إشكاليّة المتخيّل في التراث الإسلاميّ

عدنان الحسيني[1]

الخلاصة

تعتبر مسألة التعامل مع التراث الإسلاميّ المكتوب ودراسته ـ من حيث كون مضامينه أمورًا واقعيّةً أم أنّها صرف خيالاتٍ ـ من المسائل الّتي طرحت في قراءة التراث مؤخّرًا، وأخذ بعضهم بطرح نماذج عدّةٍ لتكون أمثلةً على عدم تاريخيّتها (عدم واقعيّتها)، وهو ما يثبت كون التراث مليئًا بالمتخيّلات الّتي لا واقع لها، ويعدّ كتاب "جدل التاريخ والمتخيّل.. سيرة فاطمة" نموذجًا لهٰذه القراءة. ولا شكّ أنّ هناك عدّة مناهج للبحث في التراث كالمنهج النصّيّ والمنهج العقليّ والمنهج الاستقرائيّ ومنهج الاستناد إلى النصوص الأدبيّة والمنهج التأويليّ. إلّا أنّه وصف كثيرًا من المفردات التراثيّة بالمتخيّل، فهو يسعى لتهديم التراث الإسلاميّ ووصفه بأنّه مسكونٌ بالخيال، وأنّ كثيرًا من المقولات الّتي تراكمت عبر الأجيال ما هي إلّا نتاج خيالٍ خصبٍ لعلمائه. مع أنّ العلماء قد ضبطوا بحوثهم ضمن ضوابط فقهيّةٍ وروائيّةٍ وأنساقٍ لا تتعارض مع العقل.

---

(1) الدكتور عدنان هاشم الحسيني، العراق، مدرّس الفقه والفلسفة الإسلاميّة في جامعة المصطفى العالميّة (ص).

adnanha2010@gmail.com

الكلمات المفتاحيّة: المتخيّل، الواقع، الوهم، التراث، النقد.

التمهيد

هنالك مطبّان واجههما التراث الإسلاميّ المكتوب: الأوّل، أنّ القسم المكتوب منه بشكلٍ رسميٍّ برعاية السلطات الحاكمة عبر عصور الزمن يتّسم بالإقصاء والتهميش والتحريف لكلّ ما هو معارضٌ لشرعيّة تلك السلطات وأفرادها.

والآخر، يكمن في أتباع التيّار الحداثيّ الّذين ما فتئوا يفرضون فهمهم الحداثيّ لمجريات الماضي.

إنّ قراءة تراث الآخر بقيت محكومةً لـ (الأيديولوجيّ) على حساب المعرفيّ (الإبستمولوجيّ) ، أو تكريس الإبستمولوجيّ لحساب الأيديولوجيّ في غيابٍ واضحٍ لمنهجٍ معرفيٍّ مستقلٍّ عن الميولات والاتّجاهات.

إنّ التراث الإماميّ عاش الانزواء والإقصاء الّذي فرضه عليه التراث الرسميّ؛ ولذلك عانى من كثيرٍ من المشاكل، يقول إدريس هاني: «إنّ مشكلة العرب والمسلمين فى مجال الكتابة التاريخيّة، تكمن في كونهم حوّلوا هذه الممارسة الموضوعيّة إلى وظيفةٍ لتركيز أيديولوجيا ما، أو إثبات الشرعيّة لكياناتٍ سياسيّةٍ مختلفةٍ، التاريخ العربيّ قتلته السياسة؛ لذا جاء مجزّأً وملتبسًا، بناءً على تجزئة الخريطة السياسيّة والمذهبيّة التاريخيّة للعرب والمسلمين. فالمؤرّخ بالدرجة الأولى رجلٌ منخرطٌ ـ رغمًا عنه ـ في الصراع السياسيّ؛ لأنّ قطاع المعرفة كلّه بيد البلاط، ولا حديث حينئذٍ عن استقلال المورّخ! وحينما لا يستقلّ المورّخ لا يستقلّ التاريخ. هكذا ورثنا تاريخًا عربيًّا متناقضًا ومتمذهبًا ومنمّطًا» [هاني، محنة التراث الآخر، ص 17].

ولا يخفى أنّ هناك عمليّة تأثّرٍ وتأثيرٍ بين التاريخ وبين غيره من العلوم، بل إنّ التاريخ يكاد يكون كيانًا رقيقًا يتأثّر بكلّ شيءٍ، ولا سيّما علم الكلام الّذي أثّر أيّما تأثيرٍ في كتابة التاريخ. [انظر: سلهب، علم الكلام والتاريخ، ص 128]

وكثيرون كتبوا في التراث وأمعنوا فيه تحليلًا ونقدًا؛ إذ أصبح للنظر في التراث ارتداداتٌ معرفيّةٌ أحيانًا، وفي أحيانٍ أخرى أيديولوجيّةٌ، بل إنّ النظر في التراث قد يبلور موقفًا عقديًّا وسلوكيًّا متكاملًا.

المشكلة الّتي يطرحها البحث هنا تعالج أمرين: الأوّل، هو توصيفٌ عامٌّ لمناهج بحث التراث وتخصيصٌ لفهم المتخيّل بالتفصيل، نقدًا وتحليلًا، وتحديد الملاك الصحيح في وصف الشيء بكونه متخيّلًا. وثانيًا، معالجة نموذجٍ طرحه الكاتب بسام الجمل، والمتمثّل ببحثه حول شخصيّة السيّدة الزهراء B، نقدًا وتحليلًا.

أوّلًا: معنى المتخيّل

أ ـ حقيقة الإدراك الخياليّ

إنّ إدراك الإنسان يبتدئ بالحسّ، فيدرك الأشياء بالحواسّ، ثمّ بعد ذٰلك بالوهم، وأمّا الإدراك العقليّ، فيكون بواسطة (الاكتساب)، فيعمل ذهنه في الوصول إلى المجهولات بواسطة سلسلةٍ من المعلومات الّتي حصل عليها تدريجيًّا بتوسيط الحدود الوسطى. [راجع: ابن سينا، التعليقات، ص 19]

والإدراك أو القوّة المدركة بتعبير الفلاسفة تنقسم إلى قسمين: قوّة إدراكٍ من خارجٍ، وقوّة إدراكٍ من داخلٍ. والأولى منهما واضحٌ أنّها الحواسّ المعروفة، أمّا تلك الّتي هي من داخلٍ، فيطلق عليها (الحواسّ الباطنة)،

والّذي يهمّنا في البحث هو الانطلاق من قوّة (فانتازيا) أو الحسّ المشترك، وهي القوّة الّتي تمثّل مجمعًا لما تلتقطه الحواسّ الخمس، وبعد ذٰلك تقوم كلٌّ من قوّة الخيال (المصوّرة) بحفظ ما في الحسّ المشترك، ولا تعدّ هناك حاجةٌ للاتّصال الفيزيائيّ الخارجيّ، ثمّ يأتي دور المتخيّلة ـ وهي في الدراسات النفسيّة الحديثة تعتبر من وظائف العقل الباطن ـ وهي ذات دورٍ كبيرٍ في حياة الإنسان، وهي المسؤولة عن التصرّف في عوالم الصور الخياليّة، حيث تقوم بتركيبها وإنتاج صورٍ لا واقعيّةٍ لها في عالم الخارج، كتركيب رأس إنسانٍ على بدن حصانٍ.

وأمّا القوّة الوهميّة ـ هٰذا المصطلح هو غير المصطلح المنطقيّ للوهم الّذي في مقابل الظنّ، والمقصود به المرجوح في مقابل الراجح، فالظنّ يوفّر تصديقًا بمقدار 80 ٪ والوهم يوفّر 20٪ ـ فهي مسؤولةٌ عن إدراك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات، كشجاعة زيدٍ وجبن بكرٍ، وفي أغلب الأحيان يتمّ الخلط بين الخيال ـ فقوّة الخيال تحفظ صورة الشيء بعد انقطاعه عن الخارج المادّيّ، إلّا أنّها لا تجرّده عن لواحق المادّة ـ والمتخيّلة (المتخيّل)، فيستعملون مفردة الخيال ويقصدون المتخيّلة. [راجع: ابن سينا، رسالةٌ في أحوال النفس، ص 57]

ومن ثمّ يكون الفرق بين الخيال والمتخيّلة أنّ الأوّل مجرّد حفظٍ للصورة الحسّيّة بدون إضافةٍ ولا تعمّلٍ، بينما الثاني هو حفظ الصورة مع قابليّة الإضافة والتعمّل من زيادةٍ ونقصانٍ، أي قابليّة التركيب.

ب ـ أثر القوّة المتخيّلة في الإنسان

القوّة المتخيّلة ذات جانبين إيجابيٍّ وسلبيٍّ، ويتمثّل الجانب الإيجابيّ في أنّها المسؤولة عن قدرة الإنسان على تذكّر الصور الحسّيّة الّتي يصادفها في

حياته، وبالتالي فهو يتعرّف على الأشياء الّتي سبق وأن أحس بها من خلال تلك الصور، ومن خلال التصرّف في تلك الصور الخياليّة بتوسّط المتخيّلة استطاع الانسان أن يطوّر ميادين الفنون والصناعات، يصف ابن سينا هٰذه القوّة بقوله: «أن تستعملها في استنباط التدابير في الأمور الكائنة والفاسدة واستنباط الصناعات الإنسانيّة» [ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 331]، فهي ذات مردودٍ نافعٍ، إذا استطاع الإنسان أن يقيّدها ضمن حدود العقل والشرع.

ولها جانبٌ سلبيٌّ فيما إذا انفلتت من هٰذا الحيّز ودخلت عوالم مظلمةً تقوده إلى الانحراف، وعندما يتناول السيّد الخمينيّ جهاد النفس تجد أنّه يجعل الخيال ـ ويقصد المتخيّلة ـ عنصرًا خطرًا على النفس قد يودّي إلى عرقلة طريق المؤمن؛ لذا ينبغي السيطرة عليه. [انظر: الخمينيّ، الأربعون حديثًا، ص 20]

إنّ قوّة الوهم هي المستفيد الأساس من المتخيّلة لمساعدة النفس الإنسانيّة في الحكم على الموضوعات الجزئيّة المحسوسة، كالقضايا الهندسيّة، إلّا أنّ المشكلة تكمن في أنّه قد يتعدّى حدوده في النفوس الّتي تفتقد لملكة التعقّل، فيهيمن الوهم عليها ويسوقها للحكم وفق ما يدركه هو من موضوعاتٍ لا تقع ضمن دائرته، فتحكم النفس طبق مدركاته بتوسّط التخيّل، فيقع الغلط. [انظر: فلاح سبتي، أثر الوهم في الصفات الإلٰهيّة في عقائد ابن تيميّة، ص 86]

فكلّ شيءٍ لا يتمكّـن الإنسان من فهمه وإدراكه بنحوٍ متعقّلٍ، يلجأ فيه إلى مخيّلته ليرسم له صورةً خياليّةً، توحي له بكون ذٰلك الشيء متحقّقًا، وفعلًا يحكم الوهم على ضوئها بذٰلك،ومثل هٰذه القضايا تسمّى القضايا

الوهميّة المفيدة في صناعة المغالطة من الصناعات الخمس المعروفة في المنطق.

ومن هنا نشأت الأديان الخرافيّة الطوطميّة ضمن سياقٍ أسطوريٍّ، وجميع الشعوب والأقوام لم تكن لديها القدرة على التخلّص من الهوس الحسّيّ حينما تفكّر في عالم الغيب، فلعب الوهم دوره السلبيّ في استعمال المخيّلة ليلقي صوره الخرافيّة في الأذهان، فالأسطورة تعدّ من أهمّ عناصر الأديان القديمة، فعبدوا القمر والشمس والحيوانات والزمان. [راجع: المصريّ، الأسطورة بين العرب والفرس والترك، ص 45]

وإذا أردنا أن نبحث في مضارّ المتخيّلة، فالأمر لا يتوقّف عند الدين فقط، بل يتعدّاه إلى جميع المجالات الإنسانيّة ومنها مسألة الصحّة والشفاء من الأمراض، وهناك الكثير من الظواهر الفيزيائيّة والبيولوجيّة الّتي يعيشها الإنسان عندما لا يجد لها تفسيرًا منطقيًّا، أو ما يمكن أن يفهمه على الأقلّ، فإنّه يحيله على الجنّ، أو مخلوقاتٍ فضائيّةٍ، أو غير ذٰلك من خرافاتٍ.

[انظر: صالح، الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، ص 12]

إشكاليّة البحث

انطلاقًا من التطرّف في التعامل مع الأثر المتقدّم للمتخيّلة ظهرت خيوطُ لاتّجاهٍ فكريٍّ معيّنٍ منذ سنواتٍ قليلةٍ في بعض الجامعات، ينظر إلى كلّ أمرٍ مذكورٍ في التراث لا يتلاءم مع ذوق الباحث أو العقل الجمعيّ لفئةٍ ممّن يحملون نمطًا ثقافيًّا أو أيديولوجيًّا معيّنًا، ينظر إليه على أنّه من وحي الخيال، وركّز هٰذا الاتّجاه على أنّ ينظر إلى التراث الإسلاميّ بأنّه مسكونٌ بالخيال،

وأنّ المقولات الّتي تراكمت عبر الأجيال ما هي إلّا نتاج خيالٍ خصبٍ استطاع توسيع ما هو واقعيٌّ وضيّقٌ في إطار حدودٍ معيّنةٍ، والخروج به إلى فضاءاتٍ رحبةٍ غير منظورةٍ من قبل المصدر، وإمّا أن يكون ما جاء في التراث عبارةً عن اختلاقٍ لا علاقة له أصلًا بالواقع؛ ولذلك يقول أحدهم: «ونرى أنّ العلاقة وطيدةٌ بين المتخيّل وصناعة التاريخ الإسلاميّ؛ إذ الجامع بينهما هو انشدادهما إلى المجتمع بكلّ قطاعاته وفئاته، فالمتخيّل هاهنا هو بالأساس متخيّلٌ جمعيٌّ ساهمت عدّة أجيالٍ إسلاميّةٍ في تشكّله على التدريج، وهو يعبّر عند القدامى عن التاريخ، بل إنّ المتخيّل عندهم هم عين التاريخ» [الجمل، مقالة المتخيّل وصناعة التاريخ، موقع مؤمنون بلا حدودٍ، الإنترنت]. ويصرّحون بضرورة أن يفصل الباحث بين التاريخ الحقيقيّ والتاريخ المزيّف (المتخيّل)، فالمسألة هاهنا أشبه ما تكون بعمليّة الحفر الأركيولوجيّ، بمعنى اختراق طبقاتٍ مترسّبةٍ من التاريخ الإسلاميّ المتخيّل بحثًا عن نواة الحدث الحاصل فعلًا في التاريخ، ومثل هٰذا التمشّي المنهجيّ يحوج إلى أن نطرح ثلاثة أسئلةٍ مدارها جميعًا على ذٰلك التاريخ الإسلاميّ المتخيّل، وهي على التوالي: ما الّذي صنع؟ وكيف صنع؟ ولماذا صنع؟ [المصدر السابق]

وليس من قبيل الجزاف القول إنّهم استعاروا مصطلح المتخيّل الّذي يستعمل في الدراسات والبحوث الأدبيّة الّتي تتناول الرواية والقصّة، وألصقوها بمسألة البحث في التراث الدينيّ والنصوص الدينيّة (القرآن والروايات)، فإنّ الرواية عادةً ما تستمدّ سردها من خلال التفاعل والتعشّق مع مجالاتٍ قد تكون بعيدةً في نظر من لم يلج هٰذا المجال، ويشكّل التاريخ منبعًا لا ينضب، يستوحي منه كاتب الرواية مواقف إنسانيّةً في عمليّة تلاقحٍ انفعاليّةٍ بين ما هو واقعٌ فعليٌّ، وبين ما هو منتجٌ خياليٌّ في ذهن الروائيّ.

وعليه، فإنّ أصحاب مفهوم المتخيّل حينما يبحثون في التراث الدينيّ، الّذي يمثّل التاريخ جزءًا من تشكّلاته، فإنّهم يحاولون تصوير الأحداث أو بعضها الأكثر، على أنّها نتيجة تفاعلٍ بين واقعٍ محدّدٍ وخيالٍ متّسعٍ ومتجدّدٍ، وابتدأ هٰذا المنحى في البحث في الجامعات المغربيّة، وأغرقوا فيها إلى المستوى الّذي شوّش المصطلح.

يقول بسام الجمل أحد الناشطين في هٰذا الاتّجاه: «ولئن كان المتخيّل في أبسط تعريفاته ـ يعني مثلما يذهب إلى ذٰلك كاستورياديس ـ القدرة على أن ترى في الشيء ما ليس هو، أو على غير ما هو عليه، فإنّ المتخيّل الدينيّ حسب تعريفنا له هو جملة المنتجات السيميائيّة، اللغويّة أو غير اللغويّة، الّتي يصطنعها الإنسان الدينيّ في علاقته مع المفارق والمطلق، أو المحايث من أجل الإجابة عن أسئلة البدايات والدنيويّات والأخرويّات بعضها أو جميعها» [الجمل، المتخيّل الإسلاميّ.. بحثٌ في المرجعيّات، موقع مؤمنون بلا حدود، الإنترنت].

واللافت أنّ جماعة المتخيّل لا يعيرون أهمّيّةً لما ينتقدوه، سواءٌ أكان سنّيًّا أم شيعيًّا، فهم ينتقدون المنتج الدينيّ العامّ الإسلاميّ. [راجع: الجمل، أسباب النزول، ص 430]

الواقع وفرقه عن المتخيّل

قبل الخوض في البحث يجب أن نثبت الواقع والطريق إلى كشفه؛ إذ يعدّ الواقع من الموضوعات الّتي دارت حولها رحى البحث الفلسفيّ والمعرفيّ، ونتج عنها مدارس الشكّ والمثاليّة والواقعيّة وغيرها. وأوّل ما ينطلق منه المفكّر في تفكيره في أيّ شيءٍ، يكون بعد الفراغ من ثبوت الواقع. [انظر:

الطباطبائيّ، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج 2، ص 25]

والواقع شاملٌ لقضايا كثيرةٍ، فلا يقتصر على الموجود الخارجيّ المحسوس، بل الموجودات الذهنيّة والقضايا الّتي لا تجد لها وجودًا حسّيًّا أيضًا، أو تلك الّتي تعبّر عن شعورٍ باطنيٍّ كالجوع والألم والحزن، وكذا ما يعبّر عنه بالمفاهيم الثانويّة المنطقيّة الّتي لا توجد إلّا في الذهن، مثل "الإنسان كلّيٌّ" والمفاهيم الثانويّة الفلسفيّة الّتي تصف الخارج، ولٰكنّها غير متجسّدةٍ في الواقع الخارجيّ، كالعلّة والمعلول. ولٰكنّ المشكلة تكمن في كيفيّة الوصول إلى الواقع، والدليل الّذي يثبت صحّة ما هو منطبعٌ في الذهن. وكلّ ذٰلك يدرسه علم المنطق ونظريّة المعرفة.

والقضيّة المطابقة للواقع الّتي تحكي عنه هي القضيّة الموصوفة بالصادقة، والّتي لا تطابق الواقع الّذي تحكي عنه، فتسمّى بالكاذبة، وتمثّل القضايا البدهيّة الأساس المرجعيّ في صحّة المعارف النظريّة، ومن ثمّ لا بدّ من التعرّف على القضايا اليقينيّة؛ لإيجاد قناةٍ معرفيّةٍ مشتركةٍ مع الآخر. [انظر: مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ص 258]

وهناك مناهج متعدّدةٌ للكشف عن الواقع أساسها المنهج الحسّيّ التجريبيّ الّذي يتّخذ من التجربة أداةً لكشف الواقع، والمنهج العقليّ وأداته العقل، والمنهج الكشفيّ وأداته القلب، والمنهج النصّيّ وأداته النصوص المنقولة، وليس الهدف هنا هو تنقيح تلك المناهج ونقدها، فإنّ هٰذا خارجٌ عن موضوع هٰذا البحث، والمهمّ هنا أن نضبط الطريق للتمييز بين ما هو واقعيٌّ وبين ما هو متخيّلٌ.

فالأمر الواقعيّ هو كلّ ما ثبت في الواقع سواءٌ أدركناه أم لا، ولٰكن صحّة الاعتقاد به تتوقّف على إمكانه الذاتيّ وقيام الدليل عليه، وأمّا درجة

الاعتقاد به فتتوقّف على قوّة كشف الدليل القائم على إثباته، فإن كان الدليل قطعيًّا صحّ الاعتقاد به على نحو القطع، وإن كان الدليل ظنّيًّا صحّ الاعتقاد به على نحو الظنّ لا القطع.

وأمّا المتخيّل أو الخرافيّ فهو غير الثابت في الواقع، ولٰكن تخيّلناه في أذهاننا وحكمنا بوجوده بأوهامنا، ولا طريق للاعتقاد القطعي بكون الشيء متخيلًا وخرافيًّا إلّا بأن يقوم البرهان العقليّ على امتناع وجوده، بأن يلزم من فرض وجوده المحال العقلي، وذٰلك لكون فرض وجوده مخالفًا لواحدةٍ من القواعد العقليّة القطعيّة.

وأمّا إن كان ممكنًا في ذاته ولٰكنّه محالٌ وقوعًا لمخالفته لما هو معتادٌ لدينا من الأسباب والمسبّبات، فلا يعدّ ذٰلك مسوّغًا لوصفه بكونه متخيّلًا وخرافيًّا، بل يبقى محتملًا ثبوتًا، ودرجة إثباته رهنٌ بالدليل القائم على ذٰلك، فإنّ الكثير من المعجزات والكرامات الثابتة لأنبياء الله وأوليائه مخالفةٌ للمعتاد، ولٰكنّها ممكنةٌ عقلًا، والقرآن الكريم ـ الّذي نقطع بصدوره عن العالم المطلق ووصوله عن الصادق الأمين – مليءٌ بذٰلك ممّا هو مخالفٌ لكثيرٍ من الأمور المعتادة، سواءٌ للأنبياء وغيرهم.

يقول ابن سينا: «وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالته لك، فالصواب أن تسرح أمثال ذٰلك إلى بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان» [الطوسيّ، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 418].

ثانيًا: مناهج دراسة التراث

لا بدّ أن نتعرّض إلى المناهج المتّبعة في دراسة التراث وتحليله لأجل ملاحظة كيفيّة تعاملها معه، وهل تصلح هٰذه المناهج لذٰلك أم لا، كما أنّ

المقصود من التراث هنا في هٰذا البحث هو التراث الدينيّ الإسلاميّ، الّذي تعرّض على مدى قرنين من الزمان إلى الدراسة والنقد والتحليل وإعادة القراءة، وكانت المخرجات لصيغ إعادة التفكير في التراث قراءاتٍ ونظريّاتٍ ونقاشاتٍ من أجل إيجاد علقةٍ ما أو قناةٍ ما، مع التراث؛ لخلق مصالحةٍ مع ما يمكن أن يكون مجهولًا أو معارضًا لفهمٍ معاصرٍ. [جعفري، العقل والدين، ص 16]

وبعد أن واجهت الكنيسة عاصفةً من التشكيكات أطّرت إشكاليّة التراث والحداثة، وانتقلت نفس الإشكاليّة إلى الساحة المسلّمة وبنفس الأدوات والآليّات.

إنّ فحص التراث في الإسلام ليست مسألةً جديدةً، فالعلماء المسلمون من جميع المذاهب كانت لا تفتر هممهم عن النظر في التراث السابق على زمنهم، وإبداء النقد والإصلاح أو التطوير والموافقة، وليس أدلّ على ذٰلك من الحركة الفكريّة بين المعتزلة والأشاعرة، واحتدام النقاش بين الأصوليّة والأخباريّة، ومسألة التطوير المستدام للنظريّة الفقهيّة والأصوليّة والفلسفيّة؛ ولذا لا نتّفق مع نصر حامد أبو زيد فيما ذهب إليه من أنّ الخطاب الدينيّ يجدّد فهم النصوص الدينيّة، ولٰكنّه يقتصر على النصّ الشرعيّ دون غيرها. [راجع: أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص 88]

وليس النظر في التراث أمرًا سلبيًّا يقوم به المنقلبون على الدين، بل إنّ هٰذا الأمر سائرٌ ومعروفٌ في المدرسة الإسلاميّة عامّةً من قبل أهل العلم، إلّا أنّهم لا يطلقون عليه النظر في التراث، بل هو حراكٌ علميٌّ متدرّجٌ ضمن مدخلاتٍ ومخرجاتٍ، دائرٌ بين حدود الدين ومعطيات العقل العامّ. وهناك مناهج لدراسة التراث منها:

أ ـ المنهج النصّيّ

وهو المقتصر على البحث في النصوص وقراءتها بشكلٍ لا يخرج عن الإطار اللغويّ والتاريخيّ لها، والمقصود الروايات الّتي وردت عن طريق أهل العصمة والطهارة، ولٰكن رغم ذٰلك، فإنّ هٰذا لا يعني عدم خضوع هٰذا النحو من النصوص لاعتبارات النقديّة الحديثة.

إنّ النصّ والمنهج النصوصيّ أمرٌ لا مفرّ منه في التعامل مع التراث؛ لأنّ الدين هو مجموعة النصوص الّتي تمّ توارثها جيلًا بعد جيلٍ والمتمثّلة بالقرآن والسنّة، ولا يخفى في أنّ المذاهب تختلف في نظرتها للسنّة؛ فالسنّة لدى الإماميّة هي كلّ ما ورد عن النبيّ الأكرم π والأئمّة المعصومين الأطهار الاثني عشر Δ على مستوى الفعل والقول والتقرير، أمّا الآخرون فيحصرون السنّة بالنبيّ وحده، والجدل الدائر بين الإسلاميّين والعلمانيّين[1] حول النصّ، هو عمليّة تحميل النصّ قراءاتٍ خارج سياق الصنعة النمطيّة لأهل التخصّص في العلوم الإسلاميّة، إذ يشكل أصحاب منطق التجديد والمعاصرة في قراءة النصّ الدينيّ على تقليديّة المنهج المتّبع من قبل أهل التخصّص في العلوم الإسلاميّة في تعاملهم مع النصوص ومجمل التراث الإسلاميّ. [راجع: شحرور، الكتاب والقرآن، ص 30]

والنصّ في الإسلام يتجسّد في القرآن والسنّة، وهي فعل وقول وتقرير النبيّ π والأئمّة المعصومين الاثني عشر Δ بحسب المذهب الإماميّ، وأمّا عند أهل السنّة، فتتمثّل فقط بقول النبيّ π وفعله وتقريره فقط، ولقد أولى

(1) لا توحي هٰذه المصطلحات إلى الجهويّة إلّا إجمالًا، وإلّا فإنّه يوجد بعض المتديّنين (رجال دينٍ وغيرهم) تعلمنوا ووصفوا أنفسهم بأنّهم متنوّرون وليبراليّون.

علماء الفريقين النصّ اهتمامًا منقطع النظير، وكتبوا في ذٰلك المطوّلات والأصول الحديثيّة والمستدركات والصحاح، وصنّفوا علومًا تتناول النصّ من جهاتٍ عديدةٍ، والاهتمام بالنصّ يرجع إلى أيّام النبيّ π. [راجع: روشن، منطق الخطاب القرآنيّ، ص 190]

ب ـ المنهج العقليّ

وهو المنهج الّذي يعتمد على التحليل العقليّ، فالعقل له قدرة تحليل الأحداث والربط بينها وبين أسبابها ولوازمها، ويستبعد ما هو دخيلٌ لا ربط له بالسلسلة الترابطيّة له، والمقصود من بين إطلاقات العقل، العقل المعرفيّ.

ويعرّف العقل المعرفيّ بأنّه: قوّة النفس الّتي بها تدرك المعاني الكلّيّة. [انظر: ابن باجة الأندلسيّ، ص 150]

ولا بأس أن نذكر كلامًا للفارابيّ فيه بيانٌ بديعٌ للعقل المقصود: «الروح الإنسانيّة هي الّتي تتمكّـن من صورة المعنى بحدّه وحقيقته، منفوضًا عنه اللواحق الغريبة، مأخوذًا من حيث تشترك فيه الكثرة، وذٰلك بقوّةٍ لها تسمّى العقل النظريّ، وهٰذه الروح كمرآةٍ، وهٰذا العقل النظريّ كصقالها، وهٰذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلٰهيّ، كما ترتسم الأشباح في المرايا الصقليّة إذا لم يفسد صقالها بطبعٍ، ولم يعرض بجهة صقالها عن الجانب الأعلى شغلٌ بما تحتها من الشهوة والغضب والحسّ والتخيّل، فإذا أعرضت عن هٰذه وتوجّهت تلقاء عالم الأمر، لحظت الملكوت الأعلى واتّصلت باللذّة العليا» [الفارابيّ، فصوص الحكم، منشورات بيدار، ص 82].

وينقسم العقل إلى نظريٍّ وعمليٍّ، وكلٌّ له وظائفه المختصّة به.

ويمكن التعرّف على القيمة الوظيفيّة للعقل من خلال معرفة الوظائف الشريفة الّتي يقوم بها؛ إذ يقوم بوظائف تصوريّةٍ وتصديقيّةٍ[1]، والعقل لو اعتمد في قياساته واستدلالاته على بقيّة أدوات المعرفة، فإنّ حجّيّته وحدوده ستكون محكومةً بحجّيّتها وحدودها، وهٰذا يختلف بحسب طبيعة تلك الأدوات.

وحجّيّة العقل البرهانيّ ثابتةٌ، ولا تحتاج إلى دليلٍ يدلّ عليها، ولٰكن لا بدّ في جميع الاستدلالات البرهانيّة من مراعاة شرائط البرهان وضوابطه من حيث الصورة والمادّة، بأن تكون القضايا الّتي يستعملها في البرهان مستجمعةً لشرائط مقدّمات البرهان، وإلّا لم يكن ذٰلك القياس برهانًا كاشفًا عن الواقع على ما هو عليه، بل قد يأخذ صورة إحدى المغالطات.

أمّا علاقة العقل بالنصوص الدينيّة فإنّ العقل في علاقته بالنصوص الدينيّة له عدّة مراتب:

المرتبة الأولى: علاقته بالنصوص الّتي تشير إلى كلّيّاتٍ مرشدةٍ لأحكام العقل البرهانيّ كالتوحيد والنبوّة والمعاد، ودوره هنا إقامة البراهين على تلك الموضوعات وتفصيل أحكامها.

المرتبة الثانية: علاقته بالنصوص المتناولة لتفاصيل معيّنةٍ كالقيامة،

---

(1) التصوّر: مصطلحٌ منطقيٌّ يطلق لوصف إدراك الإنسان للأشياء دون حكمٍ، فالتصوّر والإدراك والعلم كلّها تدلّ على معنًى واحدٍ. أمّا التصديق، فقد اتّضح من خلال بيان التصوّر، فإنّه التصوّر المستتبع للحكم، فالتصوّر هو الإدراك الساذج الخالي من كلّ قيدٍ، أمّا التصديق، فهو التصوّر والإدراك المعبّر عن الحكم. [انظر: المظفّر، المنطق، ص 16]

فإن حكم بشكلٍ قطعيٍّ أنّها صادرةٌ عن المعصوم A وجب التصديق بها، وإن لم يتمّ هٰذا اليقين، فلا يوجب العقل التصديق بها بنحوٍ يقينيٍّ [انظر: الأنصاري، فرائد الأصول، ص 331 ـ 333]، بل يكون التصديق بمقدار قوّة الدليل القائم عليها، فإمّا التصديق الظنّيّ أو التوقّف فيها دون إصدار حكمٍ ما.

المرتبة الثالثة: علاقته بالنصوص غير العقديّة، المتناولة لموضوعاتٍ تاريخيّةٍ، وهي كذٰلك، إن كانت قطعيّة الصدور عن المعصوم، وجب التصديق بها، وإن لم يتمّ القطع بالصدور، فتبقى في إطار الأمر الممكن دون البناء على شيءٍ ما.

المرتبة الرابعة: علاقته بالنصوص المتناولة للجانب العمليّ المتعلّق بالأحكام الشرعيّة والمسائل الأخلاقيّة.

وأمّا العلاقة المعرفيّة بين العقل والروايات، فهي علاقةٌ جذريّةٌ لا تخرج عن سياقات التفاهم البشريّ، فالعقل بقوانينه التراتبيّة حاكمٌ على ما يخرج من أفواه البشر، فيقسّمه إلى ما هو منطقيٌّ وغير منطقيٍّ، وما يراد جدًّا من قبل المتكلّم وما لا يراد كذٰلك، كما في حالة الهزل؛ فإنّ الروايات الواردة عن النبيّ الأكرم π وأهل بيته المعصومين Δ تخضع لمثل هٰذه السلطة العقليّة على النصوص؛ فإنّ النصوص الصادرة عنهم Δ إنّما صدرت عن العقول الكاملة؛ لذٰلك لا يمكن أن تكون عرضةً للخطإ؛ ولذٰلك فإنّ العقل لا يمكن أن يتعارض مع نصوص أهل البيت Δ الصحيحة من حيث الدلالة والصدور والجهة.

وكثيرًا ما يعتمد العقل في تحليله واستنتاجه على الاستقراء المعتمد على جمع الجزئيّات المتشابهة (النماذج المتوفّرة) وملاحظتها من أجل الخروج

بحكمٍ كلّيٍّ، والاستقراء هو حكمٌ على كلّيٍّ؛ لكونه ثابتًا في جزئيّات ذٰلك الكلّيّ، كالحكم على الحيوان بتحرّك الفكّ الأسفل حالة المضغ؛ لكون الإنسان والفرس وسائر جزئيّاتهما المشاهدة كذٰلك، فإن كانت الجزئيّات منحصرةً كان الاستقراء تامًّا وصار قياسًا مقسّمًا، وإلّا فربّما انتقض الحكم بمثل التمساح، فيكون شبيهًا بالقياس؛ لأنّ تلك الجزئيّات تنوب مناب الأوسط [الطوسيّ، تجريد المنطق، ص 13] كالمثال المعروف في علم المنطق، وهو تسليط النار على الحديد مع اختلاف وحداته في مختلف الأزمنة والأمكنة، والوصول إلى حكمٍ كلّيٍّ بأنّ الحديد يتمدّد بالحرارة، وغير خافٍ بأنّ الاستقراء عادةً ما يكون ناقصًا، وعليه فإنّه يفيد اليقين بمقدار ما تمّ استقراؤه من الجزئيّات، وأمّا النتيجة الكلّيّة المستنبطة، فهي ظنّيّةٌ، وأمّا الاستقراء التامّ، فهو أمرٌ نادرٌ. [انظر: فودة، تدعيم المنطق، ص 132]

إذن لا بدّ لدارس التراث إذا أراد أن يقرّر أمرًا أن يجمع قبل تقريره ما يتوفّر عليه التراث من كلّ ما له علاقةٌ بالموضوع؛ ليخرج بحكمٍ معيّنٍ.

الرجوع إلى النصوص الأدبيّة

ومن القرائن المهمّة الّتي تعتمد عليها دراسة التراث وفق المنهج العقلانيّ في دراسة التراث هو الاستناد إلى النصوص الأدبيّة الّتي ظهرت في نفس زمن الموضوع أو الشخصيّة محلّ البحث، كالأشعار الّتي قيلت في حقّه ومناسباتها مدحًا أو قدحًا، والخطب أو الأشعار الّتي صدرت من نفس الشخصيّة أيضًا، فإنّ هٰذا الأمر يوفّر عناصر تقرّب الباحث من الحكم النهائيّ، ولعلّ بعضهم من يتّخذ من ذٰلك منهجًا يسمّيه بالمنهج الأدبيّ.

يقول بعض الباحثين: «والأدب وثيق الصلة بالتاريخ، فهو مرآة العصر، وهو تعبيرٌ عن أفكار الإنسان وعواطفه، وهو يفصح عن دخائل البشر

ويصوّر أحلامهم وأمانيّهم، ويرسم نواحي مختلفةً من حياتهم الواقعة، من حياة الأفراد أو الجماعات، ومن حياة المدينة أو الريف، بل ومن النظم، ومن الحال الاقتصاديّة، ومن العلم والفنّ، ومن الحرب والسلام، ومن كلّ ما يقع تحت حسّ الإنسان ويدخل في نطاق إدراكه أو تصوّره» [حسن عثمان، منهج البحث التاريخيّ، ص 38].

جـ ـ المنهج التأويليّ

الهرمنيوطيقا أو فنّ تفسير النصّ منهجٌ ـ وربّما أطلقوا عليه علمًا ـ انطلق في بدايته بسيطًا، ثمّ أخذ يتطوّر رويدًا وفق الإضافات الّتي توالى عليها الباحثون والمهتمّون، إنّ كلمة (Hermeneutics) هي التعبير الإنكليزيّ للكلمة اليونانيّة الكلاسيكيّة (Hermeneus) (هرمس)، وتعني المفسّر أو الشارح، وفي موضعٍ من كتابات الفيلسوف أفلاطون وصف الشعراء بأنّهم مفسّرو الله، وفي الأسطورة اليونانيّة كان هرمس رسول الآلهة يتميّز بسرعته ورشاقته، وكان عمله هو أن ينقل إلى الناس في الأرض رسائل وأسرار آلهة أوليمبوس (Olympus)، كان هرمس قادرًا بنعله ذي الأجنحة على تجسير الفجوة بين الإلٰهيّ والعالم البشريّ، ويصوغ بكلماتٍ مفهومةٍ ذٰلك الغموض القابع وراء القدرة البشريّة على التعبير، كيف يمكن لعالمي الإلٰهيّ والبشريّ أن يتواصلا بدون هٰذا الرسول؟ وكيف يمكن تجاوز فجوة التفاهم بين الآلهة والجنس البشريّ؟ مهمّة هرمس هي بناء جسر التفاهم بين العالمين، وجعل ما يبدو لاعقليًّا شيئًا ذا معنًى وواضحًا للأذن البشريّة. [جاسير، مقدمة في الهرمينوطيقا، ص 12]

ولم تقتصر التأويليّة على تفسير النصّ، بل تخطّت ذٰلك لتصل إلى تفسير التاريخ مع البعد الزمنيّ بين المفسّر والحوادث التاريخيّة، وبالتالي يمكن

القول إنّ التأويليّة انتقلت من الداخل (النصّ) لتشمل الخارج. [انظر: سبحاني، مفهوم التأويليّة، مجلّة قراءات معاصرة، ص 23]

فالحوادث والوقائع أمست مثابة القراءة والتفسير والتأويل. [راجع: ناصر، اللغة والتأويل، ص 95]

ولم تقتصر التأويليّة على تفسير النصّ، بل تخطّت ذٰلك لتصل إلى تفسير التاريخ مع البعد الزمنيّ بين المفسّر والحوادث التاريخيّة، وبالتالي يمكن القول إنّ التأويليّة انتقلت من الداخل (النصّ) لتشمل الخارج [انظر: سبحاني، مفهوم التأويليّة، مجلّة قراءاتٌ معاصرةٌ، ص 23]، فالحوادث والوقائع أمست مثابةً للقراءة والتفسير والتأويل. [راجع: عمارة ناصر، اللغة والتأويل، ص 95]

ويمكن من خلال شلايرماخر أن نتصوّر التأويليّة بشكلٍ واضحٍ، فإنّه عرّفها بأنّها "نظريّة الفهم"، إذ تجاوز التأويليّة الكلاسيكيّة إلى التأويليّة الرومانسيّة الّتي أبدعها من خلال فكرة سوء الفهم (Misunderstanding)، فقارئ النصّ يبدأ بالتأويل من بداية القراءة محاولًا فهم النصّ لاحتماليّة سوء الفهم في كلّ مراحل القراءة، وعدم الاقتصار على التأويل عند مواجهة الإبهام فحسب، كما في السابق. [انظر: الواعظيّ، التأويليّة عند شلاير ماخر، ص 109]

وبالتالي «ارتكز شلايرماخر في تحليلاته التأويليّة على الخاصّيّة الجدليّة للنصّ وحتميّة التحاور معه، فالتأويليّة تمثّل في رأيه فنّ الإدراك الصحيح للخطاب وللنصّ، فالشخص الّذي يسعى إلى فهم النصّ يجب عليه أن يتحاور معه حتّى يصل من خلال ذٰلك إلى ما وراء دلالة الألفاظ، ومن ثمّ تمثّل التأويليّة فنّ سماع بلاغ المتكلّم وفنّ فهم الحوار الواقع بين المتكلّم

والسامع، ومن هنا يتّضح لنا أنّ التصوّر الّذي يحمله شلايرماخر عن التأويليّة يقوم على أساس هٰذه الأرضيّة الجدليّة القائمة بين المتحاورين، فعلى ضوء هٰذه الرؤية التأويليّة يضحي الفهم الدقيق للنصّ والمطابق للواقع أمرًا في غاية الصعوبة، فإنّ تأكيده "عنصري الحدس والتنبّؤ" واحتمال عدم مطابقتهما مع معنى النصّ الواقعيّ أدّى إلى أن تحيط بالفهم والتفسير هالةٌ من الإبهام والتردّد» [المصدر السابق، ص 110].

إنّ أصحاب هٰذا المنهج خرجوا من حدود المحذور والمحظور في التعامل مع النصّ الدينيّ، واعتبروه كأيّ نصٍّ آخر أدبيٍّ قابلًا لتطبيق الرؤى الهرمينوطيقيّة عليه. ممّا لا تجده في تعامل علماء المسلمين مع النصّ الدينيّ؛ فهم متيقّنون من حالة الإعجاز الّتي يتّصف بها القرآن مثلًا، وليس من السهولة تجاوز ذٰلك في التنظير والتفسير، فلا غرو أن تجد أنّ السيّد الخوئيّ يقول: «وسيجد القارئ أنّي لا أحيد في تفسيري هٰذا عن ظواهر الكتاب ومحكماته، وما يثبت بالتواتر أو الطرق الصحيحة من الآثار الواردة عن أهل بيت العصمة من ذرّيّة الرسول θ، وما استقلّ به العقل الفطريّ الصحيح الّذي جعله الله حجّةً باطنةً كما جعل نبيّه θ وأهل بيته المعصومين حجّةً ظاهرةً» [الخوئيّ، البيان في تفسير القرآن، ص 11]. ولا يفهم من ذٰلك التعصّب ورسم حدودٍ صارمةٍ غير منطقيّةٍ للتعامل مع القرآن، فهناك فرقٌ بين ذٰلك وبين التسيّب العلميّ والتهتّك المعرفيّ في العلاقة مع القرآن أو السنّة المطهّرة، وهناك آياتٌ كثيرةٌ وروياتٌ أكثر حثّت على التدبّر والتفكّر في القرآن الكريم، منها أنّ رجلًا سأل الإمام الصادق A فقال له: «ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس إلّا غضاضةً؟ فقال: لأنّ الله ـ تبارك وتعالى ـ لم يجعله لزمانٍ دون زمانٍ، ولا

لناسٍ دون ناسٍ، فهو في كلّ زمانٍ جديدٌ، وعند كلّ قومٍ غضٌّ إلى يوم القيامة» [الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج 1، ص 93]. أي أنّ باب الفهم المتوالي من قبل المسلمين مفتوحٌ ومجازٌ، وقد يتميّز بالحجّيّة، ولٰكن ضمن شروطٍ هي تلك الّتي ذكرها السيّد الخوئيّ أعلاه، ممّا يستدعي التخصّص في علومٍ معيّنةٍ؛ حتّى يتمكّـن قارئ النصّ من الوصول إلى نتائج جديدةٍ منسجمةٍ. إنّ تحصيل المراد الجدّيّ للمتكلّم هو الهدف النهائيّ من التمعّن في النصّ ومراجعته وتفسيره؛ وهٰذا ما أراده علماء الأصول حينما عمّقوا بحوثهم اللغويّة، وعليه يمكن القول إنّ نظر علماء أصول الفقه منسجمٌ مع مرحلة الهرمينوطيقا الكلاسيكيّة والرومانطيقيّة. [انظر: الواعظي، الشهيد الصدر ونظريّة تفسير النصّ، مجلّة فقه أهل البيت، العدد 20، ص 220]

ثالثًا: نقد إشكاليّة المتخيّل

لا يخفى على الباحث في التراث الدينيّ الاسلاميّ العامّ، أنّه يحوي على خليطٍ من الغثّ والسمين، والتباساتٍ بين ما هو حقٌّ وما هو باطلٌ، ولٰكنّ ذٰلك لا يبرّر الإيمان بالالتباس أو الجفاء مع الدين، والحكم وفق منهجٍ راديكاليٍّ اقتلاعيٍّ، وعدم القدرة على معرفة الحقّ واتّباعه، واتّهام التاريخ بالتشويش، والتسرّع في الحكم بكون الكثير من مضامينه ممّا هو مسلّمٌ بين المسلمين بأنّه من المتخيّل الّذي لا واقع له وراء تراكم التخيّلات عبر التاريخ، وقد تقدّم أن بيّنّا بأنّنا لا نستطيع أن نصف أمرًا بأنّه متخيّلٌ إلّا بأن يكون ممتنعًا عقلًا، وإلّا فانّ له حيّزًا من الإمكان، ولكان التوقّف فيه ـ إن لم نجد ما يثبته من الدليل ـ هو الموقف الصحيح عقلًا، على أنّ هناك ضوابط عقليّةً وعقلائيّةً تسعف الباحث وتنير له دروب البحث عن

الحقيقة، وبشكلٍ عامٍّ، فإنّ التراث الإسلاميّ يحوي نمطين من المنتج:

1ـ المنتج النصوصيّ المقدّس

إنّ النصّ الدينيّ الإسلاميّ يتمثّل في القرآن الكريم والسنّة النبويّة المطهّرة، ولا تنقضي المسألة بالقول إنّ لدينا نصوصًا مقدّسةً دون مراعاة الجانب الاجتهاديّ والفهميّ لدى الفريق المتخصّص الّذي يطلق عليه "العلماء" أو "المجتهدون"، الّذي يملأ فراغات الزمان بتراكميّةٍ قرائيّةٍ تستوعب مناحي الحياة والموضوعات المتجدّدة ـ سواءٌ على صعيد الفقه أو العقيدة أو الأخلاق أو غير ذٰلك ـ ممّا يمكن استمداده من النصوص المقدّسة المذكورة، إنّ التراكميّة المعرفيّة للنصوص الدينيّة أدّت إلى تطوّر آليّاتٍ خصّصت تلك النصوص ضمن علومٍ لها موضوعها المستقلّ وأدوات الفعل التخصّصيّ العلميّ.

2ـ المنتج الفهميّ المنضبط

إنّ هٰذا المنتج هو الّذي يتكفّل ديمومة الدين في حياة الناس، فصحيحٌ أنّ دين الإسلام خالدٌ، وهٰذا الخلود ملازمٌ لثبات أحكامه، بمعنى أنّ لها القدرة على تأمين الحاجات الإنسانيّة في مختلف الأزمنة والأمكنة: «حلال محمّدٍ حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرام محمّدٍ حرامٌ إلى يوم القيامة» [الكلينيّ، الكافي، ج 1، ص 58]، ولٰكنّ الثبات ملازمٌ لعدم الانسجام مع ما يتجدّد من موضوعاتٍ؛ فلذٰلك لا بدّ من حلّ هٰذه الإشكاليّة، ولم يقف الإسلام عاجزًا عن حلّ هٰذه الإشكاليّة، وأوجد الحلول لها، وسوف نقارب الحلّ فيما يلي بواسطة الضبط الفقهيّ والضبط الروائيّ.

أ ـ الضبط الفقهيّ

وقد أشرنا آنفًا إلى الجانب الفهميّ والاجتهاديّ من قبل أهل الاختصاص (العلماء)، ودأبهم على العمل في الأنساق الاجتهاديّة في مختلف العلوم ذات العلاقة، ولٰكنّ أقسى ما يواجهه أهل العلم يأتي في الفقه خاصّةً وفق سؤال: كيف للدين الثابت أن يكون خالدًا في عالمٍ متغيّرٍ؟ وهنا نكون أمام مدخلاتٍ يمكن اختصارها في العناصر الآتية: علاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بنفسه، وعلاقة الإنسان بالله تعالى. وقد أوجد الفقهاء آليّاتٍ معيّنةً للتعامل مع كلّ عنصرٍ من هٰذه العناصر.

ب ـ الضبط الروائيّ

إنّ الفهم المنضبط يتجلّى في تقعيد الحديث وتصنيفه، من أجل تفادي السلبيّات الّتي تخلقها بعض العوامل، مثل وضع الوضّاعين وتباعد الزمن وأخطاء النقل والنسخ والسقط والإضافة والحذف المتعمّد وغير المتعمّد، والاختلاف السياسيّ والعقديّ، الّذي كان له الأثر السلبيّ البالغ على مسيرة الرواية.

إنّ كلّ هٰذه العوامل المذكورة دعت العلماء إلى تقسيم الحديث إلى: الصحيح، والحسن، والموثّق، والضعيف، والمرسل، والمرفوع، ما هٰذه العمليّة إلّا صيانةٌ للنصّ الأصليّ والحفاظ على قدسيته من الكذب والتخييل والدسّ والتزوير.

ولا يخفى أنّ الفتن الّتي أصيب بها المجتمع المسلم في عصر الرسالة والحروب الّتي استعر أُوارها بين الصحابة استطاعت أن تقسم المجتمع إلى فرقٍ ومذاهب ابتدأت سياسيّةً وانتهت دينيّةً بحتةً، وكلّ فرقةٍ لها تفسيرها ورواياتها وتأويلها وعقيدتها، ممّا يلقي بثقلٍ على الباحث عن الحقيقة في وسط ركامٍ هائلٍ

من التراث المسلّم. [راجع: سلهب، علم الكلام والتاريخ، ص 49]

ارتباط البحث التاريخيّ بالبحث الروائيّ

هناك أمرٌ جديرٌ بالذكر، وهو أنّ الباحثين ذكروا صعوبة استخلاص قوانين علميّةٍ ثابتةٍ يقينيّةٍ في البحث التاريخيّ، طالما أنّه يتمحور حول الشخصيّة الإنسانيّة ذات الإرادة الحرّة، ومن الصعب الوصول إلى الموضوعيّة، فليس التاريخ كالكيمياء والفيزياء ـ مثلًا ـ المؤطّرتين بقوانين ثابتةٍ، وقد ذهب إلى ذٰلك كارل بوبر (Karl Popper) باعتبار تأثّر التاريخ في سيره بنموّ المعرفة الإنسانيّة، الّتي لا نعلم كيف تنمو، وبالتالي لا يمكن التنبّؤ بمستقبل سير التاريخ الإنسانيّ. [انظر: الحويريّ، منهج البحث في التاريخ، ص 12]

ولٰكنّ الموضوعيّة متوفّرةٌ في البحث التاريخيّ الاسلاميّ في الجملة؛ لأنّه بحثٌ قائمٌ على ثنائية (السرد والمقدّس) الّذي يوفّره الشخص المعصوم. وبعبارةٍ أخرى نقول: إنّه السرد الناظر إلى المقدّس المحدّد (المعصومين)، لا السرد المنفلت لشخصيّاتٍ منفلتةٍ، والمقدّس مرتبطٌ بمنظومةٍ معرفيّةٍ على المستويين النظريّ والعمليّ، لها ثوابت وكلّيّاتٌ لا يصحّ الخروج عنها وتغافلها، ومن ثمّ يوجد ثوابت ومتغيّراتٌ في البحث.

والمناسبة الّتي دعت لربط التاريخ بالحديث عند المسلمين ـ أو بالأحرى علم التاريخ بعلم الحديث ـ أنّ علم التاريخ وثيق الصلة برواية الحديث وتفسير القرآن؛ باعتبار الاحتياج إلى التحقيق في مناسبات نزول الآيات والحوادث الّتي شهدت صدور الروايات، ولا سيّما تلك الصادرة عن النبيّ الأكرم θ، واهتمّ المسلمون بالسير والمغازي، وسرد مجرياتها بالاعتماد على

أحاديث النبيّ π، وبالإضافة إلى ذٰلك فقد ظهرت فئةٌ تهتمّ بالتاريخ، ولٰكنّ سياق اهتمامها يختلف تمامًا عن اهتمام غيرهم، فهٰؤلاء أُطلق عليهم "الأخباريّون"[1] الّذين كانوا يجلسون في المساجد ويروون للناس الأخبار القديمة والحكايا والأساطير، الّتي يختلط فيها الواقع بالمتخيّل [انظر: المصدر السابق، ص 114]، وهٰؤلاء يطلق عليهم القصّاصون كما هو معروفٌ.

تطبيقٌ تعسّفيٌّ لإشكاليّة المتخيّل على سيرة السيّدة الزهراء B

بعد أن تعرّفنا على إشكاليّة المتخيّل في التراث الإسلاميّ تحليلًا، نأخذ نموذجًا تطبيقيًّا لها عند مؤلّف كتاب "جدل التاريخ والمتخيّل.. سيرة فاطمة" الكاتب بسام الجمل، إذ يقول: «ولعلّ من أهمّ الصعوبات الّتي يمكن أن تقلق الباحث في موضوعنا هٰذا التعالق والتداخل بين خطابين أساسيّين في مدوّنة البحث هما: خطاب التاريخ... وخطاب المتخيّل... حتّى أنّه يصعب أحيانًا تخليص هٰذا من ذاك، وتعسر إقامة حدودٍ فاصلةٍ بينهما» [الجمل، جدل التاريخ والمتخيّل.. سيرة فاطمة، ص 18]. في إشارةٍ واضحةٍ لعمليّة التغذية الّتي يقدّمها التاريخ للخيال، ممّا يستفزّه على إنتاج معطياتٍ سرديّةٍ مستجدّةٍ. ولٰكن يوجد في ثنايا البحث ما لا علاقة له بمسألة جدل التاريخ والمتخيّل، ومنها:

أوّلًا: تكلّم الجنين

---

(1) ليس المقصود من المصطلح هنا المدرسة الأخباريّة المعروفة.

يقول الكاتب في مقالة الدنيويّات ـ كما يطلق عليها ـ ضمن ما قاله من استبعاداته ومخيّلاته: «أمّا تكلّم ابنة الرسول ـ وهي لا تزال بعد جنينًا في بطن أمّها ـ فيعبّر عندنا، من وجهة نظر التحليل النفسيّ، عن حوارٍ خفيٍّ لأنا متأزّمةٍ مع ذاتها، والسياق الّذي اندرجت فيه هٰذه الحادثة الفارقة يفصح عن ذٰلك بوضوحٍ تامٍّ».

ففي رواية للإمام جعفرٍ الصادق A: «إنّ خديجة B لمّا تزوّج بها رسول الله π، هجرتها نسوةُ مكّة، فكنّ لا يدخلن عليها، ولا يسلّمن عليها، ولا يتركن امرأةً تدخل عليها، فاستوحشت خديجة لذٰلك، وكان جزعها وغمّها حذرًا عليه π، فلمّا حملت بفاطمة B كانت فاطمة B تحدّثها من بطنها، وتصبّرها».

ثمّ يقول الكاتب: «جليٌّ من هٰذا الخبر أنّ خديجة كانت تعيش وضعًا نفسيًّا حرجًا يبعث على القلق، وهو وضعٌ ـ فيما يبدو ـ امتدّ لسنواتٍ... وإذا كان ظاهر الخبر يبرز مواساة الجنين لأمّه، والشدّ من أزرها، فإنّ الأمر لا يعدو أن يكون عندنا لعبةً بالمرأة، فالثالوث: (الاستيحاش)، و(الجزع)، و(الغمّ)، دفع بخديجة إلى مناجاة نفسها عبر محاورة جنينها؛ لعلّها تجد بذٰلك ضربًا من السلوى، وتفوز بقسطٍ من الراحة النفسيّة، وإن كان حالها في الحقيقة واقعًا تحت تأثير (استيهاماتٍ) (fantasmes)» [الجمل، جدل التاريخ والمتخيّل، ص 66 و67].

النقد

يحوّل الكاتب نفسه هنا إلى متخصّصٍ في علم النفس، وهو نفس مصطلح (التحويل) الّذي يذكره كثيرًا حول السيّدة الزهراء B، فقد قلب نفسه من متخصّصٍ في الأدب إلى متخصّصٍ في علم النفس! حتّى أنّه قال:

«عندنا من وجهة نظر التحليل النفسيّ»؛ كي يؤكّد أنّه صاحب نظرٍ في علم النفس، ثمّ يعمل ماكنة الخيال عن حوارٍ خفيٍّ تقوم السيّدة خديجة أمّ المؤمنين مع ذاتها من أجل الخروج من الأزمة النفسيّة الّتي تخيّل أنّها تعيشها، وحوّلَ المسألة من خوف خديجة على الرسول وقلقها عليه وعلى الرسالة الخاتمة، إلى ثالوثٍ من الاستيحاش والجزع والغمّ، ولا يجيب الكاتب عن سبب هٰذه الأزمة الّتي تعيشها أمّ المؤمنين، ثمّ يذكر جملةً لم أعرف ما مناسبة حشرها في السياق: "فإنّ الأمر لا يعدو أن تكون عندنا لعبةً بالمرأة".

أقول: إن تكلم الجنين مع أمّه هو أمرٌ ممكنٌ عقلًا، فما المانع العقليّ من ذٰلك؟ نعم، هو مستبعدٌ بحسب المعتاد لدى الناس، وقد أثبتت الدراسات الحديثة تأثّر الجنين بكلام أمّه وبكلّ ما يجري حوله، وله ردود أفعالٍ متناسبةٌ مع ذٰلك، وقد أُلّفت بحوثٌ وكتبٌ عن كيفيّة التعامل مع الجنين وهو في بطن أمّه، منها على سبيل المثال كتاب "تربية الجنين في بطن أمّه".

وقد ذكرنا سابقًا أنّ مجرّد الاستبعاد العاديّ لا يعدّ مسوّغًا لتفسيره بكونه متخيّلًا، خاصّةً مع شخصيّات الأنبياء والأولياء، وإلّا كيف يفسّر الجمل حمل السيدة مريم B من دون زوجٍ، أو كيف يفسّر تكلّم السيّد المسيح وهو في المهد صبيٌّ، والشخصيّة الّتي يتكلّم عنها هي أم المؤمنين خديجة، تلك المرأة الّتي احتضنت الرسول والرسالة والّتي ساندته في أصعب المواقف، فهي أوّل من آمنت به من النساء، وبذلت كلّ مالها في سبيل الدعوة الناشئة، وتحمّلت قساوة حصار الشعب من الجوع والعطش والمرض، إلى أن ماتت صريعة تلك الحزمة من الظروف، وهٰذا لعمري يدلّ على قوّة شكيمةٍ وصبرٍ كبيرٍ وقوّةٍ على تحمّل الصعاب وتذليلها وعلى نفسٍ أبيّةٍ قد استحقّت السلام من الله تعالى. [انظر: البخاريّ، صحيح البخاريّ، ج 4، ص 231]

هٰذا ويأتي بعد ذٰلك من يتّهمها بأنّها تعاني من أمراضٍ نفسيّةٍ وما إلى ذٰلك من أوهامٍ ومتخيّلاتٍ! ليفسّر موقفًا أو حدثًا لم ترتضه نفسه، وكان الأجدر به أن يتوقّف فيه على الأقلّ.

ثانيًا: ولادة السيّدة الزهراء B

هناك عدّة إشكالاتٍ وجّهها الكاتب في قضيّة ولادة سيّدة نساء العالمين، نذكر بعضها ونردّ عليها:

1ـ ذكر الكاتب اعتقاد الشيعة ـ كما أسماه ـ بمكان مولد السيّدة الزهراء B، ثمّ قال: «ويبدو أنّ الاحتفال بمولوديّة فاطمة نشأ من أعمال التعهّد والصيانة للمكان المذكور» [الجمل، جدل التاريخ والمتخيّل، ص 132].

النقد

كما عوّدنا الكاتب، فإنّه أيضًا يستخدم كلمة "يبدو"، ومن حقّنا أن نسأله: ما دخل أعمال الصيانة بتحويل مكانٍ إلى مقدّسٍ، أو على الأقلّ بنشوء الاحتفال بمولد شخصٍ؟ هٰذا إذا كان مقصوده في زمانٍ كان يمكن الوصول إليه، ولٰكن منذ زمنٍ ليس بالقريب لم يعد يتسنّى للشيعة تعاهد مكان ولادة السيّدة فاطمة B وصيانته وهو خارجٌ عن نفوذهم؟!

إنّنا حينما نطرح هٰذه الأسئلة أحيانًا، أو يكون نقدنا بسؤالٍ، فذٰلك من أجل تنبيه القارئ العزيز على الرجوع للحالة العرفيّة والاجتماعيّة والمتداول بين الناس؛ كي يتّضح لديه الخطأ في مقالة الكاتب، أو المبالغة منه، أو الإثارات غير المستساغة والمرفوضة، وهٰذا النوع من السؤال يحمل الجواب بذاته.

2ـ قال: «ويتمّ الاحتفال الرسميّ اليوم بمولد فاطمة عند الشيعة يوم 20

رمضان من كلّ سنّةٍ قمريّةٍ، مع وجود احتفالٍ تمهيديٍّ يسبقه يوم 15 من شهر شعبان، وهو التاريخ الموافق لميلاد المهديّ الفاطميّ، وتاريخ وفاة سلمان الفارسيّ المعروف عند الإماميّة الاثني عشريّة بـ "ليلة البراءة"» [المصدر السابق].

النقد

أتأسّف على الكاتب ـ وهو الأكاديميّ ـ كيف يلقي الكلام على عواهنه دون مراعاةٍ للحقائق التاريخيّة، فالسيّدة الزهراء B ولدت بحسب المصادر الشيعيّة الاثني عشريّة في العشرين من جمادى الآخرة [الطبريّ، دلائل الإمامة، ج 6، ص 15]، وبمجرّد بحثٍ بسيطٍ في المدوّنات الإلكترونيّة يمكن أن يتوصّل إلى ذٰلك بنفسه.

نعم، يحتفل الشيعة بمولد الإمام المهديّ ϕ، ولا دخل لذٰلك بمولد السيّدة الزهراء B، ثمّ إنّ الشيعة لا يطلقون لقب الفاطميّ على الإمام المهديّ ϕ، وقد يكون المؤلّف خلط بين الشيعة الإماميّة وغيرهم.

وكشيعةٍ وباحثين لم نسمع بـ "ليلة البراءة"، ولا نعلم تأريخ وفاة سلمان الفارسيّ تفصيلًا.

3ـ قال الكاتب: «ومن المظاهر المميّزة للاحتفال بمولوديّة فاطمة لدى شيعة العراق وإيران، أنّه لا يحضره إلّا النساء والأطفال غير البالغين، ثمّ إنّ المقصد الأساس من إقامة الاحتفال هو عقد النيّة على تقديم النذور، ولتنفيذ الاحتفال تنصب مائدةٌ بهذه المناسبة لا يوضع عليها إلّا اللبن؛ (لأنّ هٰذا الشراب قدّم إلى الرسول يوم عروجه)، وبعض الأغلال، ولا سيّما التفاح، باعتبار أنّ فاطمة خلقت من ثمرةٍ من ثمار الجنّة، وهي التفاحة، على نحو ما أشرنا إليه سابقًا» [الجمل، جدل التاريخ والمتخيّل، ص 133].

النقد

المعروف في الوسط الشيعيّ أنّ أفراح أهل البيت الكرام Δ يتمُّ الاحتفال بها من قبل الجميع، نساءً ورجالًا، صغارًا وكبارًا، فالرجال لهم مجالسهم في ذٰلك، والنساء لهنّ مجالسهنّ، ولا يكون هناك اختلاطٌ حتمًا، والاحتفال بمولود السيّدة فاطمة الزهراء B حاله حال بقيّة الاحتفالات المذكورة، فالرجال يحتفلون به كما النساء، فما ذكره الكاتب من اختصاص الاحتفال بمولود الزهراء بالنساء والأطفال غريبٌ جدًّا ولم نسمع به قطّ.

والغريب الثاني من الكاتب، أنّه قال: "إنّ المقصود الأساس من الاحتفال هو عقد النيّة على تقديم النذور"! فنقول: ليس كلّ من حضر الاحتفال لديه نذرٌ أو يعقد النيّة على النذر، بل إنّ دواعي الاحتفال بمواليد أهل البيت Δ ـ ومنهم السيّدة الزهراء B ـ عديدةٌ منها:

1ـ استجابة لأمرٍ إلٰهيٍّ، قال الله ~ في كتابه الكريم: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللهَ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾ [سورة الشورى: 23].

2ـ أنّ الأئمّة Δ حثّوا شيعتهم على الاهتمام بمناسبات أهل البيت، سواءٌ الحزينة أو المفرحة. [راجع: العامليّ، وسائل الشيعة، ج 14، ص 508]

3ـ أنّ الأمم الحيّة تفتخر بعلمائها وقادتها وأبطالها، وتقيم الاحتفالات والأمسيات بمناسبات ولاداتهم ووفياتهم، من أجل استلهام المعاني الراقية والقيم الّتي ناضلوا من أجلها.

وأمّا قضيّة اللبن، فنقول: هٰذه مجرّد مدّعياتٍ لم نسمع بها نحن الشيعة، ولا أعرف من أين أتى الكاتب بهٰذه المعلومات! والحمد لله الّذي لم يدّع الكاتب أنّ الشيعة يضعون ما يحرم على تلك المائدة!

ثالثًا: عروسيّة قريش

قال الكاتب: «غير أنّ هناك احتفالًا آخر يتصدّى لطورٍ آخر من أطوار حياة فاطمة أطلق عليه اسم "عروسيّة فاطمة" وأحيانًا اسم "عروسيّة قريش"، وهو في مقصده لا يختلف في شيءٍ عن مولوديّة فاطمة، باستثناء أنّه لا يحتفل به في يومٍ محدّدٍ؛ ذٰلك أنّه يقام في اليوم الّذي يراد فيه شكر الله ـ بوساطة فاطمة ـ على قبول النذر، ومحتوى الاحتفال أنّ فتاةً من قريش توجّه دعوةً إلى خديجة لحضور زفافها، وبما أنّ خديجة توفّيت قبل هٰذه المناسبة، فإنّ الفتاة تطلب من الرسول أن يسمح لفاطمة بتعويض أمّها المتوفّاة، إلّا أنّ الرسول يخبرها بأنّ ابنته في حدادٍ ما يمنعها من ارتداء ثيابٍ جميلةٍ، حينئذٍ يظهر جبريل حاملًا من الله إلى فاطمة ثيابًا من حريرٍ ناعمٍ، وقرطين، وزمرّدةً ـ وهي علامةٌ رمزيّةٌ على تسميم كبد الحسن ـ وياقوتةً حمراء، وهي أيضًا علامةٌ رمزيّةٌ على استشهاد / قتل الحسين. هنا تؤدّي فتاةٌ جميلةٌ دور فاطمة، ويكون لها حضورٌ آسرٌ في احتفال الزفاف، وتحيط بها الحور العين النازلات من الجنّة، بل إنّ هٰذه الفتاة تتفوّق في جمالها على العروس الّتي تلقى حتفها غيرةً من تلك الفتاة، عندئذٍ، تأخذ فاطمة يد هٰذه الفتاة، وتقيم الصلاة، فيبعثها الله، وإثر ذٰلك تروي العروس كيف أنّ روحها حملت إلى الجنّة، حيث عاينت عزّة الرسول، ومقامه المحمود» [الجمل، جدل التاريخ والمتخيّل، ص 133].

النقد

حينما كنت أقرأ هٰذا المقطع من كلام الكاتب حسبت نفسي أقرأ سيناريو لأحد الأفلام أو قصّةً من قصص الخيال القديم، والباحث يندهش حينما يقرأ نصوصًا لكاتبٍ أكاديميٍّ، وعلى مستوًى عالٍ من البحث والخبرة،

ويجد أنّها نصوصٌ غير مستندةٍ إلى مصدرٍ، نحن شيعةٌ اثنا عشريّة أبًا عن جدٍّ، لم نمارس ما ذكره الكاتب، بل ولم نسمع به إلّا حينما قرأنا هٰذا الكتاب "جدل التاريخ والمتخيّل"، وما لفت الانتباه حقًّا هو علامة الشطر الّتي وضعها الكاتب بين كلمتي استشهاد وقتل، هٰكذا: "علامةٌ رمزيّةٌ على استشهاد / قتل الحسين"، فلم نفهم ماذا يريد الكاتب حقًّا، وما الّذي يرمز إليه؟!

وبعد ذٰلك الكلام الّذي نقلناه عن الكاتب ـ والّذي لم يشر فيه إلى مصدرٍ ـ يقوم بفبركة كلامٍ غير مفهومٍ وهلاميٍّ جدًّا، في محاولةٍ منه سدّ ثغرة انعدام المصدر على ما كتبه، محاولًا نسج ما سوف ننقله بعد أسطرٍ مع ما ذكره سابقًا؛ ليدلّس الصورة على القارئ في توظيفٍ سينوغرافيٍّ[1] متقنٍ، وإليك ما ذكره: «ويجسّد الاحتفال بعروسيّة فاطمة [تلك الحفلة الّتي ذكرها أعلاه] في مشاهد أُخر أهمّها مشهدان تضمّنهما كتابان لعالمين شيعيّين عاشا في منتصف القرن السادس للهجرة (الثاني عشر للميلاد): المشهد الثاني ـ اكتفينا بذكر المشهد الثاني فقط ـ تضمّنه كتاب سعيدٍ الراونديّ القمّيّ (المتوفّى سنة 573 هـ ـ 1177 م) بعنوان (الخرائج والجرائح)، ومحتوى

(1) فنّ السينوغرافيا، وقد أخذنا هٰذه المعلومة من الكاتب نفسه في ص 135 من كتابه؛ إذ قال في هامش الصفحة بخصوص تعريف السينوغرافيا،وتوظيفها في تحليل الخطاب، ويرى المؤلّف أنّ السينوغرافيا أداةٌ يتوسّل بها الكاتب لينشئ داخل النصّ سياقًا متخيّلًا، ووضعًا تلفّظيًّا لا يدخل تحت طائلة الجنس الّذي ينتمي إليه ذٰلك النصّ، ولا هو بالإطار الجاهز، بل السينوغرافيا ممّا ينشأ في صلب النصّ، ويكون خاصًّا به، فهو للكلام بمثابة الركح، وهي للخطاب شرطٌ بها يكون، ومن خلالها يجري، وبفضلها يصبح مبرّرًا ومشروعًا.

المشهد أنّ جماعةً من اليهود ألحّوا على الرسول ـ في أحد احتفالاتهم ـ كي يحضره بحكم الجوار، وفكّروا في إهانة ابنته فاطمة، الّتي لا تملك من الثياب ما تضارع به نساء اليهود، ولٰكنّ جبريل ألبس فاطمة ثيابًا روعةً في الجمال، فانبهر اليهود، وأعلنوا إسلامهم» [الجمل، جدل التاريخ والمتخيّل، ص 134].

ونقول: الرواية ذكرها المجلسيّ الّذي يعتمد عليه الكاتب اعتمادًا رئيسيًّا، ولا نعلم لماذا في هٰذا المقطع من بحثه يحيل على مؤلّفٍ آخر اعتمد هو بنفسه على المجلسيّ؟

وأصل الرواية كما يذكرها المجلسيّ كما يلي: «روي أنّ اليهود كان لهم عرسٌ، فجاءوا إلى رسول الله π، وقالوا: لنا حقّ الجوار، فنسألك أن تبعث فاطمة بنتك إلى دارنا حتّى يزداد عرسنا بهاءً وألحّوا عليه، فقال: إنّها زوجة عليّ بن أبي طالبٍ وهي بحكمه. وسألوه أن يشفع إلى عليٍّ في ذٰلك، وقد جمع اليهود الطم والرم من الحليّ والحلل، وظنّ اليهود أنّ فاطمة تدخل في بذلتها وأرادوا استهانةً بها، فجاء جبريل بثيابٍ من الجنة وحليٍّ وحللٍ لم يروا مثلها، فلبستها فاطمة وتحلّت بها، فتعجّب الناس من زينتها وألوانها وطيبها، فلمّا دخلت فاطمة دار اليهود سجد لها نساؤهم يقبّلن الأرض بين يديها، وأسلم بسبب ما رأوا خلقٌ كثيرٌ من اليهود» [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 43، ص 30].

ثمّ يقول الكاتب: «والمشهود بالعيان، من مضامين هٰذه الاحتفالات بموليديّة فاطمة، أنّها اتّخذت من سيرة ابنة النبيّ التاريخيّة أو المتخيّلة مادّةً أساسيّةً لها، ولٰكنّها تصرّفت فيها بالتهذيب والزيادة والنقصان، وعملت على إخراجها بطريقةٍ مسرحيّةٍ قائمةٍ على مبادئ فنّ السينوغرافيا» [الجمل،

جدل التاريخ والمتخيّل، ص 135].

وبغضّ النظر عن مدى اعتبار سند الرواية، فإنّه لو سلّمنا أنّها ثابتةٌ، فالمتن ليس فيه ما هو خارجٌ عن تصرّف الله ـ سبحانه وتعالى ـ مع أوليائه، وإلّا فما يقول الجمل في قوله تعالى: Π كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ إِنَّ اللهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍO [سورة آل عمران: 37].

وذكر الكاتب جملة "المشهود بالعيان" أي أنّه شاهد هٰذا الاحتفال بنفسه، ولم يخبرنا أين شاهده؟ وهل من قام بالاحتفال هم الشيعة الإماميّة الاثنا عشريّة، أو شيعةٌ تتّبع مناهج أُخر غير المذهب الاثني عشريّ؟

والبشاعة العلميّة والأكاديميّة تتجسّد في أنّ الكاتب يذكر تخيّلًا من متخيّلات ماسينيون عندما يدّعي ـ أي ماسينيون ـ أنّ هٰذا الاحتفال «يوفّر علاجًا وقائيًّا لمقاومة الآلام الّتي تنتاب المرأة لحظة الوضع؛ ولذٰلك يقدم النذر لفاطمة» [الجمل، المصدر السابق]، ثمّ يوافق على ما ذهب إليه ماسينيون ويشاطره الرأي.

إنّ ادّعاء ماسينيون ـ والّذي وافق عليه الكاتب ـ يشبه حالةً من عقد محاكمةٍ غيابيّةٍ، يوجّه القاضي فيها التهمة لشخصٍ دون أدلّةٍ وبلا محامٍ، وينطق بالحكم بإثبات التهمة، ثمّ يوافقه الحاضرون بالتصفيق، ونحن الآن في حيرةٍ من أمرنا، فهل نردّ الاتّهام، أو نردّ على الكاتب الموافق عليه؟

ثمّ إنّ الكاتب يفعّل خياله الخصب لربط ما يدّعيه من احتفالٍ بما يحدث عند الشعوب الطوطميّة في بنما الأمريكيّة؛ « إذ يتولى رجلٌ من الشامان (chaman) إنشاد نصّ التعويذة على مسمع المرأة الحامل، فتتفاعل مع الأحداث المرويّة في التعويذة، وتنفعل بها، وعندئذٍ يصبح وضعها يسيرًا لا

عسر فيه، ولا وهن» [الجمل، المصدر السابق].

نعم، هٰكذا يكتب الكاتب دون روّيةٍ ولا منهجٍ معرفيٍّ واضحٍ، ومن المعروف أنّ أيّ أحدٍ يستطيع أن يدّعي ما شاء إذا كان سائقه الهوى والخيال الخصب، ولم يعتمد على منهجٍ علميٍّ واضحٍ يزن به الأمور، وباستطاعته أن يربط أيّ حادثةٍ في مكانٍ وزمانٍ ما، بحادثةٍ أخرى تختلف مكانًا وزمانًا اعتمادًا على الشبه والتحوير والمناسبات الموضوعيّة والاجتماعيّة ووحدة المتطلّبات الإنسانيّة، وإذا لم يحكمك العقل، فقل ما شئت!

رابعًا: زواج السيّدة الزهراء B وعلاقتها بأولادها

بحثه حول زواج السيّدة الزهراء B ومسألة سكوتها حينما عرض عليها أبوها النبيّ π تقدّم عليٍّ A لها طالبًا يدها، بأنّ هٰذا السكوت قد يكون تعبيرًا عن رفض الزواج بعليٍّ: «ولٰكن لم لا يكون سكوت فاطمة تعبيرًا غير مباشرٍ عن رفضها الزواج من عليٍّ ابن عمّ النبيّ؟» [المصدر السابق، ص 27].

النقد

هٰذه المحاولة في خدش فعلٍ من أفعال السيّدة الزهراء B في حادثةٍ لها ظروفها وحيثيّاتها وأبعادها، يمثّل اتّهامًا لشخص النبيّ الأكرم π في أنّه أجبر ابنته على الزواج من شخصٍ لا ترغبه، وخصوصًا أنّه عبّر بقوله: «رفضها الزواج من عليّ ابن عمّ النبيّ»، فيه غمزٍ واضحٍ وأنّه يريد الإساءة لمقاصد النبيّ الأكرم π بأنّها مقاصد عائليّةٌ عشائريّةٌ، والكاتب هنا لم يخرج عن مخيّلته في قراءة نصٍّ تاريخيٍّ، ووقع فيما يدعو لخلافه، مع أنّ المعروف عند العرب أنّ سكوت البنت البِكْرِ عند خطبتها يعدّ دليلًا على موافقتها؛

باعتبار أنّ الفتاة في هٰذه السنّ يعتريها الحياء، فيصعب عليها الموافقة على الزواج، أمّا الرفض فليس فيه ما يخدش حياءها، وهٰذا ما استفاد منه الفقهاء أيضًا بأنّ سكوت البكر المخطوبة دليل موافقتها، وهو أمرٌ خاصٌّ بالزواج فقط [موسوعة الفقه، ص 70]، وقد اتّفق المسلمون على ذٰلك:

«عن أبي هريرة قال: قال رسول الله θ: البكر تستأمر، والثيّب تشاور، قيل: يا رسول الله، إن البكر تستحي. قال: سكوتها رضاها» [ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج 2، ص 229].

ويقول في نصٍّ آخر: «ويبدو أنّ إنجاب الأبناء لم يحقّق لفاطمة الاستقرار الأسريّ والتوازن النفسيّ المطلوبين؛ نظرًا لما كانت تلقى في حياتها اليوميّة ألوانًا من الضنك والتعب» [المصدر السابق، ص 29].

إنّ البحث العلميّ الرصين إذا أدخل فيه "يبدو" و"يحتمل" وغيرها من العبارات، فإنّه يكون قد ابتعد عن البحث العلميّ، ودخل في الجدل الّذي لا طائل وراءه، فإنّه إذا ورد الاحتمال بطل الاستدلال؛ لأنّ الطرف الآخر له أن يدّعي ما شاء من الاحتمالات، ثمّ إنّ الاحتمال الّذي يدخل في البحث العلميّ ينبغي أن يكون احتمالًا عقلائيًّا لا كيفما اتّفق.

إنّ جمع القرائن ووضع الأمور في سياقها التاريخيّ، ومعرفة الوضع السياسيّ والمكانة الدينية والاجتماعيّة للشخص موضع الدراسة، لها دخالةٌ مهمّةٌ في مثل هٰذه الدراسات؛ فإنّ الشخص ذا المكانة الهامّة في المجتمع يكون مرمًى لسهام الحاسدين والمبغضين، وحتّى الناس العاديّين، فالسيّدة الزهراء B تمثّل فصلًا مقوّمًا[1] في التراث المسلم، على مستوى البحث العقديّ والبحث السياسيّ،

(1) الفصل المقوّم مصطلحٌ منطقيٌّ يشير الى أنّ ماهيّة الشيء لا توجد إلّا بالفصل

ولو تكلّمنا عن فضائلها في كتب المسلمين لطال بنا المقام طويلًا جدًّا، ويكفي أن غضبها غضب الرسول θ [انظر: البخاريّ، صحيح البخاريّ، ج 4، ص 210]، بل إنّ الله يغضب لغضبها ويرضى لرضاها. [الحاكم النيسابوريّ، المستدرك على الصحيحين، ج 3، ص 154]

كما يجب أن يتّخذ من المحيطين بالشخصيّة موضع الدراسة عاملًا في فهم الأحداث، والشخصيّات المحيطة بالسيّدة فاطمة B ليست شخصيّاتٍ عاديّةً.

ومن أهمّ الشخوص الّذين أحاطوا بالسيّدة الزهراء B هو الرسول الصادق الأمين θ، ذٰلك الإنسان الّذي خاطبه خالق الكون بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [سورة القلم: 4]، ولا أحتاج أن أؤكّد أنّ هٰذا هو أبو الزهراء خاتم الأنبياء والمرسلين θ، صاحب أعظم الرسالات السماويّة، المعصوم في كلّ أموره، فعلى أيّ كاتبٍ منصفٍ مسلمٍ أن يستحضر هٰذه المعاني قبل أن تتحرّك أنامله على الورق، ولا يتعامل مع النبيّ كما يتعامل مع أشخاصٍ آخرين.

أمّا الشخصيّة الأخرى، فهو عليّ بن أبي طالبٍ A الّذي حتّى لو اختلف معنا صاحب الكتاب المعنيّ، فإنّه لا يختلف ـ كما أظنّ ـ في هٰذه الشخصيّة ومدياتها الدينيّة والإنسانيّة المتّفق عليها بين جميع المذاهب، وحتّى الأديان.

إنّ المشكلة مع أصحاب مشروع المتخيّل أنّك لا تسطيع أن تتكلّم عن

كالناطقيّة للإنسان.

أيّ شخصيّةٍ؛ لأنّ كلّ كلامك عندهم يكون مبنيًّا على أساس أنّه متخيّلٌ، وأنّك قد نقلت ما تخيّلته العقليّة التراثيّة المسكونة بالمتخيّل الّذي يفيض هالاتٍ تقديسيّةً زائدةً على ما هو الواقع، ومن ثمّ فالجميع في دائرة الاتّهام، ومن هنا سنصل ـ أو بالأحرى أوصلونا ـ إلى الانسداد العلميّ. إنّهم يتناسون أنّ الأخذ بالمسلّمات والمشهورات هو ديدن العقلاء، وأمّا بالنسبة للإمام عليٍّ A، فقد تواتر ـ والتواتر من سبل اليقين ـ أنّه كان مع النبيّ الأكرم π منذ نعومة أظفاره، وكان يصلّي معه وهو ابن سبعٍ، وأنّه بطل الإسلام دون منازعٍ، تشهد له ساحات بدرٍ وأحدٍ وخيبر، وأمر بطولاته وحوادثها تناقلتها الأجيال تواترًا ـ كما قلت ـ جيلًا بعد جيلٍ، وواضحٌ أنّ بعض هٰذه الأحداث لا تحمل بصمة متخيّلٍ.

والإثارة الّتي أتت في كلام الكاتب إثارةٌ غير موفّقةٍ حينما قال: «ويبدو أنّ إنجاب الأبناء لم يحقّق لفاطمة الاستقرار الأسريّ والتوازن النفسيّ المطلوبين؛ نظرًا لما كانت تلقى في حياتها اليوميّة ألوانًا من الضنك والتعب»، فإنّ الكثير من الناس يلاقون التعب في حياتهم والضنك، وهٰذا لا يمثّل داعيًا لعدم الاستقرار الأسريّ والنفسيّ، وهٰذا أمرٌ وجدانيٌّ ومحسوسٌ بالمعايشة مع الناس، فتجدهم متأقلمين مع ظروفهم وراضين بحياتهم، ويعيشون الاستقرار والاطمئنان، دون أن يمنع ذٰلك من الشكوى والتذمّر أحيانًا، وعمومًا فإنّ مسألة الأحساس بالسعادة تكون وفقًا لطبيعة الإنسان ومنهجه في الحياة، فمنهم من يتصوّر أنّ سعادته في الحياة في الحصول على أكبر قدرٍ ممكنٍ من الوسائل المادّيّة، كالبيت الفاخر ووسائل الرفاهيّة المعروفة الأخرى، ومنهم من يذهب إلى أنّ السعادة في العبادة والتضرّع وخدمة الناس، ومنهم من يقتصر على طلب العلم، أيًّا كان هٰذا العلم سواءٌ في العلوم الدينيّة أم غيرها، ومن المؤكّد أنّ السيّدة الزهراء B لم

تكن تجد سعادتها في هٰذه الدنيا؛ لأنّها كانت تعيش أجواء القيم المعنويّة، وقسمٌ من هٰذه القيم تتجسّد في شخوصٍ. وبعبارةٍ أخرى فإنّ هٰذه القيم المعنويّة الّتي عاشتها السيّدة الزهراء B تنقسم إلى قسمين:

1ـ قيم معنويّة مجرّدة: تمثّلت في الإسلام الّذي جاء به أبوها وعاشته بكلّ وجودها من عباداتٍ ومعاملاتٍ، فهي تلك الّتي ذاقت طعم العبوديّة الحقّة والإنسانيّة الشفافّة حينما صامت مع أهل بيتها ثلاثة أيّامٍ متواصلةٍ دون طعامٍ في بيئةٍ قاسيةٍ، وليس الأمر في أنّها قاست آلام الجوع ممّا لا يتحمّله أيّ إنسانٍ وهو بكامل اختياره، بل الأكثر من ذٰلك، حينما ترى طفليها الحسن والحسين يعانيان ضراوة الجوع، وتبقى العائلة صائمةً هٰذه الأيّام الثلاثة، إلى أن نزلت الآيات المباركة تصف حال هٰؤلاء الأبرار، فاطمة وبعلها وبنيها، وتبشّرهم بالثواب الاستثنائيّ، وتبيّن منزلتهم في الآخرة بشكلٍ تفصيليٍّ. [انظر: سورة الإنسان:5 ـ 22]

يقول الشيخ الطوسيّ: «وقد روت الخاصّة والعامّة أنّ هٰذه الآيات نزلت في الإمام عليٍّ وفاطمة والحسن والحسين Δ؛ فإنّهم آثروا المسكين واليتيم والأسير ثلاث ليالٍ على إفطارهم وطووا Δ، ولم يفطروا على شيءٍ من الطعام، فأثنى الله عليهم هٰذا الثناء الحسن، وأنزل فيهم هٰذه السورة، وكفاك بذٰلك فضيلةً جزيلةً تتلى إلى يوم القيامة» [الطوسيّ، التبيان في تفسير القران، ج 10، ص 203].

2ـ قيم معنويّة شخصانيّة: وقد تجسّدت في الشخوص؛ فإنّ النبيّ بما هو نبيٌّ مرسلٌ يمثّل قيمةً معنويّةً كبيرةً، ولا شكّ بأنّ الشخص الّذي يعيش مع نبيٍّ هو خاتم الأنبياء سوف يأنس بنفس هٰذا الوجود، والإمام عليّ بن أبي طالب A يمثّل قيمةً أخرى، هي قيمة الوصاية والإمامة والعصمة

والصحبة النموذجيّة، وصاحب يوم الغدير، وصاحب باب خيبر، وهو من قال فيه: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى...»، وغير ذٰلك من سلسلة مناقب لا تخفى على منصفٍ، والحسن والحسين X هما القيمة المعنويّة الكبرى في حياة المسلمين؛ لما لهما من مكانةٍ ساميةٍ عند الرسول الأكرم π، فهما ريحانتاه من الدنيا.

«حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي يَعْقُوبَ، سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي نُعْمٍ، سَمِعْتُ عَبْدَ الله بْنَ عُمَرَ ـ وَسَأَلَهُ عَنِ الْمُحْرِمِ ـ قَالَ شُعْبَةُ: أَحْسِبُهُ يَقْتُلُ الذُّبَابَ؟ فَقَالَ: أَهْلُ الْعِرَاقِ يَسْأَلُونَ عَنِ الذُّبَابِ وَقَدْ قَتَلُوا ابْنَ ابْنَةِ رَسُولِ الله π، وَقَالَ النَّبِيُّ π: هُمَا رَيْحَانَتَايَ مِنَ الدُّنْيَا» [البخاريّ،صحيح البخاريّ، ج 13، ص 35].

خامسًا: مهر السيّدة الزهراء B

إنّ المتأمّل في الكتاب يجد أنّ صاحبه يحاول بقدر الإمكان أن يثبت ما رسمه من تصوّرٍ مسبقٍ عن السيّدة الزهراء B من خلال اقتناصاتٍ حول حياتها، وقد ركّز على حياتها مع زوجها أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب A، أي الحياة العائليّة لها، ومن ذٰلك تناوله لمهر السيّدة الزهراءB: «ولم يكن المهر الّذي قدّمه عليٌّ لفاطمة سوى درعٍ خطميّةٍ... أصابها من مغانم بدرٍ، ثمّ باعها، وقبض ثمنها»، ثمّ علّق قائلًا: «ويبدو أنّ فاطمة لم تكن راضيّة النفس عمّا قدّم إليها من صداقٍ أو مهرٍ؛ لذٰلك نراها تحتجّ على الرسول قائلةً: زوّجتني بالمهر الخسيس» [الجمل، جدل التاريخ والمتخيّل، ص 28].

النقد

الكاتب أيضًا يعيد كلمة "يبدو"، وهو بسط الكلام وفقًا للاحتمالات، وهو يعتمد على كتاب "بحار الأنوار" للعلامة المجلسيّ، الّذي هو كتابٌ جامعٌ للروايات، بجمع الكتب الّتي وردت فيها تلك الروايات دون إخضاعها للفحص والتدقيق؛ لأنّ المجلسيّ اعتبر أنّ من الحيف ضياع التراث الوارد عن أهل البيت Δ، فقام بنقل كلّ ما عنّ له من كتبٍ جمعها، تحتوي الروايات عن أهل بيت العصمة والطهارة Δ، وهو يعرف أنّها ليست صحيحةً بالكامل أو موثّقةً، إلّا أنّه ترك الفحص لغيره، فقد خطا هو الخطوة الأولى وأدّى ما شعر أنّه تكليفه، تاركًا الخطوة الثانية لغيره من العلماء والمحقّقين؛ باعتبار أنّ العمر لا يسمح لكلتا الخطوتين، فلا شكّ أنّ من الصعب إخضاع هٰذا التراث الروائيّ كلّه للفحص، ومن ثمّ لدينا قضيّتان: الأولى أنّ النيّة الّتي عقد عليها العمل في جمع الكتاب، هي الخوف من ضياع كلّ ما له صلةٌ بكلام أهل البيت Δ، وهٰذه قضيّةٌ تختلف عن قضيّة إخضاع هٰذا المنقول للفحص والتدقيق وهي الثانية.

ومن المعروف في أوساط الباحثين الإماميّة النابهين، أنّهم لا يعتمدون على كتاب "بحار الأنوار" في أبحاثهم ولا على غيره إلّا أن يخضع المنقول للفحص؛ لهٰذه العلّة الموجودة، وبشكلٍ عامٍّ فإنّ الكتب الحديثيّة القديمة هٰذا حالها، أي جمع الأخبار دون فحصٍ وتدقيقٍ، أو أنّها وفق مبنى المصنّف لا بأس بها؛ ولذٰلك ترى أنّ فيها الصحيح والحسن والموثّق والضعيف والمرفوع والمرسل، ولا يقول علماؤنا الأصوليّون بصحّة كلّ ما جاء في الكتب الحديثيّة؛ فإنّ القرآن الكريم هو الكتاب الوحيد الّذي حكم العلماء بصحّته وعدم النقاش فيه، وأمّا كلّ ما عداه، فهو يكون في إطار صنعة الاجتهاد والمباني الّتي تتعدّد بتعدّد المجتهدين المستنبطين والباحثين، فمن يريد أن يكتب كتابًا أو يستنبط حكمًا من العلماء

والباحثين، لا يكتفي بنقل الرواية فحسب.

لا بدّ من أن تكون الرواية منطبقة الأوصاف على القواعد العلميّة، وألّا تعارض العقل، ولا تتعارض مع رواياتٍ أُخر، هٰذا فضلًا عن السند والتدقيق والمبنى المختار في ذٰلك، وواضحٌ أنّ الكاتب ليس من أهل الاختصاص؛ لأنّه متخصّصٌ في الأدب، لا في علوم الحديث والرجال والدراية ومجمل علوم الشريعة.

سادسًا: المشاكل الزوجيّة المزعومة بين السيّدة الزهراء والإمام عليّ بن أبي طالبٍ X

قال الكاتب: «ومن المرجّح تاريخيًّا أنّ ما كانت تعانيه فاطمة من مشقّةٍ كبيرةٍ في حياتها اليوميّة من أعباءٍ وخصاصةٍ وجوعٍ، مثّل سببًا من أسباب ما عرفته حياتها الزوجيّة من توتّرٍ مستمرٍّ، وتشير بعض الروايات إلى أنّ عليًّا كان يعاملها بشدّةٍ وقسوةٍ، وربّما انقطعت بينهما لغة الحوار والتواصل في أكثر من مناسبةٍ، وما يمكن أن يترتّب على ذٰلك من ردود أفعالٍ تهدّد أسس الحياة الزوجيّة» [الجمل، جدل التاريخ والمتخيّل، ص 30].

النقد

لو رفعت اسمي السيّدة الزهراء والإمام عليّ بن أبي طالبٍ X من هٰذا النصّ، ووضعت مكانهما أسماء زوجين آخرين، لكان حكم القارئ عليهما أنّهما زوجان يعانيان نقصًا شديدًا في الثقافة الإنسانيّة والإسلاميّة، وأنّ الزوج بعيدٌ كلّ البعد عن القرآن والشريعة والأخلاق «مشقة كبيرة، أعباء، جوع، توتّر مستمرّ، شدّة وقسوة، انقطاع لغة الحوار، لا تواصل، ردود أفعالٍ ـ حتمًا يقصد انفعاليّةً ـ تهدّد أُسس الحياة الزوجيّة»، وقد رسم لنا الكاتب صورةً سينمائيّةً يشمئزّ منها المشاهد.

إنّ الإمام عليًّا والسيّدة فاطمة الزهراء X معصومان وفق أدلّةٍ قطعيّةٍ، وهٰذا الأمر يمثّل أمرًا عقديًّا ـ فكرةً عقديّةً ـ قطعيًّا، وأمّا المعطى التاريخيّ الّذي جاء به الكاتب، فهو محكومٌ للضعف اليقينيّ الموجود عمومًا في الدراسات التاريخيّة، فصار "من المنطقيّ تحكيم العقديّ في التاريخيّ".

فإنّ العصمة تتعارض قطعًا مع ما صوّره الكاتب من سلوكٍ شخصيٍّ غير سويٍّ لا يصدر عن مؤمنٍ عاديٍّ، فكيف يمكن تصوّر صدوره من معصومين، أحدهما أوّل الناس إسلامًا أو على أقلّ تقديرٍ، ثانيًا كما يتبنّاه القوم، وسابقته معروفةٌ في الإسلام كما تمّ ذكره سابقًا، وأمّا السيّدة الزهراء B، فهويّتها الشخصيّة لا تحتاج إلى إيضاحٍ، ويكفي لقبها الّذي لقّبها به النبيّ π "سيّدة نساء العالمين".

ويصرّ الكاتب على استعمال كلمات إبهامٍ وغموضٍ لا تنفع البحث العلميّ؛ إذ قال في النصّ المنقول أعلاه: "ومن المرجّح تاريخيًّا".

ولا أعلم ما هو ملاك الترجيح التاريخيّ في الحكم على عائلةٍ بالتمزّق والانهيار بسبب روايةٍ أو روايتين أقلّ ما يقال إنّهما ضعيفتان في أحسن الأحوال، متغافلًا الروايات القطعيّة على علوّ هاتين الشخصيّتين وسموّهما، وما هو معلومٌ بالضرورة عن سيرتهما بين المسلمين، أو لا أقلّ المتسالم والمشهور في ذٰلك، أنّ الترجيح هو في عكس ما ذهب له الكاتب، فهي عائلةٌ متماسكةٌ يسودها التفاهم والحبّ والوئام والتضحيّة والإيثار، وكلّ صفةٍ إنسانيّةٍ وأخلاقيّةٍ نبيلةٍ، والّذي انعكس على مجتمع المدينة آنذاك، وقد ذكرنا قضيّة (المسكين واليتيم والأسير)؛ لأنّه لا شكّ في أنّ الأسرة الجيّدة ينعكس أثرها على المجتمع.

ولا بدّ للكاتب أن يرجع إلى كتب السيرة؛ ليرى تواتر الروايات على

فضائل الإمام عليّ بن أبي طالب A، وذكرنا في ثنايا البحث العلاقة بين العقل والروايات، وكيف أنّ التواتر يورث اليقين القطعيّ.

سابعًا: مسألة الانقلاب من الجوع إلى الشبع الدائم

نظّر الكاتب لما اسماه (القلب) وهو أحد عنصري ما اصطلح عليه بالتحويل (Transforation)، والعنصر الآخر أسماه التضخيم، والمقصود به الانتقال بفاطمة من وضعٍ مادّيٍّ أو نفسيٍّ معيّنٍ، إلى وضعٍ آخر مغايرٍ. [الجمل، جدل التاريخ والمتخيّل، ص 49]

ويقصد بالقلب: انقلاب حال السيّدة فاطمة B من النقيض إلى النقيض، وقد جاء بروايةٍ يثبت فيها تخيّل انقلاب الحال والرواية عن جابر بن عبد الله: «... فدخل رسول الله π ودخلت أنا وإذا وجه فاطمة أصفر كأنّه بطن جرادةٍ، فقال رسول الله π: ما لي أرى وجهك أصفر؟ قالت: يا رسول الله الجوع، فقال: اللّهمّ مشبع الجوعة ورافع الضيعة أشبع فاطمة بنت محمّدٍ. فقال جابرٌ: فوالله فنظرت إلى الدم ينحدر من قصاصها حتّى عاد وجهها أحمر، فما جاعت بعد ذٰلك اليوم» [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 43، ص 62].

ويقول الكاتب: «لقد تحقّق القلب بالكلمة (الدعاء)، وبه انقلب حال فاطمة من النقيض إلى النقيض، أي: من حقيقة جوعها في التاريخ إلى الشبع الدائم في المتخيّل الإسلاميّ» [الجمل، جدل التاريخ والمتخيّل، ص 50].

النقد

إنّ الكاتب في هٰذا المقطع يصوّر أنّ علماء المسلمين هام بهم خيالهم نحو جعل السيّدة الزهراء B لا تشعر بالجوع بواسطة هٰذه الرواية، وهٰذا يعني أنّه اعتبر الرواية ضمن المتخيّل، أي اعتبرها موضوعةً، وهٰذا اعتبارٌ ساذجٌ؛

لأنّه لم يبيّن ما هو الدليل على أنّ الرواية موضوعةٌ! ولا نريد مناقشة السند وغير ذٰلك، بعد اعتبار الكاتب أنّ العلماء وضعوا الرواية عن سبق إصرارٍ، ولا يهمّه السند في قليلٍ أو كثيرٍ؛ لأنّه يضع الجميع في سلّةٍ واحدةٍ، بل نقول: «إنّ متن الرواية لا يرد عليه إشكالٌ، فما الضير في أن يدعو النبيّ لأحدٍ بأيّ دعاءٍ؟! باعتباره نبيًّا مستجاب الدعوة، إلّا إذا كان الكاتب يعتقد غير ذٰلك، وهل استجابة دعاء نبيٍّ أمرٌ كبيرٌ على الله ~، وهٰذا النبيّ هو خاتم الأنبياء والمرسلين، والّذي ظهرت على يديه المعاجز الكثيرة المعروفة لجميع المسلمين، ومسألة أن يجعل الله إنسانًا دائم الشبع، أقلّ عجبًا من توفّر الطعام الدائم لإنسانٍ دون أيّ تدخّلٍ لأسبابٍ مادّيّةٍ، وأقصد ما حدث للسيّدة مريم B، حينما يدخل عليها زكريّا المحراب بشكلٍ مفاجئٍ، فيجد عندها فاكهةً طازجةً ليس أوان ثمرها، فيسألها من أين لك هٰذا؟ فتجيبه هو من عند الله: ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ إِنَّ اللهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [سورة آل عمران: 37].

ولو تبرّعنا بجوابٍ من عندنا، وقلنا إنّ السيّدة مريم سيّدةٌ مقدّسةٌ، كانت تراعيها السماء لأمرٍ عظيمٍ ومهمّةٍ صعبةٍ بحيثيّاتها المعروفة في الأديان السماويّة، فما المانع العقليّ أو الشرعيّ من أن تكون امرأةٌ أخرى مقدّسةً أيضًا في مغايرةٍ زمانيّةٍ ومكانيّةٍ، تحمل مواصفاتٍ نفسيّةً عاليةً جدًّا واستعداداتٍ نادرةً؛ لتقوم بمهمّاتٍ كبرى لصالح آخر الأديان، فهي مهيّأةٌ لتكون زوجةً لآخر الأوصياء الإمام عليّ بن أبي طالبٍ A؛ لتحمل معه مهامّ خدمة الدين الخاتم والرسول الخاتم π، ومهمّة استمرار المسار الصحيح للإسلام، أو بالأحرى تصحيح المسار وفق ما أراده النبيّ π لا ما فرضته

السقيفة.

وبالإضافة إلى كلّ ذٰلك، فهي الكوثر الّذي أنجب النسل المبارك لرسول الله π، وهي أمّ الأئمّة المعصومين Δ، وهٰذه المهمّة أكبر تأثيرًا من المهمّة الّتي قامت بها السيّدة مريم B، ولا سيّما أنّ الإمام الثاني عشر والأخير هو المهديّ القائم من آل محمّدٍ، والمصلح الّذي سوف يرث الأرض ومن عليها من هٰذا النسل المبارك للسيّدة فاطمة B، ولعمري إنّ هٰذا وحده يكفي لأن تكون السيّدة فاطمة B مقدّسةً من السماء، وسيّدة نساء العالمين من الأوّلين والآخرين، ولأن تعاملها السماء معاملةً خاصّةً لا يقتصر الأمر فيها على طعامٍ في غير أوانه، أو تمرٍ يتساقط من نخلةٍ جدباء، بل بمقاماتٍ معنويّةٍ وآثارٍ مادّيّةٍ لا تحصى.

ثامنًا: بيت الأحزان

قال الكاتب: «وحينما نلتفت إلى شعائر الحجّ لدى الشيعة الإماميّة، نرى أنّ من تمام أركانه زيارة بيت فاطمة في المدينة، المشهور عندهم، بـ (بيت الأحزان)»، ثمّ ذكر الزيارات الّتي تزار بها السيّدة الزهراء B وأطال الكلام في ذٰلك.

النقد

لا ينقضي العجب من هٰذا الاتّهام البارد لطائفةٍ كبيرةٍ جدًّا من المسلمين تمثّل نصف الحالة المذهبيّة في الإسلام، وهم يحجّون علنًا في كلّ سنّةٍ، وهٰذه كتبهم الفقهيّة تملأ الخافقين، والمعروف بكتاب الحجّ في الرسائل العمليّة أو الكتب التحقيقيّة، والغريب أنّه يصدر من باحثٍ متمرّسٍ يفترض أنّه يكتب بحياديّةٍ وروحٍ أكاديميّةٍ بعيدةٍ عن الاتّهام جزافًا، فأيّ

كتابٍ فقهيٍّ عند الشيعة الإماميّة الاثني عشريّة جاء فيه أنّ زيارة بيت السيّدة فاطمة B من أركان الحجّ الّذي لا يتمّ الحجّ إلّا به؟

وكان ممّا ينبغي على الكاتب ذكره هو تعريف المسلمين بـ (بيت الأحزان)، أو أنّ هٰذا أيضًا من تخيّلات علماء الشيعة؟ ويا حبّذا لو أنّ الكاتب دلّنا على بيت الأحزان ليزوره المسلمون!

تاسعًا: دعوى تكرار الأدعية للحفاظ على سيرة فاطمة B

يقول الكاتب ضمن حالة قلب الحقائق الّتي تميّز بها كتابه: «إنّ أمر المزيّة في هٰذه الأدعية أنّها تمكّـن الأتباع من صيانة سيرة فاطمة من الاندثار، عبر تكرار الأدعية بصفةٍ دوريّةٍ موسميّةٍ (الحجّ)... والثابت عندنا أنّ تكرار الأدعية والحرص على انتقالها من جيلٍ إلى جيلٍ آخر بوساطة التقليد الدينيّ الشفويّ أو المكتوب، يساعد على تحويل تلك الأدعية إلى مكوّنٍ أساسٍ لا غنى عنه من مكوّنات الصلاة، أو في شعائر الحجّ الّذي دونه لا تقوم صلاةٌ ولا يكتمل حجٌّ» [الجمل، جدل التاريخ والمتخيّل، ص 130].

النقد

يدّعي الكاتب هنا أنّ تكرار بعض الأدعية هو الّذي حوّل تلك الأدعية إلى مكوّنٍ أساسٍ من مكوّنات الصلاة أو الحجّ. نقول: ما تلك الأدعية الّتي تحوّلت إلى عنصرٍ أساسٍ من أساسيّات الصلاة والحجّ؟ وأمّا إذا كان يقصد بعض الأذكار الواجبة في الحجّ والصلاة، فهي لم توضع من قبل الناس، وبواسطة التكرار تحوّلت إلى ما لا تصحّ العبادة إلّا بها، بل هي فرائض وسننٌ تعلّمها المسلمون من خلال النبيّ الأكرم π، وهي توقيفيّةٌ لا يستطع

أحدٌ أن يضيف ويحذف وفق هواه.

ثمّ يقول بعد كلامٍ: «ونحن على يقينٍ بأنّ هٰذه الأدعية من اختلاق العلماء المسلمين، أرادوا بها إظهار فاطمة على مسرح التاريخ، وجعلها ناهضةً فيه بأدوارٍ حتّى تبقى حيّةً في الوجدان والضمير الدينيّ، على الرغم ممّا يروّجه المتخيّل الإسلاميّ من أنّ الرسول نفسه هو الّذي لقّن فاطمة تلك الأدعية» [الجمل، جدل التاريخ والمتخيّل، ص 130].

النقد

1ـ أنّ اليقين بأمرٍ معناه قيام الدليل القاطع عليه، ومن يدّعي اليقين لا بدّ أنّ يبيّن للناس ـ ولا سيّما في المؤلّفات ـ كيفيّة وصوله لهٰذا اليقين، من خلال توضيحه للمقدّمات والنتائج المبتنية عليه، غير أنّنا لم نر سوى الادّعاءات، والغريب والملاحظ أنّ الكاتب من بداية الكتاب وإلى نهايته يستسهل كيل الاتّهامات للآخرين، ولا سيّما علماء الشيعة دون أدنى تردّدٍ.

2ـ أنّ السيّدة الزهراء B لا تحتاج إلى من يظهرها على مسرح التاريخ، فهي الّتي يفخر التاريخ بكتابة اسمها على صفحاته بأحرف الفخر والاعتزاز، فلم تكن محتاجةً لدخول التاريخ من خلال أدعيةٍ يختلقها لها محبّوها، بل بمواقفها ومكانتها، ودفاعها عن الحقّ، وقد ضحّت بكلّ ما لديها من أجل ذٰلك.

3ـ لماذا استبعاد أن يعلّم الرسول π ابنته الأدعية؟ فهل هناك مانعٌ عقليٌّ أو شرعيٌّ من ذٰلك؟ فقضيّة أن يعلّم نبيٌّ ابنته أو ابنه دعاءً لا تحتاج إلى مؤونة متخيّلٍ لتصوّره، فما وجه الصعوبة في ذٰلك؟!

عاشرًا: دعوى تجلّي الحقيقة الإلٰهيّة في فاطمة B

قال الكاتب: «ويقدّر ماسينيون أنّ مقصد شيعة إيران اليوم من توجيه الدعاء في صلواتهم إلى فاطمة إثبات كونها المرأة الوحيدة الّتي تجلّت من خلالها (الحقيقة الإلٰهيّة)؛ لأنّها مجمع علاقات القرابة الخمس، وهي: الأبوّة، والأمومة، والزواج، والبنوّة، والأخوّة، فضلًا عن أنّها جمعت بين النقائص الخمس، وهي: الطبيعة الإنسانيّة، والفقر، والألم، والمرض، والموت» [الجمل، جدل التاريخ والمتخيّل، ص 130].

النقد

يستشهد الكاتب بقولٍ لماسينيون ويتبنّاه، فنقول:

1ـ كان الأجدر بالكاتب أن يأتي بأقوال علماء المسلمين في شخصيّة السيّدة الزهراء B، بدل أن يتبنّى أقوال وفكر ماسينيون، ولماذا أقوال علماء المسلمين في حقّ السيّدة فاطمة B من المتخيّل، بينما يكون قول ماسينيون من الواقع وليس متخيّلًا أيضًا؟!

2ـ من أين تأتّى لماسينيون معرفة مقاصد شيعة إيران؟ وكيف وجّه الشيعة الدعاء لفاطمة وليس لله ~؟ فالسيّد ماسينيون لم يصرّح بهٰذه الكيفيّة وما تكلّم عنها بشيءٍ، ولا بدّ أنّها من متخيّلاته وأوهامه حتمًا؛ لأنّه لم يذكر مصدرًا لكلامه هٰذا.

3ـ لم نعرف مقصوده من "الحقيقة الإلٰهيّة"، وما دخل العلاقات الخمس بالحقيقة الإلٰهيّة؟ كلامٌ مبعثرٌ من ماسينيون؛ لأنّنا من حقّنا أن نسأل: لماذا شيعة إيران بالذات وليس كلّ الشيعة، يربطون ما أسماه "الحقيقة الإلٰهيّة" بعلاقات القرابة الخمس المذكورة، وبالنقائص الخمس الّتي ذكرها أعلاه

أيضًا؟ لا يوجد هناك تحليلٌ وبرهانٌ وأدلّةٌ، بل مدّعياتٌ وإكثارٌ من كلامٍ يمليه الوهم والخيال.

الحادي عشر: حادثة المباهلة

يصل الكاتب إلى حدثٍ مهمٍّ في الإسلام له أثره في إثبات أحقّيّة ما جاء به النبيّ محمّدٌ π وفي ميزان الحوار مع بقيّة الأديان، قال: «وفي هٰذا الاحتفال، يتمُّ تقديس فاطمة؛ إذ تحتلّ المركز في مختلف أطوار الاحتفال المذكور... ولا شكّ في أنّ الإعلاء من شأن فاطمة في احتفال المباهلة تأسيسٌ لصورةٍ عن فاطمة في الوجدان الشيعيّ أكثر منه استعادةً حرفيّةً لحدث المباهلة، مثلما يعتقد حصوله في التاريخ، ومثل هٰذه التغييرات المهمّة تبدو لنا منتظرةً؛ لأنّ هٰذا الحدث عرضةٌ للتوظيف الأيديولوجيّ أو الرمزيّ في مجالي السياسة والدين» [المصدر السابق، ص 139].

النقد

إنّ الشيعة يحتفون بذكرى المباهلة، الّتي ذكرها القرآن الكريم في سورة آل عمران؛ تمجيدًا لذٰلك اليوم الّذي نصر فيه الخالق ~ نبيّه الكريم والدين الحقّ، ومن المفترض أنّ كلّ المسلمين يحتفلون بهٰذا اليوم، ولٰكن ماذا نفعل لمن رضخ لمؤامرات أبي سفيان؟! ولا شكّ بأنّ من جاء بهم النبيّ π كي يواجه به نصارى نجران ذوو خصوصيّةٍ وقداسةٍ واضحةٍ لكلّ ذي لبٍّ وبصيرةٍ، وهٰذا ما شاهده نصارى نجران والمسلمين على حدٍّ سواءٍ في قضيّةٍ تداولتها المصادر التاريخيّة لأحداثٍ جرت آنذاك، ولٰكنّ الكاتب صوّر المسألة وكأنّ الشيعة يحتفلون لا من أجل نفس حادثة المباهلة والنصر العظيم، بل من أجل تقديس السيّدة فاطمة B، والحال أنّه لا تركيز على هٰذه الشخصيّة

العظيمة، بل يتمّ الاحتفال عادةً بذكر جميع أهل البيت Δ بشكلٍ عامٍّ وأصحاب الكساء الخمسة بالذات، ولٰكنّ الكاتب أراد أن يثبت ما رسمه خياله.

خاتمة في نتائج البحث

1ـ أنّ تراث كلّ أمّةٍ هو خزانة الماضين الّتي تحتوي كلّ أمرٍ معنويٍّ ومادّيٍّ لتلك الأمّة، وهو صِمَام الأمان للحفاظ على القيم الأخلاقيّة ووحدة الجماعة وإيجاد القواسم المشتركة بينهم.

2ـ هنالك مطبّان واجههما التراث: الأوّل: الإقصاء والتهميش والتحريف من قبل الآخر التاريخيّ المزامن من رجال مذاهب ومؤرّخين وعلماء كلامٍ ومفسّرين وغيرهم. والآخر: يكمن في أتباع التيّار الحداثيّ العلمويّ الّذين ما فتئوا يفرضون فهمهم الحداثيّ لمجريات الماضي.

3ـ القوّة المتخيّلة مهمّةٌ لحياة الإنسان، وهي المسؤولة عن قدرة الإنسان في ميادين الفنون والصناعات، وذات مردودٍ نافعٍ، إذا استطاع الإنسان أن يقيّدها ضمن حدود العقل والشرع.

4ـ أنّ نقد التراث بشكلٍ حادٍّ انتقل من الحالة الغربيّة بعد عصر النهضة إلى الساحة الإسلاميّة وبنفس الأدوات.

5ـ هناك مناهج لدراسة التراث، منها: المنهج النصّيّ، والمنهج العقليّ، والمنهج الاستقرائيّ، ومنهج الاستناد إلى النصوص الدينيّة، والمنهج التأويليّ.

6ـ مفهوم المتخيّل هو اصطلاحٌ مستحدثٌ انطلق منذ سنواتٍ قليلةٍ في بعض الجامعات، وركّز على أن ينظر للتراث الإسلاميّ بأنّه مسكونٌ بالتخيّل.

7ـ لقد تناول بعض أتباع مفهوم المتخيّل حياة سيّدة نساء العالمين، وحاول أن يجعل من تاريخها تاريخًا موضوعًا متخيّلًا من قبل علماء الإسلام من الفريقين، وأنّه لا ربط له بواقع هٰذه الشخصيّة.

8ـ تمّ تفنيد ما أورده الكاتب فيما يخصّ ولادتها، ثمّ حياتها الزوجيّة وتربيتها لأبنائها، وبعض ما يخصّ حياتها بشكلٍ عامٍّ، والاحتفالات الّتي يقيمها المسلمون لبعض المناسبات الّتي تخصّها.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامى حوزه علميه، قمّ ـ إيران، الطبعة الرابعة، 1421 هـ.
2. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تصحيح: د. محمد تقي دانش، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، طهران ـ إيران.
3. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، رسالة في أحوال النفس، دار ببليون، باريس، 2007 م.
4. أبو زيد، حامد، نقد الخطاب الدينيّ، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، 2007 م.
5. أحمد بن حنبل، مسند أحمد، دار صادر، بيروت ـ لبنان.
6. الأنصاريّ، مرتضى، فرائد الأصول، إعداد وتحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلاميّ، الطبعة 23، قم ـ إيران، 1438 هـ.
7. البخاريّ، محمّد بن اسماعيل، صحيح البخاريّ، طبعة بالأوفست عن طبعة دار الطباعة العامرة بإسطنبول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1981 م.
8. جاسير، دايفيد، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربيّة للعلوم ناشرون، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007 م.
9. جعفري، محمد، العقل والدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر البشريّ، بيروت، الطبعة الأولى، 2010 م.
10. الجمل، بسام، أسباب النزول، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2005 م.
11. الجمل، بسام، جدل التاريخ والمتخيّل سيرة فاطمة، مؤمنون بلا حدود، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2016 م.
12. الحاكم النيسابوريّ،المستدرك على الصحيحين، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

13. الحرّ العامليّ، محمّد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت Δ لإحياء التراث، قمّ ـ إيران، الطبعة الثانية، 1414 هـ.
14. حسن عثمان، منهج البحث التاريخيّ، دار المعارف، الطبعة الثامنة، القاهرة.
15. الخميني، روح الله، الأربعون حديثًا، تعريب: محمد الغروي، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ، الطبعة الخامسة، 2003 م.
16. رائد علي غالب، الإمام الحسين وثورة عاشوراء من وجهة نظر المستشرقين، مؤسّسة وارث الأنبياء للدراسات التخصّصيّة في النهضة الحسينيّة، النجف ـ العراق، الطبعة الأولى، 2019 م.
17. سبحاني، جعفر، مفهوم التأويليّة، مجلّة قراءات معاصرة، تعريب: محمد حسن السالم.
18. سعيدي روشن، محمدباقر، منطق الخطاب القرآنيّ.. دراسات في لغة القرآن، ترجمة: رضا شمس الدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، الطبعة الأولى، بيروت، 2016 م.
19. سلهب، حسن، علم الكلام والتاريخ إشكاليّة العقيدة في الكتابة التاريخيّة الإسلاميّة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، الطبعة الأولى، بيروت، 2011 م.
20. صالح، عبد المحسن، الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، المجلس الأعلى الوطنيّ للثقافة والفنون والأداب، 1978 م.
21. الطباطبائيّ، محمّدحسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، مؤسسة أمّ القرى، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1412 هـ.
22. الطوسيّ، محمّد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، الناشر: مكتب الإعلام الإسلاميّ، الطبعة الأولى، 1409 هـ.
23. الفارابي، محمد بن محمد، فصوص الحكم، تحقيق: محمدحسن آل ياسين، منشورات بيدار، قم، الطبعة الثانية، 1405 هـ.
24. فلاح سبتي، أثر الوهم في الصفات الإلهيّة في عقائد ابن تيميّة، رسالة دكتوراه في

الفلسفة (غير منشورة)، جامعة المصطفى π العالميّة، قمّ ـ إيران، 2019 م.
25. المجلسيّ، محمدباقر، بحار الأنوار، تحقيق: محمد باقر البهبودي، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، الطبعة الثالثة المصححة، 1983 م.
26. مجموعةٌ من المؤلّفين، التأويل والهرمنوطيقا، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 2011 م.
27. مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: عبد المنعم الخاقاني، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، الطبعة الخامسة، 1420 هـ.
28. المصري، حسين مجيب، الأسطورة بين العرب والفرس والترك، الدار الثقافيّة للنشر، بلا.
29. المظفر، محمّدرضا، المنطق، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرسين، قمّ ـ إيران