بسم الله الرحمن الرحيم

٣

الدراسات البينية فى القرآن و الحديث(ISQH)

الرقم ١، الدوره ٣ (العدد ٣)، الشتاء ٢٠٢٤

الناشر: جامعة الإمام الصادق عليه‌السلام

المدير المسئول: محمود كريمي بنادكوكي

رئيس التحرير: محمود كريمي بنادكوكي

المدير: أحمد تو انائي

اعضاء هيأت التحرير:

أصغر إفتخاري..... أستاذ (كلية الدراسات الإسلامية والعلوم السياسية)، جامعة الإمام الصادق، إيران

محمد حسن خاني..... أستاذ مشارک (كلية الدراسات الإسلامية والعلوم السياسية)، جامعة الإمام الصادق، إيران

محمد رضا برزوبي..... أستاذ مشارک (كلية الدراسات الإسلامية والثقافة والاتصالات)، جامعة الإمام الصادق، إيران

رضا بني أسد..... أستاذ مشارک (كلية الدراسات الإسلامية والإدارة)، جامعة الإمام الصادق، إيران

توكل حبيب زادة..... أستاذ مشارک (كلية الدراسات الإسلامية والقانون)، جامعة الإمام الصادق، إيران

محمد جواد شريف زادة..... أستاذ مشارک (كلية الدراسات الإسلامية والإقتصاد)، جامعة الإمام الصادق، إيران

أحمدعلى قانع..... أستاذ مشارك (كلية الدراسات الإسلامية والشريعة)، جامعة الإمام الصادق، إيران

علي شريفي..... أستاذ مشارک (قسم دراسات القرآن والحديث والدراسات الإسلامية)، جامعة العلامة الطباطبائي، ايران

علي حسن نيا..... أستاذ مشارك (كلية العلوم الإنسانية)، جامعة شاهد، إيران

محمود واعظي..... أستاذ مشارك (كلية الدراسات الإسلامية والشريعة)، جامعة طهران،إيران

محمود كريمي بنادكوكي..... أستاذ مشارك (كلية الدراسات الإسلامية والشريعة)، جامعة الإمام الصادق، إيران

عليرضا قائمي نيا..... أستاذ مشارك (قسم العلوم السلوكية)، معهد بحوث علم النفس بالمدارس الدينية والجامعة، ايران

أندرو نيومن..... أستاذ (الدراسات الإسلامية ودراسات الشرق الأوسط)،جامعة إدنبرة

گابريل سعيد رينولدز..... أستاذ (الإلهيات والدراسات الإسلامية وعلوم الدين)، جامعة نوتردام

طلال عتريسي..... أستاذ (علم الاجتماع التربوي وعلم النفس الاجتماعي)، الجامعة اللبنانية، لبنان

رئيفة ابوراس ..... استاذة، (كلية الأداب والعلوم الانسانية)، جامعة حلب، سوريا

شفيق ان ويرانى ..... أستاذ (قسم دراسات الاديان)، جامعة تورنتو، كانادا

ابراهيم خان ..... أستاذ (مدير برنامج الدرجات المتقدمة في كلية اللاهوت)، جامعة تورنتو، كانادا

المحرر اللغوي: محمد أمين تقوي فردود

التخطيط: عليرضا ألهدادي

المقالات الواردة في هذا المنشور لا تعكس بالضرورة آراء الجامعة

العنوان: جامعة الإمام الصادق (ع) ، جسر مُديريت، طريق الشهيد تشمران السريع ، طهران ، إيران

الرمز البريدي: ١۴۶۵٩۴٣۶٨١

الهاتف: ٠١-٨٨٠٩۴٠٠+٩٨٢١ (الرقم الداخلي) ٧۴٧ (الدوام: من السبت حتى الأربعاء / ٠٠:٠٨ صباحًا حتى ٠٠:٠۴ عصراً)

عنوان البريد الإلكتروني: isqh@isu.ac.ir

الموقع الإلكتروني:/https://isqh.isu.ac.ir

جامعة الإمام الصادق عليه‌السلام

النظام الأساسي لمجلة «الدراسات البينية في القرآن و الحديث» العلمية

Interdisciplinary Studies of Quran & Hadith

(إصدار ثنائي اللغة: العربية. الإنجليزية)

فيما يتعلق بضوابط تحديد مصداقية المطبوعات العلمية للدولة المعتمدة من قبل هيئة المطبوعات بوزارة العلوم والبحوث والتكنولوجيا وقانون الصحافة بوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي ولوائح الجامعة فقد تم تدوين النظام الأساسي لمجلة «الدراسات البينية في القرآن والحديث» العلمية لجامعة الإمام الصادق عليه السلام حسب التفاصيل أدناه:

الكليات، الأهداف والضرورة

القرآن الكريم وأحاديث أهل البيت (عليهم السلام) هما المصدران الرئيسيان للدين الإسلامي والمذهب الشيعي الإمامي اللذان كانا على الدوام محط اهتمام علماء المسلمين منذ زمن بعيد. وبحسب شهادة القرآن الكريم لا شيء إلا ما ورد في هذا الكنز العظيم فلا رطبٍ و لا يابس الا في كتابٍ مبين. ومن ناحية أخرى فإن أحاديث أهل البيت عليهم السلام بمنزلة القرآن الكريم، لأنها تنبع من مصدر المعرفة الإلهية وتحتوي على مادة قيّمة في مجالات علمية مختلفة يمكن الاستفادة منها في حل العديد من المشاكل شخصياً وعالَمياً.

و«الدراسات البينية» احتلت في العالم المعاصر مكانة بارزة في الجامعات والأوساط العلمية، فمسار العلم يتقدم بحيث لم‌يعد بإمكان الباحثين حل المشكلات من خلال التركيز فقط على مجالهم المتخصص، لأن مشاكل المجتمع انتقلت من بسيطة وأساسية إلى أن تصبح معقدة بطريقة تتطلب حلها طلب المساعدة من مختلف مجالات العلوم؛ والعلوم الإنسانية الإسلامية هي أحد المجالات التي تخضع للدراسات متعددة التخصصات.

أكد المرشد الأعلى سماحة الإمام الخامنئي (مد ظله) على الحاجة إلى أسلمة العلوم الإنسانية في مناسبات مختلفة (راجع: نص خطبه في ٠٣ يونيو ٢٠١٦ - ٢٢ مايو ٢٠١٧ - ١٠ يونيو ٢٠١٨ و ...)، ولقد جعلت جامعة الإمام الصادق عليه السلام رسالتها الأساسية إنتاج العلوم الإنسانية الإسلامية وعملت على تحقيق هذا الهدف لسنوات عديدة، ويمكن رؤية نتاجها في شكل كتب ومقالات وأطروحات. وبحسب شعار «مرجعية الجامعة العلمية» فإنه من المناسب نشر هذه المصنفات وكذلك الأعمال المماثلة من المراكز العلمية والأكاديمية داخل وخارج الدولة في شكل مقالات بلغات أخرى منها العربية والإنجليزية؛ وعلى الرغم من الأهمية الكبيرة لهذا الأمر،

إلا أن الإنجازات متعددة التخصصات لهذه الجامعة لمیتم نشرها حتى الآن إلا باللغة الفارسية، لكي تصل إلى كمالها ونموها الصحيح من خلال التآزر مع أبحاث المراكز العلمية الأخرى.

بالنظر إلى القدرات العالية للكليات وأساتذتها في مجال الدراسات البينية، وكذلك قدرة وإمكانيات أعضاء هيئة التدريس في مركز تعليم اللغة بالجامعة في مجال اللغة العربية والإنجليزية وآدابها، وكذلك في الدراسات الإسلامية بما في ذلك مجال دراسات القرآن والحديث والفقه والقانون والفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، هناك قوة ودوافع كافية لنشر مثل هذه المجلة في جامعة الإمام الصادق عليه السلام.

تفسر هذه العوامل ضرورة إصدار مجلة نصف سنوية للدراسات البينية في القرآن والحديث باللغتين العربية والإنجليزية. وتجدر الإشارة إلى أنه لاتوجد مجلة لها نفس العنوان باللغة الفارسية ولا توجد مجلة في هذا المجال تصدر باللغتين العربية والإنجليزية.

محاور الدراسات:

١ .دراسات اللغة والثقافة والاتصال في القرآن والحديث

٢ .الدراسات الإدارية في القرآن والحديث

٣ .دراسات العلوم الاقتصادية في القرآن والحديث

۴ .دراسات في العلوم التربوية وعلم النفس في القرآن والحديث

۵ .دراسات العلوم السياسية في القرآن والحديث

۶ .دراسات القانون في القرآن والحديث

مواصفات المجلة:

۳-۱ .الإشراف: جامعة الإمام الصادقعليه السلام

۳-۲ .إدارة الشؤون العلمية والتحريرية: مركز تعليم اللغات بجامعة الإمام الصادق عليه السلام

۳-۳ .إدارة الشؤون الفنية والمساندة: دائرة البحوث والتكنولوجيا بجامعة الإمام الصادق عليه السلام

بيان أخلاقيات المجلات الأكاديمية بجامعة الإمام الصادق عليه السلام

مقدمة

فيما يتعلق بنهج ISU لإنتاج ونشر وتحديث العلوم الإسلامية والإنسانية، وتقديم إجابات للمطالب الناشئة حديثا للثورة والحكومة الإسلامية، وكذلك الامتثال للمبادئ التوجيهية الوطنية والدولية لأخلاقيات البحث، كالتي تختص بلجنة أخلاقيات النشر(COPE) ، و "مدونة قواعد الممارسة لأخلاقيات البحث" المصادق عليها لدى

إدارة البحوث التابعة لوزارة العلوم والبحوث والتقنيات في جمهورية إيران الإسلامية والمجلات والمنشورات الأكاديمية إيسو (ISU) الملتزمة بمراعات قواعد السلوك المهني ذات الصلة. ومن ثم، فإن الواجبات الرئيسية للمشاركين وهم المؤلف (المؤلفون)، والمدير، ورئيس التحرير، وهيئة التحرير مذكورة بإيجاز أدناه:

مسؤوليات المؤلفين

يجب أن تكون البحوث المقدمة غير منشورة مسبقا - محليا ودوليا - حتى تتم الموافقة على نشرها في مجلاتISU ؛ يجب أن تكون العمل أصيلاً للمؤلف (المؤلفين) ولها مصادر واستشهادات دقيقة.

تقع المسؤولية النهائية للمحتوى الكامل للبحث المقدم على عاتق المؤلف، فمن المناسب الإبلاغ عن نتائج المقال بالكامل والعناية الكافية بها وبتحليلها. ويجب أن تحتوي المقالة على تفاصيل وموارد كافية للسماح للباحثين الآخرين بالوصول إلى بيانات مماثلة لمزيد من البحث.

قبل تقديم المقال، يجب ذكر أي تضارب محتمل في المصالح يؤثر على نتائج البحث وتحليل البحث أو اختيار رئيس التحرير والمراجعين ويجب تسمية الجهات المموّلة للبحث.

يجب مراعاة منهج التقييم السري، ويجب تجنب الكشف عن هوية المؤلف (المؤلفين) للمراجعين. بمعنى آخر: يجب أن تتجنب المقالة الكشف عن المعلومات الذاتية لمنع المراجعين من تحديد المؤلف (المؤلفين).

يجب ضمان معلومات التأليف وذكرها بشفافية وبشكل كامل ويجب استبعاد غير المساهمين.

يجب الحفاظ على خصوصية ودعم وكرامة ورفاهية وحرية جميع المشاركين في البحث ويجب الإعلان عن أي تهديد يتعرض له البشر والمخلوقات الأخرى.

يجب على المؤلف إخطار مسؤولي المجلة بأي خطأ أو عدم دقة في الوقت المناسب والشروع في تصحيحها أو سحب المقالة بأكملها.

يجب أن يعلن المؤلف (المؤلفون) بوضوح عن أصالة العمل وخلوه من الانتحال أو نشره مسبقا.

حالات السلوك غير الأخلاقي في البحث والنشر:

التلفيق: الإبلاغ عن الأمور غير الواقعية وتقديم بيانات ونتائج ملفقة باسم النتائج التجريبية والشخصية، وتسجيل غير واقعي للأحداث أو استبدال نتائج البحوث المختلفة.

التزوير: تسجيل نتائج البحث وعرضها بطريقة يتم التلاعب بتفاصيلها أو عملية جمع البيانات، أو إزالة بعض البيانات أو تغييرها، أو المبالغة في بعض النتائج البسيطة لإخفاء الحقائق من أجل قيادة نتائج البحث إلى أهداف خاصة أو لجعل النتائج المقدمة مقبولة بشكل لا شك فيه.

الانتحال: الاستيلاء على أفكار وعبارات الكتاب الآخرين، ونسخ الآراء، والتشابه الهيكلي في الكتابة، واستعارة أفكار ونتائج الآخرين دون إسناد أو مرجع مناسب، أو تقديمها كبحث علمي أصيل.

التوظيف العلمي: توظيف أشخاص آخرين لإجراء البحث بدلا من المؤلف (المؤلفين) وبعد بعض التلاعب بتمريره على أنه خاص به.

٥ .الانتماء غير الحقيقي: الانتماء غير الحقيقي للمؤلف (المؤلفين) إلى بعض المنظمات أو المراكز التعليمية والبحثية التي لم يكن لها أي دور في إنجاز المهمة.

٦ .تقديم مكرر: مقال أو جزء من مقال تم نشره محليا أو دوليا أو قيد المراجعة والنشر.

النشر المتداخل: نشر بيانات أو نتائج من مقالات سابقة مع بعض التعديلات في مقال آخر تحت عنوان جديد.

مسؤوليات المدير

السعي للوصول الحر إلى المعلومات الواردة في المجلة وتوسيع نطاق نشرها.

مراقبة ومتابعة شؤون هيئة التحرير ورئيس التحرير.

تجنب التدخل في عملية التحكيم.

تجنب التدخل في القرارات العلمية لهيئة التحرير ورئيس التحرير.

مراعاة الحقوق المادية والفكرية للمؤلفين ورئيس التحرير وهيئة التحرير والمحكمين والأعضاء التنفيذيين.

التأكيد النهائي للمواد المقدمة للنشر من وجهة نظر قانونية.

مسؤوليات هيئة التحرير

الحفاظ على حرية وسلطة رئيس التحرير في تنفيذ واجباته بشكل مستقل، مثل قبول أو رفض المقالات الواردة بمساعدة هيئة التحرير ومراعاة المزايا العلمية للمقال بما في ذلك الحفاظ على الحقوق المادية والفكرية وأصالة البحث وآراء المحررين والمراجعين.

محاولة تعزيز وإنفاذ لوائح الأخلاق وسلامة البحث.

تلقي أدلة مستندية حول الشروط التالية عند قبول المخطوطات من مؤلفيها:

أ- منح حقوق نشر المقال في مجلة الجامعة.

ب- الإعلان عن تضارب المصالح المحتمل.

اختيار المحكمين المؤهلين من خلال الاعتماد على تخصصاتهم وخبراتهم العلمية والمهنية، وكذلك احترام الطلبات المنطقية للمؤلف (المؤلفين) للمحكمين الخاصين.

تجنب الكشف عن المعلومات عن المؤلف (المؤلفين) والمحكمين ومناقشة تفاصيلها مع الآخرين.

منع أي نوع من تضارب المصالح في التحكيم التي يمكن أن تؤثر على قبول المقالات ونشرها.

تقييم دقيق للأعمال المكلفة بخرق القواعد من قبل المحكمين أو الجهات الأخرى، وإذا لزم الأمر التصرف وفقا للقواعد ذات الصلة.

إجراءات التعامل مع السلوك غير الأخلاقي في النشر والبحث

إخطار هيئة تحرير المجلة وإرسال رسالة إلى المؤلف المقابل لطلب التوضيح دون أي حكم مسبق.

تخصيص وقت مناسب لتلقي الرد من المؤلف (المؤلفين) المتهمين بالنشر غير الأخلاقي والسلوك البحثي، ومتابعة الانتهاكات المحددة حتى النهاية.

إحالة القضية إلى هيئة التحرير في حالة تلقي مبررات غير مقبولة من المؤلف (المؤلفين) لاتخاذ قرار نهائي بشأن قبول أو رفض البحث المقدم.

بناء على القرار النهائي لهيئة التحرير:

أ- إرسال إشعار خطي للمؤلف وتذكيره بسياسة المجلة، أو طلب التصحيحات والاعتذار عن العدد التالي من المجلة.

ب- إنذار المؤلف المقابل لرفض أي عمل آخر للمخطئ.

إصدار إعلان اعتذار في العدد المطبوع القادم من المجلة وتضمينه في النسخة الإلكترونية للمقال المسحوب.

محاولة التحسين المستمر لجودة وضمان سلامة محتوى المجلة واحترام إدارتها وجميع الأشخاص المعنيين والجمهور.

فحص جميع المقالات الواردة في الوقت المناسب.

مسؤولية المحكمين

المساعدة في الجودة العلمية وتحليل محتوى المقالات من أجل تحسين وضعها.

تطبيق المعرفة والخبرة المهنية المتعلقة بمجال موضوع المجلة وإعلان رفض المقالات المقدمة لرئيس التحرير عندما لاتتوافق مع المصالح المشتركة سواء كانت مالية أو تنظيمية أو شخصية أو بسبب ضيق الوقت اللازم للمراجعة.

التعبير عن آراء الخبراء والتصحيحات بوضوح، بناء على الأدلة العلمية والمنطق الكافي في وقت محدد لرئيس التحرير والمؤلف (المؤلفين)، وتجنب التحيز بسبب تفضيلات الفرد والعرق والمعتقد الديني والميل المهني وغير ذلك في مراجعة المقالات المقدمة.

تجنب الاستيلاء على البيانات والمناقشات والتفسيرات والأفكار الواردة في عملية المراجعة وحتى المعلومات غير المنشورة للمؤلف (المؤلفين) لتحقيق مكاسب شخصية.

احترام سرية عملية المراجعة وتجنب الاستيلاء على المعلومات والمناقشات والتفسيرات والأفكار الواردة في عملية المراجعة، أو استخدام البيانات والمفاهيم الجديدة المستمدة من المقالة لصالح أو ضد بحث الفرد أو أبحاث الآخرين أو لانتقاد أو تشويه سمعة المؤلف (المؤلفين).

مساعدة رئيس تحرير المجلة في تقديم تقرير عن "سلوك البحث والنشر غير الأخلاقي" حول المخطوطات المستلمة للمراجعة.

إبلاغ رئيس التحرير في حالة التأخير في مراجعة المقالات وطلب تخصيص المزيد من الوقت أو اختيار محكم آخر.

إدارة مكاتب المجلات العلمية البحثية

وضع سياسات النشر والإعلان عنها بوضوح، خاصة فيما يتعلق باستقلالية رئيس التحرير في اتخاذ القرارات، وأخلاقيات النشر، وحماية الملكية الفكرية وحقوق المؤلف، وتضارب المصالح، وواجبات المؤلفين، والمراجعين، ورئيس التحرير، وهيئة التحرير، وعملية المراجعة واتخاذ القرار، وطلبات المراجعة والشكاوى، والحفاظ على الوثائق العلمية لعملية صنع القرار، والحفاظ على معلومات المؤلفين والمراجعين، وتصحيح أو إزالة المقالات المستلمة، وحل النزاعات بين المشتكين والمتهمين بسلوك البحث والنشر غير الأخلاقي.

دراسة ومتابعة الشكاوى البحثية لمجلات الجامعة.

المساعدة في ضمان أصالة وسلامة المقالات المنشورة في مجلات الجامعة.

مبادئ الشفافية و أفضل الممارسات في النشر العلمي

مجلة الدراسات البينية في القرآن والحديث كعضو في مجلات جامعة الإمام الصادق عليه السلام، تلتزم بتطبيق أخلاقيات النشر، بناء على مدونة قواعد السلوك وأفضل الممارسات الخاصة بـCOPE

دليل المؤلفين: شروط تدوين المقالات ونشرها فى مجلة «الدراسات البينية في القرآن والحديث»

مجلة الدراسات البينية في القرآن والحديث، مجلة علمية محكمة فصلية تصدر عن مركز اللغات بجامعة الإمام الصادق (عليه السلام) الإيرانية وتنشر البحوث من الجامعات والمؤسسات العلمية والدراسية الإيرانية والعربية والأجنبية فى الدراسات متعددة التخصصات حول القرآن والحديث. فتسر أسرة المجلة هذه دعوتكم للإسهام بنشر البحوث و الدراسات المبتكرة التى تلتزم بمنهجية البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها باللغة العربية وبعد مراعاة الأمور التالية:

الف) الشروط الأولية لتدوين المقالات وقبولها

أن يتسم البحث بالأصالة والجدة والقيمة العلمية والمعرفية الكبيرة وبسلامة اللغة ودقة التوثيق.

أن يكون البحث مكتوبًا باللغة العربية الفصحى. في حالة إرسال المقالات باللغة الفارسية ستكون تكاليف الترجمة على حساب الباحث.

يجب ألّا يكون البحث منشورًا فى مجلة أخرى، و ألّا يكون إرساله إلى المجلة متزامنا مع إرساله إلى مجلات أخرى محلية أو أجنبية.

يتحمل الكتّاب مسؤولية صحة المعلومات الواردة في المقالة من الناحيتين العلمية والحقوقية.

تخضع المقالات المستلمة للتحكيم العلمي على نحو سرّي من قبل أستاذين أو ثلاثة أساتذة من المختصين.

تحتفظ مجلةالدراسات البينة في القرآن والحديث لنفسها حقّ رفض المقالات أو قبولها، أو تصحيحها.

للإحالة إلى الآيات القرآنيّة يُذكر اسم السورة القرآنية متبوعًا بنقطتين، ثمّ يأتي رقم الآية الكريمة. نحو: (البقرة: ٦٤) ويجب كتابة الآيات الكريمة بين علامة ﴿ ﴾.

تُرسل البحوث عبر الموقع الإلكترونىّ للمجلة حصرًاعلى أن تتمتع بالمواصفات التالية: ملف Word قياس الصفحاتA ٤، القلمTraditionalArabic ، قياس ١٤ للنص وقياس ١٢ للهوامش السفلية، الهوامش ٣ سم من كل طرف وتُدرج الأشكال والجداول والصور فى موقعها ضمن النّص.

ب) قواعد النشر بالمجلة

الالتزام بالمنهج العلمي المعتبر في إعداد المقالات العلمية، تأصيلًا ومنهجًا وصياغة وتوثيقًا وعزوًا.

مواصفات المقال موضوعيًّا وشكليًّا:

أ) المقدمة وتحوي ما يلى: بيان المسألة والأسئلة والفرضيات وأهمية المقال وأهدافه وسابقيته ومنهجية البحث.

ب) مراعاة أن تكون المباحث ذات عناوين واضحة، ومتناسقة حجمًا، ومتسلسلة فى المنهجية العلمية.

ج) الخاتمة تشمل ما يلى: ملخص متضمن لموضوع المقال، نتائجه، في صفحة واحدة.

د) مراعاة علامات الترقيم، ونهاية وبداية الفقرات.

ج) الأسلوب الفني لتنظيم المقالات

ألا يزيد عدد صفحات البحث على٢٠صفحة.

تتضمن ملخّصًا يتراوح بين ٢٠٠ و ٢٥٠ كلمة باللغتين الاثنتين العربية والإنكليزية، وكذلك الكلمات الرئيسة (ثلاث أو ست كلمات)، والمقدمة، والنص الأصلي، والنتيجة، وفهرس المصادر.

الخطوط (نوع الريشة)

يرجى كتابة النص العربي بخط (ريشة)Traditional Arabic ١٤ والملخص الإنجليزي Times New Roman١٢

ينبغي أن تكون أحجام (قياسات) الريشة وفقا لما يلى:

*عنوان المقالة يكتب بريشة قياسها ١٦ أسود عريض.

*كلمة الملخص يكتب بريشة قياسها ١٣ أسود عريض.

*كلمة المفردات الرئيسة تكتب بريشة قياسها ١٣ أسود عريض.

*نصّ الملخص والمفردات الرئيسة يكتبان بريشة قياسها ١٢ رقيق.

*العناوين الرئيسة فى النصّ تكتب بريشة قياسها ١٤ أسود عريض.

*العناوين الفرعية فى النصّ تكتب بريشة قياسها ١٣/٥ أسود عريض

*تدرج الإرجاعات (الإشارات المرجعية) داخل النصّ وبين قوسين (هلالين) بريشة قياسها ١٢ رقيق.

*الكلمات والحروف اللاتينية تكتب بريشة قياسها ١٢ رقيق، وذلك ملائمة للنص.

*تكتب جميع الاشارات المرجعية داخل النص وبصورة طبيعية عدا (المصدر نفسه) اذ تكتب بصورة مائلة، وتكون كيفية الإرجاع على الشكل التالى: (لقب المؤلف، سنة النشر بالميلادى، مجلده ورقم الصفحة أو الصفحات) ، نحو: (تقيه، ١٩٩٨: ٥٣) أو إذا استفاد من مجلد من مجلداته، تكتب: (تقيه، ١٩٩٨: ٤٣/٣)

*تكتب كلمتا «النتيجة» و«المصادر» بريشة قياسها ١٤ أسود عريض.

*تكتب المصادر بريشة قياسها ١١ رقيق وفقًا للإشارة المرجعية التالية: لقب المؤلف، اسمه؛ (سنة النشر)، عنوان الكتابBold ، اسم المترجم أو المصحح، عدد الطبع، مكان النشر، الناشر. نحو (الشرتونى، رشيد؛ (٢٠٠٠)، مبادئ العربية، المحقق: محمد حسن تقيه، الطبعة الأولى، شيراز. إيران، دار نويد شيراز)

*يرجى مراعاة كيفية استخدام الفواصل، والنقط، وسائر علامات الترقيم.

*قسم المصادر والمراجع حسب ترتيب الحروف الأبجدية وتكون وفق الترتيب التالى: ١. الكتب (الكتب العربية ثم الفارسية ثم الإنكليزية. ٢. الرسائل الجامعية. ٣. المجلات ٤. المواقع الإلكترونية.

*نظام الإحالة إلى المجلات والدوريات فى قسم المصادر والمآخذ:

لقب المؤلف، اسمه؛ (سنة النشر)، «عنوان المقالة بين علامتي التنصيص»، اسم المجلةBold ، مكان النشر، الناشر، رقم الصفحات (من ص إلى ص).

*نظام الإحالة إلى المواقع الإلكترونية فى قسم المصادر والمآخذ:

لقب المؤلف، اسمه؛ (تاريخ النشر)، «عنوان الموضوع بين علامتي التنصيص»، الاسم والعنوان الالكتروني بخط مائل.

*يكتب أعلى الصفحة بريشة قياسها ١٠ Arabic Traditional (للنص العربي) تدرج فى الصفحات ذات العدد الزوجي مواصفات المجلة، وفى الصفحات ذات العدد الفردي يدرج عنوان المقالة.

د) إرشادات أساسية للباحثين والمؤلفين

يجب حذف الفراغ بين علامات الترقيم والكلمة السابقة. مثلًا إذا وضعنا النقطة آخر الجملة يجب التصاق النقطة بالكلمة السابقة. أما إذا فتحنا قوسًا أو علامة تنصيص، فيجب التصاقهما بالكلمة التالية، وإذا سددناهما يجب التصاقهما بالكلمة السابقة.

ومن الأمثلة الصحيحة: (تقيه، ١٩٩٠: ٢٠) «هذا الموضوع يمكن أن ... .» أو ﴿جاء الحق وزهق الباطل﴾ (الإسراء: ٨١) ومن الأمثلة غير الصحيحة: (تقيه ، ١٣٩٠ ش : ص ١٥)؛ و « هذه الظاهرة يمكن أن.«...

يجب حذف الفراغ بين واوات العطف والكلمات التى تليها. مثال: قدم زيد وعلى وحضرا معًا.

لفصل الإحالات والمراجع ضمن النص يوضع علامة (؛)، نحو: (تقيه، ١٩٩٠: ٣٤؛ ناجى، ٢٠٠٠: ٤٠).

ثمة طريقتان لوضع النقطة فى ختام العبارات المنقولة وهما: وضع النقطة بعد ختام الجملة مباشرة وقبل تسديد علامة التنصيص، نحو: « ... حتى تمكنوا من احتواء النيران.«

لا حاجة إلى ترقيم المصادر والمراجع، وثبت المراجع يوضَع فى آخر البحث وفق الترتيب الهجائي لأسماء المؤلفين والباحثين. مثلًا إذا كان المصدر أو المرجع كتابًا، يذكر على النحو التالي فى قائمة المصادر والمراجع:

تقيه، محمد حسن؛ (١٩٩٠)، شرح وترجمة مبادئ العربية ج٤، الطبعة الأولى، شيراز: نويد شيراز.

وإذا كان المصدر أو المرجع مقالة، تُذكر على الشكل الآتي:

تقيه، محمد حسن، (٢٠٠٠)، «ترجمة القرآن؛ التحديات والحلول»، العلوم الإنسانية بجامعة تربيت مدرس، طهران، العدد السابع، المجلد ١٤، صص ٢٤٤ .٢٦٥.

هـ) يتمّ الاتصال بالمجلة عبر العناوين التالية

ترسل البحوث والمقالات والدراسات وفق صيغة word إلى هيئة التحرير على الموقع الإلكترونى التالي وتلتزم المجلة بإعلام الباحثين في غضون شهرين بقبول البحث المقترح أو تعديله أو رفضه استنادًا إلى قرار المحكّمين.

الدراسات البينية فى القرآن و الحديث(ISQH)
الرقم ١، الدوره ٣ (العدد ٣)، الشتاء ٢٠٢٤

الفهرست:

- **يقظة الوجدان والإيمان محاولة لمقاربة مفردة (الوجدان) في مشروع الإمام محمد باقر الصدر..... ٢٢٧**
  محمد علي آذرشب

- **دراسة نقدية مقارنة في مقوّمات الحوكمة بين المنظور الغربي و المنظور القرآني ٢٤٣**
  محمدامين تقوي فردود

- **حقيقة الانسان من وجهة نظر المفكرين المسلمين..... ٢٧١**
  مهدي نوري أفشان ، أبوالفضل خوشمنش

- **تحليل البنية السردية لسورة يوسف (ع) بناءً على منهجية مايكل هوي..... ٢٩١**
  نسيم عربى

- **التحليل النقدي النحوي لاختلاف حروف المعاني في المتشابه اللفظي القرآني..... ٣١٥**
  قاسم فائز

- **مواجهة الإمام العسكري (عليه السلام) للقراءات الهرمنوطيقية للدين والخطابات والتيارات الفكرية المعارضة في العصر العباسي..... ٣٤١**
  حامد حبيبي

الدراسات البينية في القرآن و الحديث، السنة ١، المجلد ١، العدد٣، الشتاء ١٤٤٥، صص.٢٢٧-٢٤٢

يقظة الوجدان والإيمان

محاولة لمقاربة مفردة (الوجدان) في مشروع الإمام محمد باقر الصدر

*** محمد علي آذرشب**

* أستاذ قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة طهران، طهران، ايران. azarshab@ut.ac.ir

الملخص

للوجدان أهمية كبيرة في حياة الإنسان، إذ يحثه إلى مواقف، ويمنع أخرى، ويؤثر في صنع القرارات. فيجب أن تكون تربية الوجدان في صميم العملية التعليمية، وهي تحدد مواقف الفرد وأفكاره في هذه الحياة. وثمة أساليب عدة لتربية الوجدان، بما فيها التربية العرفانية، والسياحة في آيات الآفاق والأنفس، والتربية الجمالية، ونحو ذلك؛ إلا أن الإمام الشهيد الصدر يرى الأولى أكثر ملائمة مع النظرية القرآنية؛ حيث أنه يعتبر الوجدان والقلب مترادفين، ويعتقد أنه من الضروري أن يعيش الإنسان في منطقة الوجدان والقلب، فضلا عن منطقة العقل. وبالتالي، يتطلب الإيمان بالله تطويع القلب والوجدان لكي يكون الإنسان مع الله سبحانه. وما توصل إليه الإمام الشهيد الصدر هو أن نهضة الوجدان مقدمة على النهضة الفكرية والعلمية، وكان في أعماله العلمية، وفي حياته الشخصية والاجتماعية يتابع مشروع نهضة الوجدان. ومن الدروس التي يقدمها مشروع الإمام الصدر في حقل الوجدان هي: أولا، الاهتمام بيقظة الوجدان؛ وثانيا، شعور الإنسان بعطاء الإيمان، والتماس آثاره في حياته؛ وثالثا، ضرورة اقتران الدراسات الدينية بالتوجه الجمالي؛ ورابعا، كون الدعاة إلى الإيمان بالله مرتبطين بالله لا بدنياهم؛ وخامسا، افتقار مواجهة تيار الإلحاد إلى ثورة وجدانية يشترك فيها كل أصحاب التأثير الفكري والنفسي والعاطفي في المجتمع. تتخذ هذه الدراسة المنهجَ الوصفي التحليلي لتسليط الضوء على مفردة الوجدان ودورها في مشروع الشهيد الصدر الفكري.

المفردات الرئيسية

الوجدان، محمد باقر الصدر، تربية الوجدان، الشعور، الإحساس

نوع المقالة: علمية محكمة

تاريخ الوصول: ٢٩ ديسمبر ٢٠٢٣ تاريخ القبول: ٢ سبتمبر ٢٠٢٣

10.30497/isqh.2024.245924.1032

الناشر: جامعة الإمام الصادق عليه‌السلام

© المؤلف (المؤلفون)

الاحاله: آذرشب، محمدعلي (١٤٤٥). يقظة الوجدان والإيمان؛ محاولة لمقاربة مفردة (الوجدان) في مشروع الإمام محمد باقر الصدر. الدراسات البينية في القرآن والحديث، (٣)، Doi: 10.30497/isqh.2024.245924.1032

المقدمة

يمثل الوجدان دورا رياديا في الحياة البشرية، ويحظى بأثر كبير في مواقفه وأفكاره طوال عمره. وقد اختلف الباحثون في التعريف بهذا المفهوم الجوهري في الفكر الإسلامي، واعتبرها البعض مرادفا للشعور والإحساس. وكذلك لم يتفق الباحثون على علاقة الوجدان بالعقل والإيمان، وقد عبّروا عن وجهات نظر متنوعة حول مكانة الوجدان في تكوين الشخصية الإنسانية ونموها. كما قد أشاروا إلى أساليب متعددة من أجل تربية الوجدان لكي يحرَّر من حب الدنيا، ويتخلص من قيود الشهوة والأهواء.

وعلى كل، فللإمام الشهيد محمد باقر الصدر رؤية بديعة في هذا المجال، يجدر الاكتراث بها وتطبيقها في المجتمع الإسلامي من أجل تحسينه وتطويره نحو مجتمع يسوده الإيمان وحب الله، أي التوجه إلى المثل الأعلى، بدلا من حب الدنيا، والذي يعتبره الشهيدُ الانشدادَ الى الإله الهابط. بناء على ذلك، نعالج في هذه الورقة البحثية المعنى اللغوي للوجدان أولا، وننوه إلى مرادفاته ثانيا، ونتطرق إلى دوره في الحياة ثالثا. ثم نتحدث عن أساليب تربية الوجدان وأخيرا نحاول تسليط الضوء على رؤية الشهيد الصدر في هذا المجال. إذا، نطمح في هذا المقال إلى الإجابة عن الأسئلة التالية:

١- ما هو الوجدان ودورها في الحياة البشرية؟
٢- كيف يمكن تربية الوجدان وفقا للنظريات الإسلامية؟
٣- ما هي مكانة الوجدان في مشروع الشهيد الصدر الفكري وما هي ميزاته؟

١. البحث اللغوي

١,١. معنى الوجدان

جاء في المعجم الوسيط: إنَّ (الوجدان) في الفلسفة يطلق أوّلاً على كل إحساس باللّذة والألم، وثانيًا على ضرب من الحالات النفسيّة من حيث تأثّرها باللذّة أو الألم مقابل حالات أخرى تمتاز بالإدراك والمعرفة.

المؤتمر العاشر حول (مكانة الوجدان في علم النّفس الحديث) الذي عُقد بجامعة سطيف بالجزائر يومي ٥و٦ شباط ٢٠١٨ عرّف الوجدان بأنّه نفس المرء وقواه الباطنية، وهو مجموع الأحاسيس والانفعالات والعواطف والميول التي يتفاعل معها أو يتأثّر بها من حب وكراهية ولذة وألم وميل ونفور وغيرها من أحاسيس مختلفة.

واختلف الباحثون في علاقة الوجدان بالعقل، فقال جوادي آملي: إن الحكم بالقبح أو الجمال لدى البشر إنّما هو من إنتاج مشترك بين العقل والوجدان الواعي(جوادى آملي، ٢٠٠٢: ١٥/١) ،

ومصباح يزدي يرى أنّ الوجدان هو القوة العقلية نفسها في الإنسان، ولا يرى له استقلالاً في وجود الإنسان (مصباح يزدي، ٢٠١٣: ٣/٢٣٥).

مرتضى مطهري يرى أن الوجدان ليس من سنخ العقل، بل إنّه ظاهرة فطرية، أما القوة العقلية في الإنسان فهي اكتسابية.(مطهري، ٢٠٠٠: ٥٣)

محمد تقي جعفري خصص للوجدان مؤلّفاً خاصًا ساح فيه حول معاني الوجدان في علم الأخلاق والفلسفة، وخلص منه إلى أن الوجدان هو وعي الإنسان على نفسه، وهو بمنزلة العلم الحضوري حيث يتم وعي الإنسان بموجبه دونما واسطة، فهو إذن مستقل عن العقل، ويعتقد أن العقل مكمّل للوجدان. (جعفري تبريزي: ٢٠١٣)

الفيلسوفة الأمريكية سوزان لانجر ترى «أن الوجدان له طبيعة غير عقلانية (Non-Ratioal)، لكن ذلك لا يعني بالضرورة أنّه معارض للمجال العقلي أو متضاد معه، بل يعني أن له انتماء لمجال غير مجال العقل، وبإمكانك أن تقول عنه إنه مجال معاش».(خلاف، ٢٠٠٥م)

٢,١. الألفاظ المرادفة للوجدان

الشعور

يقظة الشعور اقترنت بيقظة الوجدان في خطاب الأدباء والعرفاء والمفكرين، لقد ذكرتُ في موضع آخر أن الشعور كالوجدان قوة تحرر الإنسان من الانشداد بما تنشد إليه البهائم، وترفعه ليطوي مراحل تكامله، جميع الخالدين في التاريخ من المصلحين وأصحاب الكلمة والفنانين والشعراء إنما خلدوا لأنهم ضربوا على وتر إيقاظ الشعور أو الوجدان، وكلما كان الشعور لدى هؤلاء الخالدين أقوى كان تأثيرهم في إيقاظ المتلقين أكثر، وكان خلودهم أبقى وأدوم.

الشعراء الخالدون في إيران مثل سعدي، وحافظ، ومولانا جلال الدين الرومي عاشوا في فترة انحطاط الحالة الشعورية، وضمور الوجدان لدى الأمة الإسلامية بسبب ما حاق بها من انحطاط وتمزق ونزاع بعد الغزو المغولي، وما تبع ذلك عادة من هزيمة نفسية وتراجع في المعنويات وارتخاء في العزائم والهمم، وبلبلة في الأفكار والمعتقدات، فنهضوا ليعزفوا على أوتار استنهاض شعور الأمة وإيقاظ وجدانها، وسلكوا لذلك طرقًا مختلفة.(آذرشب، ب.ت).

وهناك وقفت عند أبو القاسم الشابي طويلاً بسبب ما تلمسته في خطابه الشعري والنثري من تأكيد على محور يقظة الشعور الذي هو يقظة الوجدان نفسه في قصيدته (فكرة الفنان) يركز على مفردة الشعور ويقول:

عش بالشعور وللشعور فإنما دنياك كون عواطف وشعور

ويرى العقل صغيرًا أمام الشعور في قدرته على قيادة الحياة:

والعقل رغـم مشيبه ووقــاره ما زال في الأيام جدّ صغير(الشابي، ١٩٩٩: ١٥٨)

وفي هذا الاتجاه قال جلال الدين الرومي:

پاي استـدلاليان چــوبين بــود پاي چوبين سخت بي تمكين بود (الرومي، ب.ت)

(أي: ساق الاستدلاليين (الفلاسفة والعقليين) خشبية، والساق الخشبية عاجزة جدًّا وغير متمكنة).

الإحساس

موضوع الحس – باعتبار قدرته على التأثير في الإنسان تناوله الشهيد محمد باقر الصدر – كما سيأتي – ولكن وقد أتينا على ذكر (أبو القاسم الشابي) في شعره، يجدر أن نذكر المفردة التي ركز عليها في نثره، وهي (يقظة الإحساس) لتكون معبّرة عن يقظة الشعور والوجدان.

يفرّق الشابي بين ما مصدره الشعور، وما مصدره الصنعة، ويقول: إنّه يعود إلى "يقظة الإحساس".

فهناك فرق بين شاعر تسمع إليه، فيجعل منك كتلة من شعور قدسي مشبوب، وشاعر لا تسمع منه إلا حديثًا ساذجًا، وتسمع إلى غيره، فتخال أنك تجلد بالسيّاط، أو تساق إلى الموت بوجهك، وهكذا الأمر في الشعوب، فترى شعبًا يجدّ ويكدح. فإذا له حياته الأدبية الناضجة، وحياته العلمية الراقية، وحياته العادية المهذبة، ومشاعره الطامحة إلى ما هو أسمى من ذلك، وهذا شعب آخر منصرف الى التبطل والفراغ والكسل والخمول. ليس له علم ولا فن ولا أدب ولا طموح.. ويعزو ذلك كله إلى "يقظة الإحساس" (كرو، ٢٠١٤).

الإمام الشهيد محمد باقر الصدر يعبر أحيانًا عن يقظة الإحساس بعبارة "يقظة الضمير"، ويرى أن الهدف الأول من ثورة الحسين(ع) هي "أن يهز ضمير الأمة" (الصدر، ٢٠٠٤: ٤١٣).

٢. دور الوجدان في الحياة

المؤتمر الذي ذكرنا أنّه انعقد في جامعة سطيف بالجزائر دار حول خمسة محاور أولها: أهمية الوجدان في حياة الإنسان. وجاء في حيثيات المؤتمر: إن الوجدان يدفع الى بعض المواقف، ويمنع من بعض، ويقرر بعض الأفكار، ويحول دون بعضها الآخر.

ويشكل الوجدان، إلى جانب العقل والبدن، المجال الثالث من مجالات الشخصية الإنسانية المعنية بالتنمية والتطوير بحثًا وملاحظة وتطبيقا (جريدة "المساء" الجزائرية، ٢٣ تشرين الأول ٢٠١٧).

ويعبر عباس محمود العقاد عن الوجدان بالحس، ويقول: إنه مع الفكر يشكل الخصائص الإنسانية في الموجود البشري، ولا يكمل الإنسان بغير الارتفاع بطبقة الحس وبطبقة التفكير (العقاد، ب.ت).

الشيخ حسين معين يركّز في دراسته عن (الإعداد الروحي) على مفردة (الوجدان الإسلامي)، ويرى أنه أحد الجانبين في الشخصية الإسلامية، يقول: «إن الوعي الديني والوعي التأريخي هي مؤلفات البصيرة والرؤية الفكرية للشخصية الإسلامية. هذا هو الجانب الأول في الشخصية الإسلامية.. أما الجانب الآخر والأساس الآخر فهو الوجدان الإسلامي بالمعنى الواسع الذي يشمل العاطفة كالحب والبغض والانفعال كالخوف والرجاء والفرح» (معن، ١٩٩١: ١٣٣ وما بعدها) .

جبران خليل جبران يرى أن التأثير الكامل على المتلقّي لا يكون إلا بالشعور، وله عبارة مقتضبة على غاية من الأهمية يقول فيها: «من نقّب وبحث ثم كتب، فهو ربع كاتب، ومن رأى ووصف فهو نصف كاتب، ومن شَعَر وأبلغ الناس شعوره، فهو الكاتب كله» (جبران، ب.ت: ٥٧).

جبران يضع يده على جرح نقص التأثير في الخطاب، كما يتحدث الشهيد محمد باقر الصدر على الوتر نفسه حين يتناول الحس في الخطاب الديني كما سيأتي.

سوزان لانجر ترى أن الوجدان له الدور الكبير في حياة البشر وفي البناء الحضاري الإنساني، تقول: «إن علماً بلا وجدان هو طريق محتوم لحضارة بلا روح، وإنسان بلا توازن، ومجتمع بلا معقولية، إن للوجدان من الآثار الملموسة ما هو صميمي في حياة البشر بما يستحيل معه إغفال أو إغضاء» (*المصدر نفسه*: ١٧٦).

وترى أن تربية الوجدان هو في موضع الصميم من العملية التربوية للشخص (*المصدر نفسه*: ١٦٥).

ويرى العلامة الجعفري أن الوجدان هو العامل المطمئن في تكوين الشخصية والنمو والتفتح (جعفري تبريزي، ٢٠١٣: ١٤٣).

٣. أساليب تربية الوجدان

ثمة آراء في أسلوب تربية الوجدان، منها ما يمكن أن نطلق عليه اسم التربية العرفانية، ومنها السياحة في آيات الآفاق والأنفس، ومنها ما يمكن أن نسميه التربية الجمالية.

في الأول يتجه الخطاب إلى الإنسان ليحرر وجدانه من حب الدنيا، والانعتاق الداخلي من قيود الشهوة والأهواء.

محمدباقر الصدر يمارس هذا الخطاب بوضوح في محاضرته الأخيرة عن سنن التأريخ في القرآن الكريم، مع أنه في موضع آخر يركز على آيات الآفاق والأنفس كما سنرى.

الشيخ حسين معن يرى أن الإعداد الروحي للإنسان يتقوم بتحرير الوجدان من حب الدنيا والانعتاق الداخلي من قيود الشهوة والأهواء، ويرى انعتاق الشعور هذا له آثاره الكبرى على سلوك الفرد، يقول: «ومن آثار ربط القلب بالله تعالى في خوفه وتطلعه وخشوعه وحركته الوجدانية الانقطاع عن معنى الدنيا والتسامي على قيمها وأشيائها.. والقلب إذا لم ينشدّ إلى الله تعالى في انفعالاته وحبّه، فمن الطبيعي أن ينشدّ إلى معنى الجاه والمال، ويرجو الناس ويخافهم، ويكون قلبه كريشة في مهب الريح تتذبذب وتتقلب وتتحرك متأثرة بأبسط التغييرات التي تحدث في شؤونه الدنيوية، فإذا أصابه الخير كان منوعًا، وإذا أصابه الشر كان جزوعًا، همّه لا ينقطع، وقلقه لا ينتهي بحال» (معن، ١٩٩١: ١٥٧ و ما بعدها).

هذا الخطاب العرفاني – وكل خطاب عرفاني – يتجه دائما إلى دعوة الإنسان ليخرج من ظلمات قوقعة ذاته وأنانيته، وإذا خرج فإنه يرى النور ويرى الجمال، وإذا رأى الجمال عشق، والعاشقون هم وحدهم الأحياء ذوو الوجدان المتيقّظ الواعي (آذرشب، ٢٠٠٤).

من هنا تلتقي النظرة العرفانية مع النظرة الجمالية في تربية الوجدان، وهذه النظرة (الجمالية) هي التي كرّست الباحثة الأمريكية سوزان لانجر عمرها لبلورتها ودراسة أبعادها، وتقديم التوصيات بشأنها.

فلسفة سوزان لانجر الجمالية تقوم على أساس الاهتمام بدور الفن في تنمية الوجدان الإنساني، وترى أن الفن خلق أو إبداع أشكال رمزية للوجدان البشري (*المصدر نفسه*: ١٣٥).

المفردات التي تؤلف فلسفة هذه الفيلسوفة الأمريكية هي الفن والوجدان والتطور الحضاري، فالفنون أتت في موضع الريادة للنماء الإنساني الاجتماعي والفردي. فإن انحطّت فإنها تلوّث الوجدان وتفسده، وإن سمت فإنها تشير إلى ولادة وعي فاعل متحرك يعود بالقوة والنماء على المجتمع (*المصدر نفسه*: ١٦٧) ، وترى أننا بالفن نجني إيقاظًا للوجدان وعمقًا في الروح. ورحابة في القدرة المعرفية والجمالية (*المصدر نفسه*: ١٧٦).

أما أسلوب السياحة في آيات الآفاق والأنفس، فقد اهتم به الشهيد محمد باقر الصدر في "فلسفتنا"، فلا نقف هنا عنده، ونشير فقط إلى فاعليته في العالم العربي من خلال الخطاب الناجح لشخصيات من أمثال نديم الجسر، ومصطفى محمود.

١,٣. المادة أو الله

«قل لي بوجدانك» هذه عبارة على غاية من الأهمية في بيان المشروع الإيماني للإمام محمد باقر الصدر، لا يتجه إلى العقل ليجعله حكماً في استعراض آيات الآفاق والأنفس، بل يحتكم إلى

الوجدان؛ لأنّ هذه الآيات هي دلائل تتجه إلى مخاطبة الوجدان قبل كل شيء، فإذا كانت البراهين الفلسفية تملأ العقل يقينًا واعتقادًا، فإن المكتشفات العلمية الحديثة تملأ النفس ثقة وإيمانًا بالعناية الإلهية والتفسير الغيبي الأولي للوجود(الصدر، ١٩٨٧: ٢٠٨).

الوجدان هو الذي يستطيع أن يتعالى على النظرة المادية للوجود ويستسخفها، يقول السيد: «ولنلتفت – بعد كل ما سقناه من دلائل الوجدان على وجود القوة الحكيمة الخلاقة – إلى الفرضية المادية، لنعرف في ضوء ذلك مدى سخفها وتفاهتها» (*المصدر نفسه*: ٣١٧).

ويستعرض السيد الشهيد بعض نماذج آيات الآفاق والأنفس، ويراها آيات بينات للوجدان(*المصدر نفسه*: ٣٠٨ – ٣١٧).

- قضية الغرائز التي تنير للحيوانات طريقها، وتسددها في خطواتها، فإنّها من آيات الوجدان البينات، على أن تزويد الحيوان بتلك الغرائز صنع حكيم مدبر، وليس صدفة عابرة.

- خذ إليك بعد ذلك البيولوجيا، وعلم الحياة؛ فإنّك سوف تجد سرّاً آخر من الأسرار الإلهية الكبرى، سر الحياة الغامض، الذي يملأ الوجدان البشري اطمئنانًا بالمفهوم الإلهي للوجود.

- نظام الوراثة الدقيق، والقوة المدهشة في الجينات الدقيقة التي توجّه بها جميع الخلايا في الجسم، وتنشئ للحيوان شخصيته وصفاته، هل يمكن في الوجدان البشري أن يحدث كل ذلك صدفة واتفاقًا؟

- يذكر السيد الإمام حكاية ذلك العالم الذي صنع جهازًا وفّر فيه جميع الشروط اللازمة لتوليد كتاكيت من البيض، ولكنه أخفق، ثم اكتشف أن الدجاجة تقوم في ساعات معينة بتبديل وضع البيضة وتقليبها.. فأجرى على البيض ما تعلّمه من الدجاجة، فنجحت نجاحًا باهرًا.

ثم يتوجّه إلى القارئ بالسؤال: قل لي بوجدانك، من علّم الدجاجة هذا السر الذي خفي على ذلك العالم الكبير؟ أو من ألهمها هذه العملية الحكيمة التي لا يتم التوليد إلا بها؟!

السيد الصدر في فلسفتنا يخوض معركة عنيدة مع النظريات المادية المختلفة الفلسفية في مجال المعرفة والمفهوم الفلسفي للعالم، لكنه يبين هدفه من هذه المباحث الفلسفية كلها حين يعقد فصلاً تحت عنوان (المادة أو الله) ويقف في هذا الفصل عند (المادة أو الوجدان) فيذكر نماذج من أسرار الحياة المدهشة ليستثير الوجدان، وليجعله حكماً، وليختم الفصل بقوله سبحانه: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ٥٣).

٢,٣. المنهج العرفاني في تربية الوجدان

في محاضرات السيد الامام عن التفسير الموضوعي للقرآن الكريم نجد الأسس التي يبتني عليها ما كنا ننتظره من ذلك الرجل الكبير في "مجتمعنا".

طرح السيد النظرية القرآنية في سنن التاريخ طرحًا متقن التنظير، هادفًا يتّجه نحو التغيير، تحليليًا يشكل أساساً للاتجاه العام في التشريع الإسلامي، ثم دخل في موضوع هام هو اكتشاف نظرية القرآن الكريم عن أدوار التاريخ: دور الحضانة، ودور الوحدة، ودور التشتت والاختلاف، لكنه أجّل الحديث عنها بعد الإشارة إليها، ورأى أن يتجه إلى الوجدان بدل العقل، فقال:

«ولننصرف الآن من منطقة الفكر إلى منطقة القلب، من منطقة العقل إلى منطقة الوجدان، أريد أن نعيش معًا لحظات بقلوبنا لا بعقولنا فقط، بوجداننا، بقلوبنا، نريد أن نعرض هذه القلوب على القرآن الكريم بدلاً عن أن نعرض أفكارنا وعقولنا، نعرض قلوبنا على القرآن الكريم، لمن ولاء هذه القلوب؟.

إن الله سبحانه وتعالى لا يجمع في قلوب واحد ولاءين: إما حب الدنيا وإما حب الله سبحانه وتعالى، فلنرجع الى قلوبنا لنمتحنها، هل تعيش حب الله أو تعيش حب الدنيا؟ فإن كانت تعيش حب الله زدنا ذلك تعميقًا وترسيخًا، وإن كانت – نعوذ بالله – تعيش حب الدنيا حاولنا أن نتخلّص من هذا الداء الوبيل، من هذا المرض المهلك» (الصدر، ٢٠٠٠: ١٩١-٢٠٤).

يلاحظ في النص السابق أن السيد الإمام يجعل الوجدان والقلب مترادفين، ويرى ضرورة أن يعيش الإنسان منطقة الوجدان والقلب فضلاً عن منطقة العقل، ويشمّ من كلامه (قدس سره) أنه حين أشبع النظرية القرآنية في سنن التأريخ بحثًا وتنظيرًا رأى أن ذلك وحده لا يمكن أن يصنع الإنسان المؤمن بالله، فالإيمان بالله يحتاج أيضًا إلى تطويع القلب والوجدان ليكون مع الله سبحانه. ويلاحظ أيضاً أنّه يكرر كلمة "الحب".. حب الله.. حب الدنيا.. يمكن أن ننظر إلى مفردة الحب بأنّها التوجه الى المثل الأعلى، ونظرية المثل الأعلى: الهابط والمتوسط والمطلق مذكورة في المحاضرات نفسها.

حب الله هو التوجه نحو المثل الأعلى أو الإله المطلق، وحب الدنيا هو الانشداد الى المثل الأعلى أو الإله الهابط، ولكل من الانشدادين تبعاته ونتائجه الفردية والاجتماعية.

وفي المحاضرة نفسها يقف عند بعض هذه التبعات والنتائج، يقول: «حب الدنيا هو الذي يفرغ الصلاة من معناها، يفرغ الصيام من معناه، يفرغ كل عبادة عن معناها».

حب الله هو الذي جعل عليا (ع) يتخذ مواقف شجاعة، وهي «ليست شجاعة السباع.. شجاعة الأسود، إنما هي شجاعة الإيمان وحب الله. لم تكن شجاعة البراز في ميدان الحرب فقط، بل كانت أحيانًا شجاعة الرفض وشجاعة الصبر.. ليس الاعتقاد وحده، وإنما حب الله إضافة الى الاعتقاد. هذا هو الذي صنع المواقف».

وفي ثورة وجدانية صارخة يخاطب طلبته، فيقول:

«نحن نقول بأنّنا أفضل من هارون الرشيد، أورع من هارون الرشيد، أتقى من هارون الرشيد، عجباً! هل عُرضت علينا دنيا هارون الرشيد، فرفضناها حتى نكون أورع من هارون الرشيد؟! يا أولادي، يا إخواني، يا أعزائي، يا أبناء علي، هل عُرضت علينا دنيا هارون الرشيد؟!.. في سبيل هذه الدنيا سجن هارون موسى بن جعفر(ع)، هل جرّبنا أن هذه الدنيا تأتي بأيدينا ثم لا نسجن موسى بن جعفر؟!!».

الخطاب الوجداني يبلغ ذروته في هذه المحاضرة محاولاً أن يصل إلى أسماع الدعاة إلى الله على مر الأجيال بأن التغيير الحقيقي يبدأ من المثل الأعلى، ويرتفع هذا المثل الأعلى بمخاطبة الشعور، وإلا سوف يبقى الفرد والمجتمع في دائرة المثل الأعلى المنخفض الدنيوي حتى وإن صلى وصام.

يخاطب الدعاة إلى الله في كل زمان ومكان بقول: أنت «تقول بأني أريد أن أشد الناس إلى الآخرة، إلى عالم الغيب، إلى الله سبحانه وتعالى، إذن كيف تقطع أنت دنياك عن الآخرة؟! إذا كانت دنياك مقطوعة عن الآخرة، فسوف تشد دنيا الناس إلى دنياك لا إلى الآخرة. لا إلى آخرة ربك، سوف نتحول إلى قطاع طرق، ولكن أي طريق؟ الطريق إلى الله!!».

٣,٣. رصيد الحس

ذكرنا أن (يقظة الإحساس) رديفة ليقظة الشعور وليقظة الوجدان، الإمام محمد باقر الصدر يؤكد دور الحس في الخطاب التربوي، وفي استثارة الشعور ليتجه إلى الله سبحانه، ويرى أنّه مقدّم على الخطاب العقلي، يقول: «الحس هو المربي الدرجة الأولى للإنسان، هذا مزاجه وهذا وصفه، والعقل هو المربي الدرجة الثانية للإنسان، هذا وصفه وهذا مزاجه» (الصدر، ٢٠٠٤: ٣٨).

والحس يمكن أن ينهض بدور التوجّه الى الله، ويمكن أن يكون له دور الابتعاد عن الله، يقول: «كل الحضارات التي انقطعت عن السماء ربّاها الحسّ، ولم يربّها العقل.. الإسلام أيضًا كان لابدّ أن يربي الإنسان على أساس الحس، لكن على أساس حسّ يبعث في هذا الإنسان إنسانيته الكاملة المتمثلة لجوانب وجوده الحقيقية كلها، كان لا بدّ من خلق حس في الإنسان يدرك القيم والمثل والمفاهيم، ويدرك التضحية في سبيل تلك القيم والمثل إدراكًا حسيّا لا عقلائيا بقانون الحسن

والقبح العقليين فقط، بل يدركها كما ندرك محسوساتنا ومسموعاتنا ومبصراتنا» (*المصدر نفسه:* ٣٩).

يدعو السيد الشهيد إلى أن يكون التخطيط في خطاب الدعوة إلى الله مقرونًا بتمثيل حسي، وإلا فإن هذا الخطاب سيكون مبهمًا ضعيف التأثير: «لئن بقيت القيم والمثل والأهداف والاعتبارات عقلية محضة، فإنها سوف تصبح قليلة الفهم، ضعيفة الجذب بالنسبة للإنسان، وكلما أمكن تمثيلها حسيّاً أصبحت أقوى وأصبحت أكثر ضرورة على الجذب والدفع، وعلى هذا الأساس يجب أن نخطط لأنفسنا ونخطط في علاقتنا مع الآخرين» (المصدر نفسه: ٤٥).

«يجب أن نفكر في أننا سوف لن نطمع في هداية الآخرين عن طريق إعطاء المفاهيم فقط.. عن طريق إعطاء النظريات المجردة وتصنيف الكتب العلمية فقط، لا يكفي إلقاء المحاضرات النظرية، لابد لنا أن نبني تأثيرنا في الآخرين على مستوى الحسّ أيضاً.

يجب أن نجعل الآخرين يحسّون بنا، فإنّ الآخرين مثلنا، هم بشر، والبشر ينفعلون بالحس أكثر ممّا ينفعلون بالعقل، فلابد إذن أن نعتمد على هذا الرصيد أكثر مما نعتمد على ذلك الرصيد» (*المصدر نفسه: ٥٠*).

هذه رؤية هامة في أسلوب الدعوة وشروط الداعية إلى الله، أن تكون الدعوة على مستوى الحس قبل أن تكون على مستوى الفكر والعقل، وأن يكون الداعية هو نفسه مؤمناً إيماناً حسيّاً بما يدعو إليه، يقول: «حينما يصبح إيمانك حسيّاً سوف يكهرب الآخرين، سوف يشجع الآخرين».

٤. مشروع وجداني متكامل

أوتي الامام محمد باقر الصدر منذ نعومة أظفاره وعيًا تغييريًا جعله متفاعلاً وفاعلاً في إطار رسالته الإسلامية بدرجة قل لها نظير.

كان مصداقاً لذلك الناي الذي تحدث عنه مولانا جلال الدين الرومي.. الناي الذي مافتئ يئن ويحن للوصول الى الكامل المطلق سبحانه، وما يخرج من هذا الناس إنما هو النار وليس الهواء .. نار العشق والحب لله سبحانه (الرومي، ب.ت).

الذين عايشوا السيد الصدر، ولو لفترة قصيرة، يدركون كم كان هذا الرجل يحمل من شخصية متوقدة تكهرب -على حد تعبيره – من يتصل بهم، كثير هم المفكرون في العالم الإسلامي، لكن الصدر لم يكن كسائر المفكرين، فقد كان يحمل إلى جانب فكره وجدانًا لا يهدأ وضميرًا لا يقرّ له قرار.

هذا الوجدان المتوهّج نراه في سلوكه الفردي وسلوكه الاجتماعي، بل إنّه في مشاريعه الفكرية بأجمعها نلاحظ وهج الوجدان الذي يستهدف هداية البشرية إلى الله، ولم يكن خطابه في الهداية مقتصرًا على الملحدين، بل إنه كان يخاطب حتى طلبته بأن يكونوا صادقين في علاقتهم مع رب العالمين، أن يكون في قلبهم حب الله لا حب الدنيا.

وما أعظم كلمة "الحب" حين يستعملها لسيد الشهيد في هذا السياق، إنها كلمة العشق نفسها التي صدح بها العرفاء الذين نذروا أنفسهم لهداية البشرية وإحيائها من الأنبياء والأولياء والصالحين على مر التاريخ.

لقد كان محمد باقر الصدر عاشقًا حقًّا بكل وجدانه وإحساسه، وبهذا ارتقى الى مستوى لا يرتقيه إلا ذو حظ عظيم.

وهج الوجدان التغييري نلاحظه حتى في مؤلفاته العلمية والفكرية الضخمة، مر بنا أنّه في (فلسفتنا) يقف بعد صراعه العنيد مع الفكر المادي لينتصر للفكر الإلهي، وليخاطب الوجدان لتحقيق هذا الهدف.

وفي "اقتصادنا" يخلص الى أن «الثروة وأساليب تنميتها التي تحجب الإنسان الإسلامي عن ربه، وتنسيه أشواقه الروحية، وتعطل رسالته الكبرى في إقامة العدل على هذا الكوكب، وتشده إلى الأرض لا يقرّها الإسلام، والثروة وأساليب التنمية التي تؤكد صلة الإنسان الإسلامي بربه المنعم عليه، وتهيئ له عبادته في يسر ورخاء، وتفسح المجال أمام كل مواهبه وطاقاته للنمو والتكامل، وتساعد على تحقيق مثله في العدالة والأخوة والكرامة هي الهدف الذي يضعه الإسلام أمام الإنسان الإسلامي، ويدفعه نحوه» (الصدر، ٢٠٠٨: ٧٤٦).

هذه الفقرة تبين خلاصة الهدف الذي توخّاه (قدس سره) من "اقتصادنا"، فبوصلة الاقتصاد الإسلامي تتجه الى ترسيخ: "صلة الإنسان بربه المنعم عليه"، و"تيسير عبادته في يسر ورخاء"، و"تكامل مواهبه وطاقاته للنمو والتكامل". ثم إن عبارة الثروة المرفوضة هي التي تنسي الإنسان أشواقه الروحية، عبارة عميقة تنطلق من صميم العرفان، ليس هنا مجال الوقوف عندها.

"الأسس المنطقية للاستقراء" قيل عنه إنه أول كتاب في تاريخ الثقافة الإسلامية يتناول فيه أهم مشكلات «فلسفة العلم والمنهج العلمي المصيرية، مع وضوح وبصيرة في عرض ونقد حكماء الشرق والغرب. وإنّه أفق جديد ونافذة جديدة اخترق بها السيد محمد باقر الصدر جدار الفصل السميك بين المنهج العلمي الحديث وبين معطيات التاريخ الثقافي لحكماء ومناطقة المسلمين» (أبو رغيف، ١٩٨٨: ١٠ و ١٥).

وقال عنه المؤلف (قدس سره) إن «هذا الكتاب كشف عن الأسس المنطقية للدليل الاستقرائي الذي يضم كل ألوان الاستدلال العلمي القائم على أساس الملاحظة والتجربة. وكشف عن حقيقة هامة هي أنّ الأسس المنطقية التي تقوم عليها كل الاستدلالات العلمية المستمدة من الملاحظة والتجربة، هي نفس الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبر لهذا العالم» (الصدر، ١٩٨٢: ٤٦٩).

في هذا الكتاب يربط السيد الصدر بين الدليل التجريبي ووجدان الإنسان فيقول: «إن الدليل التجريبي على وجود الله – الذي يضع هذا الكتاب أساسه المنطقي – أقرب الى الفهم البشري العام، وأقدر على ملء وجدان الإنسان – أي إنسان – وعقله بالإيمان من البراهين الفلسفية ذات الصيغ النظرية المجردة التي يقتصر معظم تأثيرها على عقول الفلاسفة وأفكارهم» (*المصدر نفسه*: ٤٧٠).

يلاحظ أن السيد الشهيد أفرغ ما في نفسه من هدف قد توخّاه من هذا الكتاب، وهو عدم افتراق العلم عن الإيمان، وأن الدليل التجريبي العلمي على وجود الله أقدر من غيره من الأدلة على ملء وجدان الإنسان وعقله.

ويختتم الكتاب بالآية الكريمة التي سبق أن ذكرها في فصل المادة أو الله في "فلسفتنا": ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ٥٣).

الوهج الوجداني نراه أيضاً في علاقاته الاجتماعية، كان يملأ وجدان كل من يلتقيه بحرارة الاستقبال والتوديع، وبالتواضع والإصغاء إلى وجهات نظر من يستقبله، وبإشباع جلاسه بأبعاد فكرية جديدة كل الجدة، بحيث يخرجون من مجلسه مبهوتين مستسلمين لعظمه أفكاره؛ وفي سعة تفكيره، كان يهتم بالعراق كله، بل بالعالم الإسلامي بأجمعه، ولا أبالغ أن همومه كانت تتسع للعالم كله، ولا ريب أنّ ذلك ممّا كان يؤثر في وجدان مخاطبيه كل التأثير.

ذكرت أن السيد الصدر كان عاشقًا، والعاشق ينشد الجمال في كل شيء. جمال التعالي على الأهداف الصغيرة والتوجه نحو الأهداف الكبيرة. نحو المثل الأعلى الحق سبحانه. جمال الذوبان في ذات الله. جمال الحركة التكاملية التي لا تهدأ ولا يقرّ لها قرار، ثم جمال الذوق الأدبي، وهذا ما وقف عنده من درس الجانب الجمالي في أسلوب السيد الصدر: «فهو سيد المضمار، والخاطف لقصب السبق ضمن طريقة أسلوبية لديه تعتمد كثيرًا من نقاط القوة والشدة والإدهاش والتأثير، منها ما يمكن أن نطلق عليها مصطلح (اللمحة الآسرة) المتطورة عن الإعجاز البلاغي العربي»(فرج الله، ١٩٨٧: ١٧٦ – ٢٠٥).

النتيجة

نخلص مما سبق أن الإمام الشهيد محمد باقر الصدر رأى أن نهضة الوجدان، وإن شئت سميتها نهضة الشعور أو نهضة الإحساس، مقدمة على النهضة الفكرية والعلمية، وكان في أعماله العلمية كلها، وفي مشاريعه الثقافية، وفي حياته الشخصية والاجتماعية يتابع مشروع نهضة الوجدان.

حين رأى أن وجدان الإنسان المسلم في أيامه أصيب بنكسة أمام التخلف الثقافي وأمام التيارات المادية التي غزت بلاده وبلدان أخرى في العالم الإسلامي خلال الستينات نهض لتقديم مشروع الإسلام في الفلسفة والاقتصاد، وأوجد بذلك هزة شعورية وجدانية في المنهزمين والمرتخين البعيدين عن الساحة.

ربما الجيل الذي عاصر صدور "فلسفتنا" و"اقتصادنا" تأثر بعنوان المشروع، وانفعل به قبل قراءة الكتابين، جماعات يسارية تحولت إلى تبني المدرسة الإسلامية دون أن تدخل في تفاصيل دراسة الكتابين، وهذه هي هزة الوجدان. وحين تتطلع إلى فصول الكتابين وسائر كتب السيد الشهيد تجد أنها تخاطب الوجدان فضلا عن الفكر، تخاطبه مباشرة – كما مر – وتخاطبه بصورة غير مباشرة عبر الأسلوب الرائع الجميل والعمق المعرفي في تلك الفصول.

ثم إنّه (قدس سره) في حياته الشخصية ضرب المثل الأعلى في التحرر مما كان يتهافت عليه كثيرون من مال ومنال وجاه وشهرة، وهذا هو نموذج لالتقاء التوجه العرفاني مع التوجه الجمالي لينتج الحركة الحضارية المشهودة في تراث السيد الشهيد.

ختاماً: الدروس التي يقدمها مشروع الإمام محمد باقر الصدر في حقل الوجدان هي:

الأول: الاهتمام بيقظة الوجدان، أو يقظة الإحساس. الاهتمام بالقلب قبل الاهتمام بالفكر والعقل، أو على الأقل الجمع بين الاهتمامين وبدون ذلك لا يتحقق الانفتاح المطلوب على الإيمان بالله سبحانه، ولا يمتلئ وجود الإنسان بهذا الإيمان.

الثاني: أن "يحسّ" الإنسان بعطاء الإيمان، ويتلمّس آثاره في حياته، ويدرك القيم إدراكًا حسيّاً لا عقلانيًّا فقط.

الثالث: لابد من أن تكون الدراسات الدينية مقرونة بالتوجه الجمالي. بالتوجه نحو الفنون والآداب لارتباطها بيقظة الوجدان كما مر[1]؛ لذلك ليس غريبًا أن نرى نوابغ الفقهاء والعلماء على

١- في هذه الورقة ذكرنا الدكتورة سوزان لانجار باعتبارها من المنظرين لتربية الوجدان بالفن، وربما احتاجت إلى تعريف لعدم شهرتها في العالم العربي، هي فيلسوفة أمريكية المولد، ألمانية الأصل، ولدت سنة ١٨٩٥ وتوفيت سنة ١٩٨٥، من كبار المتخصصين في فلسفة الجمال والفن، ألفت كثيرًا في علم الجمال وفلسفة الفن، وتوجهت في فلسفتها إلى العطاء العملي (الوظيفي) للفلسفة، من المؤلفات العربية حول هذه الفيلسوفة كتاب (فلسفة الفن عند سوزان لانجر) لراضي حكيم مطبوع في بغداد، وكتاب (الوجدان في فلسفة سوزان لانجر) وهو

مرّ العصور يتذوّقون الشعر أو هم شعراء، بل من كبار الشعراء على نحو ما نرى مثلا عند الشريفين الرضي والمرتضى.

وأصحاب الوجدان المتيقظ هم القادرون على إيقاظ الوجدان وعلى التأثير في خلق أجواء الإيمان.

الرابع: أن يكون الدعاة إلى الإيمان بالله مرتبطين بالله لا بدنياهم وبدون ذلك سيكونون قطاع طريق الناس إلى الله، وهذا يحتاج إلى استثارة المشروع العرفاني للإسلام، ومدرسة أهل البيت (ع) سباقة في هذا المجال[٢].

الخامس: مواجهة تيار الإلحاد بحاجة إلى ثورة وجدانية يشترك فيها كل أصحاب التأثير الفكري والنفسي والعاطفي في المجتمع، وإلى هذا أيضًا يذهب الأستاذ مرتضى مطهري حين يتناول أسباب الإلحاد والتوجه نحو المادية، يستعرض الظروف النفسية والاجتماعية والفكرية التي تنتج هذه الظاهرة، ويرى في خاتمة دراسته ضرورة إعادة "الحماسة" للمفاهيم الإسلامية، ويقصد بذلك – على ما أرى – أن المفاهيم الإسلامية المجردة ليس لها التأثير اللازم، بل لابد من حركة وجدانية، ثم يقول: «إن ذلك بحاجة إلى جهاد فكري وعلمي ولساني .. وجهاد آخر عملي»، وربما قصد من عبارة «وجهاد آخر عملي» الجهاد النهضوي التغييري في الوجدان (مطهرى، ٢٠٠٥: ١/٥٨٤).

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الذي استفدنا منه في هذه الورقة، مؤلفته الدكتورة جابر محمد خلاف، مصرية، ولدت سنة ١٩٥٤، تخصصت في دراسة الفكر الأمريكي المعاصر، وتياراته الفلسفية، درست في جامعة طنطا، وتوفيت سنة ١٩٨٨ بعد أن أنجزت مجموعة من الدراسات الفلسفية الهامة.

٢- لقد سألت السيد الشهيد (قدس سره) مرة: «إن دعوتكم إلى الزهد في الدنيا وعدم الانشداد بها هي أقرب ما تكون دعوة إلى التصوف والانعزال عن الدنيا»؛ تحدث طويلا في هذا المجال، ومما قاله: «إن الإنسان المسلم يدخل ساحة الحياة من أوسع أبوابها، لكنه يمارس أعماله الحياتية في سبيل الله، يكفي أن يربي نفسه على أن تكون نيته لله حتى في أبسط أعماله». وفي هذا المجال روي عن رسول الله (ص) أنه قال لأبي ذر: «يا أبا ذر، إن استطعت أن لا تأكل ولا تشرب إلا في سبيل الله فافعل».

المصادر

القرآن الكريم

أبو رغيف، السيد عمار؛ (١٩٨٨)، **الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش**، قم، ايران، مجمع الفكر الإسلامي.

آذرشب، محمد علي، (٢٠٠٧)، «**يقظة الشعور لدى الشعراء الخالدين الشيرازيان والشابي نموذجًا**»، مجلة جامعة يزد (كاوش‌نامه)، السنة الثامنة، العدد ١٤.

----------؛ (٢٠٠٤)، **نهج العاشقين**، طهران، ايران، منشورات الهدى.

----------؛ (٢٠١٤)، **من طهران إلى القيروان**، ب.م، دار تعارف للطباعة والنشر.

جبران، خليل جبران؛ (ب.ت)، **مناجاة أرواح**، بيروت، لبنان، المكتبة الثقافية.

جعفري تبريزي، محمد تقي؛ (٢٠١٣)، **وجدان** (بالفارسية)، طهران، ب.ن.

جوادى آملي، عبدالله؛ (٢٠٠٢)، **دين‌شناسي** (بالفارسية)، قم، ب.ن.

الرومي، جلال الدين؛ (ب.ت)، **المثنوي المعنوي**، ب.م، ب.ن.

الشابي، أبو القاسم؛ (١٩٩٩)، **ديوان أغاني الحياة**، بيروت، ب.ن.

الصدر، السيد محمد باقر؛ (١٩٨٧)، **فلسفتنا**، قم، إيران، المجمع العلمي للشهيد الصدر.

----------؛ (٢٠٠٠)، **المدرسة القرآنية**، قم، إيران، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر.

----------؛ (٢٠٠٤)، **أئمة أهل البيت ودورهم في تحصين الرسالة الإسلامية**، قم، إيران، لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر.

----------؛ (١٩٨١)، **الأسس المنطقية للاستقراء**، بيروت، لبنان، دار التعارف.

----------؛ (٢٠٠٨)، **اقتصادنا**، قم، إيران، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر.

العقاد، عباس محمود، (ب.ت)، «**مقال الأدب بين الفكر والوجدان**»، مجلة الرسالة، العدد ٧٢٣.

فرج الله، عبدالمجيد؛ (١٩٩٧)، «**الأسلوب الأدبي للشهيد الصدر**»، رسالة التقريب، العدد ٢٨.

كرو، أبو القاسم؛ (ب.ت)، **نثر الشابي**، بيروت، لبنان، دار صادر.

مصباح يزدي، محمد تقي؛ (٢٠١٣)، **نقد وبررسي مكاتب أخلاقي** (بالفارسية)، قم، ب.ن.

مطهري، مرتضى؛ (٢٠٠٠)، **فلسفة الأخلاق**، ترجمة: وجبة المسبح، بيروت، لبنان، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر.

مطهري، مرتضى؛ (٢٠٠٥)، **علل گرايش به ماديگري** (فارسي)، ب.م، منشورات صدرا.

معن، الشيخ حسين (١٩٩١)، **نظرات حول الإعداد الروحي**، بيروت، لبنان، مؤسسة دار العارف.

موقع جريدة (المساء) الجزائرية، ٢٣ تشرين الأول ٢٠١٧.

الدراسات البينية في القرآن و الحديث، السنة ١، المجلد ١، العدد٣، الشتاء ٢٠٢٤، صص.٢٤٣-٢٧٠

دراسة نقدية مقارنة في مقوّمات الحوكمة بين المنظور الغربي والمنظور القرآني

محمدامين تقوي فردود *

* أستاذ مساعد، قسم اللغة العربيه، مركز اللغات، جامعة الإمام الصادق عليه السلام، طهران، ايران.
Dr.Ma.Tf@isu.ac.ir

الملخص

تطلق كلمة الحوكمة على مجموعة من النشاطات الجماعية التي تقوم بعملية تفاعلية من خلال سياسات وقواعد وأطر، والهدف منها هو تحقيق التنمية الشاملة للمجتمع، وتعتبر من المواضيع المهمة والحديثة التي تحظى باهتمام الحكومات منذ عدة سنوات ومنها الحكومات الإسلامية. تعتبر مقوّماتها هي معيار تقييم جودة الحكم على الدول ولها مقومات بناءً على تقارير المنظمات الدولية المختلفة. ولكن هل تطابق هذه المقومات معايير الدين الإسلامي والدستور الخالد الإلهي «القرآن الكريم»؟ يتناول هذا البحث دراسة مقومات الحوكمة بالمنهجية الوصفية وبنظرة نقدية، ويدرس وجهة نظر القرآن ومبيّنيه(عليهم السلام) في مفاهيم الحوكمة ومقوماتها. ويتبين من خلال البحث أنه من المنظور القرآني فلجميع الأنبياء الحقُّ في الحكم وفق حكم النبوة والخلافة الإلهية، حيث أتيحت للأنبياء الوسائل حسب المنصب وحق النبوة، حتى يتولوا القيادة السياسية لأمتهم. وفي التعاليم القرآنية، ترتبط "الحوكمة" كوسيلة لممارسة السلطة أو السيادة بمسألة "الإمامة والولاية" وهي الولاية السياسية والاجتماعية. يدرس هذا البحث مقومات الحوكمة بين المنظورين الغربي والقرآني ويسلط الضوء على سيادة القانون، مكافحة الفساد، الشفافية، التسامح والمداراة، العدل والإنصاف، الشرعية والحق في إبداء الرأي، المشاركة؛ الكفاءة والفعالية والإنتاجية، والاستجابة وقبول المسؤولية. تأخذ الحوكمة من المنظور القرآني الأبعاد الإلهية والإسلامية السامية لإدارة المجتمع بينما تأخذ النظرة الغربية للحوكمة الجانب المادي والليبرالي للسيطرة على الشعوب والدول وكل هذه تسعى إلى التماسك في النظام الإداري والربط بين أجزاء الحكومة مع البعض ومع الشعب من وجوهٍ مختلفة: سياسية واقتصادية وثقافية واجتماعية. يحاول هذا البحث قياس ومقارنة ونقد نظريات الحوكمة من وجهة النظرين، القرآني والغربي، استناداً إلى الوثائق والآيات الكريمة وإرشادات الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام ويستعين في إثبات إداراكاته بتفاسير القرآن الموثوقة وآراء العلماء في توسيع نظرياته.

المفردات الرئيسية

الحوكمة، الحوكمة الإسلامية، القرآن، مقوّمات الحكومة

نوع المقالة:علمية محكمة

تاريخ الوصول: ٢٨ ديسمبر ٢٠٢٣ تاريخ القبول: ٥ سبتمبر ٢٠٢٣

isqh.2024.245459.1017/10.30497

©المؤلف (المؤلفون)

الناشر: جامعة الإمام الصادق عليه‌السلام

الاحاله: تقوي فردود، محمدامين(٢٠٢٤). دراسة نقدية مقارنة في مقوّمات الحوكمة بين المنظور الغربي و المنظور القرآني. الدراسات البينية في القرآن والحديث،(٣)، Doi: 10.30497/isqh.2024.245459.1017

المقدمة

الحوكمة لها عدة معان فمن الناحية المعجمية هي مثل التوجيه والتشريع والحكومة وطريقة الحكم، وفي المصطلح تطلقُ الحوكمةُ على الحملاتِ وعمليات صنع القرار، كيفية ممارسة السلطة والتفاعلات بين الحكومة والمواطنين أما من منظور علم الإدارة، فإنها تشير إلى الطريقة التي يتم بها تطبيق السلطة في اتجاه إدارة الموارد السياسية والاقتصادية والاجتماعية لإدارة البلاد وتنميتها وقد قدّم البنك الدولي وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) أيضًا مثل هذا التعريف لها. لقد ارتبطت هذه الكلمة دائمًا بكلمة «الحوكمة "الجيدة"» أو "المرغوبة فيها" أو "الجديرة" في نصوص الإدارة والعلوم السياسية ويضادها مصطلح «الحوكمة الفاسدة» . وتعتبر الحوكمة الجيدة إحدى النقاشات الحديثة في الإدارة العامة اذ أن اليونسكو يشير في تعريفه لهذا المصطلح إلى الآليات والعمليات والمؤسسات التي يسعى المواطنون والمؤسسات المدنية من خلالها إلى تحقيق مصالحهم المدنية وإعمال حقوقهم القانونية والوفاء بالتزاماتهم.أما ما ذكره الاتحاد الأوروبي عن هذا المصطلح فهو بمعنى الإدارة الشفافة مع مراعاة الاحترام من قِبل السياسيين ومنظماتِ حقوق الإنسان ومبادئ الديمقراطية وسيادة القانون. وللحوكمة الجيدة مؤشرات مثل الإجماع المركزي وقبول المسؤولية والمساواة والكفاءة والفعالية، والمشاركة في تعريفاتها المختلفة. ومن ناحية أخرى، فإن الحوكمة غير الفعالة تسبب الفقر والركود الاقتصادي وانعدام الاستقرار السياسي والفوضى وانتهاك حقوق الإنسان. وبحسب ما قاله الدكتور ألواني، فمن وجهة نظر الإدارة العامة الحديثة لم تعد الحكومة اليوم الفاعل الوحيد في مجال الحوكمة بل المجتمع والقطاع الخاص والمنظمات غير الحكومية والجماعات المؤثرة والمنظمات الدينية ووسائل الإعلام وغيرها يتعاونون مع الحكومة ويجعلون الحوكمة تتقدم كعملية ولديهم علاقة متقابلة مع بعضهم كشبكة وليست هرمية وينخرطون في تآزر نظامي مع البعض (الوانى، ٢٠١٢أ: ١٤٦-١٤٥). ووفقاً لمايكل هيل، إذا قمنا بتضمين متغيرات خصائص السياسة وتشكيل الاتصال الرأسي والتواصل داخل التنظيم في النظام الإداري السياسي، فيمكن تصور ثلاثة مستويات للحوكمة: الأول هو مستوى التواصل الكلي بين المجتمع والحكومة، الثاني هو مستوى التواصل الرسمي بين الطبقات الرأسية وداخل المنظمة و الثالث هو المستوى العملي الذي يحدث فيه التواصل بين الأشخاص (هيل، ٢٠٢٠: ٢٠٧). وبما أنه سادت العولمة في أنحاء العالم ومنها البلدان الإسلامية فتسعى كل من البلدان التقدم في المجالات المختلفة منها السياسية والاقتصادية فتحاول كل منها في التشبه بالبلدان المتطورة الغربية وأخذ نظرياتها وتطبيقها في هيكلية حكوماتها وعقد الاتفاقيات المختلفة مع كبار الدول الغربية التي تؤدي غالبا إلى استعمار هذه البلدان من قبلها فكرياً، ثقافياً،

سياسياً، اقتصادياً وحكومياً حتى تبعدها عن المعايير الإسلامية والقرآنية. والواقع أنها تسمي مكونات نظرياتها ومقوماتها بأسماء جميلة لكن بمسميات استعمارية ومنها نظرية الحوكمة ومقوماتها فمن هذا المنطلق يجب دراسة هذه المقومات من نشأتها من وجهة نظر منظّريها دراسة نقدية من أجل قياسها مع المنظور الإسلامي للحكومة وإدارة البلد. فمن الضروري مقارنة المنظورين الغربي والقرآني من أجل الحصول على معرفة الصائبة منها والخاطئة ليتم تقويم الحكومات الإسلامية وفق المعايير القرآنية متزامنة مع تقدمها وريادتها باقي بلدانها المجاورة. فستتناول هذا البحث-القائم بأسلوب "الأبحاث المكتبية"- بمنهجية وصفية دراسة مقوّمات الحوكمة دراسة مقارنة بين المنظور الغربي ووجهة نظر القرآن الكريم والدين الإسلامي ويسلط الضوء على نظرة القرآن الكريم إلى المقوّمات الشهيرة للحوكمة في مسار الحكم. وأخيرا سيقدم جدولا نقديا مقارنا لهذه المقومات ليبين الفرق بين الأساس المعرفي والأيديولوجي لمقوّمات الحوكمة من المنظورين.

الدراسات السابقة

محمد جواد أرسطا وزملاؤه في كتيب بعنوان "الحوكمة الجيدة من منظور القرآن الكريم" وهو في الواقع ملخص لمحاضرات لقاء علمي بنفس العنوان عقد في قم عام ٢٠١٣ قام بتعريف وشرح بسيط لمفهوم الحوكمة ثم شرح تفسير آية البسملة وفي الفصل الأخير حلل معنى الحوكمة الصالحة من خلال ربطه ببعض آيات القرآن الكريم. قام غلامرضا بردبار في مقالته بعنوان "تقديم نموذج الحوكمة بمحورية الله" والتي نشرت عام ٢٠١٤ في مجلة الإدارة الإسلامية الفصلية، بتحديد واستخراج أبعاد ومعايير الحوكمة بمحورية الله ، وأخيرا قدم نموذجا مناسبا لها. في حين تقوم هذه المقالة بمراجعة الأدبيات المتعلقة بالحوكمة الجيدة، فإنها تحلل العوامل التي ناقش حولها المفكرون الإسلاميون وتبني إطارًا لتصميم نموذج الحوكمة الجيدة. ويذكر تحت عنوان "أبعاد الحوكمة بمحورية الله": التمحور حول الله، التصريح والوضوح في الأهداف، المسؤولية ، طلب العدالة ونشر العدل، مراقبة أداء المرؤوسين، الحد من الفقر، ضمان الحرية المشروعة للشعب، الاستقرار السياسي، فعالية وكفاءة الحكومة، سيادة القانون في الإسلام، الاهتمام بالعلم والتقدم العلمي، المشاركة، مكافحة الفساد، شفافية المعلومات، سيادة الجدارة، الاستمرارية والاستدامة. منصور شعبان‌نيا في مقالته بعنوان "تحليل الاعتدال في الحوكمة الجيدة وتعاليم القرآن الكريم" التي قدمها عام ٢٠١٤ في مؤتمر «خطاب الاعتدال» الوطني يتناول موقف الاعتدال في الحوكمة الجيدة وأنه أي من الآيات الكريمة لقد أشار إليه القرآن الكريم مباشرا أو غير مباشر. ويدّعي هذا البحث أنه وفقا لتعاليم القرآن الكريم والاعتدال يمكن أن

يعتبر عونا كبيرا في نشر الحوكمة الجيدة التي أحد المفاهيم المؤثرة في مستقبل الحياة الاجتماعية للإنسان. محمدامين تقوى فردود في رسالته الماجستير بعنوان "دراسة وتقييم مكونات الحوكمة الاسلامية من منظور بناء الحضارة" التي قدمها عام ٢٠٢٣ قام بدراسة المفاهيم المفتاحية منها: الحوكمة ومكوّناتها، الحوكمة الايجابية ومكوناتها، كليات الحوكمة الاسلامية، الحضارة وبناء الحضارة من خلال الأعمال الموجودة لمتخصصي الإدارة وعلوم السياسة. وعلى أساس المطالعات النظرية لبحثه وصل إلى أن كلمة الحوكمة تطلق على مجموعة من النشاطات الجماعية التي تقوم بعملية تفاعلية من خلال سياسات وقواعد وأطر و الهدف منها هو تحقيق التنمية الشاملة للمجتمع. وحاول في بحثه أن يدرس مفاهيم الحوكمة والحوكمة الاسلامية والحضارة ويستخلص مكونات ومؤشرات الحوكمة الاسلامية التي تؤدي إلى بناء الحضارة. وبما أن شرط بقاء الحكومة الاسلامية الذي يليه صيانة الثقافة الاسلامية هو بناء الحضارة التي تستهدف التقدم في جميع الأبعاد والحصول على إنتاجات علمية وتقنية وتتجه نحو التعالي المادي والمعنوي لجميع الشعوب ولا تنحصر في الثغور الجغرافية ويهدف لتحقيق الإرادة الجماعية في جميع الأبعاد السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية. هادي نهادي وزميله في مقالهما بعنوان "دراسة مؤشرات الحوكمة الجيدة و الحوكمة الصالحة من منظور نهج البلاغة" والذي نشر عام ٢٠٢٢ في المجلة الفصلية المتخصصة باسم: حكمرانى متعالى، ناقشا في بحثهما مؤشرات الحوكمة الجيدة والحوكمة الإسلامية من وجهة نظر الإمام علي (ع) وهو ما يسمى بالحوكمة الرشيدة وتم إجراء مقارنة بين أوجه التشابه والاختلاف في مؤشرات الحوكمة الجيدة والحوكمة الصالحة من وجهة نظر نهج البلاغة. و تم رسم بياني راداري لأداء الحوكمة الجيدة في جميع المؤشرات الخمسة. ووفقا لنتائج هذا البحث، فإن أكبر فرق بين نوعي الحوكمة هو الاستجابة. كما أن هناك فرقاً كبيراً بين نوعي الحوكمة في مكافحة الفساد. ولكن في الشفافية والشرعية، هناك فرق أقل بين نوعي الحوكمة. وأخيراً، وبناءً على نتائج البحث، فقد تم تقديم اقتراحات إلى السلطات في الدولة. وفي هذا المقال فإن المؤشرات التي يكثر ذكرها بالإشارة إلى نهج البلاغة لحكومة أمير المؤمنين عليه السلام هي كما يلي: الاستجابة، وسيادة القانون، والشفافية، والكفاءة، والفعالية، ومحاربة الفساد. حامد إيزد بخش وزملاؤه في مقال "نموذج الحوكمة في القرآن الكريم؛ استنادا إلى كلمة "التبعية" التي نشرت عام ٢٠١٩ في مجلة البحوث الأساسية للعلوم الإنسانية، قال: "الهدف الرئيسي من الدراسة هذه هو معرفة النموذج العام للحوكمة من منظور القرآن الكريم. والمنهج المستخدم في مقالهم هو أسلوب "البحث الموضوعي في القرآن الكريم بمنهج تفسير القرآن بالقرآن". وبعد الدراسات، تم استخدام كلمة "التبعية" التي تشير في الأصل إلى "المتابعة" و"المشي

عقب شخص" وهذا المعنى مشابه جدًا للمفهوم الأساسي للحوكمة ككلمة رئيسية. وقد تم في هذا البحث، من أجل دراسة الآيات، تجنب المنهج المعياري للحصول على دلالات أوضح حول الحوكمة وفق الفرضيات والأوصاف القرآنية. وأخيراً عرضت نتائج البحث على شكل نموذج الحوكمة في القرآن الكريم في المحاور الثلاثة: التابع والمتبوع والتبعية. السيدمجتبى إمامي في مقال "تحليل مفهوم الحوكمة في ضوء كلمة "الطاعة" في القرآن الكريم" الذي نشر عام ٢٠٢٢ في مجلة الأمن القومي، وبعد عرض عام لنظريات الحوكمة التقليدية، قام ببحث موضوعي عن كلمة "الطاعة" في القرآن الكريم في سياق علاقة التبعية الإسلامية. يعتمد أسلوب البحث الموضوعي في هذا المقال على كلمة «الطاعة» المفتاحية وسياقها أو استراتيجيتها محورية الآية ومحورية السياق. تظهر نتائج البحث الموضوعي معرفة قرآنية عميقة حول ماهية الحوكمة الإسلامية وكيفيتها وأهدافها. قد درس هذا البحث ضرورة الاهتمام بتبيين علاقة الطاعة بالعلم والإيمان، والاهتمام باختيار الإنسان في الحوكمة، ومستويات الطاعة المختلفة، والحاجة الدائمة إلى الطاعة عند الإنسان، ودور التقوى الأساسي في الطاعة، كالأمور الناشئة عن لنظرية الحوكمة الإسلامية.

كل هذه ولكن دراسة مقارنة بين المنظوري الغربي والقرآني لمقومات ومكونات الحوكمة وتبيين الفروق الأساسية بين المنظورين إلى هذه المقومات فتخلو في الدراسات السابقة فيتطرق هذا البحث في ملئ هذا الفراغ بإذن الله تعالى.

الحوكمة

لغة:

من الناحية المعجمية، يعود الجذر الحالي للحوكمة إلى الكلمة اليونانية Kubernan، والتي تعني التوجيه و الهدى أو الإدارة، والتي استخدمها أفلاطون فيما يتعلق بكيفية "تصميم نظام الحكم". وهذا المصطلح اليوناني هو أصل كلمة " Gubenare" في اللاتينية في العصور الوسطى الذي يشير إلى مفاهيم مثل التوجيه أو التشريع أو القيادة (نقيبي مفرد، ٢٠١٠: ٩٩). وتستخدم «الحوكمة» بشكل مترادف مع كلمة "الحكومة" في قاموس أكسفورد، وتعني الحوكمة الفعل أو أسلوب الحكم، وكذلك الإدارة أو مهمة الحكم (Hornby, 2010, 672). وبعبارة أخرى، الحوكمة تعني الحكم أو السيطرة والتحكّم باستخدام السلطة وأيضا الوجود في الحكومة (هداوند، ٢٠٠٥: ٥٢).

اصطلاحا:

هناك تعاريف مختلفة للحوكمة من وجهة نظر علوم السياسة ووجهة نظر علم الإدارة. وبما أن هذه المقالة تتناول إدارة الحكومة فتنظر إلى الحوكمة كعملية إدارية فمن هذا المنطلق فالحوكمة هي مجموعة واسعة من القدرات والموارد لممارسة السلطة على مجموعة واسعة من الجهات

الفاعلة الحكومية وغير الحكومية في دائرة فوق الوطنية (اماميان وزملاؤه، ٢٠١٨). ووفقاً لتعريف آخر، فإن الحوكمة هي عملية صنع القرار بين الجهات الفاعلة المشاركة في قضية جماعية تؤدي إلى إنشاء أو تعزيز أو إعادة إنتاج «الأعراف» و«الاجتماعيات» (Hufty, 2011). وفي تعريف آخر الحوكمة هي العملية التي يتم من خلالها اتخاذ القرارات والقوانين والسياسات مع أو بدون مساهمة المؤسسات السياسية (Rod Hague, 2016,p5). "بوئينغر" يعرّف الحوكمة بأنها هي الحكم المنشود للمجتمع والمرغوب فيه و"لاندل ميلز" و"سراج الدين" يعرّفان الحوكمة بأنها كيفية الحكم وقيادة الناس وكيفية إدارة وتنظيم شؤون الحكومة. وفي أحد تقارير البنك الدولي تعرَّف الحوكمة بأنها ممارسة السلطة السياسية من أجل إدارة شؤون الأمة (نقيبى مفرد، ٢٠١٠: ١٠٠). كما يقدم برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) ملامح ومؤشرات للحوكمة، والتي تركز على ضمان حقوق المواطنين ومشاركتهم في صنع القرار وتنفيذه؛ وتشمل هذه المؤشرات سيادة القانون، الإجماع والتوافق المركزي، المشاركة، الكفاءة والفعالية، العدالة والمساواة، المساءلة، الاستجابة، الشفافية والرؤية الاستراتيجية. وهذه الميزات المذكورة وتحقيق كل منها يخلق شكلاً مناسباً للحوكمة (John Graham and Others, 2003, p2). وبالنظر إلى المكونات المتعلقة بالحوكمة يمكن القول بأن الحوكمة هي مفهوم العمليات التي تقوم بها المنظمات والمؤسسات العامة والحكومية لتسيير الشؤون العامة وإدارة الموارد العامة وضمان إعمال حقوق الإنسان، وتحقق أهدافها عبر مكافحة التجاوزات السياسية والإدارية والفساد من خلال مراعاة سيادة القانون (زارعي، ٢٠٠٤: ١٥٩).

لذا فإن القرارات والقوانين والسياسات، عندما يتم اتخاذها بمدخلات المؤسسات الرسمية، ستكون سياسة الحكومة بالمعنى العام وتشمل جميع المؤسسات الرسمية؛ ولكن عندما يتم ذلك دون مدخلات هذه المؤسسات، فإنه سيكون وكيلاً للسياسة الشعبية بالمعنى العام ويشمل جميع المؤسسات غير الرسمية. والسياسة كالحوكمة هي مفهوم الأنشطة المتعلقة بإنشاء العمليات التي يتم من خلالها اتخاذ القوانين والقرارات السياسية الملزمة، وتشير إلى طريقة اتخاذ القرارات التشريعية وإقرار السياسات الملزمة (ميراحمدي، ٢٠٢١: ٣١).

بهذه التعاريف يكون للحوكمة مفهوم مقتبس من التشريع والحكومة وطريقة الحكم، وبمعنى آخر الحوكمة هي حركات وعمليات صنع القرار وكيفية ممارسة السلطة والتفاعلات بين الحكومة والمواطنين. كما جاء في التعريف الذي قدمه البنك الدولي للحوكمة ما يلي: "ممارسة السلطة السياسية واستخدام الموارد المؤسسية لإدارة مشاكل وشؤون المجتمع في الشؤون الاقتصادية والاجتماعية" (موقع البنك الدولي).

وبقول كلي تؤكد الحوكمة على مفهوم "الشراكة" بدلاً من (وليس ضد) المشاركة والمساهمة. ورغم أن «المشاركة» لها مفهوم مقبول ومثالي، إلا أنه عندما يطرح موضوع المشاركة على مستويات الإدارة الحكومية فإن معناها أن الحكومة في القمة وبقية مكوناتها والفاعلين في الأسفل منها، وتطالبهم الحكومة بمشاركتهم، أو تُجبرهم على قبولها؛ لكن "الشراكة" لها مفهوم يتجاوز "المشاركة والمساهمة"؛ بمعنى أنه في هذه الحالة، الأفراد والمجموعات والجهات الفاعلة المختلفة ، يجلب كل منهم الموارد معهم مثل تأسيس شركة ويتشاركون مع بعضهم البعض في شيء ما. وفي هذه الحالة، لم يعد هناك شخص أو مجموعة في القمة، بل يقوم كل فرد بأنشطة خاصة مع أدوار ومسؤوليات محددة، وفي هذه الحالة ستكون المجموعة هي مديرة شؤون البلاد كلها (منوريان، ٢٠٠٠: ١٩).

نظرة قرآنية إلى الحوكمة

في الثقافة الإسلامية تُستخدم مفاهيم مثل «الحاكم والقاضي والوالي ونحو ذلك تعبيرا للحكم والحوكمة؛ حيث ذُكر في رواية: «قَد جَعَلتُهُ عَلَيكُم حاكِمًا (الكليني، ١٩٨٦: ١/ ٦٧) وفي رواية أخرى. : "جَعَلتُهُ عَلَيكُم قاضِيًا"" (الكليني، ١٩٨٦: ٧/ ٤١٢)؛ أو مفهوم رئيسي آخر قد تم استخدامه في القرآن هو كلمة «الولاية». على ما صرح به سماحة آية الله معرفت في كتابه «ولاية الفقيه» وردت كلمة "الحكم" في القرآن الكريم للإشارة إلى الحوكمة، فمثلاً في الآية الكريمة: «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ ... عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ»(ص:٢٦) ، فبناءً على هذا فلجميع الأنبياء الحقُّ في الحكم وفق حكم النبوة والخلافة الإلهية، والأنبياء الذين أتيحت لهم الوسائل حسب المنصب وحق النبوة، قد تولوا القيادة السياسية لأمتهم مثل النبي موسى عليه السلام الذي كان طوال حياته قد تولى السياسة والقيادة على بني إسرائيل، كما كان النبي داود ومن بعده ابنه النبي سليمان يحكم الناس على حق النبوة التي أعطاهم الله سبحانه(معرفت، ١٩٩٨: ١١٩). ولو أن البعض قد ادّعوا أن «الحكم» في آية «...فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ»(ص:٢٦) بمعنى «القضاء» ولكنه جدير بالذكر أنه حتى لو افترضنا هذا المعنى لهذه الكلمة في الآية الكريمة فالمقصود هو « طريقة القضاء» التي هي فرع من فروع الحوكمة بقرينة أن الله سبحانه يكمل الآية بأنه يأمر بالقضاء متزامنة بالعدل والحق بما أن خطاب الآية عام، خاصة مع تفرع حق الحكم في مسألة كونه خليفة الله، الذي لا يمكن أن يكون له رأي في جانب واحد من الموضوع فقط. وعلى المبدأ نفسه، رأى الرسول الكريم (صلى الله عليه وآله) أن حقه في الحكم مستمد من نبوته كما قال الله سبحانه: « إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ...»(النساء:١٠٥) فـ«الحكم» هنا ليس مجرد القضاء، بل القضاء

جزء منه. وأساساً إذا لم يحكم الدين المجتمع، فلا يمكن القضاء بالحق ولا الحكم على الحق. لأن الآيات التي تتعلق بالقضاء بالحق أو العدل، فإنها توحي بالحاجة إلى شيء أسمى من القضاء وهو الحكم والحوكمة(معرفت، ١٩٩٨: ١٢٠).

في التعاليم القرآنية، ترتبط "الحوكمة" كوسيلة لممارسة السلطة أو السيادة بمسألة "الإمامة والولاية". وكلمة «الولاية» مرادفة لكلمات مثل «الإمارة»، «الحكومة»، «القيادة»، «الزعامة» و«الرئاسة» كما يقال لمن يحكم منطقة أميرها، والمنطقة التي تغطيها حكومته تسمى أيضًا ولاية وإمارة. والولاية مشتقة من جذر "ولي" بمعنى "القرابة"، فتستعمل أيضاً في حالة القرابة والمودة، وهذه الكلمة بجميع مشتقاتها تستخدم بنفس المعنى: "ولى البلد" أي حكم عليه ووضعه تحت سلطته(ابن منظور، ١٩٩٣: ٤١١/١٥) "ولّاه الأمر" أي جعله واليا عليه: جعله أميرا. و "تولّى الأمر" أي تقلّده و قام به (المرجع نفسه: ٤٠٧). فباختصار، تستخدم هذه الكلمة في الحالات التي يقصد فيها الهيمنة السياسية والحكم الإداري. وفي نهج البلاغة وردت كلمة "الوالي" ١٨ مرة، و"ولاة" - جمع الوالي - ١٥ مرة، و"الولاية والولايات" ٩ مرات، وفي كل هذه الحالات المقصود هو نفس مفهوم الإمارة والولاية والحكومة السياسية (معرفت، ١٩٩٨: ٤١-٤٠).

وكما صرح به آية الله مكارم الشيرازي، في بعض آيات القرآن الكريم، فإن مكانة الولاية، وهي الولاية السياسية والاجتماعية، قد أُسندت إلى الله ورسوله والمؤمنين عندما يقول: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (المائدة:٥٥)، بل في النظرة القرآنية مسألة الإمامة والولاية لا تنفصل عن مسألة الحكم والحكومة، بل إن روح الإمامة والولاية هي السيادة على النفوس والأبدان وإرشادها إلى الصراط المستقيم والسير بها نحو الكمال والسعادة (مكارم الشيرازي، ١٩٤٤: ١٧). فلذلك قد وردت الولاية الإلهية والولاية الشيطانية في القرآن الكريم متواجهتين؛ حيث يقول: « اللَّهُ وَلِيُّ الَّذينَ آمَنوا يُخرِجُهُم مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النّورِ وَالَّذينَ كَفَروا أَولِياؤُهُمُ الطّاغوتُ يُخرِجونَهُم مِنَ النّورِ إِلَى الظلمات...» (البقرة: ٢٥٧). كما يقول الله سبحانه في سورة النور المباركة: « وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا» (النور: ٥٥). إن سيادة الدين والشرائع الإلهية على المجتمع، وتحقيق الاستقرار والأمن الكامل في كل مكان، والعبادة الصادقة للرّب والقضاء على الشرك والوثنية هي أهداف الحكومة الإسلامية. ولذلك فإن أي أسلوب للحوكمة يجب أن يستهدف تحقيق هذه الأهداف. وبالإضافة إلى ذلك، فقد أدخل القرآن الكريم في آيات أخرى «تحقيق الأمانة» كحكومة إلهية، و«الحكومة العادلة» كطريقة للحوكمة، عندما يقول سبحانه: «

يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى...»(ص: ٢٦). فالحكم بالحق يعتبر نتيجة وفرعا للخلافة والحكومة وهو يؤكد أن معنى «الجعل» هنا ليس أنه أُعطي كرامة الخلافة ومكانتها؛ بل المقصود تحقيق الكرامة التي أعطاه الله إياه قبل ذلك بقوله في الآية الكريمة: « وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ»(ص: ٢٠). وكما قال العلامة الطباطبائي في تفسيره: «هذا يؤيد أن المراد بجعل خلافته إخراجها من القوة إلى الفعل في حقه لا مجرد الخلافة الشأنية لأن الله أكمله في صفاته و آتاه الملك يحكم بين الناس»(الطباطبائي، ١٩٩٦: ١٩٤-١٩٥). ومن الواضح أن إيجاد الموقف المذكور وتحقيقه يعتمد على وجود الحكومة والولاية.

من وجهة نظر الإسلام فإن مراقبة الناس للوكلاء من الأمور التي أوصى بها الإسلام في التعاليم الإسلامية وكانت مؤكدة عليها من قبل رسول الله وأهل بيته عليهم السلام كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كُلُّكُمْ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (المجلسي، ١٩٨٢: ٣٨). والله سبحانه قد اعتبر المسلمين خير أمة بسبب أمرهم البعض بالمعروف ونهيهم البعض عن المنكر كما قال: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ...»(آل عمران:١١٠) فمن المنظور القرآني فإن الحوكمة وإدارة المجتمع لا تقتصر على الحُكام، بل هناك الحق والواجب لأفراد المجتمع في المشاركة فيه، كما جاء في الآية الكريمة: «وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»(آل عمران: ١٠٤). والآية تعتبر المسلمين أمة وجماعة يدعون بعضهم إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر؛ ولذلك فإن مسؤولية الأفراد في الإسلام لا تنفصل عن مسؤولية الوكلاء وأصحاب المناصب، فإذا قامت الحكومات بإدارة المجتمع فإن الناس هم أيضاً أعضاء المجتمع ذلك، وفي رواية أخرى تم تفصيل ذلك عندما قال(ص): «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كُلُّكُمْ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَ اَلْأَمِيرُ اَلَّذِي عَلَى اَلنَّاسِ رَاعٍ وَ هُوَ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَ اَلرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَ هُوَ مَسْؤُولٌ عَنْهُمْ وَ اَلْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى أَهْلِ بَيْتِ بَعْلِهَا وَ وُلْدِهِ وَ هِيَ مَسْؤُولَةٌ عَنْهُمْ وَ اَلْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَ هُوَ مَسْؤُولٌ عَنْهُ أَلاَ فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كُلُّكُمْ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (ديلمي، ١٩٩٢: ١/ ١٨٤) وأبدى عن مسؤولية كل أحد عن من يعيش أو يعمل معه أو تحت إشرافه. كما يرى الشيخ المفيد أن السياسة (الحوكمة) هي استخدام السلطة لإدارة شؤون الناس الدينية والدنيوية والإشراف والرقابة والولاية على مختلف جوانب حياتهم السياسية والاجتماعية وأمرهم ونهيهم من أجل ضمان دنياهم وآخرتهم(المفيد، ١٩٩٢: ٤٤ نقلا عن خالقي، ٢٠٠٧: ٤٤).

ويرى ابن خلدون في كتابه «المقدمة» أن في الحوكمة الإسلامية نوعاً من الدمج بين السياسات الدينية والسياسات العرفية ويؤكد على أنه: «من الضروري للحاكم الإسلامي أن يراعي حقائق المجتمع الناتجة من التفكير العقلاني في أوامره، وعليه أيضاً أن يحرص على ألا تضعف مكانة الشريعة ولا يتم إهمالها" (ابن خلدون، ١٩٩٠: ٢٧٣/١)؛ وكما أكد ابن خلدون على مفهوم العدالة ومكانتها في كل من السياسة الشرعية والعرفية، وفي هذا الصدد قد ناقَشَ عن دور العدالة في السياسة العقلانية وأظهر أن مفهوم العدالة في النظام الملكي ليس إلا توفير الرفاهية ومصلحة الرعيّة وحقوقهم(المرجع نفسه: ٧٩/١). وعلى هذا يمكن القول بأن النظام القانوني المثالي الذي يلبي أهداف الإنسان بشكل كامل لن يرتكز فقط على العادات والمصالح العرفية، بل يتطلب أن يؤخذ بعين الاعتبار ذاك الجانب الآخر منه أيضًا كما ذُكر(سيد باقري، ٢٠٠٥: ٧٠-٩٦).

مقومات الحوكمة بين المنظورين الغربي والقرآني:

سيادة القانون:

برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) يذكر تحت عنوان العدالة أنه يجب تنفيذ الأطر القانونية، وخاصة حقوق الإنسان، بشكل عادل ودون تمييز وهذا يعني سيادة القانون(John Graham and Others, 2003, p3). كما أنه يصرح ذيل الشرعية بأن التركيز على الإجماع ضروري وعلى الحوكمة الجيدة أن توفر السياسات والإجراءات الأكثر ملاءمة للتّوصل إلى الإجماع والتوافق في الآراء بشأن أفضل فائدة ممكنة للمجموعة مع تحقيق التوازن بين المصالح المختلفة(نفس المرجع). ومن وجهة نظر الإسلام فالشرعية والميل إلى القانون بمعنى الاعتراف واحترام الأعراف التي تنظم العلاقة بين الحكومة والمواطنين وبين المواطنين مع بعضهم البعض (درخشة وشجاعي، ٢٠١٥: ١١). إن الله سبحانه في الآية: «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (البقرة: ٢٢٩) وغيرها من الآيات المشابهة يؤكد بوضوح على حدود الله وشرائعه وقوانينه وضرورة الاهتمام بها والعمل بها والطاعة لها دون أي تجاوزات لا إفراطاً ولاتفريطاً، «فَلَا تَعْتَدُوهَا»، ويعتبر التعدي على القانون ظلمًا. وفي عهد النبي (ص) كانت قد انقسمت قوانين المجتمع المدني إلى مواضيع مختلفة، سياسية واقتصادية وحقوقية وجنائية وعسكرية وأسرية وثقافية، وقد كان من روائع نظام نبي الإسلام (ص) الاهتمام المزدوج بالقوانين الفردية والاجتماعية، والحقيقة أن تشريعه لم يكن مقتصرا على المجال المجتمعي، كما لم يبق في المجال الفردي. (زركري نجاد، ١٩٩٩: ٣٢٥-٣٢٦).

إن أصالة سيادة القانون مبدأ مشترك في الحوكمة؛ ويمكن أن نذكر مثالاً عملياً لتقبّل القانون والشرعية وطاعتها قصة الإمام علي (ع) في قضية شكوى يهودي ضده (ع) أمام القاضي، عندما

يخاطب القاضي قائلا: «لا تنادني أبا الحسن، فإن الكنية علامة احترام وتفويق؛ بل نادني بـ"علي": قل «يا علي». وفي النهاية يقبل رأي القاضي الذي هو ضده. فالشخص الأول للدولة -هو نفسه- كان يساوي الشخص العادي في الشرعية وسيادة القانون و هذا هو نموذج علوي لهذه المقومة للحوكمة (بصيري، ٢٠٠٦: ١٦).

لقد ورد في القرآن الكريم أن المقصد والهدف من إرسال الأنبياء والكتب السماوية ومعايير الشريعة وقوانينها، وبعبارة أخرى مقصد التشريع الإلهي هو تنفيذ العدل والقسط، كما قال تعالى: «لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ» (الحديد: ٢٥). ومن ناحية أخرى، استنادا إلى الآية الكريمة: « إِنَّ اللَّهَ يَأمُرُكُم أَن تُؤَدُّوا الأَماناتِ إِلى أَهلِها وَإِذا حَكَمتُم بَينَ النّاسِ أَن تَحكُموا بِالعَدلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كانَ سَميعًا بَصيرًا (النساء: ٥٨) أن الله تعالى يأمر بأداء الأمانة، فأداء الأمانة مدخل إلى القانون والشرعية (الخامنئي، ٢٠١٣)

مكافحة الفساد:

تتناول أول وأهم وثيقة دولية متعددة الأطراف "اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الجريمة المنظمة عبر الوطنية" (باليرمو ٢٠٠٠) جريمة الفساد والتعريف الوارد في هذه الوثيقة هو في الواقع مجموعة من الوثائق الأمريكية والأوروبية المختارة. ووفقاً للفقرة الأولى من المادة ٨ من الاتفاقية، فإن الفساد هو: «وعد بتقديم عرض لإعطاء أو إعطاء امتياز غير قانوني لموظف عمومي (حكومة) بشكل مباشر أو غير مباشر لنفسه أو لشخص آخر أو مؤسسة أخرى، بهدف إجبار ذلك المسؤول على القيام أو الامتناع عن القيام بعمل ذي صلة لمهامه الرسمية. وطلب أو قبول امتياز غير قانوني من موظف عمومي (حكومة) بشكل مباشر أو غير مباشر لنفسه أو لشخص أو كيان آخر بقصد أداء أو الامتناع عن أداء عمل في اتجاه واجباته الرسمية في المقابل(ربيعى، ٢٠٠٤: ٤٠-٣٩). بالإضافة إلى الرشوة للمسؤولين، والتي تم تقديمها كمثال على الفساد في جميع الوثائق الإقليمية وكذلك في اتفاقية باليرمو، تعتبر الأفعال التالية أيضًا أمثلة على جريمة الفساد: «الإساءة أو (المتاجرة بالنفوذ) من قبل أصحاب المناصب العامة والحكومية / الاستخدام غير السليم أو تدمير الممتلكات والأصول العامة والحكومية من قبل أصحاب المناصب / إخفاء عائدات الفساد / إساءة استخدام المسؤولية لتحقيق مكاسب شخصية (إساءة استخدام الوظيفة) / تراكم الثروة بشكل غير قانوني من خلال استغلال المسؤولية والمنصب الرسمي / استخدام معلومات مصنفة أو سرية لتحقيق مكاسب شخصية / تغيير استخدام وسوء استخدام الممتلكات العامة / الحصول على أرباح غير مشروعة / الفساد (الرشوة) في القطاع

الخاص / تنقية الأموال وعائدات الفساد / الجرائم المتعلقة بالتدقيق الحسابي / التوسط في التأثير من قبل الأفراد (المرجع نفسه: ٤١-٤٢).

أما من المنظور القرآني فالفساد، وهو عكس الصلاح، يعني خروج كل شيء عن الاعتدال والتوازن؛ (الراغب الأصفهاني، ١٩٨٣: ٦٣٦) لأن صلاح أي شيء هو نفس حاله الطبيعي الذي خُلِق على أساس نظام الله الأحسن وعلى العدل والاعتدال. إن وجود الفساد في الحكومات أمر ممكن، لكن ما ورد في خصائص جميع أنواع الحوكمة هو مكافحة الفساد. والحقيقة أن الحكومة المبنية على الحوكمة تحاول الوقوف ضد استغلال السلطة بأهداف سيئة وتواجه الفساد بكافة أنواعه، بما في ذلك الفساد الأخلاقي والمالي.

وفي القرآن مواضيع مثل الإنحراف عن سبيل الله (الأعراف:٨٦)، تدمير بنيان الأرض وإهدار مواردها الطبيعية (الأعراف:٥٦)، تدمير الزراعة (البقرة:٢٠٥)، سفك الدماء والقتل (البقرة:٣٠)، الإبادة الجماعية (البقرة:٢٠٥)، الظلم (الأعراف:١٠٣)، الكفر بالله (البقرة:٨ و١٢)، الشرك والإعراض عن التوحيد (آل عمران:٦٣)، إذلال أعزة البلاد في الحرب (النمل:٣٤)، السرقة (يوسف:٧٣)، منع انتشار الدين التوحيدي في المجتمع (النحل:٨٨)، قطع الرحم (محمد:٢٢)، الاستعلاء العنصري والغطرسة (الإسراء:٤) والتطفيف والغش(هود:٨٤ و ٨٥ ؛ الشعراء:١٨١ و ١٨٣) كأمثلة على الفساد.

وبالإضافة إلى أن المَلَكية والفردية لا تتوافقان مع المنهج الإسلامي الذي يؤمن بالشرعية الإلهية والقبول الشعبي للحكومة، فقد ظهر عبر التاريخ وفي الممارسة العملية للحكومات المختلفة أنه المَلَكية والفردية مكان مناسب لنمو الفساد (ملك زاده، ٢٠٠٦: ٥٤-٥٥). وكان يحاول رسول الله (ص) دائماً أن يفصل طريقة الحكم النبوي عن هذه الطريقة المَلَكية، لدرجة أنه كان أحياناً ينام على حصير ممزق فيُلقي الحصير أثرا على جنبه، وما كان طعامه إلا قبضتان من شعير وحفنة من الخضر (النيسابوري، (ب.ت): ١٨٩).

وتجدر الإشارة إلى أن من المطارح التي يحدث فيها الفساد في الحكومات عندما يعتبر الحاكم والمقربون منه أنفسهم أصحاب حقوق أكثر من غيرهم، ويسمحون لأنفسهم باستخدام الإمكانيات الحكومية لغرض شخصي وغير محدود وانتفاع شخصي بالمرافق الحكومية. لكن في التاريخ الحكومي لنبي الإسلام صلى الله عليه وآله يمكن ملاحظة أن قلة الإمكانيات في الحكومة كانت موجهة إليه وعلى أقاربه ضغطاً أكثر من أي شخص آخر، ولا يعتبرون أي امتيازات خاصة لأنفسهم (درخشة وموسوي نيا، ٢٠١٨: ١٣ و١٤). والآية الكريمة هذه « فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ» (هود:١١٦) إنها توبيخ من

الله للسابقين من الحكومات والتي تعتبر إهمال الفساد سببا في هلاك المجتمعات. وفي الآية: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (المائدة:٣٣) يأمر الله تعالى بمحاربة الفساد والمفسدين، وإضافة إلى ذلك يفرض عليهم عقوبة شديدة في الدنيا والآخرة، ويحاول من خلال بيان مثل هذه العقوبة أن يمنعهم من الفساد. وفي الآية: « وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ »(البقرة:٢٥١) يعتبر محاربة الفساد جهاداً في سبيله ودفعاًللمفسدين، ومن ناحية أخرى يحذر من أنه إذا لم تتم محاربة الفساد فسوف ينتشر في كل أنحاء البلاد.

الشفافية:

يؤكد برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) ذيل عنوان قبول المسؤولية لأصحاب الحكم أنه ستعتمد الشفافية على التدفق الحر للمعلومات، ويجب أن تكون العمليات والمؤسسات والمعلومات متاحة مباشرة للأشخاص الذين هم على اتصال بها، كما ينبغي توفير المعلومات الكافية للتعرف عليها والسيطرة عليها(John Graham and Others, 2003, p3). يتم تحقيق الشفافية في الإسلام من خلال الرقابة السليمة في الممارسات الحكومية، والرقابة كظاهرة دينية ضرورية لمنع انحراف الحكومة بقلبها وقالبها عن مسارها الأصلي. وفي الآية السادسة من سورة الحجرات، يخاطب القرآن الكريم المؤمنين، والحقيقة أنه يخاطب الحكم والحكومة، فيقول: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»(الحجرات:٦)؛ يعني راقبوا الأمور حتى إذا جاءكم خبر من مصدر واحد دون تواتر فيه فافحصوا عن صحته وكذبه وتبينوه بشفافية وصراحة. و«التبيّن» في هذه الآية (فَتَبَيَّنُوا) يعني التوضيح وإعطاء الشفافية، وعاقبة عدم القيام بذلك هي الإضرار بالآخرين والندم. كما أن الإمام علي (ع) لما دخل العراق خاطب أهل العراق فقال: «دَخَلْتُ بِلَادَكُمْ بِأَشْمَالِي هَذِهِ وَ رِحْلَتِي وَ رَاحِلَتِي ها هِيَ فَإِنْ أَنَا خَرَجْتُ مِنْ بِلَادِكُمْ بِغَيْرِ مَا دَخَلْتُ فَإِنَّنِي مِنَ الْخَائِنِينَ» (ابن شهر آشوب، ٢٠٠٠: ٩٨/٢؛ بحارالانوار، ١٩٨٢: ٤٠/ ٣٢٥) وخطب أهل الكوفة أيضاً فقال: «يا أهلَ الكوُفهِ، إذا أنا خرَجتُ من عِندكُم بغَير راحلَتي ورحَلي، و غلُامي فلُان؛ فأنا خائِنُ». (ابن ابى الحديد، (ب.ت): ٢/ ٢٠٠). وبحسب الأحاديث المذكورة فإن أمير المؤمنين (ع) يوصي الناس بأن من حق الناس مراقبتهم بشفافية والتعامل معهم إذا كثرت أموالهم (الموسوي وآخرون، ٢٠١٨: ٢١٢)

كما كان النبي (صلى الله عليه وآله سلم) يتحدث دائمًا بصراحة وشفافية ووضوح مع المؤمنين وشعبه، ولم يفعل أي شيء بغرض سياسي غشاً أو غموضاً أو إرضاءً لغير الله، وكان يتساهل في

الحالات التي تتطلّب الضرورة وكما هو الحال بالنسبة لقصة «عبد الله بن أبي» الذي فيه قصص مفصلة (المجلسي، ١٩٨٢ :٤١/ ٦٥). فالشفافية تؤدي إلى شرعية الحكومة وكسب ثقة المجتمع. وكما طرح رسول الله (ص) قبل معركة أحد، موضوع الدفاع عن المدينة المنورة ضد المشركين في المجلس العسكري ليتم النقاش الاستراتيجي حوله (الطبري، ٢٠٠٨: ٥٠٢).

والرسالة ٥٠ من نهج البلاغة تبدي عن هذا الموضع عن الإمام علي عليه السلام حيث يقول: «أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ حَقّاً عَلَى الْوَالِي أن... أَلَا وَ إِنَّ لَكُمْ عِنْدِي أَلَّا أَحْتَجِزَ دُونَكُمْ سِرّاً إِلَّا فِي حَرْبٍ وَ لَا أَطْوِيَ دُونَكُمْ أَمْراً إِلَّا فِي حُكْمٍ»(السيد الرضي، ٢٠٢٠: ٤٧٥-٤٧٤) وفي هذه العبارة يقول علي (عليه السلام) إن حقَّ الناس على الوالي والحاكم ألا يخفي عنهم إلا أسرار الحرب؛ وقوله: «أَلَّا أَحْتَجِزَ دُونَكُمْ سِرّاً» يعني الشفافية.كما أشار أمير المؤمنين(ع) في رسالته إلى مالك الأشتر إلى قاعدة الإصحار حيث يقول: «وَإِنْ ظَنَّتِ الرَّعِيَّةُ بِكَ حَيْفاً فَأَصْحِرْ لَهُمْ بِعُذْرِكَ، وَاعْدِلْ عَنْكَ ظُنُونَهُمْ بِإِصْحَارِكَ، فَإِنَّ فِي ذَلِكَ رِيَاضَةً مِنْكَ لِنَفْسِكَ، وَ رِفْقاً بِرَعِيَّتِكَ، وَإِعْذَاراً تَبْلُغُ بِهِ حَاجَتَكَ مِنْ تَقْوِيمِهِمْ عَلَى الْحَقِّ» (المرجع نفسه: ٤٩٢)، والشفافية والتصريح بما يتعلق بالناس واجب، ولعل عدم التصريح به يسبب الشك والخيبة والاستياء بينهم، لذلك يأمر عليه السلام مالك الأشتر بالشفافية في مثل هذه الأمور وعبّر عنها أنها تسامح مع الناس وميلهم إلى الحق.

التسامح والمداراة:

إن فكرة التسامح والمداراة في العلوم الإنسانية من حيث الأنساب التاريخية نشأت من عصر الصراعات الدينية في أوروبا وكانت تعني في البداية حق الفرد في اختيار دينه وممارسة شعائره، وقد شملت تدريجيا التسامح تجاه أي معتقد (بشيرية، ١٩٩٥: ٧١). بدأ جون لوك موضوع التسامح من الدين ومعرفة حقيقته وفقًا لتجربته في الحروب الدينية والاشتباكات الأيديولوجية الناجمة عن الطائفية المهنية ووجهات النظر العالمية المتنوعة فيما يتعلق بالمسيحية، فإنه يدعي أن السبب الرئيسي للاشتباكات الاجتماعية في عصره متجذر في المعتقدات الدينية الشخصية؛ وبهذه الطريقة، يعطي كل شخص الحق لنفسه، بنظرته المبتكرة وغير الصحيحة أحياناً للدين، في أن يسمي طريقة تفكيره ديناً خالصاً وبنفس الوقت يسمي طريقة أخرى ارتدادا من الدين، لمجرد أنه لا يتبع طريقته وطريقته ومع آرائه، ويبادر باضطهاده وسرقته بل وقتله باسم الدين؛ بالإضافة إلى ذلك، لا يُعرف مدى قرب منهجه وموقفه من الحق (شريعت، ٢٠٠٣: ١١٢). عندما ننظر في المصادر الدينية نرى أنه عندما أراد الله تعالى أن يرسل النبي موسى وهارون (عليهما السلام) كبداية لدعوة موسى العلنية إلى أعظم طاغية زمانه الذي ادعى أنه هو الرب الأعلى لهم كافة فأرسلهما من أجل توفير الأرضية اللازمة لتنفيذ الحكم الإلهي أوصاهما بالرفق والتسامح والمداراة

باعتباره أحد المبادئ الأساسية للحوكمة؛ وينصح حُكامه باللين مع ذلك الطاغوت العظيم في زمانه فيقول: «فَقُولا لَهُ قَوْلًا لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشى» (طه: ٤٤) ويعبر عن نتيجة مثل هذا اللقاء التذكر منه وأخذ العبرة منه ووصوله إلى الرهبة والخشية، والخشية هي الخوف المقترن باحترام.

في سورة الأنبياء، يدعو القرآن الكريم نبي الإسلام (ص) "رحمة للعالمين" حيث يقول: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ» (الأنبياء:١٠٧). ولهذا السبب كانت جهود نبي الإسلام (ص) طوال فترة رسالته، وخاصة خلال فترة حكمه للمدينة المنورة، تهدف إلى جعل طاعة الناس واتباع تعاليم الإسلام مبنية على العقل والإرادة والاختيار ولم يكن تحقيق هذا الهدف ممكنا إلا بالتسامح والمداراة مع الشعب. ولهذا السبب كان النبي صلى الله عليه وآله سلم عندما كان مُجبرا أن يواجه العدو عسكريًا، كان إظهار السلام والرفق والتسامح من مبادئه السلوكية. التسامح والمداراة مع عامة الناس سواء وافقهم أو اقترب منهم أو خالفهم (درخشة وموسوي نيا ٢٠١٨: ١٥) وهذا هو سبب قول الله تعالى لرسول الرحمة (ص): «فَبِما رَحمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُم وَلَو كُنتَ فَظًّا غَليظَ القَلبِ لَانفَضّوا مِن حَولِكَ» (آل عمران: ١٥٩)

ومن خلال التعبير عن صفات اللّينة واللطف والرفق والمودة والتسامح التي كان يتمتع بها النبي صلى الله عليه وآله وسلم والتي نشأت من الرحمة الإلهية، فإنه يسلط الضوء على هذه الخاصية المهمة للحوكمة ويحدد أن عدم مراعاة هذا المبدأ في الحوكمة يؤدي إلى الفرقة والتشتت والغربة للشعب والمواطنين من الحكّام والحكومة. والإمام علي عليه السلام في الرسالة ٥٣ من نهج البلاغة موجهة إلى مالك الأشتر يقول له: «وَ أَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَ الْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَ اللُّطْفَ بِهِمْ، وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبُعاً ضَارِياً تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ وَ إِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ»(السيد الرضي،٢٠٢٠: ٤٧٨) وهذه "الرحمة والمحبة واللطف" القلبية مع الرعايا أو المواطنين وعدم العنف معهم واعتبارهم إخوة هو مبدأ وأساس الحوكمة المثالية عنده.

العدل والإنصاف :

يصرح برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) بأن العدالة تعادل المساواة وعلى هذا فيجب أن تتاح الفرصة لجميع الرجال والنساء لتحسين الرفاهية والحفاظ عليها (John Graham and Others, 2003, p3). يقول الله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ...» (النحل: ٩٠)، أي أن هناك أمر قد صدر من الله، وهو أمر لا رجعة فيه وواجب التنفيذ: «العدل والإحسان» يعني كونوا عادلين منصفين وافعلوا الخير... فبدون العدل لا يتحقق الإحسان. وللإحسان في الأدب العربي ثلاثة مظاهر: ١. فعل الشيء على أكمل وجه؛ ٢. فعل الخير؛ ٣. استحسان الشيء (ابن منظور، ١٩٩٣: ١٣٤/ ١١٤)؛ ولا تتحقق مظاهر الإحسان الثلاثة إلا في ضوء العدالة. و قالَ الرَّاغِبُ في

قَوْله تعالَى: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ. إنَ الإحْسانَ فوْقَ العَدْلِ، و ذلِكَ أَنَّ العَدْلَ بأَنْ يُعْطِيَ ما عليه و يأْخُذَ ما لَهُ، و الإحْسانَ أَنْ يُعْطيَ أَكْثَرَ ممَّا عليه و يأْخذَ أَقَلّ ممَّا لَهُ، فالإحْسانُ زائِدٌ على العَدْلِ فتحري العَدْلَ واجِب و تَحري الإحْسان نَدْبٌ و تَطَوّع(الراغب الإصفهاني، ١٩٨٣: ٢٣٧-٢٣٦).

يعرّف رسول الله (ص) نفسه كالحاكم الإسلامي العظيم من عند الله وحسب قول الحق سبحانه أنه المسؤول عن العدل وإقامته في حوكمته حيث يقول تعالى: «...وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ...» (الشورى:١٥). وأيضاً يقول: «يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنوا كونوا قَوّامينَ لِلَّهِ شُهَداءَ بِالقِسطِ وَلا يَجرِمَنَّكُم شَنَآنُ قَومٍ عَلىٰ أَلّا تَعدِلُوا اعدِلوا هُوَ أَقرَبُ لِلتَّقوىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبيرٌ بِما تَعمَلونَ»(المائدة:٨) والآية موجهة لعامة المؤمنين، وخاصة للولاة والمعنيين والحكّام وأصحاب المناصب، أنه يجب عليهم أن يكونوا بكل طاقتهم قائمين بالقسط والعدل والإنصاف وشهوداً لها وهذا القيام لايصدر إلا لله وفي سبيل الله بقدر ما يحذرهم من أن تؤدي كراهية أو عداوة أو ضغينة داخلية ضد شعب أو حزب أو حركة إلى عدم إنصافهم، فيقول صراحة ودون أي قيود: «اعدِلوا هُوَ أَقرَبُ لِلتَّقوىٰ». كما أن جهود رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كانت كبيرة في اتجاه تحقيق العدالة. لقد انقسمت العدالة في تاريخ البشرية إلى مجالين: القضاء وتوزيع الإمكانيات، ولكن في عهد نبي الإسلام (ص) كانت كل جهوده على إفهام العدالة بمعناها المتعارف لدى أفراد الأمة الإسلامية وإضافة إلى ذلك كان يحاول أن ينشئ وينمي خلق الرغبة في العدالة لديهم كما أنه قد توسّع مفهوم العدالة في وجهة نظره؛ وتحديد العدالة كشرط للحكم، وشرط لإمامة صلاة الجماعة، وضرورة ملكة العدل للقائد السياسي للمجتمع هي أمثلة على هذا التوسع الدلالي. (زركري نجاد، ١٩٩٩: ٣٣٣-٣٣٤).

وعلى هذا يقول الله سبحانه في سورة الحشر: «مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ...»(الحشر:٧) ويشير بصراحة إلى ضرورة تداول الثروة بين جميع المسلمين وينتقد سياسة تركيز الثروة والتكاثر وتداولها بين الأغنياء والأثرياء في المجتمع(درخشه و موسوى نيا، ٢٠١٨: ١٨). وفي الشريعة الإسلامية، تعتبر المحاكمة العادلة أحد المبادئ العامة. المبدأ الذي يجب أن تقاس به الأحكام القضائية والعدل في زمرة أسباب الأحكام وعللها، وليس معلولا ولا تابعا ولا خاضعاً للأحكام، بل الإسلام دين عادل، وعلى هذا فإن مبدأ العدل نفسه هو من مبادئ الشيعة في الإسلام. إن إقامة العدل في مختلف مجالات الحياة الجماعية للإنسان يتطلب حقوقا وواجبات، ويتم التعبير عنها أحيانا في قالب النصوص الدينية، وأحيانا يهتدي الإنسان بحكمته وعقله الذي

يعتبر النبي الداخلي إلى هذا المبدأ، وفي كل الأحوال اتساق القواعد والأحكام الصادرة عن الإنسان مع أساس مبدأ العدالة يجب أن تنسجم مع الفهم الطبيعي للضمير الإنساني) موسوى وزملاؤه، ٢١٢:٢٠١٨)

للديمقراطية ثلاثة جوانب: اجتماعي واقتصادي وسياسي: جميع الرجال والنساء، الأغنياء والفقراء، بغض النظر عن أي تحيزات طبقية، متساوون اجتماعيا ويجب معاملتهم على المساواة. ومن الجانب الاقتصادي، الديمقراطية بمعنى وجوب أن يكون هناك توزيع صحيح ومناسب للثروة في المجتمع، ويجب أن تتم إزالة الكثير من الاختلافات القائمة على الثروة، والجانب السياسي للديمقراطية يعني وجود الحقوق السياسية أي حق التصويت، حق الاحتجاج، الانتخابات وحق الوصول إلى المناصب في المرافق المختلفة من أجل الممارسة الفعالة لهذه الحقوق (عالم، ١٩٩٩: ٢٩٨). ومن وجهة النظر الإسلامية، العدالة الاجتماعية هي الهدف والهم الأكبر بعد التوحيد في المجتمع، وقد قدم هذا الدين العظيم أداءً دقيقًا ومبهرًا سواء في مجال النظريات أو في مجال عمل وتطبيق رسول الله(ص) والأئمة المعصومين(ع)، عندما تصدوا للحكومة. وفي مجال الديمقراطية الإسلامية، بما أن الإسلام مزود بأقوى العوامل التربوية مثل النماذج الموضوعية الكاملة للأخلاق الحميدة والتحفيز والتحريض على تطهير النفس وتحسين الذات وتقوية العقل والحكمة والضمير الداخلي ويوم القيامة وغيرها من العوامل المؤثرة كمصادر الوحي البليغة فما زلت الأقدام ولا ضاعت الأقلام في طريق إقامة العدل وإشاعته(مشكاة، ٢٠٠٣: ٤١١-٤١١)

الشرعية والحق في إبداء الرأي والمشاركة :

على ما صرح به برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) فإن مشاركة جميع الناس - رجالاً ونساءً -، سواء بشكل مباشر أو من خلال المؤسسات التي تمثل رغباتهم، المهم أنه مشاركتهم في صنع القرار يعتبر واجبا. ومثل هذه المشاركة الواسعة القائمة على حرية التجمع وحرية التعبير، فضلاً عن بناء القدرة على المشاركة سوف تكون بناءة(John Graham and Others, 2003, p3). تنوع الظروف البيئية ومناهج المفكرين أدى إلى ظهور تعريفات مختلفة لـ "المشاركة السياسية". وقد عرف مؤلفو الثقافة الاجتماعية «المشاركة السياسية» بأنها المشاركة في العمليات السياسية التي تؤدي إلى اختيار القادة السياسيين وتحديد السياسة العامة أو التأثير عليها(نيكولاس أبركراسي وآخرون، ١٩٩٧). كما يعرّف مايكل راش المشاركة السياسية بأنها انخراط الشخص في مستويات مختلفة من النشاط في النظام السياسي، من عدم الانخراط إلى تولي منصب سياسي رسمي. وبالنظر إلى التمييز بين المقاربات الأساسية الثلاثة للنخبوية والتعددية والماركسية في علم الاجتماع السياسي، فقد أسند ثلاثة معانٍ متميزة لـ "المشاركة السياسية"، بينما في نظرية النخب

تقتصر المشاركة السياسية بشكل أكبر على "النخبة" ومن الجماهير يتم تقديمها بصورة سلبية وأدوات أيادي النخبة؛ وفي نظرية التعددية تعتبر المشاركة السياسية "مفتاح السلوك السياسي" نظرا لتأثيرها في تحديد السياسات وتوزيع السلطات، كما تعني المشاركة السياسية في المنهج الماركسي «وعي الطبقات بأوضاعها»، وهو ما يؤدي في النهاية إلى "تسييسهم"(Rush, 1992).

ومن منظور القرآن الكريم ففي الآية الكريمة: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (البقرة: ٢٥٦) نجد أن الله تعالى لا يسمح بالإكراه أو الإجبار في أمر مهم مثل قبول الدين أو عدم قبوله، ويعطي السلطة الكاملة للإنسان في الاختيار أن يقيسوا حسب طريق الرشد والسعادة أو المسار الغي والضلالة ويختاروا ما هو أنسب، وهذا المبدأ مهم أيضاً في الحوكمة والحكم. ووفقاً لهذه الآية، فإنه لا يمكن توجيه الإنسان في اتجاه معين عن طريق الإكراه والإجبار. وفي الحقيقة فإن طاعة الإنسان تقوم على تقواه الفردي، أي أنه لا يمكن للإنسان أن تحركه عوامل خارجية في اتجاه معين، ولا بد للحكومة من تهيئة بيئة للغليان الداخلي للإنسان؛ ولذلك فالحوكمة من منظور الإسلام ونظراً لتقدير الفرد يحاول بناء البيئة المعيشية للفرد لجعله يتبع الإسلام. وفي نفس الوقت الذي يتمتع فيه الإنسان بإرادة حرة، عليه أن يختار أحد الطرق والمسارات الصالحة أو السيئة ليطيعها أو يتبعها. ولذلك أورد الله تعالى في القرآن صفات المطيعين والمطاعين لهذا الغرض من أجل تشكيل نظام الطاعة الإلهية والحوكمة الإسلامية" (إمامي، ٢٠٢١: ٣١ و٣٢).

ومع أن نبي الإسلام (ص) معصوم بطبيعته، ومنزه عن الأخطاء والهفوات، إلا أنه أخذ النصائح والمشورة من غيره في مناسبات عديدة في التاريخ وعمل بها أيضا. التشاور يعني تحقيق الجانب الشعبي في الحكم. وفي الآية الكريمة: «...فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُم وَشاوِرهُم فِي الأَمرِ فَإِذا عَزَمتَ فَتَوَكَّل عَلَى اللَّه...» (آل عمران: ١٥٩) التي تتبع مبدأ المودة والتسامح والمداراة في الحكم وتشير إلى عواقب عدم الرفق والود وتشير في ضوء ذلك إلى تفكك الحكومة، ينصحهم بالصفح عن أخطائهم والاستغفار لهم من الله، ويأمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يستشير الناس والمواطنين. إن استخدام كلمة «الأمر» المرادفة لـ «الشأن» التي تعني في الأدب العربي الأعمال العظيمة والأساسية (الزبيدي، ٢٠٠١: ٣٢/٦) ومن نفس جذر الكلمة ""الإمرة والإمارة"" تعني أيضاً الولاية والحكومة (ابن منظور، ١٩٩٣: ٤/ ٣١). توصل بعض الباحثين أخيرا وبعد دراسة استخدام نفس اللفظ والجذر في القرآن الكريم ودراسة آراء الكتاب والمفسرين، إلى أن كلمة «أمر» تعني «نظام قيادة أو خطة استراتيجية أو برمجيات إرشادية لتحقيق أهداف الخلقة» (فتوت ونوري أفشان، ٢٠٢١: ٥٦).

وعند العلامة الطباطبائي فإن جملة: «وَ شاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» التي عُطفَت مسألة العفو والمغفرة، شاهدة على أن هذين الأمرين: أي «العفو» و«المغفرة» كانا في إطار الولاية وإدارة وتدبير الشؤون العامة، لأن مثل هذه الأمور هي التي تتم فيها المشاورة معهم، ولكن الأحكام الإلهية لامشورة فيها، فالعفو والمغفرة أيضا في نفس شؤون المجتمع الإدارية (الطباطبائي، ١٩٩٦: ٤/ ٥٧) حسب أصول الشيعة فإن مبدأ الولاية سواء في مرتبة الإنشاء أو في مرتبة التطبيق والتحقيق يعتمد على التنصيب الإلهي، لكن جواز تطبيقه يعتمد على تهيئة السياقات الاجتماعية وتمهيد البيئة واستقبالها من قِبل الشعب والعامة(جعفر بيشه فرد، ٢٠٠٠: ٤٧-٨٧). بمعنى آخر، المشاركة تعني أن يهتم أفراد المجتمع ببعضهم البعض، أو يساعدون بعضهم بعضًا بما لديهم، أو يكون لديهم إجماع ويتخذون قرارًا موحدا؛ وسواء كان هذا القرار إيجابيا أم سلبيا (علوان ناصح ، ١٩٩٤: ٢٦).

الكفاءة والفعالية والإنتاجية:

على ما جاء في قاموس الديمقراطية فإن ما تحتاجه الديمقراطيات الجديدة لاكتساب الشرعية هو الكفاءة والفعالية في المجالين الاقتصادي والحوكمة. إذا تمكنت الديمقراطيات الجديدة من تنظيم التنمية الاقتصادية بطريقة فعّالة، فسوف يكون بوسعها أيضاً أن تتصرف بشكل صحيح على الساحة السياسية. إن المناقشات الدائرة اليوم حول الدور الاجتماعي والاقتصادي الذي تلعبه الحكومة لا تركز فقط على حدود تدخل الحكومة، بل وتركز أيضاً على قضايا أخرى، مثل كفاءة النخب السياسية، وتشمل الجهاز الإداري في الشؤون الاقتصادية الذي يتأثر بالبيئة الدولية التنافسية وغير الصديقة، وكذلك جودة الخدمات التي يقدمها موظفو الحكومة للمواطنين.(ليبسيت، ٢٠٠٤: ١/ ٣٠). وعلى ما صرح به برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) سيتم بذل الجهود لتحقيق الاستخدام الأمثل للموارد لتلبية احتياجات العمليات والمؤسسات (John Graham and Others, 2003, p3). أما «الإنتاجية» فمن الناحية المعجمية والمصطلحية، هي ترجمة للكلمة الإنجليزية «productivity» والتي تعني القوة والقدرة على الإنتاج، وبعبارة أخرى، الإنتاجية هي المعدل الذي ينتج به العامل أو الشركة أو الدولة البضائع بهذا المعدل. لذلك تطلق هذه الكلمة على مدى الإنتاج، مقارنة بالوقت والعمل والتكلفة اللازمة لإنتاجها، وتسمى أيضا بالإنتاجية العالية أو المحسنة أو الإنتاجية المتزايدة (Hornby, 2010, 1204). ومن وجهة نظر الإسلام فللكفاءة أهمية كبيرة كما قال رسول الله(ص): رَحِمَ اللهُ امرَأً عَمِلَ عَمَلاً فَأَتقَنَه (نخبة من العلماء، (ب.ت)، ٩٣) وفي مصدر آخر: «إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا فَلْيُتْقِنْ » (الكليني، ١٩٨٦: ٣/٢٦٣) والإتقان بمعنى الإحكام يعني أن يبادر الإنسان بعمل ويحسن عمله

ويوصله إلى حد نهايته. وفي القرآن الكريم، كلمات مثل "الرشد" و"الصلح" ومشتقات مختلفة من "الحسن" و"حسنًا" تستحضر إلى الأذهان بعض معاني الفعالية والكفاءة. وكما ذكر في معنى «الإحسان» فإن إدماج معانيها الثلاثة يساوي «عمل الخير في صورة حسنة بأحسن وجه ممكن» والرشد يعني الهداية إلى طريق الخير والصلاح (مصطفوي، ٢٠٠٨: ٤/ ١٤٨) و"الرشاد" في آية «اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ» (الغافر: ٣٨) يعني رشداً متتابعاً ومتواصلاً يؤدي إلى هداية الإنسان وقيادته (المرجع نفسه: ١٥٠). وفي الأدبيات الحالية للعلوم السياسية، توازي «الفعالية» مفهوم «الكفاءة». أما بالنسبة للكفاءة فيمكن اعتبارها طريقة إدارة المجتمع والأداء الصحيح لدور الحكومة في هذا الصدد. وعلى هذا فينبغي للحكومة أن تعتني بثلاثة أمور مهمة: ١. التغيير الإيجابي في العقلية بحيث يعتبر الناس والمجتمع أن الحكومة فعالة ٢. ترسيخ وتثبيت مكانتها في المجتمع، ويتعلق جزء منه بخلق السلطة الجغرافية والقانونية، والجزء الآخر هو خلق ورسم العقلانية والمنطق في المجتمع، ٣. إنتاج القدرة وتهيئة البيئة وهذا لايتحقق إلا من خلال التعميم لثقافة المؤسسة المرغوبة والإدارة الصحيحة للأزمات(همايون، ٢٠٠٨) وكل هذه كانت رسالة الإسلام طوال ظهوره حتى يومنا هذا وهناك آيات كثيرة في القرآن الكريم تؤكد على العقلية وتشجع في التفكير والتدبر والتعقل وتمدح أولي الألباب والتبدل إلى الأحسن والتقدم في الأمور وتَدَرّج نزول الأحكام الإسلامية من السياسيات والفقهيات والاجتماعيات يدل على إحكام الحكومة المحمدية(ص) شيئا فشيئا بشكل استراتيجي. والآيات التي تدعو إلى إحقاق الحق ومكافحة الباطل وتزكية النفس والسعي في جلب محبة الله في الأعمال والسلوك والحث على التشديد على الكفار والترحم بين المؤمنين واجتناب التبذير والإسراف وإعداد القوة قدر المستطاع بأبعادها المختلفة على الكفار من أجل تحذيرهم من مد يدهم أو نظرتهم الطماعة إلى الحكومة الإسلامية وبلدان المسلمين وكل هذه هي المصاديق البارزة لهذا المفهوم الحكومي الصادر عن الإسلام في مصادره الخالدة.

الاستجابة وقبول المسؤولية :

يؤكد جون لوك ، بصفته أبي الليبرالية، على ضرورة الحكم بالالتزام بالرضى الشعبي (راش، ٢٠١٧: ٥٦) و«الإستجابة الاجتماعية» للمنظمات والتي تم تغييرها مؤخرا إلى مفهوم "المسؤولية الاجتماعية" (Hopkins, 2004: 25) وعلى ما صرح به برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) فالحكومة وصناع القرار في القطاع الخاص ومؤسسات المجتمع المدني مسؤولون أمام المجتمع وأصحاب المصلحة. وستكون هذه المسؤولية مختلفة حسب نوع المؤسسة وما إذا كان القرار داخليًا أم خارجيًا(John Graham and Others, 2003, p3). كما أنه يؤكد أنه ستسعى

المؤسسات والعمليات جاهدة لخدمة جميع أصحاب المصلحة في المساءلة والاستجابة (المرجع نفسه) فعلى هذا فمن الواجب أن تستجيب المنظمات لتوقعات المجتمع فيما يتعلق بالتوقعات القانونية والأخلاقية والاجتماعية (ألواني وآخرون، ٢٠١٢ب: ١٩). أما من المنظور الإسلامي فإن إستجابة النظام ستزيد من شرعيته وهذه الشرعية السياسية ترتبط بشكل عام بشرعية النظام السياسي وحقانيتها ، وبالطبع فإن لهذه الشرعية في النظام الإسلامي معنى أوسع من التعريفات الموجودة، وتعرّف الشرعية السياسية بأنها موقف الناس وتأييدهم ورضاهم عن الحكومة. ورغم أن رضى الناس عن الحكومة الإسلامية يعتبر في النظرة الإسلامية جزءا من الشرعية السياسية للحكومة وليس كلها، إلا أنه فقد تم الاهتمام بهذا الرضى في الحكومة الإسلامية، فإذا كانت الحكومة لا تستجيب للرأي العام ولا تستمع إلى الانتقادات المحتملة، سوف تفقد قبولها وشرعيتها تدريجياً. وبطبيعة الحال، فإن الاستجابة على الانتقادات يتطلب الكثير من التسامح والصبر على الرأي المخالف. ويظهر هذا الصبر بكثرة في سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وهناك مقولة مشهورة تشير إلى استشارته الناس قبل غزوة أحد (الطبري ٢٠٠٨: ٥٠٢). وقد سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رأي الشباب، بل وقبله، وهو مخالف لرأيه(ص) وأخلاقه في الاستماع إلى المعارضين والمنتقدين أثناء المباهلة مع نصارى نجران مثال آخر على عظيم تسامحه وصبره(درخشه وموسوى نيا، ٢٠١٨: ٢٣و٢٤).

يقول الله سبحانه: «وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا...» (الإسراء:٣٦). الإنسان مسؤول لأنه يملك أدوات كالعقل والاختيار؛ القوة التي لا تمتلكها الكائنات الأخرى. المسؤولية جامعة لكل الخصائص التي يتمتع بها الإنسان نتيجة لها؛ ولذلك فإن مبدأ قبول المسؤولية أمر طبيعي له جذور في المؤسسة الإنسانية ويرتبط بالالتزام الأولي للإنسان أمام الله: «وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللّهِ» (النحل:٩١) وهذا الالتزام بالمسؤولية سيكون بالتأكيد موضع تساؤل: «وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولًا» (الإسراء:٣٤) ليحاسَب الإنسان على الأمانة التي استودعت فيه، نفس الأمانة التي أبت السماء والأرض والجبال أن تقبلها (الأحزاب:٧٢). يمكن أن تغطي الاستجابة وقبول المسؤولية نطاقًا واسعًا؛ من المحاسبة أمام الله تعالى (التكاثر:٨) إلى المحاسبة أمام الناس، وحتى محاسبة الإنسان لجوارحه وأعضاءه (الإسراء:٣٦). كما أن طريق الاستجابة والمحاسبة في التعاليم الإسلامية يبدأ من الداخل (القيامة:٢) بمحاسبة الفرد لنفسه ويستمر باستجابته أمام الآخرين أيضا (الضحى:٩). وفي الحقيقة فإن الإنسان من وجهة نظر الإسلام "كائن مسؤول"، والقيامة هي أحد مبادئ الإسلام التي يجب بموجبها أن يكون الإنسان مسؤولاً عن جميع أفعاله وسلوكياته (عليخاني، ٢٠٠٥: ٥٢). وفي الحوكمة فإنه من أسس الحكم

هذه الخصيصة كما قال علي عليه السلام في رسالته إلى مالك الأشتر: «ثُمَّ أُمُورٌ مِنْ أُمُورِكَ لاَ بُدَّ لَكَ مِنْ مُبَاشَرَتِهَا: مِنْهَا إِجَابَةُ عُمَّالِكَ بِمَا يَعْيَا عَنْهُ كُتَّابُكَ، وَمِنْهَا إِصْدَارُ حَاجَاتِ النَّاسِ يَوْمَ وُرُودِهَا عَلَيْكَ بِمَا تَحْرَجُ بِهِ صُدُورُ أَعْوَانِكَ. وَأَمْضِ لِكُلِّ يَوْم عَمَلَهُ، فَإِنَّ لِكُلِّ يَوْم مَا فِيهِ»(السيد الرضي، ٢٠٢٠: ٤٩٠) وفيها يؤكد الإمام(ع) على أنه هناك بعض الأشياء التي على الحاكم القيام بها بنفسه، بما في ذلك الرد على المسؤولين الحكوميين عندما يكون أمناءه غير قادرين على الإجابة. وأيضا الاستجابة لاحتياجات الناس وقضاياهم في نفس اليوم الذي تصل الحاكم فيه احتياجاتهم ولربما الإجابة تحزن وتضايق زملائه. وعليه أن يقوم بهذا التصرف كل يوم، لأن كل يوم له مهمة خاصة له.

نتائج البحث

الحقيقة أن الحوكمة منذ ظهورها كانت أيديولوجية الغرب المعاصر وحوكمة عصر العولمة، وكان هدفها تعزيز أهداف الغرب لتوحيد العالم على أساس الثقافة وأسلوب حياة الغربيين، وبعبارات أبسط كانت تهدف إلى استعمار الأفكار والتفكيرات والحكم على الدول الضعيفة من قبل الغرب.

من المنظور القرآني فالحوكمة نوع من أنواع الحكم يستطيع الحاكم أو الوالي أو القائد أن يحقق النظام السياسي للحكم من خلال مراعاة مبادئ وقيم الإسلام وأهدافه السامية. بمعنى آخر، الحكام، سواء كان لديهم ولاية وهم قادة المجتمع الإسلامي، أو كان لديهم وكيل ومنشغلون بتقديم الخدمات كمدراء لذلك المجتمع، ففي كلتا الحالتين، يجب عليهم التأدب والتهذيب في المجالات الشخصية والاجتماعية، ومن خلال امتلاك هذه الخصائص، يمكنهم الاستجابة لحاجات الأهداف المرسومة للحوكمة الإسلامية والتي تتجلى في مقوّماتها في اتجاه التقدّم المادي والهداية وسعادة المجتمع نحو الكمال الأخروي (زارعي وآخرون، ٢٠٢١: ٩).

إن الحوكمة ومبادئها في المنهج الإسلامي والمنظور القرآني ترتكز على المبادئ الإلهية للحكم والحوكمة من جهة والاهتمام بدور الناس والتجارب الإنسانية في هذا المجال من جهة أخرى. وبالإضافة إلى هذه الأمور فإن مقارنة مبادئ الحوكمة ومقوماتها بين النظرة الغربية والنظرة القرآنية وشرح المبادئ المستقلة للحوكمة مستمدا من تعاليم القرآن تبين أن مبادئ الحوكمة الواردة في المواثيق الدولية والمعاهدات الغربية مثل: ١.سيادة القانون ٢.الشفافية، ٣.الاستجابة وقبول المسؤولية ، وحتى ٤. مشاركة الناس في الحكومة كتجارب إنسانية لا تتعارض مع المبادئ الإسلامية للحكم فحسب، بل تتوافق معها أيضًا ؛ ولكن حدود هذه المبادئ ونطاقها يجب أن تكون مبنية على القواعد الإسلامية المبنية على القرآن والسنة النبوية. على سبيل المثال في المجتمع الإسلامي تَجاهل الشريعة الإسلامية والتخلي عنها على أساس مشاركة الشعب في الحكومة وعلى أساس الرأي العام، أمر غير مسموح به، ولن يكون ذلك في صالح الحكومة بأي حال من الأحوال. ولذلك يجب تحليل مفهوم الحوكمة والحوكمة الجيدة ومبادئها في الإطار القرآني ودراسة إمكانية تطبيقها في المجتمع من هذا المنظور(مفتح، ٢٠١٤: ١٧٠).

وكما يتبين من مقارنة المكونات في الجدول أدناه، فإن نظرية المعرفة في الحكم من المنظور الغربي تختلف جوهريًا عن الحكم من المنظور القرآني. وباختصار يمكن القول: إن الحوكمة من منظور القرآن ترتكز على المعرفة الإسلامية والعقيدة الإلهية التي تقود المجتمع نحو تحقيق أهداف الشريعة الإسلامية من خلال الديمقراطية. لكن الحوكمة من وجهة النظر الغربية تخطط في إطار العالم المادي وتنظر إلى المستقبل الدنيوي والمادي في تلبية حاجات وشؤون المجتمع.

جدول رقم١: الفرق بين الأساس المعرفي والأيديولوجي لمقوّمات الحوكمة من المنظورين الغربي والقرآني

جدول رقم١: الفرق بين الأساس المعرفي والأيديولوجي لمقوّمات الحوكمة من المنظورين

الفرق بين الأساس المعرفي والأيديولوجي لمقوّمات الحوكمة من المنظورين			
	المقومات	المنظور الغربي	المنظور القرآني
١	سيادة القانون	مادية ومبنية على العقل الجَماعي	إلهية وتوحيدية ومبنية على القرآن والسنة النبوية والعقل والحكمة الجماعية
٢	مكافحة الفساد	الفساد الاقتصادي	الفساد في جميع أبعاده
٣	الشفافية	قانونية وتدفق المعلومات للسلطة الخاصة	قانونية وشعبية وإلهية
٤	التسامح والمداراة	من أجل تحسين العلاقات السياسية والاجتماعية حذارا عن التهمة والقتل	للتضامن من أجل تحقيق أمة موحدة والتقرب من الله في خلافته
٥	العدل والإنصاف	بمعنى المساواة كعامل اقتصادي للرفاهية	على أساس الحكمة كعامل التقدم وتعالي الإنسان وتميّزه
٦	المشاركة	لتمشية الأهداف السياسية للطبقات الخاصة والنموّ الاقتصادي	لتطوير الذات ومحورية الله و تعالي الإنسان وتميزه
٧	الفعالية والإنتاجية	للنمو السياسي والاقتصادي	للإنتاج والعمل والتحسين نحو التعالي والتميز والكمال وإحقاق الحق في العالم
٨	الاستجابة وقبول المسؤولية	أمام الشعب وأصحاب المصلحة والمسؤولين المعنيين	أمام الله والناس(الأمة الإسلامية) وولي الأمر

المصادر

القرآن الكريم

ابن أبي الحديد، (ب.ت)، **شرح نهج البلاغة**، قم : مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.

ابن شهر آشوب، (٢٠٠٠)، **مناقب آل أبي طالب**، قم : دار علامة للنشر، الطبعة الأولى

ابن منظور محمد ابن مكرم، (١٩٩٣)، **لسان العرب**، بيروت : دار صادر للنشر

ابن‌خلدون، عبدالرحمن (١٩٩٠)، **مقدمة**، ترجمة محمد پروين گنابادي، طهران: شركة علمي و فرهنگي للنشر، الطبعة الأولى.

أرسطا محمدجواد، تقي دشتي و مهدية سادات مستقيمي، (٢٠١٩)، **حكمرانى شايسته از منظر قرآن كريم**، طهران: دار مكث انديشه للنشر، الطبعة الثانية

ألواني سيدمهدي، محمدي حامد، (٢٠١٢)أ، **مبانى مديريت دولتى**، طهران : دار مبعث للنشر.

---------- ، أميري، مقصود و أحمدي، كيومرث، (٢٠١٢)ب، «از اخلاق اجتماعي سازماني تا پاسخگويي اجتماعي سازماني؛ رويكردي جهت استقرار نظام پاسخگويي اجتماعي سازماني در سازمانهاي دولتي ايراني»، **فصلية أخلاق درعلوم و فناورى**، السنة السابعة، رقم ١.

إمامي، سيد مجتبى و جوادي، مجتبى. (٢٠٢١)، «واكاوى مفهوم حكمرانى در پرتو كلمه «اطاعت» در قرآن كريم»، مجلة **امنيت ملي**، ١١(٤٢)، ٤٣-٧٤.

إماميان، سيدمحمدصادق، ذوالفقاري، أميرأحمد و محمدزاده، إحسان (٢٠١٨). «**نظام ملى تنظيم‌گرى، مفهوم تنظيم‌گرى و ارتباط آن با نظام حكمرانى گزارش‌هاى كارشناسى**» (مركز دراسات مجلس الشورى الإسلامي)،٩٦(٢٦): ٢٧–٨١

إيزدبخش، حميد و جوادي، مجتبى. (٢٠٢٠). «مدل حكمرانى در قرآن كريم؛ براساس كليدواژۀ تبعيت». **فصلية تحقيقات بنيادين علوم انسانى**، ۶ (۳) :۲۷-۵۶

بردبار، غلامرضا، ضرابي‌زاده، شيما و صالحي، طاهر. (٢٠١٥)، «**ارائه الگوى حكمرانى خدا مدار**». **فصلية مديريت اسلامى**، ٢٣(٢)، ٩-٤١؛)

بشيريه حسين ، (١٩٩٥)، **دولت عقل ،١٠ گفتار در فلسفه و جامعه شناسى سياسى**، : طهران علوم نوين للنشر.

تقوى فردود محمدأمين، (٢٠٢٣)، «**بررسى و شناسايى و اولويت بندى مؤلفه هاى حكمرانى اسلامى با رويكرد تمدن‌سازى**»(رسالة الماجستير)، طهران : جامعة الشهيد بهشتي.

جعفرپيشه فرد، مصطفى، (٢٠٠٠)، «**خاستگاه حكومت علوى، الهى يا مردم؟**»، **فصلية حكومت اسلامى (النسخة الخاصة: حكومت علوى)**، السنة الخامسة، رقم ٣، خريف ١٣٧٩

خالقي، علي و آخرون، (٢٠٠٧)، **نظام سياسى در انديشه سياسى شيخ مفيد سيد مرتضى و شيخ طوسي**، طهران : مركز أسناد انقلاب اسلامى، الطبعة الأولى

الخامنئي السيد علی، (٢٠١٣)، الخطابات، خطاب تأريخ: ٢٠١٣/٠٥/٠٦ (https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=22494)

درخشة، جلال و جبار شجاعی، (٢٠١٥) ، «شاخص‌های حکمرانی خوب در اندیشه و عمل امام علی(ع)»، **فصلية پژوهش‌های علم و دين**، ربيع وصيف ١٣٩٤، رقم ١١، صص١٧تا٣٦.

---------- و موسوی‌نیا، سیدمهدی. (٢٠١٨). «مؤلفه‌های حکمرانی شایسته در سیرهٔ حکومتی پیامبر اسلام(ص)». **فصلية پژوهش‌های علم و دين**، ٩(١)، ١-٢٨

ديلمي حسن بن محمد، (١٩٩٢)، **إرشاد القلوب**، ج١، قم: دارالشريف الرضي للنشر

راش، مایکل(١٩٩٨)، **جامعه و سیاست: مقدمه‌ای بر جامعه شناسی سیاسی**، ترجمة منوچهر صبوري، طهران: سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، مركز دراسة و توسيع العلوم الإنسانية.

الراغب الإصفهاني، (١٩٨٣)، **المفردات في غريب القرآن** ، الكتاب للنشر، الطبعة الثانية

ربيعي علي، (٢٠٠٤) ، زنده باد فساد، جامعه شناسی سیاسی فساد در دولتهای جهان سوم، طهران : **منشورات وزارة الثقافة والارشاد الاسلامی**، ط١

زارعي، مجتبی و آرائي، وحيد. (٢٠٢١). «واکاوی و نقد الگوی حکمرانی خوب؛ تبیین شاخص های حکمرانی اسلامی مبتنی بر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، **فصلية علمية: پژوهش های انقلاب اسلامی**، ١٠(٢)، ٧-٢٥. doi: 20.1001.1.23222573.1400.10.2.1.3

زارعي، محمد حسين، (٢٠٠٤)، «**حکمرانی خوب حاکمیت و حکومت در ایران**»، مجلة البحوث القانونية، كلية الحقوق، جامعة الشهيد بهشتي، العدد ٤٠، ١٣٨٣ش.

الزبيدي المرتضى، (٢٠٠١)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، دارالهداية للنشر.

زركري نجاد، غلامحسين (١٩٩٩)، **تاريخ صدر اسلام (عصر نبوت)**، طهران: سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مركز دراسة و توسيع العلوم الإنسانية.

السيد الرضي أبوالحسن محمد، (٢٠٢٠)، **تحقيق السيد هاشم الميلاني**، نهج البلاغة ، العراق : دارالمخطوطات العتبة العباسية المقدسة، كربلاء، الطبعة الثالثة

سيدباقري، سيد كاظم (٢٠٠٥)، «نگرشی به مؤلفه‌هاي فلسفة تاريخ ابن‌خلدون و نسبت‌سنجي آن با عقلانيت جديد»، **فصلية روش‌شناسي علوم انساني**، ربيع ١٣٨٤،رقم ٤٢،صص ٧٠-٩٦،

شریعت فرشاد, (٢٠٠٣)، «**تحول جامعه مدنی در اندیشه سیاسی غرب**، لاک؛ نامه‌های تساهل و حکومت مدنی» اطلاعات سیاسی- اقتصادی، رقم ١٨٩- ١٩٠

شعبان‌نیا منصور، مهدي و شعبان‌نیا منصور، محمدجواد (٢٠١٥). «**واکاوی اعتدال در حکمرانی مطلوب و آموزه های قرآن کریم**». المؤتمر الوطني «گفتمان اعتدال»، ٢٤-٢٥ آذر ١٣٩٤، جامعة إيلام، الطبعة الأولى

الطباطبايي، محمدحسين، (١٩٩٦)، **الميزان في تفسير القرآن**، قم: منشورات دفتر انتشارات اسلامي جامعه مدرسين حوزه علميه قم، الطبعة الخامسة.

الطبري، محمدبن جرير(٢٠٠٨)، **تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم، بيروت: دار التراث، الطبعة الثانية.

عالم، عبدالرحمن، (١٩٩٩)، **بنيادهای علم سياست**، طهران: دار ني للنشر ، الطبعة الخامسة.

علوان ناصح ، عبدالله، (١٩٩٤)، **همكارى هاى اجتماعى در اسلام**، ترجمة محمدصالح سعيدى، طهران: دار إحسان للنشر، الطبعة الأولى.

عليخاني، علي أكبر، (٢٠٠٥) ، «**نحوه پاسخگويي در حقوق اساسي نظام جمهوري اسلامي ايران** »، طهران: فصلية جامعة الإمام الصادق(ع) البحوثية، رقم ٢٦.

فتوت حامد ونوري أفشان مهدى، (٢٠١٩)، **با قرآن تا رستاخيز**، قم : دارالعلم للنشر، الطبعة الأولى.

الكليني محمد ابن يعقوب إسحاق، (١٩٨٦)، **الكافي**(ط إسلامية)، طهران: دار الكتب الاسلامية، الطبعة الرابعة.

ليبسيت سيمور مارتين ، (٢٠٠٤)، **موسوعة الديمقراطية**(The incyclopedia of democracy)، ترجمة كامران فاني و نورالله مرادي، طهران: وزارة الخارجية الإيرانية، الطبعة الأولى.

المجلسي، محمدباقر، (١٩٨٢)، **بحارالأنوار**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية.

مشكات،محمد، (٢٠٠٣)، «مبانى و مؤلفه هاي مردم سالاري دينى»، **مجلة پژوهش نامه انقلاب اسلامى**،خريف وصيف ١٣٨٢ ،رقم ٩ و ١٠ ،ص ٣٩١

مصطفوي حسن، (٢٠٠٨)، **التحقيق فى كلمات القرآن الكريم**، بيروت: دارالكتب العلمية، الطبعة الثالثة

معرفت، محمد هادي، (١٩٩٨)، **ولايت فقيه**، : قم: موسسة تمهيد الثقافية للنشر، الطبعة الثالثة.

مفتح، محمد هادي، قاسمي، غلامعلي، و كردنژاد، نسرين. (٢٠١٥). «امكان سنجى اجراى نظريه حكمرانى خوب در جوامع اسلامى با تاكيد بر جمهورى اسلامى ايران»، **مجلة پژوهش تطبيقى حقوق اسلام و غرب**، ٢(٢)، ١٥١-١٧٨.

المفيد، محمد بن نعمان، (١٩٩٢)، **مجموعه آثار مفيد**، المسايل الجاروريه، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.

مكارم الشيرازي، ناصر و آخرون،(١٩٤٤)، **پيام قرآن**، ج ١٠، قم: مدرسه الإمام علي بن ابي طالب(عليه السلام)، الطبعة الأولى.

ملک زاده، محمد(٢٠٠٦)، **سيره سياسى معصومان درعصر حاكميت**، طهران: دار كانون انديشه جوان للنشر.

منوّريان عباس ، (٢٠٠٠)، «از دولت خوب تا حكومت‌دارى خوب»،**فصلية مديريت دولتى**، رقم ٤٩-٤٨.

موسوي، سيد زين العابدين؛ آقايي جنت مكان،حسين؛نوروزي، نورمحمد (٢٠١٨) ،«**نقش اخلاق اسلامی درحکمرانی مطلوب، پژوهش های اخلاق**»، السنة الثامنة، رقم ٤،ص٢٣٣-٢٠٣

ميرأحمدي منصور، (٢٠٢٢) ، **سياست وحكمراني**، طهران: منشورات جامعة الشهيد بهشتي، الطبعة الأولى.

نخبة من العلماء، (ب.ت)، مسائل علي بن جعفر و مستدركاتها، علي بن جعفر (عليه السلام)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم: الناشر: المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام

نقيبي مفرد حسام ، (٢٠١٠)،**حکمرانی مطلوب در پرتو جهانی شدن حقوق بشر**، طهران: منشورات مؤسسه مطالعات و پژوهشهای شهر دانش، الطبعة الأولى.

نهادي، هادي، و سياهكالي مرادي، جواد. (٢٠٢١). «بررسی شاخص‌های حکمرانی خوب و حکمرانی شایسته از منظر نهج البلاغه». **فصلية حكمراني متعالی التخصصية**، ٢(٢)، ١١٤-١٣٩

النيسابوري مسلم (ب.ت)، **صحيح مسلم**، ج ٤، بيروت: دارالفكر، الطبعة الأولى

نيكولاس آبركراسي، (١٩٩٧) ، **فرهنگ جامعه شناسی**، ترجمة حسن پويان، طهران: منشورات چاپخش، الطبعة الأولى.

هداوند مهدي ،(٢٠٠٥) ،«حكمراني خوب، توسعه و حقوق بشر»،**مجلة حقوق اساسی**، السنة ٣، الرقم٤

همايون مصباح، سيد حسين، (٢٠٠٨)، «**شاخصه ها و راهکارهای کارآمدی دولت در جامعه نبوی**»، مجلة پژوهشهای اجتماعی اسلامی، رقم ٧٢، مهر و آبان ١٣٨٧، ١٥٣-١٩٢

هيل مايكل و هيوپ پيتر، (٢٠٢٠)، **اجرای خط مشی عمومی**(حكمراني در نظريه وعمل) ترجمة، جواد معدني و نيما خدائي، طهران: دار آذين مهر للنشر، الطبعة الثالثة.

Hopkins, Michael., (2004). "corporate social responsibility: an issues paper. International Labour Office". Geneva Working Paper, No. 27.

Hornby, 2010, Oxford advanced learner's Dictionary, Oxford University.

Hufty, M. (2011). Investigating policy processes: the governance analytical framework (GAF). Research for sustainable development: Foundations, experiences, and perspectives, 403–424.

John Graham and Others, (2003), "Principles for Good Governance in the 21st Century", Policy Brief, No: 15.(٢٠٠٣) ,

Michael Rush,(1992) ,Politics and Society: an Introduction to Political Sociology, (New York: Prentice Hall.

Rod Hague, Martin Harrow, John McCormick,(2016), Comparative Government and Politics. An Introduction, London, Palgrave.

World Bank,(1994) Governance, the World Bank's Experience, (Washington D.C: Worls Bank,1994)

الدراسات البينية في القرآن و الحديث، السنة ١، المجلد ١، العدد٣، الشتاء ٢٠٢٤، صص.٢٧١-٢٩٢

حقيقة الانسان من وجهة نظر المفكرين المسلمين

[*] مهدي نوري أفشان ، [**]أبوالفضل خوشمنش

* عضو هيئة التدريس، قسم اللغة العربية، معهد اللغات، جامعة الإمام الصادق عليه السلام، طهران، ايران.
nouriafshan@isu.ac.ir

* أستاذ مشارك، قسم علوم القرآن والحديث، كلية الشريعة الدراسات الإسلامية، جامعة طهران، طهران، إيران.
khoshmanesh@ut.ac.ir

الملخص

فكر «الجسم والروح» والعلاقة بينهما منذ صدر الإسلام حتى الآن في رحلة طويلة، بطريقة شهدت آراء المفكرين والمفسرين تغييرات كبيرة على هذاالطريق، وقد كان موضوع حقيقة الإنسان، والعلاقة بين الجسم والروح من المواضيع المهمة التي ناقشها المفكرون المسلمون في مختلف آثارهم. وبدراسة المسار التاريخي لهذه الآراء في سياق الأبعاد الإنسانية نجد أن معظم المتقدمين من العلماء كانوا يرون جسمانية الإنسان ولم يتفوّهوا ببنت شفة عن تجرد الروح أو النفس في مؤلفاتهم، ومن مارسها منهم، فكان نقدًا أو رفضًا لها. بانتشار الأفكار الفلسفية المستمدة من الفلسفة اليونانية تدريجيا، أصبح العلماء المسلمون في مجال الأنثروبولوجيا مهتمّين بمناقشات حول البعد غير المادي للإنسان ومسألة تجرد النفس؛ لأنهم حصلوا على أجوبة عن بعض المشكلات. وكانت هناك أربع وجهات نظر رئيسية للبُعدين في الإنسان الاثنين: أولا إنّ البعدين متشابكان تمامًا ولا يمكن دوام أحدهما بدون الآخر، وثانيا إن الروح له علاقة تدبيرية مع البدن ويتحكم عليه كمَركبه، وثالثًا إن العلاقة بين النفس والجسم هي علاقة شوقية، وأخيرًا إنهما متّحدان في الدنيا وفي سعيهما لتحقيق الهدف.

المفردات الرئيسية

حقيقة الإنسان، تاريخ الأفكار، الجسم، الروح، النفس، الحياة، الموت

نوع المقالة: علميّة محكمة

تاريخ الوصول: ٦ اكتوبر ٢٠٢٣ تاريخ القبول: ٢٩ ديسمبر ٢٠٢٣

isqh.2024.245494.1022/10.30497

الناشر: جامعة الإمام الصادق عليه‌السلام

©المؤلف (المؤلفون)

الاحاله: نوري‌أفشان، مهدي، خوش منش، أبوالفضل (٢٠٢٤). حقيقة الانسان من وجهة نظر المفكرين المسلمين. الدراسات البينية في القرآن والحديث،(٣)، Doi: 10.30497/isqh.2024.245494.1022

١-المقدمة

١-١ -بيان المسألة

إنّ مناقشة حقيقة «الإنسان» ومعالجة أبعاده المادية وغير المادية من الأمور القديمة عبر التاريخ، كما رحّب المفكرون المسلمون بالمناقشات حول الإنسان في هذا الصدد بمصطلحات مثل «النفس» و«الروح» و«القلب» و«الجسم» و«الجسد». وقد عرض المفسّرون في مختلف الطبقات وجهات نظرهم في الإنسان وفقا لآيات القرآن الكريم في إطار كتب ومقالات تفسيرية. كما أنه لايمكن أن نتحدث عن ظاهرة تسمى «الإنسان» ولا نراجع المصادر الكلامية والفلسفية.

عاش العديد من شيوخ التفسير وعلم الكلام بين القرن الثالث والقرن السابع. على الرغم من أن المناقشات حول الإنسان بين علماء الإسلام تعود إلى القرن الأول، إلا أن سوقها كان ساخنا في القرنين الثاني والثالث، وفي الوقت نفسه زاد الاختلاف بين العلماء أيضا في القرنين. ومع ذلك، في القرنين الرابع و الخامس ومع ظهور عباقرة مثل الشيخ المفيد والشريف المرتضى، تزامنت آراء العديد من العلماء من نفس الفترة وحتى العصور اللاحقة (القرن السابع) مع هؤلاء الشيوخ. يعد القرن السابع الهجري نقطة تحول في مجال الآراء الكلامية ونزعة علماء الإسلام وخاصة الشيعة إلى الفلسفة. في هذا القرن، عاش علماء كبار مثل خواجة نصير الدين الطوسي والعلامة الحلي وابن ميثم البحراني الذين كانوا مصدر بعض التغييرات في ترتيب ومحتوى بعض العلوم. منذ ذلك الحين، اكتسبت كلمات وتفسيرات العديد من العلماء المسلمين نكهة جديدة، بحيث أصبح تأثيرها مرئيا حتى الآن. تجدر الإشارة إلى أنه في هذه الفترة، فإن عدد العظماء الذين ابتكروا أعمالا أو نظريات أو مناهج جديدة في مجال الأنثروبولوجيا والعلاقة بين بُعدي الماديّ وغير الماديّ ليس كثيرا؛ لأنّه باستثناء القرن السابع، لدى العديد من العلماء نفس وجهات النظر حول هذا المجال ويتلخص اختلافهم في بعض التفاصيل فقط.

١-٢ -الأهداف

حاولنا في هذا المقال دراسة مفهومي «الجسم» و«الروح» في سياقه التاريخي لتحديد ما مرّ به المفكرون المسلمون في شرح هذين المفهومين. ومع ذلك، نظرا لأن العديد من المصادر لم تفرق بين كلمتي الروح والنفس أو استخدمت كلمة النفس بدلا من الروح في سياق البُعد غير المادي للإنسان، فقد تم النظر في مفهوم «النفس» في هذه المقالة.

تجدر الإشارة إلى أن الدراسات التاريخية نوعان رئيسيان: دراسة نتائج وإنجازات تطور الأفكار الإنسانية في مجال الحياة الاجتماعية ودراسات تطور تلك الأفكار، غالبا ما يشار إلى هذا الأخير في العصر الحديث باسم «تاريخ الفكر» أو «تاريخ الأفكار». (خانی، ۲۰۱۸ ۱۰).

من خلال دراسة تاريخ تطور الأفكار حول حقيقة الإنسان، ومكان النظر فيها والعلاقة بين الجسم والروح من قبل المفكرين المسلمين، يمكن استنتاج أن هناك خلافات واضحة بين آرائهم في كل فترة. بالإضافة إلى ذلك، يختلف علماء كل علم خلافا كبيرا بعضهم عن بعض في هذا الصدد. ويرجع جزء من هذه الخلافات إلى استيراد بعض العلوم التي دخلت تدريجيا في العلوم الإسلامية، وجزءٌ آخر من النزاع هو أن أيّا من هذه الآراء لديها مشاكل لم تحل ويسعى أتباع كل نظرية إلى تبرير هذه القضايا من خلال آرائهم وحججهم الخاصة. إن مجرد اعتبار الإنسان جسمانيا من جهة واعتباره روحانيا من جهة أخرى يضيفان إلى هذه الصعوبات ومسائل مثل المعاد الجسماني ومشاهدة الأعضاء والجوارح في اليوم الآخر هي من بين المشاكل. بالإضافة إلى ذلك، لم يتم ذكر هذه النظريات بصراحة في القرآن ولا يمكن فهمها بالكامل من نص القرآن.

۱-۳ -البحوث المسبقة

على الرغم من وجود الكثير من الجدل في مجال الإنسان والعلاقة بين الجسم والروح، لكن الخلاف بين المفكرين المسلمين (خاصة المفسرين منهم) خلال تاريخ ما بعد الإسلام وتطور وتغير التعريفات المختلفة في هذا الموضوع والمقارنة بين هذه الآراء وتصنيفاتها هي مسألة تم إهمالها ولم يتم تناولها بجدية حتى الآن.

تم إجراء البحث حول هذين المفهومين بشكل رئيسي في سياق التزامن ووفقا لنص القرآن الكريم. المقالات مثل «القلب والعقل في الرؤية القرآنية» لِ علي‌كاظم الفتّال، «علاقة الجسم بالروح» لِ حنين شكري و «بالجسم والروح» لِ الربيع الغزالي من الأمثلة على ذلك في هذا المجال. في مصادر أخرى، لايوجد أيضا عمل يتم فيه النظر في المسار التاريخي للآراء التفسيرية حول هذين المفهومين .

۲ -مفهوم الجسم والروح في الصدر الأول حتى القرن السابع

بنظرة شاملة على وجهات النظر التفسيرية للمسلمين، نجد أن المتكلمين والمفسرين منذ القرن الثالث حتى نصير الدين الطوسي، على الرغم من اختلافهم، كانوا ينظرون إلى النفس كالجسم المادّيّ (جوینی، ۱۹۶۵: ۸۶؛ الإيجي، ۱۹۰۷: ۲۵۰/۷ ؛ التهانوي، ۱۹۹۶: ۸۸۳/۱و۸۸٤). كان ضرار بن عمرو (المتوفى حوالي ۱۹۰هـ‌ق) أحد الفقهاء وقادة المعتزلة الذين اعتقدوا «أن الإنسان يتكون من أشياء كثيرة بما في ذلك اللون والطعم والرائحة والقوة وما شابه ذلك وإنها الإنسان إذا اجتمعت،

وليس ههنا جوهر غيرها» (الأشعري، ١٩٩١: ٢٦/٢). كان أبوبكر الأصم (المتوفى ٢٠٠ أو ٢٠١ هـق) المتكلم والفقيه والمفسر المعتزلي يعتقد أن «الإنسان هو الذي يُرى، وهو شيء واحد لا روح له، وهو جوهر واحد ونَفى إلا ما كان محسوسا مُدركا» (المصدر نفسه). وُلد أبو هذيل العلّاف عام ١٣١ أو ١٣٤هـق وتوفي في عام ٢٢٧هـق وكان يعتقد أن الإنسان هو هذا الشخص المرئي وله أيدي وأقدام والفاعل هو هذه الأبعاض (المصدر نفسه).

اعتبرت مجموعة من المفكرين المسلمين المتقدمين عموما حقيقةَ الإنسان والروح شيئا ماديا له حياة وحركة بذاته؛ ولكنها ليست جسما من جنس هذا البدن، بل جسما لطيفا نورانيا يشبه البخار وحيّا متشابكا مع البدن ويتخلل أجزاءه، ويتدفق في كل أعضائه مثل النار في الفحم والزيت في بذور السمسم والماء في النبات.

طالما أن أعضاء البدن قادرة على استخدام الجسم، فإن لها حسا وحركة إرادية، ولكن عندما تفقد كفاءتها في قبول الجسم النوراني فإنها تفقد الإحساس والحركة وتتفكك أجزاؤها وينتقل هذا الجسم النوراني إلى عالم آخر (اللاهيجي، ١٩٩٤: ٥٩٧؛ فخر الدين الرازي، ١٩٨٦: ١٨/٢؛ التفتازاني، ١٩٨٩: ٣٠٥/٣؛ ابن أبي‌الحديد، ١٩٥٨: ٢٣٧/٧؛ الطوسي (نصيرالدين)، ١٩٨٥: ٣٣٢/٦؛ الخياط، ١٩٩٣: ٣٦).

هذا الرأي منسوب إلى جمهور المعتزلة بما فيها «النظّام»، لكن الجويني من الأشاعرة والشيخ الطوسي من الإمامية وابن القيم الحنبلي ذكروا نفس الشيء أيضا. يدّعي التفتازاني أنّ ذلك رأي جمهور المسلمين (التفتازاني، ١٩٨٩: ٨٩/٥؛ ابن القيم الجوزية، ١٩٩٦: ٢٧٦/١و٢٧٧؛ الشهرستاني، ١٩٩٥: ٥٥/١؛ الجويني، ١٩٩٦: ٣٧٧/١). وآخرون مثل أبي الهذيل العلّاف، وأبي الحسن الأشعري وقاضي عبدالجبار يعتقدون أن الروح هواء يتردّد في منافذ البدن المادي. ويمكن اعتبار هذا الرأي تعبيرا آخر عن المعتزلة من أنّ الروح جسم لطيف يتسرّى في البدن. قبِل السيد المرتضى من الإمامية نفسَ الرأي واعتبر الإنسان هيكله المرئي المحسوس (ابن فورك، ١٩٨٧: ٢٥٧/١؛ القاضي عبدالجبار (الهمداني الأسدآبادي)، ١٩٦١: ٣٣٦/١١؛ السيد المرتضى، ١٩٩١: ١١٩/١).

يقول السيد المرتضى تحت آية: (تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ) (المائدة:١١٦): «النفس في اللغة لها معان مختلفة ووجوه في التصرف متباينة؛ فالنفس نفس الإنسان وغيره من الحيوان، وهي التي إذا فقدها خرج عن كونه حيا، ومنه قوله تعالى: (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ) (آل‌عمران:١٨٥)» (السيد المرتضى، ١٩٠٧: ٣٢٤/١ وأيضا انظر إلى السيد المرتضى، ١٩٣١: ١٠٢و١٠٣)

والشیخ الطوسي في تفسیر الآیات ۱۵-۱۲ من سورة المؤمنون یعتقد: «في الآیات دلالة على أن الإنسان هو هذا الجسم المشاهد لأنه المخلوق من نطفة، والمستخرج من سلالة دون ما یذهب الیه قوم من أنه الجوهر البسیط أو شيء لا یصح علیه التركیب والانقسام، على ما یذهب إلیه معمّر وغیره» (الشیخ الطوسي، (ب.ت)، ۳۵۳/۷). هو بنبرة متقبلة یروي رأي ابن عباس حول الفرق بین النوم والموت تحت آیة (اللَّهُ يَتَوَفَّ الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى) (الزمر:۴۲) من أن قبض الروح یكون منه میتًا وقبض النفس یكون به فاقدًا للتمییز والعقل وإن لم یفقد حیاته؛ والفرق بین قبض النوم والموت أنّ قبض النوم یضاد الیقظة وقبض الموت یضاد الحیاة وقبض النوم تكون الروح معه في البدن وقبض الموت یخرج الروح منه عن البدن (المصدر نفسه، ۳۲/۹).

الآیة الأولى التي عبر فیها الطبرسي عن رأیه هي في سورة البقرة: (وَلَا تَقُولُواْ لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِن لَّا تَشْعُرُونَ) (البقرة:۱۵۴). في هذه الآیة یقدّم الطبرسي وجهات نظر مختلفة حول كیفیة حیاة الشهداء وتمتعهم بالنعم ثم یقول: «فأما على مذهب من قال من أصحابنا إن الإنسان هذه الجملة المشاهدة وإن الروح هو النفس المتردد في مخارق الحیوان وهو أجزاء الجو، فالقول إنه یلطف أجزاء من الإنسان لا یمكن أن یكون الحي حیا بأقل منها، یوصل إلیها النعیم وإن لم تكن تلك الجملة بكمالها؛ لأنه لا معتبر بالأطراف وأجزاء السمن في كون الحي حیا.» (الطبرسي، ۱۹۹۳: ۴۳۴/۱) رغبته في رأي السید المرتضى تحت آیة (وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ) (الإسراء:۸۵) واضحة أیضا حین یقول: «قیل إنه جسم رقیق هوائي متردد في مخارق الحیوان وهو مذهب أكثر المتكلمین واختاره الأجل المرتضى علم الهدى قدس الله روحه.» (المصدر نفسه، ۶۷۵/۶) یرفض الطبرسي تحت الآیات ۱۴-۱۲ من سورة المؤمنون وجهة نظر النظّام بأن الإنسان هو نفس الروح ووجهة نظر معمّر بأن الإنسان شيء لا ینقسم و لیس جسدا (المصدر نفسه، ۱۶۲/۷). یتحدث مؤلف مجمع البیان في شرح الآیة ۴۲ من سورة الزمر عن نوعین من النفس ویمیز بین النفس والروح. حسب رأیه والتي تتوفى عند النوم هي النفس التي یكون بها العقل والتمییز وهي التي تفارق النائم؛ فلا یعقل، والتي تتوفى عند الموت هي نفس الحیاة التي إذا زالت زال معها النفس والنائم یتنفس (المصدر نفسه، ۷۸۱/۸).

وهناك عدد قلیل مثل الشیخ الصدوق في القرون الأولى اختاروا فكرة تجرد النفس استشهادا ببعض الآیات منها: (ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ) (المؤمنون:۱۴) (ابن بابویه (الصدوق)،۱۹۹۴: ۵۰)، على الرغم من أنهم لم یحافظوا على هذا الانسجام مع التفكیر الفلسفي

في جميع أفكارهم وآرائهم (قجاوند و طاهرى، ٢٠١٤: ١٢٦). على سبيل المثال، يبدي الشيخ المفيد أيضا عن رأيين متعارضين، بالإضافة إلى تجرد النفس (المفيد، ١٩٩٣-ب: ٥٨) وهو مثل علماء المعتزلة يقول «إن الأرواح عندنا هي أعراض لا بقاء لها» (المصدر نفسه: ٥٥). كما أنه عبّر أحيانا عن نفي الجواهر والأعراض للنفس، ولا يقبل إلا آراء الفقهاء والمتكلمين الذين يسمّون الإنسان المكلّفَ شيئا محدثا قائما بنفسه (المفيد، ١٩٩٣-الف: ٧٧). كما فسر الفخر الرازي النفسَ بطرق كلاميّة على أنها جسم لطيف في بعض كتبه (فخر الدين الرازي، ١٩٩٩: ٤١٠/٢٦).

يعتقد الشيخ الصدوق تحت آية (فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِين) (الحجر:٢٩ ؛ ص:٧٢) أن الروح هي روح مخلوقة جعل الله منها في آدم وعيسى عليهما السّلام (ابن بابويه، ١٩٩٤: ٢٣). يقول الصدوق: «اعتقادنا في النفوس أنّها هي الأرواح التي بها الحياة، وإنّها الخلق الأوّل، لقول النّبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم: إِنَّ أَوَّلَ مَا أَبْدَعَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى هِيَ النُّفُوسُ الْمُقَدَّسَةُ الْمُطَهَّرَةُ، فَأَنْطَقَهَا بِتَوْحِيدِهِ ثُمَّ خَلَقَ بَعْدَ ذَلِكَ سَائِرَ خَلْقِهِ. واعتقادنا فيها أنّها خلقت للبقاء ولم تخلق للفناء، لقول النّبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم: مَا خُلِقْتُمْ لِلْفَنَاءِ بَلْ خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ، وَإِنَّمَا تُنْقَلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ.» (المصدر نفسه: ٤٧) هناك أحاديث عديدة في كتب الصدوق اعتبرت الروح ملكوتية وأخروية. على سبيل المثال: «حدثنا عبد الله بن الفضل الهاشمي قال: قلت لأبي عبد الله عليه‌السلام: لأي علة جعل الله تبارك وتعالى الأرواح في الأبدان بعد كونها في ملكوته الأعلى في أرفع محل؟ فقال عليه‌السلام: إن الله تبارك وتعالى علم أن الأرواح في شرفها وعلوها متى تركت على حالها نزع أكثرها إلى دعوى الربوبية دونه عزوجل، فجعلها بقدرته في الأبدان التي قدرها لها في ابتداء التقدير نظرا لها ورحمة بها، وأحوج بعضها إلى بعض، وعلق بعضها على بعض، ورفع بعضها فوق بعض درجات، وكفى بعضها ببعض، وبعث إليهم رسله واتخذ عليهم حججه مبشرين منذرين يأمرونهم بتعاطي العبودية والتواضع لمعبودهم بالأنواع التي تعبدهم بها.» (ابن بابويه، ١٩٦٧: ٤٠٢/٢؛ ٢٠٠٦: ١٥/١) تتم مناقشة اتصال الروح بالسماء في وقت النوم في كتاب الأمالي للشيخ الصدوق حسب الروايات نحو هذه الرواية: «عن أبي جعفر، قال: إن العباد إذا ناموا خرجت أرواحهم إلى السماء، فما رأت الروح في السماء فهو الحق، وما رأت في الهواء فهو الأضغاث، ألا وإن الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف، فإذا كانت الروح في السماء تعارفت وتباغضت، فإذا تعارفت في السماء تعارفت في الأرض، وإذا تباغضت في السماء تباغضت في الأرض». (ابن بابويه، ١٩٩٧: ٢٠٩/١) من آراء الصدوق حول الروح والبدن أن الروح بعد مغادرة الجسد، تمتلك أيضا الفهم. والحقيقة أن الروح لا تحتاج إلى الجسد لتفهم. انظر إلى هذه الرواية التي ينقل

الصدوق في كتابه: «وَقَالَ الصَّادِقُ (ع): إِذَا قُبِضَتِ الرُّوحُ فَهِيَ مُظِلَّةٌ فَوْقَ الْجَسَدِ. رُوحُ الْمُؤْمِنِ وَغَيْرِهِ يَنْظُرُ إِلَى كُلِّ شَيْءٍ يُصْنَعُ بِهِ؛ فَإِذَا كُفِّنَ وَوُضِعَ عَلَى السَّرِيرِ وَحُمِلَ عَلَى أَعْنَاقِ الرِّجَالِ، عَادَتِ الرُّوحُ إِلَيْهِ وَدَخَلَتْ فِيهِ فَيُمَدُّ لَهُ فِي بَصَرِهِ فَيَنْظُرُ إِلَى مَوْضِعِهِ مِنَ الْجَنَّةِ أَوْ مِنَ النَّارِ فَيُنَادِي بِأَعْلَى صَوْتِهِ: إِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ عَجِّلُونِي عَجِّلُونِي وَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ رُدُّونِي رُدُّونِي وَهُوَ يَعْلَمُ كُلَّ شَيْءٍ يُصْنَعُ بِهِ وَيَسْمَعُ الْكَلَامَ.» (ابن بابويه، ۱۹۹۳: ۱/۱۹۳)

يبيّن فخرالدين الرازي تحت الآية ١٥٤ من سورة البقرة حقيقة الإنسان على أساس حياة الذين قتلوا في سبيل الله (فخرالدين الرازي، ١٩٩٩: ١٢٥/٤). يرى الرازي عذاب القبر وثوابه حتميا ويستهشد بهذه الآية: (مِمَّا خَطِيَئَتِهِمْ أُغْرِقُواْ فَأُدْخِلُواْ نَارًا فَلَمْ يَجِدُواْ لَهُم مِّن دُونِ اللَّهِ أَنصَارًا) (نوح:٢٥) كما يستهشد بآيات أخرى منها: (قَالُواْ رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىَ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ) (غافر:١١) و (النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُواْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ) (غافر:٤٦) (المصدر نفسه، ١٢٦). يشرح الرازي أقوال مختلفة حول الروح تحت الآية ٨٥ من سورة الإسراء ثم يقيم أدلة عديدة في تجردها (المصدر نفسه، ٣٩٢/٢١) .

هناك تنوّع وانقسام واسع في آراء المفكرين الإسلاميين حول كون النفس مادية، حيث تشير مجموعة من المنَظِّرين إلى النفس على أنها قوة للبدن، والتي تقع في الدماغ أو القلب. وآخرون يرون أن النفس هي الدم أو الهواء. والأشعري ينسب نظرية «جزء لايتجزأ» إلى المعمّر والصالحي (الأشعرى، ١٩٩١: ٢٦/٢) كما ينسبها الإيجي إلى ابن الراوندي (الإيجى، ١٩٠٧: ٢٥٠/٧). وفقا لهذه النظرية، فإن النفس هي واحدة من الأجزاء المادية لقلب الإنسان. أشار عضدالدين الإيجي إلى آراء مثل «الاعتدال كمّا وكيفا للأخلاط الأربعة» و «اعتدال المزاج النوعي»، لكنه يعتبر في النهاية نظرية «الهيكل المخصوص» كالرأي المختار عند جمهور المتكلمين (المصدر نفسه).

من ناحية أخرى، لم تكن نظرية «تجرد النفس» مُجمَعا عليها كسنّة في الفكر الإسلامي في العصور الأولى وحتى العصور الوسطى. في حين أنّ هناك عدة من المفسرين والعلماء الذين حاولوا إنكار هذه النظرية، لأن رأي معظمهم -على عكس معظم الفلاسفة- كان جسمانية الروح.

على أي حال، ينبغي القول أن هناك فكرتين رئيسيتين حول حقيقة الإنسان وطبيعته؛ فهشام بن الحكم (توفي ١٧٩هـق)، والشيخ الصدوق (٣٨١-٣٠٦هـق)، والشيخ المفيد (٤١٣-٣٣٦هـق)، والغزالي (٥٠٥-٤٠٥هـق)، والفخر الرازي (٦٠٦-٥٤٤هـق)، ونصير الدين الطوسي (-٥٩٧ ٦٧٢هـق)، والعلامة الحلي (٦٤٨-هـ٧٢٦ق) والفياض اللاهيجي (١٠٧٢-١٠٠٢هـق) اعتبروا أن الإنسان يتكون من بُعدين: مادي وغير مادي، واعتبر البعض أن حقيقة الإنسان هي البدن الظاهري

والمحاط بالبعد المادي. والسيد المرتضى من أهم علماء الشيعة الذين اعتبروا النفس في الأساس بما ليس سوى هذه الجملة التي نذكرها (السيد المرتضى، ١٩٩١: ١١٣و١١٤). فيعتقد أن «الروح هواء بارد في القلب وهو مادة النفس وهو شرط الحياة، وقيل جسم رقيق منساب في بدن الحيوان وهو محل الحياة والقدرة» (السيد المرتضى، ١٩٠٥: ٢/٢٧١) .

فقد قبل الشيخ المفيد رأي آل نوبخت وهشام بن الحكم في باب ماهية الإنسان وهو الجوهر البسيط، الذي تدلّ عليه أخبار الإمامية (المفيد، ١٩٩٣-ب: ٥٩)، ومع ذلك، على عكس أستاذه، انتقد المرتضى بشدة آراء الفلاسفة حول النفس. حسب رأيه كانت كلمات الفلاسفة عن النفس وعالم النفوس هُراء وشَعوَذة ومبالغة والتي لا معنى لها حتى بجهد كبير وتفكير (السيد المرتضى، ١٩٨٥: ٢/ ١٣و١٤). كان للسيد المرتضى تأثير مهم على العلماء بعده، بحيث مال المتكلمون و علماء الشيعة في القرون اللاحقة (تقريبا حتى بدايات القرن السابع) إلى هذا الرأي بحد كبير؛ من بينهم الشيخ الطوسي، وأبوالصلاح الحلبي، وإبراهيم بن نوبخت، والطبرسي، وأبوجعفر محمد بن حسن المقري النيشابوري، وابن شهر آشوب وسديد الدين الحمصي.

٣ -الجسم والروح منذ القرن السابع حتى الآن

بعد القرن السابع الهجري وبتأثير نصير الدين الطوسي، مال رأي أكثر المفسرين والمتكلمين نحو تجرد النفس. على الرغم من أنهم يرون النفس غير البدن في الأغلب، مع ذلك اعتبر محدثو الشيعة في القرون المتأخرة (مثل محمد باقر المجلسي) الروح «جسما لطيفا». تم جمع بعض النظريات الكلامية في «مقالات الإسلاميين» للأشعري (٣٢٤-٢٦٠هـق) وبتفصيل أقل في «المواقف» لقاضي عضد الدين الإيجي (٧٥٦-٧٠١هـق) (عليزاده، ٢٠١١: ١٥٢).

صدرالدين الشيرازي ملقّب بملاصدرا من الفلاسفة الذين يرون النفس مجردة. يستند ملاصدرا في موضوع الحركة الجوهرية إلى آيات، منها: (وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ) (النمل:٨٨) و (بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ) (ق:١٥) و إلى هذه الآية التي تشير إلى تبدل الطبيعة: (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ) (إبراهيم:٤٨) و أيضا إلى هذه الآيات: (النمل:٨٧؛ الأنبياء:٩٣؛ إبراهيم:١٩؛ الواقعة:٦١ و فصلت:١١). يشير ملاصدرا أيضا إلى روايات فيها الروح والنفس والقلب و يستفيد منها في تجرد النفس والروح. من هذه الروايات «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» (مجلسي، ١٩٨٣: ٢/٣٢) و «قلب المؤمن عرش الرحمن» (المصدر نفسه، ٥٨/٣٩). معظم هذه الآيات والأحاديث لا تتحدث مباشرة عن طبيعة الروح، لكنها تنسب إلى الروح ما يعتبره الفلاسفة ضروريا ليكون الروح مجردا.

العلامة الطباطبائي يعرف الروح من خلال الأمر حسب الآية ٨٥ من سورة الإسراء: (قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) والأمر هو كلمة الإيجاد السماوية وفعله تعالى المختص به الذي لا تتوسط فيه الأسباب، ولا يتقدر بزمان أو مكان وغير ذلك (الطباطبائي، ١٩٩٦: ١٩٧/١٣). ويعتقد هو من الروح ما تشعر به الآيات التي تذكر أن في غير الإنسان من الحيوان حياة وأن في النبات حياة، والحياة متفرعة على الروح ظاهرا (المصدر نفسه، ١٩٨). من أهم الآيات التي استند إليها العلامة في تجرد النفس، الآية ٤٢ من سورة الزمر التي استند إليها آخرون أيضا.

أهم الآراء في تفسير نشأة الروح بالنسبة للبدن هي:

الف) رأي بعض المتكلمين والمفسرين: الحدوث الزمني للنفس قبل البدن (ابن بابويه (الصدوق)، ١٩٩٤: ٤٧)

ب) رأي الفلاسفة المشائيين: الحدوث الزمني للنفس مع حدوث البدن (ابن سينا، ٢٠٠٤: ٥١)

ج) رأي فلاسفة الحكمة المتعالية: الحدوث الزمني للنفس نفس حدوث البدن (ملاصدرا، ١٩٩٩: ٣٩٣/٨)

٤ -تقسيم الأفكار حول الروح و النفس

هناك آراء مختلفة حول ماهية الإنسان:

١-٤ -الإنسان حقيقة فيزيائية

في هذه النظرية، للإنسان بعد واحد فقط وهو البعد المادي ولا يوجد في الأساس شيء اسمه بعد غير مادي. العديد من العلماء المتقدمين مثل السيد المرتضى والشيخ الطوسي وأبو الصلاح الحلبي وابن نوبخت وسديد الدين الحمصي وأبو جعفر المقري وابن شهر آشوب هم من أتباع هذه النظرية. هناك الكثير من الاختلاف في هذه النظرية. وقد أعرب فخر الدين الرازي عن الآراء في هذا الصدد :

١-١-٤ -النفس هي هذا الجسم. لقد قبل العديد من المتكلمين هذا القول، في حين قد تمت إقامة أدلة على ردّها.

٢-١-٤ -النفس هي جسم داخل البدن. هذا الرأي يشتمل على كثير من الأقوال:

الف) إن النفس هي نار؛ لأن في النار نورا وفي حقيقة النفس حرارة. وهذا ما يؤكده قول الأطباء على أن الحرارات الطبيعية تدبّر البدن.

ب) النفْس هي الهواء، وطالما أن التنفس يدخل ويخرج تبقى الحياة، وعندما يتوقف التنفس تزول النفْس. فالنفْس هذا النفَس ولم تكن حقيقتها إلا الهواء.

ج) بما أن الماء يتسبب في نمو الأشياء، والنفس هي مصدر نمو وتطور الجسم، فإن حقيقة النفس هي الماء.

د) النفس مجموعة الأخلاط الأربعة، شريطة أن يكون كل منها بكمية معينة. لأن الحياة ستستمر طالما أن الأخلاط الأربعة في توازن معا، وإذا انتفى هذا التوازن كمًّا وكيفًا، ستزول الحياة.

ه) النفس هي الدم؛ لأن الدم يعتبر أشرف الأخلاط الأربعة.

و) النفس جسم لطيف؛ كما أن النار تسير في الفحم والزيت في السمسم وماء الزهور في أوراق الزهرة، تسير النفس في الجسم أيضا.

ز) النفس هي المزاج واعتدال الأركان؛ لأنه عندما يتم خلط الأركان والأخلاط يحصل الاعتدال.

ح) النفس هي أجزاء لطيفة تقع في شرايين البطن الأيسر للقلب ومن خلال الشريان تصل إلى البدن كله.

ط) حقيقة الإنسان هي الأرواح التي تنشأ في الدماغ وتصل إلى الجسم كله من خلال الأعصاب وتعطي الجسم قوة الإحساس والحركة الإرادية.

ي) النفس هي الأجزاء الأصلية للبدن. تبقى الأجزاء الأصلية من بداية الحياة حتى نهايتها ولا تتضاعف أو تنقص.

٣-١-٤ -النفس أمر جسماني

وفيه أقوال:

الف) النفس صفة الحياة.

ب) النفس هي الشكل وتخطيط الإنسان.

ج) النفس تناسب الأخلاط والأجزاء.

(فخر الدين الرازي، ١٩٦٢: ١/٢٧١-٢٧٦)

من الضروري أن نعرف أنه قبل ابن ميثم البحراني، تمت مناقشة حقيقة الإنسان وماهية النفس في موضوع عدالة الله؛ لأن ما هو مهم بالنسبة لهم هو تعريف المكلّف وصفاته وشروطه؛ يعني معرفة حقيقة ترجع إليها الأحكام العقلية والشرعية كالأمر والنهي والمدح والذم وبالنتيجة ينتمي إليها الثواب والعقاب والحساب والكتاب (خدايارى، ٢٠١١: ٩٩). لكن المتكلمين الإماميين بعد ابن ميثم البحراني نقلوا مناقشة ماهية النفس إلى أبواب مسألة القيامة؛ لأن ما هو مهم بالنسبة لهم كان شرح المعاد على أساس تعريف الإنسان. وهكذا استخدم المتكلمون نظريتهم الخاصة في معرفة الذات لإثبات المعاد الجسماني، كيفية الموت وإحياء الموتى والرد على الشكوك حول القيامة كإعادة

المعدوم والآكل والمأكول والتغييرات في الجسم على مدى العمر (المصدر نفسه). في الواقع كان يوم القيامة وكيفية البعث من بين القضايا التي شغلت أذهان المسلمين دائما. فكان هذا مهما جدا في توجههم إلى حقيقة الإنسان - مادية كانت أو غير مادية - ووجهة نظرهم إلى المعاد الجسماني.

ربما تم تطوير نظرية الأجزاء الأصلية التي يمكننا أن نعتبر السيد المرتضى مُبدعها، مع هذا النهج. لم يناقش السيد المرتضى الحياة الآخرة وكيفية الحشر والمعاد بالتفصيل وإنما أشار في فصل من كتابه «الذخيرة في علم الكلام» بعنوان «في ذكر ما يجب إعادته ولا يجب وكيفية الإعادة» إلى موضوع «المُعاد في المَعاد». كما أن لديه أيضا نقاش مثل نقاشه في كيفية الحياة البرزخية ويقول: «وأما كيفية الإعادة فالذي يجب إعادته الأجزاء التي هي أقل ما يكون معه الحي حيًا، وهي التي متى انقضت بنيتها خرج من أن يكون حيا. ولا يعتبر في الإعادة بالأطراف وأجزاء السمن؛ لأن الحي لا يخرج بمفارقتها من كونه حيا» (السيد المرتضى، ١٩٩١: ١٥٢).

ثم يشرح السيد المرتضى ميزة أخرى عن هذه الأجزاء للإجابة على بعض الشكوك التي أثيرت حول المعاد ويقول: «وهذه الأجزاء التي أشرنا إليها وقلنا إنه أقلّ ما يكون معه الحي حيا، لا يجوز التبدل فيها ولا أن تصير مرة زيدًا ومرة عمرًا، فإذا اغتذى حيوان بحيوان فإنّ الآكل لا يغتذي من المأكول بالأجزاء التي هي أقل ما يكون المأكول حيوانا معه، وإنما يغتذي بالأجزاء التي هي على سبيل السمن وبالأجزاء التي لا حياة فيها» (المصدر نفسه: ١٥٢و١٥٣). وقد اعتقد كثير من العلماء بعد السيد المرتضى بهذه النظرية، وبعضهم قالها بطريقة أكمل. ومن بين هؤلاء العلماء: ابن ميثم البحراني، والمحقق الحلي، والعلامة الحلي والفاضل المقداد.

واليوم فإن من لا يزال أتباع آراء السيد المرتضى في حقيقة الإنسان والقيامة يسمي هذا الرأي «الطينة» و«الوجود الذرّي» ونعرف أكثرهم كـ«أهل مكتب التفكيك». في الحقيقة إن هذا الرأي ردّ على شبهة إعادة المعدوم وحلّ للمشكلة التي يواجهها الآخرون (وخاصة الفلاسفة) في الإجابة عليها. مع ذلك، فإن إثبات تفاصيل وحتى عموميات هذا الرأي ليست سهلة، ويبدو أن أتباعه لم يتمكنوا من إقناع خصومهم في هذا الصدد (لمزيد من المعرفة حول المشايخ وآراء أهل مكتب التفكيك راجع: يعقوبيان، ٢٠١٧: ١٦٤؛ تهراني، ١٩٩٥: ٢٥٢؛ ارشادي‌نيا، ٢٠٠٧: ٣٩٣ و ٤٢٦؛ ميلاني، ٢٠٠٣: ١٩٢ ؛ موسوي، ٢٠٠٣: ٣٨٥).

٢-٤ -نظرية تجرد النفس

في هذه النظرية تتكون حقيقة الإنسان من جوهر بسيط (النفس أو الروح) ليس مادة أو ماديا. هذه هي نظرية معظم الفلاسفة والمتكلمين والمفسرين المعاصرين: «إن النفوس الإنسانية مجردة أي

ليست قوة جسمانية حالّة في المادة ولا جسما، بل هي لا مكانية لا تقبل إشارة حسية. وإنما تعلّقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير أن تكون داخلة فيه بالجزئية أو الحلول. هذا مذهب الفلاسفة المشهورين من المتقدمين والمتأخرين، ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب وجمع من الصوفية المكاشفين، وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مرّ من نفي المجردات على الإطلاق عقولا كانت أو نفوسا» (الإيجي، ١٩٠٧: ٢٤٧/٧) .

من بين متقدّمي الشيعة إن الشيخ الصدوق هو أشهر شخص يمكن اعتباره من أتباع هذه النظرية (ابن بابويه (الشيخ الصدوق)، ١٩٩٤: ٢٣، ٥٠-٤٧ و ٧٧؛ نفسه، ١٩٩٢: ١٩١/١و١٩٣ و ٣٨٠/٤ و نفسه، ١٩٩٧، ٣٨، ١٤٥و١٤٦، ح١٦). بعده و في القرن السابع قبِلَ نصير الدين الطوسي هذا الرأي وبذل جهدا كبيرا لشرحه وكتب كتابا وأعلنه إعلانا (الطوسي (نصيرالدين)، ١٩٨٧: ١٥٦،١٥٧، ٢٤٨ و ٢٤٩ و نفسه، ١٩٩٦: ١٥٣و١٥٤).

أعرب أتباع هذه النظرية عن آراء مختلفة حول العلاقة بين الجسم والروح وفيما يلي ملخص لثلاثة من الآراء الشهيرة:

٤-٢-١ -العلاقة التدبيرية

العلاقة بين النفس والجسم هي نوع من العلاقة التدبيرية؛ وهي التي تأخذ الجسم مثل المركب وتدبر شؤونها وشؤون جسمها. واعترض البعض على هذا فاعتبروه معادلا للحلول أو التناسخ باعتبار أن مسألة الحلول والتناسخ باطلة في الإسلام. وقد حاول معظم الفلاسفة أن يردّوا هذا الشك، لكن آخرين قبلوا مسألة الحلول والتناسخ (ملاصدرا، ١٩٩٩: ٢٨٨/١و٢٨٩؛ الغزالي، ١٩٨٧: ٢٤٩؛ إبراهيمي ديناني، ١٩٨٥: ٥٧٥ و أفضلي، ٢٠٠٧: ٤٨).

٤-٢-٢ -العلاقة الشوقية

العلاقة بين النفس والبدن هي نوع من العلاقة الشوقية. هذه هي الفكرة التي تعود إلى شيخ الإشراق السهروردي (السهروردي، ١٩٩٣: ٣٥ و نفسه، ٢٠٠١: ٤٩٦/١).

٤-٢-٣ -العلاقة الاتحادية

العلاقة بين النفس والبدن هي نوع من الاتحاد؛ أي تصبح النفس والبدن واحدا ولن ينفصلا مدى الحياة الدنيوية. هذا رأي المدرس الزنوزي والعلامة الطباطبائي، مع ذلك شابه رأي ملاصدرا إلى هذا الرأي أيضا (الطباطبائي، ١٩٩٦: ٣٦٥/١، ٢٨٦/١٤ و ١٥٤/١٢؛ دشتكي، (ب.ت): ١٨٢ و الحسيني الطهراني، ٢٠٠٥: ١٥١-١٥٣).

بمزید من التفصیل حول هذا الموضوع ینبغي القول: شرح کیفیة العلاقة بین النفس والبدن واحد من أهم القضایا الفلسفیة وأکثرها خلافا. قام ملاصدرا بحل المشکلة عبر التعبیر عن أنواع تعلق شيء بآخر ولیس هناک اعتراض علی ذلک لدی الطباطبائي. یعبر ملاصدرا بعد شرح أنواع التعلق الستة، عن ارتباط النفس بالبدن تحت نوعین منه (راجع: ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۸/۳۲۵-۳۲۷):

النوع الأول راجع إلی حدوث النفس. ففي هذه المرحلة تتعلق النفس بالبدن من حیث الوجود والتشخص وفي الحدوث فقط؛ یعني أن النفس بحاجة إلی البدن في حدوثها، ولکن في استمراریة الوجود (البقاء) لا تحتاج إلیه. والحقیقة أن البدن هو الحامل والرابط للنفس للوصول إلی مستوی التجرید وبعد أن تصل النفس إلی مستوی التجرید بهذه الحرکة الجبلیة، تصبح مستقلة (المصدر نفسه: ۳۹۵). بالنظر إلی أنه من وجهة نظر ملاصدرا والعلامة الطباطبائي فإن ما یکوّن حقیقة الإنسان هو نفسه المجردة لا البدن، فاتضح أنه بعد هذه المرحلة، یتبع البدن نفسه.

التعلق الثاني من جهة الاستکمال و هذا رأي جمهور الفلاسفة قبل ملاصدرا؛ لأنهم کانوا یعتقدون أن النفس لاتحتاج إلی البدن لا في الحدوث ولا في البقاء، ولا یتطلب استخدام الجسم إلا في تحقیق الکمال بالقوة. لکن ملاصدرا وبالتالي العلامة الطباطبائي إضافة علی هذا التعلق یعتقد أیضا أن التعلق من النوع السابق ثابت (نصیری، ۲۰۱۰: ۱۷٤).

ومن القضایا المهمة في هذا الصدد، شرح کیفیة تصرف النفس في البدن واستخدامها له. والفرق المهم بین رأي العلامة الطباطبائي وملاصدرا یعود إلی بیان هذه الکیفیة وإلی قبول أو رفض «الروح البخاري». بما تلقّاه من سائر الفلاسفة ومتأثرا من الطب القدیم طرح ملاصدرا عنوان «الروح البخاري» منطلقا من أنّ جوهر النفس من عالم الملکوت ونور عقلي محض، فلایمکنه التصرف في البدن الغلیظ العنصري إلا بواسطة تسمّی «الروح البخاري.«

بعبارة أخری کلّ ما یحدث في النفس یتنقل تأثیره أولا إلی الروح البخاري ومن خلاله إلی البدن، کما أن کل ما یحدث في البدن، یتنقل تأثیره أولا إلی الروح البخاري ومن خلاله إلی النفس. فالملذات والآلام وغیرها من صفات النفس تسبب انبساط وانقباض الروح البخاري وبما أن الدم هو مطیة هذا الروح البخاري، فعندما یتحرک الدم في البدن، یجري ویسیر الروح البخاري في البدن کله، فیسبب انبساطه وانقباضه تغیّراتٍ في الجسم (مثل التغیرات في بشرة الوجه والتعبیرات الأخری). وبشکل عام، إن الشؤون النفسانیة تسبب حرکات وتعدیلات مختلفة في الروح البخاري وهذه الحرکات والتغیرات أیضا من خلال الدورة الدمویة -التي تحمل الروح البخاري- هي مصدر جمیع أنواع حرکات الجسم والحالات المزاجیة (الأفضلي، ۲۰۰۷: ٤۸).

كان الفلاسفة المتقدمون على أنه -نظرا لأن النفس واحدة- يجب أن يكون هناك عضو واحد في الجسم تؤثر فيه النفس -من خلال الروح البخاري- أولا، ثم من خلال ذلك العضو تؤثر على سائر الجوارح. هناك خلاف بين القدماء حول هذا العضو الرئيسي الذي ينقل القوة وأثر الروح البخاري إلى سائر الأعضاء؛ ومعظمهم يعتبرون القلب ذلك العضو الرئيسي؛ لأنه العضو الأكثر حرارة في الجسم، وبعض يعتبرون الدماغ العضو الذي يقوم بهذه الوظيفة (المصدر نفسه).

الروح البخاري، بخاري لأنه ليس مجردا محضا ولا ماديا محضا، بل له وجهان؛ مادي ومجرد: إنه يتعلق بالبدن بخصوصيته المادية ويتعلق بالنفس بخصوصيته المجردة. من الواضح أن هذا الرأي أبداه ملاصدرا لأنه كمعظم الفلاسفة المسلمين -المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة- يستحيل تأثير الموجود المجرد بشكل مباشر وبلاواسطة في الموجود المادي. وقد رفض العلامة الطباطبائي هذه النظرية مستدلاً بأن الرقّة والغلظة من الكيفيات الجسمانية ولا تسببان شرفا أو دونيةً في الجسم (راجع: الطباطبائي، ١٩٨١: ج٨). لذلك وإن سلّمنا وجود الروح البخاري، إلا أنه لاتسبب لطافته أن يقع جسرًا بين النفس والبدن. ومن الطبيعي تماما أنه في ضوء هذا الموقف ورفض العلامة الروح البخاري، نتوقّع تأثير هذا الرد في سائر موضوعات النفس، لكن لسوء الحظ لم يتحقق هذا التوقع ويكتفي العلامة الطباطبائي بإبانة هذه المشكلة ولا يوضّح ما هي تداعيات موقفه على سائر مسائل النفس. هذه هي المشكلة لمنهج العلامة في موضوع النفس والبدن، التي تجعل مناقشته المتناثرة لهذا الموضوع أكثر نقصا (نصيري، ٢٠١٠: ١٧٥). ويصرّح العلامة الطباطبائي أن النفس غير البدن وغير صفته، في حين يقبل تعلقها بالبدن؛ تعلق يجعل النفس تتحد مع البدن، وهذا التعلق للأسباب العقلية من نوع التعلق التدبيري (الطباطبائي، ١٩٩٦: ٣٦٥/١ و ٢٨٦/١٤). فالروح من وجهة نظره – رحمه الله - وجود مستقل يتحد مع البدن اتحادا ما من خلال تعلقه بالبدن وفي وقت الموت يتم قطع تعلقه بالبدن واستقلاله عنه. (المصدر نفسه: ١٥٤/١٢).

٣-٤ -نظرية التركيب

في هذه النظرية، حقيقة الإنسان هي التركيب والتمزيج الحقيقي للروح والجسم، والاهتمام بالبدن مع أن الأصالة هي للروح. وينسب هذا الرأي إلى هشام بن الحكم، وآل نوبخت، والشيخ المفيد، والمحقق الطوسي. ويقال أن هشام بن الحكم كان يعتقد بتجرد النفس، لكن البعض يعتقدون بأن الإثنين مختلفان بعضهما عن البعض (سبحاني و نعيم‌آبادي، ٢٠١٦: ٧). جزء مهم من نظرية هشام بن الحكم نحصل عليه من خلال مناقشة جرت بينه وبين تلميذه النظّام حول الروح (راجع: المقدسي المعتزلي، (ب.ت): ١٢٣/٢و١٢٤) .

إذا سألنا هشامًا عن محدودية الروح أو عدمها، يمكن أن يلفت انتباهنا إلى النظرية التي اقترحها عن الله من أنّ الله جسم لكن ليس مثل سائر الأشياء (الأشعري، ١٩٩١: ٣١). وهنا لايبعد كذلك عن هشام أن يقول: إن الروح جسماني ولكنه ليس مثل البدن؛ أي إذا كان قد قال هشام عن اللّه عز وجل أنه جسم وله حدّ وتعيّن ولكن ليس بقدر الأشياء التي نعرفها، فالمتوقع منه بطريقة أولى أن يقول: إن الروح جسم مختلف عما نعرفه عن الجسم؛ فالروح نور من الأنوار. وإن التوسع والارتفاع اللذين عبر عنهما هشام عن الروح في نقاش النظّام مرتبط بأنّ الروح نور. فمن هنا يمكننا التوصل إلى ظن قوي بأنّ النظام الذي كان يتحدّث عن «الجسم اللطيف» أراد أن يشرح ما اكتسبه من أستاذه هشام بن الحكم عن الروح. من وجهة النظر هذه ربما يكون الجسم اللطيف عند النظّام هو ما يحتوي على جميع خصائص ما نطلق عليه الجسم، ولكن بخصائص لا ندركها في عالمنا هذا. فالفرق الوحيد بين النظّام و هشام هو أنّ النظّام يعتبر حقيقة الإنسان أحادية البُعد، بينما لاحظ هشام بن الحكم أن الحقيقة الأحادية البعد للإنسان قابلة للجمع بشكل صحيح تماما إلى ثُنائية الأبعاد في الدنيا. فتتميز نظرية هشام عن النظّام بهذا الجمع بين البعد الثنائي أو الأحادي لحقيقة الإنسان. هكذا كان هشام بصفته متكلّما إماميا في عصر الحضور – إضافة على مواجهته للمعتقدين بجسمانية حقيقة الإنسان – كان يواجه مجموعتين أخريين إحداهما (وفي قمتها النظام) لايرون البدن جزءًا من حقيقة الإنسان فيحين اعترافهم بالروح (سبحاني و نعيم‌آبادي، ٢٠١٦: ٢١و٢٢).

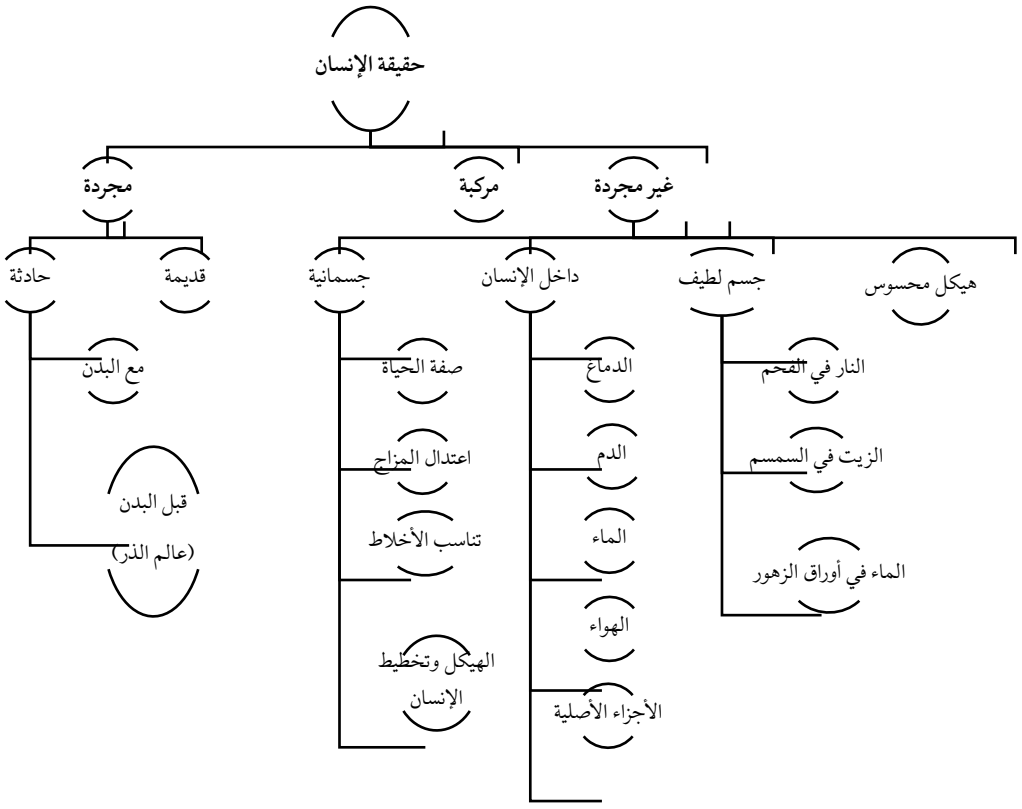
من بين الخلافات الأكثر شيوعًا حول حقيقة الإنسان والتي سبّبت في تكوين هذا الخلاف في الآراء، هي كيفية تبيين الحياة بعد الموت، وأبرز الخلافات حول تفاصيل المعاد من أنّه روحاني أو جسماني؛ فالأسئلة التي تطرح نفسها هنا هي: ١. ما هي حقيقة الإنسان في الآخرة؟ هل هي الروح فقط أم الجسم أو الروح والجسم معا؟ ٢. هل عقاب الآخرة وثوابها روحانيان فقط أو جسمانيان كذلك؟ ٣. إذا كان للإنسان جسم في الآخرة، فكيف يكون هذا الجسم وكيف يتحقق؟

يعتقد بعض الخبراء أن الخلود منحصر في روح الإنسان، وآخرون قائلون بأن المعاد جسماني فقط وكذلك الحياة الأخروية، كما أنّها في النشأة الأولى جسمانية فقط؛ وهؤلاء يؤمنون بالله واليوم الآخر حينما لايعتقدون بتجرد الروح وبالتالي لايعتقدون بعذاب وثواب روحاني ويرون الإنسان منحصرًا في البدن المادي. هناك مجموعة أخرى مؤمنون بخلود الإنسان، ومعتبرون أن خلود الإنسان روحاني وجسماني معًا. فوفقًا لهم، فإنّ وجود الإنسان في كلٍّ من الدنيا والآخرة يتكون من الروح والجسم ولذلك فإن الجزاء (جنة وجحيمًا) روحاني وجسماني معًا. ولكن في الرأي الأخير هناك

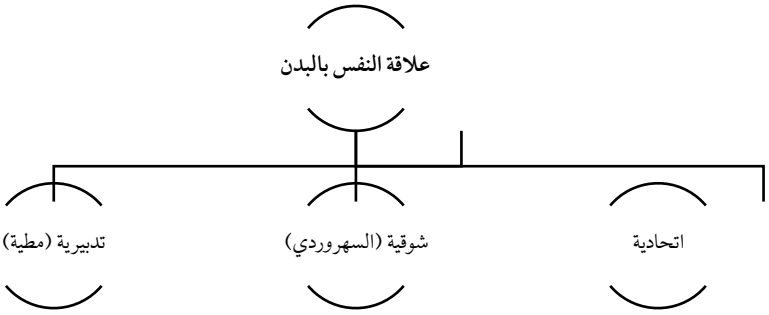
نقاط تجدر بالتركيز عليها: كيف يتكون بدن الإنسان في الآخرة؟ وكيف هو هذا البدن؟ هل هو عين هذا الجسم الدنيوي أو مثله؟ فإذا كان عينه فهل هو من حيث المادة والصورة أو من حيث الصورة فقط؟ وبشكل عام ما هو المعاد الجسماني؟

حسب العلامة الحلي إن أنصار المعاد الروحاني هم مجموعة من آل‌نوبخت ومفكرون مثل الشيخ المفيد والغزالي؛ فمن وجهة نظرهم، هذا الجوهر المجرد العاقل بالقوة هو حقيقة الإنسان وطبيعته، فلذلك لايمكن إعتبار أي مناقشة في المعاد وملحقاتها إلا في إطار شرح هذا الجوهر المجرد (راجع: رفيعي قزويني، ١٩٨٩).

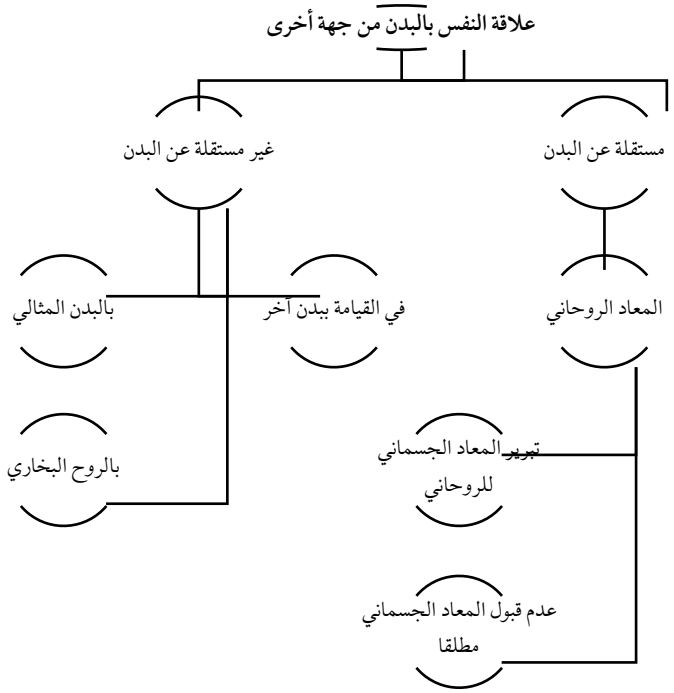
تلخيصًا لما مرّ من التقاسيم والآراء حول حقيقة الإنسان وعلاقة الروح بالجسم حسب «تاريخ الفكر» لابأس بتقديمها في الرسوم البيانية التالية:



الرسم البياني١- تقسيم الآراء حول حقيقة الإنسان



الرسم البياني٢- علاقة النفس بالبدن



الرسم البياني٣- علاقة النفس بالبدن من جهة أخرى

٥ -النتيجة

من حيث المسار التاريخي كان فكر جسمانية الإنسان سائدا في الصدر الأول، وإن كان البعض يؤكدون على البعد غير المادي له. وفي القرنين الثاني والثالث كان كافة كبار المعتزلة قائلين بفكر التجسيم ومادية الروح، فمنهم ضرار بن عمرو وأبوبكر الأصم وبشر بن معمّر في القرن الثاني، وأبوهذيل العلّاف وابن أخته النظّام والجبّائي في القرنين الثاني والثالث. ولم يكن يخالفهم كبار الأشاعرة في تلك العقيدة، فاعتبر أبوالحسن الأشعري الروح جسما لطيفا في القرنين الثالث والرابع، والباقلّاني في القرن الرابع على نفس الرأي. ومع ذلك فإنّ هشام بن الحكم بصفته متكلما شيعيًا في القرن الثاني كان يعتقد بالتمزيج بين الجسم والروح (غير المادي)، كما أنّ الشيخ الصدوق المتحدث المتكلم الشيعي الشهير في القرن الرابع كان على تجرد النفس، بناء على ما وصلنا من مؤلفاته.

منذ القرن الخامس حتى القرن السابع الهجري وبظهور علماء مثل الغزالي وفخر الدين الرازي والسهروردي ونصير الدين الطوسي، أصبح فكر تجرد النفس وتهميش التجسيم شائعا بين العلماء شيئًا فشيئًا. ومن الغريب أن المذكورين آنفًا لا يندرجون في فئة واحدة؛ فالغزالي يميل إلى الصوفية، وفخر الدين الرازي من أعظم الأشاعرة، كما أنّ السهروردي فيلسوف، ونصير الدين الطوسي متكلم إمامي راغب في الفلسفة. على الجانب الآخر خالف هذا الرأي جمعٌ غالبيّتهم من أتباع الحديث أي ما يسمّون بالأخباريين اليوم. هنا تجدر الإشارة إلى أنّ المحقق الحلي وابن ميثم البحراني وحتى العلامة الحلّي (تلميذ نصيرالدين الطوسي) في القرن السابع كانوا يُعدّون من الراغبين في نظرية الأجزاء الأصلية ومن أتباع تجسيم النفس .

وفي القرون التالية، هناك المزيد من القائلين بتجرد النفس. ومن روّاد هذا الرأي فلاسفة مفسرون مثل ملاصدرا، رغم رفض الأخباريين لذلك منهم العلامة المجلسي. بعد ذلك وحتى الآن، فإن نظرية تجرد النفس هي التي لها اليد العليا بين علماء الشيعة وأهل السنة، لدرجة أن صاحب تفسير الميزان حاول إثبات هذا الرأي.

أما القرنان الأخيران فقد حاول أتباعُ «مدرسة التفكيك» (وهم القائلون بأنّ الفلسفة والعرفان منفصلان عن جوهر الإسلام فعقيدتهم قريبة من الأخباريين) فيهما مواجهة «نظرية تجرد النفس»، منهم: الميرزا مهدي الأصفهاني ومجتبى القزويني وحسنعلي مروارید ومحمد باقر الملكي الميانجي .

المصادر

القرآن الکریم

إبراهيمي ديناني، غلامحسين (١٩٨٥)، **شعاع انديشه و شهود درفلسفه سهروردی**، طهران، حكمت

ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله (١٩٥٨)، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم، قم، مكتبة آية الله مرعشي نجفي

ابن بابويه (الصدوق)، محمد بن علي (١٩٩٤)، **الاعتقادات**، تحقيق عصام عبدالسيد، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد

(١٩٩٧) -------، **الأمالي**، طهران، كتابچي، ط٦

(٢٠٠٨) -------، **التوحيد**، تحقيق سيدهاشم حسيني تهراني، قم، جامعة المدرسين

(٢٠٠٦) -------، **علل الشرائع**، قم، مكتبة داوري

(١٩٩٣) -------، **من لا يحضره الفقيه**، تحقيق و تصحيح علی‌أكبر غفاري، قم، جامعة المدرسين، ط٢

ابن سينا، حسين بن عبدالله (٢٠٠٤)، **رساله نفس**، همدان، جامعة بوعلی سينا

ابن فورك، محمد بن حسن (١٩٨٧)، **مجرد مقالات الشيخ أبي‌الحسن الأشعري**، تحقيق دانيل ژيماره، بيروت، دار المشرق

ابن قيم جوزية، محمد بن أبي‌بكر (١٩٩٦)، **الروح**، تعليق إبراهيم محمد رمضان، بيروت، دار الفكر العربي

إرشادي‌نيا، محمدرضا (٢٠٠٧)، **ازمدرسه معارف تا انجمن حجتيه و مكتب تفكيك، نقد و بررسی مبانی فكری مدرسه معارف خراسان**، انجمن حجتيه و تفكيك‌گرايان، قم، معهد بوستان كتاب

إسفرايني، أبوالمظفر (ب.ت)، **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، تعليق محمد زاهد كوثري، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث

الأشعري، أبوالحسن علي بن إسماعيل (١٩٩١)، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية

أفضلي، علي (٢٠٠٧)، **راه حل فيلسوفان اسلامی برای مسأله رابطه نفس و بدن**، فلسفة، ٣، ٤٥-٥٦

اي، گوردون، بيتر (٢٠١٣)، **تاريخ فكری چيست؟**، ترجمة پويا صبوری، كتاب ماه تاريخ و جغرافيا، ١٨٧، ١٨-٢٨

الإيجي، عضد الدين وميرسيدشريف، الجرجاني (١٩٠٧)، **شرح المواقف**، قم، الشريف الرضي

التفتازاني، سعد الدين (١٩٨٩)، **شرح المقاصد**، قم، الشريف السرخسي

التهانوي، محمد بن علي (١٩٩٦)، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، بيروت، مكتبة لبنان للناشرين

تهراني، ميرزا جواد (١٩٩٥)، **ميزان المطالب**، قم، معهد در راه حق

الجويني، عبد الملك بن عبد الله (١٩٦٥)، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق أسعد تميم، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية

الحسيني الطهراني، سيد محمد حسين (٢٠٠٥)، **مهر تابان**، مشهد، نور ملكوت قرآن

خاني، حامد (٢٠١٨)، **قرآن پژوهی و تاريخ انگاره‌ها**، جامعة آزاد الإسلامية، طهران

خدايارى، علي‌نقي (٢٠١١)، **نظريه‌های نفس‌شناسی متكلمان امامی سده‌های ميانی و كاركرد آنها در تبيين آموزه معاد**، نقد و نظر، ١، ٦٩-١٠٨

الخياط، ابوالحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان (١٩٩٣)، **كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد**، مقدمة وتحقيق نيبرج، بيروت، مكتبة الدار العربية للكتاب، ط٢

دشتكي، مير صدرالدين (ب.ت)، **كشف الحقائق المحمدية**، مخطوط

رفيعي قزويني، ميرزا أبوالحسن (١٩٨٨)، **سخن در معاد در مجموعهٔ رسائل و مقالات فلسفی**، طهران، الزهراء

سبحاني، محمد تقي و نعيم‌آبادي، حسين (٢٠١٦)، **حقيقت تركيبی انسان از روح و جسم؛ نظريه‌پردازی هشام بن حكم دربارهٔ حقيقت انسان**، تحقيقات كلامي، ١٥، ٧-٢٦

السهروردي، الشيخ شهاب الدين (٢٠٠١)، **مجموعه مصنفات شيخ اشراق**، تصحيح ومقدمة هانرى كربن، طهران، معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، ط٣

(١٩٩٣) -------، **يزدان شناخت**، تحقيق وتصحيح ومقدمه حسين ضيايي تربتي، طهران، مؤسسة المطالعات والبحوث الثقافية (مركز بحثي)

السيد المرتضى، علي بن الحسين الموسوي (١٩٩١)، **الذخيرة في علم الكلام**، تحقيق أحمد حسيني، قم، انتشارات اسلامي

(١٩٨٥) -------، **رسائل المرتضى**، مقدمه وإشراف سيد أحمد حسيني، إعداد سيد مهدي رجائي، قم، دار القرآن الكريم

(١٩٠٧) -------، **الأمالي (غرر الفرائد ودرر القلائد)**، تصحيح وتعليق سيدمحمد بدرالدين نعساني حلبي، قم، مكتبة آية الله المرعشي

(١٩٣١) -------، **تنزيه الأنبياء**، قم، الشريف الرضي

شهرستاني، أبوالفتح محمد بن عبد الكريم (١٩٩٥)، **الملل والنحل**، تحقيق أمير على مهنّا وعلي حسن فاعور، بيروت، دار المعرفة، ط٤

صفائي، سيدأحمد (١٩٩٥)، **علم كلام**، طهران، جامعة طهران، ط٦

الطباطبائي، سيد محمد حسين (١٩٩٧)، **الميزان في تفسير القرآن**، قم، مكتب النشر الإسلامي جامعة المدرسين للحوزة العلمية قم، ط٥

الطبرسي، فضل‌بن حسن (١٩٩٣)، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، طهران، ناصرخسرو، ط٣

(۱۹۸۱) -------، **تعلیقه بر الحکمة المتعالیة في الاسفار الاربعة**، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ط۳
الطوسي (الشیخ الطوسي)، أبوجعفر محمدبن حسن (ب.ت)، **التبیان في تفسیر القرآن**، بیروت، دار إحیاء التراث العربي
الطوسي (نصیرالدین)، محمد بن محمد (۱۹۸۵)، **تلخیص المحصل**، بیروت، دار الأضواء، ط۲
(۱۹۸۷) -------، **تجرید الاعتقاد**، تحقیق محمد جواد حسیني جلالي، طهران، مکتب الإعلام الإسلامی
(۱۹۹٦) -------، **تجرید الاعتقاد**، تحقیق عباس محمد حسن سلیمان، مصر، دار المعرفة الجامعیة
عبودیت، عبدالرسول (۲۰۱۳)، **درآمدی بر نظام حکمت صدرایی (انسان‌شناسی)**، قم، مؤسسة الإمام الخمیني للتعلیم والبحوث
علیزاده، بهرام (۲۰۱۱)، **نظریهٔ جسمانیت نفس در تفکر اسلامی**، نقد و نظر، ۳، ۱۵۱-۱۸۰
الغزالي، أبوحامد محمد بن محمد (۱۹۸۷)، **تهافت الفلاسفة**، القاهرة، دار المعارف
فخرالدین الرازی، أبوعبدالله محمد بن عمر (۱۹٦۲)، **البراهین در علم کلام**، المقدمة والتحقیق محمدباقر سبزواري، طهران، جامعة طهران
(۱۹۸٦) -------، **الأربعین في أصول الدین**، القاهرة، مکتبة الکلیات الأزهریة
(۱۹۹۹) -------، **مفاتیح الغیب**، بیروت، دار إحیاء التراث العربي، ط۳
قاضي عبدالجبار (همداني أسدآبادي)، عبدالجبار بن أحمد (۱۹٦۱)، **المغني في أبواب التوحید والعدل**، تحقیق عبدالحلیم محمود وآخرون، القاهرة، الدار المصریة للتألیف والترجمة
قجاوند، مهدي وطاهري، سید صدر الدین (۲۰۱٤)، **جسم‌انگاری متکلمان دربارهٔ نفس (از قرن سوم تا قرن هفتم هجری)**، انسان‌پژوهی دینی، ۳۱، ۱۲۵-۱٤٦
گرامی، سیدمحمدهادي (۲۰۱۷)، **مقدمه‌ای بر تاریخ‌نگاری انگاره‌ای و اندیشه‌ای (جستارهایی دربارهٔ تاریخ‌نگاری اندیشه در مطالعات اسلامی)**، طهران، جامعة الإمام الصادق و جامعة آزاد الإسلامیة
اللاهیجي، عبدالرزاق (۱۹۹٤)، **گوهر مراد**، طهران ، وزارة الثقافة والإرشاد
مجلسي، محمدباقر بن محمدتقي (۱۹۸۳)، **بحار الأنوار**، بیروت، دار إحیاء التراث العربي، ط۲
مشکور، محمدجواد (۱۹۹٦)، **فرهنگ فرق اسلامی**، مشهد، عتبة الرضویة المقدسة، ط۳
مطهري، مرتضی (۱۹۹٤)، **مجموعه آثار**، طهران ، صدرا
المفید (الشیخ المفید)، محمد بن نعمان (۱۹۹۳-أ)، **أوائل المقالات في المذاهب والمختارات**، قم، المؤتمر العالمي لألفیة الشیخ المفید
(۱۹۹۳-ب)------- ، **المسائل السرویة**، قم، المؤتمر العالمي لألفیة الشیخ المفید
المقدسي المعتزلي، بورسعید (بدونتا)، **البدء والتأریخ**، القاهرة، مکتبة الثقافة الدینیة
ملاصدرا (صدر الدین شیرازي)، محمدإبراهیم (۱۹۹۹)، **الحکمة المتعالیة في الأسفار الأربعة**، طهران ، حیدري

موسوي، سيد محمود (٢٠٠٣)، **آيين و انديشه**، طهران ، حكمت

ميرحسيني، يحيى، (٢٠١٨)، **تاريخ انگارهٔ امت وسط و مقايسهٔ آن با برساختهای معنايی واژه**، قرآن‌پژوهي و تاريخ انگاره‌ها، تحقيق فرهنگ مهروش، طهران، معهد القرآن و العترة، ٨٦-٤٥

ميلاني، حسن (٢٠٠٣)، **فر اتر از عرفان**، طهران، عهد

نصيري، منصور (٢٠١٠)، **نفس و بدن از ديدگاه علامه طباطبايی**، نقد و نظر، ٥٩، ١٥١-١٧٨

يعقوبيان، محمدحسن (٢٠١٧)، **نقد و بررسی ديدگاه مكتب تفكيك در مادیت روح**، حكمت اسراء، ٢٩، ١٦٣-١٨٦

الدراسات البينية في القرآن و الحديث، السنة ١، المجلد ١، العدد٣، الشتاء ٢٠٢٤، صص.٢٩٣-٣١٤

تحليل البنية السردية لسورة يوسف (ع) بناءً على منهجية مايكل هوي

* نسيم عربی

* أستاذة مساعدة، قسم اللغة العربية و آدابها، كلية علوم القرآن و الحديث، جامعة المذاهب الإسلامية، طهران، ايران .
n.arabi@mazaheb.ac.ir

الملخص

أحد الأساليب الجديدة في مراجعة النصوص هو منهج حلّ المسائل لمايكل هوي (٢٠٠١). تمت كتابة هذه المقالة بأسلوب اللسانيات (المنهج اللغوي) إستنادًا على نموذج حلّ القضايا والمسائل لمايكل هوي وإعتمادًا على المنهج الوصفي التحليلي لدراسة إحدى القصص السردية القرآنية في تنظيم النص أثناء رسم هذا النموذج. في هذا المقال وبتطبيق هذه النظرية على بعض آيات سورة يوسف (ع)، يتمّ الحصول على مظاهر التفاعل بين لغة النص وعقلية القارئ على شكل أسئلة وأجوبة. تكون التقييمات في القضايا الصغيرة إيجابية أحيانا وسلبية تارة أخرى. بشكل عام يمكن القول: نظرا إلى شخصية يوسف (ع) المهذبة، فإنّ كل ما يتعلق بشخصيته له تقييم إيجابي، وكل ما يتعلق بإخوته وزليخة الذين هم في جهة الشيطان له تقييم سلبي، لذا كانت الإجابة النهائية لهذا النموذج ناجحة. تُظهر لنا قصة يوسف (ع) أنه منذ طفولته وحتى وصوله إلى مقام النبوة كان عالقا أو منخرطا في شبكات متعددة الأبعاد من القضايا المتشابكة. في هذه القصة، كلما تمّ حلّ مشكلة، ظهرت مشكلة أخرى لكن يوسف يختار في تعامله مع كل منها تلك الحلول التي تبقيه تحت هَدي الله وولايته ولا تخرجه من هذه الدائرة. إنّ أهمّ ما تمّ التأكيد عليه في هذه القصة هو الإجابة على القضية الأساسية في الرواية ألا وهي سبب وصول يوسف إلى مقام النبوة وأيضا الإجابة على القضايا والمسائل الثانوية في القصة وهي: غيرة الإخوة، مكائد زليخة وسجنه. في هذه القصة القرآنية يتمّ حل القضية الرئيسية وكذلك القضايا الثانوية، وفي كل هذه الحلول يكون التقييم إيجابي والنتيجة أيضا إيجابية.

المفردات الرئيسية

سورة يوسف، مايكل هوي، البنية السردية، نموذج حل القضايا

نوع المقالة: علمية محكمة

تاريخ الوصول: ٢٤ ديسمبر ٢٠٢٤ تاريخ القبول: ٢٩ يناير ٢٠٢٣

isqh.2024.245720.1029/10.30497

الناشر: جامعة الإمام الصادق عليه‌السلام

©المؤلف (المؤلفون)

الاحاله: عربی، نسيم(٢٠٢٤). تحليل البنية السردية لسورة يوسف على ضوء نموذج مايكل هوبی. الدراسات البينية في القرآن والحديث، (٣)، Doi: 10.30497/isqh.2024.245720.1029

١-المقدمة

إستخدم الله تعالى في القرآن الكريم أشكالا مختلفة من التعبير لشرح رسائله للناس ومن أكثرها شيوعا هي القصص القرآنية. سورة يوسف، التي تحتوي على ١١١ آية والتي تمّ ذكرها ك[أحسن القصص]، هي السورة الوحيدة في القرآن الكريم التي خصّصت بالكامل لقصة واحدة (باستثناء آيات قليلة). من الواضح أنّ تخصيص سورة كاملة لقصة مّا يدلّ على أهمية تلك القصة، لذلك ونظرًا لهذه الأهمية، يمكن تحليلها من زوايا مختلفة للكشف عن أبعاد مضامينها الدلالية المهمّة. خاصة وأنّ هذه السورة تتناول أهم الثنائيات المؤثرة والفعالة في حياة الإنسان مثل: المودّة والحسد، العفة والفحشاء، العزّة والذلّ والحق والباطل.

وبما أنّ نموذج مايكل هوي (Michael Hui) قادر على شرح كيفية إنتاج و تفسير جميع أنواع النصوص، ويعتبر من وجهة نظر اللغويين طريقة قيّمة للغاية، ففي هذا البحث يتمّ دراسة و تحليل التنظيم النصي لهذه القصة القرآنية في إطار نموذج حل القضايا المقترح من مايكل هوي. من الواضح أنّه في هذا المقال لا يمكن تحليل جميع آيات هذه السورة، لذلك سيتمّ تحليل تلك الآيات التي يمكن تحليلها بناءً على هذا النموذج. يسعى هذا المقال للإجابة على هذه الأسئلة:

- كيف يمكن تحليل البنية السردية لسورة يوسف على أساس أنموذج مايكل هوي؟
- ما هي العناصر التي تساعد في تحليل هذا النموذج وكيف تعبر عن بداية القضايا ونهايتها؟

١-١- خلفية البحث

سورة يوسف هي إحدى القصص القرآنية التي تمّ تحليلها والتحقيق فيها على أساس نماذج لغوية جديدة، منها:

- مقال بعنوان: "دراسة المخطط البصري لسورة يوسف على أساس نظرية جونسون اللغوية" (٢٠٢١) تأليف محمد رضا باشايي والذي تم نشره في مجلة البحوث الأدبية القرآنية.

- مقال بعنوان: "تحليل قصة يوسف (ع) على أساس علم السرد (إعتمادا على نظرية جاب لينت فولت)" (٢٠١٨)، تأليف أقارب بَرَست ومُطيع ومقال بعنوان: "دراسة قصة يوسف (ع) على أساس نظرية تحليل الخطاب النقدي ل نورمان كلوف" (٢٠١٧) بقلم حاجي زاده وفرهادي هي من بين المقالات الأخرى المنشورة في هذه المجلة.

- مقال بعنوان: "دراسة وتحليل قصة يوسف (ع) في القرآن الكريم في إطار نموذج سمبسون" (٢٠١٥) بقلم بيمان صالحي المنشور في مجلة التفسير و لغة القرآن هو مقال آخر من ضمن هذه المقالات.

- مقال بعنوان: "تحليل قصة يوسف (ع) في القرآن الكريم على أساس نظرية بروب وغريماس" (٢٠١٤) بقلم بتول أشرفي وآخرين في مجلة الدراسات اللغوية وقد قاموا بتحليل هذه السورة من منظور هذين اللغويّين، وفي كل هذه المقالات، تم فحص هذه السورة من منظور نماذج مختلفة ولكل منها إنجازها الخاص لأن زوايا الرؤية كانت مختلفة.

لكن نموذج مايكل هوي كنموذج لتحليل بنية النص لم يطبق إلا على قصة قرآنية واحدة حتى الآن. بورابراهيم و آقا گل زاده في مقالة "تحقيق البنية السردية لقصة النبي موسى (ع) في سورة الأعراف" (٢٠١٤) المنشورة في مجلة البحوث الأدبية القرآنية، قاما بتطبيق هذا النموذج على قصة موسى (ع) وبالإضافة إلى تطبيق هذا النموذج على هذه القصة فقد تم تقييم مدى فعالية هذا النموذج في القصص القرآنية الأخرى. بحسب ما قيل حتى الآن، فإن هذا المقال هو أولّ محاولة لتطبيق هذا النموذج على سورة يوسف (ع).

١-٢- ضرورة البحث

تمّت دراسة أسلوب لغة القرآن الكريم في بعض المستويات وغالبا ما يتم إستخدام الأساليب التقليدية في تحليل القصص القرآنية. هناك العديد من النقاط المشتركة بين المبادئ الحديثة لكتابة القصة والقصص القرآنية، سواء في طريقة السرد أو في الأسلوب والبنية. (غلام رضا، ٢٠١٠: ٣١). في تحليل القصص القرآنية، من ناحية، فإن بنية النص توضح مدى صحّته من المنظور السردي، و من خلالها يصبح فهم رسالة الآيات أسهل، ومن ناحية أخرى فإنّ هذا البناء يوضّح ما إذا كانت الإجابة النهائية للنموذج ناجحة أم غير ناجحة في القصص القرآنية والدينية.

٢- الإطار النظري

٢-١- نموذج مايكل هوي لحلّ القضايا والعناصر المرتبطة بها

تدرس لسانيات النص النصوص المكتوبة وتماسكها البنيوي. في الواقع تسعى هذه اللسانيات إلى حلّ مشكلة ما هو النص و كيف يتمّ إنتاجه؟ كيف يتمّ التنظيم الداخلي للنص؟ وكيف يمكن فهمه؟ (أقا كل زاده، ٢٠١٠: ١٠٢). بشكل عام، هناك منهجان رئيسيان في النص. المنهج التطبيقي أو الأسلوب العملي الذي يعتمد عليه دوجراند ودريسلر (١٩٨١) في دراسة النص. هناك منهج آخر ألا وهو نظرية مايكل هوي في حل القضايا" (آقا كُل زاده وآخرون، ٢٠١٣: ٩٧). يعدّ هذا المنهج أحد الأساليب الأكثر شيوعا في بنية النص.

يعتقد هوي أنّ معظم نماذج الخطاب تخضع بطريقة أو بأخرى لنموذج حل القضايا. هناك دائما ركيزتان أساسيتان في نموذج حل المشكلات وهاتان الركيزتان هما القضية والإجابة. بمعنى آخر،

القضية هي التحدّيات التي تخوضها شخصيات القصة وتدور حولها القصة بنفسها والإجابة هو الجواب المقدم لتلك القضية (بورابراهيم وآخرون ٢٠١٤: ٧٦).

وبمعنى آخر، المشكلة هي نفس التحدّيات التي تخوضها شخصيات القصة وتدور حولها القصة نفسها والجواب هي الإجابة المقدمة لتلك المشكلة (*المصدر نفسه*). بناء على نموذج بنية النص لمايكل هوي، يتمّ ترتيب وتنظيم جميع النصوص المكتوبة وفقا لتوقّعات القرّاء. مما يعني أنّ كُلًا من الكاتب والقارئ يشاركان بفعّالية في إنتاج الخطاب وفهمه ويتفاعلان مع بعضهما البعض. قد يعرض المؤلفون علامات في النص توضح للقارئ ما هي الأسئلة التي يجيبون عليها أو يقررون الإجابة عليها، لذا يجب على محلل النص أن يبحث عن تلك العلامات (انظر: هوي، ٢٠٠١: ١٨٧). يرى هوي أن النموذج يعتبر مكتملا عندما تكون الإجابة هي الحلّ الحقيقي للقضية، و هوما يسمى بالتقييم أو النتيجة الإيجابية أو كليهما. (*المصدر نفسه*: ١٢٤). وبالتالي فإن كل تحدٍّ في النص يتضمن هذه العناصر: الموقف، القضية، الإجابة، النتيجة الإيجابية أو السلبية (آقا كُل زاده وآخرون، ٢٠٠٧: ١٣).

١.الموقف: دور عنصر الموقف هو توفير المعلومات السياقية. في الحقيقة، الموقف عبارة عن خلفية تقدم الزمان والمكان والأشخاص.

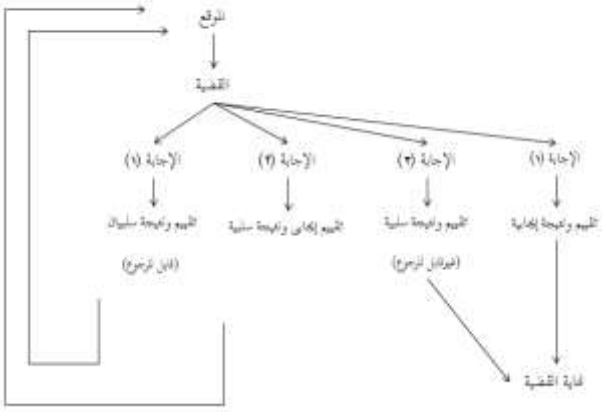
٢. المسألة: ذلك الجانب من الموقف الذي يحتاج إلى إجابة ويثير لدى القارئ توقع تلقي الإجابة.

٣. الحلّ: الإجابة المقترحة تسمى الحلّ. مع الأخذ في الاعتبار أن الجواب بشكل عام يطلق على جميع الإجابات التي تقدم للمسألة، أما الحلّ فيطلق فقط على الإجابات الناجحة.

٤. التقييم: هو التقييم الذي يكون إما سلبيا وإما إيجابيا. و بهذا يتمّ إجراء تقييم لكل مسألة أو مشكلة تطرأ في النص ومن ثم التنبؤ بالنتيجة في الحالتين (الإيجابية والسلبية) على النحو التالي إذا:

أ- عندما تصل القضية إلى المرحلة النهائية من دورة التقييم ويتم حلّها. في هذه الحالة يعتبر النموذج كاملا ويسمى تقييما أو نتيجة إيجابية. ب- إذا وصلت المشكلة إلى المرحلة النهائية من الدورة ولم يتمّ حلّها، أي تمّ تقييم الإجابة سلبا، في هذه الحالة يتمّ تنفيذ الخطوات التالية: إما أن يتغير هذا التقييم السلبي ويُعدّل إلى تقييم إيجابي. في هذه الحالة سيدخل في دورة حل القضية من جديد وسيواجه هذا السؤال: حسناً، ماذا فعلتَ حينها أم ماذا حدث؟ أو أنّ هذا التقييم السلبي لا يمكن تغييره وتعديله، وهو ما يتمّ قبوله بعد ذلك كنتيجة سلبية للنص أو القصة. ج- إذا تم في الخطوة الأولى تقييم نتيجة حل المسألة على أنه إيجابي ولكن تبعتها نتيجة سلبية مباشرة بحيث نشعر أنّ

ما تمّ تقييمه بشكل إيجابي كان مؤقتا أو لم يكن كافيا والمشكلة لا تزال قائمة على ما يبدو، في هذه الحالة نعتبر نتيجة هذا النوع من التقييم مزيجا من الإيجابية والسلبية وفي النهاية نعتبره سلبيا ويتم التعامل مع النتيجة السلبية مثل العملية أ و ب. في الشكل أدناه يمكن رؤية هذه الدورة بصورتها الكاملة: (انظر: خانجاني، ٢٠١٢: ١١٧-١١٨).



الشكل ١- تمثيل المخطط الرئيسي لنموذج هوي

قد تكون هناك مرحلة وسطية تسمى "التصميم" أو الخطة بين مرحلة الإجابة، بمعنى أن هذه المرحلة الوسطية تأتي قبل الإجابة على التصميم. مخطط المسألة هو موضوع يساعد حلّه فقط في حلّ القضية الرئيسية أو تكون أساسا لمخطط خاص يتعلّق بحلّ قضية أخرى. بالإضافة إلى المخطّطات والتي هي حقيقية، قد تحتوي الإجابة أحيانا على "إجابة مقترحة" وهي الخطوات المقترحة للإجابة. الإجابة المقترحة ليست إجابة حقيقية لأنّ الإجابة الحقيقية يجب أن تكون في الواقع إجابة على هذا السؤال: ماذا فعلوا (فعل) لحلّ المشكلة؟ لكن الإجابات المقترحة تجعل الإنتباه يلتفت من جوهر القضية إلى الإجابة. تحتوي الإجابات المقترحة على خطوات تمهيدية ومؤقتة أكثر من التصميمات الفعلية.

في بعض النصوص ربما تكون المسألة قد تمّ حلّها بطريقة ما لكنها في جوانب أخرى لا تزال إشكالية والحلّ غير مكتمل والإجابة سلبية. في هذه الحالة يتكرر نموذج حلّ القضية مرة أخرى وهو ما يسمى بعملية "إعادة التدوير (Recycling) "أو إعادة الدورة. في بعض الأحيان قد تؤدّي التقييمات السلبية إلى إعادة تحديد طبيعة المسألة (وفي الواقع إلى تحول المسألة بنفسها). من

الممكن أيضا أن تكون القضية هي نفسها السابقة لكن الإجابة قد تغيرت (آقا كُل زاده وآخرون، ٢٠٠٧: ص ١٤).

٣- تحليل سورة يوسف (ع) بناء على منهجية مايكل هوي

الشخصية الرئيسية في هذه السورة هو سيّدنا يوسف (ع). ورد إسم يوسف في هذه السورة ٢٥ مرة (جفري، ١٩٩٣: ٤٢١). بشكل عام يلاحظ القارئ في هذه السورة أربع مراحل من حياة يوسف وكل مرحلة تحتوي على قضية رئيسية وضمن تلك القضية تُطرح قضايا فرعية أخرى حتى تنتهي القضية الرئيسية:

٣-١- المرحلة الأولى: رؤيا يوسف (ع) و غيرة إخوته منه

تمّ وضع البنية العامة للسورة على أساس أنّها منذ بداية المرحلة الأولى ودون ذكر الموقف، تدخل في نموذج هوي لحلّ القضايا ويكتشف القارئ موقع الحدث مع مواصلته لمتابعة القصة.

القضية الرئيسية الأولى التي أثيرت في هذه القصة هي رؤيا يوسف (ع) الغريبة وهوامش تأويلها. بشكل عام فإنّ المنامات في هذه القصة من القضايا المهمة التي يجب حلها. يمكن رؤية ثلاثة أنواع من المنامات في هذه القصة: أحدهما يتعلق بنبيّ الله يوسف نفسه، والآخر خاص بأشخاص آخرين والمنام الثالث لجميع أفراد المجتمع. وقد تحقّقت الأحلام الثلاثة فعلًا وتمّ تفسيرها بشكل صحيح طوال القصة. في الواقع، العبارة الرئيسية في هذه القصة هي هذه الرؤيا وباقي القصة هي وصف لهذا المستهلّ. في الآية الرابعة من هذه السورة يبدأ الله القصة بحديث يوسف (ع) مع أبيه، موضحًا أنّه رأى في رؤيا مليئة بالأسرار أحد عشر كوكبًا والشمس والقمر يسجدون له. في هذه الآية يتمّ التعبير عن القضية أو التحدي الذي واجهه يوسف (ع) مع الخطة معاً. القضية هي منامه الغريب والمخطط أوالتصميم هي طلبه المساعدة من أبيه لتفسير ذلك المنام وحلّه لأنّ المخطط أو التصميم هو مقدمة لحلّ المسألة.

(إذ قَالَ يُوسُفُ لأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا و...)(يوسف:٤)

(تصميم يوسف) (القضية الرئيسية)

القارئ الذي يصادف هذه القصة لأول مرة، تراه مثل يوسف (ع) يبحث عن تفسير هذه الرؤيا العجيبة وهو أنّه لماذا يسجد أحد عشر كوكبًا ليوسف؟ ما معنى سجود الشمس والقمر؟ بالإضافة إلى أنه لا يزال حتى الآن لا يعرف من هو يوسف؟ ومن هو أبوه؟

في الآية التالية و قبل تفسير المنام، ينصحه أبوه بالتكتم في إجابته المقترحة، لأنه يعلم جيدا أن هذا الحلم سيثير غيرة إخوته وسيغريهم الشيطان ليكيدوا المكائد ضده. في هذه القصة يظهر

يعقوب (ع) كشخص حكيم في دورين متميزَين (مرشد للمجتمع ومرشد للأسرة) ويؤدي دوره الإرشادي كنبي من أنبياء الله و يعرف جيدًا كيف يتعامل مع كل واحد من أبنائه حسب قدراته الفهمية والإدراكية.

(قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا ...)(يوسف:٥) (إجابة يعقوب المقترحة)

كلمة «كيد» في هذه القصة تُهيّئ القارئ لتوقع كيد إخوة يوسف، بالإضافة إلى أنّه حتى الآن اكتشف أنّ ليوسف إخوة لكنه لا يزال لا يعرف عددهم وما نوع المكائد التي سيستخدمونها ضده. في الواقع، فإنّ في باطن هذه الإجابة المقترحة للقضية الأولى يتمّ طرح سؤال وتحدٍّ آخر في نفس الوقت.

يقوم نبيّ الله يعقوب (ع) بحلّ القضية الرئيسية ويقول إنّ تفسيرها هو أنّ يوسف تمّ إصطفاؤه من الله وأن الله سيعلمه تأويل الأحاديث وتفسير الرؤىَ وسيَرتقي إلى مقام النبوّة:

(وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ...)(يوسف:٦) (حل يعقوب المقترح)

وفقًا لهذا النموذج، بما أنّ مسألة تفسير الرؤيا قد تمّ حلّها بالنسبة ليوسف وللقارئ فإنّ نتيجة هذه الإجابة وتقييمها إيجابيان.

في الآية ٧، كأنّ الله يريد أن يوصل رسالة للقارئ مضمونها: ليس الهدف من سرد هذه القصة هو الجانب القصصي فقط، بل هناك العديد من الآيات والعبر لمن يريد أن يتعلم ويعتبر من سلوكيات وأفعال يوسف (ع) المليئة بالوعي والحكم: (لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلسَّائِلِينَ) (يوسف:٧). حتى الآية ٧ لا يزال ذهن القارئ منشغلًا بكيفية كيد الإخوة. في اللغة العربية: "كاده، يكيده، كيداً، مكيدة" تعني الخداع (الجوهري، (ب.ت): ٢/٥٣٣)، لكن صاحب كتاب تهذيب اللغة يفسر هذه المفردة بالتخطيط في مسائل الباطل أو الحق (الأزهري، (ب.ت): ١٠/ ١٧٩)، ولذلك يعتبر أمر التخطيط متضمنا فيه. وصاحب *الفروق في اللغة* يعتبر الكيد بأنه تخطيط وفكر ورأي، ولهذا السبب تعتبر العرب بأنّ الكيد هو التخطيط من أجل تدمير العدو (العسكري ١٤١٩: ٢٥٣). من خلال هذه التوضيحات يتضح أنّ الإخوة يحاولون تنفيذ خطة ماكرة ليستخدموها ضد يوسف ليصرفوا حب أبيهم إليهم.

(إِذ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَى أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ) (يوسف:٤) (القضية الرئيسية: الإخوة)

بهذه المقدمة يتحدّث إخوة يوسف بسرية مع بعضهم البعض للتعبير عن إستيائهم من إهتمام أبيهم بيوسف وأخيه، وأن يوسف وأخاه أحب إلى أبيهم منهم، بينما يرون أنفسهم متفوقين لأنهم يعتبرون أنفسهم جماعة قوية (وَنَحْنُ عُصْبَةٌ). القسم الأول من الآية يذكر أن يوسف وأخاه هما أخوان غير شقيقين لهم لأنّهم يقولون: "يوسف وأخوه"، ولا يقولون: "أخونا". ثانياً، غيرتهم من يوسف وأخيه سببها عدم العدالة في توزيع الحنان الأبوي من قبل أبيهم (على ما يدّعون)، وهذا هو ما أدخلهم في أزمة شخصية وروحية ليبحثوا عن حل لها، بينما كان سبب تفوق يوسف وكما هو مذكور في الآية ٦، هو إصطفائه من الله ونبوته في المستقبل. ومن الرؤيا الصادقة التي وردت في بداية السورة، يبدو أنّ النبيّ يعقوب (ع) كان يعامل يوسف بما يتناسب مع شخصيته التوحيدية. رؤية هذا الحلم وتغيير سلوك النبيّ يعقوب (ع) أثارت غيرة الإخوة. والآن يتلهّف القارئ إلى معرفة الكيد الذي يكيده إخوة يوسف ليجعلوا وجه أبيهم يخلو لهم.

(اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ) (يوسف:٩) (إجابة الإخوة المقترحة ١ و ٢)

في الآية ٩ هناك حلّان يقترحهما إخوة يوسف لحلّ القضية الأساسية والتخلص من هذه الأزمة العاطفية. الحلّ الأول والثاني هو قتل يوسف ونفيه إلى أرض بعيدة. أما عبارة: «وتكونوا من بعده قوماً صالحين» تدلّ بكل وضوح أنّهم كانوا يدركون جيدا بأنّ قتل يوسف ونفيه سيخرجهم من دائرة الصالحين ولذلك تمّ إقتراح الحلّ الثالث: (قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ) (يوسف:١٠) (إجابة الإخوة المقترحة ٣)

الحل الثالث: رميه في قاع إحدى الآبار الواقعة في طريق القوافل. من خلال هذه الإجابات الثلاثة المقترحة يدرك القارئ أنه وفقا للآية، فإن إخوة يوسف وصلت بهم الغيرة من يوسف إلى درجة جعلتهم يتآمرون ويخططون سوية للقضاء عليه. السؤال الذي يطرح نفسه على القارئ حاليا هو:كيف سينفذون خطتهم؟ وأي الحلول سيختارون؟ تبين الآيات ١١ إلى ١٤ أنّه أمام قضية الإخوة الرئيسية، هناك تحدي آخر وهو البحث عن طريقة لإقناع أبيهم بأخذ يوسف إلى الصحراء. بعد حل المشكلة الرئيسية، يواجه الإخوة تحديا فرعيا آخر، سنناقشه في الآيتين ١٧ و ١٨.

(قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ(يوسف:١١) أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ) (يوسف:١٢) (قضية الإخوة الفرعية)

ولحلّ هذه المسألة الفرعية اختاروا طريقة الحوار وطلبوا من أبيهم السماح ليوسف بالذهاب خارج المدينة ليلعب معهم. عبارة "يرتع ويلعب" تشير إلى أنّ يوسف ما زال طفلا لأنّهم لم يقولوا ليأتي معنا حتى يتعلم الرعي مثلا.

(قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ * قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَخَاسِرُونَ) (يوسف:١٤-١٣) (حل القضية الفرعية ١ من الإخوة)

النبيّ يعقوب (ع) قلق من أن يأكل الذئب يوسف. قبل هذا الكلام لم يتكلم إخوة يوسف عن أي ذريعة سيحتجّون بها عند أبيهم في حال عدم رجوع يوسف، لكن يبدو أن ذريعة إفتراس الذئب ليوسف قد خطر في أذهانهم من كلام أبيهم:

(فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا...) (يوسف:١٥) (حلّ المسألة الرئيسية للأخوة)

يبدو أنّه في نهاية ذلك الإجتماع أجمعوا على تطبيق الحل الثالث ولذلك ألقوا بيوسف في الجُبّ وبهذا يكون التقييم والنتيجة من وجهة نظر الإخوة بإبعاد يوسف عن أبيه إيجابيا على ما يبدوا، لكن الله أوحى إلى يوسف في البئر أنّه سينبئهم بأمرهم هذا، لذلك، فإنّ عبارة "«تُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ» تخلق توقعًا لدى القارئ بأنّه سيواجه في الآيات التالية تقييمًا واستنتاجًا مختلفًا. ومع إستمرار القصة سنرى أن هذا التقييم سيتغير في الآيات ١٧ و٧٧ و ٨٥.

الآن ستبدأ المرحلة التالية من التحدي الفرعي الثاني للإخوة. كانوا قد وعدوا أباهم بأنهم سيعيدون يوسف سالما آمنا «وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (يوسف:١٢) ولكنهم لم يفوا بوعدهم. وللتغلب على هذه المشكلة جاءوا إلى أبيهم ليلا بأعين باكية وبثياب يوسف الملطخة بالدماء وادَّعوا كذبًا وزورا أنهم تركوا يوسف بجوار أمتعتهم وأنّ الذئب قد أكله.

(قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ...) (يوسف:١٧) (حل المسألة ٢ للإخوة)

السؤال الذي يطرح نفسه الآن على القارئ هو ماذا حدث لهذا الطفل الذي من المفترض أن يصبح نبيًّا؟ يمكن الحصول على إجابة هذه الأسئلة في الآيات ١٩ إلى ٢١ عندما جاءت إحدى القوافل وألقت بالدلو في البئر لسحب الماء لتجد يوسف وتأخذه معها وتبيعه بثمن بخس عزيز مصر ليتبناه عزيز مصر في القصر ويأخذه إلى بلاط الحاكم ويطلب من زوجته أن تكرم مثواه. ويخبرنا الله أيضا أن بداية تفسير تلك الرؤيا هي هذه النقطة لأنّها بداية التمكين في الأرض والتمكّن من علم تأويل الأحاديث:

(وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لامْرَأَتِه أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا...) (يوسف:٢١)

في الحقيقة، تتحدث هذه الآيات عن تغيير موقف يوسف، وكيف شق طريقه من بلاده إلى البلاط المصري، كما أنّها تحلّ إشكالية القارئ لأنّ القارئ قد انتبه إلى خلاص يوسف الآن؛ لذلك فإنّ التقييم والنتيجة إيجابيان.

(ولَمَّا بَلَغَ يُوسُفُ أَشُدَّهُ واستَوَى آتاهُ اللهُ العِلمَ والحِكمةَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ) (يوسف:٢٢)

عبارة «بَلَغَ أَشُدَّهُ» تأكيد آخر على أن يوسف تم إلقاؤه في البئر وهو طفل. ومع ذلك، فإنّ هذه المعلومات حول ظروف يوسف المكانية لا تخلق أيّ نوع من التوقعات حول طريقة حلّ القضية لدى القارئ ولكنها تظهر فقط أين ومتى تبدأ القضية الجديدة.

٣-٢- المرحلة الثانية: كيد زليخة و نساء مصر

المسألة الرئيسية الثانية في القصة أو التحدي الثاني، يحدث عندما يترعرع يوسف وينشأ في بلاط عزيز مصر. هذه المسألة يجب أن يتمّ دراستها من زاويتين، هنا تحديدًا وعند هذه النقطة، تفتح القصة فوهتها الرئيسية لتجعل الأحداث الآتية للقصة تدور حول محورها. الزاوية الأولى هي من وجهة نظر زليخة وأهوائها النفسية عندما تطلب من يوسف أن يراودها بينما يوسف في بيتها "هو في بيتها". ترى زليخة أنّ الحلّ الأول لهذه المشكلة هو إغلاق الأبواب ظنًّا منها أنّها بفعلتها هذه ستجبر يوسف على الإستسلام لرغبتها. الزاوية الثانية هي من وجهة نظر يوسف وكيفية تخلصه من مكر زليخة. الحلّ الأول ليوسف هو أن ينقذ نفسه من هذه المؤامرة باللجوء إلى الله وتذكر رحمة الله عليه الذي أعزّه ورفع قدره وآمن روعه وهيّأ له أسباب الراحة والإطمئنان ويذكر نفسه وزليخة بعدم ارتكاب هذه الخطيئة.

(وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ...) (يوسف:٢٣)

(القضية الأساسية: يوسف و زليخة) (الحلّ ١ لزليخة) (الحلّ ١ ليوسف)

بالنسبة لطريقة حلّ زليخة الأولى فإنّها لم تصب الهدف الذي كانت تبتغيه بسبب أنَّ يوسف رفض الإستسلام لطلبها وبالتالي فإنّ النتيجة والتقييم لزليخة سلبية حتى هذه اللحظة. وأمّا الحلّ الأول الذي قدمه يوسف لم يتحقق لأن زوجة عزيز مصر ما زالت مصرة على طلبها. "«وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ»" لذلك فإنّ النتيجة والتقييم سلبيان أيضا بالنسبة ليوسف.

لكن الله يرشده إلى حلّ ثانٍ فيختار يوسف ذلك الحلّ: «رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ»؛ لأنّه من عباد الله المخلصين، وبهذا يحول الله بينه وبين ارتكاب الرذيلة لأنّ القلب العامر بذكر الله والإيمان به، يؤيده

الله ويصرفه عن الخطيئة. لذلك فإنّ التقييم والنتيجة إيجابية لأنّها تجعله أكثر إصرارًا على مقاومة زليخة. التعبير بـ«معاذ الله» في هذا المقطع من الآية يبين أن مخافة الله واللجوء إليه خاصة في الحالات التي يكون الشخص على حافة هاوية المعاصي، عامل فعال في عدم الوقوع في فخ الرذيلة. الحقيقة يمكن مشاهدة الصراع بين العفة والطهارة والفجور والفحشاء في مقاطع هذه الآيات.

(وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ ذلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ...) (يوسف:٢٤)

(الحل ٢ ليوسف)

الحلّ التالي ليوسف، أي الحلّ الثالث للتخلص من هذا الفخّ الشهواني هو الهروب، وكان الحلّ الثاني لزليخة لتحقيق رغبتها هو الإمساك بقميص يوسف من الخلف، مما أدّى إلى تمزيق ملابسه. النتيجة والتقييم حتى الآن سلبيان لزليخة لأنّ يوسف لم يستسلم لرغبتها، وبالنسبة ليوسف فإنّ النتيجة والتقييم إيجابيان لأنّه تمكن من فتح الأبواب المغلقة والهروب. لكن في هذه اللحظة بالتحديد، تحدث أزمة أخرى ليوسف بعد هذه الأزمة مباشرة وهي أنه بعد فتح الأبواب المغلقة يصل عزيز مصر فجأة.

(وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا...) (يوسف:٢٥)

(الحلّ ٣ ليوسف) (الحلّ ٢ لزليخة) (مشكلة يوسف)

الآن على يوسف إثبات عدم الخيانة. في تلك الأثناء كان حلّ يوسف هو القول أنّ زوجته طلبت منه الرذيلة؛ أما الحلّ الثاني يقترحه شاهد من أقارب زليخة لتحديد من هو الخائن؛ يوسف أم زليخة؟

(قَالَ هِيَ رَاوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ) (يوسف:٢٦)

(طريقة حلّ يوسف) (الإجابة المقترحة للشاهد)

يقول الشاهد: انظروا إذا كانت ملابس يوسف ممزّقة من الأمام فزليخة صادقة وإذا كانت الملابس ممزّقة من الخلف فزليخة كاذبة ويوسف هو الصادق (يوسف:٢٧). عندما يرى عزيز مصر ملابس يوسف ممزّقة من الخلف، يدرك أنّ يوسف بريء. لذلك فإنّ نتيجة وتقييم حلّ يوسف إيجابيان لأنّه أثبت عفّته وانكشف كيد زليخة: (فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ)(يوسف:٢٨) (قضية عزيز مصر)

لكن بالنسبة لزليخة فإنّ النتيجة والتقييم كانا سلبيَين لأنّه إضافة إلى أنها لم تحقق هدفها فحسب، بل علم زوجها أيضا بخيانتها. وعبارة «إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ» في الآية التالية تدل على

سلبية هذا التقييم. إنّ الصراع والتناقض بين الحقيقة والباطل في هذه القصة واضح تمامًا في هذه المرحلة بحيث أصبح يوسف رمزًا للصدق وزليخة رمزًا للكذب.

والآن يواجه عزيز مصر أزمة لأنّه اكتشف أنّ الذنب يقع على زوجته، وللتخلّص من هذه الأزمة يقدم حلّين: يطلب من يوسف تجاهل هذه الحادثة ويطلب من زوجته إظهار الندم والإستغفار.

(يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هذا واسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ) (يوسف:٢٩) (طريقة حلّ ١ و ٢ لعزيز مصر)

بالنسبة لعزيز مصر، فالظاهر أنّ النتيجة سلبية والتقييم إيجابي في حال لو انتهت المسألة هنا. وكما يتبين أنّ كلمة "كيد" تكررت مرة أخرى في هذه السورة بمعنى المكر من جانب زليخة وهذا يعني أنّ هذا الكيد كان مُدبَّرا من قبل. وجود هذه المفردات الثلاث: "الإستغفار" و"الذنب" و"الخاطئين" بشحنة سلبية، تُظهر بطلان سلوك زليخة وكذبها.

لكن هذه النتيجة الإيجابية ليوسف الذي ثبتت براءته في الآية ٢٨، تخلق مشكلة جديدة لزليخة وهي ملامة نساء مصر لها. والسؤال الآن هو: ما هي الخطة التي ستفكر بها للتخلص من هذا اللوم؟

(وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ) (يوسف:٣٠) (قضية زليخة)

كان الحلّ الذي توصّلت إليه زليخة هو إعطاء كل واحدة من النساء سكينا حتى يتمّكنوا من رؤية جمال يوسف عن قرب والاعتراف بأنّه ملاك في هيئة إنسان. وقد نجح هذا الحلّ ووصل إلى نتيجة إيجابية. لذلك فإنّ التقييم إيجابي بالنسبة لها.

(فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً... فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلا مَلَكٌ كَرِيمٌ * قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ...)(يوسف: ٣١-٣٢) (طريقة حل زليخا).

عبارة: «مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلا مَلَكٌ كَرِيمٌ» تبيّن أنّ زليخة كانت مفتونة بجمال يوسف فقط وليس بحقيقته المعنوية وهذه العبارة هي نوع من الإجابة على سؤال القارئ: لماذا وقعت زليخة في حبّه؟ لكن الإلتقاء بنساء مصر يخلق تحدّيًا جديدًا ليوسف. وسؤال القارئ: كيف سيتخلّص من مكرهنّ بعد أن شاهدن جماله؟ زليخة تعرّب عن إجابة هذا التحدّي في عبارتها التهديدية بأنّ يوسف سيدخل السجن لأنّه عصى أمرها ولم يستجب لرغبتها. يكتشف يوسف أنّ السجن هو أفضل وسيلة للتخلص من مكر النساء «كَيْدَهُنَّ»، لذلك يدعو الله فيستجيب الله لدعائه وأخيرا، يرى عزيز مصر أنّه من الأفضل إرسال يوسف إلى السجن لفترة حتى يهدأ القيل والقال.

(قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ...* فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) (يوسف: ٣٣-٣٤) (طريقة حل يوسف)

وفي هذه المرحلة النتيجة إيجابية بالنسبة ليوسف والتقييم أيضا إيجابي لأنّها خلّصته من فخّ النساء (فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ) ورغم إثبات براءة يوسف وعفّته، إلا أنّه بدا لهم أن يبقوه في السجن لفترة، لعل بهذه الخطوة ومع مرور الوقت ينسى الناس هذه القضية (يوسف:٣٥) وبذلك يدخل يوسف المرحلة الثالثة من حياته.

٣-٣- المرحلة الثالثة: السجن والتحرر منه

يبدوا أنّ يوسف كان قد أخبر الجميع عن مقدرته في علم تفسير الأحلام منذ بداية دخوله «السجن»، لأنّه بعد هذه الآيات مباشرة تتحدّث الآيات التالية عن تفسيره لأحلام اثنين من السجناء. واجه سجينان مشكلة كبيرة. رأى أحدهما أنّه يصنع النبيذ والآخر فوق رأسه خبزا تأكل الطيور منه.

(وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ...) (يوسف:٣٦) (قضية و خطة السجينَين)

خطة السجينَين هي الذهاب إلى يوسف لتفسير أحلامهما «نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ». بالنظر إلى الآيات السابقة التي أخبرنا الله فيها أنه أعطى يوسف علم تأويل الأحاديث وتفسير المنامات، يتوقع القارئ أن يبدأ يوسف على الفور في تفسير منامهما، لكن النبي ينتهز الفرصة ويشرح لهم أنه أوتي هذا العلم بسبب طاعة الله ونبذ الكفر والكافرين (يوسف:٣٧).

في الآيات من ٣٨ إلى ٤٠، يتحدث يوسف عن الدعوة إلى عبادة الله الواحد الأحد ونبذ الأرباب المتفرقين وفي النهاية يفسّر رؤيا السجينَين بأنّ الأول سيطلق سراحه وسيصبح ساقي الملك وأنّ الثاني سيقتل.

(يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ...) (يوسف:٤١) (طريقة حل السجينَين)

والآيات التالية أيضا تبيّن أن هذا التفسير قد تحقق كما قال يوسف: «قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ» ولذلك فإن التقييم والنتيجة إيجابيان.

وبما أنّ يوسف يعرف أنّه بريء وأنّه سُجن ظلما فهو الآن يبحث عن سبيل للخروج. لذلك فإنّ التحدّي الجديد الذي يواجهه الآن هو الخروج من السجن وخطّته هي أن يطلب من السجين المقرر إطلاق سراحه أن يذكره عند الملِك:

(وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ) (يوسف: ٤٢) (خطة يوسف)

لكن الشيطان أنسى ذلك السجين طلب يوسف ليبقى يوسف في السجن بضع سنين أخرى «فلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ». وهنا لا ينجح حلّ يوسف، فيكون التقييم والنتيجة سلبيان.

ولكن نفس الحلّ يعمل بعد مرور بعض الوقت ويصل إلى نتيجة إيجابية بدخوله في دورة جديدة من الأحداث. لأنّ الملك رأى في المنام أن ٧ بقرات عجاف أكلتهن ٧ بقرات سمان و ٧ سنبلات يابسات إلتففن حول ٧ سنابل خضراء. القضية هذه المرة تتعلق بالملك والتحدي الذي واجهه، أي تفسير منامه. خطّته هي جمع المعبرين والإستنجاد بهم لحل هذه المعضلة.

(وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ) (يوسف:٤٣) (قضية الملِك وخطته)

لكن المعبّرين يعجزون عن تفسير منام الملِك فلذلك لم تنجح الخطة فيكون التقييم سلبي والنتيجة أيضا سلبية:(قالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ) (يوسف:٤٤) (التقييم والنتيجة سلبيان)

السجين يتذكّر يوسف وتعبيره لمنامه في السجن ويعرض على الملك أن يذهب إلى يوسف ليأتيه بالتفسير. من هنا فإنّ هذه القضية تدخل في دورة جديدة من الأحداث.

(وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ) (يوسف:٤٥) (خطة السجين)

فسّر يوسف الرؤيا وقال لهم ازرعوا ٧ سنوات وخزنوا القمح بسنابله لأنّ هناك ٧ سنوات من المجاعة قادمة. وهكذا يحصل الملك هذه المرة على تفسير رؤياه؛ لذا فإنّ التقييم والنتيجة كلاهما إيجابيان.

(ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ)(يوسف:٤٩) (طريقة حل يوسف)

بعد هذا التفسير، يأمر الملك بإحضار يوسف إليه: (وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَاسْأَلْهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ اللَّاتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ) (يوسف: ٥٠) (خطة يوسف)

عندما يأتيه مبعوث الملك، بما أنّ يوسف يريد إثبات براءته، يقترح هذه الخطة ويقول للرسول ارجع إلى الملك وقل له أن يتحرى عن قصة النساء ولماذا قطعن أيديهن؟

والملك أيضا بدوره وبناء على طلب يوسف، سأل النساء عن القضية فأجمعن كلهن على براءة يوسف وقلن بالإجماع: ما علمنا عليه من سوء، كما إعترفت زليخة بذنبها (يوسف:٥١) وانكشفت

هذه الحقيقة للجميع. في هذه المرحلة يطلق الملك سراح يوسف من السجن ويجعله أمينا عامّا عنده ويمنحه المقام المطلق ويتولى أيضا يوسف منصب رئاسة الخزانة والزراعة بناء على طلبه الشخصي وأخيرا يصبح صاحب قوة وسلطة وتمكين في الأرض. ونتيجة لعفته وتقواه وصدقه وصل إلى مناصب عليا. يوضح هذا الجزء من القصة، عقلانية النبي يوسف، وأنّه كيف حصل على ثقة الملك بحلّ بسيط وحكيم في نفس الوقت. وبذلك تنتهي هذه القضية أخيراً بنتيجة وتقييم إيجابيَين.

(وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي... وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ) (يوسف:٥٤-٥٦) (طريقة حل يوسف)

الشكل ٢- تمثيل دورة خروج يوسف من السجن

٣-٤- المرحلة الرابعة: يوسف والإجتماع بالأهل

وفقا لتفسير يوسف لمنام الملك، أخيرا ضربت المجاعة أرجاء مصر وجاءت القوافل من القاصي والداني (بما في ذلك قافلة أبناء يعقوب) إلى مصر لطلب المساعدة والمؤونة. عرفهم يوسف في اللقاء الأول لكنهم لم يعرفوه. في هذه المرحلة يواجه يوسف تحديا جديدا يتمثل في كيفية مقابلته لإخوته وأبيه، فيفكر في خطة.

الحل في هذه المرحلة هو أن يقدم لهم القمح بالكمال والتمام هذه المرة ليكسب ثقتهم، ثم يطلب منهم إحضار أخيهم معهم في المرة القادمة وإلا سيحرمون من العطاء. وهنا يتبين أنهم قد تحدثوا مع يوسف عن أخيهم الآخر غير الشقيق ، كما أنهم وعدوا يوسف بإحضارهم له. بناء على معرفته السابقة من إخوته كان يوسف يعلم جيدا أن الدافع المادي وحده هو الذي سيعيدهم إليه مرة أخرى و في هذه الحالة يمكن تهيئة الظروف لحل القضية وتحقيق نتيجة إيجابية.

(وَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ قَالَ ائْتُونِي بِأَخٍ لَكُمْ مِنْ أَبِيكُمْ أَلَا تَرَوْنَ أَنِّي أُوفِي الْكَيْلَ...* فَإِنْ لَمْ تَأْتُونِي بِهِ فَلَا كَيْلَ لَكُمْ...) (يوسف: ٥٩-٦٠) (قضية إخوة يوسف) (طريقة حل ١ ليوسف)

ومن أجل أن يكسب ثقة إخوته ويضمن عودتهم إلى مصر، يختبر حلّا آخر ويأمر رجاله بإخفاء الأموال التي قدموها مقابل القمح في أمتعتهم حتى يروها بعد عودتهم إلى كنعان لتزداد عزيمتهم على العودة إلى مصر في المرة القادمة.

(وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَى أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ) (طريقة حل ٢ ليوسف)

بهاتين الحيلتين، يجعل يوسف إخوته يواجهون تحديا جديدا وهو كيفية إصطحاب أخيهم الآخر إلى مصر في المرة القادمة، مع الأخذ في الإعتبار موقف أبيهم منهم فيما يتعلق بقضية يوسف حسب الآية ٨، حيث قالوا إن يوسف وأخاه أحب إلى أبينا منا. فهل يخططون من جديد للأخ الثاني؟

وتستمر القصة لتوضح أنه نظرا إلى أهمية القضايا عندهم فإنهم ينوون هذه المرة إصطحاب أخيهم معهم للحصول على المزيد من القمح من خلاله. ومن أجل الحصول على موافقة أبيهم قدموا سببين، الأول أنه إذا لم يذهب بنيامين معهم فلن يحصلوا على شيء في هذه المجاعة، والثاني أن عزيز مصر أعاد إليهم أموالهم، وأنّهم إذا ذهبوا مع أخيهم فسوف يحصلون على المزيد من القمح.

(فَلَمَّا رَجَعُوا إِلَى أَبِيهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنَا أَخَانَا نَكْتَلْ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) (يوسف:٦٣) و(... قالُوا يَا أَبَانَا مَا نَبْغِي هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا وَنَمِيرُ أَهْلَنَا وَنَحْفَظُ أَخَانَا وَنَزْدَادُ كَيْلَ بَعِيرٍ ذَلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ)(يوسف:٦٥) (طريقة الحل ١و ٢ للإخوة)

والآن يعقوب (ع) يواجه تحديا جديدا وهو أنه إذا لم يثق بهم ولم يرسل أخاهم معهم، فسوف يواجهون مشاكل في المجاعة، وإذا أخذوه معهم فقد يتآمرون عليه مثل ما فعلوا مع يوسف، لأنّه كان على علم بكرههم وحقدهم الدفين تجاه هذين الأخوين.

(قالَ هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلا كَمَا أَمِنْتُكُمْ عَلَى أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ) (يوسف:٦٤) (قضية يعقوب)

والآن هذا هو يعقوب (ع) الذي يواجه أزمة لأنه لم ينس ذكريات يوسف بعد، فقام بهذين الأمرين: الأول، أخذ العهد والوعد من أبنائه على أن يعيدوا بنيامين والثاني أن لا يدخلوا المدينة معاً من باب واحد وفي النهاية توكل على الله وأرسل بنيامين معهم. في هذه المحطة أثمرت جهود الإخوة، فكان التقييم إيجابيا والنتيجة أيضا إيجابية.

(قالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ اللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ * وَقَالَ يَا بَنِيَّ لا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ)(يوسف: ٦٦-٦٧) (طريقة حل ١و ٢ ليعقوب)

عندما دخل أبناء يعقوب على يوسف (عزيز مصر حاليا)، عرّف يوسف نفسه سرًا لأخيه بنيامين (الآية ٦٨) لكن عليه الآن أن يفكر أولا في طريقة لإبقاء أخيه معه، وثانيا أن يتخذ الترتيبات و يهيء الظروف اللازمة للقاء أبيه (مسألة يوسف١ و ٢)، فقام بالتخطيط لحل هذه المشكلة مع أخيه. وحلًا للمشكلة، قام أولا بوضع الصواع الذهبي الخاص بالملك سرًا في أغراض بنيامين، فأبقاه عنده بتهمة السرقة، حسب عُرف أهالي كنعان التي كان يوسف على علم به.

(فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ السِّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ) (يوسف:٧٠) (طريقة حل المشكلة ١ ليوسف)

في هذه المرحلة من القصة، يواجه إخوة يوسف تحديين:

أ. أخوهم سارق

ب. لا يمكنهم الوفاء بالوعد الذي قطعوه على أبيهم، لذلك يتشاورون فيما بينهم ويقترحون حلين ولحل هذه المشكلة والتغلب على هذا التحدي ورفع التهمة عنهم قال إخوة يوسف حسب عبارة «أخ له»: أولا هذا ليس أخاهم الشقيق وثانيا كان له أخ وهو سارق أيضا.

(قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ...) (يوسف:٧٧) (الحل ١ للإخوة)

الكذبة المتكررة التي قالها الإخوة عن كون يوسف لصًا تدل على أن حسدهم لا يزال قائم وأنهم ما زالو على نفس السلوك الذي كانوا عليه. وهنا يظهر السلوك الناجم عن جهل الإخوة مرة أخرى. يمكن رؤية التناقض بين جهلهم وحكمة يوسف لأنه فيما بعد ومع إستمرارية أحداث القصة يمكن ملاحظة أنه في الآية ٨٩ يستخدم يوسف عبارة "إِذْ أَنْتُمْ جاهِلونَ" بالنسبة لهم ويقدم الجهل على أنّه سبب الحقد والغيرة وسوء سلوكهم في الماضي والحاضر.

لكن الحل الثاني هو أن يحتفظ الملك بواحد منهم عنده بدلاً من بنيامين لأن له أبا شيخا ينتظره ولا يتحمل فراقه، فيتم بذلك حل تحديهم الثاني أيضاً ويعودوا إلى أبيهم بصحبة أخيهم.

(قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ) (يوسف: ٧٨) (طريقة حل ٢ للإخوة)

لكن يوسف رفض أن يعتقل بريئا بدلا من مذنب. والحقيقة أنه حقق هدفه وهو الحفاظ على أخيه، وبالتالي فإن تقييم ونتيجة قضيته الأولى إيجابيان، أما بالنسبة للإخوة فالنتيجة والتقييم كلاهما سلبيان؛ لأنهم لم يستطيعوا أن يعيدوا بنيامين إلى أبيهم.

(قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ إِنَّا إِذًا لَظَالِمُونَ) (يوسف:٧٩). هذه المرة، يواجه إخوة يوسف تحديا جديدا وهو: كيف وبأيّ وجه سيعودون إلى أبيهم دون أخيهم الآخر، لأنهم يرون مرة أخرى عدم وفائهم بوعدهم لأبيهم وخاصة أن تفريطهم من قبل في يوسف يتمثل أمام أعينهم.

(فَلَمَّا اسْتَيْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ وَمِنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ...) (يوسف: ٨٠) (قضية الإخوة)

الحلّ الأول للأخ الأكبر أن يبقى هو في مصر ويعود الآخرون إلى أبيهم ويخبروه بما جرى: (ارْجِعُوا إِلَى أَبِيكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ) (يوسف:٨١) (الحل ١ للإخوة)

الحل الثاني لإثبات صدقهم هو أن يطلبوا من والدهم أن يسأل أهل المدينة والقافلة التي كانوا فيها عن حقيقة ما حدث: (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ) (يوسف:٨٢) (الحل ٢ للإخوة)

عندما يعود إخوة يوسف إلى يعقوب (ع) ويخبرونه بما جرى، يكرر نفس العبارة التي قالها في الآية ١٨ بعد سماع خبر افتراس الذئب ليوسف: «بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا» فيعرض بوجهه عنهم وكأنّ ألم فراق يوسف قد تجدّد عليه وبالتالي فإن قضية الأخوة هذه تواجه أيضا نتيجة وتقييما سلبيا. لكن يعقوب تطغى عليه مشاعر الأبوة فيصرف النظر عن معاقبتهم ويكتفي بالصبر.

(قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ...* وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسَفَى عَلَى يُوسُفَ وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ) (يوسف: ٨٣-٨٤) (النتيجة والتقييم السلبيان)

لقد بكى يعقوب (ع) بكاءً شديدا من مرارة فراق يوسف وحزنه على فلذة كبده حتى فقد بصره. شكى بثه وحزنه إلى الله وطلب من أبنائه أن لا ييأسوا ويذهبوا ويتحسسوا من يوسف وأخيه. إنّ التعبير الذي استخدمه الإخوة لأبيهم في الآية ٨٥ يظهر أن مشكلتهم الأولى، التي بدت إيجابية بإلقاء يوسف، كان لها في الواقع نتيجة وتقييم سلبيان، لأنهم بهذه الحيلة لم يستطيعوا أن يقلّلوا ولو جانبا قليلا من حب أبيهم ليوسف لأنهم في الآية ٨٥ يقولون لأبيهم أنك على وشك أن تلقي بنفسك إلى التهلكة من فراق يوسف: (قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ)، وبناء على ذلك يتبين أن هذا التقييم والنتيجة في نهاية القصة سلبيان.

ذهب أبناء يعقوب إلى مصر مرة أخرى بناء على أمر أبيهم للبحث عن يوسف وبنيامين. لكنهم في لقائهم الثالث، وعلى الرغم من أن أباهم أعطى الأولوية للبحث عن يوسف وأخيه في هذه الرحلة إلا أنهم اكتفوا فقط بطلب القمح من عزيز مصر.

(فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا...) (يوسف:٨٨)

في هذه المرحلة يكشف يوسف سره المكنون ويقول لإخوته: هل تعلمون ماذا فعلتم بيوسف وأخيه؟:

(قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ) (يوسف:٨٩)

يقدم يوسف نفسه وأخاه من خلال مخاطبة الإخوة بالجهلة، ثم يؤكد على جهلهم كسبب من أسباب الحسد ويعتبر التقوى والصبر هما الحل الرئيسي للتعامل مع المكر، ويرى أن الالتزام بهاتين الفضيلتين يدخل المرء في زمرة المحسنين. الصبر والتقوى أمام مكائد زوجة العزيز ونساء مصر، الصبر في السجن، والتعامل بصبر مع إخوته المخطئين.

(قَالُوا أَئِنَّكَ لأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ) (يوسف:٩٠)

السبب الذي جعل الإخوة يدركون سريعا أنه يوسف، هو أنهم في الآية ٧٧ يذكرون أخا أخيهم الذي كان سارقا «أَخٌ لَهُ»، لكنهم لا يذكرون اسمه. وهنا يسأل يوسف:هل تعلمون ماذا فعلتم بيوسف وأخيه؟ وهنا أدركوا أنه يوسف نفسه.

بعد أن نطق يوسف بهذه الكلمات، اعترف الإخوة بخطأهم وأنهم كانوا مخطئين بحق يوسف وأنه من الذين اصطفاهم الله. وقام يوسف أيضا بدوره بأن سامحهم وغفر لهم خطيئتهم: (قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ) (يوسف:٩١)

لكن يوسف ما زال لم يحل مشكلته الثانية التي تتعلق بموضوع لقائه بأبيه، فيقوم بإرسال قميصه مع إخوته ليضعوه على عين أبيه حتى يعود بصره ثم يعودون إليه ومعهم جميع الأهل والأقارب:

(اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ) (يوسف:٩٣) (طرح القضية ٢ ليوسف)

رجع الإخوة إلى مدينتهم كنعان وفعلوا كما أوصاهم يوسف. ولما أبصر أبوهم أشار مرة أخرى إلى جهل الإخوة بتعبيره: «أعلم» وأنه يعلم أشياء لا يعلمونها هم.

(فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (يوسف:٩٦) (حل القضية ٢ ليوسف)

بعد ذلك اعترف أبناء يعقوب (ع) بذنبهم وطلبوا المغفرة فغفر لهم واستغفر لهم الله وذلك لأن سبيل التخلص من ذنوب كالحسد والكذب هو الإقرار بالذنب ثم الإستغفار والتوبة (الآيات ٩٧-٩٨). التقييم والنتيجة إيجابيان في هذه المرحلة، أولا، استعاد يعقوب بصره وذهب إلى يوسف، وثانيا، أدرك الإخوة خطأهم الكبير والذي كان سببه جهلهم واعترفوا عند أبيهم وتابوا إلى الله.

عند هذه النقطة، يتم فتح العقدة التي كانت في بداية القصة، أي المعاني الدلالية للرموز التي ظهرت في منام يوسف. بحيث لما دخلوا بلاط يوسف تجلت لهم عظمته إلى درجة جعلتهم يخرون له سجدا باعتباره آية من آيات الله. في هذا الأثناء التفت يوسف إلى أبيه وقال: يا أبت هذا تأويل رؤياي التي رأيتها من قبل واعتبر أن ما حصل بينه وبين إخوته من عداوة شحناء وانفصال إنما هو بسبب الشيطان ووساوسه: «أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي»، وهذا ما ذكره يعقوب (ع) في نهاية الآية ٥ من السورة من أن الشيطان هو العدو المبين للإنسان: «إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ».

(فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ...) (يوسف:٩٩) و(وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ...)(يوسف:١٠٠)(النتيجة إيجابية والتقييم إيجابي)

من خلال هذه الآية يتبين أن عدد إخوة يوسف (ع) كان أحد عشر، وما يرمز إلى ذلك هو العدد الدلالي للكواكب الإحدى عشر، ثم إنهم تابوا واعترفوا بذنبهم، وتحول جهلهم إلى علم وأدركوا أن يوسف (ع) هو المختار من الله، وامتلأ وجودهم بنور المعرفة. وأنّ الشمس: (مؤنث مجازي) والقمر:(مذكر مجازي) هما أيضا رمزان لأبوَي يوسف وكلهم خروا ليوسف سجدا تكريما وتعظيما له. وكما هو واضح، ففي نهاية القصة سيجد القارئ الإجابة على جميع أسئلته ولن تبقى لديه أي نقطة غموض. أما بالنسبة لمسألة الحسد والإخوة فإنّها يتم حلها بعد رحلة طويلة وبتحقيق الإيمان القلبي.

٤-النتيجة

تم اقتراح أساليب مختلفة للتعرف على البنية الداخلية للنصوص وكيفية إنتاجها وفهمها، أحدها هو منهج مايكل هوي في حل القضايا. وبناء على نتائج التحليل تبين أنّ هذه المنهجية يمكن تطبيقها في قصة يوسف (ع) المليئة بالعبر والحكم وأنّ معظم آياتها تنتظم في إطار نموذج حل المشاكل لهيوي وبالتالي يتم التأكد من الفرضية الأولى للبحث. وبناء على ما قيل وبالإشارة إلى تحليل سورة يوسف

(ع)، يمكن القول أنه بإستخدام مكونات وعناصر هذه المنهجية في تحليل القصص القرآنية، بما في ذلك قصة يوسف، سيزداد مستوى فهم القارئ وسوف تتحقق أيضا توقعاته من النص.

لقد اجتاز يوسف العديد من الاختبارات والتحديات ليصل إلى مقام النبوة الذي قدره الله له. يُظهر تحليل البنية السردية لسورة يوسف أن سلوك سيدنا يوسف (ع) القولي والفعلي في مسار تعليمه وتنمية شخصيته مليء بالوعي المتمحور حول التوحيد. عندما رأى النبي يوسف رؤياه الغامضة، بادر على الفور إلى أبيه لحل المشكلة. وكان أول جواب من يعقوب (ع) ليوسف هو كتمان منامه وعدم إخباره إخوته. كما ذكّر يوسف بكيد الشيطان وعداوته. ثم يوضح له يعقوب في الجواب الثاني أنه سيعلو شأنه في المستقبل وسيصبح شخصية عظيمة وبارزة يطيعه الجميع وأنّ الله سيختاره لمقام النبوة. في هذا السياق قد يتبادر إلى ذهن القارئ أسئلة: لماذا اختاره الله نبيّا ولماذا يغار منه بنو يعقوب؟

إلى الآن ما زالت قضية حسد إخوة يوسف المتجذرة في أيام الطفولة قائمة وحلّها غير مكتمل وإجابتها سلبية، لذا تبدأ نقطة انطلاق الدورة الجديدة لقضية حسد الإخوة في المرحلة التي كان يوسف فيها رئيسا للزراعة وعزيزا لمصر وبعد أن أناله الله مقام المحسنين وأصبح ممن أوتوا العلم والحكمة. في لقائه الأول والثاني مع إخوته في مصر، أدرك يوسف أن قضية غيرتهم منه لا تزال مستمرة ولم يتم حلها، لذلك يستمر في إخفاء سره، لكن في اللقاء الثالث تصل القصة إلى ذروتها، ويؤكد بطل القصة على جهل الإخوة كأحد أسباب مسألة الغيرة ويعتبر التقوى والصبر هما العاملين الرئيسيين في حل المشكلة. وبهذه الطريقة وباتباع منهجية حل المسائل يتم إعلان الإجابة النهائية وتقديمها بالإيجاب، ويتم حل المشكلة الأولى في القصة وهي الغيرة. وأيقنوا أن يوسف من المصطفَين الأخيار. أما المسألة الثانية في القصة فهي قضية زليخة وأهوائها النفسية. لكن بالنسبة لبطل القصة، فالسجن أفضل من الاستسلام لهوى النفس. وهنا يُطرح هذا السؤال الذي هو من ضمن أساسيات القصة:كيف تم إطلاق سراح يوسف من السجن؟ وفقا لمنهجية حل القضايا أخرج الله يوسف من السجن لتقواه وعفته. وبعد ذلك رفع الله شأن يوسف وأناله الدرجات الرفيعة في الدين والدنيا؛ لذا التقييم إيجابي والنتيجة إيجابية. وفي كل هذه المراحل، وبناء على منهجية حل القضية تظهر شخصية يوسف الحقيقية أكثر وتتجلى في هذه الأبعاد: الطيبة في ذروة غيرة إخوانه، العفة في ذروة الرغبات الشبابية، الصدق في مواجهة أكاذيب إخوته، وأخيرا العزة والكرامة من بعد الذل والعبودية. وبهذا يتم حل الإشكالية الأساسية في القصة وهو سبب اصطفائه لمقام النبوة والإجابة عنها. ولذلك فإنّ التقييم والنتيجة كلاهما إيجابيان.

المصادر

القرآن الكريم

الأزهرى، محمد بن أحمد؛ (ب.ت)، **تهذيب اللغة**، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

آقا كل زاده، فردوس؛ (٢٠١١)، **تحليل الخطاب النقدي؛ تطور تحليل الخطاب في علم اللغة**، طهران: شركة النشر علمي والثقافي، الطبعة الأولى.

آقا كل زده، فردوس وعلي أفخمي؛ (٢٠٠٤)، **لسانيات النص ومناهجه**، مجلة اللسانيات، العام ١٩، العدد ١، صص ٨٩-١٠٣.

بور إبراهيم، شيرين وفردوس آقا كل زاده؛ (٢٠١٥)، **دراسة البنية السردية لقصة النبي موسى (ع) في سورة الأعراف**، مجلة الدراسات الادبية – القرآنية، العام ٣، العدد ٢، صص -٧٢- ٩٦.

جفري، آرتور؛ (١٩٩٣)، **الكلمات الدخيلة في القرآن**؛ مترجم: فريدون بدره اي، طهران: نشر طوس، الطبعة الأولى.

الجوهري، اسماعيل بن حماد؛ (ب.ت)، **الصحاح؛ تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة.

الخانجاني، جيلا؛ (٢٠١٢)، **التحليل اللغوي لبنية النص السردي (داش آكل) في إطار نموذج مايكل هوي لحل القضايا**، رسالة النقد؛ مجموعة من مقالات المؤتمر الوطني الثاني للنقد الأدبي بالمنهج السيميائي للأدب، صص ١٠٥-١٢٦.

العسكري، أبوهلال؛ (١٩٩٨)، **الفروق في اللغة**، تحقيق: عماد زكي البارودي، كربلاء: المكتبة التوفيقية.

غلامرضا، علي أصغر؛ (٢٠١٠)، **البناء السردي في القصص القرآنية**، مجلة أبحاث الإتصالات، العام ١٧، العدد ٤، صص ٣١- ٥٠.

ممسني، شيرين وآقا كل زاده، فردوس؛ (٢٠٠٧)، **تحليل اللغوي لبنية النص السردي ل«تنگسير» في إطار أنموذج حل القضايا لمايكل هويي، مجلة الدراسات الأدبية**، العام ٤، العدد ١٥، صص ٩- ٣٠.

.Hoey, Michael. (2001). Textual Interaction; **an Introduction to Discourse Analysis.** London

الدراسات البينية في القرآن و الحديث، السنة ١، المجلد ١، العدد٣، الشتاء ٢٠٢٤، صص.٣١٥-٣٤٠

التحليل النقدي النحوي لاختلاف حروف المعاني في المتشابه اللفظي القرآني

* قاسم فائز

* أستاذ، قسم علوم القرآن و الحديث، جامعة طهران، طهران، ايران . ghfaez@ut.ac.ir

الملخص

من أعظم مظاهر الإعجاز النحوي التشابه اللفظي في القرآن بحيث تتشابه آيتان في معظم ألفاظهما وتختلفان في بعضها أو يرد لفظ في آية منه ثم يأتي لفظ آخر بدلاً منه في آية متشابهة لها أو يُذكر لفظ في آية ويُحذف في أخرى متشابهة لها.

أحد الاختلافات الموجودة في المتشابه اللفظي في القرآن هو اختلاف الآيتين في حروف المعاني. لهذا الاختلاف أسباب عديدة.هذا التحقيق درس أسباب هذا الاختلاف من الصعيد النحوي واستفيد فيه من منهج التوصيف والتحليل فوصل إلى النتائج التالية:

أسباب الاختلاف هي: اختلاف المعنى فكل حرف يؤدي معنى خاصاً به ولا يمكن تبديله بالآخر وهذا هو الغالب؛ و استعمال التضمين في إحدى المتشابهتين دون الأخرى؛ اختلاف القراءات؛ التأكيد في إحداهما دون الأخرى. في المقارنة بين الآراء واجهنا آراء خاطئة كانت أسبابها هي: الاختلاف في سائر أجزاء الآية التي أدت إلى الرأي الخاطئ في الحرف واعتقاد البعض بأن الآيات المتشابهة تفسر بعضها بعضاً دائماً فيكون حرف في آية بمعنى حرف آخر في آية متشابهة لها. واعتقاد البعض بأن وجود حرف في آية وعدمه في أخرى متشابهة لها يدل على زيادتها. عدم الإنتباه إلى استعمال فن التضمين في إحدى الآيتين. والتمسك ببعض الأقول النحوية الضعيفة. والقول بالتوسع في استعمال لفظة بلا دليل. والقول على خلاف الأصل بلا دليل.

المفردات الرئيسية

القرآن، التفسير، المتشابه اللفظي، حروف المعاني، علم النحو، النقد

نوع المقالة: علمية محكمة

تاريخ الوصول: ٢٨ ديسمبر ٢٠٢٣ تاريخ القبول: ٩ اكتوبر ٢٠٢٣

isqh.2024.245581.1025/10.30497

الناشر: جامعة الإمام الصادق عليه‌السلام

©المؤلف (المؤلفون)

الاحاله: فائز، قاسم (٢٠٢٤). التحليل النقدي النحوي لاختلاف حروف المعاني في المتشابه اللفظي القرآني. الدراسات البينية في القرآن والحديث، (٣)، Doi: 10.30497/isqh.2024.245581.1025

المقدمة

من أعظم مظاهر الإعجاز البلاغي التشابه اللفظي في القرآن بحيث تتشابه آيتان في معظم ألفاظهما وتختلفان في بعضها أو يرد لفظ في آية منه ثم يأتي لفظ آخر بدلاً منه في آية متشابهة لها أو يُذكر لفظ في آية ويُحذف في أخرى متشابهة لها. واختلاف حروف المعاني نوع من هذه الإختلافات الموجودة في المتشابه اللفظي القرآني. وهناك من يتصور أن هذا الحرف بمعنى ذلك الحرف لأن آياتهما متشابهة. هذا المقال يريد أن يدرس أسباب هذا الاختلاف النحوي مستخدما المنهج التوصيفي والتحليلي النحوي مع مراعاة المعنى المقصود للآيتين. التوصيف هنا قسمان: توصيف فرق وتوصيف تناسب وتوصيف التناسب نوعان: خارجي و نصّي. توصيف التناسب النصي بالسياق أو المقام وبالسورة وبترتيب المصحف وكذلك التوصيف النصي لفظي ومعنوي (العطائي، ٢٠٠٩: ١٢٦)؛ ومقصود السورة أحد المناسبات. يهدف هذا المقال إثبات الإعجاز النحوي في القرآن من وجهة اختلاف حروف المعاني في المتشابه اللفظي القرآني.

السابقة: القراء هم الذين استحدثوا علم المتشابه اللفظي القرآني وعنوا بجمع آياته وحصروا كلماته على خلاف المتشابه المعنوي الذي استحدثه المتكلمون (السيوطي، ١٩٩١: ١٥/١). أول من صنف في هذا العلم هو موسى الفراء إمام أهل الكوفة، والكسائي (١٨٩ق). ثمّ ابن المنادي (٣٣٦ق) (*المرجع نفسه*، ٩٩٥/٢). ثم السخاوي (٦٤٣ق) ثم محمد بن أنبوحا التشيثي (أول القرن١٢) ثم آكاه باشا (أول القرن ١٤)(العطائي،٢٠٠٩: ٩٤).

يمكن رد بواعث التصنيف في جمع المتشابه اللفظي إلى أمرين: التقوية على حفظ القرآن والرد على الطاعنين فيه.(*المرجع نفسه*، ٩٥) والكتابان التاليان يدلان على ذلك: كتاب "الإيقاظ لتذكير الحفاظ بالآيات المتشابهة في الألفاظ" لمؤلفه جمال عبدالرحمن؛ وكتاب "هداية المرتاب وغاية الحفاظ والطلاب في تبيين متشابه الكتاب" (منظومة)، لمؤلفه علي بن محمد السخاوي (٦٤٣ق) من الواضح أن إثبات التناسب في النظم يسهل الحفظ ويقويه، وإيضاحه يبطل الطاعنين ويثبت الإعجاز. الطاعنون يقولون إن كان النظم الأول حسناً لزم عكسه في الثاني(*المرجع نفسه*، ١١٩). أي أن يكون الثاني غير حسن فالقرآن غير معجز.

وهناك كتب التوجيه في هذا المجال يمكننا الإشارة إليها مثل: كتاب «درة التنزيل وغرة التأويل، لمؤلفه الخطيب الأسكافي»، وهو على ترتيب السور. و كتاب «ملاك لتاويل القاطع بذوي الإلحاد

والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظي من آي التنزيل»، لمؤلفه أبي جعفر بن الزبير أحمد إبراهيم. وكتاب «البرهان في متشابه القرآن»، لمؤلفه محمود بن حمزه الكرماني القارئ (٥٣١ق). طبعة محققة بعنوان"أسرار التكرار في القرآن" وكتاب «كشف المعاني في المتشابه من المثاني»، لمؤلفه بدر محمد بن إبراهيم ابن جماعة(٧٣٣ق). وهذه الكتب درست الموضوع دراسة عامة ولكن أكثر المفسرين قد غفلوا عن بيان سبب الاختلاف بين الآيات المتشابهاب اللفظية، وعندما نبحث عن سبب الاختلاف مثلا بين آيتي (البقرة/٣٥ – الأعراف/١٩)[١] لا نجد شيئاً إلا في تفسير مفاتيح الغيب للرازي. قد ركز الباحث في هذه الورقة على حروف المعاني وحدها وأسباب اختلافها من المنظور النحوي خاصة ونقد الآراء الخاطئة؛ وهذا ما يتمايز به هذا المقال.

دراسة اختلاف حروف المعنى في التشابه اللفظي في القرآن من الناحية النحوية

*١- {قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَما أُنْزِلَ إِلَيْنا وَما أُنْزِلَ إِلى إِبْراهيمَ و...}(البقرة: ١٣٦)

{قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَما أُنْزِلَ عَلَيْنا وَما أُنْزِلَ عَلى إِبْراهيمَ...}(آل عمران: ٨٤)

في هاتين الآيتين ليس المقصود من النزول، النزول المادّي بل من حيث المكانة. وموضع الاختلاف هو "إلى" في البقرة و"على" في آل عمران. والفرق بينهما: أن (إلى) ينتهى بها من كل جهة، و(على) لا ينتهى بها إلا من جهة واحدة وهي: العلو حساً أو معنىً(ابن الجماعة، ١٩٨٩: ١٠٧-١٠٨). والقول الصحيح أن "أنزَلَ" تارة يعدَّى بـ"على" وتارة يعدى بـ"إلى" لوجود المعنيين جميعاً فيه؛ لأن الوحي ينزل من فوق وينتهي إلى الرسل فجاء تارة بأحد المعنيين وأخرى بالآخر (الزمخشري،١٩٨٦: ٣٨١/١؛ الأبياري،١٩٨٤: ٢٤٢/٩). وكل من "على" و"إلى" تشير إلى أحد المعنيين(ابن عاشور،١٩٩١: ١٤٧/٣).

وهناك آيات لم تأت فيها "على" ولا "إلى"، لأن أياً من الإستعلاء والإنتهاء لم يكن مهتمّاً به في الآية، نحو:{وَءَامِنُواْ بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ}(البقرة:٤١) {وَإِذا قيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا ما أَنْزَلَ اللَّهُ قالُوا بَلْ نَتَّبِعُ ما أَلْفَيْنا عَلَيْهِ}(البقرة:١٧٠) وتم استعمال أفعال نَزَلَ ونَزَّلَ وأنزَلَ في القرآن واحدة وتسعين مرة؛ اثنتان وأربعون منها مع "إلى" وسبعة وأربعون منها مع "على" ومرتان بدونهما.

*٢- {أَمْ يَقُولُونَ افْتَراهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِه}(يونس:٣٨)

---

١. وَقُلْنَا يَا ادَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَاذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ(البقرة: ٣٥)
وَيَا ادَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَاذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّلِمِينَ(البقرة: ١٩)

{وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِه وَادْعُوا شُهَداءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ}(البقرة:٢٣)

في هاتين الآيتين وجه الشبه "مثله" أي مثله في البلاغة لأن البلاغة ثلاث طبقات فأعلاها معجز، وأدناها وأوسطها ممكن ولا يجوز أن يكون المراد بالمثل إلا المثل في الجنسية[١] لأن مثله في العين يكون حكايته وذلك لا يقع به تحدٍّ(الطوسي، ١٩٩٢: ٣٧٩/٥). وبالنسبة لمرجع الضمير في "مثله"، لا خلاف في الآيات التي ليست فيها "من" أن الضمير في "مثله" يعود على القرآن وصُرّح به فيها لكن في الآية التي فيها "من" اختلف العلماء في مرجع الضمير؛ أ يعود على "ما" أي القرآن أم يعود على العبد أي النبي؟ قال قتادة: "من مثله" أي مثل القرآن(الطوسي، ١٩٩٢: ٤٥٧/٥) وكذلك قال مجاهد(الطبري،١٩٩١: ١٢٨/١). والذي يؤيده هو أن هذا الضمير في الآيات المتشابهة لهذه الآية المذكورة فوقاً يعود على القرآن وكذلك يؤيده أن الموضوع الذي يُتكلم عنه هو القرآن لا النبي. والقرآن هو الذي بدأت السورَة به: {ذَلِكَ الْكِتَبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ}(البقرة:٢). وقيل إن الضمير في (من مثله) يعود على «عبدنا» أي النبي و«من» للابتداء، أي: بسورة كائنة ممّن هو على حاله من كونه أمّياً (العاملي،١٩٩١: ٨٦/١) فحينئذ يجوز أن يتعلق "من مثله" بـ"فأتوا"(الطبرسي، ١٩٩٣: ١٦٧/٥). ولكنه مردود بتعينه في سورة يونس وهود للقرآن (ابن جزى غرناطي، ١٩٩٥: ٧٦/١) وبأن في هذا القول تضعيفاً لكون القرآن معجزة ودليلاً على النبوة (الطوسي،١٩٩٢: ١٠٤/١) أي مثل محمد - وهو أمي لم يقل شعراً فيما قبل ولم يُلق خطبة - لا يقدر ولكن المثقف الشاعر الخطيب يقدر. وهذا يعارض قوله تعالى: {قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا}(الإسراء: ٨٨) لأن هذه الآية تبين أن القرآن لا مثل له وأن الإنس والجن لا يقدرون أن يأتوا بمثله. إضافة إلى ذلك إن عبارة "وَادْعُوا شُهَداءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ" لا تناسب الإتيان بسورة من مثل النبي لأن مثل النبي أي الرجل العادي إلا أن يراد به البحث عن هذا الرجل وهذا بعيد لأن فصحاءهم لم يقدروا على الإتيان بمثله وكيف الرجل العادي. وكذلك أنه لم يُتكلم عن النبي في الآية الإثنتين والعشرين السابقة[٢] فليس هو موضوع النقاش هنا.

---

١. يراد بالجنس الخصائص لأن وجه الشبه صفة مشتركة بين طرفي التشبيه.

٢. يَأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * الَّذِى جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ(البقرة:٢٢-٢١)

موضع الاختلاف في هذه الآيات المتشابهة هو وجود حرف "مِن" في آية البقرة وعدم وجودها في آية يونس وآيتي هود والإسراء[1]. الآيات الفاقدة لـ "من" كلها مكية والآية التي فيها "من" مدنية. "مِنْ مِثْلِهِ" صفة «سورة» أي: بسورة كائنة من مثله(العاملي،١٩٩١: ٨٦/١) من كلامكم أيها العرب كما أتى به محمد بلغاتكم ومعاني منطقكم(الطبري،١٩٩١: ١٢٨/١). وفي معنى "مِن" أقوال:

أ- لبيان الجنس: قال ابن جزي إنها لبيان الجنس أي فأتوا بسورة تكون من جنس القرآن أي من جنس يشابه القرآن في خصائصه وفيما تضمنه من العلوم والبلاغة والحكم العجيبة والبراهين الواضحة(ابن جزي،١٩٩٥: ٧٦/١). في نقد هذا المدعى يمكن القول أن هذه الخصائص هي وجه الشبه وكلمة "مثل" هي أداة التشبيه. فلا يمكن أن تكون "من" لبيان الجنس لأن ما بعد "من" البيانية يجب أن يكون أوضح من قبله ليوضحه ولكنه هنا كلمة "مثل" وهو أكثر إبهاماً فليست "من" هذه بيانية.

ب- لبيان الصفة: وقال آخرون هي بمعنى تبيين الصفة، كقوله "فَاجْتَنِبُواْ الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ" (الحج:٣٠). في نقد هذا المدعى يمكن القول أن ليس هذا القول بأحسن من الأول وفيه نفس الإشكال مضافاً إلى أن ما قبله يكون كلمة "سورة" وهي ليست صفة.

ج- زائدة: هي زائدة عند الأخفش أي بسورة مماثلة للقرآن العظيم في البلاغة (البيضاوي،١٩٩٨: ٥٧/١) بسبب عدم وجودها في آيتي ٣٨ من يونس و١١ من هود (ميبدي،١٩٩٢: ١٠٥/١ ؛ قاسمي،١٩٩٧: ٢٦٨/١). في نقد هذا المدعى يمكن القول أن هذا ليس بدليل لأن وجود شيء في آية وعدمه في أخرى لا يدل على زيادة شيء مضافاً إلى أنه يشترط في (من) زائدة أن يسبقها نفي أو نهي أو إستفهام ويليها نكرة (ابن هشام الأنصاري،١٩٩٧: ٤٢٦) إنها في الآية يفتقد شروطها.

د- تبعيضية: قال قوم إنها بمعنى التبعيض وتقديره "فأتوا ببعض ما هو مثل له" و هو سورة (الطوسي، ١٩٩٢: ١٠٤/١). وبعبارة أخرى فأتوا بسورة تكون بعض ما يشابهه. هذا يعني أن المشركين يجب أن يوجدوا مثلاً للقرآن ثم يأتوا بسورة منه. واعتُرض على هذا القول بأنه لا يوجد مثل القرآن حتى تكون هذه السورة جزءاً منه. ولامعنى للإتيان ببعض شبيه بالقرآن وهذا يعني أن للقرآن مِثلاً والمعارض يجب أن يأتي بجزء من ذلك المثل. ولكنه نسي المعترِض أن الله في هذه الآية يتحدى وفي

---

١. أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَ ادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ(هود:١٣) قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَاذَا الْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا(الإسراء:٨٨)

التحدي يدعي المتحدِّي أن المتحدَّى به لايوجد وكذلک نسي أنه كان للقرآن معارضون أرادوا أن يأتوا بمثله فلم يقدروا فتنازل القرآن إلى سورة منه. فالنتيجة هي أن اقوى الأقوال وأصحّه هو أن يعود الضمير في "من مثله" على القرآن وأن تكون "مِن" بمعنى بعض (الطوسي،١٩٩٢: ١/ ١٠٤) أي بسورة تكون بعض ما يشبه القرآن.

*٣- {وَيا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلا مِنْ حَيْثُ شِئْتُما}(سورة الأعراف، آية ١٩)

{وَقُلْنا يا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلا مِنْها رَغَداً حَيْثُ شِئْتُما} (سورة البقرة، آية ٣٥)

موضع الاختلاف هو عطف " كلا" بالفاء في الأعراف وبالواو في البقرة. إن الواو حرف عطف وتدل على مشاركة المتعاطفين في الحكم والإعراب (البقاعي،٢٠٠٣: ٢٢٥) دون ترتيب وتقدم وتأخر فلذلک يجوز أن يكون المتعاطفان متزامنين أو أن يكون أحدهما مقدماً على الآخر وبالعكس وكذلک لا تدل الواو على التراخي أو التعقيب(الكرماني،١٩٨٥: ١١٩). أما الفاء فحرف عطف يدل على الترتيب والتعقيب وكذلک السببية غالباً (ابن هشام الأنصاري،١٩٩٧: ٢١٣، عظيمة، (ب.ت) ، ٢٢٢/٢) ويجوز أن يكون الترتيب معنوياً أو ذكرياً أي عطف المفصل على المجمل، نحو: أَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا(البقرة: ٣٦)، (ابن هشام الأنصاري،١٩٩٧: ٢١٣) ويسمى هذا النوع الأخير بالفاء التفسيرية أيضاً. التعقيب هو عدم وجود الفترة الزمنية بين المتعاطفين وهذا نسبي طبعاً (*المرجع نفسه*: ٢١٤) فالفاء أوسع من الواو لأنها تدل على أربعة أشياء: الجمع والترتيب والتعقيب والسببية ولكن الواو لا تدل إلا على الجمع (فخرالدين رازي،١٩٩٧: ٢١٧/٥). وهناك فرق آخر بينهما وهو إن كان الفعل السابق بمنزلة الشرط والفعلُ اللاحق بمنزلة جوابه عُطفا بالفاء لا بالواو(*المرجع نفسه*: ٤٥٣/١).

بناءً على ذلك يكون معنى الآية الأولى هي أن السكون في الجنة يحدث أولاً والأكل يحدث ثانياً بعد السكون فيها بلا تراخ فيقع هناك ثلاثة أشياء. وكذلک يمكن أن نعد السكون سبباً للأكل لأنه جواز التمتع بنعمها. ومعنى الآية الثانية هي أنه يحدث هناك شيئان هما السكون والأكل فلا يدل اللفظ على أكثر من ذلک. أما الترتيب يفهم من المعنى لأن الأكل لا يمكن قبل السكون في الجنة وأما التعقيب فلا دلالة عليه. وكل منهما على مقتضى الحال وتبيينه في حاجة إلى مقال آخر.

*٤- {وَسيقَ الَّذينَ كَفَرُوا إِلى جَهَنَّمَ زُمَراً حَتَّى إِذا جاؤُها فُتِحَتْ أَبْوابُها...}(الزمر:٧١)

{وَسيقَ الَّذينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَراً حَتَّى إِذا جاؤُها وَفُتِحَتْ أَبْوابُها وَقالَ لَهُمْ خَزَنَتُها سَلامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوها خالِدينَ}(الزمر:٧٣)

موضع الاختلاف هو زيادة الواو في الثانية ونقصانها في الأولى. جملة "فتحت" في الآية الأولى جواب الشرط فجاءت بدون الواو. أما الواو في الآية الثانية عاطفة ويكون جواب (إذا) محذوفاً وتقديره: رأوا ما لا يوصف.

قيل إن واو (وفتحت) في الآية الثانية هي واو الحال أو واو الثمانية أو الزائدة ولكن لا دليل لها لأن واو الحال قبل الماضي تحتاج إلى (قد) وواو الثمانية لم تثبت في علم النحو، والواو الزائدة تختص بالجملة الوصفية عند قائلها (العكبري،١٩٩٨: ١٤١/١)

*٥- {قُلْ أَ رَأَيْتُمْ[١] إِنْ كانَ[٢] مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقاقٍ[٣] بَعِيدٍ} (فصلت:٥٢)

{قُلْ أَ رَأَيْتُمْ إِنْ كانَ[٤] مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ وَ شَهِدَ شاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرائِيلَ عَلى مِثْلِهِ فَآمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ} (الأحقاف:١٠) ،[٥].[٦]

موضع الاختلاف هو عطف " كَفَرْتُمْ" بـ"ثم" في فصلت وبالواو في الأحقاف. ثم تدل على الترتيب والتراخي فقصد الله بها أنهم بعد التفكر في القرآن وفهم حقانيته أنكروه فهم أضلّ الناس. أما في آية الأحقاف جاءت الواو ودلت على مطلق الجمع فقصدالله بها أنهم مع شهادة شاهد من أنفسهم وإيمانه استكبروا فهم ظالمون فلا يستحقون الهداية.

*٦- {وَإِنْ جاهَداكَ لِتُشْرِكَ بي ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا...}(العنكبوت:٨).[٧]

{وَإِنْ جاهَداكَ عَلى أَنْ تُشْرِكَ بي ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْم فَلَا تُطِعْهُمَا...}(لقمان:١٥) (شعير، ١٩٩٩: ٢١٨).[٨]

---

١. الخطاب إلى المشركين

٢. اسم "كان" يكون "هو" المستتر ويعود على "القرآن" (طباطبايي، ١٩٩٦، ٤٠٣/١٧)

٣. مصدر المفاعلة بمعنى المخالفة والمعاداة. (المصطفى و...، ١٩٧٢، ٤٨٩)

٤. ضمير" كان" يعود على "القرآن"(فيض الكاشاني، ١٩٩٧، الأصفى ١١٦٥/٢، مغنية، ٢٠٠٣، ٤٢/٧)

٥. لأنهم لم يتخذوا موقف الحق.

٦. قبلها: وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ هَاذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ(٧)أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَلَا تَمْلِكُونَ لِي مِنَ اللَّهِ شَيْئًا هُوَ أَعْلَمُ بِمَا تُفِيضُونَ فِيهِ كَفَى بِهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُم وَ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ(٨)قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ وَ مَا أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِي وَ لَا بِكُم إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَىَّ وَ مَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ(٩) قُلْ أَ رَءَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَ كَفَرتُم بِهِ وَ شَهِدَ شَاهِدٌ مِّن بَنِى إِسْرَءِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَامَنَ وَ اسْتَكْبَرْتمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ(١٠)

٧. قبلها: وَمَن جَاهَدَ فَإِنَّمَا يجَٰهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِىٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ(٦) وَ الَّذِينَ ءَامَنُواْ وَ عَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ الَّذِى كَانُواْ يَعْمَلُونَ(٧) وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِن جَهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا إِلَىَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ(٨)

٨. قبلها: وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلى وَهْنٍ وَ فِصَالُهُ فِي عَامَين أَنِ اشْكُرْلِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَىَّ الْمَصِيرُ(١٤)

موضع الاختلاف هو دخول اللام على "تشرك" في العنكبوت و"على" في لقمان. وسورة لقمان متضمن فعل (حملا) والتقدير "وإن جاهداك ليحملاك على أن تشرك"(شعير،١٩٩٩: ٤٢٤). إن اللام في آية العنكبوت للتعليل فمعنى الآية هو أن المجاهدة تكون لأجل أن يشرك الولد؛ ولكن "على" في آية لقمان علامة تدل على التضمين فمعنى الآية هو أن الوالدين يجاهدان ويحملان الولد على أن يشرك؛ ولم يذكر التعليل فيه على خلاف آية العنكبوت؛ فيها ذكر التعليل دون الحمل والتحضيض. فكل من الآيتين تذكر جانباً من الموضوع. وقيل: إن اللام و"على" كلاهما للتعليل ولا فرق بينهما. تأتي (على) بمعنى اللام، نحو: وَلِتُكَبِّرُواْ اللَّهَ عَلَىَ مَا هَدَئكُمْ(البقرة:١٨٥)؛ (ابن هشام الأنصاري،١٩٩٧: ١٩١)[١]. يمكننا نقد هذا المدعى بأن التعليل في آية البقرة مستفاد من السياق لا من ذات "على".

*٧- {وَجاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قالُوا إِنَّ لَنا لَأَجْراً إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغالِبِينَ * قالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ}(الأعراف: ١١٤-١١٣).[٢]

{فَلَمَّا جاءَ السَّحَرَةُ قالُوا لِفِرْعَوْنَ أَ إِنَّ لَنا لَأَجْراً إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغالِبِينَ * قالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ إِذاً لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ}(الشعراء:٤١-٤١).[٣]

موضع الاختلاف هو نقصان همزة الإستفهام قبل "إن" في الأعراف وزيادتها في الشعراء. في الأعراف تكون همزة الاستفهام مقدرة و(نعم) و (إذاً) بعده تدلان عليها. كلاهما حرف جواب عن سؤال مذكور أو مقدر. وقرأ نافع، وابن كثير، وحفص، وأبو جعفر وابن محيصن:"إِنَّ لَنا لَأَجْراً" ابتداء بحرف (إن) دون همزة إستفهام، ورأه الباقون بهمزة إستفهام قبل (إن)(خاروف،٢٠٠٦: ١٦٤). فأكثر القراء قرؤوا بالهمزة وهذا عندي يدل على أنه نزل بالهمزه في كلا السورتين. وعلى القراءتين فالمعنى على الإستفهام، كما هو ظاهراً الجواب بـ"نَعَمْ"، وتكون همزة الإستفهام محذوفة تخفيفاً على القراءة الأولى (ابن عاشور،١٩٩١: ٢٣٢/٨). وآية الشعراء تبين و تفسر آية الأعراف.

هناك نقطة هامة هي أن هذا الحادث وقع مرة واحدة فلايمكن أن يكون على شكلين فالأولى بالدلائل المذكورة فوقاً أن تكون الهمزة قد حذفت تخفيفاً. وقيل: إنه يجوز أن يكون المعنى على

---

١. شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَنكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ؛.

٢. قبلها: قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ(١١١) يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ(١١٢)

٣. قبلها: فَجُمِعَ السَّحَرَةُ لِمِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ(٣٨) وَقِيلَ لِلنَّاسِ هَلْ أَنتُم مُّجْتَمِعُونَ(٣٩) لَعَلَّنَا نَتَّبِعُ السَّحَرَةَ إِن كَانُوا هُمُ الْغَالِبِينَ(٤٠)

الخبرية أيضاً لأنهم وثقوا بحصول الأجر لهم، حتى صيَّروه في حيز المخبر به عن فرعون، ويكون جواب فرعون بـ"نَعَمْ" تقريراً لما أخبروا به عنه (ابن عاشور،١٩٩١: ٢٣٢/٨). ولكن السحرة - كما قلنا – قالوا الجملة هذه مرة واحدة فلايجتمع الإستفهام والخبر في جملة واحدة.

*٨- {وَإِنَّ لَكمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبرَةً نُّسْقِيكمُ مِّمَّا فِي بُطُونهَا وَلَكمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنهْا تَأْكلُونَ}(المؤمنون:٢١.)

{وَتِلْكَ الجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ * لَكُمْ فيها فاكِهَةٌ كَثيرَةٌ مِنْها تَأْكُلُونَ}(الزخرف:٧٢ و ٧٣)

موضع الاختلاف هو في زيادة الواو في "ومنها تأكلون" في آية المؤمنون ونقصانها في "منها تأكلون" في آية الزخرف. في آية المؤمنون عُطف عبارة "ومنها تأكلون" على "منافع كثيرة" عطف الخاص على العام وحذفها غير جائز ولكن في آية الزخرف تكون جملة "مِنْها تَأْكُلُونَ "وصفية" فلا تجب فيها واو العطف لأنها نعت ثان لـ "فاكهة"، والنعوت المتعددة لموصوف واحد يعطف ولا يعطف. وقيل إنها معطوفة على مقدر تقديره: منها تدخرون ومنها تاكلون(ابن هشام الانصاري،١٩٩٧: ٢٨١) ولكن ليس كذلك لأن فاكهة الجنة لا تُدّخَر، إنما هي للأكل.

*٩- {سَيَقُولُونَ ثَلاثَةٌ رابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْماً بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ ما يَعْلَمُهُمْ إِلاَّ قَليلٌ فَلا تُمارِ فيهِمْ إِلاَّ مِراءً ظاهِراً وَلا تَسْتَفْتِ فيهِمْ مِنْهُمْ أَحَداً}(الكهف:٢٢)

موضع الاختلاف هو نقصان الواو في "رابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ" و"سادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ" وزيادتها في "وَثامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ". كل من جملة "رابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ" وجملة "سادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ" في موضع الصفة لاسم العدد الذي قبلها، أو في موضع الخبر الثاني عن المبتدأ المحذوف (ابن عاشور،١٩٩١: ٤٤/١٥) وتقديره "هم أصحاب الكهف". فتكون الواو عاطفة والاختلاف للتفنن لأنها تُعطف الأخبار المتعددة لمبتدإ واحد ولا تعطف. وقيل: الواو في "وَ ثامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ" زائدة لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف (الزمخشري،١٩٨٦: ٢٩٦/٢) وسمي بواو الثمانية. وقد عد ابن هشام في «مغني اللبيب» من القائلين بذلك الحريري وبعض ضعفة النحاة كابن خالوية والثعلبي من المفسرين (ابن عاشور،١٩٩١: ٤٥/١٥). وقد رده السكاكي في المفتاح وغير واحد وقال: لا وجه لجعل الواو فيه داخلة على جملة هي صفة للنكرة لقصد تأكيد لصوق الصفة بالموصوف لأنه غير معروف في فصيح الكلام، ورده كذلك الكرماني (*المرجع نفسه*:١٢٠/١٥). وقيل: الواو فيها واو الحال، وهي في موضع الحال من المبتدأ المحذوف، أو

من اسم العدد الذي هو خبر المبتدأ، وهو وإن كان نكرة فإن وقوعه خبراً عن معرفة أكسبه تعريفاً أو اقترانها بالواو من مسوغات مجيء الحال من النكرة. ولكن لا يصح ذلک لأن أكثر النحاة لا يعتقدون بذلک. ورده الكرماني أيضاً(*المرجع نفسه:* ١٢٠/١٥). وقيل:انّ الواو عاطفة على فعل مقدر معناه صدقوا و ثامنهم كلبهم. ولكن لا دليل على هذا التقدير.

*١٠- {يا قَوْمَنا أَجيبُوا داعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُجِرْكُمْ مِنْ عَذابٍ أَليمٍ}(الأحقاف:٣١).[١]

{يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلى تِجارَةٍ تُنْجيكُمْ مِنْ عَذابٍ أَليمٍ * تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تُجاهِدُونَ في سَبيلِ اللَّهِ بِأَمْوالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْري مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ وَمَساكِنَ طَيِّبَةً في جَنَّاتِ عَدْنٍ ذلِكَ الْفَوْزُ الْعَظيمُ}(الصف: ١٠-١٢)

موضع الاختلاف هو زيادة "من" في الأحقاف وإبراهيم ونوح ونقصانها في الصف. كلمة (مِن) في سورة نوح آية ٤: للتبعيض على ما هو المتبادر من السياق(الطباطبايي، ١٩٩٦: ٢٧/٢٠) وكذلک في إبراهيم والأحقاف. لأنهن يخاطبن غير المؤمنين فيحصلون على غفران بعض ذنوبهم بسبب أول إيمانهم بالله. ولكن آية الصف تخاطب المؤمنين فتجزيهم بغفران كل ذنوبهم بشرط تقوية إيمانهم بالله والجهاد في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم (*المرجع* نفسه: ٣٠/١٢)

قال الطبرسي والطوسي: "من" زائدة (الطبرسي،١٩٩٣: ٤٣٥/٦، الطوسي،١٩٩٢: ١٣٢/١٠)

بدليل قوله تعالى «قُلْ يَاعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىَ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ»(الزمر:٥٣) ولكن لا يصح هذا القول بدليلين: أولهما أن "من" الزائدة تأتي في النفي والإستفهام؛ والثاني أن المخاطب هنا هو المؤمنون الذين يحبهم الله مع أنهم أسرفوا على أنفسهم بدليل إضافة العباد إلى ضمير الياء. وقيل: (من) للتبيين (ميبدي،١٩٩٢: ٢٣٧/١٠). ومعناه أن الله يغفر جميع الذنوب (أمين،١٩٨٢: ١١٨/١٤). ولكن في نقد المدعى: لايمكن أن تكون للتبيين لأن المبيَّن لم يأت قبلها. والملاحظة أنه يمكن أن تكون "من" ابتدائية من باب التضمين أي يغفر لكم ويطهركم من ذنوبكم. ولكن لا دليل للتضمين هنا.

---

١. قالَتْ رُسُلُهُمْ أَ فِي اللَّهِ شَكٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى (ابراهيم:١٠)
أَنِ اعْبُدُوااللَّهَ وَ اتَّقُوهُ وَ أَطيعُونِ(٣) يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُؤَخِّرْكُمْ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذا جاءَ لا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (نوح:٣-٤)

*١١- {إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا * وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا * وَقَالَ الْإِنسَانُ مَا لَهَا * يَوْمَئِذٍ تحُدِّثُ أَخْبَارَهَا* بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا*}(الزلزلة: ٥-١)

{وَأَوْحى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذي...}(النحل : ٦٨) .[١]

موضع الاختلاف هو تعدي "أَوْحى" باللام في الزلزال وبـ"على" في النحل. الوجه الأفضل هو أن "أوحى لها" في آية الزلزال متضمن لمعنى فعل "أَذِنَ" ومعنى الآية هو أن الله أوحى إلى الأرض أخبارها وأذن لها أن تحدّثها يوم القيامة. وقيل: إنه تكون(ل) بمعنى (إلى)؛ (فيومي،١٩٩٧: ٥٣٥، الأسمر، ٢٠٠٤: ٢٠٥؛ الزمخشري،١٩٨٦: ٧٨٤/٤؛ فخرالدين رازي،١٩٩٧: ٢٥٦/٣٢) لأن الإيحاء يتعدى بها وبـ "إلى"؛ والمعنى تحدث أخبارها بسبب أن ربك أوحى إليها أن تحدث فهي شاعرة بما يقع فيها من الأعمال خيرها وشرها متحملة لها يؤذن لها يوم القيامة بالوحي أن تحدث أخبارها وتشهد بما تحملت(طباطبايي، ١٩٩٦: ٣٤٢/٢٠). قال العجاج في ديوانه(:٢٦٦): أن (أوحى لها القرار فاستقرت): أراد: أوحى إليها، إلا أن لغته: وحى(الفراهيدي، ١٩٨٩: ذيل المفردة) ولكن يمكننا أن ننقد هذا المدعى بأنه جاء فعل الإيحاء في القرآن ٧٤مرة ولم يستعمل مع اللام إلا مرة واحدة وهي في الزلزال. فلا ينبغي أن نقول بأن الإيحاء يتعدى باللام كما يتعدى بـ"إلى". والبيت أيضاً لاينبغي أن يقاس عليها بنفس الدليل أي ليس له نماذج أخرى متعددة مع أنه "وحي" لا "أوحى"؛ ولكن العلامة الطباطبائي بالرغم من أنه قال إن الأيحاء يتعدى باللام أيضاً لكنه في شرحه ضمّن "أوحى له" فعل "أذِن". وقيل: لقد استعمل فعل "الإيحاء" مع "إلى" للإنسان والملَك والحيوان ولم يستعمل مع اللام إلا للأرض: «وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بي وَبِرَسُولي قالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنا مُسْلِمُونَ»(المائدة:١١١) ، «وَأَوْحَيْنا إِلى مُوسى أَنْ أَلْقِ عَصاكَ فَإِذا هِيَ تَلْقَفُ ما يَأْفِكُونَ»(الأعراف:١١٧) ، «إِذْ يُوحي رَبُّكَ إِلَى الْمَلائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذينَ آمَنُوا سَأُلْقي في قُلُوبِ الَّذينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْناقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنانٍ»(الأنفال: ١٢) ، فيمكن أن يقال إن "الإيحاء" يستعمل للأشياء باللام. ولكن في نقد المدعى: في الحقيقة ليس هناك دليل على المدعى.

*١٢- {وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئا...}(النحل: ٧٠)

{وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً...}(الحج: ٥)

[١]. أوحى إليه: ألهمه. (الفراهيدي،١٩٨٩: ذيل مفردة وحي)

موضع الاختلاف هو زيادة "من" قبل "بَعْدَ عِلْمٍ" في الحج ونقصانها في النحل. "بعد" يستغرق الزمان المتعقب للعلم من غير تعين ابتداء وانتهاء (ابن الجماعة،١٩٨٩: ٢٣٠) ولكن "من" الإبتدائية لتعيين ابتداء زمن الفعل فتدل على قرب زمن الجهل من زمن العلم (البقاعي، ٢٠٠٣: ٢٠٦) فربما بات الإنسان في غاية الإستحضار لما يعلم والحذق فيه في صبيحة ليلته أو بعد أيام يسيرة جداً من غير كبير تدريج لا يُلم شيئاً (*المرجع نفسه*) وهذا هو المقتضي لذكر "من" هنا. ف "من" تؤكد على الإستيعاب وعدمها لايدل على الإستيعاب. الحد الثاني أي (إلى...) نصاً محذوف. إن الظروف إذا حُدت حُققت، تقول سرتُ اليوم. فإن قلتَ: مِن أوله إلى آخره كان الحد تحقيقاً لأنه قد يطلق لفظ اليوم وإن ذهبتْ ساعة أو ساعتان من أوله وإن بقيتْ ساعة أو ساعتان من آخره فإذا وقع الحد زال هذا الوهم (ابن زبير،١٩٨٣: ٣٥٨). و«بعد» ظرف لعموم الزمان المتأخر فإذا دخلت "من" حددت برايتها وأزالت توهم إرادة مجازيته لاحتمال وقوعه على بعض الزمان المتأخر إذا لم تدخله "من"(العطايي، ٢٠٠٩: ٢٨١). إذَن أرادت آية الحج استيعاب الزمان الآتي فذُكرت "من"، لكن آية النحل لم ترد الإستيعاب فحُذفت "من".

*١٣- {وَما أَهْلَكْنا مِنْ قَرْيَةٍ إِلاَّ وَلَها كِتابٌ مَعْلُومٌ}(الحجر:٤).[١]

{وَما أَهْلَكْنا مِنْ قَرْيَةٍ إِلاَّ لَها مُنْذِرُونَ}(الشعراء: ٢٠٨)

موضع الاختلاف هو زيادة الواو في "وَلَها كِتابٌ مَعْلُومٌ" في الحجر ونقصانها في الشعراء. وإن الواو في الحجر حالية بالرغم من أن صاحب الحال نكرة لأنه يجوز أن يكون صاحب الحال نكرة مسبوقة بالنفي (حسن، ١٩٧٥: ٣٣٧/٢) والجملة الحالية إذا كان لها رابط من ضمير جاز ذكر الواو الحالية قبلها وجاز حذفها فحينئذ تكون الواو زائدة للتأكيد (الطبرسي،١٩٩٨: ٣٣٣/٣). وقيل: الواو ليست حاليةً لأن صاحبها نكرة، بل زائدة تدخل على جملة تكون صفة للنكرة، نحو "وَعَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ"(البقرة: ٢١٦) ويسمى واو اللصوق أيضاً لتأكيد اتصالهما (الزمخشري، ١٩٨٦: ٢٣٨/٢). ونقد المدعى هو إن النعت لا يأتي بعد "إلا" الحصرية (الطبرسي، ١٩٩٨: ٣٣٣/٣) ولم يثبت وجود الواو الزائدة في النحو ولم تعرف في فصح كلام العرب.

*١٤- {أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ الَّيْلَ فِي النَّهارِ وَ يُولِجُ النَّهارَ فِي الَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كلٌّ يجَرِي إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى وَأَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ}(لقمان:٢٩)

---

١. قال العكبرى "وَلَها كِتابٌ مَعْلُومٌ" نعت. و الآخرون: حال و إن كانت "قرية" نكرة لأنها فى سياق النفى و من مسوغات مجىء الحال من النكرة وقوعها مقترنة بالواو و لا يجوز أن تكون صفة للفصل بـ"إلا" (الطيب إبراهيم،٢٠٠٥: ٣٧٦)

{خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ يُكَوِّرُ الَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى الَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يجَرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ}(الزمر: ٥)

في هذا السياق "أجل مسمًّى" بمعنى المدة المعيَّنة (القمي المشهدي،١٩٨٩: ٤٠٨/٦) وهو فناء الدنيا وقيام الساعة (ميبدي،١٩٩٢: ١٥٨/٥) وموضع الاختلاف هو اللام في الزمر و"إلى" في لقمان. وإن اللام للتعليل أي يجري لكي يبلغ الأجلَ المسمى (الخطيب الإسكافي،٢٠٠٢: ٣٧٤ ؛ الكرماني،١٩٨٥: ٣٠٣) فذُكرت اللام في آية الزمر لتعيين وقت جريان كل منهما. ولكن "إلى" لانتهاء الغاية أي كل يستمر حتى ينتهي إلى آخر وقت جريه المسمى له. فآية لقمان تقصد انتهاء الغاية وآية الزمر تقصد بيان علة الجري. وما جاءت "الى" إلا فى سورة لقمان؛ أما في بقية السور فجاءت "ل".(الوراق، ٢٠٠١: ١٦١) تكرر في الرعد (٢) والملائكة (١٣) ويس (٣٨) (الكرماني،١٩٨٥: ١٠٤) فكل من الآيتين تنظر إلى الأجل من منظر خاص. وقيل: إن اللام في آية الزمر بمعنى "إلى". يعني إلى يوم القيامة (بلخي، ٢٠٠٢: ٣٦٦/٢) بدليل آية لقمان وبدليل أنه يقال في الزمان جَرَى ليوم كذا وإلى يوم كذا والأكثر اللام لأنه بمنزلة التاريخ، يقال كتبت لثلاث بقين من محرم (الكرماني،١٩٨٥: ١٠٤ ؛ شعير،١٩٩٩: ١١١). ويمكن نقد المدعى بأنه لم يثبت معنى "إلى" للام في علم النحو(الكرماني، ١٩٨٥: ١٠٤) مضافاً إلى أن اللام في "جَرَى ليوم كذا" بمعنى "في" لا انتهاء الغاية فالقياس مع الفارق؛ والمراد بـ"إلى يوم كذا" انتهاء الغاية لا الظرف أي استمر إلى يوم كذا.

*١٥- {يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِؤُا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِم...}(التوبة: ٣٢)

{وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَى إِلَى الْإِسْلَامِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ(٧)يُرِيدُونَ لِيُطْفِواْ نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ}(الصف:٨)

في هذا السياق سمي الحق نور الله لأن حججه تضيء لطالبه فيهتدي بها إليه (الخطيب الإسكافي، ٢٠٠٢: ١٤٠). وموضع الاختلاف هو زيادة اللام في "لِيُطْفِواْ" في الصف ونقصانها في التوبة. وإن اللام في آية الصف للتعليل والمفعول به محذوف وهو افتراء الكذب على الله(الكرماني،١٩٨٥: ٨٩) وهذا مذهب المحققين(الخطيب الإسكافي، ٢٠٠٢: ١٤٠) أي يريدون افتراء الكذب على الله ليطفئوا نوره. والفرق بين الآيتين هو أنه في التوبة يقصدون إطفاء نورالله، وفي الصف يقصدون أمراً يتوصلون به إلى إطفاء نور الله وهو افتراء الكذب على الله(الراغب إصفهاني، ١٩٩١: ٣٠٢) فكل من الموقعين اقتضى ما يليق به حسب السياق. وقيل: إن فعل الإرادة تتعدى بنفسه وباللام توسعاً دون الحقيقة. ولكن لايصح ذلك لأنه لم تَرد تعدية فعل "أراد" باللام في القواميس (مصطفى وآخرون، ١٩٧٢:

٣٨٠) وقيل إنها زائدة تدخل على مفعول الفعل المتعدي (ابن هشام الأنصاري، ١٩٩٧: ٢٨٤) ولكن لم تثبت زيادتها في مثل هذا في علم النحو بل تزيد لتقوية عامل ضعيف لتأخره أو فرعيته، نحو: هم لربهم يرهبون (الأعراف: ١٥٤) ونحو: مصدقاً لما معهم (البقرة:٩١)، (الشريف،١٩٩٦: ٨١٦/٢) و مثلهما: «فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَ لَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِي الْحَيَوةِ الدُّنْيَا وَ تَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ»(التوبة: ٥٥) و «وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُعَذِّبَهُم بِهَا فِي الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَفِرُون»(التوبة: ٨٥) و موضع الاختلاف زيادة اللام في آية ٥٥ ونقصانها في آية ٨٥. إن المفعول في آية ٥٥ محذوف وهو زيادة الأموال والأولاد ليعذبهم الله بها؛ ويدل عليه أول الآية. والمفعول في آية ٨٥ هو المصدر المؤول أي تعذيبهم فيخبر الله أنه يريد تعذيبهم بكفرهم.(شعير،١٩٩٩: ٣٠).

*١٦- {لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلافٍ ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ}(الأعراف: ١٢٤)

{فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ}(طه:٧١)

في هاتين الآيتين فاعل "لَأُقَطِّعَنَّ" هو فرعون وضمير "كم" يعود على السحرة. وموضع الاختلاف هو العطف بـ "ثم" في الأعراف والعطف بـ "الواو" في طه. لا تعارض بينهما لأن الواو لمطلق الجمع و"ثم" للجمع والترتيب والتراخي. فآية الأعراف تبين إجمال الواو في آية طه و تفسره. فـ "ثم" تدل على أن الصلب يقع بعد التقطيع وبينهما تراخ فإنهم ماتوا بالتقطيع ثم صلبوا ليكونوا عبرة للناس المارين.(الكرماني،١٩٨٥: ٨٣ ؛ أبوحيان الأندلسي، ١٩٩٩: ١٤١/٥)

*١٧- {وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذا جاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ ساعَةً...}(الأعراف:٣٤)

{لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذا جاءَ أَجَلُهُمْ فَلا يَسْتَأْخِرُونَ ساعَةً...}(يونس:٤٩)

موضع الاختلاف هو زيادة الفاء قبل "إذا"ونقصانها قبل "لايستأخرون" في الأعراف وعكسهما في يونس. وفي الأعراف جملتان بينهما اتصال وتعقب فعطفتا بالفاء(يونس:٤٩). وإذا دخلت الفاء على أداة الشرط لا تدخل على الجواب في موارد جواز دخول الفاء على جواب الشرط (الوراقي،٢٠٠١: ٦٢). ولم تدخل الفاء على إذا في يونس لأن جملتها نعت فالفاء لا تدخل على النعت. ويجوز دخول الفاء على الجواب إذا كان مضارعاً منفياً بـ "لا"، نحو: فَمَنْ يُؤْمِنْ بِرَبِّهِ فَلا يَخافُ بَخْساً وَلا رَهَقاً(الجن: ١٣) ؛ (فائز،٢٠١٠: ٧٨)

*١٨- {قالَ ما مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ}(الأعراف:١٢)

{قالَ يا إِبْليسُ ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ}(ص:٧٥)

موضع الاختلاف هو زيادة "لا" في الأعراف ونقصانها في ص. (لا) إنما زيدت توكيداً للنفي المعنوي الذي تضمنه "مَنَعَ" (الأسمر،٢٠٠٤: ٢٢١) بدليل آيه٧٥ سورة ص (الطباطبايي،١٩٩٦: ٢٤/٨ ؛ القرطبي،١٩٨٥: ١٧٠/٧). تزاد "لا" للتأكيد خصوصاً بعد المنع."لا" الزائده تأتي في ثلاثة مواضع: بعد (أن) ناصبة وقبل القسم وبعد حرف العطف المتقدم عليه النفي أو النهي(السيوطي،١٩٩١: ٢٤٦/١) وفائدتها توكيد النفي. ويحتمل أن يكون "منع" في آية الأعراف متضمن معنى فعل "سبّب" أي ما منعك وسبب أن لا تسجد.

*١٩- {وَلا تَقْتُلُوا[1] أَوْلادَكُمْ مِنْ إِمْلاقٍ...} (الأنعام:١٥١)

{وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ...}(الإسراء:٣١)

موضع الاختلاف هو زيادة "من" في الأنعام ونقصانها في الإسراء. «من» تعليلية وتقتضي أن يكون الإملاق سبب قتلهن و يقتضي أيضاً أن يكون الإملاق موجوداً حين القتل(ابن عاشور،١٩٩١: ٧٠/١٤). و لكن لفظ "خشية" مفعول له وتدل على عدم وجود الفقر حالياً بل الخوف منه في المستقبل.

*٢٠- {قُلْ سيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ}(الأنعام:١١)

{قُلْ سيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الَّذينَ مِنْ قَبْلُ كانَ أَكْثَرُهُمْ مُشْرِكينَ}(الروم: ٤٢)

موضع الاختلاف هو "ثم" في الأنعام والفاء في الروم. الفاء تدل على أن السير يؤدي إلى النظر بلا تراخ ويقع بوقوعه و"ثم" تدل على أن النظر يكون عقيب السير مع فاصل. وكذلك "ثم" تدل على استقراء الديار وتأمل الآثار ولكن الفاء تدل على التأمل في موضع واحد(الخطيب الإسكافي،٢٠٠٢: ٨٠) فكل في موضعه حسب ما يقتضيه وهذا ما يهتم به علم البلاغة.

*٢١- {وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ[2] فيما إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فيه...}(الأحقاف:٢٦)

{مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ ما[3] لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ...}(الأنعام:٦)

أولا: موضع الاختلاف هو زيادة اللام في الأنعام(نمكن لكم) ونقصانها في الأحقاف(مكناكم) و مكّنه بمعنى أثبته(الزمخشري،١٩٨٦: ٦/٢) وجعله متمكّناً (ابن عاشور،١٩٩١: ٤٤/٢٦) ومكّن له بمعنب جعل له مكاناً(الزمخشري،١٩٨٦: ٦/٢) وجعله متمكّنا لأجله، مثل حمده وحمد له مكنه في كذا

---

١. المشركون

٢. قوم عاد

٣. نكرة موصوفة، مفعول به ثان بتضمين "مكنا" معنى "أعطينا" (الطيب الإبراهيم،٢٠٠٥، ١٢٨)

بمعنى جعل له قدرة عليه(ابن عاشور، ١٩٩١: ٤٤/٢٦). والمفعول به في الأحقاف (مَكَّنَّاكُمْ) هو ضمير "كم" و لكنه في الأنعام (لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ) ضمير "ه" المحذوف الذي يعود على "ما". و"ما" في سورة الأنعام موصولة[١]، معناها التمكين، فهي نائبة عن مصدر محذوف، أي تمكيناً لم نمكنّه لكم، فتنتصب (ما) على المفعولية المطلقة المبيّنة للنوع. والمقصود مكّناهم تمكيناً لم نمكّنه لكم، أي هو أشدّ من تمكينكم في الأرض(ابن عاشور،١٩٩١: ٢٠/٦) والنتيجة هي أن اللام في آية الأنعام للتعليل (الشريف،١٩٩٦: ٨٣٤/٢). وقيل: مكّنه ومكّن له بمعنى واحد. (الراغب) و هو مستبعد وعلى خلاف الظاهر.

ثانيا: موضع الاختلاف هو "إنْ" في الأحقاف و "م" في الأنعام. "إن" نافية(الزمخشري،١٩٨٦: ٣٠٨/٤) و" إن" و" لم" كلاهما أداء النفي وهما سواء إلا أنّ "لم" أشهر من "إن" مضافاً إلى أن استعمالهما مختلف؛ "لم" تدخل على المضارع فتنفيه وتبدّله إلى الماضي ولكن "إن" حرف نفي فقط تدخل على الجملة الإسمية والفعلية كلتيهما. إِنِ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ(الملک:٢٠)؛ ونحو: إِنْ أَرَدْنَا إِلاَّ الْحُسْنَى(التوبة:١٠٧) وتأتي بعدها غالباً "إلّا" أو "لَمّا" الإستثنائية (ابن هشام الأنصاري،١٩٩٧: ٣٤).

*٢٢- {أُولئِكَ الَّذينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ ما عَمِلُوا...}(الأحقاف:١٦).[٢]

{فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِما وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ...}(المائدة:٢٧)

موضع الاختلاف هو تعدي "تقبّل" بـ"عن" في الأحقاف وبـ"من" في المائدة. إن "عن" حرف مجاوزة ولكن حرف "من" حرف ابتداء. "تَقبّلَ" في آية الأحقاف متضمن فعل "عفا" الذي يتعدى بـ"عن" فمعنى الآية هو أن الله يعفو عنهم ثم يتقبل أحسن أعمالهم ويجزيهم. ولكن "من" في آية المائدة بمعنى الإبتداء فمعنى الآية هو أن الله تقبل من هابيل ولم يتقبل من قابيل. وقيل: "عن" بمعنى "مِن"(الأسمر،٢٠٠٤: ١٥١ ؛ السيوطي،١٩٩١: ٢٣٥/١) بدليل آية المائدة ولكن ليس كذلك لأن معنى المجاوزة لم يثبت لـ"من" في علم النحو ولكن التضمين فنّ شائع في اللغة العربية.

*٢٣- {مِنَ الَّذينَ هادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَواضِعِهِ...}(النساء:٤٦)

{يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَواضِعِهِ...}(المائدة:٤١)

---

١. يقصد "مصدرية"

٢. مثلها: يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ (التوبة/١٠٤)

في هاتين الآيتين المراد بـ"الْكَلِمَ" هو التوراة(ابن عجيبه، ١٩٩٨: ٥٠٩/١). "عن مواضعه" أي عن المواضع التي وضعه الله فيها، و"يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَواضِعِهِ" أي يُزيلونه عنها ويُثبتون غيره فيها(القمي المشهدي،١٩٨٩: ٤١٧/٣). وموضع الاختلاف هو وجود "عن" في النساء و "من" و"بعد" في المائدة. "عن" في آية النساء بمعنى المجاوزه؛ و"من" ابتدائية (الطباطبايي،١٩٩٦: ٣٤٠/٥). "من بعد مواضعه" أي من بعد استقرارها. وتدل "من" على أن التحريف لا يزال مستمراً (الطوسي،١٩٩٢: ٥٢٣/٣)، مثل ما وضعوا الجَلْد مكان الرجم(فخرالدين رازي،١٩٩٧: ٣٥٩/٤). بعد موسى (ع) لأن "من" للابتداء ولم يذكر الإنتهاء. في "عن" يكون زمان الفعل وزمان المجرور متلاصقاً، نحو " أطعمه عن جوع أي لما جاع أطعمه ولكن "بعد" يدل على أن بينهما فاصلاً. فيدل "بعد" على أن التحريف حدث بعد فوت النبي موسى (ع)(الخطيب الإسكافي،٢٠٠٢: ٦٧) وبما أن التحريف اللفظي في زمن حضور موسى (ع) غير ممكن فـ"عن مواضعه" يدل على التحريف المعنوي أي يسمعون التوراة فيحرفون معناها حين ينقلونه للآخرين أي يغيّرون المقصود به، يُميلونه عمّا أراد الله له. ولكن "من بعد مواضعه" تدل على التحريف اللفظي بعد موت موسى (ع). وقيل:(عن) بمعنى (بعد) بدليل آية ٤١ من سورة المائدة (السيوطي،١٩٩١: ٢٣٥/١). وليس هذا استدلالاً صحيحاً لأن الموقعين مختلفان.

* ٢٤- {أُولئِكَ جَزاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَجَنَّاتٌ تَجْري مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدينَ فيها وَنِعْمَ أَجْرُ الْعامِلِينَ}(آل‌عمران:١٣٦)

{وَالَّذينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفاً تَجْري مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدينَ فيها نِعْمَ أَجْرُ الْعامِلِينَ}(العنكبوت: ٥٨)

موضع الاختلاف هو زيادة الواو قبل "نعم" في آل عمران ونقصانها في العنكبوت. والواو في آية آل عمران هي واو الاستيناف (صافي،١٩٨٩: ٣١٤/٤ ؛ الدعاس وآخرون، ٢٠٠٤: ١٦١/١) وجملة "نِعْمَ أَجْرُ الْعامِلِينَ" في العنكبوت استينافية أيضاً(إبراهيم:٦٢) وهي تعليلية ومن باب التذييل وتبين نوع الواو في آية آل عمران؛ وذكر الواو الإستينافية له داع بلاغي. وقيل إن الواو في آية آل عمران هي واو العطف المؤذنة بالتعدد والتفخيم (الطيب إبراهيم،٢٠٠٥: ٦٧) والخبر إذا جاء بعد خبر في مثل هذا المكان الذي تفضل فيه المواهب المرغب فيها فحقُّه أن يعطف على ما قبلها بالواو(الخطيب الإسكافي، ٢٠٠٢: ٥٥) فهو من عطف الإنشاء على الإخبار، وهو كثير في فصيح الكلام (ابن

عاشور، ١٩٩١: ٣/٢٢٥)[١] ولكن يقول عباس حسن في كتابه: إن النحاة اختلفوا في عطف الجملتين المختلفين إنشاء وخبراً فالأحسن اتباع الرأي الذي يمنعه لوضوح هذا الرأي وبعده من التكلف وخلوه من الحذف والتقدير (جيگاره، ٢٠٠٧: ٣/٣٨٦).

*٢٥- {قُلْ يا أَهْلَ الْكِتابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَها عِوَجاً وَأَنْتُمْ شُهَداءُ...}(آل‌عمران:٩٩)

{يا قوم[٢]... وَلا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِراطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَنْ سَبيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبْغُونَها عِوَجاً}(الأعراف: ٨٦)

موضع الاختلاف هو حذف الباء والواو بعد "آمن" في آل عمران وزيادتهما في الأعراف. أما الباء فالقياس ذكرها بعد (آمن) وكذلك كفر (الكرماني، ١٩٨٥، ٤٨) وحذفت في آل عمران للاختصار. أما جملة "تبغون" في آل عمران فهي حال من فاعل "تصدون" أو من "سبيل" [٣] وإنما لم تذكر الواو، لأن الواو إذا كانت حالية لاتستعمل مع الفعل إذا وقع حالاً، نحو: وَلا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ (المدثر:٦) وإذا كانت عاطفة فلا معطوف عليه هناك. وأما "وَتَبْغُونَ" في الأعراف فعُطفت على "توعدون" و"تصدون" اللتين تكونان حالين (الكرماني، ١٩٨٥: ٤٨) لأنه لايجوز أن تتعدد الحال الجملة إلا بالعطف.

*٢٦- {وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ}(آل‌عمران:٧٥)

{قَالَ هَلْ ءَامَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمِنتُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِن قَبْلُ}(يوسف:٦٤)

موضع الاختلاف هو تعدي " أَمِنَ" بالباء في آل عمران وبـ"على" في يوسف. إن فعل "أَمِنَ" يتعدى على مفعوله الثاني بـ"على" كما في آية يوسف أما هو في آية آل عمران فضُمِّن معنى "تمتحن" والباء سببية متعلقة بـ"تمتحن" المحذوفة فمعنى الآية هو "إن تمتحنهِ بقِنطَارٍ وتأمنه عليه". وقيل:معنى الباء إلصاق الأمانة (الطوسي، ١٩٩٢: ٢/ ٥٠٤ نقلاً عن أبي صالح) ولكن لا معنى لإلصاق الأمانة بالمؤتمن. وقيل إن الباء للتعدية ولكن -كما ذُكر - فعل "أمن" يتعدى بـ"على". وقيل: تكون الباء بمعنى "على" بدليل آيه ٦٤ سورة يوسف (السيوطي، ١٩٩١: ١/٢٢٧). ولكن لم يثبت معنى "على" للباء في علم النحو.

---

[١]. وقيل: يحتمل أن يكون استينافية (الطيب إبراهيم، ٢٠٠٥: ٦٧)

[٢]. هم قوم شعيب

[٣]. أو مستأنفة (الطيب إبراهيم، ٢٠٠٥: ٦٢)

*٢٧- {وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهيداً...}(النحل:٨٤)

{وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهيداً...}(النحل:٨٩)

يعتقد الطباطبائي في الميزان أن مقصود لغيره لا لنفسه(الطباطبائي، ١٩٩٦: ٣٢٢/١٢). موضع الاختلاف هو استعمال "في" في آية ٨٩ واستعمال "من" في آية ٨٤. " في" ظرفية و"من" ابتدائية وكلتاهما صحيحة باعتبار؛ "في" باعتبار أن البعث بمعنى الإنتخاب للشهادة على أعمال غيره وهو غير البعث بمعنى الإحياء للحساب(الطباطبايي،١٩٩٦ ، ٣٢٢/١٢) فيكون داخل كل أمة، و"من" باعتبار أن البعث بمعنى الإحياء فيبدأ من كل أمة إلى آخِر أمة.

*٢٨- {قالُوا إِنَّما أَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ * مَا أَنتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا فَأْتِ بِآيَةٍ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ}(الشعراء:١٥٤-١٥٣)

{قالُوا إِنَّما أَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ * وَمَا أَنتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَإِن نَّظُنُّكَ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ}(الشعراء: ١٨٦-١٨٥)

موضع الاختلاف هو زيادة الواو قبل "ما أَنْتَ" في آية ١٨٦ دون آية ١٥٤. جملة "ما أَنْتَ إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُنا"في آية ١٥٤ استينافية (الطيب إبراهيم،٢٠٠٥: ٣٧٣) ومتعلقة بما بعدها من حيث المعنى؛ والمعنى: لست رسولاً إن تكن رسولاً فأت بآية. أما الواو في آية ١٨٦ فهي العاطفة على مقول القول فتدل على أنهم قالوا بأنه مسحور وأنه بشر وأنه كاذب.

النتائج

أ: أسباب اختلاف حروف المعاني في المتشابه اللفظي في القرآن

١- الأصل أن يكون الاختلاف ظاهراً بسبب اختلاف المعنى والموقع ففي هذا البحث ظهر العجب من صلة كل حرف من حروف المعنى بموضعه فيؤدى معنى خاصاً به، نحو: وَلا تَقْتُلُوا[١] أَوْلادَكُمْ مِنْ إِمْلاقٍ...(الأنعام:١٥١) ؛ وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ...(الإسراء:٣١): "من" تعليلية وتقتضي أن يكون الإملاق سبب قتلهن ويقتضي أيضاً أن يكون الإملاق موجوداً حين القتل. ولكن لفظ "خشية" مفعول له وتدل على عدم وجود الفقر حالياً بل الخوف منه في المستقبل.

٢- قد يكون الاختلاف باختلاف الإعتبار، نحو: وَما أُنْزِلَ إِلَيْنا(لبقرة:١٣٦) ؛ وَما أُنْزِلَ عَلَيْنا(آل‌عمران:٨٤). الفرق بينهما: أن (إلى) ينتهى بها من كل جهة، و(على) لا ينتهى بها إلا من جهة واحدة وهي: العلوّ والقائل في كلام يقصد واحداً منهماحسب المقتضي. وقد يكون الاختلاف بسبب استعمال التضمين في إحدى المتشابهتين. نحو: أُولئِكَ الَّذينَ أَحْسَنَ ما عَمِلُوا...(الأحقاف: ١٦) فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِما وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ...(المائدة:٢٧) بتضمين"نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ" معنى "نعفو". وقد يكون الاختلاف بسبب اختلاف القراءات، ولا اختلاف بين الآيتين في الحقيقة، نحو: قالُوا إِنَّ لَنا لَأَجْراً إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغالِبينَ(الأعراف:١١٣) ؛ قالُوا لِفِرْعَوْنَ أَ إِنَّ لَنا لَأَجْراً إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغالِبينَ(الشعراء:٤١) لأن أكثر القراء قرؤوا آية الأعراف بهمزة الاستفهام. وقد تفسر بعض المتشابهات اللفظية بعضها، نحو: لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلافٍ ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعينَ(الأعراف:١٢٤) فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ في جُذُوعِ النَّخْلِ(طه:٧١). لا تعارض بينهما لأن الواو لمطلق الجمع و"ثم" للجمع والترتيب والتراخي. فآية الأعراف تبين إجمال الواو في آية طه وتفسره.

٣- قد يكون الاختلاف بسبب اختلاف الموقع، نحو: لَكُمْ فيها فاكِهَةٌ كَثيرَةٌ مِنْها تَأْكُلُونَ(الزخرف:٧٣) ؛ وَلَكم فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ(المؤمنون:٢١). في آية المؤمنون عُطف عبارة "ومنها تأكلون" على "منافع كثيرة" عطف الخاص على العام وحذفها غير جائز ولكن في آية الزخرف تكون جملة "مِنْها تَأْكُلُونَ" وصفية فلا تجب فيها واو العطف لأنها نعت ثان لـ "فاكهة"، والنعوت المتعددة لموصوف واحد يعطف ولا يعطف. فلكلٍ موقعٌ خاص. وقد يكون الاختلاف بسبب التأكيد في إحداهما دون الأخرى، نحو: قالَ ما مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ(الأعراف:١٢) ؛ قالَ يا إِبْليسُ ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ(ص:٧٥). (لا) إنما زيدت توكيداً للنفي المعنوي الذي تضمنه "مَنَعَ" بدليل آيه٧٥ من سورة ص. وقد يكون

[١] المشركون

الاختلاف بسبب الاختلاف في صياغة الكلام النحوية، نحو: قُلْ يا أَهْلَ الْكِتابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَها عِوَجاً وَأَنْتُمْ شُهَداءُ...(آل‌عمران:٩٩) يا قوم[١] ... وَلا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِراطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَنْ سَبيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبْغُونَها عِوَجاً(الأعراف:٨٦) حذفت الباء والواو في آية آل عمران. أما حذف الباء فللاختصار وأما حذف الواو فلأن الواو الحالية لا تُذكر مع الفعل الخالي من " قد " ولا يمكن أن تُعطف بالواو لأنها تفقد المعطوف عليه قبلها. وأما في آية الأعراف فعُطفت " وَتَبْغُونَ" على "توعدون" و"تصدون" اللتين تكونان حالين(الكرماني، ١٩٨٥: ٤٨) لأنه لايجوز أن تتعدد الحال الجملة إلا بالعطف.

٤- قد يكون الاختلاف بسبب الاختلاف في سائر أجزاء الآية، نحو الاختلاف في مرجع الضمير في آية "أَمْ يَقُولُونَ افْتَراهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ"(يونس:٣٨) وآية "وَ إِنْ كُنْتُمْ في رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ"(سورة البقرة، آية ٢٣). لا خلاف في أن الضمير في "مثله" يعود على القرآن في الآيات التي ليست فيها "من" وصُرّح بمرجعه في الآية ولكن اختلف العلماء في مرجع الضمير في الآية التي فيها "مِن" ؛ أ يعود على "ما" أي القرآن أم يعود على العبد أي النبي ؟ قيل إن الضمير في(من مثله) يعود على «عبدنا» أي النبي و«من» للابتداء، أي: بسورة كائنة ممّن هو على حاله من كونه أمّياً(العاملي،١٩٩١: ٨٦/١) ولكن أقوى الأقوال وأصحّه هو أن يعود الضمير في "من مثله" على القرآن بدليل آية يونس وأن تكون "مِن" بمعنى بعض(الطوسي،١٩٩٢: ١٠٤/١) أي بسورة تكون بعض ما يشبه القرآن. وقد يكون الاختلاف بسبب اشتراك الحرف في عدة معان و تعيين ما هو المراد في الآية، نحو "مِن" التي هي مشتركة بين عدة معان منها التبعيض والزيادة في آيتي: يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ(الصف: ١٠-١٢) ويَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ(نوح: ٣-٤): قال الطوسي والطبرسي: "من" زائدة(الطوسي، ١٩٩٢: ١٣٢/١٠؛ الطبرسي،١٩٩٨: ٤٣٥/٦) وقال الطباطبائي: كلمة (مِن) في سورة نوح الآية ٤: للتبعيض على ما هو المتبادر من السياق(الطباطبايي،١٩٩٦: ٢٧/٢٠)

ب: أسباب التفاسير الخاطئة لحروف المعاني في المتشابه اللفظي في القرآن

١- اعتقاد البعض بأن الآيات المتشابهة تفسر بعضها بعضاً دائماً فيكون حرف في آية بمعنى حرف آخر في آية متشابهة لها، نحو: وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى(الزمر: ٥) وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يجْرِي إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى(لقمان: ٢٩): قال مقاتل بن سليمان: إن اللام في الزمر بمعنى "إلى" يعني إلى يوم القيامة(مقاتل، ٢٠٠٢: ٣٦٦/٢) بدليل آية لقمان. واعتقاد البعض بأن وجود حرف في آية وعدمَه في أخرى متشابهة لها يدل على زيادتها، نحو: "إذا جاؤُها وَ فُتِحَتْ"(الزمر:

[١]. شعيب

٧٣) و"إذا جاؤُها فُتِحَتْ"(الزمر:٧١)، (العكبري،١٩٩٨: ١٤١/١) واعتقاد البعض بأن الحال لا تأتي عن نكرة سبَّب القول بزيادة الواو في "وَما أَهْلَكْنا مِنْ قَرْيَةٍ إِلاَّ وَلَها كِتابٌ مَعْلُومٌ"(الحجر:٤)، (الزمخشري،١٩٨٦: ٥٧٠/٢ ؛ العكبري،١٩٩٨: ٩١/٢)،[١] ولكنها حالية بالرغم من أن صاحب الحال نكرة لأنه يجوز أن يكون صاحب الحال نكرة مسبوقة بالنفي(حسن، ١٩٧٥: ٣٣٧/٢).

٢- خلط البعض بين معاني حرف، نحو ما قال البعض في معنى اللام في آية "وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى" (الزمر:٥): إن اللام بمعنى"إلى". يقال في الزمان جَرَى ليوم كذا وإلى يوم كذا والأكثر اللام لأنه بمنزلة التاريخ، يقال:كتبت لثلاث بقين من محرم (الكرماني،١٩٨٥: ١٠٤؛ شعير،١٩٩٩: ١١١). حدث في استدلاله مغالطة لأن اللام في "جَرَى ليوم كذا" بمعنى "في" لا انتهاء الغاية فالقياس مع الفارق؛ والمراد بـ "إلى يوم كذا" انتهاء الغاية لا الظرف ومعناه: استمر إلى يوم كذا. عدم الإنتباه إلى فن التضمين سبَّب عدم الانتباه إلى اختلاف المعنى في حرفين مختلفين، نحو القول بأن "على" بمعنى اللام في آيتي: وَإِنْ جاهَداكَ لِتُشْرِكَ بي ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُمَا... (العنكبوت: ٨) وَإِنْ جاهَداكَ عَلى أَنْ تُشْرِكَ بي ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْم فَلا تُطِعْهُمَا...(لقمان:١٥) ، (ابن هشام الأنصاري،١٩٩٧: ١٩١) ولكن "جاهَداكَ عَلى" في سورة لقمان متضمن فعل (حملا)؛ والتقدير (وإن جاهداك ليحملاك على أن تشرك)(شعير،١٩٩٩: ٤٢٤) ويكون التعليل في آية البقرة مستفاداً من السياق لا من ذات "على". والقول على خلاف الأصل بلادليل، نحو ما قال الراغب: إن "مكّنه" و"مكّن له" بمعنى واحد في آيتي "وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ[٢] فيما إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فيه...(الأحقاف: ٢٦) ومَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ ما[٣] لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ...(الأنعام:٦) والأصل أي يكون اختلاف الظاهر سبباً لاختلاف المعنى. والقول بالتوسع في الإستعمال بلا دليل، نحو ما قيل في آيتي: يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِؤُا نُورَ اللَّهِ بِأَفْواهِهِم...(التوبة:٣٢)

٣- ويُرِيدُونَ لِيُطْفِواْ نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ(الصف:٨): قيل: إن فعل الإرادة تتعدى بنفسه وباللام توسعاً دون الحقيقة. والتمسك ببعض الأقوال النحوية الضعيفة، نحو القول بوجود واو اللصوق، والإستدلال بآيتي "وَما أَهْلَكْنا مِنْ قَرْيَةٍ إِلاَّ وَلَها كِتابٌ مَعْلُومٌ"(الحجر:٤)[٤] و"وَما أَهْلَكْنا مِنْ قَرْيَةٍ إِلاَّ لَها مُنْذِرُونَ"(الشعراء:٢٠٨). قيل: الواو هي واو اللصوق لتأكيد اتصال جملة النعت بالمنعوت(الزمخشري،١٩٨٦: ٥٧٠/٢) ولكن النعت لا يأتي بعد "إلا" الحصرية (الطبرسي،١٩٩٣: ٣٣٣/٣). ولم يثبت وجود واو اللصوق في النحو ولم تعرف في فصح كلام العرب.

---

[١]. قال العكبرى "وَلَها كِتابٌ مَعْلُومٌ" نعت. و الآخرون: حال و إن كانت "قرية" نكرة لأنها فى سياق النفى و من مسوغات مجىء الحال من النكرة وقوعها مقترنة بالواو و لا يجوز أن تكون صفة للفصل بـ"إلا" (الطيب الإبراهيم،٢٠٠٥، ٣٧٦)

[٢]. قوم عاد

[٣]. نكرة موصوفة، مفعول به ثان بتضمين "مكنا" معنى "أعطينا" (الطيب إبراهيم،٢٠٠٥: ١٢٨)

[٤]. قال العكبرى "وَلَها كِتابٌ مَعْلُومٌ" نعت. و الآخرون: حال و إن كانت "قرية" نكرة لأنها فى سياق النفى و من مسوغات مجىء الحال من النكرة وقوعها مقترنة بالواو و لا يجوز أن تكون صفة للفصل بـ"إلا" (الطيب إبراهيم،٢٠٠٥: ٣٧٦)

المصادر

ابن الجماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم (١٩٨٩)، **كشف المعاني في المتشابه من المثاني**، تحقيق عبد الجواد خلف، كراتشي، دار الوفاء.

ابن الزبير، أبو جعفر أحمد إبراهيم(١٩٨٣)، **ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد و التعطيل في توجيه المتشابه اللفظي من آي التنزيل**. بيروت: دار الغرب الإسلامي .

ابن جزى غرناطي، محمد بن أحمد، (١٩٩٥)،**كتاب التسهيل لعلوم التنزيل**، بيروت: شركة دارالأرقم بن أبي الأرقم.

ابن عاشور، محمد بن طاهر، (١٩٩١)، **التحرير والتنوير**، بيروت: مؤسسة التاريخ العربى.

ابن عجيبه، أحمدبن محمد، (١٩٩٨)،**البحر المديد في تفسير القران المجيد**، دكترحسن عباس زكي، القاهرة: (ب.ن).

ابن هشام الأنصاري، جمال الدين،(١٩٩٧)، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق مازن المبارک، بيروت: (ب.ن).

ابوحيان أندلسي، محمدبن يوسف،(١٩٩٩)، **البحر المحيط في التفسير**، بيروت: دارالفكر.

الأبياري، إبراهيم،(١٩٨٤) **الموسوعة القرآنية**، القاهرة: مؤسسة سجل العرب.

الأسمر، راجي، (٢٠٠٤)، **معجم الأدوات في القرآن الكريم**،بيروت: دار الجيل.

أمين، سيدة نصرت (بانوي إصفهاني)،(١٩٨٢) **مخزن العرفان در تفسير قرآن**، طهران: نهضت زنان مسلمان.

الأنصارى، أبو يحيى زكريا ،(١٩٨٤) **فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن**، تحقيق محمد على الصابوني ، بيروت: عالم الكتب.

البقاعي، إيمان،(٢٠٠٣) **معجم الحروف**، بيروت: دار المدار الإسلامي.

البلخي، مقاتل بن سليمان،(٢٠٠٢)، **تفسير مقاتل بن سليمان**، بيروت: دار إحياء التراث.

البيضاوي ؛عبدالله بن عمر؛(١٩٩٨)، **أنوار التنزيل و أسرار التأويل**، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي ، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

جيكاره ، مينا ، (٢٠٠٧)، **ملخص النحو الوافي لعباس حسن** ،طهران، جامعة الزهراء.

حسن، عباس، (١٩٧٥)، **النحو الوافي**، القاهرة: دارالمعارف، الطبعة الثالثة.

خاروف، محمد فهد، (٢٠٠٦)،**الميسر في القراءات الأربع عشرة**، دمشق و بيروت: دار ابن كثير.

الخطيب الإسكافي، محمد بن عبد الله (٢٠٠٢)، **درة التنزيل وغرة التأويل في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز**،بيروت: دار المعرفة.

الدعاس، احمد بن عبيد؛ حميدان، احمد محمد؛ القاسم، اسماعيل محمود،(٢٠٠٤)، **إعراب القرآن الكريم**، دمشق: دارالمنير و دارالفارابى، الطبعة الأولي.

الراغب إصفهاني، حسين بن محمد،(١٩٩١)، **المفردات في غريب القران**، دمشق و بيروت: دارالعلم و دارالشاملة.

راميار، محمود، **تاريخ قرآن**، (١٩٨٣)، طهران: دار سپهر للنشر، الطبعة الثانية.

الزمخشري، محمود،(١٩٨٦)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، بيروت: دار الكتاب العربي.

السيوطي، جلال الدين، (١٩٨٧)، **معترك الأقران في إعجازالقرآن**، بيروت: دارالكتب العلمية.

----------، (١٩٩١)، **الإتقان في علوم القرآن**، بيروت:دار الفكر.

الشريف، محمد حسن،(١٩٩٦)، **معجم حروف المعاني في القرآن**، بيروت: موسسة الرسالة.

شعير، عبد المنعم كامل، (١٩٩٩)، **دليل الحيران في متشابهات القرآن**، القاهرة: طائر العلم.

الصافي ، محمود ،(١٩٨٩)، **الجدول في إعراب القرآن و صرفه و بيانه** ، دمشق و بيروت: دار الرشيد مؤسسة الإيمان.

الطباطبايي، سيد محمد حسين،(١٩٩٦)، **الميزان في تفسير القران**، قم: دفتر إنتشارات إسلامي حوزة علمية.

الطبرسي، فضل بن حسن، (١٩٩٨)، **تفسير جوامع الجامع**، طهران: جامعة طهران و مركز إدارة الحوزة العلمية في قم.

الطبرسي، فضل بن حسن،(١٩٩٣)، **مجمع البيان في تفسير القران**، طهران: ناصرخسرو.

الطبري، أبوجعفر محمدبن جرير، (١٩٩١)، **جامع البيان في تفسير القران**، بيروت: دارالمعرفة.

الطوسي، محمدبن حسن، (١٩٩٢)،**التبيان في تفسير القران**، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الطيب إبراهيم، محمد، (٢٠٠٥)، **إعراب القرآن الكريم**، بيروت: دار النفائس.

العاملي، علي بن حسن، (١٩٩١)، **الوجيز في تفسير القران العزيز**، قم: دار القران الكريم.

العجاج، عبدالله بن رؤبة، (١٩٩٥)، **ديوان العجاج رواية عبد الملک بن قريب الأصمعي و شرحه**، حلب: دار الشروق العربية.

العطايي، محمد ماجو، (٢٠٠٩)، **المتشابه اللفظي في القرآن الكريم**، سورية: مؤسسة الرسالة، الدار العامرة.

عظيمة، محمد عبد الخالق، (ب.ت)، **دراسات لأسلوب القرآن الكريم**، القاهرة: دار الحديث.

العكبري، عبدالله بن حسن، (١٩٩٨)، **التبيان في إعراب القرآن**، عمان-رياض: بيت الأفكار الدوليه.

فائز، قاسم، (٢٠١٠)، **علم أدوات القرآن**، بيروت: الدار العربية للموسوعات.

فخرالدين رازي، أبوعبدالله محمد بن عمر، (١٩٩٧)، **مفاتيح الغيب**، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

فراهيدي، خليل بن أحمد، (١٩٨٩)، **كتاب العين**، قم: دار هجرت للنشر.

فيض كاشاني، محمد محسن، (١٩٩٧)، **الأصفى في تفسيرالقرآن**، تحقيق: محمدحسين درايتي و محمدرضا نعمتي، قم: مركز النشر لمكتب الدعوة الإسلامية.

فيومي، أحمدبن محمد، (١٩٩٧)، **مصباح المنير**، القاهرة: دار المعارف.

قاسمي، محمد جمال الدين، (١٩٩٧)،**محاسن التاويل**، بيروت: دارالكتب العلمية.

قرطبي، محمد بن أحمد، (١٩٨٥)، **الجامع لأحكام القرآن**، طهران: ناصرخسرو.

القمي المشهدي، محمد بن محمدرضا، (١٩٨٩)، **تفسيركنزالدقائق و بحر الغرائب**، طهران: منظمة الطبع والنشر لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.

الكرماني، محمود بن حمزة (١٩٨٥)، **البرهان في توجيه متشابه القرآن**، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، بيروت: دار الكتب العلمية.

مصطفى، إبراهيم وأحمد حسن الزيات ، حامد عبد القادر، محمد علي النجار، (١٩٧٢)، **المعجم الوسيط**، إسطنبول: دار الدعوة.

مغنية، محمد جواد، (٢٠٠٣)، **تفسير الكاشف**، طهران: دار الكتب الإسلامية.

مقاتل بن سليمان البلخي،(٢٠٠٢)، **تفسير مقاتل بن سليمان**، بيروت: دار إحياء التراث.

ميبدي، رشيدالدين أحمدبن أبي سعد، (١٩٩٢)،**كشف الأسرار وعدة الأبرار**، طهران: دار أميركبير للنشر.

الوراقي، عبد الله عبد المجيد، (٢٠٠١)، **إغاثة اللهفان في ضبط متشابهات القرآن**، الإسكندرية: دار الإيمان.

الدراسات البينية في القرآن و الحديث، السنة ١، المجلد ١، العدد٣، الشتاء ١٤٤٥، صص.٣٤١-٣٧٦

مواجهة الإمام العسكري (عليه‌السلام) للقراءات الهرمنوطيقية للدين والخطابات والتيارات الفكرية المعارضة في العصر العباسي

* حامد حبيبي

* مرشح للدكتوراه، تاريخ الإسلام، علوم القرآن و الحديث، جامعة المذاهب الإسلامية الدولية، طهران، ايران.
Hamed.Habibi@ut.ac.ir

الملخص

يهدف هذا المقال بالمنهج الوصفي التحليلي إلى دراسة القراءات الهرمنوطيقية للدين والتيارات والخطابات الفكرية المعارضة في العصر العباسي، والسؤال الرئيسي للبحث هو اكتشاف الأساليب الهرمنوطيقية لتلك التيارات، وطريقة الإمام الحسن العسكري (ع) في مواجهتها. والفرضية الأساسية تقوم على استخدام التيارات التأويلية للطرق المباشرة وغير المباشرة ومواجهة الإمام لها بشكل مبرمج. وإن هدفنا هو دراسة منهج الإمام في مواجهة الخطابات المعارضة. لقد كان دخول الفكر الأرسطي والأفلاطوني المحدث إلى العالم الإسلامي نتيجةً لجهود أجهزة الخلافة وذلك بمساعدة المسيحيين وغيرهم من الأجانب في حركة الترجمة التي أدت إلى ازدهار النزعة التأويلية والقراءات الهرمنوطيقية في المجتمع وعلى وجه الخصوص بين العلماء المسلمين. ولعلنا نشهد ذروة نشاط الخطابات الفكرية التأويلية في عصر الإمام، حيث يمتزج الأفق الفكري للمفسر مع الأفق الدلالي للنص، فينشأ نتيجة لذلك معنىً جديد. يمكن البحث عن آثار الهرمنوطيقية في كون ٩٩٪ من أحاديث العامة مزورة في المصادر المتقدمة، كما صرّح به البخاري، والظاهرية بين السلف وأهل الحديث والقراءات المحرفة للصوفية والمجبرة والمفوضة والغلاة والفلاسفة وأهل الحديث والواقفية والمحمدية والمدّعون المفترون على الدين؛ فالهدف الأساسي للتيارات التأويلية هو تدمير مكانة الإمامة باعتبارها الركن الرئيسي والأساسي للتعاليم الشيعية والقرآنية. فقد قام الإمام بتوسيع نطاق الثورة الثقافية الشيعية بمقابلة القراءات الهرمنوطيقية والتيارات الفكرية والمعرفية المعارضة وبدأ في بناء المستقبل للأجيال القادمة.

المفردات الرئيسية

الامام العسكري (عليه‌السلام)، حركة الترجمة، الهرمنوطيقية، الفلاسفة، الصوفية، الغلاة، المجبرة، النصارى، اليهود، العباسيون

نوع المقالة: علمية محكمة

تاريخ الوصول: ٢٠ ديسمبر ٢٠٢٣

تاريخ القبول: ١٥ سبتمبر ٢٠٢٣

10.30497/isqh.2024.245578.1024

©المؤلف (المؤلفون)

الناشر: جامعة الإمام الصادق عليه‌السلام

الاحاله: حبيبى، حامد(٢٠٢٤). مواجهة الإمام العسكري (عليه‌السلام) للقراءات الهرمنوطيقية للدين والخطابات والتيارات الفكرية المعارضة في العصر العباسي. الدراسات البينية في القرآن والحديث، (٣)، Doi: 10.30497/isqh.2024.245578.1024

المقدمة

تكونت حركة الترجمة بدعم حكومي في العصر العباسي وذلك بترجمة الأعمال اليونانية والسريانية إلى العربية. وبعد وفاة النبي(ص) عارض الخلفاء الراشدون نقل الأحاديث النبوية (الذهبي، ١٩٩٨: ٩/١) والميراث المكتوب.(المتقي الهندي، ١٩٨٠: ١٩٩/١-٢٠٠؛ الشيباني، ٢٠٠٠: ٩٤/١٨؛ السمرقندي، ١٩٩١: ٤١٢/١) فحرقُ الأحاديث (المتقي الهندي، ١٩٨٠، ٢٨٥/١٠-٢٨٦؛ الذهبي، ١٩٩٨، ١١/١-١٠؛ الحر العاملي، ١٩٨٨: المقدمة، ٩) ومنع جمع الأحاديث (البغدادي، ١٩٨٩: ١٤٣/٥؛ المتقي الهندي، ١٩٨٠: ٢٩٢/١٠؛ الذهبي، ١٩٩٨: ١٢/١؛ الحر العاملي، ١٩٨٨: المقدمة، ١٠ – ١٢) واستمرار هذه السياسة الثقافية في عصر بني أمية(الذهبي، ١٩٩٨: ١٢/١) حتى بدايات القرن الثاني للهجرة حيث تم عندها رفع الحظر رسمياً عن جمع الأحاديث(البلاذري، ١٩٩٦: ٢٠٢/٨)، قد زادت في رغبة العلماء والمؤرخين وترحيبهم بالثقافة المكتوبة. وربما كان هذا التغيير في السياسة الثقافية هو مطلب المجتمع بشكل عام، (بى. ام. هولت وغيره، ٢٠١١: ١٥٦) إلا أن هذه التطورات كانت قد حدثت في غياب صحابة النبي(ص)، وتم تسجيل التاريخ والأحاديث في الثقافة المكتوبة متأثراً بالثقافة الشفهية المقبولة لدى السلطة. ففي هذا الصدد نجد أن الخليفة المنصور كان الأكثر إتباعاً للأمويين، ومنذ عهد هارون الرشيد وابنه المأمون وبعد إنشاء بيت الحكمة نجد ازدياد الاهتمام بالحكمة والفلسفة. على الرغم من أن ترجمة الأعمال المتعلقة بالطب والفلك والفيزياء والرياضيات قد أفادت وأغنت العالم الإسلامي، إلا أن ترجمة الأعمال الفلسفية واليونانية والأرسطوية يمكن أن تكون قد شكلت خطورة على المجتمع الإسلامي؛ والسبب في ذلك يعود إلى أنه يمكن من خلال تلك الأعمال أن يتشكل "تفسير" أو "تأويل" معرفي يهدف للحط من منزلة المعرفة الدينية. ولهذا السبب ألف "هشام بن الحكم"(الطوسي، ١٩٩٤: ٣١٨؛ ٣٤٥) - وهو من الأصحاب المقربين للإمام الصادق والإمام الكاظم (عليهما السلام) وأحد كبار متكلمي الشيعة (الحلي، ١٩٨١: ١٧٨)- كتاباً في معارضة الفكر الفلسفي الأرسطي عنوانه «الرد على أرسطاليس في التوحيد».(النجاشي، ١٩٨٦: ٤٣٣) كما قام الفضل بن شاذان - أحد أصحاب الإمام العسكري (عليه السلام) - بتأليف كتاب للرد على مدعي الفلسفة والمرجئة والباطنية والقرامطة والدامغة والمثلثة والمنانية والغلاة (الطوسي، ١٩٩٩: ٣٦١و٣٦٢).

لقد كان كل من مواجهة الأجانب والمسيحيين للإسلام الأصيل من ناحية، وتجاهل أئمة الشيعة من قبل الحكام وتسلية الناس بمواضيع نظرية جديدة، من ناحية أخرى، دافِعين جديّن لترجمة الأعمال الانتقائية الغربية. وفي هذا الصدد، تم اعتقال وسجن وتعذيب رواة الأحاديث من أهل

البيت وذلك بهدف الكشف عن مكان اختباء الرواة والشيعة الآخرين ومكان إخفاء الأحاديث.(النجاشي، ١٩٨٦: ٣٢٦)

يكمن الموضوع الأساسي لدراسة التيارات الفكرية والخطابات الهرمنوطيقية المعارضة داخل الدين وخارجه في عصر الإمام، وإن السؤال الأساسي هو اكتشاف الأساليب الهرمنوطيقية لهذه التيارات وطرق مواجهة الإمام لها. لذلك فإن الفرضية الأساسية هي استخدام التيارات التأويلية للطرق المباشرة وغير المباشرة ومواجهتها المبرمجة للإمام (ع). ومن بين الأهداف المهمة لهذا المقال هو صحة التطورات التاريخية وتكيفها مع العصور، وقدرتها على فهم سير نظام الحكم والسلوكيات الاجتماعية للمجتمعات والمسؤولين في تلك الأوان، واكتشاف مبادئ ردود الفعل والسلوكيات والأسس الفكرية للإمام ومجتمع المؤمنين في مواجهة هذه التيارات.

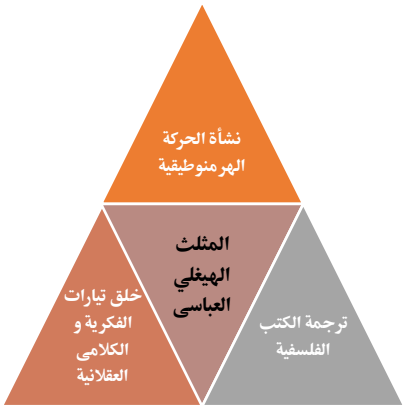
دور حركة الترجمة في تطور الهرمنوطيقية الدينية

تُرجمت الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية وحظيت بقبول واسع بين علماء الإسلام، كما اتسع أيضاً نطاق العلوم الفلسفية في المجتمع(الطباطبايي، ١٩٩٦: ٥/١؛ الشيرازي، ١٩٩٩: مقدمة المصحح، ٢٤٦؛ الشبلي النعماني، ٢٠٠٧: ١٣؛ ٢٥؛ فرمانيان، ٢٠٠٨: ٥١) وسيطر التزلزل الفكري على المجتمع المسلم وانخفض مستوى معتقدات الناس(الشبلي النعماني، ٢٠٠٧: ٢٤). حدث ذلك في نهاية العصر الأموي وبدايات العصر العباسي، ومن المؤكد أن ترجمة الكتب اليونانية والسريانية إلى اللغة العربية كان لها أصل سياسي وديني، حيث استفاد الخلفاء العباسيون بشكل كبير من المترجمين غير المسلمين، وغير الإيرانيين مثل الأساقفة والكهنة المسيحيين لتحقيق ذلك. وفيما يخص الأعمال الفلسفية فقد تمت ترجمة معظم أعمال أرسطو، وذلك لأن رؤية أفلاطون العرفانية والإشراقية كانت قريبة من الشيعة، وأصبحت فيما بعد أساساً للإسماعيليين.(الشيرازي، ١٩٩٩: مقدمة المصحح/ ٢١٢) بهذه الطريقة كانت قد انطلقت حركة كبيرة في العالم الإسلامي لترجمة الأعمال اليونانية والفلسفية، وهو ما يحمل معنى الغزو الثقافي والتحول الفكري للمجتمع، وعاش الإمام العسكري في الفترة الذهبية لهذه الحركة.

تُرجمت العديد من الكتب الفلسفية من اليونانية إلى العربية بأمر من الخلفاء وعلى وجه الخصوص الخليفة المأمون الذي "أعطى المترجم ذهباً يساوي وزن أي كتاب مترجم"(الرازي، ١٩٧٧: ١٠٣) وتم نشر تلك الكتب بين المسلمين.

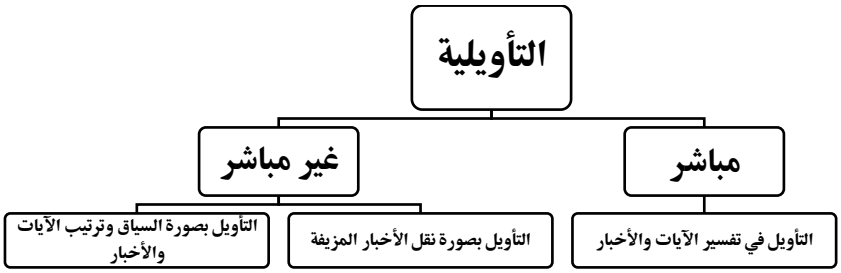
ونقل ابن النديم في "الفهرس" بأن سبب ترجمة كتب فلاسفة اليونان وخاصة أرسطو قد كان رؤيا رآها المأمون عن أرسطو ذلك الفيلسوف اليوناني القديم والكبير.(ابن‌نديم، ١٩٧٧: ٣٣٩)

بدخول الفكر الأرسطي والأفلاطوني إلى العالم الإسلامي(العلوي العاملي، ٢٠٠٢، المقدمة/ ٣٢) وإقبال الحكومة عليه واهتمامها به، فإن أدوات هذا الفكر مثل منهج التأويل والتفسير قد دخلت بالتأكيد في هياكل المجتمع. " ولعل من أهم أسباب انتشار حركة الترجمة هو تشجيع الخلفاء العباسيين على ترجمة الكتب الفلسفية اليونانية".(المنتصب المجابى، ٢٠٠٦: ٦٥) فقد تم بأمر من الخلفاء ترجمة العديد من الكتب الفلسفية من اليونانية إلى العربية. ونتيجة لذلك خلقوا اتجاهات طائفية وفكرية جديدة بين المسلمين.(*المرجع نفسه*) وكان ترفيه وتسلية الناس بالأفكار الفلسفية والخلافات المذهبية تكتيكاً لمواجهة الأئمة وطرد الناس عن مدار أئمة الشيعة.



كاد المثلث الهيغلي قد يحدث فخلال عملية اجتماعية سياسية تمت ترجمة الكتب الفلسفية لإيجاد التهاب فكري، وتم إنشاء وتقوية التيارات الفكرية مثل المعتزلة وغيرها.. من أجل تكثيف الانقسام الفكري، وأخيراً ازدهر الهرمنوطيقية بين علماء الحديث والفكر التقليدي، فنرى ذروة الهرمنوطيقية في الثقافة المكتوبة في عهد الإمام العسكري.

ولعل الكثير من الأحاديث المنقولة لأهل الحديث مثل البخاري وغيره من مؤلفي مجموعات الحديث التسع كانت مزيفة؛ ولعل تزوير الأحاديث والاستفادة من الإسرائيليات من جهة(ابن‌خلدون، ١٩٨٧: ١/٥٥٥-٥٥٤؛ ابن‌كثير الدمشقي، ١٩٩٨: ١/٢٤٦-٢٤٥؛ ٥١٨؛ ٥/١٥٢؛ ١٧٠؛ النيسابوري، ب.ت: ٤/٢١٤٩) والتزام بعض السلف وعلماءالحديث بظاهر الأمور في قراءة الأحاديث ونفي التأويل العقلي وختم إبطال أي جهد كلامي من جهة أخرى(شيبانى، ١٩٩٠: ١٨ – ١٩؛ ابن‌ابى‌يعلى، ب.ت: ١/٥٦؛ ٢٥٢؛ ابن‌عساكر، ١٩٨٣: ١/١٥٠-١٤٩؛ الذهبي، ١٩٨٤: ١١/٣٧٦؛ الشهرستاني، ١٩٨٣: ١/١٠٠) كان سبباً للانحطاط الدلالي في التربية الدينية، حيث تم إعادة إنتاج المفاهيم الهرمنوطيقية، وهي عبارة عن التركيب الناتج (التخليق) عن صراع الأطروحة والنقيض، فيمكن تقسيم التأويلية والهرمنوطيقية إلى فئتين عامتين وذلك وفقا للرسم البياني أدناه:



وبالتأكيد لا ينبغي تجاهل دور التأويلية والقراءة للأديان الأخرى ولا إهمال دور الأجانب في هذا المجال أيضاً.

مكانة أهل الحديث في عصر الإمام العسكري

بعد نيل المتوكل منصب الخلافة (٢٣٢-٢٤٧هـ) والذي كان معاصراً للإمام العسكري (عليه السلام)، انفتح المجال لأصحاب الحديث حيث اهتم بهم المتوكل. فكان يشارك في بغداد وحدها في دروس المحدّثة أكثر من ٣٠ ألف شخص.(الخطيب البغدادي، ١٩٩٦: ٦٧/١٠ – ٦٨) وكانت الظروف لصالح أهل الحديث لدرجة أن المهتدي (٢٥٥-٢٥٦هـ) أراد عن طريق الدعاء لأحمد بن حنبل أن يتبرّأ عن أبيه الواثق بسبب ميوله الاعتزالية.(الذهبي، ١٩٩٣، ٣٢٧/١٩)

وقد تم تأليف كتب الحديث المهمة التسعة لأهل السنة في ذلك العصر، وقد ألفت أربعة كتب مهمة من هذه الكتب في حياة الإمام العسكري (٢٣٢-٢٦٠هـ)، وهي من أهم كتب أهل السنة وأوثقها؛ أي أن كلاً من صحيح البخاري وصحيح مسلم قد كُتبا في عهد إمامته[١]، ويظهر فيهما الهرمنوطيقية والتأويلية بشكل واضح.(البخاري، ١٩٨٦: ١٠٤٠/٣، ح.٢٦٧١؛ ١٧٨٧/٤؛ ٢٦٩٤/٦، ح.٦٩٧١؛ ٣٨٤/١، ح.١٠٩٤) كما وقد تم تأليف ثلاثة كتب أخرى معاصرة في زمن الإمام وبعد استشهاده وكان ذلك في زمن الخليفة المعتمد (٢٧٩هـ)[٢]. وأيضاً تم تأليف كتابين آخرين قبل حياة الإمام وبعدها.[٣]

ويُعتبر أبو هريرة من أهم رواة الحديث في الصحيحين(البخاري، ١٩٨٦: ٥٤/١) حيث يبلغ عدد الأحاديث المنقولة عنه ٥٣٧٤ حديثاً فيهما(القاسم، ٢٠٠٠: ١٤٩؛ ابوإسحاق العسكري، ٢٠٠٦) في حين كان قد اعترف بوضع وجعل الأحاديث النبوية(البخاري، ١٩٨٦: ٢٠٤٨/٥، كتاب النفقات،

[١] مسند أحمدبن‌حنبل (٢٤١ هـ.ق)، مسند الدارمي السمرقندي (٢٥٥ هـ.ق)، صحيح أبي عبدالله محمدبن إسماعيل البخاري، أو الجامع الصحيح (٢٥٤ هـ.ق)، صحيح أبي الحسين مسلم‌بن حجاج القشيري النيشابوري (٢٦١ هـ.ق)

[٢] سنن محمدبن يزيد بن‌ماجة القزويني (٢٧٣ هـ.ق)، سنن أبي داوود سليمان‌بن أشعث السجستاني (٢٧٥ هـ.ق)، سنن أبي عيسى محمدبن عيسى الترمذي (٢٧٩ هـ.ق)

[٣] موطأ مالكبن أنس (١٧٩ هـ.ق)، سنن أبي عبدالرحمن أحمدبن شعيب النسائي (٣٠٣ هـ.ق)

باب وجوب النفقه على الأهل والعيال، ح.٥٠٤٠) وهو الذي هدده الخليفة الثاني بالنفي والطرد بتهمة تزوير الأحاديث النبوية.(الذهبي، ١٩٨٤: ٢/٦٠٠)

ومن المثير للعجب أنه في تكملة صحيح البخاري أو تأليفه بعد المؤلف الأصلي للكتاب نجد أنه من بين ٩٢٠٠ رواية - حسب ابن خلدون-(ابن‌خلدون، ١٩٨٧: ١/٥٥٩) ما يقارب ٧٢٧٥ رواية منها موجودة في فتح الباري(ابن‌حجر عسقلانی، ١٩٥٩: ١/٤٦٥) حيث يقول ابن حجر في شرح صحيح البخاري: إن البخاري استخرج أحاديثه التي كان يعتقد أنها صحيحة من بين ٦٠٠ ألف حديث(ابن‌حجرعسقلانی، ١٩٥٩: ١/٧) وهذا يعني وجود ٥٩٠٨٠٠ حديث مزيف، أي أن حوالي ٩٩٪ من الأحاديث التي كانت موجودة في زمن البخاري كانت مزورة وغير صحيحة، وهذا في حد ذاته يُعتبر نوعاً من التأويل والهرمنوطيقية ويهدف بدوره إلى تقويض المفاهيم المعرفية. ومما لا شك فيه أن للطريقة الهرمنوطيقية دورا في تزييف الأحاديث الواردة في المصادر السابقة فتترك أثرها على المصادر اللاحقة أيضا. ولذلك فقد تم تجميع وتدوين جزء مهم من جوامع حديث العامة في زمن الإمام العسكري (عليه السلام)، وأدت هذه الحركة الهرمنوطيقية بدورها إلى قراءة فلسفية للدين وشكلت انحداراً معرفياً.

نماذج من التقليد الهرمنوطيقي عند أهل الحديث

على الرغم من أن البخاري كان من أصحاب الحديث ومخالفاً للتأويلية إلا أن له أيضاً بعض المناقشات حول الطريقة المباشرة في الهرمنوطيقية.(البخاري، ١٩٨٦: ٣/١٠٤٠، ح.٢٦٧١؛ ٤/١٧٨٧؛ ٦/٢٦٩٤، ح.٦٩٧١؛ ١/٣٨٤، ح.١٠٩٤) فيقول في كلام له: يتجسد تحريف الكتب السماوية في نطاق المعاني والتأويل، وليس في الألفاظ والمفردات. يقول البخاري: إن كلمة «يحرفون» تعني «يزيلون»، وليس أحد يزيل لفظ كتاب من كتب الله عز وجل ولكنهم يحرفونه؛ [يعنى] يتأولونه على غير تأويله.(البخاري، ١٩٨٦: ٦/٢٧٤٥) تُعرّفنا هذه العبارة على المنهج التأويلي والهرمنوطيقي؛ إذن، فالمقصود بالهرمنوطيقية المعرفية هو نفس التحريف والتأويل فيما يخص مباحث التوحيد والتجسيد وتشبيه الله عزوجل، ومسألة العصمة والنبوة والإمامة والولاية، إلخ...

يعد إسحاق بن راهويه من أهم معلمي البخاري والأكثر تأثيراً في تكوين شخصيته(ابن‌حجر عسقلانی، ١٩٥٩: ١/٧) وإذا لم‌يكن خطاب ومنطق تلاميذ إسحاق كلامياً، فعلى الأقل كان اهتمامه على خلق تفاهم متبادل بين المحدثين والمتكلمين.[١] ولتوضيح ما نقصده من هذا المنهج عند أهل الحديث في عصر الإمام العسكري، سنكتفي بذكر بعض الأخبار.

[١] فانظر مثلاً إلى مكتوبات ابن قتيبة الجبري المسلك الذي كان له صراع مفتوح مع كل من آمن بالرأي (كالمعتزلة والجهمية وغيرهم من الفرق التي اتخذت أصول الكلام والفلسفة) وحاول منهج تأويل الأحاديث في حل تعارض الأحاديث. (راجع:ابن‌قتيبه دينوري، ١٩٧٣).

التقرير الأساسي: يقول الله تعالى: «قُلْ لِلَّهِ، كَتَبَ عَلى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ...».(انعام:١٢)
عند البحث عن مفردة «كتب» و«كتاب» في المعاجم نجد لهما عدة معانٍ مثل: الصحيفة والكتابة والتقدير والحكم بالوجوب، والواجب والإرادة.(القرشي، ١٩٩١: ٨٢/٦) حيث تعني كلمة «كتب» في عبارة «كَتَبَ عَلى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ»: «التأكيد والحكم القطعي»(الطباطبايي، ١٩٩٦: ٢٦/٧) و«الإلزام والوجوب»(القرشي، ١٩٩١: ٨٢/٦) أي أن الله عزوجل كتب على نفسه الإلزام، وهذه المعاني كثيرة في القرآن الكريم. كما نرى في الآيه «وَ قالُوا رَبَّنا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتالَ»(نساء:٧٧) وهنا «كتبت» تعني أوجب؛ بمعني: يا الله لماذا فرضت علينا الحرب؟ لكن الرواة وأهل العلم والحديث من العامة فسروا عبارة «كَتَبَ عَلى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» تفسيرات تؤدي إلى قراءات مختلفة من نص الآية. ويبدو أن هدفهم من تفسير النص ليس فهم قصد المؤلف، بل يبتني على تحيزاتهم وأحكامهم المسبقة، فحينئذ إذا ما اختلطت أفكار وعقلية الراوي أو المؤلف (المفسر) بالتعاليم اليهودية والفلسفية، فإن التفسير سيجد نفس المفهوم.

الرواية الأولى: أخرج صحيح البخاري عن أبي هريرة عن كلام النبي(ص): «لَمَّا قَضَى اللَّهُ الْخَلْقَ كَتَبَ كِتَابًا عِنْدَهُ: غَلَبَتْ - أَوْ قَالَ سَبَقَتْ - رَحْمَتِي غَضَبِي فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ»؛(البخاري، ١٩٨٦: ٢٧٤٥/٦، باب قول الله تعالى بل هو قرآن، ح.٧١١٤) فيُقال إن قصد المؤلف من عبارة "كتب كتابا" هو معناها المجازي (خلافاً لعقائد الظاهرية السلفية)، لكن عند الإشارة إلى عبارة "فوق العرش" والتي تشير إلى المكان، فإن ذلك يقوي شكوكنا في أن التأويل مصيبب، ويرجع ذلك إلى أن الإشارة إلى مكان الله وردت واشتهرت في أخبار أهل الحديث والسلف وخاصة "أحمد بن حنبل"،(ابن أبي يعلى، (ب.ت): ٢٦٧/١؛ ٤١/٢) وهوأحد شيوخ وأساتذة البخاري.(ابن خلكان، (ب.ت): ٦٤/١)

الرواية الثانية: عزز ابن ماجة فهمنا وتقريبنا بتفسير آخر منه لهذا الحديث. بعد سنوات قليلة وعلى مقربة من تطور الهرمنوطيقية الدينية، نقل ابن ماجة نفس الموضوع عن أبي هريرة بإضافة كلمة "بيده" إلى الرواية: «عن أبي هريرة قال: قال رسول الله: كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ بِيَدِهِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي»؛(ابن ماجة القزويني، ب.ت: ٦٧/١) ووفقاً لتعريف البخاري فإن مفهوم كلمة "التحريف" هو إزالة المعنى وتأويله وهو ما يسمى الهرمنوطيقية.(البخاري، ١٩٨٦: ٢٧٤٥/٦) وقد تناول كل من البخاري بقوله "فوق العرش"، وابن ماجه بكلمة "بيده" بتأويل الآيات وإزالة معناها، مما يبين سير الهرمنوطيقية عبر مرور الزمن وذلك من خلال إثبات المعنى أو الكيفية.

الرواية الثالثة: ذهب بعض السلف في تفسير متشابهات القرآن إلى إثبات المعنى ونفي الكيفية. وقال مالك بن أنس فيما يخص آية «الرَّحْمنِ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى»(طه:٥):«الاستواء معلوم،

والكيف مجهول والايمان به واجب والسوال عنه بدعة».(القلموني الحسيني، ١٩٤٧: ٩١؛ الألبانى، ٢٠١٠: ٥٥/٦؛ الذهبي، ٢٠٠٣: ٢١٤/١؛ المحمود، ١٩٩٥: ١١٨١/٣؛ الحلاق القاسمي، ١٩٩٧: ٢٧٥/٢؛ البدر، ٢٠٠٠: ٤٧)

لقد أخذ أغلب علماء الحديث - اتباعاً لأحمد بن حنبل ومالك بن أنس – بالمعنى الظاهري للصفات الخبرية ثم حاولوا وعلى حد زعمهم التخلص من تهمة التشبيه والتشخيص بإضافة كلمة "بلا كيف". ويقول أبوالحسن الأشعري في "الإبانة" عن قوله تعالى: «كُلُ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَه»(قصص:٨٨) و«وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ والْإِكْرام»(الرحمن:٢٧): «فأخبر تعالى أن له وجهاً وعيناً ولا تكيّف ولا تحدّ».(الأشعري، ١٩٧٦: ١٢٠/١) ويكمن السؤال الأساسي هنا ألا وهو : كيف يمكن الالتزام بظاهر اللفظ فقط في حين أن الكلمة تفقد معنىً معقولاً؟ وعلى الرغم من تجنب السلف وأهل الحديث من استخدام ألفاظ التجسيد والتشبيه في معتقداتهم، إلا أنه من الواضح لكي يؤمن الشخص بظاهر هذه الصفات لا بد له من الالتزام الفكري بالتجسيد والتشبيه. وهذه الطريقة في التعامل مع متشابهات القرآن الكريم والتي تتجاوز حدود إزالة المعنى وإثبات الكيفية لله سبحانه، تتكرر بدورها وذلك بسبب الاعتقاد بحجية وصحة كلام السلف.

الرواية الرابعة: حسب الشهرستاني في كتابه "الملل والنحل" فإن هذه القراءة للتعاليم الدينية والتوحيدية مقتبسة من القراءة اليهودية(الشهرستاني، ١٩٨٣: ١٠٠/١)؛ أي أنه مع افتراض المعتقدات اليهودية المنحرفة تشكل تراجع معرفي في الإسلام أيضاً الذي يعود تاريخه إلى بداية الإسلام بسبب اهتمام بعض الخلفاء باليهودية(السيوطي، ١٩٩٣، ٢٥٣/٢، ذيل آيه ٥٠ من سورة البقرة؛ ٢٢١/١، ذيل آيه٩٧ من سورة البقرة؛ ابن‌كثير الدمشقي، ١٩٨٧: ٢٦٩/٥؛ ٦٩/٧؛ ١٥٠؛ المتقي الهندي، ١٩٨٠: ١٤٥/١٤-١٤٦؛ ابن‌عبدالبر القرطبي، (ب.ت): ٢٠٦/١؛ ابن‌طاووس، ١٩٧٩: ٤٩٤/٢؛ الحلي، ١٩٨٢، ٣٠٥؛ الشوشترى، ١٩٨٨: ٦١؛ أبوصالح الحلبي، ١٩٨٣: ٢٩١؛ المجلسي، ١٩٨٢: ٢٩٧/٣١) والميول اليهودية والمسيحية لبعض الرواة وأهل القصص.(الذهبي، ١٩٩٨: ٩/١؛ ابن‌كثير الدمشقي، ١٩٨٧: ١١٧/٨؛ الكتاني، ب.ت: ٢٢١/٢؛ ابن‌حجرعسقلانى، ١٩٨٤، ٣٩٣/٨؛ ابن‌حجرعسقلانى، ١٩٩٤: ٤٨٨/١؛ ابن‌شبة، ١٩٧٨: ٨/١؛ ٩؛ ١١؛ ١٥)

الرواية الخامسة: تبين التوراة بأن الله عزوجل يشبه الإنسان وله نفس الوجه البشري(سفر التكوين، فصل١: ٢٦) وتعتبر بأن لديه أجزاءً بشرية كالبشر مثل اليدين والأصابع والقدمين واللسان والأذنين.(سفر الخروج، فصل٨: ١٩؛ فصل٢٤: ١٠؛ فصل١٩: ١٩و٢٠؛ سفر العدد،

فصل ١١: ١) حيث نقرأ في التوراة: "وأعطاني الله لوحين من الحجر مكتوبين بإصبعه و..»(سفر التثنيه، فصل ٩: ١٠) وهذا يعني أن الله الذي يشبه البشر قد كتب هذا اللوح بيده.

ونرى في بداية فصل الملوك: "وكانت يد الله على إيليا، فشد ظهره وركض أمام أخاب حتى وصل إلى يَزْرَعِيل ".(أول الملوك، فصل ١٨: ٤٦) فإن الله – حسب العهد العتيق – له جسد كالبشر ويقوم بالأعمال بيديه وأعضائه الأخرى. إنّ إثبات الكيفية وإزالة المعنى من قبل أهل الحديث والسلف يشبه القراءات اليهودية. لقد كان للسنة الهرمنوطيقية عند العباسيين أثر كبير على سير التطورات التاريخية وتشكل التيارات في هيكلة "الحنابلة" و"الحشوية"(ابن‌عساكر، ١٩٨٣: ١/٣١٠-٣١١؛ الحلي، (ب.ت): ١٠/٤) الذين يصرحون بأن الله يملك جسداً ويشبه البشر، أو فرقة "المشبهة"(الشهرستاني، ١٩٨٣: ١/١٠٠) أو في متابعة أفكار التجسيم لابن تيمية(ابن‌تيمية، ٢٠٠٥: ٢٣٦/١؛ أبوزهرة، ١٩٩٦، ٣٢٢) والذي يعتبر أن الأشاعرة والمعتزلة فرقتين ضالتين وملحدتين وذلك لاعتقادهما بقداسة الله وتنزيهه عن الموجودات؛أوالفرق المحدثة مثل "ابن باز"(ابن‌باز، (ب.ت): ٦١/٣) والذي يعتبر مخالفاً لتجسد الله وتشبيهه بالانسان ويعتبر ذلك بدعة.

وعند المرورعلى مجموعة التقريرات السابقة نجد أنه لايوجد فهم بدون التحيز، وساهمت ميول المفسر وآرائه وتوقعاته بشكل كبير في عملية فهم النص. ونجد أن هناك مشكلة في هوية وطبيعة فهم المفسر. ويرى غادامر أنه:«تتم عملية الفهم من خلال الحوار بين المفسر والنص».(واعظي، ٢٠٠٧: ٢١٨) أما عقلية المفسر للنص يبتني على شيء آخر. ولذلك فإن هذا الحديث لا يمكن أن يكون مفيداً لأن الأفق الفكري للمفسر وأفق معنى النص هما عبارة عن نموذجين مختلفين تماماً وغير متوافقين، والمعنى الجديد الذي ينشأ من اختلاطهما هو عبارة عن طفل معيوب الخلقة وغير صالح ولا يوصلنا إلى مراد للمؤلف. وهذا هو معنى التحريف(بقره:٧٩؛ نساء:٤٦) وإزالة المعنى في الهرمنوطيقية.(البخاري، ١٩٨٦: ٢٧٤٥/٦) وفيما يخص سائر التعاليم الدينية كـ"العصمة" و"النبوة" و"الإمامة" و"الولاية" نرى أيضاً نفس القراءة والتراجع المعرفي، وكيف استخدمت التيارات الدينية المختلفة الداخلية والخارجية هذا النوع من الهرمنوطيقية بشكل خاص.

مواجهة ومقاومة الإمام العسكري (عليه السلام) الفكرية للهرمنوطيقية المعرفية

من خلال النظر في الأخبار الواصلة إلينا عن الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) نستطيع فهم مدى اتساع وشمولية نشاطه في مواجهة الهرمنوطيقية المعرفية، ويتوضح لنا بشكل ملحوظ نشاط الإمام العسكري في هذا المجال وخاصة فيما يتعلق بمسائل التوحيد، النبوة، الإمامة، المهدوية، المسائل العقائدية، الفقه، العرفان، الدعاء، الطب الفلسفة وعلم الكلام والحفاظ على السنة

النبوية وسيرة أهل البيت وتاريخهم.(المجلسي، ١٩٨٢: ٥٠؛ التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري(عليه السلام)؛ موسوعة الإمام العسكري؛ مسند الإمام العسكري؛ حياة الإمام العسكري) وكما كان الإمام ينتقد ويغربل الشخصيات التي كان يرجع الناس إليها لطلب العلم ومعرفة الأحكام.(مجموعة من المؤلفين، ٢٠٠٦: ٢٨٤/١٣)

لقد كان أسلوب الإمام في مواجهة التيارات الهرمنوطيقية لإخراجها من الدائرة المعنوية للإسلام، أسلوب لين وثقافي. لذلك فإن الخطابات المعارضة لخطاب الإمام ضيقت الدائرة حوله، وكلما ضاقت الدائرة العقائدية أكثر فأكثر، قلت قدرة الإمام على المناورة والتوجيه. ولقد واجه أصحاب الإمام وأعوانه في هذه المعركة الفكرية والكلامية هجمة اليهودية والمسيحية والثنوية من جهة، والفلاسفة والصوفية والمفوضة والغلاة والجبرية والواقفية والمحمدية من جهة أخرى. وكان الإمام مشغولاً بقيادة ودعم هذا الصراع الفكري بإستراتيجية خاصة، وفي بعض الأحيان كان يظهر هو نفسه في الخطوط الأمامية وفي وسط المعركة. فيمكن تقسيم تصرفات الإمام في مواجهة هذه الخطابات إلى عدة أقسام:

١.مواجهة الإمام للتيارات الفكرية والكلامية غير الدينية

عادة ما يكون خلق "التنوع المذهبي" أو التعددية الدينية إحدى سياسات القوى المختلفة من أجل بقائها واستمرارها. قام الإمام العسكري في مثل هذا الوضع - بالإضافة إلى مقابلة الطواغيت - بمواجهة اجتماعية للإنحرافات الدينية الموجودة في عصره، وبيّن للناس خطورتها وأنقذهم من الحيرة والارتباك، وكان هدفه من ذلك حماية الحصون الدينية للمذهب الشيعي ومنع الحركات المثيرة للشبهة لقطاع الطرق من القيام بمهاجمة أفكار ومعتقدات الناس.

يدّعي إدوارد براون بأنه «تمت ترجمة الكتب اليونانية إلى اللغة العربية بطريقة مباشرة أو عن طريق الترجمات السريانية، وحدث ذلك من قبل أشخاص لم يكونوا في الغالب عربًا ولا مسلمين، ولكن كانوا من السريان والعبرانيين أو أحيانًا من قبل الإيرانيين الذين يؤمنون بالمسيحية واليهودية والزرداشتية».(براون، ١٩٩٢: ٣٤)

١-١. اليهود

ينبغي العثور على جذور الانحرافات الاجتماعية في تغيير المزاج الفكري وإضفاء الطابع "الحرفي" أو "التقسيم" على المجتمع، وإن نقطة بدايته هي التحريف. وإن تحريف الكلمة هو وضعها في زاوية يمكن احتمال تحققها وحملها على طريقتين وهذا ما معناه احتمال أن تكون الألفاظ واضحة وصريحة. ويتم في بعض الأحيان إدارة وتنفيذ وخلق الانحرافات الفكرية في المجتمع وذلك من قبل

اليهود بشكل مباشر أو غير مباشر. على سبيل المثال، ينبغي البحث عن أصل معتقدات المفوضة في معتقدات اليهود، حيث يقولون: «يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَة».(المائدة: ۶۴) كما قال بعض المشايخ والعمالقة بأن :«التفويضي يهود هذه الأمّة».(الخميني، ۲۰۰۸: ۳۸) وفي مقابل ذلك قال البعض الآخر بأن يهودياً يُدعى"طالوت بن أعصم" الذي كان له التأثير على المعبد قام من خلال وسيطين بتأسيس فرقة الجبرية.(الموسوي الزنجاني، ۱۹۹۲: ۱۹۹/۳) بذلك أصبح من الممكن إدارة المجتمع عقلياً وذلك من خلال الجدلية الدينية والكلامية. وفي زمن خلافة هارون الرشيد، روّج شخص يدعى "بشير مريسي"(الحلبي، ۱۹۹۷: ۱۹۶) والذي يُقال بأنه من أصل يهودي لمسألة حدوث القرآن الكريم أو قدمه وذلك لمدة أربعين عاماً، وفي نهاية المطاف تم تهديده بالقتل ولاذ بالفرار.

ويزعم سامي النشار مع ذكر أسباب خاصة بأنه لم يشارك أحد من اليهود في حركة الترجمة زمن العباسيين(النشار، ۱۹۷۷: ۷۸/۱) لكن في المقابل، يذكُر ابن النديم في "الفهرس" بأن يهوديًا يُدعى"ماشاءالله بن أثرى"(ابن النديم، ۱۹۷۷: ۳۸۲) أو «ميشا بن ابرى» كان موجوداً في عهد كل من المنصور والمأمون، وربما كان هناك وجود ليهود آخرين أيضًا، وذلك بحسب ماورد عن الدكتور الگود: إن معرفة جميع المترجمين المتواجدين في بلاط المأمون أمر ممل وعديم الفائدة.(الگود، ۱۹۷۷، ۱۴۱) ويُذكر أنه من إحدى القضايا الحساسة في التاريخ مسألة حرية تنقل اليهود والمسيحيين في حكومة بني العباس وتسامح الحكومة معهم.(مجموعة من المؤلفين، ۲۰۰۴: ۱۰۳/۱۳-۱۰۲) كما أن تغيير دين اليهود والنصارى لميقتصر إلا على الدخول في دين الإسلام.(*المرجع نفسه*: ۴۶/۱۲) وتُفيد التقارير التاريخية أن شخصاً يهودياً يُدعى ديزج كان قد أسلم في زمن المتوكل، وعمل من خلال تسلله إلى بلاط الحكومة، وبرفقته مجموعة من اليهود على هدم مرقد الإمام الحسين(عليه السلام) (المجلسي، ۱۹۸۲: ۳۹۴/۴۵؛ مروج الذهب؛ الإصفهاني، ۱۹۶۵: ذكر أيام المتوكل جعفربن محمد المعتصم) حيث دمر ديزج محيط المرقد وهدم المرقد نفسه وشق القبر، وحرث الأراضي المحيطة به ورواها بالماء وزرعها، وكان يعتقل كل من ذهب إلى زيارة المرقد. لذلك، فإن الإمام العسكري عمل بالإضافة إلى حثه الشيعة على إحياء واقامة الحداد وذرف الدموع على سيد الشهداء(ع)، (بهتاش، ۱۹۹۸: ۴۹) على تشجيع الشيعة وبشكل ضمني على زيارة كربلاء وذلك من خلال عبارة «فَنَحْنُ عَائِذُونَ بِقَبْرِهِ»، حيث أراد الإمام إرسال موجة من الزوار إلى قبر سيدالشهداء ولذلك كان قد حدد ومن خلال بيانه التاريخي خمس علامات للمؤمنين؛ وجعل زيارةالإمام الحسين (عليه السلام) في الأربعين إحدى هذه العلامات الخمس.(المفيد، ۱۹۹۲: ۵۳)

كشف الإمام الحسن العسكري عليه السلام بجهده وذكاءه النقاب عن وجه اليهود الذين قاتلوا ضد النبي الأكرم وكيف تواطئوا مع المشركين.(التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري(عليه السلام)، ٦٣؛ المجلسي، ١٩٨٢: ٣٠٨/٩) عليبن حسنبن على بنفضّال الكوفي (أحد أصحاب الإمام) كتب كتاب «عجائب بنياسرائيل»(النجاشي، ١٩٨٦: ٢٥٧-٢٥٩) وأبوسهل إسماعيل النوبختى المتكلم الشيعي المشهور الذي عاش معاصراً للإمام العسكري وإمام العصر(عليهما السلام) كتب أيضا رداً بعنوان «كتاب الردّ على اليهود».(النجاشي، ١٩٨٦: ٣١) ومما لاشك فيه أن إفشاء ذلك الأمر من قبل الإمام وأصحابه كان له تأثير كبير على المجتمع، وكنتيجة لذلك تم سحب البساط من تحت اليهود والنصارى، وفي آخر الأمر أمرَ المهتدي بعدم تولي أيّ من اليهود لأيّ من المناصب القضائية حتى لايخضع المسلمون لسيطرتهم وسلطتهم. (المستوفي، ١٩٨٥: ٣٣٠)

١-٢. المسيحية

لعب علماء النصارى أحيانًا دورًا كمستشارين كبار للخلفاء العباسيين حتى أنهم هم الذين كانوا يختارون ولي العهد،(ابنالقفطي، ١٩٩٢: ١٩٩) وكانوا يُعتبرون العقول المستقلة وصاحبي القرار في البلاط.(المستغفري، ٢٠٠٢: ١٧١و ١٧٤) ولقد كانوا مؤثرين للغاية في البلاط العباسي لدرجة أن الشخصيات السياسية ووزراء البلاط وقادة الجيش كانوا يلجأون إليهم ويعتمدون عليهم عند القيام بالعديد من الأمور.(ابنالقفطي، ١٩٩٢: ١٩٩) لقد كانوا منخرطين أيضاً في الشؤون السرية وغير العادية للحكومة،(*المرجع نفسه*: ٢٩٧) بل وكانوا قد ارتدوا عباءة الخلافة أيضاً.(*المرجع نفسه*: ١٩٩) ولم يقتصر الأمر على ذلك فحسب بل كانت جميع خزائن وبيوت المال في البلاد الإسلامية خاضعة لهم وتحت تصرفهم،(جرجي زيدان، ١٩٩٠: ٥٨٣-٥٨٤) وتغلغلوا وتسللوا في جميع الدوائر الحكومية آنذاك.(مجموعة من المؤلفين، ٢٠٠٤: ١٠٣/١٣-١٠٢) وأصبحت بغداد والتي كانت مركز الحكومة الإسلامية مركزاً سياسياً ودينياً واقتصادياً للعالم اليهودي، وتمركز يهود العالم أصحاب الأوليغارشية الملكية اليهودية في قلب الحكومة الإسلامية العباسية.(Sasson, 1949, 41) وفي خضمّ حركة الترجمة نرى بأن المسيحيين عملوا على مواجهة الإسلام وانشغلوا بترجمة الأعمال الغربية وذلك في قلب الحكومة الإسلامية مما أدى إلى تقويض مركزية القرآن الكريم وكلام أئمة الشيعة (ع).

ومن المترجمين المسيحيين لكتب المنطق واللاهوت الأرسطية وغيرها من أعمال فلاسفة اليونان، يمكن أن نذكر أشخاصاً مثل «حنينبن إسحاق» و«حبيشبن حسن أعسم النصرانى» و«يوحنا بن

بطريق القس» و«الحجاج بن مطر» و«أبوبشر متى بن يونس».(ابن النديم، ١٩٧٧: ٣٤٧-٣٥٢؛ ٤٠٩-٤١٠؛ ٤١٤؛ ٣٩٣؛ ٣٤١؛ ٣٥٢؛ ٣٦٨-٣٦٩)

وبينما نهى القرآن الكريم أتباعه من إقامة علاقات ودية (عقائدية وسياسية) مع المسيحيين واليهود،(مائده:٥١؛ بقره:١٢٠) فإننا نشهد مثل هذه العلاقات الاجتماعية ذات الضرر الكبير في المجتمع الإسلامي.

وعند الرجوع والنظر إلى الأدلة التاريخية التي تدل على تدخل العلماء المسيحيين في شؤون الحكم العباسي وعلاقتهم الوثيقة بالخلفاء العباسيين ويظهر ذلك جلياً من خلال روايات كل من ابن القفطي وجرجي زيدان وغيرهم من المؤرخين، وإنه لمن سذاجة التفكير الشديدة بشكل إيجابي في تلك العلاقات بين العباسيين من جهة والعلماء المسيحيين واليهود العاملين في حركة الترجمة من جهة أخرى، تلك العلاقات التي نشأت في بيئة ملوثة وخضعت لظروف سامة. لذلك فقد كان التبادل العلمي للعلماء في ظل نظام الخلافة العباسية أحد السبل لانتشار النفوذ المسيحي في مركز خلافة العالم الإسلامي وصنع القرار لمستقبل الأمة الإسلامية. ولقد كان هذا العمل الضار للعباسيين مخالفًا لـ "قاعدة نفي السبيل"(نساء:١٤١) وتسبب بدوره في التأثير الثقافي وسيطرة العدو على المجتمع الإسلامي.

١-٣. الثنوية

يقول المؤرخ الكبير المسعودي في كتاب "مروج الذهب": «لمّا انتشر من كتب ماني وابن دَيْصَان، ومرقيون مما نقله عبدالله بن المقفع، وغيره، وترجمت من الفارسية والفهلوية إلى العربية، وما صنفه في ذلك ابن أبي العرجاء، وحماد عَجْرَدٍ، ويحيى بن زياد، ومطيع بن إياس؛ من تأييد المذاهب المانية، والدَّيْصَانية، والمرقيونية، فكثر بذلك الزنادقة، وظهرت آراؤهم في الناس».(المسعودي، (ب.ت): ١٧٣/٢)

ولذلك كانت هناك حركة فكرية غير دينية أخرى وهي حركة الثنوية والتي تمتعت بنشاط كبير في عهد الإمام. وبالإضافة إلى أن الإمام العسكري نفسه كان مهتماً بشكل مباشر برفض المعتقدات الدينية لتلك الحركة او الفرقة،(الكليني، ١٩٨٦: ٥١١/١؛ الإربلي، ١٩٦١: ٤٢٦/٢) فلقد قام بعض تلاميذه أيضاً بكتابة مؤلفات علمية في هذا المجال. فقد صنف فضل بن شاذان كتاب «الرد على الثنوية» وكتاب «التوحيد في كتب الله» وألف عبدالله بن جعفر بن الحسين الحميري القمي(النجاشي، ١٩٨٦: ٢١٩ – ٢٢٠) وهارون بن مسلم بن سعدان الكاتب السرمن‌رآئي(النجاشي، ١٩٨٦: ٤٣٨) ومحمّد بن الحسين ابن أبي الخطاب(القرشي، ١٩٩٦: ١٧٣) كتاب «التوحيد».

٢.مواجهة الإمام للتيارات الفكرية والكلامية داخل الدين

في إطار التأويلية وحركة الترجمة، قدم كلٌ من الصوفية والغلاة والمعتزلة والجبرية وأهل الحديث والمدعون الكاذبون أيضاً قراءاتهم للقرآن والأحاديث والتعاليم الدينية وماكان على الإمام العسكري إلا مواجهتها ومحاربتها.

١-٢. الصوفية

الصوفيه كان تَأَوَّلُوا القرآن و أوامر الله و نواهيه.(الكشي، ١٩٨٤: ٨٠٣/٢)[١] وصل إلى مسمع الإمام الحسن العسكري أن شخصاً يُدعى "أحمد بن هلال" كان يلعب لعبة الخداع والرياء والبلاغة، وكان يهاجم عقيدة الشيعة الطاهرة بالتصوف والتفكير الأعوج، في حين كان في نظر الناس إنساناً صادقاً طاهر القلب تقياً، ووصفه الناس بالتالي: أَنَّهُ قَدْ كَانَ حَجَّ أَرْبَعاً وَ خَمْسِينَ حَجَّةً عِشْرُونَ مِنْهَا عَلَى قَدَمَيْهِ و... قال الكشي في الرجال: كَتَبَ [الإمام العسكري] إِلَى قُوَّامِهِ بِالْعِرَاق: «احذروا الصوفي المتصنع».(الكشي، ١٩٨٤: ٧٨٠/٢)

وتدخل بعض الناس كوسطاء لتغيير رأي الإمام العسكري في أحمد بن هلال، عندها أكد الإمام موقفه السابق بكل وضوح وصراحة قائلاً: «قَدْ كَانَ أَمْرُنَا نَفَذَ إِلَيْكَ فِي الْمُتَصَنِّعِ ابْنِ هِلَالٍ لَا رَحِمَهُ اللَّه... يُرِيدُ أَرْدَاهُ اللَّهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَصَبَرْنَا عَلَيْهِ حَتَّى بَتَرَ اللَّهُ عُمُرَهُ بِدَعْوَتِنَا».(المجلسي، ١٩٨٢: ٣١٨/٥٠) وقد ذكر الإمام العسكري (عليه السلام) حديثاً عن جده الإمام الصادق (عليه السلام) فيما يتعلق بالفرقة الصوفية وزعيمها أبو هاشم، قائلاً : «إنه فاسق العقيدة جدا وهو الذي ابتدع مذهبا يقال له التصوف وجعله مفرا لعقيدته الخبيثة».(المقدس الأردبيلي، ٢٠٠٤: ٧٤٩/٢؛ المقدس الأردبيلي، ٢٠٠٨: ٩٩/١)

لقد كان الإمام العسكري (عليه السلام) شديد القسوة واللهجة في لوم المتصوفة والصوفيين حتى أنه كتب خطاباً لجميع الشيعة وأصبح بعدها بمثابة بيان لهم في كل العصور: «ألا إنهم قطاع طريق المؤمنين، والدعاة إلى نحلة الملحدين، فمن أدركهم فليحذرهم، وليصن دينه وإيمانه».(المقدس الأردبيلي، ٢٠٠٤: ٧٨٥/٢؛ الخزعلي، ٢٠٠٥: ٤٦٠/٤) وأيضاً ذم الإمام علماء المسلك الصوفي قائلاً: «عُلَمَاؤُهُمْ شِرَارُ خَلْقِ اللَّهِ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ لِأَنَّهُمْ يَمِيلُونَ إِلَى التَّصَوُّفِ».(النوري، ١٩٨٧: ٣٨٠/١١)

[١] يَتَأَوَّلُونَ فِي مَعْنَى قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ... تَأَوَّلُوهَا وَ صَيَّرُوهَا عَلَى هَذَا الْحَدِّ الَّذِي ذَكَرْتُ لَكَ

و ردّ الإمام على الشيعة فيما يتعلق برجلين من الصوفية علي بن حسكة وقاسم اليقطيني، قائلاً: «أَنْتَفِي إِلَى اللَّهِ مِنْ هَذَا الْقَوْلِ، فَاهْجُرُوهُمْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَ أَلْجِئُوهُمْ إِلَى ضِيقِ الطَّرِيقِ! فَإِنْ وَجَدْتَ مِنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ خَلْوَةً فَاشْدَخْ رَأْسَهُ بِالصَّخْرِ».(الكشي، ١٩٨٤: ٨٠٤/٢) كذّبهما الإمام وأبطل ادعاءاتهما، وأوضح العقائد الصحيحة وطلب من الشيعة الابتعاد عنهما، ومن ثم تم الضغط عليهما وخضعا للمشقة وضيق العيش.

٢-٢. المعتزلة و المجبرة

يعتقد المجبرة بأن عباد الله ليسوا أصحاب أفعالهم، وينسبون الخير والشر إلى الله تعالى، ويعتبرون بأن علاقة الخير والشر بالإنسان أمر افتراضي. وعلى خلافهم، تؤيد المعتزلة أو القدرية قوة وحرية الإرادة الإنسانية وتعتبر الإنسان حراً في أفعاله وسلوكه. وقد نتجت هذه الطائفة بسبب تأثير ونفوذ كل من المسيحية والزرادشتية في الإسلام. ولهذا السبب أطلق مخالفو هذه الطائفة على القدرية أو المعتزلة اسم المجوس، أي مجوس الأمة الإسلامية؛ وورد حديث منسوب عن النبي(ص) فيما يخص ذلك :«القدريّة مجوس هذه الامّة».(الشعيري، (ب.ت): ١٦١)

أكثر معارضتنا تعود إلى فرقتي المفوضة والمعتزلة في عهد الإمام العسكري (عليه السلام) وذلك لامتلاكهما أنصاراً على رأس الحكومة العباسية، حيث قام الخليفة العباسي المهتدي والذي ينتمي إلى مذهب المعتزلة القدرية والمفوضة بسجن الإمام العسكري(عليه السلام).(المسعودي، ٢٠٠٥: ٢٥٣) ويجب ألّا ننسى أن الصراع الموجود بين الإمام العسكري والحكومة العباسية كان له بعد ديني قبل أن يكون له بعد سياسي. وأثناء نضال الإمام العسكري قام المهتدي باعتقاله وخطط لاغتياله أيضاً.(المجلسي، ١٩٨٢: ٣٠٣/٥٠) وتُظهر هذه الحقائق التاريخية أن الحكومة العباسية كانت تهدف من خلال نشر وترويج المعتقدات المنحرفة إلى بث الشك في المجتمع وتدمير الأصل الأساسي للدين (التوحيد). يختلف اعتقاد الشخص العادي عن اعتقاد الشخص السياسي وعلماء الدين من وجهة نظر الناحية الاجتماعية، وإن إيمان الحكام بفكر معين سوف يطغى بالتأكيد على ثقافة وموقف المجتمع بأكمله. ويرى محمد تقي المدرسي أنه:" كانت حكومة بني العباس ونظامهم السبب الذي جعل الناس يخرجون من الإسلام، وكانوا يطبقون الأفكار الإسلامية فقط لمنفعتهم ومصالحهم الخاصة. وقد سعى المأمون العباسي كسابقيه من الخلفاء العباسيين إلى إقامة توازن في الفكر الإسلامي مستعيناً بالفكرين الغربي والشرقي، وذلك من خلال حقن أفكار كلٍّ من أرسطو وأفلاطون وغيرهما في الفكر والمعتقدات والكلام الإسلامي.(المدرسي، ١٩٩٣: ٢٧٧-٢٧٨) فورد عن بي.إم.هولت وآخرين في تاريخ كامبريدج للإسلام:"لقد أسس المأمون بيت الحكمة الشهير وذلك

بناءً عـلى طلب أحد مشاهير المعتزلة، والذي كان مخصصاً لترجمة الأعـمال الفلسفية اليونانية، وبـالتالي كـان سبباً لجعـل المعتزلـة يأخذون أساليبهم وطرقهم في الاستدلال منه. وقد اهتـم الإمام العسـكري (عليه السـلام) وأصـحابه بتغيير سـلوك ونمط المجتمع في مثل هذه الظروف، وكان لأصـحاب الإمام كتب في هذا المجال،(پی. ام. هولت وغيره، ٢٠١١: ١٨٢) فمثلاً ألف الفضـلبن شـاذان كتـابين بعنوان «كتـاب النسـبـة بين الجبريـة والثنويـة» و«كتـاب الرد على أهـل التعطيل»(النجاشـي، ١٩٨٦: ٣٠٦-٣٠٧) ومحمّدبن الحسـين (ابن‌أبي الخطاب) «كتاب الرد على أهل القدر».(القرشي، ١٩٩٦: ١٧٣)

لقد نجح الإمام العسـكري وغيره من أئمة الشـيعة في تغيير مواقف الناس بشـكل كبير لدرجة أنه عنـدمـا قتـل الأتراك المهتـدي بسـبب معتقـداتـه المعتزلـة تعـاون عـامـة النـاس مع الأتراك على ذلك.(المسعودي، ٢٠٠٥: ٢٥٣؛ ابن‌طاووس، ١٩٩٠: ٢٧٤)

٢-٣. الغلاة و المفوضة

قد أعلن الإمام الحسـن العسـكري (عليه السـلام) موقفه من فرقة الغلاة بطرق مختلفة؛ وكان قد أبلغ وأرشـد بعض الناس كإدريس بن زياد إلى أن الغلو فينا باطل وليس لنا من سـلطان على أنفسـنا إلا ما شـاء الله؛ لأننا نتبع وننفذ أمره ومشـيئته.(المجلسـي، ١٩٨٢: ٢٨٣/٥٠) وكان قد حذّر غيره أيضـاً وكمثال على ذلك «كامل بن إبراهيم».(الطبرى، ١٩٩٢: ٥٠٦؛ الطوسـي، ١٩٩٠: ٢٤٧) ولعن البعض الآخر كالحسـن بن محمد بن بابا، ودعا الشـيعة إلى الابتعاد عنه ووصـفه بمثير الشـغب والمتحرش والناهب. ويمكن الإشـارة إلى أبرز مؤلفات أصـحاب الإمام(الكشـي، ١٩٨٤: ٨٠٥/٢): «كتـاب الرد على الغـاليـة المحمـديـة» للفضـلبن شـاذان و«كتـاب الرد على الغلاة» لمحمـدبن الحسن‌بن فروخ الصفار.(النجاشي، ١٩٨٦: ٣٥٤)

٢-٤. المدعون الكاذبون

لقد كان فارس بن حاتم من وكلاء الإمام الهادي وكان له الدور الحاسم في انحراف الشيعة الفكري عن موضـوع الإمامة، ولهذا السـبب كان قد تعرض لهجوم شـديد من الإمام الهادي والإمام العسـكري (عليهما السـلام)، فقد شـتمه الإمام الهادي وأوصى أصحابه بالحد من نشـاطه ومنعه من نشـر الدعاية والتفريق بين الشـيعة.(المجلسـي، ١٩٨٢: ٢٢٢/٥٠) ولم يكتف فارس بذلك بل خان الإمامة والشـيعة لدرجة أن الإمام العسـكري (عليه السـلام) أمر بقتله.(ابن‌شـهرآشـوب، ١٩٥٩: ٤١٧/٤) فأهدر أبو الحسـن العسـكري (عليه السـلام) دمه وضـمن لمن يقتله الجنة.(الكشـي، ١٩٨٤: ٨٠٧/٢)

بالإضافة إلى قيامه بتشويه الحقائق، كان فارس يعلّم الناس أشياءً تحت اسم تعاليم الإسلام، ولم يلتفت إلى تحذيرات الأئمة وعلماء الشيعة ولم يتوقف عن عمله الشنيع ذاك. وأخيراً قتله أبوجنيد بأمر سري من الإمام(ع). وخصص الإمام لأبي‌جنيد راتباً شهرياً وذلك بعد قيامه بهذا العمل الشجاع.(القمي، ١٩٩٣: ٦٢/٧) وبعد استشهاد الإمام الحسن العسكري (عليه السلام)، تلقّى رسالة من حضرة صاحب العصر والزمان يأمر فيها على وجه التحديد بدفع راتبه الشهري كما كان من قبل.(المفيد، ١٩٩٢: الإرشاد، ٣٦٥/٢و٣٦٦)

ولعل المؤرخين وللوهلة الأولى يعتبرون الحركة الزنجية بأنها انتفاضة سياسية. ولكن ومع قليل من التأمل ندرك بأن هذه الانتفاضة هي في الحقيقة عبارة عن فتنة دينية وثقافية؛ حيث ارتدى هذا الكذاب الزي العلوي وحمل شعار الانحياز إلى الحق وأئمة الشيعة وادعى النبوة والإمامة(ابن‌ابی‌الحدید، ١٩٨٣: ١٥٨/٨؛ المشكور، ١٩٩٣: ٢٩٢) وألحق أضراراً كبيرة بأهل البصرة. وقال الإمام بدون أي اعتبار في رسالة أرسلها إلى محمد بن صالح الخثعمي المرقوم: «صَاحِبُ الزَّنْجِ لَيْسَ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْت».(ابن‌شهرآشوب، ١٩٥٩: ٤٢٨/٤) وكتب المرحوم المحدث القمي: «فنفاه [الإمام] عليه السّلام عن أهل البيت عليهم السّلام وكان منفيّا عنهم نسبا ومذهبا وعملا».(القمي، ١٩٩٣: ٥٠٢/٣)

٢-٥. المنحرفون والمشككون في قبول إمامة الأئمة

تعامل الإمام بشدة مع الواقفية ورفضهم، وحذر الشيعة من أي ميل أو تعاطف لهم، ولم يقتصر الأمر على ذلك فحسب بل أظهر كراهيته لهم بشكل علني. وكان قد أعلن الإمام موقفه من هذه الفئة الضالة مرات عديدة وأنقد الكثير من الناس من هاوية الانحراف لها، فقال: «إِنَّ الْجَاحِدَ أَمْرَ آخِرِنَا جَاحِدٌ أَمْرَ أَوَّلِنَا والزَّائِدَ فِينَا كَالنَّاقِصِ الْجَاحِدِ أَمْرَنَا».(المجلسي، ١٩٨٢: ٢٧٤/٥٠)

كما وأنكرت الفرقة المحمدية إمامة الإمام العسكري (عليه السلام)، حيث إن سبب عدم تقديم خليفة الإمام بشكل علني وطرح إمامة السيد محمد، وسبب اهتمام الإمام الهادي (عليه السلام) بالسيد محمد يجب أن يكون لهذين الأمرين اعتباراً في ظن الناس، وكما يجب أيضاً الإنتباه والأخذ بعين الاعتبار، تقييد الإمام وامتناعه عن التعريف بالإمام الحسن العسكري في فترة انحطاط بني العباس وإخفاء أسرار الإمامة في ظروف أمنية وتفتيش خانق. وللرد على هذه الشكوك، كتب حضرته بانزعاج واستياء بالغ: «مَا مُنِيَ أَحَدٌ مِنْ آبَائِي بِمِثْلِ مَا مُنِيتُ بِهِ مِنْ شَكِّ هَذِهِ الْعِصَابَةِ فِيَّ فَإِنْ كَانَ هَذَا الْأَمْرُ أَمْراً اعْتَقَدْتُمُوهُ وَ دِنْتُمْ بِهِ إِلَى وَقْتٍ ثُمَّ يَنْقَطِعُ فَلِلشَّكِّ مَوْضِعٌ وإِنْ كَانَ مُتَّصِلًا مَا اتَّصَلَتْ أُمُورُ اللَّهِ فَمَا مَعْنَى هَذَا الشَّكِّ؟!».(ابن‌شعبة، ١٩٨٣: ٤٨٧) وفي هذا الصدد، قام أصحاب

الإمام بجهاد التبيين وكتبوا العديد من المؤلفات العلمية؛ «كتاب الإمامة» و«كتاب الواضح المكشوف في الرد على أهل الوقوف» لمحمّدبن عيسى يقطيني(القرشي، ١٩٩٦: ١٧٦) و«كتاب الإمامة» و«كتاب وصايا الأئمة عليهم السّلام» لمحمّدبن الحسين ابن أبي الخطاب (*المرجع نفسه*: ١٧٣) و«الرد على الواقفة» لحسنبن موسى الخشّاب(*المرجع نفسه*: ١٥٠) و«كتاب الإمامة» لعبدالله‌بن جعفربن الحسين حميرى القمي (النجاشي، ١٩٨٦: ٢١٩-٢٢٠) وكتاب «بصائر الدرجات» لمحمدبن الحسن‌بن فروخ الصفار وهو جزء من هذه الأعمال.

٢-٦. مواجهة ظاهرية أهل الحديث في مسألة التوحيد

لقد قام الإمام العسكري (عليه السلام) بتعليم الناس التعاليم التوحيدية الخالصة والصحيحة على عكس التقليد الهرمنوطيقي الذي نشأ في المجتمع، فقام الإمام عليه السلام أيضاً بمنع وتحريم أي نوع من أنواع تجسيد الله تعالى أو تشبيهه بالبشر.

روي عن سهل أنه قال: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ (عليه السلام) سَنَةَ ٢٥٥ هـ: «قَدِ اخْتَلَفَ يَا سَيِّدِي أَصْحَابُنَا فِي التَّوْحِيدِ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ هُوَ جِسْمٌ ومِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ هُوَ صُورَةٌ فَإِنْ رَأَيْتَ يَا سَيِّدِي أَنْ تُعَلِّمَنِي مِنْ ذَلِكَ مَا أَقِفُ عَلَيْهِ ولَا أَجُوزُهُ فَعَلْتَ مُتَطَوِّلًا عَلَى عَبْدِك».(الكليني، ١٩٨٦: ١٠٣/١) فَوَقَّعَ بِخَطِّه الشريف: «سَأَلْتَ عَنِ التَّوْحِيدِ وهَذَا عَنْكُمْ مَعْزُول اللَّهُ وَاحِدٌ أَحَدٌ لَمْ يَلِدْ ولَمْ يُولَدْ ولَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ خَالِقٌ ولَيْسَ بِمَخْلُوقٍ يَخْلُقُ تَبَارَكَ وتَعَالَى مَا يَشَاءُ مِنَ الْأَجْسَامِ وغَيْرِ ذَلِكَ ولَيْسَ بِجِسْمٍ ويُصَوِّرُ مَا يَشَاءُ ولَيْسَ بِصُورَةٍ جَلَّ ثَنَاؤُهُ وتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ شِبْهٌ هُوَ لَا غَيْرُهُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِير».(الكليني، ١٩٨٦: ١٠٣/١)

٢. التدخل المباشر للإمام في مسألة القراءات الهرمنوطيقية والفلسفية

تحمل الفلسفة بطبيعتها النهج الهرمنوطيقي أو التأويلي. ومنذ أن خُلقت الفلسفة خُلق الهرمنوطيقية. ولهذه الكلمة جذور في القاموس اليوناني القديم. وقد اعتبر أرسطو هذه المسألة ذات قيمة كبيرة لدرجة أنه خصص لها رسالة بعنوان "باري إرميناس" والتي يمكن ترجمتها كرسالة في التفسير.

٣-١. الفلسفية والعقل الذاتي

إن تجاهل مسائل وأسس «علم التأثيل» (الإيتيمولوجيا)[١] وعدم الاهتمام بمبادئ وقواعد فهم النص ومناقشة منهجية النص، يؤدي إلى قيام بعض الفلاسفة مثل «يعقوب بن إسحاق الكندي»(ابن‌النديم، ١٩٧٧: ٣٥٧) -وهو من نتائج حركة الترجمة العباسية-(ابن‌أبي أصيبعة، (ب.ت): ٢٨٦) بتفسير القرآن واكتشاف تناقضاته.(المجلسي، ١٩٨٢: ٣٩٢/١٠) إنه كان مقرباً من الخلفاء العباسيين وهم (المأمون، والمعتصم وابنه أحمد)،(ابن‌أبي أصيبعة، (ب.ت): ٢٨٦) وقام الكندي وبدعم من الخليفة العباسي المعتصم بنشر الفلسفة والتقييم حسب الفلسفة وتبيين ضرورة تدريسها وتعلّمها في العصر العباسي.(الساعدي، ٢٠٠٥: ١٨٢) بالإضافة إلى ذلك فقد كتب كل من «حنا الفاخوري» و«خليل الجر» يؤكدان هذا الأمر في تحليل الأسس الفكرية والفلسفية لإسحاق الكندي: «ولكن يظهر أحيانًا وجود تناقض بين تعاليم الفلسفة وآيات القرآن الكريم، وقد دفع هذا التناقض البعض لمعارضة الفلسفة. وقد وجد الكندي الحل لهذه المشكلة في تفسير الآيات حيث يقول: تمتلك الكلمات العربية معنيين اثنين: حقيقي ومجازي، ومن خلال هذه الطريقة يستطيع المفكر معرفة معانيها المجازية من سياق بعض الآيات وذلك عن طريق التأويل.(الفاخوري، ١٩٧٩: ٣٨٠/٢)

خاطب الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) صاحبه الجليل أبوهاشم داود بن القاسم الجعفري معرّفاً الفلاسفة قائلاً: إنهم شرار خلق الأرض، وحذر جدياً من خطورة الميل إلى الفلسفة وذلك في حديث مفصل وواضح.(المقدس الأردبيلي، ٢٠٠٤: ٧٨٥/٢؛ الحر العاملي، ٢٠٠٤: ٢٠٤/٤؛ النوري، ١٩٨٧: ٣٨٠/١١؛ الهاشمي‌الخويي، ١٩٧٩، ١٧/١٤؛ القمي، ١٩٩٣: ١٩٨/٥) ومن المؤكد أن ما يقصده الإمام بالفلسفة هو الأساس الفكري لها والذي يُنتج المعرفة الأساسية ويروج للكفر والإلحاد، وليس الفلسفة التي تروج للتعاليم التوحيدية. ولا يهم إذا ما استخدم هذا الفكر التأسيسي الكفار أو المسلمون بل المهم في الأمر هو أن ما ينتج عنه ماهو إلا ترويج للإلحاد والشرك.

---

[١] اللغة إيتيمولوجيا (etymology) تعني أصل الكلمة و"معرفة المعنى الحقيقي" وفي علم اللغة واشتقاق الكلمات تعني دراسة جذور الكلمات والدراسة التاريخية للكلمات ودراسة تطور شكل الكلمات.

٣-٢. مخالفة نظرية موت المؤلف

كان إِسْحَاقَ الْكِنْدِيَّ، الفَيْلَسُوفَ العظيم في العالم الإسلامي أَخَذَ فِي تَأْلِيفِ تَنَاقُضِ الْقُرْآنِ وَشَغَلَ نَفْسَهُ بِذَلِك. لقد كان منهج الفيلسوف الكندي: التأويلية والهرمنوطيقية. وكلّف الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) أحد تلامذته لمساعدته في تأليف كتاب التناقضات، ومن ثم طرح عليه سؤالاً مع كلام الإمام الاستقرائي: «إِنْ أَتَاكَ هَذَا الْمُتَكَلِّمُ بِهَذَا الْقُرْآنِ هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُرَادُهُ بِمَا تَكَلَّمَ مِنْهُ غَيْرَ الْمَعَانِي الَّتِي قَدْ ظَنَنْتَهَا أَنَّكَ ذَهَبْتَ إِلَيْهَا»،(ابن‌شهرآشوب، ١٩٥٩: ٤٢٤/٤) فَإِنَّهُ سَيَقُولُ إِنَّهُ مِنَ الْجَائِزِ، فَإِذَا أَوْجَبَ ذَلِكَ فَقُلْ لَه:«فَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ قَدْ أَرَادَ غَيْرَ الَّذِي ذَهَبْتَ أَنْتَ إِلَيْهِ فَيَكُونُ وَاضِعاً لِغَيْرِ مَعَانِيه».(ابن‌شهرآشوب، ١٩٥٩: ٤٢٤/٤). سأل الطالب المعلم، ففكر المعلم وقال: أعد سؤالك مرة أخرى، وبالفعل أعاد الطالب سؤاله. فَقَالَ الأستاذ: أَعِدْ عَلَيَّ فَأَعَادَ عَلَيْهِ فَتَفَكَّرَ فِي نَفْسِهِ وَ رَأَى ذَلِكَ مُحْتَمَلًا فِي اللُّغَةِ وَ سَائِغاً فِي النَّظَر.(القمي، ٢٠٠١: ٤٩٢-٤٩٤)

لقد كان هدف الإمام محدداً عندما طرح السؤال الأول؛ ألا وهو تحديد جذور الهرمنوطيقية الفلسفية.(مركز البحوث الإسلامية، ٢٠٠٧: ٤٧٠ و ١٩٤) وما كانت إجابة الكندي إلا تأكيداً لنفس الشيء. في حين أن سؤال الإمام الثاني قد دمر تماماً التفكير الهرمنوطيقية حول "موت المؤلف". وفي الواقع نجد بأن الكندي لم يحرق نتائج بحثه فحسب، بل أحرق ودمر التفكير الهرمنوطيقي من جذوره، حيث تتم عملية الفهم في التفكير الهرمنوطيقي من خلال الحوار بين المترجم (المفسر) والنص.(واعظي، ٢٠٠٧: ٢١٨) فيمتزج في هذا الحوار كل من الأفق الفكري للمفسر والأفق الدلالي للنص، وتنشأ عنه معان جديدة ليست هي المطلوبة من قبل مؤلف النص.(مركز البحوث الإسلامية، ٢٠٠٧: ٤٧١) وفي النهاية حذره الإمام العسكري (عليه السلام) من تاويل الآيات. فدَعَا بِالنَّارِ وَ أَحْرَقَ جَمِيعَ مَا كَانَ أَلَّفَهُ،(ابن‌شهرآشوب، ١٩٥٩: ٤٢٤/٤؛ القمي، ٢٠٠١: ٤٩٤-٤٩٢) وعلى قول بعض الأقوال صار شيعيا.(ابن‌طاووس، ١٩٤٨: ١٢٨)

٣-٣. تعليم وتفسير القرآن

أولى الإمام العسكري اهتمامًا كبيرًا بتدريس وتفسير القرآن وتدريب وتعليم عناصر القرآن والتفسير لاعتباره وثيقة ومصدراً أساسياً للشريعة والحديث، منطلقاً في ذلك من النظر إلى تشكيل الهرمنوطيقية الدينية. وروى ابن شهر آشوب في معالم العلماء أنه كان للإمام تفسير عظيم كان قد ذكره الحسن بن خالد البرقي.(ابن‌شهرآشوب، ١٩٦٠: ٣٤) وقد أملى الإمام هذا التفسير، وهو تفسير صحيح وقوي وشمل على ١٢٠ مجلداً ويختلف هذا التفسير عن التفسير الذي ذكره الشيخ الصدوق عن المفسر الأسترآبادي والذي نُسب إلى الإمام(ع).(الهاشمي، ٢٠٠٨)

ولم يُبد أي من العلماء شكاً في كيفية هذا التفسير وطبيعته وإمكانية أن يكون مزيفًا أو مُحرفًا، بل ولم يعلقوا حتى على تدني مصداقيته،(الغروي النايني، ٢٠٠٧: ٣٠٠) أما بالنسبة للتفسير المنسوب إلى الإمام فقد كان هذا التفسير موثقا من قبل الشيخ الصدوق(الشيرازي، ٢٠٠٤: ٩٤/١) ونقله عن شرح الأسترآبادي(التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري(عليه السلام)، مقدمة المحقق/٢)؛ وقام الإمام العسكري بتدريسه تدريجيًا وعلى مدى سبع سنوات لاثنين من الشيعة المهتمين والمحبين للعلم، حيث اشتهر هذا التفسير فيما بعد بتفسير الإمام العسكري.(الموحد الأبطحي، ١٩٨٦: ٢٥١) وإن انشغال الإمام بتفسير القرآن الكريم عدا عن كونه من واجبات الإمام ووظائفه فلقد كان يدل أيضاً على أهمية قراءة وترتيل آيات القرآن في ذلك العصر، ونظراً لازدهار سوق الفلاسفة ومفسري القرآن في تلك الفترة فلقد دخل الإمام من خلال هذا العمل العلمي إلى ميدان الحرب مقابل القراءات الهرمنوطيقية للقرآن.

٣-٤. ظاهرة محنة القرآن

لقد كان الحديث عن حداثة أو قدم القرآن الكريم واحداً من الموضوعات الكلامية الساخنة في عصر الإمام العسكري، بدأ ذلك الحديث في أواخر الحكم الأموي ويعود بشكل دقيق إلى شخص يُدعى «طالوت بن أعصم اليهودي».(الموسوي الزنجاني، ١٩٩٢: ١٩٩/٣) كما وأثار "بشير مريسي" هذا الجدل لمدة أربعين سنة في عهد هارون، و قِيل عن مريسي بأنه من أصل يهودي.(الحلبي، ١٩٩٧: ١٩٦) كما دعم المأمون المعتزلة وأعلن نظرية خلق القرآن بشكل واضح واعتبرها عقيدة رسمية للحكومة وعمل على قمع المعارضة وسميت تلك الظاهرة بـ"محنة القرآن".(ابن أثير، ٢٠٠٣: ٤٢٣/٦) أما المتوكل فقد انحاز إلى أهل الحديث في عصره، وفُرضت هذه المرة نظرية قِدم القرآن على المجتمع. حذّر أهل البيت الشيعة من الدخول في هذه الفوضى واعتبروها فتنة واضحة، وأكدوا أنّ أصل هذه المسألة ما هو إلاّ بدعة، يشترك فيها السائل والمجيب ولا مسؤولية تُلقى على عاتقهم في هذا الشأن.(ابن‌بابويه، ١٩٩٧: ٥٤٦) يعتقد كل من المعتزلة والشيعة بأن القرآن مخلوق،(إقبال الآشتياني، ٢٠٠٤: ٦٥) أما بالنسبة لأهل الحديث فإنهم يعتقدون بأن القرآن قديم. ويستدل الشيعة على كلامهم بالحجج والأدلة التالية من آيات القرآن الكريم وهي: الآية ٣ من سورة الزخرف والآية ٢ من سورة الأنبياء بينما يستدل أهل الحديث بالآية ٦ من سورة التوبة.(الصواف، ٢٠٠٥: ٢٨٩) واستمر الإمام العسكري (عليه السلام) بمراقبة المجتمع بذكاء وحنكة حتى تظهر في بعض الأحيان آثارها التوجيهية التي تؤدي إلى تغيير الموقف والسلوك في

المجتمع. قَالَ أَبُو هَاشِمٍ خَطَرَ بِبَالِي أَنَّ الْقُرْآنَ مَخْلُوقٌ أَمْ غَيْرُ مَخْلُوقٍ فَقَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ «يَا أَبَا هَاشِمٍ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ومَا سِوَاهُ مَخْلُوقٌ».(ابن‌شهرآشوب، ١٩٥٩: ٤٣٦/٤)

٤. صراع الإمام مع الاستبداد الفكري والكلامي

بسبب الظروف الأمنية والاستخباراتية والعسكرية القاسية والضغوط السياسية الشديدة المفروضة على الإمام وكونه على الدوام تحت اضطهاد ومراقبة الحكومة في ذلك الوقت(قطب‌الدين الراوندى، ١٩٨٨: ٧٨٢/٢؛ الجزائري، ٢٠٠٦: ٥٠٨/٢؛ المفيد، ١٩٩٢: الفصول المختارة، ٣٢٨؛ ابن‌بابويه، ١٩٧٥: ٤٣/١) وعلى الرغم من التشدد المفرط للخلافة ضده، والتواجد القسري في المناطق العسكرية، فقد كان يتصرف الإمام بحذر شديد، وكان يحرم نفسه من الالتقاء بالناس وحتى العوام من الشيعة، ولم يسمح لأحد بلقائه إلا الخواص من الشيعة. وكما جاء في تقرير تاريخي منقول عن داود بن أسود: كان الإمام يضع رسائله إلى الشيعة في عصى خشبية وينقلها أشخاص مجهولون من مكان إلى آخر، وكان يتم ذلك كله تحت وطأة الأجواء الأمنية المشددة التي تسيطر على المجتمع.(ابن‌شهرآشوب، ١٩٥٩: ٤٢٧/٤)

ونذكر كمثال على ذلك أيضاً كيف كان عثمان بن سعيد - الوكيل الخاص للإمام - يذهب إلى بيت الإمام بحجة بيع الزيت(المجلسي، ١٩٨٢: ٣٤٤/٥١) وكان يُخفي الرسائل التي كان يجب تبادلها بين الإمام والناس في أواني الزيت حتى لايشك به رجال أمن العدو.(الطوسي، ١٩٩٠: ٣٥٤) وفي بعض الأحيان كان الإمام وبدعم مالي من الشيعة (على وجه الخصوص بعض المقربين منه)، يمنع الشيعة من الاندماج في نظام الحكم العباسي وتم ذلك بطريقة غير ملموسة.[١]

يتبين من هذه الأخبار بأن الإمام كان يقوم بأنشطة سرية وسياسية للغاية. وكانت قد هزت صراعات الإمام التنظيمية، التي كانت دينية وعقائدية عادة، أركان الحكومة العباسية. وكان قد أنشأ الإمام شبكة اتصالات ضخمة ومترامية الأطراف بين الشيعة في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي وذلك من خلال النواب وإرسال السعاة والرسائل. كان نظام الخلافة العباسية نظاماً بوليسياً لايتمتع بالجدارة أصلاً، وعلى الرغم من عنادهم وعدائهم للأئمة، إلا أنهم قاموا وبدون قصد بترقية الأئمة وجعلوهم محبوبين في قلوب الناس. ولقد كان صراع الأئمة مع المؤامرات الصهيونية للحكومة العباسية صراعا كلامياً جدياً واسع النطاق، وليس صراعاً سياسياً على السلطة والحكم وما إلى ذلك. وقد أدت هذه المواجهة السياسية والكلامية للأئمة إلى أن كتب أحد

[١] مثل أبي هاشم جعفري (راجع:قطب‌الدين الراوندي، ١٩٨٨: ٤٣٥/١)

الخلفاء العباسيين رسالة مفادها أن الحق مع أهل البيت، ويتوجب على أئمة الجمعة وخطبائها أن يذكروا أسماءهم في الخُطب. وصدر الأمر من الخليفة، لكن تم ممانعته من قبل الوزير.(خامنه اي، ٢٠١٤: ٣٨٣-٣٩٤) وهذه هي مميزات الحرب الناعمة والكلامية، حيث تصب جل اهتمامها وتركيزها على الشؤون السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية كونها تتعامل مع الفكر.

لم ينجح أحد من الأئمة في العمل التنظيمي مثل النجاح الذي قام به الإمام العسكري في العالم الإسلامي. أي أنه لميتم تثبيت وضعه الاجتماعي قط. ولذلك نجد أن عصر الإمام العسكري كان عصر العمل التنظيمي الشيعي المنضبط. وبعد انتقال الإمام علي الرضا إلى إيران، نما وازداد عددالشيعة بشكل ملحوظ وتم تنظيمهم بعناية فائقة، حيث وصل عدد الشيعة إلى عشرات الملايين[1]. وكان لدى الشيعة رؤية جيدة للمستقبل. لم يحدث في أي وقت من الأوقات وعلى مر العصور كما حدث في زمن الإمام العسكري فيما يخص التواصل بين الشيعة وتوسيع منظماتهم في جميع أنحاء العالم الإسلامي.(*المرجع نفسه*: ٣٨٣-٣٩٤)

وكان الإمام العسكري أكثر نجاحاً من الإمام الحسين الذي أسس التشكيلات الشيعية؛ لأنه وبعد واقعة كربلاء «ارتد الناس بعد الحسين إلا ثلاثة»،(المفيد، ١٩٩٢: الاختصاص، ٦٤) وبحسب المواقف الثلاثة لابن الرضا في "المناقب" وغيرها من الكتب ومراسلاته العديدة مع البلدان المختلفة في ذلك الوقت، فقد سيطر الإمام على العالم الإسلامي كله، وتضاعفت دائرة نفوذ الإمام العسكري والشيعة عشرة أضعاف مقارنة بزمان الإمام الصادق(عليه السلام).(خامنه‌اي، ٢٠١٤: ٣٩١-٣٩٠) لذلك نشهد حركة كلامية - سياسية كبيرة في عصر الإمام العسكري، حيث يُعتبر بحث الحكومة في الفكر السياسي للأئمة (عليهم السلام) بحثاً كلامياً وذلك لأن الحكومة ممزوجة بالولاية والإمامة. والسبب الموضوعي والمنطقي لذلك هو خضوع الخلفاء العباسيين وجميع رجال السياسة والمفكرين من كافة التيارات والأديان والمذاهب لعلم الإمام وفقهه ومعجزاته.(القيومي، ٢٠١٤، قسم المناظرات) ولكن إذا ما ذُكرت كلمة الإمامة سترى السيوف تخرج من أغمادها بارقة مستعدة للقتال.

إن الإمام العسكري (عليه السلام) لا يرى أن السبب في عداوة بني أمية وبني العباس هو علم الأئمة ومعجزاتهم، بل يرى بأن للأئمة الحق في الخلافة وجمع الطغيان والظلم السائد في المجتمع.(الحر العاملي، ٢٠٠٤: ١٩٧/٥) ونستخلص من ذلك بأن الأسباب التي ذكرها الإمام لم تكن أسباباً

[1] وهذا إحصاء الشيعة نقله الشيخ الطوسي. (راجع: الغروي النايني، ٢٠٠٧: ٢٩٨).

سياسية، بل كانت هذه العداوة متجذرة في قضايا عقائدية عميقة. ولعله من الأفضل أن نقول بأن السياسة في النظام الإسلامي والتعاليم الشيعية كانت مرتبطة بالمواضيع العقائدية والكلامية. فإذا ما أخذنا كلام الشيعة من السياسة ونزعنا قدسيته، عندها ستكون السياسة هي الطغيان. وعلى هذا الأساس، يرى الإمام العسكري أن أعظم مصيبة في المجتمع الإسلامي هي الشك والتشكيك في مكانة الإمام والاعتراف به.(المسعودى، ٢٠٠٥: ٢٤٦)

٥.العمق الإستراتيجي لنظام الطاغوت في مواجهة الإمام

تشكل هذا الصراع مع الاستبداد الفكري والكلامي في ظل ظروف كان فيها الضغط والتضييق شديداً للغاية على الإمام الحسن العسكري (عليه السلام). ولأن العدو كان قد فهم أن يستهدف المصدر الأساسي للأمة وإمامتها، كما واعتبر الإمام شك الأمة والمجتمع وتشكيكهما وعدم اكتراثهما بموضوع الإمامة مصيبة عظيمة. وعلى الرغم من الجو الأمني الذي فرضته الحكومة العباسية إلا أنها كانت قلقة للغاية بشأن نفوذ الإمام ومكانته الاجتماعية المهمة والمنظمة التي أطلقها في العالم الإسلامي، ونتيجة لذلك أجبرت الإمام على الحضور إلى البلاط يومي الاثنين والخميس من كل أسبوع.(قطب‌الدين الراوندي، ١٩٨٨: ٧٨٢/٢) وتم تحويل دارالخلافة العباسية في سامراء إلى سجن كبير للإمام وبالطبع سُجن الإمام عدة مرات وحيكت المؤامرات لقتله واغتياله.(الكليني، ١٩٨٦: ٥٠٨/١؛ ٥١٢؛ المفيد، ١٩٩٢: الإرشاد، ٣٣٤/٢؛ ابن‌شهرآشوب، ١٩٥٩: ٤٣٠/٤؛ المجلسي، ١٩٨٢: ٣٠٣/٥٠ و ٣١٣-٣١٤ و ٣٠٩) لكن المصيبة الأسوأ من الحد من صلاحيات إمام الأمة هي عندما يستولي العدو على منظومة رؤية المجتمع وتتردد وتشكك الأمة في الاعتراف بالإمام ومكانته وتفشل في التعريف بواجباته والقيام بها. في البداية لقد شك بعض الشيعة في إمامة الإمام العسكري، لدرجة أنهم حاولوا اختباره وكتبوا وأرسلوا له الرسائل، وردّ عليهم الإمام بانزعاج واستياء بالغ:«مَا مُنِيَ أَحَدٌ مِنْ آبَائِي بِمِثْلِ مَا مُنِيتُ بِهِ مِنْ شَكِّ هَذِهِ الْعِصَابَةِ فِي...».(ابن‌شعبة، ١٩٨٣: ٤٨٧) ولابدّ من الإشارة إلى أنه وبعد استشهاد الإمام الهادي، مال عدد قليل من الناس إلى إمامة السيد محمد، وسرعان ما انقرضت هذه الحركة وتلاشت. واستمر العدو على هذا المنوال في هجومه على الإمام والإمامة، حتى أشار الحسن بن موسى النوبختي في آخر كتابه «فرق الشيعة» والذي كتبه في عام ٣١٠هـ‍ق إلى «افتراق أصحاب الحسن بعد وفاته على أربع عشرة فرقة».(النوبختي، ١٩٨٣: ٩٦-١١٢)

ومما لاشك فيه أنّ تورط الحكومة في ذلك الوقت كانت بشكل مباشر وضليع في خلق هذه الظروف الاجتماعية وانحراف منظومة الرؤية في المجتمع. ومن هذه التدخلات الواضحة ما يتعلق بالفتنة

المنسوبة إلى بيت الإمام. وبمعنى آخر عملت الحكومة على جر المعركة إلى أقرب منطقة من الإمام. وما كان عامل الفتنة في بيت الإمام سوى شقيقه جعفر! لقد كانت الفتن الدينية الأخرى كقضية "خلق القرآن" و"الغلاة" و"الفتنة الزنجية" و"المفوضة والمجبرة" و"الثنوية" و"الفلاسفة" و"الواقفية" وحتى "المحمدية" قضايا خطيرة ومنحرفةً في المجتمع، ولكن لم تجد أيًا منها طريقاً للنفوذ إلى الحياة الشخصية والخصوصية للإمام. فالعدو يعلم جيداً أنه يتوجب عليه أن يختار العمق الإستراتيجي والخط الأمامي للمعركة وذلك في الحدود الأقرب إلى الإمام(ع). وكان لابدّ من إقحام المعركة إلى بيت الإمام. فكان التسلل وهو أمر من الأمور التي يركّز عليها العدو بشكل جيد ويستفيد منه بالأخص عندما تصل الأمة إلى القوة الاجتماعية المطلوبة ويقف العدو عاجزاً عن التعامل معها. ويحظى المتسلل بشيئين وهما: الدعم والتوجيه؛ أي أنه يتلقى الدعم المادي من قبل العدو ويُجعل في وضع يسمح له بتنفيذ ما يمليه عليه العدو.

عندها يعتقد الشخص المتسلل بأنه يدير ويقود زمام الأمور بنفسه. لذا فإن التسلل والنفوذ له تعقيداته أيضاً حيث تقوم طبقة الدعم أولاً بإيجاد عملية التسلل ومن ثم تجعل المتسلل رئيساً للحزب ويحدد أهدافه، وينبغي ووفقاً لتلك الأهداف أن يكون للشخص مواقف محددة من مختلف القضايا السياسية والاجتماعية. ولذلك نرى بأن مواقف الشخص المتسلل وتوجهاته ليست وليدة تفكيره وإدارته، بل يجب أن تخضع لأهداف الحزب والحركة مسبقاً! وبالتالي يجب أن يكون الشخص المتسلل من أكثر الأشخاص تبريرًا وملائمةً للهدف المطلوب، وأيضاً يجب أن يتم التسلل في أكثر المواقع والمواضع أهميةً وحساسيةً. ولقد سجّل التاريخ(ابن‌بابويه، ١٩٧٥: ٥٨/١) مادية وانتهازية وطمع وجشع جعفر للوصول إلى منصب الإمامة [١] بالإضافة إلى صداقته اللصيقة والقوية لفارس بن حاتم [٢] والذي كان ملعوناً من قبل الإمام الهادي.(المجلسي، ١٩٨٢: ٢٢٢/٥٠) ولقد روى التاريخ عن تجسسات جعفر لصالح الحكومة العباسية الطاغية وكشفه وتسريبه الأسرار المهدوية للخليفة المعتمد.(قطب‌الدين الراوندى، ١٩٨٨: ١١٠٣/٣) وباعتبار جعفر، الشخص الأقرب إلى هيكل الإمامة، لم يكن باستطاعته أن يجرحها فحسب بل كان يمكن أن يكون كالنصل الحاد القاتل.

---

[١] كتب إمام العصر(عليه السلام) إلى إسحاق بن يعقوب: «أَمَّا سَبِيلُ عَمِّي جَعْفَرٍ وَ وُلْدِهِ فَسَبِيلُ إِخْوَةِ يُوسُف». (ابن‌بابويه، ١٩٧٥: ٤٨٤/٢).

[٢] وكان من نتائج وانحرافات حركة فارس بن حاتم سعي فارس ومن حول فارس إلى إمامة جعفر. (راجع:النوبختي، ١٩٨٣: ٩٥-١٠١)

أضافت جهود جعفر اليائسة أبعاداً جديدة للوضع آنذاك، وذلك تزامناً مع استشهاد الإمام الحسن العسكري (عليه السلام). وبالإضافة إلى تآمره كان قد تصرف أيضاً بأمر المدعي العام في نظام الحكم العباسي الظالم للاستيلاء على تركة وإرث الإمام.(الكليني، ١٩٨٦: ٥٠٥/١) لم يقتصر الأمر على ذلك بل ادعى أيضاً إمامة الأمة الإسلامية، وأهدى الخليفة العباسي المعتمد عشرين ألف دينار ذهبي.(ابن‌بابويه، ١٩٧٥: ٤٧٩/٢) وفي رواية أخرى: أظهر استعداده بأن يدفع سنوياً عشرين ألف دينار ذهبي لأحد الموالين للبلاط العباسي مقابل تسليمه منصب الإمامة.(الكليني، ١٩٨٦: ٥٠٥/١) وبما أن تولّيه الإمامة كان أمراً مستحيلاً بين الشيعة، فقد تعرض جعفر للسخرية والإذلال من قبل البلاط.(الكليني، ١٩٨٦: ٥٠٦/١؛ ابن‌بابويه، ١٩٧٥: ٤٧٩/٢) ومما لاشك فيه، لو سمحت منظومة الرؤية في المجتمع الشيعي لحدوث هذا الأمر لما فشل البلاط ولم يفضح غباء جعفر.

ولذلك فإن هدف العمق الإستراتيجي للطاغوت هو حصر الإمام وتدمير النظام الفكري للإمامة باعتباره الملحق العقائدي الضروري لنظام الإمام، وأخيراً خلق الشك في منصب الإمامة، وهو ما يمكن اعتباره نوعاً من الهرمنوطيقية في تفسير تعاليم الدين الأصيلة والتي ستؤدي إلى التحول الفكري في المجتمع. ولذلك لايوجد أمام العدو سوى خلق الهرمنوطيقية الدينية وتقويض المعرفة. وفي الطرف المقابل أطلق الإمام حركة علمية وجهادية لشرح وتفسير تعاليم المذهب الشيعي. وينبغي أن تتم هذه الأنشطة العلمية في بيئة علمية وشيعية، وأن يجتمع ويتفاعل عدد من علماء ومفكري الشيعة مع بعضهم البعض للقيام بالأنشطة العلمية في منطقة جغرافية ما تدعى بالمدرسة. وبرزت في عهد الإمام العسكري أربع مدارس شيعية وهي "سامراء وقم وبغداد والري" وامتازت بنشاطها الكبير، كما واجهت القراءات الهرمنوطيقية للدين وكانت جميعها تحت قيادة أئمة الشيعة.

٦. تطوير التراث المكتوب عند الإمامية

أصدر الإمام كتاباً بعنوان "رسالة المنقبة"،(الشيرازي، ٢٠٠٤: ٩٤/١؛ المجلسي، ١٩٨٢: ٣١٠/٥٠) كما ألف عالم يدعى"الخيبري" كتاباً بعنوان "مراسلات الرجال عن العسكريين".(المجلسي، ١٩٨٢: ٣١٠/٥٠) سعى الإمام بالإضافة إلى هذه الأنشطة الفردية إلى التجديد والتجدد وتوسيع ونشر الثورة الثقافية الشيعية، فكان ذلك من أجل تطوير كلام الإمامية الغني والمتطور، وكان الإمام يفكر في أن يكون الأدب والكتابة والقلم في أيدي علماء الشيعة الملتزمين. فإذا ما كان كل «١٠٣ من الصحابة»(الطوسي، ١٩٩٤: ٤٠٣-٣٩٧) أو «٢٦٣ من أصحاب الإمام»(القزويني، ٢٠٠٦: ٥٠) من

أهل القلم فيجب على المجتمع حينها أن ينتظر ثورة ثقافية عظيمة. شجع الإمام العلماء والطلبة ومحبي العلم على تطوير الثقافة الإمامية الكتابية وحثهم على المحاولة قدر الإمكان لتشكيل هذه الثورة وتوسيع الثقافة الشيعية، وذلك من خلال تكريم الشخصيات الثقافية الشيعية، ومما لاشك فيه أن مثل هذه الأعمال الكلامية التي قام بها الإمام كانت قد فصلت الأجيال القادمة عن القراءات الهرمنوطيقية وساعدت في تكوين القراءة الصحيحة للأجيال القادمة عما يخص الدين والتعاليم الدينية.

قد أثنى الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) على عدد من الكتب الفقهية والأصولية والروائية والعقائدية والتي جُمعت قبل عهده أو أثناء فترة إمامته، وشكر مؤلفي هذه الكتب وجامعيها وقدّر جهودهم. فوجّه الإمام بهذا العمل مسار المدرسة الكلامية الفقهية، ودفع بجهودها نحو خط الفقه والكلام الذي سيجسّد بدوره خطهم المستقبلي في زمن الغيبة؛ الخط الذي يجب على جميع الشيعة اتباعه. عن أَبِي‌هَاشِمٍ الْجَعْفَرِيِّ (من أصحاب الإمام الخواص ومن أحفاد جعفر الطيار): عَرَضْتُ عَلَى أَبِي مُحَمَّدٍ الْعَسْكَرِيِّ كِتَابَ يَوْمٍ ولَيْلَةٍ لِيُونُسَ فَقَالَ لِي تَصْنِيفُ مَنْ هَذَا؟ قُلْتُ: تَصْنِيفُ يُونُسَ مَوْلَى آلِ يَقْطِينٍ. فَقَالَ «أَعْطَاهُ اللَّهُ بِكُلِّ حَرْفٍ نُوراً يَوْمَ الْقِيَامَةِ».(الحر العاملي، ١٩٨٨: ١٠٢/٢٧) ويكتب الشيخ الكشي جملة عن الإمام(ع) يقول فيها : «هذا ديني و دين آبائي وهو الحق كله».(الكشي، ١٩٨٤: ٧٨٠/٢)

وبسبب تشجيعات الإمام هذه، قام واحد فقط من أصحاب الإمام يُدعى «الفضل بن شاذان»(النجاشي، ١٩٨٦: ٣٠٧؛ الطوسي، ١٩٩٩: ٣٦١-٣٦٣) بتأليف ما يقارب ١٨٠ كتاباً، وكما كتب أيضاً ١٦ طالبًا آخر من تلاميذ الإمام ١١٨ كتاباً خلال عهده. فنذكر أمثلةً على ذلك: ألّف «عليبن حسن الفضال» ٣٦ كتاباً(النجاشي، ١٩٨٦: ٢٥٧-٢٥٩؛ الطوسي، ١٩٩٩: ٢٧٢-٢٧٣)، و«محمدبن حسن الصفار» ٣٥كتاباً(النجاشي، ١٩٨٦: ٣٥٤؛ الطوسي، ١٩٩٩: ٤٠٨)، و«عبدالله‌بن جعفر الحميري» ١٩ كتاباً(النجاشي، ١٩٨٦: ٢١٩-٢٢٠؛ الطوسي، ١٩٩٩: ٢٩٤)، و«أحمدبن إبراهيم» ٧ كتب(النجاشي، ١٩٨٦: ٩٣؛ الطوسي، ١٩٩٩: ٦٦)، و«هارون‌بن مسلم» ٦ كتب(النجاشي، ١٩٨٦: ٤٣٨؛ الطوسي، ١٩٩٩: ٤٩٦)، وتُركت الكتب كنصب تذكاري لأتباع الإمام.(مهريزي، ١٩٩٨: ٧٧) وكان الإمام يثني بشكل كبير على علي بن بابويه القمي حيث أرسل له رسالة تتضمن ذلك، فابن بابويه من كبار علماء الشيعة في مدينة قم، ومؤلف أكثر من مائتي كتاب (ابن‌النديم، ١٩٧٧: ٢٧٧) وجاء في جزء من تلك الرسالة: «يا شيخي و معتمدي و فقيهي أبا الحسن علي بن الحسين القمّيّ وفقك اللّه لمرضاته وجعل من صلبك أولادا صالحين برحمته.

فاصبر يا شيخي يا أبا الحسن علي، وأمر جميع شيعتي بالصبر فإن الأرض للّه يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين والسلام عليك وعلى جميع شيعتنا ورحمة اللّه وبركاته».(ابن‌بابويه، ١٩٨٥: مقدمه، ٩)

وفي نهاية كتاب «وسائل الشيعه» للشيخ محمد بن حسن الحر العاملي وفي آخر الفائدة الرابعة تم ذكر عدد من مؤلفات الشيعة في الأحاديث عن أهل البيت والمسجلة في كتب الرجال. وتم ذكر أكثر من ستة آلاف وستمائة كتاب في الفترة الزمنية الممتدة من زمن تولي الامام علي أميرالمؤمنين (عليه السلام) إلى زمن الإمام العسكري (عليه السلام)،(الحر العاملي، ١٩٨٨: ١٦٥/٣٠) ومن المؤكد أنه وبحسب الظروف الزمنية السائدة والحركة التي تشكلت في عهد الإمام العسكري (عليه السلام) فقد كان نشاط وجهاد الإمام وأصحابه في مقاومة هذا التيار أكثر من الأئمة السابقين (ع).

وكان لكل واحد من تلاميذ الإمام نصيب كبير في نشر مذهب التشيع الأصيل ودحض الشبهات، بحيث أن ربع روايات كتب الشيعة الأربعة (أي ١٠٤٩٢ رواية من مجموع ٤١٠٢٠ رواية) كانت من نصيب طلبة الإمام الإيرانيين وهذا أمر مهم لابد من الالتفات اليه،(دراسات التاريخ الإسلامي، ٢٠١٢: رقم ١٥) في حين أن ٣٦ شخص من إجمالي أصحاب الإمام العسكري (عليه السلام) والبالغ عددهم ١٠٣ أشخاص، كانوا من الإيرانيين.(الطوسي، ١٩٩٤: ٤٠٣-٣٩٧)

لقد قاد الإمام هذه الثورة الثقافية في وضع صعب، حيث قضى كامل مدة إمامته في سجن الحكومة العباسية أو تحت رقابة صارمة وضغط مستمر منها، وعانى أيضاً في ظل هذه الظروف الأمنية الخانقة والعصيبة من ضغوط كبيرة أثرت بشكل كبير على بناء العلاقات والمراسلات مع وكلائه وعامة الشعب. ولذلك، وبسبب إنشاء هذه التنظيمات السرية والتواصل غير المباشر مع الناس كانت طريقة الإمام في نشر وترويج الحديث بهذا الحجم الكبير، وكما اختلفت حماية المنظومة الفكرية الشيعية عما كانت عليه فيما قبل.

النتيجة

أثّر التبادل الثقافي مع العالم الغربي على شكل حركة الترجمة في العصر العباسي، إلى جانب توفير الفرص التي خلقتها تلك الحركة وكانت كإحدى أساليب التأثير الثقافي في جسد الإسلام، وأدت إلى غزو ثقافي واسع النطاق للتعاليم الإسلامية والمذهب الشيعي. وقد دخلت الفلسفة الأرسطية، والعقل الذاتي، والفكر الهرمنوطيقي إلى المجتمع الإسلامي في العصر العباسي، وشهدنا ذروة ذلك التدفق الفكري والعقائدي في عصر الإمام العسكري، ولقد اختلط الأفق الفكري للمفسر بالأفق

الدلالي للنص وشاهدنا ظهور معنى جديد من عقل ولغة التيارات الفكرية التأويلية مثل الصوفية والمجبرة والمفوّضة والغلاة والفلاسفة وأهل الحديث والواقفية والمحمدية والمدّعين الكاذبين؛ وكان ذلك هو السبب في الانحطاط والاضمحلال الفكري للدين. ولقد تمت هذه التطورات بشكل رئيسي بتعاون وتواطؤ بين عاملين اثنين وهما: الخلافة وعلماء الديانات الأخرى، وكان الهدف من وراء ذلك معارضة المبدأ الأساسي للإمامة الشيعية وبالتالي إضعاف الخطاب الشيعي وكلام القرآن الكريم. ومن جهة أخرى، وعلى الرغم من الظروف الصعبة التي عاشها الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) في العصر العباسي، ورغم تقييده من قبل الحكومة ومراقبته المستمرة، والتضييق والخنق السياسي اللامتناهي من قبل الحكومة عليه، وتحمّله للظلم والطغيان العباسي، عمل الإمام على نشر الثورة الثقافية الشيعية من خلال تفسير القرآن، وتعليم وتدريب الطلاب، وتمجيد العلماء، وتشجيع أصحاب القلم على تأليف ونشر الكتب، وشرح التعاليم المتعلقة بالتوحيد والمذهب الشيعي، ورفض أسس المذاهب الأخرى، مما أدى إلى دخوله في غزو القراءات الهرمنوطيقية والتيارات الفكرية والمعرفية المعارضة، ومهّد وأسّس لبناء مستقبل للأجيال القادمة.

المراجع

- **القرآن الكريم**
- الإمام العسكري، حسن‌بن‌علی؛ (١٩٨٨)، **التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري** (عليه السلام)، قم: مدرسة الإمام المهدي، الطبعة الأولى.
- **الكتاب المقدس**/ يشمل أسفار **العهد القديم** (التوراة وكتب الأنبياء والمزامير) و**العهد الجديد** (الأناجيل والرسائل) الترجمة القديمة المترجمة من اللغات الأصلية العبرية والآرامية واليونانية.

ابن‌أبي‌أصيبعة، موفق الدين؛ (ب.ت)، **عيون الأنباء فی طبقات الأطباء**، التحقيق: نزار رضا، بيروت: دار المكتبة الحياة.

ابن‌أبي‌الحديد، عبدالحميد بن‌هبه‌الله؛ (١٩٨٣)، **شرح نهج البلاغة**، قم: مكتبة آيت‌الله المرعشی النجفی.

ابن‌أبي‌يعلي، محمدبن‌محمد؛ (ب.ت)، **طبقات الحنابلة**، بيروت: دارالمعرفة.

ابن‌أثير، عزالدين؛ (٢٠٠٣)، **تاريخ كامل**، ترجمة: حميدرضا آژير، طهران: ب.ن.

ابن‌بابويه الشيخ الصدوق، محمدبن‌علي، (١٩٧٥)، **كمال الدين وتمام النعمة**، طهران: الإسلامية، الطبعة الثانية.

----------، (١٩٨٥)، **ثواب الأعمال وعقاب الأعمال**، قم: دار الشريف الرضی للنشر.

----------، (١٩٩٧)، **الأمالی**، طهران: كتابچی، الطبعة السادسة.

الطبعة الثانية.

ابن‌باز، عبدالعزيز بن‌عبدالله، (ب.ت)، **مجموع فتاوى**، رياض: دار القاسم.

ابن‌تيمية، أحمدبن‌عبدالحليم، (٢٠٠٥)، **بيان تلبيس الجهمية فی تأسيس بدعهم الكلامية**، العربية السعوديه: مجمع الملك الفهد، الطبعة الأولى.

ابن‌حجر عسقلاني الشافعي، أحمدبن‌علي، (١٩٥٩)، **فتح الباری/ شرح الصحيح البخاري**، بيروت: دار المعرفة.

----------، (١٩٩٤)، **الإصابة فی تمييز الصحابة**، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.

----------، (١٩٨٤)، **تهذيب التهذيب**، بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى.

ابن‌خلدون، عبدالرحمن‌بن‌محمدبن‌محمد، (١٩٨٧)، **تاريخ ابن‌خلدون**، بيروت: دارالفكر، الطبعة الثانية.

ابن‌خلكان، شمس الدين أحمدبن‌محمد، (ب.ت)، **وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان**، بيروت: دار الصادر.

ابن‌شبة، زيد بن‌عبيدة، (١٩٧٨)، **تاريخ المدينة**، تحقيق: فهيم محمد الشلتوت، سيد حبيب محمود أحمد، جدة: (ب.ن).

ابن‌شعبة الحراني، حسن‌بن‌علي، (۱۹۸۳)، **تحف العقول عن آل الرسول**، قم: جامعة المدرسين، الطبعة الثانية.

ابن‌شهرآشوب المازنداني، محمدبن‌علي، (۱۹۵۹)، **مناقب آل ابی‌طالب** (علیهم السلام)، قم: العلامة، الطبعة الأولى.

----------، (۱۹۶۰)، **معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنفين منهم قديما و حديثا**، نجف: مطبعة الحيدريه.

ابن‌طاووس، علي‌بن‌موسى، (۱۹۴۸)، **فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم**، قم: دار الذخائر، الطبعة الأولى.

----------، (۱۹۷۹)، **الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف**، قم: الخيام، الطبعة الأولى.

----------، (۱۹۹۰)، **مهج الدعوات ومنهج العبادات**، قم: دار الذخائر، الطبعة الأولى.

ابن‌عبدالبر القرطبي، يوسف‌بن‌عبدالله، (ب.ت)، **بهجة المجالس و أنس المجالس**، مصدر الكتاب: موقع الوراق.

ابن‌عساكر، علی‌بن‌حسن، (۱۹۸۳)، **تبيين كذب المفترى**، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة.

ابن‌قتيبة الدينوري، عبدالله‌بن‌مسلم، (۱۹۷۳)، **تأويل مختلف الحديث**، بيروت: دار الجيل.

ابن القفطي، علی‌بن‌يوسف، (۱۹۹۲)، **تاريخ الحكماء للقفطي**، طهران: جامعة طهران.

ابن‌كثير الدمشقي، إسماعيل‌بن‌عمر، (۱۹۸۷)، **البداية والنهاية**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى.

----------، (۱۹۹۸)، **تفسيرقرآن عظيم**، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.

ابن‌ماجة القزويني، أبوعبدالله محمدبن‌يزيد، (ب.ت)، **سنن ابن‌ماجة**، بيروت: دار الفكر.

ابن‌النديم، محمدبن‌إسحاق أبوالفرج، (۱۹۷۷)، **الفهرست**، بيروت: دار المعرفة.

أبوإسحاق العسكري، إبراهيم‌بن‌حرب، (۲۰۰۶)، **مسند أبی‌هريرة**، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى.

أبوزهرة، محمد، (۱۹۹۶)، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، القاهره: دارالفكر العربی.

أبوصالح الحلبي، تقي‌بن‌نجم، (۱۹۸۳)، **تقريب المعارف**، قم: الهادی، الطبعة الأولى.

الأربلي، علي بن‌عيسى، (۱۹۶۱)، **كشف الغمة فی معرفة الأئمه**. تبريز، بني هاشمي، الطبعة الأولى.

الأشعري، علي‌بن إسماعيل‌بن‌أبي بشر، (۱۹۷۶)، **الإبانة عن أصول الديانة**، القاهره: دار الأنصار، الطبعة الأولى.

الإصفهاني، أبوالفرج، (۱۹۶۵)، **مقاتل الطالبيين**، نجف: مكتبة الحيدريه.

إقبال الآشتياني، عباس، (۲۰۰۴)، **آل نوبخت**، مشهد: مؤسسة العتبة الرضوِة المقدسة للبحوث الإسلامية.

الألباني، أبوعبدالرحمن محمد ناصر الدين، (٢٠١٠)، **موسوعة العلامة الإمام مجدد العصر الالبانی فی العقيدة**، صنعاء-اليمن: مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، الطبعة الأولى.

الگود، سيريل، (١٩٧٧)، **تاريخ پزشكی ايران و سرزمين‌های خلافت شرقی**، ترجمه: باهر الفرقانی، طهران: أميركبير.

البخاري، أبی‌عبدالله محمدبن‌إسماعيل، (١٩٨٦)، **صحيح البخاري/ الجامع الصحيح المختصر**، بيروت: دار ابن‌كثير، الطبعة الثالثة.

البدر، عبدالرزاق، (٢٠٠٠)، **الأثر المشهور عن الإمام مالك رحمه‌الله في صفة الاستواء دراسة تحليلية**، المدينة المنورة: الجامعة الاسلامية.

براون، ادوارد گرانويل، (١٩٩٢)، **تاريخ طب اسلامی**، ترجمة: مسعود رجب‌نيا، طهران: علمي وفرهنگي للنشر.

البغدادي، أبوعبدالله محمدبن‌سعدبن‌منيع، (١٩٨٩)، **الطبقات الكبرى**، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.

البَلَاذُري، أحمدبن‌يحيى‌بن‌جابر بن‌داود، (١٩٩٦)، **جمل من أنساب الأشراف**، بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى.

بهتاش، يدالله، (١٩٩٨)، **رو ايت كربلا**، طهران: نشر سبحان، الطبعة الثانية.

مركز البحوث الإسلامية، (٢٠٠٧)، **فرهنگ شيعه**، قم: زمزم هدايت، الطبعة الثانية.

پی. ام. هولت وغيره، (٢٠١١)، **تاريخ اسلام**، ترجمه: احمد آرام، طهران: أمير كبير، الطبعة التاسعة.

پيرمراديان، مصطفى، (٢٠١٢)، «نقش اصحاب ايرانی امام حسن عسكری (عليه السلام) در علم الحديث با تكيه بر كتب اربعه شيعه»، **دراسات التاريخ الإسلامي**، السنة الرابعة، رقم ١٥.

جرجي الزيدان، (١٩٩٠)، **تاريخ تمدن اسلام**، ترجمة: علي جواهر كلام، طهران: أميركبير.

الجزائري، نعمت‌اللهبن‌عبدالله، (٢٠٠٦)، **رياض الأبرار في مناقب الأئمة الأطهار**، بيروت: موسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى.

الحر العاملي، محمدبن‌حسن، (١٩٨٨)، **وسائل الشيعة**، قم: موسسة آل البيت، الطبعة الأولى.

----------، (٢٠٠٤)، **إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات**، بيروت: الأعلمي، الطبعة الأولى.

الحلاق القاسمي، محمد جمال الدين، (١٩٩٧)، **محاسن التاويل**، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.

الحلي، حسن‌بن‌يوسف، (١٩٨١)، **رجال العلامة الحلی**، قم: الشريف الرضي، الطبعة الثانية.

----------، (١٩٨٢)، **نهج الحق وكشف الصدق**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى.

----------، (ب.ت)، **منهاج الكرامة فی معرفة الامامة**، (ب.م)، (ب.ن).

الحلبي، على أصغر، (۱۹۹۷)، **تاريخ علم كلام درايران و جهان**، طهران: أساطير للنشر، الطبعة الثانية.
خامنه‌اي، سيدعلي، (۲۰۱٤)، **انسان ۲۵۰ ساله**، المحرر الثاني، طهران: موسسة الإيمان الجهادى، الطبعة الحادية والأربعون.
الخزعلي، أبوالقاسم، (۲۰۰۵)، **موسوعة الإمام العسكري**، قم: موسسة ولي العصر، الطبعة الأولى.
الخطيب البغدادي، أحمدبن‌علي، (۱۹۹٦)، **تاريخ بغداد وذيوله**، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.
الخميني، سيدروح‌الله، (۲۰۰۸)، **الطلب و الارادة**، طهران: موسسة تحرير ونشر مؤلفات الإمام الخميني ، الطبعة الرابعة.
الذهبي، شمس‌الدين محمدبن‌أحمدبن‌عثمان، (۱۹۸٤)، **سير أعلام النبلاء**، بيروت: موسسة الرسالة، الطبعة الثالثة.
----------، (۱۹۹۸)، **تذكرة الحفاظ**، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.
----------، (۱۹۹۳)، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية.
----------، (۲۰۰۳)، **عرش**، العربية السعوديه: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، الطبعة الثانية.
الرازي، محمدبن‌زكريا، (۱۹۷۷)، **قصص و حكايات المرضى**، ترجمة: محمود نجم آبادى، طهران: جامعة طهران.
الساعدي، شاكر عطية، (۲۰۰۵)، **المعاد الجسمانى**، قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى.
السمرقندي، أبومحمد عبدالله‌بن‌عبدالرحمن‌بن‌الفضل‌بن‌بهرام‌بن‌عبدالصمد الدارمي التميمي السمرقندي، (۱۹۹۱)، **سنن الدارمي (مسند الدارمي)**، العربية السعوديه: دار المغني للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.
السيوطي، عبدالرحمن‌بن‌الكمال جلال الدين، (۱۹۹۳)، **درالمنثور**، بيروت: دار الفكر.
الشبلي النعماني، محمد، (۲۰۰۷)، **تاريخ علم كلام**، ترجمه: سيد محمد تقى فخر داعي، طهران: أساطير للنشر، الطبعة الأولى.
الشعيري، محمدبن‌محمد، (ب.ت)، **جامع الأخبار**، نجف: مطبعة الحيدرية، الطبعة الأولى.
الشوشتري، نورالله‌بن‌شريف الدين، (۱۹۸۸)، **الصوارم المُهرقة في نقد الصواعق المُحرقة**، طهران: مطبعة النهضة، الطبعة الأولى.
الشهرستاني، محمدبن‌عبدالكريم‌بن‌أبي بكر أحمد، (۱۹۸۳)، **الملل و النحل**، بيروت: دارالمعرفة.
الشيباني، أحمدبن‌حنبل، (۱۹۹۰)، **أصول السنة**، العربية السعوديه: دارالمنار – الخرج، الطبعة الأولى.

----------، (٢٠٠٠)، **مسند أحمدبن حنبل**، بيروت: موسسة الرسالة، الطبعة الأولى.

الشيرازي (صدر المتالهين)، محمدبن إبراهيم، (١٩٩٩)، **المظاهر الإلهية فی أسرار العلوم الكمالية**، طهران: مؤسسة حكمة صدرا، الطبعة الأولى.

----------، (٢٠٠٤)، **شرح أصول الكافی**، طهران: موسسة الدراسات والبحوث الثقافية، الطبعة الأولى.

الصواف، محمد شريف عدنان، (٢٠٠٥)، **بين السنة والشيعة**، دمشق: بيت الحكمة.

الطباطبايي، سيد محمد حسين، (١٩٩٦)، **الميزان فی تفسير القرآن**، قم: جامعة المدرسين، الطبعة الخامسة.

الطبری الآملی، محمدبن جرير بن رستم، (١٩٩٢)، **دلايل الإمامة**، قم: بعثة للنشر، الطبعة الأولى.

الطوسي، محمدبن حسن، (١٩٩٠)، **الغيبة/كتاب الغيبة للحجة**، قم: دار المعارف الاسلامية، الطبعة الأولى.

----------، (١٩٩٤)، **رجال الطوسي**، قم: جامعة المدرسين، الطبعة الثالثة.

----------، (١٩٩٩)، **فهرست كتب الشيعة وأصولهم و أسماء المصنفين وأصحاب الأصول**، قم: مكتبة المحقق الطباطبايي، الطبعة الأولى.

----------، (١٩٩٠)، **مصباح المتهجد وسلاح المتعبد**، بيروت: موسسة فقه الشيعة، الطبعة الأولى.

العلوي العاملي، مير سيد محمد، (٢٠٠٢)، **علاقة التجريد**، طهران: جمعية آثار والمفاخر الثقافية، الطبعة الأولى.

الغروي النايبني، نهلة، (٢٠٠٧)، **تاريخ حديث شيعه/ تا قرن پنجم**، قم: شيعه شناسی.

الفاخوري، حنا، (١٩٧٩)، **تاريخ فلسفه در جهان اسلام**، ترجمه: عبدالمحمد آيتی، طهران: كتاب زمان للنشر، الطبعة الثانية.

فرمانيان، مهدي، (٢٠٠٨)، **آشنايی با فرق تشيع**، قم: مركز إدارة الحوزة العلمية.

القاسم، أسعد وحيد، (٢٠٠٠)، **حقيقة الشيعة الاثني عشرية**، قم: موسسة المعارف الإسلامية.

القرشي، باقرشريف، (١٩٩٦)، **زندگانی امام حسن عسكری**(عليه السلام)، قم: جامعة المدرسين، الطبعة الرابعة.

القرشي، سيد علي أكبر، (١٩٩١)، **قاموس القرآن**، طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة السادسة.

القزويني، سيد محمد كاظم، (٢٠٠٦)، **الإمام العسكری من المهد إلى اللحد**، طهران: فرصاد.

قطب الدين الراوندي، سعيدبن هبه‌الله، (١٩٨٨)، **الخرائج و الجرائح**، قم: موسسة الإمام المهدي، الطبعة الأولى.

القلموني الحسيني، محمد رشيد بن علي رضا، (١٩٤٧)، **رسائل السنة و الشيعة**، القاهرة: دار المنار، الطبعة الثانية.

القمي، عباس، (١٩٩٣)، **سفينة البحارومدينة الحكم و الآثار**، قم: أسوة للنشر، الطبعة الأولى.
-------، (٢٠٠١)، **الأنوار البهية**، ترجمه: محمد محمدى اشتهاردى، قم: الناصر للنشر، الطبعة الثالثة.
القيومي، جواد، (٢٠١٤)، **صحيفة الإمام حسن العسكري**، قم: جامعة المدرسين، الطبعة الثانية.
الكشي، محمدبن‌عمر، (١٩٨٤)، **اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشي/ مع تعليقات ميرداماد الأستر آبادي**، قم: موسسة آل البيت، الطبعة الأولى.
الكتاني، عبدالحي، (ب.ت)، **التراتيب الإدارية**، بيروت: دار الأرقم، الطبعة الثانية.
الكليني، محمدبن‌يعقوب، (١٩٨٦)، **الكافي**، طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة.
المتقي الهندي، علاء الدين علي‌بن‌حسام الدين، (١٩٨٠)، **كنزالعمال في سنن الأقوال والأفعال**، بيروت: موسسة الرسالة، الطبعة الخامسة.
المجذوب التبريزي، محمد، (٢٠٠٨)، **الهدايا لشيعة أئمة الهدى**/ شرح أصول الكافي للمجذوب التبريزي، قم: دارالحديث، الطبعة الأولى.
المجلسي، محمدباقر بن‌محمد تقي، (١٩٨٢)، **بحارالأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية.
مجموعة من المؤلفين، (٢٠٠٤)، **پيشوايان هدايت**، قم: المجمع العالمي لأهل البيت، الطبعة الثانية.
----------، (٢٠٠٦)، **پيشوايان هدايت**، قم: المجمع العالمي لأهل البيت، الطبعة الأولى.
المحمود، عبدالرحمن‌بن‌صالح، (١٩٩٥)، **موقف ابن‌تيميه من الأشاعرة**، الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى.
المدرسي، محمدتقي، (١٩٩٣)، **امامان شيعه** (عليه السلام) **و جنبشهاى مكتبى**، مشهد: مؤسسة العتبة الرضوية المقدسة للبحوث الإسلامية.
المستغفري، أبوالعباس، (٢٠٠٢)، **طب النبى (ص) و طب الصادق (ع)**، ترجمة: يعقوب مراغي، قم: المؤمنين، الطبعة الثالثة.
المستوفي، (١٩٨٥)، **تاريخ گزيده**، طهران: أميركبير، الطبعة الثالثة.
المسعودي، علي‌بن‌الحسين، (٢٠٠٥)، **إثبات الوصية للإمام علي‌بن‌أبي طالب**، قم: انصاريان للنشر، الطبعة الثالثة.
----------، (ب.ت)، **مروج الذهب**، موقع الوراق، [الكتاب مرقم آليا غير موافق للمطبوع]، http://www.alwarraq.com.
المشكور، محمدجواد، (١٩٩٣)، **فرهنگ فرق اسلامى**، مشهد: العتبة الرضوية المقدسة، الطبعة الثانية.
المفيد، محمدبن‌محمد، (١٩٩٢)أ، **الإرشاد فى معرفة حجج‌الله على العباد**، قم: مؤتمر الشيخ المفيد، الطبعة الأولى.
----------، (١٩٩٢)ب، **الفصول المختارة**، قم: مؤتمر الشيخ المفيد، الطبعة الأولى.

----------، (١٩٩٢)ج، **كتاب المزار**، قم: مؤتمر الشيخ المفيد، الطبعة الأولى.

----------، (١٩٩٢)د، **الاختصاص**، قم: مؤتمر الشيخ المفيد، الطبعة الأولى.

المقدس الأردبيلي، (٢٠٠٤)، **حديقة الشيعة**، قم: أنصاريان للنشر، الطبعة الثالثة.

المنتصب المجابي، حسن، (٢٠٠٦)، **بررسی متون طب شيعة درتاريخ پزشكی**، كرمانشاه: جامعة الرازي.

الموحد الأبطحي، حجت، (١٩٨٦)، **آشنايی با حوزه‌های علمية شيعة در طول تاريخ**، إصفهان: الحوزة العلمية لإصفهان.

الموسوي الزنجاني، سيد إبراهيم، (١٩٩٢)، **عقايد الإمامية الاثنی عشرية**، بيروت: موسسة الأعلمي، الطبعة الثالثة.

مهريزي، مهدي، (١٩٩٨)، **آشنايی با متون حديث**، قم: المركز العالمي للعلوم الإسلامية، الطبعة الأولى.

النجاشي، أحمدبن‌علي، (١٩٨٦)، **رجال النجاشي**، قم: جامعة المدرسين، الطبعة السادسة.

النشار، علی‌سامي، (١٩٧٧)، **نشاة الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة: دار المعارف.

النوبختي، حسن‌بن‌موسى، (١٩٨٣)، **فرق الشيعة**، بيروت: دار الأضواء، الطبعة الثانية.

النوري، حسين‌بن‌محمدتقي، (١٩٨٧)، **مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل**، قم: موسسة آل البيت، الطبعة الأولى.

النيشابوري، مسلم‌بن‌حجاج، (ب.ت)، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الهاشمي، سيدة فاطمة، (٢٠٠٨)، **بررسی صحت و اعتبار روايات تفسير منسوب به امام العسكري** (عليه السلام)، مشهد: مؤسسة البحوث الإسلامية، الطبعة الثانية.

الهاشمي الخويي، ميرزا حبيب‌الله، ترجمة حسن حسن‌زاده آملي، (١٩٧٩)، **منهاج البرائة في شرح نهج البلاغة**، طهران: مكتبة الإسلامية، الطبعة الرابعة.

واعظي، أحمد، (٢٠٠٧)، **درآمدی برهرمنوتيک**، طهران: مركز بحوث الثقافة والفكر الإسلامي، الطبعة الخامسة.

Sasson, David Solomon, (1949), A History of the jews in Baghdad, London :Solomon D. Sasson.