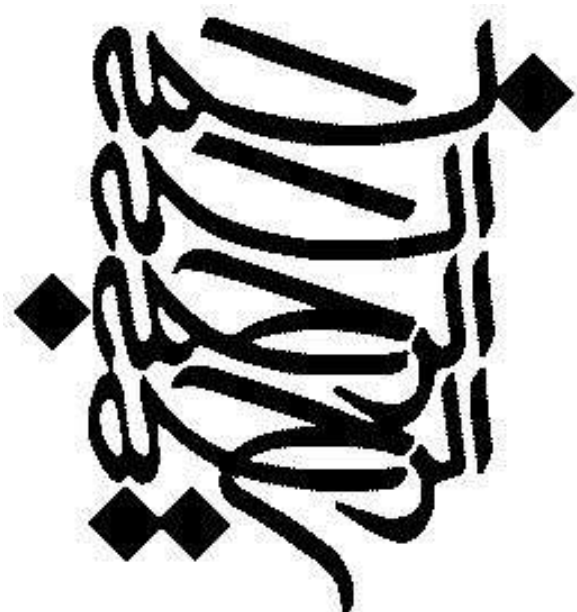






مجلة علمية نصف سنوية

الحكمة والمعنوية

السنة الثانية، العدد الخامس، صفر ١٤٤٦ هـ - سبتمبر ٢٠٢٤ م

تصدر مرتين في السنة عن جامعة المصطفى العالمية، جامعة المصطفى الافتراضية (الجمعية العلمية للكلام الإسلامي بالتعاون مع قسم الحكمة والدراسات الدينية و معاونية البحث و الإنتاج)

المدير المسؤول : أ. د. سعيد أرجمندفر

رئيس التحرير: أ. د. حمزة علي إسلامي نسب

المدير التنفيذي: أ. د. حمزة علي إسلامي نسب

هيئة التحرير:

سعيد أرجمندفر	رئيس جامعة المصطفى العالمية (إيران)
حمزة علي إسلامي نسب	أستاذ جامعي (إيران)
عباس كنعان	استاذ جامعي (لبنان)
علي احمدي امين	مدير قسم الحكمة ودراسات الاديان في جامعة المصطفى العالمية (إيران)
رسول اميرقهرمانی	استاذ جامعي (إيران)
توفيق اسداف	استاذ جامعي (إيران)
محمد أكديد	أستاذ جامعي (مغرب)
على پاكپور	مدير قسم الاخلاق و التربية في جامعة المصطفى العالمية (إيران)
وفا نصرالله	أستاذة في جامعة بلاد الشام (سوريه)
حميد مريديان	أستاذ في الجامعة والحوزة العلمية (إيران)
سوسن الفضلي	أستاذة جامعية (اليمن)
محمدحسين شريفی	استاذ جامعي (إيران)
احمد شه گلی	مدير قسم الفلسفة في مؤسسة الحكمة والفلسفة لايران (إيران)

صندوق پستی: ٣٧١٣٩١٣٥٥٤

شمارگان: چاپ الکترونیکی

شاپا: ٧٦١٩-٢٦٧٦

نشانی: قم، خیابان ساحلی جنوبی، نرسیده به مصلی، بین کوچه ٤ و ٦

تلفن و نمابر: ٣٢٦١٣٨٧٥ - ٣٢١١٤١٣٨

تعداد صفحات: ٢٣١ صفحه

Web: www.mou.ir

research@mou.ir Email:

على أساس الترخيص :

الإدارة العامة لتنظيم ودعم البحوث

المعاونة البحثية لجامعة المصطفى العالمية

(بتاريخ : ١٤٠١/٠١/٢٥)

بموجب الرسالة رقم ٣٥١٩

هذا المنشور على مستوى المنشورات العلمية – الطلابية

شروط كتابة المقال

١. يجب أن يتضمن المقال ما يلي:
✓ العنوان، والملخص، والكلمات المفتاحية، والمقدمة، والعرض، والنتيجة، وقائمة المصادر.
٢. تخضع المقالات المستلمة للتحكيم العلمي شريطة أن لم تنشر سابقاً، ويتعين على الكاتب التعهد بعدم قيامه بإرسال مقاله إلى مؤسسات أخرى.
٣. يتحمل «الكاتب المراسل» (Corresponding Author) مسؤولية صحة المعلومات الواردة في المقال من الناحيتين العلمية والحقوقية.
٤. تحتفظ المجلة لنفسها بحق رفض المقالات أو قبولها.
٥. لا يتم القبول النهائي لطبع المقال في المجلة، إلا بعد موافقة هيئة التحكيم وهيئة التحرير عليه.
٦. يجب عدم تجاوز حجم المقال ٨ صفحات كحد أدنى، و٣٠ صفحة كحد أقصى، وكل صفحة عبارة عن ٢٥٠ كلمة.
٧. يجوز النقل والإقتباس من المقالات المنشورة الأخرى شرط ذكر المصدر.
٨. يستخدم نوع الخط (IRLotus) وحجم الخط (١٤) في طباعة المقال بالعربية.
٩. يتضمن قائمة المصادر المرتبة وفق الحروف الأبجدية ما يلي:
✓ فيما يتعلق بالكتاب: لقب واسم الكاتب (تاريخ النشر)، عنوان الكتاب (بخط غامق)، اسم المترجم أو المصحح (إن كان)، الطبعة، مكان النشر: اسم الناشر.
✓ فيما يتعلق بالمقالة: لقب واسم الكاتب (تاريخ النشر)، عنوان المقالة (بخط غامق)، اسم المجلة (بخط إيتاليك)، الدورة، العدد: مجموع صفحات المقالة.
١٠. تندرج التوثيقات المرجعية في النص الأصلي على النحو الآتي (اسم المؤلف، تاريخ النشر: الصفحة).
١١. تندرج التوثيقات التوضيحية في هامش الصفحة نفسها، ككتابة المفردة باللاتينية، وشرح المصطلحات و... غيرها.
١٢. على كاتب المقال إرسال مقالة مزوداً بالمعلومات التالية: الاسم واللقب، والمستوى العلمي، والبريد الإلكتروني.

الفهرس

- ٧ كلمة المحرر
- ٩ الاستعاذة عند صدر الدين الشيرازي (الملا صدرا) رؤية فلسفية وعرفانية في بناء النفس
نواره بولحية ، حمزه على اسلامى نسب
- ٢٩ الاستعاذة عند الفخر الرازي: رؤية فلسفية وعرفانية في بناء النفس
نواره بولحية
- ٥١ المباني العامة في التفسير عرض وتحليل
أ.م.د سلام عبد الحسن مجيب ، أ.م.د. قيصر كاظم عاجل
- ٦٧ تكاليف الوالدين في تربية الأولاد الدينيّة على ضوء فقه أهل البيت (ع)
تميم عيسى سلمان ، أحمد الوحيلى
- ١٠١ علم النفس الفلسفي عند ابن رشد الأندلسي
منير بن عثمان
- ١٢١ دور فكر ابن تيمية في نشوء الجماعات التكفيرية
فتيحة بوميجان
- ١٤١ إشكالات في تدوين التاريخ الإسلامي وتأثيرها في حياة الانسان
محمد أكديد
- ١٥٥ التوافق والاختلاف حول مصطلح التمكين في الأرض بين الشيعة والسنة (دراسة مقارنة)
حامد اللامي
- ١٦٥ المثلية والشذوذ الجنسي وتأثيراتها في العصر الحديث، "دراسة قرآنية"
يحيى الدوخي ، زينب عبد الله الحايكي
- ١٩٥ دور الاعتقاد بالصفات الإلهية في أخلاقيات العباد ومقارنتها بين المسيحية الكاثوليكية و الشيعة الاثني عشرية
ليلى علي الفتيل
- ٢١٥ دور العبادة في استجابة الدعاء، دراسة تفسيرية
مجيد الجزيري
- ٢٥١ الاستخلاف الإلهي في آية الاستخلاف بين مفسري الفريقين
سلوى أحمد ، روح الله بابانزاد گنابى

كلمة المحرر

باعتبار أن الفلسفة بمعناها العام تتضمن الحكمة النظرية والعملية؛ وهو في الوقت نفسه، وبمعناه الخاص، علم يُشار إليه بـ "علم اللاهوت". وفي الوقت نفسه فإن علم الكلام هو أيضاً علم يثبت الدين في المرحلة الأولى بالمبادئ والأسس والحجج العقلانية، وفي المرحلة التالية يشرح فروع العقائد بالحجج السردية. ولذلك فإن كلا العلمين يتناولان موضوع اللاهوت.

ومن ناحية أخرى، تعتبر المباحث الفلسفية واللاهوتية، بالإضافة إلى وجود تاريخ طويل في تاريخ إيران، من أقدم العلوم الإنسانية في الأوساط العلمية في العالم. كما أن الموضوع الميتافيزيقي نما مع ظهور الإسلام بين علماء المسلمين وما زال يتوسع. ومن هذا المنطلق، حاول مفكرو هذا المجال العلمي استهداف أبسط وأعم الأسئلة الإنسانية في مختلف المجالات الفلسفية والدينية وتزويدها بإجابات عميقة مبنية على حجج عقلانية في ضوء الوحي الإلهي.

تحاول المجلة العلمية نصف السنوية "الحكمة والمعنوية" تناول الموضوعات المهمة في علم اللاهوت والفلسفة من خلال الاستفادة من القدرات العلمية للعلماء والاستعانة بالأساتذة والكتّاب الخبراء. ومن المؤمل أن تنال المقالات المقدمة استحسان القراء، وأن يستفيد قسم الحكمة ودراسات الأديان والجامعة الافتراضية من انتقاداتهم وتوجيهاتهم.

ا.د. حمزة علي اسلامي نسب

الاستعاذة عند صدر الدين الشيرازي (الملا صدرا) رؤية فلسفية وعرفانية في بناء النفس

نؤارة بولحية^١

حمزه على اسلامى نسب^٢

الملخص:

يهدف هذا المقال إلى دراسة مفهوم الاستعاذة عند صدر الدين الشيرازي (الملا صدرا) وتحليل أبعادها العرفانية والفلسفية والروحية، من خلال استقراء نصوصه والكشف عن رؤيته العميقة لهذه الممارسة الروحية.

وقد تناولنا في هذا البحث مفهوم الاستعاذة عند الملا صدرا ووجوبها، موضحين كيف أنها ليست مجرد تلفظ لفظي، بل تجربة روحية تتدرج عبر مقامات متعددة، تبدأ من الاستعاذة الظاهرية وتنتهي بالفناء المطلق في الله. كما قمنا بتحليل صيغة الاستعاذة وشموليتها في فكر الملا صدرا، مبرزين البعد العرفاني الذي يجعل منها طريقاً للارتقاء الروحي، حيث تتجاوز مرحلة الوسائط لتصل إلى مقام التوحيد الأسمى والفناء. بالإضافة إلى ذلك، تم تسليط الضوء على البعد المعرفي والروحي للاستعاذة، من خلال دراسة علاقتها بالتحقق العرفاني والوعي بالوجود الإلهي، وكذلك البعد الفلسفي الذي يربطها بمفاهيم الوجود والعدم وعلاقة الإنسان بالشرور. وقد اعتمدنا في هذا المقال على المناهج الوصفية والتحليلية والاستنباطية، من خلال تحليل نصوص الملا صدرا وربطها بالسياق العرفاني والفلسفي العام.

وخلصنا من خلال هذا المقال إلى أن الاستعاذة في فكر الملا صدرا تمثل تجربة تكاملية تشمل الجانب النظري (المعرفي والفلسفي) والجانب العملي (السلوكي والروحي)، وهي ليست مجرد طلب للحماية من الشرور، بل وسيلة للوصول إلى الحق المطلق، حيث يتحقق العبد بالاستعاذة الحقيقية عندما يفنى في نور الألوهية.

الكلمات المفتاحية: الاستعاذة، الملا صدرا، العرفان، الفلسفة، الفناء، التوحيد، المعرفة الروحية.

^(١) دراسات عليا، علوم دقيقة (أستاذة رياضيات)، ماجستير فلسفة الأخلاق، جامعة المصطفى العالمية، البريد الإلكتروني:

boulahianoura3@gmail.com

^(٢) حمزه على اسلامى نسب استاذ في جامعة المصطفى العالمية، islaminasab@hotmail.com

المقدمة:

الإنسان، في سعيه نحو الكمال، يواجه تحديات روحية وفكرية تستدعي منه اللجوء إلى مصدر الحماية المطلقة، وهو الله سبحانه وتعالى، ومن بين الوسائل التي أمر بها لتحقيق هذا اللجوء، تأتي الاستعاذة كممارسة تجمع بين الجانب اللفظي والتوجه الروحي العميق، حيث تمثل إدراكاً لحقيقة الضعف الإنساني أمام القوى المضلّة، وسعيًا للاتصال بالفيض الإلهي الذي يمنح النفس طمأنينتها ونورها.

وقد حظي مفهوم الاستعاذة باهتمام واسع في الفكر الإسلامي، لكن صدر الدين الشيرازي (الملا صدرا) قدّم رؤية متفردة لهذا المفهوم، حيث دمجه في نسقه الفلسفي والعرفاني، جاعلاً منه أكثر من مجرد ترديد للألفاظ، بل وسيلةً للارتقاء الوجودي والمعرفي، فالاستعاذة عنده ليست فقط طلب الحماية، بل هي خطوة في رحلة الإنسان نحو التخلّص من الحجب الظلمانية التي تفصله عن الحق، مما يجعلها عنصراً جوهرياً في سلوك العارف وسعيه نحو الكمال.

يهدف هذا المقال إلى تسليط الضوء على مفهوم الاستعاذة عند الملا صدرا، وذلك من خلال تناول عدة محاور رئيسية:

- ١- مفهوم الاستعاذة وأهميتها في المنظومة الفكرية الصدرانية.
 - ٢- وجوب الاستعاذة عنده ومركزاته الفلسفية في ذلك.
 - ٣- صيغة الاستعاذة وشموليتها وتأثيرها في تطهير النفس.
 - ٤- البعد المعرفي والروحي للاستعاذة بوصفها وسيلة للتقرب إلى الله واكتساب المعرفة الحقيقية.
 - ٥- البعد الفلسفي للاستعاذة وصلتها بنظرياته الكبرى، كالحركة الجوهرية والاتصال بالعقل الفعّال.
- ومن خلال هذه المباحث، نسعى لفهم كيفية توظيف الملا صدرا لمفهوم الاستعاذة في رؤيته العرفانية، وكيفية ارتباطه بمسيرته الفكرية التي تمزج بين الفلسفة والعرفان للوصول إلى الحقيقة المطلقة.

أولاً- مفهوم الاستعاذة وأهميتها عند الملا صدرا:

يعتبر تفسير الملا صدرا للاستعاذة من التأمّلات العميقة التي تجمع بين الفلسفة والعرفان، وهو تفسير يعكس روح المدرسة الصدرانية التي سعت إلى المزج بين المعارف العقلية (الفلسفية) والمعارف

الروحية (العرفانية)، فهو يرى أن الاستعاذة ليست مجرد لفظ يُنطق باللسان، بل هي تجربة روحية ووجودية عميقة، تتطلب من الإنسان الانتقال من مرتبة الظاهر إلى مرتبة الباطن ومن العالم المحسوس إلى العالم الروحي.

فالاستعاذة، في نظر الملا صدرا، هي طلب الحماية والملجأ من الله سبحانه وتعالى ضد الشيطان وكل ما يحرف الإنسان عن الطريق القويم، وأنها ليست مجرد دعاء أو عادة قبل قراءة القرآن، بل هي ممارسة روحية تتطلب انخراطاً كاملاً للقلب والعقل.

انطلاقاً من هذا الفهم العميق، يذكر الملا صدرا في تفسيره لقول (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) أن تحليل ألفاظ الاستعاذة لا يقتصر على ترجمتها السطحية، بل يمتد إلى معانيها العقلية والروحية، حيث يوضح أن الاستعاذة الحقيقية ليست مجرد قول، بل ارتباط وثيق بالله تعالى، يعزز قرب العبد منه ويجعله في مأمن من تسلط الشيطان، حيث يقول:

أما الأول: فاعلم إن قولنا (أعوذ) مشتق من العوذ وله معنيان: أحدهما الالتجاء والاستجارة، وثانيهما الالتصاق. يقال: أطيب اللحم أعوده، وهو الملتصق منه بالعظم.

فعلى الأول معنى أعوذ بالله: ألتجى إلى رحمته وعصمته، وعلى الثاني معناه: ألصق نفسي بفضله الله ورحمته.

وأما الشيطان: ففيه قولان: أحدهما إنه مأخوذ من البعد، يقال: شيطان دارك أي بعد فلا جرم سمي كل متمرد من جنّ أو إنس أو دابة شيطانا، لبعده عن الرشاد والسداد.

ذكروا: أن بعض الخلفاء ركب برذونا فطفق يتبختر به فجعل يضربه فلا يزداد إلا تبخترا، فنزل فقال: ما حملتموني إلا على شيطان.

الثاني إنّه مشتق من شاط يشيط: إذا بطل ولمّا كان كل متمرد كالباطل في نفسه لكونه مبطلا لمصالح نفسه سمي شيطانا.

وأما الرجيم فمعناه المرجوم فهو فعيل بمعنى مفعول. حكى الله عن والد إبراهيم عليه السلام إنه قال: (لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ لِأَرْجُمَنَّكَ) (مريم: ٤٦) قيل: عنى به الرجم بالقول وحكى تعالى عن قوم نوح عليه السلام إنهم قالوا: (لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ يَا نُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمَرْجُومِينَ) (شعراء: ١١٦)، وفي سورة يس (لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِوا لَتَرْجُمَنَّكُمْ) (يس: ١٨). (الملا صدرا، ١٣٦٦ هـ، ش، ١: ص ٥)

الوجه الثاني إنّ الشيطان إنّما وصف بكونه مرجوما لأنه تعالى أمر ملائكة برمي الشياطين بالشهب الثواقب طردا لهم من عالم السماوات، ثم وصف بذلك كلّ شرير متمرد).

وقد ورد التأكيد على هذا المعنى في الأدعية السجادية، حيث قال الإمام زين العابدين عليه السلام: (اللهم اخسأه عنا بعبادتك، واكتبه بدؤوبنا في محبتك، واجعل بيننا وبينه سترًا لا يهتكه، وردما مصمتًا لا يفتقه) (الإمام زين العابدين عليه السلام، ١٤٠٤هـ، ص ١٠٤)، (الملا صدرا، ١٣٦٦ هـ، ش، ١: ص ٨٦)، مما يدل على ضرورة التحصن بعبادة الله ومحبته للوقاية من وساوس الشيطان وتسلبه.

ثانيا. وجوب الاستعاذة عند الملا صدرا ومركزاته الفلسفية في ذلك:

بين الملا صدرا أن الاستعاذة بالله ليست مجرد أمر مستحب أو أمر اختياري، بل هي واجب على كل إنسان، كما يُفهم من آيات القرآن الكريم وأحاديث الأنبياء والصالحين، لذلك يمكن تقسيم مضمونها إلى عدة نقاط رئيسية:

١. الاستدلال بالقرآن على وجوب الاستعاذة:

يستدلّ الملا صدرا بالآيات التي تأمر النبي صلى الله عليه وآله بالاستعاذة، مثل قوله تعالى: (قُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ) (المؤمنون: ٩٧)، وقوله: (قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ) (الفلق: ١)، وقوله: (قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ) (الناس: ١)، وقوله: (وَإِذَا يَنْزَعْنَاكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ) (الأعراف: ٢٠٠).

هذه الأوامر للنبي صلى الله عليه وآله ليست خاصة به فقط، بل تشمل الأمة كلها، لأن النبي صلى الله عليه وآله هو القدوة، وما يُؤمر به ينعكس على أتباعه.

٢. الاستدلال بقصص الأنبياء على ضرورة الاستعاذة:

يذكر الملا صدرا أن الأنبياء أيضًا استعاذوا بالله في مواقف مختلفة، مما يدلّ على أهمية هذا الأمر لكل البشر، ومنهم: نوح عليه السلام: استعاذ بالله من أن يسأله ما ليس له به علم حيث قال: (أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ) (هود: ٤٧)، ويوسف عليه السلام: استعاذ بالله عند فتنة امرأة العزيز قائلاً: (مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ) (يوسف: ٢٣)، وقوله لما قيل له: خذ أهدنا مكانه (مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ) (يوسف: ٧٩)، وموسى عليه السلام: استعاذ بالله عندما خوّفه قومه قائلاً: (إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ أَنْ تَرْجُمُونِ) (الدخان: ٢٠)، ومريم عليها السلام: استعاذت بالله عندما رأت جبرئيل في صورة بشر (قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتُ تَقِيًّا) (مريم: ٨).

٣. الاستعاذة من صفات الأنبياء والأولياء:

بما أن الاستعاذة جاءت على لسان الأنبياء والأولياء في القرآن الكريم، فهذا يدلّ على أنها من صفات الكمال، وهي عبادة دائمة تحفظ الإنسان من الشرور، والاستعاذة ليست فقط من الشياطين، بل من كل شرور الدنيا، سواء كان من شياطين الإنس (الطغاة والظالمين) أو شياطين الجن الذين يوسوسون في القلوب. (انظر، الملا صدرا، ١٣٦٦ هـ ش، ١: ص ١٤)

وكما أن الاستعاذة تمثل وسيلة للتحصن بالله من الشرور، فإن الأحاديث الواردة عن النبي وأهل بيته عليهم السلام تؤكد أهميتها ودورها في حماية الإنسان من وساوس الشيطان، فقد أشار الإمام علي عليه السلام إلى خطورة تأثير الشيطان الخفي على القلوب، قائلاً: (احذروا عدوا نفذ في الصدور خفياً، ونفث في الآذان نجياً) (الريشهري، ١٤٢٥، ج ٢، ص: ١٣٩)، في إشارة إلى مدى تسله وتأثيره غير المرئي على الإنسان، مما يؤكد الحاجة الدائمة إلى الاستعاذة بالله، ليس فقط كلفظ يُتلى، بل كتجربة روحية تعزز صلة العبد بخالقه، وتحصّنه بنور الطاعة والمعرفة الإلهية

أما الإمام الرضا عليه السلام، فقد بيّن أن الله تعالى خلق الإنسان ليعتبه بتكليف الطاعة والعبادة، لا على سبيل الامتحان والتجربة، فقال في تفسيره لقوله تعالى: (ليبلوكم أيكم أحسن عملاً) (الملك: ٢): «إنه عز وجل خلق خلقه ليلوهم بتكليف طاعته وعبادته لا على سبيل الامتحان والتجربة، لأنه لم يزل عليهما بكل شيء» (المجلسي، ١٤٠٣، ج: ٤، ص: ٨٠)

كما أشار الإمام زين العابدين عليه السلام في مناجاته إلى مدى تأثير الشيطان على النفس، وضرورة الالتجاء إلى الله للوقاية منه، حيث قال: «إلهي أشكو إليك عدوا يضلني، وشيطاناً يغويني، قد ملأ بالوسواس صدري، وأحاطت هواجسه بقلبي، يعاضد لي الهوى، ويزين لي حب الدنيا، ويحول بيني وبين الطاعة والزلف» (الريشهري، ١٤٢٥، ج ٢، ص: ١٤٥١)

ثالثاً- صيغة الاستعاذة وشموليتها وتأثيرها في تطهير النفس:

١- صيغة الاستعاذة عند الملا صدرا:

يبين الملا صدرا أن الاستعاذة يمكن أن تأتي على وجهين: إما أن يقول الإنسان: (أعوذ بالله)، وهي استعاذة مباشرة، أو أن يقول: (أعوذ بكلمات الله)، وهي استعاذة بكلمات الله، وقد فصل الملا صدرا في الفرق بين الاستعاذة بالله مباشرة والاستعاذة بكلماته، مع بيان طبيعة كلمات الله وماهيتها.

فكلمات الله ليست مجرد أصوات أو حروف كما يتبادر إلى الذهن، لأن الله سبحانه وتعالى منزّه عن أن يكون كلامه أو أوامره ككلام البشر، بل إن كلماته تشير إلى أوامر تكوينية وإرادية محضّة، وهي وجودات روحانية نورية مفارقة لعالم المادة، تكون وسائط بين الله وبين خلقه، وبها ينفذ أمر الله وتحقق إرادته في الكون دون أي عائق. (انظر: الملا صدرا، ١٣٦٦ هـ. ش، ج ١، ص ١٠)

كما أن هذه الكلمات ليست من جنس الأجسام أو الحروف، بل هي وجودات مقدسة كاملة لا يشوبها نقص أو عيب، ولهذا، تعتبر الاستعانة بكلمات الله التامات مقصودة لذاتها؛ لأنها بريئة من الشرور والقصور، بخلاف الموجودات المادية المخلوقة التي تلازمها النقص والآفات.

كذلك يبين الملا صدرا أن كلمات الله وُصفت بـ (التامات) لأن الموجودات يمكن تصنيفها إلى ناقص، كالأجسام وما يتبعها من أعراض، ومستكف: كنفوس الأنبياء والنفوس الفلكية، التي تكتفي بذاتها لتحقيق كمالها، وتام: كالعقول المفارقة، التي وصلت إلى كمالها النهائي، وفوق التمام: وهو الله سبحانه وتعالى، الذي يُعد غاية الغايات ومنع الكمالات كلها.

وهذه الكلمات الإلهية تكون أفعال الله وأوامره الإبداعية، التي تحدث دفعة واحدة وبلا تدريج، كما قال تعالى: (وما أَمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ) (قمر: ٥٠)، فهي ليست كالأجسام التي تتكوّن تدريجيًا.

كما أن كلام الله ليس شيئًا منفصلاً عن ذاته، بل هو جزء من عظمته وسر من أسرار كبريائه، ولذلك فإن الاستعانة بكلمات الله هي في حقيقتها استعانة به تعالى، لكن إذا نُظر إلى كلمات الله كوجودات ممكنة أو مخلوقة بذاتها، فإن الاستعانة بها لن تكون صحيحة؛ لأن الاستعانة بغير الله تعني الذل والخضوع لغيره.

وقد كشف الملا صدرا عن ذلك بقوله: (قد انكشف أن الاستعانة بكلمات الله إنما يحسن ويليق لأن الاستعانة بها من حيث هي كلمات الله وأوامره استعانة به تعالى لا بغيره وبما سواه، وأما الاستعانة بها من حيث هي موجودات ممكنة بذواتها موجودة بوجود جوهري إمكاني افتقاري فلا يحسن ولا يليق، لأنها حينئذ يكون الاستعانة بها استعانة بغير الحق ومن استعان بغير الله ذلّ). (الملا صدرا، ١٣٦٦ هـ. ش، ١: ص ١٢)

وبهذا فإن الملا صدرا يكون قد بين أن الاستعاذة بكلمات الله هي استعاذة بوسائط مقدسة نورانية من عالم الأمر والذي هو عالم الكمال المطلق، وهي تامة وكاملة وبرينة من كل نقص، وتحقق أمر الله في الكون دفعة واحدة، وأن هذه الاستعاذة ليست منفصلة عن الاستعاذة بالله، بل هي في حقيقتها استعاذة به تعالى، لأن كلماته جزء من أفعاله التكوينية والإبداعية.

ولما كان الإنسان في طريقه إلى الله يمر بمقامات مختلفة من العبودية والتوحيد، فقد بين الملا صدرا مراتب الاستعاذة ودرجات التوحيد عند العباد وفقا لهذه المقامات، موضعا الفوارق بين المقامات المختلفة في القرب من الله تعالى، وصولا إلى أرقى مقام وهو الفناء في التوحيد المطلق.

فالعبد عندما يقول: (أعوذ بكلمات الله التامات)، فإنه لا يزال في مقام يرى فيه تعدد الوسائط والوجودات المتغايرة، مما يعكس بقاء التفات في قلبه إلى غير الله، فهو لا يزال متعلقا بذاته وحظوظه الشخصية ومصالحته، فيكون توحيدة توحيداً ناقصاً من حيث كمال الإدراك والصفاء.

أما إذا ارتقى العبد في مقام التوحيد الخالص وتوغل في الحقائق حتى صار لا يرى في الوجود إلا الله، فإنه يستعبد بالله وحده، بل يصل إلى مقام أسمى، حيث يقول: (أعوذ بالله من الله) كما قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: (أعوذ بك منك)، وهي مرتبة يتجاوز فيها العبد أي التفات إلى غير الله.

أما الأنبياء والأولياء، فإن استعاذتهم ومناجاتهم لا تكون نابعة من خوف أو رغبة شخصية، بل إما تعليمًا للأمة أو تماشياً مع مقتضيات البشرية في هذا العالم المادي.

وحينما يترقى العبد عن كل مقام ويفنى عن نفسه وعن فئاته، يتجاوز حتى مرحلة الاستعاذة ويدخل في مقام (نور البسملة)، حيث لا يرى إلا الله ولا يستعين إلا به، وهذا ما عبّر عنه النبي صلى الله عليه وآله عندما ترقى في دعائه من قول: (أعوذ بك منك) إلى قوله: (أنت كما أثنت على نفسك)، وهي ذروة الفناء المطلق في التوحيد حيث يتلاشى العبد تماماً في نور الحضرة الإلهية.

وبذلك، يشير الملا صدرا إلى أن الغاية النهائية من الاستعاذة ليست مجرد طلب الحماية، بل الوصول إلى مقام الفناء المطلق، حيث لا يبقى التفات إلى غير الله، بل يصبح العبد مستغرقاً تماماً في حضرته، بلا شعور منفصل بذاته أو باستعاذته. (انظر الملا صدرا، ١٣٦٦ هـ، ش، ١: ص ١٣)

٢ - شمولية الاستعاذة عند الملا صدرا:

يذكر الملا صدرا أن حاجة الإنسان إلى الاستعاذة تتضح من أمر الله تعالى بالاستعاذة المطلقة في قوله: (وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ) (مومنون: ٩٧)، وهي استعاذة شاملة لجميع الأحوال والمواقف التي قد يتعرض فيها الإنسان لوساوس الشياطين وتأثيرهم، وهي استعاذة مطلقة غير مقيدة بحالة مخصوصة.

بينما الاستعاذة المقيدة، فقد جاءت في سياق قراءة القرآن الكريم في قوله: (فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) (نحل: ٩٨)، وذلك لخصوصية مقام قراءة الوحي وما يقتضيه من طهارة القلب والنفس، حيث يكون القارئ في حضرة كلام الله ويتطلب ذلك حماية إلهية من تأثير الشيطان.

كما يؤكد الملا صدرا أن لكل إنسان في كل مقام شيطاناً مخصوصاً يناسب حاله ومستواه الروحي والفكري، فكلما كان الإنسان أرفع مقاماً وأشد قرباً من الله، كان شيطانه أشد مكرّاً وأكثر قدرة على التضليل، حيث يستخدم حيلة خفية ودقيقة لإضلال أصحاب المقامات العالية. ولهذا السبب، نجد أن الاستعاذة بالله مطلوبة بشدة، لا سيما عند قراءة القرآن، لأن مقام تلقي الوحي وسماع الآيات من أسمى المقامات، ولذا كان الشيطان الذي يواجه أهل هذا المقام أقوى وأشد بعداً عن رحمة الله، حتى وُصف بصيغة المبالغة في "الرجيم"، مما يدل على شدة بعده عن مقام الألوهية. (انظر، الملا صدرا، ١٣٦٦ هـ ش، ج: ١، ص: ٧)

اذن فالاستعاذة عند الملا صدرا تمتد إلى جميع المقامات والحالات، فهو يرى أن لكل إنسان وفي كل مقام نوعاً خاصاً من الإغواء الشيطاني، يزداد دهاءً كلما ارتفع مقام الشخص في العلم والفضل، لذا، أمر الله تعالى نبيه بالاستعاذة المطلقة من همزات الشياطين وأيضاً عند قراءة القرآن، لأن قراءة الوحي من أعظم المقامات التي تتطلب حماية خاصة من وساوس الشيطان المطرود من جناب الله.

كما أوضح الملا صدرا أن العبد محدود بجهات نقصه وعجزه الذاتي، في مقابل كمال الله المطلق ورحمته اللامحدودة، مما يجعل الاستعاذة به ضرورة عقلية وشرعية في جميع الأحوال. فالإنسان بحاجة دائمة إلى الله ليعينه على تجاوز فقره وقصوره، ولذلك، يجب أن يبدأ كل قول وعمل، وكل لفظة ولحظة، بالاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم، إدراكاً لحاجة العبد إلى حفظ الله وعنايته، وهذا ما أشار إليه الملا صدرا بقوله: «ولمّا ثبت أنّه لا نهاية لجهات نقصانات العبد ودرجات فقره وفقره وقصوره، كما لا نهاية لكمال رحمة الله وقدرته ومبالغ عنايته وحكمته ثبت أنّ الاستعاذة بالله واجبة في كلّ الأوقات عقلاً، كما

يجب سمعا فيجب علينا في أول كل قول وعمل، ومبدأ كل لفظة ولحظة أن نقول ضميرا أو لسانا: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم». (الملا صدرا، ١٣٦٦ هـ ش، ١: ص ٨)

ويضيف الملا صدرا أن الإنسان بطبيعته دائم السعي وراء الكمال المطلق الذي لا يتحقق إلا في الرجوع إلى الله، حيث يجد السكينة والطمأنينة، وهذا ما يؤكد على أهمية الاستعاذة بالله للتحرر من تأثيرات الشيطان الذي يمثل مصدر البعد والحرمان، لذلك يجب على الإنسان أن يرجع إلى الرب الرحيم ويطمئن قلبه بذكره ويسكن إليه ويعوذ به ويلوذ إلى جنبه، فيقول: (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)، لأن الشيطان مبدأ كل بعد ونقصان ومنشأ كل شر وحرمان وخسران.

رابعاً- البعد العرفاني والروحي للاستعاذة عند الملا صدرا:

البعد العرفاني للاستعاذة عند الملا صدرا يركز على فهم الاستعاذة كوسيلة لتحقيق القرب الإلهي والاعتاق من قيود النفس والشيطان للوصول إلى الحق المطلق عبر تطهير النفس وتهيتها لتلقي الأنوار الإلهية.

فالاستعاذة في نظر الملا صدرا ليست مجرد قول لفظي، بل هي ممارسة روحية متكاملة تعكس وعي الإنسان بعجزه التام واعتماده الكامل على الله، حيث يدرك السالك أن الله وحده هو الملجأ والمنجى من وساوس الشيطان وظلمات الجهل.

في هذا الإطار، تمثل الاستعاذة تطهيراً للنفس من الصفات السلبية، وتوجّهاً إلى الوحدة الإلهية للتخلص من الحجب التي تعيق إدراك الحقائق الإلهية، كما أنها وسيلة لترقي السالك في مدارج الكمال، حيث تعينه على التحرر من القوى السفلية التي تربطه بالمادة، وتفتح له أبواب الفناء في الله والبقاء به، محققة الغاية العظمى للسير العرفاني وهي الاتصال بالحضرة الإلهية.

وفي هذا السياق، يؤكد الإمام الصادق (عليه السلام) على البعد العملي للاستعاذة ودورها في بناء السلوك العرفاني، حيث يقول: «اغلقوا أبواب المعصية بالاستعاذة، وافتحوا أبواب الطاعة بالتسمية» (قطب الدين الراوندي، ١٤٠٧ هـ، ص ٥٢: ١٣٠، والحاكم النيسابوري، ٥: ص ٣٠٤ و ص ٩٢٨)، مما يشير إلى أن الاستعاذة ليست مجرد تحصين من الشر، بل هي حركة روحية تهدف إلى إزالة العوائق التي تحول دون القرب من الله، مما يُمهّد الطريق للسلوك في مدارج الطاعة والمعرفة الحقيقية.

١- أركان الاستعاذة عند الملا صدرا:

يرى الملا صدرا أن الاستعاذة بالله هي عملية روحية متكاملة تستلزم تحقق ثلاثة عناصر أساسية:

أ- العلم:

وهو إدراك العبد لعجزه عن جلب المنافع أو دفع المضار بنفسه، مع الاعتراف بقدرة الله المطلقة على كل شيء، وينتج عن هذا الإدراك حال من التواضع والانكسار لله، حيث يقول الملا صدرا: «أما العلم فهو علم العبد بنفسه وبكونه عاجزا عن جلب المنافع ودفع المضار الدينية والدينية، ويكون الله قادرا عليهما لا يقدر أحد سواه على ذلك». (الملا صدرا، ١٣٦٦ هـ، ش، ج: ١، ص ٦)

ب - الحال:

وهي الحالة القلبية التي تنشأ عن إدراك العبد لحقيقة عجزه، فتتجلى في التضرع والخضوع لله، مما يجعله ملتجئاً إليه بصدق، طالباً حمايته وإحسانه. ويعبر الملا صدرا عن ذلك بقوله: «وإذا حصل هذا الاعتقاد في القلب تولد فيه حالة - وهي انكسار وتواضع له - ويعبر عن تلك الحالة بالتضرع إلى الله والخضوع له». (الملا صدرا، ١٣٦٦ هـ، ش، ج: ١، ص ٦)

ج- العمل:

ينعكس أثر العلم والحال على العمل من خلال تعبير اللسان والقلب عن الالتجاء إلى الله. فاللسان يعبر عن هذا الالتجاء بقول: «أعوذ بالله بينما يتوجه القلب إلى الله بالدعاء، طالباً الحماية ودفع الآفات، وقد أشار الملا صدرا إلى هذا التفاعل بين القلب واللسان بقوله: وإذا حصل ذلك حصلت صفة أخرى في القلب وصفة في اللسان. فآلتي في القلب أن يصير العبد ملتجئاً إلى الله، مريداً لأن يصونه عن الآفات، ويخصّه بإفاضة الخيرات والحسنات، وأما آلتى في اللسان وهي أن يصير طالباً لذلك بلسانه معبراً به عما في جنانه، وذلك هو الاستعاذة وهي قوله: أعوذ بالله». (الملا صدرا، ١٣٦٦ هـ، ش، ج: ١، ص ٦)

ثم يؤكد الملا صدرا على أهمية العلم في الاستعاذة، إذ يحتاج العبد إلى إدراك عزة الربوبية وذلة العبودية، مع الاعتراف بعجز الإنسان أمام الشبهات والوساوس التي لا يمكن إزالتها إلا بمعونة إلهية. فحتى أعظم العلماء قد يضلون بسبب شبهة واحدة إن لم يهتدوا بنور الله، كما يشير إلى أن الاختلافات الدينية والمذهبية دليل على عجز الإنسان عن الوصول إلى الحقيقة المطلقة دون عون الله. (انظر، الملا صدرا، ١٣٦٦ هـ، ش، ج: ١، ص ٧)

وقد بين الملا صدرا أن الإنسان بطبيعته عاجز عن دفع الشبهات والوساوس التي قد تواجهه، إذ تعجز الفطرة السليمة والقوانين العقلية وحدها عن التصدي لها، وحتى العلماء والمفكرين، رغم براعتهم وعمق تفكيرهم، قد يظلون محاصرين بشبهة واحدة تعوقهم طوال حياتهم، مما يكشف عن حاجة الإنسان الملحة إلى العون الإلهي.

لذلك تظهر ضرورة الاستعاذة بالله للوصول إلى الهداية الحقيقية، وهذا ما أشار إليه الملا صدرا في قوله: «فما أشد حاجة العبد إلى الاستعاذة بالله في إزالة الشبهات ودفع الأغاليط والوساوس والشكوك ولا يكفى في ذلك أصل الفطرة ولا استعمال القوانين الميزانية فكم من الأكياس والمحققين والعلماء المشهورين بالفضل والبراعة رأيناهم قد بقوا في شبهة واحدة طول عمرهم ولم يعرفوا الجواب عنها وظنوا علما يقينيا وبرهانا جليا ثم المبين بنور الكشف وشواهد الربوبية خلاف ما زعموه ومضاد ما تصوّروه وإذا جاز ذلك على البعض، جاز على الكل» (الملا صدرا، ١٣٦٦ هـ ش، ١: ص ٧)، وهذا ما أشار إليه الملا صدرا، حيث بيّن أن اختلاف المذاهب والملل وتعدد الآراء الدينية يدل على أن الوصول إلى الحقيقة المطلقة لا يكون إلا بالاستعانة بالله، فهو وحده الذي يمنح عباده الحكمة واليقين.

٢- مقامات الاستعاذة عند الملا صدرا:

ويرى الملا صدرا أن هناك مستويات مختلفة من الاستعاذة، تبدأ من المستوى الظاهري الذي يُستخدم للدفاع عن النفس من الشرور الملموسة، وتمتد إلى مستويات باطنية تركز على التأمل والتوكل الكامل على الله، مما يعزز علاقة العبد بربه ويقويه في مواجهة مصاعب الحياة. وهذه المستويات تتجسد في تفسيره لقوله تعالى: "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم"، حيث لا يقتصر الأمر على مجرد التلفظ، بل يشمل معاني أعمق ترتبط بالالتجاء الحقيقي إلى الله والتصاق العبد برحمته، هذه المستويات أو المقامات الروحية تتجلى فيما يلي:

١- الاستعاذة اللفظية:

هي المستوى السطحي الذي يعتمد على التلفظ فقط، وهي خطوة أولى قد تكون ضرورية لكنها ليست كافية، فهي مقدمة يجب أن ترتقي إلى ما هو أعمق منها، كما يظهر في تفسير الملا صدرا لكلمة "أعوذ"، حيث يوضح أن معناها لا يقتصر على التلفظ بالاستجارة، بل يحمل دلالات الالتصاق برحمة الله، ففي هذه المرحلة، لا يزال العبد يرى الوسائط، فيقول: "أعوذ بكلمات الله"، مستنداً إلى أسماء الله وصفاته باعتبارها وسيلة للحماية الإلهية.

٢ - الاستعاذة العقلية:

في هذا المستوى، يسعى الإنسان إلى فهم ماهية الاستعاذة ودوافعها بشكل عقلائي، حيث يدرك بالفكر حاجته إلى حماية إلهية لمواجهة العدو الخفي، وهذا ما ينعكس في تحليل الملا صدرا لمعنى "الشیطان"، حيث يشير إلى أنه مأخوذ من البعد أو من البطان، مما يكشف لنا عن ضرورة إدراك الإنسان لحقيقة هذا العدو الذي يبعده عن الرشد. وعند الترقى إلى مقام التوحيد الأسمى، يسمو العبد فوق الوسائط، متوجهاً مباشرة إلى الله، فيقول: "أعوذ بالله"، مدركاً أن الحماية الحقيقية لا تكون إلا من الذات الإلهية، بعيداً عن أي وسيلة أخرى.

٣ - الاستعاذة الروحية (العرفانية):

وهذا هو المستوى الأعمق، حيث تتجاوز الاستعاذة حدود اللفظ والفكر لتصبح تجربة باطنية، يصل فيها الإنسان إلى الإحساس العميق بفقره المطلق إلى الله عز وجل.

في هذا السياق، يتجلى البعد العرفاني عند الملا صدرا، الذي يرى أن الاستعاذة الحقيقية تتحقق عندما يمتلك العبد بالحضور الإلهي، فتكون استعاذته ليست مجرد طلب للحماية، بل تحصناً بنور الله الذي يطرد به الظلمة الداخلية والوساوس الشيطانية، ويتضح هذا في قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ) (الأعراف: ٢٠١)، وفي قول نبيه صلى الله عليه وآله: «إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا» (الريشهري، ١٤٢٥، ج ٢، ص: ١٤٥١)

وهذا هو مقام الفناء التام، الذي يترقى فيه العبد عن كل استعاذة، مستغرقاً في نور البسملة، فلا يرى في الوجود إلا الله، ويفنى حتى عن شعوره بنفسه وباستعاذته، وهذا ما فعله رسول الله صلى الله عليه وآله حين قال في سجوده: (أعوذ بك منك)، ثم ترقى عن هذا المقام فقال: «أنت كما أثبتت على نفسك» (الأحسانى، ١٤٠٥، ج ٤، ص ١١٤)

خامساً- البعد الفلسفي للاستعاذة عند الملا صدرا:

يتناول الملا صدرا الاستعاذة من منظور فلسفي عميق، حيث يربطها بطبيعة النفس البشرية وعلاقتها بعالمي المادة والتجرد، ويرى أن الحاجة إلى الاستعاذة تنبع من تأثر النفس الجزئية بعالم الخلق، بينما تظل النفس الناطقة في صفائها بعيدة عن الشرور.

ومن خلال تحليله لطبيعة الشرور ومصادرها، يوضح أن الاستعاذة بالله تمثل منهجاً ضرورياً لحماية الإنسان من المخاطر الوجودية والمزالق النفسية.

١- تمايز النفس وعلاقتها بعالم المادة وعالم الأمر:

يبين الملا صدرا أن الاستعاذة بالله تحمل بُعداً فلسفياً وعقلياً يعكس التمايز بين مستويات النفس وعلاقتها بعالم المادة وعالم الأمر الإلهي، ويوضح الفرق بين النفس الجزئية المحتاجة إلى الاستعاذة والنفس الناطقة المجردة التي هي بطبيعتها نقية وبعيدة عن الشرور.

فالنفس الجزئية: وهي النفس البشرية المرتبطة بالجسد والمادة، هي التي تحتاج إلى الاستعاذة بالله من الشرور؛ لأنها عرضة للتقلبات والتأثر بالشهوات والغرائز نتيجة ارتباطها بالعالم المادي، وهذه النفس تحتاج إلى الاستعاذة بشكل مستمر لحمايتها من المخاطر التي تواجهها.

النفس الناطقة: وهي النفس العاقلة المرتبطة بعالم الأمر والقضاء الإلهي، لا تحتاج إلى الاستعاذة؛ لأنها بطبيعتها نقية، خالية من الشرور والآفات، ومتعالية عن التأثيرات المادية، لأنها في حالة كمال مطلق عالم القضاء والأمر الإلهي: فهو عالم نقي ومتعالٍ لا يتسلل إليه أي شر أو فساد، حيث يسود فيه التجرد الكامل عن المادة، مما يجعله بمنأى عن أي تصادم أو تزاخم مع الشرور، من هنا يتضح أن الشيطان ليس من المجردات، لأنه لو كان مجرداً بالكامل لما استطاع التأثير على البشر. الشيطان كائن مادي مقيد بعالم الخلق، وهو مصدر الشر والفساد، مما يجعله قادراً على التسلسل إلى النفس الجزئية والتأثير عليها.

وبناءً على ذلك، تصبح الاستعاذة بالله ضرورة حتمية للنفس البشرية لحمايتها من الشرور الناتجة عن ارتباطها بعالم المادة وتأثير الشيطان.

٢- تصنيف الملا صدرا لأنواع الشر:

يشير الملا صدرا إلى أن الشرور التي يستعيز منها الإنسان بالله تعالى تنوع بين داخلية وخارجية: الشرور الداخلية: وهي الشرور التي تتبع من قوى الإنسان الباطنية، خاصة القوة الوهمية التي تستجيب لإغواء الشيطان ووساوسه، مما يدفع الإنسان إلى الأوهام والاعتقادات الباطلة.

الشُرور الخارجية: وهي تشمل الأضرار المتنوعة؛ مثل الأعداء من البشر، والوحوش، والسموم النباتية، والظواهر الطبيعية الضارة مثل الزلازل والفيضانات، وحتى التأثيرات السلبية للأجرام السماوية كالشمس والكواكب.

ثم يشير الملا صدرا إلى مراتب الشرور، مبتدئاً بالشرور العامة ثم ينتقل إلى التفصيل في شرور القوى الجسمانية، والقوى النباتية، والقوى الحيوانية، والوسوسة الشيطانية، مشيراً إلى أن الشر الأعظم يكمن في الشرور الباطنية المرتبطة بالنفس البشرية، ويؤكد أن أعظم شرور الإنسان تأتي من داخله، من قواه الحيوانية والنفسية إذا لم تُهذب بالرياضة الدينية والآداب العقلية، حيث تصبح أدوات للشيطان وأعداء لله. (انظر، الملا صدرا، ١٣٦٦ هـ، ش، ١: ص ١٨)

٣- ضرورة الاستعاذة لحماية النفس من الشرور:

يبرز الملا صدرا العلاقة الوثيقة بين الاستعاذة من الشيطان والاستعاذة من القوى الداخلية للنفس البشرية، موضحاً أن الشيطان هو الموجّه والمحرك الأساسي لهذه القوى عندما تكون خارجة عن سيطرة العقل والشرع، لذا، تصبح الاستعاذة بالله أمراً ضرورياً لحماية النفس من هذه الشرور المستمرة، والتي جاءت الأوامر بها في القرآن الكريم بصيغ متعددة؛ أحياناً بالاستعاذة المباشرة من الشيطان (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)، وأحياناً من الشرور الناتجة عن تأثير الشيطان على القوى الداخلية (من شر ما خلق ومن شر غاسق إذا وقب) (الفلق: ١-٢)

وهذا ما يبين أن الاستعاذة بالله ليست مجرد دعاء شكلي، بل هي منهج وقائي شامل يهدف إلى حماية النفس البشرية من مصدر الشر (الشيطان) ومن أدواته (القوى النفسية)، مما يجعل الإنسان قادراً على تحقيق السمو الروحي والأخلاقي بعيداً عن تأثير الشيطان ووساوسه.

٤- غايات الاستعاذة وأهميتها في بناء النفس الإنسانية:

يوضح الملا صدرا الأسباب والغايات التي تجعل الإنسان يلجأ إلى الله تعالى بالاستعاذة طلباً للحماية من الشرور، فالإنسان، بطبيعته التي فطره الله عليها، يمتلك استعداداً فطرياً لكل الصفات والأحوال، وله أهلية لاكتساب الفضائل والكمالات، كما أنه بداخله قوة تؤهله لكل خير وكمال.

وبالمقابل، هناك استعداد للتوجه نحو الشرور والمفاسد، لكن هذا الاستعداد يظل كامناً في النفس الإنسانية حتى يتشكل فعلياً بفعل الزمان والتجارب؛ إما أن يزدهر في صورة الفضائل أو ينحرف نحو

الردائل، فتصبح الاستعاذة بالله ضرورة ملحة لحماية النفس من الشرور المتنوعة، سواء كانت عقائد باطلة، أو أعمالاً سيئة نفسية أو بدنية، أو انفعالات خارجية ومصائب دنيوية، كما أن بعض النفوس، بعد رسوخ الصفات السيئة فيها، تصبح غير قابلة للإصلاح، وأن المخلوقات الأخرى تختلف عن الإنسان في استعدادها وقدرتها على الترقى نحو الكمال.

وهذا يؤكد على ضرورة الاستعاذة وضرورة وعي الإنسان بمحدودية قدرته واعتماده الكامل على الله في دفع هذه الشرور، لذلك، يجب على الإنسان عندما يستعيذ بالله أن يستحضر في ذهنه كل الشرور وأنواعها التي لا تُحصى، ويدرك أن قدرات البشر عاجزة عن دفعها، فيلتجئ إلى الله العليم القدير، القادر وحده على الحماية الكاملة، قائلاً: «أعوذ بالله من شر ما خلق ومن شر ما علمت وما لم أعلم». (انظر، الملا صدرا، ١٣٦٦ هـ، ش، ١: ص ١٨-٢٢)

وبهذا، يبين الملا صدرا أن الاستعاذة بالله ليست مجرد تكرار لألفاظ، بل هي تجربة وجودية تعكس الوعي العميق بحقيقة النفس، وعلاقتها بعالم المادة وعالم الأمر، وضرورتها لحماية الإنسان من الشرور المادية والمعنوية.

الخاتمة:

بعد استعراض مفهوم الاستعاذة عند الملا صدرا وأبعادها المختلفة، يمكن تلخيص أهم النتائج الجوهرية التي توصلنا إليها في هذا المقال في العناصر التالية:

١- يؤكد الملا صدرا أن الاستعاذة ليست مجرد تلفظ، بل هي تتجاوز المستوى الظاهري للفظ، إذ إنها تبدأ كتحصن لفظي، لكنها تُفضي إلى تحولات معرفية وروحية عميقة، تجعل الإنسان أكثر وعياً بفقره المطلق إلى الله.

٢- يرى الملا صدرا أن البعد العرفاني للاستعاذة هو أحد المقامات الروحية التي يمر بها السالك في رحلته نحو الكمال، حيث تبدأ من الاستعاذة الظاهرية، ثم تتعمق لتصل إلى مقام التوحيد الأسمى، وتنتهي بالفناء التام في الذات الإلهية، حيث لا يبقى العبد مستشعراً حتى لاستعاذته، بل يغدو مستغرقاً بنور الله.

٣- يربط الملا صدرا الاستعاذة في بعدها الفلسفي والمعرفي، بالمبادئ الفلسفية التي تركز على وحدة الوجود والتدرج في مراتب الكمال، إذ إنها ليست مجرد وسيلة لطلب الحماية، بل هي طريق لترقية النفس وتحريرها من قيود الظلمة والبعد عن الله، مما يجعلها وسيلةً للارتقاء الوجودي والمعرفي.

٤- يؤكد الملا صدرا أن الاستعاذة وسيلة للتحرر من الوسواس، وأن الشيطان يمثل العوائق النفسية والروحية التي تمنع الإنسان من الوصول إلى الكمال، وبالتالي فإن الاستعاذة ليست مجرد رد فعل على خطر خارجي، بل هي عملية داخلية لتحرير النفس من العوائق التي تعيق قربها من الله.

التوصيات

١- تعميق البعد الروحي للاستعاذة: ينبغي للمؤمن أن لا يقتصر على تكرار الاستعاذة باللسان، بل أن يسعى إلى استشعار معانيها العميقة، بحيث تتحول إلى تجربة روحية تعزز اتصاله بالله وتحصّنه من المؤثرات السلبية.

٢- دراسة نصوص الملا صدرا العرفانية والفلسفية: يُوصى بالبحث في مؤلفات الملا صدرا، مثل الأسفار الأربعة، لفهم أعمق لنظريته حول الاستعاذة وعلاقتها بمفاهيم العرفان والفلسفة الإسلامية.

٣- تطبيق مفهوم الاستعاذة في السلوك اليومي: لا ينبغي أن تبقى الاستعاذة مفهومًا نظريًا، بل يجب ترجمتها إلى ممارسات سلوكية، من خلال تحصين النفس بالآذكار والأدعية، والسعي الدائم لتهديب الروح والارتقاء بها نحو الكمال.

٤- مقارنة رؤية الملا صدرا برؤى عرفانية أخرى: يُستحسن إجراء دراسات مقارنة بين تفسير الملا صدرا للاستعاذة وتفسيرات أخرى لدى الفلاسفة والعرفاء المسلمين، مثل، فخر الدين الرازي، ابن عربي والسهرووردي، لفهم أوسع لطبيعة هذا المفهوم في الفكر الإسلامي.

وبهذا يتضح أن الاستعاذة عند الملا صدرا ليست مجرد دعاء للحماية، بل هي مرحلة من مراتب السلوك العرفاني، وطريق للوصول إلى الفناء في الله، مما يعكس عمق رؤيته الفلسفية والعرفانية لهذا المفهوم، ودوره في تهديب النفس وتحريرها من القيود الدنيوية.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

١. صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، (الملا صدرا)، ١٣٦٦ هـ. ش، تفسير القرآن الكريم، دار النشر: بيدار-قم، الطبعة: ٢

٢. صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، (الملا صدرا)، ١٩٨١ م، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ج ٣، ج ٧، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثالثة

٣. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، (ط حصرية - إيران للمجلد الثامن) و(ط إيران سنة ١٣٨٥ هـ) و(ط مؤسسة الوفاء - بيروت. - لبنان).

٤. الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام، ١٤٠٤، الصحيفة السجادية الكاملة، تحقيق السيد محمد باقر الموحّد، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم-إيران

٥. الدمشقي، الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير، ١٤١٩ هـ، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى.

٦. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، ١٤٢٢ هـ، تفسير الطبري، دار هجر-القاهرة، الطبعة الأولى.

٧. الراوندي، قطب الدين، ١٤٠٧ هـ، الدعوات، تحقيق: مدرسة الإمام المهدي (ع)، الطبعة:

الأولى

٨. النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم، ١٤١١ هـ، المستدرک، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى

٩. الشافعي، محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الهجري، ١٤٢١ هـ، تفسير حدائق الروح والريحان في رواي علوم القرآن، تحقيق: الدكتور هاشم محمد علي بن حسين مهدي، دار النشر: طوق النجاة، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى.

١٠. النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن كرشان القشيري العامري النيسابوري، ١٣٧٤ هـ، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه - القاهرة

١١. صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، (الملا صدرا)، ١٣٥٤ هـ، المبدأ والمعاد، الطبعة الأولى، دار النشر: جمعية الحكمة والفلسفة الإيرانية- طهران.
١٢. الريشهري، محمد، ميزان الحكمة، تحقيق: دار الحديث، ج ٢، المجموعة: مصادر الحديث الشيعية - القسم العام، الطبعة: الأولى
١٣. الريشهري، محمد، ١٤٢٥، موسوعة العقائد الإسلامية، تحقيق: مركز بحوث دار الحديث، المجموعة: من مصادر العقائد عند الشيعة الإمامية، الجزء: ٢، الطبعة: الأولى
١٤. الأحساني، ابن أبي جمهور، ١٤٠٥، عوالي اللئالي، تحقيق: تحقيق : الحاج آقا مجتبی العراقي، الجزء: ٤، المجموعة: مصادر الحديث الشيعية - القسم العام، الطبعة: الأولى.

الاستعاذة عند الفخر الرازي: رؤية فلسفية وعرفانية في بناء النفس

نؤارة بولحية^١

الملخص:

يهدف هذا المقال إلى دراسة مفهوم الاستعاذة عند فخر الدين الرازي من منظور فلسفي وعرفاني، من خلال تحليل نصوصه واستكشاف أبعادها المختلفة في بناء النفس والعلاقة بالله، وقد تناولنا في المقال:

المبحث الأول: مفهوم الاستعاذة عند الرازي، مبرراً أنها ليست مجرد طلب للحماية من الشرور، بل هي ممارسة فكرية وروحية تعكس إدراك الإنسان لضعفه وحاجته المطلقة إلى الله.

المحور الثاني: تم تسليط الضوء على وجوب الاستعاذة في فكر الرازي ومرتكزاتها الفلسفية، حيث يرى أن الاستعاذة واجبة لكونها تجسد الاعتراف بعجز الممكنات واعتمادها على الواجب الوجود، كما أنها شرط أساسي لتحقيق الطاعة الخالصة.

المحور الثالث: فقد ركز على تحليل صيغة الاستعاذة ومراتبها وشموليتها، حيث يوضح الرازي أن الاستعاذة تتدرج من مستوى لفظي إلى مستوى روحي عميق يصل بالإنسان إلى مقام التوحيد الخالص، وهي تشمل كل أبعاد الوجود الإنساني من الفكر إلى السلوك.

المحور الرابع: تم استكشاف البعد المعرفي والروحي للاستعاذة، حيث يربط الرازي بين الاستعاذة والمعرفة الذاتية والإلهية، معتبراً أن إدراك العبد لحقيقته المحدودة هو المدخل الأساسي لمعرفته بالله، كما أن الاستعاذة تشكل وسيلة للترقي الروحي والتخلص من التعلقات الدنيوية للوصول إلى الفناء في الله.

المبحث الخامس: وقد عالج البعد الفلسفي للاستعاذة، موضعاً علاقتها بمفاهيم العجز الإنساني، والضرورة العقلية في اللجوء إلى الله، إضافة إلى الإشكاليات الفلسفية المتعلقة بتسلسل

^(١) دراسات عليا، علوم دقيقة (أستاذة رياضيات)، متحصلة على ماجستير فلسفة الأخلاق، جامعة المصطفى العالمية، البريد

الاستعاذة، حيث يرى الرازي أن إدراك الإنسان لعجزه يجعله يدرك حاجته المطلقة إلى الله، وهو ما يمنع الوقوع في التسلسل اللانهائي.

وقد اعتمد المقال على المناهج الوصفية والتحليلية والاستنباطية في دراسة نصوص الرازي وربطها بسياقها الفلسفي والعرفاني، وخلص إلى أن الاستعاذة في فكر الرازي ليست مجرد ممارسة دينية، بل هي رؤية تكاملية تشمل الجوانب الفلسفية والمعرفية والروحية، وتمثل وسيلة جوهرية في بناء النفس وترقيتها نحو الكمال.

الكلمات المفتاحية: الاستعاذة، فخر الدين الرازي، الفلسفة، العرفان، التوحيد، العجز، الفناء.

المقدمة:

تعدّ الاستعاذة من المفاهيم الدينية العميقة التي تتجاوز معناها الظاهري المرتبط بطلب الحماية من الشرور، لتتجلى بوصفها تجربة روحية ومعرفية تكشف عن علاقة الإنسان بالله وعن طبيعة الوجود الإنساني في ظل القوانين الإلهية، وقد حظي هذا المفهوم بعناية خاصة في التراث الفلسفي والعرفاني الإسلامي، حيث حاول المفكرون والعرفاء تقديم قراءات مختلفة للاستعاذة تتناسب مع مناهجهم المعرفية والروحية.

وفخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦ هـ) يعدّ من أبرز الفلاسفة والمتكلمين الذين تناولوا مفهوم الاستعاذة بعمق، حيث لم يقتصر في تحليله على الجانب الفقهي أو اللغوي، بل قدّم رؤية فلسفية وعرفانية متكاملة، تجمع بين العقل والنقل، وبين التفسير الظاهري والتأويل الباطني، وقد انطلق الرازي في دراسته للاستعاذة من مرتكزات فلسفية تقوم على مفهوم العجز الإنساني والاعتماد المطلق على الله، ومن رؤية عرفانية تؤكد أن الاستعاذة ليست مجرد قول، بل هي سلوك نفسي وروحي يعكس إدراك العبد لحقيقته وحقيقة المبدأ الأول.

وهذا ما يدعونا إلى التساؤل عن كيف قدّم فخر الدين الرازي رؤية فلسفية وعرفانية للاستعاذة، وما أثرها في بناء النفس؟

ويتفرع عن هذا السؤال عدة تساؤلات، منها:

ما المفهوم الحقيقي للاستعاذة عند الفخر الرازي؟

ما الأسس الفلسفية التي استند إليها في إثبات وجوب الاستعاذة؟

كيف تتجلى مراتب الاستعاذة وصيغتها في فكره؟

ما العلاقة بين الاستعاذة والمعرفة الإلهية في رؤيته العرفانية؟

كيف يرتبط مفهوم الاستعاذة بالمباحث الفلسفية حول التوحيد والعجز الإنساني؟

ونظرًا لأهمية هذه الإشكالات، فقد تم تقسيم المقال إلى خمسة مباحث رئيسة:

تناولنا في المبحث الأول: مفهوم الاستعاذة عند الفخر الرازي.

وفي المبحث الثاني: وجوب الاستعاذة ومرتكزاتها الفلسفية.

أما المبحث الثالث: فقد خصصناه لصيغة الاستعانة ومراتبها وشموليتها عنده.

بينما تناولنا في المبحث الرابع: البعد المعرفي والروحي للاستعانة.

وأخيراً، في المبحث الخامس: ناقشنا البعد الفلسفي للاستعانة، وعلاقتها بالعجز الإنساني والتوحيد.

وبهذا، يسعى هذا المقال إلى تقديم قراءة تحليلية لرؤية الفخر الرازي حول الاستعانة، بوصفها تجربة فلسفية وعرفانية متكاملة، تسهم في بناء النفس والارتقاء بها نحو الكمال الإنساني.

أولاً- مفهوم الاستعانة عند الفخر الرازي:

تُعَدُّ الاستعانة وسيلةً روحيةً يلجأ بها الإنسان إلى الله طلباً للحماية من الشرور الظاهرة والباطنة، وقد تناول الفخر الرازي مفهومها بتحليل لغوي ودلالي عميق، مبيّناً معانيها وأبعادها المختلفة.

١- الاستعانة لغة:

الاستعانة مشتقة من مادة (عوذ)، وتحمل معنيين رئيسيين:

الالتجاء والاستجارة: أي طلب الحماية والملاذ، وهو المعنى الأكثر شيوعاً في الاستعمال.

الالتصاق: كما يُقال: (أطيب اللحم عوده)، أي ما التصق بالعظم، مما يشير إلى التمسك بشيء بقوة.

بناءً على هذين المعنيين، فإن قول (أعوذ بالله) يمكن فهمه بطريقتين:

- طلب اللجوء إلى رحمة الله وعصمته (وفق المعنى الأول)

- التصاق النفس بفضل الله ورحمته (وفق المعنى الثاني).

أما كلمة الشيطان، فقد اختلف العلماء في اشتقاقها على قولين:

- الأول، مشتقة من الشطن، بمعنى البُعد، حيث يُطلق على كل متمرّد من الجن، أو الإنس، أو

الحيوانات لفظ (شيطان)، لبعده عن الرشاد والهداية، كما في قوله تعالى: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ) (الأنعام: ١١٢).

- الثاني، مشتقة من (شاط)، بمعنى الهلاك أو البطلان، حيث إن كل متمرّد يوصف بالشیطان لأنه يُفسد ويُبطل وجوه المصالح.

وأما كلمة (الرجيم)، فهو صفة تعني المرجوم، أي المطرود من رحمة الله، وهو فعيل بمعنى مفعول، ولها دالتان:

- كونه ملعوناً ومطروداً من رحمة الله، كما في قوله تعالى: (فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ) (الحجر: ٣٤)، واللعن يُسمى رجماً، كما يظهر في قول والد إبراهيم عليه السلام: (لَيْتَ لَمْ تَنْتَهَ يَا نُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمَرْجُومِينَ) (الشعراء: ١١٦)، حيث يشير إلى الرجم بالقول.

٢- الاستعاذة اصطلاحاً:

عرّف الفخر الرازي الاستعاذة بأنها طلب الحماية من الله من وساوس الشيطان، من خلال الالتجاء إليه والاستعانة بعصمته، ويؤكد ذلك قوله تعالى: (وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) (الأعراف: ٢٠٠)،

ويُختم الاستعاذة بقول: (إن الله هو السميع العليم)، وذلك لحكمتين:

- تأكيد أن الله يسمع وسوسة الشيطان ويعلم ما يهدف إليه، مما يُطمئن المستعِذ بأنه يلجأ إلى القادر على دفع الشر.

- الاقتداء بالأسلوب القرآني في التعبير، كما ورد في الآيات السابقة. (انظر، الفخر الرازي، ١٤٢٠ هـ، ١: ص ٧٠، ٧١)

وقد ورد أن جبريل عليه السلام، عندما نزل على النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم بأول وحي، أمره بالاستعاذة، حيث جاء في تفسير الطبري: «أول ما نزل جبريل على محمد ﷺ، قال: (يا محمد استعِذْ)، فقال: (أستعِذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم)»، ثم قال: (قل بسم الله الرحمن الرحيم)، ثم قال: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ) (العلق: ١)) (الطبري، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ج ١: ص ٧٧)، وقد أُشير إلى ضعف هذا الأثر لانقطاع سنده.

ثانياً. وجوب الاستعاذة عند الفخر الرازي ومركزاته الفلسفية في ذلك:

يؤكد الفخر الرازي على وجوب الاستعاذة مستدلاً بورودها في القرآن الكريم على ألسنة الأنبياء والصالحين، مما يجعلها ضرورة لكل مخلوق يسعى إلى النجاة من الشرور الظاهرة والباطنة، فالاستعاذة ليست مجرد طلب للحماية، بل هي منهج إيماني يعبر عن الافتقار إلى الله والتسليم المطلق له. ويمكن تقسيم مضمون الاستعاذة عنده إلى عدة نقاط رئيسية:

١. الاستدلال بالقرآن على وجوب الاستعاذة:

يستدل فخر الرازي بالآيات التي تأمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالاستعاذة، مثل قوله تعالى: (وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ) (المؤمنون: ٩٧)، وقوله: (قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ) (الفلق: ١)، وقوله: (قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ) (الناس: ١)، وقوله: (وَإِنَّمَا يَنْزَعَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ) (الأعراف: ٢٠٠).

ويرى الرازي أن هذه الأوامر ليست خاصة بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم، بل تشمل الأمة جمعاء، لأن النبي هو القدوة، وما يؤمر به يكون تشريعاً عاماً لأتباعه.

٢. الاستدلال بقصص الأنبياء على ضرورة الاستعاذة:

يؤكد الرازي أن الاستعاذة من سنن الأنبياء، فقد وردت في قصصهم كمظهر من مظاهر الاتكال على الله، ومن ذلك:

نوح عليه السلام: استعاذ بالله من أن يسأل ما ليس له به علم، فقال: (رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ) (هود: ٤٧)، فكانت النتيجة أن أنعم الله عليه بالسلام والبركات: (قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ) (هود: ٤٨).

يوسف عليه السلام: استعاذ بالله عند فتنة امرأة العزيز قائلاً: (مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ) (يوسف: ٢٣)، فجاءت النتيجة أن صرف الله عنه السوء والفحشاء، كما قال تعالى: (لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ) (يوسف: ٢٤)، وحين عُرض عليه أخذ أحد إخوة بنيامين بدلاً منه، استعاذ بالله قائلاً: (مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ) (يوسف: ٧٩)، فكان جزاؤه أن رفعه الله وأكرمه بجمع شمله بأسرته.

وكذلك استعاذ موسى عليه السلام عند اتهامه بالاستهزاء في قصة البقرة، فقال: (أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ) (البقرة: ٦٧)، فكافأه الله بإظهار الآية التي أزال التهمة وأحيت القتيل. وعندما خشي

بطش فرعون، استعاذ بالله قائلاً: (وَإِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ أَنْ تَرْجُمُونِ) (الدخان: ٢٠)، فانتصر الله له وأورث بني إسرائيل الأرض.

أما أم مريم، فقد استعاذت بالله عند ولادة ابنتها قائلة: (وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) (آل عمران: ٣٦)، فاستجاب الله لها وتقبلها بقبول حسن. كما أن مريم عليها السلام استعاذت بالله عند رؤيتها جبريل في صورة بشر، فقالت: (إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا) (مريم: ١٨)، فوهبها الله نعمة الولادة من غير أب، وحفظها بتنزيه ولدها لها من الافتراء.

٣- تأكيد السنة النبوية على الاستعاذة:

يذكر الرازي أن النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم جعل الاستعاذة جزءاً من الدعاء اليومي، فقال: «اللهم! أعوذ برضاك من سخطك. وبمعافاتك من عقوبتك. وأعوذ بك منك. لا أحصي ثناء عليك. أنت كما أثنيت على نفسك» (مسلم، ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م، ١: ٤٨٦).

كما أوصى النبي صلى الله عليه وآله وسلم من يفزع في نومه أن يقول: «أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عباده ومن شر همزات الشياطين وأن يحضرون» (ابن حجر العسقلاني، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ٣: ٥)، لما في ذلك من دفع للضرر والشر.

وبهذا فإن الفخر الرازي يخلص إلى أن الاستعاذة هي ضرورة عقلية وروحية، تسهم في تحسين النفس من الشرور الظاهرة والباطنة، مما يجعلها جزءاً أساسياً من حياة المؤمن، كما أنها من سنن الأنبياء التي ينبغي التأسّي بها. (انظر، الفخر الرازي، سنة ١٤٢٠ هـ ج ١: ص ٧٧ - ٧٩)

ثالثاً- صيغة الاستعاذة ومراتبها وشموليتها عند الفخر الرازي:

يتناول الفخر الرازي صيغة الاستعاذة ودلالاتها العميقة، ثم يتوسع في بيان مراتبها وشموليتها، مستعرضاً أبعادها الفلسفية والعرفانية.

١- صيغة الاستعاذة ودلالاتها:

تقوم الصيغة الأساسية للاستعاذة على قول العبد: "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم"، وهي تعبير عن التسليم المطلق لله، والاعتراف بضعف الإنسان أمام وساوس الشيطان ونزغات النفس، وقد أشار الفخر

الرازي إلى أن الاستعاذة في القرآن الكريم وردت بصيغتين: (أعوذ بالله) و(أعوذ بكلمات الله التامات)، تحمل كل منهما دلالات خاصة.

- (أعوذ بالله): تعبر عن الاستعاذة المباشرة بالله، مما يعكس الإيمان المطلق بقدرته وسلطانه الذي لا يُرد.

- أما (أعوذ بكلمات الله التامات): فيقصد بها النفاذ المطلق لقدرة الله وأوامره في الكائنات، ويرتبط هذا بالتأثير الروحي، حيث تمثل (كلمات الله) الأرواح العالية المقدسة الطاهرة التي تستعاذ بها لدفع شُرور الأرواح البشرية.

ويشير الرازي إلى أن من بلغ مقام التوحيد المطلق ولم يعد يرى وجودا سوى الله لا يستعذ إلا به مباشرة، لأنه يفنى عن الالتفات لأي شيء غير الله، وفي هذه الحالة، يرتقي من قول (أعوذ بالله) إلى الاستغراق في حقيقة التوحيد كما يظهر في (بسم الله)، حيث تتلاشى كل رغبة أو رهبة إلا بالله وإلى الله.

وفي هذا السياق، يقول الفخر الرازي: «وأما إذا تغلغل في بحر التوحيد، وتوغل في قعر الحقائق وصار بحيث لا يرى في الوجود أحدا إلا الله تعالى، لم يستعذ إلا بالله، ولم يلتجئ إلا إلى الله، ولم يعول إلا على الله، فلا جرم يقول: (أعوذ بالله) و(أعوذ من الله بالله) كما قال عليه السلام (وأعوذ بك منك) واعلم أن في هذا المقام يكون العبد مشتغلا أيضا بغير الله لأن الاستعاذة لا بد وأن تكون لطلب أو لهرب، وذلك اشتغال بغير الله تعالى، فإذا ترقى العبد عن هذا المقام وفني عن نفسه وفني أيضا عن فناءه عن نفسه فههنا يترقى عن مقام قوله أعوذ بالله ويصير مستغرقا في نور قوله: (بسم الله) ألا ترى أنه عليه السلام لما قال: (وأعوذ بك منك) ترقى عن هذا المقام فقال: (أنت كما أثبتت على نفسك)» (مسلم، ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م، ١: ٤٨٦). (الفخر الرازي، ١٤٢٠ هـ، ١: ص ٧٧)

٢- شمولية الاستعاذة عند الفخر الرازي:

أ- شمولية الاستعاذة لجميع العباد:

يرى فخر الدين الرازي أن الاستعاذة بالله تمثل عبادة أساسية أمر الله بها عباده جميعاً، مستدلاً بمواقف الأنبياء والمرسلين الذين لجؤوا إلى الله في مختلف الظروف، فاستجاب لهم، وأكرمهم بالخيرات، ودفع عنهم الشرور، ومن أبرز هذه المواقف استعاذة نوح، ويوسف، وموسى، ومريم عليهم

السلام، وكذلك استعاذة النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم، مما يدل على شمولية هذا الأمر وضرورته في حياة المؤمن.

ب. شمولية الاستعاذة في دفع جميع الشرور:

يبين الفخر الرازي أن قول (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) هو استعاذة شاملة من جميع المنهيات والمحظورات، سواء كانت تتعلق بالاعتقادات أو بأعمال الجوارح، وهو يرى أن الاستعاذة تتطلب معرفة ماهية الشر المستعاذ منه وكونه باطلاً وقيحاً.

كما أشار إلى أن عبارة (أعوذ بالله) تتضمن بطبيعتها الاستعاذة من كل المنهيات، مما يجعلها شاملة لآلاف المسائل الاعتقادية والعملية، حيث قال: «لا شك أن المراد من قول (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) هو الاستعاذة بالله من جميع المنهيات والمحظورات، ولا شك أن المنهيات إما أن تكون من باب الاعتقادات، أو من باب أعمال الجوارح، ولا شك أن قولنا (أعوذ بالله) يتناول الاستعاذة من جميع تلك الأنواع، والاستعاذة من الشيء لا تمكن إلا بعد معرفة المستعاذ منه، وإلا بعد معرفة كون ذلك الشيء باطلاً وقيحاً، فظهر بهذا الطريق أن قولنا: (أعوذ بالله) مشتمل على الألوف من المسائل الحقيقية اليقينية، وأما الأعمال الباطلة فهي عبارة عن كل ما ورد النهي عنه إما في القرآن، أو في الأخبار المتواترة، أو في أخبار الآحاد، أو في إجماع الأمة، أو في القياسات الصحيحة، ولا شك أن تلك المنهيات تزيد على الألوف، وقولنا (أعوذ بالله) متناول لجميعها وجملتها، فثبت بهذا الطريق أن قولنا (أعوذ بالله) مشتمل على عشرة آلاف مسألة أو أزيد أو أقل من المسائل المهمة المعتبرة». (انظر، الفخر الرازي، ١٤٢٠ هـ، ص ٢٢)

ويبين الفخر الرازي أن الاستعاذة بالله من الشيطان تهدف إلى انتقاء شروره، والتي تتجلى في الوسوسة والإغواء وأشكال الأذى المختلفة، مستدلاً بالآيات القرآنية التي تؤكد وجود الجن والشياطين وأدوارهم. فيقول: (والمقصود من الاستعاذة دفع شر الشيطان، واعلم أن شر الشيطان إما أن يكون بالوسوسة أو بغيرها، مشيراً إلى قول الله تعالى: (كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ) (البقرة: ٢٧٥).

رابعاً- البعد المعرفي والروحي للاستعاذة عند الفخر الرازي:

يمثل البعد المعرفي والروحي للاستعاذة عند الفخر الرازي جانباً أساسياً في رؤيته لفعل الاستعاذة، حيث لا يقتصر معناها على مجرد التلطف بعبارات معينة، بل تتجلى كحالة وعي وإدراك عميق لحقيقة الوجود الإنساني وعلاقته بالله تعالى، فالاستعاذة في نظره تعبير عن حاجة العبد المطلقة إلى رحمة الله وعنايته، ووسيلة لتجاوز العوائق المعرفية والروحية التي تحول دون الوصول إلى الحقيقة.

ومن هنا، يضع الفخر الرازي مجموعة من الشروط والأركان التي تجعل الاستعاذة فعلاً مؤثراً، مستنداً في ذلك إلى حجج عقلية ونقلية تبرز أهمية الالتجاء إلى الله في مواجهة التحديات الفكرية والروحية التي تعترض الإنسان.

١. الاستعاذة كحالة روحية ومعرفية:

يؤكد الفخر الرازي أن الاستعاذة هي حالة روحية ومعرفية تتجسد في ارتباط العبد بالله سبحانه وتعالى، وهي تتطلب من العبد إدراكاً حقيقياً ووعياً عميقاً بضعف الإنسان وحاجته المطلقة إلى الله، مما يدفعه إلى الالتجاء إلى رحمته وفضله، ويشير الرازي إلى أن مفهوم الفناء في الله هو جوهر الاستعاذة، إذ لا يجد الإنسان ملجأً إلا في خالقه، مستنداً بقوله تعالى: (وَإِلَّاكَ نَسْتَعِينُ) (الفاطحة: ٥)، حيث يعبر المؤمن عن افتقاره إلى الله في كل شأن من شؤونه (الفخر الرازي، ١٤٢٠ هـ، ج ١، ص ٥٥).

٢. شروط تحقق الاستعاذة عند الفخر الرازي:

يضع الرازي شروطاً محددة لضمان تحقق الاستعاذة بصورتها الحقيقية، وهي:

أ - إدراك باطلية المستعاذ منه:

أي أن الإنسان يجب أن يكون على يقين بأن الشيطان وكل أشكال الشرور لا تملك قدرة ذاتية على الضرر، وإنما هي محض ابتلاء.

ب - معرفة كمال الله:

فلا تتحقق الاستعاذة إلا بالإيمان المطلق بقدرة الله على دفع الشرور، إذ إن الالتجاء إلى الله يفترض اليقين بقدرته الكاملة.

ويستدل الرازي على ذلك بقوله تعالى: (فَقَرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ) (الذاريات: ٥٠)، حيث يشير إلى أن الهروب من الشرور لا يكون إلا بالعودة إلى الله (الفخر الرازي، ١٤٢٠ هـ ج ٢: ص ١٣٤)

٣. أركان الاستعاذة عند الفخر الرازي

يرى الرازي أن الاستعاذة تقوم على ثلاثة أركان رئيسية:

أ - العلم:

ويتمثل في إدراك الإنسان لعجزه المطلق عن تحقيق المنافع ودفع المضار بنفسه، مع يقينه بقدرة الله الكاملة والوجود المطلق، وهو ما يدفعه إلى طلب العون الإلهي.

ب - الحال:

وهو التواضع والانكسار أمام الله، إذ إن الاستعاذة الحقيقية تتطلب خضوع القلب قبل نطق اللسان،

ج - العمل:

وهو التلفظ الصادق بالاستعاذة، كما ورد في قوله تعالى: (فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) (النحل: ٩٨)، مما يدل على أن الاستعاذة سلوك عملي مطلوب في مواطن معينة. (الفخر الرازي، ١٤٢٠ هـ ج ٣: ص ٢١٨)

وهذا ما بينه الرازي في قوله: (اعلم أن الاستعاذة لا تتم إلا بعلم وحال وعمل، أما العلم فهو كون العبد عالماً بكونه عاجزاً عن جلب المنافع الدينية والدنيوية وعن دفع جميع المضار الدينية والدنيوية، وأن الله تعالى قادر على إيجاد جميع المنافع الدينية والدنيوية وعلى دفع جميع المضار الدينية والدنيوية قدرة لا يقدر أحد سواه على دفعها عنه. فإذا حصل هذا العلم في القلب تولد عن هذا العلم حصول حالة في القلب، وهي انكسار وتواضع ويعبر عن تلك الحالة بالتضرع إلى الله تعالى والخضوع له، ثم إن حصول تلك الحالة في القلب يوجب حصول صفة أخرى في القلب وصفة في اللسان، أما الصفة الحاصلة في القلب فهي أن يصير العبد مريداً لأن يصونه الله تعالى عن الآفات ويخصه بإفاضة الخيرات والحسنات وأما الصفة التي في اللسان فهي أن يصير العبد طالباً لهذا المعنى بلسانه من الله تعالى، وذلك الطلب هو الاستعاذة، وهو قوله: ((أعوذ بالله)) (الفخر الرازي، ١٤٢٠ هـ، ١: ص ٧٢)

٤. أهمية العلم بالمقدمات في الاستعادة:

يشدد الرازي على أن الاستعادة لا تتحقق على وجهها الصحيح إلا بفهم عميق لعزة الربوبية وذلة العبودية، فالفهم السطحي للاستعادة يجعلها مجرد ألفاظ بلا تأثير حقيقي، ومن هنا، فإن العلم بالمقدمات الصحيحة يقود الإنسان إلى استعادة صادقة تتبع من القلب، لا مجرد تكرار لفظي، وقد استدلل الرازي على ذلك بقوله: «أن العبد ما لم يعرف عزة الربوبية وذلة العبودية لا يصح منه أن يقول: (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)» (الفخر الرازي، ١٤٢٠ هـ، ١: ص ٧٢)

وهذا يعني أن الاستعادة تستلزم فهماً عميقاً لمكانة الله وصفاته الكاملة، وإدراكاً لحقيقة ضعف الإنسان وافتقاره، مما يولد شعوراً بالتواضع والانكسار، ويشمر طلباً صادقاً للعون الإلهي، وبدون هذا الإدراك العميق، تظل الاستعادة مجرد ألفاظ لا تحمل جوهرها الحقيقي، أو أنها مجرد كلمات خالية من المعنى.

٥. أدلة الفخر الرازي على ضرورة الاستعادة:

يدعم الرازي موقفه من ضرورة الاستعادة بعدد من الأدلة العقلية والشرعية، منها:

أ - قصور العقل البشري عن إدراك الحقائق وحده:

يؤكد الرازي أن حتى العلماء الكبار قد يقضون حياتهم في شبهة خاطئة يظنونها يقيناً، مما يدل على أن الفكر البشري وحده غير كافٍ لتحقيق اليقين المطلق، بل لا بد من هداية إلهية تعصم الإنسان من الخطأ، ويستشهد بقوله تعالى: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) (آل عمران: ٧)، وقوله: (كم رأينا من الأكياس المحققين بقوا في شبهة واحدة طول عمرهم، ولم يعرفوا الجواب عنها، بل أصروا عليها وظنوها علماً يقينياً وبرهاناً جلياً، ثم بعد انقضاء أعمارهم جاء بعدهم من تنبه لوجه الغلط فيها وأظهر للناس وجه فسادها، وإذا جاز ذلك على بعض الناس جاز على الكل مثله) (الفخر الرازي، ١٤٢٠ هـ، ١: ص ٧٣).

ب - قلة المحققين مقارنة بالمبطلين:

يشير الرازي إلى أن الجميع يسعى للحق، لكن عدد المحققين قليل، مما يدل على أن الوصول إلى الصواب لا يعتمد على الجهد الشخصي فقط، بل يحتاج إلى توفيق إلهي. ويدلل على ذلك بقوله تعالى: (وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ) (يوسف: ١٠٣)

لذلك، نجده يقول: «أن كل أحد إنما يقصد أن يحصل له الدين الحق والاعتقاد الصحيح، وإن أحدا لا يرضى لنفسه بالجهل والكفر، فلو كان الأمر بحسب سعيه وإرادته لوجب كون الكل محقين صادقين، وحيث لم يكن الأمر كذلك بل نجد المحقين في جنب المبطلين كالشعرة البيضاء في جلد ثور أسود علمنا أنه لا خلاص من ظلمات الضلالات إلا بإعانة إله الأرض والسموات» (الفخر الرازي، ١٤٢٠ هـ، ١: ص ٧٣)

ج- عجز الإنسان عن إدراك الحقيقة بدون دليل واضح:

يؤكد الرازي أن الإنسان يحتاج إلى "حد أوسط" للوصول إلى اليقين، وإلا ظل في الحيرة، وهذا الحد الأوسط يتمثل في الهداية الإلهية التي لا تتحقق إلا بالاستعاذة، حيث يؤكد ذلك بقوله: «الحد الأوسط إن كان حاضرا في عقله كان القياس منعقدا والنتيجة لازمة. فحينئذ لا يكون العقل متوقفا في تلك القضية بل يكون جازما بها» (الفخر الرازي، ١٤٢٠ هـ، ج ١: ص ٧٣)

د- تأثير القوى الخارجية على عقل الإنسان:

يبين الرازي أن الإنسان محاصر بالشهوات والوساوس، مما يجعله عرضة للانحراف إلا إذا استعاذ بالله. ويستشهد بقوله تعالى: (إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالشُّرُوءِ) (يوسف: ٥٣) (الفخر الرازي، ج ٤، ص ١٩٠).

هـ- السعي المستمر نحو الكمال يسبب الألم النفسي:

يرى الرازي أن الإنسان، بحكم طبيعته الناقصة، لا يستطيع تلبية حاجاته بنفسه، مما يولد لديه شعورا دائما بالنقص، وهذا الشعور لا يمكن تجاوزه إلا بالاعتماد على الله من خلال الاستعاذة به وطلب العون منه.

و- ضرورة الاعتماد على الله في العبادة والاستعاذة:

يختتم الرازي ببيان أهمية التوكل على الله في مواجهة التحديات، مستشهدا بقوله تعالى: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) (الفاتحة: ٥)، حيث تؤكد الآية على ضرورة الجمع بين العبادة والاستعاذة، إذ لا يمكن للإنسان أن يحقق عبادته الكاملة دون طلب العون من الله (الفخر الرازي، ١٤٢٠ هـ، ج ١، ص ٥٥).

وكذلك الدعوة للصبر والاستعاذة بالله والتضرع له في مواجهة التحديات والشدائد، مثل مانجده في قوله تعالى: (وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ)، وقول موسى: (اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا)، والتحذير من التعلق

بغير الله والتوجه إلى غيره بالأمل أو الرجاء، مؤكداً أنه سيُخيب من يأمل في غيره، لأن جميع الأمور بيده وحده، وهو المفتاح لكل الأبواب المغلقة. (الفخر الرازي، ١٤٢٠ هـ، ج: ١، ص ٧٤)

خامساً - البعد الفلسفي للاستعاذة عند الفخر الرازي:

يتناول الفخر الرازي الاستعاذة من منظور فلسفي يركز على مفهوم العجز الإنساني والاعتماد المطلق على الله وقدرته المطلقة، حيث يرى أن الاستعاذة تعكس رحلة عقلية وروحية تبدأ بإدراك الإنسان لضعفه وحاجته وتنتهي بالتوحيد الخالص.

ويحلل الرازي الاستعاذة في ضوء إشكاليات فلسفية، مثل علاقتها بالطاعة وتسلسلها المنطقي، إضافة إلى ارتباطها بأنواع الشرور في العالم، مما يجعلها ضرورة عقلية وروحية لمواجهة نقائص النفس ومخاطر الوجود.

١. الاستعاذة كتحويل من الممكن إلى الواجب:

يرى الفخر الرازي أن الاستعاذة بالله تمثل عروجاً من الاعتماد على المخلوقات الممكنة إلى الاعتماد على الله الواجب الوجود، وهو الطريق الضروري في أول الأمر، حيث لا يمكن معرفة الله إلا من خلال إدراك حاجة الممكنات إلى الواجب.

يقول الفخر الرازي: «(أعوذ بالله) عروج من الخلق إلى الخالق، ومن الممكن إلى الواجب: وهذا هو الطريق المتعين في أول الأمر، لأن في أول الأمر لا طريق إلى معرفته إلا بأن يستدل باحتياج الخلق على وجود الحق الغني القادر، فقلوه: (أعوذ) إشارة إلى الحاجة التامة، فإنه لولا الاحتياج لما كان في الاستعاذة فائدة، وقوله: (بالله) إشارة إلى الغنى التام للحق، فقول العبد (أعوذ) إقرار على نفسه بالفقر والحاجة، وقوله: (بالله) إقرار بأمرين: أحدهما: بأن الحق قادر على تحصيل كل الخيرات ودفع كل الآفات، والثاني: أن غيره غير موصوف بهذه الصفة فلا دافع للحاجات إلا هو، ولا معطي للخيرات إلا هو، فعند مشاهدة هذه الحالة يفر العبد من نفسه ومن كل شيء سوى الحق فيشاهد في هذا الفرار سر قوله: (فَقَرُّوا إِلَى اللَّهِ) (الذاريات: ٥٠) وهذه الحالة تحصل عند قوله: (أعوذ) ثم إذا وصل إلى غيبة الحق وصار غريقاً في نور جلال الحق شاهد قوله: (قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ) (الأنعام: ٩١)، فعند ذلك يقول: (أعوذ بالله)» (الفخر الرازي، ١٤٢٠ هـ، ج: ١، ص ٩٢).

٢. العجز والانكسار كضرورة فلسفية لمعرفة الله:

يشير الرازي إلى أن إدراك الإنسان لعجزه هو السبيل لفهم كمال الله، حيث أن معرفة النفس بضعفها وجهلها تفتح أبواب معرفة الله وصفاته، وهذا يعكس ارتباط المعرفة الذاتية بالمعرفة الإلهية.

يقول الفخر الرازي: «(أعوذ بالله) اعتراف بعجز النفس وبقدرة الرب، وهذا يدل على أنه لا وسيلة إلى القرب من حضرة الله إلا بالعجز والانكسار، ثم من الكلمات النبوية، عن علي عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قوله: (من عرف نفسه فقد عرف ربه)...» (شرح كلمات أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع)، عبد الوهاب، المجموعة: مصادر الحديث الشيعية - القسم العام، تحقيق: مير جلال الدين الحسيني الأرموي المحدث، سنة الطبع: ١٣٩٠ - ١٣٤٩ ش الصفحة ٩؛ الفخر الرازي، ١٤٢٠ هـ، ١: ص ٩٢).

٣. الإشكالية الفلسفية في التسلسل اللانهائي للاستعاذة:

يطرح الرازي إشكالية فلسفية حول الاستعاذة، حيث يتساءل: إذا كانت الطاعة تحتاج إلى استعاذة، والاستعاذة بدورها طاعة، فهل تحتاج الاستعاذة إلى استعاذة أخرى؟ ويحل هذه الإشكالية من خلال الاعتراف بعجز الإنسان، مما يجعله يدرك حاجته المطلقة إلى الله.

وفي هذا يقول الفخر الرازي: «أن الإقدام على الطاعات لا يتيسر إلا بعد الفرار من الشيطان، وذلك هو الاستعاذة بالله، إلا أن هذه الاستعاذة نوع من أنواع الطاعة، فإن كان الإقدام على الطاعة يوجب تقديم الاستعاذة عليها افتقرت الاستعاذة إلى تقديم استعاذة أخرى ولزم التسلسل، وإن كان الإقدام على الطاعة لا يحوج إلى تقديم الاستعاذة عليها لم يكن في الاستعاذة فائدة فكأنه قيل له: الإقدام على الطاعة لا يتم إلا بتقديم الاستعاذة عليها، وذلك يوجب الإتيان بما لا نهاية له، وذلك ليس في وسعك، إلا أنك إذا عرفت هذه الحالة فقد شاهدت عجزك واعترفت بقصورك فأنا أعينك على الطاعة وأعلمك كيفية الخوض فيها فقل: (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)» (الفخر الرازي، ١٤٢٠ هـ، ج: ١: ص ٩٢).

٤. الاستعاذة وعلاقتها بمسألة الشرور في العالم:

يتناول الفخر الرازي الاستعاذة كضرورة فلسفية لمواجهة الشرور التي تحيط بالإنسان، سواء كانت شرورًا طبيعية أو أخلاقية، ويرى أن هذه الشرور ليست مستقلة عن إرادة الله، بل تدخل ضمن النظام

الكوني الإلهي، مما يضع الإنسان أمام خيارين: إما الاستسلام لهذه الشرور والانهازم أمامها، أو اللجوء إلى الله والاستعاذة به كقوة عليا قادرة على دفعها.

لهذا يُصنّف الفخر الرازي الشرور التي تستوجب الاستعاذة بالله إلى ثلاثة أنواع رئيسية، تُبرز حاجة الإنسان إلى اللجوء إلى الله في مختلف جوانب حياته:

٥- أنواع الشرور وضرورتها في الاستعاذة عند الفخر الرازي:

يُصنّف الفخر الرازي الشرور التي تستوجب الاستعاذة بالله إلى ثلاثة أنواع رئيسية، تُبرز حاجة الإنسان إلى اللجوء إلى الله في مختلف جوانب حياته، ثم يبين دور الوعي بها في تحقيق الاستعاذة بالله.

أ - الشرور المعرفية (الجهل):

يرى الرازي أن الجهل هو أخطر أنواع الشرور، لأنه يقود إلى الاعتقادات الباطلة والانحراف عن الحق، ويشمل الكفر والبدع وسوء الفهم. ويستدل على ذلك بقوله: «والحاصل أن قوله: (أعوذ بالله) يتناول ثلاثة أقسام، وكل واحد منهما يجري مجرى ما لا نهاية له، أولها: الجهل، ولما كانت أقسام المعلومات غير متناهية كانت أنواع الجهالات غير متناهية، فالعبد يستعيز بالله منها، ويدخل في هذه الجملة مذاهب أهل الكفر، وأهل البدعة على كثرتها». (الفخر الرازي، ١٤٢٠ هـ، ج ١: ص ٩٢)

ب - الشرور الأخلاقية والسلوكية (الفسق):

يُدرج الرازي الفسق وكل ما يرتبط بالمعاصي والأفعال المخالفة للشرع، ضمن الشرور التي تتطلب الاستعاذة، لأنه يؤدي إلى فساد الأخلاق والسلوك، مما يؤثر سلباً على الفرد والمجتمع، ويوضح ذلك بقوله: «وثانيها: الفسق، ولما كانت أنواع الفسوق والمعاصي غير متناهية، فإن العبد يستعيز بالله من كل ما يفسد السلوك ويؤدي إلى المعاصي» (انظر، الفخر الرازي، ١٤٢٠ هـ، ج ١: ص ٩٢)

ج - الشرور الوجودية (الآفات والمخاوف):

تشمل جميع المصائب الدنيوية وكل أنواع الآفات والمخاوف، التي لا يستطيع الإنسان دفعها أو التحكم فيها، مثل الأمراض، الفقر، الحوادث، والمخاوف المختلفة التي تعجز القدرة البشرية عن التصدي لها. ولذلك، يرى الرازي أن الإنسان لا يستطيع دفع هذه الشرور إلا بالاستعاذة بالله، حيث يقول: «وأما ما يتعلق بالمضار الدنيوية فهو جميع الآلام والأسقام والحرق والغرق والفقر والزمانة والعمى،

وأنواعها تقرب أن تكون غير متناهية، فقلوه: (أعوذ بالله) يتناول الاستعاذة من كل واحد منها». (الفخر الرازي، ١٤٢٠ هـ، ١: ص ٩٢)

د - الوعي بالشور ودوره في تحقيق الاستعاذة بالله:

يشير الفخر الرازي إلى أن الاستعاذة بالله هي تعبير عن وعي الإنسان بحجم الشور التي تحيط به، وإدراكه لعجزه عن التصدي لها، مما يدفعه إلى اللجوء إلى الله القادر وحده على دفعها، ويوضح الرازي أن هذا الوعي يتحقق عبر عدة مراحل مترابطة.

١- استحضار الشور المتعددة:

ويتطلب الأمر استحضار الشور المتعددة التي قد تصيب الإنسان، سواء كانت شوروً مادية أو معنوية أو روحية، وهي شور لا يمكن للإنسان أن يحصيها أو يحدّها.

٢ - الإدراك بالعجز البشري:

يقود هذا الاستحضار إلى إدراك العجز البشري، حيث يتيقن الإنسان أن قدراته محدودة أمام كثرة الشور وتعقيداتها، فلا يمكنه التصدي لها جميعاً بعقله أو قوته وحده.

٣ - اللجوء إلى الله:

يدفع هذا الإدراك الإنسان إلى اللجوء إلى الله، لأنه وحده القادر على حمايته من هذه الشور المتعددة التي لا يستطيع الإنسان مواجهتها بمفرده.

٤ - الاستعاذة بالله:

تتحقق الاستعاذة بالله كنتيجة لهذا الإدراك العميق، حيث يصبح قول "أعوذ بالله" تعبيراً واعياً عن الاعتماد الكامل على الله في دفع الشور، سواء كانت مرئية أو غير مرئية، دنيوية أو أخروية.

في هذا السياق، يؤكد الفخر الرازي على هذا المعنى بقوله: «ثم إذا استحضر تلك الأنواع التي لا حد لها ولا عد لها في خياله ثم عرف أن قدرة جميع الخلائق لا تفي بدفع هذه الأقسام على كثرتها، فحينئذ يحمله طبعه وعقله على أن يلتجئ إلى القادر على دفع ما لا نهاية له من المقدورات، فيقول عند ذلك: (أعوذ بالله القادر على كل المقدورات من جميع أقسام الآفات والمخافات)» (الفخر الرازي، ١٤٢٠ هـ، ١: ص ٩٢)

وبهذا، تصبح الاستعاذة بالله وفق رؤية الرازي موقفًا معرفيًا عميقًا قائمًا على الوعي بطبيعة الشرور، وإدراك العجز الذاتي، مما يؤدي إلى تسليم الأمر إلى الله، والاعتماد عليه في دفع كل ما قد يلحق بالإنسان من أذى أو ضرر.

الخاتمة

بعد استعراض مفهوم الاستعاذة عند الفخر الرازي وأبعادها المختلفة، يمكن تلخيص أهم النتائج الجوهرية التي توصلنا إليها في هذا المقال في العناصر التالية:

١- يؤكد الفخر الرازي أن الاستعاذة ليست مجرد تلفظ بعبارات طلب الحماية، بل هي فعل إدراكي وروحي يعكس الوعي بحقيقة العجز الإنساني والافتقار المطلق إلى الله، مما يجعلها خطوة أساسية في تحقيق التوحيد الخالص.

٢- يرى الفخر الرازي أن للاستعاذة مراتب متعددة، تبدأ من المستوى الظاهري الذي يتمثل في النطق بالاستعاذة، ثم تتدرج إلى مستوى أعمق يتمثل في إدراك العبد لحقيقة الشرور، لتنتهي بالمرتبة العليا حيث يتحقق العبد بحالة من التسليم التام والانقطاع إلى الله.

٣- من الناحية الفلسفية، يربط الفخر الرازي الاستعاذة بمفهوم العلية والوجود الممكن، حيث يوضح أن كل ممكن محتاج في ذاته إلى الواجب، والاستعاذة هي تعبير عن هذا الاحتياج المطلق، مما يعزز فكرة الاعتماد التام على الله في كل شؤون الوجود.

٤- أما من الناحية العرفانية، فإن الاستعاذة عند الرازي تتجاوز كونها مجرد وسيلة للوقاية من الشرور، لتصبح مرحلة ضرورية في سير الإنسان نحو الكمال، حيث تسهم في تحرير النفس من التعلق بالدنيا، وتوجيهها نحو المعرفة الحقيقية واليقين بالله.

٥- يؤكد الرازي أن الاستعاذة وسيلة أساسية لمواجهة الشيطان، ليس باعتباره كيانًا خارجيًا فحسب، بل باعتباره رمزًا للنوازع الداخلية والميول التي تبعد الإنسان عن طريق الهداية، ومن هنا تصبح الاستعاذة أداة فعالة في بناء النفس وإصلاحها.

وبناءً على ذلك، يمكن القول إن الاستعاذة في فكر الفخر الرازي تتجاوز كونها مجرد طلب للحماية، لتصبح تجربة تكاملية تشمل الجوانب الفلسفية والعرفانية، مما يجعلها طريقًا لتحقيق الارتقاء الروحي والتكامل النفسي والمعرفي.

التوصيات

- ١- الاهتمام بالبعد التربوي والروحي للاستعاذة: من الضروري تعزيز الوعي بالاستعاذة بوصفها وسيلة للتزكية الروحية والإصلاح النفسي، وليس مجرد ممارسة لطلب الحماية، وذلك من خلال تضمينها في المناهج التربوية والدعوية.
 - ٢- استثمار الاستعاذة في الدراسات النفسية: يمكن ربط مفهوم الاستعاذة بالتحليل النفسي الحديث، من خلال دراسة أثرها في تهذيب النفس والتخلص من المخاوف والهواجس، مما يفتح المجال أمام تطبيقات علاجية جديدة تستند إلى التراث الإسلامي.
 - ٣- إبراز البعد الفلسفي للاستعاذة في الخطاب المعاصر: يُنصح بإعادة تقديم مفهوم الاستعاذة ضمن إطار الفلسفة الإسلامية، وربطه بقضايا الإنسان الوجودية، مثل العجز والحرية والاعتماد على المطلق، مما يعزز دوره في بناء وعي فلسفي متجدد.
 - ٤- توسيع البحث في علاقة الاستعاذة بمباحث التوحيد والعرفان: ينبغي التركيز على دور الاستعاذة في تحقيق التوحيد الخالص وفق رؤية الفخر الرازي، وبيان علاقتها بالمقامات العرفانية والسلوك الروحي، مما يساهم في إثراء الدراسات العرفانية الإسلامية.
 - ٥- تطبيق مفهوم الاستعاذة في المجال الاجتماعي والأخلاقي: يمكن توظيف مفهوم الاستعاذة في ترسيخ القيم الأخلاقية، من خلال التأكيد على أنها ليست مجرد تحصين من الشرور، بل هي وسيلة لدفع الأهواء والنزعات السلبية التي تؤثر في سلوك الأفراد والمجتمعات.
 - ٦- تعميق دراسة الاستعاذة في الفكر الإسلامي: يُوصى بإجراء دراسات مقارنة بين رؤية الفخر الرازي للاستعاذة وبين رؤى الفلاسفة والمتصوفة الآخرين، مثل ابن عربي والملا صدرا، لاستجلاء الفروقات والتقاطعات بينهم في هذا المفهوم.
- بهذه التوصيات، يمكن تطوير رؤية أكثر شمولاً للاستعاذة، بحيث تتجاوز البعد التقليدي إلى فضاءات فلسفية وعرفانية ونفسية واجتماعية، تعزز من دورها في بناء النفس والوعي الإنساني.

المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم.
٢. فخر الدين الرازي، أبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي، ١٤٢٠ هـ، مفاتيح الغيب أو (التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة
٣. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، هداية الرواة إلى تخريج أحاديث المصاييح والمشكاة، تحقيق: علي بن حسن بن عبد الحميد الحلبي، دار ابن القيم للنشر والتوزيع، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى.
٤. الريشهري، محمد، ميزان الحكمة، تحقيق: دار الحديث، ج ٢، المجموعة: مصادر الحديث الشيعية - القسم العام، الطبعة: الأولى
٥. الريشهري، محمد، ١٤٢٥ - ١٣٨٣ ش، موسوعة العقائد الإسلامية، تحقيق: مركز بحوث دار الحديث، المجموعة: من مصادر العقائد عند الشيعة الإمامية، الجزء: ٢، الطبعة: الأولى
٦. الأحساني، ابن أبي جمهور، ١٤٠٥ - ١٩٨٥ م، عوالي اللئالي، تحقيق: تحقيق: الحاج آقا مجتبي العراقي، الجزء: ٤، المجموعة: مصادر الحديث الشيعية - القسم العام، الطبعة: الأولى
٧. عبد الوهاب، شرح كلمات أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع)، ١٣٩٠ - ١٣٤٩ ش، المجموعة: مصادر الحديث الشيعية - القسم العام، تحقيق: مير جلال الدين الحسيني الأرموي المحدث.
٨. فخر الدين الرازي، أبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م، المطالب العالية، تحقيق الدكتور: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي. الطبعة الأولى.
٩. البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه البخاري الجعفي، ١٤٢٢ هـ، صحيح البخاري، تحقيق: جماعة من العلماء، الطبعة الأولى.
١٠. الدمشقي، الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى.

١١. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، تفسير الطبري، دار هجر- القاهرة، الطبعة الأولى.
١٢. الراوندي، قطب الدين، ١٤٠٧هـ، الدعوات، تحقيق: مدرسة الإمام المهدي (ع)، الطبعة: الأولى.
١٣. النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، المستدرک، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى.
١٤. الهري الشافعي، محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، تحقيق: الدكتور هاشم محمد علي بن حسين مهدي، دار النشر: طوق النجاة، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى.
١٥. القشيري العامري النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن كرشان، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه - القاهرة.

المباني العامة في التفسير عرض وتحليل

أ.م.د سلام عبد الحسن مجيب^١

أ.م.د. قيصر كاظم عاجل^٢

ملخص:

يتضمن هذا البحث استعراض مختصر لمجموعة أهم اساسيات علوم القرآن المتعلق بالجنية التفسيرية والاجتماعية التي بحث بها الكثير من العلماء والشخصيات الإسلامية والعالمية في البحث تقف على أهم المسائل علوم القرآن قبل البدء بعملية التفسير لذا عبرنا عنها بالمباني العامة. سوف نعرض بيان للمفاهيم التصورية للبحث وبعدها نذكر أهم الأصول والمباني لعملية التفسير. مع ذكر أهم إشكالات عرض ونقد من خلال المنهج التحليلي بالنصوص اللغوية والحديثية.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، التفسير ، المباني ، علوم القرآن.

^١ - أستاذ مساعد جامعة الكوفة- كلية التربية الأساسية - قسم التربية الإسلامية تخصص علوم قرآن تفسير.

salam.sachit@uokufa.edu.iq

^٢ . أستاذ مساعد جامعة الكوفة _ كلية التربية الأساسية _ تخصص علوم قرآن تفسير.

تعريف علوم القرآن:

هي علوم تتألف من مباحث، تتعلق بالقرآن الكريم، من ناحية نزوله، كمعرفة أول منازل منه وآخر ما نزل، أو من حيث أسباب نزول بعض آياته، أو ما نزل منه قبل الهجرة، ويسمى بالقرآن المكي، أو ما نزل بعد الهجرة ويسمى بالقرآن المدني، أو من ناحية كتابته، وجمعه، ورسمه، أو من جهة إعجازه، وأسلوبه، وأمثاله، وقصصه، أو من ناحية تفسيره، وتوضيح ألفاظه، ومعانيه. وكل مبحث من هذه المباحث المتنوعة، قد ألفت فيها مؤلفات بعضها مختصر، وبعضها مفصل تفصيلاً واسعاً

موضوع علوم القرآن

هو القرآن الكريم ذاته، من هذه النواحي السابقة التي تتعلق بآياته، وسوره، وأسباب نزوله، ومكيه ومدنيه.

فوائد معرفة علوم القرآن

تعطينا صورة متكاملة عن القرآن الكريم، من حيث نزوله، وتفسيره، وجمعه، وكتابته، وعندما تكتمل في أذهاننا هذه الصورة تزداد قداسة القرآن الكريم في نفوسنا، وتزداد معرفتنا بهداياته، وآدابه، وأحكامه، وبتشريعاته.

كما أن معرفتنا بعلوم القرآن الكريم تجعلنا نستطيع أن نرد على الشبهات الباطلة التي أثارها الكارهون والجاهلون والحاقدون حول القرآن الكريم، وتجعلنا نعرف ما الشروط التي يجب أن تتوفر فيمن يتعرض لتفسير القرآن الكريم، وفيمن يتعرض للحديث عن أوامره ونواهيه

كذلك تجعلنا ندرك مدى الجهد الفائق الذي بذله العلماء لخدمة القرآن الكريم، إذ أن منهم من كتب في تفسيره، ومنهم من كتب في ناسخه ومنسوخه، ومنهم كتب في إعجازه، ومنهم من كتب في قراءاته، ومنهم من كتب في غير ذلك، من الموضوعات الخاصة بخدمة القرآن الكريم .

وتنقسم علوم القرآن إلى قسمين: (خاصة وعامة) وفي هذا البحث نتعرض للمباني التفسيرية المعتمدة المتعلقة بعلوم القرآن العامة، وهي الوحي، النزول، التدوين، وصيانة القرآن من التحريف.

في البداية لابد من ذكر التعريفات اللغوية والاصطلاحية المتعلقة ببعض مفردات البحث.

المباني في اللغة:

«بَنَى - بَنَيْتَ، ابْنِي، ابْنِ، مَص. بِنَاءً. "بَنَى دَارًا": شَيَّدَهَا، أَقَامَهَا. "بَنَى الْعَمَّالَ عِمَارَةً جَدِيدَةً" بَنَى مَوْضُوعَهُ حَسَبَ مَعْلُومَاتِهِ: أَنْشَأَهُ، كَوَّنَهُ. "بَحَرَكُهُ التَّفْكِيرَ الَّذِي يَبْنِي وَيَعْمَرُ". "بَنَى عَلَى كَلَامِهِ": اعْتَمَدَ عَلَيْهِ. بَنَى عَلَى زَوْجِهِ أَوْ بِهَا": زَفَّتْ إِلَيْهِ وَدَخَلَ بِهَا. "بَنَاهُ بِمِرْوَةٍ": أَحْسَنَ إِلَيْهِ. "بَنَى كَلِمَةً": أَلَزَمَهَا حَالَةً الْبِنَاءِ مِنْ سَكُونٍ أَوْ حَرَكَةٍ مَهْمَا يَكُنْ مَوْقِعُهَا مِنَ الْجُمْلَةِ». (مجموعة مؤلفين، ٢٠١١م، مادة بنى)

المباني في الاصطلاح:

عبارة عن قواعد واصول مسلمة ثابتة عند المفسر، يبتني تفسير القرآن على أساسها.

وهذه المباني لا تختص بقواعد ومسائل علم خاص، بل تتشكل من قواعد كل علم له دخل في علم التفسير. وأهمها دخلا: قواعد علم اللغة والصرف والنحو والمنطق وعلم الحديث والرجال، وعلم الأصول والفقه وعلم الكلام (مازندراني، ١٤٢٨هـ، ج ١، ص ١٣٩)

الوحي في اللغة:

جاء في معاجم العربية أن الجذر اللغوي (وحي) أصل يدل على إلقاء علم في إخفاء. قال الطبري: أصل (الإيحاء)، إلقاء الموحى إلى الموحى إليه؛ وذلك قد يكون بكتاب، وإشارة، وإيماء، وبإلهام، وبرسالة. ولذلك قالوا: الوحي: الإشارة، والكتاب، والرسالة. وكل ما ألقىته إلى غيرك حتى علمه، فهو وحي كيف كان. وأوحى الله تعالى ووحي. قال الشاعر: وحي لها القرار فاستقرت .. أي: ألقى لها (جامع البيان، ج ١٠، ص ١٨٨)

قال ابن فارس "وكل ما في باب الوحي فراجع إلى هذا الأصل. والوحي: السريع. والوحي: الصوت" مقاييس اللغة، ج ٦، ص ٩٣. وقال القرطبي "الوحي إعلام في خفاء، وحي إليه بالكلام يحيى وحيًا، وأوحى يوحى إيحاء. (قرطبي، ١٤١٧ق، ج ١، ص ٧٨)

وقال الراغب الأصفهاني: «أصل الوحي: الإشارة السريعة، ولتضمن السرعة قيل: أمر وحي، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب، وبإشارة ببعض الجوارح، وبالكتابة» (الراغب الأصفهاني، ١٤١٢ق، ص ٥١٥)

وما ذكره أهل العربية بخصوص الأصل اللغوي للفظ (الوحي) يفيد أنه بمعنى (الإلقاء) بشيء، بغض النظر عن هذا الشيء الملقى.

الوحي في الاصطلاح:

ولفظ (الوحي) اصطلاحاً هو الكلام الذي يلقيه سبحانه على أنبيائه وأوليائه، وذلك إما برسول مشاهد، ترى ذاته، ويسمع كلامه، كتبليغ جبريل عليه السلام للنبي في صورة معينة؛ وإما بسماع كلام من غير معاينة، كسماع موسى كلام الله؛ وإما بإلقاء في الروح، كما جاء في قوله (عليه الصلاة والسلام): إن روح القدس نفث في روعي رواه الحاكم في "المستدرک"، وإما بإلهام نحو قوله عز وجل: «وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه» {القصص: ٧}، وإما بتسخير نحو قوله تعالى: {وأوحى ربك إلى النحل} {النحل: ٦٨}. أو بمنام كما قال (عليه الصلاة والسلام): لم يبق من النبوة إلا المبشرات، قالوا: وما المبشرات؟ قال: الرؤيا الصالحة.

قال الطبري: "وأما (الوحي)، فهو الواقع من الموحى إلى الموحى إليه؛ ولذلك سمت العرب الخط والكتاب (وحياً)؛ لأنه واقع فيما كتب ثابت فيه، كما قال كعب بن زهير: أتى العجم والآفاق منه قصائد بقين بقاء الوحي في الحجر الأصم يعني به: الكتاب الثابت في الحجر. (قرطبي، ١٤١٧ق، ج ١١، ص ٧٨)

النزول في اللغة:

النَزْلُ بالضَّمِّ: الحلول وهو في الأصل انحطاطٌ من علو وقد نَزَّلَهُمْ ونَزَلَ بِهِمْ ونَزَلَ عَلَيْهِمْ يَنْزِلُ كَيْضْرِبِ نزولاً بالضَّمِّ وَمَنْزِلاً كَمَقْعَدٍ وَمَجْلِسٍ وهذه شاذةٌ أنشد ثعلب:

أَنَّ ذَكَرْتُكَ الدَّارَ مَنْزِلَهَا جُمْلٌ ... بَكَيْتَ فَدَمَعِ الْعَيْنِ مَنْحَدِرٌ سَجَلُ (الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، ج ١٥، ص ٧٢٨)

نَزَلَ - نزولاً: هبط من علو إلى سفلى. ويقال: نزل فلان عن الأمر والحق: تركه. وبالمكان وفيه: حلَّ. و- على القوم: حلَّ ضيقاً. ويقال: نزل به مكروه: أصابه. و- الحاج: أتوا مِنِّي. و- على إرادة زميله: وافقه في الرأي. و- فلان نَزَلَةً: سافر. (نَزَلَ) - نَزَلَةً: أصابه زكام. و- الزرع نَزَلاً: زكا ونما. و- المكان: سال عليه الماء من أدنى مطر لصلابته. فهو نَزَلٌ، وهي نَزَلَةٌ. (ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، ص ٣٤٠)

النزول في الاصطلاح:

لإعلام بالقرآن بواسطة إثبات الألفاظ والحروف الدالة عليه، من قبيل: إطلاق الملزوم وإرادة اللازم.

التدوين في اللغة:

دَوَّنَ يَدَوِّنُ ، تدوينًا ، فهو مدوِّن ، والمفعول مدوَّن: دَوَّنَ الشَّيْءَ سَجَلَه ، أثبتَه بالكتابة حفظًا له من الضياع "دَوَّنَ وقائع ذكريات"

تدوين السِّنة: كتابتها بشكل جماعي، وكان ذلك على رأس المائة الثانية من الهجرة. دَوَّنَ الكَتَبَ: جمعها وربَّها.

مدوَّنٌ: [د و ن]. (مفعول مِنْ دَوَّنَ). "نَصَّ مدوَّنٌ فِي وثيقةٍ": مَسَجَلٌ، مَكْتُوبٌ. "نصوصٌ مدوَّنةٌ". (أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، ص ٢٠٨، ٤٩٠م)

المدوَّن: هو ذلك الشخص الذي يدون كل ما يمكن أن يجده مفيداً لنفسه وللناس بعده.

التدوين في الاصطلاح:

كتابة القرآن الكريم وجمعه

التحريف في اللغة:

حرف الشيء: طرفه وجانبه، وتحريفه: إمالته والعدول به عن موضعه إلى طرفٍ أو جانب. قال تعالى: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ» (الحج: ١١-١٢). قال الزمخشري: أي على طرفٍ من الدين لافي وسطه وقلبه، وهذا مثل لكونهم على قلقٍ واضطرابٍ في دينهم، لا على سكونٍ وطمأنينةٍ (الزمخشري، ١٩٦٦م، ج ٣، ص ١٤٦)

التحريف في الاصطلاح:

التحريف في الاصطلاح له معان كثيرة: منها: التحريف الترتيبي: أي نقل الآية من مكانها إلى مكان آخر، سواء كان هذا النقل بتوقيف أو باجتهاد، فلا خلاف في وقوعه، إذ كم من آية مكية بين آيات مدنية، وبالعكس. ومنها: التحريف المعنوي: ويراد به حمل اللفظ على معان بعيدة عنه لم ترتبط بظاهره، مع مخالفتها للمشهور من تفسيره، وهذا النوع واقع في القرآن، وذلك عن طريق تأويله من غير علم، وهو محرم بالاجماع لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار»

(الطوسي، ١٤٣٠ هـ، ج ١، ص ٢٤) وهو من التفسير بالرأي المنهي عنه، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من فسر القرآن برأيه وأصاب الحق فقد أخطأ» (نفس المصدر، ج ١، ص ٤) وهذا المعنى منحدر عن الاصل اللغوي لتحريف الكلام.

ومنها: التحريف اللفظي، وهو على أقسام:

منها: التحريف بالزيادة والنقصان، وهو على ثلاثة أنحاء:

أ - تحريف الحروف أو الحركات، وهذا راجع إلى القراءات القرآنية، وهو باطل إلا في ألفاظ قليلة كقراءة قوله تعالى: «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَوْجِلْكُم» (المائدة: ٥-٦). بكسر لفظة الأرجل ونصبها، وغيرها مما لم يخالف أصول العربية وقراءة جمهور المسلمين، وورد به أثر صحيح.

ب - تحريف الكلمات، وهو إما أن يكون في أصل المصحف، وهو باطل بالإجماع، وإما أن تكون زيادة لغرض الايضاح لما عساه يشكل في فهم المراد من اللفظ، وهو جائز بالاتفاق.

ج - تحريف الآيات أو السور، وهو باطل بالإجماع (توجد أنحاء آخر من التحريف راجعة بشكل أو بآخر إلى ما ذكرناه، راجع لسيد الخوئي، ٢٠٠٥ م، ص ٢١٥)

التحريف بالزيادة: بمعنى أن بعض المصحف الذي بين أيدينا ليس من الكلام المنزل، والتحريف بهذا المعنى باطل بإجماع المسلمين، بل هو مما علم بطلانه بالضرورة، لأنه يعني أن بعض ما بين الدفتين ليس من القرآن، مما ينافي آيات التحدي والاعجاز، كقوله تعالى: «قُلْ لئن اجْتَمَعَتِ الإنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» (الاسراء: ٨٨)

التحريف بالنقص: بمعنى أن بعض المصحف الذي بين أيدينا لايشتمل على جميع القرآن الذي نزل من السماء، بأن يكون قد ضاع بعض القرآن على الناس إما عمداً، أو نسياناً، وقد يكون هذا البعض كلمة أو آية أو سورة، والتحريف بهذا المعنى هو الذي ادعى البعض وقوعه في القرآن الكريم استناداً إلى أحاديث هي بمجملها إما ضعيفة سنداً، أو مؤولة بوجه يخرجها عن إفادة ذلك، وإلا فهي أحاديث وأخبار مدسوسة وباطلة، قد أعرض عنها محققو المسلمين على مر العصور.

أولاً المباني المتعلقة بالوحي

يتحقق الوحي على أنحاء ثلاثة، كما جاءت في الآية الكريمة: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَيَّ حَكِيمٌ» (الشورى: ٥١)

وفي حديث مروي عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في صدد تفسير هذه الآية (القمي، ١٣٨٧هـ، ج ٢، ص ٢٧٩)

أ- النحو الأول: الإلقاء في قلب النبي صلى الله عليه وآله وسلم مباشرة ومن دون واسطة، ومنه: ما رواه زارة عن الإمام الصادق عليه السلام، حيث سأله عن الغشية التي تصيب النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا نزل عليه الوحي؟ حيث قال عليه السلام: "ذلك إذا لم يكن بينه وبين الله أحد. ذلك إذا تجلّى الله له." (الصدوق، لات، ص ١١٥)

ب- النحو الثاني: تكليم النبي صلى الله عليه وآله وسلم من وراء حجاب، ومنه قوله تعالى: «...وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى {النساء: ١٦٤} وَقَوْلَهُ تَعَالَى: {فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ». (القصص: ٣٠)

ج- النحو الثالث: إرسال ملك ليكون واسطة في إيصال الوحي للنبي عليه السلام، ومنه قوله تعالى: «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا» (الشورى: ٥٢)، وقوله تعالى: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قُلُوبِكُمْ». (الشعراء: ١٩٣-١٩٤)

هذه الانحاء الثلاث التي يحقق بها الوحي لا تؤثر في العملية التفسيرية إذا تبنى المفسر جميعها أو بعضها منها.

ثانياً المباني المتعلقة بالنزول

في رأي عدد من العلماء أن القرآن الكريم نزل على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) مرتين:

أحدهما: نزل عليه في ليلة القدر جملة واحدة، على سبيل الاجمال.

والأخرى: نزل عليه تدريجاً، على سبيل التفصيل، خلال المدة التي قضها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في أمته، منذ بعثته إلى وفاته.

ومعنى نزوله على سبيل الاجمال: هو نزول المعارف الالهية، التي يشتمل عليها القرآن، واسراره الكبرى على قلب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، لكي تمتلىء روحه بنور المعرفة القرآنية. قال عز وجل في محكم كتابه: «إنا أنزلناه في ليلة القدر». (القدر: ١)

ومعنى نزوله على سبيل التفصيل، هو نزوله بألفاظه المحددة وآياته المتعاقبة والتي كانت في بعض الاحيان ترتبط بالحوادث، والوقائع في زمن الرسالة، وكذلك مواكبة تطورها. قال تعالى: «كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير» (هود: ١)

ولكن وقع الاختلاف في كون النازل هو الأفاظ والمعاني أم المعاني فقط، وتبني الاخير يؤدي إلى القول ببشرية القرآن.

ثالثاً المباني المتعلقة بالتدوين

لا ريب في أنّ النبي (صلى الله عليه وآله) حرص على تدوين الوحي، فاشتهر العشرات من أصحابه بأنهم من كتاب الوحي في حياة رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وقد عد بعضهم ثلاثة وأربعين كاتباً ممن شاركوا في كتابة الوحي، وكان العمدة منهم: الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، وابي بن كعب، وزيد بن ثابت، وهم كتاب الوحي الرسميون.

وهذا يدل على شدة اهتمام الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله) بأمر الكتابة والتدوين، نظراً لأهمية القرآن الكريم في الدين الإسلامي، ومكانته كآخر كتاب سماوي، وضرورة الدقة في الحفاظ عليه بكل ما فيه من خصوصيات، لا سيما أنه المصدر الأول من مصادر الشريعة الإسلامية الحققة.

فكان القرآن الكريم يحفظ في الصدور ويكتب على ألواح من اللخاف والعسيب والرقاع والأكتاف والأقتاب، وهذا هو المقطوع به لدى الفريقين في حفظ القرآن وكتابته، حيث كانت سوره متفرقة غير مجموعة في كتاب يشرع بآية معينة وينتهي بأخرى، وأما آياته فهنالك الكثير من الروايات التي تدل على أنها انتظمت في مواقعها من القرآن في عهد النبي (صلى الله عليه وآله)، وإنما الكلام في نظم السور القرآنية، ومن هنا وقع خلاف في جمع القرآن وتدوينه على النحو الموجود بين أيدينا في نظم سوره، وقد ورد في ذلك خمسة أقوال، وهي:

الأول: إنّ القرآن تم جمعه وتدوينه في عهد الرسول (صلى الله عليه وآله)، وهو مشهور مدرسة أهل البيت (عليهم السلام).

الثاني: إن القرآن تم جمعه وتدوينه في عهد أبي بكر بيد أمير المؤمنين علي (عليه السلام)، وهو مختار جملة من أعلام مدرسة أهل البيت، ومنهم السيد العلامة الطباطبائي (انظر: الطباطبائي، ١٤١١هـ، ج ١٢، ص ١٢٨)

الثالث: إن القرآن تم جمعه وتدوينه في عهد أبي بكر، بتكليف منه لبعض الصحابة. الرابع: إن القرآن تم جمعه وتدوينه في عهد عمر، وهو قول ضعيف جداً.

الخامس: إن القرآن تم جمعه وتدوينه في عهد عثمان، وهو قول ضعيف أيضاً، حيث خلطوا بين جمع القرآن وبين توحيد المصاحف الثابت كونه في زمن عثمان. (انظر: طلال الحسن، ٢٠١٢م، ص ٣٩-٤٠)

وتبني أي رأي من هذه الآراء يؤدي إلى نتيجة مخالفة للآراء الأخرى في العملية التفسيرية.

رابعاً المباني المتعلقة بصيانة القرآن من التحريف

ذكر الباحثون في علوم القرآن والمفسرون عدة أدلة على صيانة القرآن عن التحريف، أبرزها التالي:

١- الدليل القرآني:

أ- قوله تعالى: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ». (الحج: ٩) من أجمع الأوصاف التي يذكرها القرآن لنفسه أنه ذكر لله، فإنه يذكر به تعالى، بما أنه آية دالة عليه، حية خالدة. وتفيد هذه الآية أن الله تعالى هو حافظ هذا القرآن في مرحلتي التنزيل والبقاء، حيث أطلق الذكر وأطلق الحفظ، فالقرآن محفوظ بحفظ الله عن كل زيادة ونقصية وتغيير في اللفظ أو في الترتيب يزيله عن الذكورية ويبطل كونه ذكراً لله سبحانه بوجه. وقد وضعت كل عوامل التأكيد بعضها إلى جانب بعضها الآخر، لبيان هذه الحقيقة المهمة والخالدة. (انظر: الطباطبائي، ١٤١١هـ ج ١٢، ص ١٠٦. والخوئي، ٢٠٠٥م، ص ٢٠٧-٢٠٩).

ب- قوله تعالى: «...وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ...» { (فصله: ٤١-٤٢) العزيز: عديم النظير أو المنيع الممتنع من أن يغلب، والمعنى الثاني أنسب، لما يتعقبه من قوله تعالى: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ...» والمدلول هو: أنه لا تناقض في بياناته، ولا كذب في أخباره، ولا بطلان يتطرق إلى معارفه وحكمه وشرائعه، ولا يعارض ولا يغير، بإدخال ما ليس منه فيه، أو بتحريف آية من وجه إلى وجه. وكيف لا يكون كذلك؟! وهو منزل من حكيم متقن في فعله، لا يشوب فعله وهن، محمود على الإطلاق. فهذه الآية تنفي أي احتمال للتحريف بالزيادة أو التحريف بالنقصان، وتشير إلى أن خاصية الحفظ جاءت من داخل القرآن، بفعل تماسك بنيانه. (انظر: السيد الطباطبائي، ١٤١١هـ ج ١٧، ص ٣٩٨-٣٩٩) وغيرهما آيات كثيرة تدل على صيانة القرآن عن التحريف.

إشكال: إن الاستدلال بالقرآن على عدم حصول تحريف في القرآن، لا يصح إلا إذا ثبت أن ما يستدل به من آيات هي من القرآن، فمن أين نعلم أنها من القرآن، وأنها ليست محرفة؟
والجواب عنه:

١- إن مدعي التحريف لا يذهب إلى القول بالتحريف بالزيادة. وعليه، فإن عدم الزيادة في القرآن أمر متفق عليه، فيمكن عندها الاستدلال بالقرآن نفسه على صيانتها عن التحريف.

-عدم ورود هذه الآيات المستدل بها على التحريف في نصوص الروايات التي ادعي دلالتها على التحريف.

٢ - ظهور هذه الآيات ينفي الادعاء الإجمالي بوقوع التحريف في القرآن.

-إن الآيات الدالة على صيانة القرآن عن التحريف تثبت عدم وجود نقص في القرآن، بعد الفراغ عن قرآنتها، ولازم ذلك صيانة القرآن عن التحريف مطلقاً.

٢- دليل الروائي:

روايات الثقلين (تجدر الإشارة إلى أنّ هذه الروايات متواترة تواتراً معنوياً بين المسلمين، وهي منقولة في كتب السنّة): ومفاد هذه الروايات: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ما إن تمسكتم بهما، لن تضلوا بعدي أبداً، وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض» (الكليني، ١٩٨٨م، ج٢، ص٥٩٨) ووجه الاستدلال بها:

أن القول بالتحريف يستلزم عدم وجوب التمسك بالكتاب المنزل، لضياعه على الأمة، بسبب وقوع التحريف، ولكن وجوب التمسك بالكتاب باق إلى يوم القيامة، لصريح حديث الثقلين، فيكون القول بالتحريف باطلاً جزماً. وقد دلت هذه الروايات على اقتران العترة بالكتاب، وعلى أنهما باقيان في الناس إلى يوم القيامة، فلا بد من وجود شخص يكون قريناً للكتاب، ولا بد من وجود الكتاب ليكون قريناً للعترة، حتى يردا على النبي صلى الله عليه وآله وسلم الحوض، وليكون التمسك بهما حفظاً للأمة عن الضلال. (انظر: الخوئي، ٢٠٠٥م، ص٢١١)

روايات التمسك بالقرآن: حيث توصينا هذه الروايات بالرجوع إلى القرآن عند الفتن والشدائد، وتصف القرآن بأنه ملاذ حصين. فإذا كان الكتاب نفسه لم يسلم من فتن الزمان، كيف يمكنه حماية الآخرين من أضرار الفتن. (انظر: الطباطبائي، ١٤١١هـ، ج١٢، ص١٠٧)

روايات العرض على القرآن: وردت روايات عن أهل البيت عليهم السلام جاء فيها: إن على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه، كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف، ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف، اعرضوها (أي الروايات) على كتاب الله، فما وافق كتاب الله عز وجل، فخذوه، وما خالف كتاب الله، فردوه. (انظر: الشيخ الكليني، ١٩٨٨م، ج١، المقدمة، ص٨)

ويفهم من مجموع هذه الروايات أن القرآن هو الميزان الحق الذي يعتمد عليه في كشف الحق من الباطل والتمييز بينهما. وعليه، فكل رواية تشير إلى تحريف القرآن، إذا تعذر تأويلها وتوجيهها، تكون باطلة وموضوعة ولا اعتبار لها.

أمر الأئمة عليهم السلام بقراءة سورة كاملة بعد الفاتحة في الصلاة: فلو كان القرآن محرفاً، لما صح الأمر بالقراءة منه، ولكان الأمر بالقراءة منه لغوا وتكليفاً بغير المقدور للمكلف. وهذا ما لا يلتزم به القائلون بالتحريف. (انظر: الخوئي، ٢٠٠٥م، ص ٢١٤-٢١٥) نعم، إن هذه الروايات لا تنهض بنفي دعوى وقوع نقص في القرآن بسورة كاملة أو أكثر من سورة.

روايات تلاوة القرآن وفضلها وثوابها (انظر: الكليني، ١٩٨٨م، ج ٢، كتاب فضل القرآن، باب فضل حامل القرآن، ح ١-١١، ص ٦٠٣-٦٠٦، باب من يتعلم القرآن بمشقة، ح ١-٣، ص ٦٠٦-٦٠٧، باب ثواب قراءة القرآن): إن مجموع هذه الروايات يفيد أن القرآن الموجود بين أيدينا غير محرف، وإلا لكانت هذه الروايات لغوا، غير مقدور تحصيل ثوابها للمكلف.

روايات صيانة القرآن عن التحريف المروية عن الأئمة عليهم السلام: حيث تدل هذه الروايات على صيانة القرآن عن التحريف، ومنها:

- ما روي عن الإمام الباقر عليه السلام: «وكان من نبذهم الكتاب أن أقاموا حروفه وحرفوا حدوده، فهم يروونه ولا يعرفونه والجهال يعجبهم حفظهم للرواية والعلماء يحزنهم تركهم للرعاية...»

- ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام "ما بين الدفتين قرآن."

- ما روي عن الإمام العسكري عليه السلام "اجتمعت الأمة قاطبة لا اختلاف بينهم في ذلك: أن القرآن حق لا ريب فيه عند جميع فرقها، فهم في حالة الإجماع عليه مصيبون، وعلى تصديق ما أنزل الله مهتدون. (انظر: الطبرسي، ١٩٦٦م، ج ٢، ص ٢٥١)

٣- الدليل العقلي:

ذكر الباحثون والمحققون في مجال علوم القرآن والتفسير عدة تقرّيات للدليل العقلي على صيانة القرآن عن التحريف. (الخوئي، ٢٠٠٥م، ص ٤٣-٤٥) وتجدر الإشارة إلى أن هذه التقرّيات ليست عقلية بحتة، لأنها تتضمن مقدمات متسالم عليها بين المسلمين، وليس عقلية يقينية خالصة. ومن هذه التقرّيات: التقريب التالي، وهو يتألف من مقدمات عدة، هي:

أ- إنّ القرآن كتاب هداية للعالمين.

ب- القرآن كتاب خاتم، كما أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم رسول خاتم.

ج- إذا حرف القرآن يترتب على ذلك إضلال الناس.

د- مقتضى حكمة الله تعالى أن ينزل كتابا آخر ويرسل رسولا آخر، وهذا يلزم منه: إما تكذيب الله سبحانه، لأنه أخبر بأن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم هو خاتم الرسل ورسالته خاتمة الرسالات، وإما نسبة الجهل إليه تعالى على فرض اكتشافه ضرورة إرسال نبي آخر ورسالة أخرى.

النتيجة: إذن، القرآن لم يحرف.

الخاتمة:

أهم ما توصلنا إليه أن لهذه المباني تأثير واضح على العملية التفسيرية، فعلى إحدى مباني النزول- نزول المعاني فقط- نقع في اشكالية بشرية القرآن، وعلى مبنى الجمع بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله) نقع في اشكالية التحريف، عدا أولئك الذين يتبنون وقوع التحريف من الأساس.

المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم.
٢. ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، دمشق ١٩٧٩ م.
٣. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط ٣، ١٤١٤ هـ.
٤. أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط ١، القاهرة، ٢٠٠٨ م.
٥. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار ابن كثير، بيروت لبنان، ط ٥، ١٤١٤ هـ.
٦. الراغب الاصفهاني، ابو القاسم الحسين، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، الدار الشامية، دمشق - بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٢ هـ.
٧. الزمخشري، ابو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي، الكشاف عن حقائق التنزيل وعبون الاقاويل في وجوه التأويل، القاهرة، ١٩٦٦ م.
٨. الصدوق، محمد بن علي بن الحسين الصدوق، التوحيد، تصحيح وتعليق هاشم الحسيني الطهراني، لاط، قم المقدسة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، لات.
٩. الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الاعلمي، بيروت ط ١، ١٤١١ هـ.
١٠. الطبرسي، أبو الفضل بن الحسن، الاحتجاج، تعليق محمد باقر الخراسان، لاط، النجف الأشرف، دار النعمان، ١٩٦٦ م.
١١. الطبرسي، أبو الفضل بن الحسن، مجمع البيان، مؤسسة الاعلمي بيروت، ط ٢، ٢٠٠٥ م.
١٢. الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، المكتبة المرتضوية، طهران، ط ٢، ١٣٩٥ هـ.
١٣. طلال الحسن، دروس في علوم القرآن، دار السيدة رقية ع للقرآن الكريم، ط ١، قم المقدسة، ٢٠١٢ م.
١٤. الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٣٠ هـ.
١٥. القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، تصحيح وتعليق وتقديم طيب الموسوي الجزائري، لاط، لام، مطبعة النجف، ١٣٨٧ هـ.ق.
١٦. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، قم إيران ط ٣، ١٩٨٨ م.

١٧. المازندراني، علي اكبر، دروس تمهيدية في القواعد التفسيرية، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، قم، ١٤٢٨هـ.

١٨. مجموعة من المؤلفين، مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، القاهرة، ط٥، ٢٠١١م.

١٩. قرطبي، محمد بن احمد، الجامع لاحكام القرآن والمبين لما تضمن من السنه وآى الفرقان، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧ق

تكاليف الوالدين في تربية الأولاد الدينيّة على ضوء فقه أهل البيت (ع)

تميم عيسى سلمان^١

أحمد الوحيلى^٢

المستخلص

تسعى هذه الدراسة باعتمادها في البحث على المنهج التحليلي الوصفي مع الاستدلال لبعض الظواهر والحالات، إلى إظهار اهتمام الإسلام وعلى لسان وفي سلوك المعصومين الأربعة عشر -سيدنا محمد وأهل بيته الطاهرين- عليهم السلام بتربية الأبناء، وأنهم اهتموا بكل التفاصيل التي تعنى بصلاح الأولاد، وابتدأ الاهتمام بهذا الأمر قبل بدء الارتباط الزوجي، فأوصوا بجملة من الوصايا في طريقة تختيار الموصفات في طرف الزّواج الثّاني بما يحسّن الصّفات الوراثيّة السلوكيّة والروحيّة، وأوضحوا أسلوب التعامل الأحسن بين الزوجين في علاقتهما لانجاب الولد، وعلمونا طريقة التعاطي مع الولد عند ولادته وكيفية استقباله، وأدبونا بأدابهم في طريقة تربية الأبناء بما يناسبهم وفق أعمارهم، فكهوا ضرب الأبناء إلّا في معصية، واستحبوا اللّين مع حزم في تربيتهم، وأرادوا من الأهل كسب ثقة الأبناء بالتواصل معهم ولعب ألعابهم وتوسعة الإنفاق عليهم، وأرادوا التدرّج في تعليم الأبناء كل ما يلزمهم من العلوم للدينيّة والدنيويّة، وبيّنوا أنّ الأبناء كما هم نعمة من الله كذلك هم مسؤوليّة أمامه، وهذه المسؤوليّة تستمر حتّى اكتمال شبابهم وبلوغهم النضج العقلي.

وبذلك يكون البحث أظهر مدرسة وطريقة إسلاميّة في تربية الولد، يستطيع المطّلع عليها أن يرى أنّ ما يظهر من نظريّات وطرق تربويّة حديثة هي ضلال لما جاء عن موالينا (ع).

إنّ اتّباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام يوجد الحلّ لنا في صلاح أبنائنا، وهذا يتطلّب إحياء هذا التراث وهذه العلوم ونشرها بين الناس، والإيضاح لهم بأنّ العبادات جزء من الشرع المحمّدي وليست كله.

الكلمات الافتتاحية للبحث: التكليف، الوالدين، الأولاد، التّربية، أهل البيت عليهم السلام.

^١ . ماجستير في فقه الشريعة، جامعة المصطفى المفتوحة، tamimsal@gmail.com

^٢ . استاذ جامعي

المقدمة

جاء النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بالرسالة الإسلامية السّمحاء، لغايةٍ أساسيّةٍ ساميّةٍ، ألا وهي بناء المجتمع الإسلاميّ القويّ المتين، والذي تبرز قوّته ومتانته، بترابطه وتكاتفه وتكامله، ولأنّ صلاح المجتمع يكون بصلاح أفرادهِ، فهذه الغاية أتت التشريعات الإسلاميّة كلّها في خدمة بناء الإنسان المسلم الصّالح التّقيّ النّقيّ المُتَنَوِّرَ بالعلم والمتسلّح بالإيمان.

فجاء القرآن الكريم، والسّنّة النبويّة الشريفة، وأعدال القرآن الأئمة المعصومون، بكلّ ما يحقّق هذا البناء للإنسان، فاعتنى به -متميّزاً عن غيره من التشريعات السّماويّة والأرضيّة والنّظريّات الحديثة- من قبل ولادته حتى مماته.

ويمكن أن نعتبر أنّ تربية الأبناء من ضمن الأمور التي تعرّضت إلى جهل بها من قبل المجتمعات الإسلاميّة، لذلك كانت المحاولة في هذا البحث لوضع بصمةً بنظرةٍ شاملةٍ إلى ما يتعلّق بتربية الأبناء وصلاحهم، وفق منطق الشّرع الإسلاميّ وبما ورد عن موالينا المعصومين، ليشكّل إضافةً جميلةً للتّشقيف الدّينيّ بما يخصّ حسن السلوك في الحياة الحديثة.

وهنا يبرز لدينا سؤال رئيسي ألا وهو ما هي تكاليف الوالدين في تربية الأولاد الدّينيّة على ضوء فقه أهل البيت (ع)؟

وهو مجال هذا البحث والذي تتطرق مسأله إلى مناقشة التكاليف التي وضعها المعصوم على عاتق الوالدين في تربية الأولاد وتنشئتهم التنشئة الصالحة ليكونوا بناءً لمجتمعاتهم بأخلاقهم وسلوكهم وعلمهم وفق زمانهم الذي ينتمون إليه ومجتمعهم الذي يعيشون فيه بشكل شمولي وجامع لكل المراحل العمرية الخاصة بالأبن من الحمل وصولاً إلى مرحلة الشباب مع مقدمة تتناول ما قبل الارتباط واختيار الزوجين لبعضهم قبل ارتباطهما، ففي التكاليف الأساسي برعاية الأبناء قال النبي الأكرم (ص): ألا كلّم راع وكلّم مسؤول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عنهم، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسؤولة عنهم.

وفي حسن اختيار الزوجة: قال (ص): إياكم وتزوج الحمقاء، فإنّ صحبتها بلاء، وولدها ضياع.

وفي تقسيم مراحل التربية حسب العمر: قال (ص): الولد سيّد سبع سنين وعبد سبع سنين ووزير سبع سنين فإن رضيت خلّاقه لإحدى وعشرين سنة وإلا ضُرب على جنبه، فقد أعدرت إلى الله.

وفي أثر تربية الأب في صلاح المجتمع: عن الإمام الصادق عليه السلام قال: لا يزال المؤمن يورث أهل بيته العلم والأدب الصالح حتى يدخلهم الجنة جميعاً حتى لا يفقد فيها منهم صغيراً ولا كبيراً، ولا خادماً ولا جاراً، ولا يزال العبد العاصي يورث أهل بيته الأدب السيئ حتى يدخلهم النار جميعاً، حتى لا يفقد فيها منهم صغيراً ولا كبيراً، ولا خادماً ولا جاراً. حفلت نصوص الشرع الإسلامي بكل تفصيل يخص الحياة الإنسانيّة، لتكفل للإنسان حسن أدائه في حياته الدنّيا بما يرضي الله I فيفوز بحسن الحياة الآخرة.

يمكن أن نعتبر أنّ تربية الأبناء من ضمن الأمور التي تعرّضت إلى جهل بها من قبل المجتمعات الإسلاميّة، فالمعصومون (ع) أكدوا على أهميّة الأسرة في المجتمع الإسلامي وحسن تكوينها، من قبل ارتباط الزوجين، من حيث التشجيع للمسلمين كافّة على الارتباط بالعلقة الزوجيّة المحلّلة، وأرشدتهم إلى حسن اختيار الشريكين - الذكر والأنثى - لبعضهما، على أسس تسهم بصلاح ارتباطهما بعقد النكاح، وحسن أداء هذا العقد في تكوين الأسرة، والتي تعتبر الرافد الأساسي للمجتمع بالأفراد، وهي التي ستكون الحوض الذي ينشأ في كنفه هذا الإنسان، حيث حبّب إنجاب الأطفال للمرتبطين بعقد النكاح المقدّس، والذي هو النتيجة الإيجابية للعلقة الزوجيّة المحلّلة، وهو الرّسالة السّامية، والأمانة العظيمة، التي تحمّل الإنسان الكثير من المسؤوليّات التي لا يجوز التهاون أو التقصير فيها، ولهذا فقد حفظ الإسلام للطفل حقوقه، من لحظة ثبوته علقّة في رحم أمّه، إلى حين بلوغه أشدّه. فتضافرت التشريعات التي تحمي هذه الحقوق، كما تضافرت الروايات عن المعصومين والتي تحفّز على احترام هذه الحقوق، وحسن رعاية وكفالة الطفل بكل مناحي الحياة، الدنيويّة والدنيويّة.

وبما أنّ هذا البحث يتناول تكاليف الوالدين تجاه ثمرة فؤادهما، الناتج عن العلاقة الزوجيّة، لنتشنته التشنّة الدنيويّة الصّالحة، ليكون إنساناً خيراً صالحاً، في حياته الاجتماعيّة والمهنيّة والأسريّة، وفعلاً في محيطه وبيئته، بما يرضي الله سبحانه وتعالى، فإنّه كان لا بدّ من مناقشة هذا الأمر من كل الجوانب المحيطة بالطفل. بهدف الوصول إلى أفضل الطرق في تربية الأبناء وفق المنهج التربويّ للنبيّ الأكرم وأهل البيت (ع).

لذلك وجب البحث عن الطّرق السّليمة في إنجاح هذا الكيان ومسيرته وتمتّعه بالصّلاح والأخلاق والقيم السّامية، والتي تجعل كل ما يفعلونه ويتعلّمونه ويتوصّلون إليه من اكتشافات وعلوم تصبّ في خير المجتمع، ولذلك كان التّركيز على التّربية الدنيويّة لأنّ الدّين هو منبع كل خير وكل سموّ.

وخير مكان للبحث هو فيما جاء عن المعصومين عليهم السلام فهم حجج الله في كل العلوم والمعارف، ومنهم نستقي كافة احتياجاتنا ومعارفنا الدنيوية والدنيوية، وتعاملوا مع هذا الأمر بالمنطق العلمي، واستعملوا لسلوكه الحث والترغيب والإعذار والإنذار.

فابتدأت في بحثي هذا باستعراض مجموعة من التعاريف، والشروط، والتعاليم، التي تتناول حسن تناسب الوالدين قبل العقد، وارتباطهما بالعلقة الزوجية، وواجباتهما نحوه قبل زواجهما وبعده، وقبل إنجابهم وبعده، وطبيعة الرعاية التي عليهما تقديمها له للتأهيل العقلي والروحي والجسدي السليم، إضافة إلى سلوكياتهما الإيجابية والسلبية، ومدى تأثيرها على تربية الطفل، وقبوله لما يعطى له، لأن الوالدين قدوة للأبناء في سلوكهما وقولهما، باعتبار أن ما يفعله الأهل هو القدوة عند الأبناء، لذلك وجب على الوالدين دائماً الالتزام بما هو إيجابي، والابتعاد عن كل أمر سلبي، لحسن تربية وتأهيل الطفل، إضافة إلى أثر المجتمع والبيئة المحيطة بالطفل في مراحل نموه.

وفي عرض البحث تم الاستدلال بفقه آل البيت عليهم السلام، بما يختص بتكاليف الوالدين تجاه الأبناء في مراحلهم العمرية المختلفة من بدء الحمل إلى الشباب، واستعراض للخطوات التي أقرها للقيام بهذه التكاليف، وللتدرج بتربية الأطفال على التمسك بالدين القويم، وتشجيعهم على أن يمسكوا بهذا العلوم، دون أن يخسوا التعليم الدنيوي حقه، ليكون الطفل فاعلاً ومنتجاً، في مجتمعه وبيئته، منتفعاً من تربيته الدينية، ليكون ملتزماً بإنتاج ما يعود بالنفع على مجتمعه، من علمه أو عمله.

وبيّنت في نهاية بحثي هذا بعضاً من الآثار التي تتحصل في الأسرة والمجتمع، نتيجةً لاتباع نهج آل البيت في تربية الأولاد الدينية.

سائلاً الله سبحانه وتعالى القبول لهذا البحث، بشفاعة سيدنا محمد وأهل البيت الطاهرين عليهم السلام، والهداية والتوفيق والزّشاد، ببركة صاحب العصر والزمان عليه السلام، عجل الله فرجه الشريف.

المبحث الأول: تعريف المفردات لغةً واصطلاحاً

أولاً- التّكليف:

في معاجم اللّغة:

عند ابن منظور: «وكلفه تكليفاً: أي أمره بما يشقّ عليه، وتكلف الشّيء: تجشّمته على مشقة وعلى خلاف عادته»، (ابن منظور، ١٤٠٥، ج ٩: ص ٣٠٧).

وعند الرّازي: «كَلَّفَهُ تَكْلِيفًا: أمره بما يشقّ عليه، تكلّف الشيء: تجسّمه»، (محمد بن أبي بكر، ١٩٨٦، ص ٢٤٠).

في الاصطلاح الفقهي:

قال العلامة الحلّي: «التكليف مأخوذ من الكلفة وهي المشقّة: وحدّه أنّه إرادة من تجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقّة بشرط الإعلام»، (العلامة الحلّي، ١٩٨٨، ص ٢٩٧).

ثانيًا - الوالدين:

في معاجم اللّغة:

وقال الفيروز الآبادي: «قال: الولد محرّكة، وبالضم والكسر والفتح، واحد وجمع، وقد يجمع على أولاد وولّدة، والوليد: المولود والصبيّ وأنتاهما بهاء»، (الفيروز الآبادي، ١٩٩٥، ج ١: ص ٤٨١).

وعند ابن سيده: «ولدت له أمّه ولادة فهي والدّة على الفعل ووالد على النسب، والولّد والولّدت: ما ولد أيّاً كان»، (ابن سيده، ٢٠٠٠، ج ٩: ص ٤٢٦).

في الاصطلاح الفقهي:

عند الدكتور أحمد فتح الله: «الوالد: الأب، والوالدة: الأم، المرأة والوالدة: التي وضعت حملها، والوالدان: الأب والأم»، (أحمد فتح الله، ١٩٩٥، ص ٤٤٠).

وعند الغديري: «ولّد "الوليد": هو الصبي لقرب عهده بالولادة، والوالدان: الأمّهات، والوالدة: الأم، وهما الوالدان، وتولّد الشيء من الشيء أي نشأ منه»، (الغديري، ١٩٩٨، ص ٦٦٣).

نجد تطابقاً بين اللغة والاصطلاح الفقهي في معنى الوالدين والولد وهو في سياق بحثنا.

ثالثًا - التّربية:

في معاجم اللّغة:

قال الفيروز الآبادي: «ربّاً رُبُوًا وربّاءً: زاد ونما، وأربيته: نمّيته، وربوت في حجره رُبُوًا وربّوا، وربيت ربّاءً وربّياً: نشأت، ربّيته تربيّة أي غدوّته كتربيّته»، (الفيروز الآبادي، ١٩٩٥، ج ٤: ص ٣٦٤).

«وأربَّ الصَّبِيَّ ربَّاهُ حتَّى أدرك، كرباه تربيًّا وترَبَّةً، والربيبة الحاضنة»، (الفيروز الآبادي، ١٩٩٥، ج:١ ص ٩٣).

فى الاصطلاح الفقهي:

جاء فى بعض التفسيرات القرآنية تعريف لها، فقد جاء عن شيخ الطائفة الطوسي: «وأصل الصَّفة بـ "رَبِّ" التربية، وهى: تنشئة الشَّيء حالاً بعد حال حتَّى يصير إلى حال التَّمام والكمال، ومنها رَبِّي الطَّفل تربية»، (الطوسي، ١٤٣١ هـ، ج ٦: ص ٥٠٤).

وقال الرَّاعِب الأصفهاني: الرَّبُّ فى الأصل: التربية، وهو إنشاء الشَّيء حالاً فحالاً إلى حدِّ التَّمام، يقال رَبَّه، وربَّاه وربَّته، وقيل "لأنَّ يربِّي رجل من قريش أحبَّ إليَّ من أن يربِّي رجل من هوازن"، (الرَّاعِب الأصفهاني، ١٤١٢ هـ، ص ٣٣٦).

رابعاً- أهل البيت:

فى معاجم اللُّغة:

ابن سيده قال: «أهل الرِّجل: عشيرته، وقول الله عزوجل [إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ] إِنَّمَا يريد أهل بيت النَّبِيِّ (ص) أزواجه وبنته وعليًّا (ع)، وأهل البيت: سكَّانه، وأهل بيت النَّبِيِّ (ص) أزواجه وبناته وصهره أعني عليًّا (ع)، وقيل نساء النَّبِيِّ والرِّجال الذين هم آله، وآل الله وآل رسوله: أوليائه، فلما كانوا يخصُّون بالآل الشرف والأخصَّ دون الشائع الأعمَّ، حتَّى لا يقال إلَّا فى نحو قولهم: القرَّاء آل الله، واللَّهمَّ صلِّ على محمَّد وعلى آل محمَّد»، (ابن سيده، ٢٠٠٠، ج ٤: ص ٣٥٤).

فى الاصطلاح الفقهي:

لا خلاف بين جمهور المسلمين فى أنَّ أهل البيت، هم أهل بيت النَّبِيِّ (ص)، ولكنَّ الاختلاف كان فى السؤال من هم أهل بيت النَّبِيِّ أو آل بيت النَّبِيِّ؟

ولتأكيد هذا الأمر أذكر للمثال لا الحصر ما أثبتته الشيخ الصدوق بقوله: «والعتره علي بن أبي طالب وذريته من فاطمة وسلالة النَّبِيِّ (ص) وهم الذين نصَّ الله تبارك وتعالى عليهم بالإمامة على لسان نبيِّه وهم اثنا عشر، أولهم علي وآخرهم القائم (ع)»، (الصدوق، ٢٠١٤، ج:١ ص ١٥٨).

خامساً - الحق:

في معاجم اللغة:

قال ابن سيده: «الحق: نقيض الباطل، وحق الأمر يحق ويحق حقاً وحقوقاً: صار حقاً وثبت، وحقه يحقه حقاً وأحقه: كلاهما أثبت. وصار عنده حقاً لا يشك به، وأحقه: صيره حقاً، وحقه وحققه: صدقه، وحق الأمر يحقه حقاً وأحقه: صار منه على يقين، والحق: من أسماء الله تعالى وقيل من صفاته، وحق عليك أن تفعل كذا: يجب، والكسر لغة، وأحق عليك القضاء فحق: أي أثبت فثبت، وحق الشيء يحق حقاً: وجب»، (ابن سيده، ٢٠٠٠، ج ٢: ص ٤٧٢).

في الاصطلاح الفقهي:

واعتبر أنه لا أثر فقهي عملي له كما جاء عن السيد الحائر: «على أية حال هذا المنحى من البحث الذي بحثناه حتى الآن وهو البحث عن تعريف الحق وإن كانت له قيمته من زاوية فقه الحقوق ولكن لا أثر فقهي عملي يترتب عليه. إنما الأثر العملي يترتب على منحى ثانٍ من البحث وهو ما قد يسمى ببحث الفرق بين الحق والحكم، وهو البحث عن الآثار المعروفة التي قد ترتب على الحق»، (الحائري، ١٤٢٨هـ، ج ١: ص ١٢٥).

المبحث الثاني: العوامل المؤثرة في حياة الأبناء قبل زواج الأبوين

يختلف الناس بنظرتهم إلى الطريقة التي سيختارون بها الشريك، والتي تؤثر على الموصفات التي تطلب في الشريك ومقدار تواجدها، إذ لدينا الاختيار وفق ما يسمى بالطريقة التقليدية، وهي أن يختار الأهل وفق رؤيتهم لما يناسب ابنهم أو ابنتهم، ويكون على العروسين اللقاء الشرعي والرؤية البصرية الشرعية، ليعطيا بعدها موافقتهم أو رفضهما، وهذه الطريقة قد تراعي الموصفات الخلقية، إضافة إلى الموصفات الشكلية الجمالية، بحيث تكون مقبولة لكل شريك وفق مستوى كل أسرة، أما فيما يسمى بالطريقة الحديثة، وهي التي يتعارف فيها العروسان بمعزل عن الأهل، وفيها يكون الانجذاب بينهما، فإنه يعتمد على الموصفات الجمالية غالباً أو ما يسمى بالنظرة الأولى، وبعد تعارفهما قد ينظران في الموصفات الأخرى، إن لم يكن قد فات الأوان نتيجة تعلقهما ببعضهما بعاطفة الحب، التي من الممكن أن تجعلهما يتغاضيان عن أي موصفات غير مستحبة، وهذا الأمر سيترك أثراً في طبيعة الأبناء المستقبليين هم جاهلوه في حينه.

ونتيجة الصّراع بين الزّواج التّقليدي والزّواج الحديث يضيع الناتج الأهمّ للزّواج، ألا وهو الأبناء! فيغيب التفكير فيهم وكيف ستكون صفاتهم وأشكالهم وحياتهم وأخلاقهم وتصرفاتهم.

فطالبوا الزّواج وأهاليهم بذلك يتجاهلون أو يجهلون أنّ الولد الناتج عن الزّواج سيحمل صفاتاً من الزّوجين وأهاليهما، كما هو متداول عرفاً، وجاء عن الموالى (ع)، وأثبت العلم الحديث بما يسمّى علم الوراثة.

فالوراثة من العلوم التي تطوّرت كثيراً في زمننا وتوسّعت مفاهيمها علمياً واجتماعياً، وحددت التّقنيات الحديثة الخصائص والصفات التي تتأثّر في الإنسان، وتنتقل بالوراثة مباشرة أو تجعل من الإنسان مستعداً لها بحكم وجود أحد في سلالته تواجدت به هذه الصّفة، فذكرت الدّراسات ودون الخوض في التفاصيل، الصفات الجسمانيّة، الصفات العقليّة، الطّباع والسّجايا، القوّة البدنيّة والضعف، المزاج العصبي.

نلاحظ هنا أن الصفات الوراثيّة تدرج ضمن عنوانين عريضين هما الصفات الجسديّة والخلقيّة (بفتح الخاء وتسكين اللّام) والصفات العقليّة والخلقيّة (بضم الخاء واللام)، ولكننا في هذا العرض لسنا بصدد استعراض المناحي العلميّة لعلوم الوراثة، ولكنّه مقدّمة لتأكيد المؤكّد من أنّ الموالى (ع) قد نبّهوا إلى هذا الأمر وأهميّته، ولكن لم يستخدموا كلمة الوراثة بمفهومها الحديث لدينا وهذا الأمر نستدلّ عليه بقول النّبي الأكرم (ص): «تزوّجوا في الحجز الصّالح فإنّ العرق دسّاس»، (رضي الدين الطبرسي، ١٤٠٧ هـ، ص ٢٥٦).

بهذه الجملة الخبريّة يخبرنا (ص) بأنّ مورّثات الأم وأهلها تنتقل إلى الأبناء فهنا كلمة العرق جاءت بمعنى الأصل أو المورّثات، فهو استحباب أرادنا أن نضعه في حساباتنا عند الزّواج.

أولاً - طيب المولد:

الرّزنى أو العلاقات الجسديّة المحرّمة أو ما يسمّى حديثاً بالمساكنة أو العلاقة الزّوجيّة خارج نطاق العلقه الزّوجيّة المحلّلة وعقد النّكاح الصّحيح، كلّ هذا يعتبر من المحرّمات في الشّرع الإسلاميّ عموماً ولكنّه يميّز لدينا في الفقه الإماميّ بتأثيره على الأبناء من حيث صحّة ولانهم لأهل البيت (ع) وبالتالي صحّة العقيدة، كما في حديث للصّادق (ع) قال: «من وجد منكم برد حبّنا على قلبه فليحمد الله I على أولى النّعم، قيل: وما أولى النّعم، قال: طيب الولادة»، (البرقي، ٢٠١١، ج ١: ص ٢٣٢).

ثانيًا - كرم الأصل وطيب المنبت:

الأسرة التي نشأ فيها الإنسان، والأصل الذي انحدر منه، والوسط الاجتماعي الذي خالطه، كل ذلك يشكل جزءًا من شخصيته، ويلقي بظلاله على سلوكه ولو بعد حين، ولذلك خطب الرسول الأكرم (ص) قائلاً: «أيها الناس إياكم وخضراء الدمن، قيل: يا رسول الله وما خضراء الدمن؟ قال: المرأة الحسنة في منبت السوء»، (الشيخ المفيد، ١٤٣١ هـ، ص ٥١٢).

فسيّدنا محمد (ص) يحذّرنا من اتباع شهواتنا في اختيار الأزواج، وأن نلهث خلف المظاهر، دون معرفة أخلاق ومحيط وتربية من نختارهم لإنشاء الأسرة.

ثالثًا - صفات الزوجة

إن الزواج كمؤسسة صغيرة اعتبرها الإسلام الأساس الذي فيه صلاح المجتمع، ولذلك كان لا بدّ من أن يعلمنا كيف نختار الزوجة، كي تتوافق الحياة الزوجية وتتوفر البيئة المناسبة للأبناء والزوج، حيث أنّ الزوجة والتي هي الأم المستقبلية في الأسرة المتكوّنة من هذا القران، ستتحمل العبء الأكبر في تربية الأبناء لأنّها الأكثر تواجداً مع الأبناء، وبالتالي سيكون الولد شديد الاتصال مع خلقها وآدابها ونظرتها الحياتية، فلذلك سنناقش الصفات المطلوبة في الزوجة والتي تؤثر في تربية الأبناء فقط.

١ - الدين والأخلاق:

قال الرسول الأكرم (ص): «تُنكح المرأة لأربع، لمالها ولحسبها وجمالها ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك»، (البخاري، ٢٠١٦، ج ٣: ص ٢٣١٤).

فكان الأمر الاستجابي من السيّد الرسول الأكرم (ص) أن نختار الفتاة التي يكون ضمن خصالها ومميّزاتها الدين والتدين.

٢ - العقل والنضج العقلي:

يجب فيما قبل الزواج الانتباه في الاختيار من حيث التأثير العضوي لغياب العقل والمؤثر في حياة الأبناء كجنون الأم أو حمقها، فالمجنون فاقد للتفكير والتصرف العقلاني وهو ممن رُفع عنهم القلم كما جاء في حديث القلم، تم النهي قطعياً عن الزواج من المجنونة، وفي الحمقاء جاء عن الصادق (ع) أنّ أمير المؤمنين عليّ (ع) قال: «إياكم وتزويج الحمقاء فإنّ صحبتها بلاء وولدها ضياع»، (ضياء الدين الراوندي، ١٣٧٧ هـ، ص ١١٧).

فبالنسبة للأبناء يخاف عليهم في وراثتهم أو تربيتهم أن تكون الأم مجنونة أو حمقاء.

٣- الجمال وصباحة الوجه:

جاء عن سيدنا محمد (ص) إذ قال: «أفضل نساء أمّتي أصبحهنّ وجهًا وأقلهنّ مهرًا»، (الطوسي، ١٣٦٥ هـ، ج ٧: ص ٤٠٤).

٤- العفة:

رابعًا- صفات الزوج

في الحقيقة تم الاهتمام بمواصفات الزوجة بالتفصيل بينما كانت مواصفات الزوج إجمالية، حيث أن المواصفات الجمالية لدى الرجل قبل الإسلام هي صفات ثانوية، بينما كانت المواصفات الأخرى كالكرم والقوة الجسدية والشجاعة والمروءة والفصاحة والشعر هي الغالبة، وقد أكد عليها الإسلام بعد أن هذبها وأطرها بإطار الدين.

إذ أن الإسلام أكد أن المقاييس المعتمدة والمطلوبة في الرجل عند الزواج تختلف منها عند المرأة، فالرجل لم يأخذ الإسلام بجماله الخلقي بل الخلقي والإيماني.

١- الكفاءة:

درجت العادة في المجتمعات القبلية على التفاخر بالأنساب والأحساب، إلا أن الإسلام وضعها وجعل من الإيمان تكافؤًا بين الناس.

قال الرسول الأكرم (ص): «المؤمنون بعضهم أكفأ بعض، تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم»، (الطوسي، ١٣٧٠ هـ، ج ٢: ص ٣٦٧).

٢- الدين والأخلاق:

كما أوردنا في مواصفات الزوجة كذلك هنا، فالدين والأخلاق صنوان فعن أمير المؤمنين عليّ (ع) قال: أن رسول الله (ص) قال: «إذا جاءكم من ترضون خلقه ودينه فزوّجوه، قلت يا رسول الله وإن كان دينًا في نسبه، قال: إذا جاءكم من ترضون خلقه ودينه فزوّجوه، إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير»، (الطوسي، ١٣٦٥ هـ، ج ٧: ص ٣٩٤).

المبحث الثالث: العوامل المؤثرة في حياة الأبناء قبل الحمل.

يرتبط الزوجان بالعلقة الزوجية المحللة بالعقد المبارك الميمون، والذي يجمعهما كأسرة ذات كيان مستقل في بيت واحد، والذي يبدآن فيه حياتهما الزوجية التي يكون تنويعها بقدم الأبناء إلى كنف الأسرة.

طبعاً يختلف زماننا عن الأزمنة السابقة نتيجة التطور العلمي والطبي الكبير، بحيث أصبح إنجاب الولد مخطط له غالباً بالشكل الذي يراه الزوجان مناسباً لهما، من جهة التوقيت ومن جهة عدد الأبناء أيضاً، وعندها لا يكون كل جماع بين الزوجين هو فرصة للإنجاب، إذ تطورت وسائل منع الحمل للزوجين، بينما في الأزمنة الماضية كان كل جماع بين الزوجين هو فرصة للإنجاب، وإن كان معروفاً حينها المنع من جهة الرجل بالعزل، ولكن ضمن حدود معينة ومحدودة، إضافة إلى إمكانية معرفة نوع الجنين، وطفل الأنبوب الذي يمكن فيه اختيار جنس الجنين قبل الإلقاح بما يسمى قطف التطفاف.

قدماً كان منع الحمل أو العزل يستخدم كما قلنا بحدود معينة، فمثلاً إذا لم يُرد الرجل الإنجاب من إحدى زوجاته أو إمانه لعلّة أرادها فهو قراره وملكه.

وإذا علمنا أنّ رسول الله (ص) مع ترغيبه لنا بالأبناء، فقد أدبنا بأداب طلب الولد والدعاء لإنجابه، وبذلك نستطيع أن نعدّد مجموعة من العوامل المؤثرة.

أولاً- الرغبة في الإنجاب:

يجب أن نضع باعتبارنا أنّ أي شيء في الحياة له وسيلة وله غاية، والوسيلة مهمة مادية يتفّدها الجسد، بينما الغاية حاجة عقلية روحية يرعاها العقل، ولكن عندما تصبح الوسيلة هي الغاية يغيب الهدف ويصبح الإنسان غرائزياً، وينحدر المستوى الإنساني الذي كرمه الله I إلى درك أدنى.

فغاية الزواج هو الإنجاب وليس المتعة فقط، كما قال أبو الحسن (ع): «إنّ الله تبارك وتعالى إذا أراد بعبد خيراً لم يمتّه حتّى يريه الخلف»، (الصدوق، ١٩٨٦، ج ٣: ص ٣١٤).

ثانياً- الدعاء عند طلب الولد:

علّمنا موالينا الدعاء عند الرغبة في الإنجاب قال الصادق (ع): «يا أبا محمد أي شيء يقوله الرجل منكم إذا دخلت عليه امرأته؟ قلت: جعلت فداك أيسطيع الرجل أن يقول شيئاً؟ فقال: ألا أعلمك ما تقول؟

قلت: بلى، قال: تقول بكلمات الله استحللت فرجها وفي أمانة الله أخذتها، اللهم إن قضيت لي في رحمها شيئاً فاجعله باراً تقياً واجعله مسلماً سوياً ولا تجعل فيه شركاً للشيطان»، (الكليني، ٢٠٠٧، ج ٥: ص ٣٠٣).

ثالثاً - مراعاة الأيام والظروف المناسبة للإنجاب:

وقد جاء في الخبر أنّ الرسول الأكرم (ص) أوصى عليّاً (ع) بمجموعة من الوصايا لتجنّب أوقات وأيام معينة عند الجماع، مع تبيان العلة التي قد تظهر في الولد عند عدم الالتزام بهذا وهي أنّ أبا جعفر (ع) قال: «وأيم الله لا يجامع أحدٌ في هذه الأوقات التي نهى عنها رسول الله (ص) وقد انتهى إليه الخبر فيرزق ولداً فيرى في ولده ذلك ما يحبّ»، (المفيد، ١٤٣١ هـ، ص ٢١٨).

المبحث الرابع: العوامل المؤثرة في حياة الأبناء في مرحلة الجنين والحمل

وصل الزوجان في هذه المرحلة إلى إنجاب الأطفال سواء كان الطفل الأول أو ما بعده، وهذه المرحلة يجب أن تكون عن دراية ورغبة منهما، لأنّهما بذلك يكونان قد أتمّا القيام بما هو مناسب ممّا أسلفنا ذكره ليأتي المولود كما يحبّان وفق منطوق أهل البيت (ع).

أولاً - التّرعيب بالحمل والولادة:

كما خاطب الشّارع الرّجال بشأن حسن ومتعة امتلاك الأبناء، كذلك خاطب النّساء في حصّتهنّ من إنجاب الأبناء فوعدهنّ بالثّواب العظيم لحملهنّ.

في حديث البناء أنّه سمع أبا عبد الله (ع) يقول: «التّفساء تبعث من قبرها بغير حساب لأنّها ماتت في غمّ نفاسها»، (الطوسي وابنه، ١٣٨٠ هـ ش، مجلس ٣٦: ص ٩٤٦).

ثانياً - منع الإجهاض:

قد يحدث أن يكون الحمل بدون أن يتهيأ الزوجان له، ممّا قد يجعلهما يفكران بإصلاح هذا الأمر بخطأ كبير ألا وهو إجهاض الجنين، فإنّ الشّارع لم يُجزِ الإجهاض، حيث تميّز الإسلام بحفظ حقوق الجنين وحمايته منذ بدء تشكّله في رحم أمّه، ففي سؤال اسحاق بن عمّار للإمام أبي الحسن (ع) المرأة تخاف الحبل فتشرب الدّواء فتلقّي ما في بطنها، قال: «لا، فقلت: إنّما هو نطفة، قال: إنّ أول ما يُخلق نطفة»، (الصدوق، ١٩٨٦، ج ٤، ص ١٣٠).

ثالثاً - العناية بالجنين:

بما أن الإسلام حافظ على هذه الحياة من بدء تشكّلها فإنّه بذلك يكون قد ألزّمنا أن نتّخذ كافة السبل التي تساعد على اكتمال هذا الحمل وولادة الطّفل، من حيث الاعتناء بطعام الأمّ وشرابها ووضعها النفسي وحركاتها والمجهود الذي قد تبذله خلال هذه الفترة، فلقد قالوا (ع) بوجوب الإنفاق على الحامل المطلّقة والمتوفّى عنها زوجها، فمّمّا جاء عن موسى بن جعفر عن آبائه (ع) قال: «قال عليّ (ع): الحامل المتوفّى عنها زوجها نفقتها من جميع مال الزوج حتّى تضع»، (ضياء الدين الراوندي، ١٣٧٧ هـ، ص ١٨٥).

رابعاً - اختيار اسم للجنين:

إنّ الجنين يعتبر ذو حقوق وحماية من الشّارع من لحظة انعقاد نطفته ولذلك كان لا بدّ من التّعامل مع صاحب هذا الحق بشكل مباشر، مما يجعلنا مضطّرين إلى تسميته ليسهل التّعامل مع حقوقه، وهذا ما أكّده أمير المؤمنين (ع) في الحديث المروي عنه أنّه قال: «سمّوا أولادكم، فإن لم تدروا ذكر أم أنثى فسمّوهم بالأسماء التي تكون للذكر والأنثى، فإنّ أسقاطكم إذا لقوكم في القيامة ولم تسمّوهم يقول السّقط لأبيه: ألا سمّيتني؟ وقد سمّى رسول الله (ص) محسنًا قبل أن يولد»، (الصدوق، ١٤٣٧ هـ، ج ٢: ص ٦٣٤).

المبحث الخامس: التكاليف المشتركة للوالدين تجاه الأبناء في كافّة المراحل العمرية

في هذه المرحلة العمرية يحتاج الطّفل للطّعام والرّعاية، طعامه الرّضاعة، ورعايته بمعرفة حاجياته التي يعجز عن التّعبير عنها.

وقد اهتمّ الإسلام كثيرًا بطعام المولود، وذلك لأهمّيّته في نمو الطّفل بدنيًا وروحيًا وعقليًا، وهذا ما أثبته الموالى فيما روي عنهم، فقد قال أمير المؤمنين عليّ (ع): «قال رسول الله (ص): ليكن أول ما تأكله النّفساء الرّطب، فإنّ الله قال لمريم: (وَهَـزِي إِلَيْكَ بِجِذْعِ النَّحْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِيًّا)، قيل: يا رسول الله فإنّ لم تكن أيّام الرّطب؟ قال: سبع تمرات من تمر المدينة، فإنّ لم يكن فسبع تمرات من تمر أمصاركم، فإنّ الله عزّ وجلّ يقول وعزّتي وجلالي وعظمتي وارتفاع مكاني، إلّا تأكل نفساء يوم تلد الرّطب فيكون غلامًا إلّا كان حليمًا، وإن كانت جارية كانت حليمة»، (البرقي، ٢٠١١، ج ٢: ص ٣٤٦).

ولأنّ الحليب هو طعام الطفل، وحتى يكون الطعام للروح والجسد، فقد تخيّر الله لمريم B التمر لفائدتها ولفائدة وليدها، فطعام النفساء غايتنا فيه إرضاع الوليد، وأعطى العلة في ذلك، فالحليب الذي تفرزه المرضع من غذاء التمر يجعل الولد حليماً، والحلم سلوك نفسي، فشخصية الطفل كما نموه ترتبط بنوعية طعامه، وقد انتبه الأقدمون لهذه الأهمية فاعتنوا باختيار مرضعات أبنائهم، سواء كان إرضاع الولد من مرضعة لقلّة حليب الأم، أو لمقام الأهل الاجتماعي، فإنّ الإسلام أمضى هذا الاهتمام، واعتبر أنّه حقّ له حتّى ينهي عامه الثاني، ولأنّ الطفل في هذه المرحلة لا يستطيع فعل شيء، إلّا الطعام والتّوم، ويكون تعبيره عن حاجياته بالبكاء، فلذلك كان لا بد من فهم كيفية التعامل مع هذه الأشياء وتأثيرها على المولود.

أولاً- الإنفاق على الأبناء

١- وجوب الإنفاق:

لم يترك الشارع رخصة للأهل في عدم الإنفاق على أبنائهم، بل ألزمهم به وبكل وضوح، فكما جاء في سؤال الحلبي لأبي عبد الله (ع): «من الذي أجبر على نفقته، قال: الوالدان والولد والزوجة والوارث الصّغير»، (الصدوق، ١٩٨٦، ج ٣: ص ٦٥).

والإجبار بإقراره (ع) يأتي هنا بالوجوب.

٢- طيب المال المنفق على الولد:

إنّ الإسلام طيّب ولا يحبّ إلّا الطيّب، وأما حقّ الولد على أبيه فهو أن ينفق عليه مالاً حلالاً لا شبهة فيه، فقد قال نبيّ الرّحمة (ص): «حقّ الولد على والده أن يعلمه الكتابة، والسّباحة، والرّماية، وآلا يزرّقه إلّا طيّباً»، (المتّقي الهندي، ١٩٧٧، ج ١٦: ص ٤٤٣).

٣- استحباب التّوسعة في الإنفاق:

إنّ الله سبحانه كريم يحبّ الكرم، والكرم هو هذه التّوسعة وهي في إطار الاستحباب والترغيب والحض عليها، كما جاء عن الرّسول (ص) أنّه قال: «إنّ المؤمن يأخذ بآداب الله إذا وسّع عليه اتّسع وإذا أمسك عنه أمسك»، (ابن شعبة الحرّاني، ٢٠٠٢، ص ٤٣).

ثانياً- إظهار المحبة للأبناء:

أبناؤنا فلذة أكبادنا نحبّهم بكلّ جوارحنا. فهلّا أظهرنا لهم ذلك! قال الرّسول (ص): «أحبّوا الصّبيان وارحموهم»، (أحمد بن فهد الحلبي، ١٩٨٧، ص ٨٨).

ويمكن إظهار هذه المحبة بالكلام المباشر كما في خطاب أمير المؤمنين عليّ لولده الحسن X إذ قال: «وجدتك بعضي، بل وجدتك كلّي»، (ابن طاووس، ١٤٣٠هـ، ص ٢٢١).

أو بالفعل كتقبيل الأبناء أو اللعب معهم كما جاء عن أمير المؤمنين (ع) قوله: «قبلة الولد رحمة»، (رضي الدين الطبرسي، ١٤٠٧هـ، ص ٢٨٥).

ثالثاً - تعليم الأبناء:

يولد الطفل ولا يستطيع أن يفعل بعقله المدرك أي شيء، ويبدأ بالتلقي والتعلم مع بدء إدراكه العقلي لما حوله، فكل شيء في هذه الحياة علم وتعلم ويكون الإلزام بالتعليم لازم بالآباء، لأنهم هم المعلمون لأبنائهم في هذه الفترة، هذا الإلزام جاء عن الرسول الأكرم (ص) إذ قال: «من حق الولد على والده ثلاثة: يحسن اسمه، ويعلمه الكتابة، ويزوجه إذا بلغ»، (الفتال النيشابوري، ٢٠١٠، ج ٢: ص ٢٤٥).

وبما أن الروح يروي ظمأها علوم الدين ولكن لا بد من الاهتمام بالعلوم الدنيوية التي تفيد الجسد، وهذا ما جاء عن الرسول (ص) إذ قال: «العلم علمان، علم الأديان وعلم الأبدان»، (الكراكجي، ١٩٨٥، ج ٢: ص ١٠٧).

رابعاً - تجنّب السلوكيات الخاطئة وخاصةً أمام الأبناء

١ - العلاقة الزوجية الحميمة "الجماع":

الجماع من أكثر خصوصيات العلاقة بين الزوجين ولخصوصيته نهى الشارع أن يمارس إلا في الأماكن المغلقة وخلف الستور لأن الله I يحب السّتر، كما قال أبو عبد الله (ع) عند سؤاله عن "لامستم النساء" في القرآن: «هو الجماع، ولكن الله ستر يحب السّتر، فلم يسم كما تسمون»، (الكليني، ٢٠٠٧، ج ٦: ص ٣٣٥).

٢ - التعامل ضمن الأسرة وتحقيق الانسجام فيها:

إن العلاقة بين الزوج والزوجة علاقة جدلية فالإسلام بمجيئه نظمها وفق قواعد وقوانين ثابتة، ثبتت حقوق الزوجين وواجباتهما لضمان استقرار الأسرة وحسن نمو الأبناء وصلاح تربيتهم، لأن الكيان المتجانس والذي هو الأسرة، تكون طاقاته موجهة لضمان استقرار العائلة. فلذلك لا بد من الانتباه إلى

عدّة تصرّفات أما الأبناء مثل كراهة الغضب واستحباب ضبط النفس والتّحلّم ضمن الأسرة، لذلك كان قول أمير المؤمنين (ع): «لا أدب مع غضب»، (الليثي الواسطي، ١٣٧٦ هـ ص ٥٣١).

أيضاً كراهة ضرب الأولاد إلّا عند معصية الله إذ يعتبر الضّرب من وسائل التّأديب ولا سيّما للأولاد، كما جاء عن رسول الله (ص) أنّه قال: «أدّب صغار أهل بيتك بلسانك على الصّلاة والطّهور، فإذا بلغوا عشر سنين فاضرب ولا تجاوز ثلاثاً»، (وَرَام المالكي الأشعري، ١٩٦٤، ج ٢: ص ٣٩٠).

المبحث السادس: المولد والرّضاعة "من الولادة إلى عمر سنتين"

وبعد انتظار وترقّب يهلّ المولود على والديه، ويصير التّور، معلناً لهما عن بدء فرحتهما وسعادتهما بقدومه، وأيضاً بدء مهمّاتهما ومسؤوليّاتهما وتكاليفهما.

في الحقيقة سواء الولد كان الأوّل أو الأخير وبغضّ النظر عن عدد الأولاد بينهما، فكلّ له حضوره ومكانه ووجوده في قلب أبويه، ولكن تختلف تعابير كلّ أهل، وأسلوب تعاطيهم مع الحدث، وإنّما يتلاقى الجميع في حدوث الارتباط الفوري مع الوليد، والعمل على تأمين كافّة احتياجاته، والتّضال لأجل بقاءه وحياته.

وهذا الارتباط هو من نعم الله سبحانه على كافّة المخلوقات، إذ أنّ المسؤوليّات تبدأ فوراً، وبالارتباط الذي يحصل مع الوليد يقوم الوالدان بمسؤوليّاتهما وتكاليفهما بفرح وسعادة، ورغبة منهما بتحقيق الأفضل لوليدهما، ولأنّ نبينا الكريم وأهل بيته (ع) يعلمون هذا في نفوس النّاس، ولأنّهم يعلمون أيضاً أنّ المولود يولد على الفطرة، وأنّ كلّ سلوك للأبوين سيؤثّر على هذه الفطرة، لذلك أعطونا (ع) الخطوات التي يجب أن نخطوها مع الوليد، والتّكاليف الواجبة علينا تجاههم لنحافظ على هذه الفطرة، ولتكون هذه الخطوات والتّكاليف والأفعال إيذاناً للبدء بالتّربية.

أولاً- آداب الولادة وآداب استقبال المولود:

جاء عنهم أهمية الدّعاء في استقبال المولود، إضافة إلى استحباب استقبال المولود بالثّوب الأبيض والأذان والإقامة والتّحنيك كما في خبر عن السيّدة نجمة أم الرّضا (ع) قالت: «لما وضعت ابني عليّاً، دخل إليّ أبوه موسى بن جعفر (ع)، فنالته إياه في خرقة بيضاء، فأدّن في أذنه اليمنى وأقام في اليسرى ودعا بماء الفرات فحنّكه به، ثمّ رده إليّ فقال: خذيه فإنّه بقية الله على الأرض»، (الصدوق، ١٤٣٧ هـ ج ١: ص ٦٦).

واستحباب تسميته باسم محمد أول اسبوع للولادة وبعد ذلك يمكنهم التغيير إلى ما يحب الوالدان فعن أبي عبد الله (ع) إذ قال: «لا يولد لنا ولد إلا سميناه محمدًا، فإذا مضى لنا سبعة أيام فإن شئنا غيرنا وإلا تركناه»، (الكليني، ٢٠٠٧، ج ٦: ص ١٤).

ثانيًا- اليوم السابع للولادة:

المحطة الثانية في حياة المولود بعد ولادته تكون في اليوم السابع، وهي محطة مهمة في حياته، نظرًا لنوعية التكاليف الواجبة على الوالدين فيه، ومنها ما تبقى في عنق المولود إن لم يؤدّها عنه أبواه ونعدّد هذه التكاليف التي جاءت مجتمعة وفق الرواية التي جاءت عن الرضا (ع): «وسمه اليوم السابع واختنه واثقب أذنه واحلق رأسه وزن شعره بعدما تجفّفه بفضّة أو بالذهب وتصدّق بها وعقّ عنه، كلّ ذلك في اليوم السابع»، (فقه الإمام الرضا (ع)، ١٤٣١ هـ، ص ٢٣٩).

ثالثًا- الرضاع "من عمر الأسبوع حتى عمر الستين"

١- عدم جواز ضرب الطفل على بكائه:

الكلّ يسبّح الله ولكن بطريقته، ولكننا لا نفقه تسبيحهم، فقد قال رسول الله (ص): «لا تضربوا أطفالكم على بكائهم، فإن بكاءهم أربعة أشهر شهادة أن لا إله إلا الله، وأربعة أشهر الصلّة على النبي وآله عليهم الصلّة والسّلام، وأربعة أشهر الدّعاء لوالديه» (الصدوق، ١٣٨٧ هـ، ص ٣٣١).

٢- إرضاع المولود:

التوجّهات الطّبيّة الحديثة، تحصّص على الإرضاع الوالديّ الطّبيعيّ، وكذلك الإسلام شجّع على الإرضاع الوالديّ لأهميته فقد جاء بيان فضل حليب الأم على لسان أمير المؤمنين عليّ (ع) فقال: «ما من لبن يُرضع به الصّبيّ أعظم بركة عليه من لبن أمّه»، (الصدوق، ١٩٨٦، ج ٣: ص ٣١٢).

وفي حال تعذّر حليب الأم فقد سمح بإطعامه من مكان آخر ولكنّه طلب التّخير في نوع اللّبن الذي سيأكله الطفل، وبالتالي كما في الماضي اختيار المرضع لأنّ اللّبن يعدي كقول الرسول الأكرم (ص): «فإنّ اللّبن يعدي»، (الصدوق، ١٤٣٧ هـ، ج ٢: ص ٢٣٩).

وقول أمير المؤمنين عليّ (ع): «انظروا من يرضع أولادكم، فإنّ الولد يشبّ عليه»، (الصدوق، ١٤٣٧ هـ، ج ٢: ص ٢٣٩).

المبحث السابع: الطفولة الأولى "من عمر السنتين حتى عمر سبع سنوات"

يبدأ في هذه المرحلة الولد بالنمو، ويبدأ بالمشي والكلام ويتغير عليه الطعام، ويبدأ باستقبال التغيرات حوله، وإن كان لا يعيها، ولكنها ستكون مخزنة في عقله، وتكرار الشيء أمامه يجعله مألوفاً لديه ولا يستغربه، وكما أسلفنا في المطلب الثالث من هذا الفصل أن السلوك تأديب، فعقل الطفل في هذه الفترة خامة يستقبل ما يجري أمامه، من كلام أو سلوك، ويخزن لديه، وهذا مصداق ما ذكره أمير المؤمنين (ع) في وصيته لولده الحسن (ع) إذ قال: «إنما قلب الحدث كالأرض الخالية، ما ألقى فيها من شيء قبلته»، (الشريف الرضي، ١٤٣٧ هـ، ص ٥٩٢).

وإن هذا العمر هو عمر اللعب عند الأبناء كما جاء في روايات مختلفة عن الموالي (ع)، فقد قال أبو عبد الله (ع): «دع ابنك يلعب سبع سنين...»، (الكليني، ٢٠٠٧، كتاب العقيدة، ص ٣١).

فالعمر عمر اللعب، ولكن ليكن هذا اللعب هادفاً، وليبدأ التعليم من هذه الفترة.

إن احتياجات الطفل في هذه المرحلة العمرية من التفقة تم ذكرها بالعموم في بداية هذا الفصل سواء بالطعام أو اللباس أو الهدايا وغيرها مما يحتاجه للنمو الجسدي والتضج العقلي إضافة إلى الهدوء النفسي الذي يتحصل عليه من إحساسه بمحبة والديه، وقد مررنا على ذكر المحبة واللعب سابقاً على العموم، فإتينا أعدنا ذكرها هنا لأن هذه المرحلة هي مرحلة اللعب كما جاء عن الموالي، والطفل فيه لن يتحمل عقله التوجيهات الكلامية، وسيكرر أخطاءه مهما حاولنا، لذلك علينا أن نفهم أن اهتمامه الأساسي هو اللعب، ولعب الطفل وحيويته دليل على سلامة جسمه، وهو نوع من الرياضة الجسدية، وإن لم تكن منظّمة، ولكنها مفيدة لنموه وتواصله مع محيطه، وتفرغ للطاقة التي يملكها، ولهذا قال الصادق (ع): «احمل صبيك حتى يأتي عليه ست سنين»، (رضي الدين الطبرسي، ١٤٠٧ هـ، ص ٢٨٧).

والحمل هنا قد يأتي بمعنى الصبر عليه وعلى لعبه، ويمكن أن نقول بالحمل للمداعبة والملاعبة، فاللعب مع من في سنّه هو أكثر لعبه، ولكن اللعب مع الآباء له نكهة أخرى، تسعد الطفل لأنه يحس فيها بمحبة الأب ومداراته، كما يسعد بانتصاره على والده الكبير، وتزداد ثقته بنفسه مع أقرانه، ولهذا جاء الأمر من رسول الله (ص) بقوله: «من كان عنده صبي فليتصاب له»، (الصدوق، ١٩٨٦، ج ٣: حديث ٤٧٠٧، ص ٣١٨).

فالتصابي هو العودة للصَّبَا وتمثُل هذه المرحلة مع الولد، ولتَلْعَب معه وفق عمره وقدرته ليستمتع باللَّعِب ويكون مجالاً جيِّداً لتواصله مع والده، فهذا الأمر جاء ليعلِّمنا أنَّ اللَّعِب مع الطِّفْلِ جيِّد، والتَّوصِيَةُ به تجعلنا نفكِّر بفوائده على أطفالنا وإلا ما أمرنا به.

فإنَّ ترافق هذا اللَّعِب مع ظهور محبَّة الوالدين بالطَّريقة الَّتِي يستطيع هذا العمر فهمها، كما أسلفنا في اللَّعِب، إضافة إلى غمر الطِّفْلِ بالحنان كضمِّه إلى حضن أبويه، فيكون هذا معنى قول الصَّادِق (ع) احمل ابنك، وبإضافة تقبيل الولد، والذي هو فعل يستطيع أن يفهمه الولد، ويشعر فيه برحمة والديه وحنانهما، وهو الأمر الَّذِي أرادَه الشَّارِع، فقد قال الصَّادِق (ع): «أَكثَرُوا مِنْ قَبْلَةِ أَوْلَادِكُمْ»، (الفَتَالُ النِّيشَابُورِي، ٢٠١٠، ج ٢: ص ٢٤٥).

لا بل اعتبرها وسيلة لإظهار الرِّحمة للأبناء، ففي الحديث الَّذِي رواه الصَّادِق (ع) عن رسول الله (ص) عندما قال له ابن حابس: لي عشرة من الولد ما قبلت أحدهم قط، فقال له: «مَنْ لَا يَرْحَمُ لَا يُرْحَمُ»، (ابن شهر آشوب، ١٣٧٩هـ، ج ٣: ص ٣٨٨).

فهذا الإحساس بالرِّحمة أرادَ له رسول الله (ص) أن يصل إلى الولد بطريقة عملية لأنَّه بهذا الشَّكْل يفهمها، وطريقة التَّنْفِيز هي القبلة، وعلى بساطة تنفيذاً إلا أنَّ أثرها كبير في الولد، وفي الوقت نفسه كره الشَّارِع الغضب على الولد أو ضربه في هذا العمر، بل اعتبر بكاءه تسبيحاً وتشهِّد، فقد جاء في الخبر عن أبي عبد الله (ع) أنَّ جبريل (ع) قال لرسول الله (ص): «...» إذا بكى أحدهم فبكاؤه "لا إله إلا الله" إلى أن يأتي عليه سبع سنين»، (الكليني، ٢٠٠٧، كتاب العقيدة: ص ٣٤).

ومع الابتعاد عن الغضب والضَّرب وإظهار الرِّحمة والمحبة، فسيألف الطِّفْل والديه، ويطمئن لهما، فعندها قد يستطيعان التَّدَرُّج في تعليمه بعض الأشياء على بساطتها، ولكنها البداية.

أولاً- التَّربِيَةُ الدِّينِيَّةُ الممكِنَةُ فِي هَذَا العَمَرِ:

تطرَّق الموالِي (ع) إلى هذا الأمر، فقد جاء عن الباقر أو الصَّادِق X قولهما: «إذا بلغ الغلام ثلاث سنين، يقال له سبع مرَّات قل: "لا إله إلا الله"، ثم يترك حتَّى يتمَّ له ثلاث سنين وسبعة أشهر وعشرون يوماً فيقال له: قل: "محمَّد رسول الله" سبع مرَّات، ثم يترك حتَّى يتمَّ له أربع سنين ثم يقال له سبع مرَّات قل: "صلَّى الله عليه وآله"، ثم يترك حتَّى يتمَّ له خمس سنين، ثم يقال له: أيُّهما يمينك، وأيُّهما شمالك، فإنَّ عرف ذلك حَوْل وجهه إلى القبلة ويقال له: اسجد، ثم يترك حتَّى يتمَّ له ست سنين، فإذا تمَّ له ست سنين صلَّى وعلم الرُّكُوع والسُّجُود، حتَّى يتمَّ له سبع سنين، فإذا تمَّ له سبع سنين قيل له: اغسل وجهك

وكفّيك فإذا غسلهما قيل له: صلّ، ثم يترك حتّى يتم له تسع سنين ...»، (الطوسي وابنه، ١٣٨٠ هـ ش، ج ١٥: ص ٦٤٤).

ثانياً- المعارف الممكنة في هذه المرحلة العمرية:

لا بدّ أن نناقش نوعية المعارف التي يمكن أن يتلقاها، إضافة إلى الاحتياجات التي على الوالدين اتخاذها ضماناً لعدم تلقّي ولدهم أفكاراً خاطئة في المؤسسات التعليمية الخاصة، فمن جهة المعارف تعتمد هذه المؤسسات فكرة التلقين الجماعي التكراري، كما في تحفيظ القرآن الكريم، إضافة إلى بدء تعليم الطفل السلوك الجماعي واللّعب الجماعي، وطريقة الإمساك بالكتاب والدّفتر والقلم ومن جهة الاحتياجات لذا يجب حسن اختيار المؤسسة التي سيضع فيها هذا الطفل، بحيث تكون توجهاتها موافقة لفكر الأب وتوجهاته.

المبحث الثامن: الطّفلة الثانية بعد سبع سنوات

في هذا العمر تنشط ذهنيّة الولد وتبدأ المحاكمة العقليّة البسيطة لديه، متسلّحاً بما اكتسبه في مرحلته العمرية السابقة، ويبدأ لديه ترسيخ الأفكار والقيم والسلوكيات، والتي ستشكّل شخصيته المستقبلية، وترسم ملامح فكره واعتقاده، وقد أولاها الشارع أهميّة كبيرة وجعلها فترة التّأديب، فقد قال الصّادق (ع): (دع ابنك يلعب سبع سنين، ويؤدّب سبع سنين، ...)، (الصدوق، ١٩٨٦، ج ٣: حديث ٤٧٤٣، ص ٣٢٥).

فما هو هذا التّأديب؟

نستطيع أن نقول أنّ كلّ معرفة أو سلوك، دينياً كان أو دنيوياً، هو نوع من التّأديب، والذي يتمّ بالتلقين أو التّعليم أو التّدريب أو السلوك، وقد يكون بالحجّة والإقناع أو بالسّدة والصّرب، وهذا الأمر يختلف باختلاف طبائع الآباء وكذلك الأبناء.

ويمكن لنا في هذه الفترة العمرية أن نصنّف أنواع التّأديب كما يلي:

أولاً- التّربية الرياضيّة البدنيّة والنّفسيّة:

الجسم القوي المتين، هو جسم يضحّ بالحياة، مفعم بالطّاقات، مليء بالنّشاط، يمنح الإنسان إحساساً داخليّاً بالشّجاعة والقوة، ويعطيه الثّقة بالنّفس فلهذا كان لا بدّ من تقوية الجسد وبناءه، وضبط

التفّس وأهواءها، وسبيل هذا البناء هو الرياضة ولأهميتها جاء عن أمير المؤمنين (ع) قول رسول الله (ص): «علّموا أولادكم السّباحة والرّماية»، (الكليني، ٢٠٠٧، ج ٦: ص ٣١).

أمّا الرياضة النفسية فقد جاء عن أمير المؤمنين (ع) قوله: «خدمة التفّس صيانتها عن اللذات والمقتنيات، ورياضتها بالعلوم والحكم»، (القاضي ناصح الدين، ١٩٩٢، ص ١٩٩).

ثانيًا - التّربية الدّينية:

مما على الولد أن يتعلّمه دينيًّا في هذه المرحلة هو تعلّم القرآن الكريم لما فيه من منافع كثيرة له، فالقرآن سيعلّم الولد كلّ شيء جميل، إضافة لتقويمه للتّطق، فقد جاء عن أبي عبد الله (ع) قوله: «الغلام يلعب سبع سنين، ويتعلّم القرآن سبع سنين، ويتعلّم الحلال والحرام سبع سنين»، (الكليني، ٢٠٠٧، ج ٦: ص ٣١).

وأيضًا تعلّم الوضوء والصّلاة لأنّ الصّلاة عماد الدّين، وأوّل تكليف يتعلّق بالإنسان، والوضوء لاحق بها، لأنّ الوضوء لازم بالصّلاة ولا تصحّ دونه. باعتبار أن التّدريب عليها يبدأ من عمر ست إلى سبع سنوات، إذ جاء عن رسول الله (ص) قوله: «مروا صبيانكم بالصّلاة إذا بلغوا سبعًا، واضربوهم عليها إذا بلغوا تسعًا»، (ابن حيّون، ١٩٦٣، ج ١: ص ١٩٤).

وكذلك تعلّم الصّيام، فالصّيام شأنه شأن الصّلاة من الأمور العباديّة التي يجب على الآباء تعليم الأبناء وتدريبهم عليها تدريجيًّا، ولكنّ الصّيام يمتاز عن الصّلاة بصعوبته، فلا متّاع عن الطّعام والشّراب هو الأكثر صعوبة على الطّفل ولقد راعى الشّارع هذا الأمر ولحظه في إرشاده للآباء بزمان البدء بتعليم الصّيام وكيفيّة هذا التّعليم، فقد جاء عن أبي عبد الله (ع) في حديث قوله: «إنّا نأمر صبياننا بالصّيام إذا كانوا بني سبع سنين بما أطافوا من صيام اليوم، فإذا كان إلى نصف النّهار أو أكثر من ذلك أو أقلّ، فإذا غلبهم العطش أو الغرث أظفروا حتّى يتعودوا الصّيام ويطيّقوه، فمروا صبيانكم إذا كانوا بني تسع سنين بالصّوم ما أطافوا من صيام، فإذا غلبهم العطش أظفروا» (الطوسي، ١٣٦٥ هـ ج ٢: ص ٣٨٠).

كما عليهم تعلّم الصدقة والإنفاق حبًّا لله إذ أخبرنا الموالى (ع) أنّ نعلّمهم من أموالنا، ومما في أيديهم من فاكهتهم وألعابهم ومأكولهم، والذي يعتبره الولد ملكًا خاصًّا به، فقد جاء عن الإمام أبي الحسن الرضا (ع) قوله: «مر الصّبيّ فليصدّق بيده بالكسرة والقبضة والشّيء وإن قلّ، فإنّ كلّ شيء يراى به الله وإن قلّ بعد أن تصدق النّية فيه عظيم»، (الكليني، ٢٠٠٧، ج ٤: ص ٦).

ثالثاً - التَّربِيَةُ الْأَخْلَاقِيَّةُ:

إِنَّ الْقِيمَ وَالْأَخْلَاقَ هِيَ عِمَادُ بِنَاءِ الْمَجْتَمَعَاتِ وَالذُّلُولَ وَصَلَاحَهَا، وَعِمَادُ صِلَاحِ الْإِنْسَانِ وَرَفْعَتِهِ، وَفِيهِ رِضَا اللَّهِ I لِأَنَّهُ الْأَمْرُ بِهَا، وَقَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مُخَاطَبًا نَبِيَّهِ الْكَرِيمِ (ص): [وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ]، (سورة القلم، آية ٤).

فهذا الأمر العظيم الذي هو الأخلاق، هو أمرُ الله لخير الإنسان، وجب على الإنسان عمومًا والمسلم خصوصًا، ولا يكتمل عقد الإيمان إلّا به.

رابعاً- التعليم الدنيوي:

إنَّ نموَّ العقل البشري وتزايد قدراته يكمن في رياضته التي هي استمرار تلقّيه العلوم والمعارف وفق طاقاته الفكرية والعقلية، وهذه المعارف بتنوعها توسّع له مداركه، وينحصر دور الأهل بمتابعة أحوال أولادهم الدّراسية، التّزاماً بقول أمير المؤمنين (ع): «مروا أولادكم بطلب العلم»، (المتّقي الهندي، ١٩٧٧، ج ١٦: ص ٥٨٤).

المبحث التاسع: المرحلة الانتقاليّة بين الطفولة والمراهقة

تعلن فترة المراهقة عن نفسها كولادة لمرحلة جديدة في حياة الطفل، وذلك ببدء التغيرات الجسدية التي تطال الولد، والتي تتبعها تغيرات نفسية وفكرية، وهي تخصّ الجنسين، وقد لا يستوعب الطفل ما يحدث معه، فهو وإن كان ينتظر الزمن الذي سيكبر فيه، إلا أنّ ما يحدث في جسده كبير عليه، ولا سيما البلوغ الجنسي والذي يعتبر الأشدّ على الولد.

تتواجد التغيرات الجسدية في الجنسين كلّ بما يخصّه، ولكن تختلف بين الجنسين وفي الجنس الواحد في أوقاتها، لذلك سنميّز بين كلّ جنس في البحث بالنسبة للتغيرات، ونجمل بينهما في التّعامل.

أولاً- التغيرات عند الصبي:

لحظ الشَّارِع بدء هذه المرحلة عند الصَّبِيَّان، وهو العمر الَّذِي اعتبر فيه الصَّبِي مميَّزًا واعتبره الشَّارِع العشر سنوات كما جاء عن الصَّادِق (ع) قول رسول الله(ص) : «الصَّبِيّ والصَّبِيَّة، والصَّبِيّ والصَّبِيَّة، والصَّبِيَّة والصَّبِيَّة، يَفْرَقُ بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ عَشْرَ سِنِينَ»، (الصدوق، ١٩٨٦، ج ٣: ص ٢٨٣).

فقد اعتبر الشارع أن هذا العمر هو بدء التغيرات التي تطرأ على الصبي، هذه التغيرات جاء ذكر بعضها عن الموالى (ع) كما عن الباقر (ع) في حديث له قوله: «الغلام لا يجوز أمره في البيع والشراء، ولا يخرج من اليتيم حتى يبلغ خمسة عشر سنة، أو يحتلم، أو يشعر أو ينبت قبل ذلك»، (الكليني، ٢٠٠٧، ج ٧: ص ١٢٦).

فإشارة الإمام (ع) إلى بعض مظاهر البلوغ، إذ يبدأ لديه بدايات وضوح الإنبات في الإبطين والعانة والإشعار في الوجه.

ثانياً- التغيرات عند البنت:

إن المعلومات عن هذه المرحلة عند الفتيات في الروايات قليلة مقارنة مع الذكور، وبالأطلاع على الروايات المختلفة الواردة عن الموالى (ع)، كمؤشر لمقاربة هذا الموضوع مع الدراسات الحديثة، (مهدي مهريزي، ٢٠٠٠، العدد "٩، ١٠").

فنجده تردّد ثلاثة أعمار للأنثى تخصّ البلوغ، دون ذكر أي علامات كالذكور حول التغيرات الجسدية إلا الحيض.

وفي سؤال عمّار الساباطي للإمام الصادق (ع) عن وقت وجوب الصلاة على الصبي قال له: «إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة، فإن احتلم فقد وجبت عليه الصلاة وجرى عليه القلم، والجارية متى أتى عليها ثلاثة عشر سنة أو حاضت قبل ذلك، فقد وجبت عليها الصلاة وجرى عليها القلم»، (الطوسي، ١٣٦٥ هـ، ج ٢: ص ٣٨٠).

ثالثاً- كيفية التعامل مع الأبناء في فترة النضوج والبلوغ:

الشارع لم يكن حديثاً مع الطفل، بل راعى التدرّج مع الطفل في تعليمه التكليف، والمتبع للروايات يجد أن مفهوم المراهقة جاء ذكره في كلام علي بن الحسين (ع) في حديث له إذ قال: «وأما صوم التأديب فإن يؤخذ الصبي إذا راهق بالصوم تأديباً، وليس بفرض»، (الكليني، ٢٠٠٧، ج ٤: ص ٥٣). فالإمام (ع) أشار إلى أسلوب من أساليب التعامل والتربية في عمر المراهقة، فلم يشّرّع الضرب في فترة المراهقة، بل كان التأديب بوسيلة أخرى أنجع وفق ما جاء عنه، وهو الصوم التأديبي، وليصل إلى صيام ولده لا بد أن يجلس معه ويحاوره ليستطيع أن يفرض عليه الصيام، وبالتالي يتعد عن مفهوم الضرب والقسوة.

المبحث العاشر: المراهقة

تعتبر فترة المراهقة من أهم وأخطر مراحل عمر الإنسان، لأنّ الولد يكون قد بلغ فيها غالبًا البلوغ الجنسي والشرعي، فهي التي يترك فيها الولد سنّي الطفولة وراء ظهره ويتّجه ليكون فردًا له استقلالتيه الخاصة، وهي ما ضمّنها الموالى (ع) بأحاديثهم عن هذه الفترة، فقد جاء عن الرسول الأكرم (ص) قوله: «الولد سيّد سبع سنين، وعبد سبع سنين، ووزير سبع سنين، فإن رضيت خلائقه لإحدى وعشرين سنة وإلا ضرب على جنبه فقد أعذرت إلى الله»، (رضي الدين الطبرسي، ١٤٠٧ هـ، ص ٢٨٧)..

فقد أعطى الرسول الأكرم (ص) للولد صفة الوزير، والوزير في حياة الدولة هو مستشار الحاكم ومنفّذ أمره، وهذا يعطينا فكرة عمّا أراده رسول الله (ص) بهذه الصّفة للولد، إذ أنّه علينا أن نفهم معنى توزيع الولد.

فالولد الوزير يعني أن نشركه في المشورة ونستمع رأيه، كما نشركه في عملنا ونكلفه بالتّنفيد، ويكون تحت رقابتنا وتوجيهنا في الحالتين، وهذه الرّقابة هي رقابة توجيهيّة توجّه الولد وتحميه عند الضّرورة. فكلّما إلزام والتأديب والاستخدام والتّوزيع والتي جاءت في أحاديث مختلفة للمعصومين (ع) كلّها تدور في فلك حكمة التّعامل مع الولد في هذه الفترة من حيث المشورة والعمل، وإتمام النّصح والتّعليم له، فلا يزال الولد يحتاج إلى بعض الخبرات والتّدريب والتّهيئة للدّخول إلى مرحلة الشّباب والاستقلال عن الأهل.

أولاً- العبادات:

إنّ المطالب العباديّة المترتّبة على الولد في مرحلة المراهقة، هي استمرار لما بُدئ به في مرحلة الطفولة، فبعضها يكون قد استحقّق عليه امتلاك معرفة أدائها بالكامل، كما ثبت تكليفه بها باعتبار بلوغه الجسديّ كالصّلاة. وبعضها يُستكمل تعليمه وتدريبه عليها إلى حين يمتلك القدرة على أدائها، على ألاّ يتجاوز بتعلّمه هذا سنّاً معيّناً كالصّيام الواجب، فقد جاء عن الصادق (ع) في جوابه لسائل: «في كم يؤخذ الصّبيّ بالصّيام، قال: ما بينه وبين خمس عشرة سنة وأربع عشرة سنة، فإن صام قبل ذلك فدعه»، (الكليني، ٢٠٠٧، ج ٤: ص ٧٥).

والقسم الثالث هو ما يكون تعليميّاً فقط إلى حين امتلاكه القدرة على أدائها، دون وجود سقف زمني لأدائها كالحجّ والزّكاة.

ثانيًا - التعليم:

بشقيّه الدينيّ والدنيويّ، ففي الدينيّ يكون الولد في هذه المرحلة قد تجاوز مراحل التعليم الدينيّ العباديّة، ويبقى على الوالدين تعليمه علوم الحلال والحرام، ليكون جاهزًا لها عندما يستقلّ عن والديه، كما جاء عن أبي عبد الله الصادق (ع) قوله: «الغلام يلعب سبع سنين، ويتعلّم الكتاب سبع سنين، ويتعلّم الحلال والحرام سبع سنين»، (الكليني، ٢٠٠٧، ج ٦: ص ٣١). وفي الدنيوي المتابعة الكاملة لمختلف مراحل التعليمية وصولًا إلى الجامعة والدراسات العليا لمن امتلك القدرة عليها.

ثالثًا - السلوك الحياتي:

السلوك الحياتي يتضمّن أيضًا تجارب وخبرات الولد في لعبه ودراسته وعند عمله، ولا سيّما أن الولد بتجاوزه الدّراسة الثّانويّة، دخل الجامعة أم لم يدخل، يكون مالكا لطاقت جيّدة يمكن استثمارها بالعمل، فإنّ ملازمة الولد لوالده في بعض أوقات عمله، تملّكه القدرة على تحمّل المسؤولية المبكّرة للعمل.

المبحث الحادي عشر: الانتقال الى المراحل الأولى لمرحلة الشباب

يُعتبر عمر دخول الشّباب هو العمر الذي تتفتّح فيه أمام الشّاب خياراته المستقبلية، والتي ستشكّل تواجهه الاجتماعي، ويمكن التّجانس مع القوانين الوضعية التي اعتبرت عمر الثّامنة عشر هو عمر البلوغ العقلي، ويكون تمام العقل في سنّ الثّامنة والعشرين أو الخامسة والثلاثين، جاء عن أمير المؤمنين عليّ (ع): «يربّي الصّبيّ سبعا، ويؤدّب سبعا، ويستخدم سبعا، ومنتهى طوله في ثلاثة وعشرين، وعقله في خمس وثلاثين، وما كان بعد ذلك فبالّتجارب»، (الصدوق، ١٩٨٦، ج ٣: ص ٣٢٥).

أولًا - التّحصيل العلميّ في العلوم الدّنيويّة

إنّ التّحصيل العلميّ أمر اهتمّ به الشّارع لما يعود بالنّفع على الفرد والمجتمع، فنشر العلم بين أفراد المجتمع المسلم أمر مطلوب لرقيّه وتقدّمه، وقد جاء في القرآن الكريم قوله [I]: [وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ]، (سورة التّوبة، آية ١٢٢).

ولأنَّ التَّفَقُّه في الدِّين هو علم كسائر العلوم إلَّا أنَّه يفضلهم، وقد أصبح يحتوي على اختصاصات فقهية، وأصبح طالب هذا العلم يختص بباب من أبواب الفقه أكثر من غيره، فإن هذه الآية الكريمة وإن اختصَّت بالتَّفَقُّه بالدِّين، إلَّا أنَّه يمكن إطلاقها إلى الاختصاصات العلميَّة كافَّة التي يحتاجها المجتمع، وذلك بإطلاق كلمة العلم، لأنَّ الشَّارع أراد بتشريعاته بناء المجتمع كما الفرد، فلذلك يكون إكمال التَّعليم والتَّخصُّص العلميِّ فرض كفاية وفق منطوق الآية الكريمة.

وهذا مصداق لقول الرِّسول الأكرم (ص): «طلب العلم فريضة على كل حال»، (الصَّفَّار القمي، ١٤٣٠، ج ١: ص ٢٠).

وهذا التحصيل تعددت أشكاله من التَّعليم الجامعي العادي أو العالي في الجامعات والمعاهد العلميَّة داخل حدود الوطن وخارجه إلى التَّعليم الحرفي.

ثانياً- الخروج إلى سوق العمل

إنَّ الخروج إلى سوق العمل هو إعلان للشَّاب عن استقلاله بنفسه اقتصاديًّا، وهو الأمر الَّذي انتظره وحلم به، إذ يكون قد بلغ مبلغ الرِّجال، فمن هنا سيبدأ الشَّاب البحث عن العمل الَّذي يناسب دراسته أو خبرته، وفي الوقت نفسه الَّذي يؤمن له دخلاً مادياً يرضيه، ولا ننسى أن الموالي (ع) أكَّدوا على العمل والالتزام بالعمل ولفترة لا تقل عن سنة قبل تغييره كما جاء عن أبي عبد الله (ع) قوله: «إذا كان الرَّجل على عمل فليدِّم عليه سنة، ثم يتحول عنه إن شاء إلى غيره»، (الكليني، ٢٠٠٧، ج ٢: ص ٥٤).

ثالثاً- التَّهيئة للزَّواج وبناء الأسرة

إنَّ الهاجس الَّذي يشغل الشَّباب هو الزَّواج وتكوين أسرته الخاصَّة، وهو أيضاً تحقيق لحلم من الطُّفولة، بأن يكونوا كوالديهم أصحاب زوج وأولاد، ولأنَّ التَّنظرة إلى الزَّواج تختلف باختلاف الأشخاص، فلذلك نرى تفاوتاً كبيراً في التَّفكير بهذا الأمر بين الشَّباب، رغم أنَّه كما أسلفنا من الأحلام، إلَّا أنَّ صخرة الواقع تفرض صعوباتها، وخصوصاً في زمننا هذا.

فلذلك استحبَّ أن يقوم الأب بتزويج ولده إذا بلغ، واعتبره من حقوق الولد، فقد جاء عن الرِّسول الأكرم (ص) قوله: «من حقِّ الولد على والده ثلاثة: يحسن اسمه، ويعلمه الكتابة، ويؤزِّجه إذا بلغ»، (الفتال النَّيشابوري، ٢٠١٠، ج ٢: ص ٢٤٥).

رابعاً- الواجبات الدينية والتعليم الديني

غاية الأهل في تربية الأبناء هو إيصالهم إلى بر الأمان بأمان، لينالوا السعادة في الدنيا والآخرة، وما الأمان والسعادة ليكونا إلا برضى الله I، ورضا الله يتحقق عندما يتمسك الشاب بتعاليم الدين القويم، ويسلك سبيل أهل البيت (ع)، ويتم واجباته وتكاليفه الدينية، ويعمل عقله فيما يحبه الله ويرضيه وأوصى به من علوم الدين، فقد روي عن العالم (ع) قوله: «لو وجدت شاباً من شبان الشيعة لا يتفقه، لضربته ضربة بالسيف»، (فقه الإمام الرضا (ع)، ١٤٣١ هـ، ص ٣٣٧).

وبذلك علينا التمييز في الدين بين أمرين هما التفقه والتعلم، فالتفقه هو لغاية معرفة الفرد ما عليه من واجبات بينما التعلم يكون لغاية التخصص والتفقه في مجالات العلوم الدينية بما يفيد المجتمع.

المبحث الثاني عشر: مقدمات مرحلة الشباب وما يشوبها

تطرقنا في أول هذا البحث إلى أن المراهقة هي المرحلة الانتقالية التي تفصل بين الطفولة والشباب، وهي التي تحمل في طياتها ملامح وتفاصيل الشخصية التي ستكون في الشباب، ومن هنا كان وجود الأهل الضروري للمراقبة والتوجيه، هذا الوجود يجب أن يكون لطيفاً كي لا ينفر الشاب منه، ونضمن أن يستمع لما نقول ويفكر فيه، لأنّ الشباب يكونون قد بلغوا مبلغاً من العمر يمكنهم من الاستقلال عن أهلهم، فلهذا تكون لتحضيرات الأهل في مرحلة المراهقة العامل الحاسم في بقاء الشاب ضمن دائرة مراقبتهم، وبقائهم ضمن دائرة ثقة الشاب، مما يساعدهم على سهولة التعاطي معه ومساعدته والتدخل معه عند الحاجة.

لذلك علينا أن نتعرف على المشاكل والصعوبات التي تعترض حياة الشباب، وكيفية التعاطي معها.

أولاً- الطاقة الشبابية والعنفوان الشبابي:

يمتلك جيل الشباب حيوية وطاقة كبيرة، وهذا مصداق لقول الرسول الأعظم (ص): «الشباب شعبة من الجنون»، (الصدوق، ١٩٨٦، ج ٤: ص ٢٧٧).

وهذه الطاقات هي الطاقات الجسدية والفكرية والعاطفية والجنسية والتي يجب التعامل معها بحكمة وتوجيه سليمين.

ثانيًا - العمل والوضع الاقتصادي:

لا يخفى علينا أن الإسلام شجّع على العمل واعتبره قيمة كبيرة، كما جاء عن أمير المؤمنين عليّ (ع) قوله: «من يعمل يزدد قوة»، (القاضي ناصح الدين، ١٩٩٢، ص ٣٦٩).

ثالثًا - ثنائية الزواج والحب:

إنّ ثنائية الحب والزواج قد اختلفت بين الماضي والحاضر مع دخول الفكر الغربي وما أثر به على أنماط التفكير والتصرّفات واللباس وغيرها، ممّا خلق حالة من العنوسة وتأخّر الزواج، والتي ترتبط بصعوبات يمكن تصنيفها كمشكلات يعاني منها الشّباب، كالمشكلات الاقتصادية ولهذا كان مطالبة أمير المؤمنين عليّ (ع) للأهل بتسهيل أمور الزواج والمهور فقال: «لا تغالوا بمهور النساء فتكون عداوة»، (رضي الدين الطبرسي، ١٤٠٧ هـ، ص ٣٠٥).

وقد تتواجد الطّبقة الاجتماعية إضافة إلى المظاهر الخادعة في المجتمع التي تتجلى بعمليات التجميل والماكياج الجسدي والأخلاقي.

رابعًا - كثرة المشتتات:

إنّ كل ما يتحكّم بالعقل، أو يصرف الجهد والفكر والوقت الخاصّ بكل إنسان عن الهدف والغاية من حياته يُعتبر مشتّتًا، فعندما يُنفق وقت إنسان في تسلية ما بما لا يعود بالنفع عليه وبشكل يستهلك جهده أو وقته أو فكره، يكون هذا تشتيتًا للوقت والجهد والفكر، وعندما يلجأ إلى تغييب عقله بالمسكرات أو المخدرات، يكون هذا تشتيتًا للعقل.

خامسًا - المفاهيم والقيم:

لكل مجتمع منظومة الأخلاق والقيم والمفاهيم الخاصّة به وغالبًا ما تكون حاکمة على سلوك المجتمعات، يتمسّك بها جيل الآباء، ويثور عليها جيل الشّباب.

إنّ السلوك الصّحيح تجاه هذه المفاهيم الطّائرة لا يكون بمحاولة حجّجها، لا سيّما أنّ كلّ شيء أصبح متاحًا على الشبكة العنكبوتية، بل لا بدّ من نقاشها وبجراحة مع الشّباب سواء أكان هذا على نطاق الدّولة والمجتمع ككلّ، أو على نطاق الأسرة وهو مجال بحثنا.

فحسن الأخلاق خير ما يتّصف به الإنسان، كما جاء عن الرسول الأكرم (ص) قوله: «ما من شيء أثقل في الميزان من حسن الخلق»، (الصدوق، ١٤٣٧ هـ، ج: ص ٢٤٥).

فاجتناب المحارم ليس انتقائياً، ومثله الرّزق الحلال، وهذا ما يجب أن يراه الطّفل في والده، ليشبّ الشابّ عليه فلا ينتقي ما يريد ويحلّل ويحرّم على هواه، ولنعلم أنّ أمير المؤمنين عليّ (ع) قال: «إنّ الذي يُشتهي به الحلال هو الذي بعينه يُشتهى به الحرام فالشهوة واحدة وقد وجب على العبد منعها عن الحرام، فإن لم يعودها الاقتصار على قدر الضرورة في الشهوات غلبته الشهوة، فإنّ النفس تفرح بالتّنعّم في الدّنيا»، (ورّام المالكي الأشعري، ١٩٦٤، ج: ١ ص ٧٩).

الخاتمة

إنَّ تربية الأطفال وتنشئة الأجيال المسلمة المؤمنة الصالحة أمرٌ أولاه النَّبيُّ الأكرم وأهل البيت (ع) اهتمامًا كبيرًا، فنرى أنَّهم جعلوا من الزوجين مسؤولين مسؤوليَّة مباشرة ممَّا سيكون عليه الأبناء مستقبلًا، مبتدئًا من قبل الزواج إذ سمح الإسلام بالتعارف والتقارب بين راغبي الزَّواج بما لا يستلزم حرامًا وطالبهم بالاستبصار والتأني في الاختيار لما لمواصفات الزوجين كليهما وأهاليهما من أثر في الجينات الوراثية للأبناء، واستحب أهل البيت (ع) أن يلهج لسان الوالدين بذكر الله وحمده في كل تفصيل في العلاقة الزوجية سواء المعاملة أو الحميمة لما له من أثر على سلوك الأبناء المستقبلي، وأظهروا لهما أنَّ قدوم المولود نعمة من الله وفرح وسرور للأهل، فليشكروا الله على نعمته، وليحسنوا صيانتها ومداراتها والقيام بأعبائها، وقد وضع أهل البيت (ع) أسلوبًا للترحيب بالمولود واستحبوا التزام الأهل به، كالاسم الحسن والعقيقة والختان وغيرها، وقد أكَّد الموالِي (ع) ضرورة التدرُّج في أيِّ تعليم للأبناء فقسَّموا عمر الولد وطريقة التعامل معه في كل عمر، فاعتبر السنوات السَّبع الأولى للعب، والسَّبع التي تليها للتأديب، والسَّبع التي تليها للمراقبة والتوجيه، ولم يرضَ الموالِي عليهم السلام باستخدام لغة القسوة والضرب مع الولد إلَّا في معصية الخالق، وقد أباحوها على كراهة في فترة التَّأديب، وأكَّدوا ضرورة حسن المعاملة مع الولد وكسب ثقته وضبط سلوك الأهل معه وأمامه، ليتسنى للأهل دائمًا معرفة ما يحدث مع ولدهم، وليمتلكوا القدرة على التدخُّل الإيجابي عند الضرورة وهذا ما سيحتاجه الأهل في فترة النضوج والمراهقة التي هي من أصعب المراحل العمريَّة، والتي يجب على الأهل أن يتمتَّعوا فيها بالصَّبر والحكمة.

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم
٢. ابن حيون، النعمان بن محمد التميمي المغربي، ١٩٦٣، دعائم الإسلام، دار المعارف / القاهرة.
٣. ابن سيده، علي بن إسماعيل، ٢٠٠٠ م، المحكم والمحيط الأعظم، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية.
٤. ابن شعبة الحرّاني، الحسن بن علي بن الحسين، ٢٠٠٢ م، تحف العقول عن آل الرسول، ط٧، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
٥. ابن شهر آشوب، محمد بن علي، ١٣٧٦ هـ مناقب آل أبي طالب، المطبعة الحيدرية / النجف.
٦. ابن طاووس، علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن طاووس، ١٤٣٠ هـ كشف المحجة لثمره المهجة، ط٣، قم، مؤسسة بوستان كتاب.
٧. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، ١٤٠٥ هـ معجم لسان العرب، قم، نشر أدب الحوزة.
٨. البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي، ٢٠١٦ م، صحيح البخاري، باكستان، جمعية البشرى.
٩. البرقي، أحمد بن محمد بن خالد، ٢٠١١ م، المحاسن، ط٣، المجمع العالمي لأهل البيت.
١٠. الحائري، السيد كاظم، ١٤٢٨ هـ فقه العقود، ط٣، قم، مجمع الفكر الإسلامي.
١١. العلامة الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر، ١٩٨٨ م، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ط١، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
١٢. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، ١٩٨٦ م، معجم مختار الصحاح، بيروت، مكتبة لبنان.
١٣. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، ١٤١٢ هـ المفردات في غريب القرآن، دار القلم / دمشق.
١٤. الشريف الرضي، محمد بن الحسين بن موسى، ١٤٣٧ هـ، نهج البلاغة، العتبة العلوية المقدسة، ط١.
١٥. الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، ١٣٨٧ هـ التوحيد، بيروت، دار المعرفة.
١٦. الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، ١٤٠٣ هـ الخصال، ط٢، قم، جماعة المدرسين في قم المقدسة.

١٧. الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، ١٤٣٧ هـ عيون أخبار الرضا ع، ط١، قم، مطبعة طاهر.
١٨. الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، ٢٠١٤ م، معاني الأخبار، ط١، كربلاء، العتبة الحسينية المقدسة.
١٩. الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، ١٩٨٦ م، من لا يحضره الفقيه، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
٢٠. الصفار القمي، محمد بن الحسن بن فروخ، ١٤٣٠ هـ بصائر الدرجات، ط١، قم، مطبعة عمران.
٢١. الطوسي وابنه، محمد بن الحسن والحسن بن محمد، ١٣٨٠ هـ ش، الأمالي، ط١، طهران، دار الكتب الإسلامية.
٢٢. الطوسي، محمد بن الحسن، ١٣٦٥ هـ تهذيب الأحكام، ط٤، طهران، دار الكتب الإسلامية.
٢٣. الطوسي، محمد بن الحسن، ١٤٣١ هـ التبيان في تفسير القرآن، ط٢، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
٢٤. الطوسي، محمد بن الحسن، ١٣٧٠ هـ الخلاف، قم، شركة دار المعارف الإسلامية.
٢٥. الغديري، عبد الله عيسى إبراهيم، ١٩٩٨ م، القاموس الجامع للمصطلحات الفقهية، ط١، بيروت، دار المحجة البيضاء.
٢٦. الفتال النيشابوري، محمد بن الفتال، ٢٠١٠ م، روضة الواعظين، ط٢، قم، مطبعة نگارش.
٢٧. الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، ١٩٩٥ م، معجم القاموس المحيط، ط جديدة، بيروت، دار الكتب العلمية.
٢٨. القاضي ناصح الدين، عبد الواحد بن محمد التميمي الآمدي، ١٩٩٢ م، غرر الحكم ودرر الكلم المفهرس، ط١، بيروت، دار الهادي.
٢٩. الكراکجي، محمد بن علي بن عثمان الكراکجي الطرابلسي، ١٩٨٥ م، كنز الفوائد، بيروت، دار الأضواء.
٣٠. الكليني، محمد بن يعقوب، ٢٠٠٧ م، الكافي، ط١، بيروت، منشورات الفجر.
٣١. الليثي الواسطي، علي بن محمد الليثي الواسطي، ١٣٧٦ هـ عيون الحكم والمواعظ، ط١، قم، دار الحديث.

٣٢. المتقي الهندي، علاء الدين عليّ المتقي بن حسام الدين، ١٩٧٧، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، مؤسسة الرسالة.
٣٣. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، ١٤٣١هـ الاختصاص، ط١، قم، دار المفيد.
٣٤. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، ١٤٣١هـ المقنعة، ط١، قم، دار المفيد.
٣٥. أحمد بن فهد الحلبي، ١٩٨٧م، عدّة الدّاعي ونجاح السّاعي، ط١، طهران، دار الكتب الإسلامية.
٣٦. أحمد فتح الله، ١٩٩٥م، معجم ألفاظ الفقه الجعفري، ط١، الدّمام، مطابع المدوخل.
٣٧. الطبرسي، الحسن بن الفضل الطبرسي، ١٤٠٧هـ مكارم الأخلاق، الكويت، مكتبة الألفين.
٣٨. ضياء الدين الزّاوندي، فضل الله بن عليّ الحسني، ١٣٧٧ هـ النوادر، ط١، قم، دار الحديث.
٣٩. فقه الإمام الرضا عليه السلام، ١٤٣١ هـ ط٢، بيروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
٤٠. ورّام بن أبي فراس المالكي الأشتري، ١٩٦٤ م، مجموعة ورّام "تنبيه الخواطر ونزهة النواظر"، النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية.
٤١. مهدي مهريزي، ٢٠٠٠، بلوغ الفتيات، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، "٣١ آذار ٢٠٠٠"، العدد ٩-١٠.

علم النفس الفلسفي عند ابن رشد الأندلسي

منير بن عثمان^١

ملخص المقال :

هذا البحث الفلسفي يتعرض لمعرفة مبحث النفس الإنسانية الناطقة عند الحكيم ابن رشد من خلال استعراض نظرياته وآرائه في هذه المسألة.، والحكيم ابن رشد المعروف إهتمامه الكبير بآثار المدرسة الأرسطية وشرحها، حتى عُرف بشارح أرسطو، وفي موضوعنا هذا نحاول تسليط الضوء على جملة من الأمور الهامة المتعلقة بالنفس، من قبيل إثبات وجودها وتعريفها وجوهريتها وتجردها في ذاتها مادية في فعلها وإدراكاتها وقواها، وغيرها من المباحث.

و من أهم المباحث التي كانت محل إهتمام الحكيم ابن رشد مسألة حدوث النفس وخلودها، حيث ذهب إلى روحانية حدودها، وأما فيما يتعلق بالمعاد فقد أكد على ضرورة خلودها وأن المبعوث يوم القيامة من الإنسان هو مجموع النفس والبدن وأنهما هما محل السعادة أو الشقاء الأبديين.

وهذا يبين أن البحث عن النفس وما يرتبط بها من مباحث تفصيلية، له آثار كبيرة على المستوى المعرفي والاخلاقي للإنسان، باعتبار ما نلاحظه من تأثير للمعرفة بحقيقة النفس الإنسانية ومصيرها وما يتعلق بمبحث المعاد في سلوكيات الإنسان وإيجادها للنظم في هذه النشأة الدنيوية، وأن الرؤية الكونية المادية التي تحصر الوجود في المادة وتحده في محورية الإنسان فشلت في ضبط الإنسان من الناحية الاخلاقية رغم الكم الهائل من القوانين الوضعية التي بحوزتها، ومن هنا تأتي أهمية البحث في مسائل علم النفس الفلسفي في إطار الرؤية الكونية التوحيدية للفلاسفة المسلمين والتي تنعكس بشكل إيجابي على الحياء الفردية والاجتماعية للإنسان المعاصر اليوم.

الكلمات المفتاحية: النفس، ابن رشد، الحدوث، الكمال، الخلود

^١ أستاذ في جامعة المصطفي العالمية، يكتروا في الفلسفة الإسلامية، madina_alilm@live.com

مقدمة:

الحديث عن النفس حديث لا يقف عند حد ، وذلك لأنها هي لا تقف عند حد ولا تترك عند مستوى، فهي الوعاء الذي ليس كمثلته وعاء ، وهي التي تتسع بما فيها، بينما الأوعية الأخرى تضيق بما فيها (المجلسي، ١٩٨٦م، ج ١ ص ١٨٣)، فهي ذلك الرمز الذي لا يُفك ولا يُفسر إلا بعد تجشم الكثير من العناء ومكابدة المزيد من الجهد والبحث.

ولذلك تباينت آراء الحكماء حولها، فذهب بعض من فسرها بالروح إلى أنها ذلك الذي تمتع معرفته وهو في ذلك يستعين بالنقل الذي يفيد النهي عن السؤال حولها " ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أتيتم من العلم إلا قليلا" (الإسراء ، الآية ٨٥) وذلك لأنها من أمره تعالى وليست شرعة لكل وارد. كما أن الروايات علقت معرفتها على معرفة بارئها الذي لا يحيطون به علما كما قال صلى الله عليه وآله : "من عرف نفسه فقد عرف ربه." (ري شهري، ١٤٢٢هـ، ص ١٧٧)و بما أن الرب لا يعرف معرفة إحاطية فالنفس لاتعرف كذلك.

و منهم من ذهب إلى إمكان المعرفة بل قال بضرورتها ،وقد اعتمد على نفس الآيات والروايات ، حيث إن الآيات نصت جوابا عن السؤال عن الروح،فهي موجود أمري وليس خلقيا ،هي تلك الموجود الذي يوجد بمجرد أن يقال له كن، كما هو حال الموجود الأمري الذي هو الممكن التام القابلية الذي لا يحتاج لكي يوجد إلا إلى إمكان ذاتي ،وهو بخلاف الموجود الخلقي الذي يحتاج إضافة إلى إمكانه الذاتي إلى الإمكان الاستعدادي وارتفاع الموانع وتوفر الشرائط، إذن فيكون قوله تعالى : "إنما الروح من أمر ربي." جوابا عن ذلك السؤال وليس منعا ونهيا.

وأما الروايات فتشير إلى أن النفس وسيلة لمعرفة الرب ،فهو الذي خلقها مثلاً له لا مثلاً له، إذ ليس كمثلته شيء. ثم وبعد أن استتب الأمر لأهل إمكان معرفتها أخذوا في تناول حقيقتها والوقوف على كنهها. والوقوف على هذا الموجود -الذي هو النفس- يجر إلى الوقوف على مبدئه ومنتهاه وما بينهما. "رحم الله أمرء أعدّ لنفسه واستعدّ لمرسّه و علم من أين وفي أين وإلى أين" (الفيض الكاشاني، ١٤٠٦هـ ، ج ١ ص ١١٦)

فإذا عرف الإنسان حقيقة نفسه عرف أنها غير هذا العالم ،"وإن من شيء إلا عندنا خزائنه" ، وعرف أي السبيل لابد أن يسير ،فلكل وجهة هو موليها ،فما هو مجرد عن المادة له حراط لا يقف عند حدود هذا العالم المادي المحدود .و عرف أيضا أين يؤول و يصير ،وعرف أيضا ما يصلحه وما يفسده وما يعينه

في الوصول إلى السعادة و الشقاء. فالذي يصلح المجرد غير الذي يصلح المادي وكذلك الذي يفسده غير الذي يفسده، فالمجرد باق لا تطاله يد الفناء و هو دليل على عدم عبثية هذا الخلق.

في هذه المقالة يتم البحث عن أهم مباحث النفس التي تشكل الأساس للمنظومة المعرفية والأخلاقية التي يراد لها أن تحكم الإنسان في ميادينها المتفاوتة الممتدة في العمق و الأفق، فإن المنظومة المعرفية و الأخلاقية للقائل بتجرد النفس لا شك تكون مختلفة عن المنظومة التي تقوم على ماديتها و القول بجسميتها. وقد رأينا أن يكون ذلك لراند كبير من رواد الفلسفة الإسلامية، يمثل المدرسة المشائية و هو أبو الوليد محمد ابن رشد الأندلسي البريري (١١٢٦م-)، وهو عالم مسلم ولد في قرطبة بالأندلس، من أسرة عرفت بالعلم و الجاه، يعد ابن رشد ظاهرة علمية مسلمة متعددة التخصصات، فهو فقيه من فقهاء المذهب المالكي، و هو قاضي القضاة في زمانه، و هو طبيب حاذق فاق حتى أستاذه ابن زهر الذي قال عنه: " ابن رشد أعظم طبيب بعد جالينوس ". و هو عينه فيلسوف عقلاني، و مترجم بارع لأعمال أرسطو التي كانت مرجعا لفلاسفة المسلمين، كما أنه فلكي. له أعمال جليلة في المضمار، و هو نفسه المتكلم الذي تصدى لنقد المتكلمين و ردّ عليهم الكثير من الإشكالات عن طريق نظرية بين توافق المعقول و المنقول. يُعدّ ابن رشد من أهم فلاسفة الإسلام، دافع عن الفلسفة و صحّح بعض ما جاء به من سبقه من الفلاسفة كابن سينا و الفارابي في فهم آراء أرسطو و أفلاطون.

درس الكلام و الشعر و الطب و الرياضيات و الفلك و الفلسفة، قدّمه ابن الطفيل لأبي يعقوب خليفة الموحدين سنة ١١٢٨ م، فعينه طبيبا ثم قاضيا في قرطبة. كان لابن رشد الأثر البالغ في العالمين الإسلامي و الشرقي و المسيحي الأوروبي، و اسمه باللاتينية (أفروس Averroes) وله مؤلفات عديدة أشهرها تمثلت في شروح لأعمال أرسطو، و تهافت التهافت. وكانت وفاته بمراكش سنة ١١٩٨ للميلاد.

ماهية النفس

شغلت مسألة معرفة النفس إهتمام ابن رشد كما شغلت إهتمام سلفه أرسطو من قبل، و قد إترف ابن رشد بصعوبة تعريف النفس و بيان ماهيتها نظرا لتعسر معرفة حدها الحقيقي والدقيق، و يرجع السبب الى صعوبة معرفة القانون اللازم لذلك و الطريقة المؤدية إليه. قال ابن رشد: (و من العسر بمكان أن يكون لنا حدها الحق، أي الطريقة المؤدية بنا الى حدها الأكمل، لأننا لو ملكنا مثل هذا القانون لتيسر لنا معرفة حد النفس) (أرسطو، ٢٠٠١م، ص ٢٨)

و يرى ابن رشد أن السبب في صعوبة معرفة الطريقة المؤدية لمعرفة حد النفس يرجع الى عدم معرفة المبادئ الخاصة للأشياء و المكونة لحدها فقد قال: (إن من الضروري أن نعرف هذه الطريقة لنعلم المبادئ الخاصة بأي جنس إتفق من الأجناس الواجب النظر فيها، فمبادئ الأشياء المختلفة مختلفة في الجنس ، لذلك فمعرفة هذه الطريقة لا تكفي لمعرفة حدود الأشياء إلا إذا عرفت المبادئ الخاصة بتلك الأشياء لأن الحدود لا تتركب من المبادئ الخاصة بها ، و الموجودة في الشيء) (أرسطو، ٢٠٠١م، ص ٢٨)

ثم يبين أن البحث عن حد النفس يستدعي معرفة في أي مقولة من المقولات العشرة تندرج النفس، و إذا عرفنا ذلك نبحث عن معرفة كيفية وجودها في ذلك الجنس أي هل يكون وجودها فيه من حيث القوة أم من حيث الفعل ، والسبب الذي دعاه الى ذلك هو أن مجرد معرفة المقولة التي تندرج تحتها النفس غير كاف في تعريف النفس تعريفا دقيقا، وإنما الذي يعطي النفس تلك الدقة في التعريف هو معرفة كونها موجودة بالقوة أم بالفعل، لأن القوة و الفعل يحصلان لكل أنواع المقولات العشر، والمعلوم أن العلاقة بين هذا النحو من الوجودين هي علاقة التضاد و المباينة.

ولذلك فإن إندراج النفس تحت جنس بنحو القوة أو الفعل يكون مميزا لها تمييزا دقيقا عن سائر الجواهر الأخرى. قال ابن رشد: (...ولا بد لمن يريد معرفة حدها (النفس) أن يعرف أولا في أي جنس من الأجناس العشرة يحشر. هل في الجوهر أم في الكيف أم في الكم أم في غير ذلك ، ثم بعد أن يكون قد عرف الجنس الذي تحشر فيه يكون من واجبه أن يعرف هل يوجد في ذلك الجنس من حيث القوة أم هو من حيث أنه بالفعل ، أعني في الكمال الأول ، إذ الفرق بينهما كبير ، أعني أن اعتقاد الشيء موجودا في إحدى المقولات لا يحدده هذا التحديد، أما القوة و الفعل فهما فرقان يحدثان لكل المقولات و هما متضادان تماما.) (أرسطو، ٢٠٠١م، ص ٣٠)

ثم يذكر هل أن هذه النفس هي واحدة في جميع الكائنات الحية بحيث تكون جميع تلك الكائنات من نوع واحد، أم أنها متباينة من حيث النوع ، ثم إن هذا التباين هل يختص بالنوع دون الجنس ، أم أنه حاصل أيضا بالنسبة للجنس.

ويقول الصحيح أن النفس ليست من نوع واحد بل هي مختلفة في الكائنات ، وحتى يتسنى لنا معرفة حصول هذا التباين في خصوص الجنس و أنه إن كان حاصلًا ستكون النفس متباينة بالنوع فقط،

فكان من الواجب ان نعنتي أولا بتحديد ذلك الجنس، ثم ننظر في خصائص كل نفس على حده، حتى يتبين لنا الامر فيها.

قال ابن رشد: (فعلى صاحب هذه الصناعة أن يضع نظره في النفس الكلية و يعلم أن تحديد هذه النفس الكلية هي من قبيل تحديد الأجناس، و أن عموم حدها عند كل الحيوانات هو كعموم الحيوانات في كل أنواعها، أم هو من قبيل تحديد الانواع لعموم حد الانسان و حد الحصان في كل أفرادها. و ما لم يتم معرفة ذلك لا يتسنى لنا التمييز بين نفس و باقي النفوس الاخرى، و لا يحدث لنا و نحن نتكلم عن نفس الإنسان أن نطن أننا نتكلم عن كل نفس...) (أرسطو، ٢٠١م، ص ٣٠-٣١)

ثم يخلص إلى أنّ حدود الأجناس و الأنواع ليست حدود أشياء مشتركة خارجة عن النفس، بل حدود أشياء غير مشتركة و هي خارجة عن العقل، و العقل هو الذي يفعل فيها الاشتراك، قال ابن رشد: (و على ذلك فالنفوس واحدة من حيث الموضوع و متكررة من حيث الأجزاء، فيلزم أولاً النظر في كل واحدة ثم بعد ذلك في أجزائها حتى يتبين لنا فيما بعد معرفة تلك الأجزاء و تحديدها و ملاحظة الفروق التي تختلف بها عن بعضها. و هي فروق بعضها ظاهر كالفرق بين الحس و الخيال و بعضها باطن كالفرق بين العقل و الخيال (كما سيتبين لاحقاً).) (أرسطو، ٢٠١م، ص ٣١)

ويرى ابن رشد وهو يتدرج في تعريفه للنفس الناطقة أنّ معرفة النفس ينبغي أن تبدأ من معرفة جنسها الذي يكون سابقاً و متقدماً في حدها عن الأعراض. و ذلك لأنه يتمتع التدرج من معرفة الأعراض الى معرفة الجوهر، يقول ابن رشد: (و يتمتع أن يحدث شئ كهذا أي التدرج من معرفة الأعراض الى معرفة الجوهر، إلا متى كانت أعراض الشئ معروفة عن طريق الخيال، أي الأعراض الجلي و وجودها في الشئ و الموحودة في مكانه، أي الأعراض الجوهرية القريبة كلها أو الكثير منها. و لا تنهياً لنا معرفة الجوهر بواسطة معرفة الأعراض إلا متى نكون قد عرفنا الأعراض القريبة الجوهرية كلها أو الكثير منها، فعند ذلك سيحدث أن نورد تحديداً أحسن للجوهر - جوهر النفس -) (أرسطو، ٢٠١م، ص ٣٣)

و يرى أن المعرفة العامة للشئ تعين المعرفة الخاصة به، لذلك فانه شرع بالبحث عن الحد العام للنفس و الذي يكون أكثر شمولاً لأجزائها، و أن الحد يكمن في جنس الجوهر، و أنه ينقسم الى أنواع تؤخذ في الجوهر. (أرسطو، ٢٠١م، ص ٣٣- بتصرف)

و لبيان الجوهر الذي يؤخذ في حد النفس، قال: (إن الجوهر هو أحد أجناس الكائنات من جهة أسبقيتها في الوجود، و النفس إحدى هذه الأجناس، لأنها لا يمكن أن تكون عرضاً بحسب ما هو في

الطبيعة الأولى ، و الجوهر أشرف من العرض، و النفس أشرف من كل الأعراض الموجودة . (أرسطو، ٢٠٠١م، ص ٩٢)

ثم إننا إذا أخذنا الجوهر ووضعناه كجنس لمثل هذه الكائنات نجد أنه لا يخرج عن ثلاثة أنواع: أولها الهيولى وثانيها الصورة و ثالثها ما يصدر عن اقترانهما .

و الهيولى تختلف عن الصورة ، و لا تتصف بالفعل في شيء، وأما الصورة فهي تتصف بكونها موجودة بالفعل و هي التي تشخص الهيولى بها . أما النوع الثالث الذي ينتج عن اقترانهما (الهيولى و الصورة) فهو مما يدرك بالحس، و أما كونه جوهرًا فلا أنه جزء من الجوهر، ولو إنعدم جزء الجوهر لأدى الى إنعدام نفس الجوهر ، قال ابن رشد: (ثم إن الهيولى هي الجزء الذي هو بالقوة صورة، و توجد تلك الصورة على نوعين، أحدهما من جهة ماهو بالفعل إلا أنه لا يصدر عنه الفعل الذي طبع على أن يصدر عنه كما هو الحال بالنسبة للعالم الذي لا يستخدم علمه، و أما الثاني فمن جهة أن يصدر ذلك عنه كما في العالم عندما يعلم . و يسمى النوع الأول بالكمال الأول و النوع الثاني بالكمال الثاني.) (أرسطو، ٢٠٠١م، ص ٣٣)

ثم بعد أن بين هذه الجواهر الثلاثة: الهيولى و الصورة و ما يتركب منهما ، أخذ يبحث عن أي هذه الجواهر الثلاثة تقال لها النفس.

أما عن كون النفس هيولى فقد قام بنفيه وقال بأنه أمر في غاية الوضوح والسبب في ذلك يرجع الى أن موضوع النفس لا يملك وجودا بالفعل من جهة ما هو موضوع إلا بالصورة و أن إحتياجه للصورة هو ليكون بالفعل بالخصوص الموضوع الأول الذي لا يتجرد عن الصورة أصلا وهو الهيولى و المقصود بموضوع النفس هنا هو الجسم و هو جوهر لأنه مركب من جوهرين هما الصورة و الهيولى.

ثم أخذ يمهّد لمسألة كون النفس جوهر من جهة الصورة عن طريق مقارنة الصورة بالجسم، فإن الأمر يختلف عنه في الجسم إذ إن الموضوع المعروض جسم مركب من هيولى وصورة وهو شيء موجود بالفعل ولا يحتاج في وجوده للعارض بل العارض محتاج إليه فلزم أن تكون النفس جوهر من جهة الصورة ، وهذه الصورة هي كمال للشيء الذي لا يملكها ، قال ابن رشد : (....فضروري أن تكون النفس جوهرًا من جهة ما هي صورة الجسم الطبيعي المالك للحياة طبقا لما سبق بأنه يملك تلك الصورة بالقوة كي يفعل أفعال الحياة بواسطة تلك الصورة) (أرسطو، ٢٠٠١م، ص ٣٤)

و بما أن النفس صورة و هذه الصورة كمال لجسم يملك هذه الصورة فإنّ الكمال يكون جنسا في حد النفس ، أي أن الجسم يكمل بالنفس إلا أنّ هذا الكمال هو الكمال الذي توجد النفس بوجوده في الجسم الحي فهو كالعلم الذي يكون عند العالم عندما يستخدم علمه ، و هو المعبر عنه بالكمال الأول . و ليس الكمال الثاني الذي به يفعل الجسم الحي و يفعل.

قال ابن رشد: (و هيئة النفس في الحيوان شبيهة عند النوم بهيئة الشيء في الزمان الذي يستطيع فيه الفعل ولكن لا يفعل ، وهذا تعريف للكمال الأول، ومنه يفهم تعريف الكمال الثاني النهائي وهو هيئة الشيء الذي يفعال الكائن به أو يفعل عنه في الزمان الذي يفعل أو يفعل فيه) (أرسطو، ٢٠٠١م، ص ٩٥) إذن فهناك كمال أول متقدم كتقدم العلم في العالم على الدرس في العالم وهو يدرس، ولذلك سمي كمالا أولا وأخذ في حد النفس بهذا القيد.

قال ابن رشد: (وأنه يلزم لهذا السبب أن يضاف إلي حد النفس، هي الكمال الأول لجسم طبيعي مالك للحياة بالقوة.) (أرسطو، ٢٠٠١م، ص ٩٦)

وأما الثاني فهو هيئة الشيء الذي يفعل الكائن به كما ذكرنا ، وليس هو المقصود في حد النفس التي هي مورد البحث.

ثم أعطى تعريفه الشامل للنفس فقال: (إذا أمكن تحديد النفس تحديدا شاملا فلا حد أشمل ولا أكثر ملائمة لجوهر النفس من هذا وهو أنها هي الكمال الأول لجسم طبيعي عضوي.) (أرسطو، ٢٠٠١م، ص ١٣)

وقال في ذات الشأن: (إن النفس صورة لجسم طبيعي آلي ، وذلك أنه إذا كان كل جسم مركب من مادة و صورة ، وكان الذي بهذه الصفة في الحيوان هو النفس و البدن ، وكان ظاهرا من أمر النفس أنها ليست بمادة للجسم الطبيعي . فبيّن أنها صورة و لأن الصور الطبيعية هي كمالات أول للأجسام التي هي صور لها ، فالواجب ما قبل في حد النفس، إنها استكمال أول لجسم طبيعي آلي . و إنما قيل أولا تحفظا من الإستكمالات الأخيرة التي هي من الأفعال والإنفعالات ، فإن مثل هذه الإستكمالات الأخيرة تابعة للإستكمالات الأولى ، إذ كانت صادرة عنها) (أرسطو، ١٩٩٨م، ص ١٠٥٥)

و جاء في موضع آخر قوله: (النفس جوهر وكمال جسدي أي للجسد) (أرسطو، ١٩٩٨م، ص ٩٠٧)

وذكر أن النفس في الأشياء التي لا يظهر في حدها عناصر غير داخلية في وجودها فقال: (وإنه ليس يظهر في حدها عنصر أصلا وهذه هي الأشياء التي لا يظهر في حدها عنصر أصلا وهذه هي الأشياء التي لا يظهر في حدها غيرها ، واما التي يظهر في حدها العنصر فهي التي يظهر في حدودها غيرها . و الحد بتقديم إنما يقال لتلك ولهذه بتأخير .)

حدوث النفس

إن بيان مسألة حدوث النفس يستدعي معرفة رأي الفيلسوف ابن رشد في مسألة قدم العالم أو حدوثه. فقد ذكر ابن رشد تبعا لقدماء الفلاسف والمتكلمين أن الوجود من حيث القدم والحدوث ينقسم إلى ثلاثة أقسام ، وأن الفلاسفة القدامى و المتكلمون متفقون حول هذه القسمة ، إلا أنهم اختلفوا في تسمية أحد أقسامها الثلاثة. مما يعني أن الاختلاف الحاصل راجع إلى الاختلاف في التسمية ، و إلا فالمقصود عند جميعهم واحد.

قال ابن رشد: (وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه ، فإنَّ الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الأشعرية و الحكماء المتقدمين يكاد أن يكون راجعا للاختلاف في التسمية ، وبخاصة عند بعض القدماء.) (ابن رشد، ١٩٩٤م، ص ٤٩)

وأما مرجع هذا التقسيم في نظر ابن رشد فيعود إلى أمرين:

(١)- أن هناك وجودا يوجد بنفسه و هناك وجودا لا يوجد بنفسه بل بسبب وجود آخر و عن وجود آخر (أي الوجود الذي يحتاج في وجوده إلى علة مادية و علة في علية)

(٢)- وجود مسبوق بزمان ووجود غير مسبوق بزمان.

وبعد بيان ملاك القسمة نأتي لنبيين الأقسام الثلاثة المذكورة التي عبّر عنها بقوله: (وذلك أنَّهم اختلفوا على أنَّ ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات ، طرفان وواسطة بين الطرفين ، فاتفقوا في تسمية الطرفين و اختلفوا في الواسطة.) (ابن رشد، ١٩٩٤م، ص ٤٩)

أما القسم الأول فهو الوجود الذي لا يستند في وجوده إلى أي نوع من العلل سواء كانت علل مادية أو علل فاعلية ، بل وجود من نفسه، وأما من حيث الزمان فهو ليس مسبوق بزمان البتة ، وهذا النوع من الوجود ليس له إلا مصداق واحد فقط، وهو الواجب تعالى. قال ابن رشد: (و أما الطرف المقابل لهذا (الحادث) فهو موجود لم يكن من شيء ، ولا عن شيء و لا تقدمه زمان و هذا أيضا اتفق الجميع على

تسميته قديما، وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى، وهو فاعل الكل و موجدو الحافظ له سبحانه وتعالى قدره. (ابن رشد، ١٩٩٤م، ص ٥٠)

وأما القسم الثاني فهو الموجود الذي يكون وجوده مستندا إلى علة فاعلية و علة مادية . و أما من حيث الزمان فهو مسبوق بالزمان في وجوده، وهذا النوع من الوجود (الحادث)أو(المحدث) و مصداقه جميع الكائنات المحدثه.

قال ابن رشد: (...فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شئى غيره و عن غيره، أعني عن سبب فاعل و من مادة، و الزمان متقدم عليه، أعني على وجوده، و هذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس مثل كون الماء و الهواء و الأرض و الحيوان و النبات و غير ذلك، و هذا الصنف من الموجودات إتفق الجميع من القدماء الأشعريين على تسميتها محدثة.) (ابن رشد، ١٩٩٤م، ص ٥٠)

و أما القسم الثالث فهو الذي يتوسط القسمين السابقين -القديم والحادث- و سبب توسطه بينهما كونه لا يستند في وجوده إلى علة مادية، و ليس مسبوقا بزمان. إلا أنه مستند في وجوده إلى علة فاعلية. و هذا القسم إتفق الحكماء و المتكلمون على وجوده ولكن إختلفوا في تسميته و نعته، فنعته البعض بالقديم و نعته البعض الآخر بالحادث. و أما المصداق له فهو العالم.

قال ابن رشد: (و الكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم، فان المتكلمون يسلّمون أن الزمان غير متقدم عليه، أو يلزمهم ذلك، إذ الزمان عندهم شئى مقارن للحركات و الأجسام، وهم أيضا متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه . و كذلك الوجود المستقل و إنما يختلفون في الزمان الماضي فالمتكلمون يرون أنه متناه، وهذا هو مذهب أفلاطون و شيعة، و أرسطو و فرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل.) (ابن رشد، ١٩٩٤م، ص ٥٠-٥١).

ثم يحاول التوفيق بين القولين و يقول بأنّ هذا النوع المتوسط بين القديم والحادث، فيه صفات من الوجود القديم و صفات من الوجود الحادث، و من غلبت عليه صفات القديم سمي قديما و من غلبت عليه صفات الحادث سمي حادثا. ولا يمكن نعته بالقديم الحقيقي أو الحادث الحقيقي.

أما عدم نعته بالقديم الحقيقي فكونه مستغنيا في وجوده عن العلة المادية إلا أنه ليس مستغنيا عن العلة الفاعلية، بينما يكون القديم مستغنيا عن كليهما.

و أما عدم نعته بالحادث فلكونه لا يعتريه الفساد و الحادث الحقيقي يعتريه الفساد.

قال ابن رشد: (فهذا الوجود الأمر فيه بين، أنه قد أخذ شبهها من الوجود الكائن الحقيقي و من الوجود القديم، و من غلب عليه ما فيه من شبه القديم سماه (قديمًا) و من غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه (محدثًا) و هو في الحقيقة ليس محدثًا حقيقيا ولا قديما حقيقيا فإنّ المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علّة...) (ابن رشد، ١٩٩٤م، ص ٥٠-٥١)

ويرى ابن رشد أن النفس عادة لها إرتباط بالجسم، والجسم كما نعلم من الممكنات القابلة للكون والفساد، و إرتباط النفس بهذا الجسم الممكن الحادث و اتصالها به هو الذي يجعلها تتصف بالحدوث، إلا أنه حدوثا بالإضافة إلى الجسم، لذلك عبر عنه بالحدوث الإضافي، فلذلك يقول معقبا على من سبقه من الفلاسفة: (وإنما الجميع قالوا على أن حدوثها هو إضافي و هو إتصالها بالإمكانات الجسمية القابلة لذلك الإتصال، كالإمكانات التي هي في المرايا لا تصل شعاع الشمس بها. و هذا الإمكان عندهم ليس هو من طبيعة إمكان الصور الحادثة الفاسدة، بل هو إمكان على نحو ما يزعمون أن البرهان أدى إليه، و أن الحاصل لهذا الإمكان طبيعة غير طبيعة الهیولی.) (ابن رشد، ٢٠٠١م، ص ٧٨)

اثبات وجود النفس و تجردها

يرى ابن رشد أنّه ليس هناك داعياً لإثبات وجود النفس، لأنّ وجودها هو وجود بديهي لا يحتاج إلى تدليل، و رأى أنها موجودة في الجسم و إن لم يتميّز العضو الذي هي فيه من الجسم. (غيضان السيد علي، ٢٠٠٩م، ص ١٨١)

و لم يكن لمثل ابن رشد أن يتوقّف عند هذا القول بل راح يثبت روحانيّتها من خلال كتابه الشّهير (تهافت التهافت) ردّاً على الغزالي الذي حاول تعجيز الفلاسفة عن إقامة البرهان العقلي، على أنّ النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه، غير متحيّز و ليس بجسم ولا منقطع في جسم ولا هو متّصل بالبدن ولا هو منفصل عنه.

و إنّما عارض الغزالي الفلاسفة في هذه المسألة من أجل أسباب ثلاثة :

أولاً: تمسّك الغزالي بالتّصّ و عدوله عن التّأويل قدر الإمكان، معتقداً بأنّ الإنسان عاجز عن معرفة الروح إلّا إذا أتاه علم من عند الله متمسكاً بقوله تعالى: "قل الوح من أمر ربي و ما أوتيتم من العلم غلاً قليلاً".

ثانياً: نزعتة الصوفية المخالفة للمنهج الفلسفي.

ثالثاً : زعمه بأننا لا ندرك من الأشياء إلا ظواهرها ، أمّا الجواهر فإنّها تبقى مجهولة للأبد ، ولما كانت النفس جوهرًا فإنّ من يدّعي معرفتها فإنّما يجعل منها عرضاً من الأعراض وهو يُسيئ إلى حقيقتها أكثر مما يثبت هذه الحقيقة . (عرفة منسية، ١٩٩٩م، ص ٥٠-٥١)

وقد راح ابن رشد يردّ إشكالات الغزالي في هذا الشأن ، مورداً أدلة على ذلك :

فهو يرى أنّ كل ما هو في جسم فإنّه يقبل الإنقسام ، وعكس النقيض صادق أيضاً ، فإنّه ما لا يقبل الإنقسام فليس يحل في جسم ، وإذا أُضيف إلى هذا ما هو بيّن أيضاً من أمر المعقولات الكلية وهو أنّها ليست تقبل الإنقسام أصلاً . (ابن رشد، ٢٠٠١م، ص ٥٥٢)

وذلك لأنّ كل ما حل في جسم ، منقسماً كان أم متصلاً ، فإنّما يقبل الزيادة و النقصان . بينما لا تتصف المعقولات الكلية بهذه الصفة . فاتضح إذن أنها ليست في جسم أصلاً . أما القول بأنّ الواهمة تدرك المعاني الجزئية غير المحسوسة و مع ذلك فهي من القوى المتصلة ، فهي قول لا يبطل اعتقاد الفلاسفة في نظره ، وعلى كل حال فإن إدراك القوة الواهمة في الحيوان ليس إدراكاً مجرداً ، لكنه إدراك ملازم لإدراك الحواس الظاهرة ، بينما الإدراك العقلي هو الذي تجرّد عن كل محسوس . (عبده الحلو، ١٩٦٠م، ص ٥٤)

و اما اعتراضه الثاني على الغزالي ، فقد ذكر ابن رشد أن البصر لا يبصر ذاته ، أنّ كل إدراك ظاهر يكون بين طرفين ، بين فاعل و منفعل ، و يستحيل على الحس بطبيعته أن يكون فاعلاً و منفعلاً في آن واحد و من جهة واحدة.

قال ابن رشد: " فكل مركب لا يقبل ذاته لأن ذاته تكون غير الذي به يعقل لأنه إنما يعقل بجزء من ذات ولأن العقل كـ ٨ هو المعقول ، فلو عقل المركب ذاته لعاد المركب بسيطاً و عاد الكل هو الجزء و ذلك كله مستحيل." (ابن رشد، ٢٠٠١م، ص ٥٦٣)

أي أننا إذا فرضنا ذاتاً مركبة ثم عرفنا أنها تدرك نفسها تبين بطلان التركيب فيها و قلنا أنها بسيطة ضرورة.

كما يرى ابن رشد أن القوى الجسميّة المدركة تتأثر عن مدركاتها تأثراً يضعف به إدراكها . حتى لا يمكن أن تدرك ما إدراكه هيّن بتأثر إدراكها ما إدراكه صعب . فلما وجد الفلاسفة أن قابل المعقولات لا يتأثر عن المعقولات قطعوا بأن ذلك القابل ليس بجسم . (ابن رشد، ٢٠٠١م، ص ٥٦٨)

خلود النفس و نحو معادها

خلود النفس من أهم المباحث التي اکتنفها الغموض و الأشكال في فلسفة ابن رشد.

و قد دار الكثير من الكلام بين الباحثين و المفكرين ، يقول صاحب كتاب الفلسفة الطبيعية و الإلهية:

"قد يكون السبب في ذلك (الغموض) نصوص ابن رشد نفسها ، فالباحث قد يجد نصوصاً تثبت بقاء النفس وخلودها ، و يجد أخرى قد تؤول إلى القول بفسادها و فنائها ، مما دفع بعض الباحثين إلى تعليق البحث في تلك المشكلة و عدم الخروج منها برأي قاطع أو جازم." (غيضان السيدعلي، ٢٠٠٩م، ص١٩١)

فما هي حقيقة موقفه من مسألة خلود النفس ؟ و هل من الممكن رفع هذا التناقض و القول برأي واحد يعبر عن رأي ابن رشد الحقيقي حول هذه المسألة ؟

ذهب البعض إلى أن ابن رشد يقول بخلود النفس لكن لا بنحو كلي بل بنحو جزئي، فأثبت الخلود للنفس الكلية دون الجزئية ، يقول الدكتور عاطف العراقي حول رأي ابن رشد في مسألة خلود النفس : "...إنه أثار أكبر ضجة في تاريخ الفلسفة العربية ، و أن ابن رشد يظن -أي ييخل- بهذا الرأي على الجمهور و العامة في التأويل و الطبقات الثلاثة (عاطف العراقي، ٢٠٠٠م، ص ٣٣٤)

إذ يقول عنه في (تهافت التهافت) هذا العلم لا سبيل إلى إفشائه في هذا الموضوع . (ابن رشد، ٢٠٠١م، ص ٢٩)

فإن ابن رشد يذهب إلى القول بنفس واحدة كلية تنقسم بالعرض و ليس بالذات ، يقول ابن رشد : "و النفس أشبه شئ بالضوء ، و كما أن الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضئية ثم يتحد عند انتفاء الأجسام ، كذلك الأمر في النفس مع الأبدان." (ابن رشد، ٢٠٠١م، ص ٣٠)

يقول صاحب كتاب الفلسفة الطبيعية و الإلهية : "و مراد ابن رشد من هذا هو رفض فكرة النفس الجزئية لأن الله تعالى عندما نفخ في الإنسان نفساً فهي واحدة لجميع أفراد النوع الواحد ، و لذلك لا يصح أن يقال إن نفس زيد غير نفس عمرو ، ولكن يمكن القول بأن زيد غير عمرو بخصائص أخرى يختلف فيها أحدهما عن الآخر ، كالعلوم مثلاً ، و هذا القول من جانب ابن رشد جعله يؤمن بالخلود

الكلي لا الجزئي . و ذلك باعتبار أن النفس جوهر يخص أفراد النوع أي لجميع الأبدان و ليس لكل بدن على حده .

و اعتقاد ابن رشد في خلود النفس الكلية جعله يرفض فكرة الحشر الجسماني ، لأنه في حالة العودة بالبدن يصبح مذهبه مقرا للعودة بالعدد لا بالنوع و هو ما يرفضه ابن رشد ، حيث صرح في كثير من المواضع أن العودة لمثل هذه الأبدان و ليس لعين هذه الأبدان التي عدمت. (نبيلة ذكرى، ص ٢٩٢)

و لذلك نجده يتخطى هذا المعاد الجسماني إلى التلميح و التصريح بنحو من المعاد الروحاني فحسب، و لو كان ابن رشد قد أيد الذهاب إلى الإعتقاد بمعاد جسماني لكانت فكرته عن النفس الكلية قد هدمت تماما، وما يدل على ذهاب ابن رشد إلى القول بالمعاد الروحاني هو اعتقاده بأن الأرواح ستعاد في الدار الآخرة إلى أجسام مثل أجسامها لا لهذه الأجسام التي عدمت.

أما ما يبررتصريحه بالجزاء الجسماني في بعض كتبه ، فإن هذا التصريح مرده تمثيل الجزء جسمانيا بالنسبة للجمهور يكون أدفع للعمل و للفضيلة ، إذ إن الجمهور يتصور الأشياء تصورا عمليا حسيا . (عاطف العراقي، ٢٠٠٠م، ص ٣٢)

أو كما يذهب بعض الباحثين إلى أن ابن رشد أراد من خلال القول بالمعاد الجسماني أن يبرز منهجه المعروف في التوفيق بين الحكمة و الشريعة فلا يكون قد خرج عما ورد في الشارع أو تعارض . (نبيلة ذكرى، ص ٢٩٤)

إذن فابن رشد يعتقد بخلودعلى نحو إنساني كلي لا خلود لكل نفس فردية على حده، فهو يرفض المذهب القائل بعدم فناء النفوس الجزئية رفضا باتا . محاربا في ذلك مذهب ابن سينا، فلا بقاء للنفس عنده إلا باعتبارها كما لا لجسدها ، فلا يوجد في رأيه شئ أزل من العقل الكلي أو النفس الكلية.

و يعد هذا الواقع خروجاً على تعاليم العقيدة الإسلامية و كل الشرائع السماوية ، في حين يبرز هذا أيضا أن ابن رشد و هو العقلاني القح لا يستطيع أن يتخلى عن أفكاره و معتقداته العقلية و التي يؤكد فيها دائما أن هناك خصائص ثابتة ضرورية لكل شئ ، فكيف إذا انعدمت هذه الضرورة الثابتة تعود مرة أخرى؟ إن ذلك يعد فينظره هدماً لفكرة السبب والمسبب التي يؤمن به و يعدها أساساً يقوم عليها نظام الكون كله. (نبيلة ذكرى، ص ٢٩٤)

ولكن الحق والإنصاف أن الباحث لم يأتي بدليل منقول لابن رشد يثبت نفيه لبقاء الأنفس الجزئية ، وما نقله على لسان الآخرين من سوء فهم لكلماته ، فالمقصود عند ابن رشد هو اتحاد النفوس الجزئية في الحقيقة الكلية أي الماهية، لا اتحادها في الوجود فهناك خلط بين الإتحاد النوعي والوحدة الوجودية الشخصية.

وما يؤكد ذلك هو أنه عند استعراض بعض كتب ابن رشد خصوصا التي رد فيها مزاعم المتكلمين مثل كتاب تهافت التهافت و فصل المقال و منهاج الأدلة ، نجد أن له اعتقادا راسخا فيما يتعلق بوجود نشأة أخرى وراء هذه النشأة الدنيوية حيث تعيش فيها النفس عيشة أبدية خالدة لا تفسد خلالها كما نجده يعتقد بوجود ثواب وعقاب في تلك النشأة الأخروية بما يعني أن النفوس الإنسانية بعد موتها إما أن تكون سعيدة منعمة بما اكتسبته في النشأة الدنيوية من فضائل وكمالات ، وإما أن تكون شقية معذبة بسبب ما اقترفته من رذائل وآثام.

يقول ابن رشد: (و لما كان الوحي قد أنذر في الشرائع كلها بأن النفس باقية ، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك ، و كانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعزى من الشهوات الجسمانية ، وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثا ، لأنها تتأذى بالردائل التي اكتسبت و تشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن ، لأنها ليست يمكنها الإكتساب إلا مع هذا البدن.) (ابن رشد، ١٩٥٥م، ص ٢٤)

كما أن ابن رشد يرى بأسا من التأويل في الآيات القرآنية الواردة في شأن المعاد ، إلا أن ذلك لا يعني قبوله للتأويل حتى في الأصول الاعتقادية التي يكون الإقرار بالمعاد أحدها.

يقول ابن رشد : "إذا كان التأويل واجبا فهو لا يكون في الأصول مثل الإقرار بالله تبارك و تعالى و بالنبوات و بالعادة الأخروية و الشقاء الأخروي ، بل يكون في الفروع ، و إن كان في الأصول فالممتأول له كافرا مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية هاهنا و لا شقاء. (سميع دغيم، ١١٩٩٤م، ص ٧٤)

و حكمه على متأول المعاد بالكفر دليل قاطع على إيمانه و اعتقاده به ، و بأن هناك حياة للنفس بعد الموت. و من أقوى ما استدلل به ابن رشد على بقاء النفس هو قوله تعالى : "الله يتوفى الأنفس حين موتها و التي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت و يرسل الأخرى إلى أجل مسمى . " (سورة الزمر، الآية ٤٢)

فقد شبه النوم بالموت و سوى بينهما في أن كلا منهما تبطل فيه أفعال النفس ، و تسكن الجوارح ، و لما كان بطلان أفعال النفس في حالة النوم لا يفضى إلى بطلان النفس ذاتها . بل مع هذا تظل موجودة متحركة ، فقد وجب أن يكون هذا أيضا شأنها في الموت لاتحاد أجزاء التشبيه فيهما . " (غيضان السيد علي، ٢٠٠٩م، ص ١٩٤)

و أما ما ذهب إليه البعض من أن ابن رشد أراد من خلال قوله بالمعاد الجسماني أن يبرز منهجه المعروف في التوفيق بين الحكمة و الشريعة مما لا دليل عليه خصوصا أن مسألة المعاد من الأصول الإعتقادية التي لا يقبل فيها ابن رشد التأويل و التوفيق وهوما أشرنا إليه آنفا (...و إن كان في الأصول فالمأول له كافر). (ابن رشد، ١٩٩٤م، ص ٧٤) و من هنا يتضح رأي ابن رشد في مسألة خلود النفس و أنه كسائر إخوانه الفلاسفة المسلمين يعتقد بالمعاد الجسماني .

إدراكات النفس و اتصالها بعالم الغيب

يُعدّ ابن رشد من أكثر الفلاسفة المسلمين غوصاً عن المعاني العميقة و أشهرهم انتصاراً للعقل ، و قد إتخذ لنفسه طريق العقل و البرهان ، محاولاً تطبيق هذا المنهج على جميع مباحث النفس .

فقد كان للعقل دور كبير في عملية المعرفة عنده ، حيث تتسم بكونها معرفة عقلية يؤكد فيها على أهمية دور الحواس في تزويد العقل بالصور و الماهيات التي ينتزعها و يجردها من علائقها المادية و مشخصاتها في العالم الحسي . فالمعقولات لا تُدرك بالحس ، بل تُدرك بالعقل عن طريق الحواس ، ولذلك فإنّ ابن رشد يرى أن من فقدَ حاسة ما فقدَ معقولاَ ما وكما قيل (من فقد حساً فقد علماً) . من خلال إدراكها للمجردات و تركيبها و الحكم عليها. (غيضان السيد علي، ٢٠٠٩م، ص ١٩٩-٢٠٠)

فالنفس في المرتبة العقلية لها إمكانية إدراك المجردات و تركيبها و الحكم عليها فكيف يكون ذلك؟ يقول ابن رشد : " ليس العلم علماً للمعنى الكلي ، ولكنّه علم للجزيئات بنحو كلي يفعله الذهن في الجزيئات عندما يعرّد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التي إنقسمت في المواد، فالكلي ليست طبيعته طبيعة الأشياء التي هو لها كلي" (ابن رشد، ٢٠٠١م، ص ١١٠)

فلإنسان قوة ناطقة تختلف عن القوى الأخرى كالحس مثلاً ، يقول ابن رشد: فإنّ الحس إنّما يدرك الصور من حيث هي شخصية ، و بالجملة من حيث هي هيولى و مشار إليها و إن كان لا يقبلها قبولاً

هيولانياً على الجهة التي هي عليها خارج النفس ، بل على جهة أكثر روحانية -كما تبين هنالك- و أما العقل فإنّ من شأنه إلتزاع الصورة من الهيولى المشار إليها و تصورها مفردة على كنهها ، و بذلك أمكن له أن يعقل ماهيات الأشياء ، و إلّا لم تكن هاهنا معارف أصلاً. و تتضح هذه الفكرة أكثر عندما يقسّم ابن رشد المعاني المدركة إلى قسمين : معنى كلي و معنى شخصي:

يقول ابن رشد : "و الكلي هو إدراك المعنى العام مجرداً عن الهيولى ، و الإدراك الشخصي هو إدراك المعنى في الهيولى ، و إذا كان الأمر هكذا فالقوة التي تدرك هذين المعنيين ستكون متباينة ، فقد ذكرنا أن الحسّ والخيال يدركان المعاني في الهيولى و إن لم يقبلاهما قبولاً هيولانياً ، ولذلك لا نستطيع تخيل اللون مجرداً من العظم و الشكل فضلاً عن أن نحسّه ، وبالجملّة لا نقدر أن نتخيل المحسوسات مجردة من الهيولى ، و إنّما ندركها في هيولى و هي الجهة التي بها تشخصت . " (رفيق العجم، ١٩٩٤م، ص ٨٥)

فالذي يدرك المعنى في هيولى هو الحس و الخيال ، أمّا إدراك المعنى الكلي و الماهية فلا يكون إلّا مجرداً و لا يكون هذا إلّا عن طريق العقل الذي يقوم بتجريد المعنى الكلي و الماهية من الهيولى ، و تبين ذلك في الأمور البعيدة من الهيولى كالخط و النقطة . و لا يقصر ابن رشد وظيفة القوة الناطقة في التجريد ، بل يتعدى إلى أنّ لها المقدرة على تركيب تلك المعقولات المجردة و الحكم عليها ، فقال في شأن ذلك : " و فعل هذه القوة ليس إدراك المعنى مجرداً من الهيولى فقط ، بل أن تتركب بعضها إلى بعض و يحكم بعضها على بعض و ذلك أنّ التركيب هو ضرورة من فعل مدرك البسائط ، و الفعل الأول من أفعال هذه القوة يسمى تصوراً و الثاني يسمى تصديقاً . " (رفيق العجم، ١٩٩٤م، ص ٦٨)

و هكذا يجعل ابن رشد لهذه القوة ثلاث وظائف هي : التجريد و التركيب و الحكم ، أي تجريد المعاني من الهيولى ، و تركيب بعضها إلى بعض و الحكم ببعضها على بعض . و بهذه الوظائف اختلفت هذه القوة عن غيرها من القوى. يقول ابن رشد : " و لما كان بعض الحيوان و هو الإنسان ليس يمكن فيه وجوده بهاتين القوتين فقط ، أي الحس و الخيال ، بل بأن تكون له قوة تدرك بها المعاني مجردة عن الهيولى . و يركب بعضها إلى بعض و يستنبط بعضها عن بعض ، حتى يلتمس عن ذلك صنائع كثيرة.

و معنى هي نافعة في وجوده ، وذلك إما من جهة الإضطراب فيه و إما من جهة الأفضل ، فالواجب ما جعلت في الإنسان هذه القوة أعني قوة النطق . " (رفيق العجم، ١٩٩٤م، ص ٨٦)

و إنقسام القوة الناطقة العاقلة إلى قسمين : عقلي عملي و عقلي نظري ، أو معقولات عملية و معقولات نظرية ، و المعقولات العملية عند ابن رشد إنما تكون بالتجربة ، و التجربة إنما تكون بالإحساس

أولاً وبالتخييل ثانياً ، و قد فرّق ابن رشد بين الصور الهيولانية التي تدرك بواسطة الحس و التخيل ، و الصور العقلانية التي تدرك بواسطة العقل.

فراى أنّ الصور الهيولانية على مراتبها و تفاوتها تتصف بصفات أربع هي:

١- أنّ وجودها تابع لتغير بالذات ، وذلك إما قريب و إما بعيد .

٢- أنّها تكون متعددة بالذات بتعدد الموضوع متكررة بتكرره .

٣- أنّها مركبة من شئ يجري منها مجرى الصورة ، وشئ يجري منها مجرى المادة .

٤- أنّ المعقول منها غير موجود . (رفيق العجم ، ١٩٩٤م ، ص ٧٤)

أما صور المعقولات فتختلف عن الصور المادية ، حيث يظهر من أمرها أنّها توجد في الإنسان على نحو مباين لوجود سائر الصور النفسانية فيه ، إذ إن وجود هذه الصورة في موضوعها المشار إليه غير وجودها المعقول ، وذلك أنّها واحدة من حيث هي معقولة و متكررة من حيث هي شخصية في هيولى .

(رفيق العجم ، ١٩٩٤م ، ص ٧٤)

و تتميز صور المعقولات بصفات عديدة تختلف عن تلك التي تتميز بها الصور الهيولانية . ومنها:

١- أنّ وجودها المعقول هونفس وجودها المشار اليه ، لاستحالة التكثر عليها .

٢- أنّ إدراكا غير متناه علي ما تبين في أمر العقل .

٣- أنّ الإدراك العقلي هو المدرك ، ولذلك قيل إنّ العقل هو المعقول بعينه ، وعلة ذلك أنّ العقل إذ يجرد المعقولات عن المادة ويعقلها ، فإنّما توجد فيه على الوجه نفسه الذي توجد فيه خارج النفس ما دامت في جوهرها غير هيولانية ، فهذه المعقولات هي إذن عقول .

٤- أنّ إدراك هذه المعقولات لا يكون بالإنفعال ، يقول ابن رشد : "ولهذا متى أبصرنا محسوسا قويا

ثم انصرفنا عنه لم نقدر في الحين أن نبصر ما هو أضعف." (رفيق العجم ، ١٩٩٤م ، ص ٧٧)

٥- أنّ العقل يتزايد مع الشيخوخة وسائر قوى النفس بخلاف ذلك . (رفيق العجم ، ١٩٩٤م ، ص ٧٨)

وبذلك نكون قد عرضنا موجزا لما تناوله ابن رشد في موضوع كيفية إدراك النفس للمجردات

واتصالها بعالم الغيب . (غيضان السيد علي ، ٢٠٠٩م ، ص ٣١٥-٣١٦)

النتيجة :

من خلال هذا البحث تمّ إستقصاء أهم آراء الحكيم ابن رشد الأندلسي حول مباحث علم النفس الفلسفي الذي يدور حول النفس الإنسانية الناطقة ، حيث تبين لنا أن الحكيم أبا الوليد ابن رشد صاحب الفلسفة العقلية الإستدلالية ، بحث النفس الإنسانية من منطلقاته الفلسفية مع عدم إهماله للإلتزام بالمباني الدينية التي أقرتها الشريعة ، دون إفراط ولا تفريط، وهو الذي عاصر المتكلمين ، في وقت كانت تتعرض فيه الفلسفة لهجمة كبيرة ، حيث تمكن بذلك من حل إشكالية الإنفضال القائمة بين الحكمة و الشريعة من خلال التأسيس لفلسفة توفيقية، بطريقة حكيمة مهدت لخدمة الدين والفلسفة في المشرق و المغرب.

فتناوله لبحث النفس وتنقيحه لمبادئها وحدوثها وخلودها ومعادها بالاستدلالات العقلية، يمثل ردا مهما لمزاعم الفقهاء و المتكلمين، و يثبت عكس ما توهموه من وجود التعارض بين الحكمة و الشريعة ، خصوصا من خلال كتبه فصل المقال و تهافت التهافت ، هذا الأخير الذي فند فيه بالحجة والبرهان إنتقادات المتكلم أبي حامد الغزالي للفلاسفة، و أثبت مؤاخاة بين الحكمة و الشريعة و أن كلا منهما تدعو للأخرى و تحث عليها.

كما أن نزعة الأرسطية لم تمنعه من الإلتزام بما قرره الشريعة ، وهو الفقيه البارع و القاضي الحاذق، الذي أراد أن يدافع عن الدين ببيان العقل و الحكمة . فنجدته يخرج على معلمه الأول أرسطو و ينحاز إلى الشريعة و يعطي الأولوية للدين، محاولا بذلك التوفيق بين الفلسفة و الشريعة، و بمحاولته لتحرير آراء أرسطو لتتفق مع الدين، كما فعل في بحث خلود النفس ومعادها، فأقرّ بالمعاد الجسماني ولم يحصره في المعاد الروحاني.

فأثبت خلودا للنفس يتمشى مع حقيقتها الروحانية المجردة وإرتباطها بعالم الغيب، حدوثا و بدءا، عودا و بقاء (إنا إلى الله إنا إليه راجعون) البقرة ١٥٦، ورسخ نظرية القرآن الكريم في ذلك، وأن النفس الإنسانية بهويتها وجوهريتها الإلهية ، وبكونها مجردة في ذاتها مادية في فعلها، تستكمل بالبدن الجسماني لتحصل على كمالها وسعادتها، وبهذا الوجود المتميّز تتجاوز عالم المادة والطبيعة، وتشرف على عالم الغيب، الامر الذي يحقق لها التوازن والإستقرار والبهجة والسعادة، ويكون بذلك العقل والإستدلال مؤيدا وداعما و في خدمة ما أقره الكتاب المبين وكلام رب العالمين (يا أيها النفس المطمئنة إرجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وأدخلي جنّتي) الفجر الآية ٢٧

قائمة المصادر :

١. القرآن المجيد
٢. الحلو، عبده، ١٩٦٠م، ابن رشد فيلسوف المغرب، دار الشرق الجديد، بيروت
٣. دغيم، سميع، ١٩٩٤م، *ابن رشد فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال*، الطبعة الأولى، دار الفكر اللبناني
٤. ريشهري محمد، ١٤٢٢هـ ق، *ميزان الحكمة*، الطبعة الأولى ، دار الحديث، طهران
٥. العجم، رفيق، ١٩٩٤م، *ما بعد الطبيعة*، الطبعة الأولى، دار الفكر اللبناني، بيروت
٦. العراقي، عاطف، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٠م، *النزعة العقلية عند ابن رشد - الفيلسوف ابن رشد و مستقبل الثقافة العربية - الطبعة الأولى*، دار الرثاء
٧. الغربي، إبراهيم، ١٩٩٨م، *الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، الطبعة الأولى*، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون ، بيت الحكمة، قرطاج
٨. غيضان، السيد علي، ٢٠٠٩م، *الفلسفة الطبيعية والإلهية - النفس و العقل عند ابن باجه و ابن رشد*، دار دار التنوير للنشر و التوزيع، بيروت
٩. الفيض الكاشاني، محمد محسن بن شاه مرتضى، ١٤٠٦هـ ق، *الوافي*، كتابخانه أمير المؤمنين، أصفهان ش
١٠. قاسم، محمود، ١٩٥٥م، *الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد*، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة

دور فكر ابن تيمية في نشوء الجماعات التكفيرية

فتيحة بومجان¹

الخلاصة

شهد العالم الإسلامي وغير الإسلامي هجمات وحشية وعدوانية من بعض الجماعات التكفيرية المجرمة والمتطرفة التي ظهرت وانتشرت بصورة كبيرة كالمرض المسري وبشكل متسارع في البدن، وذلك لتوفر أرضية عقائدية مناسبة من علماء التيارات السلفية والوهابية، إضافة إلى الدعم المالي والعسكري من قبل الدول الغربية والعربية للإطاحة بالدين والتفريق بين الأمة المسلمة الواحدة.

في هذه المقالة نسعى للبحث عن هذه الجماعات التكفيرية و نتعرف على المنبع الأساسي لها و هو ابن تيمية الحراني، فتتعرف على مقتطفات من حياته، و نأخذ بعض من أقوال و آراء العلماء فيه و بعض معاصريه، من حيث أفكاره و عقائده و فتاواه المتشددة، ثم نبحث عن التكفير و معناه عند ابن تيمية و تأثير هذه الجماعات بأفكاره و منهجه التكفيري. و عند البحث لاحظنا أن التكفير مسألة قديمة ظهرت مع الخوارج الذين خرجوا على الإمام علي و قالوا له (الحكم إلا لله) و كفروه و كفروا المسلمين، ربحيث بقيت أفكارهم حتى عصرنا الحالي، و منها نتعرف على بعض الفروق في الأفكار بين الوهابية و الخوارج. في الأخير نتحدث عن الدور البارز الذي لعبه ابن تيمية و أفكاره في التأثير في نشوء هذه الجماعات التكفيرية، و كيف وصلت مجتمعاتنا اليوم إلى هذه الحالة من التفرقة و التطرف و التعصب، و ما يجري في العالم بأسره سواء كان إسلاميا أو غير إسلامي و بالخصوص المجتمعات المسلمة بسبب تلك الأفكار.

الكلمات المفتاحية: ابن تيمية، فكر ابن تيمية، التكفير، تأثير آراء ابن تيمية

¹ الأستاذة في جامعة المصطفى العالمية و جامعة أهل البيت عليهم السلام، ماجستير في علوم القرآن و الحديث.

مقدمة

شهدت الأمة الإسلامية بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله خلافاً سياسية وفكرية وانشقاقات مذهبية بين المسلمين، حست بدأت تيارات متعددة بالظهور. والهدف من كل هذه التناحرات والخلافات بين أبناء الأمة هو الصراع على الخلافة، حتى بدأت الملل والنحل تطغى شيئاً فشيئاً على روح الدين الحنيف ومبادئه الإسلامية. ومن بين ما ظهر على الساحة الإسلامية ظاهرة الجماعات التكفيرية (السلفية)، فهذه الجماعات فرضت وجودها فيما بعد محتكرة الإسلام منكراً على الآخرين إسلامهم. فهذه الجماعات التي تزعم أنها شديدة التمسك بالتوحيد الخالص بحيث تستنكر كل ألوان الشرك وعبادة الأصنام، ما هي إلا مذهب من المذاهب الملوثة بالشرك ولون من ألوان المادية والسطحية وعبادة الظاهر، وأن ادعاءاتها التي تخدع بها العامة من الناس ليست إلا أكاذيب باطلة لا تمت إلى الواقع بصلة، لأن التعاليم الخاطئة والسطحية المتمسكة بالقشور الظاهرية إنما هي أهم عائق يقف في طريق تحقيق هدف المسامين في الوحدة، وأكبر باعث على اقتتال المسلمين وتشتتهم وتمزق صفوفهم. هذا العداء للمسلمين ومخاصمتهم واعتبارهم كفارا ومشركين، وشتهم وإذائهم يكشف عن ملامح قبيحة ورهيبة لهذه الفرقة التكفيرية التي تظهرها كفرقة هدامة وفوضوية تحمل شعار الهدم والتخريب والقسوة والوحشية. فأتباع هذه الفرقة بدلا من أن يحاربوا الإستعمار الوحشي المتعطش للدماء، وبدلا من أن يناضلوا ضد الإستكبار العالمي والقوى الكبرى والناهيين والمجرمين الرسميين الدوليين، شرعوا مخالبتهم بوجه إخوانهم في الدين من المسلمين، وشمروا على سواعدهم لقتل إخوانهم المسلمين. لقد لبس هؤلاء رداء الإسلام ولكن بصورة مقلوبة، فلم يدركوا شيئاً من أهداف الإسلام الأصيل ولا قيمه ولا مبادئه التي جاء بها سيد المرسلين محمد صلى الله عليه وآله.

من الذين أسسوا لتلك الجماعات التكفيرية الضالة والمضلة هو ابن تيمية الحراني الذي ظهر في القرن السابع للهجرة، هذه الجماعات التي تزعم أنها تعود بالإسلام إلى منبعه الأصيل (أي السلف الصالح)، في حين أنها بعيدة كل البعد عن التعاليم الإسلامية الأصيلية، إذ منذ ظهورها لم تثمر سوى التفرقة والدمار والتخريب ونشر الفساد في العالم الإسلامي وبين المسلمين.

ترجمة ابن تيمية

«تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني الدمشقي الحنبلي ابن تيمية، ولد سنة ٦٦١ هـ وتوفي سنة ٧٢٨ هـ، ولد بخران، وعلى أثر هجوم المغول اضطرت والد ابن تيمية عبد الحليم،

إلى أن يلجأ إلى دمشق مصطحباً معه ابن تيمية وإخوته الثلاثة سنة ٦٦٧هـ، وفي دمشق قام والده بإدارة المدرسة (السكرية)، حيث تربى فيها ابن تيمية.

تتلمذ علي يد (شمس الدين عبد الرحمن المقدسي) الذي تبوأ منصب قاضي قضاة الحنابلة في دمشق على عهد (بيبرس) في الشام. ثم خلف ابن تيمية أباه في إدارة المدرسة السكرية، وألقى أول درس له في ٢ محرم ٦٨٣هـ. وفي سنة ٦٨٤هـ باشر بتدريس القرآن في المسجد الأموي بدمشق. وفي أواخر سنة ٦٩١هـ حج إلى بيت الله وعاد إلى دمشق في ٦٩٢هـ، وقد صحب معه المادة اللازمة لتأليف كتابه (مناسك الحج) الذي ادعى أنه فُتد فيه بعض البدع في مناسك الحج (بحسب نظره وعلى حد قوله وادعاءه).

وكان أول دخول ابن تيمية في معترك الحياة السياسية سنة ٦٩٣هـ في قضية رجل مسيحي من أهل السويداء اسمه (عساف)، اتهم بأنه قد شتم رسول الله صلى الله عليه وآله، ولم تثبت إدانته، فكان عناد ابن تيمية في هذه القضية سبباً في إدخاله لأول مرة في سجن (العداوية)، حيث كتب أول كتبه المهمة بعنوان (الصارم المسلول على شتم الرسول).

وفي ١٧ شعبان ٦٩٥هـ بدأ ابن تيمية بالتدريس في المدرسة الحنبلية - أقدم المدارس الحنبلية في دمشق - خلفاً لأحد أساتذته المدعو (زين الدين بن المنجي) الذي قد مات حديثاً.

وفي عهد الملك (المنصور لاجين) عَهَدَ إليه الملك أن يُحرِّض المسلمين على الجهاد فيما كان المنصور يسير بجيشه نحو أرمستان الصغرى. وفي هذه الأثناء، أي في سنة ٦٩٨هـ ألف أهم كتبه في أصول العقائد بعنوان (الحموية الكبرى) بطلب من أهل حماة، هاجم فيه الأشاعرة وعلم الكلام، فاتهمه هؤلاء بالتشبيه.

عند هجوم المغول سنة ٦٩٩هـ بقيادة (غازان الإيلخاني) و بمعونة الأمير المملوك (قيجق)، كان ابن تيمية في دمشق يحث الناس على المقاومة، وفي أواخر سنة ٧٠٤هـ اشترك في حملة أخرى ضد (الرافضة) في كسروان، وفي طريق عودته إلى دمشق هاجم الفرقة الأحمدية الرفاعية التي كان زعيمها متهماً بالميل إلى المغول. عندئذ هاجم أعداؤه معتقداته مرة أخرى، وأثاروا الشكوك حول صحة أصول العقائد مما جاء في كتابه (الواسطية) الذي كان قد ألفه قبيل وصول المغول إلى دمشق، وفي سنة ٧٠٥هـ أدين ابن تيمية بالتشبيه وحكم عليه بالسجن، وبقي في سجن بالقاهرة نحواً من سنة ونصف، ثم أطلق

سراحه بتشفع من جتنب الأمير (بيبرس)، و الأمير (بدوي مهنا بن عيسى)، فكتب باسمهما كتابه (العقيدة التدمرية) في تاريخ غير معروف.

و على الرغم من إطلاق سراح ابن تيمية من السجن، إلا أنه مُنع من العودة إلى الشام، و كان يبادر إلى إدانة كل بدعة و يعتبرها من الزندقة.

و عند وصول (بيبرس جاشنكير) إلى السلطة في ٧٠٧ هـ تجددت محنة ابن تيمية. و في صفر ٧٠٩ هـ اقتيد ابن تيمية مخفورا إلى الإسكندرية حيث بقي تحت المراقبة في أحد أبراج قصر السلطان، و لكنهم سمحوا له باستقبال زواره، و أجازوه أن يؤلف الكتب. و خلال الشهور السبعة التي بقي فيها محجورا عليه في سجن السلطان زاره الكثير من المغاربة الذين كانوا يمرون بمصر، كما ألف عددا من الكتب المهمة، منها (المفقود) في الرد على (المرشدة) تأليف (ابن تومرت)، و كتاب (الرد على المنطقيين).

و عند عودة (محمد بن قلاوون) إلى السلطة مرة أخرى في بداية شوال سنة ٧٠٩ هـ أطلق سراح ابن تيمية من السجن و استقبله في مجلسه في القاهرة، و بقي فيها مدة ثلاث سنوات. و كان (محمد بن قلاوون، الملك الناصر) يستشير أحيانا في شؤون الشام. و خلال هذه المدة كان ابن تيمية يلقي دروسا خاصة و يجيب على الأسئلة التي تلقى عليه. و في هذه الفترة باشر بإنجاز كتابه في السياسة القضائية باسم (كتاب السياسة الشرعية) فيما بين سنوات ٧١١ و ٧١٤ هـ. و كثير من (الفتاوى المصرية) قد كتبت في هذه الفترة أيضا.

في سنة ٧١٢ هـ رحل ابن تيمية الى دمشق، بحيث أمضى خمس عشرة سنة الأخيرة من حياته في الشام و عين رئيسا لإحدى المدارس، حيث كان أتباعه ينظرون إليه كمجتهد مستقل. و خلال هذه الفترة كان أحد أبرز تلامذته (ابن القيم الجوزية) يبذل جهده في نشر فكر ابن تيمية و عقائده.

في سنة ٧٢٦ هـ أوقف ابن تيمية و جُرد من حق إصدار الفتوى. بقي ابن تيمية في سجن القلعة أكثر من سنتين.

و في سنة ٧٢٨ هـ حرم ابن تيمية من الكتب و الورق و القلم. و بعد مضي خمسة أشهر على ذلك توفي ابن تيمية في سجن القلعة و دفن في مدافن الصوفية بدمشق». (حياة ابن تيمية مأخوذة بنوع من الإختصار من كتاب (همتي، ٢٠١٠م، ص ٢٥ - ٣١)

قبيلته:

«بقي مرجعه القبلي محل استفهام... فإن أحدا ممن ترجم له (ابن تيمية) لم يذكر قبيلته و لا منحدره القومي، و حتى معاصريه و تلامذته: كالذهبي، و الصفدي، و ابن الوردي، و ابن عبد الهادي، و ابن كثير، لم ينسبوه إلى قبيلة من قبائل العرب و لا غيرهم. (و لم يذكر شيء من ذلك في تراجم آبائه أيضا، فبقيت نسبته عرضة للتكهنات التي لا يؤيدها دليل شاف، و لا برهان قاطع لعد سكوت معاصريه، بل و معاصري آبائه عن ذلك».) (صائب، ٢٠٠٢م، ص ١٧ - ١٨ - ١٩)

أقوال العلماء في ابن تيمية

«هناك كلمات قاذحة و ذامة لمن وقف على آثاره و كتبه أو شافهه و كلمه، و هذه بعض الكلمات :

١- يقول شهاب الدين ابن جهيل الحلبي (المتوفى ٧٣٣ هـ) في الرسالة التي صنفها في نفى الجهة ردّاً على ابن تيمية ما هذا لفظه: فالذي دعا إلى تصدير هذه النبذة ما وقع في هذه المدّة، ممّا علّق به بعضهم في إثبات الجهة و اغترّب بها من لم يرسخ له في التعليم قدم، و لم يتعلّق بأذيال المعرفة، و لا سحبه لجام الفهم و لا استبصر بنور الحكمة، فأحببت أن أذكر عقيدة أهل السنّة و أهل الجماعة ثم أُبين فساد ما ذكره، مع أنّه لم يدّع دعوى إلّا نقضها، و لا أطد قاعدة إلّا هدمها.

٢- يقول الحافظ علي بن عبد الكافي السبكي (المتوفى ٧٥٦ هـ) في خطبة كتابه (الدرة المضيئة في الردّ على ابن تيمية) ما هذا لفظه:

أما بعد، فإنّه لمّا أحدث ابن تيمية ما أحدث في أصول العقائد، و نقض من دعائم الإسلام الأركان و المعاهد، بعد أن كان مستتراً بتبعية الكتاب و السنّة، مظهراً أنّه داع إلى الحق، هاد إلى الجنة، فخرج عن الاتّباع إلى الابتداع، و شدّد عن جماعة المسلمين بمخالفة الإجماع، و قال بما يقتضي الجسمية و التركيب في الذات المقدّسة، و إنّ الافتقار إلى الجزء ليس بمحال، و قال بحلول الحوادث بذات الله تعالى، و إنّ القرآن محدّث تكلم الله به بعد أن لم يكن، و أنّه يتكلّم و يسكت، و يحدث في ذاته الإرادات بحسب المخلوقات، و تعدّى في ذلك إلى استلزام قدم العالم، و التزم بالقول بأنّه لا أوّل للمخلوقات فقال بحوادث لا أوّل لها، فأثبت الصفة القديمة، حادثة، و المخلوق الحادث قديماً، و لم يجمع أحد هذين القولين في ملّة من الملل، و لا نحلة من النحل، فلم يدخل في فرقة من الفرق الثلاث و السبعين التي افتقرت عليها

الأئمة، ولا وقفت به مع أمة من الأمم همة، وكلّ ذلك وإن كان كفرًا شنيعاً، ممّا نقل جملته بالنسبة إلى ما أحدث في الفروع .

٣- يقول أبو بكر الحصني الدمشقي (المتوفى ٨٢٩ هـ) في حق ابن تيمية: فاعلم أنّي نظرت في كلام هذا الخبيث الذي في قلبه مرض الزيغ، المتتبع ما تشابه من الكتاب والسنة ابتغاء الفتنة، وتبعه على ذلك خلق من العوام وغيرهم ممّن أراد الله عزّ وجلّ إهلاكه، فوجدت فيه ما لا أقدر على النطق به، ولا لي أنامل تطاوعني على رسمه وتسطيره، لما فيه من تكذيب ربّ العالمين، في تنزيهه لنفسه في كتابه المبين، وكذا الازدراء بأصفيائه المنتخبين وخلفائهم الراشدين، وأتباعهم الموقفين، فعدلت عن ذلك إلى ذكر ما ذكره الأئمة المتّقون، وما اتّفقوا عليه من تبديعه وإخراجه ببغضه من الدين.

٤. يقول شهاب الدين ابن حجر الهيتمي (المتوفى ٩٧٤ هـ): ابن تيمية عبد خذله الله، وأضلّه وأعماه وأصمّه وأذلّه، بذلك صرّح الأئمة الذين بيّنوا فساد أحواله وكذب أقواله، ومن أراد ذلك فعليه بمطالعة كلام الإمام المجتهد المتّق على إمامته وجلالته وبلوغه مرتبة الاجتهاد، أبي الحسن السبكي وولده التاج والشيخ الإمام العز بن جماعة، وأهل عصرهم وغيرهم من الشافعية والمالكية والحنفية، ولم يقصر اعتراضه على متأخري السلف الصوفية بل اعترض على مثل عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب (رض)، والحاصل أنّه لا يقام لكلامه وزن، بل يرمى في كلّ وعر وحزن، ويعتقد فيه أنّه مبتدع ضال، مضلّ، غال. عامله الله بعدله، وأجارنا من مثل طريقته وعقيدته وفعله.

وقال أيضاً في كتابه (الجوهر المنظّم في زيارة القبر الشريف النبوي المكرم):

فإن قلت: كيف تحكي الإجماع السابق على مشروعية الزيارة والسفر إليها وطلبها، وابن تيمية من متأخري الحنابلة منكر لمشروعية ذلك كلّ، كما رآه السبكي في خطّه، وأطال ابن تيمية في الاستدلال بذلك بما تمجّه الأسماع وتنفر منه الطباع، بل زعم حرمة السفر لها إجماعاً، وأنّه لا تقتصر فيه الصلاة، وأنّ جميع الأحاديث الواردة فيها موضوعة، وتبعه بعض من تأخّر عنه من أهل مذهبه.

قلت: من هو ابن تيمية حتّى ينظر إليه؟ أو يعوّل في شيء من أمور الدين عليه؟ وهل هو إلّا كما قال جماعة من الأئمة الذين تعقّبوا كلماته الفاسدة، وحججه الكاسدة، حتّى أظهروا عوار سقطاته، وقبائح أوهامه وغلطاته، كالعز بن جماعة: عبد أذلّه الله وأغواه، وألبسه رداء الخزي، وبوّأه من قوة الافتراء والكذب ما أعقبه الهوان، وأوجب له الحرمان. (رضي الله عنه).

يقول الشيخ السبحاني : هنا نكتة تبّه عليها الشيخ سلامة القضاعي العزامي المصري (المتوفى ١٣٧٩ هـ) في كتابه «فرقان القرآن» حيث قال: ومن عجيب أمر هذا الرجل أنّه إذا ابتدّع شيئاً حكى عليه إجماع الأولين والآخرين كذباً وزوراً، وربما تجد تناقضه في الصفحة الواحدة، فتجده في منهاجه مثلاً يدّعي أنّه ما من حادث إلاّ وقبّله حادث إلى ما لا نهاية له في جانب الماضي، ثم يقول: وعلى ذلك أجمع الصحابة والتابعون. وبعد قليل يحكي اختلافاً لحق الصحابة في أول مخلوق ما هو؟ أهو القلم أم الماء؟ وبينما تراه يتكلّم والحقيقة أنّ الذي يدفع الباحث إلى التحقيق ورفض التقليد في شأن الرجل، ما نلاحظه من الأمور التالية:

١- قيام عدد كبير من الفقهاء والعلماء منذ زمانه إلى زماننا هذا بكتابة الردود عليه، ونقد أفكاره وآرائه، إلى حدّ لم نعر على مثله بين الماضين والمعاصرين، وقد ناهز عدد العلماء الذين ردّوا عليه (١١٤) عالماً ومحققاً، وقد عقد الشيخ عبد الله الهري فصلاً لبيان أسماء العلماء والفقهاء والقضاة الذين ناظروا ابن تيمية أو ردّوا عليه وذكروا معانيه ممّن عاصروه أو جاءوا بعده.

٢- إنّ تلميذه المعروف الذهبي الذي وصف أستاذه بما عرفت من كونه قولاً بالحق، نهاءً عن المنكر، إلى غير ذلك من الأوصاف، قد كتب إليه رسالة خاصّة نصحه فيها على وجه يدلّ على أنّ التلميذ - وهو الشفوق المحبّ الوادّ لأستاذه - قد بلغ من الاستياء منه إلى حدّ شديد، حيث يقول فيها: (إلى كم ترى القذاة في عين أخيك وتنسى الجذع في عينك؟! إلى كم تمدح نفسك وشقاشقك وعباراتك وتذم العلماء وتتبع عورات الناس؟!... إلى أن قال له: فهل معظم أتباعك إلاّ قعيد مربوط خفيف العقل؟! أو عامي كذاب بليد الذهن، أو غريب واجم قوي المكر؟ أو ناشف صالح عديم الفهم؟ فإن لم تصدّقني ففتشهم وزنهم بالعدل). (كل هذه الأقوال مأخوذة من كتاب: السبحاني، ١٣٧٤ هـ، الجزء ١، صفحة ٨ - ١٥)

ابن بطوطة في الشام وكلام ابن تيمية

«وعندما سافر ابن بطوطة إلى دمشق، التقى ابن تيمية هناك؛ وبعد حديثه عن قضاة دمشق، يقول: حكاية الفقيه ذي اللؤنة. ثم قال:

وكان بدمشق من كبار الفقهاء الحنابلة تقي الدين بن تيمية كبير الشام؛ يتكلّم في الفنون إلاّ أنّ في عقله شيئاً.

وكان أهل دمشق يعظمونه أشدّ التعظيم، ويعظمهم على المنبر؛ وتكلّم مرّة بأمر أنكره الفقهاء، ورفعوه إلى الملك الناصر، فأمر بإشخاصه إلى القاهرة. وجُمع القضاة والفقهاء بمجلس الملك الناصر؛ وتكلّم شرف الدين الزّواوي المالكي، وقال: إنّ هذا الرجل قال كذا وكذا، وعدّد ما أنكر على ابن تيمية، وأحضر العقود بذلك، ووضعها بين يدي قاضي القضاة.

وقال قاضي القضاة لابن تيمية: ما تقول؟ قال: لا إله إلاّ الله؛ فأعاد عليه، فأجاب بمثل قوله، فأمر الملك الناصر بسجنه، فسجن أعواماً؛ وصنّف في السجن كتاباً في تفسير القرآن سمّاه بـ «البحر المحيط» في نحو أربعين مجلداً.

يقول ابن بطوطة: وكنت بدمشق، فحضرت يوم الجمعة وهو يعظ الناس على منبر الجامع، ويدكرهم، فكان من جملة كلامه أن قال: إنّ الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا، ونزل درجة من درج المنبر.

فعارضه فقيه مالكي يعرف بابن الزّهراء، وأنكر ما تكلّم به، فقامت العامة إلى هذا الفقيه، وضربوه بالأيدي والنعال ضرباً كثيراً حتّى سقطت عمامته، وظهر على رأسه شاشة حرير، فأنكروا على لباسها واحتملوه إلى دار عزّ الدين ابن مسلم قاضي الحنابلة، فأمر بسجنه وعزّره بعد ذلك، فأنكر فقهاء المالكية والشافعية ما كان من تعذيبه.

ورفعوا الأمر إلى ملك الأمراء سيف الدين تنكيز، وكان من خيار الأمراء وصلحائهم، فكتب إلى الملك الناصر بذلك، وكتب عقداً شرعياً على ابن تيمية بأمر منكرة. وبعث العقد إلى الملك الناصر، فأمر بسجن ابن تيمية بالقلعة، فسجن بها حتّى مات في السجن». (ابن بطوطة، ١٣٤٨هـ، ص ٩٥ و٩٦)

مسألة التكفير:

مسألة التكفير من المسائل الكبيرة، والقضايا المهمة والخطيرة في الاسلام، التي لا يجوز لكلّ أحد اقتحامها؛ ذلك لأنّ التسرع في التكفير والوقوع فيه أو الخلط في أحكامه والكلام عنه بلا ضابط ولا فهم يستند إلى الدليل النقلي والعقلي يؤدي إلى محاذير كبيرة وشور عظمى، وفتن كبرى، فكم من فتن وقعت فيها الأمة الإسلامية بسبب اعتقاد خاطئ في تكفير المسلمين، ولهذا لا يسارع فيه من عنده أدنى مسكة من ورع وديانة أو شذرة من علم أو ذرة من رزانة، وذلك لما يترتب عليه من وعيد تصدع له القلوب، وتفرّع منه النفوس، وترتد من خطر الفرائص.

فمن أخطر الظواهر التي ابتلى بها المجتمع المسلم منذ الصدر الأول للإسلام مع الخوارج ثم الوهابية من بعدهم، هي ظاهرة التساهل في تكفير المسلمين وإباحة دمائهم وأعراضهم.

من هم الخوارج

« ترجع بداية ظهور الخوارج إلى قصّة التحكيم في معركة صفين، فبعد اقتراب هزيمة معاوية وحيلة عمرو بن العاص برفع المصاحف، وعصيان الناس لأمر المؤمنين عليه السلام حيث انطلت حيلة رفع المصاحف عليهم ابتدأت قصّة التحكيم. وتمّ الاتفاق على أنّ الحكّمين يجتمعان بـ(دومة الجندل) ليرفعا من رفعه القرآن، ويخفّضا من خفضه القرآن، وكانت النتيجة أنّ خلع أبو موسى الأشعري الإمام عليّاً عليه السلام عن الخلافة، ونصّب عمرو بن العاص معاوية بن أبي سفيان إماماً للمسلمين!!

ولكن الذين حملوا عليّاً عليه السلام على المواجهة والرضوخ للتحكيم، رجعوا عن فكرتهم وزعموا أنّ أمر التحكيم على خلاف الذكر الحكيم حيث يقول (إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ) فحاولوا أن يفرضوا على الإمام عليّ عليه السلام أمراً آخر وهو القيام بنقض الميثاق ورفض كتاب الصلح بينه وبين معاوية، فجاء هؤلاء قائلين: "لا حكم إلا لله".

وقد أخبر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بفتنة الخوارج، فقد روى ابن هشام عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنّه قال: "جاء رجل من بني تميم - في غزوة هوازن - يُقال له ذو الخويصرة فوقف عليه وهو يُعطي الناس فقال: يا محمّد، قد رأيتُ ما صنعت في هذا اليوم، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أجل، فكيف رأيت؟ فقال: لم أرك عدلت، قال: فغضب النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، ثمّ قال: ويحك، إذا لم يكن العدل عندي فعند من يكون؟ فقال عمر بن الخطاب: يا رسول الله ألا أقتله؟ فقال: لا دعه فإنّه سيكون له شيعة يتعمّقون في الدين حتّى يخرجوا منه كما يخرج السهم من الرمية.

كان الخوارج من أهل القبلة وأهل الصلاة والعبادة، وكان الناس يستصغرون عبادة أنفسهم عندما يرون عبادة الخوارج، فلم يكن قتالهم واستئصالهم أمراً هيئاً، ولم يكن يجترئ عليه غير الإمام عليّ عليه السلام ولأجل ذلك قام بعد قتالهم، فقال: بعد حمد الله والثناء عليه، "أيّها الناس فإنّي فُتّيتُ عين الفتنة، ولم تكن لي جترى عليها أحد غيري، بعد أنّ ماج غيبتها واشتدّ كلبها.

ولمّا قُتل الخوارج وأقُلّت منهم من أفلت، قال بعض أصحاب الإمام: يا أمير المؤمنين هلك القوم بأجمعهم، فقال: "كلّا والله إنهم نُظف في أصلاب الرجال وقرارات النساء، كلّما نجم منهم قرن قطع، حتّى يكون آخرهم لصوصاً سلابين".

وقد ذكر المؤرّخون قضايا وحوادث تُعرب عن أنّ القوم صاروا بعد ذلك لصوصاً سلابين، فإنّ دعوة الخوارج اضمحلّت، ورجالها فنيّت حتّى أفضى الأمر إلى أنّ صار خلفهم قَطّاع طرق متظاهرين بالفسوق والفساد في الأرض.

وللإمام عليّ عليه السلام كلمة في حقّ الخوارج ألقاها بعد القضاء عليهم: "لا تُقاتلوا الخوارج بعدي، فليس من طلب الحقّ فأخطأه، كمن طلب الباطل فأدركه."

هذه الكلمة تُعرب عن أنّ انحراف الخوارج عن الحقّ لم يكن شيئاً مدبّراً من ذي قبل، وإنّما سذاجة القوم وقرب قعرهم، جرّهم إلى تلك الساحة، وكانوا جاحدين للحقّ عن جهل ممزوج بالعناد، فكانوا يطلبون الحقّ من أول الأمر، لكنّ أخطأوا في طلبه ودخلوا في حبال الشيطان والنفس الأمّارة». انتهى (موقع شبكة المعارف الإسلامية)

و أما الوهابية فقد قال السيد محسن الاميني العاملي عنهم:

«إنّ الوهابية ومؤسس دعوتهم مُحَمَّد بن عبد الوهّاب، وباذر بذورها أحمد ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم الجوزي، وأتباعهم ادّعوا أنهم موحدون، وأنهم باعقاداتهم التي خالفوا بها المسلمين حموا جناب التوحيد عن أن يتطرّق إليه شيء من الشرك. وادّعي الوهابيون أنهم هم الموحدون وغيرهم من جميع المسلمين مشركون.

ولكنّ الحقيقة أنّ ابن تيمية، وابن عبد الوهّاب وأتباعهما قد أباحوا حمى وحريم التوحيد؛ وهاكوا ستوره، وخرقوا حجابَه؛ ونسبوا إلى الله تعالى ما لا يليق بقدس جلاله، تقدّس و تعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً. (الأمين، ١٣٤٦ هـ، ص ٢١٢)

و قد ذكر السيد محسن الأمين مجمل نقاط الالتقاء بين الوهابية و بين الخوارج:

نذكر منها: إن الخوارج قد رفعوا في حربهم للمسلمين شعار (لا حكم إلا لله) وهى كلمة حق يراد بها باطل. كذلك الوهابيون شعارهم لا دعاء الا لله لا شفاعة الا لله، لا توسل الا بالله، لا استغاثة إلا بالله ونحو ذلك، كلمات حق يراد بها باطل. كلمات حق لأن المدعو والمتوسل به حقيقة لدفع الضرر و

جلب النفع و المغيث الحقيقي و ما لك أمر الشفاعة هو الله. يراد بها باطل و هو منع تعظيم من عظمه الله بدعائه و التوسل به ليشفع عند الله تعالى و يدعوه لنا، و عدم جواز التشفع و الاستغاثة و التوسل بمن جعله الله شافعا مغيثا و جعل له الوسيلة.

إن الخوارج قد كفروا من عاداهم من المسلمين و استحلوا دماءهم و أموالهم و قالوا إن دار الإسلام تصير بظهور الكبائر فيها دار كفر؟ كذلك الوهابيون حكموا بشرك من خالفهم معتقدهم من المسلمين و استحلوا ماله و دمه و جعلوا دار الإسلام دار حرب و دارهم دار إيمان تجب الهجرة إليها. و حكموا بقتال تارك الفرض و إن لم يكن مستحلا كما في الرسالة الثانية من رسائل الهدية السنية و نقلوه فيها أيضا عن ابن تيمية.

استند الخوارج في شبهتهم على ظواهر بعض الآيات و الأدلة التي زعموها دالة على أن كل كبيرة كفر. كذلك الوهابيون استندوا في هذه الشبهة الى ظواهر بعض الآيات و الأدلة التي توهموها دالة على أن الاستغاثة و الاستعانة بأولياء الله كالنبي محمد صلى الله عليه وسلم شرك و على غير ذلك من معتقداتهم كما يظهر من استشهاداتهم بالآيات التي لا دلالة فيها على معتقداتهم.

كان الخوارج على جانب من الجمود و الغباوة فبينما هم يتورعون عن أكل ثمرة ملقاة في الطريق و يرون قتل الخنزير الشارد في البر فسادا في الأرض، تراهم يرون قتل الصحابي الصائم و في عنقه القرآن طاعة لله تعالى و يكفرون جميع المسلمين و يرون كل كبيرة كفرا.

كذلك وقع للوهابيين مثل ذلك عند ما دخلوا الطائف و قتلوا أهلها و سلبوهم أموالهم و قتلوا مفتي الشافعية الشيخ الزواوي و أبناء الشيبی، فقد نجا من الإخوان بحيلة طريفة؛ فقد أجهش بالبكاء عند ما وقع في أيديهم فلما سلوا السيف عند رأسه سأله بعضهم لما ذا تبكى أيها الكافر؟ فأجاب الشيخ: أبكى و الله من شدة الفرح أبكى يا إخوان لأنني قضيت حياتي كلها في الشرك و الكفر، و لم يشأ الله إلا أن أموت مؤمنا موحدا. الله أكبر، لا إله إلا الله .. و قد أثر هذا الكلام في الاخوان فبكوا لبكاء الشيخ، ثم طفقوا يقبلونه و يهنتونه بالإسلام؛ و الوهابيون الذين يحرمون الترحيم و التذكير لأنه بزعمهم بدعة و يتوقفون في التلغراف لعدم وقوفهم على نص فيه، تراهم بدون دليل و عن ظنهم يكفرون المسلمين و يشركونهم و يستحلون أموالهم و دماءهم و يقاتلونهم بالبنادق و المدافع لطلبهم الشفاعة ممن جعل الله له الشفاعة و توسلهم بمن له عند الله الوسيلة.

كما ان الخوارج قال بمقاتلتهم جماعة ممن ينسب الى العلم لظهورهم بمظهر مقاومة الضلال ورفع الظلم الذى لا شك أنه كان موجودا. كذلك الوهابيون قال بمقاتلتهم جماعة ممن تنسب الى العلم لظهورهم بمظهر رفع البدع التى لا شك فى وجودها فى الجملة.

إن الخوارج قد عمدوا الى الآيات الواردة فى الكفار و المشركين فجعلوها فى المسلمين، وكان ابن عمر يرى الخوارج شرار الخلق، قال انهم عمدوا فى آيات نزلت فى الكفار فجعلوها فى المسلمين. كذلك الوهابيون جعلوا الآيات النازلة فى المشركين منطبقة على المسلمين.

كان الخوارج يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان كما أخبر النبى (صلى الله عليه وسلم) عنهم كما جاء فى السيرة الحلبية. و الوهابيون يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان ولم ينقل عنهم أنهم حاربوا أحدا سوى المسلمين أو قتلوا أحدا من أهل الأوثان، كما ترى فى قتلهم أهل الطائف و قتلهم أهل كربلاء، و غزوهم بلاد الإسلام المجاورة لهم كالعراق و الحجاز و اليمن و غيرها و قتلهم ألف رجل من اليمانيين جاءوا لحج بيت الله الحرام (سنة ١٣٤٠هـ)؛ و عدم غزوهم لأهل الأوثان و قد امتلأت الأرض كفرا و الحادا.

وهذه الظاهرة لا تتوقف عند حدود الفكر والتنظير والفقه ، وإنما تمتد آثارها لتشمل الإقصاء والتخوين وإباحة الدماء وهتك الأعراض و سلب الأموال». (الأمين، ١٣٤٦ هـ، ص ١٢٤)

ابن تيمية وظاهرة التكفير:

ابن تيمية أحد المفتين الذين أفتوا بكفر المسلمين فى موضوعات عديدة، من جملتها الاستغاثة و التوسل و طلب الشفاعة من الأموات، ففى كتابه زيارة القبور يقول: (فصل) «حكم من يأتى إلى قبر نبى أو صالح و يسأله و يستجده به: و أما من يأتى إلى قبر نبى أو صالح أو من يعتقد فيه أنه قبر نبى أو رجل صالح و ليس كذلك و يسأله و يستجده فهذا على ثلاث درجات: أحدهما أن يسأله حاجته مثل أن يسأله أن يزيل مرضه أو مرض دوابه أو يقضى دينه أو ينتقم له من عدوه أو يعافى نفسه وأهله و دوابه و نحو ذلك مما لا يقدر عليه إلا الله عزّ و جلّ فهذا شرك صريح يجب أن يستتاب صاحبه فإن تاب وإلا قتل». (ابن

تيمية، ١٩٠١م، ج ١، ص ١٨)

تكفير ابن تيمية المذاهب الفقهية و الكلامية لأهل السنة:

يعتقد ابن تيمية أنّ من يقلّد أحد المذاهب الأربعة لأهل السنة في الفروع و المذهب الأشعري أو المعتزلي في الأصول، مرتدّ و ضال، و يقول في هذا الشأن: « فمن قال أنا شافعي الشرع أشعري الإعتقاد قلنا له هذا من الأضداد لا بل من الارتداد إذ لم يكن الشافعي أشعري الإعتقاد و من قال أنا حنبلي في الفروع معتزلي في الأصول قلنا قد ضللت إذا عن سواء السبيل فيما تزعمه إذ لم يكن أحمد معتزلي الدين والاجتهاد » (ابن تيمية، ١٩٩٤م، ج ٤، ص ١٧٧).

إذن، طبقاً لهذه الفتوى فإنّ جميع أتباع المذاهب الأربعة لأهل السنة مرتدّون.

تكفير ابن تيمية الشيعة:

يعدّ ابن تيمية الحرّاني المنظر الأصلي للفكر الوهابي، و له أقوال قبيحة جداً في الشيعة و أتباع أهل البيت (عليهم السلام)، فمن جملة ما قال: « و فيهم قوم زنادقة دهرية لا يؤمنون بالآخرة و لاجنة و لا نار و لا يعتقدون وجوب الصلاة و الزكاة و الصيام و الحج و خير من كان فيهم الرافضة و الرافضة شرّ الطوائف المنتسبين إلى القبلة ». (ابن تيمية، ١٤١٥هـ، ج ٢٨، ص ٦٣٨)

و يقول في موضع آخر: " و أمّا هؤلاء فيسقون الناس شراب الكفر و الالحاد في آنية أنبياء الله و أوليائه و يلبسون ثياب المجاهدين في سبيل الله و هم في الباطن من المحاربين لله و رسوله و يظهرون كلام الكفار و المنافقين في قوالب ألفاظ أولياء الله المحققين فيدخل الرجل معهم على أن يصير مؤمناً ولياً لله فيصير منافقاً عدواً لله. » (ابن تيمية، ١٤١٥هـ، ج ٢، ص ٣٦٠)

كيف أثرت أفكار ابن تيمية في نشوء ظاهرة التكفير و انتشارها بين الحركات المتشددة؟

عندما نحلل أفكار ابن تيمية و ننظر إلى ظاهرة التكفير و انتشارها بين الحركات المتشددة نجد أن أفكاره تسربت إليها من خلال بعض المسائل المحددة و نذكر منها :

الظاهرية:

المذهب الظاهري: « منسوب إلى داود بن علي الأصفهاني الظاهري (٢٠٠ - ٢٧٠ هـ). وقد أسس مذهباً في الفروع، فالمصدر الأصلي في الفقه عنده هو النصوص، بلا رأي في حكم من أحكام الشرع،

فإذا لم يكن بالنص، أخذوا بالإباحة الأصلية. فهم يأخذون بالنصوص وحدها، و عدم الالتفات إلى ما وراء تلك النصوص من أسرار و مقاصد و تعليل وغيره.

وهذا النوع من الجمود يجعل النصوص غير كافية لاستخراج الفروع الكثيرة، وتصبح الشريعة ناقصة من حيث التشريع والتقنين، وغير صالحة لجميع الأجيال والعصور، وفاقة للمرونة اللازمة التي عليها أساس خاتمية نبوة نبياً محمداً (صلى الله عليه وآله وسلم) وكتابه وسنته.

ثم إن الاكتفاء بظاهر الشريعة؛ وأخذ الأحكام من ظواهر النصوص؛ له تفسيران: أحدهما صحيح جداً، والآخر باطل، فإن أريد منه نفي الظنون؛ التي لم يدل على صحة الاحتجاج بها دليل، فهو نفس نص الكتاب العزيز، قال سبحانه: {قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ} [يونس: ٥٩]، فالشريعة الإمامية، وبفضل النصوص الوافرة عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) المتصلة اسنادها إلى الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم)، استطاعت أن تستخرج أحكام الحوادث والموضوعات الكثيرة منها، وامتنعت عن العمل بالقياس والاستحسان وغيرهما من الأدلة الظنية؛ التي لم يقدّر الدليل القطعي على صحة الاحتجاج بها، بل قام الدليل على حرمة العمل على بعضها، كالقياس.

وإن أريد بها لوازم الخطاب؛ أي ما يكون في نظر العقلاء، كالمذكور أخذاً بقولهم: (الكناية أبلغ من التصريح)، ويكون التفكيك بينهما أمراً غير صحيح، فليس ذلك عملاً بغير المنصوص. نعم ليس عملاً بالظاهر الحرفي، ولكنه عمل بها بما يفهمه المخاطبون بها يعني بالראي.

ثم إن هذا المذهب لأجل حرفيته قد أقل نجمه بسرعة. إلى أن جاء ابن حزم الاندلسي (٣٨٤ - ٤٥٨ هـ)، وأعاد هذا المذهب إلى الساحة، وألف حوله كتباً ورسائل. انتهى كلام الشيخ السبحاني (السبحاني، ١٩٩٨م، ص ٩٢٨٨ -).

وتبعه أحمد بن حنبل وامتدت الظاهرية بحيث استطاعت الحفاظ على بقائها واستمراريتها بواسطة الأشاعرة، ثم تبني ابن تيمية هيكلتها من جديد في القرن الثامن وإخراجها بحلة جديدة مضيئة إليها لواحق ومرفقات عقائدية جديدة مثل نفيه التوسل وكُفر المتوسل واعتبار الشفاعة والتبرك بدعة وما إلى ذلك، وفي القرون الأخيرة أخذ أتباع ابن تيمية ومنهم محمد بن عبد الوهاب، على عاتقهم نشر أفكار ابن تيمية وآرائه والترويج لها. ومن خلال إحيائه للنقل وتوسيع دائرة الظاهرية في إطار مُحدّد، استطاع ابن تيمية إيجاد مدرسة ومنهجية للوقوف بوجه العقلانية والمنطق، فقاد المعرفة السلفية باتجاه الظاهرية. فالله تعالى يقول: (وما يعلم تأويله؛ لا الله والراسخون في العلم) وهذا يدل على أن له تأويل!!

وقد أدّى منهج ابن تيمية في باب تعريف معنى الصفات الخبرية لله تعالى - وهو المذهب الظاهري - إلى تعبيد الطريق أمام القائلين بالتشبيه والتجسيم وهو ما نلاحظه في تأكيد بعض علماء الوهابية وإصرارهم على مسألة الظاهرية وتجسيم صفات الله تعالى. وبتفنيده مذهب العقلايين أصدر حكمه بتكفير الفلاسفة والمناطق عتيراً العقل مجرد خادم يقتصر عمله على القرآن الكريم والسنة، ولم يسمح له (للعقل) بالدخول إلى حظيرة الدين أو إنه أبعد منه بشكل مستقل. وقد تسبّب تمسك ابن تيمية بالمذهب الظاهري وتحييد العقل ومعارضته للمنطق بظهور بعض الأفكار والتصورات الجامدة والساذجة وكذلك المتعصبة فيما يتعلق بفهم التعاليم الدينية بالإضافة إلى آثاره التخريبية الأخرى في مجال الفقه، وهياً الأرضية المناسبة لإيجاد التيارات التكفيرية.

الاجتهاد و عدم التقليد :

المعلوم كما في ادلة التقليد والاجتهاد عند مذهب اهل البيت أن المكلف إما أن يكون عالماً بلغ مرتبة الاجتهاد، أو يكون مقلداً لمن بلغ مرتبة الاجتهاد وإلا لا يصح منه الاعمال والعبادات وهذا يختلف من مذهب إلى الآخر في بعض الاعتبارات والشرائط.

أما إذا جئنا إلى ابن تيمية فإننا نجد أنه لم يول أهمية لهذه المسألة حيث يعد أحد أبرز الشخصيات السلفية في القرون الوسطى التي أسست قواعد محاربة التقليد، وكان كذلك لا يقبل قول من يقول بضرورة حصر الاجتهاد في الأئمة الأربعة لدى أهل السنة وذلك لأنهم غير معصومين، ويؤيد كلامه بما نقله عن أحمد بن حنبل من أنه قال: لا تقلّدوني ولا تقلّدوا مالك ولا الشافعي ولا الأوزاعي ولا الثوري، بل تعلّموا كما تعلّمنا؛ ولهذا نرى أن ابن تيمية لا يعتبر أحداً مجتهداً إلا بقدر علمه بالأحكام، بل وقد حكم بتكفير و قتل كلّ من يؤمن بوجوب تقليد أحد الأئمة الأربعة، وإذا كان ذلك الشخص يؤمن بوجوب التقليد لكن ليس بشكل مُعيّن فإنّ ابن تيمية لم يكن يعتبر هذا الشخص مسلماً. وهكذا استمرّ هذا التهجّج بعد ابن تيمية كما نلاحظ في آثار تابعيه من أمثال ابن قيم الجوزية في كتابه (إعلام الموقعين عن ربّ العالمين)، حيث قال: «وهو الصواب المقطوع به إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله ولم يوجب الله ولا رسوله على أحد من الناس أن يتمذهب بمذهب رجل من الأئمة فيقلده دينه دون غيره وقد انطوت القرون الفاضلة مبرّاة مبراً أهلها من هذه النسبة... والذي أوجبه الله تعالى ورسوله على الصحابة والتابعين وتابعيهم هو الذي أوجبه على من بعدهم إلى يوم القيامة.

وبناءً على ذلك فقد أدى انفتاح باب محاربة الاجتهاد والتقليد من جهة، و مجانبة العقلانية ثم التمسك بالظاهرية من جهة أخرى، أدى إلى ظهور تفاسير جديدة ومستحدثة في الدين الإسلامي يحيطها إطار التطرف، وأدى هذا الاتجاه المعادي للتقليد واستخدام التطرف بدوره إلى قيام الكثير من الجماعات التكفيرية في الوقت الحاضر بإصدار أحكامها الخاصة بها تحت غطاء تطبيق أحكام الإسلام و بالتالي ارتكابها للعديد من الجرائم البشعة. فما أكثر الفتاوى المتسرعة التي تصدرها الجماعات المتطرفة و علماء الوهابية في عالمنا الإسلامي في هذه الأيام و التي تأمر بقتل المسلمين و ذبحهم دون هوادة و تدريس تلك الفتاوى و تلقينها للمسلمين الجهلاء باسم أحكام الإسلام.

تفسيرات ابن تيمية للمعارف الدينية

إنّ ما يُميّز الأديان و المذاهب عن بعضها البعض هي العقائد التي يلتزم بها أتباع ذلك الدين أو المذهب، لكنّ التطرف الدينيّ يُعدّ اتّجهاً مذهبياً جذّب نحوه الكثير من الأفراد و في الوقت نفسه أوجد العديد من الاتّجاهات الأخرى المختلفة. و من المعلوم أنّ الدين الإسلامي لم يخلُ يوماً من اشتماله على مثل هذه الاتّجاهات أو التيارات، بل حمل بعض المتطرفين كالخوارج في بداية سنيّ الإسلام شعار (لا حُكم إلّا لله) و ما زال ذلك التيار موجوداً و حيّاً إلى يومنا هذا لكن بحُلل جديدة و أُطر متنوعة، و هو ما نشهده في وقتنا الحاضر بشكل جماعات جهادية لوّثت العالم الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه بتطرفها و جرائمها الشنيعة حيث تستلهم تلك الجماعات الجهادية أو الوهابية مُعتقداتها و أفكارها و آراءها من الأسس و المبادئ التي وضع قواعدها ابن تيمية، و من خلال قراءته الحديثة لعقائد السلفية قسّم ابن تيمية (التوحيد) إلى ثلاثة أنواع هي: التوحيد الربوبيّ و توحيد الأسماء و الصّفات و التوحيد العبادي، لكنّه اختزل التوحيد في التوحيد العبادي و قدّم له تفسيراً متطرفاً جعله يعتقد أنّ الأنبياء (ع) إنّما بُعثوا للدعوة إلى التوحيد الإلهيّ و لا غير، و لذلك نجد ابن تيمية و أتباعه يدخلون مسألة التكفير في العباداتو يعتبرون أنّ من يأتي ببعض العبادات كالتمسك بزيارة القبور و الاستغاثة بالنبي و الاثمة الصالحين من الامور التي تضر بالتوحيد و هو في الواقع انحراف كبير، باعتبار ان الانسان المسلم يأتي بتلك العبادات قربة الى الله تعالى و هو يعلم بأن الله هو الضار و هو النافع، و عليه، فإنّ التوحيد الربوبيّ لوحده لا يستطيع منع الشخص من الكُفر، عني ليس لديه توحيد عبادي فهو كافر، و العجيب أنهم يزايدون على المسلمين في مسألة التوحيد و هم جاهلون بالتوحيد الحقيقي. و عبّر استدلاله بأنّ المقصود من التوحيد في الدين الإسلامي هو التوحيد العباديّ و أنّ الله قصد بعبارة (لا إله إلّا الله) التوحيد العباديّ.

وبعد ذلك نسب ابن تيمية التجسيم إلى الله سبحانه دون أن يقدم معياراً محدداً للتوحيد أو الشرك، وتشدد في مسألة الاستغاثة وطلب الحوائج والتوسل بالأنبياء والصالحين، والتبرك بغير الله تعالى، و سار على نهجه الوهابية والجماعات التكفيرية في هذه الأمور وغيرها كطلب الشفاعة من الأنبياء والصالحين، والإقسام على الله بمخلوق أو بحق مخلوق ونحوه (مثل أقسمت عليك بفلان)، في الحلف بغير الله، في النحر والذبح لأموال و القبور (هو كالذبح لاصنام)، النذر لغير الله، وهذه من الأمور التي كفر بها الوهابيون المسلمون واعتبروا أن كل هذه الأمور جزءاً لا يتجزأ من الشرك.

وفي الوقت الحاضر فإننا نشهد نماذج حيّة لمثل تلك الآراء المتطرفة كما ورد في عبارات وأقوال قادة السلفية الجهادية و علمائهم، ومنها ما جاء على لسان أبو محمد المقدسي في استفتاءه الذي كتبه حول حكم الاستغاثة والتوسل حيث قال: «فإن الاستغاثة بالقبور أو الطواف بها أو سؤال أصحابها شرك أكبر مخرج من ملة الإسلام، أو ما كان أبو مصعب الزرقاوي - أحد زعماء تنظيم القاعدة في العراق - يردده بأن الزيارات والتوسل بالقبور إنما هو جزء من الطاغوت مستنداً في ذلك إلى كلام ابن تيمية. وفي مكان آخر قال الزرقاوي إن من يساوي بين عوام الرافضة ويُسْتَهْم بعوام أهل السنة فإن ذلك يُعدّ ظلماً و حيفاً بحق أهل السنة لأن أصل التوحيد مختلف بين هاتين الطائفتين، فالرافضة تستغيث وتتوسل بالحسين عليه السلام وآل البيت عليهم السلام و يقيمون لهم التعازي و مجالس الرثاء و يدعون عصمتهم، وهذا كله من الشرك الذي لا يُعتَفَر ولا يمكن لجهلهم أن يكون عُذراً لهم في ذلك. (مأخوذة من مقالة مجيد فاطمي نجاد، ٢٠١٦م)

الخلاصة

لعب ابن تيمية دوراً مؤثراً في الأحداث التي جرت على العالم الإسلامي عبر عصور كثير و حتى عصرنا الحالي، فمن خلال إيجاد مجموعة من الأفكار المنحرفة و الباطلة كالترويج للمذهب الظاهري و مخالفته للعقل و المنطق و اتباع الغلظة و الشدة و مسألة التكفير في بعض المعارف العقائدية مثل مسألة التوحيد و الشرك و حصر التوحيد بالجانب العبادي فقط، و مواقفه الحاقدة ضد الشيعة، كل ذلك وغيره أدى إلى ظهور العنف و الوحشية في العالم الإسلامي نحو الاختلافات الطائفية و المذهبية بهدف ضمان مصالح الإسلام و المسلمين، و ما نشهده الآن من هذه الجرائم و القتل و السبي و غيرها كله نتيجة تلك الجماعات التكفيرية المتأثرة بابن تيمية و أفكاره الهدامة.

المصادر:

١. القرآن الكريم
٢. ابن بطوطة، ١٣٤٨ هـ، رحلة ابن بطوطة، طبع دار صادر، دار بيروت
٣. احمد بن عبد الحليم، ابن تيمية الحراني، ١٩٠١م، زيارة القبور والاستنجاد بالمقبور، دار طيبة، الرياض، المملكة العربية السعودية
٤. احمد بن عبد الحليم، ابن تيمية، ١٤١٥ هـ ١٩٩٤م، مجموع الفتاوى، دار المنار
٥. احمد بن عبد الحليم، ابن تيمية الحراني، ١٣١٥ هـ، كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية فى الفقه، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف
٦. أحمد بن عبد الحليم، ابن تيمية، ١٤١٥ هـ ١٩٩٤م، كتب ورسائل وفتاوى لشيخ الإسلام، دار المنار
٧. جعفر، السبحاني، ١٣٧٤ هـ، ابن تيمية فكراً ومنهجاً، مؤسسة الإمام الصادق (ع)
٨. جعفر، السبحاني، ١٩٩٨م، العقائد والكلام، المذاهب الإسلامية، مؤسسة الإمام الصادق (ع)
٩. شبكة المعارف الإسلامية الثقافية
١٠. صائب، عبد الحميد، ١٤٣٢ هـ ٢٠١٢م، ابن تيمية حياته وعقائده، الغدير للطباعة والنشر و التوزيع، الطبعة الثانية، لبنان - بيروت - حارة حريك - بناية البنك اللبناني السويسري
١١. محسن الأمين، العاملي، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١م، كشف الإرتياب في أتباع محمد بن عبد الوهاب، الطبعة الخامسة، المجمع العالمي لأهل البيت (ع)
١٢. مجيد، فاطمي نجاد، ٢٠١٦م، ترجمة: عباس صافي، مقالة: انعكاسات آراء ابن تيمية في جرائم التيارات التكفيرية
١٣. همايون، همتي، ٢٠١٠م، الوهابية نقد وتحليل، المكتبة التخصصية للرد على الوهابية

إشكالات في تدوين التاريخ الإسلامي وتأثيرها في حياة الإنسان

محمد أكديد^١

الملخص

مازالت هناك الكثير من الإشكالات الذاتية والموضوعية التي تعيق قراءة وفهم التاريخ الإسلامي الذي كتب في ظروف معقدة ساهمت في تناقض الروايات والأحكام المتعلقة بالأحداث التي عرفها المسلمون خلال فترات مختلفة من هذا التاريخ. حيث كانت السلطات التاريخية تتدخل عادة لصياغة ما يوافق هواها في مواجهة روايات ومواقف الخصوم، وكان المؤرخ عادة طوع بنان هذه السلطات إلا إذا كان في صف المعارضة وآثر التضحية بموقعه وحياته أحيانا في سبيل الحقيقة.

من جانب آخر، كانت ذاتية المؤرخ تغطي أحيانا على السرد التاريخي، يتجلى ذلك في الانتصار لطائفته ومذهبه في بعض القضايا وقراءة بعض الأحداث المفصلية في تاريخ الأمة الإسلامية، فضلا عن بعض المبالغات والأساطير التي اخترقت المتون التاريخية في غياب المراجعة والتمحيص.

هكذا كانت المعارضة وخصوصا الشيعية منها من أكبر ضحايا هذه التجاوزات التي أدت إلى تهميش الكثير من الشخصيات والرموز التاريخية خصوصا من أهل البيت النبوي في مقابل الإعلاء من شأن خصومهم. وهو ما حاولنا إبرازه من خلال عدد من الأمثلة التي تم الاحتجاج بها في هذا المقال، لنختم بالدعوة إلى ضرورة إعادة كتابة التاريخ الإسلامي وفق رؤية موضوعية بعيدا عن المواقف والأحكام الأيديولوجية الجاهزة، ووفقا للمنهجية العلمية المعاصرة. وذلك في إطار مؤسستي بعيد عن وصاية السلطة وتدخلاتها.

الكلمات الرئيسية: إشكالات، تدوين، التاريخ الإسلامي، السرد التاريخي، المؤرخ

^١ د. محمد أكديد، باحث في علم الاجتماع السياسي، جامعة الحسن الثاني، المغرب، mohamed.akdid@gmail.com

مقدمة

مازالت هناك الكثير من الإشكالات التي تعيق التحقيق في مجمل التراث الإسلامي، ومن ذلك التاريخ الإسلامي على الرغم من تصاعد الدعوات من أجل إعادة كتابة هذا التاريخ وفق منهجية علمية باعتماد أدوات العلوم الإنسانية المعاصرة، حيث لا تزال تغطي على هذا المشروع نوع من الفردانية في غياب توافق مؤسساتي يخرج من متاهات الإقصاء والطائفية وهيمنة روايات ومواقف السلطات التاريخية التي كانت تتدخل عادة في كتابة التاريخ الرسمي.

هكذا نجد أنفسنا أمام فريقين، فريق يشكك في كل الروايات التي جاء بها التاريخ كرد فعل سلبي على الكثير من المغالطات والأكاذيب الواردة فيه، وفريق يقبل دون أن يناقش كل ما جاء في هاته المرويات، بل قد يتبنى نفس مواقف المؤرخ الذي كان من بين أهدافه تمرير اختياراته المذهبية وإرضاء السلطات القائمة.

ورغم التحقيق الذي يتوقف عادة عند سند الروايات التاريخية ولا يطال متنها الذي يتأثر نصه بعدة عوامل ذاتية وموضوعية سنشير إلى بعضها لاحقا، فإن عائق المسافة الزمنية الفاصلة بين الحدث ولحظة تدوينه يضع مصداقية الأحداث التاريخية موضع شك وارتياب.

المؤرخ والسلطة:

عادة ما كان المؤرخ ضعيفا أمام السلطة إن لم يكن مخيرا بين أمرين؛ إما الركون إلى السلطة والامثال لكل أوامرها وطلباتها في تدوين ما يناسب رؤاها وطموحاتها، أو الابتعاد عنها والمغامرة بمكانته وربما بحياته في سبيل إفشاء الحقيقة التاريخية. حيث تزداد السلطة تدخلا في التاريخ كلما كانت ضعيفة أو فاقدة للشرعية، فيصبح الاستبداد والتحكم هو خيارها الوحيد، لتعتمد إلى قمع الحريات وفي مقدمتها حرية كتابة التاريخ بتوظيف مؤرخين رسميين وظيفتهم التأسيس بما يكتبونه لهذه الشرعية المفقودة. وهنا تكمن صعوبة كتابة التاريخ الإسلامي وخطورته، خاصة عندما نقف على الكثير من الروايات المتناقضة حول نفس الأحداث أو الشخصيات التاريخية. فالمعارك التي خاضها الأمويون لتوسيع نفوذ دولتهم تقدم رسميا كفتوحات إسلامية، في حين يسكت التاريخ عن تجاوزاتهم ضد الشعوب والأمم الأخرى. هاته التجاوزات التي حالت دون دخول الكثير من الأمم إلى الإسلام، بل دفع من أسلم منها إلى الارتداد أو التمرد كما حدث في المغرب الأقصى مع ثورة الأمازيغ بقيادة ميسرة المطغري سنة ١٢٢ هجرية على ولاة الأمويين بعد تجاوزهم كل الحدود في استغلالهم والتكيل بهم (ابن عذارى، ٢٠١٣، ج ١، ص ٨٢).

إن المناطق التي بلغها الإسلام على أيدي الدعاة كإلهند والصين وأندونيسيا وماليزيا وجنوب إفريقيا فهي أكبر بكثير من المناطق التي وصلتها جيوش بني أمية والعباسيين ممن يقدمهم التاريخ الرسمي كفاتحين، والذين كثيرا ما صدت أطماعهم الناس عن منهج الإسلام النبوي الأصيل. وحيث أن تاريخ الحضارة الإسلامية لهو أهم بكثير من تاريخ الانتصارات العسكرية التي يقدمها المؤرخون عادة على أنها انتصار لدولة الإسلام والمسلمين!

يحكي الطبري في أحداث سنة ١١٠: «فيها كان واليا على خراسان الأشرس بن عبد الله السلمي، في عهد هشام بن عبد الملك بن مروان، وقال الوالي يوما: "ابغوني رجلا له ورع وفضل، أوجهه إلى ما وراء النهر. فيدعوهم إلى الإسلام، فأشاروا عليه بأبي الصيداء صالح بن طريف مولى بني طبة، فقال: "لست بالماهر بالفارسية"، فضموا إليه الربيع بن عمران التميمي، فقال أبو الصيداء: "أخرج على شريطة أن من أسلم لن تؤخذ منه الجزية". فقال الأشرس: "نعم". قال أبو الصيداء لأصحابه: "فإني أخرج، فإن لم يف الولاة اعتمتونا عليهم". قالوا: "نعم". فشخص أبو الصيداء إلى سمرقند، فدعا أهلها ومن حولها إلى الإسلام، على أن توضع عنهم الجزية، فسارع الناس إلى الإسلام، على يدي هذا الرجل، فكتب والي سمرقند إلى الأشرس: "إن الخراج قد انكسر" (يعني الأموال قلت). فكتب الأشرس كتابا جاء فيه: "انظر من اختن منهم، وأقام الفرائض، وحسن إسلامه، وقرأ سورة من القرآن، فارفع عنه خراجه"، (يعني يريد جماعة، بعضهم قد جاوز الثمانين أن يختنوا؟؟ ويريد منهم وهم لا يعرفون اللغة العربية، أن يحفظوا سورة من القرآن؟؟). ورغم أن أهل سمرقند قد بنوا المساجد وتعلموا العربية وحفظوا القرآن، فقد رد الأشرس الخراج كما كان عليهم مما دفعهم إلى التمرد، حيث سجن أبو الصيداء وأصحابه بعدما استنكروا الأمر. يقول الطبري: «فكفرت بلخ وبخارى، واستجاب الترك» (الطبري، ١٩٦٧، ج ٧، ص ٥٤).

من جهة أخرى فقد طغت ذاتية المؤرخ على الأخبار وحضرت ميوله المذهبية في عملية الانتقاء والتوصيف من خلال التعصب لشخصيات معينة أو لقراءات معينة لبعض الأحداث، كما احتوت المادة المنقولة الكثير من التناقضات والمغالطات وأحيانا الأساطير والخرافات، وذلك في غياب التمهيص والمراجعة. وقد أدى فقدان الكثير من المصادر الأولى والمخطوطات خلال فترات معينة من المآسي التي تعرضت لها الأمة، كان من أشدها وقعا على إشعاع الحضارة الإسلامية حرق المكتبات في عدد من العواصم من بغداد إلى قرطبة، بالإضافة إلى ضعف تحقيق الكثير من المخطوطات التي وصلتنا اليوم إلى التأثير على مصداقية عملية تدوين التاريخ، الشيء الذي أدى في النهاية إلى تسطيح حركة التاريخ وتعويم الكثير من أحداثه.

كما زاد التعظيم على ما تبقى من المصادر التي تتحلى بنوع من الموضوعية والحياد في تقديم الحقائق التاريخية، خاصة بعد هيمنة الرواية السلفية التي انتصرت لها السلطة قديما وحديثا نظرا لحاجتها للنصوص التي يبرع أتباع هذا التيار في استخدامها وتوظيفها حسب الطلب. بل إن الأمر قد تجاوز في بعض الأحيان التعظيم إلى التزوير، حيث عمدت عدد من دور النشر السلفية إلى إعادة طبع الكثير من مصادر التاريخ الإسلامي بدعوى التحقيق، وتنقيتها من كل الروايات والأخبار التي تكشف بعض المزالق والأخطاء التي تورط فيها عدد من الصحابة (رض) أو الحكام، أو تلك التي تخدم فرق إسلامية أخرى كالشيعة والمعتزلة. وقد امتدت هذه المعالجات لكتب الحديث والتفسير أيضا.

أما المعارضة التي كانت ترفع شعار الإصلاح أو الثورة، فقد تم تشويه صورتها ورموزها ونعتهم بشتى أنواع التهم من السعي إلى الفتنة إلى المروق عن الدين بسبب موافقهم من السلطة القائمة. وفي المقابل سعى المؤرخون جهدهم لتلميع صور الحكام والتعظيم على تاريخ الاستبداد الذي امتد خلال كل أطوار الخلافة الإسلامية. هكذا يمكن أن تجد من يسوغ لمعاوية مثلاً قتل حجر بن عدي الكندي وأصحابه (رض)، وليزيد مذبحة الحرة ضد الأنصار، ومن يكتب عن ثورة الإمام الحسين (ع) والتي كانت تستهدف تغييرا بنويا للسلطة الإسلامية، بأنها حركة تمرد على السلطة الشرعية، إلى أن قال أحدهم: «إن الحسين قتل بسيف جده!» (ابن العربي، ١٩٩٢، ص ٢٣٢).

لقد حاول الطبري في "تاريخ الأمم والملوك" قدر استطاعته تمحيص سند الرواية التاريخية وإن اقتصر في نقله على السند جريا على عادة أصحاب الحديث، وقد كان في نفس الوقت يتحاشى غضب السلطة (قبيل وفاته كان يدون كتابا في فضائل العباس ربما بإيحاء من رجال السلطة العباسية)، لكنه سقط مع ذلك في بعض المطبات (كروايته عن سيف بن عمر التميمي المطعون عند أغلب المحققين) التي نقلها عنه المؤرخون ممن جاؤوا بعده كابن كثير وابن الأثير مع انتقائية سلفية للأحداث والمواقف التي تعارض ما اشتهر عند العامة مما دسسته الدعاية الأموية في التاريخ. ورغم ذلك، مازال تاريخ الطبري يحظى بمكانة متميزة بين كل التواريخ التي سبقته أو جاءت بعده. ومنها طبقات ابن سعد وأنساب الأشراف للبلاذري وتاريخ يعقوبي الذي كان أكثرهم دقة في البحث والاستقصاء في الروايات إلا أن تسليطه الضوء على حياة أئمة الشيعة من أهل البيت (ع) جعلت القوم يتهمون بالتشيع ويهمشون تاريخه، هذه التهمة التي لم يسلم منها الطبري نفسه رغم مكانته عند القوم (الزحيلي، ١٩٩٩، ص ٥٨). ورغم الرؤية المتقدمة التي عالج بها ابن خلدون رواية التاريخ في "المقدمة" إلى الحد الذي دفع البعض إلى القول بأنه مؤسس علم الاجتماع، فإنه قد كتب تاريخه بطريقة تقليدية لم يتبع كثيرا عما دونه سابقه.

من جانب آخر، فقد غطى التاريخ الرسمي الذي هيمنت على أحداثه تفاصيل الصراعات السياسية وأحوال ومواقف الملوك والقادة وبعض الشخصيات المؤثرة على تاريخ الشعوب ومعاناة الأمم. هذا التاريخ المهمش يمكن تتبع أثره فقط في كتب الأدب كالعقد الفريد لابن عبد ربه والأغانى لأبي الفرج الأصفهاني والبخلاء للجاحظ وغيرها، وكذا في الرواية الشفهية الشعبية والمحكيات والأمثال بل حتى النكات.

صورة المعارضة في التاريخ

بتدخل السلطة في كتابة التاريخ من خلال ارتباط أغلب المؤرخين شهرة ببلاط الحاكم، فإنها كانت تشرف بطريقة غير مباشرة على صناعة العقل العربي والإسلامي، وبناء الكثير من المواقف الجاهزة التي مازالت إلى اليوم تعيق الانفتاح بشكل أكثر موضوعية وحياد على التاريخ وعلى الآخر المختلف أو المعارض. من هنا جاء الهجوم الشرس للسلطة على المعارضة. هذا الهجوم الذي تجاوز اضطهاد وقتل رموزها، إلى تزوير التاريخ بتشويه صورة هاته المعارضة وطمس آثارها وإنجازاتها الحضارية في مختلف المجالات، حيث يصور لنا التاريخ الرسمي مثلاً معارضة أبي بكر (رض) بأنهم جميعاً مرتدين عن الإسلام، وإن كان بعضهم فعلاً قد ارتد قبل وفاة الرسول (ص) كمسيلمة وسجاح والأسود العنسي، فإن الآخرون قد امتنعوا فقط عن دفع أموال الزكاة للخليفة الأول (مانعي أموال الزكاة) طعننا منهم في شرعية خلافته، خاصة بعد أن بلغت بعضهم أصداء الصراع الذي وقع في السقيفة بين الأنصار والمهاجرين حول السلطة، وكيف تم تهيش بل تغيب أهل بيت الرسول (ص) عن هذا الأمر. وقد خالف أبو بكر هنا النص القرآني الذي لا يدعو إلى مقاتلة الممتنعين عن أداء الزكاة أو إخراجهم من الملة، كما لم يؤثر ذلك عن الرسول (ص) أيضاً في السنن. لكن أغلب الفقهاء وإلى اليوم ما زالوا يرددون قولة أبي بكر الشهيرة: "والله لو منعوني عقلاً كانوا يؤدونه للنبي (ص) لقاتلتهم عليه!"

ومن أطرف ما يروى في التاريخ الرسمي، قصة مقتل الأنصاري المعارض وزعيم الخزرج الصحابي الجليل سعد بن عباد (رض)، والذي اختلف مع المهاجرين الذين التحقوا بالسقيفة بعد أن أعلنوا عن نيتهم لاحتكار السلطة في قريش، حيث امتنع عن بيعة أبي بكر ودعا إلى ذلك كل أنصاره، بل هدد بقتالهم إن هم لجئوا إلى القوة في إرغامه على البيعة. فقد أجمع عدد من المؤرخين والرواة بأن سعد بن عباد قد قتلته الجن لأنها وجدته يول واقعاً! (الذهبي، ١٩٨٥، سير أعلام النبلاء، ج ١، ص ٢٧٧). لكن بعض المؤرخين كالبلاذري في أنساب الأشراف وابن سعد في طبقاته قد خالفا هذا الإجماع برواية تفيد بأن

عمر بن الخطاب قد أرسل رجلاً إلى الشام ليدعو سعد إلى البيعة (وكان قد اعتزل القوم وذهب إلى الشام) فإن أبي البيعة أمره أن يقتله. (الريشهري، ٢٠٠٠، ج ٣، ص ٣٠). وفي عهد عثمان بن عفان لم تشفع صحبة النبي (ص) لعدد من الصحابة الذين عارضوا سياسة الخليفة الثالث بعقابهم والتضييق عليهم، حيث أمر حاجبه مروان بن الحكم شرطته بضرب عبد الله بن مسعود (رض) الذي توفي على إثرها، وأمر الخليفة نفسه بنفي أبا ذر الغفاري (رض) إلى الربذة بعد أن وقف بالمرصاد لتجاوزات معاوية والأمويين بالشام، حيث وافته المنية هناك ولم يكن بجانبه إلا زوجته. (الطبري، ١٩٦٧، ج ٤، ص ٣٠٨).

لكن التاريخ الرسمي سيقدم كل هاته الحوادث على أنها خلافات عادية بين الصحابة، حيث سيحرم الفقهاء فيما بعد الخوض فيها، كما يقدم المتمردين على حكومة الإمام علي (ع) الشرعية (وفيهم عدد من كبار الصحابة كطلحة والزبير بالإضافة إلى أم المؤمنين عائشة) بعد أن بايعه الكل بعد مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان على أنهم مجتهدين مأجورين على اجتهداتهم!

وخلال الفترة الأموية، سوف يتم اتهام عدد من آباء المعتزلة بالكفر وبالزندقة والخروج على تعاليم الإسلام بالرغم من أنهم كانوا يستقون حججهم من نصوص الكتاب والسنة، وذلك لتشويه صورتهم في التاريخ وتبرير الممارسات التي جرت عليهم، بعد أن طالهم سيف القهر والاضطهاد الأموي ليعاقبوا بطرق وحشية. فبالشام، وبعد أن ألقى الأمويون بتبعات اعتزال معاوية الثاني للسلطة على عمر المقصوص قتلوه قتلة بشعة بأن دفنوه حياً (كرد علي، ١٩٨٣، ج ١، ص ١١٤)، وعمد هشام بن عبد الملك بعد أن تولى الخلافة بعد عمر بن عبد العزيز إلى تعذيب غيلان الدمشقي، فقطع يديه ورجليه ولسانه (ابن منظور الأنصاري، ١٩٨٤، ج ٢٠، ص ٢٤٢). أما الجعد بن درهم، فأخذ خالد بن عبد الله القسري (والي هشام بن عبد الملك على العراق) وذبحه ذبحاً بواسط في يوم الأضحى على رؤوس من شهد العيد معه من المسلمين، ولا يعيبه به عائب، ولا يطعن عليه طاعن. بل استحسنوا ذلك من فعله، وصوبوه من رأيه (الدارمي، ١٩٩٥، ج ٧، ص ١١٠) وقد كانت له صلة سياسية بيزيد بن المهلب، واتهم بالقول بخلق القرآن.

ولم يسلم من المتابعة والتنكيل عدد من الشخصيات البارزة في الفلسفة والأدب والعرفان لمواقفهم الصريحة في التنديد بالطغيان أو فضح الطروحات التقليدية المتهافتة التي كان يتبناها أغلب الفقهاء. فقد تم صلب الحلاج، وحبس المعري، وسفك دم جابر بن حيان، وأحرقت كتب ابن رشد والأصفهاني، وكفر الفارابي والرازي وابن سينا والكندي والغزالي، وذبح السهرودي، وطبخت أوصال ابن المقفع في قدر ثم

شويت أمامه ليأكل منها قبل أن يلفظ أنفاسه، وعلقوا رأس أحمد بن نصر وداروا به في الأزقة، وخنقوا لسان الدين بن الخطيب وأحرقوا جثته، وكفروا ابن الفارض وطاردوه في كل مكان.. وفي كل حين كان المؤرخ يبرر هاته الجرائم ويحمل مسؤوليتها للضحايا أنفسهم باسم الدين وحماية المقدسات!

التشيع والتاريخ

لا زال التشيع محاصرا بين فرضيتين متناقضتين في المضمون ومتفقتين في المنهج، هما اللتان توطران اليوم الوعي الإسلامي، حيث تفترض الأولى التشيع كأمر إلهي خاص خارج اختيار وتفاعلات المسلمين، مما يجعله شأنا متعاليا على مجريات المجتمع والتاريخ. في حين تقدمه الثانية كوافد غريب على التاريخ الإسلامي، جاء بفعل تدبير كيدي من أعداء الإسلام، مخرجة بالتالي كامل تشكلاته وتفاعلاته من السياق المجتمعي والتاريخي للإسلام. من جانب آخر، لم يتعرض مذهب أو تيار في التاريخ إلى ما تعرض إليه شيعة أهل البيت (ع) بعد تبنيهم معارضة السلطات التاريخية التي كانت عادة ما تحاصر أتباع هذا الخط لخوفها من دعواتهم إلى رد الحقوق المغتصبة لأهل بيت الرسول (ص) وعلى رأسها قيادة الأمة. هكذا كان التشيع في الأصل يعبر عن موقف رافض، ولذلك سمي الشيعة الأوائل بالرافضة لأنهم رفضوا خلافة الصحابة الذين أخذوا بزمام السلطة في وجود الإمام علي (ع)، ثم رفضوا بعد ذلك دولة الأمويين الذين أمعنوا في اضطهادهم إلى حد تورطهم في قتل سبطي النبي (ص) الحسن والحسين (ع).

ورغم توظيف العباسيين لشعارات الشيعة في دعوتهم إلا أنهم استمروا في سياسة الاضطهاد والتضييق عليهم وعلى أئمتهم، كما قام مؤرخوهم بالعبث بحقائق التاريخ، لتصل صورة هذا الخط بعد ذلك مشوشة إلى أغلب المفكرين والأدباء القدامى والمعاصرين. حيث جاء في بعض كتب التراث (ابن عبد ربه، ١٤٠٤، ج ٢، ص ١٤٩-١٥٠): "قال لي الشعبي وذكرنا الرافضة... يا مالك، إني درست الأهواء كلها فلم أر أحق من الرافضة... ثم قال: أحذرك الأهواء المضلة شرها الرافضة، فإنها يهود هذه الأمة، يبعضون الإسلام، كما يبعض اليهود النصرانية.."، ويقول أحمد أمين: «والحق إن التشيع كان مأوى يلجأ إليه كل من أراد هدم الإسلام لعداوة أو حقد ومن يريد إدخال تعاليم آبائه من يهودية ونصرانية وزردشتية وهندية..»! (أحمد أمين، ٢٠١١، ص ٢٩٧)

ونكاية في هذا الخط الذي كان رموزه يمثلون المعارضة الشرسة والوعاية لسلطات الاستبداد. سوف يتم نسبة مذهبهم إلى عبد الله بن سبأ اليهودي، هذه الشخصية الوهمية التي اخترعها أحد مؤرخي البلاط

الأموي إرضاء لأسياده، وهو سيف بن عمر التميمي الذي روى أخبار الردة ومقتل عثمان ومعركة الجمل. حيث تلقفها عنه الطبري^١ دون تحقيق ليتهاورها من بعده عدد من المؤرخين والرواة بما فيهم بعض رواة الشيعة كالكليني في كتابه "الكافي!"

لقد وصف الشيخ مرتضى العسكري هذه الشخصية بالأسطورة، وناقش في كتابه عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى كل الروايات المزعومة عن هذا الشيخ التاريخي، وزاد بأن عرض مواقف بعض الصحابة من أنصار الإمام علي (ع) والتي نسبها القوم إلى ابن سبأ للتعتيم على الخلافات التي نشبت بين الصحابة في تلك الفترة العصيبة. ولو كان رجل كهذا اليهودي المحرض على الفتنة، لما خفي على كبار الصحابة، ولعاقبه عثمان كما عاقب أبا ذر وعمار بن ياسر وعبد الله ابن مسعود مع أن أفعالهم لم تصل إلى ما نقل عن ابن سبأ، ولما خفي عن الإمام علي (ع) وعن أنصاره.

وهذا أبو ذر قد دخل يوما على عثمان، وكان عنده كعب الأخبار، فقال لعثمان: لا ترضوا من الناس بكف الأذى حتى يبذلوا المعروف، وقد ينبغي للمؤدي الزكاة ألا يقتصر عليها حتى يحسن إلى الجيران والإخوان ويصل القربات. فقال كعب: من أدى الفريضة فقد قضى ما عليه، فرفع أبو ذر محجته فضربه فشجه. وقال له: يا ابن اليهودية ما أنت وما هاهنا (الطبري، ١٩٦٧، ج ٤، ص ٢٨٤)! هذا الرجل (أبو ذر الغفاري) بكل هذا الحرص والذكاء، يصورونه كغر ساذج ينقاد لتحريض عبد الله بن سبأ!

من جانب آخر، سوف يغيب التاريخ الرسمي حكومة الإمام علي (ع) ومواقفه فضلا عن أحاديثه التي تندر في كتب السنن مقارنة بصغار الصحابة الذين ولدوا في المدينة كعبد الله ابن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص وغيرهم ممن أسلموا متأخرين كأبي هريرة، مع أن الرجل يحمل وسام النبي (ص) في العلم والحكمة والنباهة مما يعترف به محبوه وخصومه أيضا. لكن ضغط السلطة الأموية على شيعة وأنصار أهل البيت (ع) كان رهيبا إلى درجة أن اسم علي لم يكن يذكر، فيضطر الفقيه أن يقول: حدثني فلان عن الرجل أو عن أبي زينب كما كان يفعل الحسن البصري (السيد المرتضى، ١٤٠٣، ج ١، ص ١١٢). وقد سئل الزهري يوما عن كان كاتب الكتاب يوم صلح الحديبية؟

^١ لم يرد ذكر ابن سبأ في بعض التواريخ التي سبقت أو عاصرت الطبري كتاريخ يعقوبي وأنساب الأشراف للبلاذري وطبقات ابن سعد.

فضحك ساخرا وقال: هو علي بن أبي طالب، ولو سألت هؤلاء-يعني بني أمية- لقالوا: عثمان (الصنعاني، ١٩٨٣، ج ٥، ص ٣٤٣)! والسائل هنا هو معمر شيخ عبد الرزاق.

أما الإمام الحسين (ع) فيعده القوم متمردا لأنه خرج على الجماعة وشق عصا الطاعة! والأنصار عوقبوا في وقعة الحرة لأنهم خلعوا بيعة يزيد الخليفة الشرعي! رغم جرائمه التي خلدها التاريخ. والمختار بن أبي عبيد الثقفي صار عندهم مجرد أفاق طالب للسلطة، لأنه انتقم من قتلة الإمام الحسين (ع)، ووقف ضد طموحات كل من الأمويين والزبيريين وفصح تسترهم بالدين للوصول إلى الحكم.

هكذا تتوالى الاتهامات حتى حاول البعض إلصاق سقوط الخلافة العباسية بخيانة الوزير مؤيد الدين محمد بن العلقمي، حيث يقول ابن كثير: "ثم كاتب التتار، وأطعمهم في أخذ البلاد، وسهل عليهم ذلك، وحكى لهم حقيقة الحال، وكشف لهم ضعف الرجال" (ابن كثير، ١٩٩٨، ج ١٧، ص ٣٦٠)، مع أن مشروع احتلال بغداد كان من أساسيات الغزو المغولي التتري منذ عهد جدّ هولوكو، أي قبل أكثر من أربعين عامًا من سقوط الخلافة العباسية. لكن الصراع الطائفي السياسي بين وزير المستعصم محمد بن أحمد العلقمي والأمير الدوادار الصغير مجاهد الدين قاد إلى إحباط محاولات ابن العلقمي لدفع شر المغول، كما سيشكل فيما بعد طريقا للتشنيع على ابن العلقمي نفسه. حيث أورد ابن كثير في نفس الكتاب بأن الوزير مؤيد الدين محمد بن العلقمي قد حاول تجنيب بغداد بطش المغول بأن «أشار على الخليفة بأن يبعث لهولوكوقان بهدايا سنوية، ليكون ذلك مداراة له عما يريده من قصد بلادهم، فخذل عن ذلك الخليفة دويداره الصغير أبيك وغيره، وقالوا: إن الوزير إنما يريد بهذا مصانعة ملك التتار بما يبعثه إليه من الأموال، وأشاروا بأن يبعث إليه بشيء يسير، فأرسل شيئا من الهدايا، فاحتقرها هولوكوقان، وأرسل إلى الخليفة يطلب منه دويداره المذكور، وسليمان شاه، فلم يعيئهما إليه، ولا بالي به حتى أزف قدومه، ووصل إلى بغداد بجنوده الكثيرة الفاجرة الظالمة الغاشمة..» (ابن كثير، ١٩٩٨، ج ١٧، ص ٣٥٧).

أما الدولة الفاطمية، والتي لعبت دورا كبيرا في إشعاع الحضارة الإسلامية فإن أغلب تراثها قد تعرض للطمس لأن مذهبها يختلف ومذهب الدول التي أعقبتها. حيث دمر الأيوبيون الكثير من مآثرها، كما تم إغلاق جامعة الأزهر التي كانت منارا للعلم والعلماء في شتى المجالات خلال الفترة المزدهرة للدولة

الفاطمية^١، ليستمر التعقيم على إنجازات هذه الدولة التي اشتهر فيها الكثير من العلماء والفلاسفة والشعراء كإخوان الصفا وابن هانئ والأصفهاني وبديع الزمان الهمداني وابن الهيثم والرازي. لكن المنتصر في العادة هو من يكتب التاريخ.

لقد استمر أثر هذا التعقيم والتزوير إلى العصور اللاحقة رغم بعض المحاولات اليائسة لكشف هذا الخلط وإعادة الأمور إلى نصابها، حيث تأتي قصة اغتيال الحافظ النسائي لتقدم نموذجاً للتعصب الأعمى الذي كرسه تزوير التاريخ خلال فترة تدوينه من طرف فقهاء بني أمية، وذلك بالرغم من اجتهاد العباسيين في طمس آثار الأمويين وتشويه صورتهم في التاريخ. فقد عايش النسائي الطبري، ومر ببلاد الشام في عام ٣٠٣هـ- بعد ١٧١ من هيمنة الدولة العباسية- فوجد أهلها يتيهون في أوهام زرعها الأمويون في أسلافهم! فأثارة ذلك، فكتب كتابه الشهير "خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع)" فلما انتشر خبره اجتمع عليه أهل الشام، وأمره بأن يكتب في معاوية نظير ما كتبه في علي! فقال لهم: لا أجد له منقبة إلا حديث "لا أشبع الله بطنه!" فرفسوه في بطنه وخصييه حتى أشرف على الهلاك، وحملوه وهو في أسوأ حالة، فركب دابته قاصدا مكة فمات في الطريق (الذهبي، ١٩٨٥، الطبقة السابعة عشر، الإمام النسائي، ج ١٤، ص ١٣٢).

وبعد التواريخ النمطية التي تم اعتمادها رسمياً على مدى قرون. يأتي كتاب الفرق الإسلامية^٢، ليزيدوا الطين بلة، بتصنيف المسلمين إلى طوائف و فرق وفق معايير مستفزة أحيانا. حيث ينطلق أغلبهم من حديث مشهور -ورب مشهور لا أصل له- ينسب إلى النبي (ص)، يقول فيه: "تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، فواحدة في الجنة واثنان وسبعون في النار". هذا الحديث سوف يتلقاه المسلمون بالقبول

^١ تعرض الجامع الأزهر للإغلاق ٣ مرات كان أطولها على الإطلاق على يد صلاح الدين الأيوبي، لمدة ١٠٠ عام، حيث أصدر سنة ٥٨٩ هجرية قرارا بغلق الأزهر ليمنع دراسة المذهب الشيعي، ولم تعد إليه الدراسة إلا في عهد الظاهر بيبرس سنة ٦٧٢ هجرية، ووفقاً للمذاهب السنية فقط.

^٢ من ذلك "كتاب المقالات" للأشعري، و"الفرق بين الفرق" للبغدادي، و"الفصل في الملل والنحل" لابن حزم و"الملل" للشهرستاني، فضلا عما كتبه ابن تيمية في "منهاج السنة النبوية".

رغم اضطراب سنده ومضمونه، إلى الحد الذي دفع عدد من العلماء إلى محاولة الجمع بين مختلف صيغه ورفع وجوه التنافي¹! رغم كونه يناقض دعوة القرآن إلى الاعتصام ويؤسس لتقسيم الأمة الإسلامية.

¹ صححه البعض كالحاكم في مستدركه، والألباني في "سلسلة الأحاديث الصحيحة" وأنكره البعض الآخر كالإمام الشوكاني وابن حزم في حين تأوله آخرون كالشاطبي.

ختاما

تبدو الحاجة لإعادة كتابة التاريخ الإسلامي وفق رؤية موضوعية وبعيدا عن المواقف والأحكام الجاهزة أكثر إلحاحا اليوم. وذلك من أجل مراجعة الكثير من المواقف المغلوطة والطائفية التي تسيء إلى الحقيقة التاريخية وتحول دون تحقيق المصالحة بين المسلمين بمختلف طوائفهم ومع التراث الإسلامي خاصة في شقه المتنور. ولتحقيق هذا المبتغى، لا يمكن ترك مهمة إنجاز هذا الأمر للمبادرات الفردية التي تكون عادة معزولة، أو تنطلق من داخل بيئات ثقافية طائفية أحيانا. حيث يتطلب هذا المشروع الكبير تعاون مؤسسات جامعية وبحثية لإنجاحه، وذلك بعيدا عن أي نوع من وصاية السلطة، وعن الإسقاطات الأيديولوجية مع الالتزام قدر الإمكان بالمنهج العلمية الحديثة لقراءة ومعالجة النصوص التاريخية.

مصادر

١. أحمد أمين، ٢٠١١، فجر الإسلام، المملكة المتحدة، مؤسسة هندأوي.
٢. ابن عذارى، أبو العباس أحمد بن محمد، ٢٠١٣، البيان المُعَرَّب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، تونس، دار الكتاب الإسلامي.
٣. ابن العربي، أبو بكر، ١٩٩٢، العواصم من القواصم، مصر، مكتبة السنة.
٤. ابن عبد ربه الأندلسي، شهاب الدين أحمد بن محمد، ١٤٠٤ هـ، العقد الفريد، لبنان، دار الكتب العلمية-بيروت.
٥. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، ١٩٩٨، البداية والنهاية، مصر، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع.
٦. ابن منظور الأنصاري الإفريقي، محمد بن مكرم بن علي، ١٩٨٤، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، سوريا، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر.
٧. الطبري، محمد ابن جرير، ١٩٦٧، تاريخ الرسل والملوك، مصر، دار المعارف.
٨. الذهبي، شمس الدين، ١٩٨٥، سير أعلام النبلاء، سوريا، مؤسسة الرسالة.
٩. الريشهري، محمد، ٢٠٠٠، موسوعة الإمام علي بن أبي طالب (ع) في الكتاب والسنة والتاريخ، لبنان، دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع.
١٠. الدارمي، أبو عثمان بن سعيد، الرد على الجهمية، ١٩٩٥، الكويت، دار ابن الأثير.
١١. السيد المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين، 1403، كتاب الأمالي، إيران، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي-قم.
١٢. الصنعاني، عبد الرزاق، ١٩٨٣-١٤٠٣ هـ، المصنف، الهند، المجلس العلمي، توزيع المكتب الإسلامي - بيروت.
١٣. الزحيلي، محمد، ١٩٩٩، الإمام الطبري شيخ المفسرين، سوريا، دار القلم-دمشق.
١٤. كرد علي، محمد بن عبد الرزاق بن محمَّد، ١٩٨٣، خطط الشام، دمشق، مكتبة النوري.

التوافق والاختلاف حول مصطلح التمكين في الأرض بين الشيعة والسنة (دراسة مقارنة)

حامد اللامي^١

ملخص المقال

تناولنا الآراء والتوجهات حول مصطلح التمكين في الأرض بين علماء الشيعة والسنة من خلال عدة جوانب ، فمصطلح "التمكين في الأرض" يشير إلى فكرة منح السلطة والقدرة الإلهية للأفراد أو الجماعات للتأثير والمشاركة في صنع القرارات وتحقيق التغيير في المجتمع المسلم، وهذا كان عاملاً مشتركاً بين كلا الفريقين اللذان اتفقا على تعريف التمكين لكنهما اختلفا في كيفية تطبيقه والوصول إليه. فعلماء الشيعة ينظرون إلى التمكين على أنه تفعيل للعدالة الاجتماعية والاستقرار السياسي والنمو الاقتصادي، حيث يؤمنون بأن الإمام المعصوم "صاحب الزمان" عليه السلام يمكنه تمكين المجتمع من خلال توجيهه وإرشاده، ويتعامل علماء الشيعة مع التمكين على أنه جزء من المسار الإلهي للحكم وتحقيق الوعد الإلهي في الأرض.

والأمر لا يختلف كثيراً عند السنة الذين يعتقدون أن الأمة يجب أن تكون متمكنة من خلال اتباع الأوامر والسنن النبوية والتمسك بالقرآن الكريم، ولا يشترطون أن يتم التمكين من خلال السير خلف آل البيت عليهم السلام، بل يعتقدون أن هذا التمكين يتم من خلال اتباع جماعة المسلمين.

فعلى الرغم من وجود بعض الأفكار المشتركة بين مفسري وعلماء الشيعة والسنة حول التمكين، إلا أن هناك اختلافات في أساليب التفسير والتطبيق حول مصطلح التمكين في الأرض ذاته، وهذه الاختلافات متعلقة بالتركيز على الشخصيات المعينة والسلطة المركزية في التمكين حيث يرى الشيعة حصر تلك القيادة في جيل التمكين في خير أهل الأرض آل البيت عليهم السلام أما السنة فيرونها في الجماعة واتباع التعاليم الإلهية التي ستوصل إلى التمكين في الأرض.

الكلمات المفتاحية: التمكين، التمكين في الأرض، الشيعة، السنة، علماء الشيعة ، علماء السنة.

^١ . ماجستير في التفسير و علوم القرآن، جامعة المصطفى المفتوحة

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، الواعد عباده المؤمنين بالتمكين، والصلاة والسلام على نور الأكوان وحسنة الزمان سيدنا محمد وعلى آله الكرام الأطهار الأبرار، صلاة يستجلب بها النصر ويحصل بها التمكين، وبعد..

مصطلح التمكين في الأرض هو مفهومٌ محوريٌّ شغل النقاشات الدينية والسياسية بين مفسري الشيعة والسنة، حيث يشير مصطلح التمكين في الأرض إلى فكرة منح المسلمين القدرة والسلطة للتأثير والمشاركة في صنع القرارات وتحقيق العدالة الاجتماعية والسياسية في المجتمع المسلم.

يرى علماء الشيعة التمكين على أنه مفهوم يرتبط بالإمامة والحكم الإلهي، يعتقد الشيعة أن الأئمة المعصومين عليهم السلام يقودون المجتمع بالإمامة التي يمكنهم من خلالها تمكين المجتمع وتحقيق العدالة الاجتماعية والسياسية، ويعتبر علماء الشيعة التمكين جزءاً من مسار الحكم الإلهي وتحقيق العدل في الأرض.

أما علماء السنة فيؤكدون على أهمية التمكين بالاستناد إلى السنة النبوية والقرآن الكريم والتزام الجماعة، ويعتقد مفسرو السنة أن الأمة المسلمة يجب أن تتبع الأوامر والسنن النبوية وتطبقها في حياتها اليومية ولا يشترط علماء السنة أن يتم التمكين من خلال السير خلف آل البيت عليهم السلام.

تباين وجهات نظر مفسري السنة والشيعة في كيفية تحقيق التمكين وتطبيقه في المجتمع المسلم، وهناك اختلافات في النهج والأساليب والتركيز على الشخصيات المعينة والسلطات المركزية في عملية التمكين، وكذلك في تفسير النصوص الدينية ذات الصلة بذات المصطلح وهو ما سنسلط عليه الضوء في دراستنا بعون الله وتوفيقه.

مشكلة البحث

تكمن مشكلة بحثنا الأساسية حول فهم طبيعة تناول كلا الفريقين لمصطلح التمكين في الأرض، فكلا الفريقين يملك المنهجية العلمية الخاصة التي من خلالها يفهم المصطلحات ويُمَرر عليها المستجدات، لذا فإن مشكلتنا منحصرة في تسليط الضوء على هذا الجانب.

أسئلة البحث

يُعني بحثنا بالإجابة عن أسئلةٍ ثلاثة يصل من خلالها إلى حل مشكلة البحث وتبسيط الضوء على تناول الفريقين لمصطلح التمكين في الأرض.

السؤال الأصلي: ما هي مواطن الاتفاق والاختلاف بين الفريقين حول مصطلح التمكين في الأرض؟

الأسئلة الفرعية:

١. ما هي رؤية علماء الشيعة لمصطلح التمكين في الأرض؟

٢. ما هي رؤية علماء السنة لمصطلح التمكين في الأرض؟

أهداف البحث

يهدف بحثنا المقارن إلى وضع تصور حول تناول الفريقين لمصطلح التمكين في الأرض بشكلٍ عام ونهدف من خلاله إلى:

١. فهم طبيعة تناول كلا الفريقين لمصطلح التمكين في الأرض.

٢. تبسيط الضوء على المنهجية العلمية الخاصة بالفريقين والتي من خلالها يُفهم المصطلحات.

٣. رصد مواطن التوافق والاختلاف حول مصطلح التمكين في الأرض بين الشيعة والسنة.

التمكين في اللغة والاصطلاح

بالعودة إلى المعجمات يلحظ أن الأصل اللغوي لهذه المادة (م ك ن) «يعتبره مجازان متقاربان متلازمان؛ أو لنقل إن أحدهما نتيجة للآخر». (ابن منظور، ٢٠١٠م، ج ١: ص ٤١٤)

والمكانة: المنزل ورفعة الشأن والمكنة: «التمكن، تقول العرب: إن ابن فلان لذو مُكنة من السلطان: أي ذو تمكن، والاسم المتمكن: ما يقبل الحركات الثلاث لرسوخه في الاسمية». (البستاني، ١٨٧٠م، ج ٣: ص ٣١)

وأما التمكين «على صيغة المصدر فيحمل فضلاً عن تلك المعاني معنى التوكيد؛ فهو مصدر الفعل المضعف مكن وبذا يجوز القول إن التمكين يمتد بظله نحو معنى الاستقرار المؤكد الراسخ، ويحمل في طبياته معنى التوكيد». (يوسف، ١٩٩٧م، ج ١: ص ٨٩)

وينتقل في هذا السياق إلى الاستخدام القرآني «لمادة (مكن) مع التأكيد على الاستعمال القرآني لصيغة المصدر (التمكين) من خلال فعله المضعف، ليتضح أن القرآن الكريم أضاف ظلاً جديداً للمفردة؛ هو القدرة على التصرف، فممكنه تمكيناً: ثبته ووطده، ويقال مكن فلاناً في الشيء: جعله متسلطاً عليه يتصرف فيه، وتنطلق يده فيه». (جمعة، ٢٠١٧م، ج ١: ص ١٠٢)

تعريف المقصود بالتمكين في الأرض

التمكين هو مفهوم قرآني وتفسيره الشرعي الذي يعتبر مفهوم التمكين مفهوماً شاملاً لكل المجالات غير مقتصر على مجال بعينه (كالمجال السياسي على سبيل المثال لا الحصر)، كما إن التمكين يشمل كل المسلمين لا ينفرد به فرد أو جماعة دون الآخرين فقسم التمكين التكليفي يشمل كل المسلمين بل قد يمتد فيشمل بني آدم كما في قوله تعالى «وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (سورة الأعراف: الآية ١٠)، «ويجب التأكيد على إن غاية التمكين القصوى ليست السلطة أو الثروة أو المنصب بل هي إقامة الدين». (الإصفهاني، ١٩٨٣م، ج ١: ص ٩٢)

التعدد الدلالي لمفهوم التمكين في القرآن

ورد مصطلح التمكين في الأرض بالقرآن الكريم بدلالاتٍ متعددة، تشير إلى تعدد غايات التمكين في الأرض. ومن هذه الدلالات:

أولاً: إقامة الدين وشعائره مصداقاً لقوله تعالى: «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ» (سورة الحج: الآية ٤١)، وهي الغاية القصوى والأعظم للتمكين التي أشرنا إليها.

ثانياً: تسخير الأرض لبني آدم كما في قوله تعالى: «وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ». (سورة الأعراف: الآية ١٠).

ثالثاً: حيازة الثروات وامتلاك الأموال والأصول مصداقاً لقوله تعالى «أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مَنْ قَرْنَ مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمْكِنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِطْرًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ». (سورة الأعراف: الآية ١٠).

رابعاً: الوصول إلى موقع ذو نفوذ مصداقاً لقوله تعالى «وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُوا مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ». (سورة يوسف - الآية ٥٦)

خامساً: تحقيق الاستخلاف في الأرض مصداقاً لقوله تعالى «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 وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ». (سورة النور - الآية ٥٥)

سادساً: الحصول على ملك عظيم مصداقاً لقوله تعالى «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا* إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا». (سورة الكهف - الآية ٨٣-٨٤)

المبحث الأول: رؤية علماء الشيعة لمصطلح التمكين

التوجه العام لعلماء الشيعة حول معالجة وتناول مصطلح التمكين تعكس مفهوماً شاملاً لتحقيق العدالة الاجتماعية والسياسية في المجتمع المسلم، حيث يؤمن علماء الشيعة بأن التمكين يجب أن يتم على يد الأئمة المعصومين عليهم السلام، فهم المعصومون من الخطأ.

فيعتقد علماء الشيعة أن الله يوجه الأمة من خلال الأئمة المعصومين، الذين هم خلفاء الله في الأرض ليقودوا عباده إليه، ووفقاً لهذه الرؤية يتمكن الإمام المعصوم من تحقيق العدالة والهدى ويقود المجتمع للتمكين من دنياه وآخرته كما يتولى الإمام المعصوم مسؤولية تمكين المجتمع وتوجيهه نحو الصلاح والخير.

ولهذا الحكم امتداد في الأدلة لدى علماء الشيعة نذكر منها استشهادهم بقوله تعالى: «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ». (سورة القصص - الآية ٥)

ومن هذا ما رواه الشيخ الصدوق في الأمالي بسنده عن أبو الصادق قال: قال لي علي (ع): «هي لنا وفيها هذه الآية». (الصدوق، ٢٠٠٤م، ج: ١، ص ٥٦٦)

ويؤيد ذلك أيضًا ما رواه الكليني في الكافي بسنده عن أبي الصباح الكناني قال: «نظر أبو جعفر (ع) إلى أبي عبد الله (ع) يمشي فقال: ترى هذا؟ هذا من الذين قال الله عز وجل «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ»». (الكليني، ٢٠١٦م، ج ١٢: ص ٩٠)

وكذا ما نقله الطبرسي حين قال في مجمع البيان: «إن الأبرار من أهل البيت وشيعتهم بمنزلة موسى وشيعته، وإن عدونا وأشياعهم بمنزلة فرعون وأشياعه». (الطبرسي، ٢٠١٠م ج ١: ص ٤١٤)

وتعرض الجعفي من خلال تفسيره إلى مصطلح التمكين، فعالج قوله تعالى: «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ» (سورة الحج - الآية ٤١) فقال: «حدثنا محمد بن همام، عن محمد بن إسماعيل العلوي، عن عيسى بن داود، عن الامام أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال: كنت عند أبي يومًا في المسجد إذا أتاه رجل فوقف أمامه وقال: يا بن رسول الله أعيت علي آية في كتاب عز وجل سألت عنها جابر بن يزيد فأرشدني إليك، فقال: وما هي؟ قال: قوله عز وجل «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ».

فقال أبي: نعم فينا نزلت، وذلك أن فلانًا وفلانًا وطائفة معهم - وسماهم - اجتمعوا إلى النبي (ص) فقالوا: يا رسول الله إلى من يصير هذا الأمر بعدك فوالله لئن صار إلى رجل من أهل بيتك إنا لنخافهم على أنفسنا، ولو صار إلى غيرهم لعل غيرهم أقرب وأرحم بنا منهم، فغضب رسول الله (ص) من ذلك غضبًا شديدًا.. ثم قال: أما والله لو آمنت بالله ورسوله ما أبغضتموه، لان بغضهم بغضي، وبغضي هو الكفر بالله ثم نعيم إلى نفسي فوالله لئن مكنهم الله في الأرض ليقيموا الصلاة لوقتها وليؤتوا الزكاة لمحلتها، وليأمرن بالمعروف ولينهن عن المنكر، إنما يرغم الله أنوف رجال يبغضون ويبغضون أهل بيتي وذريتي فأنزل الله عز وجل الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلوة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر». (الجعفي، ١٩٥٤م، ج ٢: ص ٤٠)

فرؤية علماء الشيعة لمصطلح التمكين تجمع بين العدالة الاجتماعية والسياسية وكذلك الدعوة الدينية والشرعية للإمام المنوط به القيام بهذا على هدي النبي (ص)، وتركز رؤية علماء الشيعة على دور الأئمة المعصومين في تحقيق العدالة وتمكين المجتمع، كما يعتبر علماء الشيعة أن التمكين يجب أن يسهم في إقامة مجتمع عادل ومتساوٍ.

المبحث الثاني: رؤية علماء السنة لمصطلح التمكين

تناول علماء السنة الآيات الدالة على التمكين على وجه القياس بالأهم السابقة في أكثر من موضع في القرآن الكريم، فقد فسر علماء السنة آيات التمكين كتفويض إلهي بالتصرف في الأرض من قبل الإنسان بأمرٍ من الله تعالى، كما يأتي التمكين بما قد يؤتيه الله عز وجل خصيصة لعبد من العباد كدو القرنين، وتطرقوا إلى أن التمكين قد يكون في القرآن الكريم بمعنى توطين الأرض ونقل حكمها.

ولا يشترط علماء السنة أن يتم التمكين من خلال السير خلف آل البيت عليهم السلام.

فيقول علماء السنة «إجمالاً إن صفات المؤمنين الذين يستحقون التمكين تتبلور في مجموعة من الخصائص التي عدوها كالتالي:

١. ردع الظالمين عن ظلمهم.

٢. الإحسان إلى المستقيمين المقسطين.

٣. والعمل مع المستقيمين المقسطين على ما يجعلهم يزدادون استقامة». (طنطاوي، ١٩٩٣م، ٥٧٦)

كما أكد بعض علماء السنة توجهوا توجهاً أكثرَ معنوية وروحانية كابن عجيبة فقالوا: «إن نعمة التمكين في الأرض متحققة في أهل التجريد، المنقطعين إلى الله تعالى، فإذا حصل المريد على أسرار التوحيد، وخاض بحار التفريد، وذاق حلاوة أسرار المعاني، وغاب عن شهود حس الأواني حصل له التمكين». (عجيبة، ٢٠١٥م، ج ٣: ص ٧٣)

كما تعرض ابن عاشور إلى معنى آخر للتمكين فقال: «إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا» فمعنى التمكين في الأرض إعطاء المقدرة على التصرف والمراد بالأرض أهل الأرض، والمراد بالأرض أرض معينة وهي أرض ملكه والسبب: حقيقته الحبل فالتمكين بالنسبة له هو إعطاء المقدرة لهؤلاء المؤمنين الذي يستحقون أن يمكنوا من الله عز وجل». (الطاهر ابن عاشور، ٢٠٠٩م، ج ١٦: ص ٢٤)

ومن هنا نخلص إلى حقيقة اتفاق كلا الفريقين حول الأصول الأساسية للتمكين مثل أن التمكين وعدٌ إلهي نافذ وسيحصل وأن المسلم يجب أن يعرف أن التمكين في الأرض هو قدر هذا الدين وأهله باعتبار أن هذا التمكين هو المكان الطبيعي للإسلام والمسلمين في كون الله وأرضه لكنهم يختلفون في آليات هذا التمكين وكيفية

نتائج البحث

ورد مصطلح التمكين في الأرض صراحةً في عشر مواضع استدل بهم جمعياً مفسروا الشيعة والسنة. هناك مواطن اتفاق واختلاف بين الفريقين حول مصطلح التمكين في الأرض فكلا الفريقين حول الأصول الأساسية للتمكين مثل أن التمكين وعدٌ إلهي نافذ وسيحصل.

رؤية علماء الشيعة لمصطلح التمكين في الأرض تتمثل في أن التمكين يجب أن يتم على يد الأئمة المعصومين فيعتقد علماء الشيعة أن الله يوجه الأمة من خلال الأئمة المعصومين عليهم السلام ، الذين هم خلفاء الله في الأرض ليقودوا عباده إليه.

رؤية علماء السنة لمصطلح التمكين في الأرض تتمثل في تناول علماء السنة الآيات الدالة على التمكين على وجه القياس بالأمام السابقة وفسر علماء السنة آيات التمكين كتفويض إلهي بالتصرف في الأرض من قبل الإنسان بأمرٍ من الله تعالى.

يشترط علماء الشيعة أن يتم التمكين من خلال السير خلف آل البيت عليهم السلام بينما لا يشترط علماء السنة هذا الشرط في حدوث التمكين.

اتفق علماء الفريقين على أنه ما دام النص القرآني بصدد الإخبار عما كان وحدث بالفعل كأحداثٍ تاريخية نجد توافقاً من خلال التعرض لمصطلح التمكين في الأرض، كما اتفق كلا الفريقين على أن السياق القرآني يوضح أن الله تبارك وتعالى هو الذي يمنح القدرة والمكنة للإنسان.

المراجع

١. القرآن الكريم
٢. ابن منظور. (٢٠١٠م). لسان العرب مادة (مكن). (المجلد ١). بيروت: دار الكتب العلمية.
٣. أبو العباس المهدي بن عجيبة. (٢٠١٥م). البحر المديد في تفسير القرآن المجيد. بيروت: دار الكتب العلمية.
٤. الجعفي. (١٩٥٤م). تفسير جابر الجعفي صاحب الامام الباقر عليه السلام. بغداد: مكتبة المنتظر.
٥. الصدوق. (٢٠٠٤م). الدرر والآلي من مجالس الأمامي. دار المحجة البيضاء.
٦. الطاهر ابن عاشور. (٢٠٠٩م). التحرير والتنوير. بيروت: دار الكتب العلمية.
٧. الفضل بن الحسن الطبرسي. (٢٠١٠م). تفسير مجمع البيان. دمشق: دار الفكر للنشر والتوزيع.
٨. بطرس البستاني. (١٨٧٠م). محيط المحيط. بيروت: مكتبة لبنان.
٩. سورة الأعراف: الآية ١٠. (بلا تاريخ).
١٠. سورة الأعراف: الآية ١٠. (بلا تاريخ).
١١. سورة الأعراف: الآية ١٠. (بلا تاريخ).
١٢. سورة الحج - الآية ٤١. (بلا تاريخ).
١٣. سورة الحج: الآية ٤١. (بلا تاريخ).
١٤. سورة القصص - الآية ٥. (بلا تاريخ).
١٥. سورة الكهف - الآية ٨٣-٨٤. (بلا تاريخ).
١٦. سورة النور - الآية ٥٥. (بلا تاريخ).
١٧. سورة يوسف - الآية ٥٦. (بلا تاريخ).
١٨. مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي. (٢٠٠٨م). القاموس المحيط. (المرعشلي، المحرر) القاهرة: دار المعارف.

المثلية والشذوذ الجنسي وتأثيراتها في العصر الحديث، "دراسة قرآنية"

يحيى الدوخى^١

زينب عبد الله الحايكى^٢

خلاصة البحث:

المقال يتناول قضية الشذوذ والمثلية الجنسية من منظور قرآني شامل، موضحاً أنها انحراف عن الفطرة الإنسانية التي فطر الله الناس عليها، وأنها ليست ظاهرة حديثة، بل تعود جذورها إلى قوم لوط الذين كانوا أول من ابتدع هذه الفاحشة. يستعرض البحث أسباب ظهور الظاهرة، ومنها ضعف القيم الدينية، الجهل، التماذي في الشهوات، والانحراف عن القيم الفطرية، مشيراً إلى أن هذه العوامل قادت إلى فساد مجتمعات بأكملها في الماضي. كما يستعرض آثار المثلية والشذوذ على الفرد والمجتمع، وأنها تؤدي إلى تهديد استمرارية الجنس البشري، وتفكك الأسرة، وتسبب انتشار الأمراض النفسية والجسدية، كما تدهور القيم الأخلاقية والاجتماعية.

يشير المقال أيضاً إلى دور الإعلام والمنظمات الدولية في الترويج للمثلية، ويتم تقديمها كجزء من منظومة الحقوق العالمية، مما يفرض ضغوطاً على المجتمعات الإسلامية لتقبلها. لكن البحث يؤكد أن الإسلام وكل الشرائع السماوية تدين هذه الأفعال باعتبارها مخالفة للفطرة وخطيئة كبيرة تستوجب العقاب في الدنيا والآخرة.

يخلص المقال إلى ضرورة التصدي لهذه الظاهرة عبر التمسك بالقيم الإسلامية والفطرة السليمة، مع التركيز على التربية الأسرية الصحيحة، توعية الشباب بمخاطر الشذوذ، تغليظ العقوبات على مروجي هذه الظاهرة، وتعزيز الجهود الإعلامية لمواجهةتها. كما يدعو إلى التكاتف بين الأفراد والمؤسسات لمكافحة هذه الظاهرة والحفاظ على الهوية الإسلامية وقيمها الأصيلة.

الكلمات الرئيسية: المثلية، الشذوذ، الجنس، الجندر، فاحشة، قوم لوط

^١ . استاذ جامعي، yahya.iqr@gmail.com

^٢ . ماجستير في التفسير وعلوم القرآن، جامعة المصطفى المفتوحة، zaynab83.sa@gmail.com

المقدمة

الحمد لله الذي خلق الانسان في أحسن تقويم، وأكرمه بالعقل والفطرة السليمة، وأنزل كتابه هدى ورحمة للعالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد، خاتم الأنبياء والمرسلين الذي جاء بشريعة تضع للإنسان قيمًا تضمن له السعادة في الدنيا والآخرة.

جاء المنهج القرآني العظيم ليعيد صياغة البشرية وفق منهج الله بعد أن أفسدها أعداءها من شياطين الإنس والجن فاهتم بكل ما يخص الإنسان سواء كان في كينونته وذاته أو ما يخص طريقة تعامله مع ما يحيط به في هذا الكون والمنهج الذي سيسير عليه، حيث وضع له قوانين وحدود تضبط علاقته مع أخيه الإنسان لتحفظ نوعه وهويته.

إن الحديث عن المثلية والشذوذ الجنسي في سياق العصر الحديث يتجاوز حدود النقاش الأخلاقي أو الاجتماعي إلى مساحات أعمق تتعلق بالتصورات الكونية الكبرى التي تحكم نظرة الإنسان لنفسه، وللوجود من حوله. هذه الظاهرة ليست مجرد انحراف سلوكي كما قد تبدو على السطح، بل هي انعكاس لصراعات فكرية وإيديولوجية، وتجليات لتحولات كبرى في بنية القيم الإنسانية التي تشكلت عبر التاريخ.

لقد أصبحت قضية المثلية والشذوذ الجنسي واحدة من أبرز القضايا الجدلية في العصر الحديث، خصوصًا مع تصاعد الحركات العالمية التي تدعو إلى تطبيعها، وجعلها جزءًا من المنظومة الحقوقية العالمية. هذه الدعوات لم تقتصر على المجتمعات الغربية التي شهدت نشأتها، بل تسربت إلى المجتمعات الإسلامية، التي كانت - وإلى عهد قريب - تنظر إلى هذه القضايا من زاوية دينية وأخلاقية واضحة.

ومع تصاعد هذا الجدل، تبرز الحاجة الملحة لدراسة هذه الظاهرة دراسة علمية دقيقة، تنطلق من المنظور القرآني بوصفه مصدرًا إلهيًا يتسم بالكمال والشمولية، يقدم حلولًا لكل الظواهر البشرية، سواء كانت فردية أو اجتماعية. إن القرآن الكريم ليس مجرد كتاب ديني يعالج الأمور بعقلية جزئية، بل هو منظومة متكاملة تخاطب الإنسان بكل أبعاده؛ الروحية، العقلية، والسلوكية، وتضع له خارطة طريق تضمن له التوازن والانسجام مع فطرته التي خلقه الله عليها.

إشكالية البحث:

تتمثل الإشكالية الرئيسة لهذا البحث في الإجابة عن السؤال المحوري: ما هو الموقف القرآني من المثلية والشذوذ الجنسي؟ وكيف تناول القرآن الكريم هذه الظاهرة من حيث المفهوم، الأسباب، والآثار؟ ويتفرع عن هذا السؤال المحوري مجموعة من التساؤلات الفرعية:

ما الفرق بين مفهوم المثلية الجنسية والشذوذ الجنسي من منظور قرآني واجتماعي؟
ما هي الجذور التاريخية لظهور المثلية الجنسية كما أشار إليها القرآن الكريم في قصة قوم لوط؟
ما هي الآثار الاجتماعية لهذه الظاهرة على المجتمع الإسلامي في العصر الحديث؟
كيف يمكن للمجتمع الإسلامي أن يتعامل مع هذه الظاهرة في ظل التحديات الفكرية والحقوقية المعاصرة؟

سابقة البحث:

بالنظر إلى المكتبة الإسلامية والعالمية، نجد أن هناك محاولات متعددة لدراسة قضية المثلية والشذوذ الجنسي، ولكن معظمها ينحصر في إطارين رئيسيين:

١. الدراسات الغربية: والتي غالبًا ما تتناول القضية من منظور حقوقي أو نفسي، مع ميل واضح لتطبيع الظاهرة والدفاع عنها. هذه الدراسات - رغم عمقها في بعض الأحيان - إلا أنها تفتقد إلى البعد القيمي والأخلاقي الذي يشكل جوهر الإسلام، ك نظرية المثلية الجنسية وقول الحقيقة لديان ريتشاردسون، فيلادلفيا، مطبعة الجامعة المفتوحة، ١٩٩٨م، وموسوعة تاريخ وثقافات المثليات والمثليين، نيويورك، مكتبة جارلاند المرجعية للعلوم الاجتماعية ٢٠٠٠م

٢. الدراسات الإسلامية التقليدية: التي ركزت في الغالب على إدانة الظاهرة من منظور فقهي بحت، دون أن تقدم قراءة متكاملة للجذور الفكرية والاجتماعية لهذه الظاهرة، أو تستعرض أسباب انتشارها وآثارها العميقة في العصر الحديث منها: رسالة ماجستير بعنوان أحكام الشذوذ الجنسي في الفقه والقانون دراسة مقارنة للباحث عبد الله عثمان أبكر موسى، كلية الشريعة والقانون، جامعة أم درمان، ٢٠٠٧م.

أيضا رسالة ماجستير للباحث أحمد بن فهد المروتي بعنوان الشذوذ الجنسي وعقوبته في الفقه الإسلامي، جامعة محمد بن سعود الإسلامية ١٩٩٧م

أهمية البحث وضرورته:

تظهر أهمية البحث لكونه يتحدث عن خطر كبير وقع فيه بعض الجهلاء وضعاف النفوس، فهو موضوع جدير بالبحث والدراسة خاصة في ظل هذه الظروف التي تعصف المغريات والمفاسد أنحاء العالم الإسلامي بسبب البعد عن تعاليم الله - سبحانه وتعالى - وعدم تطبيق شرعه، وحرص أعداء الإسلام على تصدير كل ما يثير الغرائز إلى قلب العالم الإسلامي بل وإلى داخل كل بيت مسلم عن طريق شبكة الاتصالات الحديثة كالإنترنت وعبر المواقع الهابطة، ومحطات البث التلفزيوني التي تبث سموم الكفر والإلحاد، كذلك المجالات الخليعة والأفلام الداعرة التي تهدف إلى قتل الإسلام في قلوب المسلمين.

تتجلى أهمية البحث في عدة نقاط أساسية:

١. الجوانب الفكرية والعقدية: يمثل البحث محاولة لإعادة قراءة النصوص القرآنية المتعلقة بقضية المثلية والشذوذ الجنسي قراءةً منهجية، تستند إلى التأصيل الفكري، بعيداً عن الانفعالية أو العاطفية التي قد تشوب النقاشات العامة حول الموضوع.
٢. الجوانب الاجتماعية: تسلط هذه الدراسة الضوء على التأثيرات العميقة للمثلية والشذوذ الجنسي على المجتمعات، خصوصاً في العصر الحديث الذي يشهد تفكيكاً متسارعاً للقيم الأخلاقية التقليدية.
٣. الجوانب التربوية والتوجيهية: تهدف الدراسة إلى تقديم رؤية مستنيرة للمجتمعات الإسلامية في كيفية التعامل مع هذه الظاهرة، سواء على مستوى الأفراد أو المؤسسات، بما يضمن حماية القيم الإسلامية والمحافظة على الفطرة السليمة.
٤. سد الفجوة البحثية: رغم وجود العديد من الدراسات حول المثلية والشذوذ الجنسي، إلا أن القليل منها عالج هذه الظاهرة من منظور قرآني شامل، يجمع بين التأصيل العلمي والتحليل الواقعي، وهو ما يسعى هذا البحث لتحقيقه.

منهج البحث:

يعتمد هذا البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي الذي يقوم على استقراء النصوص القرآنية المتعلقة بالموضوع، وتحليلها وفق منهج علمي دقيق يستند إلى أهميات كتب التفسير ومصادر الشريعة. كما يتبنى البحث منهجية مقارنة، تستعرض الظاهرة من زاوية قرآنية مقابل الزاوية الاجتماعية المعاصرة، بهدف تقديم رؤية شاملة ومترنة.

هدف البحث وغايته:

يهدف البحث إلى توضيح المفاهيم المتعلقة بالمثلية والشذوذ الجنسي من منظور قرآني وأخلاقي واستجلاء أسباب ظهور هذه الظواهر كما أشار إليها القرآن الكريم، وربطها بالواقع المعاصر، وكذلك تقديم رؤية علمية لمواجهة الآثار الاجتماعية للمثلية والشذوذ في المجتمعات الإسلامية.

المبحث الأول:

أولاً: تعريف مصطلحات البحث

الشذوذ الجنسي: لم يرد هذا المصطلح مركباً في معاجم اللغة العربية لعدم ظهور هذه المشكلة بشكل بارز للعيان ليجعل استعمالها أمراً شائعاً أو أن العلماء استعملوا ألفاظاً أخرى تعبر عن الشذوذ، ذكرت المثلية في القرآن تحت لفظ الفاحشة، فلم يذكر لفظ الشذوذ الجنسي جراء الفعل الفاحش الذي أقدم عليه قوم نبي الله لوط ك، بعكس المجتمعات الغربية التي تحدثت عنها وبينتها إثر بروزه للعلن في العقدين الأخيرين من القرن الماضي، وتوهج الظاهرة بشكل ملفت للعيان مع بداية الألفية الحالية ووصل صداه لأغلب المجتمعات.

فمصطلح الشذوذ الجنسي مركب من كلمتين (شذوذ) و(جنس)، وليبيان معنى هذا المصطلح لا بد من تعريف كل كلمة على حدة ثم نأتي لبيانها مركبة.

الشذوذ: تباينت آراء العلماء في تعريف الشذوذ باختلاف العلوم ولا يوجد لها تعريف في الكتب.

عرف علماء الفقه الشذوذ بأنه المخالفة بعد الموافقة لا من خالف قبل الموافقة (بن حزم، ١٤٧٣هـ، ج ١، ص ٢٣٨) ومخالفة العادة الطبيعية (البلبكي، ١٩٩٨م، ط ٣٢، ص ١٠٠) وعرفه علماء النفس على أنه المغايرة والاختلاف عن الشيء العادي أو الشيء المعتاد (طه، ١٩٨٩م، ص ٢٣٩). أما علماء الحديث

قالوا: الشاذ أن يروي الثقة حديثاً يخالف ما روى الناس (ابن أيوب، ١٤١٨ هـ، ج ١، ص ١٨٠)، ووردت في القاموس المحيط تحت مادة «شذذ، شذَّ عنه يشذ ويشذُّ شذوًا: أي الابتعاد عن الوضع الطبيعي وهو يدل على الانفراد والمفارقة» (الفيروز آبادي، ١٤٢٦ هـ، ط ٧، ص ٣٣٤) وفي المعجم الوسيط يراد بها الانحراف، والغربة والخروج عن المألوف (الزيات، ١٤٢٩ هـ، ط ٦، ص ٤٧٦)، وكذا كل شيء منفرد فهو شاذ (الزبيدي، ١٤٢٢ هـ، ط ٩، ص ٤٢٣) وشذان الناس متفرقهم (لويس معلوف، ١٩٧٣، ص ٣٧٩)، «وشذ شذوذا أي انفرد على الجماعة وخالفهم» (ابن فارس، ١٣٩٩ هـ، دار الفكر، بيروت، ج ٣، ص ١٠٨)، يتضح لنا أن أغلب المعاجم تفيد أن مفردة الشذوذ هو كل انفراد وانحراف عن الطبيعة أو المعايير السائدة ومخالفة العادة الطبيعية، و الاختلاف و البعد عن ما تعارف عليه الناس وأجمعوا عليه.

الجنس: هو الضرب من كل شيء ومن الناس والطير والعروض والجمع أجناس (الصغاني، ٢٠٢٢، ج ١، ص ٧٨)، الجنس أعم من النوع، «يقال يجانس هذا أي يشاكله، جَنَسَ الأشياءَ: شَاكَلَ بَيْنَ أَفْرَادِهَا ونسبها إلى أجناسها» (الزيات، ١٤٢٩ هـ، ج ١، ص ١٤٠)، «وفلان يجانس البهائم ولا يجانس الناس إذا لم يكن له تمييز ولا عقل» (ابن منظور، ٢٠٠٠ م، ج ٦، ص ٤٣)، عرف الفقهاء الجنس بأنه ما لا يكون بين أفرادها تفاوت فاحش بالنسبة إلى الغرض فجنس الرجل أهل بيته (البركتي ١٤٠٧، ص ٧٣).

أطلق تعريف الجنس في الموسوعة الطبية على الذكورة والأنوثة وقد يطلق على الجماع ونحوه مما يتصل بالعلاقة بين الجنسين أو بأنه هو المجموعة التي تضم جميع الأنواع المتشابهة أو قريبة الصلة بعضها من بعض (أحمد كنعان، ١٤٢٠ هـ، ص ٢٨)، ويغلب استعمالها فيما يتعلق بالاتصال الشهواني بين الذكر والأنثى "جاذبية الجنس" وتعني تعايش مشترك أو علاقات جنسية (www.almaany.com). سواء كانت الممارسات بمفهومها الطبيعي أو غير الطبيعي.

من خلال تعريف الشقين نستطيع أن نعرف الشذوذ الجنسي كما قال عنه الإمام القرطبي: «الشذوذ كل فعل مخالف للفطرة التي فطر الله الناس عليها» (القرطبي، ١٤٠٥، ج ١٢، ص ٥٤) وكل انحراف عن السلوك الطبيعي للجنس متمثلاً في اتصال جنسي بين جنسين متطابقين بالميل إلى بعضهما والابتعاد عن المسار الطبيعي يسمى شذوذ، فعندما يكون الأمر متعلقاً بالرجال يسمى اللواط وهو مصطلح مشتق من "لوط" نسبة إلى قوم لوط، أما إذا كان التوجه الجنسي الشاذ بين النساء فيسمى بالسحاق والكلمة مشتقة من السحق.

عُرِفَ الشذوذ أيضاً بأنه «مجموعة من الاضطرابات العاطفية التي تتمثل على شكل سلوك وتصرفات ودوافع جنسية غير طبيعية سواء كان ذلك بين الجنسين المختلفين أو من نفس الجنس، أو عبر أفعال جنسية محرمة، من شأنها إشباع الغزيرة بمختلف أنواعها كمواقعة الرجال للبهائم أو الأطفال والأموات، وغالباً ما تترافق هذه الممارسات بمقدار كبير من القلق والخجل والذنب، وبمقدار قليل من الحرية والمتعة المتبادلة والاختيار الشعوري». (www.maganin.com) هذه الممارسات غير المشروعة لا تتماشى مع الثقافة أو الأعراف العامة للمجتمع ولا الفطرة لذلك اطلق عليها شذوذ قال تعالى: «وَالَّذِينَ هُمْ لِغُرُوحِهِمْ حَافِظُونَ» (المؤمنون: ٥). تدلنا الآية على وجوب ضبط العلاقة الجنسية وفق الضوابط الشرعية التي شرعها الله وعدم تجاوزها.

المثلية الجنسية

يتألف مصطلح المثلية الجنسية من شقين، (مثل) و (جنس)، تطرقنا أعلاه لبيان معنى الجنس وهنا نبين معنى المثل

المثل تعني مناظرة الشيء للشيء، هذا مثل هذا أي نظيره ويقال مثيل أي شبيه له ومثله أي نموذج، وتمائل تعني تشابه (بن فارس، ١٣٩٩هـ، ج ٥، ص ٢٩٦). قال الألوسي في تفسيره روح المعاني «المثل بفتحيتين كالمثل بكسر فسكون والمثيل في الأصل النظير والشبيه». (الألوسي، ١٤١٥هـ، ج ١، ص ١٥٧) أيضاً فسر أبو عبيدة في مجاز القرآن المثل بالشبه. وأكد ابن قتيبة معنى الشبه وعده أصلاً للمثل فقال: «المثل بمعنى الشبه». قال تعالى: (مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعُنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعُنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ) (سورة العنكبوت: ٢٩).

اذن تعرف المثلية الجنسية: «بأنها انحراف جنسي يتمثل في الشعور باللذة والشبق من خلال ممارسة الجنس مع نفس نوعه» (أبو حجيبة، ٢٠٠٣م، ص ٣٤، عرفها الدكتور أحمد بدوي بقوله: «هي اشباع لغريزته الجنسية من خلال الانجذاب النفسي والعاطفي نحو شخص من نفس نوعه، يمكن أن يتطور إلى درجة الاتصال والعلاقات الجنسية الكاملة، شريطة أن تتسم هذه العلاقات بالاستمرار» (https://www.acrseg.org/40630) كما عرفها بعض الفقهاء على أنها العلاقة الجنسية بين أفراد من نفس الجنس والتي تندرج من التخييلات والمشاعر وتمتد عبر التقبيل إلى الاتصال الجنسي التناسلي أو الشرجي (البلبلبي، ١٩٩٨م، ج ٩، ص ٣١).

عرض القرآن الكريم المثلية من خلال قصة قوم لوط الذين ارتكبوا الفاحشة بين الرجال قال تعالى: "أتأتون الذكران من العالمين" فالمثلية الجنسية في القرآن تعادل العلاقة الشاذة بين الذكران التي كانت متفشية لدى قوم لوط ن.

ثانيا: ظهور مصطلح المثلية الجنسية

ظهر هذا المصطلح من قبل بعض الشاذين في سعي منهم لخرق الثقافة الإسلامية، فكانت هذه العبارة غريبة ونادرة الاستعمال لدرجة أن أحد الكتاب في جريدة الحياة كان يجهل وجود هذه الكلمة (جريدة القدس العربي)، ومما ساهم في نشر هذا المصطلح هو الجمعيات الشاذة التي ترى أنه من الواجب عليها رفع هذه الكلمة وادخالها الى حيز الاستخدام أكاديميا واعلاميا من أجل إبراز حقوق المثليين، وكان لجمعية حلم اللبنانية الدور الأكبر لإدخال هذا المصطلح إذ استبدل تعبير الشذوذ بمثلية ليكون أخف وطنا على المجتمع من السابق

ثالثا: الفرق بين المثلية الجنسية والشذوذ الجنسي

ان طبيعة الإنسان تميل للجنس المغاير وهذه طبيعة بشرية ثابتة فُطر الإنسان عليها، أما الميل للمثلية يعتبر خروج عن هذه الطبيعة البشرية لذلك أطلق عليها اسم شذوذ، وصنف كمرض أو اضطراب في الانسان لأنه خرج عن طبيعته.

الشذوذ الجنسي مثله مثل أي ظاهرة أخرى في المجتمع لها كيانها الخاص من حيث المفهوم، والأنواع والصفات التي ينفرد بها عما سواها من الظواهر المماثلة الأخرى، فهو أعم واشمل حيث تندرج تحته كل ممارسة مهما كان شكلها وتشمل كل الانحرافات الجنسية ويتحقق فيها الاستمتاع الجنسي بين شخصين استمتاعاً مخالفاً للطبيعة المألوفة شرعا وعرفا وقانونا، كما لو مارس مع كائن اخر او ميت بعيدا عن السبيل المألوف والإطار الصحيح المحقق للاتصال الجنسي، ويحمل في داخله حكما أخلاقيا يجعل سياق الكلمة متجها نحو هذا الحكم، فعندما نقول عن شخص بأنه شاذ فإننا نصدر بحقه حكما بالانحراف ونرفضه ونعزله عن المجتمع هذا الرفض ملازم للفظ الشاذ.

"أما المثلية الجنسية فهي مصطلح وصفي عام محدد ومحاييد جدا ولا تحمل أي حكم أخلاقي إنما مجرد وصف لا يفيد أكثر من قيام علاقة جنسية من جنس واحد دون تحديد فيما إذا كانت العلاقة الجنسية

بين ذكرين أم أنثيين، ان لفظة المثلية تبعدنا تدريجيا عن حالة الرفض وتكون سبب للترغيب بهذا الفعل المنكر.

نستخلص من كل ما تقدم بيانه، أن الشذوذ الجنسي بهذا المعنى أوسع نطاقا من المثلية الجنسية، فالأخيرة ماهي إلا صورة من صور الشذوذ الجنسي أو نوع من أنواعه، وهذا الأمر خلاف رأي من يذهب إلى أن مصطلح الشذوذ الجنسي جرى استبداله في الغرب بالمثلية الجنسية إذ لا يمكن أن يحل الجزء مكان الكل، فهما مختلفان من حيث المحل والنطاق لأن الجنسية المثلية هي نوع من أنواع الشذوذ الجنسي لكنها ليست شاملة لكل أنواع الانحراف.

خلاصة المبحث الأول

الشذوذ هو كل انحراف عن السلوك الطبيعي للجنس أما المثلية الجنسية تعني التشابه والتطابق، وتشير إلى الانجذاب العاطفي أو الجنسي لأفراد من نفس الجنس، مما يعتبر انحرافاً عن الفطرة السليمة وفق المنظور الإسلامي. في حين أن المثلية مرتبطة بشكل خاص بهذا النوع من العلاقة، فإنها تتداخل مع مفهوم الشذوذ الجنسي، الذي يعد أوسع وأشمل، ليشمل كل الانحرافات عن الضوابط الشرعية والأخلاقية.

المبحث الثاني: المثلية في القرآن الكريم وموقف الشرائع السماوية منها

يتناول هذا البحث مفهوم نشأة المثلية الجنسية في القرآن الكريم بمنهجية علمية دقيقة تستند إلى النصوص القرآنية، الأحاديث، وتفسير العلماء، مع التركيز على الفكر الشيعي، خاصةً تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي، ومقارنة ذلك مع التفسير الأخرى. كما يتم تحليل الظاهرة من جوانبها النفسية والاجتماعية والدينية وربطها بمفهوم الجندر.

أولاً: التعريف بقوم لوط ونشأة المثلية الجنسية

التعريف بقوم لوط:

يذكر بعض المفسرين أن لوط مهو ابن أخت نبي الله إبراهيم م. آمن بدعوته ورافقه في هجرته إلى فلسطين، قال تعالى: (فَأَمَّنَ لَهُ لُوطٌ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَى رَبِّي) (العنكبوت: ٢٦)، لكن حسب ما يذكر المؤرخون إن لوط و قومه عاشوا في منطقة سدوم وعمورة الواقعتين في الأردن حالياً وبعض قراها التي عبر عنها القرآن بـ "المؤتفكات"، هؤلاء القوم كانوا في أبشع صور الانحراف والشذوذ، شاع بينهم ارتكاب

الموبقات وممارسة الفاحشة حيث فابتكروا شذوذا لم يسبق لأحد أن مارسه وهو إتيان الذكور، وأضافوا لها ألوان أخرى من التصرفات القبيحة، فعلى الرغم مما تميز به نبينهم من صفات العفة والطهارة وأمانته في علاقته معهم واستفراغ جل طاقته لهداية قومه ناداهم بشعار الأنبياء قال تعالى: (إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ * فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا) (الشعراء: ١٤٤، ١٤٣) حيث لم يترك موقفاً ولا موقفاً إلا وأمرهم بتقوى الله وبذل قصارى جهده لإنقاذهم في محاولة منه لمعالجة هذا المرض المتفشى فيهم، لكنهم لم يستجيبوا له بل أصروا على عنادهم وضلالتهم وتحذوه، فما كان من الله إلا أن أهلكهم بسبب كفرهم وفسادهم فكان الجزء من جنس العمل، جزاءً لهم لأنهم غيروا فطرة الله وقلوبها؛ قلب الله عليهم قريتهم وجعل عاليها سافلها.. (مكارم الشيرازي، ١٤٢٦هـ ج ١٢، ص ١٠٢) يقول الإمام الصادق ن «إن قوم لوط لم يعاقبوا إلا بعد أن استحلوا الحرام وتركوا الحلال، فجعلوا شهواتهم فوق فطرتهم» (الحر العاملي، ١٤١٤هـ ج ٢٠، ص ٣٥٣)

نشأة المثلية الجنسية

قد يعتقد البعض أن المثلية الجنسية وليدة الزمن الحديث، لكن هذه الظاهرة ليست بشيء حديث، بل هي قديمة قدم البشرية، وتعتبر من الظواهر القديمة هذا ما أخبرنا به القرآن الكريم عندما نتبع منشأ هذه القضية حين أخبرنا عن قوم لوط كـ

تناولت الآيات القرآنية قوم نبي الله لوط الذين عمدوا إلى إشباع شهواتهم وملذاتهم بصنوف الموبقات، واخترعوا ما لم يعرفه أحد قبلهم لا من بني آدم ولا غيرهم، قال تعالى: (وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ) (سورة الأعراف: ٨١) عبر العلامة الطباطبائي عن الآية "ما سبقكم بها" دلالة على أن «تاريخ ظهور هذه الفاحشة الشنيعة تنتهي إلى قوم لوط وهذا دليل على انحرافهم الأخلاقي والاجتماعي». (الطباطبائي، ١٤١٢هـ ج ٨، ص ١٨٤) وهذا الفعل الذي أتوا به لم يخطر ببال أحد من البشرية ولم يعهده أحد حتى صنعه أهل سدوم، فابتلت عامتهم بها وتركوا النساء وقطعوا السبيل. ونتيجة لهجر النساء من قبل الرجال واستبدالهم بالغلمان أدى الى تدمير النساء على ما فاتهن من حقهن في الحياة، فبدأت تفعل المرأة بالمرأة مثلما كان يفعل الرجل بالغلمان، حتى غدت تسحق المرأة الأخرى فطاب لهن وانتشرت الفاحشة بينهن، هذا ما يتضح لنا من جواب الامام الصادق لإحدى النساء عندما سألته عن حد اللواتي مع اللواتي، أن أول النساء اللاتي قمن بممارسة المثلية هن نساء قوم لوط (الخطيب العناني، ١٩٩٩م، ص ١٤٥)، قال عليه السلام: "أيتها المرأة، إنّ أوّل من عمل

هذا العمل قوم لوط، فاستغنى الرجال بالرجال؛ فبقي النساء بغير رجال؛ ففعلن كما فعل رجالهن. فلو كانت النساء بريئات منها لاتبعته عدة من النساء واجتمعن حوله وآمن به عندما دعاهم لوط إلى تقوى الله وترك الفحشاء والرجوع إلى طريق الفطرة، لكن اكتفى الرجال بالرجال باللواط، والنساء بالنساء بالسحق (العلامة الطباطبائي، ١٤١٢هـ، ج ١٠، ص ٣٥٤). وتشير الروايات إلى أن قوم لوط نشأت لديهم هذه الأفعال بسبب الجهل والانحراف عن القيم الدينية والاجتماعية قال تعالى: "أَنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرَّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ" (سورة النمل: ٥٥) أي أنكم تجهلون بالله وتجهلون هدف الخلق ونواميسه وتجهلون آثار هذا الذنب وعواقبه الوخيمة، ولو فكرتم في أنفسكم لرأيتم أن هذا العمل قبيح جداً. وهذا هو المصدق الجلي لكلام القرآن في الضالين، إذ يقول: (حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً) (البقرة: ٧)

اذن، يتبين مما سبق أن المثلية الجنسية والشذوذ ليستا ظاهرة حديثة، إنما كان لها جذور قديمة كما صرح بها القرآن الكريم ونسبها إلى قوم لوط ن، حيث لم يسبقهم أحد لهذا الفعل الشنيع.

ثانياً: عوامل ظهور المثلية الجنسية

من خلا تتبع واستقراء الآيات الواردة في القرآن الكريم تتضح عوامل تفشي ظاهرة الشذوذ والمثلية لدى قوم لوط نذكر منها:

عوامل دينية أدت إلى:

انعدام التقوى: (إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطُ أَلَا تَتَّقُونَ) (الشعراء: ١٦١) دعا نبي الله لوط قومه للتقوى الله بسبب عدم التمسك بتقوى الله لم يكتف قومه بالممارسة، بل فرضوها على من يصادفوه، مما أدى إلى تفشي الظاهرة في مجتمعهم. استفسار بلاغي من لوط إلى قومه إن كانوا يخافوا الله ويتقوه في أفعالهم وسلوكياتهم

الجهل وعدم الإيمان قال تعالى: (أَنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرَّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ) (النمل: ٥٥). «وصف الإمام الصادق كهذا الجهل بأنه جهل مركب؛ فهم يعرفون الحق لكنهم ينكرونه ويتحدونه» (الكليني، ١٤٠٧هـ، ج ٥، ص ٥٤٣)، ولأنهم عدموا عقولهم التي تعلم وتفرق بين الفضيلة والرذيلة وصفهم الله بالجهل وهذه الأفعال القبيحة ماهي الا نتيجة جهلهم بحق الله عليهم

الاستهزاء بالله ونبيه: قال تعالى: (فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا ائْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ) (العنكبوت: ٢٩). بعد نُصح لوطم لقومه وموعظتهم وتهديده إياهم بعذاب الله، لم يهتموا له، بل ردوا عليه بسخرية واستهزاء (ائتنا بعذاب الله)

عوامل اقتصادية:

كانت حياة قوم مزدهرة ومترفة فقد أعطاهم الله الكثير من النعم والثروات مما ساعد هؤلاء على الشذوذ،، نستطيع معرفة ما يطمح له المترفون في كل زمان من خلال عصرنا الحاضر، فما كان منهم إلا أن قابلوها بـ:

الإسراف في النعم: تعتبر الغريزة الجنسية نعمة من نعم الله لكل انسان لكي يصون بها نسله ووجوده في المجتمع، وقد جعلها الله في الزوجين المتخالفين في الجنس وإعمالها في الجنس الموافق صرف للنعمة في غير موضعها (السبحاني، ١٤٢٧هـ، ج ١، ص ٢٨٨)، أما ما ابتدعه قوم لوط ما هو إلا جحود بنعمه تعالى وصرفها في غير موضعها، لذلك عبر عنها القرآن بالإسراف في تجاوز منهج الله المتمثل في الفطرة السوية، والطاقة التي وهبهم الله إياها لأداء دورهم في امتداد البشرية لكنهم بعثروها في غير موضعها. في قوله تعالى: (إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ، بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ) (الأعراف: ٨١).

اللهو والترفيه: قال تعالى: (وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمْ الْمُنْكَرَ ۚ) (العنكبوت: ٢٩). كان قوم لوط يأتون في مجالسهم ونواديهم ألوان من المنكرات فقد كانوا يتسابقون بكلمات الفحش والابتذال، لعب القمار، الترامي بالحجارة، كشف العورات.

عوامل نفسية: من طبيعة النفس أنها أمارة بالسوء، تميل إلى الخطأ ان لم تشغل بما يرضي الله وعندما لا يتم توجيهها وتقويمها تؤدي إلى:

غلبة الشهوات: قال تعالى: (إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ) (الأعراف: ٨١). أيضا هذه الآية بها دلالة على تسلط النفس الأمارة بالسوء على صاحبها بحيث تفقده رشده وتستبيح عقله، فيخرج عن نطاق التعقل وتغلب عليه شهوته ويأتي بكل قبيح، فالشهوة التي مارسوها كانت بلا هدف ولا قيمة إلا أنها كانت مسيطرة على عقولهم وقلوبهم ومجريات حياتهم فأوردتهم المهالك والويلات.

الانحراف عن الفطرة الإنسانية: فضل قوم لوط الحرام على الحلال متناقضين مع الفطرة التي فطر الله المخلوقات عليها قال تعالى: (أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ) (الشعراء: ١٦٥). يرى العلامة الطباطبائي أن «الفطرة الإنسانية تدعو إلى العلاقة التكاملية بين الذكر والأنثى. وخروج الإنسان عن هذا النظام يعبر عنه انحراف نفسي، أخلاقي وفكري يخالف التكوين الإلهي». (الطباطبائي ١٤١٢هـ ج ١٥، ص ٢٥٢)

الجرأة والوقاحة: بلغ من وقاحتهم وجرأتهم، أنهم كانوا يأتون المنكر علانية، بلا حياء، فعندما علموا بقدم ضيوف لوط، أتوه مسرعين؛ لينالوا بغيتهم، لكن عرض عليه بناته، ولكن لوقاحتهم ردوا عليه قائلين: قال الله تعالى: "لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكِ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ" فكان الشذوذ صار حقا معروفا لهم، وعليه أن يسلم به، ولا يعارضهم عليه. (الطباطبائي، ١٤١٢هـ ج ١٥، ص ٢٥٢)

الظلم وتجاوز الحدود: وصف نبي الله لوط مقومه بقوله (بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ) (الشعراء: ١٧٧). ورد معناها في مجمع البيان «بالظلم والتعدي الحلال الى الحرام والطاعة إلى المعصية» (الطبرسي، ١٤١٥، ج ٧، ص ٣٤٨) «والتجاوز لحدود الله متجرؤن على محارمه» (السعدي، ١٤٢٠هـ ج ١، ص ٦٠٦) والحدود التي تقرها العقول والشرائع، كما وصف العلامة الطباطبائي العدوان هنا بأنه «عدوان على النفس والنظام الإلهي» (الطباطبائي، ١٤١٢هـ ج ١٥، ص ٢٥٣).

ثالثاً: صفات المثليين في القرآن الكريم

تكاثرت معاصي قوم لوطن وازدادت مفاسدهم وأعظم تلك المعاصي هي انتكاس الفطرة وانحراف الشهوة حتى وقعوا في شباك الشيطان وحبائله، لذا وصفهم القرآن الكريم بأبشع الصفات لما بلغوه من الانحطاط الذي لم يبلغه أحد، فكان من صفاتهم التي اشتهروا بها:

١. الإجماع: قال تعالى: (وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ) (الأعراف: ٨٤). الجرم كل ما خالف أمر الله ويخالفه يستحق أن يوصف بالمجرم.

٢. الإفساد: وصف القرآن قوم لوط بأنهم قوم "مفسدون" «خارجون عن الاعتدال في النفس والبدن والأشياء الخارجة عن الاستقامة» (الراغب الأصفهاني، ١٤١٢هـ ص ٦٣٦).

٣. الفسق والفجور: قال تعالى: (كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ) وصف القرآن قوم لوط بأنهم قوم "فاسقون" قال تعالى: (وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِنْ قَرْيَتِكُمْ

إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ) (الأعراف: ٨٢). العلامة الطباطبائي يفسر هذه الآية بأنهم «كانوا يستهزون بالطهارة والعفة، وهذا دليل على تماديهم في الفساد الأخلاقي» (الطباطبائي، ١٤١٢ هـ، ج ٨، ص ٢٥٠)

٤. الحيرة والعمه: (لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ) (الحجر: ٧٢). حذر النبي ج من سُكر الخطيئة في قوله لابن مسعود: "يا بن مسعود، احذر سُكْرَ الْخَطِيئَةِ؛ فَإِنَّ لِلْخَطِيئَةِ سُكْرًا كَسُكْرِ الشَّرَابِ، بَلْ هِيَ أَشَدُّ سُكْرًا مِنْهُ، يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: (صُمُّ بَكْمٌ عُمِي فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ) (الفيض الكاشاني، ١٤١٦ هـ، ج ٢٦، ص ٢١٤)

٥. الإصرار على الفاحشة: لم يتوقفوا عن ارتكاب الفواحش رغم التحذير الإلهي، بل أصروا على نياتهم الفاسدة، واستغرقوا في المعصية، وهذا يتمثل جلياً في موقفهم من الحل الذي أعطاهم إياه نبيهم ومطالبته لهم بالإقلاع عن هذا المنكر، فكان جوابهم "قَالُوا أَوَلَمْ نَنْهَكَ عَنِ الْعَالَمِينَ"، وردت في تفسير القرطبي ألم نهك يا لوط ألا تُصَيِّفُ أَحَدًا لَأَتْنَا نريد منهم الفاحشة، وعندما دعاهم إلى النكاح المباح أجابوه بقوله تعالى: "إِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا تُرِيدُ" فالذي يريدونه بإصرار هو ما كان ينهاهم عنه.

٦. عدم الرشد: قال تعالى: (أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ) (هود: ٧٨). تبين الآية انه «لم يكن لدى قوم لوط من يتعقل ويكون مرشدا ومنكرا لهم، يصدhem عن هذه الأعمال المخزية وينصحهم بالإقلاع عنها» (مكارم الشيرازي، ١٤٢٦ هـ، ج ٢، ص ٤١١) «يقول السيوطي: الرشد هي عناية إلهية تعين الانسان في الباطن عند توجيهه في أموره فتقويه على ما فيه صلاحه ويفتره عما فيه فساده» (النراقي، ١٤٢٨ هـ، ج ٣، ص ٢٠٣)

٧. العدوانية: قال تعالى: (قَالُوا لَنْ لَمْ تَنْتَهَ يَا لُوطُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمُخْرَجِينَ) (الشعراء: ١٦٧). يرى الطباطبائي «أن هذه العدوانية ما هي إلا انعكاس لغياب أي رادع أخلاقي أو ديني لديهم، فقد كانوا عدوانيين في فرض سلوكياتهم على الآخرين» (الطباطبائي، ١٤١٢ هـ، ج ٨، ص ٢٥٤).

رابعاً: موقف القرآن الكريم في قصة نبي الله لوط

في محاولة من نبي الله لوط م لهداية قومه خاطبهم بعدة خطابات:

خطاب الفطرة، فقال: (أَتَأْتُونَ الذَّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَرْوَاجِكُمْ) (الشعراء: ١٦٦، ١٦٥). قال لهم كيف تعتدون وتأتون ما هو مخالف للفطرة التي جبلكم الله عليها.

خطاب العقل: حيث سألهم سؤالاً استنكارياً فقال: (أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ) (الشعراء: ١٦٦، ١٦٥). أي كيف تفعلون هذا الفعل وتأتون الرجال في أدبارهم التي هي محل الأذى، ففيه من الفساد والأمراض وقطع النسل والأضرار الكثيرة.

خطاب التهديد والوعيد وتمني العقوبة لهم: (قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ) (هود: ٨٠). تمنى أن يكون له منعة وقدرة وجماعة يتقوى بها عليهم تردعهم عن منكرهم، وتردهم عن باطلهم. لوط الذي كان يهدف إلى إلقاء الحجّة عليهم وهدايتهم لكن هيهات من سكرات الشهوة والانحراف التي أفقدتهم كل قيم الأخلاق الإنسانية فاستمروا في غيهم وضلالهم ولم يتأثروا بحديث فما كان إلا أن يحل عليهم غضب الله وانتقامه.

عقوبة قوم لوط في القرآن الكريم وروايات أهل البيت

حذرت الشريعة الإسلامية من الشذوذ الجنسي وفعل قوم لوط م في الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، فقال تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ) (النور: ١٩). وبذلك استحقوا العذاب الدنيوي قبل الأخروي فبدأ عذابهم في الدنيا بـ:

طمس أعينهم، قال تعالى: «وَلَقَدْ رَاوَدُوهُ عَنْ ضَيْفِهِ فَطَمَسْنَا أَعْيُنَهُمْ فَذُوقُوا عَذَابِي وَنُذُرٌ» (القمر: ٣٧).

الصبيحة: (فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُشْرِقِينَ) الصبيحة هي الصوت الشديد الذي يزلزل ويشل الحركة وقد يؤدي بالحياة.

إنزال حجارة من السماء: أمطرهم الله بالحجارة التي لم تدع حاضراً ولا غائباً إلا أتت عليه، قال تعالى: «وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنصُودٍ» (هود: ٨٢). هذه الأحجار ليست عادية، بل «فيها علامات من الله». (مكارم الشيرازي، ١٤٢٦هـ، ج ٧، ص ٢٤) «أهلكتهم عن آخرهم ولم يتبق منهم أحد» (الدمشقي، ١٤١٩هـ، ج ٣، ص ٤٥٥) وعبر عنها منصود لأنها كانت متراكبة بعضها فوق بعض.

قلب قراهم وديارهم رأساً على عقب: "فَجَعَلْنَا غَالِيَهَا سَافِلَهَا" (هود: ٨٢).

ابتلائهم بالأمراض والأوجاع: قال رسول الله ج: «لم تظهر الفاحشة في قوم حتى يعلنوا بها إلا فشا فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن مضت في أسلافهم الذين مضوا» (الري شهري، ١٤٢٢هـ ج ٣، ص ٢٤١٩)

الخشف: «قال رسول الله ج: لمّا عمل قوم لوط ما عملوا، بكت الأرض إلى ربّها حتى بلغت دموعها السّماء، وبكت السّماء حتى بلغت دموعها العرش؛ فأوحى الله إلى السّماء أن أحصّيهم وأوحى إلى الأرض أن اخسّفي بهم» (المجلسي، ١٤٠٣هـ ج ٧٦، ص ٧٢)

يرى العلامة الطباطبائي أن هذه العقوبات تعكس العدالة الإلهية في معاقبة الانحرافات الأخلاقية التي تفسد الأرض. (الطباطبائي، ١٤١٢هـ ج ١٠، ص ٢٠٩) فقد كان عذابهم مختلفاً عن بقية الأمم بسبب اختلاف جريمتهم التي لم يسبق إليها أحد من الأمم.

أيضاً وضع العلامة الطباطبائي أن العذاب الأخروي أشد وأبقى. وهذه نتيجة طبيعية لأفعالهم في الدنيا فتوعدهم الله بالعذاب الأخروي لما اقترفوه من فواحش، قال تعالى: (إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا وَرَأَهُ قَرِيبًا) (المعارج: ٧). ومن هذه العقوبات

اللعن: قال النبي ع: «لَعَنَ اللَّهُ مَنْ عَمَلَ قَوْمَ لُوطٍ» (هود: ٨٢)

يحشر جنباً: في حديث للإمام الصادق أن النبي ع قال: "من جامع غلاماً جاء يوم القيامة جنباً لا ينجّيه ماء الدنيا، وغضب الله عليه ولعنه وأعدّ له جهنم وساءت مصيراً". (السبزاوي، ١٤١٣هـ ج ٣، ص ١٧)

الحرمان من الجنة: عن الصادق ك قال: حرم الله على كل دبر مستنكح الجلوس على إستبرق الجنة. (الري شهري ١٤٢٢هـ ج ١، ص ٥٠٦)

التعذيب بالنار: سألت امرأة الإمام الصادق (ع)؛ فقالت: «ما تقول في اللّواتي مع اللّواتي؟ فقال (ع): هنّ في النّار، وإذا كان يوم القيامة أُتي بهنّ فأُلِسن جلاباً من نارٍ وخُفّين من نارٍ وقناعاً من نار، وأُدخل في أجوافهنّ وفروجهنّ أعمدة من نارٍ وقُدّف بهنّ في النّار» (الفيض الكاشاني، ١٤١٦هـ ج ٤، ص ١٦)

خامساً: موقف الشرائع السماوية من الشذوذ الجنسي وعقوبته:

تتفق الشرائع السماوية على إدانة الشذوذ الجنسي، وتعتبره من أكثر الجرائم خطورة لما فيه من إضاعة للنسل ونشر للفساد والأمراض، والأهم من ذلك كله مخالفته لمنهج الله الذي خلق الزوجين

الذكر والأنثى بهدف التكاثر والتناسل وعمارة الأرض، وإن من يفعل هذا الفعل يستحق العقوبة في الدنيا والوعيد في الآخرة.

الشذوذ في الديانة اليهودية:

يعدّ الشذوذ الجنسي عند اليهودية خطيئة وعقوبته الرجم واعتباره رجسًا وهو كالحيوان في شهوته وينبغي أن يقتل، وتنقسم آراء اليهود المعاصرين حيال المثلية الجنسية إلى موقفين: موقف اليهود المتشددين الذين لا يظهرون تسامحاً أبداً تجاه الجنسيين المثليين، ويمنعون عليهم ممارسة المهن القيادية ويصرون على معاملتهم على أساس أنهم مرضى، ويقابلهم موقف المتساهلين الذين يدعمون مسألة المساواة المدنية للمثاليين للجنس، ويستنكرون العنف الموجه ضدهم، ويرفضون الرأي الديني المعارض لهم، ويطلبون من رجال الدين مباركة زواج الجنسيين المثليين (الخرسة، هدى، ٢٠٠٩م، ص ٧٠).

الشذوذ في الديانة المسيحية:

تدين النصرانية الشذوذ الجنسي، وتحذر من مغبة القيام بهذا الفعل وعقوبتها الموت، لكن الكنيسة تعرضت لضغوطات من قبل الشاذين من أجل تغيير موقفها، فأصدر الفاتيكان وثيقة تمنع الشاذين جنسياً من كل السيئات وحتى من الزواج، هذا الرفض لم يمنع الكنيسة من تغيير موقفها فأظهرت بعض اللين ففرقت بين من له مجرد ميل تجاه المثلية الجنسية فتسامحت معه، وبين من يمارسها فعلياً فحرمة عليه هذا الفعل، وفي الفترة الأخيرة صرح بابا الفاتيكان أنه للمثليين حقاً في تكوين العائلة مما سبب حرجاً للمحافظين. (، BBC News عربي)

الشذوذ في الإسلام

أما في الإسلام فيعدّ الشذوذ الجنسي خروج عن فطرة الإنسان، وهي مفسدة عظيمة وجريمة أجمع عليها جمهور الأمة ومحرم بالاجماع، ويعاقب فاعلها بعقوبات صارمة منها الرجم حتى الموت، لما لها من أضرار بالصحة والخلق والمثل الاجتماعية وانتكاس للفطرة ونشر للرديلة وإفساد للرجولة وجناية على حق الأنوثة وخراب للأسرة.

خلاصة المبحث الثاني

من خلال استقراء النصوص القرآنية والروايات المروية عن أهل البيت (عليهم السلام)، نجد أن المثلية في القرآن تمثل انحرافاً عن الفطرة الإنسانية. وقد أشار القرآن إلى أسباب هذه الظاهرة، منها ضعف

القيم الدينية والعدوانية الاجتماعية والانحراف الجندري. ووصف المثليين في القرآن بالفسق، الإصرار على الفاحشة، والعدوانية، وعدم الرشد وغيرها ومحاولات لوط لهداية قومه وصرفهم عن الفاحشة بالخطاب العقلي والفطري والتهديد، أيضا موقف الشرائع السماوية الثلاثة من الشذوذ وما أُقرته لهم من عقوبات دنيوية وأخروية صارمة.

المبحث الثالث: الآثار الاجتماعية للمثلية والشذوذ الجنسي في العصر الحديث

يمثل الشذوذ الجنسي ظاهرة حديثة تزايد انتشارها وتأثيرها في المجتمعات الإنسانية، خاصة مع تطور وسائل الإعلام، والعولمة الثقافية، والتحولات الفكرية التي طرأت على العالم. وتعتبر هذه الظاهرة تحديًا أخلاقيًا واجتماعيًا يهدد القيم الفطرية التي أقرتها الأديان السماوية، وخصوصًا الدين الإسلامي الذي يعد الفطرة أساسًا للعلاقة الإنسانية بين الجنسين.

ولقد أصبح الشذوذ الجنسي أكثر بروزًا في العصر الحديث بفعل الترويج المكثف له من قبل بعض الجهات الإعلامية والثقافية، فضلًا عن الضغوط الدولية التي تُمارَس على الدول الإسلامية لتقبل هذه الظاهرة كجزء من حقوق الإنسان المزعومة. في الوقت ذاته، تواجه المجتمعات الإسلامية تحديات عدة في التعامل مع هذه الظاهرة؛ إذ يترتب عليها آثار خطيرة على الفرد والأسرة والمجتمع، مما يجعل مواجهتها أمرًا حتميًا للحفاظ على الهوية الإسلامية والقيم الإنسانية.

يهدف هذا المبحث إلى دراسة العوامل التي أسهمت في انتشار الشذوذ في العصر الحديث، والآثار المترتبة عليه في المجتمعات الإسلامية، مع التركيز على بيان آليات وطرق مواجهته بأسلوب علمي وأكاديمي دقيق. وسيتم الاعتماد على المصادر الشرعية والفكرية الموثوقة، لا سيما من منظور مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)، لتقديم رؤية متكاملة حول هذه الظاهرة وآثارها وسبل التصدي لها. ولتأصيل هذا البحث فسوف نتناوله بما يلي:

أولاً: مصادر انتشار الشذوذ في العصر الحديث

توجد عدة محاولات لتركيبة المجتمعات وجعلها تتقبل الشذوذ لإظهاره طبيعيًا وترفع عنه سمة العار عبر التنظير له وتحويل الثوابت إلى متغيرات من خلال

الدعم الدولي للمثليين من قبل المنظمات الكبرى فقد بدأ موضوع الشذوذ والمثلية الجنسية بالظهور بعمل بعض الجماعات والمنظمات المروجة لهذه الظاهرة وتقديم الدعم للأشخاص الذين

يمارسونها، يظهر هذا الدعم بإعطاء حق اللجوء السياسي للشواذ، ودعم المنظمات الأممية والمؤسسات الغربية للشواذ، فركزت الأمم المتحدة ومنظمة العفو الدولية ومنظمة الصحة العالمية على تشريع الشذوذ الجنسي، والضغط على الدول الإسلامية لإقرار قوانين تتماشى مع الأجندة العالمية لحقوق الإنسان التي تشمل حقوق المثليين. فأخذ هذا الموضوع طابعاً أكثر تخصصية مع المؤتمرات والاتفاقيات الدولية التي تتعلق بالأمور الجنسية، وعلى رأسها حقوق المثليين الجنسيين في العالم، مثل مؤتمر القاهرة الذي عقد في عام ١٩٩٤م الذي سمي بمؤتمر التنمية والسكان، تهدف هذه المحاولات لإزالة الهوية الدينية للمجتمعات الإسلامية وتبني ثقافات أخرى تتناقض مع قيمنا، يقول السيد علي الخامنئي دام ظله في إحدى خطابه: «علينا أن ندرك أن هناك محاولات لفرض ثقافة تتعارض مع مبادئنا الإسلامية تحت شعار العولمة»

أيضاً حذر وزير الصحة الكويتي في مقابلة تلفزيونية له على قناة العدالة الكويتية من خطورة أهداف منظمة الصحة العالمية ووقوعها بيد عصابات مافيا لإنتاج لقاحات تجبر الناس على التطعيم بكل الطرق خاصة الأطفال لنشر الشذوذ والمثلية.

العوامل الاقتصادية: يساهم الفقر وقلة الظروف المادية إلى ممارسة المثلية الجنسية لما توفره من دخل مغر وسريع، بسبب عجز الأسر عن التكفل بتلبية احتياجات أبنائها فيتجهون للعمل في الدعارة بكل أشكالها، مما يدفع أصحاب المهن لاستغلال الظروف المعيشية الصعبة لهذه الفئة من المجتمع فيجبرونهم على ممارسة الشذوذ حتى يصبح أمراً اعتيادياً لهم رغم أنهم أصلاً لم يكونوا من الشواذ، ومما يلاحظ أن من ينتمون للدول الغنية هم أكثر تقبلاً للشذوذ من أولئك الذين ينتمون للدول الفقيرة.

التنشئة الأسرية: يبدأ دور الأهل في حماية أبنائهم من الشذوذ عبر اهتمامهم بتربيتهم التربية الجنسية التي تحميهم من الحصول على المعلومات المغلوطة، وهذا من منطلق الحرص على أن لا يحصل على المعلومات من مصادر قد تشعره بالصدمة أو تحول مسار توجهه الجنسي، فالتربية الأسرية دور كبير في صياغة شخصية الإنسان وترشيد سلوكه وتعزيز ذاته، وهي المصدر الأول لإشباع حاجاته البيولوجية والنفسية والثقافية وعن طريقها تبرز ملامح هوية الطفل، وللأسف فإن الأسر التي لا تربي أبنائها تربية رشيدة تؤدي إلى انحرافات لا أخلاقية، فينبغي الاهتمام بهم وتثقيفهم وتوعيتهم لأن التقصير في التربية الدينية يجعل الفرد عرضة للانحرافات الأخلاقية التي تتعارض مع فطرته.

تأثير الفكر الإلحادي والنسبية الأخلاقية يشجع الفكر الإلحادي النسبية الأخلاقية التي تعتبر أن لكل فرد الحق في تقرير سلوكه الأخلاقي دون اعتبار للمعايير الدينية. يقول السيد محمد باقر الصدر: «النسبية الأخلاقية خطر عظيم لأنها تؤدي إلى فقدان معايير الخير والشر المطلقة» (الصدر، ١٤٣٠ هـ، ص ١٤٥)

الترويج عبر الاعلام: فطن مروجو الشذوذ الجنسي إلى مدى تأثير الإعلام على الناس في ظل ثورة التكنولوجيا الحديثة وتأثير مواقع التواصل الاجتماعي، فألقت بكل ثقلها في هذا المجال للترويج له، ومن هنا بدأ اهتمام الإعلام بموضوع الشذوذ الجنسي ضمن خطة عالمية من أجل تغيير ثقافة الشعوب وعقائدهم لأن الاعلام والفن أكبر وأقوى وسائل اظهار الشذوذ كاسلوب حياة طبيعي مساوياً للزواج، فاهتم بهم الإعلام وأظهرهم على انهم مضطهدون، مما جعل المشاهد متعاطفاً معهم، ليس على الصعيد الغربي فقط وإنما على صعيد المجتمعات العربية فظهرت أعمال عدة تناول الشذوذ في السينما المصرية واللبنانية سواء كانت على هيئة أغنية أو مشاهد تمثيلية" يقول السيد محمد حسين فضل الله: «الإعلام اليوم هو القوة الناعمة التي تساهم في قلب المفاهيم الأخلاقية إذا لم تواجه بتخطيط واعٍ» (فضل الله، ١٤٣٩ هـ، ج ٧، ص ١٤٥)

الأنظمة التعليمية الغربية: تم استخدام التعليم الحكومي كوسيلة لتطبيع الشذوذ فظهرت نظرية تُعرف بنظرية (الجنندر) وهي أخطر عوامل ظهور المثلية لأنها تسعى لإلغاء الفروق الجنسية التقليدية بين الذكر والأنثى، وتشجع على قبول المثلية وتغيير الجنس. وقد أبان القرآن الكريم عن تلك الفروق الأصيلة في أصل الخلقة، كما في قوله تعالى: (وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى) (آل عمران: ٣٦). هذه الفروق تدل على أنه لا استغناء لكل من الرجل والمرأة عن الآخر، فكلاهما بحاجة إلى الطرف الآخر، حيث إنها تقود إلى التكامل، وهذا التكامل هو أحد أعمدة البناء الاجتماعي بين بني البشر، وتغيير الأدوار يعني نفي القوامة الموجودة في الإسلام قال تعالى: (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) (النساء: ٣٤)

هذه النظرية تُناقش في البرلمان الأوروبي وتُفرض في بعض المدارس، مثل فرنسا، حيث تُفترق بين الهوية الجنسية (الشعور بكونك رجلاً أو امرأة) والتوجه الجنسي (الميول الجنسية). فيتم تدريس قيم التسامح والاحترام دعماً للأفراد المثليين سعياً منها لتغيير فكر الأجيال المقبلة لتقبل ما هو مخالف للشريعة والفطرة.

الحالات الاجتماعية: تشير الدراسات الى أن ارتفاع نسبة العنوسة والطلاق قد يؤدي الى ممارسة الشذوذ الجنسي وذلك للتفيس عن مشاعر مكبوتة وحرمان عاطفي في ظل العادات والتقاليد التي تمنع اختلاط الجنسين وهذه أحد سلبيات الطلاق والعنوسة، فالطلاق والحرمان العاطفي قد يؤديان الى فقدان الثقة بالجنس الآخر فيتجه الشخص الى نفس جنسه لسهولة اجتماعهما خصوصا في غياب الوازع الديني.

ثالثا: أثر الشذوذ والمثلية على الفرد والمجتمع

تشير التحقيقات إلى أنّ المجتمعات التي كانت تتمتع بالعفة كان لديها طاقات وقدرات حضارية وإنسانية وتعيش حالة من التقدّم والتكامل على المستوى الفردي والاجتماعي، وتعيش الأمن والهدوء والاستقرار بعكس الأشخاص أو المجتمعات التي كانت غارقة في مستنقع الشهوات فإنّها فقدت طاقاتها البناء وقواها الحيوية وبالتالي أضحت مستسلمة لتداعيات قوى الانحراف والسقوط الحضاري. «عندما تبلغ الحضارات ذروتها فإنّها تؤوّل للانحطاط جراء نقاط الضعف والفراغات والانحرافات التي هي السبب في اضمحلال الحضارات» (السيد الخامنّي، ١٤٣٣هـ، ص ١٥١)

وطبقاً لنظر الحقوقيين فإنّ، الشهوة الجنسية، تعتبر دعامة رئيسية للتورط في الجريمة والعدوان إلى درجة أنّه قيل: إنّ في كلّ جريمة هناك عنصر، الشهوة الجنسية، ولعلّ هذا التعبير مبالغ فيه، ولكن الحقيقة أنّ طغيان، الغريزة الجنسية، وطلب الشهوة يعتبر منشأً ومصدراً للكثير من الجرائم والانحرافات الفردية والاجتماعية، فقد سفكت بسببها الكثير من الدماء واتلفت الكثير من الأموال والثروات، نستعرض في هذا المبحث بعض من آثار الشذوذ:

تدمير الفطرة الإنسانية: خلق الله الكون وجعله قائماً على قاعدة كونية تسمى قاعدة زوجية على أساسها يسير الكون قال تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى) (الحجرات: ١٣). قال تعالى: (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا) (الأعراف: ١٨٩)،. الأصل في الإنسانية هو الميل الفطري بين الجنسين، وهو السبيل لاستمرار الحياة البشرية وبقاء النوع الإنساني على الأرض، لأن الله تعالى جعل التناسل بملاقاة الرجل بالمرأة قال تعالى: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) (الروم: ٣٠). إلغاء الفطرة يعني تهديد لعدم استمرار الجنس البشري، وحيث أن الشواذ لا يرتضون ارتباط الرجل بالمرأة فيكون ارتباطهم قائماً على أساس الجندر، ارتباط ذكر بذكر أو

أنثى بأنثى،، وهنا خطر انقطاع النسل البشري وتعيش الإنسانية حالة التهديد بالفناء والاندثار نتيجة لممارسة هذه الرذيلة.

وفي تصريح لصحيفة «فرانس كولتور»، عقّب الملياردير اليهودي (داسوا) على قرار فرنسا بالموافقة على قانون يسمح بزواج الشواذ، محذراً من أنّ هذا يُهدّد فرنسا بالانقراض

تحقير شخصية الإنسان الاجتماعية : إن طلب الإنسان على اللذة من شأنه أن يهدم شخصية الإنسان ويحطم كيانه ومكانته الاجتماعية ويسوقه إلى هاوية الذلّة والمسكنة، لأن مثل هذا الإنسان يسعى في تحقيق رغبته وارضاء شهوته إلى تحطيم الاطر الاجتماعية والثقافية السائدة في المجتمع ويرتكب الحماقات التي تفضي إلى أن يكون مهاناً وحقيقراً في أنظار الناس، ومن البديهي أنّ الإنسان الذي يعيش احترام الذات والمروءة فإنه يشعر بنفسه على مفترق طرق عند اشتداد النوازع والشهوات، فأما أن يرضخ لمتطلبات الشهوة ويدعن لتحديات الهوى، أو يحتفظ باحترامه لذاته وكيانه الاجتماعي بين الناس، ومن العسير غالباً الجمع بين هذين الاتجاهين. وفي حديث ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: "زيادة الشهوة تُزري بالمرءة" (الليثي الواسطي، بلا تاريخ، ج ١، ص ٢٧٧)

الفضيحة والعار: أحد نتائج وافرازات الشهوة والرضوخ تحت مطالبها هو الفضيحة والعار، هذا ما يشهده لنا تاريخ البشرية لمن وقعوا تحت تحديات الشهوة ومطالب الهوى فأفضى بهم الحال إلى الفضيحة والعار كما نفرد ذلك في قصة يوسف وزوجة عزيز مصر وكيف أنّ زوجة العزيز قد أدّى بها الأمر إلى الفضيحة والخزي رغم مقامها الشامخ لدى المجتمع المصري.

اثار نفسية وعصبية: تنشأ في نفس المثلي حالة من الصراع النفسي وعلى رأسها الاكتئاب والعزلة والإحساس بالوحدة خاصة أثناء تواجده مع الناس وقد تصل الى الانتحار، هذا ما أكدته عدة دراسات أظهرت وجود ميل للانتحار عند الشاذين عن غيرهم من الأفراد الطبيعيين، نتيجة ادراكه بان هذه الممارسة غير مقبولة دينيا واجتماعيا وأخلاقيا.

هدم بناء الاسرة: الشذوذ يؤدي إلى تفكك الأسرة وتغيير شكلها الطبيعي بسبب الضغوط النفسية والاجتماعية التي يتعرض لها أفرادها، فتنشأ بينهم صراعات بسببه مما يساهم في زيادة نسبة المشكلات كالطلاق أو الخيانة الزوجية والعجز الجنسي، يقول السيد السيستاني: «الأسرة هي الأساس، وكل سلوك يهددها يُعد خطراً على الأمة الإسلامية»

الصراع مع القانون: في العديد من الدول الإسلامية، يعاقب القانون على ممارسة الشذوذ الجنسي، مما يؤدي إلى اعتقالات أو عقوبات قانونية. وهذا يمكن أن يؤدي إلى صراع قانوني وأخلاقي داخل المجتمع. يقول رئيس قضاة المحكمة في نيويورك ان المثليين يتسبون بنصف الجرائم في المدن الكبرى.

انتشار الأمراض: ظهرت بين المثليين والشاذين جنسيًا بعض أنواع السرطانات ومرض الهربس، والتهاب البروستاتا الحاد، الزهري، وأكثرها انتشارا هو الإيدز هذا ما بينته الدراسات إثر ظهور مرض الإيدز في منتصف الثمانينات حيث كان مرتبطًا بالعمل المثلي بين الذكور وأطلق عليها خطر الذكور المثليين جنسيًا، لكن اختفى هذا التعبير وظهر تعبير الإيدز (جواد التميمي، kitabat.com)

ارتفاع نسبة العنوسة: إن المناداة بالمثلية الجنسية تعنى تقويض عرى الأسرة المسلمة وتغيير أشكالها الفطرية المكونة من امرأة ورجل وأطفال، إذ أن ممارسة الشذوذ تؤدي إلى عزوف الشباب عن الزواج الشرعي، كما يسهم في زيادة نسبة المشكلات الاجتماعية، من عنوسة وطلاق وخيانة وعجز جنسي.

الآثار الاقتصادية: أظهرت تقارير أن علاج الأمراض الناتجة عن الشذوذ يمثل عبئًا على الأنظمة الصحية في الدول. قال السيد الطباطبائي: «كل سلوك يخالف الفطرة يؤدي إلى اضطرابات في النظام الإنساني والاجتماعي» (الطباطبائي، ١٤١٢هـ ج ١٢، ص ١٩٨)

ثالثًا: آليات وطرق مواجهة الشذوذ والمثلية

ان الهجمة الخطيرة والشرسة للشذوذ الجنسي لهو أمر يدعو للنهوض في سبيل صدها وشن الغارة على كل من وقع في مستنقعها وانخرط في منظومة الافساد والتدمير، فلا ينبغي التساهل مع مقدمات هذه الفاحشة بل يجب النهوض والتصدي لها.

وفي بيان طرق العلاج والمواجهة فإنّ هناك مستويين من المسؤوليات: مسؤوليات تقع على عاتق الفرد المبتلى بهذا العمل، ومسؤوليات تقع على عاتق المجتمع والجهات المختصة والمسؤولة ضمن النقاط التالية:

أولاً: على مستوى الفرد:

الاعتراف بالذنب وطلب العفو والرحمة من الله قال تعالى:

(وَالَّذِينَ ذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا إِلَهُ لَهُ وَلَمْ يَصِرُوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ) (ال عمران: ١٣٥)

الالتجاء لله بالدعاء: أول مراحل العلاج هو التضرع والتذلل له سبحانه والإلحاح عليه للإفلاج عن الذنب لما له من فائدة نفسية تعيد للنفس توازنها واطمئنانها.

الإخلاص لله: قال تعالى: (كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ) (يوسف: ٢٤). فإذا كان العبد صادقاً ومخلصاً يعينه الله ويكون معه.

حفظ البصر عن المحرمات: في قوله: (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ) (النور: الآية ٣٠). «الغض عن المحرمات أزكى للنفس وأبعد عن الذنب وأقرب للتقوى». (مغنية، ١٤٢٥ هـ، ج ١، ص ٤٦١)

عدم المجاهرة بالعمل والتبجح والمكابرة لما في المجاهرة بيان واضح وصريح لإشاعة الفاحشة ونشرها قال تعالى: (الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا) (النور: ١٩).

اختيار الأصحاب والقرناء الصالحين: فإن كان أصدقاؤه من الشاذين أو المنحطين أخلاقياً وروحياً عليه ان يتخلى عنهم، لينجح في الخروج من بوتقة الانحراف، ففي الحديث عن أمير المؤمنين(ع): " صحبة الأخيار تكسب الخير كالريح إذا مرّت بالطيب حملت طيباً، وصحبة الأشرار تكسب الشر كالريح إذا مرّت بالنتن حملت نتناً " (الواسطي، بلا تاريخ، ج ١، ص ٣٠٤)

جهاد النفس وقهرها وعدم الانسياق مع الغريزة في شذوذا وانحرافها لما لهذا العمل من ثواب كثير وأجر جزيل عند الله تعالى يقول الإمام علي: «جاهد شهوتك وغالب غضبك وخالف سوء عادتك، تزك نفسك ويكمل عقلك وتستكمل ثواب ربك» (الري شهري ١٤٢٢ هـ، ج ١، ص ٤٥٤)

ثانياً: على مستوى المجتمع:

التربية الأسرية والإيمانية الصحيحة: الأسرة هي النواة الرئيسية لصلاح المجتمع، وحين رأى أعداء الإسلام أهمية الايمان في استقامة المسلم بذلوا جهدهم لإضعاف هذا الايمان في نفوس وقلوب المسلمين لكن النظام الإسلامي يحافظ على الأسرة السوية، ويعتبرها كيان مقدس، يمنع عنه أي عبث، ويقااتل من أجل حمايته بكل وسيلة، ومن يقترب منها فإنه له بالمرصاد. يقول السيد الطباطبائي: «الأسرة هي الحصن الأول للإنسان، وإذا ضعفت انهارت القيم» (العلامة الطباطبائي، ١٤١٢ هـ، ج ١٦، ص ٢١٠)

التثقيف والتوعية الدينية من خلال الخطاب الجاذب في المساجد والمؤسسات الدينية، لنشر الوعي بخطورة هذه الظاهرة فالغاية هي إحيائهم روحياً ومعنوياً وإنقاذهم من براثن الشذوذ ومخالب الانحراف والفساد وتقديم النصائح التربوية والأخلاقية التي تشدّ من أزرهم، يقول السيد القائد علي الخامنئي: «توعية الشباب بمخاطر الشذوذ من أهم واجبات الأمة»

تضافر الجهود ودعم القوانين التي تحارب الشذوذ عبر تشريع قوانين رادعة تجرم السلوكيات الشاذة بما يتماشى مع الشريعة الإسلامية. فالقوانين الوضعية يجب أن تُبنى على أساس القيم الإلهية لحماية المجتمع.

التعاون بين الدول الإسلامية عبر إنشاء تحالفات إسلامية لمواجهة الضغوط الدولية التي تدعو إلى تشريع المثلية للقضاء عليها لأنها حركات ضد حقوق الإنسان السوي والوجود الإنساني ذاته، فهو يقف بكل قوته ومؤسساته للدفاع عن حق الإنسان السوي، يقول السيد محمد حسين فضل الله: «الوحدة بين الدول الإسلامية ضرورة لمواجهة التحديات الثقافية المشتركة» (فضل الله، السيد محمد حسين، من ١٤٣٩هـ، ج ٩، ص ١٨٨)، «فينبغي الاهتمام بهذه القضية فإن ثورة الامام الحسين ع إنما كانت من أجل إعادة الإسلام والمجتمع الإسلامي إلى الخط الصحيح والثورة ضد الانحرافات الخطيرة في المجتمع الإسلامي» (السيد الخامنئي، ١٤٣١هـ، ص ١٩٣)

التصدي الإعلامي له يجب استخدام وسائل الإعلام لتوعية المجتمع بخطورة الشذوذ فالإعلام - كما مر - له دور خطير في توجيه الناس، والتأثير فيهم، فإذا ما وضع في أيد أمينة، وحكمته سياسة بناءة هادفة كان له أطيّب الأثر في صلاح المجتمعات، وحمايتها من عوامل الفساد والانحراف. «يقول الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: الإعلام قوة يجب استثمارها لنشر القيم الإسلامية». (الشيرازي، ١٤٢٨هـ، ص ١٠٥)

خلاصة المبحث الثالث

تؤكد الدراسة أن الشذوذ الجنسي في العصر الحديث هو نتاج مزيج من الترويج الثقافي، والسياسي، والإعلامي، والضعف في التوعية الدينية. وهو يترك آثاراً مدمرة على المجتمع الإسلامي، بما في ذلك الصحة النفسية والجسدية، تفكك الأسرة، والأزمات الاقتصادية. ولمواجهة هذه الظاهرة، يجب التركيز على التربية الصحيحة، تعزيز القيم الإسلامية، والتصدي الإعلامي والتشريعي لها.

نتائج البحث

بعد أن انتهت مباحث هذه الدراسة المتواضعة تلخصت بالنتائج التالية:

المثلية الجنسية هي العلاقة الجنسية بين افراد من نفس الجنس تسمى (لواط) بين الذكور، و(سحاق) بين الاناث، أما الشذوذ الجنسي فهو يشمل كل الانحرافات الجنسية ويتحقق فيها الاستمتاع بين شخصين مخالفا للطبيعة المألوفة. كما أنها ليست سلوكاً حديثاً فهي ترجع الى قوم لوط ن تعود المثلية الجنسية للعديد من الأسباب منها دينية وبيئية واجتماعية ووصفهم القران الكريم بـ الفسق، الاجرام، العدوانية والفساد.

اتفقت الشرائع السماوية على ادانة الشذوذ وانه خطيئة وجريمة ولها عقاب دينوي وأخروي. من مصادر انتشار الشذوذ التربية الأسرية الخاطئة، الاعلام والمناهج التعليمية الغربية التي تؤدي للانحراف عن الفطرة، وتحقير شخصية الانسان، والفضيحة والعار.

ينبغي التشديد على استخدام مصطلح الشذوذ الجنسي ورفض استبداله بمصطلح " المثلية الجنسية " المحايد لأنه لا يحتوي على أي حكم أخلاقي يجرمه أو يرفضه.

لا بد من تضافر الجهود الرسمية من أجل القضاء على هذه الظاهرة، وتوعية الناس حول مخاطر الشذوذ، وتغليظ العقوبة على مرتكبي الشذوذ.

التركيز على التربية الأسرية الإسلامية الصحيحة بما فيها التربية الجنسية وتثقيف أفرادها وتوعيتهم بحكم الشذوذ وعقوبته

الرقابة على الاعلام، وخاصة المرئي منه الذي يستورد كثير من البرامج الاباحية التي تشجع على الخلاعة والشذوذ الجنسي.

الاهتمام بعلاج حالات الشذوذ، وتطوير الوسائل العلاجية التي تساعد الشاذ على التخلص من هذا الداء.

فهرست المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم.
٢. ابن أيوب، إبراهيم بن موسى، ١٤١٨هـ، الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح، مكتبة الرشد.
٣. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، ١٤٣٧هـ، الأحكام في أصول الأحكام، لبنان، بيروت، دار ابن حزم للطباعة والنشر.
٤. ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن زكريا، ١٩٩٨، معجم مقاييس اللغة، دار الجيل، بيروت.
٥. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، ١٤١٩هـ، تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)، بيروت، دار الكتب العلمية.
٦. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، ٢٠٠٠م، لسان العرب، بيروت، دار صادر.
٧. أبو حجيصة، علي، ٢٠٠٣م، الحماية الجزائية للعرض في القانون الوضعي والشريعة الإسلامية، داروائل للطباعة والنشر.
٨. أحمد كنعان، ١٤٢٠هـ، الموسوعة الطبية الفقهية الأردن، دار النفائس للطبع والنشر.
٩. أحمد مختار عبد الحميد عمر، ١٤٢٩هـ، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب.
١٠. الألوسي، شهاب الدين محمود، ١٤١٥هـ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت، دار الكتب العلمية.
١١. البعلبكي، منير، ١٩٩٨، موسوعة المورد، بيروت، دار العلم للملايين.
١٢. الثعلبي الآمدي، أبو الحسن سيد الدين علي، ١٤٠٢هـ، الإحكام في أصول الأحكام بيروت دمشق، لبنان، المكتب الإسلامي.
١٣. الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، ١٤٠٣هـ، معجم التعريفات، بيروت، دار الكتب العلمية.
١٤. الحر العاملي، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث قم.
١٥. الحراني، أبو محمد الحسن بن علي، ١٤٠٤هـ، تحف العقول عن آل الرسول بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
١٦. الخرسة، هدى، ٢٠٠٩م الشذوذ الجنسي عند المرأة، دار النفائس.

١٧. الخطيب العناني، ١٩٩٩م الزنا والشذوذ في التاريخ العربي.
١٨. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، ١٩٩٢م، مفردات ألفاظ القرآن، بيروت، دار القلم.
١٩. الري شهري، محمد، ١٤٢٢هـ ميزان الحكمة، دار الحديث.
٢٠. الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، ١٤٢٢هـ، تاج العروس، وزارة الإرشاد والأبناء في الكويت.
٢١. الزياد، أحمد حسن، ١٤٢٩هـ المعجم الوسيط، طهران، إيران، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر.
٢٢. السبحاني، العلامة جعفر، ١٤٢٧هـ القصص القرآنية، مؤسسة الإمام الصادق.
٢٣. السبزوئي، السيد عبد الأعلى، ١٤١٣هـ مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، مطبعة فروردين.
٢٤. السعدي، عبد الرحمن، ١٤٢٠هـ تفسير السعدي، مؤسسة الرسالة.
٢٥. السقاف، علوي بن عبد القادر، ١٤١٦هـ في ظلال القرآن لسيد قطب، دار الهجرة للنشر والتوزيع.
٢٦. السيد الخامني علي، بلا طبعة، خطابات الهوية الإسلامية.
٢٧. السيد الخامني، ١٤٣١هـ الكلمات القصار جمعية المعارف الإسلامية.
٢٨. الشيرازي الشيخ ناصر مكارم، ١٤٢٨هـ الأخلاق في القرآن قم، مدرسة الامام علي بن أبي طالب م.
٢٩. الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم، ١٤٢٦هـ، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، بيروت لبنان، دار احياء التراث العربي.
٣٠. الصدر، محمد باقر، ١٤٠٢هـ فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات.
٣١. الصغاني، الحسن محمد الحسن، ٢٠٢٢، العباب الزاخر واللباب الفاخر، مركز البحوث والتواصل المعرفي.
٣٢. الطباطبائي، السيد محمد حسين، ١٤١٢هـ، تفسير الميزان، قم، مؤسسة اسماعيليان.
٣٣. الفارابي، أبو نصر إسماعيل الجوهري، ١٤٠٧هـ الصحاح تاج اللغة، بيروت، دار العلم للملايين.
٣٤. طه، فرج عبد القادر، بلا تاريخ، معجم علم النفس والتحليل النفسي، بيروت، لبنان، دار النهضة.
٣٥. فضل الله، السيد محمد حسين، ١٤٣٩هـ، من وحي القرآن، دار الملاك.
٣٦. الفيروز آبادي، مجد الدين بن يعقوب، ١٤٢٦هـ، القاموس المحيط، بيروت، دار الجيل.

٣٧. الفيض الكاشاني، ١٤١٦، تفسير الصافي، قم، مؤسسة الهادي.
٣٨. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، ١٤٠٥ هـ الجامع لأحكام القرآن، بيروت، دار احياء التراث العربي.
٣٩. قلعجي، محمد رواس، ١٤٠٨ هـ معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر.
٤٠. الكليني، محمد بن يعقوب، ١٤٠٧ هـ، الكافي، طهران، دار الكتب الإسلامية
٤١. لويس معلوف، ١٩٧٣ المنجد في اللغة والأعلام، بيروت، لبنان دار المشرق.
٤٢. المجلدي البركتي، محمد عميم، ١٤٠٧ هـ التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية
٤٣. المجلسي، محمد باقر، ١٤٠٣ هـ موسوعة بحار الأنوار، المكتبة الشيعية.
٤٤. النراقي، محمد مهدي، ١٤٢٨ هـ جامع السعادات، الناشر اسماعيليان.
٤٥. الواسطي، علي بن محمد، بلا تاريخ، عيون الحكم والمواعظ، مطبعة دار الحديث.
٤٦. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت، ١٤٠٤ هـ الموسوعة الفقهية، دار السلاسل.
٤٧. الموسوعات الحاسوبية والمواقع الإلكترونية:
٤٨. كتابات دوت كوم kitabab.com
٤٩. المكتبة الشاملة www.shamela.ws
٥٠. المكتبة الشيعية www.shiaonlineibrary.com
٥١. مكتبة مدرسة الفقهة www.ar.lib.eshia.ir

دور الاعتقاد بالصفات الإلهية في أخلاقيات العباد ومقارنتها بين المسيحية الكاثوليكية و الشيعة الاثني عشرية

ليلي على الفتيلى^١

الملخص:

إنّ الأبحاث حول اثبات وجود الإله وصفاته كثيرة، ولقد تنوّعت الأديان في مشاربها و توجّهاها حول هذه الصفات، ومن الذين بحثوا في ذلك الفلاسفة والعرفاء والمتصوفين واللاهوتيين، حيث أن الحكماء والمتكلمين يسلكون طرقا مختلفة للتعرف على ملامح العالم اللاهوتي، وبالطرق الصحيحة إلى معرفة الإله الحقيقي، وتنوعت أساليبهم في إثبات وجوده و تحديد صفاته بين العقل و النقل و الوجدان والتجربة و الحس، وهم يرون أن ذلك العالم ليس على وجه لا يقع في أفق الإدراك مطلقا، بل هناك نوافذ على الغيب عقلية ونقلية، يرى منها ذلك العالم الفسيح العظيم. وبما أن البحث عن صفات الإله الحقيقي لا يقل أهمية عن البحث في أصل وجود الإله، نلاحظ أن عدداً من الأديان تعدّ وجود الإله من المسلمات التي لا تحتاج الى كثير من العناية لإثباتها كالديانتين المسيحية والإسلام، ومن أجل ذلك سنذكر بعض الطرق في معرفة الإله الحقيقي مع صفاته في كلا الديانتين، وهي كالتالي:

الطريق العقلي (اللاهوت النظري)، الطريق العقل العملي (اللاهوت الأخلاقي)، المطالعة في الآفاق والأنفس (اللاهوت الطبيعي)، الطريق النقل والوحي (اللاهوت التاريخي)، الكشف والشهود (اللاهوت الصوفي). لذلك سنقوم في هذه المقالة بالمقارنة بين الصفات الإلهية الذاتية والأخلاقية في الديانتين المسيحية الكاثوليكية والإسلامية الشيعية الإثني عشرية، وسنبين عدة نقاط اشتركت فيها الديانتان، وكذلك بعض الفوارق المهمة التي يجب الإشارة إليها بالتوسع.

سنذكر المقارنة بين تأثير الصفات الإلهية الذاتية والأخلاقية عند الديانتين المسيحية الكاثوليكية والإسلامية الشيعية الإثني عشرية على أخلاقنا.

الكلمات الدلالية: الصفات الإلهية، المسيحية الكاثوليكية، الشيعة الاثني عشرية، أخلاق الثالوث، أخلاق الله، أخلاقيات العباد.

^١ . ماجستير في فلسفة الأخلاق، جامعة المصطفى المفتوحة، Umakbr02@gmail.com

المقدمة :

إنّ الجانِب العقائدي يمثل الأساس عند كل إنسان، ورؤيته الكونية والأيدولوجية حول الوجود بصورة عامة تجعله يطرح الاسئلة الرئيسية:

من هو خالق الوجود ومبدؤه؟ ماهي نهاية الحياة؟ ماهو السبيل لمعرفة النظام الأفضل للحياة؟.

لذلك فالتوحيد والنبوة والمعاد تمثل العقائد الأساسية لكل الأديان السماوية. ولكن هناك معتقدات أخرى نشأت من الإيمان ببعض هذه العقائد أو إنكارها، لهذا نلاحظ الكثير من الناس لهم أنواع من الرؤى الكونية. ويمكن تقسيمها على أساس الإيمان بما وراء الطبيعة وإنكاره إلى قسمين: الرؤية الكونية الإلهية والرؤية الكونية المادية.

ولو نظرنا إلى المجتمع البشري لانكشف لنا أنّ الإلهيين يشكّلون الأكثرية الساحقة من الأمم والشعوب، وهم الذين يعتقدون بوجود مبدأ، ولكنهم ليسوا صفاً واحداً، فلقد اختلفوا في ما يتعلّق بالمبدأ، وتفرّقوا إلى مذاهب وشيع، والسبب الأساسي لهذا الاختلاف هو تنازعهم في أسمائه سبحانه وصفاته وأفعاله. (السبحاني، ١٤١٢هـ، ص ٧٦).

أن معرفة صفات الإله التي مهما تكون في أي ديانة لها أثر عظيم سلوكي وأخلاقي على معتنقيها. وإنّ المعرفة الإلهية علم له تأثير على تكاملنا الأخلاقي والإنساني والمعنوي، فكيف يمكن أن يدرك الإنسان تلك المعرفة القيمة في التوحيد عند الإلهيين؟

معرفة الانسان بالله على نحوين: المعرفة الحضورية والمعرفة الحسولية

وتنقسم المعرفة الحضورية الى صورتين وهما: الإدراك الفطري أو المعرفة الإلهية الفطرية.

فالمعرفة الإلهية في بحثنا لا يمكن أن يكون شيئاً من هذين الإدراكين الحضوريين لعدم وقوع أي منهما تحت اختبارنا.

وبناء على هذا فإن المناسب هو الادراكات الحسولية والاستدلالية والتحليلية والعقلية. (اليزدي، ٢٠١٠م، ص ٢٥٠).

التي يمكن أن نكتسبها بشأن الله عزوجل وصفاته وأفعاله، والأعمال الصالحة الاختيارية للإنسان، والتي يمكن أن تكون مؤثرة في اقتراب الإنسان من مرحلة الكمال النهائي و الادراك الحضورى الواعى.

في هذه المقالة سأحدث عن بعض الصفات الإلهية و انعكاسها على أخلاق العباد عند كلا الديانتين الاسلام و المسيحية وبالتحديد عند (الشيعة الاثنى عشرية) و (الكاثوليكية).

الصفات الالهية الذاتية والأخلاقية في المسيحية الكاثوليكية

قسّم بعض المسيحيين صفات الله إلى قسمين:

الصفات الذاتية والأخلاقية

الصفات الذاتية: التي هي تعبير عن الصفات الالهية فيما يتعلق بطبيعة الله مثل: أزليته وعلمه.

وأما الصفات الأخلاقية: هي تلك الصفات المتأصلة في الله والتي لها جانب أخلاقي مثل العدل والرحمة.

وأما هذا التمييز -وإن كان صحيحاً في ذاته- فهو غير واضح باستعمال كلمتي «ذاتية وأخلاقية» لأن صفاته الأخلاقية هي ذاتية أيضاً.

وقسمها البعض مشتركة وغير مشتركة

فالمشتركة أو المنقولة: (تلك الصفات التي ينقلها الله لنا) تقسم الى خمسة أقسام كالتالي : صفات كيان الله، والصفات العقلية، والصفات الأخلاقية، صفات القصد الإلهي، صفات أخرى كالكمال والبركة والجمال والمجد.

وغير المشتركة أو غير المنقولة (أي تلك الصفات التي لا ينقلها الله للآخرين) مثل: الأزلية. (جرودم، ٢٠٠٢م، ص ١٣١-١٥٥-١٥٦)

سنتناول قسم من أقسام صفات الله المشتركة وهي الصفات الأخلاقية.

بعض الصفات الالهية الذاتية التي يمكن استخراجها من قانون الإيمان في مجمع القسطنطينية الذي وضعته الكنيسة وهي: التوحيد: (أؤمن بالله واحد)

والله ليس بسيطاً وانما مركب من أقانيم ثلاثة: المسيحية تؤكد على التوحيد، وأن خالق هذا العالم والذي يدير شؤونه هو واحد لا أكثر، ولكن في تعريفهم لحقيقة هذا الواحد يقولون أنه يتألف من ثلاثة أقانيم أو أشخاص وهم (الأب والابن والروح القدس) وهم متساوون في القدرة والمجد.

الصفات الاخلاقية التي لها جانب أخلاقي ومنها:

- **عدالة الله:** هو جانب من الجوانب المقداسة لله التي تظهر في تعاملاته مع المخلوقات، التي نسبت له مرات عدة في الكتاب المقدس مثلاً: في سفر رؤيا «وَسَمِعْتُ مَلَاكَ الْمِيَاهِ يَقُولُ: عَادِلٌ أَنْتَ أَيُّهَا الْكَائِنُ وَالَّذِي كَانَ وَالَّذِي يَكُونُ، لِأَنَّكَ حَكَمْتَ هَكَذَا» (رؤيا، ١٦: ٥).
- **الله رحيم:** رحمة الله هي لطفه وعنايته، يطلب كاتب المزمور من القديسين أن يحمّدوا الرب على هذه صفة الرائعة والعظيمة، وهي كثيرة ووافرة "احمدوا الرب لأنه صالح لأن الى الأبد رحمته" كررها ثلاث مرات (المزمور ١٣٦: ١).
- **ذو حب:** يخبرنا يوحنا في رسالته الاولى أن "الله محبة" (١ يوحنا ٤: ٨)
- **قابل التوب بعد سر الاعتراف والتوبة والغفران:** تؤمن الكاثوليكية بأن (الله وحده يغفر الخطايا) (مرقس ٢: ٧).

آثار الصفات الإلهية على مبادئ أخلاق العباد عند المسيحية الكاثوليكية:

أن النظام الأخلاقي المسيحي الكاثوليكي يشترك مع جميع الأنظمة الأخلاقية في الارتكاز على الأصول الموضوعية الأخلاقية.

وهي أيضاً تعتبر من مدارس الأخلاق الموحّدين الذين يذهبون إلى أن الله تعالى خالق الكائنات كلها، ونحن منه ونعود إليه والهدف من خلق الإنسان هو التكامل في الجوانب المعنوية والروحية والتكامل المعنوي يعني القرب من الله تعالى.

أما آثار الصفات الإلهية على مبادئ أخلاق العباد عند المسيحية الكاثوليكية فهي :

المبدأ الأول: اختيار الإنسان يظهر من عدالة الله: يُشار في الكتاب المقدس أن الله خلق الانسان عاقلاً، ومنحه كرامة وله السيطرة على أفعاله «ترك الله الانسان في يد اختياره» (سيراخ ١٥: ١٤).

المبدأ الثاني: أن للإنسان حرية الاختيار: وأن الانسان يسعى في أعماله الاختيارية نحو هدف وهو السعادة الابدية يظهر فيها محبة الله ورحمته وسعي الإنسان نصير مثل الله .

المبدأ الثالث: سعادة الإنسان وشقائه رهن بأعماله الاختيارية وأن الطريق الوحيد لبلوغ ذلك الهدف هو التمسك بالقيم الأخلاقية وممارسة الأفعال الأخلاقية، ولأن الله خلق الإنسان على صورته وعليه أن يصبح مثل الله في اخلاقه.

الضمير الاخلاقى ملاك الأخلاق فى المسيحية الكاثوليكية:

الضمير الأخلاقى هو حكم صادر عن العقل يعرف به الشخص البشرى الصفة الاخلاقية للفعل الواقعي، والانسان انما يدرك ويعرف رسوم الشريعة الالهية بحكم ضميره. وأما القاعدة التي يوصي بها العقل القويم والتي بمقتضاها يجب الحكم بأن عملاً ما يعد مخالفاً أو موافقاً لمنطق العقل، والتي تسمى القانون الطبيعي.

أن المسيحية ليس لها الشريعة، فالعهد الجديد نسخ العهد القديم، ولذلك الكاثوليكية تعتقد بالقانون الطبيعي على أنه أساس الاخلاق. فما هو القانون الطبيعي؟

القانون الطبيعي هو أن الإنسان لا يحتاج للوحي لفهم الأخلاق، بل يحتاج الى الفطرة والعقل لفهمها، فهو يفهم هذه الأوامر من خلال الفطرة والعقل والضمير.

آثار الصفات الإلهية على أخلاق العباد عند المسيحية الكاثوليكية:

يقول القديس غريغوريوس النصى: "هدف الحياة الفاضلة هو في أن نصير مثل الله".

الفضائل الالهية:

الفضائل الالهية ثلاث: الايمان والرجاء والمحبة (كورنثوس، ١٣: ١٣).

اكتساب فضيلة الايمان: الايمان الفضيلة الالهية التي بها يعتقد الإنسان بوجود الله، "يسلم الانسان أمره كله لله"

اكتساب فضيلة الرجاء: الرجاء من الفضيلة الالهية التي بها نرغب في ملكوت السماوات والحياة الابدية.

اكتساب محبة الله: المحبة هي الفضيلة الالهية التي بها نود الله فوق كل شيء.

اكتساب الحب للنبي عيسى على وصف الألوهية أنه ابن الله: تجدد الشريعة الاخلاقية الكاثوليكية في المسيح كمالها ووحدتها ويسوع المسيح هو بشخصه طريق الكمال هو غاية الشريعة، أن المحبة التي هي ثمرة الروح وكمال الناموس تحفظ وصايا الله ومسيحه، لذلك قال يسوع: «كما أحبني الاب أنا أيضا أحببتكم، فاثبتوا في محبتي» (يوحنا، ١٥:٩).

اكتساب سر التقوى في المسيحية الكاثوليكية: التقوى من مواهب الروح القدس التي تساند حياة المسيحيين الأخلاقية، فمواهب الروح القدس السبع هي (الحكمة، والفهم، والمشورة، والقوة، والعلم، والتقوى، ومخافة الله) فالمسيح هو "التقي الأعظم" ولذا فإن سر المسيح يُسمى "سر التقوى" (١٦:٣، تيموثاوس، ١٦).

الفضائل الانسانية (البشرية):

هي استعدادات ثابتة في العقل والارادة، تنسق أفعالنا وتنظم أهواءنا وتقود سلوكنا بحسب العقل والايमान. ويمكن جمعها حول أربع فضائل رئيسة: الفطنة، والعدل، والقوة والقناعة. وهي كالآتي:

الفطنة هي الفضيلة التي تهيء العقل العملي لتمييز خيرنا الحقيقي في كل ظرف، ولاختيار الوسائل القويمة لاتمامه، «الزمو التعقل والقناعة (للقيام) بالصلوات» (١بطرس ٤:٧).

العدل هو الفضيلة الأخلاقية، التي قوامها ارادة ثابتة وراسخة، لاعطاء الله والقريب ما يحق لهما. والعدل تجاه الله يدعى "فضيلة العبادة".

القوة هي الفضيلة الاخلاقية التي تؤمن في المصاعب، الثبات والصمود في السعي الى الخير.

القناعة هي الفضيلة الاخلاقية التي تكبح جماح شهوة الملذات وتمنح الاتزان في استعمال الخيرات المخلوقة. «لا يتبع هواء ليسير في شهوات قلبه» (سيراخ ٥:٢؛ ٣٧:٢٧-٣١).

الفضائل الاجتماعية: هناك الكثير من الأوجه والصفات والفضائل التي للمؤمن المسيحي الكاثوليكي أن يشبه بالله، ومن الناحية الاخلاقية الاجتماعية سنكتفي ببعض منها:

محبة الآخرين من محبة الله: الناس بأجمعهم مدعوون الى غاية واحدة هي الله نفسه، وهناك بعض الشبه بين وحدة الاقانيم الالهية والاخوة التي يجب على الناس ان يقيموها في ما بينهم، في الحقيقة والمحبة، فمحبة القريب لا تنفصل عن محبة الله.

الغفران والتوبة: يجب علينا استنهاض الامكانيات الروحية والاخلاقية للإنسان، والمقتضيات الدائمة لتوبته الداخلية، حيث تفسد الخطيئة المناخ الاجتماعي، لا بد من اللجوء الى توبة القلوب والى نعمة الله.

العدالة الاجتماعية: العدل هو الفضيلة الاخلاقية، والعدل تجاه البشر يهيىء لاحترام حقوق كل واحد، الانسان البار الوارد ذكره مرارا في الكتب المقدسة يتميز باستقامة طبيعية في الافكار، وسلوك قويم تجاه القريب.

«لا تحابوا صغيرا ولا تجلوا عظيما بل العدل تحكم لقريبك» (أللاويين ١٩: ١٥).

الصفات الالهية في العقيدة الإسلامية الشيعية الإثنى عشرية:

يذكر الشيخ السبحاني مجموعة كبيرة لتقسيمات صفات الله وسنذكر بعضها وهي كالتالي :

تقسيم صفاته إلى الذاتيّة والفعليّة:

إذا كان فرض الذات و حدها كافياً في حمل الوصف عليه فهي صفة ذات.

وأما إذا لم يكن فرضها كافياً في توصيف الذات بها، بل توقّف على فرض غيرها فالصفة صفة فعل. فيعدّون صفة الرزق والمغفرة من صفات الفعل.

صفات اللطف والقهر: إنّ صفاته سبحانه تنقسم بحسب الظاهر- إلى صفات لطف و صفات قهر. ولكن هذا التقسيم تقسيم ظاهري، والكلّ مظاهر رحمته ومجالي رأفته، ولأجله نؤمن أنّ في قهره رحمة للمقهور عليه، وإنّ في عذابه لطفاً خفياً للمعذب.

حديث رسول الله (تخلّقوا بأخلاق الله)

يظهر من تقسيم صفات الله إلى صفات لطف و صفات قهر أنّ هذا التقسيم تقسيم ظاهري، وهي تعتبر من الصفات التي تنسب للإنفعالية لله، وهذا القول غير صحيح أو أنّها مشتركة مع الإنسان. والصحيح "أن صفاته هي عين ذاته".

وهل يمكن نسبة صفة الأخلاق للذات المقدسة وهل يُخل في بساطة الذات؟ فلو صحّ ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلّم أنّه قال: «تخلّقوا بأخلاق الله» فما هو المقصود من هذا الحديث؟

يذكر الشيخ علي أحمد الكربابادي في مقالته أن حديث التخلق بأخلاق الله قد ورد في كلمات عدة من العلماء بعنوان: "كما قيل" وما مائلها، ولم أجد مصدرا روائيا ينقلها على أنها رواية، إلا مافي كلمات بعض العلماء:

كصاحب البحار في بحاره: "إلا أنه قال (عليه السلام): «تخلقوا بأخلاق الله»" (المجلسي، ١٤٠٣ هـ، ص ١٢٩).

فما معنى التخلق بأخلاق الله تعالى؟

ذكر صدر المتألهين أن المقصود من (تخلقوا بأخلاق الله): هو التحلي بالحكمة بقسميها؛ الحكمة النظرية، والحكمة العملية، حيث وصف الله تعالى نفسه بالحكيم في أكثر من موضع. والحكمة النظرية (الفلسفة) هي استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ماهي عليه، والحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين، لا أخذا بالظن والتقليد، بقدر الوسع الإنساني. واستشهد لذلك بأن هذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل (صلى الله عليه وآله) المسؤول في دعائه (صلى الله عليه وآله) حيث قال: «رب أرني الأشياء كما هي»، وللخليل (عليه السلام) أيضا حين سأل: {رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا} والحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم لتصورها أيضا. وأما الحكمة العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن، والهيئة الانقيادية الانقيادية للبدن من النفس، وإلى هذا أشار بقوله (عليه السلام): «تخلقوا بأخلاق الله» واستدعى الخليل (عليه السلام) في قوله: «وَالْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ» (الشعراء: ٨٣).

وهناك يظهر أن "أخلاق الله" من الصفات الفعلية، أن الانتباه إلى هذه الصفات لا يعرفنا بالأفعال الإلهية فحسب، بل أن معرفة أفعاله تؤدي إلى تخلقنا بها وتربية نفوسنا وتهذيب أرواحنا.

أخلاق الله عزوجل: من صفاته سبحانه التي تعد من الصفات الإلهية الأخلاقية هي:

عدل الله: مفردة "عدل الله" أو "عدالة الله" أو "الله عادل" لا توجد في القرآن، حيث أن لفظة العدل المقابلة للظلم استعملت في مواضع العدل الاجتماعي فقط.

إذاً صفة العدل لله ليست موجودة في القرآن الكريم، ولكن يوجد هناك صفة من صفات الله في بعض معانيها يرادف عدل الله هي وصفة بصفة الحكيم.

فالحكيم هو المنزّه عن فعل مالا ينبغي، وأساس ذلك هو توصيف الأفعال بالحسن والقبح الذاتيين، وتمكّن العقل من ادراكهما وعلى ضوء توصيفه سبحانه بالحكيم أي من لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب. **رحمة الله:** رحمة الله تجدها في الكثير من صفاته، مثل: الرحمن والرحيم والرؤوف وأرحم الراحمين وخير الراحمين والبرّ.

محبة الله: يمكن معرفة محبة الله عزوجل من صفة (الودود).

وكذلك وردت كلمة (لطيف) كصفة من صفات الله التي تدل على محبة الله، وأيضاً صفة (حفيّ) تدل على محبة.

غفران الله: يُعد الغفران والرحمة الإلهية وعفو البارئ عن المذنبين وقبول توبتهم، أصول مجموعة من صفات فعل الله مثل: الغافر، الغفور، الغفار، العفو، التّوّاب، الجبّار.

اثار الصفات الإلهية على اخلاق العباد عند الشيعة الاثني عشرية:

يختلف مصطلح (أخلاق الله) في بحثنا عن (الأخلاق الإلهية)، حيث في هذا المصطلح ناظرين إلى صفات الله عزوجل و ليس إلى الأخلاق الناتجة من علاقة العبد بربه، وحيث أن من معرفة أخلاق الله تنتج منها الأخلاق الإلهية.

أما آثار معرفة الصفات الإلهية على المبادئ الموضوعية للنظام الأخلاقي الإسلامي عند الشيعة الاثني عشرية:

١. المبدأ الأول: السلوك الاختياري للإنسان يظهر من عدالة الله.

الإمامية عندهم إن الإنسان يمتلك بصريح القرآن الكريم والوجدان كامل حريته في الاختيار.

٢. المبدأ الثاني: أن للإنسان حرية الاختيار، وأن الإنسان يسعى في أعماله الاختيارية نحو هدف مطلوب في ذاته هو السعادة الأبدية يظهر فيها محبة الله ورحمته وسعي الإنسان أن يصير مثل الله.

٣. المبدأ الثالث: سعادة الإنسان وشقاءه رهن بأعماله الاختيارية، أن الطريق الوحيد لبلوغ ذلك الهدف هو التمسك بالقيم الأخلاقية وممارسة الأفعال الأخلاقية، لتصبح أخلاق الإنسان مثل أخلاق الله.

أن القرآن الكريم أيّد معيارية التقوى وأكدّه في الآية «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (الحجرات: ١٣).

الملاك الاخلاقي عند الشيعة الإثني عشرية

القرآن الكريم اعتبر مفهوم (التقوى) هو العامل والملاك والمعيار الأساسي للوصول إلى السعادة والفضيلة والكمال. فالمؤمن المتقي هو من يجعل الله نصب عينيه في جميع أعماله ويسلك بدقة تامة بنحو يستجلب رضا الله.

ومن زاوية أخرى يمثل العذاب النتيجة لأعمال وسلوك الإنسان نفسه، والخوف من الله هو في الحقيقة خوف من النفس، ولكن بما أن المدبر والمؤثر الحقيقي هو الله عز وجل فقد نسب الخوف إلى الله أيضاً.

آثار الصفات الإلهية على أخلاق العباد عند الشيعة الإثني عشرية

الأفعال التي يقوم بها الإنسان بهدف الارتباط بالله عز وجل، والحالات التي تطرأ على روحه في هذا السياق تنشأ من معرفته بالله تعالى، إن المعرفة التي يكتسبها افراد الإنسان عن الله عز وجل ذات مستويات كثيرة متفاوتة في عمق المفاهيم وسعتها. أن تأثير المعرفة في تجلّي الحالات ليس علة تامة، إذ من الممكن أن توجد المعرفة بمعنى التصديق الذهني والادراك العقلي اليقيني والقطعي بدون احتمال للمعارض، وعليه فإنّ تأثير المعرفة يكون بمستوى جزء العلة. وهذه الحالات القلبية تعتبر من الفضائل الأخلاقية، سنطرح في هذا شأن بعض الأخلاق الفاضلة:

الخوف والرجاء: إن الخوف والرجاء بمثابة جناحي الطيران والحركة، ويكونان العامل المباشر لجهود الإنسان وجديته وسلوكه.

اكتساب فضيلة الخشوع و رقة القلب:

الخشوع يعني خضوع القلب ويشير إلى حالة الليونة في القلب مقابل القسوة، جذور الخشوع موجودة في الفطرة الإنسانية كسائر المشاعر والعواطف، حيث أن هناك علاقة بين حالة الخشوع وبين معرفة المبدأ والمعاد وبعض الأفعال الإلهية.

اكتساب فضيلة الاخبات:

بناء على ذلك فإنّ العلم والمعرفة لا يكونان علة تامة لطروء الحالات المناسبة في القلب والسلوك المناسب في الجوارح، بل يلزم توفر الظروف والأجواء الأخرى، فمثلاً: إذا أدرك الإنسان عظمة الله وغناه،

مثل هذا التصور الذي يمتلكه حسب سعته الذهنيّة وقابليته الوجودية عن العظمة الإلهية يخلق حالة نفسية خاصّة فيه هي (الاخبات).

حالة العبودية والتصوف والعرفان:

تذكر بعض الروايات أن العبادة تنقسم إلى ثلاثة أنواع: عبادة العبيد وعبادة التجار وعبادة الأحرار.

المقارنة بين الصفات الإلهية في الكاثوليكية و الشيعة الإثني عشرية:

المشتركات: بناءً على ماسبق نجد أن الديانتين مشتركتان في بعض الصفات الأخلاقية، إلا أنها تختلف في ما بينهما بشكل باطني وجذري، والآن سنوضح ذلك:

العدالة: العدل في المسيحية يشتمل على فكرة المساواة على المواقف، وهو لنا أو علينا تبعاً للشخص الذي هو تحت الفحص، سواءً كان منصفاً أو غير منصف في قلبه وسلوكه.

أما في الاسلام العدل هو الاستقامة المطلقة، وهذا النوع من الاستقامة مختص بالانسان الكامل، وربّه، لأنّ العدل المطلق مستقيم على كل المستويات، سواء على مستوى تمظهر الأسماء والصفات والتحقيق بها.

غاية الأمر أن الرب تعالى شأنه على سبيل الاستقلال والمربوب على سبيل الاستقلال، فالعدل المطلق مستقل ولكن ظله هو هذا الانسان الكامل الذي هو عادل ومستقيم.

لاحظوا أنّ القرآن الكريم اعترفه الاعتراف الكامل بمسألة تحكيم العقل في موضوع العدل والظلم، حيث شجب الظلم واستحسن العدل بحكم العقل.

رحمة الله: الرحمة في الكاثوليكية تفترض وجود الخطيئة مسبقاً، فالرحمة الإلهية متصلة بالخطيئة، حيث أن خطيئة آدم عليه السلام تؤثر على أبنائه.

أما في الاسلام الرحمة من تجليات الأسماء الجمالية التي اعطاها الله سبحانه وتعالى الانسان، وبرحمته لآخرين تصبح عندنا قابلية واتساع وجودي بحيث ان تنزل علينا رحمة واسعة من الله سبحانه وتعالى.

محبة الله: محبة الله في الكاثوليكية متعلق بالخطيئة الاصلية أيضا، وهنا يتضح في المسيحية وجود خلل في علاقتهم بالله عز وجل وبعدهم عن الله، حيث لا بد من وجود سبب في محبة الله للبشر، وتمحور الخطيئة الاصلية.

في الاسلام المحبة الإلهية تأتي بمعنى فعله لما يُسبب خير البشر وسعادتهم، لذلك المحبة الالهية في الكاثوليكية مختلفة جذريا عن محبة الله كصفة الالهية في الاسلام.

الفوارق: هناك فروقات لصفات الإله بين الديانتين ليست فقط باطنية بل هناك ماهي ظاهرية ومعروف تأثيرها على سلوك العباد وهي:

التوحيد في الديانتين: قلما نجد عقيدة في العالم تعاني من الابهام والغموض كما تعاني منها عقيدة التوحيد في المسيحية. التوحيد في المسيحية يقولون: تثليث في وحدانية، ووحداية في تثليث.

أما في الدين الاسلامي يرى الموحد الحقيقي من يوحد الله تعالى في جميع المجالات سواء فيما كان راجعا إلى ذاته وصفاته أو أفعاله أو تخصيص العبادة به.

الغفران: هناك مجموعة من الاختلافات بين المسيحية والإسلام من أهمها:

الاختلاف في تفسير خطيئة النبي آدم عليه السلام:

في الكاثوليكية أنه ليس من السهل على الانسان الذي جرحته الخطيئة، أن يحتفظ بالإتزان الأخلاقي وأن الموت الجسدي هو أمر طبيعي، ولكنه في نظر الإيمان المسيحي "أجرة الخطيئة" (رومية، ٦: ٢٣)

فالموت هو عاقبة الخطيئة، فمن تعاليم الكنيسة يقول: "إن الموت دخل العالم بسبب خطيئة الإنسان"، فالموت دخل العالم كعاقبة للخطيئة.

في الإسلام توجد قصة النبي آدم عليه السلام في القرآن مشابهة نوعا ما بما في الكتاب المقدس، وهي تتحدث عن نظرية استخلاف آدم عليه السلام.

الصورة التي عرضها العلامة الطباطبائي إن آدم استحق الخلافة لقدرته على تحمل السر الذي هو عبارة عن تعلم الأسماء، التي هي أشياء حية عاقلة محجوبة تحت حجاب الغيب محفوظة عند الله.

الاختلاف في علاج الخطيئة وغفرانها:

في الكاثوليكية إن التوبة تلزم الخاطيء بأن يتقبل هذه العناصر كلها وهي:

الندامة: هي ألم في النفس وكره للخطيئة وعزم على ألا نعود اليها من بعد.

الاقرار بالخطايا: هو الاعتراف بالخطايا عند الكاهن.

التكفير أو "الكفارة": التي يفرضها المعرف (الكاهن) قد تكون الكفارة صلاة، أو خدمة للقريب أو تقشقات طوعية أو تضحيات، وأهم من ذلك كله الصبر.

في الإسلام هو الاستغفار والتوبة، والمغفرة بين الله وعبده مباشرة لاتحتاج الى تفويض من احد، وهي أيضا متاحة الى جميع الناس بشكل عام وبالمؤمنين بشكل خاص.

والمغفرة تشمل جميع الذنوب ماعدا الشرك وذلك في قوله تعالى: «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (الزمر: ٥٣).

عقاب الخطيئة و قصة الفداء تتعارضان مع الغفران:

تري المسيحية أن عقاب الخطيئة هو "الموت في جنةهم إلى الأبد" لأن المولى سبحانه وتعالى قدوس طاهر وعدله يستلزم عقاب الخطيئة بهذه الكيفية.

فالمسيح احتمل في جسده ما كنا نستوجبه من العقاب ووفى ماكان علينا من الدين. اما الاسلام فينكر ذلك.

المقارنة بين تأثير الصفات الالهية على أخلاق العباد في الديانتين :

الاختلاف في تفسير (التخلق بأخلاق الله):

في الاسلام أن المقصود من تخلقوا بأخلاق الله على من هداه الله الى التقوى وحسن الخلق أن يتخلق بالمعاني الخلقية التي تدل عليها أسماء الله تعالى وصفاته مثل: الرحمة والمغفرة والعفو والصفح والحمد والشكر والحلم والصبر.

في المسيحية هي أن يتبع المسيح المتجسد ويتبعوه في الآمه وعذابه لأنهم يعتقدون أن الله تجسد وتجسم في جسم إنسان ونزل من السماء الى الارض.

فالديانة المسيحية لا يوجد فيها الشريعة التي توصل الإنسان الى الكمال، إنما يستطيع أن يصل الى الكمال من خلال إتباع المسيح عيسى، فالعهد الجديد نسخ العهد القديم.

الاختلاف في الملاك الأخلاقي:

في المسيحية لها محطات تدرجت فيها حتى وصلت الى مفهوم التقوى.

في العهد الجديد: يتضح من قول بولس الرسول: «وبالإجماع، عظيم هو سر التقوى، الله ظهر في الجسد، تبرّر في الروح، تراءى لملائكة، كُرِّز به بين الأمم، أُوْمِنَ به في العالم، رُفِعَ في المجد» (١ تيموثاوس، ٣: ١٦).

وهكذا رفع بولس الرسول التقوى إلى مقام السرّ، وربطها بسرّ تجسّد الله الكلمة، والذي بتنازله إلينا رفعنا إلى علوّ مجده.

في الاسلام يشبه مفهوم التقوى في العهد القديم: هو مخافة الله، والمقصود بمخافة الله أن لا تنسى علاقتك بالله الذي خلقك على صورته، أي أن الإنسان تمثال لله تعالى. إذن خلق الانسان يحب ان يكون وفقاً لخلق الله تعالى، وبما أن اخلاق الله عند اليهود، اخلاق عاقلة وحكيمة وعطوفة ورحيمة إذن اخلاق البشر يجب ان تكون هكذا.

كمال الإنسان ومنتهى الغاية والكمال الالهي للإنسان هو التقارب الالهي، والتشبه بالله تعالى والتمائل على قدر الامكان.

التقوى على نوعين: التقوى الفطرية والتقوى الشرعية. فالتقوى الفطرية يشبه الملاك في المسيحية، وهو الضمير الاخلاقي ويمكن تسميته القانون الطبيعي وهذا نوع من التقوى يكون سبباً لإيمان الانسان بالله.

أما التقوى المطلوبة في الاسلام وهي تقوى الله كقيمة أخلاقية عامّة تتوقف على الإيمان بالمبدأ والمعاد والوحي وهي التقوى الشرعية.

الفارق بين تجلي الصفات الالهية الاخلاقية بين الديانتين:

هناك اختلاف في تجلي الله عند كلاً من الديانتين حيث لا يكفي أن يكون الإنسان مؤمن بالله ويريد القرب منه وهو يعبد الله ذو صفات جسمانية.

ففي الكاثوليكية يظهر أن الإنسان خُلق على صورة الله أي صورة الخالق، بمعنى أن الله المشخص على شكل إنسان، يكون التجلي أشبه بالمقابلة الشخصية بين العبد وربّه.

وأما التجلي في الاسلام فهو تمظهر كل صفات الله عز وجل في المخلوقات بخصوص الإنسان، وهذا التمظهر يعتمد على مستوى المعرفة التي يكتسبها الإنسان عن الله عز وجل، حيث أن مراتب المعرفة الإلهية في الإنسان تقارب من اللانهاية.

هذا التجلي هو الهدف وهو القرب الإلهي فكيف يكون للإنسان أخلاق موصلة الى هذا القرب عندما تكون المبادئ الاساسية في الاخلاق مختلفة؟، ربما يكون عندهم أخلاق أو بالأحرى قواعد أو قوانين ولكنها لاتوصله الى الهدف الحقيقي وهو القرب من الله عز وجل.

تأثير الصفات الالهية على أخلاق العباد في الديانتين:

(الأخلاق الإلهية): النظامين الأخلاقيين يشتركان في مصطلحات التأثير الأخلاقي، حيث اعتبرنا من الفضائل الاخلاقية الالهية: (الايمان والرجاء والمحبة)، ولكنهما يختلفان في جوهرهما، وبناء على ذلك يختلف تأثيرهما .

(الاخلاق الفردية): في الكاثوليكية: يعتمد نظام الكاثوليكية على الفلسفة اليونانية، وبالأخص القانون الطبيعي المأخوذ منها والذي ينص على أن الإنسان لا يحتاج للوحي لفهم الأخلاق بل يحتاج الى الفطرة والعقل لفهمها، فهو يفهم هذه الأوامر من خلال الفطرة والعقل والضمير.

في النظام الاسلامي: إنها السلوك الذي يرتبط الإنسان بنفسه، وإن ارتبط بالآخرين عرضاً وبنحو ثانوي، أو لوحظ فيه الارتباط مع الله سبحانه.

(الاخلاق الاجتماعية): يدور حول قيمة الحياة الاجتماعية ذاتها، والمسائل التي يدور محورها حول العلاقات الاجتماعية للإنسان بالآخرين وتطلق عليها عادة بـ(الأخلاق) وفي اغلب المواد.

ويمكن تقسيم العوامل التي تبعث ميل الإنسان نحو الحياة الاجتماعية الى عدة مجموعات: العوامل الغريزية والعوامل العاطفية والعوامل العقلية، اذن ان أهم عامل للتقييم في الشؤون الأخلاقية هو نية الإنسان ودافعه، فلا يمكن تقييم عمل ما دون الأخذ بنظر الاعتبار الدافع في ادائه، وأن التكامل المعنوي للإنسان يتوقف في كثير من الاحيان على الحياة الاجتماعية، ومع ذلك فإن الحياة الاجتماعية رغم أهميتها لا يمكن اعتبارها قيمة مطلقة في تقييم الشؤون الاخلاقية، ولذلك فإنها ليست هدفاً كما تراها المسيحية، بل هي وسيلة لتوفير القيم العالية، ولقد خلق الإنسان ليصل الى كماله النهائي فعندما لا تتوفر مقدماته إلا في ظل المجتمع حينئذ تكون الحياة الاجتماعية محبذة بحكم العقل. الالتفات الى الله وصفاته وحكمته تعتبر دعائم واقعية وحقيقة للحق والتكليف.

الخلاصة: عند المقارنة بينهما نجد أن هناك نظريتان: نظرية الحقوق الطبيعية للكاثوليكية و نظرية الحقوق الالهية للاسلامية.

نظرية الحقوق الطبيعية للكاثوليكية أو (الشريعة الطبيعية) وهي أن الانسان يشارك الخالق في حكمته وجودته. والخالق يمنحه التسلط على أعماله، والقدرة على التحكم بذاته في سبيل الحقيقة والخير. وتعتبر الشريعة الطبيعية عن الحس الاخلاقي الاصلي، الذي يسمح للانسان ان يميز بالعقل ماهو الخير والشر والحقيقي والكذب. وهو كما قلنا أشبه بالفطرة أو اللاهوت الأخلاقي الذي تكلم عنه كانط، مع هذا فإن العقل في كثير من الاحيان لا يستطيع حل بعض المشاكل، وهنا يجعلنا ندخل في نظرية الالهية الاسلامية وهي أن البرهان العقلي يعرفنا على مصاديق الحق، ولكن دائرة المستقلات العقلية تكون محدودة ولا تغنينا عن الوحي.

إذن يلزم لتشخيص الحقوق وتعيين مواردها الخاصة الاستعانة بالوحي، وهو الوسيلة المطمئنة المضمونة والكاملة لمعرفة الحقوق والتكاليف وادراك الأخلاق والقيم الأخلاقية. وبما أن المسيحية لا تؤمن بالشريعة والاحكام والتكاليف التي توصلها الى القرب الإلهي وأن ما تعرفه عن الله وصفاته أشبه بالإنسان العظيم المتشخص وتراه في الآخرة وأن صفاته أشبه بصفات البشر.

فمن هنا يتضح سبب وجود الشريعة الطبيعية التي لا تخلو من اهواء البشر وان مزجت ببدء الفطرة، وبعكس النظرية الالهية التي ترى ان لطف العبد تمظهر للطف الله، ورحمته وعدله وعلمه وقدرته كلها مظاهر لصفاته، وكل ما تخلّق الإنسان الصالح لنفسه وللآخرين هو تمظهر لأخلاق الله عزوجل.

المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم
٢. باسيم، بولس النائب الرسولي للآتين، ١٩٨٨م، الكتاب المقدس النسخة اليسوعية، بيروت، دار المشرق.
٣. الفاندايك، ٢٠١٨م، الكتاب المقدس ترجمة الفاندايك، في المقدس والشرق، جمعيات الكتاب المقدس.
٤. تيسن، دكتور هنري، ٢٠٠٨م، الهيات مسيحي، ترجمه طاطه وس ميكائيليان، ايران، برسي آموزه هاي مختلف كتاب مقدس، انتشارات ايلام.
٥. جرودم، وأبن، ٢٠٠٢م، بماذا يفكر الانجيليون في أساسيات الإيمان المسيحي، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية، برنامج التعليم اللاهوتي بالامتداد، القاهرة، مصر، مطبوعات إيجلز.
٦. بولس، يوحنا الثاني الاسقف، ١٩٩٢م، التعليم المسيحي للكنيسة الكاثوليكية، الدستور الرسولي (ودیعة الإيمان) ف ١١.
٧. الشيخ، علي، ٢٠٠٠م، هبة السماء رحلت من المسيحية الى الاسلام، ايران، دار الصادقين للطباعة و النشر.
٨. دنتسغفر، هونرمان، ١٩٩١م، في الكنيسة الكاثوليكية في وثائقها، بيروت، دارهردر بالمانيا، منشورات المكتبة البولسية.
٩. يوسفیان، حسن، ٢٠١٦م، دراسات في علم الكلام الجديد، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.
١٠. اليزدي، الشيخ مصباح، ١٩٩٢م، دروس في العقيدة الإسلامية، بيروت، دار الحق للطباعة والنشر والتوزيع.
١١. السبحاني، الشيخ جعفر، ١٤١٢ هـ مفاهيم القرآن، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
١٢. اليزدي، الشيخ مصباح، ٢٠١٠م، الاخلاق في القرآن، بيروت، دار التعارف للمطبوعات.
١٣. بينك، آرثر، ٢٠١٤م، صفات الله، اقرأ من أجل نفسك، سلسلة الكلاسيكيات المسيحية.

١٤. الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم، ١٤٢٦ هـ، نفحات القرآن، ايران، قم، انتشارات مدرسة الامام علي بن ابي طالب عليه السلام.
١٥. الكربابادي، الشيخ علي أحمد، ٢٠١٦م، مقالة (أخلاق الله في القرآن)، البحرين، مجلة رسالة القلم.
١٦. السبحاني، الشيخ جعفر، ٢٠٠٥م، الالهيات، بيروت، دار هشام للنشر والتوزيع.
١٧. الحكيم، السيد محمد باقر، ٢٠١٣م، علوم القرآن، العراق، بغداد، مكتبة سلمان المحمدي.
١٨. الطباطبائي، العلامة السيد محمد، ١٩٩٧م، تفسير الميزان، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
١٩. المجلسي، محمد باقر، ١٩٨٣م، بحار الأنوار، موقع المكتبة الشيعية.
٢٠. الشيرازي، ملا صدرا، ١٣١٦ هـ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، قم، منشورات مصطفى.

دور العبادة في استجابة الدعاء، دراسة تفسيرية

مجيد الجزيري^١

الملخص

يهدف هذا المقال لدراسة التصوير القرآني لدور العبادة في استجابة الدعاء من خلال الآيات التي تناولت مسألة الدعاء واستجابته، والوقوف على العلاقة بين العبادة واستجابة الدعاء، وكذا دورها في تحقيق مقدمات استجابة الدعاء وضمان استجابة الدعاء، مع الإشارة إلى اهتمام القرآن الكريم بالعبادة والدعاء.

وقد جعل القرآن أحد غايات الخلق العبادة حيث قال تعالى «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» كما أن الله جعل الدعاء بمثابة المعادل للعبادة كما سيأتي بيانه من خلال آيات القرآن العظيم، وزاد الله سبحانه في القرآن مزيداً من البيان في توضيح بعض أدعية أنبيائه عليهم السلام والظروف التي عايشوها لتكون الاستجابة المحتملة من نصيبهم.

الكلمات الرئيسية: العبادة، استجابة الدعاء، القرآن الكريم، التفسير، العبد

^١ . حاصل على ماجستير في تفسير القرآن وعلومه من جامعة المصطفى، miladaljazeera@gmail.com

المقدمة

أعطى الإسلام العبادة مكانةً لا تُنقَ، وجعلها محوراً أساسياً في حياة الإنسان، فالعبادة لها تأثيرها الكبير على سلوك العبد وخلقِهِ، وهي متنوعة كالعبادة البدنية والعبادة المالية وغيرهما، ولقد استأنس بها أناسٌ حتى وُصفوا بالرهبانية، ولن يجد المؤمن نموذجاً عبادياً كالنبي الأعظم صلى الله عليه وآله التي خاطبه القرآن في قوله تعالى (طه، مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى)، وكذلك أهل بيت العصمة عليهم السلام، فينبغي للمؤمن الاجتهاد في العبادة والإخلاص فيها، وأحد أهم أفراد العبادة هو الدعاء، والدعاء تظهر فيه حالة انكسار العبد لرَبِّه جل وعلا، والدعاء يتضمن مدى فقر العبد وافتقاره لله تعالى شأنه قال تعالى (يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ) فاطر: ١٥، ثم إن الدعاء لبوس العبودية التي تتقدم على النبوة والرسالة وتسبقهما فضلاً فضيلة. السؤال الأساسي للمقال هو ما هو التصوير القرآني لدور العبادة في استجابة الدعاء؟

للاجابة على السؤال الاصلي نجيب على الاسئلة الفرعية التالية:

ما هو المراد من (العبادة - الاستجابة - الدعاء - القرآن - التفسير)؟

ما هي العلاقة بين العبادة واستجابة الدعاء ؟

ما هو دور العبادة في تحقيق مقدمات استجابة الدعاء وضمانيها ؟

كيفية تطبيق دور العبادة في استجابة الدعاء في قصص يوسف عليه السلام وأم مريم وزكريا عليهم السلام؟

تعريف "العبادة" لغوياً

كلمة (عَبَدَ) المتكوّنة من العين والdal والباء، وتطلق كلمة (العبد) على الإنسان حرّاً كان أو رقيقاً (الفيرز آبادي، لا تاريخ، ج: ١ ص: ٣٥٣ - الجوهري، ١٩٨٧، ج: ٢ ص: ٦٦)، ويصرّح اللغويون أنّ العبد هو المملوك خلاف الحر (الجوهري، ١٩٨٧، ج: ٢ ص: ٦٦ - ابن منظور، ١٤٠٥، ج: ٣ ص: ٢٧٠)، كما أنّ العبادة تأتي بمعنى الطاعة (الفيرز آبادي، لا تاريخ، ج: ١ ص: ٣٥٣ - ابن منظور، ١٤٠٥، ج: ٣ ص: ٢٧٠)، واعتبرها البعض مجازاً بهذا المعنى (ابن عاشور، ١٤٢٠، ج: ١ ص: ١٨٧)، وأصل العبودية

الخُضوع والتذلل (ابن منظور، ١٤٠٥هـ، ج ٣: ص ٢٧٠ - ورأى ابن تيمية في الفتاوى الواضحة بأن أصل العبادة الذل).

تعريف "العبادة" اصطلاحاً

العبادة فعلٌ يدلُّ على الخضوع أو التعظيم الزائدين على المتعارف بين الناس، هذا تعريف العبادة بشكل عام، أمّا في الشرع فهي أخص من ذلك، فتعرّف بأنها: فعلٌ ما يرضي الربَّ من خضوعٍ وامتنالٍ واجتنابٍ، وبصيغة أخرى: هي فعلٌ المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيماً لربِّه (ابن عاشور، ١٤٢٠هـ، ج ١: ص ١٨٧).

تعريف "الدعاء" لغة

كلمة (دعو) المتكوّنة من الحروف التالية: الدال والعين والحرف المعتل تعتبر أصلاً واحداً، وهو أن تميل الشيء إليك بصوت وكلام يكون منك، تقول دعوت أدعودعاء (الفراهيدي، ١٤٠٩هـ، ج ٢: ص ٢١٣). - ابن فارس، ١٤٠٤هـ، ج ٢: ص ٢٧٩)، دعوتُ الله (أدعوه) (دعاء) ابتهلته إليه بالسؤال ورغبت فيما عنده من الخير، و(دعوتُ) زيّداً ناديتُهُ وطلبت إقباله، و(دعا) المؤذن الناس إلى الصلاة فهو (داعي الله)، والجمع (دعاة) و(داعون) مثل قاضٍ و(قضاة) و(قاضون) والنبى (داعي الخلق) إلى التوحيد و(دعوت) الولد زيّداً وبزيد إذا سمّيته بهذا الاسم (الفيومى، لا تاريخ، ج ١: ص ١٩٨).

ويأتي الدعاء بمعنى الاستغاثة كما في قوله الله تعالى (وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ) البقرة: آية ٢٣؛ حيث قال أبو إسحق: يقول ادعوا من استدعيتُم طاعته ورجوتُم معونته في الإتيان بسورة مثله، ويأتي بمعنى العبادة كما في قوله جلّ وعلا (إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِّن دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أََمْثَالُكُمْ) الأعراف: آية ١٩٤، كما رُوي مثل ذلك عن سعيد بن المسيب في قوله (لن ندعو من دونه إلهاً) الكهف: ١٤؛ أي لن نعبد إلهاً دونه (ابن منظور، ١٤٠٥هـ، ج ١٤: ص ٢٥٨).

ويستنتج مؤلف التحقيق في كلمات القرآن: أنَّ الأصل الواحد في هذه المادّة وهو طلب شيء لأن يتوجّه إليه أو يرغب إليه أو يسير إليه، ففي كلّ مورد بحسبه، وهذا المعنى قريب من الندب، ومفهوم النداء فيه جهة المخاطبة فقط، وهو مطلق الصياح به، وهو مقدّم على الدعاء، كما أنَّ القصد والإرادة قبل النداء، وأمّا مفاهيم الاستغاثة: الاستحضار - الابتهاال - الرغبة وأمثالها، فمن لوازم الأصل، كلّ منها في مورد من موارده، والدعوة باعتبار كونها صيغة مرّة: تدلّ على دعاء مخصوص إمّا من جهة كونها مرّة، وإمّا من جهة تعيّنه ولو نوعاً (المصطفوي، ١٤١٧هـ، ج ٣: ص ٢٢٠).

تعريف "الدعاء" اصطلاحاً

للدعاء تعريفات كثيرة واخترنا منها تعريفين:

١. الدعاء طلب تهيئة الأسباب والعوامل الخارجة عن دائرة قدرة الإنسان، وهذا الطلب يتجه به الإنسان إلى مَنْ قدرته لا متناهية ومَنْ يهونُ عليه كلُّ أمرٍ (الشيرازي، ٢٠٠٥، ج ١: ص ٥٣٢).
٢. إن العبودية بمعناها الحقيقي هي ما يحس به الداعي إلى الله عند دعائه، وهذا الشعور يمثل العجز الذي يملأ ذات الإنسان، والحاجة التي يشعر بها في كيانهِ ووجودهِ، والدعاء تعبير عن العجز والاحتياج، فالعبد يناجي ربه ويدعوه من هذا المنطلق والإحساس (دستغيب، ١٩٩٢، ص ٦).

تعريف "القرآن" لغةً

مفردة القرآن بحسب رأي بعض اللغويين أنَّ أصلها من الفعل الثلاثي المجرد (قرأ)، فيكون معنى مفردة القرآن أنه المقروء، وتصريفاته: قرأه يقرؤه ويقرؤه: قرأاً وقراءةً وقرآنًا، فهو مقروء، وقرأت الكتاب قراءةً وقرآنًا، ومنه سمي القرآن، ويضاف معنى الجمع لمعنى مفردة القرآن، ويُسمى كلام الله تعالى الذي أنزله على نبيه صلى الله عليه (وآله) وسلم، كتاباً وقرآنًا وفُرْقاناً، ومعنى القرآن معنى الجمع، وسمي قرآنًا لأنه يجمع السُّور فيصنّفها، ويضيف ابن منظور في لسانه، وقوله تعالى (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ) القيامة: ١٧، أي جمعه وقراءته، فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، أي قراءته.

ولقد سَمَّى الله ما أنزله على رسوله: قرآنًا وكتابًا وكلامًا وفرقانًا وذكرًا وقولًا، وكان أكثر هذه الأسماء دورانًا هو لفظ القرآن، فقد جاء في نحو سبعين آية، وكان فيها صريحًا في أسميته ومدلوله الخاص، من أجل ذلك كتبت لهذا اللفظ الغلبة على غيرها (الأبياري، ١٤٠٥هـ، ج: ١، ص: ٣٥١).

تعريف "القرآن" اصطلاحًا

عرّف العلامة هادي معرفة القرآن بأنه "اسم علم للكتاب النازل على محمد رسول الله صلى الله عليه وآله ليكون للعالمين نذيرًا" (معرفة، ١٤١٠هـ، ج: ١، ص: ٤٢)، وقال أبو إسحاق الزجاج: "يسمى كلام الله الذي أنزله على نبيه صلى الله عليه وآله كتابًا وقرآنًا وفرقانًا وذكرًا" (الذاري، ١٤٢٢هـ، ج: ٦، ص: ٢٣). وفي تعريف مطوّل وفيه تفصيل بأن "القرآن الكريم هو كلام الله جلّ جلاله الموحى إلى نبيه ورسوله محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم بواسطة أمين الوحي جبريل عليه السلام، والذي تعتبر تلاوته عبادة خالصة لله رب العالمين، والذي وصل إلينا عن طريق التواتر، والذي يشتمل على اللفظ المعجز في كلماته وآياته" (العلاف، ٢٠٠١، ج: ١، ص: ١٣)، ويطابق هذا التعريف بالمعنى وإن اختلف تطابق الصيغة اللفظية بأن القرآن "كلام الله المعجز، المنزل على خاتم الأنبياء والمرسلين، بواسطة الأمين جبريل عليه السلام المكتوب في المصاحف، المنقول إلينا بالتواتر، المتعبد بتلاوته، المبدوء بسورة الفاتحة، المختتم بسورة الناس" (الصابوني، ١٩٨٥، ص: ٨)، يلاحظ في التعريفات السابقة أنّ القرآن هو الكتاب النازل على رسول الله صلى الله عليه وآله وفي تعريفات الإشارة إلى الوسيط في نقل القرآن من الله تعالى إلى قلب رسول الله صلى الله عليه وآله وهو أمين الوحي جبرائيل، مع تعيين خصوصيات أخرى غاية في الأهمية كالتواتر والتعبد بتلاوته وتحديد بدايته ونهايته.

تعريف "التفسير" لغةً

مفردة "التفسير" اشتقت من الفعل (فَسَّرَ)، الفاء والسين والراء كلمة واحدة تدل على بيان شيء وإيضاحه (ابن فارس، ١٤٠٤هـ، ج: ٤، ص: ٥٠٤)، كما تعني بيان (الجوهري، ١٩٨٧، ج: ٢، ص: ٣٤٥ - الحنبلي، ١٤١٩هـ، ج: ١، ص: ٢٤) وتفصيل الكتاب (الفراهيدي، ١٤٠٩هـ، ج: ٧، ص: ٢٤٧)، ويأتي الفعل المضارع منها بالكسر والضم (يفسّر - ويفسّره) (ابن منظور، ١٤٠٥هـ، ج: ١٠، ص: ٢٦١)، فالتفسير في اللغة

فيه معنى البيان وإيضاح الغامض، وعلى حد تعبير التحقيق في كلمات القرآن: فهو شرحٌ مع توضيحٍ (المصطفوي، ١٤١٧هـ، ج ٩: ص ٨٧)، التفسيرُ اسمٌ للعلمِ الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن، وما يُستفاد منها باختصارٍ أو توسعٍ، والمناسبة بين المعنى الأصلي والمعنى المنقول إليه لا يحتاجُ إلى تطويل. (ابن عاشور، ١٤٢٠هـ، ج ١: ص ١٠).

تعريف "التفسير" اصطلاحًا:

التعريفات الاصطلاحية تعددت في صياغتها إلا أنها قريبة المعنى من بعضها البعض، وهذان تعريفان له:

١. التفسيرُ علمٌ يبحث عن كيفية التطقُّ بألفاظ القرآن ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتكبيية، ومعانيها التي تحملُ عليها حالة التركيب. (أبوحيان، ٢٠٠٠، ج ١: ص ٢٣).
٢. الزركشي: علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وآله بيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه. (منصور، موسوعة علوم القرآن، ص ١٧٢)

تعريف "استجابة الدعاء" لغةً

كلمة "استجاب" بعد حذف الحروف الزائدة وإرجاعها إلى أصلها صرفيًا تصبح "جوب"، ومادة "جوب" صيغ منها أحد أسماء الله الحسنى وهو المُجِيبُ سبحانه وتعالى (وهو اسم فاعل من أجاب يُجِيبُ)، وهو الذي يُقابلُ الدعاءَ والسؤالَ بالعطاء والقَبُول (ابن منظور، ١٤٠٥هـ، ج ١: ص ٢٣٧)، والإجابة والاستجابة بمعنى (ابن منظور، ١٤٠٥هـ، ج ١: ص ٢٨١ - الجوهرى، ١٩٨٧، ج ١: ص ١٠٤ - الواحدي، ١٤١٦هـ، ج ١: ص ٥٢١)، والسين والتاء زائدتان كما قال القرطبي (القرطبي، ١٤٠٥هـ، ج ٤: ص ٢٧٧)، والراغب يقول: والاستجابة قيل هي الإجابة وحقيقتها هي التحري للجواب والتهيو له، لكن عبّر به عن الإجابة لقلة انفكاكها منها قال تعالى (أَسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ) الانفال: ٢٤.

تعريف استجابة الدعاء اصطلاحاً

تناول شيخ الطائفة في تفسير قوله تعالى: "وَيَسْتَجِيبُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ" الشورى: ٢٦ فقال: الاستجابة موافقة عمل العامل ما يدعو إليه، لأجل دعائه إليه، فلما كان المؤمن يوافق بعمله ما يدعو النبي صلى الله عليه وآله من أجل دعائه كان مستجيباً له، وكذلك من وافق بعمله داعي عقابه كان مستجيباً للداعي بالفعل. (الطوسي، ١٤٠٩هـ، ج ٩: ص ١٦١ - الزحيلي، ١٤١١هـ، ج ٢: ص ١٥١).

والتعبير بمادة (ج و ب) دون كلمة القبول والحصول وغيرهما: فإن المادة تدلّ على إصلاح الأمر من المبدأ وتحقق الجريان الطبيعي بنحو ترتب العلة والمعلول، وهو النفوذ والتأثير وتحقيقهما وتقويتهما حتى يحصل القبول، وهذا المعنى أدلّ على النظم وأقوى في استحكام الأمر. (المصطفوي، ١٤١٧هـ، ج ٢: ص ١٣٥).

ويمكن اختصار تعريف الاستجابة بأنها طلب الإجابة بالقصد إلى فعلها (الطوسي، ١٤٠٩هـ، ج ٥: ص ٤٥٨) كما قاله الطوسي في تبيانه، وفي موقع آخر قال: الإجابة موافقة الفعل للدعاء إليه، بآته عمل من أجله، ولهذا لا تكون موافقة الكافر - وإن كان إذا دعا به - إجابة له؛ إذ لم يعمل من أجل دعائه إليه، وإنما عمل لأمر آخر، وتابع نقلاً عن آخرين: إنه لا يجب لله دعاء الكافر، لأن فيه إجلالاً له، كما لا يعمل شيئاً، لأن فيه مفسدة. (الطوسي، ١٤٠٩هـ، ج ٩: ص ٢٨٥).

اهتمام القرآن بالعبادة والدعاء

ويمكننا القول أن أكثر أمر قد أولاه الإسلام اهتمامه وما نال غيره مثل درجته من الاهتمام مثل العبادة، وقد جاء في الكتاب العزيز (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (البقرة: ٢١) وجعل القرآن العبادة لترقى بمستوى أحد أهم أهداف الخلق كما في قال تعالى (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) الذاريات: ٥٦، وزاد اهتمام القرآن بالعبادة من خلال بيان بعض آثارها كما في الصدقة (ذكر الطوسي في تبيانه ج ٢ ص ٣٥١) التالي: «الفرق بين الصدقة والزكاة أن الزكاة لا تكون إلا فرضاً، والصدقات قد تكون فرضاً، وقد تكون نفلاً» قال تعالى (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) (التوبة: ١٠٣)، وأثر الصدقة قرآنياً أن تنعكس تطهيراً قال تعالى: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ

لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (التوبة: ١٠٣) للإنسان الملتزم بها وتزكيةً له، أمّا الدُّعاء فقد رقى ليكون مساوفاً للعبادة في تعبير القرآن كما يسأتى.

يتبيّن بهذا شيئاً ما نَوْعُ العلاقة بين العبادة والدُّعاء من هذا الإجمال التفسيري - وإن كان سوف يتضح أكثر مع تفاصيل تفسيرها بعون الله تعالى - فالدُّعاء فَرْدٌ وَنَوْعٌ من أنواع العبادة بل ويأتي في الصدارة حائزاً الأهمية، وبِه تظهَرُ العبودية لله سبحانه وتعالى أيما ظهور، ولعل أقرب حديث شريف يصدق على هذا المعنى ما رواه في عدة الداعي عن النبي صلى الله عليه وآله: «افزعوا إلى الله في حوائجكم والجنوا إليه ملماتكم وتضرعوا إليه وادعوه، فإنَّ الدُّعاء مُخُّ الْعِبَادَةِ، وما من مؤمنٍ يدعو الله إلا استجاب له، فإمّا أن يعجله له في الدنيا أو يؤجل له في الآخرة، وإمّا أن يكفر عنه من ذنوبه بقدر ما دعا ما لم يدع بمأثم» (ابن فهد الحلبي، لا تاريخ، ص ٣٤؛ البروجردي، ١٣٩٩هـ، ج ١٥: ص ١٩٠؛ المجلسي، ١٩٨٣، ج ٩٠: ص ٣٠٤)، وفي تفسير البرهان (البحراني، لا تاريخ، ج ٤: ص ٧٦٥): عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: "ادع، ولا تقل: قد فرغ من الأمر، فإنَّ الدُّعاء هو العبادة، إنَّ الله عز وجل يقول (إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ) (غافر: ٦٠) وقال تعالى (ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ) البقرة: ١٨٦، وورد في الكافي «عن ميسر بن عبد العزيز عن أبي عبد الله عليه السلام قال لي: يا ميسر ادع ولا تقل: إنَّ الأمر قد فرغ منه، إنَّ عند الله عز وجل منزلة لا تُنال إلا بِمَسْأَلَةٍ، ولو أنَّ عبداً سدَّ فاه وَلَمْ يَسْأَلْ لَمْ يُعْطَ شيئاً، فَسَلْ تَعْطَ، يا ميسر إنَّه ليس من بابٍ يقرع إلا يوشك أن يُفْتَحَ لصاحبه» (الكليني، ١٦٣٦ش، حديث رقم ٣ من كتاب الدعاء، ج ٢: ص ٤٦٧)، وفي جامع الأحكام (القرطبي، ١٤٠٥هـ، ج ١٥: ص ٣٢٧): روى النعمان بن بشير قال: سمعت النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول: "الدعاء هو العبادة" ثم قرأ (وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ) (غافر: ٦٠)، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، فدلَّ هذا على أنَّ الدُّعاء هو العبادة.

علاقة العبادة بالدعاء

نعرف حينما نرجع إلى الآيات الكريمة أن القرآن اعتبر الدُّعاء عبادة كما في قوله تعالى (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ) (البقرة:

(١٨٦)، واعتبرها "تفسير المواهب" أن فيها تحريضاً للدعاء بأسلوبها البليغ، و«يُشعرُ بالعطف والحنان والمحبة، وترغيب الإنسان بالوصول إلى الفيض المطلق وغاية الكمال» (السبزواري، ١٤٠٩هـ، ج ٣: ص ٥٥)، وما يدعم هذا المعنى ما روي في عدة الداعي عن النبي صلى الله عليه وآله: «افزعوا إلى الله في حوائجكم والجاؤا إليه ملماتكم وتضرعوا إليه وادعوه، فإنَّ الدُّعاءَ مُخُّ العِبَادَةِ.

والدُّعاءُ كما هو عبادة بل أعلى مظاهر العبادة والعبودية لله تعالى فكَذلك هو مَطْهَرٌ للإيمان، وأشار "تفسير المنار" إلى الرواية الصحيحة التي رواها أصحاب السنن الأربعة عن النبي صلى الله عليه وآله وهو قوله (الدُّعاءُ هو العِبَادَةُ) بأنَّها تتضمن الحصر، إذ حَصَرَ الحديثُ العبادة على الدُّعاء، قال: "أثر الشعور بالحاجة إلى الله تعالى وفتح القلب إليه، فإن لم يكن أثره فهو مُذَكِّرٌ به وهو أعظم مظاهر الإيمان، ولذلك سمَّاه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ (وآله) وسلَّم مخ العبادة». (رضا، ١٤١٤هـ، ج ٢: ص ١٧٤).

أما قوله تعالى (وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ) (غافر: ٦٠)، فكلمة (ادعوني) الواردة في الآية الشريفة أتت بمعنى وحْدوني وابعدونني (واختار نفس المعنى تفسير كنز الدقائق، ج ١١ ص ٤٠٠) فيكون جزاؤكم الإثابة والأجر، والبيضاي (انظر: البيضاي، ج ٥ ص ٩٧) اتفق مع الطوسي أنَّ معنى (ادعوني) ابعدونني، وكذلك في الكشاف (انظر: الزمخشري، ١٩٦٦، ج ٣: ص ٤٣٣) (ادعوني) ابعدونني، ومن الروايات المفسرة للآية الشريفة: علي بن إبراهيم عن أبيه، عن حماد بن عيسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: ادْعُ وَلَا تَقُلْ قَدْ فَرَّغَ مِنَ الْأَمْرِ فَإِنَّ الدُّعاءَ هو العبادة إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ (إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ) وقال (ادعوني أستجب لكم). (الكليني، ١٦٣٦ش، ج ٢: ص ٤٦٧).

فالدُّعاءُ ينزُّلهُ القرآنُ منزلة العبادة، وكأنما إذا خلتِ العِبَادَةُ من الدُّعاءِ فليست بعبادة، أو قلَّ أنَّ العَابِدَ لَا يُعَدُّ عَابِدًا إِذَا خَلَا سُلُوكُهُ وَتَوَجُّهُهُ نَحْوَ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ عِبَادَةِ الدُّعاءِ، فَالدُّعاءُ مَقْوَمٌ أَسَاسِيٌّ لِعِبَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى، وَجَوْهَرُهَا وَأَكْسَرُهَا.

ويمكن القول لضمان استجابة الدعاء بالضرورة أن لا يتوجه العابد الداعي إلا لِمَنْ يملك الضَّرَّ والنَّفْع، للمعطي والقادر على تحقيق الأمان، أمَّا غيرُهُ فليس المنظور فيه عدم استجابة الدعاء فحسب بل توجيه طلب الحاجة وقضائها إليه خطأ فادح وليس بصحيح بل وفساد في العقيدة، كما يخالف أبسط القواعد العقلية، إذ كيف يعطي الشيء فاقْدُهُ، ومما يقرَّب من هذا المعنى قوله سبحانه «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَتُ ضُرَّهُ أَوْ أَرَادَنِيَ بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ» (الزمر: ٣٨)، «فإنَّ العلم بوجود الإله القادر الحكيم الرَّحيم متفق عليه بين جمهور الخلائق لا نزاع بينهم فيه، وفطرة العقل شاهدة بصحة هذا العلم» (الرازي، ١٤٢٠هـ، ج ٢٦: ص ٢٨٢)، فكيف بعد ذلك تتجهون وتعبدون وتدعون غير خالقكم وربكم ومدبر شؤونكم كلَّها؟!

وللدعاء جملة أمورٍ، منها ما يحسنُ مراعاته قبل الدعاء كاستقبال القبلة والطهارة من الحدث والخبث وترك الذنوب وحسن الظن بالإجابة، كما أن هناك ما يحسن مراعاته أثناء الدعاء كرفع اليدين حال دعاء مراعاة الإعراب وعدم اللحن وتمجيد الله والثناء عليه والإقرار بالذنب والاستغفار والصلاة على محمد وآل محمد (اللهم صلِّ على محمد وآل محمد) والتوسل بالأطهار والدعاء للمؤمن والدعاء لأربعين مؤمناً، وأخيراً ما يحسن مراعاته بعد الدعاء مثل الإلحاح، ولتستعرف على الله في الرخاء ليعرفك في الشدة.

وجاءت عدة روايات في تفسير الآية الكريمة أوردتها المفسرون، منها: علي بن إبراهيم عن أبيه، عن حماد بن عيسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: ادع ولا تقل قد فرغ من الأمر فإنَّ الدُّعاء هو العبادة إنَّ الله عزَّ وجلَّ يقول «إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين» وقال «ادعوني أستجب لكم» (الكليني، ١٦٣٦ش، ج ٢: ص ٤٦٧)، ومنها: عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، وعلي بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً، عن يحيى بن المبارك، عن عبد الله بن جبلة، عن معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: يا معاوية مَنْ أُعطي ثلاثة لم يحرم ثلاثة، مَنْ أُعطي الدُّعاء أُعطي الإجابة، وَمَنْ أُعطي الشكر أُعطي الزيادة، وَمَنْ أُعطي التوكل أُعطي الكفاية، فإنَّ الله عزَّ وجلَّ يقول في كتابه (ومن يتوكل على الله فهو حسبه) وقال (لئن شكرتم لأزيدنكم)، وقال (ادعوني أستجب لكم) (الصدوق، ١٤٠٣، ص ١٠١)، ومنها: وفي التوحيد بإسناده إلى موسى بن جعفر عليه السلام قال: قال قوم

للمصادق عليه السلام: ندعوه فلا يستجاب لنا. قال عليه السلام: لأنكم تدعون من لا تعرفونه (الصدوق، لا تاريخ، ص ٢٨٩)، ومنها: علي بن إبراهيم عن أبيه عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال إن الله عز وجل يقول (إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين) قال هو الدعاء، وأفضل العبادة الدعاء، قلت إن إبراهيم لأواه حليم، قال الأواه هو الدعاء (المجلسي، ١٤٠٤هـ، ج ١٢: ص ٧)، ومنها: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ وَابْنِ مَحْبُوبٍ جَمِيعاً، عَنْ حَنَانِ بْنِ سَدِيرٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَيُّ الْعِبَادَةِ أَفْضَلُ؟ فَقَالَ: مَا مِنْ شَيْءٍ أَفْضَلَ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ أَنْ يُسْأَلَ وَيُطْلَبَ مِمَّا عِنْدَهُ، وَمَا أَحَدٌ أَبْغَضَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِمَّنْ يَسْتَكْبِرُ عَنْ عِبَادَتِهِ، وَلَا يَسْأَلُ مَا عِنْدَهُ (الكليني، ١٦٣٦ش، ج ٤: ص ٢٩٨)، منها: معاوية بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: في الرجلين افتتحا الصلاة في ساعة واحدة فتلا هذا القرآن فكانت تلاوته أكثر من دعائه، ودعا هذا أكثر فكان دعائه أكثر من تلاوته ثم انصرفا في ساعة واحدة أيهما أفضل؟ قال: كل فيه فضل وكل حسن قلت: إنني قد علمت أن كلا حسن وأن كلا فيه فضل لكن أيهما أفضل؟ فقال الدعاء أفضل أما سمعت قول الله عز وجل؟ (وقال ربكم ادعوني استجب لكم إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين) هي والله العبادة، هي والله أفضل، هي والله أفضل، (أليست هي العبادة؟ هي والله العبادة) هي والله العبادة، أليست هي أشدهن؟ هي والله أشدهن والله أشدهن، هي والله أشدهن» (ابن فهد الحلبي، لا تاريخ، ص ٣٥؛ الطوسي، ١٣٦٤ش، ج ٢: ص ١٠٤)، ومنها: وفي الاحتجاج عن الصادق عليه السلام أنه سُئِلَ أليس يقول الله (أدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ) وقد نرى المضطر يدعو ولا يجاب له، والمظلوم يستنصره على عدوه فلا ينصره، قال: ويحك ما يدعوه أحد إلا استجاب له، أما الظالم فدعاؤه مردود إلى أن يتوب، وأما المحق فإذا دعاه استجاب له وصرف عنه البلاء من حيث لا يعلمه، أو أذخر له ثواباً جزياً ليوماً حاجته إليه، وإن لم يكن الأمر الذي سئل العبد خيراً له أن أعطاه أمسك عنه، والمؤمن العارف بالله ربما عز عليه أن يدعوه فيما لا يدري أصواب ذلك أم خطأ. (الطبرسي، ١٩٦٦، ج ٢: ص ٨٧).

الدُّعَاءُ حَقِيقَةً

قد ينطق الإنسان بالدُّعَاءِ من غير قصدٍ حقيقي، فإذا دعا بما فيه هلاكه وفناؤه "فإن ذلك يمثل طلباً ظاهرياً لا حقيقياً" (الأملي، ٢٠١١، ج ٩ ص ٤٥٢) كما لو تمنى الموت على سبيل المثال، وليس بغريب أن يدعو الإنسان بعض الأحيان لنفسه بالشر - كما هو المشاهد - حينما يدعو لها بالخير قال تعالى (وَيَدْعُ

الإنسان بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا (الإسراء: ١١)، فالداعي لابد له أن يدعو من منطلق الحاجة ومنطق الفقر "ضمن مصلحته الحقيقية". (الأملي، ٢٠١١، ج ٩ ص ٤٥٢).

وما يدلُّ على أهمية أن يكون الدعاء على وجه الحقيقة قوله تعالى (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ) (البقرة: ١٨٦)، وعلى الخصوص عبارة (إِذَا دَعَانِ)، فيجب أن يكون الدعاء حقيقياً، فذلك ما يعطيه مقومه الأساس (رأى صاحب الميزان أن (إِذَا دَعَانِ) قيد ولكنه نفسه المقيد (أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ) فدل ذلك على أن المنظور هو الدعاء حقيقة على التجوز والشبه)، وقد يصحَّ التعبير أن ذلك العمود الفقري لاستجابة الدعاء، والآية الكريمة اشتملت على علة استجابة الدعاء، وهو كونُ الداعي عبداً لله تعالى، وهو سببٌ قريب منه سبحانه (انظر: الميزان، ١٩٧٢، ج ٢ ص ٣١)، والدعاء يتوجه به العبد لله وحده، ففي رواية يخاطب الله سبحانه فيها النبي عيسى بن مريم على نبينا وآله وعليه أفضل الصلاة والسلام: "يَا عِيسَى، إِنَّكَ تَقْنِي، وَأَنَا أَبْقِي، وَمِنِّي رَزَقُكَ، وَعِنْدِي مِيقَاتُ أَجَلِكَ، وَإِلَيَّ إِيَابُكَ، وَعَلَيَّ حِسَابُكَ، فَسَلِّني وَلَا تَسْأَلْ غَيْرِي، فَيَحْسُنَ مِنْكَ الدُّعَاءُ، وَمِنِّي الإِجَابَةُ". (الكليني، ١٦٣٦ ش، ج ١٥: ص ٣٢١).

والداعي وإن دعا في بعض أوقاته خاضعاً ومتضرعاً لأنَّ الدعاء - كما مرَّ - عبادةٌ لكنَّه في أغلب قنواته في الواقع يدعو ليستجيب له ربُّه جلَّ وعلا فيما يدعوهُ ويطلبُهُ، فكيف يُستجاب لداعٍ غير قاصِدٍ على وجه الحقيقة ما يدعو وما يتلفظ به؟ وهذا يشبه إلى حدٍّ بعيدٍ تلاوة القرآن العظيم، حيث أنَّ القراءة في نفسها عبادة ولكن لن يستفيد القارئ تلك الاستفادة المرجوة ما لم تكن قراءته تلاوةً فتجب قراءة القرآن ترتيلاً، أي مع التفكير والتأمل (الشيرازي، ٢٠٠٥، ج ٨: ص ٣٢٧) قال تعالى «وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً» (المزمل: ٤)، واستطراداً فقد وردت الروايات في الإشارة إلى أفضلية الدعاء على تلاوة القرآن، ففي البحار (المجلسي، ١٩٨٣، ج ٩٠: ص ٢٩٤) عن الإمام الكاظم عليه السلام: الدعاء أفضل من قراءة القرآن، لأنَّ الله جل وعز يقول: «قُلْ مَا يَعْجُبُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا» (الفرقان: ٧٧).

ولعل الصدق كائنٌ في عمق معناه وشعوره بشدة الحاجة والإحساس وجدانياً بأنَّ الحاجة لا يملكها غير الله سبحانه وتعالى، تلك صيغة أخرى توضَّح معنى التوجُّه حقيقةً بالدعاء، فلا يمكن أن يتخلف الصَّدقُ عند الداعي أيَّا كان المعني بالصدق (يعتبر الصدق ضرورياً من عدة جهات، صدق الداعي في

نفسه، صدق الدعاء في ألفاظه، صدق الحاجة ودرجة إلحاحها) فيكون ذلك الدعاء محل استجابة، فاليقظة والوعي عند الدعاء يعبران عن التوجه الحقيقي والحضور القلبي عند الداعي وعقد النية. ورد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لَمَّا اسْتَسْقَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَقَى النَّاسَ حَتَّى قَالُوا: إِنَّهُ الْغَرَقُ، وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِيَدِهِ وَرَدَهَا: اللَّهُمَّ حَوَالِنَا وَلَا عَلَيْنَا، قَالَ: فَتَفَرَّقَ السَّحَابُ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ اسْتَسْقَيْتَ لَنَا فَلَمْ نَسَقْ، ثُمَّ اسْتَسْقَيْتَ لَنَا فَسَقِينَا؟ قَالَ: إِنِّي دَعَوْتُ وَلَيْسَ لِي فِي ذَلِكَ نِيَّةٌ ثُمَّ دَعَوْتُ وَلِي فِي ذَلِكَ نِيَّةٌ)، وأفضل مصداق ما ورد من حادثة دعاء الجوشن الصغير، الذي قال عنه الكفعمي: "هذا الدعاء رفيع الشأن عظيم المنزلة، دعا به الكاظم عليه السلام، وقد همَّ موسى الهادي العباسي بقتله"، فقد دعا بدعاء الجوشن الصغير فهلك عدوه ونجا عليه السلام، وقد رأى عليه السلام - كما في الرواية - جدَّه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي الْمَنَامِ فَأَخْبَرَهُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى سَيَقْضِي عَلَى عَدُوهِ. (القمي، ٢٠٠٦، ص ١٨١).

ثم استسقيت لنا فسقينا؟ قال: إني دعوت وليس لي في ذلك نية ثم دعوت ولي في ذلك نية.

ومصداق آخر يبين عمق الصدق وشدة الحاجة والفقر بعينه هو ما ورد أن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام كان يدعو عند الشدائد فيكشف عن ذراعيه ويرفع بالدعاء صوته، وينتحب ويكثر البكاء، ويقول: "اللهم لولا أن ألقى بيدي وأعين على نفسي، وأخالف كتابك، وقد قلت ادعوني أَسْتَجِبْ لَكُمْ فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ لَمَّا انْشَرَحَ قَلْبِي وَلِسَانِي لِدَعَائِكَ وَالطَّلَبِ مِنْكَ، وَقَدْ عَلِمْتُ مِنْ نَفْسِي فِيمَا بَيْنِي وَبَيْنَكَ مَا عَرَفْتُ، اللَّهُمَّ مَنْ أَعْظَمُ جُرْماً مِنِّي وَقَدْ سَاوَرْتُ مَعْصِيَتَكَ الَّتِي زَجَرْتَنِي عَنْهَا بَنِيكَ إِيَّايَ، وَكَاثَرْتَ الْعَظِيمَ مِنْهَا الَّتِي أَوْجِبَتْ النَّارَ لِمَنْ عَمِلَهَا مِنْ خَلْقِكَ" (ابن طاووس، لا تاريخ، ص ٢٢٧) إلى آخر الدعاء المبارك.

وهذه الرواية هي المصداق الثالث: "أبو محمد الفحام قال: حدثني أبو الحسن محمد بن أحمد، قال: حدثني عم أبي، قال: قصدت الإمام عليه السلام يوماً فقلت: يا سيدي، إن هذا الرجل (يقصد الخليفة المتوكل العباسي) قد اطرحنى وقطع رزقي وملني، وما أتهم في ذلك إلا علمه بملازمتي لك، فإذا سألته شيئاً منه يلزمه القبول منك، فينبغي أن تتفضل عليّ بمسألتِهِ، فقال: تُكْفَى إِنْ شَاءَ اللَّهُ، فَلَمَّا كَانَ فِي اللَّيْلِ طَرَقَنِي رُسُلُ الْمُتَوَكِّلِ، رُسُلٌ يَتْلُو رُسُولًا، فَجَنُتُ وَالْفَتْحُ عَلَى الْبَابِ قَائِمٌ فَقَالَ: يَا رَجُلُ، مَا تَأْوِي فِي مَنْزِلِكَ بِاللَّيْلِ؟ كَدَ (كد الرجل: ألح في الطلب (من المصدر نفسه)) هذا الرجل مما يطلبك، فدخلت وإذا

المتوكل جالس في فراشه، فقال: يا أبا موسى نشغل عنك وتنسينا نفسك، أي شيء لك عندي ؟ فقلت: الصلة الفلانية، والرزق الفلاني، وذكرت أشياء، فأمر لي بها وبضعفها، فقلت للفتح: وافى علي بن محمد إلى هاهنا ؟ فقال: لا. فقلت: كتب رقعة ؟ فقال: لا. فوليت منصرفاً فتبعني، فقال لي: لست أشك أنك سألته دعاءً لك، فالتمس لي منه دعاءً، فلما دخلت إليه عليه السلام قال لي: يا أبا موسى، هذا وجه الرضا، فقلت: ببركتك يا سيدي، ولكن قالوا لي: إنك ما مضيت إليه ولا سألته، فقال: إن الله (تعالى) علم مما أنا لا نلجأ في المهمات إلا إليه، ولا نتوكل في الملهمات إلا عليه، وعوذنا إذا سألنا الإجابة، ونخاف أن نعدل فيعدل بنا، قلت: إن الفتح قال لي كيت وكيت، قال: إنّه يوالينا بظاهره، ويجانبنا بباطنه، الدعاء لمن يدعو به إذا أخلصت في طاعة الله، واعترفت برسول الله (صلى الله عليه واله) وبحقنا أهل البيت، وسألت الله (تبارك وتعالى) شيئاً لم يحرمك". (الطوسي، ١٤١٤هـ، ص ٣١٥).

الدُّعَاءُ بِالْفِطْرَةِ

ما مرَّ يختص حينما يدعو الداعي بلسانه وتنطلق كلماته من فيه ويتلفظ بنصوص الأدعية عبر حنجرتة، وثمة قسمان آخران، هما دعاء الفطرة ودعاء الحال، فالدعاء بالفطرة يعبر عنه في القرآن بالسؤال، وهو لا عمل للسان فيه (انظر: الميزان، ج ٢ ص ٣١ والمواهب، ج ٣ ص ٥٩)، قال تعالى (يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ) الرحمن: ٢٩، وقال تعالى (وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعْدُوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ) (إبراهيم: ٣٤).

فالسؤال الصادر سؤال حاجة وفقر دون مقال اللسان، وفقرهم "في ذواتهم وصفاتهم وسائر ما يعن لهم" (الفيض الكاشاني، ١٤١٦هـ، ج ٧: ص ٦٩)، فالسؤال نابع من السنة الفقر (الجنابذي، ١٤١٣هـ، ج ٤: ص ١٣٥)، وإن رأى بعض المفسرين أن السؤال في الآية يشمل السؤال بالنطق أو غيره (الفيض الكاشاني، ١٤١٦هـ، ج ٤ ص ٢٠٠)، «فأهل السموات يسألونه ما يتعلق بدينهم، وأهل الأرض ما يتعلق بدينهم ودنياهم» (الزمخشري، ١٩٦٦، ج ٤: ص ٤٦)، فالتوجه حاصل لفطرة العقلاء قاطبة نحو الله سبحانه وتعالى فيما يسألونه و«ما يحتاجون إليه في ذواتهم حدوداً وبقاءً وفي سائر أحوالهم سؤالاً مستمراً بلسان المقال أو بلسان الحال» (الآلوسي، ١٤١٥هـ، ج ٢٧: ص ١٠٩). (نفس عبارة الآلوسي (ت ١٢٧٠هـ) أعلاه أتى بها تفسير المراغي نصاً مع حذف كلمتين "سؤال مستمراً" وهي: ما يحتاجون إليه في ذواتهم حدوداً وبقاءً وفي سائر أحوالهم بلسان المقال أو بلسان الحال)، (المراغي، ١٣٧١، ج ٢٧: ص ١١٤) فالسؤال

الفطري الذي يقصد منه أن دافعهُ الفِطْرَةُ والشُّعُورُ الداخلي الصادق فلا مناص من كونه دعاءً حقيقياً، فهو نابعٌ من عمق الإحساس والشعور الفطري الكامن في داخل الإنسان، وهذا النوع من السؤال "لا يتخطى الإجابة" (الطباطبائي، ١٤٠٢، ج ٢: ص ٣٣)، لأنَّ مقدمة الاستجابة قد تحققت يقيناً، وما يمكن إضافته هنا أنَّ الإنسان عندما يدعو بلسانه فقد لا يتوافق قلبُهُ معه فلا يستجاب دعاؤه، لكن نوع الإنسان بفطريته وطبيعته لا طريق لاختلافٍ ولا يعرف سوى ربِّه الرحمن الرحيم فما أن يرفع حاجته الفطرية تلك إلا استجيبَ له فإنَّهُ يسأل حقيقةً لا لغواً ولا سهواً. (انظر: الميزان، ١٩٧٢، ج ١٢: ص ٦١).

ويقرب من السؤال الفطري الدعاء حال الإضطرار إذ تفرَّضُ الفِطْرَةُ معرفتها بربِّها على الداعي، قال تعالى (قُلْ مَنْ يُنْجِيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّيْنٍ أَنْجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ) الأنعام: ٦٣، وقال تعالى (وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَهُه فَلَمَّا نَجَّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا) (الاسراء: ٦٧)، فالاستجابة حاصلةٌ لأنَّ الداعي لم تتدخل الحقيقة عن حاجته التي رفعها لله سبحانه وتعالى، وبحسب صري الآية الشريفة لا وجهة لهذا المضطر في أمواج البحر العاتية وهو يرى الموت قد خيم عليه سوى التوجه لربِّه سبحانه، وروعة الآية في تصوير حالة الضر والاضطرار وسط البحر، فلا مُعينٌ مُنتظر ولا مُنْجِي مُقتدر ولا مخلوقٌ وقتها منظور، فيضل في عين المضطر وعلى وجه الحقيقة كلُّ مَنْ على وجه الأرض بل كلُّ ممكنٍ يُتصور، ويبقى الفاعل ولا فاعلٌ سواه ويظهر القادر ولا قادر غيره سبحانه، ولا تشير الفطرة ولا تعرف حينها سواه جلَّ وعلا.

وهذه الرواية من رجال الكشي تختم المقدمة الأولى المطلوبة لاستجابة الدعاء: حدثني حمدويه بن نصير، قال: حدثنا أيوب بن نوح، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن الحكم، عن أبي حمزة، قال: كانت بُنيةٌ لي سقطت فانكسرت يدها، فأتيْتُ بها التيمي فأخذها فنظر إلى يدها فقال: مُنْكَسرةٌ، فدخل يخرج الجباير وأنا على الباب فدخلتني رِقَّةٌ على الصبية فبكيتُ ودعوتُ، فخرج الجباير فتناول بيد الصبية فلم يَر بها شيئاً، ثمَّ نظر إلى الأخرى فقال: ما بها شيءٌ، قال: فذكرتُ ذلك لأبي عبد الله عليه السلام فقال: يا أبا حمزة، وافق الدعاء الرضاء فاستجيب لك في أسرع من طرفة عين، والتعليق في هامشها: قوله عليه السلام: "وافق الدعاء الرضاء" أي وافق الدعاء إرادة الله تعالى ومشيته لطلبك، ورضاه عزَّ وجلَّ بها لخيريتها التي تتوضاها العناية الأولى في انساق نظام الكل، وموافاتها حد سلسلة الأسباب المترتبة المتأدية إليها في ترتيب نظام الوجود، فاستجيب لك في أسرع من طرفة عين، وهذا إشارةٌ منه عليه السلام إلى كُنْه مسألة استجابة الدعاء (الطوسي، ١٤٠٤هـ، ج ٢: ص ٤٠)، وتصلحُ هذه الرواية كذلك إلى المقدمة الثانية لاستجابة الدعاء وهي الإخلاص كما هو بيّن.

استجابة الدعاء

كُلُّ دُعَاءٍ بِإِخْلَاصٍ مُسْتَجَابٌ أَيْنَمَا كَانَ صَاحِبُهُ وَكَيْفَمَا كَانَ، فِي الدُّعَاةِ يُسْتَجَابُ كَمَا فِي الشَّدَةِ، فِي الْبَيْتِ يُسْتَجَابُ وَفِي الْمَسْجِدِ، فِي الصَّحْرَاءِ يُسْتَجَابُ الدُّعَاءُ وَعِنْدَ الْأَضْرَحَةِ، تَحْتَ قَبَةِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَرَبَ قُبُورِ الصَّالِحِينَ وَالْأَوْلِيَاءِ، فَاسْتِجَابَةُ الدُّعَاءِ - كَمَا ضَمَّنَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى - فِي كُلِّ حِينٍ وَفِي كُلِّ مَكَانٍ وَعَلَى كُلِّ حَالٍ، مَعَ ذَلِكَ حَبَبَ الشَّرْعِ الْحَنِيفِ أَمَاكَنْ مَخْصُوصَةً وَأَوْقَاتٍ لَكُونَهَا أَفْضَلُ لِمَا اسْتِجَابَةُ الدُّعَاءِ وَأَسْرَعُ، وَيُمْكِنُ اعْتِبَارُهَا مِنْ كِمَالَاتِ الدُّعَاءِ.

ولنضرب نماذج روائية مرتبطة بأفضل أزيمة الدعاء:

(١) عند قراءة القرآن والأذان ونزول الغيث والتقاء الجيشين وهبوب الرياح: عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: اغتتموا الدعاء عند أربع: عند قراءة القرآن، وعند الأذان، وعند نزول الغيث، وعند التقاء الصفين للشهادة" (الكليني، ١٦٣٦ ش، ج ٢: ص ٤٧٧)، ومنها: عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام: اغتتموا الدعاء عند أربع: عند قراءة القرآن، وعند الأذان، وعند نزول الغيث، وعند التقاء الصفين للشهادة" (الكليني، ١٦٣٦ ش، ج ٢: ص ٤٧٦)، عن زيد الشحام قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: "اطلبوا الدعاء في أربع ساعات: عند هبوب الرياح وزوال الأفياء (الكاشاني، ١٤٠٦ هـ، ج ٩ ص ٢٢٠) ونزول القطر، وأول قطرة من دم القاتل المؤمن فإن أبواب السماء تفتح عند هذه الأشياء. (الكليني، ١٦٣٦ ش، ج ٢: ص ٤٧٦).

(٢) الفجر والظهر والمغرب والوتر والسحر: ووردت روايات أخرى تشير إلى ما يرتبط بوقت الصلاة سواء كانت واجبة أو مستحبة (في هامش آداب أمير المؤمنين عليه السلام ص ٢٥٦: "أفضل الأوقات للدعاء هو بعد الصلاة فريضة كانت أو مستحبة") مثل وقت الفجر والظهر والمغرب والوتر، عن أبي العباس فضل البقباق قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: "يستجاب الدعاء في أربعة مواطن: في الوتر وبعد الفجر وبعد الظهر وبعد المغرب" (الكليني، ١٦٣٦ ش، ج ٢: ص ٤٧٧)، وعن عبد الله بن عطاء، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان أبي إذا كانت له إلى الله حاجة طلبها في هذه الساعة، يعني زوال الشمس» (الكليني، ١٦٣٦ ش، ج ٢: ص ٤٧٧)، كما جاءت روايات تذكر وقت السحر، عن الفضل بن أبي قرة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: خَيْرُ وَقْتٍ دَعَوْتُمْ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فِيهِ الْأَسْحَارَ، وتلا هذه الآية في قول يعقوب عليه السلام: «سوف أستغفر لكم ربي [و] قال: أخرهم إلى السحر» (الكليني، ١٦٣٦ ش، ج ٢: ص ٤٧٧)، وثمة رواية تمدد وقت الاستجابة من السحر حتى طلوع

الشمس، عن صندل عن أبي الصباح الكناني عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنَّ الله عز وجل يحبُّ من عباده المؤمنين كل [عبد] دَعَاءٍ (دَعَاءٌ: صيغة مبالغة على وزن (فَعَال) أي كثير الدعاء، والروايات تحثُّ على تكثيف الدعاء وكثرته، عن أبي عبد الله عليه السلام: كان جدِّي عليه السلام يقول: تقدِّموا في الدُّعاء، فإنَّ العبد إذا كان دَعَاءً فنزل به البلاء فدعا، قيل: صوت معروف، وإذا لم يكن دَعَاءً فنزل به بلاء فدعا، قيل: أين كنت قبل اليوم؟)، فعليكم بالدُّعاء في السحر إلى طلوع الشمس، فإنَّها ساعة تفتح فيها أبواب السماء، وتقسَّم فيها الأرزاق، وتقضى فيها الحوائج العظام" (الكليني، ١٦٣٦ش، ج ٢: ص ٤٧٨)، ولقد وُصف علي بن أبي طالب عليه السلام بأنَّه دَعَاءٌ، عن الإمام الصادق عليه السلام قال: "وكان أمير المؤمنين عليه السلام رجلاً دَعَاءً" (الحلي، لا تاريخ، ص ٣٣)، ويمثِّل وقت السحر أفضل أوقات الدعاء والصلاة ومناجاة الباري جلَّ شأنه لتربية وتركبة النفوس، كما تصفُ الآية (١٨) من سورة الذاريات عباد الليل (وبالأسحار هم يستغفرون) (الشيرازي، ٢٠٠٥، ج ١٩: ص ٣٣٣)، "وفي تخصيص الاستغفار بالأسحار إشعارٌ بأنَّها أفضل أوقات الدُّعاء والعبادة، لأنَّ النَّفس فيها مصفَّاة والعبادة أشقَّ". (النهاوندي، ١٣٨٦ش، ج ١: ص ٥٩٢).

أما ما يتعلق بأفضل أماكنه:

سجَّلت الأحاديث أماكن كثيرة على أنَّها أفضل الأماكن للاستجابة الدعاء ولكن سوف يثقتصر على نماذج لذلك:

١. مكة المكرمة: قال الرضا عليه السلام: ما وقف أحدٌ بتلك الجبال إلَّا استجيب له، فأما المؤمنون فيستجاب لهم في آخرتهم، وأما الكفَّار فيستجاب لهم في دنياهم. وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أربعة لا يردُّ لهم دعوةٌ حتَّى يفتح لها أبواب السماء وتصير إلى العرش: دعوة الوالد لولده، والمظلوم على من ظلمه، والمعتمر حتَّى يرجع، والصائم حتَّى يفطر. (العلامة الحلي، ١٤٢٠هـ، ج ١: ص ٥٣٥)

٢. المستجار: عن علي بن الحسين عليه السلام: فلما هبط آدم عليه السلام إلى الأرض طاف بالبيت، فلمَّا كان عند المستجار دنا من البيت فرفع يديه إلى السماء، فقال: يا رب، اغفر لي. فنودي: إني قد غفرتُ لك، قال: يا رب، ولولدي، قال: فنودي: يا آدم، من جاءني من ولدك فباء بذنبه بهذا المكان، غفرت له. (البحراني، لا تاريخ، ج ١: ص ٢٢٧).

٣. **الركن اليماني:** عن ربي عن العلاء بن المقعد قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إن الله وكل بالركن اليماني ملكاً هجيراً (الهجير كسجيل الدأب والعادة والديدن كأنه أراد به ذا عادة، كما يستفاد من الخبر الآتي، ويقال الهجير على فعيل أيضاً للنجيب والجميل والفاضل والجيد من كل شيء (نقلاً عن المصدر نفسه)) يؤمن على دعائكم»، وعن العلاء بن المقعد قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن ملكاً موثقاً بالركن اليماني منذ خلق الله السماوات والأرض ليس له هجير إلا التأمين على دعائكم فلينظر عبد بما يدعو، فقلت له: ما الهجير؟ قال: كلام من كلام العرب أي ليس له عمل. (الكاشاني، ١٤٠٦هـ، ج ١٣: ص ١٨٣).

دَوْرُ الْعِبَادَاتِ الْفَرْدِيَّةِ

لم يشرع الله سبحانه أمراً إلا ولفاعله نفعٌ وفي تركه عليه ضررٌ، والعكس صحيح، لم ينه جلاً وعلاً عن أمرٍ إلا وفيه ضررٌ على فاعله وعند اجتنابه يصله النفع، وكلما اشتدَّ النَّفْعُ في الفعل تأكدَّ الإتيان به لدرجة الوجوب، وكلما ازداد ضرره تأكدَّ اجتنابه لدرجة حرمة، ولا نفع لله تعالى في ذلك مطلقاً، قال تعالى «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ١٥)، وقال تعالى (وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ) محمد: ٣٨، فهو الغني المطلق سبحانه وتعالى من كل جهة ونحن الفقراء من كل جهة، فكيف يصل من الفقير النفع إليه سبحانه وتعالى (من دعاء الإمام الحسين عليه السلام في عرفة: إلهي أنا الفقير في غناي فكيف لا أكون فقيراً في فقري؟) فالعبادة لم تشرع من الله سبحانه إلا لكبير نفعها على الإنسان، وهي تحقق غرض الخلقة، أما ما شرع على سبيل النافلة والاستحباب فإنه يأخذ العبد لمدارج مقام القرب الإلهي العالي، وحينما يسأل الله ويدعوه فإنه مجابٌ دعاءه، "عَنْ حَمَّادِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيّاً فَقَدْ أَزْصَدَ لِمُحَارِبِي وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدٌ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا إِنْ دَعَانِي أَحْبَبْتُهُ وَإِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَّدِي عَنْ مَوْتِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ». (المجلسي، ١٤٠٤هـ، ج ١٠: ص ٣٨٥)، وهو حديث صحيح عند أهل السنة والجماعة ونصه: «عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: مَنْ عَادَى لِي وَلِيّاً فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِمِثْلِ آدَاءٍ مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَلَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، فَبِي سَمْعٍ، وَبِي يُبْصِرُ وَبِي يَبْطِشُ، وَبِي يَمْشِي، وَلَئِنْ سَأَلَنِي لِأَعْطَيْتُهُ، وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لِأُعِيدَنَّهُ

وَمَا تَرَدَّدَتْ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدَّدِي فِي قَبْضِ نَفْسِ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ، يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ، وَلَا بُدَّ لَهُ مِنْهُ». (ابن تيمية، ١٤٠٧، ج: ١، ص: ١٦٠).

والعبادة على مراتب "عَنْ هَارُونَ بْنِ خَارِجَةَ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ (وَرَدَ مضمون هذا الحديث عن علي بن أبي طالب عليه السلام في نهج البلاغة ج ٤ ص ٥٣، ونصه: إن قوماً عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار، وإن قوماً عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد، وإن قوماً عبدوا الله شكرًا فتلك عبادة الأحرار)، قَالَ: إِنَّ الْعِبَادَةَ ثَلَاثَةٌ: قَوْمٌ عَبَدُوا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَوْفًا، فِتْلِكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ؛ وَقَوْمٌ عَبَدُوا اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى طَلَبَ الثَّوَابِ، فِتْلِكَ عِبَادَةُ الْأَجْرَاءِ؛ وَقَوْمٌ عَبَدُوا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ حُبًّا لَهُ، فِتْلِكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ، وَهِيَ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ" (الكليني، ١٦٣٦ش، ج: ٣، ص: ٢١٦)، مع ملاحظة هذه المراتب ما يلي "بعض" ما تؤديه العبادة من دور في حياة الفرد المؤمن:

صناعة العبودية لله تعالى: ليس من السهولة بمكان أن تصنع نفسك عبدًا لله حقًا (يقول الغزالي في إحياء علوم الدين، ج ١٢ ص ٤٩: والعبد يحتاج إلى الصبر، فالصبر على الطاعة شديد، لأنَّ النَّفْسَ بطبعها تنفر عن العبودية، وتشتهي الربوبية)، عبادة الله سبحانه حق العبادة ذلك طريق العبودية له جلَّ وعَلا، فَإِنَّ كَانَتِ الْعِبَادَةُ غَايَةَ الْخَلْقِ كَمَا فِي الْآيَةِ قَالَ تَعَالَى «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاريات: ٥٦) فَإِنَّ الْعِبُودِيَّةَ هِيَ الْمَقْصُودَةُ فِي الْأَصْلِ مِنْ وَرَاءِ الْعِبَادَةِ، وَقَدْ حَازَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ بِكُلِّ جِدَارَةٍ، قَالَ تَعَالَى «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (الإسراء: ١)، فلم يوصف بالعبودية الخالصة النقيّة دون شائبة على الإطلاق في القرآن أحدٌ غير رسولنا الكريم صلى الله عليه وآله، وقد نال أقصى درجاتها، ثم الأمثل من الأنبياء فالأمثل، «فذكر تعالى أدبهم العام في حياتهم أنّهم يعيشون على الخضوع عملاً وعلى الخشوع قلباً لله عزَّ اسمُهُ، فَإِنَّ سَجُودَهُمْ عِنْدَ ذِكْرِ آيَاتِ اللَّهِ تَعَالَى مِثَالُ الْخُضُوعِ، وَبِكَاءِهِمْ وَهُوَ لَرَقَةُ الْقَلْبِ وَتَذَلُّ النَّفْسِ آيَةُ الْخُشُوعِ، وَهُمَا مَعَا كُنَايَةُ عَنْ اسْتِيلَاءِ صِفَةِ الْعِبُودِيَّةِ عَلَى نَفْسِهِمْ، بَحِثْ كَلِمَا ذُكِّرُوا بِآيَةٍ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ بَانَ أَثَرُهُ فِي ظَاهِرِهِمْ، كَمَا اسْتَوْلَتِ الصِّفَةُ عَلَى بَاطِنِهِمْ، فَهُمْ عَلَى أَدَبِهِمْ الْإِلَهِيِّ وَهُوَ سِمَةُ الْعِبُودِيَّةِ إِذَا خَلُّوا مَعَ رَبِّهِمْ وَإِذَا خَلُّوا لِلنَّاسِ، فَهُمْ يَعِيشُونَ عَلَى أَدَبِ الْإِلَهِيِّ مَعَ رَبِّهِمْ وَمَعَ النَّاسِ جَمِيعًا». (الطباطبائي، ١٤٠٢هـ، ج: ٦، ص ٢٦٢).

والعبودية نوعان، العبودية التكوينية أولاً ولا خارج منها من الممكنات على الإطلاق (بتصرف: الميزان، ج ١ ص ٤١٥)، قَالَ تَعَالَى «إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا» (مريم: ٩٣)،

والعبودية التشريعية (الاختيارية) ثانيًا وهي مراتب ودرجات بحسب استعداد النفوس وراقيها الروحي، فإنَّ العبادة نوع تمثيل وترسيم للعبودية والمملوكية وإظهار للحاجة إليه" (الطباطبائي، ١٤٠٢هـ، ج ١: ص ١٢٣)، ولعل هذا أهم دور تلعبه العبادة في ساحة صناعة العبيد لله سبحانه، في الرواية عن الصادق عليه السلام: «العبودية جوهره كنهها الربوبية، فما فقد من العبودية وجد الربوبية، وما خفى عن الربوبية أصيب في العبودية، قال الله تعالى (سُنِّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) أي موجود في غيبتك وفي حضرتك». (المنسوب للصادق عليه السلام، مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة، ص ٧).

إشباع فطري: تؤدي العبادة دورًا فطريًا لا يستغني الإنسان عن خضوعه للمعبود، "فلا سبيل إلى ردع الإنسان عن هذا الخضوع لاستناده إلى قضاء فطري، ليس للإنسان أن يجافي عنه" (الطباطبائي، ١٤٠٢هـ، ج ١: ص ٢٧٤)، فالدافع للعبادة فطري، والفرد يتجه للعبادة - بغض النظر عن حقانية معبوده - لإشباع تلك الفطرة بداخله، "فالعبادة ليست شيئًا عارضًا، لا داعي لأن يأمر الأنبياء بالعبادة، أصلًا العبادة شيء متأصل في الإنسان، والأنبياء أكدوا على هذا الشيء المتأصل في طبيعة الإنسان" (https://www.almoneer.org/?act=artc&id=1482)، "فلم يبتدع الأنبياء عليهم السلام العبادة ولم يأتوا بها من عندهم، بل علّموا الإنسان كيفية العبادة أي نوع الآداب والأعمال التي ينبغي أن تتم بها العبادة ونهّوا عن عبادة غير الله الواحد الأحد" (المطهرى، لا تاريخ، ص ٧)، وكل ما في الدين يتوافق مع الفطرة لأنَّ الدين فطري، قال تعالى «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (الروم: ٣٠)، فلا مناص باتجاه الإنسان ذي اللب إلى الله سبحانه المنحصر فيه استحقاق العبادة، وكل معبود سواه باطل حتمًا.

التركيزية: وتعني "التطهير من قذارات القلب، وتخليصها للعبودية" (الطباطبائي، ١٤٠٥هـ، ج ١: ص ٣٢٣)، فالتركيزية - بعبارة أخرى - تعني تهذيب النفس وتنميتها روحياً، وتعمل العبادة الدور الأساس في طريق تهذيب النفس، المعبر عنه في بعض النصوص بالجهاد الأكبر، وإن أخطأ بعض العباد الطريق فانزلت أرجلهم نحو الترهين وترك الدنيا قال تعالى «وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا» (الحديد: ٢٧)، والبعض الآخر ابتعد عن المجتمع واسدأ الخدمات له ونحا نحو التفرغ للخلو والعبادة فحسب (باختصار شديد: الحائري، ١٣٨٥هـ، ص ١١٩)، فالسبيل لتهذيب النفس هو "السيطرة عليها وضبط الرغبات والأهواء". (الأميني، ١٤٢١هـ، ص ٧١).

"والتقوى قيمة أخلاقية أصيلة وهدف لتشريع الأحكام" (الأميني، ١٤٢١هـ، ص ٩٨)، ويعلل القرآن الكريم العبادة بأنَّ العبد ينال التقوى بها، قال تعالى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (البقرة: ١٨٢)،

والتقوى ملاك قبول العمل، قال تعالى «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» (المائدة: ٢٧)، والتقوى عامل ينتج العبد المتزكي أو يؤهله للتزكية، إذن العبادة المتمثلة في أفعال وترك المؤمنين الذي يتحصل بها التقوى، وبالتقوى يتزكى ويرتفع مقامه، قال تعالى «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ١٠).

السكينة والاطمئنان: وأفضل آية في الدلالة بأنَّ العبادة تنتج الطمأنينة قوله تعالى «الذين آمنوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (الرعد: ٢٨)، لأن العبادة بكل تأكيد داخلية في إطار ذكر الله تعالى، «واختير المضارع في { تطمنن } مرتين لدلالته على تجدد الاطمئنان واستمراره وأنه لا يتخلله شك ولا تردد. والعدول إلى صيغة المضارع لإفادة دوام الاطمئنان وتجده حسب تجدد المنزل من الذكر، وافتتحت بحرف التنبيه (ألا) اهتماماً بمضمونها وإغراء بوعيه» (ابن عاشور، ١٤٢٠هـ، ج ١٢: ص ١٨٢)، «فكل قلب - على ما يفيدته الجمع المحلى باللام من العموم - يطمئن بذكر الله ويسكن به ما فيه من القلق والاضطراب، نعم إنما ذلك في القلب الذي يستحق أن يسمى قلباً، وهو القلب الباقي على بصيرته ورشده، وأما المنحرف عن أصله الذي لا يبصر ولا يفقه فهو مصروف عن الذكر، محروم عن الطمأنينة والسكون». (الطباطبائي، ١٤٠٥هـ، ج ٣: ص ٣٩٥).

دور العبادات الجماعية في تحقيق مقدمات استجابة الدعاء

لن يختلف العنوان في مضمونه ومعناه لو أبدلنا كلمة "الجماعية" بـ "الاجتماعية"، فالعبادات الجماعية أو الاجتماعية في جهة تعاكس العبادات الفردية التي تمَّ الحديث عنها في المبحث السابق، فالعبادة في الإسلام روعي فيها ما يحتاجه الفرد وما يحتاجه المجتمع معاً، فهي تبني الفرد كما تبني المجتمع سواء بسواء، "فالعبادة في الأساس تمثل علاقة الإنسان بربه، وتمدُّ هذه العلاقة بعناصر البقاء والرُسوخ، غير أنَّها صيغت في الشريعة الإسلامية بطريقة جعلت منها في أكثر الأحيان أيضاً أداة لعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان، وهذا ما نقصده بالجانب الاجتماعي في العبادة" (الصدر، ١٤٠٠هـ، ص ٦٠٣)، فالعبادة الاجتماعية تؤدي دوراً لا يمكن أن تقوم به العبادات الفردية، كلُّ له مجاله وهدفه ومساره.

وعند المقايسة والمقارنة بين العبادات الفردية والعبادات الاجتماعية فقد يبدو بوضوح رجحان كفة العبادات الاجتماعية على العبادات الفردية، بل أكثر من ذلك إذ ذهب بعض العلماء إلى أن العبادة تقوم على أساس الجمع والجماعة مستدلين بصيغة مفردتين تتضمنان ضمير الجمع من سورة الفاتحة، وهما (نعبد) و (نستعين) وضميرا الفاعل فيهما "نحن" كما هو معلوم، حيث "يشير ذلك إلى أن العبادة - خاصة الصلاة - تقوم على أساس الجمع والجماعة، ... والعبادة الفردية ذات طابع فرعي ثانوي" (الشيرازي، ٢٠٠٥، ج: ١، ص: ٥١)، وبتعبير آخر «فإنَّ العبادة الاجتماعية أهمُّ من العبادة الفردية لما فيها من المصالح الكثيرة» (السبزواري، ١٤١٤هـ، ج: ١، ص: ٢٠٦)، ولنجرَّب على سبيل تقريب الفكرة مثلاً بالمقارنة بين ثواب الصلاة فرادى والصلاة جماعة، فإنَّ صلاة الجماعة تفوق بدرجات ودرجات الصلاة الفردية بحيث يتدرج الثواب بازدياد عدد المأمومين من اثنين وثلاثة وأربعة فإذا وصل عدد المأمومين عشرة أشخاص فإنَّ ثوابهم إلا يحصى إلا الله سبحانه وتعالى، «في رواية محمد بن عمار قال: أرسلتُ إلى الرضا عليه السلام أسأله عن الرجل يصلي المكتوبة وحده في مسجد الكوفة أفضل أو صلاته مع جماعة؟ فقال عليه السلام: الصلاة في جماعة أفضل. مع أنه ورد أنَّ الصلاة في مسجد الكوفة تعدل ألف صلاة، وفي بعض الأخبار ألفين، بل في خبر قال رسول الله صلى الله عليه وآله أتاني جبرئيل مع سبعين ألف ملك بعد صلاة الظهر، فقال: يا محمد، إنَّ ربَّك يقرئك السلام، وأهدى إليك هديتين، قلتُ: ما تلك الهديتان؟ قال: الوتر ثلاث ركعات، والصلاة الخمس في جماعة، قلتُ: يا جبرئيل ما لأمتي في الجماعة؟ قال: يا محمد: إذا كانا اثنين كتب الله لكل واحدٍ بكل ركعة مائة وخمسين صلاة، وإذا كانوا ثلاثة كتب الله لكل واحد بكل ركعة ستمائة صلاة، وإذا كانوا أربعة كتب الله لكل واحد ألفا ومائتي صلاة، وإذا كانوا خمسة كتب الله لكل واحد بكل ركعة ألفين وأربعمائة صلاة، وإذا كانوا ستة كتب الله لكل واحد منهم بكل ركعة أربعة آلاف وثمانمائة صلاة، وإذا كانوا سبعة كتب الله لكل واحد منهم بكل ركعة تسعة آلاف وثمانمائة صلاة، وإذا كانوا ثمانية كتب الله لكل واحد منهم بكل ركعة تسعة عشر ألفاً ومائتي صلاة، وإذا كانوا تسعة كتب الله لكل واحد منهم بكل ركعة ستة وثلاثين ألفاً وأربعمائة صلاة، وإذا كانوا عشرة كتب الله لكل واحد منهم بكل ركعة سبعين ألفاً وألفين وثمانمائة صلاة، فإن زادوا على العشرة فلو صارت السماوات كلها قرطاساً والبحار مداداً والأشجار أقلاماً والثقلان مع الملائكة كتاباً لمَّ يقدرُوا أن يكتبوا ثواب ركعة، يا محمد! تكبيرة يدركها المؤمن مع الإمام خير من ستين ألف حجة وعمرة، وخير من الدنيا وما فيها بسبعين ألف مرة، وركعة يصليها المؤمنُ مع الإمام خير من مائة ألف دينار يتصدقُ بها على المساكين، وسجدة يسجدُها المؤمنُ مع الإمام في جماعة خير من عتق مائة رقبة». (اليزدي، ١٤١٧هـ، ج: ٣، ص: ١١٢-١١٣).

العبادات الجماعية "الاجتماعية"

يمتلك النظام الإسلامي في منظومته التشريعية مجموعةً من الأحكام والعبادات الفردية والجماعية بما لا مزيد عليه، فقد تميّزت شريعتنا. ثمة فرق بين التشريع والفقه، فالشريع يختص بما شرّع في العهد النبوي من الأحكام طيلة ٢٣ سنة، عن طريق الكتاب والسنة في مجالي الأحكام والأخلاق مما يحتاج إليه الفرد المسلم، والأسرة المسلمة، والمجتمع المسلم في إطار العمل، أما الفقه: فهو حصيلة الجهود المضنية التي بذلها الفقهاء بعد رحيل النبي صلى الله عليه وآله فيما له صلة بالتشريع (راجع: السبحاني، أدورا الفقه الإمامي، ص ٨) السمحاء بالشمولية "لكل ما يرتبط بشؤون المجتمع ومكوناته وأفراده، سواء من خلال أحكامه التأسيسية أم من خلال امضائه للممارسات الفردية - المبتنية على الفطرة السليمة التي فطر الله تعالى الناس عليها - والسلوك الاجتماعي الذي يصبّ في صلاح المجتمع وكماله" (الحكيم، ١٤٢٧هـ، ص ٥)، قال تعالى «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (الجاثية: ١٨)، والتشريعات المختلفة تتوافق وتتناسب مع النظام الأخلاقي لتحقيق غاياته النبيلة، وتتناول هذه الدراسة بعض التشريعات العبادية الجماعية لما لها من علاقة لهذه الدراسة.

أولاً: الصلاة لله تعالى

فريضة الصلاة - بشكل مختصر - مكتوبة على الفرد والجماعة معاً، قال تعالى «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا» (النساء: ١٠٣)، ولها دورٌ عظيمٌ في حياة الفرد وحياة الأمة، وهي المانز بين الإسلام والكفر كما في الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله: "من ترك الصلاة متعمداً فقد برئ من ذمة الله وذمة رسوله" (راجع: البحراني، البرهان، ج ١ ص ٥٧٢)، وهي على الفرد واجبة، ويتأكد استحباب إدائها جماعةً، هذا بالنسبة للصلوات اليومية (الصبح - الظهر - العصر - المغرب - العشاء)، ولا تخلو صلاة من الدعاء سواء كان ما في سورة الفاتحة «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» أو قنوت صلاة الجماعة أو في سجودها أو تعقيها، وكذا بعض الأدعية المشهورة التي تقرأ في العادة بشكل جماعي اسثماراً لحضور جمع المؤمنين في الصلاة، فالصلاة اليومية من أهم ما يربط المؤمن بالله تعالى وتتهياً له الظروف للتوجه بالدعاء، ولا تقتصر صلاة الجماعة على الصلوات اليومية فحسب.

صلاة الجمعة فهي لا تؤدّى إلا جماعة، وأقلُّ عددٍ تتعقد به أربعة والإمام خامسهم (السيستاني، ١٤١٤هـ، ج ١: ص ٣٠٧)، وفيها خطبتان، يشترط في الثانية منهما الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وعلى أئمة المسلمين، ويضم على الأحوط الأولى الاستغفار للمؤمنين والمؤمنات (راجع: منهج

الصالحين ج ١ ص ٣٠٧ للسيد السيستاني)، «وفى نهار الجمعة ساعتان ما بين فراغ الخطيب من الخطبة إلى أن تستوى الصفوف بالناس، وأخرى من آخر النهار، وروى إذا غاب نصف القرص وقال الباقر عليه السلام: أول وقت الجمعة ساعة تزول (زوال) الشمس إلى أن تمضى ساعة يحافظ (فحافظ) عليها فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا يسئل الله تعالى فيها عبد خيرا الا أعطاه» (الحلي، لا تاريخ، ص ٩٢)، ومن عظمة يوم الجمعة تنقل هذه الرواية عن الباقر عليه السلام: إذا أرادت أن تتصدق بشئ قبل الجمعة بيوم فاخره إلى يوم الجمعة». (الحلي، لا تاريخ، ص ٣٨).

أمّا صلاة العيدين فمستحبة، وتجب في زمان الحضور مع اجتماع الشرائط، ولا يعتبر فيها العدد ولا تباعد الجماعتين (السيستاني، ١٤١٤هـ، ج ١: ص ٣١٠)، واستجابة الدعاء فيها خاضع لكونها من الصوات المفروضة كما مرّ في الأحاديث السابقة بالإضافة للأحاديث الدالة على محبوبية الاجتماع للدعاء، في الرواية «عن عبد الأعلى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما اجتمع أربعة رهط قط على أمر واحد فدعوا [الله] إلا تفرقوا عن إجابة» (الكليني، ١٦٣٦ش، ج ٢: ص ٤٨٧)، ورواية أخرى: «عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن المؤمن ليدعو فيؤخر إجابته إلى يوم الجمعة». (الكليني، ١٦٣٦ش، ج ٢: ص ٤٩٠).

أمّا صلاة الاستسقاء التي تُصلى في حالة الجفاف والقحط استنزالاً للأمطار، فتجوز فيها الصلاة جماعة ولا يجوز في غيرها من النوافل، ففي الرواية: «عن مرة مولى محمد بن خالد قال: صاح أهل المدينة إلى محمد بن خالد في الاستسقاء فقال لي: انطلق إلى أبي عبد الله عليه السلام فسله ما رأيك فإن هؤلاء قد صاحوا إلي، فأتيته فقلت له، فقال لي: قل له: فليخرج، قلت له: متى يخرج جعلت فداك قال: يوم الاثنين، قلت: كيف يصنع؟ قال يخرج المنبر ثم يخرج يمشي كما يمشي يوم العيدين وبين يديه المؤذنون في أيديهم عنزهم (العنز: رميح بين العصا والرمح فيه زج (من المصدر)) حتى إذا انتهى إلى المصلّي يصلي بالناس ركعتين بغير أذان ولا إقامة، ثم يصعد المنبر فيقلب رداءه فيجعل الذي على يمينه على يساره والذي على يساره على يمينه، ثم يستقبل القبلة فيكبر الله مائة تكبيرة رافعا بها صوته، ثم يلتفت إلى الناس عن يمينه فيسبح الله مائة تسبيحة رافعا بها صوته، ثم يلتفت إلى الناس عن يساره فيهلل الله مائة تهليل رافعا بها صوته، ثم يستقبل الناس فيحمد الله مائة تحميدة، ثم يرفع يديه فيدعو، ثم يدعون فإني لأرجو أن لا يخيبوا قال: ففعل فلما رجعنا [جاء المطر] قالوا: هذا من تعليم جعفر». (الكليني، ١٦٣٦ش، ج ٣: ص ٤٦٢).

وَذَكَرَ الْقُرْآنُ أَنَّ مِنْ غَايَاتِهَا أَوْ أَهَمَّ غَايَاتِهَا أَنَّهَا تَنْتَهِي عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ، قَالَ تَعَالَى «إِنَّمَا أُوتِجَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْتَهِي عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ» (العنكبوت: ٤٥)، وفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي تنتج (في تفسير الطبرسي، ج ٨ ص ٢٩): وقال ابن عباس: في الصلاة منهي ومزدر عن معاصي الله فمن لم تنته صلاته عن المعاصي لم يزد من الله إلا بعداً، وفي رواية أخرى: روى أنس بن مالك الجهني عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: "إنه من لم تنته صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزد = من الله إلا بعداً" وروى عن ابن مسعود أيضاً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: "لا صلاة لمن لم يقطع الصلاة وطاعة الصلاة أن ينتهي عن الفحشاء والمنكر" من إقامة الصلاة فريضة فردية في بعض صورها وفي بعضها الآخر فريضة اجتماعية، وإقامة الصلاة جماعة فيها ما فيها من المنافع الكثيرة للمسلمين والآثار الإيجابية، وأقل منافعها - إن صح التعبير - إشاعة جو التقوى والقربى لله تعالى، وما تعكسه من طمأنينة وراحة نفسية، ففي الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: "أرحنا يا بلال" (البحراني، لا تاريخ، ج ٦: ص ٣٣٤)، وفي حديث نبوي آخر: «قرة عيني في الصلاة». (نفس المصدر).

ثانيًا: الحج لله تعالى

الْحَجُّ وما أدراك ما الْحَجُّ، من الفرائض الجماعية الكبرى في الإسلام، وأحد أهم الأركان التي بُني عليها الإسلام الحنيف، «عن أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام قال: بُني الإسلام على خمس، على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية، ولم يُنادَ بشيءٍ كما نُودي بالولاية» (الكليني، ١٦٣٦ش، ج ٢: ص ١٨)، ولقد حجَّ البيت الحرام مجموعة من الأنبياء عليهم السلام، ففي الرواية عن حجِّ بعض الأنبياء عليهم أفضل الصلاة والسلام: عن هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: مرَّ موسى النبي عليه السلام بصفاح الروحاء «الصفحة: الجانب ومن الجبل مضطجعه والجمع صفاح. والصفائح: حجارة عراض رقاق. والخطام - ككتاب - كل ما وضع في انف البعير لتتقاد (من المصدر نفسه)) على جمل أحمر خطامه من ليف عليه عباءتان قطوانيتان وهو يقول: لبيك يا كريم لبيك، قال: ومرَّ يونس بن متى بصفاح الروحاء وهو يقول: لبيك كشاف الكرب العظام لبيك، قال: ومرَّ عيسى ابن مريم بصفاح الروحاء وهو يقول: لبيك عبدك وابن أمتك [لبيك]، ومرَّ محمدٌ صلى الله عليه وآله بصفاح الروحاء وهو يقول: لبيك ذا المعارج لبيك» (الكليني، ١٦٣٦ش، ج ٤: ص ٢١٣)، «والحج له من الفضل ما له، وهو من المواضع التي يُستجاب فيها الدعاء، ففي الرواية: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الحاجُّ والمُعتمرُ وفد

الله إن سألوه أعطاهم، وإن دعوه أجابهم، وإن شفّعوا شفّعهم، وإن سكتوا ابتدءهم (الصحيح إماماً: ابتدأهم)، ويعوضون بالدرهم ألف [ألف] درهم». (الكليني، ١٦٣٦ ش، ج ٤: ص ٢٥٥).

ولا يقفُ الحاجُّ على صعيد عرفة إلا كان مُستجابَ الدعاء إن شاء الله، وهو الموقف الذي يساوي الحجَّ بكامله. ونقل في المختلف عن الشيخ المفيد أنه احتج بما روي عنه صلى الله عليه وآله أنه قال: الحج عرفة، ثم أجاب بأنه محمول على أن معظم الحج عرفة، ثم قال: هذا بعد تسليم الحديث) كما في الحديث، وصعيد عرفات في يوم عرفة ساحة الدعاء والتضرع، في الرواية عن أبي عبد الله عليه السلام: «فَإِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ يَوْمَ عَرَفَةَ فَاغْتَسِلْ، وَصَلِّ الطُّهْرَ وَالْعَصْرَ بِأَذَانٍ وَاحِدٍ وَإِقَامَتَيْنِ، وَإِنَّمَا تُعَجِّلُ الْعَصْرَ وَتَجْمَعُ بَيْنَهُمَا لِتُفَرِّغَ نَفْسَكَ لِلدُّعَاءِ؛ فَإِنَّهُ يَوْمٌ دُعَاءٍ وَمَسْأَلَةٍ» (الكليني، ١٦٣٦ ش، ج ٩: ص ٢٦)، أمّا عن استجابة الدعاء فثمة عدة روايات: "علي بن إبراهيم، عن أبيه قال: رأيت عبد الله بن جندب بالموقف فلم أر موقفاً كان أحسن من موقفه ما زال ماداً يديه إلى السماء، ودموعه تسيل على خديه حتى تبلغ الأرض، فلما انصرف الناس قلت له: يا أبا محمد، ما رأيت موقفاً قط أحسن من موقفك، قال: والله ما دعوت إلا لإخواني وذلك أن أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام أخبرني أنه من دعا لأخيه بظهر الغيب نودي من العرش: ولك مائة ألف ضعف مثله، فكرهت أن أدع مائة ألف ضعف مضمونة لواحد لا أدري يستجاب أم لا «وفي رواية أخرى» عن ابن أبي عمير قال: كان عيسى بن أعين إذا حج فصار إلى الموقف أقبل على الدعاء لإخوانه حتى يفيض الناس، قال: فقلت له: تنفق مالك وتتعب بدنك حتى إذا صرت إلى الموضع الذي تبث فيه الحوائج إلى الله عز وجل أقبلت على الدعاء لإخوانك وتركت نفسك؟ قال: إني على ثقة من دعوة الملك لي وفي شك من الدعاء لنفسي، وثالث الروايات: عن إبراهيم بن أبي البلاد أو عبد الله بن جندب قال: كنت في الموقف فلما أفضت لقيت إبراهيم بن شعيب فسلمت عليه وكان مصاباً بإحدى عينيه وإذا عينه الصحيحة حمراء، كأنها علقه دم، فقلت له: قد أصبت بإحدى عينيك وأنا والله مشفق على الأخرى فلو قصرت من البكاء قليلاً؟ فقال: والله يا أبا محمد ما دعوت لنفسي اليوم بدعوة، فقلت: فلمن دعوت؟ قال: دعوت لإخواني لأنني سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: من دعا لأخيه بظهر الغيب وكل الله به ملكاً يقول: ولك مثله، فأردتُ أن أكون إنما أدعو لإخواني ويكون الملك يدعو لي لأنني في شك من دعائي لنفسي ولست في شك من دعاء الملك لي». (الكليني، ١٦٣٦ ش، ج ٤: ص ٤٦٥).

ثالثاً: الجهاد في سبيل الله

حفل القرآن العظيم بالجهاد احتفالاً عظيماً، وسار جنباً إلى جنب مع حروب المسلمين منذ أن أسس رسول الله صلى الله عليه وآله الدولة الإسلامية في المدينة المنورة بعد هجرته من موطنه مكة، فانطلقت حينها حروب الأعداء لإعاقة دعوة الإسلام بل لمحوها من على وجه الأرض، مستخدمين كل ما يملكون من إمكانيات وعُدَدٍ، وحما الله الإسلام وأهله بما بذله المجاهدون من دمائهم في سبيل الله سبحانه وتعالى، «وهو أشق حُكم اجتماعي وأصعبه في الإسلام وأمسُّه بحفظ المجتمع الديني قائماً على ساقه» (الطباطبائي، ١٤٠٥هـ، ج ١٤: ص ٣٨٣)، وقوله تعالى (أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ) (الحج: ٣٩)، هي أول آية نزلت تأذن للمسلمين بالجهاد على رأي، وعلى رأي آخر أن قوله تعالى (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ) البقرة: ١٩٠، هي الأولى، وثالث الآراء أن قوله (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِنِعْمَةِ اللَّهِ الَّتِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ) (التوبة: ١١١)، هي أول آية نزلت في الجهاد، وإن اختلف علماء التفسير في أول آية نزلت عن الجهاد إلا أنهم لا يختلفون على وجوبه لمدافعة العدو وقتاله، ومما استدلوا من القرآن قوله تعالى (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (البقرة: ٢١٦)، و«الكتابة كما مرّ مراراً ظاهرة في الفرض إذا كان الكلام مسوقاً لبيان التشريع، وفي القضاء الحتم إذا كان في التكوين فالآية تدلّ على فرض القتال على كافة المؤمنين لكون الخطاب متوجّهاً إليهم إلا من أخرجه الدليل مثل قوله تعالى: "ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج" (النور: ٦١)، وغير ذلك من الآيات والأدلة» (الطباطبائي، ١٤٠٥هـ، ج ٢: ص ١٦٤)، ونقل القرطبي قول ابن عطية: «والذي استمرّ عليه الإجماع أنّ الجهاد على كل أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فرض كفاية، فإذا قام به من قام من المسلمين سقط عن الباقيين إلا أن ينزل العدو بساحة الإسلام فهو حينئذ فرض عين». (القرطبي، ١٤٢٧هـ، ج ٣: ص ٤٠).

والجهاد يعني "بذل الجهد واستفراغ الوسع في مدافعة العدو، ويطلق في الأكثر على المدافعة بالقتال (الطباطبائي، ١٤٠٥هـ، ج ١٤: ص ٤١١)، وسمّى النبي صلى الله عليه وآله جهاد النفس بالجهاد الأكبر كما في القصة المشهور، وهناك أنواع أخرى للجهاد لا قد تقلّ شأنًا وأهمية من جهاد البذل والتضحية والفداء كجهاد التبيين في عصرنا الحاضر، كما أشارت بعض الأحاديث إلى أنواع أخرى من

الجهاد، «عَلَيْ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي الْجَوَّاءِ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلْوَانَ، عَنْ سَعْدِ بْنِ طَرِيفٍ، عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ، قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: كَتَبَ اللَّهُ الْجِهَادَ عَلَى الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ، فَجِهَادُ الرَّجُلِ بَذْلُ مَالِهِ وَنَفْسِهِ حَتَّى يُقْتَلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَجِهَادُ الْمَرْأَةِ أَنْ تَصْبِرَ عَلَى مَا تَرَى مِنْ أذى زَوْجِهَا وَغَيْرَتِهِ»، وَفِي حَدِيثٍ آخَرَ: جِهَادُ الْمَرْأَةِ حُسْنُ التَّبَعْلِ». (الكليني، ١٦٣٦ش، ج: ٩، ص: ٣٧٠).

وأجواء الجهاد وظروفه العصبية تهيئ قلب الداعي ليكون متعلقاً بالله وحده دون سواه، وأدنى ما يكون به المجاهد خائفاً الموت (المجاهد مع خروجه إلى الجهاد باذلاً نفسه ودمه في سبيل الله تعالى إلا أنه قد يخاف ويذكر عياله، فلذلك جاء في دعاء السجاد عليه السلام لأهل الثغور مايلي: وَأَنْسِهِمْ عِنْدَ لِقَائِهِمُ الْعَدُوَّ ذَكَرَ دُنْيَاهُمْ الْخَدَاعَةَ الْعُرُورَ، وَامْحُ عَنْ قُلُوبِهِمْ خَطَرَاتِ الْمَالِ الْفُتُونِ، وَاجْعَلِ الْجَنَّةَ نُصْبَ أَعْيُنِهِمْ، وَلَوْحَ مِنْهَا لِأَبْصَارِهِمْ مَا أَعْدَدْتَ فِيهَا مِنْ مَسَاكِنِ الْخُلْدِ وَمَنَازِلِ الْكَرَامَةِ وَالْحُورِ الْجَسَانِ وَالْأَنْهَارِ الْمُطَرَّدَةِ بِأَنْوَاعِ الْأَشْرَبَةِ وَالْأَشْجَارِ الْمُتَدَلِّيَةِ بِصُنُوفِ الثَّمَرِ حَتَّى لَا يَهُمَّ أَحَدٌ مِنْهُمْ بِالْإِدْبَارِ، وَلَا يُحَدِّثَ نَفْسُهُ عَنْ قَرْيَةٍ بِفَرَارٍ)، وفي التعبير القرآني عند اشتداد الخوف في الحرب وبلوغه حدّاً تطير منه القلوب، يقول تعالى «إِذْ جَاءَكُمْ مِّنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا» (الأحزاب: ١٠)، فارتقى فرط الهول في نفوسهم واضطربت قلوبهم في غزوة الأحزاب، وتقرب من هذه الصورة التي تزلزل النفس ما إذا كان الإنسان وسط البحر وانقطعت به السبل وشعر أن شبح الموت قد خيم عليه (آية ٢٢ من سورة يونس)، قال تعالى «هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ»، فلا ملجأ حينها إلا إلى الله سبحانه، فظرف الجهاد وما فيه من أهوال تجعل الإنسان يسمح كل ما يمكن أن يتوسط بينه وبين ربه من شيء، فيخلص نداءه إلى الله سبحانه فتكون دوته مستجابة، في الرواية عن «عيسى بن عبد الله القمي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول ثلاثة دعوتهم مستجابة: الحاج، والمعتمر، والغازي في سبيل الله فانظروا كيف تخلفونهم، والمريض فلا تقرضوه ولا تضجروه». (الحلي، لا تاريخ، ص ١١٥).

فالاجتماعُ للدعاء محبوبٌ وهو أقرب للاستجابة، وقد مرّ أعلاه الحديث عن أبي خالد عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام الذي تشير إلى دعاء أربعين رجلاً (راجع: الكليني، ١٦٣٦ش، ج: ٢، ص ٤٨٧)، وثمة حادثة عند أهل السنة والجماعة تروى عن عمر بن الخطاب تضاد الحديث السابق الذي يشير إلى حسن اجتماع الناس للدعاء، ونص الحادثة كما وردت في كنز العمال والمصنف: "عن أبي عثمان قال:

كتب عاملٌ لعمر بن الخطاب إليه أن ههنا قومًا يجتمعون فيدعون للمسلمين وللأمير، فكتب إليه عمر: أقبل وأقبل بهم معك، فأقبل، وقال عمر للتبواب: أعد لي سوطًا، فلمَّا دخلوا على عمر أقبل على أميرهم ضربًا بالسوط، فقال: يا أمير المؤمنين! إنا لسنا أولئك الذين يعني، أولئك قوم يأتون من قبل المشرق" (ابن أبي شيبة الكوفي، المصنف، ج ٦ ص ١٩٦؛ المتقي الهندي، كنز العمال، ج ١١ ص ٢٦٩)، ويضاف إلى هذه الحادثة ما ذكر ابن القيم: "وأما الدعاء بعد السلام من الصلاة مستقبل القبلة أو المأمومين، فلم يكن ذلك من هديه صلى الله عليه وآله وسلم أصلاً، ولا روي عنه بإسناد صحيح، ولا حسن" (ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، ص ٢٤٩-٢٥٠)، كما يشير المؤلف نفسه بأنَّ عامة الدعاء المتعلقة بالصلاة إنما فعلها صلى الله عليه وآله فيها، فإذا سلَّم المصلي فقد انقطعت مناجاته وزال الموقف بين يدي الله تعالى (وعندما يريد المصلي أن يدعو إذا فرغ الصلاة استحَب له أن يصلي على النبي صلى الله عليه وآله ويدعو بما شاء، فيكون دعاؤه عقيب الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله لا لكونه دبر الصلاة (انظر: زاد المعاد، ص ٢٥٠))، وإنَّ هذا لغريب.

نماذج قرآنية

في القرآن العظيم كثيرٌ من النماذج التي حكى القرآن عنها دعاءها واستجابته سبحانه لهم، ولكننا نقتصر على ثلاثة منها في إجمال، النموذج الأول هو النبي يوسف عليه السلام، حيث وصف الله قصته بأنَّها أحسن القصص قال تعالى «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الْغَافِلِينَ» (يوسف: ٣)، وكان دعاؤه عليه السلام في قوله تعالى «قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ، فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (يوسف: ٣٣-٣٤)، ولم يدعُ هذا الدعاء إلا عندما وقع في محنة عظيمة دبرتها له امرأة العزيز، وصنعت الأجواء كلها لإغوائه حيث أشعرته بأعلى درجات الطمأنينة وبأفضل مستويات الإثارة والرغبة، فكانت في أحسن زينتها، فكان يوسف معتصماً بالله تعالى مستعيداً بربه سبحانه، فكانت بداية جوابه ردًّا على سوء سلوكها معه أن قال (مَعَاذَ اللَّهِ)، «فلم يجبها بتهديد ولم يقل إني أخاف العزيز أو لا أخونه أو إني من بيت النبوة والطهارة أو أن عفتي أو عصمتي تمنعني من الفحشاء، ولم يقل إني أرجو ثواب الله أو أخاف عذابه إلى غير ذلك، ولو كان قلبه متعلقاً بشيء من الأسباب الظاهرة لذكره وبدأ به عند مفاجأة الشدة ونزول الاضطراب على ما هو مقتضى طبع الإنسان، بل استمسك بعروة التوحيد وأجاب بالعباد بالله فحسب ولم يكن في قلبه أحد سوى ربه». (الطباطبائي، ١٦٣٦ش، ج ١: ص ١٢٣).

فاستجاب الله سبحانه وتعالى إلى عبده يوسف عليه السلام مصدراً الاستجابة بفاء التعقيب (في فاء التعقيب إشارة لسرعة الاستجابة)، حيث قال تعالى «فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»، «أي فأجاب له ربه فيما دعاه فعصمه من مكرهن» (الطبرسي، ١٤١٨هـ، ج ٥: ص ٣٩٩)، «وثبته على العصمة فلم ينخدع لكيدها ولا لكيد خلائلها في أضيق الأوقات» (ابن عاشور، ١٤٢٠هـ، ج ١٢: ص ٥٨)، فاستجابة الله تعالى لعبده يوسف عليه السلام لم تكن بإدخاله السجن بل بما يشتمل عليه قوله تعالى «وَالَا فَصَرَفَ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ» ويؤيده تعقيقه بقوله فصرف عنه كيدهن. (الطباطبائي، ١٦٣٦ش، ج ١١: ص ١٥٣).

أما النموذج الثاني فهي امرأة عمران أم مريم عليهما السلام، إذ قالت «رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (آل عمران: ٣٥)، ولمريم ابنة عمران عليهما السلام مكانة خاصة في القرآن الكريم، وقد وصفها بعدة صفات ربانية تظهر من خلالها عظمة شخصيتها، فلقد نذرت أم مريم عليهما السلام أي أوجبت على نفسها بأن تجعل ما في بطنها "محراً" (بعض المفسرين ذكر أن (محراً) بمعنى (عتيقاً)) مخلصاً للعبادة في المعبد أو خادماً فيه.

لقد استجاب الله سبحانه وتعالى دعاء امرأة عمران بأحسن ما يكون كما وعد جلّ وعلا كعادته سبحانه مع الداعين، والاستجابة جاءت صريحة ومباشرة بعد دعائها في قوله تعالى «فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمْرِؤُمُ إِنِّي لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنْ أَلَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (آل عمران: ٣٧)، و«أكد الله سبحانه التّقبّل الدّالّ على القبول على الرضا بالقبول الحسن للدلالة على اصطفاء مريم عليها السلام، لأنّها هي التي وقعت مورد الرضا» (السبزواري، ١٤٠٩هـ، ج ٥: ص ٢٩٢)، وجاء الجواب من جنس ما دعت بقمة القبول وهو الأخذ برضا.

فالحسن هنا هو زيادة في الرضا، لأن كلمة "قبول" تعطينا معنى الأخذ بالرضا، وكلمة "حسن" توضح أن هناك زيادة في الرضا، وذلك مما يدل على أن الله قد أخذ ما قدمته امرأة عمران برضا، وبشيء حسن، وهذا دليل على أن الناس ستلمح في تربيتها شيئاً فوق الرضا، وأنه ليس قبولاً عادياً، إنه قبول حسن، مما يدل على أن امرأة عمران كانت تقصد حين نذرت ما في بطنها ألا تربي ما في بطنها إلى العمر الذي يستطيع فيه المولود أن يخدم في بيت الله، ولكنها نذرت ما في بطنها من اللحظة الأولى للميلاد، إنها لن

تتعم بالمولود، ولذلك قال الحق (وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا) وزكريا هو زوج خالة السيدة مريم. (الشعراوي، ١٩٩١، ج ٣: ص ١٣٥).

أما النموذج الثالث فهو النبي زكريا عليه السلام، قال تعالى «هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ» (آل عمران: ٣٨)، ورد دعاء زكريا عليه السلام في القرآن بطلب الولد ثلاث مرات، الأولى في سورة آل عمران - وهي آية بحثنا - والثانية في سورة مريم قال تعالى «فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا، يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا» (مريم: ٥-٦)، والثالثة في سورة الأنبياء. قال تعالى «وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ» (الأنبياء: ٨٦).

الكلمة التي بدأت بها الآية الشريفة وهي مفردة (هُنَالِكَ)، أي «في ذلك المكان» (يعتبر الشيخ محمد عبده أن استعمال (هنالك) للزمان ضعيف والاستعمال الفصيح فيها أنها للمكان أي في ذلك المكان الذي خاطبته فيه مريم بما ذكر دعا ربّه) (انظر: تفسير المنار، ج ٣ ص ٢٩٧) حيث هو قاعد عند مريم في المحراب أو في ذلك الوقت" (الزمخشري، الكشف، ج ١ ص ٤٢٧؛ أبو السعود، تفسير أبي السعود، ج ٢ ص ٣٢؛ النسفي، مدارك التنزيل، ج ١ ص ١٥١)، أي عندما رأى زكريا عليه السلام حال مريم من عجب كرامتها، إذ رأى "فاكهة الصّيف في الشّتاء، وفاكهة الشّتاء في الصّيف على خلاف ما جرت به العادة (ويدل على ذلك تنكير كلمة (رزقاً) في قوله تعالى «كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا» (انظر: الميزان، ج ٣ ص ١٧٤))، طمع في رزق الولد من العاقر على خلاف مجرى العادة، فسأل الله ذلك.

وجاءت آية ٣٩ من سورة آل عمران تحمل بشارة الاستجابة لزكريا عليه السلام، قال تعالى «فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ»، ولم تقل لنا الآية الشريفة أن زكريا عليه السلام كان مخلصاً في دعائه، ولم تقل أنه دعاء، ولم تبين لنا رضاه بقضاء الله تعالى، ولكننا نعرف ذلك وأكثر عبر استجابة الله تعالى له لاسيما أن البشارة تأتيه وهو قائم يصلي في محرابه، فهو مخلص وخالش وقد أظهر فقره لله واحتياجه وذلتة (ابن عرفة، تفسير ابن عرفة، ج ٢ ص ٣٥٨ ملخصاً)، وكان عظيم الظن الحسن بالله تعالى.

فهذه نماذج ثلاثة تظهر كيف أنها دعت الله سبحانه بحقيقة الدعاء وإخلاص قلب وتوجهه، فما كانت الاستجابة عنها يبعيد، وهذ نماذج تصلح للعباد جميعاً الاقتداء بها لنيل استجابو دعائهم.

النتائج

تناولت المقالة أهمية العبادات الجماعية في الإسلام، وبينت أنها تفوق العبادات الفردية في الفضل والأثر، مستدلةً بأمثلة من القرآن والسنة. وركزت على أن العبادات الجماعية تبني الفرد والمجتمع معاً، وتؤدي دوراً لا يمكن للعبادات الفردية أن تقوم به.

استعرضت المقالة أمثلة للعبادات الجماعية مثل الصلوات الخمس وصلاة الجمعة والعيدين والاستسقاء، ووضحت أحكامها وفضلها في تحقيق الاستجابة للدعاء. كما تناولت فضل الحج وأهميته في استجابة الدعاء، خاصة في صعيد عرفة.

وبينت المقالة فضل الجهاد في سبيل الله، وذكرت أنه أشق حكم اجتماعي وأصعبه في الإسلام، وأمسه بحفظ المجتمع وحماية الدين. ووضحت أن الجهاد ليس فقط القتال، بل يشمل بذل الجهد والوسع في مدافعة العدو، وأنواعه كثيرة، منها جهاد النفس وجهاد التبیین.

قائمة المراجع

١. ابن فارس، أحمد بن فارس، ١٤٠٤هـ معجم مقاييس اللغة، طهران، مطبعة الإعلام الإسلامي.
٢. الفيومي، أحمد بن محمد المقرئ، لا تاريخ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
٣. الجوهري، إسماعيل بن حماد، ١٩٨٧، الصحاح تاج العروس وصحاح العربية، بيروت، دار العلم للملايين.
٤. مصطفى تيريزي، حسن، ١٤١٧هـ، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، طهران، مؤسسة الطباعة والنشر.
٥. الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، ١٩٦٦، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، القاهرة، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.
٦. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، ١٤٠٩هـ، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، إيران مؤسسة دار الهجرة.
٧. السبزواري، عبد الأعلى، ١٩٨٩، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، النجف، مطبعة الآداب.
٨. دستغيب، عبد الحسين، ١٩٩٢، الدعاء، بيروت، دار البلاغة.
٩. البيضاوي، عبد الله بن عمر الشافعي، ١٩٩٨، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
١٠. الطبرسي، علي الفضل بن الحسن، ١٩٩٥، مجمع البيان، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
١١. الدارابي، علي الموسوي، ١٤٢٤هـ، نصوص في علوم القرآن، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية.
١٢. القرطبي، محمد بن أحمد، ١٩٨٩، الجامع لأحكام القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
١٣. الطوسي، محمد بن الحسن، ١٤٠٩هـ، التبيان الجامع لعلوم القرآن، بيروت، مكتب الإعلام الرسمي.
١٤. الطباطبائي، محمد حسين، ١٩٧٢، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

١٥. رضا، محمد رشيد، ١٩٩٣، تفسير القرآن الحكيم، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع.
١٦. ابن عاشور، محمد الطاهر، ١٩٨٤، تفسير التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر.
١٧. الشعراوي، محمد متولي، ١٩٩١، تفسير الشعراوي، بيروت، إدارة الكتب والمكتبات.
١٨. أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، ١٩٨٣، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
١٩. ابن منظور، محمد بن مكرم، ١٤٠٥هـ، لسان العرب، قم، أدب الحوزة.
٢٠. معرفة، محمد هادي، ٢٠١١، التمهيد في علوم القرآن، قم، دار التعارف للمطبوعات.
٢١. الفيزيادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، ٢٠٠٨، القاموس المحيط، القاهرة، دار الحديث.
٢٢. الكليني، محمد بن يعقوب، ١٦٣٦ش، الأصول من الكافي، طهران، دار الكتب الإسلامية.
٢٣. أبوحيان الأندلسي، محمد بن يوسف، ١٩٩٣، البحر المحيط، بيروت، دار الكتب العلمية.
٢٤. الشيرازي، ناصر مكارم، ٢٠٠٥، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٢٥. المصطفوي، حسن، ١٤١٧هـ، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، إيران، مؤسسة الطباعة والنشر.
٢٦. الأبياري، إبراهيم، ١٤٠٥هـ، الموسوعة القرآنية، القاهرة، مؤسسة سجل العرب.
٢٧. الصابوني، محمد علي، ١٩٨٥، التبيان في علوم القرآن، بيروت، عالم الكتب.
٢٨. الرازي، فخر الدين، لا تاريخ، مفاتيح الغيب، الرياض.
٢٩. المجلسي، محمد باقر، ١٩٨٣، بحار الأنوار، بيروت، دار الوفاء.
٣٠. الحلبي، أحمد بن فهد، لا تاريخ، عدة الداعي ونجاح الساعي، قم، مكتبة وجداني.
٣١. الآملي، عبدالله الطبري، ٢٠١١، تسنيم، بيروت، دار الإسراء للنشر.
٣٢. ابن طاووس، علي بن موسى، ١٣٨٠هـ، مهج الدعوات ومنهج العنايات، طهران، مؤسسة الآفاق.
٣٣. الألوسي، محمود شهاب الدين، ١٤١٥، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الكتب العلمية.

٣٤. الكاشاني، محمد محسن، ١٤٠٦هـ، الوافي، أصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين.
٣٥. النهاوندي، أحمد، ١٣٨٦هـ، نفحات الرحمن في تفسير القرآن، إيران، مؤسسة البعثة.
٣٦. البحراني، هاشم، لا تاريخ، البرهان في تفسير القرآن، إيران، مؤسسة البعثة.
٣٧. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، لا تاريخ، الفتاوى الواضحة، الرياض، دار النشر.
٣٨. السستاني، السيد علي، ١٤١٤هـ، منهاج الصالحين، قم، مكتب السيد السستاني.

الاستخلاف الإلهي في آية الاستخلاف بين مفسري الفريقين

سلوى أحمد

روح الله بابانزاد گنابى

ملخص المقال

ان الله سبحانه وتعالى استخلف خليفة في الأرض فهذا الاستخلاف لا يعني فقط الأرض فحسب، بل يشمل هذا الاستخلاف كل ما للمستخلف من أمور تعود إليه، فالله تعالى هو ربّ الأرض وخيراتها، وربّ الإنسان والحيوان وكل دابة تنتشر في أرجاء الكون الفسيح، وهذا يعني أن خليفة الله في الأرض مستخلف على كل هذه الأشياء. وعلى هذا الأساس يتم الاستخلاف على مرحلتين :

المرحلة الأولى: استخلاف للجماعة البشرية الصالحة ككل .

المرحلة الثانية : استخلاف الأفراد ، الذي يتخذ من الناحية الفقهية والقانونية شكل (الملكية الخاصة)، وما دامت الملكية الخاصة استخلاً للفرد من قبل الجماعة فمن الطبيعي أن يكون الفرد مسؤولاً أمام الجماعة عن تصرفاته في ماله، وانسجامها مع مسؤولياتها أمام الله تعالى ومتطلبات خلائفتها العامة .

وان صيغة الاستخلاف هي سنة من السنن الإلهية التاريخية الثابتة التي لا تتغير والمطرودة وهي لا تتخلف، ويدل على إطرادها أن الله تعالى قصّ علينا قصص الأمم السابقة وما حلّ بها لنتعظ ونعتبر ولا نفعل فعلهم لئلا يصيبنا ما أصابهم، ولو لا إطرادها لما أمكن الاتعاظ والاعتبار بها . إن القانون لا يسعد الا بایمان تحفظه الأخلاق الكريمة والأخلاق الكريمة لا تتم الا بالتوحيد فالتوحيد هو الأصل الذي عليه تنمو شجرة السعادة الإنسانية وتتفرع بالأخلاق الكريمة.

الاخلاق لا تنفي بإسعاد المجتمع ولا تسوق الانسان إلى صلاح العمل الا إذا اعتمدت على التوحيد وهو الإيمان بأن للعالم ومنه الانسان الها واحداً سرمدياً لا يعزب عن علمه شيء ولا يغلب قدرته عن أحد خلق الأشياء على أكمل نظام لا لحاجة منه إليها وسيعيدهم إليه فيحاسبهم فيجري المحسن بإحسانه ويعاقب المسيء بإساءته ثم يخلدون منعمين أو معذبين . ومن المعلوم ان الاخلاق إذا اعتمدت على

عقيدة التوحيد لم يبق للإنسان هم الا مراقبة رضاه تعالى في أعماله وكان التقوى رادعا داخليا له عن ارتكاب الجرم ولولا ارتفاع الأخلاق من ثدي هذه العقيدة عقيدة التوحيد لم يبق للإنسان غاية في أعماله الحيوية الا التمتع بمتاع الدنيا الفانية والتلذذ بلذائذ الحياة المادية وأقصى ما يمكنه ان يعدل به معاشه فيحفظ به القوانين الاجتماعية الحيوية ان يفكر في نفسه ان من الواجب عليه ان يلتزم القوانين الدائرة حفظاً للمجتمع من التلاشي وللإجتماع من الفساد وان من اللازم عليه ان يحرم نفسه من بعض مشتهياته ليحفظ به المجتمع فينال بذلك البعض الباقي ويثنى عليه الناس ويمدحونه ما دام حياً أو يكتب اسمه في أوراق التاريخ بخطوط ذهبية .

ومن خلال تفسير مفردات آية الاستخلاف بين المفسرين من الفريقين، وبيان تأويلها وبيان صفات المجتمع الذي يوعده الله باستخلاف هذه الأرض من خلال شروط ذكرها المفسرين من الايمان بالله والعمل الصالح، وبيان صور هذا الاستخلاف وبيان كيفية التمكين في هذه الأرض من خلال شروط، أهمها عبادة الله وعدم الشرك به . فاذا توفرت هذه الشروط استحق الوعد الإلهي .

وكان ما توصلنا إليه هو المصداق الأكمل لهذا الاستخلاف هو زمن ظهور الامام المهدي عليه السلام وذلك من خلال كثير من الروايات التي أشارت إلى تأويل هذه الآية بالإمام المهدي عجل الله فرجه .

الكلمات الرئيسية : الاستخلاف، القرآن الكريم، الإمام المهدي، المفسرين، الفريقين

المقدمة

تعريف الموضوع: الاستخلاف الإلهي في آية الاستخلاف بين مفسري الفريقين .

في هذه المقالة نبين حقيقة الاستخلاف الإلهي في الآية (٥٥) من سورة النور «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»(نور: ٥٥) وذلك من خلال كتب التفسير والحديث بين الفريقين ولتوصل الى المفهوم الصحيح لمعنى الاستخلاف الإلهي، ومن هم الذين يستحقون ان يكونوا مستخلفين في الأرض وما هي مصاديق هذه الآية الكريمة .

مشكلة المقال: هي عدم معرفة حقيقة الاستخلاف وبصورة مقارنة بين المفسرين وحقيقة وشخصية الخليفة الإلهي .

أهداف المقال:

- ١ - تعريف القارئ معنى الاستخلاف الإلهي وصوره وأنواعه وركائزه .
- ٢ - تعريف القارئ بالرؤية المشتركة للاستخلاف الإلهي بين الفريقين في آية الاستخلاف .
- ٣ - تعريف القارئ بالرؤية المختلفة للاستخلاف الإلهي بين الفريقين في آية الاستخلاف .
- ٤ - تعريف القارئ بالمصداق الأكمل لآية الاستخلاف .

أهمية المقال:

تكمن أهمية هذا المقال بالنسبة للقارئ بان يتعرف من الناحية التربوية ما عليه من آثار لأعماله ليكون مستخلف في هذه الأرض من قبل الله سبحانه وتعالى، ومعرفة الآراء المشتركة والمختلفة بين الفريقين فيما يخص هذه الآية الكريمة والخروج بالمصداق الأكمل لها .

الاستخلاف لغةً:

جاء في لسان العرب لابن منظور أن الخليفة الذي يستخلف ممن قبله، واستخلف فلاناً من فلان: جعله مكانه. وخلف فلان فلاناً إذا كان خليفته. يقال: خلفه في قومه خلافةً. وفي التنزيل العزيز: «وقال

موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي» (اعراف: ١٤٢). وَخَلَقْتُهُ أَيْضاً إِذَا جِئْتُ بَعْدَهُ . وَيُقَالُ: خَلَفْتُ فُلَاناً أُخْلَفُهُ تَخْلِيفاً وَاسْتَخْلَفْتُهُ أَنَا جَعَلْتُهُ خَلِيفَتِي. وَاسْتَخْلَفَهُ: جَعَلَهُ خَلِيفَةً . (ابن منظور، ١٤١٩ ج ٤: ص ١٨٣) فالنتيجة الاستخلاف لغةً، هو مصدر خلف الذي يعني يجعله مكانه .

الاستخلاف اصطلاحاً:

ورد في تفسير الأمثل تعريف الاستخلاف اصطلاحاً: هو النائب عن الغير وهو خليفة الله ونائبه على ظهر الأرض . (الشيرازي، ١٣٧٩، ج ١: ص ١٥٥)

وقد ذكرت في القرآن لتعبر عن مفهوم في غاية السمو والرفعة وهو اصطفاء سبحانه وتعالى من ينوب عنه ، ويقوم مقامه في تحمل مسؤولية إعمار الأرض وتسخير مقدراتها وخيراتها، بل وكل ذرات الكون من أجل السير بالبشرية نحو سعادتها الحقيقية . (القاسم، ١٤١٨ق: ص ٢١)

النتيجة النهائية : الاستخلاف اصطلاحاً لا يتعلق بالله، لأنه لا يأتي في مورد وفاة شخص أو غيابه، والمراد من الخلافة هنا هو أن يكون نائباً لله بين العباد، والمنفذ لأوامر الله سبحانه وتعالى في الأرض . (الشيرازي، ١٣٧٩، ج ١٤: ص ٤٩٤)

مراحل الخلافة وأنواعها

إنَّ استخلاف الله تعالى خليفة في الأرض لا يعني استخلافه على الأرض فحسب، بل يشمل هذا الاستخلاف كلّ ما للمستخلف سبحانه وتعالى من أمور تعود إليه، فالله تعالى هو ربّ الأرض وخيراتها، وربّ الإنسان والحيوان وكل دابة تنتشر في أرجاء الكون الفسيح، وهذا يعني أنّ خليفة الله في الأرض مستخلف على كل هذه الأشياء .

وعلى هذا الأساس يتمّ الإستخلاف على مرحلتين:

المرحلة الأولى : استخلاف للجماعة البشرية الصالحة ككلّ ، قال تعالى : «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً» (النساء: ٥). جاء في تفسير معنى الآية : لا تؤتوا السفهاء أموالكم بل انتظروا ورشدهم، ونصّجهم في المسائل الاقتصادية لكي لا تتعرض أموالكم للتلف والفناء . والآية تتضمن حكماً كلياً وقانوناً عاماً لجميع الموارد، وهو أنه لا يجوز لأحد مطلقاً أن يعطي أموال من يتولى أمره، أو ترتبط به حياته بنوع من الارتباط، إليه إذا كان سفيهاً غير رشيد، ولا فرق في هذا الحكم بين الأموال

الخاصة والأموال العامة (وهي أموال الحكومة الإسلامية) ويمكن ان تكون النكته في قوله تعالى : أموالكم ولم يقل "أموالهم" هو بيان مسألة اجتماعية واقتصادية مهمة في هذا المقام وهي أن الإسلام يعتبر الأفراد في المجتمع بمثابة فرد واحد بحيث لا يمكن أن تتفصل مصالح فرد عن مصالح الآخرين، وهكذا تكون خسارة فرد عين خسارة الآخرين، ولهذا السبب أتى القرآن في هذا المقام بضمير المخاطب بدل ضمير الغائب إذ قال " أموالكم " ولم يقل " أموالهم "، يعني أن هذه الأموال - في الحقيقة - ليست مرتبطة باليتامى فقط، بل هي مرتبطة بكم أيضاً، فإذا لحق بها ضرر، يكون ذلك الضرر قد لحق بكم بصورة غير مباشرة أيضاً، ولهذا يجب أن تحرصوا في حفظها كل الحرص. (الشيرازي، ١٣٧٩، ج ٣: ص ١٠٦-١٠٨)

وهذا النص يتحدّث عن أموال السفهاء، وينهى الجماعة عن أن يُسلموها إلى السفهاء ، أمّا الشاهد في النصّ فهو أنّه قد أضاف الأموال إلى الجماعة نفسها على الرغم من أنّها أموال أفراد منهم ، وذلك إشعار بأنّ الأموال في هذا الكون قد جُعِلت لإقامة حياة الجماعة، وتمكينها من مواصلة حياتها الكريمة، وتحقيق الأهداف الإلهية من خلافة الإنسان على الأرض، ولَمّا كان السفيه لا يصلح لتحقيق هذه الأهداف فقد منع الله الجماعة من إطلاق يده في أمواله . (السيد الصدر، ١٣٦٣ ش : ص ٩ - ١٢)

ومن ناحية أخرى نلاحظ أنّ القرآن الكريم والفقه الإسلامي يُطلق على كلّ الثروات الطبيعيّة التي تحصل عليها الجماعة المسلمة من الكفّار اسم (الفىء)، ويعتبرها (ملكية عامة). والفىء كلمة تدلّ على إعادة الشيء إلى أصله، وهذا يعني أنّ هذه الثروات كلّها في الأصل للجماعة.

ولهذا فإنّ الجماعة ككلّ - بحكم هذا الاستخلاف - مسؤولة أمام الله تعالى، ومسؤوليتها تُحدّدها الآية الكريمة: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ... وَأَتَاكُم مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» (ابراهيم: ٣٤). أعطاكم مع إنعامه عليكم بما أنعم به عليكم من تسخير هذه الأشياء التي سخرها لكم والرزق الذي رزقكم من نبات الأرض وغروسها من كل شيء سألتموه ورغبتهم إليه شيئاً وإن تعدوا أيها الناس نعمة الله التي أنعمها عليكم لا تستطيعوا إحصاء

عددها والقيام بشكرها إلا بعون الله لكم عليها . إن الانسان لظلوم كفار يقول : إن الانسان الذي بدل نعمة الله كفرا لظلوم : يقول : لشاكر غير من أنعم عليه، فهو بذلك من فعله واضع الشكر في غير موضعه وذلك أن الله هو الذي أنعم عليه بما أنعم واستحق عليه إخلاص العبادة له، فعبد غيره وجعل له أنداداً ليضل عن سبيله، وذلك هو ظلمه . (الطبري، ١٤١٢ق، ج ١٣: ص ٢٩٥ - ٢٩٨)

فإن هذا النص القرآني بعد أن يستعرض ما استخلف الله عليه الإنسان من ثروات الكون، وطاقاته ونعمه الموفورة، أشار إلى لونين من الانحراف :

الأول: الظلم ، ويعني سوء التوزيع وعدم توفير هذه النعم للأفراد والجماعة على السواء ، بما يعتبر ظلم بعض أفراد الجماعة لبعضهم الآخر، لذا لا بُدّ للجماعة ككل أن تتحمّل مسؤولياتها بين يدي المستخلف سبحانه وتعالى، وان تقوم بالتوزيع العادل للثروة، وبشكل لا يتعارض مع خلافتها العامة وحقّها ككل فيما خلقه الله من ثروات ونعم .

الثاني: كفران النعمة ، أي تقصير الجماعة في استثمار ما حباها الله به من طاقات الكون وخيراته المتنوّعة، بما يُعتبر ذلك ظلم الجماعة نفسها، الأمر الذي يتطلّب تحمّل الجماعة لمسؤولياتها في إقامة العدل وتنمية الثروة من خلال بذل مجمل طاقاتها في استثمار الكون وإعمار الأرض .

المرحلة الثانية: استخلاف الأفراد ، الذي يتّخذ من الناحية الفقهية والقانونية شكل (الملكيّة الخاصّة) .

والاستخلاف هنا من الجماعة للفرد، ولهذا أضافت الآية الكريمة - الأنفة الذكر (النساء: ٥) - أموال الأفراد إلى الجماعة .

وعلى هذا الأساس لا يمكن أن تُقرّ أي ملكيّة خاصّة تتعارض مع خلافة الجماعة وحقّها ككل في الثروة والنعم الإلهية.

وما دامت الملكيّة الخاصّة استخلاً للفرد من قبل الجماعة فمن الطبيعي أن يكون الفرد مسؤولاً أمام الجماعة عن تصرفاته في ماله، وانسجامها مع مسؤولياتها أمام الله تعالى ومتطلبات خلافتها العامة.

ومن الطبيعي أن يكون من حقّ الممثل الشرعيّ للجماعة أن ينتزع من الفرد ملكيّة الخاصّة إذا جعل منها أداة للإضرار بالجماعة والتعدّي على الآخرين، كما أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يُقلع عذق شجرة سمرة بن جندب الذي طريقه إليها في جوف منزل رجل من الأنصار كان يسلكه سمرة بن جندب دون إذن الأنصاريّ، ولما شكاه الأنصاريّ لدى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رفض سمرة أن يقلع ذلك العذق، فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بقلعه، لأن فيه ضرراً على مؤمن، وهو الأنصاريّ، وأطلق الرسول صلى الله عليه وآله وسلم القاعدة الإسلامية المشهورة " لا ضرر ولا ضرار في الإسلام". (السيد الصدر، ١٣٦٣ش : ص ١٢ - ١٥)

السنن التاريخية في القرآن وصيغة الاستخلاف

إن هذا العالم بكل ما فيه ومن فيه من نبات وجماد وحيوان وإنسان وأجرام سماوية، وما يصدر عن هذه الموجودات وما يتعلق بها ويحل فيها، وما يقع من حوادث كونية من نزول المطر وهبوب الريح وثوران بركان وتعاقب الليل والنهار، وما يحصل للإنسان من أطوار خلقه وتكوينه في بطن أمه وما يحدث له وللأمة من شقاء وسعادة ورفعة وسقوط وعلو وانحطاط وقوة وضعف وبقاء وفناء ونحو ذلك كل ذلك الذي ذكرنا وجوده وحدوثه في العالم لا يقع صدفة ولا خبط عشواء وإنما يقع ويحدث وفق قانون عام دقيق ثابت صارم لا يخرج عن أحكامه شيء . ولذا القانون وجهان :

(الوجه الأول) هو الذي تخضع له جميع الكائنات الحية في وجودها المادي وجميع الحوادث المادية، ويخضع له كيان الإنسان المادي وما يطرا عليه مثل نموه وحركة أعضائه ومرضه وهرمه ولوازم بقائه حياً ونحو ذلك، وهذا الوجه لا يختلف في وجوده أهل العلم بهذه الأمور المادية، ولا يختلفون في خضوع ما ذكرناه له .

ودلالة وجود هذا الوجه من القانون من اكبر الأدلة على وجود الله تعالى الخالق العظيم لأنه لا يمكن للمادة وهي جامدة صماء لا تعقل أن تضع هذا القانون الهائل الدقيق لهذه الموجودات، وإنما المعقول والمقبول أن يكون واضع هذا القانون هو خالق هذه الموجودات . وهو الله جلّ جلاله . (زيدان، ١٩٩٣م:ص ٧ و ٨)

قد دلّ القرآن الكريم على هذا الوجه من القانون في آيات قرآنية كثيرة، منها قوله تعالى : «والشمس تجري لمسفر لها ذلك تقدير العزيز العليم * والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم * لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكلّ في فلك. يسبحون» (يس: ٣٨ - ٤٠) وفي خلق الإنسان وخضوعه لهذا القانون قوله تعالى : «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين» (المؤمنون: ١٢ - ١٤)، من الواضح البين أن خلق الإنسان والأطوار التي يمر بها وهو في بطن أمه يخضع في ذلك كلّ إلى قانون عام ثابت .

أما (الوجه الثاني) من القانون العام فهو الذي يتعلق بخضوع البشر له باعتبارهم أفراداً وأممًا وجماعات . وأعني بخضوعهم له خضوع تصرفاتهم وأفعالهم وسلوكهم في الحياة وما يكونون عليه من أحوال وما يترتب على ذلك من نتائج كالرفاهية أو الضيق في العيش، والسعادة والشقاء والعز والذل

والرقي والتأخر والقوة والضعف ونحو ذلك من الأمور الاجتماعية في الدنيا وما يصيبهم في الآخرة من عذاب أو نعيم وفقاً لأحكام هذا القانون بوجهه الثاني . (زيدان، ١٩٩٣م:ص ١٢)

وما دامت (سنة الله) هي القانون العام الذي يحكم أفعال البشر وسلوكهم فإنها تتسم بالثبات والإطراد والعموم ، وهذا هو شأن القاعدة القانونية . فهي ثابتة لا تتغير، قال تعالى : «سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً» (الاحزاب: ٦٢). (زيدان، ١٩٩٣م:ص ١٤ و ١٥)

وهي مطردة لا تتخلف، ويدل على إطرادها أن الله تعالى قصّ علينا قصص الأمم السابقة وما حلّ بها لتتعضد وتعتبر ولا تفعل فعلهم لنلا يصيبنا ما أصابهم، ولو لا إطرادها لما أمكن الاتعاظ والاعتبار بها . فمن هذه الآيات قوله تعالى : «فاعتبروا يا أولي الأبصار» (الحشر: ٢) بعد أن قصّ الله تعالى علينا ما حلّ ببني النضير لسوء أعمالهم، قال الآكوسي في هذه الآية : أي فاتعظوا بما جرى عليهم - أي على اليهود من بني النضير - من الأمور الهائلة على وجه لا تكاد تهتدي إليه الأفكار، واتقوا مباشرة ما أداهم إليه من الكفر والمعاصي، واعتبروا من حالهم في غدرهم واعتمادهم على غير الله تعالى - الصابئة سبباً لتخريب بيوتهم بأيديهم وأيدي أعدائهم ومفارقة أوطانهم كارهين - إلى حال أنفسكم فلا تعولوا على تعاضد الأسباب وتعتمدوا على غيره عزّ وجلّ بل توكّلوا عليه. (الآكوسي، ١٤١٥ق، ج ٢٨:ص ٤١) وكذلك قوله تعالى : «قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين * هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين». (آل عمران: ١٣٧ و ١٣٨)

وسنة الله تتصف بالعموم أي أنها عامة يسري حكمها على الجميع دون محاباة ولا تمييز، قال تعالى: «أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر»، «ولقد أهلكنا أشياعكم فهل من مذكّر». (القمر: ٤٣ و ٥١) أي ليس كفاركم خيراً من كفار من تقدم من الأمم الذين أهلكوا بكفرهم. (القرطبي، ١٣٨٤ش، ج ١٥:ص ١٤٥)

وقال تعالى : «ليس بأمانيكم ولا أمانى أهل الكتاب من يعمل سوءاً يُجْزَ به» (النساء: ١٢٣)، والمعنى أن كل من يعمل سوءاً يلحق جزاءه ، لأن الجزاء بحسب سنة الله تعالى أثر طبيعي للعمل لا يتخلف عنه. (القلموني، ١٩٩٠م، ج ٥:ص ٣٤٣) فسنة الله تعالى ثابتة ومطردة وعامة غير مقتصرة على فرد دون فرد ولا قوم دون قوم . ولولا ثباتها وأطرادها وعمومها لما كان معنى في ذكر قصص وأخبار الأمم السابقة وطلب الاعتبار بما حل بهم، ولكن لما كان ما جرى لهم وعليهم يجري على غيرهم إذا فعلوا فعلهم، حسن ذكر قصصهم وطلب الاعتبار والاتعاظ بها . (زيدان، ١٩٩٣م:ص ١٥)

إن القانون لا يسعد الا بإيمان تحفظه الأخلاق الكريمة والأخلاق الكريمة لا تتم الا بالتوحيد فالتوحيد هو الأصل الذي عليه تنمو شجرة السعادة الإنسانية وتتفرع بالأخلاق الكريمة وهذه الفروع هي التي تثمر ثمراتها الطيبة في المجتمع قال تعالى : « ألم ترى كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتى أكلها كل حين بأذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار » (ابراهيم: ٢٦) فجعل الايمان بالله كشجرة لها أصل وهو التوحيد لا محالة " واكل تؤتية كل حين بأذن ربها "

وهو العمل وفرع وهو الخلق الكريم كالتقويم والعفة والمعرفة والشجاعة والعدالة والرحمة ونظائرها .

ان الانسان لا يتم له كماله النوعي لا يسعد في حياته التي لا بغية له أعظم من إسعادها الا بالمجتمع من أفراد يتعاونون على اعمال الحياة على ما فيها من الكثرة والتنوع وليس يقوي الواحد من الانسان على الإتيان بها جميعاً .

وهذا هو الذي أحوج الانسان الاجتماعي إلى أن يتسن بسنن وقوانين يحفظ بها حقوق الأفراد عن الضيعة والفساد حتى يعمل كل منهم ما في وسعه العمل به ثم يبادلوا أعمالهم فينال كل من النتائج المعدة ما يعادل عمله ويقدره وزنه الاجتماعي من غير أن يظلم القوى المقندر أو يظلم الضعيف العاجز . (السيد الطباطبائي، ١٣٧٥ش، ج: ١١، ص ١٥٥)

فالقوانين والسنن وان كانت عادلة في حدود مفاهيمها واحكام الجزاء وإن كانت بالغة في شدتها لا تجري على رسلها في المجتمع ولا تسد باب الخلاف وطريق التخلف الا باخلاق فاضلة إنسانية تقطع دابر الظلم والفساد كملكة اتباع الحق واحترام الإنسانية والعدالة والكرامة والحياة ونشر الرحمة . وبالجملية السنن والقوانين لا تأمن التخلف والضيعة الا اذا تأسست على أخلاق كريمة إنسانية واستظهرت بها .

ثم الاخلاق لا تفي بإسعاد المجتمع ولا تسوق الانسان إلى صلاح العمل الا إذا اعتمدت على التوحيد وهو الإيمان بأن للعالم ومنه الانسان الها واحداً سرمدياً لا يعزب عن علمه شيء ولا يغلب قدرته عن أحد خلق الأشياء على أكمل نظام لا لحاجة منه إليها وسيعيدهم إليه فيحاسبهم فيجري المحسن بإحسانه ويعاقب المسيء بإساءته ثم يخلدون منعمين أو معذبين . ومن المعلوم ان الاخلاق إذا اعتمدت على عقيدة التوحيد لم يبق للإنسان هم الا مراقبة رضاه تعالى في أعماله وكان التقوى رادعا داخلها له عن

ارتكاب الجرم ولولا ارتفاع الأخلاق من ثدي هذه العقيدة عقيدة التوحيد لم يبق للإنسان غاية في أعماله الحيوية الا التمتع بمتاع الدنيا الفانية والتلذذ بلذائذ الحياة المادية وأقصى ما يمكنه ان يعدل به معاشه فيحفظ به القوانين الاجتماعية الحيوية ان يفكر في نفسه ان من الواجب عليه ان يلتزم القوانين الدائرة حفظاً للمجتمع من التلاشي وللإجتماع من الفساد وان من اللازم عليه ان يحرم نفسه من بعض مشتبهاته ليحفظ به المجتمع فينال بذلك البعض الباقي ويشئى عليه الناس ويمدحونه ما دام حياً أو يكتب اسمه في أوراق التاريخ بخطوط ذهبية . (السيد الطباطبائي، ١٣٧٥ش، ج ١١: ١٥٧)

وبهذا صح القول بأن المحتوى الداخلي للإنسان هو الأساس لحركة التاريخ، والبناء الاجتماعي العلوي بكل ما يضم من علاقات ومن أنظمة ومن أفكار وتفاصيل هذا البناء العلوي في الحقيقة مرتبط بهذه القاعدة، بالمحتوى الداخلي للإنسان مرتبط بهذه القاعدة ويكون تغيره وتطوره تابعا لتغير هذه القاعدة وتطورها، فاذا تغير الأساس تغير البناء العلوي، واذا بقي الأساس ثابتا، بقي البناء العلوي ثابتا .

فالعلاقة بين المحتوى الداخلي للإنسان والبناء الفوقي والتاريخي للمجتمع، هذه العلاقة علاقة تبعية، علاقة سبب بسبب، هذه العلاقة تمثل سنة تاريخية .

في قوله سبحانه وتعالى «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (الرعد: ١١). هذه الآية واضحة جدا في المفهوم الذي أعطيناه وهو ان المحتوى الداخلي للإنسان، هو القاعدة والأساس للبناء العلوي، للحركة التاريخية، لان الآية الكريمة تتحدث عن تغييرين : احدهما تغيير القوم (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ) يعني تغيير أوضاع القوم، شؤون القوم، الأبنية العلوية للقوم، ظواهر القوم، هذه لا تغيير حتى يتغير ما بأنفسهم . اذن التغيير الأساس هو تغيير ما بنفس القوم والتغيير النابع المترتب على ذلك هو تغيير حالة القوم، النوعية، التاريخية، الاجتماعية ومن الواضح ان المقصود من تغيير ما بالأنفس، تغيير ما بأنفس القوم، بحيث يكون المحتوى الداخلي للقوم كقوم وكأمة وكشجرة مباركة تؤتي أكلها كل حين، متغيرا، والا تغير الفرد الواحد او الفردين او الأفراد الثلاثة لا يشكل الأساس لتغير ما بالقوم، وإنما يكون تغير ما بالقوم تابعا لتغير ما بأنفسهم . فالمحتوى النفسي والداخلي للامة كأمة لا لهذا الفرد او لذلك الفرد هو الذي يعتبر أساسا وقاعدة للتغييرات في البناء العلوي للحركة التاريخية كلها . (السيد الصدر، ١٣٦٣ش: ص ١٤٠ - ١٤٢)

الرؤية المشتركة في الاستخلاف بين الفريقين في (آية الاستخلاف)

قال الله تعالى : «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» . (النور: ٥٥)

أسباب النزول

روى كثير من المفسرين في سبب نزول آية الاستخلاف ومنهم السيوطي في "أسباب النزول" والطبرسي في "مجمع البيان" وسيد قطب في "ظلال القرآن" والقرطبي في تفسيره، مع بعض الاختلاف، سبب نزول هذه الآية أنه: عندما هاجر الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) والمسلمون إلى المدينة، استقبلهم الأنصار بترحاب، ولكن العرب تحالفوا ضدهم .

لهذا كان المسلمون يبيتون ليلتهم والسلاح إلى جانبهم لا يفارقهم، إذ كانوا في حالة تأهب تام . وقد شق على المسلمين ذلك . حتى تساءل البعض : إلى متى يدوم هذا الوضع ؟ وهل يأتي زمان نستريح وتطمئن أنفسنا ولا نخشى إلا الله ؟ فنزلت الآية السابقة تبشرهم بتحقيق ما يصبون إليه . (الشيرازي، ١٣٧٩، ج ١٧: ١٠٦ و ١٠٧)

«وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا» روى أبو عبد الله الحاكم في "صحيحه" من حديث أبي بن كعب قال : لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه المدينة وأوتهم الأنصار، رمتهم العرب عن قوس واحدة، كانوا لا يبيتون الا في السلاح، ولا يصبحون إلا في لأمتهم، فقالوا : أترون أنا نعيش حتى نبني آمنين مطمئنين لا نخاف إلا الله عز وجل ؟ فنزلت هذه الآية. (السيوطي، ١٤١٤ق، ج ٦: ص ٢١٥)

تفسير معاني الآية ومواضع الاتفاق في الإستخلاف بين الفريقين

ورد في تفسير هذه الآية الحكومة العالمية التي : وعدها الله المؤمنين به، فقالت : «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ» ويجعله متجذرا وثابتا وقويا بين شعوب العالم .

«وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا» وبعد سيادة حكم التوحيد في العالم وإجراء الأحكام الإلهية، واستقرار الأمن واقتلاع جذور الشرك، ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون .

في هذه الآية يبشر الله مجموعة من المسلمين الذين يتصفون بالإيمان والعمل الصالح بثلاث بشارات:

١ - استخلافهم وحكومتهم في الأرض .

٢ - نشر تعاليم الحق بشكل جذري وفي كل مكان (كما يستفاد من كلمة "تمكين" ...)

٣ - انعدام جميع عوامل الخوف والاضطراب .

وينتج من كل هذا أن يعبد الله بكل حرية، وتطبق تعاليمه ولا يشرك به، ويتم نشر عقيدة التوحيد في كل مكان . (الشيرازي، ١٣٧٩ش، ج ١٧: ص ١٠٧)

« وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ »

من فيه تبعيضية لا بيانية والخطاب لعامة المسلمين وفيهم المنافق والمؤمن وفي المؤمنين منهم من يعمل الصالحات ومن لا يعمل الصالحات، والوعد خاص بالذين آمنوا منهم وعملوا الصالحات محضاً . (السيد الطباطبائي، ١٣٧٥ش، ج ١٥: ١٥١)

لقد وعد الله المؤمنين ذوي الأعمال الصالحة بالاستخلاف في الأرض وتمكينهم من نشر دينهم وتمتعهم بالأمن الكامل، فما هي خصائص هؤلاء الموعودين بالاستخلاف ؟

فما حقيقة الاستخلاف في الأرض ؟

إنها ليست مجرد الملك والقهر والغلبة والحكم ... إنما هي هذا كله على شرط استخدامه في الإصلاح والتعمير والبناء ، وتحقيق المنهج الذي رسمه الله للبشرية كي تسير عليه ، وتصل عن طريقه إلى مستوى الكمال المقدر لها في الأرض، اللائق بخليقة أكرمها الله .

إن الاستخلاف في الأرض قدرة على العمارة والإصلاح، لا على الهدم والإفساد، وقدرة على تحقيق العدل والطمأنينة، لا على الظلم والقهر . وقدرة على الارتفاع بالنفس البشرية والنظام البشري، لا على الانحدار بالفرد والجماعة إلى مدارج الحيوان !

وهذا الاستخلاف هو الذي وعده الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ... وعدهم الله أن يستخلفهم في الأرض كما استخلف المؤمنين الصالحين قبلهم - ليحققوا النهج الذي أراده الله ، ويقرروا العدل الذي أراده الله ، ويسيروا بالبشرية خطوات في طريق الكمال المعد لها يوم أنشأها الله ... فأما الذين يملكون فيفسدون في الأرض، وينشرون فيها البغي والجور، وينحدرون بها إلى مدارج الحيوان ... فهؤلاء ليسوا مستخلفين في الأرض، وأن يجعل دينهم الذي ارتضى لهم هو الذي يهيمن على الأرض . والارتفاع

بكل ما أودعها الله من ثروة، ومن رصيد، ومن طاقة، مع التوجه بكل نشاط فيها إلى الله . (الشاذلي، ١٤١٢ق، ج ٤: ص ٢٥٢٩)

«لَيْسَتْخَلِفَتْهُمْ فِي الْأَرْضِ»: صور ومعاني الاستخلاف

١/ النيابة في إقامة العدل : والخليفة عليه أن يخلف الله في حكمه للبشر فالاستخلاف شيء عظيم جداً: أن تنوب عن خالق الكون في الحكم وفق مبادئ العدل والإنصاف، وما إلى ذلك .

٢/ تحقيق الشيء الثمين : من معاني الاستخلاف أن تحقق شيئاً ثميناً، أي تسير بهذه الدائرة إلى الهدف المطلوب، وان تسير بهذه المدرسة إلى أن تحقق أهدافها .

٣/ العلم والحكمة والرحمة والعدل : الاستخلاف لا يعني القوة وحدها، الاستخلاف هو العلم والحكمة والرحمة والعدل، فلذلك إذا كان الإنسان مدير مدرسة، أو مدير مستشفى، أو كان يرأس عشرة أشخاص فهو مستخلف، فالأب مستخلف في بيته، وليس معنى ذلك أن الأب هو الأمر الناهي فقط، بل يجب أن يكون مع أمره ونهيه حكيماً، حتى يكون مستخلفاً، ويجب أن يكون مع أمره ونهيه رحيماً عالماً، حتى يصح استخلافه، وأن يأخذ بيد أفراد هذه الأسرة إلى بر الأمان والسعادة في الدنيا والآخرة.

٤/ الاستخلاف على مستوى البيت : فالإنسان مستخلف في بيته على مستوى الأب، والله عز وجل سلمك قياد هذه المرأة، وهؤلاء الأولاد، فأنت إذا كنت كاملاً، ودعوتهم إلى الفضيلة، وعلمتهم، وفقهتهم، وربيتهم التربية الجسمية، والعقلية، والخلقية، فأنت خليفة الله في هذا البيت، فمعنى الاستخلاف دقيق جداً.

٥/ التعمير والإصلاح : ومن معاني الاستخلاف التعمير والإصلاح، عمارة الأشياء المادية، وإصلاح النفوس، فيجب أن تعمر الأرض، وأن تزرع، وأن تبني فيها الأبنية التي يحتاجها الإنسان، فهذه عمارة مادية، ومع التعمير المادي صلاح النفوس، ورفقيها، وتربيتها .

٦/ العدل والطمأنينة : ومن معاني الاستخلاف في الأرض أن يقام العدل والطمأنينة وأن يرتفع الإنسان إلى مرتبة الإنسان، لا يهبط إلى مستوى الحيوان، فالاستخلاف مهمة كبرى ينيطها الله سبحانه وتعالى بالأنبياء والمرسلين في حياتهم، وبمن ينوب عنهم بعد مماتهم . « كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ » . يشيع معنى الاستمرار، وكأن هذا قانون إلهي كلما ارتفع الإنسان إلى المستوى المطلوب استخلفه الله عز وجل، وكلما ارتفع إيمان المؤمن إلى المستوى الذي يؤهله أن يكون خليفة الله في الأرض، استخلفه

الله في الأرض كما استخلف الذين من قبله، وكأن الآية تشير إلى أن هذه سنة ثابتة من سنن الله عزوجل. (الناقلي، النور: ص ٥٥-٥٧)

وفي تفسير القرطبي، حيث قال قوم: هذا وعد لجميع الأمة في ملك الأرض كلها تحت كلمة الأسلام، كما قال عليه الصلاة والسلام: «زويت لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك أمتي ما زوي لي منها». واختار هذا القول ابن عطية في تفسيره حيث قال: والصحيح في الآية أنها في استخلاف الجمهور، واستخلافهم هو أن يملكهم البلاد ويجعلهم أهلها، كالذي جرى في الشام والعراق وخراسان والمغرب. قلت هذه الحال لم تختص بالخلفاء الأربعة رضي الله عنهم حتى يخصوا بها من عموم الآية، بل يشاركونهم في ذلك جميع المهاجرين بل وغيرهم. (القرطبي، ١٣٨٤ش، ج ١٥: ص ٣٢٢ و ٣٢٣)

أما قول البعض إن كلمة "الأرض" مطلقة وغير محددة، وتشمل كل الأرض، وبذلك تنحصر بحكومة المهدي (أرواحنا له الفداء)، فهو لا ينسجم مع عبارة كما استخلف الذين من قبلهم، لأن خلافة وحكومة السابقين بالتأكيد لم تشمل الأرض كلها.

نقولها ثانية: إن نتيجة جهود جميع الأنبياء والمرسلين حصول حكم يسوده التوحيد والأمن الكامل والعبادة الخالية من أي نوع من الشرك، وذلك حين ظهور المهدي (عجل الله فرجه)، وهو من سلالة الأنبياء (عليهم السلام) وحفيد النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) (الشيرازي، ١٣٧٩، ج ١٧: ص ١٠٩)، وهو المقصود في هذا الحديث الذي تناقله جميع المسلمين عن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم):

«لو لم يبق من الدنيا إلا يوم لطول الله ذلك اليوم حتى يلي رجل من عمرتي، اسمه اسمي، يملأ الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت ظلماً وجوراً». (الشيرازي، ١٣٧٩، ج ١٧: ص ١٠٩)

وفي تفسير الزاوي في تأويل وتفسير ظهور الدين كله على الأديان كلها في سورة التوبة قوله تعالى: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» (التوبة: ٣٣) في قوله تعالى: (لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ) واعلم أن ظهور الشيء على غيره قد يكون بالحجة، وقد يكون بالكثرة والوفود، وقد يكون بالغلبة والاستيلاء، ومعلوم أنه تعالى بشر بذلك، ولا يجوز أن يبشر إلا بأمر مستقبل غير حاصل، وظهور هذا الدين بالحجة مقرر معلوم، فالواجب حمله على الظهور بالغلبة. روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: هذا وعد من الله بأنه تعالى يجعل الإسلام عالياً على جميع الأديان. وتمام هذا إنما

يحصل عند خروج عيسى، وقال السدي: ذلك عند خروج المهدي، لا يبقى أحد إلا دخل في الإسلام أو أدى الخراج. (الرازي، ١٤٠١ق، ج ١٦: ص ٤١ و ٤٢)

«أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (الانبياء: ١٠٥)، أن المراد من الأرض أرض الدنيا فإنه سبحانه وتعالى سيورثها المؤمنين في الدنيا وهو قول الكلبي وابن عباس في بعض الروايات ودليل هذا القول قوله تعالى: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا» إلى قوله: «لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ» وقوله تعالى: «قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَأَصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (الاعراف: ١٢٨) وقوله تعالى: «وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشْرِقَ الْأَرْضِ وَمَغْرِبَهَا الَّتِي بَرَكْنَا فِيهَا» (الاعراف: ١٣٧) هي الأرض المقدسة يرثها الصالحون، ثم بالآخرة يورثها أمة محمد صلى الله عليه وسلم عند نزول عيسى ابن مريم عليه السلام. (الرازي، ١٤٠١ق، ج ٢٢: ص ٢٣٠)

«وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ» تمكين الشيء إقراره في مكان وهو كناية عن ثبات الشيء من غير زوال واضطراب وتزلزل بحيث يؤثر أثره من غير مانع ولا حاجز فتمكن الدين هو كونه معمولاً به في المجتمع من غير كفر به واستهانة بأمره، ومأخوذة بأصول معارفه من غير اختلاف وتخاصم وقد حكم الله سبحانه في مواضع من كلامه أن الاختلاف في الدين من بغي المختلفين كقوله: «وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ» (البقرة: ٢١٣)

والمراد (بدينهم الذي ارتضى لهم) دين الإسلام، وأضاف الدين إليهم تشريفاً لهم ولكونه من مقتضى فطرتهم. (السيد الطباطبائي، ١٣٧٥ش، ج ١٥: ١٥٣) - (القرطبي، ١٣٨٤ش، ج ٨: ص ١٢١ و ١٢٢) «وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ» وهو المنهج الإلهي الذي أنزله على النبي صلى الله عليه وسلم، قال تعالى: «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ» (الحج: ٤١) فما قيمة عظمة الدين من دون أن يكون مطبقاً وممكناً، وثابتاً، ومستقراً؟ ما قيمة هذا الدين؟

حينما يؤدي الانسان ما أمره الله به في جو مريح، وحينما لا يخشى في الله لومة لائم، وحينما يرتفع الناس جميعاً إلى المستوى المطلوب، وحينما يصلي جميع الناس لا يخاف المصلي، وحينما يؤدي جميع الناس مع عليهم من زكاة، فلا يخشى أن يؤدي الزكاة وحده، فمعنى التمكين في الأرض أن يكون هذا الدين ثابتاً راسخاً مطبقاً بكل تفاصيله.

«وَلْيَبْدُوا مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا» يبدو أن الخوف لا بد منه، لأنه امتحاناً، يمتحن الله سبحانه وتعالى المؤمن بأن يخيفه من عدوه، فإذا ثبت، وأصر على إيمانه، ولم تهزه هذه الفتن عندئذ يستحق التمكين، ومن البلاء أن تخاف، قال الله عزوجل: « وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ * الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ * أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ » (البقرة: ١٥٥-١٧٧) أحياناً يبتلى الانسان بأنه يخاف، فيمتحن الله بهذا الخوف إيمانه، هل ينقص عن عقيدته؟ وهل يرتد عن دينه؟ هل يبتعد عن طاعته لله عزوجل؟ وهل يستقضي هذا الدرب، أم يبقى ثابت الجأش، واضح الهدف، ثابت القدم؟

إِطْعِ تُمْكِّنَ، وَاسْتَقِم تَسْتَخْلَفَ :

بشكل أو بآخر، كأن هذا عقد بين الله سبحانه وتعالى خالق العباد، وبين العباد أنفسهم، فعلى الله سبحانه وتعالى أن يستخلف هؤلاء في الأرض، كما استخلف الذين من قبلهم، وأن يمكن لهم دينهم، الذي ارتضى لهم، وليبدلهم من بعد خوفهم أمنا. (النابلسي، النور: ص ٥٥-٥٧)

أما الفريق الثاني، وهم العباد فعليهم أن يعبدوه، ولا يشركوا به شيئاً، فلو أن الفريق الثاني أخل بما عليه، فالفريق الأول في حل من وعوده الثلاثة.

من شروط التمكين :

الشرط الأول : العبادة الصحيحة : يَعْْبُدُونَنِي، الحقيقة أن تعبدته هو ثمن الاستخلاص، وأن تعبدته ثمن تمكين دينك في الأرض، وأن تعبدته ثمن الطمأنينة التي تطمح إليها، من أجل أن تكون مطمئناً فلا بد أن تعبدته، والعبادة أن تنصاع إليه في كل أوامره ونواهيه، فهذا الذي يطبع إليه في كل شيء في علاقته بنفسه، وفي علاقته بربه، وبالإنسان، ومع غير الإنسان، هذا الانصياع التام لتنفيذ أوامر الله عزوجل هو العبادة، لكن هذه العبادة لا تصح إلا إذا سبقتها معرفة يقينية، ولذلك فمعرفة الله أولاً، اعرف الله، ثم اعبدته، وما الدين في حقيقته إلا معرفة وعبادة.

ويأتي في القرآن في أماكن عديدة: «أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ» . (المومنون: ٣٢)

العبادة هي الطاعة، ومعرفة الله هي الإيمان . (النابلسي: النور)

الشرط الثاني : عدم الإشراك : لا يشركون بي شيئا لكن ربنا سبحانه وتعالى يقول : «يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا».

الشرك والعبادة الخالصة ضدان لا يلتقيان :

ما الذي يتناقض مع العبادة ؟ الشرك، فمن عبد غير الله فقد أشرك بالله ؟ ومن خاف من غير الله، ومن أَرْضَى غير الله، ومن أحب غير الله، ومن مال إلى غير الله، ومن سعى إلى غير الله، ومن أطمأن إلى غير الله، ومن أتكل على غير الله، هذا كله شرك، فأَيُّ شرك مهما كان صغيرا ينقض العبادة، ولذلك كلما أمرنا ربنا عزوجل بالعبادة ينهانا عن الشرك، ليؤكد لنا أن الشرك مهما كان صغيرا فإنه ينقض العبادة قال عزوجل : «وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا» (النساء: ٣٦)

« وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ »

الذي يكفر، وينحرف عندئذ لا يستحق الاستخلاف والتمكين في الأرض، ولا شيئا من هذا القبيل . (النابلسي، النور: ص ٥٥ - ٥٧)

« يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا » والشرك مداخل وألوان، والتوجه إلى غير الله بعمل أو شعور هو لون من ألوان الشرك بالله . ذلك الايمان منهج حياة كامل، يتضمن كل ما أمر الله به، ويدخل فيما أمر الله به توفير الأسباب، وإعداد العدة، والأخذ بالوسائل، والتهيؤ لحمل الأمانة الكبرى في الأرض ... أمانة الاستخلاف ... (الساذلي، ١٤١٢ق، ج: ٤: ص ٢٥٢٩)

وقوله تعالى " وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ " أي فمن خرج عن طاعتي بعد ذلك فقد خرج عن أمر ربه وكفى بذلك ذنبا عظيما، فالصحابة رضي الله عنهم لما كانوا أقوم الناس بعد

النبي صلى الله عليه وسلم بأوامر الله عزوجل وأطوعهم لله كان نصرهم بحسبهم أظهروا كلمة الله في المشارق والمغارب وأيدهم تأييدا عظيما وحكموا في سائر العباد والبلاد، ولما قصر الناس

بعدهم في بعض الأوامر نقص ظهورهم بحسبهم ولكن قد ثبت في الصحيحين من غير وجه واحد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال " لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم الى يوم القيامة - وفي رواية - حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك - وفي رواية - حتى

يقاتلون الدجال - وفي رواية - حتى ينزل عيسى ابن مريم وهم ظاهرون " وكل هذه الروايات صحيحة ولا تعارض بينها . (ابن كثير، ١٤١٩ق، ج:٦، ص ٨٠ و ٨١)

وهذا المجتمع الطيب الطاهر على ماله من صفات الفضيلة والقداسة لم يتحقق ولم ينعقد منذ بعث النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى يومنا هذا، وإن انطبق فليطبق على زمن ظهور المهدي عليه السلام على ما ورد من صفته في الأخبار المتواترة عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأئمة أهل البيت عليهم السلام لكن على أن يكون الخطاب للمجتمع الصالح لا له عليه السلام وحده. (السيد الطباطبائي، ١٣٧٥ش، ج ١٥: ١٥٦)

فقد «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» أي الذين جمعوا بين الإيمان والعمل الصالح أن يستخلفهم في الأرض فيجعلهم الخلفاء والغالبين، وأنه يمكن لهم دينهم وتمكينه ذلك هو أن يؤيدهم بالنصرة والإعزاز ويبدلهم من بعد خوفهم من العدو أمنا بأن ينصرهم عليهم فيقتلونهم ويأمّنوا بذلك شرهم، فيعبدونني آمنين لا يشركون بي شيئاً ولا يخافون (وَمَنْ كَفَرَ) أي من بعد هذا الوعد وارتد «فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ». (الرازي، ١٤٠١ق، ج ٢٤: ص ٢٤)

التفسير الروائي لآية الاستخلاف

آية الاستخلاف «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ...»

هي عامة في أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم عن ابن عباس، ومجاهد . والمروي عن أهل البيت عليهم السلام : أنها في المهدي من آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم . وروى العياشي

بأسناده عن علي بن الحسين عليه السلام أنه قرأ الآية، وقال : هم والله شيعتنا أهل البيت . يفعل الله ذلك بهم على يدي رجل منا، وهو مهدي هذه الأمة، وهو الذي قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : " لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم، حتى يلي رجل من عترتي، اسمه اسمي، يملأ الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت ظلماً وجوراً " .

وتضمنت الآية البشارة لهم بالاستخلاف، والتمكن في البلاد، وارتفاع الخوف عنهم عند قيام المهدي عليه السلام منهم . (الطبرسي، ١٤٢٧ق، ج ٧: ص ٢٦٧)

في تفسير علي بن إبراهيم وقوله «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 » نزلت في القائم من آل محمد عليه وعلى آبائه السلام . (الحويزي، ١٣٨٣ش، ج ٣: ص ٦١٦)

فراة قال : حدثني الحسين بن علي بن زريع ؟ قال : حدثنا إسماعيل بن أبان عن فضيل بن الزبير، عن زيد بن علي قال : إذا قام القائم من آل محمد يقول : يا أيها الناس نحن الذين وعدكم الله في كتابه : «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ» . (الحاكم السكاني، ١٤١١ق، ج ١: ص ٥٢٢ و ٥٢٣)

قال الامام مسلم بن الحجاج في صحيحه : حدثنا ابن أبي عمر حدثنا سفيان عن عبد الملك بن عمير عن جابر ابن سمرة قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول " لا يزال أمر الناس ما ضيا ما وليهم اثنا عشر رجلا " ثم تكلم النبي صلى الله عليه وسلم بكلمة خفيت عني فسألت أبي ماذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال قال " كلهم من قريش " ورواه البخاري من حديث شعبة عن عبد الملك بن عمير به، وفي رواية لمسلم أنه قال ذلك عشية رجم ماعز بن مالك وذكر معه أحاديث أخر وفي هذا الحديث دلالة على أنه لا بد من وجود اثني عشر خليفة عادل وليسوا هم بأئمة الشيعة الاثني عشر فإن كثيرا من أولئك لم يكن لهم من الامر شيء، فأما هؤلاء فإنهم يكونون من قريش يلون فيعدلون وقد وقعت البشارة بهم في الكتب المتقدمة ثم لا يشترط أن يكون متتابعين بل يكون وجودهم في الأمة متتابعاً ومتفرقاً، وقد وجد منهم أربعة على الولاء وهم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهما ثم كانت بعدهم فترة ثم وجد منهم من شاء الله، ثم قد يوجد منهم من بقي في الوقت الذي يعلمه الله تعالى،

ومنهم المهدي الذي أسمه يطابق أسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وكنيته كنيته يملأ الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت جوراً وظلماً. (ابن كثير، ١٤٢٠ق، ج:٦، ص ٧٧ و٧٨)

عن إسحاق بن عبد الله عن الإمام زين العابدين رضي الله عنه قال : هذه الآية نزلت في القائم المهدي عليه السلام . وأيضاً قال : قوله تعالى : «فرب السماء والأرض إنه لحق» (الذاريات: ٢٣) أي إن قيام قائمنا لحق مثل ما أنكم تنطقون . وروي عن الباقر والصادق رضي الله عنهما في قوله تعالى : «لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ قَالَا : نزلت في القائم وأصحابه . وفي تفسير العياشي : إن علي بن الحسين رضي الله عنهما قرأ آية «لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ» قال : والله هم محبونا أهل البيت، يفعل الله ذلك بهم على يد رجل منا وهو مهدي هذه الأمة . قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : لو لم يبق من الدني إلا يوم، لطول الله ذلك اليوم حتى يأتي رجل من عترتي اسمه أسمى، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً. (القندوزي، ١٤١٨ق، ج:١، ص ٤٨٢ و ٤٨٣)

فالخلاصة : الوعد الإلهي يتحقق بالاستخلاف في الأرض من خلال ما توصلنا إليه من تفاسير الفريقين مشروط بأمور منها الإيمان بالله سبحانه وتعالى الإيمان الحقيقي الذي يوصل إلى تحقيق المنهج الذي رسمه الله للبشرية كي تسير عليه، وتصل عن طريقه إلى مستوى الكمال المقدر لها في الأرض، اللائق بخلقة أكرمها الله . وحقيقة هذا الإيمان تستغرق النشاط الإنساني كله ، وتوجه النشاط الإنساني كله . فما تكاد تستقر في القلب حتى تعلن عن نفسها في صورة عمل ونشاط وبناء وإنشاء موجه كله إلى الله ، لا يتغنى به صاحبه إلا وجهه الله ، وهي طاعة لله واستسلام لأمره في الصغيرة والكبيرة .

وأن تحل في روح الإنسان نوعين من الأعمال :

١/ ترك كل شكل من أشكال التعاون مع أسباب الظلم والفساد، بل عليه أن يقاومها، وهذا من جهة.
٢/ وبناء الشخصية والتحرك الذاتي وتهينة الاستعدادات الجسمية والروحية والمادية والمعنوية لظهور تلك الحكومة العالمية الإنسانية، من جهة أخرى تعد هذه النوعين من الاعمال سبب في اليقظة والوعي والبناء الذاتي . (الشيرازي، ١٣٧٩، ج ٩: ص ١٨٦)

فالحق أن الآية إن أعطيت حق معناها لم تنطبق إلا على المجتمع الموعود الذي سينعقد بظهور المهدي عليه السلام وإن سُمح في تفسير مفرداتها وجملها وكان المراد باستخلاف الذين آمنوا وعملوا الصالحات استخلاف الأمة بنوع من التغليب نحوه، وبتمكين دينهم الذي ارتضاه لهم

كونهم معروفين في الدنيا بالأمة المسلمة وعدهم الإسلام دين لهم وإن تفرقوا فيه ثلاثا وسبعين (السيد الطباطبائي، ١٣٧٥ش، ج ١٥: ص ١٥١-١٥٣) فرقة يكفر بعضهم بعضا ويستبيح بعضهم دماء بعض وأعراضهم وأموالهم، وتبديل خوفهم أمانة يعبدون الله ولا يشركون به شيئا عزة الأمة وشوكتها في الدنيا وانبساطها على معظم المعمورة وظواهر ما يأتون به من صلاة وصوم وحج وإن ارتحل الأمن من بينهم أنفسهم وودعهم الحق والحقيقة، فالوجه أن الموعود بهذا الوعد الأمة والمراد باستخلافهم ما رزقهم الله من العزة والشوكة بعد الهجرة إلى ما بعد الرحلة ويجري فيما بعد ذلك الى زمن انحطاط الخلافة الإسلامية . (السيد الطباطبائي، ١٣٧٥ش، ج ١٥: ص ١٥٦)

فالمصداق الأكمل لآية الاستخلاف بين المفسرين من خلال التفاسير ومن خلال الروايات الواردة عن النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم والعترة الطاهرة متمثلة بالإمام المهدي عليه السلام .

المصادر

١/ القرآن الكريم .

٢/ ابن كثير، أبي الفداء إسماعيل بن عمر، ١٤١٨هـ، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر، السعودية

٣/ ابن منظور، محمد ابن مكرم، ١٤١٩هـ، لسان العرب، طبعة جديدة مصححة اعتنى بتصحيحها أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، بيروت - لبنان
ط ٣ .

٤/ الآلوسي، أبي الثناء شهاب الدين محمود بن عبد الله، ١٤٣١هـ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق ماهر حبوش، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٥/ الحاكم الحسكاني، عبيد الله بن أحمد، ١٤١١هـ، شواهد التنزيل، تحقيق الشيخ محمد باقر المحمودي، مؤسسة الطبع والنشر الإسلامي مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، طهران - إيران.

٦/ الحويزي، عبد علي بن جمعة، ١٤١٢هـ، تفسير نورالثقلين، صححه وعلق عليه وأشرف على طبعه الحاج السيد هاشم الرسولي، مؤسسة اسماعيليان، قم، ط ٤ .

٧/ الرازي، فخر الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر للنشر، لبنان - بيروت، ط ١ .

٨/ زيدان، عبد الكريم، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١ .

٩/ السيوطي، أبي الفضل عبد الرحمن جلال الدين بن أبي بكر، ١٤٣٢هـ الدر المنثور في التفسير المأثور، بأشراف دار الفكر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.

١٠/ الشاذلي، سيد قطب إبراهيم حسين، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، ظلال القرآن، طبعة جديدة مشرعة، دار الشروق، القاهرة، طبعة شرعية أولى والطبعة الشرعية الثانية والثلاثون .

١١/ الشيرازي، آية الله ناصر مكارم، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل مع تهذيب جديد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط ١ .

١٢/ الصدر، السيد محمد باقر، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، كتاب خلافة الإنسان، جمعية المعارف الإسلامية، مركز النون للتأليف والترجمة، بيروت - لبنان، ط١.

١٣/ الصدر، السيد محمد باقر، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م، المدرسة القرآنية، دار الكتاب الإسلامي، ط٢.

١٤/ الطباطبائي، السيد محمد حسين، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، الميزان في تفسير القرآن، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط١.

١٥/ الطبرسي، أبي علي الفضل بن الحسن، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، مجمع البيان في تفسير القرآن، طبعة جديدة منقحة، دار العلوم، بيروت - لبنان، ط١.

١٦/ الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، جامع البيان، تحقيق الشيخ خليل الميس، ضبط وتوثيق وتخريج صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ردمك، بيروت.

١٧/ القاسم، أسعد وحيد، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، أزمة الخلافة والإمامة وآثارها المعاصرة، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت - لبنان، ط١.

١٨/ القرطبي، أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، الجامع لاحكام القرآن، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط١.

١٩/ القندوزي، سليمان بن الشيخ إبراهيم الحسيني البلخي، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، ينابيع المودة، صححه علاء الدين الأعلمي، منشورات الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط١.

٢٠/ النابلسي، محمد راتب، موسوعة النابلسي في تفسير القرآن.

<https://www.nabulsi.com/web/article/2173>

٢١/ النجفي، السيد بهاء الدين علي بن عبد الكريم، منتخب الأنوار المضئية، تحقيق رضا الاستادي، مطبعة اعتماد، مؤسسة الإمام الهادي (ع)، قم، ١٤٢٠هـ، ط١.