Governance in the Qur'an and Sunnah
Of The Quarterly Journal
EISSN: 2981-1783
Vol. 2 ● No. 2 ● Issue 3 ● Summer 2024

Sayyid ibn Ṭāwūs's Political Theology: The Book *Kashf al-Maḥajja*

Mahdi Movahedi Nia[1]

Received: 2024/01/22. Revised: 2024/02/18. Accepted: 2024/03/15. Published online: 2024/03/28

Abstract

The name of Sayyid ibn Ṭāwūs is often associated with his renowned "Maqtal," famously known as *Luhūf*, or with Shiite prayers and Ziyarat (pilgrimage or visitation) texts. However, other dimensions of his practical and theoretical contributions have not received as much attention or analysis. His life and era, on one hand, and his unique and thought-provoking socio-political views, on the other, merit closer study and consideration. This article aims to examine the political thought of Sayyid Ibn Ṭāwūs with a focus on the "theological" foundations and the historical and social context in which he lived. While it is possible to attribute a "political theology" to Ibn Ṭāwūs's the influence of historical and social conditions on his ideas cannot be overlooked. The research method employed is analytical, interpretive, and text-based, relying on library resources. The central focus of this article is the book *Kashf al-Muḥajjah li Thamarat al-Muhjah*, which encapsulates Ibn Ṭāwūs's theological and socio-political views and is considered his most significant work on these topics. In this book, the author first elucidates

1. PhD in Political Thought, University of Tehran, Tehtan, Iran.
m.movahedinia@ut.ac.ir

* Movahedi Nia, M. (2024). Sayyid ibn Ṭāwūs's Political Theology: The Book Kashf al-Maḥajja. *Journal of Governance in the Qur'an and Sunnah, 2*(3), pp. 105-133.
https://doi.org/10.22081/jgq.2024.70039.1010

©The author(s) ; **Type of article:** Research Article

his theological foundations and then presents his political and social recommendations. Sayyid Ibn Ṭāwūs's political thought is not easily separable from his theological thought. According to his theological principles, governance is the rightful domain of the infallible Imam (*Maʿṣūm*) or those who act in accordance with the principles and guidelines set forth by the Imam. Nevertheless, Ibn Ṭāwūs does not ignore the exigencies of his time. Even when pragmatism or considerations of expediency appear in his political thought and practice, they remain rooted in his sense of "duty-based" ethics and his commitment to seeking divine satisfaction and proximity.

Keywords
Sayyid ibn Ṭāwūs, political thought, theology, political theology, *Kashf al-maḥajja*.

الحكمة في القرآن والسنة
EISSN: 2981-1783
مجلة فصلية علمية
المجلد ٢ ● العدد ٢ ● الرقم المسلسل للعدد ٣ ● صيف ٢٠٢٤

الكلام السياسي عند السيد ابن طاووس، مع التركيز على كتاب «كشف المحجة»

مهدی موحدی‌نیا[1]

تاریخ الإستلام: ۲۰۲٤/۰۱/۲۲ ● تاریخ التعدیل: ۲۰۲٤/۰۲/۱۸ ● تاریخ القبول: ۲۰۲٤/۰۳/۱۵ ● تاریخ الإصدار: ۲۰۲٤/۰۳/۲۸

الملخص

يرتبط اسم السيد ابن طاووس عادةً بـ«مقتله» الشهير، المعروف بـ «اللهوف»، أو بالأدعية والزيارات الشيعية، بينما لم تحظَ الأبعاد والجوانب العملية والنظرية الأخرى المتعلقة به بالاهتمام والتأمل الكافيين. إن حياته وعصره من جهة، وآراؤه ونظرياته السياسية والاجتماعية الخاصة والمثيرة للتأمل من جهة أخرى، تستحق الدراسة والبحث العميق، وتهدف هذه المقالة إلى دراسة الفكر السياسي للسيد ابن طاووس مع الالتفات إلى الأسس «الكلامية» والسياق التاريخي والاجتماعي الذي عاش فيه. لذلك، رغم إمكانية الحديث عن «الكلام السياسي» للسيد ابن طاووس، إلا أنه لا يمكن إغفال دور وتأثير الظروف والملابسات التاريخية والاجتماعية في هذا السياق. تعتمد منهجية البحث لدينا على التحليل والتفسير مع التركيز على النصوص، مستندةً إلى المصادر المكتبية. وتركز هذه المقالة على كتاب «كشف المحجة لثمرة المهجة» الذي يتضمن آراؤه الكلامية والسياسية والاجتماعية ويُعتبر أهم أعماله في هذا المجال. يبدأ المؤلف في هذا الكتاب بشرح أسسه الكلامية، ثم يتطرق إلى طرح آرائه وتوصياته السياسية والاجتماعية. الفكر السياسي

1. دكتوراه فی الفکر السیاسي، من جامعه طهران، طهران، ایران.

* موحدي نيا، مهدي. (٢٠٢٤). الكلام السياسي عند السيد ابن طاووس، مع التركيز على كتاب «كشف المحجة». مجلة الحوكمة في القرآن والسنة فصلية علمية، ٢ (٣)، صص ١٠٥-١٣٣.

m.movahedinia@ut.ac.ir

https://doi.org/10.22081/jgq.2024.70039.1010

© المؤلفون ❋ نوع المقالة: مقالة بحثية ❋ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

للسيد ابن طاووس لا يمكن فصله بشكل كبير عن فكره الكلامي. وفقًا لأسسه الكلامية، فإن الحكومة حق للإمام «المعصوم» أو لأولئك الذين يعملون بناءً على مبادئه ونهجه. ومع ذلك، فإن ابن طاووس لا يغفل مقتضيات الزمان؛ إلا أنه حتى ولو ظهرت البراغماتية أو مراعاة المصالح في فكره وسلوكه السياسي، فإنها تظل مستندةً إلى مبدأ «التكليف» والتزامه بتحقيق رضا الله والقرب منه.

الكلمات المفتاحية

السيد ابن طاووس، الفكر السياسي، علم الكلام، الكلام السياسي، كشف المحجة.

http://jgq.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

المقدمة

عُرِفَ علم الكلام بأنه العلم الذي يُعنى باستنباط وتبيين والدفاع عن العقائد الدينية، حيث يكون موضوعه الأساسي «أصول العقائد الدينية» (الكاشفي، ١٣٨٧، ص ٣٠؛ الرباني الكلبايكاني، ١٣٩١، ص ٣٣). وفيما يخص «الكلام السياسي»، يمكن إضافة الوصف «السياسي» إلى تعريف «الكلام»، وبذلك، يُعرف «الكلام السياسي» بأنه فرعٌ من المعرفة يهتم باستنباط وتبيين والدفاع عن العقائد والتعاليم السياسية المستمدة من الدين. والمقصود بـ«السياسة» هنا هو ذلك الجزء من الأصول والتعاليم والأحكام الدينية الذي يرتبط بشكل مباشر أو غير مباشر بحياة الإنسان وشؤونه السياسية والاجتماعية. وكما أن محور وغاية «الكلام» هي تفسير أصول العقائد والتعاليم الدينية، فإن «الكلام السياسي» يرتكز على نفس الأساس. يتناول الكلام السياسي الجانب المجسد والأرضي من «الوحي»، وكأن المتكلمين الشيعة كانوا منذ زمن بعيد ملتفتين إلى هذا البعد، حيث إنهم، بعد إثبات أول وأهم أصل من أصول الكلام، وهو وجود «الباري»، انطلقوا إلى البحث في ضرورة بعثة الأنبياء والوجوب العقلي لـ«الإمامة». بمعنى آخر، فإن موضوعات كلامية مثل: «النبوة»، «الإمامة» و«الغيبة»، تحمل في جوهرها أبعادًا واتجاهات سياسية واجتماعية. ومن أبرز الاختلافات بين متكلمي الشيعة وأهل السنة هو النقاش حول الوجوب العقلي أو الشرعي للإمامة، حيث يعدّ النقاش الكتابي بين السيد المرتضى علم الهدى والقاضي عبد الجبار المعتزلي أحد أشهر الأمثلة على ذلك. فقد استدل علم الهدى في كتابه «الشافي في الإمامة»، الذي كتبه ردًا على انتقادات عبد الجبار المعتزلي في كتابه «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، على وجوب الإمامة عقليًا. وبصرف النظر عن قبول أو رفض استدلالات علم الهدى، فإن التعريف والنطاق الذي قدمه لمفهوم «الإمامة» كما تراها الشيعة يحمل طابعًا سياسيًا بامتياز. يربط علم الهدى، كغيره من المتكلمين الشيعة، بين مفهومي «الإمامة» و«الرئاسة»، قائلاً:

«الإمامة رئاسة عامة في أمور الدنيا والدين» (علم الهدى، ١٤٢٦هـ، ج١، ص ٥). ويرى أن وجوب الحكومة عقلي بسبب فوائد وجودها وتبعات فقدانها. فالإمامة «لطف»[١] إلهي؛ لأنه بدون وجود حكومة ورئاسة تتولى تدبير أمور الناس وإدارتهم، تضطرب أحوال الخلق وتختل معيشتهم، وتنتشر القبائح والظلم والجور (الجرائم) بينهم، ويعمّ الفوضى. وهذه القضية ليست محصورة بزمن أو مكان معين، بل هي قاعدة عامة وشاملة[٢] (علم الهدى، ١٤٢٦هـ، ج١، ص ٤٧). علماً بأنه في إطار الكلام الشيعي، إن الإمام «المعصوم» و«المنصوص عليه» هو الذي يتمكن من القيام بهذه المهام بأفضل طريقة ممكنة، ولتحقيق السعادة والكمال الحقيقي للإنسان، والذي يتمثل في عبادة الله سبحانه وتعالى.

كذلك، نجد هذا المنحى السياسي في مسألة «النبوة» أيضاً، حيث نرى أن الخواجة نصيرالدين الطوسي في كتابه «تجريد الاعتقاد» أثناء بحثه عن النبوة، لم يكتف بذكر دورها في الكمال الروحي للإنسان، بل ذكر لها فوائد دنيوية بحتة أيضًا. فهو يعتبر «حفظ النوع البشري» وتطوير قدرات الإنسان من بين فوائد ومصالح بعثة الأنبياء. والمقصود بدور بعثة الأنبياء في حفظ النوع البشري هو وضع القوانين والشرائع من قِبَل الأنبياء عن طريق الوحي الإلهي. والمنطلق الكلامي لهذه الدعوى هو أنه إذا أراد البشر بأنفسهم تولي زمام أمورهم ووضع الأحكام والقوانين، فبما

١. «اللطف» مصطلح كلامي يعني ما يُقرِّب الإنسان من أداء «التكليف» ويُبعده عن ارتكاب المعصية. وفي علم الكلام الشيعي، تُعتبر النبوة والإمامة من مظاهر «اللطف» الإلهي؛ لأنّهما لو لم تكونا لما تعرّف العباد على تكاليفهم، ولما اكتسبوا معرفة بطاعة الله ومعصيته انظر: (ابن نوبخت، ١٤٢٨هـ، ص ٧٥؛ الحلّي، ١٣٣٨، ص ١٥٣).

٢. «فالإمامة عندنا لطف فى الدين، والذى يدل على ذلك أنا وجدنا أن الناس متى خلوا من الرؤساء ومن يفزعون إليه في تدبيرهم وسياستهم اضطربت أحوالهم، وتكدرت عيشتهم، وفشا فيهم فعل القبيح. وظهر منهم الظلم والبغى، وأنهم متى كان لهم رئيس أو رؤساء يرجعون إليهم فى أمورهم كانوا إلى الصلاح أقرب، ومن الفساد أبعد، وهذا أمر يعم كل قبيل وبلدة وكل زمان وحال، فقد ثبت أن وجود الرؤساء لطف بحسب ما نذهب إليه» (علم الهدى، ١٤٢٦هـ، ج١، ص ٥).

http://jgq.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

أن كل واحد منهم لا يضع في اعتباره إلا مصالحه الخاصة من جهة، ومن جهة أخرى، بسبب محدودية العقل البشري، لا يستطيع تمييز مصالحه الحقيقية، فإن مجتمعهم سيصاب بالخلل، وفي النهاية، سيتعرض للزوال.

لذلك، فإن الحضارة الإنسانية، التي تقوم على الحياة الجماعية والعلاقات المتبادلة بين بني البشر، بحاجة إلى الأنبياء والشرائع الإلهية الحقّة لتنظيم العلاقات الحقوقية والاجتماعية والسياسية بينهم. ومن هذا المنطلق، يذكر الخواجة صراحة تعليم بعض «الصناعات»، و«الأخلاق»، و«السياسات» من قبل الأنبياء[1] (الطوسي، ١٤٠٧هـ، صص ٢١١-٢١٢؛ الحلّي، ١٣٨٩هـ، صص ٤٥٨-٤٥٩).

إن الرسائل الكلامية الشيعية الأولى كُتبت على يد شخصيات مثل عيسى بن روضة، وهشام بن الحكم، وزرارة بن أعين، وفضل بن شاذان، وبعض آخر من أصحاب الأئمة. ولكن مرحلة تأليف الكتب الكلامية المشتملة على مختلف الموضوعات الكلامية، وبالشكل الذي نعرفه اليوم عن «علم الكلام»، تعود إلى أواخر القرن الرابع والقرن الخامس الهجريين، حيث تم تأليف كتب مثل «أوائل المقالات» للشيخ المفيد و«الياقوت في علم الكلام» لابن نوبخت.

في عهد وجود «الأئمة المعصومين»، كانت الغلبة للاتجاه الكلامي القائم على النقل أو «الاتجاه النصي»، وقد استمر هذا الاتجاه في عصر الغيبة أيضًا. بشكل عام، يمكن الإشارة إلى ثلاثة تيارات رئيسية: النصية، التيار العقلي-النقلي، والعقلانية الفلسفية.

النصّية: كان مركز هذا التيار في قم، ويمكن أن نذكر الشيخ الكليني والشيخ الصدوق كأبرز شخصياته. هؤلاء لم يكونوا متكلمين بالمعنى الاصطلاحي، بل كانوا

١. «البعثة حسنة لإشتمالها على فوائد كالمعاضدة العقل فيما يدلّ عليه واستفادة الحكم فيما لايدلّ وإزالة الخوف واستفادة الحسن والقبح والمنافع والمضارّ وحفظ النّوع الإنساني وتكميل أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنائع الخفية والأخلاق والسياسات والإخبار بالعقاب والثواب فيحصل اللّطف للمكلّف» (الطوسي، ١٤٠٧ق، صص ٢١١-٢١٢).

http://jgq.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

محدّثين، والكتب الكلامية المتعلقة بهم هي في الواقع كتب روائية. ومع ذلك، كانوا أحيانًا أثناء عرض الروايات يُبدون استدلالاتهم واستنباطاتهم الشخصية. وفقًا لهذا المذهب الكلامي، فإن الخبر والرواية هما محور الكلام الشيعي، والعقل ليس مصدرًا مستقلًا إلى جانب ذلك، بل مجرد أداة لفهم الأخبار والروايات بشكل صحيح. ورغم أن أتباع هذا التيار كانوا يؤمنون بالعقل الفطري (البديهي) وأحيانًا الاستدلالي، إلا أن المحورية لديهم كانت للأخبار والروايات.[1]

التيار العقلي-النقلي: نشأ هذا التيار في مواجهة تأكيدات مدرسة قم على الأخبار، لصالح العقل والاستدلال العقلي. يندرج ضمن هذه المدرسة الشيخ المفيد، والسيد المرتضى علم الهدى، وأبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ)، والشيخ الطوسي على الرغم من وجود اختلافات فيما بينهم أيضاً. كانت مدرسة بغداد، بزعامة الشيخ المفيد وتلاميذه، متأثرة بالأجواء العقلانية والفلسفية السائدة في بغداد، وشهدت علاقة متبادلة بين الشيعة والمعتزلة. كان الشيخ المفيد، أكثر من الإخباريين والنصّيين، يعتقد بضرورة استخدام العقل والاستدلال، وهو ما يظهر جليًا في مناظراته ومجادلاته الكثيرة مع الفرق الأخرى؛ على عكس مدرسة قم التي كانت تؤكد على الروايات الناهية عن المناظرة والجدل. تجاوز السيد المرتضى، تلميذ الشيخ المفيد، أستاذه في العقلانية، متأثرًا بمعتزلة البصرة، ولم يكن بأي حال يقبل بحجّية «خبر الواحد» أو الروايات التي تتعارض مع الأدلة العقلية (العقل الاستدلالي وليس الفطري بالضرورة)، وإذا وجد رواية صحيحة السند تخالف رؤيته الاستدلالية، كان إما يؤولها، أو إذا تعذّر التأويل، يرفضها. بشكل عام، لا يبتني علم الكلام على الاستقلال العقلي، بل على ارتباط العقل بالوحي، أو بالأحرى، عقلانية في ظل الوحي؛ مع اختلاف بين المتكلمين في مدى توجههم نحو العقل واستقلاله. وعلى هذا الأساس، يمكن الإشارة إلى مدرسة النجف

١. لمزيد من النقاش حول «العقل» في «الكلام الإمامي»، انظر: (رضائي، ١٣٩٦).

http://jgq.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

بجانب مدرسة بغداد، حيث اتخذت موقعًا وسطًا بين التيار الأخباري في قم والتيار العقلي في بغداد. ويُعد الشيخ الطوسي الشخصية البارزة والمؤسسة لهذه المدرسة.

العقلانية الفلسفية (الكلام الفلسفي): في بدايات عصر الغيبة الكبرى، تبنّى «النوبختيون» هذا المنهج، حيث تأثروا بالمعتزلة ونظرًا لوجودهم في بغداد، كان لديهم اطلاع على المصادر والآثار الفلسفية، بل وكان لهم دور في ترجمة الكتب في بيت الحكمة. النقطة التي يجب الانتباه إليها هي أنه في ذلك الوقت (النصف الثاني من القرن الثالث)، لم تكن المجامع الروائية الشيعية مثل آثار الكليني والصدوق قد دُونت بعد، وهذا النقص في الوصول الكامل إلى روايات الأئمة ترك أثره على بعض وجهات النظر الكلامية الخاصة بآل نوبخت، مثل: إنكار صدور المعجزة من الإمام، والقول بتحريف القرآن، وعدم ارتباط الإمام بالملائكة، ومن ناحية أخرى علمه بجميع الصنائع واللغات. أما بعد النوبختيين، فقد تراجع الكلام الفلسفي إلى الهامش إلى أن بلغ ذروته في منتصف القرن السابع الهجري على يد الخواجة نصير الدين الطوسي. يعتبر "تجريد الاعتقاد" للخواجة، أكثر من أي عمل آخر، تجسيدًا للربط بين الفلسفة والكلام، مع الحفاظ على طبيعته الكلامية (كاشفي، ١٣٨٧هـ، صص ١٤٧-١٦٢؛ جبرائيلي، ١٣٨٩هـ، صص ٤٧-٦٦).

إحدى الشخصيات البارزة في مدرسة الكلام "النقلي" أو "النصّية" هو السيد ابن طاووس، الذي عاش بعد عدة قرون من الشخصيات الرئيسية للتيار النصّي، لكن آراءه تندرج ضمن هذا التيار الكلامي الشيعي.

يُطلق اسم "ابن طاووس" على عدد من علماء الشيعة المنتسبين إلى عائلة "آل طاووس"، وأشهرهم، السيد رضي الدين أبو القاسم علي بن موسى بن جعفر بن طاووس، المشهور بالسيد ابن طاووس، (الأمين، ١٤٠٣هـ ج٢، ص ٢٦٧) الذي وُلد في الحلة وانتقل لاحقًا إلى بغداد وتوفي فيها. على الرغم من أن الاتجاه النصي في الكلام، بدأ بالتراجع، بعد الشيخ الصدوق، على يد بعض المتكلمين مثل الشيخ

المفيد وعلم الهدى، إلا أنه لم يندثر واستمر في آراء وآثار أمثال ابن طاووس.

علم الكلام القائم على «النصّية»

لابن طاووس مؤلفات متنوّعة، كُتبت بما يوافق أذواق أهل الخبر والحديث، وتتناول موضوعات مثل: الأدعية، والعبادات، وآداب الزيارات، والعلوم القرآنية. ومن أهم كتبه الكلامية يمكن الإشارة إلى كتاب "الطرائف في مذاهب الطوائف" الذي تم تأليفه في زمن الخلافة العباسية وقبل استيلاء المغول، ولذلك تجنب المؤلف، بسبب التقية، ذكر اسمه الحقيقي وعرّف نفسه باسم مستعار، هو "عبد المحمود بن داود المضري". سعى ابن طاووس من خلال هذا الكتاب إلى إثبات معتقدات الشيعة، وخصوصاً الاعتقاد بإمامة علي بن أبي طالب عليه السلام، مستنداً إلى كتب ومصادر أهل السنة والأحاديث التي يعترفون بها. ورغم أن كتباً أخرى كُتبت لاحقاً على هذا المنوال، إلا أن الأسبقية في هذا المجال تعود إليه. الكتاب كُتب بأسلوب قصصي، حيث قدّم المؤلف نفسه كفرد ذمّي (من أهل الكتاب) يريد أن يدخل في الإسلام، مدعياً عدم وجود أي تعصب أو أحكام مسبقة تجاه المذاهب الإسلامية، ومؤكداً رغبته في اختيار المذهب الإسلامي الحق من خلال الإنصاف والتحقيق[1] (إلهامي، في تقديمه على: ابن طاووس، ١٣٧١هـ، صص ٣٥-٣٧). ومن الممكن اعتبار "كشف المحجة لثمرة المهجة" أهم مؤلفاته ذات الصبغة الكلامية ـ السياسية ـ الاجتماعية، والذي كُتب كوصايا ومجموعة نصائح موجّهة إلى أكبر أبنائه.

١. يبدأ الكتاب بهذه العبارة:« فإني رجل من أهل الذمة ولي بذلك على أهل الإسلام ثبوت حرمة فيجب أن لا يعجلوا بذمي على ما أسطره بل يتفكروا في حقيقة ما أذكره فرب ملوم منا لا ذنب له. وذلك إني مذ نشأت سمعت اختلاف أهل الملل في كل زمان فسافرت بنفسي وخاطري وناظري في العقائد والأديان لأحصل لنفسي السلامة وأفوز برضا الله ودار المقامة وأسلم من الندامة وخطر يوم القيامة» (ابن طاووس، ١٤٠٠ق، ج١، ص ٣).

http://jgq.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

طريق اكتساب المعرفة الدينية

يتسم النظام المعرفي ـ الكلامي لابن طاووس وآراؤه بخصوصية مميزة، حيث يعود جزء من هذه الخصوصية إلى ميله الكلامي النقلي أو "المرتكز على النص"، كما أنه في مجال الفقه أيضاً، غالباً ما يلتزم جانب الاحتياط ويتجنب إصدار الفتاوى، مكتفياً بنقل واقتباس الأحاديث. ومن السمات الفكرية البارزة للسيد ابن طاووس ميوله إلى الأخبار الغيبية والأمور الماورائية، ومن هذا المنطلق تأتي اهتماماته بعلم النجوم، حتى أنه يخبر ابنه، استناداً إلى حسابات فلكية أجراها، بأنه أدرك أن ظهور الإمام المهدي عليه السلام سيكون في سنة ٦٤٩ هـ، ويدعوه للاستعداد لهذا الحدث. من النقاط الجديرة بالذكر أيضًا أهمية "الاستخارة" في فكر ابن طاووس. بشكل عام، يميل ابن طاووس إلى التوجه المفرط نحو الأخبار ويميل إلى الابتعاد عن إدخال العقل في تقييمها، مما يشكل واحدة من السمات الأساسية لنظامه الفكري (فؤاد، ١٣٧٩هـ، صص ٢١٦-٢١٨).

في مجال الفكر الكلامي، وعلى عكس غالبية المتكلمين الشيعة، يرى ابن طاووس أن المعرفة بالله تعالى أمر "فطري" وليس مكتسباً أو استدلالياً. وهذا بينما تُعد مسألة "وجوب النظر" من المباحث الأولية والأساسية في كتب أغلب المتكلمين، حيث يُقصد بها ضرورة معرفة الله وإثبات وجوده من خلال التفكير والاستدلال والبرهان. فقًا لرأي ابن طاووس، فإن طريق المتكلمين طريق طويل وشاق، مع أن الله وضع معرفته في فطرة الإنسان، وأن مسار الفطرة يختلف عن الاستدلالات الكلامية والبحوث العقلية والنظرية. ورغم أنه عند تفسير رأيه يعرض في بعض الأحيان ذات الاستدلالات المشهورة لدى المتكلمين، إلا أنه يؤكد أن هذه المعرفة تعود إلى مقتضى فطرة الإنسان، وأن الله هو من أوحى وأفاض هذه المعرفة ووضعها في فطرة البشر:

فهذا يدلك على أن فطرة ابن آدم ملهمة معلّمة من الله جلّ جلاله، بأن الأثر

دلّك دلالة بديهية على مؤثّره بغير ارتياب، والحادث دلك على محدثه بدون حكم اولي الألباب. فكيف جاز أن يعدل ذوو البصائر عن هذا التنبيه الباهر القاهر عند كمال العقول إلى أن يقولوا للانسان الكثير الغفول ـ وقد علموا أنّه قد نشأ في بلاد الاسلام، ورسخ في قلبه حب المنشأ لدين محمّد عليه السّلام... قوية معاضدة لفطرته الأزلية ـ : إنّك مالك طريق إلى معرفة المؤثر والصانع، الذي قد كان عرفه معرفة مجملة بأثره قبل ارشاده، لا بنظره في الجوهر والجسم والعرض وتركيب ذلك على وجه يضعف عنها كثير من اجتهاده (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، ص ٥٢).

ويشير ابن طاووس، بالاستناد إلى الآية الكريمة: «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (الروم، ٣٠)، إلى أن معرفة الله فطرية، ويعتقد أن الله يُلهم معرفته إلى قلوب خلقه، ولولا لطفه وإحسانه لما اهتدى أحد إلى طريق السعادة – ومعرفته – (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، صص ٥٢-٥٣). كما يرى أن المسلم بعد أن يرتد، مع أنه لم يسمع أيًا من استدلالات المتكلمين ولم يسلك طرقهم، يُحكم عليه بالقتل؛ لأن الله قد قرر هذا الحكم عليه لأنه انصرف عن فطرته: «وكيف كان الله جلّ جلاله يبيح دمه وماله وما أحسن به إليه، وما مضى عليه من الزمان بعد بلوغ رشاده ما يكفيه لتعلّمه من استاذه ومن ملازمته وتردده، والله جلّ جلاله أرحم من الخلق كلّهم بعباده، وما أباح دمه إلّا وقد اكتفى منه بما فطره عليه، وبما يسعه بأقل زمان بعد ارشاده، لاعتقاده» (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، ص ٥٤).

من جهة أخرى، لم يكن علم الكلام والاستدلالات الكلامية المتعارفة موجودة في صدر الإسلام وزمن النبيﷺ – في حين أن إيمان المسلمين والصحابة كان راسخًا – فكيف يمكن أن تتحقق معرفة الباري تعالى ومعرفته بطريقة أهل الكلام؟ مع ذلك، يؤكد ابن طاووس في الوقت نفسه أن معارضته لعلم الكلام المُصطلح عليه ليست بسبب عدم معرفته به: «واعلم يا ولدي محمد ومن يقف على هذا الكتاب أنني ما قلت هذا جهلًا بعلم الكلام وما فيه من السؤال والجواب، بل قد عرفت ما

http://jgq.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

كنتُ أحتاج إلى معرفته منه، وقرأتُ منه كتبًا ثم رأيتُ ما أغنى عنه» (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، ص ٥٩) - كما أورد شرحًا لمناظراته مع علماء الفرق الأخرى كالحنابلة في "كشف المحجة".

ويُعبّر في النهاية عن مقصوده على النحو التالي: «أن قولي هذا ما هو مما أقصد به أن النظر في الجواهر والأجسام والأعراض لا يجوز، أو أنّه ما هو طريق إلى المعرفة على بعض الوجوه والأعراض، بل هو من جملة الطرق البعيدة والمسالك الخطيرة الشديدة، التي لا يؤمن معها ما يخرج بالكليّة عنها» (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، ص ٥٥).

إثبات وجود الباري

عندما يتناول الاستدلال في موضوع وجود الله تعالى، يضع ادعاءاته حول علم الكلام واستدلالاته موضع تساؤل، إذ طريقته في إثبات وجود الباري تعتمد على دلالة الأثر على المؤثر: فكل جسم حادث، لأن كل إنسان عاقل يدرك أن الأجسام لم تكن موجودة ثم وجدت، أو يدرك ذلك من خلال ملاحظة الحركة والسكون، إذ يتبين أن هذه الحوادث لم تكن موجودة ثم ظهرت لاحقاً. أو بمشاهدة الحركة والسكون يدرك أن هذه الحوادث لم تكن موجودة ثم وُجدت. الأجسام تتحرك، والحركة عرض للجسم، وحدوث العرض يُثبت حدوث المعروض أي الجوهر؛ إذن العالم والمخلوقات حادثة. مع ذلك، يؤكد أنه لا داعي للجوء إلى هذه الاستدلالات المعقدة والغامضة، بل يكفي أن يُدرك الإنسان حدوث الإجسام من خلال مشاهدتها ونموها (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، ص ٦٠).

يبدو أن ابن طاووس غير منتبه إلى أن جميع تلك الاستدلالات الكلامية التي وصفها بالمعقّدة موجودة بشكل مضمر في استدلاله الإجمالي على حدوث الأجسام، وإنما تختلف فقط تعابيره. وهو نفسه يقرّ قائلاً: «فما أردت ولا أريد به

إسقاط وجوب نظر العبد فيما يجب عليه النظر فيه من التكاليف، وقد قدّمت الإشارة إلى هذا المعنى فيما مضى من التعريف، وانما أكرره لتفهيم كل قوي يفهمه أو ضعيف، أنني ما منعت من النظر، بل النظر واجب على المكلف في كل ما يجب عليه فيه نظره مما لا يدركه إلّا بالنظر والتكشيف» (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، ص٦٩). وعلاوة على ذلك، يرى "الكلام" ضرورياً لمواجهة أهل الضلال وأتباع الفرق والمذاهب الأخرى، وإن كان يعتقد أن المجادل والمناظر يجب أن يكون كصديق مشفق للطرف الآخر (وأن يسعى إلى هدايته وإرشاده)، وإلا فإن الجدال يصبح طريقاً إلى الهلاك وليس إلى السعادة (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، ص٦٨). وفي هذا السياق، ينقل ابن طاووس روايات في ردّ أصحاب الكلام والطعن فيهم، ومنها ما رواه عن الإمام الصادق عليه السلام: «متكلّمو هذه العصابة من شرارهم». ومع ذلك، فإنه يؤوّل الرواية قائلاً: ربما كان المقصود من هذا الحديث أولئك المتكلمين الذين يتحدثون ويعملون بما يخالف رضا الله، وينشغلون بعلم "الكلام" عن أداء الفرائض الإلهية (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، صص ٦٢-٦٣). ويرى ابن طاووس أن وجود الروايات المحذّرة من علم الكلام يعود إلى أن هذا العلم وقضاياه تسبب الشكوك والشبهات والخلافات في المعتقدات الدينية، ويعتبر وجود اختلافات عديدة بين أبرز المتكلمين، مثل الشيخ المفيد والسيد المرتضى - التي تصل إلى ٩٥ أصلاً - شاهداً على هذا الادعاء (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، ص٦٤).

بحسب رأي ابن طاووس، فإنّ «الوحي» هو الطريق الوحيد لسعادة الإنسان الحقيقية؛ إذ العقل البشري محدود وغير قادر على الكشف التفصيلي عن مراد الله تعالى؛ ولذلك فهو بحاجة إلى المدد الإلهي من خلال إرسال الأنبياء والأوصياء ليأخذوا بيده في سلوك طريق الهداية. والإمامة أيضاً هي استمرار لطريق النبوة، والأمة بحاجة إلى «الإمام» بعد النبي. ومع أنّ المؤمنين بالإمامة والولاية يشكّلون قلة مقارنة بالمنكرين لها، إلّا أنّ الكثرة العددية لا تدلّ على الحقيقة أو صحة الرأي. فمنذ زمن الأنبياء السابقين، كان الوضع على هذا الحال؛ فرغم أنّهم بذلوا جهدهم

في إرشاد الخلق، فإنّ أغلب أهل زمانهم أعرضوا عنهم وسلكوا طريق الضلال. يرى ابن طاووس أنّ طبيعة الإنسان (نوازعه النفسية وأهواؤه) هي السبب وراء كون أصحاب الحق والحقيقة دائماً في موقف الأقلية مقارنة بمعارضيهم، والتجربة التاريخية تؤيد هذا الرأي، وإذا وُجدت «الأغلبية» على طريق الحق، فإنّ ذلك يُعدّ أمراً مستغرباً[1] (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، ص ١٠٠).

النبوة والإمامة

في هذا المبحث أيضاً، يبدأ ابن طاووس، ووفقًا للنهج المتعارف في علم الكلام، بطرح الاستدلالات «العقلية» أو غير النقلية، ثم ينتقل إلى الأدلة النقلية والروائية التي تعتمد على «النص». كما أُشير أعلاه، فإنّ استدلاله في باب ضرورة النبوة هو: أن العقل البشري وحده غير قادر على الكشف والإدراك التفصيلي لمراد الله تعالى وطريق السعادة في الدنيا والآخرة. الوحي الإلهي عن طريق الأنبياء يعين العقول البشرية، ويفتح لها أبواب العلوم، وينقذها من الغفلة (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، صص ٧٩-٨٠).

و«الإمامة» أيضًا هي استمرار وامتداد للنبوة. فرحمة الله تعالى تقتضي وجود أشخاص في كل زمان بعد النبي يهدون العباد إلى مراد الله الحقيقي، بعيدًا عن التأويل والاختلاف. كما أنّ كمال نبوة النبي محمدﷺ ومحبته الشخصية لأتباعه تقتضي أن يكون اهتمامه بإرشاد وهداية من عاشوا في زمانه مساويًا لاهتمامه

١. «وورد النقل عنهم أنهم كانوا مائة ألف نبي وأربعة وعشرين ألف نبي صلوات الله عليهم كل واحد منهم كان هاديا وداعيا إليهم ومع هذا كله فإن أكثر الخلايق ضلوا عن هؤلاء الانبياء الماضين وعبدوا غير رب العالمين فلا عجب أن تضل أكثر هذه الامة عن واحد من جملة مائة ألف وأربعة وعشرين ألف نبي قد وقع الضلال عنهم وادعى عليهم أتباعهم ما لم يقع منهم بل لو لم تضل أكثر هذه الامة كان ذلك ناقضا للعادات وخلاف ما يقتضيه طباع البشر واختلافهم في الاعتقادات» (ابن طاووس، ١٤١٧ق، ص ١٠٠).

http://jgq.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

بمن يأتون في الأزمان اللاحقة. وهذا يستلزم وجود خليفة له يكون «معصومًا» مثله، يحمل صفات مشابهة لصفاته (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، صص ٨٥-٨٦).[١]

الفكر السياسي والاجتماعي

كما سبق ذكره، فإن النظام المعرفي للسيد ابن طاووس متأثر من جهة بمرجعيته الروائية، ومن جهة أخرى بزُهده البالغ الذي وصل إلى حد الاحتياط المبالغ فيه، ويشمل آراء ومعتقدات خاصة قد تبدو في الوهلة الأولى مُثيرة للدهشة، إلا أنه من خلال التأمل والتدقيق يمكن الوصول إلى فهم أعمق لها. ويتحقق هذا الفهم من خلال قراءة متأنية لما بين سطور بعض مؤلفاته مثل كتاب «كشف المحجّة».

العزلة السياسية والاجتماعية كمقدمة للتقرب إلى الله

من بين وصايا السيد ابن طاووس لابنه، الذي كتب له كتاب "كشف المحجة"، أن يتجنب مخالطة الناس قدر الإمكان إلا في الضرورة: «واعلم يا ولدي محمد، ومن بلغه كتابي هذا من ذريّتي وغيرهم من الأهل والإخوان، علّمك الله جلّ جلاله وإيّاهم ما يريد منكم من المراقبة في السر والإعلان، أن مخالطة الناس داء معضل، وشغل شاغل عن الله عزّ وجل مذهل، وقد بلغ الأمر في مخالطتهم إلى نحو ما جرى في الجاهلية من الاشتغال بالأصنام عن الجلالة الإلهية»(ابن طاووس، ١٤١٧هـ، ص ١٥٧). ومن أضرار كثرة الاختلاط بالناس أنها تُلزم الإنسان بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن أقدمت على هذه الفريضة فسيصبح الجميع أعداء لك، وينشغل فكرك بعداوتهم عوضاً عن ذكر الله. وإن تعاملت معهم بالمجاملة والمداراة، فستفضح أمام الله وتصبح مسؤولاً عن ذلك. كما أن الأُنس بالخلق ومعاشرتهم يصرفك عن

١. تناول ابن طاووس بعد ذلك ذكر الأدلة التاريخية والروائية حول إمامة علي بن أبي طالب عليه السلام وبقية أئمة الشيعة (ابن طاووس، ١٤١٧ق، صص ٨٦-١٠٣).

الأُنس بالخالق، ومجالستهم والاختلاط معهم يؤدي إلى انجرار الإنسان إلى ذنوب مثل النميمة، والغيبة، والحسد، وغيرها، وتُفسد عبادات الإنسان (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، صص ١٥٧-١٦١).

كما ينقل ابن طاووس نفسه، أنه كان ينوي قطع علاقته بالناس تماماً والإقامة في النجف بالقرب من حرم علي بن أبي طالب عليه السلام، ولكنه في النهاية وبعد الاستخارة، عدل عن هذا القرار وقرّر عدم قطع العلاقة بالناس بشكل كامل، بل يترك مُعاشرتهم كلما شغلته عن ذكر الله (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، ص ١٦٣).

كان النهج السياسي للسيد ابن طاووس أيضاً يتسم بالتحفظ والعزلة. فمن وجهة نظره، إن الخلفاء والسلاطين جائرون، ولا يجوز التعاون مع السلاطين الجائرين، معتبرًا ذلك خطراً على إيمان المؤمن؛ حتى أنه ينتقد السيدين المرتضى والرضي لقبولهما التعاون وتولي المسؤوليات من قبل الخلفاء العباسيين (أحمد بناه، ١٣٩٢هـ، ص ٦٤). وعلى هذا المنوال، عندما التحق أحد أقارب زوجته بوظيفة حكومية، حاول في البداية إقناعه بالابتعاد عن هذا العمل الحكومي، ولما وجد جهوده غير مجدية، قطع علاقته بذلك الشخص (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، ص ١٦٦).

ويشير ابن طاووس نفسه إلى الرسائل التي تلقاها من خلفاء بني العباس ووزرائهم، والتي تضمنت طلبات لتولي مناصب مثل الإفتاء ونقابة العلويين، ورفضه لجميع تلك العروض. ومن ضمنها رسالة وجّهها إليه المستنصر العباسي، مفادها: إذا حكمنا على طريقتك التي ترفض بها تولي المنصب، فلنحكم أن الشريف الرضي والمرتضى، اللذين توليا منصب النقابة (ومناصب أخرى)، كانا ظالمين؟! فردّ ابن طاووس قائلاً: كان زمانهما في فترة حكم آل بويه الشيعة وسيطرتهم، وقد كان الخلفاء مشغولين بهم، وهم مشغولون بالخلفاء، وفي ظل هذه الظروف كان بإمكان السيدين التصرف بما يرضي الله. مع أن ابن طاووس، في ردّه على المستنصر - وبناءً على ملاحظة ما - يُبرر عمل السيدين بالاستدلال المذكور، إلا أنه يقول

لابنه لاحقًا: «واعلم: أن هذا الجواب اقتضاه التقية وحسن الظن بهمتهما الموسوية، وإلّا فإنني ما أعرف عذرا صحيحا لدخول المذكورين في تلك الأمور الدنيوية. فإيّاك، ثم إياك من موافقة أحد من الملوك على الهلاك، ولا تؤثرن على الله جلّ جلاله مولاك ومالك دنياك وآخرتك سواه...»[1] (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، ص ١٦٨).

نهج السيد ابن طاووس في حياته الشخصية يعكس درجة عالية من الاحتياط المفرط، حتى أنه لم يقبل بتولي القضاء بين الشيعة - وهو الأمر الذي يعتبره عامة فقهاء الشيعة حقًا حصريًا لهم - خوفًا من أن تغلب أهواؤه في الحكم على عقله وانصافه. يقول ابن طاووس: "فاعتزلت يا ولدي محمد عن رئاسة هذا الباب، ورأيت في الله جل جلاله ونفسي شغلًا شاغلًا بمقتضى حكم الألباب" (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، ص ١٦٥). «التقية» عند السيد ابن طاووس لم تكن بغرض حماية النفس بقدر ما كانت بغرض حماية الإيمان وتجنب غضب الله. فقد كان يبتعد تمامًا عن كل ما قد يشكل خطرًا على إيمانه، سواء كان ذلك بمعاشرة السلاطين أو الاختلاط غير الضروري بالناس.

النظرة الهيكلية للسياسة

إن الفكر السياسي للسيد ابن طاووس، كما يبدو للوهلة الأولى، ليس بسيطًا ولا قائمًا على اعتبار الحكومة والسياسة شرًا مطلقًا، بحيث يجب فقط الابتعاد عنها والانزواء في قوقعة العزلة. ففي بعض عباراته، يصرّح بأنه يرى أن الإنسان الذي لا يستطيع ضبط نفسه يجب ألا يدخل في جهاز السلطة؛ ومن هنا قد يُستنتج أن العكس مقبول، وأن الابتعاد عن السياسة ليس توصية مطلقة.

---

١. ذات يوم قال أحد الفقهاء لابن طاووس: إن الأئمة - على خلاف طريقتك - كانوا يرتادون مجالس الخلفاء. فأجابه السيد قائلاً: إنهم كانوا يدخلون على الخلفاء ظاهرًا، ولكنهم كانوا معرضين عنهم باطنًا. ثم سأله: هل ترى نفسك بحيث إذا قضى أولئك الحكام حاجتك أو قربوك إليهم أو أحسنوا إليك، أن تكون كما كان الأئمة عليهم السلام معهم؟ (ابن طاووس، ١٤١٧ق، ص ١٦٢).

ومع ذلك، يظهر في المنظومة الفكرية لابن طاووس نوع من "الهيكلية". فالحكومة، في غياب وجود "المعصوم" أو أحد المؤمنين والملتزمين بتعاليمه، فاسدة ومليئة بالآثام إلى حدّ يجعل تحقيق رضى الله والمصالح الدينية والدنيوية في إطارها أمرًا مستحيلًا. وأفضل العبارات لفهم الفكر السياسي لابن طاووس هي تلك التي يشرح فيها قصة الرد على رسالة المستنصر، الخليفة العباسي، بشأن طلب قبول "الوزارة":

ثم عاد الخليفة المستنصر ـ جزاه الله خير الجزاء ـ كلّفني الدخول في الوزارة، وضمن لي أنه يبلغ بي في ذلك إلى الغاية، وكرر المراسلة والاشارة. وقد شرحت لك في كتاب (الاصطفاء) هذا الابتلاء والبلاء، فراجعت واعتذرت حتى بلغ الأمر إلى أن قلت ما معناه: إن كان المراد بوزارتي على عادة الوزراء، يمشون امورهم بكل مذهب وكل سبب، سواء كان ذلك موافقا لرضاء الله جلّ جلاله ورضاء سيد الأنبياء والمرسلين أو مخالفا لهما في الآراء، فإنك من أدخلته في الوزارة بهذه القاعدة قام بما جرت عليه العوائد الفاسدة.

وإن أردت العمل في ذلك بكتاب الله جلّ جلاله وسنة رسوله صلّى الله عليه وآله، فهذا أمر لا يحتمله من في دارك، ولا مماليكك ولا خدمك ولا حشمك ولا ملوك الأطراف، ويقال لك اذا سلكت سبيل العدل والانصاف والزهد: إن هذا علي بن طاووس علوي حسني ما أراد بهذه الامور إلّا أن يعرّف أهل الدهور، أن الخلافة لو كانت إليهم كانوا على هذه القاعدة من السيرة، وأن في ذلك ردا على الخلفاء من سلفك وطعنا عليهم، فيكون مراد همتك أن تقتلني في الحال ببعض أسباب الأعذار والأهوال. فإذا كان الأمر يفضي إلى هلاكي بذنب في الظاهر، فها أنا ذا بين يديك اصنع بي ما شئت قبل الذنب، فأنت سلطان قادر (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، ص ١٧٠).

كما يذكر السيد ابن طاووس، إذا كان لا يقبل عرض الوزارة، فذلك لأنه يرى

أن الهيكل الحاكم والظروف القائمة على نحو لا يسمح بالإصلاح وإقامة العدل، كما أنه عندما يقول له وزير المستنصر: تولَّ المناصب الحكومية واعمل بما يرضي الله، يجيب: لو كان هذا الأمر ممكنًا، لكنت أنت أول من يفعله (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، ص ١٦٨).

رغم النظرة المتشائمة - أو ربما، ومن جهة، الواقعية - للسيد ابن طاووس، قد يمكن أن نستنتج من كلماته أنه لا يعارض التدخل في الحكم وتولي المناصب في عصر الغيبة بشكل مبدئي، بشرط أن يكون من الممكن العمل وفق العدل والصلاح؛ أي أن تكون البنية والسياسات الحاكمة تتيح ذلك. بل إنه يظهر نوعًا من الادعاء بالخلافة والحكم عندما يقول: لو كانت الحكومة في يدهم (العلويين)، لعملوا خلافًا للنهج الجائر المعتاد (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، ص ١٧٠). من خلال هذه العبارات - وإن كانت غير مباشرة - يصف الخلافة بأنها حق للعلويين، والخلفاء العباسيين بأنهم مغتصبون لهذا الحق.

وفي "الكلام السياسي" للسيد ابن طاووس، لا يجوز التعاون مع حكومة جائرة، حتى في مقابل إقامة الحدود وبعض الأحكام الإلهية؛ فهو يكره بقاء الحكام الظالمين ولو للحظة واحدة في مناصبهم، فما بالك بالتعامل معهم[1].

تدنيس قداسة الدين بالسياسة

يقدّم ابن طاووس سببًا آخرًا يستحق التأمل لاحترازه من الدخول في ميدان السياسة والحكم:

١. يقول ابن طاووس: «ولقد كتب يوما إليّ بعض الوزراء يطلب مني الزيارة والورود عليه، فكتبت إليه جوابه: كيف بقي لي قدرة على مكاتبتك في حوائجي وحوائج الفقراء وأهل الضراء، وأنا مكلّف من الله جلّ جلاله ورسوله ﷺ والأئمّة عليهم السلام، أن أكره بقاءك على ما أنت عليه حتى يصل كتابي إليك، ومكلّف أن اريد عزلك عن مقامك قبل وصول كتابي وقدومه عليك» (ابن طاووس، ١٤١٧ق، صص ١٦١-١٦٢).

http://jgq.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

اعلم يا ولدي محمد حفظ الله جلّ جلاله عليك دينك ودنياك وكمّل يقينك وتولاك، أنه لو كان قد عرض لي عمري كله مرض الجنون أو البرص والجذام، كان أسهل من الابتلاء بولايات اشوّه بها بياض وجوه الإسلام، وأهدم بها شيئا مما بناه الأنبياء وجدك محمدﷺ، وأكون عارا عليه، وأشمت أعداء دينه بإساءة سمعتي وسمعته والمساعدة عليه، ويقولون أو يتوهمون أنه لولا أن دين جدّنا محمّدﷺ كان على هذه الصفات من الولايات، وما يشتمل عليه من الهزل واللعب والمجاهرة بالمحرمات، وإلّا ما كان فلان ولده المظهر لناموس الدين قد دخل مع الولاة، وسلك سبيلهم في التهوين بمراسم جده وآبائه الماضين وفرح بالعكس عليه وأن ينسب سوء السريرة إليه.

فكيف تكون مصيبتي وندامتي عند سكرات الموت، وكيف كانت تكون مواقفتي ومحاسبتي وجهالتي وذلتي يوم الحساب، وبأي عين كنت أنظر إلى جدك محمدﷺ والسلف الأبرار، وبأي وجه كنت ألقاهم وقد كنت عليهم من أعظم العار (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، ص ١٧٣).

من منظور السيد ابن طاووس، فإنّ الحكومة التي تحمل صبغة دينية أو تتظاهر بها، ثم تصدر عنها أفعال مخالفة وغير مقبولة، تؤدي إلى توجيه الطعنات والهجمات قبل كل شيء نحو الدين نفسه. وإذا تلطّخت شخصية معتبرة مثله، وهو منسوب إلى النبي ودينه، بمفاسد الحكومة، فإنّ سوء الظن من الناس سيتوجه أولًا إلى دين جدّه.

السؤال الذي يُطرح هنا هو: هل يمكن قبول صحة وفعالية هذا النوع من التفكير السياسي؟ هل تحمل تصرفاتنا في عالم السياسة وواقع المجتمع صبغة الأبيض والأسود المطلق؟ هل يمكن انتظار الظروف المثالية والخالية تماماً من العيوب في جميع الأوقات للبدء بالعمل وأداء "التكليف"؟ ألا يؤدي هذا إلى الجمود والانفعال المستمر؟ في الفكر السياسي لابن طاووس، يظهر نوع من "البراغماتية" التي تجيب

إلى حد ما عن هذه التساؤلات. وسنتناول هذا الجانب فيما يلي.

السياسة خادمة للدين

الأساس الجوهري في نظام فكر ابن طاووس - كما هو حال سائر المتكلمين - هو الحرص على "الدين"، وكل الأمور الأخرى تخضع لخدمته. بناءً على هذا الأساس، ورغم جميع توصياته بالابتعاد عن الحكومات، يعتقد أنه إذا تعرض "أساس الإسلام" للخطر، فإن الجهاد، ولو تحت راية حكومة جائرة وغير واجبة الطاعة، يصبح واجبًا (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، ص ٢٥٦).

في زمن خلافة المستنصر العباسي وقبل هجوم هولاكو على بغداد عام ٦٥٦ هـ، شن المغول هجمات على بعض مناطق العراق العربي، وكانت بغداد مُعرّضة لهجوم المغول، وكان احتمال هجوم جيوش المغول على المدينة واردًا. ولهذا السبب، أُعلن الجهاد في بغداد، وتمركز الجيش خارج المدينة. وفي تلك الظروف، كتب السيد ابن طاووس رسالة إلى الخليفة. وقد أوضح بنفسه تفاصيل الواقعة، قائلاً: «فقلت له بالمكاتبة: استأذن لي الخليفة وأعرض رقعتي عليه في أن يأذن لي في التدبير ويكونون حيث أقول يقولون، وحيث أسكت يسكتون، حتى أصلح الحال بالكلام، فقد خيف على بيضة الاسلام، وما يعذر الله جلّ جلاله من يترك الصلح بين الأنام. وذكرت في المكاتبة: أنني ما أسير بدرع ولا عدة إلّا بعادتي من ثيابي، ولكني أقصد الصلح بكل ما في أيديكم لله جلّ جلاله ولا أبخل بشيء لا بد منه، وما أرجع بدون الصلح...» (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، ص ٢٠٣).

قدمت الحكومة عذرًا لرفض هذا الطلب وقالت له: قد لا تلتزم في هذا اللقاء (بين ابن طاووس وأمير التتار) بمراتب شؤون الخلافة، وقد يُظَن أنك سفيرٌ للخلافة، وبالتالي يكون ذلك سببًا في الحطّ من شأنها. فاقترح ابن طاووس إرسال ممثل من الحكومة برفقته، على أن يُقتل ويُرسل رأسه إلى حكومة بغداد، إذا صرّح

للتتار بأنه مندوبٌ عن الحكومة. لكن في النهاية لم يُوافَق على هذا الطلب، وبعد فترة عندما رجعوا إلى ابن طاووس لطلب وساطته رفض – لأسباب خاصة به -[1] القبول بذلك (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، ص ٢٠٣-٢٠٥).

كذلك، ظهر نوعٌ من البراغماتية والمصلحة المقترنة بالالتزام الديني لدى ابن طاووس في موقفه تجاه فتح بغداد على يد المغول. حيث نُقل أنه عندما فتح هولاكو بغداد وجمع العلماء قسراً في المدرسة المستنصرية، طرح عليهم هذا السؤال: «هل الحاكم العادل الكافر أفضل أم الحاكم الظالم المسلم؟». وكان أول من كتب حكمًا يُرجح فيه الحاكم العادل الكافر هو السيد ابن طاووس، ووقّع بقية العلماء على كتابه. هذا الفعل أنقذ أرواح الكثيرين (أحمد بناه، ١٣٩٢، ص ٦٣).[2]

على الرغم من مكانة السيد ابن طاووس واحترامه لدى خلفاء بني العباس، ودعوة وإصرار "المستنصر" عليه بقبول نقابة العلويين ومنصب القضاء، بل وحتى الوزارة، لم يقبل السيد ابن طاووس أي منصب حكومي قطّ.[3] لكنه، بعد سقوط بغداد – وربما بناءً على فتوى أصدرها بنفسه – وافق على طلب هولاكو لتولي

١. أسباب مثل: إذا نجح في المفاوضات، فلن يتركوه وسيعودون إليه مرارًا لمثل هذه المهام. إضافة إلى ذلك، فإن الحاسدين وأصحاب المكائد سيبدأون بالسعاية به. أما إذا فشل، فسيكون عرضة للإذلال وفقدان الكرامة. وأخيرًا، قام بالاستخارة فجاءت نتيجتها سيئة (ابن طاووس، ١٤١٧ق، صص ٢٠٣-٢٠٥).

٢. في موقف مشابه، كما نقل العلامة الحلي في كتابه «كشف اليقين»، عندما اقترب هولاكو من مدينة «الحلة»، فرّ العديد من سكان المدينة. فكتب «الشيخ سديد الدين»، والد العلامة الحلي، و«مجد الدين بن طاووس»، شقيق السيد ابن طاووس، و«ابن أبي العز» رسالة إلى هولاكو طالبين الأمان لإنقاذ أرواح الناس. وفي لقاء الشيخ سديد الدين مع هولاكو، استشهد بتنبؤ من علي بن أبي طالب عليه السلام في خطبة «الزوراء»، حيث أشار إلى أن الانتصار على الخلافة العباسية سيكون على يد هولاكو. وفي النهاية، استجاب هولاكو لطلبهم بالأمان (الحلي، ١٣٧٩، صص ١١٠-١١١).

٣. من عهد خلافة الناصر لدين الله حتى نهاية الخلافة العباسية، كان الخلفاء يتبنون نهجاً إيجابياً نسبياً ومُحترماً تجاه الشيعة. كان ميل المستنصر – الذي كان وزيره أيضًا ابن العلقمي الشيعي – نحو التشيع إلى درجة أن المؤرخ الشيعي "ابن طقطقي" لم يعتبره من الخلفاء العباسيين (فؤاد، ١٣٧٩، ص٢١٩).

http://jgq.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

نقابة العلويين، وظلّ في هذا المنصب حتى وفاته (أحمد بناه، ١٣٩٢، ص ٦٤). ومع ذلك، لا يمكن إغفال عامل التقية والخوف من أذى المغول هنا.

خلاصة والنتائج

يمكن التعبير عن الفكر السياسي للسيد ابن طاووس بـ "الكلام السياسي". وكما أن محور «علم الكلام» هو توضيح وتبرير الأصول والعقائد الدينية، فإن محور «الكلام السياسي» هو استنباط والدفاع عن الآراء السياسية المستندة إلى تلك الأصول والعقائد. وما يشكل الأصل والأساس هنا هو «محورية التكليف». في «الكلام السياسي»، وعلى عكس الفلسفة السياسية، يوجد هدف رئيسي واحد وهو أداء «التكليف». الإنسان «المكلف»، كما هو ملزم في الساحة الفردية والعبادية بالعمل وفقًا للتكاليف الدينية، فهو ملزم أيضًا في الساحة السياسية والاجتماعية بأن يجعل العمل بـ«التكليف» و«التعبد» أولوية تفوق أي شيء آخر، والسعادة الحقيقية له تكمن في الطاعة والالتزام بتعاليم الوحي الإلهي. يمكن اعتبار ابن طاووس «متكلمًا». إذ تعكس مؤلفاته مثل «الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف» و«كشف المحجة لثمرة المهجة» الطابع الكلامي الواضح لفكره. ورغم انتقاداته الموجهة إلى المتكلمين وأهل الجدل، إلا أن هذه الانتقادات تتركز غالبًا على المنهج والأسلوب والأسس النظرية لهم، وليس على أصل علم «الكلام» كعلم يُعنى بالدفاع عن الدين وتبرير أصوله. خوفه من معصية الله والتزامه بـ«العبودية» له، في فكر ومنهج السيد ابن طاووس، يصل إلى حد يأخذ فيه نوعاً من التحفظ والاحتياط المفرط. ولكن في الوقت نفسه، يقتضي هذا «التكليف» ألا يغفل عن الظروف والملابسات التاريخية والاجتماعية الخاصة. وعلى هذا الأساس، فإنه رغم أن النظام الفكري ومبادئ «الكلام السياسي» لديه تؤكد أن الحكم هو حق للإمام «المعصوم» أو للمؤمنين والملتزمين بولايته، وأن التعاون مع السلطان «الجائر» في زمن الغيبة غير جائز، إلا

أنه عندما يتعلق الأمر بوجود الإسلام والمسلمين وحفظ «بيضة الإسلام»، بادر إلى التفاوض مع المغول. وعندما تكون أرواح المسلمين معرضة للخطر، طلب الأمان منهم، بل وقبل مسؤولية نقابة العلويين. ترتبط السياسة في الفكر السياسي الشيعي بمفاهيم أساسية مثل «الوحي» و«الإمامة» و«العصمة» و«التكليف» و«الآخرة»، ولا يمكن فهمها فهمًا عميقًا ودقيقًا دون استيعاب الأسس الكلامية وما ينبثق عنها من «كلام سياسي». وفكر السيد ابن طاووس، كواحد من أبرز علماء الشيعة، ليس استثناءً من هذه القاعدة.

فهرس المصادر

ابن طاووس، علی بن موسی. (١٣٧١). طرائف (ترجمة: طرائف الطوائف) (المترجم: داود الهامي). قم: نوید إسلام.

ابن طاووس، علی بن موسی. (١٣٨٨). كشف المحجة لثمرة المهجة (معارف وأخلاق سید ابن طاووس) (المترجم: علي نظري منفرد، الطبعة الرابعة). قم: جلوه كمال.

ابن طاووس، علی بن موسی. (١٤٠٠هـ). الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف (ج١، المحقق: علي عاشور). قم: خيام.

ابن طاووس، علی بن موسی. (١٤١٧هـ). كشف المحجة لثمرة المهجة (المصحح: محمد حسون، الطبعة الثانية). قم: مكتب الإعلام الإسلامي.

ابن نوبخت، أبو إسحاق إبراهيم. (١٤٢٨هـ). الياقوت في علم الكلام (المحقق: علي أكبر ضيائي، الطبعة الثانية). قم: مكتبة آية الله العظمي النجفي المرعشي﵀.

أحمد بناه، مطهره سادات. (١٣٩٢). خواجه نصير الدين طوسي (تأملي بر تعامل خواجه نصيرالدين طوسي واسماعيليان نزاري). قم: آشيانه مهر.

الأمين، السيد محسن. (١٤٠٣هـ). أعيان الشيعة (ج٢، المحقق: حسن الأمين). بيروت: دار التعارف للمطبوعات.

جبرئيلي، محمد صفر. (١٣٨٩). سير تطور كلام شيعه (دفتر دوم: از عصر غيبت تا خواجه نصير طوسي). طهران: معهد الثقافة والفكر الإسلامي للبحوث.

الحلّي، حسن بن يوسف. (١٣٧٩). كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين× (المترجم: حميد رضا آجير، المحقق: حسين دركاهي). طهران: منظمة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.

الحلّي، حسن بن يوسف. (١٣٣٨). أنوار الملكوت في شرح الياقوت (المحقق والمصحح:

محمد نجمي زنجاني). طهران: جامعة طهران.
الحلّي، حسن بن يوسف. (١٣٨٩). كشف المراد (شرح تجريد الاعتقاد) (المترجم وشرح: أبو الحسن شعراني، الطبعة الثانية). طهران: هرمس
رباني كلبايكاني، علي. (١٣٩١). درآمدي بر علم كلام. قم: أنديشه مولانا.
رضايي، محمد جعفر. (١٣٩٦). معنا ومنزلت عقل در كلام اماميه. قم: مؤسسة دارالحديث العلمية والثقافية.
الطوسى، محمد بن محمد (نصير الدين). (١٤٠٧هـ). تجريد الإعتقاد. طهران: مكتب الإعلام الإسلامي.
علم‌الهدي، الشريف المرتضى. (١٤٢٦هـ). الشّافي في الإمامة (الجزء الأول والثاني في مجلد واحد، المحقق: السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب، الطبعة الثانية). طهران: مؤسسة الصادق للطباعة والنشر.
فؤاد، إبراهيم. (١٣٧٩). رابطهٔ فقيهان شيعى با دولت‌ها (پس از سقوط آل بويه تا برآمدن سربداران، سدهٔ پنجم تا نهم هجري) (المترجم: محمد باغستاني). مجلة فقه، ٧ (٢٤)، صص ٢١١-٢٥٦.
كاشفى، محمد رضا. (١٣٨٧). كلام شيعه، ماهيت، مختصات ومنابع (الطبعة الثالثة). طهران: معهد الثقافة والفكر الإسلامي للبحوث.

References

Ahmadpanah, M. (2013). *Khwāja Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (taʾammulī bar taʿāmul-i Khwāja Naṣīr al-Dīn Ṭūsī va Ismāʿīliyān Nazārī)*. Qom: Ashianeh Mehr. [In Persian]

ʿAlam al-Hudā, M. (2005). *Al-Shāfī fī al-imāma* (S. A. Hosseini Khatib, ed., 2nd ed.). Tehran: al-Sadiq Printing and Publishing Institute. [In Arabic]

Amīn, S. M. (1982). *Aʿyan al-Shiʿah* (Vol. 2, edited by Hasan Al-Amin). Beirut: Dar al-Taʿaruf lil-Matbuʿat. [In Arabic]

Fouad, I. (2000). Rābiṭih-yi faqīhān-i Shīʿī bā dawlat-hā (pas az suqūṭ-i Āl Būya tā barāmadan-i Sarbidārān, sadih-yi panjum tā nuhum-i hijrī). (M. Baghestani, trans.). *Fiqh* 7(24), pp. 211-256. [In Persian]

Ḥillī, Ḥ. (1959). *Anwār al-Malakūt fī Sharḥ al-Yāqūt* (Edited by M. Najmī Zanjānī). Tehran: University of Tehran. [In Arabic]

Ḥillī, Ḥ. (2000). *Kashf al-Yaqīn fī Faḍāʾil Amīr al-Muʾminīn* (H. R Azhir, trans., H. Dargahi, ed.). Tehran: Organization of Printing and Publishing, Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]

Ḥillī, Ḥ. (2010). *Kashf al-Murād (Sharḥ Tajrīd al-Iʿtiqād)* (2nd ed., A. Shaʿrānī, ed. and trans.). Tehran: Hermes. [In Arabic]

Ibn Nawbakht, A. (2007). *Al-Yāqūt fī ʿIlm al-Kalām* (2nd ed., edited by Ali Akbar Ziayee). Qom: Maktabat Ayatollah al-ʿUẓmā al-Najafi al-Marʿashi. [In Arabic]

Ibn Ṭāwūs, A. (1980). *Al-Ṭarāʾif fī Maʿrifat Madhāhib al-Ṭawāʾif* (Vol. 1, edited by ʿAli ʿAshur). Qom: Khayyam. [In Arabic]

Ibn Ṭāwūs, A. (1992). *Ṭarāʾif* (Translation of *Ṭarāʾif al-Ṭawāʾif*, translated by Dawood Elhami). Qom: Navid-e Islam. [In Arabic]

Ibn Ṭāwūs, A. (1996). *Kashf al-Muḥajjah li Thamarat al-Muhjah* (2nd ed., edited by Muhammad Hassoon). Qom: Maktab al-Iʿlam al-Islami. [In Arabic]

Ibn Ṭāwūs, A. (2009). *Kashf al-Muḥajjah li Thamarat al-Muhjah* (*Maʿārif wa Akhlāq Sayyid Ibn Ṭāwūs*, translated by Ali Nazari Munfared, 4th ed.). Qom: Jilwa-e Kamal. [In Arabic]

Jebraeili, M. S. (2010). *Sayr-i taṭawwur-i kalām-i Shīʿa (daftar duvum: az ʿaṣr-i ghaybat tā Khwāja Naṣīr Ṭūsī)*. Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]

Kashefi, M. R. (2008). *Kalām-i Shīʿa: māhiyat, mukhtaṣṣāt, va manābiʿ*. (3rd ed.). Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]

Rabbani Golpayegani, A. (2012). *Darāmadī bar ʿilm-i kalām*. Qom: Andisheh Mowlana. [In Persian]

Rezaee, M. J. (2017). *Maʿnā va manzilat-i ʿāql dar kalā Imāmiyya*. Qom: Dar al-Hadith Academic Cultural Institute. [In Persian]

Ṭūsī, M. (1986). *Tajrīd al-iʿtiqād*. Tehran: Islamic Propagation Office. [In Arabic]