

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
العددان الثاني والثالث والأربعون، السنة الحادية عشرة،
ربيع وصيف ٢٠١٦ م، ١٤٣٧ هـ

البطاقة وشروط النشر

- ◀ نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى - فقط -
بترجمة النتاج الفكري الإسلامي إلى القارئ العربي.
- ◀ ترحب المجلة بمساهمات الباحثين في مجالات
الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب،
والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- ◀ يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث
العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية،
التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أُرسلت للنشر في
كتاب أو دورية عربية أخرى.
- ◀ تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا
تعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.
- ◀ للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلة أو
ضمن كتاب.
- ◀ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة
نظرها.
- ◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.

رئيس التحرير

حيدر حب الله

مدير التحرير

محمد عباس دهيني

الهيئة الاستشارية (أبجدياً):

زكي الميـلاد السعودية

عبد الجبار الرفاعي العراق

كامل الهاشمي البحرين

محمد حسن الأمين لبنان

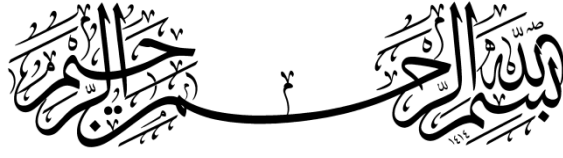
محمد خير قيرباش أوغلو تركيا

محمد سليم العوا مصر

محمد علي آذرشب إيران

تنفيذ وإخراج

papyrus



فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

□ المراسلات

لبنان - بيروت - ص.ب: ٣٢٧ / ٢٥
www.nosos.net | البريد الإلكتروني: info@nosos.net

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - الحدث - قرب مستشفى السان تريز - مفرق ملحمة كساب - خلف
المركز الثقافي اللبناني - بناية عبد الكريم وعطية - تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠
البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

□ وكلاء التوزيع

- ♦ لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرفية، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، طء، ص.ب: ١٨٤/٢٥، هاتف: ٢٧٧٠٨٨/٢٧٧٠٠٧ (+٩٦١١).
- ♦ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩ (+٩٧٣).
- ♦ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- ♦ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- ♦ المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلماسة.
- ♦ العراق: ١. دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: ٠٧٩٠١٤١٩٣٧٥ (+٩٦٤). ٢. مكتبة العين، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦ (+٩٦٤). ٣. مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. ٤. دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١ (+٩٦٤). ٥. مؤسسة العطار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩ (+٩٦٤). ٦. دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين (عليه السلام)، الفرع المقابل لمركز ابن فهد الحلبي، هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١ (+٩٦٤).
- ♦ سوريا: مكتبة دار الحسين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٢٥ (+٩٦٣).
- ♦ إيران: ١. مكتبة الهاشمي، قم، كدرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (+٩٨٢٥١). ٢. سوق القدس، الطابق الأول، مؤسسة البلاغ. ٣. دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥ (+٩٨٢٥١).
- ♦ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٩٨٣٤٢٨٢١ (+٢١٦).
- ♦ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: <http://www.neelwafurat.com>
- ♦ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: <http://www.arabicebook.com>
- ♦ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom
London NW١١HJ. Chalton Street ٨٨. Tel: (+٤٤٢٠)٧٣٨٣٤٠٢٧.

محتويات

العدد الثاني والثالث والأربعين، ربيع وصيف ٢٠١٦م، ١٤٣٧هـ

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قضايا وإشكاليات / الحلقة الأولى

حيدر حب الله ٥

ملف العدد

العلامة المفسر محمد هادي معرفت، قراءات ومطالعات / ١

الشيخ معرفت، سيرته بقلمه

الشيخ محمد هادي معرفت ١١

الشيخ معرفت، إطلالة عامة على تجربته الفكرية

أ. محمد جواد صاحبي ١٩

التراث القرآني للشيخ معرفت، دراسة تحليلية ونقدية

د. علي العموري ٤٠

حجية القراءات، مطالعة في جهود العلامة معرفت

د. الشيخ علي أصغر ناصحيان ٥٠

النسخ المشروط، جولة في نظرية الشيخ معرفت

د. الشيخ محمد علي رضائي الإصفهاني ٩٤

الشيخ معرفت وترجمة القرآن

د. الشيخ غلام حسين أعرابي ١١٢

إشكالية مصادر القرآن الكريم، من وجهة نظر الشيخ معرفت

د. الشيخ محمد إبراهيم روشن ضمير ١٢٩

العلامة محمد هادي معرفت، البيبليوغرافيا التفصيلية / القسم الأول

أ. محمد عابدي ميانجي ١٦٠

□ دراسات

نقد الواقع الشيعي، بين الأمل وخيبة الأمل

د. السيد حسين المدرسي الطباطبائي ٢٠٨

أيّ زنبقة في مهبّ الريح؟ نقد مصطفى ملكيان

د. أمير صائمي ٢١٨

العقلانية التقليدية والعقلانية الحديثة / القسم الأول

د. أبو القاسم فنائي ٢٤٦

الدين من وجهة نظر «ميرتشا إلياده»

د. حسن قنبري ٢٩٠

إنّي لأكتم من علمي جواهره...، نقد الانتساب لأهل البيت

الشيخ جويّا جهانبخش ٣٠٦

الفلسفة والعرفان، من وجهة نظر الميرزا القميّ

د. السيد حسين المدرسي الطباطبائي ٣٢٦

فلسفة علم الكلام / القسم الثاني

الشيخ محمد صفر جبرئيلي ٣٣٤

المخطوطات بوصفها مصدراً تاريخياً

د. الشيخ رسول جعفریان ٣٧٢

موقع الغدير في السقيفة

د. نعمة الله صفري فروشاني ٣٩٥

□ قراءات

نسبة كتاب إلى الحسن بن موسى النوبختي، قراءة نقدية

د. حسن الأنصاري ٤١٤

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قضايا وإشكاليات

. الحلقة الأولى .

حيدر حبّ الله (*)

تمهيد —

الكلام حول مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر متعدّد الجوانب والحيثيات. ونحن لا نريد أن نتكلّم عن أهميّة الأمر بالمعروف، أو عن وجوبه، أو أحكامه الفقهيّة. وإنّما سوف نعالج مجموعة من النقاط، التي نعتقد بأنّها تحظى بأهميّة وضرورة يمكن أن تسلط الضوء على موضوع مهمّ للغاية في هذا الإطار.

وقبل الدخول في أصل البحث، أودُّ أن أشير إلى نقطةٍ جديرة بالذكر، وهي أنّ المستشرق الإنجليزي مايكل كوك - وهو مستشرق بريطاني معاصر، مختصّ بالدراسات الإسلاميّة، وأستاذ في جامعة بريستون الإنجليزيّة، والذي لديه مؤلّفات كثيرة حول الإسلام - ألّف كتاباً بعنوان: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي». وسبب تأليفه هذا الكتاب أنّه في يوم من الأيام كان في بلد غربي، وشاهد مجموعة رجالٍ في محطة القطار يغتصبون امرأة، ولم تتمكّن من الدفاع عن نفسها، ولم يحم أحدٌ بالتدخل، والجميع واقفون في الطريق غير مباليين وغير معيّنين، ثمّ بعد فترةٍ جاءت الشرطة.

فكر مايكل كوك في هذه الظاهرة، وصدّمه هذا الحدث، وكيف أنّ كلّ الناس لم يتدخلوا، ولم ينهوا عن منكرٍ من هذا النوع؟! ثمّ تأمّل أكثر في خلفيات هذه الثقافة، وقارن بينها وبين الإسلام؛ فوجد أنّ في الإسلام فريضةً في غاية الأهميّة غير موجودة في الثقافة الغربيّة، بل يمكن أن يوجد نقيضها في الثقافة الغربيّة من

(*) محاضرتان أقيمتا في جامعة الزهراء، في إيران، بتاريخ: ١٩ - ٢٠ / ٤ / ٢٠١٣ م.

وجهة نظره، وهي فريضة: (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). إنّه يقول: إنّ مَنْ سَبَّبَ لي أن أبحث في هذا الموضوع هو أنني تفاجأت: لماذا لا يحدث مثل هذا الأمر في بلاد المسلمين؟ حيث يقوم المسلمون باستنكار حَدَثٍ من هذا النوع، والتدخل مباشرة؛ لمنع وقوعه فوراً، بينما عندنا في الغرب لا توجد عملياً في أرض الواقع حركة أو ردة فعل عفوية ذاتية نابعة من قلب الإنسان تجاه المنكر في الخارج.

وانطلاقاً من هذه الحادثة كتب مايكل كوك كتابه الضخم، وتمت ترجمته ونشره بالعربية والفارسية وغيرها من اللغات. وقد درس فيه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند جميع مذاهب الإسلام، معتمداً على مئات المصادر. وهو أهم وأكبر وأوسع دراسة عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - حتى عند المسلمين - استقصاءً وبحثاً وتتبعاً ونقداً. والكاتب لم يتناول المسألة فقهياً؛ لأنه ليس فقيهاً، وإنما استقرأ نظرية مهمة على امتداد ١٤٠٠ سنة من خلال عدة أسئلة: كيف تطوّرت؟ كيف فهمها المسلمون؟ كيف تعاملوا معها؟ كيف ربطوها بالحياة السياسية والاجتماعية؟ كيف أصبحت في داخلهم المسؤولية تجاه الآخر؟

إذن هذه الفريضة ليست فقط للنهي عن معصية أو الأمر بواجب جزئي هنا أو هناك، وليست مسألة جزئية، وإنما هي تمثل عنوان (الحس الاجتماعي عند المسلمين)، وهي عنوان للإصلاح (إصلاح المجتمع أخلاقياً، اجتماعياً، تربوياً، فكرياً، وثقافياً). فالعنوان كبير جداً، لكننا نحن المسلمين مع الأسف صغرنا هذا العنوان في ممارساتنا، فأصبح مجرد تصوّر بسيط قد يتصوره بعضنا لفكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما لو سمعت صوت أغنية في سيارة أجرة فتقول له: هذا حرام.

نماذج من إشكاليات تتصل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر —

وبعد الذي قدّمناه يمكن أن نبين مجموعة من الإشكاليات في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهي إشكاليات تواجه هذه الفريضة، التي كان يسميها بعض رموز التيار الإخواني قديماً (الفريضة الغائبة)، وإذا جُمعت مع الجهاد كانتا: الفريضتين الغائبتين (أطلقت هذه التسمية في كتاب ألفه الشيخ المهندس

محمد عبد السلام فرج، بعنوان: «الفريضة الغائبة»، ويعدُّ هذا الكتاب أحد الأسس الفكرية الأولى للإخوان المسلمين. وقد أُعدم مؤلفه عام ١٩٨٢م في قضية اغتيال الرئيس المصري الأسبق محمد أنور السادات).

الإشكالية الأولى: غياب التنظير الموسع والاجتهادات المعمّقة —

لو استقرنا قليلاً بحوث العلماء والمفكرين والفقهاء نجد أنّ الدراسات حول هذه الفريضة محدودة وقليلة، ولا توجد عناية في الدراسات الفقهية أو الكلامية اليوم بهذا الموضوع بالشكل اللائق به.

في فترة من الفترات كانت هذه الفريضة شعاراً للمسلمين، وخصوصاً المعتزلة والزيدية؛ لأنّ المعتزلة، كثيراً منهم، كان يعتقد بأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصل من أصول الدين الخمسة، وليس فرعاً، وكانوا يقولون: إنّ دليل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو العقل، وليس النصّ، وإنّ النصّ مجرد مؤيد (انظر: شرح الأصول الخمسة: ٨٩، ٥٠١). لذلك تجدهم يفهمون الأمر بالمعروف شاملاً لكلّ جوانب الحياة السياسية، فأدخلوا مفهوم الثورة على الظلم ضمن فكرة الأمر بالمعروف وإنكار المنكر. وهذا ما تراه بوضوح من خلال مسألة فقهية وهي: الموقف الفقهي من شخص أنكر أو تخلّى عن الأمر بالمعروف؟

إنّ المعتزلة والزيدية متشدّدون للغاية في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأنّهم يعتقدون أنّ الإمام الحقّ هو الذي يأمر بالمعروف، وكلّ إمام أسدل ستاره ولا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر فليس بإمام. فالإمامة من وجهة نظرهم تكليف، وليست تشريعاً. وعليه، إذا قرأنا التاريخ بموضوعية نجد أنّ المعتزلة والزيدية كان لهم دورٌ في مناصرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكنّ عموماً لا توجد متابعة اجتهادية بحثية علمية لهذا الموضوع منذ حوالي سبعة قرون.

ولو قمنا بمقارنة بين النتاج الفقهي لمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وباقي المسائل - كالطهارة وغيرها - لوجدنا الفارق شاسعاً، أي لا توجد إضافة نوعية على بحث الأمر بالمعروف، مقارنةً بما حصل في موضوعات أخرى. وعلى سبيل المثال: لو أخذنا البيع أو أصول التجارات (قضايا البيع والمكاسب) في الفقه الإسلامي نجد أنّه

تطوّر خلال القرون الأربعة الأخيرة تطوُّراً مذهلاً، خاصّةً في الفقه الإمامي. فلو قرأنا كتاباً في أصول التجارات قبل أربعة قرون، وقارناه بالموضوع عينه اليوم، سنجد قفزةً خياليّةً مذهلة. أمّا لو قرأنا كتاباً عن الأمر بالمعروف قبل خمسة قرون، وآخر حديث الظهور في الموضوع عينه، فإننا لن نجد أيّ فارقٍ يُذكر. وهذا يعني أنّه لم تحصل قفزاتٌ واهتمامات نوعيّة بهذا الموضوع كما ينبغي.

ولعلّ أهمّ قفزةٍ - في تقديري الشخصي - شهدها الفقه الشيعي الإمامي في هذا الموضوع كانت كتاب (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) من «تحرير الوسيلة»، للإمام الخميني. فلو قمنا باستقراء فقه الأمر بالمعروف من زمن الشيخ الكليني (٣٢٩هـ) إلى زمن الإمام الخميني، وتابعنا كتب الاستفتاء والفتاوى الفقهيّة، سنجد أننا مع كتاب «تحرير الوسيلة» نشاهد قفزةً جديدةً مختلفة، حيث وسّع الإمام الخميني الفكرة لتشمل الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة والعلاقة مع السلطة. ولإنصاف هناك قفزاتٌ أخرى، ولكنّها قليلةٌ ومحدودة، وليست بالشكّل الذي نشهده مع سائر الأبواب الفقهيّة، ولا سيّما أبواب الطهارة والعبادات والمكاسب والبيع.

اذن لا بدّ من تطوير، من عدّة جهاتٍ تقتضيها المرحلة التي نعيشها، لموضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: اجتهاديّة، علميّة، قرآنيّة، فقهيّة، تفسيريّة، وحديثيّة.

الإشكاليّة الثانية: أزمة الوسائل والأدوات —

هذا كلّهُ في جانب البحث العلمي في هذه المسألة. أمّا على خطّ الوسائل والأدوات فتمة إشكاليّة أخرى تواجهنا، وهي الأساليب والطرق والوسائل والآليات التي تُستخدم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

يقول الشيخ مرتضى المطهري قبل حوالي أربعين عاماً: ينبغي اليوم إغلاق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإلغاء هذه الفريضة؛ لأنّ الذين يأمرّون بالمعروف وينهون عن المنكر في أيّامنا يصدّون الناس عن الدين بأساليبهم وطرقهم. (انظر: رؤية جديدة

في الفكر الإسلامي ٣: ٩٤ - ٩٥). فهناك حاجة - من وجهة نظر المطهري - لأن يُبدع ونطوّر في الأساليب؛ حيث لا يزال بعضنا يستخدم الطرق القديمة. وعلى سبيل المثال: هناك فكرة موجودة، وهي أنّ الأمر بالمعروف يجب أن يكون بصيغة الأمر، مثلاً: صلّ. فهذا هو الأمر بالمعروف، أمّا إذا قلنا له: الصلاة جيّدة، ومن المناسب أن تصلي، فهذا وعظ، وليس أمراً بالمعروف! فكأنّ فكرة الأمر بالمعروف مرّكّز فيها العنصر المباشر بالأمر أو النهي. وأمّا العناصر غير المباشرة فهي غائبة عن وعينا؛ لأنّ الناس قديماً كانت هذه وسائلهم؛ إذ لم يكن هناك إعلام أو مدرسة أو وسائل تربويّة أو معلوماتيّة. وما زال بعضنا يستعمل نفس تلك الطرائق القديمة في الأمر بالمعروف. وليست المشكلة في استعمال القديم، ولكن لنفكر في الطرائق الجديدة أيضاً.

الشيخ المطهري استشعر أنّ أساليبنا فجّة، ولهذا وصل إلى مرحلة يطالب فيها بإغلاق الأمر بالمعروف. المطهري لم يكن يقصد أن نغلق فريضة الأمر بالمعروف، وإنّما يقصد التذمّر من أساليبنا الفجّة، التي أبعدت الناس عن الدين. يقول بعض العلماء: عندما تريد أن تصطاد سمكة ينبغي أن تضع طعاماً يناسبها هي، وتستلذّ، لا أن يكون طعاماً يناسبك أنت. فيجب أن نغيّر الأساليب تبعاً لقناعات الناس وثقافتهم. اليوم يلعب الإعلام دوراً حتّى في تدوّننا للجمال. نحن غائبون عن هذا المشهد، ما زلنا نتكلّم بطريقة مباشرة مع الطرف الآخر.

وعليه، هناك ضرورة كبيرة للتطوير، وخاصّة أنّ هناك ظاهرة موجودة في الغرب، وهي ما يُسمّى بـ «الإلحاد الجديد». وهذا الإلحاد لا يتكلّم عن وجود الله فحسب. إنّهُ لا يقوم فقط على أساس إنكار الأسس الميتافيزيقية أو عدم إنكارها، وإنّما الإلحاد الجديد، الذي شهد قفزة كبيرة بعد الحادي عشر من سبتمبر، يقوم على فكرة مركزيّة، وهي: «الدين مُضرّ بالإنسان». والدليل: شاهد ماذا فعل الدين بالمسلمين! وشاهد القسوة والعنف التي سبّبها لنا الدين في مختلف أنحاء العالم. هذا ما أرادوا أن يركّزوه، مستفيدين من تعثرنا، وتعثر أُمم متديّنة كثيرة، واستغلوا حادثة الحادي عشر من سبتمبر وغيرها، ليقولوا: ما ينتجه الإسلام - بل كلّ دين - إنّما هو عنف، قسوة، صلافة، قتل، دمار، فُرقة... الدّين ليس فيه محبة أو تواصل، بل فيه قطيعة وبُغض. والنتيجة هي تحوّل الدين إلى فزّاعة من وجهة نظرهم.

من هنا يجب علينا أن نطوّر أساليبنا لمحو هذه الصورة التي يُراد لها أن تُخلع على الدين، دون أن نغيّر من الأحكام الشرعيّة شيئاً، ودون أن نتراجع عن معتقداتنا ومفاهيمنا وأفكارنا وأصولنا. وإنّما الكلام في الأساليب والطرق والوسائل والآليات، وإنّ كنتُ أعتقد أنّ الكثير من مفاهيمنا وتصوراتنا وفقهياتنا ورؤانا لها دورٌ عميق أيضاً في وضعنا الحالي الذي وصلنا إليه، وأنّ المشكلة لا تقف عند حدود الأساليب، بل تتعدّها، لكنّ مسألة الأساليب ضروريّة جدّاً أيضاً.

وخلال القرن الأخير، صار هناك نشاطٌ حول هذه الفريضة من ثلاث جهات:

الجهة الأولى: هبّ فريقٌ من العلماء والمفكرين والمثقفين والفقهاء ليقولوا بضرورة إحياء هذه الفريضة؛ لأنّها فريضة ميّنة ونائمة، لا أحد يمارس الأمر بالمعروف، بل ليست جزءاً من أديّاتنا. **الجهة الثانية:** تطوير الأساليب أيضاً. وقد كُتب في هذا الموضوع كثير، لكنّ أعتقد أنّ ما كُتب يختلف عمّا تحتاجه مرحلتنا هذه (مرحلة العوالة) أو ما بعد سقوط المعسكر الاشتراكي؛ حيث تغيّر العالم، وتغيّرت قواعد اللعبة، وعلينا أن نغيّر وضعنا وتموضعنا، تبعاً لتغيّر قواعد اللعبة في العالم. **الجهة الثالثة:** توظيف فكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في إطار مفهوم النهضة الإسلاميّة؛ لأنّنا - منذ أواسط القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا - نشهد مجموعة من العلماء الكبار المنظرين لموضوع النهضة الإسلاميّة، الذين قالوا: إنّ موضوع الأمر بالمعروف أحد الوسائل الكبرى والأساسيّة التي تمكّننا من تحقيق النهضة الإسلاميّة المنشودة.

إذن نحن بحاجة إلى: ١. اجتهادات فقهية موسّعة في هذا الموضوع، كلّ من موقعه. ٢. نحن بحاجة إلى مؤتمرات وندوات حول تطوير وسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تستعين بأهل الاختصاص في مختلف المجالات، وخاصةً مجالات العلوم الإنسانيّة في قضايا التربية والتعليم والإعلام والإدارة والتأثير النفسي وغيرها. ٣. نحن بحاجة إلى ندوات (ولو مغلقة) للمراجعة والنقد الذاتي، تطلّ متواصلة؛ لنرى أين هي نقاط ضعفنا؟ لماذا أخفقنا في المكان الفلاني؟ كيف يمكن تطوير عناصر القوّة وتجاوز عناصر الضعف؟ ٤. لا بُدّ لنا من نشاطٍ لاستحضار هذا المفهوم القرآني، والدعوة إليه، والترويج له، ونشر هذا المصطلح في حياة الناس؛ لأنّه غائب نوعاً ما.

- يتبع -

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢، ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

الشيخ معرفت، سيرته بقلمه

الشيخ محمد هادي معرفت(*)

ترجمة: حسن علي مطر

إنني المدعو محمد هادي معرفت. ولدت سنة ١٣٠٩هـ.ش في أسرة علمية استوطنت مدينة كربلاء المقدسة. والدي هو الشيخ علي نجل الميرزا محمد علي، من أحفاد الشيخ عبد العالي الميسي الإصفهاني، وهو من مشاهير الخطباء في كربلاء المقدسة في عصره. هاجر أبي مع والدتي عام ١٢٩٠هـ.ش من إصفهان إلى مدينة كربلاء، وكان له من العمر حينها خمسة عشر عاماً، وكانت وفاته في كربلاء المقدسة سنة ١٣٢٨هـ.ش، عن عمر ناهز الثالثة والستين عاماً، ودفن في الإيوان خلف موقع الرأس الشريف لمرقد أبي الفضل عليه السلام. وقد كان عالماً وخطيباً قديراً، وكان يحظى باحترامٍ وافٍ من قبل أهالي كربلاء الكرام. وقد كان آباء أبي وأجداده إلى ثلاثة قرون كلهم من العلماء المنخرطين في سلك الدراسات الدينية والحوزة العلمية. أما والدتي فهي العلوية الفاضلة زهراء بنت السيد هاشم التاجر الرشتي، الذي استوطن في مدينة كربلاء المقدسة. وقد توفيت سنة ١٣٦٣هـ.ش، ودفنت هناك. عندما بلغت سن الخامسة أرسلني والدي إلى الكتّاب الذي أسسه الشيخ باقر، والذي قدم بدوره إلى كربلاء مهاجراً من إصفهان، وأقام هناك نظاماً تعليمياً جديداً. وبعد ذلك درست المقدمات على يد الحاج الشيخ علي أكبر النائيني، ثم واصلت الدراسة بعد ذلك على يد والدي. كما درست الأدب والمنطق عند أساتذة آخرين في حوزة كربلاء المقدسة، وتعلمت شيئاً من علوم الهيئة والرياضيات أيضاً. وكان أساتذتي في تلك المرحلة هم: الوالد، والسيد سعيد التنكابني

(*) ورد موضوع (سيرة الأستاذ معرفت بقلمه) في كتاب (دانشنامه قرآن وقرآن پژوهی) ٢: ٢١٢١ - ٢١٢٢.

(المتخصّص في تدريس الأدب العربي)، والسيد محمد الشيرازي، والشيخ محمد حسين المازندراني، والسيد مرتضى القزويني.

أما المرحلة التالية فقد اشتملت على تحصيل العلم في مجال الفقه والأصول ومبادئ الفلسفة. وكان أساتذتي في هذه المرحلة كلاً من: الشيخ محمد الخطيب (وهو من كبار العلماء ومراجع الدين في الحوزة العلمية)، والسيد حسن الحاج آغا مير القزويني (وهو من العلماء الكبار والمنظرين في الحوزة، ومن تلاميذ الآخوند الخراساني)، والشيخ محمد رضا الجرقوئي الإصفهاني (وهو من كبار العلماء، وكان جامعاً للمعقول والمنقول، وكان تلميذاً للشيخ هادي الطهراني بالواسطة)، والشيخ محمد مهدي الكابلي (حيث درست عنده مقداراً من قوانين الأصول)، والشيخ يوسف بيارجمندي الخراساني (من كبار تلاميذ الشيخ النائيني، وكان متبحراً في الفقه والأصول، وقد درست على يده كتاب الفصول والرسائل ومكاسب الشيخ الأنصاري، ودورة في بحث خارج الأصول، ومقداراً كبيراً من خارج الفقه. وحيث كان سماعته من تلاميذ الأديب النيسابوري، فقد درست عنده كتاب المطول أيضاً). وقد أكملت هذه المرحلة في الحوزة العلمية ب كربلاء المقدسة حتى عام ١٣٣٩هـ.ش.

وفي هذه المرحلة اشتغلتُ - إلى جانب التحصيل - بالتدريس والتحقيق. فكنت أدرّس في المجالات الأدبية والعلمية، وفي المدارس الحوزوية، وكانت هناك ندوة دينية أسبوعية نعقدّها للشباب، وكان هناك إقبالٌ كبير عليهما، وقد تخرّج منهما الكثير من الطلاب. وفي الوقت نفسه قمنا بالتعاون مع جماعة من فضلاء الحوزة العلمية، ومنهم: السيد محمد الشيرازي، والسيد عبد الرضا الشهرستاني، والسيد محمد علي البحراني، والشيخ محمد باقر المحمودي، وآخرون، بإصدار نشرة شهرية تحت عنوان: «أجوبة المسائل الدينية»، وعمدنا إلى الدعاية لها تحت شعار: نجيب عن أسئلتكم الدينية، وتقدّمنا بالعمل فيها بمثابرة تامّة، وانتشرت على نطاق واسع، وخاصة في الجامعات، بل وصلت حتى إلى بعض الجامعات الكبرى في خارج العراق، حيث حظيت باهتمام كبير، واستمرّت بالصدور لسنوات طويلة. وفي الأثناء كتبت الكثير

من المقالات التحقيقية والعلمية والدينية. وقد تحوّل بعض هذه المقالات فيما بعد - بسبب أهميّة موضوعها - إلى كتب أو رسائل أخذت طريقها إلى النشر والطباعة، ومنها: حقوق المرأة في الإسلام؛ وترجمة القرآن: الإمكان والنقد والضرورة؛ الفرقتان الشيخيتان: الإسكوتية، والكريم خانية؛ وأهميّة الصلاة وتأثيرها في الحياة الفردية والاجتماعية؛ وغيرها. وقد كتبت جميع هذه الكتب والرسائل والمقالات بلغة عربية معاصرة. وقد تمتّ ترجمة بعضها إلى اللغة الفارسية لاحقاً. وفي بداية عام ١٣٤٠هـ.ش، وبعد وفاة الوالد رحمه الله، انتقلنا برفقة الأسرة لمواصلة الدراسة في النجف الأشرف.

وقد كان الهدف من الهجرة إلى مدينة النجف الأشرف هو الحضور في حلقات درس العلماء الأعلام في العلم والفقاهة. وكان أساتذتي في هذه المرحلة كلاً من: السيد محسن الحكيم، والسيد أبو القاسم الخوئي، والميرزا باقر الزنجاني، والشيخ حسين الحلّي، والسيد علي الفاني الإصفهاني، وأخيراً الإمام الخميني، رحمهم الله جميعاً.

لقد كان سماحة السيد محسن الحكيم يتمنّع بمهارة كبيرة ودقّة عالية في بيان ومناقشة آراء الفقهاء، ومن هنا تأتي الميزة الخاصة التي يتّصف بها درسه. كان سماحته يعطي لآراء فقهاء السلف ذات الأهميّة والدقّة التي يمنحها لأقوال المعصومين عليه السلام.

وكان السيد الخوئي متصدراً في قوّة البيان، والقدرة على الاستدلال، مع المواءمة بين بساطة العبارة وعمق الفكرة. وكان يلقي بحث الفقه والأصول في مدّة قصيرة، ولكنّها مشبعة بالمسائل والموضوعات. وكان من هذه الناحية فريداً في نوعه. وكان الميرزا الزنجاني متخصصاً في شرح وبسط المسائل، وإيضاح أبعادها، ببيان متين يجمع بين العمق والانسيابية.

وكان الشيخ حسين الحلّي يتكشّف عن مهارة عالية في بيان الأقوال المختلفة في كلّ مسألة، مع مناقشة أدلّتها وجرحها وتعديلها. وقد ترك لنا الكثير من الإبداعات في المباحث الفقهية. كان يدرس عنده القليل من الطلاب، ولكنهم من كبار فضلاء الحوزة العلمية. وقد كان له أسلوبه الخاصّ في التدريس، حيث كان

يُحجم عن بيان رأيه المختار بشكل واضح وصريح، وإنما يُفحمه في تضاعيف بيانه لأراء الآخرين، دون تسويق لرأيه، وكان كلما طُلب منه إبراز رأيه يُجيب قائلًا: لا أرى في ذلك مصلحة لكم؛ وذلك لأن التلميذ يحمل في لا شعوره علاقة خاصة تجاه أستاذه، وقد يدفعه ذلك إلى ترجيح رأي أستاذه على آراء الآخرين، في حين لا يقوم هذا الترجيح على أسس علمية، ويحول دون الطالب والتفكير الحر والمستقل. هكذا كان سماحته يحرص على بناء الشخصية العلمية المتينة لتلاميذه.

وكان السيد علي الفاني محققاً قديراً وعميق النظر، وكان جاداً في تربية تلاميذه علمياً.

وبالإضافة إلى حلقات الدرس اليومية، كنّا في أيام الخميس والجمعة، برفقة السيد رضواني (عضو لجنة صيانة الدستور)، والسيد قديري (المسؤول عن أجوبة الاستفتاءات في مكتب الإمام الخميني عليه السلام) والسيد القائد الخامنئي، نجلس في حضرته من أوّل الصباح إلى الظهيرة، ونقضي الوقت بالبحث والحوار حول المسائل، وقد حصلنا من هذه الجلسات على فوائد علمية جمة.

وكان الإمام الخميني يتمتع بميزة خاصة في بيان آراء كبار العلماء، والتوسّع في نقدها ومناقشتها. وكان عليه السلام يذهب إلى الاعتقاد - وعلى هذا ربّى تلاميذه - بأن القداسة لا تكون لغير أقوال المعصومين عليهم السلام. نعم، يمكن احترام أقوال كبار العلماء، ولكنها لا ترقى إلى مستوى القداسة، واحترامها يكون عبر نقدها ومناقشتها، وليس الإذعان لها وقبولها تعبدًا. وقد كان سماحته يتولّى هذه العملية بجدارة، وكان يُرحّب بالسؤال والجواب والنقض والإبرام من قبل الطلاب، وعمد بذلك إلى تربية جيل من العلماء الناقدين والمصلحين، جزاه الله خيراً.

وفي هذه المرحلة درست مقداراً من الفلسفة والحكمة المتعالية عند الفاضل القدير السيد رضواني. وإلى جانب التحصيل في هذه المراكز المثمرة مارستُ التدريس، فكنت أقضي فترة الصباح بين درسٍ وتدريس، وكُرستُ فترة المساء للتدريس فقط.

وفي الأثناء لم أغفل عن التحقيق وكتابة المقالات العلمية. وعقدنا - مع جماعة

من فضلاء الحوزة، وهم: السيد جمال الدين الخوئي (النجل الفاضل للسيد الخوئي)، والسيد محمد النوري، والسيد عبد العزيز الطباطبائي، والشيخ محمد رضا الجعفري الإشكوري، والدكتور محمد الصادقي (صاحب التفسير)، والأستاذ عميد الزنجاني. اجتماعات أسبوعية، وكنا في هذه الاجتماعات نتباحث ونحقق بشأن مختلف المسائل والمواضيع، وكان كل واحد منا يتكفل بمجال من مجالات العلم. وقد أخذتُ على عاتقي مجال العلوم القرآنية، وأقمتُ أساس تحقيقاتي على هذا التخصص العلمي. ومضافاً إلى ذلك واصلتُ كتابة المقالات ونشرها في المجلات (ومنها: مجلة أجوبة المسائل الدينية، التي كانت تواصل الصدور في تلك الفترة)، وتأليف الرسائل المتنوعة، ومنها: كتاب «تناسخ الأرواح» في الردّ على نظرية التناسخ، التي لقيت رواجاً في حينها، وانتشرت بين طلاب الجامعات على مستوى بغداد، ومن ثم تمت ترجمتها إلى اللغة الفارسية في إيران، مع إضافة بعض الأمور عليها، وطبعت تحت عنوان: «بازگشت روح».

وكذا قمتُ بتأليف وطباعة ونشر رسالة في قضاء الصلوات الفائتة، تحت عنوان: «تمهيد القواعد»، وبعضها عبارة عن تقرير درس الأستاذ السيد الخوئي. وكانت هذه الرسالة أوّل كتاب لي في الفقه الاستدلالي، حيث تناولتُ فيها المسائل الفقهية بأسلوبٍ ومنهجٍ جديد.

لقد كان الدافع وراء اهتمامي بالمسائل القرآنية، إلى جوار الفقه والأصول، هو أنني عند مراجعة المصادر وقراءة الكتب؛ استعداداً لتدريس التفسير، وقفتُ على حقيقة مُرّة، تمثلت في عدم وجود بحث حيوي حول المسائل القرآنية في المكتبة الشيعية الراهنة.

وقد نشأ الوقوف على هذه الحقيقة المرّة من أنني توجّهت إلى المكتبة القرآنية المختصة؛ بغية كتابة مقال حول مسألة «ترجمة القرآن»، ورأيتُ هناك الكثير من الكتب في هذا الموضوع، وبعضها يقع في مجلدين، كما عثرت على الكثير من الرسائل والمقالات للمفكرين والعلماء المصريين المعاصرين، ولكنّ لخيبتني لم أجدُ لعلماء حوزة النجف سوى ورقة إعلان صادرة عن الشيخ محمد حسين آل كاشف

الغطاء. وقد كان لهذا الأمر وقعٌ قاسٍ عليّ، وقد دفعني ذلك بشدّةٍ إلى كتابة عمل موسوعي في هذا الشأن (المسائل القرآنية)، يضمّ آراء العلماء والمفكرين المتقدمين والمعاصرين من الشيعة. وكان ثمرة ذلك الجهد المتواصل سبعة أجزاء من كتاب «التمهيد في علوم القرآن»، وكتاب «التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب» في جزئين، وهو عبارة عن استدراك لما فات الأستاذ الدكتور محمد حسين الذهبي المصري، الذي هضم في كتابه حقّ الشيعة وتجاهل دورهم في هذا المجال.

وفي عام ١٣٥١هـ.ش، حيث أمر حكم البعث في العراق بتسفير الإيرانيين وترحيلهم إلى إيران، توجّهتُ برفقة زوجتي وأولادي إلى قم المقدّسة، حيث واصلت نشاطي في حوزتها العلمية، وحملت معي الكتب المهمّة، ولا سيّما المخطوطات، ليتّم إرسال الكتب الأخرى لاحقاً. ومنذ أن دخلتُ إلى قم واصلتُ ذات المنهج الذي كنتُ قد بدأتُه في الحوزة العلمية السابقة (في كلّ من: كربلاء المقدّسة، والنجف الأشرف). غاية ما هنالك أنني قد اقتصرْتُ في مجال الدراسة على حضور درس خارج الأصول للميرزا هاشم الآملي، وتفرّغتُ في سائر الأوقات للتدريس والتحقيق.

وفي مجال التدريس باشرتُ في بداية الأمر التدريس على مستوى السطوح العليا، حيث الرسائل والمكاسب والكفاية، لأنّقل بعد ذلك إلى تدريس خارج الفقه والأصول. وفي الأثناء اشتغلتُ في مدرسة حقّاني العالية، بإدارة الشهيد القدوسي - وبدعوةٍ منه -، بتدريس المسائل القرآنية، ولا سيّما العلوم القرآنية، التي كانت حتّى ذلك الحين على شكل كرّاسات، وكان الطلاب الذين حضروا في تلك الحلقات الدراسية من الفضلاء الذين أصبحوا فيما بعد من مشاهير المعاصرين الذين يُشار إليهم بالبنان.

وبالإضافة إلى تفسير القرآن والعلوم القرآنية، طُلِبَ مِنّي تدريس الفقه (مكاسب الشيخ الأنصاري)، والأصول (الرسائل) أيضاً.

وإلى جانب التدريس، واصلتُ العمل في مجال البحث والتحقيق بجديّةٍ أكبر، وتمّ العمل في البحوث التي كنتُ أنجزتها في النجف الأشرف على نطاقٍ واسع، وأخذتُ أجزاء التمهيد تصدر تباعاً. وفي عام ١٣٥٧ - ١٣٥٨هـ.ش، حيث باكورة

انتصار الثورة الإسلامية المباركة، كان المجلد الثالث من التمهيد يوشك على الخروج من المطبعة، حتى اكتملت الأجزاء ستّة، وقد أُعيد طبعها - مجدداً - بجهود دار نشر جماعة المدرّسين.

وبعد قيام الدولة الإسلامية تمّت المصادقة على اعتبار المسائل المطروحة في هذا الكتاب لتكون منهجاً دراسياً أولياً لعموم الطلاب، وطلب منّي القيام بتدريسها في الحوزة العلمية، حتى تمكّناً بالتدريج من إعداد جيلٍ من المختصّين في مختلف المجالات العلمية، ومن بينها: التفسير، والعلوم القرآنية. وبدأ البعض من الفضلاء بالتأليف والتدريس في هذا المجال، وأخذت الدائرة بالانّساع، لنحصل اليوم على أربع عشرة كُلية خاصّة بالعلوم القرآنية، بالإضافة إلى الحوزات العلمية - التخصصية في كلّ أرجاء إيران.

وفي هذا السياق كانت لنا كتبٌ أخرى قمنا بتأليفها بما يتناسب وظروف تلك المرحلة، ومنها: كتاب «صيانة القرآن من التحريف»، في الدفاع عن حرمة القرآن وحراسة حياضه. وكان سبب ذلك أن أحد الكتّاب الباكستانيين، واسمه «إحسان إلهي ظهير»، قد كتب بعض الكتب التي هاجم فيها مذهب التشيع، وفي ما يتعلّق بمسألة تحريف القرآن أنّهم الشيعة بالقول بالتحريف.

ولذلك قمّت؛ لدفع هذه التهمة، بالتشهير عن ساعديّ؛ للدفاع عن الكيان المقدّس للقرآن، وكتب هذا الكتاب في مدّة لا تتجاوز الأشهر الستّة (حيث بدأت الكتابة في الأول من شهر رمضان من عام ١٤٠٧هـ، وفرغت منه في الآخر من شهر صفر من عام ١٤٠٨هـ). وقد طبع حتى الآن عدّة مرّات. وقد ظهرت له ترجمتان باللغة الفارسية: واحدة مختصرة؛ وأخرى تفصيلية. وكذلك كتاب «التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب» في جزئيّين، وترجمته باللغة الفارسية تحت عنوان: «تفسير ومفسّران»، وطبع ليكون في متناول الباحثين.

وفي مجال المعارف القرآنية كتبتُ الكثير من المقالات، التي نُشرت في المجلات والشهريات، وهي معدّة للطبع ضمن خمسة مجلّات. والمشروع الذي قمّت به مؤخّراً (من بداية عام ١٣٧٩هـ.ش)، ويحظى بأهميّة خاصّة، هو «جمع وتنسيق الروايات

التفسيرية لدى الفريقين»، ويساعدني فيه فريقان من عشرة أشخاص من ثُخْبِ الحوزة العلمية والمتخرجين من المدرسة القرآنية، حيث يتقدمون في العمل بوتيرة متسارعة. إن الروايات التفسيرية ماثلة في الكتب كمادة خام، وإن ما قام به الفقهاء بالنسبة إلى الروايات الفقهية لم يحصل بالنسبة إلى الروايات التفسيرية، ومن هنا فقد اختلط السليم منها بالسقيم. وقد تكفّلت بهذا المشروع الخطير المتمثل في غريبة هذه الروايات، وتعيين مصير نخبة التفاسير الروائية، من خلال الاعتماد على همّة الزملاء الأفاضل، وأسأل الله أن يوفّقنا لإكمال وإتمام هذا العمل على أحسن وجه، إن شاء الله.

كما أن الجزء السابع من التمهيد، الذي يتناول موضوع الردّ على الشبهات المثارة حول القرآن، قد طُبِعَ تحت عنوان: «شبهات وردود».

وإلى جانب النشاط القرآن، كان العمل الفقهي قائماً على قَدَمٍ وساق منذ الفترة التي قضيتها في النجف الأشرف، وقد كتبت الكثير من الكتب والرسائل في هذا المجال، ويمكن إجمالها على النحو التالي: «تمهيد القواعد»، و«حديث لا تُعاد»، و«ولاية الفقيه: أبعادها، وحدودها»، و«مالكيّة الأرض»، و«مسائل في القضاء». وقد طُبِعَت باللغة العربية.

إن الجهد الواسع الذي بذلته في هذا المجال (الفقه) كنتُ قد بدأتُه منذ سنوات طويلة، ولا زلتُ أواصله، وهو عبارة عن آراء فقهية حديثة على أساس الاجتهاد المتطور في القرون الأخيرة، وهي ثمرة أفرزتها دروس خارج الفقه، بحسب ترتيب الأبواب الفقهية لكتاب «جواهر الكلام»، وهو في طور الاكتمال تحت عنوان: شروح وتعليقات على هذا الكتاب، من أوّل كتاب الطهارة وحتى آخر كتاب الديات، كتبْتُها بشكلٍ متواصل وغير متواصل. وأسأل الله تعالى أن يوفّقني لإنجازها على الوجه الأكمل. إنه وليّ التوفيق.

قم - محمد هادي معرفت

١٣٧٩/١٢/١ هـ - ٢٠٠٠ م

الشيخ معرفت

إطالة عامة على تجربته الفكرية

أ. محمد جواد صاحبي (*)

ترجمة: حسن علي مطر

مقدمة —

كان مكتب مجلة «كيهان أنديشه» محفلاً يأنس به عدد من العلماء والمفكرين، حيث يجتمعون فيه. وكانت الكثير من الاجتماعات تُعقد دون تخطيط سابق، حيث يقد الضيوف دون دعوة، ويمكن القول في الحقيقة: إن مكتب المجلة قد تحول إلى ما يشبه المقهى أو المنتدى الفكري والعلمي، الذي يقصده أصحاب الفكر والقلم. إلا أن بعض الاجتماعات كان يتم التخطيط لها مسبقاً، وكانت الدعوات توجه إلى العلماء، ويتم عقد الاجتماعات تحت رعاية اللجنة العلمية أو الهيئة التحريرية. وقد سبق لي أن ذكرتُ بعض الذكريات والخواطر عن تلك المرحلة، وسوف أعمل على نشرها إن شاء الله تعالى. ومن الأشخاص الذين كانوا يُبدون عناية واهتماماً خاصاً بمجلة «كيهان أنديشه»، ويشارك في اجتماعات هيئتها التحريرية، ويساعدنا في مناقشة ومعالجة المقالات القرآنية، ويقدم للمجلة من حين إلى آخر بعض المقالات التي تتزّين المجلة بنشرها على صفحاتها، هو الشيخ محمد هادي معرفت.

يعود تعلقي بالشيخ معرفت إلى عدة أمور:

أحدها: إنه من تلاميذ الإمام الخميني. وقد بلغني أنه عندما كان مقيماً في

(*) كاتبٌ ومحققٌ في الحوزة العلمية في قم، متخصصٌ في دراسة تاريخ الحضارات.

النجف الأشرف قام بترجمة أبحاث الإمام عليه السلام حول ولاية الفقيه إلى اللغة العربية، وأنه كان شديد التعلق به. وقد مثّلت هذه المزية التي يتمتع بها الشيخ معرفت بالنسبة إلى شاب مثلي كان له دورٌ في الثورة الإسلامية أهميّةً بالغة.

وثانيها: تحقيقاته العلمية، حيث كان في تلك المرحلة قد أرسل كتاب «التمهيد في علوم القرآن» إلى الطبع على ما يبدو.

وثالثها، وهو الأخير، وهو الأهم: أخلاقه الدمثة، وحرّيته الفكرية، وتواضعه الكبير، الذي قلّم نجده عند الآخرين. وكنتُ كلّما اتّصلت به هاتفياً، ورجوت منه الحضور إلى مكتب المجلة، يلبيّ رجائي، ويحضر في الوقت المحدّد دون إبطاء. وكان يقرأ المقالات بصبرٍ ودقّة، ويعرض وجهة نظره التصحيحية، وكان يتناول البحث بحضور الجميع، وكان أحياناً يلبيّ الدعوة التي نوجّهها له، رغم المرض الذي كان يعاني منه، ورغم حاجته في بعض الأحيان إلى إجراء عمليّة جراحية كبرى. وكان أحياناً يتصل بمكتب المجلة أو بالمنزل، ويقول بكل تواضع: هلاً تفقّدتم أحوالنا؟

وقد استمرّ هذا التواصل، وتواصلت هذه الألفة بيننا، إلى اليوم الأخير من حياته المباركة. وقد استمرّ حضوري المستمرّ في حلقة المعنيين بالبحث القرآني لسماحته في مؤتمر الباحثين في الشأن الديني الذي كنتُ أدعو إلى انعقاده إلى ما قبل يوم واحد من وفاته، حيث قدّم لي الجدول النهائي بقائمة أعماله العلمية. بطلبٍ مني. خلال حضور جمعٍ من المحقّقين في العلوم الدينية.

وبمناسبة الذكرى السنوية لرحيل هذا الأستاذ الكبير أجد من الواجب تلبية أمر بعض الأصدقاء المخلصين، من خلال تقديم قبضةٍ من سنابل البيدر العلمي لهذا الأستاذ إلى أصحاب الفضيلة من العلماء والمفكرين.

التفكير والتأمّل —

لقد كان الشيخ معرفت - وعلى الدوام - يحثّ طلاب العلوم الدينية على أعمال الفكر، وممارسة التدقيق والتأمّل. ومن هنا كان يدعوهم إلى التأمّل والتدبّر من خلال توظيف القرآن والسنة. وفي شهر آذر من عام ١٣٧٨ هـ.ش، حيث أقمنا مهرجاناً

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

للاحتفاء بالباحثين في الشأن الديني، كانت الكلمة الافتتاحية لسماحته، فبدأها بالقول: «إن القرآن الكريم يخاطب النبي الأكرم ﷺ قائلاً: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤). إن هذه الآية التي تحظى بأهمية كبيرة للغاية تبين رؤية الإسلام بشأن التفكير والتدبر.

تشتمل هذه الآية على ثلاثة أمور:

الأول: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ﴾.

الثاني: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾. إن هذا المقطع من الآية يفهم منه أن للنبي وظيفتين: الأولى: هي الإبلاغ؛ والثانية: هي البيان. فلا يقتصر الأمر على الإبلاغ، بل لا بدّ معه من التفسير والإيضاح والبيان.

الثالث: ﴿وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾. فلم يقل: «لعلهم يستمعون» أو «لعلهم يطيعون»، بل قال: «لعلهم يتفكرون ويتدبرون»، وهذا يعني أن عليهم التفكير والتدبر حتى في الكلام الذي يسمعون مباشرة من النبي الأكرم ﷺ، وعليه فإن هذه الآية ونظائرها تبين أن للتفكير والتدبر مكانة مرموقة ومنزلة رفيعة في الإسلام. ومن هنا فقد دفع المسلمين منذ اليوم الأول إلى البحث والتحقيق، وهذا يعني أن على المجتمع الإسلامي أن يكون مجتمعاً مفكراً، ولا يكون مجرد مجتمع يقبل الأقوال عن تقليد وتعبّد.

كان هذا النوع من الكلمات - التي تصدر عن الشيخ معرفت - يثير أحياناً حفيظة بعض الذين يعيشون هاجس سقوط أو انحراف المجتمع الإيماني، ويوجهون له سهام النقد والاعتراض، حيث يتوهمون أن الدعوة إلى حرية التفكير تؤدي إلى الخروج عن دائرة التعبد، الأمر الذي من شأنه أن يؤول إلى أقول المعتقدات الدينية. من هنا فإن هؤلاء لم يكونوا يطبقون كلامه. وقد سبق للشيخ معرفت أن تحدّث عن هذه الظاهرة قائلاً: «لقد اعترض عليّ بعض الأصدقاء قائلاً: إن طرح هذا النوع من المسائل قد ينطوي على بعض المخاطر. فأنت تقول: إن الله يدعو الناس إلى التدبر حتّى في الأمور التي يسمعونها من النبي مباشرة - سواء أكانت من الفروع أم الأصول -، وأن يؤمنوا بها بعد التدبر. وقد يصل شخصٌ من خلال التدبر إلى خلاف ما يريده الإسلام، فما هو الشأن حينئذ؟!»

فقلتُ له في الجواب: إن الذي قال هذا الكلام كان على جانب من الثقة والاطمئنان، بحيث يعلم أن الشخص إذا تدبّر في كلامه بشكلٍ صحيح لن يصل إلى غير ما يريد. إن تعاليم الإسلام لا تتطوي على أيّ غموضٍ أو إبهام، من هنا فإن مسألة التفكير والتدبّر تعتبر واحدةً من أهمّ المسائل التي يطرحها الإسلام، ويدعو الناس إليها^(١).

تعريفُ بجذور البحث والتحقيق (التتبّع) —

كان الشيخ معرفت ينصح الطلاب والجامعيين والباحثين في موضوع ما أن يبحثوا ويحققوا في مؤلفات وآراء الآخرين، وأن يطلعوا على النتائج والمعطيات العلمية للآخرين. ومن هنا كان يؤكّد على ضرورة أن لا يبدأ المحقّق من الصفر أبداً. وكان من هذه الناحية يستند إلى سيرة العلماء الكبار، ويقول في ذلك: «لقد كتب العلامة الحلّي في وصيّته لولده قائلاً: بُني، إذا أردت أن تكون فقيهاً معلماً فعليك أن تطلع على آراء الفقهاء».

وبطبيعة الحال فإن الشيخ معرفت كان في الوقت نفسه مدركاً لآفة الرجوع إلى تراث المتقدمين؛ إذ من الممكن أن تخلق لدى المحقّقين حالة من النزعة التقليدية في اللاشعور، الأمر الذي سيحول دون حرّية التفكير والاجتهاد والإبداع كما قيل بشأن المتقدمين. من هنا يقول الشيخ معرفت: «إن التتبّع والبحث في آراء المتقدمين في كل علمٍ لا يعني أن نقلدهم في آرائهم. كلا، فالعلم في نهاية المطاف هو حصيلة الفكر والتدبّر الذي بذله المتقدمون، وبذلك يكون قد طوى بعض مراحل التاريخ. فإذا أردت أن تبدأ من الصفر كانت الحركة دورانية! من هنا عليك أن تنظر في ما قاله المتقدمون، وما قاله المتأخرون. إن الدين يحتاج إلى عملية تتبّع متكاملة، ولا يكفي أن تقرأ كتاباً أو كتابين، أو تعتمد على مصدرٍ أو مصدرين؛ ليصحّ إطلاق لقب المحقّق عليك».

لقد عمد الشيخ معرفت بعد بيان هذه المسألة إلى التأكيد على أن الباحث عليه أن لا يقتنع حتّى بالكتب التي ترتبط بالموضوع على نحوٍ مباشر، بل عليه مراجعة

الموضوع حتى في الكتب التي يقل احتمال تناولها لذلك الموضوع. وقد أشار سماحته إلى نماذج من أسلوبه في هذا الشأن، إذ يقول: «عندما كنت أكتب في القراءات كانت جميع الكتب التي تتناول هذا الموضوع في متناول يدي، وكنت أنظر في جميع المصادر التي كتبها المتقدمون والمتأخرون. وهناك قراءة متأثرة عن ابن مسعود في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ (الرحمن: ٩)، إذ كان يستبدل كلمة القسط باللسان، ويقرأ الآية على النحو التالي: «وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِاللِّسَانِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ»، حيث كان من دأب ابن مسعود أن يستبدل الكلمات الغامضة بكلمات أوضح. فهل تعلمون من أين حصلت على هذه المعلومة؟ أنا لم أحصل عليها من المصادر الخاصة بموضوع القراءات، وإنما عثرت عليها في كتاب البيع من «إحياء العلوم»، للغزالي، وهي غير موجودة في أي مصدر من المصادر الأخرى.

أذكر لكم مثلاً آخر، وبطبيعة الحال أنا إنما أبوح لكم بهذه الأمور بوصفي زميلاً لكم، ولا أريد بها أن أتجح أو أتكبر عليكم. التفتوا إلى هذه الآية الكريمة، حيث يقول تعالى: ﴿خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ۖ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ (الطارق: ٦ - ٧). عندما تراجعون التفاسير الموجودة بشأن هذه الآية ستجدون جميع المفسرين يقولون: إن الصُّلْبَ يعني صلب الرجل، والترائب تعني ترائب المرأة، ويفسرونها بأنها أضلاع صدر المرأة. هذا ما قاله جميع المفسرين من المتقدمين والمتأخرين. وهذه النظرية تضع المحقق أمام إشكال علمي؛ إذ العلم لا يتوافق مع هذه النظرية، سواء في ذلك العلم الجديد والعلم القديم. فحتى ابن سينا قال بعدم صحة هذا الكلام، وقد ذهب ابن سينا في كتاب «القانون» إلى أن المرأة لا مني لها. فالمني من الرجل فقط.

وذات يوم اتصل بي أحد أساتذة الجامعة، وقال لي: لم أستطع إقناع الطلاب برأي المفسرين في هذا الشأن، وذهبت كل محاولاتي في الاستشهاد بأقوال العلماء والأطباء أدراج الرياح.

وعلى المستوى الشخصي راجعت ما يقرب من الثلاثين تفسيراً حول تفسير هذه الآية، ولم أعتز على شيء جديد، إلا في تفسير ابن كثير، حيث نقل كلاماً عن

الضحّاك - وهو من مفسّري القرن الهجري الثاني، وهو من التابعين -، إذ يقول: التَّرائِبُ بَيْنَ التَّدْيِينِ وَالرَّجْلَيْنِ وَالْعَيْنَيْنِ، بمعنى ما كان من العظام زوج. فالترائب جمع تريبة من الترب، ويطلق لغةً على الأطفال المتقاربة أعمارهم، والذين يلعبون بالتراب معاً، وعليه فالترب مشتق من التراب.

إذن فكلمة التربية تجمع على ترائب، وتطلق على العظام الموجودة في الجسم على شكل أزواج. من هنا يقول الضحاك: التَّرائِبُ بَيْنَ التَّدْيِينِ وَالرَّجْلَيْنِ وَالْعَيْنَيْنِ. وبذلك ساعد قول مفسّر على حلّ مشكلتنا، وهذا لا يكون إلا من خلال التتبّع. من هنا فإن من وظائفكم الخطيرة - بوصفكم من المحقّقين - هو التتبّع^(٢).

مواجهة الشكّ والشبهة —

لم يكن الشيخ معرفت يخيف الباحثين وطلاب العلوم الدينية من التعرّض للشكّ أو الوقوع في الشبهة، وإنما كان يعلمهم كيفية التعامل مع الشكّ والاستفهام. كما كان يأبى على الدوام محو صورة المسألة، ويسعى إلى تقوية الأذهان والأفكار؛ لتغدو قادرة على حلّ المسائل. ومن هنا فقد صرّح في كلماته بهذه المسألة، ومن ذلك قوله: «إن الحركة باتجاه التحقيق، والتي يُراد منها أن تؤدي إلى اليقين، إنما تنطلق من الشكّ. فلو لا الشكّ لما كان هناك مَنْ ينشد اليقين، فاليقين إنما يأتي في أثر الشكّ؛ لأن الشكّ هو الدافع نحو تحصيل اليقين، ولذلك نجد جميع العلماء بدأوا جميع حركاتهم العلمية من الشكّ. والذي لا يكون عنده شكّ لا يُكلّف نفسه عناء البحث والتحقيق، ولذلك لا يحصل على ذلك اليقين المنشود أبداً. والملفت للانتباه أن القرآن الكريم في الأساس يؤكد على ضرورة أن لا يقبل المؤمن شيئاً إلا بعد التأمل والتفكير، بمعنى أن عليه أن يفكر ثم يتبنّى ما يُطرح عليه. فمثلاً: في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤) يقول تعالى: إن على النبي أن يبيّن، وعلى الناس أن يتدبّروا ويفكّروا في بيان النبي، وكان بإمكان الله أن يقول: «لعلهم يؤمنون بما تقول»، ولكنّه لم يقل ذلك.

وأساساً إن منهج دين الإسلام منهج تحقيقي وعقلي، والإسلام يريد للمؤمن

الحقيقي أن يتعاطى مع المسائل بشكل علمي وفكري. وبطبيعة الحال فإن التعبد بالإسلام حسنٌ بالنسبة إلى البعض، ولا إشكال فيه. ولا شك في حسن عاقبة المتعبدين، وأنهم سيدخلون الجنة حتماً. بيد أن الذي يريده الله يفوق هذا الأمر، وإن هذا الكلام إنما هو صادرٌ عن وجود مطمئن بأن التفكير الصحيح سيهدي إلى الحقيقة حتماً. وليس الأمر بأن يضع القرآن نفسه في مغبةٍ إعراض الناس عنه بسبب تفكيرهم؛ لاطمئنانه بعدم حصول شيء من ذلك»^(٣).

في بعض الأحيان كان يَفِدُ إلى قم المقدسة، وإلى مكتب «كيهان أندیشه»، بعض الأشخاص من البلدان الأخرى؛ وذلك للقاء أعضاء الهيئة التحريرية، والحصول على إجابات عن بعض الشبهات العالقة في أذهانهم. وكان من بين هؤلاء «البروفسور نوري عثمانوف»، مترجم القرآن إلى اللغة الروسية، وقد ادَّعى أن ترجمته دقيقةٌ وخالية من الإشكالات الواردة على بعض الترجمات الفارسية، وكان يقول: «لقد قرأت الانتقادات التي أوردها عددٌ من الناقدين، من أمثال: السيد بهاء الدين خرماشاهي، على ترجمات القرآن، وبحمد الله فقد وجدتُ ترجمتي خاليةً من تلك الإشكالات. ولكني مع ذلك أواجه في الترجمة بعض المشاكل أحياناً، ولا أستطيع التغلب عليها وإدراكها بالذهنية الراهنة، ومن ذلك: آيات من قبيل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥). فما هو السبيل إلى تفسيرها؟ إذ لو فسّرنا الاستواء بمعنى «الجلوس» لزم من ذلك القول بالتجسيم».

وقد استمع الشيخ معرفت إلى كلامه برحابة صدر، ثم أجابه قائلاً: إن «الاستواء» في اللغة العربية لا يعني الجلوس دائماً، كما لا يستعملها المتكلم العربي في مطلق معنى الجلوس، وعلينا أن نعلم قبل ذلك ما هو المراد من «العرش»؟ وما هو المراد من «الكرسي»؟ فلو قلنا بأن العرش والكرسي هو هذه الأدوات المعهودة التي يجلس عليها الملوك والناس لزم من ذلك أن يكون الاستواء بمعنى الجلوس، وأما إذا اعتبرنا «العرش» كنايةً عن التدبير كان معنى الاستواء هو الاستيلاء والسلطة. وبعد هذا الجواب انتقل الأستاذ معرفت إلى بيان متشابهات القرآن، ونقل عن الزمخشري قوله: إن بعض الآيات التي كانت من المحكمات تحولّت بفعل التفسير المشوّه إلى

متشابهات.

ثم طرح «البروفسور عثمانوف» أسئلة أخرى، وأجاب عنها الأستاذ معرفت بسعة صدر، ولم يُبقَ على شيءٍ منها. الأمر الذي دعا البروفسور عثمانوف إلى الاعتراف قائلاً: لكي يدرك المرء المسائل التي ذكرتموها عليه أن يبدأ التعلُّم من جديد في مدارسكم الدينية^(٤).

أسلوب التحليل النقدي —

كان الشيخ معرفت شديد التمسك بمنهج التحقيق النقدي، وكان يقول بشأن هذا المنهج: في مقام استعراض آراء الآخرين يمكن العمل بثلاثة أساليب:

الأول: أسلوب «الهدم»، بمعنى تشويه آراء الآخرين. وفي هذا الأسلوب يبدأ المحقق عمله - في كل مسألة أو موضوع يريد التحقيق فيه - بنقد آراء الآخرين، ويعمل على استعراض آراء الآخرين على نطاق واسع، والتركيز على النواقص والعيوب فيها، دون أن يبدي شيئاً من عنده.

وكان سماحته يرى هذا الأسلوب خاطئاً، وكان يقول: إن آفة هذا الأسلوب تكمن في أن المحقق يصرف وقته وطاقته في مجرد التشويه والتخريب، ولا يترك لنفسه فرصة الإبداع والابتكار والإنتاج الفكري.

الثاني: أسلوب البناء والإحكام، بمعنى الخوض في الرأي المختار، والعمل على دعم مبادئه.

إن المحقق من خلال انتهاجه لهذا الأسلوب يعمل قبل كل شيء على التوجه نحو مختلف الآراء، ويبادر إلى دراستها دراسةً دقيقة، ليقوم بعد ذلك بفرز الرأي الأرجح والأقوى من بينها، ومن ثم يعمل على تدعيم مبادئه، ويسوق له أدلة وبراهين وشواهد متقنة. وأضاف سماحته قائلاً: إن هذا الأمر يحتاج - بطبيعة الحال - إلى مقدرة علمية عالية، وإن من العلماء الذين كانوا ينتهجون هذا الأسلوب هو أستاذنا العظيم السيد الخوئي.

لقد كان السيد الخوئي في بيان المسائل قلماً يتعرّض لآراء الآخرين، وإنما

كان في كلّ مسألة يتّجه مباشرة إلى الرأي الأصيل والقويّ فيها، ويجهد في العمل على تدعيمه وتقويته. وإذا اقتضتْ الضرورة أحياناً لجأ إلى ذكر رأي أو رأيين مخالفين. وكان في الغالب يذكر رأي المحقّق النائيني أو السيد الإصفهاني، وكان السيد الخوئي يُعبّر عن النائيني بـ «الشيخ الأستاذ»، وعن السيد الإصفهاني بـ «بعض المحقّقين».

وكان الشيخ معرفت يقول: إن هذا الأسلوب أسلوبٌ تحقيقي للغاية؛ لأن المحقّق يصرف فيه طاقته في مجرد شرح وتدعيم الرأي المختار، دون تضعيف الآراء الأخرى.

الثالث: أسلوب في غاية التعقيد، وكان هذا هو الأسلوب الذي ينتهجه الشيخ هادي الطهراني، وهو من المعاصرين للآخوند الخراساني. وكان الشيخ محمد رضا الجرقوئي - وهو من الحكماء والفلاسفة والعلماء الكبار في كربلاء - إذا أراد تحصيل آراء الشيخ هادي الطهراني يدرس مدّة على يد الشيخ علي الرامهرمزي، رغم أنه أعلم منه؛ لأنه كان شديد الشغف بالشيخ هادي الطهراني.

لقد قال لي الشيخ محمد رضا الجرقوئي ذات مرّة: ليست العبرة بأن يقوم المرء بهدم آراء الآخرين، إنما العبرة بأن تكون إذا هدمت قادراً على البناء، فتكون (هادماً بانياً)، وكان يقول: لم يكن مَنْ هو قادرٌ على هذا الأسلوب غير الشيخ هادي الطهراني، حيث كان يستطيع تحويل الأكواخ المتداعية إلى قصور شامخة. وقد ذكر لذلك الكثير من الأمثلة. وهنا سأذكر لكم واحداً من تلك الأمثلة.

إن من تلك الموارد مسألة التعارض في الأراضي الشاسعة الأبعاد. إن هذه الأراضي الزراعية الكبيرة إذا كانت خالية، وأراد المكلف أن يقيم عليها أو يصلي فيها وما إلى ذلك، هل يُشترط في ذلك الحصول على إذن صاحبها أم لا؟

هذه من المسائل التي احتدم الخلاف حولها بين العلماء والفقهاء منذ القدم. وقد ذهب الأغلب إلى وجوب الحصول على إذن صاحبها. وتبدو المشكلة إذا كان صاحب الأرض من خارج المذهب أو كان مُشترِكاً، وهنا يغدو الحصول على الإذن والرضا مشكلاً. ومن هنا ذهب أكثر الفقهاء إلى القول بالاحتياط، وعدم الصلاة في مثل هذه الأراضي.

بيد أن للشيخ هادي الطهراني في هذه المسألة بياناً في غاية الدقة، وهو يستحق الإشادة حقاً، إذ يقول: إن هذه المسألة أساساً من الأمور التي تقوم على القصد، وإن ذات القصد الذي يشترط هنا هو الذي يحدد جهة الملكية في ذلك الشيء.

بمعنى أن المزارع لو سحب مجرى للماء من مجرى أكبر؛ لإرواء زرع، فحيث يكمن الحل في هذه الجهة يتم حصرها بهذه الجهة فقط، فإذا أردت الوضوء من هذا المجرى، بحيث لا يعد وضوؤك أو تصرفك مخالفاً ومعارضاً لتلك الجهة وذلك القصد، لم يكن للمزارع شأن في ذلك أصلاً، فلا حاجة إلى اشتراط أخذ الإذن منه؛ لأن ملكيته لم تتعلق بهذه الجهة. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الأرض. ومن هنا فإن هذا هو الذي يحدد الملك في إطار تصرفنا أو تصرف الآخرين. فهذه المسألة هي التي تحدد ما إذا كان الأمر يحتاج إلى إذن أو لا، وعليه حتى لو صرح المالك بعدم الرضا لا يكون عدم رضاه معتبراً^(٥).

التدقيق والتحقيق —

إن من الخصائص التي يتمتع بها الشيخ معرفت في البحوث القرآنية الدقة وبُعْد الرؤية وعمق الفكرة. كان سماحته يقول: إن ما نُسب من القول إلى بعض كبار العلماء باشتغال القرآن على جميع العلوم التي يحتاج إليها الإنسان، وأن ليس هناك علمٌ تجاهل القرآن ذكره، إنما هو أولاً: مجرد ادعاء جزائي؛ وثانياً: إن نسبة مثل هذا الادعاء إلى العلماء الكبار لا أساس لها من الصحة، كما نسب ذلك إلى أبي حامد الغزالي، من القول بأن القرآن قد اشتمل على جميع العلوم، من العلوم التدبيرية والنجوم والطب وكل ما يُطلق عليه عنوان العلم. إن نسبة مثل هذا الكلام إلى رجل عظيم مثل: الغزالي لا يمكن قبولها بحال؛ وذلك لاستبعاد صدور مثل هذا الكلام الاعتباري عن أصحاب الفكر والفضيلة، وأبو حامد من أكابر علماء المسلمين.

يقول الغزالي: إذا أردنا أن نفهم القرآن الكريم فهماً صحيحاً فلا بُدَّ من الإحاطة بجميع العلوم البشرية، بمعنى أن هناك ضرورةً لتحصيل العلوم والمعارف البشرية المتنوعة لفهم ومعرفة جميع أبعاد القرآن وأعماقه. ثم يستنتج ويقول: إن هذا

هو الذي دفع المسلمين في صدر الإسلام - ولا سيما في القرن الهجري الثاني والثالث - إلى تحصيل مختلف أنواع العلوم التي كان يحتاجها المجتمع البشري آنذاك، وذلك لغرض فهم القرآن، بمعنى أن الناس؛ لكي يدركوا عمق المطالب القرآنية وجميع الأسرار والإشارات الكامنة فيه، كان لا بدّ لهم من التعرّف على جميع العلوم. وعليه فإنّ ما نقوله من أن القرآن منشأ لجميع العلوم الإنسانية نعني به إيجاد الدافع لدى المسلمين لتحصيل جميع العلوم والمعارف.

كما توصّل الشيخ معرفت، من خلال دقّته في الطرائف القرآنية وكلمات المفسّرين والمحقّقين في العلوم القرآنية، إلى نتيجة مفادها أن القرآن لا يمكن أن يكون حتّى كتاباً في علم التاريخ.

وقال سماحته، نقلاً عن سيد قطب: إن القرآن عندما يقدّم تقريراً تاريخياً يتعاطى مع ثلاثة عناصر، وهي: عنصر الزمان؛ وعنصر المكان؛ وعنصر البطولة. إن هذه العناصر الثلاثة الأساسية في غاية الأهميّة لكتابة التاريخ، فلو كتب المؤرّخ حادثة، وأغفل فيها واحداً من هذه العناصر الثلاثة، يكون ما كتبه ناقصاً.

يقول سيد قطب: إن القرآن لا يتعرّض إلى ما يتعرّض له المؤرّخون؛ لأن المؤرّخين يختلفون فيما بينهم في تحديد الزمان والمكان والشخصيات (التي تأخذ دور البطولة)، كما يختلفون فيما بينهم من منطلقات عصبية أيضاً. ومن هنا نجد القرآن الكريم، بعد بيان قصة أصحاب الكهف، وإشارته إلى الاختلاف في الروايات بشأن عددهم، ينقل قول الله سبحانه وتعالى لنبيّه الأكرم ﷺ: ﴿قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِراً وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ (الكهف: ٢٢).

بل يذكر الله حتّى باختلاف أقوال الآخرين في عدد السنين التي اختفى ونام فيها أصحاب الكهف، إذ يقول تعالى: ﴿وَلَيْتُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِئَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾ (الكهف: ٢٥).

يضيف الشيخ معرفت في هذا الشأن قائلاً: إن عبارة ﴿وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾ واضحة؛ لأن السنوات الثلاثمائة كانت في ضوء التاريخ الشمسي، وحيث كان المخاطبون من العرب كان هناك احتمال أن يتبادر إلى الذهن أن حساب عدد السنين في هذه الآية

إنما هو على طبق النظام القمري، فأمر الله بإضافة تسع سنوات؛ لتكتمل عدّة السنين؛ لأن كلّ مئة وثلاث سنوات قمريّة تعادل مئة سنة شمسيّة. بيّد أن الله بعد بيان هذه الرواية الشائعة يُبادر إلى الاستدراك والقول: ﴿قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا﴾ (الكهف: ٢٦). وعليه فإن القرآن الكريم لا يريد البتّ في هذه المسألة، أو الحديث عنها بضرر قاطع، وإنما يريد توضيف ما هو دائرٌ بين أهل الكتاب وسائر الناس من الكلام، وذلك لبيان الأغراض المتعالية. بيّد أن البعض لم يلتفت إلى هذه الناحية، ورأى أن عدّة الثلاثمئة سنة هي التي تمثّل العدد القطعي للسنوات التي قضاها أصحاب الكهف لآبثين في كهفهم، ونسبوا ذلك إلى الله، كما نقل ذلك في الكتب التفسيرية، وتمّ الاستناد له في المسلسل التلفزيوني الإيراني «مردان آنجلس» (أصحاب الكهف).

وقد ورد في دائرة المعارف البريطانية: أن الملك الأول «دقيانوس» قد انتهى سلطانه سنة ٢٥١م، وأما الملك الثاني «تريديوس» فقد انتهت سلطته عام ٤٥٠م. وقد ذكرت هذه الموسوعة أن الفترة الزمنية بين هذين الملكين تقدّر بمئتي سنة. إن الذي يقرأ هذا التقرير التاريخي يتوهّم وجود التعارض في القرآن الكريم، وتردّد إلى ذهنه شبهة في هذا الشأن. في حين أن أدنى تدقيق في هذه القصة يدفع الشبهة من الأساس؛ لأن القرآن لا يريد الدخول في التفاصيل والجزئيات التاريخية، بل كل مراده من رواية القصة إيصال العبرة، وتوجيه الإنسان وهدايته إلى ما فيه الرشاد والكمال^(٦).

الإبداع—

لقد كان ذهن الوقاد والمحلّ الذي يتمنّع به الأستاذ معرفت عنصر إبداع وابتكار متواصل في العملية التنظيرية. وقد اتّصف بالشجاعة والجرأة الخاصة في إبداء الآراء البديعة والاستنباطات الجديدة حتّى اليوم الأخير من أيام حياته. ولا يمكن لنا أن ننسى ذكرى حضوره الأخير في «المهرجان الثامن لمشروع تكريم الباحثين الأوائل في مجال الدين».

وكنّت، بوصفي مدير المهرجان المذكور طوال مراحل انعقاده على مدى ثماني سنوات، أدعو على الدوام شخصيتين لأداء دور المتحدث باسم المهرجان، وهما: الشيخ

معرفت، والشيخ أستاذي.

وقد كان الدافع وراء الاعتماد على هذين الشخصين المحترمين يكمن في أمرين: أحدهما: شعبيتهما ومقبوليتهما بين الباحثين والمحققين في العلوم الدينية، وثانيهما: تواضعهما وعدم سعيهما خلف الأغراض الشخصية والفئوية.

لقد كان هذان العزیزان المحترمان يفيضان علينا بما يجود به كل واحد منهما بحسب تخصصه وخصائصه. وكانا في كل عام يرسلان إلى المهرجان ما تجود به قريحتهما من الموضوعات الجديدة. وكان الشيخ الأستاذي يخوض عادة في مسائل الأخلاق، وينصح الباحثين في الشأن الديني برعايتها. وأما الشيخ معرفت - بوصفه شخصية قرآنية - فكان يسعى إلى البحث عن الأساليب المطلوبة والمناسبة للتحقيق في القرآن، ويلفت عناية المحققين إلى اللطائف والظرائف القرآنية.

في المهرجان الثامن لـ «تكریم المحققين الأوائل في مجال الدين» لبى الأستاذ معرفت دعوتنا برحابة صدر، وكان أول الحاضرين إلى مقر إقامة المهرجان. وعندما أخذ مكانه خلف الميكرفون قال، بعد بيان مقدمة مقتضبة: «لقد فكرت اليوم في الموضوع الذي أحمله إليكم بضاعة مزجاة، وقد خطر في ذهني عدد من العناوين التي طالما شغلت فكري وشكلت لي هاجساً على الدوام، وكانت تقض مضجعي بشكل متواصل، حتى توصلت في نهاية المطاف إلى بعض النتائج بشأنها، ورأيت أن أحمل لكم هذه الحلول بوصفها رافعة للهواجس الفكرية التي عرضت لي، وقد تعرض لكم أيضاً. ولذلك رأيت أن أطرحها اليوم عليكم، كما هو دأبي في طرح مثل هذه الأمور في الأوساط العامة... وبطبيعة الحال، فأنا لا أطرحها إلا في الأوساط العلمية التي يكون الحضور فيها من العلماء والفضلاء من أمثالكم، ولكنتي لم أنشرها مكتوبة حتى هذه اللحظة، فأنا ما لم أطرح المسألة في الأوساط العلمية لأكثر من مرة لا أنشرها مكتوبة أبداً».

ثم استطرد الشيخ معرفت في طرح الاستعانة بالروايات في تفسير القرآن، قائلاً: «إن الرجوع إلى الروايات لفهم القرآن يكون على شكلين؛ فتارة تروم إسقاط المعنى على الآية معتمداً على الرواية. وهذا خطأ؛ إذ ينبغي بالقرآن أن يكون هو المعبر عن

نفسه، وأما أن تكون الرواية هي مَنْ يفسّر القرآن فكلاً وحاشا. فالقرآن هو الذي يصف نفسه بالقول: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١٣٨). كما وصف نفسه في مواضع أخرى بتعبيرات من قبيل: «البصائر»، و«النور»، و«التبيان».

أما إذا كان رجوعك إلى الرواية لغرض أن تجعلك في مناخ يفتح أمامك فضاء يساعدك على فهم الآية بنفسك فهذا هو الأسلوب الصحيح.

من الواضح لنا أن أسلوب القرآن هو أسلوب خطابي، وليس أسلوباً كتابياً. وإن من خصائص الأسلوب الخطابي أن يعتمد المتكلم على ذهنية المخاطب الخاص، بخلاف الأسلوب الكتابي الذي يجب أن لا يعتمد على ذهنية المخاطب.

وحيث إن أسلوب القرآن أسلوب خطابي فقد اعتمد على ذهنية المخاطب الخاص، وعلى القرائن المتوفرة في زمان وحال الخطاب. فإذا أردت أن تفهم القرآن عليك الذهاب إلى ذلك المخاطب الخاص؛ لتجالسه وتستمع إلى آياته؛ لكي تفهمها منه، وعليك أن تتحلّى بتلك الذهنية التي كان يمتلكها المخاطبون في عصر نزول القرآن.

إن دور الروايات يكمن في أن تأخذ بيدك إلى مرابع العرب قبل ألف وأربعمائة سنة، حيث كانوا هم المخاطبون بالآيات، وتمنحك ذهنية شبيهة بذهنيّتهم، وتضعك في أجواء تساعدك على فهم المسائل من ذات القرآن^(٧).

الفقاهة والبحث القرآني —

إن ما ذكرته حتى الآن يعكس إحاطة الأستاذ معرفت بالقرآن والعلوم القرآنية. وبطبيعة الحال فإن للبحث القرآني منزلة سامية، وإن الأنس بالقرآن - بوصفه كلاماً سماوياً - يعني مجالسة ومصاحبة الباري تعالى والمصدر الرئيس لفهم الأحكام والمعارف الإلهية.

بيد أن هذا الكتاب والكلام الإلهي للأسف الشديد أصبح في المجتمع الإسلامي مهجوراً، بل لم يحصل على مكانته المناسبة، حتّى في المحافل العلمية للمسلمين، وكأنّ مفسّر القرآن والمحقّق في العلوم القرآنية لا يستطيع - بل لا ينبغي له -

أن يتدخل في المباحث الفقهية. ومن هنا لو عمد بعض الأفذاذ من الفقهاء إلى الخوض في المباحث القرآنية عد ذلك مغمراً عليهم من قبل بعض العقول القاصرة، حتى يضطروهم الضغط إلى ترك العمل في منتصفه، وما القصة المأساوية لتفسير البيان، للسيد الخوئي، إلا نموذجاً واحداً من هذه الحقيقة.

وعلى الرغم من شهرة الشيخ معرفت بوصفه محققاً بارزاً في العلوم القرآنية، الأمر الذي طغى على توجُّهه الفقهي والاجتهادي، بيد أنه مع ذلك يمتلك منهجاً ومدرسة خاصة في المسائل الفقهية أيضاً. وقد امتاز سماحته بهذه المدرسة من أقرانه ومعاصريه.

لقد كان فهم الشيخ معرفت للفقه والفقاهة استمراراً لمنهج وأسلوب المصلحين الكبار في العصور الأخيرة، وكان يعتبر الطريق الصحيح لتطبيق الأحكام المتطابقة مع مقتضيات الزمان والمكان رهناً بفهمها وإدراكها بشكل صحيح.

وفي العدد الخاص لمجلة «كيهان أنديشه»، الذي أصدرناه بمناسبة الذكرى السنوية لرحيل الإمام الخميني (عليه السلام)، طلبنا من الشيخ معرفت أن يختار موضوعاً بهذه المناسبة، وأن يساهم بمقال في ذلك العدد. فقدّم لنا سماحته موضوعاً تحت عنوان «الواقعية في الرؤية الفقهية للإمام الخميني»، ورحبنا بذلك. وفي صدر هذا البحث تحدثت - بمناسبة بعض الإيضاحات بشأن «تبعية الأحكام الشرعية للمصالح الواقعية» - عن مقدرة الفقيه، قائلًا: «إن الفقيه القدير هو الذي يبحث في المسائل الشائعة برؤية واقعية. والفقيه هو الذي يتوجّه إلى المصادر الفقهية متسلحاً بهذه الرؤية. وهذا هو الذي يُعبّر عنه في المصطلح بـ «شمّ الفقاهة». إن الفقيه هو الذي يحيط بجميع جوانب الشريعة على نحوٍ كامل. ويجب على الفقيه أن يكون مدركاً ومستوعباً لملاكات الأحكام الشرعية - باستثناء العبادات - بشكل جيّد^(٨).

لقد كان لدى الشيخ معرفت توضيحان بشأن المعاملات والعبادات:

الأول: عبارة عن تعريف المعاملات.

والثاني: عبارة عن إمكان التعرف على ملاكات المعاملات.

وقال سماحته في تعريف المعاملات: «إن للمعاملات في مصطلح الفقهاء مفهوماً

واسعاً يشمل كلّ ما له مدخلية في النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والإداري في حياة الإنسان، ويكون بحاجة إلى برمجة وتخطيط. والمراد بذلك الأعمال التي لا يحتاج القيام بها إلى قصد التعبد، وإن كان قصد التعبد فيها ينطوي على المزيد من الثواب.

وقد أكمل الأستاذ معرفت إيضاحه من خلال العبارة التالية: «إن العبادات وحدها هي التي تكون ملاكاتها غير واضحة، ولا يمكن لشخص أن يحيط بجميع الأسرار الكامنة في كلّ واحد من العبادات بشكل دقيق. إلا أن سائر الأحكام الشرعية قابلة للإدراك، ويمكن توقُّع ملاكاتها. وكان الفقهاء الكبار - ولا سيَّما المتقدمون منهم - يسعون إلى تحصيل جميع أبعادها وملاكاتها. وقد أصابوا نجاحاً في هذا المسعى».

لقد ذهب كبار الفقهاء في العالم الإسلامي، في باب المعاملات (بالمعنى الأخص)، إلى الاعتقاد بأن الشارع المقدّس قد اكتفى ببيان الأصول. فكلّ معاملة عقلائية تحدث في كلّ عصر، ويستحسنها العقلاء ويصحّحونها، يصحّحها الشرع، ويعمل على إمضائها أيضاً.

وبعد ذكره للأصول العامّة المنظورة للشرع في ما يتعلّق بموضوع المعاملات يُضيف سماحته قائلاً: «وعلى هذا الأساس فإن المعاملات التي يتراضى عليها عقلاء العالم تقع مشروعة، سواء أكانت بين شخصين أو انعقدت ضمن المعاهدات الدولية». وبعد الإشارة إلى اختلاف آراء الفقهاء في نوع المعاملات المنشودة للشرع، وما إذا كانت محدودة ومحصورة بتلك الأنواع التي كانت شائعة في عصر الشارع، أو تشمل جميع المعاملات العقلائية في كلّ الأعصار والأمصار، قال سماحته: «لقد درس فقهاء السلف المعاملات الشائعة في عصورهم في ضوء هذا الأسلوب (الشمول الإمضائي)، واعتبروها في ظلّ بعض الشرائط مشمولة لقاعدة «أوفوا بالعقود»، وقاموا بتصحيحها. ولم يخطرُ ببالهم أبداً ضرورة أن تكون المعاملات التي كانت شائعة في شبه الجزيرة العربية - وما كانت عليها من الحياة البسيطة الخالية من التعقيد - هي التي تحكم طريقة المعاملات التي يحتاجها الناس في جميع المراحل التاريخية»^(٩).

وبطبيعة الحال فإنّ هذا النوع من النظرة إلى الفقه لا ينحصر بعلماء الشيعة فقط، بل لها جذورٌ تاريخية طويلة بين أهل السّنة. وقد وجد كبار المصلحين منهم، كالشيخ محمد عبده ومحمد بشير الإبراهيمي، في هذا الأسلوب طريقاً مناسباً لحلّ المشاكل، وذلك من خلال جعل أحكام الإسلام مواكبة لمقتضيات الزمان والمكان. لقد كان الشيخ معرفت فريداً في شجاعته وصراحته في بيان الحقائق. فقد كان، رغم احترامه وتقديره لكبار العلم والدين، إذا توصّل إلى استنباطٍ جديدٍ بادر إلى الإعلان عنه دون تحفّظ. وعلى الرغم من تصنيفه ضمن المفسّرين والأساتذة المختصّين في العلوم القرآنية، إلّا أنّ علمه لا ينحصر بهذه الناحية فقط. وكان يعتبر من المنظرين في سائر العلوم الأخرى، من قبيل: علم الكلام، والفقه، أيضاً. الأمر الذي أضفى عليه صفة الموسوعية والقدرة الخاصّة على الربط بين مختلف العلوم المتنوّعة، كما يبدو ذلك من فتحه باباً جديداً في بحث «دور الموسيقى في تلاوة القرآن»، بعد نقل الروايات بشأن التأثير العجيب للآيات القرآنية الموزونة والمتناغمة على المخاطبين، ولا سيّما في عصر نزول الوحي، إذ تحدّث قائلاً: إن هذا الكلام المتناسق والموزون إنما يُظهر جماليّته الفنّية والتصويرية عندما يكون القارئ مطلعاً على تناغم ونظم القرآن وفنّ الموسيقى، ومن هنا يُذكر بالروايات الشريفة الواردة في هذا الشأن، ومنها:

- «ليس منّا من لم يتغنّ بالقرآن»^(١٠).

- «تغنّوا بالقرآن، فمن لم يتغنّ بالقرآن فليس منّا»^(١١).

ومن ثم ينتقل الأستاذ معرفت بهذه المناسبة إلى بحث الموسيقى من الزاوية الفقهية، ويقول: «هل الموسيقى حرامٌ في ذاتها؟ فنكون بحاجة إلى إباحتها في الموارد المستثنيات (من قبيل: تلاوة القرآن، والحدّي، والأعراس، وما إلى ذلك) إلى دليل خاص، أم أنها ليست حراماً من الأساس إلّا إذا اقترنت بعنوان «اللّهو» و«اللغو» و«الباطل»، مما يؤدّي إلى الانحراف؟»^(١٢).

وبعد بيان الأستاذ معرفت للأدلة المتوفّرة في النصوص الإسلامية بشأن هذين الرأيين المذكورين، ومناقشتها، يصرّح برأيه المختار قائلاً: «لم يرد في أيّ من الأجوبة

[الصادرة عن الأئمة الأطهار^(عليهم السلام)] تحريم «الغناء» بالمطلق، إلا إذا اقترن بعناوين محرمة. فعلى سبيل المثال: لو قيل صراحة: إن الموسيقى حرامٌ لكانت حرمتها الذاتية ثابتة لا محالة. ولكن التحريم ورد على صيغة أخرى، حيث قيل في الجواب عن السؤال القائل: «هل الغناء حرام؟»: «ألا تعلم أن الله قد حرّم اللّهو والباطل». من هنا فإن هذا الجواب يُشعر بأن الغناء والموسيقى إنما تدخل تحت عنوان الحرام إذا اقترنت بمحرّم، لا غير. وإن قول الذين أرادوا «إعمال التعبد» فقالوا: إنّنا نعتبر الغناء، رغم عدم كونه لهواً أو لغواً أو باطلاً، محرّماً، مخالفٌ للظاهر تماماً، كما هو مخالفٌ لقواعد وأصول فنّ التحاور^(١٣).

وبعد ذكر بعض المؤيّدات من الروايات يصل إلى النتيجة التالية، حيث يقول: «والنتيجة هي أن الموسيقى إذا كانت وسيلةً للتعريف بالتعاليم السامية، وتوجيه الناس إلى فضائل الأخلاق الإسلامية، لم ينطبق عليها عنوان اللّهو أو اللغو أو الباطل. ومن هنا فإن توظيف الأنغام في تلاوة القرآن لا يُعدّ من موارد الاستثناء، بل لا يكون مشمولاً لعنوان الحرام أصالة»^(١٤).

العلم بالفقه السياسي —

هذا وقد كان الأستاذ معرفت صاحب أفكار وآراء جديدة في مجال الفقه السياسي أيضاً. فحيث كان من تلاميذ الإمام الخميني^(عليه السلام) في النجف الأشرف، وقد تولّى عملية تعريب أبحاثه في ولاية الفقيه، كان مطلعاً منذ أمدٍ بعيدٍ على أفكار الإمام الخميني، ولا سيّما منها تلك المتعلقة بالفقه السياسي. ولكنّه لم يكن من الصنف الذي يتوقّف عند حدود درس الأستاذ، بل حيث كان يباشر التحقيق والتحليل بشكلٍ مستقلٍّ كان يأتي بشذرات جديدة وفريدة.

لقد طلبتُ منه في عام ١٣٦٧هـ.ش مقالةً بمناسبة الرسالة الخاصة لمؤتمر الشيخ المفيد العالمي. قال سماحته في الجواب: هناك الكثير من المحقّقين الذين يستطيعون تلبية طلبك بهذا الشأن، أما أنا فأرى من الأفضل أن أخوض في أمرٍ آخر أجده مورد حاجةٍ ماسّةٍ للمجتمع الراهن، ومن هنا فقد حمل على عاتقه كتابة مقال تحت عنوان:

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

«الحدود والضوابط الشرعية لولاية الفقيه». وبعد بيان سماحته وتوضيحه لمسألة تعيين القيادة في مدرسة أهل البيت (عليه السلام)، وأنها تكون على أحد شكلين: «التعيين بالنص»، وهو خاصٌ بعصر حضور الإمام المعصوم (عليه السلام)؛ و«التعيين بالوصف»، والذي يخص عصر الغيبة، تناول (عليه السلام) بحث مسائل جديدة ضمن العناوين التالية: «توجيه الآراء العامة»، و«المسؤولية العامة»، و«الإشراف والرقابة المتبادلة». وقال تحت عنوان: «الإشراف والرقابة المتبادلة»: «إن الرقابة (المتبادلة بين المسؤولين وأفراد الشعب) تتم على نحو متبادل، وذلك من قبل المسؤولين في المناصب العليا تجاه من يعملون تحت إمرتهم من المسؤولين الصغار، ومن المسؤولين الصغار وسائر أفراد المجتمع تجاه المسؤولين الكبار. وتكون هذه الرقابة على نحوين: علنية ومكشوفة، يتولى القيام بها جهاز الشرطة، ولجان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتفويض المسؤوليات الإدارية إلى الرؤساء والمدراء والمفتشين ونظرائهم؛ والنحو الآخر: السري والخفي بواسطة أجهزة الاستخبارات. وقد كانت هذه الطريقة معمولاً بها منذ اليوم الأول لقيام الدولة الإسلامية، على ما هو واضح من الشواهد الكثيرة الواردة في سيرة النبي الأكرم (عليه السلام)، وأفعال وأقوال مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام).

وأما الرقابة الجماهيرية على حسن أداء المسؤولين، ولا سيما المسؤولين في المراتب العليا، فيجب أن تتم عبر لجنة من المختصين (الخبراء)، يتم انتخابها من قبل الشعب. وبطبيعة الحال يجب على الشعب المسلم أن يكون واعياً ومدركاً ومتعلماً، وأن يتمتع بثقافة قوية وشاملة، وأن يسعى على الدوام إلى متابعة أخبار وأوضاع البلاد والعباد، ويجب على المسؤولين في الدولة من هذه الناحية أن يضعوا الأخبار الصحيحة في متناول أبناء الشعب على الدوام، وفي الوقت المناسب، من خلال وسائل الإعلام والصحف؛ ليكون الناس على معرفة آنية بجميع تفاصيل الأحداث، جليلها وحقيرها، وأن يقدموا في الحقيقة فاتورة أعمالهم إلى الشعب بشكل دقيق وشفاف، دون إبهام أو غموض.

وفي الوقت نفسه من الضروري للهيئة المنتخبة من الخبراء والمختصين أن تتصف بالقانونية والدستورية في مراقبتها لأداء الرؤساء والقادة والمسؤولين؛ كي تتمكن

رسمياً من إبداء رأيها، وأن تطلع الشعب على حقائق الأمور، تمهيداً لاتخاذ القرارات الضرورية والحاسمة.

ويجب أن يتم انتخاب هيئة الخبراء بشكل كامل ودقيق. وإن صلاحية وكفاءة وصدق وأمانة أعضاء هذه الهيئة من الأركان والخصائص البديهية. ويجب أن يشارك في هذه الهيئة خبراء من مختلف طبقات المجتمع وفئاته وأصنافه؛ لأن رقابة هذه الهيئة يجب أن تستوعب جميع أبعاد قيادة المجتمع. وعليه لا ينبغي حصر التمثيل في هذه الهيئة بطبقة أو فئة دون أخرى. كما لا ينبغي انتخاب أفراد لا هم لهم سوى الثناء على أداء المسؤولين، دون أن يعلموا ما هي الوظيفة والمسؤولية الخطيرة الملقاة على عواتقهم. وفي هذا السياق لا بد من التذكير بأهم الفرائض الاجتماعية في الإسلام، والتي تعتبر من أوثق ركائز ودعامات المجتمع، وقد ورد هذا الأمر الخطير بشكل صارم وصريح في التعاليم الإسلامية، إذ روي عن رسول الله ﷺ، أنه قال: «من أصبح ولم يهتم بأمور المسلمين فليس منهم»^(١٥).

وفي هذا الحديث تصريحٌ بضرورة أن يكون المسلم في تفكير دائم ومستمر بمصالح المسلمين، وإلا لن يكون واحداً من المسلمين.

وفي حديث آخر عنه ﷺ أنه قال: «ثلاث لا يغفل عليهن قلب امرئ مسلم: ١. إخلاص العمل لله؛ ٢. والنصيحة لأئمة المسلمين؛ ٣. وال لزوم لجماعتهم»^(١٦). وعن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «إن الله لا يعذب العامة بذنب الخاصة إذا عملت الخاصة بالمنكر سراً من غير أن تعلم العامة، فإذا عملت الخاصة بالمنكر جهاراً فلم تغير ذلك العامة استوجب الفريقان العقوبة من الله عز وجل»^(١٧).

وفي الختام أشار الأستاذ معرفت إلى المزايا والخصائص المباركة المترتبة على هذه الرقابة المتبادلة، باعتبارها سبباً للارتباط الوثيق والحميم بين قادة المجتمع وأفراد الشعب، وتوثيق عرى النظام السياسي والاجتماعي^(١٨).

أكتفي هنا بهذه الفقرات المختصرة، على أمل الحصول على فرصة أخرى إن بقي في العمر بقية؛ لأستعرض باقية أخرى مما لمسته ورأيتُه من التراث الفكري للشيخ الأستاذ محمد هادي معرفت.

الهوامش

- (١) مهرجان الاحتفاء بالمحققين الأوائل في الشأن الديني، المهرجان الأول، شهر آذر، عام ١٣٧٨هـ.ش.
- (٢) المصدر السابق.
- (٣) المصدر السابق.
- (٤) تم تضمين التقرير المختصر عن هذه المباحثات في مجلة كيهان أنديشه، العدد ٦٣: ١٧٢ - ١٧٥.
- (٥) مهرجان الاحتفاء بالمحققين الأوائل في الشأن الديني، المهرجان الثاني، شهر آذر، عام ١٣٧٩هـ.ش.
- (٦) مهرجان الاحتفاء بالمحققين الأوائل في الشأن الديني، المهرجان الخامس، شهر دي، عام ١٣٨٢هـ.ش.
- (٧) المصدر السابق.
- (٨) انظر: كيهان أنديشه، العدد ٢٩: ٣٩.
- (٩) انظر: المصدر السابق: ٤١.
- (١٠) المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ١٩٠ - ١٩١.
- (١١) المصدر السابق ٨٩: ١٩١.
- (١٢) انظر: محمد هادي معرفت، كيهان أنديشه، العدد ٢٨: ٦٥.
- (١٣) المصدر السابق: ٦٧.
- (١٤) المصدر السابق: ٦٨.
- (١٥) الكليني، أصول الكافي ٢: ١٦٣.
- (١٦) بحار الأنوار ٧٥: ٦٦، ح ٥.
- (١٧) البحر العاملي، وسائل الشيعة ١١: ٤٠٧.
- (١٨) انظر: كيهان أنديشه، العدد ٤٦: ٣٣.

التراث القرآني للشيخ معرفت

دراسة تحليلية ونقدية

د. علي المعموري (*)

ترجمة: حسن علي مطر

نبذة

يعمد الكاتب إلى استعراض أنواع التراث القرآني للشيخ معرفت، ويعمل على تنظيمها ضمن ثلاث مجموعات:

- الدراسات القرآنية: التمهيد، وشبهات وردود.
- التفسير الموضوعية: تنزيه الأنبياء، وأهل بيت النبي، وولاية الفقيه، والمجتمع المدني.

٣. التفسير الترتيبي: الجامع الأثري.

كما رأى الكاتب أن أهم الخصائص المنهجية للشيخ معرفت تكمن في ما يلي:

- مواجهة التقليد، واحترام الشك.
- الاهتمام بالماهية البشرية للمعرفة.
- تجنب النزعة الدوغماتية.
- أصالة النقد.
- الحياد العلمي.

(*) كاتبٌ سياسي، وباحثٌ في الفكر الديني، متخصصٌ في الفلسفة وعلوم القرآن والحديث.

مقدمة —

يعتبر الأستاذ محمد هادي معرفت من علماء الدين الإيرانيين الناشطين في مجال العلوم القرآنية.

وهو من أوائل وطلّاع العلماء الشيعة الذين أقبلوا على الدراسات القرآنية بشكل مستقلّ، وعلى نطاق واسع. وقد ترك الكثير من الأعمال والمؤلّفات في هذا المجال.

إن أهمّ ما يميّز الأستاذ معرفت من سائر المفسّرين والمحقّقين الشيعة في مجال الدراسات القرآنية اهتمامه الخاص بمباحث علوم القرآن، بعد أن كان يتمّ بحثها عادةً بشكل متفرّق في المصادر الكلامية، وأصول الفقه، ومقدّمات التفاسير، وعلى هامش بعض الآيات. من هنا يمكن القول: إن سماحته قد لعب - بنحو ما - دوراً جوهرياً في هذا المجال، وفتح نافذة التحقيق والبحث في مختلف مسائل العلوم القرآنية في الحوزة العلمية، وعمل على توسيعها والتفصيل فيها.

وسوف نسعى في هذه المقالة إلى تقديم تقرير توصيفي - تحليلي للمؤلّفات القرآنية التي تركها هذا العالم المعاصر، ثمّ نعمل بعد ذلك على إعادة قراءة هذه المؤلّفات من ناحية المنهجية العلمية، ليصار بعد ذلك إلى تقييمها وتحليلها تحليلاً نقدياً. ولا أرى حاجةً إلى القول بأن انتقاداتي لا تقلل أبداً من قيمة وأهميّة المؤلّفات القرآنية لهذا العالم الكبير. وإن الهدف من مقالتي هذه هو مجرد إثراء وتطوير الدراسات القرآنية.

معرفة أنواع الأعمال القرآنية —

يمكن تنظيم الأعمال القرآنية للشيخ معرفت ضمن ثلاث مجموعات:

١. دراسات العلوم القرآنية —

ومن أبرزها: كتاب التمهيد، حيث يمكن اعتبار هذا الكتاب من أكثر الكتب التي ألّفها علماء الشيعة في مجال العلوم القرآنية تفصيلاً، بل ربما كان هو

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

الكتاب الأول الذي يصنّف مُفْرَدًا في هذا المجال بشكلٍ مستقلٍّ. لقد تعرّض كتاب التمهيد إلى المسائل التقليدية في علوم القرآن، مع التأكيد على المباحث الكلامية، حيث يسعى المؤلّف، من خلال الردّ على النظريات المخالفة، إلى الاهتمام بالآراء الجديدة في مجال مسائل الكلام الجديد وفلسفة الدين أيضاً. وقد أفرد فصلاً مستقلاً لبعض المسائل، من قبيل: لغة القرآن. وبالإضافة إلى ذلك نجد في الكتاب الآخر، الذي كتبه المؤلّف تحت عنوان: «شبهات وردود» بشكلٍ مستقلٍّ، مجموعة متنوعة من الانتقادات الكلامية حول الاتجاهات التفسيرية الحديثة التي تسعى إلى توظيف أساليب ومعطيات فلسفة الدين، والكلام الحديث، والهرمنيوطيقا، والديموغرافيا، وتاريخ الأديان، في مجال فهم القرآن.

٢. التفاسير الموضوعية —

لقد كان الأستاذ معرفت من أشدّ المدافعين عن التفسير الموضوعي. بل إنه لا يرى في هذا النوع من التفسير مجرد نوع مختلف في تدوين المباحث المختلفة عن التفسير الترتيبي فحسب، بل يرى فيه، بدلاً من الغوص في أعماق بحار الآيات القرآنية المتلازمة، منطلقاً تفرضه الحاجة الواقعية للإنسان في كلّ مرحلة من مراحل التاريخ، حيث يتمّ اللجوء إلى النصّ والبحث من خلاله عن الإجابة التي تلبي تلك الحاجة. وقد أدّى هذا التوجّه بسماحته إلى التأكيد - من خلال تدوين التفاسير الموضوعية - على الموضوعات الجديدة والمستحدّثة، ويؤدي ميلاً أكبر إلى موضوعاتٍ من قبيل: تنزيه الأنبياء، وأهل بيت النبي، وولاية الفقيه، والمجتمع المدني.

٣. التفسير الترتيبي المختلف —

وذلك في كتبه التي ألّفها في السنوات الأخيرة من عمره. إن تفسيره «الأثري الجامع» يختصّ في تقسيم عامّ بالتفاسير الروائية في مقابل التفاسير الدراية، حيث جعل من كلّ تفسيرٍ نقليّ قاعدةً لعمله.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

يعتبر تأليف مثل هذا التفسير فريداً في نوعه؛ وذلك لأن التفاسير الروائية السابقة كانت تقتصر على خصوص الروايات المأثورة عن النبي الأكرم، أو أنها تضيف إليها روايات الصحابة والتابعين والمفسرين الأوائل، أو روايات الأئمة فقط، ومن ناحية أخرى يتم التأكيد فيها على نقل وتقرير الروايات، وقلماً نجد فيها اهتماماً بالناحية التحليلية لهذه الروايات. هذا في حين أن كتاب «التفسير الأثري الجامع» يعمل على التفسير النقلي على نطاق واسع، ويعتمد على كل نوع من أنواع النقل، الأعم من المأثور عن النبي الأكرم أو الصحابة أو التابعين والمفسرين الأوائل وأئمة الشيعة وأقوال اللغويين وما إلى ذلك. وبالإضافة إلى النقل نجد في «التفسير الأثري الجامع» اهتماماً خاصاً بالنقد والتحليل.

الخصائص المنهجية في مؤلفات الأستاذ معرفت —

لقد أظهر الشيخ محمد هادي معرفت اهتماماً كبيراً بالأسس والقواعد العلمية في البحث والتحقيق. وبالإضافة إلى مجموع المباحث النظرية في مجال منهج التحقيق في الدراسات القرآنية، فقد عمل على تطبيق هذه الأسس والقواعد في مؤلفاته أيضاً. وفي ما يلي نذكر أهم القواعد والأسس التي حظيت باهتمام سماحته:

١. مكافحة التقليد واحترام الشك —

إن أكبر آفة تعترض التحقيق تتمثل في التأثر بالآخرين، وتوسيع دائرة التقليد في العمل التحقيقي. إن على المحقق أن لا يتبنى أي رؤية سابقة على نحو قاطع، وأن يتعامل مع المسائل ويباشر حلها بحيادية مطلقة. إن البحث العلمي يبدأ بالشك والترديد في جميع المتبنيات السابقة. ولكي يصل إلى اليقين عليه أن لا يقلد أي رؤية أو أي شخصية، مهما ارتفعت مكانتها أو بلغت قداستها. إن البحث والتحقيق مسار عقلي تام، لا مكان للنقل فيه أبداً.

ومما قاله الشيخ معرفت في هذا الشأن: «لا مكان للتقليد في المضمار العلمي، سواء في الفقه أو في العلوم القرآنية... وفي الأساس لا بد من النظر إلى كل شيء بعين

الشكّ والريبة؛ لأن جميع المعطيات العلمية السامية قد انفتقت عن الشكّ والترديد. وإن الشكّ هو الذي يدفع بالإنسان ناحية البحث والتحقيق القيم، بل لا بُدّ من الترحيب حتّى بشكوك الآخرين؛ لأن الكثير من المسائل تقع مورداً للغفلة، ولا يُلتفت إليها إلّا بعد إثارة الشبهات حولها^(١).

يبدو من هذه العبارة أن رؤية سماحته إلى الشبهة رؤية تتمحور حول التحقيق الحيادي بشكل كامل. إن سماحته لا يرى في الشبهة مجرد اعتراض يجب العمل على ردّه وإبطاله، بل إن الشبهة من وجهة نظره قد تكون في بعض جوانبها واردةً ومقبولة بشكل كامل، وإنها قد تؤدي في الواقع إلى إصلاح معلوماتنا وعقائدنا. الأمر الآخر: إننا قد نحتاج في حلّ مسألة إلى الكثير من الدراسات، التي قد تستغرق الكثير من الأعوام في البحث والتحقيق. في مواجهة التساؤلات العلمية لا يصحّ الفرار منها، ولا التعاطي معها بغير واقعية.

ولا ينبغي محو صورة المسألة من الذهن، ولا التسرّع في الوصول إلى الإجابة عنها، فقد تمضي سنوات متمادية على اختلاج أسئلة في ذهن الباحث، ويعمل على اجتراحها؛ لتغدو معدّة للهضم والفهم. وقد تحتاج بعض التساؤلات إلى دراساتٍ تمتدّ لعدّة أجيال؛ لنصل عبر تراكم هذه الدراسات إلى الإجابة المناسبة عن تلك الأسئلة. إن دراسة المسار التاريخي للأفكار، يضع أمامنا نماذج كثيرة من هذه الأسئلة، التي لم يتمّ التوصل إلى الإجابات المناسبة لها إلّا بعد مضي سنوات متمادية، وبعد تعاقب الكثير من الأجيال عليها.

وإن مسألة المعاد الجسماني هي من أبرز الأمثلة على ذلك، حيث بدأت من اعتقاد في غاية البساطة، واستمرّت لتستقر على نظرية عميقة متمثلة بالبدن البرزخي والمثالي التي صدع بها صدر المتألهين. ولا تزال الجهود مستمرة في هذا الشأن حتّى الآن؛ للوصول إلى الجواب الكامل.

وإن من أكبر الأخطار في التعاطي مع الأسئلة العلمية هو السعي إلى فرض الإجابة عنها بأيّ شكلٍ من الأشكال، ومهما كلف الثمن. يقول الشيخ معرفت في

هذا الشأن: «علينا أن لا نسمح لليأس بالاستحواذ علينا عند الوصول إلى النقطة الحرجة، ونقول: إن هذا المورد هو من الموارد الذي يجب فيه انتظار الظهور... وبطبيعة الحال لا بُدَّ في المقابل من عدم التسرع. فقد سعيْتُ لثلاثة عقود، ولا زلتُ أحمل مثل هذه الموارد التي لم أذكرها حتّى لخاصّة أصدقائي، ولا زلتُ أنتظر العثور على حلولها»^(٢).

٢. الاهتمام بالماهية البشرية للمعرفة —

إن العلوم الدينية، من وجهة نظر الكثير من الأشخاص، تعتبر علوماً مقدّسة وما فوق بشرية، وإن القداسة المحيطة بالموضوع مورد البحث فيها تسري إلى ذات العلوم. في حين أن هذه العلوم هي - مثل سائر العلوم الأخرى في مجال الطبيعيات وغيرها - ذات ماهية بشرية، تسلك مساراً طبيعياً من الظهور والتكامل والتطور، وفي كل مرحلة قد نشهد تحوُّلاً أساسياً. يقول الشيخ معرفت في هذا الشأن: «أرى علم التفسير علماً بشرياً، وأن الأشخاص هم الذين أوجدوا هذا العلم... وحيث يكون هذا العلم بشرياً فهو قابلٌ للتطوير والتعميق أيضاً»^(٣).

وعلى هذا الأساس لا ينبغي فرض أيّ قداسةٍ لشخصية أو نظرية علمية على أحد، وإن الأرضية متوفرة لتحوُّل وتطوير العلوم الدينية دائماً، كما هو الحال بالنسبة إلى سائر العلوم الأخرى: «علينا أن لا نقف عند عقدة أن يتّفق الجميع مع منطقي. وليس هناك منظر يرى القداسة لرأيه، وإذا كان هناك مَنْ يقدّس رأيه فهو جاهل»^(٤).

إن النظرة التقديسية لهذه العلوم كانت من الأسباب الرئيسة في ركودها، وكانت من عوامل القضاء على الجرأة والشجاعة في مسار الاجتهاد والتحوُّل العلمي. إن قداسة الله يجب أن لا تتحوّل إلى تقديس الإلهيات، وإن قداسة القرآن يجب أن لا تتحوّل إلى تقديس التفسير والعلوم القرآنية. وبعبارة أخرى: طبقاً للفصل والتفكيك المعرفي الشهير لا بُدَّ من التمييز بين مقولة الدين والمعرفة الدينية^(٥). نعم، إن الدين مقدّس، إلا أن المعرفة الدينية لا هي مقدّسة، ولا هي محطة نهائية لا يمكن الذهاب إلى ما هو أبعد منها.

٣. تجنب النزعة الدوغماتية^(٦) —

إن من التبعات المترتبة على تقديس المعرفة الدينية هي النزعة الدوغماتية التعسفية، التي تؤدي إلى الحيلولة دون السماح بطرح الآراء الجديدة، والعمل على تطوير العلوم. فحيث تتوفر مختلف الأدوات المؤثرة في فهم القرآن، وحيث تكون كل واحدة من هذه الأدوات عرضة للتحوّل والتطور، من الممكن أن يسري هذا التحوّل في كل لحظة إلى فهمنا للقرآن أيضاً.

فعلى سبيل المثال: يسوق الشيخ معرفت مثلاً واضحاً في هذا الشأن، حيث يقول: «يذكر القرآن شخصية ذي القرنين. وقد قام بعض المفسرين بتوظيف علم التاريخ في التفسير من هذه الناحية، وقال: إن هذه الشخصية العالمية لعظمتها لا بد من أن تكون قد سجلت حضورها في التاريخ، ولا يمكن تطبيقها على غير الإسكندر المقدوني. بيد أن هناك من الأدلة ما يثبت أن الإسكندر المقدوني لا يمكن أن يكون هو ذلك العبد الصالح الذي تحدّث عنه القرآن بإيجابية؛ لأن الإسكندر المقدوني كان شخصاً شهوانياً ظالماً، وقد دعته وحشيتته وهمجته إلى القضاء على جميع ما تملكه إيران من العلم والأدب والحضارة، وبذلك يكون قد خان البشرية، حيث حرّمها من هذا الإرث الحضاري. ولكنتنا مع ذلك نجد الفخر الرازي لا يعير انتباهاً إلى هذه الحقيقة، ويصرّح في تفسيره بأن ذا القرنين هو الإسكندر المقدوني. وفي الآونة الأخيرة عمد السيد أبو الكلام، من خلال تتبعه في نصوص التوراة ومطالعة التاريخ، إلى تطبيق ذي القرنين على كوروش الكبير. ولكنتنا نقول: حتّى في هذا المورد يجب القول: يحتمل أن يكون ذو القرنين هو كوروش، ولربما يأتي مفسر آخر في المستقبل ويطبّق ذا القرنين على شخصية أخرى. وعليه إذا تمّ توظيف العلوم العقلية والنقلية البشرية، واتّخاذها أداة لتفسير القرآن، يجب علينا عدم التخلّي عن كلمة «يُحتمل»، ولا بد من إضافتها إلى كل نتيجة نتوصل إليها في تفسير القرآن الكريم»^(٧).

من هنا نجد القرآن الكريم في تعاطيه مع مسائل العلوم التجريبية - ذات الماهية المتغيرة - يلتزم جانب الاحتياط، وأحياناً يتجاوز بهاباً وغموضاً؛ تجنّباً لحدوث ما يوحى بالتناقض والتضاد مع أي واحدة من النظريات العلمية. وقد تنبّه الشيخ معرفت

إلى هذه المسألة من خلال نقله لكلامه سيد قطب، واعتبر ذلك مبنى للتفسير العلمي للقرآن، وذلك إذ يقول: «إن القرآن الكريم يتناول المسائل العلمية بشكل مبهم؛ وذلك لأن القرآن يعلم واقع الأمور، ولكنه مع ذلك لا يستطيع التصريح بهذا الواقع؛ إذ قد يخالف في ذلك ما توصل إليه العلماء في ذلك العصر عن طريق الخطأ، ومع ذلك يقطعون بأنه هو الحق، فيكون ذلك مدعاةً لتكذيب القرآن من قبلهم. من هنا يؤثر القرآن عدم الدخول في هذه المعضلة، ويتجاوزها، حتى لا يكون فيه ما يتعارض مع ما يتوصل له العلماء من الآراء والنظريات العلمية على طول التاريخ»^(٨).

٤. أصالة النقد

تعود أسباب القفزة العلمية التي حققها الغرب إلى تغيير نظرة العلماء والمفكرين إلى موضوع العلم. فقد كانت المعرفة في السابق عبارة عن مجرد مجموعة من التصورات والتصديقات المطابقة للواقع بحسب الفرض، وإن تطویرها يعني مجرد اكتشاف موضوعات جديدة. وأما في العصر الحديث فقد تحولت المعرفة إلى آلة نقدية. إن العالم والمفكر يعمل مثل أداة الحفر، فهو في عمل دائم ومستمر، حيث ينقب في أفكاره ونظرياته، وحتى ذاته، ويشكل على أدائه، ويعيد النظر فيها، ويعمد إلى إعادة صياغتها، وهكذا دواليك. وعليه فإن النقد ليس مجرد مرحلة من مراحل المعرفة، بل هو ماهيتها الرافعة لها^(٩).

وقد أشار الشيخ معرفت إلى هذا الأصل الهام من خلال عبارة يقول فيها: «لقد دعوت مراراً إلى ممارسة النقد وشحن الفكر. عندما كانت مجلة كيهان أندیشه ترسل لي مقالات القرآن؛ لغرض إعادة النظر، وقعت يدي من بينها على مقال لطالب من جامعة الإمام الحسين (عليه السلام)، أجرى فيها مقارنة بين رأيي ورأي السيد الخوئي، وقد شجب رأيي فيها. وقد رأيت أنه قد سار في مقاربتة بشكل متين جداً، وطبق الأصول والضوابط، فكتب في تقييمي لها: إن هذه المقالة من أفضل المقالات في موضوع العلوم القرآنية، وذلك رغم قدرتي على دفع الإشكال؛ إذ إنني كنت أهتم بالمنهج العقلي، دون المنهج النقلي»^(١٠).

ومن آرائه العلمية نقف على الكثير من الموارد التي شكك فيها بشأن بعض الآراء المتفق عليها نسبياً، وبذلك مهد الأرضية لتوسيع رقعة المعرفة في ذلك الجانب. وإن الاهتمام بالأخطاء الإملائية في رسم المصحف يمثل نموذجاً بارزاً على هذا الادعاء، في حين لم يسبق لأحد، سوى النزر القليل، أن سمح لنفسه بامتلاك الجرأة والإشكال على رسم الخط القرآني، وكأن قداسة القرآن قد انتقلت إلى كتابة كلماته، مع أن كتابة كلمات القرآن قد تمت على يد أشخاص من بني البشر يجوز عليهم الخطأ. المثال الآخر على النزعة النقدية التي يتمتع بها الشيخ معرفة يتجلى في تعامله مع الروايات التفسيرية في كتابه «التفسير الأثري الجامع»، حيث تحدث في مقدمته عن ضرورة النقد الجاد للروايات التفسيرية. كما نلاحظ الكثير من حالات نقد الروايات في معرض تفسيره لسورة الحمد^(١١).

٥. الحياد العلمي —

إن من الآفات الأساسية التي تعاني منها العلوم الدينية تأثرها الكبير بالعقائد المذهبية والطائفية للأفراد، حيث إنها تحول - في الأعم الأغلب - دون تكوين منظومة معرفية حقيقية تجمع بين الأذهان الحيادية. ففي الأجواء الطائفية والمذهبية ينزع كل شخص إلى إقامة معرفته الخاصة بمذهبه وطائفته، الأمر الذي يؤدي إلى تبلور معارف بعدد المذاهب والطوائف، وربما تزيد عليها أحياناً، والتي تختلف فيما بينها في مناهج البحث ومعطياته وما إلى ذلك اختلافاً جذرياً.

وقد سعى الشيخ معرفة - ما أمكنه - إلى التخلص من هذه الآفة المنهجية والمعرفية، والعمل في دراساته من خلال رؤيته العابرة للطوائف والمذاهب - على نحو نسبي - إلى توظيف آراء وأفكار ونظريات المذاهب والطوائف الأخرى أيضاً.

ويمكن لنا أن نرى النموذج البارز لهذه الخصيصة الإيجابية في كتابه «التفسير الأثري الجامع»، حيث تحدث فيه بجرأة، ومن دون تعصب أو خشية من الاعتبار النسبي لروايات الصحابة والتابعين، وقال باعتبارها في فهم القرآن إذا اشتملت على التقارير العلمية المعتبرة^(١٢). كما استند إلى أقوالهم في معرض تفسيره لسورة الحمد كثيراً^(١٣).

الهوامش

- (١) فصلية بينات، العدد ٤٤ (عدد خاص بتكريم الشيخ معرفت): ٥١.
- (٢) المصدر السابق: ٥٨.
- (٣) المصدر السابق: ٥٨ - ٥٩.
- (٤) المصدر السابق: ٧٤.
- (٥) لقد ظهر هذا التفكير المعرفي تحت تأثير أفكار (كانت). فإنه بعد اكتشاف المناهج الذهنية أخذ يفصل بين مصطلحي الـ (noumen)، بمعنى ما لا يمكن إدراكه من طريق التجربة، والـ (phenomen)، بمعنى ما يمكن إدراكه من طريق الحس والتجربة. وبذلك عمل على إيجاد نسبة بين ما يقع في الخارج وبين ما يقع في الذهن. وعلى هذا الأساس قال بوجود فاصلة بين الواقعية الخارجية والتصور الذهني. وهذه الفاصلة لا يمكن التغلب عليها وحذفها أو إلغاؤها بالمطلق، وإن أمكن التحكم في قربها وبعدها. لا يمكن للإنسان أن يحيط بجميع الدين أبداً، ولكن بإمكانه أن يجتهد في إقامة نسبة تجعله أقرب منه. والنتيجة المنهجية المترتبة على هذا الفصل والتفكيك هو القول بأن مسار البحث والدراسة والتحقيق مستمر على طول الخط، ولا يمكن له أن يقف عند حد أو يصل إلى خط النهاية. للمزيد من الاطلاع على نظرية (كانت) في هذا الشأن انظر: كتاب فلسفة نقادي كانت، للدكتور كريم مجتهد، انتشارات أمير كبير، الطبعة الثانية، طهران، ١٣٧٨هـ.ش. وللتفكيك بين مقولتي الدين والمعرفة الدينية انظر: قبض وبسط تتوريك شريعة، لعبد الكريم سروش، انتشارات صراط، طهران؛ وكذلك انظر التقرير المختصر في هذا الشأن في مقالة: (نسب هرمونيك وتفسير)، رواق أندیشه، العدد ١٤، بتاريخ: شهر بهمن، من عام ١٣٨١هـ.ش، وأيضاً: گلستان قرآن، سنة ١٣٨١هـ.ش.
- (٦) (dogmatism): تأكيد الرأي أو القطع به من غير مبرر يبيح ذلك.
- (٧) فصلية بينات، العدد ٤٤: ٦١.
- (٨) المصدر السابق: ٦٢ - ٦٣.
- (٩) لمزيد من الاطلاع في هذا الشأن انظر: ميشال فوكو، حفریات المعرفة، ترجمة وتحقيق: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ٢٠٠٥.
- (١٠) فصلية بينات، العدد ٤٤: ٧٤.
- (١١) انظر على سبيل المثال: محمد هادي معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ٢٣ - ٣٦، ٥٠٣، ٦١٩ - ٦٢٠.
- (١٢) انظر: المصدر السابق ١: ٩٨ - ١٠٥.
- (١٣) انظر مثلاً: المصدر السابق ١: ٥٢٨، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٥ - ٥٣٦.

حجّة القراءات

مطالعة في جهود العلامة معرفت

د. الشيخ علي أصغر ناصحيان^(*)

ترجمة: حسن مطر

— خلاصة —

يبدأ هذا المقال ببيان مفردة القراءة، ومسار تطورها المفهومي، لينتقل بعد ذلك إلى تقرير مختلف الآراء بشأن حجّة القراءات، ودراستها ونقد أدلتها على مبنى الشيخ محمد هادي معرفت^(*). كما تمّ الردّ على أدلة تعدّد القراءات الصحيحة بشكلٍ مستدلّ. وفي القسم الثاني هناك بيان لوحدة القراءة الصحيحة، مع ذكر الأدلة على ذلك بالتفصيل. وفي القسم الأخير هناك عرضٌ للطرق المعتبرة لمعرفة القراءة الصحيحة، وخصائصها. ونتيجة هذا التحقيق تثبت وجود قراءة واحدة هي الصحيحة والمعتبرة، وهي قراءة جمهور المسلمين، لا غير.

— مدخل —

إن من الأبحاث الهامة للغاية في موضوع القراءات هو السؤال القائل: هل جميع القراءات المتنوعة للقرآن الكريم، والمروية عن القراء المشهورين، صحيحة ومعتبرة وحجّة، أم هناك قراءة واحدة هي المعتبرة والحجّة، وهي الصحيحة، دون غيرها من

(*) عضو في الهيئة العلمية في جامعة المصطفى^(عليه السلام) العالمية، متخصص في الدراسات القرآنية. له أعمال علمية متعددة.

القراءات الأخرى، أم أن الأمر - كما قيل - هو أن القراءات المتعددة - مع رعاية بعض الضوابط الخاصة - هي الحجّة والمعتبرة؟

إن مبنى هذه الأسئلة يعود إلى مفاد ما إذا كان القرآن الكريم قد نزل على النبي الأكرم ﷺ بقراءة واحدة أم أنه نزل عليه بصيغ لفظية مختلفة من القراءات؟ فإذا كان القرآن قد نزل بقراءة واحدة فقط فمن الطبيعي أن تكون تلك القراءة هي الصحيحة والمتعيّنة، دون غيرها من القراءات، فتكون تلك القراءة هي القرآن، وهي المعتمدة في استنباط الأحكام، وهي المستند في التفسير.

أما الأمر الهام الآخر الذي يفرض نفسه هنا فهو: إذا كان القرآن الكريم قد نزل بقراءة واحدة فيجب تحديد تلك القراءة، وبيان الطريق إلى معرفتها من بين القراءات المتنوعة والمختلفة.

نسعى في هذا المقال إلى بيان رأي العلامة الشيخ محمد هادي معرفت ﷺ بشأن حجّة القراءات، ضمن الإجابة عن الأسئلة المتقدمة. وحيث إن للأستاذ معرفت تحقيقات وبحوث ناجحة وقيمة للغاية في موضوع القراءات فإن استخراج رأيه بشأن حجّة القراءات^(١) يحظى بقيمة وأهمية كبيرة.

إن المادة الرئيسة لما سنذكره هنا مقتبسة من مؤلفات الأستاذ معرفت ﷺ، مقرونة بتحليل وشرح كاتب هذه السطور، مع إضافة بعض المطالب، من قبيل: مسار التطور المفهومي للقراءات، وبعض الأدلة على وحدة القراءة الصحيحة من قبلنا.

إن مسألة حجّة القراءات، بالإضافة إلى كونها من موضوعات العلوم القرآنية، هي من الموضوعات الهامة في علم أصول الفقه أيضاً. ولكنّ هذا الموضوع لم يُعطَ حقّه في المباحث الأصولية كما ينبغي. إن الذي ركّز عليه الفقهاء في الغالب هو بحث موضوع القراءات من الناحية الفقهية، والسؤال الأساس في هذا الشأن يقول: ما هي القراءة أو القراءات المجزئية في الصلاة؟ وكما نرى في كلام الشيخ الطوسي ﷺ قد نجد فقيهاً يذهب إلى القول بأن القرآن الكريم قد نزل بقراءة واحدة، وأن تلك القراءة هي كلام الله، ومع ذلك يذهب إلى نتيجة مفادها أن الشارع المقدّس قد رخص في الصلاة بأيّ واحدة من القراءات المشهورة؛ من باب التسهيل على الأمة وما إلى ذلك. لا

شكَّ في أنه عندما تكون قراءة ما هي الحجة فإنها تكون هي القراءة الثابتة قرآنيَّتها؛ لأن مفاد القراءة التي يكون منشؤها الاجتهاد أو اشتباه القراء لا يصلح أن يكون دليلاً وحجةً، ولا يمكن نسبة مفاده إلى الله. وعلى هذا الأساس تكون الحجية أوسع من جواز القراءة في الصلاة. وإن الذي هو مورد بحثنا الآن هو حجية القراءات، والذي هو من مباحث علم الأصول والعلوم القرآنية. وأما مسألة جواز القراءة بالقراءات المشهورة في الصلاة فهي بحثٌ فقهي خارج عن محلِّ بحثنا. وعلى أيِّ حال فإن بعض المطالب التي ذكرناها في سياق الهدف من هذا البحث (حجية القراءات) يمكن أن تكون مفيدة ومجدية للبحث الفقهي أيضاً.

وفقاً لمقتضى المسار المنطقي والعلمي للبحث نعمل أولاً على بيان مصطلح القراءة ومسار تحويلها المفهومي، ثم نعمل على دراسة ونقد مختلف الآراء بشأن حجية القراءات، لننتقل بعدها إلى بيان وتقرير رؤية الأستاذ الشيخ معرفت، وفي الختام نستعرض الشواهد والأدلة التي تصبُّ في ترجيح رأي الأستاذ على سائر الآراء الأخرى.

مفردة القراءة في عصر الصحابة —

لقد كانت كلمة «القراءة» في عصر الصحابة تستعمل بمعنى قراءة نصِّ القرآن مع تفسيره بشكلٍ مختصر؛ لأن مصاحف الصحابة كانت تحتوي - بالإضافة إلى نصِّ القرآن - على تفسير مقتضب للآيات التي تعلّموا تفسيرها من رسول الله ﷺ أيضاً. لقد كانت طريقة رسول الله ﷺ تقوم على تعليم المسلمين القرآن الكريم ضمن كلِّ عشر آيات مع تفسيرها^(١). وكان الصحابة يعلمون القرآن للآخرين على ذات الطريقة التي تعلّموها من رسول الله ﷺ، فكانوا يقرأون الآيات مع تفسير ألفاظها. وقد روي «عن زرّ، عن عبد الله بن مسعود (رضي الله عنه) قال : كنا نقرأ على عهد رسول الله ﷺ : ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ - أَنْ عَلِيّاً مَوْلَى الْمُؤْمِنِينَ - وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ (المائدة: ٦٧)»^(٢).

إن عبارة «أن علياً ولي المؤمنين» هنا تمثّل تفسيراً في سياق الآية، وليست جزءاً من الآية.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الروايات، من قبيل: الرواية القائلة: «قرأ أبي بن كعب: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ - إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى - فَأْتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ﴾ (النساء: ٢٤)»^(٤). فلا بُدَّ من الالتفات إلى أن عبارة «إلى أجلٍ مسمى» في هذه الرواية تمثل تفسيراً للآية، إلا أن الكثير من الشخصيات العلمية - لعدم التفاتهم إلى هذه الناحية - فهموا من هذه العبارة أنها قراءة للنص القرآني، وقد أدى ذلك بهم إلى السقوط في خطأ آخر؛ إذ كيف يمكن الادّعاء بأن أبي بن كعب كان يرى أن عبارة «إلى أجلٍ مسمى» وأمثالها جزءاً من النص القرآني، ومع ذلك لم يبدُ منه أيّ اعتراض على حذفها عند توحيد المصاحف، هذا في حين أنه لم يسمح بحذف حتى حرف «الواو» من القرآن؟! فقد روي عن عثمان أنه عند تدوين المصاحف أرادوا حذف الحرف «و» من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ...﴾ (التوبة: ٣٤)، إلا أن أبي بن كعب خالف ذلك بشدة، وقال: يجب كتابة «الواو»، وإلا فإنه سيجرد سيفه لحرب^(٥).

وبعد أن أمر الخليفة الثاني عمر بن الخطاب بتجريد القرآن الكريم من بيان النبي الأكرم ﷺ، وتمّ بأمر من الخليفة الثالث عثمان بن عفان توحيد المصاحف بعد تفرغها من التفسير، وأُحرقت سائر المصاحف الأخرى، بدأ تعليم القرآن يقتصر على تعليم قراءة النص فقط، ومنذ ذلك الحين أخذت مفردة القراءة تتصرف شيئاً فشيئاً إلى مجرد معنى قراءة نص القرآن، وتمّ نسيان المصطلح السابق تدريجياً^(٦). كان هذا في حين استعملت مفردة القراءة في بعض الروايات - التي تشتمل على تقرير كلام الصحابة بشأن القرآن - في نفس المعنى السابق، فأدّى تبدل المصطلح السابق إلى إساءة فهم هذا النوع من الروايات.

القراءة في المصطلح المشهور -

قام الأستاذ الشيخ معرفت ﷺ بتعريف القراءة قائلاً: إن القراءة هي ذاتها تلاوة القرآن الكريم، وتطلق اصطلاحاً على نوع من التلاوة المشتملة على خصائص معينة. وقال في توضيح ذلك: كلما كانت تلاوة القرآن بحيث تحكي عن نصّ الوحي الإلهي، وكانت على طبق اجتهاد واحد من القراء المعروفين - وكانت على طبق

القواعد الثابتة في علم القراءة .، تكون قراءة القرآن متحققة^(٧).

حيث يتم تقسيم القراءات إلى: قراءات صحيحة؛ وقراءات غير صحيحة، ربما كان الأنسب تعريف القراءة باختصار على النحو التالي: «إن القراءة عبارة عن تلفظ عبارات وآيات القرآن الكريم». عندما تكون القراءة بحيث لا تحتوي على زيادة أو نقصان في نص آيات القرآن بالشكل الصحيح الذي نزل على رسول الله ﷺ فهي القراءة الصحيحة، وأما إذا افتقر إلى الخصائص المذكورة فلن تكون قراءة صحيحة.

الآراء بشأن حجية القراءات —

هناك بين العلماء المسلمين بشأن حجية القراءات في النظرة الإجمالية رؤيتان:

١- يذهب علماء أهل السنة جميعهم إلى القول باعتبار تعدد وصحة القراءات مع توفر الشرائط الخاصة. وقد استندوا في ذلك إلى روايات الـ «سبعة أحرف»، وقالوا بأن القرآن الكريم قد نزل على وجوه لفظية متعددة، ولذلك يمكن للأشخاص أن يقرأوا القرآن بأي وجه من هذه الوجوه. وطبقاً لهذه الرؤية لن يكون نص القرآن منحصرًا بقراءة واحدة.

ومع ذلك هناك اختلاف بين علماء أهل السنة في تفسير روايات «الأحرف السبعة»^(٨)؛ فهناك من يقول منهم: بعد توحيد المصاحف من قبل عثمان لم تبق سوى قراءة واحدة من تلك القراءات السبعة الواردة في أحاديث «الأحرف السبعة». ومن هنا فإنهم يعتبرون القراءات المشهورة المشتملة على شرائط القراءة الصحيحة - رغم تعددها - داخلة في واحد من تلك الوجوه السبعة^(٩)؛ بيد أن بعضهم يرى هذه القراءات من مصاديق الأوجه السبعة المذكورة^(١٠). وقد قالوا بضوابط للقراءات الصحيحة والمعتبرة. وقد قال أبو شامة المقدسي في هذا الشأن: «فكل قراءة ساعدها خط المصحف، مع صحة النقل فيها، ومجيئها على الفصح من لغة العرب، فهي قراءة صحيحة معتبرة»^(١١).

يرى ابن الجزري أن القراءة الصحيحة والمعتبرة يجب أن تشمل على الشروط

التالية:

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

- أ. التطابق مع القواعد العربية، ولو من خلال انطباقها على لهجة بعض القبائل.
 ب. التطابق مع واحد من المصاحف العثمانية، ولو على نحو الاحتمال.
 ج. صحة السند^(١٢).

إن هذه المعايير في الكثير من الموارد تنطبق على أكثر من قراءة. وفي هذه الموارد، طبقاً لرؤية علماء أهل السنة، يمكن لآية واحدة أن تشتمل على وجهين أو عدة وجوه لفظية ومعنوية، ومع ذلك تكون حجةً بأجمعها. وعلى سبيل المثال: نسوق في ما يلي نموذجين من كلام الطبري في هذا الشأن:

أ. «﴿فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ...﴾» (الكهف: ٨١): اختلف القراء في قراءة ذلك؛ فقرأه جماعة من قراء المكيين والمدنيين والبصريين: فأردنا أن يُبدلَهما ربهما لبشديد الدال في «يُبدلَهما»...؛ وقرأ ذلك عامة قراء الكوفة: فأردنا أن يُبدلَهما بتخفيف الدال... والصواب من القول في ذلك عندي: إنها قراءتان متقاربتا المعنى، قد قرأ بكل واحد منهما جماعة من القراء، فبأيتهما قرأ القارئ فمصيب^(١٣).

ب. «﴿...وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ...﴾» (الكهف: ٨٦): اختلف القراء في قراءة ذلك؛ فقرأه بعض قراء المدينة والبصرة: في عين حمئة، بمعنى أنها تغرب في عين ماء ذات حمأة؛ وقرأته جماعة من قراء المدينة، وعامة قراء الكوفة: في عينٍ حامية، يعني أنها تغرب في عين ماء حارة^(١٤)... والصواب من القول في ذلك عندي أن يُقال: إنهما قراءتان مستفيضتان في قراءة الأمصار، ولكل واحدة منهما وجهٌ صحيح، ومعنى مفهوم، وكلا وجهيه غير مفسد أحدهما صاحبه، وذلك أنه جائز أن تكون الشمس تغرب في عين حارة ذات حمأة وطين^(١٥).

وعلى الرغم من أن كلام الطبري وأمثاله يقتصر على بيان مجرد صحة القراءة، دون التصريح بحجية هذه القراءات. ولكن بعد الالتفات إلى مبنى أهل السنة في الاستناد إلى روايات الـ «سبعة أحرف»، فإنهم يعتقدون بأن القرآن الكريم قد نزل من عند الله على وجوه متعددة، وبذلك يذهبون إلى القول بحجية الوجوه المتعددة. كما يُستفاد هذا الشيء من كلام بعض فقهاء الشيعة؛ إذ يقول العلامة الحلي^{رحمته الله} في هذا الشأن: «يجب [على المصلي] أن يقرأ بالمتواتر، فلو قرأ بمصحف ابن

مسعود بطلت صلاته... يجوز أن يقرأ [المصلي] بأيّ قراءة شاء من القراءات السبع، ولا يجوز أن يقرأ بغيرها، وإن اتّصلت رواية لمن الناحية السندية»^(١٦).
 إن هذا الكلام من العلامة الحلي، وغيره من علماء الشيعة المتأخّرين عنه، منسجمٌ مع مبنى أهل السنّة؛ لأنهم اعتبروا تواتر القراءات المتعدّدة^(١٧). وإن تواتر القراءات المختلفة عن النبي الأكرم ﷺ يعني أنها قرآن، وأنها حجّةٌ بأجمعها، وهذا لا ينسجم مع المبنى القائل بوحدة نصّ القرآن الكريم، الذي يمثل الرأي الغالب بين الشيعة^(١٨).

٢. رؤية مذهب أهل البيت ﷺ: قال الأستاذ الشيخ محمد هادي معرفت ﷺ؛ بالنظر إلى الحديث الصحيح القائل: «إن القرآن واحدٌ نزل من عند واحد، ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة»^(١٩): «المعروف من مذهب أهل البيت ﷺ أن القرآن واحدٌ نزل من عند واحد، ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة... وعلى ذلك سار فقهاء الإمامية خلفاً عن سلف... نعم، أخذوا من القراءات المشهورة المتلقّاة بالقبول لدى عامّة المسلمين طريقاً إلى القرآن»^(٢٠).

وقال الشيخ الطوسي في هذا الشأن: «إن العرف من مذهب أصحابنا، والشائع من أخبارهم ورواياتهم، أن القرآن نزل بحرفٍ واحد، على نبيٍّ واحد، غير أنهم أجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله القرّاء، وأن الإنسان مخيّرٌ بأيّ قراءة شاء قرأ»^(٢١).
 يستفاد من هذا الكلام الذي قاله الشيخ الطوسي ﷺ أن القرآن، طبقاً لمذهب الإمامية، قد نزل على رسول الله ﷺ بقراءةٍ واحدة، وعليه فإن تلك القراءة الواحدة هي كلام الله والحجّة، أما فتوى الفقهاء بجواز القراءة على طبق القراءات المشهورة بين القرّاء فهي ناظرة إلى الناحية الفقهية من البحث، ولذلك لا يمكن اعتبارها دليلاً على حجّية واعتبار القراءات المشهورة عند علماء الشيعة، وجعل هذه القراءات مبنى لاستنباط الأحكام وتفسير القرآن؛ لأن هذا لا ينسجم مع مبنى الشيعة القائم على الاعتقاد بأن «القرآن واحدٌ نزل من عند واحد، ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة». يذهب الأستاذ الشيخ محمد هادي معرفت ﷺ إلى الاعتقاد بأن القرآن الكريم نزل بقراءةٍ واحدة، وأنّ الذي يتممّ بالاعتبار والحجّية هي هذه القراءة الواحدة فقط،

وهي القراءة التي عليها جمهور المسلمين، والتي انتقلت على طول التاريخ من رسول الله ﷺ عبر الأجيال لولا تزال بالتواتر، وأنّ هذه القراءة - المتطابقة مع قراءة حفص بن سليمان، عن عاصم - هي وحدها التي تشتمل على الحجّية والاعتبار^(٢٣). وإن العلامة محمد جواد البلاغي^(٢٣) والعلامة السيد مرتضى العسكري^(٢٤) من أنصار هذا الرأي.

وسوف نترك البحث التفصيلي حول هذه الرؤية وأدلّتها إلى ما بعد نقد ودراسة سائر الأقوال.

نقد ودراسة أدلة حجّية القراءات المتعدّدة —

هناك الكثير من الفقهاء والمختصّين في العلوم القرآنية يعتقدون بأن القراءات المتعدّدة تتمنّع بالحجّية والاعتبار، ولكنهم اختلفوا في تحديد الملاك والضابط الذي يحدّد القراءات المعتمدة.

وفي ما يلي نعمل على نقد ودراسة ما تمّ أو يمكن الاستناد إليه في إثبات اعتبار القراءات المتعدّدة، وذلك على النحو التالي:

التواتر —

هناك من الكتّاب والفقهاء من ادّعى تواتر القراءات السبع، وجعل من ذلك دليلاً على حجّية واعتبار هذه القراءات. قال العلامة الحلّي في هذا الشأن: «يجب [على المصلي] أن يقرأ بالتواتر، فلو قرأ بمصحف ابن مسعود بطلت صلاته... يجوز أن يقرأ [المصلي] بأيّ قراءة شاء من القراءات السبع، ولا يجوز أن يقرأ بغيرها، وإن اتّصلت رواية لمن الناحية السندية»^(٢٥).

وكما رأيت فإن العلامة الحلّي في البداية يشترط التواتر في اعتبار القراءة، ثم يرى صحّة الصلاة بأيّ قراءة من القراءات السبع. وضمّ كلا هذين الكلامين إلى بعضهما يثبت أنه يرى تواتر القراءات السبع.

وعلى الرغم من ادّعاء البعض تواتر القراءات السبع، بيّد أن عدم صوابية هذا

المدعى لا يخفى على أهل الفن والتحقيق أبدأ^(٣٦). وعلى سبيل المثال: إن بين فقهاء الشيعة من أنكر تواتر القراءات المذكورة، ومن هؤلاء: الشيخ الوحيد البهبهاني^(٣٧)، والشيخ الأنصاري^(٣٨)، والشيخ عبد الكريم الحائري^(٣٩)، والسيد الخوئي^(٤٠). قال أبو شامة المقدسي: «فلا ينبغي أن يُغترّ بكلّ قراءة تُعزى إلى واحدٍ من هؤلاء الأئمة السبعة، ويُطلق عليها لفظ الصّحة، وأنّ هكذا أنزلت، إلّا إذا دخلت في ذلك الضابط الذي ذكرناه للصّحة»^(٤١).

وقال في موضع آخر بعد بيان شيوع تواتر القراءات السبع بين القرّاء المتأخّرين وأشياهم: «فالحاصل أنّنا لسنا ممن يلتزم في جميع الألفاظ المختلف فيها بين القرّاء، بل القراءات كلّها منقسمة إلى: متواتر؛ وغير متواتر»^(٤٢).

وقال ابن الجزري: «كلّ قراءة وافقت العربية - ولو بوجهٍ -، ووافقت أحد المصاحف العثمانية - ولو احتمالاً -، وصحّ سندها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردّها، ولا يحلّ إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، ووجب على الناس قبولها، سواء كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين. ومتى اختلّ ركنٌ من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذّة أو باطلة، سواء كانت عن السبعة أم عمّن هو أكبر منهم»^(٤٣).

وقال في موضع آخر: «وقد شرط بعض المتأخّرين التواتر في هذا الركن، ولم يكتف فيه بصحّة السند، وزعم أن القرآن لا يثبت إلّا بالتواتر، وأنّ ما جاء مجيء الأحاد لا يثبت به قرآن»^(٤٤).

ثم قال في الردّ على هذا القول: «وهذا ما لا يخفى ما فيه؛ فإن التواتر إذا ثبت لا يحتاج فيه إلى الركنين الأخيرين، من الرسم وغيره»^(٤٥).

وقال الأستاذ محمد هادي معرفت^(٤٦) في الردّ على تواتر القراءات السبع: «إذا كان المراد من تواتر نقل هذه القراءات تواترها عن القرّاء السبعة أنفسهم لم يكن ذلك بشيء؛ لأن مبدأ التواتر يجب أن ينتهي إلى المعصوم^(٤٧)؛ ليكون المنقول معتبراً وحجّة. وإذا كان المراد تواتر النقل عن النبي الأكرم^(٤٨) إلى هؤلاء القرّاء فهو غير ثابت؛ لافتقار أكثر القرّاء حتّى إلى السند، فضلاً عن التواتر. هذا بالإضافة إلى أن

أكثر القراءات هي من الاجتهادات الخاصة، ولم تستند إلى النقل والرواية أبداً^(٣٦). ويجب الالتفات إلى أن الخبر المتواتر يطلق على الخبر الذي يبلغ رواته في كلّ طبقة عدداً من الأشخاص يمتنع تواطؤهم على الكذب عادةً، وبالتالي يحصل لنا قطع ويقين بصدقه^(٣٧).

وبالنظر إلى معنى التواتر حتّى لو سلّمنا جدلاً بتواتر سند القراءات السبعة إلى القراء أنفسهم فإن السند من القراء إلى النبي الأكرم ﷺ لا يثبت اتصال سلسلة السند بالنسبة إلى البعض، حتّى على مستوى الأحاد، ناهيك عن التواتر. فإن ابن عامر - على سبيل المثال - واحد من القراء السبعة، وقد ذكر ابن الجزري في سند قراءته تسعة أقوال، ليرجّح في نهاية المطاف القول القائل بأنه قرأ على المغيرة بن أبي شهاب المخزومي، وقرأ هذا على عثمان بن عفان، الذي قرأ على النبي ﷺ. ثم نقل عن بعض قوله بأنه يجهل الشيخ الذي أخذ ابن عامر القرآن عنه^(٣٨).

يُضاف إلى ذلك أن المطروح بوصفه سلسلة سند القراءات إنما يشتمل على سلسلة شيوخ وأساتذة القراء الذين تعلّموا عندهم فنون القراءة، وحيث كان الأساتذة يجتهدون في قراءة بعض كلمات القرآن كان التلاميذ بدورهم يُعملون رأيهم واجتهادهم في قراءة بعض الكلمات أيضاً، وقد يأتون بقراءات جديدة أحياناً؛ ولذلك لم يكن من دأب القراء أن يسندوا قراءتهم إلى النبي الأكرم ﷺ عبر سلسلة سندية^(٣٩)، بل كانوا يستندون في الدفاع عن قراءتهم - في العادة - إلى نوع من التوجيهات والبراهين الأدبية واللغوية. ومن هنا عمد بعض المؤلفين إلى تأليف كتب في هذا الشأن. ومن هؤلاء، على سبيل المثال: ابن خالويه (٣٧٠هـ) في كتابه «الحجّة في القراءات السبع»؛ وأبو علي الفارسي (٣٧٧هـ) في كتابه «الحجّة للقراء السبعة». كما كتب أبو زرعة بن زنجلة كتاب «حجّة القراءات» قبل عام ٤٠٣هـ أيضاً^(٤٠).

وعلى هذا الأساس قام أمين الإسلام الطبرسي في «مجمع البيان» - بعد ذكر القراءات المتنوعة، وفي فصل تحت عنوان «الحجّة» - بذكر أدلة كلّ واحدة من هذه القراءات. وهذا يُشكّل دليلاً دامغاً على عدم تواتر القراءات السبع وأمثالها؛ إذ لو ثبت تواتر هذه القراءات عن النبي الأكرم ﷺ لما كنا بحاجة إلى إثبات صحة هذه

القراءات واعتبارها بالأدلة الاجتهادية.

ومن الأدلة على عدم تواتر القراءات المشهورة مخالفة عدد من كبار العلماء لبعضها. ومن ذلك ما ذكره الأستاذ الشيخ معرفت رحمته الله، حيث قال في هذا الشأن: «إن من أقوى الأدلة التي ترشدنا إلى عدم تواتر القراءات مخالفة الأئمة السابقين للكثير من القراءات المعروفة، وحتى القراءات السبعة منها؛ إذ كيف يمكن لمسلم محافظ أن يتجرأ على إنكار قراءة ثبت تواترها عن رسول الله ﷺ؟! وكان الإمام أحمد بن حنبل يخالف الكثير من قراءات حمزة، ولا يستسيغ الصلاة خلف إمام يقرأ الحمد والسورة على قراءة حمزة! فإذا كانت قراءة حمزة - وهو أحد السبعة - متواترة عن رسول الله ﷺ، وكان النبي يقرأ بها، ووصلت إلى حمزة بالتواتر القطعي، فمن ذا الذي يمكنه أن لا يستسيغها؟! «وقال أبو بكر بن عيَّاش: قراءة حمزة عندنا بدعة. وقال ابن دريد: إني لأشتهي أن يخرج من الكوفة قراءة حمزة». وقال أحمد بن سنان: وسمعتُ ابن مهدي يقول: لو كان لي سلطانٌ على مَنْ يقرأ قراءة حمزة لأوجعت ظهره ويطنه»^(٤١).

الإجماع—

هناك من الفقهاء مَنْ ادَّعى الإجماع على اعتبار القراءات المشهورة. قال السيد محمد جواد العاملي في «مفتاح الكرامة»: «فالدليل على وجوب الاقتصار عليها أن يقين البراءة إنما يحصل بذلك؛ لاتفاق المسلمين على جواز الأخذ بها، إلا ما علم رفضه وشذوذه، وغيرها مختلفٌ فيه. ومن المعلوم أنها المتداولة بين الناس، وقد نطقت أخبارنا بالأمر بذلك، وانعقدت إجماعات أصحابنا على الأخذ به»^(٤٢).

ومع الأخذ بنظر الاعتبار عدم تناول هذا الموضوع في مؤلفات الكثير من الفقهاء، وعدم خوضهم فيه، لا نفيًا ولا إثباتًا، كيف يمكن ادعاء الإجماع في مورد؟^(٤٣).

يُضاف إلى ذلك أن الذين يعتبرون القراءات المشهورة قد استندوا إلى بعض الروايات. ولو فرضنا وجود مثل هذا الإجماع المزعوم فحيث كان دليل المجمعين هو

الروايات سيكون الإجماع المذكور مدركياً، ولن يكون معتبراً^(٤٤). الأمر الآخر في الردّ على هذا الاستدلال هو القول بأنّه حتّى إذا سلّمنا بصحّة هذا الإجماع فهو مرتبطٌ بجواز القراءة في الصلاة. وهذه مسألةٌ فقهية، في حين أن موضوع بحثنا - كما تقدّم في بداية البحث - هو حجّية القراءات بوصفها مسألةً أصولية.

السيرة —

يُقال: إن سيرة المسلمين قد قامت على قراءة القرآن بوحدة من هذه القراءات (القراءات المشهورة بين القرّاء). قال السيد محمد جواد العاملي في «مفتاح الكرامة»: «وقد كانوا يرؤن أصحابهم وسائر من يتردّد إليهم مثال هؤلاء السبعة، ويسلكون سبيلهم، ولولا أن ذلك مقبول عنهم لأنكروا عليهم... وقد استمرت طريقة الناس وكذا العلماء على ذلك»^(٤٥).

وجاء في مباني منهاج الصالحين ما يلي: «فلا شبهة في كفاية كل من القراءات السبع؛ لاستفاضة نقل الإجماع عليه، بل تواتره، إلى آخر كلامه. والسيرة الخارجية على قراءة القرآن بهذه القراءات بلا ردعٍ منهم^(٤٦)، فإنه لو رُدع لُنُقِل؛ ولو كان لبان»^(٤٦).

إن الذي تمّ ذكره في الدليل بوصفه من السيرة ليس سوى ادّعاء؛ إذ بغض النظر عن القراءة المثبتة في المصاحف الراهنة ليس هناك من دليلٍ على رواج سائر القراءات الأخرى بين الناس في عصر الأئمة^(٤٧). كما أن القرائن القائمة في العصر الحاضر تقوم على أن القراءة الشائعة بين جمهور المسلمين في أكثر الحواضر الإسلامية لا تعدو القراءة الواحدة. بل سنذكر بعض المسائل تحت عنوان «قراءة جمهور المسلمين» تثبت وجود قراءةٍ خاصّة لعامة المسلمين بمعزلٍ عن اجتهادات القرّاء، وأن هذه القراءة هي التي عليها المصحف الراهن.

ثمّ على فرض إثبات السيرة فإنها - كما تقدّم - خاصّةٌ بجواز القراءة في الصلاة، وهي مسألةٌ فقهية، وأما بحثنا فيدور حول حجّية القراءات بوصفها مسألةً أصولية.

الأحاديث —

تمّ الاستناد - لإثبات اعتبار القراءات المشهورة، مثل: القراءات السبعة - بطائفتين من الأحاديث، وهما:

أ. أحاديث القراءة كما يقرأ الناس —

ورد في بعض الروايات توجيه الأئمة الأطهار عليهم السلام شيعتهم بالقراءة كما يقرأ الناس. وفي بعض الروايات أن يقرأوا القرآن كما تعلموه. ومن ذلك الروايتان التاليتان:

١. «عن سالم بن سلمة [في الوسائل: سالم بن أبي سلمة] قال: قرأ رجل على أبي عبد الله عليه السلام. وأنا أستمع - حروفاً من القرآن ليس على ما يقرأها الناس، فقال أبو عبد الله عليه السلام: كَفَّ عن هذه القراءة، اقرأ كما يقرأ الناس»^(٤٧).

٢. «عن سفيان بن السمط قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تنزيل القرآن؟ قال: اقرأوا كما علمتم»^(٤٨).

وقد استدلل بهذه الروايات على النحو التالي: إن القراءات السبع ونظائرها كانت شائعة في عصر الأئمة عليهم السلام، وكان الناس يتعلمونها، ويقرأون القرآن على طبقها. وإن ما نراه من الأئمة عليهم السلام، من دعوة شيعتهم إلى قراءة القرآن كما يقرأه الناس، أو كما تعلموه، يُثبت صحة واعتبار القراءات المشهورة والمتداولة. ولو لم تكن هذه القراءات صحيحة أو معتبرة لما صحّ من الأئمة عليهم السلام دعوة شيعتهم وأصحابهم إلى متابعة هذه القراءات، بل كان عليهم ردعهم عنها أيضاً^(٤٩).

وفي معرض الإجابة عن هذا الاستدلال يجب القول: إن ما ورد عن الأئمة عليهم السلام، من حث أصحابهم وشيعتهم على قراءة القرآن كما يقرأه الناس، أو كما تعلموه، أمرٌ مقبول. ولكن هذا لا يثبت أن ما كان يقرأه الناس أو الذي تعلموه من القراءة المتداولة هو القراءات السبع ونظائرها، بل الذي يتّضح من خلال دراسة المصاحف التي كتبت في الأمصار التي انتشرت منها المصاحف والقراءات، مثل: الكوفة والبصرة ومناطق شرق البلاد الإسلامي، يتّضح أن الذي كان شائعاً بين جمهور المسلمين هي ذات القراءة الشائعة في عصرنا الحاضر. وعليه لا بُدّ من أجل الاستدلال بهذا النوع من

الروايات، أن يتضح أولاً: ما هي القراءة التي كانت متداولة وشائعة بين الناس؟ وثانياً: ما هي القراءة التي كان يحرص الأصحاب على تعلّمها؟ كي نتمكن بعد ذلك - من خلال الاستناد إلى هذه الأحاديث - من تحديد القراءة أو القراءات المعتبرة، في حين نجد الاستدلال المذكور يأخذ شيوع ورواج القراءات السبع ونظائرها أمراً ثابتاً، دون أن يقيم دليلاً على ذلك.

وكما تقدّم في الدليلين السابقين فعلى فرض التسليم جدلاً بتمامية الاستدلال بهذه الروايات (استناداً إلى ظهور بعضها، وكذلك وجود القدر المتيقّن في مفادها) إن الذي يثبت إنما هو مجرد جواز القراءة، دون حجّيتها بوصفها كلام الله؛ إذ كيف يمكن اعتبار القراءتين، اللتان قد يكون بينهما في بعض الأحيان تمام التناهي، والقول بأنهما كلام الله؟!

ب. أحاديث «الأحرف السبعة» —

إن من الأدلة التي يستدلّ بها على حجية القراءات الحديث المعروف القائل: «نزل القرآن على سبعة أحرف».

وقد روي هذا الحديث من طرق مختلفة، وبعبارات متنوعة. وقد ذهب علماء أهل السنّة إلى القول بتواتره^(٥٠)، ومع ذلك فقد اختلفوا في تفسيره بشدّة. بيد أن الذين قبلوا بهذه الروايات قالوا بأن القراءة الصحيحة والمعتبرة لا تقتصر على قراءة واحدة، بل يمكن للعديد من الروايات أن تكون صحيحة ومعتبرة. ولكي تتضح حقيقة الأمر لا بدّ أولاً من استعراض روايات «الأحرف السبعة»، مع بعض توجيهاتها، وبعد العمل على نقدها ودراستها نصير إلى بيان التبرير والتوجيه المقبول في هذا الشأن.

روايات «الأحرف السبعة» من طرق أهل البيت (عليهم السلام) —

١. «عن حماد بن عثمان قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إن الأحاديث تختلف عنكم! قال: فقال: إن القرآن نزل على سبعة أحرف، وأدنى ما للإمام أن يفتي على

سبعة وجوه»^(٥١).

تعاني هذه الرواية من ضعف السند؛ إذ في سندها محمد بن يحيى الصيرفي، وهو مجهول، ولم يرد فيه توثيق، ولا مدح أو ذم^(٥٢).

مع اشتماله من حيث الدلالة على شيء من الإجمال؛ إذ لم يعلم ما إذا كان المراد من «الأحرف السبعة» في هذه الرواية هو الوجوه اللفظية، أو القراءات المختلفة. وقد قال الشيخ معرفت في بيان مفاد هذه الرواية: إن العلماء فسروا «الأحرف» في هذا الحديث بمعنى البطون^(٥٣).

٢. «عن عيسى بن عبد الله الهاشمي، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: أتاني آت من الله فقال: إن الله عز وجل يأمرك أن تقرأ القرآن على حرف واحد، فقلت: يا رب، وسع على أمتي؛ فقال: إن الله عز وجل يأمرك أن تقرأ القرآن على حرف واحد، فقلت: يا رب، وسع على أمتي؛ فقال: إن الله عز وجل يأمرك أن تقرأ القرآن على حرف واحد، فقلت: يا رب، وسع على أمتي فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ القرآن على سبعة أحرف»^(٥٤).

وفي سند هذا الحديث أحمد بن هلال. وقد ورد فيه الذم كثيراً من قبل الإمام العسكري عليه السلام. وجاء في فهرست الشيخ الطوسي أنه كان غالباً، ومتهما في دينه^(٥٥). وقال الأستاذ معرفت رحمته الله حول مفاد هذا الحديث: إن الأحرف في هذا الحديث تعني مختلف لهجات العرب، كما ورد ذلك في أحاديث أهل السنة أيضاً^(٥٦).

٣. «عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: تفسير القرآن على سبعة أحرف؛ منه ما كان؛ ومنه ما لم يكن بعد، ذلك تعرفه الأمة»^(٥٧).

إن لهذا الحديث ظهوراً في بطون القرآن والوجوه المعنوية، دون اللفظية؛ ولذلك لا صلة له بمسألة القراءات، وخاصة أنه قد ورد في بعض الروايات «سبعة أوجه»، بدلاً من «سبعة أحرف»^(٥٨).

ومضافاً إلى ذلك في سنده تردد بين ابن أبي عمير وغيره^(٥٩).

أحاديث «الأحرف السبعة» في روايات أهل السنة —

١. عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أن رسول الله ﷺ قال: «أقراني جبريل

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

على حرفٍ، فلم أزل أستزيدُه حتى انتهى إلى سبعة أحرفٍ»^(٦٠).

٢. عن ابن شهاب قال: حدثني عروة بن الزبير أن المسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن عبد القاري حدثاه أنهما سمعا عمر بن الخطاب يقول: سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله ﷺ فاستمعت لقراءته، فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يقرئها رسول الله ﷺ، فكدت أساوره في الصلاة، فتصبرت حتى سلم، فلبثته بردائه، فقلت: من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ؟ قال: أقرأنيها رسول الله ﷺ... فانطلقت به أقوده إلى رسول الله ﷺ فقلت: إني سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تقرأها. فقال رسول الله ﷺ: أرسله، اقرأ يا هشام. فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ. فقال رسول الله ﷺ: كذلك أنزلت. ثم قال: اقرأ يا عمر. فقرأت القراءة التي أقرأني، فقال رسول الله ﷺ: كذلك أنزلت، «إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف؛ فاقرأوا ما تيسر منه»^(٦١).

٣. عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: أخبرني أبي بن كعب أن النبي ﷺ قال له: «يا أباي، إن ربي أرسل إلي أن أقرأ القرآن على حرف، فرددت إليه أن هوّن على أمّتي، فردّ إلي أن أقرأ القرآن على سبعة أحرف»^(٦٢).

٤. عن أبي بن كعب قال: لقي رسول الله ﷺ جبريل فقال: «يا جبريل، إني بعثت إلى أمة أميين، منهم العجور والشيخ الكبير والغلّام والجارية والرجل الذي لم يقرأ كتاباً قط، قال: يا محمد، إن القرآن أنزل على سبعة أحرف»^(٦٣).

٥. عن أبي بن كعب قال: قال النبي ﷺ: «يا أباي، إني أقرئت القرآن، فقيل لي: على حرف أو حرفين؟ فقال الملك الذي معي: قل على حرفين، قلت: على حرفين، فقيل لي على حرفين أو ثلاثة؟ فقال الملك الذي معي: قل على ثلاثة، قلت: على ثلاثة، حتى بلغ سبعة أحرف، ثم قال: ليس منها إلا شاف كاف، إن قلت: سميعاً عليماً عزيزاً حكيماً، ما لم تختم آية عذاب برحمة، أو آية رحمة بعذاب»^(٦٤).

٦. عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف؛ فاقرأوا ولا حرج، ولكن لا تختموا ذكر رحمة بعذاب، ولا ذكر عذاب برحمة»^(٦٥).

٧. عن عبد الرحمن بن أبي بكر، عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: قال جبريل: «اقرأوا القرآن على حرفٍ، فقال ميكائيل: استزده؛ فقال: على حرفين، حتى بلغ سبعة أو سبعة أحرف؛ فقال: كلّها شافٍ كافٍ، ما لم يختم آية عذابٍ برحمةٍ، أو آية رحمةٍ بعذابٍ، كقولك: هلمّ وتعال»^(٦٦).

٨. عن عبد الله بن مسعود أن النبي ﷺ قال: «أنزل القرآن على سبعة أحرف، لكلّ حرف منها ظهر وبطن، ولكلّ حرف حدٌّ، ولكلّ حدّ مطلع»^{(٦٧) (٦٨)}.

٩. عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «نزل القرآن على سبعة أحرفٍ. المرء في القرآن كُفِّرَ (ثلاث مرّاتٍ)، فما عرَفْتُمْ مِنْهُ فاعملُوا، وما جهَلْتُمْ مِنْهُ فَرُدُّوهُ إِلَى عَالِمِهِ»^(٦٩).

١٠. عن سلمة بن عمر بن أبي سلمة، عن أبيه، أن النبي ﷺ قال لعبد الله بن مسعود: «إن الكتب كانت تنزل من السماء من بابٍ واحد، وإن القرآن أنزل من سبعة أبواب، على سبعة أحرف، حلال وحرام، ومحكم ومتشابه، وضرب أمثال، وأمر وزاجر، فحلّ حلاله، وحرم حرامه، واعملْ بمحكمه، وقِفْ عند متشابهه، واعتبر أمثاله»^(٧٠).

١١. عن ابن جرير، عن أبي قلابة قال: قال رسول الله ﷺ: «أنزل القرآن على سبعة أحرف: أمرٍ وزاجرٍ، وترغيبٍ وترهيبٍ، وجدلٍ وقصصٍ ومثلٍ»^{(٧١) (٧٢)}.

أهل السنة في مواجهة روايات «الأحرف السبعة» —

إن الروايات التي تقدّم ذكرها تمثّل نموذجاً جامعاً للروايات الكثيرة التي ساقها علماء أهل السنة في هذا الباب^(٧٣). ولكثرة هذه الروايات ذهب علماء أهل السنة إلى اعتبار تواترها، أو القول بصحتها، واستحالة إنكارها^(٧٤).

ويبدو أن هذه هي الغلطة الأولى التي وضعتهم أمام مأزق فكري، اضطرهم إلى سلوك تحرّصات وتبريرات واهية^(٧٥)، وخاصة أن من تلك الروايات ما يقول: «إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف؛ فاقرأوا ولا حرج... كلّها شافٍ كافٍ، ما لم يختم آية عذابٍ برحمةٍ، أو آية رحمةٍ بعذابٍ... لَيْسَ مِنْهَا إِلَّا شَافٍ كَافٍ، إِنْ قُلْتَ: سَمِيعاً عَلِيماً

أو عزيزاً حكيماً».

ولا يخفى أن الالتزام بصحة هذه الظاهرة، والسماح بمثل هذا الأمر، يؤدي إلى الهرج والمرج والاختلاف الكثير، وهذا سيؤدي بدوره في نهاية المطاف إلى تحريف القرآن وضياعه. ومن ناحية أخرى إن الروايات المذكورة تعتبر متواترة من وجهة نظر علماء أهل السنة، وعليه لا يجرؤ أحدٌ على ردها أو إنكارها، وحيث شقَّ عليهم تفسيرها، أو القبول بمضمونها، أو رفضها، نجد عالماً كبيراً من علماء أهل السنة بحجم جلال الدين السيوطي يقول في هذا الشأن: «المختار أن هذا لحديث: نزل القرآن على سبعة أحرف» من متشابه الحديث، الذي لا يُدرى تأويله، والقدر المعلوم منه تعدُّ وجوه القراءات»^(٧٦).

وقد سعى الكثير من علماء أهل السنة جاهدين إلى تبرير هذه المسألة بأمور لا تقوم على أسس متينة. ومن بين الأمور التي بحثوها في هذا المجال هو السؤال القائل: هل جميع هذه الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن بقيت على حالها بعد توحيد المصاحف أم لم يبقَ منها سوى حرف واحد؟

يقول أبو شامة المقدسي في هذا الشأن: «ثم أجمعت الصحابة على إثباته بين الدفتين، وبقي من الأحرف السبعة التي كان أبيح قراءة القرآن عليها ما لا يخالف المرسوم»^(٧٧).

وقال ابن عبد البر، نقلاً عن علماء أهل السنة: «وهذا وجه حسن من وجوه معنى الحديث. وفي كل وجهٍ منها حروفٌ كثيرة لا تحصى عدداً، وهذا يدلُّك على قول العلماء أن ليس بأيدي الناس من الحروف السبعة التي نزل القرآن عليها إلا حرف واحد، وهو صورة مصحف عثمان، وما دخل فيها يوافق صورته من الحركات واختلاف النقط من سائر الحروف»^(٧٨).

وعن الطحاوي أن جواز القراءة بالأحرف السبعة إنما كان يعود سببه إلى أن الناس كانوا بأجمعهم من الأميين، ولم يكن يستطيع الكتابة منهم إلا النزر القليل... وأما عندما تعلَّم الناس، وصار بإمكانهم أن يقرأوا بقراءة رسول الله ﷺ، تعيَّنت عليهم القراءة بقراءة رسول الله. وعليه فإن جواز القراءة بالأحرف السبعة إنما كان

للضرورة، ولفترة محدّدة، وقد ارتفع هذا الجواز بارتفاع الضرورة^(٧٩).
وقال الطبري: «إن عثمان بن عفّان جمع المسلمين؛ نظراً منه لهم، وإشفاقاً منه عليهم، ورأفةً منه بهم؛ حذار الردّة من بعضهم...؛ إذ ظهر من بعضهم بمحضه وفي عصره التكذيب ببعض الأحرف السبعة التي نزل عليها القرآن، مع سماع أصحاب رسول الله ﷺ من رسول الله ﷺ النهي عن التكذيب بشيء منها، فحملهم عليه؛ إذ رأى ذلك ظاهراً بينهم في عصره، وبحدّاته عهدهم بنزول القرآن، وفراق رسول الله ﷺ إيّاهم بما أُمّن عليهم معه عظيم البلاء في الدين من تلاوة القرآن على حرفٍ واحد، وجمعهم على حرفٍ واحد، وحرّق ما عدا المصحف الذي جمعهم عليه... فاستوثقت له الأمة على ذلك بالطاعة... فتركت القراءة بالأحرف الستة...؛ طاعةً منها له، ونظراً منها لأنفسها ولمن بعدها من سائر أهل ملّتها، حتّى درست من الأمة معرفتها وتعلّفت، فلا سبيل لأحد اليوم إلى القراءة بها؛ لدثورها وعفوّ آثارها، وتتابع المسلمين على رفض القراءة بها، من غير جحودٍ منها صحتّها، وصحة شيء منها»^(٨٠).
وهنا يصرّح الطبري بأن كل حرف من السبعة كان قرآناً، ولم يكن لأحد الحقّ في إنكار ذلك. وإلى هذا الكلام يعود ما قاله جمعٌ من كبار علماء أهل السنّة؛ لأنهم طبقاً للروايات المذكورة يعتقدون أن كل واحد من الأحرف السبعة قد نزل به القرآن.

بيد أن القول بمثل هذا الكلام يستلزم اتّهام الله سبحانه بخلف الوعد في حفظ كتابه، إذ قال عز وجل: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُزِّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩)؛ إذ يذهب الكثير من كبار العلماء من أهل السنّة إلى القول بأنه لم يبق من القرآن بعد توحيد سوا حرفٍ واحد من الأحرف السبعة، وأما الأحرف الستة الأخرى فلم يبق لها من أثر.

والإشكال الآخر الذي يردّ على هذا الكلام هو القول: كيف سمح عثمان لنفسه بأن يمحو سائر الأحرف الستة، مع أن المفروض أنهم كانوا يحسبونها جزءاً من القرآن الكريم؟! ولماذا لم يبادر سائر الصحابة إلى ردعه عن ذلك؟! في حين أن التاريخ يشهد بأنهم كانوا يعارضون حذف حتّى «الواو» من بعض الآيات^(٨١).

هناك من روايات الأحرف السبعة ما يدلّ على جواز تبديل النصّ القرآني، شريطة أن لا يتمّ تبديل آية رحمة بآية عذاب، أو آية عذاب بآية رحمة. ويمكن على سبيل المثال أن نستبدل عبارة «سميعاً عليماً» بعبارة «عزيزاً حكيماً».

وهذا الكلام من السخافة بحيث لا يقبل التأويل أو التوجيه أبداً. يدرك علماء الكلام واللغة بوضوح أن لكل مفردة وتعبير موقعه الخاصّ به، وإن جمال وفصاحة الكلام مرهونٌ باختيار الكلمات والتعبير بشكلٍ دقيق. إن البلاغة والجمال الفذّ للقرآن الكريم، وإعجازه الذي تحدّى به الجنّ والإنس على أن يأتوا بمثله، يكمن في الاستعمال الدقيق للألفاظ والعبارات^(٨٢). وقال الأصمعي في هذا الشأن حول قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٨): «قرأت هذه الآية، وإلى جنبي أعرابيٌّ، فقلت: واللّه غفورٌ رحيم - سهواً -، فقال الأعرابي: كلام مَنْ هذا؟ قلت: كلام الله، قال: أعد، فأعدت: واللّه غفورٌ رحيم، فقال: ليس هذا كلام الله، فتنبّهتُ، فقلت: واللّه عزيزٌ حكيم، فقال: أصبّت، هذا كلام الله، فقلتُ له: أتقرأ القرآن؟ قال: لا، قلتُ: فمن أين علمت أنّي أخطأت؟ فقال: يا هذا، عزّ فحكم فقطع، ولو غفر ورحم لما قطع»^(٨٣).

لو كان مضمون الروايات القائلة: يمكن استبدال «سميعاً عليماً» بعبارة «عزيزاً حكيماً»، كما يمكن استبدال كلمة «تعال» بـ «هلمّ وعجلّ أو أسرع»، صحيحاً فإن هذا يعني أن كلمات القرآن لا تتمتع بأيّ دقة بلاغية محسوبة، وعندها لن يكون هذا القرآن معجزاً، بل لن يرقى حتّى إلى كلام بلغاء العرب؛ لأنّ البلغاء إنما يطلقون كلماتهم وفق معايير دقيقة ومحسوبة، في حين أن القرآن طبقاً لهذه الروايات لا يرقى إلى هذا المستوى!

كيف يمكن لرسول الله ﷺ - رغم اهتمامه الكبير بحفظ وصيانة نصّ القرآن الكريم - أن يسمح للأشخاص بتحريف نصّ القرآن من خلال تغيير عباراته بعبارات لا تناسب السياق، في حين أنه طبقاً لبعض الروايات لم يسمح حتّى بتغيير عبارات بعض الأدعية التي علّمها لبعض أصحابه. فقد رُوِيَ أن النبيّ الأكرم قال للبراء بن عازب بشأن الدعاء الذي يقرأ قبل النوم: «قُلْ: ...وبنبيّك الذي أرسلت». يقول البراء:

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢، ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

قرأت الدعاء كما علّمني رسول الله، ولكّني، بدلاً من قول: وبنبيك الذي أرسلت، قلت: وبرسولك الذي أرسلت، فوضع النبيّ يده على صدري وقال: «قُلْ: ...وبنبيك الذي أرسلت»^(٨٤). وعليه لا شكّ في أن هذا النوع من الروايات لا يمكن إلا أن يكون مختلفاً أو محرّفاً، ولا يخفى بطلانه على أهل العلم وذوي الحجى^(٨٥).

تفسير مقبول بشأن روايات «الأحرف السبعة» —

كما تقدّم فإنّ مفاد عدد من روايات «الأحرف السبعة» غير معقول، ولا يمكن القول به، إلا أن الذي اضطر علماء أهل السنة إلى القول بها، ودعاهم إلى تبرير وتوجيه جميع هذه الروايات، هو تصوّر تواترها^(٨٦).

ولكنّ هذه الروايات - كما قال العلامة الأستاذ معرفت رحمته الله - ليست متواترة؛ لأن التواتر يُشترط فيه وحدة المضمون. وهذه الروايات لا تتوفّر على شرط وحدة المضمون، بل هي من حيث تفاوت المعنى تنقسم إلى أربعة أقسام مختلفة:

١. الروايات التي يمكن حملها على جواز قراءة القرآن بلهجاتٍ مختلفة، من قبيل: الروايات الأولى والثانية والثالثة والرابعة من الروايات الإحدى عشرة المتقدمة.
٢. الروايات التي تعبّر عن جواز تبديل العبارات القرآنية بأخرى مشابهة لها، من قبيل: الروايات الخامسة والسادسة والسابعة.
٣. الروايات النازرة إلى البطون والمعاني المختلفة للقرآن، من قبيل: الروايتين الثامنة والتاسعة.

٤. الروايات النازرة إلى تقسيم الموضوعات والمفاهيم القرآنية، من قبيل: الروايتين العاشرة والحادية عشرة.

أما روايات القسم الثاني الدالّة على جواز تبديل كلمات النصّ القرآني بما يرادفها ويشابها فقد تقدم بطلانها بشكل واضح.

وأما روايات القسم الثالث والرابع فهي من حيث المضمون مقبولة، ولا غبار عليها، ولكنّ لا صلة لها بمسألة القراءات؛ وذلك لأن مفاد الروايات من القسم الثالث هو البطون والمعاني القرآنية العميقة، وإنّ روايات القسم الرابع نازرة إلى تقسيم

الموضوعات القرآنية.

إلا أن الذي يمكن الاستناد إليه؛ بوصفه دليلاً على اعتبار القراءات المختلفة، هو روايات القسم الأول، الذي يقول مفاده بجواز قراءة القرآن بعدة أوجه. وفي معنى هذه الروايات هناك احتمالان، يمكن بيانهما على النحو التالي:

١. أن تكون الروايات المذكورة ناظرةً إلى القراءات السبعة، أو جميع القراءات المشهورة، التي تشتمل على الضوابط المقبولة من وجهة نظر أهل الفن.
 ٢. أن نعتبر الروايات المذكور ناظرةً إلى اللهجات المختلفة، والتي تؤثر في كيفية قراءات الأشخاص لا شعورياً ومن غير قصد، ويصعب عليهم الخلاص منها.
- أما بشأن الجزء الأول من الاحتمال الأول فيجب القول: إن هذه الروايات - كما ذكر المحققون وأهل الفن - ليس لها أي ربط بالقراءات السبعة؛ وذلك لأن القراء بهذه القراءات لم يكن لهم وجودٌ في زمن النزول وعصر الصحابة، وإن حصر القراءات المختلفة والمتنوعة بالقراءات السبعة إنما حدث في بداية القرن الرابع الهجري، على يد أبي بكر بن مجاهد^(٨٧).

قال أبو شامة المقدسي: «وقد ظن جماعة ممن لا خبرة له بأصول هذا العلم أن قراءة هؤلاء الأئمة السبعة هي التي عبر عنها النبي ﷺ بقوله: «أنزل القرآن على سبعة أحرف»، فقراءة كل واحدٍ من هؤلاء حرفٌ من تلك الأحرف. ولقد أخطأ من نسب إلى ابن مجاهد أنه قال ذلك»^(٨٨).

وقال أبو محمد المكي: «من ظن أن قراءة كل واحد من هؤلاء القراء - كنافع وعاصم وأبي عمرو - أحد الأحرف السبعة التي نص النبي ﷺ فذلك منه غلط عظيم»^(٨٩).

وقال أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، المعروف بـ «ابن تيمية»: «لا نزاع بين العلماء المعتبرين في أن الأحرف السبعة التي ذكرها النبي ﷺ أن القرآن أنزل عليها ليست قراءات القراء السبعة المشهورة، بل أول من جمع ذلك ابن مجاهد، ليكون ذلك موافقاً لعدد الحروف التي أنزل عليها القرآن، لا لاعتقاده واعتقاد غيره من العلماء أن القراءات السبع هي الحروف السبعة، أو أن هؤلاء السبعة المعيّنين هم الذين لا يجوز أن

يُقرأ بغير قراءتهم»^(٩٠).

أما الجزء الثاني من الاحتمال الأول في معنى الروايات مورد البحث فهو القول بأن هذه الروايات تحكي عن أن جميع القراءات المشهورة هي من القرآن، وتشتمل على الضوابط المقبولة، وإن عدد «السبعة» ليس سوى بيان للكثرة، ولذلك لا يفيد الحصر. وعلى هذا الأساس تكون كل واحدة من القراءات غير الشاذة، والتي تتدرج تحت الضوابط المقترحة من قبل كبار فنون القراءة، معتبرةً وصحيحة، وتكون من القرآن.

إن هذا الاحتمال في معنى الروايات مورد البحث غير مقبول أيضاً؛ إذ تنفيه الأدلة المحكمة التي سنأتي على ذكرها بشأن وحدة القراءة الصحيحة. ومضافاً إلى ذلك، إذا قلنا بأن القراءات المختلفة الموجودة في كل آية تعتبر بأجمعها - طبقاً لمضمون روايات «الأحرف السبعة» - نازلة من عند الله عندها لن يصح ترجيح قراءة على أخرى؛ إذ لا معنى لترجيح وجه من كلام الله على وجه آخر. فلو كان لروايات «الأحرف السبعة» مثل هذه الدلالة والمعنى لكان الأساتذة الكبار في فن القراءة في القرن الهجري الأول والثاني - وهم الأقرب إلى عصر النبي الأكرم - قد عملوا على أساسها، ولما قاموا بترجيح قراءة على أخرى، ولما تمسكوا بالأدلة الأدبية وما شاكلها لإثبات أفضلية قراءتهم على القراءات الأخرى؛ إذ مع افتراض نزول قراءتين أو ثلاث قراءات في آية واحدة من قبل الله لا يبقى موضع لترجيح قراءة على قراءة أخرى.

وعليه يبدو أن أمتن الآراء بشأن المراد من روايات القسم الأول - كما قال الأستاذ معرفت رحمته الله - هو القول بأن المراد منها هو التسهيل على القبائل والشعوب ذات اللهجات الخاصة، والتي يستحيل أو يصعب على بعضها تلاوة القرآن الكريم على لهجة النبي الأكرم رحمته الله. من هنا فإن الله سبحانه وتعالى قد أذن لهم بقراءة ذلك النص الواحد للقرآن الكريم على طبق لهجتهم^(٩١). وإن الروايتين التاليتين تشيران إلى هذا الأمر:

١. عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: أخبرني أبي بن كعب: إن النبي رحمته الله قال

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

له: «يا أباي، إن ربي أرسل إلي أن أقرأ القرآن على حرف، فرددت إليه أن هوون على أمتي؛ فرد إلي أن أقرأ القرآن على سبعة أحرف...»^(٩٢).

٢. عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ قَالَ: «لَقِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ جِبْرِيلَ، فَقَالَ: يَا جِبْرِيلُ، إِنِّي بُعِثْتُ إِلَى أُمَّةٍ أُمِّيَّةٍ، مِنْهُمْ الْعَجُوزُ وَالشَّيْخُ الْكَبِيرُ وَالْغُلَامُ وَالْجَارِيَةُ وَالرَّجُلُ الَّذِي لَمْ يَقْرَأْ كِتَابًا قَطُّ، قَالَ: يَا مُحَمَّدُ، إِنَّ الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ»^(٩٣).

إن المطالبة بالتسهيل على الأمة في الحديث الأول، والكلام عن كبار السن والصغار الذين يشقّ عليهم إجبارهم على قراءة واحدة في الحديث الثاني، قرينة على أن رسول الله ﷺ قد استأذن الله تعالى أن يسهّل تلاوة القرآن على الناس؛ كي يجوز لهم تلاوة القرآن بلهجاتهم، ولا يقعون في المشقة والعنت في تعلمه.

قال العلامة معرفت ﷺ في بيان هذا الرأي: «أما الطائفة الأولى (من أحاديث الأحراف السبعة) - وتعني اختلاف اللهجات - فتوسعة على الأمة في قراءة القرآن، فإنّ البدوي لا يستطيع النطق كالحضري، ولا الأمي يتمكّن في تعبيره كالمتقف الفاضل، ولا الصغير كالكبير، ولا الشيخ كالشاب. فضلاً عن اختلاف لهجات القبائل في تعبير كلمة واحدة، بما تعجز كلّ قبيلة عن النطق بغير ما تعودت عليه في حياتها. وهكذا اختلاف أمم غير عربية في القدرة على النطق بالألفاظ العربية، فلو كانت الأمة الإسلامية على مختلف شعوبها مكلفة بالنطق على حدّ سواء لكان ذلك من التكليف بغير المستطاع»^(٩٤).

وقال ابن قتيبة: «فكان من تيسيره تعالى أن أمره ﷺ بأن يُقرئ كلّ قوم بلغتهم وما جرت عليه عادتهم؛ فالهذلي يقرأ (عَتَى حين) يريد ﴿حَتَّى حين﴾ (المؤمنون: ٥٤)؛ لأنه هكذا يلفظ بها ويستعملها. والأسدي يقرأ (تَعْلَمُونَ وتَعْلَم) - بكسر تاء المضارعة، و(تَسُود وجوه) - بكسر التاء - و(أَلَمْ يَعْهَدْ إِلَيْكُمْ) بكسر الهمزة في إعهد. والتميمي يهمز، والقرشي لا يهمز. والآخر يقرأ (قِيلَ) و(غِيضَ)، بإشمام الضمّ مع الكسر، و(رُدَّتْ) بإشمام الكسر مع الضمّ، و(ما لك لا تأمنا) بإشمام الضمّ مع الإدغام، وهذا ما لا يطوع به كلّ لسان. ولو أن كل فريق من هؤلاء أمر أن يزول عن لغته وما جرى عليه اعتياده طفلاً وناشئاً وكهلاً لاشتدّ ذلك عليه، وعظمت المحنة

فيه، ولم يمكنه إلا بعد رياضة للنفس طويلة، وتذليل للسان، وقطع للعادة، فأراد الله برحمته ولطفه أن يجعل لهم متسعاً في اللغات، ومتصرفاً في الحركات، كتييسيره عليهم في الدين»^(٩٥).

وقال ابن يزداد الأهوازي: «وجاء عن علي بن أبي طالب عليه السلام وابن عباس أنهما قالاً: نزل القرآن بلغة كل حي من أحياء العرب. وفي رواية عن ابن عباس: أن النبي صلى الله عليه وآله كان يُقرئ الناس بلغة واحدة؛ فاشتد ذلك عليهم، فنزل جبرئيل، فقال: يا محمد، أقرئ كل قوم بلغتهم»^(٩٦).

وقال أبو شامة المقدسي: «هذا هو الحق؛ لأنه إنما أبيح أن يقرأ بغير لسان قريش؛ توسعة على العرب، فلا ينبغي أن يوسع على قوم دون قوم. فلا يكلف أحد إلا قدر استطاعته. فمن كانت لغته الإمالة، أو تخفيف الهمزة أو الإدغام، أو ضمّ ميم الجمع، أو صلة هاء الكناية، أو نحو ذلك، فكيف يكلف غيره؟! وكذا كل من كان من لغته أن ينطق بالشين التي كالجيم، في نحو: «أشدد»، والصاد التي كالزاي، في نحو: «مصدر»، والكاف التي كالجيم، والجيم التي كالكاف، ونحو ذلك. فهم في ذلك بمنزلة الألتغ والأرت، لا يكلف ما ليس في وسعه، وعليه أن يتعلم ويجتهد»^(٩٧).

وقال الأستاذ معرفت، بعد بيان هذه الآراء: «هذا ما نختاره في تفسير الأحرف السبعة باختلاف لغات العرب، أي لهجاتهم في التعبير والأداء. وقد مرّ تفسير السيوطي «اللغة» بكيفية النطق بالتلاوة، من إظهار وإدغام، وتفخيم وترقيق، وإمالة وإشباع، ومدّ وقصر، وتشديد وتلين وتحقيق، ونحو ذلك»^(٩٨).

اتضح مما تقدّم أن الأستاذ معرفت رحمته الله يرى أن القراءات المتنوعة الناشئة عن الاجتهاد أو خطأ القرّاء لا قيمة لها، وأما القراءات الناشئة عن اختلاف لهجات القبائل العربية المختلفة، والتي تعود إلى كيفية النطق، من قبيل: الإظهار والإدغام والتفخيم والترقيق والإمالة والإشباع والمدّ والقصر والتشديد والتلين وأمثال ذلك، فظاهر عبارة الأستاذ معرفت تصحيحها.

بيد أن كلامه في بيان ضابط القراءة الصحيحة، التي يحصرها في النهاية بقراءة حفص عن عاصم، لا ينسجم مع الموارد التي يؤدي فيها اختلاف اللهجات إلى تغيير حروف الكلمة؛ إذ ينبغي على رأي سماحته تصحيح مثل قراءة «عتى حين». هذا في حين أنه لا يصحح إلا القراءة التي وصلت عبر الجماهير. وعليه لا بد من القول: إن قراءة أصحاب اللهجات إذا كانت خارجة عن قراءة الجمهور فإنها لا تجوز إلا لأصحابها^(٩٩).

انضح مما تقدّم أن لا وجود لعدد من القراءات الصحيحة والمعتبرة، بحيث يمكن اختيار أي واحد منها، لا إذا كان هناك من الناس من لا يستطيع قراءة القرآن كما نزل على رسول الله ﷺ؛ بسبب لهجته الخاصة التي درج ونشأ عليها، فيمكنه قراءة القرآن بالشكل الذي لا يشقّ عليه؛ تسهلاً ورحمة من الله. وفي ذلك روى الإمام الصادق عليه السلام عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «إن الرجل الأعجمي من أمتي ليقرا القرآن بعجمته»^(١٠٠) فترفعه الملائكة على عريته^(١٠١).

لا يخفى على أهل التحقيق أن جواز وصحة القراءات على طبق اللهجات لأصحاب تلك اللهجات إنما هو مسألة فقهية، ولا يمكن اعتبارها مستمسكاً لإثبات حجية القراءات، التي هي مسألة أصولية؛ لأن القراءات المنبثقة عن اللهجات تعود إلى قراءة واحدة، وهي القراءة التي نزلت على رسول الله ﷺ، ولذلك فإنها لا تستلزم اختلاف المعنى.

أدلة وحدة القراءة الصحيحة —

كما تقدّم فإن الأستاذ الشيخ معرفت رحمه الله يرى أن القرآن الكريم قد نزل بقراءة واحدة فقط، وأن الحجية والاعتبار لا يكون إلا لهذه القراءة الواحدة، وهي المتمثلة بقراءة جمهور المسلمين، والمتواترة عن النبي الأكرم ﷺ، وقد وصلت إلينا عبر الأجيال والتاريخ من قناة منفصلة عن قنوات القراءات الاجتهادية للقراء^(١٠٢). ويؤيد ذلك الكثير من القرائن والشواهد العقلية والنقلية.

الشواهد العقلية —

أ. بطلان تعدد القراءات —

إن وجود قراءة واحدة وإطار لفظيٍّ محدّد للقرآن - كما هو الحال بالنسبة إلى أي كلام آخر - أمرٌ ثابت ومعلوم؛ إذ لا إمكانية لتحقيق الكلام دون ذلك. وفي المقابل لا يُعلم وجود أكثر من هذه القراءة الواحدة والإطار اللفظي الواحد للقرآن. وإن إثبات هذا الأمر يحتاج إلى دليلٍ يورث العلم.

بيد أنه - كما تبين من مناقشة أدلة نظرية تعدد القراءات - لم يتمّ تقديم مثل هذا الدليل، بل إن الأدلة القائمة تعبّر عن رفض هذه النظرية. وعليه فإن الثابت حالياً هو وحدة القراءة. وعليه فإن للقرآن قراءةً واحدة. وأما ما هي تلك القراءة؟ فهو سؤالٌ سنبحثه في القسم الأخير من هذا المقال.

ب. براءة القرآن من التناقض والاختلاف —

إن القول بتعدد قراءات القرآن يستلزم وجود التناقض والتضاد والاختلاف في القرآن الكريم وفي أحكام الله. وهذا أمرٌ نفاه الله بشدّة؛ لأن اختلاف القراءات يؤدي أحياناً إلى استنباط أحكام مختلفة ومتناقضة، بحيث لا يمكن القول بصحة الجميع، واعتبار كلا الحكمين المتعارضين هو حكم الله.

واليك بعض الأمثلة على ذلك:

أ. في قوله تعالى: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ (البقرة: ٢٢٢).

قرأ حمزة والكسائي وخلف بن هشام وأبو بكر بن العياش «يطهرن» بتشديد الطاء، بينما قرأ الآخرون بتخفيف الطاء^(١٠٣).

وإن الحكم المستنبط من كلا القراءتين يختلف عن الآخر؛ إذ طبقاً لقراءة التخفيف يستفاد الحكم بجواز مباشرة الحائض بعد انقطاع الحيض وقبل الاغتسال، وأما على قراءة تشديد الطاء فلا تجوز المباشرة إلا بعد الغسل^(١٠٤).

ب. في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَكَاةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامٍ

إبراهيم مُصَلَّى﴾ (البقرة: ١٢٥).

قرأ أكثر القراء «اتَّخِذُوا» على صيغة الأمر، بينما ذهب عامر ونافع إلى قراءتها بصيغة الفعل الماضي. ولا شك في أن القراءة الأولى تفيد الأمر والظهور في الوجوب، بينما القراءة الثانية لا تفيد غير الإخبار بالبحث والحكاية عن الماضي، بحيث لا يمكن حمل الآية على الإنشاء والطلب. وقد ذهب علماء الإمامية - طبقاً للروايات - إلى اختيار القراءة الأولى، الدالة على الأمر، والتي توافق رسم المصحف، وبذلك ذهبوا إلى وجوب صلاة الطواف في مقام إبراهيم^(١٠٥).

ج - في قوله تعالى: ﴿يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمَنَا﴾ (يوسف: ٨١).

والقراءة المشهورة «سَرَقَ» على صيغة الفعل الماضي، ولكن روي عن الكسائي أنه قرأها على صيغة «سُرِّقَ» (بمعنى: اتُّهم بالسرقة). والفرق بين القراءتين واضح^(١٠٦). وقد ذكر الأستاذ معرفت^(١٠٧) المزيد من الأمثلة، نعرض عن ذكرها مخافة الإطالة^(١٠٧).

فإذا استحال أن يكون هناك أيُّ اختلافٍ في كلام الله كيف يمكن اعتبار هذا النوع من القراءات - التي لا يمكن الجمع بينها - قرآناً، واعتبارها صحيحة بأجمعها؟! وقد قال الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢).

الشواهد النقلية —

أ. الروايات —

- ١ - عن الفضيل بن يسار قال: قلت لأبي عبد الله^(عليه السلام): إن الناس يقولون: إن القرآن نزل على سبعة أحرف، فقال: «كذبوا أعداء الله، ولكنّه نزل على حرف واحد، من عند الواحد»^(١٠٨).
- ٢ - عن زرارة، عن أبي جعفر^(عليه السلام) قال: «إن القرآن واحد، نزل من عند واحد، ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة»^(١٠٩).

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

إن هاتين الروایتين تدلّان بوضوح على صحّة قراءة واحدة فقط؛ لأن الرواية الأولى - وسندها صحيح - أنكرت نزول القرآن على سبعة أحرف بشدّة. وحيث إن تفسير «الأحرف السبعة» بالبطون والمفاهيم القرآنية وأقسام المعارف المتنوّعة مقبول، طبقاً للأحاديث المأثورة عن أهل البيت (عليه السلام)، يجب أن يكون إنكار الإمام (عليه السلام) لنزول القرآن على سبعة أحرف ناظراً إلى القراءات المختلفة لنص القرآن. وعليه فإن «نزول القرآن على حرف واحد» في كلام الإمام (عليه السلام) يعني أن القراءة الصحيحة واحدة، لا أكثر. وفي الرواية الثانية يصرّح الإمام الباقر (عليه السلام) بأن القرآن واحد، وأن منشأ الاختلاف في القراءات يعود إلى اختلاف الرواة، لا إلى تعدّد القراءة الواقعية للقرآن الكريم.

٣. عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: «...لو أن الناس قرأوا القرآن كما أنزل ما اختلف اثنان»^(١١٠).

ظاهر هذا الحديث النبوي يُثبت أن القراءة الصحيحة التي نزل بها القرآن لا تعدو الواحدة، ومن هنا فإن منشأ الاختلاف في القراءات بين القراء يكمن في أن هؤلاء القراء لم يلتزموا بالقراءة التي نزل القرآن على طبقها.

٤. عن أبي عبد الله (عليه السلام): «إن كان ابن مسعود لا يقرأ على قراءتنا فهو ضالٌّ». فقال ربيعة: ضالٌّ؟ فقال (عليه السلام): نعم، ضالٌّ. ثم قال أبو عبد الله (عليه السلام): «أما نحن فنقرأ على قراءة أبي»^(١١١).

قال العلامة معرفت (رحمته الله) في هذا الحديث: «لعلهم تذاكروا شيئاً من قراءات ابن مسعود غير المتعارفة، فنُبّههم الإمام (عليه السلام) أنها غير جائزة، وأن الصحيح هي قراءة عامّة المسلمين، ومن خرج عن المعهود العام فهو ضالٌّ؛ لأنه أخطأ طريقة المسلمين التي توارثوها كابراً عن كابر عن نبيهم العظيم. فلو كان ابن مسعود يقرأ القرآن على خلاف طريقة المسلمين - على تقدير صحّة النسبة - فهو ضالٌّ؛ لأن الطريق الوسط هو الذي مشى عليه جماعة المسلمين، والحائد عن الجادة الوسطى ضالٌّ لا محالة، أيّاً كان. أما قوله: أما نحن فنقرأ على قراءة أبي»^(١١٢) - أي أبي بن كعب - فإشارة إلى حادث توحيد المصاحف على عهد عثمان، حيث كان المُملي أبيعاً، والجماعة يكتبون

على إملائه، ويرجعون إليه في تعيين النصّ الأصل عند الاختلاف. فالمصحف الموجود - الذي عليه عامّة المسلمين - هو من إملاء أبيّ، فالقراءة وفق قراءة أبيّ كناية عن الالتزام بما عليه عامّة المسلمين الآن»^(١١٣).

٥. عن عاصم، عن زرّ، عن عبد الله قال: اختصم رجلان في سورة، فقال هذا: أقرأني رسول الله ﷺ، وقال هذا: أقرأني رسول الله، فأتيا النبي ﷺ، فأخبر بذلك. قال: فتغيّر وجهه، فقال: «اقرأوا كما علمتم»، فذكر فيه كلاماً، ثم قال: «فإنما هلك من كان قبلكم باختلافهم على أنبيائهم»^(١١٤).

يستفاد من هذه الرواية أن رسول الله ﷺ كان يولي أهمية كبيرة لوحدة المسلمين، وأن اختلافهم كان يشقّ عليه جداً. وبالالتفات إلى أن اختلاف القراءات يعتبر من عوامل الفرقة والاختلاف كيف يمكن لرسول الله ﷺ أن يؤيّد، ويدعو إليه؟ وإن عبارة «اقرأوا كما علمتم»، بعد إبداء الامتناع، تثبت أن النبي ﷺ الأكرم ﷺ لم يقرّ اختلاف القراءات، بل كان يدعو الجميع إلى قراءة واحدة، وهي التي أشرف بنفسه على تعليمها للناس^(١١٥).

ب. روايات التابعين —

١. قال أبو عبد الرحمن السلمي: «كانت قراءة أبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت والمهاجرين والأنصار واحدة، كانوا يقرؤون قراءة العامة، وهي القراءة التي قرأها رسول الله ﷺ على جبريل مرتين في العام الذي قبض فيه»^(١١٦).

٢. روى محمد بن سيرين، عن عبيدة السلماني (٧٣هـ) أنه قال: «القراءة التي عرضت على النبي ﷺ في العام الذي قبض فيه هي القراءة التي يقرؤها الناس اليوم»^(١١٧).

٣. وقال أنس بن مالك: «صليت خلف رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان وعليّ، كلّهم كان يقرأ: ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾»^(١١٨).

٤. وقال السيوطي: «عن الزهري: أن رسول الله ﷺ وأبا بكر، وعمر، [وعثمان] كانوا يقرأونها ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾، وأوّل من قرأها «مَلِكٌ» بغير ألف مروان»^(١١٩).

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢، ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

عندما نراجع كتاب «تفسير مقاتل بن سليمان (١٥٠هـ)»، وهو أقدم تفسير موجود، لا نواجه غير النُّزْر القليل من الاختلاف في القراءة (ما يقرب من عشرة موارد من مجموع القرآن). وكذلك في كتاب «مشتبهات القرآن»، عن علي بن حمزة الكسائي (١٨٩هـ)، رغم ذكره الكثير من الآيات، إلا أنه لم يذكر أي حديث عن اختلاف القراءات. ويبدو أن القراءة المقبولة من قبل عامة المسلمين كانت موجودة بين المسلمين، وإن القراءات الأخرى، التي هي عبارة عن آراء القراء واجتهاداتهم، تطرح على هامش تلك القراءة. وكما سيُتضح لاحقاً من الكتب التي تعود إلى أواخر القرن الهجري الثاني وما تلاه تم طرح الاختلاف في القراءات برُخْم أكبر.

ج. سيرة القراء السبعة والعشرة —

على الرغم من أن مشاهير القراء (من أمثال: القراء السبعة والعشرة) كانوا يختلفون في قراءة عددٍ من كلمات القرآن، ولكنهم كانوا يشتركون في نقطة واحدة، وهي أن كل واحد منهم كان يختار القراءة التي يرجحها على سائر القراءات، وتتسبب إليه تلك القراءة، دون غيره.

وهذا المنهج يحكي عن أنهم بأجمعهم لا يعتبرون القراءة المشهورة هي قراءة رسول الله. فلو أنهم كانوا يرون القراءات المختلفة، طبقاً لروايات «الأحرف السبعة» - التي قال عنها الجزري وأمثاله أنها مشتملة على ملاكات القراءة الصحيحة -، واحدة من وجوه القرآن التي نزلت من عند الله فعندها لا يكون اختيار قراءة وترجيح بعض القراءات على القراءات الأخرى صحيحاً؛ إذ لا معنى لأن نقبل ببعض وجوه كلام الله ونرفض الوجوه الإلهية الأخرى.

ولو كانت روايات «الأحرف السبعة» تتطوي على هذا المعنى لعمل الذين كانوا يعيشون في القرنين الهجريين الأول والثاني، وكانوا أقرب إلى عصر النبي الأكرم ﷺ، لعملوا على طبق هذا المعنى، ولما قاموا باختيار وترجيح قراءة على أخرى، ولما ساقوا الأدلة الأدبية وأمثالها على ترجيح قراءتهم على القراءات الأخرى؛ إذ مع فرض نزول قراءتين أو ثلاث قراءات في آية واحدة من قبل الله لا يكون هناك

لترجيح قراءة على أخرى أي موضع من الإعراب. من هنا فإن سيرة القراء المذكورين تحكي عن وحدة القراءة الصحيحة للقرآن.

إعراب القرآن وتنقيطه —

إن إعراب القرآن الكريم وتنقيطه على يد «أبي الأسود الدؤلي» وتلميذيه: «يحيى بن يعمر»؛ و«نصر بن عاصم»، في النصف الثاني من القرن الأول^(١٢٠)، يثبت وحدة نص القرآن الكريم؛ وذلك لأن هذا الأمر بطبيعة الحال لا يكون إلا ضمن قراءة واحدة، ومع ذلك لم يتردد هؤلاء في المضي بعملية تنقيط القرآن وإعرابه، وما ذلك إلا لمعلومية قراءة جمهور المسلمين بالنسبة لهم^(١٢١). فلو كان القرآن قد نزل بقراءات مختلفة لوجب على الأئمة عليهم السلام وسائر علماء المسلمين أن يمنعوا من تنقيط القرآن بشكل قاطع وحاسم؛ كي لا تهجر سائر القراءات الأخرى، التي تعتبر قرآناً أيضاً. ولكن لم يتم هذا فحسب، بل أخذت عملية إعراب القرآن وتنقيطه تنتشر تدريجياً، وعلى نطاق واسع.

القراءة الصحيحة: خصائصها، وطرق معرفتها —

يتضح من الشواهد العقلية والنقلية على نحو جلي أن القراءة الصحيحة التي تحظى بالحجية والاعتبار هي قراءة واحدة، لا غير. ولكن السؤال المطروح هنا، والذي يجب أن نجيب عنه، هو: ما هي هذه القراءة الصحيحة؟ وما هي خصائصها؟ يقول الأستاذ معرفت رحمته الله في هذا الشأن: إن الذي نراه هو الضابط لقبول القراءة عبارة عن موافقة قراءة جمهور المسلمين، بمعزل عن قراءة القراء؛ لأن القرآن الكريم سار في اتجاهين: الاتجاه الأول: هو الذي مرّ عبر أجيال المسلمين، وتناقلوه عبر الصدور من الآباء والأجداد، وصولاً إلى شخص رسول الله صلى الله عليه وآله، حتّى وصل إلينا. إن هذه القراءة الجماهيرية هي التي توافق الضبط الموجود في المصحف الراهن^(١٢٢)، والذي يعبر عن قراءة حفص؛ لأن حفصاً وأستاذه عاصماً كانا متمسكين بشدة بالرواية الصحيحة والمتواترة، التي هي قراءة جمهور المسلمين^(١٢٣).

وقد قرأ الإمام علي عليه السلام ذات القراءة التي قرأ بها جمهور المسلمين عن رسول الله ﷺ. وهذه القراءة هي التي وصلت إلينا على نحو التواتر.

وأما المسار الذي سلكه القرآن عبر قراءات القراء (باستثناء قراءة عاصم) فهي قناة اجتهادية، والاجتهاد في القرآن هو اجتهاد في مقابل النص، فيكون فاقداً للحجية الشرعية.

وفي ما يلي نذكر ثلاثة شروط لتحديد القراءة الصحيحة والمتواترة، التي نقلت لنا وضبطت عبر جمهور المسلمين:

الأول: موافقة ضبط المصحف الموجود، الذي تمت صيانته من قبل جمهور المسلمين عبر القرون، حيث تُعاد طباعته وكتابته - وخاصة في بلدان الشرق الإسلامي - دون أي اختلاف أو تفاوت.

الثاني: موافقة أفصح الأصول وأشهر قواعد اللغة العربية؛ لأن القرآن قد نزل بأفصح لغة، ولا يحتوي على أي شذوذ لغوي أبداً.

الثالث: موافقة الأصول الشرعية الثابتة والأحكام العقلية القطعية؛ لأن القرآن هو الذي أسس لقواعد الشريعة الواضحة، وهو الذي أرسى دعائم الأفكار العقلية الصحيحة، ولا يمكنه مخالفة ما أسس له وأرساه^(١٢٤).

القراءة الصحيحة: قراءة جمهور المسلمين —

إن الحديث التالي، والشواهد الأخرى التي سنأتي على ذكرها، تثبت أن القراءة الصحيحة هي قراءة جمهور المسلمين:

عن سالم بن لأبي سلمة قال: قرأ رجل على أبي عبد الله عليه السلام - وأنا أستمع - حروفاً من القرآن، ليس على ما يقرؤها الناس، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «كُفَّ عن هذه القراءة، اقرأ كما يقرأ الناس»^(١٢٥).

يستفاد من هذا الحديث أمران في غاية الأهمية، وهما:

١- كان لجمهور المسلمين قراءة معروفة؛ بدليل أن الراوي يقول: «قرأ رجل... حروفاً من القرآن، ليس على ما يقرؤها الناس»، وإن الإمام الصادق عليه السلام قال لذلك

الرجل: «اقرأ كما يقرأ الناس».

فلو لم تكن هناك للناس مثل هذه القراءة لما صحَّ من الإمام الصادق عليه السلام دعوة ذلك الرجل إلى القراءة على طبقها.

٢- إن القراءة الصحيحة والمعتبرة هي قراءة جمهور المسلمين. والدليل على ذلك أن الإمام الصادق عليه السلام أمر ذلك الرجل باتباع قراءة الناس، ونهاه عن غيرها. لقد توهم الكثير من الفقهاء أن المراد من «قراءة الناس» في كلام الإمام الصادق عليه السلام هو القراءات السبع وما كان على شاكلتها، وعلى هذا الأساس أفتوا بصحة واعتبار القراءات^(١٢٦).

ولكنه توهم خاطئ؛ لأن «قراءة الناس»، و«قراءة العامة»، و«قراءة العوام»، و«قراءة الجمهور»، الناظرة إلى قراءة جمهور المسلمين، عناوين قد استعملت في مقابل قراءة القرّاء، وقسيم الشيء لا يمكن أن يكون مساوياً له؛ لأن قراءة القرّاء إنما هي نقل واحد عن واحد، وحيث لا تتوفر على شرط التواتر لا تثبت قرآنيّتها، خلافاً لقراءة عامة المسلمين، التي يتلقّاها جمهور المسلمين في كلّ عصر عن جمهور المسلمين في العصر السابق، وصولاً بهذه السلسلة السندية إلى رسول الله ﷺ.

قال خلاد بن يزيد الباهلي (٢٢٠هـ): «قلتُ ليحيى بن عبد الله بن أبي مليكة (١٧٣هـ): إن نافعا حدثني عن أبيك، عن عائشة، أنها كانت تقرأ: «إذ تلقونه» (بكسر اللام وضّمّ القاف)، وتقول: إنها من (ولق الكذب)! فقال يحيى: ما يضرّك أن لا تكون سمعته عن عائشة، وما يسرّني أني قرأتها هكذا... قلتُ: ولم؟ وأنت تزعم أنها قد قرأت! قال: لأنه غير قراءة الناس، ونحن لو وجدنا رجلاً يقرأ بما ليس بين اللوحين ما كان بيننا وبينه إلا التوبة... نجى به نحن عن الأمة، عن الأمة، عن النبي ﷺ، عن جبرئيل، عن الله عزّ وجلّ، وتقولون أنتم: حدثنا فلان الأعرج، عن فلان الأعمى!»^(١٢٧).

وقد تقدّم أن أبا عبد الرحمن السلمي قال: «كانت قراءة أبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت والمهاجرين والأنصار واحدة، كانوا يقرؤون قراءة العامة، وهي القراءة التي قرأها رسول الله ﷺ على جبريل مرتين في العام الذي قبض فيه»^(١٢٨).

وفي ما يلي نسوق بعض الشواهد من المصادر القديمة التي تثبت أن قراءة جمهور المسلمين كانت مطروحة في مقابل قراءة القراء.

قراءة جمهور المسلمين وقراءة القراء —

إن قراءة جمهور المسلمين - خلافاً لسائر القراءات المنسوبة إلى أصحابها - تتسبب إلى الجماهير، وقد تمت الإشارة إليها بعبارات، من قبيل: «قراءة العامة»، و«قراءة العوام»، و«قراءة الناس»، و«قراءة الجمهور»، وهي قراءة مستقلة عن قراءات القراء. والشواهد على ذلك ما يلي:

أ. جاء في كتاب العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ): «ويقرأ: «بديع السماوات والأرض»^(١٢٩) بالنصب لبديعاً على جهة التعجب... وقراءة العامة الرفع لبديعاً. وهو أولى بالصواب»^(١٣٠).

ب. ورد الكلام في كتاب «معاني القرآن»، لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء (٢٠٤هـ)، عن قراءة جمهور المسلمين في مقابل قراءات القراء في الكثير من المواضع. وفي ما يلي نذكر جانباً منها:

١. «قوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفُ﴾ (الإسراء: ٢٣). قرأها عاصم بن أبي النجود والأعمش (أُفٌ) خفضاً بغير نون. وقرأ العوام (أُفٌ)، فالذين خفضوا ونوتوا ذهبوا إلى أنها صوت لا يُعرف معناه إلا بالنطق به: فخفضوه كما تُخَفِّضُ الأصوات»^(١٣١).

٢. «قوله: ﴿وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ﴾ (الزمر: ٢٩)، هو المؤمن الموحد. وقد قرأ العوام (سَلَمًا). وسَلَمٌ وسالم متقاربان في المعنى، وكان (سَلَمًا) مصدر لقولك: سَلِمَ لَهُ سَلَمًا، والعرب تقول: رِيحٌ رِيحًا وَرَبِحًا، وَسَلِمَ سَلَمًا وَسَلَمًا وسلامة. فسالم من صفة الرجل، وسَلَمَ مصدرٌ لذلك. والله أعلم»^(١٣٢).

٣. «قرأ حمزة: «وَمَا أَنْتَ تَهْدِي الْعُمَى». وقراءة العوام: ﴿بِهَادِي الْعُمَى﴾ (النمل: ٨١)^(١٣٣).

٤. «عن عبد الملك بن الأجر، عن الشعبي، عن مسروق، أنه قرأ: «أَفْتَمَرُوْهُ». وعن شريح أنه قرأ: ﴿أَفْتَمَرُوْهُ﴾ (النجم: ١٢)، وهي قراءة العوام وأهل المدينة،

وعاصم بن أبي النجود والحسن»^(١٣٤).

٥. «قوله: ﴿يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ...﴾ (النور: ٣٦). قرأ الناس بكسر الباء. وقرأ عاصم (يُسَبِّحُ) بفتح الباء. فمن قال: «يسبِّح» رفع الرجال بنية فعل مجدد. كأنه قال: يُسَبِّحُ له رجالٌ لا تلهيهم تجارة»^(١٣٥).

ج - وفي كتاب «تأويل مشكل القرآن»، لعبد الله بن مسلم بن قتيبة (٢٧٦هـ): «وقرأ بعض القراء: «وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكًا» (بغير همزة)؛ وقرأ الناس: «وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكًا» (يوسف: ٣١)»^(١٣٦).

د - وفي كتاب «إعراب القرآن»، للزجاج (القرن الهجري الرابع)، ورد ذكر الموارد التالية:

١. «قوله: ﴿أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ﴾ (الشعراء: ١٩٧)، فإن يعلمه اسم يكن، وآية خبرٌ مقدَّم على الاسم، وهي قراءة الناس، سوى ابن عامر، فإنه قرأ: أَوَلَمْ تَكُنْ، بالتاء، وآيةً رفعاً»^(١٣٧).

٢. «ومن ذلك قراءة العامة، دون قراءة ابن كثير»^(١٣٨).

٣. «فتراه رجَّح قراءة ابن كثير على قراءة العامة»^(١٣٩).

هـ - وفي كتاب «تفسير بحر العلوم، لنصر بن محمد بن أحمد السمرقندي (القرن الهجري الرابع):

١. «﴿وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾ (التوبة: ٤٠). قرأ الأعمش ويعقوب الحضرمي: «وكلمة الله» بالنصب. وقراءة العامة بالضم، على معنى الاستئناف»^(١٤٠).

٢. «﴿كَذَلِكَ نُسَلِّكُهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ﴾ (الحجر: ١٢). قرأ بعضهم: «نُسَلِّكه»، بضم النون وكسر اللام. وقراءة العامة بنصب النون وضم اللام. وهما لغتان»^(١٤١).

وكما نرى فإن هذه النماذج من الأمثلة تذكر التعبير بمثل: «قراءة العامة»، و«قراءة العوام»، و«قراءة الناس»، في مقابل سائر القراءات. وهذا يدل على أن جمهور الناس كانوا يتعلمون القراءة المشهورة للقرآن بين الناس، ويقرأونها في مجالسهم الخاصة، بمعزل عن القراء السبعة أو العشرة؛ لإدراكهم أن الخوض فيها سيؤدي بهم

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

إلى الفرقة والخلاف والحيرة والضياع.

وحيث كانت قراءة العامة معروفة بين الناس، وكانوا يتداولون تعليمها وتعلمها، قال الإمام الصادق عليه السلام في جواب سفيان بن سمط، عندما سأله عن كيفية تنزيل القرآن: «اقرأوا كما علمتم»^(١٤٢)، وقال في حديث آخر، لذلك الرجل الذي كان يقرأ على خلاف قراءة الجمهور: «كُفَّ عن هذه القراءة، اقرأ كما يقرأ الناس»^(١٤٣).

ويبدو أن ما قام به أبو الأسود الدؤلي وتلميذاه (في القرن الهجري الأول)، من إعراب القرآن الكريم وتنقيطه^(١٤٤)، قد أسهم بشكل كبير في الحفاظ على القراءة الواقعية والمشهورة للقرآن بين الجمهور، ودفع بالقراءات المخالفة لتبقى في الهامش وبين الخاصة فقط؛ إذ على الرغم من أن هذه العملية لم تحظَ بالقبول عند البعض، ولكنهم في الوقت نفسه لم يجدوا فيها إشكالاً لتعليم القرآن^(١٤٥). وقد أدى ذلك في نهاية المطاف إلى الحيلولة دون تسلل القراءات غير المتواترة إلى دائرة قراءة الجمهور.

إن القراءة التي نشاهدها حالياً، في الأغلبية الساحقة من المصاحف، هي ذات القراءة التي قرأ بها عامة الناس، والتي كانت موجودة في أغلب مصاحف القرون السابقة، وانتقلت إلينا عبر الجماهير.

إن تناغم هذه القراءة مع قراءة عاصم، برواية حفص بن سليمان، لا يعني أن المصاحف الراهنة قد سارت على طبق قراءة حفص، بل إن هذا التناغم والانسجام يأتي من أن السند المتين لقراءة حفص عن عاصم ينتهي إلى الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وكانت قراءة الإمام هي قراءة عامة المسلمين^(١٤٦).

الإجماع على صحة قراءة الجمهور —

بالالتفات إلى أن اعتبار قراءة جمهور المسلمين مورداً لقبول جميع المسلمين يكون اعتبارها إجماعياً، ولا يبقى هناك مجالاً للتشكيك في اعتبارها، بينما نجد اعتبار سائر القراءات الأخرى موضع خلاف. وحيث لا يكون هناك دليل قاطع على قرآنيّتها لا يسعنا الاستناد إليها بوصفها من القرآن.

آية الحفظ وقيمة قراءة الجمهور—

بالنظر إلى إثبات وحدة نص القرآن الكريم من ناحية، وبالنظر إلى وعد الله تعالى بحفظ القرآن الكريم من التحريف في قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْفِظُ الْقُرْآنَ وَنُحْيِيكَ بِهِ الْبَقَاةَ وَرِزْقًا كَثِيرًا﴾ (الحجر: ٩) من ناحية أخرى، يتعين القول بأن الكتاب المعروف حالياً بين المسلمين بوصفه قرآناً، وليس هناك خلافاً بينهم في قرآنيته، هو القرآن الذي تكفل الله تعالى بحفظه وصيانته؛ إذ لو اعتبرنا سائر القراءات المخالفة للمصحف الراهن قرآناً أيضاً سوف يكون نص القرآن متعدداً، وهذا خلاف ما تقدم إثباته.

وقد يدعى بأن النص المتواتر للقرآن، والذي تكفل الله تعالى بحفظه من التحريف، هو الكلمات التي كانت موجودة في المصاحف العثمانية، والتي لا تزال باقية أيضاً، ولكن المسلمين يختلفون في كيفية أداء وتلفظ تلك الكلمات^(١٤٧).

ونقول في جوابه: إن هذا الكلام لا ينسجم مع الوعد الإلهي بحفظ القرآن؛ لأن كلام الله إنما يتم الحفاظ عليه إذا كانت قراءته وإطاره اللفظي الخاص معلوماً، وكان يفيد معنى محدداً، وأما حفظ الكلمات التي يكون إطارها اللفظي معلوماً، ويتردد بين العديد من الاحتمالات، فلن تكون له قيمة، ولا يصدق عليه عنوان الحفظ. وبالالتفات إلى الواقعية الخارجية، وتكفل الله القادر المتعال بحفظ كتابه، وكونه لا يخلف الميعاد، يجب القول: كما تكفل الله تعالى بحفظ القرآن فقد عمد إلى حفظه عبر جمهور المسلمين، منذ عصر النزول إلى يومنا هذا، في إطار القراءة التي لا تزال قائمة، والتي يجمع عليها كافة المسلمين.

الهوامش

- (١) لم نحصل على شيء كتبه أو قاله الأستاذ محمد هادي معرفت تحت عنوان (حجية القراءات). ولذلك فإن ما نذكره هنا عبارة عن إعادة صياغة أو تميم وتحليل للمسائل التي ذكرها سماحته في تضاعيف مبحث القراءات.
- (٢) انظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ١: ٢٧؛ علي بن حسام الدين عبد الملك المتقي الهندي، منتخب كنز العمال ٢: ٣٤٧، ح ٤٢١٣، ٤٢١٥. وفي هاتين الروايتين نسبت هذه الطريقة إلى رسول الله ﷺ بشكل صريح.
- (٣) الحاكم الحسكاني، شواهد التنزيل ١: ٢٥٧؛ جلال الدين السيوطي، الدر المنثور ٢: ٢٩٨.
- (٤) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ٥: ١٨ - ١٩.
- (٥) جلال الدين السيوطي، الدر المنثور ٤: ١٧٩، ذيل الآية ٣٤ من سورة التوبة.
- (٦) انظر في هذا الشأن: مرتضى العسكري، القرآن الكريم وروايات المدرستين ١: ٢٨٦ - ٢٩٨.
- (٧) محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن: ١٨٢.
- (٨) للوقوف على الآراء المختلفة في تفسير «الأحرف السبعة» انظر: شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم، المعروف بـ (أبي شامة المقدسي)، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز: ٩١ - ١٤٥؛ بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١: ٣٠٣ - ٣١٩.
- (٩) انظر: الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ١: ٢٢.
- (١٠) انظر: المقدسي، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز: ٨٩ - ١٤٠؛ محمد بن محمد الدمشقي (ابن الجزري)، النشر في القراءات العشر ١: ٩.
- (١١) انظر: المقدسي، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز: ١٧١ - ١٧٢.
- (١٢) انظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر ١: ٩.
- (١٣) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ١٦: ٦.
- (١٤) المصدر السابق ١٦: ١٥.
- (١٥) المصدر السابق ١٦: ١٦ - ١٧.
- (١٦) العلامة الحلي، تحرير الأحكام ١: ٢٤٥.
- (١٧) انظر: الحلي، تحرير الأحكام ١: ٢٤٥؛ علي بن الحسين الكركي، جامع المقاصد ٢: ٢٤٥؛ ابن فهد الحلي، الموجز الحاوي، ضمن سلسلة الينايع الفقهية ٢٨: ٨٦٦؛ محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٥٧ - ٥٨.
- (١٨) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ١٦١ - ١٦٦.
- (١٩) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٢: ٦٣٠.
- (٢٠) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٥٧ - ٥٨، ١٦١ - ١٦٢.
- (٢١) محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ١: ٧.
- (٢٢) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ١٦١؛ تلخيص التمهيد: ٣٦٦ - ٣٩٩؛ علوم قرآني:

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٣٧ هـ

- ٢١٨ - ٢١٩.
- (٢٣) انظر: محمد جواد البلاغي، آلاء الرحمن: ٢٩ - ٣٢.
- (٢٤) انظر: العسكري، القرآن الكريم وروايات المدرستين ٢: ١٨٧ - ٢٦٠.
- (٢٥) الحلي، تحرير الأحكام ١: ٢٤٥.
- (٢٦) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٤٢ - ٤٨.
- (٢٧) انظر: المصدر السابق ٢: ٥٩.
- (٢٨) انظر: مرتضى الأنصاري، كتاب الصلاة: ٢٠٩.
- (٢٩) انظر: عبد الكريم الحائري، كتاب الصلاة: ٢٠٤.
- (٣٠) انظر: أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ١٢٣، ١٥١، ١٦٦.
- (٣١) المقدسي، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز: ١٧٤.
- (٣٢) المصدر السابق: ١٧٧ - ١٧٩.
- (٣٣) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر ١: ٩٠.
- (٣٤) المصدر السابق ١: ٣٠.
- (٣٥) المصدر نفسه.
- (٣٦) معرفت، علوم قرآني: ١٩٢.
- (٣٧) انظر: زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، الرعاية في علم الدراية: ٦٢؛ معرفت، علوم قرآني: ١٩٣.
- (٣٨) انظر: معرفت، تلخيص التمهيد: ٢٥٤ - ٢٥٥، نقلاً عن طبقات القراء ١: ٤٠٤.
- (٣٩) انظر: معرفت، علوم قرآني: ١٩٤.
- (٤٠) انظر: أحمد سعد محمد، التوجيه البلاغي للقراءات: ٥٠٧.
- (٤١) انظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٥٨٢هـ)، تهذيب التهذيب ٣: ٢٤ - ٢٥؛ معرفت، علوم قرآني: ١٩٧.
- (٤٢) محمد جواد العاملي، مفتاح الكرامة ٤: ٦٩٨.
- (٤٣) انظر: علي سجادي زاده، جواز قراءات در نماز، النشرة الداخلية لجامعة العلوم الإسلامية الرضوية، العدد ١: ٨٦، عام ١٣٧٥هـ.ش.
- (٤٤) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ١٦٤. وسبب عدم اعتبار هذا الإجماع هو أن هذا الإجماع لا يمثل دليلاً مستقلاً في حد ذاته، بل مرجعه إلى الروايات، وعليه لا بد من البحث في قيمة ودلالة تلك الروايات.
- (٤٥) العاملي، مفتاح الكرامة ٤: ٦٩٧.
- (٤٦) السيد تقي الطباطبائي القمي، مباني منهاج الصالحين ٤: ٤٥٩.
- (٤٧) الكليني، الكافي ٢: ٦٣٣، كتاب فضل القرآن، باب نوادر، ح ٢٣.
- (٤٨) المصدر السابق: ٦٣١، ح ١٥.
- (٤٩) إن للسيد محمد جواد العاملي كلاماً قريباً من هذا الاستدلال في إثبات اعتبار القراءات السبع.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

- (انظر: العاملي، مفتاح الكرامة ٤: ٦٩٧).
- (٥٠) انظر: المقدسي، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز: ٨٧؛ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر ١: ٢١.
- (٥١) محمد بن علي بن الحسين القمي (الشيخ الصدوق)، الخصال: ٣٥٨، ح ٤٣.
- (٥٢) محمد بن علي الأربيلي الغروي الحائري، جامع الرواة ٢: ٢١٧.
- (٥٣) معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٨٦؛ علوم قرآني: ٢٠٢.
- (٥٤) الصدوق، الخصال: ٣٥٨، باب السبعة، ح ٤٣.
- (٥٥) انظر: رجال ابن داود الحلي: ٢٠٣؛ الأربيلي، جامع الرواة ١: ٧٤.
- (٥٦) معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٨٦؛ علوم قرآني: ٢٠٢.
- (٥٧) محمد بن الحسن الصفار، بصائر الدرجات: ٢١٦.
- (٥٨) انظر: المصدر نفسه، هامش المصحح؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ٩٨.
- (٥٩) انظر: المصدر السابق.
- (٦٠) صحيح البخاري ٥ - ٦: ٥٨٢، كتاب فضائل القرآن، ح ١٤١٦.
- (٦١) المصدر السابق، ح ١٤١٧.
- (٦٢) مصنف ابن أبي شيبة الكوفي ٧: ٤٣٢، ح ١٠٥.
- (٦٣) سنن محمد بن عيسى بن سورة الترمذي ٤: ٢٦٣، ح ٤٠١٣.
- (٦٤) سنن أبي داود السجستاني ٢: ٧٦، ح ١٤٧٧.
- (٦٥) الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ١: ١٥.
- (٦٦) المصدر السابق ١: ١٤.
- (٦٧) مسند أبي يعلى الموصلي ٩: ٢٧٨؛ الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ١: ٩.
- (٦٨) قال ابن الأثير في شرح هذا الحديث: «لكل حرفٍ حدٌّ، ولكل حدٍّ مطلعٌ»، أي لكل حدٍّ مَصْعَدٌ يصعد إليه من معرفة علمه. والمطلع: مكان الاطلاع من موضع عالٍ. يقال: مطلع هذا الجبل من مكان كذا: أي مآكاه ومَصْعَدُه. (انظر: أبو السعادات مبارك بن محمد الجزري (ابن الأثير)، النهاية في غريب الحديث والأثر ١: ٣٥٣؛ ٢: ١٣٢). وعن أمير المؤمنين عليه السلام قال: ما من آيةٍ إلا ولها أربعة معانٍ: ظاهر، وباطن، وحد، ومطلع. فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم، والحد هو أحكام الحلال والحرام، والمطلع هو مراد الله من العبد بها. (محمد محسن بن مرتضى (الفيض الكاشاني)، تفسير الصافي، ج ١، المقدمة الرابعة).
- (٦٩) مسند أحمد بن حنبل ٢: ٣٠٠؛ الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ١: ٩؛ مسند أبي يعلى ٩: ٤١٠.
- (٧٠) سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير ٩: ٢٦، ح ٨٢٩٦؛ صحيح ابن حبان ٣: ١٨.
- (٧١) المتقي الهندي، كنز العمال ٢: ٥٥.
- (٧٢) انظر بشأن هذه الأحاديث: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٨٩ - ٩٨.
- (٧٣) للوقوف على جميع روايات «الأحرف السبعة» انظر: الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ١:

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٣٧ هـ

- ١٨٩؛ المتقي الهندي، منتخب كنز العمال ٢: ٤٩ - ٥٧؛ المقدسي، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز: ٧٧ - ٨٧؛ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري ٩: ١٩ - ٢٢.
- (٧٤) انظر: المقدسي، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز: ٨٧؛ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر ١: ٢١.
- (٧٥) للوقوف على تلك التبريرات، انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١: ٣٠٣ - ٣١٩؛ المقدسي، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز: ٨٨ - ١٤٥؛ العسقلاني، فتح الباري ٩: ١٩ - ٣١.
- (٧٦) جلال الدين السيوطي، الديباج على صحيح مسلم ٢: ٤٠٨.
- (٧٧) المقدسي، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز: ٨٩.
- (٧٨) المصدر السابق: ١١٤ - ١١٥.
- (٧٩) انظر: المصدر السابق: ١٠٦.
- (٨٠) الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ١: ٢٢.
- (٨١) كما تقدم ذلك بالنسبة إلى الآية ٣٤ من سورة التوبة.
- (٨٢) انظر: العسكري، القرآن الكريم وروايات المدرستين ٢: ١٥٣ - ١٨١.
- (٨٣) عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، زاد المسير في علم التفسير ٢: ٣٥٤، تفسير الآية ٣٨ من سورة المائدة؛ عباس القمي، تحفة الأحباب: ٢٩٣.
- (٨٤) انظر: أبو عبد الرحمن بن شعيب النسائي، السنن الكبرى ٦: ١٩٥ - ١٩٦، ح ١٠٦١٩.
- (٨٥) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٩٥ - ٩٧.
- (٨٦) انظر: المقدسي، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز: ٨٧؛ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر ١: ٢١.
- (٨٧) انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١: ٤٧٥؛ معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٨١ - ٨٣.
- (٨٨) المقدسي، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز: ١٤٦.
- (٨٩) المصدر السابق: ١٥١.
- (٩٠) تقي الدين ابن تيمية، التفسير الكبير ٢: ٢٦٠؛ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر ١: ٣٩.
- (٩١) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٩١ - ٩٤؛ علوم قرآني: ٢٠٧ - ٢١٠.
- (٩٢) مصنف ابن أبي شيبة الكوفي ٧: ٤٣٢، ح ١٠٥.
- (٩٣) سنن الترمذي ٤: ٢٦٣، ح ٤٠١٣.
- (٩٤) معرفت، علوم قرآني: ٢٠٧؛ التمهيد في علوم القرآن ٢: ٩١.
- (٩٥) معرفت، علوم قرآني: ٢٠٨ - ٢٠٩؛ التمهيد في علوم القرآن ٢: ٩٢ - ٩٣، نقلاً عن: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: ٣٩ - ٤٠.
- (٩٦) معرفت، علوم قرآني: ٢٠٩.
- (٩٧) المقدسي، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز: ٩٦ - ٩٧.

- (٩٨) معرفت، علوم قرآني: ٢٠٩ - ٢١٠؛ التمهيد في علوم القرآن ٢: ٩٣ - ٩٤.
- (٩٩) ولكن يمكن القول في الدفاع عن الشيخ معرفت: إنه لا يريد غير ذلك، بمعنى أنه لا يجيز أمثال قراءة «حتى حين» إلا لغير المستطيع من باب الضرورة، أما نحن فلا يجوز لنا أن نقرأ بغير قراءة الجمهور. وعليه لا يكون ما ذكره صاحب المقال من الإشكال وارداً، المعرب.
- (١٠٠) في نسخة: بعجميته.
- (١٠١) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٤: ٨٦٦.
- (١٠٢) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ١٦١؛ تلخيص التمهيد: ٣٦٦ - ٣٩٩؛ علوم قرآني: ٢١٨ - ٢١٩.
- (١٠٣) انظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر ٢: ٢٢٧.
- (١٠٤) انظر: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٢: ٢٢١.
- (١٠٥) انظر: المصدر السابق ١: ٤٥٢ - ٤٥٣.
- (١٠٦) انظر: الغرناطي الكلبى، التسهيل لعلوم التنزيل ٢: ١٢٥.
- (١٠٧) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٧٦ - ٧٣.
- (١٠٨) الكلبى، الكافي ٢: ٦٣٠.
- (١٠٩) المصدر نفسه.
- (١١٠) المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ٤٨.
- (١١١) الكلبى، الكافي ٢: ٦٣٤.
- (١١٢) هناك من احتمل في لفظ «أبي» عدم تشديد الباء (بمعنى الأب)، ولكنه احتمال بعيد؛ إذ لا تختلف قراءة إمام عن إمام آخر.
- (١١٣) معرفت، علوم قرآني: ٢٢٢؛ التمهيد في علوم القرآن ٢: ١٦٩ - ١٧٠.
- (١١٤) مسند أبي يعلى الموصلي ٨: ٤٧٠.
- (١١٥) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ١٦٨ - ١٧٠.
- (١١٦) المقدسي، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز: ٦٨.
- (١١٧) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ١٧٧.
- (١١٨) المتقي الهندي، منتخب كنز العمال ٢: ٦٠٩، ح ٤٨٧٦.
- (١١٩) جلال الدين السيوطي، الدر المنثور ١: ٣٦.
- (١٢٠) انظر: ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ١: ٥٠ - ٥١؛ معرفت، تلخيص التمهيد: ١٨٥ - ١٨٧.
- (١٢١) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ١٤٥.
- (١٢٢) حيث إن تعميم كلام الأستاذ ينتقض بوجود بعض المصاحف ذات القراءات المختلفة عن المصحف الراهن، والتي يمكن العثور عليها في بعض الأقطار الإسلامية، عمد سماحته؛ لرفع هذا الإشكال، إلى إضافة قيدٍ لكلامه في هامش كتابه، حيث قال: «في المراكز التي نشأ فيها نشر المصاحف والقراءات، من قبيل: الكوفة والبصرة وبلدان الشرق الإسلامي». (انظر: معرفت، علوم

- قرآني: ٢١٨).
- (١٢٣) عمد الأستاذ معرفت رحمته الله؛ لإثبات أهمية ودقة قراءة حفص في العديد من الآيات، إلى إجراء مقارنة بين قراءة حفص وسائر القراءات الأخرى، حيث أظهر بوضوح أفضلية قراءة حفص على سائر القراءات الأخرى. (انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٢٤١ - ٢٦٠).
- (١٢٤) انظر: معرفت، علوم قرآني: ٢١٨ - ٢١٩؛ التمهيد في علوم القرآن ٢: ١٤٣ - ١٤٥.
- (١٢٥) الكليني، الكافي ٢: ٦٣٣، ح ٢٣.
- (١٢٦) انظر: العاملي، مفتاح الكرامة ٤: ٦٩٧؛ الطباطبائي القمي، مباني منهاج الصالحين ٤: ٤٥٩.
- (١٢٧) المقرئ، إمتاع الأسماع ٤: ٣١٩؛ معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ١٣٦.
- (١٢٨) المقدسي، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز: ٦٨.
- (١٢٩) انظر: البقرة: ١١٧.
- (١٣٠) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين ٢: ٥٤ - ٥٥.
- (١٣١) أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن ٢: ١٢١.
- (١٣٢) المصدر السابق ٢: ٤١٩.
- (١٣٣) المصدر السابق ٣: ٥٧.
- (١٣٤) المصدر السابق ٣: ٩٦.
- (١٣٥) المصدر السابق ٢: ٢٥٣.
- (١٣٦) محمد بن مسلم بن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: ٢٤.
- (١٣٧) إبراهيم بن سري بن سهل، المعروف بـ (الزجاج)، إعراب القرآن ١: ٢٨٠.
- (١٣٨) المصدر السابق ١: ١٩٦.
- (١٣٩) المصدر السابق: ٩٠٨.
- (١٤٠) نصر بن محمد بن أحمد السمرقندي، تفسير بحر العلوم ٢: ٦١.
- (١٤١) المصدر السابق ٢: ٢٥٢.
- (١٤٢) الكليني، الكافي ٢: ٦٣١، كتاب فضل القرآن، باب النوادر، ح ١٥.
- (١٤٣) المصدر السابق ٢: ٦٣٣، ح ٢٣؛ معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ١٦٩.
- (١٤٤) انظر: ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز ١: ٥٠؛ تفسير القرطبي ١: ٦٣.
- (١٤٥) انظر: تفسير القرطبي ١: ٦٣.
- (١٤٦) انظر: معرفت، تلخيص التمهيد: ٣٧٥.
- (١٤٧) انظر: أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ١٧٣.

النسخ المشروط

جولة في نظرية الشيخ معرفت

د. الشيخ محمد علي رضائي الإصفهاني (*)

ترجمة: حسن علي مطر الهاشمي

— خلاصة —

إن مسألة «النسخ» من أقدم مسائل علوم القرآن، حيث لعبت دوراً محورياً في علم التفسير، وعلم الحديث، وفقه القرآن، وأصول الفقه، وحتى في علم الكلام أيضاً. ويمكن العثور على جذور هذا البحث في آيات القرآن الكريم والروايات الشريفة. لقد شهد مفهوم النسخ المصطلح تطوراً على طول التاريخ، وفي هذا الإطار كانت آراء العلماء تتحول بدورها بين الرفض والقبول.

إن النسخ بمعنى التخصيص والتقييد المطروح في الأحاديث وفي كلمات المتقدمين يحظى بالقبول من قبل العلماء. بيد أنها خرجت بالتدريج من تحت مصطلح النسخ لترتدي معاني اعتُبرت مرفوضة، من قبيل: «رفع الحكم والتلاوة»، و«رفع التلاوة وبقاء الحكم». وأما النسخ بمعنى «رفع الحكم وبقاء التلاوة» فقد قبل به المشهور من علماء الإسلام. وأما في العالم المعاصر فقد بدأ التشكيك يسري حتى إلى هذا النوع من النسخ أيضاً.

وفي هذا السياق أخذ «النسخ المشروط» يستقطب الكثير من الأنصار والمؤيدين

(*) أستاذ وباحث متخصص في العلوم القرآنية، وعضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى (عليه السلام) العالمية.

في المرحلة الوسيطة والمعاصرة، ويُعرّف أحياناً باسم «النساء» و«النسخ التمهيدي»، و«النسخ التدريجي».

لقد بحث الشيخ معرفت مسألة النسخ بالتفصيل، في الجزء الثاني من كتابه القيم «التمهيد في علوم القرآن»، حيث عمد إلى شرح حقيقة النسخ، وأقسام النسخ، وشرائط النسخ، والشبهات المثارة حول النسخ، وموارد النسخ. وقد ارتضى في نهاية المطاف سبعة موارد للنسخ في آيات القرآن الكريم^(١). وهي: «آية النجوى»، و«آية عدد المقاتلين»، و«آية الإمتاع إلى الحول»، و«آية التوارث بالإيمان»، و«آية الصفح»، و«آيات المعاهدة»، و«تدرجية تشريع القتال». ولكّنه في السنوات الأخيرة من حياته كان - في كلماته الشفهية، وفي مقالاته الجديدة^(٢) - يشكّك حتى في هذه الموارد، ولم يعد يقبل بغير النسخ المشروط.

وقد ذكر سماحته في كتاب «شبهات وردود» أمثلة وموارد متعدّدة للنسخ المشروط، ومنها: مسألة ضرب النساء (فاضريهون)، والاسترقاق، كما اعتبر بنحو ما مسألة تعدّد الزوجات من هذا القبيل^(٣).

وفي مقالات غير منشورة ذهب سماحته إلى اعتبار «آيات الصفح»^(٤)، التي تدعو المسلمين إلى العفو عن الكفار والمشركين، من نوع النسخ المشروط؛ وذلك لأن آيات الصفح قد نزلت في مكة المكرمة إبان ضعف المسلمين وقلة عددهم، وقد نسخت نسخاً تدريجياً بآيات القتال التي نزلت في المدينة المنورة^(٥).

وطبقاً للنسخ المشروط يكون لكل واحد من هذه الأحكام الخاصّة شرائط وظروف زمانية خاصّة، بحيث لو تكرّرت تلك الشرائط عاد الحكم السابق إلى حالته الأولى. وعليه فإن النسخ المشروط ليس هو النسخ المصطلح.

مقدمة —

بالالتفات إلى التطوّر الفكري للعلامة معرفت في ما يتعلّق بالنسخ، ولبيان المسألة، لا بدّ من بيان معاني النسخ، وأقسام النسخ، وآراء المفكرين في هذا الشكل، على نحو الإجمال، لننتقل بعد ذلك إلى الخوض في بيان معنى وموارد النسخ

بالتفصيل.

مفهوم النسخ —

النسخ لغةً يعني «الإزالة، وإبطال الأمر القائم»^(٦)، و«استبدال شيء مكان شيء آخر يأتي بعده»^(٧).

وقد عُرّف النسخ اصطلاحاً على النحو التالي:

قال ابن حزم (٤٥٦هـ): النسخ انتهاء زمن الأمر الأوّل في الأشياء التي لا تتكرّر^(٨).

وقال الشاطبي (٧٩٠هـ): «النسخ: رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخّر»^(٩).
وقال العلامة الطباطبائي: «النسخ هو الإبادة عن انتهاء أمد الحكم وانقضاء أجله»^(١٠).

وأما العلامة محمد هادي معرفت فقد عرّف النسخ بأنه «رفع تشريع سابق - كان يقتضي الدوام حسب ظاهره - بتشريع لاحق، بحيث لا يمكن اجتماعهما معاً، إما ذاتاً، إذا كان التناهي بينهما بيّناً، أو بدليل خاص، من إجماع أو نص صريح»^(١١).
إذن لا يحصل في النسخ رأي جديد؛ لأن هذا محال على الله؛ إذ يستلزم تغيير الرأي بسبب الخطأ أو النقص. والنسخ غير التخصيص؛ لأن النسخ يعني اختصاص الحكم بجزء من الزمان، ولبعض الأفراد.

وأما شروط النسخ فهي:

١. تحقق التناهي بين تشريعين وقعا في القرآن، بحيث لا يمكن اجتماعهما في تشريع مستمر، تنافياً ذاتياً.
٢. أن يكون التناهي كلياً على الإطلاق، لا جزئياً وفي بعض الجوانب.
٣. أن لا يكون الحكم السابق محدداً بأمدة صريح.
٤. أن يتعلّق النسخ بالتشريعات، دون الأخبار.
٥. التحفظ على نفس الموضوع، إذ عندما يتبدّل موضوع حكمٍ إلى غيره فإن الحكم يتغيّر لا محالة^(١٢).

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

النسخ في القرآن —

قد استعملت مفردة النسخ في الآية ٢٩ من سورة الجاثية: «نستنسخ»، بمعنى النقل والاستنساخ؛ وفي الآية ٥١ من سورة الحج: «فينسخ الله»، وفي الآية ١٠٦ من سورة البقرة: «ما ننسخ من آية...»، بمعنى الإزالة. وفي ما يتعلق بالآية الأخيرة ذهب الكثير من المفسرين - بطبيعة الحال - إلى القول بأن النسخ قد استعمل بمعناه الاصطلاحي^(١٣).

النسخ في الأحاديث —

لقد استعمل النسخ في الروايات بمعانٍ واسعة، تشمل التخصيص والتقيد. فقد روي عن الإمام عليّ عليه السلام - مثلاً - أنه قال لقاضي الكوفة: «تعرف الناسخ من المنسوخ؟ فقال: لا، فقال عليه السلام: هلك وأهلك»^(١٤).

ويستفاد من هذا الكلام، بالالتفات إلى القرائن المحيطة به، أن المراد من النسخ هو التخصيص أو التقيد^(١٥).

أجل، لا يمكن الاستناد إلى عمومات الكتاب والسنة والحكم على طبقها، دون تشخيص العام والخاص، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن. يرى العلامة معرفت أن الكثير من الآيات الناسخة والمنسوخة التي ذكرها المتقدمون هي من هذا القبيل^(١٦).

الجدور التاريخية، والآراء —

بعد استعمال مفردة النسخ في القرآن^(١٧) ذكر الإمام عليّ عليه السلام بوصفه أول من قدّم في مصحفه الآيات الناسخة على المنسوخة. كما نقل عنه كلام بشأن الناسخ والمنسوخ^(١٨).

ثم كان أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ المسمعي - وهو من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام (١٤٨هـ) - أول من عالج هذه المسألة؛ إذ ألّف رسالة في الناسخ والمنسوخ على أساس بعض القواعد والأصول الخاصة^(١٩).

وكذلك هناك مباحث حول الناسخ والمنسوخ في التفسير المنسوب لعليّ بن

إبراهيم القمي (٣٠٧هـ). وبطبيعة الحال فإن مفردة النسخ في تلك المرحلة كانت تستعمل غالباً في المعنى اللغوي، أو المعنى الأعم، الشامل للتخصيص والتقييد. ثم قام الزركشي (٧٩٣هـ) في كتاب «البرهان في علوم القرآن»، والسيوطي (٩١١ - ٩٩١هـ) في كتاب «الإتقان في علوم القرآن»، والسيد أبو القاسم الخوئي (معاصر) في «البيان»، بتناول مسألة النسخ أيضاً. وبطبيعة الحال فإن النسخ قد استعمل في هذه المرحلة بالمعنى الاصطلاحي، ولكن كان هناك اختلاف شديد بشأن عدد الآيات الناسخة والمنسوخة، بحيث قال بعضهم: هناك ناسخ ومنسوخ، أو أحدهما، في واحد وسبعين سورة من القرآن^(٢٠). في حين ذهب بعضهم إلى حصول النسخ في آية النجوى فقط^(٢١). وفي المرحلة الراهنة أفرد العلامة معرفت الجزء الثاني من كتاب «التمهيد في علوم القرآن» لبحث النسخ، وقبل حصوله - في نهاية المطاف - في سبع آيات فقط. وأما في كتاباته وكلماته الشفهية الأخيرة فقد أخذ ينكر النسخ المصطلح في القرآن بالمرّة^(٢٢)، وقال بالنسخ المشروط التمهيدي والتدريجي^(٢٣).

أجل، لقد قال الكثير من العلماء المسلمين بإمكان النسخ الاصطلاحي في القرآن؛ لأن الأحكام الإلهية تابعة للمصالح والمفاسد، وكلما تغيرت الظروف والشرائط، وحلت مصلحة محل مفسدة، حل حكم جديد. واستدلوا لحصول النسخ بالآية ١٠١ من سورة النحل: ﴿وَإِذَا بَدُلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾، والآية ١٠٦ من سورة البقرة أيضاً. وتم الاستشهاد بوقوع النسخ في الكتب السماوية السابقة^(٢٤). ونسبوا إنكار إمكان النسخ إلى اليهود.

وقد ذهب العلامة معرفت إلى القول بإمكان النسخ، واعتبره أمراً بديهياً^(٢٥). إلا أن علماء الإسلام اختلفوا في وقوعه.

أ. المنكرون لوقوع النسخ في القرآن —

إن أول مَنْ أنكر وقوع النسخ الاصطلاحي هو أبو مسلم محمد بن بحر الإصفهاني (٣٢٢هـ)^(٢٦).

ثم كتب محمد بن الجنيد (٣٨١هـ) - من كبار الإمامية - رسالة تحت عنوان:

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

«الفسخ على مَنْ أجاز النسخ»^(٢٧).

وفي العصر الراهن ذهب الشهرستاني في «تنزيه التنزيل»، وجواد موسى محمد عقانة في «الرأي الصواب في منسوخ الكتاب»، والسيد محمود الطالقاني في تفسير «برتوي أز قرآن»، وعبد الكريم الخطيب في «التفسير القرآني للقرآن الكريم»، ومحمد الغزالي في «نظرات في القرآن»، وصولاً إلى العلامة معرفت في آرائه الشفهية ومقالاته غير المنشورة، إلى إنكار وقوع النسخ في القرآن الكريم^(٢٨).

ب. القائلون بوقوع النسخ في القرآن —

كما تقدّم فقد ذهب مشهور علماء الإسلام إلى القول بوقوع النسخ في القرآن، وذكروا له تقسيمات مختلفة. ولكنهم قالوا بأن عدد الآيات المنسوخة قليل. وقد قال العلامة معرفت والزرقاني بنسخ سبع آيات^(٢٩)؛ وقال العلامة الشعراني بنسخ أربع آيات^(٣٠)؛ وقال الشيخ جعفر السبحاني بنسخ آيتين^(٣١)؛ وقال السيد الخوئي بنسخ آية واحدة فقط^(٣٢).

وعلى هذا الأساس فإن ما ذكره المستشرقون من القول: «إنه لو تمّ البحث في القرآن والتفاسير فلن نجد سورة خالية من النسخ والمنسوخ، الأمر الذي سيصيب القارئ بالحيرة والضياع» كلامٌ باطل^(٣٣)؛ لأننا إذا قبلنا النسخ في القرآن فإننا سنجد ضمن موارد قليلة، وقد تمّ تحديدها وضبطها بأجمعها.

أقسام النسخ —

لقد شهد النسخ تقسيمات مختلفة، ولكن يمكن القول بشكلٍ عام: إن النسخ قد استعمل في ثلاثة معانٍ:

١. النسخ في مصطلح الروايات الإسلامية —

وهو بهذا المعنى أعمّ من التخصيص والتقيد والنسخ في المصطلح المعاصر. وقد حكى نموذج هذا المعنى من النسخ عن الإمام عليّ عليه السلام^(٣٤)، كما تقدّم. وبطبيعة الحال

فإن هذا النوع من النسخ لم يُعدَّ يُستعمل في زماننا، حيث انفصل النسخ عن دائرة التخصيص والتقييد.

٢. النسخ في المصطلح المشهور—

وهو المعنى الذي كان مطروحاً لعدة قرون بين المشهور من المفسرين والمختصين في علوم القرآن وأصول الفقه. وفي هذا المعنى يكون النسخ عبارة عن: «رفع تشريع سابق - كان يقتضي الدوام حسب ظاهره - بتشريع لاحق، بحيث لا يمكن اجتماعهما معاً»^(٣٥).

وينقسم النسخ الاصطلاحي إلى ثلاثة أقسام:

١. نسخ الحكم والتلاوة: بأن تسقط من القرآن آية كانت ذات حكم تشريعي، ثم نسخت وبطل حكمها، ومُحيت من صفحة الوجود.

وقد روي في هذا الشأن حديث عن عائشة، أنها قالت: «كان في ما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخت بخمس معلومات، فتوفي رسول الله ﷺ وهن في ما يُقرأ من القرآن»^(٣٦).

وطبقاً لبعض الروايات الأخرى فإن الصحيفة التي كانت فيها هذه الآية المزعومة قد أكلتها الداجنة.

المنافضة: لا يمكن الالتزام بمحتوى هذه الرواية؛ إذ كيف يمكن لمن ينكر وقوع التحريف في القرآن أن يلتزم ببساطة بأن آية من القرآن، كان الصحابة يقرأونها، ويعملون بمضمونها، قد ضاعت ولم يعد لها من وجود. إن الشخص الذي يلتزم بصحة هذا النوع من الروايات سوف يلتزم بتحريف القرآن؛ لقوله بضياح شيء من القرآن، وهذا مخالفٌ لوعده الله بحفظ القرآن، وعليه يكون هذا النوع من النسخ باطلاً.

٢. نسخ التلاوة وبقاء الحكم: بأن تسقط آية من القرآن الكريم، ثم نُسيت ومحيت من صفحة الوجود، لكن حكمها وتشريعها بقي مستمراً يعمل به المسلمون. وقد روي في هذا الشأن روايات عن بعض الصحابة، من أمثال: عمر بن الخطاب

وأبي بن كعب. ومن ذلك: (آية الرجم): «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَيِّنَةُ نَكَالًا مِنَ اللَّهِ، وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»^(٣٧).

المنافضة: إن هذا النوع من النسخ مخالفٌ للحكمة؛ إذ كيف تكون الآية مستنداً لحكمٍ ومع ذلك تزول ويبقى حكمها.

يُضاف إلى ذلك أن القول بهذا النوع من النسخ يستلزم القول بتحريف القرآن، وهو أمرٌ مخالفٌ لوعد الله في القرآن بحتمية حفظه.

٣. نسخ الحكم وبقاء التلاوة: بأن تبقى الآية ثابتة في القرآن، يقرؤها المسلمون عبر العصور، سوى أنها منسوخة من الناحية التشريعية.

إن هذا النوع من النسخ مقبولٌ ومشهور بين علماء المسلمين في القرون الوسيطة. وإن أغلب أمثلة النسخ تعود إلى هذا النوع من النسخ. وقد ذهبوا إلى القول بأن هذا النوع من النسخ معقولٌ ومقبول؛ لأن حكم الآية الناسخة قد نزل بعد تغيير المصالح والمفاسد، وانتهاء زمن الحكم الأول. وكما تقدّم فإن الزرقاني قد قبل هذا النوع من النسخ في سبع آيات، والشعراني في أربع آيات، والسيد الخوئي في آية واحدة فقط^(٣٨). وإن من أهم الآيات التي قيل بنسخها: آية النجوى^(٣٩)، وآية عدد المقاتلين^(٤٠)، وآية الإمتاع إلى الحول^(٤١)، وآية التوارث بالإيمان^(٤٢)، وآيات الصفح^(٤٣)، وآيات المعاهدة^(٤٤)، وتشريع القتال بشكلٍ تدريجي^(٤٥).

٣. النسخ المشروط (التمهيدي-التدريجي) —

ويُراد منه نسخ الحكم السابق عند تغيير الظروف والشرائط، ولكن بعد عودة تلك الظروف والشرائط يعود الحكم المنسوخ إلى سابق عهده.

إن هذا القسم في الحقيقة ليس هو النسخ المطابق للمصطلح المشهور، بل هو عبارة عن أحكام متعدّدة يرتبط كلّ واحد منها بظروف وشرائط خاصة، وإن لحاظ تغيير الحكم بتغيير الشرائط والظروف في صلب الحكم لا يُعدّ نسخاً، بل هو مجرد تغيير في الموضوع، يستتبعه تغيير في الحكم أيضاً.

وهذه المقولة تسمى بالنسخ المشروط؛ لأن رفع وإعادة الحكم يرتبط بالشرائط

والظروف. كما يُسمّى بالنسخ التدريجي والتمهيدي أيضاً؛ إذ يمكن للشارع أن يرفع التشريع أو الحكم عبر عدّة مراحل، ويبين الحكم الجديد بعد توفر عدد من المقدمات، كما هو الحال بالنسبة إلى تحريم الخمر، ونسخ الاسترقاق.

الجدور التاريخية —

إن عنوان «النسخ المشروط» عنوانٌ جديد، ولكن يمكن لنا العثور على مضمونه في تراث المتقدمين.

فقد ذكر الزركشي (٧٩٣هـ) هذه المسألة تحت عنوان «النساء». حيث ذهب إلى الاعتقاد بأن الحكم إذا كان له سبب فإنه يجب لذلك السبب، وإذا زال ذلك السبب سوف يتبدّل الحكم بدوره إلى حكمٍ آخر. وإن عاد السبب الأول عاد الحكم الأول أيضاً. وهذا هو «النساء»^(٤٦).

وقد أشار إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ (المائدة: ١٠٥)، حيث نزل في بداية الدعوة إلى الإسلام، وبعد ذلك قويت شوكة المسلمين في المدينة المنورة، وأصدر الله الأمر بالجهاد، وفرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولو فرض أن المسلمين عادوا إلى الضعف عاد ذلك الحكم الأول من جديد.

ثم يصل إلى هذه النتيجة حيث يقول: «وبهذا التحقيق تبين ضعف ما لهج به كثير من المفسرين في الآيات الأمرة بالتخفيف أنها منسوخة بآية السيف. وليست كذلك، بل هي من المنساء»^(٤٧).

كما أن لجلال الدين السيوطي (٩١١ - ٩٩١هـ) كلامٌ مشابه لهذا الكلام، وقد عبّر عنه بـ «المنساء» (طبقاً للآية ١٠٦ من سورة البقرة)^(٤٨).

هذا وقد ذهب عددٌ آخر من العلماء إلى القول بالنسخ المشروط أيضاً. وهناك مَنْ رأى أنّ بعض الآيات المنسوخة هي من قبيل: النسخ المشروط. ومن هؤلاء: صبحي الصالح^(٤٩)، وعبد الكريم الخطيب^(٥٠)، ونصر حامد أبو زيد^(٥١). وقد ذكر العلامة الشيخ معرفت^{رحمته الله} عدّة أمثلة للنسخ المشروط، ومنها:

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

١. الاسترقاق في القرآن —

بزغ نور الإسلام وكان الرقّ ضارباً بأطنابه في ربوع العالم، وكان داخلاً في النسيج الاقتصادي والاجتماعي. ولم يكن هناك إمكانية لحظر هذه التجارة دون التمهيد لذلك ببعض المقدمات، بل لم يكن حتىّ لمدة حياة النبيّ أن تفي بتحقيق هذا الحظر والمنع، وكانت هناك ضرورةً لمزيد من الوقت. وقف الإسلام بوجه هذا الانحراف، ولكن لا على نحو صريح أو علني، وإنما بالتدريج، وعبر سلسلة من المقدمات التمهيدية، وهو ما نطلق عليه «النسخ التدريجي». وفي هذا السياق تمّ تحقيق المراحل التالية:

المرحلة الأولى: لقد قام الإسلام بمنع جميع أسباب ومصادر الاستعباد والرقّ، ولم يُبقِ إلا على حالة الهيمنة على الأعداء في ساحات القتال، ولا يشمل ذلك غير الرجال المناوئين للإسلام، والذين يؤسرون في ساحة المعركة، وبذلك يخرج الكثير من الأفراد عن دائرة الرقّ، ومن بينهم: النساء والأطفال وكبار السن^(٥٢). وهذا يعني أن الإسلام قد أعلن رفضه رسمياً لمفهوم الرقّ والاستعباد منذ البداية. ولكن لم يكن بالإمكان حلّ مشكلة أسرى الحرب بجرّة قلمٍ واحدة؛ بسبب الظروف الحاكمة في ذلك العصر؛ لأن المسلمين كانوا يقعون في قبضة الأعداء أسرى، وكان يتمّ استعبادهم في ظروف قاسية، فلو قام المسلمون في مثل هذه الظروف بتحرير أسرى المشركين والكفار لزادت سطوة الكفار، وأمعنوا في إيذاء المسلمين وممارسة الضغط عليهم، ولما أمكن للمسلمين أن يستنقذوا رجالهم من أسر الكفار والمشركين. وعليه فقد كان هذا الأسر والاستعباد نوعاً من المقابلة بالمثل. والملفت أن الآية الوحيدة التي تعرّضت لأسرى الحرب، وهي قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا أَنْخَنُموهُمْ فَشَدُّوا الْوُثَاقَ فِيمَا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ (محمد: ٤)، لم تأتِ على ذكر الاستعباد من خلال الأسر؛ كي لا يتحوّل ذلك سنّة متبّعة على طول التاريخ^(٥٣).

المرحلة الثانية: لقد أعطى الإسلام للإنسان شخصيته، وضمن له حقوقه، ليخرجه من التعامل معه بوصفه سلعة تُباع وتُشتري وتُستعمر وتُستعبد، بل شرّع القرآن

للعبيد حقوقاً في الزواج، موازيةً لحقوق الأحرار^(٥٤). وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣).

وعن النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ: عَبْدِي وَأَمَتِي، كُلُّكُمْ عِبِيدُ اللَّهِ، وَكُلُّ نِسَائِكُمْ إِمَاءُ اللَّهِ، وَلَكِنْ لِيَقُلْ: غُلَامِي وَجَارِيَتِي، وَفَتَايَ وَفَتَاتِي»^(٥٥).

وكان من مكارم أخلاق النبي الأكرم ﷺ أنه كان يأكل مع العبيد^(٥٦). ثم غدت هذه الظاهرة بعد ذلك سنة. وحُكي عن النبي الأكرم ﷺ أنه عدّ من بين شرّ الناس رجلٌ يضرب عبده^(٥٧).

وهكذا أعاد الإسلام للعبيد كرامتهم الإنسانية، وبذلك تمّ في الحقيقة تحرير أرواح العبيد. هذا، في حين كان يُساء معاملة العبيد في إيران وروما والهند، وحتى أوروبا، بل تمّ في القانون الروماني المصادقة على قانون يُبيح للسيد أن يقتل عبده، أو يبالغ في تعذيبه وإيذائه، دون أن يكون للعبد حقٌّ في إبداء الشكوى^(٥٨).

المرحلة الثالثة: كما سنّ الإسلام سبلاً لتحرير الأسرى؛ كي يتمّ القضاء على ظاهرة الاستعباد في المجتمع الإسلامي، بشكلٍ طبيعي وتدرجي. وها نحن حالياً لا نشهد في البلدان الإسلامية عبيداً، رغم عدم وجود قانون يمنع الاستعباد.

وقد قام النبي بإطلاق بعض الأسرى دون أن يأخذ فداءً عليهم، وأخذ من نصارى نجران الضريبة (الجزية)، وأعاد إليهم أسراهم^(٥٩).

بل جعل كفارة بعض الذنوب - من قبيل: عدم الصيام - فكّ الرقاب، بل شجع على عتق العبيد ابتداءً، ورَتَّب على ذلك ثواباً عظيماً.

٢. ضرب النساء (فاضربوهن) —

قال تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً﴾ (النساء: ٣٤).

عندما ندرس أوضاع المرأة في الجاهلية سنجد أن أعراب الجاهلية لم يكونوا يحترمون حقوق المرأة، بل كانوا يتعاملون معها بمنتهى العنف والقسوة. ولم تكن هذه الظاهرة خاصة بالعرب فقط، بل يمكن رصد هذه الظاهرة حتى لدى الشعوب والأمم الأخرى بشكلٍ وآخر أيضاً.

وعليه فإن تغيير هذه الظاهرة غير الحميدة الضاربة في عمق المجتمع كان يحتاج إلى مدّة زمنية، واجتياز بعض المقدمات؛ كي يتم القضاء على هذه العادة الجاهلية بالتدريج. وهذا هو النسخ التدريجي الذي تحقق على طول التاريخ. وفي هذا الإطار تمّ طيّ عدّة مراحل:

المرحلة الأولى: تمّ شرح كيفية الضرب، وأنه يجب أن لا يكون مبرحاً^(٦٠)، بمعنى أنه يجب أن يكون نوعاً من المداعبة باليد. كما قيل: إن هذا الضرب يجب أن لا يكون بالسَّوْط أو العصا وما إلى ذلك، بل يجب أن يكون بإصبع السواك. الأمر الذي ينفي بالكامل كل نوع من أنواع التسلُّط والتعسف من قبل الرجل تجاه المرأة^(٦١).

المرحلة الثانية: تمّ المنع في هذه المرحلة من ضرب المرأة، فقد ورد في الحديث عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا تضربوا إماء الله. فقال عمر: ذئرن النساء على أزواجهنّ، فرخص في ضربهنّ، فأطاف بآل رسول الله ﷺ نساءً كثير يشكين أزواجهنّ، فقال رسول الله ﷺ: ليس أولئك خياركم»^(٦٢).

وعن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة، قالت: «مَا ضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَادِماً لَهُ، وَلَا امْرَأَةً»^(٦٣).

كما لعن رسول الله ﷺ شخصاً لا يؤدي حقوق زوجته^(٦٤).

المرحلة الثالثة: هناك الكثير من الأوامر والتشريعات الإسلامية في خصوص احترام المرأة، ورعاية حقوقها، وتعاهدها بالرحمة والعطف والرأفة، والصفح عن أخطائها.

فقد رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي»^(٦٥).

وعن الإمام عليّ عليه السلام أنه كتب لنجله الإمام الحسن عليه السلام: «فإن المرأة ريحانة،

وليست بقهرمانة، ولا تعد بكرامتها نفسها»^(٦٦).

وعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «كُلٌّ مَنْ اشْتَدَّ لَنَا حُبًّا اشْتَدَّ لِلنِّسَاءِ حُبًّا»^(٦٧). يتضح من خلال هذه المراحل والأحاديث أن إطلاق ظاهر قوله: «وَأَضْرِبُوهُنَّ» قد نُسخ، وذلك بالنسخ التمهيدي (المشروط). وناسخه هو هذه الأحاديث الواردة بشأن رعاية حقوق المرأة، واحترام شخصيتها، ومنع ضربها. وهذا هو منهج النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وكبار الأمة، الذين يمثلون الأسوة والقُدوة لنا^(٦٨).

٣. تعدد الزوجات —

قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ (النساء: ٣).

لقد نزلت هذه الآية في ظرفٍ زمنيٍّ خاصٍّ؛ وذلك للقضاء على مشكلة اجتماعية واجهت المسلمين، وهي مشكلة حدثت إثر الحروب واستشهاد الكثير من رجال المسلمين، وقد أدَّى ذلك إلى تفشي ظاهرة الأرمال واليتامى، حتَّى لم يُعدَّ بالإمكان علاج هذه المشكلة إلَّا من خلال السماح بتعدد الزوجات.

وبطبيعة الحال، وبقطع النظر عن شأن نزول هذه الآية، فإن رعاية الفطرة الإنسانية، وتلبية حاجاتها، والحدّ من الفساد الاجتماعي، يستوجب في ظلّ ظروف وشرائط خاصّة، ومع فرض بعض الشروط والقيود، عدم المنع من تعدد الزوجات^(٦٩).

تنويه: إن العلامة معرفت عليه السلام لم يعتبر آية تعدد الزوجات منسوخةً بالنسخ المشروط صراحةً. ولكنّه عدّ هذا المورد من الأمثلة على النسخ المشروط، وفحوى كلامه ينسجم مع ذلك.

٤. آيات الصفح والقتال —

إن آيات الصفح هي الآيات التي تدعو المسلمين إلى العفو والتسامح والتسالم مع الكفار والمشركين. وهي لا تتنافى أو تتعارض مع آيات القتال التي تدعو المسلمين إلى الجهاد، من قبيل: الآية ١٤ من سورة الجاثية، والآية ١٠٩ من سورة البقرة، والآية ٣٩

من سورة الحج، والآية ٦٥ من سورة الأنفال، والآية ٥ من سورة التوبة. ولذلك لا تنطبق عليها شرائط النسخ المصطلح. بل كلّ واحدة من هاتين الطائفتين من الآيات لها ظرفها الخاص، بمعنى أن الصفح يتعلّق بمرحلة ضعف المسلمين، والجهاد يتعلّق بمرحلة قوتهم وازدياد شوكتهم.

يُضاف إلى ذلك أن العفو والصفح يعتبر في الإسلام من الأصول الأوليّة على الدوام^(٧٠).

٥. آية النجوى —

قال تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ♦ أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المجادلة: ١٢ - ١٣).

في هذه الآيات فرض على المسلمين في بداية الأمر أن يتصدّقوا بشيء من المال قبل أن يدخلوا على رسول الله؛ لسؤاله ﷺ عن شيء، أو للتحدّث معه بشكل خاص، ثم تمّ تجاوز هذا الأمر، وأُلغي وجوب التصدّق في هذا المورد. فتصوّر البعض أن هذه الآيات من موارد النسخ، في حين أنها جاءت بوصفها مجرد محاولة تربية للمسلمين في عهد النبي الأكرم ﷺ، وقد كان الغرض منها تنبيه المسلمين إلى عدم إزعاج النبي لسبب وغير سبب. وبعد مواجهة المسلمين لهذه الحقيقة التربوية فهموا الرسالة، وكفّوا عن إزعاج الرسول، فارتفع الحكم بوجوب الصدقة. يبيد أن هذا الأمر يبقى قائماً دائماً؛ ليتمّ الاقتصار في مراجعة الرسول على الأمور الحكوميّة والدينيّة الهامة والجليلة فقط^(٧١).

استخلاص واستنتاج —

إن مفهوم النسخ بالمعنى الروائي - الأعمّ من التخصيص والتقييد - لم يعدّ

مستعملاً في عصرنا، إلا أن التدقيق في هذا المعنى يساعد على فهم بعض الروايات. إن النسخ مصطلح مشهور بين العلماء المسلمين، وظلّ شائعاً بينهم لعدة قرون. ومن أقسامه ما هو معقول، ويمكن الدفاع عنه، وهو الذي يكون من قبيل: نسخ الحكم وبقاء التلاوة. وهناك بطبيعة الحال خلاف كبير في تحديد مصاديقه. وإن بعض المفكرين - ومنهم: العلامة الشيخ معرفت رحمته الله في آرائه الأخيرة - أنكر وجود هذا النوع من النسخ في القرآن. ولكنّه طرح في المقابل النسخ المشروط (التمهيدي والتدريجي)، الذي تبلور منذ القرن الهجري الثامن فما بعد تحت عنوان «النسأ» أو «المنسأ».

وقد عمد الشيخ معرفت رحمته الله إلى استعراض النسخ المشروط في موارد متعددة من الآيات والموضوعات الإسلامية. كما عمد بعض المفكرين المعاصرين إلى طرح هذه المسألة بصور مختلفة أيضاً، إلا أن الأمر الأساسي هو أن النسخ المشروط - كما قال العلامة معرفت - ليس من النسخ حقيقة، وإنما هو مجرد تغيير للحكم؛ تبعاً لتغير الموضوع وشرائطه، رغم إطلاق مصطلح النسخ عليه.

وبعبارة أخرى: حيث إن بعض موارد النسخ الاصطلاحي المشهور المدعى يعود في حقيقته إلى تغير الموضوع وشرائطه يتم التعبير عنه بوصف «النسخ المشروط». بيد أن المهم في البين هو أن مسألة النسخ المشروط يمكن لها أن تكون طريقاً لتوجيه الكثير من الآيات الناسخة والمنسوخة طبقاً للمصطلح المشهور، كما يمكن لها أن تكون آلية لتطبيق آيات القرآن على العصور والأجيال الجديدة، بمعنى أنه من الممكن على أساس الشرائط والمقتضيات والموضوع والمكان والأفراد أن يتم تطبيق أحد أحكام الإسلام، وعلى أساس الشرائط الأخرى يتم تطبيق حكم آخر، كما ذكرنا ذلك بشأن آيات الصلح والقتال، وكذلك في مورد آيات تحريم الخمر ومراحل ذلك في مختلف المجتمعات، حيث يمكن إجراء ذلك بالنظر إلى الشرائط الجديدة. وبعبارة أخرى: يمكن لنظرية النسخ المشروط أن تكون واحدة من طرق وآليات تطبيق القرآن والسنة على الأفراد في الأمكنة والأزمنة والشرائط والظروف المختلفة والمتفاوتة. وهذا الأمر يُعدّ من أسرار خلود القرآن وأحكام الإسلام.

الهوامش

- (١) انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٣٠٠ فما بعد.
- (٢) ومنها: مقالة «النسخ»، التي كتبها لموسوعة «قرآن شناسي». وقد اطلعت عليها، وسوف يتم نشرها قريباً في الموسوعة المذكورة.
- (٣) انظر: محمد هادي معرفت، شبهات وردود: ١٤٩ فما بعد.
- (٤) من قبيل: الآية ١٠ من سورة المزمل، والآية ٨٥ من سورة الحجر، والآيتين ١١٢ و ١١٥ من سورة هود، والآية ٨٩ من سورة الزخرف، وغيرها من الآيات الأخرى.
- (٥) ورد هذا الأمر في مقالة «النسخ»، التي كتبها الأستاذ معرفت لموسوعة «قرآن شناسي».
- (٦) الزبيدي، تاج العروس ٤: ٣١٩.
- (٧) الراغب الإصفهاني، المفردات: ٤٩٠؛ ابن منظور الأفرقي، لسان العرب ٣: ٦١.
- (٨) انظر: ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام ١: ٤٦٣.
- (٩) الشاطبي، الموافقات ٣: ٩٥.
- (١٠) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٢٤٩.
- (١١) التمهيد في علوم القرآن ٢: ٢٧٤.
- (١٢) انظر: التمهيد في علوم القرآن ٢: ٢٧٨ - ٢٨٢.
- (١٣) انظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان ١: ٦٦٦؛ الفخر الرازي، التفسير الكبير ٣: ٢٤٥؛ الفضل بن الحسن الطبرسي ١: ٣٤٧، وغيرها من التفاسير.
- (١٤) تفسير محمد بن مسعود العياشي ١: ١٢؛ جلال الدين السيوطي، الإقتان في علوم القرآن ٢: ٤٠.
- (١٥) انظر: المصدر السابق.
- (١٦) انظر: التمهيد في علوم القرآن ٢: ٢٧٨.
- (١٧) انظر: البقرة: ١٠٦.
- (١٨) انظر: تفسير العياشي ١: ١٢؛ الإقتان في علوم القرآن ٢: ٤٠؛ ناسخ القرآن ومنسوخه: ١٢٥.
- (١٩) وبطبيعة الحال فقد تم تأليف الكثير من الكتب والرسائل المستقلة في موضوع النسخ، ولكن لا يتسع هذا المقال إلى ذكرها بأكملها. (انظر: التمهيد في علوم القرآن ٢: ٢٧٠).
- (٢٠) انظر: الإقتان في علوم القرآن ٢: ٤١.
- (٢١) انظر: أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٣٧٦ - ٣٧٧.
- (٢٢) انظر: مقالة «النسخ»، التي كتبها الشيخ معرفت لموسوعة «قرآن شناسي»، وسوف يتم نشرها قريباً في الموسوعة المذكورة.
- (٢٣) انظر: المصدر السابق؛ محمد هادي معرفت، شبهات وردود: ١٥٠ - ١٥١.
- (٢٤) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل ١: ٢١١؛ المحصول ١: ٥٣٢؛ ابن جرير الطبري، جامع البيان ٨: ١٤٠ و ٢٣١؛ الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان ٦: ٥٩٤؛ الفخر الرازي، التفسير الكبير

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

- ٢٠: ١١٩؛ وغيرها.
- (٢٥) انظر: التمهيد في علوم القرآن ٢: ٢٦٩.
- (٢٦) انظر: التفسير الكبير ٣: ٢٢٩.
- (٢٧) انظر: نسخ در قرآن: ٢٢٨؛ التمهيد في علوم القرآن ٢: ٣٠٠ فما بعد.
- (٢٨) وذلك في مقال «النسخ»، الذي سينشر قريباً في موسوعة «قرآن شناسي».
- (٢٩) انظر: بدر الدين الزركشي، مناهل العرفان ٢: ٢٥٥ - ٢٦٩.
- (٣٠) انظر: فتح الله الكاشاني، مقدمة تفسير منهج الصادقين ٢: ١٢.
- (٣١) انظر: الموجز: ٢٢٨.
- (٣٢) انظر: البيان في تفسير القرآن: ١٧٦ - ١٧٧.
- (٣٣) الاستشراق والقرآن العظيم: ١٦٨.
- (٣٤) تفسير العياشي ١: ١٢؛ الإتيان في علوم القرآن ٢: ٤٠.
- (٣٥) التمهيد في علوم القرآن ٢: ٢٧٤.
- (٣٦) صحيح مسلم ٤: ١٦٧؛ سنن الترمذي ٣: ٤٥٦؛ الإتيان في علوم القرآن ٢: ٤٢.
- (٣٧) انظر: الإتيان في علوم القرآن ٢: ٤٨؛ مسند أحمد بن حنبل ٥: ١٣٢ و ١٨٣؛ سنن الدارمي ٢: ١٧٨؛ سنن ابن ماجه ٢: ٨٥٤.
- (٣٨) انظر: الزركشي، مناهل العرفان ٢: ٢٥٥ - ٢٦٩؛ الكاشاني، مقدمة تفسير منهج الصادقين ٢: ١٢؛ الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٣٧٦ - ٣٧٧.
- (٣٩) انظر: المجادلة: ١٢ - ١٣.
- (٤٠) انظر: الأنفال: ٦٥ - ٦٦.
- (٤١) انظر: البقرة: ٢٣٤، ٢٤٠؛ النساء: ١٢.
- (٤٢) انظر: الأنفال: ٧٢؛ الأحزاب: ٦.
- (٤٣) انظر: الجاثية: ١٤؛ البقرة: ١٠٩؛ الحج: ٣٩؛ الأنفال: ٦٥؛ التوبة: ٥.
- (٤٤) انظر: النساء: ٩٠، ٩٢؛ الأنفال: ٧٢؛ الممتحنة: ١١؛ وكذلك سورة براءة.
- (٤٥) انظر: الحج: ٣٩؛ النساء: ٩١؛ الأنفال: ٦١؛ التوبة: ٥، ٢٩، ٣٦، ١٢٣.
- (٤٦) انظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢: ١٧٣.
- (٤٧) المصدر نفسه.
- (٤٨) انظر: الإتيان في علوم القرآن ٢: ٤١.
- (٤٩) انظر: صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن: ٢٦٩.
- (٥٠) انظر: عبد الله شبر، تفسير القرآن الكريم ١: ١٢٥.
- (٥١) انظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: ١٢٣.
- (٥٢) انظر: محمد هادي معرفت، شبهات وردود: ١٥٠، ١٧٤.
- (٥٣) انظر: المصدر السابق: ١٨٥ - ١٨٦.
- (٥٤) انظر: النساء: ٢٥، وغيرها.

- (٥٥) انظر: مسند أحمد بن حنبل ٢: ٤٢٣.
- (٥٦) انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١٦: ١٩٩، ٢٢٢.
- (٥٧) انظر: المصدر السابق ٧١: ١٤١.
- (٥٨) انظر: محمد هادي معرفت، شبهات وردود: ١٧٦ فما بعد.
- (٥٩) انظر: المصدر السابق: ١٥٠، ١٨٦.
- (٦٠) انظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان ٥: ٤٤؛ السيوطي، الدر المنثور ٢: ٥٢٣ - ٥٣٢؛ محمد بن الحسن الطوسي، تفسير التبيان ٣: ١٩١.
- (٦١) انظر: محمد هادي معرفت، شبهات وردود: ١٤٩ - ١٥١.
- (٦٢) السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٢: ٥٢٣.
- (٦٣) سنن ابن ماجه ١: ٦١٢، ح ٢٠٠٩.
- (٦٤) انظر: الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ١٠٣.
- (٦٥) المصدر السابق: ٣٦٢.
- (٦٦) نهج البلاغة: ٤٠٥.
- (٦٧) ابن إدريس الحلبي، السرائر ٣: ٦٣٦.
- (٦٨) انظر: محمد هادي معرفت، شبهات وردود: ١٥١ - ١٥٨.
- (٦٩) انظر: المصدر السابق: ١٦٢ فما بعد.
- (٧٠) انظر: الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٣٠٧ - ٣٠٨.
- (٧١) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن: ٢١، ٢٨.

الشيخ معرفت وترجمة القرآن

د. الشيخ غلام حسين أعرابي (*)

ترجمة: حسن علي مطر

— خلاصة —

إن الترجمة ونقل المفاهيم البشرية المتنوعة من لغةٍ إلى أخرى تعدّ اليوم من ضروريات الحياة الاجتماعية، والتواصل الحضاري، والتفهم والتفاهم بين مختلف الشعوب والأمم. وقد كان للمترجمين منذ القدم موقعٌ مميّز في مجال الدين والثقافة والاقتصاد والسياسة. كما كان للمترجمين دورٌ مؤثّر في عولمة الثقافات. وأما في ما يتعلق بترجمة القرآن فهناك أبحاث مطروحة في مصادر العلوم القرآنية التفسيرية والفقهية، حيث تختلف الآراء والنظريات في هذا الشأن. لقد بحث الشيخ معرفت رحمته الله المسائل المتعلقة بترجمة القرآن في كتابه القيم «التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب»، و«تاريخ القرآن»، وذكر هناك آراءه بشأن ضرورة ترجمة القرآن الكريم.

— مقدّمة —

في البداية لا بُدّ من التذكير بأن الشيخ معرفت رحمته الله لم يتعرّض لبحث الترجمة بشكلٍ تفصيلي، إلّا أنه عرض نتيجة أبحاثه وآرائه باختصارٍ في كلٍّ من كتابَيْه: «التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب»؛ و«تاريخ القرآن».

(*) عضو الهيئة العلمية في جامعة قم، متخصصٌ في مجال العلوم القرآنية. له مؤلّفاتٌ متعدّدة.

من الطبيعي أن لا يكون المتوقَّع من هذا المقال - الذي يُرجى منه مواكبة أبحاث سماحته - الخوض التفصيلي في مسائل الترجمة، ومنها: ترجمة القرآن؛ وذلك لأن مسائل الترجمة كثيرة الاتِّساع والتشعُّب، فهي تحتوي على مباحث من قبيل: مفهوم الترجمة، وإمكان الترجمة، وجذور الترجمة، وأنواع وأقسام الترجمة، وأساليب الترجمة، ومباني الترجمة، وما إلى ذلك.

وكلّ واحدة من هذه المسائل قد خضعت في محلها للبحث والنقاش والتمحيص المسهب من قبل الباحثين والمحقِّقين. وأما في مقالنا الراهن فسوف نكتفي - من باب ما لا يدرك كَلَّه لا يترك كَلَّه - بدراسة وتحليل خصوص المسائل التي تعرَّض لها الأستاذ معرفت رحمته الله في هذا الشأن.

لقد كان هدف الأستاذ معرفت رحمته الله من تناول بحث ترجمة القرآن هو الإجابة عن الأسئلة الجوهرية الثلاثة التالية:

الأوّل: هل بالإمكان ترجمة القرآن إلى اللغات الأخرى؟

الثاني: إذا كانت ترجمة القرآن ممكنة، فمع استحالة اشتغال الترجمة على جميع خصائص القرآن، هل يمكن تقديم هذه الترجمة بوصفها قرآناً؟

الثالث: هل يترتّب على نصّ ترجمة القرآن ذات الحكم الشرعي المترتّب على القرآن الكريم نفسه؟ فهل يجوز لغير المتمكّن من قراءة سورة الحمد باللغة العربية أن يقرأ ترجمتها بلغةٍ أخرى في الصلاة؟ وهل يحرم على الجنب مسّ الآيات القرآنية المترجمة إلى لغةٍ أخرى، كما يحرم عليه مسّها بنصّها القرآني العربي؟^(١).

١. تعريف الترجمة —

يمكن القول: إن جميع اللغويين قد عرّفوا الترجمة بأنها «نقل الكلام من لغة إلى أخرى»^(٢).

وفي ما يتعلق بكلمة «الترجمان» هناك اختلاف في وجهات النظر؛ فهناك من قال بأن كلمة الترجمان قد دخلت إلى اللغة العربية من اللغة الفارسية، وأنها في الأصل «ترزفان»، التي تعني الصدى والترجمة، وبعد دخولها إلى اللغة العربية اشتقّ منها

العديد من الاشتقاقات، من قبيل: ترجم، ويترجم، ومترجم، وما إلى ذلك^(٣). وقد اكتفى الأستاذ معرفت^(٤) في تعريف الترجمة بالنقل عن القاموس فقط، وذلك حيث قال: «ويبدو من القاموس أنه لا بُدَّ من اختلاف اللغة؛ لأنه قال: المترجمان المفسر للسان. ومن ثمّ فالترجمة: نقل الكلام من لغةٍ إلى أخرى»^(٥).

ثم عقب على ذلك موضّحاً: «...كأن ينقل المعنى من اللغة العربية إلى اللغة الفارسية... فإن جاء بمعنى واحد في عبارتين متتاليتين في لغةٍ واحدة، بأن تكون العبارة الثانية توضيحاً للأولى، لم يكن ذلك من الترجمة، بل هو من الشرح والإيضاح»^(٥).

٢. أساليب الترجمة —

حيث تكون الترجمة تعاطياً واعياً بيت لغتين يجب على المترجم أن تكون له يدٌ في اللغة المنقول منها من ناحية، ويدٌ في اللغة المنقول إليها من ناحيةٍ أخرى؛ ليقيم بينهما جسراً للتواصل والعبور من المخاطب (بالكسر) إلى المخاطب (بالفتح). ومن هنا يكون في اضطراب وقلق دائم تجاه ما إذا كان قد نجح في إيصال مراد صاحب النص إلى المخاطب أم لا؟

وقيل، في تحليل هذا الهاجس والقلق، سواء من قبل المترجم أو من قبل الآخرين: «يذكر المتخصصون في فنّ الترجمة هذه الظاهرة تحت عنوان الترجمة الارتباطية^(٦)، والترجمة المعنوية^(٧)»^(٨).

وفي الترجمة الارتباطية يصبّ المترجم جلّ اهتمامه على مخاطبه في اللغة المنقول إليها، فهو يسعى إلى اجتذاب مخاطبه، ويربطه بمفهوم الخطاب والمفاهيم المترجمة، وبذلك يبتعد عن الترجمة المعنوية، ويحجم عن نقل التركيبة ذات القواعد النحوية والمعنوية المفروضة على اللغة المنقول منها، والتي لا يأنس بها المخاطب، ولا يعرف خلفياتها أبداً.

وأما في الترجمة المعنوية فإن اهتمام المترجم يصبّ في اللغة المنقول منها، ولذلك يتمّ السعي في هذا النوع من الترجمة إلى نقل البنية الصورية والنحوية والمعنوية للغة

المنقول منها إلى اللغة المنقول إليها.

ويبدو أن الاهتمام بواحدٍ من الأهداف الهامة للترجمة، والتي تكمن في إيصال الخطاب إلى المخاطب والتأثير عليه، أدّى إلى النظر إلى أسلوب «الترجمة الارتباطية» في سياق الاهتمام الجديد؛ لاجتذاب المزيد من المؤيدين.

«لنفترض أن القسم بالسيف المهتد يمثل في لغة وثقافة ما أقوى وأجزل أنواع القسم، يمكن لك أن تضع نفسك في موضع المترجم الذي يسعى إلى ترجمة قصة حماسية من هذه اللغة والثقافة إلى لغة وثقافة أخرى، تفرض عليها جغرافيتها الثقافية أن تجعل من القسم بالشمس أرقى أنواع القسم، ولا يكون القسم بالسيف أمراً قابلاً للفهم والاستيعاب. لنفترض أن بطل القصة يقول لمحبوبته: (أقسم لك بالسيف أنني لن أنساك أبداً)، فما هو موقف المترجم تجاه هذه العبارة؟ لو قام المترجم بترجمة السيف حرفياً ربما يكون قد احتفظ بنقل المعنى الحرفي لكلام صاحب النص، ولكنه في هذه الحالة يقع في محذور عدم إيصال المعنى الدقيق إلى المخاطب... كما أن المترجم إذا ترجم القسم بالسيف إلى القسم بالشمس يكون قد أهمل الترجمة الحرفية، ولكنه في المقابل حافظ على فحوى الخطاب»^(٩).

إن الشيخ معرفت رحمته الله، الذي يعبر عن الترجمة المعنوية بـ «الترجمة المواكبة» أو «الترجمة الحرفية» أو «الترجمة اللفظية»، يذكر لبيان آفات هذه الترجمة مثلاً ظريفاً من القرآن الكريم؛ إذ يقول: «مثلاً: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَكُومًا مَّحْسُورًا﴾ (الإسراء: ٢٩). جاء «غلّ اليد إلى العنق، وبسطها كل البسط» كناية عن القبض والبسط الفاحش، أي التقتير والإسراف في المعيشة وفي الإنفاق، وهي كناية معروفة عند العرب، ومأنوسة الاستعمال لديهم. فلو أريد الترجمة بنفس التعبير من لغة أخرى كان ذلك غريباً عليهم، حيث لم يألفوه، فربما استبشعوه وأنكروا مثل هذا التعبير غير المفهم؛ لأنهم يتصورون من مثل هذا التعبير النهي عن أن يربط إنسان يديه إلى عنقه برباطٍ من سلاسل وأغلال، أو يحاول بسط يديه يميناً وشمالاً بسطاً مبالغاً فيه، ولا شك أن مثل هذا الإنسان إنما يحاول عبثاً، ويعمل سَفْهاً؛ لأنه يبالغ في إجهاد نفسه وإتاعها من غير غرضٍ معقول، الأمر

الذي لا ينبغي التعرُّض له في مثل كتاب الله العزيز الحميد»^(١٠).

يُضاف إلى ذلك أن هذا النوع من الترجمة يقلُّ من شأن وقداسة هذا الكلام الرباني، ويحطُّ من قيمته لدى المخاطب؛ لأن هذه الترجمة لا تتطوي على أيِّ خطاب. وعليه سيقول المخاطب لنفسه: مَنْ هو العاقل، أو حتّى الشخص العادي، الذي يربط يده إلى رقبته، أو يمدّها إلى الأمام عندما يمشي، حتّى يتكلّف القرآن بنهيه عن المشي بهذه الطريقة؟!

ذهب الشيخ معرفت رحمته الله - ضمن بيانه لمختلف أساليب الترجمة (الترجمة الحرفية، والترجمة الحرّة، والترجمة التفسيرية) - إلى تفضيل الترجمة الحرّة، وهي ذات الترجمة التي يصطلح عليها الخبراء في فنّ الترجمة بـ «الترجمة الارتباطية». وإنّ كان سماحته - بطبيعة الحال - يطلق على الترجمة الحرّة أحياناً مصطلح «الترجمة المعنويّة»^(١١)، ولكن يبدو من خلال توضيحاته أنه يعني ذات أسلوب «الترجمة الارتباطية».

قال الأستاذ معرفت رحمته الله في بيان مزايا «الترجمة الحرّة» (أو الترجمة الارتباطية): «أن يحاول المترجم إفراغ المعنى في قالب آخر من غير تقيّد بنظم الأصل وأسلوبه البياني، وإنما الملحوظ هو إيفاء تمام المعنى وكماله، بحيث يؤدي إفادة مقصود المتكلم بغير لغته، بشرط أن لا يزيد في البسّط بما يُخرجه عن إطار الترجمة إلى التفسير المحض. نعم، إنّ هكذا «ترجمة معنوية» قد تفوّت مزايا الكلام الأصل اللفظية، وهذا لا يضرّ ما دامت سلامة المعنى محفوظة. وهذا النمط من الترجمة هو النمط الأوفى والمنهج الصحيح الذي اعتمده أرباب الفن»^(١٢).

كما يمكن القول أيضاً: إن الترجمة الحرّة أو الترجمة الارتباطية أكثر تناغماً وانسجاماً مع الأهداف العامّة والكلّية للقرآن من الترجمة الحرفية؛ وذلك للأسباب التالية:

الأوّل: إن القرآن كتاب هداية ودعوة إلهيّة، وإن الترجمة الحرّة أبلغ من الترجمة الحرفية واللفظية في إيصال الدعوة والخطاب من اللغة المنقول عنها إلى اللغة المنقول إليها.

الثاني: إن لغة القرآن لا تختصّ بلغةٍ دون لغةٍ أخرى، ولا بأمةٍ دون أخرى، والمهم في البين هو إيصال البشارات والتحذيرات القرآنية إلى جميع الناس. ومن الواضح أن الناس ليسوا جميعهم من العرب، وليس جميع الناس يمكنهم تعلُّم اللغة العربية؛ كي يفهموا خطاب القرآن من القرآن مباشرة. فالمهم إذن هو إيصال خطاب القرآن، وأنسب طريقة إلى تحقيق ذلك هي الترجمة الحرة.

الثالث: إن الجمود على الترجمة الحرفية لا يحول دون جمال وفصاحة الترجمة فحسب، بل تؤدّي إلى نقض الغرض أيضاً؛ وذلك لأن انحراف الترجمة الحرفية تبعد المخاطب عن إدراك الخطاب الجوهرية، وقد تؤدّي أحياناً إلى جعل الخطاب مهلهلاً وغير متماسك.

وعليه يجب القول - بالالتفات إلى هذه الأمور -: إن الأستاذ معرفت رحمته الله قد أصاب في اختيار أسلوب الترجمة الحرة لترجمة القرآن الكريم.

٣. ترجمة القرآن بين الإمكان والامتناع —

إن هذا البحث لم يأخذ قسطه من البحث والتحليل المسهب بما يتناسب وأهميته من قبل المتقدمين. ويُقال: إنَّ أول مَنْ تعرّض إلى هذه المسألة بالبحث من علماء المسلمين هو ابن إدريس الشافعي ^(١٣).

وقد أفرد الجاحظ بحثاً معمّقاً بشأن الترجمة في «كتاب الحيوان»، وبحث في ضمنه ترجمة النصوص الدينية ^(١٤).

كما ذكر ابن أبي قتيبة الدينوري (٣٢٢هـ) ^(١٥) بوصفه واحداً من طلائع الذين تناولوا بحث إمكان أو عدم إمكان ترجمة القرآن ^(١٦).

وبعد ذلك بقرونٍ عمد الشاطبي - وهو من العلماء الكبار - إلى تفصيل البحث في مجال ترجمة القرآن الكريم، في كتاب الموافقات.

إن عمق المباحث التي ذكرها الجاحظ تدعونا إلى بيان خلاصة لآرائه في هذا الشأن. ويمكن بيان الآراء التي ذكرها الجاحظ ضمن النقاط التالية:

أ. إن الترجمة في الحقيقة هي نوعٌ وكالةٍ، ويكون الوكيل فيها نازلاً منزلاً

موكّله، وعليه أن يسعى في استيفاء حقوق موكّله. بيدَ أن الترجمة تتطوي على مسار معقّد وصعب المنال؛ إذ لا يستطيع المترجم بلورة جميع التفاصيل التي يتوفّر عليها النصّ المترجم. وفي ذلك قال الجاحظ: «إنَّ التَّرجُمان لا يؤدِّي أبداً ما قال الحكيم، على خصائص معانيه، وحقائق مذهب، ودقائق اختصاراته، وخفيات حدوده، ولا يقدر أن يوفّيها حقوقها، ويؤدّي الأمانة فيها، ويقوم بما يلزم الوكيل، ويجب على الجريّ. وكيف يقدر على أدائها وتسليم معانيها؟»^(١٧).

ب - إن من بين قواعد الترجمة الجيدة أن يكون المترجم متمكناً من كلا اللغتين - المنقول منها والمنقول إليها - على مستوى التخصّص، وأن يعلم التفاصيل والفروق الدقيقة في كلا اللغتين. بيدَ أن تحقيق ذلك صعبٌ للغاية؛ لأن كل لغة تستدعي أن يستنفد الشخص كامل قواه المعرفية، حتّى لا يبقى لديه فائضٌ لتوظيفه في اللغة الأخرى، ومن هنا كان وزان المترجم وزان الذي يحمل بطيختين بيدٍ واحدة، ولن تكون نتيجة جهده سوى إسقاط كلا البطيختين. يقول الجاحظ: «وإنّما له قوّة واحدة، فإن تكلم بلفظة واحدة استغرقت تلك القوّة عليهما...»^(١٨).

ج - إن ترجمة الكتب والنصوص الدينية والوحيانية أصعب بكثيرٍ من ترجمة النصوص العلمية. ويمكن القول: إن العقبات والموانع الماثلة في طريق المترجم عند ترجمته للنصوص الدينية يستحيل تجاوزها؛ إذ في هذا النوع من الترجمة يكون الكلام حول مفاهيم ما ورائية تتعلّق بالشأن الإلهي والصفات الإلهية وما إلى ذلك. كما أن الأسلوب البياني للنصوص الدينية الوحيانية يحمل من الخصائص التي تعرقل عمل حتّى المترجم الحاذق، فما ظنُّك بالمترجم الذي لا يمتلك الصلاحية اللازمة؟ وفي ذلك يقول الجاحظ: «هذا قولنا في كتب الهندسة، والتنجيم، والحساب، واللحن، فكيف لو كانت هذه الكتب كتب دين وإخبار عن الله عزّ وجلّ؟»^(١٩).

لقد تحدّث الجاحظ في العمق، وصرّح بتعقيد الترجمة، وقال ذلك الكلام الذي يقوله اليوم المهتمّون بموضوع ترجمة النصوص المقدّسة. أما الشاطبي فقد أوضح آراءه بشأن ترجمة القرآن ضمن مقطعين: المقطع الإجمالي؛ والمقطع التفصيلي.

وقال في المقطع الإجمالي: **أولاً**: نزل القرآن بلسان عربي مبين، ولم يكن لسائر اللغات الأخرى أي تدخل فيه، ولم يكن لها سهم فيه.

وثانياً: إن فهم القرآن إنما يكون عبر فهم اللغة العربية، وفي ذلك قال الشاطبي: «فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة»^(٢٠).

وقد قال في بيان دعواه القائمة على انحصار فهم القرآن بفهم اللغة العربية: إن أوضاع وأساليب اللغة العربية تختلف عن سائر اللغات الأخرى، ومراده من هذه الأوضاع وجود الاشتراك والترادف وأمثلة ذلك في مفردات لغة العرب. ومراده من الأساليب ذكر العام وإرادة العام، وذكر الخاص وإرادة الخاص، وذكر الخاص وإرادة العام، والإيضاح، والإخفاء، والإيجاز، والإطناب، وما إلى ذلك. ومن هنا فإن فهم القرآن لا يتأتى إلا من خلال فهم اللغة العربية^(٢١).

وأما في المقطع التفصيلي فيقول: للغة العربية من حيث هي ألفاظ دالة على معانٍ نظران: أحدهما: من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مطلقة دالة على معانٍ مطلقة، وهي الدلالة الأصلية؛ والثاني: من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مقيّدة دالة على معانٍ خادمة، وهي الدلالة التابعة.

فالجهة الأولى هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين، ولا تختص بأمةٍ دون أخرى، فإنه إذا حصل في الوجود فعلٌ لزيد مثلاً، كالقيام، ثم أراد كل صاحب لسان الإخبار عن زيد بالقيام تأتى له ما أراد من غير كلفة. ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين ممن ليسوا من أهل اللغة العربية، وحكاية كلامهم، ويتأتى في لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها. وهذا لا إشكال فيه. وعليه فإن قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ (القصص: ٤) مثلاً يمثل مصداقاً لهذه الجهة، حيث يمكن ترجمتها إلى اللغات الأخرى، ولا يختص فهمها بفهم اللغة العربية.

وأما الجهة الثانية (الدلالة التبعية) فهي التي يختص بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار، فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أموراً خادمة لذلك

الإخبار بحسب المخبر، والمخبر عنه، والمخبر به، ونفس الإخبار في الحال والمساق، ونوع الأسلوب من الإيضاح والإخفاء والإيجاز والإطناب وغير ذلك. وعليه تكون الدلالة التبعية - طبقاً لادعاء الشاطبي - خاصة باللغة العربية، ولذلك لا يمكن ترجمة اللغة العربية أو لغة القرآن النازلة باللغة العربية إلى لغة أخرى تفقر إلى «الدلالة التبعية».

وإليك نص عبارة الشاطبي في هذا الشأن: «وإذا ثبت هذا فلا يمكن من اعتبار هذا الوجه الأخير أن يترجم كلاماً من الكلام العربي بكلام العجم على حال، فضلاً عن أن يترجم القرآن وينقل إلى لسان غير عربي...»^(٣٣).

وفي ما يتعلق بالأراء التي ذكرها الشاطبي يمكن القول:

أولاً: إن ما ذكره الشاطبي بالنسبة إلى الكلام، وأنه مشترك بين جميع اللغات، لا يقتصر - في الحقيقة - على الوجه الأول، بل حتى الكلام الذي ذكره في الوجه الثاني يشترك بين جميع اللغات، أو على الأقل إن اللغة الفارسية - التي نمتلك العلم بقواعدها في الحد الأدنى - تتوفر على جميع الخصائص التي ذكرها الشاطبي بالنسبة إلى «الدلالة التبعية»، من قبيل: الإيضاح، والإيجاز، والإطناب، وأمثال ذلك. اللهم إلا إذا كان مراده من الدلالة التبعية شيئاً آخر غاب عن فهمنا.

وثانياً: إن الترجمة تبقى ترجمة، والنص الأصلي يبقى نصاً أصلياً. توضيح ذلك: إن للنص والكلام الأصلي خصائصه، وللترجمة خصائصها. ولو توفرت الترجمة على جميع خصائص الكلام والنص الأصلي لن يعود هناك من اثنيّة بين النص والترجمة. هذا في حين أن للنص والكلام الأصلي وجوداً وتشخصاً خاصاً به، وإن للترجمة وجوداً وتشخصاً خاصاً بها. ومن الحقائق المتفق عليها بين جميع المحققين أن بعض خصائص الكلام الأصلي قد تختفي في الترجمة، إلا أن الهدف الرئيس من الترجمة، والذي يتمثل في إيجاد الارتباط والتواصل مع المخاطب ونقل الخطاب له، إنما يتم عبر هذه الآلية. وهذه الآلية هي التي اختارها جميع العقلاء للتفهم والتفاهم بين مختلف الثقافات واللغات.

وهنا نعود إلى كلام أستاذنا القدير الشيخ معرفت رحمته الله. سبق أن ذكرنا في

الصفحات المتقدمة أن هدف سماحته من طرح بحث الترجمة هو الإجابة عن ثلاثة أسئلة رئيسة. وقد حان الآن وقت الإجابة عن واحدٍ من تلك الأسئلة، على لسان سماحته. يقول السؤال: هل بالإمكان ترجمة القرآن إلى اللغات الأخرى؟

قال الأستاذ معرفت رحمته الله في معرض الجواب عن هذا السؤال: «للقرآن الكريم نواحٍ ثلاث تجمَعُ فيه، وبذلك أصبح القرآن كتاباً سماوياً، ذا قداسة فائقة، وممتازاً على سائر الكتب النازلة من السماء.

أولاً: كلام إلهي ذو قدسية ملكوتية، يُتَعَبَّدُ بقراءته، ويُتَبَرَّكُ بتلاوته.

ثانياً: هدى للناس، يهدي إلى الحق وإلى صراط مستقيم.

ثالثاً: معجزة خالدة، دليلاً على صدق الدعوة عبر العصور.

[إذن يمكن القول: تلك نواحٍ ثلاث خطيرة تجمَعُ في هذا الكتاب، رهن نظمه الخاص في لفظه ومعناه، وأسلوبه الفذ في الفصاحة والبيان، ومحتواه الرفيع في نظمه وتشريعاته.

وبعد، فهل بإمكان الترجمة - من أي لغة كانت - الوفاء بتلك النواحي؟ وهل يمكن الحفاظ على الناحية الإعجازية للقرآن - وخاصة الإعجاز البياني منه - إذا تمت المحافظة على المعنى؟ وهل يمكن الحفاظ على قداسة القرآن التي هي مناط التعبد إلى الله والتقرب منه؟

لا شك في استحالة الحفاظ على المعاني القرآنية بتلك البلاغة التي أنزلها الله تعالى ونقلها كما هي في عملية الترجمة. من هنا فإن ترجمة القرآن مهما كانت دقيقة وعلمية لا تمثل إلا جانباً ضئيلاً من أبعاد القرآن الكريم، ولا يمكنها أن تشتمل على ذات قداسة القرآن؛ لأن الترجمة ما هي إلا كلام المخلوق، والقرآن يبقى هو كلام الخالق»^(٣٣).

يذهب الأستاذ إلى القول بأن لا شيء من أساليب الترجمة يمكن اعتباره وافياً بنقل القرآن إلى اللغات الأخرى، ولكن حيث لا مندوحة من القول بضرورة ترجمة القرآن إلى سائر اللغات فإنه يرى أن أفضل أسلوب لترجمة القرآن هو الترجمة الحرة. يمكن القول: إن الأستاذ لا يرى استحالة ترجمة القرآن، وإنما يراها عملية معقدة،

وتواجه الكثير من العقبات التي لا يمكن تجاوزها. ومن هنا نجده يقول: «ومن ثمَّ كانت ترجمة القرآن ترجمةً صحيحةً ضرورةً يستدعيها صميم الإسلام وواقع القرآن»^(٢٤).

٤. ترجمة القرآن بين الجواز والمنع —

إن الذي يتَّضح من السيرة العملية للمسلمين على طول تاريخ الإسلام هو وجود التبليغ والدعوة والوعظ والإرشاد في إطار بيان مفاهيم القرآن بمختلف اللغات، وتوظيف الترجمة وتفسير القرآن في هذا النوع من الأنشطة التبليغية والثقافية الواسعة. يقول الأستاذ معرفت رحمته الله في هذا الشأن: «إن ترجمة القرآن كانت منذ القِدَم، ولا تزال، هي السيرة المتداولة بين علماء المسلمين، بل وحتَّى غير المسلمين؛ إذ كان لا بُدَّ من الحوار مع كلِّ قوم بلغتهم»^(٢٥).

وأما من الناحية النظرية فإن مسألة جواز أو عدم جواز ترجمة القرآن إلى اللغات الأخرى لم يتمَّ البحث والحوار بشأنها بين علماء الإسلام في القرنين الأوَّلين.

نعم، هناك بين فقهاء المذاهب بشأن قراءة القرآن باللغات الأخرى فتاوى مختلفة، تستند إلى المتبنيات الفقهية الخاصة بكل واحد منهم^(٢٦). فقليل مثلاً: إن مذهب الشافعي على عدم جواز قراءة القرآن بغير اللغة العربية، لا في الصلاة، ولا خارجها. ونقل هذا الكلام عن مالك وأحمد وأبي داود أيضاً^(٢٧).

ونسب إلى أبي حنيفة القول بجواز قراءة القرآن بالفارسية - سواء في الصلاة أو في غيرها -، إلا أن الزمخشري اعتبر هذا القول بالجواز كالقول بعدم الجواز؛ وذلك لأنه علَّقه على شرطٍ يستحيل تحقُّقه، حيث علَّق أبو حنيفة هذا الجواز على قدرة القارئ للقرآن على استحضار جميع دقائق المعاني التي يشتمل عليها القرآن بلغته الأصلية من الفصاحة والبلاغة وما إلى ذلك عند قراءته باللغة الأخرى، لولا يخفى أن مَنْ يقدر على ذلك فهو على قراءته بالعربية أقدر^(٢٨). يقول الزمخشري في هذا الشأن: «أجاز أبو حنيفة القراءة بالفارسية على شريطة، وهي: أن يؤدِّي القارئ المعاني على كمالها، من غير أن يخرم منها شيئاً. قالوا: وهذه الشريطة تشهد أنها إجازةٌ كلا

إجازة؛ لأنّ في كلام العرب، خصوصاً في القرآن، الذي هو معجز بفصاحته وغرابة نظمه وأساليبه، من لطائف المعاني والأغراض ما لا يستقلّ بأدائه لسان، من فارسية وغيرها»^(٢٩).

كما نقل الزركشي والسيوطي رجوع أبي حنيفة عن القول بالجواز؛ إذ قالوا: «لكن صحّ عن أبي حنيفة الرجوع عن ذلك»^(٣٠).

وقد قام إجماع فقهاء الشيعة على عدم كفاية الترجمة في قراءة الصلاة، وأن قراءة الترجمة تبطل الصلاة^(٣١).

وقال الأستاذ معرفت رحمته الله طبقاً لرأي الفقهاء: «إن فقهاء الإمامية متفقون على عدم إجراء أحكام القرآن - بصورة عامة - على ترجمته بأيّ لغة»^(٣٢).

من الواضح جداً أن عدم ترتيب الأحكام الشرعية على ترجمة القرآن، وعدم جواز قراءة الصلاة بغير العربية، بل وحتى عدم جواز قراءة القرآن بغير العربية حتى خارج الصلاة، لا ينهض دليلاً على عدم جواز ترجمة القرآن؛ لأن الهدف من ترجمة القرآن لا ينحصر بهذه الأمور، حتى يكون عدم جوازها دليلاً على عدم جواز ترجمة القرآن. إن ترجمة القرآن ضرورة لا يمكن إنكارها لتحقيق الهدف من نزوله، بمعنى أن الهدف العام من القرآن هو هداية الإنسان، وهذا الهدف لا يتحقّق إلاّ من خلال إبلاغ المفاهيم والمعاني القرآنية السامية إلى جميع الشعوب والأمم بلغاتها. ومن هنا ذهب الأستاذ معرفت رحمته الله إلى الاعتقاد بأن ترجمة القرآن ضرورة يقتضيها واجب التبليغ والدعوة إلى الإسلام^(٣٣). وقد قال في هذا الشأن: «لم تسبق من علماء الإسلام نظرة منع من ترجمة القرآن، بعد أن كانت ضرورةً دعائية لمسها دعاة الإسلام من أوّل يومه»^(٣٤).

٥. أهمية وضرورة ترجمة القرآن —

إن أهمية ترجمة القرآن وضرورتها من الواضح بحيث لا تحتاج إلى استدلال، ولكن يمكن مع ذلك التأكيد على ضرورة ترجمة القرآن من خلال الالتفات إلى النقاط التالية:

أ. إن دعوة الإسلام عامة لجميع الناس، ولا تقتصر على الأمة العربية فقط.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

وحيث كان الدين الإسلامي لكافة الناس يمكن تقديمه لجميع الأمم بجميع لغاتها.
 ب - إن لغة كل قوم تمثل خير قناة للتواصل والتفاهم معهم، وبذلك فهي خير طريق لتبادل المفاهيم الدينية والتقاليد والثقافات والتعاطي في مختلف مجالات الحياة.
 ج - إن تعلم اللغة العربية وإن كان ينطوي على فضيلة لا تنكر، بيد أن الإسلام لم يحكم بوجوب تعلم اللغة العربية، وعليه لا يجب على المسلم أن يتعلم اللغة العربية، فلا يبقى لغير العالمين باللغة العربية من طريق لتعلم الإسلام إلا من خلال لغاتهم التي درجوا عليها.

د - تمثل ترجمة القرآن ضرورة للدعوة إلى الإسلام؛ إذ إن الشعوب الأخرى، من مختلف القوميات والأمم بمختلف اللغات، إنما تتعرف إلى التعاليم والحقائق الإسلامية والقرآنية العميقة من خلال ترجمة القرآن وتفسيره.
 ومن هنا قال الأستاذ معرفت رحمته الله: «إن ترجمة القرآن إلى مختلف لغات العالم تعد اليوم ضرورة ملحة؛ وذلك للأسباب التالية:

أولاً: إن القرآن الكريم كتاب هداية ودعوة، ويجب إيصال هذه الدعوة إلى جميع الناس. قال تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ...﴾ (البقرة: ١٨٥).

وثانياً: إن الإسلام ليس ديناً خاصاً بشعب دون شعب، بل هو للناس جميعاً. وللجميع حق في اعتناقه، ولا فضل لأمة على أمة كي تكون أولى منها في هذا الحق. إن القرآن، الذي هو كتاب هداية ودعوة إلى الإسلام، ينظر إلى جميع الناس بنظرة متساوية ومتكافئة، قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا...﴾ (سبأ: ٢٨).

وثالثاً: يجب على كل مسلم إيصال صوت الإسلام إلى أسماع العالمين، وأن يقوم بدوره في حمل رسالة القرآن إلى الناس جميعاً، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة: ١٤٣)، وقال أيضاً: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤).

ورابعاً: إن الغاية من إنزال القرآن الكريم هي بيانه وإيضاحه وشرحه لجميع الناس، وليس لمجرد تلاوته، أو جعل مفاهيمه حكراً على طائفة خاصة من الناس دون طائفة أخرى^(٣٥).

لا شك في أن كل واحد من هذه الأسباب يشكل دافعاً يؤكد على ضرورة ترجمة القرآن إلى مختلف اللغات العالمية؛ كي تتعرف الشعوب بأجمعها من خلال ذلك على التعاليم والمفاهيم القرآنية السامية.

٦. شروط الترجمة —

على الرغم من ذهاب الشيخ معرفت رحمته الله إلى تأييد ترجمة القرآن بشدة، إلا أنه مع ذلك لا يرضى بالفوضى في هذا المجال. فلا ينبغي لكل من هب ودب أن يباشر هذه المسؤولية الخطيرة، من خلال توظيف الأهواء والأمزجة. ولذلك يرى لزوم ضبط الترجمة الصحيحة للقرآن، من خلال وضع بعض الشروط لها، إذ يقول:

١. تجب الإحاطة الدقيقة بمحتوى كل آية، مع استيعاب دلالاتها اللفظية. سواء في ذلك الدلالات الأصلية أو التبعية.، والعمل على تفسير الدلالات العقلية للآية التي تحتاج إلى التفسير.

٢. يجب تظهير المعنى والمفهوم الكامل لنص الآية في الترجمة، من خلال اختيار أقرب المعاني وأنسب الألفاظ في اللغة المنقول إليها، وإذا مسّت الحاجة إلى إضافة لفظ أو عبارة وجب وضعها ضمن معقوفتين؛ تمييزاً لها.

٣. يجب أن تتم ترجمة القرآن تحت إشراف لجنة علمية مختصة، ويكون أعضاؤها من المختصين في مختلف العلوم الدينية؛ كي تسلم الترجمة من الخطأ ومجانبة الصواب.

٤. يجب الحفاظ على صيغة الحروف المقطّعة، وعدم ترجمة الكلمات المتشابهة، من قبيل: «البرهان» في الآية ٢٨ من سورة يوسف، و«دابة» في الآية ٨٢ من سورة النمل، و«الأعراف» في الآية ٤٦ من سورة الأعراف، وإبقاؤها على ما هي عليه

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

- من الإيهام، والإحجام عن شرحها وبيانها.
٥. من الضروري عدم توظيف المصطلحات العلمية والفنية في الترجمة؛ لأن الترجمة إنما يراد منها أن تكون نافعة لعامة الناس، والمصطلحات الخاصة لا تفي بهذه الغاية. كما يجب الإحجام عن ذكر الآراء المختلفة في عملية الترجمة.
٦. من الأجدر أن تتم الترجمة على يد مجموعة من الأشخاص، وأن لا تكون عملاً منفرداً، حتى يمكن لكل شخص من هذه المجموعة أن يختار الترجمة المناسبة لتخصصه، والوصول بذلك إلى نقاط مشتركة بين الجميع، كل بحسب اختصاصه.
٧. من الضروري أن يتم ضم نص الترجمة إلى نص الآيات القرآنية المترجمة؛ كي يتسنى للقارئ إذا حصل له شك في المعنى أن يجري مقارنة بين النصين، ولا يتوهم أن الترجمة يمكنها أن تكون بديلاً عن القرآن من جميع الجهات^(٣٦).
- بالالتفات إلى ما تقدم نستنتج أن الأستاذ معرفت، من خلال دقته وبُعده نظره، عمد إلى وضع شروط إذا تمت رعايتها يمكن خفض حجم الأخطاء التي قد تعترض عملية الترجمة أحياناً.

خلاصة الكلام —

يذهب الأستاذ معرفت رحمته الله إلى الاعتقاد بأن ترجمة القرآن بشكل كامل، بحيث تستوعب جميع خصائصه - الأعم من الفصاحة والبلاغة والإعجاز وما إلى ذلك -، ليس بالأمر الممكن. ومع ذلك من الضروري العمل على ترجمة القرآن بالمستوى المتاح والممكن، حيث رأى سماحته ضرورة ذلك، مع مراعاة بعض الشروط لإنجاز هذه العملية.

ومن بين مختلف أساليب الترجمة، يذهب الأستاذ معرفت إلى تفضيل أسلوب الترجمة الحرة، ويراهم الأنسب لترجمة القرآن الكريم.

الهوامش

- (١) انظر: محمد هادي معرفت، تاريخ القرآن: ١٨٢؛ محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ١١٥.
- (٢) ابن منظور الإفريقي، لسان العرب ١٢: ٦٦؛ مجمع البحرين ١: ٢٨٧.
- (٣) انظر: الزبيدي، تاج العروس ٨: ٢١١؛ لغت نامه دهخدا ٥: ٦٦١٠.
- (٤) انظر: التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ١١٦.
- (٥) محمد هادي معرفت، تاريخ القرآن: ١٨٣.
- (٦) Communicative translation.
- (٧) Semantic translation.
- (٨) انظر: دربارہ ترجمہ، مقالہ مبانی ترجمہ: ٥٠.
- (٩) المصدر السابق: ٥١.
- (١٠) محمد هادي معرفت، تاريخ القرآن: ١٨٤؛ التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ١١٨.
- (١١) انظر: محمد هادي معرفت، تاريخ القرآن: ١٨٥؛ التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ١٢٠.
- (١٢) محمد هادي معرفت، تاريخ القرآن: ١٨٥؛ التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ١١٩.
- (١٣) انظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة ٢: ٦٦.
- (١٤) انظر: أبو عمرو الجاحظ، كتاب الحيوان ١: ٧٥ - ٧٩.
- (١٥) انظر: الديباج المذهب ١: ٣٥.
- (١٦) انظر: الموافقات في أصول الشريعة ٢: ٦٨.
- (١٧) كتاب الحيوان ١: ٧٥ - ٧٦.
- (١٨) المصدر السابق: ٧٦.
- (١٩) المصدر السابق: ٧٧.
- (٢٠) الموافقات في أصول الشريعة ٢: ٦٤.
- (٢١) انظر: المصدر السابق ٢: ٦٤ - ٦٦.
- (٢٢) المصدر السابق ٢: ٦٨.
- (٢٣) محمد هادي معرفت، تاريخ القرآن: ١٨٥ - ١٨٦؛ التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ١٢١ - ١٢٧.
- (٢٤) التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ١٢٧.
- (٢٥) محمد هادي معرفت، تاريخ القرآن: ١٨٧.
- (٢٦) انظر: مختصر اختلاف العلماء ١: ٢٦٠؛ الفخر الرازي، التفسير الكبير ١: ١٧١.
- (٢٧) انظر: الزركشي، مناهل العرفان ٢: ١١٥؛ السرخسي، المبسوط ١: ٣٧.
- (٢٨) ما بين المعقوفتين إضافة توضيحية من عندنا. العرب.
- (٢٩) الزمخشري، الكشاف في تفسير القرآن ٤: ٢٨٤.

- (٣٠) الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١: ٤٦٥؛ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ٢٩٠.
- (٣١) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٩: ٢٩٩.
- (٣٢) محمد هادي معرفت، تاريخ القرآن: ١٨٦؛ التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ١٢٣ - ١٢٥.
- (٣٣) انظر: التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ١٢٧.
- (٣٤) محمد هادي معرفت، تاريخ القرآن: ١٨٧؛ التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ١٢٧.
- (٣٥) محمد هادي معرفت، تاريخ القرآن: ١٩٥ - ١٩٦.
- (٣٦) المصدر السابق: ١١٩ - ١٢٠.

إشكالية مصادر القرآن الكريم

من وجهة نظر الشيخ معرفت

د. الشيخ محمد إبراهيم روشن ضمير (*)

ترجمة: حسن علي مطر الهاشمي

زبدة المقال —

حيث لا يؤمن المستشرقون بسماوية القرآن الكريم، فإنهم سعوا إلى التعامل معه كما يتعاملون مع سائر الظواهر الاجتماعية، فتعاملوا مع نصوص الإسلام والقرآن كما يتعاملون مع أيّ كتاب أو نصّ آخر. ومن هنا فقد بذلوا كل جهدهم وسعيهم لإثبات مصدر للقرآن من خارج وحي السماء، وتشبّثوا لذلك - مثل الغريق - بكلّ قشّ وحشيش، فأعادوا اجترار كلمات المشركين المعاصرين لنزول القرآن، ولكن بثوبٍ جديد.

ونحن نسعى في هذا المقال إلى استخلاص الإجابة عن هذه الشبهات، من مؤلفات الأستاذ المبدع والباحث والمحقّق في الشأن القرآني الشيخ معرفت رحمته الله. ومع الالتفات إلى محدودية حجم هذا المقال سوف نضطرّ إلى رعاية الاختصار، رغم أننا سنضطرّ في بعض الموارد إلى تفصيل مباحث المستشرقين؛ لضرورة إيضاح المسألة.

(*) باحثٌ وكاتبٌ، وعضو الهيئة العلميّة في جامعة علوم إسلامي رضوي. متخصصٌ في علوم القرآن والحديث، وخريج جامعة تربيت مدرّس في طهران.

مقدمة —

منذ أن صدع النبي الأكرم ﷺ بالآيات الأولى من الوحي الإلهي الذي نزل عليه، ودعا الناس إلى عبادة الله الواحد، وقف قادة المشركين في وجه هذه الدعوة، وسخروا كل إمكاناتهم من أجل إيقاف هذا النداء السماوي. ولم يألوا جهداً في ذلك، فأخذوا يقولون تارة: إن آيات القرآن ما هي إلا أساطير الأولين تُتلى عليه في الليل والنهار^(١)؛ ووصفوها تارة أخرى بأنها أشعارٌ وسحرٌ وما إلى ذلك^(٢). وعلى الرغم من جميع ذلك واصل القرآن إشعاعه، ليضيء القلوب، ويجتذب إليه أرواح الوالدين.

وقد أخذت هذه الشبهات، بعد تطاول القرون، تُطرح من جديد، ولكن لا على لسان المشركين في عصر الجاهلية هذه المرة، وإنما على لسان مَنْ يدّعي الثقافة والحضارة، من الذين صكّت دعوتهم إلى طلب الحقيقة أسماع العالم، ونسبوا التخلف والهمجية والانحطاط إلى كل مَنْ سواهم!

لقد عمد هؤلاء إلى تأطير التّهم القديمة بأطر جديدة، وأضافوا على كلمات الجاهليين صبغةً علمية حديثة. وهكذا قاموا - على حدّ زعمهم - بتضييق الخناق على المؤمنين لفترة من الزمن، وأثاروا الغبار في الأجواء. بيد أنه بفضل جهود العلماء والمحققين كانت شمس الحقيقة تسطع على العالم من جديد، أكثر توهجاً وإشراقاً من قبل.

وقد كان العلامة الأستاذ معرفت من جملة العلماء والمحققين الذين تصدّوا خلال طرح المباحث القرآنية للإجابة بشكلٍ دقيق عن شبهات المستشرقين. وفي هذا المقال سوف نتعرّض لمناقشة شبهة مصادر القرآن من وجهة نظر الأستاذ معرفت.

ومن المناسب قبل الدخول في صلب البحث أن نقدّم رؤيةً عابرة عن أهداف ومقاصد المستشرقين من وجهة نظر الأستاذ معرفت.

أهداف المستشرقين —

لقد أشار الأستاذ معرفت إلى أهداف المستشرقين في العديد من أبحاثه،

واستعرض ضمن ذلك أهمّ شبهاتهم. يرى سماحته أن المستشرقين قد نشطوا منذ البداية بدوافع تبشيرية، وكانت طلائع هذه الحركة من أبناء الفاتيكان وأتباع الكنيسة، الذين نشدوا على الدوام الأهداف التالية:

١. ضرب الإسلام وتشويه حقائقه.
 ٢. تحصين المسيحيين أمام المدّ الإسلامي، والمنع من مواجهة الحقائق الإسلامية اللاحبة والتأثر بها.
 ٣. العمل على تنصير المسلمين، أو إضعاف عقيدتهم الدينية في الحد الأدنى.
- كما يمكن إضافة عناصر ودوافع أخرى للموارد المتقدمة، من قبيل: الدافع الاستعماري والسياسي والاقتصادي أيضاً^(٣).
- أذكر أن الأستاذ معرفت كان في أثناء التدريس يُشير إلى نقطتين هامتين في ما يتعلق بالمستشرقين:

الأولى: الحذر من أساليب المستشرقين، وعدم الانخداع بمديحهم للإسلام والثناء على النبي الأكرم ﷺ. فكان يقول على سبيل المثال: إذا رأيت في كتابات بعضهم ما يتضمّن مديحاً للنبي، بوصفه نابغةً أو عبقرياً، وأنه قد توصّل إلى أمور لم يتوصّل إليها أبناء جلدته من العرب، فإنّ هذا النوع من الكلام وإن كان ينطوي على جانب من الحقيقة، ولكّنه يُخفي في طيّاته نوايا خبيثة؛ إذ إنهم يريدون من وراء ذلك القول بأن اتّساع الرقعة الإسلامية السريع في شبه الجزيرة العربية لا يتعلّق بإرادة الله والوحي والنبوة، وإنّما هو مسألة تعود إلى مجرد اتّصاف النبي بالعبقرية الخاصة.

الثانية: إن هؤلاء المستشرقين، حتّى إذا لم يكن في قلوبهم مرض، ولم يكونوا يرمون إلى أهداف استعمارية أو غيرها، إلّا أنهم مع ذلك، حيث لا يتمنّعون بالطهارة الباطنية في تعاطيهم مع الإسلام والقرآن الكريم، لا يكونون - بحكم قوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٧٩) - مؤهلين للوصول إلى عمق وعظمة القرآن، ولا يدركون منه سوى السطح والظاهر.

يعمد الأستاذ معرفت في مستهلّ البحث عن مصادر القرآن الكريم إلى التوجّه نحو القرآن مباشرة، ويطلب منه الحكم في ذلك.

وهذا - بالالتفات إلى سعي بعض المستشرقين إلى إظهار أن القرآن نفسه يؤيدهم في ما ذهبوا إليه بشأن مصادره - ينطوي على أهمية بالغة. يقول الأستاذ معرفت: «وأما إن كنا نستطيع القرآن الكريم فإنه يشهد بكونه موحىً إلى نبي الإسلام محمد ﷺ، كما أوحى إلى النبيين من قبله: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا﴾ ❖ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ❖ رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ❖ لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ (النساء: ١٦٣ - ١٦٦)، و﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ (الأنعام: ١٩).

ونقرأ في سورة النجم قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ❖ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى ❖ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى ❖ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ❖ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ❖ فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى ❖ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ❖ أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى﴾ (النجم: ٤ - ١٢).

والآيات بهذا الشأن كثيرة، ناطقة صريحة بكون القرآن موحىً إلى نبي الإسلام ﷺ وحيًا مباشرًا؛ لينذر قومه ومن بلغ كافة.

وبعد أن ذكر سماحته هذه الآيات الكريمة استطرد قائلاً: كانت الدلائل على أن القرآن كله - بلفظه ونظمه ومحتواه جميعاً - كلام رب العالمين وافرة ظافرة. وقد تكفل عرضها مباحث الإعجاز القرآني باستيفاء وإحكام. كما وأصبحت سفاسف المعاكسين لذلك الاتجاه الناصع هباءً منثوراً تذروه عواصف الرياح^(٤).

وأما أن يكون النبي الأكرم ﷺ قد وجد ذلك في الكتب السابقة، أو تعلمه من علماء بني إسرائيل، فهو أمرٌ عجيب، لا يؤيده النسيج المتين والثابت للقرآن الكريم.

إشكالية أخذ القرآن الكريم من النصارى واليهود في شبه الجزيرة العربية —

يذهب الكثير من المستشرقين إلى الادعاء بأن النبي الأكرم ﷺ كان على

علاقة مع بعض النصارى، وأنه قد استقى تعاليم القرآن منهم. وقد سعى بعضهم إلى تقديم أدلة وشواهد خارجية (من خارج القرآن والنصوص الدينية) لكي يُثبتوا هذا الادعاء، بينما ذهب البعض الآخر إلى أبعد من ذلك، وقال بأن الكثير من الآيات القرآنية تُثبت أن النبي قد أتى على الأسس الأخلاقية للدين المسيحي، والتوحيد في الديانة اليهودية، واعتبر المصادر الدينية لهاتين الديانتين وليدة الوحي، وبالتالي فإنه قد أخذ منهما تعاليمه الدينية.

استدلال المستشرقين بالقرآن —

يدّعي كاتب مقال «القرآن» في (دائرة معارف إسلام) أن القرآن يؤيد وجود شخص أو عددٍ من الأشخاص الذين كانوا يوصلون أخبار المسيحيين إلى النبي، مستدلاً لذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (النحل: ١٠٣). حيث يستفيد الكاتب من هذه الآية عكس مرادها تماماً، ويقول: إن هذه الآية تنكر أن تكون ألفاظ القرآن مأخوذة من الآخرين، وأما أخذ مضمون القرآن ومحتواه من الآخرين فإن هذه الآية لا ترفضه، ولا تنكره، بل تؤيده أيضاً^(٥)!

وقد تعرّض الأستاذ معرفت إلى كلام الأسقف «يوسف درّة الحداد»، إذ قال: «استفاد القرآن من مصادر شتى، أهمّها: الكتاب المقدّس، ولا سيّما كتاب موسى، وذلك بشهادة القرآن ذاته، كما في قوله:

- ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى ♦ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾ (الأعلى: ١٨ - ١٩).
- ﴿أَمْ لَمْ يُنَبِّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَى ♦ وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى ♦ أَنْ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (النجم: ٣٦ - ٣٨).
- ﴿وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ ♦ أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (الشعراء: ١٩٦ - ١٩٧).

قال: فآية محمد الأولى هي مطابقة قرآنه للكتب السابقة عليه. وآيته الثانية استشهاد بعلماء بني إسرائيل، وشهادتهم له بصحة هذه المطابقة. ولكن ما الصلة بين

القرآن وكونه في زير الأولين!؟ هذا هو سرّ محمد! فيكون من ثمّ أنه نزل في زير الأولين بلغة أعجمية يجهلونّها، ثمّ وصل إلى محمد بواسطة علماء بني إسرائيل، فأنذر به محمد بلسان عربي مبين...

وكذلك الآية: ﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنْذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَيُنَشِّرَ لِلْمُحْسِنِينَ﴾ (الأحقاف: ١٢) فيها صراحة بأنه تتلمذ لدى كتاب موسى، وجعله في قالب لسان العرب، الأمر الذي يجعل من القرآن نسخة عربية مترجمة عن الكتاب الإمام.

والآية: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (فصلت: ٣)، التفصيل هنا يعني النقل من الأصل الأعجمي إلى العربي. فالقرآن موحى، والتفصيل العربي للكتاب منزل؛ لأن الأصل وحي منزل.

وقد أجاب الأستاذ معرفت عن كلام الأسقف درّة بالقول: «وأما ما تذرّع به صاحبنا الأسقف درّة فملاح الوهن بادية عليه بوضوح:

قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى﴾ ❖ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى ﴿ (الأعلى:

١٨ - ١٩).

هذا إشارة إلى نصائح تقدّمت الآية ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ ❖ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ❖ بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ❖ وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَى ﴿ (الأعلى: ١٤ - ١٧). وذلك تأكيد على أن ما جاء به محمد ﷺ لم يكن بدعاً ممّا جاء به سائر الرسل: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ﴾ (الأحقاف: ٩). فليس الذي جاء به نبي الإسلام جديداً لا سابقة له في رسالات الله... هذا ما تعنيه الآية، لا ما زعمه صاحبنا الأسقف.

وهكذا قوله تعالى: ﴿أَمْ لَمْ يُنَبِّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَى﴾ ❖ وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى ﴿ (النجم: ٣٦ - ٣٧).

يعود الضمير إلى مَنْ وقف في وجه الدعوة مستهزئاً بأن سوف يتحمّل آثام الآخرين إن لم يؤمنوا بهذا الحديث، فيردّ عليهم القرآن الكريم: ألم يبلغهم أن كلّ إنسان سوف يُكافأ حسب عمله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الأنعام: ١٦٤)^(٦).

مؤشّر آخر على أحقية رسالة النبي الأكرم ﷺ —

﴿أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (الشعراء: ١٩٧).

وآية أخرى على صدق الدعوة المحمدية أنّ الراسخين في العلم من أهل الكتاب يشهدون بصدقها ممّا عرفوا من الحقّ: ﴿لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ (النساء: ١٦٢)، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ (المائدة: ٨٣).

وهؤلاء هم القساوسة والرهبان الذين لا يستكبرون، ومن ثمّ فهم خاضعون للحقّ أينما وجدوه، وبالفعل فقد وجدوه في حظيرة الإسلام: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَأَمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ إِنْ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (الأحقاف: ١٠)^(٧).

وكما سبق أن أشرنا فإنّ بعض المستشرقين سعى، من خلال التمسك ببعض الآيات القرآنية، ليثبت أن القرآن نفسه يشهد بأنه قد أخذ معلوماته من العهدين. وحيث عزّهم الدليل من القرآن لجأوا إلى المصادر الروائية عند أهل السنّة والجماعة، وهي - للأسف الشديد - تحتوي على الكثير ممّا يحتاجه المستشرقون في هذا الشأن، حيث قدّموا بعض الشواهد في هذا الشأن^(٨). ومن بينها: قصة ورقة بن نوفل.

قال ويل ديورانت في كتابه «قصة الحضارة»: «كان في بلاد العرب كثيرون من المسيحيين، وكان منهم عددٌ قليل في مكة، وكان محمد على صلة وثيقة بواحدٍ منهم على الأقلّ، هو ورقة بن نوفل، ابن عمّ خديجة، الذي كان مطلعاً على كتب اليهود والمسيحيين المقدّسة»^(٩).

قصة ورقة بن نوفل —

مضمون هذه القصة أن النبي الأكرم ﷺ عندما بُعث بالرسالة لم يكن مشكّكاً بنزول الوحي والرسالة عليه فحسب، بل تصوّر أنه قد خولط في عقله، وأنه أصيب بالجنون! حتّى طمأنه شخصٌ مسيحيّ من أقرباء السيدة خديجة، اسمه ورقة بن

نوفل، وبشّره بالنبوة، وعندها زال القلق والاضطراب عن رسول الله، وتأكد له أنه نبي.

قصة ورقة بن نوفل من منظار المستشرقين —

لقد عمد الكثير من المستشرقين إلى توظيف هذه القصة المنقولة في الكتب المعتمدة عند أهل السنة^(١٠)، بوصفها شاهداً على صحة آرائهم. وقال كاتب مقال «محمد ﷺ» في (دائرة معارف إسلام)، بعد نقل آراء الأوروبيين في العصور الوسطى بشأن نبي الإسلام، ونقده لهذه الآراء؛ بسبب عدم توثيقها: «إن خير مصدر لمعرفة أبعاد حياة نبي الإسلام هو القرآن... والذي يُستفاد من القرآن بشأن نموّ وتكامل محمد ﷺ، الذي تؤيّد السنة، هو أن محمداً لم يكن وحده هو الذي يبحث عن دينٍ توحيدي. فقد ورد الكثير من أسماء الأشخاص الذين لم يكونوا مقتنعين بالشرك العربي القديم، وكانوا يبحثون عن دينٍ أكثر عقلانية من عبادة الأوثان. وبشكلٍ خاصٍ يمكن لنا أن نشير إلى ورقة بن نوفل، وهو ابن عم السيدة خديجة، والذي يردُّ ذكره في الكثير من القصص البديعة بشأن محمد ﷺ، وهناك احتمالٌ كبير أن يكون قد لعب دوراً في ظهور الإسلام، أكبر من ذلك الدور المذكور في المصادر الإسلامية»^(١١).

وقال مونتغمري واط: «جاء في السيرة أن ورقة بن نوفل قد طمأن محمداً، مؤكداً له أن تجاربه شبيهة بتجارب موسى، وقد كانت لهذه الطمأنة ونظائرها - من دون شك - أهمية بالغة بالنسبة له»^(١٢).

وقال كاتب مقال «محمد ﷺ» في (دائرة المعارف بريتانیکا): «قيل: إن محمداً ﷺ لدى أوّل مكاشفة وشهود (رؤية) للوحي استولى عليه الاضطراب، بيد أن زوجه السيدة خديجة عملت على طمأنته. وفي التجارب اللاحقة لنزول الوحي لم يكن هناك كشفٌ وشهود بشكلٍ طبيعي، وإنما كان هناك من حينٍ لآخر بعض الملاحظات الجسدية (الفيزيائية)، من قبيل: التعرُّق في اليوم البارد، وهذا الأمر أدّى إلى القول بأنه مصاب بالصرع، وأحياناً يسمع في أذنه مثل صوت الجرس، دون أن ينطوي ذلك على

كلام مفهوم. وكان جوهر هذه التجربة أنه يحصل في قلبه وضميره الواعي على رسالة شفوية. وبمساعدة من ورقة بن نوفل فسّر ذلك النداء بالرسائل التي سبق لله أن أنزلها إلى اليهود والنصارى بواسطة الأنبياء السابقين، وأيقن بأنه مرسلٌ إلى أمته بدين جديد^(١٣).

وقال مونتغمري واط في كتابه «محمد ﷺ في مكة»: «ليس هناك من دليل على رفض القول بأن السيدة خديجة قد عملت على طمأنة محمد ﷺ. بل هناك أدلة على أن محمداً ﷺ في تلك المرحلة كان يفتقر إلى الثقة بالنفس. ويصعب تصوّر حدوث الاختلاق في هذه القصة، وإن كنا لا نستبعد إضافة بعض الجزئيات والتفاصيل على أساس الحدس والتصور. كما كان لطمأنة ورقة بن نوفل أهمية كبيرة... وقد كان لورقة مكانة ومنزلة مرموقة؛ بسبب قراءته للإنجيل. وعندما كان محمد ﷺ يتلو آيات القرآن يجب أن يكون مديناً فيها لورقة بن نوفل. من هنا يمكن لنا أن نتصور أن محمداً ﷺ كان في بداية أمره قد أكثر من الاتصال بورقة بن نوفل، وأنه أخذ منه الكثير من المسائل العامة، ويحتمل أن تكون الكثير من المفاهيم والتعاليم الإسلامية قد أخذت على نطاق واسع من عقيدة ورقة بن نوفل، ومن بينها - على سبيل المثال -: علاقة الوحي الذي نزل على محمد بالوحي الذي نزل على الأنبياء السابقين»^(١٤).

الإجابة عن مدّعين المستشرقين —

هناك رؤيتان في ردّ هذا الادّعاء:

الرؤية الأولى: هي رؤية الذين آمنوا بصحّة وأصالة أصل القصة، بالالتفات إلى ذكرها في المصادر الهامة، بيّد أنهم في الوقت نفسه لا يقبلون بفهم المستشرقين، وسوء توظيفهم لها؛ إذ قالوا في الجواب: يكفي في ردّ هذه الشبهة أن النبي لم يكن على علاقة وثيقة بورقة بن نوفل، وأنّه إنّما التقاه بعد نزول الوحي، وذلك برفقة السيدة خديجة، وإن ورقة بدلاً من تعليم النبي شهد له بالصدّق، ولم يرد في أيّ مصدر أنه قد رأى النبي قبل ذلك^(١٥).

ومن الواضح أنَّ هذا الجواب لا يمكنه كشف الالتباس عن جميع الأسئلة المنبثقة عن هذه القصة. لذلك توجد هناك رؤية أخرى في هذا الشأن، وهي الرؤية التي تتكرر أصل هذه القصة وترفضها من الأساس.

الرؤية الثانية: يقول الأستاذ معرفت: «إن هذه القصة واحدة من عشرات القصص المختلفة، التي قام بوضعها الحاقدون على الإسلام في القرنين الأولين، وكان الوضّاعون - الذين ينسبون أنفسهم إلى الإسلام زوراً - يعملون من خلال وضع هذا النوع من القصص على إلهاء العامة، ويشوّشون في الوقت نفسه على الخاصة، وذلك في محاولة منهم لاجتثاث جذور الإسلام. وفي السنوات الأخيرة بدأ أعداء الإسلام يتّخذون من هذه القصة ونظائرها - ومن بينها: قصة الآيات الشيطانية - مستمسكاً يستشهدون به على ضعف الأسس الأولى للإسلام؛ إذ كيف يمكن لنبي ارتقى أعلى دُرى مدارج الكمال، وكان منذ أمدٍ بعيد يستشعر إرهابات النبوة من نفسه، أن لا تكون الحقائق منكشفةً له، في حين أنه كان يتمتع بأعلى درجات العقل وأفضلها، على ما ورد في الحديث: «إن الله وجد قلب محمد أفضل القلوب وأوعاها؛ فاختاره لنبوته»، فكيف يمكن لمثل هذا الإنسان الكامل أن يستشعر القلق في تلك اللحظة الحساسة، ويستولي عليه الشك في نفسه، ليرتفع شكّه بعد ذلك بتجربة امرأة وشخص آخر لا يمتلك من المعرفة غير التّرر اليسير؛ ليطمئن بعدها إلى أنه نبي؟! إن هذه القصة، بالإضافة إلى منافاتها لمقام النبوة الشامخ، تخالف ظواهر الآيات والروايات الصادرة عن أهل البيت (عليهم السلام)»^(١٦).

ثم استطرد الأستاذ معرفت - بعد التذكير بكلام القاضي عياض وأمين الإسلام الطبرسي في رفض هذه القصة - قائلاً: «بشكل عامّ تصرّ الآيات القرآنية على حقيقة أن الأنبياء منذ بداية نزول الوحي عليهم كانوا يدركون الرسالة بوضوح، ولا يطرأ عليهم الشك أبداً. إن مقام المثل في حضرة الله لا يكون فيه موضع للوهم أو الخوف. وقد حظي النبي موسى (عليه السلام) برعاية خاصة من قبل الله في بداية بعثته، إذ يقول الله له: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى ♦ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِي الْمُقَدَّسِ طُوًى ♦ وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى ♦ إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ

الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ (طه: ١١ - ١٤). ثم يقول له الله تعالى: ﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تُهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ...﴾، ومن هنا يعاتبه الله بالقول: ﴿يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾ (النمل: ١٠).

وهكذا نجد أن العناية الإلهية تتدخل بمجرد عروض الخوف على النبي، لتخليصه من تلك الحالة، وهذا يشكل قانوناً عاماً. وعليه فإن كل مَنْ يرقى إلى هذا المستوى الرفيع، الذي يستحقّ معه أن يكون ظرفاً لنزول الوحي، يكون في مأمن من الخوف والفرع، وسوف يشملهُ الأمن والطمأنينة الإلهية.

ولكي يحصل النبي إبراهيم الخليل ﷺ على هذه الحالة المتقدمة من الاطمئنان، ويصل إلى عين اليقين، يكشف الله الحجاب عنه؛ ليرى حقائق عالم الملكوت، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ (الأنعام: ٧٥).

تثبت هذه الآيات أن الأنبياء يتمنّعون في محضر الله برؤية واضحة، ومجردة من أي نوع من أنواع الشك والريبة، كما تتكشف لهم حقائق ملكوت السماوات والأرض؛ كي يكونوا من الموقنين. فهل كان النبي الأكرم ﷺ مستثنى من هذه القاعدة، ليترك إلى شأنه وشكوكه في تلك اللحظات الحرجة والمصيرية، وتستولي عليه الشكوك والظنون، ويعيش حالة الخوف والارتباك؟

هل كان مقام النبي الأكرم ﷺ دون مقام النبي موسى وإبراهيم الخليل ﷺ؛ كي يمنعه الله من الرعاية التي أولاهما لهما؟

رُوي عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال في وصف رسول الله ﷺ: «ولقد قرن الله به ﷺ من لدن أن كان فطيماً أعظم ملك من ملائكته، يسلك به طريق المكارم، ومحاسن أخلاق العالم، ليله ونهاره...»^(١٧).

وبالإضافة إلى الإشكالات المتقدمة، تردُّ أمورٌ أخرى على القصة المذكورة، يمكن بيانها على النحو التالي:

١- إن سلسلة سند القصة لا تصل إلى الشخص الأول الذي شهد القصة، وعليه تعتبر روايتها مرسلةً من هذه الناحية.

٢. إن اختلاف نقل القصة يشهد على اختلافها. ففي واحدة من الروايات أن السيدة خديجة ذهبت إلى ورقة بن نوفل بمفردها؛ وفي رواية ثانية أنها اصطحبت النبي الأكرم ﷺ معها؛ وفي رواية ثالثة أن ورقة بن نوفل شاهد النبي الأكرم ﷺ يطوف حول الكعبة، فسأله عن الأمر، ثم طمأنه؛ وفي رواية رابعة أن أبا بكر دخل على خديجة، وأشار عليها بأن تأخذ النبي الأكرم ﷺ إلى ورقة.

إن اختلاف المتن يصل إلى درجة تورث الحيرة لدى القارئ، حتى لا يعرف بأي الروايات يأخذ، كما لا يمكنه الجمع والتوفيق بينها.

٣. في نص أغلب الروايات أن ورقة بن نوفل، علاوة على بشارته للنبي بالنبوة، قال: «ولئن أدركت ذلك لأنصرك نصرأ يعلمه الله. فإن يبعث وأنا حي فاعزره وأنصره وأؤمن به...».

وقد ذكر محمد بن إسحاق - كاتب السيرة الشهير - أشعاراً لورقة بن نوفل تكشف عن إيمانه الراسخ بمقام رسالة النبي. ويغفل عن أن ورقة عاش إلى ما بعد ظهور الدعوة، ولكنه لم يعتنق الإسلام أبداً، ومات كافراً. فقد ورد في حديث ابن عباس: «فمات ورقة على نصرانيته»^(١٨).

وعن برهان الدين الحلبي، في كتاب «السيرة النبوية»، أن ورقة بن نوفل مات لأربع سنوات خلون من البعثة. ونقل عن كتاب «الاتباع»، لابن الجوزي، أنه آخر من مات في الفترة (التي امتدت لثلاث سنوات بعد البعثة)، ولم يُسلم، ثم نقل عن ابن عباس قوله: «إنه مات على نصرانيته».

وقال ابن حجر: «لا أعرف أحداً قال: إنه أسلم»^(١٩).

ونقل ابن حجر عن «تاريخ ابن بكار» قوله: كان بلال لجارية من بني جمح، وكانوا يعدّونه برمضاء مكة، يلصقون ظهره بالرمضاء؛ لكي يشرك، فيقول: أحد، فيمرّ به ورقة، وهو على تلك الحال، فيقول: أحد أحد يا بلال، والله لئن قتلتموه لأتخذنه حناناً... ثم قال ابن حجر: والجمع بين هذا وبين حديث عائشة أن يحمل قوله: ولم ينشب ورقة أن توفي - أي قبل أن يشتهر الإسلام -، وأنه مات على نصرانيته... فلماذا لم يُسلم يا ترى؟!

إن هذه الأمور مجتمعة تشكّل دليلاً على تعارض هاتين المجموعتين من الأخبار، وكون هذه القصة مختلفةً من الأساس. وعلى أيّ حال فإن انتشار هذا النوع من القصص، وما يترتب عليها من المفسد، هي ثمرة فجّة من ثمار التمسك بغير أهل البيت (عليه السلام) في نقل الروايات وفهم الإسلام^(٢٠).

الاستدلال على وجوه الشبه بين تعاليم القرآن والعهدين —

إن من أهم الأدلة التي أقامها المستشرقون على دعوى أخذ القرآن تعاليمه من العهدين هو وجود التشابه الكبير والكثير بين القرآن والعهدين. فقد تحدّث القرآن - كما هو الحال بالنسبة إلى التوراة - عن خلق السماوات والأرض، وبعث الأنبياء. كما يمكن أن نلاحظ أوجه شبه كبيرة بين قصص القرآن وسيرة الأنبياء وقصص الإنجيل في هذا الشأن.

وكلّ هذه الأمور تثبت - بزعمهم - أن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) قد أخذ تعاليمه من اليهود، الذين كانوا يسكنون في شبه الجزيرة العربية، بوصفهم أصحاب شريعة وكتاب، وقام بصبّ هذه التعاليم في قالب جديد.

يقول الأستاذ معرفت: «وعلى هذا الغرار جرى كلّ من: «تسدال» و«ماسيه» و«أندريه» و«لامنز» و«جولدسيهر» و«نولدكه»^(٢١) إلى أن القرآن استفاد كثيراً من زبر الأولين، وحقّقتهم في ذلك محض التشابه بين تعاليم القرآن وسائر الصحف. فالقصص والحكم في القرآن هي التي جاءت في كتب اليهود، وكذا قضايا جاءت في الأناجيل، وحتّى في تعاليم زرادشت والبرهمية، مثل: حديث المعراج، ونعيم الآخرة، والجحيم، والصراط، والافتتاح بالبسملة، والصلوات الخمس، وأمثالها من طقوس عبادية، وكذا مسألة شهادة كلّ نبيّ بالآتي بعده، كلّها مأخوذة من كتب سالفة كانت معهودة لدى العرب.

زعموا أن القرآن صورة تلمودية وصلت إلى نبيّ الإسلام عن طريق علماء اليهود وسائر أهل الكتاب، ممّن كانت لهم صلةٌ قريبة بجزيرة العرب. فكان محمد (صلى الله عليه وآله)

يلتقي بهم قبل أن يُعلن نبوّته، ويأخذ منهم الكثير من أصول الشريعة. ثم استطرد الشيخ معرفت بعد ذلك إلى بيان موقف «ويل ديورانت»، وأنه كان - مثل سائر المستشرقين - يعتقد بأن بعض التعاليم والعبادات الإسلامية تشبه التعاليم اليهودية»^(٢٢).

وقد تعرّض أحد الكتاب^(٢٣) في مقال «محمد ﷺ» في (دائرة معارف إسلام)، تحت عنوان: «تأسيس الحكومة الدينية في المدينة»، إلى دَوْر اليهود في ظهور الأحكام والتعاليم الإسلامية، وذهب إلى حدّ القول بأن ظهور الإسلام بوصفه ديناً مستقلاً هو الذي دفع اليهود إلى الاختلاف مع نبيّ الإسلام، ورفض تعاليمه وأحكامه. ثم استطرد قائلاً: لقد عمد النبيّ إلى استمالة اليهود في المدينة إلى صفّه من خلال إدخال بعض أشكال العبادات اليهودية في الإسلام، من قبيل: إعلانه الصيام في اليوم العاشر من المحرم، الذي يعدّ واحداً من الأيام المقدّسة عند اليهود. بل أضاف العبادات اليومية اليهودية الثلاث إلى ما كان يقوم به أغلب المسلمين في الحدّ الأدنى في مكة من الصلاة في الفجر وبداية الليل. وإن أعمال صلاة الجمعة هي شبيهة بما كان يقوم به اليهود في غروب يوم الجمعة، استعداداً ليوم السبت^(٢٤).

سّر التشابه بين بعض تعاليم القرآن والعهدين —

لا شكّ في وجود شبهة بين تعاليم وأحكام القرآن والعهدين. وهنا لا بُدّ من التساؤل عن منشأ هذه الظاهرة؟

يقول الأستاذ معرفت في هذا الشأن: «إن ائتلاف الأديان السماوية واتّحاد كلمتها لا بُدّ أن يكون عن سببٍ معقول. وهذا يحتمل أحد وجوه ثلاثة:

١. إما لوحدة المنشأ، حيث الجميع منبعثٌ من أصلٍ واحد، فكان التشابه في الفروع المتصاعدة طبيعياً.

٢. أو لأن البعض متَّخذٌ من البعض، فكان التشاكل نتيجة ذاك التبادل يداً

بيد.

٣. أو جاء التماثل عن مصادفةٍ اتفاقية، وليس عن علّةٍ حكمية.

ولا شكّ أيضاً أن الأخير مرفوضٌ، بعد مضادة الصدفة مع الحكمة الساطية في عالم التدبير. بقي الوجهان الأولان، فلنسأل القوم: ما بالهم تغافلوا عن الوجه الأول الرصين، وتواكبوا جميعاً على الوجه الهجين؟ إنَّ هذا لشيءٌ غريب! هذا، والشواهد متضافرة تدعم الشقة الأولى؛ لتهدم الأخرى من أساسٍ: أولاً: صراحة القرآن نفسه بأنه موحىٌ إلى نبيّ الإسلام وحياً مباشراً، نزل عليه ليكون للعالمين نذيراً. فكيف يكون الاستشهاد بالقرآن لإثبات خلافه؟ إنَّ هذا إلّا تناقضٌ في الفهم، واجتهادٌ في مقابل النصّ الصريح! وثانياً: قدّم القرآن معارف فخيمة إلى البشرية، بحثاً وراء فلسفة الوجود، ومعرفة الإنسان ذاته. ولم يكدّ يدانيها أيّ فكرة عن الحياة قد وصلت إليها البشرية حتّى ذاك العهد، فكيف بالهزائل المسوخة التي شُحنتُ بها كتب العهدين؟ وثالثاً: عرض القرآن تعاليم راقية، لا تتجانس مع ضالة الأساطير المسطرة في كتب العهدين، وهل يكون ذاك الرفيع مستقى من الوضع؟^(٢٥).

الاختلاف العميق بين القرآن والعهدين —

إن الذي يدعو إلى العجب - قبل كلّ شيء - ادّعاء هؤلاء أن تعاليم القرآن مأخوذة من العهدين، رغم وجود الاختلافات العميقة والجوهرية بين القرآن والعهدين؟ من قبيل: عدم التناغم الكبير بين تعاليم القرآن والعهدين بشأن مقام الألوهية، والنبوة، والاختلاف العميق في قصص الأنبياء، من أمثال: إبراهيم الخليل، والنبي داود، والنبي يعقوب، والنبي لوط، والنبي عيسى عليه السلام. والأهم من كلّ ذلك الاختلاف الجذري بين القرآن والعهدين من حيث الإعجاز. الأمر الذي يدفع كلّ إنسانٍ منصف إلى الإذعان بأن القرآن لا يمكن أن يكون مأخوذاً من العهدين.

اختلاف القرآن عن العهدين في الشأن الإلهي^(٢٦) —

قال الأستاذ معرفت ضمن إشارته إلى الاختلافات العميقة بين القرآن والعهدين بشأن الذات الإلهية: إن وصف الله تعالى في القرآن الكريم يفوق مستوى فهم الإنسان

في ذلك العصر، بل لولا ورود هذا الوصف في القرآن لما أمكن للإنسان أن يصل إلى معرفة حقيقة الله؛ لأن أدق وصف لله تعالى هو ذلك الذي نجده في القرآن الكريم نفسه، ولا نجده في أي كتاب سماوي آخر.

قال الله تعالى في سورة الحشر: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ♦ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ♦ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (الحشر: ٢٢ - ٢٤).

وقال تعالى في سورة التوحيد: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ♦ اللَّهُ الصَّمَدُ ♦ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ♦ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١ - ٤).

وقال في سورة الرعد: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾ (الرعد: ٩).
وقال الله تعالى في سورة الشورى: ﴿فَاطَرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ♦ لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الشورى: ١١ - ١٢).

وقال تعالى في سورة البقرة: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ (البقرة: ٢٥٥).

إلى غيرها من جلائل صفات زخر بها القرآن الكريم، واختلى عنها سائر الكتب، اللهم إلا النزر اليسير. فيا ترى هل يصلح أن يكون هذا النزر اليسير منشأً لذلك الجَمِّ الغفير؟^(٣٧)

ثم انتقل الأستاذ معرفت إلى بيان صفات الله في التوراة، وقال: أدنى مراجعة لكتب العهدين تكفي للإشراف على مدى الوهن في وصفه تعالى، بما يجعله في مرتبة أخس مخلوق، ويتصرف تصرفات لا تليق بساحة قدسه الرفيع.

وقال سماحته بعد بيان قصة آدم وحواء، كما وردت في التوراة: وهكذا إله التوراة يخشى منافسة مخلوقٍ صنعه بيده، فيما كبر ويُخاتل؛ كي يصرفه عنها، ويجهل ويكذب كذبةً عارمة افتضحت على يد إبليس منافسه الآخر! الأمر الذي يشفّ عن عجزٍ وضعف، مضافاً إلى الوهن في التدبير، والعياذ بالله!

ثم أشار سماحته إلى ثلاثة موارد من الاختلافات الهامة بين القرآن والعهدين في ما يتعلق بقصة آدم ﷺ، فقال: فالذي كذب وافترض هو إبليس، كما جاء في القرآن، على عكس ما جاء في التوراة. وفارق آخر: كان آدم وحواء متلبسين بلباس يستر سواتهما قبل أن يغويهما الشيطان، لينزع عنهما لباسهما، ويريهما سواتهما^(٢٨). وهذا على عكس التوراة (المصطنعة) تفرضهما عريانين من غير شعور بالعراء، حتى إذا ذاقا الشجرة فعند ذلك شعرا بالعراء، وحاولا التستر بورق الجنة. وفارق ثالث: القرآن يُمجّد الإله برحمته الواسعة على العباد، ويدعو الذين أسرفوا على أنفسهم أن لا يقنطوا من رحمة الله... على خلاف ما ذكرته التوراة بامتداد سخطه تعالى على آدم، وجعل الأرض ملعونة عليه وعلى زوجه وذريتهما عبر الحياة أبداً^(٢٩).

ثم تطرّق الأستاذ معرفت إلى بيان سائر الاختلافات الأخرى بين القرآن الكريم والعهدين. ولكنا؛ رعاية للاختصار، نحيل القارئ الكريم إلى مظانها في كتاب سماحته، تحت عنوان «شبهات وردود».

أهم محاور الاختلاف بين القرآن والعهدين بشأن الأنبياء —

لقد بحث الأستاذ معرفت في بيان الاختلاف والتفاوت بين القرآن الكريم والعهدين في ما يتعلق بمكانة الأنبياء، قائلاً: «يمتاز القرآن بالحفاظ على كرامة الأنبياء، بينما التوراة تحطّ من كرامتهم. لم يأت ذكر نبيٍّ من الأنبياء في القرآن إلا وقد أحاط بهم هالة من التبجيل والإكرام، كما ونزّههم عن الأدناس على وجه الإطلاق.

خذ مثلاً سورة الصافات، جاء فيها ذكر أنبياء عظام، مرفقاً بعظيم الاحترام:

«وَلَقَدْ نَادَانَا نُوحٌ فَلَنِعْمَ الْمُجِيبُونَ ♦ وَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ ♦

وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ ♦ وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ ♦ سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ ♦
إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ♦ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ ﴿الصافات: ٧٥ - ٨١﴾.
- ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْعَتِهِ لِإِبْرَاهِيمَ ♦ إِذْ جَاءَ رَبُّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ لَوِیْنْتَهی إِلَى قَوْلِهِ وَتَرَكْنَا
عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ ♦ سَلَامٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ ♦ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ♦ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا
الْمُؤْمِنِينَ ♦ وَبَشَرْنَاهُ إِسْحَاقَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ ♦ وَبَارَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَى إِسْحَاقَ...﴾
(الصافات: ٨٣ - ١١٣).

- ﴿وَلَقَدْ مَنَنَّا عَلَى مُوسَى وَهَارُونَ ♦ وَنَجَّيْنَاهُمَا وَقَوْمَهُمَا مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ ♦
وَنَصَرْنَاهُمْ فَكَانُوا هُمُ الْغَالِبِينَ ♦ وَأَتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ ♦ وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ
الْمُسْتَقِيمَ ♦ وَتَرَكْنَا عَلَيْهِمَا فِي الْآخِرِينَ ♦ سَلَامٌ عَلَى مُوسَى وَهَارُونَ ♦ إِنَّا كَذَلِكَ
نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ♦ إِنَّهُمَا مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ ﴿الصافات: ١١٤ - ١٢٢﴾.
- ﴿وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ ♦ سَلَامٌ
عَلَى إِبْرَاهِيمَ ♦ إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ♦ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ ﴿الصافات: ١٢٣ - ١٣٢﴾.

وهكذا كلما يمر ذكر نبي تصحبه لمة من الإجلال والتكريم. وأما التوراة
فلا تمر فيها بقصة من قصص الأنبياء إلا وملؤها الإهانة والتحقير، وربما بلغ إلى حد
الابتذال والتعير، مما لا يليق بشأن عباده الله المخلصين^(٣٠).

ثم ذكر الأستاذ معرفت وصف الأنبياء في التوراة قائلاً: «هذا نوح شيخ الأنبياء
تصفه التوراة رجلاً سكيراً، مستهتراً، لا يرعوي شناعة حال، ولا فضاة بال»^(٣١).
وقال أيضاً: «وهذا إبراهيم - خليل الرحمن، وأبو الأنبياء، وصاحب الشريعة
الحنيفة، والتي أورثها الأنبياء من بعده - نجده في التوراة رجلاً أرضياً، يتاجر بزوجه
الحسناء «سارة»: ليفتدي بها، لا لشيء إلا ليحظى بالحياة الدنيا، على غرار سائر
المرايين، يفعلون الفجور للحصول على القليل من حطام الدنيا»^(٣٢).

وقد ذكرت التوراة أن الذي ضحى به إبراهيم الخليل ﷺ هو إسحاق، في حين
يذهب القرآن الكريم إلى تضحية النبي إبراهيم الخليل بولده إسماعيل.
وقد نسب الباب التاسع عشر من سفر التكوين من التوراة إلى النبي لوط ﷺ

أموراً يخجل القلم عن كتابتها؛ إذ لا يمكن تصديق صدورها عن الفرد العادي من أفراد المجتمع، فضلاً عن أن يكون نبياً من أنبياء الله. في حين نجد القرآن الكريم يتحدث عن النبي لوطاً عليه السلام بأسمى أنواع التنزيه والتطهير، ومن ذلك قوله تعالى:

﴿وَلُوطاً آتَيْنَاهُ حُكْماً وَعِلْماً وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَاسَقِينَ ♦ وَأَدْخَلْنَاهُ فِي رَحْمَتِنَا إِنَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (الأنبياء: ٧٤ - ٧٥).

﴿وَإِنَّ لُوطاً لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ♦ إِذْ نَجَّيْنَاهُ وَاهْلَهُ أَجْمَعِينَ ♦ إِلَّا عَجُوزاً فِي الْغَابِرِينَ﴾ (الصافات: ١٣٣ - ١٣٥).

تتحدث التوراة عن احتيال يعقوب وتزويره الخبيث، حيث سرق النبوة من أخيه عيسو، الذي سبق لأبيه أن رشّحه للحصول على النبوة، وتحمل أعباء هذه المسؤولية. واثراً هذه اللعبة الصبغانية انتقلت النبوة من إسحاق إلى يعقوب! والكذبة الأخرى التي نسبوها إلى يعقوب عليه السلام، قولهم: إنه تصارع مع الله الليل بطوله، ولما أوشك الصباح أن ينبج خشي الله افتضاح أمره، وعدم تمكنه من التغلب على يعقوب؛ فضرب حُق وركه، ولم يجد في نهاية الجولة بدءاً من مباركته^(٣٢).

في حين نجد القرآن الكريم يتحدث عن إسحاق ويعقوب بأجمل وأرق العبارات والأوصاف، ومن ذلك قوله تعالى:

﴿وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِيَ الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ ♦ إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ ♦ وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ﴾ (ص: ٤٥ - ٤٧).

﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ♦ وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ♦ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ ♦ وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُوسُفَ وَلُوطاً وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ ♦ وَمِن آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ♦ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ مِّنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا

كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام: ٨٣ - ٨٨).

هناك الكثير من الآيات في القرآن الكريم بشأن المكانة الرفيعة والمنزلة السامية للنبي إبراهيم عليه السلام وأبنائه إسماعيل وإسحاق ويعقوب عليه السلام، وذلك خلافاً لما هو مذكورٌ عنهم في التوراة، والتي تصبّ بأجمعها في إطار الحطّ من شأنهم وشأن سائر الأنبياء والإساءة إليهم.

ثم انتقل الأستاذ معرفت إلى بيان الاختلافات الكبيرة والفاحشة بين القرآن الكريم والعهدين في بيان قصّة النبي موسى عليه السلام، بالتفصيل.

تنسب التوراة أبشع التهم وأقذعها لنبيّ الله داود عليه السلام، وتتهمه بارتكاب موبقة الزنا بامرأة محصنة، وانعقاد نطفة هذا الزنا بحمل تلك المرأة بالنبي سليمان عليه السلام! في حين نجد القرآن الكريم يرسم أروع صورة للنبي داود، حيث يضعه ضمن هالة كبيرة من التقديس والخضوع لله، إذ يقول تعالى:

﴿وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ ❖ ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ﴾ ❖ ﴿وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ﴾ ❖ ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ﴾ (ص: ١٧ - ٢٠).

﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُودَ سُلَيْمَانَ نِعَمَ الْعَبْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ (ص: ٣٠).

﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ (سبأ: ١٣).

القرآن والأناجيل —

ثمّ انتقل الأستاذ معرفت من هذا البحث إلى الإشارة إلى كلام بعض المستشرقين، من الذين ذهبوا إلى الادّعاء بأن القرآن قد أخذ تعاليمه من الأناجيل، ليذكر ضمن بحثٍ واسعٍ أهمّ الاختلافات بين القرآن والأناجيل. من قبيل: السيدة مريم العذراء، وما تتّصف به من الخصائص التي يثبتها لها القرآن، وألوهيّة مريم ومخالفة القرآن لذلك، وبشارة النبي عيسى بمجيء النبي الأكرم، وحادثة الصليب، وما إلى ذلك.

ومع كلّ مواطن الاختلاف هذه كيف يمكن لأحدٍ أن يدّعي أن القرآن مأخوذ

من العهدين!^{١٥}

يَدَّ أن الذين لا يريدون الإذعان للحقّ يتشَبَّثون بالقشّ ليُثَبِّتوا ادّعاءهم الباطل!

شبهة الوحي النفسي —

سعى بعض المستشرقين إلى تجنُّب المواجهة المباشرة مع وحيانية رسالة النبي الأكرم، بل وهناك منهم مَنْ تظاهر بتصديق النبي، وسماوية دعوته، ولكنهم في الحقيقة أرادوا أن يجدوا للقرآن مصدراً آخر غير الوحي. ومن هنا كان التفسير الذي يقدمونه للوحي ينتهي في الحقيقة إلى إنكار الوحي.

قال العلامة محمد حسين الطباطبائي في هذا الشأن: «كان النبي يتصوّر أن أفكاره الطاهرة هي كلامٌ إلهيٌّ ووحى سماوي يلقىها الله تعالى في روعه، ويتكلم بها معه، كما كان يتصوّر روحه الخير التي تترشّح منها هذه الأفكار لتستقرّ في قلبه هي «الروح الأمين»، و«جبرئيل» والملك الذي ينزل الوحي بواسطته. وسمّى النبي بشكل عامّ القوى التي تسوق إلى الخير وتدلّ على السعادة بـ «الملائكة»، كما سمّى القوى التي تسوق إلى الشرّ بـ «الشياطين» و«الجنّ». وقد سمّى أيضاً واجبه الذي أملاه عليه وجدانه بـ «النبوة» و«الرسالة»^(٣٤).

يقول هؤلاء: نحن لا نشكّ في صدق محمد ﷺ في ما رآه وسمعه، ولكننا نقول: إن مصدر النبيّ كان يكمن في قرارة نفسه، ولا ربط له بعالم الغيب - مما يُسمّونه بما وراء عالم المادّة والطبيعة - أبداً؛ لأنّ عالم الغيب غير ثابت بالنسبة لنا، وعلينا لذلك أن نفسّر الظواهر غير العادية بما نعرفه وثبت لدينا، لا بما لم يثبت عندنا.

قال «مونتغمري واط»، في بيان فرضية أستاذه «ريتشارد بل» بشأن الوحي، ضمن بحثٍ واسع، ومن خلال التمسكّ بآيات من القرآن الكريم: «إن هذا الادّعاء [ادّعاء النبي نزول الوحي عليه] يُشبه ما يدّعيه الشعراء من خطور الخيال الشعري عليهم، كما يُشبه إلى حدٍّ كبير ما يصفه المتديّنون من الحصول على الهداية بعد النظر والبحث عن الله».

ثمّ استطرد قائلاً: «ليس هناك من شكّ في إخلاص محمد ﷺ. ولكن مع ذلك

لا حاجة إلى المبالغة في إضفاء القداسة عليه. فقد عاش في حقبة تختلف عما نعتقده، حتى بالنسبة إلى الكثير من بقاع العالم المتحضّر، الذي لم تكن شبه الجزيرة العربية جزءاً منه»^(٣٥).

وقال الأستاذ معرفت خلال بحثه الواسع عن الوحي، في بيان ونقد آراء علماء الغرب بشأن الوحي: «خلاصة ما سبق من الأبحاث أن الإنسان يملك في وجوده جانبين: هو من أحدهما جسماني، ومن الآخر روحاني. فلا غرو أن يتّصل - أحياناً - بعالم وراء المادة، ويكون هذا الاتصال مرتبطاً بجانبه الروحي الباطن. وهو اتّصالٌ خفيّ. الوحي ظاهرة روحية قد توجد في آحاد من الناس، يمتازون بخصائص روحية تؤهلهم للاتصال بالملا الأعلى؛ إما مكاشفة في باطن النفس؛ أو قرعاً على مسامع يحسّ به الموحى إليه إحساساً مفاجئاً يأتيه من خارج وجوده، وليس منبعثاً من داخل الضمير. ومن ثم لا يكون الوحي ظاهرة فكرية تقوم بها نفوس العباقر - كما يزعمه ناكرو الوحي -، بل إلقاءٌ روحاني صادر من محلّ أرفع إلى مهبطٍ صالح أمين: ﴿أَكَاَنَّ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ (يونس: ٢).

نعم، شيء واحد لا نستطيع إدراكه، وإن كنا نعتبره واقعاً حقاً، ونؤمن به إيماناً صادقاً، وهو: كيف يقع هذا الاتصال الروحي؟ هذا شيء يخفى علينا...

أما علماء الغرب فقد قدّموا للوحي تفسيراً يختلف عما قرّره علماء الدين الإسلامي...، وقالوا: الوحي عبارة عن إلهامات روحية تتبعث من داخل الوجود، أي الروح الواعية هي التي تعطينا تلك الإلهامات الطيبة الفجائية في ظروفٍ حرجية، وهي التي تنفث في روع الأنبياء ما يعتبرونه وحياً من الله. وقد تظهر نفس تلك الروح المتقبّعة وراء جسمهم متجسّدة خارجاً، فيحسبونها من ملائكة الله هبطت عليهم من السماء، وما هي إلا تجلّي شخصيتهم الباطنة، فتعلّمهم ما لم يكونوا يعلمونه من قبل...

ودليلهم على ذلك أن الله أجلّ وأعلى من أن يقابله بشرٌ، أو يتّصل به مخلوق!... وبهذه النظرية حاولوا حلّ ما عسى أن يُصادفوه في بعض الكتب السماوية من أنواع المعارف المناقضة للعلم الصحيح طبيعياً وإلهياً. فهم لا يقولون بأن تلك الكتب قد

حُرِّفَتْ عن أصلها الصحيح النازل من عند الله، ولكنهم يقولون بأن الشخصية الباطنة لكلِّ رسول إنما تؤتي صاحبها بالمعلومات على قدر درجة تجلّيها وعبقريّتها، وعلى قدر استعدادة لقبول آثارها، من ثمّ قد تختلط معارفها العالية بمعارف باطلة آتية من قبل شخصيته العادية؛ فيقع في الوحي خلطٌ كثير بين الغثّ والسمين!

وبعد، فإن العلماء الغربيين قد توصّلوا إلى حقيقة علميّة على طريقة تجريبية قاطعة، بأن وجود الإنسان الحقيقي هو شخصيته الثانية القابعة وراء هذا الجسد، وأنه يبقى خالداً بعد فناء الجسد. فما عساهم امتنعوا من الاعتراف بحقيقة الوحي كما هي عند المسلمين؟!...

فعلى ضوء هاتين المقدمتين لا مبرر لعدم فهم حقيقة اتّصال روعي خفيّ يتحقّق بين ملاً أعلى وجانب روحانية هذا الإنسان، فيتلقّى بروحه إفاضات تأتيه من ملكوت السماء، وإشراقات نورية تشعّ على نفسه من عالم وراء هذا العالم المادي، وليس اتصالاً أو تقارباً مكانياً؛ لكي يستلزم تحيزاً في جانبه تعالى.

وأظنّهم قاسوا أمور ذاك العالم غير المادي بمقاييس تخصّ العالم المادي، مع العلم أن الألفاظ هي التي تكون قاصرة عن أداء الواقع، وإن التعبير بنزول الوحي أو الملك تعبیر مجازي، وليس سوى إشراق وإفاضة قدسية ملكوتية يجدها النبي ﷺ حاضرة في نفسه، ملقاةً عليه من خارج روحه الكريمة، وليست منبثقة من داخل كيانه هو.

هذه هي حقيقة الوحي الذي نعتف به، من غير أن يقتضي تحيزاً في ذاته تعالى. أما التعليل الذي يعلّلون به ظاهرة الوحي فهو في واقعه إنكار للوحي، وتكذيب ملتوٍ للأنبياء بصورة عامّة. تماماً كما فسّروا معجزة إبراء الأكمه والأبرص بظاهرة الهيبنوتيزم^(٣٦)!

إن من بين الموارد التي استدلّ بها المستشرقون لإثبات ادّعائهم القائل بأن الوحي ينبثق من داخل النبي، وليس له من مصدرٍ خارجي، هو «أسطورة الغرائق»، أو «الآيات الشيطانية».

أسطورة الغرائق أو «الآيات الشيطانية» —

لقد قام الأستاذ معرفت ببيان «أسطورة الغرائق» على النحو التالي: لقد كان النبي يتمنى على الدوام حدوث اندماج بينه وبين قريش، وكان قلقاً من حدوث الشقاق بين أبناء قومه. وفي يوم من الأيام، حيث كان جالساً إلى جوار الكعبة، مستغرقاً في التفكير في هذا الشأن، وكان بالقرب منه جماعة من قريش، نزلت عليه سورة «النجم»، وقد قرأها النبي كما نزلت عليه: ﴿وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ ♦ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ♦ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ♦ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ♦ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ...﴾ (النجم: ١ - ٥)، حتى إذا بلغ قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ♦ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ...﴾ (النجم: ١٩ - ٢٠) تدخّل الشيطان، وأقحم كلمات من عنده، دون أن يشعر النبي بذلك، وهي الكلمات التي تقول: «تلك الغرائق العلى، وإن شفاعتَهُنَّ لَنُرجى». وما أن سمع المشركون هذه الكلمات التي تمجّد آلهتهم تخرج من فم الرسول حتى شعروا بالسعادة والغبطة، وغيّروا من موقفهم تجاه المسلمين، ومدّوا إليهم يد الإخاء والوحدة والمودة، وغمرت الجميع موجة من الأفراح العارمة، واستبشروا بهذه الحادثة خيراً. وقد وصلت أصداء هذا الخبر إلى الحبشة، حيث سبق لبعض المسلمين أن هاجروا إليها؛ فراراً من قبضة قريش، فسرّهم سماع هذا الخبر، وسارعوا بأجمعهم إلى العودة إلى مكة المكرمة، وتعايشوا بعد ذلك مع المشركين متآخين. عاد النبي ﷺ إلى بيته، فنزل عليه جبرائيل عليه السلام، وطلب منه قراءة السورة التي نزلت عليه آنفاً، فقرأها النبي، حتى وصل إلى الآيات التي أقحمها الشيطان، فانتفض جبرائيل، وأنكر عليه هذه الإضافات. وهنا أدرك النبي ﷺ حقيقة الخطأ الذي وقع فيه، وعلم أن إبليس قد لبس عليه الأمور، فاستاء لذلك بشدة، وهانت عليه نفسه؛ إذ نسب إلى الله سبحانه وتعالى ما لم يقله!

وطبقاً لبعض النقول: إن النبي الأكرم ﷺ قال لجبرائيل: إن الذي ألقى إليّ هذه الكلمات كان على شاكلتك. فقال جبرائيل: أعوذ بالله أن أكون قلت ذلك! وبعدها استولى على النبي حزن عميق أقصّ عليه مضجعه، وقيل: إن الآيات التالية نزلت في هذا الشأن: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتُوْنَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ

وَإِذَا لَاتَّخَذُوكَ خَلِيلًا ♦ وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتُمْ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا ♦ إِذَا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا ﴿ (الإسراء: ٧٣ - ٧٥).

وقد زادت هذه الآية من حزن النبي الأكرم، وكان في حسرة دائمة، حتى أضعفته عناية الله تعالى، حيث أنزل عليه الآيات التالية؛ لترفع عنه ما أصابه من ثقل الهم والحزن والقلق: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (الحج: ٥٢) ^(٣٧).

وقد ورد ذكر هذه الأسطورة في المصادر الإسلامية الشهيرة، من قبيل: تاريخ الطبري، وتفسير الطبري، وطبقات ابن سعد، وأسباب النزول للواقدي. وقد استند إليها المستشرقون على نحو متكرر.

المستشرقون وأسطورة الغرائق —

لقد عمد «مونتغمري واط» في كتابه «مكة محمد» إلى الدفاع عن هذه الأسطورة، معتبراً إياها حقيقة لا يمكن إنكارها. وقال في هذا الشأن: «إن الشيء الأول الذي يجب قوله بشأن هذه القصة هو أنها لا يمكن أن تكون محض أكذوبة. يجب أن يكون محمد في فترة من الزمن قد قرأ - ما تم رفضه لاحقاً بوصفه من الآيات الشيطانية - بوصفه جزءاً من القرآن. لا يمكن لأي مسلم أن يكون قد اختلق هذه القصة، واتهم بها محمداً ﷺ، ولا يمكن لأي عالم مسلم مرموق أن يقبلها من غير المسلم، إلا إذا كان على يقين من حدوثها. يميل المسلمون المتأخرون إلى إنكارها؛ لأنها تخالف تصوّرهم المثالي عن محمد، ولكن يمكن لنا من جهة أخرى أن نعتبر هذه الآية شاهداً على أن محمداً لم يكن إلا بشراً مثلهم: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ...﴾ (الكهف: ١١٠)، وآيات أخرى».

ثم استطرد قائلاً: «لا شك في أن النبي لم يتنبه إلى ضرورة إعادة النظر في هذه الآيات، إلا بعد أن أيقن أن المشركين لا يريدون تغيير نمط حياتهم، واتباع النمط الذي يريده لهم. وقد يكون طوال تلك المدة قد عاش حالة من الضجر؛ بسبب تصديق

هذه الآلهة، حتى لو كانت على شكل ملائكة»^(٣٨).

كما تعرّض في الكتاب الذي أصدره حول ترجمة القرآن لـ «آرييري» إلى قصة الغرائيق في عدّة مواضع^(٣٩).

وفي موضع آخر قام بالدفاع عن «سلمان رشدي» المرتدّ، معتبراً قصّته مستندة إلى حقيقة تاريخية ثابتة، ويعني بذلك «أسطورة الغرائيق»^(٤٠)!

نقد أسطورة الغرائيق «الآيات الشيطانية» —

لقد عمد الأستاذ معرفت إلى نقد هذه الأسطورة من جميع الجهات، ولكتّنا؛ رعاية للاختصار، سوف نقتصر على ذكر أهم موارد هذا النقد:

١. عدم ثبوتها من حيث السند. فإن هذه الأسطورة لم يقبل بها أيّ واحد من المحققين من علماء الإسلام، حيث ذهبوا جميعاً إلى اعتبارها مجرد خرافة. وقد قام بردها من الناحية السندية، أشخاص من أمثال: القاضي عياض، والقاضي بكر بن العلاء، وأبي بكر بن العربي، ومحمد بن إسحاق، ومحمد حسين هيكل.

٢. التهاافت بين صدر هذه الأسطورة وذيلها؛ لأن هذه السورة تبدأ بالآيات التالية: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ۖ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۖ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۖ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ...﴾ (النجم: ١ - ٥)، حيث تؤكد هذه الآيات على عدم ضلالة وغواية النبي الأكرم ﷺ، وعدم نطقه عن الهوى. كما تمّ التصريح بأن كلّ ما يقوله النبي إنّما هو من الوحي الإلهي: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٤). فإذا كان بإمكان إبليس أن يلبس على النبي للزم من ذلك تكذيب كلام الله، في حين لا يمكن لإرادة الشيطان أن تتغلّب على إرادة الله؛ إذ يقول تعالى:

﴿إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ (النساء: ٧٦).

﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (المجادلة: ٢١).

والعزیز يطلق على الذي لا يمكن لغيره أن يتغلّب عليه، فكيف يمكن للشيطان الضعيف - والحال هذه - أن يكون أقوى من الله، الذي ينطلق من موقع العزّة. ٣. لقد تمّ التصريح في القرآن الكريم بنفي كلّ نوع من أنواع السلطة لإبليس

على المؤمنين، الذين يحتمون بحصن التوكل على الله. وفي ذلك يقول الله تعالى:

﴿إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ (النحل: ٩٩).

﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَى بِرَبِّكَ وَكِيلًا﴾ (الإسراء: ٦٥).

وقال على لسان الشيطان نفسه: ﴿وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ (إبراهيم: ٢٢).

وعليه كيف يمكن لإبليس أن يستولي على مشاعر النبي الأكرم ﷺ؟

٤- لقد ضمن الله سبحانه وتعالى صيانة القرآن من التحريف؛ إذ يقول تعالى:

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩).

﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت: ٤٢).

وتشير هذه الآيات إلى استحالة أن ينسب النبي الأكرم ﷺ إلى الله تعالى كلاماً من عنده، حيث يُستفاد من مفردة «لو» أن النبي لا ينسب هذا المعنى إلى الله أساساً، وبذلك يكون هذا الأمر بحسب المصطلح شرطاً محالاً، ولن يتحقق جزاؤه أصلاً، قال تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (يونس: ١٥).

وأما الآية ٥٢ من سورة الحج، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾، التي ذكرها أصحاب هذه الدعوى بوصفها تأييداً لما ذهبوا إليه، فلا رُبط لها بالأسطورة أيضاً، وإنما هي إشارة إلى حقيقة تقول: ما من نبي وصاحب شريعة إلا وهو يتمنى أن تؤدي جهوده إلى نتيجة، وأن يصل إلى تحقيق أهدافه المنشودة، وأن تكون كلمة الله هي العليا، بيد أن الشيطان في المقابل يسعى على الدوام إلى عرقلة هذه الأهداف السامية وإعاقتها، على ما قال تعالى:

﴿أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾، إلا أن ﴿اللَّهُ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾.

و﴿إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ (النساء: ٧٦).

إذن فإن الله يحبط جميع محاولات إبليس وتلييساته، ولن يتحقق له ما يريد،

قال تعالى: ﴿بَلْ تُقْذَفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيُدْمِغُهُ فَأَذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ (الأنبياء: ١٨).

والآية الأخرى التي وقعت مورد استشهادهم، فهي آية التثبيت^(٤١). وهي الأخرى لا ربط لها بهذه الأسطورة، وإنما هي بصدد إثبات العصمة للأنبياء ﷺ. فلو لم تكن العصمة - التي تعني العناية الإلهية الشاملة لحال الأنبياء - ثابتة كان هناك إمكانية لتسلل الشك إلى صدور الناس، وكان ذلك مرتعاً خصباً لحرفهم، حيث لا حدود لقدرات الطواغيت في إثارة الأجواء وتعكير المياه بما يتناسب وأهدافهم الشيطانية، بحيث قد يمكن لهم إضلال أكثر الأشخاص وعياً وذكاءً. من هنا لا بد من تدخل العناية والرعاية الإلهية لتحصين عباده الصالحين؛ لضمان عدم وقوعهم في وساوس الشيطان. وعلى أي حال فإن آية التثبيت تدل على عدم حصول الزلل والانحراف، وهذا ما تدل عليه كلمة «لولا» الامتناعية (لو لم يحصل هذا لحصل ذاك).

٥. إجماع الأمة على عصمة النبي الأكرم ﷺ، ولا سيما في نزول الوحي، وتبليغ الشريعة. فلا يمكن لحبال الشيطان وأساليبه أن تقع مؤثرة من هذه الناحية. إن النبي لا يسهو، ولا يقع في الخطأ، ولا يمكن لأحد أن يستحوذ على عقله، أو يسلبه تفكيره ونباهته؛ فهو محاطٌ بحصنٍ منيع من العناية والرعاية الإلهية. قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (الطور: ٤٨).

ولذلك فإن الله سبحانه وتعالى لا يتركه أسيراً في مخالب الشيطان. إن الذين تصوّروا أن الشيطان قد ألقى آياتٍ على لسان الرسول لا يمتلكون معرفة عن الله تعالى والتوحيد، ولا إدراك لديهم لحقيقة القرآن والنبي الأكرم ﷺ. ومن خلال التدقيق في مقولة الوحي والتوحيد والنبوة ندرك أن القرآن الكريم والوحي ليس من الكنوز التي يمكن للشيطان أن يسطو عليها من حين لآخر^(٤٢).

تنويه —

وهنا لا بد من الإشارة إلى أنه على الرغم من ذهاب الكثير من المستشرقين إلى توظيف هذه الأسطورة في إطار إثبات مدّعاتهم، بيد أن أسس الاستدلال بها كانت من الضعف بحيث دفع القليل ممن يتمتع بشيء يسير من الإنصاف منهم إلى الاعتراف

بافتقار هذه الأسطورة إلى الأسس المتينة.

ومن هؤلاء: كاتب مقال «القرآن» في (دائرة معارف إسلام)، إذ قال فيها: «لقد ذهب أكثر الكتاب الغربيين الذين نقلوا هذه القصة (الآيات الشيطانية) إلى اعتبارها حقيقة تاريخية ثابتة؛ لأنهم قالوا باستحالة وعدم إمكان تصوّر اختلاقها. وعلى الرغم من وجود احتمال أن يكون لهذه القصة أساس تاريخي، ولكنها بصيغتها الراهنة لا يمكن أن تكون إلاّ من المختلقات التفسيرية التي طرأت على القصة لاحقاً. وخلافاً للمدّعى فإن الآيات العشرين الأولى من السورة رقم ٥٣ [النجم] لا يربطها رابط بالآيات الأخيرة منها. كما أن الآية ٥٢ من سورة الحجّ لوالتي تقول: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ...﴾^(٤٣) قد نزلت بعد الآيات من ١٢ - ٢٧ من السورة ٥٣ [سورة النجم]، ويمكن القول، بكلّ ثقة: إنها مدنية، وإن الكثير من تفاصيل القصة، من قبيل: المسجد والسجدة والجزئيات الأخرى التي لم نأت على ذكرها، لا تعود إلى الحقبة المكيّة. وقد ناقش «كايتاني» و«جي بريتون» تاريخية هذه القصة من جهات أخرى؛ حيث ناقشها «كايتاني» من حيث ضعف سندها؛ وتوصل «بريتون» إلى نتيجة مفادها أن الفقهاء قد وظّفوا هذه القصة بوصفها دليلاً من نصّ القرآن على إثبات فرضية النسخ»^(٤٣).

كما نلاحظ في كلمات بعض المستشرقين حول أسطورة الغرائق والآيات الشيطانية أنهم في الغالب يعتبرونها حقيقة تاريخية، ورثبوا تنظيراتهم على أساسها. وحيث إننا لا نؤمن بوقوعها من الأساس، ونذهب إلى القول باختلاقها من قبل المغرضين، نكتفي بهذا المقدار، ولا نرى حاجةً للتعرّض إلى فرضياتهم المضحكة^(٤٤).

الهوامش

(١) انظر: الفرقان: ٥.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: الآيتين ٢٤ - ٢٥ من سورة المدثر.

(٣) انظر: محمد هادي معرفت، شبهات وردود حول القرآن الكريم: ٨.

(٤) محمد هادي معرفت، شبهات وردود حول القرآن الكريم: ٧.

(٥) The Encyclopedia of Islam, Vol: ٥, p: ٤٠٣.

- (٦) وراجع أيضاً: الإسراء: ١٥؛ فاطر: ١٨؛ الزمر: ٧.
- (٧) محمد هادي معرفت، شبهات وردود حول القرآن الكريم: ٧.
- (٨) إن وجود الكثير من الإسرائيليات في بعض المصادر المعتبرة لدى أهل السنة قد وفر - للأسف الشديد - هذه الفرصة للمستشرقين، بأن يستندوا لها في التشكيك بأصل الإسلام. ويمكن لنا أن نسمي تاريخ الطبري كمثال في هذا الشأن، حيث اشتمل على الكثير من القصص المختلفة، حتى قال بعض علماء أهل السنة: لقد كان الطبري مولعاً بجمع الإسرائيليات. وقال السيد بهاء الدين خرماشاهي في هذا الشأن: لقد أكثر الطبري في تفسيره من رواية الإسرائيليات والنصرانيات. والمراد من الإسرائيليات والنصرانيات القصص والأخبار المنقولة عن أهل الكتاب من اليهود والنصارى الذين أسلموا لاحقاً، من أمثال: وهب بن منبه، وعبد الله بن سلام، وكعب الأحبار، مما يشبه قصص الكتاب المقدس، أو تلك التي تعود إلى الشروح الشفهية للكتاب المقدس. (بهاء الدين خرماشاهي، قرآن پژوهي: ١٦٩).
- من هنا نجد من بعض المستشرقين، من أمثال: «جولدسيهر» و«مونتغمري واط» وغيرهما، هياماً شديداً بتاريخ الطبري، ويعتبرونه غير قابل للتشكيك. وقد خلقت قصص، من أمثال: قصة ورقة بن نوفل، الواردة في تاريخ الطبري، وتفسير الطبري، وصحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسيرة ابن هشام؛ وأسطورة الغرائق، الواردة في تاريخ الطبري، وتفسير الطبري، والدر المنثور في التفسير بالمأثور، وفتح الباري، خلقت الأرضية الخصبه لهجوم المستشرقين الواسع على القرآن والإسلام. والملفت أن السيد مونتغمري واط، الذي لا يترك مناسبة إلا وينقل فيها أسطورة الغرائق، وأقام الكثير من فرضياته بشأن القرآن والنبي على أساس هذه الأسطورة، بوصفها واقعة تاريخية ثابتة بزعمه، يثبت صحتها وأصالتها من خلال إسنادها إلى تاريخ الطبري، رافضاً بذلك فكرة اختلاقها؛ إذ يستحيل - من وجهة نظره - أن يعتمد عالم مثل الطبري إلى نقل قصة مختلفة! وهكذا الأمر بالنسبة إلى الكثير من القصص المختلفة الأخرى، من قبيل: اضطراب النبي وقلقه في بداية نزول الوحي عليه، وقيام السيدة خديجة بتهدة روعه؛ وقصة عبد الله بن سلام؛ وما إلى ذلك من الأمور التي تعود جذورها إلى تاريخ الطبري، وإن كانت الكتب الروائية والتاريخية الأخرى لأهل السنة ليست بأقل سوءاً من تاريخ الطبري من هذه الناحية، وهذا أمر واضح بعد أن حرموا أنفسهم من المعين والمنبع الصافي لعلوم أهل البيت (عليه السلام).
- (٩) محمد هادي معرفت، شبهات وردود حول القرآن الكريم: ٨.
- (١٠) انظر: سيرة ابن هشام ١: ٢٥٢ - ٢٥٥؛ صحيح البخاري ١: ٣ - ٤؛ صحيح مسلم ١: ٩٧ - ٩٩؛ تاريخ الطبري ٢: ٢٩٨ - ٣٠٣؛ تفسير الطبري ٣٠: ١٦١؛ محمد حسين هيكل، حياة محمد: ٩٥ - ٩٦؛ الإبتقان ١: ٢٤، نقلاً عن: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٨٠.
- (١١) The Encyclopedia of Islam, Vol: v. P: ٣١٣.
- (١٢) Muhammad at Mecca, p: ٥٩.
- (١٣) The New Encyclopedia Britannica, Vol: ٢٢, p: ٢.
- (١٤) Muhammad at Mecca, p: ٥٠ - ٥٢.
- (١٥) انظر: محمد هادي معرفت، شبهات وردود حول القرآن الكريم: ٢٦.
- (١٦) محمد هادي معرفت، علوم قرآني: ٣٢.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

- (١٧) نهج البلاغة: ٣٠٠، الخطبة ١٩٢، المعروفة بـ (القاصعة).
- (١٨) تاريخ مدينة دمشق ٦٣: ٩.
- (١٩) ابن حجر، الإصابة في معرفة الصحابة ٦: ٤٧٥.
- (٢٠) محمد هادي معرفت، علوم قرآني: ٣١ - ٣٦.
- (٢١) عمر رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره ١: ٢٧١ - ٢٩٠، ٣٣٥. وانظر أيضاً: ثيودور نولدكه، تاريخ القرآن: ٣ فما بعد، الفصل الأول (نبوة محمد ومصادر تعاليمه)، ترجمة: جورج تامر.
- (٢٢) محمد هادي معرفت، شبهات وردود حول القرآن الكريم: ١١.
- (٢٣) F. Buhl.
- (٢٤) The Encyclopedia of Islam.
- (٢٥) محمد هادي معرفت، شبهات وردود حول القرآن الكريم: ١٣.
- (٢٦) لقد تناول الأستاذ هذه الأبحاث بشكل مفصل في كتاب «شبهات وردود»: ٢٥ إلى ١٠٩.
- (٢٧) محمد هادي معرفت، شبهات وردود حول القرآن الكريم: ١٧.
- (٢٨) إشارة إلى الآية ٢٧ من سورة الأعراف.
- (٢٩) محمد هادي معرفت، شبهات وردود حول القرآن الكريم: ١٩ - ٢٠.
- (٣٠) محمد هادي معرفت، شبهات وردود حول القرآن الكريم: ٢٥ - ٢٦.
- (٣١) المصدر السابق: ٢٦.
- (٣٢) المصدر السابق: ٢٧.
- (٣٣) انظر: العهد القديم، التوراة، سفر التكوين: ٣٢، الآية ٢٦.
- (٣٤) محمد حسين الطباطبائي، قرآن در إسلام (القرآن في الإسلام): ٨٣، تعريب: السيد أحمد الحسيني.
- (٣٥) Bell's introduction to the Quran, P: ٢١ - ٣٥.
- (٣٦) محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٥١ - ٥٤.
- (٣٧) محمد هادي معرفت، علوم قرآني: ٣٦.
- (٣٨) Muhammad's Mecca, p. ٨٦, ٨٧, ٨٨.
- (٣٩) Companion to the Quran, based on the Arberry translation, P: ١٣٦, ٢٤٥, ٢٢٩.
- (٤٠) انظر: برخورد آراي مسلمانان ومسيحيان: ١٩١ - ١٩٢.
- (٤١) انظر: الإسراء: ٧٣ - ٧٥.
- (٤٢) انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٨٥ - ٩٨؛ علوم قرآني: ٣٦ - ٤٢ (بتلخيص).
- (٤٣) The Encyclopedia of Islam, Vol: ٥, P: ٤٠٤.
- (٤٤) انظر: نقدي بر توطئه آيات شيطاني (نقد مؤامرة الآيات الشيطانية).

العلامة محمد هادي معرفت

البيبليوغرافيا التفصيلية

. القسم الأول .

أ. محمد عابدي ميانجي (*)

ترجمة: حسن علي مطر

نبذة —

تشتمل هذه البيبليوغرافيا على تعريف بالتراث العلمي للشيخ محمد هادي معرفت (المؤلفات)، ضمن ثلاثة مجالات، وهي: «تفسير العلوم القرآنية» (٢٧ كتاباً)، و«الفقه» (٨ كتب)، وغيرهما من المجالات (٥ كتب، وتقرير، ومساعدة في التأليف). وذلك ضمن قائمة كاملة تضم ٤٢ أثراً علمياً.

يتم التركيز في هذه البيبليوغرافيا على التعريف بالتراث القرآني، وتتميماً للفائدة وتكميلاً للمجموعة سنقدم تقريراً عن المجالين الآخرين أيضاً. تشتمل هذه البيبليوغرافيا على: تأليفات، وتقريرات، وتلخيصات، وترجمات الشيخ معرفت، كما تشتمل على ترجمات وتلخيصات أو تقريرات تلاميذه لدروسه وكتبه.

مقدمة —

يعتبر الأستاذ الشيخ محمد هادي معرفت من المحققين والمنظرين في الشأن

(*) باحث في الحوزة العلمية في قم.

القرآني، وله الكثير من المؤلفات في مجال «العلوم القرآنية»، و«الفقه»، و«المجالات المرتبطة بالعلوم الإسلامية».

وفي ما يلي تقرير تفصيلي بمؤلفات الشيخ معرفت:

١. التأليف.

٢. الترجمة.

٣. تقارير الأستاذ.

٤. تقارير تلاميذه لدروس الأستاذ معرفت بوصفه باحثاً ومنظراً.

وفي ما يلي لا بُدَّ من التذكير ببعض الأمور كمقدمة:

١. إن البيبليوغرافيا الراهنة حصيلة دراسة المؤلفات المطبوعة، والحوارات التي كانت للشيخ معرفت مع المراكز العلمية المختلفة والصحف، من أمثال: مركز الدراسات في الإذاعة والتلفزيون، وفصلية بيّنات، والعدد الخاص لـ «آفتاب معرفت»، وكيهان أندیشه، وگلستان قرآن، وما إلى ذلك.

وقد سعى كاتب هذه السطور - من خلال ملاحظة هذه المصادر، ولا سيّما تعريف الدكتور «بهجت پور» في صحيفة بيّنات - إلى تقديم عملٍ كامل في هذا الشأن.

٢. لقد منحنا الأولوية للمؤلفات القرآنية، حيث تحدّثنا في ذلك في القسم الأصلي (الأول) من هذه البيبليوغرافيا بالتفصيل، واكتفيّنا في القسمين الأخيرين بالحديث عن مسائلهما على نحو الإجمال.

٣. حيث قام منهج الأستاذ على إضافة المسائل الجديدة، وتجديد الآراء المتكرّرة، والحذف والإضافات المتعدّدة في مختلف الطباعات، ولا سيّما في ما يتعلّق بالترجمات والتلخيصات، فقد عمدنا إلى التعريف بترائه المترجم أيضاً، بل لأهميّة الأثر المترجم عمدنا إلى التعريف به أكثر من التعريف بأصله (العربي).

٤. تمّ تخصيص القسم الأول للتراث القرآني، والقسم الثاني للتراث الفقهي، وأفردنا القسم الثالث والأخير للأعمال والآثار المتفرّقة الأخرى.

٥. على هامش هذه الأقسام الثلاثة توجد أحياناً بعض الأعمال التي هي عبارة عن تجميع أو ترجمات قام بها تلاميذ الأستاذ معرفت. وقد عمدنا إلى التعريف بها؛

تكميلاً للبيبلوغرافيا، وتتميماً للفائدة أيضاً.

٦. إن بعض التراث لا يزال مخطوطاً أو غير مكتمل. وقد اكتفى الأستاذ معرفت في بعض الحوارات بالإشارة إلى بعضها، بما لا يزيد على جملة واحدة أحياناً، ومع ذلك أتينا على ذكرها أيضاً. ومن الطبيعي أن يتوقف تعريفنا التفصيلي بها على الحصول عليها بشكل كامل.

٧. الكلمة الأخيرة: إنه قد تمّ التعريف في هذه البيبلوغرافيا في المجمع بـ (٤٢) أثراً علمياً) للشيخ معرفت. ومع ذلك هناك مؤلفات وأعمال أخرى للشيخ معرفت، وسوف يتمّ التعريف بمجموعة منها قريباً في مؤتمر الشيخ معرفت، الذي سيقام من قبل مركز الدراسات والثقافة والفكر الإسلامي. كما سيقوم هذا المؤتمر بطباعة مجموعة من الحوارات مع مختلف الشخصيات بشأن الشيخ معرفت.

القسم الأول: مؤلفات العلوم القرآنية والتفسيرية —

١. التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب.
٢. تفسير ومفسران، ترجمه إلى الفارسية: علي خياط؛ وعلي نصيري.
٣. التمهيد في علوم القرآن.
٤. تلخيص التمهيد.
٥. آموزش علوم قرآن (ترجمة فارسية لكتاب التمهيد)، قام بترجمتها أبو محمد الوكيل.
٦. علوم قرآني (تلخيص وترجمة التمهيد).
٧. علوم قرآني (تلخيص وترجمة التمهيد، وصيانة القرآن).
٨. علوم قرآني (تقرير درس الأستاذ، بقلم: محمد جواد إسكندرلو).
٩. آموزش علوم قرآني.
١٠. شبهات وردود حول القرآن الكريم.
١١. نقد شبهات پیرامون قرآن کریم (ترجمة جماعية).
١٢. صيانة القرآن من التحريف.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢، ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٣٧ هـ

١٣. تحريف ناپذيري قرآن (ترجمه إلى الفارسية: علي نصيري؛ و...).
١٤. التفسير الأثري الجامع.
١٥. تاريخ قرآن.
١٦. أهل البيت (عليه السلام) والقرآن الكريم.
١٧. تفسير سورة الحجرات.
١٨. التأويل في مختلف المذاهب والآراء.
١٩. آراء الشيخ المفيد حول تحريف القرآن ونزوله الدفعي.
٢٠. تنزيه أنبياء (إعداد: خسرو تقدّسي نيا).
٢١. معارف قرآني (مخطوط).
٢٢. التفسير الوسيط (مخطوط).
٢٣. رساله نسخ (مخطوط).
٢٤. ترجمة قرآن.
٢٥. تناسب آيات (ترجمه إلى الفارسية: عزّت الله مولائي نيا همداني).
٢٦. تفكّروا في عظمة خلق الله (إعداد وجمع: محسن عقيل).
٢٧. معارف في قرآن (إعداد وجمع: خسرو تقدّسي نيا).

القسم الثاني: المؤلفات والأعمال الفقهية —

١. تمهيد القواعد.
٢. حديث «لا تُعاد»، حديث «مَنْ زاد في صلاته».
٣. دراسة مستوعبة عن مسألة ولاية الفقيه، أبعادها وحدودها.
٤. مالكيّة الأرض.
٥. أحكام شرعي.
٦. تعليقه بر جواهر.
٧. رسالة مسائل في القضاء.
٨. ولاية الفقيه.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

القسم الثالث: الأعمال المتفرقة —

١. تناسخ الأرواح (وترجمته الفارسية).
٢. جامعه مدني.
٣. شيخية.
٤. پرتو ولايت (تدوين: مجتبى خياط).
٥. حقوق المرأة في الإسلام.
٦. حكومت إسلامي إمام خميني (تحرير باللغة العربية لقسم كبير من الكتاب).
٧. معجم رجال الحديث آية الله خوئي (بالتعاون).

القسم الأول: المؤلفات القرآنية —

١. التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب^(١) —

تأليف: الشيخ محمد هادي معرفت. الناشر: جامعة علوم إسلامي رضوي، مشهد المقدسة. تاريخ النشر: ١٤١٨هـ، الموافق لـ (١٣٧٦هـ.ش). مجلدان (المجلد الأول: ٥٦٦ صفحة؛ المجلد الثاني: ٥٨٨ صفحة). قطع وزيري. مع الملحقات (والفهارس).

التعريف بالأقسام —

تم تقسيم الكتاب إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ويشتمل هذا القسم على مباحث هامة، من قبيل: التعريف بمفردة التفسير ومعانيها، واختلاف التفسير عن التأويل والترجمة، والعلوم التي يحتاج إليها المفسر، وتوهم حصر تأويل القرآن بالله تعالى، وتوقيفية تفسير القرآن، والمراد من التفسير بالرأي، وحجية ظواهر القرآن، ومنهج القرآن في الانتقال وبيان المطالب، وبحث ترجمة القرآن وجوازها وإمكانها، ومناهج وآراء الفريقين بشأن الترجمة، ونقد وتقييم الترجمات.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

الثاني: ويبحث هذا القسم في المراحل الخمسة من التفسير، والمسائل الأصلية لكل مرحلة من هذه المراحل، وخصائص كل واحدة من هذه المراحل، وتعريف وتقييم كبار المفسرين في جميع هذه المراحل، وقيمة التفاسير في كل مرحلة من هذه المراحل الخمسة.

ومن وجهة نظر سماحته فإن مراحل التفسير الخمسة، عبارة عن:

١. مرحلة الرسالة.
٢. مرحلة الصحابة.
٣. مرحلة التابعين.
٤. مرحلة أهل البيت عليهم السلام.
٥. مرحلة التدوين.

الثالث: إن هذا القسم يندرج تحت المرحلة الخامسة من مراحل التفسير، ويتناول منهجي «التفسير المأثور» و«التفسير الاجتهادي». وقد عمد سماحته إلى تقسيم التفسير المأثور إلى أربعة أقسام:

١. تفسير القرآن بالقرآن.
٢. تفسير القرآن بالسنة.
٣. تفسير القرآن بقول الصحابي.
٤. تفسير القرآن بقول التابعي.

وأشار إلى آفات هذا التفسير، من قبيل: ضعف السند، والوضع، والإسرائيليات.

كما يشتمل الكتاب على أمور أخرى، من قبيل: التعريف بالأشخاص البارزين في بثّ الإسرائيليات، وتسلسل هذه الآفة إلى التفسير والحديث، ونماذج وجذور ذلك، وذكر أربعة عشر كتاباً هاماً من تفاسير الفريقين، والعمل على نقدها ودراساتها. وفي قسم التفسير الاجتهادي يتم التعرّض لـ «أسلوب التفسير الاجتهادي»، و«أنواع التفاسير الاجتهادية»، و«التفاسير الجامعة المعاصرة»، واتجاهاتها، مع ذكر أهمّ التفاسير الأدبية واللغوية والعرفانية والمختصرة والمتشابهات.

حول هذا الكتاب —

يمثل هذا الكتاب ردّاً على كتاب «التفسير والمفسرون»، لمؤلفه الأستاذ محمد حسين الذهبي، حيث نسب في كتابه التراث التفسيري للفرقة البابية إلى الشيعة الإمامية. وجعل الإمام علياً عليه السلام من ناحية كثرة الروايات التفسيرية في مرتبة تلي عبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، وذكر أشخاصاً من قبيل: عكرمة البربري، ومحمد بن كعب القرظي، وعامر الشعبي، وقتادة، بوصفهم من المفسرين، دون أن يأتي على ذكر الإمام الحسن والإمام الحسين والإمام الباقر والإمام الصادق عليه السلام. الأمر الذي دعا الشيخ معرفت إلى خوض غمار الدفاع عن حياض التشيع، ويملاً الخلاء الناشئ عن عدم وجود كتاب واقعي في هذا المجال.

يمتاز هذا الكتاب بعصرية الأسلوب، وثراء المصادر، والاهتمام الخاص بالإسرائيليات، أو الكتابات النافعة والفريدة، والاهتمام بالقضايا الجوهرية، وإبداء الرأي بشأن المسائل المطروحة.

كما يشتمل هذا الكتاب على الكثير من الآراء الحديثة للشيخ معرفت في مجال التفسير وعلوم القرآن، ومنها:

١. اختلاف التفسير عن التأويل، وبيان أربعة أنواع من التأويل.
٢. عدم الموافقة على وجود الحقيقة القرآنية التي تكون مصداقاً لتأويل القرآن في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾ (الأعراف: ٥٣).
٣. إمكان فهم تأويل القرآن من قبل الراسخين في العلم، وإمكان الكشف عن ضوابط وقواعد التأويل.
٤. تفسير جميع القرآن من قبل النبي الأكرم عليه السلام، وملاحظة روايات الأئمة مع عدم نسبتها إلى النبي الأكرم.
٥. إن ما يقوله الصحابة والتابعون لا يمثل حجة شرعية لازمة الاتباع.
٦. بيان اعتبار وحجية الروايات التفسيرية الماثورة عن الأئمة الأطهار، ومشكلة عدم اعتبار بعض كتب التفسير الروائي، وخلط بعض المفسرين بين تفسير وتأويلات المعصومين عليه السلام.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

٧. الدفاع عن بعض التابعين وتابعي التابعين، من أمثال: عكرمة، والحسن البصري، وغيرهما.
٨. تقديم معيار لتحديد الروايات المعتبرة، والتي يمكن الاستناد إليها في مجال التفسير.
٩. التأكيد على أهمية تفسير أبي الفتوح الرازي، وتفسير الفخر الرازي، وتقوية احتمال تشييعهما^(٣).

٢. التفسير والمفسرون —

تأليف: الشيخ محمد هادي معرفت. ترجمه إلى الفارسية: علي خياط؛ وعلي نصيري. الناشر: مؤسسة التمهيد الثقافية. جزءان (شوميز) (الجزء الأول في ٥٢٦ صفحة، والجزء الثاني في ٦٠٧ صفحة). القطع: وزيري. الطبعة الأولى بتاريخ: أربيهشت من عام ١٣٧٩هـ.ش، وصيف عام ١٣٨٠هـ.ش. الموضوع: تاريخ المفسرين. ترجمة: التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب.

أسباب التأليف والترجمة —

حيث كان هذا الكتاب مشتملاً على ثلاث خصائص رئيسية، مع ضرورة نشر الكتب العلمية باللغة الفارسية، فقد عمدت مؤسسة التمهيد إلى القيام بأعباء ترجمته وطابعته وتوزيعه. أما تلك الخصائص الخمس، فهي:

١. رجوع المؤلف إلى كل مصدر نافع؛ بغية إثراء الكتاب.
٢. الإبداع والابتكار، من قبيل: ضوابط التأويل، وأسلوب القرآن البياني، ودور أهل البيت عليهم السلام.
٣. دراسة ونقد الآراء في عرض نقل الأقوال.
٤. الدفاع عن حياض مذهب أهل البيت عليهم السلام، من خلال أفراد فصول لذلك، من قبيل: دور أهل البيت في التفسير، والتحقيق الشامل والجامع حول المواليين لأهل البيت عليهم السلام.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

٥. تقديم دورة كاملة في تاريخ التفسير، ابتداء من المصطلحات، وصولاً إلى مراحل تبلور التفسير، ومذاهب الفريقين، وما إلى ذلك.

المجلد الأول —

يشتمل هذا المجلد على مقدمة للمؤلف، وثمانية فصول:

١. التفسير.
٢. أساليب بيان القرآن.
٣. ترجمة القرآن.
٤. ظهور التفسير.
٥. التفسير في عصر الصحابة.
٦. التفسير في عصر التابعين.
٧. مشاهير المفسرين بعد عصر التابعين.
٨. دور أهل البيت عليهم السلام في التفسير.

الفصل الأول —

يشتمل هذا الفصل على مباحث من قبيل: تعريف التفسير، ووجه الحاجة إلى التفسير، والتفسير من وجهة نظر بدر الدين الزركشي، والفرق بين التفسير والتأويل، والتأويل في اللغة، ومعاني التأويل، ومصاديق الآيات المشتملة على مفاهيم عامة، وضوابط ملاك التأويل، وهل العلم بالتأويل هو من جملة ما يختص الله به؟ وهل التفسير توقيفي؟ وشرائط المفسر، وأنواع التفسير، والتفسير بالرأي، وخلاصة بحث التفسير بالرأي، ورأي السيد الخوئي، ورأي العلامة الطباطبائي، ورأي الأستاذ محمد حسين الذهبي، وحجية ظواهر القرآن، وإنكار نسبة القول بعدم حجية ظواهر القرآن الكريم إلى الفقهاء الأخباريين.

وقال سماحته في تعريف التفسير: «التفسير ليس مجرد كشف القناع عن اللفظ المشكل، بل هو محاولة إزالة الخفاء في دلالة الكلام، فلا بُدَّ أن يكون هناك إبهام

في وجه اللفظ، بحيث ستر وجه المعنى، ويحتاج إلى محاولة واجتهاد بالغ حتى يزول الخفاء ويرتفع الإشكال»^(٣).

وعليه فإنه يرى أن الحاجة إلى التفسير تأتي من الإبهام والغموض الذي يعرض للقرآن، وقد يعود بعضه إلى طبيعة البيان القرآني^(٤). وأما التأويل فهو دفع الشبهة عن المتشابه من الأقوال والأفعال، فمورده حصول شبهة في قول أو عمل أوجبت خفاء الحقيقة، فالتأويل إزاحة هذا الخفاء. فالتأويل - مضافاً إلى أنه رفع إبهام - هو دفع شبهة أيضاً.

وفي معرض بيان معاني التأويل عمد الأستاذ معرفت إلى ذكر أربعة معاني، ثلاثة منها في مقابل التفسير (حيث تقوم بينهما علاقة العموم والخصوص المطلق)، والنوع الرابع من التأويل هو بمعنى الجري والتطبيق، إذ يقول في بيان ذلك: «مفهوم عام، منتزع من فحوى الآية الواردة بشأن خاص»^(٥).

وفي موضع آخر بيّن ضابط هذه النظرية مبتكرة من قبله، قائلاً: «رعاية المناسبة القريبة بين ظهر الكلام وبطنه، أي بين الدلالة الظاهرية وهذه الدلالة الباطنية للكلام... ومراعاة النظم والدقة في إلغاء الخصوصيات المكتتفة بالكلام، ليخلص صفوه ويجلو لبابه في مفهومه العام»^(٦).

وفي قسم الآراء بشأن التأويل نجد سماحته لا يوافق على رأي العلامة الطباطبائي في قوله بوجود حقيقتين للقرآن، وهما: «الوجود الظاهري المتبلور في قالب الألفاظ؛ والوجود الباطني الذي يمثل أصل القرآن الموجود، والذي لا يمكن أن تتناوله عقول البشر»^(٧). ولا يرى العلم بالتأويل حكراً على الله سبحانه وتعالى^(٨). كما أنه لا يتفق مع القول بتوقيفية التفسير أيضاً^(٩).

وفي البحث الحادي عشر (شرائط المفسر) يرى - نقلاً عن الراغب - ضرورة عشرة علوم [كمقدمة] لفهم علم التفسير، وهي: اللغة، والاشتقاق، والنحو، والقراءات، والسيرة، والحديث، وأصول الفقه، ولعلم الأحكام^(١٠)، والكلام، والموهبة^(١١).

وقد ذكر سماحته بحثاً مسهباً حول التفسير بالرأي، وقال فيه: إن التفسير

بالرأي، الذي ورد النهي عنه مطلقاً، «هو الاستبداد بالرأي غير المستند إلى ركنٍ وثيق في التفسير»، أو تحميل الرأي على القرآن الكريم^(١٢). كما ذهب سماحته إلى حجّة ظواهر القرآن، ورفض نسبة «عدم القول بحجّة ظواهر القرآن» إلى الأخباريين.

الفصل الثاني —

لقد اختصّ هذا الفصل ببحث «أساليب بيان القرآن»، وهو يشتمل على الأبحاث التالية: السهل والممتع، والجمع بين المعاني المتعدّدة، ولغة القرآن الخاصّة، والجمع بين الإيجاز والإيفاء، ورعاية فهم العامّة مع إقناع الخاصّة، وآلية الاستعارة، والمجاز والكناية.

وقد اعتبر الكاتب في القسم الأوّل أن أسلوب إفادة المعاني يمثّل الحدّ الوسط بين السهل والممتع، فهو سهل العبارة، ممتع المباني. وفي القسم الثاني ذهب المؤلّف إلى الاعتقاد بأن القرآن الكريم قد جمع بين المعاني.

وإن القرآن من وجهة نظره يشتمل على لغته الخاصّة، مثل كلّ صاحب مصطلح في فنّ ما.

ورأى أن القرآن الكريم يمتاز بالجمع بين الإيجاز والإيفاء، ويقول في ذلك: «وهكذا نجد القرآن في استدلالاته قد جمع بين أسلوبين يختلفان في شرائطهما، هما: أسلوب الخطابة؛ وأسلوب البرهان. ذاك إقناعٌ للجمهور بما يتسلمون به من مقبولات القضايا ومظنوناتها، وهذا إخضاع للعلماء بما يتصادقون عليه من أوليات و يقينيات. ومن الممتع في العادة أن يقوم المتكلّم بإجابة ملتمس كلا الفريقين، ليجمع بين المظنون و المتيقّن، في خطابٍ واحد، الأمر الذي حقّقه القرآن بعجيب بيانه وغريب أسلوبه... قد أكثر القرآن من أنواع الاستعارة، وأجاد في فنونها، وكان لا بدّ منه، وهو آخذ في توسّع المعاني توسّع الآفاق، في حين تضايقت الألفاظ عن الإيفاء بمقاصد القرآن لو قيّدت بمعانيها الموضوعية لها محدودة النطاق».

الفصل الثالث —

يختصّ هذا الفصل بـ «ترجمة القرآن الكريم».

لقد بدأ المؤلف هذا البحث بطرح ثلاثة أسئلة، وهي:

١. إمكان ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأخرى.
٢. إمكان عرض هذه الترجمة بوصفها قرآناً.
٣. ما هو الحكم الشرعي بشأن الترجمة.

وقد عمد سماحته إلى إيضاح مفردات وأساليب الترجمة الثلاثة. وقد ذكر الخصائص الثلاثة الأساسية في القرآن الكريم، وأهميّة الترجمة، وأدلة المخالفين (ثلاثة أدلة)، وفتاوى العلماء في هذا الشأن.

وفي ما يتعلّق بالأحكام الفقهية بشأن نصّ الترجمة قال: لقد اتّفقت كلمة الفقهاء الشيعة على أن ترجمة القرآن ليست قرآناً. ثمّ ساق المؤلف أربعة أدلة ليثبت أن ترجمة القرآن تمثّل رسالة، مع التذكير بسابقة الترجمة في الإسلام.

وفي بحث كميّة ترجمة القرآن تحدّث سماحته عن الترجمة المفضّلة عنده، فقال: «أن يعمد المترجم إلى آية آية من القرآن، وفق الترتيب الموجود، فيستعيد أولاً فهم مضامينها عن دقّة وإمعان، بما فيها من دلالات أصلية ودلالات تبعية لفظية، دون الدلالات التبعية العقلية؛ إذ التصدي لهذه الأخيرة شأن التفسير، دون الترجمة»^(١٣).

يذكر الأستاذ معرفت ستّ خطوات للترجمة المعنويّة، ويرصد للمترجم سبعة شروط. ويرى ثلاثة عناصر ضرورية للاعتراف بجودة الترجمة، واستيفائها لأركان الترجمة الصحيحة.

ثمّ يعمد إلى بيان نماذج من الترجمات الخاطئة، مع إحصائية إجمالية عن ترجمات القرآن الكريم.

الفصل الرابع —

يشتمل هذا الفصل على موضوع «ظهور التفسير».

لقد ذهب الشيخ معرفت إلى الاعتقاد بأن مهمّة النبي الأكرم ﷺ تكمن في

شرح وتفصيل أسس التعاليم الإسلامية، أو مباني الأحكام الواردة في القرآن الكريم؛ إذ كان النبي الأكرم يعمل بشكل متواصل على تلاوة القرآن على الصحابة، آية آية، ويعمل على إزالة غشاوة الغموض والإبهام، ويعلمهم طريقة الاستنباط من القرآن الكريم.

يذهب الشيخ معرفت - بالنظر إلى العدد الكبير من الروايات الخاصة بتفسير آيات الأحكام، والروايات التفسيرية الأخرى المأثورة عن النبي الأكرم ﷺ - في شرح وبيان المعضلات، مع روايات الصحابة، والروايات المأثورة عن أهل البيت عليه السلام - إلى الاعتقاد بأن القرآن قد تمّ تفسيره بشكل كامل^(١٤).

وقد رأى أن حجم الروايات التفسيرية المأثورة عن أهل البيت مواز لحجم الروايات التفسيرية المأثورة عن النبي الأكرم ﷺ.

وتحدّث عن أسلوب بيان مفاهيم القرآن من قبل النبي الأكرم قائلاً: «لقد تمّ تشريع الأحكام في القرآن على نحو الإجمال، وفي إطار القواعد العامة والكلية، وأما جزئياتها وتفصيلها فقد تكفّلت به السنّة الشريفة».

وقد عمد سماحته إلى تقسيم الروايات، بلحاظ بيان المجملات، إلى خمسة أقسام.

وقد ذكر اثني عشر نموذجاً من التفسير بالمأثور عن النبي الأكرم ﷺ.

الفصل الخامس —

موضوع هذا الفصل هو «التفسير في عصر الصحابة».

بعد التحاق رسول الله ﷺ بالرفيق الأعلى انتقلت مسؤولية نشر التعاليم الإسلامية إلى الصحابة. وكان الصحابة مختلفين في فهمهم للقرآن الكريم. وقد ذكر سماحته أربعة من الصحابة بوصفهم من أشهر المفسرين للقرآن الكريم، وهم:

١. الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.

٢. عبد الله بن عباس.

٣. عبد الله بن مسعود.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

٤. أُبَيَّ بن كعب.

وقد عرّف الإمام علي عليه السلام بأنه الأعلام بمعاني القرآن الكريم على الإطلاق، ثم تحدّث قليلاً عن عبد الله بن مسعود، وأُبَيَّ بن كعب، ليفصّل الكلام بعد ذلك بشأن عبد الله بن عباس (المساحة التفسيرية، وأسلوب التفسير، وما إلى ذلك). وفي قسم آخر تحدّث عن قيمة تفسير الصحابي، ورأى هنالك ضرورةً لمراعاة شرطين في اعتبار رواية الصحابي، وهما:

١. صحّة السند.

٢. علوّ شأن ومرتبة الصحابي^(١٥).

وقال بشأن الأحاديث المنقولة عن الصحابة: إنها إذا لم تنسب إلى النبي الأكرم ﷺ تكون بحكم الحديث الموقوف، ولا يكون المروي عن الصحابة والتابعين - في مثل هذه الحالة - حجة لازمة الاتباع^(١٦).

وفي ختام هذا الفصل ذكر الشيخ معرفت خمس خصائص لتفسير الصحابة:

١. البساطة.

٢. السلامة من الجدّل والاختلاف.

٣. البعد عن التفسير بالرأي.

٤. الخلو من الأساطير.

٥. الجزم والخلو من الشك والترديد.

الفصل السادس —

يتعرّض هذا الفصل لموضوع «التفسير في عصر التابعين».

وفي البداية يعمل الشيخ معرفت في هذا الفصل على التعريف بخمس مدارس

تفسيرية:

١. المدرسة المكيّة.

٢. المدرسة المدنيّة.

٣. المدرسة الكوفيّة.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢، ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

٤. المدرسة البصريّة.

٥. المدرسة الشاميّة.

ثمّ قام بالتعريف بثلاثين مفسّراً من التابعين.

ودافع عن بعض المفسّرين من التابعين، الذين ضعّفهم الكتب الرجالية الشيعية، من أمثال: عكرمة، والحسن البصري.

الفصل السابع —

يحمل هذا الفصل عنوان: «مشاهير المفسّرين بعد التابعين».

وقد تحدث هذا الفصل عن أشهر هؤلاء المفسّرين على نحو الإجمال، وعددهم ٣١ مفسّراً، وهم: الضحّاك، وشهر بن حوشب، والسديّ الكبير، وابن أبي نجيح، وواصل بن عطاء الخراساني، وأبو نضر الكلبي، وأبو حمزة الثمالي، وشبل بن عباد، وابن جريج، وآخرون.

ومن خصائص كتاب «التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب» أن مؤلّفه يتمتّع بالقدرة على تجديد الآراء. ومن ذلك ما اشتمل عليه هذا الفصل - خلافاً للنصوص العربية التي عرّفت ابن جريج بوصفه واحداً من أقطاب نشر الروايات الإسرائيلية - من تكذيب هذه التّهمة في معرض ترجمته.

كما أن التعريف بالمفسّرين من تابعي التابعين من إضافات الترجمة.

الفصل الثامن —

لقد أفرد المؤلّف هذا الفصل للحديث عن «دور أهل البيت (عليه السلام) في التفسير».

وفي البداية أكّد سماحته على دورهم في هذا الشأن؛ بالنظر إلى كونهم عدل القرآن، طبقاً لحديث الثّقلَيْن، الذي يجعل من العترة ندّاً للقرآن الكريم. ثمّ قام ببيان بعض الأمور في ما يتعلّق بهذا الحديث الشريف، من قبيل: وجوب مودّة أهل البيت، واستمرار إمامة أهل البيت، وإثبات مرجعيّتهم العلمية بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وكونهم الراسخين في العلم، والعلماء بالتفسير والتأويل.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

وقد لخص سماحته دور أهل البيت بالتفسير التربوي - التعليمي، وهداية الناس إلى طرق التفسير الصحيح.

وقد أشار إلى مشكلتين في الروايات المأثورة عن المعصومين (عليه السلام)، وهما: عدم اعتبار بعض كتب التفسير الروائي؛ وخلط بعض المفسرين بين تفسير وتأويل المعصومين.

وأكد على وضع الحديث على لسان الأئمة (عليهم السلام).

وفي موضع آخر قام بنقل ودراسة نماذج من التفاسير المأثورة عن أهل البيت، من قبيل: آيات الوضوء، والقصر في السفر، والخمس، وقطع اليد، وتحريم الخمر، وقتل المؤمن عمداً، والطلاق ثلاثاً، وتشريع المتعة، والرجعة، والبداء.

المجلد الثاني —

يختص المجلد الثاني ببحث استفتاحي، وهو (التفسير في عصر التابعين). وقد تمّ استيعابه ضمن الفصل التاسع إلى الرابع عشر.

البحث الاستفتاحي —

قال المؤلف في بداية البحث، تحت عنوان: «التفسير في عصر التدوين»: إن التفسير كان في بداية أمره يتمّ مشافهة، وفي مرحلة تابعي التابعين بدأ العمل على ضبط التفسير في دفاتر وألواح. وفي أواسط القرن الهجري الثاني بدأت عملية تدوين التفسير.

يرى المؤلف أن تفسير الفراء يعتبر أول تفسير مدوّن.

ثمّ عمد إلى بيان مراحل التفسير وتنوّعه. وقال في قسم «التفسير التربوي»: إن التفسير التربوي قد بدأ بأسلوبين، وهما: التفسير بالمأثور؛ والتفسير الاجتهادي. ثمّ تعرّض بعد ذلك إلى ذكر التفاسير الجامعة، من قبيل: مجمع البيان، وغيره من التفاسير.

وفي الفصول التالية أخذ يبيّن عيوب كلّ واحدٍ من أساليب التفسير النقلي والاجتهادي.

الفصل التاسع —

يختصّ هذا الفصل بـ «التفسير النقلي»، حيث قام المؤلف بتقسيم التفسير النقلي إلى أربعة أنواع، وهي: تفسير القرآن بالقرآن؛ وتفسير القرآن بالسنة؛ وتفسير القرآن بأقوال الصحابة؛ وتفسير القرآن بأقوال التابعين.

وعلى هامش الحديث عن مبحث «تفسير القرآن بأقوال التابعين» تعرّض إلى موضوع حجّية خبر الواحد، وقال بأن حجّية خبر الواحد (الثقة) تستند إلى سيرة العقلاء، ولذلك فإننا نقبل بجميع الأحكام وسنن الشريعة ممّا يُعدّ تفصيلاً لمجمل القرآن، وتفسيراً لهذه الآيات، ممّا نحصل عليه من طريق خبر الواحد الجامع للشرائط. وإذا كان هناك خللٌ من ناحية السند أو المحتوى فإننا سنرفضه^(١٧).

ثم تعرّض سماحته إلى بحث «آفات التفسير النقلي»، وقال بأن من أهمّها ثلاث آفات، وهي:

١. ضعف السند.
 ٢. الوضع في التفسير.
 ٣. الإسرائيليات.
- وفي بحث «الوضع» تعرّض سماحته إلى عمدة أسباب الوضع في إطار المباحث التالية:

١. الإفساد في الدين من طريق الزنادقة.
٢. الانتصار للمذهب.
٣. الترغيب والترهيب.
٤. التزلف للسلطين.
٥. وضع الأحاديث خدمةً للأغراض السياسية.
٦. التأثر بالعامّة.

وقد ذكر من بين الأشخاص البارزين في اختلاق الحديث كلاً من: ابن أبي يحيى، والواقدي، ومقاتل بن سليمان، ومحمد بن سعيد المعروف بـ (المصلوب)، واثنين وأربعين شخصاً آخرين بوصفهم من الوضعّاعين.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

وفي القسم الثالث (الإسرائيليات) قام في البداية بتوضيح المراد من الإسرائيليات، قائلاً: إنها تشمل جميع الأساطير القديمة التي تسَلَّت إلى التفسير والحديث والتاريخ.

ثم تعرَّض بعد ذلك إلى «الإسرائيليات في كتب التفسير والحديث»، و«الرجوع إلى أهل الكتاب»، و«نقد ودراسة أدلة جواز الرجوع إلى أهل الكتاب». وردَّ أدلة المجوزين.

وفي قسم «المصادر الرئيسة لبثَّ الإسرائيليات» ذكر سبعة أشخاص بوصفهم شيوخ الإسرائيليات، وهم:

١. عبد الله بن سلام.
٢. تميم بن أوس الداري.
٣. كعب الأحبار.
٤. عبد الله بن عمرو بن العاص.
٥. أبو هريرة.
٦. وهب بن منبه.
٧. محمد بن كعب القرظي.

وأما ابن جريج فقد عمد سماحته إلى تبرئته من تهمة بثَّ الإسرائيليات، وأخرجه من عداد المروِّجين لها.

وفي البحث التالي (منشأ شيوخ الإسرائيليات) رأى الشيخ معرفت أن الإسرائيليات قد بدأت بعد مدَّة من خلافة عمر، واتساع رقعة البلاد الإسلامية. ثم تعرَّض بعد ذلك إلى ظاهرة «القص»، و«أقسام الإسرائيليات»، و«نماذج من الإسرائيليات في التفسير».

الفصل العاشر —

يتمَّ الحديث في هذا الفصل عن «أشهر التفاسير النقلية». في التفاسير النقلية تمَّ التصرّف على نحوين؛ فقد عمد بعضها - ضمن النقل - إلى النقد أيضاً، من قبيل: مجمع البيان؛ وبعضها الآخر قد اكتفى بالنقل فقط، من قبيل:

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

الدرّ المنثور.

وفي نقل الأحاديث هناك مَنْ عمل على نقل كلّ ما وقعت عليه يده، من أمثال: الطبري، والسيوطي، والسيد هاشم البحراني؛ وهناك مَنْ اكتفى بمجرد الأحاديث المقبولة عنده.

يذهب الشيخ معرفت إلى الاعتقاد بأن النقد الرئيس الذي يتّجه إلى التفاسير النقلية يعود إلى «عدم الالتفات إلى صحّة وسقم الأسانيد والمتون». ثمّ قام بتعريف ثلاثين أثراً بارزاً من التفاسير النقلية، منذ صدر الإسلام حتّى هذه اللحظة.

الفصل الحادي عشر —

«التفسير الاجتهادي» هو موضوع هذا الفصل، حيث يتعرّض أولاً إلى «تنوّع التفسير الاجتهادي» (الأدبي، واللغوي، والكلامي، والفلسفي، والعرفاني، والاجتماعي، والعلمي أو الجامع لموردين أو أكثر من بين هذه الموارد)، موضحاً أن كلّ واحد من هذه التفاسير تغلب عليه صبغة محدّدة. ثمّ قام بذكر أهم الكتب التفسيرية لكل نوع من أنواع التفاسير الاجتهادية.

١. التفسير الفقهي (آيات الأحكام)، ومن أهمّها: أحكام القرآن، لكلّ من: الجصاص، والشافعي، وكيا الهراسي، والمالك، والقطب الراوندي، والسيوري؛ وزبدة البيان، للمقدّس الأردبيلي؛ ومسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، لجواد الكاظمي؛ وقلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر).

٢. «التفاسير الجامعة»، حيث يشير في هذا القسم إلى أحد عشر تفسيراً.

٣. التفاسير المختصرة (ثمانية تفاسير).

٤. التفاسير الأدبية (أحد عشر تفسيراً).

الفصل الثاني عشر —

إن هذا الفصل - الذي هو في الحقيقة تنمّة للفصل السابق - يختصّ بنوع آخر من

التفسير الاجتهادي (التفسير العرفاني). ويتعرض المؤلف في البداية إلى توضيح العرفان، والعرفان والحكمة، والعناصر الرئيسية في العرفان (سنة عناصر)، والعرفان والتصوف، والشريعة والطريقة، وأسلوب التفسير العرفاني، لينتهي بعد ذلك إلى التعريف بالتفسير العرفانية (ومجموعها عشرة تفاسير).

الفصل الثالث عشر —

يتحدث الكاتب في هذا الفصل عن «التفسير في العصر الحديث». وفي البداية يتعرض إلى «ازدهار التفسير المواكب للتطور الزمني»، و«مفهوم التفسير العصري»، و«النماذج»، و«الأساليب». وفي «الأسلوب العلمي» تحدث عن أحد عشر تفسيراً، وفي «الأسلوب الأدبي الاجتماعي» تحدث. بعد التعريف بطلائع هذه المدرسة - عن سبعة عشر تفسيراً. ومن ثم يتعرض إلى «الأسلوب السياسي الانحرافي»، لينتقل بعد ذلك إلى «المنهج العقلي المتطرف»، وتفسيرين من هذا الصنف، لينتهي بالتالي إلى الحديث عن «التفسير بحسب ترتيب النزول».

الفصل الرابع عشر —

الفصل الأخير من هذا الكتاب يختص بـ «التفسير الموضوعي». ويشتمل على خصائص التفسير الموضوعي (السمو في الهدف والعمق، والدور الإثباتي)، وأنواع التفسير الموضوعي، وأول تبويب موضوعي للآيات، والتفسير الموضوعية الشاملة (مفاهيم القرآن، والرسالة الخالدة، ورسالة القرآن، ومعارف القرآن، والتفسير الموضوعي، للحكيم جوادي الآملي)، والتفسير اللغوية، وتفسير متشابهات القرآن (عشرة تفاسير).

وينتهي الكتاب بفهرسة الآيات، وفهرسة الأعلام، وفهرسة المصادر.

٣. التمهيد في علوم القرآن —

المؤلف: الشيخ محمد هادي معرفت. الناشر: مطبعة مهر. ثلاثة مجلدات. الطبعة

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

الأولى، قم المقدّسة، ١٣٩٦هـ؛ الطبعة الثانية، انتشارات إسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم (ستّة أجزاء) (الجزء الأول في ٤٩١ صفحة، والجزء الثاني في ٤١٤ صفحة، والجزء الثالث في ٤٦٥ صفحة، والجزء الرابع في ٣٢٢ صفحة، والجزء الخامس في ٧٣٠ صفحة، والجزء السادس في ٤١٣ صفحة)، ١٤١١هـ؛ الطبعة الرابعة، مطبعة مهر، ١٣٦٨هـ.ش. القطع: وزير.

الجزء الأول—

لقد أكّد الشيخ معرفت في مقدّمة طويلة نسبياً (من خمس عشرة صفحة) على ضرورة دراسة علوم القرآن. وقد عرّف بالتفصيل الكتب التي تمّ تأليفها في مختلف العلوم القرآنية، منذ نهاية القرن الهجري الأول إلى نهاية القرن الهجري الرابع عشر. ثم عمد إلى بيان السبب الذي دفعه إلى الخوض في مباحث العلوم القرآنية، ورسم ذلك في إطار افتقار المكتبة الشيعية في العصر الراهن لكتب في مجال علوم القرآن، مع التذكير بأن الشيعة في الماضي كانوا يمثلون الطليعة في هذا المضمار^(١٨).

الفصل الأول: الوحي والقرآن—

قسّم الكاتب هذا الفصل إلى أربعة أقسام:

١. ظاهرة الوحي (الوحي في اللغة، والوحي في القرآن، والوحي الرسالي).
٢. وقفة عند مسألة الوحي (جانب روحانية الإنسان، وبراهين فلسفية لإثبات النفس، وأدلة حديثة على وجود الروح، وفذلكة البحث، والوحي عند فلاسفة الغرب).
٣. أنحاء الوحي الرسالي (الرؤيا الصادقة، ونزول جبرئيل، والوحي المباشر).
٤. موقف النبيّ من الوحي (النبوة مقرونة بدلائل نيرة، وقصة ورقة بن نوفل، والوحي لا يحتمل التباساً، وأسطورة الغرائيق، ونقد الحديث سنداً ومدلولاً، وما إلى ذلك).

في القسم الأول رأى أن الوحي في اللغة يعني الإعلام السريع الخفيّ. وذهب إلى

الاعتقاد بأن القرآن الكريم قد استعمل الوحي في أربعة معاني، وهي: المعنى اللغوي، والتركيز الغريزي الطبيعي، وإلهام النفس، والوحي الرسالي. وقال بأن الوحي الرسالي قد استعمل في أكثر من سبعين موضعاً من القرآن.

وفي القسم الثاني يبيّن أن الوحي الرسالي عبارة عن «الاتصال الروحي بما وراء المادة، وذلك يحصل للأنبياء بداعي الرسالة. ومن هنا فقد قام الأنبياء بإيصال رسالة الله للناس بإخلاص وأمانة». ولكّنه يعتقد بأن الإنسان المادّي - بسبب قصوره الذاتي - عاجزٌ عن إدراك طبيعة وكيفية هذا الاتصال الروحي.

يذهب سماحته إلى القول بأن للإنسان وراء شخصيّته الظاهرية شخصية باطنية، تكتسب أحياناً الأهلية للارتباط بالعالم الروحاني الأعلى. ويرى أن إنكار الوحي من قبل البعض هو نتيجةٌ طبيعّية لرؤيتهم المادّية البحتة. وعمد إلى بيان البُعد الروحاني للإنسان والبراهين الفلسفية على إثبات النفس، والأدلة الجديدة على وجود الروح.

ثم قال، تحت عنوان: «الوحي عند فلاسفة الغرب»: إن علماء المسلمين يروّون الوحي إلقاءً في وجود الإنسان من الخارج، أما الغربيون فيروّون الوحي إلهاماتٍ تنبثق من داخل وجود الإنسان؛ لأن الله - من وجهة نظرهم - أجلّ من أن يقف البشر أمامه، أو أن يتّصل به واحدٌ من مخلوقاته.

ثم قام الأستاذ معرفت - من خلال طرح مسألة اعتبار الإنسان موجوداً ذا بُعدين (البُعد الجسدي، والبُعد الروحي) - بتصحيح نسبة الاتصال بين الله وعباده بتوسيط البُعد الروحي.

وفي القسم الثالث تحدّث ضمن عنوان: «أنحاء الوحي الرسالي» عن ثلاثة أنواع: الرؤيا الصادقة، ونزول جبرائيل، والوحي المباشر من دون واسطة.

وفي القسم الرابع تحدّث ضمن عنوان: «موقف النبيّ من الوحي» عن سؤالين، وهما:

١. «كيف فهم النبيّ أنه مبعوثٌ من قبل الله بالرسالة»؟

٢. «هل يمكن تصوّر الخطأ في الوحي أم لا»؟

ثم ذكر مذهب الأئمة عليهم السلام في تنزيه رسول الله ﷺ، موضحاً اقتران النبوة بالأدلة الواضحة والساطعة، من خلال الاستناد إلى الروايات الواردة في هذا الشأن. وفي هذا السياق ردّ على قصّة ورقة بن نوفل، قائلاً بأن لا مكان للالتباس والشك في الوحي.

وعلى أساس ذلك أيضاً قال بردّ أسطورة الغرائق، وناقش فيها سنداً ودلالة، من حيث مناقضتها للقرآن، ومنافاتها لمقام العصمة، وتهافتها وعدم انسجامها حتّى مع آيات السورة الواردة فيها.

الفصل الثاني: نزول القرآن —

لقد ربّ المؤلف هذا الفصل ضمن عشرة أقسام: **القسم الأول: «بدء نزول الوحي» (البعثة):** حيث أرخ بداية نزول الوحي وبعثة رسول الله ﷺ بالسابع عشر من شهر رجب، ورأى في الآيات النازلة إيذاناً بالنبوة، دون نزول القرآن الكريم.

القسم الثاني: «بدء نزول القرآن»: حيث يرى بداية نزول القرآن في ليلة القدر من شهر رمضان المبارك.

القسم الثالث: «الفترة»: وهي مدّة استغرقت ثلاثة سنوات، تفصل بين الإعلان عن الرسالة ونزول القرآن الكريم.

القسم الرابع: «الآراء والتأويلات»: بالالتفات إلى علمنا بنزول القرآن على مدى ثلاثة وعشرين سنة قام سماحته بشرح المراد من نزول القرآن في ليلة القدر من رمضان، ونقد ذلك من زاوية الآراء المختلفة والمتنوعة في هذا الشأن، حيث استعرض خمس نظريات، مع بيان أجوبة الفخر الرازي، وتحقيق الشيخ المفيد، والسيد المرتضى (علم الهدى).

القسم الخامس: في بيان «أول ما نزل من القرآن»: حيث يذكر ثلاثة أقوال في هذا الشأن، وهي: (العلق، والمدّثر، والفاتحة)، مع ذهابه إلى إمكان الجمع بين هذه الأقوال الثلاثة، وذلك بالقول: نزلت الآيات الثلاثة أو الخمسة الأولى من سورة العلق

للتبشير بالرسالة، وبعدها بفترة نزلت الآيات الأولى من سورة المدثر، وأما سورة الحمد فهي أول سورة كاملة نزلت على رسول الله.

القسم السادس: «آخر ما نزل من القرآن»، مع ترجيح أن تكون هي آية إكمال الدين ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة: ٣).

القسم السابع: يتعلّق بظاهرة المكي والمدني. ويرى الشيخ معرفت أن الملاك في ذلك هو الاعتبار الزمني، ما قبل وبعد الهجرة لدون الاعتبار المكاني.

القسم الثامن: حول «ترتيب النزول»، مع بيان قائمة بترتيب نزول السور، أولاً فآخرًا.

القسم التاسع: في «السور المختلف بشأنها»، وهي تزيد على الثلاثين سورة من القرآن الكريم، وقع الخلاف بين العلماء بشأن مكّيّتها أو مدنيّتها.

القسم العاشر: «الآيات المستثنيات»: حيث يذهب سماحته إلى القول: على الرغم من وجود احتمال أن تكون هناك بعض الآيات المكيّة في سور مدنية، والعكس صحيح أيضاً، إلا أنه لا يوجد دليل متقن على حصول هذه الظاهرة.

الفصل الثالث: معرفة أسباب النزول —

يتألف هذا الفصل من سبعة أقسام:

القسم الأول: «قيمة هذه المعرفة وفائدتها»: حيث يتحدّث فيه الشيخ معرفت عن قيمة شأن النزول ودوره في فهم معاني القرآن وحلّ معضلات التفسير.

القسم الثاني: «الطريق إلى معرفة أسباب النزول»: حيث يشير - بالإضافة إلى الطرق المتداولة، من قبيل: تصحيح الإسناد، أو استفاضة النقل، أو التواتر - إلى وسيلة أخرى، لعلّها أدقّ وأوفق للاعتبار، وأكثر اطّراداً مع ضابط دراسة التاريخ، وهو «أن يكون المأثور من شأن النزول ممّا يرفع الإبهام عن وجه الآية تماماً، ويحلّ مشكلة تفسيرها على الوجه الأتم... على قيد أن لا يكون مخالفاً لضرورة دين، أو متنافراً مع بديهي العقل الرشيد»^(١٩).

القسم الثالث: «التزليل والتأويل»: ويشير فيه إلى روايات الظاهر والباطن، ويقول:

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

«ذلك أن للآية وجهاً مرتبطاً بالحادثة الواقعة - التي استدعت نزولها -، ووجهاً آخر عاماً، تكون الآية بذلك دستوراً كلياً يجري عليه المسلمون أبداً. وكما أن الآية عالجت - بوجهها الخاص - مشكلة حاضرة، فإنها - بوجهها العام - سوف تعالج مشاكل الأمة على مرّ الأيام... وهذا الوجه العام للآية هو ناموسها الأكبر الكامن وراء ذلك الوجه الخاص... غير أن الوقوف على تأويل القرآن وفهم بطون الآيات إنما هو من اختصاص الراسخين في العلم»^(٢٠).

القسم الرابع: في السؤال القائل: «هل يجب حضور ناقل السبب؟»: حيث يقول سماحته في هذا الشأن: «وهذا الاشتراط إنما هو من أجل الاستيثاق بأن ما ينقله حكاية عن حس مشهود، لا أنه من اجتهاد أو تحرص بالغيب... ومن ثم نتمتع بقول خيار الصحابة - ولو لم يصرح بحضور المشاهد -، وكذا إخبار التابعين لهم بإحسان، ومن بعدهم من أئمة صادقين»^(٢١).

القسم الخامس: «العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب»: حيث يرى سماحته أن هذه قاعدة أصولية شائعة في جميع الأحكام الشرعية، بمعنى أن ما يصدر عن قنوات الوحي والرسالة، وله شأنية بيان الأحكام، لا يخصّ مورداً بعينه.

القسم السادس: في القول بأن القرآن الكريم يجري مجرى المثل العربي القائل: «إياك أعني، واسمعي يا جارة».

القسم السابع: في السؤال القائل: «كيف الاهتداء إلى معالم القرآن؟»: حيث يرى سماحته أن خير وسيلة لفتح مغالق القرآن هي اللجوء إلى أبواب (رحمة الله) ومنابع فيضه القدسي، وهم أهل بيت الوحي، الذين هم أدرى بما في البيت؛ فإنّ بيدهم مقاليد هذه المغالق، ومفاتيح هذه الأبواب^(٢٢).

الفصل الرابع: تاريخ القرآن —

تحدّث الشيخ معرفت في هذا الفصل عن المحاور الأربعة التالية: تأليف القرآن، وتوحيد المصاحف، ومخالفات في رسم الخط، واختلاف المصاحف. كما تحدّث عن القرآن في أطوار الأناقة والتجويد أيضاً.

القسم الأول (تأليف القرآن): حيث ذهب إلى القول باعتبار نظم الكلمات من

الله؛ لثلاثة أدلة.

وفي ما يتعلق بتأليف الآيات ضمن السور قال بالترتيب الطبيعي، حيث ذهب إلى الاعتقاد بأن الإمام علي عليه السلام كان له دورٌ بعد رسول الله في ترتيب السور بين الدفتين، وأن نظم السور يرتبط بعصر ما بعد رسول الله ﷺ.

وقال سماحته بأن الإمام علي عليه السلام هو أول من قام بجمع القرآن.

أما العناوين الأخرى لهذا القسم فهي: وصف مصحف الإمام علي عليه السلام، وأمد مصحف الإمام علي عليه السلام، وجمع زيد بن ثابت، ومنهج زيد، وشكوك واعتراضات، وجدارة زيد، ومصحف أخرى، وأمد هذه المصاحف، ووصف عام عن مصاحف الصحابة، ووصف مصحف ابن مسعود، ووصف مصحف أبي بن كعب، وجدول يقارن بين ثلاثة مصاحف.

وفي قسم توحيد المصاحف إلى نهاية الفصل الرابع: ضمن بيان القول بأن عملية توحيد المصاحف العثمانية كانت بشكل عام تحت إشراف أصحاب وشيعة الإمام علي عليه السلام، يرى دور أبي بن كعب بارزاً في إملاء المصاحف العثمانية. ورأى أن التوحيد المذكور كان موضع اتفاق الصحابة، ومنهم: الإمام علي عليه السلام.

ولكنه بطبيعة الحال لا يرى ما قامت به «لجنة توحيد المصاحف»؛ من جهة وجود بعض الأخطاء الإملائية والتناقضات في الكتابة، عملاً موفّقاً. ومن ثم يذكر بالدور الكبير للشيعة في مراحل تطوّر كتابة القرآن، من قبيل: الإعراب، وتنقيط الحروف المعجمة.

ويشتمل توحيد المصاحف على البحوث التالية: اختلاف المصاحف، ونماذج من اختلاف العامة، وقدوم حذيفة إلى المدينة، وعثمان يآتمر الصحابة، ولجنة توحيد المصاحف، وموقف الصحابة تجاه المشروع المصاحفي، وعام تأسيس المشروع، ومنجزات المشروع، وعدد المصاحف العثمانية، وتعريف عام بالمصاحف العثمانية.

وفي القسم الثالث تحدّث سماحته عن الأمور التالية: نماذج من مخالقات الرسم، تناقضات في الرسم العثماني، وغلو فاحش، والرأي الحاسم، وسبعة آلاف مخالفة في رسم الخط، وجدول تفصيلي يقارن بين رسم الكلمة بإملائها القديم ورسمها بإملائها

المعاصر.

والقسم الرابع يشتمل على «جدول نموذجي يعيّن مواضع الاختلاف من مصاحف الآفاق».

وفي الختام هناك بحثٌ تحت عنوان «القرآن في أطوار الأناقة التجويد».

المجلد الثاني —

ينقسم هذا الجزء إلى قسمين رئيسيين، وهما: «القراءة والقرءاء»؛ و«الناسخ والمنسوخ في القرآن».

القسم الأول: يحتوي على إنكار تواتر القراءات السبع إلى النبي الأكرم ﷺ.

ورأى أن جذور اختلاف القراءات تكمن في بداءة الخط، وخلوّه من النقط، وتجرّده من التشكيل، وتحكيم الدّوق والاجتهاد من قبل القرءاء. ورأى سماحته أن قراءة حفص عن عاصم هي وحدها القراءة المتواترة الصحيحة؛ لأن عاصم كان يقرأ بقراءة الجمهور. قال الشيخ معرفت: إن المراد من حديث «الأحرف السبعة» هو اللهجات، لا القراءات السبعة، وقال بأن المراد من السبعة هو الكثرة.

القسم الثاني: ضمن بيان مفهوم النّسخ يعمد سماحته إلى بيان اختلافه عن التخصيص وما سواه، وقال: كان النسخ في البداية يشمل التقييد والتخصيص أيضاً. ثم ذكر الشروط الخمسة للنسخ. وعمل على استعراض الآيات التي يدّعيها القائلون بالنسخ، ثمّ قام بنقدها وتقييمها.

وتفصيل البحوث في هذا الجزء على النحو التالي:

القسم الأوّل: القراءة والقرءاء:

أ. «القراءات في نشأتها وتطوّرها». وتشمل الأمور التالية:

١. القراءات في نشأتها الأولى، عوامل نشوء الاختلاف (تسعة موارد).
٢. وقفة عند مسألة تواتر القراءات. وتشتمل على: ١. تصريحات أئمّة الفنّ (ثمانية أشخاص)، ٢. أدلّة في وجه زاعمي التواتر.
٣. حديث الأحرف السبعة. وتشتمل على: ١. الحديث في روايات أهل البيت عليه السلام،

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢، ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

٢. الحديث في روايات أهل السنة، ٣. مناقشة إجمالية في مدلول الحديث، ٤. اختيار تفسير «الأحرف» باللغات، ٥. أنواع اختلاف القراءات، وعرضٌ لنماذج من هذا الاختلاف.

٤. القراءات بين الصحة والشذوذ: ويشتمل على الأبحاث التالية: ١. ضابط قول القراءة، ٢. الشروط الثلاثة للقبول (الأركان)، ٣. تحقيق هذه الأركان، ٤. مناقشة هذه الأركان.

٥. اختيارنا في ضابط القبول (إثبات تواتر القراءات)، ملاك صحة القراءة عندنا (ثلاثة ملاكات)، نصوصٌ إضافية عن أئمة أهل البيت عليهم السلام بشأن القرآن.

ب - طبقات القراء. ويشتمل على ما يلي: معاريف القراء طوال ثلاثة قرون، والطبقات الأولى إلى الثامنة، وتاريخ تدوين القراءات المشهورة، وحادث حصر القراءات في السبع، واستنكارات من العلماء على هذا الحصر، والزيادة على السبعة بثلاثة تمييزاً للعشرة، والقراء السبعة ومراتبهم، وملحوظات قصيرة هامة، وحفص وقراءتنا الحاضرة، وسبب اختيار الأمة لقراءة حفص، وقراءة حفص هي قراءة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وحفص لم يخالف شيخه عاصم في شيء من قراءته، وصلة الشيعة بالقرآن الوثيقة منذ الصدر الأول إلى العصر الحاضر، ومعجم معاريف القراء مرتباً على حروف الهجاء، والقراء المعروفون بالكُنَى أو الألقاب.

القسم الثاني: النسخ والمنسوخ في القرآن:

ويشتمل على الأبحاث التالية: النسخ والإصلاحات التشريعية، وسلسلة تدوين علم النسخ والمنسوخ، والتعريف بالنسخ، وحقيقة النسخ، والفرق بين النسخ والبداء (بهتانٌ مفضوح)، والفرق بين النسخ والتخصيص، وشروط النسخ الخمسة (وهي: ١. تحقق التناهي بين تشريعين، ٢. أن يكون التناهي كلياً، وفي جميع الجوانب، ٣. أن لا يكون الحكم السابق محدوداً بأمَدٍ معلوم، ٤. أن يتعلق النسخ بالتشريعات، ٥. التحفظ على نفس الموضوع في كلا التشريعين).

مضافاً إلى: صنوف النسخ في القرآن (المحتملة)، وهي: ١. نسخ الحكم والتلاوة معاً (مرفوضٌ عندنا)، ٢. نسخ التلاوة دون الحكم (فاسد)، ٣. نسخ الحكم دون

التلاوة (وهو المعروف)، والذي يكون على ثلاثة أنحاء: أ. نسخ مفاد آية بسنّة قطعية،
ب. نسخ مفاد آية بآية أخرى ناظرة إلى الأولى، ج. نسخ مفاد آية بأخرى غير ناظرة
إليها.

مضافاً إلى: شبهات حول النسخ في القرآن:

الأولى: استحالته على الله.

الثانية: إغراؤه بالجهل.

الثالثة: استلزامه الاختلاف بين الآيات.

الرابعة: عدم فائدة في وجود المنسوخ.

مضافاً إلى: عرض آيات منسوخة (ثمان آيات)، قائمة تفصيل المنسوخات حسب
ترتيب السور، جريدة الناسخ والمنسوخ في القرآن.

المجلد الثالث: المحكم والمتشابه —

تعرّض الشيخ معرفت في هذا المجلد إلى بحث موضوع «المحكم والمتشابه» في
القرآن. و«المتشابه» من وجهة نظره يعني «تماثل الوجوه بعضها من بعض، بحيث يشتهبه
فيها الحقّ والباطل». وإن بعض الآيات يراها من المتشابهات، ويعود سبب ذلك إلى
«ذكر المعاني السامية في إطار الألفاظ التي لا تستطيع الوفاء بها».

وفي قسم التأويل عمد سماحته إلى المقارنة بين لفظي التفسير والتأويل، ويرى أن
النسبة بينهما هي نسبة العموم والخصوص المطلق. وقد ذهب سماحته إلى الاعتقاد بأن
التأويل على أربعة معاني، ورابعها هو (الجري والتطبيق) في كلمات المعصومين. ثم
يستطرد في ذكر الآيات المتشابهة وتأويل الآيات.

ويمكن بيان فهرسة مباحث هذا الكتاب على النحو التالي:

القسم الأول: المحكم والمتشابه في القرآن: ١. التعريف بالمتشابه، ٢. القرآن
والتشابه، ٣. حقيقة التأويل، ٤. هل يعلم التأويل إلاّ الله؟ ٥. مَنْ هم الراسخون في
العلم؟

القسم الثاني: تعريف إجمالي بمذاهب سلفية أوجدت التشابه في وجه الآيات.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

القسم الثالث: نماذج من متشابهات القرآن، حيث اختصَّ الجزء الأكبر من هذا الكتاب بهذا القسم (من ٨٢ إلى ٤٦٢). وتم الحديث بشأن الكثير من الموارد، مع إيضاح تأويلها.

المجلد الرابع —

طبع للمرة الثانية سنة ١٤١٩هـ، في ٤١٨ صفحة. وقد بدأه سماحته بإهداء إلى نجله الشهيد.

والموضوع الرئيس لهذا المجلد جاء تحت عنوان: «المدخل إلى دراسة الإعجاز القرآني».

وقد ذكر سماحته قبل الدخول في «دلائل الإعجاز» ست عشرة مقدمة. ولكنه قبل ذكر هذه المقدمات يشير ضمن مقدمة مقتضبة إلى موضوع إعجاز القرآن، وأهمية الإعجاز البياني في عصر النزول وما إلى ذلك. أما المقدمات المذكورة فهي:

١. الإعجاز في مفهومه، حيث تعرّض - ضمن بيان المفردات - إلى امتياز القرآن في الجمع بين الإعجاز وبين كونه كتاباً تشريعياً.
٢. التحدي في خطوات، حيث قال بأن التحدي يعود إلى «جميع وجوه الإعجاز».
٣. سرّ الإعجاز، حيث يذكر وجوه الإعجاز في مختلف الآراء والنظرات، وهي في مجموعها عشرة وجوه، من الفصاحة والبلاغة، والأسلوب البديع والجديد (الذي لا هو شعر ولا هو نثر)، والنظام الصوتي العجيب، والمعارف السامية، والتشريعات الحكيمة، والبراهين الساطعة، والإشارات العلمية، والاستقامة في البيان وسلامته من التناقض، والإعجاز الخارجي.

٤. آراء ونظرات عن إعجاز القرآن.

أولاً: في دراسات السابقين (حيث تناول آراء أربعة عشر عالماً).

ثانياً: الإعجاز في دراسات اللاحقين (حيث تناول آراء عشرة علماء).

٥. القول بالصُرْفَة: حيث يتمّ الحديث في نهاية المطاف عن «الإعجاز الخارجي»،

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

وأن البعض يرى أن الإعجاز يعني «صرف الناس عن معارضته، حيث صرفهم الله تعالى عن أن يأتوا بحديثٍ مثله». وهنا يتعرّض سماحته إلى بيان حقيقة مذهب الصُّرْفة (مع ذكر التفاسير الثلاثة للصُّرْفة، ومناقشة عشرة آراء في هذا الشأن). وتحت عنوان: «مناقشة القول بالصُّرْفة» يجيب عن الأدلة المذكورة، مع الكشف - بطبيعة الحال - عن دوافع القائلين بالصُّرْفة أيضاً. ويذهب إلى الاعتقاد بأن ليس في كلام العرب ما يُضاهي القرآن الكريم.

٦. «الاطّراد من روائع البديع»، و«إنما يعرف ذا الفضل من الفضل ذووه»، من بين عناوين هذا القسم. حيث يتمسك بشهادات أهل الفن لإثبات الإعجاز القرآني، ثم يواصل الكلام بذكر ثلاثة أدلة في دحض شبهة الصُّرْفة، وهي:

أ. مخالفة الصُّرْفة لظاهرة التحدي القائمة على المباهاة، ولا مباهاة على صنيع لا ميزة فيه سوى سلطة صانعه على منع الآخرين قهراً من مماثلته.

ب. لو كان الأمر كذلك لكان ينبغي أن يتعجبوا من أنفسهم هذا التحول المفاجئ لهم، حيث كانوا بالأمس قادرين، بينما أصبحوا اليوم عاجزين.

ج. لا مباهاة مع مسلوب القدرة. ثم يدخل سماحته في طرح تفصيل الأدلة^(٢٣).

٧. شهادات وإفادات، حيث يتعرّض في هذا القسم إلى شهادة العرب بسماوية القرآن وإعجازه.

٨. جذبات وجذوات، حيث يشير إلى الجاذبية الروحية للقرآن والتي تجتذب الإنسان، ويذكر لذلك أمثلة: (نصاري نجران)، و(سويد بن الصامت الشاعر)، و(بكاء النجاشي ملك الحبشة). ثم ينتقل إلى قرعات وقمعات خطاب القرآن للنفوس الكافرة والمضطربة، ويذكر لذلك أمثلة: (أمّ جميل حمالة الحطب)، و(أمية بن خلف).

٩. محاججات ومخاصمات، ويختص بمحاجة المشركين، من أمثال: النضر بن الحارث، وعبد الله بن الزبير، وغيرهما، وإجابات القرآن في هذا الشأن.

١٠. مفاخرات ومساجلات.

١١. سخافات وخرافات، حيث يتعرّض فيه إلى المحاولات البائسة التي قام بها

بعض الأشخاص في معارضة القرآن. ويذكر في المجموع عشرة أسماء، ومنها: مسيلمة الكذاب، وسجاح بنت الحارث التميمية، وطلحة بن خويلد الأسدي، وآخرون.

١٢. محاكاة وتقاليد صيبانية، وفيه يتعرّض إلى جماعات زعمت أن بإمكانها معارضة القرآن من خلال المجيء بتلفيقات غريبة، اقتباساً من أسلوب القرآن، ومن نفس تعابير، في تقليدٍ أعمى، لا براعة فيه، ولا جمال، سوى أنها سخافات وخرافات لا يتعاطاها ذو عقلٍ حكيم، من قبيل: ما جاء في رسالة «حُسن الإيجاز»، التي زعم كاتبها - وهو مسيحيٌّ متطرّف - أنه عارض القرآن بقوله: «الحمدُ للرحمن، ربّ الأكوان، الملك الديان، لك العبادة وبك المستعان، اهْدِنَا صراطَ الإيمان»... كما أشار إلى فرقة البابية والبهائية ولوح الحمد وما إلى ذلك، وأشار إلى فرقة القاديانية وتوهم الوحي على غلام أحمد القادياني.

١٣. مصطنعات وتلفيقات هزيلة، حيث يجيب فيه عن التوهم الباطل القائم على حذف بعض سور القرآن.

١٤. مقارنة عابرة، حيث يجري فيه مقارنة عابرة بين كلام الله تعالى النازل قرآنًا وبين كلام فصحاء العرب المعاصرين للنزول.

١٥. أجواء مفعمة بالأدب الرفيع أحاطت بعهد نزول القرآن، حيث يرى سماحته أن الشعراء العرب الأوائل كانوا على درجة عالية من رفعة الأدب وسمو البلاغة، ولذلك يسوق بعض النماذج التي تمثل بعض الشعراء الأوائل الذين انجذبوا إلى القرآن والإسلام.

المجلد الخامس —

طبع عام ١٤١٩هـ، في ٧٣٧ صفحة. وهو يبحث عن «دلائل الإعجاز»، حيث يختص هذا المجلد ببحث الإعجاز البياني والعلمي والتشريعي؛ إذ يهتم سماحته بهذه الأبعاد الثلاثة، مع ذكر بعض تفريعاتها.

الباب الأول: الإعجاز البياني (بديع نظمه وعجيب رصفه).

ويشتمل هذا الباب على عشرة أقسام: ١- دقيق تعبيره ورقيق تحبيره، ٢- طرافة

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

سبكه وغرابة أسلوبه، ٣. عذوبة ألفاظه وسلامة عباراته، ٤. تناسق نظمته وتناسب نغمه، ٥. تجسيد معانيه في أجراس حروفه، ٦. تلاؤم فرائده وتآلف خرائده، ٧. حسن تشبيهه وجمال تصويره، ٨. جودة استعارته وروعة تخيله، ٩. لطيف كنايته وظريف تعبيره، ١٠. روائع من فنون بدائعه.

وفي الختام يستطرد في بحث دلائل الإعجاز البياني، حيث يتناول بحث «فصاحة القرآن في كفة الميزان»، مع ذكر خلاصة لكتاب «الطراز»، للأمير يحيى بن زيد العلوي (في حدود ثمانين صفحة). ويختتم هذا القسم برسالة الزمخشري في إعجاز سورة الكوثر.

المجلد السادس —

طبع هذا الكتاب عام ١٤١٧هـ، في ٤٢٠ صفحة. ويشتمل على:

الباب الثاني من مباحث دلائل الإعجاز: وهو يشتمل على مباحث الإعجاز العلمي على النحو التالي: ١. إشارة عابرة عن أسرار الطبيعة، ٢. هل القرآن مشتمل على جميع العلوم؟ ٣. هل وقع التحدي بالجانب العلمي؟ ٤. الماء أصل الحياة، ٥. كيفية نشأة الحياة، ٦. منشأ تكوين الجنين، ٧. الرجوع والصدع، ٨. الفضاء يتمدد، ٩. تخلخل الهواء في أطباق السماء، ١٠. الغلاف الهوائي حجاب حاجز، ١١. ماسكة الفضاء (الجاذبية العامة)، ١٢. الرثق والفتق، ١٣. السحب، ١٤. التبخر والإشباع والتكاثف، ١٥. الماء الأجاج، ١٦. مسيرة الأرض والجبال، ١٧. مدّ الظلّ وقبضه، وما إلى ذلك.

ثمّ يستطرد في بحث الأخبار الغيبية، والتي تشتمل على الماضي والحاضر والمستقبل.

الباب الثالث: الإعجاز التشريعي.

ويشتمل هذا الباب على الأبحاث التالية: ١. معارف سامية وشرائع وافية، ٢. المثل الأعلى في الإسلام، ٣. صفات المجد في القرآن، ٤. تقديس مقام الأنبياء والرسول، ٥. شمول الدعوة وعموم الرسالة، ٦. عقيدة اليونان الأساطيرية، ٧. القرآن في تشريعاته

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

الراقية، ٨ لمحة عن بنية التشريع الإسلامي، ٩- شرائع التوراة التعنُّتية، ١٠- القوانين الرومانية، ١١- لا شعوبية في الإسلام، ١٢- الإسلام يرفض الطبقية، ١٣- الحرية والمساواة في ظل الإسلام.

يذهب المؤلف إلى الاعتقاد بأن القول باشتغال القرآن على جميع العلوم لا دليل عليه، وأن الله قد أشار إلى بعض أسرار الطبيعة في بعض المناسبات، وهذا المقدار يكفي للباحثين عن الحقيقة لإثبات أن القرآن كتاب سماوي.

وينتهي هذا المجلد بفهرسة (الآيات، والأحاديث، والأعلام، والأشعار، والفرق والمذاهب، والبلدان والأماكن، والجماعات والقبائل، وفهرست الكتاب).

تنويه: إن هذا الكتاب، الذي طبع حتى الآن بمختلف الطباعات، سوف يخرج في القريب العاجل بطبعة مشتملة على أحدث تصحيحات المؤلف.

٤. تلخيص التمهيد (موجز دراسات مبسطة عن مختلف شؤون القرآن الكريم) —

المؤلف: الشيخ محمد هادي معرفت. الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة. مجلدان (عدد الصفحات: ٥٢٧ صفحة). الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ. عدد النسخ: ٢٠٠٠ نسخة. القطع: وزيري^(٢٤).

أشار المؤلف في مقدمة الكتاب إلى أن كتاب التمهيد بأجزائه الستة أكبر من أن يصلح ليكون مادة دراسية في المراكز العلمية، ولذلك ارتأى ضرورة تلخيصه. وهو أمرٌ نجح في تحقيقه في صيف عام ١٤٠٩هـ، أثناء إقامته في قرية فردو، المجاورة لمدينة قم المقدسة، حيث طبع في شهر ذي الحجة من عام ١٤٠٩هـ.

وقد تم تلخيصه من خلال اتباع أسلوب نصف استدلال، مع حذف الكثير من الأمثلة والنماذج.

القسم الأول: (الوحي والقرآن)؛ والقسم الثاني: (تاريخ القرآن)، خلاصة المجلد الأول؛ والقسم الثالث: (القراءات و...); والقسم الرابع: (الناسخ والمنسوخ)، خلاصة المجلد الثاني؛ والقسم الخامس: (المحكم والمتشابه والتأويل)، تلخيص الجزء الثالث.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

٥. آموزش علوم قرآن [ترجمة فارسية لكتاب التمهيد في علوم القرآن] —

المترجم: أبو محمد وكيلى. الناشر: مركز الطباعة والنشر التابع لمنظمة الإعلام الإسلامى. عدد النسخ: ٣٠٠٠. الطبعة الأولى، سنة ١٣٧١هـ.ش. القطع: وزيري. الموضوع: علوم القرآن. ثلاثة أجزاء (الجزء الأول في ٤٩٠ صفحة، والجزء الثاني في ٥١٢ صفحة، والجزء الثاني في ٦٦٤ صفحة).

إن هذا الكتاب هو ترجمة فارسية لكتاب «التمهيد في علوم القرآن» (ثلاثة أجزاء)، واختلافه الوحيد عنه يكمن في تنظيمه على شكل دروس متعددة، ويحتوي كل كتاب في نهايته على بعض الأسئلة النموذجية.

ويشتمل الجزء الأول على دروس من الدرس الأول إلى الحادي والخمسين، والجزء الثاني إلى الدرس السادس والتسعين، والجزء الثالث إلى الدرس الثامن والثلاثين بعد المئة.

٦. العلوم القرآنية —

المؤلف: محمد هادي معرفت. الناشر: مؤسسة فرهنگي انتشاراتي التمهيد، قم المقدسة، ١٣٧٨هـ.ش. طبعة ياران. في ٤٩٦ صفحة. القطع: رقعي. (وهو خلاصة لأجزاء التمهيد في علوم القرآن وصيانة القرآن من التحريف).

يتعرض المؤلف في مقدمته إلى ضرورة البحث، مع بيان جذور العلوم القرآنية، والتعريف بكتاب التمهيد في علوم القرآن. وقد تم تنظيم الكتاب في تسعة فصول، لينتهي بفهرسة الأعلام والمصادر.

وفي عام ١٣٧٩هـ.ش صدر للمؤلف كتاب آخر تحت عنوان (العلوم القرآنية)، وهو أيضاً تلخيص للتمهيد وصيانة القرآن، مع فارق أنه يشتمل على مباحث وفصول إضافية، من قبيل: حجّة ظواهر القرآن، والدلالة في القرآن، وقصص القرآن، وأقسام القرآن، وأمثال القرآن، وحذف فصول أخرى، من قبيل: ظاهرة الوحي، ونزول القرآن، وجمع وتأليف القرآن، ودفع شبهة التحريف.

وأما الفصول التي يشترك فيها كلا الكتابين (٤ - ٨) فهي: القراء والقراءات

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

السبع، والنسخ في القرآن، والمحكم والمتشابه، والوجوه والنظائر في القرآن، والإعجاز القرآني. وسوف يتمّ التعريف بهذا الكتاب في هذا القسم. وفي ما يلي نستعرض العناوين غير المتكرّرة في كتاب «العلوم القرآنية»، المطبوع سنة ١٣٧٨هـ.ش، على نحو الإجمال:

الفصل الأوّل (ظاهرة الوحي): تعرّض الكاتب في هذا الفصل إلى التعريف بظاهرة الوحي، والوحي في اللغة والقرآن، وأقسام الوحي الرسالي، وإمكان الوحي، وروحانيّة الإنسان، وكيفية نزول الوحي، وقصّة ورقة بن نوفل، وأسطورة الغرائق، وكتاب الوحي، ولغة الوحي، ووحانيّة بنية القرآن.

الفصل الثاني (نزول القرآن): تمّ تناول الكثير من العناوين التفصيلية في هذا الفصل، وهي عبارة عن: نزول القرآن، وبداية نزول القرآن، وانقطاع نزول الوحي لمدة ثلاث سنوات (الفترة)، ومدة النزول، وأوّل آية وسورة نزلت، وآخر آية وسورة نزلت، والصور المكيّة والمدنية، وفوائد معرفة المكي والمدني، والمعيّار والملوك في معرفة المكي والمدني، وشبهات وردود حول الصور المكيّة والمدنية، وترتيب النزول، والصور المختلف فيها، وآيات مستثنيات، وأسباب النزول، وسبب النزول أو شأن النزول، والتنزيل والتأويل، والتوظيف الفقهي لشأن النزول والتنزيل والتأويل، والوصول إلى أسباب النزول، وحضور ناقل السبب، وأسماء وأوصاف القرآن، ومفهوم السورة والآية، وأسماء السور، وتعدّد أسماء بعض السور، والاسم الجامع لبعض السور، وإعراب أسماء السور، وعدد السور والآيات.

الفصل الثالث (جمع وتأليف القرآن): ويبحث فيه عن العناوين التالية: جمع وتأليف القرآن، صفة مصحف الإمام عليّ عليه السلام، ومصير مصحف الإمام عليّ عليه السلام، وجمع زيد بن ثابت، ومنهج زيد في الجمع، ومصاحف الصحابة، وتوحيد المصاحف، وخصائص المكي، والمصاحف العثمانية، ورأي خاطي، وظهور الخطّ العربي، والقرآن ومراحله التكاملية.

الفصل التاسع (دفع شبهة التحريف): يعتمد المؤلّف في هذا الفصل إلى دفع شبهة التحريف، حيث بدأ أولاً بتعريف التحريف لغةً واصطلاحاً، ومن ثمّ صار إلى تعداد أدلّة نفي التحريف ضمن سبعة أقسام، ليتحوّل بعد ذلك إلى ردّ تهمة ومنشأ القول

بالتحريف، وروايات أهل السنّة، وفاجعة كتاب الفرقان، وروايات الأئمة عليهم السلام. ثمّ يقدم تقريراً عن كتاب «فصل الخطاب». وفي الختام فهرست بالأعلام والمصادر.

٧. علوم قرآني —

التعريف الإجمالي —

تلخيص: الشيخ محمد هادي معرفت. الناشر: مؤسّسة فرهنگي انتشاراتي التمهيد وسازمان مطالعة وتدوين كتب علوم إنساني دانشگاهها (سمت). تاريخ النشر: خريف عام ١٣٧٩ هـ.ش. الطبعة الأولى. مجلّد واحد (في ٣٢٧ صفحة). عدد النسخ: ٥٠٠٠. طبعة وزارة الشؤون الخارجية. (وهو تلخيص التمهيد في علوم القرآن وصيانة القرآن من التحريف).

لقد دعت الحاجة المتزايدة في الجامعات إلى المناهج الدراسية - وخاصة في مجال العلوم الإنسانية -، ومحدودية الإمكانيات في المراكز العلمية والتحقيقية، إلى قيام مؤسّسة الدراسات وتأليف الكتب في مجال العلوم الإنسانية للجامعات (سمت) بعمل مشترك مع مؤسّسة التمهيد الثقافية؛ لنشر كتاب «علوم قرآني»، لطلاب فرع الإلهيات وعلوم القرآن والحديث. وقد عمد المؤلّف في هذا الكتاب إلى إعادة صياغة كتاب «التمهيد في علوم القرآن»، و«صيانة القرآن من التحريف»، بما يتناسب والمستوى العام في الحوزة، ومرحلة الماجستير في الجامعات.

مقدمة المؤلّف: يتعرّض المؤلّف في المقدمة إلى لفظ القرآن، واعتباره أصيلاً، واختلاف العلوم القرآنية عن المعارف القرآنية، وضرورة البحث في العلوم. وضمن التعريف بالمحقّق الأول في هذا المجال (يحيى بن يعمر) قام بذكر جدول تفصيلي بواحد وسبعين كتاباً مستقلاً، مع التعريف ببعض الآثار بوصفها مقدّمات للتفاسير. وعرف بكتابي: «البرهان في علوم القرآن»؛ و«الإتقان في علوم القرآن»، بوصفهما من أهمّ الكتب في هذا المجال.

الفصل الأول: لقد خصّ المؤلّف الفصل الأوّل بالقراء والقراءات السبع. وتناول فيه المسائل على الترتيب التالي: ١. تعريف القراءة، ٢. عوامل اختلاف القراءات، ٣.

القرء السبعة ورواتهم، ٤. تواتر القراءات السبع، ٥. حديث الأحرف السبعة وارتباطه بالقراءات السبع، ٦. ضابط تشخيص القراءة الصحيحة، ٧. الضابطة المقبولة، ٨. تدوين القراءات المعروفة، ٩. حصر القراءات بالقراءات السبع، ١٠. خصائص قراءة حفص، ١١. علاقة الشيعة الوثيقة بالقرآن، ١٢. حجّة القراءات السبع.

وكلامه الأخير كما يلي: «إن القرآن الذي نزل من عند الله على النبي الأكرم ﷺ ليس سوى كتاب واحد، وهو القرآن الذي يدافع عنه المسلمون. والقراءة الصحيحة هي التي أخذها الجمهور من النبي، وهي القراءة التي يتوارثها المسلمون جيلاً بعد جيل، ولا ربط لها بقراءات القرءاء، التي هي نتاج اجتهاداتهم الشخصية»^(٢٥).

الفصل الثاني: يختص هذا الفصل ببحث «حجّة ظواهر القرآن»، حيث تناول فيه المؤلف مقدّمة مع الأبحاث الخمسة التالية:

المقدّمة: قال فيها الأستاذ: إن القرآن مفهوم للمطلّعين على اللغة العربية. ثمّ أجب عن الشبهة القائلة بأن «لغة الوحي» غير قابلة للفهم، ولا يمكن منه إلّا الفهم الظاهري، وبذلك يكون الطريق إلى فهم حقيقته مغلقاً.

القسم الأوّل: يجيب عن الاحتمال القائل بعدم وحيانية ألفاظ القرآن وتنظيم عباراته.

القسم الثاني: يتمّ فيه توجيه الخطاب إلى الذين يقولون: «إن ألفاظ القرآن كلام الله، وعليه يجب أن لا تكون مشابهة لألفاظ الناس».

القسم الثالث: ضمن تعريف التفسير والتأويل يذهب إلى الاعتقاد بأن التأويل يكون في مورد ينطوي فيه الكلام على شبهة وحيرة. ومن هنا يعمد المؤلّ إلى إعادة الظاهر الذي يثير الشبهة إلى وجهه الصحيح.

القسم الرابع: يعتبر فيه بُعد البطن مفهوماً واسعاً كامناً خلف ستار الظاهر، وفي ظلّ ظروفٍ يجب استخراج هذا المفهوم الواسع من البطن، وهذا الاستخراج هو الذي يطلق عليه مصطلح التأويل.

القسم الخامس: يقوم فيه المؤلف من خلال توظيف قانون السبّر والتقسيم إلى بيان ضابط للتأويل، ويقول في ذلك: «يجب علينا أن نأخذ جميع الخصائص المحفوظة

بالآية بنظر الاعتبار، ومقارنتها بأهداف الآية، والاحتفاظ بكل ما يرتبط بالأهداف، ونبذ الأمور الأجنبية الأخرى. وفي الختام نعتبر الخصائص الباقية هي الملاك لأصل الحكم»^(٢٦).

الفصل الثالث: موضوع هذا الفصل هو «الدلالة في القرآن». وهو بحث تناولته المؤلف ضمن المحاور التالية: ١. أقسام الدلالة، ٢. المفهوم والمنطوق، ٣. القصر والاختصاص، ٤. العام والخاص، ٥. المطلق والمقيّد، ٦. المُجْمَل والمُبَيَّن، ٧. الحقيقة والمجاز، ٨. التشبيه والاستعارة، ٩. الكناية والتعريض.

الفصل الرابع: يبحث هذا الفصل في «الوجوه والنظائر في القرآن». ويشتمل هذا الفصل على المباحث الآتية: ١. تعريف الوجوه والنظائر، ٢. أقسام الوجوه والنظائر، ٣. الحروف المقطّعة، ٤. النظريات المختلفة بشأن الحروف المقطّعة، ٥. توظيف الحاسوب في ما يتعلق بالحروف المقطّعة.

الفصل الخامس: في هذا الفصل يتمّ بحث مسألة «المحكم والمتشابه» ضمن المحاور الخمسة التالية: ١. المتشابهات في القرآن، ٢. الإحكام والتشابه، ٣. سبب وجود المتشابه في القرآن، ٤. مَنْ هم الذين يعلمون تأويل المتشابهات في القرآن؟ ٥. نماذج من الآيات المتشابهات.

وفي القسم الثاني من هذا الفصل يتمّ تناول واحدة من النظريات الخاصة بالمؤلف (المتشابه الأصلي والعرضي)، حيث يقول: إن التشابه تارة يكون أصلياً، وتارة أخرى يكون عرضياً. والتشابه الأصلي يعني أن يحدث التشابه بشكلٍ طبيعيٍّ بسبب ضيق الألفاظ واتساع المفاهيم، وأما التشابه العرضي فهو الذي يحدث بعد احتدام البحوث الجدلية والكلامية والفلسفية، حيث تتحوّل الآيات المحكمات لتندرج ضمن الآيات المتشابهات.

وأما في القسم الثالث من هذا الفصل فيرى المؤلف وجود المتشابه بفعل «بيان المعاني العميقة بواسطة الألفاظ العربية المتداولة».

الفصل السادس: موضوع هذا الفصل هو «النسخ في القرآن». وقد تمّ بحثه ضمن المحاور التالية: ١. أهميّة بحث النسخ، ٢. حكمة النسخ، ٣. تعريف النسخ، ٤. شرائط

النسخ، ٥. حقيقة النسخ، ٦. تشابه النسخ والبداء، ٧. أنواع النسخ، ٨. عدد الآيات المنسوخة، ٩. شبهات حول النسخ.

يذهب الأستاذ معرفت إلى الاعتقاد بأن حقيقة النسخ عبارة عن تأخير البيان إلى وقت الحاجة.

وفي المحور السابع قام بتقسيم النسخ إلى أربعة أنواع. والنوع الأخير منها هو (النسخ المشروط)، والذي يُعدّ من إبداعات سماحته، بمعنى أن النسخ ليس مطلقاً، وإنما هو مشروط بالشروط الخاصة لتلك المرحلة، ومع تفسير تلك الشرائط يُنسَخ الحكم السابق، ويتمّ تشريع الحكم المناسب، فإنّ عادت الشرائط السابقة عاد الحكم المنسوخ إلى الظهور^(٣٧).

وفي المحور الثامن يرى عدد الآيات المنسوخة أكثر من عشرين آية، وأكثرها من نوع النسخ المشروط.

وفي المحور التاسع يجيب عن أربع شبهات بشأن التشابه.

الفصل السابع: يبحث فيه المؤلف موضوع «إعجاز القرآن». ويتناوله ضمن ستة محاور: ١. سابقة البحث، ٢. المعجزة ضرورة دفاعية، ٣. تشخيص الإعجاز، ٤. وجوه إعجاز القرآن، ٥. تحدّي القرآن، ٦. أبعاد الإعجاز (البياني، العلمي، التشريعي).

الفصل الثامن: في «القصص القرآني». ويشتمل على المحاور التالية: ١. دور القصة، ٢. خصائص القصص القرآني، ٣. أهداف القصة، ٤. واقعية القصص القرآني، ٥. سرّ التكرار في القصص القرآني، ٦. اختلاف القصص بين القرآن والعهدين.

يرى الأستاذ معرفت أن القصص القرآني هو انعكاسٌ لتجارب واقعية لحياة الإنسان؛ لغرض الاعتبار بها، ولا تنطوي على أيّ ناحية تخيُّلية. وعدّد سماحته خصائص القصص القرآني كما يلي:

١. اختيار القصة على أساس الغاية الرئيسة للقرآن الكريم (الهداية).
٢. الواقعية المطلقة.
٣. التربية والتعليم (دون التسلية، وقضاء الوقت).

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢، ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

فالهدف من القصة - على ما يراه سماحته - هو التربية غير المباشرة، وتحفيز الفكر، وبيان الحقائق، وإحياء الفكر الديني على أسس الموازين الصحيحة، وشاهد صدق على النبوة، وتمهيد الأرضية لنشر الدعوة، وتسكيناً لقلب الرسول والمؤمنين. وفي المحور الرابع يجيب عن «رمزية القصص»، ويرى أن «السّرّ في تكرار القصص» يكمن في اختلاف وتنوع أهداف القرآن. ويجيب سماحته عن السؤال القائل: «لماذا لم يردّ في القرآن سوى الأنبياء من منطقة الشرق الأوسط؟»، مبيّناً اختلاف قصص القرآن عن قصص العهدين على النحو التالي:

- ١- إن قصص العهدين ذات صبغة تاريخية، دون أن تلتزم بأيّ ضمانات لإثبات صحتها من سقمها. أما القصص القرآني فيبتعد عن الخوض في التوثيق التاريخي، ويركّز على الأهداف التربوية فقط.
- ٢- إن القصص القرآني بريء من الخنا والرذيلة، ويحافظ على قداسة الأنبياء والذات الإلهية.

الفصل التاسع: لقد خصّ المؤلف هذا الفصل ببحث «أقسام القرآن»، عبر المحاور التالية: ١- أقسام القرآن الصريحة، ٢- أقسام القرآن الواردة بصيغة النفي، ٣- الأقسام التقديرية، ٤- عطف القسم، ٥- موارد القسم في القرآن. يذهب المؤلف إلى الاعتقاد بأن القسم في القرآن يرمي إلى بيان أهميّة المسألة، وأن القسم هو مزيج من التأكيد والتشبيه. وقد بادر سماحته إلى الإجابة عن السؤالين القائلين:

- ١- لماذا يلجأ الله إلى القسم؟
 - ٢- لماذا يُقسم الله بأشياء من قبيل: الشجر؟
- وعمد سماحته إلى بيان أنواع الأقسام الأربعة، مشيراً إلى واحد وثمانين مورداً، وتسعة وعشرين سورة صريحة في استعمال القسم. ويعدّد خمسة عشر مورداً في ستّ سور اشتملت على أقسام بصيغة النفي. وفي ما يتعلّق بالأقسام التقديرية (أن تقترن اللام بحرف الشرط) يُشير سماحته إلى بعض الموارد، معتبراً ٦١٢ مورداً من هذا القبيل.

وبعد الإشارة إلى عطف القسَم يعمد سماحته في القسم الأخير إلى تقسيم موارد القسَم في القرآن إلى ثلاثة أقسام رئيسة، وذلك على النحو التالي:

١. مبدأ الوجود.

٢. سرّ الوجود.

٣. الحياة الخالدة.

الفصل العاشر: وهو الفصل الأخير من هذا الكتاب. وقد أُفرد لبحث «أمثال

القرآن»، من خلال المحاور التالية:

١. الإيجاز والإيفاء وحُسن البيان.

٢. ضرب الأمثال في القرآن.

٣. أنواع التمثيل في القرآن، وهي على أنحاء:

أ. تجسيد المفاهيم الذهنية بشكل محسوس.

ب. تجسيد الحالات النفسية والروحية والمعنوية.

ج. تجسيد النماذج الإنسانية البارزة.

د. تجسيد الأحداث الجارية.

هـ. تجسيد الأوصاف العينية.

و. تجسيد القصص التي أصبحت مَضْرِباً للمَثَل.

٤. نماذج من الأمثال المقتبسة من القرآن.

يذهب الشيخ معرفت إلى القول بأن التمثيل أو المَثَل واحدٌ من خصائص البيان القرآني، وبذلك يترك التأثير الأعظم على السامع والمخاطب. يقول: «إن كلّ واحد من أمثال القرآن يجسّد حالةً تعتلج في الدواخل، وتبرز على شكل خيالٍ، فتجعل منها القوّة الواهمة حقيقةً ملموسة».

وذكر سماحته - نقلاً عن ابن الأثير - ثلاث خصائص للتمثيل، وهي: المبالغة،

والبيان، والإيجاز. ويرى أن الأمثال في القرآن على ثلاثة أنواع، وهي:

١. استعمال عبارات قصيرة تحتوي كلّ واحدة منها على قصّة كاملة.

٢. الأمثال التي استعملها القرآن عن تاريخ الإنسان ومصائر الأمم السابقة؛ بغية

الاعتبار بها.

٣. الأمثال التي تجسّد الصفات أو الحالات الداخليّة للأفراد أو الجماعات، الصالحة أو الطالحة.

قسم المصادر: وفي هذا الفصل يتمّ التعريف بمئة وأربعين مصدراً لهذا الكتاب.

٨. علوم قرآني —

تقرير دروس الشيخ معرفت. المقرّر: محمد جواد إسكندرلو. الناشر: سازمان حوزة ها ومدارس علمية خارج أز كشور، قم. الطبعة الأولى، عام ١٣٧٩ هـ.ش. عدد النسخ: ٢٠٠٠. القطع: رقعي. في ٤٣١ صفحة.

تمّ إعداد هذا الكتاب من قبل مؤسّسة الحوزات والمدارس العلمية في الخارج، لأربع مراحل على مستوى البكالوريوس لطلاب هذه المؤسّسة. ويقع الكتاب في مقدّمة وعشرة فصول. ويحتوي في المجموع على ٦٣ درساً. وفي ختام كلّ درس هناك خلاصة، مع أسئلة نموذجية.

القسم الأوّل: الوحي.

القسم الثاني: نزول القرآن.

القسم الثالث: تدوين القرآن.

القسم الرابع: قراءات القرآن.

القسم الخامس: إعجاز القرآن.

القسم السادس: الإعجاز البياني للقرآن.

القسم السابع: استحالة تحريف القرآن.

القسم الثامن: النسخ والمنسوخ.

القسم التاسع: المحكم والمتشابه.

القسم العاشر: متشابهات القرآن والمذاهب الكلامية.

٩. آموزش علوم قرآني —

إعداد وتنظيم ونشر: مؤسسة التمهيد الثقافية، عام ١٣٨١ هـ.ش. مجلّد واحد

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢، ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

(١٩٠ صفحة). القطع: وزيري. اللغة: الفارسية.

لقد تمّ تأليف كتاب «آموزش علوم قرآني» بلغة مبسطة تهدف إلى تعليم القرآن في المستويات الابتدائية في الحوزة والمدارس والمؤسسات القرآنية. وهناك أسئلة نموذجية في نهاية كل درس، حيث تمّ تنظيم محتوى نظريات الشيخ معرفت ضمن اثنين وعشرين درساً.

ويشتمل الكتاب على المحاور التالية: التعريف بالعلوم القرآنية، وظاهرة الوحي، ونزول القرآن، وأسباب النزول، وكتاب الوحي، والسور المكية والمدنية، وأسماء وأوصاف القرآن، وجمع وتأليف القرآن، والاختلاف في القرآن، والمحكم والمتشابه، والحروف المقطعة، وقصص القرآن، وأقسام القرآن، وأمثال القرآن، وإعجاز القرآن، وأبعاد الإعجاز القرآني، ودفع شبهة التحريف.

١٠. شبهات وردود حول القرآن^(٢٨) —

المؤلف: الشيخ محمد هادي معرفت. تحقيق: مؤسسة التمهيد. الناشر: مؤسسة التمهيد الثقافية، قم. سنة النشر: ١٤٢٣ هـ - ١٣٨١ هـ.ش. الطبعة الأولى. مجلد واحد (٦٠٧ صفحة). القطع: وزيري.

إن هذا الكتاب عبارة عن إجابات عن الشُّبُهات المثارة ضدّ القرآن الكريم، حيث يسعى المؤلف إلى الوصول إلى أحدث الشبهات، والإجابة عنها بأجوبة دقيقة ومحكمة.

وقد عمد سماحته إلى تقسيم الكتاب إلى خمسة أبواب:

الباب الأول: هل للقرآن من مصادر؟ —

لقد ذهب المؤلف في هذا الباب - الذي تمّ تنظيمه ضمن عنوانين، وهما: «الوحي مصدر القرآن الوحيد»؛ و«مقارنة عابرة بين القرآن وكتب سالفه محرّفة» - إلى خلاف ما ذهب إليه المستشرقون، وقال بأن المصدر الوحيد للقرآن هو الوحي الإلهي، وأن

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

اعتماد القرآن على هذا المصدر الوحيد هو سرّ الاتفاق والتشابه بين الأديان الإبراهيمية. ومن خلال المقارنة العابرة التي يقيمها سماحته بين القرآن والعهدين يشير إلى امتيازات القرآن، وانحرافات الخصوم.

الباب الثاني: القرآن وثقافات عصره —

خصّ الأستاذ معرفت الباب الثاني بالحديث عن القرآن وثقافة العصر، وذلك ضمن المحاور التالية: ١. التأثر بالبيئة، ٢. ثقافات جاهليّة كافحها الإسلام، ٣. خرافات جاهليّة بائدة (الجنّ، وأوصاف جاءت على مقاييس العامة، وكلام عن السحر في القرآن، وهل تأثر القرآن بالشعر الجاهلي؟ وهل في القرآن تعابير جافية؟). ويذهب المؤلّف إلى الاعتقاد بأن القرآن وإن نزل خطاباً للعرب المعاصرين لرسول الله ﷺ، إلّا أن اللغة العربية المعاصرة للنزول لا تحول دون الخطاب العالمي والخالد للقرآن.

وقد أجاب سماحته عن مدّعيات المستشرقين القائمة على تأثر القرآن بعناصر من الثقافة الخرافيّة للعرب، من قبيل: الجنّ والشيطان والسحر والإصابة بالعين وأحكام النساء، بأجوبة مستدلّة. ويعتبر إنكار السحر والإصابة بالعين من إبداعات الشيخ معرفت في هذا القسم.

وهو يرى أن استعمال القرآن لألفاظ من الثقافة الجاهلية يأتي من باب الجرّي، دون الاعتقاد بالمبنى الباطل الذي عليه المخاطب.

الباب الثالث: موهم الاختلاف والتناقض —

يذهب الأستاذ معرفت إلى الاعتقاد بأن عدم وجود التناقض في الآيات واحداً من أبعاد الإعجاز في القرآن الكريم، ويجيب عن جميع الأقوال الموهمة للتناقض. ويرى أن الاختلاف في القراءات لا ينهض دليلاً على وجود الاختلاف في القرآن؛ لأن القرآن ماهيّة منفصلة عن الاختلاف بشأن الأمور العارضة، وإن هذه الأمور العارضة إنما ظهرت بعد نزول القرآن الكريم.

الباب الرابع: هل هناك في القرآن مخالفات؟ —

يتعرّض الأستاذ معرفت في هذا الباب - ضمن عناوين، من قبيل: مخالفات علمية، وأخطاء تاريخية، وشبهة وجود اللحن في القرآن، وموارد زعموا فيها مخالفات في عود الضمير - إلى ذكر موارد زعم المستشرقون أنها تمثل مخالفة القرآن للحقائق العلمية والتاريخية والأدبية الثابتة، ويجب عن كلّ واحدٍ منها.

الباب الخامس: القصص القرآني —

لقد عمد المؤلف - ضمن البحث في مورد أسلوب القصص القرآني، وخصائص قصص القرآن، وأهداف القصص في القرآن، والحكمة من ظاهرة التكرار في القصص، والحرية الفنية في قصص القرآن، وتجسيد الحقائق في إطار القصص، واعتبار القصص القرآني معبراً عن أحداث واقعية - إلى الإجابة عن الكثير من الشبهات بشأن القصص القرآني، من قبيل: مصير بني إسرائيل، وأبناء آدم، وطوفان نوح، وما إلى ذلك من الأمور.

لقد تمّ الفراغ من هذا الكتاب في مدينة مشهد المقدّسة، في يوم الجمعة الموافق للسادس عشر من ربيع الآخر سنة ١٤٢٣ هـ (١٣٨١/٤/٧ هـ.ش)، وتشتمل ملحقاته على فهرست تفصيليٍّ للآيات، وفهرست المحتويات، في ٢٩ صفحة، وبلغ عدد المصادر ١٨٥ مصدراً.

- يتبع -

الهوامش

(١) لقد تمّ التعريف بهذا الكتاب في ترجمة كتاب (تفسير ومفسّران) بالتفصيل. ولذلك نكتفي هنا بذكر الأمور العامة.

في ما يتعلّق بالتفسير والمفسّرون انظر: بينات، العدد ٤٤: ٧ - ٢٩، العدد ٧٩: العدد ٣٥: ٧٩؛ العدد ٢٠: ١٦٩؛ العدد ٣٠: ١٨٨؛ مجلة دانشگاه علوم رضوي التخصصية، السنة الأولى، العدد الأول: ١٥٨ - ١٧٠؛ آفتاب معرفت: ٩، ٢٨، ٣١، ٦٩؛ أفق حوزة، العدد ٣: ٢، إسفند ١٣٨٥هـ.ش؛ غلام حسين مريچگاني، بررسی مقایسه ای تطبیقی بین دو کتاب التفسیر والمفسّرون ذهبي ومعرفت، أطروحة علمية، دانشگاه علوم إسلامي رضوي، سنة ١٣٧٦ - ١٣٧٧هـ.ش.

(٢) فصلية بينات، العدد ٤٤: ٢٩.

(٣) محمد هادي معرفت، التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب ١: ١٨.

(٤) انظر: المصدر السابق: ١٩.

(٥) المصدر السابق: ٢٥.

(٦) المصدر السابق: ٣١.

(٧) انظر: المصدر السابق: ٤٥.

(٨) انظر: المصدر السابق: ٤٧.

(٩) انظر: المصدر السابق: ٥٠.

(١٠) ما بين المعقوفتين لم يرد في نصّ المقال، إنما وجدناه في كتاب المؤلّف، فاستدركناه عليه. المعرّب.

(١١) انظر: المصدر السابق: ٥٨.

(١٢) انظر: المصدر السابق: ٨٤.

(١٣) المصدر السابق: ١٤٩.

(١٤) انظر: المصدر السابق: ١٦٥.

(١٥) انظر: المصدر السابق: ٢٧٨.

(١٦) انظر: المصدر السابق: ٢٨٤.

(١٧) انظر: محمد هادي معرفت، التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب ١: ٢٣.

(١٨) للوقوف على السبب الذي دفع الشيخ معرفت إلى تأليف هذا الكتاب انظر: الشيخ محمد هادي معرفت، علوم قرآني: ٩؛ فصلية بينات، العدد ٤٤: ١٥، ٥٢، ٧٥؛ آفتاب معرفت: ١١.

(١٩) محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٤٥.

(٢٠) المصدر السابق ١: ٢٥٦ - ٢٥٧.

(٢١) المصدر السابق: ٢٦٠ - ٢٦١.

(٢٢) المصدر السابق: ٢٦٤ - ٢٦٥.

(٢٣) يذهب الأستاذ بهجت پور إلى الاعتقاد بأن الشيخ معرفت يرى إمكان أن يكون لمبدأ الصُرْفَة وجه صحيح، وذلك بأن يكون المراد أن هذا القرآن على درجة من الأدب والفصاحة وغيرهما من

الأبعاد الإعجازية الأخرى بحيث يرى الناس أنفسهم عاجزين عن الإتيان بمثله، وينصرفون عن ذلك. (آفتاب معرفت: ٧١).

(٢٤) طبع هذا الكتاب في شهر إسفند عام ١٣٦٩هـ. ش (شعبان ١٤١١هـ)، في مطبعة مهر - قم، في ٥٢٧ صفحة، قطع وزيري، مع الملحقات. وقد أُعدَّ للتدريس العام في المراحل (السابعة إلى العاشرة) بتوصية من مركز إدارة الحوزة العلمية بقم.

(٢٥) علوم قرآني: ٧٤.

(٢٦) المصدر السابق: ٩١.

(٢٧) انظر: المصدر السابق: ١٩٧.

(٢٨) حيث إن الشيخ معرفت رحمته الله يعتمد في ترجماته وتلخيصاته إلى بيان وإضافة نظرياته وآرائه الجديدة، وحذف النظريات المرجوحة أو إصلاحها، فقد تم التعريف التفصيلي بهذا الكتاب في ترجمته. (انظر: فصلية بينات، العدد ٤٤: ٢٥).

نقد الواقع الشيعي

بين الأمل وخيبة الأمل

د. السيد حسين المدرسي الطباطبائي (*)

ترجمة: علي عباس الوردى

ما نضعه بين أيديكم نصّ الخطاب الذي ألقاه البروفيسور
حسين المدرّسي الطباطبائي مطلع شهر تشرين الثاني، بحضور
مجموعة من الطلبة المسلمين، في مدينة مونتريال - كندا.

الموضوع الذي نوّد تداوله اليوم ليس موضوعاً نظرياً، بقدر ما هو تعبير عن واقع
يمرّ به المذهب الشيعي في يومنا الصعب هذا. فالحديث يدور عن تنامي وتقدّم تيّار غاية
في التطرّف، والانحراف، والتجذّر، والتخلّف، على حساب أكثر مدرسة علمية
وعقلانية، بل وأقوى مدرسة فكرية ومذهبية في العالم الإسلامي.

لقد تسبّبت هذه الظاهرة بالعديد من الأضرار الجسيمة لمجمل المصالح
والأهداف السامية التي قام عليها المذهب، وهي اليوم تهدّد منظومته الفكرية
والنظرية والعملية برمّتها، وترسم صورة قاتمة لمستقبل التشيّع.

ولنبداً بالحديث تاريخياً: فمنذ العصور الإسلامية الأولى شهد المذهب الشيعي
ظهور اتجاهين أو تيارين، على غرار ما ظهر في المذهب السنّي وغيره من الملل والنحل.

(*) من أشهر وأبرز الباحثين في التراث الشيعي وتطوّراته التاريخية، وأحد أبرز الأساتذة الإيرانيين
في الجامعات الأمريكية اليوم. له أعمال علمية تراثية تحقيقية مشهودة.

الأول: اتجاه علمي، يرى أن الأئمة الأطهار هم الأولي بخلافة النبي، وهم أحقّ بقيادة الأمة سياسياً وعلمياً ومعنوياً، والمرجع الأعلى المسؤول عن بيان العقيدة والمعارف والأحكام، وهم المظهر الأبرز والتجليّ الأكمل للبُعد المعنوي والأخلاقي. ويبني هذا الاتجاه رؤاه على العقل والاستدلال والاعتدال والتعاطي مع العالم الخارجي للمجتمع الشيعي، متفاعلاً مع الواقع العلمي والثقافي الذي يعيشه.

والآخر: اتجاه شعبي جماهيري، ينطلق من العلة والعاطفة الشديدة تجاه أهل بيت النبي، ويستمدّ مادته الفكرية عبر تحليل شخصهم، وإبراز فضائلهم ومقاماتهم، واستشعار الألم بسبب ما تعرّض له (الأئمة الأطهار) من ظلم. ويستند في معتقده على تحليل تاريخي خاصّ به، وكذلك على مسموعات تحكي فضائلهم ومقاماتهم، والمصائب التي وقعت عليهم.

وخلافاً للاتجاه الأول، فإنّ الاتجاه الثاني اتجاهاً انطوائياً متقوقع. وبسبب ما يحمله من شحنة عاطفية كبيرة، ذات إطار عقائدي ونظري، فهو ينعكس على سلوكه وممارساته، مما يدفعه أحياناً للاصطدام بالآخرين أو اللجوء إلى العنف، بنمطيته اللغوي؛ والجسدي.

وبمرور الوقت استطاع كلّ من الاتجاهين التعايش جنباً إلى جنب، والمساهمة - كلّ بحسب دوره - في نمو وتطور الفكر الشيعي.

فالالاتجاه الأول وضع أسس الفكر الشيعي، فيما تولّى الاتجاه الثاني إيقاد شعلة المحبة تجاه أهل بيت النبي، وحاول بأيّ شكلٍ من الأشكال إبقاءها متّقدة على مدى العصور، ومن أجل ذلك اضطرّ لدفع ثمنٍ باهظ، كلفه العديد من الأرواح في بعض الأحيان.

إن العامل المشترك الذي يجمع كلّ أتباع أهل بيت النبي هو الاتفاق على فضائلهم المعنوية، وحقهم الإلهي بخلافة النبي. هذا بالرغم من الاختلاف في تقييم بعض المصادر والأخبار، وبتبع ذلك حدود الولاية المعنوية التي يرسمها كلّ اتجاه لهؤلاء العظماء، ممّا يؤدّي أحياناً إلى التصادم بين الاتجاهين.

فالاتجاه الثاني؛ ونظراً للتعلق العاطفي الشديد بالأئمة الأطهار، يرى أن أولوية التشييع تتلخص في التركيز على فضائلهم ومقاماتهم، وبذلك يرحّب بكلّ ما يردّه من مسموعات تروي كراماتهم ومعجزهم، وكلّ جيل يضيف عليها من ذلك شيئاً ما. ومن جهة ثانية يأمل هذا الاتجاه من كلّ أتباع أهل البيت أن يسيروا وفق منهجه، ويفكّروا كما يفكر، ويرجئوا العقبات النظرية، كموازن النقد العلمي للأخبار والأحاديث، إلى مجالات أخرى غير ما يتعلّق بمسألة أهل البيت. وينسبون حديثاً إلى الأئمة، تأييداً لرؤيتهم هذه: (نزهونا عن الربوبية، وقولوا فينا ما شئتم). أمّا المنهج الأول فيضمّ نخبة العلماء والمفكرين ودعاة الاعتدال والعقلانية في المجتمع الشيعي. ويرى هؤلاء أن من واجبهم الحفاظ على المعتقد، وحماية الأسس الفكرية للمذهب الشيعي، والتصديّ لـ «تحريف المغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين». لكنّ هاجسهم الأكبر خطر تعرّض أتباع المنهج الثاني للابتذال والتطرف والانحراف؛ نتيجة تركيزهم على المحبة والعاطفة الشديديتين.

ولطالما وجدت النخب أن معتقدات وسلوك هذه المجموعة تتناقض مع الأسس الكلامية والموازن العلمية، لذا دأبت على دعوتهم للاعتدال، ورعاية الأسس، الأمر الذي قُوبل غالباً بالرفض والامتناع.

لكنّ مع كلّ ذلك، ما لم يكن يطرأ موضوع خلافٍ حادّ فإنّ التعايش السلمي بين الاتجاهين كان هو السائد غالباً، يستوعب أحدهما الآخر، ولا يُقدّم أحدهما على إخراج الآخر من دائرة التشييع، أو يكفره، أو يهدر دمه.

فعلى سبيل المثال: نجد الشهيد السعيد والعالم الجليل القاضي نور الله الشوشتري، الذي كان مستتبساً في الدؤد عن ولاية أمير المؤمنين (عليه السلام)، ينفي بشدة في «أسئلته اليوسفية» الاعتقاد بعلم الإمام على نحو العلم الحضورى والكشف التفصيلي لسائر أنحاء الوجود (لا على نحو الاكتساب و«التعلّم من ذي علم»، والذي هو أيضاً كان على نطاق محدود، وليس بكافة تفاصيل الواقعة أو الحدث)، ومع ذلك ليس هناك مَنْ يصفه بالمعاند أو المكابر، أو المنكر لفضائل الأئمة الطاهرين؛ بسبب

عقيدته هذه.

كما لا نجد مَنْ يتناول بالإهانة على المحقق الجليل والفقيه الإصفهاني البارز في العصر القاجاري، السيد محمد باقر الخوانساري، صاحب كتاب (روضات الجنات)؛ بسبب ما أورده في كتابه هذا، في ذيل حديثه عن سيرة الحافظ رجب البرسي، من تشكيك في وثاقة واعتبار كتب الفضائل القديمة، وتطرف مؤلفيها، الذي تسبب بظهور تيارات كالشيخية والبابية.

في ربيع هذا العام قام الناشر السابق لمؤلفاتي بإعداد وثيقة تضم مجموعة مقالات كنت قد نشرتها قبل هجرتي، وقد أرسلها لي؛ بغية مراجعتها وتدقيقها. فوجدتني كتبت في إحدى هذه المقالات، وتحديدًا قبل أربعين عاماً، حول الحافظ رجب البرسي، واقتبست كلاماً للعلامة الأميني (الذي كان حينها لا يزال على قيد الحياة)، والذي أورده في غديرته في إطار سرده لسيرة الحافظ البرسي، يشرح فيه كيف أن هذين الاتجاهين عاشا جنباً إلى جنب على مدى قرون، والخدمات الجليلة التي قدمها العلماء للتشيع، بالرغم من أنه «لم تزل الفتان على طريفي نقيض، وقد تقوم الحرب بينهما على أشدها».

ولفترة طويلة، لم يكن هناك اختلاف يذكر بين الاتجاهين، سوى في أرجاء بعض المصادر والمنقولات، وكذلك في التفسير المضيق أو الموسع لبعض النصوص الدينية، والذي كان يُعبّر عنه أحياناً بالسعة والضيق في بيان مناقب الأئمة وفضائلهم. واستمر الوضع على هذا الحال إلى أن ظهر مؤخراً تحليل فلسفي - باطني، تبنته مجموعة شيعية من رواد المدرسة الفلسفية، يحمل في طياته أيديولوجيا جديدة، تمثل إلى حد ما إحياء لفكر «المفوضة»، الجماعة الشيعية التي اشتهرت في عهد سابق.

وبمقتضى هذه الأيديولوجيا فإن المرتبة الوجودية التي يحتلها أئمة أهل البيت من سلسلة مراتب عالم الوجود هي مرتبة المشيئة الإلهية، بمعنى أنهم يجسدون عملياً إرادة الحق تعالى في عالم الخلق. واللازم الحتمي لذلك هو الاعتقاد بخالقية ورازقية الأئمة الأطهار، منذ الأزل وإلى الأبد، وعلمهم اللامتناهي والفعلي بما كان وما يكون وما

هو كائنٌ، وقدرتهم المطلقة وتصرفهم بسائر عالم الوجود.

أمّا ما نشاهده في يومنا هذا من محاولات نفي أو إنكار مثل هذه المعتقدات، يقوم بها بعض المنتمين لهذا الاتجاه، مستندين إلى كلمات كبارٍ لم تكتب لهم الحياة ليشاهدوا إلى أيّ مدى وصل إليه طغيان هذا التيار المتطرّف، أو ما نلاحظه من تسطيح للفكرة، فما هي إلاّ ممارسات ذكية لتعزيز الفكرة التي تستلزم حتميّة الاعتقاد بخالقيّة الأئمة ورازقيّتهم وقدرتهم وعلمهم المطلق، وتكريسها تدريجياً.

إلى ما قبل نحو قرنين من الزمن لم نكن نلاحظ على الصعيد الاجتماعي وجود مثل هذا التيار المتطرّف، سوى ضمن نحلة مذهبية خاصة، تمثّل أقلّيّة تستوطن قريتين من قرى إيران، وتتبع وجهاً آخرّاً لهذه العقيدة. وبالرغم من المبرّرات الواهنة وغير المعقولة التي يسوقها أتباع هذه الاتجاه، إلاّ أنهم - وعلى ما يبدو - يدركون منافاة هذه الفكرة مع أصل التوحيد، الذي يقوم عليه الإسلام والتشيّع الصحيح.

إن الفكر الديني المعاصر (أيّ فكر ديني سماوي متمحور حول وجود الله سبحانه) يرفض بأيّ شكلٍ من الأشكال فكرة الوحدانية القائمة على تفويض مجموعة مؤلّفة من أربعة عشر شخصاً بشرياً، يسكنون هذا الكوكب الموسوم بالأرض، شأن خلق وإيجاد جميع الكائنات، منذ الأزل وإلى الأبد، ضمن وجود عابر للزمن، بالرغم من انتهائه إلى الله سبحانه، وكذلك شأن رزقهم وتديير أمر الكون بكافّة أجزائه.

وفي العقود المتأخّرة، وتحديدًا منذ ظهور كتاب «الشهيد الخالد» في نهاية العقد الرابع من القرن الماضي، بدأ هذا الاتجاه الباطني المتطرّف بالإعلان عن نفسه، بعد أن كان يخشى إظهار معتقداته أمام عامّة الناس. ونظراً لالتقاء الأفكار والمصالح مع متبنيّات الاتجاه الشيعي الراديكالي المتطرّف ومصالحه قرّر هذان الاتجاهان تشكيل جبهة واحدة؛ لتأليف اتّجاهٍ نضاليّ جديد، عُرف فيما بعد بـ «الاتجاه الولائي»، أو «الولائيون».

وبمرور الوقت (وخصوصاً في السنوات التي أعقبت الثورة في إيران، وبغياب

النخب الثقافية والفكرية، التي كانت بعيدة عن الواقع النظري؛ لانشغالها بالواقع العملي، الذي كان منصّباً على تغيير نظام الحكم آنذاك) استغلّ هذا الاتجاه مشاعر الشيعة وعواطفهم تجاه أهل بيت النبي، لتكريس خطاب المغالين السابقين، وتجديره في بنية المجتمع الشيعي.

والملفت أنني اليوم قد سمعتُ من بعضكم، برغم البعد، وبالرغم من وجودنا في دولةٍ ومجتمع غير إسلاميٍّ، ولا يشكلُ الشيعة فيه سوى أقليةٍ قليلة، أنّ البعض منهم يحاول جاهداً الترويج للفكر المغالي، وتشجيع السلوكيات المتطرفة؛ ليساهم في شقّ الصف الشيعي، بوضع الشيعة مقابل الشيعة، ثمّ يتفاخر بما أقدم عليه، وفي الوقت ذاته يتجاسر على وليّ أمر المسلمين، الذي يدعوهم بكلّ شفقةٍ للاعتدال ونبذ التطرف!

إن هذا الاتجاه على المستوى الديني والعقدي (الداخل - ديني) يصرّ بما لا يقبل الجدّل على محورية ما يطلق عليه «الولاية التكوينية»، معتبراً أنّ تفسيره المتطرف هذا هو الركن الأساس، بل أهمّ ركنٍ من أركان التشييع الفاصل بين الحقّ والباطل، وكلّ تفسير أدنى من ذلك، أو لا يتفق معه، فهو تفسيرٌ معاند لأهل بيت النبي، ومخالف لضروريات المذهب، ومن يشكّك في صحّته فهو ملعون؛ لإنكاره فضائل الأئمة الطاهرين، وهو موسومٌ بالسنيّ أو الناصبي أو اليزيدي أو الوهابي.

وأما على المستوى السلوكي (الخارج - ديني) فهو يشجّع الناس ويحملهم على التجاهر بالبراءة من مقدّسات أكثر من مليار مسلم، ويحملهم على هتكها علناً جهاراً، وقد يحدث ذلك أحياناً على مرأى ومسمع منهم، وأمام أنظارهم (كما يحدث في الهند وباكستان أيام عاشوراء)، متجاوزين بذلك كلّ المبادئ الأخلاقية، والمصالح الإسلامية، في زمنٍ هو من أشدّ الأزمان ضراوةً على الإسلام والمسلمين.

ما الذي تفعلونه بالتشييع؟ وأين تريدون أن تأخذوا بالمذهب الطاهر لأهل البيت؟ وهل التشييع سوى التفسير الأصليّ الأصيل للإسلام؟ أليس الإسلام هو الرسالة الخاتمة والحلقة الأخيرة من سلسلة حلقات الرسائل السماوية الممتدة، التي تتفق جميعها على

مبدأ التوحيد وحُسن الخلق؟ ثمّ ألا يمثّل الأنبياء وأوصياؤهم الطريق إلى الله؟ إذن ما الذي جعل الأنبياء في قاموسكم يمثّلون الطريق إلى الله، بينما أصبح الأولياء يمثّلون الذاتية، بحيث نسبتهم لهم الخالقية والرازقية والقدرة على التصرف الفعلي في عالم الكون، إلى درجة أنكم أوليتم هذه العقيدة كلّ الأهمية، وجعلتم منها محور الدين، وأولى أولوياته، واعتبرتم كلّ ما سواها أموراً هامشية فرعية ثانوية؟!

واليوم، في ظلّ سكوت النخب الثقافية المسؤولة عن تقويم المجتمع وإرشاده نحو الصواب، وسكوت كبار المسؤولين عن التصدي لهذا النمط من القضايا، والوقوف بوجه التطرف، يبدو أن المجتمع الشيعي قد أصبح فريداً، وأضحى أحادي الاتجاه، فما من صوتٍ يسمع سوى صوت جمهور ذلك التيار المتطرف.

وكمسلمٍ شيعي، أعتقد وأؤمن أنّ سيطرة هذا الاتجاه على مذهب أهل البيت يُعدّ تهديداً خطيراً، وأقول، دون أيّ محاباةٍ أو وجلٍ: إنّ التصديّ لذلك الاتجاه وتقويضه علمياً لا بدّ أن يكون أولى أولويات المذهب، وأبرز تحدياته التي يواجهها على الصعيد العالمي اليوم.

إن تفرّد هذا الاتجاه بالمسرح العقيدي للطائفة، دون رادعٍ أو منازع، وضمّ طبقة من العوامّ والسدجّ والفوضويين ومثيري النزاعات والمشاكل إلى جمهوره، وزجّهم تحت عباءته، وإعطائهم الضوء الأخضر للتطاول على المقدّسات، كلّ المذهب خسائر جمة لم تتوقّف إلى اليوم.

إنّ من أهمّ الخسائر التي يمكن أن نشير لها بوضوح هو النموّ التدريجي - والعلني - للتيار الأخباري، واستحواذه على الفكر الشيعي. وهذا لا يعني أنّنا غادرنا أصول الفقه، وأهملناه. كلاً، فنحن نمضي أعواماً طويلة في تدارسه والبحث فيه، لكنّ الخلل يكمن في أنّنا أخذنا إرثنا العلمي بكلّ أبعاده وجوانبه وألقينا به في مستنقع الفكر الأخباري، وقيدنا منظومتنا الفكرية الرائدة والغنيّة بشباك الدور والتسلسل، من خلال الجمود والتقوقع على الحداثّ التاريخي، الذي طوّته العصور الغابرة.

ولا يخفى أن لهذه الأزمة جذوراً فكرية ومنهجية عميقة. لكن بالإجمال نقول: إن من أبرز أسبابها مخالفة هؤلاء العوام لمنهج أساطين العلم، وكبار المذهب، المبني على الاحتياط الشديد، والترؤي، والفتنة، في أخذ الخبر أو رده، وإفراطهم، وتسامحهم الأعمى، وإصرارهم في الاعتماد على كل نص عربي؛ فقط لأجل أنه عربي، حتى لو كان مجهولاً سناً وزمناً واعتباراً (وكانّ عربية النص تنزله منزلة القرآن في رأي هؤلاء)، ليكون أفضل ما يعتمدونه في أحسن الأحوال هو خبر الآحاد. ثم من الأمور السلبية الأخرى، الناتجة عن ضيق أفق وسطحية وتخلّف وجمود وتقوقع هؤلاء، الركود المزمّن الذي مُني به المذهب، وجعله محبوساً في نقاط جغرافية محدّدة، عاجزاً عن الانتشار والتوسّع.

لماذا يا ترى ينتهي المطاف بهذا المذهب، الذي كان إلى ما قبل قرنين من الزمن يشهد قفزات نوعيّة على صعيد الدعوة والتبليغ في العراق وشبه القارة الهندية، أن يصبح اليوم، في ظلّ التقدّم الهائل لتكنولوجيا الاتصالات والمعلومات، عاجزاً عن إعادة تجربته الرائدة، وقاصراً عن إدراك الباحثين عن الحقيقة واستقطابهم؟ بل حتى في إيران اليوم تشير إحصائيات النموّ السكاني، والتقارير الواصلة، والتي تعكس حجم الاستثمارات والخطط الاستراتيجية التي تستهدف تغيير الواقع الديموغرافي، عبر امتلاك الأراضي، وتهجير السكّان الأصليين من بعض المناطق، تشير إلى أن هناك خطراً يهدّد مستقبل التشيع في ذلك البلد.

إذن عندما نعجز عن تقديم أيّ خطاب تجديدي، ونحاول تكميم أيّ فيه يريد أن ينطق بما عنده، وعندما تمرّ الأعوام تلو الأعوام وليس هناك أيّ جديد على صعيد المعرفة، أو على صعيد الفكر الشيعي، وفي الوقت ذاته تصدر مئات الكتب في المعجزات والكرامات والمصائب والمراثي، بمضامين مكرّرة، تفتقر لأيّ إبداع أو ابتكار أو دقائيق أو لطائف فكرية، وعندما نعجز عن التصدي لـ «الشبهات»، وتقديم الحلول المنطقية لأبسط الأسئلة التي لا يُعدّ طرحها والإجابة عنها حقاً لكلّ مكلفٍ فحسب، وإنما هي مسؤولية تقع على عاتقه، وعندما نعتدّ سياقاً معرفياً مستقي من

ثانياً الأخبار التي تضجّ بها المصادر الضعيفة أو المجهولة، أو مسبوكةً بنسج العوام وأساطيرهم، ولا يساوي قرشاً في ميزان المعرفة... حينئذٍ هل توقّفنا لحظةً لنتساءل: لماذا أصبحنا نراوح أماكنا؟ وأين موضع الخلل؟ بعد كلّ ذلك يا ترى هل سنأمل أن يدخل الناس في دين الله أفواجاً أفواجا؟!

والملفت أننا قد نبذوا سعداء حين نسمع بين الحين والآخر أن أحدهم تشرف باعتناق المذهب الشيعي، لكنّ يا ترى هل نعي كم هو عدد الأشخاص من أبناء المذهب الشيعي، وفي عاصمة التشيع، الذين ساقهم تفسيرنا المغلوط للدين إلى الانحراف عن الصراط الحقّ في ذات الفترة؟

إذن، لو استمرّ الحال على ما هو عليه، ولم يبادر أحد الكبار، أو أحد الشخصيات العلمية المعتبرة، أو أحد الرموز الفكرية أو المعنوية، ويأخذ على عاتقه التصديّ لهذا التيار المدمر والمتطرّف والمتخلّف، فمن المحتمل جداً أن نشهد تدريجياً استئثار ظاهرة التشيع الحيدراًبادي (وهو أكبر مركز للشيعة في الهند يضمّ أكثرية شيعية تتبنّى تفسيراً مغلوفاً لبعض الأخبار، كقوله ﷺ: «حبّ عليّ حسنة لا تضرّ معها سيئة»، حيث أباحوا فعل المنكرات، وأهمّلوا المناسك والعبادات، كالصلاة وغيرها، بشكلٍ علنيّ، متفاخرين بذلك، حيث قرنوا بين التمسك بالولاية وبين تارك الصلاة)، وبالتالي اضمحلال أهمّ الأركان العبادية التي نصّت عليها الشريعة الإسلامية، والتي تشكّل حدّاً فاصلاً بين الإيمان والكفر، والتي تعتبر شعار المسلمين وعنوانهم ورمز وحدتهم، وانضواءها تحت هيمنة بعض الطقوس والشعائر، التي باتت تعرف اليوم بـ «الولاية»، أو «الإخلاص للصدّيقة الطاهرة أو سيد الشهداء أو وليّ الأمر (سلام الله عليهم أجمعين)»، ومحاولة تكريسها، لتستحيل شيئاً فشيئاً إلى أهمّ شعيرة من شعائر المذهب، وأبرز دعامة من دعاماته، إلى درجة أن الناظر من خارج دائرة الإسلام إلى هذه الشعائر والطقوس قد يجد في المستقبل صعوبةً بالغة في العثور على عاملٍ مشترك بين هذا المجتمع وبين المجتمع الإسلامي الأكبر. وما لم يتمّ إيقاف حريق الجهل والتخلّف هذا فلا نستبعد أن تتحوّل المنطقة،

التي كانت يوماً ما تشهد تجسيداً لصورة طاهرة نقيّة عقلانية رفيعة، مثّلت مفهوم أهل البيت عن الإسلام، أن تتحوّل هذه البقعة إلى شبه جزيرة هندية، ينتشر في أرجائها مئات من مدّعي النبوة أو الألوهية، ولكلّ منهم أشياخ وأتباع تجري خلفه.

وحينما كان التشيع قبل عشرين عاماً يعيش تحدّي الانتشار في الخارج من جهة، وتفشّي مظاهر التطرّف والجهل والتسطيح والسعي لحبس المذهب في الداخل من جهة أخرى (وغالباً ما كان يتمّ بواسطة أطراف لم تكن تجد في نفسها القدرة على مواجهة التحديات، أو أطراف كانت تلهث وراء الشهرة وكسب الجماهير، أو أطراف كانت تنوي الانتقام من الثورة؛ لأسباب شخصية ودواعٍ نفسية، فساهمت جميعها في تكريس الجهل والتطرّف والتسطيح العلمي، على حساب المصلحة العليا للإسلام والتشيع)، لطالما وقفت وتأمّلت مع نفسي، فربما يمكن الوقوف بوجه الإعصار من خلال إحياء الفكر الثقليّ، وبالتالي العودة إلى شيء من الاعتدال والعقلانية، التي كانت تسود أجواء مدرسة قم في عهد السيد البروجردی.

وانطلاقاً من هذه الفكرة قضيتُ عامين كاملين في تتبّع المصادر، واستقصاء المواد؛ للخروج بكتابٍ يحتوي حقيقة التشيع بحسب ما أراه، لكنّ إصابتي في عيني بداية ربيع هذا العام حالت دون إتمام المشروع. لكنّ وبصراحة أقول: إنّ التجربة أثبتت خطأ هذه الرؤية، فإني اليوم لا أجد في الأفق أيّ أثرٍ لما كنتُ أطمح إليه.

إن أتباع التيار المنحرف، الذين استحوذوا اليوم على التشيع، فكراً وممارسةً، وأصبح لكلمتهم نفوذٌ، وسلوكهم صدىٌ، لا تشيهم فتوى عالم أو إرشاد مرشد، ليسوا من ذوي الرأي والحوار، استمالوا السدّج من الناس، وتدرّعوا بهم، كمّموا أفواه المخالفين بكل الوسائل، فلا يكاد من العلماء أو زعماء الفكر الشيعي من يجد نفسه اليوم قادراً على ردع هذا التيار أو الوقوف بوجهه.

وهذا الواقع قد يقطع لدينا الأمل في حصول تطوّر ما، أو ظهور نسق فكري شيعي أكثر تألقاً وشمولاً، وأقدر على العودة بالواقع الحالي إلى عهد العقلانية والاعتدال، على الأقلّ لا أظنّ حصول ذلك في السنوات التي بقيت من عمري، ولا أتوقّع حصوله في عهدكم أيضاً.

أيّ زنبقة في مهبّ الريح؟

نقد مصطفى مَلَكِيَان

د. أمير صائمي (*)

ترجمة: حسن الهاشمي

عندما استجبتُ لرغبة الزملاء في مجلة «نقد كتاب» في كتابة نقد على أحد الكتب المطبوعة مؤخراً، عقدت العزم على تخصيص نقدي لأحد الكتب الهامة لفضيلة الأستاذ مصطفى مَلَكِيَان، وهو كتابه الذي يحمل عنوان «في مهبّ الريح وحارس الزنبقة». فبغضّ النظر عن أهميّة قيمة الكتاب وآراء الأستاذ مَلَكِيَان، تعود رغبتني في كتابة نقد على كتاب مَلَكِيَان إلى يقيني وعلمي بأن الأستاذ مَلَكِيَان على المستوى الشخصي يرحّب بالنقد العلمي، خلافاً للكثيرين من الأفاضل الذين يضيّقون ذرعاً بالنقد. وفي اعتقادي فإن المناخ الفلسفي في إيران بحاجة ماسّة إلى الترويج للكتابات النقدية ذات الطابع الأكاديمي.

وعلى الرغم من معرفتي الجيدة بشخصية الأستاذ مَلَكِيَان، عرضتُ عليه رغبتني في كتابة نقد على كتابه المذكور، فلمستُ منه -للإنصاف- تشجيعاً كبيراً، وقد سرّه ذلك كثيراً، وعبرّ عن ذلك قائلاً: إن من شأن هذه الخطوة أن تعمل على إشاعة ثقافة النقد والحوار. ومن هذه الناحية أجد من واجبي الإشادة بهذا الموقف المشهود لسماحته. إن الترحيب والانفتاح على النقد وعدم التشبّث برأيه الخاص من

(*) عضو الهيئة العلميّة في مركز دراسات العلوم الأساسيّة (IPM)، خريج جامعة كاليفورنيا. متخصص في الفلسفة التحليلية والفكر الغربي.

السّمات التي تميّز الأستاذ مَلَكِيَّان، وترفعه فوق أقرانه من المفكرين، وتجعله في هذا الشأن مثلاً وأسوة وقدوة للآخرين.

أما السبب الآخر الذي يدفعني إلى كتابة هذا النقد فيمكن في الفرصة والمساحة التي تتوفّر لي في هذا النقد لبيان آرائي المختلفة عن آراء الأستاذ مصطفى مَلَكِيَّان - الذي كان لي شرف التعرّف عليه منذ سنوات طويلة - بأسلوب واضح.

وعليّ الاعتراف قبل كلّ شيء والإذعان بأنّه لا شكّ في كون كتاب «في مهَبِّ الرّيح وحارس الزنبقة» من الكتب الممتعة، والجديرة بأن تُقرأ؛ حيث يشتمل على الكثير من الموضوعات المتشعبة، من مسائل الدين إلى علم النفس، ومن التربية والتعليم إلى نهج البلاغة، ومن السّير والسلوك إلى الحرّية والبصائر الخالصة، والمفعمة بالاهتمامات النبيلة والإنسانية. بل إنني أجد نفسي منسجماً ومتفقاً مع الجزء الأهمّ والهدف الرئيس من الكتاب، حيث إن بعض الروايات المأثورة في الدين والجمود على الظواهر تتجاهل الآليّات والأدوات الدنيوية للدين في ضمان الأخلاق والعدالة والحرّية، ومن هنا فإنها تحتاج إلى إعادة صياغتها.

ومع ذلك يبدو أن أهمّ الإشكالات التي يعاني منها هذا الكتاب هو أنه عبارة عن نصّ تمّ تنزيله من سلسلة من المحاضرات المسجّلة في أشرطة الكاسيت، وبذلك فإن هذا الأسلوب يعدّ استمراراً للتقليد الذي ورثناه على ما يبدو من أعمال الدكتور علي شريعتي رحمته الله، حيث أخذ بعض المهتمّين بطباعة ونشر المحاضرات التي ألقاها في الأوساط العامّة. ومن هنا لا يسعنا أن نتوقّع الدقّة والتناغم الذي يُرجى من الكتاب الذي يتعهده مؤلّفه من البداية إلى النهاية، مدفوعاً بهوس الدقّة والتناغم والبلاغة والانسجام.

فعندما يتمّ التطرّق في هذا الكتاب إلى تاريخ الفلسفة لا نرى أيّ إحالة إلى المصادر والمراجع في الأعمّ الأغلب. كما أن القسم الأكبر من هذا الكتاب عبارة عن مسائل أُعيد تكرارها لعدّة مرّات، وهو ما تنبّه إليه الناشر، وقبل أن يتحمّل المسؤولية في هذا الاتجاه.

وكما سوف أبين لاحقاً فإن بعض المسائل الفلسفية المطروحة في هذا الكتاب

ليست دقيقة^(١).

وأحياناً تبدو المسائل المطروحة في محاضرتين مختلفتين متعارضة بحسب الظاهر (وللأسف الشديد فإن تاريخ أغلب المحاضرات غير محدّد)، ولم يتّضح أبداً ما إذا كان هذا التعارض - كما أتوقع - يعود إلى تغيّر موقف الكاتب ورأيه في الفترة الفاصلة بين محاضرة وأخرى، أم أنه مجرد تعارض ظاهري يمتلك الأستاذ مَلَكِيَان طريقاً لحله^(٢).

وأحياناً يكون التبويب المطروح في محاضرة لموضوع ما مختلفاً عن التبويب الآخر المطروح لذات الموضوع في محاضرة أخرى^(٣).
ولذلك من غير السهل علينا أن ننسب نظريّة منسجمة للأستاذ مَلَكِيَان من خلال مجرد الاستناد إلى هذا الكتاب.

وبشكل عام فإن الهدف الرئيس الذي يهدف إليه الأستاذ مصطفى مَلَكِيَان، من خلال مختلف محاضراته المنشورة في هذا الكتاب، هو التأكيد على أن التدين التقليدي يعاني الكثير من المشاكل، ومن هنا يتعيّن على الإنسان المعاصر أن يبحث عن «المعنويّة» كبديل عن التدين التقليدي.

إن بعض المشاكل التي يعاني منها الدين التقليدي من وجهة نظر الأستاذ مَلَكِيَان؛ منها ما يحتوي على ماهيّة سابقة؛ ومنها ما يحتوي على ماهيّة لاحقة إلى حدّ ما.

ومرادي من المشاكل من النوع الأول هي المشاكل التي يرى الأستاذ مَلَكِيَان أننا نراها على نحو سابق، وهي على طبق القاعدة تشمل كلّ تدين تقليدي نتعاطى معه.

ومرادي من المشاكل من النوع الثاني هي تلك التي يتعاطى معها دين خاص؛ بسبب نصوصه المقدّسة؛ أو بسبب تاريخه الخاص. ومن هذا النوع مشاكل من قبيل: الافتقار إلى الوثائق التاريخية للنصوص المقدّسة لدين بعينه، أو المشاكل الأخلاقية - العلمية للتعاليم المحدّدة لدين خاص.

ربما كان لدى الأستاذ مَلَكِيَان مشاكل من هذا القبيل بشأن الإسلام

والمسيحية، رغم أن البحوث التي يطرحها الأستاذ مَلَكِيَّان بهذا الشأن هي في العادة؛ ولأسباب واضحة، عامّة للغاية.

ولن أتحدّث في هذا المقال عن هواجس ومخاوف من هذا النوع.

إن من بين المشاكل التي يعاني منها الدين التقليدي من وجهة نظر الأستاذ مَلَكِيَّان، والتي أشار إليها مراراً، وهي من نوع المشاكل ذات الماهية السابقة، هي أن التدين التقليدي؛ بسبب طبيعته التعبدية، لا ينسجم مع العقلانية.

وفي ما يتعلق بالقسم الأول سوف أستدلّ على عدم كفاية برهان الأستاذ مَلَكِيَّان على إثبات معاناة التدين التقليدي على نحو سابق، وإن رؤيته في هذا الموضوع على أساس الآراء المعرفية المعاصرة ليست صحيحة.

وفي القسم الثاني سوف أسعى باختصار إلى بيان ما هو مراد الأستاذ مَلَكِيَّان من «المعنوية» بوصفها بديلاً عن التدين، وسوف أثبت أن مفهوم «المعنوية» عند الأستاذ مَلَكِيَّان ليست مفهوماً منسجماً.

١. استنكار التعبد

يذهب الأستاذ مصطفى مَلَكِيَّان في تفكيره إلى أن التدين التقليدي يقوم حتماً على حدّ من التعبد. في حين أنه يرى أن «الخصيصة الثابتة للعصر الحديث، والتي لا تنفك عنه»، هي عدم وجود موضع للتعبد فيه من الإعراب. وقد أشار إلى ذلك في أكثر من سبع مواضع من كتابه بعبارات متقاربة (وشبيهة بالنص الذي سنذكره أدناه)^(٤). وفي مواضع أخرى من الكتاب يرى أيضاً أن رفض التعبد من لوازم «المعنوية» و«الحياة الأصيلة»^(٥).

«إن العنصر الأول الذي يميّز الحداثة هو استدلاليتها. وهذا الأمر لا ينسجم مع تعبدية الفهم التاريخي التقليدي للدين التاريخي. إن الاستدلال لا يتناغم مع التعبد. إن التعبد هو الذي يقول: «إن (أ) هو (ب)»، وعندما تسأل: «ما هو الدليل على ذلك؟»، يقال لك: «لأن (x) يقول: إن (أ) هو (ب)». وبمقدار عدم اقتناعك بهذا النمط من الاستدلال تكون أقرب إلى الحداثة، وبمقدار انسجامك مع هذا النوع من الاستدلال

تكون أبعد من الحادثة. فإن الإنسان الحداثوي يرى مغالطة كبرى في القول: «إن (أ) هي (ب)؛ لأن هذا هو ما يقوله (x)». فليس هذا هو النمط الصحيح للاستدلال^(٦).
 خُذْ بنظر الاعتبار الاستدلال القائل: «إن P هو Q». في الاستدلال المعتبر منطقياً (valid) يكون صدق المقدمة P ضامناً لصدق النتيجة Q، بمعنى أنه لا يمكن أن تكون P صادقة، وفي الوقت نفسه تكون Q كاذبة. في علم المنطق يُصطلح على البراهين غير المعتبرة بالمغالطات أيضاً.

صحيح ما يقوله الأستاذ مَلَكِيَان، من أن الاستدلال القائل: «إن (x) يقول: إن (أ) هو (ب)، وعليه يجب أن يكون (أ) هو (ب)» ليس معتبراً من الناحية المنطقية، ومع ذلك علينا أن لا نغفل أن لا شيء من البراهين الاحتمالية والاستقرائية، وكذلك البراهين القائمة على أفضل التفاسير، معتبرٌ من الناحية المنطقية؛ إذ من المحتمل أن تكون مقدمات هذه البراهين صادقة، وفي الوقت نفسه لا تكون نتائجها صادقة.

فعلى سبيل المثال: إن الاستدلال القائل: «إن جميع الشواهد العلمية تقول: إن (أ) هو (ب)، وعليه يجب أن تكون (أ) هي (ب)» ليس استدلالاً معتبراً من الناحية المنطقية؛ إذ إن صدق المقدمة لا يُثبت صدق النتيجة.

وعلى غرار هذا البرهان البرهان القائل: «إن تجربتي الإدراكية تقول: إن المرأة أُمَامِي؛ فيجب أن تكون المرأة أُمَامِي»، هو غير معتبر من الناحية المنطقية أيضاً؛ لأن صدق المقدمة هنا لا يثبت صدق النتيجة أيضاً.

وعليه لو كانت «عناصر الحادثة التي لا يمكن اجتنبها» تقوم على القول بأن جميع براهين الفرد المعاصر والحداثوي يجب أن تكون معتبرة من الناحية المنطقية إذن يجب على الفرد الحداثوي عندئذٍ أن يعتبر جميع العلوم التجريبية القائمة على الأدلة الاحتمالية والاستقرائية، وكذلك الأدلة التي تقوم على أساس أفضل التفاسير، من المغالطات والأدلة غير المعقولة، بل وعليه أن يُشكك حتى في وجودها الخارجي أيضاً.

إلا أنه لا يمكن القبول في الأساس بهذا الادّعاء القائل: «إن العناصر الحداثوية التي لا يمكن اجتنبها» تستلزم إنكار العلوم التجريبية المعاصرة.

وعلى هذا الأساس؛ ولكي لا ننسب هذا الادّعاء العجيب والغريب إلى الأستاذ

مصطفى مَلَكِيَان، يجب أن لا يذهب بنا التصوُّر إلى أن مراده من الاستدلال هو أن يعمل الفرد لتبرير معتقداته على الاستفادة من مجرد الأدلة المعتبرة من الناحية المنطقية فقط، بل إن الاستدلال المنشود للأستاذ مَلَكِيَان يجب أن نراه من السعة بحيث يشمل حتى الأدلة الأخرى، ومن بينها الأدلة الاحتمالية والاستقرائية والقائمة على أفضل التفاسير أيضاً.

من هنا يجب أن نفهم خصيصة الاستدلال على أساس أن الفرد الحداثوي يطالب بالأدلة لإثبات ما يذهب إليه من المعتقدات، وأن تقوم هذه الأدلة بإضفاء المعقولية على معتقداته، لا أن تعمل على ضمان صدق تلك المعتقدات من خلال افتراض صدق المقدمات).

فلو جعلنا هذا الفهم من الاستدلالية هو الملاك كان ادعاء الأستاذ مَلَكِيَان لا محالة عبارة عن أن الاعتقاد بأن «(أ) هو (ب)» لا يمكن أن يكتسب معقوليته من طريق الاعتقاد القائل: «إن (x) هو الذي يقول بأن (أ) هو (ب)». ولكننا إذا أردنا أن نفهم ادعاء الأستاذ مَلَكِيَان على هذه الشاكلة سوف يدهشنا أن لا نجد في أي موضع من مواضع الكتاب ما يصلح أن يكون دليلاً ينهض لصالحه.

وربما كان أقرب شيء يشكّل ما يُشبه الاستدلال على هذا الادعاء المذكور قوله: «إن الإنسان المتعبّد متعبّد للأوامر الصادرة عن الغير، والذي يكون غيره هو الذي يُصدر الأوامر له، أما الإنسان الاستدلالي فهو الذي يكون حاكماً على نفسه، وينصاع لأوامره، ويكون مطيعاً لما يصدر عن قناعته»^(٧).

ولكي نفهم استدلال الأستاذ مَلَكِيَان يجب أن نفهم ما هو المراد من «الانصياع لأوامر الغير»؟ ولماذا يعتبر «الانصياع لأوامر الغير» قبيحاً من الناحية المعرفية؟ ربما كان المراد من «الانصياع لأوامر الغير» أن يؤمن الفرد بقضية مثل: P؛ لأن شخصاً آخر قال: إن القضية P صادقة. لكن لماذا يجب القول بقبح «الانصياع لأوامر الغير» من الناحية المعرفية؟

لنفترض أننا نعلم أن الشخص الفلاني صاحب تخصص في مجال علمي معيّن،

وأنه موثوق في مجال تخصصه، فلماذا يكون الاعتقاد والتصديق بما يقوله في ذلك المجال التخصصي خطأ من الناحية المعرفية؟

قد نذهب إلى القول بأن مراد الأستاذ مَلَكِيَان هو أننا عندما لا نعلم بأن الآخر موثوق في مجال من المجالات العلمية يجب أن لا نعتمد على كلامه. ولكن لماذا؟

فمن الطبيعي جداً أن نذهب إلى القول بأن الإنسان العقلاني يعتمد على قواه العقلانية والإدراكية والمعرفية. وبعبارة أخرى: إن الإنسان العقلاني حيث تقول له تجربته الإدراكية: إن مرآة أمامه يستنتج أن هناك مرآة أمامه. إن للتجربة الإدراكية سلطاناً على الإنسان العقلاني. يبدو أنه لا ينقص شيء من العقلانية أو «الحداثية» لدى الإنسان تحت سلطة وتأثير التجربة الإدراكية. إذن فلماذا يجب علينا أن نرى فرقاً بين الخضوع لسلطان التجربة الإدراكية وبين الخضوع لسلطان الشخص العقلاني الآخر، واعتبار أحدهما من لوازم العقلانية والآخر مناقضاً للعقلانية؟

يستدلّ آلستون بأسلوب مقنع على أننا؛ لكي نتعرف على العالم، بحاجة إلى الاعتماد على قوانا المعرفية والعقلية، دون أن يكون لدينا دليل موثوق على ضرورة الاعتماد عليها^(٨). فإذا كان يتعين عليّ الاعتماد على قواي المعرفية، مع الالتفات إلى عدم وجود فرق جوهري بين قواي المعرفية والقوى المعرفية للآخر، فلماذا لا يجوز لي الاعتماد على القوى المعرفية للآخر؟^(٩). وبعبارة أخرى: ما هو القبيح في الخضوع والانصياع لـ «أوامر الغير»، بمعنى الرضوخ لأوامر القوى المعرفية للآخر؟

يحاول الأستاذ مَلَكِيَان في موضع من كتابه أن يقدم جواباً عن هذا السؤال، وذلك إذ يقول: «من الممكن بطبيعة الحال أن يقال بعدم وجود دليل على المصدرية المعرفية للحسّ والشهود والعقل، بمعنى كونها من القوى الاستدلالية. والجواب عن ذلك: أجل، لا بُدّ من القول في المآل بعدم امتلاكنا دليلاً على هذه الأمور، ولكننا في الوقت نفسه لم نعثر على ما يعارضها... إن المصادر الدينية تقول أشياء مناقضة، ولا تمتلك ما يعمل على إصلاحها ذاتياً. وبطبيعة الحال فإن الحسّ أيضاً يقول بعض الأشياء المناقضة، إلا أنه على حدّ قول علماء المعرفة يمتلك ما يعمل على إصلاحها ذاتياً»^(١٠).

إلا أن هذا الجواب ليس كافياً، بل ربما يتجاهل السؤال الرئيس موضع البحث أيضاً.

فأولاً: في ما يتعلّق بخصوص التجارب الإدراكية لا يحصل إصلاح ذاتي لزوماً؛ ومن جهةٍ أخرى: يمكن بحسب الأصول أن تصطدم استنتاجات كلّ مصدر معرفي (بما في ذلك عقلانية الآخرين) مع استنتاجات مصدر معرفي آخر، وفي بعض الموارد يعمل بعضها على إصلاح بعضها الآخر. يُضاف إلى ذلك أن استنتاجات كل مصدر معرفي قد تصطدم أيضاً ببعض الاستنتاجات الأخرى لذات هذا المصدر المعرفي، وبالتالي تعمل على تصحيحها في بعض الموارد.

ومن هذه الناحية لا يوجد اختلاف جوهري بين الإيمان والاعتقاد على أساس القوة المعرفية للشخص وبين الإيمان والاعتقاد على أساس القوة المعرفية للآخر. إلا أن الأهمّ من ذلك أننا عندما نقول: إن التجربة الإدراكية تمنحنا الدليل إنما نريد بذلك أنها تمنحنا دليلاً قابلاً للنقض (defeasible)، وأن الشخص العقلاني ما دام لا يشكل معارضاً (defeater) يمكن له الاعتماد على تجربته الإدراكية. وبعبارةٍ أخرى: إن الدليل الذي يقدّم لنا تجربة إدراكية يمكن نقضه، وإذا تمّ نقضه لا يستطيع بعد ذلك أن يضيفي المعقولية على معتقداتنا.

فعلى سبيل المثال: لو علمتُ أنني واقع تحت تأثير دواء يؤدي إلى الوهم سوف يتمّ نقض الدليل الذي يمنحني تجربة النظر، وبعد ذلك لا تعود تجربة النظر تضيفي المعقولية لاعتقادي. وعلى نحوٍ مشابه نجد أن الذين يقولون: إن أقوال الآخرين توفرّ لنا دليلاً يريدون بطبيعة الحال القول بأن هذا الدليل قابلٌ للنقض. وبعبارةٍ أخرى: إن الادّعاء بأن الاعتقاد بأن «(أ) هو (ب)» من طريق الاعتقاد بأن «(x) يقول: إن (أ) هو (ب)» يكتسب المعقولية ما دام لا يوجد هناك ما يعارضه. لا شكّ في أن المعارض يمكنه أن يزيل معقولية الاعتقاد.

ولكنّ يجب الفصل بين الادّعاء القائل: «إن التعلُّد بحسب الأصول يتعارض مع العقلانية الحداثية» وبين الادّعاء القائل بأن «التعلُّد من خلال وجود المعارض يتنافى

مع العقلانية الحداثية». فالادّعاء الثاني هو ادّعاء صادق بشكل واضح، ولا يختص بالتعبّد على نحو خاصّ أبداً. كما أن الاعتماد على التجربة الإدراكية مع وجود المعارض يتنافى مع العقلانية أيضاً. وهكذا فإن الاعتماد على الشهود والرؤية الباطنية في حال وجود المعارض يتنافى مع العقلانية أيضاً.

إلا أن ادّعاء الأستاذ مَلَكِيَان، كما يتّضح من جميع مواضع الكتاب، هو الادّعاء الأول. وبعبارة أخرى: إن كلمة الأستاذ مَلَكِيَان لا تقتصر على مجرد القول بأن المصدر المعرفي (بما في ذلك النصوص الدينية) يفقد القدرة على إثبات نفسه عند وجود المعارض، بل يذهب في ادّعائه إلى خطأ الاعتماد على المصادر الدينية، طبقاً للأصول والقواعد؛ وذلك لأن «الإنسان الحداثي شديد النزوع إلى الاستدلال، وهو متصلّ عن التعبّد بمقدار نزوعه إلى الاستدلال»^(١). إن الخضوع للقوّة المعرفية للغير عندما يكون هناك ما يعارضها إنما يكون من القبح والسوء بمقدار ما إذا كان هناك معارضٌ للخضوع إلى أمر إدراكنا الذاتي. وعلى هذا الأساس فإن ادّعاء الذي يرى عقلانية الخضوع والانصياع لأوامر القوّة الإدراكية للآخر هو أنه عندما لا يكون هناك معارضٌ يمكن أن يكون الخضوع للقوّة الإدراكية للشخص الآخر عقلانياً.

والسؤال الهامّ هو: عند افتراض عدم وجود المعارض ما هو الفرق بين الخضوع لأمر عقل الآخر والخضوع لأمر القوة المعرفية للذات؟

إن هذا هو السؤال الذي لا يجيب عنه الأستاذ مَلَكِيَان مطلقاً. وعلى هذا الأساس فإن مجرد الاستدلال في هذا الكتاب على عدم معقولية التعبّد، أي الاستدلال على أساس قبح «الانصياع والخضوع لأوامر الغير»، لا يبدو مكتملاً. ولكي يُثبت الأستاذ مَلَكِيَان تنكّر الإنسان العقلاني للتعبّد، بمعنى أنه لكي يُثبت الادّعاء القائل: إن الإيمان بـ «أ» (أ) هو (ب) لا يمكن أن يكتسب معقوليته من طريق الإيمان بـ «أن (x) هو الذي يقول بأن (أ) هو (ب)»، قد سلك طريقاً في غاية التعقيد؛ إذ في حدود معرفتي قلماً يمكن العثور في الأبستمولوجيا المعاصرة على فيلسوف يتقبّل مثل هذا الادّعاء.

ولتوضيح ذلك لا بُدّ من القول: إن هذا الموضوع يُبحث في الأبستمولوجيا

المعاصرة تحت عنوان المعرفة البيانية (testimony). إننا في حياتنا اليومية كثيراً ما نعتمد على شهادات الآخرين وبياناتهم على نطاق واسع، فالتلاميذ يعتمدون على أقوال الأساتذة والمعلمين، والمعلمون والأساتذة بدورهم يعتمدون على الكتب والمصادر التي كتبها غيرهم، والعلماء يعتمدون على تقارير أقرانهم من العلماء الآخرين. كما أننا في التاريخ والجغرافيا وفي خياراتنا التي تحدّد لنا ما الذي يتعيّن علينا شراؤه أو تناوله وفي غير ذلك من الموارد الأخرى نعتمد على نصائح وأقوال الآخرين. لستُ أعهد أبستمولوجياً معاصراً يُنكر إمكان أن تكون الشهادة والبيّنة دليلاً على الاعتقاد مورد الاستشهاد.

نعم، هناك اختلاف هامّ بين علماء الأبستمولوجيا البيانية بشأن نوعية الدليل الذي يوفرّ البيان والشهادة، وعلى أساس هذا الاختلاف يتمّ تقسيم علماء الأبستمولوجيا البيانية إلى قسمين: التحويليون؛ وغير التحويليين. فعلى سبيل المثال: نجد فليكر وإدلر ينضويان تحت القسم الأوّل، بينما يندرج بيرغ وفولي ضمن القسم الثاني^(١٢).

يذهب غير التحويليين إلى اعتبار الشهادة والبيّنة مصدراً معرفياً مستقلاً، ويعتقدون أن سامع الشهادة لا يحتاج في اعتماده على الشهادة إلى القطع بأن صاحب الشهادة يتمتّع بالوثاقة. ونذكر لذلك مثالين: لا شكّ في أنك قد احتجّت يوماً في العثور على عنوان إلى أن تسأل شخصاً مستطرقاً عن ذلك العنوان، كما لو كنت تبحث عن مكان مدرسة مثلاً، وقال لك ذلك الشخص: إنها تقع في نهاية الشارع. يقول غير التحويليين من الأبستمولوجيين: حتّى إذا لم تقطع بوثاقة ذلك الشخص يمكن لشهادته وبيّنته أن تشكّل دليلاً على إيمانك وتصديقك بأن المدرسة تقع حيث أشار.

في المثال الثاني نفترض أن باحثاً بشأن المريخ، محبّاً للاستطلاع، صادف أثناء بحثه شيفرة توصّل من خلالها إلى كشف محتواها بعد حلّها، وكان المحتوى يقول: «إن كوكب المريخ كان يحتوي على كائناتٍ عاقلة في العصر الكذائي». ولنفترض أنه لم يكن لدينا أيّ شاهدٍ علمي على نقض هذا الادّعاء. ألا يجب القول: إن هذه الشيفرة توفرّ لنا دليلاً لقبول مضمونها القائل بوجود كائنات عاقلة كانت تعيش على

سطح كوكب المريخ في تلك المرحلة؟

يذهب غير التحويليين من علماء الأبيستيمولوجيا إلى القول بأن كلمات الكائنات العاقلة توفر لنا دليلاً للتصديق والاعتقاد بمضمون الشيفرة؛ لأن عقلانية الآخرين يمكن لها - مثل قوتنا الإدراكية تماماً - أن تكون مصدراً معرفياً بالنسبة لنا^(١٣). وكما تقدّمت الإشارة - بطبيعة الحال - فإن الاعتماد على عقلانية الآخرين لا يعني تقليد الآخر بشكلٍ أعمى، بل إن الفرد إنما يمكنه الاعتماد على قول الآخر ما دام خالياً من المعارض.

ومن ناحيةٍ أخرى يصرُّ التحويليون من الأبيستيمولوجيين على أن الآخرين لا يشكّلون مصدراً معرفياً مستقلاً بالنسبة لنا، ولكي نتمكن من تصديق شهادة الآخر على نحو مبرّر يجب أن تكون لدينا أدلة مستقلة تثبت وثاقة الشاهد. فإذا كانت هناك أدلة مستقلة عن الشاهد تثبت وثاقته يمكن عندها أن نعتبر شهادته دليلاً معرفياً يمكن الاعتماد عليه وتصديقه. وعلى هذا الأساس فإن مصدر دليلنا للتصديق بالقضية المشهود لها يعود بالتالي إلى الدليل الذي يُثبت ويُبرّر صحة اعتمادنا على هذه الشهادة. ومن هنا فإن الحجّة البيانية تتحوّل في نهاية المطاف إلى حجّة مستقلة نحصل عليها بشكلٍ مستقلٍّ عن الشهادة والبيّة.

ورغم أننا لا نجد في كتاب الأستاذ مَلَكِيَان ما يدلّ على الاهتمام بالمسائل المعاصرة في الأبيستيمولوجيا، وقد يذهب التصوّر في بادئ الأمر إلى أن الأستاذ مَلَكِيَان - دون أن يكون بحاجة إلى الاستدلال - يذهب إلى بطلان رؤية غير التحويليين من الأبيستيمولوجيين، ويتّخذ بشكلٍ وآخر موقفاً مشابهاً لما عليه التحويليون من الأبيستيمولوجيين، إلا أن هذا التصوّر غير صحيح.

ولكي ندرك المسألة بشكلٍ جيّد يمكن التدقيق في العبارة التالية للأستاذ مَلَكِيَان، إذ يقول: «لا أقول بوجود إلغاء التعبّد بالمرّة... بل يجب ما أمكن جعل البراهين القائلة بأن «(أ) هي (ب)» - التي تعتمد على (x) الدين، أو بعبارة أخرى: التي تعتمد على أقوال الرجال الذين يضيف عليهم الدين هالة تجعلهم فوق السؤال - استدلالية وتجريبية، أو البحث عن سلسلة من المقدمات المقبولة، أو الواضحة

والعقلانية في الحد الأدنى، والتي إذا ضممناها إلى بعضها نتج عنها أن «(أ) هي (ب)»^(١٤).

وفي الحقيقة فإن الأستاذ مَلَكِيَان يذهب إلى ضرورة أن يكون هناك برهان مستقل لكل قضية تعبدية.

أما ما يقوله التحويليون من الأبستمولوجيين بشأن البيئة والشهادة فيختلف عن ذلك؛ فإنهم لا يقولون بضرورة أن يكون هناك برهان مستقل لكل قضية تعبدية، بل يقولون بضرورة الحصول على شواهد تثبت وثاقة شخص الشاهد بشكل عام، حتى إذا لم يكن هناك برهان مستقل على صدق القضية الخاصة مورد الاستشهاد.

فعلى سبيل المثال: من وجهة نظر هذه المجموعة من الأبستمولوجيين في ما يتعلق بتصديق الشهادة القائلة: «إن المدرسة تقع في نهاية الشارع» لسنا بحاجة إلى برهان مستقل يثبت أن المدرسة تقع في نهاية الشارع، بل لا بُدَّ هناك من شواهد تثبت أن الذي يشهد بذلك يقطن في تلك المنطقة مثلاً، ولا يملك دافعاً إلى الكذب والتغريب بالسائل. وبعبارة أخرى: يبدو أن الأستاذ مَلَكِيَان لا يرى الشهادة مصدراً من مصادر المعرفة أبداً، بيد أن الأبستمولوجيين المعاصرين، سواء أكانوا من التحويليين أم من غير التحويليين، يعتبرون الشهادة مصدراً من مصادر المعرفة.

نفترض الآن أن الأستاذ مَلَكِيَان ينطلق في الواقع من موقف الدفاع عن أصحاب الرؤية التحويلية. بيد أنه حتى في هذه الحالة لا يمكن الاستدلال على قاعدة التتصل عن التعبد (طبقاً للأسلوب الذي تقدّم ذكره)، والقول بأن التدّين التقليدي مغاير للعقلانية.

في سياق الاستدلال لصالح هذا الادعاء يتعيّن على الأستاذ مَلَكِيَان قبل كلّ شيء أن يستدل لصالح التحويليين في مواجهة غير التحويليين. ثم لا بُدَّ من أن يثبت عدم وجود أدلة قوّة بأيدينا على وثاقة مصادر الدين الخاص. في خصوص هذه الحالة يمكن للأستاذ مَلَكِيَان أن يدّعي أن التعبد يمثل هذا الدين لا ينسجم مع العقلانية^(١٥).

إلا أن الأستاذ مَلَكِيَان لا يقوم بأيّ واحدٍ من هذين الأمرين في كتابه، فلا هو

يخوض في مسائل أبستمولوجيا البيّنة والشهادة، ولا هو يخوض في البحث بشأن وثاقة دين خاص. إن استدلاله متقدّم، وهو إلى ذلك شديد التعميم، ويخلو من الدخول في الجزئيات والتفاصيل. فهو يحاول الاستدلال على نحو متقدّم، وعلى أساس من الفرضيات العامة جداً، ليثبت أن الإنسان الحداثوي متكّرّ للتعبّد، ومن هنا يكون التعبّد بتعاليم كلّ دين مغايراً للعقلانية بحسب القاعدة. ربما كان هذا الاستدلال أكثر طوباوية من أن يستطيع الوصول إلى غايته.

٢. «المعنوية»: الفردوس المستحيل —

منذ سنوات ونحن نقرأ مشروع الأستاذ مصطفى مَلَكِيّان حول «العقلانية والمعنوية». وقد اشتمل كتابه «في مهبّ الريح وحارس الزنبقة» على عدد من المحاضرات بشأن «المعنوية». وعلى الرغم من ذلك أجد صعوبة في فهم ما يريده الأستاذ مَلَكِيّان. طبقاً لهذا الكتاب. من «المعنوية».

إن فهمي لفكرة «المعنوية» عند الأستاذ مَلَكِيّان على أساس كتاب «في مهبّ الريح وحارس الزنبقة» هو كالتالي: إن «المعنوية» مسارٌ يهدف إلى تحقيق الخصائص النفسية، التي هي من قبيل: الطمأنينة والأمل والرضا والحيوية وراحة البال^(١٦). إن الشخص «المعنوي» - أي الشخص الذي يسهم في رسم هذا المسار - يؤمن بالحدّ الأدنى والممكن من القضايا ما وراء الطبيعية^(١٧). إن مسار «المعنوية» يتحقّق من طريق (أو من بين ما يحقّقه):

١. السعي إلى الحياة «الأصيلة» (بمعنى الحياة على أساس الفهم والاستدلال الذاتي).

٢. السعي إلى إدراك الفرد لوضعه النفسي، والعمل على تحسينه.

٣. السعي إلى الحياة الأخلاقية^(١٨).

وبالالتفات إلى أن التنصّل عن التعبّد، وعدم الاعتقاد بـ «القضايا الميتافيزيقية الكبرى»، قد أدْرِجَتْ في صلب مفهوم «المعنوية»، لا غرابة في أن تكون «المعنوية» بديلاً للدين من وجهة نظر الأستاذ مَلَكِيّان^(١٩).

كما أنه بالالتفات إلى أن الاستدلالية من جملة خصائص الإنسان المعنوي تعتبر «المعنوية» بناءً على التعريف المذكور لها متناغمةً مع العقلانية^(٢٠). وبعبارةٍ أخرى: إن مشروع الموازنة بين العقلانية والمعنوية يتمّ تحقيقه من طريق الوصول إلى تعريف لمفهوم «المعنوية» ينسجم مع العقلانية.

وحيث أوضحت فهمي لمفهوم «المعنوية» عند الأستاذ مَلَكِيَان، أذهب إلى الاستدلال على عدم انسجام هذا المفهوم. ولكن قبل ذلك لا بُدَّ من الإشارة باختصارٍ إلى مسألة ذات صلة بما نحن فيه، وإن على شكل هامشي، فنقول: من الطبيعي أن نعتقد بأن المعلومة القائلة بأن غاية الإنسان المعنوي تكمن في اجتباب الألم والوصول إلى الطمأنينة والسعادة والرضا يجب أن تكون على شكل معياري (normative)، بمعنى أنه يجب على الإنسان المعنوي أن يتجنّب الألم، ويسعى إلى تحصيل السعادة والطمأنينة والرضا.

إلا أن الأستاذ مَلَكِيَان في مواضع من كتابه يقيم هذه المسألة المعيارية على مسائل توصيفية تقول: إن أعمال جميع الناس تأتي في إطار الابتعاد عن الآلام، ومن ذلك قوله: «إن الغاية القصوى التي ينشدها الإنسان هي البُعد عن الأوجاع والآلام... وهذا ما تثبته كافة التحقيقات السايكولوجية - سواء تلك التي أجريت في مجال فلسفة النفس وعلم النفس الفلسفي، أو تلك التي أجريت في علم النفس التجريبي / المخبري، وكذلك الأبحاث المنجزة الأخرى..، حيث تؤيد جميع هذه التحقيقات أن الغاية القصوى التي ينشدها الإنسان تكمن في الابتعاد عن الوجع والألم... فإلى أيّ جهةٍ لجأ الإنسان، ومن أيّ جهةٍ تتصلّ، إنّما يكون ذلك منه لأنه يجد في ما يلجأ إليه شيئاً من الأمل في البُعد عن الألم، وفي ما يهرب منه شيئاً من الوقوع في الأذى والوجع»^(٢١).

إن الأستاذ مَلَكِيَان لا يذكر مصدراً معتبراً لهذا الكلام.

وعلى الرغم من ادّعاء الأستاذ مَلَكِيَان فإن الكثير من الفلاسفة (ولا سيّما المعاصرون منهم، المتأثرين بأدلة جوزيف باتلر) قد اقتنعوا بعدم وجود دليل متين لصالح هذا الادّعاء القائل باستحالة أن يقوم الفرد بعملٍ يرى فيه ضرراً على نفسه^(٢٢).

فعلى سبيل المثال: قد يرتكب الشخص عملاً لمجرد أنه يعتبره من مسؤوليته، أو أنه يقوم به طلباً لإسعاد شخص آخر (وقد دافع كلٌّ من: «براير» و«شيفر لاندو»، على التوالي، في مقالة وكتاب، عمداً إلى كتابتهما كمنهج تدريسي لطلابهما في فرع الفلسفة، عن هذه الرؤية، بوصفها رؤية أورثودوكسية في مجال الفلسفة)^(٢٣).

ومن جهة أخرى، وفي مجموعة أخرى من التجارب المؤثرة للغاية، عمد عالم نفس اسمه «دانيال باتسون»، مع مساعديه، إلى القيام بتجارب لإثبات أن أفضل بيان لمساعدة فرد مخلص لآخر، في سيناريو واضح، لا يأتي من سعي الفرد إلى الابتعاد عن الألم وتأنيب الضمير، والتعرض لانتقاد الآخرين، أو الحصول على السعادة أو اللذة والمكافأة^(٢٤).

كما أثبت الفيلسوف وعالم النفس الشهير «إليوت سوير» أن الشواهد التكاملية تثبت أن للأفراد نزعات تؤثر الآخرين (نزعات لا مكان فيها لمصلحة الفرد وضرره)^(٢٥).

ومن هنا فإن ادعاء الأستاذ مَلَكِيَّان القائل: «إن جميع تحقيقات علم النفس... تؤيد أن الغاية القصوى للإنسان تكمن في تجنب الألم والعذاب» يبدو باطلاً.

لنعدُ إلى أصل بحث مسألة «المعنوية» عند الأستاذ مَلَكِيَّان. في اعتقادي إن مفهوم «المعنوية» عند الأستاذ مَلَكِيَّان ليس مفهوماً منسجماً.

ولإيضاح هذا الموضوع لا بأس بذكر الهاجس الذي يسعى الأستاذ مَلَكِيَّان أن يجد حلاً له في أكثر من موضع من كتابه.

إن هذا الهاجس هو أن الخصائص النفسية، من قبيل: الطمأنينة والسعادة، يمكن لها أن تحصل على أساس الأوهام أيضاً. إن أول ما يتجلى هذا الهاجس في كتاب الأستاذ مَلَكِيَّان عندما يجيب قائلاً: «في هذا النوع من الموارد أنقل دائماً إجابة ذلك المفكر الفرنسي الشهير، الذي كان يقول: «يمكن خداع بعض الأشخاص على الدوام، كما يمكن خداع جميع الناس لبعض الوقت، ولكن لا يمكن خداع جميع الناس على الدوام»^(٢٦).

ومضافاً إلى الشك في صوابية كلام «المفكر الفرنسي الشهير» المذكور، فإن

جواب الأستاذ مَلَكِيَان من الناحية العملية يتجاهل السؤال الرئيس. إن الهاجس هو: لماذا لا يمكن لطمأنينة وسعادة الإنسان المعنوي أن تحصل من طريق الوَهْم. إلا أن الأستاذ مَلَكِيَان يذعن في هذا الجواب بإمكان تضليل بعض الناس على الدوام. ومن هذه الناحية فإن الهاجس والقلق بشأن هذا البعض من الناس لا يزال قائماً. وفي الموضع الثاني من الكتاب، الذي يتعرض فيه الأستاذ مَلَكِيَان لهذا الهاجس، نجد جوابه أجدر بالاهتمام؛ إذ يقول: «نحن لا نريد أن نكون سعداء على أساس من الوَهْم، ولا نريد الحصول على الطمأنينة انطلاقاً من الوَهْم، أو أن نجنح نحو الأمل بقارب الوَهْم، بل نريد الوصول إلى السعادة والطمأنينة والأمل على أساس من الحقيقة»^(٢٧).

إن هذا الجواب يبدو من وجهة نظري جواباً مناسباً، وإن كان الجواب الأدق - على ما يبدو - الذي كان بإمكان الأستاذ مَلَكِيَان أن يقدمه هو أن المعنوية مسار يؤدي إلى الطمأنينة والسعادة من طريق خاص، كالدليل مثلاً، وأن الفرد المعنوي الذي يتمتع بخصيصة الاستدلالية لن يصاب بالوَهْم. إلا أن هذا الجواب يبرز المشكلة الأهم التي يعاني منها مفهوم «المعنوية» عند الأستاذ مَلَكِيَان.

وكما تقدم فإن المعنوية مسار يؤدي إلى الطمأنينة والسعادة من طريق خاص، كالاستدلالية والأخلاقية مثلاً. بيد أن المشكلة هنا تكمن في أن الاستدلال لا يهدف إلى تحصيل الطمأنينة والسعادة، بل إلى الصدق.

كما أن غاية الأعمال الأخلاقية ليست هي مجرد سكينه الفاعل الأخلاقي فقط، بل بالإضافة إلى ذلك، فإن أموراً من قبيل: رعاية حقوق الآخرين، والتقليل من معاناتهم، وما إلى ذلك، تعتبر من الأهداف التي يرصدها الفعل الأخلاقي أيضاً. وعلى هذا الأساس فإن الفرد المعنوي، الذي يهدف - من وجهة نظر الأستاذ مَلَكِيَان - إلى بلوغ الطمأنينة والسعادة دائماً، لا يمكنه أن يسلك بالضرورة سلوكاً أخلاقياً واستدلالياً بالضرورة؛ لأن السلوك الاستدلالي والأخلاقي ليست طرقاً توصل

إلى الطمأنينة والسعادة بالضرورة. وبعبارة أخرى: إن الفرد المعنوي يسعى إلى تخفيف الألم، إلا أنه يسلك طرقاً قد لا توصله إلى هذا الهدف ضرورة.

وفي الحقيقة فإن الهاجس والقلق يكمن في أن هناك أحياناً تعارض وتضاد بين العمل الذي يعتبر صحيحاً من الناحية الأخلاقية والعمل الذي يؤدي إلى الطمأنينة والسعادة من الناحية العملية. وعلى هذا الأساس لا يمكن لـ «المعنوية» أن تشمل على العناصر التي تؤدي بنا إلى الخصائص النفسية المنشودة، وأن تشمل في الوقت نفسه العناصر التي تستلزم القيام بالفعل الصحيح (من الناحية المعرفية والأخلاقية).

ولنعمل قليلاً على توضيح التعارض القائم بين العمل الذي يعتبر صحيحاً من الناحية المعرفية والأخلاقية والعمل الذي يؤدي إلى السعادة، فنقول: إن العمل المعرفي الصحيح هو الإيمان بالقضايا الصادقة. ولكن ما أكثر الاعتقاد بالقضايا الصادقة الذي يؤدي إلى البؤس والألم^(٢٨).

لنفترض - مثلاً - صدق القضية القائلة بإصابة شخصٍ أثير عليك بالسرطان، وكان المرض قد بلغ مراحل متقدمة قبل أن يتم اكتشافه؛ أو لنفترض أنك قد اكتشفت مؤخراً أن أقرب المقربين منك قد تآمروا عليك، واجتمعت كلمتهم على الإيقاع بك واستغفالك لسرقة كل أموالك وممتلكاتك؛ أو أن يدرك شخصٌ - تمكّن من العثور على علاجٍ يقضي على مرض السرطان - أن الحياة على الأرض سوف تنتهي بعد لحظاتٍ من وفاته؛ بفعل إصابته بنيزك يسقط عليه من السماء، لتذهب بالتالي جميع جهوده العلمية المضنية أدراج الرياح، لا شك في أن اكتشاف مثل هذه الحقائق لا يؤدي إلى الطمأنينة والسعادة والأمل. ومن جهةٍ أخرى فإن العمل الأخلاقي الصائب قد لا يؤدي إلى السعادة بالضرورة.

منذ الأزمنة الإغريقية فما بعد كان من بين الأسئلة الهامة في مجال فلسفة الأخلاق السؤال القائل: لماذا يجب أن نحيا حياةً أخلاقية؟ وهناك مَنْ سعى على طول التاريخ إلى توضيح العقلانية في العمل الأخلاقي على أساس عقلانية الأنا. وإذا تجاوزنا هذه المسألة، التي ربما كان التوضيح الأناني للأخلاق منذ البداية غير مناسب، فإن الصعوبة التي تواجهها هذه الرؤية على الدوام هي أن العمل الأخلاقي

لا يؤدي بالضرورة إلى تحصيل المنافع بالنسبة لنا. وعلى نحوٍ مشابه ليس من الضروري أن يؤدي القيام بالأعمال الأخلاقية إلى السعادة والفرح والطمأنينة؛ إذ إن هدف الأعمال الأخلاقية من الأساس ليس هو حصول الفاعل على السعادة.

لنأخذ بنظر الاعتبار - مثلاً - شخصاً اسمه راؤول يسقط أسيراً بيد الغشتابو النازي، وأثناء الاستجواب قرّر الصمت وتحمل التعذيب؛ حفاظاً على أرواح آلاف اليهود المختبئين في بعض المواقع السرية، ولكّنه بعد ساعتين من التعذيب يسقط ميتاً إثر نوبة قلبية. فلو أغمضنا الطرف عن مفهوم العالم الآخر من الواضح أن ما قام به راؤول يستحقّ الثناء من الناحية الأخلاقية، إلا أنه ليس لصالحه؛ إذ لا يحصل بسببه على غير العذاب والآلام والمحن. يمكن لنا أن نتصور أن راؤول لا يحصل من عمله وموقفه على أي لذة هامة - روحية أو جسدية - وحتى إذا كان يحصل على قليل من الغبطة من موقفه البطولي يمكن القول: إن ما قام به لا يعود عليه بغير الألم والعذاب، دون اللذة والفرح. من غير المعقول أن نصرّ أبداً على أن سرور الناس وغبطتهم بالعمل الصالح أكثر من شعورهم بالألم والعذاب الناتج عن قيامهم بالفعل الصحيح. إن راؤول لا يشعر بالسعادة في تلك اللحظة، ويتمنّى لو لم يقع في قبضة الغشتابو النازي. وهو إنما يعرّض نفسه للخطر لأنه يشعر بأن من واجبه السكوت، وتقبّل هذا النوع من المصير التراجيدي. هل يعدّ ما قام به راؤول عملاً أخلاقياً؟ نعم، بالتأكيد. إنه لمن الحقائق الثابتة في عالمنا أن الأداء الأخلاقي لا يؤدي بالضرورة إلى التخفيف من الآلام والمحن.

حصيلة الكلام: إن القيام بالعمل الذي يعدّ صحيحاً من الناحية الأخلاقية أو المعرفية قد يتعارض مع القيام بعملٍ يقترب بالغبطة والانشراح والفرح، ومن غير الواضح ما الذي يتعيّن على الفرد المعنوي أن يفعله عند حصول هذا التعارض.

من المثير للعجب أن نتصور الفرد المعنوي يضحّي بالأخلاق والمعنوية من أجل السعادة والفرح. ولكن في المقابل إذا كان يتعيّن على الإنسان المعنوي أن يقدم الأخلاق والاستدلال على السعادة والفرح دائماً فعندها لن تكون الحياة المعنوية شيئاً آخر غير الحياة الأخلاقية والعقلانية، وإنّ هذا النوع من «المعنوية» سوف يكون مفهوماً زائداً.

ومع ذلك نجد الأستاذ مَلَكِيَان يقول: «وأحياناً أكون أخلاقياً، وإن كنت أروم الغرض الأول لأي بناء مجتمع يمكن العيش فيه بأمنٍ وسلاماً، والغرض الثاني لأي تقليل ما يعانیه الآخرون من الشقاء والألم أيضاً، ولكنني إنما أريد هذين الغرضين لأمرٍ ثالث، وهو التكامل على المستوى المعنوي. إن هذه النزعة الأخلاقية هي التي تميل إلى المعنوية»^(٢٩).

إنه لمن دواعي السعادة لو كان العمل على تخفيف معاناة الآخرين يؤدي إلى تخفيف الألم عني أيضاً. ولكن كما تقدّم فإنه - للأسف الشديد - قد يقع التعارض بين الغرض الأول والغرض الثاني والغرض الثالث، ولذلك فإن الفرد الذي يسعى إلى تخفيف الألم لا يمكنه أن يتصرّف على نحو أخلاقي دائماً.

لنفترض أن شخصاً تعرّض لمثل الموقف الذي تعرّض له راؤول. كان راؤول يعلم جيداً أنه لو كشف موقع اختباء اليهود لتعرّض الآلاف منهم للحرق، ولذلك فهو مكلف بأن يعمل ما أمكنه على تأخير الكشف عن هذا المخبأ، ولو بشراء ساعة أو ساعتين من الوقت، تتيح لهم فرصة الهروب. وإذا كان يتعيّن على الفرد المعنوي أن يسلك دائماً الطريق الأخلاقي تعيّن على راؤول؛ لكي يكون معنوياً، أن يلتزم السكوت (ولو لفترةٍ في الحد الأدنى).

ولكن على المقلب الآخر إذا اعتبرنا «المعنوية» مساراً يهدف إلى السعادة والطمأنينة فإنّ ما قام به راؤول - الذي لا يهدف إلى هذه النتيجة، ولا يشتمل على مثل هذه النتيجة - لا يعتبر عملاً معنوياً. من المفروض أن تعمل «المعنوية» - طبقاً لتعريفها - على ضمان السعادة من طريق الحياة الأخلاقية والاستدلالية.

ولكن على هذه الشاكلة سوف يتمّ تجاهل أحد أهمّ مشاكل تاريخ فلسفة الأخلاق في تعريف المعنوية، أي المشكلة القائلة بأن السلوك الأخلاقي لا يأتي بالضرورة في إطار مصالح الفرد. يبدو أنه يجب ترجيح الأخلاق على الأعمال التي تجلب السعادة.

بيد أنه لو تمّ لحاظ مثل هذه الأولوية في مفهوم المعنوية، فإن مفهوم المعنوية لن يكون شيئاً آخر غير مفهوم الأخلاقية، وهكذا لن يكون سعي الأستاذ مَلَكِيَان

للتعريف بالمفهوم الجديد لـ «المعنوية» موفّقاً. وبعبارةٍ أخرى: إن أستاذ مَلَكِيَان واحد من طريقتين: إما أن يضحى بالخصائص النفسية المنشودة من أجل الأخلاق والعقلانية، وفي مثل هذه الحالة ستكون «المعنوية» مفهوماً زائداً؛ أو لكي لا تكون «المعنوية» مفهوماً زائداً عليه أن يسعى من أجل الفرد المعنوي إلى اعتبار الأولوية للخصائص النفسية المنشودة، وفي مثل هذا الحالة يمكن للشخص المعنوي أن يكون غير عقلائي وغير أخلاقي.

إن الأصرار على الموازنة بين العقلانية والأخلاق والسعادة يجعل من «المعنوية» فردوساً لا يمكن الوصول إليه في عالمنا، وليس من العقلانية أن نسعى إلى هدفٍ لا يمكن الحصول عليه في هذا العالم. بل لا يمكن حتى الاقتراب من «المعنوية» التي تتواءم فيها الأخلاق والعقلانية والسعادة؛ وذلك لأن طرق الحياة المعنوية، بمعنى الأخلاقية، والاستدلالية، وتحقيق السعادة، طرقٌ تُوَدِّي بنا إلى مواضع مختلفة ومتعارضة. لا وجود لـ «المعنوية» في أي موضع من العالم، ولا يمكن لها أن توجد إلا في جنةٍ لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال معجزة، وإلا فإنها محظورة على سكان الكرة الأرضية.

وعلى الرغم من عدم الإشارة إلى هذه الصعوبة في الكتاب صراحةً، ولكن مع ذلك يبدو أن الأستاذ مَلَكِيَان يسعى إلى حلّ معضلة مفهوم «المعنوية» بنحوٍ من الأنحاء. إن الطريق الذي يقدمه الأستاذ مَلَكِيَان بسيطٌ (ولكنه قد يكون أبسط مما يُتصوّر): «إن من بين هذه العقائد [التي يذهب إليها القائلون بالمعنوية في العالم] هي (أن نظام العالم نظام أخلاقي)، وهذا هو الذي تشترك فيه جميع الأديان في العالم أيضاً»^(٣٠).

«إن الذي يعتقد أن نظام العالم نظامٌ أخلاقي يرى نوعاً من الارتباط التكويني بين نتائج أعمالنا وكونها أخلاقية أو غير أخلاقية»^(٣١).

يذهب الأستاذ مَلَكِيَان أحياناً إلى اعتبار الاعتقاد بأخلاقية نظام العالم بمعنى الاعتقاد بأن «مآل الخير الأخلاقي هو التغلب على الشر الأخلاقي». إلا أن المشكلة التي تكمن هنا أننا إذا التفتنا إلى الشواهد التاريخية

والتجريبية يغدو الإيمان بالنظام في هذا العالم الأخلاقي، دون الاعتقاد بنوع قوي من «الميتافيزيقا»، غير معقول للغاية؛ فإن الفيلسوف كأت - على سبيل المثال - كان بحاجة إلى الاعتقاد بوجود عالم آخر لإثبات معقولية الغلبة النهائية للخير على الشر، في حين يقول الأستاذ مَلَكِيَان: «من وجهة نظري إن أدلة الذين ينكرون النظام الأخلاقي للعالم ليست بأقوى أبداً من أدلة الذين يثبتون وجود هذا النظام»^(٣٢).

ولكن يبدو أنه من دون القول بإمكان العالم الآخر لا يمكن للإيمان ببعض القضايا - من قبيل: الأمثلة الثلاثة المتقدمة (والتي كان من بينها إصابة الشخص الأثير عليك بمرض عضال) - أن يحمل السعادة والطمأنينة والسرور للفرد. كما أنه لا بُدَّ من أن تكون هناك معجزة؛ كي يؤدي السلوك الأخلاقي بالضرورة إلى تحصيل السعادة في هذه الدنيا.

إنّ الحكايات في عالم والت ديزني تنتهي دائماً بغلبة الخير على الشر. ولكن المشكلة تكمن في أن عالمنا - للأسف الشديد - يختلف عن العالم في حكايات والت ديزني. ففي عالمنا يتعرّض الكثير من الطيّبين إلى مصير تراجيدي، وإن مصير الفرد الأخلاقي لن يكون أرحم بالضرورة.

استحضروا في أذهانكم قصة راؤول. إنني في الحقيقة لا أجد في الطريق الذي يؤدي براؤول، من خلال سكوته، إلى موته التراجيدي ما يجعله من الناحية النفسية سعيداً في هذه الدنيا. من المحتمل دائماً أن تنتهي حياة الفرد الأخلاقي؛ بسبب الشر الأخلاقي والطبيعي، في لحظة مأساوية إلى مصير تراجيدي، ولهذا السبب يذهب الذين يريدون اعتبار نظام العالم أخلاقياً (من أمثال كأت) إلى القول بأن راؤول سوف يُثاب ويُكافأ في عالم آخر، أو في حياة أخرى، أو في تناسخ آخر.

لو أراد الفرد المعنوي أن يؤمن بالحد الأدنى الممكن من القضايا ما فوق الطبيعية سيكون الإيمان بأخلاقية نظام هذا العالم شبيهاً بالإيمان بأن عالمنا هو عالم والت ديزني، دون أن يكون لدينا خالق مثل خالق عالم والت ديزني. يسعى الأستاذ مَلَكِيَان إلى حشر جميع الحسنات في مفهوم «المعنوية»، دون أن تكون هناك أي تكلفة ميتافيزيقية.

إلا أن هذا الأمر قد لا يكون أكثر من أمنية طوباوية لا تمتّ إلى الواقع بصلةٍ. لقد استند انتقادي في هذا المقال إلى مجرد كتاب «في مهَبِّ الرِّيح وحارس الزنبقة» فقط. ولربما أمكن للأستاذ مَلَكِيَان أن يجيب عن سنخ هذه الانتقادات الواردة على سائر كتبه ومؤلفاته الأخرى.

وعلى أيّ حال، وعلى الرغم من الانتقادات التي ذكرتها في هذا المقال، فإن كتاب «في مهَبِّ الرِّيح وحارس الزنبقة» - كما سبق أن ذكرتُ في المقدمة - جديرٌ بالقراءة، وفيه الكثير من الفائدة.

وحتى إذا صحّت جميع الانتقادات التي ذكرتها تبقى نقاط الضعف في أدلّة الأستاذ مَلَكِيَان من وجهة نظري على جانبٍ من الاعتبار (وإذا كنتُ مخطئاً في نقدي أرجو أن تشتمل أخطائي على ما يمكن للقارئ أن يعتبر به). ومن هنا فإنّي على أيّ حال أنصح المهتمّين بالبحث والتّوير بقراءة هذا الكتاب.

الهوامش

- (١) أشير في ما يلي إلى ثلاثة من الموارد التي تقتدر إلى الدقة في هذا الكتاب:
- أ - قوله: «قد تكون القضية بالنسبة لي، مع ما أملكه من المعلومات، عقيدة صادقة ومبررة، ونفس هذه القضية تكون بالنسبة لك عقيدة صادقة غير موجهة، وبالنسبة إلى شخص ثالث عقيدة غير صادقة، ولا مبررة» (ص ٣٣٦). إن جوهر ما يرمى إليه الأستاذ ملكيان، وهو القول بأن التبرير مفهوم نسبي، أمر صحيح.
- إلا أن الصدق المفهومي - خلافاً لما يقوله الأستاذ ملكيان - ليس نسبياً؛ فإن القضية إذا كانت صادقة فهي صادقة بالنسبة إلى الجميع.
- فعلى سبيل المثال: لا يمكن للقضية القائلة بأن الديناصورات قد انقرضت قبل الميلاد بألفي سنة أن تكون صادقة بالنسبة لي، وغير صادقة بالنسبة إلى شخص آخر. وبطبيعة الحال قد أكون مؤمناً ومعتقداً بهذه القضية، ولا يكون الشخص الآخر معتقداً بها، وقد يكون اعتقادي بها مبرراً، ولا يكون اعتقاد الشخص الآخر بها مبرراً، إلا أن صدقها لا يتوقف عليّ، ولا على الشخص الآخر.
- ب - قوله: «هناك معنى للحسن والقبح في الأمور التي يمكن اجتنابها، وأما بالنسبة إلى الأمور التي لا يمكن اجتنابها فلا معنى للحسن والقبح أصلاً» (ص ٢٥٣).
- إن موتي لا يمكن اجتنابه، ولكنه قبيح بالنسبة لي. وإن النظر بالعين المفتوحة لا يمكن اجتنابه، إلا أن النظر من الخير المعرفي. وفي العام ٢٠١٥م لا يمكن اجتناب حصول الإبادة الجماعية كحقيقة وقعت في العام ١٩٩٤م، إلا أن هذه الحادثة تبقى قبيحة حتى في العام ٢٠١٥م أيضاً.
- لا يد من التدقيق بأن كلام الأستاذ ملكيان يختلف عن المعلومة الأخرى التي يذهب الكثير إلى صحتها، بمعنى أن القضية إذا كانت أمراً لا يمكن لي اجتنابه لن أكون مسؤولاً عن القيام به. إن القضية الأخيرة إنما هي بشأن التكليف والمسؤولية، دون القيمة الأخلاقية.
- إلا أن الكلام المذكور آنفاً يعبر عن أن هذه القضية - الواردة بشأن المفاهيم التكليفية - يمكن تعميمها على جميع مجالات القيم. إلا أن هذا التعميم غير شهودي إلى حد بعيد، وهو خاطئ من وجهة نظري.
- ج - قوله: «لو حصل التعارض بين الوظيفة الأخلاقية الناعمة إلى الماضي [والتي تحدث كنتيجة للأمور التي قمت بها تجاه الآخرين] مع الوظيفة الناعمة إلى المستقبل [والتي تحدث نتائج مطلوبة في مستقبل حياتي وحياة الآخرين] كان التقدم للوظيفة الناعمة إلى الماضي. إن كل وجدان أخلاقي يذعن بأنني إذا ألزمت نفسي وقطعت عليها عهداً بإنجاز شيء في الماضي، وصادف أن عرض لي شيء لم ألزم نفسي بالقيام به، ولكن كان بإمكانني أن أقوم به، وهو أمر حسن، وحصل التعارض بين هذين الأمرين، وجب عليّ القيام بالشيء الذي ألزمت به نفسي» (ص ٣٤٥).
- لا يمكن لكلام الأستاذ ملكيان بهذه الصيغة العامة أن يكون صحيحاً؛ إذ قد تكون الوظيفة المستقبلية أقوى بكثير من الوظيفة الماضية.
- فعلى سبيل المثال: قد ألزم نفسي وأتعهد لصديقي بأن ألتقيه في الساعة العاشرة صباحاً؛ للذهاب معه

إلى المسرح، ولكن قد يحدث أن أرى - وأنا في طريقي إليه - طفلاً تعرّضت حياته للخطر، وكان بإمكانني أن أنقذ حياته، ولكن ذلك سيمنعني من الوصول إلى صديقي في الموعد المحدد. من الواضح أن الوظيفة المستقبلية في مثل هذه الحالة، والتي تتعلق بإنقاذ حياة الطفل، تتغلب على الوظيفة الماضية، والمتعلقة بالوفاء بالوعد، وتكون هي المتقدمة. وإن الذي يحدث غلبة وتقدم وظيفة على وظيفة أخرى إنما هو قوة وضعف الوظائف، ولذلك فإن إعطاء الأولوية والتقدم للوظيفة الماضية على حساب الوظيفة المستقبلية، دون أخذ ما هو القوي والضعيف منهما بنظر الاعتبار، غريب وغير شهودي للغاية.

(٢) لا بأس من الإشارة هنا إلى مورد من موارد هذا السنخ من التعارض الظاهري، إذ نجد الأستاذ ملكيان يقول: «الذي أقوله هو أننا لا نستطيع هنا إلا الدفاع عن معقولية القضايا الدينية، بمعنى أن [...] نثبت في كل قضية دينية ترجيح قبولها على قبول نقيضها، أو على عدم قبول تلك القضية... ولست أملك برهاناً قاطعاً على هذا الترجيح، غير أن البراهين المتوفرة لصالح المدّعات الدينية أقوى من البراهين المتوفرة لصالح نقائض المدّعات الدينية» (ص ١٩٢ - ١٩٣).

لنطالع بعد ذلك قوله، في ذات هذه المحاضرة: «هل يمكن لدين الإسلام أن يمنح الإنسان الطمأنينة والأمل والأمان وما إلى ذلك من الأمور؟! أرى أن ذلك ممكن» (ص ١٩٦).

ولكن هناك عبارات في المحاضرات الأخرى قد يمكن تفسيرها بما يتلاءم مع إنكار هذين الموقفين. فعلى سبيل المثال: هناك عبارة له تبدو مخالفة بحسب الظاهر لموقفه الأول، وذلك إذ يقول: «لا يمكن للإنسان المعاصر أن يهضم المبالغات الميتافيزيقية للأديان» (ص ٢٣٩؛ وانظر أيضاً: ص ٢٦٧). وهناك عبارة يبدو منها إنكار كلا الموقفين، وذلك إذ يقول: «لم يعد بإمكان الإنسان المعاصر أن يتقبل الدين كما كان يتقبله الإنسان التقليدي. وبطبيعة الحال فإن الفهم التقليدي كانت له آليته الإيجابية في ذلك العصر، أما اليوم فلا يمكن الدفاع عنه من الناحية الواقعية، ولا من الناحية البراغماتية، بمعنى أننا إذا كنا نعيش اليوم مجرد هاجس الحقيقة (الرؤية الواقعية) لم يعد بالإمكان الدفاع عن الفهم التقليدي، وإذا كنا نحمل هاجس النجاة (الرؤية البراغماتية) لم يعد الدفاع عن الفهم التقليدي ممكناً أيضاً» (ص ٢٢٨ - ٢٢٩).

يحتمل من خلال النظر في مختلف المحاضرات أن يكون مراد الأستاذ مَلَكِيَان من الذي يؤمن بـ «الفهم التقليدي للدين» هو الذي يؤمن بـ «الدين ١» (النصوص المقدسة). ومن بين القرائن على هذا الادعاء أنه يتم التعريف بـ «المعنوية» بوصفها بديلاً عن الفهم التقليدي للدين (إن السبب الأول لطرح بحث المعنوية هو أن «الفهم التقليدي للدين [لم] يعد بإمكانه أن يقدم لنا معرفة لآلنا ومعاناتنا الجوهرية، ويحدد لنا طرق علاجها». (ص ٢٦٧). كما يتم تعريف «المعنوية» بوصفها بديلاً عن «الدين ١» أيضاً، إذ يقول: «إن المعنوية بديل عن الدين، وذلك بطبيعة الحال إذا كان مرادنا من الدين هو الدين بمعناه الأول، والذي يتمثل في النصوص المقدسة» (ص ٢٩٩)).

(٣) إن مجرد وجود الاختلاف لا يعني التعارض. إلا أن وجود هذه الاختلافات يجعل الفهم الدقيق لرؤية الأستاذ مَلَكِيَان مسألة شاقة.

فعلى سبيل المثال: نجده في محاضرة «خصائص الإنسان المعنوي» يذكر ستّ خصائص للإنسان

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

المعنوي. إلا أنه في محاضرة «المعنوية جوهر الأديان ٢» يكتفي بذكر ثلاث خصائص للإنسان المعنوي، وفي محاضرة «المعنوية والإنسان المتجدد» يذكر أربع خصائص لمساحة الإرادة عند الإنسان المعنوي. وإن بعض الخصائص المذكورة في بعض المحاضرات تغيب في المحاضرات الأخرى. فإن الخصيصة الثالثة المذكورة في «المعنوية والإنسان المتجدد» تختلف عن الخصائص المطروحة في المحاضرات الأخرى. كما أن الخصيصة الثالثة المذكورة في محاضرة «المعنوية جوهر الأديان ٢» لا يتم ذكرها في موضع آخر. وإن الخصيصة الثالثة والخامسة والسادسة التي تذكر في محاضرة «خصائص الإنسان المعنوي» لا تتطابق بشكل دقيق مع الخصائص المذكورة في المحاضرات الأخرى.

(٤) انظر: ص ١١، ٣٩، ٦١ - ٦٢، ٨٢، ٨٩، ١٧٥، ٢٣٢ - ٢٣٣.

(٥) انظر: ص ٢٨٢، ٣٣١، ٤١٩.

(٦) انظر: ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

(٧) ص ٢٣٣.

(٨) Alston, William P. (١٩٨٦). "Epistemic Circularity", Philosophy and Phenomenological Research ٤٧, pp. ١ - ٣٠.

Alston, William P. (٢٠٠٥). Beyond Justification: Dimensions of Epistemic Evaluation, Ithaca: Cornell University Press.

(٩) طبقاً لهذا السؤال قام زاغسبسكي بصياغة استدلال يثبت أن الاعتماد على الآخرين عمل عقلاني، انظر أحدث أدلته لإثبات هذه النظرية في:

Zagezbski, Linda (٢٠١٢). Epistemic Authority: a Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief, Oxford University Press.

(١٠) ص ٣٠١.

(١١) ص ١٧٥.

(١٢) Burge, Tyler (١٩٩٧). "Interlocution, Perception, Memory", Philosophical Studies ٨٦: ٢١ - ٤٧; Foley, Richard (٢٠٠١). Intellectual Trust in Oneself and Others, Cambridge: Cambridge University Press; Flicker, Elizabeth (١٩٨٧). "The Epistemology of Testimony", Proceedings of the Aristotelian Society Supplement ٦١: ٥٧ - ٨٣; Adler, Jonathan E. (١٩٩٤). "Testimony, Trust, Knowing", Journal of Philosophy, ٩١: ٢٦٤ - ٧٥.

(١٣) انظر للدفاع عن هذه الرؤية: المقالات التقليدية لتايلر بيرغ:

Burge, Tyler (١٩٩٣). "Content Preservation", Philosophical Review ١٠٢: ٤٥٧ - ٤٨٨;

Burge (١٩٩٧). "Interlocution, Perception, Memory", Philosophical Studies ٨٦: ٢١ - ٤٧.

(١٤) ص ٣٩.

(١٥) وحتى في مثل هذه الحالة لا يكون هناك ربط لعدم عقلانية التعبد بدين خاص بتنصل الإنسان المعاصر عن التعبد.

فعلى سبيل المثال: قد يستدل شخص على عدم وجود الله، أو يستدل على وجود معارض لأحكام دين

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٣٧ هـ

خاصّ، إلا أن هذا النوع من الاستدلال لا يثبت أن الإنسان العقلاني يجب عليه أن يقبل بشيء على نحو التعبد أبداً. بل إنما يثبت عدم عقلانية التعبد بدينٍ نعلم عدم وثاقته، أو أن نتعبد بالأحكام التي يوجد ما يعارضها عقلياً.

ومن الجدير بالذكر أنه لا بدّ . عند البحث في وثاقة المصادر الدينية . من الالتفات إلى الظاهرة التي يتم التعبير عنها في الأبستيمولوجيا المعاصرة باسم (Pragmatic Encroachment). وطبقاً لهذه الظاهرة يكون هناك من الناحية الشهودية أمور عملية ذات تأثير في حجم الأدلة التي نحتاج إليها في تبرير التصديق والاعتقاد من الناحية المعرفية.

فعلى سبيل المثال: لو ترتبت على تصديق واعتقاد تبعات عملية مدمرة وجب أن يكون مقدار الأدلة لتبرير ذلك التصديق والاعتقاد من الناحية المعرفية أكبر من الحالات الأخرى. ومن جهة أخرى لو ترتبت على تصديق واعتقاد فوائد أخلاقية أمكن الاكتفاء بالحد الأدنى من الأدلة القائمة على تبرير ذلك التصديق والاعتقاد من الناحية المعرفية. وللوقوف على البحث بشأن تأثير الموارد العملية / الأخلاقية على التبرير المعرفي للمعتقدات الدينية انظر:

Pace, Michael (٢٠١١). "The Epistemic Value of Moral Considerations: Justification, Moral Encroachment, and James' 'Will to Believe'" *Nous* ٤٥. ٢: ٢٣٩ – ٢٦٨.

(١٦) «إن المعنوية آلية تهدف إلى إرضاء النفس وإبعادها عن الأوجاع والآلام» (ص ٣١١). «عندما أقول: إن المعنوية هي جوهر الدين إنما أريد بذلك المعنى الأول [أي الهدف والغاية القصوى من الدين]، بمعنى أنني أرى أن المتدينين ينشدون من تديّنهم في نهاية المطاف تحقيق الهدوء والسكينة والحيوية والأمل» (ص ٢٩٨).

(١٧) «إن المعنوية نوع من الدين، إلا أنها تشتمل على الحد الأدنى الممكن من الشحنة الميتافيزيقية» (ص ٢٤٠)؛ وانظر أيضاً: ص ٢٦٧، ٢٩٩.

(١٨) بشأن القسم الأول: «إن الأشخاص المعنويين يعيشون حياة معنوية أصيلة، وإن الحياة الأصيلة تعني تماماً مجرد العمل على طبق فهمنا» (ص ٣٨٥). «إن الإنسان المعنوي إنما هو الإنسان الذي يعيش الحياة الأصيلة بالمعنى الدقيق للكلمة» (ص ٢٧٣).

وبشأن القسم الثاني: «إن قوام [الإنسان المعنوي] هي الفكرة القائلة: «يجب أن أكون ما أنا عليه»...، بمعنى أن ينصب كل اهتمامي على الحالة التي أكون عليها» (ص ٢٠٩). «إن الإنسان المعنوي، قبل أن يكون منشغلاً بأوضاع الآخرين، يشغله وضعه الخاص».

وبشأن القسم الثالث: «إن إرادة الأشخاص المعنويين لا ترمي لغير فعل الخير» (ص ٣٩٠). «إن الغاية الرابعة للإنسان المعنوي تهدف إلى إصلاح الذات» (ص ٢١٢).

(١٩) ص ٢٩٩.

(٢٠) انظر: ص ٢٨٢، ٣٣١، ٤١٩.

(٢١) ص ٣٠٥.

(٢٢) للتعرف على آراء باتلر انظر:

Butler, Joseph (١٩٩١ / ١٧٢٦). *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, Reprinted

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

in part in Raphael (١٩٩١), British Moralists: ١٦٥٠ - ١٨٠٠ Vol. I, pp. ٣٢٥ - ٣٧٧.
(٢٣) Shafer-Landau, Russ (٢٠١١). "The Fundamentals of Ethics", Oxford University Press, chapter ٧.

Pryor, James. "What's so bad about Living in the Matrix":
<http://www.Jimpryor.net/research/papers/matrix/plain.html>

(٢٤) انظر:

Batson, C. D. (١٩٩١). The Altruism Question, Hillsdale, N. J.: Lawrence Erlbaum Associates, part III.

وللوقوف على أحدث الأبحاث حول هذا الموضوع، انظر:

May, Josh. (٢٠١١). "Relational Desires and Empirical Evidence against Psychological Egoism", European Journal of Philosophy, ١٩: ٣٩ - ٥.

وقد عمد بتسون في هذا الموضوع إلى الدفاع عن نتائج تجربته ثانية، انظر:

Batson, C. D. (٢٠١١). Altruism in Humans, Oxford: Oxford University Press.

(٢٥) Sober, E. , and D. S. Wilson (١٩٩٨). Unto Others, Cambridge, MA: Havard University Press, chapter ١٠.

(٢٦) ص ٢٤.

(٢٧) ص ١٢٩.

(٢٨) يشير الأستاذ ملكيان في عددٍ من محاضراته إلى مشكلة سبق له أن تحدّث عنها في مقالٍ له تحت عنوان: «تقرير الحقيقة وتقرير المرارة، الوجه الأخلاقي الدراماتيكي للتنبؤ». تبرز المشكلة على النحو التالي: ما الذي يتعين على المستنير فعله عند وقوع التعارض بين قول الحقيقة وبين العمل على التخفيف من آلام الآخرين؟ في الوهلة الأولى تبدو هذه المشكلة شبيهة بالمسألة موضع البحث. ومع ذلك هناك عدد من الفوارق الهامة بين هاتين المسألتين، نذكر منها:

١. إن المشكلة التي تدعو الأستاذ ملكيان إلى القلق تكمن في الإعلان عن الحقيقة، وليس في مجرد الإيمان بالحقيقة.

٢. تكمن هواجس الأستاذ ملكيان في التعارض بين الإعلان عن الحقيقة والتخفيف من آلام الآخرين. والتعارض المطروح هنا تعارض بين الاستدلالية والتخفيف من آلام الفرد نفسه.

٣. كما يتجلى خوف الأستاذ ملكيان في هذا المقال المذكور (وفي مواضع من الكتاب) نحو التنبؤ على نحو أشد، حيث يتعين على المستنير أن يصدع بالحقيقة، انطلاقاً من المسؤولية الملقاة على عاتقه.

بيد أن التعارض المنظور هنا يمكن أن يعرض لكل فرد معنوي.

ولو غضضنا الطرف عن هذه الفروق يبدو أن رأي الأستاذ ملكيان سيكون في نهاية المطاف على النحو التالي: «إن الإعلان عن الحقيقة من مصاديق الصدق، والصدق بدوره من مصاديق الوفاء بالعهد... وعندما يقع التعارض بين التخفيف من الألم وبين الإعلان عن الحقيقة أذهب إلى الاعتقاد بوجوب الوفاء بالعهد» (ص ٣٤٤ - ٣٤٥). وعلى الرغم من ذلك كله فإن القلق الماثل هنا هو أن كل فرد وإن

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

كانت مسؤوليته تكمن في البحث عن الحقيقة، إلا أنه طبقاً لتعريف «المعنوية» يجب أن يسعى إلى تحصيل الطمأنينة والسعادة لنفسه أيضاً. إلا أن تخلي الفرد عن الهدف؛ من أجل الحصول على سعادته، يعني التخلي عن «المعنوية».

ومع ذلك يبدو أن الأستاذ مَلَكِيَان يرى أن السعي إلى تحصيل الحقيقة يتناغم مع السعي إلى تحصيل الطمأنينة والسعادة.

فعلى سبيل المثال: في ما يتعلق بالإجابة عن السؤال القائل: «ما الذي يتعين على الإنسان المعنوي فعله بما هو إنسان معنوي لو حصل التعارض بين قول الحقيقة وبين تخفيف البؤس والألم، وأي الطريقتين يختار؟» (ص ٣٢٨) نجده يقول: «يجب من وجهة نظري أن نأخذ بالاعتبار مآل الحزن والألم لدى الناس، وذلك بطبيعة الحال بالمقدار الذي تتسع له دائرة معرفتنا. فلو كان الإعلان عن الحقيقة لا يؤدي في المآل إلى مزيد من البؤس والألم وجب الإعلان عنها، ولو كان الإعلان عنها يفاقم من البؤس والألم وجب عدم الإعلان عنها. وبطبيعة الحال لديّ نظرية يمكن أن أضيفها هنا، وهي أنني أعتقد أن الحقيقة بالتالي هي التي تؤدي إلى النجاة» (ص ٣٢٩).

إلا أن الأستاذ مَلَكِيَان لا يوضح لنا ما هو الدليل الذي يدعونا إلى الإذعان بأن السعي إلى الحقيقة يقترن بالسعادة والطمأنينة ضرورة. إن أمثلة من قبيل الأمثلة التي تقدم ذكرها، وسنوردها بعد هذا الهامش مباشرة (من قبيل: إصابة الشخص الأثير علينا بالسرطان)، بوصفها من الموارد التي تنقّض هذا المدعى. وفي نهاية هذا القسم سأعمد إلى بيان مزيدٍ من التوضيح حول مدعى الأستاذ مَلَكِيَان بشأن مناغمة السعي إلى الكشف عن الحقيقة مع السعي إلى تحصيل السعادة.

(٢٩) ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

(٣٠) ص ٢٩٨.

(٣١) ص ٣٦٢.

(٣٢) ص ٢٦٢.

العقلانية التقليدية والعقلانية الحديثة^(١)

. القسم الأول .

د. أبو القاسم فناني^(*)

ترجمة: وسيم حسن

«الدِّينُ لَا يُصْلِحُهُ إِلَّا الْعَقْلُ» (الإمام علي عليه السلام)^(٢).

١. مدخل —

سوف نعمل في هذا الفصل إلى إجراء مقارنة بين «العقلانية التقليدية» و«العقلانية الحديثة». فإن العقلانية الحديثة من أهم عناصر الحداثة، ومن هنا يستحيل التعرف على الحداثة دون التعرف على هذه العقلانية، واختلافها عن العقلانية التقليدية.

سوف نبدأ هذا الفصل ببيان خصائص العقلانية^(٣) الجديدة، ونعمل على تحليل هذا المفهوم الواسع من الناحية الأنطولوجية والمعرفية. ثم نحدد موضوع النقد والتقييم العقلاني، لنقوم بعد ذلك بتعريف العقل وعلاقة العقلانية بالهوية الإنسانية، ونقسم العقلانية إلى: عقلانية نظرية؛ وعقلانية عملية. وإن دراسة أنواع العقلانية النظرية والعملية ستشكل الموضوع التالي. وبعد بيان اختلافات العقلانية الحديثة عن العقلانية التقليدية نصير إلى نقد النزعة العقلية، ونبيّن مواطن ضعف هذه الانتقادات.

٢. العالم الجديد عالم العقلانية الجديدة —

إن العقلانية الحديثة تمثل أحد أركان العالم الحديث، بل هي من أهم

(*) أحد الباحثين البارزين في مجال الدين وفلسفة الأخلاق، ومن المساهمين في إطلاق عجلة علم الكلام الجديد وفلسفة الدين.

أركانها، أي إن العالم الجديد إنما يكون جديداً من خلال العقلانية التي تقوم عليها. ولذلك فإن المعرفة الدقيقة لهذه العقلانية تعدّ فريضة وأمرأ واجباً للدخول في العالم الجديد، والعيش فيه، والحكم بشأنه، وإصدار الحكم بشأن نتائجه. وقبل الخوض في بيان خصائص «العقلانية» الحديثة ومقارنتها بالعقلانية التقليدية يجب علينا أن نشير إلى بعض المقدمات:

أ. فرضيات السؤال عن العقلانية —

إن السؤال عن عقلانية أمر ما يشتمل في الحد الأدنى على فرضيتين، وهما:
أولاً: أن يكون ذلك الموضوع قابلاً للتقييم العقلاني، وقابلاً للاتصاف بوصف «العقلانية» و«غير العقلانية»، أو «المعقولة» و«غير المعقولة»، أو «العقلي» و«غير العقلي»، أو «المقبول عقلياً» و«غير المقبول عقلياً».
وثانياً: هناك معايير وضوابط تعتبر من مقتضيات العقلانية في مجال ذلك الموضوع.

إن الأمور التي نتعاطى معها يمكن تقسيمها من ناحية إلى مجموعتين: المجموعة الأولى تتشكّل من أشياء «غير عقلانية»^(١) أو «ما فوق عقلانية»، وإن السؤال عن عقلانيتها يكون سؤالاً غير ذي صلة، وفاقدًا للمعنى؛ والمجموعة الثانية تتكوّن من أشياء «عقلانية»^(٢)، بمعنى أنها قابلة للاتصاف بهذه الصفة.

وتنقسم هذه المجموعة الثانية بدورها إلى مجموعتين أخريين: «عقلانية»؛ و«غير عقلانية»^(٣). وبعبارة أخرى: إن وصف «العقلاني» أو «المعقول» يشتمل على معنيين مختلفين، ويستعمل أحياناً في مقابل «غير العقلاني»، أو «ما فوق العقلاني»، ويستعمل أحياناً في مقابل «المنافض للعقلاني»، أو «غير المعقول». إن السؤال عن عقلانية شيء إنما يكتسب معناه إذا سلّمنا قبل كلّ شيء بقابلية الموضوع مورد البحث على الاتصاف بوصف العقلانية أو غير العقلانية، وكذلك وجود معايير وقواعد نموذجية مناسبة للنقد والتقييم العقلاني لذلك الموضوع مسبقاً^(٤).

فمثلاً: إن ذوق الأفراد في ما يتعلّق بطعم المأكولات أو ألوان الثياب يعتبر

موضوعاً «غير عقلائي»، وليس «لا عقلائي»، بمعنى أن العقل في ما يتعلّق بهذه الأمور ليس لديه أيّ حكم أو اقتضاء، ولذلك لا يمكن السؤال عن عقلانية هذه الأمور، ولا يمكن توجيه النقد أو اللوم لشخص؛ بسبب ترجيحه طعماً على طعم، أو لوناً على لون، فإن هذه الأمور في حدّ ذاتها غير قابلة للنقد والتقييم والدفاع العقلاني، ولذلك تخرج عن مقسم العقلانية، وهي بمعنى من المعاني «ما فوق عقلية».

إن رؤية بعض الإيمانيين^(٨) والعارفين، التي تقوم على أن الأمور الإيمانية خارجة عن متناول العقل، وغير قابلة للكشف والتقييم العقلاني، يمكن تفسيرها على هذا الشكل. ربما أمكن القول: إن هؤلاء لا يقولون: إن المعتقدات الدينية «غير عقلانية»، بل يحتمل أن تكون دعوى بعض هؤلاء في الحدّ الأدنى هي أن هذه المعتقدات «غير عقلانية»، أو «تفوق العقل»، بمعنى أنها خارج متناول العقل، وبحسب المصطلح «متفلّطة من العقل»، وليست «معادية للعقل»، وإن العقل ليس له حكمٌ اقتضائي بشأن هذه الموارد، لا على نحو السلب، ولا على نحو الإيجاب^(٩).

ب. العقلانية مقولة تشكيكية —

إن العقلانية من المفاهيم المشكّكة وذات الدرجات والمراتب، ولذلك يمكن لموضوع أو شخص - في ما يتعلّق بموضوع ما - أن يكون فاقداً لدرجة أو درجات من العقلانية، ومع ذلك يبقى عقلانياً. إن العقلانية ترتبط بـ «النسيج» و«المساحة» و«السياق»^(١٠)، بمعنى أن حكم العقل ومقتضاه تابع للمساحة، وتابع إلى حدّ ما للأوضاع والظروف، وقد يتغير تبعاً لتغير الأوضاع والظروف. وإن هذا الادعاء بطبيعة الحال لا يؤدي إلى «النسبية» و«التشكيك»، أو «النزعة الذهنية» في باب العقلانية؛ إذ إن تقييد القواعد والمعايير العقلانية النموذجية بمساحتها وأوضاعها وأحوالها الخاصة لا يحول دون شموليتها. وبطبيعة الحال فإن العقلانية مقولة «ما فوق دينية»، و«ما فوق تاريخية»، و«ما فوق ثقافية».

سوف نبحت في تبعية العقلانية للمساحة لاحقاً، وأما مرادنا من تبعية العقلانية للأوضاع والظروف فليس هو أن مقتضى العقلانية يختلف من مرحلة إلى مرحلة

أخرى، أو من ثقافة إلى ثقافة أخرى، أو من دين إلى دين آخر، أو من شخص إلى شخص آخر.

ومن الأفضل أن نوضح مرادنا عبر المثال التالي: إن مقتضى العقلانية في ما يتعلّق بشخص أمّي قد يختلف عن مقتضى العقلانية في ما يتعلّق بشخص متعلّم؛ لأن الأشياء التي في متناول الثاني من الناحية المعرفية لا تكون في متناول الأول، ولذلك لا يمكن ولا ينبغي تقييم متبنيّات وأفعال الشخص الأول بالمعايير والضوابط الموجودة في متناول الثاني حصراً. إن توقعاتنا من عقلانية الأشخاص، سواء في مجال اختيار العقيدة، أو انتخاب غايات الحياة، أو في مجال اتّخاذ القرار والسلوك، يجب أن تتناسب مع قدراتهم العقلية، ومستوى فهمهم وشعورهم، وخلفيتهم الثقافية والتعليمية وتجاربهم. وإن هذا التناسب في حدّ ذاته يعدّ واحداً من مقتضيات العقلانية. وعلى هذا الأساس فإن الذهاب إلى اعتقاد خاص قد يكون مبرّراً ومعقولاً بالنسبة إلى شخص، ولا يكون مبرّراً ولا معقولاً بالنسبة إلى شخص آخر؛ إذ إن المسؤولية العقلانية للأشخاص تابعة لظرفيّتهم العقلية، وقد ورد في الحديث الشريف: «إنما يداق الله العباد في الحساب يوم القيامة على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا»^(١١).

وبطبيعة الحال لا تأثير في البين للاختلاف في الخصوصيات الفردية، كأن يكون الشخص زيدا أو عمرا، أو كونه ابن فلان أو فلان، أو في الخصوصيات التاريخية والجغرافية والدينية والثقافية، من قبيل: أن يكون الشخص إيرانياً أو غير إيراني، أو مسلماً أو مسيحياً في حدّ ذاته. وإن مقتضيات العقلانية لا تتأثر بهذه الأمور أولاً وبالذات، وإن كانت قد تتأثر بها ثانياً وبالعرض، حيث تؤدي إلى اختلافات أخرى تؤدي إلى تغيير مقتضى العقلانية.

فعلى سبيل المثال: يمكن أن نفترض حصول الإيرانيين في مورد قضية خاصة على معلومات لا تتوفر لدى غيرهم، ومن هنا قد يختلف مقتضى العقلانية في قبول أو رفض تلك القضية في ما يتعلّق بالإيرانيين وغيرهم. وعلى أيّ حال يجب في باب العقلانية:

١. الفصل بين الخصائص «ذات الصلة» والخصائص «غير ذات الصلة».

٢. القول بقابلية كلا نوعي الخصائص للتعميم والشمولية^(١٣).

لو سمح لشخص بعينه من الناحية العقلانية أن يعتق قضية خاصة فسوف يكون اعتناق تلك القضية مسموحاً لجميع الأشخاص الذين يشتركون مع ذلك الشخص في الأوصاف «ذات الصلة عقلاً» أيضاً، وهكذا.

ج. العقلانية من الزاوية الوجودية —

إن من بين الأسئلة التي تجب الإجابة عنها في باب «الوجود العقلاني» السؤال التالي: «ما هو الشيء أو الأشياء التي لها قابلية الاتصاف بالعقلانية؟». هل الناس هم الذين يتصفون بوصف العقلانية، أم المتبنيات، أم العواطف والأحاسيس، أم المطالب، أم الأقوال، أم الأفعال، أم الأحداث، أم المسارات، أم القرارات، أم النوايا، أم الأهداف، أم الوسائل، أم الدوافع، أم الحوافز، أم الشخصيات، أم الطبائع، أم...، أم بعض هذه الأمور، أم كلها مجتمعة؟^(١٤).

في مقام الإجابة عن هذا السؤال نضطر إلى الفصل بين «العقلانية الناعرة إلى الغاية والنتيجة»^(١٥) و«العقلانية الناعرة إلى المسار والأسلوب»^(١٦). إن موضوع العقلانية من النوع الأول هو «محتوى» أو «متعلق» المتبنيات والعواطف والمشاعر والمطالب والأفعال والقرارات والنوايا والأهداف والوسائل والدوافع، بغض النظر عن «أساليب» الوصول إلى هذه الأمور. أما موضوع العقلانية من النوع الثاني فهو عبارة عن «المسارات» و«الأساليب» المؤدية إلى هذه الأمور، بغض النظر عن النتيجة التي توصلنا إليها. إن العقلانية الناعرة إلى النتيجة تمثل جواباً عن السؤال القائل: «لماذا الذي يتخذ القرار بفعل شيء - متعلق القرار أعم من الأفعال الجسدية أو النفسية - عليه أن يقوم بهذا الشيء؟».

إن اهتمام هذا النوع من العقلانية ينصب على السؤال عن «الأسباب». أما العقلانية الناعرة إلى الأسلوب فهي تهتم بالسؤال عن «الكيفية». وفي هذا النوع من العقلانية يكون السؤال مورد البحث دائراً حول «كيف» يجب على صاحب القرار أن يعمل على طبق قراره؟

وبعبارة أوضح: إن العقلانية الناظرة إلى الأسلوب تتحدث عن «المسار»، في حين أن العقلانية الناظرة إلى النتيجة تتحدث عن «النتائج والثمار».

في العقلانية الناظرة إلى الأسلوب تنقسم مسارات اتخاذ القرار إلى: عقلانية؛ وغير عقلانية؛ ومخالفة للعقلانية. وإن عقلانية الثمار تستنتج من عقلانية المسار.

فعلى أساس هذا النوع من العقلانية - مثلاً - يتم تعريف الإيمان العقلاني على النحو التالي: الإيمان الذي يتوصل إليه الشخص من «طريق معقول» أو «من خلال الاستفادة من أسلوب معتبر»، سواء أكان مضمون ومحتوى ذلك الإيمان صادقاً (بحسب الواقع) أم كاذباً. وأما في العقلانية الناظرة إلى النتيجة والثمار فإن الموضوع مورد البحث، بغض النظر عن الأساليب والمسارات الموصلة إليها، تتصف بصفة العقلانية والمعقولة أو غير العقلانية أو المخالفة للعقلانية واللامعقولة.

وبعبارة أخرى: يمكن القول: إن الموضوع الذي يتصف أولاً وبالذات بصفة العقلانية وغير العقلانية والمخالفة للعقلانية عبارة عن «اتخاذ القرارات» في مورد الفعل أو عدم الفعل، أو القول بقضية وعدم القول بها. وفي الحقيقة فإن اتخاذ القرار هو الفعل الإرادي والاختياري الوحيد الذي يقع أولاً وبالذات تحت سيطرة واختيار «العامل» و«الفاعل»^(١٦)، (أو العاملين والفاعلين)، ويكون مسؤولاً عن ذلك، وعرضة للنقد في ذلك المقدار فقط، إلا أن نفس العامل يتصف بهذه الصفات أيضاً. وإن متعلق اتخاذ القرار يشمل جميع الأعمال الإرادية والاختيارية التي يستطيع العامل والفاعل القيام بها من الناحية العملية. ومع ذلك فإن الحكم بشأن ما إذا كان قراراً بعينه عقلانياً أم لا يمكن تصوّره والتنبؤ به على أساسين مختلفين: أحدهما على أساس أسلوب أو مسار اتخاذ القرار؛ والآخر على أساس النتيجة والثمار^(١٧).

إن السؤال الهام الذي تجب الإجابة عنه فيما نحن فيه هو: لو أن مقتضيات هذين النوعين من العقلانية قد اختلفت في بعض الموارد، فما هي العقلانية التي يجب اتباعها؟

ربما أمكن القول في الجواب: إن على «الشخص العامل» أن يتبع العقلانية الناظرة إلى النتائج، بينما يجب على «الشخص الناظر» أن يتبع العقلانية الناظرة إلى

الأسلوب. وفي الحقيقة إن عقلانية مقام الأداء (عقلانية العامل، والعقلانية من زاوية الشخص الأول) غير عقلانية مقام النظر (عقلانية الناظر، والعقلانية من زاوية الشخص الثالث). في مقام الأداء يجب على الشخص العامل أن يحرز صدق القضية التي ينوي اعتناقها، أو صحة السلوك الذي يسعى إلى القيام به؛ في حين أن الشخص الناظر، بمعنى الشخص الذي يحكم بشأن عقلانية الإيمان بقضية أو القيام بفعل من قبل الآخرين (وكذلك ذات الشخص عندما يريد الحكم بشأن قضية سبق له أن آمن بها، أو بشأن عمل سبق له أن قام به)، يجب عليه أن يتبع العقلانية الناظرة إلى الأسلوب. في هذا المورد يكون معيار الحكم بشأن ما إذا كان القول بتلك القضية أو القيام بذلك الفعل في تلك الأوضاع والأحوال عقلانياً ومعقولاً أم لا عبارة عن الطريق والأسلوب الذي يطرقه العامل، والمراحل والمقدمات التي توصله إلى ذلك الحكم أو القرار الذي يتخذه، وحدود مسؤوليته بشأن الخطأ الذي يرتكبه ويستحق اللوم والمواخذه عليه. في هذا المقام لا يكفي مجرد كذب القضية من زاوية الشخص الناظر لإثبات عدم معقولية الإيمان بها من قبل الشخص العامل، أو مخالفتها للعقلانية، أو اعتبار ذات العامل غير عاقل أو ضعيف العقل. فعلى الناظر أن يرى ما إذا كان لدى العامل دليل وجيه على إيمانه بتلك القضية الكاذبة أم لا، وهل بذل مجهوداً حقيقياً وصادقاً من أجل إحراز صدق وكذب تلك القضية أم لا؟

إن ضوابط ومعايير العقلانية صفات معيارية تترتب على سائر صفات الموضوع مورد البحث، وهي تثبت من صلب تلك الصفات، فهي بحسب المصطلح «عَرْض مع الواسطة». ولذلك فإنها لا تختلف عن سائر الصفات المعيارية من هذه الناحية. إن الأوصاف المعيارية «تَبَعِيَّة» و«فَرَعِيَّة»، ولذلك فإن الموضوع الذي يتصف بهذه الصفات يجب أن يكون مشتملاً على صفة أو صفات «أصلية» أيضاً، وهي عبارة عن صفة أو صفات معيارية أو غير معيارية تقوم عليها الصفات المعيارية مورد البحث.

ومن الجدير لإيضاح هذه النقطة الهامة جداً أن نذكر مثلاً لذلك. لنأخذ مثلاً وصف الجودة بنظر الاعتبار. متى يحق لنا أن نقول: «إن هذه الحافلة جيّدة»؟ الجواب: عندما تتّصف هذه الحافلة بصفة أو صفات أخرى غير الجودة، وإنما صحّ ممّا أن نصف

تلك الحافلة بالجودة لاتصافها بتلك الصفات. ويمكن بيان تلك الصفات على النحو التالي: «قلّة استهلاكها للوقود»، و«كونها آمنة»، و«كونها فارهة»، و«كونها سريعة»، و«كونها مريحة»، و«كونها صديقة للبيئة»، وما إلى ذلك من الصفات. وعليه نحن لا نستطيع أن نقول: إن هذه الحافلة جيّدة دون أن تكون متّصفة بأيّ صفة أخرى، أو أن جودتها منفصلة عن الصفات الأخرى. إن اتصاف الحافلة بالجودة تابع لاتصافها بصفات أخرى، وهي: (الصفات الداعية إلى الجودة). من هنا نحن لا نستطيع أن نأخذ حافلتين متكافئتين في الأوصاف، ونقول: هذه الحافلة جيدة، وتلك الحافلة غير جيدة^(١٨).

وهذا الشيء يصدق في باب العقلانية أيضاً. فإنما يمكن القول: «إن شراء هذه الحافلة عمل عقلاني» إذا كانت تلك الحافلة والشاري والبائع والأوضاع والأحوال الاقتصادية ذات صفات وخصائص يمكن من خلالها أن ننتزع صفة العقلانية من هذا العمل، وخلعه عليها. وعلى هذا الأساس فإن الصفات المعيارية تنبثق من صلب الصفات غير المعيارية بشكل مباشر أو غير مباشر، وتعتبر تابعة لها. من هنا فإننا عندما نسعى إلى تبرير توصيفاتنا وأحكامنا المعيارية نستند إلى مجموعة من الأوصاف غير المعيارية في الموضوع مورد البحث، ممّا يعتبر من وجهة نظرنا ومن وجهة نظر مخاطبيننا ذات صلة. فإذا قيل لنا مثلاً: «لماذا تصفون هذه الحافلة بأنها جيدة؟ قلنا: «لأنها قليلة الاستهلاك للوقود»، وهكذا. وإذا قيل لنا: «لماذا كانت هذه الحافلة أفضل من سائر الحافلات الأخرى؟ كان الجواب: «لأن استهلاكها للوقود أقلّ من استهلاك الحافلات الأخرى». وإذا أردنا المقارنة بين حافلتين قد نقول: إن هذه الحافلة أفضل من الحافلة الأخرى؛ لأنها أقلّ استهلاكاً للوقود منها، وإن الحافلة الأخرى أفضل من الأولى؛ لأنها أكبر حجماً منها. وعلى أيّ حال إن جودة ورياءة الحافلة تابعة لسائر الصفات والحيثيات التي تتّصف بها. وإن سائر صفات وخصائص الحافلات تنقسم إلى: صفات ذات صلة أو محسّنة أو مقبّحة؛ وصفات غير ذات صلة أو سلبية وحيادية. وإن الصفات غير ذات الصلة أو الحيادية هي التي لا تلعب دوراً في اتصاف الشيء مورد البحث بالجودة وغير الجودة. وإن اتصاف الأفكار والمعتقدات والقرارات والسلوكيات

بالعقلانية وغير العقلانية، أو المعقولة وغير المعقولة، تتبع هذا النوع من المعايير العامة أيضاً.

إن ربط الصفات المعيارية وغير المعيارية في الأشياء ببعضها أمرٌ نظري وقائم على النظريات، ولذلك يمكن اعتبار التقييم وقيمة الحكم منبثقاً عن النظريات. وإن هذا القول يصدق أيضاً بشأن القيم والمعايير الأخلاقية، وبسبب شأن القيم والمعايير المعرفية، وفي باب المعايير العقلانية أيضاً. وهذا طبعاً بشرط اعتبار العقلانية شيئاً وراء الأخلاق والمعرفة. وعلى أي حال فإن المعقولة ليست وصفاً «مستقلاً» و«أساسياً»، بل هي وصف يترتب على سائر صفات الموضوع والفرد المنشود. إن معايير العقلانية تعمل في الحقيقة على بيان علاقة الصفات العقلانية بسائر صفات الموضوع، وتخبرنا ما هي الصفة أو الأوصاف ذات الصلة بالعقلانية؟ وما هي الأوصاف والخصائص التي يجب علينا أن نأخذها بنظر الاعتبار في التقييم العقلاني للأشخاص والموضوعات، وفي وصفها بالعقلانية أو غير العقلانية أو مخالفة العقلانية؟ وما هي الأوصاف والخصائص التي يجب تجاهلها وغض الطرف عنها؟

د. العقلانية من الزاوية المعرفية —

إن ربط الصفات المعيارية بالصفات غير المعيارية ربط «ميتافيزيقي» أو «وجودي». وإن هذا الربط مع وجود «الحائل المنطقي» بين العلوم غير المعيارية (من قبيل: العلوم التجريبية والميتافيزيقية) والعلوم الاعتبارية والمعيارية (من قبيل: علم الأخلاق والمعرفة والفقه والحقوق وما إلى ذلك) متناغمٌ ومنسجمٌ؛ لأن اكتشاف هذا الربط لا يتم عبر الاستنتاج المنطقي. إن الربط «الوجودي» بين الصفات الاعتبارية والصفات غير الاعتبارية سيؤدي إلى الارتباط «المعرفي» بين هاتين المجموعتين من الصفات. إن لأسلوب كشف وتوجيه النظريات الاعتبارية قصة مؤثرة لا يتسع المجال لشرحها. وباختصار يمكن القول: إن النظريات التي تبين ربط الصفات الاعتبارية وغير الاعتبارية إنما يمكن كشفها وتبريرها من قناة «التجربة الذهنية» و«الشهود العقلاني»^(١٩). إن هذه النظريات تقيم صلة معرفية بين العلوم الاعتبارية والعلوم

التوصيفية البحتة، ويمكن من خلالها، بواسطة التركيب بين «المقدمات الاعتبارية» و«المقدمات غير الاعتبارية»، أن نبطل أو نثبت «النتائج» الاعتبارية وغير الاعتبارية من الناحية المنطقية.

هـ. ما هو موضوع النقد والتقييم العقلاني؟ —

في العقلانية الناعرة إلى النتيجة يكون الموضوع مورد النقد والبحث عبارة عن مضمون ومتعلق القرار والشعور والعاطفة والهدف والوسيلة وما إلى ذلك. وأما في العقلانية الناعرة إلى الأسلوب يكون موضوع النقد والتقييم العقلاني عبارة عن «أسلوب» الوصول إلى معتقد، و«أسلوب» و«مسار» اتخاذ القرار، وليس «مضمون» و«متعلق» المعتقد، أو «نتيجة» اتخاذ القرار.

وإن هذه القاعدة، كما تصدق بشأن المعتقدات والقضايا، تصدق بشأن الأشخاص والسلوكيات أيضاً. فإن الاعتقاد والقرار المعقول مثلاً هو الذي يتوصل إليه الشخص من «الطريق» الصحيح. وبعبارة أخرى: لكي يكون الاعتقاد بـ «أ» معقولاً، أو لكي يكون القول بـ «أ» من قبل شخص بـ «ب» أمراً معقولاً، ليس من اللازم أن تكون تلك القضية صادقة ومطابقة للواقع «حقاً». وهكذا لكي يكون اتخاذ القرار معقولاً ليس من اللازم أن تترتب عليه نتائج حسنة وصحيحة؛ لأن الصدق الحقيقي لقضية ما، والحسن والصحة الحقيقية لنتائج القرار، تتأثر بالعديد من العناصر التي هي في الغالب لا تخضع لسيطرة الفرد.

ولذلك لا يمكن مؤاخذة شخص بسبب اعتقاده بقضايا كاذبة، أو لأن نتائج قراراته غير صائبة، أو وصف القول بتلك المعتقدات أو اتخاذ تلك القرارات من قبله بأنه أمر غير عقلاني، إلا إذا لم يبذل جهداً صادقاً وكافياً لتوجيه متبنياته وقراراته، ففي هذه الحالة تكون مؤاخذته بسبب عدم صدقه أو عدم جديته، وليس بسبب عدم صدق القضية التي آمن بها، أو عدم صوابية النتائج المترتبة على القرار المتخذ من قبله^(٢٠).

وعليه فإن العقلانية الناعرة إلى الأسلوب رهنٌ بـ «إحراز» الصدق والصواب،

وليست رهناً بـ «الصدق» أو «الصواب» الواقعي. فلو كان لدى «أ» دليلٌ وجيه أو مقنع لصالح المعلومة «ب»، أو صحة فعل «ج»، فإن الإيمان بـ «ب»، أو ارتكاب «ج»، سيكون من قبله معقولاً، حتّى وإن اتّضح بعد ذلك كذب «ب»، أو عدم صوابية «ج» أو قبحه على المستوى الواقعي.

إن معيار الحكم على ذكاء الأشخاص أو مقدار ذكائهم رهنٌ بمدى سعيهم «الصادق» و«الجاد»، واستفادتهم لـ «الأسلوب» الصحيح للكشف عن الحقيقة والصدق، أو اتخاذ القرار الصائب والمدرس، أو اختيار الهدف الصالح أو الوسيلة الصحيحة. وبعبارة أخرى: إنّنا في ما يتعلّق بالعقلانية الناعمة إلى الأسلوب مأمورون بأداء التكليف، دون تحقيق النتائج^(٢١). إن الصدق والكذب الواقعي هنا ليس هو معيار الحكم على المعتقد، وإنّما المهمّ هو:

١. هل بذل الفرد ما بوسعه من أجل «كشف» صدق وكذب ذلك المعتقد أم لا؟
٢. هل كان لديه «دليلٌ» وجيه ومقنع على إيمانه بذلك المعتقد أم لا؟
٣. هل كان إيمانه «مستنداً» إلى ذلك الدليل، أم كان «الدافع» و«المحرّك» له نحو الإيمان بذلك المعتقد شيء آخر؟^(٢٢)

نحن مسؤولون تجاه «الأسلوب»، وتجاه «فضائلنا» و«رذائلنا» العقلانية والأخلاقية. فلو أنّ أسلوباً صحيحاً أدّى بنا إلى نتيجة خاطئة لن نكون مسؤولين عنها، ولن نستحقّ اللوم والعتاب عليها؛ لعدم ارتكابنا أيّ تقصير أو قصور في القيام بما يمليه علينا الواجب. وأما إذا سلّكنا وسيلةً خاطئة، فتوصّلنا إلى نتائج صحيحة، فإننا سنبقى مَلُومين في مثل هذه الحالة^(٢٣). إن صوابية الأسلوب لا تضمن صوابية النتيجة بالضرورة. كما أنّ صوابية النتيجة لا تثبت أنّنا قد عملنا بمسؤوليتنا العقلانية. كما أنّ الثواب والعقاب في يوم القيامة لا يترتّب على صحّة وبطلان «مضمون» العقيدة، وإنّما هو رهنٌ بطريقة المواجهة، وأعمال الإنسان تجاه الحقّ الواضح والمستدلّ. فإنّ مؤاخذه ومعاقبة العباد على بطلان عقيدتهم معاقبة جائرة وغير عادلة، إلّا أنّ مؤاخذتهم على عدم صدقهم وجدّيتهم هي عين العدل.

ولهذا نجد القرآن الكريم لا ينتقد المشركين على مجرد شركهم، إنّما

ينتقدهم ويؤاخذهم على عدم امتلاكهم دليلاً وجيهاً على ذهابهم إلى اعتناق الشرك، بمعنى أنهم لو كانوا يمتلكون دليلاً وجيهاً ومقنعاً على شركهم ما كان بإمكان الله أن يؤاخذهم أو يعاقبهم، بل إنهم في مثل هذه الحالة سيكونون مستحقين للمكافأة والثواب أيضاً؛ لأنهم في مثل هذه الحالة إنما يعملون على طبق ما تقتضيه إنسانيتهم وفطرتهم الآدمية، والعدالة تقول بأن مثل هذا الشخص يستحق المدح والمكافأة^(٢٤)، وقد ورد في الحديث عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «إن الله لا ينظر إلى صوركم وأعمالكم، وإنما ينظر إلى قلوبكم»^(٢٥).

وكما سبق أن ذكرنا فإننا في العقلانية الناظرة إلى النتائج نتعامل مع المتعلق ومضمون العقائد، والقرارات والميول والرغبات وما إلى ذلك. والمهم في البين عبارة عن صدق وكذب المعتقد مورد البحث، وصوابية العمل الذي نريد عقد العزم على فعله أو تركه، وقيمة أو عدم قيمة الشيء الذي نرغب فيه، وهكذا. ولكن كما هو واضح فإن الطريق الوحيد المائل أمامنا إلى إحراز صدق أو صوابية وقيمة شيء ما هو أن نعمل ما أمكننا على رفع الموانع الداخلية والخارجية التي تحول دون حصولنا على المعرفة، وأن نتبع أسلوباً معتبراً ومقبولاً. وعليه يبدو أن علاقة العقلانية الناظرة إلى المسار والعقلانية الناظرة إلى النتائج علاقة ذات طرفين.

فعلى سبيل المثال: إننا من جهة؛ لكي يكون سلوكنا الذهني في القول بأمر ما عقلانياً، لا بُدَّ لنا من مناقشة الأدلة المتوفرة بين أيدينا لما هو صالح وغير صالح في صدق مضمون ومتعلق ذلك الأمر؛ ومن جهة أخرى فإن «الأسلوب» الذي نتبعه في هذا البحث هو المعيار الوحيد الذي نتمكن بواسطته أن نحكم بشأن صدق وكذب ذلك الأمر.

وفي الوقت نفسه فإن النقطة الجوهرية هي أن النسبة المنطقية القائمة بين الأحكام الصادرة على أساس هذين النوعين من العقلانية هي «العموم والخصوص من وجه».

فمثلاً: على أساس العقلانية الناظرة إلى النتائج فإن الاعتقاد بالقضية القائلة:

«الشمس تدور حول الأرض» اعتقاد غير معقول أو منافي للعقلانية؛ لأن مضمون هذا الاعتقاد غير مطابق للواقع. ولكن لا يمكن القول بأن الاعتقاد بهذه القضية من قبل أسلافنا الذين كانوا يعيشون قبل عشرة قرون لم يكن معقولاً أيضاً؛ لأن المعلومات التي نمتلكها اليوم لم تكن متوفرة آنذاك، وإن أسلافنا كانوا يقدمون دليلاً ملموساً على اعتقادهم بتلك القضية، حيث كانوا يرونها ماثلة أمامهم رأي العين (المشاهدة الحسية)، إلا أن الذين يعيشون في القرن الحادي والعشرين إذا اعتقدوا وآمنوا بهذه القضية يكونون قد ارتكبوا عملاً غير عقلائي؛ إذ يتوفر بين أيديهم دليل مقنع يثبت أن مشاهدتهم الحسية خاطئة، وعليهم عدم الوثوق بها والاعتماد عليها. وهذا الكلام يعني أنه في مقام تطبيق قواعد هذين النوعين من العقلانية قد يتغير حكم الموضوع. ولذلك من المهم الفصل بين المورد الذي يجب فيه اتباع العقلانية الناظرة إلى الأسلوب عن المورد الذي يجب فيه اتباع العقلانية الناظرة إلى المضمون. وقد سبق أن قلنا: إن المساحة العقلانية الناظرة إلى المسار عبارة عن «مقام المشاهدة»، وإن المساحة العقلانية الناظرة إلى النتيجة عبارة عن «مقام التمثيل».

و. تعريف العقل —

لكي ندرك الاختلاف بين العقلانية الجديدة والعقلانية القديمة بشكل أفضل وأعمق نضطر إلى التريث قليلاً ريثما نقدم تعريفاً عن العقل والعقلانية، ونعطي رؤية شاملة عن أنواع العقلانية.

وعليه نبدأ أولاً من تعريف العقل. يبدو أن لا خلاف في أن العقل هو الفصل المميز للإنسان عن سائر الحيوانات. إلا أن تعريف الإنسان بـ «الحيوان العاقل» إنما هو تعريف «بالقوة»، وليس تعريفاً «بالفعل»، وإن الإنسان إنما هو إنسان بمقدار استفادته من عقله، واتباعه لأحكامه. وعليه فإن المراد من العقل ليس مجرد وجود القوة العاقلة، بل يشترط أن تكون هذه القوة فاعلة أيضاً. فإن القوة التي لا تلعب دوراً في حياة الفرد سيكون وجودها وعدمها سواء.

وعليه من الأفضل أن نعرف الإنسان بالحيوان المتعقل والمفكر، وأن نعرف

التفكير والتعقل من خلال «تقييم المدعى أو الهدف أو السلوك، على أساس المعيار المناسب والدليل المعقول».

إن للتعقل أنواعاً؛ فمن زاوية يمكن القول: إن التعقل إما هو ناظرٌ إلى كشف الحقيقة؛ أو ناظرٌ إلى تشخيص الحق والتكليف^(٢٦). إن تعقل النوع الأول من شؤون العقل النظري، وتعقل النوع الثاني من شؤون العقل العملي^(٢٧). وعليه يمكن تعريف الإنسان بأنه «حيوان أخلاقي» أيضاً^(٢٨)، شريطة أن يكون مرادنا من الأخلاق هي الأخلاق بالمعنى العام للكلمة، الشامل لأخلاق الإيمان وأخلاق التفكير والبحث والتحقيق أيضاً. فالإنسان - كما سنرى - حيوانٌ يتبع في مقام التفكير وفي مقام العمل نظاماً معيارياً وقيماً، أو يجب أن يتبعهما، وإن سلوكه في كلا المقامين عرضة للنقد والتقييم الأخلاقي. إن أخلاقية الإنسان لا تنحصر داخل حدود سلوكه الجسماني، بل تشمل حتى نشاطه الذهني والروحي والنفسي أيضاً، ما دامت هذه الأنشطة بطبيعتها الحال إرادية واختيارية.

كما يمكن لفهم دور وآلية العقل بشكل أفضل أن نسميه بـ «النبي الباطني»^(٢٩).

إن اتّصاف العقل بهذا العنوان يأتي من حيث إن للعقل شأن الأنبياء، وإن الولاية وحقّ الطاعة الثابت للأنبياء ثابتٌ للعقل أيضاً، بمعنى أن العقل - أولاً - مثل الأنبياء الظاهريين يبلغ رسالة الله إلى الناس، وثانياً: إن العقل مثل الأنبياء الظاهريين يحمل أوامر وضرورات ومحظورات، وثالثاً: إن إطاعة العقل واجبة، مثل: إطاعة الأنبياء الظاهريين.

وبعبارة أخرى يمكن القول: إن العقل مركز الهداية والسيطرة والإدارة لوجود الإنسان، أو يجب أن يُعطى هذا الدور، بمعنى أن الإنسان المثالي هو الذي يكون زمام تفكيره وسلوكه تحت سيطرة من عقله.

وإن هذه المسألة - كما سنرى قريباً - تستنبط من تحليل «الهوية النظرية» و«الهوية العملية» للإنسان.

ز. علاقة العقل والعقلانية بالهوية الإنسانية —

إن لدينا نحن البشر هويات مختلفة، من قبيل: الهوية الوطنية، والدينية، والجنسية، والفردية، والجماعية، وما إلى ذلك. وإن لكل واحدة من هذه الهويات اقتضاءات معيارية وغير معيارية.

بيد أن الإنسان من حيث كونه إنساناً يتوفر على نوعين من الهوية: النظرية؛ والعملية^(٣٠). وإن هذه الهويات مقدّمة على كلّ هوية أخرى، بما فيها هويته الدينية، أو يجب أن تكون متقدّمة عليها.

إن هوية الإنسان النظرية منشأ للمعايير والإلزامات المعرفية، وإن هويته العملية منشأ للمعايير والإلزامات الأخلاقية^(٣١). وإن المعايير والإلزامات المعرفية تمنع الفرد من الإيمان ببعض المعتقدات، وتلزمه بالإيمان ببعض المعتقدات الأخرى. كما أن المعايير والإلزامات الأخلاقية تمنعه من القيام ببعض الأعمال، وتلزمه بالقيام ببعض الأعمال الأخرى.

إن اختلاف الإنسان عن الحيوان في البعد النظري يكمن في أن مذاهب الحيوان ومسالكه تابعة لعواطفه وأحاسيسه ومشاعره بشكل كامل. فالحيوان يؤمن بكلّ ما يراه ويسمعه، بمعنى أن معتقد الحيوان تابع لـ «العلة»، وإن نقطة الضعف هذه هي التي تمهد الأرضية لهيمنة الإنسان على الحيوان واستخدامه. إلا أن عقائد الإنسان - ما دامت هويته الإنسانية بطبيعة الحال فاعلة وثابتة وراسخة - تابعة لـ «الدليل»، دون «العلة».

إن «العلم الحيواني»^(٣٢) و«العلم الإنساني»^(٣٣) لا يختلفان من الناحية الكمية والموضوعية فحسب، بل إن اختلافهما الأصلي والجوهري يكمن في الناحية الكيفية. إن هذين النوعين من العلم يختلفان في «أسلوب» تحصيل المعرفة واكتسابها، وإن هذا الاختلاف يكمن حتى في المعلومات الحسية المشتركة بين الإنسان والحيوان أيضاً^(٣٤).

إن الإنسان من حيث هو إنسان؛ كي يعتق عقيدة أو يتخلّى عنها، بحاجة إلى دليل يبرّر له اعتناقه لتلك العقيدة أو تخلّيه عنها.

يعمل العقل الإنساني على غربلة المعطيات والمعلومات التي تدخل إلى ذهنه من طريق الحواس الظاهرية والباطنية، بمعنى أنه يقارن بين هذه المعطيات، ويعمل على تقييمها من خلال المعايير والموازن المنطقية والمعرفية، حيث تقول له تلك المعايير: متى، وأين، وتحت ظل أي ظروف، يحقّ أو يُسمح له أو يجب عليه أن يعتقد شيئاً، أو أن يتخلّى عنه أو يرفضه؟ وكيف يعمل على حلّ التعارض إذا حصل بين المعلومات الداخلة إلى ذهنه من مختلف القنوات والمصادر؟

ومن هذه الناحية لا فرق بين المعتقدات الدينية والعلمية والفلسفية والأخلاقية والفقهية وغيرها وبين القنوات والمصادر المعرفية المختلفة، ومعنى ذلك أن هناك شريعة باسم «شريعة العقل» متقدّمة من الناحية المنطقية على «شريعة النقل»^(٣٥).

أما الاختلاف الآخر بين الإنسان والحيوان فيكمن في «الهوية السلوكية» لهما. فالحيوان في سلوكه تابع لغرائزه، أما الإنسان ما دام متمسكاً بمقتضياته الإنسانية فإنه يبحث عن مبرر معقول لتصرفاته وسلوكياته.

إن السلوك الإنساني وإن كان يبدو في ظاهره شبيهاً بسلوك الحيوانات - كما هو الحال بالنسبة إلى الأكل والشرب -، إلا أن هذا السلوك يصدر عن منشأ ومبدأ متفاوت، وهو ما يُسمّى بالعقل والعقلانية العملية. من هنا فإن الهوية العملية للإنسان تكون منشأً للقيم والمعايير والإلزامات التي تفصل السلوك الإنساني عن السلوك الحيواني، وإن الإنسان لا يحافظ على هويّته الإنسانية إلا بمقدار تبريره وتنظيمه لسلوكه على أساس من تلك المعايير، التي هي في الحقيقة معايير أخلاقية بالمعنى الخاص للكلمة. ولذلك فإن الذين ينظرون للعنف والجريمة باسم الدين يضطرونّ قبل كلّ شيء إلى تجريد الناس عن هويتهم العملية؛ كي يتمكنوا بعد ذلك من حثّم على ارتكاب العنف والجريمة. كما أن الذين يروّجون للخرافات والأساطير تحت لواء الدين يضطرونّ بادئ ذي بدء إلى إضعاف الهوية النظرية للأفراد؛ كيما يتمكنوا من إعدادهم لتقبّل تلك الخرافات باسم الدين^(٣٦).

لا مدخلية لمضمون العقيدة والسلوك في إنسانية الإنسان. إنما المهم، والذي يُعدّ من لوازم ذاتيات الهوية الإنسانية، هو «أسلوب» تبرير العقيدة والسلوك، و«منهج»

الوصول إلى العقيدة واتخاذ القرار.

وبطبيعة الحال لا يمكن تبرير كل عقيدة وسلوك بالمعايير العقلانية، إلا أن الإنسان لا هو كائن خارق، ولا هو معصوم، وإنما هو كائن ضعيف، ويجوز عليه الخطأ. فالإنسان مسؤول عن «الأسلوب»، وليس عن «نتيجة» توظيف ذلك الأسلوب. إن الإنسان إنما يكون إنساناً ما دام يتبع المعايير والضرورات والمحظورات العقلانية في اعتناق عقائده أو التخلي عنها، وما دام ينظم سلوكه على أساس تلك المعايير. وعلى هذا الأساس فإن الذي يميز الإنسان من سائر الحيوانات هو «اتباع» المعايير العقلانية، أو إطاعة تعاليم وأوامر «شريعة العقل»، لا «نتيجة» هذه التبعية، ولا مجرد وجود قوة باسم القوة العاقلة، التي يمكن أن تجتمع مع تعطيل العقل أيضاً. فلو أن شخصاً آمن بعقيدة صحيحة (مطابقة للواقع) على أساس معايير غير عقلانية يكون قد سلك طريقاً مخالفاً للعقل، ومنافياً لهويته (النظرية) الإنسانية، في حين أن الذي يعتنق عقيدة باطلة حقاً (مخالفة للواقع)، على أساس المعايير العقلانية التي تقول له: إن هذه العقيدة ليست باطلة، لا يكون عاملاً على خلاف هويته الإنسانية.

إن صحة أو بطلان مضمون العقيدة والسلوك في حد ذاته لا يُعدُّ معياراً للإنسانية، إنما المهم هو «كيفية» أو «منهج» اعتناق العقيدة والسلوك. من هنا فإن مدح وذم العقلاء، ومنح الثواب والعقاب الإلهي، والنجاة والفلاح الأخروي، رهنٌ بـ «المسار» و«المنهج»، وليس رهناً بـ «النتيجة». إن الله يحكم بين عباده على أساس المعايير العقلانية الناعمة إلى الأسلوب، وليس على أساس المعايير العقلانية الناعمة إلى المضمون والمحتوى^(٣٧). إن العدالة تقتضي من الله عند الحكم بين العباد أن لا يأخذ بنظر الاعتبار ذلك الجانب من المعلومات المرتبطة بصدق ومضمون المعتقدات إذا لم تكن في متناول أيديهم. إن الكافر من وجهة نظر القرآن هو غير الكافر من وجهة نظر الفقه. إن الكافر من وجهة نظر القرآن هو الذي يدرك صحة وصوابية عقيدة أو دعوى أو كلام، ويعلم أن هذه العقيدة وتلك الدعوى وذلك الكلام حق، ولكنه مع ذلك

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

يكابر في إنكارها عناداً وحسداً وعصبية واتباعاً للهوى وحبّ الدنيا وعبادة للأنفس^(٢٨).
إن الكفر في القرآن يعني إنكار حق واضح وثابت للمُنكِر^(٢٩). وعليه فإن إنكار الحق الذي خفي على المُنكِر، أو شهد على عدم صدقه دليل معتبر، لا يُعدُّ كفراً من وجهة نظر القرآن.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى إظهار الشك من قبل الشخص بشأن الحق الذي لم يثبت له بدليل مقنع، لن يكون شكّه كفراً.

وإن الذي يستند إلى دليل وجيه، ولم ينطلق في إنكاره لعقيدة عن هوى أو عصبية أو حبّ الذات وعبادة الدنيا، لن يكون كافراً من وجهة نظر القرآن، حتى لو كانت تلك العقيدة صحيحة في واقعها، بل يستحق الثواب والمكافأة أيضاً^(٤٠).

إن الذي يؤمن بحق عن عناد وعصبية وتمسكاً بالهوى مثل الذي ينكر الحق لنفس الأسباب، بلا فرق بينهما. فإن الكفر المستند إلى العلة لا يختلف عن الإيمان المستند إلى العلة، سواء بسواء. كما أن الكفر المستند إلى الدليل المعقول - إذا أمكن تسمية مثل هذا الأمر كفراً - هو عين الإيمان المستند إلى الدليل المعقول.

إن الذي يؤثر في إنسانية الإنسان، وتبعاً لذلك في كماله وسعادته ونجاته وفلاحه، ليس هو الاعتقاد والسلوك «الحق» (المطابق للواقع)، بل «الأخلاق» التي يتبناها الإنسان في تبرير عقيدته وسلوكه.

إن الإنسان إنما هو إنسان بمقدار ما تكون عقائده وأفعاله مستندة إلى الأدلة العقلانية المبررة، وهو بعيد عن الإنسانية، وقريب من الحيوانية، بمقدار ما تكون عقائده وأفعاله تابعة لـ «العلل» و«الأدلة» غير المبررة وغير العقلانية.

إن معيار الكمال والسعادة والفلاح والثواب والعقاب يتمثل في «أخلاق التفكير»، أو «أخلاق البحث» و«أخلاق السلوك»، حيث ينبثقان كلاهما عن العقل والهوية النظرية والعملية للإنسان، وهي من مقتضيات هاتين الهويتين.

وخلاصة القول: إن العلم الإنساني والإرادة والقرار والسلوك الإنساني يتوقف على تأييد وتصويب العقل^(٤١)، وإن عمل العقل - أو أهم أعماله - هو «التروي»^(٤٢) و«التدبر»، أو «التعمق» الفكري^(٤٣).

إن الدين والتعاليم الدينية لا يمكنها تجاهل الهوية النظرية للإنسان، ولا يمكنها أن تغفل مقتضيات هذه الهوية، أو أن تعمل على إضعافها أو إزالتها، وإحلال الهوية الدينية محلها؛ إذ في هذه الحالة سيتم استرداد الصورة الإنسانية للإنسان، والتمزُّل به إلى مستوى الحيوانية. إن المخاطب بالدين هو الإنسان بما هو إنسان، ولذلك فإن الدين يفترض إنسانية الإنسان. من هنا فإن العقائد والأحكام الدينية إنما تكون معتبرة ما دامت منسجمة مع الهوية الإنسانية والضوابط والمعايير المنطقية والمعرفية والأخلاقية المنبثقة عن هذه الهوية. إن العقلانية نقيضٌ للخرافة والتفكير الخرافي، وإن الهوية النظرية للإنسان تمنعه من اعتناق الخرافات. ولذلك فإن الذين يرومون فرض فهمهم الخرافي لنصوص الدين على الآخرين باسم الدين يسعون أولاً إلى تزيغ الناس من إنسانيتهم، ويحلّون الهوية الدينية محلّ الهوية الإنسانية، ويعملون على تعطيل عقولهم وترهيبها؛ لجعلهم مستعدين لتقبُّل الخرافات.

ح. تعريف العقلانية وأنواعها —

وفي ما يلي نقدٌ تعريفاً للعقلانية، فنقول: إن «العقلانية» تعني ببساطة اتباع «شريعة العقل» (مجموع التعاليم والضرورات والمحظورات العقلية)، أو اتباع مجموع «القيم» و«المعايير» التي تنبثق عن العقل. من هنا يمكن لنا أن نستنتج أن «العقل» مقدّم على «الدين»، ومعنى تقدّمه هو أن «شريعة العقل» متقدّمة على «شريعة النقل»؛ لأن فهم الدين بشكل صحيح، والعمل بأحكامه وتعاليمه، رهنٌ باستخدام العقل، واستخدام العقل ليس إلاّ اتباع التعاليم والقواعد العقلية^(٤٤).

إن أهمّ العلوم المتكفّلة بمعرفة شريعة العقل عبارة عن: «نظرية المعرفة»^(٤٥)، و«المنطق»، و«الفلسفة»، و«فلسفة الأخلاق»^(٤٦)، و«الفكر النقدي»^(٤٧).

إن العقلانية تنقسم إلى: عقلانية «نظرية»^(٤٨)؛ وعقلانية «عملية»^(٤٩). والعقلانية العملية تنقسم بدورها إلى نوعين أيضاً، وهما: العقلانية العملية «الآلية»^(٥٠)؛ والعقلانية العملية «غير الآلية»^(٥١). كما تنقسم في تقسيم آخر إلى: عقلانية عملية «أخلاقية»^(٥٢)؛ وعقلانية عملية «اقتصادية»^(٥٣).

إن العقلانية النظرية تعني العقلانية الناظرة إلى التفكير والاعتقاد والإيمان، والعقلانية العملية هي العقلانية الناظرة إلى السلوك والعمل.

وإن موضوع العقلانية النظرية هو «الإيمان» أو «العقيدة»، أو بتعبير أفضل: «أسلوب» الإيمان والعقيدة. وإن موضوع العقلانية العملية هو «العواطف» و«المشاعر» و«القرارات» و«السلوكيات» الاختيارية، أو بعبارة أفضل: «أساليب» اتخاذ القرار.

تقوم فرضية العقلانية النظرية على القول بأن المتبنيات والأفكار تنقسم إلى: أفكار «معقولة»؛ وأفكار «غير معقولة»، أو إلى: أفكار «مبررة»؛ وأفكار «غير مبررة».

كما تقوم فرضية العقلانية العملية على القول بأن القرارات والسلوكيات تنقسم إلى: سلوكيات «معقولة»؛ وسلوكيات «غير معقولة»، أو إلى: سلوكيات «مبررة»؛ وسلوكيات «غير مبررة».

وعلى هذا الأساس فإن المسؤولية العقلانية تقتضي منا رفض أي فكرة أو رأي ما لم نحرز معقوليته، وما لم نحرز المعقولية العملية لأمر ما لا نبادر إلى ارتكابه. إننا لكي نعتق عقيدة ما، أو نقوم بعمل ما، علينا أن نستأذن العقل، بوصفه دالاً على إنسانيتنا، وإنما يحق لنا أو يؤذن لنا الاستجابة إلى ميولنا ورغباتنا أو ميول الآخرين وإملاءاتهم إذا أجاز لنا عقلنا ذلك.

ط. تعريف العقلانية النظرية —

لقد تمّ تعريف العقلانية النظرية بأنها «التناسب بين الدليل والمدعى». إلا أن مفردتا «التناسب» و«المدعى» في هذا التعريف بدورهما بحاجة إلى تعريف وتوضيح.

إن «التناسب» يعني إجمالاً عدم إمكان إثبات أو تأييد كل مدعى بأي دليل، ولكل شخص، وفي كلّ مجال. إن «التناسب مفهوم نسبي»، و«تشكيكي»، بمعنى أنه تابع لـ «المجال»، و«مضمون وأهميّة المدعى»، و«المقدرة الذهنية للمدعى»^(٥٤)، و«المقدرة الذهنية للمخاطب»^(٥٥)، و«الوقت»، و«الإمكانات». إن الإنسان العاقل بالمقدار الكافي، والذي «يتمتع بالمسؤولية»، و«ينزع إلى الفضيلة» على المستوى المعرفي، يقدم

لكل دعوى دليلاً «مناسباً».

وأما «الدليل» فهو عبارة عن جميع الملاحظات أو الخصائص والشروط المرتبطة من الزاوية المعرفية بصدق وكذب القضية أو المدعى، ويعمل على «تقليل» احتمال الخطأ في إدراك تلك القضية أو ذلك المدعى، أو يعمل على «رفع» احتمال صدق تلك القضية أو ذلك المدعى. إن المراد من الدليل هنا هو المعنى المعرفي للكلمة، الأعم من الدليل بالمعنى السائد في المنطق الأرسطي.

ينقسم الاستدلال في المنطق الأرسطي إلى ثلاثة أقسام، وهي: «القياس»؛ و«الاستقراء»؛ و«التمثيل». وينقسم الدليل إلى ثلاثة أقسام، وهي: الدليل «القياسي»؛ والدليل «الاستقرائي»؛ والدليل «التمثيلي».

يقوم هذا المنطق على الأصولية المعرفية التقليدية، التي يتم على أساسها تقسيم القضايا والمتبنيات أو الدعاوى إلى مجموعتين: «بديهية» مطلقاً؛ و«نظرية» مطلقاً. والبديهيات مبررة تلقائياً، ولا تقبل التشكيك. وإن تبريرها واستنتاجها إما مستحيل؛ أو أنها لا تحتاج إلى مثل هذا التبرير.

وأما النظريات فهي قابلة للتبرير بشرط إمكان «استنتاجها» من خلال الاستدلال بالبديهيات بشكل مباشر أو غير مباشر.

وقد تعرض هذا التقسيم إلى الكثير من النقد من قبل علماء المعرفة المعاصرين. فهؤلاء حتى إذا أذعنوا للنزعة الأصولية لا يؤمنون بوجود حدود حاسمة وأبدية بين البديهيات والنظريات، بمعنى أنهم يؤمنون بإمكان تحويل البديهيات إلى نظريات، أو تحويل النظريات إلى بديهيات، كما يؤمنون بإمكان تعزيز وإضعاف المرتبة التبريرية التي تتمتع بها البديهيات في حد ذاتها.

وخلاصة القول: إن «التبرير»^(٥٦) يحل محل «الاستدلال»^(٥٧) في المعرفة الحديثة، وينقسم إلى قسمين: «استنتاجي»^(٥٨)؛ و«غير استنتاجي»^{(٥٩)(٦٠)}.

إن «الاستدلال القياسي» إنما هو مجرد نوع خاص من التبرير الاستنتاجي، وإن للتبرير الاستنتاجي أنواعاً أخرى أيضاً. وإن التبرير غير الاستنتاجي تبرير نحصل عليه من طريق المشاهدة والتجربة، والمشاهدة والتجربة بدورهما أعم من المشاهدة والتجربة

الحسية والعقلية والقلبية. وعلى هذا الأساس فإن المقوم للعقلانية هو «التبرير»، وليس «الاستدلال» بالمعنى الأرسطي للكلمة، الذي هو نوع خاص من التبرير. إن للتبرير مناشئ متعددة، وليس الاستدلال الأرسطي سوى واحد منها. وفي الحقيقة يمكن القول: إن الاستدلال هو المصدر الثانوي للتبرير؛ لأن الاستدلال إنما يؤدي إلى مجرد «انتقال» التبرير من المقدمات إلى النتيجة.

تنقسم الأدلة إلى: «أدلة مبررة»؛ و«أدلة غير مبررة». والدليل المبرر هو الدليل الذي «يتناسب» مع المدعى، ويدل على صدقه، أو أن يرفع من احتمال صدقه، و«يكفي» لتبرير المدعى في النسيج والسياق المنشود.

إن الإنسان الذي يكون عاقلاً بالمقدار الكافي، والذي يتبع المعايير العقلانية في قبول أو رفض الدعاوى، لا يكون تابعاً لـ «العلة»، وإنما هو تابع لـ «الدليل». وهذا هو مكنم الفرق بين الإنسان والحيوان في البعد النظري.

يُضاف إلى ذلك أن هذا الشخص تابع للدليل «المناسب» أيضاً، وهذا هو مكنم الفرق بينه وبين الشخص الذي لا يكون عاقلاً بالمقدار الكافي.

وكما تقدّم فإن الحيوانات - في مقام المعرفة - تابعة للعلة، بمعنى أن كل ما يدخل في ذهنها من طريق الحواس يتم تبويبه على شكل معتقد، ليشكل القاعدة للتعاطي والتعامل مع ما يحيط بها. كما أن العلة «الأنطولوجية» للصور الإدراكية لدى الحيوانات تلعب الدور «المعرفي» أيضاً، إلا أنها ليست كذلك بالنسبة إلى الإنسان؛ فإن الإنسان حيث يمتلك عقلاً فإنه بحاجة إلى «مصادقة» و«تأييد» هذا العقل، كي يقبل المراثيات والمسموعات وسائر المعلومات التي تدخل إلى ذهنه من مختلف القنوات الإدراكية. وإن تأييد ومصادقة العقل رهن بوجود «الدليل» المناسب والمقنع لصالح احتمال صدق المعلومات المنشودة، بمعنى أن العلة الوجودية للصور الإدراكية غير كافية للتصديق بالنسبة إلى الإنسان، وإنما «الدليل» هو وحده الذي يجب أن يلعب دور «العلة» المعرفية.

إن الدليل هو الشيء الذي يبرر المدعى بشكل عقلائي، ويوجد التصديق والاعتقاد به في ذهن الشخص العاقل. إن للتبرير أنواعاً^(١١). وإن من أهم أنواع التبرير:

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

«التبرير السلبي»^(٦٢) أو «التبرير المسوّغ»^(٦٣)؛ و«التبرير الإيجابي»^(٦٤) أو «التبرير المؤيد»^(٦٥)؛ و«التبرير الروتيني»^(٦٦)؛ و«التبرير العلمي»^(٦٧)؛ و«التبرير الفلسفي»^(٦٨)؛ و«التبرير الابتدائي»^(٦٩)؛ و«التبرير النهائي»^(٧٠)؛ و«التبرير الفردي»^(٧١)؛ و«التبرير الجمعي»^(٧٢). وفي ما يتعلّق بـ «المدّعى» يجدر التذكير بأمرين: الأوّل: في مجال أنواع المدّعيّات؛ والآخر: في مجال تناسب المدّعى مع نوع العقلانية.

ي. أنواع المدّعيّات من الزاوية العقلانية —

تتقسم المدّعيّات من ناحيةٍ إلى ثلاث مجموعات:

١. العقلية^(٧٣).

٢. الحيادية العقلية^(٧٤).

٣. المخالفة للعقل^(٧٥).

يقوم مدّعى المجموعة العقلية على وجود دليلٍ مبرّر ومناسب لصالح صدق المدّعى. ويقوم مدّعى المجموعة غير العقلية على عدم وجود دليلٍ مبرّر ومناسب لصالح صدق المدّعى أو ضده. ويقوم مدّعى المجموعة المخالفة للعقل على عدم وجود دليلٍ مبرّر ومناسب لصالح صدق المدّعى.

إن القول بالادّعاءات المخالفة للعقل مغاير للعقلانية، والقول بالادّعاءات العقلية عين العقلانية. وأما في ما يتعلق بالقول بالادّعاءات الحيادية عقلياً فهناك جدلٌ ونقاش في موافقته أو مخالفته للعقلانية.

وأرى أن القول بالادّعاءات الحيادية المقبولة عقلياً بالقوّة، وطبقاً للقواعد^(٧٦)، ينسجم مع العقلانية ضمن إطار ومساحة خاصة، مشروطة برعاية الشرائط الخاصة. وفي الحقيقة لا مناص من القول بهذه الادّعاءات^(٧٧).

ك. أنواع العقلانية النظرية —

يجب تقييم كلّ مدّعى بميزانٍ «مناسب» له. وهذا في حدّ ذاته من مقتضيات العقلانية. وإن تقييم الادّعاءات التجريبية بالموازين والمعايير غير التجريبية مخالف

للعقلانية، بمقدار مخالفة تقييم الادّعاءات غير التجريبية بموازين التجربة والمعايير التجريبية^(٧٨). ومرادنا من التجربة هنا هو خصوص التجربة الحسيّة، وإلاّ فإنّ تقييم كلّ مدّعى بالتجربة المناسبة هو عين العقلانية. وأساساً فإنّه لا طريق إلى تقييم الادّعاءات إلاّ من خلال التجربة، بالمعنى العامّ للكلمة، بمعنى أنّه لا بُدّ من تقييم الادّعاءات العرفانية بميزان التجربة العرفانية، والادّعاءات الفلسفية بميزان التجربة الفلسفية، والادّعاءات الدينية بميزان التجربة الدينية، والادّعاءات الأخلاقية بميزان التجربة الأخلاقية، والادّعاءات العلمية بميزان التجربة الحسيّة، وهكذا. وإنّ هذا الأمر يستتبط من تعريف العقلانية النظرية؛ لأنّ تناسب الدليل مع المدّعى يعني أن الدليل المعتبر في خصوص مجال العلم هو الدليل العلمي، كما يعني أن البحث عن الدليل العلمي خارج مجال العلم - من قبيل: مجال الفلسفة والدين والعرفان وما إلى ذلك - مخالفٌ للعقلانية.

هناك آراء مختلفة بشأن كيفية توظيف التجربة في تقييم صحّة وسقم الادّعاءات، يتمّ بيانها في فلسفة العلم تحت عنوان «ربط نظرية المشاهدة». بيدّ أنّي أذهب إلى الاعتقاد بعدم وجود خصوصية للنظريات العلمية في هذا الشأن. كما لا خصوصية للتجارب الحسيّة.

وإنّ ذات الربط والنسبة القائمة بين النظرية والمشاهدة في مجال العلم قائمة بين النظريات الفلسفية والعرفانية والدينية من جهة، وبين التجارب الفلسفية والعرفانية والدينية والأخلاقية من جهة أخرى أيضاً.

وعليه فإنّ الفصل بين العلم والفلسفة على هذا الأساس ينطوي على شيء من المسامحة. إنّ العقلانية في كلا الموردين تقتضي من النظريات أو القضايا العامة والقضايا الجزئية المستندة إلى التجربة ذات الصلة أن تكون منسجمة ومتناغمة مع بعضها، ومع النظريات الأصلية وذات الصلة. وإنّ هذا الانسجام والتناغم هو شرط التبرير والاعتبار المعرفي لكلّيهما.

إنّ التجربة العلمية - بطبيعة الحال - هي غير التجربة الفلسفية، بيدّ أنّه لا يوجد أيّ فرق بين العلم والفلسفة في أصل الرجوع إلى التجربة، وضرورة توظيفها في تبرير

النظريات. إن التجربة الحسيّة تنتهي إلى الشهود (الإدراك المباشر وغير المباشر) الحسيّ، كما تنتهي التجربة الفلسفية إلى الشهود الفلسفي أو العقلاني، وتنتهي التجربة العرفانية إلى الشهود العرفاني، وتنتهي التجربة الدينية إلى شهود ديني، وتنتهي التجربة الأخلاقية إلى شهود أخلاقي. وعلى هذا الأساس فإن أسلوب العلم والفلسفة والعرفان والأخلاق ليس سوى أسلوب واحد، وإن الفروع المعرفية المختلفة إنما تفرق عن بعضها في «نوع» التجربة، وليس في أصل الرجوع إلى التجربة. وإن الاستفادة من الاستدلال أمر شائع في جميع فروع المعرفة، رغم أن اعتبار الاستدلال في كل فرع - بسبب وجود الحائل المنطقي بين مختلف فروع المعرفة - رهنٌ بوجود قضية أو عدد من القضايا التجريبية أو الشهودية في خصوص ذلك الفرع الذي يمكن اكتشافه وتبريره من غير طريق الاستدلال.

وكما تقدّم أن ذكرنا فإن الاستدلال هو المصدر الثانوي للمعرفة والتبرير والعقلانية؛ إذ من دون التجربة والمقدّمات التجريبية (غير الاستدلالية) لا يغدو الاستدلال ممكناً، وإن الاستدلال يعمل على مجرد نقل تبرير المقدمات إلى النتائج.

وعلى هذا الأساس إذا عرّفنا العقلانية النظرية بأنها تعني «التناسب بين الدليل والمدعى» أمكن لنا تعريف العقلانية العلمية بأنها «التناسب بين الدليل العلمي والادّعاء العلمي»، والعقلانية الفلسفية بأنها «التناسب بين الدليل الفلسفي والادّعاء الفلسفي»، والعقلانية الدينية بأنها «التناسب بين الدليل الديني والادّعاء الديني»، والعقلانية العرفانية بأنها «التناسب بين الدليل العرفاني والادّعاء العرفاني»، والعقلانية الرياضية بأنها «التناسب بين الدليل الرياضي والادّعاء الرياضي»، والعقلانية الأخلاقية بأنها «التناسب بين الدليل الأخلاقي والادّعاء الأخلاقي»، والعقلانية التاريخية بأنها «التناسب بين الدليل التاريخي والادّعاء التاريخي»؛ فإن جميع هذه الأمور أنواع خاصة للعقلانية النظرية، ولكل واحدة منها توظيف في مجال معين. إن اتّباع كل عقلانية في دائرتها الخاصة هو ما يقتضيه تعريف العقلانية بـ «التناسب بين الدليل والمدعى»، وكل ما هو خارج هذه الدائرة مخالف للعقلانية. وإن تناغم المتبنيات ذات الصلة بكل مجال - بطبيعة الحال - مع المتبنيات ذات الصلة بسائر المجالات الأخرى هو أحد مراتب

العقلانية، إلا أن اختزال العقلانية النظرية في نوع خاص من هذه العقلانية - من قبيل: العقلانية العلمية أو الفلسفية -، واعتبار المتبنيات التي تقبل التقييم بموازين ومعايير ذلك النوع الخاص مخالفة للعقل، هو في حد ذاته مخالف للعقلانية.

إن العقلانية النظرية ليست رهناً ب «الوجود»، وإنما هي رهناً ب «العينية» و«الواقعية». بيد أن كل واقعية إنما يمكن اكتشافها وإثباتها أو تأييدها وإبطالها من خلال تجربة خاصة وأدلة قائمة على تلك التجربة. ولذلك يمكن القول: إن الشيء المعقول من زاوية العقلانية النظرية هو وحده الذي تمكن تجربته بالمعنى العام للكلمة، أو الذي يكون افتراض وجوده ضرورياً بالمعنى العام للكلمة.

وعلى هذا الأساس فإن العقلانية العلمية تقول: إن الشيء «المقبول» وحده هو الشيء الذي يكون: ١- قابلاً للتجربة «الحسية»؛ أو ٢- الذي يكون افتراض وجوده لتبيين التجارب «الحسية» ضرورياً.

إلا أن نفس هذا الادعاء غير قابل للتجربة الحسية، وافترضه لتبيين التجارب الحسية ليس لازماً. وعلى هذا الأساس لا بد من إضافة قيد «من الناحية العلمية» أو «في دائرة العلم» إلى بداية هذا التعريف، والقول: من الناحية العلمية أو في مجال العلم إنما يكون الإيمان بشيء معقولاً إذا كان ذلك الشيء في حد ذاته: ١- قابلاً للتجربة «الحسية»؛ أو ٢- الذي يكون افتراض وجوده لتبيين التجارب «الحسية» ضرورياً.

وهكذا يمكن تعريف الأنواع الأخرى من العقلانية النظرية على هذا المنوال، والقول على سبيل المثال:

إن العقلانية العرفانية تعني أنه من الناحية العرفانية أو في دائرة العرفان إنما يكون الإيمان بشيء معقولاً إذا كان ذلك الشيء في حد ذاته: ١- قابلاً للتجربة العرفانية (المشاهدة العرفانية)؛ أو ٢- الذي يكون افتراض وجوده لتبيين التجارب العرفانية ضرورياً.

والعقلانية الفلسفية تعني أنه من الناحية الفلسفية أو في دائرة الفلسفة إنما يكون الإيمان بشيء معقولاً إذا كان ذلك الشيء في حد ذاته: ١- قابلاً للتجربة الفلسفية (المشاهدة الفلسفية)؛ أو ٢- الذي يكون افتراض وجوده لتبيين التجارب

الفلسفية ضرورياً.

والعقلانية الأخلاقية تعني أنه من الناحية الأخلاقية أو في دائرة الأخلاق إنما يكون القول بوصف أو بحكم أخلاقي معقولاً إذا كان ذلك الوصف أو الحكم في حد ذاته: ١ - قابلاً للتجربة الأخلاقية (المشاهدة الأخلاقية)؛ أو ٢ - الذي يكون افتراض وجوده لتبيين التجارب الأخلاقية ضرورياً.

والعقلانية الدينية تعني أنه من الناحية الدينية أو في دائرة الدين إنما يكون الإيمان بشيء معقولاً إذا كان ذلك الشيء في حد ذاته: ١ - قابلاً للتجربة الدينية؛ أو ٢ - الذي يكون افتراض وجوده لتبيين التجارب الدينية ضرورياً.

إن ضوابط ومعايير الأنواع الخاصة من العقلانية النظرية هي في الحقيقة ذات الضوابط والمعايير العامة في العقلانية النظرية التي تم تطبيقها على المجال الخاص، إلا أن فصل الأنواع الخاصة من العقلانية النظرية عن بعضها يتوقف على أن نعترف بوجود القيمة والاعتبار المعرفي لمختلف أنواع التجربة، بمعنى أن نقبل بالفرضيتين التاليتين:

١. إن التجربة «العرفانية» أو «الفلسفية» أو «الدينية» أو «الأخلاقية» أو... هي غير التجربة الحسية.

٢. إن هذه التجارب تعتبر من الناحية المعرفية ذات قيمة، ويمكن الاهتمام بها، والاعتماد عليها، بمعنى أنها تحظى بدرجة عالية من القبول وإظهار الواقع.

ل. تعريف العقلانية العملية —

في ما يلي نبحث في العقلانية العملية. يتم تعريف العقلانية العملية عادة بـ «التناسب بين الغاية والوسيلة». إلا أن هذا التعريف ليس دقيقاً؛ لأنه لا يشمل إلا «العقلانية الآلية» التي هي مجرد نوع خاص من العقلانية العملية. وفي الحقيقة فإن «تناسب الغاية والوسيلة» إنما هو تعريف لـ «العقلانية الآلية»، وليس تعريفاً لـ «العقلانية العملية»، وإن الذين يعرفون العقلانية العملية بهذا التعريف إنما يختزلونها في العقلانية الآلية، سواء علموا ذلك أو لم يعلموا.

إن الإنسان بما هو إنسان إنما يتبع «الدليل» في مقام اتخاذ القرار، ولا يتبع

«العلّة». وإن الذي يشكّل حوافزه ودوافعه هو الأدلّة، دون العلل. وهذا هو ممكن اختلاف الإنسان عن الحيوان في البعد العملي. فإن الحيوان في مقام الإرادة والعمل تابع للعلّة، أما الإنسان فبمقدار ما هو عاقل في هذين المقامين فإنّه يتبع الدليل، ولا يكون خاضعاً للعلّة.

إن الحيوانات لا تكون - في مقام الإرادة والعمل - تابعة لأيّ قيمة أو معيار، ولا تحتاج إلى تبرير في ما تقوم به من التصرفات أو تتّخذ من القرارات؛ لأنّ التبرير هو من نشاط العقل، وإقناع العقلاء. إن سلوك الحيوانات وقراراتها قابل لـ «التبيين»، ولكنه غير قابل لـ «التبرير»؛ إذ يمكن القول: إن الحيوان فعل هذا الشيء أو ذاك أو يفعله بسبب هذه «العلّة»، ولكن لا يمكن القول: إن «دليله» للقيام بذلك الفعل هو هذا؛ لأنه... في حين أن الأمر في ما يتعلّق بالإنسان ليس كذلك، حيث إنه يحتاج إلى تأييد العقل في مقام العمل واتّخاذ القرار، وهذا بدوره يتوقّف على وجود دليل مناسب يبرّر ذلك العمل أو ذلك القرار من الناحية العقلانية.

فإن مجردّ الجوع - على سبيل المثال - يدفع الحيوان إلى البحث عن الطعام وأكله. أما بالنسبة إلى الإنسان العاقل فإن مجردّ الجوع لا يشكّل دليلاً مناسباً لذلك، فالإنسان يلتفت إلى كيفية وكميّة الطعام، وإلى طريقة الحصول عليه، وما يترتّب من التبعات على أكله وعدم أكله، كما يلتفت إلى حسنّ وسوء أو صوابية وخطأ هذا الأمر، وكلّ ذلك يلعب دوراً في القرار الذي يتّخذ من أجل تناول ذلك الطعام أو عدم تناوله. ومضافاً إلى ذلك قد تكون هناك أمور أخرى تمنع الإنسان من تناول الطعام في بعض الموارد الخاصّة، من قبيل: أن يؤثر الوالدان أو ولادهما على نفسيهما في أكل الطعام عندما تكون هناك ندرة أو أزمة غذائية، أو أن يمتنع المريض عن أكل طعام يضرّه، أو أن يقوم المسلم بالإمساك عن الطعام في شهر رمضان، أو أن يمتنع الناسك والزاهد عن لذيذ الطعام أو الأكل إلى حدود الامتلاء والتخمة.

وكلّ هذه الأمور تثبت أنه بين الجوع وأكل الطعام بالنسبة إلى الإنسان هناك توسّط للقيم والمعايير التي تبرّر الأكل (أو عدم الأكل)، وكيفيته وطريقته للفرد،

ويستتبع ذلك تأييد العقل وتبريره (أخلاق الأكل والشرب).

وباختصار: إن سلوك الحيوانات تابعٌ لأحاسيسها ومشاعرها، أما قرار الإنسان وسلوكه فهو تابعٌ لعقله. وإن اتّباعه لأحاسيسه ومشاعره وعواطفه مشروطٌ بتأييد العقل. وهكذا فإن الإنسان العاقل بالمقدار الكافي، والذي يشعر بالمسؤولية، يعتمد في مقام اتخاذ القرار والعمل إلى اتّباع الدليل «المناسب»، لا الدليل «غير المناسب»، وهذا هو فرقه عن الإنسان الذي لا يكون عاقلًا بالمقدار الكافي، أو الذي لا يتحلّى بالمسؤولية^(٧٩).

م. أنواع العقلانية العملية —

كما تقدّم أن ذكرنا فإن العقلانية العملية ناظرة إلى «اتخاذ القرار» و«العمل»، وتبعاً لذلك فإن أنواع اتخاذ القرار تنقسم إلى نوعين: «العقلانية الآلية»^(٨٠)؛ و«العقلانية غير الآلية»^{(٨١)(٨٢)}. كما أن اتخاذ القرار ينقسم بدوره إلى نوعين أيضاً، وهما:

١. انتخاب «الغاية».

٢. انتخاب «الطريق» و«الوسيلة» المناسبة للوصول إلى ذلك «الهدف».

إن انتخاب الهدف رهناً بـ «مقارنة» و«تقييم» مختلف الأهداف، وإن انتخاب واختيار الطريق والوسيلة المناسبة رهناً بـ «مقارنة» و«تقييم» الطرق والوسائل المختلفة^(٨٣). وعلى هذا الأساس فإن العقلانية العملية تنقسم إلى: «العقلانية الناظرة إلى الأهداف»^(٨٤)؛ و«العقلانية الناظرة إلى الوسائل».

يتوقّف تقييم الغايات والوسائل على وجود «معيّار» و«ضابط»، وتنقسم «المعايير» و«الضوابط» إلى: عقلانية؛ وغير عقلانية.

وتنقسم المعايير والضوابط العقلانية بدورها إلى: «أخلاقية» (إيثارية)^(٨٥)؛ و«اقتصادية» (أنانية)^(٨٦)؛ و«مصلحية».

وعلى هذا النسق تنقسم العقلانية العملية إلى: عقلانية «أخلاقية»؛ وعقلانية «اقتصادية» أيضاً.

وقبل مواصلة البحث لا بدّ من توضيح هذه النقطة، وهي أن «العقلانية

الأخلاقية» يمكن استعمالها بوصفها تسمية لنوع خاص من العقلانية النظرية، كما يمكن استعمالها بوصفها تسمية لنوع خاص من العقلانية العملية. وفي الحالة الأولى تكون العقلانية الأخلاقية عبارةً عن تناسب الدليل الأخلاقي مع المدعى الأخلاقي.

وأما في الحالة الثانية فالعقلانية الأخلاقية عبارةً عن تناغم أو عدم مخالفة ما يمثل موضوع التقييم الأخلاقي مع المعايير الأخلاقية. إن العقلانية الأخلاقية النظرية تسمية أخرى لمعرفة الأخلاق، وأما العقلانية الأخلاقية العملية فهي تسمية أخرى لـ «الأخلاق المعيارية»^(٨٧). وأما مرادنا من العقلانية الأخلاقية في هذا القسم فهو نوع خاص من العقلانية العملية.

١. العقلانية الأخلاقية —

إن العقلانية الأخلاقية الناعمة إلى الهدف والغاية عبارةً عن تقييم الأهداف المتنوعة، واختيار أفضلها من «الزاوية الأخلاقية»، وعلى أساس «المعايير» الأخلاقية. وإن فرضية هذا النوع من العقلانية هي:

ـ تنقسم الغايات من «الزاوية الأخلاقية» إلى: «حسنة»؛ و«قبيحة».

إن العقلانية الأخلاقية الناعمة إلى الوسيلة عبارةً عن تقييم الوسائل المتنوعة، واختيار أفضلها وأصوبها من «الزاوية الأخلاقية»، وعلى هذا الأساس «المعايير» الأخلاقية. إن هذا النوع من العقلانية يمثل الفرضيتين الهامتين:

١ـ تنقسم الوسائل من «الناحية الأخلاقية» إلى: «حسنة»؛ و«قبيحة»، و«صائبة»؛ و«خاطئة».

٢ـ «الغاية لا تبرّر الوسيلة».

لو كانت الغاية تبرّر الوسيلة لكان مجرد حُسن أو معقولية الغاية كافياً لإثبات حُسن أو معقولية الوسيلة. وأما إذا كانت الغاية لا تبرّر الوسيلة سنضطرّ - مضافاً إلى تقييم الأهداف والغايات - إلى تقييم الوسائل المؤدية والموصلة إلى تلك الغايات.

وعلى هذا الأساس إذا كانت طرق الوصول إلى الغاية الحسنة متعددة علينا أن لا نختار سلوك الطرق القبيحة والخاطئة؛ للوصول إلى تلك الغاية الحسنة. ولو انحصر طريق الوصول إلى الغاية الحسنة بطريقٍ قبيحٍ وخاطئٍ فإن قبح وخطأ ذلك الطريق سيسري إلى الغاية، ويطفئ على حُسْنِها. وفي هذا المورد سوف نواجه نوعاً خاصاً من التعارض الأخلاقي.

٢. العقلانية الاقتصادية أو العقلانية المصلحية —

كما تنقسم «العقلانية الاقتصادية» بدورها إلى نوعين: العقلانية الناظرة إلى الغاية؛ والعقلانية الناظرة إلى الوسيلة.

والعقلانية الاقتصادية الناظرة إلى الغاية عبارة عن تقييم الغايات المتنوعة، واختيار أفضلها من «الناحية الاقتصادية»، وعلى أساس الربح والخسارة. وفرضية هذا النوع من العقلانية عبارة عن:

١. إن الغايات «من الناحية الاقتصادية» تنقسم إلى: «حسنة»؛ و«قبيحة».
٢. إن العقلانية الاقتصادية الناظرة إلى الوسيلة عبارة عن تقييم الوسائل المتنوعة، واختيار أفضلها وأصوبها من «الناحية الاقتصادية»، وعلى أساس الربح والخسارة الشخصية. ولهذا النوع من العقلانية فرضيتان هامتان أيضاً، وهما:
- ١ - تنقسم الوسائل من «الناحية الاقتصادية» إلى: «حسنة»؛ و«قبيحة»؛ و«صائبة»؛ و«خاطئة».

٢ - «الغاية لا تبرر الوسيلة».

وعلى هذا الأساس إذا كانت طرق الوصول إلى الغاية الحسنة متعددة علينا أن لا نختار الطرق القبيحة أو الخاطئة. ولو انحصر طريق الوصول إلى الغاية الحسنة بطريقٍ واحدٍ قبيحٍ أو خاطئٍ فإن قُبْحَ وخطأ ذلك الطريق سينعكس على الغاية، ويطفئ على حُسْنِها^(٨٨).

٣. العقلانية الآلية —

في ما يتعلق بالعقلانية الآلية لا بُدَّ من التذكير بعدة أمور:

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

الأول: قيمة وأهمية العقلانية الآلية —

إن العقلانية الآلية - على أي حال - نوعٌ من العقلانية، وهي، مثل سائر أنواع العقلانية، من مقومات الهوية الإنسانية، ومن لوازم ومظاهر الكرامة الإنسانية، وتعتبر من موقعها فصلاً مميزاً للإنسان.

وعلى هذا الأساس تكون الاستهانة بالعقل والعقلانية الآلية بمعنى من المعاني استهانةً بالإنسان. وإن المذموم والجدير بالشجب ليس هو العقل والعقلانية الآلية، وإنما المذموم هو:

١. اختزال العقل والعقلانية العملية في العقل والعقلانية الآلية.

٢. اللجوء إلى العقل والعقلانية الآلية في خارج الأطر المناسبة لها.

وبعبارة أخرى: إن القبيح والمذموم هو الرؤية الآلية البحتة إلى جميع الأمور، ومن بينها المتعلقة بأفراد الإنسانية الآخرين، والسعي إلى الاستفادة الآلية من الأمور التي تعدّ في حدّ ذاتها هدفاً، ويكون لها قيمة ذاتية، وليس قيمة آلية. أما الرؤية للأمور التي هي ليست بالآلية فهي ليست حصيلة ومقتضى العقلانية الآلية. هناك الكثير من الأمور التي تحظى بقيمة ذاتية، ولا يمكن توظيفها بوصفها أداة للوصول إلى أهداف أخرى. إن النظر الآلي إلى الأمر الذي لا يكون آلة في واقعه لا يُعدّ قبيحاً من الناحية الأخلاقية، إنما القبيح هو النظر نظرة آلية إلى الأمور التي هي «غاية» في واقعها، وليست وسيلة.

أما العقل والعقلانية الآلية فلا تحدّد موضوعها، وحدود دائرتها، ولا تقول للإنسان أي شيء هو الغاية، وأي شيء هو الوسيلة. إن تعيين الأشياء التي يمكنها أن تكون وسائل، والأشياء التي يمكنها أن تكون غايات، هي من افتراضات العقلانية الآلية، وليس موضوعها.

إن التوظيف الآلي للموارد التي لا ينبغي الاستفادة منها استفادة آلية إنما ينبثق عن إنكار العقل والعقلانية الأخلاقية وغير الآلية، وهذا في حدّ ذاته نوعٌ من التوظيف الآلي للعقل والعقلانية الآلية. إن مقولة «الغاية لا تبرّر الوسيلة» لا تعني مجرد أن «الغاية الحسنة لا تبرّر توظيف الوسيلة القبيحة» فقط، وإنما تعني كذلك «ليس كل شيء

وسيلة». وعليه فإن التوظيف الصحيح والصائب للعقل والعقلانية الآلية رهن بإحراز الشروط الثلاثة التالية:

١. أن يكون الشيء الذي يُراد توظيفه بوصفه وسيلة وآلة قابلاً لكي يكون وسيلةً وأداة من الناحية الأخلاقية، وتكون له منزلة وشأنية آلية.

٢. أن يكون الشيء الذي يُراد توظيفه ليكون وسيلة وآلة وسيلةً وأداة صالحة وحسنة من الناحية الأخلاقية.

٣. أن لا تكون قيمة الشيء الذي يُراد توظيفه بوصفه وسيلةً وأداة أكبر من قيمة الغاية التي يُراد تحقيقها من خلال هذه الوسيلة.

وعلى هذا الأساس فإننا من الناحية الأخلاقية لا يحقّ لنا توظيف «الغايات» بوصفها «وسائل»، ولا يحقّ لنا أن نعمل على توظيف الوسائل السيئة والقيحة^(٨٩)، ولا يحقّ لنا أن نستفيد من الأشياء التي تصنّف ضمن الوسائل للوصول إلى غاياتٍ هي أدنى قيمة من هذه الوسائل نفسها.

إن المنزلة الأخلاقية لبعض الأمور تمنعنا من توظيفها توظيفاً آلياً؛ فإنما يحقّ لنا الاستفادة الآلية من الأمور إذا كان ذلك منسجماً مع منزلتها الأخلاقية.

وعلى هذا الأساس لا ينبغي تحميل وزر النظرة الآلية للأهداف والغايات وتوظيفها توظيفاً آلياً على العقل والعقلانية الآلية^(٩٠).

كما لا ينبغي لسوء استغلال الآخرين للعقل والعقلانية الآلية أن يحملنا على إنكار قيم هذا النوع من العقل والعقلانية، أو التقليل من شأنها والاستهانة بها.

إن العقلانية الآلية - كما هو واضحٌ من تعريفها - تبدي وجهة نظرها بشأن «التناسب» بين الغاية والوسيلة، وليس بشأن «ذات» الغاية والوسيلة، وليس بشأن ما يمكنه أن يكون غايةً، وما يمكنه أن يكون وسيلة. وبعبارةٍ أخرى: إن معايير العقلانية الآلية مشروطة أبداً، وإن مضمونها على النحو الآتي: لو كان (أ) غاية، وكان (ب) واحداً من الطرق والوسائل الموصلة إلى ذلك الهدف، فإن (ب) سيكون حسناً فيما إذا:

١. كان الوسيلة الأفضل للوصول إلى (أ).

٢. أن لا تكون قبيحةً في حدّ نفسها.

٣. أن لا تكون قيمة (ب) أكبر من قيمة (أ).

إن هذه العقلانية لا تساعدنا على تحديد وتعين (أ) و(ب).

من هنا فإن الغائية والآلية أمر «نسبي»، وليس «مطلقاً»، بمعنى أن الوسائل تتوفر على درجات متفاوتة من القيم، ولذلك فإن توظيف الوسيلة التي تتمتع بالدرجة العليا من القيمة؛ لتحصيل أمرٍ يتمتع بدرجةٍ أدنى من القيمة، ليس سائغاً من الناحية الأخلاقية.

إن الدين - على سبيل المثال - وسيلة. وإن الاستفادة من هذه الوسيلة من أجل «التخلُّق بالأخلاق الحسنة والفاضلة» و«إعمار الآخرة» و«التقرب من الله» يُعدُّ أمراً حسناً. وأما توظيف الدين من أجل الوصول إلى السلطة أو الثروة (الارتزاق من خلال الدين) فهو قبيحٌ من الناحية الأخلاقية؛ لأن قيمة الدين أكبر من قيمة الثراء والسلطة، ولذلك لا يحقُّ لنا من الناحية الأخلاقية أن نستفيد من الدين بوصفه وسيلةً للوصول إلى السلطة أو الثروة، أو البقاء في السلطة والمحافظة على الثروة. بل الأمر على العكس من ذلك تماماً؛ إذ علينا توظيف السلطة والثروة بوصفها وسيلةً للحفاظ على الدين، والعمل بتعاليمه.

وهذا يعني أن الوسائل المتنوعة التي نمتلكها ليست على درجةٍ واحدة من القيم، بل إن منها من حيث القيمة ما يكون هدفاً لما هو دونها. وعلى هذا الأساس عندما يتم الحكم على «التوظيف الآلي للدين» بوصفه عملاً خاطئاً من الناحية الأخلاقية فإنّ المراد من ذلك توظيف الدين بوصفه وسيلةً للوصول إلى الغايات التي هي أدنى قيمةً من الدين، من قبيل: السلطة والثروة والمنصب والمكانة والمنزلة الدنيوية. أما توظيف الدين للوصول إلى الأهداف المعنوية السامية والمتعالية فهو في الحقيقة توظيف مناسب ومطلوب من هذه الوسيلة، وأساساً فإن هذه هي الفائدة المنشودة من الدين.

الثاني: الوسائل قد تكون صانعةً للغايات —

إن الوسائل تترك تأثيرها على شخصية الفرد وذهنه وطريقة تفكيره وحياته

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

وحالته الروحية والنفسية، بمعنى أن على المرء أن يحدث تغييرات مناسبة في هذه الأمور؛ كيما يمكنه توظيف وسيلة ما بالشكل المناسب. إن الوسائل ليست طوع إرادتنا تماماً، بل إنها تحمل على عاتقها ثقافة خاصة، وإن توظيفها قد يُسقط تلك الثقافات علينا. إن الوسائل تصنع الغايات أحياناً، وقد تتحوّل بنفسها إلى غايات^(٩١). وعلى هذا الأساس فإن فصل الغايات - بمعنى من المعاني - عن الوسائل ليس مطلقاً، ولا يمكن رسم حدّ فاصل حازم وقطعي بين هذين المفهومين. ففي ذات الوقت يمكن لـ «اختيار» الغاية و«اختيار» الوسيلة أن يكون من الأفعال الإرادية والاختيارية، ولذلك فإنّ كلا من هذين الاختيارين يكون عرضةً للنقد والتقييم الأخلاقي والعقلاني.

الثالث: نسبية الوسائل —

إن الوسيلة التي توصلنا إلى غايةٍ خاصّة في ظلّ ظروف وعالم خاصّ قد تبعدنا عن تلك الغاية في ظلّ ظروف وعالم آخر. ولذلك فإن بعض أحكام الدين قد تكون نسبية، وتاريخية، وتابعة للمتغيّرات الزمانية والمكانية؛ لأن «أحكام الدين» ما هي إلّا وسائل للوصول إلى «أهداف الدين»، وإن إطلاق الأهداف الدينية لا يستلزم إطلاق الأحكام الدينية أبداً.

فعلى سبيل المثال: يمكن لحكم في المجتمع القبلي والقروي والزراعي أن يكون عادلاً، ولكنّه يعتبر جائراً بالنسبة إلى المجتمع المدني والصناعي. ولذلك إنما يمكن تعميم ذلك الحكم على المجتمعات القبلية والزراعية والقروية فقط، وليس على جميع المجتمعات.

وعليه فإن القول بنسبية الوسائل هو عين العقلانية؛ لأن القول بإطلاق الأمور النسبية خطأً وقبيح وغير مبرّر وغير مشروع، بمقدار خطأً وقُبُح القول بنسبية الأمور المطلقة.

ومن ناحيةٍ أخرى فإن تقديس الوسائل، وإضفاء الأصالة عليها، مخالفٌ للعقلانية، بمقدار المخالفة العقلانية للرؤية الآليّة للغايات.

إن العقلانية تقتضي أن ينظر الفرد إلى الغايات بوصفها غاية، وإلى الوسائل

بوصفها وسيلة، وإلى الوسائل النسبية بوصفها نسبية، وإلى الوسائل المطلقة بوصفها مطلقة. وعليه فإن تحويل أو تحويل الوسائل إلى غايات يعكس نقص أو ضعف العقلانية.

فعلى سبيل المثال: إن نظام الحكم من وجهة نظر العقل العرفي وعرف العقلاء «وسيلة» لتحقيق العدالة، وإن المقدس والذي له قيمة هو «العدالة»، دون «الحكم»، وعليه فإن الحكم بوجود المحافظة على الحكم مهما كان الثمن، والقول بأن المحافظة على الحكم من أوجب الواجبات، مخالف للعقل والعقلانية؛ لأن هذا الحكم والادعاء قائم على تحويل الوسيلة إلى غاية^(٩٢).

- يتبع -

الهوامش

(١) سبق أن نشرنا خلاصة أبحاث هذا الفصل في مجلة (مدرسة)، انظر: فتاوي، مباني اجتهاد: تأثير معرفت بشري در معرفت ديني، مجلة نقد ونظر، العدد ٣ - ٤: ٢٨٤ - ٢٩٣.

(٢) غرر الحكم ودرر الكلم: ٥٠، الحكمة رقم: ٣١٥.

(٣) rationality.

(٤) non – rational.

(٥) rational.

(٦) irrational.

(٧) إن افتراض وجود المعايير والقواعد العقلانية النموذجية يشكّل مجرد ضرورة للبدء في التحقيق والحكم في باب العقلانية. إلا أن هذا الأمر لا يعني ثبات وخلود هذه المعايير والقواعد النموذجية، بمعنى أن هذه المعايير قد تتغير في أثناء التحقيق، وتترك مكانها لصالح المعايير النموذجية الجديدة، أو تكتسب تفسيراً وتنسيقاً جديداً. وإن هذه الخصوصية - كما سنرى - تمثل أهم خصائص العقلانية الانتقادية.

(٨) the fideist.

(٩) وبطبيعة الحال فإن أموراً من قبيل: الطعم واللون وأمثالهما من الأمور الأنفسية (subjective)، في حين أن المدّعات الإيمانية هي من الأمور الأفاقية (objective). إلا أن هذا الاختلاف لا ينفي قابلية المدّعات الإيمانية باعتبارها ما فوق عقلانية.

(١٠) context.

(١١) الكافي ١: ١١. في المثال المذكور في النص لا يعود اختلاف حكم العقل في ما يتعلق بهذين الشخصين إلى اختلاف خصائصهم الفردية أو الخصائص «العقلية غير ذات الصلة» بينهما، وإنما

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

تعود إلى اختلافهما في امتلاك وعدم امتلاك خصائص يكون حكم العقل رهناً بها، ومع تغييرها يتغير الحكم. وإن تغير الحكم تبعاً لتغير الموضوع (contextualism) غير تغيره تبعاً لتغير الأفراد أو الثقافات (relativism).

(١٢) universalisability.

(١٣) مع الشكر الجزيل للأستاذ مصطفى ملكيان على بيان هذا السؤال الهام والجوهري.

(١٤) substantive rationality.

(١٥) procedural rationality.

(١٦) agent.

(١٧) يبدو أنه يجب التفريق بين العقلانية الناعمة إلى الأسلوب والعقلانية الآلية، وإن كان يبدو من تعريف بعض الفلاسفة أنهم يستعملون هذين التعبيرين للإشارة إلى نوع واحد من العقلانية. وللتفريق بين تعريف وفصل العقلانية الناعمة إلى الأسلوب والعقلانية الناعمة إلى النتيجة انظر:

- Hooker, B. & Streumer, B. (٢٠٠٤) "Procedural and Substantive Practical Rationality", in Alfred R. Mele, & Piers Rawling (eds.) The Oxford Handbook of Rationality, (Oxford: Oxford University Press), pp. ٥٧ - ٧٤.

- Striling, W. C. (٢٠٠٣) Satisficing Games and Decision Making (Cambridge: Cambridge University Press). pp. ١ - ٩.

وعلى أي حال فإن الإيضاحات الواردة في نص الكتاب تقوم على فرضية التفريق بين هذين النوعين من العقلانية، وعدم اعتبارهما شيئاً واحداً.

(١٨) اقتبسنا هذا المثال من هذا المصدر:

- Hare, M. R. (١٩٦٠) The Language of Morals, (New York: Oxford University Press).

(١٩) تحدثنا حول هذا المورد في الفصل الثامن من كتابنا «أخلاق تفكر أخلاقي» (أخلاق التفكير الأخلاقي) بالتفصيل.

(٢٠) إن «الصدق» في هذا المقام يعني امتلاك الدافع إلى الحقيقة والرغبة في البحث عن الحقيقة، و«الجدية» تعني السعي في حدود الإمكان والقدرة. ولا بد من إضافة أن هذا لا يعني عدم مسؤوليتنا في إبداء الحساسية تجاه صدق وكذب متبنياتنا، ولا يعني عدم ضرورة الاهتمام بالنتائج والتبعات المترتبة على قراراتنا. إن القول بمعتقد أو قرار إنما يكون عقلياً إذا كان لدى الفرد تبرير مقبول ومقنع، وإن هذا التبرير في الحقيقة ليس سوى الدليل الذي يثبت أن احتمال صدق القضية المنشودة أكبر من احتمال كذبها، وأن ذلك القرار المتخذ لا يؤدي إلى نتائج غير مطلوبة، وغير مقبولة، على المستوى الأخلاقي.

(٢١) يجب أن لا يفهم هذا الكلام بأننا غير معنيين بالنظر إلى نتائج العمل في مقام تحديد التكليف واتخاذ القرار. إنما هذا الكلام يعني أن الفرد إذا بذل جهده وسعيه بشكل جاد وصادق، وسلك طريقاً موثقاً لتحديد التكليف. وإن الطريق الموثوق يشمل دراسة وتقييم نتائج العمل أيضاً؛ لأن نتائج العمل واحدة من العناصر المؤثرة في حسن وسوء أو صوابية وعدم صوابية وضرورة وعدم ضرورة

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

ذلك الطريق .. واتخذ قراره على هذا الأساس، وعمل على طبق هذا القرار، وأدى سلوكه بعد ذلك إلى نتائج غير مطلوبة أو غير سعيدة وغير حميدة أو غير متوقعة، لن يكون ملوماً أو مسؤولاً عن تلك النتائج. إلا أن تجاهل النتائج المتوقعة أثناء اتخاذ القرار مخالف للعقلانية، بل يعد نوعاً من حماقة والبلاهة، وقد تبلغ حد الجنون أحياناً. ولا يمكن تبرير ذلك بحجة العمل بالتكليف، بمعنى أن الأفراد مسؤولون عن نتائج أعمالهم المحتملة والمتوقعة، ويمكن مؤاخذتهم عليها. إن بعض المسؤولين في الدولة لا يلتفتون إلى نتائج القرارات التي يتخذونها، فإن أدت قراراتهم إلى نتائج إيجابية وحميدة وضعوها في ميزان حكمتهم وتديبيرهم وذكايتهم، وإن أدت إلى نتائج خاطئة وسيئة وضعوها على شماعة الأعداء أو القضاء الإلهي، وقالوا: إننا مأمورون بأداء التكليف، دون تحقيق النتائج. في حين أن ملاحظة النتائج والعواقب في الأمور التي يمكن توقعها أثناء اتخاذ القرار هي من بين التكاليف أيضاً.

(٢٢) تترتب على هذه الرؤية نتائج وثمار نظرية وعملية عامة. من باب المثال: إن القول بهذه الرؤية يجعل الحكم بإعدام المرتد أمراً مرفوضاً وغير معقول بالمرّة.

(٢٣) كما أن الحكم بشأن العقلانية تابع لملاكات ومعايير أخرى أيضاً. وإن بذل الجهد بمقدار الوسع إنما يلزم في مساحات خاصة، وبشأن موضوعات خاصة. فلا ضرورة لهذه الجهود في ما يتعلق بالحياة اليومية والموضوعات الروتينية والمستهلكة. فلو أراد الفرد منح شخص يظهر الفقر ديناراً واحداً لا ضرورة إلى أن يقوم بالفحص والتحقيق للتعرف على ما إذا كان فقيراً حقاً أم لا، وأما إذا أراد أن يتصدق عليه بمليون دينار فلا بد من القيام بمثل هذا الفحص والتحقيق.

(٢٤) انظر في هذا الشأن: (آل عمران: ١٥١؛ الأعراف: ٣٣؛ الحج: ٧١؛ الروم: ٣٥). ورد في هذه الآيات قيد ﴿مَا لَمْ يَنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا﴾ أو ما يشبه ذلك، وفي مورد واحد أضيف إلى هذا القيد قيداً آخر، وهو ﴿وَمَا لَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾، في ما يتعلق بموضوع بحثنا، وهو الشرك. وعليه فإن مجرد الكفر والشرك لا يجرد الإنسان عن هويته الإنسانية، كما أن مجرد الإيمان لا يشكل دليلاً على إنسانية الإنسان. إن الكفار والمشركين، الذين هم - من وجهة نظر القرآن - أضل من الأنعام، هم الذين يستند كفرهم إلى الرذائل العقلانية، ولم يبذلوا مجهوداً في الوصول إلى الحقيقة، دون الذين بذلوا الجهود بصدق، وعلي نحو جاد، ولكن حالت الظروف دون وصولهم إلى الحقيقة. قال الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَسَنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (العنكبوت: ٨)، وقال أيضاً: ﴿هُؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ (الكهف: ١٥).

(٢٥) بحار الأنوار ٦٧: ٢٤٨.

(٢٦) طبقاً لروايات خاصة عن الواقعية الأخلاقية فإن الحقوق الأخلاقية والواجبات والمحظورات المترتبة على هذه الحقوق وغيرها تمثل جزءاً من سدى ولحمة العالم العيني، الواقع خارج ذهن الإنسان. من هنا فإن التفكير الناظر إلى تشخيص الحق والتكليف مصداق للتفكير الناظر إلى كشف الحقيقة. بيد أننا كي نحافظ على حيادنا تجاه مختلف قراءات الواقعية الأخلاقية، من الضروري أن نفصل بين هذين القسمين من التفكير. وقد تقدم أن بحثنا أنواع الواقعية الأخلاقية في الفصل الأول من كتابنا: «أخلاق تفكر أخلاقي» (أخلاق التفكير الأخلاقي) بالتفصيل.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

(٢٧) لو اعتبرنا الحق والتكليف بنحوٍ من الأنحاء ناشئاً عن حكم العقل ففي هذه الصورة يجب القول: إن شأن العقل العملي (إصدار) الحكم، وشأن العقل النظري المعرفة بنحوٍ مطلق، الشاملة لأحكام وأوامر وضرورات ومحظورات العقل العملي أيضاً.

(٢٨) أخذت هذا التعريف عن الدكتور سروش. (انظر في هذا الشأن: نصّ محاضرة له في موضوع المجتمع المدني والمجتمع الأخلاقي).

(٢٩) ويستفاد هذا التعريف من مضمون رواية في أصول الكافي تقول: يا هشام، إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة؛ وحجة باطنة. فأما الظاهرة فالرسول والأنبياء؛ وأما الباطنة فالعقل. (الكافي ١: ١٥).

وعن الإمام عليّ عليه السلام أنه قال: العلم علمان: مطبوع؛ ومسموع. ولا ينفع المسموع إذا لم يكن المطبوع. (نهج البلاغة، قصار الحكم، الحكمة رقم: ٣٣٨).

(٣٠) لقد أخذت هذه الرؤية إلى الهوية الإنسانية من (كريستين كرسغارد)، أحد أبرز مفسري فلسفة أخلاق (كانت). انظر في هذا الشأن كتابه القيم:

- Korsgaard, C. M. (١٩٩٦) "Skepticism about Practical Reason", Journal of philosophy ٨٣, ٥ - ٢٥.

(٣١) إن الهوية الإنسانية هي ذلك الشيء الذي يتم التعبير عنه في النصوص الدينية بالفطرة أو الخلق الخاص للإنسان، والذي استحق على أساسه الكثير من التبجيل والتكريم.

(٣٢) animal knowledge.

(٣٣) reflective knowledge.

(٣٤) إن الفصل بين العلم الحيواني والعلم القائم على التأمل والتعمق في المعلومات من جملة أفكار العالم المعرفي المعاصر أرنست سوزا (Ernest Sosa). انظر في هذا الشأن:

- Sosa, E. (١٩٩١) Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology, (Cambridge: Cambridge University Press).

- Sosa, E. (١٩٩٧) "Reflective Knowledge in the Best Circles", The Journal of Philosophy, ٩٦, pp. ٤١٠ - ٣٠.

يشترك الإنسان والحيوان في امتلاك العلم من النوع الأول. أما العلم من النوع الثاني فهو في متناول الكائنات التي تتمتع بالقدرة على التأمل والتعمق الفكري العقلاني حصراً. وإن علم النوع الثاني في الحقيقة مقرون بـ (العلم بالعلم).

(٣٥) إن المعتقدات المباشرة أو الأساسية المستندة إلى المشاهدة الحسية أو العقلية أو العرفانية أو الأخلاقية وما إلى ذلك مبررة من تلقاء نفسها، وفي بادئ النظر، بمعنى أن المشاهدة مورد البحث تبرر الاعتقاد المستند إليها، إلا إذا قام دليل أقوى منها على خلاف ذلك الاعتقاد، أو قام دليل معتبر على خطأ تلك المشاهدة وتأثرها بأمور تمنع من حصول المعرفة. إننا في ما يتعلق بالإيمان والاعتقاد بهذه الأمور لا نحتاج إلى دليل مستقل. إلا أننا حتى في مثل هذه الموارد نستطيع تصور إشراف العقل العام على مسار الإيمان، رغم إمكان القول بكفاية سكوت العقل في اكتشاف موافقته على الإيمان

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٣٧ هـ

بالمعتقد مورد البحث ومعقوليته.

(٣٦) إن تمخُّص المعايير والإلزامات المعرفية والأخلاقية من رحم الهوية الإنسانية ليست مصداقاً لمغالطة (الكون) و(الوجوب)، وخلط (الحقيقة) و(الاعتبار)؛ لأن علاقة الهوية الإنسانية بهذه المعايير والإلزامات تكتشف من طريق التأمل والتعمق الفكري والشهود، لا من طريق الاستدلال القياسي.

(٣٧) إن الشواهد المؤيدة لهذا الادعاء في النصوص الدينية كثيرة. قال الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (النجم: ٣٩). ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلُمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (النمل: ١٤).

(٣٩) إن المراد من الوضوح هنا ليس هو البدهية، وإنما المراد هو الأعم منها، فإن صدق المعتقد يثبت في الحد الأدنى من طريقين مختلفين، وهما: البدهية؛ والاستدلال.

(٤٠) هناك نوع من الإجحاف في توظيف معنى الكفر. إن إدراك الحقيقة والكشف عنها نوع نعمة تستحق الشكر، وشكر هذه النعمة يترجم من خلال اعتناق الفرد لتلك الحقيقة، والاعتراف بصحتها. وعلى هذا الأساس فإن الكافر وغير الشاكر هو الذي ينكر الحقيقة الواضحة والمعلومة، وأما الذي يكون من الناحية النفسية والروحية مستجيباً للحقيقة إذا قام عليها الدليل لا يمكن أن يكون كافراً وجاحداً، حتى إذا لم يعتنق العقيدة الواضحة لنا، إذا لم تكن واضحة بالنسبة له.

(٤١) reflective endorsement.

(٤٢) deliberation.

(٤٣) reflection.

(٤٤) وهذا هو السر في تأكيد النصوص الدينية على أهمية العقل وقيمتها. انظر في هذا الشأن كتابنا: «دين در ترازوي أخلاق» (الدين في ميزان الأخلاق)، الفصل الخامس، الفقرة رقم: (٥ / ١٢).

(٤٥) epistemology.

(٤٦) ethics or moral philosophy.

(٤٧) critical thinking.

(٤٨) theoretical.

(٤٩) practical.

(٥٠) instrumental.

(٥١) non-instrumental.

(٥٢) moral.

(٥٣) economic.

(٥٤) يقول العرفاء: «الطرق إلى الله بعدد أنفس [أنفاس] الخلائق». وهذا هو المضمون الأصلي لقصة موسى والراعي الواردة في ديوان المثنوي، للمولوي جلال الدين الرومي. وانظر الشرح والتفسير الجميل العلمي للدكتور عبد الكريم سروش لهذه القصة في:

- سروش، «قصة موسى وشبان ورازهاي نهان، قمار عاشقانه»: ١٦٧ - ٢٠٩، انتشارات صراط،

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

طهران.

(٥٥) يقول الله سبحانه في القرآن الكريم: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦). وإن هذا الوُسْعَ مِطْلَقٌ يشمل حتى الوُسْعَ العقلي أيضاً. وقد روي عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نَكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عَقُولِهِمْ» (الكافي ١: ٢٣). كما قيل بشأن سلمان وأبي ذر: «وَاللَّهِ، لَوْ عَلِمَ أَبُو ذَرٍّ مَا فِي قَلْبِ سَلْمَانَ لَقَتَلَهُ» (الكافي ١: ٤٠١).

(٥٦) justification.

(٥٧) argument.

(٥٨) inferential.

(٥٩) non-inferential.

(٦٠) هناك جماعة من الفلاسفة ترى أن النزعة الاستدلالية (evidentialism) من مقتضيات العقلانية. طبقاً لهذه الرؤية لا يمكن للمشاهدة والتجربة وأمور أخرى غير اليقين أن تكون دليلاً لصالح قضية ما. من هنا فإن القضايا الرئيسية؛ حيث لا يوجد لصالحها دليل بالمعنى الأخص للكلمة، لا تكون مبررة.

وإن أحد الإشكالات التي ترد على هذه الرؤية هي أنها تنقض نفسها بنفسها؛ إذ ليس هناك من دليل بالمعنى الأخص للكلمة - لصالحها. إن مرادنا من الدليل في نص الكتاب هو المعنى الأعم للكلمة، الشامل للتجربة والمشاهدة وأمور من هذا القبيل.

وبالالتفات إلى ما تقدم من التوضيحات يمكن الفصل بين قراءتين لـ «النزعة الاستدلالية»:

١. القراءة الأولى عبارة عن الرؤية التي تحصر «الدليل» (evidence) المبرر لرأي (belief) في «رأي» آخر.

٢. القراءة الثانية عبارة عن الرؤية التي تقول بأن الدليل أعم من الرأي. إن النزعة الاستدلالية في النوع الأول أعم من النزعة الاستدلالية في النوع الثاني. وعلى هذا الأساس لا إلغاء الأول يستلزم إلغاء الثاني، ولا القول بالثاني يستلزم القول بالأول. ولزيد من التوضيح في هذا الشأن انظر:

Wood, A. (٢٠٠٨) "The duty to believe according to the evidence", in Eugene Thomas Long & Patrick Horn (eds.) Ethics of Belief: Essays in Tribute to D. Z. Phillips, (Springer: Netherlands), pp. ٧ - ٢٤ .

وخلاصة القول: إننا من أجل القول بالمتبنيات الأصلية الحسية والشهودية لا نحتاج إلى دليل مستقل (الدليل بالمعنى الأخص للكلمة)، بمعنى أن المتبنيات المستندة إلى الحس والمشاهدة العقلانية مبررة في بادئ النظر. وعلى أي حال لو كان لدينا في مورد خاص دليل أقوى يثبت أن حسنا أو مشاهدتنا في ذلك المورد قد جانب الصواب فعلياً حينها أن نرفع اليد عن ذلك المتبنى الحسي أو الشهودي.

(٦١) ذكرنا الشرح التفصيلي لأنواع التبرير في الفصل الثاني من كتابنا «أخلاق تفكر أخلاقي» (منهج التفكير الأخلاقي).

(٦٢) negative justification.

(٦٣) permissive justification.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

- (٦٤) positive justification.
- (٦٥) supportive justification.
- (٦٦) everyday justification.
- (٦٧) scientific justification.
- (٦٨) philosophical justification.
- (٦٩) prima facie justification.
- (٧٠) ultima facie or final justification.
- (٧١) private or personal justification.
- (٧٢) public or collective justification.
- (٧٣) rational.
- (٧٤) non-rational.
- (٧٥) irrational.
- (٧٦) in principle.

(٧٧) للمزيد من البحث والتحقيق في هذا الشأن انظر: الفصل الأخير من كتابنا «أخلاق دينداري» (أخلاق التدين)، حول أخلاق التقليد.

(٧٨) يعمد الفلاسفة التجريبيين أو الحسيين - وخاصة القائلين بالوضعية المنطقية - إلى حصر العقلانية في العقلانية العلمية والتجريبية، ويعملون على تقييم الادعاءات الفلسفية والدينية والأخلاقية بهذا الميزان والمقياس، إلا أن حصر العقلانية النظرية في العقلانية العلمية والتجريبية ينطوي على الكثير من المفارقات؛ إذ إن ذات هذا الادعاء لا يمكن إثباته أو تأييده إلا من خلال قناة التجربة والمنهج العلمي.

(٧٩) إن مرادي من «التأييد» هو المعنى العام، الشامل لـ «سكوت» العقل و«عدم مخالفته» لاتباع المشاعر والعواطف والأحاسيس أيضاً. إن المراد هو أن لاتباع الإنسان - بما هو إنسان - لعواطفه ومشاعره إطاراً عقلياً. إننا نحن البشر؛ لكي نلبي بعض احتياجاتنا - وخاصة الاحتياجات التي يعبر عنها علماء النفس بالحاجات الأساسية أو الفسيولوجية، من قبيل: الأكل والشرب والنوم - لا نحتاج إلى دليل مستقل، وإن مجرد سكوت العقل وعدم مخالفته يكفي في هذه الموارد. وبعبارة أخرى: إن عدم تلبية هذه الاحتياجات بشكل مطلق غير معقول. بيد أنه حتى في هذه الموارد لدى العقل ما يقوله بشأن «كيفية» و«أسلوب» تلبية هذه الاحتياجات، واتباع العواطف والمشاعر والرغبات المنبثقة عنها، ويجدد أطراً معينة تحدد بدورها ما هو الاتباع المعقول لهذه العواطف والمشاعر والأحاسيس، وما هو الاتباع غير المعقول في هذا الشأن. وبعبارة أخرى: إننا في «أصل» اتباع العواطف والأحاسيس في ما يتعلق بهذه الموارد لا نحتاج إلى دليل، بل نحتاج إلى الدليل في «كيفية» اتباعها. أو بتعبير أفضل: إن مجرد وجود الحاجة في هذه الموارد يعتبر دليلاً عقلياً لصالح تلبية هذه الحاجة. مع الشكر الجزيل للأستاذ مصطفى ملكيان؛ حيث نبهني إلى ضرورة التنويه إلى هذه الملاحظة.

(٨٠) Instrumental rationality.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

(٨١) non-Instrumental rationality.

(٨٢) مثال للعقلانية الآلية: «انتخاب النموذج المناسب للتنمية لوحده ليس كافياً، إذ لا بد من الالتزام بطريق تحقيق تلك التنمية ومقدمات تحقيقها أيضاً».

فمثلاً: لو قبل شخص بالنموذج الصيني للتنمية سيضطر كذلك إلى القبول بالاستثمار الأجنبي (الشركات الغربية الكبرى)، واستقالة المتصدّين للأمور قبل موتهم أيضاً، ويقدم تعريفاً جديداً للاستقلال الاقتصادي. وعلى هذا المنوال إذا أراد شخص تحويل إيران إلى «يابان إسلامية» فإن الشرط اللازم والمقدمة الضرورية لتحقيق هذه الغاية عبارة عن «أبينة الإسلام»، بمعنى أن الطريق الوحيد للوصول إلى هذه الغاية هو أن يقدم هذا الشخص تفسيراً وقراءة للإسلام تأخذ «الأخلاق» و«العقلانية» اليابانية بنظر الاعتبار، وأن تعمل العقلانية اليابانية على تأييد تلك القراءة والمصادقة عليها. بيد أن المحذور هنا هو أن الأخلاق والعقلانية اليابانية لا تختلف كثيراً عن الأخلاق والعقلانية الإيرانية. وعلى هذا الأساس فإن السعي إلى تحويل إيران إلى يابان إسلامية قد يفضي بنا في نهاية المطاف إلى الإسلام الأمريكي! وعلى أي حال فإن مما لا شك فيه أن «الإسلام الطالباني» لا يحول إيران إلى «يابان إسلامية».

(٨٣) إن انتخاب وتعيين «الهدف» ليس مقدماً على انتخاب وتعيين الوسيلة دائماً؛ إذ في بعض الموارد الخاصة بسري قبح الوسيلة إلى الهدف، ويطغى على حسنه، وعليه لا بد في مثل هذه الموارد من أخذ حسن وقبح الوسائل في مقام انتخاب الأهداف.

(٨٤) يذهب أنصار ديفيد هيوم، في ما يتعلق بالعقلانية العملية، إلى الاعتقاد بأن الأهداف خارجة مقسم العقلانية، وغير قابلة للتقييم العقلاني. يقول هيوم: «إن العقل عبد لل رغبات، ويجب أن يكون كذلك». ومراده من ذلك أننا في مقام اختيار الهدف نتبع ميولنا وأذواقنا وأهواءنا، ويجب علينا ذلك، ولا نتبع المعايير العقلانية؛ إذ لا وجود لأي معيار عقلاني في هذا المورد. طبقاً لهذه الرؤية تختزل العقلانية العملية في العقلانية الآلية، والعقلانية الآلية ليست سوى تطبيق العقلانية النظرية على مورد العمل، ولذلك يعتبر موقف هيوم وأتباعه من وجهة نظر أنصار كانت في الحقيقة نوعاً من «التشكيك» في مجال (وجود) العقل والعقلانية العملية، بمعنى أن جوهر مدعى هيوم وأنصاره هو عدم وجود مقولة باسم العقل والعقلانية العملية، لا أن يكون العقل والعقلانية العملية مختزلة في العقل والعقلانية الآلية. انظر في هذا الشأن:

- Heath, J. (١٩٩٧) "Foundationalism and Practical Reason", Mind, ١٠٦, ٤٢٣, ٤٥١ - ٤٧٣.

(٨٥) altruistic.

(٨٦) egoistic.

(٨٧) normative ethics.

(٨٨) لا يد من التذكير هنا بعدة أمور:

الأمر الأول: إن العقلانية الاقتصادية في حد ذاتها ليست أمراً قبيحاً وسيئاً، إنما القبيح هو اختزال العقلانية العملية في العقلانية الاقتصادية. إن العقلانية الأخلاقية لا تنمي العقلانية الاقتصادية بشكل مطلق. إن تعقب المصالح الشخصية، وتجنب الضرر والخسارة في إطار القيم الأخلاقية، منسجم مع

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

العقلانية الأخلاقية، بل يمكن اعتبار هذا الأمر في حد ذاته بوصفه من المعايير الأخلاقية أو أحد المقاييس ذات الصلة من الناحية الأخلاقية. إن المهم من الناحية الأخلاقية هو أن لا يعمد الفرد إلى التخلي عن مسؤوليته الأخلاقية من أجل الربح والخسارة الشخصية، وأن لا يفرط في القيم الأخلاقية من أجل ضمان المصالح الشخصية. جاء في النصوص الإسلامية رواية تقول: «التجارة تزيد في العقل» (الكافي ٥: ٤٨)، أو «ترك التجارة ينقص العقل» (المصدر السابق نفسه). ويحتمل أن يكون المراد من العقل في هذه الرواية هو العقل الاقتصادي والمصلحي.

الأمر الثاني: إن المراد من الربح والخسارة في العقلانية الاقتصادية ليس هو خصوص الربح والخسارة «المادية» و«الدينية»؛ فإن الربح والخسارة «المعنوية» و«الأخروية» يمكنها أيضاً أن تعتبر من عناصر هذه العقلانية الاقتصادية في معرض تقييمها، بشرط أن يؤمن الفرد في مرتبة سابقة بوجود هذا النوع من الأرباح والخسائر. وعلى أي حال فإن العقلانية الاقتصادية حيادية بالنسبة إلى نوع الربح والخسارة.

الأمر الثالث: إننا نستخدم مصطلح «العقلانية الاقتصادية» هنا بوصفه مرادفاً لـ «العقلانية المصلحية» و«الأنانية». ولكن يمكن لهذا التعبير أن يستعمل للإشارة إلى نوع آخر من العقلانية أيضاً، وهو الذي يمثل وحدة قياس لذلك الربح والخسارة «الجماعية»، وليس الربح والخسارة «الفردية». وفي هذه الحالة سوف تقترب العقلانية الاقتصادية من العقلانية الأخلاقية، ويبتعد عن العقلانية الأنانية. وطبقاً للتفسير الذي يقدمه بعض فلاسفة الأخلاق عن العقلانية الأخلاقية وطبيعة القيم الأخلاقية تعتبر العقلانية الأخلاقية نوعاً من العقلانية الاقتصادية، التي تكون معايير حساباتها عبارة عن: اللذة والألم الجمعي، أو الرفاه والسعادة والبؤس الجمعي، أو الربح والخسارة الجماعية. (٨٩) يذهب (كانت) وأنصاره إلى الاعتقاد بأن هذا الأمر يشكل أساساً ومحوراً للعقلانية الأخلاقية. يقول (كانت) في واحد من تقريراته الثلاثة للأمر المطلق: «تصرف مع الإنسانية - سواء في ذاتك أو في ذوات الآخرين - لا من منطلق كونها مجرد وسيلة بحتة، بل تعامل معها على الدوام كما لو كنت تتعامل مع غاية». انظر:

- Kant, I. (١٩٨٧) *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, Trans. T. K. Abbot (New York: Prometheus Books).

(٩٠) قارن ذلك بـ (سروش، «دين ودنيائي جديد» (٢)، سنّت وسكولاريسم: ٨ - ٤٧، مؤسسه فرهنگي صراط، طهران. يقول الدكتور سروش: «إن النظرة التكنولوجية إلى العالم عبارة عن النظر إلى كل شيء بوصفه دابة علينا أن نعمن في امتطائها. إن معنى العقلانية الآلية هو العقل الحديث، وهو أن ننظر إلى كل شيء بوصفه وسيلة وآلة. من وجهة نظر هذه العقلانية لا شيء يمثل غاية لنفسه، ولا شيء ينتهي إلى ذاته، ولا يكون مطلوباً بالذات، بل هو وسيلة للوصول إلى مطلوب آخر، وذلك المطلوب بدوره لا يقوم بتعريفه سوى الإنسان».

(٩١) لقد استفدت صنع الوسائل للغايات من الدكتور سروش. انظر:

- سروش، «دين ودنيائي جديد» (٢)، سنّت وسكولاريسم: ١٣ - ١٧، مؤسسه فرهنگي صراط، طهران.

(٩٢) سوف نتناول هذا الادعاء بالنقد التفصيلي في كتابنا: «أخلاق ديندري» (أخلاق التدين).

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٣٧ هـ

الدين من وجهة نظر «مرتشا إِياده»

د. حسن قنبري (*)

١. المقدمة —

إن البحث بشأن ماهية ومنشأ الدين يُعدّ واحداً من أهمّ المباحث وأوسعها مساحة في المرحلة الراهنة. فبعد ظهور التفكير الحديث والمرحلة التي يُصطلح عليها «مرحلة الحداثة» في تاريخ الفكر البشري، والتي تقوم على أساس مرجعية العقل بمعناه الجديد، وغلبة الفكر العلمي، أضحت ظاهرة الدين عُرضة للنقد ولمختلف الأبحاث والدراسات. وفي هذا الإطار دخل البحث عن الدين في محور وُصِّلَ أبحاث أغلب المفكرين، وتحول الكلام عما إذا كان الدين أمراً بشرياً أو إلهياً إلى أهمّ مسألة في هذه المرحلة التاريخية.

وفي معرض الإجابة عن هذا السؤال تبلورت مختلف الاتجاهات في مجال البحث الديني، وسعى كلّ واحد من هذه الاتجاهات إلى الإجابة عن هذا السؤال من زاوية خاصة. وربما أمكن القول: إن الاتجاهات الثلاثة المتمثلة في: الدراسات الاجتماعية^(١)، والدراسات النفسية^(٢)، والدراسات الفينومينولوجية^(٣)، تمثل أهمّ الاتجاهات في هذا المجال، حيث أبدع كلّ واحد منها علماء بارزون ومبدعون.

وسوف نتعرّض في هذا المقال إلى نظرية أحد الباحثين الكبار في هذه المرحلة، حيث بذل جهوداً كبيرة في إطار توصيف وبيان ظاهرة الدين من خلال الاتجاه الفينومينولوجي.

(*) أستاذ فلسفة الدين في كلية الإلهيات في جامعة طهران.

ولد ميرتشا إلياده^(٤) (١٩٠٧ - ١٩٨٦م) في العاصمة الرومانية بوخارست. وكان أبوه ضابطاً في الجيش الروماني. وقد أحبّ في صغره الركون إلى الدّعة وطلب العلم والقصص والكتابة. وقال كاتب سيرته الذاتية: لقد احتفل بكتابة مقالته المئة عندما كان له من العمر ثمانية عشر عاماً فقط... وفي تلك المرحلة دخل بيتاً مهجوراً، حيث شاهد نوراً يتسلل إلى الداخل عبر ستائر خضراء، محدثاً فضاءً امتزجت فيه أطياف زمردية ذهبية غير أرضية، فشعر وكأنه انتقل إلى عالمٍ متعالٍ ومختلف تماماً. ليطلق فيما بعد على هذه الحادثة مصطلح التجربة الدينية، واصفاً إياها بـ «الحنين»^(٥) العميق؛ ويعني به الحنين والشوق إلى موضعٍ جميل يتّسم بكمالٍ لا دنيوي.

وفي جامعة بوخارست وإيطاليا شرع بدراسة المفكرين الإفلاطونيين في عصر النهضة الإيطالية. وفي أثناء هذه الدراسة توصل إلى اكتشاف التفكير الهندي وتأكيده على الاتحاد المعنوي مع روح العالم الأسمى. وفي عام ١٩٢٨م شدّ الرحال إلى الهند لدراسة الثقافة والأديان الهندية في كلكتا، ومن هناك توجه إلى الهيمالايا لممارسة اليوغا. وفي الهند اكتشف ثلاثة أمور، وهي: إمكان العمل - من خلال التجربة الدينية - على تغيير الحياة، وإن الأمثلة والنماذج تمثل المفتاح لحياة مفعمة بالمعنويات الحقيقية، والأهم - على ما يبدو - هو القول: يمكن للفرد أن يتعلّم الكثير من الأشياء في البيئة الهندية، ومن بينها أن الهند تمثل تراثاً كبيراً وقوياً من الدين الجماهيري، حيث يستحوذ على المرء شعور عميق بالحياة المعنوية الضاربة بجذورها في عمق التاريخ العريق.

وفي عام ١٩٣١م عاد إلى رومانيا؛ لأداء خدمة العلم. وبعد ذلك توجه إلى فرنسا ليحصل هناك على منصب جامعي لفترة من الزمن.

وفي عام ١٩٥٠م سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وأصبح أستاذاً في جامعة شيكاغو^(٦). وبوصفه باحثاً متقدماً وبارزاً في مجال المعرفة الدينية، كانت له دراسات مقارنة ومؤثرة في مجال الأديان المختلفة، فقد عمل لسنوات طويلة في مجال التحقيق والتدريس في مختلف مجالات المعرفة الدينية، وكانت ثمرة جهوده العلمية الكثير من المؤلفات الهامة واسعة الانتشار، ومن أهمها ما يلي:

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢، ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ

- رواية ليلة البنغال.
- اليوغا: رسالة في جذور اللاهوت العرفاني الديني^(٧)، (١٩٥٨م).
- نماذج في مقارنة الأديان^(٨)، (١٩٥٨م).
- أسطورة العودة الخالدة^(٩)، (١٩٥٤م).
- المقدس واللامقدس^(١٠)، (١٩٥٩م).
- الأسطورة والحقيقة^(١١)، (١٩٦٣م).
- البحث والتحقيق، التاريخ والمعنى في الدين^(١٢)، (١٩٦٩م).
- دائرة المعارف الدينية^(١٣).

٢. فينومينولوجيا إِيَادِه—

يمكن القول: إن رؤية إِيَادِه إلى الدين تشتمل على أصليين هامين، وهما:

أولاً: مخالفته للاتجاهات التحويلية، حيث وصل من خلال دراسة ونقد هذه الاتجاهات إلى نتيجة مفادها أن السعي للحصول على الدين من خلال علم الأحياء وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد أو اللغة والفن أو أيّ مجال علمي آخر تقضي على استقلال الدين، ويفقد الدين عنصره القدّ والثابت المتمثّل بقداسته^(١٤). نعلم أن الاتجاهات التحويلية تستند في الغالب إلى الرؤية التاريخية، التي تؤمن بمنهج النقد التاريخي للدين، بوصفه ظاهرة بشرية. إن هذه الرؤية هي في واقع الأمر حصيلة العقلانية الحديثة التي تعمل على معالجة وتحليل جميع الظواهر من خلال أسلوب ومنهج العلم التجريبي. وفي مجال الدين يصل إلى نتيجة مفادها أن منشأ الدين بوصفه ظاهرة بشرية في المجتمع (نظرية إميل دوركهايم)؛ وفي نفس الإنسان والتدرّج الإنساني (نظرية فويرباخ)؛ وعُقد الكبت الجنسي (نظرية فرويد)؛ وفي المعاملات الاقتصادية (نظرية كارل ماركس)^(١٥). وكما سيأتي فإن «ميرتشا إِيَادِه» لا يرتضي هذه الرؤية في مجال البحث الديني من الأساس.

وثانياً: الرؤية الظاهرية التي تقف في الواقع في مقابل الاتجاهات الانتقالية. وإن أهمّ دعوى في هذا الاتجاه هي أن بالإمكان الوصول إلى ماهية الدين وجوهره دون

الاضطرار إلى تقليص الدين وخفضه إلى الأمور الأخرى. يذهب «ميرتشا إلياده» إلى الاعتقاد بأننا إذا نظرنا إلى الدين بشكلٍ مستقلٍّ فإنه سوف يُبرز معناه ومضمونه بشكلٍ أعمق مما لو تمّ تقليله إلى الأبعاد الثانوية والخلفيات التاريخية^(١٦). وفي هذا السياق فإنه ينوّه بطبيعة الحال إلى أن هذا لا يعني إمكان قراءة الدين من خارج نسيجه الثقافي والسياسي والاقتصادي، فإنّ كلّ تجربةٍ دينية يتمّ بيانها ونقلها ضمن نسيجها التاريخي الخاصّ، إلا أن القبول بتاريخ التجربة الدينية لا يعني تحويله إلى الأشكال غير الدينية من سلوك الإنسان^(١٧). وقد صرّح «ميرتشا إلياده»، ضمن إشارته إلى تقابل اتجاه المؤرّخين للدين والمختصّين في ظواهر الدين، قائلاً: إن الدين من وجهة نظر المؤرّخين ينحصر في حقيقة تاريخية لا تتطوي على أيّ معنى أو قيمة ما فوق تاريخية، وإن البحث للعثور على ماهيته ينطوي على خطر السقوط في ذات الخطأ الإفلاطوني القديم^(١٨). إنه من خلال هذا البيان يثبت في الواقع تقابله مع الاتجاهات التحويلية، مؤكّداً على المنهج والأسلوب الظواهري للدين. أما المسألة الأخرى التي تبرز في منهج «ميرتشا إلياده» بوضوح تامّ فهي تأكيد على «المقارنة». وفي هذا الشأن يعمل على توظيف العبارة الشهيرة لـ «غوته»^(١٩)، إذ يقول: «إن الذي يريد معرفة شيء واحد فقط لن يعرف شيئاً أبداً»، قائلاً: ليس هناك علمٌ في البين ما لم تكن هناك مقارنة^(٢٠).

وفي الحقيقة فإن المحقق في هذا الأسلوب والمنهج يعمل من خلال المقارنة بين مختلف العناصر الدينية للوصول إلى النقاط المشتركة ما فوق الزمانية وما فوق التاريخية، التي توصله في نهاية المطاف إلى جوهر الدين وماهيته. ويقول في هذا الشأن: إن المؤرّخين - ولا سيّما عند البحث للعثور على مواطن التشابه - يُصابون بسوء الظنّ. فالذهن المتشكّك لدى المحقّق يميل دوماً إلى الاعتقاد بعدم مشابهة شيء لشيء تمام الشبه، فكل زمان ومكان يختلف عن الزمان والمكان الآخر. ولكن الذي يجب معرفته هو أن الإشكال العامّ يكمن في أن النماذج الكثيرة لظاهرة الدين يمكن المقارنة بينهما خارج نطاق الزمان والمكان الرئيس؛ فإن الزمان والمكان مختلفان، إلّا أن المفاهيم واحدة. إن سؤال زيوس (الإله السماوي) في زمان ومكان خاص من التاريخ

كان متعلّقاً بالسكان الإغريقين، إلّا أن ظاهرة الإله السماوي لا تتعلّق بقوم دون قوم، وإن بالإمكان مقارنته بجميع صفاته بإله سماوي آخر لأقوام آخرين^(٢١).

٣. مفهوم الدين —

ولكي نفهم تصوّر «ميرتشا إلياده» للدين لا بدّ لنا من التعرف أولاً على مفرداته الرئيسية.

إن (الدين الأولي، أو الأصلي، أو الابتدائي)^(٢٢) من بين المفردات الرئيسية والأصلية والجوهرية لدى «ميرتشا إلياده» في بيان مراده من الدين. فهو يرى ضرورة البحث عن المعنى والمحتوى الأصلي والرئيس للدين عند المجتمعات الأولى والضاربة في القدم؛ وبين الناس الذين كانوا يعيشون في المراحل التاريخية القديمة أو في المجتمعات القبلية الراهنة، حيث يرى «ميرتشا إلياده» أن منهج حياتهم يقوم على عنصرين، وهما: (المقدّس؛ واللامقدّس)^(٢٣). إن مجال الأمور الروتينية عادي ومبتذل وسريع الزوال ومشوّش ومضطرب، وهو بشكلٍ رئيس غير مهمّ، ويقع على الطرف النقيض من الأمور ما وراء الطبيعية وغير العادية، والتي تخلّدها الذاكرة ويكتب لها البقاء، في دائرة النظم والكمال في دار الصالحين والأبطال والآلهة. وحيثما نظرنا نجد أن الدين يبدأ من هذه الاختلافات الجوهرية^(٢٤).

وقد عمد «ميرتشا إلياده» في معرض بيان تصوّره للدين إلى استعراض هذا الاختلاف بشكلٍ تفصيلي، وخصّص لذلك مساحة واسعة من مؤلفاته. ولكي نفهم تصوّره للدين سوف نعمل في هذا المقال على دراسة هذا الأمر في أعماله المختلفة.

يُشير «ميرتشا إلياده» - في معرض بيان مراده من هذين المجالين في مستهلّ كتابه «المقدّس واللامقدّس» - إلى مكانة وموقع المكان والزمان في فكر الأوائل من الناس، أي أولئك الذين يراهم المتدينين الحقيقيين. «إن المكان بالنسبة إلى الفرد المتدين ليس أمراً متناظراً ومتشابهاً، فبعض الأمكنة تختلف عن الأمكنة الأخرى من الناحية الكيفية، من قبيل: قصّة النبي موسى ﷺ وطور سيناء^(٢٥). إذن هناك للإنسان المتدين موضع ومكان مقدّس ومكان هامّ وعجيب^(٢٦). وفي المقابل يُعتبر المكان في

التجارب العادية أمراً متجانساً ومتشابهاً، وهذا هو ذات التعريف الذي يقدمه علماء الهندسة للمكان^(٢٧). وهنا يطرح «ميرتشا إلياده» مفردتين رئيسيتين أخريين، وهما: (chaos)^(٢٨) و (cosmos)^(٢٩)، وهما في الحقيقة تعبير آخر عن المقدس واللامقدس. يقصد «ميرتشا إلياده» من مفردة (cosmos) العالم المنتظم، في مقابل مفردة (chaos) التي تعني الاضطراب والتشتت.

«إن تجربة المكان المقدس تجعل الوصول إلى نقطة ثابتة أمراً ممكناً، ومن هنا فإنها تجعل الوصول إلى مخرج من الفوضى، وبالتالي الوصول إلى بناء العالم، أمراً ممكناً... وفي المقابل فإن التجربة العادية تحتفظ بتجانس المكان ونسبته، وبالتالي لا يوجد هناك أي مخرج، ولن يكون هناك عالم في البين، وإنما هناك مجرد قطع متفرقة ومشتتة يعيش فيها الإنسان حالة من التيه والضياع»^(٣٠). «كل ما هو خارج عن الـ (cosmos) (عالمنا) لا يعود من الـ (cosmos) في شيء، بل هو عالم آخر أجنبي وغير منظم، وسكانه غير منضبطين، بل هم شياطين وغرباء»^(٣١). ومن هنا يتحدث «ميرتشا إلياده» عن بناء عالم على يد الإنسان المتدين؛ فإن الإنسان المتدين من خلال قوله بالمكان المقدس إنما يعمل في واقع الأمر على استبدال الـ (chaos) إلى الـ (cosmos). وإن هذا السلوك من الإنسان المتدين هو في الحقيقة إعادة لأعمال الآلهة، وبعبارة أخرى: إن الإنسان المتدين من خلال القول بالمكان المقدس يقلد ويعيد صياغة العمل الأول للآلهة، والمتمثل بتنظيم الأمور المشتتة وغير المنظمة. «إنه بعمله، ومن خلال الأديان، يقوم بصنع هذا المكان، ويقوم في الحقيقة بإعادة صياغة عمل الآلهة»^(٣٢).

يرى «ميرتشا إلياده» أن كل عالم هو من عمل الآلهة؛ لأنه إما أن يُخلق من قبل الآلهة، أو أن الناس يعيدون صياغته، حيث يكررون عمل الخلق من خلال الأعمال الدينية. ومن هنا يُقال: إن الإنسان المتدين إنما يعيش في عالم واحد مقدس؛ لأنه إنما يُشارك في الوجود في هذا العالم... إن الإنسان المتدين متعطش إلى الوجود، وإن خشيته من انعدام النظم المحيط به تعدل الخشية من الفناء والعدم. إن المكان غير المقدس المحيط بهذا الإنسان تعبير آخر عن الفناء والخواء^(٣٣). إن الإنسان المتدين يضع نفسه في قلب العالم، حيث يمكن الاتصال بالآلهة، وحيث يكون أقرب إلى الآلهة. وزبدة

القول: إنه يميل إلى الحياة في عالم خالص ومقدس، وكأنه في العالم الأول الذي خرج فيه الإنسان من بين أيدي الإله^(٣٤).

يرى «ميرتشا إلياده» أن تقدس المكان المقدس من وجهة نظر الإنسان المتدين يعود إلى تجلي وظهور الأمر المقدس فيه: «إن العالم إنما هو عالم [مقدس]؛ لأن الأمر المقدس قد سبق له أن تجلى وأظهر نفسه فيه»^(٣٥).

كما أن للزمان بالنسبة إلى الفرد المتدين مثل هذا الحكم أيضاً، بمعنى أنه ليس أمراً متجانساً أو متشابهاً. «إن الشخص المتدين يجتاز اللحظات العادية نحو الزمان المقدس دون أدنى خطر. إن كل زمان مقدس عبارة عن تحقق متجدد لحدث مقدس تحقق في الماضي المكتنف بالغموض والأسرار، والذي يتلخص بـ (البداية)»^(٣٦). وإن الذين يشاركون في الاحتفالات الدينية إنما يلاقون الظهور الأول لذلك الزمان المقدس، وعلى هذا الأساس فإن الإنسان المتدين في الحقيقة يعيش ضمن نوعين من الزمن... وهو يسعى إلى الحصول على ذلك الزمان المقدس ثانية، وهو الزمان الذي يمكن - من زاوية - أن يتحد مع الأبدية^(٣٧). وعلى هذا الأساس فإن الميل والرغبة الموجودة لدى الإنسان الأول إلى الحياة في المكان الأقرب إلى الآلهة موجود لديه بالنسبة إلى الزمان أيضاً، بمعنى التزامن مع الآلهة، وممارسة الحياة في حضورها^(٣٨). وأساساً فإن الطبيعة برمتها تحتوي على هذه الحالة بالنسبة إلى الإنسان الأول. «إن الطبيعة بالنسبة إلى الإنسان الأول ليست طبيعية فحسب، بل إنها تقترب بمقدس ديني أبداً. من السهل فهم هذه المسألة: لأن العالم خلقة إلهية، بمعنى أنه من صنع الآلهة. وقد أظهرت الآلهة الحالات المتنوعة للأمر المقدس في بنية العالم، فالعالم يشتمل على وجود ونظام، وليس مضطرباً أو مشوشاً، ومن هنا فإن ما يتجلى بوصفه من الخلق إنما هو من صنع الآلهة»^(٣٩).

٤. أنطولوجيا أوائل البشر —

ولكي يضيف «ميرتشا إلياده» مزيداً من التوضيح على الموضوع يعتمد إلى بيان الواقع الوجودي للبشر الأوائل. وقد أُلّف كتاب «عودة الخلود» لهذه الغاية... فقد صرّح

في بداية هذا الكتاب بأن الهدف منه هو التحقيق في أبعاد وجود البشر الأوائل، وبعبارة أدق: التحقيق بشأن مفاهيم الوجود والحقيقة التي يمكن استشرافها من خلال سلوك الإنسان في المجتمعات المتقدمة على الحداثة^(٤٠). كما نوه في مقدمة هذا الكتاب إلى أن الاختلاف الجوهرى بين الإنسان الأول والإنسان في المجتمعات الحديثة يكمن في أن الإنسان الأول كان يشعر بالارتباط والصلة الوثيقة بينه وبين العالم وتناغماته، في حين أن الإنسان الراهن يؤكد على ارتباطه بالتاريخ فقط، وبطبيعة الحال فإن العالم بالنسبة إلى الإنسان الأول يشتمل على تاريخ أيضاً، ولكن بمعنى أن الآلهة هي التي خلقتها، وأن الكائنات الأسطورية والأبطال الخارقين عملوا على تنظيمه. إن هذا التاريخ مقدس، ويمكن تكراره إلى ما لا نهاية^(٤١). وهنا يعتمل هذا التمايز أيضاً، حيث يقوم «ميرتشا إلياده» بإبرازه بشكل أوضح من خلال بيان المعرفة الوجودية للبشر الأوائل.

«من خلال مشاهدة السلوك العام لأوائل البشر ندرك أن الأشياء الخارجية في العالم والأعمال الإنسانية لا تتطوي على أي قيمة ذاتية في نفسها، وإنما تكتسب قيمتها عندما تشارك بنحوٍ من الأنحاء في حقيقة أبعد منها... وإن الأعمال الإنسانية إنما تكتسب قيمتها عندما تعمل على إعادة صياغة عمل خالد، وتقوم بتكرار نموذج أسطوري^(٤٢)».

يرى «ميرتشا إلياده» أن حركات وأعمال الإنسان الأولى هي تكرار وتقليد دقيق للحركات والأعمال الأولى للآلهة، لا يُصادقون على أي عمل لم يتم تشييته سابقاً، ولم يتعايش الآخرون معه. وإن ما يقوم به تكرار لا ينتهي للحركات التي بدأها الآخرون^(٤٣). يذهب «ميرتشا إلياده» إلى الاعتقاد بأن هذا التكرار والتقليد يحكي عن وجود أنطولوجي رئيس وراسخ في أذهان أولئك البشر، وهو يختلف اختلافاً جوهرياً عن الوجود الأنطولوجي للإنسان الحديث. إن جميع المعطيات والأعمال في هذا الوجود الأنطولوجي إنما يكون لها معنى بمقدار مشاركتها في صياغة حقيقة متعالية. وإن كل حركة إنما تكتسب مفهومها عند تكرارها للعمل الأول^(٤٤). وعلى هذا الأساس فإن الشيء إنما يكون حقيقة في الوجود الأنطولوجي

للشعر الأوائل إذا كانت له مشاركة في صنع الحقيقة المتعالية. وإن الحقيقة إنما تغدو حقيقة من طريق تكرار المشاركة في الواقعية المتعالية، وإن كل شيء يفتقر إلى النموذج المثالي يكون فاقداً للمعنى، ولا تكون له أي واقعية أو حقيقة^(٤٥). إن الحقائق الأسمى (الآلهة والأسلاف والأبطال الأسطوريين، إلخ...) وكذلك الأحداث المرتبطة بهذه الحقائق الأسمى تتقدم في أفكار البشر الأوائل على الحقائق العادية. وقد عبر «ميرتشا إلياده» عن هذه المسألة في موضع آخر بعبارة تقدم الـ (essential) على الـ (existence)^(٤٦).

٥. السؤال عن المنشأ —

بعد بيان وشرح اتجاه «ميرتشا إلياده» ورؤيته إلى الدين نصل في نهاية المطاف إلى أهم مسألة في المرحلة المعاصرة، ألا وهي البحث عن منشأ الدين. يمكن القول: إن ما تقدم من المسائل يمثل المدخل للوصول إلى النقطة النهائية من تحليل وتوصيف «ميرتشا إلياده» للدين، والذي ينطوي في الوقت نفسه على الجواب عن ذلك السؤال الأساسي المحتدم في المرحلة المعاصرة. إن هذه المسألة وإن كانت تحظى في الغالب باهتمام الباحثين في الشأن الديني، ولا سيما القائلون منهم بالاتجاه التحويلي، إلا أنها بحسب الظاهر لا تحظى بتلك الأهمية من وجهة نظر «ميرتشا إلياده». يبدو أن البحث عن منشأ الدين لا يحظى أساساً بأهمية كبيرة في الاتجاهات الفينومينولوجية. وقد بحث «ميرتشا إلياده» هذا الموضوع بشكل تفصيلي في كتابه (بحث في التاريخ والمعنى). وعمد هناك إلى ردّها ضمن الخوض في الاتجاهات التحويلية (من قبيل: تصوّر الروح، وتصور النفس، وما إلى ذلك)، حيث نصل إلى بحث آخر من البحوث الجوهرية لـ «ميرتشا إلياده»، وهو البحث عن الأسطورة.

يذهب «ميرتشا إلياده» إلى القول بضرورة البحث في الأساطير؛ للعثور على منشأ الدين، وهو ما قام به الديموغرافيون قبل نصف قرن في ما يتعلق بالمجتمعات الأولى. وقد عمد «ميرتشا إلياده» إلى بيان موقفه من حقيقة الدين من خلال تحليل مفهوم

وموقع الأسطورة في ثقافة البشر الأوائل. وقال بشأن تعريف الأسطورة: لقد تمّ تعريف الأسطورة من قبل الفلاسفة واللاهوتيين منذ عصر إفلاطون إلى عصر بولتمان، إلّا أنهم بأجمعهم قد أقاموا تعاريفهم للأسطورة على أساس الأساطير الإغريقية. يرى «ميرتشا إلياده» أنه إذا تمّت ترجمة مفردة (myth) «الأسطورة» في اللغات الأوروبية إلى (fiction) «الخيال» فيعود السبب في ذلك إلى أن هذا هو ذات الشيء الذي قام به الإغريق قبل خمسة وعشرين قرناً من الزمن. إن هذا المعنى من الأسطورة لا يصدق على الأديان الشرقية والآسيوية؛ فالأسطورة هنا لا تعبّر عن الخيال والوهم، وإنما تتحدّث عن أمر حيٍّ و«حقيقة كاملة»^(٤٧). إن الأسطورة لا تبلور التاريخ المقدّس لقبيلة من القبائل فحسب، بل تعكس مجموعة من الأحداث العجيبة والخيالية أيضاً. إن الأسطورة تحكي عن كيفية خلق وإيجاد الكون والإنسان والحيوان^(٤٨). هناك على الدوام «تاريخ أولي»، وإن لهذا التاريخ «بداية»... إن لهذا التاريخ أهميّة جوهريّة وأساسية؛ لأنه يُفسّر وجود الكون والإنسان والمجتمع، وبذلك يتمّ اعتبار علم الأساطير تاريخاً واقعياً^(٤٩).

ومن هنا يصل «ميرتشا إلياده» - في إطار تمييزه الرئيس بين المقدّس واللامقدّس - إلى رؤيتين متقابلتين تماماً بشأن الحقيقة، وهما: رؤية الإنسان ما قبل الحديث، أي الإنسان المتديّن بالدين الأولي؛ والإنسان في المرحلة الحديثة.

يبادر «ميرتشا إلياده» إلى نفي القول بوهمية وتخيلية التفكير ما قبل الحديث (الدعوى الهامّة للفكر الحديث)، ويقول: إن رغبة الإنسان المتديّن في العيش والحياة في مكان مقدّس يعني أنه يميل إلى بناء مسكنه ومنزله في واقعية عينية وخارجية متحقّقة، لا أنه يريد وضع نفسه في نسبية متواصلة من التجارب الذهنية بشكل كامل؛ فهو يريد أن يعيش في عالم واقعي ومؤثر، ولا يريد العيش في ضباب التوهم^(٥٠). وعليه فإن رؤية الإنسان ما قبل الحديث ليس توهمًا أو مغايراً للحقيقة، ولكن يجب علينا أن نفهم العينية والواقعية بشكل مغاير لما يتصوّره الإنسان الحديث. وعلى هذا الأساس فإن «ميرتشا إلياده» يقول في موقفٍ مصادٍ لتفكير الإنسان الحديث - القائل بجعل العقل الحديث منطقاً لفهم الأمور -: إن هذه الأمور لا يمكن الحصول

عليها من خلال النشاط المنطقي والعقلي، وإنما تظهر وتتجلى لجميع وجود الإنسان وعقله وروحه وكيانه^(٥١). إن تجربة الإنسان الأول لا تقتصر إلى العمق والأصالة... ولذلك علينا أن لا نفسرها بأنها إنكارٌ للواقع وهروب إلى عالم الوهم والخيال، يمكن لنا أن نتفهم همومه الوجودية، فهي همومٌ خاصة بالإنسان الأول والمجتمعات الأولية^(٥٢).

وعلى هذا الأساس نصل في المنهج الفكري لـ «ميرتشا إلياده» إلى منطقٍ للفهم مغاير لمنطق العقل السائد في المرحلة الحديثة. والذي يريده «ميرتشا إلياده» منا في هذا الشأن هو التفكير بـ «رودولف أوتو». حيث أشار في مقدمة كتابه (المقدس واللامقدس) إلى الشهرة العالمية التي حققها أوتو، قائلاً: إن أوتو، بدلاً من التحقيق بشأن مفاهيم من قبيل: الله والدين، عمد إلى تحليل حالات التجربة الدينية، وقد نجح في تحديد خصائصها ومضامينها. كان قد قرأ «لوثر»، وفهم معنى الإله الحي عند المؤمنين؛ إن إلهه هو إله الفلاسفة، ولم يكن مجرد مفهوم انتزاعي، وإنما هو قوةٌ تثير الرهبة. وقد تمكن من اكتشاف هذه التجربة المثيرة للرَّهبة والمنافية للعقل^(٥٣). وعلى هذا الأساس فإن الأمر المقدس من وجهة نظر «ميرتشا إلياده» يمثل الكلّي «الآخر»^(٥٤)، كما هو عند أوتو. يحدث للناس في حياتهم أحياناً أن يواجهوا شيئاً حقيقياً وغير عادي، فيشعرون أنهم يواجهون شيئاً آخر بالمرّة. «صحيح أن اللغة الطبيعية كفيلاً ببيان هذا النوع من التجارب، بيد أننا نعلم أن مفردات هذه اللغة عاجزة عن بيانها»^(٥٥).

٦. التحقيق —

يتَّضح مما تقدّم أن الصورة التي يقدّمها «ميرتشا إلياده» للدين في رؤية البشر الأوائل هي ذات الصورة التي يقدّمها القائلون بـ «التجربة الدينية»، بمعنى التجربة التي لا تحصل من خلال الجهود العقلية، بل هي متباينة بحسب الواقع مع جنس التجارب العقلية بشكلٍ كامل. وعليه فإن السؤال الرئيس هنا: هل يمكن القول بقوةٍ أخرى في مقابل العقل، أو - بعبارةٍ أخرى - مصدرٍ آخر للفهم، أم لا؟

نعلم أن طرح هذا البحث من قبل القائلين بالتجربة الدينية إنما كان في

الأساس لأجل إثبات هذه المسألة، وهي أنهم لكي يعملوا على صيانة الدين من آفة نقد العقلانيين في المرحلة الحديثة قالوا بأن جنس التجربة الدينية يختلف عن التجارب العادية (العقلية) اختلافاً كاملاً. نعلم أن نقطة بداية هذا البحث تأتي في سياق التمايز الأساسي - الذي قال به الفيلسوف الكبير في عصر التنوير (عمانوئيل كانت) - بين العقل النظري والعقل العملي، حيث أخرج مجال الدين من متناول العقل النظري، وأدخله في دائرة العقل العملي. وفي سياق هذا التمايز عمد اللاهوتي الكبير (فريدريك شلايرماخر) للمرة الأولى إلى اعتبار جوهر الدين تجربةً مختلفة ومتباينة عن التجربة العادية. «إن ماهية الدين لا تكمن في التفكير والعمل، بل في الشهود والإحساس... وإن الدين إنما يحافظ على مفهومه وحدوده الخاصة من خلال الابتعاد الكامل عن دائرة النظر والعمل. إن الدين يُظهر نفسه بوصفه دائرةً ضرورية، ولا يمكن اجتيازها، ومستقلة عن الدائرة النظرية والعملية. فالعمل نوعٌ من الفن، والنظر نوعٌ من العلم، وأما الدين فهو شعور وإحساس وتذوقٌ لأمرٍ لا متناهٍ»^(٥٦). ومنذ ذلك الحين تمّ اعتبار جنس التجربة الدينية من جنس الشعور والإحساس الباطني، وتمّ نقلها من مجال العقل العام إلى الدائرة الشخصية للفرد الذي يعيش التجربة. ومن هنا يفتح الطريق أمام نوعٍ من الإيمان في اللاهوت المسيحي الجديد، وعلى أساسه يخرج الدين تماماً عن مجال الفهم والعقل بشكلٍ كامل.

وكما هو واضح فإن الإشكال الرئيس والجوهري لهذه الرؤية إلى الدين يكمن في جعله أمراً فردياً، مع غياب معيار عامٍ لتحليل ودراسة صحة وعدم صحة الادعاءات المتنوعة والمتناقضة أحياناً للتجارب الدينية. وفي هذا الشأن ربما أمكن فهم مبنى الفيلسوف وعالم النفس الكبير (وليم جيمز) في مجال منشأ التجربة الدينية، وفي تفسير التجارب المختلفة إلى حدٍّ ما. فهو في كتابه الهامّ والقيّم (تنوع التجارب الدينية)، وضمن قبوله برأي (كانت) القائل بأن المفاهيم الدينية خارجة بالكامل عن مجال المعرفة العقلية، قال: إن هذه المفاهيم تشتمل على معنى في مجال عملنا ونشاطنا بشكلٍ كامل^(٥٧). ثم استطرد قائلاً: إنّ منشأ التجربة الدينية، وفي الواقع منشأ صياغة المفاهيم الدينية، يكمن في قوّة روح الإنسان، بمعنى أن روح الإنسان تستطيع

أن تعتبر الأمور الانتزاعية وغير العينية أموراً واقعية، وبالتالي فإن الشيء الذي لا يكون له حضور وتواجد في الذهن والفاهمة يمكن للحس أن يؤمن بوجوده، ويجعل حياتنا منقسمة إلى قطبين^(٥٨). كما قال بشأن تمييز التجارب الدينية الإلهية من التجارب الشيطانية (على حد تعبيره): إن بالإمكان معرفة ذلك بواسطة ثمار التجارب... نحن لا نمتلك طريقاً إلى الجذور والدوافع الكامنة في فضائل إنسان ما... وما عملنا وسلوكنا غير شاهد يدعو إلى الاطمئنان^(٥٩). وعلى هذا الأساس إذا كان عمل شخص ما دينياً (أخلاقياً / إنسانياً)، كان ذلك العمل معبراً عن تجربة دينية أصيلة.

يبدو مما تقدّم أن الصورة التي يرسمها «ميرتشا إلياده» للدين هي من قبيل هذه الصورة أيضاً. فهو على الرغم من حديثه الصريح عن أصالة التجربة الدينية، إلا أنه لا يتحدث عن منشأ التجربة الدينية؛ إذ إنه - كما تقدّم - لا يرى أهمية للمنشأ والجذور في الاتجاه الفينومينولوجي له. إنّما المهم هو أن يقوم المحقق في الدين بالتجرّد عن الأحكام المسبقة، ليراقب ظهور وبروز الظواهر الدينية، ليصل إلى جوهر الدين من خلال المقارنة بين تلك الظواهر. وهو ما يدّعي «ميرتشا إلياده» أنه قام به. وعلى هذا الأساس - كما قال ذلك بنفسه - فإن سلوك الإنسان المتدين يعبر عن أنطولوجيا خاصة، لا يمكن أن يراها أو يصفها إلاّ فينومينولوجي مثل: «ميرتشا إلياده»، ولا شأن له بمنشأ وجوده وتكوينه. وعلى هذا الأساس، فبالإضافة إلى الإشكال الوارد على جميع القائلين بالتجربة الدينية، يردّ على ما قام به «ميرتشا إلياده» إشكال آخر أيضاً، وهو القول بأن تجريد الذهن من جميع الفرضيات أو الأحكام المسبقة يوشك أن يكون مستحيلاً.

الهوامش

- (١) Sociological Studies.
- (٢) Psychological Science.
- (٣) بمعنى الدراسات ذات العلاقة بالظواهرات (phenomenological).
- (٤) Mircea Eliade.
- (٥) nostalgia.
- (٦) Pals Daniael L, ١٩٩٦, Seven theories of Religion, New York Oxford, Oxford University Press.
- (٧) Yoga: An Essay on the origins of Indian mystical theology.
- (٨) Patterns in Comparative Religion.
- (٩) The Myth of the Eternal return.
- (١٠) The Sacred and the Profane.
- (١١) Myth and Reality.
- (١٢) The quest, history and meaning in Religion.
- (١٣) Encyclopedia of Religion.
- (١٤) Eliade, Mircea, ١٩٥٨, Pattern in comparative Religion, Sheed and Ward Ltd, London and Sydney, p. xi.
- (١٥) للوقوف على تفاصيل هذه النظريات انظر: كونغ هانس، خدا در اندیشه فيلسوفان غرب، إلى الفارسية: حسن قنبري، انتشارات دانشگاه آديان ومذاهب، قم، ١٣٨٩ هـ.ش.
- (١٦) Eliade, Mircea, ١٩٦٩, quest; history and meaning in Religion, Chicago and London, the University of Chicago press, p. ٦.
- (١٧) see: Ibid, p. ٧.
- (١٨) see: Ibid, p. ٣٥.
- (١٩) يوهان فولفغانغ فون غوته (بالألمانية: Johann Wolfgang von Goethe) (١٧٤٩ - ١٨٣٢ م): أحد أشهر أدباء ألمانيا المتميزين، ترك إرثاً أدبياً وثقافياً ضخماً للمكتبة الألمانية والعالمية، وكان له بالغ الأثر في الحياة الشعرية والأدبية والفلسفية. وعرف باحترامه للإسلام كدين يحمل الكثير من القيم العظيمة، وقد انعكس ذلك على الكثير من أشعاره وأعماله الأدبية. المعرب.
- (٢٠) Pals Daniael L, ١٩٩٦, Seven theories of Religion, New York Oxford, Oxford University Press. P. ١٦٢.
- (٢١) Eliade, Mircea, ١٩٥٩, The sacred and profane. P. ١٢٠.
- (٢٢) Archaic Religion.
- (٢٣) sacred and profane.

(٢٤) Eliade, mircia, ١٩٥٩, The sacred and profane. p. ٨ – ١١٣.

(٢٥) إشارة إلى ما ورد في الفقرة الخامسة من الإصحاح الثالث من سفر الخروج: قَالَ: «لَا تَقْتَرِبْ إِلَى هَاهُنَا. اخْلَعْ حِذَاءَكَ مِنْ رِجْلَيْكَ؛ لِأَنَّ الْمَوْضِعَ الَّذِي أَنْتَ وَاقِفٌ عَلَيْهِ أَرْضٌ مَقَدَّسَةٌ».

(٢٦) Eliade, mircia, ١٩٥٩, The sacred and profane. P. ٢٠.

(٢٧) Ibid, p ٢٢.

(٢٨) الشَّوَّاس (chaos): اللاتكوّن: حالة الكون المختلطة قبل تكوّنه. المعرّب.

(٢٩) الكون (بوصفه نظاماً متناغماً). المعرّب.

(٣٠) Eliade, mircia, ١٩٥٩, The sacred and profane. P. ٢٣.

(٣١) Ibid, p. ٢٩.

(٣٢) Ibid.

(٣٣) Ibid, p. ٢٩.

(٣٤) Ibid, p. ٦٥.

(٣٥) Ibid, p. ٣٩.

(٣٦) Ibid, p. ٦٩.

(٣٧) Ibid, p. ٧٠.

(٣٨) Ibid, p. ٩١.

(٣٩) Ibid, p. ١١٦.

(٤٠) Eliade, Mircia, ١٩٥٤, the myth of the eternal or cosmos and history, Princeton University Press. P. ٣.

(٤١) Ibid, p. xiii.

(٤٢) Ibid, p. ٤.

(٤٣) Ibid, p. ٥.

(٤٤) Ibid.

(٤٥) Ibid, p. ٣٤.

(٤٦) Eliade, Mircia, ١٩٦٣, myth and Reality. Harper and Row, New York.

(٤٧) Truth par excellence.

Eliade, mircia, ١٩٦٩, quest; history and meaning in Religion, Chicago and London, the University of Chicago press, p. ٣٦ – ٣٧.

(٤٨) Ibid, p. ٧٥.

(٤٩) Ibid, p. ٧٦.

(٥٠) Eliade, mircia, ١٩٥٩, The sacred and Profane, p. ٢٨.

(٥١) Ibid, p. ١١٩.

(٥٢) Ibid, p. ٩٤.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

(٥٣) Ibid, p. ٩.

(٥٤) The Other.

(٥٥) Ibid, p. ١٠.

(٥٦) Schleirmacher, Friedrich, ١٩٩٦, On Religion, Cambredge University Press, p. ٢٢ – ٢٣.

(٥٧) James, Wiliam, ١٩٨٤, Varieties of religious experience, , penguin books, p. ٥٥.

(٥٨) Ibid.

(٥٩) Ibid, p. ٢٠.

إني لأكتّم من علمي جواهره...

نقد الانتساب لأهل البيت

الشيخ جويّا جهانبخش^(*)

ترجمة: حسن علي مطر

تطالعنا في بعض الدواوين التي تمّ تضمينها بعض الأشعار المنسوبة إلى أهل بيت الرسالة^(ع) هذه الأبيات الأربعة المنسوبة إلى الإمام زين العابدين عليّ بن الحسين^(ع)، وهي الأبيات التي تقول:

إني لأكتّم من علمي جواهره	كي لا يرى الحقّ ذو جهلٍ فيفتتنا
وقد تقدّم في هذا أبو حسنٍ	إلى الحسين وأوصى قبله الحسن
ورُبّ جوهر علمٍ لو أبوح به	لقليل لي: أنت ممّن يعبد الوثنا
ولاستحلّ رجالٌ مسلمون دمي	يرؤن أقبح ما يأتونه حسناً ^(١)

وقد تمّ الاستشهاد والتمثيل في بعض المؤلفات الشيعية المتأخّرة بهذه الأبيات عند ذكر الأسرار والحقائق السامية عند أهل البيت^(ع)، وكذلك في بيان مقام حفظ الأسرار وكتمانها، مع نسبتها إلى الإمام زين العابدين^(ع) على القطع واليقين، أو على سبيل الشكّ والاحتمال، دون القيام بأيّ بحثٍ أو تمحيص كافٍ في إثبات هذه النسبة^(٢).

وأبعد من ذلك أن يتمّ الاستشهاد - أحياناً - بهذه الأبيات مباشرة، إعداداً للأرضية لتبرير بعض التوجّهات العقائدية غير المتعارفة، والفهم التلويحي لتلك

(*) باحثٌ متخصصٌ في مجال الكلام والحديث. له دراساتٌ تحقيقيّة وتراثيّة قيّمة.

الاتجاهات والعقائد بوصفها من أسرار الأئمة عليهم السلام أيضاً^(٣)، بمعنى ذلك السياق الذي كان فيه بعض الغلاة، مثل: الحافظ رجب البرسي، يحتفي بهذا النوع من الروايات^(٤). إن أحد الذين استشهدوا بهذه الأشعار في هذا الإطار قد طرح هذا السؤال صراحةً، وقال: «ما هو ذاك الأمر الذي لو أظهره الإمام عليه السلام، أو غير الإمام، لاثَّمه العوام من المسلمين بالكفر وعبادة الأصنام؟»^(٥). وبعد ذكر توضيحات وشروح مطوّلة، قال: «كلّما دقّقنا وأمعنا النظر في دراستنا لا نصل إلى غير أن هذه الأمور تشير إلى التفوّه والنطق بمقام الولاية وسلطة الأئمة [المعصومين الأربعة عشر عليهم السلام]، والتكفّل بأمور من قبيل: الخلق، وتولّي شؤون التربية والتعليم والرزق والإحياء والإماتة، وكلّ نوع من أنواع السلطة المذكورة، والتي تتلخّص في حديث (النورانية)»^(٦).

وطبقاً لهذه الرؤية فإن جواهر المعرفة التي يجب عدم كشفها لغير أهلها هي أمورٌ من سنخ تلك المدّعيات الغالية التي وجدت لنفسها متّسعاً يحتضنها في الخبر الموسوم بـ (النورانية)^(٧).

والحقّ أن مثل هذا الكلام المجلّم، حتّى إذا صحت نسبته إلى الإمام المعصوم دون أدنى شبهة أو شائبة؛ حيث إنه لم يتمّ التصريح فيه بماهيّة تلك الأسرار التي لا يجب قولها، لا يصلح للاحتجاج على تأييد أو دعم العقيدة الكذائية الخاصة. هذا أولاً.

وثانياً: لا يصحّ أبداً تفسيره بشكل لا ينسجم مع محكمات الدين والعقيدة، ولا يوافق التراث الموثوق لأهل البيت عليهم السلام أبداً.

إن أصل أن تكون التعاليم الدينية ذات طبقات أعمق من أن يمكن للجميع بلوغ كنهها، وأن أئمة الدين هم المفسّرون والحملة للحقائق والأسرار التي لا طاقة لكلّ شخص على حملها والحفاظ عليها، كلامٌ صحيح ومقبول ومتين. ولكن من الصحيح في الوقت نفسه أيضاً أن هذه الأسرار الكامنة في صدور الحافظين للأسرار، وتلك الطبقات العميقة من الحقيقة، ليست من سنخ المعارف والأمور المخالفة والمتعارضة مع المحكمات العقلانية والوحيانية.

إذا كان الكتاب والسنة وأتباع مدرسة الكتاب والسنة ينتقدون عقيدة الكنيسة في «التثليث» بشدة، ولا يستوعبون تأويل وتحويل هذا «التثليث» إلى «التوحيد»، فإنما يعود ذلك إلى عدم انسجام هذا التأويل والتحويل مع «المحكمات» العقلية (والنقلية)، وإلا فإن دعوى الكنيسة ذاتها تقوم على أن هذا «التثليث» هو عين «التوحيد»، غاية الأمر أن هذه العينية إنما هي من مقولة الأسرار والرموز الإيمانية، والتي تعود إلى «ما وراء العقل»!

إن الانصياع لإمكان التعارض والصدام بين «طور ما وراء العقل» وبين «المحكمات العقلانية» هو ذات الانصياع والرضوخ الاضطراري لمثل هذه المفاصد الاعتقادية أيضاً!

إن الاعتقاد بـ «التثليث» ونظائره ثماراً فجّة تنمو على أغصان هذه الشجرة المستأصلة. وحاشا لمسلم أو عاقل أن ينسجم مع هذا النهج والطريقة.

وحتى لا نذهب بعيداً فإن هذه الأبيات التي تقدّم ذكرها مجملّة. وإن الآراء الواردة في تفسيرها من قبل هذا أو ذاك هي من قبيل: الرجم بالغيب والظن^(٨).

وعلى الرغم من إمكان العثور - من خلال الالتفات إلى القرائن والشواهد المستندة إلى التراث الموثوق (على فرض صحّة نسبة هذه الأبيات إلى الإمام زين العابدين) - على محامل معقولة لهذه الأبيات^(٩)، لا بُدّ في هذه العجالة من طرح سؤال يحتلّ الأولوية، قد تبلغ حدّ «الفريضة» على حدّ تعبير المتقدّمين، وهو: هل يمكن أن يكون قائل هذا الشعر هو الإمام زين العابدين عليه السلام أم لا؟

إن الدراسة الأسلوبية والمضمونية لهذا الشعر، وإن لم تؤدّ بنا إلى نتيجة قطعية في هذا الشأن، إلا أنها تدفع الأذهان على الدوام إلى هذه الحقيقة، وهي أن هذا الشعر وهذا النوع من المدّعيّات، قبل أن يكون قريباً من لغة وبيان كتب مثل: الصحيفة السجّادية، وغيرها من الموروث الموثوق المنقول عن أهل البيت عليهم السلام، يذكرنا بالكلمات الصوفية لأمثال: الحسين بن منصور الحلاج، وشطّحيات مشاهير الشخصيات وشيوخ الطريقة في عالم التصوّف.

وبالمناسبة فإن ابن أبي الحديد المعتزلي قد ذكر جميع هذه الأبيات الأربعة في

كتابه (شرح نهج البلاغة)، وقد نسبها إلى الحسين بن منصور الحلاج^(١٠)! ربما ساعدت الصبغة الشطحية الغالبة على هذا الشعر، وما يُرى فيه من الخوف من إفشاء الأسرار، وتجنُّب عواقبه وتبعاته، على حمل هذا الأديب والعالم بفنون الكلام إلى تصوُّر أن قائل هذا الشعر هو الحلاج. إلا أن نسبته إلى الحلاج غير ثابتة أيضاً. وكأنَّ ابن أبي الحديد المعتزلي قد انفرد في إلصاق هذه النسبة إلى الحلاج، في شرحه لنهج البلاغة^(١١).

إن الذي يضعف نسبة هذه الأبيات إلى سيد الساجدين ﷺ بشكلٍ جادٍّ، بل الذي يردُّ هذه النسبة وينكرها، هو مناقشتها من الناحية السندية، بمعنى: هل هناك من سَنَدٍ معتبر يُثبت نسبة هذه الأبيات وصدورها عن الإمام السجاد أم لا؟ أو ما هي أقدم النصوص والمصادر التي اشتملت على «مستند» نسبة هذه الأبيات إلى هذا الإمام الهمام؟ وهل النسبة التي تذكرها هذه المصادر جديرة بالوثوق أم لا؟ أو هل هناك من «سند» أو «مستند» آخر في الجهة المقابلة يثبت نسبة هذه الأبيات إلى أشخاص آخرين؟ وبالتالي ما هو الراجح من بين هذه الأقوال عند وضعها على كفتي الميزان، والمقارنة فيما بينها؟

الحقيقة أن هذه الأبيات لم تردِّ في المصادر الأصلية والأصيلة في سير وأخبار وأحاديث الشيعة. ومن هنا لا نراها حتَّى في الموسوعة القيِّمة للعلامة محمد باقر المجلسي ﷺ، أعني بذلك موسوعة بحار الأنوار^(١٢).

وبطبيعة الحال لم يكن هناك - للأسف الشديد - سوى القليل ممَّنْ حدَّث من الاستشهاد والاستناد إلى هذا النوع من الأشعار؛ بالالتفات - في الحدِّ الأدنى - إلى افتقارها للدعامة الموثوقة.

وإن من بين النواذر الذين التفتوا إلى ضعف رواية (سند ومستند) هذا الشعر، وضعف دلالاته على بعض المقاصد والمفاهيم المدَّعاة، ولفت الانتباه إليها، هو العالم المدقِّق الشيخ أبو القاسم الكازروني، المعاصر للعهد الصفوي.

لقد كان الشيخ أبو القاسم بن أبي حامد الكازروني - صاحب كتاب (سلم السماوات)، والذي كان معاصراً للشيخ البهائي - متوغلاً في العلوم الحكِّمية والفنون

العرفانية. وعلى الرغم من انخراطه، ضمن الكثيرين من علماء عصره، في الاهتمام بالعلوم الغربية^(١٣)، وحساب الأعداد والجمل^(١٤)، وما إلى ذلك، بيد أنه كان يتمتع بنزعة عقلية بارزة، خوَّله ليتكشف عن الكثير من النبوغ والعبقرية في النقد والانتقاد العقلاني. التي كانت تبدو بديعة من أصحاب تلك الاتجاهات. من خلال كلماته. إن الرؤية الناقدة للكاظمي في باب الكرامات^(١٥)، وخطأ الحس^(١٦)، وجذور وأصول رواة بعض الغرائب^(١٧)، والملاحظات التي أوردها في باب وحدة الوجود وعدم تناغمها مع الشريعة^(١٨)، وما قاله في باب أسلوب فهم القرآن، وعدم قيامه على اعتبارات العددية والحسابية وما إلى ذلك^(١٩)، كلّها نماذج من مظاهر مسلكه التحقيقي في مجال العلوم والمعارف.

يقول الشيخ أبو القاسم الكاظمي، في «المرقوم الثالث» من كتاب (سلم السماوات)، في معرض بيان بعض الملاحظات بشأن وحدة الوجود: «وكذلك لم يكن مثل هذه الكلمات مسموعاً في شرائع الأنبياء ﷺ، ولم يُنقل عن الأئمة الأطهار ﷺ والنواب الأربعة لصاحب العصر والزمان ﷺ والمشايخ العظام من علماء الإمامية المخصوصين بظهور الكشف والكرامة، وحفظ أسرار النبوة والولاية.

وما نقل عن الإمام الرابع عليّ زين العابدين ﷺ أنه قال شعراً:

إني لأكتم من علمي جواهره	كي لا يرى الحقّ ذو جهلٍ فيفتتن
وقد تقدّم في هذا أبو حسن	إلى الحسين ووصّى قبله الحسن
يا ربّ جوهر علمٍ لو أبوح به	لقليل لي: أنت ممّن يعبد الوثنا

وما يُشير إلى هذه المعاني ضعيف الرواية والدلالة^(٢٠).

إن المسألة الأخيرة والدقيقة التي أثارها الكاظمي تستحقّ الكثير من الاهتمام. فقد أدرك الكاظمي أن بعضاً من المتصوّفين والمتفلسفين ومن إليهما يعمدون إلى طرح مدّعيّات تفتقر إلى الدعامة المتينة من النصوص الشرعية، وقد تكون أحياناً غير منسجمة مع هذه النصوص، ثمّ يستشهدون بأمثال هذه الأبيات، في سعيّ منهم إلى القول بأن هذه المدّعيّات إنّما هي من أسرار الإمامة والولاية. من هنا يعمل الكاظمي، من خلال نقده، على توجيه الأنظار إلى أن «رواية» و«دلالة» هذا

الشاهد «ضعيفة»، بمعنى أنه لا نسبة هذا الكلام المنظوم إلى الإمام زين العابدين عليه السلام ثابتة، ولا هذا الكلام يدلّ بوضوح على ما يقصده المدّعون؛ إذ على فرض صدور هذا الكلام عن الإمام السجاد عليه السلام مع ذلك لا يمكن أن نحدّد ما هو مراده من تلك الجواهر (جواهر العلم) التي يتعدّر فهمها وإدراكها.

إن الدقّة التي بذلها الكازروني في هذا المقام - وإن لم يكن قد جاء فيها بعمل معجز، من قبيل: شقّ القمر! إلا أن هذه الدقّة تكفي لجعله مبرزاً ومتقدماً على أقرانه من علماء عصره - كان من الأجدر أن يعمّمها على مؤلّفات بعض آخر من العلماء المحدثين والمتبحّرين في ذلك العصر، الذين رأينا منهم - للأسف الشديد - استشهاده بهذه الأشعار، دون أن يدقّقوا في ضعفها دلالة ورواية.

وقد استشهد العلامة الشيخ البهائي عليه السلام في واحدة من مقالات كشكوله - ذي الصبغة الصوفية الواضحة - ببيتين من الشعر مورد البحث، في معرض الحديث عن مسألتين صوفيتين، وهما: «إن سرّ الحقيقة ممّا لا يُمكن أن يُقال»، و«إفشاء سرّ الربوبية كفر»، مع إسنادهما إلى الإمام زين العابدين عليه السلام ^(٢١).

وقد عمد صدر المتألّهين الشيرازي عليه السلام إلى نقل هذه البيتين في (مفاتيح الغيب)، على لسان الإمام زين العابدين عليه السلام، باعتبار «شهرة» نسبة هذا الشعر إليه ^(٢٢). والملفت أنه ذكر هذا الشعر؛ لمقارنته مع كلام شطحي للجُنيد، الذي ذكره القاضي مير حسين الميبيدي - على ما سيأتي - في كتابه، تماماً بعد ذكره لهذه الأبيات أيضاً.

وقد ساق الفيض الكاشاني عليه السلام، في كتابه (الأصول الأصيلة)، هذه الأبيات الأربعة على لسان الإمام زين العابدين عليه السلام بمناسبة البحث في التقيّة ^(٢٣). كما نسب هذه الأبيات إلى الإمام زين العابدين عليه السلام، بعد أن ساقها في (الكلمات المكنونة) ^(٢٤)، و(رسالة شرح الصدر) ^(٢٥)، و(قرّة العيون) ^(٢٦) أيضاً.

وقد ذكر الأبيات الأربعة بأجمعها في (المحجة البيضاء) ^(٢٧) بعبارة: «عن زين العابدين عليه السلام في أبياتٍ منسوبة إليه»، وأما في (الواحي) ^(٢٨) فقد اكتفى بذكر البيت الأول منها، مع الجزم بنسبته إلى الإمام.

كما ساق الأبيات الأربعة في كتابه (الكلمات الطريفة)^(٢٩) أيضاً. وفي رسالة الاعتذار^(٣٠) - التي كتبها إلى بعض علماء خراسان - اكتفى بذكر بيت واحد منها، في سياق الكلام، دون نسبته إلى قائله^(٣١).

إن هذا النوع من استشهاد كبار العلماء بمثل هذه المأثورات غير الثابتة، وإن كانت تبدو مع الجزم والقطع بصدورها أحياناً، إلا أنها على ما يبدو ليست كذلك. وعلى حدّ تعبير الأستاذ كيوان سميعي: «...إن الأحاديث المروية تروى عادةً على نحوين: النحو الأول: أن يكون الناقل ناظراً إلى صحّة وسقم الحديث، ومن هذه الناحية يعتمد الرواة إلى... جرحه وتعديله. والنحو الثاني: أن يتسامح الناقل في مثل هذه الأمور، ويعتمد إلى نقل مسألة على نحو مرسل، بوصفها رواية مشهورة ذات مضمون، [أعمّ من أن تكون] حديثاً أو كلاماً جارياً على لسان كبار العلماء، يؤيد مراده. والذي يهّمه من هذه الرواية هو هذا التأييد لا غير. وهذا النوع من رواية الحديث إذا لم ينطوي على التأسيس لحكم شرعي فهو شائع بين العلماء، بل وحتى بين المحدثين، ولطالما قاموا بنقل مسائل على نحو حديث مرسل أو منقطع في كتبهم الأدبية والذوقية والعرفانية، مع إجماعهم عن ذكرها في كتبهم الروائية والحديثية، بوصفها حديثاً أو رواية»^(٣٢).

إن الفقيه الفيض الكاشاني هو من الأمثلة البارزة على المحدثين الذين عمدوا أحياناً إلى سلوك هذا النحو الثاني من رواية الأحاديث في كتبهم، ولا سيّما تلك التي طغى عليها الجانب الفلسفي والصوفي^(٣٣). وقد تؤدّي منزلته الرفيعة في التحقيقات الحديثية والروائية إلى اشتباه الأمر على طلبة العلوم، عندما لا يلتفت إلى هاتين الطريقتين من رواية الحديث، فيحسب ما يرويه الفيض الكاشاني من الأحاديث غير المعتمدة، على الطريقة الثانية، أحاديث معتبرة وصحيحة.

وعلى هذا الأساس فإن مجرد كون الناقل للمأثورات المذكورة «عالماً» يتمتّع بـ «القدرة على التحقيق» في مثل هذه الأبحاث والمسائل لا يصلح ذريعة ومستمسكاً للاعتماد على هذا النوع من المرويّات^(٣٤). هذا مع غضّ النظر عن وقوع الكبار من المحدثين والمقتدرين منهم والمتضلّعين في التحقيق والتمحيص في مزالق خطيرة في هذا

المجال، ولو أردنا للقلم أن يسترسل في هذا الشأن، وتعداد الأمثلة على ذلك وإحصائها، لاحتجنا إلى استهلاك الكثير من المحابر والأوراق.

وعلى أي حال، ففي ذلك العصر الذي كان فيه الشيخ أبو القاسم الكازروني فطناً في حديثه عن هذا النوع من التسامح، كان هناك مَنْ هو أشهر منه في العلم يرتكب هذا النوع من التسامح في نسبة تلك الأبيات إلى الإمام السجاد عليه السلام.

إن نظرة عابرة إلى مسوّدات المصادر القديمة نسبياً، والتي تضمّت هذه الأبيات الشعرية، تثبت بوضوح أن النصوص الصوفية - وهي صوفية سنية - كانت بحسب الظاهر عمدة المصادر التي نسبت هذه الأبيات إلى الإمام زين العابدين عليه السلام، ونشرها بين أهل القبلة، ولا سيّما قبل الاختلاط والامتزاج الواسع للفكر الشيعي بالتراث الصوفي في حدود القرنين الثامن والتاسع الهجريين. ثم وبعد التأثر الواسع بالنسبة إلى الكثير من المؤلّفين الشيعة بالتصوّف العامي، وخاصة بين أهل التفلسف والعرفان، شهدنا حضوراً متزايداً لهذه الأبيات ونسبتها إلى الإمام زين العابدين عليه السلام في مؤلّفات الشيعة.

إن أقدم النصوص التي نجد فيها هذه الأبيات الشعرية، ونسبتها إلى الإمام زين العابدين عليه السلام، هو التراث المكتوب للغزالي الطوسي، أو بعبارة أدق: التراث الذي يُنسب إلى الغزالي.

فقد تمّ الاستشهاد بهذه الأبيات، ونسبتها إلى الإمام زين العابدين عليه السلام، في مقدّمة (منهاج العابدين)، للغزالي^(٣٥). وبغضّ النظر عن الحديث الذي كان محتدماً - منذ القدم، ولا يزال - بشأن صحة أو خطأ نسبة كتاب (منهاج العابدين) إلى أبي حامد الغزالي^(٣٦)، لا ينبغي الشكّ في أن هذا الأثر - أيّاً كان مؤلّفه - كان له التأثير - منذ تلك العصور القديمة - على بلورة الثقافة الصوفية في القرون اللاحقة. فيحتمل لذلك أن يكون من عناصر انتشار هذه الأشعار، ونسبتها إلى الإمام زين العابدين عليه السلام.

والاسم الكبير الآخر الذي اقترن بظاهرة انتشار هذه الأبيات باسم الإمام زين العابدين عليه السلام هو اسم محيي الدين ابن عربي.

فقد عمد ابن عربي في بداية (الفتوحات المكيّة) إلى ذكر بيتين من هذه

الآبيات الأربعة في سياق مقولة كتمان الأسرار - وهي مقولةٌ معروفةٌ في التصوف، المحفوف بالأسرار لأمثاله -، ونسبهما إلى «الرضي من حفدة علي بن أبي طالب (عليه السلام)»^(٣٧). هناك موضع للتأمل في مَنْ يكون المراد لابن عربي من هذا «الرضي»^(٣٨). إلا أن ابن عربي نفسه يعيد الاستشهاد بهذين البيتين فيما بعد، في الباب الثلاثين من الفتوحات المكيّة، ينقلهما على لسان «علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب زين العابدين (عليه السلام)»، مضيفاً إلى ذلك - بطبيعة الحال - هذا التوضيح الهام، حيث يقول: «فلا أدري هل هما من قبلة أو تمثّل بهما»^(٣٩).

أما السيد حيدر الآملي - الذي هو من أبرز شراح الشيعة لابن عربي في العصر القديم، وأحد أهمّ حلقات وصل التشييع بالتصوف - فعلى الرغم من ذكره هذه الآبيات الأربعة في كتابه (جامع الأسرار ومنبع الأنوار)، في البحث عن «كتمان الأسرار»، عن لسان الإمام زين العابدين (عليه السلام)^(٤٠)، إلا أنه من خلال التعبير بقوله: «في آبيات منسوبة إليه»^(٤١) يُصرّح بعدم جزمه وبقينه بصدور هذه الآبيات المذكورة عن الإمام زين العابدين (عليه السلام)، وصحّة هذه النسبة.

وقد ذكر القاضي مير حسين الميبيدي اليزدي (٩٠٩هـ) - وهو الشارح الشافعي للديوان المنسوب إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام)، وهو عالمٌ متصوّف على منهج ابن عربي - في «الفاتحة الأولى» من «الفواتح السبعة» من الشرح المذكور جميع الآبيات الأربعة عن الإمام زين العابدين (عليه السلام)، في بيان كتمان أهل الحقيقة للأسرار^(٤٢)، وذلك تماماً قبل نقل عبارة الجنيد التي يقول فيها: «لا يبلغ أحد درج الحقيقة، حتّى يشهد فيه ألف صديق بأنّه زنديق»^(٤٣)!! وهكذا يتّضح ارتباط هذه الآبيات بأيّ تيار وجماعة من الجماعات الإسلامية!!

ولاحقاً نشهد حضور هذه الآبيات، ونسبتها إلى الإمام زين العابدين (عليه السلام)، في كتاب (الإتحاف بحبّ الأشراف)، لعبد الله بن محمد بن عامر الشبراوي الشافعي (١٠٩١ - ١١٧١هـ)، وكتاب (نور الأبصار في مناقب آل النبي المختار)، لمؤمن بن الحسن مؤمن الشبلنجي (١٢٥٢ - بعد عام ١٣٠٨هـ)، وهما من الكتب العامية والصوفية في مناقب أهل البيت. وقد ورد ذكر الآبيات الأربعة كاملة في الإتحاف^(٤٤)،

بينما لم يرد في نور الأبصار سوى بيتين منها فقط^(٤٥)، ويبدو أنه نقلهما عن (درر الأصداف في مناقب الأشراف)، لعبد الجواد الشرييني.

وقد ذكر أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني الفاسي الصوفي^(٤٦) (١١٦٠ هـ - ١٢٢٤ هـ)^(٤٦)، في شرحه على حكام ابن عطاء الله، الموسوم بـ (إيقاظ الهمم)، ثلاثة أبيات من هذا الشعر، ونسبها إلى الإمام زين العابدين^(٤٧).

وقد نسب الآلوسي، في تفسيره، الأبيات الأربعة كاملة إلى الإمام زين العابدين^(٤٨)، معتبراً مضمونها ناظراً إلى «علم الأسرار الإلهية وعلم الحقيقة»، الذي يكون «علم وحدة الوجود». بحسب ادعائه - جزءاً منه^(٤٨).

وقام القندوزي الحنفي^(٤٩) (١٢٩٤ هـ) - وهو صوفي من العيار الثقيل، وله ميل غريب إلى الغوض في التصوف على منهج ابن عربي، وأنس ببعض النصوص غير المعتبرة في الأخبار الغالية أيضاً (ويتم الاستناد إليه - للأسف الشديد - على نطاق واسع أحياناً) - بذكر هذه الأبيات في كتابه (ينابيع المودة)، مع نسبتها إلى الإمام زين العابدين^(٤٩).

وعلى الرغم من عدم القصد إلى الاستقصاء التام، إلا أننا مع ذلك لا نستطيع أن نختم الحديث عن الناقلين لهذه الأبيات دون التذكير ثانية بـ رجب البُرسي الذي أشرنا إليه في بداية المقال.

فقد عمد رجب البُرسي - وهو من مشاهير الغلاة في القرن الهجري الثامن - إلى الاستشهاد ببيتين من هذه الأبيات في كتابه (مشارق أنوار اليقين)، في مقام بيان قصور الأفهام عن إدراك مرتبة أمير المؤمنين^(٥٠)، مع نسبتها إلى الإمام علي بن الحسين^(٥٠).

ثمّ هناك في مقابل هذا الركام من النقول غير المسندة، والتي تعود جذورها في الغالب - إذا لم نقل بشكل كامل - إلى التصوف والتسنن، هناك نقلٌ معنن قديم، يبدو أنه يعرفنا بالقائل الحقيقي لهذه الأبيات، وهو نقل الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت) (٣٩٢ - ٤٦٣ هـ).

لقد ذكر الخطيب البغدادي، في تاريخ بغداد، في بيان أحوال أبي عمر كلثوم

بن عمر العتابي، قائلاً: «أخبرني أبو الحسن محمد بن عبد الواحد: حدثنا أبو الفضل^(٥١) محمد بن عبد الله الشيباني قال: حدثني كلثوم بن عمرو بن كلثوم التغلبي قال: أنشدني أبي أن جدّه كلثوم بن عمرو أنشده لنفسه:

إني لأخفي من علمي جواهره كي لا يرى العلم ذو جهل فيفتتا
وربّ جوهر علم لو أبوح به ل قيل لي: أنت ممّن يعبد الوثنا
ولا ستحلّ رجالٌ ديّون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسناً
وقد تقدّم في هذا أبو حسنٍ أوصى حسيناً بما قد خبر الحسن^(٥٢)

ويحتمل أن البيت القائل:

وقد تقدّم في هذا أبو حسنٍ أوصى حسيناً بما قد خبر الحسن

هو الذي دعا بعض من قرأ هذا الشعر إلى التصوّر بأنه من كلمات الإمام زين العابدين^(عليه السلام)؛ لأن القائل يذكر مسار هذه الوصية في سلسلة عليّ بن أبي طالب والحسن بن عليّ والحسين بن عليّ^(عليهم السلام)، وحيث كان الإمام زين العابدين عليّ بن الحسين^(عليه السلام)؛ بحسب العادة و«نظام الإمامة»، هو الشخص الرابع في هذه السلسلة، وجد القارئ من الطبيعي أن يعتبر قائل هذا الكلام، وذاكر السلسلة والحلقة الأخيرة منها، هو الإمام زين العابدين^(عليه السلام).

وقد روي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب^(عليه السلام) أنه قال: «...بل اندمجت على مكنون علم لو بحث به لاضطربت اضطراب الأرضية في الطويّ البعيدة!»^(٥٣).

لا يبعد أن يكون اشتها هذا الكلام عن أمير المؤمنين علي^(عليه السلام) بشكل خاص، واشتها أهل البيت^(عليهم السلام) بكتمان السرّ، وحمل أسرار الوحي وشرعية المصطفى، قد مهد الأرضية لكي تنسب هذه الأبيات إلى الأئمة من أهل البيت^(عليهم السلام)، سهواً أو عمداً.

وأما كلثوم بن عمرو - الذي تنسب إليه هذه الأبيات، طبقاً للنقل المعنعن في تاريخ بغداد - فهو أبو عمرو، كلثوم بن أيوب العتابي التغلبي الشامي (٢٠٨ هـ) أو (٢٢٠ هـ)^(٥٤). شاعرٌ معتزلي، وأديب مترسّل بارز. هامّ بالثقافة الإيرانية، وتعلّم لغتها، واستفاد من كتب الإيرانيين كثيراً. وكان معاصراً لهارون الرشيد والمأمون العباسي،

ومصاحباً للبرامكة. ويبدو أنه كان يتعرض لبعض المضايقات؛ بسبب عقائده، وكذلك لبعض المسائل الثقافية والسياسية الأخرى، الأمر الذي اضطره إلى الهروب ناحية اليمن في بعض الفترات. إن العتابي، وهو من أقطاب الأدب العربي، لم يسلم من الاتهام بالزندقة أيضاً. وكما يبدو من بعض الروايات النازرة إلى أفعاله وأقواله أنه، على الرغم من حسن معاملته لمن يخاطبهم^(٥٥)، إلا أنه كان يعاني من جهل وغباء السواد الأعظم من الناس، ولذلك كان يرى طريقه مختلفاً عن طريقهم^(٥٦). ويمكن القول بحسب المصطلح المعاصر: إنه كان «شخصاً مستتيراً»، له همومه الثقافية والتتويرية.

وعلى الرغم من مدحه للخلفاء في شعره، وأخذ الصلوات على مدحهم، فإنه في المجموع لم يكن منكباً على الدنيا، وقيل: إنه كان للزهد أميل.

والقصد أن هذه الشخصية، التي كانت تميل من الناحية العقائدية إلى الاعتزال، وكان من الناحية الثقافية شديد التعلق بثقافة إيران القديمة وتراثها، وكان من الناحية السياسة منحازاً إلى البرمكيين، كان يعتبر - بلا شك - ظاهرة غريبة في المجتمع العربي العباسي! وكان لذلك يرى من الواجب عليه أن ينتهج أسلوب المداراة مع السواد الأعظم من الناس؛ تجنباً للوقوع في الفتنة والأذى.

وإن قوله: «إني لأكتم من علمي جواهره...» إنما هو في حقيقة الأمر نجوى مفكر مستتير يشكو ما يلاقه من أبناء عصره. ثم فيما بعد عمد الصوفية إلى إخراجها عن إطارها، وأخذوا يستشهدون بها على قضايا أخرى، حظيت بعد ذلك باستقبال الغلاة أيضاً، ولا سيما بعد نسبتهم ذلك خطأ إلى الإمام زين العابدين عليه السلام أيضاً، حيث اصطبغت بصبغة دينية، ليستندوا إليها في إطار نشاطهم الفكري، وتسويق اتجاهاتهم واستتباطاتهم الغالية^(٥٧).

وإن الانحياز الخاص الذي يُبديه العتابي في هذه الأبيات إلى أمير المؤمنين علي عليه السلام وإلى الحسنين عليهما السلام ربما يعود سببه إلى منهجه الاعتزالي؛ إذ كما نعلم فإن المعتزلة يرون مذهبهم وثيق الصلة بالمتقدمين من أهل البيت عليه السلام، ولا سيما الإمام علي عليه السلام منهم.

وإذا سمحنا لأنفسنا بالاعتماد على قوّة الحدّس والخيال في ما نحن فيه ربما أمكن لنا أن نحدس أن العتابي، ذا النزعة المنحازة إلى الثقافة البهلوية (الإيرانية)، والصديق للبرامكة والثقافة الإيرانية، والذي كان يميل إلى الزهد والتّقشّف، كان متأثراً بتيار الغنوصية الإيرانية، وكان له - مثل الكثير من الغنوصيين - انحيازاً خاصاً إلى أهل بيت الرسالة ﷺ، ورأى لهم مكانتهم المعنوية السامية والعالية^(٥٨). وبطبيعة الحال نعيد القول هنا بأن هذا الكلام مجرد حدّس لا أكثر، ولا يقوّي هذا الحدّس أو يُضعفه إلّا البحث والتّقيب عن الشواهد في أخبار وأشعار العتابي نفسه.

وأختم كلامي بخاطرةٍ يذكرها الأستاذ العلامة، الأديب الموسوعي، السيد عبد الستار الحسن البغدادي، حيث ذكر بمناسبة الحديث عن تاريخ بغداد وما فيه من نسبة هذه الأبيات إلى كلثوم بن عمرو العتابي، فقال: أذكر أن أستاذنا الموقر (شاكر حسن آل سعيد)، الرّسام التجريدي^(٥٩) المعروف، والذي كان يعلمنا مادّة الرسم في الإعدادية الحكومية، في أواسط عقد الستينات من القرن المنصرم، وكان شديد الشغف ببيتين من هذه الأبيات. إن هذا الرجل المتديّن، الذي كان يتّصف بنزعة صوفية؛ حيث كان يعرف منّي كثرة التردّد على المساجد، واختلافي على مجالس علماء الدين، سألني يوماً؛ لثقتي بي، واعتماده عليّ، عن صحّة نسبة هذين البيتين إلى الإمام زين العابدين عليه السلام؟ فأجبتة بداهةً، ودون تحقيق في المسألة: إنهما للإمام زين العابدين!! ولكّني وقفتُ فيما بعد على تقرير ذلك في كتاب تاريخ بغداد... ولا زلتُ إلى اليوم أسْتَغْفِرُ الله سبحانه على ذلك الجواب الذي قلّته من غير علم^(٦٠).

الهوامش

(١) علي حيدر المؤيد، ديوان أهل البيت (ع): ٤٧٨؛ ترجمة وشرح الأشعار المنسوبة إلى فاطمة الزهراء والأئمة المعصومين (ع) من أولادها: ٢٤١، ترجمه إلى الفارسية: د. حسن عبد الله؛ محسن عقيل، روائع الأشعار من ديوان الأئمة الأطهار (ع): ٤٥٧ (مع ثبت «فرب»، بدلا من «ورب»). (ومنذ الآن فصاعداً لن نشير في هذا المقال إلى الاختلاف الموجود في ضبط كلمات الشعر - مما يعد بحثاً تحقيقياً - وذلك رعاية للاختصار).

لقد قرأ السيد الدكتور حسن عبد الله، عند ترجمته وشرحه الأشعار المنسوبة إلى فاطمة الزهراء والأئمة المعصومين (ع) (ص ٢٤١) الكلمة الأخيرة من البيت الأول على شكل «فيفتتنا»، وتم شرحها في الهامش بالقول: «افتتن فلاناً: أوقعه في الفتنة». إلا أن الأنسب هو المعنى اللازم من «الافتتان» - الوارد في المعاجم اللغوية أيضاً -، حيث ورد ضبط كلمة «فَيَفْتَتِنَا» بصيغة المبني للمعلوم - على ما هو وارد في ديوان أهل البيت (ع): ٤٨٧، وبعض المصادر الأخرى أيضاً.

(٢) انظر مثلاً: الحاج الميرزا حسين النوري، نفس الرحمن في فضائل سلمان (رضي الله عنه): ٢٢٧ - ٢٢٨، تحقيق: جواد قيومي الجزه إي الإصفهاني، ط١، مؤسسة الآفاق، طهران، ١٤١١هـ - ١٣٦٩هـ. ش؛ الحاج الميرزا أبو الفضل الطهراني، شفاء الصدور في شرح زيارة العاشر ٢: ٧٥ - ٧٦، تحقيق وتهميش: السيد علي الموحد الأبطحي، ط٢، قم، ١٤٠٩هـ؛ محمد الريشهري، العلم والحكمة في الكتاب والسنة: ٣٢٨، دار الحديث، ط١، قم، ١٣٧٦هـ. ش؛ الحكيم عباس شريف الدارابي، تحفة المراد (شرح قصيدة الميرفندرسكي) - مع شرح الخلخالي والكيلاني -: ١٧٢، إعداد: محمد حسين أكبري الساوي، تقديم: جلال الدين الآشتياني، انتشارات الزهراء، ط١، طهران، ١٣٧٢هـ. ش؛ حسين الشاكري، موسوعة المصطفى والعترة ١٣: ٥٢٧ - ٥٢٨، الهادي، ط١، قم، ١٤١٩هـ. ش؛ فيلسوف فرهنگ (حفل تكريم الأستاذ الدكتور رضا الداوري الأردكاني): ١٢٠ (مقال السيد شهرام بازوكي)، إعداد: حسين الكلباسي الشوشتری، مؤسسه پژوهشي حکمت و فلسفه ایران، ط١، طهران، ١٣٨٧هـ. ش؛ محمد جعفر كبودر آهنگي (مجنوب علي شاه)، رسائل مجذوبية (سبع رسائل عرفانية)، إعداد: حامد ناجي الإصفهاني، انتشارات حقيقت، ط١، طهران، ١٣٧٧هـ. ش؛ الحاج محمد جعفر كبودر آهنگي (مجنوب علي شاه/١٢٣٨هـ)، مرآة الحق: ٩١، إعداد: حامد ناجي الإصفهاني، انتشارات حقيقت، ط١، طهران، ١٣٨٣هـ. ش؛ زندگاني محمد (ص) (مصدر فارسي): ١٠٢، طبعة تبريز، (حيث استشهد الفقيد الواعظ الجرندي بهذه الأبيات ضمن بحث السؤال القائل: «لماذا لم يتحدث الأئمة عن الاكتشافات الحاصلة في القرون الأخيرة؟»).

(٣) انظر - مثلاً -: عبد الحسين أحمد الأميني النجفي، الغدير في الكتاب والسنة والأدب ٧: ٣٥، دار الكتاب العربي، ط٢، بيروت، ١٣٨٧هـ؛ محمد فاضل المسعودي، الأسرار الفاطمية: ٥١، مؤسسة الزائر، قم، ورابطة الصداقة الإسلامية، لندن، ١٤١٣هـ؛ السيد علي العاشر، حقيقة علم آل محمد (ع) وجهاته: ١٤ - ١٥.

وكذلك انظر غرابة وفهم واستشهاد آخر، وهو بدوره يأتي في إطار غير متعارف: ولاية نامه سلطان علي شاه (مصدر فارسي): ٢٠٧ - ٢٠٨.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٣٧ هـ

(٤) للوقوف على استشهاد الحافظ البرسي بهذه الأشعار انظر: الحافظ رجب بن محمد بن رجب البرسي الحلي (٨١٣هـ)، مشارق أنوار اليقين في حقائق أسرار أمير المؤمنين (عليه السلام): ٣٩، طبعة المازندراني، تحقيق: السيد جمال السيد عبد الغفار أشرف المازندراني، انتشارات المكتبة الحيدرية، ط١، قم، ١٤٢٦هـ - ١٣٨٤هـ.ش.

(٥) السيد أبو الفضل النبوي القمي، أمراء هستي (در حكومت چهارده معصوم (عليهم السلام) بر جميع موجودات) (مصدر فارسي): ٢٨١، انتشارات إسلامية، ط١، طهران، ١٣٨١هـ.ش.

(٦) انظر: المصدر السابق: ٢٨٣.

(٧) بعبارة أخرى: هي ذات المدعيات التي أشار إليها العلامة محمد باقر المجلسي (عليه السلام) أيضاً في بحار الأنوار ٢٦: ١٧، ولفت الانتباه إلى عدم تناغمها وانسجامها مع التراث الموثوق لأهل البيت (عليهم السلام).

(٨) من الملفت أنه حينما يتم الحديث عن فتح الطريق أمام دخول المفاهيم الأجنبية إلى الحريم المقدس للأفكار الإسلامية الأصيلة، ويعتبر التمسك بـ «المجملات» بوصفها ذريعة لفتح هذا الباب، يتم الحديث في العالم السني أيضاً (انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية، فصل: «قول أبي الفرج بن الجوزي في الرد على الحنابلة») عن هذا الشعر المجمل، وخاصة استشهاد الغزالي وأمثاله بـ:

يا رب جوهر علم لو أبوح به لقليل لي أنت ممن يعبد الوثنا

ولاستحل رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسناً

بوصفه من الذرائع للخروج عن الدين الصحيح والقويم، وهي ذرائع من خلال الاستشهاد بها يبدو ما يدعونه «تحقيقاً» (معرفة الحقيقة العرفانية) و«علوم الأسرار» - وهو في حقيقته ليس سوى بعداً عن طريق الدين الصحيح، من خلال القول به عملياً - أمراً مبرراً.

(٩) ذهب الأهدل (الحسين بن عبد الرحمن الحسيني/٨٥٧هـ) في كتابه (كشف الغطاء) إلى عدم صحة نسبة هذا الشعر إلى الإمام السجاد (عليه السلام). وعلى فرض صحة النسبة فإن مضمون هذا الشعر ناظر إلى التقية الاضطرارية؛ لأسباب سياسية، في مواجهة النفاق والفتن الناشئة عن سياسة بني أمية (انظر: الدكتور كامل مصطفى الشبيبي، شرح ديوان الحلاج: ٥٠٨، طبعة دار الجمل، ط٢، كولونيا، ٢٠٠٧م)، دون العوالم التي ينجح إليها خيال الصوفية أو المدعيات الغالية (التي مالت إليها أذهان الآخرين في الغالب عند تفسير هذا الشعر!).

(١٠) انظر: ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ١١: ٢٢٢، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، منشورات مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤هـ، (أوفست عن الطبعة الثانية لدار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٧هـ).

(١١) انظر أيضاً: الدكتور كامل مصطفى الشبيبي، شرح ديوان الحلاج: ٥٠٧ - ٥٠٩.

(١٢) انظر: معجم أشعار المعصومين (عليهم السلام) الواردة في بحار الأنوار، ما نظموه وما أنشدوه: ١٦٢ - ١٧٣، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ط١، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي حوزة علمية، قم، ١٤٢٠هـ - ١٣٧٨هـ.ش.

(١٣) انظر: أبو القاسم بن أبي حامد الكازروني (القرن ١٠ - ١١هـ)، سلم السماوات: ٣٧ - ٣٨، ٩٢، ١٠٥ فما بعد، ١١٤، ١٢٩، تصحيح: عبد الله النوراني، ميراث مكتوب، ط١، طهران، ١٣٨٦هـ.ش.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧م - ١٤٢٧هـ

- (١٤) انظر: المصدر السابق: ٣٥ - ٣٦، ٧٧.
- (١٥) انظر: المصدر السابق: ٨٨ - ٩٤.
- (١٦) انظر: المصدر السابق: ٩١.
- (١٧) انظر: المصدر السابق: ٩٢.
- (١٨) انظر: المصدر السابق: ٩٨ - ١٠٤.
- (١٩) انظر: المصدر السابق: ٣٥ - ٣٦.
- (٢٠) انظر: المصدر السابق: ١٠١ - ١٠٢. التأكيد من عندنا.
- (٢١) انظر: محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي، المشهور بـ (الشيخ البهائي) (١٠٣٠هـ)، الكشكول ٣: ١٠٥٥، تحقيق: السيد محمد السيد حسين المعلم، المكتبة الحيدرية، ط١، قم، ١٤٢٧هـ - ١٣٨٥هـ.ش؛ وطبعة مؤسسة الأعلمي ٣: ٢٢، ط٢، ١٤٢٠هـ؛ وأوفست الطبعة الحجرية: ٣٧٦، وطبعة بتصحيح وتعليق: الحاج الميرزا محمد صادق نصيري ٢: ١٤٩، مؤسسة مطبوعات ديني / شركت طبع ونشر قم.
- وقال الدكتور مصطفى كامل الشيبلي، في شرح ديوان العلاج: ٥٠٨ (طبعة الجمل)، بشأن هذه الآيات الأربعة مورد البحث: «ونسبت... إلى علي بن الحسين، الملقب بزين العابدين، إمام الشيعة الاثني عشرية الرابع... وذلك في كتب الصوفية فقط، ولا يرد في كتب الشيعة المعتمدة البتة... ومن هنا لم ينسبها بهاء الدين العاملي، شيخ الإسلام في الدولة الصفوية الشيعية، إلى الإمام، لما أوردها في كتابه الكشكول: ٤: ٥، طبعة مصر، ١٢٨٨هـ».
- أقول: كما يتضح من خلال الفحص والبحث في الطباعات الأربعة للكشكول المتوفرة لدينا، والتي قمنا بمراجعتها (والتي هي بأجمعها معتبرة، ما عدا طبعة الأعلمي)، تم التصريح بنسبة الآيات إلى الإمام زين العابدين. والآن لا تحضرني الطبعة المصرية - والتي هي طبعة غير معتبرة -؛ لكي أعلم ما إذا كان التصريح الوارد فيها موافقاً لادعاء الدكتور الشيبلي أم لا. ثم حتى إذا لم يكن موافقاً له لا بد على الظاهر أن يكون راجعاً إلى السقط الواقع في تلك الطبعة. وليس فطنة نسبها الدكتور الشيبلي إلى الشيخ البهائي (رفع الله درجته).
- (٢٢) انظر: صدر المتألهين الشيرازي (الملا صدرا)، ترجمة مفاتيح الغيب: ١٩٥، ترجمه إلى الفارسية وعلق عليه: محمد خواجوي، تقديم: عابدي شاهرودي، انتشارات مولی، ط١، طهران، ١٤٠٤هـ - ١٣٦٣هـ.ش.
- (٢٣) انظر: المولى محمد محسن الفيض القاساني [الكاشاني]، الأصول الأصيلة: ١٦٧، عني بطبعه ونشره وتصحيحه والتعليق عليه: مير جلال الدين الحسيني الأرموي، طهران، ١٣٩٠هـ - ١٣٤٩هـ.ش.
- (٢٤) انظر: محمد محسن، الملقب بـ (الفيض الكاشاني)، كلمات مكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة: ٨، صححه وعلق عليه: عزيز الله العطاردي القوجاني، مؤسسة انتشارات فراهاني، ط٢، طهران، ١٣٦٠هـ.ش.
- (٢٥) انظر: الفيض الكاشاني، ده رساله (مصدر فارسي): ٥٠، إعداد: رسول جعفریان، كتابخانه عمومی إمام أمير المؤمنين علي عليه السلام، ط١، إصفهان، ١٣٧١هـ.ش.
- (٢٦) انظر: قرة العيون، الطبعة المنضمة إلى (الحقائق في محاسن الأخلاق): ٣٣٦.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٣٧ م - ١٤٣٧ هـ

(٢٧) انظر: محمد بن المرتضي، المعروف بالمولى محسن [الفيض] الكاشاني (١٠٩١هـ)، المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء، صححه وعلق عليه: علي أكبر الغفاري، مكتبة الصدوق، ط١، طهران، ١٣٣٩هـ.

(٢٨) انظر: الوافي ١: ٢٢٥.

(٢٩) انظر: المولى محسن الفيض الكاشاني، كلمات طريفة في الأخلاق الإلهية: ٦٧، انتشارات وجداني (أوفست عن الطبعة الحجرية)، [قم].

(٣٠) انظر: الفيض الكاشاني، ده رساله (مصدر فارسي): ٢٨٠.

(٣١) بعد ان اكتفى الأستاذ الدكتور السيد جلال الدين المحدث الأرموي بذكر هذه الآيات الأربعة في هامش الأصول الأصيلة (ص ١٦٧) قال: «نسبة الأشعار إلى السجادة ﷺ مشهورة، وفي غالب كتب المصنف ﷺ عنه مأثورة، حتى أن الغزالي أيضاً نقلها عنه ونسبها إليه ﷺ في كتبه».

(٣٢) كيوان سميعي، زندگانی سردار کابلی (المشتمل على أحداث أفغانستان في القرن التاسع عشر للميلاد، ومسائل علمية ودينية وتاريخية وأدبية واجتماعية، مع تراجم جماعة من العلماء والفضلاء والشعراء): ١٣٢، كتابفروشي زوار، ط١، طهران، ١٣٦٣هـ.ش.

(٣٣) انظر: المصدر السابق: ١٣٢ - ١٣٣.

وانظر أيضاً: كمال الدين حسين الكاشفي البيهقي السبزواري، الرسالة العلية في الأحاديث النبوية (شرح أربعين حديثاً نبوياً): ٤٥٩ - ٤٦٠، تصحيح وتعليق: الدكتور السيد جلال الدين المحدث (الأرموي)، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، ط١، طهران، ١٣٤٤هـ.ش. حيث عمد فيه الأستاذ المحدث الأرموي إلى الحديث عن سعة مشرب الفقيد الفيض الكاشاني في نقل بعض الروايات المنسجمة مع مزاجه العرفاني والصوفي، «معتبراً إياه «أكثر تسامحاً» من ابن أبي جمهور الأحسائي في رواية بعض الأحاديث. والملفت في البين أن المحدث الأرموي نفسه لا يخلو من التسامح في باب الحكم بشأن بعض الأخبار، ومن هذه الناحية والحيثية يكون حكمه بشأن الفيض الكاشاني جديراً بالاهتمام.

وفي ما يتعلق بالمنهج والأسلوب الخاص للفيض الكاشاني في نقل بعض المأثورات في كتبه العرفانية انظر أيضاً: محمد محسن، الملقب بـ (الفيض الكاشاني)، كلمات مكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة: ٧٩، صححه وعلق عليه: عزيز الله العطاردي القوجاني، مؤسسة انتشارات فراهاني، ط٢، طهران، ١٣٦٠هـ.ش.

(٣٤) انظر: زندگانی سردار کابلی (المشتمل على أحداث أفغانستان في القرن التاسع عشر للميلاد، ومسائل علمية ودينية وتاريخية وأدبية واجتماعية، مع تراجم جماعة من العلماء والفضلاء والشعراء): ١٣٣.

(٣٥) انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، منهاج العابدين إلى جنة رب العالمين: ٦٠ - ٦١، ترجمة: عمر بن عبد الجبار السعدي الساوي، تقديم وتصحيح وتعليق: أحمد شريعتي، مؤسسة انتشارات أمير كبير، ط١، طهران، ١٣٦٥هـ.ش.

(٣٦) انظر: المصدر السابق: ١٢، ١٣، ٤٥، ٤٦.

(٣٧) انظر: محيي الدين أبو عبد الله محمد بن علي، المعروف بـ (ابن عربي الحاتمي الطائفي)، الفتوحات المكية ١: ٣٢، طبعة دار صادر (أربع مجلدات)، بيروت.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

(٣٨) لقد قام الخواجوي في ترجمته للفتوحات المكية (معارف ١ إلى ٤: ٧٢) بتوضيح هذا الشأن على النحو التالي: إن الاحتمال الأول الذي يرد على الذهن أن يكون المراد هو الشريف «الرضي»، الذي هو من السادة الموسوية الأجلاء، ومن أحفاد أمير المؤمنين علي عليه السلام. بيد أني لم أعر في أي موضع من المواضع من ينسب هذه الأبيات إلى الشريف الرضي.

الاحتمال الآخر أن يكون المراد هو الإمام «الرضا» عليه السلام، حيث يُلقب في الكثير من النصوص (والأغلبية الساحقة منها بطبيعة الحال من مؤلفات العامة - أي الذين ينتمون إلى ذات مذهب ابن عربي -) بلقب «الرضي» (انظر مثلاً: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١١: ٣٤؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء ٦: ٢٧٠، ٩: ٣٤٣، ٣٨٧...). ولا يبعد أن يكون حَدَثٌ خَلَطَ عند ابن عربي بين «علي بن موسى» (الرضا/الرضي عليه السلام) و«علي بن الحسين» (زين العابدين عليه السلام) الذي ينسب إليه هذا الشعر). والله أعلم.

(٣٩) محيي الدين أبو عبد الله محمد بن علي، المعروف بـ (ابن عربي الحاتمي الطائفي)، الفتوحات المكية ١: ٣٢.

(٤٠) السيد حيدر الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار - مع رسالة نقد النقود في معرفة الوجود -: ٣٤ - ٣٥، تصحيح وتقديم وفهرسة: هنري كوربن وعثمان إسماعيل يحيى، قسمت إيرانشناسي إنستيتو إيران وفرانسه، طهران، ١٣٤٧هـ. ش - ١٩٦٩م.

(٤١) انظر: المصدر السابق: ٣٤.

(٤٢) انظر: القاضي كمال الدين مير حسين بن معين الدين المييدي البزدي (٩٠٩هـ)، شرح ديوان منسوب به أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام (مصدر فارسي): ١٦، تقديم وتصحيح: حسن الرحمانى والسيد إبراهيم أشك شيرين، ميراث مكتوب، ط١، طهران، ١٣٧٩هـ. ش.

(٤٣) المصدر السابق: ١٧.

(٤٤) انظر: عبد الله بن محمد بن عامر الشبراوي الشافعي (١٠٩١ - ١١٧٢هـ)، الإتحاف بحب الأشراف: ٢٧٠، تحقيق: سامي الغريري، دار الكتاب الإسلامي، ط١، قم، ١٤٢٣هـ.

(٤٥) انظر: مؤمن بن الحسين مؤمن الشبلنجي، نور الأبصار في مناقب آل النبي المختار عليه السلام، وبهامشه: محمد بن علي الصبان، إسعاف الراغبين في سيرة المصطفى، دار الفكر، [بيروت]؛ والطبعة الأخرى لذات الكتاب أيضاً ٢: ٧١، تحقيق: سامي الغريري (الغراوي)، ذوي القربى، ط١، قم، ١٣٨٤هـ. ش.

(٤٦) انظر: خير الدين الزركلي، الأعلام ١: ٢٤٥، دار العلم للملايين، ط٥، بيروت، ١٩٨٠م؛ كحالة، معجم المؤلفين ٢: ١٦٣؛ يوسف إتيان سركيس، معجم المطبوعات العربية والمعرية ١: ١٦٩ - ١٧٠، مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، ١٤١٠هـ.

(٤٧) انظر: أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني، إيقاظ الهمم في شرح الحكم: ١٨٨، الباب ٨، تقديم ومراجعة: محمد أحمد حسَب الله، دار المعارف، القاهرة.

(٤٨) انظر: تفسير الألوسي ٦: ١٩٠.

(٤٩) انظر: سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي (١٢٢٠ - ١٢٩٤هـ)، ينابيع المودة لذوي القربى ١: ٧٦، ٣: ١٣٥، ٢٠٣، تحقيق: السيد علي جمال أشرف الحسيني، دار الأسوة، قم وطهران، ١٤١٦هـ.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧م - ١٤٢٧هـ

- (٥٠) انظر: الحافظ رجب بن محمد بن رجب البُرسِي الحلِّي (٨١٣هـ)، مشارق أنوار اليقين في حقائق أسرار أمير المؤمنين (عليه السلام): ٣٩، طبعة المازندراني.
- (٥١) كذا في الأصل. وفي كتاب السيد هبة الدين الشهرستاني (ص ٢٢٤، الهامش)، في معرض الحديث عن تاريخ بغداد قد تم ضبط الكنية بـ «أبو الفضل». ويبدو أن هذا الضبط هو الصحيح.
- (٥٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد (أو مدينة السلام) ١٢: ٤٨٩، ٢١ مجلدًا (بضميمة الهوامش والفهارس)، دار الكتب العلمية (أوفست عن الطبعة القديمة)، بيروت.
- (٥٣) نهج البلاغة: ١٣، ترجمه إلى الفارسية: الدكتور السيد جعفر الشهيدي، انتشارات وآموزش انقلاب إسلامي، ط٣، طهران، ١٣٧١هـ.ش.
- (٥٤) للمزيد من الاطلاع بشأن العتابي انظر: أبو الفرج الإصفهاني (٣٥٦هـ)، الأغاني ١٣: ١٢٢ - ١٣٩، شرحه وكتب هوامشه: الدكتور يوسف الطويل، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ١٤١٢هـ؛ الدكتور شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي (العصر العباسي الأول) ٣: ٤١٩ - ٤٢٥، ذوي القربى، ط٢، قم، ١٤٢٧هـ؛ سيد علي أكبر برقعي قمي، راهنمای دانشوران در ضبط نامها، نسب ها ونسب ها (مصدر فارسي) ٢: ١٦ - ١٧، تقديم وتهميش: السيد محمد باقر البرقعي، دفتر انتشارات إسلامي، ط١، قم، ١٣٨٤هـ.ش؛ الشيخ عباس القمي، الكنى والألقاب ٢: ٤٦٣، مكتبة الصدر، طهران (٣ مجلدات)؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد (أو مدينة السلام) ١٢: ٤٨٨ - ٤٩٢ (رقم: ٦٩٦١)؛ محمد بن إسحاق النديم، الفهرست: ١٣٤ - ١٣٥، تحقيق: رضا تجدد؛ خير الدين الزركلي، الأعلام ٥: ٢٣١، دار العلم للملايين، ط٥، بيروت، ١٩٨٠م؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ٤: ١٢٢ - ١٢٤، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت؛ الصفدي، الوافي بالوفيات ٢٤: ٢٦٧ - ٢٦٩، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ؛ الكتبي، فوات الوفيات ٢: ٢٣٥ - ٢٣٧، تحقيق: علي محمد بن يعقوب الله وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ٢٠٠٠م.
- (٥٥) «فيل للعتابي: إنك تلقى العامة ببشرٍ وتقريب، فقال: رفع ضغينة بأيسر مؤنة، واكتساب إخوان بأهون مبدول». (تاريخ بغداد ١٢: ٤٨٩).
- (٥٦) «...حدثنا عثمان الوراق قال: رأيت العتابي يأكل خبزاً على الطريق بباب الشام، فقلت له: ويحك، أما تستحي؟! فقال لي: رأيت لو كنا في دار فيها بقر، [أ] كنت تستحي وتحشتم أن تأكل وهي ترأى؟ فقال [فقلت]: لا، قال: فاصبر حتى أعلمك أنهم بقر، فقام فوعظ وقص ودعا، حتى كثر الزحام عليه، ثم قال لهم: روى لنا غير واحد أنه من بلغ لسانه أنبئة أنفه لم يدخل النار. فما بقي أحد [واحد منهم] إلا وأخرج لسانه يومئ به نحو أنبئة أنفه، ويقدره حتى يبلغها أم لا، فلما تفرقوا قال لي العتابي: ألم أخبرك أنهم بقر؟!». (الأغاني ١٣: ١٢٨). (ما بين المعقوفتين نقلاً عن الوافي بالوفيات).
- (٥٧) إن المستشرق الفرنسي الشهير، ذا النزعة الباطنية، «هنري كوربن»، الذي كان شغوفاً بأقوال وأحوال الباطنيين والغلاة والصوفيين، وكأنه مغرم بالفرقة الشيعية من بين الفرق الفكرية الشيعية، هو من الذين استشهدوا بهذه الأبيات في إطار بيان تصوره وتصويره للنزعة الباطنية الشيعية، ويبدو أنه لم يفهم هذه الأبيات بشكلٍ صحيح.

لم أطلع على النص الأصلي لكتاب «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، لهنري كوربن؛ كي أتأكد من فهمه الصحيح لهذه الآيات.

ولكن وردت ترجمة هذه الآيات في الصفحة (٥٨) من الكتاب المذكور. من قبل الدكتور أسد الله مبشري على النحو التالي: «أنا أخفي جواهر معرفتي؛ مخافة أن ينتهك جاهل برؤيتها قداسها... يا إلهي لو أنني أظهرت جوهرة من عرفاني فسوف يتهمونني بعبادة الأصنام، وإن جماعة من المسلمين سوف يستبجحون دمي، وسوف يستقبحون حتى أجمل شيء أعرضه عليهم».

وفي ترجمة الدكتور السيد جواد الطباطبائي (ص ٦٠) تم الاكتفاء بنقل النص العربي للشعر عن الترجمة العربية للكتاب، وكأنه لم يَر ضرورة إلى نقل فهم المؤلف، أو أنه في الحد الأدنى لم يَر ضرورة لترجمة الآيات من العربية مباشرة!

وقد عمد الدكتور مبشري، في هوامشه وتعليقاته التي أضافها إلى ترجمته (ص ٣٤٢)، ضمن نقله للنص العربي للشعر، إلى انتقاد الفهم الخاطئ لهنري كوربن ضمناً، من خلال بيان ترجمة لها على طبق القراءة الصحيحة.

وقد أشار الدكتور عبد الكريم سروش، في كلمة له تحت عنوان (علم وعالم در بينش إسلامي)، ألقاها في شهر يور من عام ١٣٥٩ هـ.ش، إلى خطأ ترجمة هنري كوربن؛ إذ قال: «وقد ذكر هنري كوربن هذه الآيات في كتابه تاريخ فلسفه إسلامي. وقد أخطأ في تفسيرها شيئاً ما. ويبدو أن هذا الخطأ قد نشأ من خطأ في قراءته العربية لها» (محمد جواد باهنر، انتقال به تعليم وتربيت إسلامي ١: ١٩١، نور - سيما، ط١، طهران، ١٣٦٠ هـ.ش).

والغريب أن الدكتور غلام رضا أعواني قد تحدّث في مقالة له أرسلها إلى مؤتمر إحياء الذكرى السنوية المئة على ولادة هنري كوربن عن التفات هنري كوربن إلى هذه الآيات مورد بحثنا، وأنشد بيتين منها بوصفهما من «الشعر المنسوب إلى الإمام السجاد عليه السلام». ثم قام بالإحالة إلى «تاريخ بغداد ١٢: ٤٨٧» (انظر: زائر شرق: ١٦)!! أي إلى الموضوع الذي لم يذكر الآيات المذكورة بوصفها شعراً قاله الإمام زين العابدين عليه السلام، بل بوصفها أبياتاً أنشدها أبو عمرو العتابي!...

فهل عمد شخص آخر إلى إضافة هذه الإحالة - كالمردود مثلاً - إلى المقالة، دون أن يلتفت إلى أصل المقال؟!

ولهذه النادرة نظيرٌ أيضاً. ففي حاشية مرآة الحق: ٩١، لمجذوب علي شاه، عمد إلى نسبة الآيات مورد البحث، التي نسبها هناك إلى الإمام السجاد عليه السلام، مع التنبيه إلى (الاختلاف اليسير)، إلى «شرح نهج البلاغة [لابن أبي الحديد] ١١: ٢٢٢»، في حين أن ذلك الموضوع من الأساس يعتبر قائل هذه الآيات هو الحسين بن منصور الحلاج، علي ما تقدم!

ويبدو من الترجمة المذكورة في الهامش أنه لا بد من إعادة النظر في قراءة الطالع للبيت الثاني. (٥٨) إن الكثير من الإيرانيين الذين ينتمون إلى الجماعات الغالية، ويتم البحث عن أسمائهم وسماتهم وأحوالهم ضمن أصناف المعروفين من الغلاة، كانوا من ورثة التيارات الغنوصية.

abstractive. (٥٩)

(٦٠) نقلاً بالمضمون عن: السيد هبة الدين الحسيني الشهرستاني: ٢٢٣، الهامش.

الفلسفة والعرفان

من وجهة نظر الميرزا القمي

د. السيد حسين المدرسي الطباطبائي(*)

ترجمة: د. نظيرة غلاب

تتلمذ الميرزا القمي - وهو أبو القاسم بن حسن الجيلاني، محقق، وصاحب القوانين، وقد توفي ١٢٣١هـ.ش - في العلوم النقلية، والفقه خاصة، على أيدي علماء كبار، وأساتذة عظام. ولأنه كان يتمتع بطاقات علمية هائلة، ولما بذله من الجهد في التحصيل والتحقيق، وصل إلى مقام عالٍ في هذه العلوم، بحيث صارت آراؤه في الأمور الفقهية وفي الأصول مورد اهتمام المتأخرين والمعاصرين على السواء، كما أن آثاره المكتوبة لا زالت مدار البحث والدرس والشروحات المختلفة، ما بين تعليق ونقد ورد. في ترجمة العلماء جاء في ذيل الحديث عن أحوال وآثار الميرزا القمي أنه تتلمذ في العلوم العقلية عند أحد أساتذة هذا الفن، وتبين من خلال البحث في آثاره أنه كان مثابراً في التعرف على مباني الفلسفة والعرفان من خلال دراسة المتون المتداولة. والظاهر أن هذا هو السبب في عدم تعرفه بشكل صحيح على مباني الفلسفة، وبالأولى العرفان؛ حيث إن أخذها من الأساتذة؛ لمعرفة على حقيقتها، والإحاطة بمكوناتها، ضرورة لا مفر منها؛ إذ لا تكفي دراسة المتون المتداولة، ولذلك لم يرهما على شيء من العلم والحق. لم يكن الميرزا القمي يرى فرقاً بين الصوفية والدروشة،

(*) من أشهر وأبرز الباحثين في التراث الشيعي وتطورات التاريخ، وأحد أبرز الأساتذة الإيرانيين في الجامعات الأمريكية اليوم. له أعمال علمية تراثية تحقيقية مشهودة.

حتى أنه كان قاسياً في تعامله مع مشايخ الصوفية، بل أنزل الفلاسفة والحكماء والعرفاء منزلة الصوفية وال دراويش في الحكم؛ بسبب تشابه بعض المصطلحات، وتقاربهم ظاهرياً في بعض من المعتقدات. ومهما يكن فإن مبادئه في الاجتهاد في العلوم النقلية، وخاصة في الفقه، جعلته لا ينظر بعين الرضا إلى بعض الفلاسفة، وبعض مقالاتهم، التي كان يراها تتعارض على ما يبدو مع ظواهر الشرع، وكان يعبر عن غيظه منهم في جوانب وحواشي كتبه وآثاره. لكن لم يكن يترك هذا الموقف يخرج عن حده الطبيعي؛ نظراً لأنه كان في غاية الاحتياط من جهة، ومن جهة أخرى لم يجد بين الفلاسفة والعرفاء من يחדش في ظاهر تدنيه بأصول الشرع، والتزامه بالسلوك الديني العام.

من خلال تفحص آثاره يتبين أنه كان كثيراً ما يرى أن أقوال الفلاسفة والعرفاء، والتي قد تكون مخالفة لظواهر الشرع، لا يمكن أخذها بنفس مفادها الظاهري والمدلول الابتدائي، بل لا بد من تأويلها لما يتوافق والشرع المقدس. من الآثار التي تركها الميرزا القمي كتابان في نقد الفلسفة ومبادئها:

١. خطاب إلى فتح علي شاه، والتي صنفها في أواخر أيام حياته، وبالضبط في سنة ١٢٣٠هـ. هذا الخطاب هو في الحقيقة رسالة مفصلة ومبسوطة ضمّنها الميرزا القمي انتقاداته لمباني الفلاسفة، وإيراداته عليها. وهناك تفصيل لهذه الرسالة في مقال لنا تحت عنوان «الميرزا القمي والتصوف»^(١).

٢. حاشيته على الرسالة الرقمية النورية، للحكيم الملا علي النوري (١٢٤٦هـ)، في شرح قاعدة «بسيط الحقيقة كل الأشياء»، وهي رسالة كتبها الملا علي النوري بطلب من الميرزا القمي، حيث طلب منه أن يضمّن مقالاً الفلاسفة في وحدة الوجود، ويشرح آراءهم ونظرياتهم بشكل تام. وقد ذكر الملا النوري هذا في ديباجة الرسالة، وذكر أنه بين فيها نظريات الفلاسفة في مسألة وحدة الوجود بأسلوب فصيح ومتقن، وضمّ إليها بحثاً في عدة صفحات حول مسألة «أصالة الوجود». الظاهر أن ذلك كان بطلب من الميرزا القمي كذلك، وهو المبحث القاعدة والأساس لنظرية وحدة الوجود. وقد اطلع الميرزا القمي على الرسالتين بشكل دقيق، وأوردهما تحشية

وتعليقات مفصلة، عمد فيها إلى تجزئة وتحليل كلّ الآراء الواردة فيها، وإلى نقدها والردّ عليها. وقد تعرّضنا لجزءٍ منها في مقالتنا «الميرزا القميّ والتصوّف». وقد وصلت إلى الملا علي النوري هذه الحواشي والتعليقات، وقام مجدّداً بتصنيف رسالة أخرى عمل فيها على الرد على اعتراضات الميرزا القمي وانتقاداته. ومما جاء في مقدمة هذه الرسالة: «مولانا دام علوه. إنك لم تفهم كلامنا، ولم تدرك مقصودنا، بل إن ما اعترضت عليه وانتقدته هو في الواقع مجرد حدسك، وتخميناتك التي حملتها وأنطقتيها، لذا فأنت إنما اعترضت على نفسك، وليس على مقاصدي في الرسالة».

توجد نسخة غير تامة لهذه الرسالة في مجموعة برقم ١٧١٩٠، بمكتبة مجلس الشورى^(٢). وفي ذيلها رسالة الوجود والرقمية النورية.

في العرفان والمباني العرفانية ترك لنا الميرزا القمي مصنفات، رغم أنه كان يرى العرفان والتصوف جنساً واحداً، ولم يكن يرى فصلاً بين الأفكار العرفانية العالية والأقاويل المنحرفة والجاهلة لفرق الدراويش والمتصوّفة. لكن رغم هذا الموقف الصارم لم يكن يمتنع عن تذوّق أشعار المشوي مولانا، حيث كانت له معرفة كاملة بها، حتّى ظهر على بعض كتابته لون عرفانيّ. بالطبع إلى مستوى خاصّ.. ومن بين تلك المصنّفات: العرفان الشيعي^(٣)، وهو قسمٌ من بداية كتاب «التقارير»، لتلميذه محمد حسن بن مؤمن بن محمد صالح نور بخشي. وهو تقارير لدروس الميرزا القميّ في الفقه والأصول، والظاهر أنها في الأصل قسم من دروس الميرزا القميّ. ونور بخشي هو الذي قام بتلخيص وترتيب مجموعة أسئلة وأجوبة في مجلّد واحد، وجعل لها عنواناً: «جامع الشتات»^(٤).

في هذه المجموعة المنتخبة نظر الميرزا القمي في مفاد ومعنى ثلاث آيات لحافظ وسعدي والمجنون العامري، وأورد شروحاته لها. وتكشف لنا عن مذاق الميرزا العرفاني، وكيف ترشّفها روحياً ومعنوياً. نقلها دليلاً واضحاً على التوجه العرفاني الخاص للميرزا القمي، الذي ما فتئ في كتاباته ينتقد العرفان، ويعتبره مجرد خبطة عشواء^(٥). وهي كالتالي:

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

السؤال: بينوا لنا من فضلكم معنى بيتي «حافظ»:

أيها الساقى...، إن الحديث عن «السرو» و«الورد» و«الشقائق» يذهب...
و هذا البحث مع ثلاث غسالات يذهب...
فأدر الخمر... فقد بلغت عروس الجميلة حدّ الحسن...
و أخرج أمر هذا الزمان عن صناعة الدلالة...^(٦).

الجواب: لقد تكلم الكثيرون في معنى «ثلاثة غسالة»، وحاول كل واحد منهم أن يثبت مقالته. لكننا لم نستحسن منها شيئاً، رغم كونهم من أهل العرفان وصناعة الشعر. وأظنّ أن المراد بها الماء والخضرة والوجه الحسن، كما في الشعر المعروف:
ثلاثة تجلو عن القلب الحزن الماء والخضراء والوجه الحسن

فهذه الثلاثة تجلو عن القلب غبار الغم والهم والحزن. ولعل حافظ، بناءً على طريقة أهل الذوق والشعر، كان يريد المعنى التالي: أيها المرشد الحقيقي، ناولني نبذ عرفان المحبوب الحقيقي، فقد آن أوانه؛ لأنني رأيت جاذبية المحبوبات المجازية فيها دلالة إلى المحبوب الحقيقي. فحين تراءى لي لمعانه أدركت طريق محبوبي الحقيقي؛ لأن أسلوب العرفاء المجاز، وهم على عقيدة: المجاز قنطرة الحقيقة.

إذن هو يقول: إننا مشغولون بـ «السرو» و«الورد» و«الشقائق»، وما هي إلا معشوقات مجازية، بجانب الماء الزلال والخضرة ومصاحبة الوجوه الحسان. فعروس الربيع الجديدة - كناية عن المحبوب المجازي - قد وصلت حدّ الحسن (ومراداه من العشب (چمن) دار الدنيا الفانية، والعروس الجديدة ملذّات دار الغرور). ولأن حسنهما قد وصل حدّ الكمال فقد حان الوقت لكي نرى بعين القلب جمال وكمال المحبوب الحقيقي، لذا فاستقنا من نبذ العلم والمعرفة؛ حتّى نبلغ المقصود.

السؤال: ما معنى شعر سعدي حيث يقول:

هزار باديه سهل است با وجود تو رفتن اگر خلاف كنم سعدي به سوي تو
باشم.

الجواب: يبدو أن مراد سعدي هو أنه في البوادي أسرار القدر ومشكلات المقدّرات الإلهية، التي تخرج من مكنن القضاء والغيب إلى مرحلة الظهور والشهادة.

وَهُمُ الْإِنْسَانِيَّةُ فِيهِ حَيْرَانٌ، وَالْعُقُولُ النَاقِصَةُ بِهِ مَنشَغَلَةٌ وَهَائِمَةٌ، وَكُلٌّ مِّنْ مَّنْحِهِ اللَّهُ مَرْتَبَةَ الْفَنَاءِ فِي اللَّهِ وَالْبَقَاءِ بِاللَّهِ يَكُونُ قَطْعُ الْبَوَادِي عَلَيْهِ سَهْلًا يَسِيرًا، وَكُلٌّ مِّنْ نَّسِيٍّ وَجُودِهِ وَتَجَاوُزِ ذَاتِهِ، وَتَخَلَّى عَنْ غَوَاشِي النَّفْسِ وَوَسَاوِسِ الْوَاهِمَةِ الشَّيْطَانِيَّةِ، وَتَجَاوُزَهَا، وَانْشَغَلَ بِوُجُودِ الْحَقِّ - جَلَّ شَأْنُهُ -، فَإِنَّ كُلَّ تِلْكَ الْمَشْكَلَاتِ سَتَكُونُ سَهْلَةً الْحَلِّ، وَسَيَنْظُرُ إِلَى كُلِّ مَا يَلْقَاهُ مِنْ آفَاتٍ وَشُرُورٍ عَلَى أَنَّهَا نِعَمٌ إِلَهِيَّةٌ عَلَيْهِ، وَخِيَرَاتٌ سَمَاوِيَّةٌ، وَسَيَسْتَحْسِنُ الْقِبَاحَ الظَّاهِرِيَّةَ، مِنْ ظُلْمٍ وَعَبَثٍ وَغَيْرِهِمَا، وَسَيَجِدُ فِيهَا دَرَسَ عِبْرَةٍ. وَإِذَا كَانَ تَعَامُلُهُ مَعَ كُلِّ تِلْكَ بِالْعَكْسِ، بِحَيْثُ يَرْفُضُ تِلْكَ الْآفَاتِ وَالشُّرُورَ، وَيَرَى فِي كُلِّ تِلْكَ الْأَفْعَالِ الْإِلَهِيَّةِ شَرًّا لَهُ وَأَذَى، آنَذَاكَ سَيَتَّضِحُ أَنَّهُ لَا زَالَ مُتَعَلِّقًا بِهَوَى نَفْسِهِ، وَلَا زَالَ مُتَعَلِّقًا بِعَالَمِ الْمَادَةِ.

مَقْصُودُ سَعْدِي إِذْنُ هُوَ: إِلَهِي، كَلِمَا غَبَتْ أَنَا وَكَنتَ فَقَطْ أَنْتَ كُنْتَ مَعَ وَجُودِكَ وَغَائِبًا عَنْ نَفْسِي. لَنْ أَكُونَ فِي شِقَاقٍ مَعَكَ، وَسَأَكُونُ عَبْدَكَ، وَسَأَقْطَعُ آلَافَ بَوَادِي الْمَشْكَلَاتِ، وَلَنْ أُرْتَكِبَ ذَنْبًا فِي حَقِّكَ. وَبِأَسْلُوبِ الْإِلْتِفَاتِ يَنْتَقِلُ مِنْ مَخَاطَبَةِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فِي صَدْرِ الْبَيْتِ الْأَوَّلِ (تو) لِيَخَاطَبَ نَفْسَهُ فِي عَجْزِ الْبَيْتِ (تو). يَا سَعْدِي، إِذَا خَالَفْتُ وَبَدَأْتُ مَنِّي الضَّجْرَ وَالرَّفْضَ، وَفِي هَذِهِ الصَّحْرَاءِ الَّتِي أُرِيدُ أَنْ أَجِدَ فِيهَا حَلًّا لِمَشَاكِلِي، ضَلَلْتُ الطَّرِيقَ، فِي الْوَقْتِ الَّذِي تَمِيلُ فِيهِ نَفْسُكَ إِلَيْكَ، وَأُرِيدُ أَنْ أَكُونَ مَعَكَ - يَعْنِي فِي عَالَمِ الْوَهْمِ وَالْوَسْوَاسِ وَالتَّخْيُّلَاتِ، الَّتِي هِيَ مِنْ جِنْسِ الْحَيَوَانَ وَالْغَفْلَةِ عَنِ الْحَقِّ - يَا سَعْدِي، إِذَا كُنْتَ حَقًّا هُوَ، وَعَشَقْتُكَ هُوَ، فَإِنَّ كُلَّ الْمَشْكَلَاتِ تَهْوَنُ، لَكِنْ إِذَا صُرْتَ فِي طَرِيقِ الْعَشْقِ أَنَا «أَنَا»، وَغَابَتْ أَنَا «هُوَ»، صَارَ الْخِلَافُ وَالشِّقَاقُ.

وَهَذَا الشَّعْرُ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ تَأْوِيلٍ - حَسْبُ رَأْيِ الْمِيرْزَا الْقَمِّي -، وَتَأْوِيلُهُ عَلَى الْقِيَاسِ الْإِسْتِثْنَائِيِّ، حَيْثُ اسْتِثْنَاءُ نَقِيضِ التَّالِي يَنْتِجُ نَقِيضَ الْمَقْدَّمِ، وَتَقْرِيرُهُ كَالتَّالِي:

لَوْ كُنْتُ مَعَهُ فَلَنْ يَكُونَ عِنْدَكَ اخْتِلَافٌ مَعَهُ، لَكِنْ عِنْدَكَ اخْتِلَافٌ مَعَهُ فَالْنَتِيجَةُ أَنْتَ لَسْتَ مَعَهُ، بَلْ مَعَ نَفْسِكَ.

لَكِنْ مِنْ بَابِ التَّبَرِّي، حَيْثُ يَقْبَحُ ظَاهِرِيًّا ادِّعَاءُ الْمَخَالَفَةِ وَالنِّزَاعِ مَعَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، يَكُونُ الْإِسْتِثْنَاءُ عَلَى سَبِيلِ التَّعْلِيقِ، وَيَكُونُ بَعْبَارَةً أُخْرَى كَالتَّالِي:

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

يا سعدي، إذا كنت مع المرشد الحقيقي في الصحراء المشبوهة فإن فكرك وعبرتك لن تضلّ، ولن تخرج عن جادة الصواب، لكن إذا وقع لك اختلاف فاعلم أنك لا زلت في نفسك، ولم تتحرّر من وجودك. وكذلك شعر حافظ الشيرازي ينهل من نفس المعين الذي نهل منه سعدي، حيث يقول ما ترجمته:

أرى أنا العبد الحقير - مع الابتعاد عن مصطلحات الشعراء وأهل العرفان - أن مقصوده من تاب (عقدة) جعد (ملتويات) مشكين (المسك الاسود = العنبر) أن كلّ هذه العقد والحواجز والمشكلات من أسرار القدر. كما في جاء في رواية الإمام علي عليه السلام: «وإي مظلم فلا تسلكوه».

فلأنه وسيعٌ ومظلم تناسب مع العقد والالتواءات، تناسب مع الوادي المظلم، ولكن رائحة المسك التي تفوح منه هي أثرٌ من حقيقته، التي لا تتكشف على عينيها. وهي بالطبع صور المسك المخبوءة في الكيس، والخبر الذي في مكن الغيب، رائحتها تكشف عن كمال الذات المقدسة، وتزهرها عن كلّ نقائص وقبائح تصل رائحتها إلى مشام الإدراك، وعينها التي هي حقيقة رائحة المسك، والتي ليست محض الوهم والخيال، لا تفهم إلا بإعانة من ريح الصبا - البارقة الإلهية ومدد الفيض اللامتناهي .. ففي الأخير رائحة كيس المسك هي في حقيقتها رائحة ريح الصبا - الفيض الإلهي ..، هذا الكيس يفتح من عقد تلك الصورة السوداء - التي هي أسرار القدر .. كم من الدماء تتدفق في قلوب السالكين بسبب تلك الالتواءات التجعّلات والإشكالات، فتكون رائحة كيس المسك دافعاً لاستكشاف المسك وتلك العقد والالتواءات والمشكلات من أسرار القدر الإلهي من موانع الوصول، وتجعل القلب غارقاً في الدماء، لكن ريح الصبا والفيض الإلهي في الأخير تفتح عقدة كيس المسك، ليظهر المسك واضحاً من داخل الكيس، والرائحة في الحقيقة فيضٌ عن الكيس، وليست ما في الكيس. ويؤيّد بيت آخر لحافظ يقول فيه:

بير ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرين بر نظر پاك خطا پوشش باد
والظاهر أنه يشير إلى رد شبهة الثبوتية المجوسية، ومقصوده من تغطية الخطأ

وتلبسه أن ما يبدو ظاهراً من الخطأ من الشرور والآفات ليس من الخطأ، بل هي عين الخير والصواب. فهي كلّها من صنع الصانع، وفي عين حقيقتها خير محض. وفي المدة التي تذكرك هذا المعنى لشعر سعدي وقع في خاطري بيت آخر يؤيد ما قلته ما ترجمته: (إنه أمر حتمي ومقرّر أن تعرف أنك إذا أردت الوصال بدون واسطة فإنك ستبتعد عن المقصد، وتضلّ الطريق).

سؤال:

قال المجنون العامري:

أتوب إليك يا رحمن ممّ لا جنيت فقد تكاثر الذنوب
وأما من هوى ليلي وتّر كي زيارتها فإني لا أتوب

فما معنى عطفه ترك الزيارة على ترك هوى ليلي؟

الجواب: في نظر هذا الحقيّر أن مراد مجنون ليلي: إلهي، إني أتوب إليك من كلّ ذنب إلا من حبّ ليلي، فإني لا أراه ذنباً، بل أراه خيراً، وتركي لزيارة ليلي (وكأنّ أحدهم قال له: ما دمت ترى حبّ ليلي خيراً فلماذا تركت زيارتها، مع قدرتك عليها؟! فأجابه: ترك الزيارة) كذلك خير، وليس هناك منافاة بين كثرة المحبة وترك الزيارة؛ فإني لا أتوب من أيّ منهما. وهذا البيت له طرق عديدة يمكن أن نفسره بها. فبطريق العرفاء ومشريهم نقول: إن محبة المجنون ليلي إنّما هو من باب العشق الإلهي؛ لأنها هي مظهر جماله، فالمجنون يريد معنى ليلي، وليس شخصها، لذلك لا تكون له الزيارة؛ لأن الزيارة من توابع الملاقاة الحسية.

١. عيب جويي «ظاهر الإنسان» قال للمجنون: لماذا لا تبحث عن معشوق يكون أكمل من ليلي، التي مهما كانت حسناء فلا تخلو من عيب.

٢. لكنّ المجنون غضب من كلام (عيب جويي)، وأظهر غضبه، وقال له ضاحكاً:

٣. لو اكتويت بعشق ليلي، ونظرت ليلي كما ينظر المجنون لها، لما رأيت في ليلي غير الحسن والحسن.

وهناك بعض من يروي أن شخصاً أخذته الرأفة بمجنون ليلي، فسعى إلى أن

يحضرها إلى جانبه، وأطلع المجنون على ذلك، فردّ عليه المجنون: إنني في مقام من الحبّ لا حاجة لي فيه بلقاء الحبيب.

ومن الممكن أن يكون مراده أن اللقاء من سوء الأدب، وأنا أكتفي بمحبته، حيث عرف عن عبد الله بن مُسْكَان - وهو من أعظم صحابة الأئمة - قلّة حضوره بين يدي الإمام، ولم يكن يروي عن الإمام إلّا نادراً؛ مخافة أن تكون نظرة عينه للإمام من سوء الأدب.

ونستطيع القول: إن ما قلناه عن المجنون، وإظهاره لعدم حاجته لإحضار ليلي إلى جانبه، هو وجه آخر؛ حيث إنه في مرتبة العشق والمحبة لا يكون العقل وكلّ النفس مشغولة إلّا بالمحبوب، أما في مرتبة اللقاء والوصال فإن شعور المعشوق بلذّة الوصال له حضورٌ. وهذا هو المعنى الدقيق^(٧).

الهوامش

- (١) نشرت في مجلة (آثار مليّ). منشور جمعية آثار مليّ ٧٣٠٢ - ٨٥. وللأسف فإن طبع هذه الرسالة حوى الكثير من الأغلاط والاشتباكات، مع كثير من التصرف.
- (٢) الرسالة رقم ٢٠، فهرسة المكتبة ٢٧٥٩ - ٢٧١.
- (٣) نسخته برقم ٣٥٣ بمكتبة مؤسسة معجم ده خدا (انتشارات المكتبة المركزية لجامعة طهران والنسخة الخطية ٤١٧: ٣).
- (٤) المقالة نشرت بمجلة وحيد، العدد ٢١٩٥: ٢٢٥. وقد اشتملت المقالة على بعض نسخ مجموعة أسئلة وأجوبة، كل واحد منها نسخة أصلية، وبعدها نسخ أخرى بخط الميرزا شوهدت عند السيد مهدي لاجوردي بقم؛ قسم منها عربي؛ والآخر فارسي.
- (٥) جامع الشتات: ٧١٢، ٧٢٦ (ط ١٣٥٣)، ٧٤١، ٨٥٦ - ٨٥٧ (ط ١٣٢٤).
- (٦) ديوان حافظ الشيرازي، ترجمه للعربية: الدكتور إبراهيم أمين الشواربي، ط ١، طهران، ١٩٩٩، الناشر نظر.
- (٧) هذه الأجوبة - كما أشرنا في المقدمة السابقة - إنما أردنا من خلالها الكشف عن نوع الفكر العرفاني عند الميرزا القمي، وإلا فإن بين ما ذكره الميرزا ومراد القائل مسافة بعيدة.

فلسفة علم الكلام

. القسم الثاني .

الشيخ محمد صفر جبريلي (*)

ترجمة: حسن علي مطر

١٠. أسباب وخلفيات ظهور علم الكلام^(١) —

إن علم الكلام الإسلامي يعتبر من العلوم الإسلامية الخالصة؛ حيث يضرب بجذوره في عمق القرآن الكريم. وإن حاضنته الرئيسة هو الإسلام والحضارة الإسلامية. ويمثل القرآن الكريم والأحاديث الماثورة عن النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار^(عليهم السلام) العناصر الرئيسة في ظهور علم الكلام. وبطبيعة الحال كانت هناك عوامل وعناصر أخرى مؤثرة في ظهور الأبحاث والمسائل الكلامية وانتشاره وتطوره. وعلى الرغم من أن المستشرقين يروّون منشأ خارج الثقافة الإسلامية، ويروّنه وليد الكلام المسيحي^(٢) واليهودي أو الثقافة الإغريقية^(٣)، ولا سيّما أنهم يروّون بداية الكلام الإسلامي بظهور المعتزلة^(٤)، وأن الكلام الشيعي متأثر بالكلام المعتزلي^(٥)، وأن الكلام المعتزلي متأثر بالفلسفة اليونانية، بل يذهبون إلى الاعتقاد بأن الشيعة حتّى القرن الهجري الرابع لم يكن لهم مذهبٌ كلاميٌّ خاصٌّ^(٦)، على الرغم من ذلك فإنه عندما نراجع النصوص الكلامية، وندرس مسار تطوّر الكلام الإسلامي، نجد لدور القرآن الكريم والحديث حضوراً بارزاً فيه^(٧). ومن الطبيعي أن يكون لهذا العلم.

(*) أستاذ مساعد في معهد الثقافة والفكر الإسلامي، وباحثٌ متخصصٌ في علم الكلام والمذاهب والفرق.

مثل سائر العلوم الأخرى - أرضية لظهوره؛ إذ ليس هناك من مسألة في أي علم تتشأ من فراغ. فحتى أكثر المسائل العلمية والفلسفية انتزاعية ليس لها منشأ خارجي. وإن ما ينقدح في أذهان المفكرين، ولا سيما عندما يطرحون سؤالاً جديداً، إنما يعود بجذوره إلى مشاهداتهم وتأملاتهم، ولهذا كانت معرفة خلفيات وأسباب ظهور المسائل في كل علم ضرورية لفهمها بشكل صحيح، كما يُعدّ اكتشاف الأسباب المبررة لحضور تلك المسائل في ذلك العلم ضرورياً أيضاً.

أنواع الأسباب والخلفيات —

لقد عمد العلماء والمفكرون إلى تقسيم عناصر وخلفيات علم الكلام الإسلامي إلى مجموعتين: داخلية؛ وخارجية^(٨)، أو: أصيلة؛ ودخيلة^(٩). العناصر الداخلية: وهي العناصر الموجودة في صلب الدين والنصوص الدينية وخصائص المجتمع الديني، والتي يواجهها كل مسلم في جميع العصور، وفي جميع الأمصار.

العناصر الخارجية: العناصر التي تفرض نفسها من طريق ارتباط المجتمع الديني أو المتدينين بالبيئة الخارجة عن المجتمع الديني، وتلعب دوراً أساسياً في بلورة المسائل الكلامية^(١٠).

كما تنقسم العناصر الداخلية إلى ثلاثة أقسام، وهي: الظواهر الدينية؛ والتفكير العقلي؛ والكشف والشهود^(١١).

والظواهر الدينية عبارة عن قسمين، وهما: الكتاب (القرآن الكريم)؛ والسنة أو الأحاديث المأثورة عن النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار^(١٢). فقد كان لهؤلاء العظام - من خلال تشجيع المتكلمين والثناء عليهم والحكم بينهم وبيان الآراء الكلامية - دورٌ وتأثير كبير في علم الكلام^(١٣).

كما تنقسم العناصر الخارجية إلى الكثير من العناصر، ومن بينها: الأحداث والوقائع التاريخية والاجتماعية، والاختلاط بين الناس، وعلاقات المسلمين مع الأديان والثقافات الأخرى، وحركة الترجمة، وإطلاع المسلمين على الفلسفة الإغريقية^(١٤).

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

وبطبيعة الحال فإن هذه العناصر والخلفيات ليست على مستوى واحد. وفي الحقيقة والواقع فإن العناصر الداخلية هي العناصر الرئيسية في ظهور علم الكلام الإسلامي. وأما العناصر الخارجية فقد أوجدت الخلفية لظهور الآراء والعقائد الخاصة في بعض الموارد، وكان لها دورٌ ملحوظ في تطوير وتكامل هذا العلم أيضاً.

١١. مصادر علم الكلام —

إن الدين من قبيل المثلث الذي يحتوي على ثلاثة أضلاع، وتلك الأضلاع الثلاثة عبارة عن: القرآن الكريم؛ والسنة؛ والعقل البرهاني. وعلى هذا الأساس فإن هذه الأضلاع هي التي تؤلف مصادر الدين، ومن بينها: التعاليم العقائدية والكلامية.

١. القرآن الكريم —

حيث كان القرآن الكريم هو المصدر الرئيس لأي نوع من أنواع التفكير الإسلامي^(١٥) يجب البحث عن الخلفية الأولى للكلام الإسلامي في القرآن نفسه^(١٦)؛ وذلك لأن العنصر الرئيس لاشتغال المسلمين بالعلوم العقلية، من الطبيعيات والرياضيات وغيرهما، في إطار الترجمة أول الأمر، وبعد ذلك على الإبداع والاستقلال، إنما كان بتشجيع من القرآن الكريم^(١٧).

ومضافاً إلى ذلك فإن الكلام بمعناه الاصطلاحي يستلزم تدوين الأدلة العقلية لترسيخ العقائد الإيمانية، وهذا في الحقيقة هو نفس الخصيصة الذاتية لأسلوب البحث القرآني بشأن موضوع الإلهيات^(١٨). إن الخصائص الذاتية المنحصرة لهذا الكتاب المقدس - من قبيل: الصيانة من التحريف، والواقعية^(١٩)، والانسجام والتناغم الداخلي^(٢٠)، وانسجامه مع العقل والفطرة^(٢١)، والمحتوى والمضمون العلمي^(٢٢) - أدى بالمتكلمين المسلمين إلى التوجه نحو آيات القرآن الكريم قبل كل شيء. تشهد لذلك الكتب الكلامية التي ألفها المتكلمون، حيث تناولوا المباحث والمسائل الكلامية على أساس القرآن الكريم^(٢٣)؛ إذ لا نرى مسألة في المعارف الإلهية إلا ولها نصٌّ وبراهين وأدلة يمكن العثور عليها من خلال تضاعيف القرآن الكريم والأحاديث

الشريفة^(٢٤).

دور القرآن الكريم في الدراسات والمباحث الكلامية —

لقد تمّ الاهتمام بالقرآن الكريم في الدراسات الإسلامية من عدّة جهات، نجملها كما يلي:

- ١- من جهة تعليم الأصول وعمومات العقائد، من قبيل: الحديث عن إثبات الله وصفاته، وبيان مسائل النبوة والمعاد^(٢٥).
- ٢- من جهة أسلوب التأمل والتدبر والبحث والتحقيق في المسائل الاعتقادية، من قبيل: الموارد التي تأتي بالبراهين على التوحيد، كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢)؛ ونفي الشرك، كما في قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ (المؤمنون: ٩١)؛ أو التي تعرّف بأهم خصائص الإمامة، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤).
- ٣- من جهة طرح المسائل الجديدة في مجال المعتقدات والآراء الدينية، من قبيل: الإشارة إلى نظرية التثليث، كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ (المائدة: ٧٣)؛ أو الإشارة إلى الدهريين، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ (الجاثية: ٢٤).
- ٤- من جهة طرح النقاش والنقد والردود على العقائد المخالفة، من قبيل: عبادة الأصنام، واليهود، وما إلى ذلك من الأمور^(٢٦).
- ٥- من جهة تحرير العقل والتفكير الإنساني من جميع الأغلال والقيود، والدعوة إلى التأمل والتدبر^(٢٧).
- ٦- من جهة الكثرة الكمية والعديدية للآيات الشريفة^(٢٨).
- ٧- من جهة الامتيازات الكيفية والنوعية للبراهين القرآنية. فالقرآن، بالإضافة إلى اشتماله على البراهين المنطقية، يمتاز بخصائصه الفريدة. ويمكن الإشارة من بينها إلى: الشمولية العقلية واللفظية، واستيعاب الحكمة النظرية، مع عمق الفكرة

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

وبلاغتها^(٢٩).

النظام المعرفي والكلامي في القرآن الكريم —

كما تقدّم يمكن العثور في القرآن الكريم على الكثير من الآيات التي قدّمت التعاليم والأسس الاعتقادية في إطار الاستدلال وأسلوب المحاجة العقلية، حيث تبين هذه الآيات مقاصدها من خلال الأدلة والبراهين الكافية، وتعرضها على الغريزة الفطرية الواقعية والإدراك الإنساني السليم^(٣٠).

وقد عمد العلماء والمتكلمون من الشيعة إلى تقسيم التعاليم والمعارف العقائدية - الكلامية في القرآن إلى أقسام مختلفة - وإن كانت متقاربة ..

وفي ما يلي نستعرض نموذجين من هذه التقسيمات:

أ. قام العلامة الطباطبائي^(٣١)، في نهاية مقدّمة الميزان، بتقسيم المعارف والتعاليم القرآنية ضمن ستّة اتجاهات^(٣٢)، وهي:

١. التعاليم المتعلقة بأسماء الله تعالى وصفاته.
٢. التعاليم المتعلقة بأفعال الله، من قبيل: الخلق، والأمر، والإرادة، والمشيئة، والهداية، والضلالة، والقضاء والقدر، والجبر والاختيار.
٣. التعاليم المتعلقة بوسائط الفيض بين الإنسان والباري تعالى، من قبيل: اللوح، والقلم، والعرش، والكرسي، والبيت المعمور، والسماء والأرض، والملائكة، والشياطين والجنّ، وما إلى ذلك.
٤. التعاليم المتعلقة بالإنسان في الحياة قبل الدنيا.
٥. التعاليم المتعلقة بالإنسان في الحياة الدنيا، من قبيل: خلق الإنسان، ومعرفة الذات، والنبوة، والرسالة، والوحي، والإلهام، والكتاب، وما إلى ذلك.
٦. التعاليم المتعلقة بالإنسان بعد الحياة في هذه الدنيا، من قبيل: عالم البرزخ والمعاد.

وبطبيعة الحال فقد أشار العلامة الطباطبائي إلى قسمٍ سابعٍ يتعلّق بالأخلاق الحسنة والقيحة للإنسان. وأشار أيضاً إلى قسمٍ ثامنٍ يتعلّق بآيات الأحكام الدينية

أيضاً، ولكنه صرّح بأنه لن يبحث القسم الثامن في تفسير الميزان؛ لأن الذي يتكفل به هو الكتب الفقهية، وليس التفسير^(٣٢).

كما يتّضح من هذا التقسيم أن العلامة الطباطبائي كان يرى الملاك والمعيار في التقسيم هو ذاته الملاك والمعيار المعروف في التعاليم الدينية، والذي هو عبارة عن: العقائد، والأخلاق، والأحكام^(٣٣)، وأن الأقسام الستة المتقدمة تؤلف مجموع العقائد الدينية، وأما القسمين السابع والثامن على التوالي فيتعلّقان بالموردين الأخيرين (الأخلاق؛ والأحكام).

ب - قدّم الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي تقسيماً آخر، ينتهج فيه ترتيباً طولياً، حيث يرى التعاليم القرآنية بمثابة النهر الجاري الذي ينطلق من مصدر الفيض الإلهي، ويروي كلّ جزء أو مرحلة يصل إليها، قال تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ (الرعد: ١٧). فقد ذهب سماحته إلى القول بأن «الله» تبارك وتعالى يمثل محور التعاليم القرآنية، وعمد إلى تبويب منظومة التعاليم القرآنية في دائرة العقائد^(٣٤) على النحو التالي^(٣٥):

١. المعرفة الإلهية: معرفة الله على مستوى التوحيد والصفات والأفعال الإلهية.
 ٢. المعرفة الكونية: معرفة المخلوقات في العالم من الأرض والسموات والنجوم والعرش والكرسي والملائكة والجنّ والشيطان.
 ٣. معرفة الإنسان: خلق الإنسان، وخصائصه الروحية، وتكريم الإنسان وتشريفه، والدنيا والآخرة.
 ٤. معرفة السبيل إلى الهداية: معرفة الوحي والنبوة والإمامة.
 ٥. معرفة الهداية: معرفة الأنبياء وخصائصهم، والكتب النازلة عليهم، ومضامين تلك الكتب، وما إلى ذلك.
- كما قام آخرون بتنظيم وبيان العقائد الإسلامية في القرآن الكريم أيضاً^(٣٦).

٢. السُّنَّة والحديث —

المصدر الثاني من مصادر التعاليم الدينية والتفكير الإسلامي هو السُّنَّة

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

الشريفة، وتعني الأحاديث والروايات المأثورة عن النبي الأكرم ﷺ وأهل البيت ﷺ^(٣٧). وبطبيعة الحال فإن السنة الشريفة - طبقاً لحديث الثقلين المتواتر - تمثل عدلاً للقرآن الكريم، ولكنه ثقلٌ أصغر، يقع في طول القرآن، الذي هو الثقل الأكبر، وليس في عرضه. وإن اقتران هذين الثقلين ببعضهما على نحو اللازم والمزوم، لا على نحو الملازم، وعلى النهج الطولي، دون العرضي. وعليه فإن سنة المعصوم مدينة في حجيتها إلى حجة القرآن الكريم^(٣٨).

لقد كان لبعض المسائل الكلامية مناشئ حديثية بحتة، من قبيل: مسألة «البدء» و«الرجعة»، حيث تمّ طرحهما بادئ ذي بدء في الروايات، رغم أن العلماء أخذوا فيما بعد يستندون إلى القرآن الكريم أحياناً لإثباتهما. كما يسهل فهم بعض الآيات القرآنية من خلال الاعتقاد والإيمان بهذه الأحاديث^(٣٩). لا شك في أن الأحاديث والروايات قد لعبت دوراً محورياً في تدوين علم الكلام. كما كان للآيات القرآنية الشريفة دورٌ في تأسيس أو تصحيح الكثير من المسائل والبحوث الكلامية.

قال الأستاذ الشيخ جواد الأملي: «في ضوء هذه الروايات تمكّن كبار علماء الإسلام، من خلال التتبع والتحقيق، من تدوين علم الكلام والحكمة الإسلامية»^(٤٠). وفي ما يلي ندخل على نحو الإجمال في بيان الآراء الكلامية للنبي الأكرم ﷺ والإمام أمير المؤمنين عليه السلام وسائر الأئمة الأطهار عليهم السلام.

أ. الاتجاه الكلامي عند النبي الأكرم ﷺ —

لقد كان النبي هو المرجع الأول في الأمور الدينية، فكان يجيب عن الأسئلة التي تطرح عليه من قبل غير المسلمين في ما يتعلق بالموضوعات الفكرية والكلامية. قال ابن عباس: «قدم يهودي على رسول الله ﷺ، يُقال له: «نعثل»، فقال: يا محمد، إني أسألك عن أشياء تلجلج في صدري منذ حين، فإن أنت أجبتني عنها أسلمتُ على يدك. قال: سل يا أبا عمار، فقال: يا محمد...، أخبرني عن قولك: «إنه واحد لا شبيه له»، أليس الله واحد والإنسان واحد؟ فوجدانيته أشبهت وحدانية

الإنسان؟ فقال ﷺ: الله واحد وأحديّ المعنى، والإنسان واحد ثنويّ المعنى، جسم وعرض، وبدن وروح».

ب. الاتجاه الكلامي عند الأئمة عليهم السلام —

يُعتبر الأئمة المعصومون والعترة الأطهار من آل بيت النبي الأكرم ﷺ - طبقاً لحديث الثقلين - عدلاً للقرآن الكريم، ولذلك فإن التمسك بأحدهما وترك الآخر بمثابة ترك هذين الثقلين معاً، وعدم العمل بأيّ منهما. وعليه فإن تحصيل الدين كاملاً رهنٌ بالتمسك بهما معاً. من هنا كانت الأحاديث والروايات الماثورة عنهم استمراراً للتمسك بسنة النبي الأكرم ﷺ، في حجّيتها واعتبارها مصدراً من مصادر العقيدة الإسلامية^(٤١).

رغم أن الظروف القاسية، ولا سيّما في ما يتعلّق بما واجهه بعض الأئمة من قبل المؤسسات الحكومية الجائرة للأمويين والعباسيين، فرضت عليهم ضغوطاً، وعملت على إبطال المعطيات الفلسفية والعلمية للشيعة^(٤٢)، فقد كان الإمام عليّ عليه السلام هو أول شخص في الإسلام يغوص في أعماق الفلسفة الإلهية، متسلحاً بمنهج الاستدلال الحرّ والبرهان المنطقي، حيث صدع بمسائل لم يسبقه إليها أحدٌ من فلاسفة العالم. فمن بين جميع التركة الماثورة عن الصحابة لا نجد حتّى نصّاً واحداً مشتملاً على التفكير الفلسفي العميق. إنّما الماثور عن أمير المؤمنين عليه السلام هو وحده الذي يمثّل بياناً بديعاً في الإلهيات، وأعمق الأفكار الفلسفية^(٤٣).

والشاهدُ على ذلك: الخطب والكتب والحكم التي صدرت عن الإمام عليّ عليه السلام، وعمد الشريف الرضي (٤٠٩هـ) فيما بعد إلى انتقاء واختيار ما انطوى على المسائل البلاغية فيها، وأدرجها ضمن كتاب «نهج البلاغة»، حيث نشاهد فيه عمق الفكرة في مسائل التوحيد والصفات الإلهية، وكذلك في مسألة الإمامة والجبر والاختيار، التي تمثّل أقدم المسائل والمباحث الكلامية في الإسلام، وأكثرها أصالة، ولا نشاهدها في أيّ مصدرٍ أو نصٍّ آخر.

قال السيد المرتضى (٤٣٦هـ): «اعلم أن أصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام

أمير المؤمنين عليه السلام وخطبه، فإنها تتضمن من ذلك ما لا زيادة عليه، ولا غاية وراءه. ومن تأمل في ذلك من كلامه علم أن جميع ما أسهب المتكلمون من بعد في تصنيفه وجمعه إنما هو تفصيل لتلك الجمل، وشرح لتلك الأصول»^(٤٤).

كما ذهب ابن أبي الحديد المعتزلي (٦٥٦هـ) إلى القول بأن المبدأ والمنشأ الرئيس لأبحاث ومسائل الكلام الإسلامي، وكذلك المصدر الرئيس للفرق والمذاهب الكلامية في الإسلام، هو الإمام علي عليه السلام. وذكر من بين الفرق الإسلامية المدينة في تعاليمها إلى الإمام علي عليه السلام: المعتزلة؛ والزيدية؛ والإمامية. وإليك نص كلامه حيث يقول: «قد عرفت أن أشرف العلوم هو العلم الإلهي؛ لأن شرف العلم بشرف المعلوم، ومعلومه أشرف الموجودات، فكان هو أشرف العلوم. ومن كلامه عليه السلام اقتبس، وعنه نقل، وإليه انتهى، ومنه ابتداء؛ فإن المعتزلة - الذين هم أهل التوحيد والعدل وأرباب النظر، ومنهم تعلم الناس هذا الفن - تلامذته وأصحابه؛ لأن كبيرهم واصل بن عطاء تلميذ أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، وأبو هاشم تلميذ أبيه، وأبوه تلميذه عليه السلام. وأما الأشعرية فإنهم ينتمون إلى أبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري، وهو تلميذ أبي علي الجبائي، وأبو علي أحد مشايخ المعتزلة؛ فالأشعرية ينتهون أخيراً إلى أستاذ المعتزلة ومعلمهم، وهو علي بن أبي طالب عليه السلام. وأما الإمامية والزيدية فانتمائهم إليه ظاهر»^(٤٥).

وما أروع ما قاله الفيلسوف الفدّ ابن سينا: «إن علي بن أبي طالب بين الصحابة كالمعقول بين المحسوس، والحواس تحتاج إلى هداية العقل».

أو ما قاله المحدث الشيخ الكليني بشأن كلمة من كلمات الإمام علي عليه السلام في التوحيد: «هذه الخطبة من مشهورات خطبه عليه السلام... وهي كافية لمن طلب علم التوحيد إذا تدبرها وفهم ما فيها. فلو اجتمع ألسنة الجن والإنس - ليس فيها لسان نبي - على أن يبينوا التوحيد بمثل ما أتى به - بأبي وأمي - ما قدرُوا عليه، وكولا بإبائته عليه السلام ما علم الناس كيف يسلكون سبيل التوحيد»^(٤٦).

وعلى هذا الأساس بادر العلامة الطباطبائي والشهيد الأستاذ مرتضى مطهري إلى نقد آراء بعض المستشرقين، وكذلك أحمد أمين المصري^(٤٧).

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

ومن بين الأئمة الآخرين كان للإمام الصادق والإمام الرضا عليهما السلام قصب السبق في صدور الروايات الاعتقادية عنهما^(٤٨).

الاتجاهات الكلامية في روايات الأئمة المعصومين عليهم السلام —

إن الروايات الماثورة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام تعبّر عن ثلاثة اتجاهات:

١. التنظيم الاستدلالي للكلام، وترتيب القياس ونتيجته.
٢. بيان سلسلة من المصطلحات التي لم يسبق استعمالها في اللغة العربية، وخاصة أنها عندما وجدت لم تكن المصطلحات الفلسفية للقدماء قد شاعت وانتشرت بين العرب.

٣. حلّ سلسلة من الموضوعات والمسائل في الفلسفة الإلهية، والتي - بالإضافة إلى عدم طرحها بين المسلمين - لم تكن مفهومةً بين العرب، بل لم يكن لها عنوان في كلمات الفلاسفة قبل الإسلام، الذين ترجمت كتبهم إلى اللغة العربية، ولا يمكن العثور عليها في مؤلفات الحكماء الإسلاميين أيضاً، من قبيل: مسألة «الوحدة الحقة في الواجب تعالى»، و«ثبوت الوجود الواجبي، والذي هو ثبوت الوحدة له»، و«الواجب المعلوم بالذات»، و«الواجب يُعرف من تلقائه، ومن دون واسطة، وأنّ كلّ الأشياء تُعرف بالواجب»^(٤٩).

إن حجّة الروايات والأحاديث في التعاليم الاعتقادية رهنٌ بتحقيق ثلاث خصائص:

أ. أن يكون للحديث سندٌ قطعي، كأن يكون متواتراً، أو من خبر الواحد المحفوف بالقرائن القطعية.

ب. أن يكون قطعي الصدور، بمعنى أن تكون الرواية صادرةً بداعي بيان الحكم الواقعي، لا بداعي التقية.

ج. أن يكون قطعيّ الدلالة، وليس ظاهر الدلالة^(٥٠).
طبقاً لأصول العقيدة لا حجّة لخبر الواحد^(٥١)؛ لأن ملاك الإيمان بأصول العقيدة هو حصول اليقين والاطمئنان التام، في حين أن خبر الواحد ظنيّ.

قال المحقق عبد الرزاق اللاهيجي: «إن المقدمات التي تؤخذ من كلام المعصوم من طريق التمثيل بمنزلة الأوليات في القياس البرهاني، وحيث يكون القياس البرهاني مفيداً لليقين فإن الدليل المؤلف من المقدمات المأخوذة عن المعصوم تفيد اليقين؛ وذلك لأن هذه المقدمة من كلام المعصوم، وكل ما يقوله المعصوم حق، فتكون هذه المقدمة حقاً... إلا أن ثبوت المقدمة عن المعصوم يجب أن يكون على نحو اليقين، وهذا إنما يكون إذا أثبتنا أن وجود المعصوم واجب في كل عصر - كما عليه مذهب الإمامية -؛ إذ كلما كان المعصوم موجوداً أمكن تحصيل اليقين بثبوت المقدمة عن المعصوم، وأما إذا لم يكن موجوداً فلن يكون وجوده في الزمان السابق كافياً؛ لأن ثبوت المقدمة على هذه الحالة لن يكون مقدوراً إلا إذا ثبت من طريق التواتر، ولا يمكن لأحد تحصيل التواتر، بل إذا حصل التواتر ثبتت المقدمة، وإلا لن يكون هناك من طريق آخر لإثباتها»^(٥٢).

وبطبيعة الحال فإن خبر الواحد إذا كان محفوظاً بالقرائن القطعية فإنه سيكون حجة حتى في أصول العقيدة أيضاً^(٥٣).

٣. العقل —

إن المصدر الثالث من مصادر أصول العقيدة هو العقل، حيث يتمتع العقل بمكانة مرموقة في الدين الإسلامي الحنيف. وقد خص القرآن الكريم الكثير من الآيات بالحديث عن منزلة العقل، كما ورد في الأحاديث المأثورة عن المعصومين (عليهم السلام) مسائل هامة وقيمة في منزلة العقل ومكانته أيضاً.

فقد دعا الله تعالى الناس في الكثير من آيات القرآن إلى التفكير والتدبر في الآيات، وفي الآفاق، وفي الأنفس. وقد قام الله نفسه بالاستدلال العقلي الحر في موارد إثبات الحقائق^(٥٤). إن القرآن الكريم من خلال هذا البيان يؤكد اعتبار الحجية العقلية، والاستدلال والبرهان العقلي الحر، بمعنى أنه لا يقول: تقبلوا أحقية المعارف الإسلامية أولاً، ثم أثبتوها بالدليل العقلي بعد ذلك، وإنما يأمرهم بكل ثقة بالعمل على الاحتجاج العقلي عليه؛ للوصول إلى حقيقة الإيمان من طريق البرهان والقطع

واليقين^(٥٥).

أجل، إن الله لم يأمر عباده حتى في آية واحدة من القرآن الكريم بالإيمان به أو بالكلام الصادر عنه دون فهم أو تدبر، ولم يأمرهم بإطاعته طاعة عمياء، بل بين علة القوانين والأحكام التي شرعها لعباده، والتي لا يمكن للعقل البشري أن يحيط بعللها أو يدرك ملاكاتها بالتفصيل^(٥٦).

قال الإمام الصادق عليه السلام في بيان المنزلة المعرفية للعقل^(٥٧): «إِنَّ أَوَّلَ الْأُمُورِ وَمَبْدَأَهَا وَقَوَّتُهَا وَعِمَارَتُهَا الَّتِي لَا يُنْتَفَعُ بِشَيْءٍ إِلَّا بِهِ الْعَقْلُ، الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ زِينَةً لِخَلْقِهِ، وَنُوراً لَهُمْ. فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ، وَأَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ، وَأَنَّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ، وَأَنَّهُمُ الْمُدَبَّرُونَ، وَأَنَّهُ الْبَاقِي، وَهُمْ الْفَانُونَ. وَاسْتَدَلُّوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ، مِنْ سَمَائِهِ وَأَرْضِهِ وَشَمْسِهِ وَقَمَرِهِ، وَلَيْلِهِ وَنَهَارِهِ، وَيَأْنُ لَهُ وَلَهُمْ خَالِقاً وَمُدَبِّراً لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزُولُ، وَعَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ، وَأَنَّ الظُّلْمَةَ فِي الْجَهْلِ، وَأَنَّ النُّورَ فِي الْعِلْمِ. فَهَذَا مَا دَلَّهُمْ عَلَيْهِ الْعَقْلُ»^(٥٨).

إن هذا الدعم الكامل للعقل الذي نشاهده في النصوص الإسلامية لا نراه في أيٍّ من الأديان الأخرى؛ إذ يلعب العقل في أصول الدين الإسلامي دوراً أساسياً. فإن الإيمان بأصل التوحيد والإله الواحد لا يقبل إلا من طريق العقل. فالإسلام يرفض الشعار القائل: «خذ الغايات، واترك المبادئ»، بل لا بدُّ من معرفة تلك الغايات الصادرة عن الله، والإيمان بها، من طريق العقل^(٥٩).

وبالالتفات إلى تأكيد القرآن الكريم على العقل، وحديثه المتواصل عن التعقل والتفكير والتدبر، وتأكيد الأخبار والروايات على أصالة العقل وأهميته، يمكن القول: إن أصالة العقل في المعرفة، وحجيته في الوصول إلى الحقائق، موضع تأييد الإسلام^(٦٠).

دائرة معرفة العقل —

لا شك في أن العقل، رغم المكانة والمقدرة التي يتمتع بها، لا يستطيع الإحاطة بجميع أبعاد الحقيقة، بل إن دائرته في هذا الشأن محدودة.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

يمكن للعقل أن يتوصل إلى كليات وأصول المسائل الاعتقادية، ولكنه لا يستطيع الإحاطة بجزئياتها وتفصيلها. وعلى حدّ تعبير الخواجة نصير الدين الطوسي: إن الحكم الذي يكون بمقتضى العقل بالذات لا يكون إلّا على الموضوعات الكلية^(٦١).

وقد أكّدت الروايات الكثيرة على هذه المحدودية العقلية. ومن ذلك ما رُوي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال في الجواب عن السؤال القائل: هل يكفي العباد بالعقل، دون غيره؟ «إِنَّ الْعَاقِلَ؛ لِدَلَالَةِ عَقْلِهِ، الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ قِوَامَهُ وَزِينَتَهُ وَهِدَايَتَهُ، عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ، وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ. وَعَلِمَ أَنَّ لِحَالِقِهِ مَحَبَّةً، وَأَنَّ لَهُ كَرَاهِيَةً، وَأَنَّ لَهُ طَاعَةً، وَأَنَّ لَهُ مَعْصِيَةً. فَلَمْ يَجِدْ عَقْلَهُ يَدُلُّهُ عَلَى ذَلِكَ، وَعَلِمَ أَنَّهُ لَا يُوصَلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْعِلْمِ وَطَلَبِهِ، وَأَنَّهُ لَا يَنْتَفِعُ بِعَقْلِهِ إِنْ لَمْ يُصِيبْ ذَلِكَ يَعْلَمِهِ، فَوَجَبَ عَلَى الْعَاقِلِ طَلَبُ الْعِلْمِ وَالْأَدَبِ الَّذِي لَا قِوَامَ لَهُ إِلَّا بِهِ»^(٦٢).

يُستفاد من هذه الرواية أن العقل بنفسه يُدرك أنه لا يستطيع أن يصل إلى حقيقة جميع الأشياء، وأنه في تلك الموارد بحاجة إلى التعلم. ومن بين تلك الأمور المسائل المرتبطة بالآخرة وعالم ما بعد الموت، وما إلى ذلك من الأمور الجزئية، من هنا لا يمكن للبراهين العقلية أن تشملها أو تحيط بها^(٦٣).

١٢. الأدوار والمراحل التاريخية لعلم الكلام —

إن منظومة وقواعد العقائد ومسائل علم الكلام تاريخية، حيث تتبلور وتظهر على مرّ الزمن^(٦٤)، حيث يقوم كلّ جيل بإضافة موضوع أو مسألة كلامية جديدة إلى ما بلغه من الأجيال السابقة. ويمكن الوقوف على هذه الحقيقة من خلال التتبُّع التاريخي والزمني للكتب المؤلفة في العقيدة والكلام، والاطلاع على ظهور المسائل والموضوعات الكلامية ومسارها التاريخي.

يمكن تصوير المراحل التاريخية للكلام الشيعي من مختلف الجهات. وفي ما يلي نستعرض جهتين من تلك الجهات على نحو الإجمال.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

أ. من جهة التحول البنيوي، حيث يمكن لنا أن نصوّر له عدّة مراحل على النحو التالي^(٦٥):

١. مرحلة التكوين «عصر النبي الأكرم ﷺ» —

إن المراد من تكوين علم الكلام في هذه المرحلة هو مطلق البحث والحوار بشأن العقائد الدينية؛ من أجل إثباتها والإجابة عن الإشكالات الواردة بشأنها. وإن الرجوع إلى القرآن الكريم والروايات والأحاديث المأثورة عن النبي الأكرم ﷺ تثبت انتشار المسائل الكلامية في عصر ظهور الإسلام. هذا وقد شكّلت محاججات ومناظرات النبي الأكرم مع المشركين وأهل الكتاب بشأن أصول الدين من «التوحيد والنبوة والمعاد» جزءاً كبيراً من القرآن الكريم^(٦٦)، كما تمّ تدوين الجزء الآخر في الكتب الروائية والتاريخية^(٦٧).

٢. مرحلة الاتساع والانتشار «عصر الخلفاء إلى بداية القرن الهجري الثاني» —

أخذ علم الكلام بالاتساع في خلافة عمر بن الخطاب؛ بفعل الفتوحات الإسلامية واتساع الرقعة الجغرافية للدولة الإسلامية، واختلاط المسلمين بغير المسلمين من أتباع الديانات والمذاهب الأخرى، والاحتكاك بعلمائهم وأحبارهم وأساقفتهم وبطارقتهم ممّن كانوا يتقنون فنون الجدل والبحوث الكلامية. وكان من نتائج ذلك - بطبيعة الحال - انتشار وشيوع علم الكلام، رغم عدم تدوين كتاب مستقلّ في هذا العلم في تلك المرحلة^(٦٨).

كما كان لأُمير المؤمنين عليه السلام - رغم انشغاله في فترة حكمه القصيرة - الكثير من الخطب والأحاديث التي ألقاها على الناس، وكانت تشتمل على المواد الأولى للتعاليم الدينية والأسرار القرآنية القيّمة، وكانت تتطوي على الكثير من الأبحاث والمناظرات الكلامية، التي تمّ تدوينها في الكتب الروائية^(٦٩).

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

٣. مرحلة التدوين الموضوعي «القرنان الثاني والثالث الهجريان» —

وفي عهد بني أمية ارتفعت وتيرة البحوث الكلامية، وتمّ تأليف الكتب والرسائل في ذلك. وبعد ظهور الفرق والمذاهب الكلامية، ومن بينها: المعتزلة، ثمّ الأشاعرة، ظهر علم الكلام بحلّة مدوّنة ومنظمة، بل وأُجريت عليه بعض الإصلاحات^(٧٠).

وبطبيعة الحال فإن الشيعة قد سبقوا المعتزلة والأشاعرة إلى طرح المسائل الكلامية منذ بزوغ شمس التشيع العلوي بعد رحيل النبي الأكرم ﷺ، حيث أسس له أشخاص من أمثال: سلمان الفارسي، وأبي ذرّ الغفاري، والمقداد بن الأسود، وعمار بن ياسر، ورشيد الهجري، وكميل بن زياد الأسدي، وميثم التمار، وآخرين. وقد قتلوا جميعاً على يد الأمويين، فكان هناك فترة قصيرة، انتعش بعدها الكلام الشيعي مجدداً في عصر الإمامين الباقر والصادق ﷺ، وارتفعت وتيرة الجدال الكلامي إلى أوجها، وظهرت جهود حثيثة في تأليف الكتب والرسائل الكلامية. وعلى الرغم من تعرّض الشيعة لسطوة وهيمنة ومطاردة الحكومات الجائرة، إلّا أنّ ذلك لم يشتمل عن مواصلة جهودهم الحثيثة في هذا المجال^(٧١).

وإنّ أول من بادر إلى هذا الأمر عليّ بن إسماعيل بن ميثم التمار (١٧٩هـ)، حيث ألّف كتاب «الإمامة»، وكتاب «الاستحقاق»^(٧٢). ثمّ تلاه أشخاص آخرون كتبوا رسائل في المسائل الكلامية، ولا سيّما بشأن التوحيد والعدل^(٧٣). وعلى الرغم من بقاء القليل من هذه المؤلفات، بيد أنّنا نحتمل احتمالاً قوياً أنّ تكون هذه المؤلفات عبارة عن رسائل مختصرة جداً، كما كان الشأن بالنسبة إلى رسالة الإمام الرضا ﷺ وعبد العظيم الحسيني^(٧٤)، رغم أنّ هذه المرحلة قد اتّسعت رقعتها بعد ذلك في القرن الهجري الثالث، لتبلغ ذروتها في القرن الهجري الرابع.

٤. مرحلة البيان والتنظيم الموضوعي «القرنان الثالث والرابع الهجريان» —

في هذه المرحلة عمد المتكلّمون من الإمامية - بالنظر إلى ظهور التيارات الفكرية المنافسة، من أمثال: المعتزلة والأشاعرة وغيرهما، وكذلك غيبة الإمام

الحجة المنتظر^(ع) - إلى بيان المسائل الكلامية طبقاً لمدرسة أهل البيت^(عليهم السلام)، وقاموا كذلك بتدوينها وتنظيمها في موضوعات خاصة، وأجابوا عن الشبهات الواردة أيضاً. وفي هذا الإطار ألف أبو سهل إسماعيل النوبختي (٣١١هـ) كتاباً تحت عنوان «التبويه في الإمامة»، وألف ابن قبة كتاب «الإنصاف»، وألف ابن بابويه «الإمامة والتبصرة». كما كتب الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) كتاب «التوحيد»، وكتاب «كمال الدين وتمام النعمة» في موضوع الغيبة.

٥. مرحلة التبويب «القرنان الخامس والسادس الهجريان» -

لمس علماء الشيعة في القرنين الرابع والخامس الهجريين حاجةً وضرورة إلى التعلم، والتعريف بالفكر الشيعي وعرضه على الناس. وعلى الرغم من أن هذا الأمر وهذه الجهود تعود بجذورها إلى نشاط أصحاب الإمامين الباقر والصادق^(عليهم السلام) وتلاميذهما في مجال علم الكلام، والتي تمّ تثبيتها وترسيخها بجهود المتكلمين اللاحقين في أصول العقائد الشيعية، غير أن الكلام الشيعي لم يصل إلى مرحلة التبويب إلا في القرن الهجري الخامس. ففي هذا القرن - ولا سيما في عصر البويهيين (٣٢٠ - ٤٤٧هـ) - قام العلماء الشيعة بتأسيس أرقى المدارس الفكرية الدينية - والتي يمكن القول: إنها فريدة من نوعها، حيث لم يسبق لها مثيل في عالم الإسلام -، معتمدين في ذلك على القرآن الكريم والأحاديث المأثورة عن الأئمة الأطهار من أهل البيت^(عليهم السلام)، وعمدوا إلى التأسيس للأصول الفلسفية والاعتقادية، بحيث لم يضمنوا لها البقاء على طول التاريخ فحسب، بل ضمنوا لها الرقي والتطور المستمر، والقدرة على حلّ العضلات، والإجابة عن المشاكل الاجتماعية أيضاً^(٧٥).

٦. مرحلة التحول والتكامل «القرنان السابع والثامن الهجريان» -

بادر الخواجه نصير الدين الطوسي (٧٢٦هـ)، من خلال الترتيب والتنظيم الجامع بأسلوب جديد ومبتكر، إلى رفع علم الكلام إلى ذروة التحول والتكامل^(٧٦). ويمكن التثبت من هذا الكلام من خلال المقارنة بين كتاب «تجريد الاعتقاد» و«رسالة

الإمامة»^(٧٧) وبين الكتب الكلامية المتقدمة عليهما.

٧. مرحلة الشرح والتلخيص «من القرن الهجري التاسع إلى الرابع عشر» —

تعرّض علم الكلام في هذه المرحلة إلى حالة من الركود النسبي. فقد ذهب العلامة الطباطبائي إلى الاعتقاد بأن الشيعة في القرون السالفة - بالالتفات إلى خوضهم المناظرات المذهبية مع المخالفين، وشعورهم بالمسؤولية الدينية في ما يتعلق بحاجة تلك العصور - بذلوا كامل طاقتهم من أجل تطوير الفقه والحديث، وبلغوا بهذه العلوم - والعلوم ذات الصلة بها، من قبيل: الدراية والرجال والأصول - إلى ذروتها. فقد كانوا يثبتون أحدث النظريات الدقيقة في حينها، واستمرّ الوضع على هذه الشاكلة لقرون من الزمن، بيد أنه منذ القرن الهجري العاشر فما بعد، حيث بلغت هذه العلوم مرحلة الاستقلال، لم تعد هناك حاجة ماسّة إلى الدفاع عن العقائد المذهبية. ونتيجة لذلك طرأت على علم الكلام حالة من الركود منعت من التطور. وعليه فإن الذي بين أيدينا حالياً من المسائل الكلامية هو حصيلة الأفكار التي تعود إلى ما قبل ثلاثة أو أربعة قرون، والتي تمّ تداولها وتناقلها عبر العلماء والكتب حتّى وصلت إلينا. أما الفقه ومقدّماته الفنية، من قبيل: علم الأصول والحديث والرجال، فقد واصلت تطورها؛ بالنظر إلى الحاجة العامة إلى بقائها، فاستمرت في تقدّمها عاماً بعد عام، كي تتخذ وضعها المناسب^(٧٨).

من هنا كان أكثر الكتب الكلامية في هذه المرحلة عبارة عن شرح أو تلخيص مؤلفات العلماء المتقدمين، ولا سيّما الكتاب الخالد «تجريد الاعتقاد»، للخواجة نصير الدين الطوسي. ويمثّل كتاب «شوارق الإلهام»، للمحقّق عبد الرزّاق اللاهيجي (١٠٧٢هـ)، أفضل النماذج والأمثلة على ذلك^(٧٩).

٨. مرحلة الإصلاح والتطور «منتصف القرن الهجري الرابع عشر» —

بدأت هذه المرحلة بعد تلك الفترة الطويلة من الركود، الناشئ من الأسباب السياسية والاجتماعية والفكرية التي حدثت في القرنين التاسع عشر والعشرين

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

الميلاديين، مع بداية مرحلة الإصلاح في القرنين الثالث والرابع عشر الهجريين على يد السيد جمال الدين (١٣١٤هـ)، واستمرارها بعد ذلك على يد الشيخ محمد عبده^(٨٠)، والعلامة الطباطبائي، والشهيد مرتضى مطهري، والسيد الشهيد محمد باقر الصدر، وآخرين، لتستأنف مسيرتها التكاملية، التي لا تزال مستمرة بكل قوتها حتى هذه اللحظة.

ب. يمكن بيان المراحل التاريخية لعلم الكلام - ولا سيما الكلام الشيعي - من حيث الأساليب والاتجاهات على النحو التالي:

الكلام العقلي والنقلي —

١. **الكلام العقلي:** كان الكلام الشيعي منذ مراحل الأولى ذا صبغة عقلية ونقلية، بمعنى أنه كان يقيم وزناً للتحليل والتأمل العقلي، وفي الوقت نفسه يضع الاستناد إلى الوحي نصب عينيه أيضاً. فكان عصر حضور الأئمة^(عليه السلام) يتصف بهذه الخصوصية.

إن المسائل والأبحاث الموجودة في كلمات الأئمة المعصومين^(عليه السلام) بشأن وجود الله وصفاته الثبوتية والسلبية، وعوالم ما قبل وما بعد هذا العالم - الواردة في نهج البلاغة والكافي والتوحيد وغيرها من المصادر المتوفرة لدينا - لم ترد على شكل بيان سلسلة من المسائل التعبدية، بل على شكل سلسلة من الكلمات الاستدلالية الواضحة، وعبر ترتيب المقدمات البرهانية، من الصغرى والكبرى والنتيجة^(٨١).

وكما تقدم فإن هذا الاتجاه قد بلغ ذروته في عصر الإمام علي^(عليه السلام)، والإمامين الصادق^(عليه السلام) والرضا^(عليه السلام)^(٨٢).

٢. **الكلام النقلي:** المرحلة الثانية^(٨٣) من الحضور إلى شطر من الغيبة الصغرى (٣٢٩هـ)، أي إلى عصر الشيخ الصدوق (٣٨١)^(٨٤).

إن الكثير من الشيعة الذين كانوا يتحلّقون حول الأئمة^(عليه السلام)، ويستمعون إلى أحاديثهم، ويعملون على نقلها وروايتها، يتجنبون الخوض في المباحث والمناظرات الكلامية، ولم يكونوا ينظرون بإيجابية إلى المتكلمين من الشيعة^(٨٥).

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

وربما أمكن لنا أن نذكر لهذه المسألة بعض الأسباب والقراءات، ومنها:

- اتساع الرقعة الجغرافية، وارتفاع أعداد المجتمعات الشيعية.
- عدم وصولهم إلى شخص الإمام عليه السلام، ولا سيما أن الأئمة بعد الإمام الصادق عليه السلام.
- باستثناء الإمام الرضا عليه السلام - قد أمضوا فترات طويلة في السجون أو المنافي، كما حدث بالنسبة إلى الإمامين الهادي والعسكري عليهما السلام في سامراء.
- تأثر عوام الشيعة بالمنهج الحديثي لدى الأشاعرة، وخاصة أن المعتزلة سلكوا طريق التطرف في إنكارهم للكثير من عقائد المسلمين، بالإضافة إلى أن الدعم الشامل من قبل الخلفاء العباسيين الثلاثة (المأمون والمعتصم والواثق) للمعتزلة قد أظهرهم بوصفهم تياراً سياسياً^(٨٦).
- التعدد والتنوع الكبير في الآراء والمذاهب الكلامية، والذي كان من أسبابه ابتعاد الناس عن المدرسة الفكرية لأهل البيت عليهم السلام^(٨٧). الأمر الذي دفع عوام الشيعة إلى التقيّد بالأحاديث والنصوص، وأدى بهم إلى التوجّس والاضطراب من الأساليب والمناهج الكلامية والمتكلمين.
- اتّهام المتكلمين الشيعة من قبل خصومهم، ومن بينهم: المعتزلة، حيث اتّهم أمثال: هشام بن الحكم وهشام بن سالم، بالقول بالتجسيم والتشبيه، حيث ترك ذلك بتأثيره أيضاً^(٨٨). وبطبيعة الحال فإن هذه المسألة إنما تلاحظ غالباً في عصر الإمام الرضا عليه السلام إلى عصر الإمام الحسن العسكري عليه السلام. كما رُوي أن هشام بن إبراهيم الجبلي ويونس بن عبد الرحمن وجعفر بن عيسى قد دخلوا على الإمام الرضا عليه السلام، فقال جعفر بن عيسى: «يا سيدي، نشكو إلى الله وإليك ما نحن فيه من أصحابنا، فقال عليه السلام: وما أنتم فيه منهم؟ فقال جعفر: هم والله يا سيدي يُزندقونا ويكفروننا ويتبرأون منا. فقال عليه السلام: هكذا كان أصحاب عليّ بن الحسين، ومحمد بن عليّ، وأصحاب جعفر وموسى (صلوات الله عليهم)... ثم أضاف جعفر بن عيسى قائلاً: يا سيدي، نستعين بك على هذين الشيخين: يونس وهشام - وهما حاضران -، فهما أدبانا وعلمانا الكلام، فإن كنا يا سيدي على هدى ففزنا، وإن كنا على ضلال فهدان أضلّنا، فمرّنا نتركه، ونتوب إلى الله منه. يا سيدي، فادعنا إلى دين الله نتبعك.

فقال عليه السلام: ما أعلمكم إلا على هدى، جزاكم الله عن الصحبة القديمة والحديثه خيراً»^(٨٩).

واستطرد جعفر قائلاً: «جعلت فداك، إن صالحاً وأبا الأسد - خصي علي بن يقطين - حكيا عنك أنهما حكيا لك شيئاً من كلامنا فقلت لهما: ما لكما والكلام، يُشيككم إلى الزندقة! فقال عليه السلام: ما قلت لهما ذلك. أنا قلت ذلك؟! والله ما قلت لهما»^(٩٠).

وقال في حديث آخر: «كنّا عند أبي الحسن الرضا عليه السلام، وعنده يونس بن عبد الرحمن، إذ استأذن عليه قومٌ من أهل البصرة، فأومأ أبو الحسن عليه السلام إلى يونس: ادخل البيت... وإياك أن تتحرك حتى يؤذن لك! فدخل البصريون، وأكثروا من الوقعة والقول في يونس، وأبو الحسن عليه السلام مُطَرِّقٌ، حتى لما أكثروا وقاموا فودّعوا وخرجوا، فأذن ليونس بالخروج، فخرج باكياً، فقال: جعلني الله فداك، إني لأحامي عن هذه المقالة، وهذه حالي عند أصحابي! فقال له أبو الحسن عليه السلام: يا يونس، وما عليك ممّا يقولون إذا كان إمامك عنك راضياً. يا يونس، حدّث الناس بما يعرفون، واتركهم ممّا لا يعرفون»^(٩١).

وفي رواية أخرى قال الإمام الكاظم عليه السلام ليونس بن عبد الرحمن: «يا يونس، ارفق بهم، فإن كلامك يدقّ عليهم»^(٩٢).

وقد روى الفضل بن شاذان، نقلاً عن أبي جعفر البصري، قال: «دخلت مع يونس بن عبد الرحمن على الرضا عليه السلام، فشكا إليه ما يلقي من أصحابه من الوقعة! فقال الرضا عليه السلام: دارهم، فإنّ عقولهم لا تبلغ»^(٩٣).

وقال عبد العزيز بن المهدي، وهو من كبار الشخصيات في قم، وكان وكيلاً للإمام الرضا عليه السلام فيها^(٩٤): «كتبْتُ إلى أبي جعفر عليه السلام: ما تقول في يونس بن عبد الرحمن؟ فكتب إليّ بخطه: أحبه وترحم عليه، وإن كان يخالفك أهل بلدك»^(٩٥).

يتضح من التعبير الأخير للإمام الحجة عليه السلام أن أهل قم كانوا يعارضون الكلام، ويُخالفون المتكلمين إلى حدٍّ كبير.

وقد ذهب بعض المحققين إلى الاعتقاد بأن القميين كان يخلقون الأحاديث في

ذمّ العلماء والمتكلمين، وينسبونها إلى الأئمة الأطهار عليهم السلام ^(٩٦).

٣. الكلام العقلي: في القرن الهجري الخامس إلى القرن الهجري السادس، ورجاله هم: الشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي، وآخرون ^(٩٧).

٤. الكلام الفلسفي: في القرن السابع، ومن رجاله: الخواجه نصير الدين الطوسي ^(٩٨).

٥. الكلام في عصر سيطرة الأخباريين: في عصر العلامة المجلسي (١١١١هـ)، ومحمد بن محسن الفيض الكاشاني (١٠٩٢هـ).

٦. الكلام ذو الاتجاه الملق من العقل والنقل والفلسفة المعاصرة: منذ القرن الهجري الرابع عشر إلى اللحظة الراهنة.

وقد بدأ هذا الاتجاه بصدر المتألهين الشيرازي (١٠٥٠هـ). وبالإضافة إلى الأمور الثلاثة المتقدمة، عمد إلى توظيف المفاهيم العرفانية أيضاً، وكان يعمل على مناغمة الدين مع العقل والإشراق ^(٩٩).

وقد كان ظهور هذا الاتجاه بشكل أوضح في المرحلة المعاصرة، من خلال العلامة الطباطبائي (١٣٦٢هـ.ش)، والشهيد مرتضى المطهري (١٣٥٨هـ.ش)، وتلامذة مدرسة العلامة، من أمثال: الشيخ الأستاذ جعفر السبحاني ^(١٠٠)، والشيخ الأستاذ جواد الأملي ^(١٠١).

كما لا بُدَّ بطبيعة الحال من الالتفات إلى الاتجاه التفكيكي أيضاً، حيث ظهر في هذه المرحلة التاريخية أيضاً، ولا يزال خاضعاً للنقد والدراسة، أو تأييده من قبل بعض المفكرين، وإن كان الاتجاه الغالب هو الذي ذكرناه.

إن هاتين القائمتين عن المراحل التاريخية، والتي كانت كلّ واحدة منهما ناظرة إلى جهة خاصة من مباحث ومسائل علم الكلام، تعبّران عن العلاقة الدقيقة والوثيقة بين علمي الكلام والتاريخ. وبطبيعة الحال فإنّ النظرة إلى المباحث الكلامية، دون النظرة التاريخية إلى هذه المباحث، ودون الالتفات إلى مسار تطوُّرها، مضافاً إلى أنه قد يعرّض تعاليمنا وعقائدنا الكلامية إلى الإشكال، قد يحرمانا من معرفة التعاليم الكلامية بشكل صحيح أيضاً.

١٢. الاتجاهات الكلامية عند الإمامية —

إن الاتجاهات السائدة بين المتكلمين الشيعة في هذه المرحلة التاريخية (وبطبيعة الحال في جميع المراحل المختلفة) عبارة عن:

١. النزعة النصية.
٢. النزعة العقلية التأويلية.
٣. النزعة العقلية الفلسفية.

١. النزعة النصية —

إن النزعة النصية عبارة عن منظومة فكرية جمدت على النصوص الدينية، معتبرة الفكر البشري عاجزاً عن البيان العقلي للكثير من التعاليم الدينية. وقد رأى هذا الأسلوب أن المرجع والمصدر الوحيد للوصول إلى التعاليم الدينية هو نصوص وظواهر الكتاب والسنة فقط^(١٠٢). وعلى الرغم من أن أتباع هذا الاتجاه ليسوا على وتيرة وسق واحد، ولكنهم يشتركون جميعاً في تجاهل العقل^(١٠٣). يرى هذا الاتجاه أن هداية العقل إنما تأتي أكلها عندما تأخذ بأيدينا إلى قادة الدين، وتضع نفسها في خدمة الشريعة، وتابعة لظواهر الآيات والروايات. وعلى الرغم من أن أصحاب النزعة النصية يعملون أحياناً على توظيف الأدلة العقلية في مقام الدفاع عن التعاليم الدينية^(١٠٤)، إلا أنهم يذهبون إلى الاعتقاد بأن العقل إذا رام فهم ما هو أعمق وأبعد مما تدلّ عليه ظواهر ألفاظ الكتاب والسنة فإنه لن يصل إلى مبتغاه^(١٠٥).

وقد أطلق على هذا الاتجاه وأتباعه في المصادر القديمة عناوين من قبيل: «أهل النقل»^(١٠٦)، و«أصحاب النقل»^(١٠٧)، و«أصحاب الحديث»^(١٠٨)، و«أصحاب الآثار»^(١٠٩)، وما إلى ذلك.

٢. النزعة العقلية —

إن النزعة العقلية عنوان عام يُطلق على كلّ نظام فكري - فلسفي يمنح العقل دوراً أساسياً ومحورياً. ويتمّ طرحه في مقابل أنظمة من قبيل: النزعة الشهودية^(١١٠)،

والنزعة التجريبية^(١١١)، والنزعة الإيمانية^(١١٢)، والنزعة النصية.

والنزعة العقلية هنا في مقابل النزعة النصية، والمراد منها المنظومة أو المدرسة الفكرية التي تؤكد - في مقابل المعارف الوحيانية - على دور العقل في الحصول على المعرفة أيضاً، ويرى له مكانة مرموقة وسامية في هذا المجال، ويراه أداة لكسب العلم والمعرفة^(١١٣).

لقد آمن أتباع هذه المدرسة بحجية واعتبار العقل، وقالوا بأن القواعد والأسس العقلية تمثل العمود الفقري للمعارف البشرية، وذهبوا إلى الاعتقاد بأن الإنسان لا يمكنه الحصول على أي معرفة إلا من خلال الإقرار بالعقل والأسس العقلية، وإن المعارف الأخرى - الأعم من الحسية والتجريبية والوحيانية - تقوم على المبادئ والأسس العقلية أيضاً^(١١٤).

هذا، وإن مرتبة العقل عند أتباع هذا الاتجاه ليست على وتيرة واحدة، فهناك مَنْ عمل على تقديس العقل بشكل متطرف، وبالعقل في رفع مكانته حدّ إنكار الوحي. ويمكن لنا أن نعتبر من بين هؤلاء: البراهمة^(١١٥)، وأتباع المذهب الربوبي^(١١٦)، وأبا العلاء المعري^(١١٧)، وكذلك محمد بن زكريا الرازي^(١١٨). وفي العادة يتم تصنيف المعتزلة في عداد المتطرفين في شأن العقل^(١١٩)، والمقطوع به أنهم لا يتصفون بالاعتدال العقلي الذي يتصف به الإمامية.

وفي المقابل فإن مذهب الشيعة الإمامية، طبقاً للتعاليم القرآنية، والانتماء إلى مدرسة أهل البيت (عليه السلام) - رغم المنعطفات التي واجهت العقل والعقلانية -، لم ينزلوا في أودية الإفراط والتفريط، كما حصل لأهل السنة وعمدوا - من خلال تعديل العقلانية المتطرفة لدى المعتزلة، والاتجاه المتطرف في المقابل لدى أهل الحديث والأشاعرة - إلى توظيف كلا عنصري العقل والوحي ضمن منظومة متقدمة، نزهتهم عن الإفراط المعتزلي في تقديس العقل، والتفريط الأشعري في الجمود على الظواهر الشرعية^(١٢٠).

٣. النزعة العقلية الفلسفية —

لقد تعرّض هذا الاتجاه، من خلال توظيف العقل المصطبغ بالصبغة الفلسفية

بطبيعة الحال، بمعنى الاستفادة من القواعد والأصول الفلسفية^(١٢١)، ومن خلال الاستعانة بسلسلة من القضايا البديهية أو النظرية الناتجة عن تلك البديهيات (والأفكار التي لا يمكن للشعور والإدراك الإنساني أن يُشكَّك فيها)، والمنطق الفطري، للبحث في أصول عالم الوجود، وبذلك يتمّ التوصل إلى مبدأ خلق الكون، وكيفية ظهور العالم وبدايته ومنتهاه^(١٢٢).

ومن الطبيعي أن التمسك بالكتاب والسنة يبقى محفوظاً في هذا الاتجاه. وأما في الدخول إلى المباحث والأدلة الفلسفية والخروج منها فإنّ هذا الاتجاه ذو طابع فلسفي، حيث يتمّ الاستناد فيه إلى القواعد والأصول الفلسفية، وحتى الفلسفة اليونانية والإغريقية أيضاً، رغم الاستفادة من الآيات والروايات بوصفها من المؤيّدات في هذا الاتجاه^(١٢٣).

لم يكن هذا المنهج معمولاً به في عصر حضور الأئمة عليهم السلام، حتّى قام النوبختيون بتوظيفه في بداية عصر الغيبة الكبرى. ويعتبر كتاب (الياقوت) نموذجاً بارزاً لهذا الاتجاه الكلامي. وقد تمّ تطويره فيما بعد - عبر مراحل - على يد الخواجة نصير الدين الطوسي.

١٤. خصائص الفكر الكلامي لدى الشيعة —

يتمتّع الفكر الكلامي الشيعي - بفضل الانتماء إلى مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وحُسن الاستفادة من آيات القرآن الكريم، والقواعد التي تحكمها - بخصائص ومزايا لا نجدها في سائر الاتجاهات الفكرية الأخرى. وفي ما يلي نشير إلى بعض هذه المزايا:

١. الاعتراف بمكانة العقل والعقلانية —

هناك الكثير من الروايات المأثورة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام التي تثبت هذه المزية للعقل. ونكتفي منها هنا بذكر بعض الروايات المروية عن الإمام الصادق عليه السلام :
- «بالعقل عرف العباد خالقهم».

- «بالعقل يُستخرج غور الحكمة».

- «يا هشام، إن الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول»^(١٢٤).

وقد حظيت هذه المزية باهتمام المتكلمين من الشيعة على المستوى العملي. كما أن أصحاب النزعة النصية، رغم تقديمهم لـ «النقل»، لا ينكرون نصيب العقل في الفهم. إن تقديم روايات العقل والتفكير في ترتيب الكتب الكلامية وبيانها وتوضيحها على هامش الأحاديث والروايات يثبت هذه الخصوصية والمزية في الكلام الشيعي. وهناك الكثير من الموارد التي تشهد لهذا الأمر في كتاب «الكافي»، وكتاب «التوحيد»، والمقدمة التفصيلية لكتاب «كمال الدين وتمام النعمة».

اختلاف العقلانية الشيعية عن العقلانية لدى المعتزلة —

يعتبر المعتزلة من بين المذاهب والمدارس الإسلامية الأكثر تطرفاً في تقديس العقل؛ وذلك لأن «أصحاب الحديث» ينكرون الاستدلال العقلي في العقائد الدينية من الأساس. وأما «الأشاعرة» فعلى الرغم من ذهابهم إلى مشروعية الاستدلال العقلي، إلا أنهم جرّدوه من أصالته، واعتبروه تابعاً للظواهر النقلية.

وفي الوقت نفسه فإن العقلانية الشيعية تختلف عن العقلانية الاعتزالية في أمرين في الحد الأدنى، وهما:

أ. إن العقل المنشود للشيعة هو العقل البرهاني، بينما العقل المنشود للمعتزلة هو عقل جدلي^(١٢٥).

ب. إن الشيعة، بالإضافة إلى الاستدلال والاستناد إلى العقل البشري، يستفيدون أيضاً من عقل الأئمة المعصومين أيضاً^(١٢٦).

قال المحقق عبد الرزاق اللاهيجي في بيان هذين الموردين من الاختلاف:

- «إن قواعد الاعتزال، بالإضافة إلى قيامها على الأصول العقلية، إلا أنها أقرب

إلى الثواب، وإن كانت أدلتهم جدلية، وأقيستهم غير برهانية...»^(١٢٧).

- إن المقدمات التي يأخذها الشيعة الإمامية من المعصوم بمنزلة الأوليات في

القياس البرهاني، وكما أن القياس البرهاني يفيد اليقين فإن الدليل الذي يؤخذ من

المقدمات المروية عن المعصوم يفيد اليقين أيضاً...^(١٢٨).

إن لهذه الخصيصة نتائج قيّمة بالنسبة إلى الكلام الشيعي، ومن تلك النتائج:

١. لقد كانت الأغلبية الساحقة من الفلاسفة المسلمين من الشيعة الإمامية.

وكما لعب الشيعة دوراً مؤثراً في أصل ظهور التفكير الفلسفي^(١٢٩) فقد كان لهم دور هام وركن رئيس في تطوير هذا التفكير والترويج للعلوم العقلية، وكانوا على الدوام يمارسون نشاطهم في هذا المجال باستمرار. من هنا، وعلى الرغم من طيّ صفحة الفلسفة في ساحة الأكثرية من أهل التسنن برحيل ابن رشد، إلا أن صفحة الفلسفة لم تُطوَّ أبداً بين الشيعة، حيث كان هناك على الدوام شخصيات تتوارث الفلسفة خلفاً عن سلف، من أمثال: الخواجه نصير الدين الطوسي، والميرداماد، وصدر المتألهين، فتعاقب كل واحد منهم على تحصيل وتطوير الفلسفة^(١٣٠).

٢. حافظ التشيع على صيانة نفسه من الزلل والانحراف في بيان المعارف الدينية، وحلّ المعضلات الكلامية، وسلكوا في الغالب طريق الاعتدال^(١٣١).

٢. التحقيق والحرية الفكرية^(١٣٢)

لقد تمكّن أئمة الشيعة - بالإضافة إلى غرس بذور جميع العلوم والمعارف الحقيقية - من إيقاد جذوة البحث والنقد الحرّ في نفوس أتباعهم أيضاً^(١٣٣). ومن هنا كانت الأبحاث الشيعية في حقائق المعارف مقرونة بالتحليل والنقد العقلي الحرّ^(١٣٤).

وهذا على الرغم من تدخل الكثير من الأسباب والعلل التي أدت إلى عزل أهل البيت (عليه السلام)، للأسف الشديد، والتي هي في الغالب أسباب سياسية، وتمّ الترويج للصحابة بدلاً منهم. وبطبيعة الحال فإن هؤلاء الصحابة قاموا بدورهم في نشر التعاليم الإسلامية التي أخذوها مشافهةً عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله)، إلا أن المؤكّد أنهم لم يكونوا يتمنّون بروح التحقيق العلمي، ولم يكونوا يتّصفون بالاتجاه النقدي^(١٣٥)؛ أو أن هناك أيّ خفيّة كانت تمنع من حصول ذلك. وكان تأليف الكتب محظوراً عليهم، تحت شعار: «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ»^(١٣٦).

من هنا فقد تضافرت أسباب عديدة، ومن بينها - كما تقدّم -:

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

١. غياب روح التحقيق بين عامّة الصحابة.
 ٢. المنع من البحث والانتقاد في المسائل الدينية.
 ٣. مبادرة جهاز الخلافة إلى حظر الكتابة والتأليف.
 ٤. ظهور عدد لا بأس به من الإسرائيليين المتظاهرين بالإسلام.
 ٥. الاهتمام الكبير من قبل المسلمين بالحديث والمحدثين.
- كل هذه الأسباب تشابكت فيما بينها لتسقط الحديث عن مكانته ومنزلته الحقيقية^(١٣٧).

لهذه الجهة، وجهات أخرى^(١٣٨)، خيمت حالة من الركود والجمود في سائر العلوم الإسلامية، الأعمّ من التفسير والفقه^(١٣٩) والكلام، وبذلك انعدمت حرية النقد بجميع صورها، وهكذا فقدت هذه العلوم عنصر نموّها وتطوّرها^(١٤٠).

أما الشيعة، فعلى الرغم من أن الظروف القاهرة والضغط الخارجي التي فرضت عليهم قد حالت دون منحهم فرصة استيفاء البحث حقّه في جميع الفنون والعلوم، واضطرتهم إلى الاستفادة منها بشكل متوسّط أو منقوص^(١٤١)، فلم يتمكن العلماء والمفكّرون الشيعة من الحصول على الفرصة أو تحقيق النجاح في جميع العلوم والفنون كما تستحقّ، إلّا أنهم مع ذلك تمكّنوا من خلال الجهود والمساعي الكبيرة من المحافظة على روح البحث والتحقيق العلمي الحرّ في العلوم التي تقع مورداً لحاجة المجتمع^(١٤٢).

ولذلك فإن المنهج الكلامي للشيعة طبقاً لتعاليم أهل البيت عليه السلام يتلخّص في الدفاع عن أسس التعاليم الإسلامية، من خلال توظيف المنطق الصحيح، وحجّة العقل والنقل^(١٤٣).

كما يقع هذا الأسلوب مورداً لتأييد واهتمام القرآن الكريم أيضاً؛ حيث يمكن العثور على الكثير من الآيات القرآنية التي تستعرض التعاليم الاعتقادية والعملية في الإسلام بأسلوب استدلالي قائم على الاحتجاج العقلي. إن هذه الآيات تصل إلى غاياتها ومقاصدها من خلال الأدلّة والحجج الكافية، معتمدة في ذلك على غريزة الإنسان وفطرته الواقعية القائمة على الفهم الاستدلالي.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

ليس هناك آية في القرآن الكريم تطلب من المخاطب أن يؤمن بمضمونها تعبداً ومن دون نقاش، ليقوم بعد ذلك بالاستدلال عليها؛ ترفاً أو لأهداف أخرى، بل يقول القرآن للإنسان: اعتمد في فهمك لآيات الله على عقلك السليم بشكل حر؛ فإن صدقتها الأدلة والشواهد والبراهين العقلية (وهو الذي سيحصل قطعاً) وجب عليك الإيمان بها (وهذا هو منهج التفكير الفلسفي والاستدلالي الحر)^(١٤٤).

يشهد لذلك بوضوح وجود المسائل والأبحاث الفلسفية العميقة في مختلف التعاليم الإسلامية حول أصول الدين، من المبدأ إلى المعاد، الواردة من طرق الشيعة عن النبي الأكرم ﷺ وأهل بيته الطاهرين ﷺ ذات الأسلوب والمنهج الفلسفي^(١٤٥). يُضاف إلى ذلك أن الإمام الأول للشيعة (علي بن أبي طالب) هو الوحيد الذي أسس لهذا المنهج في الإسلام، في حين لا نرى واحداً من بين آلاف الصحابة - الذين ضبطت أسماؤهم - قد نقل عنه حديثاً واحداً ينطوي على هذا المنهج^(١٤٦).

ثمرة وفائدة هذه الخاصية —

- يمكن لنا في الحد الأدنى ذكر ثلاث نتائج وثمار لهذه الخاصية^(١٤٧)، وهي:
١. انتشار الفكر الفلسفي بين الشيعة.
٢. اتساع رقعة المسائل الفلسفية، وتبعاً لذلك حل الرموز، والتوصل إلى الإجابات الشافية للمشاكل العريقة في مجال الفلسفة.
٣. التوصل إلى إيجاد الترابط الأفضل بين مسائل الفلسفة.

٣. النزعة التقليدية —

إن الكلام الشيعي يتمتع بالعقلانية والتعقل، وإلى جانب ذلك ينبثق من صلب الحديث، وهو - خلافاً للكلام عند أهل السنة، الذي يُعرف بوصفه تياراً مناوئاً للحديث - لا يخالف السنة والحديث، بل يتمخض من صميم الروايات والسنة الشريفة. والسر في ذلك يكمن في أن أحاديث الشيعة - خلافاً لأحاديث أهل السنة - تشتمل على سلسلة من الأحاديث التي تعالج وتحلل المسائل الاجتماعية العميقة

والمعلقة بما وراء الطبيعة معالجة منطقية وفلسفية. في حين أن الأحاديث المروية من طرق أهل السنة تقتصر إلى المعالجة والتحليل الفلسفي. فعلى سبيل المثال: في معرض الحديث عن القضاء والقدر، وأسماء الله وصفاته، والعالم بعد الموت والمسائل المتعلقة به، والإمامة والخلافة وما إلى ذلك، لا يكون لأهل السنة أي بحث تحليلي بشأنها. أما الشيعة فلا يكتفون بسرد هذه الأمور، وإنما يعمدون إلى الاستدلال عليها. ويمكن الوقوف على هذه الحقيقة من خلال إجراء مقارنة عابرة بين الروايات الواردة في أبواب «الصالح السنّة» والأبواب المذكورة في كتاب «الكافي» و«التوحيد».

من هنا فقد تمت تجزئة وتحليل «التكلم» - بمعنى التفكير العقلاني - تحليلًا ذهنيًا في أحاديث الشيعة^(١٤٨). ولذلك لم ينقسم الشيعة - كما انقسم أهل السنة - إلى جماعتين: «أصحاب الحديث»؛ و«أصحاب الكلام»^(١٤٩).

٤. النزعة الاعتدالية —

إن الأمثلة التالية تعكس هذه الخصوصية:

- في مجال الصفات الإلهية عمدوا إلى بيان نظرية «التنزيه»، في مقابل نظرية التعطيل والتشبيه^(١٥٠).

- قاموا بالترويج لنظرية «المحدث غير المخلوق» بالنسبة إلى القرآن والكلام الإلهي، في مقابل نظرية خلق القرآن والحدوث والقدم^(١٥١).

- ذكروا نظرية «الأمر بين الأمرين» في مجال الإنسان والمصير، خلافاً لنظريتي الجبر والتفويض^(١٥٢).

- ذهبوا في بحث الإيمان - خلافاً للمرجئة - إلى القول بدور العمل الصالح في تعميق الإيمان وصلاح الإنسان^(١٥٣). كما ذهبوا - خلافاً للخوارج - إلى عدم تكفير مرتكب الكبيرة، والقول بأنه مسلم غير مؤمن^(١٥٤).

أجل، إنك لا ترى في التفكير الكلامي الشيعي لدى الإمامية أثراً من تشبيه الخالق بأحد من خلقه، ولا شيئاً من تعطيل العقل في فهم الشريعة، ولا شائبة للجبر وتقييد حرية الإنسان، ولا مسحة للتفويض وإخراج الله عن مساحة أفعال الإنسان^(١٥٥).

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

الهوامش

- (١) انظر: محمد صفر جبرئيلي، كلام إسلامي، عوامل وزمينة هاي بيدائي (مصدر فارسي)، مجلة قبسات، العدد ٣٨.
- (٢) انظر: إسلام در إيران (مصدر فارسي): ٢١٣؛ آدم ميتز، تاريخ تمدن إسلامي در قرن چهارم، ترجمه إلى الفارسية: علي رضا ذكاوتي قراگزلو ١: ٧٩ - ٨٠؛ جولد زيهري، مذاهب التفسير الإسلامي: ١٧١.
- (٣) انظر: فان أس، في: شيعة در حديث ديگران (مصدر فارسي)، تحت إشراف: د. مهدي محقق.
- (٤) انظر: إسلام در إيران (مصدر فارسي): ٢١٨.
- (٥) انظر: آدم ميتز، تاريخ تمدن إسلامي در قرن چهارم ١: ٧٨؛ مايكل كوك، أمر به معروف ونهي از منكر در أندیشه إسلامي، ترجمه إلى الفارسية: أحمد نمائي.
- (٦) انظر: المصدر السابق نفسه. ولزيد من الاطلاع بشأن هذا الرأي انظر مقالتنا: كلام شيعي، دوره هاي تاريخي، رويكردهاي فكري، والمنشورة في مجلة قبسات، العدد ٣٨.
- (٧) انظر: محسن الأمين، أعيان الشيعة ١٠: ٣٠٨.
- (٨) انظر: طبقات المتكلمين ١: ٧٢؛ عامر النجار، علم الكلام، عرض ونقد: ٢٧، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٣هـ.
- (٩) انظر: محمد رضا حكيمي، مكتب تفكيك (مصدر فارسي): ١١٥.
- (١٠) انظر: حسن طارمي راد، تاريخ تطور عقايد وآراء كلامي (مصدر فارسي): ٢٧.
- (١١) انظر: محمد حسين الطباطبائي، شيعة در إسلام (مصدر فارسي): ٧٨.
- (١٢) انظر: طبقات المتكلمين ١: ٧٢ - ٧٧؛ محمد حسين الطباطبائي، شيعة در إسلام: ٨٤.
- (١٣) انظر تفصيل ذلك في مقالة: كلام إسلامي، عوامل وزمينة هاي بيدائي، مجلة قبسات، العدد ٣٨.
- (١٤) انظر: المصدر السابق ١: ٨٣ - ٩٠؛ محمد رضا حكيمي، مكتب تفكيك: ١١٥. إن ذكر هذه العناصر والخلفيات لا يعني أن علم الكلام الإسلامي علم متأثر بالأديان والمذاهب الأخرى، بل المراد أن هذه العوامل كان لها تأثير ودور في ظهور بعض المسائل في الكلام والعقيدة الإسلامية.
- (١٥) انظر: محمد حسين الطباطبائي، شيعة در إسلام: ٨٤.
- (١٦) انظر: حسين نصر، تاريخ فلسفه إسلامي (مصدر فارسي) ١: ١٣٧.
- (١٧) انظر: محمد حسين الطباطبائي، قرآن در إسلام: ١١١.
- (١٨) انظر: حسين نصر، تاريخ فلسفه إسلامي (مصدر فارسي) ١: ١٣٧.
- (١٩) انظر: قرآن در قرآن (التفسير الموضوعي للقرآن الكريم) ١: ٣٠٣ - ٣٠٤، ٣٤٤.
- (٢٠) انظر: المصدر السابق: ١٣٦.
- (٢١) انظر: المصدر السابق: ٢٩٢ - ٢٩٣.
- (٢٢) انظر: المصدر السابق: ١٣٨.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٣٧ هـ

- (٢٣) لقد استند الشيخ جعفر السبحاني في كتابه «الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل» إلى أكثر من ألف وخمسمائة آية شريفة. وقد استند المفسر القدير الشيخ جوادى الآملى . في كتاب التوحيد في القرآن فقط (من المجلد الثاني من سلسلة التفسير الموضوعي للقرآن الكريم) . إلى ما يقرب من ألف آية من آيات القرآن الكريم. وقام الشيخ مصباح اليزدي في سلسلته «معارف قرآن» بتدوين الأصول الاعتقادية في خمسة مجلدات على أساس آيات القرآن الكريم.
- (٢٤) انظر: محمد حسين الطباطبائي، قرآن در إسلام: ١١٠. على سبيل المثال: ذكر الشيخ جوادى الآملى في إثبات المعاد تسعة براهين، كلها مأخوذة ومستندة إلى القرآن الكريم. انظر: معاد در قرآن (التفسير الموضوعي للقرآن الكريم) ٤: ١٣٧ - ١٦٨.
- (٢٥) يحكي القرآن الكريم في جميع مواضعه عن هذه الأصول والعقائد.
- (٢٦) وقد ذهب الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري إلى اعتبار القرآن الكريم منظومة لتصفية الأفكار الإسلامية وتنقيتها. انظر: الأعمال الكاملة ٢١: ٩٦ - ٩٨.
- (٢٧) انظر: حسن طارمي راد، تاريخ تطور عقايد وآراء كلامي (مصدر فارسي): ٢٨؛ حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام: ٥٦.
- (٢٨) انظر: الطباطبائي، شيعه «مناظرات ومراسلات بين العلامة الطباطبائي وهنري كوربان» (مصدر فارسي): ١٩٢.
- (٢٩) انظر: توحيد در قرآن «تفسير موضوعي قرآن كريم» (مصدر فارسي) ٢: ٥٨ - ٦٨.
- (٣٠) انظر: الطباطبائي، شيعه «مناظرات ومراسلات بين العلامة الطباطبائي وهنري كوربان»: ١٩٢.
- (٣١) وقد قام العلامة الطباطبائي على أساس هذا التقسيم والتبويب بتأليف الرسائل التوحيدية، رسالة الأسماء الإلهية، والأفعال الإلهية، والوسائط، وكذلك رسالة الإنسان قبل الدنيا، والإنسان في الدنيا، والإنسان بعد الدنيا. ولا يفوتنا التذكير بأن الترجمات العربية لهذه الرسائل متوفرة.
- (٣٢) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ١٣.
- (٣٣) انظر: الأعمال الكاملة (الكلام) ٣: ٥٧ - ٥٨.
- (٣٤) والأقسام الخمسة الأخرى عبارة عن:
٦. معرفة القرآن.
 ٧. الأخلاق أو بناء الإنسان قرآنياً.
 ٨. البرامج العبادية.
 ٩. أحكام القرآن الفردية.
 ١٠. أحكام القرآن الاجتماعية والمدنية والاقتصادية والقضائية والجزائية والسياسية والدولية.
- (٣٥) انظر: معارف قرآن: ١ - ٢.
- (٣٦) انظر: مرتضى العسكري، عقائد الإسلام في القرآن الكريم؛ المهندس مهدي بازركان، سير تحول موضوعي قرآن (مصدر فارسي).
- (٣٧) انظر: الطباطبائي، شيعه در إسلام (مصدر فارسي): ٨٤.
- (٣٨) انظر: جوادى الآملى، تفسير تسنيم (مصدر فارسي) ١: ١٣٣.

- (٣٩) انظر: حسن طارمي راد، تاريخ تطور عقايد وآراء كلامي (مصدر فارسي): ٣٢.
- (٤٠) انظر: توحيد در قرآن (مصدر فارسي): ٢٨٨.
- (٤١) انظر: جوادى الآملى، تفسير تسنيم (مصدر فارسي) ١: ١٣٣.
- (٤٢) انظر: حسين نصر، تاريخ فلسفه إسلامي (مصدر فارسي) ١: ٢١٩؛ الطباطبائي، شيعه «مناظرات ومراسلات بين العلامة الطباطبائي وهنري كوربان»: ٢٣٠.
- (٤٣) انظر: المصدر السابق: ١٠٢.
- (٤٤) المرتضى، الأمالي ١: ١٤٨. وانظر أيضاً: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ٢٧٧.
- (٤٥) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ١: ١٧.
- (٤٦) الكليني، أصول الكافي ١: ١٣٦.
- (٤٧) هؤلاء بأجمعهم يدعون بأن منهج التفكير الكلامي الشيعي عقلاني وفلسفي، ولكنهم يختلفون في بيان أسباب ومناشئ هذه الظاهرة. فقد ذهب برتراند راسل إلى القول بأن هذه الظاهرة تعود إلى خصوصية العرق الفارسي. وذهب أحمد أمين المصري إلى اعتبار ذلك راجعاً إلى النزعة الباطنية، وميل الشيعة إليها. انظر: الأعمال الكاملة، ج ٦: الطباطبائي، أصول فلسفه وروش رئاليسم «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي»: ٨٨٤.
- (٤٨) انظر: الطبرسي، الاحتجاج؛ الصدوق، التوحيد؛ جوادى الآملى، إمام رضا وفلسفه إلهي (مصدر فارسي).
- (٤٩) انظر: الطباطبائي، شيعه «المناظرات والرسائل المتبادلة بين العلامة الطباطبائي وهنري كوربان» (مصدر فارسي): ١٠٣ - ١٠٤.
- (٥٠) انظر: تفسير موضوعي قرآن كريم «قرآن در قرآن» (مصدر فارسي) ١: ٣٩١؛ عبد الله جوادى الآملى، تفسير تسنيم ١: ١٥٦ - ١٥٧.
- (٥١) انظر: طبقات المتكلمين: ٢، مقدمة الشيخ جعفر السبحاني بعنوان: الخبر الواحد في الشؤون الدينية بين الرفض والقبول؛ عبد الله جوادى الآملى، تفسير تسنيم (مصدر فارسي) ١: ١٥٦ - ١٥٩.
- (٥٢) عبد الرزاق اللاهيجي، گوهر مراد: ٤٩ - ٥٠.
- (٥٣) انظر: المفيد، الأعمال الكاملة «أوائل المقالات» ٤: ١٢٢: «لا يجوز العلم ولا العمل بشيء من أخبار الآحاد، ولا يجوز لأحد أن يقطع بخبر الواحد في الدين، إلا أن يقترن به ما يدل على صدق راويه على البيان. وهذا مذهب جمهور الشيعة».
- (٥٤) قال العلامة الطباطبائي: هناك في القرآن الكريم ما يربو على الثلاثمائة آية تحت الناس على التفكير والتذكر والتعقل، أو تعلم النبي الأكرم ﷺ كيفية الاستدلال لإثبات الحق أو إبطال الباطل. انظر: الميزان في تفسير القرآن ٥: ٢٥٥.
- (٥٥) انظر: الطباطبائي، شيعه در إسلام (مصدر فارسي): ٧٨ - ٧٩.
- (٥٦) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ٢٥٥.
- (٥٧) انظر: محمد باقر المللكي الميانجي، توحيد الإمامية: ٢٩ - ٣٤، موقع العقل في معرفة الله، موقع العقل في معرفة الأنبياء والرسول، وزارة الثقافة والإرشاد، طهران.

- (٥٨) الكليني، الأصول من الكافي ١: ٢٩.
- (٥٩) انظر: مرتضى مطهري، الأعمال الكاملة، ج ٢٣ «إنسان كامل» (مصدر فارسي): ١٨٥.
- (٦٠) انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٣٠٣: «إن دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقاييس الفاسدة، ولا يصاب إلا بالتسليم، فمن سلم لنا سلم، ومن اهتدى بنا هدي».
- (٦١) انظر: أساس الاقتباس: ٤٤٢؛ عبد الرزاق اللاهيجي، گوهر مراد: ٣٦؛ جوادى الآملی، دين شناسي (مصدر فارسي): ١٧١ - ١٧٢.
- (٦٢) الكليني، الأصول من الكافي ١: ٢٩.
- (٦٣) انظر: جوادى الآملی، دين شناسي (مصدر فارسي): ١٧٢.
- (٦٤) انظر: جعفر السبحاني، مدخل مسائل جديد در علم كلام (مصدر فارسي) ١: ٦؛ عبد الكريم سروش، قبض ووسط تتوريك شريعت (مصدر فارسي): ٩٩ - ١٠٠.
- (٦٥) انظر: د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة ١، المقدمات النظرية، الفصل الثاني، بناء العلم، دار التنوير والمركز الثقافي الديني للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٨م.
- (٦٦) انظر جانباً من مناظرات النبي الأكرم ﷺ مع المخالفين والمنكرين لنبوته في: درة التاج: ١٩٦ - ٢١٢.
- (٦٧) انظر: علي رباني گلپايگاني، در آمدي بر علم كلام (مصدر فارسي): ١١٢.
- (٦٨) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ٢٧٦. «...فارتفع منار الكلام، ولكن لم يدون بعد تدويناً...».
- (٦٩) انظر: المصدر السابق: ٢٧٧.
- (٧٠) انظر: المصدر السابق ٥: ٢٧٧ - ٢٧٨؛ عبد الرزاق اللاهيجي، گوهر مراد: ٤٦.
- (٧١) انظر: المصدر السابق: ٢٧٨ - ٢٧٩؛ عبد الحسين زرین کوب، در قلمرو وجدان (مصدر فارسي): ٢٧١؛ أحمد باكتجي ومسعود جلالی، دائرة المعارف بزرگ إسلامي (مصدر فارسي) ٨: ٤٢٧، ١٠: ١٦٤، مركز دائرة المعارف بزرگ إسلامي، طهران، ١٣٧٧هـ.ش. وللوقوف على بعض المصاديق والشخصيات انظر: رجال الكشي: ٥٣٩، رجال النجاشي: ٢٥٠ - ٢٥١.
- (٧٢) انظر: ابن النديم، الفهرست: ٢١٧، الفن الثاني من المقالة الخامسة: «أول من تكلم في مذهب الإمامة علي بن إسماعيل بن ميثم التمار - وميثم من أجلة أصحاب علي (رضي الله عنه) .. ولعلي من الكتب كتاب الإمامة والاستحقاق».
- (٧٣) انظر إلى نماذج من هؤلاء المؤلفين في: طبقات المتكلمين ١: ١٨٠ - ١٨٢؛ جعفر السبحاني، رسائل ومقالات ١: ٣١١ - ٣٢٢.
- (٧٤) انظر: جعفر السبحاني، مع الشيعة الإمامية في عقائدهم: ١٥ - ١٩، معاونية شؤون التعليم والبحوث الإسلامية، ١٤١٣هـ.
- (٧٥) انظر: جعفر شهیدی، آرام نامه: ٧٤ - ٧٥، مقال تحت عنوان: «چهره نا شناخته شیعه» (مصدر فارسي).

(٧٦) انظر مقال: كلام شيعي، دوره هاي تاريخي، رويكردهاي فكري (مصدر فارسي)، مجلة قبسات، العدد ٣٨.

(٧٧) تم نشر النص العربي لهذه الرسالة ضمن تلخيص المحصل للخواجة نصير الدين الطوسي، وقد ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد تقي دانش پژوه، وتم طبعها قبل سنوات من قبل جامعة طهران.

(٧٨) انظر: الطباطبائي، شيعه «المنظرات والرسائل المتبادلة بين العلامة الطباطبائي وهنري كوربان» (مصدر فارسي): ٤٨ - ٤٩.

(٧٩) للوقوف على الشروح والتعليقات على كتاب تجريد الاعتقاد انظر: مدرس رضوي، أحوال وآثار نصير الدين الطوسي (مصدر فارسي): ٤٢٦ - ٤٣٣؛ دانشنامه جهان اسلام (مصدر فارسي) ٦: ٥٧٨ - ٥٧٩؛ د. كامل مصطفى الشيباني، الفكر الشيعي والنزعات الصوفية: ٩٨ - ٩٩.

(٨٠) علي الرغم من انتماء الشيخ محمد عبده (١٣٢٣هـ) إلى المذهب السني، حيث كان من علماء أهل السنة، ومن الدارسين في الأزهر الشريف، إلا أنه تأثر بأستاذه الشيعي السيد جمال الدين، وعمد إلى إصلاح الكلام الأشعري، كما تمكّن من التأثير في المفكرين الشيعة من بعض الجهات أيضاً. انظر: جعفر السبحاني، مدخل مسائل جديد در علم كلام (مصدر فارسي) ١: ٩؛ علي رباني گلپايگاني، فرق ومذاهب كلامي (مصدر فارسي): ١٩٨.

(٨١) انظر: الأعمال الكاملة ٦ «أصول فلسفه وروش رئاليسم» (مصدر فارسي): ٨٨١، وانظر أيضاً موارد من هذا القبيل لدى: جوادى الأملي، دين شناسي: ١٥٦ - ١٧٠.

(٨٢) انظر: الطباطبائي، إمام علي وفلسفه إلهي (مصدر فارسي): مرتضى مطهري، سيري در نهج البلاغة (مصدر فارسي): الشيخ الصافي گلپايگاني، إلهيات در نهج البلاغة (مصدر فارسي): يادداشتهاي أستاذ شهيد مطهري (مصدر فارسي)، ج٩؛ جوادى الأملي، فلسفه إلهي از منظر إمام رضا (ع) (مصدر فارسي).

(٨٣) المراد من المرحلة الثانية من عصر الحضور عصر إمامة الإمام الرضا (ع) - ولا سيما في المدينة المنورة - والأئمة بعده. وقد ذكرت أدلتي على هذا الأمر، وكذلك أسباب النظرة السلبيه - لعامة الشيعة، وليس الأئمة أو العلماء والمفكرين - لعلم الكلام. انظر: كلام إسلامي، عوامل وزمينه هاي پيدائي (مصدر فارسي)، مجلة قبسات، العدد ٣٨.

(٨٤) رغم أن الشيخ الصدوق من المحسوبين على أتباع المنهج النصي، ولكنه لأسباب ستذكر في موضعها، خرج قليلا عن ذلك المنهج، وياشر طرح المسائل الكلامية، ولا سيما في إمامة إمام العصر (ع).
(٨٥) انظر: حسين المدرسي الطباطبائي، مقدمه إي بر فقه شيعه (مصدر فارسي): ٣٢.

(٨٦) انظر: جولد زيهري، العقيدة والشرعية في الإسلام: ١٠٦.

(٨٧) انظر: أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ٢٠: ٣١٣ - ٣٢١، ط٥: المرتضى، الشافي في الإمامة ١: ٨٣ - ٨٦.

(٨٨) انظر: المصدرين السابقين.

(٨٩) الطوسي، اختيار معرفة الرجال، المعروف برجال الكشي: ٤٩٦.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٣٧ هـ

- (٩٠) المصدر نفسه.
- (٩١) المصدر السابق: ٤٨٥ - ٤٨٦.
- (٩٢) المصدر السابق: ٤٨٦، ح ٩٢٨.
- (٩٣) المصدر السابق: ٤٨٧، ح ٩٢٩.
- (٩٤) انظر: المصدر السابق: ٤٨٣، ح ٩١٠: يقول الفضل بن شاذان: «وكان خير قمي رأيتُهُ»؛ ح ٩٧٣: «ما رأيت قميّاً يشبهه في زمانه». وربما لهذا السبب لم يكن منسجماً مع المتكلمين.
- (٩٥) المصدر السابق: ٤٨٧، ح ٩٣١.
- (٩٦) انظر: حسين المدرسي الطباطبائي، مقدمه إي بر فقه شيعه (مصدر فارسي): ٣٢؛ رجال الكشي: ٤٩١، ٤٩٦، ٤٩٧، ٥٤٠، ٥٤٤.
- (٩٧) انظر: المصدر نفسه.
- (٩٨) انظر: المصدر نفسه.
- (٩٩) انظر: حسين نصر، معارف إسلامي در جهان معاصر (مصدر فارسي): ٤٣؛ مجلة قبسات، العدد ٣٥: ٨، عن الشيخ جواديّ الآملي؛ نقد ونظر، العدد ٣ - ٤: ٢٢٥.
- (١٠٠) عنوان كتابه في علم الكلام: (الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل)، كما تعكس مؤلفاته الأخرى هذا التوجه أيضاً.
- (١٠١) انظر: مؤلفاته الكثيرة، ومنها: ما يحمل عنوان فلسفة الدين، من قبيل: دين شناسي (مصدر فارسي)، ومجلدات التفسير الموضوعي للقرآن، ومن بينها: المجلد الثاني تحت عنوان: «توحيد در قرآن» (مصدر فارسي)، و«حمكت نظري وعملي در نهج البلاغة» (مصدر فارسي).
- (١٠٢) انظر: مقدمة الحكايات (سلسلة مصنفات المفيد) ١٠: ٢٢؛ محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٣٥؛ عباس إقبال آشتياني، خاندان نوبختي (مصدر فارسي): ٤٠.
- (١٠٣) انظر: قرآن و قلمروشناسي دين (مصدر فارسي): ٧٨؛ عباس إقبال آشتياني، خاندان نوبختي (مصدر فارسي): ٤٠.
- (١٠٤) انظر: مجلة فصلنامه شيعه شناسي، العدد ٩: ١٧.
- (١٠٥) انظر: عقل و وحي (مصدر فارسي): ١٢٣.
- (١٠٦) انظر: أوائل المقالات (سلسلة مصنفات المفيد) ٤: ٦٤.
- (١٠٧) انظر: المصدر السابق: ٦٥.
- (١٠٨) انظر: المصدر السابق: ٧٧.
- (١٠٩) انظر: المصدر السابق: ٧٠.
- (١١٠) النزعة الشهودية: يرى أتباع هذا الاتجاه (خشبية ساق) أصحاب النزعة الاستدلالية، وفي المقابل يرون روح وقلب الإنسان هو الوسيلة الوحيدة الموثوقة إلى المعرفة. انظر: شناخت در فلسفه إسلامي (مصدر فارسي): ١٥٨؛ علي رباني گلپايگاني، عقايد استدلالی (مصدر فارسي) ١: ٤٥.
- (١١١) النزعة التجريبية: نظرية ترى أن منشأ المعرفة الوحيد يكمن في الحس والتجربة، وينكر البديهيات الفطرية والسابقة للتجربة. انظر: علي رباني گلپايگاني، عقايد استدلالی (مصدر فارسي)

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

٤٦ : ١.

(١١٢) النزعة الإيمانية: رؤية تحذر المتدين من التقييم العقلاني للمعتقدات الدينية، وترى أن الدين ينشأ من الناس التسليم والتعبد المطلق. يقول أتباع هذه الرؤية: إذا آمننا بوجود الله، أو كماله المطلق، أو حكمته وعلمه وقدرته وما إلى ذلك، فإننا آمننا بذلك في واقع الأمر بشكل مستقل عن أي نوع من أنواع القرائن والاستدلالات، ورفض أي جهد أو سعي لإثبات هذه الأمور أو رفضها. انظر: عقل واعتقاد ديني (مصدر فارسي): ٧٨. إن النزعة الإيمانية لم يكتب لها الظهور في العالم الإسلامي أبداً؛ لأن التعاليم القرآنية وسنة النبي الأكرم ﷺ تدعو الإنسان على الدوام إلى التدبر والتعقل، وتحذر المؤمنين من الإيمان الذي لا يقوم على العقل والتعقل. انظر: علي رباني گلپايگاني، در آمدي بر علم كلام جديد (مصدر فارسي): ٣٢ - ٣٣.

(١١٣) انظر: محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٣٥؛ عقل ووحى (مصدر فارسي): ٤٥. وقد عبر عنه (بول فولكيه) بالإيمان العقلي والإيمان المنطقي. وقد ذهب إلى الاعتقاد بإمكان جعل الإيمان العقلي والنقلي حلقة وصل بين النزعة الإيمانية والنزعة العقلية، وبذلك يمكن القبول بالأمور التي لا يمكن بيانها بحكم العقل فقط، ولكن هناك أدلة، مثل: أقوال الشهود العدول، عليها. انظر: فلسفه عمومي يا ما بعد الطبيعہ (مصدر فارسي): ١٨٨ - ١٨٩.

(١١٤) انظر: علي رباني گلپايگاني، عقايد استدلالی (مصدر فارسي) ١: ٤٣.

(١١٥) البراهمة (جمع برهمي): ديانة هندوسية قديمة يقول أتباعها بأن مضمون دعوة الأنبياء لا يخلو؛ فإما أن يكون موافقاً لأحكام العقل؛ أو مخالفاً لها. وفي الحالة الأولى حيث يمضي الأنبياء أحكام العقل لن تكون هناك من حاجة إلى تعاليم الوحي؛ لإمكان أن يستقل العقل في معرفتها. وفي الحالة الثانية حيث يكون العقل والتفكير هو ملاك الإنسانية وامتياز الإنسان من سائر الحيوانات فإن تجاهل هذه الهبة الإلهية، والإذعان للتعاليم المخالفة لهذه النعمة الإلهية، يعني الخروج عن حياض الإنسانية. انظر: أحمد صفائي، علم كلام (مصدر فارسي) ٢: ٤٦ - ٥٤.

(١١٦) الربوبية أو الدين الطبيعي (deism): الإيمان بالله من غير الاعتقاد بديانات منزلة. شاع المصطلح في القرن السادس عشر للميلاد للدلالة على الذين أنكروا أسرار الوحي واللاهوت. وكان بعض هؤلاء مخالفين للدين ويسعون إلى استبداله بلاهوت طبيعي وعقلاني، وإن كان بعضهم يذهب إلى أن الأديان الإلهية لا تشتمل على أي أمر مخالف للعقل أو معارض له.

(١١٧) أبو العلاء المعري (٣٦٣ - ٤٤٩هـ): شاعر وفيلسوف عربي معارض للدين، ولم يكن يرى من قائد للإنسان غير العقل، وقال في ذلك شعراً:

اثان أهل الأرض ذو عقل بلا دين وآخر دين لا عقل له

لم يعرف المعري بأنه من المتطرفين في إعلاء شأن العقل، وإنما كان منهجه في الحياة التشاؤم، وشعره المذكور لا يهدف إلى الانحياز للعقل بمقدار ما يرمي إلى البرم والتشاؤم من عامة الناس، فهو في وارد ذم العاقل الذي لا دين له، أو المتدين الذي لا عقل له، وبذلك فإنه يدعو - كما هو واضح - إلى الوسطية من خلال الحصول على متدين عاقل، ولكن ذلك مستحيل الحصول بالنسبة له. المعرب.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٣٧ هـ

(١١٨) محمد بن زكريا الرازي (٢٥١ - ٣١٣هـ): فيلسوف وطبيب إيراني، يذهب الكثير إلى اعتباره من العقلانيين المعارضين للدين، فكانوا يقولون بأنه على الرغم من كونه موحدًا، إلا أنه كان ينكر الوحي والنبوة.

(١١٩) إن أتباع العقلانية المتطرفة يذهبون إلى الاعتقاد بعدم وجود مسألة مخالفة للعقل في الدين، بل لا يمكن الإيمان بوجود قضايا مخالفة للعقل أو التعاليم التي تفوق العقل أيضاً. ومضافاً إلى ذلك فإن العقل وسيلة مناسبة نستطيع من خلالها فهم وإدراك جميع الأشياء، والوحي لا يملك إلا تأييد ما يفهمه العقل.

(١٢٠) انظر: محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٣٥.

(١٢١) إن العقل في المصطلح الفلسفي عبارة عن القدرة على تنظيم المعلومات بحسب العلاقات المعينة والمحددة، من قبيل: العلاقة بين العلة والمعلول، وبين الأصل والفرع والنوع والجنس ونظائر ذلك. انظر: بول فولكيه، فلسفه عمومي يا ما بعد الطبيعة: ٨٠، ترجمه إلى الفارسية: أحمد آرام.

(١٢٢) انظر: الطباطبائي، شيعه «المناظرات والرسائل المتبادلة بين العلامة الطباطبائي وهنري كوربان» (مصدر فارسي): ٤٧.

(١٢٣) وهذا ما يمكن لنا أن نلمسه في جميع مواطن كشف المراد، الذي هو شرح لكتاب «تجريد الاعتقاد»، للخواجة نصير الدين الطوسي.

(١٢٤) انظر: المصدر السابق: ١٣.

(١٢٥) انظر: الأعمال الكاملة ٣: ٩٣.

(١٢٦) انظر: علي رباني گليايگاني، در آمدي بر علم كلام: ١٨٨.

(١٢٧) انظر: عبد الرزاق اللاهيجي، گوهر مراد: ٤٨.

(١٢٨) انظر: المصدر السابق: ٤٩ - ٥٠ (بتصرف يسير).

(١٢٩) انظر: الطباطبائي، شيعه در إسلام (مصدر فارسي): ١٠٢.

(١٣٠) انظر: المصدر السابق: ١٠٤.

(١٣١) انظر: علي رباني گليايگاني، در آمدي بر علم كلام (مصدر فارسي): ١٨٨.

(١٣٢) انظر تفصيل هذا البحث بشكله الجذاب والممتع والقشيب عند: الطباطبائي، شيعه «المناظرات والرسائل المتبادلة بين العلامة الطباطبائي وهنري كوربان» (مصدر فارسي): ٣٠ - ٥٦، ٩٥ - ١٠٥، ١٨٥ - ١٩٥.

(١٣٣) انظر: المصدر السابق: ٤٤.

(١٣٤) انظر: المصدر السابق: ٥٠.

(١٣٥) انظر: المصدر نفسه.

(١٣٦) انظر: المصدر السابق: ٣٢.

(١٣٧) انظر: المصدر السابق: ٣٣.

(١٣٨) انظر: المصدر السابق، ٣٣ - ٣٥.

(١٣٩) انظر: المصدر السابق: ٣٩.

- (١٤٠) انظر: المصدر السابق: ٣٦٠.
- (١٤١) انظر: المصدر السابق: ٤٤، ٦٨.
- (١٤٢) انظر: المصدر السابق: ١٠١؛ الطباطبائي، شيعه در إسلام (مصدر فارسي): ١٠٤.
- (١٤٣) انظر: المصدر السابق: ٤٤.
- (١٤٤) انظر: المصدر السابق: ١٩٢.
- (١٤٥) لمزيد من الاطلاع حول منهج التفكير الفلسفي في روايات المعصومين من أئمة الشيعة انظر: المصدر السابق: ١٠٣ - ١٥٠.
- (١٤٦) انظر: المصدر السابق: ٤٨.
- (١٤٧) انظر: المصدر السابق: ٥٠ - ٥٣؛ الطباطبائي، شيعه در إسلام (مصدر فارسي): ١٠٤.
- (١٤٨) انظر: التوحيد: ٤٤١ - ٤٤٧، الباب ٦٧.
- (١٤٩) انظر: الأعمال الكاملة ٣: ٩١ - ٩٢.
- (١٥٠) انظر: أصول الكافي ١: ١٠٠، باب النهي عن الصفة، ح ١.
- (١٥١) انظر: التوحيد: ٢٢١، الباب ٣٠: القرآن ما هو؟، ح ٧.
- (١٥٢) انظر: المصدر السابق: ٣٥٢، الباب ٥٩: نفي الجبر والتفويض، ح ٨.
- (١٥٣) انظر: أصول الكافي ٢: ٣٣، ح ٣.
- (١٥٤) انظر: المصدر السابق: ٢٧، ح ١. روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إذا أتى العبد كبيرة من كبائر المعاصي... كان خارجاً من الإيمان، ساقطاً عن اسم الإيمان، وثابتاً عليه اسم الإسلام...». انظر: أنديشه هاي كلامي شيخ مفيد (مصدر فارسي): ٣٠٩ - ٣١٥.
- (١٥٥) انظر: علي رباني گلپايگاني، فرق ومذاهب كلامي (مصدر فارسي): ١٤١؛ الإلهيات في مدرسة أهل البيت: ٢١ - ٢٢.

المخطوطات بوصفها مصدراً تاريخياً

د. الشيخ رسول جعفریان (*)

ترجمة: وسيم حيدر

مقدمة —

إن النصوص التاريخية القديمة - والتحقيقات التي نقوم بها انطلاقاً من تلك النصوص بطبيعة الحال - تحتوي على ثغرات تمنع الباحث والمحقق من الوصول إلى تاريخ دقيق وشامل. إن هذه الثغرات تنشأ من الضعف الذي تعاني منه النصوص القديمة، من الناحية الكمية والكيفية، في إطار تقديم صورة كاملة ومتقنة عن «الماضي». ومن الواضح أن ضعف المؤرخين والتحقيقات التاريخية لا يقتصر بمجموعه على الإشكالات «النصية» فقط، وإنما يعود الكثير منها إلى «مناهجنا» التحقيقية. وبحث ذلك خارج عن نطاق هذا المقال.

إن هذا البحث يشتمل على قسمين:

الأول: جولة على نطاق ضعفنا في «النصوص التاريخية».

الثاني: كيفية الاستفادة من «المخطوطات»؛ لرفع هذا النقص.

نطاق الضعف في «النصوص التاريخية» —

وفي ما يتعلق بالقسم الأول سوف نتناول ثلاث مسائل على نحو الإجمال، وهي:

(*) أحد أبرز المؤرخين الإيرانيين المعاصرين. رئيس قسم التاريخ في جامعة طهران، ورئيس مكتبة الإسلام وإيران التخصصية، والرئيس السابق لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي.

أ. عدم شمولية تواريخنا الرسمية —

إن فرضنا الأول في هذا البحث هو أن تواريخنا الرسمية ليست كافية لكتابة التاريخ. وإن عدم الكفاية هذا إنما يعود في الدرجة الأولى إلى المفهوم الذي كان يحمله المؤرخون قديماً عن التاريخ.

إن التاريخ بمعناه التقليدي ناظر إلى التحوُّلات والمتغيِّرات السياسية، وهي إلى ذلك تعني خصوص المتغيِّرات السياسية الحاصلة في مركز الحكم وما يُحيط بالأسر الحاكمة. وفي هذه الرؤية تكون «السياسة والسلطة» هي المحور الرئيس لكتابة التاريخ؛ حيث يتم رصد القريبين من السلطة ودوائر صنع القرار السياسي. وأما سائر الأفراد الآخرين فكلما كان أحدهم أقرب إلى مركز السلطة كان أكثر قرباً من عدسة التاريخ.

إن ما يُسمَّى «حادثة» في هذه التواريخ هي الحادثة التي تقع في دائرة الحكم، بقيد أن تؤدِّي إلى «تغيير» جدير بالذكر والتخليد، من قبيل: العزل والتصيب، والوفيات والمواليد، والأفراح والاحتفالات، والفرامين السلطانية، وما إلى ذلك ممَّا يُشكِّل المحور الرئيس للمعلومات المتوفرة في التراث التاريخي.

إن مثل هذه الرؤية تضع بين أيدينا صورة ناقصة عن الماضي، وهذه الصورة الناقصة لا تتفعنا في التعرف على «ماضينا» بشكلٍ كامل.

هذا مضافاً إلى أننا نكتب على الدوام تاريخ «العواصم»، وليس تاريخ «القرى» و«القصبات». إن تواريخنا «تتمحور حول العواصم»، ولا تتناول المناطق البعيدة والنائية عن دائرة الاهتمام.

توضيح ذلك: إننا بالاستناد إلى المصادر الرسمية محرومون من الحصول على تاريخ ثقافي، أو تاريخ للعلم، أو تاريخ للحضارة، أو علم الرجال بشكلٍ دقيق، وتاريخ عامة الناس. إن تاريخنا يمثل جبلاً يتوسط سهلاً مزدحماً بملايين الناس، الذين لفهم الغموض والظلام الدامس، ولم يظهر من هذا الجبل سوى رأس القمة التي يترع عليها شخص واحد، هو السلطان أو الخليفة أو الحاكم أو الملك، مع عدد قليل من أفراد أسرته وبطانته وحاشيته.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

ب. إن مصادرنَا الرسمية غير جديرة بالوثوق والاطمئنان —

الأمر الآخر هو أن مصادرنَا الرسمية غير موثوقة تماماً. ويعود ذلك من جهة إلى تدخل الدوافع الخاصة في تدوين الوقائع والأحداث بشكلٍ رسمي في النصوص التاريخية. وهي إما دوافع مفروضة على المؤرخ من قبل الحكومات، أو أنها من مختلفات المؤرخين، حيث يثبتون الوقائع من منطلقات شخصية تؤدي إلى عدم الوثوق بها.

إلا أن الإشكال لا يكمن في الدوافع الخاصة فقط، بل إن منهج التأليف والاستفادة من المصادر غير المعتبرة، وأدبيات التأليف، من المسائل التي تؤدي إلى عدم ارتقاء الرؤية التاريخية إلى الحد المطلوب.

فعلى سبيل المثال: إن الأخطاء اللغوية والتعبيرية، والاستفادة من المصادر المتأخرة، وعدم الاستفادة من التاريخ الشفهي، وعدم الاستفادة من الوثائق الرسمية، من بين المشاكل التي كانت تعترض كتابة تاريخنا الرسمي.

ومن الطبيعي أن جميع المصادر ليست على مستوى واحد من هذه الزاوية؛ فإن منها ما هو أكثر قابلية على الوثوق، وبعبارة أخرى: إن هناك فيها ما هو أدق من غيره؛ في حين أن البعض الآخر يعاني من الضعف بحيث يكون عاجزاً عن أن يكون مرآة صادقة لبيان ما وقع في الأزمنة «الغابرة».

ج. أغلب مصادرنَا التاريخية متكررة، وتعاني من محدودية زاوية الرؤية —

عندما نتحدث عن تكرار المصادر التاريخية الرسمية نعني بذلك أن أغلب هذه المصادر لا تحتوي إلا على القليل من الموضوعات الجديدة.

وهذه المسألة تبدو من بعض النواحي طبيعية؛ وذلك لأن المصدر الذي يروم كتابة تاريخ مرحلة تعود إلى ما قبل حياة المؤلف والمؤرخ فإنه يضطر إلى الرواية عن المصادر المتقدمة عليه. ولكن يجب القول في المجموع: إن مؤرخينا إنما اعتادوا على استنساخ التراث السابق دون تحقيق أو تتبع. وكانوا أحياناً يلجأون إلى التلخيص، ويذكرون من حين لآخر بعض المسائل الجديدة.

وعندما ننظر إلى هذه المصادر من الخارج نشعر بأن هذه المصادر تذكر أموراً متكررة، وقلماً يمكن العثور فيها على مسائل جديدة. وبطبيعة الحال هناك بعض المؤلفات الاستثنائية، ولا سيما تلك التي يتعرّض فيها المؤلف إلى مرحلة لم تشهد حضوراً مؤرخ آخر. إلا أن هذا النوع من المؤلفات محدود جداً. وهذه المحدودية تفرض علينا ضعفاً جوهرياً في التعرف على «ماضينا». إن المرحلة التي يمكن لنا أن نعتبرها مفعمة بالمصادر هي المرحلة التي نحصل فيها على روايات مختلفة لمقطع تاريخي واحد، بمعنى أن تكون لدينا أكثر من زاوية واحدة للرؤية، ونحصل على رواية غير منفردة لتقرير مرحلة من الزمن. فعلى سبيل المثال: إذا كان هناك أحزابٌ وجماعات مختلفة - سواء في السلطة أو خارجها - يمكن أن يضعوا بين أيدينا روايتهم التاريخية عن المتغيرات السياسية والجارية.

ولكن تاريخنا يخلو من هذا الأمر للأسف الشديد. وإن تنوّع الكتب لا يعني الاختلاف في زاوية الرؤية بالضرورة.

ما الذي يمكن فعله لرفع الإشكال؟ —

إن المحدوديات والقيود المتقدمة تقدّم لنا في المجموع صورة ناقصة. وإن هذه القيود والمحدوديات تقع على المستويين: الكمي والكيفي. وعليه لا بدّ من العمل على توسيع دائرة معلوماتنا وتعميقها من حيث الدقة والوثوق. وفي الحقيقة فإننا؛ لكي نحصل على «تاريخ جامع وشامل»، علينا أن نستفيد من جميع الإمكانيات المتوفرة والمتاحة. وفي الحقيقة يجب العمل على «توسيع دائرة المصادر»، والعمل على توظيف كلّ ما يمكن توظيفه بوصفه «نصاً» أو «وثيقة تاريخية». وهذا الأسلوب هو المنبّع حالياً في المناهج التاريخية، إلا أنه لم يتمّ توظيفها والاستفادة منها بالشكل المطلوب، وخاصة في ما يتعلّق بالاستفادة من بعض المصادر والوثائق في المناهج الدراسية والتحقيقية في مجال التاريخ.

وقد تمّ إعداد بعض الطرق في تدوين التاريخ الحديث؛ لتجاوز هذه القيود

والمحدوديات. كما أضحت بعض الطرق السابقة أكثر شيوعاً وانتشاراً. وإن من بين هذه النماذج الاستفادة من «الوثائق الرسمية»، و«الروايات الشعبية»، في التحقيقات التاريخية. واليوم تعمل المراكز الوثائقية على بذل جهود أكبر. من خلال الحفاظ على الوثائق وجدولتها ونشرها. من دورها في التوضيح والبيان، بالقياس إلى «الماضي». وفي المواطن التي يكون فيها تاريخنا المكتوب نادراً، أو إذا كان موجوداً، يتدخل علم الآثار ليمد لنا يد العون بشكل مناسب؛ ليرفع من معلوماتنا «التاريخية». وفي العقود الأخيرة شاع توظيف «التاريخ الشفهي» بوصفه أسلوباً لتعزيز المصادر التاريخية، ولا سيما في المجالات التي لا تتناولها التواريخ الرسمية. إن هذا الجانب يُعتبر واحداً من أهم وأكثر الأدوات والمصادر شعبية، ويمكن أن يكون مؤثراً في تحسين التحقيقات التاريخية.

إلا أن الذي يرتبط ببحثنا هذا مسألة هامة أخرى، وهي «الاستفادة من المخطوطات لتقويم علم التاريخ».

عندما نتحدث عن المخطوطات والتاريخ فإن واحداً من أبعاد ذلك فقط هو الاستفادة من النسخ التاريخية التي تصلح للتحقيقات التاريخية بشكل صريح. في حين يمكن للاستفادة من المخطوطات أن ينفعنا بمختلف الصور في أبحاثنا التاريخية، في مجال التاريخ السياسي والثقافة والاجتماع والديموغرافيا. وفي ما يلي نستعرض عدداً من المسائل باختصار.

أ. العثور على المخطوطات التاريخية؛ للعمل على تصحيحها ونشرها —

يمكن القول بضررٍ قاطع: هناك الكثير من الآثار على شكل مخطوطات في المجالات التاريخية. ومن شأن نشر هذه الآثار أن يُظهر جوانب هامة من تاريخنا الماضي. وفي هذا المجال يتعين على أساتذة التاريخ أن يُشَمِّروا عن سواعدهم قبل غيرهم؛ وذلك لتسلطهم على التاريخ. وبطبيعة الحال بعد استيعاب علم تصحيح النصوص.، للعمل على نشر هذا التراث. ومن الملفت أن نعلم أن هذه الآثار وإن كانت قد تبدو قليلة الأهمية بالقياس إلى النصوص التاريخية الرسمية، إلا أن بإمكانها أن تساعدنا في

الكشف عن جوانب من تاريخنا. وعندما يتمّ الحديث عن «التاريخ» والمخطوطات في مجال التاريخ لا يكون المراد من المخطوطات - بطبيعة الحال - مجرد المؤلفات التي تعرّضت للتاريخ بشكل مباشر؛ فإن الكتب المصنّفة في علم الرجال والسير والجغرافيا والرحلات، إلى غير ذلك من المجالات الأخرى الكثيرة التي يمكن أن تقدّم لنا فائدة، مؤثّرة للغاية في الأبحاث والتحقيقات التاريخية.

ب. توظيف الملاحظات المدوّنة على ظهر النسخ —

يمكن للاستفادة من المفكرات والملاحظات المدوّنة في بداية وخاتمة النسخ الخطيّة، أو حتّى تضاعيف هذه النسخ، وما كتب على الصفحات البيضاء منها، أو حتّى الهوامش، أن يكون مؤثراً في تسليط الضوء على جوانب من التاريخ. إن هذه الملاحظات قد وردت غالباً في مجال تاريخ الثقافة، وخاصة «تاريخ الكتاب»، ويمكن لها أن تقع مفيدة على كلّ حال.

تحتوي بعض هذه الكتب على ملاحظات متنوّعة، وتبيّن تطوّر مسألة محدّدة منذ قديم الزمان إلى الأزمنة اللاحقة. إن العثور على الكثير من تواريخ الولادات، أو حتّى الوفيات، وتاريخ انتقال ملكية الكتاب من شخص إلى آخر، والملاحظات حول الحروب والكوارث الطبيعية وغيرها، يمكن الحصول عليها من خلال هذه الملاحظات والمعلومات المدوّنة على ظهر هذه النسخ. في حين أن ما يقلّ عن ١٪ من هذه المعلومات قد تمّت الاستفادة منه في مجال النسخ الفارسية والعربية والتركية.

ويبدو أن واحداً من الأعمال الضرورية في مسألة فهرسة المخطوطات هي إلزام المفهرسين بالضبط الصحيح لهذا النوع من الملاحظات. والآن حيث إن الكثير من الكتب المفهرسة التي لم يُشر فيها إلى هذا النوع من الملاحظات يُمكن للمراكز التي تحتوي على المخطوطات أن تقوم بمشروع تحقيقي تحت عنوان ضبط الملاحظات المدوّنة على ظهر النسخ، والعمل على جمع كلّ ما هو مفيد منها في مجلّدات، والقيام بنشرها؛ ليستفيد منها الباحثون والمحقّقون في مختلف مجالات التاريخ.

ومن باب المثال: نذكر تقريراً عن ظهر نسخة من كتاب النهاية في الفقه

الشيعة، من القرن الهجري السادس، والمحفوظة في مكتبة السيد المرعشي النجفي برقم (٣١٢٦)، على النحو التالي:

من العشرة الأولى من جمادى الأولى من عام ٥٩٥هـ. نرى على الورقة الأولى حيازة عبد الكريم التبريزي، والختم الدائري لـ «عبد الكريم بن السلطان محمد». كما نشاهد هذه الحيازة والختم في صفحات أخرى أيضاً.

وخلف الصفحة الأولى صورة ما نقل في نسخة ابن إدريس: «لقد أنهى ابن إدريس مقابلة النسخة في النجف الأشرف على نسخة المؤلف بتاريخ رجب من عام ٥٧٣هـ، وكان علي بن يحيى بن علي وورام بن نصر حاضرين في مجالس المقابلة. كما قابلها الحسن بن أبي الفضل بن الحسين بن الدربي، بتاريخ: ٥٧٠هـ، وابن شهریار الخازن ومحمد بن علي بن شعرة أيضاً.

وعلى الصفحة الثانية عنوان الكتاب واسم المؤلف، وأنها قوبلت بنسخة ابن إدريس التي كتبت بخط علي بن محمد بن السكون». وفي هذه الصفحة نشاهد الختم البيضوي «الفقيه عبد الكريم»، و«على الله في كل الأمور توكل عبيد طاهر» أيضاً.

وعلى الصفحة التاسعة بيوغرافيا الشيخ الطوسي التي كتبها محمد مهدي بن الحاج محمد إسماعيل، بتاريخ الاثنين التاسع والعشرين من ذي الحجة من عام ١٢٥٦هـ. وفي ظهر هذه الصفحة مصادقة الشيخ بهاء الدين العاملي على خط وتوقيع المحقق الحلبي الوارد في الصفحة المقابلة.

وعلى الصفحة العاشرة، التي هي الصفحة الأولى من الكتاب، الإجازة التي كتبها المحقق الحلبي لسديد الدين أبي الحسن بن أحمد، بتاريخ ٦٥٤هـ. وفي نهاية النسخة الخاتمة التي كتبها المحقق الحلبي، بتاريخ الثالث عشر من شوال سنة ٦٤٥هـ.

إن هذا النوع من الملاحظات، التي يمكن أن تكون مصدراً هاماً لتاريخ العلم والثقافة بين المسلمين، موجود في المخطوطات بكثرة.

وقد كتب السيد حسين المتقي مقالاً تحت عنوان: «عدد من الملاحظات المبعثرة

على ظهر النُّسخ»، (وقد طُبعت في احتفالية تكريم الأستاذ محمد علي مهدي راد، قم، ١٣٩١هـ.ش، ص ٤٦٧ - ٤٨٣)، ويمكن من خلالها التعرف على نماذج من هذا النوع من الملاحظات.

وقد كان لكاتب هذه السطور مقالٌ في شرح ملاحظة على ظهر نسخة بشأن المجاعة الكبرى التي اجتاحت إيران عام ١٢٨٨هـ، وقد تمّ نشرها في العدد الخامس من مجلة (بهارستان) الوثائقية.

ومن الملفت أن نعلم بأن الكثير من الملاحظات المكتوبة على ظهر النُّسخ عبارة عن توضيحات أو اختتام لوقف الكتاب.

إن لهذه الملاحظات قيمةً كبيرةً للتعرف على الأسر ميسورة الحال، والمكتبات الهامة على طول التاريخ، وكيفية الوقف وشرائطه، والوضع الاقتصادي في مختلف المراحل، والآراء الأخرى لهؤلاء الواقفين في الاهتمام بموضوعات الكتب الموقوفة، وسائر المسائل المختلفة الأخرى، وهي المسائل التي لم يتمّ التعرّض لها حتّى هذه اللحظة، إلا على نحوٍ محدود.

ج. توظيف مطالع وخواتم المخطوطات —

إن من بين المصادر الحقيقية الهامة في التاريخ العبارات الواردة في مطالع وخواتم المخطوطات، وهو ما يُصطلح عليه بـ «حَرْدُ المتن» أو «الترقيمة»، ويُطلق عليه في اللغة الإنجليزية تسمية الـ (colophon).

وقيل في تعريف الترقيمة: «إنها تعني في مصطلح علم المخطوطات وعُرف الناسخين: مجموعة من الكلمات والعبارات القصيرة أو الطويلة التي يكتبها الكاتب بعد فراغه من كتابة النصّ، والتي يدعو فيها ويبتهل ويُسبِّح الله، مع بيان كلمات الاستثناء - من قبيل: إن شاء الله -، ثم يذكر اسمه وعنوانه، ومكان وتاريخ كتابة الكتاب، وأحياناً اسم الذي أوصى بكتابة هذا الكتاب».

إن هذه الموارد، بالإضافة إلى ما يرد في مقدّمة الكتاب، تمثّل شرحاً لسبب تأليف الكتاب، وعلة تسميته، وضرورة تأليفه أو ترجمته، واسم الذي أهدى له هذا

الكتاب من الأمراء أو الملوك أو الخلفاء والسلاطين، والكثير من المسائل التي تنطوي على أهمية كبيرة لمعرفة التاريخ الثقافي للمرحلة التاريخية. وفي الختام يتم إدراج تاريخ التأليف، وتاريخ الكتابة، واسم الكاتب، إلى غير ذلك من الأمور الأخرى الهامة في التعرف على تاريخ ثقافتنا.

إن للأستاذ (پور جوادى) مقالاً تحت عنوان: «أهميت أنجامة ها در تاريخ فرهنگي شهرها» [مجلة بهارستان، العدد الأول، السنة الثالثة، ربيع سنة ١٣٨١هـ.ش] تعرض فيها إلى ذكر نماذج من هذه التقييمات، ومعطياتها بشأن تاريخ المدن. ويبدو أن من بين أهم المصادر لـ «التاريخ المحلي» هي المخطوطات الموجودة في تلك المدينة والمنطقة.

إن من الأمور الملفتة في التقييمات تحديد مكان كتابة المخطوطة. في هذه الموارد جاء ذكر اسم الكثير من المدارس الهامة في العالم الإسلامي في القرون المنصرمة، والتي على أساسها يمكن الوصول إلى تاريخ هذه المدارس. إن المقال المذكور، من خلال التأكيد على مجموعة من الكتب العرفانية والفلسفية منذ القرن السادس إلى القرن العاشر الهجريين، يُثبت أي المدن الإيرانية كان يهتم بهذا النوع من العلوم.

وقد تم نشر مقال آخر تحت عنوان: «أنجامة هاي أرمني سده هاي سيزدهم وچهاردهم ميلادي (السابع والثامن للهجرة)» بوصفه مصدراً لتاريخ الأرمن ومن جاورهم، في العدد ٣٩، من مجلة پيمان، الصادرة في ربيع سنة ١٣٨٦هـ.ش، بقلم: روبرت بطرسيان، ترجمه إلى الفارسية: محسن جعفري مذهب.

النموذج الآخر مقال تحت عنوان: «بررسي ترقيمه در چند نسخه از مثنوي مولاناي روم»، بقلم: د. ريحانة خاتون، وتم نشرها في مجلة «زيان وأدبيات فارسي» دانشگاه سيستان وبلوچستان، السنة الثانية، ربيع وصيف سنة ١٣٨٣هـ.ش.

كما تمت كتابة ترقية نموذجية أيضاً عن كتاب «سراج اللغة»، والتي تشمل على معلومات قيمة، وقد نشرت في مجلة بهارستان، العدد ٥، السنة ١٣٨١هـ.ش، بقلم: البيليوغراف في البارز (عارف نوشاهي).

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

د. المخطوطة بوصفها «وثيقة تاريخية» —

بغض النظر عن الاستفادة من المحتوى العلمي للمخطوطات في التحقيق بشأن التاريخ، فإن المخطوطة في حد ذاتها تعتبر وثيقة تاريخية، بمعنى أننا عندما ننظر إلى الآثار المتبقية عن القرون الماضية، من قبيل: الجسور والجدران والقصور والمساجد والمعابد، وما إلى ذلك من الأبنية التاريخية القديمة، بوصفها شيئاً تاريخياً، يجب أن ننظر إلى المخطوطة بوصفها شيئاً تاريخياً أيضاً.

وقد تمّ الاهتمام في القرون الأخيرة بأمر التحقيق بشأن الأبنية والآثار المعمارية، وقد اتّضحت لنا مكانتها في بيان أبعاد من التاريخ، بعد أن لم تكن واضحة لنا قبل ذلك.

ولكنّ ما الذي يمكن أن نفعله بالمخطوطة؛ لنكون قد أدّينا حقّها بوصفها وثيقة تاريخية؟

عندما تكون بحوزتنا مخطوطة من القرن الهجري السادس يمكن أن نقوم بالعديد من أنواع التحقيقات بشأنها.

وفي الدرجة الأولى تعتبر أوراق المخطوطة، بوصفها ظاهرة حضارية، قابلة للدراسة، حيث نبحت فيما إذا كان هذا الورق من بخارى أو إصفهان أو غيرهما. وفي الدرجة الثانية يحظى الحبر المستعمل في الكتابة على هذه الأوراق بأهمية كبرى، حيث نصل من خلاله إلى الأدوات التي كان الناس يستعملونها للكتابة في ذلك الحين. يضاف إلى ذلك أنواع التذهيب، وكيفية الخطوط، وأبعاد السطور والصفحات، والتجليد، وما إلى ذلك من المسائل الأخرى التي تحظى بأهمية كبيرة من الزاوية التاريخية والحضارية.

إلا أن العالم الإسلامي لا يزال يعاني في هذا المجال ضعفًا، وافتقاراً إلى المختبرات المزوّدة بالأجهزة الحديثة والمتطورة؛ لدراسة وتقييم هذا الكمّ الهائل من المخطوطات المنتشرة في جميع الأقطار الإسلامية المختلفة. وفي هذا المجال يمكن القيام بمئات التحقيقات والأبحاث حول الآثار المتنوعة التي تعود إلى مختلف القرون المنصرمة.

هـ. تحقيق في عموم المخطوطات بلحاظ التبويب الموضوعي؛ لمعرفة تاريخ الثقافة —

هناك مجموعة كبيرة من المخطوطات الإسلامية بمختلف اللغات العربية والفارسية والتركية، وحتى الأردية وغيرها، في مختلف الأقطار الإسلامية، وفي المكاتب الكبيرة والصغيرة، وقد يصل عددها إلى ما يقرب من مليون مخطوطة. إن هذه المخطوطات تمثل تراثاً وصل إلينا من القرون الماضية، ولم يتم التعرف بدقة إلا على ٢٠٪ منها فقط.

وبطبيعة الحال إن وظيفة التعرف على هذه المخطوطات تقع على عاتق الخبراء في الكتب والمخطوطات، أما المؤرخون فما الذي يمكن أن يفعلوه تجاه هذه المجموعة من المخطوطات، بالإضافة إلى التصحيحات الجزئية والموردية عليها؟ إن أول ما يمكن فعله من هذه الزاوية تجاه هذه المجموعة الكبرى هو العمل على تبويب وتصنيف هذا التراث من الناحية العلمية والحضارية. ويجب القيام بهذا الأمر على عدة مستويات:

أولاً: أن نعرف ما هو القرن الذي تنتمي إليه المخطوطات الواصلة إلينا. فمن المهم جداً معرفة ما هي الآثار المتوفرة لدينا منذ القرن الهجري السادس إلى القرن الهجري الرابع عشر.

ثانياً: أن نعلم ما هي العلوم التي تتناولها هذه المخطوطات؟ فهل هي علوم دينية أو فلكية أو طبية أو رياضية أو أدبية أو غير ذلك؟ يمكن لهذا التبويب أن يعمل على بناء القواعد التاريخية لأدبياتنا، ويرفع من مستوى معلوماتنا.

ثالثاً: تبويب المخطوطات على أساس الأقطار والبلدان، وبيان ما هي المخطوطات التي تنتمي إلى ذلك القطر المعين، وما هو العلم والتحقيق الذي يحظى بأهمية أكبر في ذلك القطر المحدد؟ وبعبارة أخرى: ما هي الجغرافية الحضارية لنا، الممتدة من خراسان إلى العراق والشام ومصر، وصولاً إلى المغرب، التي تتوفر على تراث مكتوب في مختلف العلوم؟

وفي القسم الأخير يمكن لنا أن نفتني آثار الفقه الحنفي إلى ما وراء النهر بكل يسر. كما أن الكثير من تراثنا الأدبي موجود في دائرة خراسان، وإن أكثر

تراثا الرجالي في العراق والشام، كما أن التراث الزيدي والمعتزلي يتوفر في اليمن. وعلى هذا الترتيب يمكن لنا التعرف على دوائر أضيّق، والعمل على إحصاء المخطوطات فيها.

إنه من خلال دراسة هذه المجموعة الكبيرة من المخطوطات يمكن لنا أن نتوصل إلى مزيدٍ من المعلومات بشأن مسار تطوّر العلم، وأسباب ازدهار الفكر من جهة، وأن نتعرف على نقاط ضعفنا من جهةٍ أخرى.

فصل حول عشق آباد، مقتبس من مخطوطة يعود تاريخها إلى شهر شوال من عام ١٣١٥هـ،

الموافق لشهر مارس من عام ١٨٩٧م —

نحن الآن في مدينة «عشق آباد»^(١). وأودّ أن أقدم للضيوف مخطوطةً عثرت عليها ضمن مجموعة تعود ملكيتها لبعض الأسر الإصفهانية، وتشتمل على بعض المعلومات حول مدينة «عشق آباد».

إن هذه المخطوطة عبارة عن رحلة لشخصٍ إيراني قام بها في شوال من عام ١٣١٥هـ، الموافق لشهر مارس من عام ١٨٩٨م، أي الشهر الذي نحن فيه الآن. وقد انطلقت الرحلة من مدينة إصفهان باتجاه مدينة مشهد، ومنها إلى نقطة الجمارك على الحدود الإيرانية التركمانية، وبعدها إلى «عشق آباد»، ومن هناك إلى «شهر نو»، ليصعد من هناك على متن سفينة متّجهة إلى مدينة «باكو»، ومنها إلى إسطنبول، لينتجها منها إلى أداء فريضة الحجّ.

إن هذه الرحلة التي تمّت إلى مدينة «عشق آباد» بوسائط النقل المتعارفة، تواصلت من هناك بواسطة القطار، ثمّ على متن البحر والسفن. ومن الواضح أن المسافر العادي لا يمكنه التعرف على كلّ شيءٍ بدقّة وتدوينه أثناء تجواله، ولكنه على كلّ حال يعمل على رصد ما يراه بشكلٍ يومي، ويضبطه كتابةً. ويمكن لهذه المعلومات أن تكون قيّمة من وجهة نظر الباحث والمحقّق. وفي هذا المجال مهما كانت معلوماتنا بشأن التاريخ كبيرة، أو مهما امتلكنّا من الوثائق في هذا الشأن، يمكن لبعض المعلومات، ولو في إطار تدوين رحلة، أن تكون قيّمة بالنسبة لنا، مهما كانت

بعض المعلومات الواردة فيها ناقصةً أو خاطئة. [ملاحظة: العناوين منتخبة من قبلنا].

القسم الخاص بالوصول إلى تركستان، والخروج منها —

تحركنا يوم الخميس الثامن [من يوم] الانطلاق، والعاشر من شهر [شوال]، بعد ما يقرب من ساعتين من طلوع النهار، باتجاه النقطة الجمركية الواقعة في آخر الأراضي الإيرانية، وبعدها نصل إلى النقطة الجمركية في أرس [روسية]، التي تقع في بداية أراضي أرس، ومن «درآباد» إلى هناك مسافة أربعة فراسخ. وقد قطعنا كامل المسافة ما بين جبلين، إلا أن قاعدتي الجبلين كانتا تقتريان من بعضهما في بعض المراحل، حتى يكون الطريق أشبه بهليزٍ طويل، ثم تأخذ القاعدتان بعد ذلك بالتباعد. ولم يكن هناك من وجود لذلك النهر في هذه الأمكنة. وكل ما كان هناك عبارة عن جبال شاهقة مرتفعة إلى عنان السماء. كان شجر الأرس [السرو الجبلي] ينمو في تلك الجبال بكثرة، حتى غطت الجبال بأسرها. وكان منها ما يعود إلى الأزمنة السحيقة الضاربة في القدم، وكان منها الصغير جداً. وهي أشجار دائمة الخضرة، حتى في فصل الشتاء، مثل: السرو والسنديان. وكانت نارها سريعة الخمود، فما أن تحترق حتى تسود، وما أن تضعها على رأس النرجيلة حتى تصيح سوداء دفعةً واحدة. وهي ذات جودة عالية بالنسبة إلى الصاغة والحدادين. يقال: إنها لا تبلى في الأرض. وهي جيدة لكي يُتخذ منها أعمدة للتلغراف. وإن أغلب الخشب في هذه النواحي إلى «عشق آباد» هو من هذا النوع. ويقال أيضاً: يمكن العثور في هذه الجبال على أنواع جيدة من الرياس لريواس، بحجم معصم اليد، وهو في غاية الحموضة، ولا يحتوي على وزن كبير.

يقع هذا المنزل على الحدود الإيرانية، والطرق إليه في غاية الصعوبة والغربة. وكلها يمر عبر الجبال. وقد تم شق طريق عبر الجبل، يلتوي مثل أفعى من سفح الجبل، ليصل بالتدريج إلى منتصفه، ويصعد من المنتصف، الأعلى فالأعلى، حتى يصل في بعض المواطن إلى القمة، ليستمر بعد ذلك آخذاً في الانحدار نحو الوسط، وصولاً إلى السفح، ليصعد بعد ذلك نحو الوسط والأعلى، وهكذا دواليك حتى يتم

الصعود والنزول مراراً وتكراراً، وقد تضطّر أحياناً إلى سلوك الطريق ذهاباً وإياباً لعدة مرّات، قد تبلغ مرتين أو ثلاث، وحتى أربع أو خمس مرّات، حتى تكون على الطريق الصحيح.

وعندما أكون في أعلى الجبل يبدو أولئك الذين لا يزالون في الأسفل مثل الغربان السُحُم، فكان المشهد يثير في النفس الكثير من الخوف والفرع. الأمر الذي اضطرني إلى الترجّل عدة مرّات، ومواصلة ما يقرب من الفرسخ من الطريق أو يزيد على ذلك مشياً على الأقدام. وقد سقطت لنا عربتان أو ثلاث عربات عند منحدر الجبل، وسقطت معها الخيول أيضاً. كما تهاوتُ عربيةٌ لنا على بُعد ميدان من الوصول إلى المنزل، مع أن الأرض كانت منبسطةً، ولم يكن هناك جبل! فتأخّرنا لذلك فترة، ساعدنا فيها الحوذي لإصلاح تلك العربية المحطمة، والتي لم تكن تحتوي على غطاء. وتنبّهت هنالك إلى أن الله يريد منا الإفاقة من غفلتنا، والإيمان بأنه هو وحده الحافظ والحامي؛ حيث ألقى في روعنا أنه يقول: كلما كان الفرع والخوف مسيطرًا عليكم حفظتكم، وحيثما اطمأننتم وكلتكم إلى أنفسكم وتركتكم وشأنكم؛ لتعلموا أن لا حافظ سواي.

يقال: إن هذا الطريق الملتوي قد بدأ شقّه على يد أرس [روسية]، من عشق آباد ليصل إلى نقطة الجمرك في إيران، ثمّ قام «حاجي ملك» من جهته بتعبيد طريق يصل إلى هذا المكان. وهناك روايةٌ تعكس هذا الأمر. والعلمُ عند الله. وعلى أيّ حال فإنه طريقٌ عجيب وغريب. ولا يمكن لشخصٍ أن يتصوّر مدى غرابته حتّى يراه بعينه. فهو على هذه الشاكلة، حيث يجتاز الجبال والوديان والبطاح، وصولاً إلى الفرسخ الأخير المتبقي للوصول إلى «عشق آباد»، حيث نصل إلى غيطة. ومن هناك يبدأ منبسطة، بل على شيء من الانحدار الانسيابي، الأمر الذي يسهّل حركة العربات، ويزيد من سرعتها واندفاعتها. وهناك أدركت حُسْنُ العربية في البيداء المنبسطة الخالية من الصقيع والأزهار، وإلاّ لن يكون الطريق مريحاً في غير هذه الحالة، بل هو مذمومٌ، ومفعم بالعقبات التي تعيق الحركة.

ضبط التذاكر، وتفتيش بضائع المسافرين —

الخلاصة أننا قد بلغنا نقطة الجمارك قبل الغروب بساعتين. كان هناك منزل مريح. الحمد لله شعرنا بارتياح. ولكن ما الفائدة؟ فقد تمّ تزويدنا هناك بلحم الوعل. وقد أضرمنا النار تحته لثلاث ساعات متتاليات من أوّل الليل، دون أن تفلح في إنضاجه، حتّى لم نتمكن من مضغه، وبقي منه مقدار النصف، فرميناه بعيداً.

وفي الصباح، حيث تهيّأنا للرحيل، جاء مندوب رئيس الجمرک؛ لأخذ التذاكر وفحصها، فبعثت معه الميرزا رضا. وعند عودته أتى كثيراً على أدبه ورجاحة عقله وعطفه. أخذ عن كلّ شخص قراناً^(١)، وأعفاه وأعفاني عن دفع القران. وبعد ساعة من طلوع النهار ركبنا العربات قاصدين منزلاً آخر.

يوم الجمعة، اليوم التاسع من انطلاقتنا، والحادي عشر من شهر اشوال، تحرّكنا من نقطة الجمارك الإيرانية إلى «عشق آباد». المسافة إلى هناك تقدّر بستة فراسخ، ولكن حيث تأخّرنا في نقطة الجمارك الروسية لم نذهب إلى هناك، وأقمنا في نزلٍ بَنُوهُ حديثاً على مسافة ثلاثة فراسخ، حيث بتنا ليلتنا هناك. فبعد أن قطعنا مسافة نصف فرسخ من النزل دخلنا الأراضي الروسية. وأوّل ما طالعنا عمارات روسية، يبدو أن الروس كانوا في السابق قد اتخذوها نقطة جباية لهم، ولكنها الآن خالية. فتجاوزنا ذلك المكان، حتّى وصلنا على رأس الفرسخ إلى نقطة الجمرک الروسية، فنزلنا ونزل الناس بأجمعهم، وأنزلوا أمتعتهم وأثاثهم، من أدواتهم وما إلى ذلك، ونشروها على الأرض، وانتظروا وصول رئيس الجمرک الروسي؛ لتفتيشها والبحث فيها. وقد حدّونا حدّوهم بدورنا، وكنا ننتظر مثلهم، حتّى جاء رئيس الجمرک، وكان معه شخصٌ إيراني يرتدي ثياباً مثل ثيابه، فكان عناصره يفتشون في الأثاث والأدوات وهو يراقب الوضع من بعيد، وكانوا يعزلون كلّ بضاعة مشمولة للضريبة الجمركية. الحمد لله لم يكن في أمتعتنا بضاعة يشملها الجمرک. ثمّ طلبوا منّا التذاكر؛ لفحصها. كان وصولنا قبل الظهر بثلاث ساعات تقريباً، وقد تمّ إيقافنا وتأخيرنا حتّى حان وقت صلاة الظهر، فتوجّهت مع الميرزا رضا ناحية الصحراء، وصلّينا هناك. وبعد عودتنا مكثنا ساعتين؛ حتّى أعادوا إلينا التذاكر.

انطلقنا من هناك قبل ثلاث ساعات من الغروب. إنه لمن الظلم الكبير على الزائرين والحجيج، حيث يتم فتح بضائعهم على تلك الشاكلة، ويتم إيقافهم وإجبارهم على الانتظار، وتأخيرهم وإعاقتهم عن الحركة. يقولون: إن غايتهم البحث عن الترياق والفيروزة، وإن وجدوا ترياقاً في بضاعة أحدهم أرسلوه إلى سيبريا. يقولون: إن تقاليدهم تقضي بإعاقة الناس مدة معينة. ورأيت فيهم سيدة منهم، ترتدي زياً عسكرياً، وتنتعل جزمة، وهي تشرف على تفتيش أثاث الناس وخزانات النساء. ويبدو أن هذا الموقع الجمركي كان حديث العمارة، حيث رأينا بعض النجارين والعمال منهمكين في عملهم. وقد كان هناك بعض العمارات التي بنيت على عجل، ويجري إلى جوارها خيط ماء رفيع. تبلغ أولاً أربع جدران منخفضة، ذات بوابة عريضة ومنخفضة، ثم تذهب بعد ذلك إلى ما يشبه هذه العمارة، وهي مدورة أيضاً، ولها باب عريض ومنخفض تلج منه، ليقابلك باب مماثل تخرج منه، وعلى كل باب هناك حارس واقف، يحمل سيفاً، وتحت إمرته عدد من الجنود يناوون في النهار، وكان لكل واحد منهم حصان، وقد تم جمع علف جاف من تلك الصحراء؛ ليكون طعاماً لخيولهم. ورأيت هناك حماماً من جميع الأصناف، وكان هناك دجاج وديوك إيرانية وهندية أو شامية، كما كان هناك الكثير من البط.

خلاصة القول: إننا غادرنا ذلك المكان قبل الغروب بثلاث ساعات. وفي أثناء المسير، وعلى بعد خطوات، نصبوا على جانب الطريق حجراً صبغوا منتصفه باللون الأصفر، وحول اللون الأصفر لون أسود، وكتبوا عليه شيئاً بالخط الإفرنجي. قيل: إنه للدلالة على فواصل المسافات، حيث وضعت على مسافة ربع فرسخ، ونصف فرسخ، وفرسخ. كما كانت خشبات التلغراف عالية ومستقيمة على ارتفاع واحد، وعلى كل واحد منها كتب شيء لم أفهم مضمونه، قال البعض: إنها تشير إلى أرقام الأعمدة. وفي هذا المسير سلكنا في أغلب الأوقات طرقاً جبلية، من تلك الطرق الملتوية، ومضافاً إلى الجبلين اللذين كانا على يميننا وعلى يسارنا، كان هناك جبل شاهق يمتد أمامنا لفترة زمنية طويلة، وكأنه كان يشتمل على علامة برجية عند كل بضعة خطوات. وقد حُجِبَ أعلى هذا الجبل بالغيوم والضباب، وقد مشينا صعوداً

حتى دخلنا في تلك الغيوم، وكنا ننزل منه لنصعد مرةً أخرى. وكانت هذه الجبال والأراضي المحيطة بها مخضرةً بآجمعها.

كلما اقتربنا من عشق آباد كانت الأرض تزداد خضرة. يقال: بعد أيام من العيد تصبح هذه الجبال والأودية خضراء ومزدهرة، ويبلغ ارتفاع الكلا إلى منتصف الإنسان، وسيغدو بالإمكان العثور على جميع أنواع الأزهار والأقاحي. يقولون: لا يوجد في إيران رياض خضرة ونضرة على مثل هذا الحسن والجمال. ونفس هذا العلف الذي يتخذ طعاماً للماشية في الصيف رطباً يelfونه لها في الشتاء يابساً. وحيث لا يمارس الناس الزراعة هنا على نطاق واسع تجد شحاً في التبن.

وفي أثناء الطريق صادفنا عربية جندي جلس في مقدمتها شخص روسي، بينما كان هناك بغير داخل العربية. كان المشهد مثيراً للضحك.

قبل الغروب وصلنا إلى نزل، قيل: إن اسمه «الماء الساخن». كان هذا النزل نصف مكتمل. وعندما تخرج منه تواجه جبلاً، في أسفله حفرة يفور منها ماء قليل جداً، وطعمه على شيء من المرارة في الجملة. وكانوا يمتحون ما يصلح للشرب منه من البئر. أمضينا الليل في حجرة اقتسمناها مع شخصين من أتراك تبريز. وقد أخذوا عن كل شخص عشرة شاهيات^(٣) أجرة على المنام. لا يتم التعامل هناك بالنقد الإيرانية، أو إنهم نادراً ما يتعاملون بها. وكان هناك مساكن وقبور للروس أيضاً.

يوم السبت، التاسع [عاشر أيام] انطلاقاً، والثاني عشر من شهر [شوال]، مع بزوغ الشمس بدأنا الانطلاق باتجاه «عشق آباد». وكانت المسافة التي تفصلنا عنها تقدر بثلاثة فراسخ. وكان ما يزيد على نصف هذه المسافة عبارة عن طريق جبلي طوح بنا صعوداً ونزولاً، مثل: الطرق السابقة، مع فارق أن الجبال والوديان في هذه المناطق كانت أشد خضرة. وقبل الوصول إلى «عشق آباد» بفرسخ واحد وجدنا أنفسنا في أحضان مراتع وأودية منبسطة، وعلى الرغم من برودة الطقس كانت مخضرة ومزدهرة بشكلٍ بهيج. وعلى مسافة نصف فرسخ صادفنا جنوداً وفرساناً من الروس يستعرضون قوتهم في الصحراء على وقع العزف الموسيقي. كان المشهد يستحق الرؤية. كان عدد العساكر في حدود أربعة أو خمسة أفواج، وكان جميع الجنود يرتدون زياً

موحداً، وكان كل واحد منهم يحمل خلفه حقيبة ظهر بيضاء، وقد شُدت إليها زجاجة نبيذ، وعلى كتف كل واحد منهم سدارة مطوية ذات لون واحد، وكان كل واحد منهم ينتعل جزمة طويلة الساق، وكان بالإمكان مشاهدة الكثير من الخيالة. وكانوا على عدة مجموعات، ومن بينهم فوج خيالة من الترك. وكان الجميع يرتدي ذات الزي الموحد، وحتى الترك الذين كانوا من رعايا الروس لم يتميزوا منهم في الملابس، ومع ذلك كُنت تعرفهم وتمييزهم من خلال الذلّ والهوان الذي بدا عليهم، وكان على كل عشرة منهم رقيب من الروس...

عشق آباد —

عندما بلغنا أبنية المدينة وصلنا إلى حجرات الجنود. وبعد مدة وصلنا إلى بئر مسقفة، حيث وضع عليها ما يُشبه المنارة. قالوا: إنها بئر قد بدأوا حفرها منذ زمن بآلات متطورة؛ للوصول إلى مصدر مائها الذي لا قرار له، وعندها سوف يتدفق الماء منها مثل: النافورة، وقد أنفقوا على حفرها حتى تلك اللحظة ثمانين ألف مناط^(٤)، بل أكثر من ذلك، ولم يصلوا إلى مصدر الماء، وقد قدرُوا ضرورة تخصيص أربعين ألف مناط آخر؛ للوصول إلى النتيجة المطلوبة.

ومن هناك وصلنا إلى المنازل السكنية والشوارع. يا لها من عمارت أنيقة ورائعة. كان على يمين الطريق ويساره حدائق وأشجار تمتد لربع فرسخ، وكانت البيوت والمساكن قائمة في تلك الحدائق. لا تحتوي المدينة على قلعة. كان الطريق على مسافة نصف فرسخ على هذه الشاكلة، من بدايته وحتى منتهاه. يتوسط المدينة ميدان كبير، تقوم على محيطه محال تجارية في غاية الأناقة والنظافة، وللمدينة شوارع طويلة وعريضة جداً. وبعد كل بضعة خطوات تتفرع الشوارع إلى طرق عن اليمين والشمال، وفي جميعها دكاكين جميلة للغاية على كلا الطرفين. لجميع الدكاكين أبواب كبيرة وعريضة مزججة حتى النصف، وأصحابها حريصون غاية الحرص في أمر تنظيفها، وكنس مقدمتها، ويحتوي أغلبها على تأطير خشبي جميل في واجهاتها. يحتوي كل شارع على ساقية ماء حجرية صغيرة على اليمين واليسار، وتحتوي

أغلب البيوت على حجرات تطلّ على الشارع بشبابيك زجاجية. كان في المدينة كنيسة أو ثلاثة، وكنيسة أخرى قيد الإنشاء. وكان في المدينة مسجد في غاية الروعة والجمال، وقد تمّ بناؤه حديثاً، ولم يكتمل منه سوى النصف، وقد أوصى بينائه الأتراك الذين يقيمون هناك، وهو ما باشروا به، ولهم إمام جماعة، هو الآخر من الأتراك أيضاً. وهناك في المدينة حمّامات جميلة. ومن بينها: حمّام البابين. وقد قصدها برفقة المشهدي جواد الإصفهاني - الذي يمارس الآن البقالة هناك -؛ لمجرّد الفرجة. كان لنظافته جديراً بالثناء. كان منزلنا في بناية الحاج محمد تقي الميلاني، الذي يُقال: إنه شيعي [العقيدة]. أقمنا في واحدةٍ من الحجرات العليا، التي تحتوي على باب مطلّ على الشارع والسوق. يقع هذا النُّزل في وسط الميدان. يقولون: لا يوجد هناك نُزل أفضل من هذا النُّزل. كما يشتمل هذا النُّزل على حمّام ومخزن للماء. يقال: إن بناء المدينة يعود إلى ثمانية عشر عاماً، وقبل ذلك لم يكن هناك أيُّ بناء فيها، وكلُّ ما كان هناك بيداءً ينبت فيها الكُلاء. سبق للأتراك أن أقاموا هناك خياماً وبيوتاً من القصب، واشتغلوا بزراعة الجت، ويجلبون المياه من على مسافة فرسخين. ثمّ جاء الروس، وأخذوا المكان منهم، وجعلوهم من رعاياهم، وبنوا المدينة منذ ذلك الحين. توجد حالياً أربع قنوات للماء، وهناك مشاريع جديدة لحفر المزيد من القنوات المائية، وبناء المزيد من الوحدات السكنية.

مدينة كُفر عجيبة! —

أما سكانها فهم خليطٌ من مختلف الأعراق والأديان والمذاهب؛ ففيهم السنّي، والاثني عشري، بالإضافة إلى الروس بطبيعة الحال، فهم السكان الأصليون، والجميع ممتزجٌ ببعضه ببعض. وليس هناك ما يُشير إلى سعيٍ منهم إلى تجنّب بعضهم لبعض. تخرج النساء الروسيات سافرات، مثل: الرجال، ولا يتورّعن عن الاختلاط بهم، وغالباً ما يتقدّمن على رجالهنّ عند المشي في الطرقات، بل تقدّم الرجال لهنّ فروض السمع والطاعة. تقع على عاتقهنّ مهمة البيع والشراء. لا تخرج الواحدة منهنّ إلا برفقة كلبها، وهناك منهنّ من يحملن كلابهنّ على أيديهنّ. فإن طمعت امرأة في رجل

اصطحبته معها، دون أن يملك زوجها حق الاعتراض، بل إذا كان الرجل يضاجعها في الغرفة المجاورة لا يجرؤ الزوج على الدخول أو الاحتجاج على ما يقوم به. كانت هذه هي تقاليدهم وأعرافهم، دون أن يروا فيها قبحاً أو محذوراً. كان الرجال يغتسلون مع النساء في حمام واحد، يا لها من مدينة كفر عجيبة!

وقد تمت عليهم النعمة من جميع أطرافها. فهم يتمتعون بجميع وسائل الراحة والرفاه. فطحين خبزهم - على سبيل المثال - من لباب القمح، الذي لا يوجد ما هو أكثر جودة منه في العالم، ولكن جميع البضائع عندهم غالية، والنقود متوفرة بكثرة. والعربات متصلة ببعضها في الطرقات، لا ينقطع ترددها في جميع الدروب، منذ الصباح وحتى المساء، ومن المساء إلى الصباح. لا يمكن النوم بسبب الأصوات التي تحدثها العربات. وهناك الكثير من الخيول [العربات] الحديدية والخشبية. رأيت شخصاً كان قد اعتلى واحدة منها - وربما كانت من الحديد أو الفولاذ -، وما أن حرك رجله حركةً مسرعة حتى غاب عن الأنظار فجأة. وهناك تفاصيل كثيرة، لا فائدة من ذكرها سوى استهلاك الأوراق.

وعلى كل حال لا زلت أرى بلادنا من جميع الجهات أفضل من جميع هذه البلاد الكافرة، رغم أناقتها الظاهرة. فحيثما أمكن للمرء أن يحافظ على عبادته وطهارته ونقاؤه فإن يوماً واحداً من حياته يفوق في الفضل مئة ألف يوم من أيام هؤلاء. يوم الأحد الثالث عشر [من شوال] بقينا في «عشق آباد». وفي ليلة الاثنين بدأت السماء قرابة الصبح تهطل نتفاً من الثلج. وبعد طلوع الصباح بساعتين شددنا الرحال، وانطلقنا؛ لنواصل مسيرنا.

الانطلاق من «عشق آباد» بالحاافلة [القطار] —

يوم الاثنين، الرابع عشر [من شوال]، بعد ساعتين أو أكثر من طلوع النهار، تمّ إنزال أثاثنا وبضائعنا من القطار، وصعدنا بدورنا في عربة، بعد أن نزلنا من القطار. وفي بداية الأمر تمّ وضع جميع الحجاج في غرفة كبيرة. وكانت تلك الغرفة تحتوي على جميع أدوات الأكل والشرب. وكان الكل منشغلاً بأمره. ثمّ تمّ تزويد كل

شخصٍ منا بتذكّرة للذهاب، وتأخرنا شيئاً قليلاً عند القطار. وكان هناك بعض الثلج الذي يهطل من السماء، ومكثنا إلى الساعة الرابعة في واحدة من غرف القطار، التي تبدو من بين أسوأها حالاً، ولكنّ الذي يهوّن الخطب أنها لم تضمّ روسياً أو خارجاً عن المذهب. ينطلق صوت صفيرٍ لثلاث مرّات: الأولى للإيذان بالاستعداد إلى الانطلاق؛ والثانية للصعود؛ والثالثة للانطلاق. وبعد انطلاق الصافرة الثالثة لن يكون هناك من توقّف أبداً، فإنّ تخلف شخص سيبقى هناك، وإذا أراد اللحاق تعيّن عليه دفع تذكرته إلى قطارٍ آخر، وانتظار انطلاقته، والسفر على ممتته.

القطار واسطة نقلٍ جيّدة، لا يمكن تصوّر ما هو خيرٌ منها، حيث يجلس الفرد في غرفة دافئة ومضيئة؛ إذ يتوسط الغرفة مدفأة تضطرم النار في داخلها، وأبواب الغرفة محكمة الغلق، وعليها زجاج يمكن للمرء مشاهدة الفضاء الخارجي من خلالها إلى أبعد المديّات، هذا والقطار يسير بأقصى سرعته، حيث يقطع خمسة فراسخ إلى ستّة في الساعة الواحدة، يطوي منزلاً من الطريق طويلاً دون أن يخلف الكثير من الاهتزاز، كما هو محمّيٌّ من البرد والثلج والصقيع والطين. يمكنك القيام - وأنت في داخله - بكلّ شيء، من ارتشاف الشاي، وتدخين النرجيلة، والاستغراق في النوم، أو القراءة والمطالعة.

في أوّل الوقت كنتُ على وضوء، وما أن وصلنا إلى المنزل [المحطة] حتّى عمدنا إلى تحديد اتجاه القبلة، وأقمّت الصلاة. ثمّ أضرمت النار في السماور، وبدأنا بإعداد الشاي. تناولنا الشاي، ودخّنا النرجيلة عدّة مرّات، وتلوّث جزءاً من القرآن الكريم، ونمّتُ في الليل نوماً عميقاً إلى وقت السّحر. كنّا مع قادة الحملات والحجّاج من سبزوار في غرفةٍ واحدة، وقضينا معهم وقتاً ممتعاً.

تحتوي كلّ محطة على مدينةٍ عامرة. لا يتوقّف القطار في بعض المحطات لأكثر من عشر دقائق؛ وذلك لغاية التزوّد بالمياه، أو الوقود، ثمّ يواصل طريقه. وصلنا إلى مدينة جميلة الأبنية. قيل: إنها مدينة الموصول! ثمّ وصلنا إلى مدينةٍ كانت الأبنية فيها أجمل، وكانت العمارة فيها أفضل وأكثر. هنا غزل أرباط [كذا]. وقف القطار هناك مدّة أطول، فقد استمرّ وقوفه ساعةً كاملة، دون معرفة السبب. كانت المنازل

في هذه البلدة بأجمعها روسية، وهي في غاية النظافة والأناقة والبهاء. كانت تقع دائماً على يسارنا عند الرحيل، وفي المساء كان هناك مصباحٌ مضيء على باب كل بيتٍ من تلك البيوت، وعلى طريقه مصباحٌ يتحلّق عددٌ من الناس تحت ضوءه. قيل: إن هذه البوادي كانت منازل للترك. ولا يزالون يمتلكون البيوت فيها. وعلى اليمين تكثر البيوت والخيام. وعلى جهة الشمال عند المجيء كان هناك جبلٌ، وعلى اليمين لم يكن هناك جبلٌ. قالوا لنا: إن هذا هو جبل إسترآباد. وإن تلك الناحية من إسترآباد وشاهرود تقع ضمن الحدود الإيرانية، وأما هذه الناحية فقد كانت بيد الأتراك سابقاً، أما الآن فهي خاضعة لسيطرة الروس.

وفي الحقيقة فإن الطريق الذي سلكناه كان يؤدي في العودة إلى مدينة مشهد المقدسة. وفي الصباح، على مسافة منزل من مدينة «شهر نو» [كراسنودسك أو تركمن باشي]، وصلنا إلى بحر القلزم [مازندران]، حيث أمكن لنا مشاهدته من جهة اليسار، وعلى اليمين كان هناك جبلٌ، فسلطنا بضعة فراسخ، على امتداد سفح ذلك الجبل وساحل ذلك البحر، حتّى وصلنا إلى مدينة «شهر نو». قالوا: تفصل المسافة من «عشق آباد» [إلى «شهر نو»] خمسة وأربعين منزلاً، ولكنّا طويناها في يومٍ وليلة.

«شهر نو» على ساحل بحر مازندران، وركوب السفينة —

يوم الثلاثاء، الخامس عشر من [شوال]، بعد قرابة ساعتين من طلوع النهار، وصلنا إلى مدينة «شهر نو». كانت هذه المدينة في أوّل أمرها قريةً، وقد آلت بعد ذلك إلى الخراب. ومنذ سنتين أقام الروس على أنقاضها مدينةً جديدة. تقع هذه المدينة على سفح الجبل، وعلى ساحل بحر القلزم. وهي تحتوي على شوارع وأبنية جميلة على غرار «عشق آباد»، ولكنّها ليست على مثل كثرتها، وإنّما قريبة منها. كان الطقس بارداً جداً، مع شيء من النسيم، وكانت السماء غائمة أيضاً. وبعد أن نزلنا وأنزلنا حوائجنا توجّهنا إلى المقهى، حيث تناولنا الشاي، وقمنا بتدخين النرجيلة. وقمّت بتجديد وضوئي هناك.

ثمّ توجّهنا إلى حيث مرسى السفن. وقبل الظهر صعدنا على متن سفينة،

وكانت سفينة سيئة. كانت تحمل الكثير من البضائع، وتحتوي على غرفة واحدة اتخذ منها الروس مكاناً لهم. وكان عنبر السفينة مشحوناً بأكياس القطن. وقد استقر السبزواريون في مقدم السفينة أمام تلك الغرفة. أما نحن فقد توجهنا إلى مؤخر السفينة [١٢٢]، لنستقر هناك على أكياس القطن. وكان ذلك الموضع من السفينة أفضل من مقدمها! كان الروس نادراً ما يتقلّبون على متن السفينة. وكان اهتزاز السفينة في المؤخرة أقلّ. وعلى كلّ من يتورط مع قادة الحملات أن يوطّن النفس لمثل هذه الأمور، في حين أنّ المبلغ الذي تقاضوه منا يكفي للحصول على الأماكن المفضلة من السفينة.

باختصار قمّت في أوّل الظهر بتحديد اتجاه القبلية على متن السفينة، ووقفت للصلاة، ثمّ تلوت جزءاً من القرآن الكريم. لم يكن الجو سيئاً، وقد أشرقت الشمس، ولم يكن هناك من رياح، وكان البحر ساكناً، والسفينة تجري هادئة. أخذ الميرزا رضا ركوة الشاي إلى المقهى الروسي؛ لإعداد الشاي هناك، كان طعم الشاي سائغاً جداً. وقد ارتشفناه.

الهوامش

- (١) أقيمت هذه المحاضرة في اجتماع عقد في مدينة (عشق آباد). وبهذه المناسبة تمّ استعراض نصّ عن رحلة تعود إلى العصر الفاجري بشأن (عشق آباد) في نهاية هذا المقال.
- (٢) عملة نقدية زهيدة.
- (٣) جمع شاهي: عملة نقدية.
- (٤) وحدة نقدية.

موقع الغدير في السقيفة

د. نعمة الله صفري فروشاني (*)

ترجمة: حسن الهاشمي

إطلالةٌ عابرةٌ على شبهات الغدير —

لقد تمّ طرح الكثير من الشبهات على طول التاريخ بشأن واقعة الغدير، وتوظيفها في إثبات إمامة وخلافة الإمام عليّ عليه السلام.

ويمكن تقسيم مجموع هذه الشبهات إلى مجموعتين:

أ. الشبهات التي اعتمدت مختلف القرائن لإنكار وقوع هذا الأمر.

ب. الشبهات التي اعترفت بوقوع الحادثة، ولكنّها ناقشت في دلالتها على الولاية المنصوصة، من خلال توظيف المسائل الأدبية والقرائن الأخرى^(١).

يبدو أن من بين الأركان الهامة لكلتا هاتين الشبهتين عدم رواية الاستناد الواسع إلى حادثة الغدير في السقيفة وما تلاها؛ إذ لو كان أصحاب السقيفة، وكذلك عموم أهل المدينة المنورة - الأعمّ من الأنصار والمهاجرين -، قد شهدوا واقعة الغدير، أو استفادوا منها الولاية المنصوصة، لما كان هناك أولاً تجمعٌ للمسلمين في السقيفة التي عُقدت من أجل التداول في أمر الخلافة وتعيين خليفة لرسول الله ﷺ، وثانياً: كان يجب في الحدّ الأدنى أن يقوم عددٌ من الصحابة - ولو القليل منهم - ليستندوا إلى حديث الغدير والبيعة للإمام عليّ عليه السلام في ذلك اليوم، وبذلك يتمّ الوقوف بوجه الذين تمرّدوا على صريح ذلك الحديث الخطير.

(*) باحثٌ وأستاذٌ جامعيٌّ، متخصصٌ في تاريخ التشيع، وعضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى ﷺ العالمية. له مؤلفات مستقلة حول الغلو.

وتزداد هذه الشبهة قوّة إذا أخذنا بنظر الاعتبار الفترة الزمنية الفاصلة بين حادثة الغدير (في الثامن عشر من ذي الحجّة عام ١٠هـ) وإقامة اجتماع السقيفة (الذي حدث، طبقاً لمشهور أهل السنّة الذين أرّخوا رحيل النبي الأكرم ﷺ، في الثاني عشر من ربيع الأول عام ١١هـ)، حيث تقدّر بـ (٨٤) يوماً؛ أو طبقاً لمشهور الشيعة، الذي أرّخ رحيل النبي وانتقاله إلى الرفيق الأعلى في الثامن والعشرين من شهر صفر، حيث تقدّر الفترة الزمنية بين واقعة الغدير واجتماع السقيفة بحوالي (٧٠) يوماً تقريباً. وعلى طول التاريخ لم نشهد رواية على مثل هذه الأهميّة وهذا التواتر بذلك المعنى الخاصّ يُسارع إلى تجاهلها أو نسيانها ضمن هذه الفترة القصيرة، رغم خطورتها، ولا يتمّ الاستناد أو الإشارة إليها أبداً.

الخطوة الأولى: التعريف بواقعة الغدير —

إن نظرةً عابرةً إلى المصادر المتقدّمة، وقراءة المسار التاريخي للكتابة حول الغدير من خلال تلك المصادر، تجعلنا ندرك أن الكتابة بشأن الغدير لم تحظَ بالاهتمام بوصفها موضوعاً مستقلاً في القرون الإسلامية الأولى، بحيث تثبت هذه النصوص أن القرن الهجري الأول لم يشهد أثراً وكتاباً مستقلاً في هذا الخصوص، أما القرن الهجري الثاني فلم يشهد غير كتاب واحد في هذا الموضوع، وقد تلاه القرن الهجري الثالث ليكشف عن كتابين في هذا المجال، أما القرن الهجري الرابع فقد تمخّض عن عشرة كتب في هذا الشأن^(٢).

إلا أن هذا الكلام لا يعني القول بعدم وجود حديث الغدير في أي نص آخر، ولم يتمّ الاحتجاج به أو الإشارة له في الحدّ الأدنى في النصوص والمصادر الأخرى بشكلٍ ضمني؛ إذ في هذه القرون نفسها نجد إشارات إلى هذه الواقعة الهامة والخطيرة في المصادر التاريخية، من قبيل: تاريخ اليعقوبي^(٣)؛ والكتب الشيعة الروائية، مثل: كتاب سلّيم بن قيس الهلالي^(٤) في نهاية القرن الهجري الأوّل، أو بداية القرن الهجري الثاني^(٥)؛ والكافي، للكليني^(٦)؛ والخصال، للشيخ الصدوق^(٧)؛ وبعض الكتب الحديثية المعتبرة عند أهل السنّة، من قبيل: مسند أحمد^(٨)، الأمر الذي يرفع من درجة

الاطمئنان بصدور هذا الحديث بشكل أكبر.

إلا أن الأمر الذي يجب عدم الغفلة عنه هو أن هذه الواقعة على طول التاريخ الشيعي قد شهدت تراكماً متزايداً وتضخيماً في الكتب الروائية الشيعية عبر القرون، بحيث إننا لو أجرينا مقارنة بين مصدر يتحدث عن هذه الواقعة في القرن الهجري السادس - من قبيل: الاحتجاج، للطبرسي - وبين مصدر في القرن الهجري الأول، المتمثل بكتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي، سندرك حجم الاختلاف الواضح والكبير بينهما، بحيث لا يمكن حتى للتمسك بعنصر التقيّة أن يشكل مبرراً لعدم ذكر هذه الواقعة بتلك التفاصيل؛ وذلك لأن كتاباً من قبيل: كتاب سُلَيْم بن قيس قد تجاوز في وضوحه وصراحته جميع الخطوط الحُمْر، وكسّر جميع حواجز التقيّة، راصداً بوضوح تامّ جميع المسائل التاريخية وغير التاريخية لصالح الشيعة، بحيث يُعدّ ما أضيف إليها في القرون التالية من قبيل: الأمور المستهلكة.

ويبدو أن ظاهرة التراكم والتضخيم تعود في أسبابها إلى النزعة الباطنية لدى الشيعة، الذين يسعون إلى إثبات هذه الواقعة وتظهرها بألوان صارخة؛ بغية إثبات إمامة الإمام علي عليه السلام، حيث تجاوزوا من أجل ذلك الحدود التاريخية والروائية المتعارفة. ومن خلال إضافة بعض المسائل التاريخية؛ بوثائق لا وجود للاتصال فيها، أو لا وثاقة لروايتها حتى في الأروقة العلمية الشيعية أو القواعد الرجالية المعروفة عندهم، تحوّلت هذه الواقعة لتلامس حدود الأساطير الخارقة.

وعلى الرغم من نجاح هذا المسار في تجسيد آليته الاستبطانية على مدى قرون، وتمكنت من استقطاب الكثير من الجماهير، إلا أنه، خلافاً للمراحل المتقدمة، حيث كان المخالفون يكتفون بمجرد الإشارة العابرة إلى اختلاق هذه التقارير، بدأ المخالفون في المرحلة المعاصرة يناقشون آحاد النصوص، ويدرسونها بجديّة أكبر، وإثبات عدم واقعيّتها بكلّ وضوح وبساطة.

وقد تسللت هذه النزعة حتى إلى بعض الأروقة الشيعية المعاصرة، بحيث خصّص بعض المؤلّفين المعاصرين من أصحاب النزعة التجديدية من الشيعة كتباً مستقلة في تناول هذه الواقعة. وقد شكّكوا فيها - من خلال ذكر الشبهات التاريخية

- بدلالة هذه الواقعة على الولاية المنصوصة^(٩).

وهنا نفاجأ بهذه الحقيقة القائلة بأن تلك الأمور التي أدت في العصور الماضية إلى تعزيز وتقوية إيمان الشيعة أخذت تؤدي في المرحلة الراهنة - من خلال الاهتمام بالدراسات التاريخية والروائية المنهجية - إلى زعزعة إيمان الشيعة بهذه الواقعة. وبعبارة أخرى: إن الرواة الذين مارسوا دور الكحال في تزيين أهداب هذه الواقعة بزعمهم، وإن أظهرها براعة في تزيين هذه الواقعة عبر قرون طويلة، إلا أن عملهم قد ارتد في المرحلة الراهنة ليتسبب في إصابة هذه الواقعة بالعمى، الأمر الذي يستدعي مضاعفة جهود المؤمنين بها؛ للإجابة المنهجية عن هذه الشبهات.

فعلى سبيل المثال: بيان تفاصيل من قبيل: الحشود البالغ عددها مئة وعشرين ألفاً، والإقامة في مفترق الطرق الذي يقع فيه موضع الغدير، وخطبة النبي الأكرم ﷺ في هذه المناسبة، والتي تستغرق العديد من الصفحات، ومبايعة الجميع للإمام علي عليه السلام بالخلافة، ولم يشد عن بيعته حتى النساء اللاتي بايعنه بوضع أيديهن في طست ماء وضع الإمام علي يده في طرفه الآخر^(١٠)، وما إلى ذلك من التفاصيل التي أضيفت عبر الأزمنة والقرون إلى أصل الواقعة بأسانيد غير معتبرة، بحيث يُعتبر إثباتها من خلال الطرق والقواعد المعروفة والمقبولة في علم الحديث والمصادر التاريخية في غاية الإشكال والتعقيد.

ففي ما يتعلق بمفترق الطرق، الذي يتم التأكيد والتركيز عليه كثيراً، بوصفه الموضع الذي شهد حديث الغدير - على سبيل المثال -، يمكن الوقوف عنده بكل بساطة من خلال الحصول على خارطة جغرافية، حيث سنرى أن اليمن تقع إلى الجنوب من مكة، والمدينة المنورة في شمالها، مما يعني أن قافلة حجاج اليمن تتفصل عن قافلة النبي من مكة نفسها، ولا تواكبها في منطلقه نحو المدينة شمالاً. وهكذا الأمر بالنسبة إلى المواقيت الأخرى، من قبيل: ذات عرق (ميقات أهل العراق)، حيث يقع قبل الجحفة والغدير.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى التأكيد على عدد الحشود البالغ ١٢٠ ألفاً أو يزيدون^(١١)، حيث تسلل إلى المصادر منذ القرن الهجري السادس فما بعده، فإن هذا

العدد، بالإضافة إلى عدم انسجامه وتناغمه مع عدد المسلمين في ذلك الوقت، وعدم القدرة على تصوّر مثل هذا الاجتماع الحاشد، وإلقاء النبي الأكرم ﷺ خطبة تفصيلية^(١٢) في تلك الحشود، دون ذكر كيفية حصولها، وكذلك ذكر أسماء المعيدين (الذين كانوا يكرّرون خطبة رسول الله؛ كي يسمعوها منهم من لا يستطيع سماع صوت رسول الله)، يجعلها بعيدة عن الاستيعاب. فإنّ مثل هذا التأكيد لا يصبّ لغير مصلحة الشيعة فحسب^(١٣)، بل قد يضرّ بهم، ويعطي مساحةً وهامشاً أوسع للمخالفين في تشكيكهم بأصل حدوث الواقعة، دون أن يتمكن الشيعة من الإجابة عن هذا النوع من الغمز واللمز.

وباختصارٍ يجب القول: إن وضع هذه التقارير المضخّمة في هذه الواقعة بحيث لا توازي ما يشبهها من الروايات الأقوى منها في إثبات حكمٍ ندبيّ يستند إليه الفقهاء في علم الفقه.

من هنا يبدو أن الخطوة الأولى التي يجب اتّخاذها في هذا الشأن تكمن في استخراج التقارير الصحيحة، والتي يمكن الدفاع عنها، وإثباتها، من بين ركام التقارير الواردة بشأن الغدير، واتّخاذها متراساً منيعاً، والتحصّن وراءه في الدفاع عن حياض الإمامة والعقيدة.

من هنا نشاهد بعض المتكلّمين من ذوي النظرة الثاقبة والعارفين بالمنحى التاريخي والزمني، من أمثال: الشيخ المفيد، بدلاً من الوقوف في وجه المخالفين؛ استناداً إلى هذه الإضافات التكميلية، يصرف همّته إلى دلالة هذه الواقعة، فألف مقالات ورسائل من قبيل: «رسالة في معنى المولى».

إن الذي يحتاج إليه الشيعة في ما يتعلّق بواقعة الغدير هو إثبات أصل الولاية المنصوصة، والتي لا دخل فيها لحضور عددٍ يبلغ مئةً وعشرين ألف نسمة، فحتّى لو كان عدد من شهد الواقعة عُشر هذه الكميّة أو أدنى من ذلك كان ذلك كافياً في إثبات هذه الولاية.

من هنا يجدر التركيز على تقارير من قبيل: مسند أحمد بن حنبل^(١٤)، الذي استند فيه إلى هذه الرواية التي لا تشتمل على إشارة إلى هذا العدد الكبير من

الجماهير، واحتجاجات الإمام علي عليه السلام التي استند فيها إلى واقعة الغدير، من خلال التركيز على لفظ المولى؛ كي نتمكن من استنباط الولاية المنصوصة من هذه الواقعة.

وربما من هنا أمكن لنا الإشارة إلى أن ادعاء التواتر بالنسبة إلى حديث الغدير لم يستند إلى الجانب الأسطوري من هذه الواقعة، وأن بالإمكان إثبات التواتر في حال القول بهذا الادعاء في حدود النص والتقرير المذكور من قبل أحمد بن حنبل.

الخطوة الثانية: الاهتمام بالدراسات الفرعية —

يبدو أن التقارير التاريخية البحتة لا تستطيع في بعض الموارد إيصالنا إلى تحليل تاريخي منهجي وصحيح؛ وذلك لوجود بعض الحلقات المفقودة، التي لا يمكن اكتشافها إلا من خلال الالتفات إلى تحليل النص، الذي لا يمكن الوصول إليه أحياناً إلا من خلال الدراسات الفرعية.

وفي هذا الإطار - وخاصة عندما يكون الحديث بشأن ردّة فعل مجتمع ما على مسألة من المسائل - تمس الحاجة إلى الاستفادة من معطيات علم الاجتماع، ولا سيما علم الاجتماع التاريخي.

فعلى سبيل المثال: إن الالتفات إلى بعض النقاط التالية توصل الباحث إلى هذه النتيجة القائلة بأن تعريف الإمام علي عليه السلام إلى الناس بتلك الطريقة، بوصفه خليفة من قبل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، كان عملاً مخالفاً لعُرف المجتمع في شبه جزيرة العرب آنذاك، بحيث كان من الطبيعي أن نشهد ردود فعل من قبيل الغالبية على خلاف إرادة النبي، التي هي من وجهة نظر الشيعة إرادة الله سبحانه وتعالى.

ويمكن بيان تلك النقاط على النحو التالي:

١- قبل تأسيس الدولة في المدينة على يد النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، كان الناس في المدن والحوضر الكبرى في مركز شبه الجزيرة العربية (الحجاز) والبادي المحيطة بها يعيشون تحت الأنظمة القبلية.

وفي هذا النظام كان التقدم في صفات من قبيل: الكرم، والتواضع،

والشجاعة، والثبات، والصبر، وما إلى ذلك من السجايا، هي المعيار والملاك في اختيار الزعيم^(١٥)، ولم يكن يحقّ لشيخ القبيلة أن يختار على الناس واحداً من أبنائه أو أحد أفراد قبيلته؛ ليكون قائداً ورئيساً يتولّى أمرهم.

ومن هنا يتّضح أن تعيين الإمام والخليفة من خلال النصّ والتصريح من قبل القائد والرئيس السابق لم يكن أمراً معهوداً أو معروفاً بين الناس في ذلك الوقت.

٢. كان النبيّ الأكرم ﷺ هو الشخص الأول الذي أقام مؤسّسة باسم الدولة في شبه الجزيرة العربية، وكانت تلك الدولة تتجاوز النظام القبلي، فلم تكن منسوبة إلى أيّ قبيلة من القبائل، أو أيّ حاضرة من الحواضر. وبعبارة أخرى: إن الناس لم يختاروا النبيّ الأكرم ﷺ قائداً لهم بوصفه من قريش، أو المنتسبين إلى بني هاشم، وإنما الذي دعاهم إلى ذلك، وجمع الناس من مختلف القبائل والمدن والبوادي إلى الانخراط ضمن منظومة واحدة، واختيار النبيّ الأكرم ﷺ بوصفه قائداً ورئيساً يتجاوز القبيلة، هو إيمانهم بأنه نبيّ مرسلّ من قبل الله، ويعتبرون تأسيس الدولة من قبله أمراً إلهياً، من هنا لم يُبدوا معارضةً تستحقّ الذّكر.

ومن الطبيعي أن تقتصر هذه الرؤية (أي الارتباط بالسماء) من وجهة نظرهم على شخص رسول الله ﷺ، ولا تصدق على خلفائه. كما كان الكثير من الناس يرون في تشكيل الدولة التي تتجاوز النظام القبلي، حتّى من قبل الشخص الذي يعرفه النبيّ الأكرم ﷺ، مخالفاً للآلية المألوفة في اختيار القائد، وكانوا يقفون بوجه هذه العملية غير المألوفة بشدّة.

٣. بعد فتح مكّة، في العام الهجري التاسع، شهد المسار الكميّ للمسلمين منعطفاً كبيراً، وأخذ الناس - بعد أن رأوا زوال سَطوة قريش وشوكتها وهيمنتها - يدخلون في الإسلام زرافات زرافات، بحيث أطلق على العام الهجري التاسع اسم «عام الوفود»، بمعنى (العام الذي بدأ الناس فيه يعتنقون الإسلام على شكل هيئات وجماعات).

بيد أنه لا بُدّ في الوقت نفسه من التفريق بين المسلمين على المستوى الكيفي، بين مَنْ أسلم من قبل الفتح ومَنْ أسلم من بعد الفتح؛ لأن الكثير من الذين أسلموا من

بعد الفتح إنما أسلموا خوفاً أو طمعاً، ولم يكن الإسلام قد ترسّخ في نفوسهم وقلوبهم، ولذلك لم يكونوا يتعبّدون أو يلتزمون بالتعاليم الإسلامية، أو يتقيّدون بها. وإنما تتجلى فائدة هذه المسألة بالنسبة إلى بحثنا الراهن عندما نلتزم بالتقرير القائل: إن النبي بعد مناسك حجة الوداع صحبه - بالإضافة إلى خمسة آلاف من أهل المدينة المنورة - خمسة آلاف أخرى من أهل مكة المكرمة^(١٦).

من هنا يجب أن لا يذهب بنا التصوّر إلى اعتبار جميع المسلمين - عند الإعلان عن خلافة الإمام عليّ عليه السلام من قبل النبي الأكرم عليه السلام - في غدير خمّ - على درجة واحدة من الإيمان الكامل بأوامر النبي وتعاليمه، ونفس المستوى من الاستعداد للتضحية، وتقبّل جميع تعاليمه وكلماته وتوصياته.

٤. هناك احتمال أن يكون بعض أفراد قبيلة قريش، ولا سيّما من الذين أظهروا الإسلام حديثاً، يذهبون إلى أن دعوة النبي الأكرم عليه السلام إلى إمارة الإمام عليّ ومسألة الخلافة تُعدّ في سياق ما كان منه في الإعلان سابقاً عن نبوّته من التفاضل القبلي بين بني هاشم وسائر قبائل قريش.

وهذه الجماعة لم تجد الجراءة من نفسها على معارضة نبوّته؛ بالنظر إلى إقبال الناس عليه، وتعاقدهم على حمايته كما يحمون أبناءهم، ولكنهم بعد تعيين الإمام عليّ عليه السلام بوصفه خليفة له من بين بني هاشم جاهرُوا بالاعتراض، ورفعوا لواء الخلاف بشكل صريح، معتمدين في ذلك على الدعامة القبلية المألوفة والمعمول بها في شبه الجزيرة العربية.

وربما أمكن اعتبار الكلمة التي صرّح بها الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، بعد ذلك بسنوات طويلة، لعبد الله بن عباس تعبيراً عما لم يكن بالإمكان قوله في حينها، حيث قال: «إن قومكم كرهوا أن تجتمع لكم النبوة والخلافة»^(١٧).

٥. كما أن مسألة صغر سنّ الإمام عليّ عليه السلام كانت من بين المسائل الأخرى التي خلقت مشكلةً لمجتمع ذلك العصر في ما يتعلّق بالموافقة على تولّيه مقاليد الحكم والسلطة.

وفي هذا الشأن يكفي أن ندرك أن المجتمع الجاهلي كان قد اشترط للدخول

في عضوية دار الندوة (الذي كان له حكم مجلس الشورى بالنسبة إلى المكيين) بعض الشروط، وكان من أهمها: إتمام المرشح أربعين سنة^(١٨). وقد كانت هذه المسألة من الوضوح والموضوعية، بحيث استند إليها فيما بعد أشخاص من أمثال: عمر بن الخطاب كثيراً، في محاوراتهم مع الإمام علي^{عليه السلام} أو ابن عباس^(١٩).

والملفت أن أبا عبيدة بن الجراح - وهو أحد المهاجرين، وقد لعب دوراً محورياً في قضية السقيفة - قال للإمام علي^{عليه السلام} بعد فترة من بيعة أبي بكر: «يا ابن عم، إنك حدث السن، وهؤلاء مشيخة قومك، ليس لك مثل تجربتهم ومعرفتهم بالأمور...»^(٢٠). ثم يصير بعد ذلك إلى الاعتراف بفضله ودينه وعلمه وفهمه وسابقته ونسبه ومصاهرته لرسول الله^{صلى الله عليه وآله وسلم}، ناصحاً إياه بعدم الاستعجال، وترك الحكم لأبي بكر، حتى إذا تقدم في السن، وحصل على مزيد من التجربة، آلت إليه الخلافة بشكل طبيعي.

الخطوة الثالثة: الاستفادة من التحليلات التاريخية المنهجية —

إن المراد من التحليلات التاريخية المنهجية العمل على مراجعة النصوص والتقارير التاريخية ذات الصلة بهذه القضية، لنفتح من خلالها نفقاً يؤدي بنا إلى أحداث ما خلف كواليسها؛ لكي نكون بذلك قد خطونا خطوات كبيرة على طريق كشف الحلقات المفقودة. وفي هذا السياق يجدر الالتفات إلى الموارد التالية:

١. موقف الناس من استخلاف الإمام علي^{عليه السلام} —

قد يتصور البعض انطلاقاً من بعض التصورات المسبقة - غير المستندة إلى الحقائق والوقائع - أن الإمام علي^{عليه السلام} كان في عهد النبي الأكرم^{صلى الله عليه وآله وسلم}، ولا سيما في السنوات الأخيرة من حياته، يتمتع بشعبية واسعة، وأخذة بالازدياد؛ بالنظر إلى وصايا النبي ودعوته عامة الناس إلى ذلك. إلا أن التدقيق في بعض التقارير التاريخية يثبت عكس ذلك.

وفي هذا السياق لا بد من الالتفات - قبل كل شيء - إلى أن الإمام علي^{عليه السلام} قد

وَتَرَّ العرب بعد أن قتل كبار قادة قريش في معارك مثل: بَدْرَ وأُحُدَ ، كما قتل الكثير من كبار زعماء القبائل الأخرى في معارك كبرى ، مثل: حُنَيْنَ ، في حين لم يَرِدْ تقرير أو نصٌّ مفرد عن قتل واحد من قريش أو سائر القبائل العربية الأخرى على يد أبي بكر أو عمر بن الخطَّاب أو عثمان بن عفَّان. وهذا يؤدِّي بطبيعة الحال إلى أن تنتظر قريش وسائر القبائل العربية الأخرى إلى الإمام عليٍّ عليه السلام نظرةً سلبيةً.

كما لا بُدَّ هنا من الالتفات أيضاً إلى أن العلاقات بين مَكَّةَ والمدينة قد ارتفعت وتيرتها بعد فتح مَكَّةَ ، وزادت الهجرة إلى المدينة المنورة ، وتوثَّقت العلاقات بين المسلمين الأوائل من قريش ومن أسلم حديثاً منهم ، وكذلك العرب الذين أسلموا بعد الفتح ، الأمر الذي ترك تداعيات وتأثيرات جديدة من قِبَلِ المسلمين حديثاً على سائر التيارات المختلفة. وعلى الرغم من وجود الكثير من النصوص في هذا الشأن^(٣١) ، يمكن لنا أن نكتفي بمقالة عثمان التي قالها أثناء كلامٍ وقع بينه وبين الإمام عليٍّ عليه السلام ؛ إذ قال له: «ما أصنع إن كانت قريش لا تحبَّكم ، وقد قتلتم منهم يوم بدر سبعين كأنَّ وجوههم شنوف الذهب»^(٣٢).

يُضاف إلى ذلك - كما تقدَّم - انتماء الإمام عليٍّ عليه السلام إلى بني هاشم ، ومصاهرته النبيِّ الأكرم صلى الله عليه وآله ، وكذلك الفضائل التي تحلَّى بها ، وجاء ذكرها والإشادة بها على لسان رسول الله. كلَّ ذلك أثار حَسَدَ الآخرين عليه ، ولا سيَّما قبيلة قريش ، الأمر الذي دعاها إلى مضاعفة الجهود من أجل الحيلولة دون تمكُّن الإمام عليٍّ عليه السلام من الوصول إلى الحكم والسلطة^(٣٣).

والحادثةُ الأخرى التي يجب أن لا نمرَّ عليها مرور الكرام في هذا الإطار ما حدث بين الإمام عليٍّ عليه السلام وجنود جيشه في مستهل حجة الوداع عند عودته من مهمَّته في اليمن؛ كي يلتحق برسول الله صلى الله عليه وآله ، حيث واجه الإمام عليٍّ أفراد جيشه بشدَّة بعد أن تصرَّفوا بأموال الغنائم قبل إيصالها إلى النبيِّ صلى الله عليه وآله ، حيث قام بعضهم بارتداء الثياب الفاخرة التي أصابوها في جملة الغنائم. الأمر الذي دعاهم إلى الشكوى منه عند رسول الله صلى الله عليه وآله. وقد أغضبت هذه الشكوى رسولَ الله ، فخطب الناس قائلاً: «أيُّها الناس ، لا تشكوا عليّاً؛ فوالله ، إنَّه لأخشن في ذات الله [أو في سبيل الله] من أن

يُشْكِي»^(٢٤).

إنّ هذا النوع من المواقف الصارمة من الإمام عليّ، وكذلك دعم وتأييد النبيّ الأكرم ﷺ له، كان يجسّد صورةً مصغّرةً لما ستكون عليه الأمور عندما يتولى الإمام الحكم والسلطة. وهذا ما لم يكن يروق للكثير من الناس بطبيعة الحال، ولذلك فإنهم وإنّ أحجموا عن تناول الإمام عليّ بالسوء من القول صراحةً وجهاً، ولكنّ ذلك لم يمنعهم من العمل على الحيلولة دون وصوله إلى السلطة.

٢. التحليل التاريخي للآية —

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (المائدة: ٦٧). ففي هذه الآية، التي نزلت في شأن حادثة الغدير، وعُرفت بـ «آية الإبلان»، لو دققنا النظر في فقرة منها فسوف تحلّ بعض الأحداث التاريخية الكامنة خلف الكواليس. وهذه الفقرة هي قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾. فإنّ التمعّن في كلمتي «العصمة» و«الناس» يفتح الطريق إلى سبر الحقائق بشكلٍ جيّد. فمع الالتفات إلى الحقائق الخارجية، حيث لم يسلم النبيّ من شرور ألسنة الناس، بل وحتى تعريض حياته للاستهداف والخطر من قبل بعض الناس، ومع الالتفات إلى أن مسألة خلافة الإمام عليّ ﷺ لم يتمّ حسمها بعد، يتعرّز احتمال أن يكون المراد من كلمة «يعصمك» حفظ النبيّ الأكرم ﷺ من عملية اغتيال جسدي قد يتعرض لها من قبل الناس، كما تدلّ كلمة «الناس» على الأفراد العاديين، وهم الغالبية من العرب؛ إذ مع الالتفات إلى الأكثرية التي أسلمت حديثاً، وملاحظة القرائن التي تقدّم ذكرها، يتّضح أن هذه الأكثرية لم تكن منسجمةً مع الدعوة إلى خلافة الإمام عليّ ﷺ، وكانت هناك مخاوف جادة من حدوث مؤامرة كبيرة - من قبل الناس - تستهدف شخص النبيّ الأكرم ﷺ. إنّ هو صرّح بالدعوة إلى خلافة الإمام عليّ ﷺ بعد رحيله.

٢. خطوات النبيّ الأكرم ﷺ —

إنّ الخطوات التي اتّخذها النبيّ الأكرم ﷺ لتثبيت دعائم إمامة الإمام عليّ ﷺ

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

تؤكد بوضوح أنه ﷺ كان على علم بجميع الجهود التي تقوم بها التيارات المخالفة في مواجهة هذه الغاية.

وإن النصوص التاريخية والروائية تثبت أن ما قام به النبي لترسيخ دعائم إمامة وخلافة الإمام علي عليه السلام لم تنحصر بواقعة الغدير وما بعدها، بل عمد النبي الأكرم - من خلال معرفته للمجتمع العربي وردود أفعاله - إلى تثبيت خلافة علي عليه السلام منذ بداية الرسالة. والشواهد والنصوص والتقارير التاريخية والروايات الماثورة عن النبي الأكرم ﷺ في هذا الشأن كثيرة، من قبيل: حديث يوم الإنذار، وأحاديث الوصية، والوراثة، والخلافة، والمنزلة، والإمارة، والإمامة، والولاية، والهداية، والعصمة، والعلم، وحديث السفينة، وحديث الثقلين، مما يشكل جانباً صغيراً من تلك الجهود التي خلدها التاريخ^(٢٥).

إلا أن تشريح حادثتين هامتين في الفاصلة الزمنية الواقعة بين واقعة الغدير وحادثة السقيفة يثبت لنا شدة اهتمام النبي الأكرم ﷺ لترسيخ خلافة الإمام علي عليه السلام له، وإطلاعه الواسع على ما كان يُخطط له المخالفون. وهاتان الحادثتان هما: عقد اللواء لجيش أسامة، ومطالبة النبي الأكرم ﷺ في ساعاته الأخيرة بكتابة وصية تضمن للمسلمين النجاة وعدم الاختلاف. وإليك تفصيلهما على النحو التالي:

أ. جيش أسامة —

لقد أمر النبي الأكرم ﷺ في أخرج اللحظات من أيامه الأخيرة بتجهيز جيش كبير، بقيادة شاب يافع، هو أسامة بن زيد؛ ليتوجه إلى حيث فلسطين، التي كانت في حينها تمثل أبعد نقطة من حدود البلاد الإسلامية^(٢٦).

إن التشريح والتحليل الدقيق لهذه الخطوة يثبت أنها إنما كانت تأتي في سياق ترسيخ دعائم خلافة الإمام علي عليه السلام؛ وذلك للأسباب التالية:

أ. لم يكن تجهيز الجيش في تلك اللحظات الحرجة من حياة النبي الأكرم ﷺ، وإخلاء المدينة من جيشها، وإرساله إلى أبعد نقطة من الرقعة الجغرافية للإسلام، على ما يبدو لمصلحة الدولة والحكم؛ وذلك لاحتمال أن يقوم المسلمون

حديثاً من القبائل في أطراف المدينة بالانقلاب بعد رحيل النبي، ويهدّدوا كيان المجتمع الإسلامي، ولا سيّما أننا شهدنا حالات من الانقلاب على الإسلام في مناطق مثل: اليمن، رغم أن النبي كان لا يزال على قيد الحياة، حيث ظهر هناك الكثير من الذين ادّعوا النبوة، من أمثال: أسود العنسي، وسجاح، وطلحة الأسدي، واجتمع حول هؤلاء عددٌ من الناس، وأعلنوا الانفصال عن الحكومة المركزية في المدينة المنورة^(٢٧).

وعليه فإنّ الشيء الوحيد الذي يمكن أن يبرّر تلك الخطوة التي قام بها رسول الله ﷺ في تلك الظروف الحرجة والحساسة وجود مصلحة في تجهيز ذلك الجيش أقوى بكثير من تلك الأزمة، وقد تمثّلت تلك المصلحة الأكبر في إبعاد المنافسين والمعارضين لخلافة الإمام عليّ عليه السلام عن المدينة المنورة.

ب. لم يكن لتصيب شاب لم يتجاوز عمره الثمانية عشر عاماً^(٢٨) لقيادة جيش بهذا الحجم - وعدم الالتفات إلى اعتراضات المعارضين من الصحابة^(٢٩)، بل والدفاع عنه في مواجهة طعن الطاعنين عليه - من تبرير سوى إبطال مفعول أهمّ حجّة وذريعة بيد المعارضين لخلافة الإمام عليّ عليه السلام؛ إذ كانوا يحتجّون لذلك بصغر سنّه؛ وذلك لأنّ أسامة بن زيد - كما لا يخفى - لم يكن يتمتّع بصفات الإمام عليّ عليه السلام، من السابقة إلى الإسلام وشرف النسب والشجاعة والتدبير والتجربة؛ كما كان الإمام عليّ في حينها يكبر أسامة بخمسة عشر عاماً تقريباً، حيث كان له من العمر في ذلك الوقت ٣٣ سنة؛ مضافاً إلى أنه لم يكن بالإمكان مقارنة أسامة بالإمام عليّ عليه السلام في الكثير من الفضائل والخصائص.

وعليه فإنّ تجهيز جيش بهذا الحجم، وفيه كبار الصحابة - من أمثال: أبي بكر وعمر وأبي عبيدة بن الجراح -، وكبار المهاجرين والأنصار^(٣٠)، وإجبارهم على الامتثال لإمرة وقيادة شاب يافع قليل التجربة، يُسقط بوضوح ذريعة هؤلاء القوم الذين تذرّعوا لتبرير معارضتهم بصغر سنّ الإمام عليّ عليه السلام لتولي الخلافة.

ج. إن التدقيق في تركيبة جيش أسامة يُثبت أن جميع الذين يُحتمل منهم الاعتراض على خلافة الإمام عليّ عليه السلام من كبار المهاجرين والأنصار^(٣١) كانوا مُلزمين بالحضور والانخراط في هذا الجيش^(٣٢). والذين تركوا معسكر الجيش، وعادوا إلى

المدينة؛ بحجة القلق على حياة رسول الله ﷺ، واجههم الرسول بعبارة الشهيرة: «لئن الله من تخلف عن جيش أسامة»^(٣٣). وفي المقابل لم ينقل التاريخ لنا أي نص أو وثيقة على وجوب مشاركة الإمام علي عليه السلام، أو أي واحد من شيعته والمقرّبين منه، من أمثال: عمّار بن ياسر، والمقداد بن الأسود، وسلمان الفارسي، في هذا الجيش، الأمر الذي يعزّز من رغبة النبي ﷺ في حضور وتواجد الإمام علي عليه السلام وأصحابه في المدينة عند رحيله؛ كي تكون المدينة تحت سيطرة الإمام علي، دون أي مخالفة أو اعتراض.

ب. الحيلولة دون كتابة النبي ﷺ وصيته —

لقد وقعت هذه الحادثة في أواخر حياة النبي ﷺ، حيث شهد النبي ازدياد حالات اللغط والاعتراض على خلافة الإمام علي عليه السلام، الأمر الذي رفع من مخاوفه على مستقبل أمته؛ فأمر بدواة وقلم ليكتب للمسلمين كتاباً يقطع الطريق أمام أي محاولة للاعتذار والاحتجاج، ويحول دون وقوع الأمة في الضلال. إلا أن المعارضين؛ حيث وجدوا في هذا الطلب نقضاً لما كانوا يخطّطون له منذ شهر - بل منذ سنوات -، احتشدوا وازدحموا في حجرة النبي، وأثاروا اللغط في حضرته، رغم اشتداد المرض عليه، واتّهموه في عقله، حتّى منعه من كتابة ذلك الكتاب وتلك الوصية^(٣٤).

وعلى الرغم من أنّ النصوص التاريخية لا تذكر غير شخص واحد من الذين تحدّثوا بهذا الكلام في تلك الواقعة^(٣٥)، غير أنّ طبيعة الأمور - كما هو واضح - تثبت استحالة أن يقوم شخص واحد بهذا الدّور، وتكون له الجرأة على مواجهة رسول الله ﷺ والمخلصين من أصحابه، إلا إذا كان مدعوماً بتيار قوي ومنظم ضارب بأطنابه بين المسلمين. من هنا يرتفع مستوى الوثوق بالنصوص التي عبّرت بكلمة «قالوا»، بدلاً من «قال»، دون تصريح بأسماء القائلين^(٣٦).

النتيجة —

يتّضح مما تقدّم أن الشيعة قد اهتموا بواقعة الغدير منذ القرون الأولى من

الإسلام. وقد استندوا إليها، واستشهدوا بها في كتبهم. وإن أقدم كتاب موجود من بين تلك الكتب هو كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي، فقد استند إلى هذه الواقعة في مواضع مختلفة.

وبعد مضيّ قرون زاد الاهتمام بهذه الواقعة، من خلال الاهتمام بتدوين الكتب المفردة والمستقلة، حتى شهد القرن الهجري الرابع منعطفاً كبيراً في هذا الاتجاه. إلا أن الآفة التي أصابت هذه الواقعة عند تدوينها عبر القرون تتمثل في الإضافات والزيادات التي أُدخلت على هذه الواقعة، حيث نرى ذروتها في القرن الهجري السادس، وفي كتاب مثل: «الاحتجاج»، للطبرسي. إن هذا النوع من تدوين الوقائع وإن نجح في إشباع العقيدة الشيعية حدّ الإتيان، إلا أن الالتفات إلى الإشكالات المضمونية والسندية الواردة على هذه الإضافات يُبطل إمكان الاحتجاج بها؛ إذ إنها من جهة تظهر هذه الواقعة وكأنها أسطورة من الأساطير؛ ومن جهة أخرى فإن أسانيد هذه الإضافات من الضعف بحيث لا تتمتع حتى بإمكانية إثباتها بالقواعد الرجالية المعروفة حتى بين الشيعة أنفسهم.

وقد حالت دون سعي المجتمع العلمي الشيعي للتعرض إلى هذه الإضافات؛ للكشف عن الصحيح وغير الصحيح منها، أسباب مختلفة، من بينها: الخشية من سرية نقد هذه الإضافات إلى نقد أصل واقعة الغدير، الأمر الذي زاد من تمادي البعض في المبالغة في هذه الإضافات.

وفي المرحلة المعاصرة سعى بعض المخالفين للشيعة، وبعض الناقدين من الشيعة، إلى نقد هذه الواقعة، من خلال الدراسات التي تبدو منهجية في ظاهرها، وقالوا بعدم إمكان إثباتها حتى طبقاً للقواعد الشيعية المعروفة.

وقد تمّ إيراد الكثير من الشبهات على هذه الواقعة، بحيث لا يمكن حتى للدراسات والتحقيقات التي قام بها أمثال: العلامة الأميني أن تجيب عن جميع هذه الشبهات؛ لأن بعض هذه الشبهات تأتي من خلال الاستناد إلى كتابه القيم، والانتقاد الذي وُجّه إليه من الناحية الأسلوبية والمضمونية.

من هنا تقتضي الضرورة إعادة دراسة وتحليل هذه الواقعة من مختلف الزوايا،

من خلال توظيف الأساليب التحليلية المعروفة، والبحث عن إجاباتٍ جديدة عن الشبهات الحديثة، ومن أهمّها: عدم الاستناد إلى واقعة الغدير في قضية السقيفة. والخطوة الأولى في هذا السياق تتمثّل في التقيب في تضاعيف الركّام الكبير من النصوص التي ترصد واقعة الغدير، والعمل على غربلتها، وتمييز الصحيح من السقيم منها، بالاستفادة من الدراسات الرجالية والروائية والتاريخية، والتحصّن بعد ذلك خلف المطالب الأصيلة وغير الدخيلة؛ للدفاع عن أصل هذه الواقعة. والانتقال بعد ذلك إلى الخطوات التالية، من خلال توظيف الدراسات الفرعية وقراءة ما بين السطور؛ وكذلك القراءات التاريخية، من طريق تحليل النصوص المتوفّرة، التي يمكن التوصل من خلالها بوضوح إلى أسباب عدم الاستناد إلى واقعة الغدير في اجتماع السقيفة.

ونتيجة هذه الدراسات هي أن واقعة الغدير، بل كلّ ما من شأنه أن يكون تنصيصاً على إمامة الإمام عليّ عليه السلام، بل حتّى النصوص غير الصريحة في هذا الشأن، كانت - بالالتفات إلى دراسة طبيعة ذلك المجتمع دراسة اجتماعية تاريخية - تواجه رفضاً قاطعاً من قبل غالبية القبائل من قريش وغيرها، ولذلك فقد بذلوا كلّ جهدهم من أجل منع تحقّق هذه الغاية الإلهية، وعدم إبلاغها من قبل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم. وبطبيعة الحال فإن الكثير من التقارير التي ترصد هذه النشاطات لم تصل إلينا؛ لمختلف الأسباب المعروفة، إلّا أن ردود أفعال النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، ولا سيّما في خصوص ما يتعلّق بكيفية تجهيز جيش أسامة، وسعيه إلى كتابة ذلك الكتاب الذي نجح المخالفون في منعه من كتابته، يمكن أن يرفع جانباً من الستار عن تلك الأنشطة المحمومة.

من هنا يتّضح أن السقيفة إنّما عقدت على هامش الغدير، والعلم بإمكان تحقّق الخطّة الإلهية التي دعا إليها النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، بمعنى أن جميع الذين حضروا في السقيفة كانوا يعلمون بالغدير والنصّ فيه على الإمام عليّ عليه السلام بالخلافة، إلّا أنهم وجدوا في ذلك ما يخالف مصالح القبائل من قريش وغيرها، وحتّى الأنصار، ولذلك فإنّهم إنما سارعوا إلى عقد الاجتماع في السقيفة لقطع الطريق أمام تحقّق هذه الغاية،

وتجاهل النصوص الكثيرة التي صدرت عن رسول الله. وأخذت كل واحدة من تلك الجماعات تفكر بتغليب مصالحها المختلفة في الاستيلاء على منصب الخلافة. ولم يشذ عن ذلك حتى الأنصار، حيث شهدوا المساعي والجهود المبذولة من قبل المهاجرين في سياق مصادرة الخلافة لأنفسهم، ولكي لا يفوتهم نصيبهم من الأمر سارعوا إلى عقد اجتماعهم، ولم يؤجلوا الأمر إلى ما بعد تجهيز النبي، ولم ينتظروا بُرء زعيمهم سعد بن عُبادة من مرضه، أو أن يتمكن في الحد الأدنى من رفع صوته بالحديث حين احتدم الخلاف بين الحاضرين، فلم يتمكن من إيصال كلمته إلى أسماع حتى أتباعه وأصحابه، فكانت الغلبة في ذلك للجماعة المنافسة من تيار المهاجرين، بقيادة أبي بكر بن أبي قحافة.

إن السبب الأكبر وراء تعجيل الأنصار عقد اجتماعهم في سقيفة بني ساعدة يعود إلى أنهم شهدوا في هذه الفترة القصيرة، الممتدة في هذين الشهرين اللذين فصلتا بين واقعة الغدير واجتماع السقيفة، جهوداً متسارعة من قبل المهاجرين، ولا سيما أولئك الذين اجتمعوا في بيت رسول الله ﷺ، ولم يمنعهم ضعفه، من شدة ما به من المرض والنزع، من التنازع في حضرته، وبلغت بهم الجرأة حدّ منعه من كتابة وصيّته المصيرية، وأنّهامه بأنه يهجر.

وبذلك أدركوا أن الذين يملكون الجرأة للقيام بما قاموا به والنبي على قيد الحياة سيصدر عنهم؛ لتنفيذ خطّتهم، ما هو أكبر بعد رحيله، من طريق أولى. وعليه فبالالتفات إلى هذه النتائج كان من الطبيعي أن لا يؤتى على ذكر لواقعة الغدير في السقيفة؛ لأن السقيفة إنّما عقدت للحيلولة دون تحقيق مضمون الغدير. وبكلمة أخرى: إن السقيفة إنّما كانت عملية انقلاب على الغدير.

وبذلك سيكون الاستشهاد بواقعة الغدير من قبيل: الضرب في الهواء؛ لأن الإمام عليّ وأصحابه قد أدركوا أن من اجتمعوا في السقيفة كانوا من العلم ببيعة الغدير بحيث يكون تذكيرهم بها ضرباً من تحصيل الحاصل. ومن هنا أدركوا أن محاججتهم بحديث الغدير لن يُفضي إلى نتيجة من شأنها إعادة الناس إلى صوابهم، وردعهم عما كانوا بصدد فعله.

الهوامش

- (١) للوقوف على جانب من هذه الشبهات انظر - على سبيل المثال -: مقالة (غدير)، بقلم: محمد باقر الأنصاري، المنشورة في المجلد الثامن من «دانشنامه إمام علي عليه السلام»: ٢٢٥ - ٢٧٢؛ وانظر أيضاً: «غدير شناسي وپاسخ به شبهات»، بقلم: علي أصغر رضواني (والمصدران مكتوبان باللغة الفارسية).
- (٢) للمزيد من الاطلاع، انظر: السيد عبد العزيز الطباطبائي، الغدير في التراث الإسلامي.
- (٣) في ما يتعلق بتاريخ اليعقوبي لا بد من الإشارة إلى أن طبعة النجف (مطبعة العربي) ٢: ٣٢ قد حملت العبارة التالية: «وكان نزولها [آية الإكمال] يوم النفر [النص] على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - صلوات الله عليه - بغدير خم»؛ وأما في الطبعة الجديدة، الصادرة عن (دار صادر)، فقد أبدلت عبارة (بغدير خم) إلى عبارة (بعد ترحم). وهي واضحة التحريف، ولا تتطوي على أي معنى معقول.
- (٤) انظر: كتاب سليم بن قيس الهلالي ١: ١٥٣.
- (٥) للوقوف على الآراء المختلفة بشأن اعتبار قيمة كتاب سليم ومؤلفه انظر: مقدمة كتاب سليم بن قيس الهلالي؛ والسيد حسين المدرسي، ميراث مكتوب شيعه (مصدر فارسي): ١٢١ وما بعدها.
- (٦) انظر: الكافي ٨: ١٨.
- (٧) انظر: الخصال: ٥٥٠.
- (٨) انظر: مسند أحمد بن حنبل ٤: ٣٧٠.
- (٩) يمكن لنا الإشارة من بين النماذج لهذا النوع من التحقيقات إلى كتاب «شاهراه اتحاد» (مصدر فارسي)، مؤلفه: حيدر علي قلمداران، حيث تمكن من التشكيك بكل بساطة في دلالة الغدير على الإمامة المنصوصة، من خلال القراءات التاريخية والروائية. والذي يبدو لي أن هذه المقالة لم تُلَقَّ حتى الآن الرد المنهجي الشافي والحاسم.
- (١٠) للوقوف على جانب من هذه الوقائع وأسانيدها انظر: الطبرسي، كتاب الاحتجاج، ج ١: المجلسي، بحار الأنوار، ج ٣٧: ابن طاووس، الطرائف من مذاهب الطوائف؛ وكذلك مقالة: «غدير»، بقلم: محمد باقر الأنصاري، المنشورة في دانشنامه إمام علي (مصدر فارسي) ٨: ٢٢٥ - ٢٤٤؛ ومحمد هادي اليوسفي الغروي، موسوعة التاريخ الإسلامي ٣: ٦٢٢ - ٦٣٤.
- (١١) انظر: الطبرسي، الاحتجاج ١: ٦٩؛ المجلسي، بحار الأنوار ٣٧: ١٥٠، نقلاً عن مناقب ابن الجوزي.
- (١٢) انظر: الطبرسي، الاحتجاج ١: ٦٦ - ٨٤.
- (١٣) للوقوف على الإشارة إلى نقد هذا العدد الكبير من الجماهير انظر: موسوعة التاريخ الإسلامي ٣: ٦٢٦ - ٦٢٧.
- (١٤) انظر: مسند أحمد بن حنبل ٤: ٣٧٢.
- (١٥) انظر: الآلوسي، بلوغ الأرب ٢: ٣٧٢.
- (١٦) انظر: موسوعة التاريخ الإسلامي ٣: ٦٢٧، نقلاً عن: تفسير العياشي ١: ٣٣٢، ح ١٥٣.
- (١٧) انظر: موسوعة الإمام علي عليه السلام ٣: ٦٦ - ٦٧، نقلاً عن مصادر من قبيل: تاريخ الطبري ٤: ٢٢٣؛

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٣٧ هـ

- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٢: ٢١٨. وللوقوف على إجابة ابن عباس لعمر انظر: المصادر السابقة أيضاً.
- (١٨) انظر: أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرق، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار ١: ٨٨، تحقيق: رشدي الصالح المجلس، منشورات الشريف الرضي (أوفست)، ط٣، قم المقدسة، ١٤٠٣هـ.
- (١٩) انظر: ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ١٢: ٦٩؛ وانظر أيضاً: موسوعة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام ٣: ٦٩ - ٧٠.
- (٢٠) انظر: ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة ١: ٢٩.
- (٢١) للوقوف على جانب من هذه النصوص انظر: ترجمة كتاب (الغدير والمعارضون) : ٣٥ فما بعد، تحت عنوان: (ستيز با آفتاب). المؤلف: السيد جعفر مرتضى العاملي، المترجم: الأستاذ حسين شاندجي.
- (٢٢) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ٩: ٢٢. وانظر تحليله أيضاً في ١٦: ١٥١، ١١٢؛ ١٤: ٢٩٩.
- (٢٣) انظر - على سبيل المثال -: موسوعة الإمام علي عليه السلام ٣: ٧٣ - ٧٤.
- (٢٤) ابن هشام، السيرة النبوية ٤: ٢٥٠.
- (٢٥) للوقوف على تفصيل هذه الروايات انظر إلى المصادر الشيعية والسنية في موسوعة الإمام علي عليه السلام، ج ٢.
- (٢٦) انظر: ابن هشام، السيرة النبوية ٤: ٢٩١؛ الطبقات الكبرى ٢: ٢٤٩.
- (٢٧) انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٢: ١٧ وما بعدها (في أحداث السنة ١١هـ).
- (٢٨) انظر: الطبقات الكبرى ٢: ٦٦؛ صحيح البخاري ٤: ١٦٢٠، ح ٤١٩٨، نقلاً عن: موسوعة الإمام علي عليه السلام ٢: ٣٩٦.
- (٢٩) انظر: الطبقات الكبرى ٢: ٢٤٩؛ ٤: ٦٦.
- (٣٠) انظر: موسوعة الإمام علي عليه السلام ٢: ٣٩٥ - ٣٩٧، نقلاً عن مصادر من قبيل: أنساب الأشراف ٢: ١١٥؛ الطبقات الكبرى ٤: ٦٨؛ الواقدي، المغازي ٣: ١١٨.
- (٣١) انظر: أنساب الأشراف ٢: ١١٥؛ كان في جيش أسامة أبو بكر وعمر ووجوه من المهاجرين والأنصار. وانظر أيضاً: المغازي ٣: ١١١٨؛ لم يبق أحد من المهاجرين الأولين إلا انتدب في تلك الغزوة، نقلاً عن: موسوعة الإمام علي عليه السلام ٢: ٣٩٦.
- (٣٢) انظر: الشيخ محمد رضا المظفر، السقيفة: ٨١.
- (٣٣) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٤؛ ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ٦: ٥٢.
- (٣٤) للوقوف على تفاصيل هذه الأحداث والروايات والنصوص التي ترصد هذه الواقعة وتحليلها بدقة انظر: غلام حسين زينلي، نامه إي كه نانوشته، ماند: «تحليلي درباره حديث دوات وقلم» (مصدر فارسي).
- (٣٥) انظر: عبد الرحمن أحمد البكري، من حياة الخليفة عمر بن الخطاب.
- (٣٦) انظر: غلام حسين زينلي، نامه إي كه نانوشته، ماند: «تحليلي درباره حديث دوات وقلم» (مصدر فارسي): ٥٢، نقلاً عن: مسند أحمد ١: ٣٥٥؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى ٢: ٢٤٢.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ١٤٢٧ هـ

نسبة كتاب إلى الحسن بن موسى النوبختي

قراءة نقدية

د. حسن الأنصاري (*)

ترجمة: حسن مطر

تمّ مؤخراً نشر كتاب من قبل السيد مروان راشد، تحت عنوان (Commentary on Aristotle "De generatione et corruption")، حيث يحظى هذا الكتاب بأهمية تجعله مستحقاً للبحث والدراسة.

وهو في الحقيقة ترجمة وتصحيح وتحليل لنصّ كتاب مجهول المؤلف، لنصّ كتاب «الكون والفساد»، لأرسطوطاليس، اعتماداً على مخطوطتين معروفتين بالنسبة إلى المحققين في هذا الشأن، رغم عدم انتشار هذا النصّ أبداً. وقد عُرف هذا الكتاب في بعض كتب البيبليوغرافيا - ومن بينها: فهرسة آثار ابن سينا، لمؤلفه الأستاذ الفقيه (يحيى مهدوي) - بوصفه كتاباً منسوباً لابن سينا. أما مؤلف هذا الكتاب الأستاذ مروان راشد، والذي قام بترجمة وتصحيح نصّ هذا الكتاب بشكلٍ مناسب، فإنه قد ساق بعض الأدلة التي اعتقد بسببها استحالة أن يكون هذا الكتاب من مؤلفات ابن سينا. وهذا الأمر - بطبيعة الحال - جديرٌ بالبحث والتحقيق. كما أن تحليلات الأستاذ مروان راشد في تضاعيف هذا الكتاب تستحق الاهتمام أيضاً.

(*) باحثٌ معروف، متخصصٌ في علم الكلام والفلسفة الإسلامية. من الشخصيات البارزة في مجال نقد النُسخ والمخطوطات والكتب القديمة. أحد أساتذة جامعة برلين في ألمانيا، وعضو الملتقى الدولي حول تاريخ العلوم والفلسفة في باريس.

بيد أن المشكلة تكمن في أن الأستاذ مروان راشد - طبقاً للقارئ التي يسوقها في خاتمة الكتاب - قد اعتبر الكتاب من تأليف الحسن بن موسى النوبختي، وهو من مشاهير المتكلمين الشيعة في نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجريين. وأهم دليل له على ذلك وجود كتاب منسوب للنوبختي يحمل عنواناً قريباً من هذا العنوان. أما المخطوطتان المتوفرتان حالياً لهذا الكتاب فلا يشتمل أي منهما على ذكر للنوبختي، لا من قريب ولا من بعيد.

وقد عمد الأستاذ راشد - من خلال قراءته لبعض مطالب الكتاب، ومقارنتها بعدد من المسائل المعروفة من النوبختي - إلى الحكم بأن هذا الكتاب هو من تأليف النوبختي، بل كتب ذلك على غلاف الكتاب، وقام بنشره على أنه من تأليف النوبختي.

بيد أن الذي نعرفه من النوبختي يثبت خلاف ذلك. بل في الحقيقة لا يوجد هناك من دليل يدفعنا إلى الاعتقاد بصحة نسبة هذا الكتاب إلى النوبختي. نعم، تبقى نسبة الكتاب إلى النوبختي واردة على نحو الاحتمال الضعيف جداً. وبطبيعة الحال يمكن بحث هذه المسألة، ولكن لا يمكن البت فيها على نحو القطع واليقين.

وقد عمد الأستاذ مروان راشد - طبقاً لاعتقاده بنسبة هذا الكتاب للنوبختي - إلى ذكر مسائل ترتبط بغيبة الإمام صاحب العصر والزمان، والمشاكل الفكرية التي تعرض لها الشيعة في تلك المرحلة. وهي مرفوضة من وجهة نظري تماماً، ولا تتسجم مع المعطيات التاريخية الثابتة التي نعرفها في ما يتعلق بالنوبختيين من جهة، وفي ما يتعلق بالعلماء والمتكلمين في عصر الغيبة الصغرى من جهة أخرى.

وفي المقالة التي أعمل عليها الآن بالتعاون مع أحد الزملاء تعرضنا إلى الأدلة التي تتكرر نسبة هذا الكتاب إلى النوبختي بالتفصيل.

في الكتاب الذي صدر مؤخراً باللغة الإنجليزية عمد الأستاذ مروان راشد إلى نشر نص في تلخيص كتاب «الكون والفساد»، لأرسطوطاليس، وعرفه بوصفه كتاباً للحسن بن موسى النوبختي. ولكن سبق لنا أن ذكرنا أنه لا وجود لأي دليل أو قرينة ثابتة على القول بأن هذا الكتاب هو من تأليف الحسن بن موسى النوبختي. وإن

الأستاذ راشد نفسه مقرّ بهذا الأمر، ولذلك سعى إلى تحشيد القرائن المختلفة من هنا وهناك، وتناولها بالبحث؛ لكي يثبت نسبة هذا الكتاب إلى الحسن بن موسى النوبختي.

والملفت أنه على الرغم من وجود هذا الكمّ الهائل من الإشكالات والشكوك خرج الكتاب في نهاية المطاف إلى النور يحمل على غلافه اسم الحسن بن موسى النوبختي، بوصفه مؤلفاً له. وقد ذكر المؤلف في الكتاب أنه لا يشكّ في صحّة نسبة هذا الكتاب إلى النوبختي!

وعلى أيّ حال لو ثبتت نسبة هذا النصّ إلى الحسن بن موسى النوبختي فهذا يعني وجود متكلم متقدّم على عصر الفارابي، الأمر الذي يرفع من أهميّة هذا الاكتشاف، وكأنّ نسخ هذا الكتاب لم تكن مجهولة للمحقّقين، وكان يُعرف بوصفه كتاباً لابن سينا.

لقد تمسّك الأستاذ مروان راشد لإثبات رؤيته بمختلف الأساليب، ومن بينها: نظرية جديدة بشأن غيبة إمام العصر عليه السلام، وقدّم في هذا الكتاب الأسباب التي دعت علماء الشيعة إلى الاهتمام بالكلام والفلسفة؛ ليثبت السبب الذي يؤكّد اعتبار النوبختي هو مؤلف هذا التلخيص لكتاب «الكون والفساد»، لأرسطوطاليس.

بيد أن الذي ذكره الأستاذ مروان راشد في هذا الشأن لا ينسجم إطلاقاً مع المعطيات التي نعرفها عن عصر الغيبة الصغرى للإمام الغائب.

وفي ما يلي سوف أتعرّض إلى بيان جانب من هذه المطالب والأمور، وأترك التفصيل بشأنها إلى كتاب آخر أعمل على تأليفه:

الأمر الأوّل: لا بدّ من التنويه إلى أن الأستاذ مروان راشد سعى إلى تعريف النوبختي بوصفه فيلسوفاً مغرماً بفلسفة أرسطوطاليس.

ولن ندخل هنا في التفاصيل، وإنما نحيل التفصيل إلى ذلك الكتاب. وأكتفي هنا بالإشارة إلى عدم وجود أدنى شكّ في كون الحسن بن موسى النوبختي عالماً مطلعاً على الفلسفة الأرسطية. وهذا واضح من تقارير المصادر الرجالية.

كما تلوح معرفته العميقة بالفلسفة الإغريقية، وتراجع مؤلفات أرسطوطاليس

وشروحها، واضحة من كتاباته التي وصلت إلينا بشكل منفصل. ولكن علينا في الوقت نفسه أن لا نغفل عن أن ذات تلك المصادر تعرّفه بوصفه متكلماً مطلعاً على الفلسفة، وأنه ألّف كتباً في الردّ على الفلسفة. وهذا ما يمكن استجلاؤه بوضوح من خلال الشذرات التي وصلتنا ماثلة في الكتب، ولا سيما ما نقله ابن الملاحمي في كتابه «المعتمد من كتاب الآراء والديانات». كما أن عناوين مؤلفاته المفقودة تشهد بوضوح على ذلك. وإن تلاميذ الشيخ المفيد، الذين قرأوا كتاب «الآراء والديانات» على شيخهم، نقلوا في كتبهم ذات هذا الحكم بشأن النوبختي.

بيد أن الأستاذ مروان راشد عمد - في سياق إثبات نسبة كتاب التلخيص إلى الحسن بن موسى النوبختي -؛ من خلال بعض القرائن، إلى اعتبار آراء النوبختي هي آراء شخص شغوف بالفلسفة الأرسطية. والملفت أنه عثر على قرائن في ذات الكتاب، ثمّ عمد إلى مقارنتها بالآراء المعروفة عن النوبختي. ويمكن القول بشأن الكثير من هذه القرائن: إنها لا يمكن أن تشكل أساساً للاستدلال على ما ذهب إليه، إلا على نحو الاحتمال الضعيف. وحيث تكون القرائن بحاجة إلى المزيد من التوضيح، ولا تكون كافية وحدها، نجده يعود بالتالي إلى ذات إطاره العام بشأن دوافع النوبختي إلى الاهتمام بالفلسفة والكلام المعتزلي، أو الاهتمام بمزيج من هذين العلمين، في محاولة منه إلى حل المشكلة من هذه القناة. وفي بعض الموارد هناك شكوك جوهرية في أصل ما يقوله بشأن آراء النوبختي، وسوف نبحت تلك الشكوك في كتاب آخر.

ونكتفي هنا بذكر مورد واحد منها، وهو ما قيل بشأن نظرية الطبائع الأربعة المنسوبة إلى المعتزلة في بغداد. وقد سبق لي أن بحثت هذه المسألة في موضع آخر، ضمن مقالة حول «المطرفية»، والذي نشرته على بعض مواقع الشبكة العنكبوتية، وسوف أتناوله في كتاب آخر أيضاً. خلاصته أنّ ما نسب هنا إلى النوبختي ليس صحيحاً. فقد عمد الأستاذ مروان راشد - في معرض تبرير السبب الذي يدعو شخصاً مثل: الحسن بن موسى النوبختي إلى التعلّق بالفلسفة الأرسطية - إلى طرح نظرية أكثر

عمومية، وذلك من خلال القول بأن حادثة غيبة الإمام الأخير من أئمة الشيعة - بوصفه مصدراً للمرجعية الدينية ومشروعية الشيعة - قد أدت بالشيعة، ولا سيما النوبختيين منهم، إلى البحث عن نظرية بديلة تمكّنهم من تبرير غيبة إمام العصر، وتوفير لهم منفذاً للخروج من مشاكلهم النظرية. وقد تمثل هذا المخرج - من وجهة نظر الأستاذ مروان راشد - في التوجه نحو الكلام المعتزلي، بل وحتى الفلسفة الأرسطية.

هذا، ولم يقدم الأستاذ مروان راشد تفسيراً واضحاً عن السبب الذي يدعو علماء الشيعة إلى التوجّه فجأة إلى الكلام المعتزلي والفلسفة الأرسطية في وقت واحد، رغم الاختلاف العميق القائم بين هذين المذهبين الفلسفي والكلامي، وكان لكل منهما في بغداد أتباع ومفسّرون في عصر النوبختيين.

ومن الواضح أن هذا التحليل لا يمكن أن يكون صحيحاً بجميع أبعاده، ولا ينسجم مع الوقائع المختلفة لبيئة الشيعة الإمامية في عصر الغيبة الصغرى وما قبلها وما بعدها؛ وذلك أولاً: لأن اهتمام وإقبال الشيعة الإمامية على الكلام المعتزلي يعود بجذوره إلى فترة أقدم بكثير من عصر النوبختيين، حيث تعود معرفة الإمامية بآراء المعتزلة إلى تلاميذ مدرسة هشام بن الحكم، ومن بينهم: الفضل بن شاذان (٢٦٠هـ). كما كان الفضل بن شاذان على معرفة كاملة بآراء فلاسفة اليونان، ومن بينهم: أرسطوطاليس. وعليه إذا كان المراد هو أصل العلاقة والمعرفة فهي تعود إلى فترة أقدم، وليس هناك ما يدعو إلى ربطها بمسألة غيبة الإمام الأخير من أئمة الشيعة، والتمسك بالمشاكل النظرية للإمامية في هذا الشأن.

ثم إن الاهتمام بتعاليم المعتزلة من قبل عددٍ من النوبختيين لم يكن أمراً جديداً قاموا به على عجل؛ بسبب حادثة الغيبة. بالإضافة إلى أن قديم العلاقة بين الشيعة الإمامية والزيدية مع عددٍ من المعتزلة، وكذلك الشبّه القريب في عددٍ من الآراء التوحيدية - كما نعلم -، يمثل واحداً من أهم أسباب هذا الإقبال الجديد من قبل بعض المعتزلة على الإمامية، وانتقالهم من الاعتزال إلى التشيع الإمامي. وإن شخصاً مثل: «ابن قبة الرازي» - الذي يصدف أن يكون معاصراً للحسن بن موسى النوبختي، بل وأكبر منه قليلاً، وكان على صلة به كما نعلم - كان في الأصل من المعتزلة، ثم نبذ

الاعتزال، واعتنق مذهب الإمامية، وشكّل قناةً لانتقال الأفكار الاعتزالية وأساليب المتكلمين المعتزلة إلى الإمامية. هذا، وإن التوجّه إلى المعتزلة، كما يلوح بوضوح من عبارات أبي الحسن الخياط في كتاب «الانتصار»، ظاهرة تعود بداية مسارها إلى ما قبل تأليف كتاب «الانتصار» في البيئة الإمامية، كما تعود بالنسبة إلى النوبختيين إلى ما قبل الحسن بن موسى، ومن هو أكثر أهمية منه، وهو خاله أبو سهل النوبختي، حيث كان أقدم منه وأكثر ميلاً إلى إظهار هذا الاتجاه. إن أبا سهل النوبختي - الذي كان متقدماً على الحسن بن موسى، سواء من ناحية الموقع الاجتماعي والسياسي أو من ناحية الرؤية المذهبية في المجتمع الإمامي ببغداد - كان مثل الحسن بن موسى في موافقة المعتزلة في القليل من آرائهم، وأما بالنسبة إلى بعض المسائل الأخرى فكان يختلف في الرأي مع المعتزلة. وهذا بطبيعة الحال شديد الوضوح من خلال عناوين كتبهما، وما نقل عنهما في المصادر، ومنها - على سبيل المثال -: «أوائل المقالات»، فقد كانت لهما محاورات مع معاصريهم من المعتزلة، وكانت هناك مجالس يقوم بعضها على المناظرات الكلامية في مواجهة المعتزلة، من أمثال: أبي علي الجبائي؛ وأبي القاسم البلخي. وفي ما يتعلق بالمصادر الكلامية الإمامية يعلم المطلعون على الكلام الإمامي أنه عندما يذكر اسم النوبختي مجرداً يكون المراد منه بالتحديد «أبو سهل النوبختي»، أو يكون هو مصداقه الأبرز، دون الحسن بن موسى النوبختي. وكما سبق فإن اهتمام عددٍ من الإمامية بآراء المعتزلة يعود إلى ما قبل عصر النوبختيين. وإن الاهتمام من قبل بعض الشيعة الإمامية يعود - كما يتّضح من كتاب «الانتصار»، لأبي الحسين الخياط - إلى ما قبل تأليف الانتصار، الذي يعود تاريخه إلى حوالي العام ٢٦٩هـ. ولا يبعد أن تكون إشارة أبي الحسين الخياط تعني أبا سهل النوبختي، وعدداً من نظرائه. إن تاريخ ولادة الحسن بن موسى النوبختي مجهولٌ بالنسبة لنا. ولكنه - طبقاً لتصريح النجاشي - كان يطوي ذروة ازدهاره العلمي في حدود الأعوام السابقة على نهاية القرن الهجري الثالث وبعده بقليل، وكما نعلم فإن وفاته قد حدثت ما بين عامي ٣٠٠ و ٣١٠هـ. ولكن الأستاذ مروان راشد يرى أنّ ولادة الحسن بن موسى النوبختي تعود إلى ما قبل بداية عصر الغيبة بخمسة وعشرين سنة، دون أن يذكر

دليلاً على ذلك، وربما خلط في ذلك بينه وبين أبي سهل النوبختي (الذي لا يولي في جميع مواضع كتابه أي أهمية له بالمقارنة إلى الحسن بن موسى، ولا يُشير إليه، لا من قريب ولا من بعيد). والملفت أنه يجري مقارنة بين عمر الحسن بن موسى النوبختي عند رحيل الإمام الحسن العسكري في عام ٢٦٠هـ، حيث كان له من العمر في حينها ٢٥ سنة، وبين عمر أفلاطون عند وفاة سقراط، حيث كان له من العمر ٢٥ سنة في حينها أيضاً! هذا في حين لا يوجد دليل على ولادته في هذا التاريخ، بل تشير جميع القرائن إلى خلافه. نعلم أن أبا سهل النوبختي، خال الحسن بن موسى، والذي كان يكبره سنّاً، يعود تاريخ ولادته إلى سنة ٢٢٧هـ^(١). وبطبيعة الحال فقد ولد الحسن بن موسى بعد هذا التاريخ بسنوات. وهو عندما يتحدث عن لقائه (ويبدو أنه اللقاء الأول) بـ «ثابت بن قرّة» (٢٢١هـ - ٢٨٨هـ). ويتضح من تلك الحكاية المنقولة في المصادر أن ثابت بن قرّة كان في تلك الفترة أكبر سنّاً بكثير من النوبختي - يصرّح بأنه كان في تلك الفترة شاباً «حدّث السنّ». وحتى إذا افترضنا ولادة الحسن بن موسى النوبختي في حدود عام ٢٥٠هـ لا أكثر يجب أن يكون لقاءه بثابت بن قرّة قد حدث ما بين عامي ٢٦٠هـ و٢٦٥هـ^(٢). وعلى هذا الأساس يتضح أن تعلق الحسن بن موسى النوبختي بالفلسفة والمترجمين للكتب الفلسفية يجب أن يعود إلى الفترة التي أعقبت رحيل الإمام الحسن العسكري وغيبة إمام العصر بقليل. ومن ثمّ لم يكن في حينها سوى شابٍ حدّث السنّ، ولم يكن بإمكانه أن يعقد العزم في تلك الفترة المبكرة على قراءة الفلسفة انطلاقاً من هذه الغاية الاستراتيجية المحدّدة، كما يدّعي الأستاذ مروان راشد.

وفي ما يلي نتوجّه إلى نظرية الأستاذ مروان راشد، سواءً في شقّها الخاص بعلاقة علماء الإمامية واهتمامهم بالكلام المعتزلي، أو في شقّها المتعلّق باهتمام الإمامية بالفلسفة.

وقد وجدنا أن جذور وأصول هذه المعرفة تعود إلى سابقة أطول وأقدم من عصر الغيبة، وذلك حيث أبدى هشام بن الحكم والفضل بن شاذان وآخرون اهتماماً بالفلسفة اليونانية، وترجمة النصوص الفلسفية إلى اللغة العربية، رغم أن هذا الاهتمام كان يأتي في إطار انتقاد هذه الفلسفة، من منطلق المتكلمين الذين يدافعون عن

منظومات كلامية وفلسفية مختلفة.

وهكذا كان الأمر بالنسبة إلى الحسن بن موسى النوبختي أيضاً؛ فإنه - كما تقدّم - رغم تأثره بالفلسفة الأرسطية ربما وجد فيها أداة مناسبة لنقد بعض آراء المعتزلة، وكان له بالفعل انتقادات لها في الكثير من المواضع. ومهما كان، فسواء في ما يتعلّق بالاهتمام بالكلام أو الفلسفة بين الإمامية، حتّى إذا قلنا بأنّه الأمر الوحيد المرتبط بما بعد عام ٢٦٠هـ، وما قبل عام ٢٧٠هـ^(٣)، من الواضح أن لا صلة لهذا الأمر بغيبة إمام العصر.

إن الأستاذ مروان راشد لم يلتفت إلى حقيقة أنّ اهتمام وإدراك الإمامية لغيبة الإمام الأخير كان حصيلة وثمرة مراحل ومسارات تكاملية، ولم يكن الأمر عبارة عن إرهاصة مباشرة توصّلوا لها على نحو مفاجئ، بعد عام ٢٦٠هـ، إثر غيبة الإمام. فقد مضى عقدان أو ثلاثة عقود على هذا المسار، حتّى تبلور مثل هذا الإجماع بين الإمامية بشأن هذه المسألة. وهذه المسألة قد تغيب عن ذهن الفلاسفة، ولكنها لا يمكن أن تغيب عن ذاكرة المتخصّصين في تاريخ التشيع. وعلى أيّ حال إن هذه الحقيقة واضحة من خلال الاختلافات القائمة بين الإمامية في هذا الشأن، والتي قام بنقلها علماء الإمامية، ومنهم: النوبختي نفسه. وكما نعلم فقد ظهرت بالتدرّج تفسيرات مختلفة في ما يتعلّق بخلافة الإمام العسكري. وإن الكثير من الأشخاص في البيئة الإمامية لم يلاحظوا حصول مشكلة في تسلسل الإمامة، وحتّى النخبة لم يلتفتوا إلى حدوث أزمة في الأفق إلّا بعد مضيّ عقد أو عقدين من الزمن. نعلم أن الأمر قد امتدّ لسنوات عديدة قبل أن يتمّ الحديث عن مسألة خلافة إمام العصر^(ع)، ثمّ أعقب ذلك سنوات تمّ التداول خلالها في مختلف الآراء المطروحة من قبل مختلف الطبقات الإمامية، حتّى تكاملت عقيدة القائميّة، وتمّ طرحها. وفي الحقيقة لم تتّضح جليّة هذا الأمر بالنسبة إلى الإمامية إلّا بعد مراجعة أحاديث القائم والمسائل الكلامية، حيث اتّضحت لهم هنالك حقيقة غيبة إمام العصر.

والملفت أن الأستاذ مروان راشد عمد إلى الإحالة إلى كتاب «فرق الشيعة»، للنوبختي؛ لإثبات أن الإمامية - والحسن بن موسى النوبختي بشكل خاصّ - قد تعرّضوا

لأزمة فكرية في هذا الشأن، وإنهم قد تعمّدوا الإبقاء على غموض مختلف أبعاد هذه المسألة، إلى حين انجلاء الغموض عنها، واتخاذ الموقف الموحد بشأنها. وعليه من الواضح أنه لا بُدَّ من القول له: **أولاً**: إنَّ نسبة كتاب «فرق الشيعة» بشكله الراهن إلى النوبختي يواجه الكثير من الإشكالات، ولا يمكن استتباط هذا النوع من المسائل الجوهرية المتعلقة بمؤلف الكتاب من ذات نصّ الكتاب، دون أخذ هذه الإشكالات بنظر الاعتبار^(٤).

وثانياً: من الواضح أن تأليف كتاب «فرق الشيعة» لم يكن نتاج تدوين واحد، فإن أصل الكتاب - كما سبق - يعود إلى نصٍّ أقدم عهداً.

وثالثاً: يتّضح من المقطع الأخير من الكتاب أن النوبختي قد أضاف بعض المطالب إلى الكتاب بشكلٍ تدريجي، وأن هناك مسائل ألحقت بأصل الكتاب بعد الترسيخ النسبي لمفهوم غيبية إمام العصر. ثم إن تاريخ تأليف الكتاب غير معلوم. وإن قسماً منه - كما أثبت في محله - قد كتب قبل حصول الانشقاق داخل الفرقة الإسماعيلية، ويبدو أن بعض الأجزاء الأخرى قد أُضيفت إلى الكتاب بعد ذلك أيضاً^(٥). كل ما هنالك أن هذا الكتاب لا يمكن أن يشكل دليلاً على القول بأن الحسن بن موسى النوبختي قد اتخذ قراراً منبثقاً من هواجسه تجاه واقع المجتمع الإمامي في خصوص الغيبة بالتوجّه إلى الكلام المعتزلي، بل وحتى فلسفة أرسطوطاليس بوصفه المعلم الأول. ثم إن الأسلوب الأدبي المتبع في هذا الكتاب - مثل سائر الكتب التي تتناول موضوع الفرق - هو الأسلوب التقريري، وإذا كان يحتوي على مواطن غموض فإنه يعود إلى الأسلوب الأدبي في تقرير المطالب التي يسعى فيها المؤلفون إلى عدم إصدار الأحكام المسبقة بشأن الفرق المختلفة. وعلى أي حال تعود الدراسة الفلسفية للنوبختي إلى الأعوام السابقة على تأليف هذا الكتاب، ولو أنه كان قد ألّف كتاباً في مجال تلخيص «الكون والفساد»، لأرسطوطاليس^(٦)، فيجب أن يعود إلى تلك الفترة من دراسته للفلسفة. وقد كان قصده في الحقيقة إعداد خلاصة للاستذكار اللاحق، وكذلك إبراز أهمّ مسائل الكتاب للاستفادة اللاحقة، كما هو الأسلوب المتبع بين أصحاب العلم^(٧). وعلى هذا الأساس، حتى لو صحّ

استنباط الأستاذ مروان راشد من نصّ كتاب «فرق الشيعة» - وهو غير صحيح قطعاً - فإنه لا ربط له بالفترة التي قام فيها النوبختي بتلخيص كتاب أرسطوطاليس، أو الفترة التي شغف فيها بالفلسفة.

إنّ كتاب «فرق الشيعة» - خلافاً لما ذهب إليه الأستاذ مروان راشد - لا يعود تأليفه إلى بضعة أعوام بعد رحيل الحسن العسكري، بل يعود إلى ما بعد تلك الفترة بسنواتٍ طويلة. هذا، وإن المقطع الذي استند إليه الأستاذ راشد قد يكون من الإضافات الأخيرة التي قام بها مؤلف النص^(٨).

ومن ناحيةٍ أخرى عندما يتمّ الحديث في مجال مفهوم غيبة إمام العصر عن إسهام النوبختي يكون المراد بذلك أبا سهل النوبختي، في ما يتعلق بالتنظير لها، والذي نعلم به لحسن الحظّ، من طريق كتاب «التبئية»، لأبي سهل النوبختي^(٩). وكما نعلم فإن أبا سهل النوبختي لم يتحدّث في هذا الكتاب عن مثل الحلّ البديل، كما أراد الأستاذ مروان راشد التسويق له.

أو من ناحيةٍ أخرى المراد من السهم الدّور الهامّ جداً والأكثر تأثيراً للحسين بن روح النوبختي، الوكيل والنائب الثالث للإمام الغائب في عصر الغيبة الصغرى، والذي يعود نشاطه إلى الفترة التي أعقبت وفاة الحسن بن موسى النوبختي.

وأما سهم الحسن بن موسى في هذه المسألة فهو غير واضح، ولا معلوم الملامح، وقد تمّ تضخيم دوره في هذا الشأن من قبل الأستاذ مروان راشد بشكلٍ اعتباطي؛ ليتمكن في نهاية المطاف من إثبات وجهة نظره في بيان الدليل الذي يدعوه إلى نسبة تأليف «كتاب تلخيص الكون والفساد» إلى الحسن بن موسى النوبختي.

وليس في الذي وصلنا منه أيُّ إشارةٍ من قريب أو بعيد إلى ما قاله الأستاذ مروان راشد، بوصفه تحليلاً له في بيان السبب الذي دفع علماء الشيعة - ومنهم: النوبختي - نحو الفلسفة.

والجدير بالذكر أن الأستاذ راشد يُفسّر حتّى الانتقاد الذي يوجّهه النوبختي إلى التجسيم والمنجّمين في سياق الخشية من الخطر الكامن الذي يمكن أن يهدّد كيان الشيعة من جانب هؤلاء المنجّمين، في وقتٍ لا يتحمل الوضع المأزوم للمجتمع

الشيعة وجود تكهنات يطرحها المنجمون بشأن زوال الإمامية، تُضاف إلى أزمته المتتملة بعدم وجود إمام لها، متجاهلاً بذلك أن هناك من النوبختيين في تلك الفترة - وهو «ابن كبرياء النوبختي» - مَنْ استفاد في كتابه «الكامل» من علم التنجيم في هذا الشأن، وعمل على توظيفه في إطار توجيه غيبة الإمام الغائب.

قد يكون تحليل شخص للظهور وقوة الفلسفة بين الإمامية بأن يكون الاهتمام بالعقل والفلسفة نفسه هو الخليفة والبدل لحضور الإمام المعصوم، وهو العقل الذي يعرف في التعاليم الشيعية ويمتدح بوصفه حجة إلهية. بيد أن هذا التحليل لا يمكن اعتباره أبداً بوصفه السر في نجاة الإمامية، وانعطافة استراتيجية في حياتهم، أو القول بأن الحسن بن موسى النوبختي قد مال إلى الفلسفة قبل الشعور بوجود أو بشدة «الحيرة»؛ بسبب الغيبة في المجتمع البغدادي^(١٠)، هكذا كان أن أبدى شغفاً بالفلسفة^(١١)، واعتبارها جواباً مناسباً وشفافاً وحاسماً لأزمة الغيبة، أو على حدّ تعبير الأستاذ مروان راشد: إن النوبختي أراد أن يحصل على العلاج الناجع لأزمة الغيبة من آراء «الإسكندر الإفروديسي»، وإذا لم يكن للإمام من حضور في المجتمع قد يمكن نقل تعاليمه إلى المجتمع من طريق الفلسفة الأرسطية في مقام رواية «الحقيقة».

لقد قام تصوّر الأستاذ مروان راشد عن الحسن بن موسى النوبختي أنه كان يمثل المرجع الأعلى لاتخاذ القرار في مجتمع الإمامية في تلك الفترة، وبذلك فقد وضعه في مقام الفيلسوف والمتكلم الذي يسعى إلى تقديم أطروحة جديدة لإنقاذ المجتمع الإمامي، وإخراجه من أزمته. هذا في حين أن دور الحسن بن موسى النوبختي في هذا الشأن - كما سبق أن ذكرنا - لم يكن واضحاً جداً، وإنّ الذين لعبوا الأدوار الكبيرة في تحليل مفهوم الغيبة لم يُنقل عنهم القيام بمثل هذا الدور.

الأمر الأخير أن الأستاذ مروان راشد ينتقل في جميع مواطن استدلاله من مبنى إلى مبنى آخر، دون أن يلتزم بحفظ حدود كلّ استدلال. وعليه ما لم تثبت أصالة الكتاب وصحة نسبته إلى النوبختي لا يمكن توظيفه في تقديم تفسير خاص عن الاتجاهات الكلامية والمذهبية للنوبختي، وإقامة الأدلة على ذلك، أو العكس.

لا شك في أن نظرية الأستاذ مروان راشد بشأن غيبة إمام العصر لا تقوم على

مبنىً صحيح ومقبول بالنسبة إلى المتخصصين في فكر الإمامية. قد يدفعنا الحب إلى اعتبار كتاب ما نصّاً عريقاً، بيد أن هذا يحتم علينا أن نقيم أدلةً متينة على ذلك، وأن ندعمه بمعطيات تاريخية صحيحة.

لقد أفرد الأستاذ مروان راشد في كتابه بشأن الحسن بن موسى النوبختي صفحات لمطلب منقول عن كتاب «الرياض الموثقة في آراء أهل العلم»، لمؤلفه الفخر الرازي؛ ليتناول بذلك البحث في نظرة النوبختي لمكانة العقل والأدلة العقلية، ونسبتها إلى تعاليم الإمام المعصوم. لقد كان الأستاذ مروان راشد بحاجة إلى إثبات نسبة كتاب «تلخيص الكون والفساد» إلى النوبختي مهما كلف الثمن، وعليه فقد أراد في هذا الإطار أن يثبت بشكلٍ وآخر ما هي نسبة اهتمامه بالفلسفة إلى اعتقاده المذهبي بشأن موقع الإمام؟ وكيف يمكن فهم وتفسير اتجاهه الفلسفي؟ وقد طرح في هذا الإطار بحثاً مطوّلاً لا صلة له بموضوع كتابه أبداً، وقام بترجمة وتحليل مقاطع من كتاب الفخر الرازي، وهو ذات المورد الذي انتقدناه في هذا المقال المقتضب. إن للفخر الرازي في كتابه المذكور بحثاً حول فائدة النظر والاستدلال العقلي، وما إذا كان النظر مفيداً للعلم أم لا^(١٢)، حيث نقل الرازي كلاماً عن النوبختي - ويبدو أنه الحسن بن موسى النوبختي -، ويُحتمل جداً أن يكون النقل عن كتاب «الآراء والديانات»^(١٣)، حول جماعة كانت تتطلق من مواقف مشكّكة بشأن إمكان تحصيل العلم واليقين، وكانت السمة المشتركة بينهم أنهم لم يكونوا يؤمنون بتحصيل العلم من طريق تعاليم الأنبياء أو الإمام المعصوم، ويعتبرون ذلك ملازماً لـ «الدور»، بل كانوا يرون تعاليم الأنبياء مشتملة على اختلافات عميقة، ومبانٍ فاسدة، ولا يمكن القبول بها. وقد تحدّث الفخر الرازي قبل هذا المقطع مباشرة عن عددٍ من الأشخاص، من أمثال: «أبو حفص الحدّاد»، و«أبو سعيد الحصري»، و«الناشي الأكبر». وهناك احتمالٌ قويٌّ أن تكون أسماء هؤلاء الأشخاص قد نقلت في كتاب النوبختي.

ولا شأن لنا هنا بما قاله الأستاذ مروان راشد بشأن هذا النمط الفكري، ونترك البحث في تفاصيل هذه المسألة إلى فرصةٍ أخرى. بيد أنه لا بُدّ من التذكير هنا بمسألةٍ، وهي أن الأستاذ مروان راشد يعتبر «أبا حفص الحدّاد» شخصاً إسماعيلياً،

وهو كلامٌ مجانب للصواب بالمرّة؛ إذ إنّ أبا حفص الحدّاد عاش في فترة سابقة على ظهور الإسماعيلية. وبالتالي اضطرّ الأستاذ مروان راشد إلى ذكر مطالب بشأن التحوّل الفكري لأبي حفص الحدّاد، وقد استند في ذلك إلى تفسيرٍ خاطئٍ لكلمات الفخر الرازي. ليس هذا هو محلّ بحثي، و سوف أتناول ذلك بالتفصيل في موضعٍ آخر، حيث سأتّبع الخطأ الذي وقع فيه الأستاذ راشد. إنّما النقطة التي أروم بيانها، وأنّقد الأستاذ مروان راشد بشأنها، هي أن الفخر الرازي بعد المقطع الذي نقله عن النوبختي عمد مباشرةً إلى نقل مطلبٍ آخر بشأن القائّلين بالإمام المعصوم^(١٤)، وتناول بالبحث رأيهم بشأن نسبة النظر إلى الإمام المعصوم، حيث يتّضح أن هذا المطلب الآخر لا ربط له بالنوبختي؛ لأنّ الفخر الرازي إنّما يُصرّح بنقل الكلام عن النوبختي بشأن اعتقاد الجماعة التي تقدّم ذكرها. ثم انتقل الفخر الرازي بعد ذلك إلى نقل عقيدة جماعةٍ أخرى سبق له أن أشار إليها قبل نقل كلام النوبختي بشأنها، وصار الآن بصدد التعريف بعقائدهم بالتفصيل. إنّ الذي يتناوله الفخر الرازي هنا عن المعتقدين بالإمام المعصوم عبارة عن عقيدةٍ معروفةٍ جدّاً، وهي العقيدة الإسماعيلية، التي سبق للغزالي أن انتقدها قبل انتقاد الفخر الرازي لها. طبقاً لهذه العقيدة، إنّ الحاجة إلى الإمام المعصوم حاجةٌ ضروريةٌ وأساسيةٌ ومنتمةٌ للتفكير والنظر. وبطبيعة الحال فإنّ الغزالي عمد في تراثه إلى التعريف بعقيدة الإسماعيلية، قائلاً: إنهم لا يروّون النظر والاستدلال مجتدياً، وإنّ الطريق الوحيد إلى العلم والمعرفة يتمّ من خلال الإمام المعصوم، وأخذ «التعليم» منه. وفي المقابل يذهب الفخر الرازي في كتاب «المنظرات»^(١٥)، في مقام نقد كلام الغزالي، إلى التأكيد على أنّ الإسماعيليين لا يُنكرون «النظر» وضرورته، وإنّما لا يروّنه لوحده كافياً، ويروّون ضرورة أن يكون الإمام معصوماً إلى جانب «النظر» أيضاً؛ ليكون الإمام المعصوم هو الحَكَم عند وقوع الاختلاف بين أهل النظر، ويرسم الطريق الصحيح، ويضعه نصب عين العقل والنظر.

كما عمد الفخر الرازي في كتاب «الرياض المونقة» إلى ذكر ذات هذا الأمر، دون الإشارة إلى الغزالي، بمعنى أنّه تعرّض إلى نظرة الإسماعيلية لهذه المسألة، التي انتقد فيها الغزالي بسبب الخطأ الذي ارتكبه في بيان العقيدة الصحيحة للإسماعيلية

في كتاب «المنظرات». طبقاً لهذه الرؤية لا يكفي مجرد النظر العقلي، بل لا بدّ معه من الإمام المعصوم؛ ليهدي ويُنبّه إلى الدليل، ويرفع الشبهات. فلا يمكن للعقل وحده وبشكل مستقل أن يقوم بهذا الدور، بل لا بدّ معه من «المعلّم الصادق»؛ ليعمل على هداية المتعلّم بالدليل، وأن يجيب عن شبهاته. وعندها فقط يمكن للمتعلم أن يعتمد على عقله في التمييز بين الصحيح والباطل.

ويؤكد الفخر الرازي على أن هؤلاء يقولون: لا ينبغي لأحد أن يُشكّل علينا بأن التمييز بين المعلّم المحقّ والمعلّم المبطل لا يكون إلّا من طريق «النظر»، فهو اعترافٌ ضدّكم (أي ضدّ القائلين بالمعلّم المعصوم) بأن النظر ضروريّ.

وأجاب الفخر الرازي عن هذه الشبهة المفترضة، مدافعاً عن القائلين بعقيدة الإمام المعصوم، قائلاً: إن هؤلاء يقولون في الجواب: إننا لا نختلف معك بشأن ضرورة النظر، إلّا أننا لا نراه كافياً. ثمّ قام الفخر الرازي بنقل مسائل أخرى عن القائلين بهذا القول في ضرورة وجود الإمام المعصوم إلى جانب العقل والنظر، ولكنه يردّها طبعاً في نهاية المطاف.

إن الاعتقاد بـ «التعليم» بوصفه الطريق الوحيد للوصول إلى القطع والعلم، واعتبار العقل والنظر غير كافٍ، لا يمثل عقيدة الشيعة الإمامية. وإن الاعتقاد بالإمامة والإمام عند الشيعة الإمامية في مقام المرجعية الدينية لم تبرز أبداً على شكل نظرية «التعليم»، على نحو ما نجده عند الإسماعيلية بشكل عامّ، والنزارية منهم بشكل خاصّ، تَبَعاً لحسن الصباح، بل هي مرفوضة من قبل علماء الشيعة^(١٦).

والشاهد على ذلك نوع الرؤية المختلفة للإمامية تجاه المرجعية العلمية والدينية للإمام، وكذلك بشأن حجّية وكاشفية العقل والنظر والاستدلال العقلي. إن المتكلّمين من الإمامية، من أمثال: الشيخ المفيد، والسيد المرتضى، لم تكن لهم نظرية شبيهة بنظرية الإسماعيلية في خصوص عدم كفاية العقل والنظر، بل كانوا يدافعون عن أساليبهم الكلامية والاعتزالية في «وجوب النظر»، وأثبتوا الكثير من المسائل الكلامية من طريق النظر فقط.

كما أن المتكلّمين في عصر الغيبة الصغرى، من أمثال: ابن قبة الرازي،

والنوبختيين، مع ما لهم من الاتجاهات الكلامية والاعتزالية، كانوا على هذه العقيدة.

وإنّ نوع الرؤية التي نشاهدها - مثلاً - في كتاب «التبیه»، لابن سهل النوبختي، أو كتاب «نقض الأشهاد»، لابن قبة الرازي، بشأن مكانة ومنزلة الإمام أو مباحث الاستدلال لا يحتويان على ما يُشير إلى عقيدة شبيهة بعقيدة الإسماعيلية، على نحو ما ذكره الغزالي والفخر الرازي.

بيد أن الملفت أن الأستاذ مروان راشد لم يلتفت إلى جذور مفهوم «التعليم» وسابقته في تراث حسن الصباح والغزالي والفخر الرازي والخواجة نصير الدين الطوسي، عند نقل الفخر الرازي لعقيدة القائلين بالإمام المعصوم في كتاب «الرياض المونقة» - والذي سبق لنا أن ذكرناه -، وأنه لا ربط له أصلاً بالمقطع المنقول عن النوبختي بشأن عقيدة الشكاكين^(١٧)، وإنّما افترضه تنمّة لكلام الحسن بن موسى النوبختي، وبذلك قال بأن الجواب عنها هو جواب واعتقاد النوبختي نفسه في مواجهة عقيدة المخالفين للإمام المعصوم، ومن ثمّ استنتج من ذلك أن رؤية النوبختي بشأن النظر والكلام والعقل والفلسفة كانت كذا وكذا.

وكما نرى فإن هذه المسألة لا ربط لها بالنوبختي أبداً، بل لم تكن عقيدة «التعليم» مطروحة في عصر النوبختيين أصلاً، وإنّما ظهرت بعد ذلك بسنوات، ولا سيما من خلال تسلّل تنظيرات حسن الصباح إلى الأدبيات الإسماعيلية.

والعجيب أن الأستاذ مروان راشد لم يلتفت إلى هذه الحقيقة، حيث نراه يستعمل مصطلح «المعلم» و«المتعلم» صراحةً في تلك الفقرة المنقولة في كتاب الفخر الرازي، مع أن هذا المصطلح يعود إلى أدبيات النزاريين، كما هو واضح. وعليه فإن جميع ما ذكره، وشغل عشر صفحات من كتابه^(١٨)، واعتبره اكتشافاً جديداً لم يسبقه إليه أحد، خارج عن الموضوع، ولا يمكن القبول به أبداً.

والأكثر طرافة من أيّ شيء آخر أن الأستاذ مروان راشد يستند في كلامه هذا إلى مصدر آخر يسوقه في مقام تأييد ما نقله عن كتاب «الرياض المونقة». ومستنده الجديد كلام للفخر الرازي في كتاب «المحصل»^(١٩)، نسب فيه إلى الملاحدة

عقيدة مشابهة للعقيدة مورد البحث (عقيدة التعليم).

ويبدو أن الأستاذ مروان راشد لم يفهم هذا التعبير الوارد في كتاب الفخر الرازي، فترجم كلمة «الملاحدة» على أنهم الكفرة^(٢٠). في حين من الواضح أن كلمة الملاحدة في أدبيات تلك المرحلة كان يُراد منها الباطنيون من الإسماعيلية النزارية. ولعدم التفات الأستاذ مروان راشد إلى هذه الحقيقة عمد إلى كتابة الكثير من الهوامش التفسيرية والتوضيحية، وهي بطبيعة الحال خارجةً بأجمعها عن الموضوع تماماً. وفي هذا الكتاب قام الفخر الرازي بنقل ذات هذه المطالب المذكورة في الكتابين الآنفين في ما يتعلق بعقائد الملاحدة، أو بعبارة أخرى: «التعليمية؛ والباطنية الإسماعيلية»، والمعتقدين بعقيدة «التعليم» أيضاً. والعجيب أن الأستاذ مروان راشد - على الرغم من وجود كتاب «المحصل» بين يديه - لم يلتفت إلى حقيقة أن سياق الكلام في كتاب «الرياض الموثقة» يعود إلى التعليميين في عصر الفخر الرازي، لا إلى الشيعة في عصر النوبختيين. والله الحمد أولاً وآخرًا.

الهوامش

- (١) تشير المصادر الرجالية في ذكر أحوال الحسن بن موسى إلى أنه ابن أخت أبي سهل النوبختي. ومن الواضح أساساً أن أبا سهل كان يتمتع بأهمية تفوق أهمية الحسن بن موسى؛ وذلك بسبب موقعه بوصفه موظفاً كبيراً في الدولة، وبوصفه شخصية هامة في قيادة الشيعة في بغداد. ويبدو أن علاقة الحسن بن موسى بآل نوبخت كانت من طريق الأم فقط، ولم تكن تربطه بهم علاقة من طرف أبيه.
- (٢) وعلى أي حال لم يعمر الحسن بن موسى طويلاً، ولكن عمره من ناحية أخرى لم يكن قصيراً أيضاً، وإلا لذكروا ذلك في المصادر المعنية.
- (٣) كما كان المبني في المورد الأخير قائماً على أساس تاريخ تأليف كتاب الانتصار فقط، على ما تقدم.
- (٤) والملفت أن الأستاذ مروان راشد حتى في ما يتعلق بإثبات نسبة كتاب «تلخيص الكون والفساد» إلى النوبختي قام بإجراء مقارنة بينه وبين نص كتاب «فرق الشيعة» أيضاً، وادعى وجود تشابه بين الكتابين! هذا في حين أن نص كتاب «فرق الشيعة»، حتى إذا كان بأكمله من تأليف النوبختي، فهو لا يبدو أن يكون رواية لنص أقدم منه زمنياً بشأن فرق الشيعة، وقد رواها النوبختي كما رواها سعد بن عبد الله الأشعري، وبذلك كان بين كتب هذين العالمين أوجه شبه كثيرة جداً، وفي الحقيقة قام كل مؤلف بتكميل نسخة المؤلف السابق. وهذا ما شهد عليه المحققون الذين بحثوا في هذا الموضوع، ومنهم: الأستاذ مادلونغ أيضاً.
- (٥) وهذا ما بين الأستاذ مادلونغ جانباً منه في كتابه، وكان على الأستاذ مروان راشد أن يراجع.
- (٦) كما تذكر المصادر.
- (٧) وفي الحقيقة فإن تأليفاته الأصلية في مجال الفلسفة، والتي هي مؤلفات مستقلة، ويجب أن تعود إلى فترة نضجه العلمي، كما يتضح من عناوينها قد كتبت بأسلوب مخالف للخط الفلسفي.
- (٨) وهذا على افتراض أن يكون النوبختي هو مؤلف الكتاب.
- (٩) والذي لم يلتفت الأستاذ مروان راشد إلى أهميته بالمقدار الكافي، للأسف الشديد.
- (١٠) وذلك تماماً في الزمان والمكان الذي شهد احتدام الآراء بين الفلاسفة والمتكلمين.
- (١١) ونحن نعلم أنه كان يسعى جاهداً إلى الرد عليها.
- (١٢) انظر: الرياض: ٢١ - ٢٨.
- (١٣) انظر: الآراء والديانات: ٢٤ - ٢٧.
- (١٤) وقد ترجم في كتاب الأستاذ مروان راشد ٨: ٢٧٦ (في هامش الفقرة). انظر: الفخر الرازي، الآراء والديانات: ٢٧.
- (١٥) انظر: المناظرات: ٤٠ - ٤٢.
- (١٦) انظر: كتاب «النقض»، لمؤلفه عبد الجليل القزويني.
- (١٧) وهو المقطع الذي ترجمه الأستاذ مروان راشد ضمن الفقرة الثامنة.
- (١٨) Commentary on Aristotle "De generatione et corruption", p ٣٧١ - ٣٨١.
- (١٩) المحصل: ١٢١ - ١٢٩.
- (٢٠) انظر:

Commentary on Aristotle "De generatione et corruption", p ٣٧٢.

نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربيع وصيف ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

قسمة الاشتراك مجلة نصوص معاصرة

<input type="checkbox"/> أفراد	<input type="checkbox"/> مؤسسات
اسم المشترك:	
العنوان الكامل:	
.....	
الهاتف:	فاكس:
مدة الاشتراك: ابتداءً من:	
المبلغ: عدد النسخ:	
نقداً إلى: شيك مصرفي:	
التاريخ: التوقيع:	

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ليرة - سوريا ١٥٠ ليرة - الأردن ٢,٥ دينار - الكويت ٣ دنانير
العراق ٣٠٠٠ دينار - الإمارات العربية ٣٠ درهماً - البحرين ٣ دنانير - قطر
٣٠ ريالاً - السعودية ٣٠ ريالاً - عمان ٣ ريالات - اليمن ٤٠٠ ريال - مصر ٧
جنيهات - السودان ٢٠٠ دينار - الصومال ١٥٠ شللاً - ليبيا ٥ دنانير - الجزائر
٣٠ ديناراً - تونس ٣ دنانير - المغرب ٣٠ درهماً - موريتانيا ٥٠٠ أوقية - تركيا
٢٠٠٠٠ ليرة - قبرص ٥ جنيهات - أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠
دولارات.

Nosos Moasera

Th ١١ YEAR – NO. ٤٢ - ٤٣ , Spring & Summer ٢٠١٦ – ١٤٣٧

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Editor-in-Director:

Mohamad Dohaini

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

Lebanon.P.O.Box: ٢٥ \ ٣٧٧ Beirut

E-mail: info@nosos.net