



ردمد  
٢٢٢٧-٠٣٤٥  
ردمد الالكتروني  
٢٣١١-٩١٥٢

مَلَفُ الْعَدَدِ  
الْإِمَامِ الْهَدِيِّ:  
الْوَلَاةُ وَالْحَقِيقَةُ

# الْحَسَنِيَّةُ

مَجَلَّةُ فَصْلِيَّةُ مُحَكَّمَةٍ  
تُعْنِي بِالْأُبْحَاثِ وَالدراسَاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ

السنة الرابعة عشرة . المجلد الرابع عشر . العدد الثالث والخمسون  
رمضان ١٤٤٦ هـ . آذار ٢٠٢٥ م

# الْعَمِيدُ

مَجَلَّةُ فَصْلِيَّةٍ مُحْكَمَةٍ

تُعْنَى بِالْأَبْحَاثِ وَالدراسَاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ

تَصَدَّرُ عَنْ

الْعَتَبَةِ الْعَبَّاسِيَّةِ الْمُقَدَّسَةِ

مَرْكَزِ الْعَمِيدِ الدَّوْلِيِّ لِلْبَحْثِ وَالدراسَاتِ

مُجَازَةً مِنْ

وَزَارَةِ التَّعْلِيمِ الْعَالِيِّ وَالْبَحْثِ الْعِلْمِيِّ

مُعْتَمَدَةً لِأَغْرَاضِ التَّرْقِيَةِ الْعَالَمِيَّةِ

السَّنة الرَّابِعَةُ عَشْرَةَ . المجلد الرَّابِعُ عَشْرَ . العدد الثَّالِثُ والخمسون

رَمَضَانَ ١٤٤٦ هـ . آذَار ٢٠٢٥ م



الترقيم الدولي

ردمد: ٢٢٢٧-٠٣٤٥ Print ISSN:

ردمد الألكتروني: ٢٣١١ - ٩١٥٢ Online ISSN:

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقية ١٦٧٣ لسنة ٢٠١٢م

كربلاء المقدسة - جمهورية العراق

الرمز البريدي للعتبة العباسية المقدسة: ٥٦٠٠١

صندوق البريد (ص.ب): ٢٣٢

**Mobile:** +٩٦٤ ٧٦٠ ٢٣٢ ٣٣٣٧

<http://alameed.alameedcenter.iq>

Email: [alameed@alkafeel.net](mailto:alameed@alkafeel.net)



دار الكفيل  
للطباعة والنشر والتوزيع





العتبة العباسية المقدسة. قسم الشؤون الفكرية والثقافية. مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات. مؤلف.  
العميد : مجلة فصلية محكمة تعنى بالأبحاث والدراسات الانسانية / تصدر عن العتبة العباسية المقدسة  
مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات-كربلاء، العراق : العتبة العباسية المقدسة، مركز العميد الدولي للبحوث  
والدراسات، 1433 هـ. = 2012-

مجلد : ايضاحيات ؛ 24 سم

فصلية-السنة 14، المجلد 14، العدد 53 (آذار 2025)

يتضمن إرجاعات بليوجرافية.

النص باللغة العربية ؛ ومستخلصات باللغة العربية والانجليزية.

ISSN : 2227-0345

1. الانسانيات-دوريات. 2. فاطمة الزهراء، فاطمة بنت محمد بن عبد الله (عليها السلام)، 8 قبل  
الهجرة-11 هجري--دوريات. 3. المهدي المنتظر، محمد بن الحسن العسكري (عجل الله فرجه)، الامام، 255 هجري-  
--دوريات. أ. العنوان.

LCC: A5589.A1 A8365 2025 VOL. 14 NO. 53

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة  
الفهرسة أثناء النشر



رئيس التحرير  
أ. د. سرحان جفات سلمان  
(كلية التربية/ جامعة القادسية)

مدير التحرير  
أ. د. شوقي مصطفى الموسوي  
(كلية الفنون الجميلة/ جامعة بابل)

### هياة التحرير

- أ. د. طارق عبد عون الجنابي (كلية الإمام الكاظم عليه السلام الجامعة للعلوم الاسلامية)  
أ. د. كريم حسين ناصح (كلية الإمام الكاظم عليه السلام الجامعة للعلوم الاسلامية)  
أ. د. رياض طارق كاظم العميدي (كلية التربية الاساسية للبنات. جامعة العميد)  
أ. د. تقي بن عبد الرضا العبدواني (كلية الخليج) سلطنة عمان  
أ. د. عباس رشيد الدده (كلية الشريعة. جامعة الكفيل)  
أ. د. مشتاق عباس معن (كلية الشريعة. جامعة الكفيل)  
أ. د. عادل نذير بيري (كلية العلوم الاسلامية. جامعة وارث الانبياء)  
أ. د. علي كاظم المصلاوي (كلية التربية للعلوم الإنسانية. جامعة كربلاء)  
أ. د. علاء جبر الموسوي (كلية طب الاسنان. جامعة العميد)  
أ. د. حيدر غازي الموسوي (كلية التربية للعلوم الإنسانية. جامعة بابل)  
أ. د. غلام نبيل حاكي (جامعة كشمير مركز دراسات آسيا الوسطى)  
أ. د. أحمد صبيح محسن الكعبي (كلية الصيدلة. جامعة العميد)  
أ. د. علي حسن عبد الحسين الدلفي (كلية التربية. جامعة واسط)  
أ. م. د. خميس الصباري (كلية الآداب والعلوم. جامعة نزوى) سلطنة عمان

أ.د. عبد الحميد هيمه ( كلية الآداب واللغات. جامعة ورقلة) الجزائر  
أ.د. كريمة نور عيساوي ( كلية اصول الدين. جامعة عبد المالك  
السعدي ) المغرب  
أ.د. محمد المحروقي ( جامعة نزوى ) سلطنة عمان  
أ.د. سليمان الحسيني ( جامعة نزوى ) سلطنة عمان  
أ.د. سعيد جاسم الزبيدي ( جامعة نزوى ) سلطنة عمان  
د. جيسيكا آش ( الجامعة الأمريكية لأوروبا. مقدونيا ) الولايات  
المتحدة الأمريكية  
أ.د. أوليفر شاربرودت ( جامعة لوند ) السويد  
د. كريستوفر تينديل (مركز أبحاث الاستدلال والجدال والبلاغة.  
جامعة وندسور. وندسور. أونتاريو) كندا.

### تدقيق اللغة العربية

أ. د. شعلان عبد علي سلطان (كلية التربية للعلوم الانسانية / جامعة بابل)

م. د. عمار حسن عبد الزهرة (وزارة التربية / مديرية تربية كربلاء)

### تدقيق اللغة الانكليزية

أ. د. رياض طارق كاظم العميدي

(كلية التربية الاساسية للبنات / جامعة العميد)

أ. د. حيدر غازي الموسوي (كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة بابل)

### الإدارة المالية

عقيل عبدالحسين الياسري

م. م. ضياء محمد حسن عودة

حيدر صاحب علي العبيدي

### الادارة الفنية

زين العابدين عادل الوكيل

حسن دهش العبيدي

ثائر فائق الهنداوي

### الموقع الإلكتروني

أ.م.د. محمد محسن العبادي

سامر فلاح الصافي

م.م. علي رزاق خضير

### النشر والتوزيع

محمد خليل الاعرجي

علي مهدي الصائغ

### الإخراج الطباعي

احمد محسن حمزة الحسيني





## قواعد النشر في المجلة

مثلاً يرحب العميد أبو الفضل العباس عليه السلام بزيائره من أطيايف الإنسانية، تُرحبُ مجلة (العميد) بنشر الأبحاث العلمية الأصيلة، وفقاً للشروط الآتية:

١. تنشر المجلة الأبحاث العلمية الأصيلة في مجالات العلوم الإنسانية المتنوعة التي تلتزم بمنهجية البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالمياً، ومكتوبة بإحدى اللغتين العربية أو الإنكليزية، التي لم يسبق نشرها.

٢. يُقدّم الأصل مطبوعاً على ورق (A4) بنسخة واحدة مع قرص مضغوط (CD) بحدود (١٠,٠٠٠-٥,٠٠٠) كلمة، بخط Simplied Arabic على أن ترقيم الصفحات ترقيماً متسلسلاً.

٣. تقديم ملخص للبحث باللغة العربية، وآخر باللغة الإنكليزية، كلّ في حدود صفحة مستقلة على أن يحتوي ذلك عنوان البحث، ويكون الملخص بحدود (٢٠٠) كلمة، على أن يحوي البحث على الكلمات المفتاحية.

٤. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث اسم الباحث واللقب العلمي، جهة الانتساب (باللغتين العربية والإنكليزية) ورقم الهاتف، والبريد الإلكتروني، مع مراعاة عدم ذكر اسم الباحث في نص البحث، أو أية إشارة إلى ذلك.

٥. يُشار إلى المصادر جميعها بأرقام الهوامش التي تنشر في أواخر البحث، وتراعى الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق والإشارة بأن تتضمن: اسم الكتاب، ورقم الصفحة.

٦. يزود البحث بقائمة المصادر منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر أجنبية تضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربية، ويراعى في إعدادها الترتيب الأبجدي لأسماء الكتب أو الأبحاث في المجلات، أو أسماء المؤلفين.

٧. ترتيب وتنسيق المصادر يكون بالصيغة العالمية شيكاغو (Chicago Reference Style)، المعتمدة لدى وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.

٨. تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلة، ويُشار في أسفل الشكل إلى مصدره، أو مصادره في حال كونه لا يعود إلى المؤلف، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

٩. إرفاق نسخة من السيرة العلمية إذا كان الباحث يتعاون مع المجلة للمرة الأولى، وعليه أن يُشير فيما إذا كان البحث قد قَدِّم إلى مؤتمر أو ندوة، وأنه لم ينشر ضمن أعمالهما، كما يُشار إلى اسم أية جهة علمية، أو غير علمية قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعدادة.

١٠. أن لا يكون البحث قد نشر سابقاً، وليس مقدماً إلى أية وسيلة نشر أخرى، وعلى الباحث تقديم تعهد مستقلّ بذلك.

١١. تعبر جميع الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبها، ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر جهة الإصدار، ويخضع ترتيب الأبحاث المنشورة لموجبات فنية.

١٢. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الاستلال العلمي Turnitin وبان لا يتجاوز الاستلال الـ ١٥٪ للبحث المقدم، وعلى ان لا يتجاوز الـ ٥٪ للمصدر الواحد.

١٣. تخضع الأبحاث للتقويم بواسطة طريق التحكيم من طرفين مجهولين (Double Blind Peer Review) إذ إنّ هوية مقدم البحث (المؤلف/ الباحث) والمحكم (المقوم) غير معروفة للطرفين. لا تعاد النسخ الورقية المسلمة إلى المجلة إلى أصحابها سواء قبلت للنشر أم لم تقبل كونها سوف ترسل إلى مقومين (داخل أو خارج مدينة كربلاء المقدسة) وعلى وفق الآلية الآتية:

(أ) يبلغ الباحث بتسلّم المادة المرسلة للنشر خلال مدّة أقصاها أسبوعان من تاريخ التسلّم.

ب) يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة للنشر موافقة هيئة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقع.

ج) الأبحاث التي يرى المقومون وجوب إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحددة، كي يعملوا على إعدادها نهائياً للنشر.

د) الأبحاث المرفوضة يبلغ أصحابها .

هـ) يمنح كل باحث نسخة واحدة من العدد الذي نشر فيه بحثه.

١٤. يراعى في أسبقية النشر:

أ) الأبحاث المشاركة في المؤتمرات التي تقيمها جهة الإصدار.

ب) تاريخ تسلم رئيس التحرير للبحث.

ج) تاريخ تقديم الأبحاث التي يتم تعديلها.

د) تنوع مجالات الأبحاث كلما أمكن ذلك.

١٥. لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة التحرير، إلا لأسباب تقتنع بها هيئة التحرير، على أن يكون خلال مدة أسبوعين من تاريخ تسلم بحثه.

١٦. يحق للمجلة ترجمة البحوث المنشورة في أعداد المجلة الى اللغات الأخرى، من غير الرجوع الى الباحث.

١٧. ترسل البحوث على الموقع الالكتروني لمجلة العميد المحكمة [alameed.alameedcenter.iq](http://alameed.alameedcenter.iq)، أو تُسلم مباشرة الى مقر المجلة على العنوان التالي: العراق، كربلاء المقدسة، حي الاصلاح، مجمع الكفيل الثقافي.



بسم الله الرحمن الرحيم

Republic Of Iraq  
Ministry Of Higher Education &  
Scientific Research  
Research and Development



جمهورية العراق  
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي  
دائرة البحث والتطوير

No :

Date:

العدد : ب.ع. ٢١٤٤/٤

التاريخ : ١٢ / ٢ / ٢٠١٤



العتبة العباسية المقدسة / قسم الشؤون الفكرية والثقافية

م/ مجلة العميد

تحية طيبة...

أشارة الى رسالتكم الالكترونية الواردة بتاريخ ٢٠١٢/٣/١١ و بكتابنا المرقم ب ت ١٢٢٣١/٤  
في ٢٠١٢/١٢/٢٠ ، ونظرا لحصول مجلتكم (مجلة العميد ) على الترخيم الدولي (ISSN) الخاص بها  
، نقرر اعتماد المجلة اعلاه لاغراض الترقية العلمية .

...مع التقدير

أ.م.د محمد عيد عطية السراج  
المدير العام لدائرة البحث والتطوير  
٢٠١٢/٣/١٢

نسخة منه الى :

- البحث والتطوير/ قسم الشؤون العلمية
- الصادرة

الموقع الالكتروني للدائرة) [www.rddiraq.com](http://www.rddiraq.com)

Email [scientificdep@rddiraq.com](mailto:scientificdep@rddiraq.com)

Tel : 7194065

الهاتف / ٦٥٠ ٣٠٣ ٣



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

.. كلمة العدد ..

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله الطيبين الطاهرين، ومن تبعهم ووالهم إلى يوم الدين... وبعد:

يطلُّ على قُرَّائه الكرام العددُ الثالث والخمسون من مجلَّة العميد، متوشِّحاً بوشاح من التنوع العلمي والرصانة البحثية، جامعاً بين أصالة الفكر وراهنية الطرح ومعاصرته، تأكيداً على استمرار المجلَّة في أداء رسالتها الأكاديمية منذ انطلاقتها المباركة.

وقد خُصَّص ملف هذا العدد الذي وسم به (الإمام المهدي عليه السلام): الولادة والعقيدة) لواحدة من القضايا العقديَّة والفكرية المهمة، إذ تضمَّن ثلاثة أبحاث نوعية؛ الأول بحث في الأبعاد الدلالية لحديث الزبيري الوارد في ولادة الإمام صاحب الزمان عليه السلام، للدكتور خالد غفوري الحسني من جامعة المصطفى العالمية - إيران، أمَّا الثاني فقد ناقش الشبهات الاستشراقية المثارة حول عقيدة الإمام المهدي عليه السلام، وقدمه الدكتور ليث العتابي من جامعة الكوفة، أمَّا الثالث والأخير فكان باللغة الإنكليزية؛ إذ استعمل أدوات التحليل التداولي لدراسة رسائل الإمام المهدي عليه السلام في عصر الغيبة. قدمته الدكتورة وفاء صاحب مهدي محمَّد من جامعة بغداد.

أمَّا بقية بحوث العدد، فقد تميَّزت بالتنوع الموضوعي والمنهجي، ومنها دراسة تحليلية لشخصية السيِّدة فاطمة الزهراء عليها السلام؛ بوصفها نموذج المرأة القيادية في المجتمع، وهي دراسة قدَّمتها ثلاثتا باحثين من جامعة بابل، إلى جانب دراسات تناولت الأبعاد الأنثروبولوجية

لجائحة كورونا وعولمة الخطر، وأثر الماسونية في نقل الفكر الغربي إلى إيران، وتحليل الهرم السكاني لمحافظة كربلاء في إطار الجغرافيا السكانية، فضلاً عن قراءة نقدية لموقف التيار العلموي من الدين من خلال شخصية فرح أنطون.

وقد حرصت الهيأتان العلميّة والتحريريّة في المجلّة على ترصين هذا العدد بمضامين جادّة ومنهجية محكمة، تأكيداً على سعي العميد المستمر لتكون منبراً علمياً مفتوحاً أمام الباحثين من داخل العراق وخارجه، تُسهم في رفد المكتبة الأكاديمية ببحوث علمية رصينة تستجيب لمتطلبات المرحلة وتحدياتها.

وفي الختام، نأمل أن يجد القارئ الكريم في هذا العدد ما يُثري فكره، ويُشبع نهمه المعرفي، ويُعزّز جسور الثقة بين المجلّة وقراءها الأفاضل.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.



- ١..... الأبعاد الدلالية لحديث الزُّبيري الوارد في ولادة الإمام صاحب الزمان ﷺ  
خالد غفوري الحسني
- ٢٣..... عقيدة الإمام المهدي ﷺ والشُّبهات المثارة حولها الشُّبهات الاستشراقية أنموذجاً  
ليث عبد الحسين فرحان العتابي
- ٤٥..... شخصية السيدة فاطمة الزهراء ﷺ أنموذج المرأة القيادية في المجتمع  
عماد حسين عبيد - عبد السلام جودت - حوراء عباس كرماش
- ٦٩..... كورونا وعوالة الخطر  
شاكر سعيد ياسين
- ٩٣..... الماسونية ودورها في نقل الفكر الغربي إلى إيران خلال القرنين التاسع عشر والعشرين  
كاظم دويخ صبيح الوائلي
- ١٣٩..... الهرم السكاني في محافظة كربلاء للمدة ٢٠٠٩ - ٢٠١٩م وتوقعاته المستقبلية لعام ٢٠٢٩م  
وسيم عبد الواحد رضا النافعي
- ١٦٥..... موقف التيار العلمي من الدين في العالم الإسلامي-العربي فرح أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢) أنموذجاً  
هاشم مرتضى محمد رضا
- ١٨٩..... تحليل خطاب توقعات الإمام المهدي ﷺ في زمن الغيبة  
وفاء صاحب مهدي محمد



ملف العدد

عَلَّمَ اللَّهُ تَعَالَى  
فِيهِ الشَّرَفُ  
الإمام المَهْدِي  
الْوَلَايَةُ وَالْحَقِيقَةُ





## الأبعاد الدلالية لحديث الزبيري الوارد في ولادة الإمام صاحب الزمان عليه السلام

خالد غفوري الحسني<sup>١</sup>

١- جامعة المصطفى العالمية/ المجمع العالي للشهادة بنت الهدى للتربية والعلوم الإسلامية/ قسم الفقه والأصول، إيران؛

M\_qafory2005@yahoo.com

دكتوراه في العلوم الإسلامية - فرع الفقه والأصول / أستاذ مساعد

### ملخص البحث:

أورد الكليني في الكافي باباً في ولادة صاحب الزمان عليه السلام افتتحه بحديثٍ مشتملٍ على بعض الألفاظ والتعابير التي صارت محلاً للبحث، كاشتراكه على كلمة (الزبيري) وكيفية تسمية الحجة وتاريخ ولادته، ولم يتمّ حسم النقاش في الحديث، وقد تصدّينا لتحليل نصّ الحديث وفكّ معضلاته. والمنهج الذي اعتمدناه هو المنهج الوصفي التحليلي، وقد لجأنا إلى الطريقة المكتبية في جمع المعلومات، واستخدمنا في الاستدلالات الأدلة النقليّة والاعتباريّة، وانتهينا إلى جملةٍ من النتائج أهمّها: أنّ المراد بالزبيري: المعتزّ العبّاسي، وأنّ التاريخ المذكور في ذيل الحديث (٢٥٦ هـ) ليس تاريخ الولادة للإمام المنتظر عليه السلام المعروف، وفيما يتعلّق بتحقيق ذلك عرضنا أربع محاولات، وقد اتّضح عدم تاميّة المحاولتين الأولى والثانية، فيدور الأمر بين الثالثة والرابعة، وإن كانتا لا تخلوان من تكلفٍ ومخالفة لظاهر العبارة إلى حدّ ما، وأنّ ولادته عليه السلام كانت سنة (٢٥٥ هـ).

### تاريخ الاستلام:

٢٠٢٥ / ١ / ٢٠

### تاريخ القبول:

٢٠٢٥ / ٣ / ٣

### تاريخ النشر:

٢٠٢٥ / ٣ / ٣١

### الكلمات المفتاحية:

حديث الزبيري، الزير، المعتزّ، صاحب الزمان عليه السلام، الحسن العسكري عليه السلام.

السنة (١٤) - المجلد (١٤)

العدد (٥٣)

رمضان ١٤٤٦ هـ.

آذار ٢٠٢٥ م

DOI:

10.55568/amd.v14i53.1-22



# Semantic Dimensions of Hadith by Al-Zubayri on Birth of Imam Sahib al-Zaman, may Allah expedite his reappearance

Khaled Ghafouri Al-Hasani <sup>1</sup>

1- Al-Mustafa International University/ Higher Institute of Martyr Bint al-Huda for Education and Islamic Sciences/ Department of Faqh and Principles, Iran;

M\_qafory2005@yahoo.com

PhD in Islamic Sciences - Fiqh and its Principles / Assistant Professor

**Received:**

20/1/2025

**Accepted:**

3/3/2025

**Published:**

31/3/2025

**Keywords:**

Zubairi hadith, Zubair, Al-Mu'tazz, Sahib al-Zaman (May Allah expedite his reappearance), Al-Hasan Al-Askari (peace be upon him).

**Al-Ameed Journal**

Year(14)-Volume(14)  
Issue (53)

Ramadhan 1446 AH.  
March 2025 AD

DOI:  
10.55568/amd.v14i53.1-22



**Abstract:**

Al-Kulayni, in his work "Al-Kafi," includes a chapter on the birth of Sahib al-Zaman, which begins with a hadith that contains certain terms and expressions, the subjects of discussion. Such covers the term "Zubairi," the method of naming the Hujjah, and the date of his birth. The debate on this hadith remains unresolved. In this research, it is to analyse the text of the hadith to unravel its complexities. Our methodology is based on a descriptive-analytical approach, complemented by library research for data collection. Both textual and rational evidence are tackled in the arguments, leading to several key findings, most notably: that the "Zubairi" referred to is Al-Mu'tazz Al-Abbasi, and that the date mentioned at the end of the hadith (256 AH) does not indicate the birth year. Regarding the date mentioned at the end of the Zubairi hadith, there are four interpretations, concluding that the first two are untenable. The choice, therefore, lies between the third and fourth interpretations, although both involve some degree of interpretation and deviation from the literal meaning. It is concluded that his birth occurred in the year 255 AH.

## المقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على النبي الأمين، أبي القاسم محمد وآله الطيبين الطاهرين .

بحسب عقيدة الشيعة الإمامية الاثني عشرية أن الإمام صاحب الزمان عليه السلام هو الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن المهدي المنتظر، وأنه قد ولد، وخصّص المحدثون والمؤرخون أبواباً أوردوا فيها أحاديث ثبت ذلك، وقد خصّص ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني في كتابه الكافي أبواباً لمواليد الأئمة عليهم السلام آخرها (باب مولد الصاحب عليه السلام)<sup>١</sup>، وأول حديث شرع فيه هو حديث الزبيري، وتباينت آراء الشُّراح في تفسيره، وقد أثّرت أو تُثار بشأنه بعض الإشكاليات، من هنا يكتسب البحث في هذا الحديث أهمية خاصة . وسوف نركّز على بحثه من ناحية النص والدلالة، وأمّا السند فسوف نُشير إليه إجمالاً، فإنّ بحثه مفصّلاً بحاجة إلى دراسة مستقلة عسى أن تُوفّق لذلك في فرصة أخرى .

نعقد البحث في نقاط عدّة:

## النقطة الأولى: نص الحديث ومصادره

١. الكافي: ((الحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: خَرَجَ (إِلَى) ٢ عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ عليه السلام حِينَ قُتِلَ الزُّبَيْرِيُّ (لَعَنَهُ اللَّهُ)<sup>٣</sup> ٤: هَذَا جَزَاءُ مَنْ اجْتَرَأَ ٦ عَلَى اللَّهِ فِي أَوَّلِيَّائِهِ، يَزْعُمُ ٨ ٩ أَنَّهُ يَقْتُلُنِي، وَلَيْسَ لِي عَقَبٌ ١٠، فَكَيْفَ رَأَى قُدْرَةَ اللَّهِ (جَلَّ وَعَزَّ) ١١

١ الكليني، محمد بن يعقوب . الكافي، ط ٣ (طهران، ١٣٨٨)، ١: ٥١٤ .

٢ الكاشاني، محمد محسن مرتضى . كتاب الوافي، ط ١ (اصفهان: مكتبة الإمام أمير المؤمنين، ١٤٠٦)، ٢: ٢٩١: (إِلَى) .

٣ الكليني، الكافي، ١: ٣٢٩ ح ٥، و ٥١٤ ح ١ .

٤ الصدوق، محمد بن علي بن الحسن . كمال الدين وتمام النعمة، د. ط. (قم: مؤسسة النشر الإسلامية التابعة لجماعة المدرسين، ١٤٠٥)، ٤٣٠، ح ٣ .

٥ الطوسي، محمد بن الحسن . الغيبة، ط ١ قم المقدسة: مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١١، ٢٣١، ح ١٩٨: (لَعَنَهُ اللَّهُ) .

٦ الكليني، الكافي (١٣٨٨ افتري)

٧ الطوسي، الغيبة، (افتري) .

٨ الصدوق، كمال الدين وتمام النعم (زعم)

٩ الكليني، الكافي، (١٣٨٨، زعم) .

١٠ الجوهري، إسحاق بن حماد . الصصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ط ٤ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧)، "عَقِبُ الرجل: وكده ووكد ولده"، ١: ١٨٤، (عقب) .

١١ الكاشاني، كتاب الوافي، ٢: ٣٩١ .

(فيه) ١٣١٢<sup>١٤</sup>، "وَوُلِدَ لَهُ وَلَدٌ سَمَاهُ" محمد<sup>٢٠</sup> "فِي سَنَةِ سِتٍّ وَخَمْسِينَ وَمِئَتَيْنِ" ١٥ ١٦ ١٧ ١٨.

٢. كمال الدين: حدثنا جعفر بن محمد بن مسرور - رضي الله عنه - ١٩، قال: حدثنا الحسين

بْنُ مُحَمَّدٍ بن عامر، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ البصري \*\*\* ٢٠.

٣. الإرشاد: أخبرني أبو القاسم عن محمد بن يعقوب، عن الحسين بن محمد الأشعري عَنْ

مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ٢١ \*\*\*\*.

٤. الغيبة: وروى محمد بن يعقوب عن الحسين بن محمد الأشعري، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ

أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ ٢٢ \*\*\*\*.

### التعليق:

١. لقد كرّر الكليني هذا الحديث مرتين في الكافي<sup>٢٣</sup>، مضافاً إلى رواية الصدوق والمفيد

والطوسي له ٢٤ ٢٥ ٢٦.

٢. أن هذه النقول والمصادر - كما ترى - وإن بدت متعددة لأوّل وهلة، إلاّ أنّه بعد التأمل

١٢ الكليني، الكافي، ١٣٨٨، (فيه)

١٣ الصدوق، كمال الدين وغمام النعمة (فيه)

١٤ المفيد، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط ٢ (بيروت: طبع بموافقة المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٩٩٣)، قال محمد بن عبدالله: "و ولد له ولد".

١٥ الكليني، الكافي، ١: ٣٢٩ ح ٥، و ٥١٤ ح ١.

١٦ الصدوق، كمال الدين وغمام النعمة، ٤٣٠ ح ٣.

١٧ المفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ٢: ٣٤٩.

١٨ الطوسي، الغيبة، ٢٣١ ح ١٩٨.

١٩ المفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الظاهر أنّه سقط من السند (عن محمد بن يعقوب). ٢٠ الصدوق، كمال الدين وغمام النعمة، ٢٠ ح ٣.

٢١ المفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ٢: ٣٤٩.

٢٢ الطوسي، الغيبة، ٢٣١ ح ١٩٨.

٢٣ الكليني، الكافي، ١: ٣٢٩ ح ٥، و ٥١٤ ح ١.

٢٤ الصدوق، كمال الدين وغمام النعمة، ٤٣٠ ح ٣.

٢٥ المفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ٢: ٣٤٩.

٢٦ الطوسي، الغيبة، ٢٣١ ح ١٩٨.

\* في بعض النسخ: (فلاناً).

\*\* وإليك نصّ الحديث: قَالَ: خَرَجَ عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ عليه السلام حِينَ قُتِلَ الزُّبَيْرِيُّ: "هَذَا جَزَاءُ مَنْ افترى عَلَى اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِي أَوَّلِيَّائِهِ، زَعَمَ أَنَّهُ يَقْتُلُنِي، وَلَيْسَ لِي عَقَبٌ، فَكَيْفَ رَأَى قُدْرَةَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ"، وَوُلِدَ لَهُ وَلَدٌ سَمَاهُ "محمد" فِي سَنَةِ سِتٍّ وَخَمْسِينَ وَمِئَتَيْنِ.

\*\*\* وقد سقط هنا من السند (عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ).

\*\*\*\* وإليك نصّ الحديث: قَالَ: خَرَجَ عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ عليه السلام حِينَ قُتِلَ الزُّبَيْرِيُّ - لَعَنَهُ اللَّهُ - : "هَذَا جَزَاءُ مَنْ اجْتَرَأَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى فِي أَوَّلِيَّائِهِ، زَعَمَ أَنَّهُ يَقْتُلُنِي، وَلَيْسَ لِي عَقَبٌ، فَكَيْفَ رَأَى قُدْرَةَ اللَّهِ فِيهِ"، قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ: وَوُلِدَ لَهُ وَلَدٌ.

\*\*\*\*\* وإليك نصّ الحديث: قَالَ: خَرَجَ عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ عليه السلام حِينَ قُتِلَ الزُّبَيْرِيُّ: "هَذَا جَزَاءُ مَنْ افترى عَلَى اللَّهِ وَعلى أَوَّلِيَّائِهِ، زَعَمَ أَنَّهُ يَقْتُلُنِي، وَلَيْسَ لِي عَقَبٌ، فَكَيْفَ رَأَى قُدْرَةَ اللَّهِ"، وَوُلِدَ لَهُ وَلَدٌ، وَسَمَاهُ "محمد" سَنَةِ سِتٍّ وَخَمْسِينَ وَمِئَتَيْنِ.



والتحقيق يتّضح أنّها كلّها تنتهي إلى مصدر واحد، وهو الكليني في الكافي بإسناده إلى أحمد بن محمد .

٣. الظاهر أنّ العبارة الواردة في ذيل الحديث "وَوُلِدَ لَهُ وَلَدٌ، سَمَاهُ (محمّد) فِي سَنَةِ سِتٍّ وَخَمْسِينَ وَمِئَتَيْنِ" ليست جزءاً من الكتاب ولا من كلام المعصوم (عليه السلام)، وإنّما هو من كلام الراوي، وهو أحمد بن محمد؛ بل صرّح المفيد بأنّه من كلام الراوي، وصرّح به الفيض الكاشاني<sup>٢٧</sup>.

٤. أنّ الشيخ المفيد اقتصر على نقل صدر العبارة، وهي قوله: "وَوُلِدَ لَهُ وَلَدٌ"، من دون ذكر التسمية، ولا تاريخ الولادة .

٥. لقد ورد مضمون هذا الخبر في حديث آخر مرفوع عن الكليني، قال الشيخ الطوسي: وروى محمد بن يعقوب الكليني رفعه، قال: قال أبو محمد حين ولد الحجة ﷺ: زعم الظلمة أنّهم يفتلونني ليقطعوا (= ليقطع ) هذا النسل، فكيف رأوا قدرة الله، وسماه (المؤمل)<sup>٢٨</sup> .  
النقطة الثانية: في تحقيق المراد بالزبيري .

وهنا احتمالات عدّة أو أقوال، وهي:  
الاحتمال الأوّل: إنّ هذه الشخصية غير معروفة، قال العلامة المجلسي: < وكأنّ الزبيري كان من أولاد الزبير، ولم نثر على قصّة قتله وتعيين شخصه<sup>٢٩</sup>.  
المناقشة: سيأتي إمكان تعيينه من قرائن عدّة.

الاحتمال الثاني: كونه من أولاد الزبير، قال العلامة المجلسي: "الزبيري كان لقب بعض الأشقياء من ولد الزبير، كان في زمانه (عليه السلام)، فهذه، وقتله الله على يد الخليفة أو غيره"<sup>٣٠</sup> .  
المناقشة: يرد عليه:

١. أنّ الشخص الشقي لا شأن له بأنّ الإمام يكون له ولد أو لا .
٢. أنّ من يهدّد بالقتل الإمام ﷺ لابدّ أن يكون صاحب سلطة ومنصب حكومي، ولا بدّ أن يكون معروفاً حينئذٍ، لا أنّه لا يُعرف خبره، ولا يُعرف كيف قُتل، ومن الذي قتله .

٢٧ الكاشاني، كتاب الوافي، ٢ : ٣٩١ .

٢٨ الطوسي، الغيبة، ٢٢٣، ح ١٨٦ . ولم يرد في الكافي .

٢٩ المجلسي، محمد باقر . مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ط ٢ (دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٤)، ٦ : ١٧١ .

٣٠ المجلسي، ٤ : ٣ .

٣. أن هذا الاحتمال مجرّد احتمال ذهني صرّف، لا دليل ولا قرينة عليه .

الاحتمال الثالث: كون هذا اللفظ صفة وليس اسماً، قال العلامة المجلسي: "وصحّف بعضهم، وقرأ بفتح الزاي وكسر الباء، من الزبيري بمعنى الداهية، كناية عن المهتدي العباسي؛ حيث قتله الموالي<sup>٣١</sup>، ولا زبر له: لا رأي له أو لا عقل له<sup>٣٢</sup>، والزبير: الداهية<sup>٣٤</sup>. ويبدو أن الذي دعا هذا القائل إلى نسبة التهديد والقتل للمهتدي وليس المعتزّ؛ باعتبار أن المعتزّ هلك سنة (٢٥٥ هـ)، وهذا الحديث مذيّل بـ (٢٥٦ هـ) التي هي سنة مقتل المهتدي<sup>٣٥</sup>. المناقشة: يرد عليه:

١. أن هذا الاحتمال يفتقر إلى الشاهد والمؤيّد، وهو منتفٍ لعدم وجود ما يدلُّ عليه .

٢. أن لفظ (الزبير) معناه الداهية، وليس الزبيري بـ (ياء النسبة)، فلا يُناسب حمّله على الوصفية .

٣. أن المهتدي لم يكن معروفاً بالدّهاء .

٤. أن سياسة المهتدي العباسي اتّجاه الشيعة وأهل البيت ﷺ لم تكن واضحة، فهل أنّه كان قاسياً معهم أو لا ؟ بل قال عنه الخطيب البغدادي: وكان المهتدي بالله من أحسن الخلفاء مذهباً، وأجملهم طريقة، وأظهرهم ورعاً، وأكثرهم عبادة<sup>٣٦</sup>.

أجل، روى أبو هاشم داود بن القاسم الجعفري في الصحيح: قال كنت محبوساً مع أبي محمّد ﷺ في حبس المهتدي بن الواصل، فقال لي: يا أبا هاشم إن هذا الطاغوي أراد أن يعبث (= يتعبث) بالله في هذه الليلة وقد بتر الله عمره، وقد جعله الله للقائم من بعده، ولم يكن لي ولد، وسأرزق ولداً. قال أبو هاشم: فلمّا أصبحنا (وطلعت الشمس) شغب الأتراك على المعتدي فقتلوه، وولي المعتمد مكانه، وسلّمنا الله (تعالى)<sup>٣٧</sup>.

٣١ المجلسي، ٤: ٣.

٣٢ الدينوري، أبو محمّد عبدالله بن مسلم بن قتيبة. غريب الحديث، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، ١: ٩٢.

٣٣ الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ٢: ٦٦٧.

٣٤ ابن زكريا، أبو الحسين أحمد بن فارس. معجم مقاييس اللغة (مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٠٤)، ٣: ٤٤.

٣٥ البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب. تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ٤: ١٢٠.

٣٦ الخطيب البغدادي، ٤: ١١٧.

٣٧ الطوسي، الغيبة ٢٠٥، ح ١٧٣، ٢٢٣، ح ١٨٧.

ولكن - كما ترى - أن غاية ما يُفاد من صحيح أبي هاشم الجعفري أن المهتدي أساء التصرف مع الإمام (عليه السلام) بإلقائه في الحبس، ولكنه لا يدلُّ على أنه هو المقصود في حديث الزبيري.

الاحتمال الرابع: المراد بالزبيري الخليفة العبّاسي، وهو المعتز بن المتوكل الذي كان اسمه الزبير<sup>٣٨</sup>، الذي ملك ثلاث سنين وستة أشهر، وقد عاصر الإمام أبا محمد العسكري (عليه السلام)<sup>٣٩</sup>، وفي زمان ملكه استشهد الإمام الهادي (عليه السلام) في سنة (٢٥٤ هـ)<sup>٤٠</sup>، وكان قاسياً على الشيعة، وكان يضايقهم، فقد ورد في رواية علي بن محمد بن إسماعيل: كتب أبو محمد (عليه السلام) إلى أبي القاسم إسحاق بن جعفر الزبيري قبل موت المعتز نحو عشرين يوماً: إلزم بيتك حتى يحدث الحادث، فلما قُتل بريجة (= بريجة<sup>٤١</sup> = ترنجة<sup>٤٢</sup>) كتب إليه قد حدث الحادث، فما تأمرني؟ فكتب: ليس هذا الحادث [هو] الحادث الآخر، فكان من أمر المعتز ما كان<sup>٤٣، ٤٤، ٤٥</sup>.

ورجح بعض المحققين أن اسم هذا المقتول مصحف عن (ابن اترجة)، وهو عبدالله بن محمد بن داود الهاشمي ابن اترجة، كان من ثدما المتوكل العبّاسي، والمشهور بالنصب لعلي بن أبي طالب (عليه السلام)، وقد قُتل بيد عيسى بن جعفر، وعلي بن زيد الحسنيين بالكوفة قبل موت المعتز بأيام عدة<sup>٤٦</sup>.

ومهما يكن من أمر فالمراد بالزبيري: الزبير، وهو المعتز العبّاسي، سواء أقلنا بوقوع تصحيف الكلمة بإضافة ياء النسبة (الزبيري) وأن الأصل (الزبير)، أو قلنا بعدم التصحيف، وأن الإمام (عليه السلام) تعمّد التعمية بإضافة ياء النسبة إلى (الزبير)؛ لكثرة الملقبين بهذا اللقب، سيما وأن النص كان بصورة الكتابة التي تقتضي الاحتياط، ومزيد التحفظ من رقابة السلطات الغاشمة.

٣٨ الإربلي، بهاء الدين علي بن عيسى، كشف الغمة في معرفة الأئمة، ط ٢ (بيروت: دار الأضواء للطباعة والنشر، ١٩٨٥)، ٣: ١٩٠.

٣٩ عيسى، ٣: ١٩٠، ١٩٨.

٤٠ عيسى، ٣: ١٦٧.

٤١ الكاشاني، كتاب الوافي، ٣: ٨٤٧، ح ١٤٥٦.

٤٢ المفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ٢: ٣٢٥.

٤٣ الكليني، الكافي، ١: ٥٠٦، ح ٢.

٤٤ الكليني، ١: ٥٠٦، ح ٢.

٤٥ ابن شهر آشوب، أبو جعفر محمد بن علي. مناقب آل أبي طالب (النجف الأشرف: المكتبة والمطبعة الحيدرية، ١٩٥٦)، ٣: ٥٣٦.

٤٦ ابن الاثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم. الكامل في التاريخ (بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، ١٩٦٥)، ٧: ٥٦.

وبتصوري أن هذا هو أرجح الاحتمالات في شرح لفظ (الزبيري) الوارد في الحديث .

النقطة الثالثة: في كيفية ذكر اسم صاحب الزمان

الظاهر أن حرمة التصريح باسمه ﷺ مفروغ عنها عندهم، فقد قال العلامة المجلسي: إنَّها أُتي بالحروف المقطَّعة (مح مد) لتحريم التسمية<sup>٤٧</sup>، والمذكور في ذيل الحديث: سَمَاءُ "مح مد"<sup>٤٨</sup>، وقد اختلفوا في تبين ذلك على آراء:

الرأي الأول: قيل: فيه دلالة على أن عدم جواز التسمية باسمه ﷺ ليس مبنياً على التقيّة؛ لأنَّ (مح مد) ظاهر في أن اسمه محمَّد؛ فإنَّ القائل - وهو الراوي - لم يكن في حال تقيّة؛ بدليل أنَّه ذكر ما هو في حكم التصريح باسمه، وحيث لم يذكر اسمه صريحاً دلَّ على عدم جواز ذكره مطلقاً ولو من دون تقيّة<sup>٤٩</sup>.

المناقشة:

ونُوقش: بأنَّ فيه نظراً؛ لأنَّ التقيّة في ذلك الوقت شديدة، والفرق بين (محمَّد) و (مح مد) ظاهر؛ إذ لا مجال لإنكار إرادة الاسم في الأوَّل بخلاف الثاني؛ لجواز أن يُقال المراد هو حروف التهجي المركَّب من هذه الحروف، ألا ترى أنَّك إذا قلت: (محمَّد) فأخذ أحد بلبتكَ وقال: مَنْ مسمَّى هذا الاسم؟ لا سبيل لك إلى الإنكار، بخلاف ما إذا قلت: (مح مد)<sup>٥٠</sup>.

الرد:

أنَّ مَنْ يعيش حالة التقيّة وذكر الاسم بالحروف المقطَّعة لا ينجو بذلك؛ لأنَّ الكلَّ يعرف أنَّ المراد به (محمَّد)، ولا يُحتمل في (مح مد) غير ذلك عرفاً.

الرأي الثاني: كون تحريم التصريح بالاسم مختصاً بحال التقيّة<sup>٥١</sup>، وحيث إنَّ الشيعة - ومنهم الراوي - كانوا يعيشون في ظروف صعبة للغاية، فحُرِّم عليهم التصريح بالاسم، وأمَّا في غير حال التقيّة فلا حرمة.

٤٧ المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ٤: ٣.

٤٨ الكاشاني، كتاب الوافي، ٢: ٣٩١، رقم (٨٨١).

٤٩ المازندراني، محمَّد صالح. شرح الكافي، ط ١ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٠)، ٦: ٢٢٧.

٥٠ المازندراني، ٦: ٢٢٧.

٥١ المازندراني، ٦: ٢٢٧.

\* المثبت في الوافي المطبوع (محمَّد) بالحروف المتصلة، لا المقطَّعة. ولا أدري لماذا لم يُكتب معرباً.

الرأي الثالث: أن الظاهر أن عبارة: "سَمَاءُ (محمّد)" فيها احتمالات: إمّا أنّها ليست من كلام أحمد بن محمد بالمرّة وهو الراوي المباشر، وأمّا كون عبارته هي "سَمَاءُ" فقط من دون كلمة (محمّد)، وأمّا كون محلّها بياضاً، وأمّا كانت (فلاناً) كما في بعض النسخ، وعلى كلّ هذه التقادير فالإضافة أتت من لدن الرواة أو النسخ اجتهداً، وإن أفادوا ذلك من بعض الروايات؛ فإنّ المتعارف لدى الشيعة في مدّة الغيبة الصغرى استخدام التعابير العامّة والموهمة حتّى في كلام بعضهم مع بعضهم الآخر، نظير التعبير بـ (الناحية) وأمثاله.

ومّا يؤيّد ذلك ما قاله القطيفي: الظاهر أن كتابة الاسم العظيم حروفاً مقطّعة إنّما هو من تصرّفات الكتبة أو الرواة؛ لاعتقادهم تحريم التسمية، وإلا فلا دليل يدلّ على جواز ذكر الاسم بحروفه المقطّعة دون المتّصلة؛ بل الأدلّة منحصرة في مجوّز للتسمية على الإطلاق، أو مانع على الإطلاق، فالقول بجواز تسميته بذكر اسمه حروفاً مقطّعة دون المتّصلة تفصيل اجتهادي لا يدلّ عليه دليل أصلاً لا من نصّ ولا إجماع ولا اعتبار عقلي، على أنّ الحقّ: جواز التسمية في الغيبة الكبرى، والمنع من إظهارها لغير خواصّ شيعة آل محمّد في الغيبة الصغرى. وعلى ذلك تلتئم الروايات ويرتفع تنافيها<sup>٥٢</sup>.

الرأي الرابع: وينقدح في البال احتمال آخر أيضاً، وهو أن كلمة (محمّد) مصحّف عن كلمة (المؤمّل) التي وردت في رواية أخرى عن الكليني، وفي ذيلها: وسَمَاءُ (المؤمّل)<sup>٥٣</sup>، فلاحظ التشابه بين رسم الخطّ لكلمتي.

وسياتي في النقطة التالية ما ينفع في هذا البحث.

#### النقطة الرابعة: في تحقيق التاريخ المذكور في ذيل حديث الزبيري

إنّ التاريخ المذكور في ذيل الحديث في عبارة "وَوُلِدَ لَهُ وَلَدٌ سَمَاءُ (محمّد) فِي سَنَةِ سِتٍّ وَخَمْسِينَ وَمِئَتَيْنِ"، وظاهر العبارة يدلّ على أن ولادة صاحب الزمان ﷺ كانت سنة (٢٥٦هـ). وصارت هذه العبارة مثاراً للبحث والنقض والإبرام بين الشّراح والأعلام؛ باعتبار أن المشهور بين الإماميّة<sup>٥٤</sup>، أو الأشهر<sup>٥٥</sup>، كون ولادته ﷺ سنة (٢٥٥هـ)، ليلة النصف من شعبان.

٥٢ القطيفي، أحمد بن الشيخ صالح. رسائل آل طوق، ط ٣ (بيروت: شركة دار المصطفى لإحياء التراث، ٢٠٠١)، ٤: ١٣٤ - ١٣٥.

٥٣ الطوسي، الغيبة، ٢٢٣، ح ١٨٦. ولم يرد هذا الخبر في الكافي.

٥٤ المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ٦: ١٧٠.

٥٥ المازندراني، شرح الكافي، ٧: ٣٣٥.

### محاولات لتفسير عبارة الراوي والجمع بينها وبين المشهور:

مرّت الإشارة إلى أنّ هذه العبارة وما سبقها من قول ليست من كلام المعصوم (عليه السلام)، وقد ذكرت بعض المحاولات لتفسيرها والجمع بينها وبين المشهور في تاريخ ولادة الإمام الحجة .

**المحاولة الأولى:** ما ذكره العلامة المجلسي بإمكان الجمع بينهما بما شاع بين أهل الحساب من أنّهم يُسقطون الكسور لا سيّما إذا كانت أقلّ من النصف، وقد يعدّونها تامّة لا سيّما إذا كانت أكثر من النصف، ففي هذا الخبر عدّ الكسر تامّاً لكونه أكثر من النصف، والمصنّف - أي: الكليني - أسقط الكسر . واعتبر ذلك أحسن وجوه الجمع<sup>٥٦</sup>؛ باعتبار أنّ عدد الشهور الباقية في سنة ( ٢٥٥ هـ ) هي أربعة ونصف؛ بناءً على كون الولادة في النصف من شعبان أو أكثر بقليل بناءً على أنّها في الثامن من شعبان، وأمّا بناءً على كونها في رمضان فستكون أقلّ .

**المناقشة:**

١. أنّ هذا الوجه غير تامّ؛ لأنّ هذا النمط من الحساب ربّما يُعتمد إليه في حساب مقدار قطعة زمنيّة معيّنة كحساب عمر شخص أو مدّة ملكه ونحو ذلك، لا فيما إذا أُريد بيان تاريخ أمر أو حادثة في سنة كذا .

٢. أنّنا إذا بنينا على إسقاط الكسور من سنة ( ٢٥٥ هـ ) إذا كانت أقلّ من النصف، فالأولى حينئذٍ إسقاط الشهر وبعض الشهر، ونتيجة ذلك: كون عمر صاحب الزمان (عليه السلام) حين وفاة أبيه (عليه السلام) ( ٢٦٠ هـ ) هي أربع سنوت؛ لأنّ وفاته كانت في الثامن من ربيع، أي بعد شهر وثمانية أيّام من بداية السنة، وهذا ما يتنافى من كون عمره كان خمس سنوات<sup>٥٧</sup> .

**المحاولة الثانية:** ما ذكره المازندراني بأنّ الخمس سنة شمسيّة، والست - أي: أوائلها - سنة قمرية، فلا منافاة<sup>٥٨</sup>، وأوضحه العلامة المجلسي بقوله: كون الأولى منهما مبنياً على جعل مبدأ التاريخ الهجري غرة ربيع الأوّل؛ لأنّ مهاجرة النبي | إلى المدينة كانت فيه واستمرّ إلى زمان حكم عمر، وكون الثاني منهما مبنياً على جعل مبدأ التاريخ غرة المحرمّ الذي بعد ربيع الأوّل بعشرة أشهر، قال ابن الجوزي في التلخيص: وكان التاريخ من شهر ربيع الأوّل إلا أنّهم ردّوه إلى المحرمّ؛ لأنّه أوّل السنة<sup>٥٩</sup> .

٥٦ المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ٤: ٣-٤ .

٥٧ عيسى، كشف الغمة في معرفة الأئمة، ٣: ٢٣٤ .

٥٨ المازندراني، شرح الكافي، ٧: ٣٣٥ .

٥٩ المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ٤: ٤ .

## المناقشة:

١. وتُوقش بأن ما ذكره ابن الجوزي لا يدلُّ على أنَّ الاختلاف في التاريخ مستمرٌّ، كما لا يخفى<sup>٦٠</sup>، إنَّما كان يُعدُّ شهر ربيع ابتداء السنة زمن النبي ﷺ | إلى زمان عمر، وبعد ذلك تغيَّر الحال وأصبح المحرَّم هو ابتداء السنة.

٢. وتُوقش كذلك بأنَّ كلَّ معنى يفرض ليحمل الكلام عليه غير صحيح<sup>٦١</sup>.

٣. أنَّ تحديد السنين من الهجرة بالشمسيَّة غير معهود بين المسلمين إلى زماننا هذا؛ بل هو عمل غير عقلائي يشوِّش به ضبط التواريخ والوقائع، ولا يُمكن أن يقدِّم عليه عاقل<sup>٦٢</sup>.

٤. أنَّ التفاوت بين السنين الشمسيَّة والقمرية يكون بمقدار سبع سنوات ولو تقريباً، لا سنة واحدة، فإنَّ السنة القمرية (٢٥٦ هـ) تقابلها (٢٤٩ م) من السنة الشمسيَّة، وليست (٢٥٥)<sup>٦٣</sup>.

٥. أقول: إنَّ المتعارف في ضبط تاريخ الإسلام هو التاريخ القمري لا الشمسي، وأيضاً حساب مبدأ السنة القمرية من المحرَّم لا ربيع، ومن هنا نجد أنَّ هذا هو المتَّبَع في ضبط تاريخ ولادات ووفيات الأئمَّة (عليهم السلام)، وكذلك المتَّبَع في علم التراجم والرجال، وحينما يُذكر التاريخ الشمسي يُنبَّه على ذلك.

٦. أنَّ هذه المحاولة مبهمة لا يُعلم المراد بها على نحو الدقَّة، والظاهر أنَّه لدى تبين هذه المحاولة وقع خلط بين وجهين: أحدهما: الفرق بين السنة القمرية والشمسيَّة، والآخر: الفرق بين بداية السنة القمرية من كونها المحرَّم أو شهر ربيع، وكلٌّ منهما يُعتبر وجهاً مستقلاً، كما هو واضح.

المحاولة الثالثة: حمل سنة (٢٥٦ هـ) الوارد في الخبر على أنَّها ظرف لهلاك المعتزِّ بناءً على أنَّه المقصود، لا ظرفاً لولادة الحجَّة (عليه السلام)<sup>٦٤</sup>. ويدعمه أنَّ تاريخ هلاك الطاغية المعتزِّ كان سنة (٢٥٦ هـ).

٦٠ المجلسي، ٤ : ٤.

٦١ المازندراني، شرح الكافي، ٣٣٥ : ٧، الهامش رقم (١) للميرزا أبي الحسن الشعراني.

٦٢ المازندراني، ٣٣٥ : ٧، الهامش رقم (١) للميرزا أبي الحسن الشعراني.

٦٣ المجلسي، محمَّد باقر. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمَّة الأطهار، ط ٣ (بيروت لبنان: مؤسَّسة الوفاء، ١٩٨٢)، ٥١ : ٤ الهامش رقم (٢).

٦٤ المجلسي، ٤ : ٥١.

المحاولة الرابعة: حمل سنة (٢٥٦ هـ) الوارد في الخبر على أنها ظرف لقوله: (خرج)، أي: تاريخ خروج الكتاب، لا تاريخ ولادة الحجة<sup>٦٥</sup> عليه السلام. وربما يُدعم بأنه من المستبعد أن يخرج الكتاب مباشرة؛ نظرًا لخطر السلطة.

### الموقف:

١. اتضح عدم تمامية المحاولتين الأولى والثانية، فيدور الأمر بين الثالثة والرابعة، وإن كانتا لا تخلوان من تكلف ومخالفة لظاهر العبارة.

٢. أن الأرجح في النظر أن يقال بأن الجملة الأخيرة - أي: "في سنة ست وخمسين ومئتين" - هي ليست من كلام الراوي المباشر، وهو أحمد بن محمد بن عبد الله، بل وكذا الجملة التي سبقتها "سمّاه (محمّد)"، والجملة الثابت انتسابها إلى الراوي المباشر هي "وولده ولدًا فقط، وقد أضيفت هاتان الجملتان من قبل النسخاجتهادًا فيما بعد، وإن كان مستفادًا من بعض الروايات. ويشهد لذلك ما يلي:

أ - اقتصار الشيخ المفيد على نقل الجملة الأخيرة فقط، مما يكشف عن خلوه نسخته من هذه الزيادة، ومما يزيد الوثوق بنسخة المفيد أنها مروية عن شيخه ابن قولويه المعروف بضبطه ودقته في الحديث متناً وسنداً.

ب - لا مبرر لأن يبدأ الشيخ الكليني الباب المعقود لولادة صاحب الزمان عليه السلام بقوله: (ولد...) للنصف من شعبان سنة خمس وخمسين ومئتين)؛ ثم يستدل على ذلك بخبر يُنافيه، مما يكشف عن أن هذه الإضافة لم تكن في رواية الكليني، بل أُضيفت بعد حين.

ج - لا أقل من الشك في وجود هذه الزيادة، فيدور الأمر بين الزيادة وعدم، والأصل عدم الزيادة لو بُني على ذلك.

وأما ما أفاده العلامة المجلسي - من عدم اعتماد الكليني وعدم اكترائه بهذه الجملة؛ لكونها من كلام الراوي، وليست من كلام الإمام عليه السلام<sup>٦٦</sup> - فلا يُلتفت إليه؛ وذلك لأن قول الراوي في المقام هو عبارة عن نقل حادثة تاريخية، وليس بياناً لرأي شخصي في مسألة دينية -

٦٥ المجلسي، ٥١ : ٤.

٦٦ المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ٤ : ٤.



فقهية أو عقدية - لكي لا يعتمد عليه، مع كونه مخالفاً لمدعى الكليني، فكيف لا يعبأ بقوله ؟ !

**النقطة الخامسة:** متابعة الأوضاع السياسية وتوظيفها من لدن الإمام العسكري (عليه السلام)

١. يُستشف من هذه الرواية مدى متابعة الإمام أبي محمد العسكري (عليه السلام) للأوضاع السياسية في عصره، وأنه يُراقب الأحداث عن كثب، سيما في تلك المدة غير المستقرّة؛ إذ التنافس المحموم على الرئاسة وتقاتل البيت الحاكم فيما بينهم وتهافتهم على السلطة كتهافت الفراش، ممّا يزيد من إيمان أتباعه وتتقوى بذلك ثقتهم به، فيرون فيه القائد الفطن والزعيم المحنك، فهو من خلال بيانه السياسي الذي أصدره يعلن هذه المتابعة لأتباعه ويُشعرهم بها لكي يُراقبوا الأوضاع، ولا ينظروا إليها بعين اللامبالاة، وقد تربى الشيعة على ثقافة أئمتهم فكانوا أوعى الناس من الناحية السياسية والاجتماعية على طول التاريخ بالقياس إلى سائر أبناء المذاهب الإسلامية الأخرى.

ولنا في ذلك درس وعبرة، فلا يسوغ لنا أن نعزل أنفسنا عن الساحة السياسية، ونتركها لزيد وبكر لكي يعيشوا في الأرض فساداً من دون رقيب أو حسيب، فوعي الحالة من جملة خصائص العالم الواقف على ملاسات زمانه .

٢. ومن جهة أخرى فإن الإمام (عليه السلام) حاول أن يُوظّف هذا الوضع الاجتماعي والسياسي المأساوي للأمة الإسلامية لتثبيت عقيدة المؤمنين، عبر إخبارهم بالأحداث قبل وقوعها، فإن الاضطرابات السياسية غالباً ما تُؤدّي إلى وقوع الأمة في الحيرة والضياع والشعور باليأس والإحباط، فيتصدّى الإمام (عليه السلام) لاستثمار الفرصة خلال هذه الأحداث لبعث بيان في غاية الخطورة إلى مريديه يتضمّن مسائل حسّاسة عدّة، منها:

- التأكيد على ولادة صاحب الزمان (عليه السلام) الموعود المنتظر والخلف المؤمل على الرغم من وخامة الأوضاع، كما ولد موسى بن عمران (عليه السلام) في ظلّ قساوة فرعون، وأمره بقتل كلّ مولود يُولد لبني إسرائيل، فعلى الرغم من كون الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) تحت أعين السلطة إلّا أنّهم لم يستطيعوا القضاء على حجة الله، بل ولم يكن لهم علم بذلك.

- أَنَّ الله غالب على أمره، ولا يحول دون إرادته شيء، فلا الطغيات يُمكنهم منع ما أَراده الله، ولا غيرهم؛ فإنَّ ولادة الإمام الثاني عشر عليه السلام كان قد بَشَّرَ به رسول الله | والأئمة من بعده، وهيهات أن يتخلف ما أَراده الله تعالى . هذا في وقت كان المؤمنون أقلَّ القليل، وليس لديهم من عناصر القوة سوى إيمانهم وثقتهم بالله العليِّ القدير .
- أَنَّ عاقبة المحاربين لله ولأوليائه الصالحين هي البوار والهلاك والخزي، وتمَّت كلمة ربِّك صدقًا وعدلًا لا مبدلَ لكلماته، فانظرْ إلى ما ذكره المؤرِّخون في النهاية التعيّسة لعدوِّ الله المعتزِّ بغير الله .

ولنا في ذلك أيضًا الدروس والعبر؛ إذ علينا استثمار الظروف مهما بلغت من التعقيد لرفع سقف إيمان المؤمنين، وتثبيت عقيدتهم بزوال الباطل وانتصار الحق، وترسيخ أملهم بروح الله وفرجه، وتحذيرهم من الوقوع في هاوية اليأس والسقوط في مستنقع القنوط .

النقطة السادسة: في تقويم سند حديث الزُّبيري

في مدى اعتبار سند الحديث طُرح رأيان:

الرأي الأوَّل: ضعف السند، وهو المشهور<sup>٦٧</sup>.

الرأي الثاني: اعتبار السند .

والإشكاليَّة المهمَّة في السند هو وجود المعلّى بن محمّد .

وتحقيق الحال يتطلَّب مقالًا مستقلًّا، عسى أن نُوفِّق لإنجاز ذلك .

النقطة السابعة: في تحقيق الأقوال في تاريخ ولادة الحجة عليه السلام

من المناسب عرض تعيين تاريخ ولادة صاحب الزمان عليه السلام؛ نظرًا لاختلاف الرواية

والأقوال فيه من جهة اليوم والشهر والسنة:

**القول الأول:** ففي رواية عقيد أن ولادته يوم الجمعة غرة شهر رمضان سنة (٢٥٤ هـ)<sup>٦٨</sup>. وقال المفيد في مسار الشيعة: وفي ليلة النصف منه - شعبان - سنة أربع وخمسين متين من الهجرة كان مولد سيدنا صاحب الزمان عليه السلام<sup>٦٩</sup>.

**القول الثاني:** ذكر الأربلي أن مولده عليه السلام كان في سنة (٢٥٨ هـ)<sup>٧٠</sup>. وربما يتكلف لدعم هذا القول بصحيح أبي هاشم الجعفري المتقدم... وقد بتر الله عمره، وقد جعله الله للقائم من بعده، ولم يكن لي ولد، وسأرزق ولداً. قال أبو هاشم: فلما أصبحنا (وطلعت الشمس) شغب الأتراك على المهدي فقتلوه، وولي المعتمد مكانه، وسلّمنا الله (تعالى)<sup>٧١</sup>؛ إذ إنَّ حادثة قتل المهدي كانت بعد سنة (٢٢٦ هـ)، وقول الإمام عليه السلام: (وسأرزق ولداً)، أي بعد ذلك التاريخ.

**القول الثالث:** قال أبو جعفر الطبري: وكانت الليلة التي ولد عليه السلام فيها ليلة الجمعة لثمان ليال خلون من شعبان سنة سبع وخمسين ومتين من الهجرة. ويروى: أنه ليلة الجمعة النصف من شعبان سنة سبع<sup>٧٢</sup>.

**القول الرابع:** وتقدّم الكلام في ذيل حديث الزبيري بأن ولادته (٢٥٦ هـ)، وروى غياث بن أسيد (= أسد) أن ولادته يوم الجمعة لثمان خلون من شعبان<sup>٧٣</sup>، ورواه أبو هارون<sup>٧٤</sup>.

**القول الخامس:** وقد مرَّ أن المشهور بين الإمامية<sup>٧٥</sup>، أو الأشهر<sup>٧٦</sup>، كون ولادته عليه السلام سنة (٢٥٥ هـ) ليلة النصف من شعبان.

١. قال الكليني: ولد عليه السلام للنصف من شعبان سنة خمس وخمسين ومتين<sup>٧٧</sup>.

٢. ورواه الصدوق في كتاب كمال الدين، قال: حدّثنا محمد بن محمد بن عصام - & - قال:

٦٨ الصدوق، كمال الدين وغمام النعمة، ٤٧٤.

٦٩ المفيد، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان. مسار الشيعة في مختصر تواريخ الشريعة، ط ٢ (بيروت: دار المفيد، ١٩٩٣)، ٧: ٦١.

٧٠ عيسى، كشف الغمة في معرفة الأئمة، ٣: ٢٣٤.

٧١ الطوسي، الغيبة، ٢٠٥ ح ١٧٣، ٢٢٣، ح ١٨٧.

٧٢ الطبري، محمد بن جرير. دلائل الإمامة، ١٦ (قم: مؤسّسة البعثة، ١٤١٣)، ٥٠١.

٧٣ الصدوق، كمال الدين وغمام النعمة، ٤٣٢، ح ١٢، وانظر: ٤٣٣، ح ١٣.

٧٤ الصدوق، ٤٣٢، ح ٩.

٧٥ المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ٦: ١٧٠.

٧٦ المازندراني، شرح الكافي، ٧: ٣٣٥.

٧٧ الكليني، الكافي، ١: ٥١٤.

حدَّثنا مُحَمَّد بن يعقوب الكليني، قال: حدَّثنا علي بن مُحَمَّد، قال: " ولد الصاحب عليه السلام للنصف من شعبان سنة خمس وخمسين ومئتين <sup>٧٨</sup> .

٣. وقال المفيد في الإرشاد: وكان مولده عليه السلام ليلة النصف من شعبان سنة خمس وخمسين ومئتين ... وكان سنّه عند وفاة أبي مُحَمَّد ( = أبيه ) عليه السلام خمس سنين <sup>٧٩</sup> .

٤. وقال السيّد المرتضى في عيون المعجزات: والرواية الصحيحة أنّ القائم عليه السلام ولد يوم الجمعة طلوع الفجر لأربع عشرة ليلة خلت من شعبان سنة خمس وخمسين ومئتين <sup>٨٠</sup> .  
٥. وقال الطوسي: وفي هذه الليلة - يعني ليلة النصف من شعبان - ولد الحجّة الصالح صاحب الأمر عليه السلام <sup>٨١</sup> .

٦. وقال الطبرسي: ولد عليه السلام بسرّ من رأى ليلة النصف من شعبان سنة خمس وخمسين ومئتين من الهجرة، روى ذلك مُحَمَّد بن يعقوب الكليني عن علي بن مُحَمَّد <sup>٨٢</sup> .

٧. وقال الشهيد في الدروس: الإمام المهدي الحجّة صاحب الزمان أبو القاسم مُحَمَّد بن الإمام أبي مُحَمَّد الحسن العسكري عليه السلام ولد بـ ( سرّ من رأى ) يوم الجمعة ليلاً، وقيل: صبح خامس عشر شعبان سنة خمس وخمسين ومئتين <sup>٨٣</sup> .

٨. وقال البهائي: الخامس عشر من شعبان: فيه ولد الإمام أبو القاسم مُحَمَّد المهدي صاحب الزمان عليه السلام، وذلك بـ ( سرّ من رأى ) سنة خمس وخمسين ومئتين <sup>٨٤</sup> . وفي الجامع العبّاسي ذكر القولين ( ٢٥٤ ) و ( ٢٥٥ ) <sup>٨٥</sup> .

٧٨ الصدوق، كمال الدين وغمام النعمة، ٤٣٠ ح ٤ .

٧٩ المفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ٢ : ٣٢٩ .

٨٠ القطيفي، رسائل آل طوق، ٤ : ١٣٢ - ١٣٣ .

٨١ الطوسي، مُحَمَّد بن الحسن. مصباح المتجّد، ط ١ ( بيروت: مؤسّسة فقه الشيعة، ١٩٩١ )، ٨٤٢ .

٨٢ الطبرسي، الفضل بن الحسن. إعلام الوري بأعلام الهدى، ط ١ ( قم: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٧ )، ٢ : ٢١٤ .

٨٣ العاملي الشهيد الأول، مُحَمَّد بن مكّي. الدروس الشرعيّة في فقه الإماميّة، ط ١ ( قم: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، ١٤١٢ )، ٢ : ١٦ .

٨٤ القطيفي، رسائل آل طوق، ٤ : ١٣٥ .

٨٥ العاملي، البهائي مُحَمَّد بن الحسين، الجامع العبّاسي [ باللغة الفارسية ] طهران: فراهاني، د.ت.، ( ١٩٠ - ١٩١ باللغة الفارسية ) .

## المناقشة:

١. إنَّ الأقوال الأربعة: الأوَّل والثاني والثالث والرابع - ٢٥٤ أو ٢٥٨ أو ٢٢٧ أو ٢٢٦ - لا يُمكن قبولهما بحال؛ لأنَّهما تتنافى مع ما هو المعروف من كون ولادته بعد وفاة جدّه الإمام الهادي بسنتين<sup>٨٦</sup>، وأنَّ ولادته ﷺ كانت قبل وفاة أبيه بخمس سنين<sup>٨٧</sup>:
  - أ. إذ بناءً على القول الأوَّل - ٢٤٥ - ستكون ولادته قبل وفاة أبيه بستَّ أو سبع سنوات !
  - ب. بناءً على القول الثاني - ٢٥٨ - ستكون ولادته قبل وفاة أبيه بسنتين أو ثلاث ! فإنَّه كان خماسياً عند وفاة أبيه .
  - ت. وأمَّا على القول الثالث - ٢٥٧ - فستكون ولادته قبل وفاة أبيه بثلاث سنين !
  - ث. وأمَّا على القول الرابع - ٢٥٦ - فستكون ولادته قبل وفاة أبيه بأربع سنين !
  - ج. وعليه، فيرجح القول الأخير - ٢٥٥ - مع اعتضاده بالقرينتين المتقدمتين، وقطع الكليني به، واختياره من قِبَل المفيد في الإرشاد، ولا يبعد اختيار الصدوق له أو ميله إليه، واعتبار المرتضى أنَّه الصحيح، واختياره من قِبَل الطبرسي والشهيد الأوَّل والبهائي وغيرهم .
٢. أنَّ الاختلاف في كون ولادته ﷺ ليلة الجمعة أو يوم الجمعة أمر متوقَّع ما دامت ولادته كانت قُبيل أو حين الفجر .
٣. وأمَّا الاختلاف في كونها في الثامن أو في النصف من شعبان فالأمر فيه سهل؛ إذ يكون الاختلاف بمقدار أسبوع .
٤. وكذا الاختلاف في الشهر في كونه شعباناً أو رمضان ليس له كثير أهمية؛ لكون التفاوت حينئذٍ أقلَّ من الشهر .
- وليعلم أنَّ الاختلاف في تعيين تاريخ الولادة ليس غريباً في تلك الظروف القاسية، وإخفاء الأمر، وعدم الاطلاع عليه إلَّا من قِبَل أخصَّ الخواصَّ .

٨٦ عيسى، كشف الغمة في معرفة الأئمة، ٣: ٢٣٤ .

٨٧ عيسى، ٣: ٢٣٤ .

## أهمُّ نتائج البحث:

١. بيّنت الدّراسة أنّ مصادر حديث الزبيري وإن بدت متعدّدة لأوّل وهلة، إلّا أنّه بعد التأمل والتحقيق يتّضح أنّها كلّها تنتهي إلى مصدر واحد، وهو الكليني في الكافي بإسناده إلى أحمد بن محمّد .
٢. في تحقيق المراد بالزبيري طرحنا أربعة احتمالات، وانتهينا إلى ترجيح الاحتمال الرابع من كون المراد: الزبير، وهو المعتزّ العبّاسي .
٣. في كَيْفِيَّة ذكر اسم صاحب الزمان ﷺ طرحنا آراء عدّة رجّحنا ثالثها من أنّ عبارة: "سَمَاهُ (محمّد)" فيها احتمالات: أمّا إنّها ليست من كلام أحمد بن محمّد بالمرّة وهو الراوي المباشر، وأمّا كون عبارته هي "سَمَاهُ" فقط من دون كلمة (محمّد)، وأمّا كون محلّها بياضاً، وأمّا كانت (فلاناً) كما في بعض النسخ، وعلى كلّ هذه التقادير فالإضافة أتت من لدن الرواة أو النّسّاخ اجتهاداً وإن أفادوها من بعض الروايات؛ فإنّ المعارف لدى الشيعة في مدّة الغيبة الصغرى استخدام التعابير العامّة والموهمة حتّى في كلام بعضهم مع بعض، نظير التعبير بـ (الناحية) وأمثاله . وكذلك أثّرنا احتمالاً، وهو أنّ كلمة (محمّد) مصحّفة عن كلمة (المؤمّل) .
٤. فيما يتعلّق بتحقيق التاريخ المذكور في ذيل حديث الزبيري عرضنا أربع محاولات، وأنّضح عدم تمامية المحاولتين الأولى والثانية، فيدور الأمر بين الثالثة والرابعة، وإن كانتا لا تخلوان من تكلف ومخالفة لظاهر العبارة إلى حدّ ما .
٥. والأرجح في النظر أن يُقال بأنّ الجملة الأخيرة - أي: "فِي سَنَةِ سِتٍّ وَخَمْسِينَ وَمِئَتَيْنِ" - هي ليست من كلام الراوي المباشر، وهو أحمد بن محمّد بن عبد الله؛ بل وكذا الجملة التي سبقتها "سَمَاهُ" (محمّد)، والجملة الثابت انتسابها إلى الراوي المباشر هي "وَوُلِدَ لَهُ وَلَدٌ" فقط . وقد أُضيفت هاتان الجملتان من قِبَل النّسّاخ اجتهاداً فيما بعد، وإن كان مستفاداً من بعض الروايات .
٦. يُستشفّ من حديث الزبيري مدى متابعة الأوضاع السياسية وتوظيفها من قِبَل الإمام العسكري (عليه السلام) .

٧. فيما يتعلّق بالبحث السندي عرضنا رأيين، وأوكلنا تحقيق الحال إلى فرصة بحثية أخرى .
٨. فيما يتعلّق بتحقيق الأقوال في تاريخ ولادة الحجة ﷺ عرضنا خمسة أقوال، ناقشناها وانتهينا إلى رجحان القول الأخير من أنّ ولادته ﷺ كانت سنة ( ٢٥٥ هـ ) .

المصادر.

الطبري، محمد بن جرير. دلائل الإمامة. ط ١. قم: مؤسّسة البعثة، ١٤١٣.

الطوسي، محمد بن الحسن. الغيبة. ط ١. قم المقدسة: مؤسّسة المعارف الإسلامية، ١٤١١.

الطوسي، محمد بن الحسن. مصباح التهجد. ط ١. بيروت: مؤسّسة فقه الشيعة، ١٩٩١.

القطيفي، أحمد بن الشيخ صالح. رسائل آل طوق. ط ٣. بيروت: شركة دار المصطفى لإحياء التراث، ٢٠٠١.

الكاشاني، محمد محسن مرتضى. كتاب الوافي. ط ١. اصفهان: مكتبة الإمام أمير المؤمنين، ١٤٠٦.

الكليني، محمد بن يعقوب. الكافي. ط ٣. طهران، ١٣٨٨.

المازندراني، محمد صالح. شرح الكافي. ط ١. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٠.

المجلسي، محمد باقر. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. ط ٣. بيروت - لبنان: مؤسّسة الوفاء، ١٩٨٢.

المجلسي، محمد باقر. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول. ط ٢. دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٤.

المفيد، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث. ط ٢. بيروت: (طُبِعَ بموافقة المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٩٩٣).

المفيد، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان. مسار الشيعة في مختصر تواريخ الشريعة. ط ٢. بيروت ٢: دار المفيد، ١٩٩٣.

عيسى، الإربلي، بهاء الدين علي بن. كشف الغمّة في معرفة الأئمة. ط ٢. بيروت: دار الأضواء للطباعة والنشر، ١٩٨٥.

أبن زكريا، أبو الحسين أحمد بن فارس. معجم مقاييس اللغة. مكتب الاعلام الإسلامي، ١٤٠٤.

ابن الاثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم. الكامل في التاريخ. بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، ١٩٦٥.

ابن شهر آشوب، أبو جعفر محمد بن علي. مناقب آل أبي طالب. النجف الأشرف: المكتبة والمطبعة الحيدرية، ١٩٥٦.

الجوهري، إسماعيل بن حماد. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. ط ٤. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧.

الحسين، البهائي العاملي، محمد بن الجامع البّاسي [باللغة الفارسية]. طهران: فراهاني، د.ت.

الخطيب البغدادي، أبوبكر أحمد بن علي. تاريخ بغداد أو مدينة السلام. ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة. غريب الحديث. ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨.

الشهيد الأوّل، محمد بن مكّي العاملي. الدروس الشرعية في فقه الإمامية. ط ١. قم: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، ١٤١٢.

الصدوق، محمد بن علي بن الحسين. كمال الدين وتمام النعمة. د. ط. قم: مؤسّسة النشر الإسلامية التابعة لجامعة المدرّسين، ١٤٠٥.

الطبرسي، الفضل بن الحسن. إعلام الوري بأعلام الهدى. ط ١. قم: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٧.



## References.

- Abn Alathir, 'Abu Alhasan Ali Bin 'Abi Alkarm. Alkamil Fi Altaarikhi. Bayrut: Dar Sadir Liltibaeat Walnashri, 1965.
- Abn Zakaria, 'Abu Alhusayn 'Ahmad Bin Faris. Muejam Maqayis Allughati. Maktab Alaelam Alaslami, 1404.
- Aibn Shahrashuba, Abu Jaefar Muhammad Bin Eulay. Munaqib Al Abi Talib. Alnajaf Alashraf: Almaktabat Walmatbaeat Alhaydariati, 1956.
- Aldiynuri, 'Abu Mhmmd Eabdallh Bin Muslim Bin Qutaybata. Ghurayb Alhadithi. Ta1. Bayrut: Dar Alkutub Aleilmiati, 1988.
- Alhusaynu, Albahayiyu Aleamiliu , Mhmmd Ban. Aljamie Alebbasy [Biallughat Alfarisia]. Tahrn: Farahani, Di.t.
- Aljawhari, 'Ismail Bin Hamadi. Alsihah Taj Allughat Wasihah Alearabiat. Ta4. Bayrut: Dar Aleilm Lilmalayini, 1987.
- Alkashanii, Muhammad Muhsin Murtabdiy. Ktab Alwafi. Ta1. Asfhan: Muktabat Al'iimam 'Amir Almuminina, 1406.
- Alkhatib Albaghdadi, 'Abubikr 'Ahmad Bin Eulay. Tarikh Baghdad 'Aw Madiinat Alsalami. Ta1. Bayrut: , Dar Alkutub Aleilmiati, 1997.
- Alkilini, Muhammad Bin Yaequba. Alkafi. Ta3. Tahrn, 1388.
- Almazindirani, Mhmmdsalh. Sharh Alkafi. Ta1. Bayrut: Dar 'Iihya' Alturath Alearabii, 2000.
- Alqatifi, 'Ahmad Bin Alshaykh Salih. Rasayil Al Tuq. Ta3. Bayrut: Sharikat Dar Almustafaa Li'iihya' Altarathi, 2001.
- Alsaduq, Muhammad Bin Eali Bin Alhusayni. Kamal Aldiyn Watamaam Alniema. Du.ta. Qim: Muasasat Alnashr Al'iislatmiat Altaabieat Lijamaeat Almadarisina, 1405.
- Alshahid Alawwl, Mhmmd Bin Mkky Aleamili. Aldurus Alshareiat Fi Fiqh Al'iimamiati. Ta1. Qim: Muasasat Alnashr Alaslami Altabieat Lijamaeat Almdrrsyn, 1412.
- Altabarsi, Alfadl Bin Alhasani. 'Iielam Alwraa Bi'aelam Alhudaa. Ta1. Qim: Muasasat Al Albayt Ealayhim Alsalam Li'iihya' Altarathi, 1417.
- Altabri, Muhammad Bin Jirir. Dalayil Al'iimamati. Ta1. Qim: Muasasat Albaethati, 1413.
- Altuws, Mhmmd Bin Alhasani. Misbah Almthjhd. Ta1. Bayrut: Mwssst Fiqh Alshiyeati, 1991.
- Altuws, Muhammad Bin Alhasani. Alghaybati. Ta1. Qim Almuqadasati: Muasasat Almaearif Al'iislatmiati, 1411.

- Almajlisay, Muhammad Baqar. Bahaar Al'anwar Aljamieat Lidarar 'Akhbar Al'ayimat Al'athari. Ta3. Bayrut - Lubnan: Muasasat Alwafa'i, 1982.
- Almajlisay, Muhammad Baqir .Mrat Aleuqul Fi Sharh 'Akhbar Al Alrasuli. Ta2. Dar Alkutub Al'islamiyyat, 1404.
- Almufidi, 'Abu Eabdallah Muhammad Bin Muhammad Bin Alnueman. Al'iirshad Fi Maerifat Hujaj Allah Ealaa Alei-bad , Muasasat Al Albayt Li'iihya' Al-tarathu. Ta2. Bayrut: ( Tube Bimua-faqat Almutamar Alealamii Li'alfiat Alshaykh Almufidi, 1993.
- Almufidi, 'Abu Eabdallah Muhammad Bin Muhammad Bin Alnieman.msar Alshieat Fi Mukhtasar Tawarikh Alsharieati. Ta2. Bayrut2: Dar Almufidi, 1993.
- Al'iirbili, Baha' Aldiyn Eali Baneisaa. Kashf Alghumat Fi Maerifat Alayimati. T 2. Bayrut: Dar Al'adwa' Liltibaeat Walnashri,1985.



## عقيدة الإمام المهدي عليه السلام والشبهات المثارة حولها الشبهات الاستشراقية نموذجًا

ليث عبد الحسين فرحان العتابي<sup>١</sup>

١- جامعة الكوفة / كلية الفقه / قسم العقيدة والفكر الإسلامي، العراق؛

[laytha.alattabi@uokufa.edu.iq](mailto:laytha.alattabi@uokufa.edu.iq)

دكتوراه في علوم القرآن - دراسات قرآنية معاصرة / مدرس

### ملخص البحث:

إنَّ العقيدة بالإمام المهدي عليه السلام قد تعرّضت لكثير من التشكيكات والشبهات على طول تاريخها، إذ لم تخل مدّة من إثارة هذه القضية، وجعلها مثلبة على الإسلام عمومًا، وعلى التشيع خصوصًا، فكان المناوئون للإسلام أوّل من يثير تلك القضية ويضعها في خانة الأساطير تارة، أو خانة المكذوبات تارة ثانية، أو خانة الأمنيات والتمنيات للشعوب المقهورة تارة ثالثة، لذا وفي هذا البحث حول عقيدة الإمام المهدي عليه السلام وما أثير عليها من شبهات ستتناول الشبهات الاستشراقية التي أوردتها المستشرقون حول هذه العقيدة، مع ذكر مناهجهم في تناول هذه العقيدة، وذكر جملة من مؤلفاتهم حول المهدويّة وما يتعلّق بها من مباحث إسلاميّة.

### تاريخ الاستلام:

٢٠٢٥ / ١ / ٢٢

### تاريخ القبول:

٢٠٢٥ / ٣ / ٣

### تاريخ النشر:

٢٠٢٥ / ٣ / ٣١

### الكلمات المفتاحية:

الإمام المهدي عليه السلام، شبهة، مستشرق، مصادر.

السنة (١٤) - المجلد (١٤)

العدد (٥٣)

رمضان ١٤٤٦ هـ.

آذار ٢٠٢٥ م

DOI:

10.55568/amd.v14i53.23-44



# Doctrine of Imam Al-Mahdi<sup>(May Allah expedite his resurrection)</sup> and Its Aroused Doubts : Orientalist Doubts as a Model

Laith Abdul Hussein Farhan Al-Atabi <sup>1</sup>

1- University of Kufa / College of Jurisprudence / Department of Islamic Doctrine and Thought, Iraq;

laytha.alatabi@uokufa.edu.iq

phd in Quranic Sciences - Contemporary Quranic Studies / Lecturer

---

## Received:

22/1/2025

## Accepted:

3/3/2025

## Published:

31/3/2025

---

## Keywords:

Imam, Mahdi-Shubha, Orientalist, Sources.

## Abstract:

The belief in Imam al-Mahdi (May Allah expedite his reappearance) is subject to many doubts and suspicions throughout history, as there was no period void of these issues . Such was a burden on Islam in general, and on Shiites in particular, the anti-Muslims were the first to raise these issues and regarded such a belief as a myth. The paper will manifest how the orientalists dealt with this doctrine, focus on their approaches to this belief , and mention a number of their writings about Mahdism and certain Islamic papers pertinent to the paper in question.

---

## Al-Ameed Journal

Year(14)-Volume(14)  
Issue (53)

Ramadhan 1446 AH.

March 2025 AD

DOI:

10.55568/amd.v14i53.23-44



## المقدِّمة:

إنَّ عقيدة الإمام المهدي ﷺ تُعدُّ من العقائد الإسلاميَّة الأساسيّة، وبالأخصّ عند الشيعة، فإنَّ الإمام المهدي ﷺ هو الإمام الثاني عشر من أئمّة أهل البيت ﷺ، الذي سيظهر في آخر الزمان ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً، وهذه العقيدة لها تأثير كبير في الفكر الإسلامي، إذ قد تركت أثرها الواضح على الحياة الروحيّة للمسلمين.

هذه العقيدة تعرضت لكثير من التشكيكات والشُّبُهات على طول تاريخها، إذ لم تخلُ مدّة من إثارة هذه القضية، وجعلها مثلبة على الإسلام عموماً، وعلى التشيع خصوصاً، فكان المناوئون للإسلام أوّل من يثير تلك القضية ويضعها في خانة الأساطير تارة، أو خانة المكذوبات تارة ثانية، أو خانة الأمنيات والتمنيات للشعوب المقهورة تارةً ثالثة.

في هذا البحث حول عقيدة الإمام المهدي ﷺ وما أثير عليها من شبّهات ستتناول الشبّهات الاستشراقية التي أوردها المستشرقون حول هذه العقيدة، مع ذكر مناهجهم في تناولها، وذكر جملة من مؤلفاتهم حول المهدويّة وما يتعلّق بها من مباحث إسلاميّة، إذ من المهمّ بيان ما وصل إليه المستشرقون في كتاباتهم عن كلّ شيء في المنظومة الإسلاميّة، وفي المنظومة الشيعيّة، مستندين إلى خلفيات متعدّدة في كتاباتهم ونقدتهم وتشكيكهم وتحليلاتهم، فإنَّ هناك جملة من المؤثرات عليهم، ولهم مناهج في قراءة التراث خاصّة بهم، فكان من المهمّ بيان ذلك في هذا البحث، والحمد لله ربّ العالمين.

المبحث الأوّل: الاستشراق بيانه وتعريفه وأسس قراءاته لتراث الآخر:

المطلب الأوّل: الاستشراق من حيث التعريف العام والفهم الأكاديمي:

إنَّ الجذر اللغوي العربي الذي اشتقت منه كلمة (استشراق) و(مستشرق) يحيل إلى الشرق؛ باعتبارّه جهة، ومن هذا قول صاحب لسان العرب: (الشرق: هو الجهة التي تشرق منها الشمس)<sup>١</sup>.

١ المصري، بن منظور الأفريقي. لسان العرب، ط ١ (بيروت - لبنان: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٢٦)، ١٠: ١٧٣.

إنَّ مصطلح مستشرق ظهر لأوّل مرّة في إنكلترا عام (١٧٧٩م)، وفي فرنسا عام (١٧٩٩م)، وأدرج مصطلح (الاستشراق) في قاموس الأكاديمية الفرنسيّة عام (١٨٣٨م)<sup>٢</sup>. وعن التعريف بالمستشرقين يقول مالك بن نبي: (هم الكتاب الغربيون الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وحضارته)<sup>٣</sup>.

فلا استشراق يراد منه: (طلب علوم الشرق)<sup>٤</sup>، أمّا المستشرق فهو: (عالم متمكّن من المعارف الخاصّة بالشرق ولغاته وآدابه)<sup>٥</sup>.

مع الافتراق وعدم الاتحاد في تحديد البدايات الفعلية لحركة (الاستشراق) إلّا أنَّ معظم الباحثين يُجمعون على أنَّ نشأته كانت تبشيرية بحثية بكلِّ وسائلها وأهدافها، تتبعها حركة استعمارية محمومة.

والسؤال هنا: من هو المستشرق؟

هل المستشرق من كتب عن الشرق؟ وهل المستشرق من سافر إلى الشرق؟ وهل المستشرق من درّس علوم الشرق؟ وهل المستشرق من يعرف لغة الشرق ويعرف تاريخه وحضارته.

لقد وقعت اختلافات في تحديد المستشرق من بين الأمور التي أوردناها على شكل تساؤلات، لذا وبحسب رأي الباحث فإنَّ كلّ هذه الأمور ممكن أن تطلق على المستشرق، ولا تحديد لواحدة فقط، فالمستشرق هو من كتب الكتب عن الشرق، وسافر إلى الشرق للاطلاع على المعالم والآثار والحضارات والعلوم والمؤلفات والمخطوطات، والمستشرق من درّس علوم الشرق واهتم بها في بلده، والمستشرق من يعرف لغة الشرق ويتحدّث بها.

لقد اختلف الباحثون والكتّاب في تحديد البدايات الأولى لحركة (الاستشراق)، ويمكن إجمال بعض الأقوال بهذا الشأن، منها:

١- يقول الدكتور سمير سلمان إنَّه نشأ في القرن التاسع الميلادي<sup>٦</sup>، ويذهب كلّ من بطرس

٢ العقيقي، نجيب. المستشرقون، ط ٥ (القاهرة - مصر: دار المعارف للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، ١: ١٣٨.

٣ شايب، لخضر. نبوة محمّد في الفكر الاستشراقي المعاصر، ط ١ (الرياض المملكة العربيّة السعوديّة: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٢)، ٢٧.

٤ رضا، أحمد. معجم متن اللغة: موسوعة لغوية حديثة، ط ١ (بيروت - لبنان: دار مكتبة الحياة، ٢٠٠٠)، ٣: ٣١١.

٥ بسام بركة، معجم لاروس، مراجعة. محمّد ديس، ط ١ (بيروت - لبنان: أكاديميا انترناشيونال، ٢٠٠٩)، ٣: ١٠٠٣.

٦ سلمان، سمير. الجذور التكوينية للاستشراق في الأندلس، "مجلة التوحيد (د.ت) ١٢٣. العدد ٣٢٢

البستاني<sup>٧</sup>، ونجيب العقيلي<sup>٨</sup>، إلى أنَّه نشأ في القرن العاشر الميلادي، ويذهب رودى بارت<sup>٩</sup>، إلى أنَّه نشأ في القرن الثاني عشر.

٢- أنَّ بدايات الاستشراق كانت في أيام الدولة الأموية في القرن الثاني الهجري، وإنَّ الاستشراق قد نشط في الشام بواسطة الراهب (يوحنا الدمشقي) في كتابين له هما (حياة محمَّد) و(حوار بين مسيحي ومسلم)، ومنهم من يرى أنَّه بدأ سنة (١٢٥٠م) بعد أن غادر لويس التاسع مدينة دمياط إلى عكا، وكانت صيحته بعد هزيمته: (لنبدأ حرب الكلمة فهي وحدها القادرة على تمكيننا من هزيمة المسلمين)<sup>١٠</sup>.

٣- صدور قرار (مجمع فيينا الكنسي) عام (١٣١٢م) بتأسيس عددٍ من كراسي الأستاذية في اللغات العربيَّة، واليونانيَّة، والعبريَّة، والسريانيَّة في جامعات باريس وأكسفورد وبولونيا. إنَّ الرأي الثالث هو الرأي الراجح عند الباحث، فالبداية العلميَّة الأكاديميَّة للاستشراق هي عندما تأسَّست معاهد وكليات وكراسي الاستشراق في أوروبا.

لقد تناول المستشرقون الفتح الإسلامي، ودرسوا الشعوب والبلدان التي طالتها الفتوحات الإسلاميَّة، وتحدَّثوا عن أحوالها قبل الفتح وبعده، ودرسوا السلالات التي حكمت مختلف أقطار العالم الإسلامي، من الأمويين والعباسيين والفاطميّين والحمدانيّين والعثمانيّين. ودرسوا كذلك الفرق الإسلاميَّة وتطوُّرها وعلاقاتها، لاسيَّما المعتزلة والإسماعيليَّة والزيديَّة والقرامطة. درسوا الفقه الإسلامي وتطوُّره وعلم الكلام، ورصدوا علاقات المسلمين بالحضارات الأخرى وغير ذلك كثير، حتَّى أبدعوا في دراسة الفنِّ المعماري الإسلامي.

لقد وضَّحت الكتب المختصَّة كلَّ ما يتعلق بالاستشراق من حيث الاتجاهات، والمناهج، والدوافع، والمرجعيات، والتوجهات، واللغات، والبلدان، إذ يُعدُّ كتاب (المستشرقون) لنجيب عقيلي، و(موسوعة المستشرقين) لعبد الرحمن بدوي من الكتب المرجعيَّة في هذا المجال. ف(لقد أصبح الاستشراق اليوم علماً له كيانه ومنهجه، ومدارسه، ودراساته ومؤلفاته،

٧ البستاني، بطرس. أدباء العرب في الأندلس وعصر الانبعاث (دار نظير عبود. د.ت.)، ٣٤٠.

٨ العقيلي، المستشرقون، ١: ١١٠.

٩ بارت، رودى. الدراسات العربيَّة والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة. مصطفى ماهر، ط ١ (القاهرة - مصر: دار الكاتب العربي، ١٩٤٦)، ٩.

١٠ المقدادي، فؤاد كاظم. الإسلام وشبهات المستشرقين، ط ١ (قم - إيران: المجمع العالمي لأهل البيت ﷺ، ١٤١٦)، ٣٨.

وأغراضه وأتباعه، ومعاهدته ومؤتمراته، فصار حقاً على الباحث أن يعنى بتحديد مفهومه والوقوف على معالجه البارزة، وآفاقه ومظاهره وأطواره، وخصائصه وأهدافه قبل البحث في آثاره وميادين نشاطه<sup>١١</sup>.

**المطلب الثاني: الأسس التي اعتمد عليها المستشرقون في قراءة التراث الإسلامي:**

لقد اعتمد المستشرقون على جملة أسس في قراءة التراث الإسلامي، وهي:

**أولاً: الاعتماد على تراث العصور الوسطى:**

فقد اعتمد المستشرقون في فهم ماهية الإسلام على تراث العصور الوسطى الذي بنته العقلية الصليبية وروجت له الكنيسة، إذ تُعدُّ (الحروب الصليبية التي شنتها الكنيسة الكاثوليكية على المسلمين نقلة في العلاقات الإسلامية المسيحية، وبالتالي في الكتابات التي نشرها المتولون لأمر الدعاية الكنسية)<sup>١٢</sup>.

ذلك لأن الكنيسة المسيحية رأت في نهوض تعاليم النبي محمد ﷺ عقيدة منافسة<sup>١٣</sup>، فكان كل ما هو شرقي، وكل ما هو عربي، وكل ما هو إسلامي عدو، ووحشي، وجاهل، ومتخلف، ومادي، وبخيل، وطماع، وقاتل، وما شاكل ذلك من أوصاف سيئة وتهم باطلة.

**ثانياً: الاعتماد على كتابات المستشرقين السابقين (الأوائل) فقط:**

نحن على علم بأن أغلب المستشرقين قد كتبوا لخدمة أهداف دينية واقتصادية واستعمارية خاصة بهم، موجهة ضد الإسلام، بل كانت أهداف أكثرهم مقصودة في سبيل الطعن والتشويه والتشكيك.

فالكتابات الاستشراقية الحاقدة سلطت على الإسلام وشخص النبي محمد ﷺ حقداً وحسداً وبغضاً لا مثيل له. كل ذلك ليعكس مدى تسلط الفكر الغربي على الأفكار الأخرى، ويعكس مدى التهميش الموجود في أوروبا والغرب للشعوب غير الغربية، لتثبت بذلك نظرية (سيادة العرق الغربي) المعمول بها في الغرب، والمركزة في ذات الفرد

١١ مراد، يحيى. معجم أسماء المستشرقين، ط ١ (القاهرة - مصر: دار المنارة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤)، ٦.

١٢ شايب، نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر، ٤٥.

١٣ كبريلي، فرانشيسكو. محمد والفتوحات الإسلامية، تعريب. عبد الجبار الناجي، ط ١ (بيروت: المركز الأكاديمي، منشورات الجمل، ٢٠١١)، ٦٣.



الغربي على المستوى العملي عند نظره إلى باقي الشعوب كل ذلك دفع بقيادة الاستشراق (المؤدج) إلى رمي الإسلام بالاتِّهامات الباطلة، وإلى الادعاء على نبي الإسلام ﷺ بكلِّ ما يخلوهم من أباطيل وأكاذيب ما أنزل الله بها من سلطان، وليقفوا حاجزاً منيعاً أمام الأفكار الإسلامية خوفاً من أن تتأثر بها شعوبهم، وبالتالي يكون لتلك الشعوب موقف إيجابي من الإسلام.

### ثالثاً: الاعتماد على ما رسمه الاستعمار من صور مشوهة عن الشرق:

أمّا باقي الصور السيئة عن الشرق والعرب والإسلام التي رسمها الاستعمار فقد أجادت الكاتبة (رنا قباني) تصويرها في كتابها: (أساطير أوروبا عن الشرق: لفق تسد)<sup>١٤</sup>، إذ قد نجحت في تصوير ما أراد رجالات أوروبا والغرب إيصاله لشعوبهم عن الشرق والعرب وعن الإسلام، حتّى يسهلون عمل كل ما يخلوهم، من قتل، وسلب، ونهب، وكلِّ شيء، لكون الشرقي، والعربي، والمسلم، همجي ومتخلف يجوز عمل كل ذلك له. إنّ التصور الفكري عن الشيعة والتشيع بالنسبة للغرب قد بنته أفكار المستشرقين المتأثرة بالسياسة وأفكار العصور الوسطى والحروب الصليبيّة، والروايات الموضوعة من قبل وعّاظ السلاطين وأعداء الشيعة.

لقد اهتمَّ المستشرقون بكلِّ ما يتّصل بالشرق، فكانت عنايتهم بدراسة تراث الهند والصين وبابل وآشور ومصر وبلاد فارس، إلّا أنّ اهتمامهم بالتراث العربي الإسلامي قد فاق كلّ الاهتمامات الأخرى، في محاولة دؤوبة لاخترق أفق الشرق الفكري. فإنَّ الحضارة الإسلامية وليدة البعثة النبويّة، وتلك الحضارة مثلت حضارات اليونان والروم والفرس، وشملت أمماً مختلفة الأمزجة والطبائع، فلم تكن حضارة العرب فحسب، وإنّما كانت حضارة الأمم الإسلامية كلها أو قل هي حضارة العصور الوسطى التي ربطت العالم القديم بالعالم الحديث، ولقد اهتمَّ العالم الحديث اهتماماً خاصاً بالدور الذي لعبته تلك الحضارة، فأكب فريق كبير من علماء الغرب على دراسة تلك الحضارة العظيمة بما فيها من

١٤ رنا قباني، أساطير أوروبا عن الشرق: لفق تسد، ترجمة. صباح قباني، ط ١ (دمشق - سوريا: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٩٣)، ١١-١٢.

دين سمح كريم، ومن لغة غنيّة بمفرداتها مرنة باشتقاقاتها، جميلة برسم حروفها، ومن أدب يصور نبضات القلوب وخلجات النفوس، ونجوى الضمائر، ومن تصوف وفناء في التأمل، ومن فلسفة قد بلغت الغاية في عمقها وشمولها، ومن حكم وتشريع لم تصل الإنسانية بعد إلى أفضل منه، وقد أذاعوا كثيراً من دراساتهم في كتب عدة ومجالات خاصّة، ثمّ رأوا منذ بداية هذا القرن أن يجمعوا خلاصة بحوثهم في كتاب جامع يتبعون فيه منهج القواميس والمعجمات فكتبوا دائرة المعارف الإسلاميّة باللغات الأوربيّة الكبرى؛ إذ أكّدوا ذلك الاهتمام البالغ بالتراث العربي الإسلامي الخالد، ودوره البناء في تربية الإنسان المسلم والقضاء على النظام الفكري العبودي الإقطاعي، وقفز الفكر الإنساني قفزةً محسوسةً نقلته من العبوديّة إلى الإنسانية، وأثرت في الفكر الأوربي بأسره في شتّى ميادين العلوم والآداب والفنون)<sup>١٥</sup>.

إنّ هناك كثير من كتابات المستشرقين التي اتّسمت بعدم الإنصاف، وبالاخصّوص في مجال السيرة والتاريخ، فجملة من المستشرقين كانت كتاباتهم لأجل إثارة الشُّبهات حول سيرة النبي الأكرم ﷺ، وسيرة أهل بيته عليه السلام، ومسألة الإمام المهدي عليه السلام، وأجلى مثال لهؤلاء في هذا الصدد هو (هنري لامنس) الذي يعدّ من أكثر المستشرقين حقداً، ودسّاً على الدين الإسلامي، وعلى النبي وأهل بيته (صلوات الله عليهم أجمعين).

وفي هذا الصدد يقول الأستاذ (جواد علي): (لقد أخذ المستشرقون بالخبر الضعيف، والموضوع في بعض الأحيان، وحكموا بموجبه، واستعانوا بالشاذ، والغريب فقدّموه على المعروف، والمشهور)<sup>١٦</sup>.

نعم، إنَّهم قد هولوا، وكذبوا، واخترعوا الأباطيل، لكنَّهم وفي أكثر الأحيان، وعند مناقشتهم لقضيّة ما لم ينطلقوا من فراغ؛ بل إنَّهم اعتمدوا في ذلك على ما وجدوه في كتب التراث التاريخي، وكتب الحديث عند العامّة، بما فيها من غثٍّ وسمين، لينبؤوا عليه شبهاتهم وإشكاليّاتهم.

١٥ رو، جان بول. الإسلام في الغرب، ترجمة. نجدة هاجر، ط ١ (القاهرة - مصر: دار الذخائر، ١٩٦٠)، ١٤٥ - ١٥٢.

١٦ علي، جواد. تاريخ العرب في الإسلام، ط ١ (بيروت - لبنان: منشورات الجمل، ٢٠٠٩)، ١: ٨ - ١١.

المبحث الثاني: مناهج المستشرقين ومؤلفاتهم حول العقيدة المهدويّة:

المطلب الأوّل: مناهج المستشرقين في تناولهم للعقيدة المهدويّة:

كان للمستشرقين جملةٌ من المناهج في دراسة الإمام المهدي ﷺ، والعقيدة المهدويّة، بما لديهم من مرتكزات واعتقادات وأحكام، ومن تلك المناهج:

١- منهج التحجيم: إذ إنَّهم قد جعلوا من الإمام المهدي ﷺ، والعقيدة المهدويّة من مختصّات الشيعة فقط، فنجد أنَّ أغلب المستشرقين لا يكتبون عن هذه العقيدة بشكل مستقل؛ بل يُكتب عنها عند الكتابة عن الشيعة، وعن معتقداتهم، وتاريخهم، وكذلك فإنَّ أغلبهم يرون في الشيعة مجرد أقلّيّة، ومعارضة مخالفة للسلطة والسُّلطان على طول التاريخ. يقول المستشرق لويس غاردييه: (رجعة الإمام الغائب، وهذه الرجعة صارت معتقداً خاصاً بالمذهب الشيعي وحده)<sup>١٧</sup>.

وقال المستشرق هنري ماسيه: (يمكن القول إنَّ الشيعة احتكرت فكرة المهدي لمصلحة خلافة علي، عضو عائلة النبي وأولاده)<sup>١٨</sup>.

إنَّ جعل عقيدة الإمام المهدي ﷺ من مختصّات الشيعة فقط ينفيه وجود عقيدة راسخة (عالميّة) بـ (المصلح العالمي) و (موعود الأديان)، هذا علمياً، أمّا إسلامياً فينفي اختصاص الشيعة بالعقيدة المهدويّة فقط كتابات علماء العامّة عن الإمام المهدي ﷺ، فإنَّ المهدويّة قد ذكرها جملة من علماء العامّة، منهم: ابن سعد (ت ٢٣٠هـ)، وأحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، وابن ماجه (ت ٢٧٣هـ)، وأبو داود (ت ٢٧٥هـ)، والترمذي (ت ٢٧٩هـ)، والبخاري (ت ٢٥٦هـ)، وأبو يعلى الموصلي (ت ٣٠٧هـ)، وابن حبان (ت ٣٥٤هـ)، والطبراني (ت ٣٦٠هـ)، والحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥هـ)، وابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، وابن القيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، والشوكاني (ت ١٢٥٥هـ).

ويمكن كذلك أن نذكر جملةً من علماء العامّة ممَّن قد تناولوا بالذكر الإمام المهدي ﷺ من أمثال: أبو بكر محمّد بن هارون البروياني في مسنده، الحارث بن أبي أسامة في مسنده، ابن

١٧ غاردييه، لويس. أثر الإسلام في العقلية العربية، ترجمة. خليل أحمد خليل، ط١ (بيروت - لبنان: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢)، ٢٢٤.  
١٨ هنري ماسيه، الإسلام، ترجمة. بهيج شعبان، ط٣ (بيروت - لبنان: منشورات عويدات، ١٩٨٨)، ١٩٩.

عساكر في تاريخه، أبو بكر الإسكافي في فوائد الأخبار، الخطيب البغدادي في تخلص المشابه، البيهقي في دلائل النبوة، السفاريني في لوايح الأنوار البهية، والمناوي في فيض القدير، والدارقطني في الأفراد، والباوردي في معرفة الصحابة، وأبو بكر بن أبي شيبة في المصنف، ونعيم بن حماد في كتاب الفتن، والحافظ أبو نعيم في كتاب (المهدي) وكتاب (الحلية)، والطبراني في المعجم الكبير والأوسط والصغير، وأبو عمرو المقرئ في سننه، وأبو حسين بن المناوي في كتاب الملاحم، ويحيى بن عبد الحميد الحماني في مسنده، وأبو بكر المقرئ في معجمه، وأبو غانم الكوفي في كتاب الفتن، والديلمي في مسند فردوس الأخبار، وغيرهم.

٢- منهج الإنكار: إذ إنَّ هناك جملة من المستشرقين يعدون هذه القضية من المستحيلات<sup>١٩</sup>، وإنَّها من المختلقات التي وضعها الشيعة<sup>٢٠</sup>.

فهم ينكرون ما يُسمَّى بـ(الغيبات)، ويصفون المعتقدات الروحية النفسية بالهرمسية، والميثولوجيا، والأساطير، والخرافات، والتخيلات، والتمنيات.

وهذا المنهج الحسي الذي اتبعه المستشرقون في كتاباتهم وآرائهم ليس وليد الصدفة؛ بل هو ديدن سار عليه كل من أتى بعد نفى الحكم الكنسي، فنفوا بسبب ذلك أسس الأديان، فالأديان روحية، والاعتقاد روحي، والعبادات روحية، فجاءت أجيال حاربت الدين بسبب الكنيسة وأخطاء رجالها، وكانت الموجة الموجهة ضد الأديان، والنظرة بازدراء للأديان، وبالخصوص الأديان الشرقية.

فكان أن اتبعوا منهج الإنكار في كثير من قضايا الأديان إن لم نقل كلها، ومن ذلك إنكار أسس مهمّة في الأديان، كالتوحيد، والعبادات، والحساب، ويوم القيامة، والجنة والنار.

ففي العقيدة المصرية القديمة نجد كلاماً عن المخلص، وإن هذه العقيدة كان (مدارها الإيمان بظهور شخصية قدسية على الأرض تعيد إلى الأرض السلام، وتُقرّ العدالة بعد أن ملئت الأرض جوراً وفساداً وظلماً)<sup>٢١</sup>.

١٩ إلباد، ميرسيا. تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة. عبد الهادي عباس المحامي، ط ١ (دمشق - سوريا: دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٨٧)، ١٣٦.

٢٠ العرب، انتصاراتهم وأجداد الإسلام أنتوني نتنج، ترجمة. راشد البراوي، ط ١ (القاهرة - مصر: الدار المصرية، ١٩٧٤)، ٢١٧.

٢١ مهدي، فالح. بحث عن منقذ دراسة مقارنة بين ثنائي ديانا، ط ١ (بغداد - العراق: دار ابن رشد، ١٩٨١)، ١١.

أَمَّا فِي الْعَقِيدَةِ الْهِنْدُوسِيَّةِ فَإِنَّهُ (يَأْتِي فَيُشْنُو فِي نِهَايَةِ هَذَا الْعَصْرِ الْمَظْلَمِ عَلَى شَكْلِ رَجُلٍ يَمْتَلِي حِصَانًا أَبْيَضَ، وَفِي يَدِهِ سَيْفٌ يَلْمَعُ، لِيَحَاكُمَ الْخَطَاةَ وَيَكْفِيَّ الْمُحْسِنِينَ، وَيُعِيدُ إِلَى الذَّهَبِ قِيَمَتَهُ الَّتِي ضَاعَتْ)<sup>٢٢</sup>.

وهذا الاعتقاد موجود في أغلب الديانات القديمة، حتَّى الوُضْعِيَّة منها، إذ لم تخل الديانة البوذية، والديانات اليونانية، والزرادشتية، واليهودية، والمسيحية من فكرة المنقذ.

٣- منهج تقليد الأفكار والآراء للمستشرقين الأوائل: فإنَّهم يرددون أقوال بعضهم، من خلال إعادة تدويرها، وإعادة صياغتها، أو كثرة الاقتباس منها، وجعلها من المسلمات، وترك المصادر الأصلية.

فنجد بأنَّ المستشرق اجانتس جولدتسيهر ينقل بالنص عن المستشرق يوليوس فلهاوزن، قوله: (وفكرة الرجعة ذاتها ليست من وضع الشيعة أو من عقائدهم التي اختصَّوها، ويحتمل أن تكون قد تسرَّبت إلى الإسلام عن طريق المؤثرات اليهودية والمسيحية)<sup>٢٣</sup>. ونجد بأنَّ المستشرق اجانتس جولدتسيهر يقلد ذلك حرفياً في كتابه، مكرِّراً بأنَّ فكرة الإمام المهدي ذات أصل يهودي<sup>٢٤</sup>.

فإنَّ هذا التقليد، وتكرار الأفكار، والنفخ في الآراء، وصناعة هالة حولها من أجل تحويلها إلى حقيقة بزعمهم، لن يجعل منها حقيقة أبداً، فالحقائق حقائق، والأوهام أوهام، وقد ردَّ أصحاب الاختصاص على هذه الأفكار وما شاكلها على مرِّ التاريخ، مضافاً إلى عدم الفهم لديهم في كثير من الأمور في الإسلام وفي التشيع، فنجد المستشرق يخلط في (الرجعة) ما بين رجعة الأموات، وعقيدة الإمام المهدي ﷺ وظهوره، والفرق بين (الرجعة) و(الظهور) لا يخفى على المتتبع.

### المطلب الثاني: المستشرقون ومؤلفاتهم حول العقيدة المهدوية:

إنَّ هناك جملة من الكتب والمؤلفات والدراسات التي قام بها المستشرقون، وفي هذا

٢٢ كولر، جون. الفكر الشرقي القديم، ط ١ (الكويت: عالم المعرفة، الكويت، رقم الكتاب ١٩٩. ١٩٩٣)، ١٤٧.

٢٣ فلهاوزن، يوليوس. أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة، ترجمة. عبد الرحمن بدوي، ط ١ (القاهرة - مصر: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٨)، ٢٣٤.

٢٤ جولدتسيهر، اجانتس. عقيدة والشرعية في الإسلام، تعريب. محمَّد يوسف موسى، ط ١ (القاهرة - مصر: دار الكاتب المصري للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٤٦)، ٢١٧-٢١٨.

المطلب سنتناول أشهر ما وصل إلينا منها، وهي:

- ١- المستشرق (فون كريمر) أَلَف كتابًا في عام (١٨٦٨ م) عن الفرق الإسلامية، تناول فيه عقائد الفرق، ومن بينها كتب عن الشيعة وعقائدهم، وبالأخص عقيدة المهدي<sup>٢٥</sup>.
- ٢- المستشرق (تيودور نولدكه) له كتاب عن الإمام الحسين (عليه السلام)، ذكر فيه العقيدة المهدوية.
- ٣- المستشرق (أوغست مولر) له دراسة تحت عنوان (حول موضوع المهدية في الإسلام) طُبعت في عام (١٩٠١ م).
- ٤- المستشرق (اجانتس جولدتسيهر) وكتابه حول الإمام المهدي (عليه السلام)، منها في كتابه (العقيدة والشرعية في الإسلام)<sup>٢٦</sup>.
- ٥- المستشرق (جيمس دارمستير) في كتابه (المهدي الماضي والحاضر)<sup>٢٧</sup>.
- ٦- المستشرق (رودولف شتروثمان) في كتابه (الشيعة الإثني عشرية)، وكتابه الآخر حول (الزيدية)<sup>٢٨</sup>.
- ٧- المستشرق (يوليوس فلهاوزن) في كتابه (الشيعة والخوارج)، الذي نشر عام (١٩٠١ م)<sup>٢٩</sup>، درس فيه العقيدة المهدوية.
- ٨- المستشرق (هلموت ريتز) في تحقيقه لكتاب (فرق الشيعة للنوبختي)، قدّم فيه مقدّمة حول العقيدة المهدوية، وقد نُشر في عام (١٩٢٠ م)<sup>٣٠</sup>.
- ٩- المستشرق (هنري لامنس) أَلَف كتابًا حول (المعتقدات والمؤسسات الإسلامية)، نشر في (١٩١٠ م)<sup>٣١</sup>.
- ١٠- المستشرق (هنري كوربان) في دراسته (الإسلام الإيراني الجوانب الروحية والفلسفية)<sup>٣٢</sup>.
- ١١- المستشرق (لويس ماسينيون) في بحثه عن (أصول التشيع في القرن الثالث الهجري)، نشر في (١٩٣٥ م)<sup>٣٣</sup>. وكتابات وبحوث أخرى حول الشيعة والتشيع، تاريخهم وأفكارهم.

٢٥ الناجي، عبد الجبار. التشيع والاستشراق، ط ١ (بيروت - لبنان: منشورات الجمل، ٢٠١١)، ٢٠٦-٢٠٧.

٢٦ جولدتسيهر، عقيدة والشرعية في الإسلام، ٣٩٩.

٢٧ دارمستير، جيمس. مهدي الماضي والحاضر، ط ١ (نيويورك الولايات المتحدة الأمريكية، ١٨٨٥)، ١١-١٥.

٢٨ الناجي، التشيع والاستشراق، ٢١٢، ٢١٠.

٢٩ بدوي، عبد الرحمن. موسوعة المستشرقين، ط ٤ (بيروت - لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣)، ٤٠٨.

٣٠ الناجي، التشيع والاستشراق، ٢١٣.

٣١ الناجي، ٢٢٣.

٣٢ الناجي، ٢٢١.

٣٣ الناجي، ٢٢٤.

- ١٢- المستشرق (دومنيك سورديل)، له (مفهوم الإمامة)، نشر في (١٩٧٣م)، وكتب ومؤلفات أخرى تناول العقيدة المهدويّة في طياتها<sup>٣٤</sup>.
  - ١٣- المستشرق (جيمس فريزر) له كتاب (رحلة في خراسان) تحدّث فيه عن العقيدة المهدويّة، طُبِع في لندن (١٨٢٥م)<sup>٣٥</sup>.
  - ١٤- المستشرق (ادوارد براون) له (تاريخ الأدب الفارسي) بأربعة أجزاء، تضمن الكلام عن العقيدة المهدويّة<sup>٣٦</sup>.
  - ١٥- المستشرق (رينولد نيكلسون) في كتابه (تاريخ الأدب العربي)، درس العقيدة المهدويّة<sup>٣٧</sup>.
- المبحث الثالث: المستشرقون شبهاتهم وإشكاليّاتهم حول الإمام المهدي ﷺ:**
- المطلب الأوّل: المستشرقون الذين تناولوا الإمام المهدي ﷺ من وجهة نظرهم الخاصّة والمؤدّجة:**
- إنّ من المهمّ الوقوف عند كتابات المستشرقين ممّن تناولوا الإمام المهدي ﷺ من وجهة نظرهم الخاصّة، إذ إنّ لهم دينهم الخاص، واعتقاداتهم الخاصّة، وايدولوجياتهم التي يؤمنون بها، والغايات التي ييغون الوصول لها، كل ذلك لا يمنعنا من تناول هؤلاء المستشرقين، وكتاباتهم، وآرائهم، ومن ذلك:
- ١- إنّ المستشرق المجري اجانتس جولدسيهر عدّ عقيدة انتظار المخلص عند الشيعة، وهو الإمام المهدي مُتَّفَقَة مع انتظار رجعة عيسى؛ إذ يقول: (ومن الثابت أنّ الخطوات الأولى تتَّفَق مع انتظار رجعة عيسى الذي سيعمل مثل المهدي على إقامة معالم العدل)<sup>٣٨</sup>. فهو ينقل بشكل مقارن ما ستكون عليه أحول الإمام المهدي ﷺ في الروايات الإسلاميّة، ليقارنها بما سيكون عليه حال النبي عيسى ﷺ في الروايات المسيحيّة.
  - ٢- إنّ جولدسيهر قد أرجع فكرة الإمام المهدي المنتظر عند الشيعة والمتعلّقة بشخصيّة الإمام المهدي إلى أصول يهوديّة<sup>٣٩</sup>. في طرح لا دليل عليه، ولا يمكن التسليم بذلك إلّا من قبل

٣٤ الناجي، ٢٢٧.

٣٥ الناجي، ٢٢٨.

٣٦ الناجي، ٢٢٩.

٣٧ الناجي، ٢٣٠.

٣٨ جولدسيهر، عقيدة والشرعية في الإسلام، ٢١٧-٢١٨.

٣٩ جولدسيهر، ٣٩٩.

المعادين للإسلام وللشيعة الإمامية، إذ إنَّ أقوال المستشرقين كجولدتسيهر تخدمهم في ذلك كثيرًا، لذا نجد كثير من المتأثرين المعادين يتبنُّون أفكار جولدتسيهر وأمثاله في كون مسألة الإمام المهدي ﷺ ذات أصل يهودي، علمًا أنَّ ذلك مردود، وقد تصدَّت الكتب العامَّة والمختصَّة التي أُلِّفت حول الإمام المهدي ﷺ للردِّ على هذه الشبهة وتبيين كذبها، وأنها مصنوعة ومخترة ومدعاة على الشيعة؛ إذ لا أساس صحيح أو حقيقي لها مطلقًا. ٣- إنَّ المستشرق جيمس دارمستيتير قال بأنَّ فكرة المنقذ والمخلص موجودة قبل الإسلام عند ديانات سابقة، فأخذ المسلمون الفكرة من الديانات الثلاث (اليهودية، والمسيحية، والزرادشتية)، وقد ذكر ذلك في كتابه (المهدي الماضي والحاضر)<sup>٤١</sup>، يريد بذلك أنَّ عقيدة المسلمين بالإمام المهدي ﷺ ليست أصيلة؛ بل هي منقولة، ومأخوذة من ديانات أو حضارات أخرى.

علمًا أنَّ مَن قال بذلك المستشرق الأمريكي فيليب حتي<sup>٤٢</sup>. عند تناوله للعقائد الإسلامية عمومًا، وعقائد الشيعة بشكل خاص.

٤- إنَّ المستشرق (دوايت روندلسن) قد زعمَ في كتابه (عقيدة الشيعة) بأنَّ فكرة الإمام المهدي ليست سماوية أو من قبل الوحي؛ بل هي نفسية واجتماعية، ظهرت بسبب الظلم الذي تعرَّض له الشيعة عبر التاريخ<sup>٤٣</sup>. وهي - بحسب قوله - فكرة خيالية، ليست هناك أدلة تثبتها، لا من القرآن ولا من السنة<sup>٤٤</sup>.

ولقد أثرت هذه الأفكار على شريحة واسعة من القُرَّاء، من العالم، ومن المسلمين، ومن العرب، فكان أن انبرى جملة من الأشخاص فتنَّوها، وقالوا بها وجعلوها شبهةً يُتَّهم الشيعة بها، ومثلبة يتقول بها عليهم.

٥- إنَّ المستشرق (فان فلوتن) قال في كتابه (السيادة العربية): (ولا يفوتنا أن نذكر أولاً أنَّ ذلك المثل الأعلى للعدالة والمساواة قد ظلَّ وهمًا من الأوهام، حتَّى إنَّ حاجة الشرقيين اليوم إلى

٤٠ دارمستيتير، مهدي الماضي والحاضر ١١-١٥

٤١ الولايات المتحدة الأمريكية، دائرة المعارف الكاثوليكية (ط ٢، ٢٠٠٢)، ٩: ٤٨.

٤٢ دوايت روندلسن، عقيدة الشيعة. تعريب ع.م، ط ١ (بيروت - لبنان: مؤسسة المفيد للطباعة والنشر، ١٩٩٠)، ٢٣١، وصفاة ٢٤٧.

٤٣ روندلسن، ٢٣١.



مهدي يملأ الأرض عدلاً لم تكن أقل منها في عهد بني أمية.. ولم يكن جور النظام العبّاسي وعسفه منذ قيام الدولة العبّاسيّة بأقلّ من النظام الأموي المختل، فحفز النفوس إلى التمسُّك بعقيدة المهدي والتطلع إلى ظهوره لتخليصها من قسوة ذلك النظام الجديد وجوره)٤٤.

فجعل من الإمام المهدي ﷺ نوع من الميثولوجيا التي يهرب إليها المستضعفون، ليمنّوا أنفسهم بخروج شخص اسطوري لينقذهم بحسب زعمه!؟

مع شديد الأسف فإنّ هذه الفكرة - وما شاكلها - يوجد من يصدّقها ويتبناها على طول التاريخ، فهناك من يبحث عن أيّ زلّة للدين وبالخصوص الدين الإسلامي ليلمسك بها، ومن ثمّ ينادي بها، جاعلاً منها مثلبة للأديان، وذلك ديدن الملحدين، فالإلحاد ليس في الدين فقط، فهناك إلحاد للنعمة، وهناك إلحاد للثقافة، وهناك إلحاد للرزق، وإلحاد للعلم، وإلحاد للعدل، وإلحاد للواقع، وإلحاد للأدلة.

٦- إنّ المستشرق (يوليوس فلهاوزن) ذكر في كتابه (أحزاب المعارضة السياسيّة الدينيّة في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة) أمور عدّة عن الإمام المهدي، وهي تتردّد بين أنّه من صنع الغلاة، وأنّها تشابه قصص يهوديّة أو أخذت من اليهود٤٥.

وما شاكل ذلك من شُبهات ردّدها من يريد إنكار الإمام المهدي ﷺ والمهدويّة من الملحدين، والعلمانيين، والحداثيين، والمنكرين، والمغرضين على طول التاريخ، وسيستمر ذلك التريد للشُّبُهَات حتّى ظهوره الشريف عجل الله تعالى فرجه.

#### المطلب الثاني: الردّ على إشكالات المستشرقين وشبهاتهم حول الإمام المهدي ﷺ:

إنّ مزاعم المستشرقين وشبهاتهم حول الإمام المهدي ﷺ تحتاج إلى ردّ عليها؛ لأنّها مدّعيات منقوضة بالأدلة النقليّة والتاريخيّة الكثيرة. فقد علمنا بأنّ هناك كثير من الإشكالات التي أثارها المستشرقون، التي وصلت إلى حدّ الإنكار. فإنّ (المشكلة الأساسيّة؛ هي محاولة المستشرقين تهميش وإنكار وجود هذه العقيدة عند المسلمين، فهم يحاولون إن لم يستطيعوا

٤٤ فلوتن، فان. السيادة العربية أو السيطرة العربية، ترجمة. إبراهيم بيضون، ط١ (بيروت - لبنان: دار النهضة العربية، ١٩٩٦)، ١١٨، وصفحة ١٣٢.

٤٥ فلهاوزن، أحزاب المعارضة السياسيّة الدينيّة في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة، الصفحات: ياء في المقدمة، وصفحة ١٨٨، وصفحة ٢٠٤، وصفحة ٢٠٦، وصفحة ٢٤٦ مع الهامش.

أن ينكروها أو يهْمُشوها، أن يُضفوا عليها ضبابية، ويعملون على تشويشها عند عقل المتلقّي، من طريق تعمد الفهم الخاطي والقراءة غير الصحيحة، لما تحتويه مادّة هذه العقيدة. هؤلاء يحاولون تبعض وتشيت وتقطيع وتفصيل هذه المسألة العقديّة بحسب أغراضهم الدفينة وأهوائهم ونزعاتهم التبشيريّة والعنصريّة والفئويّة... إنّ أغلب المستشرقين قد أظهروا عقيدة المهدي المنتظر كأنّها مختصّة فقط بفئةٍ معينة من المسلمين وهم "الشيعة"، وهذه المسألة تكمن وراءها أغراض وأهداف من أهمّها وأخطرها أن يوقعوا شرخاً كبيراً في النسيج الإسلامي، عن طريق بيان أنّ هذه العقيدة شاذّة وغريبة عن المفردات الإيمانيّة الأخرى، ومن ثمّ فإنّ من يعتقد ويؤمن بها، سيكون غريباً عن حضيرة الإسلام والمسلمين، وليس منهم<sup>٤٦</sup>.

وللردّ على ذلك نقول:

١- ورد ذكر الإمام المهدي عليه السلام عن النبي الأكرم ﷺ، وقد تعدّدت الأحاديث النبويّة في ذكرها وبيانها.

قال رسول الله ﷺ: ((المهدي رجلٌ من وُلدي، وجهه كالكوكب الدُرّي))<sup>٤٧</sup>.

وقال ﷺ: ((لا تقوم السّاعة حتّى تمتلئ الأرض ظلماً وعدواناً، ثمّ يخرج رجل من عترتي فيملؤها قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وعدواناً))<sup>٤٨</sup>.

٢- لقد كانت مدعاة ذكر واهتمام كلّ من يؤمن بالثوابت الإسلاميّة وبالدين الإسلامي، أكّدت على ذلك آيات القرآن الكريم، وأحاديث النبي محمد ﷺ.

٣- كانت الأساس في انطلاق الحكومة العباسيّة، إذ قد وظّفتها الحكومة العباسيّة على خلاف النصوص النبويّة؛ لكن من أنكرها لم يذكر ذلك التوظيف مطلقاً.

إنّ الأقوال المشكّكة بالإمام المهدي عليه السلام ما هي إلّا مجرد نقل عن المستشرقين الذين يرمون بالتّهم على التراث الإمامي، ومنها أنّ فكرة الإمام المهدي عليه السلام كانت اختراعاً وابتداعاً من عند المختار الثقفي؟! عند المختار الثقفي؟! عند المختار الثقفي؟!

أمّا القول بأنّ أصل الإمام المهدي عليه السلام يهودي، فنقول في الردّ عليه:

٤٦ عنان، رباح صمصم. المهدي المنتظر رؤية استشرافيّة، ط ١ (النجف الأشرف: مركز الدراسات الاستراتيجية، ٢٠١٩)، ٧.  
٤٧ الهندي، المتقي. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكرى حياني، ط ٥ (بيروت - لبنان: مؤسّسة الرسالة، ١٤٠١)، ٣٨٦٦٦.  
٤٨ الهندي، ٣٨٦٩١.

أولاً: إنَّ الموعود (المهدي) موجود في الأديان عموماً، وفي الأديان السماوية بشكلٍ خاص، واليهودية دين سماوي، ونبيها هو نبي الله موسى ﷺ، وكتابتها السماوي هو التوراة، ولا إشكال في ذكرها لهذه القضية الإلهية، فذكر التوراة لها لا يعني بأنها يهودية بأي حالٍ من الأحوال. ثانياً: إنَّ مسألة الإمام المهدي ﷺ ذكرها النبي محمد ﷺ في أحاديث كثيرة، أوردنا بعضاً منها، وهناك العشرات حول هذه المسألة المهمة عنه ﷺ، وعن أئمة أهل البيت ﷺ.

ثالثاً: إنَّ القول بيهودية المهديّة وراءه العديد من الأهداف، ومن هذه الأهداف:

أ- تجريد الإسلام من هذه الحقيقة والميزة المهمة الدالة على سماوية ومصداقية هذا الدين.  
ب- اتّهام الشيعة بأنهم يأخذون من اليهود أصول دينهم؛ بل هناك من ادّعى بأن الشيعة يهود بالأصل؟!

ت- إعطاء أفضلية - مزعومة - لليهود في معرفة الحقائق المكتوبة وامتلاكها في توراتهم وغيرها من الكتب، وذلك يجعلهم مرجعية دينية في ذلك، وغيره من أسباب ذات بُعد أيديولوجي.

#### الخاتمة والنائج:

في ختام البحث، فإن عقيدة الإمام المهدي ﷺ تبقى جزءاً أساسياً من الإيمان في الإسلام، وبالخصوص في مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية، وهي عقيدة باقية راسخة على الرغم من الشبهات التي أثيرت وتثار حولها، ومنها شبهات المستشرقين واشكالاتهم، فإن الأدلة والردود التي قدّمها المختصون أثبتت سلامتها وشرعيتها، مع التأكيد على دليل إيمان الأمة الإسلامية بها.

وكذلك فإنَّ هناك جملة من النائج التي لا بدّ من ذكرها، وهي:

١- أن الاستشراق قد تناول التراث الإسلامي بالبحث، واستخدم مناهج وطرق خاصة به في قراءته، مع وجود خلفيات مسبقة، ومؤثرات، وقد تركت الدراسات الاستشراقية أثرها في العالم، وعلى شريحة كبيرة من المسلمين، لذا فمن المهمّ بيان الاستشراق، ومناهجه، وأدواته، ودوافعه في الكتابة.

٢- تعدّد شبهات المستشرقين، فإنّ تلك الشُّبهات التي أثّرت تتركّز حول مفهوم الغيبة، وطبيعة الظهور، وربطها بعقائد وأديان أخرى، في سبيل جعل هوة كبيرة ما بين الفكر الإسلامي والتاريخ الديني؛ بل وانكارها وكأَنَّها عقيدة غير موجودة مطلقاً، وهي تختص بالشّيعية فقط دون غيرهم.

٣- وجود الردود، فعلى طول تاريخ الإسلام تصدّى العلماء الأعلام للشُّبهات التي أثّرت على الإسلام، وعلى مصادره، وأصوله، وفروعه، ومن ذلك قضية الإمام المهدي (عج)؛ إذ قدّم العلماء - حولها - ردوداً وشروحات عقلانيّة وعلميّة، لإثبات أصالتها وقوتها، فهي عقيدة إلهيّة، وليست خرافة أو أسطورة، كما يزعمون، فكان أن تصدّى المختصّون للشُّبهات الاستشراقية بخصوص العقيدة المهدويّة، والرد عليها.

٤- أنّ الشُّبهات - عموماً - وعلى الرغم من أهدافها وغاياتها الأيديولوجيّة، إلّا أنّ تعامل العلماء الأعلام معها عزّز من الوعي والإيمان بقضيّة الإمام المهدي (عج)، فازدادت قوّة وعمقاً وتجذراً في قلوب المسلمين، وتبينت الدّوافع الاستشراقية من تلك الشُّبهات.

## المصادر .

- إلياد، ميرسيا. تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية. ترجمة عبد الهادي عبّاس المحامي. ط ١. دمشق - سوريا: دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٨٧.
- الأمريكية، الولايات المتحدة. دائرة المعارف الكاثوليكية. ط ٢، ٢٠٠٢.
- البستاني، بطرس. أدباء العرب في الأندلس وعصر الانبعاث. دار نظير عبود، د.ت.
- العرب. انتصاراتهم وأجماد الإسلام أنتوني نتنج. ترجمة راشد البراوي. ط ١. القاهرة - مصر: الدار المصرية، ١٩٧٤.
- العقيقي، نجيب. المستشرقون. ط ٥. القاهرة - مصر: دار المعارف للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦.
- المصري، ابن منظور الأفريقي. لسان العرب. ط ١. بيروت - لبنان: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٢٦.
- المقدادي، فؤاد كاظم. الإسلام وشبهات المستشرقين. ط ١. قم - إيران: المجمع العالمي لأهل البيت ﷺ، ١٤١٦.
- الناجي، عبد الجبار. التشيع والاستشراق. ط ١. بيروت - لبنان: منشورات الجمل، ٢٠١١.
- الهندي، المتقي. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال. تحقيق بكرى حياني. ط ٥. بيروت - لبنان: مؤسّسة الرسالة، ١٤٠١.
- بارت، رودى. الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية. ترجمة مصطفى ماهر. ط ١. القاهرة - مصر: دار الكاتب العربي، ١٩٤٦.
- بدوي، عبد الرحمن. موسوعة المستشرقين. ط ٤. بيروت - لبنان: المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣.
- بركة، بسام. معجم لاروس. مراجعة محمّد دبس. ط ١. بيروت - لبنان: أكاديميا انترناشيونال، ٢٠٠٩.
- جولدتسيهر، اجانتس. عقيدة والشرعية في الإسلام. تعريب محمّد يوسف موسى. ط ١. القاهرة - مصر: دار الكاتب المصري للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٤٦.
- دارمستيتير، جيمس. مهدي الماضي والحاضر. ط ١. نيويورك الولايات المتحدة الأمريكية، ١٨٨٥.
- رضا، أحمد. معجم متن اللغة: موسوعة لغوية حديثة. ط ١. بيروت - لبنان: دار مكتبة الحياة، ٢٠٠٠.
- رو، جان بول. الإسلام في الغرب. ترجمة نجدة هاجر. ط ١. القاهرة - مصر: دار الذخائر، ١٩٦٠.
- رونلدسن، دوايت. عقيدة الشيعة. تعريب ع.م. ط ١. بيروت - لبنان: مؤسّسة المفيد للطباعة والنشر، ١٩٩٠.
- سلمان، سمير. "الجدور التكوينية للاستشراق في الأندلس". مجلة التوحيد ٣٢ (د.ت.).
- شايب، لخضر. نبوة محمّد في الفكر الاستشراقي المعاصر. ط ١. الرياض المملكة العربية السعودية: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٢.
- علي، جواد. تاريخ العرب في الإسلام. ط ١. بيروت - لبنان: منشورات الجمل، ٢٠٠٩.
- عنان، رباح صمصع. المهدي المنتظر رؤية استشراقية. ط ١. النجف الأشرف: مركز الدراسات الاستراتيجية، ٢٠١٩.
- غارديه، لويس. أثر الإسلام في العقلية العربية. ترجمة خليل أحمد خليل. ط ١. بيروت - لبنان: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢.

- كولر، جون. الفكر الشرقي القديم. ط١. الكويت: عالم المعرفة، الكويت، رقم الكتاب (١٩٩)، ١٩٩٣.
- ماسيه، هنري. الإسلام. ترجمة بهيج شعبان. ط٣. بيروت - لبنان: منشورات عويدات، ١٩٨٨.
- مراد، يحيى. معجم أسماء المستشرقين. ط١. القاهرة - مصر: دار المنارة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤.
- مهدي، فالح. بحث عن منقذ دراسة مقارنة بين ثمانى ديانات. ط١. بغداد - العراق: دار ابن رشد، ١٩٨١.
- فلهاوزن، يوليوس. أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة. ترجمة عبد الرحمن بدوي. ط١. القاهرة - مصر: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٨.
- فلوتن، فان. السيادة العربية أو السيطرة العربية. ترجمة إبراهيم بيضون. ط١. بيروت - لبنان: دار النهضة العربية، ١٩٩٦.
- قباني، رنا. أساطير أوربا عن الشرق: لفق تسد. ترجمة صباح قباني. ط١. دمشق - سوريا: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٩٣.
- كبريلي، فرانسيسكو. محمد والفتوحات الإسلامية. تعريب عبد الجبار الناجي. ط١. بيروت: المركز الأكاديمي، منشورات الجمل، ٢٠١١.

## References.

- Albustani, Butrus. 'Udaba' Alearab Fi Al'andalus Waeasr Alianbieathi. Dar Nazir Eabuwd, Da.t.
- Aleaqiqi, Najib. Almustashriquna. Ta5. Alqahirat Masra: Dar Almaearif Lilti-baeat Walnashr Waltawziei, 2006.
- Alearabi. Antisaratum Wa'amjad Al'iislam 'Antuni Nitanj.tarjimat Rashid Albarawi. Ta1. Alqahirat Ma-sir: Aldaar Almisriati, 1974.
- Alhindu, Almutaqii. Kanz Aleumaal Fi Sunan Al'aqwal Wal'afeiali.tahqiq Bikri Hayani. Ta5. Bayrut - Lubnan: Muasasat Alrisalati, 1401.
- Almiqdadi, Fuaad Kazim. Al'iislam Washubuhat Almustashriqina. Ta1. Qim- 'Iiran: Almajmae Alealamiu Li'ahl Albayt Ealayhim Alsalamu, 1416.
- Almisriu, Abn Manzur Al'afriqii. Lisan Alearabi. Ta1. Bayrut - Lubnan: Muasasat Al'aelami Lilmatbueati, 1426.
- Alnaaji, Eabd Aljabar. Altashayue Wali-astishraqi. Ta1. Bayrut Lubnan: Manshurat Aljumli, 2011.
- Alwilayat Almutahidatu Al'amrikiatu. Dayirat Almaearif Alkathulikiati. Ta2, 2002.
- Barakatu, Bsam. Muejam Larus. Murajaeat Muhamad Dibs. Ta1. Bayrut - Lubnan: Akadimya Antarnashyunal, 2009.
- Barti, Rudi. Aldirasat Alearabiat Wal'iis-lamiat Fi Aljamieat Al'almaniati. Tar-jamat Mustafaa Mahir. Ta1. Alqahirat Masra: Dar Alkatib Alearabii, 1946.
- Bidui, Eabd Alrahman. Mawsueat Al-mustashriqini. Ta4. Bayrut - Lubnan: Almuasasat Alearabiat Lildirasat Walnashri, 2003.
- Darmistitir, Jims. Mahdi Almadi Wal-hadiri. Ta1. Niuyurk Alwilayat Almu-tahidat Al'amrikiati, 1885.
- Eanan, Rabaah Saesaea. Almahdi Al-muntazir Ruyat Aistishraqia. Ta1. Alnajaf Al'ashrafu: Markaz Aldirasat Alastiratijiati, 2019.
- Eulay, Jawadi. Tarikh Alearab Fi Al'iisla-mi. Ta1. Bayrut - Lubnan: Manshurat Aljumli, 2009.
- Falihawzin, Yulyus. 'Ahzab Almueara-dat Alsiyasiat Aldiyniat Fi Sadr Al'iis-lami: Alkhawarij Walshiyeati. Tarja-mat Eabd Alrahman Badway. Ta1. Alqahirat Masra: Maktabat Alnah-dat Almisriati, 1958.
- Flutin, Fan. Alsiyadat Alearabiat 'Aw Al-saytarat Alearabiatu. Tarjamat 'Ibra-him Bidun. Ta1. Bayrut - Lubnanu: Dar Alnahdat Alearabiati, 1996.

- Ghardih, Luis. 'Athar Al'iislam Fi Alea-qliat Alearabiati.tarjamat Khalil 'Ah-mad Khalil. Ta1. Bayrut - Lubnan: Dar Alfikr Allubnani, 1992.
- Iilyad, Mirsia. Tarikh Almuetaqadat Wal'afkar Aldiyniati.tarjamat Eabd Alhadi Eabaas Almuhami. Ta1. Dimashq Suria: Dar Dimashq Liltibaeat Walnashri, 1987.
- Juldsihr, Ajantis. Eqidat Walsharieat Fi Al'iislami. Taerib Muhammad Yusif Musaa. Ta1. Alqahirat Masra: Dar Alkatib Almisrii Liltibaeat Walnashr Waltawziei, 1946.
- Kabriili, Franshisku. Muhammad Walfu-tuhat Al'iislamiatu.taerib Eabd Al-jabaar Alnaaji. Ta1. Bayrut: Almarkaz Al'akadimi, Manshurat Aljumli, 2011.
- Kulir, Jun. Alfikr Alsharqii Alqadimi. Ta1. Alkuayti: Ealam Almaerifati, Alkuay-ti, Raqam Alkitab (199), 1993.
- Mahadi, Falha. Bahath Ean Munqidh Dirasat Muqaranat Bayn Thamani Dianat. Ta1. Baghdad Aleiraqi: Dar Aibn Rishd, 1981.
- Masih, Hinari. Al'iislami.tarjimat Ba-hij Shaeban. Ta3. Bayrut - Lubnan: Manshurat Euaydat, 1988.
- Muradi, Yahyaa. Muejam 'Asma' Al-mustashriqina. Ta1. Alqahirat Mas-ra: Dar Almanarat Liltibaeat Wal-nashr Waltawziei, 2004.
- Qabani, Rina. 'Asatir 'Uwrubaa Ean Al-sharqa: Lifaq Tasadi.tarjimat Sabah Qabani. Ta1. Dimashq Suria: Dar Tilas Lildirasat Waltarjamat Wal-nashri, 1993.
- Rida, 'Ahmadu. Muejam Matn Allugha-ti: Mawsueat Lughawiat Hadith-atun. Ta1. Bayrut - Lubnanu: Dar Maktabat Alhayaati, 2000.
- Ru, Jan Buli. Al'iislam Fi Algharba. Tar-jamat Najdat Hajir. Ta1. Alqahirat Masra: Dar Aldhakhayir, 1960.
- Runlidsin, Diwayat. Eqidat Alshiyati. Taerib Ea.ma. Ta1. Bayrut - Lubnan: Muasasat Almufid Liltibaeat Wal-nashri, 1990.
- Shayibi, Likhadar. Nubuat Muhammad Fi Alfikr Aliastishraqii Almueasiri. Ta1. Al-riyad Almamlakat Alearabiat Alsueud-iat: Maktabat Aleabikan, 2002.
- Slman, Smir. "Aljudhur Altakwiniat Lil-iastishraq Fi Al'andilis." Majalat Al-tawhid 32 (Da.t.).





## شخصية السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام أنموذج المرأة القيادية في المجتمع

عماد حسين عبيد<sup>١</sup>

عبد السلام جودت<sup>٢</sup>

حوراء عباس كرماش<sup>٣</sup>

١- جامعة بابل / كلية التربية الأساسية/ قسم التربية الخاصة، العراق؛ Basic.imad@uobabylon.edu.iq

دكتوراه علم النفس / أستاذ

٢- جامعة بابل / كلية التربية الأساسية/ قسم التربية الخاصة، العراق؛ salam.jawdat1955@gmail.com

دكتوراه علم النفس / أستاذ

٣- جامعة بابل / كلية التربية الأساسية/ قسم التربية الخاصة، العراق؛ h\_vip84@yahoo.com

دكتوراه فلسفة في علم النفس التربوي / أستاذ

### ملخص البحث:

إنَّ البيت الرفيع الذي يُبنى على أساس الإيمان بالله تعالى ويمتلاً بعبق ذكره، له دور كبير ليس فقط في النشء الواعد وإنَّما أيضاً في توفير أفضل الفرص لكل المتيمين إليه، كما على الرجل كذلك على المرأة كل الواجبات الإلهية إلا ما استثناه الشرع بالنص كالقتال، أو ما يتنافى ودورها في إدارة البيت الرسالي، وتوعية المرأة بتلك المهام كما توعية المجتمع بها من أشدَّ الضرورات لنهضة شاملة في الأمة، ولإنفاذ إحكام الربِّ في الأرض، ونهضة الأمة الرشيدة لن تتحقَّق إلا بتكاتف كل الأيدي والطاقات، وحينما تنهض المرأة تعطي زخماً مائلاً لنهضة الأمة؛ لأنَّ دورها الرسالي لا يقتصر على جيلها، وإنَّما أيضاً على الجيل الواعد عبر تربية وقيادة الجيل القادم. وعلينا اليوم أن نقود نهضة عارمة حتَّى نستطيع إعادة المرأة الى الميدان القيادي، وذلك عبر تذكيرها بأروع أنموذج قيادي قدَّمه التاريخ لنا؛ إذ كانت فاطمة الزهراء عليها السلام إلى جانب القيام بمهام البيت ورعاية شؤون أسرتها تشارك في عملية نشر الرسالة الإسلامية، فتقوم بعملية نقل ما تسمعه عن أبيها رسول الله صلى الله عليه وآله إلى المسلمين وتعليمهم لهم.

استهدف البحث الحالي التعرف على شخصية الزهراء عليها السلام، ودورها القيادي في بناء المجتمع، وجوانب الاقتداء بالسيدة الزهراء عليها السلام في القيادة النسوية.

### تاريخ الاستلام:

٢٠٢٥ / ٢ / ١

### تاريخ القبول:

٢٠٢٥ / ٣ / ٣

### تاريخ النشر:

٢٠٢٥ / ٣ / ٣١

### الكلمات المفتاحية:

شخصية السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، المرأة القيادية.

السنة (١٤) - المجلد (١٤)

العدد (٥٣)

رمضان ١٤٤٦ هـ .

آذار ٢٠٢٥ م

DOI:

10.55568/amd.v14i53.45-67



# Personality of Lady Fatima Al-Zahra (peace be upon her) (Model of Woman Leadership in Society)

Imad Hussein Obaid <sup>1</sup>

Abdul Salam Jawdat <sup>2</sup>

Hawra Abbas Karmash <sup>3</sup>

1- University of Babylon / College of Basic Education / Department of Basics Education, Iraq;  
Basic.imad@uobabylon.edu.iq

PhD in Psychology/ Professor

2- University of Babylon / College of Basic Education / Department of Basics Education, Iraq;  
salam.jawdat1955@gmail.com

PhD in Psychology/ Professor

3- University of Babylon / College of Basic Education / Department of Basics Education, Iraq;  
h\_vip84@yahoo.com

PhD in Educational Psychology/ Professor

---

## Received:

1/2/2025

## Accepted:

3/3/2025

## Published:

31/3/2025

---

## Keywords:

Personality of Lady Fatima al-Zahra (peace be upon her), female leadership.

---

## Al-Ameed Journal

Year(14)-Volume(14)  
Issue (53)

Ramadhan 1446 AH.  
March 2025 AD

DOI:  
10.55568/amd.v14i53.45-67

---

## Abstract:

A noble home , whose foundation bricks are in line with faith in Allah Almighty and fragrance of His remembrance is always present , plays a significant role not only in nurturing promising children, but also in providing the best opportunities for all its members. Men and women are alike to fulfill all divine duties, except for what explicitly Sharia stipulates, as in the case of fighting for woman, or what runs counter to her canonical and divine role in managing the household. Educating women and the society is one of the most important necessities to revive the nation and bring His laws into effect. The revivalism for a righteous nation could be achieved with the concerted efforts of all hands and energies. When woman is well raised , they will provide a similar impetus to the revivalism of the nation , since her divine role is not limited to their own generation, but also extends to the promising generation through educating and leading the next generation.



Today, there should be great revivalism to set women in the realm of leadership. This could be achieved by reminding them of the most wonderful leadership model in the history that excels at both fulfilling household duties and caring for the family affairs : Seida. Fatima al-Zahra (peace be upon her) participates in the process of spreading the Islamic message, teaching and conveying what she heard from her father, the Messenger of Allah (may Allah bless him and his family ) to Muslims.

The current research aimed to explore the personality of al-Zahra (peace be upon her), her leadership role in building society, and the aspects of emulating Lady al-Zahra (peace be upon her) as a model figure . To achieve this, a descriptive approach is adopted to analyse and interpret the study samples . The concluded viewpoints are as follows :

- The contribution of the leadership of Lady al-Zahra and the Ahl albayt (peace be upon them) to the development of the personality of Muslim women by raising their morale, entrusting them with responsibility, and involving them in the leadership of their families and society. In light of the research findings, the researchers make a number of recommendations, including:

- It is necessary to disseminate leadership styles, particularly those of Seida. Fatima al-Zahra (peace be upon her), among mothers and educators through educational and social media and institutions.

وتحقيقاً لذلك تمّ استخدام المنهج الوصفي القائم على التحليل والتفسير، وتوصّل البحث الحالي إلى مجموعة من الاستنتاجات منها:-

- الإسهام الفاعل للشخصيّة القياديّة للسيدة الزهراء وأهل البيت (عليهم السلام) في تنمية شخصيّة المرأة المسلمة، وذلك من خلال رفع معنوياتها وتحميلها المسؤولية، وإشراكها في قيادة أسرتها والمجتمع.

وفي ضوء استنتاجات البحث يوصي الباحثين بمجموعة من التوصيات منها:

- ضرورة تعميم الأساليب القياديّة، وخاصّة أساليب السيّدّة فاطمة الزهراء (عليها السلام) عند الوالدات والمربيات عبر الوسائل والمؤسّسات التربويّة والاجتماعيّة.

## المبحث الأول

## هوية السيدة فاطمة الزهراء (ع)

يتضمن هذا المبحث اسمها ونسبها ومولدها وتسميتها، وألقابها وكنيتها ونشأتها وزواجها، وأولادها عبادتها وزهدها ووفاتها (ع).

## - اسمها ونسبها (ع):

هي فاطمة بنت محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان<sup>١</sup>.

أمها: خديجة بنت خويلد بن أسد بن عبد العزى بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان<sup>٢</sup>.

## - تاريخ ولادتها (ع) ومحلها:

وُلِدَت السيدة فاطمة الزهراء (ع) في العشرين من جمادى الآخرة، من سنة خمس من البعثة النبوية المباركة على المشهور بين أصحابنا في مكة المكرمة، والنبي (ص) له من العمر خمسة وأربعين عاماً، فأقامت (ع) بمكة ثمان سنين، وبالمدينة عشر سنين<sup>٣</sup>.

لما حملت خديجة (ع) بفاطمة الزهراء (ع)، كانت فاطمة (ع) تحبها من بطنها وتصبرها، وكانت تكتُم ذلك من رسول الله (ص).

فدخل رسول الله (ص) يوماً، فسمع خديجة تحدث فاطمة (ع)، فقال (ص) لها: يَا خَدِيجَةُ، مَنْ تُحَدِّثِينَ؟

قالت: الجنين الذي في بطني يُحدِّثني ويُؤنِّسني.

فقال (ص): يَا خَدِيجَةُ، هذا جبرائيل يخبرني أنها أنثى، وأنها النسلة الطاهرة الميمونة، وأن الله سيجعل نسلي منها، وسيجعل من نسلها أئمة، ويجعلهم خلفاء في أرضه بعد انقضاء وحيه.

١ زندكاني، جعفر شهدي. حياة فاطمة الزهراء د.ط. (د.م.: د.ن.، د.ت.) ١٢٣.

٢ زندكاني، ١٢٣.

٣ المجلسي، محمد باقر بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، د.ط. (بيروت - لبنان، د.ت.)، ٤٣ / ٩ ح ١٦.

فلم تزل خديجة ﷺ على ذلك إلى أن حَضَرَتْ ولادتها، فوجهت إلى نساء قريش وبنِي هاشم أن: تعالين لتلينَ مِنِّي مَا تَلِي النساءَ مِنَ النساءِ.

فأرسلنَ إليها: أَنْتِ عَصِيَّتُنَا، ولم تقبلي قولنا، وتزوَّجتِ مُحَمَّدًا يَتِيمَ أَبِي طالب، فقيراً لا مال له، فلسنا نجِيء ولا نَلِي من أَمرك شيئاً.

فاغتمَّت خديجة ﷺ لذلك، فبينما هي كذلك؛ إذ دخل عليها أربع نسوة سُمِرَ طِوال، كَأَنَّهُنَّ مِنْ نساءِ بني هاشم، ففزعت مِنْهُنَّ لَمَّا رَأَتْهُنَّ.

فقالت إحداهنَّ: لا تحزني يا خديجة، فَإِنَّا رُسُلَ رَبِّكَ إِلَيْكَ، ونحن أخواتك، أنا سارة، وهذه آسية بنت مزاحم، وهي رفيقتكِ في الجنة، وهذه مريم بنت عمران، وهذه كلثم أخت موسى بن عمران، بَعَثَنَا اللهُ إِلَيْكَ لِنَلِي مِنْكَ مَا تَلِي النساءَ مِنَ النساءِ.

فجلست واحدة عن يمينها، وأخرى عن يسارها، والثالثة بين يديها، والرابعة من خلفها، فوضعت فاطمة الزهراء ﷺ طاهرةً مُطَهَّرةً.

فلما استقبلتها الأرض أشرق منها النور، حتَّى دخل بيوتات مَكَّة، فلم يبقَ في شرق الأرض ولا غربها موضعٌ إلَّا أشرق منه ذلك النور.

ودخلنَ عشر من الحُورِ العين، كُلُّ واحدة مِنْهُنَّ معها طَست وإبريق من الجنة، وفي الإبريق ماء من الكوثر.

فتناولتُها المرأة التي كانت بين يديها، فغسلتها بماء الكوثر، وأخرجت خِرْقَتَيْنِ بيضاوينِ أشدَّ بياضاً من اللبن، وأطيب ريحاً من المسك والعنبر، فلفَّتَها بواحدة وقنَّعَتْها بالثانية.

ثمَّ استنطقتها، فنطقت فاطمة ﷺ بالشهادتين، وقالت: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَأَنَّ أَبِي رَسُولَ اللهِ سَيِّدُ الْإِنْسِيَاءِ، وَأَنَّ بَعْلِي سَيِّدَ الْأَوْصِيَاءِ، وَوُلْدِي سَادَةُ الْأَسْبَاطِ.

ثمَّ قالت النسوة: خذيها يا خديجة طاهرةً مُطَهَّرةً، زَكِيَّةً ميمونة، بورك فيها وفي نسلها، فتناولتُها فرحة مستبشرة، وألقمتها ثديها فدرَّ عليها.

وكانت فاطمة الزهراء ﷺ تنمو في اليوم كما ينمو الصبي في الشهر، وتنمو في الشهر كما

ينمو الصبي في السنة.<sup>٤</sup>

## – أسماؤها وألقابها (عليها السلام)

### سبب تسمية الرسول الكريم لها بفاطمة

تعددت أسماء فاطمة (عليها السلام) وألقابها. أمّا تسمية "فاطمة" فقد قال عنها الخطيب البغدادي وابن حجر الهيتمي في الصواعق المحرقة: "إنّ الله سمّاها فاطمة؛ لأنّه فطمها ومحبيها عن النار"، وفي سنن الأقوال والأفعال روى الديلمي عن أبي هريرة: "إنّها سُمّيت فاطمة؛ لأنّ الله فطمها ومحبيها عن النار". بينما قال محبّ الدين الطبري في ذخائر العقبى: "إنّ الله فطمها وولدها عن النار".<sup>٥</sup>

عُرِفَت السيّدّة فاطمة (عليها السلام) بألقاب عديدة تُعبّر عن كمالها ومقامها، ومن هذه الألقاب:

\* الزّهراء: وقد علّل الإمام الصادق (عليه السلام) تسميتها بالزهراء بـ "أنّ الله عزّ وجلّ خلقها من نور عظمت، فلمّا أشرقت أضاءت السماوات والأرض بنورها". وهناك أقوال بأنّها كانت بيضاء اللون مشربة بحمرة زهرية؛ إذ كانت العرب تسمّي الأبيض المشرب بالحمرة بالأزهر ومؤنثه الزهراء، وهناك من يقول إنّ النبي محمّد (صلى الله عليه وآله) هو من سمّاها بالزهراء؛ لأنّها كانت تزهر لأهل السماء كما تزهر النجوم لأهل الأرض، وذلك لزهدها وورعها واجتهادها في العبادة، وفي ذلك ينقل بعض المحدثين وأصحاب السير عنها عبادات وأدعية وأوراداً خاصّة انفردت بها، مثل: تسييح الزهراء، ودعاء الزهراء وصلاة الزهراء وغير ذلك.<sup>٦</sup>

\* الحوراء: وهذا الاسم يعود لانعقاد نطفتها من ثمار الجنة، كما في الرواية عن أبيها الأكرم (صلى الله عليه وآله): "أخذ جبرائيل بيدي وأدخلني الجنة وأداني من شجرة طوبى"، ويتابع النبي (صلى الله عليه وآله) حديثه بأنّه أكل فاكهة هذه الشجرة المباركة، وعند عودته إلى الأرض انعقدت نطفة فاطمة (عليها السلام) من تلك الفاكهة، وكان يقول: "فاطمة حوراء إنسيّة، كلّما اشتقت إلى الجنة قبلتها".<sup>٧</sup>

\* المحدثّة: لأنّها كانت تحدّث أمّها وهي جنين في بطنها، ولأنّها كانت تُحدّث المسلمين بأحاديث أبيها النبي (صلى الله عليه وآله) وما أفاض الله عليها من علمه.<sup>٨</sup>

٥ المجلسي، ج ١٦.

٦ الموسوي، محمّد باقر. الكوثر في حياة فاطمة بنت النبي الأطهر، ط ١ (د.م.: منشورات دليل ما، ١٤٢٩)، ٢٤.

٧ السيوطي، جلال الدين الدر المنثور في التفسير بالمأثور، د.ت.، د.ط. (د.م.: د.ت.)، ٥: ٢١٨.

٨ الهيثمي، علي بن أبي بكر. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، د.ط. (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، المجلد التاسع - باب مناقب فاطمة بنت رسول الإسلام.

\* المحدثّة: لأنّ ملائكة الله تعالى كانت تحدّثها، حتّى ورد إخبارهم لها أنّها سيّدة نساء العالمين، مقارنين بينها وبين مريم بقولهم: "إنّ مريم كانت سيّدة نساء عالمها، وإنّ الله عزّ وجلّ جعلك سيّدة نساء عالمك وسيّدة نساء عالمها، وسيّدة نساء الأوّلين والآخرين"، وقد ورد أيضاً أنّ جبرائيل عليه السلام كان يأتيها بعد وفاة أبيها يُسلّيها ويُخبرها بأخبار الغيب، فأخبرت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما يسمع ما يخبرها به جبرائيل عليه السلام عن مقام أبيها، فكتب ما سمع في كتاب سُمّي بـ "مصحف فاطمة" أي كتاب فاطمة<sup>٩</sup>.

\* الزكية: أفلحت بتزكية نفسها فكانت عليها تَصَلّي وتطيل القيام حتّى تتورّم قدمها، وكانت عليها حينما تقوم إلى الصلاة تتغيّر معالمها من خشية الله، وقد عرّف ذلك عنها القريب والبعيد. حتّى قال الحسن البصري "لم يكن في الأمّة أعبَد من فاطمة عليها السلام".

\* الشهيدة: بدأت مظلوميّة السيّدة الزهراء عليها السلام تتعاضم مع وفاة أبيها النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقد شاهدت بأمّ عينها محاولة هدم بنيان الإسلام الشامخ الذي بناه أبوها صلى الله عليه وآله وسلم بمعاناة فاقت كلّ المعاناة، فأنحرف القوم عن الخلافة الإلهيّة المتمثّلة بولاية علي عليه السلام، وتجرّؤا على إيذاء بضعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وهي تدافع عن مقام الولاية الأعظم ما أدّى إلى شهادتها بعد حزن طويل. أرادت عليها السلام أن تكتب في التاريخ وعلى مدى الأجيال رسالة حقّ خالدة تشهد على ما جرى بعد وفاة أبيها، فأوصت أن تُدفن سرّاً، ليكون قبرها المجهول علامة دائمة على الحقّ المُعتَصَب<sup>١٠</sup>.

\* الكوثر: كما سمّاها الله جلّ وعلا في القرآن في سورة الكوثر.

\* الصديقة: لأنّها لم تكذب قط.

\* المباركة: لظهور بركتها.

\* الزكية: لأنّها كانت أزكى أنثى عرفتها البشرية.

\* المرضية: لأنّ الله سيرضيها بمنحها حق الشفاعة.

\* البتول: لأنّها تبتل عن دماء النساء.

\* الحانية: لأنّها كانت تحنّ حنان الأمّ على أبيها النبي وبعليها وأولادها عليهم السلام والأيتام والمساكين.

٩ النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم. المستدرک على الصحيحين، تحقيق: عبد القادر عطا، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٠/٣/١٥٦).

١٠ ابن المغازلي، علي بن محمد. مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام (صنعاء، اليمن: دار الآثار، ١٤٢٤)، ٤٠٧.



## \* أم أبيها

أم أبيها هو كنية من كنى فاطمة الزهراء عليها السلام بنت رسول الإسلام محمد عليه السلام، كنى النبي بها ابنته فاطمة، وينادياها بأم أبيها؛ إذ قال: "فاطمة أم أبيها". وكان النبي يقول: مرحباً بأم أبيها.

## سبب كنية فاطمة بأم أبيها

ذكر أكثر من سبب وراء كنية فاطمة الزهراء عليها السلام بهذه الكنية. إن هذه الكنية تحمل دلالات في نفس الوقت؛ لأنه بحسب ما جاء في الآيات الأولى من سورة النجم ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم. ٣-٤)

إن النبي عليه السلام لا ينطق النبي عن الهوى وعندما يكني بنته بأم أبيها، يقصد من ذلك، الإشارة إلى نقاط هامة يذكر العلماء بعض هذه النقاط، وسنشير إليها على النحو الآتي:

- رعايتها المتميزة لأبيها عليه السلام

إن الزهراء عليها السلام منذ طفولتها كانت ترعى رسول الله عليه السلام رعاية متميزة كراعية الأم لولدها، وكانت تضمّد جراح أبيها بعد الغزوات أو عند تعرّض الكفار للنبي؛ إذ كانوا يصيبونه بجروح. فكانت لرسول الله عليه السلام بمثابة الأم الرحيمة والعطوفة التي تغدق عليه حنانها ومحبتها؛ بل كانت له أكثر حناناً وعظفاً وشفقة من الأم\*.

- تقدير النبي عليه السلام لها عليها السلام

لعلّ النبي عليه السلام أراد بتكنيته لها عليها السلام بهذه الكنية أن يظهر تقديره وحبّه وحنانه تجاهها بإظهار المحبة لها على مستوى محبته لأمة البارة الحنونة، السيدة آمنة بنت وهب (رضوان الله عليها) ليعرف الجميع بأن ابنته الزهراء عليها السلام هي موضع دلاله وتقديره وحبّه وحنانه على هذا المستوى الرفيع.

- إظهار النبي عليه السلام المحبة لفاطمة عليها السلام

ونقل التبريزي الأنصاري: إن السبب في هذه الكنية إنّما هي محض إظهار المحبة، فإنّ الإنسان إذا أحبّ ولده أو غيره، وأراد أن يظهر في حقّه غاية المحبة، قال: "يا أمّاه" في خطاب المؤنث، ويا "أباه" في خطاب المذكر؛ تنزيلاً لهما بمنزلة الأم والأب في المحبة والحرمة على ما هو معروف في العرف والعادة<sup>١١</sup>.

## - نشأتها ﷺ

شهدت فاطمة ﷺ منذ طفولتها أحداثاً جساماً كثيرة، فقد كان النبي ﷺ يعاني من اضطهاد قريش وكانت فاطمة تُعينه على ذلك الاضطهاد وتسانده وتؤازره، كما كان يعاني من أذى عمّه أبي لهب وامراته أم جميل من إلقاء القاذورات أمام بيته، فكانت فاطمة تتولّى أمور التنظيف والتطهير.

وكان من أشدّ ما قاسته من آلام في بداية الدعوة ذلك الحصار الشديد الذي حوَّصر فيه المسلمون مع بني هاشم في شعب أبي طالب، وأقاموا على ذلك ثلاث سنوات، فلم يكن المشركون يتركون طعاماً يدخل مكّة ولا يبيعاً إلّا واشتروه، حتّى أصاب التعب بني هاشم، واضطّروا إلى أكل الأوراق والجلود، وكان لا يصل إليهم شيئاً إلّا مستخفياً، ومن كان يريد أن يصل قريباً له من قريش كان يصله سرّاً.

وقد أثر الحصار والجوع على صحّة فاطمة ﷺ؛ ولكنّه زادها إيماناً ونضجاً. وما كادت فاطمة الصغيرة تخرج من محنة الحصار حتّى فوجئت بوفاة أمّها خديجة ﷺ فامتلات نفسها حزناً والمأماً، ووجدت نفسها أمام مسؤوليّات ضخمة نحو أبيها النبي الكريم ﷺ، وهو يمرّ بظروف قاسية خاصّة بعد وفاة زوجته وعمّه أبي طالب. فما كان منها إلّا أن ضاعفت الجهد وتحملت الأحداث بصبر، ووقفت إلى جانب أبيها الرسول الكريم ﷺ، لتقدم له العوض عن أمّها وزوجته، ولذلك كانت تُكنّى بأمّ أبيها<sup>١٢</sup>.

## - زوجها وزواجها ﷺ

عن جابر بن عبد الله قال: لما زوّج النبي ﷺ فاطمة من عليّ (عليه السلام)، كان الله تعالى مزوجه من فوق عرشه، وكان جبرائيل الخاطب وكان ميكائيل وإسرافيل في سبعين ألفاً من الملائكة شهوداً، وقال ﷺ: إنّنا أنا بشر مثلكم أتزوج فيكم وأزوجكم إلّا فاطمة فإنّ تزويجها نزل من السماء، وكان بين تزويج فاطمة في السماء وتزويجها في الأرض أربعون يوماً، وكان مهرها من عليّ (عليه السلام) ٤٨٠ درهماً، وكان لها من العمر (٩) سنوات سلام الله عليها، وزوجها علي بن أبي طالب أمير المؤمنين (عليه السلام) وقائد الغر المحجلين، والعروة الوثقى وسيد قريش وضرغامها<sup>١٣</sup>.

١٢ السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالماثور ٢٣.

١٣ الكعبي، علي موسى. سيّد النساء فاطمة الزهراء (عليها السلام) د.ت. ٢٣٠.

## - أولادها ؑ

إنها سلام الله عليها تزوجت أمير المؤمنين علي ؑ وأنجبت منه: سيدي شباب أهل الجنة الحسن والحسين، وأم المصائب زينب ؑ وأم كلثوم الصابرة، ومحسن الصغير أسقطته بعد الهجوم على دارها ومحاولة إحراقها<sup>١٤</sup>.

## - عبادتها وزهداها ؑ:

روى الإمام الصادق ؑ بسنده إلى الإمام الحسن ؑ، أنه قال: رأيت أمي فاطمة ؑ قامت في محرابها ليلة جمعة، فلم تزل راکعة وساجدة حتى انفجر عمود الصبح، وسمعتها تدعو للمؤمنين والمؤمنات وتُسَمِّيهم، وتكثر الدعاء لهم، ولا تدعو لنفسها بشيء، فقلت لها: يا أمّاه، لم لا تدعين لنفسك كما تدعين لغيرك؟.

فقلت ؑ: يا بُني، الجار ثمّ الدار.

وعن الحسن البصري: ما كان في هذه الأمة أعبد من فاطمة ؑ، كانت تقوم حتى تورم قدمها. أمّا زهداها، فإنّ الأبرار الذين ذكرهم الله تعالى في كتابه، فهم الذين قد عرفوا الدنيا وما فيها من نعيم زائل، فأعرضوا عنها بقلوبهم، والتمسوا رضوان الله تعالى في مآكلهم، وملبسهم، وأسلوب حياتهم.

فامرأة مثل الزهراء ؑ وجلالة قدرها، وعظم منزلتها، كانت شملتها التي تلتف بها خلقه، قد خيطة في اثني عشر مكاناً بسعف النخل.

فنظر إليها سلمان يوماً فبكى، وقال: وأحزنه، إنّ بنات قيصر وكسرى لفي السندس والحريز، وابنة محمد ﷺ عليها شملة صوف خلقه، قد خيطة في اثني عشر مكاناً.

وجاء في تفسير الثعلبي عن الإمام الصادق ؑ، وتفسير القشيري، عن جابر الأنصاري قال: رأى النبي ﷺ فاطمة، وعليها كساء من أجلة الإبل، وهي تطحن بيديها، وترضع ولدها، فدمعت عينا رسول الله ﷺ، فقال: يا بنتاه، تعجلي مرارة الدنيا بحلاوة الآخرة؟.

فقلت ؑ: يا رسول الله، الحمد لله على نعمائه، والشكر لله على آلائه.

فأنزل الله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ (الضحى: ٥).

وقال ابن شاهين في مناقب فاطمة (عليها السلام)، وأحمد في مسند الأنصار عن أبي هُرَيْرَةَ وَثوبان، أَنَّهُمَا قَالَا: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَبْدَأُ فِي سَفَرِهِ بِفَاطِمَةَ (عليها السلام)، وَيَخْتِمُ بِهَا، فَجَعَلَتْ (عليها السلام) وَقْتاً - أَي: مَرَّةً - سِتْراً مِنْ كِسَاءِ خَيْرِيَّةَ، لِقُدُومِ أَبِيهَا ﷺ، وَزَوْجِهَا (عليها السلام).

فَلَمَّا رَأَاهُ النَّبِيُّ ﷺ تَجَاوَزَ عَنْهَا، وَقَدْ عُرِفَ الْغَضَبُ فِي وَجْهِهِ حَتَّى جَلَسَ عَلَى الْمَنْبَرِ. فَزَعَتْ (عليها السلام) قِلَادَتَهَا وَقُرْطَيْهَا وَمِسْكَيْتَيْهَا، وَنَزَعَتْ السِّتْرَ، فَبَعَثَتْ بِهِ إِلَى أَبِيهَا ﷺ، وَقَالَتْ: اجْعَلْ هَذَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ.

فَلَمَّا أَتَاهُ، قَالَ ﷺ: قَدْ فَعَلْتَ فِدَاهَا أَبُوهَا - ثَلَاثَ مَرَّاتٍ - مَا لَالَ مُحَمَّدٌ وَلِلدُّنْيَا، فَإِنَّهُمْ خُلِقُوا لِلْآخِرَةِ، وَخُلِقَتِ الدُّنْيَا لَهُمْ.

وَفِي رِوَايَةِ أَحْمَدَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: فَإِنَّ هَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي، وَلَا أَحَبُّ أَنْ يَأْكُلُوا طَيِّبَاتِهِمْ فِي حَيَاتِهِمُ الدُّنْيَا.

وَلَعَلَّ فِي قِصَّةِ الْعَقْدِ الْمُبَارَكِ - الَّذِي قَدَّمَتْهُ الزَّهْرَاءُ (عليها السلام) إِلَى الْفَقِيرِ الَّذِي جَاءَ إِلَى أَبِيهَا ﷺ، فَأَرْشَدَهُ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى دَارِ فَاطِمَةَ (عليها السلام) - خَيْرُ شَاهِدٍ عَلَى زَهْدِهَا (عليها السلام)، فَإِنَّ فِي ذَلِكَ أَرْوَعَ الْأَمْثَلَةِ فِي الْإِحْسَانِ، وَالْإِيثَارِ وَالْمَوَاسَاةِ<sup>١٥</sup>.

#### - تَارِيخُ شَهَادَتِهَا (عليها السلام) وَمَكَانِهَا

٣ جمادى الثانية ١١هـ، وقيل: ١٣ جمادى الأولى، وقيل: ٨ ربيع الثاني، المدينة المنورة.

وَفِي يَوْمِ شَهَادَتِهَا (عليها السلام)، عَمَدَتْ (عليها السلام) إِلَى وَلَدَيْهَا الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ (عليهما السلام) فَغَسَلَتْهُمَا، وَصَنَعَتْ لَهُمَا مِنَ الطَّعَامِ مَا يَكْفِيهِمْ يَوْمَهُمْ، وَأَمَرَتْ وَلَدَيْهَا بِالْخُرُوجِ لَزِيَارَةِ قَبْرِ جَدِّهِمَا، وَهِيَ تَلْقِي عَلَيْهِمَا نَظْرَةَ الْوَدَاعِ، وَقَلْبَهَا يَذُوبُ مِنَ الْوَلُوعَةِ وَالْوَجْدِ. ثُمَّ التَفَتَتْ (عليها السلام) إِلَى أَسْمَاءَ بِنْتِ عُمَيْسٍ وَكَانَتْ تَتَوَلَّى تَمْرِيطُهَا وَخِدْمَتَهَا، فَقَالَتْ (عليها السلام): "اسْكِبِي لِي غَسلاً". فَانْبَرَتْ أَسْمَاءُ وَأَتَتْهَا بِالْمَاءِ فَاغْتَسَلَتْ (عليها السلام) فِيهِ، وَقَالَتْ (عليها السلام) لَهَا ثَانِيًا: "اَتَيْنِي بِثِيَابِي الْجُدُدَ"، فَنَاولَتْهَا أَسْمَاءُ ثِيَابَهَا (عليها السلام). ثُمَّ قَالَتْ (عليها السلام): "اجْعَلِي فِرَاشِي وَسَطَ الْبَيْتِ"، وَعِنْدَهَا ذَعَرَتْ أَسْمَاءُ وَارْتَعَشَ قَلْبُهَا، فَقَدْ عَرَفَتْ أَنَّ الْمَوْتَ قَدْ حَلَّ بِالزَّهْرَاءِ (عليها السلام). فَصَنَعَتْ لَهَا مَا أَرَادَتْ، فَاضْطَجَعَتِ الزَّهْرَاءُ (عليها السلام) عَلَى فِرَاشِهَا، وَاسْتَقْبَلَتِ الْقَبْلَةَ، وَأَخَذَتْ تَتْلُو آيَاتَ مِنَ الذِّكْرِ الْحَكِيمِ حَتَّى فَارَقَتْ الرُّوحَ الْجَسَدَ.

ورجع الحسنان ؑ إلى الدار فلم يجدا فيها أمهما ؑ، فبادرا يسألان أسماء عن أمهما، فقالت: إِنَّ أُمَّكُمَا قَدْ مَاتَتْ، فَأَخْبِرَا بِذَلِكَ أَبَاكُمَا، وَكَانَ هَذَا الْخَبْرَ كَالصَّاعِقَةِ عَلَيْهِمَا. فَهَرَعَا ؑ مُسْرِعِينَ إِلَى جَثْمَانِهَا، فَوَقَعَ عَلَيْهَا الْحَسَنُ ؑ وَهُوَ يَقُولُ: "يَا أُمَّاهُ كَلِّمْنِي قَبْلَ أَنْ تَفَارِقَ رُوحِي بِدَنِي".

وَأَلْقَى الْحَسَنُ ؑ نَفْسَهُ عَلَيْهَا وَهُوَ يَعْجُ بِالْبُكَاءِ قَائِلًا: "يَا أُمَّاهُ أَنَا ابْنُكَ الْحَسَنُ، كَلِّمْنِي قَبْلَ أَنْ يَنْصَدَعَ قَلْبِي".

وَأَخَذَتْ أَسْمَاءُ تَعْزِيهِمَا وَتَطْلُبُ مِنْهُمَا أَنْ يَسْرِعَا إِلَى أَبِيهِمَا ؑ فَيُخْبِرَاهُ، فَانْطَلَقَا ؑ إِلَى مَسْجِدِ جَدِّهِمَا رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُمَا غَارِقَانِ فِي الْبُكَاءِ فَأَخْبَرَاهُ، فَاضْطَرَبَ الْإِمَامُ ؑ، وَطَفِقَ يَقُولُ: "بِمَنْ الْعِزَاءُ يَا بِنْتَ مُحَمَّدٍ، كُنْتُ بِكَ أَتَعَزَّى، فَفِيمَ الْعِزَاءِ مِنْ بَعْدِكَ؟"

وَعِنْدَ انْتِشَارِ نَبَأِ رَحِيلِهَا ؑ تَجَمَّعَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ الْمُنَوَّرَةِ عَلَى بَابِ الْإِمَامِ ؑ فِي انْتِظَارِ تَشْيِيعِهَا ؑ، فَعَهِدَ الْإِمَامُ ؑ إِلَى سَلْمَانَ أَنْ يَقُولَ لِلنَّاسِ بِأَنَّ مَوَارِثَهَا ؑ تَأَخَّرَ هَذِهِ الْعَشِيَّةُ، فَتَفَرَّقَ النَّاسُ. وَلَمَّا مَضَى مِنَ اللَّيْلِ شَطْرُهُ، قَامَ الْإِمَامُ ؑ فَغَسَلَ الْجَسَدَ الطَّاهِرَ وَمَعَهُ السَّيِّدَةُ أَسْمَاءُ.

وَقَبْلَ تَكْفِينِهَا دَعَا الْإِمَامُ ؑ بِالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ لِتَوْدِيعِ أُمَّهِمَا، لِيَلْقُوا عَلَيْهَا النُّظْرَةَ الْآخِرَةَ، وَبَعْدَ انْتِهَاءِ الْوَدَاعِ عَقَدَ الْإِمَامُ الرِّدَاءَ عَلَيْهَا. ثُمَّ صَلَّى ﷺ عَلَى الْجَثْمَانِ الطَّاهِرِ، ثُمَّ عَهِدَ إِلَى بَنِي هَاشِمٍ وَخَلَّصَ أَصْحَابَهُ أَنْ يَحْمِلُوا الْجَثْمَانِ الْمُقَدَّسَ إِلَى مَثْوَاهِ الْآخِرِ. وَلَمْ يُخْبِرْ ﷺ أَيُّ أَحَدٍ بِذَلِكَ، سِوَى تِلْكَ الصَّفْوَةِ مِنْ أَصْحَابِهِ الْخُلَّصِ وَأَهْلِ بَيْتِهِ ﷺ.

وَقَدْ قَامَ الْإِمَامُ ﷺ بِدَفْنِهَا، وَبَعْدَ تَفَرُّقِ الْمَشِيعِينَ وَقَفَ ﷺ عَلَى الْقَبْرِ قَائِلًا: "السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ عَنِّي وَعَنِ ابْنَتِكَ النَّازِلَةِ فِي جَوَارِكِ، السَّرِيعَةِ اللَّحَاقِ بِكَ، قُلِّ يَا رَسُولَ اللَّهِ عَنْ صَفِيَّتِكَ صَبْرِي، وَرَقَّ عَنْهَا تَجَلُّدِي، إِلَّا أَنَّ فِي التَّأْسِي بِعَظِيمِ فَرْقِكَ وَفَادِحِ مَصِيبَتِكَ مَوْضِعَ تَعَزٍّ، فَلَقَدْ وَسَدْتُكَ فِي مَلْحُودَةِ قَبْرِكَ، وَفَاضَتْ بَيْنَ نَحْرِي وَصَدْرِي نَفْسُكَ.

إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ، لَقَدْ اسْتَرْجَعْتُ الْوَدِيعَةَ، وَأُخِذْتُ الرَّهْنَةَ، أَمَّا حُزْنِي فَسَرْمَدٌ، وَأَمَّا لَيْلِي فَمُسَهَّدٌ، إِلَى أَنْ يَخْتَارَ اللَّهُ لِي دَارَكَ الَّتِي أَنْتَ بِهَا مُقِيمٌ، وَسَتُبْتُكَ ابْنْتُكَ بِتَضَافُرِ أُمِّتِكَ عَلَى هَضْمِهَا، فَاحْفَهَا السُّؤَالَ، وَاسْتَخْرِهَا الْحَالَ".

ثم أنشد عليه السلام:

لِكُلِّ اجْتِمَاعٍ مِنْ خَلِيلَيْنِ فِرْقَةٌ \* وَكُلُّ الَّذِي دُونَ الْفِرَاقِ قَلِيلٌ  
وَإِنَّ افْتِقَادِي فَاطِمًا بَعْدَ أَحْمَدٍ \* دَلِيلٌ عَلَى أَنْ لَا يَدُومَ خَلِيلٌ<sup>١٦</sup>.

أما مكان دفنها عليه السلام فهو في المدينة المنورة، لكن لم يعلم حتى الآن موضع قبرها عليه السلام؛ وذلك لما أوصته لأmir المؤمنين عليه السلام قبل وفاتها في أن يدفنها ليلاً ويخفي قبرها عليه السلام. ولأبي الأمور تدفن ليلاً \* بضعة المصطفى ويعفى ثراها فمضت وهي أعظم الناس شجواً \* في فم الدهر غصة من جواها.

من ذلك نستنتج أن السيدة الزهراء عليه السلام عاشت مظلومية الانحراف الذي حصل مع وفاة أبيها عليه السلام، من خلال إبعادهم لعلي عليه السلام عن الخلافة، وكتبت لها الشهادة بسبب ما جرى عليها، ولذا أوصت بدفنها سرّاً ليكون ذلك علامة على غضبها وعلى حقها المسلوب.

## المبحث الثاني

### شخصية السيدة فاطمة الزهراء عليه السلام أنموذج المرأة القيادية في المجتمع

إن دراسة شخصية بضعة الرسول الزهراء عليها أفضل الصلاة والسلام، تعد أنموذجاً للمرأة القيادية والعالمية والمربية التي لم نجد ما يقابلها من النساء، ولن تتكرر ظاهرة الزهراء، ولكن يبقى الإشعاع الذي انطلق قبسه من بيت النبوة ضياءً وهاجاً للبشرية جمعاء، وخير دليل على ذلك الأسماء الكثيرة التي كُتبت بها على الرغم من الحياة القليلة التي عاشتها، علاوة على ذلك الأثر الخالد في خطبها التي ألقتها، والتي تحمل في طياتها معاني ودلالات كثيرة تصلح لكل عصر، وهذا السر الخالد متأق من الدور الإنساني الذي أدته والمتمثل بأن أئمة الهدى وعصمتهم تلتقي بالنبوة من طريقها، وهذا في حدّ نفسه يراه من يمتلك بصيرة بأن هذا الارتباط عروة قوية، فبالزهراء عليه السلام ترتبط الإمامة بالنبوة، لذا كانت هذه الرابطة لها أسماء متنوعة وكثيرة متعددة. إن من أشهر ما تكتنّى به الصديقة والمباركة والطاهرة والزكية والرضية والمرضية والمحدثة والزهراء والحوراء<sup>١٧</sup>، وتكتنّى كذلك فاطمة عليه السلام أم إلهنا وأم العلوم وأم الفضائل، وأم الأسماء

١٦ الصدوق، الشيخ. الأمالي ط ١ (قم: مؤسسة البعثة د.ت). ٥٨.

١٧ المسعودي، محمد فاضل. الأسرار الفاطمية، ٢٠٠٩، ١٤٦.

وأم أبيها وأم الأئمة وأم النجباء، وأم الإخبار وأم الإزهار وأم البررة وأم الريحانتين وأم السبطين وأم الحسن وأم الحسين وأم المحسن<sup>١٨</sup>. إنَّ مدلولات هذه الأسماء وغيرها التي لم تذكر بعضها في البحث الحالي دلالة راسخة لكل ذي بصيرة، أن تنوع الأسماء لأي شخصية مؤشراً على أنَّ الشخصية أخذت حيزاً في عالم الإنسانية، وكيف بنا ونحن أمام شخصية ملأت الدنيا بفكرها الخالد الذي كان ولا يزال كنزاً مخفياً لم يكتشف منه إلا القليل القليل، لذا نجد لم يمر مدة من الزمن إلا ونطالع إصدار أو مقالة عن الزهراء (ع)، وهذا بحدّ نفسه دليل على أننا أمام نبأ صافياً لا ينضب، إنَّها من بركاتنا فسلام عليها يوم ولدت ويوم استشهدت ويوم تبعث حية.

لقد كانت فاطمة الزهراء (ع) نشأتها وترعرعها في بيت النبوة، يحيطها أركان ترتيل القرآن وتهجد الصلوات، ويزينها الخلق العظيم المتمثل برسول الله (ص) ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: ٤)، علاوة على ذلك كانت من الخمسة أهل الكساء الذي خصَّهم الله بآية التطهير. هذه العوامل وغيرها جعلت من شخصية الزهراء (ع) أكثر قوة وأمضى صلابة، زادها على ذلك معاشتها لما يجري للرسول (ص) من أذى من قريش، فكانت إلى جانبه صابرة محتسبة تزيل عن ما لحق بأبيها من أذى المشركين، لقد كانت روح الإيثار للزهراء (ع) تتجلى في دعائها للمؤمنين والمؤمنات والإكثار منه ولا تدعو لنفسها، وحين سأها الإمام الحسن (ع) بعد أن أمضت ليلتها ساجدة راکعة مسترسلة بالدعاء حتّى اتضح عمود الصبح، عن سبب عدم دعائها لنفسها شيئاً فجابته الزهراء (ع) الجار قبل الدار<sup>١٩</sup>، إنَّ زواج السيِّدة الزهراء (ع) انتقاله نوعيّة في حياتها، فبعد أن عاشت صباها في بيت النبوة انتقلت إلى بيت الإمامة الذي وصف رسول الله (ص) صاحب هذا البيت المتمثل بالإمام علي (ع) بقوله: ((أنا مدينة العلم وعلي بابها))<sup>٢٠</sup>. وهذه دلالة رائعة أنَّ الزهراء (ع) عاشت في ربوع العلم وبين بطل من أبطال الإسلام تمثّل بالحقّ والحق تمثّل به، إنَّ ثمرة هذا الزواج هي العترة الطاهرة التي تنورت بإمامين هما مين الحسن والحسين (ع) والمحسن (ع) وزينب بطلة كربلاء وأم كلثوم<sup>٢١</sup>.

١٨ المازندراني، محمد بن علي بن شهر آشوب. مناقب آل أبي طالب (مطبعة النجف الأشرف، ١٩٥٦)، ١٢٩.

١٩ المجلسي، محمد باقر. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ط ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربي د.ت)، ج ٤٣، ٨١.

٢٠ الطبراني، أبو سعيد ميمون بن قاسم. من درر الإمام علي (ع)، د.ت، ٦٦.

٢١ المسعودي، أبو الحسن. مروج الذهب ومعادن الجوهر (بيروت: مطبعة دار القلم، ١٩٦٤)، ٢٨٨.

ولقد حظيت الزهراء (عليها السلام) بمنزلة ومقام رفيع عند رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)؛ إذ يذكر ((أنَّ غضب الزهراء (عليها السلام) يوجب غضب الله سبحانه وتعالى ورضاها يوجب رضا الله))، وهذا دليل من لا دليل له لا يقبل الشك عن عصمتها، ويقول السبحاني بما أنَّ الله عادل وحكيم فإنَّه لا يغضب إلَّا على الكافر والعاصي ولا يرضى إلَّا على المؤمن والمطيع<sup>٢٢</sup>، ولو تناولنا عرض الأحاديث الخاصَّة برضا الله وغضبه لغضب فاطمة (عليها السلام) فإنَّنا نحتاج إلى أكثر من دراسة بهذا الصدد، وأمَّا دورها في رواية الحديث فقد ذكرت عن أبيها أسماء الأئمَّة واحدًا واحدًا صلوات الله عليهم أجمعين، وروت الزهراء (عليها السلام) عن قائم آل محمد عجَّل الله فرجه، وهذا دلالة على الخطَّ الرسالي للزهراء (عليها السلام) ويؤكِّد على فلسفة العصمة والإمامة وتؤسِّس لفلسفة الانتظار مصداقًا لقوله تعالى: ﴿اصْبِرُوا وَصَابِرُوا﴾ (آل عمران: ٢٠٠)، فمثلما عاشت الزهراء (عليها السلام) حياة السلام فإنَّها عاشت حياة الحرب فقد شاركت بمعركة أحد وحضرت شهادة الحمزة وكان لها دوراً ريادياً في المعركة في سقاية الماء، وتضميد الجرحى لقد شهدت حياة الزهراء (عليها السلام) في حديثها وخطبها بلاغة الأسلوب وقوَّة العبارة، وكانت خطبتها بحقَّها في فدك وخيبر مثلاً للوصف الذي يعجز الفرد أن يصل كماله وأن يشخص كفيته، فتضمَّنت ما ذكره<sup>٢٣</sup> بأنَّ خطبتها الغرَّاء تحير من العجب منها وإعجاب الفصحاء والبلغاء بها، ويتَّضح لمن يقرأ ويتدبَّر خطب الزهراء (عليها السلام) سيجد أنَّها احتوت قوَّة البيان ومسائل التوحيد وصفات الخالق وأسمائه الحسنی، وأهمیة القرآن الكريم وفلسفة الأحكام وأسرارها، لقد كانت منزلتها العلميَّة المرموقة وشهادة أم مسلمة رضوان الله عليها؛ إذ تقول كانت فاطمة (عليها السلام) أعرف مني بالأشياء كلها، وكيف لا تكون كذلك وهي سلاله الأنبياء صلوات الله عليها وعلى أبيها وبعلمها وبنيتها<sup>٢٤</sup>.

لقد عاشت الزهراء (عليها السلام) حياتها من أجل الإسلام، فكان دفاعها عن حقِّ آل البيت في الخلافة وحقها في الإرث ليس من منطلق شخصي، وهي تعرف أنَّها أوَّل من يلحق برسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)؛ ولكن صراعها جرى برمته من أجل الإسلام، والطريق القويم والالتزام بما جاء بكتاب الله المجيد فمثلما بدأت حياتها بالإسلام ختمته بالإسلام، تاركةً لنا أثراً يبقى بقاء

٢٢ السبحاني، جعفر. الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل (مطبعة المركز العالمي للدراسات الإسلاميَّة، ٢٠١٩)، ١٧.

٢٣ المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمَّة الأطهار، ج ١١٤، ٤٣.

٢٤ محمَّد بن جرير الطبري، دلائل الإمامة ١٩٨٤، ١٢.



الأرض، ومن يرثها متمثلاً بأئمة الهدى وسنة أبيها (عليه السلام) وعطاؤها المتمثل بخطبها الشريفة المعروفة بالخطبة الفدكية .

إن دراسة شخصية الزهراء (عليها السلام) تمتد إلى مجالات ذات أبعاد كثيرة ومحاولاتنا لازالت مستمرة في تسليط الضوء على الجانب القيادي للسيدة فاطمة الزهراء (عليها السلام)، الذي لعب دوراً كبيراً في بناء وتدعيم قواعد الدين الإسلامي وتثبيت أركانه سواء من المنظور السياسي أو الإعلامي .

وذلك في سبيل تصحيح بعض المفاهيم التي تحفظ سلامة النمو السوي واسمراره لكيان العقيدة الإسلامية في المنطقة، وتحديد قدرتها الفاعلة في المجتمع؛ لأن صحة الأمة الإسلامية ترتبط باطراد التوسع الثقافي الذي يحقق المصالح والأهداف المشتركة بين الرجل والمرأة، مع وجود المعادلات الاتجاهية التي تحقق الأثر الإيجابي في الدور القيادي الذي تتحلّى به المرأة في المجتمع .

من خلال الكشف عن الجانب القيادي عند أحد أركان الدعوة الإسلامية المهمة، وهي بضعة الرسول الأكرم محمد (عليه السلام)؛ كونها أحد الأتقال المهمة والمؤثرة في كيان الحضارة الإنسانية، وهي أيضاً أول صناع المفهوم القيادي للمرأة المسلمة على مر التاريخ، عبر الإشارة إلى أدوارها القيادية في نشر الرسالة الإسلامية، ووقوفها بجانب الرسول (عليه السلام) في مواجهة المصاعب التي واجهت نشر الرسالة الإسلامية، وموقعها المهم في الحصار الذي تعرّض إليه المسلمين، إضافة إلى الموقف السياسي الصعب الذي واجهته بكل قوة، بعد استشهاد والدها الرسول الأعظم (عليه السلام)، من خيانة وهتك... وبروز الجانب الإعلامي في كشف المرتدين والظلمة، فهذه المواقف تبين قوة شخصيتها، وقيادتها العظيمة وجهدها الكبير في توعية النساء ونشر الإسلام جنباً بجانب الرسول الأكرم (عليه السلام) وزوجها علي بن أبي طالب (عليه السلام).

وكانت الزهراء (سلام الله عليها) في المستوى الأرقى من تلك الأحاديث اصطفاً واستحقاقاً ومنزلةً واجتباءً، وارتفعت بموضعيتها عن العاطفة المجردة وتباعدت عن الإحساس بالمدارة شأن الآباء مع الأبناء، وإنما هو الإيحاء المرتبط بكيان مجدد في منزلة خاصة ستتجلّى آثارها قطعاً بعد حين.

وهذا الإيحاء الرفيع يعبر في إشارة دقيقة بتلاحم هذا الوليد مع أبيه في شؤون مستقبلية خطيرة، لم يقدر لغيره أن يحتلّها في اندماج روحي تامّ لا يمكن الفصل بين ركنيه في حال من الأحوال، وهو تعبير ثان عن الإجلال والإكبار حالياً ومستقبلياً، لتكون الفطرة لهذا الوليد نظرة شموليّة غير خاضعة للاستثناء في شيء ما؛ لأنّها استثناء فوق العادة، ولعلّ السرّ في هذا وذاك هو توطيد الأرضيّة الصالحة في نظر عقلي بعيد المدى لهذا الوليد في المكانة ذات القيمة والأهميّة التي يومي إليها الرسول الأكرم ﷺ لئلاّ يجرؤ أحد فيما بعد على النيل منه، أو الاستهانة به، أو الاعتداء عليه، أو المضايقة له في شيء ما مهما ضئلاً وصغراً. فالنبي ينظر بنور الله، وهو يقرأ بعلم الغيب من قريب وبعيد، يقول النبي ﷺ: "وأما ابنتي فاطمة، فإنّها سيّدة نساء العالمين من الأوّلين والآخرين، وهي بضعة منّي وهي نور عيني، وهي ثمرة فؤادي، وهي روحي التي بين جنبي، وهي الحوراء الإنسيّة".

وهذا المنطق جامع مانع كما يقول أهل المنطق الأرسطي، فقد صرّح بأنّها سيّدة نساء العالمين، وهذا من خصائصها، وأبان موقعها منه بين الروح والجسد والجوارح، وإنّها الحوراء...

وفي هذا المنظور تقدّم الزهراء ﷺ لنا الأنموذج الراقي للمربية الواعية التي تكفّلت بتربية أطفالها ﷺ أحسن تربية، واعتنت بزوجها ﷺ أفضل عناية، وتمكّنت من توفير الأجواء الأسريّة الحميمة على الرغم من انشغالها بأمور عمليّة أخرى، كتعليم النساء والإسهام في نشر الرسالة المحمديّة وهداية المجتمع... إلخ، ومن هنا نستدلّ من السيدة الجليلة بأنّ قيادة الأسرة والمنزل تفوق أهميّة قيادة المجتمع؛ لأنّ اللبنة الأساسيّة التي تسهم في بناء الأمّة تنبع من التربية الصالحة والأسرة المتحابّة على الخير والصلاح.

وعوداً على بدء، فقد عاشت الزهراء ﷺ ونشأت تحت ظلّين، ظلّ أبيها ﷺ وظلّ حليلها ﷺ، وعانقت ریحانين، الحسن والحسين ﷺ ذرية لرجلين نبي وإمام، وعانقت رهافتين رهافة الجسم ورهافة الحس، واختبرت عصرين عصر الجاهلية وعصر الانبعاث، وأحبت أباهما حيّين، حب النبوة وحب الأمومة، وصهرت بصهرين، صهر الفقدان، وصهر الحرمان".

وتتابع الأيام فيما بعد وفاة أبيها الذي تضمخت بطيب قارورته، وتنسبت الرحمة والرفقة في أنفاسه، لتصدم في صميم الأحداث الجديدة، بجنان ثابت يتقاسمه الكمد من جانب والثورة المضادة وقيادتها الفذة من جانب آخر.

وقد استشهدت الزهراء (ع) مظلومة ليلة الأحد لثلاث خلون من شهر جمادى الثانية من العام الحادي عشر من الهجرة، ولها من العمر ثماني عشرة سنة وسبعة أشهر، أي بعد وفاة والدها بثلاثة أشهر. هكذا جاء في بعض الروايات... وفي بعضها الآخر: أنها (ع) استشهدت في ١٣ جمادى الأولى، وهناك روايات أخرى.

وعلى الرغم من أنها (ع) فارقت الحياة في عمر قصير؛ ولكنها باقية إلى ما شاء الله مدرسة للأجيال، ومشعل نور يكشف عن الزيف والاستبداد، ويقارع الطغاة الظالمين، ويقف بوجه كل من يريد طمس معالم هذا الدين الحنيف.

فالأمّة تستلهم الدروس والعبر من مواقفها (ع) وبطولاتها، وكذلك تستلهم الدروس والعبر من مواقف أبنائها المعصومين (ع) ببطولاتهم وحملهم هموم الإسلام؛ إذ مثّلوه خير تمثيل.

فقد كان للسيدة فاطمة الزهراء (ع) دور كبير في بناء وتدعيم قواعد الدين الإسلامي وتثبيت أركانه، فقد تخصّصت بالوقوف جنباً إلى جنب الرسول الأكرم (ص) في إتمام الدعوة الإسلامية ونشرها على أتم وجه، وأسهمت بفعالية كبيرة في توجيه النساء وإرشادهن إلى سبل الإسلام عبر تربية مجتمع نسوي فذّ يمتلك جميع المقومات التي تؤهله لبناء جيل واعٍ يمتلك القوة الكافية للحفاظ على الهيكل الإسلامي للأمة.

ونستطيع أن نقول بأنّ السيدة الزهراء (ع) سلّطت الضوء على أهمية وجود المرأة في حياة الرجل، ومدى تأثيرها العميق في الحياة الأسرية سواء كانت في موضع الفتاة أو الزوجة أو الأم. فنشاهد مواقفها العظيمة مع الرسول الأكرم (ص) في أيام الحصار وآيام نشر الدعوة الإسلامية؛ فضلاً عن دورها الكبير جنباً إلى جنب زوجها أمير المؤمنين الإمام علي (ع) في أيام المعارك والعوز، وعند تكالب الظالمين عليه بعد وفاة الرسول (ص).

وهكذا يقدم الإسلام المرأة في مقام ريادي، وموقع قيادي، ليؤكد قابليتها واستعدادها للكمال والتفوق، تماماً كما هو الحال بالنسبة للرجل.

واليوم يعيش العالم العربي حالة من التطور الفكري الكبير؛ إذ شملت أركان عديدة وواسعة من الثقافة والعلم، ولعلّ النقطة المهمة التي كان لها نصيباً كبيراً في هذه العملية التقدمية هو التركيز حول مكانة المرأة وضرورة تقويم دورها القيادي في المجتمع.

وعلى أساس أن الله خلق كلّ شخصٍ لهدف وغاية سامية، وأنّ من واجب كلّ إنسان وخصوصاً المرأة تقديم الرسالة الإلهية على أتم وجه، سواء من الناحية الدينية أو العلمية والإنسانية، إضافة إلى أنّها تعدّ اللبنة الأساسية لبناء المجتمع. إذن هنالك مسؤوليات وأمور كثيرة ترتّب عليها، وبلا شك لإنجاز هذه النقاط المهمة عليها أن تتحلّى بطموحات كبيرة تساعد في إكمال المسيرة التي كلّفت بها من أجل خدمة البشرية.

وتواجه المرأة المسلمة في هذا الزمن تحديات كبيرة، جعلت أفكارها التي تؤمن بها بكلّ بساطة موضع اختبار، وعرضت شخصيتها الإسلامية إلى محاولات شتى من التمزيق والتشويه، وبمقدار التحدي لا بدّ أن تكون الأعباء، التي ربما ينوء بها كاهل المرأة المسلمة، وهي في هذا مجال من التحدي وحمل الأعباء تحاول فرض وجودها في قبال الموجودات الزائفة، والايقونات المشوّهة التي صنعها إعلام الغرب الوهمي، ويجب أن تسعى المرأة المسلمة بعقلها وقيادتها الفذة على تذويب هذه الرتوش الوهمية التي تحاول صنع نماذج سلبية للجيل القادم، فهي حرب عنيفة وهائلة يتعرض لها الجيل برمته، ومن واجب النساء المسلمات القياديات رد الاعتبار الإسلامي وتعديل الانحراف الذي لحق الشخصية المسلمة في الساحة العالمية من طريق زيادة الوعي وتنوير المسلمين وتسليط الضوء على القدوات المسلمات، اللاتي تركن بصمة كبيرة في التاريخ والسعي في السير على نهجهنّ بخطوات ثابتة وركيزة.

وتبقى إرادة المرأة في تحدي الصعوبات والوصول إلى المبتغى الإلهي هو العامل المساعد الأكبر لتحقيق ذاتها، فإذا أرادت المرأة شيئاً وآمنت به وبقدراتها لا يمكن لأيّ حاجز أن

يحدُّ من سقف طموحاتها أو يقف حاجزاً بينها وبين حلمها، خصوصاً إذا كان الهدف سامياً وقربة إلى الله تعالى، وبلا شكَّ حينها ستتحوّل كلُّ المصاعب بالصبر إلى حلاوة، وسيزهر الله طريق الخير بالورد والياسمين، وستزهر الأمّة بوجود نماذج قيادية قدوتهنَّ الزهراء (عليها السلام) يسرنَّ على خطاها في إثبات الحقِّ والإسهام في بناء هيكل إسلامي قوي يزرع أصوله في ربوع العالم.

#### - الاستنتاجات

- إسهام الشخصية القيادية للسيدة الزهراء وأهل البيت (عليهم السلام) في تنمية شخصية المرأة المسلمة، وذلك من خلال رفع معنوياتها وتحميلها المسؤولية وإشراكها في قيادة أسرتها والمجتمع.
- أن سيرة السيدة الزهراء (عليها السلام) مدرسة متكاملة في مختلف أبعاد الحياة، فهي القدوة للجميع، سواء نساءً أو رجالاً؛ إذ إنَّها أعطت دروساً مهمّة في بناء الشخصية القيادية.
- تضمن سيرة السيدة الزهراء (عليها السلام) أساليب ومصادر عديدة في سبيل ترسيخ القيم والمفاهيم والممارسات السلوكية النابعة من النهج الإسلامي، معتمدةً في ذلك على القدوة والحوار والمناقشة.

#### - التوصيات

- وفي ضوء استنتاجات البحث يوصي الباحثين بمجموعةٍ من التوصيات منها:
- ضرورة تعميم الأساليب القيادية، وخاصّة أساليب السيدة فاطمة الزهراء (عليها السلام) لدى الوالدات والمربيات عبر الوسائل والمؤسسات التربوية والاجتماعية.
- إقامة ندوات وورش عمل للنساء لتوضيح دور السيدة فاطمة الزهراء (عليها السلام) في بناء قواعد الدين الإسلامي وتدعيمها، وتثبيت أركانه مع والدها النبي محمد (صلى الله عليه وآله).

## المصادر.

## القرآن الكريم

السبحاني، جعفر. الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل. مطبعة المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ٢٠١٩.

السيوطي، جلال الدين. الدر المنثور في التفسير بالمأثور. د.ت. د.ط. د.م.

الصدوق، الشيخ. الأمالي. الطبعة الا. قم: مؤسسة البعثة، د.ت.

الطبراني، أبو سعيد ميمون بن قاسم. من درر الإمام علي (عليه السلام)، د.ت.

الطبري، محمد بن جرير. دلائل الإمامة، ١٩٨٤. الكعبي، علي موسى. سيدة النساء فاطمة الزهراء، د.ت.

المجلسي، محمد باقر. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. ط ٣. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

المجلسي، محمد باقر. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. د.ط. بيروت - لبنان، د.ت.

المسعودي، أبو الحسن. مروج الذهب ومعادن الجوهر. بيروت: مطبعة دار القلم، ١٩٦٤.

المسعودي، محمد فاضل. الأسرار الفاطمية، ٢٠٠٩.

المرندي، أبو الحسن. مجمع النورين. د.ت.

اليسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم. المستدرك على الصحيحين. تحقيق عبد القادر عطا. ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠.

الهيثمي، علي بن أبي بكر. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. د.ط. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨.

المازندراني، محمد بن علي بن شهر آشوب. مناقب آل أبي طالب (مطبعة النجف الأشرف، ١٩٥٦). باقر، الموسوي محمد. الكوثر في حياة فاطمة بنت النبي الأطهر. ط ١. د.م.: منشورات دليل ما، ١٤٢٩.

زندكاني، جعفر شهيدي. حياة فاطمة الزهراء. د.ط. د.م.: د.ن.، د.ت.

محمد، ابن المغازلي. علي بن. مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام). صنعاء، اليمن: دار الآثار، ١٤٢٤.

## References.

Holy Quran

Alhaythami, Ealiu Bin 'Abi Bakr. Maj-mae Alzawayid Wamanbae Alfaway-idi. Du.ti. Bayrut: Dar Alkutub Aleil-miati, 1988.

Alkaebi, Eali Musaa. Sayidat Alnisa' Fa-timat Alzahra', Da.t.

Almajlisay, Muhamad Baqar. Bahaar Al'anwar Aljamieat Ldurr 'Akhbar Al'ayimat Al'athari. Ta3. Bayrut: Dar 'Iihya' Alturath Alearabii Da.t.

Almajlisay, Muhamad Baqir .Bahaar Alanwar Aljamieat Lidarar 'Akhbar Alayimat Al'athar. Du.ta. Bayrut - Lubnan, Da.t.

Almaseudi, 'Abu Alhasani. Murawij Al-dhahab Wamaeadin Aljawhari. Bay-rut: Matbaeat Dar Alqalama, 1964.

Alniysaburi, 'Abu Eabd Allh Muhamad Bin Eabd Allah Alhakimi. Almustad-rak Ealaa Alsahihayni. Tahqiq Eabd Alqadir Eataa. Ta1. Bayrut: Dar Alku-tub Aleilmiati, 1990.

Alnuwrin, Mujamaei. Almirindi, 'Abu Alhasani, Da.t.

Alsaduq, Alshaykhu. Al'amaliu. Alt-abeat Ala. Qim: Muasasat Albaetha-ti, Da.t.

Alsubhani, Jaefara. Al'iilahiaat Ealaa Hudaa Alkitaab Walsunat Walea-qla. Matbaeat Almarkaz Alealamii Lildirasat Aliaslamiati, 2019.

Alsuyuti, Jalal Aldiyn. Aldir Almanthur Fi Altafsir Bialmathuri. Da.t. Du.ti. Di.mi.

Altabarani, 'Abu Saeid Mimun Bin Qa-sima. Man Darar Al'iimam Ealia Ea-layh Alsalami, Da.t.

Altabri, Muhamad Bin Jirir. Dalayil Al'iimamati, 1984.

Baqiri, Almusawiu Muhamadu. Alkaw-thar Fi Hayat Fatimat Bint Alnabii Al-iatihar. Ta1. Di.mi.: Manshurat Dalil Ma, 1429.

Muhamadu, Abn Almaghazili.eali Ban. Manaqib 'Amir Almuminin Ealiin Bin 'Abi Talb(Elyh Alsalamu). Sanea', Alyaman: Dar Alathar, 1424.

Zindkani, Jaefar Shahidi. Hayat Fatimat Alzahra'. Du.ti. Di.mi.: Da.n., Da.t.







## كورونا وعولمة الخطر

شاكر سعيد ياسين<sup>١</sup>

١- الجامعة المستنصرية/ كلية الآداب/ قسم الانثروبولوجيا والاجتماع، العراق؛ [shalbidany@yahoo.com](mailto:shalbidany@yahoo.com)  
دكتوراه في علم الاجتماع / أستاذ

### ملخص البحث:

يجادل البحث في فرضية مؤدّاهَا أن جائحة كورونا التي مرّت بالإنسانية في غضون السنوات القليلة الماضية هي نتاج طبيعي، وإن كان غير مقصود، للعقلانية الغربية التي ما فتأت تعاني من الهيكل الفكري الذي اتخذته سبيلاً للمعرفة والتقدم - العقلانية - . وهذا ما تنبأت به مدرسة فرانكفورت وعدد من الفلاسفة والمختصين في العلوم الطبيعية، من أن البشرية ستكون حصاداً مرّاً للتقدم الصناعي بفعل تشكّل ما يسمّيه أوليرش بيك بمجتمع الخطر، الذي يشي بتعرّض جميع المجتمعات بما فيها المجتمعات البعيدة عن تأثير الدخان الصناعي الغربي، إلى مخاطر التلوث والأمراض والكوارث التي كان يظن أنها بفعل الطبيعة، إلّا أن الأصابع البشرية - بحسب المختصين - كانت من ورائها. كانت العولمة - وهي من قمم مخرجات العقلانية الغربية - قد ساعدت بشكل مباشر أو غير مباشر على تفشي الجائحة بسبب سرعة التنقل والسفر عبر البلدان وتطور التجارة والشركات عابرة القومية والعمل المتنقل... كل ذلك تسبّب في عولمة الشرّ الجديد الذي بدا شبحاً ثقیل الوطأة على الإنسانية جمعاء. تشبه نظرية مجتمع الخطر في تشاؤمها نظريات سقوط الحضارة (مثل نظرية ازوالد اشبنجلر) ما دام المجتمع البشري مرهوناً بيد الشركات الرأسمالية وجشع رجال الأعمال. وحتى بعد انتهاء جائحة كورونا فإن أفكار الفلاسفة وعلماء الاجتماع والمؤرخين فإن التشاؤمية لن تنتهي بسبب استمرار مسببات الجائحة بحسب نظرية أوليرش بيك.

### تاريخ الاستلام:

٢٠٢٤/١٠/٢٠

### تاريخ القبول:

٢٠٢٥/١/٢٨

### تاريخ النشر:

٢٠٢٥/٣/٣١

### الكلمات المفتاحية:

كورونا، العولمة، العقلانية، التنوير الاوربي، مجتمع الخطر

السنة (١٤) - المجلد (١٤)

العدد (٥٣)

رمضان ١٤٤٦ هـ .

أذار ٢٠٢٥ م

DOI:

10.55568/amd.v14i53.69-91



# Corona and Risk Globalization

Shakr Sa`aed Yaseen <sup>1</sup>

1- Al- mustansiriyah University/ College of Arts/ Anthropology and Sociology department, Iraq;

shalbidany@yahoo.com

PhD in Sociology/ Professor

---

## Received:

20/10/2024

## Accepted:

28/1/2025

## Published:

31/3/2025

---

## Keywords:

Corona, Globalization, Rationality, European Enlightenment, Risk Society

## Abstract:

The current research study argues that the corona virus pandemic, widespread over the past few years, is a natural, albeit unintentional, wreaks havoc on everything in particular ,the intellectual structure . This was predicted by the Frankfurt School and a number of philosophers and natural science professionals as the humanity will suffer and have a bitter harvest of industrial progress by shaping what Ulrich Beck calls a Risk society that is prone to the vulnerability of all societies, including those far from the effects of Western industrial repercussions , risks of pollution, diseases, and natural disasters . But the human intervention was present at any way, according to specialists. Globalization, one of the summits of Western rationality, helps directly or indirectly to spread the pandemic as there were speed of mobility, travelling, and the development of trade, transnational corporations and mobile work. All of these cause the globalization of the new evil, which harms all humans worldwide.

---

## Al-Ameed Journal

Year(14)-Volume(14)  
Issue (53)

Ramadhan 1446 AH.

March 2025 AD

DOI:

10.55568/amd.v14i53.69-91



## المقدمة

مرّت قبل سنوات جائحة كورونا شملت الكون البشري بأسره وتداعت آثاره على الفعل الاجتماعي، حتّى بات الإنسان مسكوناً بالهلع والخوف من موتٍ محتمل، وأدّى إلى التّباعد الاجتماعي خوفاً من العدوى ممّا قلّص مساحة التفاعل الاجتماعي إلى مستوى لم يسبق له مثيل في العقود الأخيرة. واسترجع العالم من طريق وسائل الإعلام وعدد من المؤرّخين والمثقفين جائحات مماثلة منها القديمة ومنها الحديثة، مثل الانفلونزا الإسبانية التي اجتاحت العالم عقب الحرب العالميّة الأولى وحصدت أرواح الملايين.

ولا شكّ أنّ وباء كورونا يمثل صدمة ثقافيّة - بالمعنى السوسيولوجي - كونها شكّلت حدثاً مفاجئاً وتسبّبت بكوارث على المستوى الاجتماعي والاقتصادي، وأدّت إلى التعامل مع الآخرين على وفق معاني ورمزيات لم يألّفوها سابقاً. وكذلك أنّها ترسّخت في الذاكرة الجمعيّة بوصفها حدثاً صادماً لا يمكن نسيانه لأجيال قادمة.

وأمام التّراث الضخم لعلم الاجتماع، وقفت النظريات السوسيولوجيّة الكبرى (Grand theory) عاجزة عن تفسير ما حدث ومآلات ذلك على المجتمع البشري. بينما قامت نظريات أخرى استندت إلى نقد الحضارة الصناعيّة والثقافة الرأسماليّة والشكّ بمستقبل الإنسان والمجتمع الذي سيشهد عدداً من التحوّلات الكارثيّة بسبب تضخّم الآلة (الامتة)، وطمع الشركات التي تميل دائماً إلى تعظيم الربح على حساب الأمن والصحة والرفاهيّة. من تلك النظريات ما كتبه العالم الألماني أوليرش بك في نظريّاته ذائعة الصيت حول مجتمع الخطر العالمي؛ إذ تضمّنت ما يشبه النبوءة العلميّة بأنّ مستقبل البشر في خطر بسبب دخان المصانع الرأسماليّة (الملوثات بشكل عام) وعولمته حتّى يشمل بأضراره المجتمعات التي ينتج منها. يجادل البحث في فرضيّة مؤدّاها أنّ جائحة كورونا التي مرّت بالإنسانيّة في غضون السنوات القليلة الماضية هي نتاج طبيعي - وإن كان غير مقصود - للعقلانيّة الغربيّة التي ما فتأت تعاني من الهيكل الفكري الذي اتّخذته سبيلاً للمعرفة والتقدّم - العقلانيّة - . وهذا ما تنبّأت به مدرسة فرانكفورت بدءاً من ستينيات القرن العشرين، وعدد آخر

من الفلاسفة والمختصين في العلوم الطبيعية، من أن البشريّة ستكون حصاداً مرّاً للتقدم الصناعي بفعل تشكّل ما أسماه أوليرش بيك بمجتمع الخطر الذي يشي بتعرّض جميع المجتمعات بما فيها المجتمعات البعيدة عن تأثير الدخان الصناعي الغربي، إلى مخاطر التلوث والأمراض والكوارث التي كان يظنُّ أنّها بفعل الطبيعة، إلّا أن الأصابع البشريّة -بحسب مختصّين- هي من ورائها.

كانت العولمة - وهي من قمم مخرجات العقلانيّة الغربيّة - قد ساعدت بشكلٍ مباشر أو غير مباشر على تفشيّ الجائحة بسبب سرعة التنقّل والسفر عبر البلدان، وتطوّر التجارة والشركات عابرة القومية والعمل المتنقل... كل ذلك تسبّب في عولمة الشرّ الجديد الذي بدا شبحاً ثقیل الوطأة على الإنسانيّة جمعاء. إنّ نظريّة مجتمع الخطر تشبه في تشاوّمها نظريّات سقوط الحضارة (مثل نظريّة ازوالد اشبنجلر) ما دام المجتمع البشري مرهوناً بيد الشركات الرأسماليّة وجشع رجال الأعمال. وحتىّ بعد انتهاء جائحة كورونا فإنّ أفكار الفلاسفة وعلماء الاجتماع والمؤرّخين التشاوّميّة لن تنتهي بسبب استمرار مسبّات الجائحة بحسب نظريّة أوليرش بك، وستجد من يتقبّلها نتيجة اليأس من إصلاح النُخبه المهيمنة على رأس المال العالمي وتحالفها الأبدي مع النُخب السياسيّة.

يستند الباحث إلى الاتجاه النقدي في منهجيّة علم الاجتماع التي برزت في أعمال الرؤاد من مدرسة فرانكفورت والماركسيين الجدد وناقدي المجتمع التكنولوجي الحديث، مثل جالك ايللول وصولاً إلى الناقد الأكبر لمجتمع الخطر وهو أوليرش بك.

وعلى الرغم من استناد هذا الاتجاه على بعض الدّراسات الامبريقيّة، إلّا أنّ الجهد الأعظم والأهم كان في المحاولات النظرية التأسيسية التي القت أضواء مكثّفة على المجتمع المعاصر، بحيث يمكن القول إنّ الفلسفة اندمجت في علم الاجتماع في هذه المشاركة النقدية، التي ما برحت توجه سهامها إلى النُخب المهيمنة (الاقتصاديّة والسياسيّة) محمّلة إياها مسؤوليّة الكوارث التي مرّ ويمرّ بها البشر. وحتىّ مع ضعف استجابة النُخبه لمثل هذه الانتقادات، إلّا أنّ ظهور ردود الفعل على المستوى الشعبي وتيارات المجتمع المدني يكاد أن يكون فعلاً تطبيقياً يحمل هموم هذا المنهج.

## تحديد المفاهيم

يجري توضيح المفاهيم الاجرائية؛ بغية رفع الالتباس عن القارئ وهي:  
 عولمة الشر: مفهوم أراد الباحث من خلاله التعريف بإشكالية البحث بمتّصل يربط  
 العولمة بجائحة كورونا (= الشر). فلم يتح لهذا الفيروس الانتشار لولا أنّ المجتمع البشري  
 أصبح معولماً بفضل التقنيّات الحديثة والتبادل الاقتصادي والسفر عبر البلدان. وكأنّما البشر  
 من خلال تحرّكاتهم والبحث عن مصالحهم لم يفتنوا إلى أنّهم يعلمون الشرّ الذي يحملونه في  
 أبدانهم وينقلونه من يد إلى يد من دون أن يعوا المخاطر المحدقة بهم.  
 مجتمع الحذر: المقصود منه مجتمع يتتابه الشكُّ في بناء العلاقات بسبب الحدود الرمزيّة  
 والقانونيّة التي فرضتها الجائحة بحيث يتعد الفرد عن تكثيف العلاقات مع الآخرين؛ بغية  
 الحفاظ على سلامته. وبذا يمكن القول إنّ المجتمع البشري يمرُّ في حالة انتقاليّة يتجمّد فيها  
 البناء الاجتماعي في أداء لا وظيفي من أجلّ البقاء.

اللايقين: حالة افترضها الباحث حدثت في جائحة كورونا، وهي تستند إلى رؤية ضبابيّة  
 للحاضر والمستقبل بسبب التوجُّس والخيفة من الموت الذي سبّبه الفيروس، وأدّى إلى نزعة  
 شكّيّة وحذرٍ متواصل من إقامة العلاقات والاقتصار على المحدود والضيق منها، وكذلك  
 أدّت إلى نشاط العقلانيّة الفرديّة والتخطيط لتكاليف المعيشة بعد أن كثرت البطالة وتقلّصت  
 المكاسب الاقتصاديّة إلى حدودها الدُّنيا - حتّى على مستوى الدُّول وليس الأفراد وحسب-.

## مجتمع التكنولوجيا

أكّدت العولمة على هيمنتها من خلال جائحة كورونا وسرعة نفاذها إلى المجتمعات؛ إذ أصبح البشر أمام  
 كائن يزاحمهم العيش على الأرض على الرغم من لا مربيّته، وأرغمهم على الركود في منازلهم ومواجهة الشاشة  
 الصغيرة لمتابعة أخباره ووصلاته التي يحصد فيها الأرواح يومياً بشكل أكّادس من غير طقوس الوداع.  
 أتاحت الجائحة المعاصرة للباحثين والمفكرين فرصة التأمل في أسبابها وطريقة انتشارها،  
 لعلّ الوقوف عندها يذلل بعض الصعوبات ويستشرف الوضع العالمي في المستقبل، وتدارك  
 ما خلّفته السياسات الخاطئة بحقّ البيئة والإنسان.

تفترض الورقة الحاليّة أنّ جائحة كورونا هي نتاج عرضي -إن لم يكن عمدياً- لظاهرة العولمة. والباحث هنا لا يجادل في صناعة الفيروس بشرياً، وهو الأمر الذي يدخلنا في ملاسبات نظريّة المؤامرة، [وإن كانت هذه النظريّة مطروحة على بساط النقاش دولياً كما ظهرت في تراشق الاتّهامات بين الصين - موطن الفيروس - وأمريكا حول سبب أي منهما في صناعته]، وإنّا نميل إلى توضيح أثر العولمة في نشره بين الشعوب ودوره في تخريب الاقتصاد، وعملية التفاعل الاجتماعي.

في حدود هذه المقاربة، يمكن القول إنّ الجائحة هي نتاج حتمي للمجتمع التكنولوجي الذي يتأسس على وفق المرجعية العقلانيّة الغربية وأسسها الفلسفيّة التي نهلت من عصر الأنوار؛ إذ حلّ العقل محلّ التفسيرات الدينيّة (المسيحيّة تحديداً) والميتافيزيقة، والرغبة الجامحة في سيطرة العقل على الطبيعة من خلال التكنولوجيا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك مرجعية اقتصادية قوامها السوق الحرة بحسب نظريّة آدم سميث في ثروة الأمم. إلّا أنّ ذلك لن يتمّ من دون الاستناد إلى المرجعية السياسيّة في النظام الديمقراطي الذي حصّد أولى انتصاراته بعد الثورة الفرنسيّة، وسقوط الأنظمة الملكيّة التي باتت تعرف السياسة من خلال المجتمع على وفق نظريّة العقد الاجتماعي لروسو صعوداً إلى الديمقراطيات الحديثة التي تقف أمريكا على قمته.

انتجت العقلانيّة الغربية ظاهرتين كان لهما الأثر الواسع على عولمة القيم الغربيّة هما المجتمع التكنولوجي وثقافة الاستهلاك. وعلى الرغم من أنّ هذه العقلانيّة أثمرت مجتمع الوفرة الاقتصادي الذي ينعم برفاهيّة السلع والمنتجات المتجدّدة كل يوم، إلّا أنّ أعراضها المرضيّة باتت مقلقة بسبب غربة الإنسان الروحيّة وعدم إيفاء التكنولوجيا لحظوظه التي تفوق البضائع الماديّة.

خضعت العقلانيّة الغربية لدروس قاسية من النقد الفلسفي والسوسيولوجي خصوصاً بعد انتهاء الحرب العالميّة الثانية وبروز آثار التكنولوجيا المتوحشة في تدمير الأرض والإنسان. كان على رأس تلك الدروس هو ما قدّمه عالم الاجتماع الفرنسي جاك ايللول في بلورة مفهوم المجتمع التكنولوجي.

تتبع ايللول التاريخ الاجتماعي للتكنولوجيا منذ العصور القديمة في أثينا وروما إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية. والباحثين المعاصرين يستعيدون طروحاته التي بدأت مع خمسينات القرن المنصرم؛ لكنّها ما زالت فاعلة في تفسير أثر التكنولوجيا على المجتمع خصوصاً مع انتشار وسائل التواصل الاجتماعي واستعمال الهاتف النقال والحواسيب بشكل مذهل.

تنحصر فكرة ايللول بأنّها هاجس الإنسان في التقنية والتجربة العلميّة أدّى إلى النمو التكنولوجي وانتشاره، وأدّت بالمقابل إلى حالة لم يعد للإنسان السيطرة على تقنيّاته، وانقلبت المعادلة عندما أصبح الإنسان عبداً لما صنعتّه يده، وهذه العواقب محتومة وخارجة عن سيطرة الإنسان بسبب انشداؤه للتقنيّة المعاصرة.

إنّ التكنولوجيا بوصفها تنظيمًا فائقًا، وقوّة محطّمة في المجتمع تشي بأنّ المجتمع الأكثر عقلانيّة هو الأكثر افرارًا للاتّجاهات والأفعال اللاعقلانيّة التي تجلب الرفاه المؤقت، ولا يمكن للعقلانيّة أن تملأ حياة البشر بخضوعهم لأوقات العمل وقواعده، فغرائزهم تتطلّب خرجًا لإنتاج حلول بديلة.

يضع ايللول عددًا من السّمات المميّزة للظاهرة التكنولوجيّة أهمّها العقلانيّة والتصنيع. تتمثّل الأولى في التنظيم وتقسيم العمل وخلق معايير وقواعد الإنتاج، وهي بوصفها خطابًا يستثني ما هو تلقائي وشخصي، وتعمل بموجب المنطق العلمي وحده. وفيما يتعلّق بالتصنيع أو الميزة الاصطناعيّة، فإنّ التقنية هي فنُّ لخلق نظام اصطناعي مقابل الطبيعة؛ بل هي تخضع العالم الطبيعي لأدواتها وتعيد انتاجه من جديد<sup>١</sup>، ولا تأخذ التكنولوجيا بعدًا ماديًا وحسب؛ بل تشمل على البعد الروحي الذي يكون إمّا تنظيميًا كالبيروقراطية أو نفسيًا، وكذلك يظهر في الدعاية والإعلان، أو من كلاهما معًا<sup>٢</sup>.

لقد أصبح وجود التكنولوجيا حتميًا، كحتميّة وجود الطبيعة، وبذا فإنّ حرّيّة البشر رهنّت بالآلة كما يرهن العبد بالسيّد. وأصبحت التكنولوجيا هي غاية بنفسها في هذا العصر، غاية الحضارة التي قادت من دون قصد إلى استعباد التكنولوجيا للثقافة، بكلمة

Ellul, Jacques. The Technological Society, ed. John translated by Wilkinson (Vintage Books, ١ 1964), 78\_89.

.Stivers, Richard Shades of Loneliness (Rowman & Littlefield publishers. INC, 2004), 67 ٢

أخرى أصبحت التكنولوجيا هي المقدّس، وهيمنتها تتمثل في عمليتين اجتماعيتين:

١ - في الحضارة التقنيّة، فكلُّ شيء يميل إلى محاكاة التكنولوجيا

٢ - التكنولوجيا بوصفها نظامًا اجتماعيًا ووسطًا معيشيًا.

وأمكن للتكنولوجيا أن تصبح نظامًا مفتوحًا بعلاقتها مع الطبيعة والمجتمع، وما يجعلها كذلك هو الاستعمال المكثّف للكمبيوتر الذي أصبح مرجعًا للمعلومات للتنسيق بين مختلف ألوان التكنولوجيا<sup>٣</sup>.

بعد نشوء الرأسماليّة بأثر الثورة الصناعيّة انتشرت التكنولوجيا من الاقتصاد إلى المجتمع وكل أشكال الحياة، وظهر الإنسان الاقتصادي الذي استهان بقيم الأنشطة والممارسات غير الاقتصادية لا اعتقاده بأن التقنيّة محايدة وتتحاشى الحكم الأخلاقي، ويميل إلى خلق "أخلاقيّة تقنيّة".

فالتكنولوجيا المهيمنة على المجتمع تقلب الوسائل إلى غايات، وتحول الأسئلة المصيريّة إلى أسئلة تقنيّة، كصنع القنبلة الذريّة والتجارب البيولوجيّة التي تزيد من إشكال التكاثر، وحتىّ الظواهر الإنسانيّة كالقانون أصبحت ذات معايير تقنيّة وباستعبادها البشر، فإنّ التكنولوجيا تجبرهم على عمل ما لا يريدون عمله بعفويّة، ويختزل التعليم إلى مجرد محاولة لإنتاج التكنولوجيا، وينتهي ايللول إلى وسم هذا العالم التقني بـ "معسكر التحشيد العالمي"<sup>٤</sup>.

### لا عقلانيّة العقلانيّة

بالتزامن مع ظهور كتابات جاك ايللول، كان لمدرسة فرانكفورت حظًا وافراً لنقد المجتمع الصناعي وتحليل أسباب فشل العقلانيّة الغربيّة في تقديم حلولٍ وجوديّةٍ لأمراض المجتمع الذي يعيش فيه الفرد حالة الاغتراب والاستلاب. فالمجتمع الغربي وصل الذروة في عقلانيّته، إلّا أنّ هذه العقلانيّة التي نشأت في أحضان العلم والتكنولوجيا كانت لها أعراض لا عقلانيّة في مجتمعٍ مريضٍ ومستبعدٍ للآلة. يسم هربرت ماركوز هذا المجتمع باللاعقلانيّة؛ لأنّ إنتاجيّة تقضي على التطور الحرّ للحاجات والملكات الإنسانيّة، "فالحق أنّ عقلانيّة المجتمع المعاصر وتقدمه وتطوره هي في مبدئها لا عقلانيّة"<sup>٥</sup>.

٣. Stivers, Shades of Loneliness

٤. Ellul, The Technological Society

٥. Ellul

٦. ماركوز، هربرت. الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة. جورج طرابيشي، ط ٣ (بيروت: دار الاداب، ١٩٧٣)، ٢٦-٣٠.



إنَّ غاية العقلانيَّة التكنولوجيَّة هدف يسعى المجتمع الصناعي المتقدِّم أن يحقِّقه، بيد أنَّ هذا المجتمع يميل، بحكم طريقة تنظيميَّة لقاعدته التكنولوجيَّة إلى النزعة الاستبداديَّة التي لا تظهر بشكل سياسي إرهابي؛ بل بشكل تنميط اقتصادي - تقني غير إرهابي يؤدِّي دوره من طريق تحكُّمه بالحاجات باسم مصلحة عامَّة زائفة. ولا يمكن في هذه الشروط قيام معارضة فعَّالة للنظام.<sup>٧</sup>

يسمِّي ماركوز هذا المجتمع العاجز عن النقد والمعارضة بالمجتمع ذو البعد الواحد؛ إذ يعيش عبوديَّة جديدة بخضوعه التام والطوعي للعقلانيَّة التكنولوجيَّة التي سلبته حرِّيته وهويَّته، "فكلِّما أصبحت إدارة المجتمع الاضطهادي عقلانيَّة، منتجة، تقنيَّة وشاملة، تعذَّر على الأفراد أكثر فأكثر تصور الوسائل الكفيلة بتحطيم أغلال عبوديَّتهم وبوصولهم إلى حرِّيَّتهم".<sup>٨</sup>

تمارس التكنولوجيا قمعاً يغيّر القمع التقليدي الذي يعيه الفرد بصفته قمعاً مؤسَّساتياً/ سياسياً، لأنَّ قمع الآلة يتَّخذ طابعاً لا مرئياً ورمزياً خارج عن إدراك الفرد؛ لأنَّه هو من يسهم فيه. فاستطاعت العقلانيَّة الغربيَّة من خلال جهازها الانتاجي الضخم، خلق مجتمع سلعي ومزید من الحاجات التي تربط الأفراد بالعملیَّة التقنيَّة واحتواء غرائزهم من خلال الاستهلاك الزائد عن الحاجة. بذات تحوَّلت التكنولوجيا من وسيلة لتحرير الإنسان إلى وسيلة لقمعه، "فالناس يتعرَّفون على أنفسهم في بضائعهم، ويجدون جوهر روحهم في سيارتهم وجهازهم التلفزيوني...".<sup>٩</sup>

المجتمع السلعي عند ماركوز تحول إلى مفهوم مرادف وجوهري هو المجتمع الاستهلاكي عند جان بودريارد الذي صادر العقلانيَّة الاقتصاديَّة ومزاعمها في استقلاليَّة سلوك المستهلك، بفهم هذا السلوك بوصفه ظاهرة اجتماعيَّة مرتبطة بالقيم "فلم تعد الحاجات ترمي إلى اغراض بقدر ما ترمي إلى قيم، ولإشباعها في المقام الأوَّل، معنى من معاني الانتساب إلى هذه القيم".<sup>١٠</sup>

٧ ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد.

٨ ماركوز، ٤٢-٤٣.

٩ ماركوز، ٤٥.

١٠ بودريارد، جان. المجتمع الاستهلاكي، دراسة في اساطير النظام الاستهلاكي وتراكيه، ترجمة. خليل احمد خليل (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٥)، ٧٨.

ليست الحاجات سوى الشكل الأكثر تقدماً من أشكال البرمجة العقلانية للقوى المنتجة على الصعيد الفردي؛ إذ يقوم الاستهلاك بدور الصلة المنطقية والضرورية للإنتاج. فبعكس النظرية القديمة للاستهلاك التي ترهن الغرض بالحاجة "إنني اشتري هذا الغرض لأنني بحاجة إليه" التي يعدّها بودريارد نظرية غيبّة وعاجزة، فإنّ الغرض / السلعة خارج مجال وظيفته الموضوعيّة - حيث لا يمكن استبداله - يغدو قابلاً للاستبدال بطريقة لا محدودة في مجال التضمينات؛ إذ يرتدي قيمة العلامة، ويستعمل الغرض لأغراض الفخامة والوجاهة. ففي منطق العلامات وكذلك في منطق الرموز، لا تعود الأغراض مرتبطة أيّما ارتباط بوظيفة أو بحاجة محدّدة، لأنّها تتجاوب مع شيء آخر، أمّا مع المنطق الاجتماعي، وأمّا مع منطق الرغبة اللذين تشكل بالنسبة إليهما حقلاً دلاليّاً متحرّكاً ولا واعياً<sup>١١</sup>.

وخير دليل على أنّ الاستمتاع ليس مبدأ الاستهلاك ولا غائيّة، هو أنّ الاستمتاع اليوم اكراهي ومؤسّسي، ليس كحقّ أو كلفة؛ بل كواجب على المواطن. فالإنسان الحديث يقضي حياته أقل فأقل في الانتاج من خلال العمل، وأكثر فأكثر في التجديد المتواصل لحاجاته الذاتية ولترفيه<sup>١٢</sup>.

رغب بودريارد بتخطّي الماركسيّة وكان متحمّساً لدفعها بالانتقال إلى جوانب جديدة من الفكر. فماركس حلّل انتاج السلع؛ لكنّه لم يأخذ بالاعتبار المرحلة التالية للرأسماليّة، أي انتاج الإشارات. والآن تُعدّ الإشارات أهم جوانب عمل الرأسماليّة، وليس الأشياء المادّيّة التي تحيل إليها هذه الإشارات. فالقيمة في المجتمع الاستهلاكي المعاصر لا تكون في الشيء نفسه وإنّما في الإشارة المرتبطة به، أي لا توجد حاجة "حقيقية" إلى أي شيء، وهو ما وصفه ماركس بالقيمة الاستعماليّة. هناك فقط القيمة التبادليّة، وهي قيمة عشوائيّة يقرّرها تذبذب أسعار السوق الرأسماليّة. وبهذا يرى بودريارد أنّ النظام الرأسمالي غير منطقي ولا يمكن السيطرة عليه، وليس بوسع أي إنسان اعتراض طريقه، فهو يعمل بحسب منطق غامض خاص به وليس بسبب تلاعب الطبقة الحاكمة به<sup>١٣</sup>.

١١ بودريارد، ٨٦-٨٨.

١٢ بودريارد، ٩٢-٩٣.

١٣ انغلز، ديفيد؛ هيسون، جون. مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، ترجمة. لما نصير (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،

هكذا يبدو العالم الرأسمالي على وفق مقولات ناquديه من المدارس والاتجاهات آنفة الذكر، لا عقلائيًا على الرغم من العقلانيّة التي يتذرّع بها في توصيف الإنسان الاقتصادي/ الرشيد، ما جعل الرأسماليّة تتحوّل إلى نظامٍ متوحش يستبد رمزيًا من خلال عقلائيّته وآلاته بفعل توغل الظاهرة الاستهلاكيّة إلى جميع الشعوب من خلال العولمة التي تستند في انتشارها وهيمتها على وسائل الاتّصال والتواصل بين البشر، وتسليع كلّ شيء بما في ذلك الأفكار والأيدولوجيّات.

بصدد العلاقة بين العولمة وثقافة الاستهلاك، وبين ما هو محلي وما هو عالمي، يرى غدنز بأنّ المجتمع شهد نموًّا متعاظمًا لكميّات المنتجات المعروضة للبيع وأنواعها في المحلّات التجاريّة، وقد أخذت مساحة هذه المتاجر بالاتّساع لتستوعب المزيد من أنواع السلع المتوافرة، وكذلك أخذت الحواجز والقيود التي كانت تحدّ من التبادل التجاري العالمي بالتناقص، ممّا أتاح الفرصة لفتح الأسواق أمام أعداد متزايدة من المنتجات<sup>١٤</sup>.

في الوقت نفسه فإنّ غزارة الانتاج وتسويقه عالميًا أدّى إلى مزيد من المخاطر البيئيّة والصحيّة بسبب التدخّل البشري في الطبيعة واستغلاله لمواردها بشكلٍ غير مسبوق وغير أخلاقي ممّا ينذر بكارثة كوكبيّة بعد فيض الأزمات البيئيّة التي أثّرت على الاقتصاد والمجتمع، التي تعد التكنولوجيا مسؤولها الأول. فـ "التغير التقني في تقدّمه المتسارع يجلب معه أنواعًا جديدة من المخاطر التي ينبغي على الإنسان أن يواجهها ويتكيّف معها"<sup>١٥</sup>.

### مجتمع الخطر

يضعنا فيروس كورونا، إذًا، أمام أطروحة أوليرش بك حول مجتمع الخطر العالمي الذي يعدّ من مخاضات النظام الرأسمالي والعقلانيّة الغربيّة التي لم تقتصر على عولمة الحروب والجريمة والملوّثات البيئيّة والإرهاب؛ بل شملت الأمراض والأوبئة بشكل "أثار جانيّة كامنة" تنتقل بحريّة بسبب سهولة التنقل وفتح الحدود أو توحيد الرمزي على أثر التدويل الفاحش للرأسمال وتنويع الاستهلاك وتكثيفه. وعلى الرغم من قدم ظاهرة الأوبئة وانتشارها عالميًا - كما حصل

١٤ غدنز، انتوني. علم الاجتماع، ترجمة. فايز الصياغ (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥)، ١١٦.

١٥ غدنز، علم الاجتماع، ١٤٣.

من انتشار الانفلونزا الإسبانية التي فتكت بما يقرب من ٢٠ مليون إنسان في عشرينيات القرن الماضي - إلا أن الشكل المعاصر لانتشار الأوبئة أخذ يتسارع بسبب العولمة.

لقد وصف اولرش بك المجتمع الصناعي بأنه شكل من أشكال المجتمعات التي تصنع توابعها السلبية ومهدداتها الذاتية بشكل منظّم؛ ولكنها لا تموضعها علناً في شكل صراعات سياسية<sup>١٦</sup>. فالتنظيم العقلاني والبيروقراطي للمؤسسات الصناعية وإن كانت له المنافع الكبيرة على الصعيد المادي، إلا أنه أصبح مهدداً للمجتمع البشري بسبب الآثار الجانبية التي ينعتها بك بالصامتة بسبب انسيابها الهادئ وغير المعلن لإنتاج المعاناة / الخطر.

فقد جرت دمقرطة للمخاطر بصيغة "الشح ترابي، إمّا دخان المصانع فهو ديموقراطي"، إذ تصبح الفوارق والحدود الاجتماعية نسبية؛ لأنّ المخاطر تمارس موضوعياً أثراً مساوياً داخل المحيط الذي تدور فيه<sup>١٧</sup>. فعولمة الخطر لا تشمل المتعرضين لها من المستهلكين وحسب؛ بل والمنتجين أيضاً. والآثار "المرتدة" تعود لتضرب مراكز الانتاج، ولن يكون الأغنياء والأقوياء في مأمن منها. وسوف نصل عاجلاً أم آجلاً إلى "وحدة جميع القتلة مع الضحايا"<sup>١٨</sup>.

وهذا ما فعله كورونا في توزيع شرّه بين الأمير والفقير والسيد والعبد، وجعل البشر بسائر طبقاتهم يتنفسون من وراء الكمامة خوفاً منه. وفرض على المفكرين مراجعة ما قدّموه بالأمس عن "سيطرة الإنسان على الطبيعة"؛ لأنّها أصبحت موضع شكّ في الأوساط الفلسفية بعد أن خضع العالم كله لفيروس مغمور يكاد يفتك بالحضارة.

إذاً يمكن للفيروس المستجد أن ينتشر بفعل التواصل المستمر بين البشر من طريق السفر والتجارة الحديثة برّاً وبحراً وجوّاً، والناتج من تحول المجتمع إلى مجتمع استهلاك عالمي، وهو بالضرورة نتاج لتضخم النظام الرأسمالي ونزعه المتأصلة في الهيمنة الناعمة / الرمزية بإخضاع الشعوب من طريق الاستهلاك بشراء المنتجات والتقنيات الحديثة والاقتراض الدائم، واشغال فتيل الحروب وسواها من الاستراتيجيات التي تصبّ دائماً في خدمة الاستهلاك وتغوّل الرسالة.

١٦ بك، اولريش. مجتمع المخاطرة، ترجمة. جورج كتورة؛ الهام الشعراي (بيروت: المكتبة الشرقية، ٢٠٠٩)، ٢٠٧.

١٧ بك، مجتمع المخاطرة، ٧٤.

١٨ بك، ٧٦-٧٧.

يرى جورج ريتزر ان انتشار الأوبئة يُعزى إلى أن كثير من البشر يرحلون إلى مسافات كبيرة وبسرعة فائقة، الأمر الذي يساعد على نشر المرض في كل مكان في العالم خلال مدة قصيرة نسبياً، ممّا يفاقم حقيقة وجودنا في عصر العولمة<sup>١٩</sup>. ويعزو كذلك سبب انتشار الأيدز إلى العولمة بسبب الحركة العالمية المتزايدة للسياحة والمعدلات الأكبر للهجرة المشروعة وغير المشروعة، ومعدلات السفر الأكبر المتصلة بالتجارة والمعاملات، وحركة اللاجئين، والتدخلات العسكرية وتحركات القوات العسكرية<sup>٢٠</sup>. وبعد دراسته لأثر فيروس سارس وانتقاله من الصين إلى عدد من شعوب العالم، توقع ديفيد ديني ان تنتشر أوبئة جديدة بسبب العولمة<sup>٢١</sup>. والمثير للدهشة أن العلماء توقّعوا انتشار وباء كورونا الحالي بعد راوا سلفه سارس، وتنقله بحرية بين البشر بسبب سهولة التنقل والسفر بين البلدان، وأشاروا كذلك إلى طرق الوقاية الحالية من ارتداء الكمامات ومنع التجمّعات والحماية الصحيّة<sup>٢٢</sup>.

مهما كان توصيف الفيروس المستجد على أنه عيار منفلت أو خطأ بيولوجي، فإنه ما كان ليتحوّل إلى جائحة مرعبة لولا أنه اتخذ من العولمة بساطاً من الريح يتنقل فيه بحرية إلى ما يشاء من الأماكن وغزوها بعدوانية. وحتمّ على النخب السياسية والفكرية الحديث عن عالم جديد مختلف، وعالم ما بعد كورونا، كما استشرّف نعوم تشومسكي وهنري كيسنجر.

أمّا عالم كورونا - الحاضر - فقد فرض اللجوء إلى ما يسميه أولريش بك بدولة الوقاية، أي دولة التمويل والإمداد<sup>٢٣</sup>. ولنسمّه هنا مجتمع الوقاية أو الحذر، وهو مجتمع لا اجتماعي ألزمته الدولة بالتباعد الاجتماعي والإقامة في المنازل؛ درءاً لخطر الملامسة والرداذ المتطاير من الأنوف لأنها أسلحة العدو الجديد.

فمن آثار عولمة شرور كورونا أن تمّ عولمة القيمة الفردية على حساب القيم الجماعية بإلزام كل مجتمع لنفسه العمل بالتباعد الاجتماعي، وإجبار الأفراد بالمكوث في منازلهم خشية

١٩ ريتزر، جورج. العولمة نص أساسي، ترجمة. السيد امام (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥)، ٧٧٧.

٢٠ ريتزر، العولمة نص أساسي، ٧٧٥.

٢١ Denney, David Risk and Society (SAGE publications, 2005), 68.

٢٢ كوامن، ديفيد. الفيض امراض الحيوانات المعدية وجائحة البشر التالية، ترجمة. مصطفى إبراهيم فهمي، ج ١ (الكويت: عالم المعرفة، ٢٠١٤)، ١١.

٢٣ بك، مجتمع المخاطرة، ٢٠٨.

الإصابة ونشر الفيروس . أي - بكلمة أخرى - التحوّل إلى حالة المجتمع اللااجتماعي الذي يرهن وجوده من خلال التضحية بالتفاعل اليومي والعلاقات الاجتماعية المألوفة . وهو وإن كان حلاً ناجعاً لكبح العدو الجديد، إلّا أنّ آثاره كانت وخيمة على اقتصاديات المجتمعات وخصوصاً الطبقات الكادحة التي تعتاش من عملها اليومي .

وقع العالم في حيرة هي الأولى في تاريخه . فمن جهة ترغب الدول في تطوير المجتمعات والحد من حركة السكان وتقليص احتشادهم في التجمعات؛ أنّاء لعدوى الفيروس . ومن جهة ثانية، أنّ هذه الوقاية ستطيح حتماً باقتصاد الدول ومعيشة السكان خصوصاً الطبقات الفقيرة . وقد رأينا كيف أنّ رفع الحظر تدريجياً لأجل إنعاش الحركة الاقتصادية قد أعاد النسب المتزايدة من الإصابات، ودقّت من جديد ناقوس الخطر، لتقوم الدولة مرة أخرى بإعادة الحظر على حركة المجتمع وأجبرها الوباء على تخريب اقتصادها بأيديها طمعاً في الحفاظ على المجتمع من الانقراض.

### عولة الشر

المجتمع اليوم يعيش في حالة من الهشاشة لم يألّفها من قبل وبدا عليه الخضوع التام لجبروت الطبيعة، فأصبح في شلل تامّ بسبب تعطل المؤسسة الاقتصادية من جهة، وخسارته للتفاعل اليومي الذي يميّز البشر بوصفهم بشراً بحسب التعريف الأرسطوي القديم (الإنسان كائن اجتماعي)، وما تبع ذلك من آثار تتمثل بـ :

١- في هذا المجتمع الكسول (إجبارياً)، يتمّ تقييد الحريات وخيارات الفرد وشيوع حالة من الشكّ والخوف لأيّ تحرّك حتّى لو كان محسوباً بعناية . إنّهُ مجتمع منكفئ على ذاته بالضرورة، خائف ومنزوي لأنّه قد استسلم للعدو غير المرئي، تسوده حالة من اللاتيقين والرؤية السوداوية في الحاضر والمستقبل . تنعكس هذه السوداوية على ذات الفرد بشكل إحباطٍ يستمرّ باستمرار الجائحة ربما يتطور عند بعضٍ بشكل أمراض نفسية تعيق بدورها المناعة الجسدية اللازمة لدرء خطر الفيروس .

٢- حالة الالايقين في مجتمع الحذر أجبرت الأفراد على الادّخار تحسباً لوقوع الأسوأ، بسبب توقف الأنشطة الاقتصادية وتسريح بعض الفئات من أعمالها. وسرعان ما تحولت الأشياء النافهة قديماً إلى ذات قيمة سحرية . فمن منا كان يعتقد بأهمية الكمّات ؟ حتّى جاءت الجائحة لتضع الإنسان أمام اقتنائها من دون التفكير بالسلع المعمرة أو الرحلات السياحية. في غضون أيام نشأ هوس جمعي حول نوع الكمّات والمطهرات الملائمة، والخطوات اللازمة للوقاية. أصبحت الكمّات رمزاً للخوف والحذر من العلاقة بالآخرين وملازمة السطوح. فيما مضى كان البشر يتطفّلون بنظراتهم عندما يرون شخصاً يرتديها، واليوم أصبح من لا يضع الكمّات على أنفه إنساناً مخيفاً، فهو في منطقة الالايقين والشك والتساؤل حول حملة للفيروس. ربما من طريق الكمّات يستعيد البشر مقولة سارتر: الجحيم هو الآخرون، تؤخذ الكلمة بحرفيّتها من دون مساس أو تلاعب فلسفي ممّاحك.

٣- إذا كان الزمن الاجتماعي يحسب بقدر ما يقدمه المجتمع من انجاز من خلال أنشطته اليومية في الاقتصاد والأدب والسياسة وسائر الأنماط الثقافية الأخرى، فإنّ زمن كورونا غير مُدرك؛ لأنّ المجتمع خارج التاريخ . فهو مجتمع مستهلك غير منتج، يعيش في قوقعة ويجتر همومه باستمرار. وحتّى الأسر في انزوائها أصبحت تلوك الحديث اليومي في الثقافة الصحيّة عن سوائل التعقيم والقفازات والأنشطة اللازمة لمكافحة الفيروس من دون أن تهتمّ بالحميّة والعلاقات المتجذرة التي تسمّ هذه الجماعة البشريّة .

لم يعد للزمن من قيمةٍ بسبب توقف النشاط الإنساني. فالوقت يمرّ سريعاً وبلا مبالاة للتاريخ اليومي . وفي أحيانٍ كثيرة يتجاهل الفرد في أيّ يوم هو، ويتدارك ذلك بالسؤال أن أهتم له، وإذا لم يهتم فإنّ الفاجعة أن يعيش بلا تاريخ وكأنّه في العصر الجليدي.

٤- والمجتمع اليوم أقرب إلى الجوانب الروحيّة والأسطوريّة منه إلى العقلانيّة . فبسبب التباعد الاجتماعي خضع كثير من الأفراد لفكرة نهاية العالم وقدم المخلص الأخير بعد أن عجز العلم عن مواجهة الوباء . كما تكثر الشائعات والاستسلام لها بسبب حالة الالايقين وعدم قدرة المؤسسات الرسميّة على تقديم إجابات حاسمة لمستقبل ومصير البشر في

مواجهة الفيروس . طرحت الجائحة من جديد السؤال الفلسفي العميق: من نحن؟ إزاء كائن أثري لا تشاهده العين، قام بغزوة تلو الأخرى لسكان الأرض وفرض هيمنته التي يفترض أنها طبيعية، لينجو من تهمة الظلم باعتبار أنه يقوم بنزع الأرواح مثل الحيوانات المفترسة، كل يعمل بغريزته.

٥- يدرك الفرد -خصوصاً في المجتمع الغربي- شبح الدولة وعنفاها في فرض القانون بعد الاعتياد اليومي على الحياة الفردية والتصرف الحر. وهذا ما دفع بعض المفكرين إلى القول بأن الجائحة ستمنح الفرصة لعودة للنظم الاستبدادية وعسكرة المجتمع بسبب فرضها التعسفي لأنظمة الوقاية والحجر الصحي الذي كبل حرية الأفراد في التنقل والعمل . يرى الفيلسوف الإيطالي جورجيو آغامبين أن الخوف من فقدان الحياة يسهل أن ينبني عليه استبداد وحشي. وكان آغامبين قد تعرض لمثل هذه الفكرة في كتابه (حالة الاستثناء) الذي يعتبر فيه أن السلطات تستخدم الظروف الاستثنائية لتبرير تعطيل القانون وحياسة السلطة المطلقة، مشيراً إلى تحولها إلى حالة دائمة حتى في النظم الديمقراطية<sup>٢٤</sup>.

٢٥. ويخشى المفكر السلوفيني سلافوي جيچيك من استغلال ممثلي النظام الرأسمالي هذه الأزمة بقسوة لفرض شكل جديد من الحكم. والنتيجة الأكثر احتمالاً للوباء ستكون أن الرأسمالية الهمجية الجديدة ستسود أخيراً<sup>٢٦</sup>. بل إن الشاعر المصري عبد الرحمن يوسف يرى أن البشرية ستواجه فيروساً أقوى من كوفيد ١٩ وهو فيروس الاستبداد، مشيراً إلى أن الصين نجحت في دحر الفيروس عبر استخدام أجهزتها الأمنية التي ترصد كل صغيرة وكبيرة. وهناك رغبة كبيرة لدى النخب الحاكمة في النظم الديمقراطية لمحاكاة الصين في مراقبة مواطنيها والتحكم في أنشطتهم بحجة حماية الصحة العامة<sup>٢٧</sup>.

كل هذه التوقعات تطرح بسبب المخاوف من سلب الحرية في البلدان التي أصبحت فيها

٢٤ آغامبين، جورجيو. الخوف من فقدان الحياة سيظهر سيف الاستبداد،

" <https://www.aljazeera.net/news/cultureandart/2020/4/19,2020>

٢٥ آغامبين، جورجيو. حالة الاستثناء، ترجمة. ناصر اسماعيل (مصر: دار مدارات، ٢٠١٥)، الفصل ١٢،

٢٦ جيچيك، السلوفيني سلافوي. شيوعية جديدة تنبت من كورونا وحياتنا لن تعود كما كانت

<https://www.aljazeera.net/news/cultureandart/2020/4/8>

٢٧ ميدل إيست آي، فيروس كورونا.. العالم تنازعه الحرية والاستبداد،

<https://www.aljazeera.net/news/politics/2020/4/13>



الفردية ثقافة اجتماعية، وعنصرًا أساسيًا في بناء الحضارة الحديثة. لكن وعلى الرغم من أهميتها للنظام الرأسمالي، فإن الفردانية وقعت تحت سهام النقد المر من مفكرين رأوا فيها ضرورًا تعجل بسقوط الغرب. ترى عالمة الانثروبولوجيا ماري دوغلاس أن الكارثة البيئية العالمية والوشية الحدوث هي أزمة تضامن اجتماعي مرتبطة بتأثير النمو الرأسمالي العالمي، الذي يجعل الأفراد عرضة للخطر<sup>٢٨</sup>. فالوباء دفع الناس لتخزين المواد الغذائية مما سبب نقصًا فيها لآخرين. وانتشرت فيديوهات توثق انكبابهم على نهب الأسواق في سلوكيات كانوا من قبل يتهمون فيها مجتمعات العالم الثالث. وأكثر من ذلك أصبحت الدول تتقاتل على شراء الكمادات وأجهزة التنفس والاستيلاء على حاوياتها لإنقاذ مرضاها من دون التفكير بغيرها من الشعوب، كما فعلت دولة التشيك في الاستيلاء على شحنة من الكمادات كانت متوجهة من الصين إلى إيطاليا، وهذه الأخيرة استولت على شحنة الكحول الطبي المتوجه إلى تونس، واستولت فرنسا على الكمادات والقفازات الطبية التي استوردتها إيطاليا وإسبانيا من الصين.

من هنا ينظر سلافوي جيچيك في أحدث كتاب له، إلى أن كورونا ليست علامة على عولمة السوق وحسب؛ بل أكثر من ذلك، أنها علامة على الشعبوية القومية التي تصر على سيادة الدولة بشكل كامل<sup>٢٩</sup>.

وعلى الرغم من الأهمية التي حظيت بها الفردانية بوصفها فلسفة وأسلوب حياة في نهضة أوروبا، إلا أن الجائحة كشفت عوراتها التي كانت تحتجب وراء ستار من الأيدولوجيات الصارخة. فما أن أعلنت الجهات الطبية أن فيروس كورونا يصيب كبار السن وأصحاب الأمراض المزمنة، حتى رأى العالم كيف تركت هاتين الفئتين تصارعان المرض من دون رعاية طبية وأدوية ومستلزمات العلاج في عدد من دول أوروبا كهولندا وفرنسا. وعثرت قوات الجيش في إحدى المستشفيات في إسبانيا على حالات وفاة تركت في أسرهما من دون رعاية. وتدعى الأوساط الطبية أن اللقاحات والعلاجات المؤمل طرحها للعلاج لا تنتفع منها الفئات كبيرة السن.

لذلك تبدي ماري دوغلاس حيرتها من اللامبالاة التي يديها كثير من البشر لمخاطر التكنولوجيا . فهم يرون أنفسهم ممثلين لنظام القيم والمعايير الاجتماعية، وعندما يداهمهم الخطر يرمون باللائمة على الجماعات المهمشة كالمدمنين على المخدرات والشواذ جنسياً بوصفهم مسؤولين عن نشر الأمراض<sup>٣٠</sup>.

على أثر هذه المواقف غير البريئة تجاه الضعفاء، فضلاً عن الاحباط الذي أصاب البشر من انتشار الوباء ووقوفهم عاجزين أمام غزوته للصحة العامة وتخطي العلم إزاء مواجهته، انتاب عدد من المفكرين الغربيين نوبة من التشاؤم الوجودي حيال حضارتهم، ولم يخفوا قلقهم من زوال الحضارة الغربية وباتوا يشككون في قدرة العقلانية والتكنولوجيا على الاستجابة الكفؤة للتحديات القادمة بعد أن أظهرت فشلها في مقاومة فيروس ضئيل.

يرى الفيلسوف الفرنسي ميشيل أونفري بأنَّ جائحة كورونا ستشكل مرحلة جديدة ضمن "انهيار الحضارة اليهودية المسيحية" بحسب التحليل الذي قدّمه في كتابه: الانحطاط، واعتبر فيه أنَّ الحضارة الغربية في انهيار متواصل. وعَلَّ أونفري تنبؤهُ بسقوط الحضارة على أنَّ الفيروس مرتبط باقتصاد العولمة، فالإقتصاد الليبرالي جعل من الربح الأفق الذي لا يمكن تجاوزه في جميع السياسات كما يظهر في تخزين الكمّات والرعاية الطيبة<sup>٣١</sup>. أمّا جاك اتالي فيتوقّع بأنَّ نظام السلطة برمته سيخضع للمساءلة، وسيستبدل بعد وقت عصيب نموذج جديد قائم على سلطة مختلفة وعلى الثقة بنظام قيم آخر مختلف. فمن الممكن أن ينهار نظام السلطة القائم على حماية الحقوق الفردية وتنهار معه السوق والديموقراطية. ويبدو على اتالي التفاؤل بالمستقبل بصورة تقرب من الخيال الرومانسي، فالسلطة التي يتوقعها بعد الخلاص من كورونا لن تكون مؤسّسة على الإيمان أو القوة أو الفعل أو النقود؛ بل ستؤول إلى أولئك الذين عرفوا كيف يظهرّون التعاطف تجاه الآخرين<sup>٣٢</sup>.

من جهة أخرى فإنَّ عولمة الشر أدّت إلى انبعاث الروح من جهة والخرافة من جهة

٣٠ Denney, Risk and Society

٣١ أونفري، ميشال .أوروبا أضحت العالم الثالث الجديد وأزمة 'كورونا' تأتي ضمن انهيار الحضارة اليهودية-المسيحية، "٢٠٢٠، <https://www.alquds.co.uk>

٣٢ ديمة الشكر، "المتفقون على ضفتي الأطلسي في مواجهة كورونا سقوط الحضارة اليهودية - المسيحية، ٢٠٢٠، <https://www.alfaisalmag.com/?p=18176>

أخرى، خصوصاً في المجتمعات الشرقيّة ومنها مجتمعنا العربي. فالؤمنون بالأديان أصبحوا أكثر تمسّكاً بعقيدتهم، وأباحوا لأنفسهم تقدير ما يحصل على وفق المشيئة الإلهيّة بناء على عقوبة جماعيّة بسبب الابتعاد عن جادة الطريق (= العصيان). أو التخفيف من هذه اللهجة بالقول إنّ في الأمر حكمة إلهيّة لا يعلمها البشر، أو أنّ الجائحة تمرّ كمحنة تصيب البشر للتمييز بين الخبيث والطيب، المؤمن والكافر. لكن مع ذلك لم يخلو انبعاث المعنى الروحي من الغلو والتشدد الفكري كما حصل في باكستان عندما خرق مواطنون حضر التجول وأدّوا صلاة الجماعة في المساجد متعلّلين بأنّ الوضوء سيحميمهم من المرض؛ بل إنّ أفراد الشرطة تعرّضوا للعنف في محاولة منع المصلّين من أداء مناسكهم. لكن المشكلة في انبعاث الخرافات من الغلو الروحي التي تفسّر أو تؤوّل الجائحة على وفق الأهواء. فيعمد بعض الناس إلى الحفر الديني واستخراج بعض الآيات والأحاديث التي يستفاد منها وجود كورونا في التراث الديني الإسلامي. أو توقّع بعضهم بنهاية العالم بكثرة الموتى.

ولم يكن التحذير من خطر المجتمع التكنولوجي بالشئ الجديد؛ إذ سبق لمؤلّفي النهايات مثل اشبنجلر وتوينبي وسروكن أن أبدوا تشاؤماً حيال مستقبل الحضارة بسبب انحراف العقلانيّة. وإنّ واحداً من أهمّ المؤلّفات التي رصدت تلك المخاطر على البيئة والصحة هو (أزمة الحضارة) لجوزيف كاميليري الذي أشار إلى الاختلال البيئي بالقول: "إنّ النمط التكنوقراطي للنمو الصناعي الذي يطوق العالم بأسره، أخلّ بالتوازن الطبيعي بين الإنسان وبيئته البيولوجيّة والطبيعيّة... ومن ثمّ يعبرّ بأشدّ ما يكون أثارة عن حالة عدم التوازن العالمي الراهنة"<sup>٣٣</sup>. فيجب أن ينظر إلى تدهور الطبيعة بسبب التدخل التكنولوجي باعتباره مظهرًا للتباين البنيوي داخل النظام العالمي القائم فضلاً عن كونه مظهرًا للفجوة الهائلة بين تعطش الفرد للهيمنة اللامحدودة وفهمه المحدود للنظام الطبيعي. والمفارقة التي يكشفها كاميليري هي أنّ المذهب الذي قدّس التفوق التقني وأشكال الهيمنة التي أدّى إلى قيامها، يمكن أن يقال عنه الآن أنّه نبع من الجهل أكثر ممّا يكون قد نبع من المعرفة<sup>٣٤</sup>.

Camilleri, Joseph A. Civilization in Crisis, Human Prospects in a Changing World (Cambridge ٣٣ University Press, 1977), 26

.Camilleri, Civilization in Crisis, Human Prospects in a Changing World ٣٤

لا جدال بأنَّ قلق الفلاسفة والمفكرين هذا له ما يبرِّره من ملاحظاتهم لغربة الإنسان المعاصر وهيمنة القرار السياسي ونفوذه على روحه ومقدراته؛ فضلاً عن تلاعب النخبة الاقتصادية بالثروة العالمية. فصورة الإنسانيَّة اليوم تبدو صفراء شاحبة إثر فيروس ضئيل ومفترس: اقتصاد معطل، ومجتمع يعيش أفراداً في جزر منعزلة، ومدن خاوية على عروشها. بالتزامن مع جهود علميَّة في تتبع أثر الوباء على أمل الوصول إلى علاج ناجع يكبح جماحه ويعيد المجتمع إلى اجتماعيَّته. لكن حتَّى يحين ذلك، يبقى المجتمع رهن دولة الوقاية حذرًا من ممارسة عاداته ونشاطه ومتنازلاً عن كلِّ قيمه ككبش فداء لوجوده.

#### الخاتمة:

لقد (خلق الإنسان ضعيفاً) بحسب التنزيل الحكيم أمام سطوة الطبيعة. فلم تكن جائحة كورونا هي المآل الأخير في سلسلة الأزمات التي تمرُّ بها الإنسانيَّة. ولم يكن هو الاختبار الأول الذي يعيه الإنسان طوال مسيرته على الأرض. وعلى الرغم أنَّه يكتسب خبرات وحلول جديدة بعد كلِّ اختبار يمرُّ به، إلَّا أنَّ ذلك يثبت من جهةٍ أخرى قدرته المحدودة حيال قوَّة الطبيعة. وفي الوقت الذي حدَّر فيه المفكِّرون والفلاسفة من مخاطر العقلانيَّة وجشع الرأسماليَّة ودخان مصانعها الذي سيشمل بخطرهِ الجميع، فإنَّ العقلانيَّة الغربيَّة استمرَّت في غيِّها سعيًا وراء الربح الوفير وهيمنة العالميَّة. وإذا كان مفكِّري مدرسة فرانكفورت ومن بعدهم جاك ايللول والفين توفلر، وغيرهم قد استهلَّوا في نقدهم الحضارة المعاصرة وتنبَّأوا بأزماتها، فإنَّ ما كتبه المنظر الألماني أوليرش بك حول مجتمع المخاطر العالمي شكَّل وعياً جديداً حول المجتمع الصناعي وخطر الدخان الذي تنفثه التكنولوجيا في الطبيعة والإنسان. هكذا قيَّض للإنسان المعاصر أن يعيش وجهين من حضارته التكنولوجية: الأوَّل يسعد فيه ينعم فيه بما وفَّرته من سهولة العيش ورفاهيَّته، والثاني يعيش فيه شقاء مزمنًا محمَّلاً بالأوبئة والحروب والكوارث التي تجعل من نعيم التكنولوجيا هباءً منثورًا. وليست جائحة كورونا وما نتج عنها من خسائر في الأرواح وشلل اقتصادي ومدن خاوية على عروشها بالتالي ستقضي على ظاهرة العولمة التي كانت سبباً رئيساً في انتشارها. لأنَّها - أي العولمة - باتت

قدراً حضارياً ومنتجاً حتمياً للعقلانية الغربية تتوقف على أثرها مستقبل البشرية. بمعنى أن البشر أصبحوا مأسورين بعولمة الاقتصاد والسياسة والثقافة بحيث لا يمكن أن يجدوا منها فكاً، وبهذا فإن مستقبلهم ومصائرهم رهن بتلاعبات نخبة من العوائل الرأسمالية التي تملك المال وتحكم في السلطة. وإذا ما كان هذا الموقف القائم في المجتمعات التي تسيطر فيه العقلانية التكنولوجية، فإن الحال يبدو أصعب في المجتمعات النامية التي ما زالت تعتمد في عيشها على ما تفرزه الدول المتقدمة من علوم وتكنولوجيا.

## المصادر.

غدنز، انتوني. علم الاجتماع. ترجمة فايز الصياغ.

بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥.

كوامن، ديفيد. الفيض أمراض الحيوانات

المعدية وجائحة البشر التالية. ترجمة مصطفى

إبراهيم فهمي. ج ١. الكويت: عالم المعرفة، ٢٠١٤.

ماركوز، هربرت. الإنسان ذو البعد الواحد.

ترجمة جورج طرايشي. ط ٣. بيروت: دار الأداب،

١٩٧٣.

ميدل إيست آي. "فيروس كورونا.. العالم تتنازع

الحرية والاستبداد". <https://www.aljazeera.net/news/politics>

١٣/٤/٢٠٢٠.

Camilleri, Joseph A. Civilization in Crisis,

Human Prospects in a Changing World.

١٩٧٧, Cambridge University Press

Denney, David. Risk and Society.

٢٠٠٥, SAGE publications

Ellul, Jacques. The Technological

Society. Edited by John translated by

١٩٦٤, Wilkinson. Vintage Books

١٩ Slavoj, Zizek. Pandemic, Covid

٢٠٢٠, Shakes the World. OR books

Stivers, Richard. Shades of

Loneliness. Rowman & Littlefield

٢٠٠٤, publishers. INC

أغامبين، جورجيو. "الخوف من فقدان الحياة

سيشهر سيف الاستبداد"، ٢٠٢٠.

<https://www.aljazeera.net/news/>

١٩/٤/٢٠٢٠/cultureandart

أونفراي، ميشال. "أوروبا أضحت العالم الثالث

الجديد وأزمة 'كورونا' تأتي ضمن انهيار الحضارة

اليهودية-المسيحية"، ٢٠٢٠.

<https://www.alquds.co.uk>

أغامبين، جورجيو. حالة الاستثناء. ترجمة ناصر

إسماعيل. مصر: دار مدارات، ٢٠١٥.

الشكر، ديمة. "المثقفون على ضفتي الأطلسي

في مواجهة كورونا سقوط الحضارة اليهودية -

المسيحية"، ٢٠٢٠.

<https://www.alfaisalmag.com/?p=18176>

انغلز، ديفيد، و جون هوسون. مدخل إلى

سوسيولوجيا الثقافة. ترجمة لما نصير. الدوحة:

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣.

بك، اولريش. مجتمع المخاطرة. ترجمة جورج

كتورة الهام الشعرائي. بيروت: المكتبة الشرقية،

٢٠٠٩.

بودريارد، جان. المجتمع الاستهلاكي، دراسة في

أساطير النظام الاستهلاكي وتراكيه. ترجمة خليل

أحمد خليل. بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٥.

جيجيك، السلوفيني سلافوي. "شيوعية جديدة

تنبت من كورونا وحياتنا لن تعود كما كانت"،

<https://www.aljazeera.net/news/>

٨/٤/٢٠٢٠/cultureandart

ريتزر، جورج. العولمة نص أساسي. ترجمة

السيد إمام. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥.

## References.

- Agamben, Giorgio. "Al-Khawf min Faqdan al-Hayat Sayushhir Sayf al-Istibdad," 2020. <https://www.google.com/search?q=https://www.aljazeera.net/news/cultureandart/2020/4/19/>.
- Onfray, Michel. "Europa Adhat al-'Alam al-Thalith al-Jadid wa Azmat 'Korona' Ta'ti dhmk nheiar al-Hadharah al-Yahudiyyah-al-Masihiyyah," 2020. <https://www.alquds.co.uk/>.
- Agamben, Giorgio. Halat al-Istithna'. Tarjamat Nasir Isma'il. Misr: Dar Madarat, 2015.
- Al-Shukr, Dima. "Al-Muthaqqafun 'ala Diffat al-Atlantasi fi Muwajahat Korona Suqut al-Hadharah al-Yahudiyyah - al-Masihiyyah," 2020. <https://www.alfaisalmag.com/?p=18176>.
- Engels, David, wa John Hewison. Madkhal ila Susyulujia al-Thaqafah. Tarjamat Lama Nasir. Al-Dawhah: al-Markaz al-'Arabi lil-Abhath wa Dirasat al-Siyasat, 2013.
- Beck, Ulrich. Mujtama' al-Mukhatarah. Tarjamat George Katturah Ilham al-Sha'rani. Bayrut: al-Maktabah al-Sharqiyyah, 2009.
- Baudrillard, Jean. Al-Mujtama' al-Istihlaki, Dirasah fi Asatir al-Nizam al-Istihlaki wa Tarakibih. Tarjamat Khalil Ahmad Khalil. Bayrut: Dar al-Fikr al-Lubnani, 1995.
- Zizek, Slavoj. "Shuyu'iyyah Jadidah Tanbut min Korona wa Hayatuna Lan Ta'ud Kama Kanat," <https://www.google.com/search?q=https://www.aljazeera.net/news/cultureandart/2020/4/8/>.
- Ritzer, George. Al-'Awlamah Nass Asasi. Tarjamat al-Sayyid Imam. Al-Qahirah: al-Markaz al-Qawmi lil-Tarjamah, 2015.
- Giddens, Anthony. 'Ilm al-Ijtima'. Tarjamat Fayiz al-Sayyagh. Bayrut: al-Munazzamah al-'Arabiyyah lil-Tarjamah, 2005.
- Quammen, David. Al-Fayd Amrad al-Hayawanat al-Mu'diyah wa Ja'ihat al-Bashar al-Taliyah. Tarjamat Mustafa Ibrahim Fahmi. J1. Al-Kuwayt: 'Alam al-Ma'rifah, 2014.
- Marcuse, Herbert. Al-Insan Dhu al-Bu'd al-Wahid. Tarjamat George Tarabishi. T3. Bayrut: Dar al-Adab, 1973.
- Middle East Eye. "Virus Korona.. al-'Alam Yatanaza'uh al-Hurriyyah wal-Istibdad," <https://www.aljazeera.net/news/politics/2020/4/13>







## الماسونية ودورها في نقل الفكر الغربي إلى إيران خلال القرنين التاسع عشر والعشرين

كاظم دويخ صبيح الوائلي<sup>١</sup>

١-المديرية العامة للتربية / محافظة ذي قار، العراق؛ [kademn23@gmail.com](mailto:kademn23@gmail.com)

دكتوراه في فلسفة التاريخ الحديث والمعاصر / أستاذ مساعد

### ملخص البحث:

أدت الماسونية دورًا كبيرًا في دخول الأفكار والرؤى والأطاريح الغربية إلى الداخل الإيراني عبر وسائل وأدوات مختلفة أبرزها تأسيس الجمعيات التبشيرية، والبعثات الدراسية، وأنشاء المدارس المتنوعة، فضلًا عن كثير من الشخصيات الفكرية الإيرانية التي تلقت علومها بالدول الغربية واقتبست من أفكارها ورؤاها محاولة توظيفها بشتى الصور داخل المجتمع الإيراني، أمثال: ملكم خان، والميرزا صالح الشيرازي، ويوسف خان مستشار الدولة صاحب كتاب (يك كلمة)، وأبو الحسن اللثبي، والميرزا فتح علي أوخوند زادة، وعبد الرحيم طالبوف، وغيرهم ممن تلقوا علومهم على يد الغربيين وأبهرتهم الحضارة الغربية وزبرجها البراق .

وبالمجمل كان لهذا الغزو الثقافي الغربي تأثير وتغيير كبيرين على الساحة المجتمعية الإيرانية، وعلى الأصعدة كافة: السياسية والاجتماعية والثقافية، الذي تجلّى في ظهور العديد من الجمعيات والأحزاب والمنظمات التي رفعت صوتها بالمناداة بهذا الفكر .

### تاريخ الاستلام:

٢٠٢٤ / ٢ / ٧

### تاريخ القبول:

٢٠٢٤ / ٧ / ١٢

### تاريخ النشر:

٢٠٢٥ / ٣ / ٣١

### الكلمات المفتاحية:

إيران، الإرساليات، المغتربين، المحافل الماسونية، التعليم

السنة (١٤) - المجلد (١٤)

العدد (٥٣)

رمضان ١٤٤٦ هـ .

آذار ٢٠٢٥ م

DOI:

10.55568/amd.v14i53.93-138



# Freemasonry and its Role in Disseminating Western thought in Iran During Two Centuries, Nineteenth and Twentieth

Kadhim Dawaykh Sabih Al-Waely <sup>1</sup>

1- General Directorate of Education /DhiQar, Iraq;  
kademn23@gmail.com  
PhD. In Modern and Contemporary History/ Assistant Professor

**Received:**  
7/2/2024  
**Accepted:**  
12/7/2024  
**Published:**  
31/3/2025

**Keywords:**  
Iran, missions,  
expatriates, Masonic  
lodges, education

**Al-Ameed Journal**  
Year(14)-Volume(14)  
Issue (53)

Ramadhan 1446 AH.  
March 2025 AD  
DOI:  
10.55568/amd.v14i53.93-138

**Abstract:**

Freemasonry played a significant role in introducing Western ideas, visions, and theses into Iranian society through various means and tools, most notably the establishment of missionary societies, study missions, and the creation of diverse schools. In addition, many Iranian intellectual figures received their education in Western countries and adopted their ideas and visions, attempting to implement them in various ways within Iranian society. Examples include Malkum Khan, Mirza Saleh Shirazi, Yusuf Khan, consultant of the sate (author of "Yek Kalameh"), Abu al-Hasan Ilchi, Mirza Fath Ali Akhundzadeh, Abd al-Rahim Talibov, and others who were educated by Westerners and were impressed by Western civilization and its glittering facade.

In general, this Western cultural invasion had a significant impact and change on the Iranian social scene, at all political, social, and cultural levels, which was reflected in the emergence of many associations, parties, and organizations that raised their voices calling for this thought.



## المقدمة:

## التعريف بالماسونية ونشأتها:

الماسونية أو فري مايسزي باللغة الإنكليزية، أو فران ماسونيري باللغة الفرنسية، وفي كلتا اللغتين تعني البنائين الأحرار، أمّا في اللغة الفارسية فإنّها تسمّى (فراموشخانه أو فراماسون) أي (البنية الحرة)<sup>١</sup>.

لاتزال نشأت هذه المفردة أي الماسونية وتطورها أمراً غامضاً، وقد اعتمد في ترجمة هذه التسمية بالرجوع إلى من أسّس لها في المحافل الأولى؛ إذ كانوا من الأشخاص الذين لم يشتركوا في مسؤوليّة خدمة نبلاء المجتمع آنذاك أو مسؤولي الكنائس، لذلك صار يطلق عليهم البناة الأحرار، وقيل إنّ شرط قبول أي عضو جديد هو ألا يكون عبداً<sup>٢</sup>.

اختلف المؤرخون كثيراً بشأن تاريخ الماسونية، فالماسونيون أنفسهم يرجعون أصل التسمية إلى زمن أبي البشر آدم عليه السلام بحسب ادّعاء أديب الممالك فراهاني، الذي قال: " إنّ الخالق تعالى شأنه، والأنبياء والرسل والأئمّة كلهم من الماسونيين، وآدم أول ماسوني بين جميع البشر<sup>٣</sup>، وفي أحيان أخرى يدّعون بأنّ الأصول تعود إلى زمن بناء الأهرامات في مصر، وآخرون يقولون إنّ الماسونية سبقت ميلاد السيّد المسيح بأربعة آلاف سنة<sup>٤</sup>، وهناك من يقول إنّ أصولها تعود لبدايات النقابات التي ظهرت في بريطانيا أوائل القرن الثاني عشر إبان الفتح النورماندي، الذي أحدث وقتذاك ثورة كبرى في مجال تشييد الكنائس وبنائها<sup>٥</sup>، وهناك من يدّعي أنّ الماسونية نشأة قبل ميلاد السيّد المسيح بخمسمائة عام، ودليلهم في ذلك تولى ( رومولوس ) باني مدينة روما وقتها ازداد الاهتمام بالصنّاع، لاسيّما في مجال البناء، من أجل ترميم مباني المدينة، فتلورت منذ ذلك الحين المحافل الأولى للماسونية التي كانت تمثّل محطة استراحة للعاملين في مجال البناء<sup>٦</sup>. وذكر هؤلاء أيضاً أنّ تلك المحافل كانت

١ الأطرقيجي، سالم. أوراق من منشور الصمت (بغداد: مكتبة بساتين المعرفة، ٢٠١٣)، ١٦٢.

٢ إساعيل، راثين. البيت المنسي والماسونية في إيران، المجلد الثاني (طهران: مؤسّسة راثين للبحوث، ١٣٤٧)، ٣٩.

٣ إساعيل، ٤٥٦.

٤ 7، (1927) PA، The Constitution and laws of the Supreme (Grand chapter . USA،

٥ الأطرقيجي، أوراق من منشور الصمت، ١٦٢.

٦ USA، The Constitution and laws of the Supreme، 7.

نقابية صرفة، وتمّ تشريع قوانين وضوابط خاصّة بها، وبالإمكان إرجاع تلك الادّعاءات إلى كهنة الدرويد، أو الكالديين، أو إلى رهبان اليهود الأسنيين الذين عاشوا في المدّة ما بين ١٤ ق.م و ٦٨ للميلاد، فضلاً عن الأديان التي كانت موجودة في مصر القديمة مثل اخناتون وإيزيس وأوزيريس وغيرها<sup>٧</sup>، وأخيراً وليس آخراً يعتقد بعض الماسونيين وهم كثير بأنّ فكرة الماسونية نشأة وتبلورت بين ممتنهي الفنّ المعماري، ويعزّون نمو المحافل الماسونية إلى مدّة بناء الكاتدرائيات، والكنائس الضخمة بين عامي (٩٠٠ م - ١٦٠٠ م)، ويعتقدون كذلك بأنّ هؤلاء العمّال والمهندسين قاموا بوضع قواعد خاصّة بهم؛ بوصفها نظاماً داخلياً بهدف الحفاظ على مصالحهم وحقوقهم، وأنّ أمكن حفظ وتخزين مواد البناء، وتبادل الآراء والمناقشات التي تتمّ حول المهنة سُمّيت بـ (المحافل)، وقد أسّس الألمان خمسة من هذه المحافل أسموها "هايت وتن" لتعليم المتدربين الجدد<sup>٨</sup>.

كانت هذه المحافل تشكل البوادر الأولى لانطلاق جمعيّة البنائين وتطويرها في عدد من الدّول الأوربيّة أبرزها بريطانيا وفرنسا وألمانيا وغيرها<sup>٩</sup>، وبدأ الأشراف في بريطانيا ينتمون إلى هذه المحافل عندما أخذ من غير البنائين الانضمام إليها بعدما كانت مقتصرة على عمّال البناء، وبدأت عبارة (ماسون) تتداول بكثرة بين الأعضاء المتتمين، وازدهرت بعد ذلك هذه المحافل خصوصاً في مدينة لندن، لا سيّما بعد الحريق الكبير الذي حدث فيها عام ١٦٦٦ م، الأمر الذي أدّى إلى استقطاب البنائين والمهندسين من مختلف الأقطار الأوربيّة وتمركزهم فيها<sup>١٠</sup>.

بالعموم مهما اختلفت الآراء بشأن تاريخ أو بدايات الماسونية، لكن يبقى تاريخ الرابع والعشرين من حزيران عام ١٧١٧ م يشكّل علامةً فارقةً في نشوء هذا التنظيم، لأنّه شهد تحديث الماسونية وانتقالها من الطور القديم إلى الطور الجديد، وميل أكثر الأشراف

٧ النجفي، موسى؛ حقاني، موسى. التحولات السياسية في إيران الدين والحداثة ودورها في تشكيل الهوية الوطنية (بيروت: مركز الحضارة، ٢٠١٣)، ٢٦٧-٢٦٨.

٨ إساعيل، البيت المنسي والماسونية في إيران، ٤٨-٥٠.

٩ إساعيل، ٤٨-٥٠.

١٠ النجفي، حقاني، موسى. ١٦٨-١٦٩.

البرجوازيين في لندن إليها<sup>١١</sup>، فضلاً عن تأسيس المحفل الكبير في لندن<sup>١٢</sup>. ركّز الماسونيون في فلسفتهم على اعتماد مبدأ ينصّ على: "أنّ الأديان جميعها متفقة على الإيمان بوجود الله وبخلود الروح"، ولهذا نجدهم يشترطون على العضو الجديد في المحفل الماسوني بضرورة اعتقاده بهذا المبدأ تاركَةً له حرية العبادة والعقيدة التي يشاءها، أي أنّها تدعو إلى التآخي بين الأديان تحت شعار "الحرية - الإخاء - المساوات"؛ ولكن هذا في الظاهر، إلّا أنّ الواقع عكس ذلك تماماً، ألا وهو اجتثاث الأديان والمعتقدات السماوية كافّة باستثناء الديانة اليهودية، كما أشار له كتاب "الحقائق الأصلية في تاريخ الماسونية العملية" أنّ الماسونية تصلح ما فسد من عقائد الأديان بتعليمها المحبّة، والتوافق على السراء والضراء؛ لأنّ الأسرار والإشارات الخاصّة بالماسونية والرموز التي لا يمكن البوح بها هي خير دليل على أنّ هدف الماسونيين من وراء (إصلاح ما أفسد) هو القضاء على عقائد الأديان كافّة باستثناء اليهودية، الأمر الذي دفع البابا (كلمنت الثاني عشر) إلى إصدار بيان السابع والعشرين من نيسان عام ١٧٣٨ م ينصّ على حرمة الماسونية، وكلّ ما ينتمي إليها يعدّ مرتدّاً عن دينه<sup>١٣</sup>. للماسونية طقوس عدّة تُمارس داخل المحافل، فمثلاً عند انضمام عددٍ من الأعضاء الجدد يتمّ الاحتفاء بهم من طريق الدوران حول صالة الاجتماع وترديد قول: "إنّنا يا يهوذا قطعان في مرعاك"، وكذلك ينعتون أنفسهم باسم العشيرة ويتخاطبون فيما بينهم بـ(الأخ). وكذا من طقوسهم أداء القسم الماسوني أو اليمين المتعارف لديهم يبدأ بقول "أنا أقسم بالله الرحيم، مهندس الكون الأعظم، في حضرة هذا المحفل الموقر، أن أصون وأكتم الأسرار الماسونية التي تباح لي، ولا أبوح بشيء منها ..... إلى آخر القول، وإن حثت بيمينني استحقّ قطع عنقي واستتصال لساني، وإلقاء جسّتي لطيور السماء وحيثان البحر<sup>١٤</sup>."

١١ الأطرقي، أوراق من منشور الصمت، ١٦٣.

١٢ الخوري، عوض. تبديد الظلام أو أصل الماسونية (بيروت، ١٩٩٥)، ٤٥-٤٦.

١٣ الأطرقي، أوراق من منشور الصمت، ١٦٤.

١٤ الأطرقي، ص ١٦٨-١٦٩.

كان لشخصيتي الدكتور حميز أندرسن، وجون تيوفيل دزاغوليه دريخ دور كبير في تاريخ الحركة الماسونية، حتى ساد الاعتقاد بأنهما أسسا هذه الحركة . فقد نظم أندرس دستور الماسونية في أربعين مادة، فيما استقدم دزاغوليه أسرة ( آل هبسبرك ) الألمانية الحاكمة في بريطانيا إلى المحافل الماسونية، الأمر الذي أدى إلى حدوث تغيير نوعي في عمل جمعية البنائين تعدى فنون البناء والهندسة إلى نشر البرجوازية الليبرالية<sup>١٥</sup>.

تركز الفكر الماسوني حول نسخ قدسية الدين ومفهومه الإلهي، والبحث عن تفسير حديث للطبيعة، وأن إشاعة هذه الرؤية الكونية، لا سيما في الغرب المسيحي الأوربي أدى إلى إبعاد الدين عن ساحة المجتمع، وظهور الآنسنة، واعتبار الإنسان هو الأساس في الوجود<sup>١٦</sup>، وجرى الحديث فيما بعد عن حرية الدين والمعتقد، وطرح فكرة عبادة الخالق من دون التعلّق بالاديان، ثم طرحت ونشرت أساطير دينية مسيحية ويهودية بخصوص الاعتقاد بوجود الخالق من عدمه، ما أدى بكثيرين أن تتولّد لديهم فكرة إنكار وجود الخالق، وأصبحت المفاهيم الطبيعية هي من تمثّل شأن الخالق وتحلّ محله<sup>١٧</sup>، أي بعبارة أخرى أراد الماسونيين عبر سلسلة الأفكار المطروحة حذف الدين بطريقة مستترة، والتصريح بعدم الاعتقاد بالخالق بشكل تدريجي، من خلال طرح نظريات ورؤى مشوشة على نحو استخدام لفظتي ( طبيعية، وقوة ) بدل لفظ ( الله ) سبحانه وتعالى .

تعمل الماسونية على إلصاق صفة الشرعية على الصهيونية، واستقطاب المسلمين على نحو التعامل والتطبيع مع الصهاينة الإسرائيليين، وأن فلسطين هي مهد لهذه الحركة، وبيت المقدس عاصمة معنوية للإنسانية . فضلاً عن ذلك يرى الماسونيون بأن المجتمع الإسرائيلي هو مجتمع متكامل ومتسامح، وأنموذج لائق للديمقراطية والليبرالية في المشرق<sup>١٨</sup> .

دور الماسونيين في دخول الفكر الغربي إلى إيران:

يمتد تاريخ الصراع بين الشرق والغرب إلى عهود طويلة لم يسجل خلالها نصراً حاسماً لأي

١٥ الخوري، تبديد الظلام أو أصل الماسونية. ٤٤-٤٦.

١٦ كروه، علمي. الماسونية واليهود، ترجمة. جعفر سعيد (طهران، ١٣٦٨)، ١٨٩.

١٧ إسماعيل، البيت المنسي والماسونية في إيران، ٢٣.

١٨ صحيفة إيران، . روزنامه. ١٣٧٤.

من الطرفين، ما يدلُّ على توازن القوى بينهما بالأدوات والأساليب. فلقد تعرَّض المسلمون عبر تاريخهم الطويل لتحدياتٍ كثيرةٍ وكبيرةٍ شملت جميع مناحي الحياة، مستهدفة زعزعة عقيدة المسلم أو توهينها على الأقل؛ لكنَّها بالمجمل لم تترك آثاراً سلبية، لأنَّ المسلمون وقفوا أمامها بقلب صادق مفعم بالإيمان، على عكس التحديات المتأخرة التي اختلفت في طريقة عرضها وسعة نطاقها، فقد تركت آثاراً بعيدة المدى، عميقة الأثر؛ لأنَّها جاءت في وقت خفت فيه حرارة الإيمان، وتضاءلت قوَّة العقيدة، وفقد المسلم إرادته الحرة، فضلاً عن ذلك أنَّ هذه التحديات خطَّط لها بشكلٍ دقيقٍ لتدمير الفكر الإسلامي ليتخلَّى عن مكانته ويقع فريسة في براثن الاحتواء الغربي .

أدَّى اتِّصال الإيرانيين بالغرب الأوربي طيلة العهد القاجاري إلى انبهار الحكومات الإيرانية بالحضارة الغربية والأساليب الحياتية له، فصار همُّهم الأوَّل الانفتاح على الغرب<sup>١٩</sup>، الأمر الذي جعل من إيران فريسة للمنافسة بين الدُّول الاستعمارية مثل "بريطانيا وروسيا وفرنسا"، وهنا برزت ظاهرة جديدة حاملة لعنوان (الماسونية أو الفراموشخانه)، يدعو أفرادها إلى تقليد الغرب للوصول إلى (المدينة الفاضلة)<sup>٢٠</sup>.

سعت الماسونية بحيث الجهد إلى دخول ونشر الفكر الغربي في إيران عبر وسائل وأساليب مختلفة، منها الإرساليات التبشيرية، وتأسيس المحافل الماسونية، والبعثات الدراسية واحتكاك المثقَّفين الإيرانيين بالحضارة والفكر الغربيين، فضلاً عن إنشاء المدارس المختلفة وانتشار الطباعة والصحافة، وغيرها من الأساليب التي اعتمدها الماسونيين في غزو إيران الفكري . بالنسبة للإرساليات التبشيرية التي تعدُّ من أهمِّ السُّبل للماسونيين في إقحام الفكر الغربي والثقافة الغربية إلى الشرق المسلم بالخصوص إيران، فقد استغلَّت وحُرِّفت عن مسارها الأساسي، حتَّى أصبحت وسيلة بيدهم وأضحى المبشرون عيوناً لهم، لاسيَّما بالتقاء مصالحهم وأهدافهم معاً، ليؤدِّي ذلك فيما بعد إلى التنسيق بين الأنشطة السياسية والاقتصادية والدينية في آنٍ واحد .

١٩ رجائي، فرهنگ. المدخل النظري في الأفكار السياسية. مجلة التحقيقات التاريخية. العدد ٧ (١٤١٥): ٧٩-٨٠.  
٢٠ النجفي، حقاني، موسى. التحولات السياسية في إيران الدين والحداثة ودورها في تشكيل الهوية الوطنية، ٣٠٠.

شهدت البلاد الإيرانية بداية وصول القاجاريين لدفة الحكم نوعاً من الاستقرار، مضافاً إليه موقع إيران الجغرافي والإستراتيجي المهم، ورغبة نابليون في إقامة إمبراطورية في الشرق ومحاوله البريطانيين منع ذلك لما يشكله من تهديد على مصالحهم، كل ذلك أدخل الأوروبيون في سباق محموم للحصول على المكاسب السياسية والاقتصادية في إيران، ووضعوا الدين المسيحي وقداسة الكنيسة ورجالاتها في خدمة أهدافهم وطموحاتهم الاستعمارية، فكان للمبشرين دور كبير في تهيئة الأرضية المناسبة لكل ذلك من خلال نشر الثقافة والحضارة الغربيتين بما تشتمل عليه من قيم وتقاليد بعيدة كل البعد عن القيم والمعايير والتقاليد الاجتماعية الشرقية والإسلامية بالخصوص، إلى جانب العمل على إضعاف العقائد الدينية، فضلاً عن تجريد الشباب المسلم عن هويته الدينية والقومية. لكن كل هذه النشاطات كانت تصطدم بمعارضة المؤسسة الدينية الإيرانية التي استطاعت إلى حد بعيد أن تحد أو تمنع هذه النشاطات.

بعد أن ترسخت البرجوازية في أوروبا ووصلت إلى السلطة لم يقتنع أهلها بالدور الثانوي في المسائل الاجتماعية، لذلك توجهوا تحت شعار " الحرية، الإخاء، المساواة " إلى الإقطاعيين والإشراف والكنيسة، وكان للتنظيمات الماسونية الأثر البارز في إحداث التغيرات الاجتماعية، وتحولت تلك التنظيمات فيما بعد إلى تنظيمات سياسية تخدم الطبقة البرجوازية، وقد دخل بعض من مفكري (عصر التنوير) أمثال جان جاك روسو وفولتير ومونتسكيو في التنظيمات الماسونية، وكذلك دخل كثير من الماسونيين إلى الحركات السياسية والاجتماعية المهمة كالثورة الفرنسية والأمريكية<sup>٢١</sup>.

سعت البرجوازية بعد أن وطأت أقدامها في الغرب إلى التوجه لاستعمار البلدان الغنية بالمعادن، والأيدي العاملة الرخيصة، فضلاً عن البحث عن الأسواق لتصريف الفائض المصنع بالخصوص الدول الإسلامية، لاسيما إيران. وفي هذا التوجه وضعت الكنيسة نفسها في خدمة الاستعمار مع الماسونيين، فسارع الدعاة المسيحيون إلى الالتحاق بالعسكريين والسياسيين والجواسيس الغربيين للدعوة إلى المسيحية من خلال التأسيس للإرساليات



التبشيرية وتعميمها على أغلب المدن الإيرانية<sup>٢٢</sup>، ولأنّ المقام هنا لا يتسع لذكرها جميعاً سنقف على الأبرز منها، علّنا نغطّي الجزء الأهم في بحثنا هذا.

أولى تلك الإرساليات التي وصلت إلى إيران هي (بازل) الألمانية، التي بدأت عملها عام ١٨٢٩م في مدينة (الشوش) التي دمّرتها الحرب الروسية - الإيرانية لعام ١٨٢٨م بإشراف "كارلد جوتليد فاندري<sup>٢٣</sup>. الذي باشر بتوزيع الكتب المسيحية في الشوش والمناطق المجاورة، وأقحم نفسه في حوارات ومجادلات عدّة مع المسلمين هناك من دون الخروج بنتيجة، بسبب بطء استجابة المسلمين، فقرّر السفر إلى بغداد لتعلّم اللغة العربيّة<sup>٢٤</sup>.

شرع فاندري بتأليف كتاب أسماه (ميزان الحق)، الذي أصبح فيما بعد قاموساً للنشاط التبشيري لجميع الإرساليات الأمريكية والبريطانية التي وفدت إلى الشرق، ويعدّ فاندري أيضاً هذا الكتاب عبارة عن رسالة دفاعيّة متكاملة عن الدين المسيحي يمكن بواسطته جذب القراء المسلمين إلى العقائد المسيحية<sup>٢٥</sup>، لكن كل ذلك ذهب أدراج الرياح وانتهى مشروع فاندري التبشيري والتعليمي بسبب تنامي موقف رجال الدين المعارض، الذين عدّوا برنامج فاندري بداية لمشروع استعماري أوروبي في إيران، الأمر الذي جعلهم أي رجال الدين يقومون بتحريض العامة ضد فاندري ومشروعه، وفي الوقت نفسه قاموا بتقديم شكوى إلى ولي العهد (عباس ميرزا)<sup>٢٦</sup>، عدوا فيها فاندري جاسوساً روسياً يعمل لصالح القنصل الروسي في تبريز، وبالتالي طرد وبشكل نهائي من تبريز وكرمنشاه وتلاشا المشروع<sup>٢٨</sup>.

أمّا بالنسبة للإرساليات التبشيرية البريطانية فقد كان لها قصب السبق في النشاط التبشيري في إيران، وكانت الكنائس البروتستانتية تتحين الفرصة المناسبة لبدء نشاطها التبشيري عبر مجموعة من المبشرين عرفوا بـ (الأحرار). ويعد (هنري مارتن) أول هؤلاء المبشرين، الذي

٢٢ الحائري، عبد الهادي. التشيع والدستورية في إيران دور علماء العراق الشيعة في السياسة الإيرانية، مترجم. النعمي عبد الإله (بدون مكان نشر، ٢٠١٥)، ه.ش، ٩٥.

٢٣ Arthur, J. One Hundred Years (New York, 1936), 489.

٢٤ الجبوري، عاصم. الإرساليات المسيحية في إيران خلال العهد القاجاري (جامعة القادسية العراق، ٢٠٠٨)، ٦٣.

٢٥ الجبوري، ٦٧-٧١.

٢٦ كمال، احمد. دراسات في تاريخ إيران الحديث والمعاصر (بغداد، ١٩٨٠)، ٣٢.

٢٧ الأمين، حسن. صراعات في الشرق على الشرق (بيروت: منشورات الغدير، ٢٠٠١)، ٢١٢.

٢٨ الجبوري، "الإرساليات المسيحية في إيران خلال العهد القاجاري"، ٧١.

ولد عام ١٧٨١ في مدينة ترورو البريطانية من عائلة بروتستانتية متأثرة بأداء (جون وسلي) رائد حركة الإصلاح الديني في بريطانيا<sup>٢٩</sup>.

كان مارتن يكن كل الكره للمسلمين؛ إذ يراهم بشر في أسوأ حالاتهم، ويطلب من الله أن يدمر مملكتهم، وكان مندفع بشكل مفرط في التبشير للمسيحية<sup>٣٠</sup>، وصل إلى إيران بحجة ترجمة الكتاب المقدس للغتين الفارسية والعربية<sup>٣١</sup>، وأقام في مدن إيرانية عدّة مثل شیراز وطهران وأصفهان وتبريز، توفي في ١٦ تشرين الأول عام ١٨١٢ وهو في طريقه إلى تركيا<sup>٣٢</sup>. أحدثت رحلة مارتن إلى إيران صدّى واسعاً ومؤثراً في المجتمع البريطاني، لأنّها شكّلت الدافع الرئيسي لاستمرار وديمومة النشاط التبشيري، وأضحت منطلقاً للعديد من المبشرين على الذهاب للشرق، وقد احتلت ترجمته الفارسية للكتاب المقدس مكانة كبيرة بالنسبة لنشاط المبشرين البروتستانتين في الشرق، لأنّها أوّل ترجمة مطبوعة في القرن التاسع الميلادي. ومن المبشرين البريطانيين (بيتر غوردان) الذي وصل إيران مباشرة بعد وفاة مارتن، وكان له اتصال بمنظمة (أدنبره التبشيرية)<sup>٣٣</sup> التي كان لها فرع للتبشير في منطقة استراخان، التي قامت بتزويده بنسخ من الإنجيل وعدد من الرسائل الدّينية ليوزعها في إيران؛ لكنّه فشل في التعامل مع أهالي مدينة قم، أمّا المدن الإيرانية الأخرى فقد استطاع تحقيق بعض النجاح فيها<sup>٣٤</sup>.

أيضاً من المبشرين البريطانيين (الدكتور جوزيف ولف) الذي انضم إلى الكنيسة الأنكليكانية عام ١٨١٩م<sup>٣٥</sup>، والتحق مبشراً للصالح جمعية لندن اليهودية، التي أرسلته إلى إيران بين عامي ١٨٢٤ - ١٨٢٥، واستطاع إحراز بعض التقدم في مدن مثل بوشهر وتبريز

٢٩ اردل، ورا. هنري مارتن، مترجم. سهيل أذرى (طهران، ١٣٦١)، ٢٢-٢٥.

٣٠ اردل، ٣٦٦.

٣١ الحائري، عبد الهادي. التشيع والدستورية في إيران دور علماء العراق الشيعة في السياسة الإيرانية، مترجم. النعمي عبد الإله (بدون مكان نشر، ٢٠١٥)، ٥١٧.

٣٢ اردل، هنري مارتن، ١٦٢.

٣٣ الجبوري، الإرساليات المسيحية في إيران خلال العهد القاجاري، "٦١-٦٢.

D . Wright, The English Amongst the Persian during the Qajar Period 1787-1921 (London, ٣٤ 1977), 114.

٣٥ الولف، جان الدر يوسف. نور العالم. المجلة البروتستانتية في إيران، "مجلة السنة العدد ٤ (١٣٤٠): ١٤.

وخراسان من خلال تأسيس مدارس عدّة للأطفال<sup>٣٦</sup> بدعم عباس ميرزا نائب السلطنة<sup>٣٧</sup>، لكنّه في النهاية لم يحقق أفضل ممّا سبقوه وعاد إلى بريطانيا ليستمر في عمله كراهب في الكنيسة<sup>٣٨</sup>. فضلاً عن مبشرين آخرين مثل انطوني جروفز والأسكتلندي بوتي اللذان كان حالهما كحال سابقهم لم يحالفهما الحظ إلا في تحقيق النزر البسيط من النجاح<sup>٣٩</sup>.

من خلال ما تقدّم ذكره يبدو أن أغلب الفعاليات التبشيرية البريطانية في إيران جاءت بمساعي فردية وعبر تنظيم وتخطيط شخصي، مهدت له الكنائس البريطانية تحت إشراف الماسونيين مرّة لهدف فكري يتضمّن تغيير بوصلة المسلمين اتّجاه الدين المسيحي والحضارة الغربية، وأخرى لهدف اقتصادي يسعى لاستغلال خيرات البلد.

أمّا بالنسبة للعمل التبشيري الأمريكي في إيران فإنّه بدأ مع وصول (جستين بركينتر) على رأس وفد رسمي إلى مدينة أورميه، بغية تأسيس إرسالية للدعوة إلى البروتستانتية، وقد باشر على الفور في افتتاح مدرسة ضمن محيط الإرسالية لدعم الكنيسة النسطورية وإصلاحها، وتعلم اتباعها اللغة السريانية التي عدّها نقطة الانطلاق لتطوير المجتمع النسطوري<sup>٤٠</sup>.

اهتمّت الحكومة الأمريكية كثيراً لأوضاع المبشرين في إيران، واستحصلت لأجل ذلك مصادقة الكونكرس الأمريكي على قرار عام ١٨٨٢ يقضي بتعيين قنصل عام في طهران؛ لتوفير الحماية للمبشرين الأمريكيين هناك<sup>٤١</sup>.

أسّس المبشرون الأمريكيون فضلاً عن الإرسالية المذكورة عدداً من الإرساليات الأخرى، أبرزها في مدن طهران وتبريز وهمدان ورشت<sup>٤٢</sup>، وتجنّسّد نشاط المبشرين الأمريكيين في إيران غيرهم من المبشرين الآخرين في افتتاح المدارس، وإقامة المقدسات والحفلات الشهرية، فضلاً عن دروس التوراة والنشاط التربوي. ولم يقتصر النشاط

٣٦ M Gidney, The History of the London Society for Promoting Christianity amongst the Jews ٣٦ from 1809-1908 (London, n.d.), 99-103.

٣٧ نفيسي، سعيد. جلب المهاجرين الأوروبيين. مجلة شرق العدد ٥٥، المجلد ٧ (١٣١٠): ص ١٣.

٣٨ Waterfield, R. The Three Planting Unpublished Manuscript. Folder 1, 11, n.d., 98.

٣٩ Wright, The English Amongst the Persian during the Qajar Period 1787-1921, 175.

٤٠ الجبوري، الإرساليات المسيحية في إيران خلال العهد القاجاري، ١٨٢-١٨٤.

٤١ شويل، فوزي. تغلغل النفوذ الأمريكي في إيران ١٨٨٣-١٩٢٥ (جامعة البصرة، ١٩٩٠) ص ٢٣.

٤٢ الجبوري، الإرساليات المسيحية في إيران خلال العهد القاجاري، ١٨٢-١٨٤.

التبشيري الأمريكي على الإرساليات الرئيسية؛ بل كان هناك من يهتم بالآثار والجغرافية الإيرانية أمثال (اسلستين)<sup>٤٣</sup>، ومن الجدير بالذكر أن الإرساليات الأمريكية بين عامي ١٨٧٠ - ١٩١٠ أصبحت تضاهي من حيث الحجم إرساليات جميع الدول الأوروبية في إيران بما فيها الإرساليات البريطانية<sup>٤٤</sup>، حتى بلغ الأمر أن ناصر الدين شاه أصدر قانوناً يسمح للمبشرين الأمريكيين بامتلاك عقارات تابعة للحكومة الإيرانية<sup>٤٥</sup>. لكن في نهاية الأمر تلاشت الإرساليات الأمريكية حالها حال غيرها من الإرساليات الأخرى، وتدهورت أوضاع المبشرين الأمريكيين في إيران كثيراً، لاسيما بعد حدوث ثورة التباك عام ١٨٩١<sup>٤٦</sup>، وقيام الجماهير الإيرانية بترديد شعارات "الموت للكفار، الموت للأجانب"<sup>٤٧</sup>، فضلاً عن التقاء المصالح البريطانية - الروسية، بهدف تحجيم الامتيازات والمصالح الأمريكية في إيران، الذي نتج عنه الاتفاق البريطاني - الروسي عام ١٩٠٧<sup>٤٨</sup>. علاوة على ما ذكر أن هناك إصرار وثبات كبيرين لدى المسلمين الإيرانيين للتمسك بعقائدهم ومبادئهم الإسلامية، رافضين التعاطي مع ما جلب لهم من الغرب بواسطة التاجر أو الكاهن أو الدبلوماسي الأوربي تحت مسمى المبشر، الأمر الذي أدى إلى فشل العمل التبشيري في إيران بشهادة أغلب المبشرين الذين وفدوا، إلا بشكل ليس كبير في مجالي التعليم والخدمات الطبية، ولم يكن رجال الدين الإيرانيين بمنأى عن ذلك، فقد قاموا بتأسيس مدارس مناهضة للمسيحية والتبشير بها وإرسالياتها، لاسيما بعد أن تعزز الشعور العميق لدى الجماهير الإيرانية بالضد من المسيحية.

### ثانياً / المتغربين الإيرانيين:

يؤثر العقد الأول من القرن التاسع عشر بداية التحديث والتغريب في إيران، على

٤٣ حسن، تفتي. المسيح والمسيحية بين الإيرانيين، الجزء الثاني (لندن: كتب سراب، ١٣٧٠)، ١١٩.

٤٤ الجبوري، "الإرساليات المسيحية في إيران خلال العهد القاجاري"، ١٩٩.

٤٥ احدي، ميري مريم. أمريكا في الساحة السياسية الإيرانية. مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية. جامعة فردوسي العدد ٣. السنة ٧ (١٣٦٣): ١٠٥.

٤٦ زنجاني، محمد رضا. حظر التبغ (طهران: مؤسسة فاراهاني للنشر، ١٣٥٩).

٤٧ البديري، خضير. إيران في ظل انتفاضة التبغ والتباك ١٨٩٠ - ١٨٩٢ دراسة في السياسة الداخلية (بغداد: دار الضياء، ٢٠٠٩).

٤٨ الجبوري، "الإرساليات المسيحية في إيران خلال العهد القاجاري"، ص ١٩٨.

٤٩ فهمي، عبد السلام. تاريخ إيران السياسي في القرن العشرين (القاهرة: مطبعة الجزيرة، ١٩٧٣)، ٢٢ - ٢٣.

٥٠ R. Churchill, The Anglo Russian Convention of 1907 (New York, 1939), 142.

وفق النموذج الأوربي، باسم الشاه عباس ميرزا ولي العهد القاجاري (١٧٨٨ - ١٨٣٣) صاحب مبادرة الدعوة إلى الحداثة بقوله: "إذا أرادت إيران أن تستمر في الوجود عليها اتّخاذ إجراءات تواكب الحداثة"<sup>٥١</sup>، من هذا المنطلق توجّه كثير من الإيرانيين بشكل رسمي عبر بعثات دراسية أو غير حكومية، كرحلات سياسية وتجارية للاحتكاك بالغرب والوقوف على مدى ما وصل إليه، وتعلموا على أيدي الماسونيين الذين كانوا يراعون الجامعات والمدارس وغيرها، ويغذونها برواهاهم وأفكارهم التي لا تتناسب إلى حد بعيد مع مجتمعنا الإسلامي؛ بل تحاول الخطّ من قدر الإسلام والإساءة إليه بكل الطرق والوسائل. ولذلك عندما رأى كثير من هؤلاء المتغربين إنجازات الحضارة الغربية المادية أصابهم الانبهار، وصار الحلّ الوحيد لديهم بأن تيمم قافلة المعرفة أو تحديث المجتمع الإيراني شطر الغرب في كلّ شيء<sup>٥٢</sup>، ولو عبر استئصال القيم الثقافية والدينية المقبولة وتبديلها في المجتمع الإيراني<sup>٥٣</sup>. وعلى حدّ تعبير ملك الشعراء بهار: "كان هؤلاء يقبلون على كلّ ما هو غربي ويقتبسونه من دون أن يعيّنهم التزام بقيمة أو تقليد أو تراث، حساباً منهم أنّ هذا الأسلوب هو الحلّ الأمثل لمعالجة مشاكل المجتمع الإيراني"<sup>٥٤</sup>، أو مقولة حسن تقي زاده المشهورة: "تقدّم إيران مرهون باتباع الغرب من البابوج (الحذاء) إلى الطربوش (غطاء الرأس)".<sup>٥٥</sup>

يُعدّ رجال السياسة وقبل سائر قطاعات المجتمع أكثر عرضة للاحتكاك بالغرب، وأوّل الشرائح المستهدفة من قبل المحافل الماسونية؛ لأنّهم يتحدّثون مع أكابر المجتمع الذين توجهوا لأوّل مرّة إلى الغرب، بهدف كسب العلوم والمهارات، وما بإمكان هذه الفئة بما تمتلكه من قدرة على تنفيذ السياسات الغربية، هو عامل جذب آخر بالنسبة للمحافل الماسونية<sup>٥٦</sup>.

٥١ الحائري، التشيع والدستورية في إيران دور علماء العراق الشيعة في السياسة الإيرانية، ٢٣.

٥٢ رجائي، المدخل النظري في الأفكار السياسية، ٧٩.

٥٣ فر، محمد. الأسس الفكرية للثورة الإسلامية الإيرانية، ترجمة. محمد حسن زراقط (بيروت: مركز الحضارة، ٢٠٠٧)، ١١٠.

٥٤ ملك الشعراء بهار. تاريخ موجز للأحزاب السياسية انقراض أسرة القاجار، المجلد ٢ (طهران: مطبعة أمير كبير، ١٣٧٠)، ٩-١٠.

٥٥ طباطبائي، جواد. مقدمة في تاريخ الفكر السياسي في إيران. مكتب الدراسات السياسية الدولية، المجلد الثاني (طهران، ١٣٦٦)، ص ١٠.

٥٦ بارساني، حميد. الخريطة الفكرية الإيرانية عشية الثورة: دراسة اجتماعية معرفية، ترجمة. خليل زامل العصامي (بيروت: مركز الحضارة، ٢٠١٢)، ٢٧٢-٢٧٣.

أول الإيرانيين انتساباً للمحافل الماسونية هو الميرزا (عسكر خان ارومي أفشار) الذي عينه (فتح على شاه)<sup>٥٧</sup>، سفيراً لإيران في البلاط النابليوني، لينسق بين إيران وفرنسا بالصد من روسيا عدوها المشترك، وأطلع عسكر خان فيما بعد على نشاطات المحفل الماسوني الإنكليزي في فرنسا، الذي أصبح أحد أعضائه، وقدّم هو بالمقابل سيفه إلى المحفل في أثناء كلمة ألقاها فيه قائلاً: "بهذا السيف خدمت وطني في سبعة وعشرين حرباً"، وخلال مدة وجيزة منحه المحفل لقب (الأستاذ)، لاسيّما وأنّ هذا اللقب يتطلّب الوصول إليه سنوات طوال، كما مُنح أيضاً صندوقاً مرصّعاً<sup>٥٨</sup>. وبهذا العمل يكون الميرزا عسكر خان هو من سلم وطنه للأجنبي بدلاً من الحفاظ عليه، وكذلك تخلّى عن ثقافته ودينه وحضارته، على نحو لم يبقَ له بعد ذلك من سرٍّ لكي يحتاج إلى صندوق لحفظه، وكذلك لم يبقَ له وطن يكون بحاجة إلى سيف يحميه.

من الماسونيين الآخرين الميرزا صالح الشيرازي الذي أرسله الميرزا عباس إلى بريطانيا لغرض الدراسة؛ لكنّه انخرط في المحفل الماسوني وأصبح عضواً فيه<sup>٦٠</sup>، وكان عاشقاً للحرية والنظام الديمقراطي الموجود في بريطانيا التي أسماها بـ (ولاية الحرية)<sup>٦١</sup>، وكان معجباً أيّما إعجاب بقواعد الحكم البريطاني<sup>٦٢</sup>، الذي لم تكن ناصية القرار فيه عند شخصٍ واحدٍ وإنّما في مؤسّسات عدّة تتوافق فيما بينها لتنفيذ الحكم الصادر في مصلحة الشعب<sup>٦٣</sup>، كذلك لم يخف إعجابه بالقوانين البريطانية التي لا تشابه غيرها في البلدان الأخرى، بحيث كان يُسمّى البرلمان البريطاني بـ (بيت التشاور) والأعضاء بـ (وكلاء الرعية)<sup>٦٤</sup>.

٥٧ مهدي، بامداد. سير أعلام الشخصيات الإيرانية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر، المجلد الثالث (طهران، ١٣٤٧)، ٦١-٦٣.

٥٨ اوسطى، علي رضا. إيران في القرن الماضي، الجزء الأول (طهران، ١٣٨٢)، ٧٠-٧٣.

٥٩ إسماعيل، البيت المنسي والماسونية في إيران، ٣٠٩.

٦٠ الشيرازي، صالح. تقرير رحلة ميرزا صالح الشيرازي (طهران: مؤسّسة راه نو للنشر، ١٣٦١)، ٢٠٥.

٦١ آدميت، فريدون. أفكار طالبوف (طهران: منشورات دماوند، ١٣٦٢)، ٢٩.

٦٢ جردي، علي رضا. تدفق الليبرالية في إيران من الثورة الدستورية إلى الثورة الإسلامية (١٢٨٥-١٣٥٧) (طهران: مكتب التخطيط الاجتماعي والدراسات الثقافية، وزارة العلوم د.ت)، ٧٩.

٦٣ الحائري، التشيع والدستورية في إيران دور علماء العراق الشيعة في السياسة الإيرانية، ١٠٢.

٦٤ جردي، تدفق الليبرالية في إيران من الثورة الدستورية إلى الثورة الإسلامية (١٢٨٥-١٣٥٧)، ٧٩.

أسّس الميرزا صالح الشيرازي لدى عودته إلى إيران أوّل مطبعة عام ١٢٣٥ هـ<sup>٦٥</sup>، وكذلك أصدر أوّل صحيفة باسم (كاغد الأخبار)<sup>٦٦</sup>، كان يتحدث فيها عن الحرية الغربية التي اعتبرها أساس الفكر الليبرالي، فضلاً عن رغبته في إيجاد قانون يحدّد إطار السلطة ويحفظ حقوق المواطنين<sup>٦٧</sup>.

ومن الماسونيين أيضاً الميرزا "أبو الحسن خان ايلجي" الذي كان سفيراً لإيران لدى بريطانيا، أصبح هو أيضاً عضواً في المحفل الماسوني الانكليزي، ثمّ عاد إلى إيران برفقة الرائد (أوزلي) عندما عُيّن سفيراً لبريطانيا في إيران، إذ كان يعدّ من أعظم أساتذة الماسونية<sup>٦٨</sup>.

شغل الميرزا ايلجي على مدى خمس وثلاثين سنة قضاها بعد العودة إلى إيران عدداً من المناصب الرسمية أهمّها وزارة الخارجية<sup>٦٩</sup>، وكذلك أثره واضح في أهمّ معاهدتي عقدتا بين روسيا وإيران، وقد تمّت بتوقيعه، فضلاً عن أنّ أكثر الوثائق المنشورة حول مرتزقة بريطانيا، ترتبط به. وأخيراً وليس آخراً ألف كتاب تحت عنوان "حيرت نامة" أي كتاب الحيرة الذي ادّعى فيه بأنّ أهل إيران لو تفرّغوا واقتبسوا من عمل البريطانيين لغدت كلّ أمور عصرهم على وفق ما ينبغي<sup>٧٠</sup>.

تأثّر الميرزا ايلجي كثيراً بالحياة البرلمانية البريطانية وأشاد بمبدأ الأغلبية في اتّخاذ القرارات، وعلنيّة المباحثات والمناقشات وطباعتها ونشرها؛ لتكون في متناول الجماهير (صحيح، ١٢١)، وقد نادى أيضاً بفصل السلطات التنفيذية عن التشريعية؛ لتكون إحداها رقابية على الأخرى<sup>٧١</sup>.

أيضاً من الذين حملوا راية الماسونية والأفكار الغربية هو الميرزا فتح علي اخوندزاده حامل لواء الحركة الدستورية (المشروطة)<sup>٧٢</sup>، وصاحب اطروحة البروتستانتية الإسلامية.

٦٥ صحيح، كاظم دويخ. أبرز رواد الفكر في إيران والدعوة إلى الدستورية، الفنون والأدب وعلوم الانسانيات والاجتماع. مجلة. ٣٢ (٢٠١٨): ١١٩.

٦٦ بارسانيّا، الخريطة الفكرية الإيرانية عشية الثورة: دراسة اجتماعية معرفية، ص ٢٧٤.

٦٧ صحيح، أبرز رواد الفكر في إيران والدعوة إلى الدستورية، الفنون والأدب وعلوم الانسانيات والاجتماع. ١١٩.

٦٨ ايلجي، أبو الحسن. ارتباك السفراء (حيرت نامة) (طهران: منشورات رسا، ١٣٦٥)، ٢١٠.

٦٩ البديري، خضير إيران في ظل انتفاضة التبغ والتبناك ١٨٩٠-١٨٩٢ دراسة في السياسة الداخلية (بغداد: دار الضياء، ٢٠٠٩)، ٣١-٣٢.

٧٠ ايلجي، ارتباك السفراء (حيرت نامة) ٢١٠.

٧١ ولائي، علي أكبر. مقدمة فكرية للحركة الدستورية، ط ٦ (طهران: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٣٧٢)، ٢١٠.

٧٢ مهدي، ملكزاده. تاريخ الثورة الدستورية في إيران، المجلد ١-٢ (طهران: منشورات فردين، ١٣٢٩).

٧٣ كسروي، أحمد. تاريخ الحركة الدستورية في إيران، المجلد ٧ (طهران: منشورات أمير كبير، ١٣٤٦).



فقد كان أوّل من أشاع كتابة المسرحيّات في إيران على وفق الأساليب الحديثة، وطرح التوجّهات الماديّة بصراحة<sup>٧٤</sup>.

كان الآخوند زاده يتجنّب المواجهة الصريحة مع الدين، لكنّه كان خصماً واضحاً لرجال الدّين من خلال دعوته إلى تأسيس إسلام يخلو منهم، وكانت نشاطاته الفكرية والاجتماعية في أغلبها موجّه لكسر الالتزام الديني، وهدم السنن الدّينية، وقطع الأمل الجماهيري بنظام الدولة السياسي، وتبرير التسلّط الروسي على البلد<sup>٧٥</sup>، وكان ضمن دفاعه الشديد عن الإباحية والحرية بمعناها الغربي يوجه في تمثيليّاته أشد الهجمات للديانة الإسلامية، وكان يرفض أي مواجهة مع روسيا بدليل قوله في إحدى تمثيليّاته: "هل تعلمون ما أولتكم دولة الروس من خيرات وحفظتكم من أي نوع بليات، يلزمكم بإداء ولاية النعمة"<sup>٧٦</sup>.

الآخوند زادة وفي معرض أفكاره السياسيّة والاجتماعيّة يعتقد بعدم امكانية خلق توازن بين الدّين والعقل، داعياً إلى الفصل بين الدّين والسياسة، ومؤمناً بضرورة إصلاح المنظومة القيمية والأخلاقيّة والفكرية للمجتمع الإيراني قبل الشروع بإصلاح مؤسّساته السياسيّة والاقتصاديّة<sup>٧٧</sup>. وبحسب رأيه إذا ما أريد للأمة الإيرانية أن تلحق بالأمم الغربيّة لابدّ لها من التخلص من قيود الدّين والمعتقدات الدّينية، لأنّها من أسباب الذلّ والهوان لكلّ من السلطة السياسيّة والأمة<sup>٧٨</sup>، ودعا أيضاً إلى ضرورة العودة إلى ما قبل الإسلام والانطلاق من هناك إلى العصور الحديثة، لأجل تصحيح المسار الطبيعي للحضارة الإيرانيّة الذي شابه دخول الحقبة الإسلاميّة التي مثّلت انحرافاً للتقدّم الحضاري الإيراني بحسب رؤيته<sup>٧٩</sup>.

يبدو من خلال ما تقدّم أنّ مشكلة الآخوند زادة هي الإسلام، والحل في الخلاص منه يكمن بطريقة الحكمة والفلسفة الغربيّة التي لا تتعايش مع الدّين الذي عبّر عنه ب(مخدر العقول)، بل ذهب إلى أكثر من ذلك باعتقاده جازماً ما لم يجرد الدّين من الأحكام الاجتماعيّة،

٧٤ بارسانيّا، الخريطة الفكرية الإيرانية عشية الثورة: دراسة اجتماعية معرفية، ٢٨٧.

٧٥ الحائري، التشيع والدستورية في إيران دور علماء العراق الشيعة في السياسة الإيرانية، ٣٩.

٧٦ آخوند زاده، أفكار ميرزا فتح علي خان (طهران: دار نشر خوارزمي، ١٣٥٢)، ١٥٦.

٧٧ فريدون، أفكار طالبوف، ٢٩.

٧٨ صبيح، "ابرز رواد الفكر في إيران والدعوة إلى الدستورية، الفنون والأدب وعلوم الانسانيات والاجتماع"، ١٢١.

٧٩ جردى، تدفق الليبرالية في إيران من الثورة الدستورية إلى الثورة الإسلامي (١٢٨٥-١٣٥٧)، ١١٠.



والسياسية، والتدخل في الحياة البشرية، لن تكون إعادة صياغته مجدية ونافعة باتجاه ارتقاء المجتمع نحو حضارة الغرب . بمعنى أن البروتستانتية الإسلامية والليبرالية الدينية التي دعا إليها إنما تكون ممكنة، إذا نسخت أحكام الشريعة التي جاء بها النبي، بمقتضى زمان خاص وتؤخذ محلها أحكام أخرى اقتباساً من دنيا الغرب . الأمر الذي جعل أفكاره لم تحض بمقبولية كبيرة بين صفوف الجماهير الإيرانية المسلمة، حتى أن كتابه الذي ألفه حول المشروطة لم يرَ النور في النشر .

هناك أيضاً (ملكَم خان) الذي لقب في إيران بـ(أب متنورية الفكر) لقيامه بنشر الأفكار الماسونية على نطاق واسع في أرجاء المملكة الإيرانية، بحيث كان يعتقد أن تقليد وتبعية الغرب هو السبيل الوحيد للسعادة<sup>٨٠</sup>.

كان ملكَم خان من مروجي الثقافة الغربية في إيران، وقد تأثر كثيراً بأفكار الثورة الفرنسية وحركة التنظيمات في الدولة العثمانية، وحاول أن يحاكي تلك التنظيمات في مشروعه الإصلاحية الذي قدّمه إلى ناصر الدين شاه تحت مسمى (دفتَر التنظيمات)، الذي جاء في مضمونه قضية الفصل بين السلطات، والمساواة بين المواطنين<sup>٨١</sup>، وحذّر الشاه من سقوط إيران فريسة بيد المستعمر إذا لم يكن هناك إصلاح في البنية السياسية والاجتماعية<sup>٨٢</sup>.

حاول ملكَم خان إيجاد نوع من التوازن والتوافق بين العقل السياسي الغربي والفكر الديني الشرقي، وتحدث عن تجديد الإسلام انطلاقاً من جوهر الذات الإنسانية التي هي مظهر العقل والكمال<sup>٨٣</sup>، وأراد أن يؤطّر الرقي المادي، والفكر السياسي الغربي بالظواهر الدينية بهدف تنقية الإسلام وإعادة صياغته تأسيساً على نهج الغرب ورؤيته العلمية بحسب ما يراه<sup>٨٤</sup>.

٨٠ بارسانيّا، الخريطة الفكرية الإيرانية عشية الثورة : دراسة اجتماعية معرفية، ٢٧٥-٢٧٧.

٨١ ابراهيميان، اروند. إيران بين ثورتين، مترجم. مركز البحوث والمعلومات، المجلد ١ (بغداد: سلسلة الكتب المترجمة (٢٢)، ١٩٨٠)، ٤١-٣٩.

٨٢ النعيمي، سلطان. الفكر السياسي الإيراني (جذوره، روافده، اثره) دراسة تحليلية في ضوء المصادر الفارسية، ط٢ (الإمارات: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠١٠)، ٦٨.

٨٣ حميد كار، ميرزا ملك خان، ترجمة. جهانكير عظيم (طهران: منشورات مدرّس، ١٣٦٩)، ١٠٣.

٨٤ بارسانيّا، الخريطة الفكرية الإيرانية عشية الثورة : دراسة اجتماعية معرفية، ٢٧٦.

دعا ملكم خان إلى تشكيل مؤسّسات ديمقراطيّة كالتّي في الغرب، لتبدأ منها صافرة انطلاق الحداثة والليبراليّة<sup>٨٥</sup>، واستبدال السلطة الاستبداديّة الحاكمة في إيران بأخرى حديثة وفعالة تؤمن بالإصلاح والأفكار الحرة<sup>٨٦</sup>، الأمر الذي من شأنه تقليل الهوة بين إيران وأوروبا. وتبنّى ملكم كذلك إرسال العديد من المؤلفات الغربيّة الجديدة لفئات المجتمع الإيراني المختلفة بالخصوص المثقفة منها، وبعث لهم بترجمات عن أوضاع إيران في أعين الغرب<sup>٨٧</sup>، ليضعهم في دائرة ما يحصل في الغرب ليتمكّنوا فيما بعد باستنهاض الجماهير الإيرانيّة ضد التخلف والتسلط القائم.

ملكم خان وعلى الرغم من ادّعائه باعتراف الإسلام، إلّا أنّ جميع الأفكار والرؤى والمفاهيم الجديدة التي جاء بها لم تلقَ مقبوليّة لدى الأوساط الدّينيّة المحافظة، نظراً لاتّهامه بالماسونيّة من جهة، وأخرى بسبب موقفه المتناقض من الدّين والمؤسّسة الدّينيّة، فمرة يهاجمها ويّتهمها بتبديد أموال المسلمين وإثارة النعرات الطائفيّة عبر كتاب ألفه في المنفى بعنوان "حكاية مسافر"<sup>٨٨</sup>، وفي أحيانٍ أخرى كثيرة نراه يتحدّث عن الدّين بتقدير واحترام، ويسبغ على العلماء والمجتهدين مكانة عالية، مشيراً إلى أنّ الحياة الدستورية التي ينشدها لا تتعارض مع الشريعة الإسلاميّة المقدّسة، فضلاً عن اعتقاده الجازم بأنّ الغرب المسيحي لا يعي تماماً حقيقة كتاب القرآن الكريم وأهميّته، وأنّه يجب الإفادة من كبار رجال الدّين من جعلهم أعضاء في مجلس الشورى ومنحهم السلطة<sup>٨٩</sup>، الأمر الذي أوقعه في تناقض كبير بشأن الدّين، فأحياناً يدرك تماماً بأنّ المفاهيم الدستوريّة الغربيّة تخالف الإسلام في أصول شتّى، وأحياناً أخرى يتحدّث عن هذه المفاهيم بأنّها نابعة من التعاليم الإسلاميّة والشريعة المقدّسة؛ بل يجب إعادة صياغتها ضمن أسس قرآنيّة وأحاديث نبويّة لتكون متاحة في أوساط المجتمع الإسلامي.

٨٥ وحدت، فرزین. المواجهة الفكرية لإيران مع الحداثة، ترجمة. مهدي حقيقة خواه (طهران: منشورات قنوس، ١٣٨٣) ٦٢.

٨٦ موسى، نژاد. الحداثة والتنمية في إيران المعاصرة المجلد ٢ (طهران، ١٣٨٢) ١٦.

٨٧ السبكي، آمال. تاريخ إيران السياسي بين ثورتين ١٩٠٦-١٩٧٩ (الكويت: عالم المعرفة، ١٩٩٩)، ١٨.

٨٨ صبيح، "ابرز رواد الفكر في إيران والدعوة إلى الدستورية، الفنون والأدب وعلوم الانسانيات والاجتماع"، ١٢٢.

٨٩ صبيح، ١٢٢.

ومن الماسونيين أيضًا الذين تأثروا بالفكر الغربي، وقرأوا المفكر الثوري الفرنسي، أمثال جان جاك روسو وفولتير ومونتسكيو، هو يوسف خان "مستشار الدولة"<sup>٩٠</sup>، صاحب كتاب (يك كلمة) ويقصد بها (القانون)<sup>٩١</sup>، أي أن الدولة التي تمتلك قانون يسري على جميع رعاياها تنجح في إدارة شؤونها .

مستشار الدولة كان يرى بأن هناك كثير من الاختلاف بين الدستور الفرنسي والشرعية الإسلامية؛ لكن على الرغم من ذلك بالإمكان إيجاد القوانين الحديثة بالإسلام، ثم تحدث عن القانون الفرنسي الذي يدعى (لوا)، ويتضمن عدة كتب يُسمى كل منها (كود)، وبهاتين المفردتين تُحلُّ مشاكل البلاد وتدفع عنه الأخطار<sup>٩٢</sup>. وفي الوقت نفسه يعطي أفضلية للكود الفرنسي على الشرع الإسلامي من خلال مقارنة أجراها بين الاثنين على أن الكود جاء بناءً على أمر الشعب، ويشتمل على المصالح الدنيوية فقط، لهذا فهو يحظى بموافقة أبناء المجتمع كافة على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم، فضلاً عن ذلك كتب بلغة بسيطة يفهمها الجميع، في حين أن كتاب الشرع الإسلامي جاء مبغضاً عن المصالح الدنيوية والأخوية التي لا تتفق مع الشرائع غير المسلمة، علاوة على ذلك أنه يصعب فهمه من قبل العالم بحسب نظره<sup>٩٣</sup>.

مستشار الدولة يؤكد حقيقة أن الشعب يجب أن يكون مصدر السلطة، وأساس لكل الإجراءات الحكومية<sup>٩٤</sup>، وأن القانون يمثل الإرادة الشعبية<sup>٩٥</sup>، ويعتقد بأن الإسلام لا يمانع على فكرة السيادة الشعبية، مستدلاً بعدد من الآيات القرآنية<sup>٩٦</sup>، وينادي كذلك بمفهوم الفصل بين السلطات وتقسيمها إلى تشريعية وتنفيذية؛ لتراقب أحدهما الأخرى<sup>٩٧</sup>، وأخيراً وليس آخراً هناك من نقل الأفكار والرؤى الماسونية والغربية إلى إيران هو عبد الرحيم طالبوف الذي ولد في تبريز عام ١٨٤٣ م، الذي قضى معظم حياته في روسيا (القوقاز)، وكان اشتراكياً ليبرالياً مؤسساً في الحزب الشيوعي الروسي<sup>٩٨</sup>.

٩٠ جردى، تدفق الليبرالية في إيران من الثورة الدستورية إلى الثورة الإسلامية (١٢٨٥-١٣٥٧)، ٨٣.

٩١ فشاخي، محمد رضا. من الزكاة إلى الدستورية (طهران: منشورات غوتنبرغ، ١٣٥٤)، ٤٢٩.

٩٢ صبيح، "ابرز رواد الفكر في إيران والدعوة إلى الدستورية، الفنون والأدب وعلوم الانسانيات والاجتماع"، ١٢٠.

٩٣ الحائري، التشيع والدستورية في إيران دور علماء العراق الشيعة في السياسة الإيرانية. ٤٣-٤٤.

٩٤ الحائري، ه.ش، ٢٥.

٩٥ صبيح، "ابرز رواد الفكر في إيران والدعوة إلى الدستورية، الفنون والأدب وعلوم الانسانيات والاجتماع"، ١٢٠.

٩٦ الحائري، ه.ش، ٩٦.

٩٧ الحائري، ٤٥.

٩٨ كمشاد، حسن. النثر الفني في الأدب الفارسي المعاصر، ترجمة. ابراهيم الدسوقي شتا (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٢)، ٣٥.

اعتقد طالبوف أنَّ المجتمعات الشرقيَّة إذا ما أُريد لها أن تلحق بركب الحضارة الغربيَّة يجب عليها الأخذ بالعلوم الحديثة<sup>٩٩</sup>، التي تحول ترابنا إلى أوان صينية، ورملة صحرائنا زجاجاً، وحصى أوديتنا بلوراً<sup>١٠٠</sup>، واتَّهم رجال الدِّين بأنَّهم سبب مشكلة التخلف في إيران؛ لأنَّهم يتحدَّثون بأمور قديمة وكلاسيكية لم تعد تحاكي الواقع وليس لها جدوى<sup>١٠١</sup>.

تناول طالبوف الحرِّيَّة بشكل كبير من خلال حثِّ الناس للمطالبة بها والدعوة إلى دولة مدنيَّة يحكمها الدستور وتسودها القوانين<sup>١٠٢</sup>، وذكر في كتابه "السياسة والحرِّيَّة" بأنَّ الحرِّيَّة حقٌّ ملازم للإنسان وليس شيء يؤخذ ويعطى<sup>١٠٣</sup>. وطالبوف كغيره من المفكرين الليبراليين الماسونيين كان يؤمن بأنَّ سلطة الحكومة مستمدَّة من الشعب، وهو من يختار الحكومة، وهو المالك الحقيقي لكلِّ شيء<sup>١٠٤</sup>.

يبدو أنَّ آراء طالبوف هذه أدخلته في طائفة من الصراع مع المؤسَّسة الدِّينيَّة التي اتَّهمته بالإلحاد وتبني الفكر الغربي، ومحاولة نشره بين فئات المجتمع الإيراني، الأمر الذي تسبَّب في إحراق كتبه وتحريم قراءتها<sup>١٠٥</sup>.

فضلاً عنَّا ذكر هناك ماسونيين آخرين لم يتَّسع المجال لذكرهم لا يقلون أهميَّة عنَّا ذكروا في رؤاهم، وطروحاتهم وتأثيرها على المجتمع الإيراني، أمثال الميرزا حسين خان سباه سالار الوزير الأعظم (١٨٢٦-١٨٨١) الذي عني بإصلاح النظام القضائي، كذلك محمَّد خان سينكي المعروف بـ (مجد الملك) (١٨٠٩-١٨٨٠) صاحب كتاب "كشف الغرائب" المعروف بـ "رسالة المجد" الذي ضمَّ بين دفتيه موضوعي السياسة والأدب<sup>١٠٦</sup>.

يبين هذا العرض الموجز للأفكار والرؤى الغربيَّة عند لفيف من رواد الماسونيَّة الكبار في إيران كيف جرى تأويل هذه الأطاريح ذات الأبعاد الغربيَّة ومحاولة اقناع الشعب الإيراني

٩٩ مجذوب، طلال. إيران من الثورة الدستورية إلى الثورة الإسلامية ١٩٠٦-١٩٧٩ (بيروت، ١٩٨٠)، ٧٠.

١٠٠ جردى، تدفق الليبرالية في إيران من الثورة الدستورية إلى الثورة الإسلامية (١٢٨٥-١٣٥٧)، ١٠٤.

١٠١ صبيح، "أبرز رواد الفكر في إيران والدعوة إلى الدستورية، الفنون والأدب وعلوم الانسانيات والاجتماع"، ١٢٣.

١٠٢ أوسطى، إيران في القرن الماضي، ١٠٢-١٠٣.

١٠٣ فريدون، أفكار طالبوف، ٨٧-٨٨.

١٠٤ فريدون، ٣١.

١٠٥ كمشاد، النثر الفني في الأدب الفارسي المعاصر، ٣٥.

١٠٦ الحائري، التشيع والدستورية في إيران دور علماء العراق الشيعة في السياسة الإيرانية، ٤٠-٤٢.

بها من خلال عرض الثقافة والحضارة الغربيتين بظاهرها الجذاب، من دون النظر إلى واقع الأمة وإمكانية أن تتماشى هذه الطروحات مع ثقافتها الدينيّة والاجتماعيّة، وحاولوا هؤلاء الماسونيين اقناع المجتمع الإيراني بأطيافه كافّة بمن فيهم رجال الدّين بقبول الفكر الغربي الذين اعتبروا اعتماده إصلاحاً لا غنى عنه، وأنهم أحياناً يضطرون إلى ممازجة هذه الأفكار بعناصر دينيّة لتحظى بمقبوليّة المجتمع، لكن كل ذلك كان يجابه بمعارضة حقيقية من قبل المؤسّسة الدينيّة التي عملت بجدّ على تفنيد هذه الرؤى وإظهار ما وراءها من أهداف مقصدها النيل من الإسلام والأمة الإسلاميّة .

### ثالثاً / المحافل الماسونيّة:

تعدّ هذه المحافل من المنافذ المهمة التي يعتمدها الماسونيين للترويج عن الفكر والثقافة الغربيتين، إن لم تكن أكثرها أهميّة، كذلك لخدمة الأهداف التوسعيّة والاستعماريّة، فضلاً عن زرع ثقافة التماهي لدى المناطق المستعمرة مع ما يريده الغرب، ليكونوا هم على رأس المسؤوليّة نيابة عن المحتمل . ونظراً لسعة النشاط الماسوني وكفاءته عمدت بعض الدّول الغربيّة إلى إنشاء عدد من المحافل الماسونيّة في إيران من دون القيام باحتلالها عسكرياً، وقد أصبحت تلك المحافل فيما بعد رموزاً للبرجوازيّة تعمل على نهب ثروات البلاد واستغلالها. يعمل الماسونيون وبشكل كبير على تفخيم التراث التاريخي اللاديني القديم للأمم والشعوب، والمبالغة في شأن منجزاته غير الدينيّة، بهدف إيجاد فاصل زمكاني بين هذه الأمم والإسلام، وبالتالي يصبح الإسلام مجرد ظرف طارئ مرّ على هذه الأمم . فمثلاً في إيران دعا الماسونيون إلى الزارادشتية والميتراية، الأمر الذي جعلهم يسمّون محافلهم في إيران بـ "كورش، ما زاد، ميترا، داريوش، كسرى"<sup>١٠٧</sup>، وفي الصدد نفسه ذكر أحد الماسونيين البريطانيين بخصوص المسلمين في كتابه المعنون "كيف نقضي على الإسلام" : "من الضروري أن نجعل المسلمين يهتمّون بترائهم القديم العائد إلى ما قبل الإسلام، كإحياء الفرعونيّة في مصر، والزارادشتيّة في إيران، والبابليّة في العراق"<sup>١٠٨</sup>.

١٠٧ النجفي، موسى حقاني، التحولات السياسية في إيران الدين والحداثة ودورها في تشكيل الهوية الوطنية، ٢٩٢.  
١٠٨ مركز أبحاث الوثائق التاريخية، حزب الملايين وفقاً لوثائق السافاك (طهران: وزارة المعلومات، ١٣٨٨)، ١١.

في أواخر العهد القاجاري شهدت إيران تأسيس عدد من المنظّمات والجمعيات السريّة والعليّة التي تروج للفكر والثقافة الماسونيتين مثل جمعية السلوان، والجمعية الإنسانيّة، واللجنة الثوريّة، والجمعية السريّة<sup>١٠٩</sup>.

فجمعية السلوان أو دار النسيان أو ما تسمّى بـ (فراموشخانه) تأسست عام ١٨٥٩ على يد ملكم خان بعد عودته إلى إيران عام ١٨٥٨، لكن الرئاسة في الظاهر بيد الميرزا جلال الدين<sup>١١٠</sup> بن فتح علي شاه، وهو من العائلة القاجارية، وقد أفاد ملكم خان من وجوده برفع الخوف عن الذين يرتادون الجمعية<sup>١١١</sup>.

استطاع ملكم خان أن يحصل على موافقة الشاه ناصر الدين لإدارة جلسات الجمعية، حتّى أنّ الشكّ وقتذاك ساور الجمهور المثقف بأنّ الشاه له ارتباط وثيق بالجمعية<sup>١١٢</sup>؛ لكن الحقيقة غير ذلك، وهي أنّ ملكم خان تمكّن من خداع الشاه بأنّ الجمعية أسست لأغراض التعليم والتوعية<sup>١١٣</sup>.

أيقن ملكم خان تمامًا بأنّ الأوضاع المتردّية في إيران والمتجسّدة بالفساد والاستبداد السياسي لا يمكن إصلاحها من دون اللحاق بركب الحضارة والثقافة الغربيتين باعتبارهما وصفة جاهزة وسريعة، بشرط وضع هذه الأفكار والرؤى الغربيّة ضمن إطار ديني لتنسجم مع فطرة المجتمع الإيراني المسلم<sup>١١٤</sup>. الجمعية أغلقت فيما بعد من قبل الشاه، لما أثير حولها من شكوك من قبل رجال الدين الذين رءوا فيها بأنّ مخرجاتها من أفكار وأطاريح مجافية للشريعة المقدّسة<sup>١١٥</sup>.

الجمعية الأخرى هي (جامع آدميت) أي الرابطة الإنسانيّة التي تشكّلت مباشرة بعد توقف جمعية السلوان، بإشراف الميرزا عباس قلي خان، الذي كان متأثراً إلى حدّ بعيد بأفكار ملكم خان وأطاريحه<sup>١١٦</sup>، وضمت هذه الجمعية أكثر الأعضاء السابقين في السلوان، وحملت شعار المساواة في العلاقات الإنسانيّة<sup>١١٧</sup>.

١٠٩ إبراهيميان، إيران. خلفية وعوامل الثورة الدستورية ١٩٠٦ في كتاب إيران ١٩٠٠-١٩٨٠، ترجمة بغداد (مركز البحوث والمعلومات، ١٩٨٠)، ١٠٧.

١١٠ البديري، إيران في ظل انتفاضة التبغ والتبناك ١٨٩٠-١٨٩٢ دراسة في السياسة الداخلية، ٩٧.

١١١ جردى، تدفق الليبرالية في إيران من الثورة الدستورية إلى الثورة الإسلامية (١٢٨٥-١٣٥٧)، ١١٨-١١٩.

١١٢ طلوعي، محمود. الطريق العظيم للماسونيين وملكية بهلوي، الجزء ٢ (طهران: مركز وثائق الثورة الإسلامية، ١٣٧٩)، ٥٦٦.

١١٣ جردى، تدفق الليبرالية في إيران من الثورة الدستورية إلى الثورة الإسلامية (١٢٨٥-١٣٥٧)، ١١٨-١١٩.

١١٤ جردى، ١١٩-١٢٠.

١١٥ السبكي، آمال. تاريخ إيران السياسي بين ثورتين ١٩٠٦-١٩٧٩ (الكويت: عالم المعرفة، ١٩٩٩)، ١٧.

١١٦ ناظم الإسلام كرمانى، تاريخ الذكرى الإيرانية، الجزء ١-ط (طهران، ١٣٤٤)، ٦٦.

١١٧ فريدون، أفكار طالبوف، ٢٠٣.

نادت هذه الجمعية بالحرية الغربية والديمقراطية، والوصول إلى رأس السلطة<sup>١١٨</sup>، واستطاعت أن تفتح لها مكتب بعنوان (حقوق الفرد) بإشراف الميرزا اسكندري، وأن تضع له تعاليم ضمن كتاب أصدرته تحت عنوان (قيام بني الشر)، ورسالة باسم (الصراط المستقيم)، وكل هذه الأفكار نتاج العلماء الفرنسيين، أمثال أكوست كونت وكراند أوريان فرانس<sup>١١٩</sup>.

صدر أول منشور للجمعية بعنوان (كلام)، وتضمن: "أيها الإخوان الروحانيون عمّ المهرج والعبث بأمور الدولة وظلم الشعب الذي يعاني الفقر والقحط، ولم ينبغ نوع من أنواع الظلم والحرمان إلّا وعشناه، وقد صودر كل ما لدينا، وهدم كل ما بنيناه، وباعوا ما ملكناه وما ينبغي سيذهب أيضًا أدراج الرياح<sup>١٢٠</sup>.

الجمعية كانت تهدف إلى نظام برلماني على النمط الغربي، وتعريف الجماهير بحقوقهم في الحرية والديمقراطية، وانطلاقًا من سياسة الانفتاح على الغرب قام رئيس الجمعية عباس قلي خان بإرسال رسالتين الأولى بعنوان "تذكير إلى مريدي الخير" إلى الشاه مظفر الدين تضمنت سبعة عشر موردًا ذكر فيها: "يتوجب على الملك الإذعان لحقوق كافة المواطنين، وأن تعد المشروطة ثابتة قانونيًا، ويوضع سندها في المكتبة الوطنية<sup>١٢١</sup>.

أمّا الرسالة الثانية فكانت إلى السيد ضياء الدين الطباطبائي، التي أكد فيها رئيس الجمعية على إعادة حكومة القانون، وتأسيس برلمان منبثق من الشعب ويستمد سلطته منه أيضًا تحت مسمى المجلس الوطني<sup>١٢٢</sup>.

تعرّضت الجمعية فيما بعد إلى انقسام داخلي، ظهرت على أثره مؤسسة ماسونية جديدة عرفت بـ (مؤسسة الحقوق)، انظم إليها كل من الرئيس اسكندري وشاهزاده علي خان، ومن ثم انضم أغلب أعضاء الجمعية إلى منظمة (اليقضة الإيرانية) التي تأسست بصيغة رسمية، التي شكّلت فيما بعد النواة لانطلاق الثورة الدستورية<sup>١٢٣</sup>.

١١٨ التكريتي، قحطان جابر اسعد ارحيم. "دور المثقفين والمجدين في الثورة الدستورية الإيرانية ١٩٠٥ - ١٩١١" (جامعة تكريت كلية التربية، ٢٠٠٥)، ٥٩.

١١٩ إسماعيل، البيت المنسي والماسونية في إيران، ٣٦٥.

١٢٠ جردى، تدفق الليبرالية في إيران من الثورة الدستورية إلى الثورة الإسلامية (١٢٨٥-١٣٥٧)، ١٢١-١٢٢.

١٢١ فريدون، أفكار طالبوف، ٢٥١-٢٥٢.

١٢٢ جردى، تدفق الليبرالية في إيران من الثورة الدستورية إلى الثورة الإسلامية (١٢٨٥-١٣٥٧)، ١٢٢.

١٢٣ خاتمي، محمد أساس الثورة الدستورية. صحيفة كيهان (طهران، ١٣٣٧).



الجمعية الماسونية الثالثة هي اللجنة الثورية ( كميته انقلاب ) التي تأسست عام ١٩٠٤ في طهران، برئاسة ملك المتكلمين<sup>١٢٤</sup>، وتألفت من ٧٥ مثقفًا ينتمون إلى شرائح شتى في المجتمع الإيراني، منهم موظفين ومعلمين ومترجمين ورجال دين<sup>١٢٥</sup>، فضلاً عن شخصيات مهمة لعبت دورًا كبيرًا في الثورة الدستورية فيما بعد، أمثال السيد جمال الدين واعظ أصفهاني، والميرزا يحيى دولت آبادي الداعيتين للبرليتين، وعلي قلي خان سردار أسعد بختياري رأس العائلة الأخانية ومترجم كتب الرحلات الإنكليزية، وسلمان ميرزا اسكندري الأرستقراطي<sup>١٢٦</sup>، وعدد من رجال المعارضة السياسية، منهم السيد محمد رضا مساوات وحسن تقى زاده، والسيد عبد الرحيم خلخالي، وميرزا جهانخار خان، وغيرهم آخرين ممن لا يتسع المقام لذكرهم<sup>١٢٧</sup>.

عقدت اللجنة الثورية العديد من الاجتماعات السرية في ضواحي طهران المختلفة، ووضعت خطة للقضاء على الاستبداد السياسي، دعت فيها إلى استغلال الخلافات والمنافسات السياسية بين رجال البلاط والوزراء والقادة الدينيين، ودعت كذلك في الوقت نفسه إلى فتح نافذة للتواصل والحوار مع رجال الدين المتنورين من دون الخوض بالفعاليات غير الإسلامية لعدم إثارة شكوك العلماء، والقبول بمبدأ التسامح الديني كأحد الأهداف الرئيسية، والاعتماد على المحاضرات والحلقات النقاشية والصحف والترجمة؛ لنشر الرؤى والمفاهيم الدستورية والديمقراطية بين صفوف المجتمع الإيراني<sup>١٢٨</sup>.

رابع الجمعيات والمحافل الماسونية هي (أنجمن مخفي) أي الجمعية السرية التي تأسست عام ١٩٠٤ على يد نظام الإسلام صاحب الكتاب الشهير "تاريخ يقظة الإيرانيين"، وقد ضمت الجمعية عددًا من العلماء والتجار بهدف السيطرة على الرموز الاقتصادية وخلق دائرة للمعارضة بالصد من السلطة الحاكمة<sup>١٢٩</sup>.

١٢٤ مهدي، تاريخ الثورة الدستورية في إيران، ١١٤.

١٢٥ إبراهيميان، خلفية وعوامل الثورة الدستورية ١٩٠٦ في كتاب إيران ١٩٠٠-١٩٨٠، ١٠٩-١١٠.

١٢٦ كسروي، تاريخ الحركة الدستورية في إيران، ٢١.

١٢٧ H William، Iran (New York: Columbia University press، 1940)، 27.

١٢٨ إبراهيميان، خلفية وعوامل الثورة الدستورية ١٩٠٦ في كتاب إيران ١٩٠٠-١٩٨٠، ١١١-١١٢.

١٢٩ حصار، على أكبر. التاريخ الثقافي السياسي المعاصر لإيران (قم: منشورات نضائ، ١٣٨٢)، ١٦٣.



تلخّص برنامج الجمعية في مطالب عدّة أهمّها: إقامة مجلس للعدل، ونظام ضريبي عادل، وجيش وطني قوي، وتسجيل شامل للأراضي الزراعية، وغيرها من الإصلاحات التي تشجع التجارة وتنظم الكمارك<sup>١٣٠</sup>. وركزت الجمعية في برنامجها على مد جسور التعاون بينها وبين القوى الفاعلة في المجتمع الإيراني، بالخصوص رجال الدين المتنورين، وأصحاب الرؤى الاقتصادية البارزة، وكبار العلماء من قبيل الشيخ فضل الله النوري<sup>١٣١ ١٣٢</sup>، والسيد عبد الله البهبهاني<sup>١٣٣</sup>، والسيد محمد صادق الطبطبائي<sup>١٣٤ ١٣٥</sup>، وغيرهم آخرين<sup>١٣٦</sup>.

ومن المحافل الماسونية المهمة أيضًا التي تأسست في إيران هو محفل (اليقظة) عام ١٢٧٦ هـ على يد الماسوني الكبير ملكم خان، بهدف نشر الثقافة والحضارة الغربيتين، والترويج للفكر الغربي الماسوني، وقد تضمّن برنامج المحفل طرح مشروع لتغيير النظام التعليمي في إيران على غرار النظام الغربي، بعيدًا عن تعليم القرآن الكريم واللغة العربية، وإلغاء كل دور لرجال الدين في العملية التعليمية، وإصلاح السلطة القضائية، وتقديم اللغة على الدين لترسيخ الوحدة الوطنية، وتشجيع الاستثمار الأجنبي<sup>١٣٧</sup>، ومن أجل كسب الفئات الاجتماعية المختلفة للانضمام إلى محفله عمل ملكم خان على بناء علاقات متينة مع رجال الدولة والبلاط والوزراء، ودخل "دار الفنون"<sup>١٣٨</sup> لجلب انتباه الجامعيين إلى مشروعه، فانخرط كثير منهم في الانضمام إلى المحفل الماسوني (اليقظة)<sup>١٣٩</sup>.

بعد سقوط الشاه محمد علي القاجاري أصبح محفل اليقظة الماسوني وأعضاؤه هم المتحكّمون بشؤون الدولة، فقد قاموا بتأسيس "مدرسة العلوم السياسية" المعنية بتخرج الملاكات السياسية التي تدير شؤون البلاد، وتبنّوا كذلك مشروع فصل الدين عن الدولة

١٣٠ السبكي، تاريخ إيران السياسي بين ثورتين ١٩٠٦-١٩٧٩، ٢٧.

١٣١ أنصاري، مهدي. الشيخ فضل الله النوري والدستورية، المجلد ٣ (طهران: منشورات أمير كبير، ١٣٧٨).

١٣٢ التميمي، حيدر. الشيخ فضل الله النوري ودوره الفكري والسياسي في إيران ١٨٤٣ (جامعة ذي قار، ٢٠٢١).

١٣٣ البديري، إيران في ظل انتفاضة التبغ والتبناك ١٨٩٠-١٨٩٢ دراسة في السياسة الداخلية، ٨٠-٨٤.

١٣٤ البديري، ١٧٨-١٨٤.

١٣٥ مهدي، سير أعلام الشخصيات الإيرانية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر، ٢٧٩-٢٨٠.

١٣٦ إبراهيميان، خلفية وعوامل الثورة الدستورية ١٩٠٦ في كتاب: إيران ١٩٠٠-١٩٨٠، ١١٩.

١٣٧ فرشته نوراني، دراسة لأفكار ميرزا ملكم خان ناظم الدولة (طهران: دار النشر حبيبي، ١٣٥٢)، ٥٢.

١٣٨ الفتلاوي، صباح. الثورة الدستورية الإيرانية والتطورات السياسية الداخلية في إيران (١٩٠٧-١٩٠٩): دراسة تاريخية (بغداد: دار

الرافدين، ٢٠١٣)، ٥٤.

١٣٩ بور، محمد مدد. تطور الفكر المعاصر (منشورات التربية، ١٣٧٣)، ٤٢٣.

فضلاً عن تسببهم في انقلاب حوت عام ١٩٢١<sup>١٤٠</sup> و١٤١ مساندتهم لرضا خان فيما بعد من خلال عملهم بوصفهم مستشارين له<sup>١٤٢</sup>.

ومن المحافل الماسونية المهمة أيضاً في إيران (المجمع العلمي) الذي تأسس عام ١٩٣٦ م برئاسة محمد علي فروغي<sup>١٤٣</sup>، الذي بدأ مباشرة بالبحث عن بعض المفردات في اللغة الفارسية المناسبة للمصطلحات العلمية الأجنبية<sup>١٤٤</sup>، وقد تمّ تغير "دار المعلمين" إلى "دار التعليم العالي" بإدارة الماسوني أبو الحسن فروغي مع مجموعة من الأساتذة الماسونيين، أمثال محمود هومن، ومحسن فروغي، وغيرهم آخرين، بقصد إشاعة الثقافة اللادينية الغربية<sup>١٤٥</sup>.

كذلك تأسست منظمة "سروش دانش" أي "نداء العلم" على يد طلاب البعثات الدراسية الإيرانية العائدين من الغرب، والمحملين بالأفكار والرؤى الغربية من قبيل: "حرية المرأة، الليبرالية والديمقراطية، والدستورية، وفصل الدين عن السياسة"، ثمّ تحول اسم المنظمة إلى "مركز ثقافة إيران الحديثة" الذي اختصّ بإعطاء تبريرات ثقافية لمشاريع النظام البهلوي، عبر صحيفة "إيران جوان" إيران الحديثة، والعديد من المحاضرات التي كانت تلقى في المجالس والمناسبات، وبعد ذلك أصبح هذا المركز أو المحفل بمثابة التنظيم الرسمي والعلمي للماسونيين<sup>١٤٦</sup>.

وتمت كذلك أعادت تنظيم محفل اليقظة الماسوني الذي تمّ ذكره تحت مسمّى "محفل بهلوي"، لاسيّما بعد انضمام الشاه رضا خان إلى مجموعة الماسونيين، فتنامت المحافل الماسونية في البلد، وأصبحت هي المسيطرة على الحكومة والبلاط والمجلسين، وانبثقت عدد من التشكلات الوزارية من تحت عباؤها أمثال "وزارة محمد علي فروغي، ووزارة منوچهر

١٤٠ صابر، فرح. المثقفون الإيرانيون من التأسيس إلى الثورة: الثورة الدستورية في إيران انموذجا (بيروت: مؤسسة الصفاء للمطبوعات، ٢٠١١)، ٨٨.

١٤١ العراق، صحيفة (بغداد، ١٩٢٥)، العدد ١٦٩٤.

١٤٢ النجفي، موسى حقاني، التحولات السياسية في إيران الدين والحداثة ودورها في تشكيل الهوية الوطنية، ٢٩٥.

١٤٣ البكاء، محمد. قبسات من علم الرجال (من أبحاث السيّد محمد السيستاني)، ط ١ (بيروت - لبنان: منشورات دار المؤرخ العربي د.ت)، ١٦٣.

١٤٤ معهد الدراسات والأبحاث السياسية، صعود وسقوط الملكية البهلوية، المجلد ٢ (طهران: معهد المعلومات، د.ت)، ٤١.

١٤٥ النجفي، موسى حقاني، التحولات السياسية في إيران الدين والحداثة ودورها في تشكيل الهوية الوطنية، ٢٩٦.

١٤٦ النجفي، موسى حقاني، ٢٩٦.

إقبال، ووزارة عباس هويدا<sup>١٤٧</sup>، كذلك هيمنت الماسونية على الجامعات، وأصبحت هناك محافل مثل "أمير كبير، ومهر، ومشعل" مراكز جامعية للماسونيين، وتسّم ماسونيين آخرين مناصب أكاديمية عليا، مثل هوشنك نهاوندي رئيس جامعة بهلوي في شیراز وطهران، وأنو شيروان رئيس الجامعة الوطنية<sup>١٤٨</sup>.

أمّا في مدّة حكم الشاه محمّد رضا الممتدة من ١٩٤١ - ١٩٧٩، فقد سعى الماسونيون أيضاً لأخذ مساحة أوسع لنشر الفكر الماسوني، فقاموا بتأسيس "جمعية المركز التقدمي السياسي" برئاسة حسن علي منصور<sup>١٤٩ ١٥٠</sup>، وسيطروا على مقاليد السلطة وقتها، وصادقوا على قانون الحصانة الخاص بالرعايا الأمريكيان، فضلاً عن عشرات الاتفاقيات التي وضعت البلاد تحت رحمة الولايات المتحدة الأمريكية، وكذلك قدّمت حكومة أسد الله علم مغلي<sup>١٥١ ١٥٢</sup> مشروع قانون مجالس المحافظات الذي يتبنى أفكار ورؤى الحرية الدينية التي تدعيها الماسونية، ففي نصّ هذا القانون حذف القسم على القرآن الكريم بالنسبة للمرشحين للانتخابات، وتبدّله بالقسم في الديانات السماوية، وهذا بدوره ينهي الاحتكام إلى الإسلام في الدولة الإيرانية الإسلامية<sup>١٥٣</sup>، الأمر الذي تصدّى له الإمام الخميني ومعه مجموعة العلماء في الحوزات الدينية في قم ومشهد، وتمكنوا من إحباط هذا المخطّط الأمريكي - الماسوني.

ومن الأمور الهامة أيضاً التي أشاعها الماسونيون داخل المجتمع الإيراني هي الوطنية الشوفينية، التي بدت بوادرها مع آخوند زاده، وملكهم خان، وأغا خان كرمان، ثمّ عمل على تأصيلها فيما بعد "أبو الحسن فروغي، وحسن بيرنيا" وهذه الحركة كانت تروج للمدّة ما قبل الإسلام في إيران، وتدعو الشعب الإيراني إلى الاعتزاز بقوميّته، وتمجيد الشاهنشاهية التي سبقت الإسلام، وإظهار مدّة الإسلام على أنّها حقبة مظلمة لم تأت بشيء مفيد للحياة في إيران، وكل ذلك كان بقصد ضرب الإسلام وإيجاد مسافة

١٤٧ النجفي، موسى حقاني، ٢٩٦.

١٤٨ التاريخية، حزب الملايين وفقاً لوثائق السافاك، ٢٢.

١٤٩ حسينيان، روح الله. ثلاث سنوات كسفير للسلطة الشيعية، الجزء الأو (طهران: مركز وثائق الثورة الإسلامية، ١٣٨٢)، ٣٥٨-٣٦٠.

١٥٠ التاريخية، حزب الملايين وفقاً لوثائق السافاك، ٢٠٧.

١٥١ أبو مغلي، محمد. دليل الشخصيات الإيرانية المعاصرة (مركز دراسات الخليج العربي - سلسلة الدراسات الفارسية ١٦، ١٩٨٣)، ١٦.

١٥٢ فوزية، محمد. المثقفون الإيرانيون ودورهم السياسي في القرن التاسع عشر، "مجلة ١ (٢٠٠٠): ٣٣٢.

١٥٣ النجفي، موسى حقاني، التحولات السياسية في إيران الدين والحداثة ودورها في تشكيل الهوية الوطنية، ٢٩٧.

بين المجتمع الإيراني والإسلام. وهناك كثير من المؤلفات التي كتبها الماسونيين بهذا الاتجاه مثل "رسالة الملوك" للكاتب جلال الدين ميرزا، التي تحكي وتمجد بملوك ما قبل الإسلام، "ومسرح الحب والرجولة" الذي ألفه أبو الحسن الفروغي، فقد كان يتغنّى ببلاد فارس القديمة وآثارها وقصصها وإطلالها، وكتاب "من برويز حتّى جنكيز" لمؤلفه تقي زاد، وكتاب "إيران القديمة لمؤلفه حسن بيرنيا، وكتاب "القاموس البهلوي" لمؤلفه برويز خانلري " وغيرها كثير، والأخطر من ذلك أنّ أغلب هذه الكتب والمؤلفات، فضلاً عن تعظيمها لحقب وملوك ما قبل الإسلام، كانت تأسف في متونها إلى سقوط الدولة الساسانية على يد المسلمين<sup>١٥٤</sup>. الأمر الذي يمكننا تلمسه إلى أي مدى وصل وتوغل الفكر الماسوني في عقول الطبقة المثقفة الإيرانية، حتّى يقوموا هم بالترويج لهذه الأفكار متناسين إسلاميّتهم وشريعتهم المقدّسة التي آمنوا بها لسنين طوال.

والماسونيين كذلك كانوا يعظّمون الشاه رضا خان ويرفعون به إلى مصاف الملوك ويعتبرونه الوارث لعرش إيران، وإلهاً متجسداً واعتبار مدّته هي الأساس في إدخال الحداثة إلى إيران<sup>١٥٥</sup>، وكانوا أيضاً يعظّمون العلم الإيراني ويؤدّون القسم أمامه، لاسيّما في المحافل والمناسبات الوطنية البعيدة عن الحقبة الإسلاميّة، وكان القسم يؤدّى على النحو التالي: "أيّها العلم الإيراني العظيم أقسم أمامك رمز الحرية وطني، أن أحافظ على شرف ورفعة بلادتي، وأن أكون مستعداً للدفاع عن حقوق وطني، وأن يكون شعارني الدائم: الحرية في ظلّ القانون، والحفاظ على السنن القديمة إن كانت إلهيّة أو أمراً شاهنشاهياً، الأخوة والمساواة، إطاعة العلماء<sup>١٥٦</sup>. وفي هذا المورد ذكر (محمود هومن)، وهو أستاذ جامعي ماسوني: "أنّ لبلادنا رئيساً واحداً هو الشاهنشاه (ملك الملوك)، وعلى وفق هذه الأيديولوجيا، وهي سنتنا منذ ثلاثة آلاف عام، فإنّ الشاه هو الحارس والحامي لإيران، وهو أبو الشعب الإيراني.... وهو ما يجعل إيران تحيا، والشاهنشاهيّة عطاء إلهي"، لذلك أعتمد شعار "الله ثمّ الشاه،

١٥٤ النجفي، موسى حقاني، ٢٩٧.

١٥٥ نشر مركز الدراسات التاريخية، وثائق مؤسسة دراسات تاريخ إيران المعاصر، المجلد ٢ (طهران، د.ت). ٥١٦.

١٥٦ مهر، "فصلنامه"، مجلة السنة الأولى. العدد ١ (د.ت).

ثمَّ الوطن<sup>١٥٧</sup>. ثمَّ يضيف هو بشأن مفهوم الوطن بأنّه: " لا تختلف أخلاق الإيرانيين عن أخلاق اليونانيين، لكن تاريخ هؤلاء يختلف عن تاريخ أولئك، الأمر الذي يخلق تميزاً في إطار المفهوم العام للأخلاق، مؤدياً في النهاية إلى تعيين مفهوم الوطن<sup>١٥٨</sup>، ويدعو هو من الشعوب العالمية بأن تركّز على تاريخها إذا ما رغبت بالتوحد، وهذا أساس الحكومة العالمية للماسونية الذي يكون بعيداً عن الإيمان بالله<sup>١٥٩</sup> .

الغريب والمضحك بالأمر في هذا الصدد بأنَّ الماسونيين يطرحون الوطنية الشوفينية، وتفضيل العجم على العرب، عندما تتعلّق الأمور بالإسلام، لكن يطرح شعار الوحدة والثقافة العالميّة الجامعة، إذا ما جرى الحديث عن سلطة الغرب واليهود . على العموم ومن خلال قراءتي للواقع السياسي العالمي فإنَّ الماسونيين أحكموا قبضتهم على مراكز القرار في المؤسّسات العالميّة مثل: " الأمم المتحدة، واليونسكو، وصندوق النقد الدولي" وغيرها من المؤسّسات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة العالميّة، التي مكنتهم من السيطرة على القرار العالمي . إلّا أنّ هناك عقبة كبيرة تقف دائماً كحائلٍ من دون استطاعة الماسونيين لتحقيق حلمهم في تأسيس الحكومة العالميّة، ألا وهو موقف الإسلام والمسلمين الصلب، الذي أرغم الغرب الماسوني بتغيير خطّطه المباشرة بالهجوم إلى الدعوة إلى الليبرالية والإصلاح، ونشر الإلحاد، وإشاعة قيم التسامح وغيرها .

#### رابعاً / التعليم:

يُعتبر التعليم من أهمِّ الوسائل التي سعى عبرها الماسونيين لإدخال الفكر الغربي والحضارة الغربيّة إلى البلاد الإيرانيّة، وذلك عبر إرسال البعثات الدراسيّة، وتأسيس المدارس الحديثة على غرار نظام التعليم الغربي . فبدلاً بموضوعة البعثات الدراسية التي بدأت بوادرها الأولى في عهد الأمير وولي العهد (عباس ميرزا)، عندما خسر الحرب مع روسيا عام ١٨٠٤، وقتها أدرك بأنَّ الهزيمة جاءت نتيجة لعدم الأخذ بأسباب التطور والتقدم الغربي<sup>١٦٠</sup>، لذلك

١٥٧ التاريخية، وثائق مؤسسة دراسات تاريخ إيران المعاصر، ٢٨.

١٥٨ التاريخية، وثائق مؤسسة دراسات تاريخ إيران المعاصر.

١٥٩ النجفي، موسى حقاني، التحولات السياسية في إيران الدين والحداثة ودورها في تشكيل الهوية الوطنية، ٢٩٩.

١٦٠ صابر، المثقفون الإيرانيون من التأسيس إلى الثورة: الثورة الدستورية في إيران نموذجا، ٢٩-٣٠.

أولى قضية إرسال البعثات الدراسية إلى الغرب الأوربي اهتمام بالغ، وقد بدأها عسكرياً لحاجته الملحة لتأسيس جيش نظامي يضم صنوف جديدة<sup>١٦١</sup>، ثم بعد ذلك انتقل الاهتمام بالمجالات الأخرى وعلى رأسها (التعليم)؛ إذ أرسل الأمير عباس ميرزا بعثتين علميتين إلى بريطانيا، الأولى عام ١٨١١م وضمت اثنين من الشباب لغرض دراسة الفنون والعلوم الحديثة، والأخرى عام ١٨١٢م وضمت خمسة من الشباب الإيرانيين لدراسة الهندسة واللغات والتاريخ وغيرها<sup>١٦٢</sup>.

في عام ١٨٤٥م أوفدت الحكومة بعثه علمية أخرى مكونة من خمسة طلاب إلى فرنسا لدراسة العلوم العسكرية والطبية، وكان لـ (حسين قلي اغا) أحد هؤلاء الطلاب آراء متطرفة فيما بعد تنم عن دراسته الغربية، فقد أنكر الإسلام والدين الإسلامي من خلال دعوته إلى إقامة مجتمع فارسي جديد يستند في مقوماته على أسس الثقافة الفارسية القديمة<sup>١٦٣</sup>، متجاوزاً بذلك الحقبة الإسلامية الأصلية والمتجذرة في الأمة الإيرانية، ليسير على نهج من علموه الغربيين، بقصد تجريد المجتمع والأمة عن الديانة الإسلامية والشرعية المقدسة، ليتسنى لهم فيما بعد إملاء طروحاتهم وأفكارهم الغربية للسيطرة على المجتمع.

وكان لوزير العلوم (علي قلي ميرزا) مسعاً في هذا الجانب، بأرسال بعثة دراسية مكونة من اثنين وأربعين طالباً إلى باريس بهدف دراسة العلوم الجديدة، والوقوف على مدى التطور والتقدم الحاصل فيها على مختلف الصعد<sup>١٦٤</sup>، ولا يخفى على عاقل هنا ما لهذه البعثات الدراسية من دور كبير في نقل الأفكار والرؤى الماسونية إلى الداخل الإيراني والترويج لها بالمجان، مرة لتشبعهم بها في أثناء دراستهم في الغرب الأوربي، والإعجاب بالحضارة الغربية وزبرجها الخداع وما ينطلي عليه، وأخرى لفهمهم القاصر أو لتوهمهم بأن طرح هكذا أفكار ورؤى من شأنه السير بمجتمعاتهم نحو التقدم والرقى، متناسين طبيعة مجتمعهم الإسلامية البعيدة كل البعد عن الحضارة الغربية، على نحو يكون التمايز بين الاثنين كبير جداً يحول

١٦١ نجمي، ناصر إيران خلال العاصفة: وصف لحياة عباس ميرزا (نائب السلطان) وحروب إيران وروسيا (طهران، ١٣٥٦)، ١٠٤.

١٦٢ كيرك، جون. موجز تاريخ الشرق الأوسط، ترجمة: عمر الأسكندري؛ سليم حسن (القاهرة: دار الطباعة الحديثة، د.ت.)، ١٦١.

١٦٣ الصراف، زكي. المقالة الصحفية في الأدب الفارسي المعاصر (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٧٨)، ١٣٢.

١٦٤ إبراهيميان، خلفية وعوامل الثورة الدستورية ١٩٠٦ في كتاب: إيران ١٩٠٠-١٩٨٠، ٣٤.

دون الأخذ بمعايير الغرب وقيمهم وسلوكياتهم ونقلها للشعوب الإسلاميّة، وبالتالي أعتقد أنّ المتغربين الإيرانيين اقتبسوا الظاهر من نتاج الحضارة الغربيّة ولم يكن يتعاملوا مع الباطن الذي لم تكن لديهم أدنى معرفة به، فاكثفوا بالبناء الفوقي بصورة غير مركزة، فكان نصيبهم دخان هذه النار دون النعيم بدفئها، أو بعبارة أخرى يمكننا القول بأنّهم لم يفهموا الاثنين الإسلام والغرب معاً، لأنّ لكلّ من الاثنين قيمه وأصوله ونظامه الفكري .

أمّا إذا ما انتقلنا بالحديث عن تأسيس المدارس، فهناك العديد من المدارس الحديثة التي تأسّست داخل المجتمع الإيراني؛ فضلاً عن مدارس (دار الفنون) التي أسّسها أمير كبير<sup>١٦٥</sup>، عام ١٨٥١ التي سبق ذكرها، توجد المدرسة (المشيّرة) التي تأسّست عام ١٨٧٣م لتدريس اللغات الأجنبيّة في طهران<sup>١٦٧</sup>، ومدرسة تبريز التي تأسّست عام ١٨٧٦م ودرس فيها، فضلاً عن المعلمين الإيرانيين معلمين أوروبيين، كما تأسّست هناك مدرستين عسكريّتين الأولى في أصفهان عام ١٨٨٢م والثانية في طهران عام ١٨٨٤، التي ضمّت في هيأتها فضلاً عن المعلمين الأوروبيين خريجين مدرسة دار الفنون<sup>١٦٨</sup>.

في العام ١٨٨٥ قام عدد من المتغربين الإيرانيين وبدافع إصلاح جهاز التعليم وتأسيس عدد من المدارس الحديثة في أصفهان وأنزلي، بعد أن شنّوا حملة شعواء على نظام الكتاتيب والتعليم الديني في البلد برمته<sup>١٦٩</sup>، الأمر الذي أثار حفيظة رجال الدين والمؤسّسة الدينيّة في اتخاذ موقف معادي لهؤلاء واتّهامهم بالكفر والإلحاد.

من المدارس أيضًا التي تأسّست في طهران هي مدرسة ابتدائية تحت مسمّى: "السادات، أدب" في العام ١٨٨٩م على يد يحيى دولت آبادي<sup>١٧٠</sup> الذي كان من أوائل الذين وضعوا المناهج الدراسيّة الجديدة<sup>١٧١</sup>.

١٦٥ العميدي، مسلم. أمير كبير إيمودجا اواسط القرن التاسع عشر (جامعة بغداد، ٢٠٠٧).

١٦٦ مكي حسين، حياة ميرزا تقى خان أمير كبير، الجزء ٢ (لندن: كتب سراب، ١٣٧٠).

١٦٧ الصراف، المقالة الصحفية في الأدب الفارسي المعاصر ١٣٥.

١٦٨ مهدي، تاريخ الثورة الدستورية في إيران، ٥٦-٥٨.

١٦٩ مهدي، ٧٠.

١٧٠ البديري، إيران في ظل انتفاضة التبغ والتبناك ١٨٩٠-١٨٩٢ دراسة في السياسة الداخلية، ٥٠٣-٥٠٦.

١٧١ كسروي، تاريخ الحركة الدستورية في إيران. ٢١.



حسن رشدية أيضًا شارك في هذا الاتجاه بتأسيس مدرسة "ارشدية ابتدائية" في تبريز عام ١٨٨٧ م<sup>١٧٢</sup>، وقد أغلقت لموقف مؤسسها من التعليم الديني، ثمّ بعد ذلك أعاد فتحها والإشراف عليها، عندما عين الميرزا علي خان (أمين الدولة) ١٧٣ ١٧٤، واليًا على أذربيجان. وفي عام ١٨٩٦ م عيّن أمين الدولة صدرًا أعظم، وعمل على نشر المعارف وإدخال نظم التعليم الجديدة، وأسّس عددًا من المدارس، وأنشأ ما يُعرف بـ "أنجمن معارف" أي "جمعية المعارف" عام ١٨٩٩ للإشراف على المدارس وترويج للثقافة الجديدة، ثمّ تكاثر عدد المدارس الحديثة، إذ فتحت في طهران وحدها بين عامين ١٨٩٩ - ١٩٠١ اثنتا عشرة مدرسة ابتدائية وثانوية<sup>١٧٥</sup>، وأسّست كذلك الحكومة إلى جانب ذلك مدرسة للعلوم السياسيّة، وأخرى للعلوم الزراعيّة عام ١٩٠٠ م<sup>١٧٦</sup>.

على هذا النحو أخذت أعداد المدارس تتزايد في إيران حتّى وصل عددها إلى ست وثلاثين مدرسة وثانوية عام ١٩٠٦<sup>١٧٧</sup>. لكن ما يؤخذ على هذه المدارس أنّ مناهجها مرتجلة وغير موحدة؛ بل إنّ النظام التعليمي برمته غير منظم وغير فعال ولم يحظَ بدعم الحكومة بسبب خواء الميزانية، وهذا ما يفسّر لنا بأنّ الأميّة ظلت تخيم على ٩٠٪ من المجتمع الإيراني.

#### خامسًا / الطباعة والترجمة والصحافة:

تجلّى النشاط الفكري الماسوني أيضًا في البلاد الإيرانيّة من خلال حركة الطباعة والترجمة والصحافة التي نشطت، لاسيّما بعد تأسيس دار الفنون؛ إذ أدّى دورًا كبيرًا في نقل الأفكار والرؤى والثقافة الماسونيّة التي جسّدها المجتمع الإيراني.

دخلت الطباعة لأول مرّة في إيران حسبما تذكر المصادر الإيرانيّة آنذاك عام ١٨١٢<sup>١٧٨ ١٧٩</sup>، وأنشأت أوّل مطبعة في تبريز بإيعاز من قبل عباس ميرزا<sup>١٨٠ ١٨١</sup>، وقد أسهمت هذه المطبعة بطبع

١٧٢ كسروي، ٢١.

١٧٣ الفتاوي، الثورة الدستورية الإيرانية والتطورات السياسية الداخلية في إيران (١٩٠٧-١٩٠٩): دراسة تاريخية، ٥٧.

١٧٤ البديري، إيران في ظل انتفاضة التبغ والتبناك ١٨٩٠-١٨٩٢ دراسة في السياسة الداخلية، ٧٥.

١٧٥ صروف، نمر. فارس، يعقوب. المقتطف، المجلد ١٠، العدد الأول ج ٢ (١٩٠٧): ٩٤.

١٧٦ عبد علي، فيصل. التاريخ السياسي للمؤسسة الدينية في إيران (١٥٠٠-١٩٠٩). (جامعة المستنصرية، ١٩٩٨)، ١٦٢.

١٧٧ آبادي، يحيى. التاريخ المعاصر أو حياة يحيى، الجزء ٢ (طهران: مطبعة مهر، ١٣٤٨)، ٢٠٧.

١٧٨ عباس برويز، تاريخ حضارة جديدة العالم وإيران، المجلد ١ (طهران: دار أكبر للنشر، ١٣٣٩)، ٢٢٣-٢٢٥.

١٧٩ محمد، "المثقفون الإيرانيون ودورهم السياسي في القرن التاسع عشر"، ٧٨.

١٨٠ صابات، خليل. قصة الطباعة (القاهرة: دار عابدين، ١٩٥٧)، ٣٤.

١٨١ مجلة فصلية، "الفن والناس" ٦٣ (١٣٤٦): ١٣.



وترجمت أكثر من (١٦٠) كتاب، دار مضمونها حول مختلف المواضيع العلميّة والطبيّة والأدبيّة والتاريخيّة، فضلاً عن السير التاريخيّة التي تحدّثت عن أبرز الشخصيات الإسلاميّة<sup>١٨٢</sup>. بعد ذلك توالى تأسيس المطابع في أرجاء إيران المختلفة، فقد أسّس علي شاه مطبعة في طهران عام ١٨٢٣، وأخرى في شیراز ١٨٣٨ أسّسها محمّد شاه<sup>١٨٣</sup>، وكان للمطبعة الإيرانيّة التي أنشأها ناصر الدّين شاه صدى كما كان لمطبعة (دولتي) التي أنشأها أمير كبير وألحقها بمدرسة (دار الفنون) عميق الأثر في عمليتي الطباعة والترجمة وانتشار المؤلّفات الأدبيّة والتاريخيّة<sup>١٨٤</sup>.

أنشأ عبّاس ميرزا أوّل مطبعة من صنع محلي في تبريز، بعد أن اقتبس فكرة وتصنيع هذه الآلة، ووفّر لها أفضل الخبراء وبإشراف إنكليزي، وعدت هذه المطبعة خطوة مهمّة نحو الإمام؛ لكونها الأكثر إنتاجاً والأفضل طباعةً، ثمّ عمّمت هذه التجربة في مدينتي شیراز وأصفهان<sup>١٨٥</sup>، وأخيراً كانت هناك المطبعة الصخرية التي أنشأها الميرزا صالح الشيرازي في تبريز، التي كانت تعمل تحت إشرافه، فقد أدّت دوراً مهمّاً في ميدان الطباعة والمطبوعات<sup>١٨٦</sup>. الترجمة كانت حاضرة وبقوّة ضمن اهتمامات عبّاس ميرزا الإصلاحية، فقد ترجمت كثير من الكتب التاريخيّة والعسكريّة من مختلف اللغات الأوربيّة إلى اللغة الفارسيّة. ويشير بعض المؤرخين إلى أنّ أقدم الكتب المترجمة إلى الفارسيّة هو "تاريخ وقائع نابليون" لصالح الشيرازي "وتاريخ فارس" لجون مالكوم<sup>١٨٧</sup>، فضلاً عن ترجمات أخرى خصت<sup>١٨٨</sup> التاريخ الغربي، تضمّنت دراسات حول أبرز مدنه ودوله ومشاهيره<sup>١٨٩</sup>. وبهذا تمكّن الإيرانيين من الاطلاع على تواريخ الدّول الغربيّة وحضارتها وثقافتها بما فيها الماسونيّة.

١٨٢ إبراهيميان، خلفية وعوامل الثورة الدستورية ١٩٠٦ في كتاب: إيران ١٩٠٠-١٩٨٠، ٨٢.

١٨٣ الصراف، المقالة الصحفية في الأدب الفارسي المعاصر، ١٤٥.

١٨٤ الفتلاوي، الثورة الدستورية الإيرانية والتطورات السياسية الداخلية في إيران (١٩٠٧-١٩٠٩): دراسة تاريخية، ٦٦.

١٨٥ حسين، هند. المحاولات الإصلاحية في إيران خلال القرن التاسع عشر " (الجامعة المستنصرية، ٢٠٠٥)، ٥٤.

١٨٦ رضائي، عبد العظيم. تاريخ يمتد لعشرة آلاف عام من إيران من سلالة الأفشار إلى انقراض سلالة القاجار، المجلد ٤ (طهران، ١٣٧٧)، ٢٢١.

١٨٧ الصراف، المقالة الصحفية في الأدب الفارسي المعاصر، ١٣٣.

١٨٨ A. Bausani, The Persian from the Ear Liest Days to the Twentieth Century (England, 1971), 165.

١٨٩ John Medina, Brain Rules (USA: Pear Press, 2008), 127.

تجلى النشاط الثقافي الماسوني أيضًا في بلاد لإيران ضمن تلك المرحلة في نمو وتزايد أعداد الصحف الصادرة ليس فقط على مستوى السّاحة السياسيّة الداخليّة، وإنّما امتدّ ليشمل الخارج، من خلال الصحف التي قام بإصدارها المثقفون الإيرانيون في المنفى، من قبيل (اختر، قانون) الأولى كان تصدر في تركيا والثانية في لندن (الحبل المتين) في الهند، و(ثريا وبروش) في القاهرة<sup>١٩٠</sup>. عاجلت هذه الصحف وغيرها كثير ممّن لم يأت ذكره في هذه الورقة العديد من القضايا والحوادث التي كانت الشغل الشاغل للمجتمع الإيراني، واحتلت مساحة كبيرة من الحرية في الكشف عن مفاصد السلطة الحاكمة وتعرية النظام الاستبدادي القاجاري<sup>١٩١</sup>، وكانت جلّها تدعو إلى إيجاد حياة دستوريّة وديمقراطيّة، تسود فيها العدالة والمساواة بين مختلف طبقات المجتمع الإيراني<sup>١٩٢</sup>، وإلى إعادة أجماد إيران الغابرة وإرثها الحضاري القومي والامبراطوري الذي سبق الإسلام، بهدف إيجاد فاصل زمكاني بين المجتمع والأمة الإيرانيّة وبين الإسلام<sup>١٩٣</sup>، وكانت كل هذه الصحف تأخذ طريقها سرّاً إلى البلاد، لأنّ اقتناء أي منها يُعد جريمة يحاسب عليها القانون .

دخلت الصحافة فيما بعد مرحلة جديدة من الرقي والتطور في الإداء واللغة وتعدد الموضوعات والمقالات وتنوعها، وبرزت هناك مجموعة من الصحفيين والكتاب الشباب الذين كانوا يولون اهتماماً كبيراً بالقضايا السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، ويعنون بالمسائل التي تخص المجتمع والجمهير وتثير اهتمامهم<sup>١٩٤</sup>.

وعلى وفق ما تقدّم ذكره يبدو أنّ الماسونيين تكملت جهودهم بالنجاح في تأهيل شريحة فاعلة من أبناء المجتمع الإيراني للمطالبة بالإصلاح والتجديد، وتحديث البلاد على وفق الأطر الدستورية والديمقراطية الحديثة التي أظهرت وبشكل جلي تأثيرات الثقافة والحضارة الغربيتين التي تقف الماسونيّة في ظهرهما .

١٩٠ الوائلي، كاظم. ابرز رواد الفكر في إيران والدعوة إلى الدستورية . الفنون والأدب وعلوم الانسانيات والإجتاع، "مجلة، العدد. ٢٢ (د.ت): ٦٧.

١٩١ صابر، المثقفون الإيرانيون من التأسيس إلى الثورة : الثورة الدستورية في إيران نموذجا، ٤٣.

١٩٢ القتلاوي، الثورة الدستورية الإيرانية والتطورات السياسية الداخلية في إيران (١٩٠٧-١٩٠٩) : دراسة تاريخية، ٦٩.

١٩٣ القتلاوي، ٧٠.

١٩٤ عبد الكريم، أحمد . الصحافة الإيرانية (بغداد: وزارة الإعلام - السلسلة الإعلامية (٢٨)، ١٩٧٢)، ١٠.

## الخاتمة

تجر الإشارة إلى أن السياسيين القاجاريين ورجال البلاط والحاشية والوزراء والسفراء هم أكثر من احتك بالغرب، وأول من توجه إليه طلباً للعلم والثقافة والمهارات، فضلاً عن الدور الذي بإمكانهم تأديته في تنفيذ السياسات الغربية، جعلهم أولى الشرائح التي تسعى المحافل الماسونية لاستقطابها .

عمل الماسونيين وبشكل كبير على تفخيم التراث التاريخي والثقافي اللاديني للبلاد الإيرانية، وتعظيم شأن منجزاته غير الدينية، وجعل المسلمين في إيران يهتمون بتراثهم القديم العائد إلى ما قبل الإسلام، والتمجيد بشخصياته وأبطاله، من أجل إبعاد المسلمين عن الإسلام والقيم الإسلامية واعتبار مدة غريبة ودخيلة وطائرة على المجتمع الإيراني، وكذلك فإن الماسونية والماسونيين الإيرانيين ينظرون إلى الإسلام على أنه السبب في تخلف المسلمين دون أن يتعمقوا في دراسته، لذلك وبحسب رأيهم لابد من تجديد الإسلام انطلاقاً من جوهر الذات الإنسانية التي هي مظهر العقل والكمال .

أكدت الماسونية في مخططها العالمي على مبدأ فصل الدين عن السياسة الذي استغلت من خلاله ما حدث في أوروبا من ثورات وانتفاضات أطاحت بقدسية الكنيسة وكهنتها، وضيق الخناق عليها في جعل نفوذها أي الكنيسة لا يتجاوز جدرانها مقتصرًا فقط على الصلوات والطقوس، بينما أصبحت السلطة الحاكمة هي المتصرفة بشئى مجالات الحياة بقوانينها الوضعية، ونظامها المدني، والسبب في ذلك هو عدم قدرة رجال الكنيسة على تقديم الحلول الناجعة لمشكلات المجتمع آنذاك؛ بل الأبعد من ذلك قاموا بمؤازرة رجال الدين الإقطاع والأمراء بالضد من المجتمع . واستطاعت الماسونية فيما بعد من تصدير هذا المبدأ إلى جميع أرجاء المعمورة بما فيها إيران متناسين أن الإسلام لا يعرف شيئاً عن هذا الفصل المزعوم، وأن القرآن الكريم يدعو الناس إلى الإيمان بأحكامه الدينية والدنيوية، وأن الله أنزل القرآن ليحكم به الناس لا ليتبركوا به أو يتغنوا فحسب، بدليل الآية القرآنية: ((وإن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك))،

متناسين كذلك بأنَّ الإسلام دين ودولة، وإيديولوجيا وحكومة في ذات الوقت، وله القدرة على معالجة شؤون الإنسان الحيّاتيّة دون الاستعانة بغيره من التيارات والمذاهب، وأنَّ قانونه الإلهي استوعب جميع مناحي الحياة بما فيها السياسيّة، على خلاف الاعتقاد السائد وقتذاك بأنَّ الإسلام دين فردي، ليس له ما يقوله خارج نطاق العبادات والأخلاق .

لا أحد ينكر أنَّ الماسونيّة استطاعت إلى حدٍّ بعيد التغلغل في حياة الأمم والمجتمعات الإسلاميّة، مرّةً بشكلٍ مباشر من طريق السيطرة الاستعمارية، وأخرى من طريق وسائلها المتعدّدة التي ذكرت آنفًا في ثنايا البحث، كالإرساليّات التبشيريّة، والمحافل الماسونيّة، والبعثات الدراسيّة، والمتغربين الباحثين عن الدراسة في الغرب الأوربي . بالعموم تغلّغت الأفكار والرؤى الماسونيّة في أغلب دوائر الدّولة الإيرانيّة المختلفة ومؤسّساتها، وشكّلت أوطرها العامّة وهياكلها التنظيميّة، واستطاعت أن تؤثّر في المجتمع الإيراني المسلم بشكل ليس بالهين، حتّى إنّ ظاهرها البراق ودعواتها للدستوريّة والديمقراطيّة والليبراليّة كانت محطّة إعجاب لكثيرٍ من الفئات الاجتماعيّة الإيرانيّة، بما فيها فئة المثقّفين الذين تبنّوا هذه الأفكار ونشروها ودافعوا عنها؛ بل إنّ قسمًا منهم راح يبحث لها عن غطاء إسلامي لتكون مقبولة في المجتمع الإيراني، وكان كلّ ذلك يقع أمام أنظار المؤسّسة الدّينيّة التي كانت تراقب الوضع عن كثب وتعلم يقينًا بأنَّ هذه الأفكار ليس لها القدرة على الصمود طويلاً في الساحتين السياسيّة والاجتماعيّة الإيرانيّة؛ لأنّها أفكار مستوردة وغير نابعة من وجدان المجتمع الإيراني هذا من جهة، وأخرى لعدم وجود أجواء ثقافيّة واجتماعيّة تساعد على نمو بذرتها، وثالثة أنّ الأيدلوجيّة الإسلاميّة مرسمة الحدود والمعالم، وقانونها يستند إلى أسس نظريّة إلهيّة شملت جميع الأصعدة الحيّاتيّة، لذلك فصفوة القول في ختام الحديث عن هذا الموضوع لا يمكن للماسونيّة وغيرها أن يصعد أو يستمر في مجتمع من هذا النوع؛ لأنّ قيمها ومعاييرها وسلوكياتها لا تتناسب مع الأسس الفكرية والثقافيّة والحضاريّة للأمة الإيرانيّة .

من الجدير بالذكر أنّ الماسونيين الإيرانيين أو ما يسمّون برواد التجديد لم يكن أغلبهم من المختصّين بالفكر بمعناه الفلسفي؛ بل كانوا بين أديب وخطيب وصحافي، وأقصى ما كانوا

ينشدونه تحقيق بعض الأهداف السياسية من قبيل الديمقراطية والليبرالية والبرلمانية وسيادة القانون . لذلك لا نتجنّى عليهم إذ ما قلنا بسطحية مطالبهم وإنّها لا تتعدّى ظاهرة الأزمات إلى أعماقها وجذورها كما حصل في الغرب .

ختاماً أننا لا نسعى إلى تعظيم دور الماسونية إلى الحدّ الذي يجعلنا نغض الطرف عن سائر التيارات الفكرية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية الأخرى التي تسهم في تكوين الأحداث التاريخية وتطورها؛ لكننا بالتأكيد نجافي الحقيقة لو أنكرنا دور الماسونية وتآمرها مع الاستعمار في وضع التحوّلات التاريخية .

## المصادر.

- أبادي، يحيى. التاريخ المعاصر أو حياة يحيى. الجزء ٢. طهران: مطبعة مهر، ١٣٤٨.
- أنصاري، مهدي. الشيخ فضل الله النوري والدستورية. المجلد ٣. طهران: منشورات أمير كبير، ١٣٧٨.
- إبراهيميان، إيرواند. خلفية وعوامل الثورة الدستورية ١٩٠٦ في كتاب: إيران ١٩٠٠-١٩٨٠. مترجم بغداد. مركز البحوث والمعلومات، ١٩٨٠.
- إسماعيل، راثين. البيت المنسي والماسونية في إيران. المجلد الأول. طهران: مؤسسة راثين للبحوث، ١٣٤٧.
- إبراهيميان، اروند. إيران بين ثورتين. مترجم مركز البحوث والمعلومات. المجلد ١. بغداد: سلسلة الكتب المترجمة (٢٢)، ١٩٨٠.
- أبو مغلي، محمد. دليل الشخصيات الإيرانية المعاصرة. مركز دراسات الخليج العربي - سلسلة الدراسات الفارسية ١٦، ١٩٨٣.
- أحمد، كمال. دراسات في تاريخ إيران الحديث والمعاصر. بغداد، ١٩٨٠.
- أحمدي، ميري مريم. "أمريكا في الساحة السياسية الإيرانية". مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية. جامعة فردوسي العدد ٣، السنة ٧ (١٣٦٣).
- اردل، ورا. هنري مارتن. مترجم سهيل أاذري. طهران، ١٣٦١.
- الأطرقجي، سالم. أوراق من منشور الصمت. بغداد: مكتبة بساتين المعرفة، ٢٠١٣.
- الأمين، حسن. صراعات في الشرق على الشرق. بيروت: منشورات الغدير، ٢٠٠١.
- البديري، خضير. إيران في ظل انتفاضة التبغ والتبناك ١٨٩٠-١٨٩٢ دراسة في السياسة الداخلية. بغداد: دار الضياء، ٢٠٠٩.
- البكاء، محمد. قبسات من علم الرجال (من أبحاث السيد محمد السيستاني). ط ١. بيروت - لبنان: منشورات دار المؤرخ العربي، د.ت.
- التاريخية، مركز أبحاث الوثائق. حزب الملايين وفقاً لوثائق السافاك. طهران: وزارة المعلومات، ١٣٨٨.
- التاريخية، نشر مركز الدراسات. وثائق مؤسسة دراسات تاريخ إيران المعاصر. المجلد ٢. طهران، د.ت.
- التكريتي، قحطان جابر اسعد ارحيم. "دور المثقفين والمجدين في الثورة الدستورية الإيرانية ١٩٠٥ - ١٩١١". كلية التربية - جامعة تكريت، ٢٠٠٥.
- التميمي، حيدر. "الشيخ فضل الله النوري ودوره الفكري والسياسي في إيران ١٨٤٣-". جامعة ذي قار، ٢٠٢١.
- الجبوري، عاصم. "الإرساليات المسيحية في إيران خلال العهد القاجاري". جامعة القادسية العراق، ٢٠٠٨.
- الحائري، عبد الهادي. التشيع والدستورية في إيران دور علماء العراق الشيعة في السياسة الإيرانية. مترجم النعمي عبد الإله. من دون مكان نشر، ٢٠١٥.
- الخوري، عوض. تبديد الظلام أو أصل الماسونية. بيروت، ١٩٩٥.
- السبكي، آمال. تاريخ إيران السياسي بين ثورتين ١٩٠٦-١٩٧٩. الكويت: عالم المعرفة، ١٩٩٩.
- السياسية، معهد الدراسات والأبحاث. صعود وسقوط الملكية البهلوية. المجلد ٢. طهران: معهد المعلومات، د.ت.
- الشعراء، بهار ملك. تاريخ موجز للأحزاب السياسية انقراض أسرة القاجار. المجلد ٣. طهران: مطبعة أمير كبير، ١٣٧٠.

بارسائيًا، حميد. الخريطة الفكرية الإيرانية عشية الثورة: دراسة اجتماعية معرفية. مترجم خليل زامل العصامي. بيروت: مركز الحضارة، ٢٠١٢.

برويز، عباس. تاريخ حضارة جديدة العالم وإيران. المجلد ١. طهران: دار أكبر للنشر، ١٣٣٩. بور، محمد مدد. تطور الفكر المعاصر. منشورات التريبة، ١٣٧٣.

جردي، علي رضا. تدفق الليبرالية في إيران من الثورة الدستورية إلى الثورة الإسلامية (١٢٨٥-١٣٥٧). طهران: مكتب التخطيط الاجتماعي والدراسات الثقافية، وزارة العلوم. د.ت.

حسن، تفتي. المسيح سوامسيحية بين الإيرانيين. الجزء الثاني. لندن: كتب سراب، ١٣٧٠. حسين، مكّي. حياة ميرزا تقّي خان أمير كبير. لندن: كتب سراب، ١٣٧٠.

حسين، هند. "المحاولات الإصلاحية في إيران خلال القرن التاسع عشر". الجامعة المستنصرية، ٢٠٠٥.

حسينيان، روح الله. ثلاث سنوات كسفير للسلطة الشيعية. الجزء الأول. طهران: مركز وثائق الثورة الإسلامية، ١٣٨٢.

حصار، على أكبر. التاريخ الثقافي السياسي المعاصر لإيران. قم: منشورات نضاح، ١٣٨٢. خاتمي، محمد. "أساس الثورة الدستورية. صحيفة كيهان"، طهران، ١٣٣٧.

رجائي، فريهنگ. "المدخل النظري في الأفكار السياسية". مجلة التحقيقات التاريخية. العدد ٧ (١٤١٥).

رضائي، عبد العظيم. تاريخ يمتد لعشرة آلاف عام من إيران من سلالة الأفشار إلى انقراض سلالة القاجار. المجلد ٤. طهران، ١٣٧٧.

الشيرازي، صالح. تقرير رحلة ميرزا صالح الشيرازي. طهران: مؤسّسة راه نو للنشر، ١٣٦١.

الصراف، زكي. المقالة الصحفية في الأدب الفارسي المعاصر. بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٧٨. العراق. صحيفة. بغداد، ١٩٢٥.

العميدي، مسلم. "أمير كبير إنموذجا أواسط القرن التاسع عشر". جامعة بغداد، ٢٠٠٧.

الفتلاوي، صباح. الثورة الدستورية الإيرانية والتطورات السياسية الداخلية في إيران (١٩٠٧-١٩٠٩): دراسة تاريخية. بغداد: دار الرافدين، ٢٠١٣.

النجفي، موسى حقاني، موسى. التحولات السياسية في إيران الدّين والحداثة ودورها في تشكيل الهوية الوطنيّة. بيروت: مركز الحضارة، ٢٠١٣.

النعمي، سلطان. الفكر السياسي الإيراني (جذوره، روافده، اثره) دراسة تحليلية في ضوء المصادر الفارسيّة. ط ٢. الامارات: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ٢٠١٠. الوائلي، كاظم. "أبرز رواد الفكر في إيران والدعوة إلى الدستورية. الفنون والأدب وعلوم الإنسانيات والإجتماع". مجلة، العدد ٢٢ (د.ت.).

الولف، جان الدر يوسف. "نور العالم. المجلة البروتستانتية في إيران". مجلة السنة. العدد ٤ (١٣٤٠).

اوسطي، علي رضا. إيران في القرن الماضي. الجزء الأول. طهران، ١٣٨٢.

إيران، صحيفة. "روزنامه"، ١٣٧٤. ايلجي، أبو الحسن. ارتباك السفراء (حيرت نامه). طهران: منشورات رسا، ١٣٦٥.

- زاده، أخوند. أفكار ميرزا فتح علي خان. طهران: دار نشر خوارزمي، ١٣٥٢.
- زنجاني، محمد رضا. خطر التبغ. طهران: مؤسّسة فاراهاني للنشر، ١٣٥٩.
- شويل، فوزي. "تغلغل النفوذ الأمريكي في إيران ١٨٨٣-١٩٢٥". جامعة البصرة، ١٩٩٠.
- صابات، خليل. قصة الطباعة. القاهرة: دار عابدين، ١٩٥٧.
- صابر، فرح. المثقفون الإيرانيون من التأسيس إلى الثورة: الثورة الدستورية في إيران أنموذجاً. بيروت: مؤسّسة الصفاء للمطبوعات، ٢٠١١.
- صبيح، كاظم دويخ. "أبرز رواد الفكر في إيران والدعوة إلى الدستورية، الفنون والأدب وعلوم الإنسانيات والاجتماع". مجلة ٣٢ (٢٠١٨).
- صروف، يعقوب فارس، نمر. "المقتطف". مجلة المجلد ١٠، العدد الأول ج ٢ (١٩٠٧).
- طباطبائي، جواد. مقدمة في تاريخ الفكر السياسي في إيران. ترجمة مكتب الدراسات السياسية الدولية. المجلد الثاني. طهران، ١٣٦٦.
- طلوعي، محمود. الطريق العظيم للماسونيين وملكوية بهلوي. الجزء ٢. طهران: مركز وثائق الثورة الإسلامية، ١٣٧٩.
- عبد الكريم، أحمد. الصحافة الإيرانية. بغداد: وزارة الإعلام - السلسلة الإعلامية (٢٨)، ١٩٧٢.
- عبد علي، فيصل. "التاريخ السياسي للمؤسّسة الدّينية في إيران (١٥٠٠-١٩٠٩)". جامعة المستنصرية، ١٩٩٨.
- فر، محمد. الأسس الفكرية للثورة الإسلامية الإيرانية. مترجم محمد حسن زراقات. بيروت: مركز الحضارة، ٢٠٠٧.
- فريدون، آدميت. أفكار طالبوف. طهران: منشورات دماوند، ١٣٦٢.
- فشاهي، محمد رضا. من الزكاة إلى الدستورية. طهران: منشورات غوتنبرغ، ١٣٥٤.
- فهمي، عبد السلام. تاريخ إيران السياسي في القرن العشرين. القاهرة: مطبعة الجيزة، ١٩٧٣.
- كار، حميد. ميرزا ملك خان. ترجمة جهانكير عظيم. طهران: منشورات مدرسو، ١٣٦٩.
- كرماني، ناظم الإسلام. تاريخ الذكرى الإيرانية. الجزء ١-ط. طهران، ١٣٤٤.
- كروه، علمي. الماسونية واليهود. مترجم جعفر سعيد. طهران، ١٣٦٨.
- كسروي، أحمد. تاريخ الحركة الدستورية في إيران. المجلد ٧. طهران: منشورات أمير كبير، ١٣٤٦.
- كمشاد، حسن. النثر الفني في الأدب الفارسي المعاصر. مترجم إبراهيم الدسوقي شتا. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٢.
- كيرك، جون. موجز تاريخ الشرق الأوسط. مترجم عمر الإسكندري، سليم حسن. القاهرة: دار الطباعة الحديثة، د.ت.
- مجنوب، طلال. إيران من الثورة الدستورية إلى الثورة الإسلامية ١٩٠٦-١٩٧٩. بيروت، ١٩٨٠.
- مجلة فصلية، "الفن والناس" ٦٣ (١٣٤٦).
- محمد، فوزية. "المثقفون الإيرانيون ودورهم السياسي في القرن التاسع عشر". مجلة ١ (٢٠٠٠).
- مهدي، بامداد. سير أعلام الشخصيات الإيرانية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر. المجلد الثالث. طهران، ١٣٤٧.
- مهدي، ملكزاده. تاريخ الثورة الدستورية في إيران. المجلد ١-٢. طهران: منشورات فردين، ١٣٢٩.



- مهر. "فصلنامه." مجلة السنة ١، العدد ١ (د.ت.).
- موسى، نزاد. الحداثة والتنمية في إيران المعاصرة. المجلد ٢. طهران، ١٣٨٢.
- نجمي، ناصر. إيران خلال العاصفة: وصف لحياة عباس ميرزا (نائب السلطان) وحروب إيران وروسيا. طهران، ١٣٥٦.
- نفيسي، سعيد. "جلب المهاجرين الأوروبيين." مجلة شرق العدد ٥٥، المجلد ٧ (١٣١٠).
- نوراني، فرشته. دراسة لأفكار ميرزا ملكم خان ناظم الدولة. طهران: دارالنشر حبيبي، ١٣٥٢.
- وحدت، فرزین. المواجهة الفكرية لإيران مع الحداثة. مترجم مهدي حقيقة خواه. طهران: منشورات ققنوس، ١٣٨٣.
- ولاتي، على أكبر. مقدمة فكرية للحركة الدستورية. ط ٦. طهران: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٣٧٢.

## References.

- Abadi, Yahyaa. Altaarikh Almueasir 'Aw Hayat Yahyaa. Aljuz'i2. Tahrn: Mat-baeat Mihr, 1348.
- Abrahimyan, Arund. Ayrn Bayn Thawratayni. Mutarjim Markaz Albuhuth Walmaelumati. Almujaalad 1. Baghdad: Silsilat Alkutub Almutarjama (22), 1980.
- Abu Maghli, Muhamad. Dalil Alshakh-siaat Al'iiraniat Almueasirati. Mar-kaz Dirasat Alkhalij Alearabii - Silsilat Aldirasat Alfarisiat 16 ., 1983.
- Aihmad, Kamali. Dirasat Fi Tarikh Ayrn Alhadith Walmueasiri. Baghdad, 1980.
- Aihmadi, Miri Marim. "Amirika Fi Al-saahat Alsiyasiat Al'iiraniati." Ma-jalat Kuliyaat Aladab Waleulum Al'iin-saniati. Jamieat Firdaws Alaadad 3,. Alsanat 7 (1363).
- Al'aminu, Hasanu. Siraeat Fi Alsharq Ealaa Alsharqa. Bayrut: Manshurat Alghidir, 2001.
- Al'atruqji, Salm. 'Awraq Min Manshur Alsamta. Baghdad: Maktabat Basat-in Almaerifati, 2013.
- Albaka'i, Muhamadu. Qabasat Min Eilm Alrijal (Min Abhath Alsayid Muhammad Alsiystani). Ta1. Bayrut - Lubnan: Manshurat Dar Almuarikh Alearabii, Da.t.
- Albdiri, Khudayr. Ayrn Fi Zili Aintifadat Altibgh Waltunbak 1890-1892 Dira-sat Fi Alsiyasat Aldaakhiliati. Bagh-dada: Dar Aldiya'i, 2009.
- Aleamidi, Muslmi. "'Amir Kabir 'lin-mudhaja Awasit Alqarn Altaasie Eashara." Jamieat Baghdada, 2007.
- Aleiraqi. Sahifatu. Baghdad, 1925.
- Alfatlawi, Sabahi. Althawrat Aldusturi-at Al'iiraniat Waltatawurat Alsiyasiat Aldaakhiliat Fi Ayaran (1907-1909) : Dirasat Tarikhiata. Baghdad: Dar Al-raafidayn, 2013.
- Alhayiri, Eabd Alhady. Altashayue Waldusturiat Fi Ayrn Dawr Eula-ma' Aleiraq Alshiyeat Fi Alsiyasat Al'iiraniati. Mutarjim Alnueimi Eabd Al'iilah. Bidun Makan Nashr, 2015.
- Aljaburi, Easim. "Al'iirsaliaat Almasihi-at Fi Ayrn Khilal Aleahd Alqajari." Jamieat Alqadisiat Aleiraqi, 2008.
- Alkhuri, Eawad. Tabdid Alzalam 'Aw 'Asl Almasuniati. Bayrut, 1995.
- Alnajafi , Musaa Haqani, Musaa. Alta-hawulat Alsiyasiat Fi Ayrn Aldiyn Walhadathat Wadawruhuma Fi Tashkil Alhuiat Alwataniati. Bayrut: Markaz Alhadarati, 2013.
- Alnueaymi, Sultan. Alfikr Alsiyasiu Al'iiraniu (Judhuru , Rawafiduh , Aithrh) Dirasat Tahliliat Fi Daw' Al-masadir Alfarisiati. Ta2. Alamarat: Markaz Al'iimarat Lildirasat Walbu-huth Al'iistratijiati, 2010.
- Alsabiki, Amal. Tarikh Ayrn Alsiyas-ii Bayn Thawratayn 1906-1979. Alkuayti: Ealam Almaerifati, 1999.

- Alsarafi, Zaki. Almaqalat Alsahafiat Fi Al'adab Alfarisii Almueasiri. Baghdad: Matbaeat Al'iirshadi, 1978.
- Alshiyrazi, Salih. Taqirir Rihlat Mirza Salih Alshiyrazi. Tahrn: Muasasat Rah Nu Lilnashr., 1361.
- Alshueara', Bahar Malk. Tarikh Mujaz Lil'ahzab Alsiyasiat Ainqirad 'Usrat Alqajari. Almujaalad Altha. Tahrn: Matbaeat 'Amir Kabiri., 1370.
- Alsiyasiatu, Maehad Aldirasat Wal'abhathi. Sueud Wasuqut Almilakiat Albahlawiat. Almujaaladi2. Tahrn: Maehad Almaelumati., Da.t.
- Altaarikhiati, Markaz 'Abhath Alwathayiqi. Hizb Almalayin Wfqan Liwathayiq Alsaafak. Tahrn: Wizarat Almaelumati., 1388.
- Altaarikhiati, Nashr Markaz Aldirasati. Wathayiq Muasasat Dirasat Tarikh 'liran Almueasiru. Almujaalad 2. Tahrn, Da.t.
- Altamimi, Haydar. "Alshaykh Fadl Allah Alnuwriu Wadawrih Alfikriu Walsiyasiu Fi Ayaran 1843-." Jamieat Dhi Qar, 2021.
- Altikriti, Qahtan Jabir Asead Arhim. "Dur Almuthaqafin Walmujadadin Fi Althawrat Aldusturiat Al'iiraniat 1905 - 1911." Kuliyyat Altarbiat - Jamieat Tikrit, 2005.
- Alwayili, Kazim. "Abarz Ruaad Alfikr Fi Ayran Waldaewat Alaa Aldusturia . Alfunun Wal'adab Waeulum Alansaniaat Wal'iijtimaiei." Majalatu,Aleadadu. 22 (Da.t.).
- Alwulaf, Jan Aldir Yusif. "Nur Alealamu. Almajalat Alburwtistantiat Fi Ayran." Majalat Alsanati. Aleadadu4 (1340).
- Ansari, Mahdi. Alshaykh Fadl Allah Alnuwriu Waldusturiatu. Almujaaladi3. Tahrn: Manshurat 'Amir Kabiri., 1378.
- Ardilaa, Wara. Hinri Martin.mtarjim Suhayl 'A'adhraa. Tahrn, 1361.
- Arthur, J . One Hundred Years. New York, 1936.
- Arthur, J . One Hundred Years. New York, 1936.
- Awstaa, Eali Rida. 'liran Fi Alqarn Almad. Aljuz' Al'awl. Tahrn, 1382.
- Ayliji, 'Abu Alhasan. Artibak Alsufara' (Hayrt Namih). Tahrn: Manshurat Rasa., 1365.
- Ayran., Sahifatu. "Ruznamah," 1374.
- Barsanya, Hamid. Alkharitat Alfikriat Al'iiraniat Eashiat Althawrati : Dirasat Ajtimaieiat Maerifiyatun. Mutarjim Khalil Zamil Aleasami. Bayrut: Markaz Alhadara ., 2012.
- Bausani, A . The Persian From The Earliest Days To The Twentieth Century. England, 1971.
- Bausani, A . The Persian From The Earliest Days To The Twentieth Century. England, 1971.
- Bruiz, Eabaas. Tarikh Hadarat Jadidat Alealam Wa'iiran. Almujaaladi1. Tahrn: Dar 'Akbar Lilnashri., 1339.

- Bur, Muhamad Madadi. Tatawur Alfikr Almueasiri. Manshurat Altarbiati., 1373.
- Churchill, R . The Anglo Russian Convention Of 1907. New York, 1939.
- Churchill, R . The Anglo Russian Convention Of 1907. New York, 1939.
- Eabd Alkirimi, 'Ahmadu. Alsahafat Al'iiraniatu. Baghdad: Wizarat Al'iie-lam - Alsilsilat Al'iielamia (28)., 1972.
- Eabd Eulay, Fayasali. "Altaarikh Alsi-yasii Lilmuasasat Aldiyniat Fi Ayaran (1500-1909) ." Jamieat Almustan-siriat, 1998.
- Fahumi, Eabd Alsalam. Tarikh Ayran Al-siyasiu Fi Alqarn Aleishrina. Alqahira-tu: Matbaeat Aljizati, 1973.
- Far, Muhamad. Al'usus Alfikriat Lilthaw-rat Al'iislat Al'iiraniati. Mutarjim Muhamad Hasan Zaraqati. Bayrut: Markaz Alhadara ., 2007.
- Fashahi, Muhamad Rida. Min Alzakat 'ilaa Aldusturiati. Tahrn: Man-shurat Ghutinbirghi., 1354.
- Firidun, 'Admit. 'Afkar Talbuf. Tahrn: Manshurat Dimawndi., 1362.
- Gidney, M. The History Of The London Society For Promoting Christianity Amongst The Jews From 1809-1908. London, N.d.
- Gidney, M. The History Of The London Society For Promoting Christianity Amongst The Jews From 1809-1908. London, N.d.
- Hasanu, Taftaa. Almasih Walmasihiat Bayn Al'iiraniina. Aljuz' Althaani. Landan: Kutub Srab., 1370.
- Hisar, Ealaa 'Akbari. Altaarikh Althaqa-fii Alsiyasii Almueasir Li'iiran. Qim: Manshurat Nasayiha., 1382.
- Husayn, Miki. Hayaat Mirza Taqaa Khan 'Amir Kabiri. Aljuz'a2. Landan: Kutub Srab., 1370.
- Husayna, Hindi. "Almuhawalat Al'iislahiat Fi Ayran Khilal Alqarn Altaasie Eashra." Aljamieat Almustansiriat, 2005.
- Husayniani, Ruh Allah. Thalath Sana-wat Kasafir Lilsultat Alshiyeiati. Al-juz' Al'awl. Tahrn: Markaz Wathay-iq Althawrat Al'iislamiati, 1382.
- librahimyan, 'liruandi. Khalfiat Waeawamil Althawrat Aldusturiat 1906 Fi Kitabi: 'liran 1900-1980. Mu-tarjim Baghdad. Markaz Albuhuth Walmaelumati, 1980.
- lismaeil, Rayiyn. Albayt Almansiu Wal-masuniat Fi 'liran. Almujaalad Al'a. Tahrn: Muasasat Rayiyn Lilbu-huthi., 1347.
- Jardi, Eali Rida. Tadafuq Alliybiralat Fi 'liran Min Althawrat Aldusturiat 'ilaa Althawrat Al'iislamia (1285-1357). Tahrn: Maktab Altakhtit Alaijtimaeii Waldirasat Althaqafiati, Wizarat Aleulumi. Da.t.
- Kamashadi, Hasan. Alnathr Alfaniyi Fi Al'adab Alfarisii Almueasiri. Mutar-jim Abraham Aldisuqii Shata. Alqahi-rat: Alhayyat Almisriat Lilkitabi, 1992.

- Kar, Hamid. Mirza Malik Khana. tarjimat Jhankir Eazim. Tahrān: Manshurāt Madrsi., 1369.
- Karmani, Nazim Al'iislamu. Tarikh Ald-hikraa Al'iiraniati. Aljuz'u1-Ta. Tahrān, 1344.
- Kasarawi, 'Ahmadu. Tarikh Alharakat Aldusturiat Fi 'liran. Almujaaladi7. Tahrān: Manshurāt 'Amir Kabiri., 1346.
- Khatimi, Muhamad. "'Asas Althawrat Aldusturiati. Sahifat Kihan," Tahrān, 1337.
- Kirki, Jun. Mujaz Tarikh Alsharq Al'awsata. Mutarjim Eumar Alaskandiri; Salim Hasan. Alqahirata: Dar Altibaeat Alhadithati, D.t.
- Kuruh, Ealmi. Almasuniat Walyahud. Mutarjim Jaefar Saeid. Tahrān, 1368.
- Mahadi, Bamdad. Sayar 'Aelam Alshakh-siaat Al'iiraniat Fi Alqarnayn Althaani Eashar Walthaalith Eashar Walraabie Eashra. Almujaalad Altha. Tahrān, 1347.
- Mahadi, Malikazaduhi. Tarikh Althawrat Aldusturiat Fi 'liran. Almujaaladu1-2. Tahrān: Manshurāt Firdin., 1329.
- Majalat Fasliatun,. "Alfin Walnaasi" 63 (1346).
- Majdhuba, Talali. Ayrān Min Althawrat Aldusturiat Alaa Althawrat Al'iislamiat 1906-1979. Bayrut, 1980.
- Medina, John. Brain Rules. Usa: Pear Press, 2008.
- Medina, John. Brain Rules. Usa: Pear Press, 2008.
- Muhamadun, Fawziati. "Almuthaqafun Al'iiraniuwān Wadawruhum Alsiyasiyū Fi Alqarn Altaasie Eashara." Majalat 1 (2000).
- Muhri. "Faslnamihu." Majalat Alsanat 1,. Aleadad 1 (Da.t.).
- Musaa, Nazadi. Alhadathat Waltanmi-at Fi 'liran Almueasiratu. Almujaalada2. Tahrān, 1382.
- Najmay, Nasir. 'liran Khilal Aleasifati: Wasaf Lihayaat Eabaas Mirza (Nayib Alsultan) Wahurub 'liran Warusia. Tahrān, 1356.
- Nfisi, Saeid. "Jalab Almuhajirin Alawrbiin." Majalat Sharq Aleudadi5,. Almujaaladi7 (1310).
- Rajayiy, Firhinki. "Almadkhal Alnazarii Fi Al'afkar Alsiyasiiti." Majalat Al-tahqiqat Altaarikhiati. Aleadadu7 (1415).
- Ridayiy, Eabd Aleazim. Tarikh Yamtadu Lieashrat Alaf Eam Min 'liran Min Sulalat Al'afshar 'lilaa Ainqirad Sulalat Alqajar. Almujaaladi4. Tahrān, 1377.
- Sabati, Khalil. Qisat Altibaeati. Alqahirati: Dar Eabidin ., 1957.
- Sabihi, Kazim Duikh. "Abarz Ruaad Al-fikr Fi Ayiran Waldaewat Alaa Aldusturiat , Alfunun Wal'adab Waeulum Alansaniaat Wal'ijtimaiei." Majalat 32 (2018).

- Sabir, Faraha. Almuthaqafun Al'iirani-  
uwn Min Altaasis Alaa Althawratu :  
Althawrat Aldusturiat Fi Ayran Ain-  
mudhaja. Bayrut: Muasasat Alsafa'  
Lilmatbueati, 2011.
- Sarufu, Yaequb Fars, Numiri. "Al-  
muqtatifa." Majalat Almujaalad 10,  
Aleada Al'awal Ja2 (1907).
- Shuili, Fuzi. "Taghalghil Alnufudh  
Al'amrikiu Fi Ayaran 1883-1925."  
Jamieat Albasrata, 1990.
- Tabatibayiy, Jawadi. Muqadimat Fi  
Tarikh Alfikr Alsiyasi Fi 'liran.tarja-  
mat Maktab Aldirasat Alsiyasiat Al-  
duwaliati. Almujaalad Althi. Tahrn,  
1366.
- Tuluei, Mahmud. Altariq Aleazim Lil-  
masuniyn Wamilkiat Bihlawia. Al-  
juz'u2. Tahrn: Markaz Wathayiq  
Althawrat Al'iislamiati, 1379.
- Usa. The Constitution And laws Of The  
Supreme. Grand Chapter . Pa, 1927.
- Usa. The Constitution And laws Of The  
Supreme. Grand Chapter . Pa, 1927.
- Wahadat, Firzin. Almuajahat Alfikriat  
Li'iiran Mae Alhadathati.mutarjim  
Mahdi Haqiqat Khawahi. Tahrn:  
Manshurat Qaqnus., 1383.
- Walati, Ealaa 'Akbari. Muqadimat Fikri-  
at Lilharakat Aldusturiati. Ta6. Tah-  
ran: Maktab Nashr Althaqafat Al'iis-  
lamiati., 1372.
- Warani, Farshathu. Dirasat Li'afkar  
Mirza Mulkum Khan Nazim Aldawla-  
ti. Tahrn: Dar Alnashr Hibibi, 1352.
- Waterfield, R. The Three Planting Un-  
published Manuscript . Folder 1,11,  
N.d.
- Waterfield, R. The Three Planting Un-  
published Manuscript . Folder 1,11,  
N.d.
- William, H. Iran. New York: Columpia  
University Press, 1940.
- William, H. Iran. New York: Columpia  
University Press, 1940.
- Wright, D . The English Amongst The  
Persian During The Qajar Period  
1787-1921. London, 1977.
- Wright, D . The English Amongst The  
Persian During The Qajar Period  
1787-1921. London, 1977.
- Zadahu, 'Akhundi. 'Afkar Mirza Fath  
Eali Khan. Tahrn: Dar Nashr Kha-  
warzimi, 1352.
- Zinjani, Muhamad Rida. Hazr Alta-  
bagha. Tahrn: Muasasat Farahani  
Lilnashr., 1359.



## الهرم السكاني في محافظة كربلاء للمدة ٢٠٠٩ - ٢٠١٩م وتوقعاته المستقبلية لعام ٢٠٢٩م

وسيم عبد الواحد رضا النافعي<sup>١</sup>

١ - المديرية العامة للتربية / محافظة كربلاء المقدسة، العراق؛ [waseem\\_ridha@karbala.edu.iq](mailto:waseem_ridha@karbala.edu.iq)  
ماجستير في الجغرافية / مدرس

### ملخص البحث:

تهدف دراسة الهرم السكاني إلى الوقوف على حالة السكان من فتوة أو نضج أو شيخوخة، ومعرفة الوضع المستقبلي أيضاً؛ لذا يتوجب على الباحث السكاني أن يفسر الانبعاجات التي تظهر في الهرم السكاني بناءً على دراسة تفصيلية لمنطقة الدراسة، ومعرفة الأحداث التاريخية التي مرت بها وأثرها في العمليات الديموغرافية الرئيسة. وقد هدفت دراسة هرم سكان محافظة كربلاء لمعرفة التباين الزمني والمكاني في أشكال الهرم السكاني للمدة ٢٠٠٩ - ٢٠١٩م وما يرتبط بذلك من مؤشرات، والحصول على التوقعات المستقبلية لعام ٢٠٢٩م. وقد ضم البحث ثلاثة مباحث، اقتصر الأول على دراسة التوزيع العمري الثلاثي لسكان محافظة كربلاء، واشتمل المبحث الثاني على دراسة الهرم السكاني للأعوام ٢٠٠٩م، و٢٠١٩م، و٢٠٢٩م، في حين ركز المبحث الثالث على دراسة المؤشرات الديموغرافية التي ترتبط بالهرم السكاني ومنها: نسبة الإعالة، ومؤشر العمر الوسيط، وقرينة الكبر الديموغرافية.

### تاريخ الاستلام:

٢٠٢٤ / ٨ / ٢

### تاريخ القبول:

٢٠٢٤ / ١٠ / ٧

### تاريخ النشر:

٢٠٢٥ / ٣ / ٣١

### الكلمات المفتاحية:

الهرم السكاني، الإسقاطات السكانية، المؤشرات الديموغرافية، الإعالة، العمر الوسيط.

السنة (١٤) - المجلد (١٤)  
العدد (٥٣)  
رمضان ١٤٤٦ هـ.  
آذار ٢٠٢٥ م

DOI:  
10.55568/amd.v14i53.139-164



# Population Pyramid of Karbala Governorate for the Period 2009 - 2019 and its Future Projections for 2029

Waseem Abdul Wahed Ridha Al-Nafil <sup>1</sup>

1- Directorate of Education in Karbala Governorate, Iraq;

waseem\_ridha@karbala.edu.iq

M.A. in Geography / Lecturer

---

## Received:

2/8/2024

## Accepted:

7/10/2024

## Published:

31/3/2025

---

## Keywords:

Population pyramid, population projections, demographic indicators, dependency, age distribution.

---

## Al-Ameed Journal

Year(14)-Volume(14)  
Issue (53)

Ramadhan 1446 AH.

March 2025 AD

DOI:

10.55568/amd.v14i53.139-164

## Abstract:

The study on the population pyramid aims to determine the state of the population in terms of youth, maturity or aging, and to know the future situation as well. Therefore, the population researcher is to interpret the fluctuations that appear in the population pyramid based on a detailed area study, and know the historical events and their impact on the main demographic processes. The population pyramid of Karbala focuses on the temporal and spatial variation for the period 2009 - 2019 AD and the concomitant indicators to obtain future expectations for the year 2029 AD. The research included three sections; the first is to tackle the triple age distribution of the population in Karbala governorate. The second section is to study the population pyramid for the years 2009 AD, 2019 AD, and 2029 AD. While the third one is to deal with the demographic indicators pertinent to the population pyramid : dependency ratio, and the median age indicator, and the demographic old age.





## المقدمة

لقد أولى الجغرافيون اهتماماً كبيراً بدراسة الخصائص السكانية؛ كونها تكشف عن طبيعة التمايز الجغرافي بين المجموعات السكانية المختلفة. ولعلّ دراسة العمر والنوع من الخصائص الأساسية الجديرة بالتحليل، إذ تُرسم في مخطط بياني يسمّى "هرم السكان" وله دلالات جغرافية واقتصادية واجتماعية وثقافية جمّة، وتبرز أهميته في إيجاد الأحداث الديموغرافية بحسب السنوات، إذ يُظهر عدد الولادات على وفق النوع إن كان كثيراً أم قليلاً، وعلى شكل نتوءات أو تجويفات في الفئات العمرية على جانبي الهرم، وكذلك يُوجد الاختلاف الحاصل في الوفيات بين الذكور والإناث، وأثر الهجرة والحروب التي يتأثر بها الذكور بشكل أكبر من الإناث، فضلاً عن المجاعات والكوارث والأزمات ذات الدور الواضح في رسم صورة الهرم السكاني لإقليم جغرافي معين<sup>١</sup>. ويُرسّم الهرم السكاني بأشكال مختلفة وكل منها له دلالة خاصّة، الأوّل: هرم المجتمعات الفتية، وتكون قاعدته عريضة تدلّ على كثرة فئة صغار السن. والثاني: هرم المجتمعات الناضجة، وترتفع جوانبه رأسياً قبل أن تصل إلى قمة الهرم بسبب كثرة فئة متوسطي السن. والثالث: هرم المجتمعات المسنّة، ويتّصف بقاعدة هرم ضيقة وقمة محدبة بسبب قلة عدد فئة صغار السنّ وكبر عدد فئة كبار السنّ<sup>٢</sup>. ويرتبط بالهرم السكاني مؤشرات ديموغرافية عدّة تعطي دلالات تفصيليّة عن خصائص السكان، ومنها نسبة الإعالة ومؤشر العمر الوسيط وقرينة الكبر الديموغرافية.

## مشكلة البحث:

يسعى الباحث إلى إيجاد الحلّ المناسب للمشكلة التي يعكسها التساؤل الآتي:  
ما شكّل هرم سكان محافظة كربلاء للمدة ٢٠٠٩ - ٢٠١٩م؟ وما الشكل المتوقع للهرم على وفق إسقاطات السّكان لعام ٢٠٢٩م؟

١ لييب، علي. جغرافية السكان الثابت والمتحول، الثانية (بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٤)، ١١٧.  
٢ الشواورة، سالم علي والحجيس، محمود عبد الله. جغرافيا السكان "مدخل إلى علم السكان"، الأولى (عمان: دار صفاء للنشر والتوزيع، ٢٠٠١)، ١٢٥ - ١٢٦.

## فرضية البحث:

يفترض الباحث في سعيه للوصول إلى حلول ناجعة للفروض نذكرها على النحو الآتي:

- يشكّل متوسطي السنّ (١٥ - ٦٤ سنة) النسبة الأكبر من السّكان على وفق فئات العمر العريضة.

- اتّساع قاعدة هرم سكان محافظة كربلاء للمدّة ٢٠٠٩ - ٢٠١٩ م.

- ارتفاع نسبة الإعالة.

- يتّجه مجتمع منطقة الدراسة من كونه مجتمع فتيّ إلى مجتمع متوسط الفتوة.

## هدف البحث:

يهدف البحث إلى تحقيق الآتي:

- إيجاد التباين المكاني والزماني لهرم سكان محافظة كربلاء.

- الحصول على التوقع المستقبلي للسكان لعام ٢٠٢٩ م بحسب العمر والنوع.

- بيان طبيعة توزيع السّكان على وفق فئات العمر العريضة.

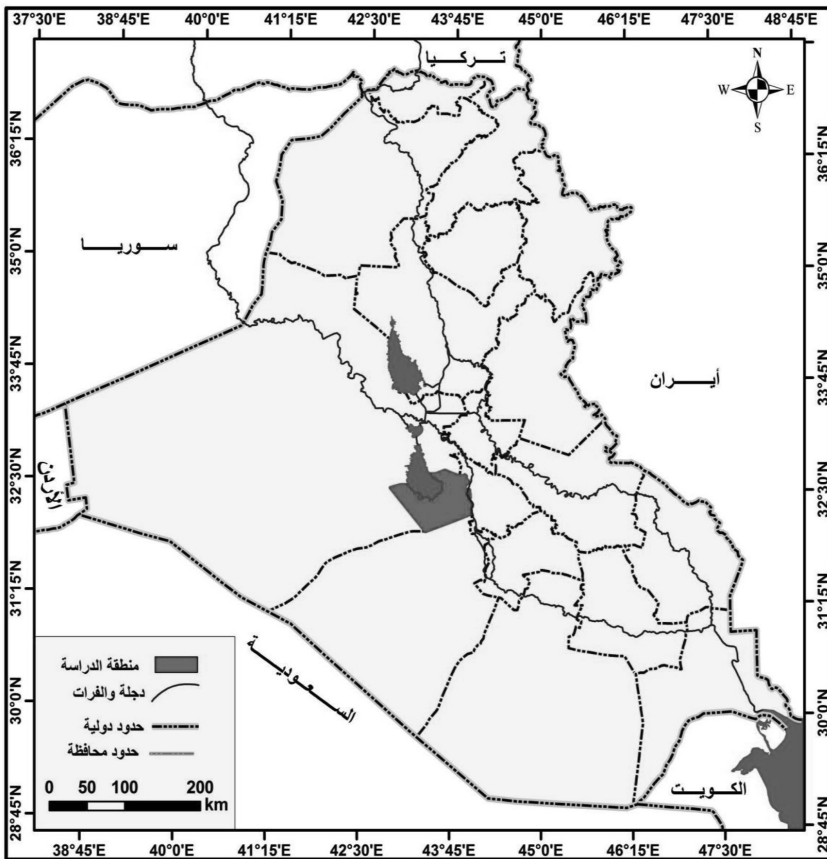
- دراسة المؤثرات الديموغرافية المرتبطة بالهرم السكاني

## منهجية البحث:

اعتمد الباحث المنهج الوصفي والمنهج التحليلي في إظهار التباين الجغرافي المكاني والزّماني لهرم سكان محافظة كربلاء للمدّة ٢٠٠٩ - ٢٠١٩ م وتوقعاته المستقبلية حتى عام ٢٠٢٩ م. وقد سخر الباحث بعض صيغ الحقيبة الإحصائية للعلوم الاجتماعية (SPSS) في تحليل البيانات الإحصائية والرسوم البيانية، وقد استعمل برنامج (MORTPAK ٣, ٤) لإحصاءات السّكانية الصادر عن الأمم المتّحدة/ مكتب السّكان لاستخراج إسقاطات السّكان لعام ٢٠٢٩ م، فضلاً عن استعمال برنامج نظم المعلومات الجغرافية (GIS) في رسم الخرائط التي اعتمدها الباحث لتحديد موقع منطقة الدراسة.

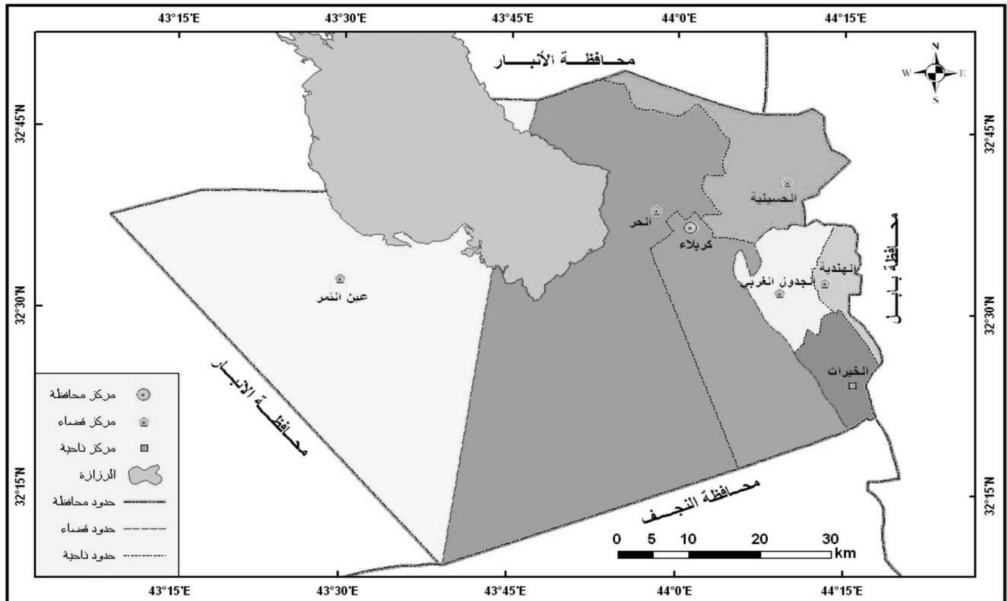
### الحدود المكانية والزمانية للبحث:

تشتمل منطقة الدراسة على حدود محافظة كربلاء بكامل حدودها، إذ تقع كما في الشكل (١) و (٢) بين دائرتي عرض (٤٥° - ٣١°) و (٤٥° - ٣٢°)، وخطي طول (٤٣° - ٣٠°) و (٤٤° شرقاً، ويحدها من الشمال والغرب محافظة الأنبار، ومن الشرق والشمال الشرقي محافظة بابل ومن الجنوب محافظة النجف، وتبلغ مساحتها (٥٠٣٤ كم<sup>٢</sup>)، وهي تمثل بذلك نحو (١,٢ %) من إجمالي مساحة العراق البالغة (٤٣٥٠٥٢ كم<sup>٢</sup>). أما الحدود الزمانية فقد انحصرت بين ٢٠٠٩ - ٢٠١٩م واعتماد التوقعات المستقبلية حتى عام ٢٠٢٩م.



الشكل (١): موقع منطقة الدراسة من العراق \*

٣ الجهاز المركزي للإحصاء، "المجموعة الإحصائية السنوية" (بغداد: وزارة التخطيط، ٢٠٠٩)، ٤٣.  
\* المصدر: الباحث اعتماداً على: جمهورية العراق، وزارة الموارد المائية، المديرية العامة للمساحة، قسم إنتاج الخرائط، خريطة العراق الإدارية بمقياس ١:١٠٠٠٠٠٠ لعام ٢٠٠٠م.



الشكل (٢): خريطة منطقة الدراسة\*

\* المصدر: الباحث اعتماداً على: جمهورية العراق، وزارة الموارد المائية، المديرية العامة للمساحة، قسم إنتاج الخرائط، خريطة محافظة كربلاء الإدارية بمقياس ١:١٥٠٠٠٠ لعام ٢٠١١م.

## المبحث الأول

### التوزيع العمري الثلاثي لسكان محافظة كربلاء

يعتمد الباحثون في الدراسات السكانية توزيع السكان إلى فئات العمر العريضة في كثير من الأحيان؛ وهذا ينعكس إيجابياً على تفادي أخطاء التبليغ عن العمر الصحيح، وتراكم أعداد كبيرة من السكان في فئة دون أخرى، فضلاً عن بيان طبيعة قوة العمل في المجتمعات التي تنعكس بشكل أو بآخر على التنمية الاقتصادية<sup>٤</sup>.

#### أولاً: فئة صغار السن (أقل من ١٤ سنة):

تتأثر هذه الفئة كثيراً بعوامل المواليد والوفيات، إذ إن ارتفاع معدل الولادات في إقليم جغرافي معين يؤدي إلى ارتفاع نسبة هذه الفئة، وتتقهقر بزيادة معدل الوفيات، وعلى الرغم من أن هذه الفئة غير منتجة إلا أننا نجد في كثير من الدراسات التي تناولت عمالة الأطفال ارتفاع نسبة العاملين فيها وبخاصة في البلدان النامية ومنها العراق.

ومن بيانات الجدول (١) والشكل (٣) يتضح لنا أن هذه الفئة قد تباينت نسبها بين السنوات التي ركن إليها الباحث، وسجلت نسباً مرتفعة مما يعني امتلاك منطقة الدراسة قوة بشرية مستقبلية، إلا أنها تتطلب في الوقت نفسه وضع خطط تنمية تتناسب مع حجم السكان في هذه الفئة، إذ شكّلت في عام ٢٠٠٩ نسبة بلغت ٩, ٤٢٪، انخفضت في عام ٢٠١٩ إلى نحو ٤, ٤١٪، ويتوقع أن تنخفض بحسب إسقاطات عام ٢٠٢٩ إلى نسبة تبلغ ٦, ٣٤٪ وهي نسبة منخفضة مقارنة مع مؤشرات عامي ٢٠٠٩ و٢٠١٩؛ ويعزى هذا الانخفاض إلى دخول المرأة في ميدان العمل وتأخر سن الزواج وزيادة استعمال وسائل تنظيم الأسرة.

#### ثانياً: فئة متوسطي السن (١٥ - ٦٤ سنة):

وهي الفئة المنتجة التي تقع على عاتقها إغالة الفئتين (صغار السن، وكبار السن)، وتشكل على وفق بيانات الجدول (١) نسبة بلغت ٤, ٥٤٪ في عام ٢٠٠٩ ارتفعت في عام ٢٠١٩ إلى نحو ٩, ٥٦٪، ويتوقع أن ترتفع إلى ٣, ٦١ في عام ٢٠٢٩. وتشكّل هذه الفئة أكثر

٤ ((العيسوي، فايز محمد "الخصائص الديموغرافية لسكان الوطن العربي وواقع التنمية المستدامة"، الملتقى الخامس للجغرافيين العرب (الكويت، ٢٠٠٩)، ٧٢٣.

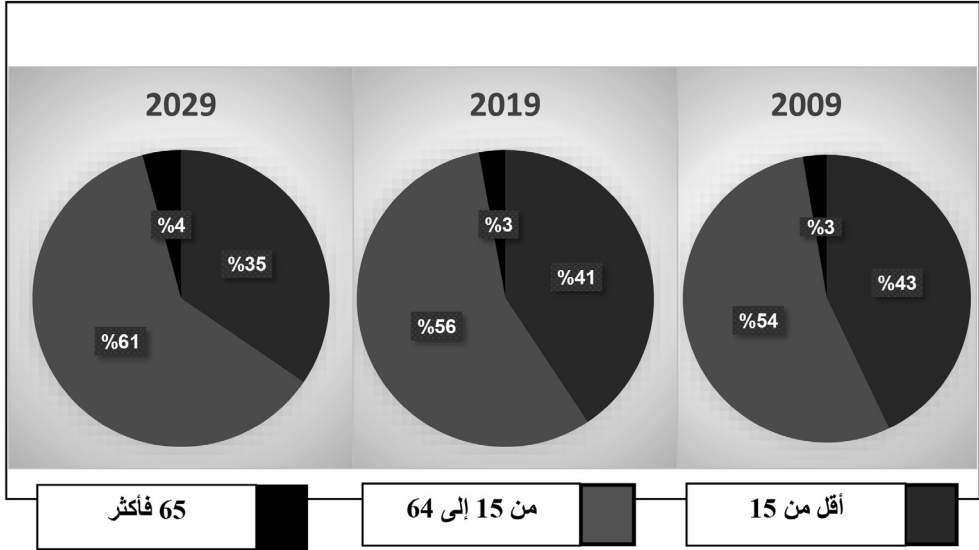
الفئات تأثراً بالهجرة إذ تسبب هجرة السكان الباحثين عن العمل زيادة نسبة فئة متوسطي السن في المدن الكبيرة؛ ولكون منطقة الدراسة لديها قطب جاذب للسكان يتمثل في مدينة كربلاء ذات الأنشطة الاقتصادية المتنوعة وبخاصة قطاع السياحة الدينية فهي تستقطب أعداداً ليست بالقليلة من السكان تسهم بزيادة نسبة هذه الفئة.

الجدول (١): توزيع سُكَّان محافظة كربلاء بحسب فئات العمر العريضة والنوع للأعوام

(٢٠٠٩ و ٢٠١٩ و ٢٠٢٩)\*

| فئات العمر | ٢٠٠٩           |          | ٢٠١٩           |          | ٢٠٢٩           |          |
|------------|----------------|----------|----------------|----------|----------------|----------|
|            | عدد السُّكَّان | النسبة % | عدد السُّكَّان | النسبة % | عدد السُّكَّان | النسبة % |
| أقل من ١٥  | ٤٢٦١٤٩         | ٤٢,٩     | ٥١١١٨٧         | ٤١       | ٥٤١٤٠١         | ٣٤,٦     |
| من ١٥-٦٤   | ٥٤٠٣٥٢         | ٥٤,٤     | ٧٠٦١٧٤         | ٥٦,٩     | ٩٥٩٣٨٦         | ٦١,٣     |
| ٦٥ فأكثر   | ٢٧٤٠٢          | ٢,٧      | ٣٣٤٤٥          | ٢,٩      | ٦٥٤١٧          | ٤,٢      |
| المجموع    | ٩٩٣٩٠٣         | ١٠٠      | ١٢٥٠٨٠٦        | ١٠٠      | ١٥٦٦٢٠٤        | ١٠٠      |

٥ أبو عيانة، فتحي محمد. جغرافية السكان، السابعة (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٨)، ١٥٣.  
\* المصدر: الباحث اعتماداً على بيانات الجدول (٢ و ٣ و ٤).



الشكل (٣): التوزيع النسبي للفئات العمرية العريضة لسكان محافظة كربلاء للأعوام (٢٠٠٩ و ٢٠١٩ و ٢٠٢٩)\*

### ثالثاً: فئة كبار السن (٦٥ فأكثر):

تُصنّف فئة كبار السن من الفئات التي تقع خارج سنّ العمل، وقد أدّت دورها في عمليّة الإنتاج والإسهام في بناء المجتمع، وهي الآن مستهلكة أي غير منتجة باستثناء ذوي الخبرة الذين يتوزعون في بعض المؤسسات بوصفهم مستشارين ومخطّطين وخاصّة في القطاع الخاص<sup>٦</sup>. وترتبط نسبة هذه الفئة في فئة صغار السن؛ إذ يؤدّي تباينها تبايناً واضحاً في فئة كبار السن، وترتبط كذلك بطبيعة الخدمات والرعاية المقدّمة التي تسهم في زيادة أمد الحياة. وقد شكّلت هذه الفئة بحسب بيانات عام ٢٠٠٩ نسبة بلغت ٣,٧ ٪ ارتفعت ارتفاعاً طفيفاً في عام ٢٠١٩ لتشكّل نسبة بلغت ٣,٩ ٪، ومن المتوقع أن ترتفع إلى ٤,٢ ٪ في عام ٢٠٢٩ نتيجة لانخفاض نسبة صغار السن فضلاً عن تحسّن مستوى الرعاية الصحية.

٦ نجم، هدى داود "مؤشرات التركيب العمري النوعي في المملكة العربية السعودية حسب تعدادي ١٩٩٢ - ٢٠٠٤م"، مجلة آداب البصرة، العدد ٦١ (٢٠١٢)، ٢٧١.

\* المصدر: الباحث اعتماداً على بيانات الجدول (١).

## المبحث الثاني

## الهرم السكاني في محافظة كربلاء

يعدُّ الهرم السكاني أسهل طرق تمثيل التركيب النوعي والعمرى، ويعرف على أنَّه من المقاييس الهامة التي تعطي بيانات أولية من العمر والنوع<sup>٧</sup>، ويتكوّن من إحدائين: الأوّل أفقي والآخر رأسي، يمثّل الإحداثي الأفقي النسب المئوية أو عدد السّكان لكلّ فئة من فئات العمر بالنسبة إلى جملة السّكان مقسّمة إلى ذكور وإناث، بينما يمثّل الإحداثي الرأسي فئات العمر ذاتها مقسّمة على فئات خمسية أو عشرية، وعادة ما يعتمد الديموغرافيين الفئات الخمسية. وتمثّل نسب السّكان أو أعدادهم على شكل مستطيلات موازية للمحور الأفقي تشكّل فيه قادة الهرم الفئة الأولى من العمر، ثمّ يرتفع إلى الأعلى بمستطيلات متوازية ليصل إلى فئات العمر الكبيرة، وتدرج فئات العمر حتّى تصل القمة آخذة شكل الهرم. يُمكن تصنيف الأهرامات السّكانية على ثلاثة أنواع<sup>٨</sup>:

الأوّل: الهرم السّكاني الثابت: وينطبق على المجتمعات التي تكون فيها معدلات الخصوبة والوفيات ثابتة، إذ يختلف كلّ مستوى في شكل الهرم عن المستوى الذي يليه بعدد الوفيات فقط. الثاني: الهرم السّكاني المتقدّم: ويمثّل المجتمعات ذات الزيادة في معدلات المواليد، ممّا يؤدّي إلى اتّساع قاعدة الهرم.

الثالث: الهرم السّكاني التراجعي: ويشير إلى المجتمعات التي تنخفض فيها معدلات المواليد، ممّا يؤدّي إلى ضيق قاعدة الهرم وشكله يشبه الجرس.

إنّ لدراسة الأهرام السّكانية أهمية كبيرة في فهم المجتمع وتحديد حالته الديموغرافية إن كان في مرحلة الشباب أو النضج أو الشيخوخة، فضلاً عن معرفة اتّجاهات نمو السّكان وتوزيع الفئات العمرية وخصائصهم الحيوية وحركتهم المكانية، ناهيك عن كونه انعكاساً لما مرّ به المجتمع من أحداث كالحروب أو المجاعات أو الأوبئة أو الأزمات الاقتصادية<sup>٩</sup>.

٧ السعدي، عباس فاضل جغرافى السكان، الجزء الثاني (بغداد: دار الكتب للطباعة والنشر، ٢٠٠٢)، ٧٥٦.

John Innes. Clarke, Population Geography, (Pergamon Press, 1972), 69 - 70

٩ عامر، ماجدة إبراهيم "التركيب النوعي والعمرى للسكان في إقليم وسط إفريقيا"، مجلة الدراسات الأفريقية، العدد ٣٢ (٢٠١٠) ٨٤-١٣٩.



- وللوقوف على تفاصيل الأهرام السكانية في محافظة كربلاء سيتم عرض مجموعة من الحقائق بالاعتماد على الجداول (٢ و ٣ و ٤)، والأشكال (٤ و ٥ و ٦) وكما يلي:
- اتساع قاعدة الهرم السكاني، إذ شكلت فئة الأطفال دون سن الخامسة نسبة بلغت في عام ٢٠٠٩ نحو ١٦,٥ ٪، انخفضت في عام ٢٠١٩ لتشكل نسبة بلغت للذكور نحو ١٥ ٪، ويتوقع أن تستمر في الانخفاض لتصل في عام ٢٠٢٩ إلى نحو ١٢,٤ ٪.
  - ضيق قمة الهرم السكاني، إذ شكّلت من تزيد أعمارهم عن ٨٠ سنة نسبة بلغت في عامي ٢٠٠٩ و ٢٠١٩ نحو ٠,٦ ٪، ويتوقع أن تنخفض إلى ٠,٥ ٪ بحلول عام ٢٠٢٩.
  - تفوق نسبة الذكور في الفئات العمرية (٣٠ فما دون)، في حين تتفوق نسب الإناث في الفئات العمرية الأخرى؛ ويعود ذلك إلى الهجرة والحروب.
  - انتظام هرم سكان منطقة الدراسة في عام ٢٠٠٩ وجميع الفئات، في حين نجد اختلال في هرم السكان لعام ٢٠١٩ وبخاصة الذكور للفئة (٢٥ - ٢٩)؛ ويعود ذلك إلى ظروف الحرب مع داعش التي عاشتها منطقة الدراسة والبلد ككل، وهجرة الشباب إلى خارج البلد التي أسهمت في انخفاض نسبة الذكور في هذه الفئة.
  - تشير إسقاطات ٢٠٢٩ إلى حدوث انخفاض في معدل الولادات وحدوث تغير طفيف في قاعدة الهرم السكاني؛ وهذا بسبب دخول المرأة في ميادين العمل واستعمال وسائل تنظيم الأسرة.

الجدول (٢): توزيع سكان محافظة كربلاء بحسب فئات العمر والنسبة لعام ٢٠٠٩م\*

| الفئات العمرية | الذكور | %    | الإناث | %    | المجموع | %    |
|----------------|--------|------|--------|------|---------|------|
| ٠ - ٤          | ٨٣٩٢٩  | ١٦,٨ | ٧٩٧٦٠  | ١٦,٢ | ١٦٣٦٨٩  | ١٦,٥ |
| ٥ - ٩          | ٧٢٧٩٢  | ١٤,٦ | ٦٨٨٨٧  | ١٣,٩ | ١٤١٦٧٩  | ١٤,٣ |
| ١٠ - ١٤        | ٦١٦٥٤  | ١٢,٣ | ٥٩١٢٧  | ١١,٩ | ١٢٠٧٨١  | ١٢,٢ |
| ١٥ - ١٩        | ٥٣٨٣٩  | ١٠,٧ | ٥٢٠٧٨  | ١٠,٦ | ١٠٥٩١٧  | ١٠,٧ |
| ٢٠ - ٢٤        | ٤٦٩٢٥  | ٩,٤  | ٤٥٣٤٦  | ٩,٢  | ٩٢٢٧٠   | ٩,٣  |
| ٢٥ - ٢٩        | ٣٩٧٩٩  | ٧,٩  | ٣٨٧٣٩  | ٧,٨  | ٧٨٥٣٨   | ٨    |
| ٣٠ - ٣٤        | ٣٣٤٢٢  | ٦,٦  | ٣٢٩٨١  | ٦,٧  | ٦٦٤٠٣   | ٦,٧  |
| ٣٥ - ٣٩        | ٢٧٥٢٣  | ٥,٦  | ٢٧٦٥٤  | ٥,٧  | ٥٥١٧٧   | ٥,٦  |
| ٤٠ - ٤٤        | ٢١٦٢٦  | ٤,٣  | ٢٢٤٤٤  | ٤,٦  | ٤٤٠٧٠   | ٤,٥  |
| ٤٥ - ٤٩        | ١٦٨٣٣  | ٣,٣  | ١٧٩٩٨  | ٣,٧  | ٣٤٨٣١   | ٣,٦  |
| ٥٠ - ٥٤        | ١٢٩٩٣  | ٢,٦  | ١٤١١١  | ٢,٨  | ٢٧١٠٤   | ٢,٨  |
| ٥٥ - ٥٩        | ٩٨٤١   | ١,٩  | ١٠٨٢٩  | ٢,٢  | ٢٠٦٧٠   | ٢,١  |
| ٦٠ - ٦٤        | ٧٣٣٣   | ١,٥  | ٨٠٣٨   | ١,٦  | ١٥٣٧١   | ١,٦  |
| ٦٥ - ٦٩        | ٥١٧٤   | ١,١  | ٥٧٤٢   | ١,٢  | ١٠٩١٦   | ١,١  |
| ٧٠ - ٧٤        | ٣٣٣٩   | ٠,٦  | ٣٩٠٢   | ٠,٨  | ٧٢٤١    | ٠,٨  |
| ٧٥ - ٧٩        | ١٨٦٧   | ٠,٤  | ٢٣٢٢   | ٠,٥  | ٤١٩٠    | ٠,٥  |
| ٨٠ فأكثر       | ٢٢١١   | ٠,٤  | ٢٨٤٥   | ٠,٥  | ٥٠٥٦    | ٠,٦  |
| المجموع الكلي  | ٥٠١١٠٠ | %١٠٠ | ٤٩٢٨٠٣ | %١٠٠ | ٩٩٣٩٠٣  | ١٠٠% |

\* المصدر: الباحث اعتماداً على: جمهورية العراق، وزارة التخطيط والتعاون الإنمائي، الجهاز المركزي للإحصاء وتكنولوجيا المعلومات، مديرية إحصاءات السكان والقوى العاملة، تقديرات سكان العراق لسنة ٢٠٠٩، جدول رقم (١٠)، ص ١٠.

الجدول (٣): توزيع سكان محافظة كربلاء بحسب فئات العمر والنسبة لعام ٢٠١٩م\*

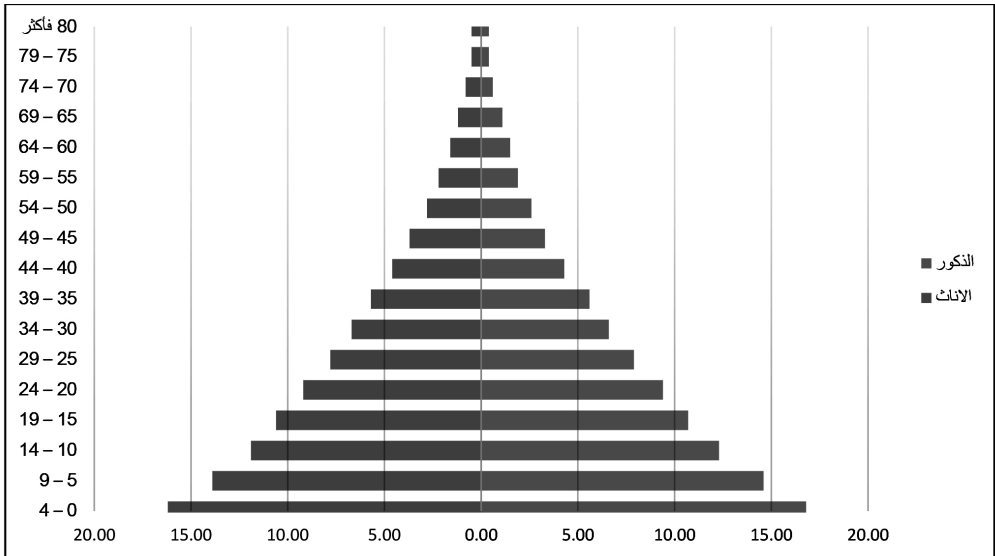
| الفئات العمرية | الذكور | %    | الإناث | %    | المجموع | %    |
|----------------|--------|------|--------|------|---------|------|
| ٠ - ٤          | ٩٥٥٠٣  | ١٥,٢ | ٩١٨٠٣  | ١٤,٨ | ١٨٧٣٠٦  | ١٥   |
| ٥ - ٩          | ٨٨٦٨٢  | ١٤,١ | ٨٣٧٨٢  | ١٣,٥ | ١٧٢٤٦٤  | ١٣,٨ |
| ١٠ - ١٤        | ٧٨٥٣٨  | ١٢,٥ | ٧٢٨٧٩  | ١١,٨ | ١٥١٤١٧  | ١٢,٢ |
| ١٥ - ١٩        | ٧٢١٤٨  | ١١,٥ | ٦٨٦١٣  | ١١,١ | ١٤٠٧٦١  | ١١,٣ |
| ٢٠ - ٢٤        | ٦١٢٨٣  | ٩,٨  | ٥٨٨٩٨  | ٩,٥  | ١٢٠١٨١  | ٩,٧  |
| ٢٥ - ٢٩        | ٤٥٤٣٣  | ٧,٣  | ٤٢٢٧٧  | ٦,٨  | ٨٧٧١٠   | ٧,١  |
| ٣٠ - ٣٤        | ٤٠٤٤٩  | ٦,٥  | ٤٠٥١٠  | ٦,٥  | ٨٠٩٥٩   | ٦,٥  |
| ٣٥ - ٣٩        | ٣٢٧٥٢  | ٥,٢  | ٣٥٩٩٨  | ٥,٨  | ٦٨٧٥٠   | ٥,٥  |
| ٤٠ - ٤٤        | ٣٢٣٧٦  | ٥,٢  | ٣٣٥٦٣  | ٥,٤  | ٦٥٩٣٩   | ٥,٣  |
| ٤٥ - ٤٩        | ٢٤٦٩٤  | ٤    | ٢٦٢٧٩  | ٤,٢  | ٥٠٩٧٣   | ٤,١  |
| ٥٠ - ٥٤        | ١٤٤٤٥  | ٢,٣  | ١٨٨٨٨  | ٣    | ٣٣٣٣٣   | ٢,٧  |
| ٥٥ - ٥٩        | ١٧٠٨٢  | ٢,٨  | ١٦٤٩٨  | ٢,٧  | ٣٣٥٨٠   | ٢,٧  |
| ٦٠ - ٦٤        | ١١١٧٣  | ١,٨  | ١٢٨١٥  | ٢,١  | ٢٣٩٨٨   | ٢    |
| ٦٥ - ٦٩        | ٧٢٦٤   | ١,٢  | ٦٤٩٤   | ١    | ١٣٧٥٨   | ١,١  |
| ٧٠ - ٧٤        | ٤٦٢٥   | ٠,٨  | ٤٤١٠   | ٠,٧  | ٩٠٣٥    | ٠,٨  |
| ٧٥ - ٧٩        | ١٧٧١   | ٠,٣  | ٢٣٨٠   | ٠,٤  | ٤١٥١    | ٠,٤  |
| ٨٠ فأكثر       | ٢٧٥٧   | ٠,٥  | ٣٧٤٤   | ٠,٦  | ٦٥٠١    | ٠,٦  |
| المجموع الكلي  | ٦٣٠٩٧٥ | ١٠٠  | ٦١٩٨٣١ | ١٠٠  | ١٢٥٠٨٠٦ | ١٠٠  |

\* المصدر: الباحث اعتمادًا على: جمهورية العراق، وزارة التخطيط، الجهاز المركزي للإحصاء وتكنولوجيا المعلومات، مديرية إحصاء السكان والقوى العاملة، تقديرات سكان العراق، محافظة كربلاء، ٢٠١٩.

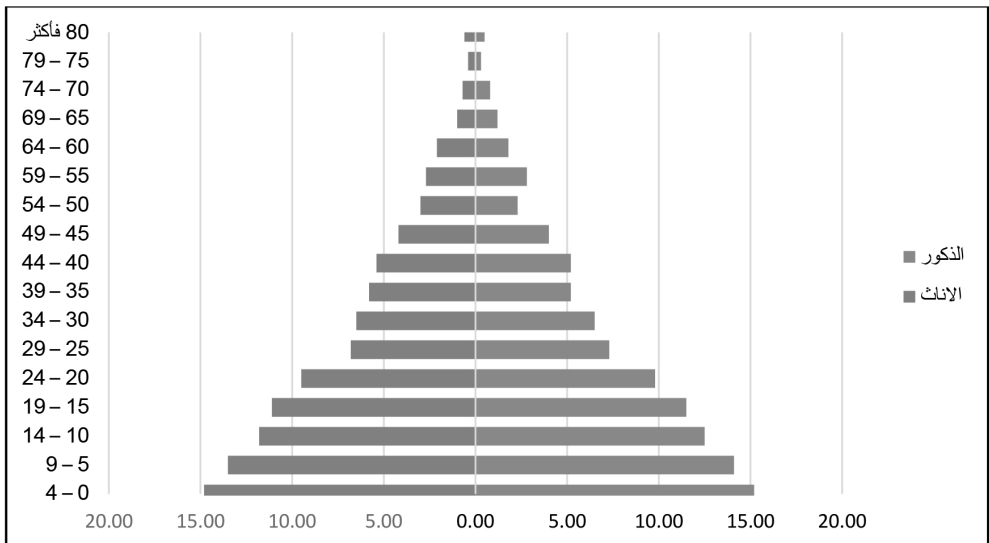
## الجدول (٤): إسقاطات سكان محافظة كربلاء بحسب فئات العمر والنسبة لعام ٢٠٢٩م\*

| الفئات العمرية | الذكور | %    | الاناث | %    | المجموع | %    |
|----------------|--------|------|--------|------|---------|------|
| ٠ - ٤          | ٩٨١٥٢  | ١٢,٤ | ٩٦١٨٠  | ١٢,٤ | ١٩٤٣٣٢  | ١٢,٤ |
| ٥ - ٩          | ٨١١٩٠  | ١٠,٣ | ٧٩٦٧٠  | ١٠,٢ | ١٦٠٨٦٠  | ١٠,٣ |
| ١٠ - ١٤        | ٩٤٩١٨  | ١٢   | ٩١٢٩١  | ١١,٧ | ١٨٦٢٠٩  | ١١,٩ |
| ١٥ - ١٩        | ٨٨٣٧٤  | ١١,٢ | ٨٣٥٧٩  | ١٠,٧ | ١٧١٩٥٣  | ١١   |
| ٢٠ - ٢٤        | ٧٨١٥٢  | ٩,٩  | ٧٢٦٧٢  | ٩,٣  | ١٥٠٨٢٤  | ٩,٦  |
| ٢٥ - ٢٩        | ٧١٦٤٤  | ٩,١  | ٦٨٣٤٣  | ٨,٨  | ١٣٩٩٨٧  | ٨,٩  |
| ٣٠ - ٣٤        | ٦٠٧٦٥  | ٧,٧  | ٥٨٥٨٦  | ٧,٥  | ١١٩٣٥٢  | ٧,٦  |
| ٣٥ - ٣٩        | ٤٤٩٥٥  | ٥,٧  | ٤١٩٧١  | ٥,٤  | ٨٦٩٢٧   | ٥,٦  |
| ٤٠ - ٤٤        | ٣٩٨٤٢  | ٥,١  | ٤٠٠٨٦  | ٥,٢  | ٧٩٩٢٨   | ٥,١  |
| ٤٥ - ٤٩        | ٣١٩٨٦  | ٤,١  | ٣٥٤٢٤  | ٤,٦  | ٦٧٤١٠   | ٤,٣  |
| ٥٠ - ٥٤        | ٣١١٦٢  | ٤    | ٣٢٧١٥  | ٤,٢  | ٦٣٨٧٨   | ٤,١  |
| ٥٥ - ٥٩        | ٢٣٢٢٤  | ٢,٩  | ٢٥٢١٢  | ٣,٢  | ٤٨٤٣٥   | ٣,١  |
| ٦٠ - ٦٤        | ١٣٠٥٦  | ١,٧  | ١٧٦٣٥  | ٢,٣  | ٣٠٦٩٢   | ٢    |
| ٦٥ - ٦٩        | ١٤٤٧٠  | ١,٨  | ١٤٧١٧  | ١,٩  | ٢٩١٨٧   | ١,٩  |
| ٧٠ - ٧٤        | ٨٥٧١   | ١,١  | ١٠٦٢٦  | ١,٤  | ١٩١٩٧   | ١,٢  |
| ٧٥ - ٧٩        | ٤٧١٧   | ٠,٦  | ٤٧٧٦   | ٠,٦  | ٩٤٩٤    | ٠,٦  |
| ٨٠ فأكثر       | ٣٢٤٥   | ٠,٤  | ٤٢٩٥   | ٠,٦  | ٧٥٣٩    | ٠,٥  |
| المجموع الكلي  | ٧٨٨٤٢٤ | ١٠٠  | ٧٧٧٧٧٩ | ١٠٠  | ١٥٦٦٢٠٤ | ١٠٠  |

\* المصدر: الباحث اعتمادًا على: جمهورية العراق، وزارة التخطيط، الجهاز المركزي للإحصاء وتكنولوجيا المعلومات، مديرية إحصاءات السكان والقوى العاملة، تقديرات سكان العراق، محافظة كربلاء، ٢٠١٩.



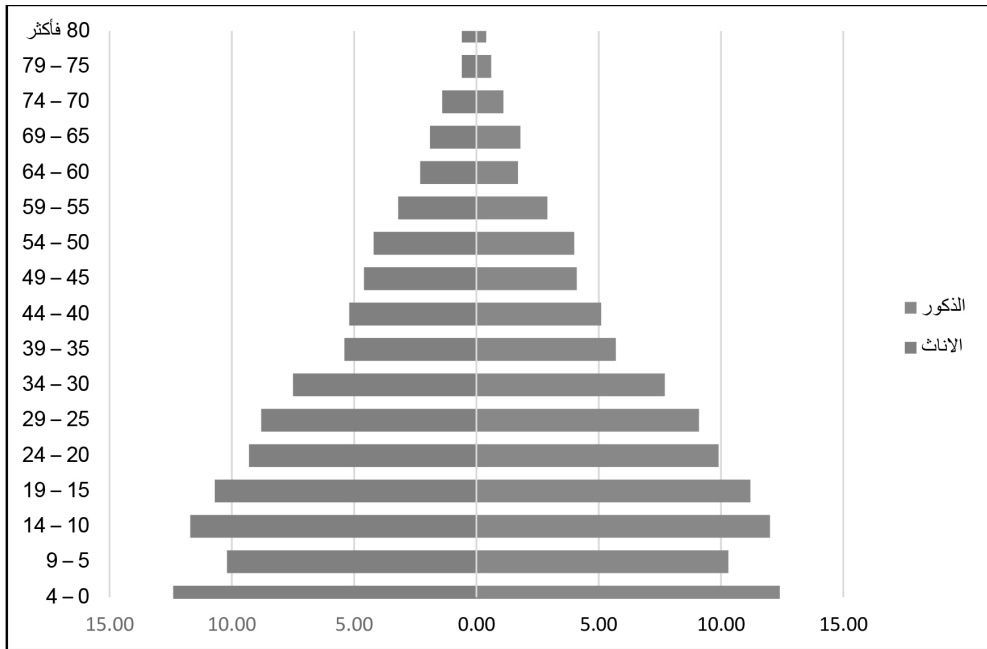
الشكل (٤): هرم السُّكان في محافظة كربلاء لعام ٢٠٠٩م\*



الشكل (٥): هرم السُّكان في محافظة كربلاء لعام ٢٠١٩م\*\*

\* المصدر: الباحث اعتمادًا على بيانات الجدول (٢).

\*\* المصدر: الباحث اعتمادًا على بيانات الجدول (٣).



الشكل (٦): هرم السُّكان في محافظة كربلاء لعام ٢٠٢٩م\*

### المبحث الثالث

#### المؤشرات الديموغرافية لهرم سكان محافظة كربلاء

تستند الدراسات الجغرافية الحديثة على أساليب وتقنيات متنوعة في مجال البحث، إذ أسهم تطور الأساليب الكمية والإحصائية في ميادين البحث العلمي المختلفة على تشجيع الجغرافيين على اعتماد الأسلوب الكمي الذي يوفر بيانات ذات دقة عالية، ويسخر تقنيات ومؤشرات تخدم الباحث الجغرافي في الوصول إلى النتائج المطلوبة، وفي هذا الصدد سيتم الاعتماد على مجموعة من المؤشرات التي ترسم الصورة الحقيقية لهرم سكان منطقة الدراسة، وتعكس مدى فتوة المجتمع الكربلائي أو كهولته وعلى النحو الآتي:

\* المصدر: الباحث اعتماداً على بيانات الجدول (٤).

### أولاً: نسبة الإعالة:

هي إحدى المؤشرات السكانية التي ترتبط بتركيب السكان العمري، وتعتمد على فئات العمر الثلاثة العريضة؛ إذ تظهر العلاقة بين السكان الذي يقعون خارج سنّ العمل أي صغار السنّ (أقل من ١٥ سنة) وكبار السنّ (أكبر من ٦٥ سنة)، وبين السكان الذي يقعون داخل سنّ العمل أي الفئة المنتجة (١٥ - ٦٤ سنة)١١. ويمكن من طريقها قياس العبء الذي يقع على عاتق الشباب في إعالة الفئتين الأخرتين وتوفير متطلباتهم الاقتصادية والصحية والاجتماعية.

ولبيان كيفية استخراج نسبة الإعالة سيتم اعتماد الصيغ الآتية ١١:

١. نسبة الإعالة العمرية = عدد سكان فئة صغار السنّ + عدد سكان فئة كبار السنّ / عدد سكان فئة متوسطي السنّ × ١٠٠.

٢. نسبة الإعالة لصغار السنّ = عدد سكان فئة صغار السنّ / عدد سكان فئة متوسطي السنّ × ١٠٠.

٣. نسبة الإعالة لكبار السنّ = عدد سكان فئة كبار السنّ / عدد سكان فئة متوسطي السنّ × ١٠٠.

٤. نسبة الإعالة الكلية = مجموع السكان / عدد سكان فئة متوسطي السنّ × ١٠٠.

وقد أظهر تطبيق هذه الصيغ وكما في الجدول (٥)، والشكل (٧) أن نسبة الإعالة الكلية بلغت في عام ٢٠٠٩ نحو ٨٣,٩٪، انخفضت في عام ٢٠١٩ لتصل إلى ٧٧,١٪، ويتوقع أن تنخفض في عام ٢٠٢٩ إلى نحو ٦٣,٣٪. أمّا نسبة إعالة صغار السنّ فقد سجلت في عام ٢٠٠٩ نسبة بلغت ٧٨,٩٪، وسجلت في عام ٢٠١٩ نسبة سبعينية أيضًا بلغت ٧٢,٤٪، في حين يتوقع أن تسجل في عام ٢٠٢٩ نسبة تبلغ ٥٦,٤٪. ويشير مؤشر نسبة إعالة كبار السنّ إلى بيانات بلغت في عام ٢٠٠٩ نحو ٥,١٪، انخفضت في عام ٢٠١٩ لتبلغ نحو ٤,٧٪، ومن المتوقع أن ترتفع إلى ٦,٨٪ في عام ٢٠٢٩. وسجلت كذلك نسبة

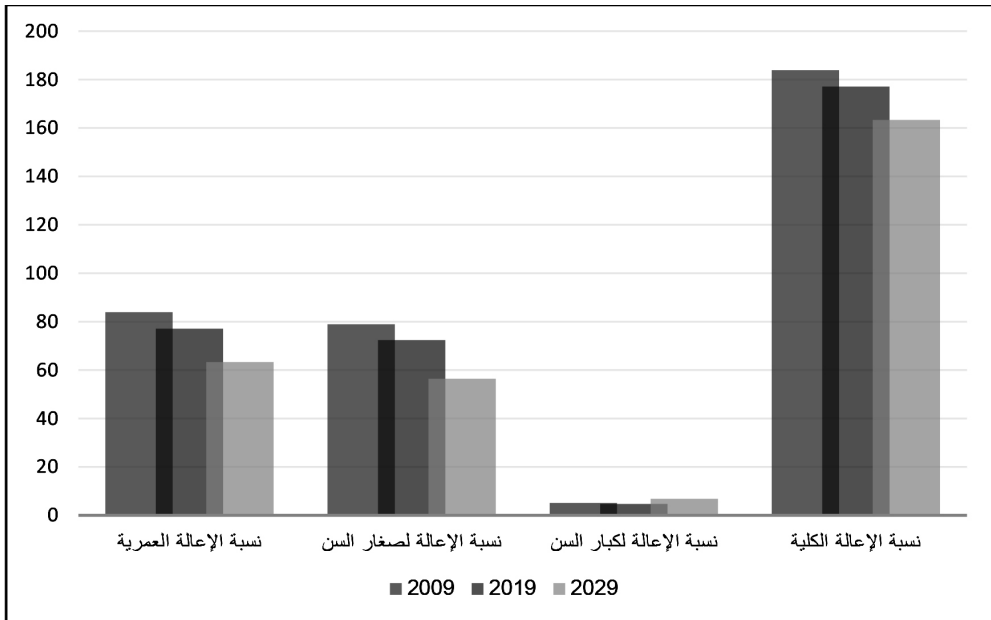
١٠ أبو عيانة، فتحي محمد. جغرافية السكان أسس وتطبيقات، الطبعة الرابعة، (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٣)، ٢٩٨.

١١ أبو عيانة، فتحي محمد. جغرافية السكان، مصدر سابق، ٢٤٠ - ٢٤٣.

الإعالة الكلية نسب مرتفعة بلغت في عام ٢٠٠٩ نحو ١٨٣,٩ ٪، وسجلت عام ٢٠١٩ نسبة بلغت ١٧٧,١ ٪، وتدلُّ الإسقاطات السُّكَّانيَّة على انخفاض ملحوظ في الأفق، إذ يتوقَّع أن تبلغ في عام ٢٠٢٩ إلى نحو ١٦٣,٣ ٪.

الجدول (٥): المؤشَّرات الديموغرافيَّة لهرم سكَّان محافظة كربلاء للأعوام (٢٠٠٩ و٢٠١٩ و٢٠٢٩)\*

| المؤشر                   | ٢٠٠٩  | ٢٠١٩  | ٢٠٢٩  |
|--------------------------|-------|-------|-------|
| نسبة الإعالة العمريَّة   | ٨٣,٩  | ٧٧,١  | ٦٣,٣  |
| نسبة الإعالة لصغار السنّ | ٧٨,٩  | ٧٢,٤  | ٥٦,٤  |
| نسبة الإعالة لكبار السنّ | ٥,١   | ٤,٧   | ٦,٨   |
| نسبة الإعالة الكلية      | ١٨٣,٩ | ١٧٧,١ | ١٦٣,٣ |
| العمر الوسيط             | ١٧,٨  | ١٨,٦  | ٢١,٨  |
| قرينة الكبر الديموغرافي  | ٠,٠٦  | ٠,٠٧  | ٠,١٢  |



الشكل (٧): نسبة الإعالة في محافظة كربلاء للأعوام (٢٠٠٩ و٢٠١٩ و٢٠٢٩)\*\*

\* المصدر: الباحث اعتمادًا على بيانات الجداول (٢ و٣ و٤).

\*\* المصدر: الباحث اعتمادًا على بيانات الجداول (٥).



### ثانيًا: العمر الوسيط:

يُعدُّ من المؤشّرات الإحصائية المفرقة بين المجتمعات الشابة والمجتمعات المسنة؛ إذ يتمُّ شطر السُّكان على قسمين متساويين، الأوّل أقل من قيمة العمر الوسيط، والأخرى أكبر من قيمة العمر الوسيط، وينسجم مع الرقم ٥٠٪ في التوزيع، ويختلف عن الوسط الحسابي في كونه يعتمد موقعه من التوزيع وليس على قيمته<sup>١٢</sup>. وينحصر العمر الوسيط بين ١٤ - ٤٠ سنة، إذ إنّ تقدُّم السُّكان في العمر يعني زيادة في العمر الوسيط. ويطلق على المجتمعات فتية إذا ما قلَّ مؤشر العمر الوسيط فيها عن ٢٠ سنة، ويكون المجتمع متوسّط الفتوة حينها ينحصر العمر الوسيط فيها بين ٢٠ - ٢٩ سنة، أمّا إذا زاد فيها العمر الوسيط فيها عن ٣٠ سنة فهذا يعني أنّ المجتمع معمر.

غالبًا ما يُطلب من المتخصّصين في جغرافية السُّكان وغيرهم وصف عمر السكان. هل السُّكان شباب أم كبار في السنّ، وكيف يمكن وصف ذلك بشكل أفضل؟ بوصفه معيارًا لمتوسّط العمر يُستعمل العمر الوسيط بكثرة، وهو يعني أنّ نصف السُّكان أصغر سنًا والنصف الآخر أكبر سنًا. فمثلاً في عام ٢٠١٠، كان العمر الوسيط للسُّكان في الولايات المتحدة الأمريكية ٣٧،٢ عامًا، وهو الأعلى على الإطلاق بين عامي ٢٠٠٠ و٢٠١٠، إذ ارتفع العمر الوسيط ممّا يعكس شيخوخة الجيل السكاني المولود بين عامي ١٩٤٦ و١٩٦٤. ويستمر العمر الوسيط في الزيادة ومن المتوقع أن يصل إلى ٣٩،٠ عامًا بحلول عام ٢٠٢٥. وتجدر الإشارة إلى أنّ المجتمعات في البلدان النامية مجتمعات فتية على العكس من البلدان المتقدّمة ذات المجتمعات المعمرة، ويتأثر مؤشر العمر الوسيط بعوامل عدّة لعلّ أبرزها المواليد والوفيات وحركة السُّكان المكانية، والسياسات السكانية والتغيرات الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية.

١٢ باسم عبد العزيز العثان، "الهرم السكاني لسلطنة عمان حسب تعداد عام ١٩٩٣: الخصائص والمؤشرات"، مجلة كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، العدد ٢٤ (٢٠٠١)، ٢٩٩.

ويمكن استخراج العمر الوسيط باعتماد الصيغة الآتية<sup>١٣</sup>:

$$MED = L + \frac{\frac{\Sigma F}{2} - F}{FM} * C$$

إذ أن:

L = الحد الأدنى للفئة الوسيطة

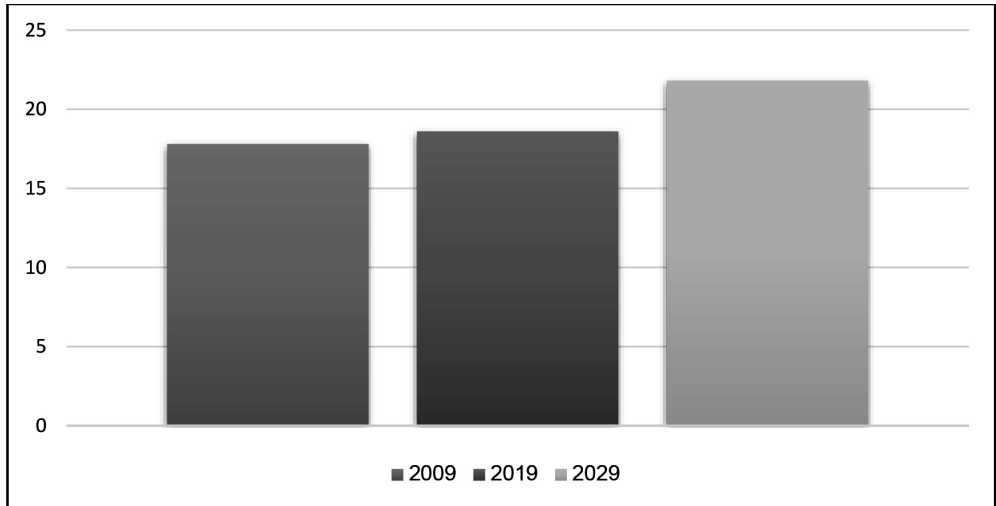
F = التكرار المتجمع الصاعد السابق للفئة الوسيطة

FM = التكرار الأصلي للفئة الوسيطة

C = طول الفئة الوسيطة

وعند لحاظ الجدول (٥) نجد أن العمر الوسيط لسُكَّان منطقة الدراسة في عام ٢٠٠٩ بلغ نحو ١٧,٨ سنة، ارتفع في عام ٢٠١٩ ليصل إلى ١٨,٦ سنة، أمّا في عام ٢٠٢٩ فقد أشارت التوقعات المستقبلية إلى عمر وسيط بلغ ٢١,٨ سنة، وهذا يعني أن مجتمع محافظة كربلاء وبحسب مؤشّر العمر الوسيط سيتحول من مجتمع فتي إلى مجتمع متوسط الفتوة، انظر الشكل (٨).

١٣ عبد الرزاق، عبد الجليل عبد الوهاب الإحصاء الجغرافي المبسط، الأولى (المنشئ: مطبعة العالمية، ٢٠١٦)، ١٦.  
\* المصدر: الباحث اعتماداً على بيانات الجداول (٢ و ٣ و ٤).



الشكل (٨): العمر الوسيط في محافظة كربلاء للأعوام (٢٠٠٩ و ٢٠١٩ و ٢٠٢٩)\*

ثالثاً: قرينة الكبر الديموغرافية:

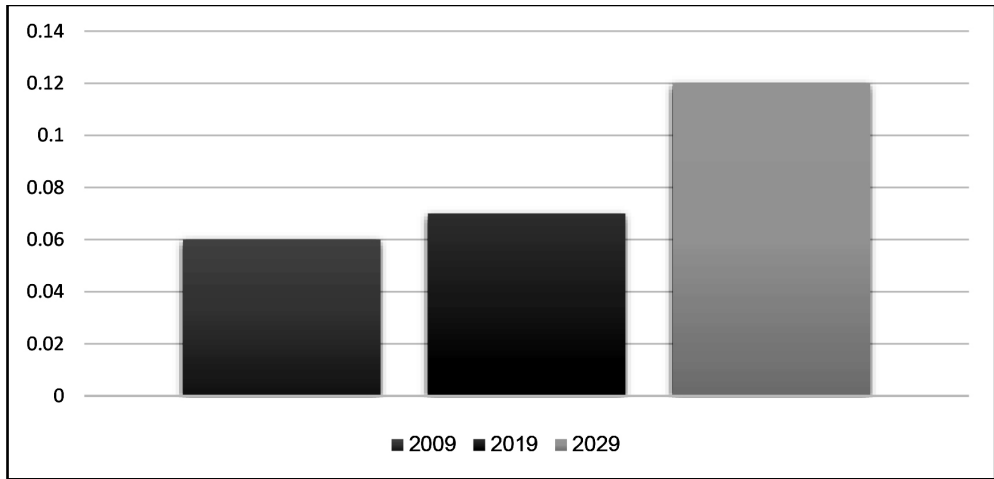
هو أحد المؤشرات التي توضح حركة الأعمار نحو الشيخوخة أو الفتوة، وتظهر بقيمتها المتباينة التغير الحاصل بالبنية العمرية، وتتميز بأن لها أثر بالغ في حجم القوى العاملة وما يرتبط بها من دلالات اقتصادية واجتماعية، وتنحصر قرينة الكبر على وفق المعايير العالمية بين ١، ٠ - ٦٦، ٠، ويشير ارتفاعها عن ٤، ٠ إلى اتساع قرينة كبر السكان ويعبر عنها بـ (فقدان الفتوة)<sup>١٤</sup>، وتستخرج باستعمال الصيغة الآتية<sup>١٥</sup>:

قرينة الكبر الديموغرافي = عدد سكان فئة كبار السن ٦٥ سنة فأكثر / عدد سكان فئة صغار السن أقل من ١٥ سنة

ومن الجدول (٥) والشكل (٩) يتبين لنا أن قرينة الكبر لسكان محافظة كربلاء بلغت في عام ٢٠٠٩ نحو ٠، ٠٦، ارتفعت في عام ٢٠١٩ إلى نحو ٠، ٠٧، ومن المتوقع أن تسجل معدل مرتفع يبلغ نحو ١٢، ٠ في عام ٢٠٢٩. ويشير ذلك إلى أن منطقة الدراسة لم تصل بعد إلى مرحلة (فقدان الفتوة)، وما زالت نسبة فئة صغار السن تشكل نسبة مرتفعة من العدد الإجمالي للسكان.

١٤ الباقي، عبد الكريم. المجتمع العربي ومقاييس السكان (القاهرة: مطبعة الجيلاوي، ١٩٦٣)، ٧٢.

١٥ السعدي، عباس فاضل. نوعية حياة السكان دراسة ديموغرافية للسكان الشباب وكبار السن، الأولى (عمان: دار الوضاح، ٢٠١٧)، ١٥١. \* المصدر: الباحث اعتماداً على بيانات الجداول (٥).



الشكل (٩): قرينة الكبر الديموغرافية في محافظة كربلاء للأعوام (٢٠٠٩ و ٢٠١٩ و ٢٠٢٩)\*

#### الاستنتاجات:

- أظهرت دراسة السكان على وفق فئات العمر العريضة تفوق نسبة متوسطي السن (١٥ - ٦٤ سنة)، إذ سجلت نسبة بلغت (٤, ٥٤٪، ٩, ٥٦٪، ٣, ٦١٪) للأعوام (٢٠٠٩، ٢٠١٩، ٢٠٢٩) على التوالي.
- تُتسّاع قاعدة الهرم السكاني، إذ شكلت فئة الأطفال دون سن الخامسة نسبة بلغت في عام ٢٠٠٩ نحو ١٦, ٥٪، انخفضت في عام ٢٠١٩ لتشكّل نسبة بلغت للذكور نحو ١٥٪، ويتوقع أن تستمر في الانخفاض لتصل في عام ٢٠٢٩ إلى نحو ١٢, ٤٪.
- سجلت نسبة الإعالة الكلية نسب مرتفعة بلغت في عام ٢٠٠٩ نحو ١٨٣, ٩٪، وسجلت عام ٢٠١٩ نسبة بلغت ١٧٧, ١٪، وتدلّ الإسقاطات السكانية على انخفاض ملحوظ في الأفق، إذ يتوقع أن تبلغ في عام ٢٠٢٩ إلى نحو ١٦٣, ٣٪.
- بلغ مؤشر العمر الوسيط لسكان منطقة الدراسة في عام ٢٠٠٩ نحو ١٧, ٨ سنة، ارتفع في عام ٢٠١٩ ليصل إلى ١٨, ٦ سنة، أما في عام ٢٠٢٩ فقد أشارت التوقعات المستقبلية إلى عمر وسيط بلغ ٢١, ٨ سنة.

\* المصدر: الباحث اعتماداً على بيانات الجداول (٥).

٥. بلغت قرينة الكبر لسكان محافظة كربلاء في عام ٢٠٠٩ نحو ٠,٠٦، ارتفعت في عام ٢٠١٩ إلى نحو ٠,٠٧، ومن المتوقع أن تسجل معدل مرتفع يبلغ نحو ٠,١٢ في عام ٢٠٢٩.

#### المقترحات:

١. تبني المؤسسات والدوائر الرسمية دراسات مسحية ميدانية لتوفير قاعدة بيانات مناسبة لإجراء دراسات وخطط تسهم في تحقيق التنمية المستدامة.
٢. العمل على زيادة وعي السكان بالسلوك الانجابي، ووسائل تنظيم الأسرة من طريق إجراء حملات تثقيفية بمختلف الوسائل الإعلامية.
٣. إيجاد فرص عمل للسكان ذوي فئة متوسطي الأعمار تتناسب مع نسبة الإعالة المرتفعة من طريق التوسع في المشاريع الزراعية والصناعية والخدمية.
٤. توفير الخدمات الأساسية التي يحتاجها السكان، إذ إن توفر الخدمات التعليمية تسهم في تحقيق خطط التنمية المستقبلية من طريق زيادة فرص التعليم، وبالتالي زيادة قدرات ومهارات نسبة كبيرة من السكان، وكذلك فإن توفير خدمات الرعاية الصحية تسهم في مستوى صحي مناسب للسكان وانخفاض نسبة الوفيات.
٥. الحد من حركة الهجرة من طريق إصدار تعليمات وضوابط صارمة تسهم السيطرة على الأعداد الكبيرة التي تستقبلها المحافظة، ومعالجة المشكلات الاقتصادية والاجتماعية التي تترتب عليها.

المصادر.

عباس فاضل السعدي. جغرافية السُّكان الجزء الثاني.

بغداد: دار الكتب للطباعة والنشر، ٢٠٠٢.

السعدي، عباس فاضل. نوعية حياة السُّكان دراسة

ديموغرافية للسُّكان الشباب وكبار السنّ. الأولى.

عمان: دار الوضاح، ٢٠١٧.

عبد الرزاق، عبد الجليل عبد الوهاب. الإحصاء

الجغرافي المبسط. الأولى. المثنى: مطبعة العالمية،

٢٠١٦.

الباقي، عبد الكريم المجتمع العربي ومقاييس السكان.

القاهرة: مطبعة الجيلاوي، ١٩٦٣.

ليبب، علي. جغرافية السُّكان الثابت والمتحول. الثانية.

بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٤.

اليعسوي، فايز محمّد "الخصائص الديموغرافية لسكان

الوطن العربي وواقع التنمية المستدامة." الملتقى

الخامس للجغرافيين العرب. الكويت، ٢٠٠٩.

أبو عيانة، فتحي محمّد. جغرافية السكان. السابعة.

الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٨.

أبو عيانة، فتحي محمّد. جغرافية السُّكان أسس

وتطبيقات الطبعة ٤. الاسكندرية: دار المعرفة

الجامعية، ١٩٩٣.

نجم، هدى داود. مؤشّرات التركيب العمري النوعي في

المملكة العربية السعودية حسب تعدادي ١٩٩٢ -

٢٠٠٤م. "مجلة آداب البصرة العدد ٦١، (٢٠١٢).

الجهاز المركزي للإحصاء. "المجموعة الإحصائية

السنوية". بغداد: وزارة التخطيط، ٢٠٠٩.

العثمان، باسم عبد العزيز. الهرم السكاني لسلطنة عمان

حسب تعداد عام ١٩٩٣: الخصائص والمؤشرات.

مجلة كلية الإنسانية والعلوم الاجتماعية العدد

٢٤، (٢٠٠١).

جمهورية العراق، وزارة التخطيط، الجهاز المركزي

للإحصاء وتكنولوجيا المعلومات، مديرية

إحصاءات السُّكان والقوى العاملة، تقديرات

سكان العراق، محافظة كربلاء، ٢٠١٩.

جمهورية العراق، وزارة التخطيط، الجهاز المركزي

للإحصاء، المجموعة الإحصائية السنوية، ٢٠٠٨

-٢٠٠٩.

جمهورية العراق، وزارة الموارد المائية، المديرية العامة

للمساحة، قسم إنتاج الخرائط، خريطة محافظة

كربلاء الإدارية بمقياس ١:١٥٠٠٠٠ لعام

٢٠١١م.

جمهورية العراق، وزارة الموارد المائية، المديرية العامة

للمساحة، قسم إنتاج الخرائط، خريطة العراق

الإدارية بمقياس ١:١٠٠٠٠٠٠ لعام ٢٠٠٠م.

سالم علي الشاورة ومحمود عبد الله الحبس. جغرافيا

السُّكان "مدخل إلى علم السكان." الأولى. عمان:

دار صفاء للنشر والتوزيع، ٢٠٠١.

عامر، د ماجدة إبراهيم. "التركيب النوعي والعمري

للسُّكان في إقليم وسط إفريقيا." مجلة الدراسات

الأفريقية العدد ٣٢، (٢٠١٠).

## References.

- Abu Eianata, Fathi Muhamad . Jughrafiat Alsukaan 'Usus Watatbiqat Altabeat 4. Ali-Askandariatu: Dar Almaerifat Aljamieati, 1993.
- Abu Eianata, Fathi Muhamadu. Jughrafiat Alsukaan. Alsaabieata. Aliaskandiriatu: Dar Almaerifat Aljamieati, 2008.
- Albaqi, Eabd Alkarim Almujtamae Alearabi Wamaqayis Alsukaani. Alqahiratu: Mat-Baeat Aljilawi, 1963.
- Aleiswi, Fayiz Muhamad "Alkhasayis Al-diymughrafiat Lisukaan Alwatan Alearabii Wa-Waqie Altanmiat Almustadamati." In Almultaqaa Alkhamis Liljughrafiyn Alearbi. Alkuayti, 2009.
- Aleuthmani, Biaism Eabd Aleaziz .Alharam Alsukaanii Lisaltanat Eumaan Hasab Taedad Eam 1993: Alkhasayis Walmuashirati." Majalat Kuliyat Al'iinsaniaat Waleulum Aliaijti-Maeiat Aleadad 24, (2001).
- Aljihaz Almarkaziu Lil'ihsa'i. "Almajmueat Al'ihsayiyat Alsanawiati." Baghdad: Wizarat Altakhtiti, 2009.
- Alsaedi ,Eabaas Fadili. Naweiat Hayat Alsukaan Dirasat Dimughrafiat Lilsukaan Al-Shabab Wakibar Alsun. Al'uwlaa. Eaman: Dar Alwadahi, 2017. Eabd Alrazaaq ,Eabd Aljalil Eabd Alwahaabi. Al'ihsa' Aljughrafiu Almubassta. Al'uwlaa. Almuthanaa: Mat-Baeat Alealamiati, 2016.
- Bruce, K. Population Geography Tools And Issues Second. Second Edi. New York: Rowman & Littlefiel, 2014.
- Clarke, John Innes. Population Geography,. Pergamon Press, 1972.
- Eabaas Fadil Alsaedi. Jughrafiat Alsukaan Aljuz' Althaani. Baghdadu: Dar Alkutub Lilti-Baeat Walnashri, 2002.
- Eamir, D Majidat 'Ibrahim. "Altarkib Alnaweei Waleumuri Lilsukaan Fi 'liqlim Wasat 'lifriqia." Majalat Aldirasat Al'afriqiat Aleadad 32, (2010).
- Jumhuriat Aleiraqi, Wizarat Almawarid Almayiyati, Almudiriati Aleamat Lilmisahati, Qism 'lintaj Alkharayiti, Kharitat Muhafazat Karbala' Al'iidiariati Bimiyyas 1:150000 Lieam 2011m.
- Jumhuriat Aleiraqi, Wizarat Almawarid Almayiyati, Almudiriati Aleamat Lilmisahati, Qism 'lintaj Alkharayiti, Kharitat Aleiraq Al'iidiariati Bimiyyas 1:1000000 Lieam 2000m.
- Jumhuriat Aleiraqi, Wizarat Altakhtiti, Aljihaz Almarkaziu Lil'ihsa' Wati-knulujia Almae-Lumati, Mudiriati 'lihsa'at Alsukaan Walquaa Aleamilati, Taqdirat Sukaan Aleiraqi, Mu-Hafazat Karbala', 2019.

- Jumhuriat Aleiraqi, Wizarat Altakhtiti, Aljihaz Almarkaziu Lil'iihsa'i, Almajmueat Al'iihsayiyat Alsanawiatu, 2008 -2009.
- Libib, Ealay. Jughrafiat Alsukaan Althaabit Walmutahawili. Althaania-tu. Bayruta: Aldaar Alearabiat Lileu-lumi, 2004.
- Najmu, Hudaa Dawud .Muashirat Al-tarkib Aleumrii Alnawei Fi Almamlakat Alearabiat Alsueudiat Hasab Taedadi 1992 - 2004mu." Majalat Adab Albasrat Aleadad 61, (2012).
- Salim Eali Alshawawrat W Mahmud Eabd Allah Alhabis. Jughrafia Alsukaan "Madkhal 'ilaa Ealam Alsukaani." Al'uwlaa. Eaman: Dar Safa' Lilnashr Waltawziei, 2001.
- Bruce, K. Population Geography Tools and Issues SECOND. SECOND EDI. New York: Rowman & Littlefiel, 2014.
- Clarke, John Innes. Population Geography,. Pergamon Press, 1972.





## موقف التيار العلمي من الدين في العالم الإسلامي - العربي فرح أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢) أنموذجاً

هاشم مرتضى محمد رضا<sup>١</sup>

١ - طالب دكتوراه في قسم الفكر المعاصر للمسلمين / جامعة المصطفى، العراق؛ [Islamic.css@gmail.com](mailto:Islamic.css@gmail.com)  
ماجستير في الفقه والأصول / مدرس مساعد

### ملخص البحث:

شهد العالم غلبة التيار العلمي في عصر ما يسمّى بعصر التنوير، وتمّ الاعتماد عليه في تفسير الظواهر الطبيعية وغير الطبيعية، وبعد تعرّف العالم الإسلامي على الغرب منذ قرنين من الزمن، ودخول الثقافة الغربية إلى الوسط العلمي والمعرفي الإسلامي، دخل هذا التيار أيضاً إلى العالم الإسلامي، وتبنّاه بعض النخب العربية، فأصبح تياراً معتدّاً به في عصر النهضة. والسؤال الرئيسي المطروح في هذا البحث، إنّما هو موقف التيار العلمي هذا من الدين، أي كيف تعامل أصحاب الرؤية العلمية مع الدين، ولذا فإنّ الكلام عن هذا التيار بشكل تفصيلي لا يسعه بحث واحد، ولذلك اضطررنا للاقتصار على أحد رواد التيار العلمي من العالم الإسلامي، وهو فرح أنطون، لنستقرئ موقفه حيال الدين، وكذلك نشير إلى السجال الدائر بينه وبين محمد عبده حول الموضوع نفسه.

### تاريخ الاستلام:

٢٠٢١/١١/٢٧

### تاريخ القبول:

٢٠٢١/١٢/٢٧

### تاريخ النشر:

٢٠٢٥/٣/٣١

### الكلمات المفتاحية:

العلم والتيار العلمي،  
العالم الإسلامي المعاصر،  
الدين، فرح أنطون، محمد  
عبده

السنة (١٤) - المجلد (١٤)  
العدد (٥٣)  
رمضان ١٤٤٦ هـ .  
آذار ٢٠٢٥ م

DOI:

10.55568/amd.v14i53.165-187



# Stance of Secularist Trend on Religion in Arabic-Islamic World (Farah Antun 1874-1922 as an Example)

Hashim Murtadha Muhammad Rridha <sup>1</sup>

1- PhD Student , Department of Contemporary Thought of Muslims / Al-Mustafa University, Iraq;

Islamic.css@gmail.com

Ma in Fiqh and its Principles / Assistant Lecturer

---

## Received:

27/11/2021

## Accepted:

27/12/2021

## Published:

31/3/2025

---

## Keywords:

Science and the scientific trend, contemporary Islamic world, religion, Farah Antoun, Muhammad Abduh.

---

## Al-Ameed Journal

Year(14)-Volume(14)  
Issue (53)

Ramadhan 1446 AH.

March 2025 AD

DOI:

10.55568/amd.v14i53.165-187

## Abstract:

The world witnessed the dominance of scientism in the so-called Age of Enlightenment. Such a view is adopted to explain both natural and unnatural phenomena. After the Islamic World went to be acquainted with the West, before approximately two centuries ago, and then the Western culture penetrated into scientific and epistemic Islamic circles, here the scientism touched the Islamic World . Some Arab elites gave importance to the scientism to become a considerable trend during the Renaissance. The main thesis , this study will tackle , is as follows: What is the stance of Arab proponents of scientism on religion? How did they treat religion? The detailed discussion of Arab scientism cannot be confined to a single essay; for this reason, the current study is to concentrate on one proponent of scientism in the Islamic World, Farah Antoun. His stance on religion and debate with Mohammad Abduh on this topic are both elucidated in the paper .



## المقدمة:

كان المفكرون الغربيون في القرون الوسطى يفسرون المنظومة الكونية تفسيراً فلسفياً لاهوتياً، وحتى العلم فإنه كان مرادفاً للتعقل النظري والتفلسف، فالفلسفة اليونانية بما تحتوي من علوم نظرية استنباطية مختلفة كالطبيعات والرياضيات والميتافيزيقا كانت فلسفة علمية "فالبحث الميتافيزيقي في مثال المثل عند أفلاطون، أو المحرك الأول عند أرسطو، كان عندهما يدخل في صميم العلم؛ بل ربّما كان هو العلم على الحقيقة، مع أنّه بمقاييس المناهج العلمية الحديثة أبعد ما يكون عن العلم".<sup>١</sup> وكذلك فإنّ العقلانيين من فلاسفة عصر التنوير أمثال: ديكارت واسبينوزا ولايبنتز، لم يطلقوا على أعمالهم الفكرية غير الصفة العلمية.<sup>٢</sup>

غير أنّه حصلت تغيرات فكرية في الغرب أدّت إلى انحسار هذا التصوّر لصالح حركة علمية تجريبية مادية وحسية، بدأت من إيطاليا جرّاء التوجّه المادي للتجارة والثقافة من خلال الرجوع إلى مادية عصر الإغريق، ثمّ تطوّر الأمر وسرعان ما سرى هذا التوجّه إلى سائر الدّول الأوروبية، وانفصل العلم عن الفلسفة شيئاً فشيئاً.<sup>٣</sup>

وليعلم أنّ تغيير وجهة المعرفة في الغرب من اللاهوت والفلسفة إلى العلم، لم يكن بين ليلة وضحاها، بشكل اعتباطي؛ بل مضت مدّة زمنيّة ظهرت فيها تغيرات سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية، أدّت إلى تغيرات المباني وتغيير المباني تغيّرت المعاني، إذ "قبل أن يتم تغيير معنى العلم، تمّ تغيير مبانيه الأستمولوجية، فأصبح مصداق العلم منحصرًا بالمعارف التجريبية القابلة للتحقق، وبهذا انصرف العلم عن مصاديقه غير التجريبية واستعمل في المعنى الجديد، وانتشر هذا المعنى في ظلّ اقتدار الدّولة الغربية بسرعة، وسخر الأندية العلمية جميعاً".<sup>٤</sup>

ويمكن تلخيص الأسباب الاجتماعية والثقافية والدينية التي أدّت إلى غلبة التيار العلمي في الغرب ضمن النقاط التالية :

١ زكريا، فؤاد . آفاق الفلسفة (دار التنوير والمركز الثقافي العربي، ١٩٨٨)، ٣٧٤.

٢ بارسانيا، حميد . روش شناسی حکمت صدرائی، ط ١ (کتاب فردا، ١٣٨٩)، ٢٣.

٣ ج ج کراوثر، قصّة العلم (م المجلس الاعلى للثقافة، ١٩٨٨)، ٧٣.

٤ بارسانيا، روش شناسی حکمت صدرائی، ٢٤.

- ١\_ استبداد الحُكَّام وعدم فسح المجال للآخر المختلف ممَّا يدعو إلى ظهور تمُّرد على كلِّ ما هو سائد ومسنود من قبل جهاز الدَّولة.
  - ٢\_ استبداد رجال الدِّين وتحالفهم مع الحُكَّام والابتعاد عن رسالة الدين الأساسيَّة في التراحم والتعاطف .
  - ٣\_ تخلُّف الكتاب المقدَّس ورجال الدين عن متطلبات العصر ومحاولة تفسير الكون وما فيه على وفق نصوص الكتاب المقدَّس مع ما قد طاله من دسٍّ وتحريف يخالف المنطق والعقل السليم .
  - ٤\_ غلبة الماديَّة على حياة الفرد والمجتمع جرَّاء تقدُّم العلم وإبداعات التكنولوجيا وحلولها محل الدين لتفسير الظواهر .
  - ٥\_ وجود تيارات مناوئة للدين على مدى التاريخ تحاول تقويض الحركة الدينية دائماً .
- هذه العوامل وغيرها أدَّت إلى غلبة التيار العلمي في العالم الغربي، وسرى منه إلى العالم الإسلاميّ ووجد من يتلقفه بكلِّ حفاوة .
- يدرس هذا البحث الإجابة على سؤال رئيسي حول تغلغل التيار العلموي في العالم الإسلاميّ من خلال الإشارة إلى أنموذج واحد، وهو فرح انطون واستقراء جهوده لنصرة العلم والتيار العلموي على حساب الدين للوصول إلى المديَّة بحسب زعمه، وكذلك نشر إجمالاً إلى التيارات الفكرية التي ولدت جرَّاء الالتقاء المعرفي بالغرب .
- علماً بأنَّ البحث عن علاقة العلم بالدين يعدُّ من المباحث القديمة التي أسالت حبراً كثيراً وسجلاً واسعاً منذ دخول المنهج العلمي إلى العالم الإسلاميّ وإلى يومنا الحاضر، وسنحاول في هذا البحث تقديم وجهة نظرٍ واحدٍ من رُوَاد النهضة المنتمين إلى المنهج العلمي، وهو فرح انطون وما أثارت كتاباته من ردود في الوسط الإسلاميّ.

#### التيَّارات الفكرية في العالم الإسلاميّ:

بعدما تعرَّف العالم الإسلاميّ على الغرب الحديث في القرن السادس عشر في عهد الخلافة العثمانية والحكم القاجاري، وبعد اكتساح مصر من قبل نابليون بونابارت عام ١٧٩٨م،

ظهرت عدت تيارات فكرية، اختلفت الأقوال في تحديدها وتسميتها، وربما يكون أقدم من أشار إليها محمد فريد وجدي (١٨٧٨-١٩٥٤)؛ إذ صنف التيارات الفكرية على ثلاثة:

- ١- المحافظ: وهو القائم على كل قديم لا يرى الخير إلا فيه.
- ٢- المتمدّن: ويرى أن مدينة أوروبا هي أكمل مظهر إنساني ظهر للعالم، وهذا القسم عاشق للمدينة الغربية ومنقاد لتياراتها، وكل من عارضها فلا محل له عندهم.
- ٣- المستفيد: وهو غريم الفائدة يأخذها حيثما صادفها، وطالب الحكمة يلتقطها أين وجدها مع أنه مغرم بالقديم أيضًا<sup>٥</sup>.

وهناك تقسيم آخر ذهب إليه المستشرق كروزمان؛ إذ قسم التيارات إلى: التيار التقليدي، وتيار إحياء الدين، والتيار الليبرالي الإسلامي<sup>٦</sup>. وعند محمد عابد الجابري تنقسم هذه التيارات إلى التيار السلفي والتيار الليبرالي والتيار التلفيقي<sup>٧</sup>. وعند حسن حنفي تيار الإصلاح الديني، الفكر العلمي العلماني والفكر السياسي الليبرالي<sup>٨</sup>.

ومهما يكن من أمر هذه التقسيمات؛ إذ يمكن عرضها بأنواع مختلفة وتقسيمات متفاوتة بحسب الرؤية المعتمدة، فإن التيار العلمي المادي في العالم الإسلامي - العربي، يعد من أوائل التيارات المستحدثة المتأثرة بالغرب تأثيراً مباشراً، وقد استهوى النخب العربية بمذاهبه المختلفة، سواء أكانت ماركسية ومادية جدلية، أو داروينية أو علمية وضعية.

علمًا بأن محور هذه التقسيمات إنما هو الدين والتراث الديني؛ إذ تشعبت التيارات وتقسّمت في العالم الإسلامي والعربي، من خلال موقفها تجاه الدين والتراث الديني، والدين الذي هو: "مجموعة عقائد وأخلاق وقوانين ومقررات أنزلت لإدارة الفرد والمجتمع وتربية الإنسان عن طريق الوحي والعقل"<sup>٩</sup>. جاء ليتبنى سعادة الفرد ورسم خارطة طريق له في الدنيا، ومن هنا تعددت التيارات وتمايزت؛ إذ قامت بتنافس الدين في مدعاه.

٥ وجدي، محمد فريد. الإسلام في عصر التنوير، ط ٣ (دار الكتاب العربي، د.ت)، ٥٥٣.

٦ كروزمان، تشارلز. الإسلام الليبرالي كتاب مرجعي، ط ١ (المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٧)، ٢٢-٢٥.

٧ إمام، محمد كمال الدين. اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، ط ١ (أعمال مؤتمر الإسكندرية مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٥)، عدد ٢٨٧، ٣٠.

٨ إمام، ١: ٧٩.

٩ عبد الله جواد الأملي، معرفة الدين (المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٢١)، ١٩.

### التيار العلمي في العالم الإسلامي:

ولد هذا التيار في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر مبكرًا، وأدّت مجموعة ظروف اجتماعيّة وثقافيّة إلى ظهوره؛ إذ كان السجل قائمًا حينذاك بين النظرة العلميّة والنظرة الدينيّة، وسال خبر كثير ودوّنت كتب وبحوث كثيرة في هذا المجال.

فالعالم الإسلامي كان يشكو من ظلم السلاطين من جهة، ومن التخلف المعرفي؛ إذ غاب نظام التعليم الجديد عن الوسط العلمي للدول الإسلاميّة من جهة ثانية، ولم تلق العلوم التجريبيّة والإنسانيّة الاعتناء اللازم؛ بل ربما رُفضت من قبل التيار التقليدي والمحافظ. ومن جهة ثالثة انفتاح النخب على ثقافة الغرب وعلومهم جرّاء البعثات العلميّة، وفتح جامعات على الطراز الحديث في العواصم الإسلاميّة، وعملية نقل العلوم والمعارف عبر الترجمة؛ إذ انبهر المثقف في العالم الإسلاميّ بكَمِّ هائل من الكتب والمعلومات تغنيه عن التمسك بترائه القديم لمعرفة المنظومة الكونيّة، سيّما وأنّ هذه العلوم والمعارف قد قدّمت نجاحًا ملموسًا على أرض الواقع العلمي، فاتّجهت النخب إلى التيار العلمي وتمسّكت به، تاركة الرؤية الدينيّة التي لم تقدّم لهم نجاحًا بزعمهم.

أمّا المباني (الأنطوبستمولوجيّة)\* التي أدّت إلى ازدهار التيار العلمي في العالم الإسلاميّ الحديث والمعاصر، فهي رفض الميتافيزيقا أنطولوجيًا بمعنى وضعها بين قوسين وعدم التحدّث عنها ناهيك عن إنكارها جهارًا لدى بعض الملحدّين أمثال إسماعيل أدهم<sup>١٠</sup>، وكذلك فإنّ العالم والمنظومة الكونية حدثت جرّاء تفاعل فيزيائي وسيتهي كذلك، وأنّ قانون المادّة هو الحاكم في الكون. أمّا أبستمولوجيًا فالمنهج المادّي أو الوضعيّة المنطقيّة هي التي تحدّد الحقيقة والمعنى الصحيح، وعند فريق آخر أنّ المعنى يظهر من الديالكتيك بين المادّيّة الجدليّة والتاريخيّة، عدا من وقع في فخ النسبيّة من أنصار الهرمنيوطيقا. وأمّا أنثروبولوجيًا فالإنسان مخلوق طبقًا لنظرية التطوّر الداروينيّة، وأنّه حرّ في حياته له أن يفعل ما يشاء، وله أن يسن لنفسه القوانين بمعزل عن أيّ شريعة ميتافيزيقيّة، وهذه القوانين نسبيّة لا بدّ وأن تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان.

١٠ أدهم، إسماعيل. لماذا أنا ملحد (مطبعة التعاون بالاسكندرية طبع عام، ١٩٣٧)، ٥.

\* مصطلح وضعه الباحث اختصارًا للمباني الأساسيّة الثلاثة: الأنطولوجيا، الأبستمولوجيا، الأثروبولوجيا.

علمًا أنَّ التَّيار العلمي في العالم الإسلاميَّ الحديث والمعاصر يمكن تقسيمه على ثلاثة تيارات مختلفة، وإن لم تكن مانعة الجمع؛ ولكن لسهولة التَّعاطي معها والبحث عنها يمكن تقسيمها بنحو اعتباري إلى:

١- التَّيار العلمي الماركسي.

٢- التَّيار الدارويني.

٣- التَّيار العلمي الوضعي.

أمَّا التَّيار الأوَّل فقد تأثر بالماركسيَّة وقَدَّم قراءة ماركسيَّة للدين والتراث الديني والكون تعتمد على الماديَّة الجدليَّة والتاريخيَّة، وبهذا الصدد يقدِّم حسين مروة طريقة جديدة في التعامل مع التراث الفكري العربي الإسلاميَّ، تعتمد منهجيَّة علميَّة هي المنهج الماديَّ التاريخي، ويحاول أن يؤسِّس لذلك بالرجوع إلى التراث الإسلاميَّ نفسه القديم ليستخرج منه ما يدعم مدعاه<sup>١١</sup>.

ونحوه أيضًا صادق جلال العظم؛ إذ يرى أنَّ الماركسيَّة العلميَّة أهمُّ نظريَّة شاملة صدرت في العلوم الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة في العصور الحديثة<sup>١٢</sup>، وأنَّ الماديَّة الديالكتيكيَّة هي أنجح محاولة نعرفها اليوم في صياغة صورة كونيَّة متكاملة تناسب هذا العصر وعلومه<sup>١٣</sup>.

أمَّا التَّيار الثاني المتبنِّي لنظريَّة دارون في خلقه الإنسان المعروفة بنظريَّة التطوُّر، فقد تبناها أمثال شبلي شميل؛ إذ كتب فيها (فلسفة النشوء والارتقاء) و(شرح بخنر على مذهب دارون) مع أنَّه لم يقتصر في نظريَّة التطوُّر على علم الأحياء - كما فعل دارون - بل تعدَّاه لتطبيق النظريَّة على جميع الكائنات من جماد ونبات وحيوان على حدِّ تعبيره؛ إذ يقول: "سواء في الطبيعة الصامتة، أو في الأحياء النامية، أو في الحيوان الأعجم أو في الإنسان الناطق"<sup>١٤</sup>.

وتبعه سلامة موسى إذا رأى بأننا نكسب من نظريَّة التطوُّر مزاجًا واتِّجاهًا؛ "لأنَّها تجعل التطوُّر مذهبًا حيويًّا، أو الارتقاء ضرورة اجتماعيَّة، ومن هنا قيمتها العالية للفرد والجماعة... فالنظريَّة هنا ليست معرفة علميَّة فحسب، وإنَّما هي مذهب اجتماعي أيضًا"<sup>١٥</sup>.

١١ حسين مروة، النزعات الماديَّة في الفلسفة العربيَّة الإسلاميَّة (دار الفارابي، ٢٠٠٨)، ١: ٧-٨.

١٢ صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني (دار الطليعة، ٢٠٠٩)، ٢٩-٣٠.

١٣ العظم، ١٤٥.

١٤ شبلي شميل، فلسفة النشوء والارتقاء، ط ٢ (دار مارون عبود، ١٩٨٣)، المقدِّمة: أ-ب.

١٥ سلامة موسى، نظريَّة التطوُّر وأصل الإنسان (مؤسسة الهنداوي طبع عام، ٢٠١١)، ١٠.

أمّا التيار الوضعي الثالث فقد استهوى كثير من الباحثين سيّما بصيغة (الوضعية المنطقية)، فمنهم فؤاد زكريا؛ إذ ادّعى إلى بسط التفكير العلمي بين عامّة الناس من دون الاختصار على طبقة العلماء وعلى موضوع محدّد، وقال: "إنّ ما نودُّ أن نتحدّث عنه إنّما هو ذلك النوع من التفكير المنظم، الذي يمكن أن نستخدمه في شؤون حياتنا اليومية، أو في النشاط الذي نبذله حين نمارس أعمالنا المهنيّة المعتادة، أو في علاقاتنا مع الناس ومع العالم المحيط بنا". ومن سمات هذا التفكير ترك الميثاقية والمفاهيم المشوّشة التي تحول دون نموّ العقل. طبعا بصيغته الماديّة<sup>١٦</sup>.

أمّا الوضعية المنطقية ففارس ميدانها زكي نجيب محمود، وقال عنها: "ولما كان المذهب الوضعي بصفة عامّة -والوضعي المنطقي الجديد بصفة خاصّة- هو أقرب المذاهب الفكرية للروح العلمي، وكما يفهمه العلماء الذي يخلقون لنا أسباب الحضارة في معاملهم، فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه، وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتّى الدراسات فأححو منها لنفسي ما تقتضي مبادئ المذهب أن أحوه"<sup>١٧</sup>.

### فرح أنطون:

ينتمي فرح أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢) إلى التيار العلمي بصيغته الوضعية كما يميل نحو الاشتراكية، ويعدّ الجيل الثاني من روّاد النهضة في العالم الإسلاميّ-العربي، وسندرس في هذا المبحث إلى ثلاثة مباحث:

أوّلاً: السيرة الذاتية والعلمية.

ثانياً: موقف فرح أنطون من العلم والدين.

ثالثاً: الردود على فرح أنطون.

أوّلاً- السيرة الذاتية والعلمية:

ولد فرح أنطون عام ١٨٧٤ م في طرابلس وتخرّج من مدرسة كفتين التي كانت تُعدّ من أفضل المدارس والمعاهد إذ ذاك، وبعد تخرّجه ساعد أباه لمدة في أعمال تجارية، إلى أن

١٦ فؤاد زكريا، التفكير العلمي (مؤسسة الهداوي، د.ت)، ٧-٨.  
١٧ محمود، زكي نجيب. المنطق الوضعي (مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٥١)، المقدمة.



ترأس برهة من الزمن المدرسة الأرثوذكسية في بلده، ثم هاجر إلى مصر عام ١٨٩٧ ونزل في الإسكندرية وانصرف للصحافة، وأنشأ هناك مجلة الجامعة.

ثم هاجر إلى نيويورك عام ١٩٠٦ م وبقي فيها برهة من الزمن، إلى أن قفل راجعاً إلى مصر بعد عدم نجاحه هناك، على الرغم انفتاحه على الثقافة الغربية وتعرفه على كبار المفكرين والأدباء في نيويورك، ولم يمكث طويلاً بعد رجوعه إلى مصر؛ إذ وافته المنية عام ١٩٢٢ م<sup>١٨</sup>. كان أنطون أديباً، صحفياً، مسرحياً وروائياً مبدعاً، كما كان سياسياً و مترجماً للتراث الغربي إلى اللغة العربية، وجرّاء معرفته باللغة الفرنسية والإنكليزية تمكّن من التعرف على آراء كبار المفكرين الغربيين أمثال جان جاك روسو، رينان، تولستوى، ماركس، كنت وغيرهم.

وكذلك فإنّه تأثر ببعض منهم تأثيراً عميقاً بحيث انعكست بصمتهم على مختلف آثاره الفكرية، فقد تأثر برينان وترجم كتابه (حياة يسوع) إلى العربية، وانتهج نهجه في كتابه عن ابن رشد، "فالآراء العامة التي أدل بها كانت آراء رينان نفسها تقريباً، وإنّها جرّدت من صوت المعلم، وإنشائه الرائع الصافي المؤثر والمتّصف بشيء من اللاجدية"<sup>١٩</sup>.

وقد تأثر بمنتسكيو سيمًا كتاباته عن فصل السلطات، والدعوة إلى التسامح الديني، وكذلك تأثر بروسو وموضوع الحق الطبيعي وحقوق الإنسان وتأكيد على الحكومة الدستورية، وتأثر أيضاً بفولتير في تنمية الروح النقدية لديه ومعارضة طبقة علماء الدين ورفض التعصب الديني، وتأثر أيضاً ببيكون وخصّص له صفحات عدّة من كتابه عن ابن رشد، بوصفه أوّل من بدأ بهدم الفلسفة اللاهوتية لإقامة العلم الوضعي مكانها<sup>٢٠</sup>.

ينتمي فرح أنطون إلى التيار العلماني، الذاهب إلى إقصاء الدين عن الفضاء العام، وبناء المجتمع بناءً عقلياً دنيوياً بمعزل عن الدين<sup>٢١</sup>، وأشار بعض الباحثين إلى أنّه متأثر بالفكر الفرنسي الملحد أيضاً؛ إذ رأى هذا الفكر "في العلم الأساس في بناء الفرد والمجتمع باعتبار أنّ الدين بدائي بطبيعته، وعاجز عن مسابقة تطوّر الإنسان"<sup>٢٢</sup>.

١٨ داغر، يوسف اسعد مصادر الدراسة الأدبية، ط ١ (المكتبة الشرقية، ١٩٨٣)، ٢٦٧-٢٦٨.

١٩ حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة ترجمة. كريم عزقول. (دار النهار للنشر د.ت) ٣٠٤.

٢٠ المؤمن، علي عجيل؛ منهل، مكي حبيب. من طلائع يقظة الأمة العربية (طبع عام وزارة الثقافة العراقية، ١٩٨١)، ٥٨-٥٩.

٢١ فخري، ماجد. الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة (١٨٠٠-١٩٢٢) (دار النهار للنشر، د.ت) ٩٢.

٢٢ المحافظة، علي. الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (١٧٩٨-١٩١٤) (طبع عام الأهلية للنشر، ١٩٨٧)، ٢٣٧-٢٣٨.

وقال باحث آخر عنه: "شكى في أول عدد من الجامعة قلة الإيمان بالله وضعف الثقة به؛ ولكنه نسي ذلك أخيراً حين اعتنق مبادئ نيتشه"<sup>٢٣</sup>.

لم يكن أنطون مفكراً حصيفاً؛ بل كان يلتقط المعلومات من هنا وهناك، وبحكمه صحفياً ما كان يتعمق في الآراء والنظريات التي يلتهمها، فتراه تارة هنا وتارة هناك، يعجب بالشيء ونقيضه، وكما قيل: "إن هذه الثقافة المأخوذة من مطالعات سريعة غير متتدة، فوضوية غير منتظمة، متنوعة غير محدودة، مفرطة غير معتدلة، لا يسهل في الغالب هضمها على ملتهمها، فتحدث له اضطراباً في الحفظ وارتجاجاً في التفكير، لا يقتدر معها على التأمل الصحيح ليبنى رأياً ثابتاً بعد التدقيق والتمحيص، فيصبح عرضة للتأثرات الطارئة عليه من كل كتاب يقرأه أو مذهب ينتهي إليه... أراد الإصلاح والحرية والخير للإنسان؛ لكنه اضطرب في آرائه، وارتج عليه، فلم يقيم له مذهب شخصي، ولا نظام فلسفي مترابط"<sup>٢٤</sup>.

وخلاصة الأمر أن البيئة المسيحية التي عاش فيها، والتعليم الذي تلقاه في الشرق والغرب والأرضية الاجتماعية والثقافية التي كان يمر بها العالم الإسلامي آنذاك، كل هذه الأمور صاغت شخصيته انطون وكونت شاكلته الفكرية، وكانت المعطيات ما ندرسه في المبحث التالي.

#### ثانياً- موقف فرح أنطون من العلم والدين:

يتجلى موقف فرح أنطون من العلم والدين في المقالات التي نشرها في أعداد مجلته (الجامعة) حول فلسفة ابن رشد، وقد دونها لاحقاً ونشرت ضمن كتاب مع ردود الشيخ محمد عبده عليه.

إنه يفتتح كتابه بالإهداء، أي إهداء كتابه إلى (النبت الجديد) ويعني بالنبت الجديد: "أولئك العقلاء في كل ملّة وكلّ دين في الشرق، الذين عرفوا مضار مزج الدّنيا بالدين في عصر كهذا العصر، فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانباً في مكان مقدّس محترم لئلا يتمكّنوا من الاتحاد، اتّحاداً حقيقياً ومجاعة تيّار التمدّن الأوروبي الجديد"<sup>٢٥</sup>.

٢٣ عبود، مارون. جدد وقدماء (بيروت: دار الثقافة، د.ت) ٢٦.

٢٤ أنطون، فرح. مناهل الأدب العربي (مكتبة صادر، ١٩٥٠)، رقم ٢٩، ٥، ٧.

٢٥ فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته (جامعة الإسكندرية، ١٩٠٣)، الإهداء.

وبهذا يظهر أنَّ فرح أنطون من دعاة العلم على حساب الدين، ويرى أنَّ "العلم يدافع عن حقِّ الإنسان المجرَّد كلِّ دفاع، والدين لا يطبق التساهل إلى ذلك الحدِّ خوفاً على نفسه"<sup>٢٦</sup>. ويذهب كذلك إلى أنَّ العلم يجب أن يوضع في دائرة العقل؛ لأنَّ قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان، وأمَّا الدين فيجب أن يوضع في دائرة القلب؛ لأنَّ قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب من غير فحص في أصوله<sup>٢٧</sup>. ثمَّ يضع البراهين القلبية أمام الأمور القلبية والبراهين العقلية أمام الأمور العقلية، ولا يصحُّ التداخل بينهما عنده.

إنَّ "برهان العلم مخالف لبرهان القلب، فلا ينطبق هذا على ذاك، ولا سبيل لإثبات أحدهما عن طريق الآخر؛ لأنَّ وظيفة الواحد تختلف عن وظيفة الآخر، ولذلك يجب أن يعيشا في هذه الأرض جنباً إلى جنب بسلام وأمان دون أن يسطو أحدهما على الآخر"<sup>٢٨</sup>.

ومن هنا يظهر معنى العلم عند أنطون؛ إذ إنَّه يقصد منه المعنى المادي الحسي المستحصل من التجارب، وهو المعنى الشائع آنذاك في الوسط الغربي، الذي يقابل العلم بمعنى المعرفة الشامل لمباحث الميتافيزيقا. وكذلك فإنَّه يخلط بين العقل والعلم، ويجعل كلَّ ما هو عقلي علمي أيضاً، فالتعقُّل عنده حسي ومادي أيضاً كما سيأتي.

وخلاصة القول عند أنطون أنَّ "الدين لا يدخل في المسائل العلمية"<sup>٢٩</sup>، وهو أيضاً يتمسك بعلوِّ العرق الغربي ليقول "أنَّ النسل الهندي الأوروبي الذي تألفت منه أمم أوروبا نسل ذو مزية على باقي الشعوب من حيث حبِّ الفلسفة والعلم، كما أنَّ الساميين أي الشرقيين كانوا ممتازين بخروج الحرية والدين منهم"<sup>٣٠</sup>.

وإذا سلأنا فرح أنطون عن سبب انتصار العلم في أوروبا، لعرج على مسألة في غاية الأهمية وكان من دعائها أيضاً، ألا وهي فصل الدين عن الدنيا، فإنَّه يقول تحت عنوان (أسباب انتصار العلم في أوروبا) بأنَّ "أصلها الكبير الفصل بين الدنيا والدين، أي الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية"<sup>٣١</sup>.

٢٦ أنطون، ١٤٩.

٢٧ أنطون، ١٢٢.

٢٨ أنطون، ١٢٣.

٢٩ أنطون، ٢٠٨.

٣٠ أنطون، ٧٦.

٣١ أنطون، ٢١٩.

فكما أنَّ العلم ينفصل عن الدين عند أنطون، ولكلِّ واحدٍ منه أدلَّةٌ وبراهينه الخاصَّة، فالدُّنيا تنفصل أيضًا عن الدين للوصول إلى التقدُّم والتمدُّن؛ بل إنَّ هذا الفصل هو الذي مهَّد الطريق أمام الغرب ليسلك سبيل العلم. وعليه فيرى أنطون أنَّ المدنيَّة الحقيقيَّة تعدُّ من ثمار فصل الدين عن الدنيا، وأنَّ هذا الفصل في المسيحيَّة هو الذي أدَّى إلى تمهيد الطريق للمدنيَّة الحديث في العالم<sup>٣٢</sup>.

وعليه فهناك تلازم عند أنطون بين التقدُّم والعلم وانحسار الدين، لأنَّه يرى أنَّ الدين شيء والدنيا شيء، وآلة الإصلاح في كلِّ منهما تختلف عن الآخر، فالتمدُّن لا يتوقف على الدين بل على العلم، كما أنَّ الوصول إلى الوحدة بين الأمم "لا يكون إلَّا بالعلم وبوضع الدين جانباً"<sup>٣٣</sup>.

وكذلك لو أنَّنا أردنا أن نجمع بين السلطة المدنيَّة والسلطة الدينيَّة لأدَّى ذلك إلى إضعاف السلطتين معًا، وحتى لو وردت بعض النصوص في الكتب المقدَّسة تدعم نظريَّة الاتصال بين السلطتين "فالأحسن تأويل كل ما يمكن تأويله في الكتب تأويلًا يقصد به موافقة الفصل بين الدين، وإلَّا كان الدين -الذي سنَّه الله لخير البشر- عثرة في سبيل المدنيَّة"<sup>٣٤</sup>.

وسبب ذلك إنَّ الحكومة عند أنطون لم تُنشأ لتدبير جسم ولا روح؛ بل إنَّ وظيفتها الأساسيَّة حماية حريَّة الشخص فقط، وهذا ما لا يتوافق مع السلطة الدينيَّة؛ إذ هي بزعمه "تخرق حرمة كل دستور وكل نظام"<sup>٣٥</sup>. وهو أيضًا يحيك دليلاً براغماتيًّا آخر لهذا الفصل، وهو استعانتة بالعرف الغربي السائد حينذاك؛ إذ يقول: "والحاضر يثبت أنَّ قرن الدين بالدُّنيا في زمن كهذا الزمن محال، والعمل بقواعد الإنجيل محال أيضًا"<sup>٣٦</sup>.

وهناك أسباب أخرى أشار إليها أنطون، وهي:

- ١- إطلاق الفكر الإنساني من كلِّ قيد خدمة لمستقبل الإنسانية.
- ٢- الرغبة في المساواة بين أبناء الأُمَّة مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم ليكونوا جميعاً أُمَّة واحدة.

٣٢ أنطون، ٢٠٨.

٣٣ أنطون، ٢١٧.

٣٤ أنطون، ١٦١.

٣٥ أنطون، ١٦٧.

٣٦ أنطون، ١٩٩.

٣- الأديان شرّعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا، ومن يلزمها بتدبير الدنيا فإنّه ينتهي إلى الفشل.

٤- ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها ما دامت جامعة بين السلطة المدنيّة والدينيّة.

وسبب هذا الضعف أربعة أمور عند أنطون:

أ- اضطهاد الذكاء والعقل، ولذا ترى العقلاء يتعدون عن رجال الدين لضعف رجال الدين عن احتمال ذكائهم وعقلهم.

ب- السلطة الدينيّة ضعيفة في طبعها، وهذا الضعف يوجب عليها مجارة العامّة إذ لا قوّة لها إلّا بهم لذا تحاول استرضاءهم دائماً.

ج- الشقاق الديني لا يخفّ إلّا بفصل السلطة المدنيّة عن السلطة الدينيّة، لأنّ السلطة الدينيّة لا تساوي بين المذاهب المختلفة.

د- تعريض المبادئ الدينيّة المقدّسة لأحوال السياسة وذمّها وكذبها ومفاسدها؛ لأنّها غير مبنية على الإخلاص والإخاء<sup>٣٧</sup>.

والخلاصة التي يصل إليها أنطون أنّ "أساس الإصلاح الذي يجب أن تدعو إليه الحكومات في هذا الزمان، حصر الدين في أماكن العبادة كما تحصره فرنسا اليوم، وعدم الإذن له بالخروج منها؛ لأنّه لا دخل له في الدنيا، ولا وظيفة له غير عبادة الله"<sup>٣٨</sup>.

ومن هنا أي من مسألة فصل الدين عن الدنيا وتقدم العلم يطرح أنطون أمراً آخرًا، وهو السؤال عن علاقة الدين المسيحي والدين الإسلامي بالعلم ومدى اضطهاد العلماء، وقتلهم دفاعاً عن الدين في كلّ واحدٍ منهما بهدف الوصول إلى الإجابة عن سؤال محوري مفاده: (أي كان أكثر تسامحاً، وأقل تعصّباً فيما يختصّ بالعلم والعلماء الدين المسيحي أم الدين الإسلامي). ص ١٢٤

والجواب الذي يصل إليه أنّ الدين المسيحي أكثر تسامحاً مع العلم والعلماء من الإسلام وذلك بدليلين:

١- إنّ الإسلام قد مزج بين السلطة الدينيّة والسلطة المدنيّة في الخليفة وعليه: (فإنّ التسامح يكون في هذه الطريقة أصعب منه في الطريقة المسيحيّة، فإنّ الديانة المسيحيّة قد فصلت

٣٧ أنطون، ١٥١-١٥٥.

٣٨ أنطون، ١٧٩.

بين السلطتين فصلاً بديعاً مهد للعالم سبيل الحضارة الحقيقية والتمدن الحقيقي). ص ١٢٥

٢\_ العلم والفلسفة تمكّنا من التغلب على الاضطهاد المسيحي في الغرب، وسبب ذلك الازدهار والتقدم غير أنّهما لم يتمكّنا من التغلب على الاضطهاد الإسلامي، لذا يستنتج ويقول: (وفي ذلك دليل واقعي على أنّ النصرانية كانت أكثر تسامحاً مع الفلسفة). ص ١٢٥

وعليه فإنّ علمانية فرح أنطون بدأت من فصل العلم من الدين، وانتهت إلى فصل الدنيا عن الدين وحصر الدين بالعبادة الفردية في أماكن العبادة فقط، وقد حاول أنطون تمرير هذا المعتقد في الوسط الإسلامي من خلال علم من أعلام الفكر في العالم الإسلامي أي ابن رشد؛ تبعاً لما فعله رينان قبله، وقد تأثر به كثيراً كما قلنا ونقل عن كتابه حول ابن رشد كثيراً أيضاً.

وبهذا الصدد يخطو أنطون خطوتين: الأولى إلصاق فكرة الفصل بين العلم والدين إلى ابن رشد بهدف تمرير الفكرة وعدم الرمي بالإلحاد والارتداد. وإليك بيانه:

الخطوة الأولى: يرى فرح أنطون أنّ ابن رشد قام "بتعزيز الفلسفة ومبادئها العلمية"<sup>٣٩</sup> وإنّ "مبادئ ابن رشد لا تنطبق على مبادئ الدين الإسلامي، ولا على أيّ دين كان"<sup>٤٠</sup>. وذلك أنّ فلسفة ابن رشد بزعم أنطون "عبارة عن مذهب ماديّ قاعدته العلم"<sup>٤١</sup>. ولكن مع هذا يقول أنطون أنّ ابن رشد "كان همّه في حياته التوفيق بين الفلسفة والشريعة"<sup>٤٢</sup>.

وزعم أنطون أنّ ابن رشد سلك طريقاً جديداً في التوفيق بين الدين والفلسفة، يعتمد على دعامتين: "الدعامة الأولى أنّ الدين قسمان: باطن وظاهر، فالخاصة تعلم بالباطن والظاهر، والعامة يجب أن لا تعلم إلا بالظاهر.

والدعامة الثانية: يجب تأويل الظاهر الذي لا يوافق العقل إلا متى كان في المبادئ أي الأصول الكبرى"<sup>٤٣</sup>. وعليه "فإنّ هذا الفيلسوف كان يوجب التأويل للتوفيق بين الدين والفلسفة"<sup>٤٤</sup>.

٣٩ أنطون، ١.

٤٠ أنطون، ١١٨.

٤١ أنطون، ٣٦.

٤٢ أنطون، ٢٤.

٤٣ أنطون، ١٢٠.

٤٤ أنطون، ٣٩.

ومنهجه في التوفيق هذا كما زعمه أنطون: "تطبيق الدين على العلم لا العلم على الدين، أي أنه كان يجعل الدين تابعاً للعلم لا العلم تابعاً للدين، والدليل على ذلك وضعه في كتابه فصل المقال هذه القاعدة الكبرى: نحن نقطع قطعاً إن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، إن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي"<sup>٤٥</sup>.

الخطوة الثانية: ومن هنا فرح أنطون ينطلق للخطوة الثانية ليقول بأن منهجه في الفصل بين العلم والدين أفضل من منهج ابن رشد، فإنه بعدما يشرح منهجه في إعطاء مساحة خاصة لكل من العلم والدين بحيث لا يحصل أيّ تداخل بينهما يقول:

"إن جوابنا هذا يصون كرامة العلم والدين معاً؛ إذ يجعل لكل واحد منهما دائرة يتحرّك فيها بحريّة كما يشاء، دون أن يكون أحدهما تابعاً للآخر، أمّا جواب أبي الوليد فإنه يجعل الدين تابعاً وخادماً للعلم يؤوِّله كما يشاء ويفسّره كما يجب"<sup>٤٦</sup>.

وأخيراً فإن فرح أنطون يخلط بين العقل والعلم ويزعم: "أن الدين متى صار عقلياً لم يعد ديناً؛ بل أصبح علماً". لأن الدين عنده الإيمان بالخالق والوحي والنبوة وكلها أمور غير منظورة وغير محسوسة وغير معقولة، "فمن يريد فهم هذه الأمور بعقله ليقول إن دينه عقلي ينتهي إلى رفع ذلك كله لا محالة... ولا يمكن أن يوجد في العالم دين عقلي، إلا إذا كان ذلك الدين يُثبت بأدلة عقلية مبنية على الامتحان والتجربة والمشاهدة"<sup>٤٧</sup>.

فهو هنا يخلط بين العقل والعلم ويجعلهما مترادفين، وعلى هذه المغالطة وهذا الخلط المخطوء يقرأ فلسفة ابن رشد بخصوص نظام الخلقة، الخلود، حرية الإنسان، أزليّة المادّة ووحدانيّة العقول، كيفية اتّصال الكون بالخالق واتّصال الإنسان بالباري، ويقرأها بزعمه قراءة مادّية علميّة تخالف الدين.

٤٥ أنطون، ١١٨.

٤٦ أنطون، ١٢٣.

٤٧ أنطون، ١٨٢-١٨٣.

## ثالثاً- الردود على فرح أنطون:

لقد أثارَت مقالات فرح أنطون في مجلَّة الجامعة، وطريقة معالجته لقضايا العلم والدين، والدنيا والدين، وانتساب ذلك إلى ابن رشد، حفيظة كثير من علماء الإسلام منهم الشيخ محمد عبده؛ إذ انبرى للإجابة على ما ذكره أنطون بمقالات متسلسلة نشرت في مجلَّة المنار، وطُبعت لاحقاً ضمن كتاب مستقل تارة، وممزوجة بكتابات أنطون وردوده على عبده تارة ثانية.

وقد تطرَّق محمد عبده إلى مسائل كثيرة في مقام الردِّ على أنطون من قبيل ردِّه على مزاعم أنطون بأنَّ المسيحيَّة أقرب إلى التسامح من الإسلام، فردَّ عليه عبده وبيَّن أنَّ المسيحيَّة تعتمد على الخوارق، وأنَّ الحكَّام كانوا مسلَّطين على دين الرعيَّة وعقائدهم، وأنَّ الإيمان يخالف العقل أو ينفصل عنه، مضافاً إلى العداء بين الفرق المسيحيَّة والافتتال وإراقة الدماء بينهم، بحيث "ما من عقيدة ظهرت في المسيحيَّة وأريد تقريرها من فريق ونازع فيها فريق، إلَّا وقد سالت لها الدماء"<sup>٤٨</sup>.

ثمَّ أشار عبده إلى محاكم تفتيش العقائد، وابتعاد المسيحيَّة عن العلم، وكل ما يخالف ما ورد في الكتاب المقدَّس عندهم بما يخصُّ الكون والخلقة، وذكر نماذج من مقاومة الكنيسة أمام العلوم الجديدة والطبَّ الجديد<sup>٤٩</sup>.

وفي مقام علاقة الإسلام بالعقل والتعقل، فقد أشار عبده إلى أنَّ للإسلام دعوتين: دعوة إلى الاعتقاد بوجود الله وتوحيده، ودعوة إلى التصديق برسالة محمد ﷺ. والدعوة الأولى مبنية على "تنبَّه العقل البشري وتوجيهه إلى النظر في الكون، واستعمال القياس الصحيح، والرجوع إلى ما حواه الكون من النظام والترتيب وتعاقد الأسباب والمسبَّبات، ليصل بذلك إلى أنَّ للكون صانعاً واجب الوجود عالماً حكيمًا قادراً"<sup>٥٠</sup>. وعليه فإنَّ الإسلام في مسألة الإيمان بالله لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي، وقد ذهب المتكلِّمون إلى أنَّ أوَّل واجب على المكلف إنَّما هو النظر والاستدلال لمعرفة الخالق. وكذلك فإنَّ العقل إذا تعارض مع ظاهر الشرع، يقدِّم العقل ويؤوِّل الدليل الشرعي<sup>٥١</sup>.

٤٨ محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية (دار الحداثة، ١٩٨٨)، ٤٩-٥٠.

٤٩ عبده، ٤٩-٥٠.

٥٠ عبده، ٦٢.

٥١ عبده، ٧٠.



ثمَّ أشار عبده إلى اهتمام الإسلام بالعلم والتعلُّل، واهتمام المسلمين بالتعلُّم وإنشاء المدارس والمكتبات الكثيرة، والحلقات الدراسية وغيرها، أمَّا ما طرأ على الشعوب المسلمة بعد ذلك من جمود وتخلُّف لم يكن سبب طبيعة الدين الإسلامي، "وإنَّما هي علَّة عرضت للمسلمين عندما دخل على قلوبهم عقائد أخرى ساكنت عقيدة الإسلام في أفئدتهم، وكان السبب في تمكُّنها من نفوسهم وإطفائها لنور الإسلام من عقولهم"<sup>٥٢</sup>.

ثمَّ انبرى عبده في ردِّ شبهات أنطون حول ابن رشد ومادَّيته؛ لأنَّه يعتقد -بزعمه- بالعقول العشرة وأنَّها مادَّية، فقال عبده في ردِّه: "فالعقول عند الفيلسوف ليست مخالفة للمادَّة، ولا يغشاها شيء من ظلماتها، وليس العقل الأوَّل بمدبَّر الكون... فابن رشد لم يخرج في آرائه عن المليين، فلا يصحَّ أن يكون مذهبه مذهب المادَّيين ولا قريباً منه"<sup>٥٣</sup>. فالمحتوى واحد والعبارات تختلف.

#### الخاتمة:

في نهاية هذا البحث نشير إلى خلاصة ما ذكر مع إضافة بعض الملاحظات ضمن النقاط التالية:

١- إنَّ التَّيار العلموي في العالم الإسلامي، قد وقع تحت تأثير التَّيار العلمي في الغرب واقتفى أثره في النظرة الكونيَّة ورفض الميتافيزيقا، وقد اكتسح هذا التَّيار مساحة واسعة بين النخب في العالم الإسلاميِّ سواء من المسلمين أو المسيحيين، وممَّن تحمَّس لهذا التَّيار الصحفي اللبناني فرح أنطون؛ إذ دافع عنه وتحمَّس له، وكذلك حاول أن يجعل ابن رشد من أنصار النظريَّة المادَّية وفصل العلم عن الدين، واستشهد ببعض آرائه حول الخلق والخلود واتَّصال العالم بالله وما شاكل.

٢- قد تأثَّر أنطون في موقفه هذا بالمستشرق رينان وكتابه الضخم عن ابن رشد، وعندما ردَّ عليه محمَّد عبده وخطأ قراءته عن ابن رشد، انبرى للدفاع عن نفسه، وادَّعى بأنَّه راجع الكتب اللاتينيَّة المؤلَّفة حول ابن رشد، ولم يعتمد على الكتب العربيَّة؛ لأنَّها تمَّ تحريفها وحذف ما لا يتوافق فيها مع الدين<sup>٥٤</sup>، لذا وقع محمَّد عبده في خطأ إذ اعتمد على كتب

٥٢ عبده، ١٣٣.

٥٣ عبده، ٢٢٠-٢٢٢.

٥٤ أنطون، ابن رشد وفلسفته ١٠٩.

ابن رشد العربيّة، غير أنّ هذا لو كان صحيحاً في حينه لقلّة الاطّلاع على المخطوطات والنسخ الأصل، فغير صحيح في زماننا هذا وقد قام المسلمون وغير المسلمين من المستشرقين بنشر الكتب وتحقيقها بالاعتماد على نسخ مختلفة سيّما نسخ الأصل بيد المؤلّف، ولم تظهر الكتب المحقّقة الجديدة إلّا متوافقة مع النسخ المطبوعة القديمة ممّا يعني عدم صحة مزاعم أنطون؛ بل الأولى القول بأنّ المستشرقين وغيرهم من دارسي الفلسفة الإسلاميّة لم يفقهوا جيّداً مقاصد ابن رشد وللوصول إلى رأي أي مؤلّف لابدّ من الاطلاع على منظومته الفكريّة بشكل كامل من مجموع كتبه وبحوثه، ثمّ الحكم عليه، وهذا ما لم يتحقّق في دارسي ابن رشد من الغربيّين الذين اعتمد عليهم أنطون في كتابه .

٣- إنّ استغلال ابن رشد للقول بالفصل بين الدين والفلسفة، لم يقتصر على رينان وأنطون؛ بل تبعهما على ذلك بعض الحداثويّين العرب أيضاً أمثال محمّد عابد الجابري، فإنّه قسّم الفلسفة الإسلاميّة إلى مشرقيّة ومغربيّة، وذهب إلى أنّ الفلسفة المشرقيّة لاهوتيّة بسبب استغراقها في إشكاليّة التوفيق بين الدين والفلسفة، أمّا الفلسفة المغربيّة فإنّها "علميّة الأبستيمي علمانيّة الاتجاه بفعل تحرّرها من تلك الإشكاليّة"<sup>٥٥</sup>.

وما ذهب إليه العلمانيّون غير صحيح؛ لأنّ ابن رشد وإن تكلم حول العلم والدين؛ ولكن طريقته ومنهجه يختلف عمّا فهمه هؤلاء، إذ إنّّه يرجع بالمآل إلى تغليب جانب الدين عند التعارض الذي لا يقبل الجمع أو التأويل، وهذا ما صرّح به غير واحد من دارسي ابن رشد. فهذا علي أو مليل يرى أنّ ابن رشد لم يخرج عن الخطاب المألوف العام لدى الموضوعات التي تناولها، وعليه فإنّه لم يقطع عن أسلافه<sup>٥٦</sup>.

وكذلك يذهب جورج طرابيشي في ردّه على الجابري بأنّه لم يقطع مع غيره؛ بل فلسفته إحيائيّة أو تطهيريّة أو تصحيحيّة ولم تكن قطيعة مع غيرها لتدل على ظهور فلسفة حداثويّة جديدة<sup>٥٧</sup>.

٥٥ الجابري، محمّد عابد .نحن والتراث (مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٦)، ١٤ .

٥٦ علي أو مليل، في التراث والتجاوز، ط ١ (المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠)، ٣٦-٣٧ .

٥٧ جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، ط ٣ (دار الساقي، ٢٠١٠)، ١٣٨ .

وكذلك ترى الباحثة الألمانية أنكي فون كوغيلغين أنه لا يوجد تطابق بين المحتويات الفعلية لفلسفة ابن رشد والهواجس الحديثة وتقول: "إن ابن رشد لا يدعو دائماً إلى فصل الدين عن الفلسفة... إن التسرع في توظيف ابن رشد في مسائل الحاضر يحول دون القيام بدرس معمق ونقدي لهذا الإرث"<sup>٥٨</sup>.

فما ذهب إليه أنطون تبعاً لرينان وما ذهب إليه متابعو أنطون المعاصرين ليس في محله، وفلسفة ابن رشد لم تختلف عن فلسفة باقي الفلاسفة شرقاً وغرباً، إلا بما يخص الاختلافات السائدة بين العلماء في تحرير وشرح وتفصيل المسائل، ولم تكن فلسفة علمانية مادية كما زعموها.

٤- أشار أنطون إلى أن سبب الوصول إلى مدينة العلم الفاضلة في الغرب، وهو الفصل بين الدنيا والدين أو السلطة الدينية والسلطة المدنية، وعليه لابد من اتخاذ الطريقة نفسها في العالم الإسلامي للوصول إلى العلم والتقنية والتقديم. وهذا المبحث من المباحث الشائكة بين العلمانيين والإسلاميين، وتحديد الموقف فيه يرجع إلى المباني (الأنطوبستمولوجية)\* التي يعتمدها كل فريق.

فإذا اعتقدنا أنطولوجياً بوجود الخالق وأن له شريعة وقانوناً لإصلاح حال الفرد في الدنيا للوصول إلى هدف الخلقة وسعادة الأخرى، وإذا اعتقدنا أبستمولوجياً بإمكان المعرفة والقصدية وإن الملقى يريد إيصال المعاني الخاصة إلى المتلقي، وإذا اعتقدنا أنثروبولوجياً بأن الإنسان مخلوق لله الواحد القهار، وأنه يمتاز بنظام العبودية وتطبيق الشريعة في حياته، فهذه المقدمات تنقلنا مباشرة إلى لزوم القول باتحاد السلطة الدينية والسلطة المعنوية؛ إذ الإنسان طبقاً لهذه النظرة لا يتمكن من سلوك طريق السعادة في الدارين بمفرده؛ بل لابد له من دليل يدل على سلوك الطريق. وهذا بخلاف المباني التي تخالف هذا المعتقد وتجعل الكون والإنسان وجودين ماديين لا علاقة لهما بالغيب والميتافيزيقا.

٥- إن الأخطاء الناجمة في الواقع العملي للمسلمين جرّاء اتحاد السلطتين، التي يستغلها

٥٨ أليزابيث سوزان كساب، الفكر العربي المعاصر دراسة في النقد الثقافي المقارن، ط ١ (مركز دراسات الحدة العربية، ٢٠١٢)، ٢٢٥.  
\* اصطلاح وضعه الباحث للمباني الأنطولوجية والأبستمولوجية والأنثروبولوجية.

الخطاب العلماني للطعن في الخطاب الإسلامي، وعدم قدرته على مواكبة التقدم. فهو لم يرجع إلى أصل النظرية ولم يكن طعنًا فيها، وإنما سببه يرجع إلى الماضي القديم لدى المسلمين، وذلك عندما تركوا العمل والالتزام بالثقلين: كتاب الله والعترة الطاهرة، في مقام تنظيم حياتهم الفردية والاجتماعية، فوقعوا في تيه وفوضى وابتلوا بقيادة وحكام لا يهتدون إلى طريق الهدى ولا يمثلون الدين، وقد قال تعالى في محكم كتابه الكريم:

﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ (يونس: ٣٥)

ومن رام التفصيل فعليه مراجعة الكتب الكلامية المخصصة لهذا الغرض

المصادر.

## القران الكريم

أدهم، إسماعيل. لماذا أنا ملحد. مطبعة التعاون  
بالاسكندرية طبع عام، ١٩٣٧.

أنطون، فرح. ابن رشد وفلسفته. جامعة  
الإسكندرية، ١٩٠٣.

أنطون، فرح. مناهل الأدب العربي (٢٩). مكتبة  
صادر، ١٩٥٠.

أومليل، علي. في التراث والتجاوز. ط ١. المركز  
الثقافي العربي، ١٩٩٠.

إمام، محمد كمال الدين. اتجاهات التجديد  
والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث. ط ١.  
أعمال مؤتمر الإسكندرية مكتبة الإسكندرية،  
٢٠١٥.

الأملي، عبد الله جواد. معرفة الدين. المركز  
الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٢١.  
الجابري، محمد عابد. نحن والتراث. مركز دراسات  
الوحدة العربية، ٢٠٠٦.

العظم، صادق جلال. نقد الفكر الديني. دار  
الطليلة، ٢٠٠٩.

المؤمن، مكي حبيب منهل، علي عجيل. من طلائع يقظة  
الأمة العربية. طبع عام وزارة الثقافة العراقية،  
١٩٨١.

المحافظة، علي. الاتجاهات الفكرية عند العرب  
في عصر النهضة (١٧٩٨-١٩١٤). طبع عام  
الأهلية للنشر، ١٩٨٧.

بارسانيا، حميد. روش شناسی حکمت صدرایی.  
ط ١. كتاب فردا، ١٣٨٩.

ج ج كراوثر. قصة العلم. م المجلس الاعلى للثقافة،  
١٩٨٨.

حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة.

ترجمة كريم عزقول. دار النهار للنشر، د.ت.

داغر، يوسف اسعد. مصادر الدراسة الأدبية. ط ١.  
المكتبة الشرقية، ١٩٨٣.

زكريا، فؤاد. آفاق الفلسفة. دار التنوير والمركز  
الثقافي العربي، ١٩٨٨.

زكريا، فؤاد. التفكير العلمي. مؤسسة الهنداوي،  
د.ت.

شميل، شبلي. فلسفة النشوء والارتقاء. ط ٢. دار  
مارون عبود، ١٩٨٣.

طرابيشي، جورج. وحدة العقل العربي الإسلامي.  
ط ٣. دار الساقى، ٢٠١٠.

عبده، محمد. الإسلام والنصراية مع العلم والمدنية.  
دار الحداثة، ١٩٨٨.

عبود، مارون. جدد وقدماء. بيروت: دار الثقافة،  
د.ت.

فخري، ماجد. الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون  
في عصر النهضة (١٨٠٠-١٩٢٢). دار النهار  
للنشر، د.ت.

كروزمان، تشارلز. الإسلام الليبرالي كتاب مرجعي.  
ط ١. المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٧.

كساب، أليزابيث سوزان. الفكر العربي المعاصر  
دراسة في النقد الثقافي المقارن. ط ١. مركز  
دراسات الحدة العربية، ٢٠١٢.

محمود، زكي نجيب. المنطق الوضعي. مكتبة  
الانجلو المصرية، ١٩٥١.

مروة، حسين. النزعات المادية في الفلسفة العربية  
الإسلامية. دار الفارابي، ٢٠٠٨.

موسى، سلامة. نظرية التطور وأصل الإنسان.  
مؤسسة الهنداوي طبع عام، ٢٠١١.

وجدى، محمد فريد. الإسلام في عصر التنوير. ط ٣.  
دار الكتاب العربي، د.ت.

## References.

Holy Quran

Adhami, 'Iismaeil. Limadha 'Ana Mulhid. Matbaeat Altaeawun Bial-iaskandariat Tabe Eami, 1937.

Alamli, Eabd Allh Jawadi. Maerifat Al-diyn. Almarkaz Al'iislamia Lildirasat Alastryjy., 2021.

Aleazmi, Sadiq Jalala. Naqd Alfikr Al-diynii. Dar Altalieati, 2009.

Aljabri, Mhmmd Eabidi. Nahn Waltarathi. Markaz Dirasat Alwahdat Alearabiati, 2006.

Almuhafazatu, Ealay. Alattjahat Alfikryt Eind Alearab Fi Easr Alnahda (1798-1914). Tabe Eam Alahlyt Lilnashri., 1987.

Almumana, Mikiy Habib Munhali, Eali Eajili. Min Talayie Yaqazat Alammt Alerby. Tabe Eam Wizarat Althaqafat Aleraqq., 1981.

Antun, Farah. Manahil Al'adab Alearbii (29). Maktabat Sadri., 1950.

Antun, Faraha. Abn Rushd Wafalsafatih. Jamieat Al'iskndryt, 1903.

Barsanya, Hamid. Rush Shanasaa Hakmat Sadrayiy. Ta1. Kitab Firda, 1389.

Daghir, Yusif Aseadu. Masadir Aldirasat Al'adabiati. Ta1. Almaktabat Alsharqiati, 1983.

Eabduhu, Mhmmd. Al'iislam Walnsran-  
yt Mae Aleilm Walmdny. Dar Alha-  
dathati., 1988.

Eabud, Marun. Jadad Waqudama'a. Bayrut: Dar Althaqafati, Da.t.

Fakhri, Majid. Alharakat Alfikryt Wrw-  
wadha Allbnanywn Fi Easr Alnahda  
(1800-1922). Dar Alnahar Lilnashri.,  
Da.t.

Hurani, 'Albarta. Alfikr Alearabiu Fi Easr  
Alnahdati. Tarjamat Karim Eazqula.  
Dar Alnahar Lilnashri, Da.t.

limami, Muhammad Kamal Aldiyn. Attjahat  
Altajdid Wal'iislah Fi Alfikr Al'iislamii  
Alhadithi. Ta1. 'Aemal Mutamar Al'isk-  
ndryt Maktabat Al'iskndry., 2015.

J J Krawthar. Qsst Aleilmi. M Almajlis  
Alaelaa Lilthaqafati, 1988.

Kruzman, Tsharliz. Al'iislam Alliybira-  
liu Kitab Marjieay. Ta1. Almuasasat  
Alerbyt Lilfikr Wal'iibdaei., 2017.

Kssab, 'Alizabit Suzan. Alfikr Alearbii  
Almueasir Dirasat Fi Alnaqd Al-  
thaqafii Almuqarani. Ta1. Markaz  
Dirasat Alhidat Alerby, 2012.

Mahmud, Zaki Najibi. Almantiq Alwa-  
dei. Maktabat Alanjlu Almisriati,  
1951.

- Marwata, Husayn. Alnazaeat Almaddyt Fi Alfalsafat Alerbyt Al'islamy. Dar Alfarabi., 2008.
- Musaa, Salamatun. Nzryt Alttwwr Wa'asl Al'iisani. Muasasat Alhindawii Tabe Eami, 2011.
- Shamil, Shibli. Falsafat Alnushu' Waliar-tiq'a'i. Ta2. Dar Marun Eabuwad, 1983.
- Tarabishi, Jurj. Wahdat Aleaql Alearabii Al'iislamii. Ta3. Dar Alsaaqi ., 2010.
- Uwmlil, Eulay. Fi Alturath Waltajawuzi. Ta1. Almarkaz Althaqafii Alearabia ., 1990.
- Wajadi, Mhmmd Firidi. Al'iislam Fi Easr Altanwiri. Ta3. Dar Alkitaab Alearabii, Da.t.
- Zakarya, Fuaad. Afaq Alfalsafati. Dar Altanwir Walmarkaz Althaqafii Alearabii, 1988.
- Zakarya, Fuaadi. Altafkir Alealmi. Muasasat Alhindawii, Da.t.







## تحليل خطاب توقيعات الإمام المهدي عليه السلام في زمن الغيبة

وفاء صاحب مهدي محمد<sup>١</sup>

١- جامعة بغداد / كلية التربية للبنات / قسم اللغة الإنكليزية، العراق؛ wafaa\_1972@yahoo.com  
دكتوراه في اللغة الإنكليزية / أستاذ مساعد

### ملخص البحث:

لا تنحصر قضية الإمام المهدي عليه السلام في مسألة ولادته السرية الغامضة أو غيبته الصغرى والكبرى. مضامين أخرى يمكن شمولها وأحدها يخص الدراسة اللغوية لكلماته الشريفة وخطاباته وبالتحديد رسائله (أو توقيعاته) الى خواص اصحابه اثناء غيبته، ففي الحقيقة تشكل هذه الرسائل كنزاً عظيماً يمكنُ بحثه بلحاظ العلوم الفقهية والعقائدية والتاريخية وغيرها. تُعنى هذه الدراسة بتوقيعات الإمام المهدي عليه السلام كونها تنقلُ معاني العقائد الاسلامية النبيلة والاخلاق التي حث عليها القرآن الكريم كما تنقلُ ارشاداتٍ وادعيةً وغيرها كثير. إن تسليط الضوء على هذه الرسائل يساعدُ في معرفة الإمام بشكلٍ أدق والتعرف على أوامره ونواهيه وتعليماته. وعليه، تهدفُ الدراسة الحالية الى إيجاد اهم النواحي الخطابية التي تسمُ رسائلُ الإمام المهدي عليه السلام وفقاً لإنموذج باترج (٢٠٠٧) الخاص بدراسة الخطاب وتحليله. تتبع الدراسة المنهج الوصفي النوعي حيث اختيرت ثلاث توقيعات او رسائل للإمام عليه السلام من المحتوى العقائدي لتكون عينة الدراسة والبحث. اظهر التحليل ان "نحو الخطاب" يشتملُ على التماسك والتصافِ واسلوب النداء والاستفهام المجازي والنفي في حين ان "تداولية الخطاب" استضافت تحديداً أفعال الكلام التوجيهية وكذلك الاستخدام المجازي للغة. وخُصّصت الدراسة الى مجموعة من الاستنتاجات التي من أهمها ان اسلوب الدعاء والامر والنهي هي السمات اللغوية التي تميز رسائل او توقيعات الامام عليه السلام في غيبته.

تاريخ الاستلام:

٢٠٢٥ / ٢ / ١

تاريخ القبول:

٢٠٢٥ / ٣ / ٣

تاريخ النشر:

٢٠٢٥ / ٣ / ٣١

الكلمات المفتاحية:

تحليل الخطاب، الامام المهدي عليه السلام، زمن الغيبة، التوقيعات المهدوية

السنة (١٤) - المجلد (١٤)  
العدد (٥٣)  
رمضان ١٤٤٦ هـ.  
آذار ٢٠٢٥ م

DOI:  
10.55568/amd.v14i53.189-210



# A Discoursal Analysis of Imam al-Mahdi's Letters at the Time of Occultation

Wafaa Sahib Mehdi Muhammed <sup>1</sup>

1- University of Baghdad / College of Education for Women / Department of English, Iraq;  
wafaa\_1972@yahoo.com

PhD. in English Language / Assistant Professor

---

## Received:

1/2/2025

## Accepted:

3/3/2025

## Published:

31/3/2025

---

## Keywords:

Discourse Analysis,  
Imam al-Mahdi,  
Occultation,  
Tawqi'at

---

## Al-Ameed Journal

Year(14)-Volume(14)  
Issue (53)

Ramadhan 1446 AH.  
March 2025 AD

DOI:  
10.55568/amd.v14i53.189-210



## Abstract:

Understanding the issue of Imam Al-Mahdi (May Allah expedite his reappearance) is not confined to his secret obscure birth or minor and major occultation. Various perspectives can be included. One of them is the scrutinization of his words or discourse. Specifically, his letters (or Tawqi'at) to some of his close followers during his occultation can be studied in terms of linguistics. It is a truism that these letters constitute a marvelous treasure that needs to be scrutinized in terms of jurisprudence, theology, and history, among others. This research, however, is a discoursal study of Imam's letters during his occultation. His words convey all meanings of the noble Islamic doctrines, morals urged by the Glorious Qur'an, guidance, supplications, and many others. The aim of shedding light on these letters helps in closely knowing Imam al-Mahdi and being introduced to his instructions, orders, and prohibitions. This study aims to find out the basic discoursal aspects of Imam's letters following Paltridge's (2007) presentation of discoursal studies. It is a descriptive qualitative approach. Three letters have been selected randomly from his letters that are classified under the theological content to be under scrutiny. Analysis shows that 'discourse grammar' hosts cohesion, collocation, vocatives, questions, and negation whereas 'discourse pragmatics' houses directive speech acts and metaphorical use of language. The study ends with a number of conclusions the most important of which is that commanding, prohibiting, and supplicating are the distinct features in the data under investigation.

## 1.Introduction

Many intellectuals and researchers thought of Imam al-Mahdi and the letters he wrote and signed to his followers during the minor and major occultation. These letters are also called (Tawqi'at) as they are tailed by the Imam's signature. Najad (2006) succeeded to collect them in a book entitled The Encyclopedia of Imam Mahdi's Letters. The issue of Imam Al-Mahdi is a lively issue that is associated with every aspect of life. One of them is linguistics. Imam Al-Sadiq (PBUH) said: "Study our discourse because we are the princes of eloquence<sup>1</sup>". Yet, their words have been oppressed as they have witnessed and lived all images of oppression and injustice themselves. This study attempts to investigate the discourse of three randomly chosen letters of Imam al-Mahdi. They are all classified under the category of theology. The presentation of Paltridge (2007) for discourse analysis has been chosen to scrutinize the discursal aspects in these letters.

## 2.Life of Imam al-Mahdi (May Allah expedite his reappearance)

After the passing away of Prophet Muhammed (PBUH), his family members underwent the worst torture and injustice by their enemies and those hypocrites who faked their claimed Islam. They commenced their hatred toward the greatest messenger of Allah when Al-Zahraa's inheritance of Fadak was usurped on the day of Saqifah. Imam Ali (PBUH) was deprived of the caliphate and his right to be the ruler of believers after Prophet Muhammed (PBUH) was confiscated. Although the Prophet of Allah had appointed him to Imamate on the day of Ghadeer in front of a huge number of his followers and companions, some denied this right. This injustice was copied to the rest of the Imams one after the other. Imam Hasan (PBUH) was secretly administered poison and Imam Hussein (PBUH) was slain openly. Imam Sajjad, Baqir, and Sadiq (PBUT) were poisoned to die. Imam Kadhim (PBUH) spent his life to die poisoned in the prison of Haroon. Imam Reza (PBUH) was displaced and poisoned by Mamun<sup>2</sup>. All the honorable progeny are either killed or poisoned.

1 المازندراني، مولي محمد صالح. شرح أصول الكافي (بيروت: دار احياء التراث، ٢٠٠٠م)، ٢٢٤.

2 الحسنی، هاشم معروف، سيرة الأئمة الاثني عشر (طهران: مؤسسة دار الكوخ، ٢٠٠٤م).

Benu Umayyah followed their ancestors. When Abbasid rulers gained power, they initiated the worst of oppression, atrocities, and tortures on the infallible Imams (PBUT). They considered Ahlul-Bayt (PBUT) and anyone who was of their adherents to be eligible for extreme pressure and restrictions. They were thrown into horrible prisons and then put to death. This is why Almighty Allah kept Imam Al-Mahdi concealed from the Abbasid tyrants so as to remain safe. He is kept as such until Allah would allow him to spread justice and establish peace and security. It is Allah's wisdom to hide the twelfth Imam from the eyes of people and enemies until he appears to spread justice and end people's tortures and pains. The divine secret of his occultation is a test for people<sup>3</sup>. Four deputies were assigned by the Imam during his minor occultation. After the death of the last one, a major occultation occurred. The absent Imam contacts some of his followers secretly when they urgently need him.

### 3.Imam al-Mahdi's Letters

Imam's words and letters were scattered in some books and references. They were not collected as complete pieces of discourse in one separate book. Najad (2006) thought of doing so. Najad soon realized that collecting all the letters of the Imam is an arduous and difficult mission to achieve, if not impossible. They are large in number and they are scattered, cut into pieces, and not complete. After thorough investigation and research, he was able to gather them and he decided to classify them into three major groups: the letters which are concerned with theology, those concerned with jurisprudence, and his letters to some trustful men of religion. Najad claims that the letters he collected in his Encyclopedia of Imam Mahdi's Letters are complete and not repeated.

According to Najad<sup>4</sup>, the Imam's discourse can be specifically classified in terms of their contents into the following: letters on theology, letters of jurisprudence, letters to his deputies, letters to trusted men of religion, letters related to his imamate, letters of supplications and his miracles and finally some of the letters that tell the stories of those who were honored to meet the Imam in his major occultation. It is worth mentioning that only believers in Imam certify the ex-

3. القمي، محمد بن علي. كمال الدين وتمام النعمة الجزء الثاني (طهران: مطبعة الصادق، ٢٠١٨م)، ٢٠، 3

نجد، محمد تقى أكبر، موسوعة توقيعات الإمام المهدي عليه السلام (قم المقدسة: مسجد جعفران المقدس، ٢٠٠٦)، 4٦،

istence of these letters<sup>5</sup>. They are called among intellectuals and men of religion Tawqi'at. In this respect, Tawqi' means a person's name or mark used in signing a letter (signature). It proves that this letter has been written by the Imam. Tawqi'at are defined as the words that Imam al-Mahdi wrote with his own hands in response to the questions, enquires or suspects of his four deputies concerning any field of knowledge<sup>6</sup>. They are sent when needed to the concerned person to respond to a specific issue. These letters bear solutions to critical issues Shiaa face. This is part of his critical role in life as a reformist<sup>7</sup>.

Historically, these letters are similar to what prophet Muhammed (PBUH) wrote and sent to the King of Persia (Kisra) or the King of Rome or his letter to the people of Nijran, among many others. Imam al-Mahdi is different from all other Imams in that he started his minor occultation after the passing away of Imam Askari (PBUH) and continued to the death of his fourth deputy Ali Bin Muhammed al-Samary (329 AD). Imam al-Mahdi wrote to him:

«بسم الله الرحمن الرحيم، يا علي بن محمد السمرى أعظم الله أجر إخوانك فيك، فإنك مَيِّتٌ ما بينك وبين سِتَّةِ أَيَّامٍ، فاجمع أمرك ولا توصِ إلى أحد يقوم مقامك بعد وفاتك، فقد وقعت الغيبة التامة، فلا ظهور إلا بعد إذن الله<sup>8</sup>».

Then the major occultation started and it is continued up to now. The letters of Imam are supposed to have stopped after the death of his deputies. Opinions and evidence, however, argue that the Imam still has contact with some men of religion or some pure persons who are qualified to meet or see or hear from the Imam in a private and secret way<sup>9</sup>. His words deserve to be read, understood, and scrutinized from different perspectives. This research work endeavors to do so in terms of the discursial paradigm.

الابطحي، حسن. الكمالات الروحية عن طريق اللقاء بالامام صاحب الزمان (عج) ترجمة رفاعه، ابراهيم. بيروت: مؤسسة البلاغ، ١١ (د.ت).

المحمداوي، الأساليب الإنشائية في التوقعات المهدوية (النجف الأشرف: مركز الدراسات التخصصية في الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه، ٢٧، ٢٠١٥م).

القرشي، باقر شريف. حياة الإمام المنتظر المصلح الأعظم (بيروت: دار جواد الأئمة، ١٥، ٢٠٠٨م).

القمي، كمال الدين وتمام النعمة الجزء الثاني ١٦، ٨٥.

الابطحي، الكمالات الروحية عن طريق اللقاء بالامام صاحب الزمان (عج)، ٥٨، ٩.

#### 4. Discourse Studies

Widdowson<sup>10</sup> argues that discourse is made up of sentences having the properties of cohesion and coherence. Stubbs<sup>11</sup> states that discourse analysis is concerned with language use beyond the boundaries of a sentence/utterance. It is concerned with the interrelationships between language and society. Discourse often implies interaction, according to Stubbs<sup>12</sup>. It is worth mentioning that there have been different views in the literature regarding the distinction between 'discourse' and 'text'. They are classified into two distinguishable approaches or they can be used interchangeably. This research adheres to the second view.

Discourse analysis is a qualitative research method that involves a thorough examination of written, spoken, or visual language in context<sup>13</sup>. It focuses on language in use with the purpose of investigating how meaning is imparted. This can be achieved via studying the vocabulary, use of grammatical structures, paralinguistic features, and language techniques, among others.

In discursal studies, any piece of discourse can be analyzed to understand the world better and how language is used in real life. By examining the social use of language, we can appreciate its multiple functions, such as creating meaning and maintaining certain social norms and common knowledge<sup>14</sup>. A thoughtful and deep analysis of any piece of language entails investigating it on the different levels of linguistics<sup>15</sup>. This paper is concerned with investigating the discursal aspects of three letters by Imam al-Mahdi (May Allah expedite his reappearance) to find out their discursal aspects. According to Paltridge<sup>16</sup>, discourse "looks for patterns of language across texts and considers the relationship between language and the social and cultural contexts in which it is used". Paltridge's presentation of discursal analysis (2007, p.2-5) investigates texts and discourses in

10 Widdowson, H.G. Teaching Language as Communication (Oxford: oup, 1978), 23.

11 Stubbs, M. Discourse Analysis: The Sociolinguistics Analysis of Natural Language (Chicago: The University of Chicago Press, 1983), 1.

12 Stubbs, 10.

13 Brown G. and Yule, G. Discourse Analysis (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1.

14 Brown and Yule, 20.

15 Mehdi, W. S. "A Linguistic Study of Al-Zahraa's Inheritance Speech," Al-Ameed Journal 12, no. 45 (2023): 299.

16 Paltridge, B. Discourse Analysis: An Introduction (London: MPC Books Ltd., 2007), 2.

terms of contexts, discourse structures (or discourse grammar), and discourse pragmatics. This research work adheres to the last two aspects in its analysis.

#### 4.1 Aspects of Discourse Grammar

As far as text or discourse structures are concerned, a number of discourse aspects are taken into consideration. These are designed according to the Imam's letters which represent the data of this paper. They are cohesion, collocation, vocatives, rhetorical questions, and negation. Here is a brief introduction for the aspects of discourse grammar under investigation:

##### 4.1.1 Cohesion

Cohesion is defined as "the set of linguistic means used for creating texture, i.e., the property of a text to be interpreted as a whole rather than a group of disconnected sentences<sup>17</sup>". Cohesion is viewed as a semantic concept that refers to relations of meaning which exist within a piece of discourse. It "occurs where the interpretation of some element in a discourse is dependent on that of another" (p. 4). Cohesion is best understood in terms of reference. Halliday and Hasan<sup>18</sup> explain that reference functions as a semantic link that connects items within any piece of discourse or text. These items are dependent in the sense that, instead of being interpreted in their own right they make reference to something else for their interpretation. The most relative type of reference in this study is that of personal pronouns (we, you, they, etc.).

##### 4.1.2 Collocations

Collocation pertains to lexical items that are likely to be found together within the same piece of discourse<sup>19</sup>. It occurs when a pair of words is not necessarily dependent upon the same semantic relationship but rather, they tend to occur within the same lexical environment<sup>20</sup>. Renkema<sup>21</sup> avers that collocation has to do with the relationship between words on the assumption that they frequently

17 Halliday, M.A. and Hasan, Ruqaiya. Cohesion in English. (London: longman, 1976), 2.

18 Halliday and Hasan, 32.

19 Van Dijk, T.A. Text and Context: Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse (London: Longman, 1977), 2.

20 Halliday and Hasan, Cohesion in English., 286.

21 Renkema, J. Discourse Studies: An Introductory Textbook (Amsterdam: john benjamins publishing company, 1993), 40.

occur in the same surroundings. For instance, “making coffee” rather than doing coffee or “going shopping” are said to collocate together.

#### 4.1.3 Vocatives

A vocative construction is defined by Quirk et al.<sup>22</sup> as an “optional element, usually a noun phrase, denoting the one or more persons to whom the sentence is addressed”. This means that two types of vocatives can be specified. The first can be termed as “general vocatives” when the speaker addresses the whole crowd or a group of people. The second kind of vocative can be called the “specific vocative” where a certain person is called upon<sup>23</sup>. Vocatives are usually realized basically by the particle “يا” in the Arabic language. Its main function is to draw the attention of the addressee and emphasize the message the speaker wants the addressee to pay attention to.

#### 4.1.4 Rhetorical Questions

A question that does not expect a direct response is termed as rhetorical<sup>24</sup>. In terms of syntax, it is an interrogation while semantically, it is a statement (p.804). It is employed to emphasize and draw attention to a specific state of affairs. Mostly, no answer is required for such kinds of questions and the speaker is sure that the addressee knows the state of affairs being questioned. Rhetorical questions are syntactic references to rhetorical uses of language; they denote an ability to use language eloquently and brilliantly.

#### 4.1.5 Negation

People need to communicate about things that are not happening or things that they do not want to happen<sup>25</sup>. Negation is the reverse of affirmation. According to Quirk et al.<sup>26</sup>, negation is a grammatical term that is expressed via various ways. Verbs can form negation (e.g., avoid smoking); adverbs (e.g., I have

22 quirk, Jan. randolph greenbaum, sidney leech, geoffrey svartvic, A Comprehensive Grammar of the English Language, 1st ed. (united states: Longman Group Ltd, 1985), 773.

23 Mehdi, Wafaa “A Stylistic Study of Imam Hussein’s Speech in Ashuraa,” in Al-Ameed Conference (Karbala: Al-Ameed International Center, 2018), 28.

24 quirk, randolph greenbaum, sidney leech, geoffrey svartvic, A Comprehensive Grammar of the English Language, 824.

25 Gleason, J. The Development of Language (MA: Allyn and Bacon, 2001).

26 quirk, randolph greenbaum, sidney leech, geoffrey svartvic, A Comprehensive Grammar of the English Language, 183.



never been in London); prepositions (e.g., We can manage it without his help); determiners (e.g., Neither of us wants this); or by some prefixes like “help-help-less”, among others. Generally, any affirmative expression can be negated by using the particles of negation. These particles are different in different languages. English negates affirmatives by adding the particle ‘not’ (e.g., He is not late). Arabic language, on the other hand, resorts to some particles like ( لا / لم / لَمْ / ما / ) ليس and so on<sup>27</sup>.

## 4.2 Aspects of Discourse Pragmatics

As far as the pragmatic paradigm of the data under analysis is concerned, speech acts theory (Searle, 1969) and breaching the cooperative principle of Grice (1975) are put under investigation.

### 4.2.1 Speech Acts

The functional theory of linguistics shows how language operates within human society as a form of communication<sup>28</sup>. Austin's theory<sup>29</sup> claims that saying is doing. Due to many modifications and elaborations on Austin's work, Searle<sup>30</sup> sets four felicity conditions for the successful execution of an illocution: propositional, preparatory, sincerity, and essential conditions. The classification of basic kinds of meaningful utterances is based on the notion of illocutionary point<sup>31</sup>. A classification of five macro-categories of speech acts has been introduced<sup>32</sup> where each one of them constitutes a host of other sub-acts distinguished from each other by their own felicity conditions. These are commissives, declaratives or declarations, directives, expressives, and representatives. Only directives are of relevance to this study.

27 النقيب، محمد حسن. "اللفظ في الجملة العربية وعلاقته بالمعنى"، مجلة الأندلس للعلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد ٨٠٣ (٢٠١٤).

28 Muhammed, W. S. "A Critical Pragmatic Study of Racism as Conceptualized in the Glorious Quran," Journal of College of Education for Women 31, no. 2 (2020): 9.

29 Austin, J.I. How to Do Things with Words, 1st ed. (London: clarendon press, 1962), 101.

30 Searle, John R Speech Acts , An Essay in the Philosophy of Language (Cambridge University Press, 1969), 54.

31 Searle, J. A Classification of Illocutionary Acts. Language in Society (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 3.

32 Searle, J. R. Classification of Illocutionary Acts. Language in Society, 5th ed. (united kingdom: Cambridge University Press, 1976), 17\_20.

Requests, for example, are directive speech acts asking for something from someone. In the data under scrutiny, requests take the form of supplications. In this context, prayers to Allah can be in two main forms: liturgical (i.e., worship prayer or Salat) and personal prayer (i.e., supplication or Du'aa)<sup>33</sup>. A supplication is voluntary and it comes in different forms. Some supplications are fixed, famous, and well-known for people as these are documented and quoted by Imams like Du'aa al-Nudba or Du'aa Kumail. Some others come on the tongue of people and they express their personal feelings and needs. They either relate to the person himself when one prays for Allah to heal him or fulfill one of his needs or they concern others as when a mother prays for Allah to cure her ill child.

Commanding is another speech act that commonly occurs if one has power over others<sup>34</sup>. When compared with ordering, the speech act of commanding means to give an authoritative order. An order can be given by anyone to anyone, but the word "command", implies a pre-defined hierarchy in a manner that can only be given by a 'superior' to a lower-ranking person. In the army, soldiers are commanded to do things by officers.

Prohibiting speech act is the desire to forbid someone from doing something. Haverkate<sup>35</sup> claims that prohibition is performed in order to prevent a certain state of affairs from being brought about. According to Jawad<sup>36</sup>, the difference between a 'prohibition' and a 'command' is that the first instructs the addressee "not to do a given thing" whereas the second instructs the addressee to do something. In this sense, 'prohibition' is a kind of negative 'command'. Both are directives in Searle's taxonomy (1979). Syntactically, prohibition mainly takes the form of an imperative sentence. For Allan<sup>37</sup>, prohibition is shaped by the imperatives as in "Keep out". Prohibition might be carried out through the negative verb 'be' with 'to infinitive' as in "You are not to take my dictionary without permission".

33 J. Campo. Encyclopedia of Islam (New York: Facts on File, 2009), 664.

34 Searle, J. and Vanderveken, D. Functions of Illocutionary Logic (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 201.

35 Haverkate, H. Impositive Sentence in Spanish: Theory and Description in Pragmatics (Amsterdam: Elsevier Science Ltd, 1979), 39.

36 Jawad, F. "A Pragmatic Analysis of Illocutionary Speech Acts in Standard Arabic with a Special Reference to Al-Ashter's 'Epistle,'" Journal of Babylon University 19, no. 4 (2011): 617.

37 Keith, Allan Linguistic Meaning. Vol. 2 (London: Routledge and Kegan Paul, 1986), 5.

#### 4.2.2 Breaching Grice's Maxims

Logically, people are required to 'cooperate' in their personal interactions. The cooperative principle, proposed by Grice (1975), states that people adhere to four pragmatic maxims in their communication. These are the maxim of quantity (keeping specific information), quality (saying things with evidence), relation (giving related information), and manner (involving well-sequences). If parties do not follow these maxims, they breach them by violating a maxim or flouting it<sup>38</sup>. In this respect, by breaching any maxim, a figure of speech may result such as metaphor, hyperbole, and so on<sup>39</sup>. Breaching the maxim of quality, for instance, gives a metaphor which is a comparison between objects and people of some similar features<sup>40</sup>. Accordingly, the model of analysis is engineered in Figure (1) as follows:

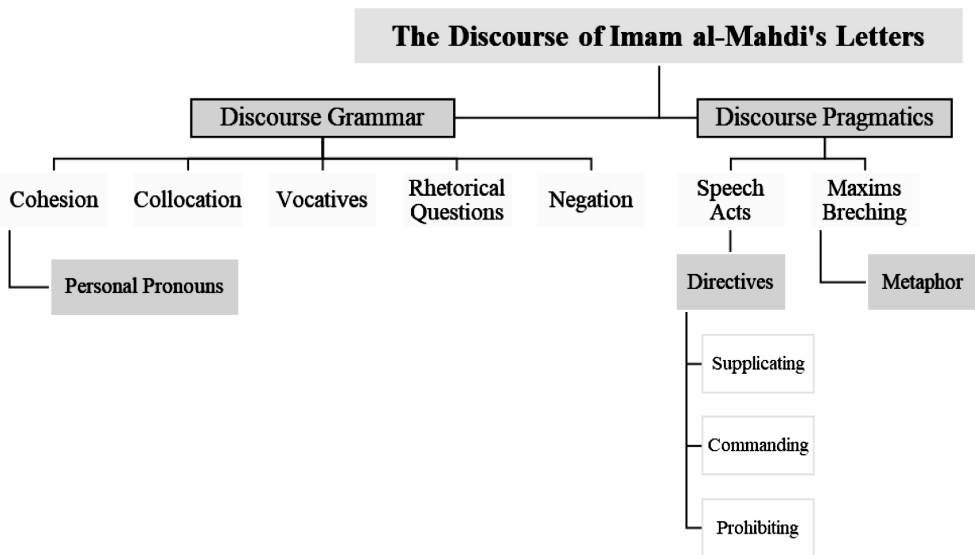


Figure (1): The Analytical Framework of the Discourse of Imam al-Mahdi's Letters

38 Grice, P. Logic and Conversation. In P. Cole & J. L. Morgan (Eds.), Syntax and Semantics. Vol. 3 (New York: Academic Press, 1975), 45.

39 Grice, Paul. Studies in the Way of Words, no edition (London: Harvard University Press, 1989), 34.

40 Wales, K. A Dictionary of Stylistics (2nd Ed.) (England: Pearson Education Limited, 2001), 250.

## 5.Data and Analysis

This section is dedicated to describing and analyzing the data of this research. It starts with data description and then moves to its analysis.

### 5.1 Data Description

Three letters (or Tawqia't) are selected to be the data of this research. They are quoted from Najad<sup>41</sup>. They bear the same content which is that of theology. In Islam, theology is one of the branches of Islamic religious sciences. It is mostly defined as "the science of kalam". Theological discussions use logical argumentation in order to prove some of the principles of religion<sup>42</sup>. The rationale behind choosing such a number and one content type of these letters has been due to space limitations. The length of these letters ranges from 300-450 words for each letter. The three letters of Imam al-Mahdi appear in Appendices 1, 2, and 3, respectively. It is worth mentioning that the discorsal aspect under discussion is underlined for clarification.

### 5.2 Data Analysis

The analysis of the data follows the analytical framework developed by this study after Partridge (2007). It presents the manifestations of each item in the analytical framework from the three letters under investigation. A number of illustrative examples are taken from each letter for each discorsal aspect. The analysis dwells first on the aspects of discourse grammar and then on the aspects of discourse pragmatics. It goes as follows:

#### 5.2.1 Aspects of Discourse Grammar

In this part, five discorsal aspects related to the grammatical paradigm are examined. These are cohesion, collocation, vocatives, rhetorical questions and negation. They are presented as follows:

##### 5.2.1.1 Cohesion

This aspect is realized by reference. In specific, it appears by the personal pronouns which are found in the following sentences as separate or attached pronouns addressing the addressee or addressor:

فقد نصحت لكم والله شاهد عليّ وعليكم

أ.كبر، موسوعة توقيعات الإمام المهدي عليه السلام<sup>41</sup>

42 Anawati,G.C. "The Encyclopedia of Religion XIII," Islamic Theology. 4 (1987): 231.

ونحن صنائع ربنا  
ويظهر أمر الله وهم كارهون  
فإن أعش فأنا أحق بها، وإن أمت فاتق الله في نفسك أولاً ثم في

As a matter of fact, the three letters are full of personal pronouns because the Imam (PBUH) either talks about himself or addresses the person who is supposed to receive his letter. Moreover, he might refer to others for stating or clarifying a concept.

#### 5.2.1.2 Collocation

The following expressions seem to collocate with each other in the entire data. The meaning is not complete or understood unless each of the first word is followed by the second. They are presented as phrases as they appear in the data:

سوء المنقلب، الشك والحيرة، ولادة الأمر، أعلاما يهتدون بها، أفل نجم، موبقات الأعمال، مرديات الفتن.

#### 5.2.1.3 Vocatives

The vocative aspect is realized by the general and specific vocative expressions where the addressee is not specified in the first whereas it is specified in the second. In the first sentence, the vocative is general as it does not address a specific name. It uses the word ((هؤلاء)) while a specific person is addressed in the second ((محمد بن إبراهيم)):

يا هؤلاء ما لكم في الرّيب تترددون وفي الحيرة تنعكسون  
يا محمد بن إبراهيم لا يدخلك الشك فيما قدمت له

#### 5.2.1.4 Rhetorical Questions

Rhetorical questions are found in the data. Here are some illustrative examples. The first is a rhetorical question because it is impossible that those Muslim people have not read the Glorious Quran. The second example is a rhetorical question because all Shia believers have been told by their Imams that they are going to be oppressed and tortured. In the third one, all Muslims have been told by Prophet Muhammed himself that Imams are the equivalent of Allah's Glorious Quran and people need to follow them and their guidance. In the fourth example, again all Muslims have been told since the day of Ghadeer Khum that Imam Ali (PBUH) and his sons are the representatives of Allah after the prophet

Muhammed (PBUH). The “hamza” in the following sentences is the tool for expressing the rhetorical questions in the first three examples whereas it is (أما) in the fourth:

أوما سمعتم الله ﷻ يقول ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾  
أوما علمتم ما جاءت به الآثار ممّا يكون ويحدث في أنتمتكم على الماضين والباقيين منهم (عليهم السلام)  
أوما رأيتم كيف جعل الله لكم معاقل تأوون إليها وأعلامًا تهتدون بها  
أما تعلمون أنّ الأرض لا تخلو من حجةٍ إمّا ظاهرا وإمّا مغمورا

### 5.2.1.5 Negation

Negation is utilized by Imam in his letters because he needs to negate some of the concepts that are not accepted and clarify the idea for his letters’ receivers. He may resort to negation to reject a concept they are claiming or affirm a concept via negating its counterpart. Different particles are used in the following illustrative examples:

فلن يوحشنا من قعد عنّا ونحن صنائع ربنا  
كلّا ما كان ذلك ولا يكون حتّى تقوم الساعة  
فغمنا ذلك لكم لا لنا وسأونا فيكم لا فينا  
أقدار الله (عزّ وجلّ) لا تغالب وإرادته لا تردّ وتوفيقه لا يسبق  
فإنّ الله لا يخلي الأرض من حجةٍ  
ولا يبحثوا عمّا ستر عنهم فيأثموا ولا يكشفوا ستر الله (عزّ وجلّ) فيندموا

### 5.2.2 Aspects of Discourse Pragmatics

Here are the aspects that go under the pragmatic paradigm. These are speech acts and breach Grice’s maxims. It is important to mention that only directive speech acts are specified in the data as a distinct feature. The analysis goes as follows:

#### 5.2.2.1 Speech Acts

Several speech acts are found in the data. However, the most prevalent ones are the directives. These have been inspected in terms of three divisions: supplicating, commanding, and prohibiting.

##### 5.2.2.1.1 Supplication

Imam al-Mahdi commences the three letters under scrutiny with a supplication which is a request to Allah for those people whom the Imam is addressing.

This is an encouraging strategy the imam resorts to so as to show interest and care for his followers. In addition, he realizes well that they are bearing a heavy message and they need this support of supplication from Allah. It is important to mention that these supplications go in harmony with the content of the message. For example, in the first letter which concerns the doubt about the existence of the Imam, we have the following supplication where the Imma supplicates to Allah to help and save them from being skeptical of the existence of the Imam which definitely leads to bad consequences on one's life and destiny:

عافانا الله وإياكم من الفتن ووهب لنا ولكم روح اليقين وأجارنا وإياكم من سوء المنقلب

It is noticed that the letter may end with a supplication as well. Here are some more examples:

عصمنا الله وإياكم من المهالك والأسواء والآفات والعاهات كلّها برحمته  
وصلّى الله على محمّد النّبيّ وسلّم تسليماً.  
وفّقكما الله لطاعته وثبّتكما على دينه وأسعدكما بمرضاته  
وحسبنا الله ونعم الوكيل

#### 5.2.2.1.2 Commanding

This speech act appears in the data because the letters of the Imam entails an answer or a response to an inquiry or an order for the receiver to comply with. All the commands found are achieved via using the imperative verb. Here are the commands that are found in the data:

فاتّقوا الله وسلّموا لنا وردّوا الأمر إلينا فعليّنا  
فليدعوا عنهم اتّباع الهوى وليقيموا على أصلهم الذي كانوا عليه  
أخرج رحمك الله الدّنانير التي استفضلتها من بين النّقدين من حسابنا  
فليقتصروا ممّا على هذه الجملة دون التّفسير ويقنعوا من ذلك بالتّعريض دون التّصريح

#### 5.2.2.1.3 Prohibiting

Those people asking the Imam and waiting for a response from him (PBUH) are prohibited in these letters from doing some things because this is essential to their role in life and their relation with the Imam. Here are the examples:

ولا تحاولوا كشف ما غطي عنكم  
لا يدخلك الشكّ فيما قدمت له فإنّ الله لا يخلي الأرض من حجة

### 5.2.2.2 Breaching of Maxims

Throughout the whole data under investigation, one figurative device has been noticed clearly which is that of metaphor. This can be seen as a rhetorical device that appears in the discourse of Imam due to his eloquent language and because metaphor is a part and parcel of language most of the time. In the following example, the Imam compares himself and the previous Imams to a star. He means that as stars guide people in the dark nights, the Imams guide people to the safe side in this life and the afterlife:

وإذا أفل نجم طلع نجم

In the following second example, the Imam refers to the people of the RIGHT as in the Glorious Quran (واصحاب اليمين ما اصحاب اليمين) because those people follow the right path Allah wants people to obey. In this sentence, the Imam asks the letter's receiver not to leave the Imam since they represent the path of right. The words 'يمين' and 'يسار' refers to the Imams and their opponents, respectively. This metaphoric use alludes to the Imams and specifically to Imam al-Mahdi (May Allah expedite his reappearance).

ولا تميلوا عن اليمين وتعدلوا إلى اليسار

Here are some more metaphors in the data where all the reference is to the Imam himself or to the previous Imams:

معاقل يأوون إليها وأعلامًا يهتدون بها

كان نورًا ساطعًا وقمرًا زهرا

فمضى على منهاج آبائه b حذو النعل بالنعل



## 6. Conclusions

Based upon the previous presentation and analysis, the following conclusions are arrived at:

1. Letters of similar content share similar discorsal aspects. This is why it was completely reasonable to classify these letters in terms of content. The three letters are close and similar in terms of their discorsal aspects.
2. The theological nature of the letters under scrutiny entails some specific discorsal aspects like negating, commanding, or supplicating.
3. All letters start with supplication for the inquirer or the letter's receiver because he faces a difficult time and carries an important mission that needs this supplication from the Imam. It is the blessings of the Imam that his followers always need. His supplication to them is a bliss that all believers in him long for.
4. Commanding is the obvious speech act used in these letters as they are basically a response to an inquiry. These commands are achieved via the imperative verb in the first place because the instruction of the Imam is clear, concise, and direct.
5. The figurative language that arises from the non-observance of the cooperative principle is limited because the message should be clear, obvious, and comprehensible.

## References.

- Anawati, G.C. "The Encyclopedia of Religion XIII." Islamic Theology. 4 (1987): 231-42.
- Austin, J.I. How to Do Things with Words. 1st ed. London: clarendon press, 1962.
- Brown, G., and G. Yule. Discourse Analysis. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Dijk, T.A. Van. Text and Context: Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse. London: Longman, 1977.
- E., Campo. J. Encyclopedia of Islam. New York: Facts on File, 2009.
- Gleason, J. The Development of Language. MA: Allyn and Bacon, 2001.
- Grice, P. Logic and Conversation. In P. Cole & J. L. Morgan (Eds.), Syntax and Semantics. Vol. 3. New York: Academic Press, 1975.
- Grice, Paul. Studies in the Way of Words. No edition. London: Harvard University Press, 1989.
- Halliday, M.A.K., and Ruqaiya Hasan. Cohesion in English. London: longman, 1976.
- Haverkate, H. Impositive Sentence in Spanish: Theory and Description in Pragmatics. Amsterdam: Elsevier Science Ltd, 1979.
- Jawad, F. "A Pragmatic Analysis of Illocutionary Speech Acts in Standard Arabic with a Special Reference to Al-Ashter's 'Epistle.'" Journal of Babylon University 19, no. 4 (2011): 606-25.
- Keith, Allan. Linguistic Meaning. Vol. 2. London: Routledge and Kegan Paul, 1986.
- Mehdi, W. S. "A Linguistic Study of Al-Zahraa's Inheritance Speech." Al-Ameed Journal 12, no. 45 (2023).
- Mehdi, Wafaa. "A Stylistic Study of Imam Hussein's Speech in Ashuraa." In Al-Ameed Conference, 12-32. Karbala: Al-Ameed International Center, 2018.
- Muhammed, W. S. "A Critical Pragmatic Study of Racism as Conceptualized in the Glorious Quran." Journal of College of Education for Women 31, no. 2 (2020).
- Paltridge, B. Discourse Analysis: An Introduction. London: MPC Books Ltd., 2007.
- quirk, randolph greenbaum, sidney leech, geoffrey svartvic, Jan. A Comprehensive Grammar of the English Language. 1st ed. united states: Longman Group Ltd, 1985.

- Renkema, J. Discourse Studies: An Introductory Textbook. Amsterdam: john benjamins publishing company, 1993.
- Searle, J. A Classification of Illocutionary Acts. Language in Society. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Searle, J. R. Classification of Illocutionary Acts. Language in Society. 5th ed. united kingdom: Cambridge University Press, 1976.
- Searle, John R. Speech Acts , An Essay in the Philosophy of Language. Cambridge University Press, 1969.
- Stubbs, M. Discourse Analysis: The Sociolinguistics Analysis of Natural Language. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.
- Wales, K. A Dictionary of Stylistics (2nd Ed.). England: Pearson Education Limited, 2001.
- Widdowson, H.G. Teaching Language as Communication. Oxford: oup, 1978.
- أكبر، نجاد، محمد تقی. موسوعة توقعات الإمام المهدي عليه السلام. قم المقدسة: مسجد جمكران المقدس، 2006.
- الأبطحي، حسن. الكلمات الروحية عن طريق اللقاء بالامام صاحب الزمان (عج). ترجمة ابراهيم ترجمة رفاعة. بيروت: مؤسسة البلاغ، د.د.
- الحسني، هاشم معروف. سيرة الاثمة الاثنى عشر. طهران: مؤسسة دار الكوخ، 2004.
- القرشي، باقر شريف. حياة الإمام المنتظر المصلح الأعظم. بيروت: دار جواد الأثمة، 2008.
- القمي، محمد بن علي. كمال الدين وتمام النعمة الجزء الثاني. طهران: مطبعة الصادق، 2018.
- المحمداوي. الأساليب الإنشائية في التوقعات المهدوية. النجف الأشرف: مركز الدراسات التخصصية في الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه، 2015.
- النقيب، محمد حسن. "النفي في الجملة العربية وعلاقته بالمعنى." مجلة الأندلس للعلوم (الإنسانية والاجتماعية، العدد3. 8 (2014).
- صالح، المازندراني، مولي محمد. شرح أصول الكافي. بيروت: دار إحياء التراث، 2000.
- Akbar, Nijad, and Muhammad Taqi. Mawsu'at Tawqi'at al-Imam al-Mahdi 'alayhi al-salam. Qum al-Muqaddasah: Masjid Jamkaran al-Muqaddas, 2006.
- Al-Abtahi, Hasan. Al-Kamalat al-Ruhiyyah 'an Tariq al-Liqa' bi al-Imam Sahib al-Zaman ('aj). Tarjamah Ibrahim Tarjamah Rifa'ah. Bayrut: Mu'assasat al-Balagh, n.d.
- Al-Hasani, Hashim Ma'ruf. Sirat al-A'im-mah al-Ithna 'Ashar. Tihran: Mu'assasat Dar al-Kukh, 2004.
- Al-Qurashi, Baqir Sharif. Hayat al-Imam al-Muntazar al-Muslih al-A'zam. Bayrut: Dar Jawad al-A'immah, 2008.

Al-Qummi, Muhammad ibn 'Ali. Kamal al-Din wa Tamam al-Ni'mah al-Juz' al-Thani. Tihran: Matba'at al-Sadiq, 2018.

Al-Muhammadawi. Al-Asalib al-Insha'iyyah fi al-Tawqi'at al-Mahdawiyyah. Al-Najaf al-Ashraf: Markaz al-Dirasat al-Takhassusiyyah fi al-Imam al-Mahdi 'ajjala Allah ta'ala farajah, 2015.

Al-Naqib, Muhammad Hasan. "Al-Nafi fi al-Jumlah al-'Arabiyyah wa 'Alaqa-tuhu bi al-Ma'na." Majallat al-Andalus lil-'Ulum al-Insaniyyah wa al-Ijti-ma'iyyah, al-'Adad 3. 8 (2014).

Salih, al-Mazandarani, Mawla Muhammad. Sharh Usul al-Kafi. Bayrut: Dar Ihya' al-Turath, 2000.

## Appendix (1)

احتجاج الحجة القائم المنتظر المهدي لإمامته لمن ارتاب فيه التوقيع الذي خرج فيمن ارتاب فيه (صلوات الله عليه) عن الشيخ الموثق أبي عمر العامري (رحمة الله عليه)، قال: تشاجر ابن أبي غانم القزويني وجماعة من الشيعة في الخلف فذكر ابن أبي غانم أن أبا محمد عليه السلام مضى، ولا خلف له ثم إنهم كتبوا في ذلك كتاباً وأنفذوه إلى الناحية، وأعلموا بما تشاجروا فيه فوراً جواب كتابهم بخطه صلى الله عليه وعلى آبائه:

بسم الله الرحمن الرحيم، عافانا الله وإياكم من الفتن ووهب لنا ولكم روح اليقين وأجارنا وإياكم من سوء المنقلب، إنه أنهي إلي ارتياب جماعة منكم في الدين وما دخلهم من الشك والحيرة في ولاية أمرهم فغمنا ذلك لكم لا لنا، وسأونا فيكم لا فينا؛ لأن الله معنا فلا فاقة بنا إلى غيره، والحق معنا فلن يوحشنا من قعد عنا، ونحن صنائع ربنا والخلق بعد صنائعنا، يا هؤلاء ما لكم في الريب تترددون وفي الحيرة تنعكسون، أو ما سمعتم الله عز وجل يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، أو ما علمتم ما جاءت به الآثار مما يكون ويحدث في أئمتكم على الماضين والباقيين منهم **b**، أو ما رأيتم كيف جعل الله لكم معاقل تأوون إليها، وأعلاماً تهتدون بها من لدن آدم إلى أن ظهر الماضي عليه السلام، كلما غاب علم بدا علم، وإذا أفل نجم طلع نجم، فلما قبضه الله إليه ظننتم أن الله أبطل دينه، وقطع السبب بينه وبين خلقه، كلاً ما كان ذلك ولا يكون حتى تقوم الساعة، ويظهر أمر الله وهم كارهون، وإن الماضي عليه السلام مضى سعيداً فقيداً على منهج آبائه **b** حذو التعل بالتعل، وفينا وصيته وعلمه ومن هو خلفه، ومن يسد مسدّه ولا ينازعنا موضعه إلا ظالم آثم ولا يدعيه دوننا إلا جاحد كافر، ولولا أن أمر الله لا يغلب، وسره يظهر ولا يعلن لظهر لكم من حقنا ما تبهر منه عقولكم، ويزيل شكوككم؛ لكنه ما شاء الله كان ولكل أجل كتاب. فاتقوا الله وسلموا لنا وردوا الأمر إلينا فعلينا الإصدار كما كان منا الإيراد، ولا تحاولوا كشف ما غطي عنكم، ولا تميلوا عن اليمين وتعدلوا إلى اليسار، واجعلوا قصدكم إلينا بالمودة على السنة الواضحة، فقد نصحت لكم والله شاهد علي وعليكم. ولولا ما عندنا من محبة صلاحكم ورحمتكم والإشفاق عليكم؛ لكننا عن مخاطبتكم في شغل مما قد امتحنا من منازعة الظالم العتل الضال المتابع في غيه المضاد لربه المدعي ما ليس له الجاحد حق من افترض الله طاعته الظالم الغاصب، وفي ابنة رسول الله S في أسوة حسنة، وسير ذي الجاهل رداء عمله وسيعلم الكافر لمن عقبى الدار عصمنا الله وإياكم من المهالك والأسواء والآفات والعاهات كلها برحمته. فإنه ولي ذلك والقادر على ما يشاء وكان لنا ولكم ولياً وحافظاً. والسلام على جميع الأوصياء والأولياء والمؤمنين ورحمة الله وبركاته، وصلى الله على محمد النبي وسلم تسليمًا.

## Appendix (2)

احتجاج الحجة القائم المنتظر المهدي لإمامته لمحمد بن إبراهيم بن مهزيار ابن الوليد عن سعد عن علان عن محمد بن جبرئيل عن إبراهيم، ومحمد ابني الفرج، عن محمد بن إبراهيم بن مهزيار، أنه ورد العراق شاكاً مرتاداً فخرج إليه. قل للمهزيار: قد فهمنا ما حكيتك عن موالينا بنا حيتكم، فقل لهم أما سمعتم الله عز وجل يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، هل أمر إلا بما هو كائن إلى يوم القيامة، أوم تروا أن الله عز وجل جعل لهم معاقل يأوون إليها، وأعلاماً يهتدون بها من لدن آدم إلى أن ظهر الماضي (صلوات الله عليه)، كلما غاب علم بدا علم، وإذا أفل نجم طلع نجم، فلما قبضه الله عز وجل إليه ظننتم أن الله قد قطع السبب بينه وبين خلقه، كلاً ما كان ذلك ولا يكون حتى تقوم الساعة، ويظهر أمر الله وهم كارهون. يا محمد بن إبراهيم لا يدخلك الشك فيما قدمت له فإن الله لا يخلي الأرض من حجة، أليس قال لك أبوك قبل وفاته أحضر الساعة من يعير هذه الدنانير التي عندي، فلما أبطى ذلك عليه وخاف الشيخ على نفسه الوحا قال لك عيرها على نفسك وأخرج إليك كيساً كبيراً، وعندك بالحضرة ثلاثة أكياس وصرّة فيها دنانير مختلفة النقد فغيرتها، وختم الشيخ عليها بخاتمه، وقال لك اختم مع خاتمي فإن أعش فأنا أحق بها وإن أمت فاتق الله في نفسك أولاً، ثم في فخلصني وكن عند ظني بك أخرج رحمك الله الدنانير التي استفضلتها من بين النقدين من حسابنا، وهي بضعة عشر ديناراً واسترد من قبلك فإن الزمان أصعب ما كان وحسبنا الله ونعم الوكيل.

## Appendix (3)

جواب الامام من سؤال العمري وابنه في بعض المدعين توقيع منه عليه السلام كان خرج إلى العمري وابنه عليه السلام، رواه سعد بن عبد الله، قال الشيخ أبو جعفر عليه السلام وجدته مثبتاً بخط سعد بن عبد الله عليه السلام: وفقكم الله لطاعته وثبتكم على دينه وأسعدكم بمرضاته انتهى إلينا ما ذكرتما أن الميثمي أخبركم عن المختار ومناظرته من لقي واحتججه بأن خلف غير جعفر بن علي، وتصديقه إياه وفهمت جميع ما كتبتم به مما قال أصحابكم عنه. وأنا أعوذ بالله من العمى بعد الجلاء، ومن الضلالة بعد الهدى ومن موبقات الأعمال، ومرديات الفتن فإنه عز وجل يقول: ﴿لَمْ يَأْخُصِبْ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ كيف يتساقطون في الفتنة ويترددون في الحيرة، ويأخذون يميناً وشمالاً فارقوا دينهم أم ارتابوا أم عاندوا الحق أم جهلوا ما جاءت به الروايات الصادقة والأخبار الصحيحة، أو علموا ذلك فتناسوا أما تعلمون أن الأرض لا تخلو من حجة إما ظاهراً وإما مغموراً، ولم يعلموا انتظام أئمتهم بعد نبيهم 5 واحداً بعد واحد إلى أن أفضى الأمر بأمر الله عز وجل، إلى الماضي يعني الحسن بن علي (صلوات الله عليه)، فقام مقام آبائه b يهدي إلى الحق وإلى طريق مستقيم كان نوراً ساطعاً وقمراً زهراً، اختار الله عز وجل له ما عنده فمضى على منهج آبائه (عليهم السلام) حذو النعل بالنعل على عهد عهده ووصية أوصى بها إلى وصي ستره الله عز وجل بأمره إلى غاية، وأخفى مكانه بمشيئته للقضاء السابق والقدر النافذ وفيما موضعه ولنا فضله. ولو قد أذن الله عز وجل فيها قد منعه وأزال عنه ما قد جرى به من حكمه لأراهم الحق ظاهراً بأحسن حلية وأبين دلالة، وأوضح علامة ولأبان عن نفسه وقام بحجته؛ ولكن أقدار الله عز وجل لا تغالب وإرادته لا ترد وتوفيقه لا يسبق فليدعوا عنهم اتباع الهوى، وليقيموا على أصلهم الذي كانوا عليه ولا يبحثوا عمّا ستر عنهم فيأثموا، ولا يكشفوا ستر الله عز وجل فيندموا وليعلموا أن الحق معنا وفيما لا يقول ذلك سوانا إلا كذاب مفتر، ولا يدعيه غريبا إلا ضال غوي فليقتصروا ممّا على هذه الجملة دون التفسير، ويقنعوا من ذلك بالتعريض دون التصريح إن شاء الله.





PRINT ISSN  
2227-0345  
ONLINE ISSN  
2311-9152



Al-Ameed International Center  
for Research and Studies

AL-ABBAS HOLY SHRINE

# AL-AMEED

Quarterly Peer-Reviewed Journal  
for  
Humanist Research and Studies

**Imam al-Mahdi** (May Allah expedite his resurrection).  
**Birth and Doctrine**

Fourteenth Year , Fourteenth Volume ,53<sup>rd</sup> Edition,  
Ramadhan 1446 AH. March 2025 AD

Mobile: +964 7602323337  
<http://alameed.alameedcenter.iq>  
Email: [alameed@alkafeel.net](mailto:alameed@alkafeel.net)



# **AL-AMEED**

**Quarterly Peer-Reviewed Journal  
for  
Humanist Research and Studies**

Issued by  
**Al-Abass Holy Shrine**  
Al-Ameed International Centre  
for Research and Studies

Licensed by  
Ministry of Higher Education  
and Scientific Research

Reliable for Scientific Promotion

Fourteenth Year, Fourteenth Volume, 53<sup>rd</sup> Edition,

Ramadhan 1446 AH. March 2025 AD



**Secretariat General  
of Al-Abass Holy Shrine**



**Al-Ameed Journal**



**Al-Ameed International Centre  
for Research and Studies**

Print ISSN: 2227-0345

Online ISSN: 2311 - 9152

Consignment Number in the Housebook  
and Iraqi Documents: 1673, 2012.

**Iraq - Holy Karbala**

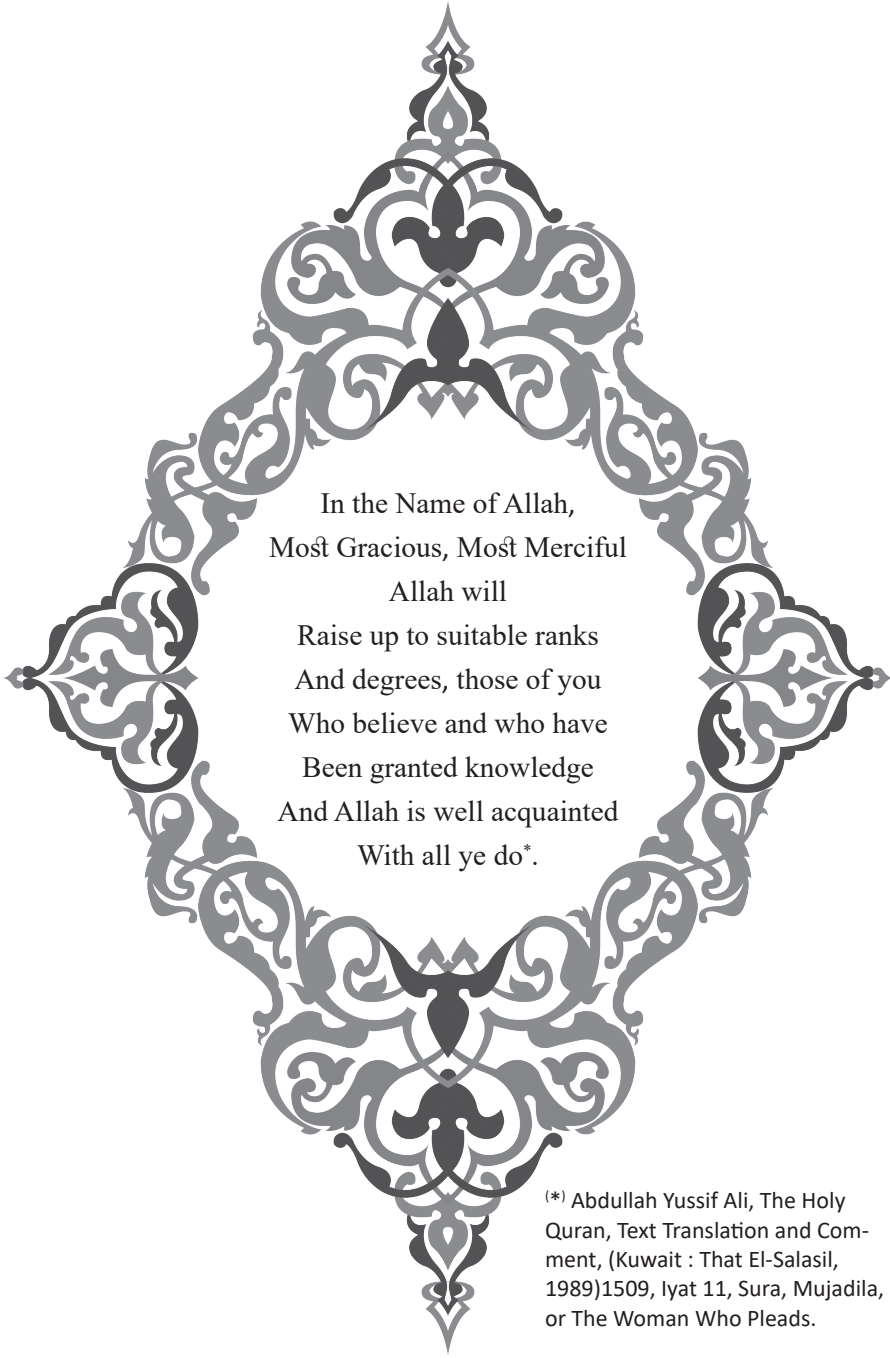
**Mobile: +964 760 232 3337**

**http: // alameed.alameedcenter.iq**

**Email: alameed@alkafeel. net**



**DARALKAHEEL**



In the Name of Allah,  
Most Gracious, Most Merciful  
Allah will  
Raise up to suitable ranks  
And degrees, those of you  
Who believe and who have  
Been granted knowledge  
And Allah is well acquainted  
With all ye do\*.

(\*) Abdullah Yussif Ali, The Holy  
Quran, Text Translation and Com-  
ment, (Kuwait : That El-Salasil,  
1989)1509, Iyat 11, Sura, Mujadila,  
or The Woman Who Pleads.

Al-Abass Holy Shrine. Al-Ameed International Centre for Research and Studies. Author.

AL-AMEED : Quarterly Peer-Reviewed Journal for Humanist Research and Studies / Issued by Al-Abass Holy Shrine Al-Ameed International Centre for Research and Studies.-Karbala, Iraq : Al-Abass Holy Shrine, Al-Ameed International Centre for Research and Studies, 1433 hijri = 2012-

Volume : illustrations ; 24 cm

Quarterly.- Year No. 14, Volume No. 14, Issue No. 53 (March 2025)-

Includes bibliographical references.

Text in Arabic ; Abstracts in English and Arabic.

ISSN : 2227-0345

1. Humanities--periodicals. 2. Fāṭimah, -632 or 633--periodicals. 3. Mahdī, Muhammad ibn al-Ḥasan, 869- --periodicals. A. Title

**LCC: AS589.A1 A8365 2025 VOL. 14 NO. 53**

Center of Cataloging and Information Systems - Library and House of Manuscripts Al-Abbas Holy Shrine

**Cataloging in Publication**



## **Editor Chief**

**Prof. Dr. Sarhan Jaffat**  
(University of Al-Qadesiya)

## **Edition Manager**

**Prof Dr. Shawqi Mustafa Al-Moosawi**  
(University of Babylon)

## **Editorial Board**

**Prof. Dr. Tariq Abid aun Al-Janabi**  
( University College of Imam Al-Kadhim for Islamic Sciences)

**Prof. Dr. Karem Husein Nasah**  
(University College of Imam Al-Kadhim for Islamic Sciences)

**Prof. Dr. Riyadh Tariq Kadhim Al-Ameedi**  
(College of Basic Education for Women / University of Al-Ameed)

**Prof. Dr. Taqi Al-Abduwani**(Gulf College – Oman)

**Prof. Dr. Abbas Rashed Al-Dada**  
(University of Al kafeel/Al Shareeah)

**Prof. Dr. Mushtaq Abas Maan**  
(University of Al kafeel/Al Shareeah)

**Prof Dr. Adil Natheer AL. Hassani**  
(University of Warith Alanbiyaa)

**Prof Dr. Ali Kadhim Al-Maslawi** (University of Karbala)

**Prof. Dr. Ala Jabir Al-Moosawi** (University of Al-ameed)

**Prof. Dr. Haider Ghazi Al-Moosawi** (University of Babylon)

**Prof. Dr. Gholam N. Khaki**( University of Kishmir)

**Prof. Dr. Ahmad Sabih AL-Kaabi** (University of Al-Ameed)

**Prof. Dr. Ali H. AL. Dalfi** (University of Wasit)

**Asst. Prof. Dr. Khamees AL-Sabbari**  
(University of Nazwa) Oman



**Prof. Dr. Abid Alhamid Hima** (Faculty of Arts and Languages. University of Ouargla) Algeria

**Prof. Dr. Karima Nour Issawi** (Faculty of Religion Fundamentals. University of Abdel Malek Essaadi) Morocco

**Prof. Dr. Mohammed Al-Mahroqi** (University of Nizwa) Sultanate of Oman

**Prof. Dr. Suleiman Al-Husseini** (University of Nizwa) Sultanate of Oman

**Prof. Dr. Saeed Jassim Al-Zubaidi** (University of Nizwa) Sultanate of Oman

**Dr. Jessica Ashe** (Faculty American University Europe. Macedonia) USA

**Prof. Dr. Oliver Sharbrodt** (University Of Lund) Sweden

**Dr. Christopher Tindale** (Centre for Research in Reasoning. Argumentation and Rhetoric. University of Windsor. Windsor. Ontario) Canada

### **Copy Editors (Arabic)**

Prof Dr. Shaalan Abid Ali Saltan (University of Babylon)  
Lect. Dr. Ammar Hassan Abdulzahra (Ministry of Education  
/ Karbala Education Directorate)

### **Copy Editors (English)**

Prof. Dr. Riyadh Tariq Kadhim Al-Ameedi  
(College of Basic Education for Women. University of Al-Ameed)  
Prof. Dr. Haider Ghazi Al-Moosawi (University of Babylon)

### **Adminstration Finance**

Akeel Abid Alhussan Al-Yassiri  
Asst. lecturer. Dhiyaa M. H. Uoda  
Haider Sahib Ali Al-Obeidi

### **Technical Management**

Zain Alabdeen Aadil Alwakeel  
Hassan Dahash AL-Obeidi  
Thaeir F. H. Al-Hendawi

### **Electronic Web Site**

Asst.Prof.Dr. Mohammed M Hassoun Al-Ebady  
Samir Falah Al-Saffi  
Asst. Lectur. Ali Razzaq Khudair

### **Publishing and Follow-up**

Muhammed K. AL. Aaraji  
Ali M. AL. Saeigh

### **Layout**

Ahmed Mohsen Hamza Al-Husseini

### **Publication Conditions**

Inasmuch as Al-Ameed [Pillar] Abualfadh al-Abass cradles his adherents from all humankind, verily Al-Ameed journal does all the original scientific research under the provisos below:

1. Publishing the original scientific research in the various humanist sciences keeping pace with the scientific research procedures and the global common standards; they should be written either in Arabic or English and have never been published before.

2. Being printed on A4, delivering a copy and CD having, approximately, 5, 000 - 10, 000 words under simplified Arabic or times new Roman font and being in pagination.

3. Delivering the abstracts, Arabic or English, not exceeding a page, 200 words, with the research title.

For the study the should be Key words more few words.

4. The front page should have; the name of the researcher/ researchers, address, occupation, (English & Arabic), telephone number and email, and taking cognizance of averting a mention of the researcher / researchers in the context.

5. Making an allusion to all sources in the endnotes, and taking cognizance of the common scientific procedures in documentation; the title of the book and page number.

6. Submitting all the attached sources for the marginal notes, in the case of having foreign sources, there should be a References apart from the Arabic one, and such books and research should be arranged alphabetically.

7. The documentation should observe the (Chicago Reference Style ) Accredited by the Ministry of Higher Education and Scientific Research



8. Printing all tables, pictures and portraits on attached papers, and making an allusion to their sources at the bottom of the caption, in time there should be a reference to them in the context.

9. Attaching the curriculum vitae, if the researcher cooperates with the journal for the first time, so it is to manifest whether the actual research submitted to a conference or a symposium for publication or not. There should be an indication to the sponsor of the project, scientific or nonscientific, if any.

10. For the research should never have been published previously, or submitted to any means of publication; in part, the researcher is to make a covenant certifying the abovementioned cases.

11. In the journal do all the published ideas manifest the viewpoints of the researcher himself; it is not necessary to come in line with the issuing vicinity, in time, the research stratification is subject to technical priorities.

12. All the research studies are to be subject to Turnitin.

13. All research exposed to confidential revision(**Double Blind Peer Review**) to state their reliability for publication. No research retrieved to researchers; whether they are approved or not; it takes the procedures below:

a: A researcher should be notified to deliver the meant research for publication in a two-week period maximally from the time of submission.

b: A researcher whose paper approved is to be apprised of the edition chief approval and the eminent date of publication.

c: With the rectifiers reconnoiters some renovations or depth, before publishing, the research are to be retrieved

to the researchers to accomplish them for publication.

d: Notifying the researchers whose research papers are not approved.

e: A researcher destowed a version in which the meant research published, and a financial reward.

14. Taking into consideration some points for the publication priorities, as follows:

a: Research participated in conferences and adjudicated by the issuing vicinity.

b: The date of research delivery to the edition chief.

c: The date of the research that has been renovated.

d: Ramifying the scope of the research when possible.

15. With the researcher is not consented to abort the process of publication for his research after being submitted to the edition board, there should be reasons the edition board convinced of with proviso it is to be of two-week period from the submission date.

16. It is the right of the journal to translate a research papre into other languges without giving notice to the researcher.

17. You can deliver your research paper to us either via Al. Ameed Journal website ([alameed.alameedcenter.iq](http://alameed.alameedcenter.iq)), or Al-Ameed Journal building (Al-Kafeel Cultural Association)

behind Al- Hussein Amusement City, Al-Hussein quarter, Holy Karbala, Iraq.

### **...Edition Word...**

#### **In the name of Allah, Most Gracious, Most Merciful**

Praise be to Allah, Lord of the Worlds, and peace and blessings be upon the Seal of the Prophets and Messengers, and upon his immaculate progeny, and upon those who adhere and buttress them until the Day of Judgment.

#### **Now to the issue**

Here comes the fifty-third issue for Al-Ameed Journal with a tapestry of scientific diversity and authentic research studies and with a ground of originality and a modernistic manifestation. Such affirms the ongoing commitment of the Al-Ameed Journal to its academic mission since its blessed inception.

As per usual; for an issue there is a file; the current one takes the title of "Imam al-Mahdi (May Allah expedite his resurrection): Birth and Doctrine," to designate a significant doctrinal and intellectual angle. In the file are there three high-quality research papers; the first tackles the semantic dimensions of the Zubayri hadith on the birth of Imam Sahib al-Zaman (May Allah expedite his resurrection) by Dr. Khaled Ghafoori Al-Husseini, Al-Mustafa International University – Iran. The second does the Orientalist suspicions of the belief in Imam al-Mahdi (May Allah expedite his resurrection) , by Dr. Laith Al-Attabi , University of Kufa. The last one, in English , does pragmatic analysis tools to study the letters of Imam al-Mahdi (May Allah expedite his resurrection ) during the era of occultation, by Dr. Wafaa Sahib Mahdi Muhammad from the University of Baghdad.

As for the rest of the research papers , it is so salient and so distinguished with thematic and methodological diversities . Among these is an analytical study of the personality of Seida. Fatima al-Zahra (peace be upon her) as a model figure of a leading woman in society, by three researchers from the University of Babylon. Moreover , certain studies address the anthropological dimensions of the Coronavirus pandemic and the globalization of risk, the impact of Freemasonry on the transmission of Western thought to Iran, and the analysis of the population pyramid of Karbala Governorate from the perspective of the population geography. There is a critical reading of the stance of the secular movement on religion through the figure of Farah Antoun.

Both the editorial and scientific boards of the journal are so ardent to fortify this issue with erudite content and sound methodology to manifest the strenuous efforts of the Al-Ameed journal to be an open scientific platform for researchers worldwide . The journal endeavours to contribute unique papers to enriching the academic library and responds to the requirements and challenges of the current stage.

Last but not least, it is hoped that the esteemed reader will find in the current issue what sets his thought and intellectual interest content, and fortifies the bridges of trust between the journal and its distinguished readership.

Last to pray is to thank Allah, Lord of the Worlds

|                                                                                                                                   |            |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Semantic Dimensions of Hadith by Al-Zubayri on Birth of Imam Sahib al-Zaman, may Allah expedite his reappearance.....</b>      | <b>2</b>   |
| Khaled Ghafouri Al-Hasani                                                                                                         |            |
| <b>Doctrine of Imam Al-Mahdi(May Allah expedite his resurrection) and Its Aroused Doubts : Orientalist Doubts as a Model.....</b> | <b>24</b>  |
| Laith Abdul Hussein Farhan Al-Atabi                                                                                               |            |
| <b>Personality of Lady Fatima Al-Zahra (peace be upon her) (Model of Woman Leadership in Society).....</b>                        | <b>46</b>  |
| Imad Hussein Obaid - Abdul Salam Jawdat - Hawra Abbas Karmash                                                                     |            |
| <b>Corona and Risk Globalization.....</b>                                                                                         | <b>70</b>  |
| Shakr Sa`aed Yaseen                                                                                                               |            |
| <b>Freemasonry and its Role in Disseminating Western thought in Iran During Two Centuries, Nineteenth and Twentieth.....</b>      | <b>94</b>  |
| Kadhim Dawaykh Sabih Al-Waely                                                                                                     |            |
| <b>Population Pyramid of Karbala Governorate for the Period 2009 - 2019 and its Future Projections for 2029.....</b>              | <b>140</b> |
| Waseem Abdul Wahed Ridha Al-Nafil                                                                                                 |            |
| <b>Stance of Secularist Trend on Religion in Arabic-Islamic World (Farah Antun 1874-1922 as an Example).....</b>                  | <b>166</b> |
| Hashim Murtadha Muhammad Rridha                                                                                                   |            |
| <b>A Discoursal Analysis of Imam al-Mahdi's Letters at the Time of Occultation.....</b>                                           | <b>190</b> |
| Wafaa Sahib Mehdi Muhammed                                                                                                        |            |





**Imam al-Mahdi** (May Allah expedite his resurrection):

## **Birth and Doctrine**

