ستة فقهاء ابطال

د. الشيخ جعفر المهاجر

بسم الله الرحمن الرحيم

(1)

هذه سير ستة من الفقهاء الابطال، يجمع بينهم أنهم جميعا من الشيعة الامامية او الاثني عشرية، ويجمع بينهم انهم جميعا عاشوا على هذه البقعة من أرض الشام، التي آل أمرها الى ان صارت دولة تحمل اسم الجمهورية اللبنانية، ويجمع بينهم انهم، فوق ذلك كله، بالنسبة لمنظور الكتاب، أنهم جميعا أبطال.

ولسنا نعني هنا بالبطولة معنى انتقائيا يخضع لموقف شخصي ذاتي، يمنح اسم البطولة لمن يحب ويرضى، او معنى دعاويا يعمل على أن يكسو صاحبه ثوبا زاهيا فضفاضا، كما رأينا ورأى غيرنا، في هذا الزمان وفي غيره، خدمة لغرض، مما تصطنع لأجله الابطال؛ ولكنه مفهوم ذو حدود قائمة في موضوعه، يمكن ان ينطبق على غير هؤلاء، مثلما ينطبق على غيرهم.

البطل هو ذلك الانسان الطليعي ذو القدرة على إدراك خصوصيات اللحظة التاريخية التي يعيش فيها ومقتضياتها. وذو القدرة على التماهي معها، والعمل بما تتطلبه وتقتضيه. وذو القدرة ثالثا على إغراء الناس على السير خلفه في الطريق الذي اختاره. إنه كالدليل، يحسن بطريقة ما معرفة الطريق الصحيح، او الذي يجب ان يكون صحيحا، من بين الطرق الكثيرة المتشعبة؛ ويحسن قيادة من معه في ذلك الطريق، بحيث لايشرد عنه الا من عميت منه البصيرة. وهذان شرطان متكاملان، فلو انه تمكن من معرفة الطريق دون ان يملك الى جانب ذلك موهبة القيادة وسحر القائد، لأمكن القول فيه إنه عبقري مثلا او صاحب رؤية، ولكنه بالتأكيد لايستحق اسم البطل.

على هذا فإنك ترى البطل في صور شتى؛ قد تراه معلما مرشدا، رمزا منتصبا كاللواء، فضيلته انه يجعل نفسه مركزا جاذبا، يتجمع من حوله الناس، حيث يجدون ما هو مشترك بينهم. وإذا سارت الامور كما ينبغي فقد يتحول هذا المشترك الى معطى اجتماعي او سياسي، اجتماعي يبدو في أسلوب العيش أجلى ما يكون، وسياسي في الحوافز السلوكية الجماعية. وهما وجهان للعملة نفسها.

وقد نراه في صورة المجاهد المكافح، الذي يهب للذود عن ارضه وقومه، نافخا بوق الحرب، شاهرا سيف الجهاد، باعثا في قومه روح الجلاد.

او في صورة الانسان الانقلابي الذي يترك من بعده عالما غير الذي دخل فيه. في الفكر السائد والبنى الاجتماعية ومصادر السلطة.

ولكننا قد نراه في صورة معكوسة، بالقياس الى المعنى الذي قدمناه للبطولة. فكأنك تنظر الى معنى البطولة في مرآة. أمرؤ اختار ان يعمل عكس التيار الاقوى في زمانه، لمجرد انه رأى الحق او الرشد فيما اختار، دون حسبان القوى التي عليه أن يواجهها. وهذا النهج أكثر ما ينتج أبطالاً شهداء. وسنرى له نموذجا واحدا على الاقل.

الامر الجامع بين كل هاتيك النماذج ان البطل، الى أي نموذج انتمى، يعمم نفسه، يسحب وراءه الاخرين، يجعل من انموذجه الشخصي نهجا وخطا عاما. تلك هي ميزته، وذلك هو ما يمنحه سمته وشعاره، بحيث يصح ان يسمى بطلا.

(2)

ثم إن هناك أمرا جامعا بين هؤلاء الستة الابطال، هو أن كلا منهم عالم فذ قدير. جمع فأوعى. وما من شك في أن لمعرفته وما وعاه القسط الاوفر في تكوين عناصر بطولته وحوافزها. أي ان كلا منهم يمثل خير تمثيل ما يسمى بالمثقف المنتمي، أو بحسب تعبير أقل ذيوعا ولكنه اعمق وأقوى، المثقف العضوي. والموقع الطليعي الذي اكتسبه في قومه، وأهّله من ثم للقيادة، هو من ثمار عضويته الكاملة غير المنقوصة في مجتمعه. وذلك موقع ظل محفوظا للفقيه ومحصورا فيه في كل تاريخنا الحضاري. ولم ينتزعه منه احد حتى الآن. ونعتقد أن أمرا كهذا لن يحدث على الاطلاق، بل إن في بعض ما استجد علينا في هذه الايام دليلا يثبت أن الفقيه لم يفقد قوته التمثيلية، ولم يخسر من عضويته شيئا يذكر. على الرغم من انه انزوى جانبا زمنا طويلا، وظل لفترة غير قصيرة معتبرا عند ممثلي تيار الحداثة والمتأثرين بهم، من مخلفات عصر مضى، وأنه مقضي عليه بالزوال، أو انه مجرد زينة لابد منها استكمالا للمظاهر، وفي سبيل الحفاظ على تواصل آلية الحكم بين الحاكم و الجماهير.

(3)

تمتد هذه السير في الزمان على أربعة قرون. من القرن السابع للهجرة / الثالث عشر للميلاد، حتى القرن الحادي عشر للهجرة / السابع عشر للميلاد. وتلك فترة انقلابية في تاريخ التشيع الامامي في الشام و إيران.

في الشام شهدت نهوضه من جديد، بعد الانتكاسة الهائلة التي اصابته بسبب الغزو الصليبي، الذي اصاب منهم اكثر من مقتل. ثم بسبب ما تلاه من دخول العناصر العسكرية الطارئة، من أتابكة سلجوقيين وأيوبيين ومماليك، في الصورة السياسية لبلاد الشام، وبسط سلطانهم عليه. ومعلوم أن تلك العناصر حملت موقفا عدائيا حادا من التشيع بكافة أشكاله. لا

لشيء الا بسبب تركيبته الفكرية الصلبة، التي جعلته عصيا على التكيف والتوفيق، وغير مناسب لذوي الاطماع السلطوية. ولو أنه كان قابلا لذلك، شأن غيره من المذاهب المتمرسة في هذا الميدان لتعايشت معه دون صعوبة.

أما في ايران فقد شهدت النهضة الصفوية الكبرى، التي أعادت توحيدها بعد طول تمزق، على قاعدة توحيدها عقيديا وثقافيا، فجعلت منها قوة سياسية اقليمية كبرى. وما تزال ايران، بالنسبة لهذين الشأنين، حيث وضعتها تلك النهضة.

(4)

أما بالنسبة للمكان، فإن ميدان هذه السير ومضطرب حياة ابطالها ومزدرعهم، حيث انبتوا الباقيات الصالحات وبدلوا المصائر، يمتد على رقعة واسعة. من الشام الى ايران. من حمص الى بعلبك الى كرك نوح الى جزين الى جباع. لتصل مع بطلين من ابطالها الى ايران، حيث كان لهما شأن عظيم في تاريخ هذا البلد. كما انها تتصل بسبب وثيق، عبر اكثر ابطالها، بالعراق وبالمراكز العلمية الشيعية فيه. وبذلك تكون هذه السير بمجموعها تعبيرا عن حالة تواصل وتعاط داخلية خصبة وخيّرة. وعن تفاعل يتصف بالذاتية المطلقة. تكتسب فيه الثقافة وفعلها في الناس أسباب تساميها من تأمل النخبة المفكرة في عناصرها. وإذ تتسامى تغدو أكثر قدرة على المساهمة في بناء النهضة.

(5)

هكذا يمكن، بل يجب، أن نقول إن هذه السير الست هي في الحقيقة سيرة واحدة، تتجاوز الاشخاص وخصوصياتهم ومضطرب حياة كل منهم، الى الثقافة التي يمثلونها، والى حملَتها من الناس، والى بُعدهم وتقدمهم المعنوي. واعتقد ان القارئ الذي سيرافقنا على صفحات الكتاب، من بدايته الى نهايته، سيقرأ بين السطور قصة أخرى أكبر بكثير من السير الشخصية وأكثر اهمية. على الرغم ان تلك السير هي مصب عنايتنا، نراها في اسم الكتاب وفي توزيع مادته. سيرى خطا تطوريا متصاعدا متنقلا في رحاب المكان والزمان، ولكنه، على اختلاف ميدانه الجغرافي وحقله الزماني، يحمل قضية واحدة، أي أن هناك بطلا سابعا لم نميزه بعنوان، ولكنه موجود تحت كل العناوين، هو الجمهور الذي مثله وحمل لواءه أولئك الفقهاء الابطال، عبر هذا النموذج او ذاك من نماذج البطولة. بل إن الحقيقة التي آمل ان اكون قد نجحت في ايضاحها للقارئ في ما يلي، أن اختلاف نماذج البطولة يعود، في قسط كبير منه، الى اختلاف المرحلة ومقتضاياتها، والتطور الذي تحقق على صعيد القضية. ابتداء من ابن معقل الحمصي،

الذي حمل قضيته الى ساحة جديدة واعدة، مثل جندي يبدل موقعه، ليس فرارا من الزحف، بل متحيزا الى فئة، الى بهاء الدين العاملي، الذي غدا رمز الطمأنينة والاستقرار في ساحة جديدة، اثبت الزمان أنها ساحة المستقبل.

بكلمات أخرى: إن القصة الحقيقية التي تحكيها هذه السير هي قصة نهضة التشيع في الشام وايران.

في الشام بتأثير الضربة الصليبية الساحقة وما رافقها وتلاها من غزو مغولي، ثم سيطرة العناصر العسكرية التي أتت على موجة الدفاع عن "دار الاسلام". فكان منها أن ضربت الناس بحكم انتزع منهم كل شيء. من قوة الفكر بوصفه عامل نهضة وتقدم، الى الاراضي الزراعية الجيدة وكل مصادر الانتاج. ولم تترك لهم الا الفتات من كل شيء.

وفي إيران، بتأثير الشرذمة السياسية والاجتماعية، التي كانت تتخذ شكل مذاهب متناحرة متقاتلة، تتفنن في إفناء الناس، وفي تعطيل دورهم الحضاري. وهو وضع لم يكن يستفيد منه سوى السياسيين الطفيليين. ويجدر بنا هنا أن نلاحظ أن دور ايران الحضاري، بين مجموعة الشعوب الاسلامية، ظل معطلا طوال قرون، حتى وحّدتها النهضة الصفوية، وقضت على عوامل التخلف التي كانت تنخر جسدها العريق. وقد حكينا جانبا جيدا من قصة ايران ونهضتها في كتابنا (الهجرة العاملية الى ايران: اسبابها التاريخية ونتائجها الثقافية والسياسية) فليرجع اليه من أحب.

بعلبك في 25 شعبان 1413 والحمد لله رب العالمين

16 شباط 1993

(1)

ابن معقل الحمصي

أحمد بن علي بن معقل

(567-644 هـ / 1171-1246 م)

ابن معقل الحمصي

البطل في صورة رائد

(1)

من الرجال من تضعهم تصاريف أقدارهم عند مفترق الدروب، حيث ينعطف اتجاه الاشياء، وحيث تتحول الاحوال، وتتبدل المصائر، قبل أن تستقر على أمر جديد. فتبقى سيرهم من بعدهم، إن بقيت، شاهدا على ما جرى. مثل الناص بة التي توضع لتدل على الدرب ثم تبقى لتؤدي وظيفتها حتى بعد أن تضيع معالم الطريق وتمّحي آثار أقدام الذين سلكوه.

قصة حياة ابن معقل وأعماله هي نموذج للسير التي يرى القارئ من خلالها تاريخا بأكمله. فيها نقرأ قصة أكبر بكثير من حياة انسان. وذلك من خلال ما ساهمت به القصة الاكبر من سيرة الرجل ، ونرى ، بل ونلمس، الجانب الانساني منها، بأفضل مما تتيحه لنا الاخبار التاريخية. فالخبر العام يطمس تفاصيل كثيرة جدا، بعدد الناس الذين كانوا موضوعا له إبان حدوثه، ويُلغي عند قارئه الجانب الانساني، وهو لبّ الحقيقة التاريخية. سيرة كسيرة ابن معقل تقلب المنظار، فتريك التاريخ بطريقة معكوسة، من الموضوع – الانسان الى الحدث، ولكنها أكثر حيوية وانسانية.

لقد اتاح لابن معقل الحمصي زمانه أن يقف، ليس عند منعطف واحد، بل اثنين. وكان الشاهد على الاثنين. وهذا حظ لايتسنى للكثيرين. لاشك أنه يجعل الحياة اكثر حيوية وإثارة، والعمر مليئا عريضا. لكنه من الجهة الاخرى قد يجعلها قلقة مرهقة أيضا، حتى بالنسبة للانسان العادي، فكيف إذا كان ذا موقع ممتاز من الناس. بل كيف إذا كانت المتغيرات تتصل بموقعه بالذات؟

(2)

نعني بذينك المنعطفين أول ما نعني "حمص"، بوصفها الوطن الاول لابن معقل. تلك المدينة الشامية العريقة القائمة في سهل "العاصي" الذي في أواسط "سورية"، ومن المعلوم ان بلاد الشام إجمالا كانت، منذ ما قبل الانتشار الاسلامي بكثير، مصبا لهجرات ع ربية كثيفة، إما إرادية طبقا لقاعدة التبادل السكاني بين المناطق الصحراوية والمناطق الخصبة طلبا للانتجاع، وإما قسرية، مثلما حدث بعد انهيار سد "مأرب" الشهير فيما يُقال . ولا ريب في أن هذه الكثافة السكانية العربية لم تتأثر كثيرا بدخول المنطقة في "دار الاسلام"، ولم تجد كبير عناء في التحول

بالتدريج الى الدين الجديد. لكن تحولها كان سطحيا ساذجا، حتى بالقياس الى إخوانهم المنتشرين في شبه الجزيرة. ولم يغير شيئا كبيرا من منظومة المفاهيم والقيم والبنى السائدة. فالاسلام جاءها وافدا من خارجها، فتقبلته بوصفه أمرا واقعا لا مفر منه. ولم يخفف من وطأته عليهم الا رابطة العصبية واللغة مع السادة الجدد، في مقابل الروم البزنطيين.

من هنا كان ارتباطهم بالاسلام السياسي، خصوصا السياسي، هشا واهيا، فهم لم يشاركوا في الاحداث الكبرى التي صنعت التاريخ الجديد، على اي نحو، حتى مقاومين ومحاربين. والانسان من طبعه وديدنه، أن يتفاعل مع الحدث بقدر ما يكون مشمولا به، او موضوعا له، بمعنى او بآخر، هذا بالاضافة الى أنهم كانوا بعيدين كل البعد عن مضطرب الافكار والمصالح بين الاسلام والذين نابذوه، وعن رموزه من الناس. فاتصالهم بأصحاب النبي، صلوات الله عليه، حدث متأخرا، وبشكل مقنن ومدروس بدقة. و الاسلام الذي عرفوه ركبت عناصره محليا، بعد أن اصطنعت له الرموز محليا أيضا. من هنا نلمح كيف أفلح معاوية في استفراد المنطقة وأهلها، وسوقهم سوقا في مشروعه السياسي الشخصي البعيد المدى.

هذه التركيبة السكانية وما تحويه من مضمون ثقافي، بدأت تتغير بسرعة بعد انهيار وضع الشيعة في العراق، إثر نكول معاوية عن تنفيذ معاهدة الصلح مع الامام الحسن عليه السلام، وخصوصا البند الخامس، الذي أمن "اصحاب علي وشيعته" ثم مضى يتتبعهم في البلاد خصوصا في العراق قتلا. فتشتتوا في الآفاق هاربين. ونالت بلاد الشام النصيب الاوفر من عقابيل هذا المعترك. ففي هذا الاطار حدثت الهجرة الهمدانية الكبرى اليه، سالكة الطريق الذي سلكته من قبل قبائل يمانية كثيرة. وهو من أهم الاحداث في تاريخ الشام سكانيا وثقافيا وسياسيا. إذ حمل اليها عناصر سكانية ذات ثقافة مميزة. عادلت من تأثير التركيبة الثقافية الس ابقة ، التي نجح معاوية في صنعها وتثبيتها، واستند اليها في حربه وحكمه. نقول هذا على الرغم من ان نتائج هذا المتغير لم تبدُ الا بعد معاوية وخلفائه الاولين. وكذلك غير متجاهلين مؤثرات أخرى، ليس هذا محل معالجتها. وللراغب في الاستزادة والتفصيل مراجعة كتابنا "التأسيس لتاريخ الشيعة في سورية ولبنان".

في رأينا أن تلك الهجرة الهمدانية هي مفتاح دراسة التشيع في الشام. وبالنسبة الينا في هذه السيرة، ان حمص، بلد ابن معقل، كانت احد مواطن خمسة استقر فيها المهاجرون الهمدانيون القادمون من الكوفة. وبذلك بدأ تاريخ جديد للمدينة العريقة. وقد روى لنا ياقوت (معجم البلدان: 304/2) قصة المدينة هذه، عارية من فذلكتها التاريخية التي اثبتناها أعلاه، بالعبارة التالية:

"إن أشد الناس على علي بصفين مع معاوية كان أهل حمص، وأكثرهم تحريضا عليه وجدا في حربه. فلما انقضت تلك الحروب، ومضى ذلك الزمان، صاروا من غلاة الشيعة، حتى أن في أهلها من يرى رأي النصيرية. وأصلحهم (خ. ل. وأصلهم) الامامية".

ليس من خطتنا هنا والآن الحديث عن المدينة بأكثر مما يهيء القارئ للدخول في سيرة ابن معقل. ولذلك فإننا ننقل الكلام بسرعة الى جانب اكثر صلة بتلك السيرة. نعني الحياة العقلية في حمص. وبالتحديد ما يتصل منها بالوجه الجديد الذي اتخذته المدينة، بعد أن صار للشيعة فيها وجود يعتد به على الأقل. حتى لو لم نكن نملك الكثير لنقدمه للقارئ حول هذا الموضوع. وإن يكن القليل الذي عندنا أكثر مما يتوقعه، بل سيفاجئه حتما.

لقد نسي الناس ذلك الجزء من تاريخ حمص منذ زمن بعيد. فالمدينة لم تكن في يوم من الايام ذات تاريخ خاص بها يحرك النفس ويغري بتذكر أحداثها ورجالها. ولم يصدر عنها ما يبقى في الذاكرة : لا جهاد ولا شعر كـ "حلب". ولا مركزية سياسية وثقافية وسكانية مثل "دمشق". ولا إمارة كتبت اسمها على جبين الزمان مثل "طرابلس". والذاكرة بالنسبة للأصقاع والبقاع، كما هي بالنسبة للناس، تنجذب للجليل ذي الأثر، وتنصرف عما ومن لا خطر له.

فاذا أضفنا الى هذا الاعتبار أنه بعدما دار الزمان دورته، وقلب ظهر المجن للشيعة في وسط وشمال الشام، عُ فّي على آثاره بما هو أشبه بالخطة المقصودة، التي تلاحق التفاصيل فتمسحها مسحا. وذلك بعد أن دخلت العناصر التركية المسرح السياسي قوة مستقلة، وبسطت سلطانها على مناطق واسعة من دار الاسلام، ومنها بلاد الشام.

في سنة 521 هـ/1127 م سقطت حلب بيد الاتابك عماد الدين زنكي السلجوقي. وبعد ذلك باثنتين وعشرين سنة أمر نور الدين محمود بإبطال الاذان بـ "حي على خير العمل". فكان ذلك بمثابة إعلان لسياسته في شأن المذاهب . وهي سياسة تابعها خلفاؤه الايوبيون أينما حلوا بكل أمانة.

حتى المصادر الشيعية نسيت حمص، فباتت لا تأتي على ذكرها حتى لماما. وهي التي لم تنس حلب ولا طرابلس، اللتين أصيبتا بمثل ما أصيبت به. فالحر العاملي، مؤلف (أمل الآمل)، المصدر الاول لأعلام الشيعة في بلاد الشام عموما، لا يأتي على حمصي واحد. وهو الذي ملأ الجزء الثاني من كتابه بأعلام جارتيها. ولا ريب في أن الحر قد قال ما يعرف، وسكت عمن لا يعرف. ثم لا ريب في أنه في الحالتين كان يجود من الموجود. فهذا دليل على ان حمص كانت قد نسخت من الذاكرة الشيعية في زمانه (ت: 1103هـ/692 م) والسبب ما ألمحنا

اليه قبل قليل، من ضعف شأنها وشأن أعلامها بالقياس الى جارتيها، خصوصا حلب. ولذلك فانه حين أصابها ما أصابهما انهارت وضاع ذكرها، كأن لم تغن بالامس.

لم يبق في يدنا من ذكر الاعلام الشيعة الحمصيين الاوائل سوى أسماء مبثوثة في أسناد احاديث شريفة. وهذه لم نحصل عليها الا بقراءة عشوائية في كتب الحديث، مستهدين بالنسبة الى حمص. وهي طريقة غير مضمونة، على الرغم مما فيها من مشقة. فمن ذا الذي يضمن أن كل حمصي ذكر، حيث ذكر، منسوب الى بلده، فضلا عن أنني لا أدعي أنني استقصيت كل المظان. إذن، فلتكن هذه المقدمة محاولة أولى، لا تبتغي أكثر من تحريك الاهتمام بهذا الموضوع الجليل.

ومن الجدير بالذكر أن لا أحد من هؤلاء قد ذُكر في كتب الاعلام او رجال الحديث الشيعة ، باستثناء الحسن بن ابراهيم ين محمد بن جعفر الحمصي. الذي يورد له السيد الامين في (أعيان الشيعة: 628/4) ترجمة مختصرة مقتبسة بنصها عن ابن حجر في (لسان الميزان 2/ 192)، الذي اخذها بدوره عن ابن ابي طي، يحيى بن حميدة الحلبي (ت: 630 هـ / 1232 م) في كتابه الجليل المفقود (تاريخ الامامية).

وإليك من عثرنا على أسمائهم :

١ -محمد بن عبدالله الحمصي: يرد اسمه في سند حديث في (كفاية الاثر في النص على الائمة الاثني عشر/ 73) ونرجح انه عاش في القرن الثاني للهجرة/الثامن للميلاد، او اوائل القرن الثالث على أبعد تقدير. ذلك ان بينه وبين النبي، صلوات الله عليه وآله، أربع وسائط. وهو أقدم من عثرنا على اسمه من الرجال المنسوبين الى حمص. وهذا يقدم دليلا على ان وجود الشيعة في المدينة يرقى الى فترة مبكرة جدا. ويؤازر ماذكرناه في اوليات هذه المقدمة، وعالجناه بتفصيل كاف في كتابنا "التأسيس" من أن وجود الشيعة فيها يرقى الى بُعيد عام الجماعة.
٢ -محمد بن عرفة الطائي الحمصي: نرجح انه من رجال القرن الثالث للهجرة / التاسع للميلاد. يرد اسمه في سند حديث في (كفاية الاثر /77).
٣ -أحمد بن يوسف الحمصي: يرد اسمه في سند حديث في (كفاية الاثر / 163). وهو شيخ لعتبة بن عبدالله الحمصي التالي ذكره.
٤ -عتبة بن عبدالله الحمصي: شيخ لأب الحسن علي بن الحسن بن منده، وهذا شيخ لعلي بن محمد الخزاز مؤلف (كفاية الأثر)، التقى به وأخذ عنه في موسم الحج في مكة سنة 380 هـ /990 م (كفاية الاثر /162).

٥ -سليمان بن عمر الراسبي: شيخ لعتبة بن عبدالله المذكور أعلاه، يوصف في سياق السند بـ "الكاتب بحمص" (كفاية الأثر /164).

أما في المتأخرين عن أولئك فقد عثرنا على ثلاثة:

الاول: المبارك بن يحيى بن المبارك بن مقبل، ابو الخير، مخلص الدين الغساني الحمصي (ت: 648 هـ / 1259 م) ذكره اليونيني في (ذيل مرآة الزمان: 385/1) قائلا: "**كان فاضلا أديبا وله معرفة تامة بالانساب، وهو أحد مشايخ الشيعة، توفي في ربيع الآخر بجبل لبنان. وكان قد هرب من حمص من التتر فأدركه أجله**".

الثاني: أخوه محمد بن يحيى بن مبارك بن مقبل الغساني الحمصي، جمال الدين (ت: 670 هـ / 1271 م) وصفه الصفدي في (الوافي: 383/4) بالشاعر الناثر. ووصف أباه بأنه "**كان وزيرا من أجلاد الشيعة** ". أورد له اليونيني في (ذيل مرآة الزمان: 436/3) أبياتا في الرد على جمال الدين بن الحسام، حيث قال من قصيدة يرثي بها ابن العودي الجزيني:

عرج بجزين يا مستبعد النجف ففضل من حلها يا صاح غير خفي

فرد عليه ابن مقبل بقصيدة طويلة مطلعها:

لقد تجاوز حد الكفر والسخف من قاس مقبرة ابن العود بالنجف

أما ثالثهم فهو ابن معقل الحمصي الذي وضعنا هذه المقدمة في سبيل كتابة سيرته.

---

(1)

ابن معقل (بفتح الميم وسكون العين المهملة، بعدها قاف مكسورة ولام آخر الحروف) هكذا يهجئ الاسم محقق (مجمع الآداب) لابن الفوطي نقلا عن (تكملة إكمال الاكمال) (مخطوطة مكتبة الاوقاف ببغداد، ورقة 117–118): عزالدين ، ابو العباس أحمد بن علي بن معقل بن ابي العلاء بن محمد بن معقل، الازدي الغساني ثم المهلبي الحمصي.

والمهلبي نسبة الى المهلب بن أبي صفرة. اما الازدي فنسبة الى أزد غسان، قبيلة يمانية نزلت بلاد الشام وشمال الجزيرة العربية على أثر كارثة سد مأرب. والمعروف أن الأزد انقسموا فريقين يوم صفين سنة 37 هـ/ 647 م، فريق مع الامام علي عليه السلام وثان مع معاوية (الطبري: 8/6 و15)، ولكنهم اضطُهدوا من معاوية فيما بعد، بحيث جمعوا جموعهم ونزحوا من الشام باتجاه "عمان". وكان تاريخهم من بعد مليئا بالثورات على البيت الاموي وولاته حيثما حلوا (دائرة المعارف الاسلامية، مادة "أزد"). والثابت عندنا ان التشيع في "الشام" يماني. والمعروف أن سياسة معاوية الشامية مالت الى القيسيين في مقابل اليمانيين، حتى ثار ابن الزبير فقلب عبدالملك الآية. وربما كان ذلك أساسا بعيدا مؤثرا في سيرة ابن معقل. وكم لمثل هذا الاساس من أثر في حياة الناس، ولكن أكثر الناس لايشعرون.

(2)

يصف الذهبي ابن معقل بأنه " **كان وافر العقل، غاليا في التشيع، ديّنا متزهدا** " (يقتبسه في بغية الوعاة / 151 عن تاريخ الاسلام) وأنه " **كبير الرافضة، النحوي العلاّمة** " (سير أعلام النبلاء: 23 / 222). ويقول فيه ابن الفوطي: " **من فضلاء العصر وعلماء وأدباء الدهر وشعرائه**" (تلخيص مجمع الآداب: 9/1). ويصفه اليونيني بأنه " **كان شاعرا مقتدرا على النظم، عالما بفنون الأدب والاصول والفقه على رأي الامامية** " (ذيل مرآة الزمان: 3 / 11). فهذه شهادات ثلاث صدرت عن ثلاثة شهداء، أولهم واحد من أبرز المؤرخين وكتّاب السيرة، أعني به الذهبي المتوفي سنة 748 هـ / 1347 م. وثانيهم بلدي ومعاصر لابن معقل، هو موسى بن محمد اليونيني، المتوفي سنة 726 هـ / 1325 م. من المؤكد انه لم يلقه، ولكنه مع ذلك قادر على أن ينقل إلينا الانطباع الذي تركه ابن معقل في أذهان الناس في بعلبك حيث عاش زمنا وترك أثرا طيبا، كما سنعرف بعد قليل. والثالث ابن الفوطي، عبد الرزاق بن احمد الصابوني المتوفي سنة 723 هـ / 1322 م، مؤرخ العراق الشهير ومؤلف (مجمع الاداب في معجم الاسماء والالقاب) وهو أكبر كتاب بالعربية في السير والتراجم، ومؤلفه هو الوحيد بين الثلاثة

الذي لقي ابن معقل وعرفه معرفة جيدة. إذن فشهادته هو الآخر شهادة عارف خبير. وتراجم هؤلاء الثلاثة هي عمدة هذه الدراسة.

يؤخذ من كلمة الذهبي "**كبير الرافضة**" أن ابن معقل كان ابرز فقيه شيعي في الشام في زمانه. ونحن نعرف ان هذا الكلام غير دقيق. حقا إن جبل عامل كان حتى ذلك الزمان وعدا تخبئه الايام، وأن علينا ان ننتظر قرنا ونصف القرن تقريبا حتي يحقق الشهيد الاول محمد بن مكي الجزيني (ق: 786 هـ / 1384 م) نهضته العلمية الكبرى التي تفيأ العالم الشيعي ظلالها الوارفة وما يزال. وسنعرّف بها فيما يلي. وان طرابلس وفقهاءها كان قد اضمحل أمرها وأمرهم منذ ما يقل قليلا عن القرنين، بعد وقوعها في أسر الصليبيين. أما منارة الشام "حلب" فكانت قد انفرط نظامها، وتشتّت سادتها بنو زهرة في الأمصار. فمنهم من نزح الى "مصر". وبعضهم تحول الى قرية "الفوعة" المجاورة. ومن بقي منهم أخذ يتظاهر بأنه شافعي. ولكن كان هناك غير بعيد فقيه حلبي كبير. هو نجيب الدين، أبو القاسم الحسين بن العود الحلبي. الذي صمد في"حلب" الى حوالي سنة 650 هـ /1252 م. الى ان " **أُركب حماراً مقلوباً، وطيف به في شوارعها وأسواقها وهو يضرب بالدرّة**" (ذيل مرآة الزمان: 434/3). وعلى الأثر تحوّل الى "جزين" في "جبل عامل"، وعاش فيها إلى أن توفى سنة 677 هـ /1276 م. وهو الذي رثاه الفقيه جمال الدين، ابراهيم بن الحسام العاملي، بالقصيدة المشار إليها في أوليات هذه السيرة. والأبيات ، على الرغم من ردّ الفعل الغاضب الذي أثارته من ابن مقبل الحمصي، تدل على جلالة قدر إبن العود وعظم مكانته في النفوس. خاصة وأنها صدرت عن فقيه آخر، عاملي، عرف الشيخ ابن العود معرفة جيدة ولا ريب.

إذن، فمن الحق أن نقول، ان ابن معقل كان أحد فقيهين شيعيين كبيرين في "الشام" ثانيهما ابن العود. والجدير بالذكر أن الذهبي لا يجهل ابن العود. فقد ترجم له في (العبر:325/5). ولكنه تجاهله في (سير أعلام النبلاء). كما يجدر بنا أن نشير إلى أن البحاثة الشهير آغا بزرك الطهراني، في سياق الاشارة إلى المعاصرة والموازنة بين المحقق الحلي، جعفر بن الحسن (ت: 676 هـ /1275 م) وابن العود، قال: " **وكانا شيخي الشيعة، أحدهما في العراق، والآخر في جبل عامل** " (طبقات اعلام الشيعة: 135/7). فنسي ابن معقل مثلما أغفل الذهبي ابن العود.

بقية نص الذهبي يشير إلى ملمحين اثنين لا أكثر عند ابن معقل، هما "ا **لنحوي**"، و"**العلاّمة**". وسنعرف أنه أصاب شهرة واسعة في علوم العربية. أما " **العلاّمة**" فتعني: العارف بالأنساب. وسنعرف أيضا أنه ترك كتابا في هذا العلم. لكن الحقيقة ان نص الذهبي هذا ، لا

ينصف ابن معقل على الاطلاق. بل يظلمه ظلماً شنيعاً لا مبرر له. ولست أكتم أنني أتهم الذهبي بكتمان الحق وهو يعلم. فهو يعرف حق المعرفة تاريخ الرجل العلمي. ويعرف ان المكانة التي اكتسبها أينما حلّ ليس بالعربية والانساب حسب. ولكنه أي الذهبي، على جلالة قدره في فنّه، متحيّز تحيّزاً شنيعاً. تلمس ذلك، مثلاً، من اصراره على استعمال كلمة "الرافضة" لتدل على الشيعة الإمامية. فضلاً عن كلمات وعبارات أخريات. آثرنا أن لا نقتبسها وان لا نقف عندها، كي لا تلقي بظلها الكالح على البحث. ولكي تعرف الفرق، قارن نصه بنص اليونيني، ترَ كم ان هذا الأخير بريء ومنصف وسليم الطويّة. والحقيقة ان هذه الملاحظة، بالنسبة للاثنين، لا تصح بالنسبة لهذا المقام فقط، بل تسري في كل أعمالهما.

(3)

ولد ابن معقل "في شهور سنة 567 بحمص". كذلك قال هو نفسه لابن الصابوني، محمد بن علي المحمودي (604–680 هـ / 1207–1282 م) إذ سأله عن تاريخ مولده. وأثبته هذا الاخير في كتابه (تكملة إكمال الاكمال في الانساب والاسماء والألقاب / 117–118).

وابن الصابوني مصدر اولي لهذه السيرة. فقد لقي ابن معقل وعرفه معرفة جيدة، وأخذ عنه سيرة حياته، وعني بتسجيلها تسجيلا وصل إلينا. ويمتاز بأنه الوحيد الذي يتحدث عن تحصيله العلمي أول أمره في "حمص". ولكنه لايشير الى دراسته في الحلة. في حين يذكر دراسته وشيوخه في بغداد. والظاهر ان ابن معقل نفسه مسؤول عن هذه المفارقة، وأنه آثر السكوت عما يحسن السكوت عنه، او لاينفع القول فيه، مادام يخاطب محدثا دمشقيا، صيت الحلة واهلها عنده ليس بذاك.

(4)

"قرأ العربية ببلده على الفقيه مهذب الدين ابي الفرج عبدالله بن أسعد الموصلي، نزيل حمص" (تكملة / نفسه). وابن أسعد هذا، ويُعرف ايضا بابن الدهان، فقيه غلب عليه الشعر واشتهر به. هجر بلده الموصل و " **تولى التدريس بمدينة حمص**" وأقام بها حتى وفاته في السنة 581 هـ / 1185 م (وفيات الاعيان 257/1) ويؤخذ من نص ابن الصابوني أن ابن معقل كان أحد أولئك الذين قرأوا على هذا الموصلي، وأنه لم يقرأ عليه سوى العربية. ولكن ابن معقل كان في الرابعة عشرة عند وفاة شيخه. وهذا يعني انه لم يأخذ الكثير الذي يعتد به. ولهذا فاننا نرتاب بأنه قد ذكر شيخه الموصلي في سبيل التغطية على شيخ او شيوخ آخرين، سكت عن ذكرهم للسبب نفسه الذي أمسك من أجله عن ذكر دراسته في الحلة. خاصة وأن هناك فترة مظلمة تماما في سيرته تمتد على ست سنوات على الاقل، أي بين تاريخ وفاة شيخه الاول ابن الدهان

وبين سفره الى الحلّة، الذي لانتصور على الاطلاق أنه قد حدث قبل ان يكون قد بلغ العشرين من عمره على اقل تقدير.

(5)

من المؤكد ان ابن معقل هاجر بعد هذه المرحلة الى الحلّة، وهي خطوة منتظرة من امرئ كشف الزمان فيما بعد عبقريته وطموحه. والحلّة كانت في ذلك الزمان، والى مدة طويلة تالية، أهم مركز علمي للشيعة، تجذب اليها المتفقهين الطامحين من مختلف الاقطار. وكانت الرحلة اليها من المنطقة الشامية، خصوصا من جبل عامل قد بدأت تصبح تقليدا متبعا. ولكننا من اسف لانعرف شيئا عن تاريخ رحلته اليها، ولا عن شيوخه، ولا عن مدة إقامته فيها. فابن معقل نفسه كتم الامر جملة وتفصيلا وهو يحدث ابن الصابوني عن سيرة حياته، كما اشرنا سابقا. لكن الذهبي يقول:"**أخذ الرفض عن جماعة بالحلة** " (بغية الوعاة / 151 نقلا عن تاريخ الاسلام). والعبارة نفسها نجدها عند الصفدي (الوافي بالوفيات: 238/7). وكل شيء يدل على أنه أخذها عن الذهبي، الذي يبدو انه أخذ عن مصدر لم يصل الينا، وأننا نحس من العبارة ان الذهبي ق ـد تصرف بالمعلومات التي بين يديه ، التي يبدو انها تضمنت اسماء شيوخ ابن معقل في الحلّة. فقوله "**جماعة**" هو إجمال لابد انه يستند الى تفصيل. والذهبي امرؤ ذو ذهنية ومزاج صارا معروفين عند القارئ . إذن ، فلا عجب في انه اضرب عن ذكر شيوخ ابن معقل في الحلّة واكتفى بقوله " **جماعة**" . وليس ـجّل القارئ ان هذه هي المرة الثانية التي نضبط فيها الذهبي متلبّسا بكتمان الحق وهو يعلم.

لكن يحسن ان نقول إن شيخي "الحلة" في المدة التي يمكن ان يكون ابن معقل قد أقام فيها، كانا على التوالي: محمد بن ادريس (ت:598 هـ / 1201 م) ومحمد بن جعفـر بن نما (ت: 636 هـ / 1238 م) . فعسى ان تكون هذه الاشارة مفيـدة لمن يتابع البحث من بعدنا ، استنادا الى مصادر لم تصل يدنا اليها ، خصوصا مجموعات الاجازات ، التي مايزال اكثرها مبعثرا لم يمثل للطبع.

(6)

من الحلة اتخذ ابن معقل طريقه صوب بغداد. وكان ذلك، فيما يبدو، فاتحة الجزء التالي من خطة اختطها لنفسه. لقد كانت فرصته في الاندماج الاجتماعي والبروز العلمي في وطنه محصورة في أن يجلّي في المعارف والعلوم الحيادية بالنسبة للنزاع المذهبي. وها هو قد اختار علم النحو.

في بغداد انكب على دراسة النحو على شيخين من أشهر نحاة عصرهما، هما: الوجيه الواسطي، المبارك بن سعيد (ت: 612 هـ / 1214 م)، مدرّس النحو في المدرسة النظامية الشهيرة. وابوالبقاء العكبري، عبدالله بن حسين (ت: 616 هـ / 1218 م). ومن الواضح ان تاريخ وفاة العكبري يفيدنا ضمنا تاريخ دراسة ابن معقل في بغداد. فمن الثابت، استنادا الى كل من ترجموا له، انه لم يقرأ على احد فيها سوى ذينك الشيخين. فيبدو انه، اي التاريخ، محصور من أدناه فيما قبل السنة 616 هـ / 1218 م. لكن من الثابت ايضا انه التقى الكندي، زيد بن الحسن في دمشق، كما سنعرف بعد قليل، وهذا توفي سنة 613 هـ / 1215 م. ما يدفع تاريخ دراسته في بغداد، وقبلها في الحلة، ثلاث سنوات على الاقل الى الوراء. والنتيجة من كل هذا التمحيص، على صعيد التاريخ، انه كان في الحلة ثم في بغداد في السنوات الاخيرة من القرن السادس للهجرة / الثاني عشر للميلاد، او السنوات الاولى من القرن السابع / الثالث عشر.

ومما يجدر ذكره ، قبل مغادرة هذه المرحلة من سيرة ابن معقل، انه اختط ببرنامج رحلته تلك، من وطنه الى الحلة ثم بغداد، ما صار له فيما بعد قوة تقليد استمر حوالي ثلاثة قرون. فكنت ترى الفقيه الطموح يخرج من بلده متجها الى الحلة، او النجف فيما بعد. ولكنه بعد أن يكتفي من احدهما يعرّج على بغداد للاخذ من شيوخها ومحدثيها. وأشهر مثالين على هذه الخطة نجدهما في سيرة الشهيد الاول، محمد بن مكي الجزيني (ت: 940 هـ / 1384 م) والمحقق الثاني علي بن عبد العالي الكركي (ت: 940 هـ / 1533 م)، كما سنعرف سيرتهما فيما يلي. وكان ابن معقل ، على ما نعلم ، اول من سن هذه السنة.

(7)

قبل السنة 613 هـ / 1215 م قفل ابن معقل عائدا الى الشام. نقول "الى الشام" على وجه التعميم، لاننا لا نعرف الى اين كانت عودته على نحو التحديد.

من الثابت انه، بعد أن غادر بغداد، أقام مددا متفاوتة في بعلبك وحماة ودمشق. لكن لم يقلْ أحد ممن ترجموا له انه سكن حمص. على أن هذا لا يصح دليل نفي على انه فعل. فالإعراض لايصح هنا شاهد نفي. فما من أحد من أولئك كان في صدد استيفاء الموضوع. أعني أنه ما من أحد ممّن ترجموا له اهتم بتتبع أماكن إقامته . إنما نستدل على تنقلاته من إشارات وردت عرضا في النصوص التي بين أيدينا.

مهما يكن فما من شك في انه لم يقِ ـم في حمص، من بعد العراق، على نحو التوطن فترة او فترات طويلة. كما ان مما لاشك فيه أن حمص لم تعد المكان الملائم لاقامة فقيه شيعي

يؤدي الوظيفة المعتادة لمثله في مجتمعه، حتى مع بعض القيود. لقد كانت المنطقة، التي مركزها حلب عاصمة التشيع في الشام لمدة قرنين، هدفا ذا أولوية في سياسة السلطة الزنكية ثم الايوبية، التي اعتمدت مناجزة التشيع. حقا أن أهل السياسة واصحاب السلطة انفسهم لم يبرزوا الا نادرا في هذا المعترك ، لكن فقهاء من مذهب السلطة الممتلئين حماسة توالوا على القيام بالمهمة خير قيام، او بالاحرى أسوأ قيام ، غير موفرين وسيلة من مختلف اشكال التضييق والتهويل والمحاربة وبث الرعب. ونذكّر هنا بما جرى على آخر فقيه شيعي حلبي كبير، هو أبو القاسم بن الحسين ين العود الحلبي الذي أخرج من حلب بعد أن طيف به في شوارعها واسواقها على حمار مقلوب وهو يضرب الدرة. وذلك حوالي السنة 650 هـ 1252 م. الامر الذي يمكن اعتباره رسالة موجهة الى كل من يهمه الاخر، ونقطة ختام . لست أعني الحدث بذاته، فهو قد جرى بعد عودة ابن معقل من العراق بكثير. بل ما يمثله من تهيؤات وسياسة كانت ناشطة ومعمولا بها آنذاك دون ريب.

نعتقد ان ما قلناه كاف ليضع القارئ في جو الوضع المعقد الذي واجهه ابن معقل بعد عودته من العراق. وسيرى القارئ أن ما بقي من عمره كان محاولات دائبة ومرهقة للتلاؤم والعمل في ظل أحوال صعبة ومعقدة جدا، وأنه فشل في بعضها ونجح في أخر، وأن نجاحه الكبير والتاريخي كان مذخورا لمنطقة تعيش لحظة تحفز تاريخي هي بعلبك.

على انه قبل الدخول في الكلام عن فترة بعلبك من سيرة ابن معقل ودوره التايخي فيها لابد من الإلمام بفترة دمشق. رغم انه لا شئ مميزا فيها. وذلك وفاء لسيرة الرجل. وسيرة المرء كل لا يتجزأ، حتى للجزء الذي دعانا لكتابة سيرته.

والظاهر أن جلّ بغية ابن معقل من سكنى دمشق دون غيرها كان ان يحقق لنفسه نوعا من الاندماج الاجتماعي، ويكتسب مكانة عن طريق البروز في مجتمعها. وذلك أمر أعدّ له منذ ايام الطلب في بغداد كما عرفنا.

ولقد كانت دمشق يوم نزلها تحت حكم أمير ايوبي يوصف بأنه كان عالما فقيها نحويا لغويا. و"كان عنده جماعة من الفضلاء، لايفارقونه سفرا ولا حضرا" (شفاء القلوب في مناقب بني ايوب/277) هو الملك المعظم عيسى بن ابي بكر بن ايوب (ح: 597-624 هـ / 1200-1226 م). كما كان في المدينة ايضا تاج الدين زيد بن الحسن الكندي (ت: 613 هـ / 1215 م) شيخ العربية (سير اعلام النبلاء: 34/22) واستاذ الملك المعظم نفسه في الادب والنحو.

عمد ابن معقل الى نظم (الايضاح) و(التكملة) وعرضهما على الكندي، فاطلع عليهما وحكم له " **بأن كتابه أعلق في القلوب وأثبت بالافكار من كلام الفارسي** " (الوافي بالوفيات: 239/7) ثم قدمه للمعظم عيسى فأجازه بثلاثين دينارا وخلعة. والكتابان المذكوران هما في الاصل لأبي علي الفارسي النحوي الشهير، أولهما في النحو والثاني في التصريف. وكانا من أشهر كتب التدريس وأكثرهما ذيوعا بين الطلاب. وكانت الافادة من سهولة حفظ النص الشعري من الاساليب التربوية المعمول بها في حلقات التدريس يومذاك. فأراد ابن معقل ان يفيد من شاعريته ومن معرفته العالية بموضوعي الكتابين فنظم مادتهما وقدمهما الى المعنيين عبر شيخ العربية في دمشق وأميرها النحوي اللغوي.

بهذا المدخل الساذج البسيط شاء ابن معقل ان يحاول اختراق الحاجز الذي يحول بينه وبين الاندماج في المجتمع العلمي في عاصمة المنطقة السياسية والثقافية، وأن ينتزع الاعتراف به في اوساطه، وأن يبني لنفسه مكانة فيها. وكأنه أدرك أن الامور لم تكن أبداً بهذه البساطة، وأن اهل الفقه والثقافة فيها لم يكونوا ابدا كيانا مستقلا له آلياته وأعرافه الذاتية البعيدة عن أهل السياسة. بل مجرد تجمع يعيش على هامش السلطة، وظيفته أن يرفدها. وبالتالي فان اختراقه يحمل معنى كبيرا لن يتأتى له بتلك الوسيلة.

من هنا رأينا ابن معقل، وإن نجح بالمقاييس العلمية والتربوية السائدة كما تشهد بذلك اشادة الكندي وجائزة الامير، الا أنه فشل فشلا ذريعا فيما رمى إليه لاعتبارات أخرى لا علاقة لها بالكفاءة والاجادة. يدلنا على ذلك أن عمله لم يلق الانتشار المتوقع له، على الرغم من أنه "أجاد" فيه على حد قول الصفدي (الوافي 239/7)، وأن نظمه كان "نظما حسنا" كما وصفه ابن الصابوني (تكملة / 117–18). حتى ان كتابيه فقدا، فلا نعثر اليوم على نسخة لهما. ولم يذكر أحد أنه رأهما او احدهما من بعده. ولو انهما لقيا حظا من الانتشار لما ضاع جهد صاحبهما هباء.

(9)

لعل ابن معقل ادرك، بعد تجربته الفاشلة في دمشق، أن الحاجز المذهبي أقوى وأعلى من يخترقه انسان وحده بهذه البساطة اعتمادا على ما يتمتع به من كفاءة وموهبة. وأنه، اي الحاجز، أصبح في قلب الحالة السياسية، وميدانا لمعارك قاسية، فيها منصور ومهزوم، يحل الحذر والريبة جنان كل من الطرفين تجاه الآخر. ولعله على اثر ذلك هجر دمشق واهلها، ويمم وجهه شطر بعلبك.

لسنا ندري على نحو التحديد لماذا آثر بعلبك بالذات على سواها. ولقد رأينا قبل قليل أنه عندما ضاقت حلب واهلها بالشيخ ابن العود تحول عنها الى جزين، وعاش فيها بسلام حتى وافته المنية. ولكننا سنعرف ان جزين وبعلبك كلتاهما كانتا ارضا ذات خصوصية، من حيث انهما تحملان وعدا برسم المستقبل. وتحول ابن العود وابن معقل اليهما، بعد ان ضاقت عليهما الارض بما رحبت، بالنسبة لمن يحصي على التاريخ انفاسه، اصبع يشير الى ماضي الايام التالية.

لكننا وجدنا اليونيني يترجم لبعلبكي، فيصفه بأنه " **من اماثل أهل بعلبك، وله جدة متوسطة، وعنده مكارمة وسعة صدر وحسن عشرة. وكان متشيعا متغاليا** " (ذيل مرآة الزمان 11/3) اسمه احمد بن علي بن حميد بن معقل ، توفي سنة 671 هـ / 1272 م. وهو حفيد لاخت الشيخ ابن معقل . مما يفهم منه ان اخته، اي اخت الشيخ ابن معقل، كانت تقيم في المدينة يوم نزلها. وان زوجها هو من أقارب الشيخ. أضف الى ذلك انه يبدو من نص اليونيني ان المترجم له كان يتمتع بوضع اجتماعي ممتاز " **من اماثل أهل بعلبك** ". ومن الصعب جدا، استنادا الى ما نعرفه عن القواعد والتقاليد، ان يصل امرؤ الى مستوى يصح ان يوصف بمثل كلمات اليونيني دون ان يكون مستندا الى وضع اجتماعي قوي. والمتأمل في هذه المعلومة يسمح لنفسه ان يستنتج ان ابن معقل، حين آثر بعلبك على سواها بعدما خاب سعيه في دمشق، كان له فيها قاعدة نسبية قوية. وهو أمر يمكن اعتباره سببا قويا لايثارها. لكننا نتجاوز حقوقنا وحدودنا كباحثين، ان جزمنا وحتمنا انه كان السبب الوحيد. وسيجد القارئ فيما يلي من هذه السيرة، خصوصا فيما يتعلق منها بالتركيبة السكانية لبعلبك، والوضع الانقلابي الذي كانت تجتازه، ما يمكن إضافته الى هذه النقطة.

مهما يكن فإنه اتخذ طريقه اخيرا الى بعلبك. ولسنا ندري ان كان يدرك القيمة الخاصة لخطوته هذه، ولكنه وهو الوافر العقل على حد وصف الذهبي والصفدي، حريٌّ بان يكون اتخذ قراره بعد دراسة وتأمل. خاصة وانه قد خرج لتوه من تجربة مرة في دمشق. والتجاريب تعلم من يوصف بمثل ما وصف به. وخاصة ايضا ان حياته وما جرى عليه منذ عاد من العراق وثيقة الصلة بأوضاع سياسية. ابتداء من اضطراره الى التخلي عن وطنه حمص، الى فشله في دمشق. وانسان يلقى مثل ما لقي حقيق بأن يبدأ وضع الشأن السياسي وتهيؤاته في الحسبان وهو يجتاز منعطفات حياته.

نرجح ان نزوله المدينة كان في وقت ما من العشر الاول من القرن السابع للهجرة / الثالث عشر للميلاد. والحدث بذاته يبدو صغيرا لايؤبه به. ومن المشكوك فيه انه كان موضع

اهتمام احد يومذاك، بل حتى هذه كتابة هذه السطور. فمن ذا الذي يأبه لقدوم فقيه وعالم لغة أشبه ما يكون بالشريد بعد ان فقد وطنه، وفشل في أن يكسب لنفسه مكانا لائقا في غيره؟

لكن المعنى التاريخي الكبير لهذا الحدث الصغير يكمن في أمرين: في خصوصية الفقيه الشيعي في مجتمعه، وفي التطورات التي كانت عالقة في مدينة بعلبك في ذلك الأوان ببطء ولكن بثبات. وتلك التطورات تتصل بتركيبتها السكانية، حملت اليها من جوارها ما بدّل وجهها تبديلا صار من بعد شبه كامل، بحيث ان قلة من المختصين يعرفون اليوم ما كانت عليه.

هذه التطورات كانت قد بدأت قبل دخول ابن معقل بوقت غير قصير. ولكنها إذ ذاك كانت قد بدأت عملها التغييري. ولم يكن ينقصها لتتحول من تغيير كمي الى آخر نوعي الا وجود رجل كابن معقل له قيمة الرمز وفعله. الامر الذي نجح فيه الرجل ايما نجاح . فيا لله لمقادير كيف أعطت هذا الرجل أن يكون نقطة الختام في وطنه ، وكلمة البدء في غيره. فكأنها في براعتها كاتب درامي قدير يبرع في حبك المواقف المسرحية المتناقضة التي تثير اقصى العجب.

كانت بعلبك المدينة إحدى المراكز القليلة للمذهب الحنبلي في "بلاد الشام". ازدهر فيها وفي القرية المجاورة يونين، بحيث ان المدينة والقرية اعطتا المذهب مجموعة من الفقهاء ذووي الاثر محليا واقليميا، ممن نجد اسماءهم منثورة في كتب التراجم المعنية برجال القرون السادس والسابع والثامن للهجرة / الثاني والثالث والرابع عشر. أما ارياض المدينة والقرى المجاورة لها خصوصا على سفوح السلسلة الشرقية فقد كانت معمورة بالشيعة منذ ما قبل الفترة التي نتحدث عنها الان بكثير. وفي زمن ما قبلها ايضا بدأت حركة سكانية من تلك السفوح باتجاه المدينة. ربما، بل الارجح، انها حصلت بسبب قلة خصوبة ارض تلك السفوح وعجز انتاجها الزراعي عن مجاراة التكاثر السكاني. وآثار هذه الحركة السكانية ومثلها ظاهرة نلاحظها في تركيبة الناس في المدينة حتى اليوم. فأكثر الأسرات الكبيرة في المدينة ترجع بأصولها الى القرى والمزارع التي كانت او ماتزال في تلك السفوح. المهم ان تلك الحركة السكانية اخذت تغيّر وجه المدينة شيئا فشيئا، تغييرا بطيئا ولكنه ثابت. ولن يأتي القرن التاسع للهجرة / الخامس عشر للميلاد، حتى يصبح الحنابلة فيها اقلية ضئيلة ما عتمت ان اندثرت، بعد ان هاجر عامتهم الى دمشق، حيث كان قد نشأ حي خاص بهم هو حي الصالحية المعروف. ولم يبق من ذكراهم في بعلبك سوى مسجد المدينة المعروف باسم "مسجد الحنابلة"، وشبكة قنوات تحتية للماء، ظلت تروي المدينة القديمة حتى وقت قريب، تعرف محليا باسم "ماء الحنابلة". ومن الطريف أن أهالي تلك القرى انفسهم لحقوا بالحنابلة النازحين الى دمشق وكاثروهم في مركزهم الجديد "الصالحية"، وما عتم

هؤلاء ان غدوا قلة ضئيلة هناك ايضا. اما بالنسبة الى بعلبك فإن ذلك التغيير المستمر وجد التعبير السياسي الملائم له فيما بعد في بروز أسرة من السياسيين الاقطاعيين هي اسرة الحرافشة، او بني حرفوش، التي نزلت المدينة قادمة من تلك السفوح، واتخذتها قاعدة لحكمها، وما يزال اعقابهم فيها وفي جوارها حتى اليوم.

(10)

لم يبق علينا كي نستكمل صورة الاوضاع التي واجهها ابن معقل في بعلبك سوى ان نضيف اشارة تتعلق بالوضع السياسي فيها.

كانت المدينة يومذاك إمارة يحكمها أمير أيوبي، هو بهرام شاه بن فرّخ شاه، الاكثر شهرة بلقب الملك الامجد (حكمها: 578–627 / 1182 – 1229). وكان هذا الامير، شأن كثيرين من أفراد البيت الايوبي وملوكه، معنيا بالثقافة وشؤونها " **أديبا فاضلا شاعرا محسنا جوادا ممدحا كاتبا. وهو أشعر بني ايوب، وشع رهـ مشهور**" (شفاء القلوب / 223). وكان يتمتع بمهارة ديبلوماسية ساعدته على ان يستمر بحكم المدينة تسعا واربعين سنة. مما كان سببا في ضمان حد من الاستقرار والهدوء في منطقة حكمه.

(11)

والظاهر ان ابن معقل لم يلق كبير صعوبة مع الملك الامجد. فمثله بغية الملك الشاعر، فضلا عن اعتبارات سياسية سنعرض لها بعد قليل. " **فحظي عنده** " (عن الذهبي: بغية الوعاة /151)، و"**قرر له جامكية** " (الوافي: 7 / 239) اي راتبا معلوما. وذلك امر علينا ان نلتقط مغزاه.

حقا اننا نعرف الامير الأيوبي أديبا فاضلا، وتلك وشيجة بين أهل الثقافة لايمكن تجاهل دورها في التقريب بين الفقيه والامير، ولكن الامجد رجل سياسة قبل كل اعتبار، يعرف مايريد، ويتمتع بمهارة سياسية وديبلوماسية ممتازة، بحيث أنه أفلح في الاحتفاظ بإمارته مدة نصف قرن تقريبا. وهو انجاز غير عادي وفريد في عصر كان الحكم فيه تركة ايوبية يتنازعها امراء المدن الايوبيون فيما بينهم، لايتورع احدهم في سبيل بغيته عن وسيلة من وسائل الحرب ودسائس السياسة.

إذن فمن حسن الفهم ورجاحة الرأي أن نضع العلاقة الطيبة بين ابن معقل والملك الامجد في إطار من سياسة هذا الاخير لامارته. ولن يصعب على القارئ الحصيف الذي رافقنا

من بداية هذه السيرة ان يتصور تصورما المعنى العملي لهذا الكلام. خصوصا وأنه اصبح يعرف ما يكفي عن التركيبة السكانية الجديدة للمدينة.

نتصور ان الامجد، وهو السياسي المحنك، كان يعي بشكل كاف ان من أوليات فن ممارسة الحكم وجود قنوات اتصال بين الجمهور ورأس السلطة، نعرفه نحن اليوم في الشكل الحديث للدولة بشكل مؤسسات سياسية، ولكنها كانت في تلك الايام قيادات من درجة ما، أدنى من الدرجة الاولى طبعا. كذلك فانه كان يعي حتما ان تلك الجماعات الشيعية التي انصبت على مركز إمارته قادمة من مرابعها الاصلية التاريخية في الجبال الشرقية، كانت مثل كل جماعة حديثة الهجرة الى مدينة ذات مركزية سياسية محلية، ولم تحقق اندماجا في القوالب الاجتماعية السائدة. ولم يمر عليها الوقت الكافي لتقيم بناها الخاصة بها، بما يناسب متقتضيات العيش في المدن، حيث يقوم نمط من السلطة يختلف تماما عن سلطة الأعراف والتقاليد التي نعرف أنها تسود عادة في التجمعات الانسانية التي لا تتمتع بالصفة المركزية.

إذن عندما قرّب الملك الامجد ابن معقل، فـ " **حظي عنده**" على حد تعبير الذهبي، او "**نفق عليه**" على حد تعبير الصفدي، السالفي الذكر، فـ "**قرر له جامكية**" لم يكن يقوم بعمل من أعمال البر، او يعبر عن اعجابه بمواهب الشيخ المتعددة، او حتى يتشبه بكبار الملوك الذين دأبوا على تزيين قصورهم بأهل العلم والادب. فقد كان له في كل ذلك عن ابن معقل مندوحة في من سواه، وهم من حوله غير بعيد. بل الشأن كل الشأن فيما نرى في خصوصية هذا الفقيه الشيعي البارز. لقد كان على حاكم بعلبك ان يجاري المتغيرات الثقافية التي كانت تحدث بموازاة ذلك المتغير السكاني. بحيث أن الحكم بات بحاجة الى أدوات حكم جديدة. وها هو الاختيار قد وقع على ابن معقل، او لعل هذا هو الذي اختاره، بمعنى او بآخر. فالحقيقة أننا لانعرف من الذي اختار الآخر بادي الرأي .

من الواضح أن مهمة ابن معقل لم تكن بالمهمة السهلة. فقد كان عليه ان يوفق عمليا بين وضعه ومهامه بوصفه فقيه قومه وبين متطلبات الاقتراب الى هذا الحد من السلطة. والفقيه الشيعي كان دائما يحرص على الابتعاد عن السلطة وأهلها كي لا يقع في مثل هذا المأزق. ولكننا نعتقد أن شخصية الملك الامجد قد جعلت الامور اكثر سهولة مما يبدو لأول وهلة. فقد كان رجلا مثقفا، واسع الاطلاع، يتحلّى بالمرونة والمرحمة، لايرجو الا ان يترك ليحكم إمارته بهدوء في ذلك المعترك المضطرم من حوله.

كل شيء يدل على أن ابن معقل نجح في مهمته ذات الجناحين . نجح في رعاية شؤون الشيعة في بعلبك ومنطقتها، ونجح في علاقته مع أمير المدينة، اي انه اعطى وأخذ. وهو نجاح

يجعلنا نوافق الصفدي والذهبي دون تردد، حيث وصفاه معا بانه كان "**وافر العقل**". وحقا فإن ذلك التوفيق الصعب يحتاج الى رجل ذي عقل وافر.

فمن جهة يبدو ان علاقته بالملك الامجد ظلت ممتازة طيلة المدة التي شغل فيها هذا سدة الامارة، اي حتى سنة 627 هـ / 1229 م. يشهد لذلك نصا الذهبي والصفدي اللذين سبقت الاشارة اليهما أكثر من مرة: "**حظي عنده**" و"**نفق عليه**" . وما من اشارة تقول ان هذه الحظوة انقلبت الى ضدها، وسكوت المؤرخ هنا دليل، لانه في مقام بيان. المقصود أن العلاقة الحسنة دليل على استمرار التوافق ضمن الاهداف التي يرمي اليها كل منهما. وهذا واضح.

اما بالنسبة الى الجهة الاخرى، اعني ما يتعلق برعاية ابن معقل شؤون الشيعة في بعلبك ومنطقتها، فانه لمن حسن الحظ حقا ان نجد اليوم، وبعد هاتيك القرون، نصا، بل اثنين، يمكن أن يلقيا الضوء على أعمال ابن معقل.

النص الاول نجده عند الصفدي والذهبي ايضا، بمؤدى واحد تقريبا، وان اختلفا قوة وسطوعا اختلافا منشؤه تفاوت مقدرة كل من الكاتبين على الرؤية التاريخية، وعلى حسن اختيار الكلمة. ومعلوم عند من خبر الرجلين، ان الذهبي يفوق صاحبه كثيرا في هذا الميدان. و إن يكن الصفدي يتفوق عليه في الخبرة بأعلام منطقته خصوصا. وعلى كل حال، فان تطابق الفكرة عند الرجلين أمر جدير بالاعتبار.

يقول الصفدي في المصدر السابق الذكر: " **وانتفع به** – اي بابن معقل – **رافضة تلك الناحية**" يعني بعلبك، او بالاحرى ماهو اوسع من المدينة. وقد عرفنا مما سبق، أن أرباضها والقرى المحيطة بها كانت شيعية من قب ل المدينة. و" **انتفع**" كلمة عامة جدا تقول أكثر من المقصود، دون أن تحدد. أما الذهبي فيقول" " **وعاش به رافضة تلك الناحية** ". و"**عاش**" خلافا لـ "**انتفع**" كلمة قوية جدا، تحضر أمام القاريء حالة تغييرية، يقابلها حكما "مات" او "عدم". أي أن الذهبي يضع قاريء نصه في جو حالة انتقالية بين الكلمتين المتضادتين، المصرح بها والمتضمنة ، من حالة العدم والموت الى حالة العيش. ومع ذلك فان هذا لايوضح لنا حقيقة ما حدث. لكن علينا أن لا نكلف الذهبي فوق ما في وسعه. فما هو باحث اجتماعي او سياسي، ليصف لنا التحولات التي جدّت على الشيعة في تلك الناحية بفضل الشيخ ابن معقل، بل نحن اكثر قدرة منه في هذا الميدان، بفضل مناهج البحث الجديدة. وبالدرجة الاولى بفضل البعد الزمني الذي يفصل بيننا وبين موضوع الدراسة. الامر الذي يمنحنا فرصة لرؤية أفضل واوسع. ولكننا مع ذلك سنبقى مستهدين بنصه الثمين.

لقد أصبح القاريء الآن يعرف أن وجود الشيعة في بعلبك وناحيتها كان، رغم حجمه العددي، خامدا لا أثر له. وذلك بسبب أنه كان طارئا على المدينة، لم يتمثل في القوالب السياسية والاجتماعية القائمة فيها. وهذا أمر مألوف في الجماعات الحديثة الهجرة، حيث تتكسر من حولها بناها التقليدية، مثلما تتكسر قشرة البيضة عن الفرخ الحديث الولادة. فتنقله دفعة واحدة من شروط عيش الى شروط أخرى جديدة. حيث نجاحه في الحياة الجديدة مرهون بالتكيف مع مقتضيات البيئة الجديدة، التي صار اليها وشروطها.

ومن المعلوم عند العارفين بذلك العصر، ان الصيغة السياسية–الاجتماعية كانت تتقوّم بعمودين، هما السياسي والفقيه. وما هذا بالامر البدع، بل هو الشأن اين ما ولينا وجهنا، قديما وحديثا، شرقا وغربا، مهما اختلفت القوالب والانماط، السياسي هو السلطة والحكم، ايا كان اللقب الذي يحمله. والفقيه هو المثقف النموذجي العضوي، حامل وحامي الثقافة المنتمية. ودائما كان التوفيق بين الحكم والثقافة مشكلة مشكلات كافة انماط الحكم.

هذا، ولقد كان الوجود الشيعي في الشام قد نجح، في فترات زمنية متقطعة، في تحقيق نوع من التوافق بين السياسي والفقيه. وهو حقا لم يكن توافقا محكما، ولم يُعترف به أبدا، لأن السياسة والسياسي لم يصدرا فيه عن الثقافة ومشروعها السياسي. لكن السياسة هي فن الممكن كما يقولون.

أشير بذلك الى الامارة الحمدانية في حلب (333–399 هـ / 944–1008م) وامارة بني عمار في طرابلس اواسط القرن الخامس 502 هـ / اواسط القرن الحادي عشر– 1107 م). أما جبل عامل فهو نموذج مختلف. حيث الاقطاعي المحلي حلّ مكان الامير، وهو دونه موقعا وتمثيلا. لكن الوضع الجغرافي للجبل أعطاه أن يكون كيانا مستقلا ثابتا يعمل فيه الفقيه بحرية تامة. خصوصا يوم كان مركز السلطة بعيدا. ولذلك ظل نموذ جه ينمو باستمرار، في حين سقط الآخران.

من الواضح عند القاريء الآن، أن بعلبك، يوم نزلها ابن معقل، لم تكن شيئا من هذا ولا من ذاك. كانت قد بدأت تصبح وعدا وتحفزا. لابد له لكي يثمر ويؤتي أُكُله من أن يتقوم بذينك القوامين، أعني السياسي والفقيه. وان لم يكن من سبيل الى الاثنين معا فلا بد من الفقيه على الاقل. فقد رأينا نماذج نمت وازدهرت بالفقيه وحده، في ظل سلطة على شيء من الحياد. وجبل عامل هو أسطعها.

من المستحيل ان نقول اليوم، وبعد ثمانية قرون تقريبا، ماذا فعل ابن معقل في بعلبك بالضبط، وماذا كان نهجه. ولكن ماذا نقول وقد رأيت طفلا بعد غياب وقد نما واستطال؟ يمكنك ان تقول: إنه نما فحسب. ولكنك لن تستطيع بالحدس وحده ان تقول مثلا بم كان يتغذى وكيف هي العناية التي تلقاها ... الخ. ولو انك تعلم علم اليقين انه لقي عناية حسنة ممن هو أهل لان يمنحها. بدليل إمارات العافية التي تبدو على وجهه، وقوامه الفارع المتناسق الاعضاء. وهكذا فعندما قال الذهبي إن الشيعة في ناحية بعلبك قد عاشوا با بن معقل، بعد أن لم يكونواشيئا مذكورا، فإنه سجل ملاحظة كتلك. هي ملاحظة ايدها وأكدها مسار تاريخي لم ينقطع من بعد. حيث غدوا في المدينة و" **تلك الناحية** " القوة السياسية دون منازع ، ثم برزت أسرة آل حرفوش تعبيرا عن الواقع الجديد.

على اننا، وإن خفيت عنا تفاصيل أعمال الرجل في منزله الجديد، فاننا على ثقة من أمر لا مراء فيه. هو أن للفقيه الشيعي بين قومه مكانا لايمكن ان يشغله سواه، ودور ليس في وسع غيره أن يؤديه. والعارفون بالثقافة الشيعية، يعرفون جيدا انها تمتعت برؤية سياسية محددة وواضحة، مركزها الفقيه. حتى قبل أن تؤسس "ولاية الفقيه" كفكرة سياسية ومفهوم للشرعية ومشروع للحكم بشكل رسمي. ويستخرج لها الدليل الفقاهتي من قلب النص. وآية ذلك ان نلاحظ ان الجماعات الشيعية لم تسلم قيادها يوما لغير فقيه.

هو ذا ما يجعل "تفاصيل أعمال الرجل" مجرد تفاصيل. كان من المفيد جدا ان نعرفها، ونأسف كثيرا لان النصوص حولها غير وافية. ولكنها حتما لم تخرج على القاعدة في قليل ولا كثير، وأنّى لها؟ وايضا هذا ما لايمكن للذهبي ان يراه او يفهمه. لان نموذج الفقيه كما خبره ووعاه مختلف كثيرا. والانسان، اي انسان، إنما يرى الاشياء ويدركها كما هي مألوفة عنده، ومن خلال منظومة الانماط التي خبرها، وليست كما هي بالفعل. ومن هنا جاءت كلمته " **عاش**" قوية معبرة. ولكنها غير مبررة ولا مقنعة، الا لقارئ يستطيع ان يستكملها ويمعنها من مكنوزه هو.

يؤيد هذا المنهج في فهم نص الذهبي ومنهج ابن معقل نص آخر نجده عند الذهبي نفسه، ولكنه هذه المرة في (سير أعلام النبلاء: 223/23) يقول فيه: " **كبير الرافضة ... سكن بعلبك في صحبة الملك الامجد ... وتخرجوا به في المذهب**" . ونجد ان من المستحسن ان نذكّر بأن الذهبي دقيق العبارة، تشف كلمته عن دخيلته. نقول هذا إغراء للقاريء بأن يتجمل معنا بالصبر في هذا التدقيق الذي لا ينتهي.

وقولته "**كبير الرافضة**" واضحة مبررة. فنحن نعلم أنه كان أكبر فقهاء الشيعة في الشام في زمانه. ثم إن امرءاً عاش به بنو قومه لابد أن يكون كبيرا بينهم. ولكننا نلاحظ أنه لم يعطه

هذه الصفة حيث ترجم له في كتابيه الآخرين (العبر) و(تاريخ الاسلام). واننا نعرف أن (سير علام النبلاء) هو من أواخر ما كتب. إذن فهو يمثل مرحلة نضج متقدمة عند كاتبه. وإذن ايضا، فعبارة " **كبير الرافضة** " تحكي انطباعا ناضجا في ذهن الذهبي. لاريب أنه نتج عن ملاحظة دوره وأعماله في بعلبك خصوصا. وهو الذي اطلع على مصادر لم تصل الينا. نقول "في بعلبك خصوصا" لانه لم يكن له في غيرها كبير شأن.

اما "**تخرجوا به في المذهب**" فهو يشير الى أحد تلك التفاصيل التي اسفنا كثيرا فيما سبق لضياعها. وتحليل هذا النص القصير سيصل بنا الى استنتاج مؤيد لكل ماحصل في يدنا حتى الآن.

والنص يقول إجمالا: إن ابن معقل قد أسس من حوله حركة دراسة انجبت فقهاء. وبدلالة الاشارة نفهم انها كانت في بعلبك دون ريب ومبنى " **تخرجوا**" بواو الجماعة، يقول انهم كانوا، أي أولئك الفقهاء، كثيرين. و "**في المذهب** " نص على أن الدراسة انصبت على الفقه الامامي، وعلى العلوم والمعارف المهيئة له والمتصلة به. وهذا كشف هام جدا. انها الاشارة الوحيدة، بقدر ما نعلم، الى ان بعلبك كانت موطنا لعملٍ رائدٍ كهذا في حجمه وتوجهه. يعمل على إعادة الحياة الى الحركة العلمية والفكرية الشيعية في الشام. بعد أن خمدت بتدمير كافة مراكزها، خصوصا في حلب وطرابلس. وذلك قبل قيام النهضة الكبرى التي انطلقت من جزين بعد قرن ونصف تقريبا.

الدلالة التاريخية في هذه المحاولة ليست فيما انجزته، وان كنا لانقلل من أهميته، ولكن في دلالته على حجم النقلة النوعية التي كانت قد تحققت في بعلبك حتى ذلك الحين على المستوى الاجتماعي بفضل وجود ابن معقل.

لقد تعلّمنا من ملاحظاتنا الكثيرة أن الجماعة الشيعية لاتنتج فقهاءها الا وهي في لحظات الانطلاق، او حالات الاطمئنان والاستقرار. فاذا احست بالخطر يحوم من حولها عقمت أو تحولت الى مكان أكثر أمانا. والمثال على النموذج الاول "حلب" بعد الزنكيين، وعلى الثاني "جباع" بعد الفتح العثماني. والامثلة على ذلك كثيرة ومتنوعة. والموضوع بحد ذاته يستحق اهتماما خاصا.

إذن، فعندما تشرع الجماعة الشيعية في بعلبك في انتاج فقهائها، فمعنى ذلك انها قد بدأت تحس بذاتها وتمارس خصوصيتها الثقافية، وتشفى من آثار ما حاق بالتشيع في الشام كله. لست أعني هنا مبادرة ابن معقل في هذا الميدان ودوره فقط، ولكن ايضا، وبالدرجة الاولى،

استجابة الجمهور وتفاعله معه. الدلالة التاريخية هي هنا. من الواضح ان ابن معقل لم يكن يمكن ان ينجح في مبادرته لولا استجابة تلتقي معه في منتصف الطريق.

ولكن من كان أولئك الفقهاء الذين تخرجوا بابن معقل في بعلبك؟

الحقيقة اننا لم نعثر الا على اثنين منهم. هما نجم الدين، احمد بن مُحسّن، المعروف بابن ملي الانصاري (617–699 هـ / 1220–1299م) البطل المجاهد الذي نظّم وقاد حرب عصابات شعبية ضد المغول في بعلبك سنة 658 هـ / 1259 م. وهو ثاني ابطال هذا الكتاب. وابو الحسن، علي بن احمد المعاوي، المعروف بابن العقيب (حو: 590–674 هـ / 1193–1275 م) الذي اشتهر فيما بعد بالنحو (بغية الوعاة / 328، وذيل مرآة الزمان: 3 / 138). اما التلامذة الباقون المفترضون فقد ضاع ذكرهم مثلما كاد يضيع ذكر شيخهم.

(12)

والآن، كيف انتهت مغامرة ابن معقل؟

الجواب: ابتلعتها امواج السياسة، مثلما كانت قد طفت على سطح حالة سياسية محلية مرهونة بشروط محلية، لايمكن، نظرا للوضع السياسي الاقليمي، الا انت تكون مؤقتة.

فلقد سبق ان عرفنا الملك الامجد سياسيا وديبلوماسيا دقيقا بارعا، وان براعته ودقته هي التي أعطته ان ينفرد بحكم بعلبك مدة نصف قرن تقريبا. وكان من براعته انه عمل على ان يقيم حكمه للمدينة انطلاقا من التوازنات القائمة فيها. وقد نجح ابن معقل فيما نجح فيه على قاعدة من هذه السياسة.

ونقول الآن إن هذه السياسة انتهت مع الملك الامجد في السنة 627 هـ / 1229 م. ففي تلك السنة انتزعنت منه إمارة بعلبك قوة واقتدارا، بعد ان صارت الامور الى حد لم تعد تجدي معه الدقة والبراعة. والذين خلفوا على أثر الامجد كانوا من طينة أخرى. ينظرون الى أمور السياسة بمنظار مختلف تماما. بعلبك بالنسبة اليهم مجرد مدينة صغيرة لا شأن لها بالقياس للامارة الشاسعة. اما التو ازنات الداخلية فيها فهو أمر لايعني لهم شيئا على الاطلاق. هذا إن كانوا يدركونها.

المهم، أنه مع نهاية حكم الملك الأمجد انتهى نصف قرن من تاريخ بعلبك امتاز بالهدوء والسكينة. وبدأ عهد جديد غرقت فيه المنطقة كلها في الفوضى والنزاعات العسكرية والسياسية، التي تعود بالدرجة الاولى الى صراعات امراء البيت الايوبي بعضهم مع بعض على حطام الملك

الشاسع، الذي خلفه لهم مؤسس بيتهم صلاح الدين. وهي فترة بلغت ذروتها بالاجتياح المغولي، ولم تنته الا بصعود المماليك الى سدة الحكم.

(13)

بالنسبة لما بقي من سيرة ابن معقل، فالحقيقة انه لم يبق هناك الكثير مما يقال. وانما هي بقية عمر امريء أدى ما عليه حين كان الاداء ممكنا والريح مؤاتية. زرع نفسه في الآخرين. والذين يزرعون انفسهم لاينتظرون الحصاد. لأن الحصاد يكون بعدهم، أحيانا بوقت طويل. فالتغييرات التي موضوعها الناس تنضج ببطء شديد، بحيث تفوت عمر من بدأها. ونحن نتصور انه استمر فيما كان فيه وقتا ما، من بعد صاحبه الامجد. فالناس عادة يتعلقون بيومياتهم واسلوب حياتهم المعتاد، ولايتخلون عنها دفعة واحدة، الا لسبب قاهر ينالهم مباشرة. ولم يذكر احد ان ابن معقل اصيب بشيء من ذلك. ثم إن وصول التغييرات السياسية العامة الى خصوصيات الافراد يقتضي بعض الوقت. إنما في النهاية سيكون الذي لابد ان يكون.

في هذا الاطار نضع نص اليونيني (ذيل مرآة الزمان: 411/3) الذي يقول فيه انه، اي ابن معقل "**انتقل الى حماة ثم عاد الى بعلبك** ". ونحن لانفهم من هذا الكلام إلا أنه أراد الابتعاد عن بعلبك لفترة ، لسبب من الاسباب الكثيرة التي يمكن للقاريء ان يتصورها، بعد أن صار يعرف ما يكفي عما جرى في بعلبك خصوصا، وفي المنطقة عموما. ونظن ان اختياره حماة دون سواها لاخصوصية فيه ولا دلالة له. فما من سبب يدعونا الى القول إنه كان له فيها مأرب خاص. كل مافي الامر أنه أراد ان يكون بمنأى عن حيث تضطرم الاحداث. وربما اعتقد ان الامر كله سيكون مجرد عاصفة عابرة. لكن لايفوتنا ان نلاحظ أنه لم يلجأ الى مسقط رأسه حمص، وهي اقرب اليه من حماة. ونفهم من هذا انه لم يعد له مكان في وطنه الاول. المهم أنه في النهاية عاد الى بعلبك. لكن المدينة كانت قد اصبحت في الماضي. ف " **تزهد وانقطع. الى ان توفي في دمشق ليلة الخميس المسفرة عن الخامس والعشرين من شهر ربيع الاول سنة ابع واربعين وست مئة. ودفن في صبيحتها يوم الخميس بعد صلاة الظهر بسفح قاسيون** " (تكملة / 117-118).

(14)

نختتم البحث بالحديث عن آثاره، المشار اليها في المصادر التي استعنّا بها في وضعه. لكننا لاندعي اننا استفرغنا الوسع في هذا المجال. وانما هي فوائد التقطناها خلال البحث عن عناصر سيرته. فآثرنا اثباتها كي لا تضيع. خصوصا اننا سنعرف ان أحد كتبه لايزال موجودا.

فعسى ان يقيّض الله له من يهتم بنشره. مما سيكون مساهمة جلّى في إحياء تراث هذا العالم الكبير.

- (الروضة) يشير اليه في (ذيل مرآة الزمان: 59/2). والظاهر انه كتاب أدبي.
- (ديوانه) رآه ابن الفوطي في خزانة كتب المرصد الذي انشأه الخواجا نصير الدين الطوسي في "مراغة". وذلك في السنة 663 هـ / 1265 م (تلخيص مجمع الآداب / 11). فلعله من الكتب التي نهبها المغول أثناء اجتياحهم المنطقة. ولكن أكثر من ترجموا له يذكرون شيئا من شعره.
- (المآخذ على شراح ديوان ابي الطيب المتنبي). وفيه البيان عن أوهام ابن جني وأبي العلاء والتبريزي والكندي. نسخته الوحيدة بمكتبة "فيض الله" في اسلامبول برقم 1748، وعدة اوراقه 378 ورقة. وقد صوره معهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية. وهو مخزون في مكتبة المعهد بالقاهرة برقم 692. (فهرس المخطوطات المصورة: 1 / 516).
- (مختصر الانساب) كتاب ينبيء اسمه عن موضوعه. ولا تعرف له نسخة.
- (نظم الايضاح والتكملة) وقد سبقت الاشارة اليهما. وهما مفقودان على الارجح.

———

مصادر البحث

- آغا بزرك:

الذريعة.

طبقات أعلام الشيعة

- احمد بن ابراهيم الحنبلي:

شفاء القلوب في مناقب بني أيوب.

- اسماعيل باشا البغدادي:

هدية العارفين.

- ابن خلكان:

وفيات الاعيان.

- الذهبي:

سير اعلام النبلاء.

العبر في خبر من غبر.

- السيوطي:

بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة.

- الشوشتري:

مجالس المؤمنين.

- ابن الصابوني:

تكملة إكمال الإكمال في الانساب والالقاب.

- الصفدي:

الوافي بالوفيات.

- ابن الفوطي:

مجمع الاداب.

- الفيروزآبادي:

البلغة في تاريخ أئمة اللغة.

- محسن الامين:

أعلام الشيعة.

- اليونيني:

ذيل مرآة الزمان.

(2)

ابن ملي الانصاري البعلبكي

أحمد بن محسن

(617 - 699 هـ / 1220 - 1299 م)

ابن ملي الانصاري

البطل في صورة مجاهد

غادرنا ابن معقل البطلَ في صورة رائد، والريادة الرمزية حين يكون موضوعها انسان، هي نمط من أنماط القيادة، في مرحلة من مراحل صيرورة الجماعة. حين يكون المطلوب مجرد مركز جاذب باتجاه قلب الجماعة. حيث تكمن ذاتيتها الخاصة المذخورة في الثقافة. ولكنها، اي الذاتية، في تلك المرحلة، تكون مفتقرة الى التعبير المادي عنها، الى ان يمثلها. فيأتي البطل– الرمز ليؤدي دوره النفس– اجتماعي المطلوب. وينقلها الى طور جديد تغدو فيه أكثر من مجموع أفرادها: جسدا قائما له إرادة وفعل. وهو شرط لكل انجاز جماعي.

ولن نبعد حتى نرى أولى نتائج النقلة الجديدة، التي يعود الفضل فيها لابن معقل، عبر سيرة البطل الثاني، بطل هذه المسيرة في بعلبك نفسها.

(1)

وابن ملّي رجل تاريخي، رغم انف الذين كتبوا التاريخ، فتجاهلوه وكتموا دوره الريادي في لحظة من أدق وأقسى ما يكون. اجتمع له من شرف الريادة وبعد الاثر وأسباب العظمة ما يؤهله لأن يكون في صف اعاظم الفقهاء القادة، مثل الشهيد الاول محمد بن مكي الجزيني (ق: 786 هـ / 1384 م)، والمحقق الثاني، علي بن عبد العال الكركي (ت: 940 هـ / 1533 م)، لولا اختلاف الزمان واهله. فكأنه التماعة في غير اوانها. واحد من أولئك العظماء الذين يسقطون سقوطا في الزمان الغلط، وربما صح القول ايضا: وفي المكان الغلط.

إنه نجم الدين، أحمد بن محسّن (بضم الميم وتشديد السين المكسورة) بن ملّي الانصاري البعلبكي (617– 699 هـ / 1220 – 1299 م). أول فقيه شيعي امامي انجبته بعلبك. " **أحد اذكياء الرجال وفضلائهم في الفقه والاصول والطب والفلسفة والعربية والمناظرة** " (مرآة الجنان: 231/4). "**كان متبحرا في العلوم، كثير الفضائل، أسداً في المناظرة، فصيح العبارة** " (ذيل مرآة الزمان / حوادث سنة 700). ولا عجب فانه، وهو الرجل الكفؤ، قد جنى معارفه من مختلف مراكز العلم الاسلامية: دمشق وحلب وبغداد. متلقيا ومتعلما ثم مدرسا ومفتيا ومناظرا. بعد أن تتلمذ لمدة طويلة على شيخه الاول عز الدين، احمد بن علي بن معقل المهلبي الحمصي في بعلبك. ومعلوم ان لأول الشيوخ الاثر البعيد والاكثر رسوخا في تلميذه. خصوصا حين يكون مثل ابن معقل، الذي عرفناه وعرفنا فضله، من سيرته التي غادرناها قبل قليل.

إن النقطة المضيئة في سيرته، الى حد السطوع والتألق، أنه، بما تحلى به من صفات، وخصوصا الإقدام، كما وصفه بلديه اليونيني، قد نجح في أن يكون ضمير قومه، بل أمته، في لحظة من اشد اللحظات وأقساها . يوم اجتاح التتر "دار الاسلام" من مشرقها، ذلك الاجتياح المهول. وشمل اجتياحهم المنطقة الشامية، ومنها وطن ابن ملي بعلبك سنة 658 هـ / 1259 م. فنظم وقاد حرب عصابات شعبية ناجحة في وجههم في بعلبك وجبالها في وقت تهاوت فيه العروش، ولم تثبت الجيوش النظامية، من تركستان الى ابواب مصر. وتلك مبادرة فريدة في تلك الايام السوداء. وذلك درس حقيق بأن يُقرأ اليوم ويُستعاد.

هذان الملمحان في شخصيته: مشاركته العلمية الواسعة، وما تحلى به من صفات قيادية، أهلته لان يكون رجلا تاريخيا، هما اللذان ذكرانا بالشهيد الاول والمحقق الثاني. فكلا هذين قد نهل من مختلف المشارب. وطوّف في مختلف حواضر العلم الاسلامية، طلبا للقاء كبار الشيوخ. لم تحل بينه وبين بغيته حدود المذاهب. وكلاهما قد تكشف عن قائد تاريخي. الاول بقيادته الطموحة لمحاولة إقامة الدولة المجسدة لمفهوم الشرعية كما هو مذخور في الثقافة. والثاني بقيادة لمّ شعث الشعوب الايرانية على اثر النهضة الصفوية. وسيأتيك خبر الاثنين.

ولكن سوء حظ ابن ملّي، فيما يبدو لنا، انه لم يصادف لحظته: رجل تاريخي دون تاريخ.

(2)

ولقد كان من سوء حظ ابن ملّي، ثم من سؤء حظنا منه، أن ضاع ذكره من بعده و تمزق كل ممزق. فالقليل القليل الذي تركه لنا عنه المؤرخون وأهل التراجم والطبقات ليس يشفي غليلا، او بالاحرى يحرك الغليل ولا يشفيه. فضلا عن ان أكثره قد نسخ نسخا. وقد يأخذه مؤلف عن آخر، بعد ان يجري عليه عمليات التعديل والتشذيب التي يراها، بحيث تناسب غرضه او هواه او الاثنين معا. دأب هذا القبيل من الكتاب– النساخ، او ذوي المنهج الضيق المريض. وبالنتيجة صار الرجل صاحب شخصية عجيبة تجمع بين المتناقضات. فهو حسب نقل الصفدي " **مشتلق يُخل بالصلوات**" (الوافي بالوفيات: 305/7). في حين يشهد اليونيني، في عبارة ضاع جزء منها انه "**كان كثير التلاوة للقرآن العزيز** " (ذيل مرآة الزمان/ حوادث سنة 700). وبينما يصرح هذا الاخير بتشيعه قائلا: " **كان إماما في مذهب الشيعة يقتدى به** "، نرى السبكي يبرر نظمه في كتابه (طبقات الشافعية الكبرى) بتجاهل هذا الجزء من سيرته . حتى الاسم سطا عليه النساخ، فصار " **ابن مكي** " في (ذيل مرآة الزمان ومرآة الجنان). والمصدر الاساسي الذي يقدم لنا معلومات أصيلة عن الرجل هو (ذيل مرآة الزمان) للقطب اليونيني، موسى بن محمد الحنبلي

(ت: 726 هـ/ 1325 م)، بلدي ابن ملي ومعاصره. فهو بهذا الاعتبار مصدر موثوق الى حد كاف، وإن يكن وحيدا. هذا بالاضافة الى (طبقات الشافعية) لجمال الدين، عبدالرحمن الاسنوي (704–772 هـ/ 1304–1370 م)، الذي يدعم شهادة اليونيني ضمنا. والذي يبدو انه استقى معلوماته عمن عرف ابن ملي أثناء حضوره بلدة "إسنا" في ظروف سنتحدث عنها فيما يلي.

نلاحظ هنا، مادمنا في سبيل الحديث عن مصادر سيرة الرجل، ان لا ذكر له في أي من المصادر الشيعية. حتى في أوسعها واكثرها استيفاء (أعيان الشيعة) للسيد الامين. وهذه ملاحظة تعكس لنا أيضا وايضا السلطان الطاغي للحر العاملي، محمد بن الحسن (ت: 1104 هـ/1692 م) وكتابه الشهير (أمل الآمل في علماء جبل عامل) الذي ألقى بظله العريض على ميدانه، بحيث ان مواطن الضعف والقصور في الكتاب اصبحت، على مدى زمني طويل يمتد الى اليوم، موطن ضعف وقصور في مستوى معرفتنا عموما. وهذه ملاحظة يمكن وضع تحديد جغرافي لها. فالعمود الاساسي للكتاب، على الرغم مما يوحي به اسمه، هو الفقهاء الشيعة الذين عاشوا او حققوا اتصالا بالمراكز العلمية الشيعية في جبل عامل والبقاع، اي جزين ومشغرة وكرك نوح وجباع . بالاضافة الى الذين عرفهم المؤلف بعد هجرته الى ايران. اما حين نتجاوز هذا المجال، وهذا يعني عمليا بعلبك ووسط وشمال سورية، فان هذا الكتاب الهام لايقدم للباحث اليوم عونا يذكر. ونحن لانريد ان يوحي كلامنا بوجود مخطط او منهج لدى الحر العاملي. بل ان الامر يتعلق بكل بساطة بخبراته ومصادر معلوماته.

(3)

إن الباحث حين يقبل على سيرة ابن ملي وأمثاله، ممن عاشوا حياة قلقة، عمادها التوفيق بين عناصر عدة، تختلف خارج ذاتهم اختلافا بينا، يصل الى حد التنافر والمواجهة، لايجد بدا من فصل مسلكياته، اي مسلكيات صاحب السيرة فصلا تحليليا، مدفوعا بالرغبة في التركيز، وفصل كل ملمح في الذات موضوع السيرة عن الآخر.

ضمن هذا المنهج، فقد لجأنا الى عمارة سيرة الرجل في دوائر ثلاث، تتقاطع في بعض النقاط، وتنفصل في أخرى. ولكنها كلها تنطلق من مركز واحد يشكل الحافز السلوكي الاساس الذي أعطى السيرة صبغتها وخصوصيتها وتتقاطع عندها الدوائر الثلاث. هذا المركز الحافز هو الحاجة الى التوازن.

فقد كان ابن ملي فقيها بعلبكيا شيعيا، في زمن كانت فيه السلطة في المنطقة الشامية، سلطة السياسة وسلطة الثقافة، سنية خالصة. وهذه نقطة يصعب على القريء العادي، المتحرر

من الاثقال، والذي ينظر الى التشيع والتسنن بوصفهما جناحين إسلاميين، أن يدرك أبعادها ويقدره حق قدرها. ولذلك فاننا لابد أن نضيف أن التسنن كان يومذاك الايديولوجيا الرسمية للسياسة والثقافة معا. وكان قد نجح لتوه في انتزاع هذا الموقع من التشيع على أثر معركة طويلة، شارك فيها أهل الثقافة، وخصوصا الفقهاء، أهل السياسة. ولم تخل، مثل كل معركة حاسمة، من القسوة، سواء منها الادبية او المادية. وأحداث كبرى كهذه، تستتبع تغييرات استراتيجية، من شأنها أن لا تنتهي آثارها بمجرد انقضائها. بل تستمر لآماد طويلة، في النفوس كما في السياسة. يبرز منها على السطح سيادة المواقف الحادة الخالية من التسامح. وينتفي التعايش الطبيعي الم ـرن. وتنتفي بالتالي كافة اش ـكال الحوار، ليحل محله نمط من التعايش الحذر . ولم يكن من سبيل لاختراق هذه البنية المتـماسكة الحذرة الا في مناطق جبلية بعيدة عن متناول السلطة. منها جبل عامل وامتداده البقاعي، الذي أفلح منذ الشهيد الاول (اواسط القرن الثامن للهجرة/الرابع عشر للميلاد) في بناء كيان ثقافي خاص به، فريد ومتميز في المنطقة الشامية. ولا يقل تماسكا عن الكيان الثقافي الرسمي، ويفوقه مرونة بما لا يقاس.

تلك هي الارضية التي تقف عليها سيرة ابن ملي، التي منحت هذه السيرة خصوصيتها بالنسبة لما هو مألوف عند القاريء المطلع على سير فقهائنا. وما سيرة صاحبنا الا محصلة معقدة للنجاح في التعامل مع تلك الارضية والتوازن مع عناصرها ثقافيا واجتماعيا. ثم الفشل فشلا رائعا في التعامل معها سياسيا. فشلا يعود الى أنها وضعته عند حدود الله، التي لا يجوز تعديها، التي منها حفظ بيضة الاسلام. وكانت تلك أزمة عمره. ومن هنا مدخلنا لدراسة سيرته في دوائرها الثلاث: الاجتماعية والعلمية والسياسية.

(4)

بالنسبة للدائرة الاجتماعية:

فقد اشرنا الى منبت الرجل في بعلبك حيث ولد سنة 617 هـ/1220 م. وكانت بعلبك يوم ولد مدينة– إمارة يحكمها أمير ايوبي. ولكن الاهم بالنسبة لهذه السيرة، ان المدينة نفسها كانت يومذاك قاعدة من القواعد القليلة للمذهب الحنبلي. قد ازدهر فيها، وفي القريبة المجاورة لها يونين، كما عرفنا فيما سبق. وكان الشيعة آنذاك يعمرون أرباض المدينة والقرى المجاورة لها. أما في المدينة نفسها فقد كانوا أقلية. ولكنها أقلية متجهة الى الغلبة، بسبب الحركة السكانية المنهالة عليها من محيطها، وخصوصا من القرى والمزارع التي كانت قائمة في الجبال الشرقية. ولعل ابن ملي قد ولد في ربض من ارباضها، او في احدى هاتيك القرى. ولايتنافى هذا مع تضافر كافة المصادر على القول إنه ولد في بعلبك. فهذا الاسم كان، ومايزال حتى اليوم في الاطلاق

الشعبي، يتناول منطقة واسعة من حول المدينة. بحيث انك اذا اردت المدينة بالذات كان عليك ان تخصص.

مهما يكن، فقد عرفنا مما سبق أيضا، أنه في الفترة التي ولد وشب فيها ابن ملي كانت بعلبك تحت حكم بهرام شاه بن فرخ شاه، الامير الايوبي الاكثر شهرة بالملك الامجد (حكم:578-627 هـ/1182- 1229 م). وان ابن معقل، آخر فقيه شيعي انجبته حمص نزل بعلبك في رعاية اميرها. وكان لنزوله أثر حميد بين شيعتها. وهم الذين كانوا في حالة تحفز، استجابة للتطور الذي كان قد بدأ يشق طريقه في المدينة وناحيتها. فجاء هو وأعطى التطور العالق معنى وهيئة. على ما وصفنا بالتفصيل في سيرته التي غادرناها توا.

لاشك ان لهذا الوضع المتحرك النامي علاقة كبيرة بخط حياة ابن ملي. بل يمكن القول إنه هو أول إفراز للظاهر ة السكانية والثقافية الجديدة، التي كانت قد بدأت تشكل و جه المدينة، وتعيد تركيبها من الداخل. الامر الذي عبر عنه الذهبي بقوة حيث قال : " **وعاش به** –اي بابن معقل– **رافضة تلك الناحية**".

من هنا فان علينا ان ننظر الى انجاب بعلبك لاول فقيه منها، كعلامة تشير الى أمرين هامين، يتصلان بدرجة وعي الجماعة الشيعية فيها وبالظروف التاريخية التي كانت تجتازها.

اولهما: ان هذه الجماعة تدرك ذاتها، بل خصوصيتها وامتيازها.

ثانيهما: انها تملك الفرصة لممارسة هذه الذاتية ضمن حد مقبول من الشروط. ومنها، وعلى رأسها، قسط من الحرية والشعور بالامن. وعليه فان من الممكن ان نتطلع الى الحادثة من زاوية الفقيه نفسه، فنلمح التطورات التي كانت عالقة في الجماعة التي انجبته. او من زاوية الجماعة عينها، فنرى سيرة الفقيه ابن ملي تحت اضاءة افضل.

لكن، وفي كل حال، فانه ينبغي أن لايغيب عن البال انه في هذه الفترة التاريخية كان التشيع في الشام تحت التأثير المتمادي ل لضربة الصليبية الكاسحة التي أصابت منه أكثر من مقتل. سواء بفعلها المباشر ام غير المباشر. نعني بهذا الاخير دخول العناصر العسكرية في الصورة السياسية للمنطقة واستيلاءها على السلطة فيها. ومعلوم ان هذه قد قدمت تحت شعار الجهاد وتحرير دار الاسلام من الاحتلال. ولكنها حملت عداء خاصا وصريحا ضد التشيع. لا لسبب الا لانها تعرف انه عصي على عمليات التوفيق. يعني ان بنيته الفكرية الصلبة لا تعطيه ان يمنحها الشرعية لتحكم تحت غطائها. الامر الذي كان يمكن الحصول عليه بغاية السهولة من المذاهب الاخرى، ذات التجربة الطويلة والتمرس في هذا الصنف من العمليات السياسية.

ولهذا السبب وحده في الحقيقة ناصبته العداء، وارتكبت ضد اهله كل مافي وسعها من تضييق وتهجير وافناء وقمع. ولم ينج من شرور هذه السياسة الا جماعات قليلة، بفضل عزلتها وخمودها السياسي، بحيث بدت لها غير ذات خطر. ومن هذه الجماعات أولئك الذين كانوا ينزلون منذ قرون جبال بعلبك واطرافها. ثم كان من حظ هؤلاء أن يبدأوا النهوض من جديد، مستفيدين من غياب سلطة مركزية قوية. فضلا عن انشغال اربابها بمشاكلهم الخاصة. ومن ذلك النزاع الذي كان قائما بين امراء البيت الايوبي.

بهذا الاطار، او بالاحرى بالجانب الاجتماعي منه، ينبغي ان نضع او ان نفهم انجاب بعلبك لاول فقيه شيعي. ومن هنا رأينا فيه دليلا ومؤشرا على التحول الكبير الذي كان يجري فيها، سكانيا وثقافيا، او ثقافيا بموازاة السكاني.

إذن فقد ولد ابن ملي في جماعة كانت، من الوجهة التاريخية الاجتماعية، تجتاز جسرها متجهة الى الطرف الآخر. الذي هي حالة الوعي على الذاتية الثقافية والخصوصية، وما يتصل بذلك من شؤون السياسة. وكان هو، دون ان يدري طبعا، أحد التعبيرات المبكرة عن هذا ال تحفز والصيرورة. ومن هنا فقد كان عليه، مثل كل الرواد، ان يمضي عمره على الجسر غير مستقر على أي من الضفتين. لم يكن في وسعه ان يطمئن ويستريح عند حالة ما قبل الجسر. كيف وهو نفسه تعبير عن حالة الصيرورة او العبور في مجتمعه. كما لم يكن في وسعه ان يقفز وحده مجتازا، وأنّى له وهو، بكل ما يعنيه، مرتهن بالصيرورة البطيئة لمجتمعه. مشدود الى الماضي والمستقبل في آن. بحيث ان حاضره ليس الا مركبا من كليهما.

رأى المؤرخ اليونيني السطح البارز من كل هذا. او بتعبير آخر الصورة الفعلية للتوازنات الصعبة التي أفلح ابن ملي في السير بين نقاطها، فسجل هذه الصورة العجيبة: " **كان** –اي ابن ملي– **إماما في مذهب الشافعي، وكذلك مذهب الشيعة يقتدى به** ". وهذه حالة جد غريبة. خصوصا اذا أخذنا بعين الاعتبار أن اليونيني كان فقيها حنبليا متشددا، من عائلة فقهاء. يفترض فيه أن يعرف جيدا ما تعنيه كلمة " **امام**"، فلا يطلقها جزافا. ونلفت النظر الى تخصيص ذي دلالة هامة في النص. حيث وصفه بأنه كان اماما في مذهب الشيعة "**يقتدى به**". رغم أنه وصفه بالامامة في مذهب الشافعي ايضا، ولكن دون ان يضيف الاقتداء. وهذه اشارة واضحة لا لبس فيها الى المكانة الخاصة التي كان الرجل بتمتع بها بين الشيعة في بعلبك ومنطقتها، وتأثيره الواسع فيهم. ذلك ان الاقتداء هو في النهاية عمل الجمهور.

إننا نفهم معضلة ابن ملي بالشكل التالي:

فمن جهة كان عليه ان يتحاشى الظهور كأنه اختراق للبنية الثقافية السياسية المحلية التي كانت ماتزال في آخر مراحل تألقها. مستندة الى وجود سكاني كثيف ونشيط في المدينة وبعض القرى المجاورة. وخصوصا قرية يونين. فضلا عن البنية الثقافية–السياسية الاوسع، أعني اقليميا.

ومن جهة أخرى كان عليه، وهو القدوة، على حد قول اليونيني، ان يستجيب لمتطلبات المرحلة التي يمر بها الناس الذين خرج منهم، وقد قلنا انهم كانوا في مرحلة صيرورة، كثافة سكانية، ووعيا ثقافيا واجتماعيا.

نقول هذا لنفهم لماذا ظل الرجل يتظاهر طول عمره بانه شافعي. خصوصا في جولاته الواسعة في مختلف الاقطار. حقا ان تظاهره كان مكشوفا عند الجميع، بحيث اشارت اليه كافة المصادر بعبارة او بأخرى، باستثناء (طبقات الشافعية) للسبكي، الذي فرض عليه منهجه أن يتنكر لكل ما ينقص من شافعية صاحبه، فلا يبدو على يده الا شافعيا محضا دون شوائب. الا ان كل شيء يدل على ان هذا التظاهر كان وافيا بالغرض تماما. ذلك انه حين تدور الامور في فلك العلاقات الاجتماعية يكفي ان تبتعد العين عن المخرز قليلا.

والملاحظ، بهذه المناسبة ، ان الفقهاء الشيعة كانوا حين يخرجون من بيئتهم الخاصة ويضطرون الى التنكر ينظاهرون بانهم شافعية، لايعدون ذلك ابدا. فما عرفنا واحدا منهم تظاهر بانه مالكي او حنفي او حنبلي. نذكر منهم محمدا بن مكي الجزيني، وعليا بن عبدالعالي الكركي، اللذين زارا مصرا وبلاد الشام والحجاز. وايضا بهاء الدين العاملي الشهير الذي حرص في رحلته الواسعة التي سماها (سفر الحجاز) وطوف خلالها في مصر وشبه الجزيرة والعراق والشام وتركية، على التنكر تنكرا كاملا، شمل كتمان اسمه الحقيقي، لكنه لم يع ـدُ القاعدة ابدا وانتسب الى الشافعي دون سواه.

ولم اجد لذلك سببا الا فيما عرف عن الامام الشافعي من تقدير خاص لآل البيت، سلام الله عليهم، سجله في أشعار منسوبة اليه، بحيث لم يكن الفقيه الشيعي يشعر بهذا التظاهر انه تكلف فوق ما في وسعه.

(5)

اما في الدائرة العلمية:

فاننا سنتتبع خطى ابن ملي متعلما وعالما. هنا ايضا سـوف تكون الحاجة الى التوازن

والى التوفيق بين الذات والخارج، الحافز السلوكي الاساس الذي منح السيرة عناصرها ورسم معالمها. مثلما كان في الدائرة الاجتماعية.

والمصادر التي ذكرت ابن ملي تتضافر على الاشادة بفضله وسعة علمه. فالصفدي يصفه بـ "**العالم البارع الكبير**" وبأنه "**كان متبحرا في العلوم، كثير الفضائل**" (الوافي بالوفيات: 305/7). ويقول الذهبي: "**أحد اذكياء الرجال وفضلائهم في الفقه والاصول والطب والفلسفة والعربية والمناظرة**" (العبر: 394/5). ونجد شهادات مشابهة لدى ابن العماد الحنبلي (شذرات الذهب: 444/5) والاسنوي (طبقات الشافعية: 462/2) واليونيني (ذيل مرآة الزمان: حوادث سنة 700) والسبكي (طبقات الشافعية الكبرى: 13/5) واليافعي (مرآة الجنان: 231/4).

وهذه المصادر تتضافر ايضا على وضع نسب علمي له يتلخص فيما يلي:

سمع من بهاء الدين، عبدالرحمن بن ابراهيم المقدسي. ومن ابي المجد القزويني، محمد بن الحسين بن ابي المكارم. ومن ابن الزبيدي، الحسين بن المبارك بن محمد الحنفي. ومن ابن رواحة، محمد بن عبدالعظيم بن عبد القوي. ويضيف السبكي: ومن ابن اللتّي، عبدالله بن عمر بن علي. وكل هؤلاء اهل حديث. وانه أخذ العربية عن ابن الحاجب، عثمان بن عمر الكردي. والفقه عن عزالدين، عبدالعزيز بن عبدالسلام الشافعي. ويقول الصفدي ان السخاوي، علم الدين علي بن محمد الهمداني، المؤرخ الشهير، قرأ عليه (الموطأ) للقعنبي. ويقول السبكي والسنوي انه دخل بغداد وأعاد في المدرسة النظامية. ويتفرد اليونيني بالقول إنه "**درّس وافتي وتخرج به الاصحاب**". ويقول الصفدي انه "**اشتغل مدة بحلب ودمشق**". وهذه هي المادة المتصلة بتاريخه العلمي. وهي تبدو للوهلة الاولى عادية وفي غاية البراءة. ولكن التدقيق فيها يثير الارتياب ويطرح أسئلة محيرة جدا.

نلاحظ، بدأ، ان مشيخته حسب هذه المصادر هم نخبة زمانهم علما وفضلا ومكانة. فالمنذري "**إليه انتهت رياسة الحديث بالديار المصرية**" (ذيل مرآة الزمان: 335/2)، وابن اللتي "**مسند الوقت**" (العبر: 143/5)، وابن الزبيدي "لم ير في المشايخ مثله" (أعلام الزركلي:76/2)، وأما ابن الحاجب فهو أشهر رجال عصره في علوم العربية وصاحب "الكافية"، الكتاب الشهير الذي مازال متداولا الى اليوم. وأما ابن عبدالسلام فهو شيخ الاسلام في الشام ومصر، وأشهر فقهاء زمانه، ومضرب مثل في العز والجاه.

كل هذا جيد ولا غبار عليه من حيث المبدأ. فمن الطبيعي والمألوف أن عالما من علماء المسلمين، خلال تاريخه العلمي، يقرأ او يسمع او يأخذ عن عالم آخر، على الرغم من اختلاف

المذهب بينهما. ولكن هذا لايعفينا من التدقيق في هذه الاخبار، والعمل على كشف خبيئتها. خصوصا واننا تجاه شخص غير عادي، اضطرب فيه الاخباريون والمؤلفون كل مضطرب، لاعتبارات ربما صارت واضحة عند القارئ.

والحقيقة ان التدقيق يخبيء لنا مفاجأة كبيرة. فأبو المجد القزويني توفي سنة 622 هـ/1225 م، اي يوم لم يكن لابن ملي من العمر سوى خمس سنوات. وابن الزبيدي توفي سنة 629 هـ/1231 م، اي يوم كان صاحبنا يدرج الى الثانية عشرة من عمره. أما المنذري، الذي ولد وعاش في مصر، فانه لم يقدم دمشق حيث حدث فيها، الا سنة 632 هـ/1234 م، اي يوم كان ابن ملي في الخامسة عشرة من عمره. وعلى هذا فاننا نستطيع ان ننفي ان يكون قد سمع منهم، او حتى لقيهم، دون كبير عناء. اما ابن اللتي البغدادي مولدا ومسكنا، الذي ينسب اليه انه نشر حديث البغوي بالشام، فقد عاد منها الى بغداد في السنة 638 هـ/1240 م، حيث توفي السنة التالية (العبر: 143/5). واما شيخ الاسلام ابن عبدالسلام فقد ترك دمشق والشام كلها نهائيا الى مصر سنة 639 هـ/1231 م، غضبا على الملك الصالح اسماعيل الايوبي، لان هذا سلم قلعة الشقيف للصليبيين من غير حرب سنة 638 هـ/1240 م. ثم توفي فيما بعد في مصر. ومعنى هذا انه اذا كان ابن ملي قد لقيهما وأخذ عنهما، فيجب ان يكون ذلك قد حدث وهو في حوالي العشرين من العمر. وهو أمر مستبعد جدا بالنسبة لهذا الغريب القادم من بعلبك. هذا اذا ثبت انه كان قد قدم دمشق اصلا. حقا كان لقاء كبار الشيوخ في سن مبكرة كهذه، بل وأبكر، أمرا مألوفا بحسب النظام التعليمي السائد يومذاك. الذي يضع الطالب سريعا في جو الفقه والحديث والفقهاء والمحدثين. ولكم شهدت دمشق وغير دمشق احتفالات مهيبة، تمت بمناسبة قدوم احد كبار شيوخ الحديث الى المدينة. حيث يحضر بين يديه فيمن يحضر اطفال صغار دون العاشرة احيانا، غالبا ما يكونون من ابناء كبار القضاء والفقهاء، حرصا من الاهل على ان يسجلوا في تاريخ ابنائهم التعليمي، انهم لقوا او سمعوا هذا الشيخ الكبير. ولكن انّى لهذا البعلبكي الغريب ان يحظى بمثل هذا الحدب والرعاية.

إذن لماذا زجت هذه الاسماء الشهيرة زجا في النسب العلمي لابن ملي، وبهذه الطريقة الفجة؟ لماذا تسالم المؤرخون وكتاب السيرة الذين ذكروه على ايراد هذه المشيخة الواضحة التهافت؟ ثم لماذا لانجد، في اي من تلك المصادرة المشار اليها أعلاه علامة استفهام، لا أقل من علامة استفهام، حول هذه المشيخة. على الرغم مما هومعروف من تدقيق شديد في شأن رجال الحديث. خاصة وان شيوخه المزعومين هم أشهر رجال الحديث في زمانهم، وسيرتهم معروفة لكل المعنيين؟

ازاء هذه التساؤلات التي لاجواب عليها، ليس في وسع المحقق الخبير بتيارات ذلك العصر ان يكتم احساسه بأنه يواجه عملية تكييف شاملة لشخصية ابن ملي. وان وضع هذا النسب العلمي له يأتي في سياق هذا التكييف.

في المقابل لا تزودنا تلك المصادر باي معلومات مفيدة عن اساتذته وشيوخه من رجال الشيعة وفقهائهم. سوى اشارة مجملة لدى الصفدي يقول فيها إنه أخذ عن فلان وفلان ... ممن اتينا على ذكرهم أعلاه "**والاصول عن جماعة، والفلسفة والرفض عن جماعة**" (الوافي: 305/7). وهذه اشارة واضحة المغزى، من حيث انها تنص على ان بين شيوخه واساتذته عدد من فقهاء الشيعة وعلمائهم "**جماعة**". ولكن اجمال النص فيما يتعلق بهؤلاء، في حين انه يفصل حين يذكر شيوخه المزعومين غير الشيعة. هذه الملاحظة، بطرفيها، كأنها تشي بنية مبيتة عند أحد ما للتعتيم على هذا الجانب من سيرته، او على الاقل عدم الاكتراث بنشره. إما عند الصفدي نفسه، وإما عند من أخذ عنه هذه المعلومات. وان كنت اميل، دون دليل خاص، الى لوم الصفدي على هذه الاشارة المتعجلة المجملة. فهو خبير كبير برجال المنطقة من كل المذاهب. ويبعد جدا ان يكون سبب هذا الاجمال نقص المعلومات لديه.

وحده اليونيني، هذا المؤرخ البريء السليم القصد، ذو النفَس الانساني، الذي يبدو في منهجه قليل الاكتراث بالجانب التصنيفي من الاعتبارات السياسية والمذهبية، وحده يقدم لنا معلومة، ولو مبتورة وجزئية، عن أحد من أخذ عنهم ابن ملي "الرفض"، على حد تعبير الصفدي، حيث يقول أنه، اي ابن ملي، " **اشتغل على عز الدين بن معقل الحمصي في مذهب الشيعة وغير ذلك**" (دليل مرآة الزمان/ حوادث سنة 700). وهذا النص ثمين، بالنظر الى ضآلة المعلومات المتوفرة عن صاحبنا، يمكن ان تكون مفيدة جدا في فهم هذا الجانب من سيرته، اذا حللناه ودعمناه بالمعلومات المناسبة.

وقد عرفنا قبل قليل ان ابن معقل كان فقيها وعالم لغة وشاعرا خرج من حمص ليتفقه على شيوخ الحلة. ومنها قفل عائدا الى وطنه، حيث كسب لنفسه مكانة بين رجال السياسة ورجال الثقافة في دمشق، ولكنه تحول عنها الى بعلبك حيث كان لوجوده الاثر البالغ الحميد الذي وصفناه في الفصل السابق.

المهم بالنسبة لهذه السيرة انه في بعلبك التقى ابن معقل بتلميذه النجيب ابن ملي. هذا اللقاء الذين يدين له هذا الاخير بكل شيء. بحيث يمكن اعتباره فرصة عمره، التي لولاها لما كان شيئا مذكورا، والتي استفاد منها خير إفادة.

بعد هذه التوطئة نعود الى نص اليونيني. والاستفادة من هذا النص خير إفادة تقتضي تفكيكه الى عناصره الثلاثة:

"اشتغل"

"في مذهب الشيعة"

"وغير ذلك"

وتوحي كلمة "**اشتغل**"، خلافا لـ"أخذ" و"سمع" و"قرأ"، بالعمل الطويل المستديم بين استاذ وتلميذه، وبالعلاقة التي نسجتها الملازمة الطويلة. ولايصح الا افتراض الدقة في تعبير اليونيني، فهو فقيه عارف بالدراسة وتقاليدها وباللغة الاصطلاحية المتصلة بها. وعلى كل حال فان هذه الدلالة ستتعزز يما يلي.

ومن البين الجلي ان اشتغاله عليه في مذهب الشيعة ينصرف الى دراسة الفقه واصوله، وربما الحديث ايضا حسب المدرسة الشيعية في الفقه وطرقها في الحديث. فابن معقل فقيه فوق كل اعتبار. والدراسة الفقهية هي محور الدراسة حسب مناهج تلك الايام. ثم ان هذا الفهم يفسر الموقع الذي احتله بعد ذلك ابن ملي، حيث صار "**اماما في مذهب الشيعة يقتدى به** "، حسب نص اليونيني الذي سبق ذكره ومعالجته. كل هذا، فضلا عن ان التخصيص بالاضافة او النسبة الى مذهب بعينه، في هذا السياق ومثله، تخصيص بفقه هذا المذهب. حقا انه حيث تكون الاضافة او النسبة الى ما سوى المذاهب السنية الاربعة، يمكن ان تعني ايضا علم الكلام المختص بهذا المذهب. لولا ان لا الاستاذ ولا التلميذ عرف عنهما الاعتناء بهذا العلم.

اما "**غير ذلك**"، في نهاية النص، فلا يمكن ان يفهم منها الا علوم العربية، من نحو وصرف ... الخ، خاصة واننا نعرف ان ابن معقل كان من علماء اللغة المعروفين. وخاصة ايضا ان دراسة هذه العلوم جزء اساسي في مناهج الدراسة التقليدية، ما يزال معمولا به حتى اليوم.

هكذا نخرج من تحليل نص اليونيني بنتيجة واضحة جدا، فضلا عن انها منسجمة تماما مع طبائع الامور. هي ان ابن ملي درس على ابن معقل علوم العربية والفقه واصوله. وذلك في بعلبك. اذن هو شيخه الاول وربما الوحيد. على الرغم من تنكر عامة المصادر التي بين ايدينا لهذه الحقيقة. واذن فان ابن ملي، كما اصبحنا نعرفه الان، هو ثمرة ذلك اللقاء الذي نسجته الايام وتصاريفها بين الفقيه الحمصي الذي هجر بلده بعد ان حال وتنكر له، وبين ابن المدينة العريقة المتحفزة للدخول الى مرحلة جديدة من تاريخها.

واليوم، اذ نقف على مطلنا التاريخي السحيق، ونرمي ببصرنا الى هذا اللقاء، فنرى آخر

فقيه شيعي انجبته حمص واول فقيه شيعي انجبته بعلبك، وقد التقيا في منتصف الطريق الصاعد الهابط، لقاء استاذ بتلميذ – كم يبدو لنا هذا اللقاء مهيبا ومؤثرا. فكأننا ازاء مشهد جليل لسباق رايات يتناوب فيه الابطال على حمل الراية. كل ضمن مداه في الزمان والمكان. ولا ضير ان يتحول بها احدهم لكنه لن يتركها تسقط ابدا.

والآن، بعد ان تجلي لنا هذا الجانب الاساسي من التاريخ العلمي لبطل هذه السيرة، نرى فيما اوصلنا اليه تحليل نص اليونيني مايؤيد نتائج التحليل والتدقيق الذي سبقه. حيث نفينا قطعا امكانية ان يكون قد أخذ او قرأ على أولئك الشيوخ الخمسة، اعني ابن اللتي وابن عبدالسلام والمنذري وابن الزبيدي والقزويني. فاذا كان لابن معقل ذلك الدور في تعليمه وتربيته، فهذا يقتضي انه امضى فترة شبابه الاولى ملازما لاستاذه في بعلبك. بل ربما حتى قبيل وفاة هذا الاخير سنة 644 هـ/1246 م. وهذه ملاحظة هامة، ليس فقط على صعيد كشف سيرة ابن ملي، بل ايضا على الصعيد النقدي. ذلك انه حينما يصل تحليلان منفصلان الى نتيجة متآزرة متكاملة، فهذا يؤكد ويعزز كلا التحليلين في آن معا.

تبقى الاشارة الى بقية شيوخه، حسب المصادر التي اشرنا اليها حين سردنا اسماءهم، وهم ابن الحاجب وابن رواحة وبهاء الدين المقدسي. وهؤلاء جميعا عاشوا في دمشق فترةً ما ولسنا نجد في سيرتهم ما يتعارض مع إمكانية أن يكون قد أخذ عنهم أو قرأ عليهم .

ثم أن هناك سبب آخر يدعونا إلى الأخذ بهذه المعلومات . هو أن عامة المصادر، التي أخذنا عنها ، تقول بعبارةٍ أو أخرى أن ابن ملّي تمتع بحضورٍ قوي في دمشق ومصر وحلب ، وفي المدرسة النظامية في بغداد، بناء على بعض الروايات. ان قوة هذا الحضور تعود بلا ريب الى قوة نفس الرجل وشجاعته الادبية. ثم الى تبحره وسعة اطلاعه. وهما وصفان له نجدهما عند كافة من ترجموا له. ولكن الحضور في ذاته لم يكن ممكنا بدون ان يكسب لنفسه مصداقية وقبولا بالمرور باحد الحواضر العلمية الكبرى ، والقراءة على شيوخها المعروفين. وكانت دمشق اقرب اليه منالا من سواها. وقد كانت يومذاك في مطلع عصرها العلمي الذهبي.

مع الفقرة الاخيرة نعود لآخر مرة الى الحاجة الى التوازن بوصفه حافزا سلوكيا اساسيا في سيرة ابن ملي. وقد رأيناه واضحا في الدائرة الاجتماعية. وها هو ماثل امامنا في الدائرة العلمية. ولا شك ان ذلك التوازن الذي حققه في الدائرة الاجتماعية ما هو الا فرع ونتيجة لذلك الذي حققه في حضوره العلمي.

(6)

في الدائرة السياسية من سيرة ابن ملي نقف عند باب من ابواب الجهاد، بطله ورائده هذا الفقيه المجاهد. هو بمقياس ذلك الزمان، وبمقاييس كل الازمان، من أروع واجلّ ما أفرزته ايام المحنة التترية. يوم انفتح على دار الاسلام من مشرقه خزان من الهول والشر والتدمير. مضى يخرب البلاد ويفني العباد. سقطت أمامه كل تلك الاقزام التي ظلت تتصارع على التيجان الزائفة والالقاب الفارغة حتى طالها الهول الزاحف. فجثا عالم الاسلام جريحا من أقصى مشرقه حتى أبواب مصر.

والجدير بالذكر اننا لا نقرأ في تاريخ تلك الايام السوداء اي ذكر لعمل دفاعي شعبي لوقف التتر الزاحفين، او عرقلة حركتهم. على الرغم ان هؤلاء انتشروا على رقعة شاسعة جدا، ووصلوا الى قلب العالم الاسلامي، مخترقين اصقاعا وشعوبا. وبعدوا كثيرا عن اوطانهم الاصلية. وتلك ظروف نموذجية لحرب الكر والفر، التي نسميها اليوم "حرب العصابات". وربما كان وتنكر له المؤرخون الرسميون الذين لايخدمون سوى السلاطين، ولا شغل لهم بالعباد المساكين.

ولقد كان من حق هذا البطل المجاهد علينا، ومن حق جهاده ايضا، أن نسمي هذا الفصل من فصول سيرته (الدائرة الجهادية). فهو أبين عما أراد وفعل. لولا اننا سنعرض لِما كان من الدولة المملوكية عليه، من اضطهاد ومطاردة جراء جهاده. مما هو أدخل في باب السياسية، خارجة من القاع المملوكي. وفي كل حال، فان الجهاد باب من ابواب السياسة الشرعية. مثلما نقول في اللغة الاستراتيجية المعاصرة إن الحرب هي ديبلوماسية القوة.

ومما يفيد ذكره في توطئة الفقرة أن بعلبك ، ومن قبلها دمشق، استسلمت للغزاة التتار دون قتال. ولكنها كانت قد أعدّت واستعدّت بالمؤن والرجال والعتاد في قلعتها الشهيرة. معتمدة على حصانة القلعة التي لا تُطال. ثم آلت الامور الى الصلح بسعي من احد أبنائها، تقي الدين الحشائشي. وهو رجل بعلبكي المولد اشتهر بمعرفته الواسعة بالحشائش الطبية. وبهذه الوسيلة التحق بحاشية هولاكو، القائد التتري الشهير. وكان في ركابه عندما دخل التتر المنطقة. ولكن هذا الحل الاستسلامي لم يطمئن الناس الذين ملأت اسماعهم اخبار الفظائع الرهيبة التي ارتكبها التتر. فهرب الالوف منهم ملتجئين الى الجبال القريبة. (ذيل مرآة الزمان/اخبار سنة 658).

بنظرتنا التاريخية الشاملة، التي يتيحها لنا بُعد الزمان، نستطيع القول انه اجتمعت في بعلبك في تلك الآونة مجموعة من العوامل، شكلت في مجموعها الشروط النموذجية للمقاومة الشعبية المسلحة. فها هنا عدو غاز استباح الارض واهلها دون رحمة، فاستفزهم واوقد في

نفوسهم الرغبة في الرد رداً مناسبا وإنكاء العدو المعتدي. وهذا عامل أساس في حفز الجمهور الى القتال. ولو ان التتر كانوا على شيء من الرحمة ولم يكسبوا تلك السمعة السيئة لما وُجد ذلك الحافز.

ثم إن التتر كانوا غرباء تماما عن السكان المحليين، وعن الثقافة السائدة، وعلى رأسها الدين. ومن هنا فلم يكن هناك اي تواصل يمكن ان يخفف من رد الفعل الطبيعي الشعبي على حالة الغزو وما رافقها من فظائع. بل إن كون هؤلاء مشركين (وثنيين وبوذيين) قدّم خير أرضية للعمل الجهادي ضدهم في حال توفر عوامل أخرى.

ثم إن هناك البيئة الطبيعية المناسبة لممارسة الغارات السريعة وما شاكلها من فنون حرب العصابات. وبعلبك تمتد في حضن جبل كان يومذاك مكسوا بالغابات الكثيفة. تكثر فيه الوديان والممرات الجبلية التي يعبرها الرعاة والحطابون، وهي مسالك مجهولة تماما عند الغزاة، مما كان يمنح المجاهدين تميزا تكتيكيا هاما.

بقي هناك شرط اساسي رابع، هو توفر الشخصية القيادية، ذات التأثير والنفوذ، القادرة على استقطاب الجمهور، وتوجيهه في الاتجاه الجهادي المنشود. واليونيني، وهو دائما مصدرنا الاساسي، يصف ابن ملي بأنه " **كان شجاعا، مقداما، تام الشكل، حسن الخلقة، جهوري الصوت**" (ذيل مرآة الزمان/حوادث سنة 700). وهذه اوصاف تودع في ذهن القاريء صورة لانسان يتمتع بالمواصفات الاساسية للانسان ذي الحضور القوي، او ما يسمى في لغة الصحافة اليوم (الكاريزما). هذا فضلا عما تمتع به من موقع بين الشيعة من اهل بعلبك وجوارها خصوصا. بحيث وصفه اليونيني بأنه كان " **اماما في مذهب الشيعة يقتدى به** " على ما ذكرنا آنفا.

بهذا الشرط الاخير تحققت الشروط الاساسية النظرية لنهوض مقاومة شعبية مسلحة في الغزاة التتر في بعلبك ومنطقتها.

لكن ما الذي حدث فعلا؟

يقول اليونيني:

"**في سنة 658 هـ** (عندما استولى التتر) **على الشام، كان هو –** اي ابن ملي – **بجبال بعلبك. وانه جمع له عشرة الاف نفر. وانه تسمى بالملك الاقرع. وانهم كانوا يخطفون التتر في الطرقات، وخصوصا في الليل، لان التتر مايركبون في الليل** ".(ذيل مرآة الزمان / اخبار سنة 700) .

هذا النص، على ايجازه، يشهد لمؤرخ بعلبك اليونيني انه صاحب حسّ تاريخي ممتاز. فلقد حشد فيه العناصر الاساسية للموضوع. تلك العناصر التي نملك نحن اليوم، بما نعرفه عن تكتيكات حرب العصابات، القدرة التي نظمها في تصور شامل. لكن شهادة النص هي، اولا وبالذات، للبطل المجاهد ابن ملي، بالمقدرة الفذة في هذا الميدان.

ولان النص بهذه المثابة من الطرافة والفرادة ، فان علينا اعتصاره حتى اخر قطرة منه. بادئين بفرزه الى عناصره الاساسية، لنقف عند كل جملة جملة منه.

"**في سنة 658** (عندما استولى التتر) **على الشام، كان ابن ملي في جبال بعلبك**"

"**جمع له عشرة آلاف نفر**"

"**تمسى بالملك الاقرع**"

"**كانوا يخطفون التتر في الطرقات، وخصوصا في الليل، لان التتر مايركبون في الليل**"

تقول الجملة الاولى إن ابن ملي كان بجبال بعلبك حين دخل التتر المنطقة. ونفهم من هذا أنه عندما انقسم سكان المدينة على انفسهم بين مهادن مال للدعة، في صف تقي الدين الحشائشي، وثان لم يثق بعهود التتر وتحصن بالقلعة، ولكنه لم يصمد لقتالهم اكثر من يوم واحد، على ما وصف لنا اليونيني في حوادث سنة 658؛ عندما حدث ذلك كان ابن ملي ضمن قريق ثالث ترك المدينة وقلعتها البالغة الحصانة ولجأ الى الجبال القريبة.

لهذا السبب فان اليونيني لايذكر ابن ملي وفريقه في سياق الحديث عن الحركة التي كانت تجري داخل المدينة بين التيارين الاولين. ذلك ان هذا الفريق حين ترك المدينة قد حيّد نفسه. فلا لوم اذن على اليونيني اذ لم يذكره في عداد المؤثرين على قرار المدينة وهي تنظر لنفسها في تلك اللحظات العصيبة.

يمكننا ان نلخص الوضع في بعلبك وما حولها في تلك الايام بما يلي:

في البداية مال أهل المدينة الى القتال، اعتمادا على حصانة قلعتها الشهيرة من جهة، ثم لعلمهم بأن الاستسلام او المعاهدة او المسالمة ستكون وبالا عليهم، بالنظر الى سوابق التتر، والمذابح المهولة التي انزلوها بالسكان اينما حلوا، دون اكتراث بالعهود والمواثيق التي منحوها لهم. وعلى هذا فانهم، اي اهل بعلبك، انتقلوا الى القلعة بعد ان زودوها بالاقوات استعدادا لفترة حصار طويلة.

لكن دخول تقي الدين الحشائشي، الذي كان معروفا جيدا عند الكثيرين من اهل المدينة، واغراءه اياهم بتسليم المدينة وقلعتها في مقابل عهد بالامان من التتر، أنشأ تيارا قويا يميل الى

هذا الاتجاه. وفي النهياة فرض الحشائشي الاستسلام، اذ ترأس وفداً اقتصر على التيار المهادن، انتقل الى دمشق حيث اقام التتر مركز قيادتهم السياسي والعسكري. وعاد منها يحمل صك الامان لاهل المدينة (التفاصيل في مرآة الزمان: 1/253-255).

يلاحظ اليونيني ان الوفد البعلبكي لقي معاملة ممتازة من التتر اثناء وجوده في دمشق. ثم وفى هؤلاء بكل العهود التي قطعوها لاهل المدينة، ولم يعرضوا لاحد بسوء، باستثناء امير القلعة وبعض معاونيه، لانه أصر على القتال. ويسجل استغرابه لهذه المعاملة المميزة من عدو لم يعرف بغير القسوة البالغة. والظاهر ان التتر قد اتبعوا هذه السياسة الخاصة جدا ابتغاء قطع الطريق على الحرب الشعبية التي أثارها ابن ملي ضدهم، وحرمانها من كل مبرر. ذلك انه من الواضح ان انتشار هذا الاسلوب في المقاومة كان يمكن ان يكون عبئا باهظا عليهم. وهم الذين انتشروا على بقعة شاسعة جدا، وصارت خطوط إمدادهم تمتد آلاف الاميال. وتركوا حيثما حلوا نفوسا متعطشة للثأر. وما زال عليهم ان يقاتلوا قوة عسكرية اسلامية اساسية هي قوة من عرفوا فيما بعد باسم المماليك، وقد كانت ما تزال سليمة تماما في مصر.

إذن، الارجح أنه بعدما خرج ابن ملي من بعلبك الى الجبال، عند دخول التتر المنطقة، بدأ يهيء لحربه الخاصة ضدهم. وانه بدأ عملياته بالفعل بعد دخول هؤلاء المدينة.

بالنسبة للرقم الذي يرد في الجملة الثانية لعدد الذين حشدهم ابن ملي " **عشرة آلاف نفر**"، يبدو هذا الرقم مبالغا فيه جدا. فاستنادا الى التقدير الطبيعي الوسطي لنسبة البالغين المؤهلين للقتال الى مجموع السكان، فانه ينبغي ان يكون عدد سكان بعلبك انذاك لايقل عن خمسين الفا. وهذا رقم يفوق المتوقع بكثير.

على انه يجب ان نضع في حسابنا امرين:

الاول: احتمال ان يكون المقصود بالمعدود العدد الاجمالي للنازحين الى الجبال هربا من التتر، بمن فيهم من نساء واطفال. خاصة وان المعدود اشير اليه بكلمة " **نفر**"، وهي كلمة عامة تشمل المقاتلين وغيرهم.

الثاني: ان النزوح لم يقتصر على بعلبك المدينة بل شمل كل المنطقة المجاورة. ونحن نعلم ان الجيش الغازي مرّ، في طريقه من شمال سورية باتجاه دمشق بالقرب من بعلبك، دون ان يعرض لها بسوء. فلا بد ان الناس قد هجّت من وجه هذا الجيش السيء السمعة، ولابد ان بعضهم قد اتجه شرقا صوب جبال بعلبك، في حين اتجه قسم آخر غربا صوب جبل لبنان.

وعلى كل حال، فانه من المقبول في الرويات التاريخية التي تتضمن عددا لمعدود يصعب ضبطه ان تكون موضوعا سهلا للمناقشة، دون ان يسري الشك بالضرورة الى اصل الموضوع.

مهما يكن، ومهما تكن درجة المبالغة في عدد المقاتلين، فلا شك انه يشير الى الانطباع الكبير الذي تركه مجاهدو ابن ملي، والصدى البالغ لعملياتهم ضد الغزاة بين الناس.

اما استعارة ابن ملي لنفسه، حين كان يقاتل التتر، اسم " **الملك الاقرع** " فهو تفصيل غريب ومدهش جدا. تتأتى غرابته من عصريته بالنسبة الينا اليوم. فكأنه اسقاط معكوس، ينهال فيه المستقبل على الماضي، في حركة عجيبة، تشهد للرجل بالعبقرية والريادة.

لقد اصبح مألوفا اليوم ان يتخذ محركو وقادة الحروب الشعبية اسماء مستعا رة ذات وقع خاص ومميز. ربما لاغراض تتصل بأمنهم الشخصي في البداية، ولكنها غدت فيما بعد تقليدا له أصوله وأغراضه. ربما ليحل محل الرتب العسكرية في الجيوش النظامية، ويكون له بعض تأثيرها. وخصوصا نفي الاسم الشخصي من الاستعمال والذاكرة، وضمنا نفي الشخص لمصلحة احضار القائد والرمز.

ولا ريب ان ابن ملي حين اتخذ لنفسه هذا الاسم الغريب لم يكن بعيدا كل البعد عن هذه الاغراض والاعتبارات، او بعضها على الاقل. اعني ان هاجس سلامته الشخصية ربما كان حاضرا في نفسه وهو يتخذ هذا التدبير الريادي. كما ان العنصرين اللذين تكون منهما اسمه الجديد يشهدان بان الاعتبار الثاني لم يكن غائبا عن ذهنه ايضا. فاسم " **الملك**" يستحضر أعلى موقع سلطوي، وماله من وقع ومهابة وسلطان. فكأن ابن ملي، وهو في موقعه الجديد، موقع القائد المقاتل، يبتغي ازاحة وستر شخصية الفقيه وماتعنيه وترمز اليه، لمصلحة استحضار شخصية جديدية عنوانها الملك.

ولكي ندرك القيمة الاجرائية لهذا التدبير، وما له من أثر على صعيد التعبئة والاعداد، علينا ان نجري مقارنة بين ما تعنيه شخصية "الفقيه" وما تعنيه شخصية "الملك". في النمط الثقافي الذي زرعته وعززته انظمة الحكم المتوالية. والقسمة الاجتماعية للأدوار بينهما. وهو نمط لم يترك للفقيه الا هامشا ضئيلا ينحصر بالشؤون الاخروية الصرفة، وبتغطية نظام الحكم السائد تجاه الجماهير، وتقديم التبريرات له عند الطلب. ولا شك ان هذه القسمة قد انتجت قوانينها، بعد ان مورست بدقة على مدى قرون. وحدّد للفقيه خصوصا السقف الذي ليس له ان يتخطاه. ووضعت الحدود للميادين التي له ان يرتادها. ولا شك ايضا ان هذا كله قد ركس في اذهان

الناس وصار مُسلّمة لايسهل نقضها. فكيف بفقيه يخرج من مصلاه وحلقة درسه، حاملا سيفه ليقود حرب عصابات شعبية، ويقتل ويقاتل؟! فجاء هذا الفقيه المجاهد واخترق كل المرتكزات متجاوزا اياها بخبطة عبقرية واحدة، نقلته من موقعه الهلامي الهامشي الى موقع اشد صلابة بما لا يقاس. من موقع الفقيه الى موقع الملك.

لكن ماشأن هذه الصفة غير المتوقعة التي اضافها الى اسمه الجديد "**الاقرع**"؟

ترى هل تأثر ابن ملي بمنظر التتر برؤوسهم الحليقة التي تتوسطها خصلة كبيرة من الشعر طليقة كذيل الحصان؟

إن يكن الامر كما حزرنا، فهو سبب مفهوم. يجعل من الممكن نظمها، اي الصفة، مع اسم الملك في غاية واحدة. فان يكن اتخاذ اسم الملك يحرره من أثقال المفهوم الي زرعته السلطة للفقيه، فان صفة الاقرع، المستعارة من منظر التتري – ذلك المقاتل الشرس القاسي الذي لم يغلبه احد حتى الآن – تستحضر عند السامع صفة المقاتل الشرس الذي لا يدافع. وهكذا يصب الاسم والصفة كلاهما في الاتجاه نفسه.

اما اذا كان الامر غير ذلك فعلمه عند علام الغيوب، بعد ان ذهب الخبر اليقين بذهاب ابن ملي الى رحمة الله.

ولسنا نكتم ان محاولتنا تحليل هذا الجزء من نص اليونيني ما كانت في الحقيقة الا محاولة لاستبطان ابن ملي وسبر غوره. وما كان لجؤنا الى هذا المنهج، رغم ادراكنا لمخاطره، الا بسبب من عول النص عن استيعاب الاسئلة الكبيرة التي تطرحها سيرة هذا البطل.

يبقى الكلام على الجزء الرابع والاخير من نص اليونيني، وهو قوله: " **كانوا يتخطفون التتر في الطرقات، خصوصا في الليل، لان التتر ما كانوا يركبون في الليل** " ومن الواضح انه اكثر اجزاء النص اهمية.

هذه العبارة، على اختصارها، تضعنا في جو تلك الايام المجيدة العابقة بنشر الجهاد والثبات والمقاومة. رغم التباين الهائل بين قوة العدو وقوة المسلمين. ولكم كنا نتمنى لو كانت اغنى واكثر تفصيلا. من غير ان ينتقص هذا التمني من شكرنا لبلدينا وبلدي ابن ملي، المؤرخ اليونيني، الذي يعود اليه الفضل في هذه الاطلالة على سيرة البطل ابن ملي، وعلى فترة مجيدة من تاريخنا. ولو عبر هذه الكوة الصغيرة.

والمفهوم ان المجاهدين كانوا يتسللون الى المدينة من مخابئهم في الجبال، حيث يكمنون

في طرقاتها وازقتها، يتصيدون كل عابر من عسكر التتر. فاذا انكشف أمرهم اسرعوا عائدين الى مكامنهم في الجبال القريبة، حيث سيعجز العدو عن ملاحقتهم بسبب جهله بالممرات الضيقة المتشابكة. ثم بسبب الغابات الكثيفة التي تتكون من اشجار السنديان المتشابكة واللزّاب السامقة التي ظلت قائمة حتى القرن الماضي. وبالدرجة الاولى بسبب سرعة حركة المجاهدين ومعرفتهم بتقاليد العدو التعبوية ونقاط ضعفه. وهي معرفة ثمينة جدا على صعيد العمليات. من حيث انها تقدم فرصاً لابديل عنها لتقليص الفرق الهائل في القدرة القتالية مع العدو. وقد اشار النص الى ان المجاهدين كانوا يهيئون مكانهم ويقومون بغاراتهم ليلا، للافادة من خلل تعبوي قوامه تجنبهم الركوب في الليل لاسباب تتصل بمعتقداتهم فيما يبدو. وواضح جدا ان الراكب يمتاز عن الراجل بسرعة الحركة والقدرة على المناورة، مما يمنح المجاهدين امتيازا قتاليا هاما جدا يعادل، بل يفوق، الفارق العددي. خاصة اذا اخذنا بعين الاعتبار ان المجاهدين كانوا يتجنبون، ولابد، أماكن تجمعات العدو، ولا يكمنون له الا في الطرقات والازقة، حيث يتوقع تواجده افرادا متفرقين او في تجمعات صغيرة.

والحقيقة اننا لم نعثر على مايؤيد ملاحظة اليونيني بان التتر كانوا يمتنعون عن ركوب خيولهم ليلا في كافة المصادر التي تيسر لنا العودة اليها. لكن الحقيقة ايضا ان عدم الوجدان لايصح شاهد نفي، باعتبار عدم توفر دواعي التسجيل والنقل لدى المؤرخين المسلمين. ذلك ان الهول الذي صاحب الاجتياح التتري لمشرق العالم الاسلامي حتى عين جالوت، لم يترك للمؤرخين الذين عنوا بتسجيل أحداث تلك الايام الرهيبة فرصة لالتقاط انفاسهم لوصف ما حدث، اذ ان العناية بملاحقة الاحداث المريعة المتلاحقة صرفتهم عن تسجيل الملاحظات عن الغزاة وافكارهم وعاداتهم وتقاليدهم ... الخ. ومن هنا فاننا نأخذ بملاحظة اليونيني دون ارتياب.

أفاد ابن ملي في أعماله الجهادية من عدة عوامل ومهيئات تضافرت. فمنها وقوع بعلبك في حضن جبل كانت تغطيه الغابات يومذاك. وتكامل عناصر رد الفعل الشعبي الطبيعي على حالة الغزو والاجنبي بالتباين الكلي في المعتقد بين الاهالي المسلمين والغزاة المشركين. فضلا عن السمعة السيئة التي اكتسبها الجيش الغازي وهو يشق طريقه عبر المجازر والدمار. مما عزّز حالة التباين ورفعها الى درجة الحقد والرغبة في الثأر. بالاضافة الى صلابة الانسان البعلبكي المعروفة وصبره في الشدائد. وهما صفتان كسبهما من معيشته الخشنة في بيئة شبه جبلية وذات مناخ قاس. ثم مصادفة وصول الغزاة الى المنطقة دخول فصل الصيف (جمادى الثانية 658 هـ/اواسط حزيران 1259 م)، مما يسر لجوء الناس ، بمن فيهم المقاتلون، الى الجبال. ولو ان ذلك حدث في فصل الشتاء لكان الامر صعبا جدا، ان لم يكن متعذرا، بسبب البرد القارس والثلوج الكثيفة.

أفاد ابن ملي ومجاهدوه من كل هذه العوامل والمهيئات معتمدين تكتيكات وأساليب حرب العصابات بالمفهوم المعاصر للكلمات: استغلال الامكانات الطبيعية، استغلال تحركات العدو حيث يغادر أماكن تجمعاته العسكرية بما توفره من تحصينات واستعدادات قتالية وكثافة عددية، ثم سرعة الحركة، وأخيرا استغلال نقاط الضعف التعبوية لديه.

أن ينجح ابن ملي ومجاهدوه في إقامة عملهم الجهادي على أساس من الاستفادة من هذه العوامل والمهيئات، وخصوصا معرفة أفكار العدو وتقاليده، فذلك يدل على مستوى متقدم جدا من التخطيط والاعداد. والحقيقة أن خوف السقوط في شرك المبالغة وحده يقف بيننا وبين الافاضة في تقدير هذه النقطة. ولكننا، على كل حال، لايسعنا الا أن نلاحظ ان ما انجز في هذا السياق، مهما كان، قد تم في مدة زمنية قصيرة لاتتعدى الاربعة أشهر، هي الفترة المحصورة بين دخول التتر المنطقة الشامية واندحارهم الى ما وراء خط "نهر الفرات"، على أثر هزيمتهم في "عين جالوت".

(7)

بعد ان عرفنا، بقدر ما اتاح لنا نص المؤرخ اليونيني، شيئا عن عمل ابن ملي في جهاد التتر، يجدر بنا ان نضع هذا في سياقه من حركة التاريخ التي كانت في حالة صيرورة جديدة او انعطاف في موطن الرجل بعلبك وجوارها.

ولقد كنا عرفنا من سيرة شيخه ابن معقل فيما سبق، انه ببركة وجوده في بعلبك عاش به شيعتها. ونفهم من العيش معنى يتصل بالشعور بالذاتية وإعمالها بشكل او بآخر. مما يتعذر علينا الخوض في تفاصيله ، لانها لاتبدو الا من خلال المراقبة الدقيقة لانماط الحضور الاجتماعي والسياسي للجماعة. وأنى لنا ان نطمع بشيء من هذا، نحن الذين لانكاد نصدق اننا نجحنا في معرفة أصل العيش بفضل نص الذهبي ورديفه نص الصفدي.

والآن، إن ما عرفناه عن جهاد شطر من اهل بعلبك بقيادة ابن ملي يتيح لنا ان نطل على فاصلة تالية من تاريخ الشيعة فيها. لا مراء في انها كانت، كما سنرى ، تصعيدا وإعلاء لما كانت عليه أمورها في المرحلة السابقة، اعني ايام ابن معقل.

ما من نص يقول إن الفرز الذي حدث في بعلبك حول الموقف الامثل من الغزو المغولي بين مجاهدين ومهادنين، كان فرزا مذهبيا، لكن العارف بطبائع الحالة المذهبية لايمكنه ان يغمض عينيه عن هذا التصور.

ومن المعلوم ان سكان بعلبك المدينة كانوا يومذاك حنابلة وشيعة. وهو فرز مذهبي يرجع في اصوله التاريخية الى آخر أقوامي، قوامه الفرس الذين كانوا في المدينة قبل الفتح وصاروا بعد

الفتح حنابلة. والهمدانيون الشيعة الذين كانوا في أطرافها، ثم غدا انتقالهم المتدرّج الى سكنى المدينة عامل التبدل السكاني الذي يدور حوله هذا التاريخ (للتفصيل، كتابنا: التأسيس لتاريخ الشيعة/ الفصل السابع). ومن المستبعد جدا أن يتناسى اولئك الناس جميعا، وهم يواجهون الخطر التتري المحدق بمدينتهم، محركاتهم السلوكية التقليدية، وان تسقط عوامل الفرز العريقة المكينة، وتمنح ساحتها خالصة لفرز سياسي جديد، فيصطف حنابلتها وراء فقيه شيعي، ويصطف من شيعتها وشيعة جوارها وراء رجل حنبلي. بل القاعدة هي العكس، اي ان يحمل الفرز السياسي الحادث عوامل الفرز التقليدية، ويكون مجرد تعبير جديد عنها. خصوصا واننا عرفنا قبل قليل ان العدد الكبير من الناس الذي شاركوا في أعمال ابن ملي الجهادية لايمكن ان يكون كله من اهل المدينة. لانه يفوق بكثير ما نتصوره عن عدد سكانها في تلك الايام. فلابد ان يكون منها ومن سكان القرى والمزارع المطيفة بها. وقد كانوا جميعا من الشيعة في تلك الاونة دون ريب.

يمكن القول ، استنادا الى معرفناه حتى الان من سيرة ابن ملي، إنه نجح في نقل الشيعة في وطنه الى موقع متقدم، بالقياس الى حيث وضعهم شيخه ابن معقل. فهو بوضعهم على طريق الجهاد، وما اقتضاه من تعبئة وضبط وإعداد، وما تظاهر به من تمايز في الموقف السياسي والقيادة، قد حقق نقلة نوعية كبيرة. تختلف كثيرا عن الوضع الخامد المتلقى الذي كانوا فيه. لقد نجح ابن ملي في تنظيم الشيعة لاول مرة في تاريخهم المحلي، ولاول مرة في تاريخهم في المنطقة منذ ان اضطرب وضعهم بسبب الغزو الصليبي وما تلاه. وذلك هو المغزى التاريخي الكبير لاعماله. وبهذا وبجهاده يستحق ان يدخل التاريخ.

(8)

بالنسبة لما بقي من سيرة ابن ملي:

لاشك ان النتائج غير المتوقعة التي تمخضت عنها معركة "عين جالوت" (رمضان 658 هـ/1259 م) التي أعادت قلب ميزان القوى في المنطقة، قد قلبت ايضا ما بناه ابن ملي رأسا على عقب. فكل شيء يدل على انه قد بنى خططه على أساس انه يواجه الاحتلال التتري لفترة غير محدودة. وليس أدل على هذا من ذلك الاسم المستعار الذي اتخذه لنفسه في سياق الاعداد للمواجهة. وعلى اي حال، فان اندحار التتر وانكفاءهم عن المنطقة لم يكن في حسبان أحد. وهم الذين اجتاحوا واحدة من اوسع بقاع الارض التي فتحها فاتح بحد سيفه، دون ان يوقفهم احد.

بالنسبة لابن ملي ، فإن اندحار التتر كان يعني عودة السلطة المحلية. وربما يدور في

الوهم ان هذا يعني انتهاء ايام الشدة وعودة الامن والامان. ولكن لا شيء ابعد عن الصحة من هذا الوهم.

فقد انجلى مسلسل الاحداث، الذي بدأ بدخول التتر الشام وانتهى باندحارهم في عين جالوت، عن قيام سلطة جديدة. هي أولئك الذين عرفوا في تاريخنا باسم "المماليك". ومن المعلوم ان هؤلاء المماليك كوّنوا طبقة عسكرية استولت على السلطة، بل على كل شيء، ابتداء من الفكر الذي حولته الى أداة للسلطة، وانتهاء بمصادر الانتاج. بالنسبة للمماليك لم يكن ابن ملي سوى رجل اخترق تركيبة السلطة المحكمة المغلقة المقسومة بداقة ونهائية، مغادرا موقعه القائم على هامش الفقهاء الذين يستقرون بدورهم على هامش السلطة. نافذا كالسهم الى أعمق الاعماق. حين اتخذ لنفسه اسم (الملك). حيث المنطقة المحرمة الا على المماليك. فضلا عن انه أنشأ قوة مسلحة قاتلت وقتلت، وإن التتر. فهل ستدع السلطة المملوكية هذا الفقيه يرجع الى بيته ومحرابه وكأن شيئا لم يكن؟

العارفون بطبائع الملك والملوك، وكيف يحرس السلطان ذووه يعرفون الجواب حتما. ويثقون أن المُلك اضيق من ان يتسع لتمرير واختراق بهذا الحجم الكبير.

ولكن ما الذي حدث لابن ملي فعلا؟ هل لاحقته السلطة المملوكية أم انه تصرف على اساس انه لابد ملاحق نتيجة لموقف تحليلي يأخذ في الاعتبار طبيعة الامور؟

النص غير قاطع بالنسبة لهذه النقطة. يقول اليونيني: " **ولما دالت دولة التتر اختفى ودخل الديار المصرية خوفا لايقبضوا عليه الدولة**" وهو كلام لاينص صراحة على أنه قد لوحق فعلا.

والحقيقة ان مشكلتنا هنا هي مع نص اليونيني تحديدا. فهو فقير المعنى ركيك المبنى. بل انه في الجملة الاخيرة خصوصا يقترب كثيرا من العامية. ولا مراء في أن ضعف الدلالة وثيق الصلة بضعف التركيب.

لذلك فاننا مضطرون اضطرارا الى تجاوز النص مؤقتا، لاجئين الى التحليل. مستندين الى ما بين أيدينا من معطيات.

وفي مقدمة هذه المعطيات ما وصفناه قبل قليل من التركيبة الضيقة للسلطة المملوكية، وموقفها الحدي من أي نابتة توقع الخلل في وضع الحكم وقواعده. وما هي في هذا الشأن بمبتدعة. ولكن ربما كان شعور المماليك بالغربة ودناءة الاصل جعلهم لايجدون خيارا دون إحاطة ملكهم بحد السيوف. ولقد نعلم أنه بعد انكفاء التتر انصرف أهل السلطة، ومعهم احيانا

الحماسة الشعبية المتدفقة الى تصحيح ما وقع من خلل في قواعد الحكم، والى إعادة الامور الى نصابها. وفي هذا السياق جرت تصفية حسابات قديمة أهرقت فيها دماء. وهذا وذاك أمران متوقعان جدا. السؤال هنا: هل يمكن ان نتصور ان السلطة المملوكية، وهي ماعرفناه، خصوصا وفي سبيل تصحيح بناء السلطة، تترك الرجل وشأنه بعدما أظهر ذلك المستوى من الطموح والمقدرة؟

لقد عرفنا في ابن ملي رجلا يتحلى بقدر كبير من الشجاعة وقوة النفس. وسنعرف بعد قليل انه بعد اندحار التتر ترك بلده نهائيا فيما يبدو، ليمضي نصف عمره المديد في حال أشبه بالتشرد. رجل كهذا في شجاعته وقوة نفسه لن يترك اهله وبلده ليطوف في الارض خائفا يترقب سنين وسنين دون اسباب حقيقية. اي مستندة الى ما حدث فعلا، وليس الى ما هو أقل من ذلك.

هذا فضلا عن أن طول فترة تخفي ابن ملي، وهو امر سنبحثه بالتفصيل فيما يلي، يدل دلالة قاطعة على وجود تهديد حقيقي لحياته، ظل قائما طيلة مابقي منها.

واننا نعتقد انه في سياق ملاحقة السلطة له جرت عملية تشويه متعمدة لصورته بين الناس. وبقي لنا من آثار ذلك ما نقلناه آنفا عن الصفدي، حيث وصفه بأنه " **مشتلق يخل بالصلوات**". وهذا اسلوب غير غريب على السلطة سنراه ايضا فيما يلي في سيرة الشهيد الاول، محمد بن مكي الجزيني. يرمي الى تدمير التأثير المعنوي لموضوعه. بعد تدمير حضوره الشخصي بوسيلة او بأخرى.

(9)

في أواخر سنة 658 هـ/1259 م بدأت فترة التخفي والتطواف في حياة ابن ملي. ففي هذا التاريخ، على الارجح، غادر بعلبك متخفيا، ولابد. ولا ندري اين اتجه في البداية. ولكننا رأيناه فيما بعد وقد دخل بلدة "أسنا" في أقصى "الصعيد الاعلى"، من ارض مصر (الاسنوي: طبقات الشافعية: 462/2) وهذا فعل امرئ يبغي أقصى حدود التخفي، فأين بعلبك من اقصى الصعيد الاعلى المتاخم للسودان؟ والاسنوي لا يقول شيئا يدل على تاريخ دخول ابن ملي بلدة "اسنا". ولكننا نظن ان رحلته الى اول منزل معروف له، قد امتدت فترة اكثر من المعتاد، شأن من يقطعها قاصدا. فمن الصعب ان نتصور انه حين خرج من بعلبك كان يقصد "اسنا" تحديدا. بل ما نكاد نشك انه خرج دون ان تكون لديه وجهة محدد، وإنما اي ارض تكتمه، ثم ساقه التجوال الى ذلك المكان القصي.

ومن المثير للآسى حقا، ما يضيفه الاسنوي قائلا: " **وحضر الدرس ببلدنا إسنا عنـد**

مدرسها ...". وموضع الملاحظة هنا ان ابن ملي، الذي عرفنا مقامه العلمي مما سبق يتحول الى تلميذ مرة أخرى. ولا ريب انه حين فعل ذلك لم يكن يبغي الدراسة فعلا. وانما اما الحصول على الراتب المخصص للطلاب عادة، واما لمجرد الرغبة الطبيعية في الاندماج الاجتماعي عبر نشاط طبيعي ومتوقع. وكلا هذين الاحتمالين يعكس وجها مفهوما من وجوه أزمة ابن ملي اثناء تخفيه.

استنادا الى الاسنوي ايضا انتقل ابن ملي من "إسنا" الى أسوان واستقر فيها مدة يدرس في المدرسة "الباباسية". ولسنا ندري كم أقام في اسوان. ولكن عبارة الاسنوي "**استقر فيها**" تشعر بان اقامته هناك لم تكن بالقصيرة.

من مصر انطلق في تطواف جديد، حيث فقدنا آثاره. فالاسنوي يتابع قائلا: " **ثم عاد منها** – اي اسوان – **الى الشام**" دون ان يحدد الى اين من ارض الشام. ولكن السبكي والصفدي معا يقولان انه " **دخل مصر غير مرة**" . والجمع بين الروايتين سهل. فعودته الى الشام لاتنفي أنه عاد فرجع الى مصر. وهذا اجمالا يعني انه عاش في تطواف دائم، لايستقر في ارض زمنا حتى يتحول عنها الى غيرها. حرصا فيما يبدو على ان لا يقيم في مكان واحد مرتين. يشهد لذلك انه لم يعد الى اسوان رغم انه أصاب فيها حظا من الاستقرار. ولو انه فعل لما وقف الاسنوي عند قوله "**ثم عاد منها الى الشام**" ولاشار الى عودته الى بلده اسوان حتما.

ان الغموض الذي اتسمت به تحركات ابن ملي في فترة تخفيه كان مفيدا له حتما. ولكنه يربكنا اليوم ونحن نحاول عمارة سيرته. فالسبكي والاسنوي يقولان انه دخل بغداد حيث عمل معيدا في المدرسة النظامية الشهيرة. وهو منصب هام لايتاح الفوز به الا للمصطفيَن من أهل العلم.. ولا نكاد نشك أن ذلك قد حدث فعلا. على الرغم من سكوت بقية المصادر عنه، بما فيها اليونيني. ولكن النقطة المحيرة هنا، ان سياق الكلام عند السبكي يشير الى ان دخوله بغداد كان قبل دخوله مصر، الى إسنا ثم الى أسوان. يقول: " **وسمع الحديث عن جماعة. ودخل بغداد واعاد بالمدرسة النظامية. ودخل مصر** ... ". في حين نفهم من عبارة لدى اليونيني انه غادر بعلبك الى مصر مباشرة. " **ولما زالت دولة التتر اختفى ودخل الديار المصرية** ". ونحن ملنا الى الاخذ بشهادة اليونيني باعتبار انه أوثق صلة بما يقول، لانه بلدي ابن ملي. فضلا عن ان عبارة السبكي غير قاطعة فيما أشارت اليه. لان العطف بالواو لايدل على الترتيب. فضلا عن أن خروج ابن ملي من بغداد باتجاه مصر يبدو غير منسجم. بعد ان فاز فيها بذلك المنصب الهام، وصار بعيدا عن متناول السلطة المملوكية. فلماذا يعود الى مركز السلطة التي تطلبه، بعد ان استقر آمنا في بغداد.

عند هذه النقطة لابد لنا من ان نلاحظ أن كل هذه التساؤلات إنما تدور في فلك ما نملك من معلومات. وليس بالضرورة حول الواقع. فمن المؤكد ان هناك معلومات تتعلق بما نحن فيه، لم تصل الينا. ولو انها وصلت لتغيرت التساؤلات. او لاصبحت غير ذات موضوع.

وعلى كل حال فان من المؤكد انه عاش مدة طويلة جدا مما بقي من عمره مطوّفا متخفيا. دون أن نعلم متى وأين انتهى هذا التشرد، إن كان قد انتهى بغير الموت. ليس هناك اي اشارة يفهم منها انه عاد الى بعلبك. ولعله لم يرها إطلاقا منذ غادرها سنة 658 هـ/1259 م. وهذا يعني انه عاش احدى واربعين سنة عدا يطوف في الآفاق. اي نصف عمره المديد بالضبط.

ولعله حظي بشخوخة هادئة في قرية "بخعون" في منطقة من شمال لبنان، عرفت تاريخيا باسم "جبال الضنيين"، وتعرف اليوم باسم "الضنية". حيث تقوم عدة قرى شيعية يقطنها أحفاد المهاجرين الشيعة الاولين الى جبال لبنان. فالمصادر تجمع على انه توفي ودفن في تلك القرية الجبلية الصغيرة في شهر جمادى الاولى من سنة 699 هـ/1299 م. وواضح انه اختياره هذه القرية القصية البعيدة عن العيون، ليقضي فيها زمنا ما من ايامه الاخيرة، يصب في الاتجاه العام لنمط النصف الثاني من عمره.

ومن عجيب المقدور ان يموت ابن ملي والتتر يعودون الى المنطقة في غزوتهم الثانية بقيادة "غازان". فكأن الزمان كان يعد خاتمة مسرحية مناسبة لحياة هذا العالم المجاهد العظيم.

(10)

مات ابن ملي ولكن بعد ان حقّـق انجازا تاريخيا على مستوى التشيع في الشام، لايمكن فهمه الا بالمقارنة بالوضع الخامد والسلبي الذي كان يرزح تحته. بسبب القمع القاسي، الذي كان يوجه اليه من العناصر العسكرية الحاكمة. ابتداء من أوليات القرن السادس للهجرة/الثاني عشر للميلاد.

لقد كان ما وصفناه من عمل ابن ملي أول مبادرة جماعية ذات معنى وبُعد سياسي، اتخذها شيعة من أهل الشام، منذ مايقرب من قرن وصف القرن. حقا انه لا دليل عندنا على ان هذه المبادرة كانت اساساً وُجد من يبني عليه مباشرة. بل اننا عرفنا ان بطلها ظل ما يزيد قليلا على الاربعين سنة لايجرؤ على العودة الى مسقط رأسه. بعد ان غادره خائفا يترقب بسبب طلب السلطة له. ومع ذلك فان التجربة التي خاضها الشيعة في بعلبك وجوارها تحت قيادته لايمكن ان تكون قد ضاعت وضاع أثرها مثل نفخة ريح. ففي ميدان الناس وما يفعلون، أخص احداثا يشارك في صنعها عدد كبير من الناس، يصح ما يصح في عالم الفيزياء كما يقال: لاشيء يأتي

من لاشيء. لاشيء يذهب الى غير شيء. ان لم يكن بالتأثير المباشر، ففي تكوين الحوافز تكوينا جديدا. يسهل قول ذلك ويصعب التحديد. ودائما كان رصد الاحداث في تسلسلها، بين سبب ونتيجة مشكلة المشكلات بالنسبة للمؤرخ.

ولعل قارئا يحسن التأمل يجد في بعض الكلام الآتي ما يصح وصله بهذا الذي مضى.

مصادر البحث

- الاسنوي:
طبقات الشافعية.
- الذهبي:
العبر في خبر من غبر.
- السبكي:
طبقات الشافعية الكبرى.
- الصفدي:
الوافي في الوفيات.
- ابن العماد الحنبلي:
شذرات الذهب.
- اليافعي:
مرآة الجنان.
- اليونيني:
ذيل مرآة الزمان.

(3)

الشهيد الاول

محمد بن مكي الجزيني

(بين 720 و729 – 784 هـ / بين 1320 و1328 – 1382 م)

البطل في صورة شهيد

كل الابطال قصة حياتهم اكبر من سيرة شخصية. ومن هنا بطولتهم كما ألمحنا في المقدمة. ولكن قصة حياة الشهيد الاول أكبر بكثير، بكثير جدا. انه من القلة النادرة التي ما تزال حيّة بعد قرون من مماتها.

لذلك يصعب ان نحدد نمط بطولته، من بين الانماط – النماذج التي احصيناها عدا في المقدمة. فان انت قلت انه من ذلك النمط المغير الذي يترك من بعده عالما غير الذي دخل فيه، لقلت حقا. ولكن شهادته النضالية، وبعض أجزاء من قصة حياته، تدعونا الى نظمه في سلك الابطال المجاهدين. ولا خلاف في أن تكون كلا الوجهتين صادقة. فما تلك النماذج في نهاية الامر الا مثالات. تنطبق على موضوع بقدر، وتنطبق على موضوع غيره بقدر، ولنتدبر في أن المجاهدين ليسوا الا طلاّب تغيير بما يجاهدون. والشهيد رجل فقه وعلم في الاعتبار الاول. ولكنه ايضا حامل قضية ، هي قضية شعبه المظلوم ، جاهد في سبيلها وحملها حمل عالم فقيه. فآلت على يده الى مشروع. والمشروع صار أكبر من القضية. وكان له من النجاح ما جعل منه بالفعل عامل تغيير. فأنت ترى من هذا لماذا اتسع نمط بطولته ليقبل أكثر من عنوان.

(1)

بدأت قصة الشهيد قبل ولادته بزمن. بدأت في مجتمعه الاول الذي وضع اللمسات الأُولى في مشروع الرجل. وبدأت في الظروف التاريخية التي تقاطع خط حياته معها. فهو مثل كل الناس اضطرب في شؤون وشجون سبقت مجيئه الى هذه الدنيا. لكن اهميتها بالنسبة اليه، او أهميته بالنسبة اليها، انها صارت على يده صيرورة البطل والدور. فكم من الناس من يأتي الى هذه الدنيا ثم يخرج منها عابرا، لا يلامس منها سوى مايتصل به من حاجات وشهوات. فيأخذ منها مقلاً او مكثرا، ثم يمضي. ولكن قلة نادرة فقط هي التي تملك حاسة الدور، وتُ فني ذاتها في حركة التاريخ. وعلى ايديهم يبرز الدور ويأخذ معناه. أولئك هم الابطال حقا.

ولد الشهيد في قرية "جزين"، القرية الهادئة الوادعة، الواقعة شمال "جبل عامل" قبالة صيدا. والجدير بالذكر ان "جزين" ظلت طاهرة من الاحتلال الصليبي، الذي ران على الجبل قرابة قرنين. وكانت يوم ولد فيها تشهد حركة علمية ضئيلة. ولا شك انه يمكن بغاية السهولة

الربط بين بقاء "جزين" طاهرة من الاحتلال، وبين ظهور تلك الحركة فيها. وكانت ولادته بين السنتين 710 هـ/ 1320 م و 729 هـ/ 1328 م، في عائلة كان لها حظ من المشاركة في تلك الحركة العلمية. فوالده مكي بن محمد بن حامد الجزيني وصفه الحر العاملي في (أمل الآمل: 185/1) بأنه " **من فضلاء المشايخ في زمانه** ". كما وصف جده بأنه " **عالم، ثقة، زاهد**" (105/1). الا ان هذه الكلمات لاتكفي في رأينا لتقدير مكانتهما العلمية. فنحن نعرف أن اوصافا أكبر من هذه يغدقها الحر لأقل مناسبة. لكن ما يهمنا الآن ان الشهيد ولد في بيت يتصل بتلك الحركة العملية اتصالا ما. ولاشك ان لهذا المنبت شأنا في حياته.

لسنا نعرف الكثير، ولاحتى القليل، عن حياته في مسقط رأسه إبان سني شبابه الاولى. ولا ريب في انه لم يكن بالشيء الذي يستحق التسجيل. ولا ريب في انه درج الى طلب العلم في سن مبكرة. ثم لا ريب في انه استنفد بسرعة إمكانات "جزين" العلمية الضئيلة يومذاك. وان هذا القليل لم يكن شيئا بجانب طموح الانسان الذي تكشّفت عنه الايام.

على هذا فقد رأيناه، وهو في أوائل العقد الثالث، يشد الرحال الى الحلة في العراق. وقد كانت يومذاك أهم مركز علمي للشيعة. وبهذا يكون أحد الرواد الاوائل لهجرة علمية. صارت فيما بعد تقليدا ثقافيا أساسيا في جبل عامل. وساهمت، وما تزال، في رسم مسار الحياة العقلية لهذا الجبل. ومنحته مع الزمن كيانيته الثقافية المميزة.

تقدم لنا الاجازات العلمية التي تلقاها الشهيد في الحلة شهادة واضحة على مشاركته العميقة في الحياة العلمية النشيطة لهذه الحاضرة. فخلال عقد من الزمان من إقامته فيها، تلقى إجازات اضافية من اشهر شيوخها. ومن حسن الحظ ان هذه الاجازات ما تزال مسجلة بتواريخها في (أمل الآمل) و(تكملة أمل الآمل) و(لؤلؤة البحرين) و(الكنى والألقاب) و(بحار الانوار).

ان تكن تلك الاجازات تلقي ضوءا كافيا على مشاركته العلمية في الحلة فإن جانبا آخر من نشاطه في هذه الفترة ما يزال مطموسا تماما. نعني به نشاطه السياسي.

ولكن لماذا نفترض له نشاطا سياسيا أثناء إقامته في العراق؟

هناك اشارات تفيد أنه في هذه الفترة قامت صلة ما بين الشهيد وبين ابن المؤيد الخراساني. وعلي بن المؤيد العلوي هذا صار فيما بعد ملكا على خراسان (حكم: 766-783 هـ/1364-1381 م) وكان شيعيا اماميا " **يضرب السكة باسم الاثني عشر إماما ويخطب باسمائهم**" (عجائب المقدور في أخبار تيمور/ 20). مما نفهم منه ان فترة حكمه كانت احدى تعبيرات الهضبة الايرانية عن التحفز العميق الذي يعتمل في داخلها نحو التشيع. ذلك التحفز

الذي وجد التعبير النهائي عن ذاته في الفترة الصفوية وحتى اليوم. ونكتفي الان بهذه الاشارة على أن نعززها في موضعها.

من هنا اعتقدنا بنشاط سياسي، بمعنى من المعاني، للشهيد اثناء فترة الطلب في العراق. فنحن لانستطيع ان نتصور قيام صلة بين رجل صار حاكما على خراسان، وبين فقيه عاملي يدرس في الحلة دون ان نتصور امرا ما مشتركا بينهما. لكن المشكلة ان تاريخ الرجليين في تلك الفترة غامض جدا، بل مجهول تماما. ولقد عرفنا توا شيئا عن المشروع السياسي لابن المؤيد، وسنعرف بعد قليل ما لدينا حتى الان عن مشروع الشهيد . فلعل هذا هو الامر المشترك الذي التقى عليه الرجلان. انه إقامة حكم شيعي في بلدين تباعدت الشقة بينهما. ولكنهما تماثلا تماثلا مدهشا. فلا عجب انهما التقيا بعد قرن ونيف من الزمان على يد مئات المهاجرين من جبل عامل وسهل البقاع. ولكن هذه قصة اخرى، حكيناها في كتابنا (الهجرة العاملية الى ايران).

مهما يكن فقد غادر الشهيد الحلة سنة 758 هـ/1356 م تحديدا. واقام في بغداد زمنا، وفيها قرأ القراءات. كما استجاز شمس الائمة الكرماني، محمد بن سعيد القرشي، الفقيه الشافعي الشهير. كما يحدثنا صاحبه وصديقه محمد بن محمد الجزري في كتابه (طبقات القراء: 265/2).

من بغداد انطلق في رحلة طويلة طاف خلالها بـ "دمشق" و"القاهرة" و"مكة" و"المدينة" و"مقام الخليل ابراهيم". وقرأ على "أربعين شيخا من علماء السنة". ولقد أحصى الشهيد شيوخه هؤلاء في إجازته لابن الخازن الحائري في "دمشق" سنة 784 هـ/1381 م المثبتة في (بحار الانوار: 39/24).

هكذا عاد الشهيد الى مسقط رأسه متوج الهام بمجد العلم. حتى لقد وُصف فيما بعد بأنه "**أفقه جميع فقهاء الآفاق** " (روضات الجنات/ 590). وهي مرتبة وُجد من يعترف له بها خارج حدود مذهبه. يشهد لذلك قول الجزري فيه انه :" **شيخ الشيعة، والمجتهد في مذهبهم** " (غاية النهاية: 265/2). ولقد اتيح لي ان اطلع مرة في "مكتبة الامام امير المؤمنين العامة" في النجف الاشرف على سلسلة شاملة لطرق الرواية عند الشيعة، وضعها اثنان من كبار فقهاء النجف. وفيها يبدو بوضوح ان أغلب طرق رواية الحديث تلتقي عند الشهيد. وهذا دليل على قوة حضوره العلمي، متحملا ثم معلما.

مع عودته الى جزين بدأت في هذه القرية الهادئة حركة جديدة. ولكننا لن نبدأ رصد تحرك الشهيد في وطنه الا بعد ان نضع الامور في إطارها التاريخي. كيما تتصل الامور لدى القارئ في القصة مثلما اتصلت في الواقع.

(2)

هذا الاطار يتصل من جهة بما ألمحنا اليه قبل قليل من أمر جزين، وبقائها طاهرة من الاحتلال الصليبي، خلافا لاكثر جبل عامل. ومعلوم ان الاحتلال الصليبي كان مما نسميه اليوم بالاستعمار الاستيطاني. رمى الى انتزاع الارض نهائيا من اصحابها. واذا كان قد استحيى اهلها واستبقاهم عليها، فليس الا ليكونوا أقناناً في خدمته. يستنبطون له الارض، ويُلزمهم على القتال الى جانبه عند الحاجة. وغني عن البيان ان حياة كهذه لايمكن ان تكون مثمرة على اي صعيد، وان شعبا كهذا لايمكن ان تكون له حياة عقلية او انتاج فكري او حتى عمل ثقافي بأدنى مستوى.

ثم إن جبل عامل كان حديث التشكل سكانيا يومذاك. تكوّن من مزق الجماعات الشيعية الكثيرة التي كانت منتشرة في الاردن وفلسطين بعد الاجتياح الصليبي العنيف. حيث عاشوا فيه بوضع اشبه بالحصار. حصار تمليه ظروف حياة قنانة لا أفق لها، وسلطة المحتل. ومعلوم انه في ظل ظروف كهذه تنحدر الافكار الى مستوى الخرافة وتنحدر الشعائر الى مستوى الطقوس. فكان مقدّرا لجزين، بحكم حريتها واستقلالها، ان تكون المنقذ والمنفذ. وحقا لقد حملت هذه القرية القصية العبء والرسالة. وكان لها شرف انقاذ جبل عامل من المصير شبه المحتوم الذي كان يسير اليه. ووضعته على الطريق المجيد الذي دخل منه الى التاريخ. وهذه امثولة ترينا ان حظوظ البلدان مثل حظوظ الناس قد تكون أحيانا مرهونة لما يبدو بالنظرة الآنية انه سوء طالع. فلولا انها كانت قرية قصية صعبة المرتقى عصية المسالك لما نجت من الاحتلال ولما كان لها أن تأخذ ما اخذت من دور منيف.

في الوقت الذي كان فيه أكثر جبل عامل تحت الاحتلال، خرج من جزين رجل اسمه اسماعيل بن حسين العودي (ت: 580 هـ/1184 م)، فدخل العراق وحضر على علماء الحلة ثم رجع الى بلده. وبذلك افتتح عهدا من الصلة بين بلاده وبين المراكز العلمية في العراق لم تنفصم ابدا. يدين لها جبل عامل بالكثير. كما ان هذا الرجل، الذي لانعرف عنه الا القليل، رائد عظيم ولا شك يستحق منا كل عرفان. ثم تبعه الكثيرون ومن هؤلاء بطل هذه السيرة.

(3)

كما يتصل هذا الاطار، من جهة أخرى، بما انتهى اليه وضع الشيعة في لبنان في عصر الشهيد.

فقبل ولادته بسنوات قليلة، انهى المماليك طرد الصليبيين من المنطقة الشامية. وما ان استتب لهم الامر، حتى انقلبوا على الشيعة في جبل لبنان، فجردوا عليهم الحملات. وكانت أولى هذه الحملات في السنة 692 هـ/1292 م. وقد ارتكب الجيش المملوكي في آخر هذه الحملات من الفظائع ما هو محرم باجماع المسلمين، حتى في دار الحرب. حتى لقد استنكر السلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاوون ما جرى. فكتب ابن تيمية، الذي كان المحرض والمعبيء وعلى رأس الحملة الاخيرة، يعتذر ويبرر. وقد حفظ لنا تلميذه ابن عبدالهادي نص الرسالة في الكتاب الذي وضعه على سيرة استاذه (العقود الدرية ن مناقب شيخ الاسلام ابن تيمية/ 182-191). ولاشك في ان إثبات هذه الرسالة يوميء لنا اليوم الى الجدل الكبير الذي أثاره وجود فقيه كبير على رأس جيش مسلم يجوس ديارا اسلامية، فيحرق الزروع والاشجار، ويخنق النساء والاطفال الهاربين من الحرب بالدخان، كما جرى في مغارة افقا. ومن الجدير بالذكر ان القضاء على الشيعة في "كسروان" فد قضى على حركة علمية فيها لانعرف عنها اليوم شيئا، باستثناء الاشارة السريعة التي وردت عنها في رسالة ابن تيمية نفسها.

نتيجة لهذه الحملات جلا الشيعة عن المناطق التي عمروها طويلا في جبل لبنان. واخذوا يختفون في أكثر مدن الساحل اللبناني. لتحل محلهم جاليات من التركمان الرعاة، جاء بهم المماليك. هكذا ألحقت بالشيعة النكبات الى مناطق أمنوا فيها طويلا.

مما لاشك فيه ان تلك النكبات قد تركت صداها الحزين لدى اخوانهم في جبل عامل، الذي كان قد تحرر حديثا من الاحتلال. ولا ريب ان هذه المشاعر كانت ماتزال طرية يوم وُلد الشهيد، وفي فترة شبابه الاول. خصوصا أن قسما لايستهان به ممن شردوا قد لجأ الى جزين (ابن يحيى: تاريخ بيروت/ 96).

(4)

يلوح لي ان بوسعنا الان ان نركّب حوافز الشهيد التاريخية من عناصر ثلاثة:

الاول: مبادرة جزين بشخص ابنها اسماعيل العودي، التي اعادت اتصال المنطقة بـ "الحلة" بوصفها أهم مركز علمي للشيعة يومذاك. ثم بمن تابعه من بعده على دربه. بحيث غدت جزين بهؤلاء جميعا منبت فقهاء وموطنا لحركة علمية ما. وقد استفرغنا الوسع في الكلام على

جزين، القرية الحرة المستقلة ايام كان الاحتلال الصليبي يبسط سلطانه على اكثر جبل عامل، وايضا على المبادرات التي أدت الى جعلها موطنا ممكنا لمشروع نهضة، في كتابنا (التأسيس لتاريخ الشيعة)، فليرجع اليه من أحب.

الثاني: ما أصاب الشيعة من ويلات خلال القرنين الماضيين. ابتداء بالغزو الصليبي. فسقط اهم مركزين للتشيع في غرب الشام، هما طرابلس وطبرية. وشرّد أهلهما نهائيا. ثم بعد ان انجلت النازلة الصليبية، ما كان من السلطة المملوكية الا ان تابعت ما بدأه الصليبيون، فاجتاحت جبل لبنان الذي صمد للصليبيين طول فترة الاحتلال. وارتكبت من الفظائع ما هو مُحرم حتى في "دار الحرب". كأن لم يكف الشيعة مانزل بهم على ايدي الاعداء. وقد علمنا ان جزين اتصلت مباشرة بنكبة كسروان عبر اللاجئين منه اليها. وذلك قبل ولادة الشهيد بسنوات.

الثالث: سابقة ابن ملي في بعلبك التي حدثت قبل ما يزيد قليلا على نصف قرن من ولادة الشهيد. والتي قلنا فيها انها اول مبادرة شيعية في المنطقة الشامية ذات معنى وبعد سياسي منذ انهيار امر التشيع فيها على يد العناصر العسكرية الطارئة من صليبيين وسلجوقيين وأيوبيين ومماليك.

لا دليل عندنا على علاقة ما بين حركة ابن ملي وحركة الشهيد. بل يصعب جدا تصور ذلك. ولكن لا تنس أننا نعمل الآن على تركيب حوافز على مستوى الذات. وليس على علاقة موضوعية على مستوى الحدث. وكم للسوابق من عمل في تعيين خيار معين للناس، من بين الخيارات المتصورة، حين يواجهون حالة تستدعي العمل.

وبالنظر الى رجْع السلطة المملوكية الحاد على أعمال ابن ملي الجهادية، الذي بدا لنا من ملاحقته بحيث قضى نصف عمره مشردا، كما وصفنا آنفا، فمن المرجح، او على الاقل من المقبول، ان مبادرته الشجاعة وأصداءها لدى الشيعة خصوصا، كانت حاضرة ومعروفة في جبل عامل. ومن هنا أهمتها ودورها المفترضين كسابقة.

(5)

بقدر ما نعلم، فقد بدأ الشهيد العمل بأن دفع الحركة العلمية الضئيلة التي كانت في جزين الى أقصى ما تطيق. وهذا اسلوب في العمل العام تقليدي معروف جدا منذ زمن بعيد، يرقى الى عهد الائمة عليهم السلام. فالتشيع الامامي، بوصفه حركة فكرية صلبة، لها مفهومها الخاص للشرعية، ولها صورتها المحددة بدقة للمجتمع، كان يعمل دائما من خلال الفقه بوصفه

وعاء للأفكار محددة تحديدا دقيقا وعمليا، وجاهزة للتطبيق. لذلك تجد الفقيه، دائما ايضا، طليعة العمل السياسي والاجتماعي عند الشيعة. وهذه قاعدة لا أعرف لها استثناء واحدا.

لاريب في ان المركز العلمي الممتاز الذي اكتسبه الشهيد خلال رحلته العلمية الشاملة قد أهله تماما لهذه المهمة. وما عتمت جزين ان غدت على يده خلية عمل دائبة، تعج بالطلاب القادمين من مختلف انحاء جبل عامل وبعض سهل البقاع. وهذه بذاتها خطوة تقدمية هائلة، خصوصا اذا اخذنا بعين الاعتبار ان الجبل ظل ما يقرب من قرنين من الاحتلال الصليبي مقطوعا عن الاتصال بمصادره الثقافية الطبيعية، وخاليا تماما من الفقهاء. ونتصور انه نقل اليها أسلوب الدراسة المتبع في المعاهد الاسلامية. الذي يتلخص في تراتبية المدرس–الطالب. بحيث ان كل طالب يكون مدرسا لمن هو أدنى منه في سلم التحصيل. في حين يستمر هو في الطلب. وحيث نجد في المركز أعلى الاساتذة شأنا. وهو أسلوب لايزال متبعا حتى اليوم في النجف الاشرف وفي قم.

يورد الحر العاملي في (أمل الآمل: 15/1) نصا يقول: :"**اجتمع في جنازة في قرية من قرى جبل عامل سبعون مجتهدا في عصر الشهيد او ما قاربه**". ولا مراء في ان هذا النص لايخلو من مبالغة. ولكنه مع ذلك يدل بوضوح على ضخامة التغيير الذي ادخله الشهيد على البنية الثقافية لمنطقة وجدت نفسها خارج التركيبة السياسية الفاعلة بحكم اختلاف بنيتها الثقافية الداخلية. وها قد جاء الان من يحرك هذه البنية الى موقع فاعل.

تحريك هذه البنية الثقافية ما كان له ان يتم الا من خلال البنية ذاتها. هنا تجلت عبقرية الشهيد العلمية والسياسية معا. حين خرج على قومه بـ "ولاية الفقيه". تلك التي اصبحت فيما بعد اساس التفكير السياسي في الثقافة الشيعية.

والحقيقة ان قولنا "خرج على قومه ..." قد يكون تعبيرا غير دقيق. لذلك فانه ينبغي ان نضيف: أن الشهيد لم يخرج بنظرية بالمفهوم الأكاديمي للكلمة. ولكنه خرج بمجموعة من الفتاوى الجديدة التي تشكل بمجموعها نظرية. او بالاحرى التي لايمكن ان تكون قد صدرت الا عن نظرية. والمطلوب الان مزيد من التتبع للمسألة في أعماله ومؤلفاته. وقد يكون من المفيد، بل لاغنى عن، تتبع ما قد يكون جذورها في اعمال شيوخه ومعاصريه في الحلة. عسى ان يقودنا ذلك الى أصول وبدايات تفكيره فيها. ففكرة كهذه لايمكن ان تكون قد انبجست هكذا دون مقدمات في التفكير السائد.

ان اهمية "ولاية الفقيه" لتاريخ الثقافة الشيعية انها حركت هذه البنية الى موقع سياسي وزودتها برؤية. بعد أن خمدت تماما، على أثر انتهاء عهد حضور الائمة العلني. اي لمدة تزيد على ثلاثة قرون. كما خمدت لدى المذاهب الاخرى بعد انتهاء عهد الخلافة بسقوط بغداد على يد المغول. والحق ان الموقع الذي اتخذته "ولاية الفقيه" فيما بعد في التفكير السياسي الشيعي قد اكتسبته عن جدارة واستحقاق.

على انه من المهم ان نشير الآن الى حقيقة ربما يكون قد اسيء فهمها، بعد ان أشرت في اكثر من دراسة الى دور الشهيد في بعث "ولاية الفقيه". بحيث اعتقد بعض القراء ان الرجل اخترع الفكرة من عند نفسه اختراعا. وهو فهم يعود الى عدم معرفة دور الفقيه المجتهد ووظيفته، اي استنباط الاحكام من ادلتها استنباطا، وليس اختراعها اختراعا. ونحن نقول ان الاستنباط هو من مصادر التشريع، اي القرآن والسنة والاجماع والعقل. ولكن هذا الكلام، رغم انه صحيح دون شك، الا ان يخفي تحته حقيقة هامة. ذلك انه يتناول مصادر استنباط الحكم، وليس آلية هذا الاستنباط، التي تبدأ عند نقطة طرح المشكلة. وهذه لايجب ان توجد بالضرورة في مصادر الاستنباط. بل في الظروف السياسية والاجتماعية ... التي يمر بها الناس. والابداع هو في المزاوجة الموفقة بين الواقع ومقتضياته من جهة، وبين النص من جهة أخرى. حينذاك يصل الفقه والفقيه الى أوج حضورهما. من هنا نفهم ضمنا ان النصوص التي تعامل معها الشهيد واستنبط منها "ولاية الفقيه" كانت ماثلة أمام الجميع في مصادرها. ولكن العنصر الناقص هو المثير الاساسي للفقيه، أعني حضور المشكلة. وتلك حالة حضور تاريخي لايُلقّاها الا ذو حظ عظيم.

(6)

لهذا علي ان اعود بالكلام الى الفترة التاريخية التي عاش فيها الشهيد، بما هو أكثر تحديدا وتفصيلا. خصوصا الى الاحداث التي نعتقد أنها ذات علاقة مباشرة بمعالم سيرته الحافلة.

نعتقد ان معالم الفترة التاريخية التي عاش فيها الشهيد وأتى تحركه الفكري واليساسي على قاعدتها، تمثل امامنا اليوم من خلال متغيرات اساسية نالت الجبل والساحل اللبنانيين.

ففي الجبل، وأعني كسروان بشكل خاص، عمدت السلطة المملوكية الى جلب أعداد كثيفة من التركمان وأسكنتهم هناك لملء الفراغ السكاني بعد اجلاء سكانه الاصليين الشيعة، كما ذكرنا آنفا. لكن هؤلاء التركمان الرعاة المعتادين على العيش في السهوب لم يفلحوا في التكيف

مع الطبيعة الجبلية القاسية لمسكنهم الجديد. فسرعان ما أخذوا يهجرونه هابطين باتجاه السواحل. ما أدى الى إفراغ الجبل مرة أخرى. والحقيقة ان هذه الحالة تشكل فاصلة تاريخية ما زالت تتفاعل حتى اليوم. ذلك انها منحت الموارنة، الذين كانوا مايزالون بعيدين عن مركز الحدث اللبناني، بسبب إقامتهم في الاعالي الشمالية، فرصة تاريخية للتحرر من موقعهم الجغرافي الطرفي. فانطلقوا هابطين باتجاه كسروان. وخلال القرون التالية مضوا في الاتجاه جنوبا مخترقين الشوف. ولعل هذا التغيير السكانـي هو أهم حدث في تاريخ هذا البلد. من حيث انه حمل القاعدة التي نشأت على اساسها مجموعة كبيرة مترابطة من الاحداث. منها ما اتخذ شكل فعل هادىء، ينضج ببطء ودون مستوى الملاحظة الآنية. ومنها ما اتخذ شكل فتن عنيفة.

اما التركمان المجلوبون الذين قلنا انهم هبطوا باتجاه الساحل، فقد بدأوا تغييرا سكانيا آخر. ومن الممكن الربط بسهولة بين هذه الحقيقة وبين ما يرجحه معظم المؤرخين من أن ظهور المسلمين من أهل السنة في مدن الساحل يعود للفترة المملوكية. لاسيما منذ القرن الثامن للهجرة/الرابع عشر للميلاد. حيث تكثف وجودهم في طرابلس وبيروت وصيدا (كمال صليبا: تاريخ لبنان الحديث، وجيه كوثراني: الاتجاهات الاجتماعية–السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي/32). وهذا تغيير سكاني أقرب علاقة، بل هو ذو علاقة مباشرة، ببحثنا، وبما نعالجه في هذه السيرة.

المتغيرات السكانية، ابتداء من فتوح "كسروان" الى هبوط التركمان المجلوبون الى السواحل، حمل الى المسلمين الشيعة شعورا بأنهم يواجهون تهديدا حقيقيا لوجودهم. فالضغط السكاني على المناطق الساحلية، الذي كان مدعوما من قبل السلطة المملوكية بشكل او بآخر، اتخذ شكل ضغط معنوي. "وأخذوا مذ ذاك يختفون من أكثر مدن الساحل اللبناني. لتحل محلهم جاليات سنية تركمانية جاء بها المماليك" (تاريخ لبنان الحديث/ 15). وفي هذا الاطار يجب ان نضع نصا تكرر وروده في (روضات الجنات: 590، ولؤلؤة البحرين/146) تحدث فيه المؤلفان عن "**أهل السواحل المتسننين**"، وهو نص هام جدا، من حيث أنه يشير ضمنا الى وجود معتد به من المسلمين الشيعة في السواحل، تأثر بالاكتساح السكاني الجديد. خاصة وأنه لاريب في براءته من حيث أنه لايأتي في سياق الحديث عن حجم الوجود الشيعي، مثلا او اي سياق مشابه يمكن ان يوظف فيه. ولا شك أن الخوانساري الايراني، صاحب (روضات الجنات) والبحراني، الذي يدل اسمه على موطنه، صاحب (لؤلؤة البحرين) كانا خاليي الذهن من معالجة اي موضوع كهذا. ومن هنا نثق بأنهما أخذا النص عن مصدر آخر أو أكثر، خفي علينا او ضاع نهائياً. ولكن هذه الملاحظة لاتنتقص من قيمة النص، لما يوحي به السبب الاول نفسه. ثم لاشك ان

المسلمين الشيعة كانوا مُحقّين جدا في تخوفهم. خاصة وانه لم يتح لهم ان ينسوا كيف بدأت هذه التغيرات بنكبتهم في كسروان.

في هذا الاطار ايضا نضع نصا آخر ورد لدى ابن يحيى في (تاريخ بيروت/ 195) تحدث فيه عن تحركات المسلمين الشيعة في بيروت، وانهم " **أظهروا القيام بالسنة** ". وهو نص نقبله مع ضرورة اجراء تعديل اساسي عليه، يمليه علينا فهمنا الآن لطبيعة هذه التحركات، بعد أن وضعناها في إطارها التاريخي الصحيح. وفهمنا ايضا للزاوية التي نظر فيها ابن يحيى للموضوع برمته. فتحرك المسلمين الشيعة الذي رآه ابن يحيى مذهبيا نراه نحن سياسيا موجها ضد السلطة المملوكية، التي قادت منذ البداية كل ما رأى فيه أولئك باعثا على الخوف، ابتداء من اجتياح كسروان ثم جلب التركمان، وما انتهت اليه كل تلك السياسة الضيقة، وقد عرفناه. وعلى كل حال، فان لابن يحيى عذره في عدم إدراك ما وراء الاحداث التي شهدناها لاسباب غير خفية.

(7)

ذلك هو الواقع الذي تعامل معه الشهيد يوم عاد من العراق. او بالاحرى تلك معالم من هذا الواقع، بالقدر الذي تعطينا اياه النصوص حتى الآن.

في جزين بدأ عمله مستفيدا من موقعها الطبيعي الحصين الذي استعصى على الصليبيين في الماضي. وما عتمت ان صارت تعج بالفقهاء من طلاب مدرسته. وجلي ان مهمة هؤلاء الفقهاء كانت سياسية، من خلال المنحى الجديد الذي اختطه الشهيد في إطار ما صار يعرف فيما بعد بـ "ولاية الفقيه".

إن جدة وخطورة هذا الموضوع تدعوني الى الوقوف عنده مرة أخرى. لقد قلنا آنفا إن الشهيد لم يأت نصا بنظرية بالمفهوم الاكاديمي للكلمة. ولكنه أتى بمجموعة فتاوى يمكن تصيدها من كتابه (اللمعة الدمشقية، ط. القاهرة) باب الزكاة: 131/1، باب الخمس: 137/1–138، باب الجهاد: 220/1–221، باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر: 225/1، باب القضاء: 236/1، باب الحجر: 361/1، باب النكاح: 71/2–72، باب الحدود: 370/2. ومن المفيد ان نقارن هذه الابواب بمثيلاتها لدى فقهاء سابقين، كالشيخ الطوسي المتوفى سنة 460 هـ/1067 م في كتابه (النهاية في مجرد الفقه والفتاوي). ثم لدى المحقق الحلي المتوفى سنة 676 هـ/1277 م في كتابه (شرائع الاسلام في معرفة الحلال والحرام). هذه المقارنة ستساعدنا بالتأكيد على تصور الموقع الذي دفع اليه الشهيد الفقيه الشيعي، بحيث جاز لنا أن نعتبره موقعا

سياسيا. ومن المفيد هنا ايضا ان نقف عند ملاحظة شارح كتابه (اللمعة الدمشقية: 137/1-138) على حكم الشهيد بلزوم دفع الاخماس الى "نائب الامام" اي الفقيه الجامع لشرائط الفتوى. ونعتقد أن هذه اول مرة تدخل فيه هذه العبارة اللغة الفقهية الشيعية. ومنه اخذت طريقها الى الثقافة الشيعية بمجملها.

(8)

علينا الان ان نبدأ رصد موقف السلطة المملوكية من كل هذا.

من السهولة بمكان ان نتصور موقف السلطة من اتجاه ينزع الى نشر مفهوم جديد للشرعية، يخالف تماما مفهوم الخلافة الذي كانت السلطة المملوكية تتكيء على صيغة مرقعة منه. وما من شك ان هذا الجانب من مجمل تحرك الشهيد هو الذي حرك السلطة في النهاية.

يقول البحراني في (لؤلؤة البحرين/ 146) انه كان فيما أخذ على الشهيد وأدى الى المحاكمة التي انتهت بقتله في دمشق، "انه كان عاملا". وهذه عبارة هامة جدا، لابد من تحليلها واكتشاف خبيئتها. خصوصا وأنها تضمنت كلمة من خارج الكلام الجاري على الألسن. هي ولا شك قادمة من اللغة الديوانية الرسمية "عامل". ما يشير الى المصدر الذي جاءت منه العبارة كلها. اعني الى السلطة المملوكية نفسها. واننا لنعلم، استنادا الى المقداد السيوري تلميذ الشهيد المقرب، أن العبارة كانت من ضمن المحضر الذي نظمه تقي الدين الخيامي بحق الشهيد، ورفعه الى قاضي صيدا (نفسه/ 146). ما يشير ايضا الى أنها نتيجة تنسيق او تفاهم بين الخيامي وبين السلطة.

ولدى العودة الى المصادر المعنية بتحديد الكلمات المستعملة في اللغة الديوانية لذلك العصر وجدنا لدى القلقشندي التعريف التالي:

"**العامل هو الذي ينظم الحسبانات ويكتبها، وقد كان هذا اللقب في الاصل انما يقع على الامير المتولي العمل. ثم نقله العرف الى هذا الكاتب وخصه به دون غيره**".

(صبح الاعشى: 426/5)

لعل هذا النص يوضح لنا كل شيء. وما يهمنا منه تحديدا هو قوله إن العامل هو الذي ينظم الحسابات. وهو الاستعمال المعمول به في عصر النص. في مقابل استعمال آخر مهجور. لقد عرفنا قبل قليل ان الشهيد حكم بلزوم دفع الاخماس الى الفقيه الجامع لشرائط الفتوى "نائب الامام"، او الى وكيله. وسنعرف انه كان قد نشر وكلاءه في المنطقة الشيعية من لبنان. ومن المفهوم ان هؤلاء الوكلاء كانوا يجبون الاخماس بحكم وكالتهم، ليسددوها اليه. ولابد ان عملا كهذا قد استلزم تنظيما حسابيا مركزيا للجباية، تحت إشراف الشهيد نفسه. على هذا فالمقصود

من كلمة "عامل" الاشارة الى نظام ضريبي في مقابل نظام الدولة. وهي تهمة تاريخية ضد الشيعة، الذين كانوا يؤثرون دائما دفع حق الله في أموالهم الى أئمتهم.

إن مسألة الوكلاء هؤلاء يستحق منا وقفة مناسبة، باعتبارها عنصرا رئيسيا في مشروع الشهيد. لقد ذكرنا ان كل شيء قد بدأ في جزين عبر ما قام فيها، على يد الشهيد، من حركة علمية تمت بسرعة مدهشة. وأن نشر الافكار الجديدة قد تولاه الفقهاء الجدد من تلاميذ الشهيد. بالاضافة الى جباية الاموال. إن الاشارة الى "أعوانه" ترد غير مرة في المصادر الشيعية خصوصا. ولكن مصدرين آخرين يتحدثان عن "رفيق" له تسميه "عرفة" " **كان على معتقده** " ضربت عنقه بطرابلس، في تاريخ مقارب لتاريخ قتل الشهيد في دمشق (شذرات الذهب: 294/6، إنباء الغمر: 200/1) دون ان تقول من هو "عرفة" هذا، ومن اين اتى. ولعله من أهل طرابلس الحاضرة الشيعية العريقة في التشيع، التي سقطت بيد الصليبيين وبقيت تحت الاحتلال ما يقل قليلا عن قرنين، ثم دمرها المماليك بعد تحريرها. وبنوا مدينة جديدة بجوارها، حيث توجد طرابلس اليوم.

من كل هذا نفهم أهمية الاشارة الى قتل شخص في طرابلس على معتقد الشهيد في تاريخ مقارب لمقتله نفسه. إذ تدلنا ضمنا على أن مشروع الشهيد شمل بقاعا بعيدة عن جبل عامل. فكل شيء يدل على أن "عرفة" كان وكيلا للشهيد. ولا ريب ان السلطة المملوكية حين حرصت على ضرب عنقه في منطقة وكالته كانت تقول ضمنا لكل الذين يعتبرون انفسهم موضوعا مباشرا للحركة التي يمثلها ان الحلم قد انتهى عند هذا الحد، وأن قد آن لهم ان يستيقظوا ويستسلموا للواقع.

(9)

يبدو ان الشهيد أخذ يقترب من أهدافه. فها هو قد بنى مايمكن ان نسميه ادارة محلية مستقلة، قائمة على مفهوم مستقل للشرعية. بالاضافة الى ادارة مالية مستقلة ايضا، تعززها شبكة واسعة من الوكلاء. وان ام رئً يسير بالامور الى هذا المدى لن يفكر بالوقوف عند أدنى من الاتمام. إذن فسيكون من العجب ان لايفكر بإنشاء قوة عسكرية تكمل البنية التي أنشأها وتحميها.

والحقيقة انه لا نص مباشرا على هذا الأمر. لكن هناك نصا على نزاع جرى بينه وبين أحد مناوئيه الداخليين، وانه " **حاربه وقتله** " (أمل الامل: 182/1)، ولا حرب دون محاربين. أضف الى ذلك ان هناك مأثورات شعبية تتصل ببقعة من الارض تعرف حتى اليوم باسم "قبور الشهداء" تقع على يمين الطريق العام الذي يصل مدينة النبطية بقرية النبطية الفوقا. والناس

هناك يتداولون عنها انها مقبرة شهداء معركة جرت هناك بين جند للشهيد وعدو له، دون تحديد من كان هذا العدو بالذات. وفي اعلى المكان، حيث تبدأ بيوت النبطية الفوقا ينتصب بناء قديم جميل الهندسة مربع الشكل تعلوه قبة كبيرة، ضمن باحة صغيرة يظهر انها كانت مسورة في الماضي، ولكن السور سقط، والبناء بمجمله آيل للخراب. هذا البناء يعرف بين الناس هناك بـ "مقام محمد الشهيد". ولقد حاولت في السنة 1974 ان اقوم ببعض الابحاث الميدانية في المقام، بمآزرة عدد من شباب المنطقة، أملا بالعثور على ما يزيدنا معرفة بتاريخه. فحفرنا في أرضه، وقلبنا الصخور مما كان جزأ من البناء او سوره، عسى ان نعثر على كتابات مما يكون مرقوما على مشاهد كهذه، فما ظفرنا بطائل، باستثناء ان احد معمري المنطقة أخبرنا انه كانت تقوم فوق المدخل الخارجي صخرة رقم عليها ما يفيد ان هذا البناء قد أعيد ترميمه سنة 1180 هـ/1766 م. بتبرع من الحاج علي هلال، الذي رمم ايضا المقام المعروف باسم "مقام علي الطاهر" الذي يقوم هناك غير بعيد. كما لاحظت ان تلك المقبرة واسعة جدا، بحيث تتسع لقبور يبلغ تعدادها بين الالفين والثلاثة آلاف قبر.

اذا أخذنا بهذا المأثور، تفسيرا لذلك الاثر، وبما أضفناه اليه من ملاحظة نخرج بنتيجة واضحة هي أن مشروع الشهيد قد تضمن قوة عسكرية بمعنى او بآخر. بل إن هذه القوة لم تكن بالصغيرة الضعيفة ما دامت تستطيع ان تقدم عددا من الشهداء كالذي تدل عليه سعة المقبرة في معركة واحدة.

هذا الاستنتاج يطرح سؤالا خطيرا، هو: لماذا لم تشر المصادر التاريخية الى حدث هام كمعركة بذلك الحجم؟

ان الاجابة على هذا السؤال تكمن في ملاحظة المصادر التي جرى التعامل معها في هذه السيرة. فنحن اذا لاحظناها سنكتشف بسهولة ان المصادر المحلية معدومة تماما، والمصادر التي اخذنا عنها إما انها تنقل عن أخرى مفقودة، او انها مصادر غير محلية سجلت احداثا ومعلومات غير محلية هي ايضا، ولكنها تتصل بموضوع البحث بسبب. هذا مع استثناء وحيد من مجمل هذه الملاحظة هو المادة العلمية المتصلة بالاجازات التي تلقاها الشهيد، من حيث دلالتها على مصادر ثقافته. بالاضافة الى كتابه (اللمعة الدمشقية) من حيث انه المصدر الاساسي لآرائه الفقهية–السياسية. وطبعا لا نتوقع ان نجد في هذه المادة العلمية اي مادة تعنى بأحداث ووقائع خارج الاطار العلمي البحت. ولكن الذاكرة الشعبية حفظت لنا ما أثبتناه أعلاه، شأن هذه الذاكرة دائما. اذ لا يلفت نظرها ويجذب اهتمامها الا الاحداث البارزة العنيفة بشكل خاص. ولكنها تفشل في ملاحظة التطورات الهادئة، سياسية وثقافية، لانها تتم بمستوى أدنى من ملاحظة الانسان العادي.

على أن بعض تلك المصادر لايخلو من الاشارة الى قتال دار بين اعوان الشهيد وخائن كان يوما من أعوانه. كالتي نجدها في (لؤلؤة البحرين/ 146، وبحار الانوار: 38/25، وروضات الجنات/ 590). وقد لاحظ مؤلف الكتاب الاخير بنظره الثاقب ان من بين اعمال الشهيد ما "يدل على نفاذ أحكامه الصادرة في تلك المملكة".

(10)

معظم النتائج التي توصلنا اليها بتحليل النصوص المتيسرة حتى الآن تتعزز دفعة واحدة بنص عثرنا عليه لدى القلقشندي في (صبح الاعشى: 13/13–20) اثبته، ويا لحسن حظنا، بوصفه نموذجا يحتذي لما "يكتب في الاوامر والنواهي الدينية". ومن هنا نعرف أنه حين اختاره دون سواه لم يكن معنيا بمضمونه التاريخي، الذي يأخذ عندنا اليوم اهمية لاتضاهى بالقياس الى كافة النصوص التي عالجناها حتى الان. وقد صدر عن والي الشام بتاريخ 25 جمادى الاخرة 783 هـ/1382 م.

يمكن تقسيم نص التوقيع الطويل، الذي يأخذ ثماني صفحات الى ثلاثة عناصر أساسية:

- المقدمة التقليدية: وهي غير ذات أهمية. اذ انها مجرد استعراض مسهب نسبيا لمسيرة الاسلام ودعوته، ابتداء من البعثة النبوية الى أن "ظهرت البدع والضلالات. وضل كثير في كثير من الحالات"، متوصلا من ذلك الى عرض وجهة نظره في الشيعة ومذهبهم. والباقي مفهوم، فلا حاجة للافاضة فيه.
- العنصر الثاني عبارة عن وصف لمعالم تحرك شيعي جديد، ميدانه "بيروت وضواحيها وصيدا ونواحيها" وهو أهم عناصر التوقيع بالنسبة لهذه الدراسة. لذلك نثبته فيما يلي:

"**وقد بلغنا أن جماعة من أهل بيروت وضواحيها وصيدا ونواحيها وأعمالها المضافة اليها وجهاتها المحسوبة عليها، ومزارع كل من الجهتين وضياعها وأصقاعها وبقاعها قد انتحلوا هذا المذهب الباطل وأظهروه، وعملوا به وقرروه، وبثوه في العامة ونشروه، واتخذوه دينا يعتقدونه، وشرعا يعتمدونه، وسلكوا منهاجه وخاضوا لجاجه، وأصلوا فروعه، وتدينوا به وشرعوه، وحصلوه وفصلوه وبلغوه الى نفوس أتباعهم ووصلوه، وعظموا أحكامه وقدموا أحكامه، وتمموا تبجيله وإعظامه. فهم بباطله عاملون، وبمقتضاه يتعاملون، ولأعلام علمه حاملون، وللفساد قابلون. وبغير السداد قائلون. وبحرم حرامه عائذون،**

وبحمى حمايته لائذون، وبكعبة ضلاله طائفون (...) ويستحلون دم اهل السنة من المسلمين، ويستبيحون نكاح المتعة ويرتكبونه ... ".

- العنصر الثالث والاخير هو انذار موجه الى أولئك. ومن الواضح أنه غاية السلطة في النهاية:

"واردنا ان نوجه طائفة من عسكر الاسلام، وفرقة من جند الامام تستأصل شأفة هذه العصبة الملحدة (...) ثم رأينا أن نقدم الانذار، ونسبق اليهم بالاعذار، فكتبنا هذا الكتاب، ووجهنا هذا الخطاب، ليقرأ على كافتهم، ويبلغ الى خاصتهم وعامتهم، يعلمهم ان هذه الامور التي فعلوها والمذاهب التي انتحلوها تبيح دماءهم واموالهم".

ان مااطلقنا عليه العنصر الثاني من التوقيع يدل دلالة واضحة على عدة أمور، نذكرها بالترتيب الذي وردت فيه:

- الاول: سعة انتشار الحركة الجديدة. حيث يذكر "بيروت وضواحيها، وصيدا ونواحيها، وجهاتها المحسوبة عليها، ومزارع كل من الجهتين وضياعها واصقاعها وبقاعها.

وجلي ان جبل عامل، وخصوصا جزين، هي من نواحي صيدا وجهاتها المحسوبة عليها، على حد تعبير منشيء التوقيع. ويفهم من مجمل هذه الصياغة ان الحركة غطت الساحل من بيروت الى آخر ما يمكن ان تعنيه نواحي صيدا، ثم صعودا في جبل عامل. ولنلاحظ ان لا إشارة الى شيء غير عادي في طرابلس. وكنا قد رصدنا فيما سبق قتل "رفيق" للشهيد اسمه "عرفة" في هذه المدينة ودلالة ذلك. ولا نملك الآن التعليق على هذه المفارقة لقصور المعلومات.

- الثاني: التحول الجديد الذي طرأ على الجماعة الشيعية، في ميدان النص. بحيث غدت جماعة متحفزة، تتحلى بإحساس عميق بالذات الثقافية. بعد أن كانت حتى الامس القريب خامدة لاتتطلع الى أبعد من الاستمرار في العيش. هذه الملاحظة سجلها التوقيع بأمانة، وإن يكن قد عمد الى تصوير الوضع الانقلابي وكأنه تأسيس جديد، وليس تأصيلا عما كان كامنا فصار فاعلا. "وانتحلوا هذا المذهب الباطل وأظهروه، وعملوا به وقرروه".
- الثالث: تسجيل بروز قياديين شيعة جدد، عملوا على إعادة تركيب الذات الثقافية الشيعية محليا وفق الخصوصية الشيعية في المعتقد والتشريع. الامر الذي عبر عنه التوقيع بقوله: "بثوه في العامة ونشروه، واتخذوه دينا يعتقدونه وشرعا يعتمدونه،

وسلكوا منهاجه، وخاضوا لجاجه ... وبلغوه الى نفوس اتباعهم ووصلوه ... وفدموا حكامه".

وبالنظر الى تاريخ التوقيع والى معرفتنا الكافية بالتاريخ الثقافي الشيعي المحلي وأبطاله، فلا ريب ان هذا الكلام يشير الى دور مدرسة جزين والى نهج الشهيد في العمل، والى الموقع الجديد الذي اكتسبه الفقيه الشيعي وفق آراء الشهيد، مما عالجنا قبل قليل.

- الرابع: تسجيل التوجيه والاعداد للتصدي الفعلي للسلطة، بل وممارسة هذا التصدي بالفعل "يستحلون دماء أهل السنة من المسلمين"، وهي عبارة تذكرنا بأخرى مماثلة لابن يحيى سبقت الاشارة اليها قبل قليل. حيث تلجأ السلطة وممثلوها الى صيغة تمويه، كانت قد اصبحت تقليدية، تحل فيها رموزا دينية، او ما له قيمة الرمز، في موقع السلطة نفسها بحيث تبدو في حالة تداخل، وحامية للعقيدة ومعتنقيها.

إن ما يعبر عنه النص بـ "استحلال دم" يشير ضمنا الى وقائع وأحداث فيها قتل وقتال. وهي إشارة تعزز الادلة التي استخدمناها حيث عالجنا مسألة انشاء قوة مسلحة.

(11)

والآن بعد ان قلنا ماعندنا على حركة الشهيد في مختلف جوانبها، يأتي دور سؤال لا نجاء منه: كيف انتهت؟

نقول "كيف؟" اذ السؤال محصور بالكيفية. وكأن النهاية في ذاتها قدر مقدور. لأن حركة اتسمت بهذا القدر من الفروسية، اي نبل الهدف، دون حسبان الشروط الموضوعية المانعة من تحقيقه، وعلى راسها قوة وشراسة السلطة المملوكية، حركة كهذه لابد أن تصل في النهاية الى مأساة.

بالمنظار التاريخي لم يكن لدى الشهيد اية فرصة لتحقيق أهدافه الساسية، التي نفهم من مجمل تحركه أنها كانت تحقيق حالة من الذاتية السياسية الشيعية.

لقد حكم المماليك المنطقة بالسلطان العسكري المباشر، الذي احسنوه اكثر مما أحسنوا اي عمل آخر. وبالتسويات السياسية الدموية العنيفة، مستندين الى قاعدة ثقافية تميزت بتعطيل الفاعلية الاسلامية في شكليها السياسي والفقاهتي. وأعني بالشكل السياسي الخلافة، او ما كان قد بقي منها، بعد جائحة المغول وتدمير بغداد وقتل آخر خليفة عباسي فيها. ومن بعد اخترع المماليك صيغة سياسية معقدة تستند على مبدأ الخلافة، ابتغاء إضفاء الشرعية على حكمهم.

وأعني بالشكل الفقاهتي إعلانهم، من جانبهم وحدهم، سد باب الاجتهاد رسميا، أي ما يعني عمليا إنهاء حرية الفقه والفقيه. ووضع حدود نهائية لقدرته على المشاركة في قضايا الناس السياسية والاجتماعية.

اذا اخذنا بالاعتبار كل هذه الحقائق، مقارنة بمشروع الشهيد، نستطيع ان نتصور وان نفهم كيف نظرت السلطة الى الموضوع برمته. وان نرى انه يضرب كل الصيغة التي يستقر حكمها عليها، وإن في نطاق جغرافي محدود كـ "جبل عامل". لقد جاء الشهيد بمفهوم للشرعية من خارج منطقة الخلافة، وبتركيبة للسلطة تختلف تماما عن كل ما هو قائم. وواضح اننا نعني بذلك "ولاية الفقيه"، الذي عزلته السلطة وحجرت عليه. أي انه قام بما نسميه اليوم ثورة جذرية، بكل ما تتضمنه الكلمة.

بالنسبة لوضعه الداخلي، لقد كانت جبال الشام الحصينة منذ امد بعيد موئلا لمن لا بد لهم من أن يكونوا بعيدين عن متناول السلطة. وكانت حصانة الجبال وحدها تعطيهم ان يكونوا أحرارا، في مقابل قوة السلطة ونمطها الطاغي. وما من شك في ان الشهيد كان يضع في حسبانه هذه الحقيقة. رغم تجربة كسروان المريرة، التي كانت ما تزال ماثلة في الاذهان دون شك. على انه ينبغي ان لا ننسى ايضا ان اجتياح كسروان قد اقتضى ماينوف على الثماني سنوات من الاعداد والحملات الفاشلة والخسائر الباهظة في الارواح. وربما ما كان للحملة الاخيرة ان تحقق اغراضها لولا الحشد الشامل الذي عمل له ابن تيمية محرضا ثم مترئسا.

هذه الملاحظة تفسر لنا تقاعس السلطة عن تنفيذ تهديدها بالحسم العسكري الذي أنهت به التوقيع. كما يفسر لنا الحرية التي تمتع بها الشهيد في جبل عامل.

في سياق الحديث عن الوضع الداخلي لابد من الاشارة الى امر اساسي يتصل بنهج الشهيد.

ولقد رأينا كيف نجح في بعث نهضة علمية سريعة انطلاقا من الحركة العلمية الضئيلة التي كانت في جزين. والظاهر أن نجاحه على الصعيد العلمي قد أغراه بالسعي الى نجاح مماثل على الصعيد الثقافي الجماهيري. لكننا نعرف ما يكفي للحكم على هذه النقلة بأنها كانت تحميلا للامور فوق ما تطيق، وتجاهلا لعدم قدرة الجماهير على هضم المبادرة الثقافية التي تحملها أفكاره. إن ولاية الفقيه قد احتاجت الى قرنين من الزمان لكي تجتاز الطريق الصعب بين مولدها كفكرة فقهية الى حيث يتم تمثيلها في الثقافة الشعبية. وفرق كبير بين نشر فكرة تجري البرهنة عليها وفقا لمناهج معمول بها بين الخاصة، وبين نظم هذه الفكرة في الثقافة السائدة لدى

الجمهور، وتحويلها الى حافز ومنظم سلوكي. عمليا لقد أراد الشهيد ان يجني ثمارا لم تنضج بعد.

في رأينا ان هذه المفارقة قد اتخذت شكلها الفعلي على يد عدد من الزعماء المحليين الذين أعلنوا معارضتهم له. وعبروا بذلك عن تيار شعبي معارض. نذكر منهم "محمد اليالوشي" الذي ينسب الى قرية "برج يالوش"، والذي يقال فيه إنه "كان مشعوذا وادعى النبوة ... وكان من تلاميذه". وقد قتل هذا الرجل فيما بعد في معركة حدثت بين أنصاره وأنصار الشهيد. وربما كان المدفونون في مقبرة "قبور الشهداء" هم ضحايا هذه المعركة. بل إن انصاره الذين "ارتدوا" ظلوا في مواجهة الشهيد وعلى رأسهم "تقي الدين الخيامي"، نسبة الى قرية الخيام"، الذي "ظهرت إمارات الارتداد منه" ثم بعد وفاته قام على طريقته شخص آخر اسمه "يوسف بن يحيى" " **ارتد عن مذهب الامامية**" (لؤلؤة البحرين/146).

هذه النتف المجتزأة السريعة عن تلك الايام الحافلة وصلتنا عن طريق وحيد، مصدره الاول تلميذ الشهيد المقرب ابو عبدالله المقداد السيوري. الذي انتقل من الحلة ليعيش في جزين قريبا من شيخه. وشهد تلك الأيام بحلوها ومرّها، بمجدها وانحطاطها. ولكنه لم يترك لنا سوى تسجيل سريع عنها، ينضح بالحزن والاسى. ولا لوم على المقداد ولا تثريب. فقد عاش في قلب الاحداث المتسارعة الآخذ بعضها برقاب بعض. أي انه لم يكن في وضع يسمح له بأن يفهمها حق الفهم. وهو العراقي الغريب الدار، الخالي الذهن عن ماضي الاحداث التي شهدها، ومنازعها في التاريخ والانسان.

إننا لانعرف ما يعتد به عن طروحات أولئك المعرضين. ولكننا نقف عند اشارتين لابد من تحليلهما، تضمنتهما النصوص المقتبسة أعلاه.

تقول الاولى إن اليالوشي ادعى النبوة، أي أنه خرج على قومه بما يتجاوز ما جاء به الشهيد، الذي إن تحدث عن فقيه ذي ولاية وعن تركيبة للسلطة على هذا الاساس، فإن هناك من يتجاوز ويزيد عليه فيدفع السلطة الدينية الى أقصاها، اي الى النبوة بالذات. وتلك إمارة مألوفة من إمارات سؤ هضم المتغيرات الثقافية التي حملتها الافكار الجديدة، تعود بنا الى الملاحظة التي اوردنا قبل قليل، عن الثمار التي أراد الشهيد ان يجنيها قبل اوان نضجها.

اما الثانية فهي وصف "الخيامي" و"ابن يحيى" ومن معهما بالارتداد. وهو وصف لايصح ان نفهمه على حرفيته، ما لم ندخل في الاعتبار التطوير الذي أدخله الشهيد على روح الجماعة الشيعية في منطقته فحولهم من مجرد جماعة لاتتطلع الى أكثر من الاستمرار في

العيش، بعد ان حوصروا في مناطقهم الجبلية، الى ذوي تطلعات سياسية عريضة، يستحق من يعارضها وصف الارتداد، من حيث أنهم يعملون عكس التيار الذي أنشأه الشهيد، وفي وصف اتجاه السلطة. يؤيد ذلك وصف "يوسف بن يحيى" بأنه "ارتد عن مذهب الامامية" (لؤلؤة البحرين/146) الذي يمثله الشهيد.

ولايذهبن بقاريء الظن الى ان مضمون الاشارة الاولى يناقض ما انطوت عليه الثانية، ذلك أن التطلعات السياسية لاتعني بالضرورة نضجا ثقافيا.

ثم ينبغي ان نضيف الى هؤلاء جميعا " **أهل السواحل من المتسننين** "، على حد تعبير المقداد السيوري (لؤلؤة البحرين/ 146). وهم ضحايا التغييرات السكانية التي بدأت بفتوح "كسروان". فالظاهر ان هؤلاء ساهموا بتخاذلهم في خلخلة وضع الشهيد. وذلك بحكم كونهم في مرمى السلطة، وبحكم ارتباطهم بالدورة الاقتصادية القائمة. فجبنوا لهذا وذاك عن المواجهة. وأخير اشترك هؤلاء واولئك في وضع محضر رفع الى قاضي "صيدا" الذي رفعه بدوره الى دمشق. وهذا المحضر أدى الى وضع السلطة الاقليمية يدها على القضية. وانتهى الى محاكمة الشهيد وقتله. أي انها انتظرت حتى رأت وضعه الداخلي يتفكك لكي تضرب ضربتها المنتظرة. وهي ترمي ليس الى قتل الشهيد فقط بل الى قتل حركته بقتله. وسنعالج هذا التفصيل بل قليل.

ما من اشارة على الاطلاق الى كيفية حصول اعتقال الشهيد. هل اعتقلته السلطة او عملاؤها في جزين او في مكان آخر من جبل عامل، ام اثناء زياراته الى دمشق مثلا؟ وإغفال هذا التفصيل الهام امر غريب حقا. لكنه من جهة أخرى يدل ضمنا على انه لم يحدث بطريقة عنيفة ملفتة، او على مرأى او مسمع من مصدرنا الاساسي لاهم المعلومات المتصلة بمقتله، أعني تلميذه المقداد. وهذا يرجح انه قد حدث في دمشق. ونحن نعرف أنه لم ينقطع عن التردد اليها. وكان له بها مجلس حافل مقصود من قبل فقهائها (لؤلؤة البحرين/ 146).

مهما يكن فقد اودع الشهيد السجن في دمشق بعد ان سمع القاضي الشافعي الشهود، وحكم بصحة الدعوى، وبحبس الشهيد سنة كاملة ثم استتابته، كما يقضي مذهبه. وخلال المدة التي كان فيها في الحبس كانت السلطة تسعى جاهدة لتدبير محاكمة مهلكة له. والظاهر انها لقيت صعوبات جمة في هذا السبيل. وحدثت تغييرات سريعة ومتكررة في القضاة، وهو امر غير مألوف، لا نرى له تفسيرا الا ان هؤلاء القضاة كانوا يتهربون من وزر دم الشهيد، لاسباب واضحة. فهم جميعا يعرفونه جيدا، بوصفه فقيها عالي المقام رفيع الشأن، على صلة طيبة بأكثرهم، ان لم يكن بهم جميعا.

أخيرا أحضر الشهيد الى مجلس الحكم، المكون من قضاة المذاهب الاربعة، حيث بدا بوضوح أنه لن يستط يع ان يبدل شيئا مما كان مقررا. على الرغم من أن القضاة تدافعوا فيما بينهم مسؤولية الحكم بإراقة دمه. وحاول كل منهم ان يستدرج الآخر لاصدار الحكم المطلوب. وأخيرا "**حكم القاضي المالكي بكفره وإراقة دمه وإن تاب** ". وجعل حكمه مقيدا بشرطين، احدهما أن لايكون مسبوقا بحكم بإسلامه. والثاني ان ينفذ بقية القضاة حكمه. وهذه محاولة واضحة لتوزيع المسؤولية على الجميع. وكان للقاضي المالكي ما أراد. " **فحكم الحنبلي بزندقته وإراقة دمه. وأنفذه القاضيان**" (تاريخ ابن قاضي شهبة: 135/1) اي الشافعي والحنفي. فأخرج الى تحت القلعة وضربت عنقه. وتضيف المصادر الشيعية، ثم رجم وأحرق (أمل الآمل: 82/1، لؤلؤة البحرين/146). وذلك في جمادى الاولى سنة 786هـ/1384م.

(12)

من المفيد ان نقف الآن عند سبب قتل الشهيد، كما ع كسته المصادر المختلفة. من استعراض المصادر التي بين ايدينا نستخلص اسبابا اربعة:

- الاول: الرفض وسب الصحابة.
- الثاني: انحلال العقيدة، واعتقاد مذهب النصيرية، واستحلال الخمر الصرف.
- الثالث: أنه قامت عليه البينة بآرائه.
- الرابع: أنه وشى به واحد من أعدائه، وكتب محضرا يشتمل على مقالات شنيعة عند العامة وغيرهم، وشهدت بذلك جماعة كثيرة.

من الممكن طبعا ان تتداخل هذه الاسباب فتكون، او بعضها، وجوها لحقيقة واحدة. ولكنها في وضعها الحالي تعكس لنا الزاوية التي أتيح للمؤرخ ان ينظر منها الى الواقعة. وعلى ذلك فسنترك محاكمة النصوص تجلو لنا الامور.

اما الرفض كسبب للقتل فلم يذكره الا ابن قاضي شهبة والعسقلاني (انباء الغمر:296/1). ولكن الاول يضيف الى الرفض "إطلاقه في حق عائشة وابيها وعمر رضي الله عنه عبارات منكرة". ويضيف العسقلاني "اعتقاد مذهب النصيرية".

ولنلاحظ في البداية ان الشهيد قد وصف بالرفض، او بما يؤل اليه بحسب اللغة السياسية–المذهبية في عامة المصادر السنية، في غير سياق الحديث عن سبب قتله. وعلى كل حال فإن تشيعه لم يكن خفيا في دمشق على أحد. ثم إن دمشق وضواحيها في "الغوطة" كانت تعج بالشيعة في ذلك الاوان، ولم يكن تشيعهم بذاته سببا لقتلهم. وهذا كان يدعونا الى التركيز على السبب الآخر في المصدرين المذكورين أعلاه.

لجهة السبّ، فانني اميل الى تبرئة الرجل منه. لقد حقق الشهيد خلال سنين عدة صلات طيبة بالمراكز العلمية السنية في المنطقة. وقرأ على كثيرين من شيوخها. وظل حتى آخر عمره يقيم مددا غير قصيرة في دمشق، حيث كان له مجلس مقصود، وكسب لنفسه مركزا علميا ممتازا وتقديرا عاما. ونسجل هنا شهادة الجزري التي يقول فيها: " **صحبنى مدة مديدة فلم اسمع منه ما يخالف السنة**" (غاية النهاية: 265/2). وهذا يدلنا على دقة الرجل في علاقته. وعلى حرصه البالغ على سلامة صورته، حتى لقد كان يحرص، وهو يكتب آخر كتبه (اللمعة الدمشقية)، الذي قلنا سابقا انه يتضمن أبرز فتاواه ذات الملمح السياسي، على أن لايطلع عليه أحد (لؤلؤة البحرين/146). رجل كهذا في مرونته وسعة أفقه ودقته لايمكن ان يلجا الى النيل والسب.

نصل الآن الى انحلال العقيدة واعتقاد مذهب النصيرية واستحلال الخمر الصرف. وهذه نجدها عند ابن العماد الحنبلي (شذرات الذهب:294/6) والعسقلاني (إنباء الغمر: 200/1).

من الواضح ان انحلال العقيدة هو كلام عام، يحدد معناه اعتقاد مذهب النصيرية واستحلال الخمر الصرف. وسنقدم فيما يلي نظرية لمغزى هذه التهم.

لكن ما يلفت النظر هنا هو تناسق هذه التهم الثلاث وتلازمها، ما يشهد بانها لم تأت معا عفوا. بل حتى انه ليس من عمل هواة. ولهذا فانني أميل بقوة الى اعتبار ما سجله العسقلاني والحنبلي صدى أمينا لما أشاعته السلطة عن الشهيد لتغطية جريمة قتله، ولما أخذ عليه اثناء محاكمته المدبرة. يؤيد ذلك ما ذكرته اقدم المصادر الشيعية عن الحادثة، من أن الشهيد قد أخذت عليه " **مقالات شنيعة عند العامة من مقالات الشيعة وغيرهم** " (امل الآمل: 182/1) مع التشديد على كلمة "**وغيرهم**". يضاف الى ذلك قول الجزري معاصره وصاحبه، انه "**قامت عليه البينة بآرائه**" (غاية النهاية: 265/2). وهذه اشارة واضحة الى أن المحاكمة كانت على مواقف فكرية. ولسنا ندري لماذا سكت الجزري عن هذه الآراء. ولعله آثر هذه الاشارة السريعة محافظة على ذكرى صديقه. فلا يذكر التهم البشعة التي وجهت اليه، وهو الذي لم يستطع إخفاء مرارته لقتله، واعتقاده الضمني ببراءته.

هكذا نصل الى واحد من أهم مفاتيح قضية الشهيد، الفقيه والعالم الكبير، الذي قتل بهمة النصيرية واستحلال الخمر الصرف.

هذا بدوره يطرح سؤالا:

ترى لماذا اختارت السلطة هذه التهمة بالذات؟ خاصة وان لا شيء فيما كتبه الشهيد يشهد على نصيريته المزعومة. ناهيك باستحلال الخمر، صرفا او غير صرف. بل إن كتبه الفقهية، التي ماتزال متداولة حتى اليوم، لاتخرج على الكلام والفقه الامامي المعروفين.

يلوح لي ان الجواب ليس فيما كتبه الشهيد، بل في مدى حركته. فالظاهر انه حاول مدها

لتنظم العلويين، الذين كانوا، وما يزالون، منتشرين في طرابلس والمناطق المتاخمة لها، محاولا فيما يبدو، الافادة من الوشيجة التاريخية الحميمة التي تشدهم والامامية، وحاجة الطرفين الى تجميع قواهم في مقابل السلطة المملوكية.

ومما لايخلو من دليل على ذلك ما سبق ذكره آنفا من ان السلطة حرصت على انت تقتل مع الشهيد رجلا من طرابلس اسمه "عرفة"، وصف بأنه "كان على معتقده"، اي معتقد الشهيد. ومعتقد الشهيد في سياق النص هو النصيرية. إذن فكل شيء يوحي بأن "عرفة" هذا علوي. خاصة وأن المصادر الشيعية لم تأت على ذكره مطلقا. لكن ما يلفت النظر، كما أشرنا سابقا، هو تلازم التهمتين، أي النصيرية واستحلال الخمر الصرف، من حيث ان استحلال الخمر هو من التهم التاريخية ضد العلويين.

اما السبب الرابع، فهو الذي تقوله المصادر الشيعية بصيغة او بأخرى. وهي وحدها التي تطل على الواقعة من زاوية جديدة بالنسبة للثلاث السابقات، من حيث أنها تأخذ في الاعتبار الظروف والاحداث التي اضطرب فيها الشهيد داخل منطقته "جبل عامل".

والذي يظهر من مجموع تلك المصادر، ان الامور أخذت تستتب للشهيد في جبل عامل، دون أن يلقى من السلطة عنتا، لا المحلية ولا المركزية. وهذا امر ملفت للنظر حقا. لانجد تفسيرا له الا ما ذكرناه سابقا من استقلال سياسي وثقافي للمنطقة، جعل السلطة المركزية غير مكترثة بما يجري في الداخل. وان السلطة المحلية لم تجد سببا او حولا للتصدي له. وان السبب الذي جعل الامور تنحدر نحو النهاية لايتصل بالسياسة والسياسيين، بل بالوضع الداخلي والتركيبة الثقافية الجديدة، وما افرزته من تناقضات. وهذا كله قد عالجناه آنفا.

(13)

إن تكن حركة الشهيد قد فشلت في أوانها فشلا سياسيا، ذلك الفشل المأساوي، فلقد نجحت تاريخيا نجاح الدعوات الكبرى، التي تنتهي غالبا بمأساة. لكن الزمان وحده يكشف ان موت البطل كان أشبه بتفتق البذرة في جوف الارض موتا آنيا شخصيا، وحياة مستقبلية جماعية في الآن نفسه.

إن القاريء لتاريخ جبل عامل يلمس انعطافا شاملا عند الشهيد. لن يتح لأحد ان يضع يده على المفصل التاريخي الذي بدأ به، بفكره ونهجه. ثم انداح فيما بعد ليصبح عماد التفكير الامامي الفقهي والسياسي، وخصوصا السياسي.

لقد كانت حركة الشهيد بداية حلقة جديدة في تاريخ الشيعة في جبل عامل والمناطـــق

المتاخمة له من سهل البقاع. هي، اعني هذه الحلقة، في بعض وجوهها استمرار لحلقة سابقة. يتجلى هذا الاستمرار في وحدة كيان شدت عراه الوحدة المذهبية، في محيط غير ودي. تركز في جبل عامل في البداية ثم في المناطق المتاخمة له من سهل البقاع. وكان اثر الشهيد ان أغنى، وتلاميذه من بعده، ذلك الشعور العميق بالوحدة، خلفية الكيان، فغدا على يده ويدهم مشروعا بعد أن كان من قبله موقفا.

انتشر الفقهاء من تلاميذ الشهيد وابناء مدرسته في مناطقهم، مسلحين بآراء شيخهم في "ولاية الفقيه". وبذلك اصبحوا مرجع البلاد في الفتيا والقضاء. بالاضافة الى مركزهم الاجتماعي والثقافي. ومارسوا في حدود صلاحياتهم سلطات مطلقة يخضع لها الجميع دون استثناء. وبذلك غدوا روح ذلك الكيان الذي كان قائما من قبل على ما وصفنا من شعور بالوحدة. واغتنى الآن بأنظمة وأعراف جسدها وحمل لواءها اولئك الفقهاء.

كانت الخطوة التالية والطبيعية لهذا التطور الهام ان يتراجع السياسيون المحليون (الاقطاعيون) مسافة مناسبة للمساحة التي احتلها الفقهاء من ساحة النفوذ. وانجلت هذه الفترة الانتقالية عن توزيع الادوار بينهما توزيعا دقيقا.

هكذا يمكن ان نلخص الوضع السياسي والاجتماعي في جبل عامل منذ عصر الشهيد بالشكل التالي:

على السطح يطفوا نظام سياسي قوامه نظام الاقطاع الخاص. وفّر للبلاد حظا من الاستقرار السياسي. ومارس السياسيون الاقطاعيون حكما لايتطلع الى أبعد من جباية الضرائب لتسديد بدل الضمان للسلطة مع فائض يكفل للاقطاعي (ربحا) مناسبا.

وفي الاعماق كان الفقهاء يقومون بدور يتاح لهم لأول مرة في تاريخهم: بسطوا سلطانهم على قطاع الثقافة بأكمله. وصبغوا حياة شعبهم بصبغة شيعية لاشوائب فيها. ورعوا شؤونه الدينية. وحكموا في خصوماته.

وكل من يعرف مناطق الشيعة في لبنان اليوم عن قرب يرى آثار هذه الصيغة واضحة جلية.

———

مصادر البحث

- البحراني:

لؤلؤة البحرين في الاجازة لقرتي العين

- ابن الجزري:

غاية النهاية في طبقات القراء.

- الحر العاملي:

أمل الآمل في علماء جبل عامل.

- حسن الصدر:

تكملة أمل الآمل.

- الخوانساري:

روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات.

- ابن عبد الهادي:

العقود الدرية في مناقب شيخ الاسلام ابن تيمية.

- ابن عربشاه:

عجائب المقدور في أخبار تيمور.

- ابن العماد الحنبلي:

شذرات الذهب في أخبار من ذهب.

- العسقلاني:

إنباء العمر بأنباء العمر.

- ابن قاضي شهبة:

تاريخ.

- القلقشندي:

صبح الاعشى في صناعة الانشا.

- كمال صليبا:

تاريخ لبنان الحديث.

- محمد بن مكي:

اللمعة الدمشقية.

- وجيه كوثراني:

الاتجاهات الاجتماعية–السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي.

- ابن يحيى:
تاريخ بيروت.

(4)

المحقق الكركي

علي بن عبدالعالي

(870 – 940 هـ / 1465 – 1533 م)

بطل الابطال

بطل الابطال

بطل يلخص في سيرته وأعماله معاني من البطولة مجتمعة، تراها في غيره تفاريق: معرفة العلماء الافذاذ ، مقدرة الرجال الرجال ، وقوة الحضور، والتخطيط الذكي، والادارة الدقيقة المسيطرة. دخل بلدا غير بلده غريبا وحيدا، لايعرف أحدا ولايعرفه أحد. ولكنه ما عتم ان قاد أمة من أعرق أمم الارض في الحضارة، الى حيث وجدت ذاتها ووجدت وحدتها. بعد أن أمضت قرونا تمزقها نزاعات دموية عنيفة. وبذلك حقق أحد أعظم الانجازات الحضارية في تاريخ الاسلام، بل في تاريخ الانسانية.

البطل هو علي بن عبدالعالي الكركي. اما حقل بطولته فكان "ايران".

ولقد قلنا في بداية الكتاب على سبيل التعريف بالبطل إنه هو ذلك الانسان الطليعي الذي يمتاز بالقدرة على إدراك مواصفات اللحظة التاريخية التي يعيش فيها، وعلى العمل بما تقتضيه. ثم على قيادة من معه في الطريق الذي اختاره. ولست أرى بين أبطالنا الستة، على تنوع أنماط ودرجات بطولتهم، رجلا تنطبق عليه تلك الاوصاف كاملة لا شية فيها مثل انطباقها على الكركي.

لكن من حق شيخ علماء جبل عامل الشهيد الاول علينا ان نقول انه يقاسم الكركي كل ما له من فضل. فإليه وحده دون سواه يعود الفضل في البعث السياسي للتشيع. إذ طرح في ميدان الفكر الشيعي مبدأ "ولاية الفقيه" فزوده برؤية سياسة وهدف منشود، بعد ان كان قد خمد واستكان زمنا طويلا. منذ انتهاء فترة الحضور المباشر للائمة عليهم السلام. ثم كان من الكركي ان حرر الفكرة من اطارها الجغرافي المحاصر بالسلطة العثمانية الطاغية. حيث كان من المستحيل ان توظف عمليا. واطلقها في الميدان الوحيد المتعطش اليها، اعني في "ايران". فكانت طلقة صائبة وقعت في الهدف تماما. ولولا ما فعل، مما سنفصل الكلام فيه فيما يلي، لكان من المرجح ان يؤدي الحصار العثماني الكامل قبضته الى خموده نهائيا. مثلما جرى لاحدى تجمعاته في الشام في ظروف مماثلة.

لذلك اطلقنا على الكركي لقب "بطل الابطال".

ولما سبقه قلنا ان الشهيد الاول شريكه شراكة ما في بطولته.

(1)

علي بن عبدالعالي الكركي، بهذا الاسم يشتهر. والحقيقة انه علي بن الحسين بن عبدالعالي. ولكنه ذيّل توقيعاته دائما باسمه ذاك. ومثل هذا غير نادر في أسماء المعارف.

و (الكركي) نسبة الى قرية "كرك نوح". وهي اليوم قرية صغيرة في ضاحية مدينة زحلة، أدنى سفح جبل لبنان المطل على سهل البقاع. وكانت يوم ولد من المراكز العلمية المعروفة في الشام. انبعث واستقرت مكانته في سياق النهضة العلمية، التي يعود الفضل فيها الى الشهيد ونهجه. فحققت بسرعة انتشارا مذهلا. بحيث انبتت "جزين" الى جنبها مركزين رديفين هما "مشغرة" و "الكرك".

لسنا نعرف بالتحديد تاريخ ولادته. والغريب انه لايذكر على الاطلاق في كافة المصادر المعنية بسيرته. وهذا أبدا شأن الرجال العصاميين الذين يبرزون من بين غمار الناس. فلا يلتفت الى أخبارهم أحد، الا بعد ان تكون سيرتهم الاولى قد ضاعت ونسيت. والاشارة الوحيدة التي يمكن ان سيتفاد منها تاريخ تقريبي لولادته، وردت لدى الحر العاملي، حيث قال ان عمر الكركي "**زاد على السبعين**" (أمل الآمل: 122/1). فإذا قارنا هذه الاشارة بالتاريخ الثابت لوفاته نصل الى أن مولده كان في حدود سنة 870هـ/1465م.

كذلك لانعرف شيئا عن مكان مولده وعائلته ونشأته. والظاهر انه ولد في القرية التي ينسب اليها. ولا هو وكتاب سيرته والمترجمون والمجيزون له يذكرون سوى الاسم لابيه وجده. ولكن استاذه الاول محمد بن علي بن محمد بن خاتون العيناثي يذكر اباه فيصفه بـ " **الشيخ الورع التقي النقي الزاهد العابد** " (بحار الانوار: 20/108). وقال شيخه الآخر علي بن هلال الجزائري: "**الشيخ عزالدين حسين** " (بحار الانوار: 31/108). ونفهم من هذه الاوصاف انه لم يكن ذا منزلة خاصة.

يقول في إجازته للشيخ أحمد بن ابي جامع الجبعي: " **فأخذت علوم الشرع عن جمع من مشايخنا الماضين وسلفنا الصالحين** " (بحار الانوارئ: 62/108) دون ان يسمي مشايخه، او يقول اين أخذ عنهم. ولكنه في إجازته لحسين بن محمد الاسترابادي يذكر شيخين منهم. هما شمس الدين محمد بن المؤذن البحريني، وشمس الدين محمد بن أحمد الصهيوني (بحار الانوار: 50/108 و 53). وكذلك نجد في المصدر نفسه (20/108–27) إجازة اضافية له من الشيخ محمد بن علي بن محمد بن خاتون العيناثي. وهؤلاء الشيوخ هم جميعا من جبل عامل، وليس

فيهم كركي. ما نفهم منه انه خرج من قريته في زمن ما في طلب العلم، فيمم شطر جبل عامل، وبالتحديد قرية عيناثا، حيث قرأ على ابن خاتون. ومن بعدها جزين، قرية ابن المؤذن، وقرية او بلدة ثالثة لم نعرفها لندرة المعلومات عن شيخه الصهيوني ومسكنه من جبل عامل.

بتاريخ 19 ذي الحجة سنة 900هـ/1495م نال أول إجازة. وهي من شيخه ابن خاتون. ونص الاجازة المفصلة في (بحار الانوار: 108/20–27) حيث نقرأ فيها وصف ابن خاتون لتلميذه بـ "**الشيخ الفاضل، والعالم العامل، والرئيس الكامل** ". وهذه اوصاف غير عادية، وليست بالتأكيد من ذلك القبيل من النعوت التي تطلق عامة جزافا في مثل تلك المناسبات. أخص قوله "**العالم العامل والرئيس الكامل** " التي أرى فيها إشارة غير خفية الى تأثر ابن خاتون بالشخصية القوية القادرة التي كان الكركي يتمتع بها، والتي سنرى مظاهرها بشكل أبين في سيرته وأعماله الآتية.

بعد تلك المرحلة انطلق في رحلة واسعة زار خلالها دمشق وبيت المقدس ومكة ومصر. وأقام في كل منها زمنا ما، وأخذ عن فقهائها ومحدثيها. يقول في إجازته للشيخ علي بن عبدالعالي الميسي وولده ابراهيم: " **... وقد رويت عن رجال العامة بمصر والشام من فنون العلم شيئا كثيرا، خصوصا الاصول المشهورة في الحديث** " (بحار الانوار:108/46). ويقول في إجازته لصفي الدين بن عيسى: " **وقد اكثرت من الملازمة لهم والتردد اليهم بدمشق وبيت المقدس شرفه الله وعظمه، وبمصر ومكة زادها الله شرفا وتعظيما. وصرفت في ذلك سنين متعددة وازمنة متطاولة**" (بحار الانوار: 108/80). ويخص بالذكر في اجازته هذه من شيوخه السنة "**شيخنا الجليل ابا يحيى زكريا الانصاري بمصر** " (ت: 926هـ/1519م) و"**شيخنا الجليل العلامة كمال الدين ابي عبدالله محمد بن ابي شريف المقدسي** " (ت: 923هـ/1517م). ونرجح انه بدا رحلته الواسعة بعيد السنة 900هـ/1495م اي بعد ان نال الاجازة من شيخه ابن خاتون. فقد كان في دمشق بتاريخ 16 رمضان 903هـ/9 آب 1498م، حيث أجاز حسينا بن محمد الحر العاملي (بحار الانوار:108/54–57).

نذكر بهذه المناسبة ان مثل هذه الرحلة بغية الاتصال بالمراكز العلمية السنية ورجالها كان سنة عاملية حميدة، درج عليها فقهاء جبل عامل حتى الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، ولم تنقطع الا بعد، وبسبب، جريمة قتله على يد العثمانيين سنة 965هـ/1558م. تلك الجريمة الفظيعة التي نتج عنها أسوأ الآثار. ولايزال بعضها يتفاعل حتى الآن. وس يأتيك تفصيل ذلك في طي سيرته التالية.

في وقت ما قبل سنة 909هـ/1503م عاد الى مسقط رأسه. وهناك التقى بشيخه الاكبر علي بن هلال الجزائري، وهو فقيه عراقي كبير، ترك بلده وأقام في "كرك نوح". فقرأ عليه المنطق والاصول والفقه. ويبدو انه كان أبعد شيوخه أثرا فيه. فهو يقول مشيرا اليه: " **فممن قرأت عليه وأخذت عنه واتصلت روايتي به، ولازمته دهرا طويلا وأزمنة كثيرة، وهو أجل اشياخي وأشهرهم، وهو شيخ الشيعة الامامية غير منازع، شيخنا الامام السعيد علامة العلماء ...** " (بحار الانوار: 70/108). ونص اجازته له في (بحار الانوار: 28/108–34) وتاريخها "**يوم الثلاثاء منتصف شهر رمضان من شهور سنة تسع وتسعمئة**" /13 آب 1503م.

بعد تاريخ اجازة شيخه ابن هلال بيسير، وهي الاجازة الاخيرة في تاريخه العلمي، رحل الى "النجف الاشرف" في العراق. يقول في اجازته لصفي الدين بن عيسى: " **... عند ورودي الى مجاورة تلك الاعتاب المقدسة في سنة تسع وتسعمائة تخمينا او قريبا**" (بحار الانوار: 69/109) وكان ذلك آخر عهده بوطنه.

(2)

لسنا نعرف لا كثيرا ولا قليلا عن سيرته وأعماله في النجف. بل إننا لسنا على يقين من انه كان فيها لمدة طويلة، ولا في أي مكان آخر في العراق. على الرغم من انه يشير في مطلع اجازته السابقة الذكر لصفي الدين بن عيسى، الى انه في هذه الفترة عرف جيدا المراكز الشيعية الكبرى فيه. اعني "النجف" و"كربلاء" و "الحلة". إذ ليس في الاجازات التي منحها، او في الاخرى التي نعرف انه تلقاها، اي اشارة الى نشاط علمي له في تلك الحواضر. وهو الذي كان يحرص، كما تقضي التقاليد، على إدراج تاريخه العلمي الشخصي واسماء شيوخه في تلك الاجازات. ومن العجيب حقا ان يتجاهل النجف خصوصا لو كان فيها. كما انه مما لا يقل عجبا ان يقيم في النجف سنوات طويلة دون ان يشارك في حياتها العلمية مشاركة ما، وهو من عرفنا أشواقه العلمية، بحيث انه قضى عدة سنوات من عمره مطوفا في البلاد في طلب لقاء كبار الشيوخ، كما عرفنا سابقا.

فجأة ظهر في مدينة "هراة" سنة 916هـ/1510م. ومعلوم ان هذه المدينة الخراسانية هي في افغانستان بحسب القسمة السياسية الجارية اليوم.

ومبادرة الكركي في اتجاه ايران في تلك اللحظة الحرجة من تاريخها هي بنفسها، وبصرف النظر عما نتج عنها وتلاها، خبطة هائلة. تدلنا على مبلغ شجاعة الرجل وبعد نظره وثقته بنفسه وحسه التاريخي وروحه الرسالية معا. انها مبادرة انسان تحركه روح الافذاذ الذين

صنعتهم ان يغيروا مجرى التاريخ. الذين يتحركون انطلاقا من ان اي ميدان يناسب افكارهم في الدنيا هو ميدانهم هم، بصرف النظر عن موقعه الجغرافي، والحواجز الثقافية، او اي شيء مما تقتضيه الحسابات الموضوعية التي يعتمدها الرجال العاديون. اولئك هم الابطال حقا.

ولنتصور الان الكركي، الذي نرجح انه لم يكن يعرف أحدا ولا يعرفه احد في ايران، يدخلها وحيدا قادما من تلك القرية الشامية البقاعية الصغيرة، التي لم يكن فد سمع باسمها حتى ذلك الحين احد، ولكنها ستصبح بعد قليل حاضرة عند كل ايراني، حضور اصفهان وقزوين وقم، ليملي ويقترح، ثم ليصبح بعد قليل "ملك ايران واهلها"، كما سنرى.

كانت ايران في ذلك الاوان تجتاز منعطفا حادا في تاريخها. فقبل عشر سنوات انطلق اسماعيل الاول الصفوي من تبريز معلنا دولته الجديدة. ومضى في حملاته العسكرية المظفرة باتجاه الغرب، حيث تهاوى امامه الامراء والإقطاعيون الصغار، الذين كانوا يقتسمون حكم البلد، في كيانات صغيرة اشبه بالدول–المدن؛ مثيرين النزاعات الدائمة بينهم، واعنفها تلك التي كانت تجري تحت عنوان مذهبي، وفقا للسنن المعروفة لارباب السلطة الذين دأبوا على إشعال هذا النمط من النزاعات لاغراض سياسية، على رأسها وفي مقدمتها كسب ولاء فريق من المتنازعين. ولعله لهذا رأى الشاه اسماعيل، بعبقريته النادرة، ان لا سبيل الى توحيد بلده الا على قاعدة توحيده مذهبيا. ولذلك فانه أعلن في عاصمته الجديدة تبريز منذ أول أمره ان المذهب الوحيد المقبول في دولته الجديدة هو المذهب الشيعي الامامي.

من وجهة نظر سياسية تنظر الى المطلق فان هذا الاعلان كان التدبير الوحيد الذي يمكن ان يخلص البلد من المأزق المتمادي، الذي عانى منه لعدة قرون. ومن اماراته ان هذا البلد العريق في حضارته قد غدا عقيما. بحيث انه في هاتيك القرون لم يقدم اي مساهمة حضارية او ثقافية تذكر، باستثناء كبار شعراء التصوف العظام، الذين كانت وظيفتهم الاجتماعية الحقيقية ان يقدموا للناس مهربا يلجؤن اليه من حياتهم الكربة العديمة الافق.

لكن من الوجهة العملية فقد كان ذلك التدبير قرارا فوقيا، يفتقر الى الادوات الصالحة لتنفيذه. حق إن الشيعة الامامية لم يكونوا أقلية في إيران قبل الصفويين، وحق ايضا ان البلد كان يكتم تحفزا شعبيا عميقا باتجاه التشيع عبر عنه بمختلف الاشكال في تاريخه القريب، وحق ثالثا ان علاقة التشيع بإيران كانت علاقة تاريخية متينة. ومن ذلك ان قم كانت اول مركز علمي للشيعة في "دار الاسلام" منذ اواسط القرن الرابع للهجرة/العاشر للميلاد، وفيها وفي الري بدأت الدراسات والابحاث العميقة على الحديث الصادر عن آئمة اهل البيت عليهم السلام، تبويبا

وتصنيفا وتهذيبا، ومنهما انتقلت هذه الحركة العلمية الى بغداد حيث انتشرت وانداحت في مختلف الاتجاهات.

ومع ذلك فإن غاية جهد صاحب السلطان ومنتهاه في هذا، هو ان يصدر الامر ملوحا بسيفه مهددا متوعدا، والناس قد يطيعون او يعصون، متبعين في الحالين حوافزهم التقليدية. ولكن سواء أطاعوا ام عصوا فان هذا لن يغير من الحقائق الماثلة شيئا.

نموذجيا من المرجح في مثل هذه الحال ان يقاوم الذين ارتبطوا بالوضع القائم وبناه السياسية والاجتماعية والثقافية، من سياسيين وفقهاء وشيوخ طرق ومن إليهم؛ وان يهلل الناس العاديون فرحين مستبشرين، او ان يستكينوا ملتصقين بالارض منتظرين بدهاء ما ينجلي عنه غبار اللحظة المضطرمة. وهذا حدث بالفعل، أي ان تغييرا بالحجم والمستوى المطلوبين لم يكن له ان يتم بدون إعادة تكوين البنية الثقافية السائدة، يقتضي تفكيكها وإعادة تركيبها من جديد. ومن المؤكد ان ليس في وسع السلطان وادوات حكمه ان يفعل شيئا من ذلك. إن الدرس الاول والاكثر اهمية الذي يتعلمه المرء من قراءة تاريخ الانسانية، وخصوصا مغامراته الكبرى، ان السيف بنفسه أضعف كثيرا من أن يؤدي الى تغيير حقيقي وعميق. وان القوة الحقيقية المؤثرة في هذا الميدان هي ملك الاشياء الاخرى، وعلى رأسها الكلمة وطبعا حاملها بوصفها وعاء للفكر.

عندما دخل الكركي هراة كان الشاه اسماعيل قد أتم فتحها، متما بذلك برنامج فتوحاته باتجاه الغرب. وباتت الهضبة الايرانية كلها في حكمه. فوجده قد أمر بقتل جماعة من فقهائها السنة، ومن بينهم شيخ الاسلام فيها احمد بن يحيى، الشهير باحمد الحفيد، لانه كان حفيدا لسعدالدين التفتازاني، البلاغي الشهير. فاتجه الى الشاه مباشرة وانكر عليه ما فعل، لانه وضع للسيف في موضع الحوار، وقال: "لو لم يقتل لامكن ان يتم عليه بالحجج والبراهين أحقية مذهب الامامية، ويذعن بإلزامه جميع ما وراء النهر وخراسان" (رياض العلماء: 445/3، ومستدرك الوسائل: 432/3).

هذه الحادثة، لاسيما المنهج الذي اعلن لزوم اتباعه، تصلح دليلا ومؤشرا على أمرين يتصلان بشخصية بطل هذه السيرة، وبالتالي مفتاحا لدراسته.

- الاول: قوة نفس الرجل واعتداده بما يرى ويعتقد بأنه حق وصواب. بحيث أنه، وهو الغريب الذين رجحنا انه لايعرف أحدا ولا يعرفه احد، يعلن بتخطئة العاهل الممتليء زهوا في لحظة اتمام انتصاراته. وذلك امر لايجرؤ عليه اشجع الرجال. خصوصا وانه في مواجهة ملك ذي شخصية جبارة، انتزع الملك بحد السيف ولما يبلغ الثالثة

عشرة من عمره. ثم ثقته الكاملة بنفسه وبمقدرته على هزيمة شيخ الاسلام في ميدان الجدال، ليحقق مايعجز عنه حد السيف.

- الثاني: ايمانه بمبدأ الحوار وقوة الحجة والبرهان، ايمانا ثابتا مطلقا. ولو لم يكن ايمانه هذا على ما وصفنا لكان ينبغي ان يكون راضيا جدا عما يجري. إذ أنه، وهو ابن التشيع الشامي الذي عانى صنوف الاضطهاد خلال قرون، ينبغي، بحسب طبيعة البشر، ان يكون مهيأ تماما لقبول اضطهاد معاكس.

المصدران اللذان نقلنا عنهما هذا الخبر لا يقولان لنا ماذا كان رد الشاه على طرح الكركي. ولكن كل شيء مما سنذكره تواً، يدل على أنه أذعن لهذا الرجل الشجاع البعيد النظر. لقد نجح الكركي في ان ينقل الشاه من موقع رجل السيف، الذي لايعرف بحكم سنه وتجربته الا القوة وسيلة، الى موقع المتقبل، بل الراعي، لمنهج ارشادي تعليمي. وتلك نقلة هائلة في عالم الملوك ذوي السلطان لا مثيل لها فيما نعرفه من تاريخنا. ما كان لها انت تحصل لولاه.

كانت تلك لحظة مفترق في تاريخ ايران. بدأت منها السير في طريق الانصهار الكامل والتوحد العميق، الذي أثبت الزمان من بعد صلابته التي لاتضاهى. مخلفة وراءها تاريخا اسود من التفتت الكياني والشقاق والتناحر الدموي الشرس.

لنتصور متسائلين في المقابل ماذا كان يمكن ان يكون المستقبل لو أن الشاه اسماعيل استمر في خطته الخرقاء. معلوم ان هذا النوع من التساؤلات مغامرة في مقاييس البحث، لايمكن الجواب عليها الا بالظن والتخمين. ومع ذلك فاننا، استنادا الى تجارب تاريخية، منها ما هو اكبر مما نعالجه بكثير، نعلم ان القسر والاكراه والارهاب لا يمكن ان تكون وسيلة تغيير انساني عميق وثابت. وان الكلمة هي اداة التغيير الاقوى، حيث تخرج من فم اهلها. وان التعليم والاشاد قوة هائلة، تصغر عندها السيوف.

هكذا افلح الكركي في ان يدفع الشاه اسماعيل الى الموقع الذي صمم على العمل من خلاله. ومن هنا نبدأ.

بعد مدة قصيرة رأيناه وقد اتخذ من كاشان، معقل الشيعة القوي والعريق وبلد الايمان على تعبير المؤرخ المنشي، مقرا له " **متوجها لإجراء احكام الشريعة الغراء** " (عالم آراي عباسي: 154/1). والحقيقة ان هذه العبارة الملتبسة تخفي اكثر مما تظهر. وفقا لاسلوب المؤرخين الايرانيين الرسميين في تلك الفترة، الذين كانوا يؤثرون ابدا الصياغات المواربة. ونجد لدى الفقهاء الذين اعتنوا بسيرة الكركي ما يوضحها، حيث نقرأ في (روضات الجنات: 386/4 ولؤلؤة

البحرين/153) مثلا أنه "أمر بأن يفرد في كل بلد وقرية امام يصلي بالناس ويعلمهم شرائع الدين". وهذه عبارة، وإن كانت تختصر أعماله الهائلة في كلمات، الا انها على الاقل تسمح لنا بأن نتصور كيف وضع تنظيما شاملا أتاح له ان يوجه النشاط الديني في ايران كلها، عبر شبكة واسعة من المتفقهين وأئمة المساجد الذين تولى نشرهم في أنحاء البلاد. ونهج كهذا تدبير عريق يذكرنا بالسياسة النبوية، وبالايام الاولى لانتشار الاسلام. وبالنسبة للكركي وعمله فمن الواضح ان ذلك يعني خطة شاملة لنشر العقيدة والفقه الشيعيين شملت ايران كلها، كان هو يشرف عليها بنفسه، متنقلا من بلد الى بلد (بحار الانوار: 68/108 و 83، ورياض العلماء: 454/3).

في سبيل توسيع تصوراتنا عن الحجم الحقيقي لاعمال الكركي في تلك الايام، وفي نفس الوقت توسيع الدلالة الواقعية للعبارتين اللتين انطلقنا منهما في تصوراتنا، علينا ان نضيف ان لا شك انه كان على الكركي ان يجترح الكثير في سبيل إعداد ذلك العدد الضخم من الفقهاء والمتفقهين المؤهلين للامامة والتعليم. آخذين في الاعتبار انه كان يعمل في بلد لم يكن انتاج الفقهاء في القرون الاربعة الاخيرة على الاقل من تقاليده ونشاطاته البارزة، بسبب الوضع السياسي المضطرب الذي كان يعاني منه. وبسبب فقدان الرعاية الضرورية لنشاط باهظ التكاليف كهذا، من قبل الاقطاعيين والامراء المحليين الشرهين الضيقي الافق. وايضا بسبب الحياة التعيسة والعديمة الافق للناس العاديين.

في هذا السبيل قام الكركي بتأسيس عدد من المدارس في انحاء مختلفة. كان ينفق عليها سبعين الف دينار شرعي ذهبا سنويا. وهو مبلغ ضخم جدا بمقاييس ذلك الزمان. كان الشاه اسماعيل يدفعها من خزينة الدولة. (روضات الجنات: 362/4).

ومن الجدير بالذكر انه كان يتولي بنفسه تدريس كبار رجال الدولة، ومنهم الامير جعفر النيشابوري وزير الشاه. ولأجله ألف رسالته الشهيرة (الجعفرية). كما نذكر ايضا ان الامير غياث الدين منصور الدشتكي، الصدر في دولة الشاه اسماعيل ثم ولده طهماسب، رفض أن يتلمذ للكركي في الفقه. وسنرى ان هذا الموقف غير المتعاون وغير المستوعب للمستجدات العالقة، قد آل الى عزله فيما بعد.

هكذا غدا ذلك الفقيه الغريب الدار، القادم من قرية "كرك نوح" الصغيرة القصية، الذي دخل ايران وحيدا "**نقطة الدائرة ومعقد حكام الاسلام ومرجع العلماء** " على حد قول خواند أمير، المؤرخ الايراني الرسمي للفترة. (حبيب السير: 609/4-610).

(3)

قضى الكركي في عمله ذاك مدة لا نعرفها بالضبط، ولكنها تقل قليلا عن الاثنتي عشرة سنة. في نهايتها صار الفقيه الشيعي ظاهرة منظورة في المجتمع الايراني، بفضل المدارس التي تولى نشرها ورعايتها. ومن اولئك الفقهاء من تولى مناصب عالية في الادارة الرسمية فيما بعد. وخلالها بدأ أوائل الفقهاء المهاجرين يتوافدون قادمين من جبل عامل، وقد راعتهم تجربة كبيرهم ورائدهم. وخطت عملية الارشاد الشعبية العامة خطوات واسعة جديدة نحو أهدافها، بحيث انه خلال تلك المدة والعقد التالي تبدل وجه ايران الثقافي تبدلا اساسيا، وانصهر اهلها في بوتقة واحدة. وكان من ابرز النتائج السياسية والاجتماعية ان النزاعات المذهبية الدامية التي دمغت تاريخ البلد من قبل قد غدت الان من الماضي المنسي الذي لا يمكن ان يعود.

عند هذا الحد، وما دامت خطة الكركي الواسعة والدقيقة تسير بنجاح فمن المتوقع ان تستمر الى نهايتها المحسوبة. ولكننا نراه فجأة في "النجف" أوائل سنة 928هـ/1521م (بحار الانوار: 59/108) اي قبل وفاة الشاه اسماعيل بعامين. ولاريب انه لم يترك كل ما بنى معرضا للانهيار، او للتوقف على الاقل، ويمضى الا مكرها او لسبب غالب.

اننا لانعرف ما حدث بالضبط. فالمؤرخون الايرانيون الرسميون حذرون جدا في التحدث عن مثل هذه المسألة. أعني حين يكون هناك اشكالات سياسية وراء الحدث. ولذلك فاننا لانجد في مصادرهم أدنى إشارة الى مغادرة الكركي. في حين أننا سنجد نصا واضحا جدا على عودته فيما بعد. ولكننا نستطيع ان نفهم، بل وان نقدر ايضا، اذ ننظر الى الموضوع من الزاوية التي نفترض ان الشاه نظر منها، خشيته من امتداد وتصاعد نفوذ رجل استطاع ان يوجه الحياة العقلية والثقافية للشعب الايراني. لاسيما واننا نعرف جيدا أفكار الشيخ الكركي في "ولاية الفقيه". وهي هي افكار الشهيد الاول من قبل. بالاضافة الى ما دخل عليها من تطوير خلال القرن ونصف القرن الماضيين. ولابد من ان نشر أفكار كهذه، وهو أمر قد حدث بالفعل، كان يعني تأسيس سلطة في مقابل سلطة الحاكم نفسه. ان لم نقل انها تدعي الاستعلاء عليها.

اننا إذ نضع هذا النمط من التفكير السياسي المتقدم في مقابل ما نعرفه عن الشاه اسماعيل ونشأته وشخصيته، نستطيع ان نرى بوضوح عناصر الازمة التي انتهت بخروج الشيخ من ايران.

نشأ الشاه اسماعيل نشأة صوفية عسكرية. فكان شاعرا صوفيا يتخلص في شعره بـ "خطايي"، وقائدا عسكريا ممتازا. وكانت القاعدة الصوفية المعسكرة التي انطلق منها، تحمل

توجهات شيعية اثني عشرية واضحة، ولكنها ساذجة جدا من وجهة نظر ومقاييس رجل الكلام والفقه. والحقيقة انه وقاعدته يمثلان تلك الانماط من التشيع التي انقطعت لسبب او لآخر عن المراكز العلمية والشيعية في العراق، حيث تحققت الانجازات الكبرى، على مستوى التأمل والبحث في النصوص الاساسية. وهي أنماط وجدت في بعض مناطق الشام، وفي أسيا الصغرى وأذربيجان والاهواز واختلفت مصائرها فيما بعد. وكان منها من التحق بالخط الاساسي. ومنها من اضمحل وضاع نهائيا. ومنها من لايزال حتى اليوم معلقا، يبحث بصمت عن مصيره. فيما يعود للحركة الصوفية الصفوية، فانها انتجت أدبا صوفيا رفيعا. وخاضت معارك شديدة، وقدمت شهداء من شيوخها وقادتها. ولكنها، فيما خلا ذلك، لم تنتج فكرا عمليا، من شأنه أن يساهم في تقدم سياسي واجتماعي.

اما الشيخ الكركي فقد كان يحمل ويمثل خلاصة ما انتجه التفكير الشيعي، كلاميا وفقهيا، خلال عشر قرون من التطور الدائم. ويمثل، بشكل أخص، المدرسة العاملية التي تطورت منذ الشهيد الاول، مفهوما للشرعية ونظرية للسلطة. لم يكن ينقصها الا الشروط السياسية الملائمة لتقيم نموذجها العملي.

كان من الطبيعي والمتوقع جدا، والحال على ما وصفنا، أن يحصل تنافر ما في الرؤية بين الشيخ والشاه. لم يكن من المتصور ان يفلح الشيخ في نقل الشاه الى عالمه الفكري، متجاوزا به، بدفعة واحدة، ما اقتضى قرونا من العمل. او ان ينزلق الشاه، بحركة واحدة، وبكل بساطة، متخليا عن عالمه الصوفي الحميم والبسيط والدافيء، الى عالم الكلام والفقه المعقد والموضوعي.

كما كان من المتعذر، بالدرجة نفسها واكثر، أن يمارس الشيخ فن الممكن، فيهبط بنهجه وأسلوب عمله الى المستوى الساذج البسيط لعالم التصوف الصفوي، ورؤاه المسدحة ذات البعد الواحد. وان يخلع رداءه الفكري السابغ، الذي تتابعت على نسجه أجيال من أفذاذ الرجال.

ولنضف ان الشاه اسماعيل لم يكن وحده فيما كان عليه. فقد كان الى جانبه وعلى مذهبه قوة امراء القزلباش، ذوي السطوة والعلاقة التاريخية المتينة بالحركة الصفوية. يشاركها بالضيق بالكركي القوى الانتقالية المخضرمة، التي تكيفت مع الوضع الجديد، الذي أنشأه الحكم الصفوي، تكيفا محدودا. تجاوزه الوضع الثقافي، والى حد ما السياسي، الذي حمله الكركي ومثله. منها مثلا الامير غياث الدين منصور الدشتكي، الصدر الاول في حكومة الشاه، والذي كان من قبل وزيرا للشاه حسين بن بايقرا التيموري. ووصف بأنه "مشكوك الاعتقاد بمراسم المذهب الجعفري" (روضات الجنات: 270/4). وأنه "يأتي في الدرجة الثانية بعد مجتهد الزمان الشيخ

علي بن عبدالعالي" (مجالس المؤمنين/ 240) ورفض ان يتلمذ له بإصرار، أسوة بغيره من رجال الدولة. يشهد لذلك ان الكركي حرص على عزله من منصبه بعد عودته المنصورة، كما سنرى.

لكل ذلك فقد كان من الحكمة وبعد النظر أن ينأى الشيخ بنفسه عن الميدان المضطرب. قبل أن تصل المعضلة الى نقطة الانفجار، حيث من الممكن ان يضيع كل شيء.

لذلك، فيما نرى، غادر ايران اوائل السنة 928هـ/1521م، او قبلها بقليل، وأقام في النجف متربصا، ينتظر ما تأتي به الايام.

أمضى في النجف ثلاث سنوات تقريبا (أحسن التواريخ/ 190) توفي خلالها الشاه اسماعيل وقام من بعد ولده طهماسب (930-984هـ/1514-1576م).

(4)

كان طهماسب، على النقيض من أبيه، رجلا عميق التدين، يتحلى بثقافة واسعة وعناية بالفنون (أحسن التواريخ/448 ودانسمندان آذربيجان/248) وفي غير اندفاع أبيه.

واذا شئنا ان نضع المقارنة بين الاب والابن في اطارها التطوري وسنن التبدل فإننا نقول:

كان اسماعيل نتاج الحركة الصفوية الصوفية، بمعالمها وحدودها التي رسمناها قبل قليل. وحركة بهذا التكوين القصير النفس، ما كان لها ان تتجاوز ذاتها، فتعطي أكثر مما تملك. وغني عن البيان انها لن تسمح بسواها ان يتجاوزها في عقر دارها. كان إنجاز اسماعيل الاساسي وثمرة عمره انه وحد شمل بلده سياسيا بقوة سيفه وعبقريته العسكرية. ولا مراء ان ذلك كان انجازا كبيرا. غدا من حقه الان، وهو يجلس على قمة انتصاراته، ان يشعر بالرضى التام عما انجز، ويرتاح اليه. فلا يكون له من بعده كبير مطلب.

اما طهماسب فقد كان نتاج "ايران" المتجددة، التي اشترك في بنائها سيف ابيه وعقل الكركي. الحركة الصفوية، التي انطلق منها آباؤه، كانت بالنسبة اليه شيئا من التاريخ الذي مضى وانقضى. تماما مثل سيف ابيه. أدت ما عليها وأدى ما عليه، وانقضت، وانقضى. اما عقل الكركي وعمله فقد كان هو الحاضر والمستقبل.

لقد كان على طهماسب ان يتأمل وان يواجه المشكلات السياسية التي تطرحها مرحلة ما بعد التوحيد السطحي. فها هو قد ورث دولة مترامية الاطراف، ما تزال تبحث عن رابط روحي، يشد رعاياها الى كيانها السياسي، والى الدولة الجديدة. لذلك كان مؤهلا لرؤية الوجه الآخر

للعمل الذي خطى به الكركي خطوات واسعة، ولكنه اضطر الى تركه قبل ان يستكمل. حقا لقد كان تصاعد نفوذه يدفع اي حاكم بعيد النظر الى التخلص منه. ولكنه، من جهة أخرى، كان يبني للدولة الفتية ما يتطلع اليه اي حاكم أبعد نظرا. يهبها عنصر التوحيد المفقود والضروري. لا سيما وان العثمانيين كانوا قبل عدة سنوات قد أحيوا الخلافة. وأقاموا من انفسهم حماة للتيار التقليدي في الاسلام. وبذلك كان قسم لايستهان به من الشعب الايراني نفسه يتطلع اليهم كممثلين لكل ما هو عريق ومجيد في تاريخهم. ويهب الوضع الامبراطوري للدولة الجديدة ذلك الوهج الروحي الفقود.

بعد اعتلاء طهماسب سدة العرش بسنة واحدة رجع الكركي الى ايران (أحسن التواريخ/190). وعودته السريعة بعد وفاة الشاه اسماعيل بذلك الوقت القصير تدل على اهتمام طهماسب البالغ بعودة الشيخ الى ما كان فيه. وتؤيد ما رأيناه وذهبنا اليه ، من أن أزمته كانت مع اسماعيل بما يمثله من تجربة شخصية ونمط تفكير.

مع عودته نشر طهماسب أمرا ملكيا (فرمانا) يأمر فيه بطاعة الشيخ ويحذر من مخالفته تحذيرا شديدا. وهو أمر صيغ بلغة فقهية، وبلهجة حازمة. ما يحملنا على الظن بأنه من وضع الكركي نفسه. وهذا بدوره يحملنا على الاعتقاد بأنه قد جعله شرطا لعودته. وإليك ترجمة أمينة له:

بسم الله الرحمن الرحيم

حيث إنه يبدو ويتضح من الحديث الصحيح المنسوب الى الامام الصادق عليه السلام "*انظروا من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف احكامنا فارضوا به حكما، فإني قد جعلته حاكما، فإذا حكم بحكم فمن لم يقبله فإنما بحكم الله استخف، وعلينا رد، وهو راد على الله، وهو على حد الشرك*". وواضح ان مخالفة حكم المجتهدين الحافظين لشرع سيد المرسلين هو والشرك في درجة واحدة. لذلك فان كل من يخالف حكم خاتم المجتهدين ووارث علوم سيد المرسلين ونائب الائمة المعصومين عليهم السلام، لازال كاسمه العلي عاليا، ولايتابعه فإنه لامحالة مردود، وعن مهبط الملائكة مطرود، وسيؤخذ بالتأديبات البليغة والتدبيرات العظيمة.

كتبه طهماسب بن شاه اسماعيل الصفوي الموسوي

(الفوائد الرضوية/ 305)

يمثل هذا البيان اول خطاب سياسي في الاسلام مبني على "ولاية الفقيه". انها المرة الاولى التي ترد فيها عبارة "نائب الامام" في كتاب من غير كتب الفقه، وربما قبل. اي انها دخلت الخطاب السياسي قبل ان تدخل اللغة الفقهية المكتوبة التي وصلت الينا. فلقد قرأنا للمرة الاولى في شرح الشهيد الثاني (ت: 965هـ/1558م) على كتاب "اللمعة الدمشقية" للشهيد الاول "الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية". ولكنها حتما جاءت من الجو الفكري الذي كان سائدا جبل عامل منذ الشهيد. وما الكركي والشهيد الثاني الا من جملة حملة هذا الفكر البارزين.

ولنلاحظ ان الخطاب وإن صدر عن السلطة الفعلية الا انه لم يمر عبرها. أي انه لم يكن معنيا بالتوفيق بين الضرورة الشرعية وبين مقتضيات ومطالب السلطة الفعلية. بل تحرك مباشرة من مصدر الحكم الشرعي، الامام، الى الفقيه، بوصفه العارف بالشريعة المقدسة المؤتمن بورعه وتقواه عليها، دون ان يولي اي عناية لتبرير السلطة السياسية القائمة، او يحاول ان يمنحها شرعية ما. واذ نقول هذا تمر في الذهي بسرعة، وعلى سبيل المقارنة، عمليات التوفيق المرهقة بين مقتضيات الخلافة ومطالب السلطة العسكرية الغالبة في النموذج السلجوقي او المملوكي.

في هذه الفترة بلغ الكركي قمة السطوة والنفوذ التي كانت لفقيه. وشملت سلطاته العملية "**منع وزجر الفسقة والفجرة. وقلع وقمع قوانين المبتدعة، وإزالة الفجور والمنكرات، وإراقة الخمور والمسكرات، وإجراء الحدود والتعزيرات، وإقامة الفرائض والواجبات، واوقات الجمعة والجماعات، واحكام الصيام والصلوات، واحوال الائمة والمؤذنين، وزجر مرتكبي الفجور** ". "ورغب عامة العوام بتعلم احكام شرائع الاسلام". (احسن التواريخ/ 190-191). وهذه الكلمات تنص على او تشير الى نفوذ واسع جدا. والى عودته الى إحياء حركة التعليم الشيعي بشكل شامل، والى نجاحها. لذلك فاننا نتفهم جيدا الاسباب التي جعلت المنشي يندفع في وصف نفوذه الى حد القول إنه: "**كان في ذلك الحين ملك ايران وأهلها** " (عالم آراي عباسي: 154/1). ولكي نخرج تعبير المنشي عن حد المبالغة المفرطة نضيف إنه كان يوجه الى حكام الولايات رسائل مباشرة " **تتضمن قوانين العدل، وكيفية سلوك العمال والرعية في أخذ الخراج وكيفيته ومدته** " (الجزائري: شرع غوالي اللالي/ 76. وقد رأى الجزائري بنفسه عددا من هذه الرسائل). فضلا عن أنه كان يولي كبار المسؤولين ويعزلهم. عزل الامير منصور الدشتكي (ت: 946هـ/1539م) من منصب الصدارة (احسن التواريخ/ 244 و 304، ومجالس المؤمنين/ 340، وروضة الصفاي ناصري/575)، ونصب تلميذه، اي تلميذ الكركي، المير معزالدين محمد الاصفهاني (ت:952هـ/1545م) (أحسن التواريخ/ 313-314). ثم عزله ليقيم الامير اسدالله تستري (ت:963هـ/1555م) (نفسه/298).

في هذه الفترة التي امتدت ما يقرب من ثماني سنوات استكمل الكركي انجازه التاريخي الكبير، الذي كلفه عشرين سنة تقريبا من العمل الدائب المباشر، كان يقوده ويوجهه بنفسه في مختلف الميادين: مع الناس تعليما وارشادا، ومع رجال السلطة والادارة توجيها الى ما عبر عنه حسن روملو في نصه المقتبس أعلاه "**قوانين العدل**". ومثل هذا، وأقل منه، هو حلم الفقهاء، بل كل الرجال الذين يحملون أفكارا اجتماعية في كل الازمان.

من الصعب، ان لم يكن من المستحيل، ان نخوض في تفصيلات اعماله، لنقول اين أبدع وأثّر، لعول المصادر التي أخذنا منها عن هذا المطلب. وما مضى من سيرته إنما ركبناه تركيبا من نتف متفرقة في كتب تاريخ وسيرة وإجازات، عربية وفارسية. ولكن العارف بما كانت عليه إيران من قبل، ثم بما صارت اليه من بعد، يرى حتما وبوضوح كامل النقلة الهائلة التي تحققت في الميدانين الثقافي والاجتماعي خصوصا. بحيث يرى ان تاريخ ايران الحديث قد بدأ حقا بتلك النقلة، اعني التاريخ الايجابي الذي يقاس بحجم المساهمة الحضارية، التي نلاحظ انها انعدمت او كادت في القرون السابقة، بسبب الاوضاع السياسية والاجتماعية التي كانت سائدة. والتي المحنا اليها آنفا. ثم غدت، منذ النهضة الصفوية، كبيرة ومتنوعة في مختلف مناحي الفكر، وفي الآداب والفنون والعمارة. وذلك هو المغزى الكبير والاساسي للتقدم النوعي الذي تحقق بتلك النهضة، التي يعود الفضل في الجانب المعنوي والاساسي منها الى هذا الرائد العظيم.

(5)

كان من الطبيعي ان يثير ذلك النفوذ الواسع غيرة كبار أمراء القزلباش والنافذين من غيرهم. النفوذ، مثله مثل السلطة، لايمكن ان يكون موضع رضى وتسليم كاملين لاحد، دون أن يؤدي ذلك بالضرورة الى كبير امر، بحيث يحبط النهج او السياسة وصاحبهما.

لكن هؤلاء شرعوا يتحركون بشكل قوي في وجه الكركي، بعد ان كسبوا الى جانبهم فقيها قطيفيا، عرف بتطرفه البالغ. ذلك هو الشيخ ابراهيم بن سليمان القطيفي، الذي كان تلميذا للكركي، واستطاع بحماية الساسة الحانقين وحثهم ان يثير عاصفة في وجه استاذه. بحيث ان أكثر مؤلفاته قد وضع لغرض واحد، هو إبطال آراء الكركي في أي شيء، حتى في موضوعات فقهية بحتة لابعد سياسي او اجتماعي لها. ولم يتعفف فيما كتبه من ردود عن استعمال اوصاف نابية بحق استاذه. وهو اندفاع أثار تعجب وشكوك المؤلفين من بعده (حبيب السير: 610/4، لؤلؤة البحرين/ 160-161، احسن التواريخ/ 251). ونجد نماذج من جدله ولغته في رسالتين (السراج الوهاج) و(رسالة في الرضاع).

على اننا لانستطيع، ونحن نتأمل في دور القطيفي في هذا المعترك، تركيبة الرجل، وخصوصا ميله للعنف والتطرف. الا اننا ايضا لايسعنا الا ان نأخذ في الاعتبار انه ابن منطقة انتحت وجهة فقهية تختلف تماما عن "ولاية الفقيه". تلك هي المدرسة الاخبارية، التي تنكر الاجتهاد وترى ان الفقيه مجرد ناقل فتوى عن الائمة عليهم السلام. اما مصادره فهي الاحاديث الصحيحة. وكل ما في الصحاح الاربعة صحيح الصدور. وغني عن البيان ان هذا الفهم لوظيفة الفقيه ينفي ضمنا موقعيته وخصوصيته، لاسيما ان تكون له ولاية، الا ما يكون لسائر الناس.

إذن فهناك في خلفية الصورة وعمقها عامل ثقافي تاريخي متضاد التأثير. بين ابن جبل عامل الذي انتحي فقهاؤه عموما منذ الشهيد الاول وجهة سياسية، وبين ابن السواحل الشرقية للجزيرة العربية وما والاها التي أظهر فقهاؤها دائما خضوعهم لعامل تثبيت قوي.

أخيرا تجمعت في وجه الكركي قوى كبيرة لم تدخر وسيلة للنيل منه. حتى لقد جرت محاولة لقتله، قتل بطلها "محمود بك مهردار" الامير القزلباشي (أحسن التواريخ: 256). ووصلت الى الشاه رسالة غفل تضمنت اتهامات خطيرة بحق الكركي، كشف صاحبها ونفاه من البلاد (نفسه:255).

والظاهر ان الشاه خشي مغبة انفجار الصراع، فلجأ الى إبعاد الكركي الى العراق. يشهد لذلك ان حسن روملو يربط بين نقل خصوم الكركي نشاطهم ضده من الخفاء الى العلن، وبين "صدور الرخصة لخاتم المجتهدين بالتوجه الى عراق العرب" (نفسه: 255). كما أبعد عددا من مناوئيه، على رأسهم الشيخ القطيفي.

بتاريخ 16 ذي الحجة سنة 939هـ/1533م أصدر الشاه فرمانا ثانيا بحق الكركي، يجد القارئ ترجمة أمينة له في ملحق خاص بكتابنا (الهجرة العاملية الى ايران في العصر الصفوي).

كتب هذا الفرمان، خلافا للاول، بالصياغة الديوانية التي كانت مألوفة في ذلك العصر ولغتها المعقدة. وفيما خلا ذلك فقد أعاد الى الاذهان مضمون سابقه. وفيما يلي تلخيص للجزء الهام منه:

١ - نشر التشيع هو رسالة الدولة الصفوية. وبذلك تمهد لظهور الامام المهدي.
٢ - لايتم هذا القصد الا بمتابعة علماء الدين. فهم بما يملكون من معرفة يقودون الناس الى الهدى.
٣ - إن الشيخ الكركي هو أعظم علماء العصر ونائب الامام.

٤ -لذلك فان الشاه، تحقيقا لرسالة الدولة السامية، يأمر جميع أركان الدولة باتخاذه مقتدى لهم واماما، وان يمتثلوا لامره ونهيه. وان يقدموا له مراسيم الطاعة في جميع الامور.

٥ -كما وأنه، اي الكركي، يستقل بتعيين المتصدين للامور الشرعية في مناصبهم وعزلهم منها.

تلك السلطة الواسعة تشكل سابقة لا مثيل لها في تاريخ الفقهاء الشيعة. كما انها تصعيد عملي لـ "ولاية الفقيه" تجاوز أجرأ تصور حتى ذلك الحين. لقد شاء طهماسب ان يسكت بفرمانه كل صوت يرتفع في وجه الكركي. وان يضمن له عودة المنتصر ليمارس نهجه وهو أقوى مما كان. ولكن كان للاقدار رأي آخر. ذلك انه لم تتح له رجعة قط. بل توفي في النجف بتاريخ 18 ذي الحجة 940هـ/1534م. (أحسن التوايخ/253).

لقد قيل الكثير في ملابسات وفاة الكركي. قيل أنه اغتيل بالسم. وهو امر لا تساوي صعوبة نفيه الا محاولة اثباته. غير اننا، في غمرة الجدل، لا يسعنا ان نتجاهل رأي اثنين من معاصريه ومواطنيه. هما الشيخ حسين بن عبدالصمد الجباعي (918-948هـ/1512-1576م)، الذي كان يصر على تلقيبه بالشهيد الثاني، دون استاذه زين الدين بن علي، وابن العودي، محمد بن علي الجزيني (ح: 975هـ/1576م)، وهو تلميذ آخر للشيخ زين الدين، الذي عده من جملة الشهداء (رياض العلماء: 318/1، مستدرك الوسائل: 434/3، شهداء الفضيلة/114). خاصة وان كل شيء في ملابسات حياته الاخيرة يومئ لمثل تلك النهاية.

مصادر البحث

- اسكندر بيك منشي:
عالم آراي عباسي.
- البحراني:
لؤلؤة البحرين في الاجازة لقرتي العين.
- الجزائري:
شرح غوالي اللالي.
- الحر العاملي:
أمل الآمل في علماء جبل عامل.
- حسن روملو:
أحسن التواريخ.
- خواند أمير:
حبيب السير في أخبار من البشر.
- الخوانساري:
روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات.
- الشوشتري:
مجالس المؤمنين.
- عباس القمي:
فوائد الرضوية في أحوال علماء المذهب الجعفرية.
- عبدالله أفندي:
رياض العلماء وحياض الفضلاء.
- المجلسي:
بحار الانوار.
- محمد علي تربيت:
دانشمندان آذربيجان.
- هدايت:
روضة الصفاي ناصري.
- النوري:
مستدرك الوسائل.

(5)

الشهيد الثاني

زين الدين بن علي

(911-965 هـ/1505-1558 م)

بطل الوحدة الاسلامية

الشهيد الثاني

بطل الوحدة الاسلامية

بطولة اكثر الابطال هي تعبير عن تعاطيهم تعاطيا ناجحا مع مواصفات ومقتضيات المرحلة التاريخية التي عاشوا فيها. بحيث ان بروزهم ينهض على قاعدة من الفهم الجيد للعوامل السياسية والاجتماعية والثقافية. فتأتي اعمالهم ونتائجها تعبيرا قويا وصادقا عما هو كامن في الاعماق متهيء للظهور. ويقودون أمتهم او مجتمعهم في الاتجاه الذي ينهد اليه.

لكن هناك لونا مختلفا من البطولة. يسير فيه البطل على طريق ونهج يختطه لنفسه، يعاند الاتجاه الذي يسير فيه التيار الطاغي من حوله. هذا اللون ينتج ابطالا أفذاذا، ولكن ايضا شهداء كبار. ومن المعلوم ان الشهداء يزرعون للخلف.

زين الدين بن علي الجباعي، الاكثر شهرة بلقب الشهيد الثاني، هو من النمط الاخير. فقيه كبير وعالم جليل. كان من شأنه، لو أنه سار على الدرب الذي يسلكه الفقهاء عادة، ان يقف عمره على الدراسة والتدريس والتصنيف، الى ان يموت على فراشه. وهو قد فعل: درس ودرّس وصنف، وأحسن في كل ذلك، ولكنه قضى قتيلا صبرا في عاصمة الدولة العثمانية بأمر من أعلى مراكز القرار فيها، لأنه اختار ان يسير عكس تيار عصره، عاملا في سبيل وحدة المسلمين على طريقته. وفي سبيل إعادة المعنى الحقيقي لمذهبهم وتحريرها من أن تكون اداة سلطوية. وكان في النهج الذي انتهجه نموذجا فريدا، وما يزال.

هو ذا شهيد زرع لخلف لم يأت بعد.

(1)

تنهض سيرة الشهيد الثاني على قاعدة ما وصفنا من أمر جبل عامل كما تركه سلفه الشهيد الاول. صيغة اجتماعية وثقافية لها خصوصيتها ولها تميزها عن كل ما عداها من دار الاسلام. ولقد ظلت كذلك زهاء قرنين حتى جرفتها التغيرات السياسية التي جدّت من حولها وشملتها في اوليات القرن العاشر للهجرة/السادس عشر للميلاد. أعني قيام الامبراطورية العثمانية وامتدادها لتضم "الشام"، وقيام الدولة الصفوية في "ايران"، وما أدت اليه من نهضة شاملة.

لايعنينا من هذين الحدثين السياسيين العظيمي الاثر، اللذين حدثا في سنوات متقاربة الا تصوير التقائهما عند نقطة واحدة، هي مراكز العلم في جبل عامل وجواره. وكيف أصبحت مذ

ذاك، والى امد طويل، في مركز تأثير ملتقى الحدثين، اي ان الحدثين كليهما قد سقطا بثقلهما الهائل على تلك البقاع المطمئنة. مثلما تجتمع قوتان ميكانيكيتان فتدفعان في اتجاه واحد.

في الفترة الممتدة بين حياتي الشهيدين انبتت "جزين" الى جوارها مراكز علم رديفة انتشرت باتجاه الكثافة السكانية الشيعية. وهذا الانتشار دليل على طغيان نهج الشهيد في جانبه الثقافي، وإمارة على ما اشرنا اليه من انبعاث للذات الشيعية. نضيفه الى ما قلناه في ختام سيرته.

ظهرت بلدة "مشغرة" بوصفها مركزا علميا على كتف "وادي الليطاني" الموصل بين سهل البقاع وجبل عامل. وربما كان لموقعها هذا علاقة بنهضتها. وان يكن بروزها الفكري المتميز كمدرسة للاتجاه الاخباري في الفقه الامامي يدعونا الى عدم الوقوف قانعين عند هذا العامل الجغرافي، لنبقى متسلحين بالعزم على متابعة البحث في شأنها، عسى ان نكشف سرها المكتوم.

خلال تلك الفترة ايضا نهضت "كرك نوح" على السفح الشرقي لـ "جبل لبنان" المطل على سهل البقاع. وربما كان لنهوضها هي الاخرى علاقة بموقعها. إذ أنها تستقر على الطريق المسلوك بين "سهل البقاع" و"كسروان"، التي عرفت قبل نكبتها حياة فكرية ما، انجبت فقهاء مؤلفين، صبغوا حياة شعبهم ووجهوها بكفاءة تقرب مما رأيناه في جبل عامل منذ الشهيد. لكن النكبة طمست تاريخها وتاريخهم، فلا نعرف عنها وعنهم الا نتفا يسيرة. ولكننا، من جهة أخرى، على يقين من أن "كرك نوح" كانت قبل نهضتها ذات وضع فكري متميز بالقياس الى كل جوارها. فمنها خرج الفقيه المحدث الاقدم أحمد بن طارق الكركي (ت: 529هـ/1134م). وقريبا منها في قرية "بحوشية" الدارسة عاش مفيد الدين الاحواضي (ت: 673هـ/1275م) ومن قبله والده جمال الدين وكلاهما وصف بأنه "رأس الشيعة" (ذيل مرآة الزمان: 151/3). ولكنهم عاشوا قبل الشهيد ونهضته. مما يشعرنا بأن بروز "كرك نوح" قد نهض على قاعدة ذاتية وتهيؤ كامن. الامر الذي هيأها للالتحاق، دون كبير جهد، بالتيار الذي بدأه الشهيد في "جزين".

لكن نهوض "جبع"، مسقط رأس الشهيد الثاني وموطنه، بوصفها أحد المراكز العلمية الاساسية الاربعة وآخرها، قصة مختلفة تماما. فنهوضها تمّ على غير أساس، مما لمحنا وألمحنا اليه، من شأن رصيفتيها "مشغرة" و"كرك نوح". انه يبدو لنا الآن، من موقعنا العالي في الزمان، ارتكاسا على الظروف التاريخية، التي استجدت على المنطقة بدخولها في حوزة العثمانيين. أخذ شكل تجمع في المركز، حيث توجد الكثافة السكانية الشيعية. ولنلاحظ ان المراكز الثلاثة الاخر كلها تقع على الاطراف. فمن هنا نفهم سبب قلق رجالها قلقا دعاهم الى الميل الى تبديل اوطانهم، والتجمع في "جبع"، لتصبح آخر نبضة في الحركة العلمية في جبل عامل.

القضاء على حكم المماليك الطويل للمنطقة الشامية قضى على لون من ألوان الحرية الثقافية ونعم به شيعتها طويلا، ولم يقدره أحد حق قدره الا بعد فقده. ذلك ان سلاطينهم كانوا، على سيئاتهم، قد أحسنوا في أمر واحد. هو أنهم لم يكترثوا بالنزاعات الفقهية والكلامية. بل تركوا امور الثقافة لأهلها. لا يتدخلون فيها الا حين تتقاطع شؤون الثقافة مع شؤون السلطة، كما جرى مع الشهيد الاول. فقد كانوا جنودا جاهلين، اكثرهم أميون. بل كان منهم من لايحسن العربية الا لماما. لايبتغون اكثر من حياطة ملكهم، وحماية امتيازات الطبقة العسكرية التي يمثلونها. فتركوا شؤون الثقافة وبلبالها للفقهاء. مع الحرص الشديد على ان يبقى هؤلاء على مسافة كافية من مواطن التأثير.

اما الاتراك العثمانيون فقد كانوا مختلفين تماما عن أسلافهم المماليك. فهم قوم طووا نفوسهم على طموحات عالمية. وحملوا لونا مذهبيا حادا جدا. حتى تجاه المذاهب التي لم تعان من صعوبات مع كافة اشكال السلطة التي عرفها تاريخ الثقافة والسياسة الاسلامية. أضف الى ذلك أنهم حملوا موقفا عدائيا من التشيع الاثني عشري بالخصوص نتيجة صراعهم السياسي العسكري مع خصومهم الصفويين.

في هذا الجو المشحون البالغ التوتر، العامر بالقلق نبتت جبع مركزا علميا. وفيه قضى شيخها الشهيد الثاني حياته. فجاءت سيرته من ثم سلسلة من الاجتراحات التي تدور في فلك ذلك الواقع المحاصر الضيق، الذي لامنفذ فيه ولا أفق له. يجترحها ويؤديها من موقع مشيخته لـ "جبع"، ومن موقع مشيخة "جبع" لجبل عامل. ثم جاءت شهادته من بعد إعلانا حاسما وصريحا من قبل السلطة العثمانية بأن لا مكان في أرضها لغير الرسمي والسلطوي. وان الحرية هي حريتها فقط. ولكن من يحسن قراءة التاريخ يعرف جيدا ان لا شيء أبعد عن الصواب من هذه السياسة. وأن ما من سلطة تملك أن تأخذ على قوم يعرفون هويتهم ومقتضياتها كل الدروب. حقا انها كانت امتحانا عسيرا لـ "جبل عامل"، أدى الى انفراط نظامه الداخلي جزئيا، ولكن جبل عامل ممثلا بالمئات من اعلامه انتشر من ثم في ايران والعراق والحجاز وصولا الى الهند. ناشرا حيثما حل تجربته الفكرية. وتلك قصة من أعظم مغامرات الفكر، لا نملك حتى الان القدرة على روايتها كاملة، ولكننا حكينا جانبا منها في كتابنا (الهجرة العاملية الى ايران في العصر الصفوي).

(2)

يستقر اسم الشهيد الثاني وسط سلسلة من الفقهاء المعروفين او البارزين. فهو زين الدين بن علي بن احمد بن محمد بن علي بن جمال الدين بن تقي بن صالح الطلوسي. ونعرف عن هذا الاخير انه من تلاميذ العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر (ت: 726هـ/1325م).

ولكننا نلاحظ ان هذا الامر لا يذكر الا بمناسبة الحديث عن صاحبه. كما أن صالحا نفسه لا يذكر الا بمناسبة الحديث عن حفيده البعيد، بطل هذه السيرة. أي أننا لا نعرف ذكرا مستقلا لصالح في كتب التراجم. ولا محل له في سلاسل الاجازات. مع انه، بوصفه تلميذا للعلامة الحلي، يفترض انه اتصل بها من باب عريض. لا نستثني من هذا الا ترجمة مختصرة جدا، لاتزيد عن ثماني كلمات ذكره بها الحر في (أمل الآمل: 102/1) وصفه فيها بأنه "جد الشهيد الثاني". ما يعزز ملاحظتنا أعلاه. ولا غرو في ذلك ولا عجب. فهو أمر إن صح – ولا سبب يدعونا للشك فيه – يعني ان صالحا من الرواد الاوائل للدراسة في العراق. من الذين عبدوا الطريق الذي سلكه الشهيد الاول من بعد. أي انه يقف في صف طومان بن أحمد المناري (ت: 728هـ/1277م). ومن شأن الرواد دائما ان يفتحوا الباب ولا يلجوه. فيموت ذكرهم ويحيا بهم من بعدهم.

ومن الجهة الاخرى، فان كتب التراجم تذكر فقهاء بارزين او معروفين من أبنائه، اي ابناء الشهيد الثاني، حتى الجيل الرابع، آخرهم المسمى باسم جده: زين الدين (ت: 1100هـ/1688م) في ايران وهو ابن علي بن محمد بن الحسن بن زين الدين الكبير. فهؤلاء اثنا عشر جيلا كلهم فقهاء، عاشوا بين أوائل القرن الثامن للهجرة/الرابع عشر للميلاد وآخر القرن الثاني عشر/الثامن عشر. وهي سلسلة فريدة لا نعرف ثانية لها.

يؤخذ من نسبة صالح المذكورة أعلاء (الطلوسي) ان أصل العائلة يعود الى "طلوسة"، وهي قرية ما تزال تعرف حتى اليوم بالاسم نفسه. تقع على اطراف جبل عامل الغربية المطلة على سهل الحولة. حيث نعرف انه بدأت حركة العمران في الجبل، قادمة من سهل الحولة ووادي الاردن. ويبدو من اسمها، الذي يشبه اسم مدينة "تولوز" الفرنسية المعروفة انها من القرى والبلدات التي انشأها الصليبيون. ومن شبه المؤكد انها نشأت ابان احتلالهم الطويل لـ "جبل عامل". والظاهر ان الارض التي أنشئت عليها البلدة كانت تعرف من قبل باسم "النحارير". فمن هنا نفهم علة نسبة الشهيد نفسه، في بعض توقيعاته، الى "طلوسة" فيكتب "الطلوسي" وأخرى الى "النحارير" فيقول "النحاريري".

لسنا نعرف متى انتقلت العائلة من "طلوسة" الى "جبع". ولكن الحر العاملي في (أمل الآمل: 102/1) ينسب صالحا بن مشرف، جد الشهيد الاعلى، الى جبع. الامر الذي لا بد ان نفهم منه انه عاش على الاقل فيها. ونحن نشك في ذلك شكا كبيرا. اولا لان الحر ليس حجة في مثل هذه التفاصيل الدقيقة. ولعله انساق الى النسبة لمجرد انه لا يعرف عن شؤون المترجم له سوى انه "جد شيخنا الشهيد الثاني". وبما ان هذا ولد وعاش في "جبع"، فليكن جده كذلك. وثانيا،

لان الشهيد ظل ينسب نفسه الى "طلوسة" تارة والى "النحارير" آخرى. ومن المستبعد جدا ان يفعل ذلك بعد ان تكون صلة عائلته بالموقعين قد انقطعت منذ سبعة أجيال ومدة قرنين. لذلك فاننا نرجح ان تحول العائلة الى سكنى جبع قد حدث في وقت أقرب بكثير الى زمن الشهيد، لكننا عاجزون عن التحديد.

(2)

أمرؤ ذو حظ عظيم كهذا، ينبت وسط هذا المنبت الباهر، في بيت معرق بالعلم والفضيلة، لابد ان يدرج الى طلبه في عمر مبكر، وان تتهيأ له اسبابه. والحقيقة أننا في غنى عن قول "لا بد" بما تعنيه من حزر وان يكن مؤكدا. فلحسن الحظ ان التسجيلات المتعلقة بالتاريخ الاعدادي العلمي لبطل السيرة، سواء ما هيأه له ابوه او ما سعى اليه بنفسه، متوفرة بشكل كامل ومفصل، لا مثيل له ولامقارب في كل من نعرفهم من كبار فقهاء المنطقة. والفضل في ذلك يعود الى الشيخ زين الدين نفسه. واول الى تلميذه محمد بن علي بن حسن العودي الجزيني، الذي حفظ لنا ما سجله شيخه عن نفسه، وأضاف اليه ما وعى من سيرته وهو كثير. ثم ثالثا لحفيده الثالث علي بن محمد بن الحسن بن زين الدين، الذي حفظ لنا ما وصل الى يده من مؤلف ابن العودي في كتابه (الدر المنثور من المأثور وغير المأثور: 2/149-199)، بعد ان ضاع الكتاب فيما ضاع خلال الفترة الطويلة المضطربة التي تلت مقتل الشهيد الثاني. واسمه (بغية المريد في الكشف عن أحوال الشهيد) وهو مصدرنا الاساسي لهذه السيرة.

من المفيد ان نقدم الان تعريفا مختصرا بـ (بغية المريد) تبين فيه منهج الكتاب ومصادره.

يتألف الكتاب اصلا من مقدمة وعشرة فصول. وصل منها الى الشيخ علي منها المقدمة والفصول الثلاثة الاولى. هي التي نجدها اليوم في (الدر المنثور) امل الباقي فقد ضاع.

- الفصل الاول: "في مولده وما أعقبه من ختم كتاب الله، وترتيب شروعه في تحصيل العلوم، والمشايخ الذين استفاد منهم وأخذ عنهم وأجازوه، ومهاجرته وما يتبع ذلك على التفصيل."
- الفصل الثاني: "في ظهور اجتهاده وتعداد مصنفاته" ...
- الفصل الثالث: "تعداد اصحابه وفضلاء تلامذته" ...

اما مادة هذه الفصول، او بالاحرى ما نجده اليوم في (الدر المنثور) فهو في الحقيقة من صياغة ثلاثة اقلام:

- ما وجده ابن العودي من سيرة كتبها شيخه لنفسه، تناولها ووزعها على فصول كتابه، بحسب ماينا‌سب كل فصل.
- مذكرات ابن العودي وما شهده ووعاه وعرفه عن الشهيد اثناء الفترة التي صحبه فيها. وهي تمتد من العاشر من ربيع الاول سنة 945÷/1538م حتى العاشر من ذي القعدة 952هـ/1554م، حيث فاره نهائيا وسافر الى خراسان. اي ما يقل قليلا عن ثماني عشرة سنة. ومن أسف فانه كان بعيدا عن شيخه خلال السنوات الثلاث الاخيرة من عمره. ولذلك فانه ولابد لم يسجل عن هذه الفترة الا ما وصله من أقوال الاخرين. وعلى كل حال فان ما يتعلق بها هو من القسم الفقود من الكتاب. وهذا يفسر ضعف واضطراب تاريخها في كل ما كتب عن الشهيد.
- ما أضافه الشيخ علي، دون الاشارة الى انه من عنده، ولكننا نعرف ذلك من سياق الكلام. وهو يتعلق بالفترة الاخيرة من حياة جده.

(4)

سنقتطف الان من نص الشهيد عن نفسه ما نستعين به على عمارة سيرته. وهو كما عرفنا مبثوث في ثنايا (بغية المريد)، كما وصلنا ضمن (الدر المنثور) تبركا به واستغناء عما سواه. لا سيما أنه كاف واف، مع التعليق عليه بما يناسب. قال:

"كان مولدي في يوم الثلاثاء ثالث عشر شوال سنة احدى عشرة وتسعمائة من الهجرة النبوية. ولا أحفظ مبدأ اشتغالي بالعلم."

"كان ختمي لكتاب الله العزيز سنة عشرين وتسعمائة وسني آنذاك تسع سنين. واشتغلت بعده بقراءة الفنون العربية والفقه على الوالد قدس الله سره، الى أن توفي في العشر الاوسط من شهر رجب يوم الخميس سنة خمس وعشرين وتسعمائة. وكان من جملة ما قرأته عليه من كتب الفقه: المختصر النافع والشرائع واللمعة الدمشقية".

ثم ارتحلت في تلك السنة مهاجرا في طلب العلم الى ميس وكان ابتداء الانتقال في شهر شوال من السنة المذكورة. واشتغلت على شيخنا الجليل الشيخ علي بن عبدالعالي قدس الله سره من تلك السنة الى أواخر سنة ثلاث وثلاثين وتسعمائة. وكان من جملة ما قرأته عليه شرائع الاسلام والارشاد وأكثر القواعد.

ثم ارتحلت في شهر ذي الحجة الى كرك نوح عليه السلام، وقرأت بها على المرحوم المقدس السيد حسن بن السيد جعفر (بن الاعرج الكركي) جملة من الفنون. وكان مما قرأته عليه قواعد ميثم البحراني في الكلام، والتهذيب في أصول الفقه، والعمدة الجلية في الاصول الفقهية من مصنفات السيد المذكور، والكافية في النحو وسمعت جملة من الفقه وغيره من الفنون.

ثم انتقلت الى جبع، وطني الاول زمن التولد، في شهر جمادى الآخرة سنة أربع وثلاثين، وأقمت بها مشتغلا بمطالعة العلم والمذاكرة الى سنة 937.

ثم ارتحلت الى دمشق، واشتغلت بها على الشيخ الفاضل المحقق الفيلسوف شمس الدين محمد بن مكي. فقرأت عليه من كتب الطب شرح الموجز النفيسي وغاية القصد في معرفة الفصد من مصنفات الشيخ المبرور المذكور، وفصول الفرغاني، وبعض حكمة الاشراق للسهروردي. وقرأت في تلك المدة بها على المرحوم الشيخ احمد بن جابر الشاطبية في علم القراءات. وقرأت عليه القرآن بقراءة نافع وابن كثير وابي عمرو وعاصم.

ثم رجعت الى جبع سنة 938، وبها توفي شيخنا الشيخ شمس الدين المذكور، وشيخنا المتقدم الاعلى الشيخ علي في شهر واحد وهو شهر جمادى الاولى. وكانت وفاة شيخنا السيد حسن سادس شهر رمضان سنة 39، وأقمت بالبلدة المذكورة الى تمام سنة 941.

ورحلت الى مصر في أول سنة 942 لتحصيل ما أمكن من العلوم. واجتمعت في تلك السفرة بجماعة كثيرة من الافاضل. فأول اجتماعي بالشيخ شمس الدين بن طولون الدمشقي الحنفي. وقرأت عليه جملة من الصحيحين. واجازني روايتهما مع ما يجوز له روايته في شهر ربيع الاول من السنة المذكورة.

وكان وصولي الى مصر يوم الجمعة منتصف شهر ربيع الآخر من السنة المتقدمة. واشتغلت بها على جماعة:

منهم الشيخ شهاب الدين احمد الرملي الشافعي، قرأت عليه منهاج النووي في الفقه وأكثر مختصر الاصول لابن الحاجب، وشرح العضدي مع مطالعة حواشيه، منها السعدية والشريفية. وسمعت عليه كتبا كثيرة في الفنون العربية والعقلية وغيرهما. فمنها شرح التلخيص المختصر في المعاني والبيان لملا سعد الدين. ومنها شرح تصريف العربي. و منها شرح الشيخ المذكور لورقات

امام الحرمين الجويني في أصول الفقه. ومنها أذكار النووي، وبعض شرح جمع الجوامع المحلى في اصول الفقه. وتوضيح ابن هشام في النحو وغير ذلك مما يطول ذكره. واجازني اجازة عامة بما يجوز له روايته سنة 943.

ومنهم الملا حسين الجرجاني. قرأنا عليه جملة من شرح الجريد للملا علي القوشجي، مع حاشية ملا جلال الدين الواني، وشرح اشكال التأسيس في الهندسة لقاضي زاده الرومي، وشرح الجغميني في الهيئة له.

ومنهم الملا محمد الاسترابادي. قرأنا عليه جملة من المطول، مع حاشية السيد الشريف، والجامي وشرح الكافية.

ومنهم الملا محمد الكيلاني. سمعنا عليه جملة من المعاني والمنطق.

ومنهم الشيخ شهاب الدين بن النجار الحنبلي. قرأت عليه جميع شرح الشافية للجاربردي، وجميع شرح الخزرجية في العروض والقوافي للشيخ زكريا الانصاري. وسمعت عليه كتبا كثيرة في الفنون والحديث، منها الصحيحان. واجازني جميع ما قرأت وسمعت وما يجوز له روايته في السنة المذكورة.

ومنهم الشيخ ابو الحسن البكري. سمعت منه جملة من الكتب في الفقه والتفسير وبعض شرحه على منهاج الاحكام.

ومنه الشيخ المحقق ناصر الدين اللقاني المالكي محقق الوقت وفاضل تلك البلدة، لم أر بالديار المصرية أفضل منه في العلوم العقلية والعربية. سمعت عليه البيضاوي في التفسير وغيره من الفنون.

ومنهم الشيخ ناثر الدين الطلاوي الشافعي. قرأت عليه القرآن بقراءة ابن عمرو ورسالة في القراءات من تأليفاته.

ومنهم الشيخ شمس الدين محمد بن ابي النجا النحاس. قرأت عليه الشاطبية في القراءات والقرآن العزيز للائمة السبعة. وشرعت عليه للعشرة، ولم اكمل الختم بها.

ومنهم الشيخ الفاضل الكامل عبدالحميد السمهودي. قرأت عليه جملة صالحة من الفنون، وأجازني إجازة عامة.

ومنهم الشيخ شمس الدين محمد بن عبدالقادر القرشي الشافعي. قرأت عليه كتبا كثيرة في الحساب الهوائي، والمرشدة في حساب الهند الغباري، والياسمينة وشرحها في علم الجبر والمقابلة، وشرح المقنع في علم الجبر والمقابلة وسمعت عليه بعض شرح الوسيلة، واجازني إجازة عامة.

وسمعت في البلد المذكور من جملة متكثرة من المشائخ يطول الخطب بتفصيلهم. ومنهم الشيخ عميرة، والشيخ شهاب الدين بن عبدالحق، والشيخ شهاب الدين البلقيني، والشيخ شمس الدين الديروطي وغيرهم.
ثم ارتحلت عن مصر الى الحجاز الشريف سابع عشر شهر شوال سنة 943. ورجعت الى الوطن الاول بعد قضاء الواجب من الحج والعمرة والتمتع بزيارة النبي وآله وأصحابه صلوات الله عليهم. ووصلت رابع عشر شهر صفر سنة 944، وأقمت بها الى سنة ست وأربعين.
وسافرت الى العراق لزيارة الائمة عليهم السلام. وكان خروجي سابع عشري شهر ربيع الآخر سنة 946، ورجوعي خامس عشر شهر شعبان منها.
وسافرت لزيارة بيت المقدس منتصف ذي القعدة سنة 948. واجتمعت في تلك السفرة بالشيخ شمس الدين بن ابي اللطف المقدسي. وقرأت عليه بعض صحيح البخاري وبعض صحيح مسلم وأجازني إجازة عامة. ثم رجعت الى الوطن الاول، وأقمت به الى أواخر سنة إحدى وخمسين مشتغلا بمطالعة العلم ومذاكرته مستفرغا وسعي في ذلك

منتقى من (الدر المنثور: 2/158-170)

فأنت ترى في هذه السيرة الذاتية المفصلة امورا عجباً ، تتصل مباشرة بحياة كاتبها: نهج إعداده من قبل أبيه، ثم بما اختطه لنفسه، وشتان ما بين الخطتين. وتتصل عبره بمجتمعه، وبما جد عليه بالقياس الى ما عرفناه عنه من خلال سيرة سلفه الشهيد الاول ابن مكي. مما يدخل في باب المحركات السلوكية المحمودة بين أهله، وقيمه الفكرية المتصلة بمصادر المعرفة وغاياتها، ومفهومه لذاتيتها، وما الى ذلك. مما لا يمكن رصده ومتابعة حركته الا من خلال سير وأعمال ممثليه ورموزه الثقافيين. ومنهم، وعلى رأسهم في عصره بطل هذه السيرة. فمن هنا تكون سيرة الشهيد الثاني، كسيرة كل واحد من هؤلاء الابطال الستة، وبدرجات متفاوتة، مرآة لعصره. نرى فيها، ومن خلالها، ما هو أكثر من السيرة الشخصية بكثير. ولكنني ارى ان سيرة بطلنا هنا تقف بنا عند أمر مختلف تماما، وأكاد اقول عزيز ونادر المثال، كي لا أقول فريد.

فقد عرفنا مما قرأنا من سيرته بقلمه أنه درج الى طلب العلم في وطنه "ميس" المعروفة ايضا باسم "ميس الجبل"، على شيخها الجليل الشيخ علي بن عبد العالي الميسي. فقرأ عليه مدة ثماني سنوات ونصف السنة. ثم في "كرك نوح" حيث قرأ على السيد حسن بن السيد جعفر الاعرج مدة سنة ونصف. فهذه عشر سنوات كاملات يمكن القول انها كانت بمنزلة الاساس لما بناه الشهيد في نفسه ولنفسه. استنفد فيها امكانات وطنه العلمية على يد كبيري فقهائه في ذلك

الزمان. تربى على ايديهما الكثيرون من معارف الفقهاء. فهذه إمارة لا تعوزها الامثال على الشأو الذي بلغه "جبل عامل" بعد قرن ونصف من باعث نهضته، الشهيد الاول ابن مكي. بحيث اكتسب نوعا من الاستقلالية العملية.

لكننا رأينا ايضا انه انطلق من بعد في رحلات علمية، صوب دمشق ومصر وبيت المقدس، حيث قضى سنتين ونيفا. وأقوى ما يشد الانتباه هنا انه لم يحدث نفسه بالارتحال الى العراق، لما ارتحل من أجله الى تينك الحواضر، حيث كانت "النجف الاشرف"، بما لها من قدسية خاصة عند الشيعة، قد اتخذت طريقها في اتجاه ان تكون المركز العلمي الاول. بل انه صرح بأنه حين قصد العراق، بين رحلتيه الى ومصر وبيت المقدس، كان غرضه محصورا بزيارة مشاهد الائمة عليهم السلام ليس غير.

ثم رأيناه ايضا في مصر يقرأ ويسمع على خمسة عشر شيخا عدا. ذكرهم واحدا واحدا بالاسم، ونوّه بمن نوّه به منهم. ونص على ما قرأ عليه او سمع منه. ونحن نعرف من (الكواكب السائرة) للغزي، أنهم كانوا أعرف فقهاء القطر. هذا عدا من أغفل ذكرهم، كي لا "يطول الخطب بتفصيلهم" على حد قوله، وربما لانهم ايضا أدنى مكانة ممن نص عليهم. كل ذلك خلال سبعة عشر شهرا (15 ربيع الاخر 931هـ/1535م – 7 شوال 943هـ/1536م) يقرأ على بعضهم الكتب المتعددة. متنقلا بين موضوعات متعددة، تكاد تغطي ما يدور في المحافل العلمية الاسلامية: كلام وفقه واصوله وعلوم العربية والعروض والحديث والتفسير والقراءات والرياضيات.

أمرؤ يفعل ما فعل، في تلك المدة القصيرة جدا نسبيا، لا يمكن ان يكون حقا مستزيدا علما. حتما هو كان يرمي الى أمر كبير. والا لما تجشم من أجله تلك الاسفار الطويلة الشاقة. ثم لا ريب ان غرضه ان لم يكن متعلقا بمجرد الاستزادة من العلم، فهو متعلق بالناس الذين التقى بهم. إنه يبدو انه يحاول ان يبني وشيجة كثيفة بأكبر عدد ممكن من المعارف في المنطقة كلها. متوسلا بذلك الى أمر كبير ولا ريب. لأن أمرا أعد له صاحبه هذا الاعداد الطويل والشاق لا بد أن يكون جليلا. أما ما هو هذا الامر؟ فجلي اننا لا يمكن ان نكتشفه من مراقبة مقدماته. إذن فعلينا ان نتابع صاحبه، مراقبين خطواته التالية.

ومما يؤيد هذه التساؤلات إلحاحا وإحراجا أنك لا تجد في كلامه المتعلق بزيارته للعراق أدنى إشارة الى بعض ما رأيناه يفعله في دمشق ومصر وبيت المقدس. فلا دراسة ولا سماع ولا استجازة ولا حتى مباحثات علمية. بل انه لم يتحدث عن مجمل زيارته هذه الا بسطرين اثنين كما رأينا. على أن تلميذه وكاتب سيرته ابن العودي، وهو يعلق على ما كتبه شيخه وقد كان معه في رحلته، يشير الى ما لقيته زيارة شيخه من اهتمام في النجف خاصة بقوله: "واجتمع عليه فضلاء

أهل العراق". وحاول احدهم التحقق م بلوغه مرتبة الاجتهاد (الدر المنثور: 169/2) فكأن لم يكن في النجف يومئذ أحد ممن يحمل عنه او يؤخذ منه او سيتجاز، لا فقه ولا فقهاء، ولا علم ولا علماء. وما كان الامر كذلك حقا. بل كانت المدينة يومئذ، كما قلنا آنفا، تتخذ طريقها لتكون الحاضرة العلمية الاولى للشيعة في العالم. وهو مركز احتفظت به بجدارة مدة قرون.

إذن فالامر يتعلق ليس بعجز النجف عن مجاراة الشهيد في طموحاته العلمية. ولا شك ان صدوفه عن موقعها العلمي، بحيث لم ير فيها الا مشهدا يزار، لم يكن عن قلى، بل الامر، فيما نرى، هو فيما اختطه الرجل لنفسه، والمقصد الذي يرمي اليه، وموقع النجف من هذا كله. وعلى كل حال فلنتابعه، كما قلنا اعلاه، في تحركاته التالية علنا نكتشف خبيئته.

(5)

بعدما أقام في وطنه "جبع" مدة تزيد قليلا على خمس سنوات، سافر خلالها الى بيت المقدس، حيث اجتمع بالشيخ شمس الدين بن ابي اللطف المقدسي وقرأ عليه بعض "صحيح البخاري" و "صحيح مسلم" وأجازه إجازة عامة، رأيناه يتخذ أغرب خطوة يمكن لفقيه شيعي في ذلك الزمان ان يقوم بها، بل إنها في حدود علمنا مبادرة فريدة في تاريخ العلاقات الشيعية–العثمانية. أعني زيارة "اسلامبول". وقد أوضح لنا بنفسه غرضه المباشر من هذه الزيارة بقوله "الاجتماع بمن فيها من أهل الفضائل والعلوم، والمتعلقين بسلطان الوقت والزمان السلطان سليمان بن عثمان" (الدر المنثور: 170/2) وهو السلطان سليمان القانوني (926–974هـ/1519–1566م). ونفهم من هذا الكلام ان خطته في هذه الزيارة كانت تتضمن الاتصال بفقهاء العاصمة العثمانية وبرجال السياسة المحيطين بالسلطان، دون ان يقول ما هو المطلب الذي سيحمله الى هؤلاء.

وعلى كل حال فلندعه يتابع الكلام:

"كان وصولنا الى مدينة قسطنطينية يوم الاثنين سابع عشر من شهر ربيع الاول من السنة السابقة، وهي سنة 952، ووفق الله تعالى لنا منزلا حسنا وقفا، من أحسن مساكن البلد، قريبا الى جميع أغراضنا. وبقيت بعد وصولي ثمانية عشر يوما لا أجتمع بأحد من الاعيان. ثم اقتضى الحال ان كتبت في هذه الايام رسالة جيدة، تشتمل على عشرة مباحث جليلة، كل بحث في فن من الفنون العقلية والفقهية والتفسير وغيرها. وأوصلتها الى قاضي العسكر، وهو محمد بن قطب الدين بن محمد بن محمد بن قاضي زاده الرومي. وهو رجل

فاضل أديب عاقل لبيب من أحسن الناس خلقا وتهذيبا وأدبا. فوقعت منه موقعا حسنا. وحصل لي بسبب ذلك منه حظ عظيم وأكثر من تعريفي والثناء علي. واتفق في خلال المدة بيني وبينه مباحثة في مسائل كثيرة من الحقائق".

ففي اليوم الثاني عشر من اجتماعي به أرسل الي الدفتر المشتمل على الوظائف والمدارس. وبذل لي ما أختاره. واكد في كون ذلك في الشام او حلب. فاقتضى الحال ان اخترت منه المدرسة النورية ببعلبك لمصالح وجدتها. ولظهور أمر الله تعالى بها على الخصوص. فأعرض لي بها الى السلطان سليمان. وكتب لي بها براءة. وجعل لي لكل شهر ما شرطه واقفها، السلطان نور الدين الشهيد. واتفق من فضل الله سبحانه ومنه لي، في مدة إقامتي بالبلدة المذكورة، من ألالطاف الالهية، والاسرار الربانية، والحكم الخفية ما يقصر عنه البيان ويعجز عن تحريره البنان، ويكلّ عن تقريره اللسان. فلله الحمد والمنة"

وكانت مدة إقامتي بمدينة قسطنطينية ثلاثة أشهر ونصفا. وخرجت منها يوم السبت حادي عشر شهر رجب في السنة المذكورة"

(الدر المنثور:2/174-177)

النص واضح جلي في غنى عن كبير إيضاح وتعليق. لا سيما بالنسبة لقارئ وعى قلبه ما مضى من سيرة الرجل، ورافقه في أسفاره الى دمشق ومصر وبيت المقدس. وهو يبني، كما رأينا، شبكة علاقاته المتقنة والكثيفة بفقهاء المنطقة من غير الشيعة. ولا ريب انه لم يكن له ان ينال في "إسلامبول" ما ناله من حظوة وتوفيق لو لم يمهد له ذلك التمهيد الطويل، الذي اقتضى خمس عشرة سنة ونيّف من السعي الدائب المدروس. لنتصور فقيها شيعيا يدخل اسلامبول قاصدا مخاطبة فقهاء السلطة ورجالها في مطلب دون ان يكون لديهم اي انطباع ايجابي عنه. وماذا كان سيلقى غير التجاهل وازورار في أفضل الاحوال. انه يبدو الان، خصوصا في ختام كلامه عن رحلته الى عاصمة الدولة العثمانية، في غاية الرضى عما آلت اليه مساعيه. ولا ريب ايضا ان ذلك الرضى لم يكن لمجرد حصوله على تدريس "المدرسة النورية" في بعلبك، وما تدره اوقافها. وهو الرجل الذي تمتع باستقلالية تامة في شؤونه وتدبير معاشه "حتى انه ما كان يعجبه تدبير أحد في أموره" على ما وصفه تلميذه وكاتب سيرته (الدر المنثور: 2/156)، بحيث كان يعمل بنفسه في زراعة ارضه في جبع في أوقات إقامته، وفي التجارة أثناء اسفاره (الدر المنثور:

162/2). امرؤ عالي الهمة عفيف النفس كهذا لايمكن ان تنحصر مقاصده مما عمل، وخصوصا من سفرته المغامرة الى اسلامبول، بالحصول على تدريس مدرسة عطل لا شأن لها في بلدة صغيرة، مثل المدرسة النورية في بعلبك، لو لم تكن نفسه معلقة عبرها بمطلب أكبر. ولو لم يكن يعمل على اتخاذ ما حصل عليه وسيلة الى أمر في حجم همته وما أعد وبذل.
إذن فلنتابع:

"واتفق وصولنا الى البلاد منتصف شهر صفر سنة 953 ... ثم أقمنا ببعلبك، ودرسنا فيها مدة على المذاهب الخمسة، وكثيرا من الفنون، وصاحبنا اهلها على اختلاف آرائهم احسن صحبة، وعاشرناهم احسن عشرة. وكانت اياما ميمونة واوقات بهجة، ما رأى اصحابنا في الاعصار مثلها".

يعلق تلميذه ابن العودي على كلمات شيخه بقوله:

"كنت في خدمته في تلك الايام. ولا أنسى وهو في أعلى مقام، ومرجع الانام، وملاذ الخاص والعام. يفتي كل فرقة بما يوافق مذهبها. ويدرس في المذاهب كلها. وكان له في المسجد الاعظم بها درس، مضافا الى ما ذكر. وصار أهل البلد كلهم في انقياده، ومن وراء مراده، بقلوب مخلصة في الوداد، وحسن الاستقبال والاعتقاد. وقام سوق العلم بها على طبق المراد. ورجعت اليه الفضلاء من أقاصي البلاد. ورقى ناموس السادة والاصحاب في الازدياد. وكانت عليهم تلك الايام من الاعياد"

(الدر المنثور: 182/2)

أعتقد اننا قد وصلنا الان مع الشهيد الى الغاية التي سعى للوصول اليها منذ ان بدأ يخترق الحاجز النفسي الصلب بإعداده لنفسه، حين يمم شطر دمشق فمصر فبيت المقدس، دارسا وناشجا شبكة من العلاقات أهلته لتحقيق ما صبا اليه. وها ان الكلمات التي ختم بها الفقرة التي وصف بها بايجاز شديد ايامه في بعلبك، تفصح عن فرحه وغبطته. غبطة انسان سعى ووصل الى مطلب عمره.

وأعتقد ايضا أن اي قارئ حصيف بوسعه الآن ان يرى بجلاء كامل العلاقة، على مستوى النية والعمل، بين أسفاره الى هاتيك الحواضر الثلاث وما حقق فيها وبين سفرته الاخيرة الى اسلامبول، وما آتته، بحيث يبدو كل هذا، بالاضافة الى أعماله في بعلبك تحقيقا لفكرة واحدة قديمة عند صاحبها. وليس مجرد مصير ساقت اليه تصاريف الزمان وانقاد لها الرجل طائعا.

يدل على ذلك دلالة أكيدة حوار جرى سنة 943هـ/1536م بين الشهيد وبين الشيخ ابي الحسن علي بن محمد البكري (ت: 952هـ/1545م) وقد كان هذا أعلى شيوخ مصر مكانة في زمانه. سمع عليه الشهيد جملة من الكتب. واصطحبا في طريق الحج. وقد سجل ابن العودي ان شيخه كان "يطري علينا أحوال هذا الشيخ ويثني عليه" (الدر المنثور: 163/2) وهذه المباحثة جرت أثناء الطريق الى الحجاز.

قال الشهيد:

"ما تقولون في أمر هؤلاء العوام الذين لايعرفون شيئا من الدلالات المنجية من الهلكات، ما حكمهم عند الله تعالى، وهل يرضى منهم هذا التقصير؟ بل ننقل الكلام الى العلماء الاعلام والفضلاء الكرام الذين جمد كل فريق منهم على مذهب من المذاهب الاربعة ولم يدر ما قيل فيما عدا هذا المذهب الذي اختاره، مع قدرته على الاطلاع والتفحص وادراك المطالب. وقنع بالتقليد للسلف بانهم كفوه مؤنة ذلك. ومن المعلوم ان الحق في جهة واحدة. فان قالت احدى الفرق الحق في جانبنا اعتمادا على فلان وفلان. فكذلك الاخرى تقول، إعتمادا على محققيهم وأعيان مشايخهم. لأن ما من فرقة الا ولها فضلاء ترجع اليهم وتقول عليهم. فالشافعية مثلا يقولون نحن الامام الشافعي وفلا وفلان كفونا ذلك. وكذلك الحنفية سيتندون الى الامام ابي حنيفة وغيره من محققي المذهب. وكذلك المالكية والحنابلة يستندون الى فضلائهم ومحققيهم. وكذلك الشيعة يقولون، نحن السيد المرتضى والشيخ الطوسي والخواجا نصير الدين والشيخ جمال الدين وغيرهم. وبذلوا الجهد وكفونا مؤنة التفحص، ونحن على بصيرة وثقة من أمرنا. فكيف يكتفي مثل هؤلاء الفضلاء بالاقتصار على أحد هذه المذاهب، ولم يطلع على حقيقة المذاهب الاخر. بل ولا وقف على مصنفات أهلها ولا عرف أسماءها. فكون الحق مع الجميع لا يمكن، ومع البعض ترجيح من غير مرجح".

فأجاب الشيخ ابو الحسن:

"أما ما كان من أمر العوام فنرجو من عفو الله ان لا يؤاخذهم بتقصيرهم ؛ وأما العلماء فيكفيهم كون كل واحد منهم محقا في الظاهر".

فقال الشهيد:

"كيف يكفيهم مع ما ذكرنا من تقصيرهم في النظر وتحقيق الحال؟".

فقال له:

"ياشيخ، جوابك سهل. مثال ذلك من ولد مختونا خلقة، فانه يكفيه عن الختان الواجب شرعا."

أجابه الشهيد:

"هذا المخلوق خلقة لا يسقط عنه الوجوب حتى يعلم أن هذا هو الختان الشرعي، بأن يسأل ويتفحص من أهل الخبرة والممارسين لذلك. وان هذا القدر الموجود خلقة هل هو كاف في الوجوب شرعا ام لا. أما انه من نفسه يقتصر على ما وجده فهذا شرعا لايكفيه."

فقال له:

"يا شيخ، ليست هذه اول قارورة كسرت في الاسلام".

فانت ترى من هذا الكلام أن ما قاله الشهيد يدل على انه كان، منذ ايامه في مصر، يحمل هما مقلقا حول تقاطع مذاهب المسلمين فيما بينها، وحول تحول هذه المذاهب الى كيانات مغلقة، لا تتعارف ولا تتحاور. تقاطع يرتكبه فقهاؤهم، ويبين اثره في الناس من أتباع كل مذهب. بل إن كلامه للشيخ البكري لم يكن ابن ساعته، بل نتيجة تأمل ومعاناة سابقين على تاريخ صدوره. ربما يرقى الى تاريخ بدء اتصاله بفقهاء المذاهب الاخرى، ابتداء من دمشق. ولعله لم يكن ليفصح له عن مكنون نفسه بذلك الوضوح لو لم يكن وصاحبه في طريق الحج، حيث ينخلع الناس، بدرجة اوبأخرى، من أطرهم المسيطرة، وحيث تنهض بينهم علاقة جد شخصية وأكثر براءة، ليس فيها الا القليل من الرسوم والمراسم التي اصطنعوها لانفسهم، او اصطنعت لهم، في مرابعهم العادية. ولا شك ان الشهيد كان لديه أسباب كافية تمنعه من الافصاح عما قاله الآن لو كان في دمشق او مصر او جبع. فهو أهل لأن يعرف أنه بمثل هذه الافكار سيستفز الجميع ممن لا يقلق لما يقلق له هو، من اسرى المألوف والسبل المسلوكة دون جدوى.

فهذا دليل ساطع لا ريب فيه على أن ما اختطه لنفسه في بعلبك هو تنفيذ لأفكار في ذهنه منذ عشرين سنة على الاقل.

ولا يسعنا في هذه المرحلة من التأمل في سيرته الا ان نسجل إعجابنا العميق بما تحلى به من دأب وصبر وطول أناة؛ وهو يجتاز طريقه الطويل، التي رافقناه فيها في مراحلها المتعددة. بحيث انتهى في بعلبك "في أعلى مقام، ومرجع الانام، وملاذ الخاص والعام. يفتي كل فرقة بما يوافق مذهبها، ويدرس في المذاهب كلها" على حد قول تلميذه وكاتب سيرته. وهذه تجربة بمختلف عناصرها فريدة في حدود علمنا في تاريخنا كله. واعتقد ان القارئ يشاركني التأثر البالغ

للكلمات التي ختم بها وصفه لأيامه في بعلبك "كانت اياما ميمونة وأوقاتا بهجة، ما رأى اصحابنا في الاعصار مثلها" لما تنطوي عليه من براءة وعظمة ونبل وخلوص. وحقا لم ير أصحابه ولا غير اصحابه مثل تلك الايام الجليلة.

كانت بعلبك، التي نزلها ابن جبع في أواسط السنة 943هـ/1546م، مدينة صغيرة او بلدة كبيرة، في مقاييس ذلك الزمان. لايبلغ عديد سكانها عشرة آلاف نسمة على أكثر تقدير. ولكنها حاضرة منطقة واسعة خصيبة عامرة، تمتد من الطريق التاريخي المعروف اليوم باسم "طريق الشام" غربا حتى وادي العاصي شمالا.

ومن جهة أخرى، فقد كانت حتى ماضيها غير البعيد جدا، احد المركز الحنبلية النادرة في المنطقة الشامية. ولكن أرباضها الواسعة وجوارها كانت معمورة بجماعات شيعية كثيفة متنامية. انصبت عليها قادمة من أماكن مختلفة قصية ودانية. على ما فصلنا في الفصل المخصص من كتابنا (التأسيس لتاريخ الشيعة في لبنان وسوريا). وقبل قرون من دخول الشهيد المدينة، كانت قد بدأ فيها تغير سكاني، تغير استمر فيما بعد، بحيث غدت المدينة ذات اكثرية شيعية. ولكنها في ذلك الاوان كانت، بحسب تركيبتها المذهبية، حنبلية شيعية مع نسبة غير معروفة بالضبط من الشافعية والاحناف، وأقلية ضئيلة من المالكية.

من هنا نعرف ان المدينة كانت يوم نزلها الشهيد ميدانا مناسبا جدا، ونكاد نقول نموذجيا، لما اختطه لنفسه فيها. فقد كانت تتمثل فيها، وان بنسب متفاوتة، كافة المذاهب. تعايشت وتتعايش بسلام ووئام. بحيث انه لم يذكر أحد أنه حدث بين اهلها ما يعكر صفو العلاقات بينهم تعكيرا عاما.

ومن جهة أخرى، فان الجماعة الشيعية الكبيرة في بعلبك وجوارها هيأت له موطئ قدم في المدينة ذات التركيبة المعقدة المتنوعة. ودون ذلك لم يكن ليتأتى للشهيد ما تأتى له. فأنى لفقيه شيعي ان يدخل مدينة ليسلك فيها مثل مسلكه لو لم يكن له فيها قاعدة من أبناء مذهبه.

على هذا وما دمنا نرى بعلبك تتمتع بهذه الصفات التي جعلت منها ميدانا ملائما جد لتجربة الشهيد فإننا نتساءل:

هل وقع اختياره عليها حين عرض عليه قاضي العسكر في اسلامبول عن تبصر ودراية وحسبان، ام كان أمرا ساق اليه التوفيق؟

القطع في ذلك محال، نظرا لعول النصوص المتاحة عن الجواب. ولكننا نرى ان امرأ في مثل ما كان للشهيد من موقع بارز، بوصفه الفقيه الشيعي الاعلى مكانة في المنطقة، كان مؤهلا

للاطلاع على أحوال قومه فيها. لا سيما واننا عرفناه كثير الاسفار، وبعلبك تقع غير بعيد عن الطريق الذي سلكه أكثر من مرة الى دمشق. فضلا عن ان امرأ سعى بمثل ما سعى من دقة وصبر وطول أناة لايمكن ان يترك الخطوة الاخيرة الى مقصده مرهونة بالحظ، إن واتاه جنى ثمرة كل سعيه، والا باء بالخيبة والخسران.

لكل ذلك نرى ان اختياره ذاك كان عن معرفة وقصد ودراية؛ دون ان يعني قولنا هذا اننا نعرف كيف تحقق له.

يبقى ان نتحدث بما نعرفه عن "المسجد الاعظم" و"المدرسة النورية"، قبل ان نغادر هذا الجزء من سيرة الشهيد. لما لهما من ارتباط بأيامه في بعلبك. وحرصا منا على ان لا يضيع اي تفصيل يتعلق به وبذكراه فيها.

كلا المعلمين منسوب الى نورد الدين محمود بن زنكي، المعروف بالشهيد، وقد ذكر الشيخ ذلك في القسم المتعلق بسفره الى اسلامبول من مذكراته، الذي اقتبسناه قبل قليل. وهو أمر معروف على كل حال.

اما "المسجد الاعظم" فهو مسجد خرب الآن، تقع خرائبه الى الجهة الجنوبية الشرقية من قلعة المدينة الشهيرة. تدل خرائبه القائمة الآن على عظمة وجلال بالغين. والظاهر ان احجار بنائه اخذت من خرائب القلعة المجاورة. تشهد لذلك أعمدته الغرانيتية الضخمة، بتيجانها الكورنيثية البديعة.

اما المدرسة النورية فهي متصلة البناء بالمسجد الى الشرق منه. ومثل هذا الاتصال بين المدرسة والمسجد أمر مألوف في آثار ذلك العصر.

(6)

لم تطل إقامة الشهيد بعلبك الا سنتين او أقل قليلا. ففي السنة 955هـ/1548م رأيناه وقد قفل عائدا الى جبع. قال في ختام مذكراته:

"**ثم انتقلنا عنهم الى بلدنا بنية المفارقة ... وأقمنا في بلادنا الى سنة خمس وخمسين، مشتغلين بالدرس والتصنيف**".

ويعلق ابن العودي على هذه الكلمات بقوله:

"**آخر ما وجدته بخطه الشريف ... وهذا التاريخ كان خاتمة أوقات الامان والسلامة من الحدثان. ثم نزل به ما نزل. وسنقف عليه انشاء الله الى خاتمة الاجل**"

(الدر المنثور: 2/182-183)

وقد وفى ابن العودي بوعده ولا ريب، فأتم سيرة شيخه، ووصف ما " **نزل به**"، ما يصلح ايضاحا لكلمته: "**خاتمة اوقات الامان، والسلامة من الحدثان** " . لكن كل هذا يقع، وا أسفاه، في القسم المفقود من الكتاب.

على هذا فاننا سنعمد منذ الآن الى تعديل منهجنا في كتابة هذه السيرة، فنلجأ الى الجمع والتحليل، بسبب العوز الى النصوص الكافية المفصلة، وعول المتاح منها عن الاسئلة التي يطرحها ما بقي من سيرته.

اذا اخذنا في الحسبان ما كان فيه الشهيد في بعلبك من عيشة راضية، فاننا لا نجد محيصا عن الاعتقاد بأن أمرا كبيرا قد جرى له، فزعزعه وأقلق باله، وربما ما هو اكثر، بحيث أقلع موليا ظهره لبعلبك وأهلها، مخلفا ما كان له من "ايام ميمونة، واوقات بهجة".

فماذا كان ذلك الامر، ومن كان وراءه؟

الغريب ان لا أحد يشير اليه بأدنى اشارة. على الرغم من ان ابن العودي، فيما سلف من اقتباس كلامه، يربط ربطا لا ريب فيه بين خروجه من بعلبك وبين "خاتمة اوقات الامان والسلامة". بحيث يتركنا على اعتقاد راسخ بان سبب الخروج هو نفسه سبب ختام اوقات الامان.

لكن لهذا التجاهل مغزاه فيما نرى. اذ يدل على ان موضوعه كان في الغاية من الوضوح والجلاء في وقته، بحيث لم يجد أحد حاجة للتنصيص عليه. ومثل هذا امر غير نادر في التسجيلات التاريخية. فشاهد التاريخ حين يكون في قلب احداثه، تكون بعض عناصره في الغاية من الوضوح والجلاء، بحيث لايجد اي ضرورة لذكرها. ولكن من الطبيعي ان هذه العناصر نفسها قد تصبح مجهولة، او ليست في الدرجة نفسها من الوضوح بالنسبة لمن يأتي بعده. وبذلك تضيع تفصيلات تاريخية قد تكون هامة واساسية. ونعتقد ان غموض هذه النقطة من مسيرة الشهيد هو من هذا القبيل.

والحقيقة التي لا جدال فيها هي ان الجهة الوحيدة التي كان بوسعها ان تضيق على الشهيد وتلاحقه وتأخذ عليه كل الدروب هي السلطة الرسمية العثمانية. فما كان في الشام كله سلطة طاغية، بحيث يكون سلمها السلم وحربها الحرب سواها. اضف الى ذلك ان خروجه من بعلبك كان بداية فترة قلقة طويلة من حياته امتدت عشر سنوات. وقد عبر تلميذه عن هذه الفاصلة التاريخية تعبيرا واضحا جدا حيث قال: "وهذا التاريخ كان خاتمة أوقات الامان". وانتهت هذه الفترة بقتله على يد العثمانيين. وهذا كله سياق واحد تتصل بدايته بخاتمته. بل ان خاتمته بالشهادة هي حصيلة بدابته، بالاضافة الى تراكمات اخرى، سنحاول إيفاء هذه الاشارة حقها من التفصيل فيما يلي.

فمن كل هذا نعرف ان السلطة العثمانية التي منحته تدريس المدرسة النورية في بعلبك هي نفسها التي دفعته، بطريقة او باخرى، الى التخلي عنها. رغم انه كان في الغاية من الرضى عما هو فيه.

فهذا، فيما يبدو لنا، جواب للسؤال: من كان وراءه؟

اما ماذا فعلت السلطة بالضبط لكي تزيحه عن مكانه في بعلبك وتخرجه منها، فهذا ما لم نعثر على اي اشارة اليه. لا عند الشهيد ولا تلميذه ولا اي ممن ترجموا له، وهم كثيرون. وسيبقى مجهولا على الارجح. وهذه ملاحظة لها هي الاخرى مغزاها.

المغزى الذي يمكن اكتشافه بأدنى تأمل هو انه لم يكن هناك إجراء بارز علني يمكن ذكره بالذات وعلى نحو التعيين. كأن تكون السلطة المحلية قد أرسلت احد جلاوزتها، او ثلة من عسكرها، الى المدرسة النورية او المسجد الاعظم، حيث يلقي الشهيد دروسه، ويلتقي بالناس الذين احبوه والتفوا من حوله، ليقول له مثلا "أخرج" ... او اي شيء من هذا القبيل. بل عمدت الى وسائل أخرى أكثر دهاء وأقل فجاجة. لا تخلو من مثلها جعبة اي سلطة. فكيف بالامبراطورية العثمانية الجبارة. وبالنظر الى الظروف المحيطة بالقضية سيكون من الغريب ان تلجأ السلطة الى غير هذه الوسيلة.

فلقد علمنا مما سبق إيراده، أن النهج الذي سلك فيه الشهيد قد حظي بنجاح واسع. ولقي قبولا عاما متعاظما بين الناس على مختلف مذاهبهم. بحيث "صار أهل البلد كلهم في انقياده ... بقلوب مخلصة في الوداد، وحسن الاقبال والاعتقاد ... ورجعت اليه الفضلاء من أقاصي البلاد، ورقي ناموس السادة والاصحاب في الازدياد" على حد قول تلميذه ابن العودي، الذي كان شاهد عيان تلك الايام. وكلماته الاخيرة خصوصا تشير الن الموجة التي أحدثها الشهيد كانت تتسع وتمتد، ما كان نذيرا كافيا للسلطة بأن عليها ان تفعل شيئا قبل اتساع الخرق.

لكن، من جهة أخرى، فان إجراء علنيا وعنيفا من السلطة في مقابل الشهيد كان من الممكن ان يضعها في مواجهة حركة شعبية غاضبة، او على الاقل في موقع المدان والمتهم لدى كل الذين التفوا من حوله، وتأثروا بعلمه الجم الواسع الذي احاط بالمذاهب كلها. وببراءة مقاصده وخلوص نيته. وفوق كل هذا، بالمثل الساطع الذي جاء به من خارج كل ما هو جار ومألوف، حين تعامل معهم دون تمييز، وبوصفهم جميعا مسلمين. الامر الذي تقبلوه قبولا حسنا، كما عرفنا. ولم يكن يحمل بالنسبة اليهم اي سوء. لكل هذا فلقد لجأت السلطة، فيما نحزر، الى وسائل اقل فجاجة وظهورا، ما يدخل في باب الترويع الخفي الذي يمكن افتعاله بعشرات الوسائل. ولذلك خفي الأمر علينا تبعا لخفائه عمن نأخذ عنه.

(7)

مهما يكن فأثناء السنة 955هـ/1548م عاد الى مسقط رأسه "جبع"، وأقام فيها منصرفا الى الدرس والتصنيف. ظنا منه، فيما يبدو، ان مشكلته مع السلطة قد انتهت عند هذا الحد. وانه لم يعد لديه ما يخشاه. فقد دفعه رجال الدولة الى الخروج من بعلبك دفعا، فانقاد لهم دون عناء، دون أن يسبب ضررا بالغا او ازمة واسعة. وعلى هذا فينبغي ان تعتبر القضية منتهية.

ولكن كل شيء يدل على ان ما حدث فيما بعد كان على العكس تماما، أعني من جانب الدولة التي يبدو انها لم تكن مستعدة لنسيان ما جرى، وانها أخذت تنظر الى الشهيد الى على انه رجل خطر. او على الاقل ينبغي ان ينال العقاب المناسب على ما جنته يداه في مقاييسها. ويبدو انها فعلت كل ما يلزم لافهامه ذلك.

من هنا رأيناه ليلة الاثنين، حادي عشر صفر سنة 956هـ/1549م، في منزل تلميذه ابن العودي في جزين " **متخفيا من الاعداء** " (الدر المنثور: 183/2). أي انه لم يهنأ بالاقامة في "جبع" الا مدة قصيرة جدا. ولا شك انه، وهو الذي دلت كلماته الاخيرة دلالة واضحة على حالة من الطمأنينة، لم يكن يدري أثناء انصرافه الى الدرس والتصنيف، بما يحاك له. إذن فما بدّل حالة الطمأنينة هذه ودعاه الى ترك جبع واللجوء الى منزل تلميذه في جزين كان أمرا مقلقا غير محتسب عنده. اضطره اضطرارا الى التخفي. لا مراء في انه صدر عمن كان سبب بلائه منذ بعلبك. وان كنا لا نعرفه تحديدا. ولكنه لا يخرج في اي حال عن اعمال الملاحقة والمطاردة التي صار سمة حياته مذ ذاك.

لكنّ ها هنا امرا ينبغي الوقوف عنده واكتشاف مغزاه. وهو ان ذاك التضييق وهذه المطاردة الملحاح من بعلبك الى جبع يدلان على انهما يجريان بناء على أوامر وتعليمات صادرة عن السلطة المركزية في اسلامبول، او المحلية في دمشق، وليس أدنى. وليحتفظ القارئ بهذه الملاحظة في ذهنه لحاجتنا اليها فيما يلي من هذه السيرة.

بالمعلومة الاخيرة، وتاريخها 11 صفر 956هـ/1549م، نغادر نهائيا الفترة المكشوفة من حياة الشهيد، لندخل بعدها في فترة غامضة جدا، امتدت تسع سنوات تقريبا. اي حتى تاريخ القبض عليه في مكة في 5 ربيع الاول 965هـ/1557م، كما سيأتي. أثناء تلك المدة كان في جبل عامل على الارجح. ولكن اين في جبل عامل، وتحت اي ظروف كان يعيش؟ هل ارتفع عنه الطلب وعاد الى حياته الاثيرة في الدرس والتصنيف، ام ظل يعاني من وطأة ملاحقة الدولة العثمانية له، الامر الذي كان يلجئه الى تبديل أماكن سكنه باستمرار، كما رأيناه يفعل من قبل .

الجواب المفصل عن هذه الاسئلة ضاع، مع ما ضاع من فصول كتاب (بغية المريد). ولكن ابن العودي يورد في مقدمة كتابه المذكور عبارات ذات علاقة بما نعالجه الان. يقول:

"**وكان شيخنا المذكور، روّح الله روحه، مع ما عرفت، يتعاطى جميع مهماته بقلبه وبدنه، حتى لو لم يكن الا مهمات الواردين عليه. ومصالح الضيوف المترددين اليه، مضافا الى القيام بأحوال الاهل والعيال ونظام المعيشة، واتقان اسبابها من غير وكيل ولا مساعد يقوم بها، حتى انه ما كان يعجبه تدبير احد في أموره، ولا يقع على خاطره ترتيب مرتب لقصوره عما في ضميره. ومع ذلك كله فقد كان غالب الزمان في الخوف الموجب لاتلاف النفس، والتستر والاختفاء الذي لا يسع الانسان معه ان يفكر في مسألة من الضروريات البديهية، ولا يحسن أن نعلق شيئا يقف عليه من بعده من ذوي الفطنة النبيهة. وسيأتي ان شاء الله تعالى في عدة تصانيفه ما ظهر منه في زمن الخوف، من غزارة العلوم ...**"

(الدر المنثور: 156/2)

هذا الكلام يورده ابن العودي في سياق الكلام عن صفات شيخه وبيان فضائله، ولا يعني مباشرة بالحديث عن حياته والظروف التي اضطرب فيها ابان الفترة التي نعالجها. ولا شك ان تلك الاشارة المجملة الى ما عاناه الشهيد كان لها ما يبينها ويغنيها في موضعها من أصل الكتاب قبل ان يتمزق ويضيع، الا ما استنقذه الشيخ علي وانزله في (الدر المنثور).

على أن تلك الاشارة، على إجمالها، مشحونة بالمعاني. تفصح كلماتها العنيفة عن قسوة ما عاناه الشهيد "كان في غالب الزمان في الخوف الموجب لاتلاف النفس والتستر والاختفاء". وهي، اي تلك الاشارة، تشير الى وتتعلق بتلك الفترة الغامضة لاسواها. وهذا واضح، لاسيما اذا جمعنا بينها وبين ما سيكتبه بعد قليل، تعليقا على الكلمات الاخيرة من مذكرات شيخه. حيث يقول: "ثم نزل به ما نزل" بعيد سنة 955هـ/1548م. (الدر المنثور: 182/2-183).

ثم إنها، اي تلك الاشارة ايضا، تنص على انه كان تحت وطأة حالة من الملاحقة الدائمة، التي ارتكست في نفسه خوفا مقيما، وصفه ابن العودي بتلك الكلمات القاسية الوقع "الموجب لاتلاف النفس"، وأوجبت عليه ان يعيش عيشة تستر واختفاء تمنعه من الظهور العلني، ومن مخالطة الناس مخالطة حرة. ولقسوة هذه الحياة على فقيه عاملي، كانت حياته دائما امتدادا لحياة شعبه عمادها التواصل اليومي والمشاركة على كافة المستويات. ومن المفهوم ان يقتضي التستر والاختفاء تبديلا دائما في المسكن ومكان العيش.

توحي بعض النصوص بأن الشهيد كان، لمدة ما على الاقل من هاتيك السنوات التسع، موضع اهتمام محيطه. وأكاد أقول شغله الشاغل. يتعاون الجميع على تضليل طالبه وافشال قصده. من ذلك انه عندما كان يأتي عليه الطلب كان ينبري من يجيب: "قد سافر عنا منذ مدة" (أمل الامل: 32/1). ولست أكتم عن القار ئ انني، وأنا أتأمل هذه النقطة، شعرت بغصة. لقد رأيت فيها وجه جبل عامل الانسان والكيان، أرض العلماء الفقراء والناس الطيبين، والنسيج الرائع الذي لحمته وسداه الانسان والفقيه. ولا سلطة مما عرفه الناس في ذلك الاوان الا قمعية تفرض نفسها فرضا بقوة القمع، لتبقى أبدا شيئا هامشيا لا علاقة له بضمائر الناس، يتقونه بما ملكت ايديهم.

ولا يفوتنا ان نذكر بهذه المناسبة، انه عندما ينجح الشهيد في التخفي تسع سنين، على الرغم من الطلب العنيد. فهذه شهادة لجبع وأهلها ولجوارها وأهله بما بذلوه متكافلين متضامنين في سبيل حماية شيخهم، مما ضاعت تفصيلاته، وبقي جميل ذكره. وشهادة للشهيد نفسه بما كان له من حب وولاء عند كافة الناس، تصغر عندها أعظم العروش والتيجان.

ومع ذلك، وتحت الخوف والتستر والتخفي وما تلزم به من تنقل دائم، فانه في هذه الفترة، ويا للعجب، وضع عامة مؤلفاته، التي بلغ حفيده الشيخ علي في تعدادها الستين مؤلفا بين كتاب كبير بلغ سبعة مجلدات الى رسالة صغيرة (الدر المنثور: 2/184–189). منها ما اعتبر، بحسب موضوعه او منهجه، تجديدا على المكتبة الشيعية. مثل كتابه الطائر الصيت (مسالك الافهام) وهو أكبر كتبه حجما. و(الدراية) وهو اول كتاب شيعي في علم مصطلح الحديث. و(الروضة البهية) الذي ما يزال حتى اليوم من أمهات كتب الدراسة في الحوزات الدينية. ونجد ثبتا وافيا بمؤلفاته في المصدر السابق، كما لا يخلو مصدر من المصادر الاساسية التي سنضع ثبتا بها في ختام هذه السيرة من ذكر مؤلفات له.

وواضح ان نمط حياته في السنوات الثمان او التسع الاخيرة من عمره، وعزلته عن الناس بسبب اضطراره الى التخفي، وانقطاعه عن الاسفار للسبب نفسه، قد منحته فرصة الانكباب على التصنيف، فاهتبلها على خير وجه. وبذلك أضاف الى المكتبة الشيعية مجموعةمن الكتب الممتازة المتنوعة الموضوعات. خصوصا كتابه (مسالك الافهام) الذي اعتبر في أوانه تطويرا في الكتابة الفقهية الشيعية. وذلك هو سر ما لقيه من انتشار وذيوع.

والظاهر ان حياته مضت على هذه الوتيرة منذ قبيل 11 صفر 956هـ/1549م، ذلك اليوم الذي أرخ له تلميذه ابن العودي تاريخا دقيقا باليوم واسم البلد، كما ذكرنا آنفا. حتى وقت ما من السنة 964هـ/1556م. مكبا على التأليف والتصنيف. يشهد لذلك الانكباب العدد الجمّ من

المؤلفات التي صدرت عنه في تلك الفترة.

لكن يظهر ايضا أنه في بداية الفترة على الاقل كان محاطا ببعض تلاميذه. ففي يوم الثلاثاء 14 رجب 957هـ/1550م صدرت عنه اجازة لتلميذه الشيخ ابراهيم بن علي بن عبدالعالي الميسي (بحار الانوار: 108/137-138). ثم يوم الخميس خاتمة شهر جمادى الاولى 958هـ/1551م صدرت اجازة اوسع لتلميذه السيد علي الصائغ (نفسه/ 139-142). وهذه آخر اجازة نعرفها صدرت عنه. كما يظهر انه لم يتجدد لديه تلاميذ خلال الفترة نفسها. فكل الذين نعرفهم منهم، ممن احصاهم حفيده الشيخ علي في فصل خاص من (الدر المنثور: 2/191-198) تحت عنوان "في ذكر اصحابه وفضلاء تلامذته الذين قرأوا عليه وترددوا اليه وأخذوا عنه"، وهو الفصل الثالث من الكتاب، هم جميعا ممن تأسست علاقتهم به في الفترة السابقة. وفي هذه الملاحظة مؤشر واضح على انهيار حركة الدراسة في جبع خصوصا، وفي جبل عامل عموما، بسبب الظروف السياسية المعلومة. وخصوصا بسبب التضييق الشديد على شيخ تلك الحركة، الشيخ زين الدين نفسه. بل ان تلاميذه القدماء اخذوا ينأون عنه، لان ضرورة التخفي لا تتناسب مع كثرة التردد عليه. فتلميذه المقرب وكاتب سيرته ابن العودي هاجر الى ايران نهائيا بتاريخ العاشر من ذي الحجة 962هـ/1554م (روضات الجنات: 3/359). وكذلك فعل تلميذه الاخر وابن استاذه الشيخ ابراهيم بن علي الميسي (الهجرةالعاملية الى ايران/ 231-232). اما اول تلاميذه ورفيق اسفاره الشيخ حسين بن عبدالصمد فقد ظل مقيما في بعلبك بعد ان تركها شيخه في وضع اشبه بالمنفي. كما سيأتي في سيرة ولده الشيخ بهاء الدين، التي سنختم بها الكتاب.

(8)

في وقت ما من السنة 964هـ/1556م على الارجح ترك جبل عامل قاصدا حج بيت الله الحرام. وهو قرار يتضمن التخلي بارادته عن الحماية التي اثبت الناس من حوله انهم قادرون، باخلاصهم وتكاتفهم، على تقديمها له. ولقد كان هذا القرار اشبه بتخلي مقاتل في ساحة الوغى طوعيا عن الحصن الحصين الذي يحميه، ليخرج مكشوفا تماما لاعين الاعداء المترقبين وشفارهم المسنونة.

والسؤال الذي يبده المتامل هنا: لماذا فعل ذلك، وهو يدرك المخاطر التي ينطوي عليها خروجه من جبل عامل؟

أقدم المصادر الذي يعالج القضية يقول إن قاضي صيدا، وكان جبل عامل في نطاق سلطته، ارسل الى جبع من يطلبه "فخطر في بال الشيخ ان يسافر الى الحج. وكان قد حج مرارا، ولكنه قصد الاختباء" (أمل الآمل: 1/90). وربما كان اصل الواقعة صحيحا. وعلى كل

حال، لا سبب عندنا للشك في صحتها، ولكننا نشك في انها كانت السبب التام، آخذين في الاعتبار ان الطلب عليه وحياة التخفي لم تنفك عنه طوال السنوات الثمان الماضية. أعني ان طلب قاضي صيدا لم يكن بذلك الامر الجديد عليه، لكي يهزه ويفقده طوره والتروي. بل نرجح ان تلك الخطوة منه كانت حصيلة اسباب عدة تراكمت، تتصل بنمط حياته في السنوات الاخيرة. فلعله مل حياة التخفي والاستتار تحت القلق المقيم. وهو الرجل الذي عرفناه دائما حرا طليقا، أليف حركة واسفار. وبهذه الوسيلة بنى علاقات شخصية واسعة وحميمة امتدت من القاهرة الى اسلامبول. ثم لا شك ان انفضاض عامة تلاميذه حوله، وانهيار حركة الدراسة التي كان هو مركزها، قد جعل الحياة تبدو له فاترة بليدة لا روح فيها ولا أنيس. فضلا عن ان التوق الى الحج هو توق طبيعي من مثله، وجد فيه أمثاله من الرجال الربانيين أمنا وطمأنينة وثلجا. فبهذا كله يبدو لنا طلب قاضي صيدا له بمثابة القشة التي قصمت ظهر البعير، كما يقولون. "فسافر في محمل مغطى" (نفسه) إمعانا في التخفي وتضليلا لأعين السلطة.

لا صحة إطلاقا للرواية التي تقول ان الرجل نفسه الذي ذهب في طلب الشيخ بتكليف من قاضي صيدا طارده بعد سفره حتى أدركه في بعض الطريق الى مكة. فقال له الشيخ: "تكون معي حتى نحج بيت الله، ثم افعل ما تريد. فرضي بذلك. فلما فرغ من الحج سافر به الى بلاد الروم". ومصدر الرواية هو (أمل الآمل: 91/1). وفي رأينا انها تعكس النقولات الشعبية عن الحادثة، كما شاعت في جبل عامل في آنها، وحفظها الناس، ثم أتى الشيخ الحر بعد مئة وثلاثين سنة فسجلها. والكلام نفسه نقوله حول بقية الرواية، الذي يدور حول كيفية قتله. وسنعالجه في موضعه.

ذلك أننا نملك دليلا قاطعا على أنه استقر في مكة حرا فترة غير قصيرة. قضى أثناءها مناسك حجه. وخلال اقامته التقى بعلي بن هلال الجزائري، وهو فقيه عراقي كبير عرف جبل عامل وفقهاءها جيدا ثم أقام مدة طويلة في كرك نوح. وبعد أن قضى الاثنان مناسك حجهما تلقى ابن هلال اجازة من الشيخ زين الدين، تاريخها 14 ذي الحجة 964هـ/19 كانون الثاني 1556م. ما يزال نصها محفوظا في (بحار الانوار: 108/143-145).

ما يهمنا الآن من هذه الاجازة هو قول الشهيد فيها: "واتفق الاجتماع به (اي الشيخ ابن هلال) والتشرف بصحبته في مكة المكرمة. وجرى في خلال المجاورة ومجالس المذاكرة وزمن المصاحبة، جملة من المباحث العلمية" فهذا النص لا ينقصه الوضوح على ان الاثنين قد اصطحبا لمدة غير قصيرة. بحيث صح من الشهيد ان يقول "خلال المجاورة" و"زمن المصاحبة". فضلا عن انه كان فيها "مجالس مذاكرة" شأن فقيهين كبيرين يلتقيان. وما هذا فعل أسير، او م ـن

هو بالاسير أشبه. طبقا لرواية (أمل الآمل) التي ننقدها.

ثم إن الشيخ يوسف البحراني ينقل في (لؤلؤة البحرين/ 34) رواية معارضة لرواية الحر العاملي، يرفع سندها الى بهاء الدين العاملي (ت: 1030هـ/1621م). وهذا اضبط من الحر العاملي في هذه الشؤون بكثير. فضلا عن انه ابن الشيخ حسين بن عبدالصمد الجباعي، اول تلاميذ الشهيد واخصهم به، ورفيق اسفاره. ومن هنا فانه مصدر لا يمكن تجاهل قيمته لاخبار شيخه. ومن المفهوم ان يأخذ الابن مما عند أبيه في هذا الشأن الذي حرك الضمائر وهز النفوس. بالاضافة الى ان بهاء الدين كان في حوالي الثالثة عشرة من العمر في ذلك الاوان، وهي سن تسمح بتلقي الاخبار وروايتها.

تقول الرواية:

"**قبض شيخنا الشهيد، طاب ثراه، بمكة المشرف بأمر من السلطان سليم (كذا) ملك الروم. في خامس شهر ربيع الاول سنة خمس وستين وتسعمائة. وكان القبض عليه في المسجدالحرام بعد فراغه من صلاة العصر**".

فهذا خبر لا يشك قارئه ان راويه، أعني بهاء الدين، قد أخذه عن عليم خبير، شاهد عيان او من هو بدرجته. وذلك لما انطوى عليه من تفصيلات دقيقة، تتعلق بزمان القبض على الشهيد ومكانه. لا سيما، بالنسة لما نعالجه الآن، انه يؤرخ للحادثة بالخامس عشر من شهر ربيع الاول، اي بعد انقضاء موسم الحج بثلاثة أشهر الا قليلا.

نذكر ايضا في سياق نقدنا لرواية الحر العاملي وضربها بالرويات المعارضة، نصا ينقله الشيخ علي في (الدر المنثور: 190/2) عن خط السيد علي الصائغ. وهذا من تلاميذ الشهيد المقربين، وصهره على ابنته. يقو فيه: "وأسر (يعني الشهيد) وهو طائف حول البيت".

فهذه روايات متضافرة متآزرة، تقول ان الشيخ زين الدين قد وصل الى مكة آمنا، وقضى مناسك حجه، وأقام فيها بعد زمنا، الى ان قبض عليه رجال السلطة بتاريخ 5 ربيع الاول 965هـ/26 كانون الثاني 1558م. فمن هنا قلنا ان لا صحة على الاطلاق لرواية (أمل الآمل) السالفة الذكر.

ثم إن في رواية الصائغ نفسها ملمحا يغرينا بالعودة بالكلام الى سبب مغادرة الشيخ وطنه. هي قوله، من كلمات يتفجع فيها على شيخه تابعة لما اقتبسناه أعلاه، بأنه "مهاجر الى الله سبحانه وتعالى". والهجر تعني ترك الوطن نهائيا، ما يتركنا نعتقد ان الصائغ كان عارفا بنية شيخه ومقصده، بحيث استعمل تلك الكلمة لا غير. فاذا جمعنا بين هذه الاشارة وبين أخرى وردت في إجازة الشيخ لابن هلال الجزائري، ذكر فيها المجاورة "خلال المجاورة". ثم أضفنا اليهما

بقاءه في مكة أشهرا بعد انقضاء موسم الحج، نصل بسهولة الى الاستنتاج بان قصده حينما ترك وطنه لم يكن متعلقا بأداء مناسك الحج فقط. بل انه كان يزمع قضاء ما بقي من عمره مجاورا للمسجد الحرام. وهذا امر مفهوم جدا بالنظر الى ما قاساه من تضييق وانقطاع عن الناس. بحيث ان حاله في وطنه كان أسوأ من حال الغريب. وعجيب على كل حال ان يكون على نية العودة، بما تنطوي عليه من مخاطر واضحة.

استنادا الى بقية رواية الشيخ بهاء الدين، فان الشهيد " **أخرجوه** – اي من المسجد الحرام – **الى بعض دور مكة. وبقي محبوسا هناك شهرا وعشرة أيام** ". وذلك فيما يبدو بغية استئمار السلطة المركزية في اسلامبول عما عليهم ان يفعلوا به. مما يمكن ان نفهم منه ان الذين تولوا القبض عليه لم يكن لديهم تعليمات محددة في هذا الشأن. وذلك بسبب الفاصل الزماني الطويل بين بدء طلبه وبين أخذه. وقد علمنا انه امتد على ما يزيد قليلا على ثماني سنوات. او، وربما، بسبب ملابسات القبض عليه في البلد الحرام. الذي جعله الله مثابة للناس وأمنا، ومن دخله كان آمنا. وما ينطوي عليه من مخالفة صريحة لبعض أحكام الحرم. وهذا عامل لم يكن منظورا حين صدور الامر الاول بطلبه. مما اقتضى استئمار السلطة.

مهما يكن، واستنادا الى الرواية نفسها، فانهم بعد اربعين يوما من الحبس في مكة "ساروا به على طريق البحر الى قسطنطينية". وما ندري ما معنى هذا بالضبط. هل نقلوه بحرا من أحد موانئ غرب شبه الجزيرة على البحر الاحمر؟ وهو فهم يتنافي مع قول الرواية "ساروا به على ... " فضلا عن انه يبدو غير منسجم. فلماذا ينقلونه بحرا، والى اين؟ ام انهم ساروا به على الطريق الساحلي بموازاة الساحل الغربي للبحر باتجاه الشمال؟ وهو من طرق القوافل المعروفة. وهذا هو الاقرب. وعلى كل حال فان تسجيل هذه التفاصيل الدقيقة يدل على انه كان هناك عين تراقب ملهوفة من بعيد مايجري، يبعثها الاشفاق والجزع على مصير شيخ شيوخ جبل عامل وهو يسار به أسيرا الى مصير مجهول. ويمنعها العجز عن عمل شيء لانقاذه.

عند هذا الحد من تسلسل الاحداث في سيرة الشيخ تنقطع المصادر التي بين ايدينا عن ذكر اي تفاصيل. وذلك لاسباب واضحة، فقد انقطعت هي الاخرى عن المصادر التي تستقي منها معلوماتها، بعد ان صار امر الشيخ الى أعلي مراكز السلطة في الدولة. حيث يؤخذ القرار. وربما ينفذ ضمن الاجهزة. ولا يند للمراقب العادي منه الا ما تقرر إعلانه.

من المفيد ان نلاحظ بهذه المناسبة انه، على عكس المعهود في سير الرجال المعارف، ان معلوماتنا في هذه السيرة انحدرت كما ونوعا، وثاقة وغنى مع تقدمنا في عمارة السيرة. فقد بدأنا بمعلومات موثوقة ولكنها مجملة، مع ما كتبه ابن العودي عن شيخه. ثم الى نتف متقرقة

نتصيدها من ملاحظات وتسجيلات مما تركه تلاميذه وعارفوه. وابتداء من هذه المرحلة، التي بدأت بسوقه من مكة، انقطعنا تماما، او نكاد، عن اي مصدر موثوق تطمئن اليه النفس يقول لنا ما جرى عليه، والى ما آل أمره. اللهم الا عن مصدرين اثنين هما هذه المرة فارسيان. سنعرفهما وسنفيد منهما بعد قليل.

جلي ان هذا الوضع شاذ. عادة تكون العلاقة طردية بين غنى المعلومات عن المرء وبين ارتفاع مكانته واتساع شهرته. بحيث تكون المعلومات عن المعارف نزرة مضطربة عند ابتداء امرهم، حين يكونون من غمار الناس، ثم تتسع وتغنى بعد أ، يصبحوا محط الانظار وملء الاسماع. لانهم حين يكونون من الغمار لاتتوفر الاسباب لتسجيل اخبارهم. ومن ذا الذي يكترث لاخبار امرئ من عرض الناس. اما فيما بعد، حين تأتي الشهرة وارتفاع المكانة، فالامر يغدو على العكس تماما.

وليس مما يحتاج لكبير اعمال نظر ان نقرر ان السبب فيما وصفناه من ذلك الشذوذ عن القاعدة يرجع الى الوضع السياسي الصعب الذي اضطرب فيه بطل السيرة خصوصا، واضطرب فيه وطنه جبل عامل عموما. فقطعه عن الناس، وقطع الناس عنه قطعا وصفنا ما يخص هذه السيرة منه، وصل الى غايته وأعلى اشكاله منذ لحظة سوقه مخفورا من البلد الحرام. حيث مذ ذاك انقطعنا عنه، وانقطعت اخباره، فلم نعد نعرف عنه ما تطمئن النفس الى صدقه.

من ذلك رواية تقول إن الرجل المكلف بسوقه سافر معه الى بلاد الروم، فلما وصل اليها رآه رجل فسأله عن الشيخ فقال: رجل من علماء الشيعة الامامية اريد ان اوصله الى السلطان. فقال: أوما تخاف ان يخبر السلطان بأنك قد قصرت في خدمته وآذيته، وله هناك اصحاب يساعدونه فيكون سببا لهلاكك؛ بل الرأي ان تقتله وتأخذ برأسه الى السلطان. فقتله في مكانه من ساحل البحر. وكان هناك جماعة من التركمان، فرأوا في تلك الليلة انوارا تنزل من السماء وتصعد، فدفنوه هناك، وبنوا عليه قبة، وأخذ الرجل رأسه الى السلطان، فأنكر عليه وقال: أمرتك ان تأتيني به حيا فقتلته؟! وسعى السيد عبدالرحيم العباسي في قتل ذلك الرجل، فقتله السلطان (أمل الآمل: 91/1).

هذه قصة لايمكن ان تكون قد حدثت. ذات ظروف وشروط لايمكن ان يصل إلينا من عناصرها شيء. تبدو عليها آثار الصنعة جلية واضحة لاريب فيها.

من ذا الذي يجرؤ على مخالفة أوامر السلطان، فيبادر من عند نفسه الى قتل الشيخ لذلك السبب الواهي؟ ثم لماذا تفترض القصة ان السلطان سيولي مسألة التقصير بخدمة الشيخ

ذلك الاهتمام، بحيث يخشى الرجل المكلف بسوقه عقباها؟ وكأن الشيخ كان في نزهة، وكان على الرجل ان يفعل كل ما يلزم لراحته وسروره. ولم يكن مسوقا سوقا تلك المسافة الهائلة من مكة الى اسلامبول نحو شر مؤكد. ثم من الذي شهد الحوار لينقله بتفاصيله الدقيقة؟ والمفروض حسب القصة ان اثنين من أبطالها قتلا، والثالث شخص عادي مجهول من أهل الاناضول. فوصوله الينا يبعث على اكبر الارتياب.

المغزى الوحيد المؤكد من القصة انها تبرئ ساحة اسلامبول من جريمة قتل الشيخ، وتضعها في عنق شخص مجهول لا شأن له، نتيجة ملابسات تافهة غير مقصودة. ومن هنا نجد سببا قويا لاتهام اسلامبول نفسها، او صنائعها المحليين، بأنهم هم الذين صنعوا القصة وأذاعوها بحيث بدت السلطة العثمانية بريئة من الجريمة، بل وغاضبة بحيث تقتص من القاتل بقتله. ويبدو ان الحيلة قد انطلت، والقصة ذاعت وانتشرت، خصوصا وانها انطوت على عامل تعويض وارضاء يمس شغاف قلوب جمهور الشيخ خصوصا وعارفي فضله. هو حكاية التركمان الذين رأوا أنوارا تهبط وتصعد من السماء على جثة الشيخ المرمية في الفلاة. فدفنوه في مكانه وبنوا عليه قبة. (تأمل تركمان رعاة رحّل، يعيشون في الخيام يبنون قبة!!) وهذا الملمح بمجمله يجعلنا نعتقد ان القصة لم تكن من عمل هواة، بل محترفين متمرسين.

بالبحث والتتبع تبين لنا ان مصدر الرواية هو حصرا (أمل الآمل). وعنه تنقل كافة المصادر الاخرى. سجلها الحر العاملي بعد مئة وثلاثين سنة على مقتل الشهيد. وهو أخذها ولا شك من النقولات الشفوية التي كانت متداولة في جبل عامل كما هو دأبه. وهذا يدل على مبلغ شيوعها وانتشارها بين الناس. فقصة تعيش هذا العمر الطويل لا بد انها كانت على حظ كبير من الذيوع والانتشار في أوانها، ويدل ضمنا على ما لقيته من قبول لدى الناس، فالذاكرة الشعبية لا تحفظ الا ما تقبله. واذا جمعنا ما توصلنا اليه آنفا، حيث قررنا ان المتهم الوحيد، وكذلك المستفيد الوحيد، من نشر الرواية هو السلطة العثمانية، وبين ما نلاحظه هنا، فاننا نستدل على مبلغ اهتمام تلك السلطة بنشر الرواية.

ولا شك في أن السلطة العثمانية في تعاملها غير العادي هذا مع القضية، وهي التي لم تجد نفسهاملزمة بتقديم اي تبرير لافظع ما ارتكبته، خصوصا في ايام جبروتها وسطوتها، لا شك انه كان لديها سبب قوي يدعوها لمحاولة تغطية الجريمة. وما ذاك الا لما كان للشيخ من صيت حسن، ومكانة عالية، وصلات طيبة، من القاهرة الى اسلامبول. ولم يصدر عنه خلال حياته ما يمكن ان يؤاخذ عليه صراحة. وخصوصا أنه لم يتورط في أي نشاط سياسي مباشر، كما فعل سلفه ابن مكي. بل عمل دائما بوصفه فقيها صرفا: دراسة وتدريس، وفتوى وتصنيف. ومن هنا

فان قتله كان عملا لا مبرر له إطلاقا. ولا يمكن لجهة لديها الحد الادنى من الاحترام لمصداقيتها ان تتحمل وزره، او تعلن مسؤوليتها عنه صراحة وعلنا. لا سيما اذا أخذنا باعتبارنا ملابسات القبض عليه في المسجد الحرام والبلد الحرام. وهو عمل محرم بإجماع المسلمين.

في مقابل تلك القصة الهزيلة نجد سيلا من الروايات القوية المعارضة تنص على ان الشيخ قتل في اسلامبول.

منها شهادة تلميذه الشيخ حسين عبدالصمد في جوابه على مسائل الحسن بن شدقم في مكة بتاريخ 18 ذي الحجة 983 هـ/ 19 آذار 1576م. وفيها ينص على ان شيخه قتل في اسلامبول (الدر المنثور: 190/2 ها.) وكذلك شهادة الرجالي الشهير المير مصطفى التفريشي في (الرجال)، التي ينقل نصها الحر العاملي في (أمل الآمل: 85/1-86). وايضا شهادة بهاء الدين العاملي التي ينقلها البحراني في (لؤلرة البحرينئ/ 34)ئ. ثم شهادة محمد بن خاتون في شرحه على (اربعون حديثا) للشيخ بهاء الدين (روضات الجنات: 380/3). وكل هؤلاء من العلماء المعروفين بالدقة وحسن الاطلاع. ما يدل على ان التخريج العثماني الرسمي للجريمة لم ينطل على هذه النخبة الممتازة. رغم الزخرف الذي قدمت فيه القصة بدهاء كبير، ورغم الاهتمام الرسمي الكبير بنشرها واذاعتها، كما شرحنا آنفا.

نذكر ايضا في هذا السياق المصدرين الفارسيين اللذين وعدنا بالافادة منهما في هذه السيرة، وهما (عالم آراي عباسي/حوادث سنة 965) لاسكندر بيك تركمان، و(أحسن التواريخ/406) لحسن روملو. وهما مصدران أساسيان عن الحركة والفترة الصفوية في ايران حتى نهاية حكم الشاه عباس الاول المعروف بالكبير (ت: 1038هـ/1629م). ومؤلفاهما كانا المؤرخين الرسميين للبلاط الصفوي. اي انهما كانا على صلة مباشرة بدوائر البلاط. وعلى اطلاع على المعلومات التي ترد الى أجهزة الدولة. فهما إذن يُطلاّن بنا على الحادثة من زاوية جديدة تختلف تماما عن المصادر التي تعاملنا معها حتى الآن في هذا الشأن. أي عن الانطباع الشعبي الذي سجله الحر العاملي وقلنا ان مصدره الحقيقي أجهزة السلطة العثمانية. وعن معلومات الفقهاء من تلاميذ الشهيد وعارفيه.

ذانك المصدران ينصان ايضا على ان الشيخ قتل في اسلامبول بأمر من أعلى مراكز السلطة العثمانية. مع اضافة هامة لدى حسن روملو، تقول ان الذي أمر بسوق الشيخ من مكة هو الصدر الاعظم رستم باشا (962-968هـ/1554-1560م)، وأنه بعد وصوله عرض قضيته على السلطان سليمان الاول، العروف بالقانوني(926-974هـ/1519-1566م) فأمر

بقتله. وترد الاشارة ايضا الى مسؤولية رستم باشا، وان بصورة مشوشة، لدى المحدث النوري في (مستدرك الوسائل:428/3).

وكذلك نجد اضافة مماثلة من حيث الاهمية لدى المنشي تؤرخ لقتل الشهيد بدقة " **يوم الخميس في العشر الاوسط من رجب من السنة المذكورة**" اي سنة 965هـ/1558م. وهذا التاريخ يتقاطع بفارق يوم واحد مع شهادة للسيد علي الصائغ تقول: " **استشهد يوم الجمعة في رجب**" (الدر المنثور: 190/2).

نلاحظ ان هذه المعلومات تحمل نكهة مميزة بالقياس الى شهادات أولئك الفقهاء الاربعة، تظهر في تحديد المسؤول المباشر عن جريمة قتل الشيخ، وفي التاريخ الدقيق لقتله. ومن الواضح انه يصعب على الناس العاديين ان يحصلوا عليها. لذلك فاننا نتعقد ان مصدرها أجهزة الدولة الصفوية. ومنها تسربت وانتشرت بحيث أتيح للنوري والصائغ ان يطلعوا عليها ويسجلوها.

نخلص من هذه المراجعة النقدية للاخبار المتعلقة بسيرة الشيخ، منذ ان غادر جبل عامل نهائيا، الى انه بعد ان أدى مناسك الحج أقام في مكة مجاورا، الى أن قبض عليه رجال الدولة بتاريخ 5 ربيع الاول 965هـ/26 كانون الثاني 1558م. وبعد أن حبس في بيت من بيوتها مدة اربعين يوما سيق مخفورا الى اسلامبول حيث قتل يوم الخميس اواسط شهر رجب 965.

كان لقتل الشيخ زين الدين رنة حزن هائلة في ايران وجبل عامل. ومن آثار التجاوب الايراني مع الفاجعة ان الشيخ هو الفقيه العاملي الوحيد الذي تفسح له كتب التاريخ الايراني الرسمية مكانا مناسبا على صفحاتها، دون ان يكون قد دخل ايران. وهذا دليل على حضوره المعنوي الكبير هناك. واذا اخذنا في الاعتبار ان ذكره فيها قد اتى دائما بمناسبة مقتله دل ذلك على سرعة وعنف انديا ح الخبر، بحيث انه لا بد لنا من ان فهم ان عمل المؤرخ هو استجابة للموقف ورد الفعل الشعبي والرسمي معا.

اما في جبل عامل فقد جاءت الاستجابة اكثر بساطة وصدقا، كما هو شأن الاستجابة الشعبية الخالصة دائما. والجرح الجديد وقع على جرح قديم فنكأه، ما جعل الشعور بالألم مضاعفا. ففاجعة الشيخ محمد بن مكي الجزيني، صانع نهضة جبل عامل وباني امجاده، الذي درج الناس على اطلاق لقب الشهيد على الاطلاق عليه، فلما وقعت واقعة قتل الشيخ زين الدين لقبه الناس للتمييز بـ (الشهيد الثاني). فبات لزاما تمييز سلفه فسمي بـ (الشهيد الاول). وحتى اليوم لا تكاد تجد في جبل عامل، بل ربما في كل العالم الشيعي، من لا يعرف الشهيدين بلقبهما التراتبيين؛ حتى بين الذين لا يعرفونهما بالاسم.

وعلى كثرة الشهداء بين الفقهاء الشيعة، فإن اللقب بصيغته التراتبية، كانما وقف عندهما. وقد وجد بعد من رأى أن من بين الفقهاء الذين ماتوا ميتة نضالية من يستحق لقب الشهيد الثالث، كالشيخ علي بن عبدالعالي الكركي، والقاضي نورالله التستري، والسيد محمد باقر الصدر في عصرنا هذا. ولكن القبول العام والانتشار لم يحصل الا للشهيدين. على الرغم من أن منحهما للقب قد حدث عفوا ودون قرار من أحد. وان من بين الفقهاء الثلاثة المذكورين من يستحقه بكامل الجدارة، أخص السيد الصدر لميتته النضالية المدوية.

(9)

ان سيرة الشهيد الثاني في المرحلة الاخيرة، اي منذ اوائل سنة 956هـ/1659م، منذ ابتداء التخفي والطلب عليه من الدولة حتى شهادته تطرح سؤالا كبيرا:

لماذا لاحقته الدولة العثمانية تلك الملاحقة العنيدة التي لم تفتر، طوال هاتيك السنوات؟ ما هو الجرم الذي جناه حتى من وجهة نظر الدولة بحيث استحق ما انزلته به؟ وهو لم يسجل عليه اطلاقا اي موقف عدائي منها ومن سياستها. بل رأيناه يبني علاقات جيدة وايجابية مع فقهاء من كافة المذاهب، مقدمة لزيارة العاصمة العثمانية، حيث لقي قبولا وتقديرا تامين.

الحر العاملي في (أمل الآمل: 90/1) يقول:

"**إن سبب قتله على ما سمعت من بعض المشايخ، ورأيت بخط بعضهم، ان ترافع اليه رجلان. فحكم لاحدهما على الآخر. فغضب المحكوم عليه، وذهب الى قاضي صيدا، واسمه "معروف ... " فأرسل القاضي الى جبع من يطلبه ... فقال له بعض اهل البلد قد سافر عنا منذ مدة. فخطر ببال الشيخ ان يسافر الى الحج ... فسافر في محمل مغطى وكتب قاضي صيدا الى سلطان الروم انه قد وجد ببلاد الشام رجل مبتدع خارج عن المذاهب الاربعة. فأرسل السلطان رجلا في طلب الشيخ ... " الخ.**

ومن هنا بدأ مسلسل ملاحقته حتى القبض عليه في مكة وسوقه الى اسلامبول وقتله، على ما فصلنا آنفا.

يصرح الحر بأنه أخذ الرواية عن نقولات شفوية وتسجيلات ينسبها الى "بعض المشايخ" دون ان يحدد. ولا سبب عندنا لنفي ما تذكره من وقائع. ولكننا نرى انها قاصرة عما تحاول تفسيره، كما فهم راويها، أعني الحر نفسه. ذلك انها تتجاهل كل ما جرى قبل على الشيخ من ملاحقة وتخفي. مما بسطنا القول فيه آنفا، اعتمادا على روايات مؤكدة.

إذن فالاولى والاصح ان نقول إن ما ترويه من وقائع ، خصوصا الوقائع الأُولـى حتى

سفر الشيخ، لم تكن السبب الاول والتام الذي حرك الدولة فلاحقته وقتلته. وانما واحدا من جملة اسباب وحوافز من مسلسل طويل جرى على مدى سنوات، على غير وتيرة واحدة. بل كان ينشط تارة ويفتر أخرى، تبعا للمثيرات من مثل الواقعة التي تحكيها الرواية.

اما حسن روملو في (احسن التواريخ/ 406) فيعرض سببا مختلفا تماما، هو أنه قيل لرستم باشا، الوزير الاعظم للسلطان، ان الشيخ زين الدين ادعى الاجتهاد، وان عددا كبيرا من علماء الشيعة يأتون اليه لمطالعة كتب الامامية. فأرسل رستم باشا ... الخ. ولقد عرفنا ان روملو، بوصفه المؤرخ الاسمي للبلاط الصفوي في الوقت الذي قتل فيه الشهيد، كان على اطلاع على ما يرد الى اجهزة الدولة من معلومات. وهذا ما يعطي تحليله قيمة خاصة.

يعرض روملو في نصه هذا سببين متوازيين:

الاول: انه ادعى الاجتهاد.

الثاني: ان عددا كبيرا من علماء الشيعة يأتون اليه لمطالعة كتب الامامية.

بخصوص السبب الثاني، فقد عرفنا ان الشهيد كان شيخ الحركة الدراسية التي تمركزت في جبع، في الظروف التاريخية التي وصفناها آنفا. وكان من حوله عدد غير قليل من الطلاب والفقهاء. ولعل هذا التجمع قد أثار ريبة السلطة، فعملت على فرطه بانتزاع قلبه وروحه، اي بقتل الشيخ.

هذا السبب معقول. اي انه يتناسب مع ما نعرفه من طريقة تفكير وسياسة واسلوب حكم الدولة العثمانية. وخصوصا مع نظرتها العدائية العنيفة للشيعة، التي عمدتها بالدم مرات لا تحصى. وضربت على من كان منهم تحت سلطتها طوقا محكما لا يقل عن الحجر في كل ميدان من ميادين النشاط الانساني، اي سياسيا واجتماعيا ومعاشيا وفكريا. فكان مما يكمل هذا الاتجاه، ما دامت سياسة الدولة على ما ذكرنا، ان تضيق بالرجل الذي عمل على إحياء الحركة الفكرية في جبل عامل، بعد أن خمدت او كادت منذ دخوله في حوزة العثمانيين. ودولة كالعثمانية حين تضيق بانسان فلا شيء عندها له الا ان تورده مورد الهلاك.

لكن السبب الاول يبدو لنا أقوى بكثير، سواء من حيث سنده اومن حيث متنه.

اما من حيث السند فلأنه، خلافا للسبب الثاني حسب روملو، نجد الاشارة اليه بوصفه سببا متوقعا لغضب الدولة لدى ابن العودي في مكانين من (الدر المنثور: 2/168و 169).

في الاول بمناسبة تأريخه لاجتهاد شيخه سنة 944هـ/1637م، حيث تابع قائلا: "الا انه بالغ في كتمان أمره". وقد تكررت الاشارة نفسها في الفصل الثاني من الكتاب (ص 183–184) حيث أضاف هذه المرة انه على الرغم من الكتمان فان أمر اجتهاده قد انتشر بين الناس في

جبل عامل منذ سنة 948هـ/1541م "حيث أراد الله إظهار ما أراد كتمانه، وأعلى في البرية شانه، وألقى في قلوب ذوي العلم الانقياد اليه، والتسليم لما اعتمد عليه، ودخل معه كل من له بالشريعة المطهرة تقييد في ربقة الرجوع اليه في التقليد".

وفي الثاني يذكر ان شيخه التقى في النجف الاشرف بفقيه من تلاميذ المحقق الكركي، علي بن عبدالعالي، وانه " **أخذ عليه العهد عند قبة الامام امير المؤمنين عليه السلام الا ما أخبره ان كان مجتهدا، وأقسم له انه لا يريد بذلك الا وجه الله سبحانه** ".

فيظهر من مجمل هذه النصوص أنه كان معلوما في جبل عامل وفي العراق، وكلاهما تحت السلطة العثمانية، ان إعلان اجتهاد فقيه لم يكن بالامر الهين المتروك لأهله وللناس. كما يظهر ايضا انه على الرغم من التكتم فان اجتهاد الشيخ قد ذاع وانتشر في جبل عامل بين الفقهاء وعامة الناس بحيث رجع الجميع اليه بالتقليد.

فهذا الكلام وما فهمناه منه يؤيد تفسير روملو لقتل الشهيد ويقوي سنده.

هذا لجهة السند، اما لجهة المتن فإن علينا ان نقول اولا انه كان للسلطة العثمانية ومن قبلها المملوكية موقف تاريخي من مسألة الفقيه واجتهاده. خلاصته إعلان انغلاق باب الاجتهاد في الفقه، وحصر مآخذ الحكم الشرعي بأئمة المذاهب الاربعة. وهو من جهة من أكثر القرارات إثارة للعجب والاستغراب، ومن جهة أخرى قرار سلطوي في منشئه كما في الغاية منه، اتخذته السلطة المملوكية في بدايات أمرها من جانب واحد، اي دون ان يشارك فيه أهل الرأي، وخصوصا فقهاء الوقت. رمت من ورائه الى انتزاع الهامش الضيق من السلطة الادبية التي كانت للفقهاء في الناس، الى جانب السلطة السياسية، وانتزاع المساحة الضئيلة التي يتحرك فيها الفقيه مساهما في الامور العامة. ومن الواضح ان القرار كان بكله لحساب ومصلحة السلطة من حيث انه يوسع من دائرة نفوذها، ويمنحها قدرا اكبر من حرية الحركة دون ان تخشى رقابة جدية ونافذة تأخذ عليها وتؤاخذها.

والحقيقة ان هذا القرار من أدهى التدبيرات السلطوية في أظلم عهودها. بحيث يجب حسبانه خطوة واسعة الى الوراء بالمقاييس الحضارية. ومذ ذاك أخذ حجم المشاركة الشعبية في الشأن السياسي العام يتداعى ويتراجع لحساب الاستئثار السلطوي. ومما يستحق الانتباه ان القرار الذي اتخذ منذ اربعة قرون ونصف القرن تقريبا ما يزال نافذا ومعمولا به لنفس الاسباب التي أملته.

فمن هنا نفهم ضيق الدولة العثمانية من اشتهار اجتهاد فقيه شيعي، ورجوع الناس اليه بالتقليد في الرقعة التي تحكمها. والجدير بالذكر ان الشيخ كان الفقيه الشيعي الوحيد الذي كان له

هذا الشأن في كامل الحوزة العثمانية عراقها وشامها. فلسنا نعرف في ذلك الزمان فقيها آخر يعادله او يدانيه، خصوصا في العراق. ومن هذه الملاحظة ندرك سبب استحلاف تلميذ الكركي له إلا ما أخبره ان كان مجتهدا، على ماذكرنا قبل قليل.

ثم علينا ان نضيف الى هذا الموقف التاريخي الذي كان قد تأسّس في الماضي البعيد، وبات راسخا في زمان البحث، حالة سياسية قد جدّت عن قريب. نلخصها، هي الاخرى، في حدثين سياسيين عظيمي الاثر حدثا في سنوات متقاربة من بدايات القرن العاشر للهجرة/السادس عشر للميلاد. هما قيام الامبراطورية العثمانية وامتدادها الى الشام ومصر، وقيام الدولة الصفوية في ايران. فاقتسما دار الاسلام؛ ولم يخرج من حوزتهما الا الهند.

ما يهمنا الان من هذين الحدثين ان العثمانيين اعتمدوا مبدأ الخلافة العريق مفهوما للشرعية يستندون اليه في حكمهم. فحكموا بوصفهم خلفاءهم ايضا. في حين ان الصفويين اعتمدوا مبدأ ولاية الفقيه بوصفه، اي الفقيه، نائبا عاما عن الامام، مفهوما مقابلا. الامر الذي منح الصراع السياسي العسكري الذي نشب بينهما وجها فكريا، وان شئت قلت ثقافيا.

لنتصور، والحالة هذه، وفي جو الصراع المحتدم بين الفريقين، وقْع بروز فقيه شيعي في رقعة الدولة العثمانية، يقول، او يقول فيه قومه، انه مجتهد جامع للشرائط يرجعون اليه بالتقليد. إذ ذاك نفهم لماذا وكيف لم يروا من الامر كله الا انه اختراق عدو للبنية السياسية السائدة في نطاق حكمهم. لا سيما وان هذا الفقيه لم يكن مكتفيا بنفسه بل كان يعمل جاهدا لتربية وإعداد عدد من الفهاء على شاكلته، يتدارسون فكرا هو نفسه الفكر الذي يرجع اليه الصفويون في دولتهم. بحيث لا يسع المتأمل في هذه الحقائق مجتمعة الا ان يرى، اذ يستعير عيون العثمانيين، ان الامر كان أشبه بتعبئة فكرية ذات ابعاد سياسية.

ولنتأمل هنا عبارة ذات مغزى خاص، يتصل بما نقوله، وردت لدى ابن العودي (الدر المنثور:2/168) يصف فيها أعمال شيخه بعد عودته من مصر سنة 944هـ/1537م، قال:

"**وكان قدومه الى البلاد كرحمة نازلة، وغيوث هاطلة، أحيى بعلومه نفوسا أماتها الجهل، وازدحم عليه أولو العلم والفضل. كأن ابواب العلم كانت مقفلة ففتحت، وسوقه كانت كاسدة فربحت. وأشرقت أنواره على ظلمة الجهالة فاستنارت، وابتهجت قلوب أهل المعارف وأضاءت ... رتب الطلاب ترتيب الرجال، وأوضح السبيل لمن طلب الكمال. وفي هذه السنة توشح ببرود الاجتهاد، وأفاض مولاه عليه من السعادة ما أراد. الا انه بالغ في كتمان أمره، ... الخ.**

فأنت ترى من هذا الكلام الذي صدر عن شاهد عيان خبير بموضوع كلامه معاني جمة، كلها متصلة بما نعالجه.

على رأس تلك المعاني الحركة العظيمة التي أثارها الشيخ في جبل عامل عموما انطلاقا من بلدته جبع، بعد أن كان قد خمد او كاد في الظرف التاريخي الذي وصفناه. جزين ومشغرة توقفت فيهما حركة الدراسة نهائيا منذ عقود. ولم نعد نرى سوى نبضات ضئيلة يبعثها قلب وحيد، من مثل اللمعة السريعة التي أضاءت لفترة قصيرة في ميس الجبل في الاعالي الشمالية من جبل عامل، بفضل شيخها الجليل علي بن عبدالعالي الميسي. اما كرك نوح فقد كان ما يزال فيها بقايا حياة تذكرنا بأمجادها الماضية. ولقد رأينا الشيخ زين الدين يقصد كلا البلدين ايام الطلب. وها نحن نرى الآن ابن العودي يتفنن في وصف البعث الجديد في جبع بعبارات طنانة لاتخفى فيها امارات الفرح والحبور، وكأنه غير عارف بما تضمره الايام.

ندعو القارئ ونحن نحلّل هذا النص، الى الوقوف معنا وقفة متأملة عند عبارة ذات مغزى خاص، هي قوله " **رتب الطلاب ترتيب الرجال** "، لِما تحمله من نكهة مميزة تعكس انطباع الكاتب عما كان عالقا في جبل عامل، او في جبع منه على الاقل. حيث نراه يصور شيخه، وهو ينظم شؤون الدراسة والدارسين، كأنه قائد عسكري يرتب جنده كراديس، استعدادا للحظة المعركة. فكلام اي انسان هو مفتاح سريرته ومرآة ضميره. فعندما سكب ابن العودي انطباعه في تلك العبارة غير المألوفة كان يعبّر عن انطباع قوي يجده في نفسه. فكأن جبل عامل، فيما يصوره، يتهيأ للانتفاض على القهر الذي نزل به، فأفقده سبب كيانيته وخصوصيته. اي ذلك الوهج الفكري الذي يعود اليه الفضل فيما كان له دائما من موقع ممتاز.

ثم انه لا يخفى علينا، في النص ايضا، الربط بين ما بعثه الشيخ من حركة ونشاط وبين اشتهار اجتهاده. وهو نتيجة طبيعية بالنسبة الى الفقيه الشيعي الذي كان موقعه في مجتمه مرهونا دائما بقرار شعبي، وفق انجازاته العلمية او العملية او الاثنين معا.

فمن هنا نعرف ان اشتهار اجتهاده ورجوع الناس اليه بالتقليد، وفقا لما ذكرناه قبل قليل، قد حدث على موجة انجازه الكبير الذن كان يمكن ان يكون عودة الروح الى وطنه، لولا ما جرى عليه من صنوف الملاحقة والتضييق التي انتهت بقتله.

نذكّر باننا نأتي بكل هذا على سبيل شرح عبارة حسن روملو الآنفة التي بين فيها سبب قتل الشهيد.

ومن هنا يتضح لنا علة اطلاق لقب الشهيد على الشيخ زين الدين، تثنية على سلفه ابن

مكي. وقد عرفنا انه كان اطلاقا شعبيا في الحالين، لم يقرره احد بما يملك من سلطة. فكأن لقب الشهيد لا يمنح في جبل عامل الا لمن يتجاوب مع مفهومه، اي مفهوم الجبل، عن ذاته. وذات جبل عامل تأسست واستمرت في الفكر، ولم تكن ابدا سياسية ولا جغرافية. ميدانه الحيوي يمتد حيث تمتد سطوته الفكرية. كما ان كيانه تأسس في الفكر وليس في السياسة. ولذلك فان أهله، على كثرة الشهداء منهم، لم يسموا باسم الشهيد اولا الا من يعود اليه الفضل في اطلاق نهضته الفكرية. ثم ثنوا بالاسم نفسه على الرجل الذي عمل على احيائها بعد ان خمدت.

(10)

ومع ذلك كله فاننا لا نرى ان شيئا مما فعله الشيخ في جبل عامل هو السبب المباشر الذي جعل الدولة تعمد الى ملاحقته وقتله. على الرغم من اعتقادنا بأن اشتهار اجتهاده، وما بعثه من حركة، كانا كافيين جداً لضيق الدولة به وبفعاله وأكثر.

والدليل على ذلك انه من الثابت انه غادر جبل عامل ثلاث مرات بعد السنة 944هـ/1537م، وهي السنة التي استقر فيها في بلده وبدأ عمله واشتهر اجتهاده. الى العراق في السنة 946هـ/1539م. ثم الى بيت المقدس في السنة 948هـ/1541م. وأخيرا الى اسلامبول في السنة 951هـ/1543م. على ما فصلنا آنفا. وكان في وسع السلطة ان تأخذه لو شاءت في أي من تلك الاسفار، لاسيما اثناء وجوده في العاصمة. بل إننا قد رأيناه يلقى منها حفاوة وتكريما بالغين. من ذلك ان قاضي العسكر تجاهل معه الاصول الادارية الصارمة المعمول بها، والتي تلزم بأن يكون الفقيه الذي يراجعه حاملا لعرض من قاضي جهته، اي تعريفا بالمتسدعي وبيانا لغرضه، وما يراه في شأنه (الدر المنثور: 174/2). ثم منحه تدريس المدرسة النورية في بعلبك بموافقة السلطان، على ما عرفنا سابقا. وهو كرم استثنائي جدا في حق فقيه شيعي. خصوصا وأنه يولى على مدرسة موقوفة على الاحناف. ومن هنا نرى ان السلطة العثمانية، على اشتهارها بالصرامة والضبط في زمان سلطانها القانوني، قد كسرت الاصول مرتين مع هذا الفقيه القادم من جبل عامل. مرة حين تقبلته دون عرض، وثانية حين منحته تدريس مدرسة موقوفة على غير أهل مذهبه.

نعتقد ان السلطة قد فعلت ذلك لغرض، مما يعمله اهل السياسة، ولم تكن تعبر عن تقديرها لفضل الشيخ وعلمه، كما فهم هو، او كما صرح به على الاقل. كانت بغيتها الوحيدة، فيما يبدو، احتواء الشيخ واستيعابه، وتوجيه جهده الى حيث لا يعود ضارا بمصالحها. وفي الوقت نفسه تبعده عن ميدان عمله الاساسي، لتجعل منه مجرد فقيه من آلاف ملحقين بالسلطة،

يدرس في مدرسة لا شأن لها في بلد صغير، ويقتات مما أوقف عليها. هذا اذا وجد من يدرسه. وفي هذا السبيل اجترحت له ذلك الاستثناء الفريد، الذي لا نعرف له ثانيا.

لكن الصياد كان في نية، والصيد في نية.

فقد وصفنا من قبل، بكل تفصيل اتاحته النصوص الميسورة، الخطة التي اتبعها الشيخ في بعلبك. حيث رأينا انه لم ينطو على نفسه قانعا بما تمنحه إياه امتيازات منصبه الجديد، كما كانت السلطة تتوقع. بل أثار من حوله حركة عارمة بما قدّمه للناس من حضور جديد للفقيه. لم يعرفه الناس من قبل. أصاب من النجاح ما دل على أنه أدنى الى وجدانهم، وأقرب الى ضميرهم. إذ تعامل مع المذاهب بوصفها مذاهب فقط، اي انه لا يصل بها الى أبعد من ذلك الحد، فيتحول، كما ساقته السلطات دائما، الى عامل فرز اجتماعي توظفه لاثارة نزاعات تصغر او تكبر، ولكن مردودها دائما على الجماهير ولمصلحة السلطة. من حيث أنها، إذ تأخذ جانب فريق من فريقي النزاع تضمن ولاءه بشكل قاطع. ولاء ما كان يمكن ان تحصل عليه بالوسيلة النظيفة الوحيدة، اي عبر التكامل بين مشروع السلطة وسياستها، وبين وجدان الناس ومطالبهم. أما هو فكان، ويا للفرادة والتميز، يأخذ القضية بالبساطة التي تستحقها. يفتي للجميع ويرعى شؤونهم الدينية على حد سواء، كلا حسب مذهبه.

استنادا الى ما عرفناه عن الشهيد، وخصوصا الافكار التي طرحها في حواره مع ابي الحسن البكري، وايضا في النهج الذي اختطه وسار عليه في اعداده العلمي لنفسه، استنادا الى كل ذلك، فاننا نعتقد انه عمل في بعلبك بتلقائية امرئ يفعل ما يؤمن به بكل بساطة. ولسنا ندري إن كان يدرك عوقب عمله، وبالخصوص وقعه عند رجال الدولة. ولعله كان في شغل عن التفكير بهذا الجانب، بالفرح الكبير بالقبول الجماهيري الذي لقيه نهجه الرائد. ذلك الفرح الذي عبر عنه بوضوح لا مزيد عليه حين قال في عبارته التي سبق اقتباسه، واصفا أيامه في بعلبك: "كانت اياما ميمونة، واوقاتا بهيجة، زا رأى اصحابنا في الاعصار مثلها".

لكن من المؤكد ان الدولة كانت تنظر الى الامر من زاوية مختلفة تمام الاختلاف. تتلخص بعدم الرضى عن خطة الشيخ ونهجه. ان لم نقل بالغضب على ما اجترحه. وذلك لسببين اثنين فيما يبدو لنا. يتصل اولهما بسمة ثقافية تلبست بها الشعوب التركية، وبدت في سياسة الدولة العثمانية، حيث يمكن او يجب ان تبدو في سياستها. ويتصل ثانيهما بالنزاع السياسي الذي كان عالقا انذاك على طول العالم الاسلامي وعرضه باستثناء الجيوب الاسلامية في الهند.

فمن المعلوم، بالنسبة للسبب الاول، ان الشعوب التركية قد حملت دائما لونا مذهبيا حادا جداً للاسلام. حتى تجاه المذاهب السنية الاخرى غير مذهبها الحنفي. وهذا يعني ان خبراتها في

التعامل مع المسألة المذهبية كانت محصورة ومحاصرة في تجربتها الوحيدة الجانب والرؤية. ومن ذلك مثلا ان المؤسسات ذات الصفة الدينية كانت محصورة عندهم بمذهبهم لايعدونه ابدا.

نقول هذا في سياق بيان سبب موقف الدولة من تجربة الشهيد في بعلبك ليكون، على عمومه، بياناً لمؤثر ثقافي–حضاري، مهما يكن غير مباشر. لكنه، شأن المؤثرات المماثلة في الشأن السياسي، يساهم ولا شك في توجيه تفكير أهله. وبالتالي، بالنسبة للسلطة، سياستها. نرى منه الى اي حد كانت السلطة عاجزة بحكم تكوينها الفكري عن التعامل مع المسألة بالبساطة التي تعامل معها الشيخ في بعلبك. او ان تستجيب لها بالتلقائية والبراءة التي استجاب بها جمهوره فيها. بل انها، انطلاقا من تجربتها الحدية والمحدودة، ربما رأت فيها مشروع إرباك للقسمة المذهبية القائمة، واعادة خلط للقواعد الشعبية المبنية عليها، وكل ما هو مؤسس على ذلك من اوضاع اجتماعية وسياسية راسخة.

اما السبب الثاني في تصورنا فهو يقدم لنا تعليلا اكثر مباشرة، ويتصل، كما اشرنا قبل قليل، بالنزاع السياسي الذي كان عالقا بين الدولة العثمانية، التي امتدت قبل عقود الى الشام ومصر وشبه الجزيرة العربية، وبذلك اكتسبت وضعا امبراطوريا بدا كانه اعاد الدولة الاسلامية الى ايام عظمتها الاولى، وبين الدولة الصفوية التي نهضت في ايران فوحدتها وجعلت منها دولة قوية مرهوبة الجانب. ونشب بين الدولتين ما ينشب مثله بين دولتين قوتين متجاورتين من نزاع. وكان نزاعا سياسيا دائما وعسكريا بين الحين والآخر.

لكن الامر الاشد علاقة بما نورد هذه المعلومات التاريخية في سبيله هو ان الفرز المذهبي الحاد كان من العناوين البارزة في ذلك النزاع. فرزا كان كاملا شاملا، ابتداء من مفهوم الشرعية لدى كل من الدولتين وانتهاء بالهج السياسي.

في سبيل ضمان النقاء المذهبي لدولته نظم السلطان سليم الاول العثماني (918–926هـ/1512–1519م) مذابح مهولة ضد الشيعة في آسيا الصغرى وحلب ودمشق (الهجرة العاملية الى ايران/35–36).

الخلاصة ان ذلك العصر كان عصرا بلغ فيه التعصب المذهبي مداه. بحيث لا نعرف مثيلا يدانيه في هذا الشأن من قبل. انتفي فيه التحاور والتعارف بين أهل المذاهب. لا سيما بين المذاهب السنية والمذهب الامامي، لتحل محله قطيعة كاملة او تكاد. سواء على مستوى عامة الناس او على مستوى الفهاء. لا نستثني الا قلة نادرة منهم، من مثل ما رأينا في سيرة الشيخ زين الدين. ودائما، في حدود ما نعلم، كانت المبادرة من فقهاء الامامية باتجاه المراكز والفقهاء السنة.

كان ذلك التعصب البالغ، وما نشأ عنه من قطيعة كاملة او تكاد، مرعياً ومحروساً سياسيا على أعلى مستوى. لانه يتصل بسياسة الدولة العليا وببيئتها الفكرية عند القادة السياسيين والفقهاء، وببنيتها الثقافية عند عامة الناس. ولا ينفي ذلك ما رأيناه بالنسبة للأولين، من مداخلة علمية للشهيد في المراكز العلمية السنية، او ما لقيه من حفاوة وتكريم في اسلامبول. فالاولى كانت مبادرة شخصية سار فيها الشيخ من طرف واحد متسلحا بما تحلى به من صفات شخصية ايمانا منه بنهج جديد. والثاني عمل سياسي صرف عملته الدولة لمصلحة سياسية. وقد بيّنّا كل ذلك بالتفصيل فيما سبق.

وايضا لا ينفيه ما لقيه نهجه الرائد من نجاح جماهيري واسع في بعلبك. فدائما، فيما يعود لعلاقة الناس بسلطة قاهرة، نجد تيارات فوقية ظاهرة يندمج فيها الناس في المجرى الذي كونته السلطة مقهورين؛ وتيارات تحتية خفيه يعبرون فيها عن مكنون ضمائرهم وعن توقهم العميق. والشهيد بصدقه وبراءة مقصده وشفافيته قد اكتشف ذلك التيار وعمل عليه. وهنا تكمن عظمة كبار الرواد. فليس عجيبا ان يلقى ما عرفناه من إقبال ونجاح.

لكنه ربما لم يلتفت الى انه بالنهج الذي انتهجه في بعلبك كان يحاول عمليا اختراق الذهنية السائدة والسياسة الجارية من الاتجاه المعاكس. كان كمن يحاول السباحة عكس التيار في نهر متدفق. وهو الوحيد الذي لا قوة عنده ولا سند له الا نبل الغرض وشرف الغاية. ومتى كان هذا ومثله امرا ذا اعتبار عند الجبارين.

نخلص من هذا التحليل الشامل لمعضلة سبب قتل السلطة العثمانية الشيخ زين الدين الى انه خرج على سياستها ثلاث مرات. مرة حين أحيى حركة الدراسة الفقهية في جبل عامل بعد ان خمدت متخذا من بلدة جبع مركزا لعمله. وثانية حين انتشر امر اجتهاده بين الناس وأخذوا يرجعون اليه بالتقليد. وثالثة حين طفق يدرس ويفتي في بعلبك على المذاهب الخمسة على حد سواء. ولقي نهجه ما عرفناه من قبول. وربما كان السبب الثاني هو الذي جعل السلطة تفكر جديا بخطره، من حيث ان الوضع الذي ينشئه بروز فقيه شيعي مجتهد مقلد في جلب عامل يتواصل في المبدأ مع مفهوم الشرعية المعلن عند عدوتها اللدود، اعني الدولة الصفوية، التي اتخذ حكامها من ولاية الفقيه نظرية للحكم، في مقابل مبدأ الخلافة عند العثمانيين، فكان من الطبيعي والامر هذا ان يرى هؤلاء الى بروز الشيخ على ما وصفناه اختراقا لنظامهم السياسي من قبل نظام دولة عدوة.

ومع ذلك فاننا نعتقد ان ما جعل الامور تتجاوز كل حد يمكن التغاضي عنه في مقاييس السلطة هو عمله الاخير. لما انطوى عليه من خروج على عنصر اساس من عناصر سياسة

الدولة. بل وعلى روح العصر وذهنيته. وان قرار التخلص من قد اتخذ في اسلامبول على أعلى مستوى، عندما كان هو منصرفا الى التدريس والافتاء في بعلبك.

ومن الجلي ان اعتقادنا هذا لا ينفي تأثير السببين الأولين. بل نرجح انها كلها ساهمت في تكوين موقف السلطة. ولكن يبدوا لنا ان نهج الشيخ في بعلبك، وما لقيه من قبول عام، كان طعنة موجهة الى القلب، قلب السلطة. من حيث انه يمسّ الوضع الثقافي الذي تتربع عليه، وما يتضمنه من فرز مذهبي وقسمة سياسية–اجتماعية. ولاسيما اذا وضعنا في الحسبان احتمال انتشار العقلية الجديدة التي كان ينشرها بعمله. ومن شأن ودأب أهل السياسة دائما ان يبنوا حساباتهم ومواقفهم على أساس ما تؤول اليه الامور. فيستدركون ما يجري قبل استفحاله. فليس غريبا والحال هذه ان يعملوا اولا على إخراجه م بعلبك بطريقة او بأخرى، ثم يعمدون الى ملاحقته ومطاردته ثم قتله على ما عرفنا.

هذا التحليل النهائي هو خلاصة عدة تحليلات لمختلف الظروف التي اضطرب فيها الشهيد في السنوات الاخيرة من حياته، استنادا الى كافة النصوص والتحليلات التي توردها مصادرنا. وخصوصا استنادا الى نص ابن العودي، الذي يربط ربطا لا لبس فيه بين خروجه من بعلبك وبين " **خاتمة اوقات الامان والسلامة** ". وهو النص الذي دعانا الى الاعتقاد بان سبب خروجه من بعلبك هونفسه سبب ختام اوقات الامان والسلامة على حد تعبير تلميذه. اي سبب ملاحقته تلك الملاحقة العنيدة حتى القبض عليه في مكة حيث سيق الى اسلامبول وقُتل.

هكذا يتبين لنا بكل جلاء ان الشيخ زين الدين بن علي الجباعي، الشهير بالشهيد الثاني، احد اعظم فقهاء الشيعة واعظم فقهائهم في الشام في عصره على الاطلاق، قد قتلته السلطة العثمانية في اسلامبول بسبب سعيه الى تحقيق وحدة المسلمين؛ وحدة لا تتجاوز المذاهب ولكنها تعطيها معناها الحقيقي، وتضعها في موضعها الصحيح. وتحررها من أن تكون اداة سلطوية، ووسيلة للفرز السياسي الاجتماعي. وقد أعدّ نفسه لتلك الغاية النبيلة إعدادا دقيقا، بحيث غدا هو نفسه نموذجا رائعا على مستوى المعرفة للوحدة المنشودة التي سعى اليها واستشهد في سبيلها.

والجدير بالذكر ان النهاية المأساوية التي انتهى اليها نهج الشهيد لم تكن جريمة لا مبرر لها وظلما فادحا بحق رجل جليل فقط، لكنها كانت ايضا نهاية نهج حميد. فهو آخر فقيه عاملي يحقق اتصالا غرضه المعرفة بالمراكز العملية غير الشيعية في المنطقة وبفقهائها. ومن قبل دأب فقهاء جبل عامل على قصد دمشق والقاهرة وبيت المقدس والخليل للقاء فقهائها وحملة الحديث فيها، حيث كانت تتلاقى الافكار وطرق الحديث. ولكن هذه السُّنة الحسنة انقطعت تماما بعد جريمة قتل الشهيد ما أدى الى تفاقم القطيعة والاعتزال بين المذاهب الاسلامية.

ومن الآثار المباشرة للجريمة انبعاث الهجرة الكبرى لفقهاء جبل عامل نحو ايران. بعد ان رأوا في مقتل شيخهم نذيرا موجها اليهم جميعا. فانطلقوا هاربين لايلوون على شيء. وكانت تلك الهجرة خيرا وبركة على منزلها. اذ أن أولئك المهاجرين الفقهاء انتشروا في انحاء ايران ووضعوا في خدمتها ثمرات النهضة الفكرية التي انبتتهم. فساهموا مساهمة جُلّى لاغنى عنها ولا بديل لها في بناء الرابط الروحي الذي كان ذلك البلد العريق في أمس الحاجة اليه. ومنحوه الوحدة العميقة التي يطمح الى مثلها أي كيان سياسي. وبذلك جعلوه أوثق بنيانا. وبالتالي أقدر على مقارعة مناجزيه، ومنهم العثمانيون، الذين بدأوا بجريمتهم تلك التطورات المتسلسلة. وهذا من أعظم العبر.

من الجهة الاخرى فان الهجرة الكثيفة قد أدت الى إفراغ وطن المهاجرين، جبل عامل، من الفقهاء. بحيث ان الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني، الذي كان عمره يزيد قليلا عن اربع سنوات عند شهادة والده قد اضطر للسفر الى النجف الاشرف، هو وابن اخته محمد بن علي بن ابي الحسن، للدراسة فيها. بعد ان كان وطنهما حتى الامس القريب مكتفيا بنفسه في هذا الشأن. واشترطا على شيخهما ان يقر آ عليه على نهج خاص، بحيث يقضيان أربهما في أقصر وقت ليعودا الى وطنهما الذي لم يعد فيه من الفقهاء ما يقوم بحاجات أهله. وهكذا كان (الدر المنثور: 201/2).

لكن افدح آثار السياسة العثمانية تجاه الشهيد وعمله هي في نفس التصدي لنهجه التوحيدي الرائد ثم قتله. وربما لو اتيح له ان يستمر في عمله الجليل، خصوصا في ظل الاقبال الجماعي الكبير عليه، لكان ذلك بداية صحيحة لحالة تعارف وحوار حقيقيين بين مختلف مذاهب المسلمين.

مصادر البحث

- اسكندر بيك منشي:
عالم آراي اسلامي.
- البحراني:
لؤلؤة البحرين في الاجازة لقرتي العين.
- جعفر المهاجر:
الهجرة العاملية الى ايران في العصر الصفوي.
- الحر العاملي:
أمل الآمل في علماء جبل عامل.
- حسن روملو:
أحسن التواريخ.
- الخوانساري:
روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات.
- علي بن محمد الشهيدي.
الدر المنثور من المأثور وغير المأثور.
- الغزي:
الكواكب السائرة في علماء المائة العاشرة.
- المجلسي:
بحار الانوار.
- النوري:
مستدرك الوسائل.
- اليونيني:
ذيل مرآة الزمان.

(6)

بهاء الدين العاملي

محمد بن الحسين بن عبدالصمد

(953-1030 هـ/1547-1621 م)

البطل العارف

بهاء الدين العاملي

احد اعظم العقول التي انجبتها البشرية في كل العصور. عبقري، واسع المشاركة، أصيل. ضرب بسهم واسع في معارف عصره كافة. لكن مشاركته لم تكن ابدا من موقع المتلقي والآخذ الناقل. بل من موقع الاصيل الذي أخذ اولا ثم أضاف. في المادة احيانا وفي المنهج غالبا. بحيث ان قارئه، ان كان عارفا، يستطيع ان يميز ابداعه المنهجي اينما وضع يده.

ذلك ملمح من بطولة بهاء الدين عظيم.

ثم إن لهذا الملمح تتمة. ليس لأنها ناقصة في ذاتها وملحقة بغيرها، بل لأنه صادف أنها أتت من العارف نفسه، فاعطت المعرفة النبيلة وظيفة سامية. تلك هي نزعته الانسانية الشاملة الصافية. ومعلوم ان لا شيء كالمعرفة يمكن ان يكون كأكثر الشياطين أذى ودنسا، او كأنقى الملائكة نفعا وطهارة. تسلك في كلا الوجهتين شطر من ملكتها يداه.

بطولة بهاء الدين انه كان عارفا عظيما وانسانيا عظيما. فيه تكامل العلم والخير. وفيه التقت التيارات التي اصطرعت في زمانه. ذلك هو سر بهاء الدين، الذي أدركه الناس بحسهم البارع تجاه من يعبر عن مكنون نفوسهم. فمنحوه حبهم وتقديرهم دون حساب. وما يزال، بعدما يقل قليلا عن اربعة قرون من وفاته، الشخصية الشعبية الاولى في وطنه الثاني ايران.

(1)

محمد بن الحسين بن عبدالصمد، الجباعي اصلا، البعلبكي مولدا، الأيراني منزلا ومدفنا. يشتهر بين المتكلمين بالفارسية بـ "بهائي". وقد تعرّف بالالف واللام. وهو اسم التخلص الدائر في شعره الفارسي، على سنن شعراء الفارسية؛ حيث يثبتون اسما فنيا مختارا في خواتيم اشعارهم، كي يبقي بمثاية سمة نسب ثابتة. مثلما يضع الرسام توقيعه أدنى عمله الفني. وقد نجده في بعض مقطوعاته العربية.

ويشتهر بين المتكلمين بالعربية بـ "بهاء الدين". وهو لقبه الذي زاوج اسمه، خصوصا في فاتحة مؤلفاته العربية. فهو يكتب عادة: "يقول محمد المشتهر ببهاء الدين العاملي". واللقب المضاف الى "الدين" تقليد غير فارسي في الاساس، شاع بين فقهاء ومثقفي مصر والشام أكثر ما يكون، وصار شعارا لهم. ولم يكن له مثل هذا الشأن بين أقرانهم المتكلمين بالفارسية. فمن هنا نعرف علة اشتهاره بين أهل الفارسية بلقب غير الذي اشتهر به بين أهل الفارسية.

(2)

ولقد عرفنا ان أصله من قرية "جباع" التي تعرف ايضا بـ "جبع" او "جباع الحلاوة"، تمييزا لها عن قرية أخرى في "الشوف" من لبنان اليوم تحمل نفس الاسم. و"جباع" او "جبع" او "جباع الحلاوة" قرية هادئة جميلة غير بعيدة عن مدينة صيداء المعروفة على الساحل اللبناني، تتربع بين مجموعة من التلال المشرفة على البحر. ولذلك فانها تعتبر من المصايف الممتازة؛ ولكنها اشتهرت في الماضي بمن أنجبت من كبار الفقهاء، أشهرهم الشهيد الثاني الذي غادرنا سيرته. والحقيقة انها كانت النبضة الاخيرة في تلك الملحمة الرائعة المدهشة التي من أسمائها نهضة "جبل عامل"، التي نتداول قصتها اليوم في عشرات السير التي تخص كبار الفقهاء الذين خرجوا من هذا الجبل المبارك، انتشروا في الاقطار، فغيروا المصائر وولدوا الافكار الباقيات الصالحات.

ولقد ظل الشيخ بهاء الدين ينتسب في اكتوباته الى جباع، الجباعي، على الرغم من انه لم يعرفها حتى بالرؤية على الأرجح، ولا غرو في ذلك. فالظاهر ان صلة عائلته بهذه القرية كانت اكثر بكثير من مجرد صلة مواطن بوطنه. فمن المؤكد ان عائلته المعرفة في العلم والفضيلة، قد سكنت جباع منذ جده الثالث، شمس الدين محمد بن علي الجباعي المتوفى سنة 876هـ/1471م (روضات الجنات: 346/2). وربما منذ جده الرابع علي بن حسين (الجباعي؟) المتوفى سنة 861هـ/1456م. وهو على كل حال تاريخ مبكر بالنسبة لما نعرفه عن تأسيس الحياة العلمية في هذه القرية. ومحمد بن علي، أول من برز في تاريخ العائلة، هو اسم شهير في مأثورات وأخبار ذلك الزمان (بحار الانوار: 148/108). ولنتدبر هنا ان الشهيد يتحدث عن امرئ لا بد انه به وبأخباره عليم، بحكم البلدية. حيث الانطباع عن المرء أقوى ما يكون. فضلا عن ان الشهيد معروف بدقته في هذا الشأن، فلا يطلق الاوصاف جزافا. ونلفت النظر خصوصا الى وصفه له بـ "الشهير"، إذ انه وصف ذو مغزى خاص، من حيث انه يعكس الصورة اللامعة للشيخ محمد بن علي، التي كانت ماتزال محتفظة بسطوعها بعد ما يقرب من قرن على وفاته. اي في تاريخ صدور الاجازة. ولقد حافظت العائلة من بعده على موقع علمي ممتاز في "جباع"، ممثلة بالشيخ عبدالصمد بن محمد المتوفى سنة 935هـ/1528م، الذي وصفه الشهيد الثاني في إجازته نفسها بـ "الشيخ الصالح المتقن، خلاصة الاخيار". وهذه كلها ملابسات تشير الى دور كبير لمؤسس العائلة، شمس الدين محمد بن علي، في إطلاق الحركة العلمية في جباع، بعد ان نزلها احد آبائه، حسين بن محمد اللوزاني، قادما من قرية "اللويزة" المجاورة، كما تشهد نسبته.

ولقد عاش الشيخ عبدالصمد ثلاث عشرة سنة بعد أن بات موطنه تحت الحكم العثماني. فمن المحقق أنه شهد الارض تميد من تحت الحواضر العلمية العاملية. ولعله شهد ايضا بداية الفترة المجيدة القصيرة لقريته جباع، التي تشبه في تألقها وقصرها كواكب الاسحار. وهو تألق حدث في سياق ارتكاس غريزي على الخوف والتهديد، اتخذ شكل تمركز في الوسط، بعد أن كانت حواضر الحركة العلمية العاملية، جزين وكرك نوح ومشغرة، تستقر على أطراف الكثافة السكانية الشيعية. ولكن ابنه الشيخ حسينا، الذي ولد سنة 918هـ/1512م، اي قبل الفتح العثماني للشام بأربع سنوات، عاش في قلب الفترة المتألقة لقريته، وفي قلب الخوف والتهديد ايضا. وان تكن العائلة قد فقدت في زمانه موقعها التاريخي في المركز الاول في جباع، بعد ان تبوأه عن جدارة واستحقاق الشهيد الثاني، وصار البطل التالي، أعني الشيخ حسينا نفسه، تلميذا له. بل أول تلاميذه واخصهم به ورفيق اسفاره.

تسلم الشهيد الثاني مقاليد مشيخة جباع في فترة تألقها المليئة بالصعاب. وما من شك بأن مهمته، خصوصا المحافظة على تماسك الحوزة العلمية واستمرارها، كانت مهمة شاقة جدا، بل مستحيلة في ذلك الجو المملؤ بالخوف والتهديد. ولقد رأيناه في السنة 952هـ/1545م يشد الرحال الى اسلامبول، بصحبة تلميذه الاثير الشيخ حسين، ليعود منها الى بعلبك، حيث التحق به تلميذه بعد ان أقام مدة قصيرة في بغداد. ثم ليعود منها جباع، على ما وصفنا بالتفصيل الممكن في سيرته.

حل الشيخ حسين بن عبدالصمد محل أستاذه في بعلبك سنة 953هـ/1546م. وفي السنة نفسها رزق بأول ابنيه محمد، بهاء الدين، بطل هذه السيرة.

(3)

ما من خلاف يستحق الوقوف عنده حول مكان ولادته وتاريخها. والفضل في ذلك يعود الى تقليد حميم درج عليه الفقهاء. إذ يثبتون تاريخ ولادة ابنائهم، وكثيرا ما يكون الكتب في لحظة الولادة، على الغلاف الداخلي لكتاب صادف ان أحدهم كان يقرأ فيه. واحيانا على هامش مكتوبة كان يخطها. والفضل بالدرجة الثانية لمؤلف (الحدائق الندية في شرح الفوائد الصمدية) علي صدر الدين المدني، المتوفي في السنة 1120هـ/1547م، حيث نقل في الصفحة الثالثة من كتابه عن خط الشيخ عبدالصمد، ان مولد بهاء الدين "عند غروب الشمس يوم الاربعاء سابع عشر ذي الحجة الحرام سنة 953" الموافق هـ شباط 1547م. لكن المؤلف نفسه يقول في (سلافة العصر/290) ان مولده "عند غروب الشمس يوم الاربعاء لثلاث بقين من ذي الحجة الحرام سنة ثلاث وخمسين وتسعمائة" اي 18 شباط 1547م. ونحن نصدقه في سند الرواية،

ونميل الى الاخذ بثانيتهما. لأن التاريخ الثاني أبعد عن التصحيف وخطأ النساخ. في حين ان من السهل ان يقع التصحيف بين "السابع عشر" و"السابع والعشرين".

اما مكان مولده فالمصادر المعتمدة تجمع على أنه كان في مدينة بعلبك. وهو أمر لا سبيل الى التشكيك فيه، على الرغم من بعض الاقوال المتسرعة، ممن لا تثبت له، تدعي أنه ولد في هذا المكان او ذاك من ايران. لكن رواية شفهية، ما تزال حية متداولة حتى اليوم في بعلبك تقول إنه ولد في قرية إيعات المجاورة التي تقع شمال غرب المدينة على بعد خمسة كيلومترات منها. ومثل هذه النقولات تفرض احترامها على الباحث عادة، لانها عفوية بريئة أبعد عن التلوث بالاغراض. والمصادر المكتوبة تعمم فتقول إن والده أقام في بعلبك منذ ان نزلها قادما من بغداد حتى هاجر الى إيران. لكننا نعرف ان الاسم بعلبك كان دائما يطلق على ما هو أكبر بكثير من المدينة نفسها ليشمل المنطقة كلها، اي القسم الشرقي من سهل البقاع، المعروف ايضا بالبقاع البعلبكي؛ حيث نجد سلسلة من القرى التي يتركب اسمها من مضاف الى بعلبك، عين بعلبك، رأس بعلبك، آخرها شمالا دير بعلبك المجاورة لحمص. ودائما كان على من يريد المدينة بالذات ان يخصص. وعلى ذلك فلا تعارض على الاطلاق بين الروايات المكتوبة وتلك الشفهية.

وهناك سبب آخر يدعونا للاهتمام بتلك الرواية الشفهية. وهو ان بعلبك المدينة كانت حتى ذلك الحين حنبلية المذهب، الشيعة فيها أقلية لا شأن كبيرا لها. في حين أنهم كانوا اكثرية مسيطرة في أرباض المدينة والقرى المجاورة. وتعرف قرية أيعات بالخصوص بأنها منذ ذلك الزمان، بل قبله بكثير، مسكن عائلة كبيرة تنتسب الى همدان، القبيلة الشهيرة التي يعود اليها الفضل في نشر التشيع في الشام، والتي ظلت عائلة بهاء الدين تفخر بالانتساب اليها. فلعل الشيخ حسينا آثر السكنى بين "اقاربه" ومذهبيه، حين ولد ابنه بهاء الدين. نقول هذا عن رواية حية متداولة يصعب اتهامها، فضلا عن انها تبدو متناسقة ومنسجمة مع منطق الاشياء.

مهما يكن فان فترة بعلبك مظلمة تماما في سيرة الاب والابن معا، بحيث اننا لا نعرف عنهما هناك كثيرا ولا قليلا. ونخال ان الشيخ حسينا قبع هناك راضيا بانه منسي، قانعا بذلك النمط من الامن الذي يصح ان نسميه أمن المتقين. بعدما انكشفت نوايا العثمانيين نحو شيخه. وما من دليل، ما من إشارة، تقول انه حل محل استاذه في وظيفة التدريس بـ "المدرسة النورية". ولا يتأتى له ذلك. فالوظيفة كانت لشيخه، ولا يجوز نقلها اليه الا بقرار من السلطة، فضلا عن أنه من العسير ان نتصور ان السلطة العثمانية التي استاءت لنهج الشهيد في بعلبك تقبل بأن يحل محله تلميذه، بعد أن عملت على إبعاده كما عرفنا آنفا.

لذلك نعتقد انه أقام حسب، او نفى نفسه، حتى صلته بشيخه يبدو أنها انقطعت تماما. فخلال اثنتي عشرة سنة شغل كل منهما ينفسه. خصوصا وان خروج الشهيد من بعلبك كان "خاتمة اوقات الامان والسلامة من الحدثان" على حد قول تلميذه ابن العودي، وبدء فترة الخوف والتخفي. على ما فصلناه في سيرته. ولا شك ان حال تلميذه لم يكن أفضل بكثير. وهذا كله يقوي الرواية القائلة انه أقام في قرية إيعات، وبالتالي ان ابنه بهاء الدين ولد فيها.

نخال ايضا، ما دمنا لا نملك الا ان نخال بسبب عول المعلومات، ان الاب انصرف في منفاه الاختياري الى تعليم وتلقين ولده الوحيد ما إن صار لذلك اهلا. ولا بد ان العمل قد سار بنجاح ما بعده نجاح. تآزر لتحقيقه كفايةالاب، المدرس المتمرس، ودأبه وذكاء الابن وحسن تلقيه. ينبينا عن ذلك النجاح أن الابن، بعد ان حط الرحال في ايران، وهو بعد في ميعة الصبا ومقتبل الشباب، كما سنعرف بعد قليل، انتظم في سلك الدراسة لدى شيوخ وأساتيذ كبار في موضوعات متقدمة. وهو أمر لا يتأتى له، حسب تقاليد الدراسة، ما لم يكن قد أصاب حظا جيدا من العلم.

ذلك العمل، الذي وجد فيه الاب متعة وسلوى، وأتاح للابن ان يبدأ علاقته مع المعرفة مبكرا، انقطع فجأة في شهر رجب 965هـ/ آذار 1558م. ففي ذلك التاريخ وقعت الواقعة على الفقهاء الشيعة في المنطقة، وعلى بيت بهاء الدين بالذات، بقتل شيخهم الشيخ زين الدين بن علي، الشهيد الثاني، على يد السلطة العثمانية؛ الامر الذي كان بمثابة النذير لاولئك الفقهاء بأن ينجوا بأنفسهم. وكان الشيخ ابن عبدالصمد، بسبب علاقته الخاصة بالشهيد، من أوئل، وربما اول من شد الرحال ومضى.

(4)

حمل الشيخ ابن عبدالصمد عائلته الصغيرة وولى فرارا. وقد امتلأت نفسه غضبا ورعبا للقتلة الشنيعة التي قتلها استاذه، بعد ان اصطاده جلاوزة العثمانيين من حرم الله وأمنه، إثر ملاحقة عنيدة بدأت في جبل عامل، وتحديدا في جباع، وانتهت في مكة، وتحديدا في المسجد الحرام.

ولسنا نعرف على وجه الدقة هل كان ابن عبدالصمد يقصد ايران بالذات حين خرج أم أنه فر حسب. هل عرج على النجف اول، وقد سبقه اليها هجرة أخوه الشيخ عز الدين قبل ثلاثين سنة (روضات الجنات: 345/2) ورياض العلماء: 115/4). لقد كانت النجف أبدا مهوى القلوب لأمثاله، خصوصا حين الشدة، احتمالا مقبولا. فالناس حين يكونون في مثل ما كان فيه حين

ترك بعلبك يميلون الى سلوك الطرق المألوفة ولقاء الوجوه المعروفة. لكن الاحتمال الاول يبدو أقرب. إذ لا مراء في أنه كان على خبر كاف بما آل اليه أمر ايران الجديدة بعد النهضة الصفوية. وبالمكانة التي أصابها من سبقه اليه من مهاجري وطنه. على قلتهم حتى ذلك الحين.

كذلك لا نملك تسجيلا دقيقا لتاريخ دخوله ايران، وما في يدنا حول هذه النقطة هو فترة محصورة بين تاريخين محققين.

اولهما: إن هجرته حدثت بعد، وبسبب، مقتل استاذه الشهيد الثاني في شهر رجب 965هـ/1558م. وقد اشار هو نفسه اشارة صريحة الى تلك العلاقة في مقدمة كتابه (الدراية). حيث قال: "ومما حثني على تأليف هذه الرسالة، بعد هربي من أهل الطغيان" (الدراية/ 2).

وثانيهما:انه طبقا لرواية ينقلها عبدالله افندي في (رياض العلماء: 110/2) نقلا عن خط الشيخ حسين نفسه، انه كان في قزوين في الثالث من صفر 966هـ/1558م. حيث ولد ابنه ابو تراب عبدالصمد.

إذن من المحقق ان هجرة ابن عبدالصمد ومعه ابنه بهاء الدين قد حدثت بين رجب 965هـ وصفر 966هـ. ونستنتج من هذا بسهولة ان عمر بهاء الدين، عندما هاجر به ابوه الى ايران، كان اثنتي عشرة او ثلاث عشرة سنة. اي ان ما تقوله كتب التراجم عامة، ان عمره يومذاك كان سبع سنين غير دقيق (راجع مثلا لؤلؤة البحرين/26).

(5)

يؤخذ من التاريخ الذي اشرنا اليه باقتضاب أعلاه، والمقتبس عن (رياض العلماء:110/2) ان عبدالصمد، وهو الوليد الثالث في العائلة بعد بهاء الدين واخته سلمى المكناة ام أيمن وام اليمن، قد ولد "ليلة الاحد وقد بقي من الليل نحو ساعة، ثالث شهر صفر سنة ست وستين وتسعمائة في قزوين". وقد نقل عبدالله افندي هذا التاريخ عن ظهر نسخة من (الارشاد) للشيخ المفيد عثر عليها في مدينة "اردبيل" في أذربيجان عليها خط الشيخ حسين بن عبدالصمد نفسه يؤرخ فيها للعديد من افراد عائلته. ولعل هذا السند هونفسه الذي تابعه المدني وأخذنا عنه تاريخ ولادة بهاء الدين أعلاه.

ما يهمنا مباشرة من هذا النص دلالته ضمنا على ان العائلة المهاجرة قد ألقت عصا الترحال اول وصولها الى ايران مؤقتا في قزوين، عاصمة الدولة الصفوية يومذاك. وربما كا هذا الاعتبار هو السبب الاول لاختيارها من قبل الشيخ لتكون اول منزل له في مهجره. فلعله كان

يأمل خيرا من السلطة الصفوية، بوصفه أشهر تلاميذ الشهيد الثاني، الذي اثار مقتله ضجة هائلة في ايران. لكن الظاهر ان آماله لم تصب محلها.

على اية حال فانه من المؤكد ان إقامة العائلة لم تطل في قزوين هذه المرة. اذ لا أحد من كتاب سيرة بهاء الدين وأبيه يذكرها، مع ان بعضهم، مثل عبدالله أفندي، قد محص تسيار الشيخ ابن عبدالصمد بالسنين. ولولا تلك الاشارة من الشيخ حسين، بسبب حرصه البالغ والتقليدي على تسجيل الولادات والوفيات، لما كان لنا فرصة لمعرفة هذا التفصيل الصغير. اذن فالظاهر ان إقامة العائلة في قزوين هذه المرة لم تطل الا بمقدار ما تلتقط انفاسها وتضع الام ذات الحمل حملها، ثم تحولت الى اصفهان. وبهذه المناسبة نشير الى ملاحظة لها علاقة بوليد قزوين الشيخ عبدالصمد. فالظاهر ان مشقات السفر الطويل قد عجلت بولادته عن موعدها الطبيعي. ولعل هذا يساعد على تفسير اعتلال صحته وضآلة نشاطه بالنسبة لكل من نعرفهم من أفراد العائلة، ثم وفاته المبكرة فيما بعد.

(6)

نزلت العائلة المهاجرة اصفهان، التي كانت بالنسبة اليها بر الامان بعد تلك الرحلة الشاقة الخطرة. وقد كانت حتى ذلك الحين بلدة عادية في كل شيء، لم تصر الى ما أصابته فيما بعد من بهاء وعظمة، بعد ان اختارها الملوك الصفويين عاصمة لهم، وزينها الشاه عباس الكبير بمجموعة من العمارات التي تعتبر من أجمل ما انتجه فن العمارة الاسلامية. وبالمناسبة فقد لاحظت ان نسبة من استقبلتهم هذه المدينة من المهاجرين القادمين من جبل عامل والبقاع في هذا العصر يفوق أية مدينة او بلدة ايرانية. ونظن ان ذلك يعود الى عدة اسباب بينها الموقع الجغرافي، ثم الاهمية السياسية والعلمية التي صارت للمدينة فيما بعد. ولا مراء في ان المهاجرين الذين تركوا اوطانهم في الظروف التي صارت معروفة جيدا عند القارئ، يسعون الى كسب الامن والعيش حيث يكونان اقرب منالا.

بالنسبة لبهاء الدين فقد أمضى فترة اصفهان، التي امتدت الى ما يقرب من ثلاث سنوات، تحت الرعاية الكاملة لابيه. وما من ريب انه كان أحوج ما يكون الى مثل هذه الرعاية. ففضلا عن الاسباب المعتادة التي تشد الابن الى أبيه، خصوصا في تلك المرحلة من العمر، فان الفتى الذي طوحت به عوادي الزمان الى بلد غريب، في اللغة وأسلوب العيش، كان عنده سبب إضافي وكبير يجعل من حياته، في هذه المرحلة، مجرد امتداد لما يمنحه إياه أبوه. هكذا فانه في إطار عمارة سيرة بهاء الدين، يمكننا اعتبار فترة اصفهان استمرارا لفترة بعلبك، من حيث انه في الفترتين كلتيهما كان تلميذا لأبيه دون سواه. أي أنه حتى بلوغه الخامسة او السادسة

عشرة من العمر لم يدرس على غيره. ومن هنا نفهم سبب تلك العلاقة المميزة والحميمة التي قامت بين الأب وابنه. وسجلها الابن في شعره وغير شعره، حنينا وعرفانا وشجى. لقد كان بالنسبة اليه الاب والاستاذ والمرشد، جمعهما ووثق عراهما السعي الى تكميل النفس بالمعرفة والخوف والغربة. وناهيك بالغربة سببا يضاف الى نسب.

(7)

في "اواخر ذي القعدة سنة ثمان وستين وتسعمائة" (الشيخ ابن عبدالصمد: رسالة في تطهير الحصر/1. مخطوطة مكتبة الشيخ علي كاشف الغطاء، النجف الاشرف) انتقلت العائلة الى قزوين العاصمة لتقيم هذه المرة، بعد ان عين الشاه طهماسب الاول الشيخ حسينا شيخا للاسلام فيها. وقد سجل الشيخ هذا الحدث، في المصدر الذي سبق ذكره، بالتاريخ الدقيق، وبصيغة احتفالية تند بالابتهاج، وتشي بالحرص على تثبيت الذكرى. ما يوحي بأنه كان بالغ الرضى عما آلت اليه الامور، بعد ان تعب من التجوال والترقب مدة ست عشرة سنة، اي منذ تلك السفرة المشؤومة الى اسلامبول في السنة 952هـ/1545م صحبة شيخه.

لكن الزمان اثبت له ان الامر لم يكن يستحق كل هذا الابتهاج. ذلك ان الاقتراب من السلطة كان دائما، بالنسبة لامثاله من الفقهاء امرا مدمرا لوتيرة الحياة الهادئة الأثيرة، حيث لا صخب ولا نصب. وعالم السياسة وأهلها كان، دائما ايضا، مختلفا في حوافزه ومقاييسه عن تلك التي تحرك فقيها وعالما كبيرا مثله.

ولو ان المستقبل كان يمكن ان يبوح لاحد بسره في تلك اللحظة لكان أحق الناس بالابتهاج والحبور ابنه الطموح، بهاء الدين. فنحن نعلم اليوم ان التحول الى سكنى قزوين كان منعطفا هاما جدا في حياته، بحيث يمكن اعتباره أهم أحداث حياته على الاطلاق، من حيث انه قدم اليه فرصة جديدة أحسن، باشواقه العلمية وكفاءاته، الافادة منها. ونعتقد انه يدين لها فيما صار اليه من مقام علمي، ذي لون فكري خاص جامع منسق ايجابي.

يومذاك كانت قزوين غير اصفهان، عاصمة تضج بالحركة والحياة، حوت من أهل العلوم والفنون من اعتبروا أهم رجالات ايران في ذلك الزمان، في الطب والرياضيات والفلك والهندسة. وبكلمة كانت قزوين من الناحية الثقافية واجهة مخضرمة لبلد مخضرم يجتاز جسره. وبالنسبة لبهاء الدين، نفهم ان المنصب الجديد الكبير الذي شغله ابوه قد ساعده على ولوج الرحاب العلمية للمدينة.

كانت قزوين تلك شـيئا جديدا تماما على بهاء الديـن ، الذي قضى العمر حتى الآن

(أسير) رعاية والده. خاصة وانه خلال السنوات الثلاث التي مضت عليه حتى الآن في ايران، كان قد أسقط حاجز اللغة، بل وتمكن من الفارسية، بحيث ان بعض نصوصه المبكرة في هذه اللغة ترقى الى تلك الفترة على الارجح. أضف الى ذلك ان الاب أخذ ينشغل عنه بمهام منصبه الكبير. هكذا انطلق بهاء الدين.

نظن ظنا يتاخم اليقين أنه أسس لمعارفه الواسعة أثناء إقامته الطويلة في قزوين. ففيها قرأ على أهم شيوخه بعد أبيه: عبدالله بن شهاب الدين حسين اليزدي، الشهير بالملا عبدالله، المتوفي في السنة 981هـ/1583م، "أخذ عنه المنطق والكلام والمعاني والبيان والعربية" (شاه حسين سيستاني:خير البيان/ 355). والطب عن الحكيم عماد الدين محمود، أشهر أطباء ايران في عصره والطبيب الخاص للشاه طهماسب الاول. والرياضيات والكلام والفلسفة عن مولانا أفضل القايبني (؟). والرياضيات ايضا عن المولى علي المذهّب المدرس. واستنادا الى (عالم آراي عباسي: 156/1) فان اول اساتذته في قزوين هو المير مرتضى (هكذا. ولعله السيد المير مرتضى الشريفي الشيرازي، المتوفي سنة 973هـ/1566م) ولم يقل ماذا وكم أخذ عنه. ونظن ان قراءته عليه كانت عابرة خلال استكشافه الجو العلمي في قزوين.

هؤلاء هم أساتذته في قزوين، وذلك استنادا الى مصدرين معاصرين كتبا معلوماتهما أثناء حياة بهاء الدين. ولكن آغابزرك في (الذريعة: 519/1) يضيف أنه "قرأ الرياضيات والحكمة مقدار سنة عند الشيخ أحمد النهمني الكهدمي" المعروف بـ "بير أحمد". ولم نعثر على هذه المعلومة عند سواه.

من اليسير ان نلاحظ الآن انه انصرف في قزوين انصرافا كليا الى دراسة غير "العلوم الشرعية" على حد تعبيره هو، الذي سنفرغ له بعد قليل: رياضيات وهندسة وطب وكلام وفلسفة. ولا بد انه أولى علم الفلك عناية بمستوى عطائه فيه فيما بعد. أي ما كان يسمى –خلا علم الكلام – علوم الاوائل. والظاهر انه خلال هذه الفترة هجر دراسة العلوم الشرعية هجرانا تاما وتفرغ لتلك، بشهادة ان ليس بين اساتذته في قزوين من عرف بالبروز فيها. وهذه ملاحظة هامة، من حيث انها تطل بنا على سريرة في الرجل وتكشف لنا تهيؤاته الذهنية، التي ستصبح أكثر جلاء فيما بعد.

مطلّ آخر: لقد ظل بهاء الدين يؤكد ويكرر ويعيد كلما ذكر والده: "استاذي ومن عليه في العلوم الشرعية استنادي" (يرد كثيرا – مثلا– في اسناد الاحاديث الواردة في كتابه الشهير "شرح اربعين حديثا") ولسنا نعتقد ان هذا التحديد منه مجرد تفاصح لا دلالة له، او مداقة في غير محلها.

من البين ان في عقل الرجل فاصل واضح بين "العلوم الشرعية" وأخرى، فلنسمها انسياقا معه "العلوم غير الشرعية". ليس ما نعالجه هنا الفاصل في ذاته، فهو قائم معه وبدونه. بل الالفات اليه، والتعبير عنه هذا التعبير الحدي مؤكدا مكررا.

لقد قضى الفترة السابقة على قزوين اسير اتجاهات أبيه العلمية، التي انحصرت وحاصرته في العلوم الشرعية، وكذلك أسير الظروف الصعبة المعدومة الفرص في بعلبك واصفهان. وعندما أتيح له ان يعبر عن ذاته بحرية، بعد ان انكسر عنه قالب أبيه، وصادف الشروط المناسبة، بدأنا نرى بهاء الدين كما أراد هو ان يكون، وليس كما أريد له.

اذن فقد كانت قزوين مفترق حياته، فيها أصاب حريته وفرصته معا، ومنها انطلق. واذن فلا عجب ان يرتكس في ذهنه دور ابيه والظروف الصعبة معا سجنا ضيقا بالقياس الى الانفتاح والخيارات العلمية فيما بعد.

من هنا نتساءل: أليس وراء هذه الرغبة في التحديد ميل للتمييز بين حد الحرية وحد المملوكية؟

هل غاص القلم عميقا في سريرة بهاء الدين؟

ربما.

على اية حال، فالظاهر ان بهاء الدين عاش في قزوين زهرة شبابه عيشة راضية. مستأنسا الى جوها العلمي، مستكينا الى حياة الدراسة والبحث. وحتى عندما غادرها ابوه منتقلا الى مشهد حيث ولي منصب شيخ الاسلام، ظل هو حيث غايات نفسه، لا يغادرها الا لماما. منها ذلك اليوم المشهود الذي سجله الاب والاب كلاهما، يوم الثلاثاء الثاني من شهر رجب سنة احدى وسبعين وتسعمائة (16 نيسان 1564م) حيث الاب اجاز لولديه "بهاء الدين محمد وابي رجب عبدالصمد" على ظهر إجازة شيخه الشهيد الثاني له (الاجازة ذات الرقم – 62– في المجلد الخامس والعشرين من (بحار الانوار)، وذلك "في دارنا بالمشهد المقدس الرضوي". وحيث الابن تحمل من أبيه أحاديث شرح بعضها في كتابه الذي سبقت الاشارة اليه "شرح الاربعين حديثا".

في السنة 975هـ/1567م على نحو التقريب انتقل الاب مع زوجته الى هراة هذه المرة، بعد ان ولاه طهماسب الاول منصب شيخ الاسلام فيها. وكان ذلك ايذانا بتبدد شمل العائلة. ففي السنة التالية توفيت الام في هراة. وقد ارخ الاب، على عادته، وفاة زوجته بهذه الكلمات: "وتوفيت زوجتي خديجة بنت الحاج علي في هراة سنة ست وسبعين وتسعمائة" (رياض العلماء:110/2). والظاهر ان بهاء الدين زار هراة بهذه المناسبة، تلك الزيارة التي اوحت اليه

فيما بعد قصيدته "الزاهرة" التي وصف فيها المدينة وصفا مفصلا ينبئ عن الشاب الطلعة الذي كانه. وقد أدرجها بكاملها في كتابه الشهير (الكشكول: 1/147-153).

في آخر هذه القصيدة يتحسر بهاء الدين على فراق هراة، ويتأوه على العود اليها، وهو لا يدري ان الزمان يضمر له خبيئا. ففي السنة 983هـ/1575م ترك الشيخ ابن عبدالصمد هراة قاصدا بلاط الشاه طهماسب في قزوين، طالبا الاذن بالحج له ولابنه بهاء الدين، وهو يكتم أمرا. وفاز بالاذن لنفسه دون ابنه. وكان ذلك آخر عهد أحدهما بالآخر. ففي السنة التالية استراحت بالشيخ حسين بن عبدالصمد دروبه الطويلة الى قبر في البحرين، التي آثر الاقامة فيها خلال الاشهر القليلة التي بقيت له. بعد ان ختم حياته بأداء مناسك الحج. فكأنما كتب على هذه العائلة الشتات في كل صقع: الابن الاصغر، عبدالصمد، في النجف، الام في هراة، الاب في البحرين. وسنعرف ان الابن الاكبر بطل هذه السيرة دفن في مشهد. المهم انه على أثر ذلك فاز بهاء الدين بما تمناه، ان كان حقا يعني ما يقول، فعينه الشاه طهماسب الاول شيخا للاسلام في هراة، ليسد مسد أبيه. وهكذا تحقق له العود اليها.

كان ذلك اول منصب رسمي يتولاه. كما كان، على الارجح، اول اتصال له بالسلطة.

(8)

لاتذكر ايام بهاء الدين في هراة ومنصبه فيها الا بمناسبة حكاية مغامرة ابيه الاخيرة. اما هو فلا يذكرها لا بخير ولا بشر. لا في شعره ولا في تسجيلاته الدقيقة المعتادة. اما المصادر التي عنيت بأخباره فتقفز عن فترة هراة قفزا، كأنها تريد ان تقول ان ليس فيها ما يستحق التسجيل. لا نستثني من ذلك الا رواية لتلميذه حسين بن حيدر الكركي يشير فيها عرضا اشارة سريعة الى ما كان من أمر شيخه في هذه المدينة القصية، وذلك بمناسبة مرافقته لشيخه في بعض اسفاره، حيث قال: " ... ثم سافرنا الى هراة، التي كان سابقا هو ووالده شيخا للاسلام فيها" (روضات الجنات: 7/58).

وفي ظني ان سبب هذا التجاهل يعود الى أن تلك الفترة هي حقا ليست شيئا بالقياس الى ما تلاها من حياة باهرة متوهجة. ثم ان هراة كانت بعيدة بكل المعاني عن محط الانظار، ومراكز الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية. فكأنها نوع من النفي. أضف الى ذلك انها خامدة من جهة النشاط العلمي. إذن فلا شيء يغري بالتسجيل مما يغري بهاء الدين وأمثاله عادة: لا إجازات ولا من يجيزون، ولا تحديث ولا من يحدثون. كما انه لم يكتب فيها شيئا من مؤلفاته، اللهم الا رسالته المعروفة "رسالة في معرفة الكر" المعروفة ايضا باسم "التحفة"، التي كتبها

للسلطان محمد، الملقب بـ "شاه خدا بنده" (985–995هـ/1577–1586م) الذي جلس على العرش بعد وفاة الشاه طهماسب الاول.

على اننا نملك فكرة، ولو عامة، عن الظروف التي استدعت تكليفه، وأباه من قبله، بمشيخة الاسلام في هذه المدينة من المفيد الادلاء بها:

فلفد كانت هراة حاضرة خراسان ايام حكم بني تيمور، ابتداء من السلطان شاه رخ بن خليل بن تيمورلنك (817–850هـ/1414–1446م) حتى آخرهم بديع الزمان، المظفر بن حسين بن بايقرا، الذي انتهى حكمه سنة 912هـ/1506م، بعد ان نزل عنها للسلطان الصاعد النجم الشاه اسماعيل الاول الصفوي. هكذا بدأت ايام مجد المدينة تغيب، بعد أن اصبحت تابعة لعاصمة جديدة لم يكن لها حساب في ميزان الحواضر اسمها قزوين.

ليس هذا فقط، بل ان التطورات السياسية الحادثة وضعت المدينة ضمن خط تماس جديد، بين أكثرية شيعية الى الجنوب منها، وأكثرية سنية منها وشمالا. والتركيبة الاقوامية–المذهبية كانت في تلك المنطقة، وما تزال، ترسم خطوط الجغرافية السياسية. ولذلك فانها ما ان دخلت في ملك الصفويين، حتى طمحوا الى ان يطبقوا فيها ما نجحوا به في ايران اي نجاح. او بالاحرى ما نجح به المهاجرون الكركيون والعامليون. أعني تحويل غير الشيعة الى التشيع الامامي. الامر الذي حال دونه في البداية، ربما، ان هذه المدينة كانت ميدانا لافظع أخطاء الشاه اسماعيل واكثرها فجاجة. فهو حين دخلها في السنة 916هـ/1510م أمر بقتل جماعة من علمائها السنة، بينهم شيخ الاسلام فيها، أحمد بن يحيى، الشهير بأحمد الحفيد. الامر الذي نعاه عليه الكركي، علي بن الحسين بن عبدالعالي، وعلى الاثر دخل ميدان العمل واستلم زمام السلطة الشرعية. فقاد الامور ببراعة وإحكام ما عليها مزيد. وبالنتيجة منح ايران ذلك التوازن الثقافي والسياسي الذي تنعم به حتى الآن. مما فصلنا الكلام فيه في سيرته آنفا.

لكن لامر ما شغل الكركي بالقلب عن الاطراف، ربما لمجرد أن القلب قلب والاطراف اطراف. وما كان لامرئ له الخيرة في أمره أن يساوي بينهما. ولذلك ظلت هراة ومنطقتها على صورة ايران ماقبل الفترة الصفوية، وكان لذلك من النتائج المستقبلة، ثقافية وسياسية، مايعرفه كل من له أدنى دراية بتاريخ وحاضر هذا البلد.

إذن فعندما ولى الشاه طهماسب الاول الشيخ حسينا بن عبدالصمد مشيخة الاسلام في هراة كان يبتغي غاية محددة، هي "إرشاد أهلها الاجانب في ذلك اليوم عن رسوم الامامية" (الفوائد الرضوية/138–139) يعني استكمال خطة الكركي. لكن ابن عبدالصمد تخلى، لاسباب

ليس هذا محل الخوض فيها، وادار ظهره لإيران كلها، ليموت في البحرين. وكان على ابنه بهاء الدين ان يسد مسده.

يبدو لنا واضحا من مجمل هذه الملابسات، كيف ولماذا قادت بهاء الدين حظوظه الى تلك المدينة القصية. ولا ريب عندنا أنه لم يكن من معدن الرجال المؤهلين لهذا النوع من العمل. فهي تقتضي نمط شخصية مختلف، يتصف بالصدامية والحزم، ويا لبعد بهاء الدين عن هذا النمط. أضف الى ذلك أن الامور لم تعد على ما كانت عليه من بساطة في أيام الكركي، اي منذ نصف قرن تقريبا. فالآن أخذت القوى السياسية الاقليمية مراكزها النهائية لمدة طويلة، بعد فترة التحولات الضخمة، وصار الشأن المذهبي وجها اساسيا في النزاع السياسي العالق بين قوتين اسلاميتين كبيرتين، هما العثمانيون والصفويون. بحيث ان المساس بالتوازنات المذهبية لم يعد عملية حرة تخضع لمهارة الداعية ورجاحة جدله، بل تدخل في صميم التجاذب السياسي. خاصة وان مدينة هراة بالذات تطل من شرفتها على كتلة سنية ضخمة لم تكن أقل شعورا بلونها المذهبي من العثمانيين انفسهم، ان لم تتفوق عليهم بكثير.

كل هذه العوامل تجعلنا على شبه اليقين من أن مهمة بهاء الدين في هراة، وكذلك مهمة أبيه من قبله، كانت صعبة جدا، ان لم تكن مستحيلة. وربما ساعد ذلك على تصور بعض الاسباب التي جعلت اباه ينجو بنفسه، متوسلا بالحج، بعد ان أقام فيها ثماني سنوات. لكن حظ بهاء الدين انقذه.

(9)

منذ هراة، وايام هراة، أضعنا خطى بهاء الدين، ولم نعد نعرف اين هو بالضبط، ولا ماذا كان يفعل. فاما انه كان ينقل خطاه بحذر بحيث لا تترك آثارا يمكن ان نستدل بها عليه. واما ان الارض التي سار عليها كانت من ذلك النوع الغادر الذي يعفي على آثار السالكين. نعرف انه كان في قزوين عندما غادر ابوه ايران الى غير رجعة في السنة 983هـ/1575م. ثم انه استقر لفترة ما في هراة، حيث فقدنا أثره ثم اذا به يظهر فجأة في اصفهان في السنة 990هـ/1582م، حيث اتم تأليف احد أشهر كتبه (نسبة اعظم الجبال الى قطر الارض). الذي أخذنا عن خاتمته هذه المعلومة. فأين كان خلال تلك السنوات الثمان او التسع؟ في هراة؟ لانظن ذلك، وسنقول لماذا. ولكن، على كل حال، لماذا هذا الصمت المطبق، وهو الذي عرفناه من قبل ومن بعد مولعا بالتأريخ لاكتوباته من شعر ومن نثر؟ ذلك الولع الذي أعاننا على عمارة هذه السيرة له، دون ثغرات كبيرة حتى الآن. لكننا نراه قد تخلى عنا في هذه المرحلة، بحيث وضعنا تجاه هذه الثغرة الواسعة.

ليس في وسعنا الآن الا ان نظن في أحسن الاحوال. والمظنون ان لهذا الغموض علاقة بالاضطراب السياسي الكبير الذي غرقت فيه البلاد بين السنتين 984 و 996هـ/1576-1587م. وان كنا لا نملك دليلا على ذلك. ولكن فقدان الدليل مفهوم، فالذي يؤثر أن ينأى بنفسه لأي سبب لا يجهر بنيته ولا بماذا يفعل.

اما ذلك الاضطراب السياسي فقد بدأ على أثر وفاة الشاه طهماسب الاول، ثاني ملوك العائلة الصفوية، بعد ان حكم خمسا وخمسين سنة عدا (930-984 هـ/ 1524-1576م) وعرف بتدينه العميق. كما أنه تأثر بشكل واضح بشخصية وانجازات المحقق الكركي، علي بن عبدالعالي (870-940ﻫ/1465-1533م) بحيث انه بعد وفاة هذا الاخير بعيدا عن ايران، ميتة حامت حول اسبابها الشبهات، ظل هذا الشاه معرضا لفترة غير قصيرة عن تعيين خلف له في منصب شيخ الاسلام بالعاصمة. وكان تذكيره من قبل كبار معاونيه بضرورة اتخاذ هذه الخطوة يحرك شجونه على الكركي (رياض العلماء: 110/1). وكانت فترة حكمه هادئة مطمئنة، بدا فيها ان كامل النهج الذي ارتبط بالحكم الصفوي قد استتب بشكل نهائي. واستنادا الى بعض الروايات فانه وفي السنة نفسها توفي ايضا الشيخ علي بن هلال الكركي الشهير ايضا بالشيخ علي المنشار، شيخ الاسلام بعد الرائد الكركي، والذي شغل هذا النصب الخطير قرابة نصف قرن. ولا شك ان لقاء هذين الرجلين في أعلى منصبين، سياسي وديني، في تلك الفترة الانقلابية، كان من أسعد المصادفات التاريخية.

لكن وفاة طهماسب كانت ايذانا بانتهاء تلك الفترة السعيدة وما صاحبها من استقرار. فقد جلس على العرش على أثره ابنه الشاه اسماعيل الثاني (27 جمادى الاولى 984هـ/24 تموز 1576-13 شباط 1578م)، ذلك الرجل القاسي السفاك الذي قضى على كل منافس محتمل في عائلته. وفضلا عن ذلك أعلن خروجه على نهج عائلته، وعمل على ان يستدير بالبلاد مائة وثمانين درجة في السياسة كما في الدين، متجاهلا القوى الهائلة، شعبية ونخبوية، التي صارت في موضع القلب من الوضع الجديد، والموجبات السياسية، على الاقل السياسية، التي كانت وراء نجاح الحكم الصفوي في توحيد ايران. وتلك سياسة فجة خرقاء، ما تزال تثير حتى اليوم عجب المؤرخين واستغرابهم.

لم يطل حكم الشاه اسماعيل الثاني اكثر من تسعة عشر شهرا، وقيل انه اغتيل بالسم. ولكن بعد أن زعزع بلده، وخرب استقرارا اقتضى سبعين سنة من العمل، وجهود اثنين من أقدر الرجال، هما الشاه اسماعيل الاول والشيخ علي بن عبدالعالي الكركي، وحظوظا تاريخية يندر ان تتأتى مرتين لأمة. والحقيقة ان ايران لم تعد الى ما كانت عليه من استقرار ومنعة الا على يد

الشاه عباس الكبير (996–1038هـ/1587–1629م). بعد ان اجتازت فترة أخرى من الركود الذي يشبه استعادة الانفاس . وذلك في فترة حكم الشاه محمد الملقب بالشاه خدا بنده (985–996هـ/1578–1597م)، المثقف المسالم العاجز، الذي لم يجد ما يشغل به نفسه الا الانصراف الى العناية بالفنون. وكان هو نفسه فنانا ممتازا.

من الواضح اننا ننسوق هذه المعلومات التاريخية ضمن سيرة بهاء الدين لاننا نفترض علاقة ما بين ما احداثها وبين سيرة حياته خلال تلك السنوات العاصفة. وانها تقدم تفسيرا مقبولا للصمت الذي لفه، او التف به خلالها.

من هذه العلاقة المفترضة بين ما جد على سياسة الدولة وسيرة الرجل، ان الغرض الذي من أجله ولي مشيخة الاسلام في هراة، وأشرنا اليه آنفا، لم يعد من هم الدولة في عهد الشاه اسماعيل الثاني في شيء، ان لم نقل انه بات يتضارب مع سياستها. وليس من المغالاة ولا من شطح الخيال ان نقول ان هذا الشاه لو استطاع لعمل في هراة، بل وفي ايران كلها عكس ما كان يفترض ببهاء الدين ان يفعل هناك. ولذلك فاننا اعلنا قبل قليل ميلنا الى الظن بان مقامه في هراة لم يطل، الا، ربما، مايزيد قليلا على السنة. ولعله قفل منها عائدا الى قزوين او اصفهان.

من جهة اخرى، فانه يبدو لنا انه خلال الفترة التي تبدأ من عوده من هراة أفلح، على الرغم من كل شيء، في أن يشق لنفسه طريقه الخاص به دون ان يتأثر كثيرا بما كان يدور من حوله. بحيث انه في نهايتها كان قد وطد مكانته، واكتسب شهرة واسعة تجاوزة حدود ايران، وسبقته الى بعض الاقطار التي جابها في رحلته التي سنفرغ لها بعد قليل. والحقيقة اننا لا ندري كيف تأتى له ذلك. وكذلك لا ندري كيف نجمع بين ذلك الصمت المطبق وبين اكتسابه ما اكتسب من مكانة وشهرة. ولكن هذه أمور يصعب اخضاعها لقواعد محددة صارمة لا تتعداها، بحيث لا تحصل الى ضمن الشروط التي نفهمها، كما ان علينا ان نقبل احتمال انه لم يكن صامتا فعلا، بل ان التسجيلات المتعلقة بسيرته واعماله في تلكالفترة قد ضاعت، او انها لم تصل الينا، على الرغم من البحث والنقيب عدة سنوات وفي كل المظان. يؤيد هذا الاحتمال ان ألّف للشاه محمد، الملقب بـ "خدا بنده" في أصفهان كتابا عرفت نسخته العربية باسم "التحفة"، والفارسية باسم "اوزان شرعي". وهو من أوائل كتبه. ولا ريب ان هذا يدل على صلة ما له بأهل الحكم، وهذا بدوره يدل على ان الرجل لم يكن قاعدا يراقب ما يجري من حوله بصمت.

المهم انه في الفترة الممتدة بين السنة 984هـ/1576م، تاريخ عوده من هراة كما نقدر، والسنة 991هـ/1583م، تاريخ بدء رحلته الى سنتحدث عنها توا، نجح الشيخ في توطيد مكانته

في ايران، بل وبنى شهرة هائلة انداحت خارجها، نخص منطقة الشام، مما سنرى امارته والدليل عليه في القسم التالي.

مهما يكن فان ما رأينا فيه من جانبنا، كباحثين، صمتا مطبقا، قد تبدل فجأة الى ما يشبه الضجيج. فكأن أحدا ما، في مكان ما، قد رفع يده عن خانق للصوت، فتبدل الصمت ضجيجا، وامتلأ الجو أصواتا. حدث ذلك مع بدء التحضير لرحلته الطويلة.

(10)

قبل ان نأخذ بالحديث عن رحلته الشهيرة، علينا ان ننفي خطأ شائعا متناقلا في المصادر المعنية يقول انه دخل المنطقة الشامية قبل رحلته هذه، حيث اجتمع بالشيخ حسن بن زين الدين الجبعي في قرية كرك نوح، في السنة 983هـ/1575م. هذا اللقاء ذو القيمة الرمزية الكبيرة بين ابن الشهيد الثاني، ممثل الصمود في الحواضر العلمية الشيعية، بعد شهادة ابيه المدوية وما تلاها من هجرة باتجاه ايران وغيرها، وبين الشيخ بهاء الدين، قطب المهاجرين العامليين في زمانه، ورمز النهضة العاملية الثانية في دار هجرتها ومرابعها الجديدة.

لا شك عندنا ان الشيخ بهاء الدين لم يغادر ايران في تلك السنة، ولا في السنوات القريبة التالية. بل كان في قزوين على نحو التحديد. وهي السنة نفسها التي ترك فيها والده ايران نهائيا، بعد ان حاول ان يصطحب ابنه صاحب السيرة معه. لكن الشاه اذن للأب دون الابن. بل وكلفه ان يسد مسد ابيه في هراة، كما سبق ان قلنا.

والظاهر ان الشيخ علي بن محمد الجبعي (ت: 1104هـ/1692م) مؤلف (الدر المنثور من المأثور وغير المأثور)، وهو حفيد الشيخ حسن الجبعي نفسه، هو المسؤول عن نشر هذا الخطأ الشائع. فهو اول من ذكره حسب تتبعنا، وعنه نقل (الدر المنثور: 202/2).

على ان هذا الكلام لا ينفي هذه الواقعة اصلا. أعني لقاء بهاء الدين بابن استاذ ابيه. لكن في زمان آخر يتناسب مع التاريخ الممكن لمرور بهاء الدين بقرية كرك نوح، عابرا من دمشق باتجاه حلب، اي في السنة 992هـ/1584م، كما سنحقق بعد قليل. خاصة وان الحر العاملي يثبتها في ترجمته للشيخ حسن (أمل الآمل: 58/1) فضلا عن ان الشيخ بهاء الدين قد أدرج له ثلاث قصائد دفعة واحدة في (الكشكول: 110–115)، وسنعرف ايضا انه كان مشغولا بجمع مادته أثناء هذه الرحلة. والظاهر انه تلقاها من ناظمها أثناء هذا اللقاء. وسيأتيك مزيد كلام عن هذا اللقاء في موضعه المناسب فيما يلي.

والحقيقة ان رحلة بهاء الدين إجمالا تحيط بها الاوهام وتكثر حولها المبالغات ، بحيث

أرني لاحظت ان الانطباعات الصادقة عنها في مختلف المصادر نادرة جدا. وكأن المؤلفين يخوضون مباراة حامية تمنح الجائزة فيها لمن يقدم أكثر المعلومات بعدا عن الحقيقة وإيغالا في الخيال. فلو أخذنا مدة الرحلة مثلا لوجدنا ابن معصوم، علي خان المدني (ت: 1120هـ/1708م) يقول في (سلافة العصر/290):

"**ثم رغب في الفقر والسياحة. واستهب من مهاب التوفيق رياحه. فترك تلك المناصب، وما لما هو لحاله مناسب. فقصد حج بيت الله الحرام، وزيارة النبي وأهل بيته الكرام عليهم افضل الصلاة والسلام. ثم أخذ في السياحة، فساح ثلاثين سنة**"

وتابعه على ما قاله محمد الكشميري (ت: 1302هـ/1884م) في (نجوم السما/ 27). ولكننا نجد التنكابني محمدا بن سليمان في (قصص العلماء/ 236) الذي اتم تأليفه في السنة 1290هـ/1873م، يطامن من غلواء سابقيه، حيث يقول ما ترجمته: "وطالت سفرته اربع سنوات، منها سنتان في مصر"، وهو زعم قريب من الحقيقة. ولكنه أضاف بعد قليل "انه اكتسب العلوم السرية في سفرته تلك" (نفسه/ 244) فكأنه أبى ان يشهد تلك المباراة دون ان يضرب فيها بسهم.

والحقيقة ان تلك الرحلة لم تطل اكثر من سنة وشهرين على أبعد تقدير. منذ أواخر شهر رجب سنة 991هـ، حتى أوائل شهر رمضان سنة 992هـ (اواخر حزيران 1583 الى اواسط ايلول 1584م). ولحسن الحظ فانه أرخ بنفسه بدء سفره وعودته، وما زال التاريخان محفوظين.

اما تاريخ البدء فهو بخط يده على هامش مجموعة جده شمس الدين محمد بن علي الجباعي، المحفوظة في مكتبه مدرسة السيد البروجردي في النجف الاشرف، وفيها: " ... في تاريخ العشرين من رجب المرجب سنة احدى وتسعين وتسعمائة في أصفهان، أيام العزم على التوجه الى بيت الله الحرام". وعندنا صورة ضوئية له.

واما تارخ عودته فهو في المجموعة التي بخطه حيث كتب ما يلي: "قد سنح بالخاطر ليلة الثلاثاء خامس شهر رمضان المبارك سنة 992، ايام المعاودة من مكة المكرمة" ثم عدة أبيات بعدها: "لكاتب الاحرف مما سنح في بلدة وان". ومدينة "وان" في أذربيجان الى الشرق من تبريز، يرد ذكرها في كتب التاريخ التي سجلت أحداث الصراع والقتال بين السلطان سليم الاول العثماني والشاه اسماعيل الاول الصفوي، في السنة 920هـ/1514م. (أخذنا نص بهاء الدين عن الاستاذ سعيد نفيسي (احوال واشعار فارسي شيخ بهائي/ 127) التي نقلها بدوره عن (المجموعة التي بخطه)، اي خط الشيخ .

ولكن، لماذا ارتكب بهاء الدين تلك الرحلة–المغامرة ؟

هناك اكثر من مبرر لطرح السؤال. على الرغم من ان الحج بذاته غرض كاف لجزء من الرحلة. ولكن الرجل طوّف من بعد اداء مناسك الحج في أرجاء مصر والشام وأسيا الصغرى عائدا منها الى ايران، وحيدا متنكرا. فلماذا يقوم رجل في مثل مكانته وشهرته بتلك الرحلة الشاقة، التي لا تخلو من مخاطر جدية، منها وأقلها المخاطر المألوفة على المسافر في تلك الازمان؟.

اول جواب يخطر في بال العارف بالتقاليد التي كانت مرعية بين علماء الاسلام هو انه سعى الى مثل ماسعى اليه أمثاله من قبله ومن بعده، أعني لقاء حملة العلم وأهله والاخذ عنهم ومطارحتهم. وهو أمر ظل الى وقت قريب ذا قيمة خاصة، بحيث لا تعادله اية وسيلة اخرى في تقاليد التلقي الاسلامية. وهو جواب لا بد من اعتباره مقبولا كتعليل جزئي على الاقل. والشواهد عليه غير قليلة في مسلكياته ولقاءاته ومن التقى بهم خلال رحلته، وما دار فيها من أحاديث ومطارحات ومناقشات، مما سنشير اليه في موضعه فيما يلي. ومع ذلك فانه لا بد لنا من البحث عن حافز شخصي. ذلك انه تحت ووراء كل حافز انساني عام هناك الشخص، الذات، وهي أحرى بتفسير خصوصيات المرء التي تبدو لنا في تفاصيل سلوكه.

يكاد يجمع كتّاب سيرة بهاء الدين، اخص الذين اعتنوا بمعالجة الاسئلة التي نعالجها هنا، على القول، كل بطريقته، انه حين خرج كان طالبا العلاج لنفسه المتعبة مما ألمّ بها. وأوضح اشارة الى ذلك صدرت عن غيره. قرأناها آنفا في النص الذين اقتبسناه عن المدني، حيث قال: "ثم رغب في الفقر والسياحة. واستهب من مهاب التوفيق رياحه. فترك تلك المناصب ومال لما لحاله هو مناسب". والفقر والسياحة يعنيان في النص الانخلاع من ربقة التملك والوطن. وذلك من اشارات أهل العرفان وسمات الزاهدين. والفكرة التي يعالجها المدني تتكامل فيما يلي من كلامه. ومنه طلب التوفيق، يعني العمل وفق ما يرضي المولى، وفي المقابل ترك المناصب، والميل لما هو لحاله مناسب.

هذا القلق الروحي نعرفه عند أمثاله من الناس الذين يحثهم النظام الفكري الذي يعقلونه، والاخلاقي الي يلتزمونه، على لون من الحياة عماده البساطة والبعد عن الشهوات والرغبات الدنيوية. بل هو أقرب الى الزهد. لكن الظروف المحيطة بهم تلزمهم إلزاما بلون مختلف تماما. وبهاء الدين كان، كما يشهد شعره وكتاباته النثرية، ذا نزعة صوفية. كما ظل طول عمره مكتفيا بالقليل من كل شيء مما هو من متاع الدنيا. ولكنه كان، من الجهة الاخرى، في موقع متقدم من مجتمعه. والمواقع المتقدمة كانت وماتزال وستبقى الميدان الاوسع للصراعات على المكاسب والمناصب، حيث يسود الزيف والتمثيل والبهرج. وذلك أمر لم ينج منه حتى قبيله من الفقهاء.

مما تركه موزع القلب بين غايات نفسه وبين مقتضيات العيش بين ومع اولئك الناس. وذلك عبء ثقيل يبهظ حامله، خصوصا اذا طال احتماله، وخصوصا ايضا في فترة الشباب، قبل أن يشتد عود نفسه ويصلب، ويفارقه طموح الشباب وفضوله، ويصبح قبول اي شيء والاعتياد عليه رهنا بالظروف والمتاح.

ومهما تكن قيمة شهادة المدني ومن سواه في هذا الشأن، فإنها لن تعادل بأي حال نص بهاء الدين نفسه. فالوجدان وعالم الانسان الداخلي هو خزانة محصنة، لا يملك سر فتحها الا صاحبها. ويا ليت بهاء الدين ترك لنا كلاما مباشرا يشرح لنا فيه أزمته وكيف واجهها، كما فعل الغزالي من قبل، لأغنانا عن رمي شباكنا في البحار البعيدة وتصيد لوازم الكلام.

نشير بذلك الى ما تركه من تسجيلا كتبها أثناء رحلته. أودعها ما كان يعمر نفسه ويشغل باله من أفكار وإحساسات، وهو يهيم خلال هاتيك البقاع يوما بعد يوم وشهرا بعد شهر. أعني مجموعته الشعرية التي سماها هو "سوانح سفر الحجاز"، وتعرف عند الايرانيين بـ "نان وحلوى"، أي خبز وحلوى. وهواسم مستل من احدى قصائد المجموعة الشهير "الكشكول". ولا بد لنا من أن نقول اول ما هي صلة هذين العملين على وجه الخصوص بما نعالجه الآن.

اما "سوانح سفر الحجاز" فهي قصائد بالعربية والفارسية "سنح اكثرها في طريق حج بيت الله الحرام" على حد تعبيره هو في المقدمة القصيرة التي وضعها للمجموعة. إذن فمن المفهوم والمتوقع ان يودعها الشاعر دخيلة نفسه، وما كان يعتلج في قلبه من احساسات، ويدور في عقله من أفكار اثناء الرحلة. فلهذا ومثله يقول الناس الشعر.

واما "الكشكول" فهو ذلك الكتاب الذي كان له ذلك الحظ الهائل من الذيوع والانتشار بين الناس. وما ندري هل الكتاب مدين بشهرته الى مؤلفه ام العكس. ولكن من المؤكد ان بهاء الدين شق بهذا النمط من التأليف طريقا للناس من بعده فسلكوه. والاسم في ذاته ذو مغزى يستحق ان نقف عنده. فالكشكول في الاصل وعاء خشبي ذو شكل تقليدي لا يعدوه، يعلقه دراويش ايران في اكتافهم ليضعوا فيه ما يتلقونه من صدقات المحسنين، فيجتمع فيه بنهاية السعي خليط متنافر من الاشياء. واستعار بهاء الدين الاسم لكتابه، لانه هو الآخر يجمع مادة لا تستقيم تحت منهج، اللهم الا حسن الذوق وبراعة الاختيار وجمال اللفته وسعة المعرفة. ولا شك ان هذه الاستعارة البارعة دليل آخر على عبقرية بهاء الدين، وقدرته على التواصل مع ثقافة الجمهور، والافادة من المخزون الشعبي في العمل الادبي، ولعل ذلك يوقفنا على سر من أسرار ما حظي به من مكانة وشهرة بين الناس، وما ناله من محبة وتقدير صافيين بريئين من الشوائب.

المعروف ان بهاء الدين جمع مادة هذا الكتاب أثناء رحلته (راجع مثلا: ريحانة الألباء:/102 والكواكب السائرة: 441/3) وهو زعم بعيد عن الحقيقة. إذ لا شك ان بعض مادته، خصوصا في الاجزاء الثلاثة الاخيرة، يعود الى ما بعد رحلته بكثير. بشهادة تواريخ واحداث مما عرفناه مولعا بتسجيله أشد الولع. ولكن لا شك ايضا أن بعضها الآخر مما سجله أثناء الرحلة. بل ان الحقيقة التي لا يصعب على الباحث ان يكتشفها ان الجزء الاول حتى قصيدته الشهيرة "وسيلة الفوز والامان" هو سجل واف برحلته. قال فيه، بطريقة او بأخرى، أين ذهب ومن التقى. ومن العجيب ان لا يلاحظ ذلك أحد حتى الآن.

والذي يبدو لنا بعد سبر هذا الكتاب الضخم باجزائه الخمسة ان مؤلفه شرع في جمع مادته اثناء الرحلة، وهذا منشأ الزعم المشهور، ثم مضى بعد ذلك يضيف اليه بقية عمره. ومن هنا يبدو الكتاب لقارئه اليوم جسدا واحدا بروحين. ففي حين تسيطر على جزئه الاول نزعة عرفانية لا تخطئها العين، نجد ان بقية أجزائه تسودها الملاحظات والمناقشات العلمية والادبية البحتة. ولا مراء في أن هذا التمايز يرجع الى تمايز آخر ميدانه عقل مؤلفه وميوله ونزعاته، وما هو عنده أولى وأحرى بالاهتمام من سواه. مما يشكل فهمه واعتباره والتدبر فيه، عند قراء بهاء الدين، مفتاحا للولوج الى عالمه الفكري.

في "سوانح سفر الحجاز" نرى الى بهاء الدين طافح النفس بالمرارة، ممتلئا غيظا على ما فرط من أمر نفسه. يفر بروحه هاربا من أمر مهول، وكأنه امرؤ علقت النار بثيابه، فهو يركض ملء فرجه، ضاربا بيديه يمينا ويسارا، محاولا ان يحمي جسده من حر النار التي تكاد تاكله. فبينما يخصص احدى قصائده لـ"التأسف والندامة على صرف العمر فيما لا ينفع" نرى الى جنبها أخرى "في قطع العلائق والعزلة عن الخلائق" ثم ثالثة "في ذم العلماء المتشبهين بالامراءالمترفعين عن سيرة الفقراء". ولعله أفصح ما يكون كلاما عن دخيلة نفسه أثناء الرحلة، في مقطوعة ملمعة تحمل عنوان "في تأويل قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: حب الوطن من الايمان"، حيث يقول:

قُم توجه شطر اقليم النعيم واذكر الاوطان والعهد القديم
كنج علم ما ظهر مع ما بطن كفت: از ايمان بود حب الوطن
اين وطن مصر وعراق وشام نيست
أين وطن شهريست كانرا نام نيست

أي :

كنز علم ما ظهر وما بطن قلت: من الايمان حب الوطن

هذا الوطن لا مصر ولا العراق ولا الشام

هـــذا الوطن هو بلد لا اسم له

وتمضي بقية قصائد المجموع على هذا النحو.

إذن فقد كان بهاء الدين هائماً على وجهه فعلا. رحيله الجسدي ليس الا رحيلا سطحيا ومجزؤا عن رحيل آخر داخلي. بحثا عن وطن لا اسم له. ليس من تلك البلدان التي كان يتجول فيها، بل ولا من هذا العالم أصلا. وانما عودة الى العالم الذي هبط منه. وذلك تعبير مألوف عند أهل العرفان، عن الحنين الروحي للانسان.

اما "الكشكول" فالصفحات الاولى منه، حتى الحد الذي حددناه قبل قليل، لا تعدو في أفكارها ومقاصدها ودلالاتها ما في "سوانح سفر الحجاز"، بل ان قصائد مما أفردها مع سواها في المجموع أثبتها ايضا، وربما قبل، في "الكشكول". كما أننا نلفت النظر الى أمر خبيء في اسم الكتاب، ربما كان لا يقل دلالة عن كل النتائج التي محصناها حتى الآن. فلماذا يستعير بهاء الدين اسم كتابه من متاع الدراويش؟ هناك، طبعا، ما أشرنا اليه قبل قليل من النقاط للتشابه الباربع بين مادة الكتاب والكشكول الوعاء. ومع ذلك فإن علينا ان نبحث عما هو أعمق من آلية النقل، بمناسبة التشابه السطحي والشكلي. بمحاولة فهم آلية عقلية، هي المحرك والموجه الحقيقي لعملية الانتقال، تمكن قراءتها في المضمون الرمزي للكلمة ووطنها الثقافي والاجتماعي الاصلي. واعتقد ان هذا المنهج سيصل بنا الى اليقين بأنه لم يكن معلق القلب في تلك اللحظات بالدراويش ورسومهم وأهداف حياتهم لما خطر له ذلك الخاطر العجيب. وسنعرف فيما يلي انه كان قد اتخذ لنفسه زي الدراويش أثناء رحلته.

ثم اننا نقرأ في الكشكول كلاما كثيرا مما يتصل بهذا ومثله. من التكرار غير المفيد ان نقول أين، وماذا يعني. لكن "سانحة" من بين كل ذلك الكلام تحمل دلالة خاصة. لذلك فاننا سنقتبسها بنصها:

"**لو لم يأت والدي، قدس الله روحه، من بلاد العرب الى بلاد العجم، ولم يختلط بالملوك، لكنت من أتقى الناس وأعبدهم وأزهدهم. لكنه، طاب ثراه، أخرجني من تلك البلاد، وأقام في هذه الديار، فاختلطت بأهل الدنيا، واكتسبت أخلاقهم الردية، واتصفت بصفاتهم الدنيئة، ثم لم يحصل لي من الاختلاط بأهل الدنيا الا القيل والقال والنزاع والجدال. وآل الامر الى أن تصدى لمعارضتي كل جاهل، وجسر على مباراتي كل خامل**". (الكشكول:162/1)

نلاحظ اولا ان في هذا الكلام شيئا من الحيف على الشيخ حسين بن عبدالصمد، فهو لم يكن يملك الخيرة في أمره حين خرج بابنه مهاجرا، كما عرفنا. وحقا كان ذلك ايضا حال بهاء الدين حين ألزم بمشيخة الاسلام في هراة إلزاما، وبذلك تأسست علاقته الرسمية بالسلطة، كما رجحنا. ولكنه هنا يتناسى وصية أبيه الاخيرة حين كتب اليه قبل وفاته يقول:"يا بني ان اردت الدنيا فاذهب الى الهند، وإن أرجت الآخرة فاتبعني، وإن لم ترد لا الدنيا ولا الآخرة فابق في أرض العجم" (رياض العلماء: 246/2).

يظهر لنا نص بهاء الدين غربته ذات الوجهين: مادية عن وطنه – نعيمه المفقود جبل عامل، والحياة الورعة الطاهرة الفقيرة لآبائه وأجداده، تلك الحياة التي حرم فرصة التمثل بها، بالهجرة مع أبيه. ومعنوية، حيث هو، حيث تنعدم الاهداف السامية للحياة، ويسود التغالب على المنافع والمكاسب والمظاهر الفارغة الزائفة، وتنعدم المقاييس الصحيحة للرجال وكفاءاتهم. ومما يملأ القلب أسى وحزنا، أنه على الرغم من كل هذا، والتجارب المرة وخيبة الامل، فان بهاء الدين وأباه كلاهما لا تخطر له حتى مجرد خطور فكرة العودة الى وطنه، وكأنه صار محرما عليهما. الهند او البحرين أقرب اليهما منه وأكثر أمنا.

سنقتفي آثار بهاء الدين وهو يجوب الديار من بلد الى بلد. معتمدين التسجيلات التي تركها في الكشكول وغيره، بالاضافة الى التسجيلات التي كتبها الذين التقى بهم خلال تجواله في مختلف الاقطار، وهي كثيرة وثمينة.

في العراق والحجاز

اذن، وكما سبق منا القول، فبعيد العشرين من شهر رجب من السنة 991هـ/24 حزيران 1583م، انطلق من اصفهان. والظاهر ان السبب المعلن لسفره كان "التوجه الى بيت الله الحرام"، حسب ما قال هو في الاكتوبة التي اقتبسناها قبل قليل. ونلاحظ هنا اننا لم نتلق اي اشارة تقول انه استأذن احدا في السفر، كما تقتضي الاصول بالنسبة لمن يشغلون منصبا رسميا، وكما فعل أبوه من قبل حينما سافر معلنا السبب نفسه. ربما لأنه لم يكن عليه ان يفعل. وعلى هذا، فإذا صح عندنا ان عدم الذكر هنا دليل على عدم الحدوث، وهو صحيح، فهذا يصلح دليلا على أنه لم يكن يشغل اذ ذاك اي منصب رسمي. مما يعزز النتائج التي محصناها آنفا، حيث قضينا أن مقامه في هراة ومشيخة الاسلام فيها لم يطل، الا مايزيد قليلا على السنة، وانه عاش بعدها في اصفهان. يؤيد ذلك ايضا انه لم يكترث بأن يؤقت سفره مع الموعد المناسب لانطلاق الحجيج، الأمر الذي كان سيمنح إعلانه قبولا أفضل. ولكن الظاهر انه لم يكن يعاني كبير حرج في هذا الشأن. وعلى هذا فقد رأيناه يرحل معلنا انه يبتغي الحج قبل الموسم بخمسة أشهر تقريبا.

والظاهر ايضا انه اتخذ سبيله الى العراق. ففي (الكشكول: 124/1) مقطوعة شعرية قصيرة تحت عنوان "وله وقد اشرف على مدينة سر من رأى" نقتبسها لجمالها:

أسرع السير ايها الحادي ان قلبي الى الحمى صادي
واذا ما رأيت عن كثبٍ مشهد العسكري واله ـــادي
فالثم الارض خاضعا فلقد نلت والله خير إسـعاد
وإذا ما حللـت ناديه ـــم يا سرقاه الالـــه من نادي
فالثم الارض خاضعا ولهاً واخلع النعـــل انه الـوادي

واننا لنحب ان نعتقد ان القارئ يشاركنا التأثر بما في هذه الابيات من بساطة وصدق وعذوبة. وهذه مناسبة للقول ان بهاء الدين ترك لنا عدة مقطوعات شعرية قالها بمناسبات مماثلة خلال رحلته هذه سنذكرها كلا بمناسبتها، تمتاز بالنكهة نفسها. ولا ريب عندنا انه زار مقام الجوادين عليهما السلام في الجانب الغربي من بغداد، ومشهد الامام الحسين عليه السلام في كربلاء. ولسنا ندري لماذا لم توح اليه الزيارتان بمثل ما اوحته بقية المشاهد والمشاعر. وكذلك زار مشهد الامام امير المؤمنين عليه السلام في النجف الاشرف. ولعل ملاحظة ما قد اوحت اليه بالبيتين التاليين اللذين يدكرهما في (الكشكول: 101/1) تحت العنوان التالي: "قد صمم العزم محمد المشتهر ببهاء الدين العاملي على ان يبني مكانا في النجف الاشرف، لمحافزة نعال زوار ذلك الحرم الاقدس، وان يكتب على ذلك المكان هذين البيتين:

هذا الافق المبين قد لاح لديك فاسـجد متذللا وعفر خديك
ذا طور سينين فاغضض الطرف به
هـــذا حرم العزة فاخلع نعليك

وما ندري هل حقق عزمه ام لا. ولكنه بالتأكيد ملك لذلك فرصة، خصوصا بعد ان صار له من الشأن ما سنعرف، وصارت بلاد العراق خاضعة لحكم الصفويين لفترة. ولعله فعل، ثم ذهب المكان في التجديدات المستمرة للمشهد.

من العراق اتجه صوب الحجاز على الطريق التقليدية للحجيج. وعندما اشرف على المدينة انطلق بهذين البيتين الرائعين اللذين ما زالا يختزنان لقارئهما ما جاشت به نفس بهاء الدين في تلك اللحظة حين وقعت عينه على قبة مقام خاتم الرسل صلوات الله عليه وآله لأول مرة. فكأنه يخرج من قلبه الآن غضا طريا:

هذه قبة مـــو لاي واقصى أملي
أوقفوا المحمل كي ألث ـــم خفي جملي

و "**لما حج الى بيت الله الحرام، وشاهد تلك المشاعر العظام**" انطلقت نفسه بهذين البيتين اللذين صبّ فيهما اللحظة بكل ما فيها مندهشة وشوق. بحيث يصعب على الناقد ان يقف عندهما ليوضح او يضيف، فهما غنيان على حد الامتلاء لا يحتملان اي إضافة:

يا قوم بمكـــة انا ذا ضيف ذي زمزم هذى منى وهذاك الخيف

كم أفرك عيني لأستيقن هل في اليقظة ما أراه ام هـــذا طيـف

(الكشكول: 24/1)

ولا ريب في انه امضى في كل من تلك المشاهد زمنا قبل الوصول الى مكة. فبالنظر الى وقت انطلاقه المبكر من اصفهان بالنسبة لموسم الحج، لم يكن على عجلة من أمره. كانت رحلته اشبه بالتسكع منها بالسفر القاصد.

لكن الجدير بالملاحظة والذكر اننا لا نجد بين ايدينا اليوم اي إشارة منه الى انه التقى خلال ما مضى من رحلته حتى الان بأحد من رجالات العراق او الحجاز. كما لا نجد له ذكرا في مصادر القطرين المعاصرة. ولا ريب ان جزءا من السبب في هذا التجاهل المتبادل يعود الى تنكره وحرصه البالغ على التخفي. ولكنه كان كذلك في الجزء التالي من رحلته في مصر والشام، كما سنرى. ومع ذلك فقد سجل هو وسجل عنه. والحقيقة ان الشق الاول من الملاحظة يصعب تفسيره. فكأن العراق والحجاز لم يكونا بالنسبة اليه الا تلك المشاهد والمشاعر. وذلك امر قد يساعد على فهم ما كان عليه من برم وتبكيت، مما أفضنا في وصفه قبل قليل. اما الشق الثاني فيمكن تفسيره بحالة الخمول الفكري التي كانت تسود القطرين. حتى الحركة العلمية العريقة في النجف الاشرف كانت في أدنى أحوالها، بعد انتقال مركز ثقل الحركة الدراسية الى ايران في إطار التطورات الهائلة التي جدت منذ رسوخ الحكم الصفوي ونهجه فيها. وخصوصا بتأثير هجرة الفقهاء اليها من جبل عامل والبقاع والبحرين. ولولا وجود الشيخ أحمد الاردبيلي (ت: 993هـ/1585م) في النجف الاشرف في تلك الفترة، بما يعني وجوده من ثقل علمي، لقلنا لم يكن فيها أحد.

<u>في مصر</u>

واستنادا الى المحبي في (خلاصة الأثر: 441/3) يقتبسه اقتباس الآخذ به المحدث النوري (ت: 1320هـ/1902م) في (مستدرك الوسائل: 418/3) وكذلك الى الغزي في (الكواكب السائرة: 70/3) فان بهاء الدين اتجه بعد أن أتم مناسك حجه الى مصر. ولعله آثر ان يكون في رفقة الحملة المصرية، وهي عادة قافلة كبرى، طلبا للأمان في هذا الطريق الذي طالما كان

هدفا لغارات اللصوص وقطاع الطرق. وهي تسلك بحسب العادة الطريق المحاذية للشاطئ الغربي للبحر الاحمر، ثم تنعطف غربا متجهة الى غزة، وتجتاز من بعدها شمال سيناء وصولا الى مصر.

يتضح لنا من خريطة هذا الجزء من الرحلة ان العروج على مصر كان أمرا مقصودا، وانها لم تكن مجرد موقع على طريق العودة.

فلماذا يقصد مصر بالذات؟

الحقيقة انه حينما يقصد بهاء الدين مصر فانه يسلك طريقا عبده من قبل سلف له صالح: أبوه واستاذ ابيه، الشهيد الثاني والمحقق الكركي والشهيد الاول، رضوان الله عليهم، وهم كبار شيوخ الحركة العلمية الشيعية في الشام خلال ما يزيد عن قرن، الذين جذبهم الصيت العلمي الذي للقاهرة وجامعها الازهر، فقصدوها كل بدوره، على بعد الشقة وصعب السفر، للاخذ عن شيوخها، ووصل اسنادهم بطرق محدثيها. وهو تقليد جليل المغازي. حافظ عليه فقهاء جبل عامل طيلة فترة نهضته الفكرية. ولعل بهاء الدين آخر من أحياه من سلسلة كبار الفقهاء. فكأنه بذلك يعبر عن تمسكه بالجذور. ومن هنا نكتشف الانسجام الكامل في مسلكه، ابتداء من حنينه العميق الى نمط حياة أبائه وأجداده في جبل عامل، الذي سبقت الاشارة اليه قبل قليل، وانتهاء بالالتزام بإحياء هذا التقليد العريق الجليل. كما انه لا تفوتنا الاشارة، بهذه المناسبة، الى ما في إحياء هذا التواصل في ذاته، جيلا بعد جيل، من مغزى سام ونبيل، لا ينطوي الا على الاصرار على التواصل بين المراكز العلمية الاسلامية واتجاه حركة البحث فيها. على الرغم مما تفرقه السياسة، وعلى الرغم من ان هذا الالتزام كان دائما من طرف واحد. وخصوصا على الرغم من الاضطهاد المذهبي المتواصل للحركة العلمية ورجالها في جبل عامل وجواره، الذي تصاعد منذ الفتح العثماني للشام. وهي امور ألمحنا اليه بما يكفي في سيرة الشهيد الثاني.

المهم ان بهاء الدين دخل مصر. ولسنا نعرف الكثير عن أعماله وتحركاته وصلاته فيها، فهو لا يأتي في إجازاته المتعددة التي منحها من بعد على ذكر أحد من شيوخها وأهل الحديث فيها (راجع هذه الاجازات في المجلد الخامس والعشرين من بحار الانوار) كما فعل الشهيد الاول والمحقق الكركي وسواهما من قبل. مما نفهم منه أنه لم يؤسس صلات تستحق الذكر، وأنه لم ينفتح على الحياة العلمية فيها الانفتاح المتوقع من أمثاله. وهذا ما يدعونا الى ان نذكّر مرة ثانية بتنكره.

لكنه يذكر في (الكشكول: 36/1) "الاستاذ الاعظم الشيخ محمد البكري الصديقي (ت:

994هـ / 1585م) بمناسبة ما كتبته عنه بمصر المحروسة سنة 992" ثم يورد له قصيدة عرفانية. وكذلك يذكره بعد صفحتين بمناسبة مشابهة. وفي (خلاصة الاثر: 441/3) انه: "كان يجتمع مدة اقامته بمصر بالاستاذ محمد بن أبي الحسن البكري"، الذي يصفه الغزي في (الكواكب السائرة: 76/3) بـ "شيخ الاسلام وابن شيخ الاسلام، العارف بالله ... مشهور الآفاق". ويبدو من مجمل هذه الشهادات انه الشخص الوحيد الذي اجتمع به في مصر. كما يبدو من مجمل ما تبادلاه من اشعار ان العلاقة بينهما كانت تدور في جو أهل العرفان. إذن فالمسألة بالنسبة الى بهاء الدين لم تكن مجرد حذر وحرص على التخفي، بل إصرار على الابتعاد عن جو العلوم الرسمية وعن أهلها، وعلى الالتصاق بأهل العرفان. واذن فنحن هنا أمام وجهين او عاملين لا علاقة بينهما في الاساس، لكنهما تقاطعا في سيرة بهاء الدين، او بالاحرى في هذه المرحلة منها. أحدهما مقتضيات الامن الشخصي، التي املتها ظروف سياسية، صارت واضحة عند القارئ، والثاني حالته الوجدانية التي افضنا في وصفها وتشخيصها في مقدمة هذا الفصل.

يتصل بالوجه الاول ما يرويه المحبي في(خلاصة الاثر: 441/3)ان صاحبه البكري كان "يبالغ في تعظيمه، فقال له (اي بهاء الدين) انا درويش فقير، فكيف تعظمني هذا التعظيم؟! فقال: شممت منك رائحة الفضل". ونفهم من هذا الكلام ان الفضل في اكتشاف فضائل بهاء الدين يعود الى حاسة الشم القوية التي كان يتمتع بها هذا المتصوف الذي تنسب اليه مكاشفات عجيبة، لم تجده نفعا فيما يتعلق بمعرفة حقيقة صاحبه. يعني، من الجهة الاخرى، ان بهاء الدين كان متنكرا تنكرا كاملا بزي الدراويش الفقراء، ولكنه مع ذلك كان لا بد له من ان يتخذ لنفسه اسما بين الناس. ولحسن الحظ فان الغزي في (الكواكب السائرة: 70/3) يذكر لنا هذا الاسم مشفوعا بالالقاب المناسبة: "الفاضل الاديب محمد بن الحسن الحارثي الشامي". ولا ريب في ان مصدر الاسم بهذا التركيب هو صاحبه، ما يفيدنا اليوم انه كان يتنكر ايضا بكتمان لقبه ومنبته، وهما أشهر ما يعرف به بين الناس حتى اليوم، أعني "بهاء الدين العاملي". حتى من لا يستحضر من عارفيه اسمه يعرفه بهذا اللقب والنسبة. هذا فضلا عن ان الالقاب العادية جدا "الفاضل الاديب" التي سبقت الاسم، كما اورده الغزي، تشهد بأنه كان يكتم مكانته. فأين المكانة العلمية الحقيقية والشهرة العريضة لبهاء الدين من هذا اللقب الهين الذي كان وما يزال يطلق لأوهى سبب؟

يتصل بالوجه الثاني، أعني إصراره على الابتعاد عن جو العلوم الرسمية وعن اهلها، القصيدة التي يوردها الغزي بأكملها في (الكواكب السائرة: 70/3–72)، والتي قالها بهاء الدين مادحا صاحبها البكري، نقتبس منها هذه الابيات لعلاقتها بما نحن فيه:

تركت مذ حلّ ركابي بهـــا الحسـاب والهيئة فـي ناحية
والطب والمنطق في جانـبٍ والنحــو والتفسير في زاويـة
كـــذا معــان وبيان لـــــه اسه ـــرت عيني برهة وافيـة
وحكمـــة ثـم كلاما بـــه فقت أهيل الاعصر الماضية
من شاء ان يحيى سعيدا بها منعما في عيشة راضيـــــة
فليـدع العلم واصحابـــه وليجعل الجهل له غائي ـــة
وليترك الدرس وتدريســه والمتن والشرح مع الحاشية

والقصيدة طويلة ولا تخلو من ركّة ، بالقياس الى ما نعرفه من شعر بهاء الدين، ربما بسبب طبيعة الوضوع، فما كان الرجل مداحا قط. ولكنها تحمل دلالة واضحة على ما ذكرناه في بداية الفصل، وذكر به قبل قليل، تشهد على يأس بهاء الدين من العلوم الرسمية طريقا للخلاص الروحي.

<u>في القدس</u>

من مصر اتجه بهاء الدين الى القدس مجتازا صحراء سيناء في الاتجاه المعاكس. ويشير هو عرضا الى وروده هذا في (الكشكول: 16/1) بمناسبة ذكر كتاب "مجلي الافراح في شرح تلخيص المفتاح" للزركشي، حيث يقول "وقفت عليه (اي الكتاب) في القدس الشريف سنة 992" ثم يكرر الاشارة في الصفحة الستين قائلا: "كتب الى شيخ الاسلام الشيخ عمر المفتي بالقدس الشريف أبياتا في بعض الاغراض، فأجبته بهذه الابيات" ثم يورد قصيدة متوسطة الطول فيها مدح ولغز، يظهر منها ان المرسل اليه من آل أبي اللطف، العائلة المقدسية الشهيرة، يقول:

يا سادة فاقوا الورى عبدكم احق ـر من ان تُخطــروه ببـال
ارضعتموه در الطافكـــــم ومال ـــه عن ودكمـــن فصال
ومذ اناخ الركب في ارضكم س ـــلا عن الاه ـــل وعـــم وخال
انتم بنو اللطف وألطافكـــم على الورى ما برحت في اتصال

إذن فهو عمر بن محمد بن ابي اللطف، سراج الدين المقدسي (ت: 1003هـ/1594م) الذي يترجم له المحبي في (خلاصة الاثر: 220/3) ويصفه بـ "رئيس علماء القدس في عصره ومفتيها ومدرسها".

ثم إن المحبي نفسه يروي لنا نصا غنيا وفريدا يساعدنا على الاجابة على أسئلة كثيرة تطرحها رحلة بهاء الدين. ويرويها بدوره عن "الرضي بن ابي اللطف المقدسي"، وهو محمد بن يوسف المتوفى سنة 1028هـ/1618م، دون ان يقول كيف أخذ عنه. ولكننا نفهم من المنهج

الذي وضعه المحبي لعمله في مقدمة كتابه انه اخذه عن المروي عنه مشافهة، يؤيد ذلك انه يسوقه تحت عنوان: "وحكى ... قال":

"ورد علينا من مصر رجل من مهابته محترم، فنزل من بيت المقدس بفناء الحرم. عليه سيماء الصلاح، وقد اتسم بلباس السياح وقد تجنب الناس، وأنس بالوحشة دون الايناس. وكان يألف من الحرم فناء المسجد الاقصى، ولم يسند اليه أحد مدة إقامته نقصا. فألقي في روعي انه من كبار العلماء الاعاظم، وأجلة الافاضل الاعاجم. فما زلت لخاطره أتقرب، ولما لا يرضيه اتجنب. فاذا هو ممن يرحل اليه للأخذ عنه، وتشد اليه الرحال للرواية عنه. يسمى بهاء الدين محمد الهمداني الحارثي. فسألته عند ذلك القراءة عليه في بعض العلوم، فقال بشرط ان يكون ذلك في المكتوم. وقرأت عليه شيئا من الهيئة والهندسة. ثم سار الى الشام قاصدا بلاد العجم ... ".

(خلاصة الاثر: 442/3)

اول ما يؤخذ من النصين معا أن بهاء الدين أقام في القدس مدة غير قصيرة يمكن ان تقاس بالشهور. فبناء انسان غريب علاقات تستتبع مكاتبة وتدريسا لا بد له من وقت كاف. وعبارة الرضي "فما زلت اخاطره أتقرب، ولما لا يرضيه اتجنب" تدلا دلالة بينة على ان كسب ثقة الشيخ المتجنب للناس الآنس بالوحشة دون الايناس لم يكن بالامر السريع ولا الهين.

ثم اننا نلحظ هذه الاشارة القائلة انه "اتسم بلباس السياح". والخبير بلغة عصر النص من القراء يعرف ان كلمة "سائح" كانت تعني غير ما يتبادر منها اليوم، من سفر بقصد التمتع بالسفر بذاته، والاطلاع على معالم البلدان وانماط حياة الناس. إذ كانت تعني الدراويش المتجولين الذين يتخذون وطنا بقصد التحرر من ربقة الوطن. وعليه فان نص الرضي يتقاطع عند هذه النقطة مع نصوص أخرى عالجناها فيما سبق. وهكذا القول في كلماته الواضحة "تجنب الناس، وأنس بالوحشة دون الايناس" التي تدل على حذر بهاء الدين في رحلته.

لكننا نلحظ ايضا انه، خلافا لمسلكه في مصر صرح بلقبه، وان استمر في كتمان نسبته الى جبل عامل، مؤثرا عليها نسبة لا تعني الكثير بالنسبة لأكثر الناس "الهمداني الحارثي"، التي تصله بنسب بعيد الى الحارث الهمداني صاحب الامام امير المؤمنين عليه السلام. ولسنا في وضع يسمح لنا باستبطان سريرة الرجل حين يقرر ما يفعل في هذه التفاصيل الصغيرة. وان كنا نعتقد ان المغزى كله يكمن في كتم النسبة الى جبل عامل. فاللقب "به ــاء الدين" لا دلالة خاصة

له، أما "عاملي" فقد كانت مذ شاعت نسبة مذهبية معروفة.

في دمشق

من القدس اتجه بهاء الدين الى دمشق. وفي ذلك الزمان كانت الطريق الرئيسية بين المدينتين تمر عبر جبل عامل: القدس، بانياس، تبنين، وادي التيم ثم دمشق. وهي الطريق التي سلكها، او بعضها، ابن جبير، صاحب "الرحلة" في الاتجاه المعاكس، قبل اربعة قرون تقريبا، ووصفها في "الرحلة" وصفا مفصلا. ثم قضت عليها الحدود السياسية المستحدثة. وذلك يعني ان بهاء الدين كان امام فرصة، قد تكون فرصة العمر الفريدة، لزيارة وطن آبائه واجداده. واننا نستغرب حقا اذ لم يفد منها، وهو الذي لم يحاول ابدا ان يكتم حنينه وشوقه اليها، بل وتصويره وكانه جنته المفقودة التي خرج منها، وفيما تقدم من هذه السيرة اشارة مشبعة الى ذلك كله.

الحقيقة اننا لا نملك دليلا، او شبه دليل، على انه فعل. على اننا نعرف معرفة مؤكدة انه لا مندوحة له عن المرور بأطراف جبل عامل على الاقل عبر الجليل الاعلى شمال فلسطين. وليس في وسعنا الآن، استنادا الى ما تركه من تسجيلات عن رحلته، ان نعلل هذه المفارقة. ولكننا نتساءل، من الجهة الاخرى، هل كان يدور في خلد بهاء الدين، وهو يتنقل بين البلدان، انه سيأتي امرؤ بعده بما يقارب من أربع قرون ليطرح مثل هذه الاسئلة الدقيقة حول تفاصيل رحلته، حتى يعد لكل سؤال جوابا؟ معلوم عندنا ان الذين يكتبون اخبار انفسهم بعناية هم اولئل الذين يتحركون بحس تاريخي مستقبلي حاد ممتلئين شعورا بأهمية ذواتهم، واثقين بأنهم وان سيرتهم من بعدهم ستكون موضع اهتمام الاجيال القادمة، وتلك امور ابعد ما تكون عن بهاء الدين، المتواضع الغيري، خصوصا اثناء هذه المرحلة التي استبطناه حين شرع فيها، ومحصنا انها كانت جزئيا على الاقل هربا من حياة زائفة فر منها لائما نفسه على ما فرّط. ثم فلنلاحظ انه، على غرامه البالغ بالتسجيل، لم يعن عناية مباشرة بتسجيل اخبار رحلته. والقليل الذي اخذناه عنه مباشرة من اخبارها فانما ذكره عرضا بمناسبة أمر آخر، قد يكون ابياتا من الشعر نظمها، او مراسلة مع احد ممن التقى بهم، وما الى ذلك. ثم يجب ان لا نغفل احتمال ان يكون قد تجنب عامدا التعريج على جبل عامل، حيث سيكون حضوره حدثا غير عادي بالنسبة لأهلها. وسيثير حتما ضجيجا يصعب اخفاؤه. الامر الذي يتنافى مع خطته في هذه الرحلة، وقد يزعج السلطة العثمانية، وربما أدى الى ما لا تحمد عقباه بالنسبة لبهاء الدين نفسه. وسنذكر في الموضع المناسب ان أهل جبل عامل، عندما نمي الى أسماعهم، في ما سيتلو من الرحلة، انه في حلب تقاطروا عليها افواجا افواجا، متجشمين مشقة السفر الطويل على صعبه. فماذا سيفعلون لو رأوه بين ظهرانيهم؟ ربما، بل الارجح، انه لهذا السبب تجنب بهاء الدين ان يزور وطنه الاول حين

كان بوسعه ان يفعل. ولا شك ان القارئ، وقد صار يعرف ما يكفي عن ضمير بهاء الدين، وشفافية نفسه، وعذوبة روحه، يستطيع ان يتصور كم كان هذا القرار، ان كان قد اتخذه، قاسيا على نفسه.

مهما يكن فانه وصل الى دمشق. ويقول المحبي في (خلاصة الاثر: 443/3)، وعنه ناخذ جملة أخبار الشيخ بدمشق، انه "نزل بمحلة الخراب عند بعض تجارها الكبار". وهذه المحلة بدّل الناس اسمها في هذا الزمان، فصارت اكثر شهرة بينهم باسم "محلة الامين". ومعروف تاريخيا انها محلة الشيعة، من حيث ان منهم عامة عمارها منذ القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي على الاقل حتى اليوم. ويضيف المحبي ان الشيخ اجتمع في منزل مضيفه بتبريزي كان قد نزل دمشق واتخذها وطنا له منذ اربع سنوات، وهو "درويش حسين حافظ" المعروف بـ "كربلائي بابا فرجي" مؤلف "روض الجنان في مزارات تبريز" الشاعر بالفارسية المتخلص بـ "خادم" (ترجمته في: دانشماندان أذربيجان/ 149، وتراجم الاعيان للبوريني: 165/2) " واستنشده شيئا من شعره". وانه، ربما بسبب الصدافة المتينة بين هذا التبريزي وبين الحسن البوريني (963–1002/1555–1613) مقدم فقهاء الشافعية في دمشق ومؤلف "تراجم الاعيان من ابناء الزمان الذي طبعه المجمع العلمي العربي بدمشق في السنة 1959، صار درويش حافظ واسطة للقاء بين البوريني وبين بهاء الدين. وقد ترك لنا المحبي وصفا حيا لهذا اللقاء الطريف نقتبسه بنصه، قال:

"وكثيرا ما سمعت انه (اي بهاء الدين) كان يطلب الاجتماع بالحسن البوريني. فاحضره له التاجر الذي عنده بدعوة. وتأنق في الضيافة. ودعا غالب فضلاء محلتهم. فلما حضر البوريني الى المجلس رأى فيه صاحب الترجمة بهيئة السياح، وهو في صدر المجلس والجماعة محدقون به، وهم متأدبون غاية الادب، فعجب البوريني، وكان لا يعرفه ولم يسمع به، فلم يعبأ به ونحاه عن مجلسه، وجلس غير ملتفت اليه، وشرع على عادته في بث رقائقه ومعارفه، الى ان صلوا العشاء ثم جلسوا، فابتدر البهائي في نقل بعض المناسبات. وانجر الى الابحاث، فأورد بحثا في التفسير عويصا، فتكلم عليه بعبارة سهلة فهمها الجماعة كلهم. ثم دقق في التعبير حتى لم يبق أحد يفهم ما يقول الا البوريني، ثم أغمض في العبارة فبقي الجماعة كلهم حتى البوريني معهم صموتا جمودا لا يدرون ما يقول، غير أنهم يسمعون تراكيب واعتراضات وأجوبة تأخذ بالالباب. فعندها نهض البوريني واقفا على قدميه

وقال: ان كان ولا بد فانت البهائي الحارثي، إذ لا أحد في هذه المثابة الا ذاك. واعتنقا، وأخذا بعد ذلك في إيراد أنفس ما يحفظان"

وختم المحبي هذا المحضر بقوله: "**وسأل البهائي من البوريني كتمان أمره، وافترقا تلك الليلة. ثم لم يقم البهائي فأقلع الى حلب**".

والقارئ لنص المحبي يخرج بانطباع خلاصته ان الشيخ قد تخلّى في دمشق عن شطر كبير من الحذر والتستر الذي كان ديدنه منذ ان شرع بهذه الرحلة. حقا إنه، كما يقول النص، ما زال متخذا لباس السياح، ولكن ها هو يتحرك بقدر كبير من الحرية: ينزل في محلة الشيعة من دمشق ضيفا على رجل ذي مكانة فيهم، ويتخذ مجلسا للقاء الناس حيث يأتي لزيارته الجم الغفير. ولا ريب ان هؤلاء كانوا يعرفون جيدا من الرجل. وليس هذا بفعل امرئ يحرص كل الحرص على كتمان أمره. ثم ها هو يسعى سعيا الى لقاء فقيه ذي مكانة عالية في المدينة. الامر الذي ينطوي على خطر طرح الاسئلة على الاقل حول شخصه ومن يكون. وبالفعل تآزر ذكاء البوريني وشهرة بهاء الدين على كشف شخصية جليسه بالتحديد. وهي نتيجة نبخس ذكاء بهاء الدين على كشف شخصية جليسه ان لم نقل انه وضعها في حسبانه سلفا. واذا كان يمكن تفسير لقاءاته الواسعة بالشيعة في "محلة الخراب" بثقته بأنهم لن يعرضوه للمخاطر المترتبة على افشاء أمره، فان ركوب الخطر المتوقع من لقائه بالبوريني لا يمكن الا ان يكون اعتمادا على ثقة مماثلة بالفقيه الشافعي الكبير. ولسنا ندري، وأنى لنا، ما هي الاسباب التي جعلته يركن الى جانب رجل عرف بصلاته الوثيقة برجال السلطة المحلية. ولكنه، على كل حال، حسب رواية المحبي، لم يطل به المقام بعد اللقاء، بل أقلع الى حلب. ولنلاحظ ان المحبي قد صاغ عبارته بطريقة توحي بعلاقة سببية بين انكشاف شخصية بهاء الدين وبين خروجه السريع من دمشق. هذا، مع ما في كلمة "أقلع" من أيحاء بما يشبه الفرار، او هوالفرار بعينه.

ثم ان في ختام نص المحبي إشارة موحية بما كان يتمتع به بهاء الدين من شهرة عريضة اجتازت حدود ايران وسبقته الى الشام. وقد أشرنا الى شيء من ذلك فيما سبق، ووعدنا باشباعه حين تأتي مناسبته، فلا بد من ان نقف عنده الآن. أعني تأثر البوريني بالمستوى العلمي الذي لجليسه بعد ان عامله بما يشبه التجاهل اول الأمر. ثم كيف تآزرت كل الملابسات: المجلس والجلساء والجليس، على كشف شخصية هذا المتلبس بغير زيه. وينتهي الموقف، الذي بدأ في غاية الالتباس، بالبوريني وقد انخلع من حيرته، ينهض بحركة مسرحية قائلا: "ان كان ولابد فانت البهائي الحارثي، اذ لا اجد في هذه المثابة الا ذاك" مما نفهم منه انه بينما كان بهاء الدين يتكلم، كان عقل البوريني يعمل بسرعة، مستقرئا الاسماء والمواصفات، مع ضربها

بالملابسات الحاضرة، بحيث لم يبق في غرباله الا بهاء الدين. وعلينا ان نلاحظ هنا ان البوريني استعمل اللقب الاكثر شهرة لبهاء الدين في ايران، اعني "البهائي"، وهذا بدوره امر ذو مغزى، اذ يدل ضمنا على أن كل ما لدى البوريني عن بهاء الدين هو مما انداح من مركز شهرته، اعني ايران.

في كرك نوح

والطريق المسلوك يومئذ بين دمشق وحلب لا بد ان تمر في سهل البقاع. حيث سيصبح بهاء الدين مرة أخرى على مقربة من المواطن التي تحرك الذاكرة وتحيي القلب. لكنه، عفا الله عنه، يضنّ علينا هنا بالذات بأدنى اشارة مباشرة يقول فيها، في الكشكول او غيره، ما يغنينا عن قراءة المضامين والتأمل في لوازم الكلام وتصيد المناسبات الجانبيةئ، عسى ان نعرف منها او نتصور ماذا جرى له ومن التقى واين كان.

ولقد سبق لنا في اول معالجتنا لهذه الرحلة ان أشرنا الى لقائه بابن استاذ ابيه، الشيخ حسن بن زين الدين الجباعي في كرك نوح، الذي كان قد اختار المقام في هذه البلدة مؤثرا الابتعاد عن بلده الاصلي جباع لاسباب ليس هنا محل ذكرها. وهو لقاء قد يبدو لنا الآن طبيعيا جدا، أملته اسباب جغرافية. فكرك نوح تقع على الطريق بين دمشق وحلب بحيث ان على سالكه ان يمر بها على كل حال. لكن هناك اكثر من سبب يجعل هذا اللقاء مطلوبا للاثنين: وشيجة التاريخ الشخصي والعائلي ومكانة كل منهما وموقعه من اتجاهات الحركة الفكرية العاملية وتحولاتها: ابن زين الدين كممثل لتيار الصمود، وبهاء الدين كممثل لتيار الهجرة. ويحلو للمرء هنا ان يتصور ما جرى في هذا اللقاء الجليل الذي يبدو لنا الآن من موقعنا البعيد في الزمان وكأنه لقاء أعد له في تاريخ جبل عامل الحافل بالامجاد والكوارث. ابن زين الدين الممثل لتيار الصمود المرابط في ثغره المتخذ من موقفه سلاحا لا يملك سواه؛ وبهاء الدين كممثل لتيار الهجرة الهارب بروحه من زيف الحياة وبهرجها في جوار ذوي السلطان، الممتلئ حنينا الى حياة آبائه الطاهرة الفقيرة. حيث يبدو جبل عامل بينهما محور كل شيء، رغم تباين المواقف. وحيث يبدو السلطان، رغم تباين الشعارات، مصدر كل قلق وبلوى.

الاشارة الوحيدة الى هذا اللقاء اتتنا ليس من بهاء الدين بل من حفيد الشيخ حسن، الشيخ علي بن محمد (1014-1103هـ/1605-1691م) حيث يتحدث في كتابه (الدر المنثور:202/2) عن صحيفة كانت عند جده فيها "صفحة بخط الشيخ الجليل بهاء الدين قدس الله روحه كتب فيها كلمات حكيمة، وفي آخرها كتب هذه الكلمات: "**امتثالا لأمر سيده صاحب الكتاب، حرس مجده وكبت ضده، اقل العباد بهاء الدين الجباعي أصلح الله شأنه، سائلا منه**

اجراءه على خاطره الخطير، وعدم محوه من لوح الضمير المنير، سيما في مجال الانابات ومظان الاجابات. وذلك سنة 983". ويضيف الشيخ علي: "**وكان اجتماعهما في كرك نوح لما سافر الشيخ بهاء الدين الى تلك البلاد**".

وقد ناقشنا هذا التاريخ في الاشارة السابقة الى النص نفسه أولئل هذا الفصل. وقدمنا الدليل على انه من تصحيف النساخ دون ريب، فليرجع اليه من أحب. ثم ان بهاء الدين يورد في (الكشكول:1/110-115) ثلاث قصائد للشيخ حسن وكل شيء يدل على انه تلقاها منه في هذه الزيارة.

في بعلبك

ليس عندنا الكثير مما يقال عن زيارة بهاء الدين لبعلبك على الرغم من انها مسقط رأسه ومرتع صباه، ما جعلنا نأمل في وقت من الاوقات ان نجد في الكشكول او سواه شيئا مما تحرك به قلبه حين عاد اليها بعد غياب ست وعشرين سنة. لكن فألنا قد خاب، ولم نغنم من مشقة البحث الا الاياب. فالظاهر ان نفسه كانت معلقة بغير المآرب التي قضاها الشباب هنالك، بل بأمور اخرى ألمحنا اليها في اول هذا القسم من سيرته.

والفضل في الاشارة الوحيدة الى انه زار المدينة بالفعل يعود الى السيد علي بن علوان الحسيني البعلبكي، الذي يسميه السيد حسن الصدر في كتابه (تكلمة أمل الآمل/ 274)، نقلا عن جده الاعلى السيد نور الدين بن ابي الحسن، السيد علي العلوي البعلبكي. وهو جد بعيد لعائلة عريقة في المدينة تعرف اليوم بآل مرتضى. والظاهر انه كان فقيها ذا مكانة محلية بحيث استحق وصف السيد نور الدين اياه بـ "الفاضل الورع التقي" (تكملة/نفسه) توخى ان يفيد من فرصة عبور فقيه في شهرة ومكانة بهاء الدين في مدينته ليكسب شرف الانتظام في سلسلة رواة الحديث الشريف. فاستجاز الشيخ بهاء الدين إجازة ضاع نصها وبقي ذكرها، وفاز بما أراد. والظاهر ان هذه كانت حظوته الوحيدة، ذلك اننا لم نعثر له على ذكر في طرق الروايات غيرها ابدا. والظاهر ايضا ان السبب في ضياع النص يعود الى ان الاجازة لم تنتشر ولم تصل الى المعنيين بتسجيل الاجازات بسبب ضعف حضور صاحبها. ولطالما سمعت انها كانت ما تزال محفوظة بخط المجيز في بيت من أبيات العائلة، بالاضافة الى تسجيلات اخرى كتبت في مجلس عقد بحضور الشيخ، يتوارثونها باعتزاز كذخيرة عائلية ثمينة. ولكن سعينا للاطلاع على هذه الوثيقة، ان كانت ما تزال موجودة فعلا لم يصل هو الاخر الى النتيجة المرجوة.

في نطاق تسجيل مختلف أصداء زيارة بهاء الدين لبعلبك نذكر ان أهلها ما يزالون يتناقلون حتى اليوم حكاية تقول إن الشيخ أنزل في بيت قريب من مجرى النهر الذي يشق البلدة، حيث ما يزال حتى اليوم حي آل مرتضى، وانه انزعج من نقيق الضفادع المتواصل، فما كان

منه الا ان وضع رصدا ضمن سكوتها الى الابد. وبالفعل لايسمع النقيق داخل المدينة ابدا، رغم وجود الضفادع بكثرة في مجاري المياه دون سبب موضوعي واضح.

في حلب

ومصدرنا الوحيد لهذا القسم من رحلة بهاء الدين هو (معادن الذهب في الاعيان المشرفة بهم حلب/ 187–292) لأبي الوفاء العرضي (993–1071هـ/1585–1660) الذي يقدم لنا بهاء الدين، او بالأحرى انطباعه عنه، في ترجمة يمكن قسمتها موضوعيا الى ثلاثة اقسام: مقدمة بديعية مسجعة مشحونة بمديح المترجم له، من مثل " **أكمل العلماء تحقيقا، واسبقهم في مضمار الفضائل تدقيقا**". ثم ذكر زيارته حلب وما جرى له فيها مع والد المؤلف، مفتي المدينة، عمر بن عبدالوهاب العرضى (950–1024هـ/1543–1615م) ويختمها بمعلومات اضافية مع بعض شعره.

ومن اسف ان هذا الكتاب يتصف بصفات كثيرة ليس منها بالتأكيد الذكاء وسعة الافق وغزارة المعلومات. فهو يصف بهاء الدين بأنه " **مفتي شاه عباس سلطان العجم** " ما يدل على سذاجة الرجل وضآلة معلوماته، خصوصا أنها، شأن اي معلومات سطحية، منتزعة من محيطه القريب، ومن التجارب والخبرات التي يمكن ان تتيسر لاي انسان. فما كان لدى الصفويين منصب ديني رسمي يحمل هذا الاسم. ونحن نعلم قطعا ان بهاء الدين لم يكن يشغل اي منصب رسمي حين خرج في رحلته، فضلا عن ان الشاه عباس الاول (995–1038هـ/1587–1629م) لم يصل الى الحكم الا بعد اربع سنوات. ونلاحظ التهافت نفسه في قوله انه، اي بهاء الدين، "**كان كتب قطعة على التفسير باسم الشاه عباس. فلما دخل بلاد السنة قطع الديباجة وبدلها**". الى غير ذلك من الخبط والتخليط، وهو كثير. وعلى كل حال، فإليك القسم الاكثر أهمية من نص العرضى:

> "**قدم حلب مختفيا (كذا!) في زمن المرحوم السلطان مراد طالبا للحاج (كذا!) الشريف، مغيرا صورته على صورة رجل درويش. فحضر درس الشيخ الوالد، وهو لا يظهر انه طالب علم حتى فرغ من الدروس. فسأله عن أدلة تفضيل الصديق على المرتضى، فذكر حديث "ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين افضل من ابي بكر"، وأحاديث مثل ذلك كثيرة. فرد على الشيخ الوالد، ثم أخذ يذكر أشياء كثيرة تقتضي تفضيل المرتضى. ثم ان الوالد شتمه وقال له: "رافضي شيعي! وسبه فسكت"** .

ثم إن صاحب الترجمة أمر بعض تجار العجم ان يصنع وليمة ويجمع فيها بين الوالد وبينه. فاتخذ الخوجة فتحي وليمة، ودعا الوالد ودعاه، فأخبره ان هذا المنلا بهاء الدين عالم بلاد العجم. فقال للوالد: شتمتمونا. فقاله له: ما علمت انك المنلا بهاء الدين. ولكن إيراد مثل هذا الكلام بحضور الاعوام لا يليق. ثم قال للوالد: انا سني أحب الصحابة، ولكن كيف أفعل، سلطاننا شيعي، ويقتل العالم السني" .

اذا اخذنا بكلام العرضي هذا فاننا سنكون مضطرين اضطرارا الى تغيير الصورة التي لدينا عن بهاء الدين تغييرا جذريا، وضمنا الى ضرب كل مصادر معلوماتنا الاخرى، سواء تلك التي تتحدث عنه، او التي يتحدث فيها عن نفسه بطريقة او بأخرى. ونحن طبعا لن نفعل ذلك في سبيل هذا الكاتب الذي قلنا رأينا فيه قبل قليل. فها هنا يبدو بهاء الدين عدوانيا، حين يفتتح مع مفتي حلب نقاشا حول مسألة هي نقطة الخلاف المركزية بين مذهبه ومذهب مخاطبه، نزقا، حين يحاول ان يثبت له خطل رأيه في هذا الشأن، وضمنا خطأ السنة جميعا، الامر الذي يمكن ان يؤدي الى أوخم العواقب، ويتنافي كليا مع التكتم والحذر اللذين التزم بهما في كل رحلته. وبالفعل انتهى الجدال بشتمه على رؤوس الاشهاد. ثم زاد الطين بلة فيما بعد حينما سمح لمضيفه بأن يكشف هويته الحقيقية دون اي ضرورة، وهو الذي دخل حلب متنكرا "مغيرا صورته لى صورة رجل درويش" يلبس لكل حالة لبوسها، الى حد ارتكاب الكذب في هذا السبيل. وذلك حين ادعى انه سني. ثم حين قال انه متوجه الى الحج، وهو في الحقيقة عائد منه. وما هذا قطعا بهاء الدين الذي نعرفه جيدا. ومن الواضح ان ابو الوفاء، الذي ولد في السنة التالية لزيارة بهاء الدين لحلب لم يقل ما قاله عن خبر وعيان، والظاهر انه أخذه عن والده بعد مرور زمن طويل. اي حين أصبح مؤهلا للتلقي ومعنيا يمثل هذه الامور. أي حين كان بهاء الدين قد أصبح بالفعل شيخا للاسلام في ايران. وليس مفتيا كما زعم ابو الوفاء. وبهذا نعلل اختلاط الامر عليه هذا الاختلاط القبيح، بحيث عجز عن التمييز بين مرحلتين متمايزتين من سيرة الرجل. ثم لعل الصيت العريض والموقع الهام الذي صار إليه فيما بعد، هو الذي أغراه بتزويق تلك الصورة له، بغية اظهاره بمظهر المغلوب على أمره، فوقع فيما وقع فيه.

المهم بالنسبة الينا ان بهاءالدين زار حلب ولا ريب. والتاريخ الذي يحدده العرضي، وان يكن فضفاضا (زمن المرحوم السلطان مراد، اي مراد الثالث بن سليم 983-1003هـ/1575-1594م)، الا انه يتناسب مع التاريخ المفترض استنادا الى كل ما عرفناه عن رحلته حتى الآن. ولسنا نستطيع، استنادا الى رواية العرضي، ان نعرف ما جرى منه وله في هذه المدينة، فالصحيح مختلط فيها بالباطل بشكل يصعب تمييزه. ولكن يبدو انه التقى بمفتي المدينة مرة

واحدة على الاقل بمبادرة منه كرر فيها ما نجح فيه من قبل في دمشق مع الحسن البوريني. ولكنه هذه المرة لم "يقلع" بعد انكشاف امره، كما فعل في دمشق مع الحسن البوريني. بل لسبب آخر، وهو "لما سمع أهل جبل بني عامل بقدومه، تواردوا عليه أفواجا أفواجا، فخاف ان يظهر أمره فخرج من حلب". وهو تعليل لا سبيل لنا الى رفضه، بسبب شكنا المبدئي في كل تفاصيل رواية العرضي. لأنه تعليل اعقد من ان يلفقه هذا، فضلا عن انه لا يتناسب مع دوافعه للتلفيق، كما انه يظهر لنا مرة اخرى ما كان لبهاء الدين من مكانة في نفوس الناس وفي وطن آبائه، بحيث أنهم حينما بلغتهم اخبار مروره قريبا من منطقتهم، بعد ان عبرها، حاولوا إدراكه في حلب متجشمين عناء سفر طويل لعدة ايام فـ "تواردوا عليه أفواجا أفواجا"، وهم الذين لم يكونوا يعرفونه ولم يلتقوا به من قبل. ولست أكتم ان هذا التفصيل الصغير بعث لدي عند التأمل تأثرا كبيرا. وأعتقد ان القارئ المتأمل سيشاركني هذا التأثر.

في آسيا الصغرى

آخر مرة (رأينا) فيها بهاء الدين خلال رحلته، بعد ان غادر حلب وهو يغ ــذ السير شرقا باتجاه "آمد" في الطريق الى أذربيجان. وآمد مدينة في دياربكر في "الجزيرة" تتفجر من قربها المنابع العليا لنهر دجلة. وبالنسبة لقاصد أذربيجان تقع على منتصف الطريق تقريبا بينها وبين حلب. والفضل في اننا نتمتع الان بهذا المشهد المفصل والنادر لبهاء الدين في رحلته يعود اليه لا الى سواه كما اعتدنا. او بالاحرى لشاعريته التي صادف انها تحركت بثلاثة أبيات بالفارسية، أثبتها في (الكشكول: 1/114–115) نقتبسها هنا بمقدمتها ونصها لما فيها من جمال ومغزى.

قال: "ومما سمح به الطبع الجامد، فيما بين حلب وآمد، عند هبوب الرياح وقت الصباح:

روح بخشي أي نسيم صبحيدم كوئيا ميائي أز مل ــك عجـم
تازه كرديد از تو داغ اشـتياق ميرس ــي كويا زاقليم عـــراق
مرده صد ساله يا بد از توجان تو مكر كردي كذربر اصفهان

أي:

واهب الروح يا نســيم الصباح فكأنك قادم من ملك العجم
لقد جـــــــددت حرارة الاشتياق فكأنك تهب من اقليم العراق
ميت مائة سنة يستعيد منك الروح فهل مررت على اصفهان؟

اذن ها هو بهاء الدين، وقد صار على مقربة من وطنه، قد تحركت عنده لواعج الشوق، وهو يجتاز تلك الفقار الموحشة، شأن اي انسان استنفد أغراضه من التجوال، ولم يعد له من هم

الا العود الى بيته. والاشارة الى اصفهان، دون سواها في ختام المقطوعة، ذات دلالة خاصة. فكأن نفسه كانت معلقة بها أكثر من سواها.

ولكن اين كان قبل هذا الطريق؟

مبرر طرح السؤال، على الرغم من تصريحه بأنه كان قادما من حلب، وانه على الاقل كان يجتاز الطريق بينها وبين آمد، هو إشارتان لا يمكن تجاهلهما، يمكن ان يفهم منهما أنه عرج على اسلامبول، التي يصر على تسميتها باسمها البيزنطي "القسطنطينية". فبعد خمس صفحات من النص السابق الذكر ينقل ما انتخبه من قصيدة "ا **لفاضل المحقق ابو السعود أفندي صاحب التفسير ومفتي القسطنطينية** " وهو ابو السعود بن محمد بن مصطفى العماد (899-982هـ/1484-1574م) مفتي الدولة منذ السنة 952هـ/1545م وحتى وفاته (راجع ترجمته في العقد المنظوم في ذكر افاضل الروم/439-454):

نلاحظ اولا ان بهاء الدين يذكر ابا السعود في المقدمة القصيرة التي كتبها امام القصيدة بالوصف واللقب والمهنة والمؤلف، على غير عادته بالنسبة لشعراء الكشكول. وهذه ملابسة نشم منها انه على معرفة ما بالرجل، او على الاقل انه لم يتناول القصيدة من كتاب مثلا. حقا اننا على ثقة تامة من انه لم يلتق بالمفتي الشاعر لقاء شخصيا، لان هذا الاخير توفي قبل عشر سنوات من الزمان الذي يفترض فيه حصول مثل هذا اللقاء. لكن ابا السعود ترك من بعده صيتا عريضا، وبنى لبيته مكانة وجاها بحيث قال فيه مؤلف "العقد المنظوم": " **بنى بيت التقدم على أرفع الاعماد** " (كذا!). فلعل بهاء الدين التقى بأحد افراد العائلة الكثيرين الذين نجد ترجماتهم منثورة في (الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية) وفي (العقد المنظوم)، ومنه أخذ القصيدة، وكذلك الخصوصيات التي شفع بها ما انتخبه منها في (الكشكول). ثم لعل هذا اللقاء قد حدث في القسطنطينية نفسها. ومع ذلك فاننا لا نعتقد ان هذه الملابسة وحدها تقدم لنا دليلا كافيا، او شبه كاف، على ما نظنه.

لكن بهاء الدين يعود بعد ست صفحات اخرى الى ذكر القسطنطينية. واشارته هنا مشفوعة بالتاريخ، تضمنت معلومات مفصلة عن المدينة العظيمة: عدد حارات المسلمين، الجوامع، مساجد الحارات، الحمامات، الخانقاهات، حارات النصارى، البيع والكنائس ... الخ. ذاكرا انه أخذ هذه المعلومات "من تقرير بعض الثقات وخطه سنة 992 " (الكشكول: 126/1) وهو تاريخ مناسب جدا لزيارتها، ان كان قد فعل بعد ان غادر حلب. ولنلاحظ ايضا ان العناية التي أظهرها نحو المدينة، في هذا النص وما تضمنه من معلومات واحصاءات لم يظهرها نحو

اي مدينة اخرى من المدن التي زارها خلال رحلته. ثم ان ذكره المكرر لـ "القسطنطينية" يقع في القسم الحافل باخبار رحلته من الكشكول.

لكل هذا فاننا نظن انه زار عاصمة الامبراطورية العثمانية في رحلته. ولا شك انه، ان كان قد فعل، كان في غاية التخفي والتنكر بحيث لم يرشح عن هذا الزيارة شيء. وذلك لاسباب واضحة.

وفي ليلة الثلاثاء خامس شهر رمضان المبارك سنة 992، كما سبق منا القول، كان بهاء الدين في بلدة "وان" الايرانية الاذربيجانية، القريبة من الحدود العثمانية–الصفوية. وبذلك ختم رحلته.

(11)

تطرح عودة بهاء الدين الى ايران سؤالا كبيرا هو: لماذا عاد؟ إن يكن الشوق او السعي الى حياة بسيطة حرة بريئة، افتقدها في ايران، هو الذي دفعه الى مغادرتها، والعيش قرابة الاربعة عشر شهرا حياة هي اشبه بحياة المتشردين تحت الخطر في كل لحظة، فلماذا اوقع نفسه بيده فيما نجا منه، حينما عاد بكامل اختياره؟

الغريب ان لا احد من كتاب سيرته او رواة اخباره يطرح السؤال. على الرغم من ان سفره من قبل كان مناسبة لطرح السؤال المعاكس. وان الجميع اتفقوا على القول، بطريقة او باخرى، في تبريره ما قلناه. كما ان بهاء الدين نفسه،– الذي كان سفره مناسبة لقول ما قال ونظم ما نظم، متبرما مغتاظا لائما واعظا، فتركنا على شبه اعتقاد بانه لن يرده الى ايران الا راد الشمس من المغرب–، لايكلف نفسه عناء تقديم اي تفسير لفعل عكس ما هو مناسب ومتوقع. وكأن الامر لا يخصه. او كأن هذا العائد الساكت لا يمت بصلة الى ذلك الذي فر بنفسه بالامس شاكيا متبرما مثقل الروح.

ليس لدينا جواب قاطع مستند الى نص، حتى ولو بدلالة الاشارة، لكن لعلنا واجدين في السؤال جوابا. لقد رأينا كيف لاحقت بهاء الدين شهرته اينما حل، في مصر ودمشق وحلب. وخصوصا في هذه الاخيرة، حيث اهالي جبل عامل "تواردوا عليه أفواجا أفواجا"، ما كان يضعه في كل مرة على بعد خطوات من خطر محقق، او هكذا على الاقل تركنا هو نعتقد حينما كان يقلع في كل مرة فارا بنفسه، مثل امرئ مطلوب بجرم جنته يداه. هذا وحده فيما نرى، سبب كاف لاقناعه واقناع اي انسان في مثل موضعه، بأنه لم يعد حرا في اختيار ما تهواه نفسه لحياته. بل انه صار أسير مكانته وشهرته. نعم، وأسير، بل وفي قلب، علاقات مذهبية في غاية التوتر والتأزم، بعد ان صار الشأن المذهبي اداة من أدوات الصراع السياسي بين دولتين قويتين متنافستين.

من هنا نجد له المبررات الكافية بانه عندما عاد فانما فعل مرغما بكل بساطة، لانه لم يجد مكانا يسعه، يكون فيه هو نفسه كما يشاء ويهوى. بل سيبقى اينما ولى وجهه اكبر من ان يختفي في مضطرب الحياة كاي انسان آخر. وأكبر من ان يتحررمن الاثقال، خصوصا من الاوضاع السياسية–المذهبية المحيطة به. فمن المستحيل ان نخفي جبلا في غابة، لكن من السهل جدا ان نخفي شجرة تتجانس بيسر مع محيطها، حيث تصير رقما ضائعا بين الآلاف من امثالها. وشخص في مثل عبقرية ومكانة وثقافة بهاء الدين لايمكنه بالتأكيد ان يكون واحدا في عديد. وبالتأكيد ايضا لا يمكنه ان يتحول نهائيا الى ذلك الدرويش الهائم على وجهه باحثا عن وطنه الروحي. اما ها هنا في ايران فانه سيحظى بالامن الشخصي على الاقل، المطلب الاول لاي انسان، والشرط الاول لاي انتاج وتحقيق للذات، ماديا كان ام معنويا. اما اذا اراد ما هو اكثر، مما يناسب كفاءاته، فان ذلك ممكن ايضا، لكن بشرط ان يقبل بها كأمر واقع، اعني ان يأخذ الحياة فيها كلها كما هي.

إذن عاد بهاء الدين عودة المستسلم القانع، بعد ان مر بتجربة مرة، خرج منها بأمثولة واضحة لا لبس فيها ولا ابهام، خلاصتها ان السمكة لا يمكنها ان تغير البحر مهما ملكت من سديد المنطق وبالغ الحجة على ان ماءه ملح أجاج. بل عليها هي ان تتكيف مع الواقع الذي يحيط بها من ست جهاتها. وان الشكوى والتبرم لايجيديان نفعا في قليل او كثير.

ولكن من اين استفدنا هذا التحليل الدقيق؟ وكيف وبأي أداة أتيح لنا ان نقوص الى هذا العمق في سريرة بهاء الدين؟ والسرائر كما نعلم خزائن مقفلة بيد صاحبها او خالقه.

الجواب من الكشكول! او بالتحديد، مما أجيز لنفسي ان اسميه "المنطقة الحدودية من الكشكول"

لقد سبق ان قدمنا في أوليات الفصل المخصص لرحلته تعريفا نقديا موجزا بهذا الكتاب، حيث قلنا هناك ان الجزء الاول منه، حتى قصيدته الشهيرة "وسيلة الفوز والامان في مدح صاحب الزمان"، هو سجل واف برحلته، تسيطر عليه نزعة عرفانية واضحة. اما بقية اجزائه فتسوده الملاحظات والمناقشات العلمية والادبية البحتة. وان الكتاب من ثم جسد واحد بروحين. ولذلك أجزت لنفسي ان اطلق على تلك القصيدة نعت "المنطقة الحدودية"، لانها تقع في، بل بالاحرى لنها تحدد النقطة الفاصلة بين روحي الكتاب. وبالتالي بين فترتين من حياة صاحبه. لان ما تمايز به روحا الكتاب يرجع، كما قلنا من قبل، وكما لابد ان يكون، الى تمايز آخر ميدانه عقل مؤلفه وميوله ونزعاته، وما هو عنده اولى واجدر واحرى بالاهتمام. ونضيف الآن: وانفع. والحقيقة ان بهاء الدين قال لنا في تلك القصيدة كل شيء مما يتصل بالنهج الجديد الذي

اختطه لحياته، بعد ان آب من رحلته الواسعة في المكان والزمان، ومر بتجاريب طريفة، وخبر أنماطا جديدة. ولرب تجربة صغيرة تفتح لصاحبها آفاقا للتفكير والنظر والتأمل كانت مغلقة. خصوصا لانسان مثل بهاء الدين، حاصر نفسه منذ ان فتح عينيه على الدنيا في سقي لا يشبع لا يرتوي الى تحصيل المعرفة. ورب قائ حصيف وعى قلبه ما سبق من هذه السيرة سيقول بحق: إذن فهذه هي المرة الثانية التي يكسر فيها بهاء الدين القالب عن نفسه، وينطلق الى آفاق جديدة. إذ يتذكر ما قلناه عنه في قزوين، وكيف كانت بما قدمت له من جو علمي متنوع، معراجه الى عالم جديد.

لقد حظيت تلك القصيدة الطويلة (ثلاثة وثلاثون بيتا) بصيت عريض وشهرة واسعة. وربما كان من تأثير ذلك ان أكثر من مؤلف، ممن اعتنوا باحصاء اعمال صاحبها ونظمها في فهرست، قد اعتبرها عملا مستقلا برأسه. على الرغم من أنهم يذكرون ديوانه. كما انها كانت موضوعا لأكثر من شرح ضاف، وضع له كتاب مستقل. منها شرح لاحمد بن علي المنيني الدمشقي (1089–1172هـ/1678–1758م) وضعه على أثر مذاكرة في القصيدة "في مجلس مولانا السيد محمد أفندي هاشم زاده الهاشمي" في دمشق (شرح الشيخ احمد الممنيني على قصيدة وسيلة الفوز والامان في مدح صاحب الزمان، ملحق بالكشكول: 430/2). وهو أمر غير معتاد، خصوصا لانه صدر عن هذا الشارح بالذات، اذا أخذنا في الاعتبار موضوع القصيدة الذي يتنافى مع معتقده. ما يشهد بأنها افلحت في اختراق حواجز معنوية عالية متينة، نجحت من قبل ومن بعد في حجب قسم كبير من النتاج الفكري لدى الفريقين. والدلالة نفسها نجدها في المذاكرة بها في ذلك المجلس بالذات. ومع ذلك فان احدا لم يلتفت، او على الاقل، لم يقل لنا انه التفت بشكل او بآخر، الى ان نصف القصيدة تقريبا (واحد وثلاثون بيتا) لا علاقة له على الاطلاق بالموضوع المعلن لها في العنوان. بل ان بهاء الدين يتحدث فيها حديثا مسهبا متنوع الاغراض عن نفسه. وهذا بالذات امر غريب عليه، لم نعرفه في كل ما عداها من شعره. مما يفهم منه انه لم يكن ميالا بطبعه الى هذا الغرض من أغراض الشعر. فنحن لا نعرفه ذاكرا نفسه في شعره الا لائما او واعظا. اما هنا فالامر على خلاف ذلك تماما جدا. وهذه ملاحظة تكفي لان تبعث في المتأمل فضولا عارما الى كشف الاسباب الكامنة وراء هذا الخروج عن نهج العمر هذه المرة فقط.

في سبيل الاجابة على هذا التساؤل سنعمد الى تحليل القسم الذي يتحدث فيه بهاء الدين عن نفسه تحليلا نقديا. ولكن من المهم قبل ذلك ان نحزر تاريخ نظم القصيدة لما ها هنا من علاقة وثيقة بينة بين تاريخ النظم ودلالة المعاني. خصوصا واننا نحاول من خلال هذا التعامل مع النص ان نستبطن الشاعر. وفائدة هذه النتيجة بالنسبة لمشروع عمارة سيرة بهاء الدين

مشروطة بتحديد تاريخ صدوره عنه. وسنعتمد في هذا السبيل على موقعها من الكشكول على اساس انه لايزال على الترتيب الذي وضعه عليه المؤلف، وهو فرض لا سبب للشك فيه.

لقد اشرنا فيما سبق الى ان بهاء الدين بدأ جمع مادة الكشكول مع، او قبيل رحلته. ولكننا نلاحظ ان ترتيب مادة الكتاب لا يتزامن مع ترتيب الرحلة، كما عرفناه في الفصل السابق. فهو في (16/1 و 18) يذكر بعض ما وقع له في القدس، المحطة الرابعة في الرحلة. ثم في (23/1) يذكر البيتين الرائعين اللذين هتف بهما عندما رأى القبة الشريفة في المدينة المنورة، المحطة الثانية. ثم في (33/1، 36،38) يذكر مصر، المحطة الثالثة، ثم في (110/1-115) يورد قصائد الشيخ حسن بن زين الدين الثلاثة، التي قلنا من قبل انه تلقاها منه في كرك نوح، المحطة السادسة. ولكنه في (124/1) يعود بنا الى العراق، المحطة الاولى، حيث يورد الابيات التي قالها حين أشرف على سر من رأى. وخلا ل ذلك كله يورد عدة قطع شعرية غير منسوبة الى مكان، ولكن لا ريب عندنا في انها مما نظمه خلال تنقلاته، كلها تحت عنوان "الجامعة من سوانح سفر الحجاز". يتلو آخرها مباشرة تقريبا قصيدة "وسيلة الفوز والامان". بعدها بصفحتين تحديدا قصيدة نظمها سنة 1001، اي بعد تسع سنوات من نهاية رحلته. ثم لا نجد في كل ما يتلو من الكتاب اي مادة لها علاقة بالرحلة من قريب او بعيد. ما نفهم منه انه بدأ جمع مادة الكشكول في او قبيل رحلته واستمر اثناءها ثم تركه بعد العودة زمنا طويلا. ولكنه عاد اليه بعد سنوات، مضيفا اليه كلما سنحت له فكرة او طرقة. وهذا هوالسر في ان القصيدة "وسيلة الفوز والامان" تشكل فاصلا بين قسمين متمايزين موضوعيا من الكتاب.

يمكننا ان نستنتج من ذلك بكل سهولة، وبقدر كاف من الثقة، انه نظم القصيدة وهو يجتازالايام او المرحلة الاخيرة من رحلته. ويحلو لي، وليس اكثر، ان أتصوره وهويقطع الوقت بنظمها وتنقيحها، وهو يجتاز يهوب الاناضول الموحشة، مصعدا شرقا صوب اذربيجان. وكأنه يشحذ بالشعر عزمه على ولوج مرحلة جديدة من حياته، مثل فارس يكر مرتجزا. عائدا الى الوطن الذي اختاره هذه المرة نهائيا، وبملء الاقتناع والتسليم. عودة امرئ غير الذي غادره قبل اربعة عشر شهرا، أشبه ما يكون بالمهزوم في معركة تنازع بقاء لم يخضها ولم يشهر فيها سلاحا، بل فرضت عليه فأدار وجهه ومضى.

سرى البرق من نجد فجدد تذكاري عهودا بحزوى والعذيب وذي قار
وهيج من اشـواقنا كـل كامـــن واجج في أحش ـــائنا لاعج النار
الا يا لييلات الغوير وحاجـــــر سقيت بهام من بني المزن مدرار
ويا جيرة بالمأزمين خيامه ـــــم عليكم سلام الله من نازح ال ـــدار

(الكشكول: 176/1)

يريبنا في مطلع القصيدة هذه الصنعة الدقيقة، والمحسنات البديعية، لفظية ومعنوية. ثم هذه الرموز النجدية التي يحفل بها المطلع (نجد، جزوى، الغوير، ذي قار، العذيب، المأزمين). وسنقف عند الملاحظتين محاولين استخراج دلالتيهما.

بخصوص الملاحظة الاولى، نسجل انها المرة الوحيدة التي يلجأ فيها بهاء الدين الى هذا الاسلوب في قرض الشعر، فيما نعرفه من شعره العربي. فشعره، حتى المتوسط منه، يمتاز بالعفوية والسلاسة، اما جيده فيكاد ينبض بما أودعه فيه من روحه. وقد قدمنا للقارئ نماذج منه فيما سبق. وما دمنا نقرأ القصيدة ابتغاء الوصول الى خبيء صاحبها، فان هذه الملاحظة (اعني خروج بهاء الدين فيها عن اسلوبه في قرض الشعر) تجعلنا نتساءل عن سبب المفارقة. ويلوح لي ان الامر يتصل من جهة بالظروف التي نظم خلالها القصيدة، اثناء رحلة العودة الى ايران، حيث كان يملك مايشاء من الوقت واكثر ليقضيه في هذه الالعاب اللفظية. ومن الجهة الاخرى، بأنه كان يملي أبياتا اكثر مما كان ينظم شعرا.

استباقا لكل نقد تفصيلي نقول: كان الرجل يقول ماذا يريد ان يفعل، وما هي اهدافه من الان فصاعدا. ومن هنا جاءت قصيدته خالية من الروح لحساب كثافة الافكار المصوغة بدقة وعناية، مسبوكة هذا السبك الذي تغلب عليه الصنعة.

اما بخصوص الملاحظة الثانية ، فان من الممكن تفسير هذا الحضور النجدي الكثيف في مطلع القصيدة بأن بهاء الدين كان ما يزال يتذوق طعم تجربة الحج، والعيش في تلك الرحاب المقدسة، ويحنّ اليها. وقد تكرر لجوؤه الى هذه الاماكن–الرموز مرتين غير هذه فيما نعرفه من شعره العربي. مرة في قصيدة له اخرى في مدح الامام صاحب الزمان عليه السلام ايضا (الكشكول: 1/189–190) يبدو انه نظمها بعد هذه. وأخرى في قصيدة رأى فيها والده (نفسه:1/129–130). وواضح ان تلك الاماكن لا تعني له شيئا بالنسبة لتاريخه الشخصي. ولو انها كانت كذلك لكان أمرها هينا جدا. فمن طبيعة الانسان، أي انسان، ان يحن الى الاماكن التي شهدت جزءا عزيزا من عمره، دن ان يكون في هذا كبير أمر. لكن بهاء الدين يستحضرها ويحن اليها، ويسري البرق فيجدد تذكاره بها، على حد قوله، دون ان يعرفها. وما ذاك فيما نرى، الا لأنها رموز وعاها قلبه بسبب مجاورتها لل مشاعر المقدسة. وهو باستدعائها يستخرج من اعماق نفسه ، فعل امرئ يتلذذ باستدعاء ذكرى عذبه، أيام البحث عن وطنه الروحي الضائع، حيث المكان ليس ارضا ومعالم، بل وشيجة تتألف من التقاء التاريخ ومعناه بلو اعج النفس وما تهفو اليه.

بعد تلك المقدمة وما فيها من حنين وتجـدّد تذكار ينتقل الى الشكوى. شكوى من الزمان

الذي ابعده عن أحبابه، وعادل به من لا يعدله:

خليلي مالي والزمان كأنمـــــا يطالبني في كل آن بأوت ـــــــــــار
وأبعد أحبابي وأخلى مرابعـــــي وأبدلني من كل صفو بأك ـــــــــدار
وعادل بي من كان أقصى مرامه من المجد ان يسمو الى عشر معشاري

هذه الشكوى بشقيها ليست جديدة، لا على بهاء الدين ولا علينا. فلقد استمعنا اليه آنفا وهو يئن منهما معا في اوليات الفصل المخصص لرحلتته، حيث اوردنا نصا مقتبسا عن (الكشكول: 162/1). واصغينا اليه وهو يشكو مر الشكوى من الاغتراب عن جبل عامل، الذي تفاعل مع نمط حياته في ايران بحيث صار اغترابا روحيا مؤلما، لم يجد له علاجا سوى الارتحال. وكذلك يشكو من جو التنافس غير العادل وغير الاخلاقي الذي وجد نفسه في وسطه. لكن الجديد الان على بهاء الدين وعلينا انه هذه المرة قرر ان يواجه لا ان يفر بنفسه. ولماذا لا يفعل وهو يملك لذلك كل أداة: الشجاعة والمقدرة والدهاء:

ألم يدرِ أنّـــــي لا أزال لخطبه وإن سامني خسفا وأرخص أسعاري
مقامي يفوق الفرقـدين فما الذي يؤثره مسعاي في خفض مق ـــداري
وإني امرؤ لا يدرك الدهر غايتي ولا تصل الايدي الى سبر أغ ـواري
أخالط أبناء الزمـان بمقتضـى ع قولهم كـي لا يفوهـــوا بإنكار
وأُظهـــر أني مثلهم تسبقنـــزني صروف الليالي بإختلال وإم ـــرار

الى أن يقول:

أأضرع للبلوى وأغضي على القذى وأرضى بما يرضى به كل خ ـــوار
وأفـرح من ده ـري بلـذة ساعـةٍ وأقنع من عيشي بقرص وأطم ـــار
إذن لا ورى زندي ولا عـز جانبي ولا بزغت في قمة المجد أقمـاري
ولا بلّ كفي بالسماح ولا سمـــرت بطي ـب أحاديثي الركاب وأخبـاري

وفي البيت التالي يتخلص للمديح.

إذن فها هو ذا قد عقد العزم على ان يحتل المنزلة التي يستحقها في عين نفسه. وها هو يعلن انه سيشق طريقه الى غايته، بعد ان أعد له ما استطاع من تصميم وعزم ودهاء. فهو الذي مقامه الحقيقي بفرق الفرقدين، ولكنه لم يسع اليه كما ينبغي، منذ الآن سيخالط ابناء الزمان بمقتضى عقولهم. وسيظهر انه مثلهم، يحركه ما يحركهم ويهزه ما يهزهم. مع انه طود راسخ ثابت، لايميل ولا يتزعزع. ذو عقل راجح ومعرفة واسعة. لا تثبت له المعضلات، فيبرز مستورها ويحل غامضها. فمن حقه ان ينال من هذه الدنيا طيب العيش، وان تبزع اقماره في سماء المجد.

اين هذا المليء تصميماً واقداماً وعزماً من ذلك الانسان المهزوم الذي فرّ بنفسه قبل اربعةعشر شهرا، ممتلئا غيظا على ما فرط من أمر نفسه، بعد ان عاشر أهل الدنيا، متأسفا نادما على صرف العمر فيما لا ينفع بزعمه. يما في ذلك ما انفقه على اكتساب ثروته الكبيرة من المعارف التي نراه يتفاخر بها اليوم، ويتخذها من جملة عدته وزاده للوصول الى حقه الطبيعي في حياة هانئة مجيدة كانت عنده بالامس عارا ونارا.

اين هذا الانسان الواقعي الذي يأخذ الحياة كما هي، ويتعامل مع الناس كما هم، بالوسائل العملية، من أجل غايات واهداف محددة في نفسه ولنفسه، من ذلك الطوباوي المثالي الذي يصر على عالم لم يوجد يعمره بشر من طينة مختلفة، بريئون من الاغراض، لا يأخذون ويعطون الا بميزان، كل امرئ فيه يأخذ مكانه الذي يستحقه حتى لو لم يسع ايه بما يناسب ويجدي.

هوذا الوجه الثالث لبهاء الدين، بعد وجهي بعلبك وقزوين، قد افصح لنا عنه بنفسه، دون لبس ولا إبهام، بحيث اننا نكاد نراه وهو يتحول. خصوصا اذا قاربنا الصور في الذهن بعضها من بعض: صورة الفقيه والعالم الذي لم تجده عبقريته ومعارفه الواسعة المتنوعة كبير نفع، ولم تمنحه المكانة التي تليق به في المجتمع الايراني المعقد. صورة الدرويش التائه الذي اكتشف انه أكبر حجما من أن يذوب في المسافات. ثم الصورة النهائية التي تشكلت من كسر الصورتين السابقتين، وما انضاف اليها من خبرات وعبر، بعد أن ألقى عصاه واستقر به النوى. واذن فما كان مديحه للامام صاحب الزمان (ع) الا وسيلة نفذ منها الى قول ما قال واعلان ما أعلن. وسنرى انه كان أمينا جدا على مشروعه. فبعد سنة تقريبا صار شيخ الاسلام، أعلى منصب ديني رسمي في ايران الصفويين.

شيخ الانام بهاء الدين

اقبسنا عنوان هذا الفصل من مطلع مرثية الشيخ ابراهيم البازوري العاملي لبهاء الدين، حيث قال:

شيخ الانام بهاء الدين لابرحت سحائب العفو يزجيها له الباري

(أمل الآمل: 25/1)

ها نحن نصل الى ما يمكن ان نسميه فترة الذروة في حياة بهاء الدين، حيث صار شيخ الاسلام في إيران. لسنا نعني بهذا ان الذروة ارتبطت بالمنصب، فنحن نعرف مما سبق ان

شهرته العجيبة لم يكن لها اية علاقة بمنصب رسمي. كما اننا نعلم ان ارفع المناصب انما تأخذ عظمتها الحقيقية من الرجال الذين يشغلونها وليس العكس. ولكن المنصب قد يكون، من الجهة الاخرى، المناسبة التي تبرز كفاءة الرجال.

ونحن نعرف مما سبق ايضا ان هذا ليس اول منصب ديني كبير يتولاه. فقد شغل قبل سنوات منصبا يحمل الاسم نفسه في هراة. ولكن شتان ما بين المنصبين وإن تشابهت الاسماء. ولقد تحدثنا عن حقيقة المهمة التي أوكلت اليه تحت عنوان "شيخ الاسلام" هناك، أثناء الحديث عن مرحلة هراة من سيرته، ورأينا كم كانت شاقة وبعيدة عن طبعه. أما في هذه المرحلة، فنحن نعني شيخ الاسلام المركزي، في العاصمة الصفوية اصفهان، الذي كان اسمه بين الايرانيين في ذلك الزمان "ملا باشي"، اي رئيس العلماء، يعنون في ايران كلها. ولقد تحدثنا في كتاب ڕ (الهجرة العاملية/193) بتفصيل كاف عن م رنصب شيخ الاسلام في الدولة الصفوية وما كان يناط به. وسنذكّر فيما يلي بما هو ضروري ومفيد لهذه السيرة. أما الآن فنسأل: متى بالتحديد عُيِّن في منصب شيخ الاسلام؟

النصوص المعاصرة والقريبة من عصر بهاء الدين تتضارب تضاربا شنيعا في هذا الشأن. فاسكندر بيك منشي، المؤرخ الرسمي لعصر الشاه عباس، وابن معصوم الذي توفي سنة 1082هـ/1671م يقولان صراحة انهكان شيخ اسلام ايران، أي شيخ الاسلام المركزي، قبل ان يخرج في رحلته.

يقول المنشي ما ترجمته:

" ... **وبالجملة هذا الجناب (** يعني بهاء الدين **) أرجع الى خدمته منصب شيخ الاسلام ووكالة الحلاليات والتصدي للشرعيات في دار السلطنة اصفهان، على نحو الاستقلال، بعد وفاة الشيخ علي منشار. وعمل في هذا المنصب فترة قصيرة. ثم ادركه الشوق الى نيل سعادة الحج الى بيت الله الحرام وذوق السياحة، فحال بينه وبين الاشتغال بتلك المهمات، فصار متوجها الى سفر الخير هذا. وبعد نيل تلك السعادة العظمى تغلب على مزاجه الميل الكامن في نفسه الى الفقر والدروشة، فاختار السفر بزي الدراويش، وتجول مددا في العراق والشام ومصر والحجاز وبيت المقدس ... الخ**"

(عالم آراي عباسي: 156/1)

ويقول ابن معصوم:

"**ولي بها** (الضمير عائد الديار العجمية) **شيخ الاسلام. وفـُـوضت اليه**

أمور الشريعة، على صاحبها أفضل الصلاة والسلام. ثم رغب في الفقر والسياحة، فقصد بيت الله الحرام"

(سلافة العصر:290)

ومع ذلك فاننا نعتقد انهما على خطأ فيما ذهبا اليه، إن كانا بالفعل يعنيان ما فهمناه. الشيخ علي بن هلال الكركي، الشهير بالمنشار، كان فعلا اولا شيخ الاسلام في اصفهان، بعدما نقل اليها من قزوين، والظاهر ان ذلك حدث من ضمن إجراءات نقل اجهزة الحكم من العاصمة القديمة الى العاصمة الجديدة. ولكن الشيخ ابن هلال توفي في السنة 993 هـ/1585م، كما حققنا في كتابنا (الهجرة العاملية/ 144). ومن المؤكد ان بهاء الدين آب من رحلته بتاريخ الخامس من شهر رمضان سنة 992هـ/4 ايلول 1584م تحديدا، كما اسلفنا قبل قليل. فكيف يمكن القول انه كان شيخ الاسلام في اصفهان خلفا للشيخ ابن منشار، قبل ان يخرج في رحلته! هذا وحده يكفي للحكم على النصين بالتهافت. والظاهر ان المنشي وابن معصوم كلاهما قد اختلط عليه الامر بين مشيخة الاسلام في هراة ومشيخة الاسلام في اصفهان. ولنذكّر هنا ان المنشي كتب النص الذي اقتبسناه اعلاه في السنة 1025هـ/1616م، اي يوم كان بهاء الدين ملء الاسماع والابصار في ايران كلها انطلاقا من مركزه الرئيس في اصفهان. فلم يلتفت الى مرحلة سابقة مما تقلبت فيه حياة بهاء الدين. يؤيد ذلك انه لم يُشر الى مرحلة هراة من سيرته اطلاقا، ما يشهد بأنه لم يكن على علم بها، او انه لامر ما، مما يوجه عمل المؤرخين الرسميين، آثر السكوت عليه، اما ابن معصوم فكلامه عام جدا، مثل اي كاتب لا يعرف تفاصيل وخصوصيات موضوعه. وهو على كل حال صاحب ذلك الزعم الهش والعجيب الذي نسب فيه الى بهاء الدين انه ساح ثلاثين سنة. وقد اشرنا اليه فيما سبق. وأثبتنا انه زعم باطل دون ريب. ولو انه كان على أدنى معرفة بالسيرة الحقيقية لمن يترجم له لما سقط هذه السقطة القبيحة.

اما الباقون بأجمعهم فلا يقولون كلاما مباشرا في المسألة. ولكنهم يربطون زمانيا بين ثلاثة امور: مشيخة بهاء الدين في أصفهان، والشاه عباس الاول وعاصمته أصفهان، ومرحلة مابعد الرحلة. والجدير بالتنويه ان هذا الربط يجيء عفوا وفي سياق الكلام. وهو ابلغ دلالة من التنصيص لانه يوحي بقيام ارتكاز ثابت في أذهان هؤلاء المؤلفين – وهم عموما محققون ممتازون – جرى التعبير عنه عفوا وفي سياق الكلام، وإن لم يكن هو المقصود بالبيان.

يقول الشيخ يوسف البحراني (ت:1099هـ/1678م) :

"وكان رئيسا بدار السلطنة إصفهان وشيخ الاسلام بها. وله منزلة عظيمة عند

سلطانها الشاه عباس" (لؤلؤة البحرين/19).

ويقول عبدالله افندي في رياض العلماء الذي ألفه في حدود سنة 1106هـ/1694م: "**وكان في عصر السلطان شاه طهماسب ومن بعده. وترقى زمن الشاه عباس الاول، وصار شيخ الاسلام باصبهان ثم استعفى. وكان يصلي الجمعة والجماعة بأمر الشاه عباس**" (رياض العلماء:94/5).

ويقول المحبي (ت: 1111هـ/1699م): "**الى ان وصل الى اصفهان فوصل خبره الى سلطانها شاه عباس، فطلبه لرياسة علمائها فوليها وعظم قدره**" (خلاصة الاثر:441/3)

ويقول عباس بن نور الدين المكي (ت: 1180هـ/1766م) بعد ان يتحدث عن رحلته: "**ثم سار الى بلاد العجم، فهرعت من كل فج اليه الناس، وصار الرئيس المقدم عند سلطانها الشاه عباس وارتفع شأنه**" (نزهة الجليس:378/1).

هذه النصوص الأربعة صدرت عن أربعة من المؤلفين الممتازين، ثلاثة منهم على الاقل كتاب سيرة ورجاليون عارفون جيدا بموضوع عملهم وبعصرهم ورجاله، ينتشرون على مدى قرن من الزمان، عاش كل منهم في قطر غير قطر الآخر. ما يقف بنا على حد التواتر، كما يعرفه أهل الحديث، فلننظر ماذا يقولون.

اذا جردنا تلك النصوص عما فيها من فضول، بالنسبة لموضع حاجتنا منها الان، لرأينا انها تتقاطع عند ذلك الربط الزماني. ولكن قيمة الربط الزماني بالنسبة للمؤرخ تتأتى من وضوح وحدية المقيس عليه (هنا: الشاه عباس ملكا، اصفهان عاصمة، وما بعد الرحلة).

بالنسبة للرحلة فنحن نعرف تاريخ انتهائها بالتحديد. اذن فهي مقياس يتمتع بكلا الصفتين المطلوبتين. ومع ذلك فان نفعها لنا محدود، مثل شاهد النفي، يقول لنا إنه حتى 5 رمضان 992هـ/4 ايلول 1584م لم يكن بهاء الدين شيخا للاسلام. اي انه ينفي ايضا صحة ما ذهب اليه المنشي وابن معصوم. ولكنه لايقول لنا متى حدث ذلك.

اما وصول الشاه عباس الاول الى سدة الحكم، فهو يفتقر الى شرط من ذينك الشرطين، لانه غير محدد بالتاريخ. ذلك انه بويع مرتين، المرة الاولى في نيسابور سنة 989هـ/1581م، بيعة لم تنجح ولكنها جعلت منه نصف شاه، في ظل حاكم آخر احتفظ لنفسه بالنصف الآخر الاسمي، هو ابوه محمد خدا بنده، الذي ظل متشبثا بالعرش، على الرغم من ظهور عجزه عن الحكم. ثم بويع المرة الثانية في اصفهان في اول محرم سنة 996هـ/1587م، بعد ان تنازل محمد خدا بنده. ولكنه في الفترة بين البيعتين كان يمارس سلطة فعلية على نحو ما، وإن يكن

اسم الملك لأبيه. وهذا الوضع المزدوج يربك المؤرخين الذين يتعاملون مع نصوص تلك الفترة. والقول نفسه يصح بالنسبة لاصفهان، التي صارت عاصمة بالتدريج. ولكنها منذ ان تلقى البيعة فيها جعلها الشاه عباس له مستقرا. وعندها فقط صارت عاصمة نهائية للدولة الصفوية، وأخذ نجم قزوين يغيب.

يمكن للمتأمل في هذا كله – اعني تلك النصوص الاربعة وما اتبعناها به من معلومات تاريخية – ان يخرج بنتيجة خلاصتها ان تعيين بهاء الدين في منصب شيخ الاسلام حدث في وقت ما خلال السنة 996هـ/1587م. لا يقف دون هذا الاستنتاج الا ما نعلمه من تاريخ وفاة شيخ الاسلام السابق. ومن المستبعد جدا ان يبقى هذا المنصب الهام شاغرا مدة ثلاث سنوات او اكثر دون سبب. ولنتذكر هنا عبارة المنشي: " **أرجع الى خدمته منصب شيخ الاسلام ... بعد وفاة الشيخ على منشار** ". فهي تشعر بانه لم يكن هناك فاصل زمني يذكر بين وفاة السلف وتنصيب الخلف. يؤيد ذلك ايضا ان الشاه عباس كان يميل ويسعى جاهدا الى استدعاء الشيخ احمد الاردبيلي، ملا احمد افشار، من النجف لكي يتولى الامامة في "مسجد شاه" الجديد في اصفهان. وهو فقيه كبير اشتهر ايضا بالورع والتقوى، فضلا عن انتمائه الى إحدى القبائل القزلباشية السبعة التاريخية "افشار". في هذا السبيل كلف بهاء الدين بترؤس وفد الى النجف مهمته اقناع الاردبيلي بتنفيذ رغبة الشاه (قصص العلماء/ 235). والاردبيلي توفي في السنة 993هـ/1585م، اي في السنة نفسها التي توفي فيها شيخ الاسلام على بن هلال الكركي. المغزى في هذه الملابسة ان تكليف بهاء الدين بالذات بترؤس الوفد يشعر بخصوصيته، ولا شك ان الشاه عباس، وهو الرجل المحنك، لن يفوته ان ليس أنسب من شيخ اسلام بلاده ليمثله في هذه المهمة الدقيقة، تمثيلا على أرفع مستوى ديني. وعلى هذا فاننا نرجح، بل نذهب، الى ان بهاء الدين صار شيخا للاسلام في ايران على أثر وفاة الشيخ ابن هلال في السنة 993هـ/1585م. اي في السنة التالية لعودته من رحلته. ولا شك ان القارئ الذي ما يزال يتذكر ما قلناه عن أهداف بهاء الدين الجديدة، التي عبر عنا في قصيدته " وسيلة الفوز والامان" سيرى بوضوح انه لم ينتظر كثيرا ليرى أهدافه تتحقق. ولا ريب ان الحظ كان الى جانبه، اذ تزامنت وفاة شيخ الاسلام السابق مع ذلك التغيير الكبير في خططه وأهدافه، بحيث مهدت طريقه اليها.

منذ الآن سيقوم رباط وثيق بين سيرة بهاء الدين وبين منصبه الجديد ومقتضياته. وإن يكن هو قد أضفى على المنصب، خلال الفترة الطويلة التي شغله فيها، لونا ونكهة خاصين جدا، شأن الرجال ذوي الامتياز، إذ يصبغون مداهم الحيوي وما يصدر عنهم بصبغتهم الخاصة الآخذة من خصائصهم وما به يمتازون فكرا وسلوكا. وسنعمل فيما يأتي على بيان ما يعنيه بالفعل هذا الكلام.

ولقد قدمنا قبل قليل ان شيخ الاسلام كان يدعى ايضا عند الايرانيين "ملا باشي"، اي رئيس العلماء. والظاهر ان هذا اللقب كان يختص عندهم بشيخ الاسلام الاعلى الذي مقامه في العاصمة، والذي كانت له بالفعل تلك الرياسة. وكان مجلسه الرسمي بجانب مجلس الشاه، حيث كان عليه ان يقدم الفتوى فيما يعرض من قضايا وأمور، وبإنصاف المظلومين، وان يقوم بالشفاعة، فضلا عن استدعاء الوظائف لطلاب العلم. كما كان يتدخل في قضايا أخرى (الهجرة العاملية/193-194). ومن جهة أخرى، فإن وصول بهاء الدين بالذات الى أعلى مركز ديني في ايران الصفوية، يأتي تمثيلا للنفوذ المعنوي والحضور التاريخي القوي للمهاجرين العامليين، الذين ظل هذا المنصب وقفا عليهم قرابة قرن من الزمان. اي منذ شغله علي بن عبدالعالي الكركي (ت: 940هـ/1534م) ثم من بعده علي بن هلال الكركي، الذي تكرر ذكره قبل قليل، ومنه الى بهاء الدين. خصوصا اذا اخذنا في الاعتبار ان ايران في ذلك الوقت كانت قد بدأت تنتج فقهاءها المحليين. وكان أعلاهم شأنا بومذاك محمد باقر الداماد (ت: 1041هـ/1631م) سبط الكركي الاول، الفقيه والشاعر والفيلسوف الشهير، صاحب الشخصية القادرة. ومع ذلك فقد كان عليه أن ينتظر وفاة بهاء الدين، اي سبعا او ثمانيا وثلاثين سنة لكي يكون اول شيخ ايراني للاسلام في ايران الصفوية.

ومع ذلك فلسنا نعتقد ان صاحب هذا المنصب البرّاق كان يستحق ان يغبط على كل أمره. فمثلا استلزمت مهمات المنصب الجديد، التي اشرنا اليها مفصلة قبل قليل، ان يكون حيثما الشاه، يعني في حله و ترحاله. والا كيف يخرج من عهدة الشق الاول والاهم من وظيفته على الاقل. وقد نص اسكندر بيك منشي على ذلك في خواتيم الترجمة التي عقدها لبهاء الدين، حيث قال:

"**وهو (اي بهاء الدين) في هذا الزمان يغتنم الشاه (عباس الاول) وجوده الشريف يوميا. وهو من ملتزمي ركابه الاقدس، وفي أكثر الاوقات، سفرا وحضرا، يشرف بقدومه وثاقه**"

(عالم آراي عباسي:/157)

فاذا علمنا ان المنشي قد كتب هذا النص سنة 1025هـ/1616م، اي يوم كان بهاء الدين قد تجاوز السبعين، لسهل علينا ان نتصور متاعب شيخ الاسلام المسنّ، وهو يغالب الشيخوخة، تابعا للشاه الكثير الاسفار من مكان الى مكان، كما سنفصل بعد قليل.

كما ان السيد حسين بن حيدر الكركي (ت: 1076هـ/1665م) تلميذ بهاء الدين المقرّب،

ذكر شيئا من ذلك في احدى إجازاته، حيث عليه طبقا للتقليد، أن ينوه باساتذته وشيوخه مع تعريف بكل منهم. ومن هؤلاء بهاء الدين، فقال:

"وكنت في خدمته في زيارة الامام الرضا (ع) في السفر الذي توجه فيه النواب الاعلى (الشاه عباس) خلد الله ملكه، ماشيا حافيا من اصفهان الى زيارته".

(مستدرك الوسائل: 419/3)

وقد ذكر هدايت هذه السفرة، واشتر اك بهاء الدين فيها في (روضة الصفاي ناصري/329-331). وأشار اليها المنشي في (عالم آراي عباسي: 595/2-61). ونفيسي في (أحوال وأشعار فارسي شيخ بهائي/ 37). ومشير الدولة في (دورة تاريخ ايران/ 687) على اختلاف بينهم في تاريخها.

هوذا جانب من مضطرب حياة شيخ الاسلام. لا يمكن فهمه وتقدير أثره في سيرته حق قدره، الا بالمقارنة بسيرة الشاه عباس، الذي كان يحكم دولة مترامية الاطراف، خرجت بالامس القريب من حالة الشتات والفرقة. محاطة بالاعداء من كل جهة، خصوصا بالعثمانيين من الغرب، وبالاوزبك فيما وراء النهر، وفيما يعرف اليوم بأفغانستان، يشاركه الحكم فيها عشرات الامراء القزلباش، كل في نطاقه المحلي، الذين لا نهاية لنزاعاتهم وطموحاتهم. ما كان يُلزمه بالقفز المستمر بجيشه من مكان الى مكان، حيثما اختلت امور الدولة. وما أكثر ما كان ذلك يحدث، بحيث ان سيرة هذا الشاه، التي سجلها اسكندر بيك منشي في (عالم آراي عباسي) بالتفصيل، تغلب عليها الحروب الداخلية ضد الامراء المشاغبين، والحروب الخارجية ضد الاوزبك والعثمانيين. الى درجة ان قارئ تاريخه يتساءل: متى كان يجد وقتا للحكم، بالمعني السياسي للكلمة. واذا نقلنا السؤال الى تابعه شيخ الاسلام يصبح: متى كان يجد وقتا للتأليف والتدريس، وهما عماد ما بقي من سيرته.

في مقدمة معالجة هذه المشكلة نقتبس الحكاية التالية المروية اصلا في (محبوب القلوب) للاشكوري، الذي اخذها عن بطلها مباشرة، قال:"إنه سمع من المولى القاضي عز الدين محمد، قاضي اصفهان، في مدينة اصفهان، انه قال: رأيت في المنام أحد الائمة عليهم السلام يقول لي، اكتب مفتاح الفلاح وداوم العمل بما فيه، ولم اكن سمعت بالكتاب. فسألت علماء اصفهان فقالوا، لم نسمع بمثل هذا الكتاب. وكان بهاء الدين مع عسكر السلطان في بعض النواحي. فلما قدم بعد مدة تفحصت منه ايضا، فقال: صنفت في هذا السفر كتاب دعاء سميته

مفتاح الفلاح، الا اني لم أذكر اسمه لاحد، ولا اعطيت نسخته للاستنساخ. فذكرت للشيخ المنام فبكى، وناولني النسخة التي بخطه. وانا أول من نسخ ذلك الكتاب". (مستدرك الوسائل: 420/3).

من ينقل هذه القصة يأخذ منها ما فيها من كرامة لمؤلف الكتاب. وهي كذلك بالفعل. لكن مغزاها، بالنسبة لما نحن بصدده، انه كان بطريقة ما يجمع بين السفر ومشقاته ومسؤوليات المنصب والكتابة في الوقت نفسه. والجدير بالذكر ان القصة تحظى بمؤيد قوي، من بهاء الدين نفسه، اذ كتب في ختام كتابه (مفتاح الفلاح) مايلي:

"**فرغت بعون الله من تأليفه، مع تراكم افواج العلائق وتلاطم افواج العوائق، وتوزع البال بالحل والترحال، في أوائل العشر الثالث من الشهر الثاني من السنة الخامسة من العشر الثاني بعد الالف ببلدة كنجة، وأنا أقل الانام محمد المشتهر ببهاء الدين العاملي، تجاوز الله عن سيئاته. والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا**" (مفتاح الفلاح/300)

اي في اوائل العشر الثالث من شهر صفر سنة 1015هـ/حزيران 1606م. وبلدة كنجة في اذربيجان. وكان الشاه عباس قد قصد في ذلك التاريخ شمال غرب المملكة لمحاربة الكرج (عالم آراي عباسي: 72/2). وعلينا ان نلاحظ ايضا ان بهاء الدين كان يومذاك في الثانية والستين، فأي حيوية عجيبة سكنت جسد هذا الشيخ الصغير الضاوي. ثم اذا كان بهذه المثابة وهو في تلك السن العالية فكيف كان وهو في سن الشباب؟

والظاهر انه ألف منذ زمن بعيد التأليف أثناء السفر. ولدينا مثال مبكر على ذلك هو كتابه (الكشكول) الذي بدأ بجمع مادته أثناء الرحلة. وقد فصلنا الكلام في أمره آنفا. ونذكر ايضا ان (الحديقة الهلالية) أتم تأليفه في الجانب الغربي من بغداد سنة 1003هـ/1594م، وكان قد بدأ العمل فيه في قزوين (عن صورة لخط المؤلف محفوظة لدينا). وفرغ من (الوجيزة)، وهي مقدمة كتابه (الحبل المتين) "يوم الاربعاء سلخ ذي القعدة سنة 1010هـ/22 ايار 1602م في مرو رود، المعروفة ايضا بماروجان، متوجها مع عسكر الشاه عباس الى تسخير بلخ" (الذريعة:51/25). وراجع ايضا على سبيل التأييد ذكر الحادثة في عالم آراي عباسي: 606/2–607. اما كتابه (مشرق الشمس) فقد اتم ما خرج منه، وهو الجزء الاول فقط، في قم بتاريخ 14 ذي القعدة 1015هـ/13 آذار 1607م (مشرق الشمس/الصفحة الاخيرة)، اي في السنة نفسها التي أتم فيها تأليف (مفتاح الفلاح) في كنجة قبل عشرة اشهر تقريبا. وهذا كله، وخصوصا المقارنة الاخيرة، يدل بوضوح على ان السفر ومشقاته لم يكن يشغله عن الكتابة.

مشكلة ثانية يطرحها نمط حياة بهاء الدين غير المستقر. فلقد قلنا قبل قليل إن أبرز ما بقي من سيرته هو التأليف والتدريس؛ وإذا كان قد نجح في المحافظة على مستوى من الانتاج

الفكري، الذي كان له اكبر الفضل في بناء مكانته، بمتابعة الكتابة حتى اثناء الاسفار الشاقة الطويلة، فإن حلا كهذا لا يمكن تصوره على نطاق واسع بالنسبة للشق الثاني من نشاطه الرئيسي، أعني التدريس. واننا نثير هذه المشكلة ابتغاء تركيب سيرة لا تتجاهل اي تفصيل مهما بدا ضئيل الشأن، ولنكون سيرة منسجمة ومقنعة.

يحصي الشيخ الاميني في (الغدير: 11/253–260) خمسة وتسعين اسما تحت عنوان "تلاميذه ومن روى عنه". اما النفيسي في (أحوال وأشعار فارسي شيخ بهائي/ 86– 91 و 153–157) فيقدم رقما اكثر تواضعا هو خمسون اسما، ولكن تحت عنوان اكثر تحديدا هو "تلاميذه". لكن بتتبع الملابسات التي بررت لنفيسي نظم هذا الاسم او ذاك تحت العنوان الذي اختاره، وجدنا انه لا فرق اساسيا بين منهجه ومنهج الاميني. فكثيرون ممن ذكرهم لا دليل ولا نص على اكثر من انهم تلقوا من الشيخ اجازة بالرواية. وهذا لا يدل بالضرورة على انهم من تلاميذه، اي انهم ممن قرأوا عليه فترة كافية، بحيث يستحقون هذا الوصف. والفارق الكبير في العدد بين الكاتبين، لا يدل على اكثر من ان الاميني كان اكثر جلدا وتتبعا في البحث، وعلى الارجح اكثر خبرة بمصادر الموضوع. وعلى كل حال فاننا نضع تتبع هذا الموضوع تتبعا مفصلا ودقيقا، خارج اهتمامنا الآن الا بمقدار ما يتقاطع مع مقتضيات كتابة هذه السيرة.

مهما يكن فان التدريس كان نشاطا رئيسيا لبهاء الدين، منذ ان صلب عوده، واستقرت به الاحوال، وعرفت مكانته. ثم لا ريب في ان هذا العمل قد تصاعد بوتيرة ثابته مع صاحبه، حيث غدت القراءة عليه شرفا للتلميذ، وبابا يلج منه الى الجاه العلمي. وهو أمر كان من طبيعة الحياة العلمية وما يزال. ومن هنا نجد بين تلاميذه اسماء شهيرة، محليا وعلى مستوى العالم الاسلامي. مثل الفقيه والمحدث محمد تقي المجلسي، الشهير بالمجلسي الاول (ت: 1070هـ/1659م)، والفيلسوف الشهير صدر الدين محمد الشيرازي، الشهير بملا صدرا، صاحب الاسفار الاربعة (ت:1050هـ/1640م)، والرجالي مراد بن علي خان التفريشي (ت: 1051هـ/1641م) الى غير هؤلاء وهم وكثيرن، منهم الايرانيون والعامليون والعراقيون والبحرانيون. فكيف تأتى لبهاء الدين ذلك ونمط حياته ما قد عرفناه؟

الظاهر ان بعض طلابه كان يصحبه في اسفاره، حيث يستمر العمل جزئيا على الاقل. ولدينا شاهدان على ذلك، أحدهما من تلميذه المقرب حسين بن حيدر الكركي الذي قال في احدى إجازاته:

"**سافرت معه لزيارة ائمة العراق عليهم الصلاة والسلام فقرأت عليه في بغداد والكاظميين وفي النجف الاشرف وحائر الحسين والعسكريين عليهم**

السلام كثيرا من الاحاديث. وأجازني في كل هذه الاماكن جميع كتب الحديث والفقه والتفسير وغيرهما. وكنت في خدمته في زيارة الرضا عليه السلام في السفر الذي توجه فيه النواب الاعلى خلد الله ملكه ابدا، ماشيا حافيا من اصفهان الى زيارته عليه السلام؛ فقرأت عليه هناك تفسير الفاتحة، من تفسيره المسمى بالعروة الوثقى وشرحيه على دعاء الصباح والهلال من الصحيفة السجادية" (روضات الجنات: 58/7)

وهو نص واضح يغني عن الشرح.

والثاني عن احد تلاميذه ايضا، وهو محمد أمين القارئ، والظاهر انه هو نفسه (محمد امين النجفي الحجازي القمي) مؤلف "توضيح الخلاصة"، وهو ترجمة الى الفارسية وشرح لكتاب شيخه بهاء الدين "خلاصة الحساب". راجع (فهرست كتابخانة آستانة قدس رضوي: 354/3). انه اطلع على نسخة من كتاب بهاء الدين "الوجيز" بخط هذا القارئ كتبها في "كنجة" سنة 1015هـ/1606م حين كان في صحبة شيخه في السفر الذي ذكرناه آنفا، وعليها اجازة قراءة بخطه. وهذه كلها ملابسات واضحة على ما نحن بصدده. والظاهر ان هاتين الواقعتين اللتين وصلتا الينا بحسن الحظ، هما مثالان لنهج حياة اختطها بهاء الدين لنفسه، الذي يبدو انه كان مستعدا دائما لابتداع وسائل جديدة بغية المحافظة على وتيرة الحياة الاثيرة لديه، على الرغم من أعباء ومقتضيات المنصب.

كل هذا يصح على فترة طويلة من حياة بهاء الدين، تمتد على ربع قرن او تنقص قليلا. فكل شيء يدل على انه في السنوات الخمس عشرة الاخيرة من عمره قد أصاب حظا من الاستقرار، ولم يعد مضطرا لمرافقة الشاه عباس في اسفاره الطويلة. فالظاهر ان سفره الذي سبقت الاشارة اليه، وكان الى أذربيجان سنة 1015هـ/1611م، كان آخر تلك الاسفار. وبعد ذلك استقر في اصفهان العاصمة، وانصرف الى التأليف والتدريس، فضلا عن شؤون منصبه، لا يغادرها الا نادرا، وبالتحديد الى زيارة المشهدين المقدسين في مشهد وقم. كان في قم في شوال سنة 1020هـ/1611م حيث اجاز الشيخ لطف الله العاملي (بحار الانوار: 130/25). وفي مشهد في السنة التالية حيث سنح له لغز "الزبدة" (الذريعة: 240/11). وفي قم سنة 1025هـ/1616م حيث اجاز صفي الدين محمد القمي (كشف الحجب/ 17). المهم اننا لم نعد نراه حيث لا ينبغي لفقيه وعالم كبير مثله ان يكون، اعني في عداد حملة عسكرية. والمهم ايضا ان نلاحظ ان كل التسجيلات التي استفدنا منها بعض تنقلاته في تلك السنوات الاخير كتبت في مناسبات مما يتصل بالنشاط العلمي، ولم نعد نسمعه يشكو من "تلاطم امواج العوائق، وتوزع البال بالحل والترحال".

يبقى ان نعرف سر هذا الاستقرار الحادث.

هناك سبب يخطر للمتأمل عفوا ودونما كبير نظر، هو الشيخوخة، ففي السنة 1015هـ/1606م، تاريخ آخر اسفاره مع الشاه حسبما بدا لنا، كان بهاء الدين في الثانية والستين، ولا مراء في ان مثل ذلك السفر الطويل امر مؤذ جدا لانسان في مثل تلك السنة العالية. وعلى هذا فيمكننا ان نتصور انه أعفي من أداء هذه الضريبة السخيفة. لكن يبدو لنا سبب آخر معقول ايضا، خلاصته ان استقرار حياة بهاء الدين هو صدى وتفصيل لاستقرار الحياة السياسية في ايران. فالمعروف ان اعمال الشاه عباس خلال العقدين الاولين من فترة حكمه آتت ثمارها بأن قضت على مراكز القوى الموازية للسلطة المركزية، أعني امراء القزلباش ذوي السطوة المستندة الى دورهم التاريخي بالنسبة للبيت الصفوي، فقتلهم وبدد شمل جموعهم، واستبدل بهم جماعة "شاهي سيون" اي محبي الشاه (راجع: الهجرة العاملية/ 209). وهو تدبير يعود اليه الفضل في استتباب الامر لهذا الحاكم القوي، ومنحه لقب "الكبير" عن جدارة واستحقاق. كما كفل لايران عقودا عدة من الاستقرار السياسي. وبالنسبة لبهاء الدين قدم له خمس عشرة سنة من الحياة الهادئة، لايعكر صفوها شيء، أمضاها في التصنيف والتدريس، فضلا عن الانشغال بمهام منصبه، أبدع خلالها عددا من أروع مؤلفاته وأبعدها أثرا، الى ان توفي بتاريخ 12 شوال 1030هـ/1 ايلول 1621م.

وفاته

من غريب سيرة بهاء الدين تعدد الاقوال في تاريخ وفاته، وتباعدها عن بعضها البعض بفارق سنة فما فوق. نقول أن هذا غريب لان المعتاد والمألوف ان تتعدد الروايات ويقع الخلاف فيما يتصل بما قبل فترة اشتهار الناس من أحداث حيواتهم حين لم يكونوا موضع اهتمام احد. وذلك امر واضح. اما بعد ان يصبحوا ملء الاسماع والابصار فإن شؤونهم تصبح تحت الاضاءة الكاملة، ويصبح أدنى تفاصيل ما يفعلون او ي قع لهم امرا هاما يتناقله الناس، ويسجله البعض، زاعما لنفسه انه يقوم بعمل ثقافي جليل، من حيث انه يحفظ للاجيال القادمة معلومات ثمينة. فكيف بحدث بارز كالوفاة.

وبالنسبة لوفاة بهاء الدين خصوصا يمكننا ان نقول بكل ثقة انه حدث كان من الممكن ان نجد عليه في وقته مئات الآلاف من الناس، في ايران وخارجها، ممن يصح وصفهم بانهم شهود عيان، او عن تواتر في درجة العيان. فلا ريب في ان وفاة رجل في مثل ما كان له من مكانة وشهرة لدى عامة الناس كما لدى خاصتهم، كان حدثا كبيرا، سار ووصل خبره الى حيث وصلت شهرته من قبل. وقد قلنا على شهرته قبل ما يعين القارئ الان على تصور مثل هذا نتصوره. ثم ليشاركنا استغراب ما اشرنا اليه من خلاف.

ولعل خير ما يعبر عن هذا الذي نقوله كلام الحر العاملي في هذا الشأن الذي قال فيه، بعد ان اقتبس بعض ما كبته معصوم في "سلافة العصر" في ترجمة بهاء الدين: "ثم أطال في وصفه بفقرات كثيرة، وذكر انه توفي سنة 1031هـ. وقد سمعنا من المشايخ انه مات سنة 1035" (أمل الامل: 158/1). وسنعلم فيما يلي ان كلا التاريخين غير صحيح. وعليه فان مغزى كلام الحر العاملي يصبح واضحا، فهو يقول بأفصح بيان: إن رجاليا وكاتب سيرة في منزلته لم ينجح في إفادتنا بالتاريخ الصحيح. بل انه لم يجد ما يقوله تعقيبا على رواية ابن معصوم التي يشكك فيها ضمنا الا بنقل رواية سماعية عجيبة ينفرد بها، أخذها عن المشايخ. هذا مع العلم انه كتب هذا الكلام في حدود السنة 1097هـ/1685م، اي بعد سبع وستين سنة فقط من وفاة بهاء الدين. اما رواية ابن معصوم فقد سطرها قبل ذلك بخمس عشرة سنة، اي في السنة 1082هـ/1671م، اي بعد وفاة بهاء الدين بخمس وستين سنة. ويمكن من يهمه الامر ان يعتبر هذا الكلام نقدا ضمنيا لمنهج المؤلفين، وما أكثر مثله لمن بحث عنه!.

ما دامت الرواية التي مال اليها الحر العاملي فريدة فهذا ينهي الكلام فيها، بالاضافة الى ما سندلي به بعد قليل. ولكن لا يسعني ان أكتم عجبي لهذا الذيوع والقبول لرواية ابن معصوم، حتى لنراها مرقومة على بلاطة الشيخ في مشهد. ويقال ان المسؤول عن نشر هذا الخطأ هو ابو طالب اعتماد الدولة، الذي نظم بالفارسية بيتين ارخ فيهما لوفاة بهاء الدين، قال:

رفت جون شيخ زدار فاني كش ـت ايـوان جنانش ماوي

دوست جست زمن تاريخش كفتمش شيخ بهاء الدين واي

حيث جملة "شيخ بهاء الدين واي"، وهي مادة التاريخ، تساوي بحسب القيمة العددية لحروفها 1031، الا اذا حذفنا همزة "بهاء" باعتبار ان من المتكلمين بالفارسية من لايظهرها. وعلى ذلك بنى الناظم تاريخه. ولكن النقلة أساءوا النقل ولم يفهموا القصد. ما أدى الى شيوع هذا التاريخ الغلط، وهو تعليل واه جدا، علينا لكي نرضاه ان نقبل ان هذين البيتين قد بلغا من الذيوع والشهرة بحيث كسفا كل التسجيلات الاخرى، بل وحتى الحدث الاساسي وصداه في ذاكرة من وعاه. وهذا فرض غريب جدا.

وما دمنا في الحديث عن هذا النمط من الفن التاريخي فاننا سنورد تاريخا ثانيا لما فيه من طرافة وبراعة، فضلا عن انه هذه المرة تاريخ دقيق، بالاضافة الى ان السيد الامين ذكره في (اعيان الشيعة: 218/44). ولكنه علق عليه قائلا: "ولست أعرف كيف صار هذا تاريخا لوفاته، فمن عرفه فليبينه" وها نحن نبينه امتثالا لامره.

هذا التاريخ هو: "أفسر فضل اوفتاد. بي سر ويا كشب شرع". اي: تاج الفضل سقط، والشرع صار بلا راس ولا قدم. المادة التاريخية هي في المسند اليه في الجملتين، اعني كلمتي

"فضل" و"شرع"، وباسقاط تاج الاولى، اي حرف الفاء، ورأس وقدم الثانية، اي حرفي الشين والعين، كما تلمح اليه الصياغة، يبقى ثلاثة حروف هي الضاد واللام والراء. الضاد = 800، واللام=30، والراء = 200 فالمجموع 1030. وهو التاريخ الصحيح لوفاته.

علينا الان ان نبين لماذا آثرنا الاخذ بهذه الرواية، دون الرواية الاكثر شهرة. والحقيقة ان الشهادات على ان وفاته حدثت في شهر شوال 1030هـ/آب–ايلول 1621م متوفرة بشكل لا يدع مجالا لأدنى شك في صحتها، وهي:

الاولى: شهادة تلميذه المقرب، الذي سبقت الاشارة اليه اكثر من مرة، السيد حسين بن حيدر الكركي، الذي قال في بعض إجازاته، بعد أن ذكر شيخه وترجم له بشيء من التفصيل: "**وتوفي قدس الله روحه في اصفهان في شهر شوال سنة ألف وثلاثين، وقت رجوعنا من زيارة بيت الله الحرام**" (روضات الجنات: 59/8).

الثانية: شهادة تلميذه الاخر الشيخ محمد تقي المجلسي، وقد أدلى بها مرتين. مرة في شرحه العربي على كتاب "من لا يحضره الفقيه"، خلال الحديث عن مشيخة الكتاب والتعريف بشيوخ سنده، وقد نقلت في (مستدرك الوسائل: 419/3) وفي (روضات الجنات: 76/7) وضبطنا نصها ايضا على نسخة مخطوطة من الكتاب غير مرقمة الصفحات محفوظة في مكتبة جدنا المرحوم الشيخ حبيب المهاجر، ننقل هنا عبارتها، قال: "**ومات في شوال سنة ثلاثين بعد الالف الهجرية في اصفهان**". وثانية في شرحه على مشيخة "تهذيب الاحكام" بنص مشابه.

الثالثة: شهادة الشيخ علي بن محمد بن زين الدين العاملي في (الدر المنثور: 223/2) في ترجمته لاخيه الشيخ زين الدين، حيث قال: " **ولما توفي الشيخ بهاء الدين في السنة التي توفي فيها والدي طاب ثراهما، وهي سنة ثلاثين بعد الالف ...**

الرابعة: شهاد اسكندر منشي، وقد سبق التعريف به، في (عالم آراي عباسي: 155/2) حيث نص على وفاة بهاء الدين بذلك التاريخ. قال: ... ظهر عليه المرض في الرابع من شوال، وفي اليوم الثامن، اي يوم الثلاثاء الثاني عشر من شوال انطلقت روحه من أسر قفص بدنه.

لايفوتنا ان نلاحظ القوة الخاصة لهذه الشهادات، فهؤلاء الشهداء الاربعة يشهدون عن عيان، وهم عرفوا بطل روايتهم معرفة ممتازة. وان نلاحظ ايضا ان شهادتين منها قد انطوت كل منهما على مقارنة زمينة بحدث آخر ذي قيمة شخصية عند الراوي، هما شهادة الكركي الذي حدثت وفات شيخه أثناء غيابه في الديار المقدسة، وشهادة ابن زين الدين الذي تقارنت وفاة بهاء الدين مع وفاة والده. الامر الذي يمنح شهادتهما تأييدا إضافيا. فأي إنسان يعرف، من تجربته

الشخصية، قيمة هذه المقارنات الزمانية في تثبيت الذكرى في ذهن صاحبها بدقة. كل هذا بالاضافة الى القيمة الخاصة لشهادة المنشي، المؤرخ الرسمي لفترة حكم الشاه عباس الاول، وما جاءت به من تفاصيل دقيقة تتعلق بالايام الاخيرة لبهاء الدين. ما يفهم منه انه كان يتتبع الامر باهتمام خاص. ولا مراء بعد هذا كله في ان التاريخ الصحيح لوفاته هو الثلاثاء 12 شوال 1030هـ/1621م. وإننا إنما استوعبنا كافة الرويات الموثوقة حول هذا الامر، وأثبتناها بنصوصها، بغية حسم النزاع. وهو على كل حال نزاع لم يؤد اليه سوى الاستقراء الناقص للروايات المختلفة، والتسرع في الحكم عليها.

وكما في أكثر عناصر سيرة بهاء الدين هناك حكاية تروى حول وفاته نثبتها لما فيها من كرامة له، وننقل اولا رواية تلميذه الشيخ محمد تقي المجلسي الذي شهد منها ما كان لذي عيان آنذاك ان يشهده، قال:

وسمع قبل وفاته بستة اشهر صوتا من قبر بابا ركن الدين رضي الله عنه. وكنت قريبا منه، فنظر الينا وقال: سمعتم ذلك الصوت؟ فقلنا: ما سمعنا شيئا. فاشتغل بالبكاء والتضرع والتوجه الى الآخرة. وبعد المبالغة العظيمة قال: إنني أخبرت بالاستعداد للموت. وبعد ذلك بستة أشهر توفي.

(مستدرك الوسائل:3/419)

ثم نقتبس رواية المنشي للحادثة نفسها، لما فيها من تفاصيل دقيقة، تبدو فيها مهارة المؤرخ المحترف في تتبع موضوع عمله. وكذلك يبدو فيها بشكل مواز اسلوب هذا النمط من المؤرخين الرسميين في تزويق الصياغة وإضافة لمسات صغيرة في الاماكن المناسبة، لكي يجعلوا النص اكثر ملاءمة للصورة التي من وظيفتهم ان يودعوها ذهن القارئ. قال ما ترجمته:

وفي هذه السنة (يعني 1030) كان الشيخ يوما مشغولا بأداء الصلاة في المقابر المشهورة بتربة العارف الرباني بابا ركن الدين الاصفهاني (في مقبرة تخت فولاد بأصفهان)، فجاء من القبر صوت صادر عن العالم الروحاني، وناداه شخص من أهل القبور: ما هذه الغفلة التي انت فيها؟! حالا حصل التيقظ والانتباه للشيخ. فالقائل نطق باسمه ونسبه، وجاءت عدة كلمات من الاسرار الخفية. ولكن الشيخ لم يعلم بها احدا من الناس، ولم يظهر لاحد اكثر من الايماء الى كلمتي "غفلة" و"انتباه". ولكن بعد وفاته قال أحد أحبائه الذي كان موضع سره هاتين الكلمتين. الحاصل انه بعد هذه الواقعة انصرف الى التفكير وترك معاشرة الاحباء ومباحثة الطلبة عدة ايام، منتظرا شهر شوال

... وبعد ان مرت ثلاثة أشهر، كان فيها في الظاهر مشغولا بافادة التلامذة، وإتمام تأليف كتابه (جامع عباسي). ولكنه كان في الباطن منصرفا الى عالم الارواح. وفي الرابع من شهر شوال من هذه السنة سقط مريضا. وفي اليوم الثامن (من مرضه) الذي صادف يوم الثلاثاء الثاني عشر من شهر شوال، انطلقت روحه من أسر قفص بدنه. (عالم آراي عباسي:2/154-155)

ويتابع المنشي، واصفا صدى النعي ومراسم الجنازة ، قائلا ما ترجمته:

حضرة الشاه (عباس الصفوي) حضر الى المأتم وسار جمع من الاعيان الذين كانوا في المدينة حفاة على التراب وعلى اقدامهم قدام الجنازة ووراءها. وتسابق الناس على مختلف طبقاتهم، بحيث بلغ ازدحامهم حدا بحيث ان الميدان على سعته غص بهم. وأودعت الجنازة المسجد الجامع القديم، حيث ادى العلماء والفضلاء الصلاة عليها. ودفن الجثمان في البقعة الشريفة المنسوبة الى الامام زين العابدين عليه السلام. ومن هناك نقلت الى المشهد المقدس لتدفن تحت قدمي إمام الانام حضرة الامام الرضا عليه السلام، طبقا لوصيته، في المنزل الذي كان بتصرفه ايام إقامته في مشهد رحمه الله

ويفهم من هذا الكلام ان الجثمان أودع مؤقتا في تلك "البقعة الشريفة" قبل نقله الى المدفن النهائي في مشهد. والظاهر ان الذي دعا الى هذا التدبير هو ضرورات تهيئة اسباب السفر الطويل للجنازة ومرافقيها. والجدير بالذكر ان المنشي ينفرد بذكر هذا التفصيل عن كل الذين تركوا لنا تسجيلا لهذا الجانب من خواتيم سيرة بهاء الدين. ونخص بالذكر الشيخ محمد تقي المجلسي الذي سجل كلمات قليلة عن ذلك اليوم، لم يزد فيها على القول: " وتشرفت بالصلاة عليه، مع جميع الطلبة والفضلاء وكثير من الناس يقربون من خمسين الفا" (مستدرك الوسائل:3/419) وليس في ذلك التفرد ما يوجب الشك. بل على العكس أنه يبدي لنا قدرة المؤرخ المحترف على روية التفاصيل، ومن ثم تسجيلها بكل دقة. اما غيره فلا يرى الا السطح والعام.

ومما يجدر ذكره ايضا ان بيت بهاء الدين الذي صار له مدفنا ضم في عمليات التوسعة المستمرة الى الحرم الرضوي. وما يزال قبره الرخامي الصغير المتواضع، بالقياس الى ضخامة وعظمة المكان، قائما كشاهد أخير لانسان ترك من الاثر في الناس حيا وميتا ما لم يترك مثله الا قلة نادرة من بني البشر.

العالم الفكري لبهاء الدين

(1)

تلك هي الصورة السطحية الساذجة لانسان ربما صح فيه القول انه بين أهل الفكر اشهر انسان عاش في القرن الحادي عشر للهجرة/السابع عشر للميلاد، في مشرق العالم الاسلامي. ولقد عملت في الصفحات السابقات على تقديم سيرة شاملة ودقيقة له، بالقدر الذي أتاحته لي المعلومات الميسورة. كما عملت على ان تكون تلك السيرة حية نابضة بمعنى انها تظهر التفاعل بين الشخص وحركة الحياة الدائرة من حوله، كيما تكون الصورة أمينة للحقيقة. فمن المعلوم ان سيرة اي إنسان ليست الا مركبا من صيرورات التفاعل بين ذاته، ومن ضمنها شخصيته، وبين ما يلامسه او يتقاطع معه من حركة الحياة التي تغمره بكافة عناصرها الاجتماعية والثقافية والسياسية، مثلما يغمر الماء السمكة التي تعيش فيه.

هنا لا أبيح لنفسي ان أكتم عن القارئ انني عندما عدت الى ما كتبته في السيرة بأول قراءة شاملة شعرت بشيء من خيبة الامل. فما هذا بهاء الدين الذي أعرفه. لقد شعرت بمفارقة واضحة بين الانطباع الذي لدي عنه وبين ما خرجت به من قراءة ما انتهيت توا من كتابته. ومعلوم ان المرء حينما يندفع الى إتمام عمل إنما يتحرك باتجاه صورة مرسومة في ذهنه. هوذا ما يسميه المنطق الارسطي العلة الغائية. ولن يشعر بالفوز والرضى الا حين يجد انه، في نهاية السعي، قد حقق بالفعل ما كان تصورا. لكن مثل هذا المطلب – وا أسفاه – أمر مستحيل بالنسبة لعمل الباحث. فالانطباع هو نتيجة هضم وتمثيل الحقائق والمعلومات المتعلقة بالموضوع. لكن الباحث، خلافا للشاعر، لا يستطيع ان يفرغ على الورق صرف انطباعات. انه في النهاية محكوم بالحقائق والمعلومات التي عليه ان يوصلها الى القارئ مثلما تلقاها: معلومة إثر معلومة. بعد تركيبها في نسق يكمل بعضه بعضا. ثم انه مضطر اضطرارا الى فصل الموضوع الذي يعالجه، فصلا تحليليا، الى عناصره الموضوعية. فانت لا تستطيع ان تطرح انسانا كبير بحجم بهاء الدين كومة واحدة امام القارئ. على الرغم من اننا نعلم جيدا ان هذا الفصل سيفقد الصورة التي نشقى في سبيل تركيبها وحدتها الطبيعية. لكن هذه الغائلة ضريبة لا بد منها، في مقابل التحليل والتركيز وإضاءة التفاصيل الدقيقة.

اقول هذا الكلام هنا، وإن بدا متأخرا عن موضعه، لانه بالفعل قد فرض نفسه علي فرضا، على أثر أول قراءة شاملة للصفحات السابقات.

والحقيقة انني كنت معلق النفس فيما مضى بكتابة سيرة أقرب ما تكون الى الصحة. وخصوصا بريئة من الاوهام الكثيرة التي علقت بما تركه لنا السلف عن بهاء الدين. ثم خلف من

بعد اولئك مَن مضوا يتناقلون ما وجدوا دون تمحيص حقه من باطله. حتى لقد صار بعضه بمثابة المسلمات يؤخذ بها دون سؤال، لما تتمتع به من شهرة وذيوع. وهذا اسوأ انواع الضلال.

إنني اشبه ما عملت حتى الآن بعمل الجغرافي الذي يجهد في دراسة سطح الارض محددا بدقة معالمها الطبيعية الظاهرة، تاركا باطنها وما فيه. ولكنه بما يفعل يمهد وبقدم لمن يهتم بما تحت السطح. لما هناك من علاقة، موضوعيا ومنهجيا، بين الظاهر والباطن. وهكذا بالنسبة لما نحن فيه. فالسيرة الصحيحة البريئة من الاوهام، مهما تكن سطحية ومخيبة لأمل الذين ما زالوا متأثرين بالانطباع الذي تركه بهاء الدين في معاصريه، هي بمنزلة الاساس لاي دراسة اكثر عمقا. وهو ما سنبدأ على التو في الاعداد له.

(2)

بهاء الدين واحد من القلة النادرة التي شغلت الناس بابداعاتها زمنا، يطول ويقصر. حتى ليكاد المراقب يقول ان ليس لدى من يشاركونها في دائرتها الثقافية ما يشغلهم عن تلك الافكار البديعة الخلاقة. لما فيها من تجديد متقدم عما ألفوه او تواضعوا عليه. بعد ان كانوا قد ظنوا كل الظن ان ليس وراء ما عندهم مطلب. وان عليهم ان يقبلوه بخيره وشره. ثم يأتي انسان من أولئك النخبة النادرة فيكسر السدود ويسقط الحدود ويفتح العقول على آفاق وميادين ومناهج جديدة. ما تلبث ان ترفع أسوارها وترسم حدودها هي الاخرى. بانتظار ان يأتي انسان آخر من أولئك ليضع الاشياء عند بداية دورة جديدة.

إنها دورة الكون والفساد في عالم الافكار، كما هي في عالم الاشياء.

والحقيقة التي سنعمل على إعادة اكتشافها من جديد، ان بهاء الدين واحد من تلك العبقريات النادرة ذات الجوانب المتعددة. اجتمع له وفيه: القدرة على الابداع، والتحرر من الاتباع في أغلب ما شارك فيه من معارف عصره، وهو يكاد يشارك فيها جميعها. بالاضافة الى الشهرة الطائرة العجيبة وطيب الاحدوثة وجمال الاثر. وتلك عطايا يندر ان يتمتع بها الانسان معا في حياته الدنيا. لكن بهاء الدين ذاق طعمها جميعها عمرا طويلا. وهو يعرف جيدا ما هو طاعم. وما ذاك الا لأنه أراد ذلك وسعى اليه سعيا. وايضا، بل قبل، لانه ملك له كل أداة. وخصوصا لانه نجح في ان يوفق داخل عقله بين ما اختلف الناس فيه من حوله، وافترقوا عليه، وطال تشاجرهم فيه. وان يرى النافع من كل لون.

وكذلك نجح في ان يزاوج بين هذا المذهب الايجابي وبين حاجات ومطالب المجتمع الايراني في زمانه. بحيث غدا، هو ومواهبه ومذهبه، عاملا تاريخيا في ذلك المجتمع، ورمزا حيا يمثل ما يصبو اليه.

تلك الامور لا يُلقاها الا ذو حظ عظيم. بل جملة حظوظ عظيمة مجتمعة: حظ من المعرفة الواسعة المشاركة، وحظ من القدرة على الابداع وتجاوز ما عليه الآخرون، وحظ من سعة العقل والصدر تتيح له اكتشاف الايجابي والنافع في التيارات المتصارعة من حوله والانفتاح عليه.

ذلك هو بكلمات سر بهاء الدين، إن صح ان يكون في هذا ومثله سر. وسيكون علينا، فيما بقي من عملنا، ان نبين ما أجملناه في هذه الاسطر المعدودات، التي كتبناها على سبيل التهيئة والاعداد.

(3)

كل من تلك الجوانب، اعني نمط بهاء الدين الخاص، وما بدا منه على صعيد البحث والتأمل من أفكار ومناهج، وما بد منه على صعيد المسلكيات من مواقف، تستحق منا وقفة خاصة. من الواضح ان تلك تتداخل في الواقع تداخلا تاما، وانها وجوه لحقيقة واحدة هي الذات، ذات بهاء الدين. فالعلاقة بين السلوك والفكر، حيث تكون امينة ومتكاملة، هي كالعلاقة بين النهر والمنبع.

كما انه من الواضح ان ذلك الذي بدا منها، اي من الذات، هو ثمرة تفاعل خصب بين ميدانها الحيوي في عالم الفكر والناس، بكامل ما انطوى عليه هذا وذاك من مذخور ثقافي وسياسي واجتماعي. وليس بهاء الدين في هذا بدعا من الناس؛ لكن الفارق الذي صنع بهاء الدين ومن مثله هو ان جزأ هاما من نشاطه قد اتجه الى بناء عالمه الداخلي بناء خاصا، فكريا وأخلاقيا، مختلفا وممتازا. ثم أطل منه على الناس من حوله، بقلمه ومقوله وفعاله، إطلالة كان لها الاثر المحمود بينهم، فأحبوه وقدروه وشكروا له، وعبروا عن كل ذلك بطرائق ووسائل متنوعة. تبدأ، بالنظر الى سمو تعبيرها، بالاخذ بافكاره ومناهجه، وتنتهي بنسج الاقاصيص والحكايات عنه. حكايات هو دائما بطلها، ودائما ينتصر للحق والخير، بما يملك من علم جم. والجدير بالذكر هنا ان هذه الاقاصيص والحكايات ليست من وضع انسان بعينه نعرفه. بل هي، مثل كل الحكايات الشعبية، عمل جماعي ساهم فيه جمهور عريض، أفرغ فيه بلغته الخاصة انطباعاته

عن بطلها. وهذا ما يبرر درْجها في دراسة عن بهاء الدين. ذلك انها مصدر فريد لا ثاني له، نرصد بقراءتها العلاقة بين الجمهور والبطل في لحظات تفاعلهما.

(4)

اظن انني بهذا البيان قد قلت كل ما يلزم، مما يتعلق بتحديد المشكلات المنهجية التي تطرحها دراسة بهاء الدين. واعتقد انه من الممكن ان ننظم كافة اغراض البحث في نسقين موضوعيين. في الاول منهما نعمل على اكتشاف العالم الفكري لبهاء الدين، وفي الثاني على رصد العلاقة بينه وبين جمهور زمانه، بوصفه مفكرا ذا لون خاص. وكذلك بوصفه بطلا شعبيا. الغرض من البحث الاول إحيائي تحديثي، من حيث انه يعيد طرح المفكر المجدد خصوصا في المنهج، كما يطرح للتداول الحلول التي افترحها للازمات التي عالجها، خصوصا تلك الازمات التي ما تزال عالقة حتى اليوم. اما الثاني فالاغراض منها متعددة. لكن أهمها في نظري اكتشاف المدلولات التاريخية في توليد البطل. لا سيما وان بهاء الدين يقدم لنا نموذجا لا أعرف له ثانيا في تاريخنا الثقافي. اذا اخذنا في الاعتبار خصوصيات البطل والملابسات التاريخية التي انجبته.

حينما نتحدث عن العالم الفكري لبهاء الدين، لا بد لنا من ان نقف اولا على مصادر معرفته، اعني المعارف التي ساهمت في تركيب ذاته الداخلية، واندمجت فيه، وتمازجت معه، وصارت منه، مثلما يعرض الصقل على الحجر الكريم، فيبدي ما كان خبيئا فيه من جمال وصفاء، بحيث انك حينما تملأ عينيك منه متمتعا بجماله تراه بكليته. اي ما هو منه بالطبع والخلقة، وما اضافته اليه الصنعة. ولكن العين الخبيرة بوسعها ان تميز بن ما هو خلقة وما هو صنعة.

ولقد عرفنا مما سبق ان بهاء الدين قرأ الشرعيات على أبيه. ونعني بالشرعيات عادة الفقه وأصوله والحديث، وربما ايضا التفسير ورجال الحديث. وان يكن التفسير يعتبر موضوعا متقدما للدراسة، فضلا عن ان الاهتمام به يترك للرغبة الشخصية. اي انه لا يدخل ضمن المناهج الدراسية لإعداد الفقيه. كما ان علم الرجال لا يدرس كموضوع مستقل؛ بل ضمن الفقه والحديث. وان علوم العربية، من نحو وصرف ومعان وبيان وبديع من المقدمات الضروية لدراسة الشرعيات. لما من علاقة وثيقة بين تجويد اللغة وفهم النصوص الشرعية الاصلية.

وكذلك عرفنا انه انكب في قزوين على دراسة المنطق وعلم الكلام وعلوم العربية والطب والرياضيات والفلسفة، وربما علم الفلك ايضا.

ذلك هو الاساس والمنطلق الفكري لبهاء الدين ، وهو لا يعدو في مادته ما نجـده عند

المثقف النموذجي لذلك الزمان، والى ما قبله بقرون. بل هو لا يعدو في ذلك مفهوم كلمة ثقافة، اذا اردنا بالكلمة ما يرادف كلمة معرفة، وما يحصل بالطلب. فتلك كانت المعارف الرسمية التي يسعى الطالب الى تحصيلها في الجو الذي نشأ فيه وشب.

لسنا نبتغي من التذكير بهذا الاساس إلا ربط الاشياء بعضها ببعض. فالابداع وان يكن حالة تجاوز وتخطٍّ لما هو سائد ومعمول به، لكن حتى التجاوز لا بد له مما يتجاوز عنه، وهو المعرفة وتثقيف الذات، التي هي حالة استيعاب وتمثل للمستوى المعرفي والمنهجي القائم بالفعل. سواء نظرنا إلى المسألة من جهة الانسان المبدع وعلاقته بالمعرفة، أم نظرنا اليها من جهة الجماعة، وما لديها من معارف، وحجم مشاركة ذلك الانسان في تلك المعارف. والا فهل يمكن ان نتصور مبدعا لم ينبت إبداعه في ارض من المعرفة الكافية بالموضوع الذي ابدع فيه؟ هل يمكن ان نتصور مبدعا جاهلا.

نقول هذا ذاكرين المصادر العادية او الرسمية لثقافته المتفق على وضعها تحت عنوان (المعرفة)، بوصفها سعيا ساميا الى هدف نبيل. ولكن اذا كنا نسعى الى تكوين صورة للعالم الفكري لبهاء الدين اقرب ما تكون الى الحقيقة عاقدي العزم على الا نغفل تفصيلا مهما بدا قليل الشأن ونحن كذلك بالتأكيد، فان علينا ان نذكر مصدرا آخر ساهم في بناء ذاته المعرفية. وان يكن لا يتمتع بمثل الاعتراف والتقدير الذي تحظى به تلك. أعني ما تتوفر الاشارة اليه في مختلف المصادر التي عنيت به وبسيرته. وعبر عنه تلميذه المقرب حسين بن حيدر الكركي بقوله: "**كان متفردا بمعرفة بعض العلوم التي لم يحم حولها احد من أهل زمانه، ولا قبله على ما أظن، من علماء العامة والخاصة** " (روضات الجنات: 58/7). يريد بذلك ما يسمى عادة بـ (العلوم الخفية) او (العلوم الغريبة). كما وصفه اسكندر بيك ممنشي في (عالم آراي عباسي/681) بـ " **عارف المعارف الازلية، الواقف على العلوم الخفية ...** ". الامر الذي شرحه المحدث النوري بقوله: "**ما كان يبرز عنه في بعض الاحيان من الغرائب التي هي من آثار تلك العلوم**" (مستدرك الوسائل:420/3).

ولقد صرح بهاء الدين بأحد المصادر التي كان يأخذ منها تلك (العلوم) بقوله: " **تعلمت هذا العمل في بعض الايام من أحد أرباب الحيل في ميدان اصفهان** " (محبوب القلوب/ 126). وقد جاء هذا التصريح في سياق القصة التالية:

انه ورد (اي بهاء الدين) مجلس الشاه عباس. فقال الملك: ايها الشيخ اسمع مايقول رسول ملك الروم (يعني السلطان العثماني). فحكى الرسول ان في بلادنا جماعة من العارفين بالعلوم الغريبة والاعمال العجيبة،

وعد بعض اعمالهم. ثم قال: ليس عندكم من يعرف هذه العلوم. فلما راى الشيخ ان كلام الرسول قد اثر في الشاه، قال: ليس لتلك العلوم وقر ولا اعتبار عند اصحاب الكمال. والشيخ في أثناء الكلام يحل حزام قبائه الذي يلبسه، وانا انظر اليه وأتعجب من حركة يده. وكذلك الملك. فبعد لحظة مد الشيخ حزامه في وجه الرسول ماسكا رأس الحزام بيده. ففي الحال استحال تنينا عظيما. فذعر الرسول وكل من في المجلس، وقاموا يريدون الفرار. فجذب الشيخ رأس التنين فعاد حزاما كما كان. ثم قال: ان هذه الاعمال ليس لها اعتبار، وقد تعلمت هذا العمل في بعض الايام من احد ارباب الحيل في ميدان أصفهان. وهذا من أعمال اليد والنيرنجات، وقد تعلمها الحواة لاستجلاب الدرهم والدينار من العوام. فافحم الرسول.

نفهم من هذا الكلام انه كان لايدخر وسيلة في سبيل ري عطشه لما يريد معرفته، مهما يكن مستوى هذه المعرفة، ومهما يكن السبيل اليها خارجا عن المألوف، لا سيما لشخص في مثل مكانته. ويبدو ان وجوده في المكان الذي ذكره او مثله لم يكن بالامر النادر، بل تكرر واشتهر الى درجة اثارت حفيظة الشاه عباس الكبير. فحاول ان يلفت نظر شيخ الاسلام الى ان هذا العمل لا يتناسب مع ما له من مكانة ومقام. فقال له يوما: " **سمعت ان أحد كبار العلماء يدخل في اوساط الارذال والاوباش، ويكون في وسط الميدان مع الحواة وأهل الالعاب، وهذا مسلك لا يتناسب مع حال أهل العلم والاعتبار** ". فأجابه الشيخ فورا: " **ما وصل الى سمع حضرة الشاه غير صحيح. فأنا أحضر غالبا تلك المجامع، ولم يحدث ابدا أن رأيت أحدا من أهل العلم هناك** " (أحوال وأشعار فارسي شيخ بهائي/114)

هذه القصة الطريفة جدا تنقل عادة لما فيها من دلالة على تحرر بهاء الدين وعلى طهارته من القيود المظهرية الي تمليها المكانة على أهلها. وهي كذلك بالفعل. ولكنها تدل ايضا وبوضوح كامل على انه كان يفعل كل ما بوسعه في سبيل ان يعرف ما يريد معرفة مباشرة، وليست مستفادة من انطباعات الآخرين، او متأثرة بأحكامهم. اي انه كان في الاعتبار الاول ذا فضول معرفي بالغ، وأشواق علمية دائمة التحفز تدفعه الى طلب المعرفة بحقائق الامور حتى وان تكن مما لا يعتبر بالمنظور الرسمي من المعارف النبيلة التي تشرف حاملها والعارف باسرارها. ثم على انه كان، في الاعتبار الثاني، يأبى الرضى بالاجوبة والحلول الجاهزة، مما قد يرضى به سواه، حتى في الموضوعات الهينة، التي مما يقال فيه: لاينفع من علمه ولايضر من جهله. وهذا دليل على منهجية صلبة سنلمسها عند بهاء الدين لمس اليد. ولنتصور شيخ اسلام ايران، صاحب الشهرة الواسعة والمكانة الكبيرة يقف في ميدان العاصمة بين المتفرجين على

العاب الحواة واصحاب الحيل لانه يريد ان يفهم حقيقة الاعاجيب التي يأتون بها، لنفهم كم كانت قوية الحوافز التي كانت تحركه لركوب هذا المركب الغريب، والى الخروج الصارخ على ما يتوقع من رجل في مثل ما له من مكانة.

في اعتقادي ان هذه الملاحظة، بشقيها الاثنين، هي من أهم اسرار شخصية بهاء الدين. وبالنسبة الينا، بوصفنا معنيين بسيرته، من أفضل مفاتيح دراسته وفهمه، ان لم تكن افضلها على الاطلاق.

فاذا كانت الحوافز التي تحركه الى كشف اسرار ألعاب الحواة واصحاب الحيل بهذه المثابه من الجبروت، فما بالك بما هو عنده وعند قومه اجدى وأجدر واحرى بالعناية واعود من الموضوعات المتنوعة الجليلة، التي ملأ بها صفحات كتبه! امرؤ كهذا لا يمكن ان يقف به دون معرفة الحقيقة شيء. وان يحول بينه وبين الاجتهاد وبذل الوسع حائل. ثم إنه لن يرضى ابدا بما انتهى اليه غيره، الا ان يوافق سعيه ويطابق اجتهاده.

ثم لا بأس عند بهاء الدين، بعد كل ما بذل من جهد واستفرغ من وسع ان يصل الى نتيجة مؤداها ان كل كدحه لم يصل به الى أمر ذي بال، وان المعرفة التي سعى اليها لم تكن الا وهماً. وتلك نتيجة مخيبة للامل ولا ريب. اللهم الا الحكم الصائب والمستقل المبني على الاجتهاد والمتحرر من التقليد. وقد لمسنا ذلك في القصة التي نقلناها آنفا، حيث أفهم حضور المجلس ان ما عمله على الرغم من أنهم رأوه بأعينهم وأرعبهم لم يكن الا وهما. ونجد مثل هذا الموقف في قصة ثانية يرويها سليمان بن عبدالله الماحوزي الاوالي في كتابه (بلغة المحدثين/224)، قال:

إن السيد (ماجد البحراني) لما اجتمع بالبهائي كان في يد الشيخ سبحة من التربة الحسينية، فتلا الشيخ على السبحة فتقطر منها ماء، على طريقة ما يعمله اهل الشعبذة والعلوم الغريبة. فسأل السيد هل يجوز التوضؤ به؟ فقال: لايجوز. وعلله بانه ماء خيالي لا حقيقي، وليس من المياه المنزلة من السماء او النابعة من الارض. فاستحسنه البهائي.

المغزى من هذه القصة والتي قبلها واضح. فها هو بهاء الدين يدين ما اكتسبه بالجهد غير العادي بالقول انه "من أعمال اليد والنيرنجات"، اي من خداع النظر. ولقد كان في وسعه لو شاء ان يقول غير ذلك. فالموقف لم يكن مفروضا عليه فرضا في الحالتين. بل ان الناس كانت يومذاك مهيأة لتقبل المنطق المعاكس. لا سيما اذا صدر عن شخص في مثل صيته العلمي

ومكانته الاجتماعية. أضف الى ذلك ان الناس عادة يتعصبون لما يمتازون به، ويميلون الى تعظيم ما يتصل بهم. خصوصا اذا عرفوا به، وكان جزءا من صورتهم عند الناس. لأنه في النهاية تحقق لذواتهم. فهذا الموقف منه دليل ساطع على صلابة منهجية تجعله لا يستحي ان يضرب من نفسه ومن بعض ما عنده مثلا لما هو معرفة مزيفة. اذا اخذنا الزيف هنا بمعنى الصلة بين ظواهر الاشياء وحقائقها. والا فان معرفة ان الباطل باطل والوهم وهم هو معرفة صحيحة، تماما كمعرفة الحق والصواب بعينه.

هذا كله حين نتكلم عن بهاء الدين ومنهجيته وطريقته في التفكير، وعن مصادر ثقافته. ولكنه لا يجدي كبير نفع حين ننقل الكلام الى ما أبدع فيه. فإن تكن الثقافة مألوفة تنبت في ظل الجماعة وحماها، فان الابداع مستوحد وحشي. اعني انه امتياز الشخص، مثل بق يّ صفاته الشخصية التي تأتي الى الدنيا معه. ولذلك فان المبدع يختار دائما غير الطريق المعبد المسلوك. خصوصا حين نذكر ابن الابداع البكر، اعني الشعر. وبهاء الدين شاعر عظيم، بل هو من تلك القلة النادرة التي نظمت الشعر بلغتين، العربية والفارسية، وأجادت في الحالين، خصوصا في الفارسية. فشعره العرفاني بالفارسية يضعه في صف أعظم شعراء العرفان، في لغة نظم بها أعظم الشعر العرفاني على الاطلاق.

تلك هي معالم ذات بهاء الدين الفكرية، رأيناها تتألف من عناصر ثلاثة: موهبة خصبة

متعددة الجوانب، ميدانها الاكثر جلاء الشعر. وما الشعر بالموهبة الواحدة، ولكنه مجموعة مواهب تلتقي اخيرا في القصيدة. ثم رغبة عارمة في معرفة الحقيقة، لا ترضى بأقل من التعامل المباشر مع المشكلات المطروحة. واستفراغ الوسع في الوصول الى الحل الامثل لها. وثالثا منهجية صلبة تحدد الطريق الصحيح للاتجاه نحو المشكلة. ثم تفرز النتائج بميزان الحق والباطل، والخطأ والصواب. وتلك عناصر يكمل بعضها بعضا. بحيث ان نقص اي واحد منها لن يقتصر أثره على موضوعه، بل سيكون حتما نقصا في الكليّ المُركّب من عناصره الثلاث.

لم يكن بدعا ان ينكب بهاء الدين على تثقيف نفسه بتلك المجموعة البديعة من العلوم والمعارف، بل لم يكن له في ذلك كبير خصوصية تميزه عن كثير من أمثاله من الطامحين الى كسب موقع متقدم في ايران الصفوية، بعد ان اختطت طريقها الجديد، خصوصا اذا اخذنا في الاعتبار ان دخوله الى ايران، في الظروف التي وصفناها آنفا، كان أشبه بدخول لاجيء. فكأنك قطعت شجرة من جذورها وغرستها في أرض غريبة، فهي احوج ما تكون الآن الى جذور جديدة تمنحها نسغ الحياة. وكانت كل خبرات حياته التي يستط يع ان يبني عليها ما يستقبل من ايامه محصورة في تراث عائلته المعرقة في العلم والفضيلة، وفيما اكسبه اياه ابوه. وهذا كله ما رسم له

الطريق الذي سار فيه حتى النهاية.

لكن من الممتع والمفيد ان نراقب كيف تفاعلت تلك المعارف وتعاطت داخل عقله الفذ. وهو واحد من المآثر الجليلة للثقافة الواسعة، حيث المعارف المتنوعة تتلاقى وتترادف، ويُغني بعضها بعضا. وحيث صداقة المعرفة تسمو بصاحبها فوق النزاعات المقنّعة بقناع فكروي. فنحن نعرف منذ افلاطون ان المعرفة كل واحد في حقيقتها، واننا نحن الذين نجزئها ونصنفها ونعطيها اسماء مختلفة لاغراض تتعلق بتسهيل تعاملنا معها ودراستها وتحليل موضوعاتها وفقا للمنهج المناسب لكل منها. لكن على الرغم من الفائدة الواضحة والمشروعة لهذا التصنيف فانه قد يخفي تحته غائلة مهلكة، وذلك حيث تتحول المعرفة او الاتجاه المعرفي الى جزيرة منفصلة، وتغدو كل جزيرة عالما قائما بذاته، ما يحرمه من الاغتناء بما قد تساهم علوم ومعارف أخرى في تقدمه وحل مشكلاته. والامر يصبح اكثر سؤا حين يتجاوز مستوى وضع المعارف او المناهج في سياق اولويات، الى موقف رافض او معاد لبعضها، بحجة او بأخرى. فالاسوار العالية المحكمة سيف ذو حدين. فهي اذ تحمي من في داخلها من الآخر تقيد حركة حماته وتحرمهم من التمتع بالمدى الفسيح، وهو في متناول اليد والنظر منهم.

(5)

كانت ايران التي خاض بهاء الدين غمارها وحيدا مُجتمعاً على درجة غير عادية من التعقيد والتوتر. فيه تلاقت المتضادات من كل شكل ولون، أقوامية وفكرية. فكأن تيارات سريعة متخالفة الاتجاه قد تلاقت في بقعة من البحر، فنشأ من تلاقيها اضطراب وهياج، ثم تولدت من ذلك التلاقي تيارات فرعية جديدة، اتخذت سبيلها في هذا الاتجاه او ذاك، ينتمي كل منها بأصله الى واحد من هاتيك التيارات الاساسية.

فايران بلد عريق، كان في يوم من الايام مركزا لامبراطورية كبرى. وإبان ذلك بنى لنفسه، كأي بلد في مثل ما كان له من موقع، تقاليد فكرية واجتماعية وسياسية متينة راسخة، نبخس معرفتنا بطبع الانسان وبحقائق التاريخ حقها إن قلنا انها مسحت من صفحته مسحا، بما بسطه الاسلام من سلطان أدبي عليها. ليس لان الحضور لم يكن بالقوة الكافية، بل لأن تلك التقاليد قد نبتت في أرضها المناسبة لها. وما ينبت في أرضه لا يمحي. وان زال عن وجه الارض فإن جذوره باقية تتهيأ للانبات من جديد متخذة من الاشكال ما يتناسب مع الطبيعة الجديدة ومعطياتها.

مهما يكن ، فإن من المؤكد انها على الاقل ورثت من وضعها الامبراطوري وما تـلاه

تركيبة أقوامية واسعة التنوع: فرس وتركمان (منهم العائلة الصفوية) وأتراك وعرب وأكراد وبلوج وأفغان، يتعايشون جميعا تحت راية واحدة وفي بلد واحد؛ لم يكن يشد عراه الا ذكريات الامبراطورية، على الرغم من انها غدت باهتة مع كر الايام. وغير شيء من السلطان الثقافي للغة الفارسية وأدبها الثري الجميل. وقد كانت، اي اللغة الفارسية، تمتد في تلك الايام الى آسيا الصغرى والهند وآسيا الوسطى. لا يحدها من الغرب بحد صارم الا سلطان اللغة العربية التي عززت وانداحت على موجة الاسلام، وفرضت نفسها يوما على الاقاليم الفارسية. مما نزال نجد أثاره حتى اليوم في العدد الهائل من المفردات العربية التي دخلت اللغة الفارسية المتداولة اليوم على حساب ما يقابلها من مفردات أصيلة خرجت من اللغة الفارسية نهائيا فيما يبدو واضحت نسيا منسيا عند اهلها.

نهض الشاه اسماعيل الاول، مؤسس الدولة الصفوية، بمشروع إعادة بناء الدولة الايرانية التي كانت يومذاك عبارة عن إمارات واقطاعات صغيرة متخاصمة. منها ما هو مجرد بقايا لمشروعات سياسية عسكرية ملأ ضجيجها في الماضي أقطار الدنيا. فكأنك في متحف عجيب للتاريخ، تقرأ فيه من خلال البقايا احداثا جساما. وخلال فترة قصيرة، بالقياس الى ما انجزه، نجح الشاه المؤسس في توحيد الجزء الاكبر من الرقعة الايرانية التاريخية تحت تاجه، بعد ان قضى على الامراء المحليين. والحقيقة اننا لا يمكن ان نحكم على المرامي البعيدة لهذا الرجل الاسطوري ذي العبقرية السياسية والعسكرية العجيبة. ذلك ان وفاته المبكرة جدا قد وقفت بالمشروع عند الحدود التي كان قد اوصله اليها. ولكنه كان قد دفع بالامور الى مصيرها المناسب، مثل جلمود صخر تدحرج الى مستقر له. بحيث ان زحزحته من مكانه المكين باتت تقتضي جهدا خارقا. ولذلك فان انجازه تحول بسرعة الى خطوة تاريخية، ما تزال ثابتة منذ ما يقرب من خمسة قرون.

كل شيء يدل على ان الشاه اسماعيل كان يدرك بما فيه الكفاية اثر العامل الديني في منح بلاده الوحدة والرابط الروحي الذي لا غنى عنه. فالعامل التاريخي المتصل بالامبراطورية الفارسية كان قد اضحى بعد الاسلام ردة. والتركيبة الاقوامية تنحو باتجاه المزيد من التفتيت. وحتى العامل الديني على عمومه بما كان عليه من مذاهبية عنيفة لم يكن الا قناعا. وظيفته الحقيقية ان يستر ويبرر الت زاحر الدموي العالق على هامش القسمة السياسية الاقوامية التي كانت، لاسباب اخلاقية، اعجز من أن تفصح عن نفسها بتعبير مباشر. ذلك انه من اليسير تبرير التقاتل بشعارات مستعارة من معايير الحق والباطل. في حين انه من غير المقبول تقديم مثل هذا التبرير بحجة حماية مكاسب وامتيازات اجتماعية او كيانات قومية.

نعتقد أنه في سياق سياسة تعمل على تجاوز هذا الوضع الباعث على اليأس، أعلن الشاه اسماعيل منذ اللحظات الاولى لبدء سلطانه التشيع الامامي مذهبا وحيدا مقبولا على نحو الحصر في دولته الجديدة. دون ان يعني ذلك انه لم تكن هناك اساب اخرى مساعدة، منها ما يتصل بايمانه وتاريخه الشخصي، وبهوية الطريقة الصفوية. ومنها ما يتصل بتاريخ بلده. وخصوصا بتحفزاته السابقة نحو التشيع. ثم عمل الفقهاء المهاجرون من جبل عامل وجواره على منح هذه السياسة المعنى الوحيد الذي يمكن ان يجعلها قابلة للتحقيق. وذلك بعملها على إعادة تركيب ثقافية شاملة للشعوب الايرانية شدتها الى ولاء متشاكل كان من قوته ان عطل كافة عوامل التفتيت التي تحدثنا عنها.

(6)

في الوقت الذي استوى فيه بهاء الدين على ايران كانت هذه ماتزال تجتاز طريقها الصعب من الاقوامية الى الامة، او فلنقل بأدق إنها كانت قد نجحت في اجتياز القسم الاكبر والاصعب منه. معناه انها كانت قد تحررت نهائيا من العقدة المذاهبية التي تحكمت في تاريخها على مدى قرون؛ وتحت شعارها سالت انهار من الدماء. واكتسبت الصيغة الواحدة الموحدة. وذابت الفروق التي كانت تفصل بين شعوبها، بعد ان انصهرت في بوتقة التشيع الامامي الحامية. بذلك رمت وراءها الى الماضي تاريخا طويلا من العذاب والدماء والفرق ة والتخاصم، واستوت على الصراط.

ومع ذلك فان من يتأمل في الفترة الصفوية من تاريخ ايران يلاحظ بوضوح انها كانت فترة توتر فكري بالغ، وإفراط في التمايز انقسم فيها الناس، بمختلف اصنافهم، حول أفكار وتنظيمات، ما يمكن ان نجده في أي مجتمع يتمتع بالحيوية، دون ان يؤدي بالضرورة الى انقسام المجتمع جماعات تمارس تمايزها بطريقة حادة جدا، متنابذة متنافرة متقاذفة.

فأهل الشريعة كانوا منقسمين الى فئتين رئيستين: أصوليين وأخباريين، ينابذون معا اهل التصوف، الذين يمتاز بعضهم عن بعض بالتنظيم الصوفي الذي ينتمون اليه: قزلباشية وحيدرية وقلندرية ونعمة اللهية ... الخ. وفي حين يحمى الوطيس بين (اهل الشريعة) و(اهل الحقيقة) فان معارك لا تقل عنفا تدور بين اهل الشريعة انفسهم. ليس فقط بين اهل المدرسة الاصولية والاخرى الاخبارية، بل ايضا بين بعض الفقهاء الاصوليين انفسهم، حول مسألة فقهية يتمسك فيها فريق برأي ينكره آخر عليه. هذا بالاضافة الى تنويعات هذه التلاوين الاساسية التي يمكن ان تنتج ما لايحصى من المركبات، مثل الفيض الكاشاني، محمد محسن بن مرتضى (1010-

1090هـ/1601–1678م) احد أهم أعلام الفترة، الذي كان إخباريا، إشراقيا، متصوفا. الى غير ذلك كثير مما يخرج استقصاؤه عن حد التمثيل. وهو بغيتنا من هذه الملامسة للموضوع.

في وسعنا ان نرى اليوم بأم أعيننا بعض ما ألمحنا اليه من سمات تلك الفترة–المرحلة. وذلك في العديد العديد من المصنفات التي ما تزال باقية منها، والتي تناصر هذا الفريق، او أهل ذلك الاتجاه مما كان الناس فيه يضطربون. ونخص بالذكر تلك التي وضعت في مواجهة التصوف وطرقه، واثبات انه يخالف ما عليه الاسلام وأهله وفق مناهج متعددة. وهو تحول مدهش اذا اخذنا في الاعتبار ان الدولة الصفوية نهضت من قاعدة صوفية متشيعة. يصلح، اعني التحول، مؤشرا الى التطور الكبير الذي كان آخذا في الصيرورة. بل كان قد فرض نفسه فرضا بشكل شبه نهائي بقوة السيطرة الفكرية شبه الكاملة للفقهاء، تحت اللواء العريق للفقه والكلام الشيعي الامامي الرسمي.

نذكر ايضا مصنفات لا تقل عددا، ان لم تزد، حول وجوب او عدم وجوب صلاة الجمعة. وهو نقاش لايشي عنوانه الظاهر بأهميته الحقيقية. ذلك انه كان يدور بالفعل حول شرعية او عدم شرعية السلطة الصفوية الحاكمة، وهل هي دولة عادلة، بحسب المفاهيم الشيعية للعدالة السياسية ام لا. وبتعبير آخر: هل ان قيام تلك الدولة يستدعي التخلي عن الموقف الشيعي الفقهي–السياسي القاضي بتعطيل إقامة صلاة الجمعة التي لا تصح إقامتها الا في ظل الدولة العادلة. وهو تطور لا يقل إثارة للدهشة من حيث انه يدل على ان الحالة الفكرية التي نشأت بفضل الدولة الصفوية قد أخذت تطرح الدولة نفسها على طاولة البحث لتشرحها وتحللها وتنقدها. باحثة عن مواطن التطابق او المفارقة بينها وبين المثال السامي للدولة الشيعية العتيدة. وهو دليل واضح على صلابة وجبروت المفهوم السياسي الشيعي واستقلاله عن السلطة الفعلية واستعصائه على التوفيق والتنسيب.

كل ذلك بالاضافة الى تلك التي عالجت النزاع بين التيارين الاصولي والاخباري. وهو نزاع ذو مضمون سياسي هو الآخر. مما يجد القارئ تفصيل الكلام فيه في الفصلين الرابع والخامس من كتابنا (الهجرة العاملية الى ايران).

من زاويتنا كمؤرخين ننظر الآن الى الامور من مرتفعنا العالي في الزمان، يمكننا اعتبار تلك الحركة العارمة علامة عافية. من حيث انها تدل على حيوية فكرية فائقة، وتفاعل صحي بين الاتجاهات والمدارس. ولقد كان اعتبارها كذلك، لولا ما اتسم به النزاع غالبا من ضراوة وعنف. ولكننا اذا نظرنا اليها وقيمناها من وجهة نظر الحاكم او السياسي الذي يهتم بالدرجة الاولى بضمان استقرار ومنعة بلده، وبصلابة وتجانس القاعدة الفكروية والشعبية لحكمه، فانه لا

مفر لنا من ان نفهم الامور بشكل مختلف تماما. كأن ينظر الى تلك التيارات الكثيرة المتقاطعة المتصارعة من حوله بوصفها معضلة تحتاج الى علاج. وسيتعامل معها حتما من موقعه السلطوي الذي لا يرضى بأقل من تمثيل سياسته وإرادته في حوافز سلوك شعبه. ويرفض بالمقابل ان يكون مجرد متلق لما تأتي به ويصدر عنها من مؤثرات.

في سبيل ان تتكامل عند القارئ عناصر ما نبحثه علينا ان نضيف قائلين: ان ذلك التمايز الحاد بين التيارات المختلفة، التي كانت آخذة بالتحرك في المحيط الايراني في ذلك الزمان، هو عرَض من الاعراض النموذ جية التي تنتاب الامم حين تكون في حالة اجتياز بين قديم مضى ومستقبل آت، سياسيا وعقيديا. كانت الشعوب الايرانية على الجسر بين ماضيها الذي خلفته وراءها وبين مستقبلها الذي تتجه اليه. في هذه الحالة ومثلها كثيرا ما يعاد انتاج بعض عناصر الماضي تحت عناوين وأشكال واقنعة مختلفة، تسهّل لها التماهي والاندماج بالصيغة الجديدة. والطرق الصوفية، وقد اشرنا الى بعضها آنفا، تقدم لنا مثالا واضحا على هذه الآلية. وكذلك فان الانبعاث القوي للمدرسة الاخبارية، وهي مدرسة تعارض الاجتهاد في الفقه وبالتالي نفوذ الفقهاء، اي انها تعارض مفهوم الشرعية الذي استند اليه الحكم الصفوي، في مقابل مفهوم الشرعية العثماني المستند الى مبدأ الخلافة العريق، هذا الانبعاث يقدم للمتأمل في تلك الفترة ذات الحيوية العجيبة نموذجا لآلية أخرى، يمكن ان نلاحظ من خلالها كيف تنتج الحركة الفكرية مهما تكن غالبةنقيضها. مثلما تنتج حركة الجسد الداخلية، وهو يتمثل الغذاء الذي يقدم الحياة، السموم التي عليه ان يعالجها من جديد.

يُعرف الشاه عباس الاول، الشهير بلقب (الكبير)، بأنه أعظم ملوك ايران الصفوية. والحقيقة اننا لا نجد من يدانيه قوة وبعد نظر ومضاء عزيمة بين كل الملوك الذين توالوا على حكم ايران في القرون الخمسة الماضية. واليه يعود الفضل في رص بلده، بعد أن كاد يعود القهقرى الى ايام الشتات. ونذكر له بالخصوص قضاءه على الامراء القزلباش ذوي السطوة والدور التاريخي في دعم البيت الصفوي. ولكنهم مع الايام، وكما يحدث كثيرا في مثل هذه الحالة، تحولوا الى مراكز قوى حقيقية تتقاسم السلطة والمناطق على حساب الحكم المركزي، مستغلين بالخصوص ضعف وقصر نظر العاهلين السابقين: الشاه اسماعيل الثاني (984-985هـ/1576-1578م) والشاه محمد خدا بنده (985-995هـ/1578-1587م)، فقاتلهم واحدا بعد الآخر وشتت شملهم وفل جموعهم. وبذلك لم شعث بلده، وأتاح لعملية البناء السياسي والثقافي ان تعود الى سابق عزمها. الامر الذي يعود اليه الفضل في بناء ايران كما نعرفها في تاريخها الحديث.

كان الشاه عباس يدرك، ولا شك، الدور ذي الاهمية الاستثنائية الذي يمكن ان يساهم به العامل الديني في نجاح سياسته. وخصوصا في منح بلده الرابط الروحي الموحد الذي ما يزال يفتقر اليه. وهو أمر لم يكن، على كل حال، بحاجة الى كبير ذكاء وثاقب نظر لرؤيته. ونحن نعني بـ "العامل الديني" هنا التشيع الامامي والمدرسة الاصولية في الفقه، على نحو الحصر والتخصيص. التشيع الامامي، لانه وحده الذي في وسعه ان يمنح بلده الذي يميل بعناصره السكانية نحو التنابذ، الرابط الروحي المنشود. والمدرسة الاصولية لانها خلافا للمدرسة الاخبارية وحدها المهيأة لان تقدم الآلية الفكرية المؤدية الى مفهوم للشرعية يمكن ان يستند اليها الحكم. لكن التوظيف العملاني لذلك العامل، في سياسة كالتي كانت ايران بحاجة اليها، هو الذي كان يقتضي حكمة وسدادا وبعد نظر.

والظاهر ان الشاه عباس كان يُع دّ للامر عدته ويضعه في خطته المستقبلة قبل وصوله الفعلي الى السلطة الكاملة. فنحن نعلم انه قبل سنتين على الاقل من تسميته شاها بشكل رسمي بذل كل ما في وسعه لاستدعاء الشيخ احمد بن محمد الاردبيلي (ت: 992هـ/1585م) الشهير بالمقدس الاردبيلي من النجف الاشرف الى ايران. ولكن هذا آثر البقاء حيث هو متفرغا للبحث والتدريس والعبادة، رافضا توسلات الشاه. ولا ريب ان هذا الاخير كان يرمي من وراء ذلك الى الافادة مما يمثله الاردبيلي من ثقل ديني، بوصفه احد اكبر الفقهاء الشيعة، ان لم يكن اكبرهم على الاطلاق، في زمانه، فضلا عما اشتهر به من زهد وورع وتقوى، وخصوصا لانه ينتمي الى احدى القبائل السبع ذات الدور التاريخي والثقل السياسي في ايران الصفوية. الامر الذي كان سيمنح وجوده في وطنه معنى اضافيا لاتخفى علاقته بسياسة الشاه الداخلية. كما يذكر لهذا الشاه انه هو الذي افتتح في ايران بناء المساجد العظيمة بهندستها وتزيينها واتساعها، مثل "مسجد الشيخ لطف الله العاملي" و"مسجد شاه"، وكلاهما في اصفهان العاصمة. وما هذه الملامح التي انتخبناها من مسلك الشاه عباس الا عناوين اخترناها لبروزها. والحقيقة ان سياسته الداخلية، التي وضعت في اولوياتها رص بلده وان يجتاز به نهائيا عهد الشتات، خصوصا بعد ان قضى على مراكز القوى، قد اعتمدت بقوة توظيف الحافز الديني بالمعنى الذي اشرنا اليه اعلاه.

في هذا السياق من العمل السياسي المركب من ارضية ثقافية–سياسية وصفناها، ومن مدخل ضروري ووحيد للتعامل معها، قلنا فيه ما عندنا، وقع اختيار الشاه عباس الكبير على الشيخ بهاء الدين دون سواه ليكون شيخ الاسلام في العاصمة ، يعني وسيلته وبابه الذي ابتغى ان يلج عبره الى ذلك الميدان الديني– الثقافي المحتدم الرابي، ولينفذ منه الى بغيته الكبرى، وبغية بيته من قبله منذ مؤسسه.

هذا الاختيار يأخذ عندنا اليوم معنى كبيرا. لاننا بفضل موقعنا العالي على شرفتنا الزمانية، قادرون على رؤية وتفهم الاسباب الكبيرة التي كانت وراء اختيار الشاه. ولا شك انه، وهو الذي عرف بالحكمة وبعد النظر، كان يأخذ في الاعتبار، حين اتخذ قراره، ما كان يتحلى به الشيخ من صفات، جعلت منه شخصا فريدا بين اقرانه، على رأسها ذلك الانفتاح غير المحدود على مختلف التيارات الثقافية والفكرية. انفتاحا لم يصطنعه اصطناعا، ولم يتخذه قصدا لمنفعة، بل كان ثمرة تآخ وتآزر بين حب عارم للمعرفة، وثقافة واسعة عميمة، وموهبة فذة متعددة الميادين، وروح عذبة سموح، ما جعله اهلا لأن يأخذ من الاختلاف خير ما فيه، ولأن يأخذ ويعطي كل ومن كل من أدلى في ذلك الميدان بدلوه.

(7)

هناك امر ثالث يجدر بنا ان نقف عنده، بعد ان تكلمنا في تركيبة بهاء الدين. ثم في الملامح التي نعتقد انها ذات علاقة بسيرته واعماله من عصره، علاقة الخلفية بالصورة. هذا الامر هو صفاته الخلْقية والخُلقية. لما يقال من علاقة بين تلك الصفات وبين الذات وما يصدر عنها. وعلى كل حال فان من المعلوم ان الشخصية كل لا يتجزأ تلتقي فيه كل هاتيك الصفات.

تتفق كل المصادر على القول، بطريقة او بأخرى، انه كان رجلا ضئيل الجسم نحيله، خفيف اللحية، بسيط الملابس، صغير العمامة، متواضعا لين العريكة. لم يتزوج في حياته سوى امرأة واحدة، هي ابنة الشيخ علي بن هلال، الشهير بالشيخ علي المنشار، سلفه في مشيخة الاسلام، رزق منها بابنة واحدة فقط، ولم يتسرّ قط. وأن بيته الرحب في اصفهان كان مأوى المحتاجين والارامل والايتام.

هذه الصفات تشهد لبهاء الدين بأنه كان في غاية التخفف من دنياه. يأخذ منها بقدر الضرورة، ويعطي مما عنده منها ومن نفسه دون حساب، غير مكترث بما يتمسك به الناس عادة من متقضيات المكانة ومتع الحياة.

ولن يصعب على المتأمل ان يرى الصلة بين ذلك التخفف والخلوص، وبين ما امتاز به من سماحة وانفتاح فكري. ولقد قلنا قبل قليل إن شخصية المرء هي كلٌّ لا يتجزأ، فمرامي اي انسان وأعماله ما دامت تنبع من نفس واحد تصطبغ بنوازعه، وبما يغلب على طبعه. وعلى هذا فاننا نتوقع من ذي نفس متحررة ان يفهم حق الآخرين في الخلاف، بل وان يتفهم وظيفة الخلاف بوصفه شرطا وميدانا للحوار الخلاق.

(8)

سنتخذ مما ترك بهاء الدين من مصنفات كثيرة بابا نلج منه الى عالمه الفكري. وهذا منهج في غير حاجة الى تبرير. فمن اين نلج الى عالم ذي الفكر إن لم يكن غير ما صنف وألف؟ لكن المشكلة المنهجية هي في ان نتخذ شعره مثلما اتخذنا مصنفاته ومؤلفاته.

ولقد علمنا مما سبق انه نظم الشعر بالعربية والفارسية. اما شعره العربي فهو موزع في كتابه (الكشكول) اكثر ما يكون وفي الكتب التي ترجمت له. إذن ، فمصادر شعرهالعربي تتمتع بقدر واف من الثقة. ولا أشكال فيه من هذه الجهة.

لكن المشكلة هي في شعره الفارسي، الذي لم يحقق حتى الآن. والظاهر ان الكثير منه غير ثابت النسبة اليه، إن لم نقل انه ثابت النحل عليه. وقد جمعه من حيث تأتّى له دون أدني تحقيق غلام حسين جواهري في (كليات أشعار وآثار فارسي شيخ بهاء الدين محمد العاملي) . وكذلك جمع ما ثبتت صحته عنده الاستاذ سعيد نفيسي في (أحوال وأشعار فارسي شيخ بهائي)، بعد مقدمة نقدية صرح فيها باعتقاده بعدم صحة نسبة بعض ما اشتهر نسبته منه اليه. ولكنه لم يُخرّج ما يبدو انه صحيح النسبة عنده من شعره. وهو نقص لا مبرر له من رجل في مثل ما كان له –رحمه الله– من مقام علمي. ولو انه فعل لأدى حق جزء اساسي من أحد الغرضين المعلنين في اسم كتابه.

مثل هذه المشكلة نواجهها في مصنفاته النثرية، عربيها وفارسيها. لكن ما يهون الخطب هنا ان عامتها مسند بقدر كاف، على الرغم من ان واضعي فهارس مؤلفاته يميلون الى المبالغة في تعدادها، فيحشرون فيها اسماء من حيثما تأتّى لهم دون تثبت. وقد ثبت لدينا ان أربعة من الكتب المشهورة النسبة اليه منحولة عليه دون ريب. هي هذا المعروف باسم (المخلاة) و(رسالة في تحقيق الكر) و(رسالة في وحدة الوجود) و(اسرار البلاغة). وكلها مطبوعةمعروفة. ويجد القارئ كلاما اوفى عن هذه الكتب ونحلها على بهاء الدين واسم اء المؤلفين الحقيقيين لاثنين منها في كتابنا (الهجرة العاملية الى ايران / 170–171)

اذا استثنينا الطب وعلم الكلام فاننا، بنظرة فاحصة اولى على ما صحت نسبته من مؤلفاته، نجد ان بهاء الدين قد وضع مؤلفات مستقلة في كل من تلك المعارف التي ثقف بها نفسه. بعض تلك المؤلفات أصاب نجاحا كبيرا، ولقي اقبالا واسعا استمر من بعده مئات السنين. وهذا مقياس جيد نرى من خلاله حجم التجديد الذي اكتنزه. على أنه ليس المقياس الوحيد. وسيكون مضمون هذا الملاحظة موضع عناية مستقلة فيما يلي، ان شاء الله. وبعضها الاقل مايزال يلقى الاقبال عينه حتى اليوم. لكننا نعثر في مطاوي (الكشكول) على مناقشات

وملاحظات في علمي الكلام والطب تصلح مؤشرا على عنايته واطلاعه على هذين العلمين خصوصا علم الكلام.

لسنا ندري يقينا لماذا لم يخص علمي الكلام والطب بمثل ما خص به معارفه الاخرى. اذ صنف في موضوعاتها. والسؤال اكثر وضوحا بالنسبة لعلم الكلام. بسبب علاقته الوثيقة بثقافة الفقيه ووظيفته. اما الطب فليس في سيرته ما يدل على انه كان يأخذ امره بشكل جدي. او أنه كان يعتبر نفسه طبيبا. والظاهر ان علاقته بهذا العلم انقطعت بمجرد ان توقف عن الاهتمام به كموضوع للدراسة. وما بقي من الطب عنده هو كالذي يبقى لدى من ثقف علما ثم هجره. وبخصوص علم الكلام، فاننا نظن ان لإعراضه عن التصنيف فيه علاقة بميله عن الخصام واللّدد، ورغبته بالعمل على نقاط التلاقي. ومعلوم ان علم الكلام هو الميدان الذي يتبارى فيه الجميع تنازع الحق، على قاعدة ان الآخرين مبطلون فيما خالفوا فيه. فلعله لذلك لم يدل فيه بدلو. وهذا مدخل أساسي لفهم منازع بهاء الدين. كان له أكبر الاثر في بناء مواقفه وتوجيه عمله الفكري، ألمحنا اليه آنفا. وسنعود اليه بما يستحقه ان شاء الله تعالى.

الاستاذ سعيد نفيسي يقيم الثروة الفكرية التي تركها بهاء الدين من المنظور التالي:

أجل الاعمال التي عملها بهاء الدين في العالم انه في تاليفاته جمع الطريقة والشريعة. وآثاره تجمع بين الفقه والعرفان، فضلا عن مشاركته في العلوم الرياضية مشاركة كاملة. وله يد في الحكمة والفلسفة.

(احوال واشعار فارسي شيخ بهائي/50)

هذا التقييم صحيح عموما، ولا غبار عليه من هذه الجهة. ولكنه لا يعكس غير انطباع عام جدا. يمكن ان يخرج به المرء بعد ان يلقي نظرة عجلى على اعمال بهاء الدين. ومن هنا فانه فقير جدا، لا يلامس خصوصية بهاء الدين الفكرية والمنهجية ذات العلاقة المتينة والمباشرة بما كان له من حضور وتأثير بالغ. لا سيما اذا عرفنا ان أمثاله من الرجال من منظور نفيسي لم يكونوا معد ومين في ايران في الفترة عينها. نذكر منهم المير محمد باقر الداماد (ت: 1090هـ/1630م) الفقيه والعرفاني والحكيم الكبير وشيخ الاسلام بعد بهاء الدين. والفيض الكاشاني محمد محسن بن مرتضى (ت: 190هـ/1679م) الاخباري العرفاني الاشراقي وغيرهما. ومع ذلك لا نجد لأحد من هؤلاء جزءا مما كان وما يزال لبهاء الدين من مكانة وشهرة بعد أثر. الامر الذي يدل دلالة اكيدة على ان خصوصيته لا تكمن في المعرفة الواسعة في نفسها. وان علينا بالتالي ان نشرع في البحث عن سره من غير المنظور الذي رآه منه نفيسي. وان كنا لا نشك في الوقت نفسه ان المعرفة الواسعة جزء اساسي جدا من صورة بهاء الدين. وبالدرجة نفسها

عامل في تفاعلاتها لدى الناس.

في اعتقادي ان التعريف ببهاء الدين وتحليل سيرته ونقده هي امور لا يفي بها القول بأنه كان ملتقى لمعارف عصره، وان يكن كذلك بالفعل. ذلك انه ليس لأمر كهذا ان يكون وحده وبنفسه سببا وعلة لما ألمحنا اليه من مكانة وبعد صيت وجليل أثر. فالاناء وان تكن قيمته بما فيه، لكن الناس لايحفظون له الا ما يعطيه. ولو ان امرأ حوى من كل خير ونافع، معرفة ام غيرها، لما كان له من الشأن عند الناس الا ما يحسون من أثره الطيب. والا لعد من الباخلين. ولكان ما عنده وبالا عليه وسوء منقلب.

وانني لاسارع الى القول، وان يكن في قولي شيء من المصادرة على البحث ونتائجه، إن العطاء كان فن حياة بهاء الدين. فنا مارسه دون تكلف، لانه نبع من ذات مهي ئة له تمام التهيؤ. عناصرها روح عذبة سموح تطلب الامثل والاجمل أنى وجدته. ونفس حرة طليقة تأبى القيود، حتى حين تأتيه مغلفة بهيبة الاجماع والجماعة. وعقل ناقد منهجي يميل الى التأليف والتركيب.

ولقد ضربنا للقارئ مثلا على تجرد بهاء الدين وتحرره من القيود التي تمليها المكانة على أهلها؛ بما كان منه من تجوال بين أكواخ الفقراء البائسين، ومضطربات حياة الناس العاديين. وبرده البالغ الطرافة على الشاه عباس حين جاء يرده الى جادة الصواب فيما زعم. ويعلمه كيف يسلك الكبراء من الناس. والقصة عموما وردُّ الشيخ خصوصا عميق المغزى. من حيث انه يدل على انه لم يلتفت الى انه معني بكلام الشاه، وانه لم يكن يعتبر نفسه ممن سماهم المليك "اهل الاعتبار". لقد كان في عين نفسه انسانا عاديا، ليس عليه جُناح في ان يعمل ما يعمله الناس العاديون. وحتى انه لم يعتبر نفسه موضوعا لكلام الشاه المغلّف المنمّق على قواعد السلوك بالنسبة للكبراء خاصة. وكأن هذا الشأن لا يعنيه. وهذا غاية ما يمكن ان يبلغه تحرر انسان مثله من القيود الداخلية التي تنبع من أعماق الذات فتملي على صاحبها ما يجب وما لا يجوز.

في رأيي ان تلك القصة، كما فهمناها مؤدى ومغزى، تصلح فاتحة ومدخلا لفهم ما بقي أمامنا من شأن بهاء الدين. على رأسه انفتاحه غير المحدود على كافة التيارات المتصارعة من حوله، تصارعا وسم الحياة العقلية في ايران في ذلك الزمان، كما وصفناها آنفا. ومنهجه المبتكر المجدد في التأليف الذي تطلع من خلاله الى تيسير المعرفة ومنهجتها، ووجه بعضه الى أوسع الجماهير. وهما عندي اجل من خرج به بهاء الدين على قومه. وأعظم ما ساهم به في توجيه الناس من حوله. وهما بالذات ما عرفه الناس له وسجلوه بمختلف الاشكال، حبا وتقديرا وذكرا جميلا باقيا.

ذلك انه من غير العسير ان يكتشف المتأمل العلاقة الموضوعية المتينة بين نفس على تلك الدرجة من الطهارة والتواضع والتحرر من الاغراض ومن التمركز حول الذات، وبين انفتاح صاحبها واهتمامه بها يعود بالنفع الى الآخرين. فهذا ينبع من ذاك، وذاك يصب في هذا.

عاش بهاء الدين بين كل الفرق والاتجاهات وعايشها معايشة ايجابية. فأخذ منها وأعطى بصدق وعفوية، دون ان يسمح للافكار الجاهزة ان تكون حاجزا بينه وبينها. ولكن ايضا دون ان يسمح لاي منها ان يحتويه. كان بوصفه شيخا للاسلام حاميا لحمى الشرع وأهله، غير ان شعره العرفاني الجميل أغنية في فم الصوفي. هو فقيه شيعي كبير في ذلك العالم المتعصب، لكن ذلك لم يمنع الخفاجي الشافعي من ان يسجل احترامه الشخصي له " **لانتشار صيته في سداد دينه** " (سلافة العصر/102). واعتبر كتابه الشهير (زبدة الاصول) من الكتب ذات الاثر في تقوية وتطوير الاتجاه الاصولي في الفقه، في مقابل المدرسة الاخبارية (مدرك الاحكام، نقلا عن روضات الجنات/210) لكن الاخباري الشيخ يوسف البحراني في (الحدائق الناضرة: 14/1 و16 و18 و19) يستشهد بأراء بهاء الدين في (مشرق الشمسين) دعما لموقفه.

أما أجل ما يذكر لبهاء الدين مؤلفا فهو انه رجل المنهج الفريد الممتاز الذي لم ينسج على منوال غيره. وان منهجيته مسخرة لغاية واحدة هي تقريب بين المعرفة وطالبيها. وفي هذا السبيل كان دائما يعبد سبيله الخاص الى غايته ابتغاء تيسير الموضوع للدارسين. كان مجددا منهجيا بالمعنى الكامل للكلمة. يعمد الى المادة المعرفية فيفتتها ثم يعيد تركيبها، فاذا هي على يده شيء جديد، خصوصا في الوضوح والسهولة واليسر. واننا لن ندرك قيمة اتجاهه هذا الا اذا قسناه الى عصره. ففي ذلك العصر كان المؤلفون والمدرسون يتبارون في تقعير الكلام واغماضه. اعتقادا منهم بأنه كلما كان بعيدا عن الفهم عصيا على السامع كلما دل على علو كعب كاتبه او قائله وارتفاع مكانته. اما الكلام السهل البين فقد كان شيئا مهينا متروكا للسوقة. ونستطيع هنا ان نرى بسهولة وجلاء الصلة بين شخصيته الحرة السمحاء ذات البعد الانساني وبين منهجيته تلك. ولعل هذه الملاحظة تساعد القارئ على تصور أحد اسباب الانتشار والرواج الذي حظيت به مؤلفاته، سواء منها ماكتب بالفارسية او بالعربية، بحيث ان الكثير منها ما يزال متداولا حتى اليوم.

اعتقد ان اجلّ ما كتبه بهاء الدين هو كتاب غير معروف لدى قرائه بالعربية، لسبب بسيط هو انه كتبه بالفارسية ولم يترجم الى العربية. اعني كتابه الشهير (جامع عباسي) نسبة الى الشاه عباس الكبير.

و(جامع عباسي) كتاب فقهي جامع مُيسّر.

جامع من حيث انه استوعب كامل المادة الفقهية التي نجدها عادة في الكتب الفقهية المتوسطة. بل انه خرج على التبويب التقليدي للكتاب الفقهي بأن اضاف اليه مادة واسعة تتعلق ببعض الاعمال المندوبة، مثل مولد الرسول صلوات الله عليه وآله. وزيارة مراقد الائمة عليهم السلام، فضلا عن مناسك الحج التي تفرد عادة برسائل مستقلة.

وميسّر من حيث انه كتب بلغة سهلة جدا تكاد لا تستعصي على اي قارئ، " **صغتُ تلك المسائل بعبارة واضحة لكي ينتفع به جميع الخلائق من الخواص والعوام** " (جامع عباسي/المقدمة) وفي سبيل تحقيق منهجه هذا وضع المؤلف تراكيب جديدة كسرت اللغة الفقهية الرسمية.

ان القيمةالكبرى لـ (جامع عباسي) التي تصل الى حد الريادة، هي انه اول كتاب نزل بالمعرفة الفقهية من ابراجها العالية الى مستوى الجمهور. وذلك بسبب خاصتيه الانفتي الذكر. وبذلك اتيح لهذا الكتاب ان يحقق انجازا عظيما على المستوى المعرفي وعلى المستوى الحضاري في آن واحد معا.

اما على المستوى المعرفي فواضح، واما على المستوى الحضاري فهو انه أتاح للتوجيه الفقهي ان يتصل مباشرة بالحوافز السلوكية لاوسع قاعدة جماهيرية. وبذلك ساهم في نسق منظومة العلاقات النفسية والاجتماعية لدى شعب ايران في تلك الفترة الدقيقة. ومن السهل ان ندرك تأثير ذلك على الاتجاهات السياسية والاجتماعية. واضعين في حسباننا انه جاء في الوقت الذي كانت فيه ايران ما تزال في نهاية تلك المرحلة الانتقالية الحرجة. تجتاز جسرها الطويل، متجهة من الاقوام الى الامة. فجاء (جامع عباسي) ليهب تلك الصياغة الناشطة شرطا ثقافيا ليس عنه غنى ولا بديل. ولعل من حسن حظ هذه الامة ان يتزامن تأثير هذا الكتاب مع فترة حكم الشاه عباس الكبير بما اتصفت به من عظمة واستقرار، ومع كل هذا التأثير فليس من المستغرب ابدا ان يظل هذا الكتاب الكتاب الفقهي الاكثر انتشارا في ايران مدة قرنين من الزمان على الاقل. تبارى خلالها الفقهاء التالين في وضع الحواشي والتعليقات على نسخه ابتغاء تطويره وجعله اقرب الى مرافقة حركة الاجتهاد.

اعتقد ان (جامع عباسي) هو احد أعظم الكتب تأثيرا في تاريخ الشعوب الاسلامية.

اما كتاب (الفوائد الصمدية) فالتجديد المنهجي فيه لا يقل وضوحا. وهو كتاب في النحو وضعه برسم شقيقه الاصغر عبدالصمد الذي توفي شابا. وأخال انه ما كتبه الا اشفاقا عليه من كتب النحو الجافة العويصة التي كان عليه ان يدرسها. ثم كان من حظه ان اصبح احد اشهر الكتب الدراسية بعد ان انتشر وذاع وما يزال.

يقدّم (الفوائد الصمدية) المادة التي نجدها عادة في كتب النحو المختصرة. ولكنها هنا موزعة توزيعا مبتكرا، اذ ركبها على خمس (حدائق) اي ابواب. ونلفت النظر هنا الى ما في الاستعارة من اشارة وصلتها بمنهج الكتاب من جهة وبما احاط تأليف الكتاب من جوٍ حميم من جهة اخرى. فكأن كاتبه كان يقوم بعمل تزييني.

قسم المؤلف مادة الكتاب الى خمسة اقسام: المقدمة، الاسم، الفعل، الجمل، الحروف. فخص الاسم بباب مستقل، ودرسه في مواضعه المختلفة، مبنيا ومعربا، نكرة ومعرفة وأنواع المعارف، ومثنى وجمعا ... الخ. ثم انتقل الى الافعال فدرس انواعها: الماضي والمضارع والامر، المبني والعرب، واللازم والمتعدي، وما الى ذلك. وفي الحديقة الرابعة الجُمل وما يتبعها، اسمية وفعلية، التي لها محل من الاعراب والتي لا محل لها. وختم في الحديقة الخامسة بالمفردات، الي الحروف ذات المعاني. فأثبتها منسوقة على الالفباء، ملحقا كل حرف ببيان مختصر بمعناه ووظيفته.

ومن المعلوم ان تيسير علم النحو للدارسين كان وما يزال مشكلة تربوية معقدة، تكثر فيه المذاهب والاجتهادات، لدرجة يصعب معها القول قولا باتا جازما في هذا المنهج او ذاك. ولكنني ارى منهج (الفوائد الصمدية) يجمع بين البساطة والابداع، الى درجة ان المرء يتساءل: لماذا لم يفكر احد بمثل هذا من قبل بهاء الدين؟

نعم بعد اربعة قرون من حياة الكتاب وذيوعه وانتشاره خرج على الناس استاذ في احدى الجامعات المصرية بمشروع لتيسير دراسة النحو، ضمنه كتابا يحمل اسم (لغة الاعراب). هذا المشروع هو تماما منهج الشيخ في (الفوائد الصمدية) لم يغادر صغيرة ولا كبيرة، قدمه على انه من ابتكاره هو، لم يسبقه اليه سابق (د. بدير متولي حميد: لغة الاعراب).

اما كتابه الشهير (خلاصة الحساب) فهو ذلك الكتاب الذي حظي بذيوع وانتشار وعناية لم يحظ بمثلها الا كتب قليلة في تاريخ المكتبة العربية، وعكف عليه الدارسون والشارحون والمعلقون مدة قرون. كما ترجم الى الفارسية والفرنسية والانكليزية. وما ذاك الا لان الكتاب "قد لخص بعناية ودقة الطرق الحسابية والجبرية المعروفة على عهده. واورد العديد من الامثلة، وبين انواع الممعادلات وطرق حلها" (د. جلال شوقي: رياضيات بهاء الدين العاملي/المقدمة). اذن، وبحسب شهادة العارفين فان الكتاب لم يضف جديدا الى موضوعه (لكن براعته جاءت من طريقة العرض الواضحة التي يسهل فهمها) (قدري حافظ طوقان:تراث العرب العلمي/ 249) وهذا تصديق لقولنا فيما اهتم به وبرع فيه من تجديد منهجي.

ومن مشروعاته المنهجية الجليلة عمله على نسق النصوص التي يرجع اليها الفقيه في استنباط الحكم الشرعي، من قرآن وحديث، نسقا موضوعيا، بادئا من الفرع الفقهي حسب موقعه من الباب منتهيا الى الفرع نفسه. ولكنه يبدأ به بشكل فتوى لينتهي منه وقد اصبح محصلة عمل اجتهادي متكامل. اي نموذجيا مرورا بالآلية التالية:

١ -الفرع الفقهي.

٢ -خصوصه من قرآن وحديث، مستوفاة بحيث لا يشذ عنه نص ذو علاقة بالمسألة.

٣ -نقد الحديث من حيث سنده.

٤ -مناقشة الدلالات بيانيا واجتهاديا وفقاهتيا.

٥ -العودة الى الفرع الفقهي.

من هذا نعرف ان مشروعه كان اكبر بكثير من مجرد عمل فهرسي. وان الفهرسة الموضوعية جزء اساسي منه، الغاية منه منهجة كامل العملية الاجتهادية. يتداخل فيها علوم القرآن والحديث والرجال واللغة والاصول والقواعد الفقهية بشكل تراتبي، بحيث تتآزر كل المحصلات العلمية لتنتج الحكم الشرعي.

قيمة هذا المنهج الذي يوفر جهودا كبيرة تضيع اذ يضطر كل فقيه الى العودة للمصادر الواسعة غير المفهرسة احيانا لمصادر الاستنباط من آيات وحديث ورجال وفقه.

وقد حقق هذا المشروع منهجيا، على مستويين مختلفين، في كتابيه (الحبل المتين في احكام الدين) و(مشرق الشمسين). ولكننا نلاحظ ان هذا الاتجاه المنهجي لم يستمر من بعد الشيخ، لاسباب ليس هذا محل بسطها. لعل في رأسها ان المشروع ينطوي على مصادرة لحرية الفقيه في فهم النص، بحيث تتعارض حريته مع نسق النص موضوعيا في باب بعينه نسقا نهائيا. فرب نص يفهم منه فقيه معنى يضعه في باب من ابواب الفقه. ثم يأتي فقيه آخر ليفهم منه معنى مختلفا، يضعه في باب غيره. ومن المعلوم ان هذه الحرية هي جزء اساس في عملية الاستنباط.

ومثل هذا التجديد المنهجي نجده في كتابيه الشهيرين (زبدة الاصول) و(تشريح الافلاك).

(9)

في ختام هذه الجولة النقدية في عالم بهاء الدين الفكري لا بد من الوقوف عند ملمح من فكره وتفكيره، له حتى يوم الناس هذا معنى الخصوصية وحجمها.

فمن المعلوم ان الشيخ كان فقيها كبيرا. ولا ريب في ان الفقه والعلوم المهيئة له كانت مصب اهتمامه الاساسي. ولكنه الى جنب ذلك شارك فيما كان رائجا بين المثقفين من علوم عصره. من فلك وهندسة ورياضيات وطب. وكانت مشاركته في أكثرها متقدمة. والآن علينا ان

نبحث عن تأثير معارفه العلمية الواسعة في آرائه فقيها. كما ان من الممكن ان ننظر الى الموضوع من الزاوية الاخرى، فنبحث عن تأثير مشاركاته الفقهية في آرائه عالما. ولكن هذا الموضوع الثاني هو برسم مؤرخي العلوم في الحضارة الاسلامية.

ابسط ثمار التقاء المعارف عنده نجده في رسالته (تحقيق مقدار الكر). والكر في مصطلح الفقهاء هو أقل مقادير الماء المعتصم، اي الذي لا ينجس بلقاء النجس، الا ان تتغير احد اوصافه الثلاثة : اللون والطعم والرائحة، بأحد اوصاف النجاسة. ولكميته تحديد شرعي معروف، اذا كان شكل الحوض او الاناء مكعبا. فوضع الشيخ رسالة بحث فيها (**ما قامت عليه الدلائل الصحيحة من مقداره. وقادة اليه الحجج الصريحة من كميته وأشباره. وان ألمح فيها الى المشهور من أشكال الآنية وكيفية مساحتها، على ما قامت عليه الدلائل الهندسية. فان فقهاءنا رضوان الله عليهم أجمعين انما بينوا مساحة المكعب من الاشكال تسهيلا على الطالبين وتقريبا الى أفهام المبتدئين. واما استعلام باقي اشكاله كالمستدير والمثمن والمثلي والمعين، فقد جعلوها موكولة الى القواعد الحسابية والدلائل الهندسية** (تحقيق مقدار الكر/2).

فانت ترى من هذا الكلام ان الرسالة كانت ثمرة لتلاقي علمي الفقه والهندسة. والموضوع وان لم يكن بتلك المكانة من الاهمية لكن المغزى الكبير بالنسبة لبحثنا، ونحن مانزال نتلمس معالم العالم الفكري لبهاء الدين، يكمن في مبدأ المزاوجة بين الفقه وبين علم من علوم الاوائل. وبهذه الصفة لم يكن له المصداقية نفسها التي تتمتع بها العلوم الاسلامية الخالصة. بل في اعتبار ثمرة تلك المزاوجة ملزمة للمكلفين بوصفها حكما شرعيا.

الاتجاه نفسه نجده بشكل اكثر عمقا وتعقيدا، وفي الوقت نفسه اكثر اثارة للجدل، في النص التالي الذي يفند فيه بهاء الدين رأي من يمنع جواز التعويل على علماء الهيئة في تحديد موضوعات شرعية. نقتبسه عن كتابه (الحبل المتين/194-195) مع الاشارة الى انه مجرد مثال له نظائر كثيرة جدا. يقول:

" ... **وأما ما زعمت من ان شيئا من كلامهم** (يعني علماء الهيئة) **لا يفيد علما وظنا، فبعيد عن جاد الانصاف جدا. وكيف لا يفيد شيء من كلامهم علما وظنا وقد ثبت اكثره بالدلائل الهندسية والبراهين المجسطية التي لا يتطرق اليه شوب شبهة، ولا تحوم حولها وصمة ريب. كما هو ظاهر على من له دربة في رد فروع ذلك العلم الشريف الى اصوله.**

واما قولك إنه لا وثوق باسلامهم، فضلا عن عدالتهم، فكيف يجوز لك التعويل على كلامهم قبل تيقن مضمونه، فكلام عار عن حلبة السداد. اذ

اليقين غير شرط، ورجوع الفقهاء فيما يحتاجون اليه من كل فن الى علماء ذلك الفن، وتعويلهم على قواعدهم اذا لم يكن مخالفا لقانون الشرع شايع ذايع معروف بينهم خلفا عن سلف، كرجوعهم في مسائل النحو الى النحاة، وفي مسائل اللغة الى اللغويين، وفي مسائل الطب الى الاطباء، وفي مسائل المساحة والجبر والمقابلة والخطأين وما شاكلهما الى اهل الحساب، من غير بحث عن عدالتهم وفسقهم. بل يأخذون عنهم بتلك المسائل مسلمة، ويعملون بها من دون نظر في دلائلهم التي أدتهم اليها، لحصول الظن الغالب بأن الجم الغفير من الحذاق في صناعة من الصناعات، اذا اتفقت كلماتهم على شيء مما يتعلق بتلك الصناعة، فهو ابعد عن الخطأ. وهذا من قبيل الظن الحاصل بخبر الشياع، وان كانوا فساقا او كفارا، لبعد تواطئهم على الكذب. وليت شعري كيف يفيدك كلام الجوهري مثلا الظن بالمسائل اللغوية فتتبعه في جميع ما يلقيه اليك من معاني ألفاظ الكتاب والسنة، ولا يفيد مثل كلام المحقق نصير الملة والدين مع جمع غفير من علماء الهيئة الظن فيما يلقونه اليك في مسألة واحدة من مسائل الفن؟ بل كيف تعول على قول فلان اليهودي المتطبب اذا اخبر بأن المريض الفلاني ممن يضره الصوم ويتحتم له الافطار، او يضره القيام او القعود في الصلاة ويتعين له الاستلقاء مثلا فيفطر في شهر رمضان ويصلي مستلقيا مومیا اياما عديدة لاعتمادك على كلامه، لما بلغك من حذاقته في فن الطب؟ فاذا كنت تقبل قول يهودي واحد تظن حذاقته فيما يتعلق بفنه فبالأولى تقبل قول جماعة متكثرة من علماء الاسلام فيما يتعلق بفنهم، مع إطباق الخاص والعام على حذاقتهم في ذلك الفن"

يقدم لنا هذا النص نموذجا رائعا للنضج العلمي المتعدد الجوانب الذي امتاز به صاحبه. انه يبدو لنا هنا صديقا للمعرفة، ليس له اي مشكلة معها. امرؤ عرف شيئا من الحقائق التي أودعها الله فيما خلق، وعرف شريعته المنزلة على سيد من خلق، وها هو مأخوذ بالعجب كيف يجرؤ امرؤ على الفصل بين شريعته المحققة المودعة في قوانين الطبيعة وبين شريعته المنزلة، وكل من عند الله. ان بهاء الدين في نموذجه هذا ما يزال متقدما علينا بما لا يقاس، وان علينا ان نسعى الى اللحاق به.

الحقيقة ان هذا الصوت القادم من وراء ثلاثة قرون ونيف يبدو لنا اليم معاصرا جدا. انه يطرح ضمنا واحدة من أعوص مشكلات بنية عقل الانسان المسلم، الذي يرفض وبحق التخلي عن خصوصيته الثقافية، ولكنه لا يهتدي سبيلا الى تحقيق تقدمه المادي الخاص عبر البحث

العلمي المستقل. انه يبدو كانه ما يزال خاضعا للتصنيف التاريخي للمعارف الى (علوم أوائل)، من طب وكيمياء وفيزياء وفلك، واخرى جاء بها الاسلام، او نمت وازدهرت تحت لوائه، من فقه وحديث وتفسير وعلوم لغة ... الخ. هذا مع الأخذ بعين الاعتبار ان هذا التصنيف، وان وضع في حينه على اساس تاريخي صحيح، عبر عنه الاسم المختار للعلوم السابقة على الاسلام (علوم الاوائل). ولكنه انطوى على موقف منها لا يمكن وصفه بأقل من الريبة بها وبحملَتها، ان لم يكن اكثر . ريبة تنظر الى مصدر هذه العلوم الآتية من شعوب وثنية. والوصمة نفسها لحقتها حتى الآن باعتبار ان مصادرها الحالية غير اسلامية هي الاخرى. ومن الواضح ان ذلك التصنيف المتميز للمعارف ينعكس على نتائج ودرجة مصداقية كل منها. الامر الذي أدى، وما يزال يؤدي، الى وجود تيارين متباينين داخل الحركة الفكرية الاسلامية. بيد ان التباين كان مكتوما في الماضي بسبب صلابة المجتمع الاسلامي وغلبة التيار الثقافي، فلم يؤد الى نشؤ صراع. ولكنه اليوم، ولعكس ذينك السببين، غدا من أوضح الظواهر في المجتمعات الاسلامية. بحيث انك حيثما وجهت وجهك فيها تجد التيارين منفصلين تمام الانفصال، يدير كل منهما ظهره للآخر مناديا بانه هو الحق وحامل الحل ومعقد الامل.

هنا يأتي صوت بهاء الدين ليحرر المعضلة من عقدتها التاريخية. ونحن نفهم من كلامه انه يقول: حقا ان المعارف الاسلامية الاساسية مصدرها رباني او ربانيون، وبذلك تتمتع بمصداقية لا مراء فيها، ولكن من قال ان الحق محصور في تلك المصادر. أليس السعي الانساني البحث في المعرفة، من ضمن مناهج معترف بها، هو الاخر سبيل الى الحق؟ او على الاقل منجزا للتكليف الشرعي حيث يكون مبينا لموضوعه دون ان يخضع بالضرورة للمقاييس الاخلاقية التي تخضع لها مصادر النص الديني؟

وفي الجواب يقول: نعم انها لكذلك، لأن " **الجم الغفير من الحذاق في صناعة من الصناعات اذا اتفقت كلمتهم على شيء مما يتعلق بتلك الصناعة فهو أبعد عن الخطأ**" سواء كانوا عدولا ام غير عدول، بل مسلمين ام غير مسلمين. اي ان مقياس الصحة والخطأ التي يخضع لها النص الديني لايجب ان تكون نفسها التي تخضع لها نتائج البحث المنهجي.

إننا نرى في هذا الموقف المتجاوز مقدمة ضرورية لحل جزء أساسي من معضلة فكرية في الاساس، لكن لها تداعياتها الاجتماعية والسياسية على طول العالم الاسلامي وعرضه.

مصادر البحث

- آغابزرك الطهراني:

الذريعة الى تصانيف الشيعة.

- اسكندر بيك منشي:

عالم آراي عباسي

- الاشكوري:

محبوب القلوب

- الاميني:

الغدير

- بدير حميد:

لغة الاعراب

- بهاء الدين العاملي:

تحقيق مقدار الكر.

تشريح الافلاك.

جامع عباسي.

الحبل المتين.

الحديقة الهلالية.

خلاصة الحساب.

زبدة الاصول.

شرح أربعين حديثا.

الفوائد الصمدية.

الكشكول.

مشرق الشمسين.

مفتاح الفلاح.

- التنكابني:

قصص العلماء.

- جعفر المهاجر:

الهجرة العاملية الى ايران في العصر الصفوي.

- جلال شوقي:

رياضيات بهاء الدين العاملي.

- الحر العاملي:

أمل الآمل في علماء جبل عامل.

- حسين بن عبدالصمد الجباعي:

رسالة في تطهير الحصر.

- الخوانساري:

روضات الجنات.

- سعيد نفيسي:

احوار وأشعار فارسي شيخ بهائي.

- سيستاني:

خير البيان.

- طاشكبري زاده.

الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية.

العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم.

- عباس مكي:

نزهة الجليس ومنية الانيس.

- عبدالله افندي:

رياض العلماء وحياض الفضلاء.

- علي صدر الدين المدني:

الحدائق الندية في شرح الفوائد الصمدية.

سلافة العصر في محاسن الشعراء بكل مصر.

- علي بن محمد الشهيدي:

الدر المنثور من المأثور وغير المأثور.

- قدري طوقان:

تراث العرب العلمي.

- الماحوزي:

بلغة المحدثين.

- المجلسي:

بحار الانوار.

- المحبي:

خلاصة الاثر في أعيان القرن الحادي عشر.

- محمد علي الكشميري:
نجوم السما في تراجم العلما.
- النوري:
مستدرك الوسائل

سيرة السّير

قدمنا في اوليات هذا الكتاب انه على الرغم من منهج الكتاب واسمه فان هناك بطلا سابعا لم نذكره بالاسم، ولم نخصه بعنوان، ولكنه مع ذلك موجود. يمكننا ان نراه تحت كل الاسماء، وان نقرأه تحت شتى العناوين التي رافقناها في سيرة كل من أولئك الابطال. إنه الجمهور الذي كان موضوع بطولتهم بوصفه حامل الثقافة–العقيدة التي عمل أولئك الابطال عليها وبها.

واننا نقول "الجمهور"، بصيغة مفردة على الرغم من اختلاف الرقعة الجغرافية التي عاش فيها، وعلى الرغم من تباين الشروط التاريخية التي كان خاضعا لها. بل على الرغم من الفارق الاقوامي الذي تفنن بعض اهل السياسة في هذا الزمان، من مفكرين وقادة، في القول عليه، ومنحه المقام الاول في عناصر الهوية، مما لم يطل به العمر حتى بان انه كيل بغير مكيال، ووزن دون ميزان. لاننا نظرنا الى الامر من زاوية المحركات التاريخية والحوافز السلوكية الكامنة في الثقافة. فجاء أولئك الابطال فحركوها الى موقع فاعل. وهو، اي الجمهور، بهذا المعنى واحد. ولا ادل على ذلك من أن عوامل التقدم والنهضة في الفكر والحركة قد سرت فيه من طرف الى طرف سريان الكهرباء في جسم موصل لها. والمبادرة الايجابية في بقعة كانت تنتج وتبني في بقعة غيرها. على الرغم من فشلها اوإحباطها في منبتها. والرجال–الابطال طالما رأيناهم يبدلون مواقعهم من مكان الى مكان دون ان يروا انهم غادروا ساحتهم. فابن معقل الذي ولد في حمص، أنتج في بعلبك. والشهيد الاول، الذي قتل ضحية مشروعه في جبل عامل، نبت بعد قرن ونصف في ايران. والكركي وبهاء الدين العاملي، اللذان ولدا ونشأ في بلدين م تقاربين من سهل البقاع في لبنان، ظهرت بطولتهما الخارقة في ايران ايضا. ولا ريب انه لا الابطال ولا جمهورهم كان يرى في الامر اي مفارقة، او يتكلف من اجله فوق ما في وسعه. بل كانوا جميعا، من ابن معقل الى بهاء الدين العاملي، يرون الى انفسهم انهم في الحالين في مربعهم الطبيعي. مثلما يتحيز المجاهد من فئة الى فئة، وان يبدل المصلي مصلاه في المسجد من مكان الى آخر.

ذلك الجمهور بطل، لانه لو لم يتصف بصفات البطولة، من ثبات وصلابة وقدرة على التكيف مع المستجد الايجابي من فكر ونهج، لما نجح أبطاله في التقدم به. ان أعظم الرجال لا يمكنه ان ينجز في شروط غير مواتية، وان يؤثر في موضوع غير قابل. ومن ذا الذي في وسعه ان يوقد نارا من رماد بارد.

في اعتقادي ان بطولة التشيع في الشام تتجلى اكثر ما يكون في انه ثبت للاحتلال الصليبي في جبل عامل، الذي ران عليه قرابة القرنين، ومع ذلك فانه لم يخلف فيه اي أثر. فلم نره يتشبه بغالبه، خلافا لقانون معروف منسوب الى ابن خلدون، بحيث انه ما ان تحرر حتى

غدت ايام الاحتلال نسيا منسيا، يبحث المؤرخ اليوم عن آثارها فلا يجدها الا في المعالم المادية، من اسماء قرى وبلدان كان المحتل قد مصرها، وفي خرائب ما بنى من قلاع وحصون ومدافن. بل انه ما إن احس جبل عامل باول نسائم الحرية حتى هب الى وصل ما انقطع ايام الاحتلال واصلاح ما افسده. فأعاد الصلة التي كانت قد انقطعت مع المراكز العلمية في العراق. وخلال قرنين كان قد حقق ذاتيته العلمية واستقلاله. بل واخذ المبادرة نحو ذاتيته السياسية على يد بطله الشهيد الاول ابن مكي. وتلك انجازات لها ابطاله ولاريب، لكن بطلها الاول هو الجمهور الذي لولا ثباته وصلابته لما كانت تلك الانجازات العظيمة ممكنة.

كما تتجلى في ثباته للاضطهاد الثابت والمستمر الذي نزل بالتشيع في الشام عموما من العناصر العسكرية الطارئة التي انهالت عليه قادمة من اطراف العالم الاسلامي، راكبة موجة الدفاع عن بيضة الاسلام في وجه الغزو الصليبي. ولكنها من جهة حملت اطماعا سلطوية فضربت الناس بحكم انتزع منهم كل شيء، ومن جهة اخرى حملت عداء لدودا للتشيع لا لشيء الا أنها وجدت انه، بسبب من صلابته الفكرية، عصي على عمليات التوفيق والتنسيب والتبرير التي تتيح لها ان تحكم تحت غطاء من شرعية مصطنعة، مما برع في تدبيجه فقهاء السلطة. وجلي ان البطل في ذلك الثبات هو ايضا الجمهور.

تلك هي القاعدة التاريخية التي تستقر عليها تلك السير، ومنها انطلقت. وذلك هو ما يبرر لنا ان نخصص البطل السابع بفصل مستقل، وان نسميه "سيرة السير".

(2)

رصدنا اول تطور ايجابي في وضع الشيعة في الشام في سيرة ابن معقل الحمصي، ذلك البطل الذي لم نكن نعرف عنه الا اقل القليل، والذي يعود اليه الفضل في أول نهوض معنوي لهم بعد الضربة الصليبية الساحقة، والاخرى السلجوقية–الايوبية. التقى ذلك النهوض في منتصف الطريق مع الحركة السكانية التي كانت عالقة لصالحهم في مدينة بعلبك وجوارها، ومنحها معنى ومدلولا اجتماعيا، ما لبث غير بعيد ان اكتسب معنى ومدلولا سياسيا.

حدث ذلك، اي اكتساب الوجود الشيعي في بعلبك وجوارها معنى ومدلولا سياسيا، في ظل وبمناسبة الجائحة المغولية المهولة التي ضربت المنطقة، ومنها بعلبك، فيما ضربت من الديار الاسلامية. فكانت مناسبة لظهور روح الجهاد الكامنة في الشيعة من أهل المدينة وجوارها، حيث قاموا، بقيادة الفقيه ابن ملي البعلبكي، بتنظيم انفسهم وجهاد المغول المحتلين، على طريقة

ما نسميه اليوم حرب العصابات. وتلك مبادرة نادرة جدا، ان لم نقل فريدة، في تاريخنا كله، تظهر لنا الروح الاستقلالية التي كانت تعمر نفوس اولئك المجاهدين وقدرتهم على المبادرة.

وبوسع القارئ الحصيف ان يربط دون مشقة بين تلك المبادرة وبين الصلة الواهية لاصحابها بالسلطة المهزومة. بحيث أنهم لم يجدوا انفسهم مسوقين للالتحاق بها في هزيمتها. ومن جهة أخرى يجدر بنا ان نلاحظ انه بمجرد سقوط السلطة الرسمية بالهزيمة امام العدو الغازي، ألتف الجمهور حول الفقيه ونظم نفسه وراءه. وهما وجهان لحقيقة واحدة ترجع الى التركيبة الثقافية لاولئك الناس الذي ظلوا خلال الفترة السابقة في حالة انفصال داخلي مع السلطة التي لم يمنحوها ولاءهم، فردت بأن اضطهدتهم. ولكن ضميرهم وولاءهم ظل معلقا بمن هو أقرب الى تمثيل مفهومهم للشرعية، أعني الفقيه. والانفصال والاتصال هما درجتان لحقيقة واحدة، يأخذ كل منهما شكله السلوكي العملي من الظرف السياسي ومعطياته. وتلك حقيقة يمكن رصدها باشكال كثيرة في مسار تاريخي طويل مستمر حتى يومنا هذا.

(3)

لكن اول نقلة حقيقية في وضع التشيع الامامي في الشام كان لها حجم ومعنى المنعطف التاريخي رصدناها في سيرة ثالث الابطال، الشهيد الاول محمد بن مكي الجزيني. ذلك البطل الكبير الذي يعود اليه الفضل في تأسيس الحركة العلمية الكبرى في جبل عامل، التي اصبحت منذ انبعاث مدرسة جزين، الظاهرة الاولى والابرز في حضوره. وصارت مذ ذاك سمته وشعاره. ورسمت الحدود والادوار للبنى الاجتماعية والسياسية فيه. وكذلك اليه دون غيره يعود الفضل في إغناء التشيع الامامي برؤية سياسية بعد انتهاء مرحلة حضور الائمة العلني عليهم السلام. انداحت فيما بعد واتخذت بعدا عالميا بمقدار مايصح هذا الوصف بالنسبة للتشيع الامامي. وما تزال بصمات الشهيد الابرز والاقوى حضورا بين كل كبار الفقهاء، في جبل عامل خصوصا، وفي التشيع عموما.

(4)

بالنسبة لسيرة البطل التالي، رابع الابطال، الشهيد الثاني زين الدين بن علي الجباعي، فان نظمها في هذا المسار التاريخي الذي اطلقنا عليه سيرة السير، يحتاج الى ان نضع في الحسبان جانبا بارزا من روح التشيع الامامي الذي حرص دائما على إعلان رعايته للمصلحة الاسلامية العليا والحفاظ على الروح الاسلامية الكبرى التي ترتفع فوق مستوى المذاهب وخصوصياتها. حتى حينما يسيطر اصحاب الاتجاه العامل على عزله واضطهاده.

لقد كان عصر الشهيد الثاني العصر الذي انفجرت فيه الحالة المذهبية انفجارا طال الرابطة الاسلامية الكبرى فحجبها وعطلها. وذلك بقيام الدولتين العثمانية الحنفية والصفوية الامامية واقتسامهما الرقعة الاكبر من دار الاسلام. الامر الذي أدى الى تفاقم القطيعة التي كانت قائمة اصلا بين المذاهب. وانعكست فيها عوامل الصراع الضاري الناشب بين الدولتين اللدودتين. والناس على دين ملوكهم، كما يقال.

ذلك الوضع السياسي الاقليمي أدى الى نتيجتين متلازمتين موضوعيا:

النتيجة الاولى: اضطهاد الشيعة وعزلهم سياسيا واجتماعيا. حقا انه بالنسبة لعزلهم سياسيا واجتماعيا فان السلطة العثمانية لم تأت بشيء جديد، فقد كانوا معزولين ايضا ابان الفترة المملوكية الطويلة. لكن الفارق يكمن في درجة العزل، الذي يعود بدوره الى اسبابه. ذلك ان العناصر العسكرية الحاكمة منذ السلاجقة قد عملت بتلك السياسة في منطقة حكمها بسبب الستحالة التوفيق بين الشهوة العارمة لديهم الى الحكم والسلطة وبين البنية الفكرية السلبية للعقيدة الشيعية. اما العثمانيون فانهم، بالاضافة الى ذلك، قد تعاملوا مع الشيعةفي منطقة حكمهم بوصفهم عملاء للعدو الصفوي، بسبب الجامعة المذهبية.

من ذلك ان الشيعة تمتعوا إبان الفترة المملوكية على الاقل بقسط وافر من الحرية الفكرية. ولا ننس ان النهضة العلمية الكبرى قد حلت في جبل عامل حين كان تحت الحكم المملوكي. فالمعروف ان المماليك خلاف للعثمانيين، لم يولوا الامر الثقافي اي اهتمام، الا حين كان كان يتقاطع مع شؤون حكمهم. كانوا جنودا جاهلين، اكثرهم اميون، لا يتطلعون الى اكثر من حراسة ملكهم والامتيازات الهائلة التي تمتعوا بها، تاركين امر النزاعات الكلامية والفقهية لاربابها. وتلك هي السياسة التي منحت جبل عامل ، بقيادة الشهيد الاول، ان ينهض وان يبني كيانه الثقافي والمكانة الرفيعة التي اكتسبها بجدارة واستحقاق في تاريخ الفكر الشيعي.

النتيجة الثانية: ما اشرنا اليه من دخول الشأن المذهبي في قلب الصراع السياسي العثماني–الصفوي. وهنا نقول ايضا ان الشأن المذهبي لم يكن في يوم من الايام بعيدا عن السياسة وشجونها. ولكن حدة الصراع بين العثمانيين والصفويين، وايضا، وخصوصا، الفرز الحاد وشبه الكامل الذي ترتب على قيام الدولتين اعطى الازمة الآن معنى وبعدا مختلفا جدا عن ما كان ايام الفاطميين والعباسيين مثلا. وكان من آثارها قيام حالة قطيعة شبه كاملة بين المذاهب السنية والشيعة. قطيعة نفسية اتسمت بما يشبه العداء، وقطيعة عملية، اعني انعدام التواصل الشخصي بين ارباب المراكز العلمية وفقهائها من الجانبين.

في هذا الاطار يجب ان نضع ابرز ما عرفناه من سيرة الشهيد الثاني ونهج حياته، ابتداء من انفتاحه شخصيا، بوصفه اعلى فقهاء الشيعة في الشام شأنا وأرفعهم مكانة، على المراكز العلمية في الشام ومصر، وانتهاء بتلك البادرة الفريدة في تاريخ الفقهاء المسلمين وفي تاريخ العلاقات بين المذاهب الاسلامية، حين اعتمد الفتوى والتدريس على المذاهب الخمسة في بعلبك. وكأنه يريد ان يقدم النهج البديل لتيار العصر.

لكن، أراد الشهيد امرا وأراد الله أمرا.

فعندما قتل العثمانيون شيخ جبل عامل جزاء لخروجه على سياسة دولتهم، رموا الى أسكات صورته الخارج على قانونهم. لكنهم بما فعلوا اسسوا دون ان يقصدوا لمسار جديد لحركة التشيع، كان ميدانه هذه المرة أرض ايران، التي وحدها الصفويون بعد قرون من الشتات، ووضعوها على خط التشيع الامامي، الذي كانت تتحفز للاندماج فيه منذ قرون.

ذلك ان من آثار تلك الجريمة النكراء والغبية معا، انبعاث هجرة واسعة من جبل عامل والمناطق الشيعية المتاخمة باتجاه ايران، بسبب ما نشرته من ذعر بالغ بين الفقهاء الشيعة فيها. بحيث رأوا فيها نذيرا موجها الى كل منهم، فانطلقوا هاربين لا يلوون على شيء. وهو حدث ساطع يصعب علينا تصوير اهميته وبعيد اثره بكلمات قليلة. ان في ايران حيث مارس التشيع الامامي لاول مرة في تاريخه دورا تبليغيا في جو من الحرية الكاملة. وقد تحدثنا في كتابنا المشار اليه آنفا (الهجرة العاملية الى ايران) عن تأثير تلك الهجرة. لكن ما لم نقله هناك، لخروجه عن خطة الكتاب، ان حالة التواصل التي نشأت بين القطرين مذ ذاك كانت نعمة كبير على جبل عامل ايضا. اذ اتاحت له ان يتنفس من الخانق العثماني الكامل الذي ران عليه من بعد اربعة قرون. الامر الذي أتاح له، بل لكل الشيعة في الشام، ان يتابع البحث والتطور والانتشار النوعي. ولولا ذلك لكان من المرجح ان يتطور باتجاه معاكس بسبب الطوق العثماني الكامل الذي كان مضروبا عليه في الشام والعراق.

وهكذا اندرج الشهيد الثاني، بالرغم منه، في تلك الحركة التطورية الشاملة التي حاولنا قراءتها خلال تلك السير الست. ونحاول الان تركيب أجزائها او مراحلها في سيرة متصلة تتجاوز الابطال–الاشخاص وتطل على البطل الجمهور.

كان من نتائج تلك الاحداث المتعاقبة ان تحول مركز الثقل في الحركة الشيعية الاساسية وقلب تطورها الى ايران. ومنذ ذلك الحين خسر جبل عامل موقعه الريادي، واكتسب بكامل الجدارة مدة قرنين كان خلالهما مصدر كل تجديد فكري، بعد ان كانت المراكز العلمية في العراق

قد انحدرت وهان امرها انحدارا مطردا بدأ بالاجتياح المغولي في اواسط القرن السابع للهجرة/ الثالث عشر للميلاد.

(5)

بالعودة الى دور البطل في هذه الصورة المتحركة. نقف في هذه المرحلة عند علي بن عبدالعالي الكركي، ذلك الرجل القادر الذي يعود اليه شرف اكثر من مبادرة تاريخية. أول ما نذكر له الانفتاح على ايران في تلك اللحظة الحرجة من تاريخها. إذ ادرك بحس خارق الامكانات الهائلة التي تختزنها النهضة الصفوية. رغم اضطرابها الدموي في مطلع امرها. ولا ريب ان مبادرته، مجرد مبادرة، بدخول المعترك الايراني المضطرم في تلك اللحظة. ينطوي على بعد نظر وشجاعة خارقين. ثم نجاحه الكبير في تأسيس وادارة نظام تبليغي شمل كل ايران. وذلك انجاز ضخم وضع البلد على رأس منعطف جديد من تاريخه. كان من قوته ان اعاد اليه اللحمة كاملة. بعد ان كان ميدانا لكل مايخطر بالبال من عوامل الفرقة. ولا ندري ماذا كان سيحدث له لولا اعمال الكركي. لكن من المؤكد انه سيكون مختلفا جدا. ومن هنا قلناسابقا ونقول الآن، انه أعظم الرجال أثرا في تاريخ ايران الحديث.

لكن اهتمامنا وتقديرنا لدور البطل–الفرد لن ينسينا دور البطل–الجمهور. لاسيما وانه مدار (سير السير).

مما لا شك فيه انه أعظم الابطال لا يمكنه ان يعمل بنجاح على موضوع غير قابل. وايضا، بالتالي، فلا شك ان ما أتيح لنا ان نصفه من انجازات الكركي العظيمة، لم يكن من صنع البطل وحده. ولكنه ايضا انجاز شعب وجد من يشرع امامه الابواب للخروج من كربته الى فسحة الامل في مستقبل مشرق، فسار فيه بهمة ومن دون ادنى تردد. من دون هذا الفهم تسقط كل الفروق بين الذين استجابوا لدعوة الانبياء مثلا فساروا على درب الهدى والصلاح، وبين الذين رسخوا في عنادهم، فلم تزدهم دعوة الحق الا عتوا وطغيانا. لقد ادرك الشعب الايراني العريق في تلك اللحظة بطريقة ما ان ذلك هو المخرج الوحيد من كربته. فسار فيه وخرج من ظلمة الفتنة بقناعاته المتنوعة الى ضوء الوحدة، وإدراك حقيقة الذات التي كانت مغطاة بمختلف اشكال الفئوية. وبتلك الخطوة اجتاز الصراط. وهو درس حقيق بأن يقرأ ويستعاد لما فيه من مغز عميقة.

(6)

دور البطل– الجمهور يبدو لنا أبين ما يكون من خلال سيرة البطل السادس والاخير. وبهاء الدين العاملي هو ثاني بطلين عاشا وأديا دورهما في ايران. وتقدم لنا سيرته نموذجا مميزا للعلاقة بين البطل–الشخص والبطل–الجمهور.

في أيام بهاء الدين كانت ايران قد اجتازت صراطها سياسيا. وخلفت وراءها أيام الشتات والنزاع. ولقد عاش حياة حافلة مجيدة بكل المعاني. عمادها وتاجها حياة فكرية في الغاية من الغنى والخصب يندر ان تمتع بمثلها أحد من بني البشر. لكن هذا الجانب من سيرته، على جلالته، يتصل مباشرة بالبطل–الشخص، ولا علاقة له بالضرورة بالبطل–الجمهور. وعلى كل حال فقد وصفناه خلال سيرته. لكن بهاء الدين تمتع ايضا بمحبة فريدة من شعب ايران جعلت منه الى ما قبل قليل الشخصية الشعبية الاولى بين الناس في وطنه الثاني. بحيث تحول الى شخصية اسطورية، تدور حولها الحكايات العجيبة التي تظهره دائما رجلا عالما ينافح عن الخير والعدالة.

ما من شك ان الجمهور حين يقوم بعمل مثل هذا على شخص فانما لسبب خاص قائم لدى الاثنين، الجمهور والشخص. اي ان آلية نقل انسان من شخصية له حقيقية وعادية الى شخصية اخرى اسطورية انما يتم وفق اساب موضوعية. حقا ان قوانين هذا النقل غير محددة، بقدر ما نعرف، بشكل دقيق ومركز، ولكننا على ثقة تامة من أنها موجودة في الواقع ويمكن اكتشافها. والا لماذا يحدث انها تتناول اشخاصا معينين فقط دون سواهم. اشخاصا رموزا نجحوا في ان يعبروا بجدارةعن أمر مكنون لدى الناس.

نعتقد ان سر بهاء الدين الخاص يكمن في عصره وفي شخصيته معا. ونعني بهذا الكلام المجمل التفاعل الايجابي بين الشخص بمكوناته الفكرية والسلوكية وبين الكل الذي كان يتألف منه المجتمع الايراني في تلك الحقبة من تاريخه، تألفا جعله ذا روح جمعية. شأن كل المجتمعات التي تتمتع بمقدار واف من التجانس.

فلقد عرفنا ان ايران كانت اذ ذاك قد اجتازت ازمتها التاريخية متجهة من الشتات الى الوحدة، من عصر امراء الطوائف الى الدولة الواحدة. والانتقال حدث عبر أداء سياسي ثقافي تولاه من جانبه السياسي الحكم الصفوي، ومن جانبه الثقافي المهاجرون العامليون. ولا مراء في أن هذا كله كان انجازا تاريخيا بالغ العظمة. لكن هذا الحكم على الرغم من انه لا يشير الا الى مكاسب، لا يزعم ان المجتمع الايراني قد غدا به نقيا من التناقضات التي كان يعاني منها. فزعم كهذا يخالف كل ما نعرفه عن طبع الانسان، فردا كان ام جماعة. ذلك ان ما يكنه جنان البشر، وبالتخصيص ما ألفوه وعاشوا عليه، ليس شيئا قابلا للمحو دفعة. وهم حين ينتقلون من طور الى طور غيره، من صيغة سياسية او ثقافية الى اخرى، فانهم يحملون معهم رواسب من الطور الماضي، تموه نفسها بدهاء لتتلاءم مع الصيغ الجديدة المقبولة.

من المظاهر البارزة لتلك الحال الانشطارات البالغة لاهل الفقه والكلام والتصوف في تيارات كثيرة متنازعة، لا تتعامل بالنصفة فيما بينها، ولكنها تمضي تتقاذف وينبز بعضها بعضا بكل سوء. فكأنك في ساحة صراع. كل من فيها يرمي الى الكيد لكل من فيها. وربما رأى راء في ذلك علامة حيوية فكرية، وهو كذلك على الارجح. ولكن المتأمل الخبير فيما كان يدور حوله النزاع من مختلف المسائل يستطيع دون عناء ان يرجع اصولها الى العهد الماضي وتياراته. مما يدلنا على انها كانت أجزاء ما تزال حية منه.وعلامات على فترة المراهقة العنيفة التي كان البلد كله في خواتيمها.

جاء بهاء الدين، بما عرفنا من خلال سيرته، من انفتاح غير مشروط على مختلف التيارات. فأخذ من كل منها خير ما فيه. وتعامل معها بما عرف عنه من سعة علم وسعة صدر تعاملا ايجابيا، بوصفها أجزاء من وضع قائم على الاقل، ومن حقائق الشعب الايراني. ولم ينغمس في حمأتها الدرومة. ومن هنا رأى بان الشعب العادي في ارفع فقهاء بلده مكانة، وأعظم رجال الفكر فيه منزلة ما يمثل مبتغاه. حقا لم يكن ابن الشعب العادي منغمسا مباشرة فيما كان يجول فيه رجال الك التيارات المتنازعة، ولكنه كان يدرك ولا شك ما يدور حوله، ويدرك ايضا مغزاه. وانه طالما كانت المعركة حامية الوطيس فان عليه ان يكدح للوصول. فالعقل الجمعي ابرع بكثير من سائر افراده في ادراك حقائق ما يلامسه وتحليلها. ومن هنا ندرك انه عندما اغدق ذلك الحب على بهاء الدين ورفعه في الحكايات التي وضعها عنه الى مرتبة اعلى بكثير من مرتبة الانسان العادي كان يتحدث عن احلامه هو. كان يقدمه بوصفه رمزا للخلاص النهائي، ولاجتياز المسافة الباقية امامه من الجسر والعبور نهائيا الى الضفة الثانية، حيث يلقي عصاه ويستقر به النوى ويطمئن. بعد تلك الرحلة المضنية من جوره الماضي الى طوره الآتي.

هي ذي خلاصة تحليلنا لبطولة بهاء الين كما نراها من منظور الجمهور. وهو يرينا البطل السابع–الجمهور معبرا عن نفسه وفعله باوضح واجمل بيان. ويا لبراعة الجمهور حين يتحدث عن مكنونه. ولكن لغته، ويا للمفارقة، لا يقرؤها الا العارفون برموزها.

(7)

في خواتيم سيرة السير يجدر ينا ان نقف عند ملاحظة ربما عنّت ايضا لقارئ وعى قلبه ما غادرناه من سير. تتصل تلك الملاحظة بمغزى جامع نستخرجه من تلك الحركة العارمة التي رافقناها عبر ابطالها الستة. من اولهما بن ملي حتى آخرهم بهاء الدين العاملي.

تمنحنا تلك المرافقة التي امتدت على اربعة قرون فيما تمنحنا فرصة ثمينة للتطلع من بعيد بنظرة شاملة الى الارض التي انطلق منها اولئك الابطال. بما في تلك من عناصر محركة، على رأسها العنصر العقيدي–الثقافي. العقيدي بوصفه منظومة فكرية. والثقافي بوصفه محركا سلوكيا جماعيا قادما من المجتمع في عمقه التاريخي. ذلك هو الجامع المشترك بين تلك الجماعات التي كانت ميدان وموضوع عمل اولئك الابطال على ما بينها من فواصل جغرافية وفوارق في التاريخ الخاص.

ومن معلوم ان البعد الزماني بما يمنحه للمتطلع من قدرة على الرؤية الشاملة يتيح للناظر ان يرصد الموضوع بشكل افضل بكثير وان يكتشف ظواهره. هنا، كلما اتسعت الرؤية اتسعت مغازيها. وعلى العكس كلما ضاقت الرؤية ضاق ما يستخرجه من مغازيها ومعانيها.

ان اهم ما يستخرجه المتأمل هنا ليس منسير الابطال الستة بل من مراقبة البطل السابع، الجمهور، الذي قلنا انه المادة التي عملوا عليها وبها، والذي وضع في خدمة مشروعهم المتوع الوجوه والاغراض ما يختزنه من عناصر ثقافية. كان من المستحيل عليهم لولاها ان يكونوا شيئا مذكورا. نقول هذا مع ضرورة الاشارة الى ان الابطال انفسهم هم ممثلون رازون لتلك الحالة الثقافية بوصفهم مثقفين عضويين، خصوصا في بناها الفوقية المذخورة في المعرفة الخاصة. اذن فالفاصل بين الابطال وجمهورهم هو فاصل تحليلي وليس حقيقيا. الحقيقي ان الجميع هم ابناء الثقافة نفسها. والفاصل محصور في الدرجة والدور.

نلمس من مرافقة تلك الحركة المتصاعدة، من بدئها لدى ابن ملي حتى النقطة التي وقفنا عندها مع بهاء الدين العاملي، تلك الحيوية الخارقة التي يتصف بها التشيع الامامي كثقافة. بحيث انه نجح اولا في استيعاب الضربة الصليبية الساحقة التي أصابته في اكثر من مقتل، ثم في استيعاب ما تلاها، اعني دخول العناصر العسكرية الطارئة على الصورة السياسية في المنطقة، بما حملته اليه من عداء لدد. وذلك انجاز مذهل. خصوصا اذا اعتبرنا ان إعادة البناء الداخلي قد حصل في الوقت الذي كانت تلك العناصر تبسط سلطانا مطلقا على كامل الساحة . كما كان هامشها الثقافي المتمثل في فقهاء السلطة يراقب كل ما يجري بدقة تامة. بذهنية من انتزع من الآخر ما كان في يده فهو يقظان لا يغمض له طرف، خشية ان ينهض ليستعيد ما كان له. وخصوصا ايضا ان التشيع قد انجز ما انجز من دون مؤسسة سياسية تلمه وتخطط وتعمل له. قوة التخطيط والعمل عنده كانت محصورة في اولئك الفقهاء وفي امثالهم ممن هم اصغرمنهم شأنا. فأولئك الفقهاء جميعا، بمختلف مستوياتهم، هم قادة تلك المجتمعات وعقولها

المفكرة في آن. وتلك صيغة فريدة في ذلك الاوان من حيث انها جمعت بين التفكير المعرفي المجرد والعمل الميداني. وما تزال هذه الصيغة سمة التشيع وشعاره.

كما نجح، ثانيا، في بناء انموذجه الخاص على ارض جبل عامل مستفيدا من حصانته الطبيعية ومن تجانسه السكاني. وذلك انجاز لا يقل اثارة للدهشة والعجب. لان جبل عامل كان اذ ذاك مجرد جزيرة صغيرة في البحر المملوكي الشاسع. ولا شك ان العالم الشيعي كله مدين لذلك الانجاز الخارق.

أخيرا، إن مركّبا اجتماعيا–ثقافيا ينتج ذلك العدد الجم من الابطال البارزين، على اختلاف الوان بطولتهم، خلال اربعة قرون، يتوالون على قضية واحدة تتجاوز ازمة التشيع التاريخية، وينجحون في رفع قومهم من جماعة ممزقة تعاني الاحباط والهامشية الى دولة قوية لا رابط يشدها سوى العقيدة التي هي لب الثقافة وروحها المحركة، لهومركّب في الغاية من الحيوية والقدرة على التكيف والتعامل الناجح مع الازمات الكبرى. وهذه هي العبرة الاكثر اهمية التي نستفيدها من دراسة تلك السير. ونرتجي ان يخلص اليها القارئ.

فهرس الموضوعات

ابن معقل الحمصي 2
ابن ملي الانصاري البعلبكي 2
الشهيد الاول 2
المحقق الكركي 2
الشهيد الثاني 2
بهاء الدين العاملي 2
سيرة السّير 2