

# نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفکرالديني المعاصر

العددان الثاني والثالث والأربعون. السنة الحادية عشرة.

ربيع وصيف ٢٠١٦م. ١٤٣٧هـ

رئيس التحرير

حيدر حب الله

مدير التحرير

محمد عباس دهيني

## البطاقة وشروط النشر

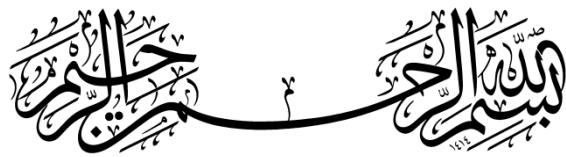
- ٤ نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى - فقط - بترجمة النتاج الفكري الإسلامي إلى القارئ العربي.
- ٤ ترحب بالمجلة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراجم، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- ٤ يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية،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

## الهيئة الاستشارية (أبجدية)

زكي الميلاد السعودية  
عبدالجبار الرفاعي العراق  
كامل الهاشمي البحرين  
محمد حسن الأمين لبنان  
محمد خيري قيرباش أوغلو تركيا  
محمد سليم العوا مصر  
محمد علي آذرشوب إيران

## تنضيد و إخراج

*papyrus*



## فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

## □ المراسلات

لبنان - بيروت - ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

البريد الإلكتروني: info@nosos.net | [www.nosos.net](http://www.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 وعطيه - تلفاكس: ٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠  
البريد الإلكتروني: [deltapress@terra.net.lb](mailto:deltapress@terra.net.lb)

## □ وكلاء التوزيع

- ♦ لبنان: شركة الناشرون للتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرفة، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، ط٤، ص. ب: ١٨٤/٢٥، هاتف: ٠٢٧٠٨٨/٢٧٧٠٧. ٢. مكتبة سنتر فضل الله، ط٤، ص. ب: ١٨٤/٢٥، هاتف: ٠٢٧٠١٤١٩٣٧٥.
- ♦ 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، زنقة سجلماسة.
- ♦ العراق: ١. دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتبي، هاتف: ٠٧٩٠١٤١٩٣٧٥. ٢. مكتبة العين، بغداد، شارع المتبي، هاتف: ٠٧٢٨٨١٦ (٩٦٤+). ٣. مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. ٤. دار الغدير، النجف، سوق الحوش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١. ٥. مؤسسة الطمار الثقافية، النجف، سوق الحوش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩ (٩٦٤+). ٦. دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين (عليه السلام)، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلي، هاتف: ٧٨١١١٠٣٤١ (٩٦٤+).
- ♦ سوريا: مكتبة دار الحسينين، دمشق، السيد زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥ (٩٦٣+).
- ♦ إيران: ١. مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٤٥٤٣ (٩٨٢٥١+). ٢. سوق القدس، الطابق الأول، مؤسسة البلاغ. ٣. دفتر تبلغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شدها، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥ (٩٨٢٥١+).
- ♦ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٩٨٣٤٣٨٢١ (٢١٦+).
- ♦ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والقرارات: <http://www.neelwafurat.com>
- ♦ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: <http://www.arabicebook.com>
- ♦ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom London NW1 1HJ. Chalton Street ٨٨. Tel: (+٤٤٢٠) ٧٣٨٣٤٠٣٧.

## محتويات

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

### الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قضايا وإشكاليات / الحلقة الأولى

5 ..... حيدر حب الله

## ملف العدد

### العلامة المفسّر محمد هادي معرفت، قراءات ومطالعات /١

الشيخ معرفت، سيرته بقلمه

الشيخ محمد هادي معرفت ..... ١١

الشيخ معرفت، إطلاعه عامة على تجربته الفكرية

أ. محمد جواد صاحبي ..... ١٩

التراث القرآني للشيخ معرفت، دراسة تحليلية ونقدية

د. علي المعموري ..... ٤٠

حجّية القراءات، مطالعة في جهود العلّامة 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 ..... |
| أي زنبقة في مهب الريح؟ نقد مصطفى ملکيان               |           |
| د. أمير صائمي .....                                   | ٢١٨ ..... |
| العقلانية التقليدية والعقلانية الحديثة / القسم الأول  |           |
| د. أبو القاسم فنائي .....                             | ٢٤٦ ..... |
| الدين من وجهة نظر «ميرتشا إلياده»                     |           |
| د. حسن قنبری .....                                    | ٢٩٠ ..... |
| إني لا كتم من علمي جواهره...، نقد الانتساب لأهل البيت |           |
| الشيخ جويا جهانبخش .....                              | ٣٠٦ ..... |
| الفلسفة والعرفان، من وجهة نظر الميرزا القمي           |           |
| د. السيد حسين المدرسي الطباطبائي .....                | ٣٢٦ ..... |
| فلسفة علم الكلام / القسم الثاني                       |           |
| الشيخ محمد صفر جبرئيلي .....                          | ٣٣٤ ..... |
| المخطوطات بوصفها مصدرًا تأريخياً                      |           |
| د. الشيخ رسول جعفريان .....                           | ٣٧٢ ..... |
| موقع الغدير في السقية                                 |           |
| د. نعمة الله صفري فروشاني .....                       | ٣٩٥ ..... |

## □ قراءات

|   |           |
|---|-----------|
| نسبة كتاب إلى الحسن بن موسى النويختي، قراءة نقدية |           |
| د. حسن الأنصاری .....                             | ٤١٤ ..... |

# الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

## قضايا وإشكاليات

. الحلقة الأولى .

حيدر حب الله<sup>(\*)</sup>

### تهييد —

الكلام حول مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر متعدد الجوانب والحيثيات. ونحن لا نريد أن نتكلّم عن أهمية الأمر بالمعروف، أو عن وجوبه، أو أحكامه الفقهية. وإنما سوف نعالج مجموعة من النقاط، التي نعتقد بأنّها تحظى بأهمية وضرورة يمكن أن تسلط الضوء على موضوع مهم للغاية في هذا الإطار.

و قبل الدخول في أصل البحث، أود أن أشير إلى نقطةٍ جديدة بالذكر، وهي أن المستشرق الإنجليزي مايكل كوك . وهو مستشرق بريطاني معاصر، مختص بالدراسات الإسلامية، وأستاذ في جامعة بريستون الإنجليزية، والذي لديه مؤلفات كثيرة حول الإسلام . ألف كتاباً بعنوان: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي». وسبب تأليفه هذا الكتاب أنه في يوم من الأيام كان في بلد عربي، وشاهد مجموعة رجال في محطة القطار يغتصبون امرأةً، ولم تتمكن من الدفاع عن نفسها، ولم يقم أحد بالتدخل، والجميع واقفون في الطريق غير مبالين وغير معنيين ، ثم بعد فترة جاءت الشرطة.

فكَّر مايكل كوك في هذه الظاهرة، وصَدَمه هذا الحَدَث، وكيف أن كل الناس لم يتذلّوا ، ولم ينها عن منكرٍ من هذا النوع؟! ثم تأمل أكثر في خلفيات هذه الثقافة، وقارن بينها وبين الإسلام؛ فوجد أن في الإسلام فريضة في غاية الأهمية غير موجودة في الثقافة الغربية ، بل يمكن أن يوجد نقائصها في الثقافة الغربية من

(\*) محاضرتان ألقينا في جامعة الزهراء، في إيران، بتاريخ: ١٩ . ٤ / ٢٠١٣ م.

وجهة نظره، وهي فريضة: (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). إنه يقول: إنَّ مَنْ سَبَبَ لي أن أبحث في هذا الموضوع هو أَنِّي تفاجأت: لماذا لا يحدث مثل هذا الأمر في بلاد المسلمين؟ حيث يقوم المسلمون باستكثار حَدَثَ من هذا النوع، والتَّدْخُلُ مباشِرَةً؛ لمنع وقوعه فوراً، بينما عندنا في الغرب لا توجد عملياً في أرض الواقع حركة أو ردَّة فعلٍ عفوية ذاتية نابعة من قلب الإنسان تجاه المنكر في الخارج.

وانطلاقاً من هذه الحادثة كتب مايكيل كوك كتابه الضخم، وتمَّ 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: لأنَّه ليس فقيهاً، وإنما استقرأ نظرية مهمة على امتداد ١٤٠٠ سنة من خلال عدة أسئلة: كيف تطُورت؟ 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، ولنحوها مسألة جزئية، وإنما هي تمثل عنوان (الحسن الاجتماعي عند المسلمين)، وهي عنوان للإصلاح (إصلاح المجتمع أخلاقياً، اجتماعياً، تربوياً، فكرياً، وثقافياً). فالعنوان كبير جداً، لكننا نحن المسلمين مع الأسف صُغِرْنا هذا العنوان في ممارساتنا، فأصبح مجرد تصور 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 قدمناه يمكن أن نبيّن مجموعة من الإشكاليات في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهي إشكاليات تواجه هذه الفريضة، التي كان يسمّيها بعض رموز التيار الإخواني قديماً (الفريضة الغائبة)، وإذا جُمعت مع الجهاد كانتا: الفريضتين الغائبتين (أطلقت هذه التسمية في كتاب ألفه الشيخ المدرس

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

### الإشكالية الأولى: غياب التنظير الموسّع والاجتهادات المعمقة —

لو استقرأنا قليلاً بحوث العلماء والمفكّرين والفقهاء نجد أنَّ الدراسات حول هذه الفرضية محدودة وقليلة، ولا توجد عناية في الدراسات الفقهية أو الكلامية اليوم بهذا الموضوع بالشكل اللائق به.

في فترة من الفترات كانت هذه الفرضية شعاراً للمسلمين، وخصوصاً المعتزلة والزيدية؛ لأنَّ المعتزلة، كثيراً منهم، كان يعتقد بأنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلٌ من أصول الدين الخمسة، وليس فرعاً، وكانوا يقولون: إنَّ دليل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو العقل، وليس النص، وإنَّ النص مجرّد مؤيد (انظر: شرح الأصول الخمسة: ٨٩، ٥٠١). لذلك تجدهم يفهمون الأمر بالمعروف شاملًا لكل 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 شخصٍ أنكر أو تخلى عن الأمر بالمعروف؟

إنَّ المعتزلة والزيدية متشددون للغاية في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأنَّهم يعتقدون أنَّ الإمام الحق هو الذي يأمر بالمعروف، وكلُّ إمامٍ أسدل ستاره ولا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر فليس بإمامٍ. فالإمامية من وجهة نظرهم تكليفٌ، وليس تشريفاً. عليه، إذا قرأنا التاريخ بموضوعيةٍ نجد أنَّ المعتزلة والزيدية كان لهم دورٌ في مناصرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكن عموماً لا توجد متابعةٌ اجتهاديةٌ بحثيةٌ علميةٌ لهذا الموضوع منذ حوالي سبعة قرون.

ولو قمنا بمقارنةٍ بين النتاج الفقهي لمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبقي المسائل - كالطهارة وغيرها - لوجدنا الفارق شاسعاً، أي لا توجد إضافةٌ نوعية على بحث الأمر بالمعروف، مقارنة بما حصل في موضوعاتٍ أخرى. وعلى سبيل المثال: لوأخذنا البيع أو أصول التجارة (قضايا البيع والمكاسب) في الفقه الإسلامي نجد أنه

تطور خلال القرون الأربع الأخيرة تطوراً مذهلاً، خاصةً في الفقه الإمامي. فلو قرأنا كتاباً في أصول التجارات قبل أربعة قرونٍ، وقارئاًه بالموضوع عينه اليوم، سنجد قفزةً خياليةً مذهلة. أما لو قرأنا كتاباً عن الأمر بالمعروف قبل خمسة قرون، وأخر حديث الظهور في الموضوع عينه، فإننا لن نجد أي فارقٍ يُذكر. وهذا يعني أنه لم تحصل قفزاتٌ واهتمامات نوعية بهذا الموضوع كما ينبغي.

ولعل أهم قفزةً هي تقديري الشخصي - شهدتها 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(٢٩٣هـ) إلى زمن الإمام الخميني، وتابعنا كتب الاستفتاء والفتاوی الفقهية، سنجد أننا مع كتاب «تحرير الوسيلة» نشاهد قفزةً جديدةً مختلفةً، حيث وسع الإمام الخميني الفكرة لتشمل الحياة الاجتماعية والسياسية والعلاقة مع السلطة.

وللإنصاف هناك قفزاتٌ أخرى، ولكنها قليلةً ومحدودة، وليس بالشكل الذي نشهده مع سائر الأبواب الفقهية، ولا سيما أبواب الطهارة والعبادات والمكاسب والبيع.

اذن لا بدّ من تطويرِ، من عدة جهاتٍ تقتضيها المرحلة التي نعيشها، لموضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: اجتهادية، علمية، قرآنية، فقهية، تفسيرية، وحديثية.

### **الإشكالية الثانية: أزمة الوسائل والأدوات —**

هذا كله في جانب البحث العلمي في هذه المسألة. أما على خط الوسائل والأدوات فثمة إشكالية أخرى تواجهنا، وهي الأساليب والطرق والوسائل والآليات التي تُستخدم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

يقول الشيخ مرتضى المطهرى قبل حوالي أربعين عاماً: ينبغي اليوم إغلاق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإلغاء هذه الفريضة؛ لأنَّ الذين يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر في أيامنا يصدّون الناس عن الدين بأساليبهم وطرقهم. (انظر: رؤى جديدة

في الفكر الإسلامي ٣ : ٩٤ - ٩٥). فهناك حاجة . من وجها نظر المطهري . لأن تبدع ونطور 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: صَلُّ. فهذا هو الأمر بالمعروف، أمّا إذا قلنا له: الصلاة جيِّدة، ومن المناسب أن تصلي، فهذا وعظٌ، وليس أمراً بالمعروف! فكانَ فكرة الأمر بالمعروف مرتكز فيها العنصر المباشر بالأمر أو النهي. وأمّا العناصر غير المباشرة فهي غائبةٌ عن وعيينا؛ لأنّ الناس قدِيمًا كانت هذه وسائلهم: إذ لم يكن هناك إعلامٌ أو مدرسة أو وسائل تربوية أو معلوماتية. وما زال بعضنا يستعمل نفس تلك الطرائق القديمة في الأمر بالمعروف.

وليس المشكلة في استعمال القديم، ولكن لتفكير في الطرائق الجديدة أيضاً.

الشيخ المطهري استشعر أنّ أساليبنا فجّة، ولهذا وصل إلى مرحلة يُطالب فيها بإغلاق الأمر بالمعروف. المطهري لم يكن يقصد أن نغلق فريضة الأمر بالمعروف، وإنما يقصد التذمر من أساليبنا الفجّة، التي أبعدت الناس عن الدين. يقول بعض العلماء: عندما تريد أن تصطاد سمكةً ينبغي أن تضع طعاماً يناسبها هي، وتستله، لا أن يكون طعاماً يناسبك أنت. فيجب أن نغير الأساليب تباعاً لقناعات الناس وثقافتهم. اليوم يلعب الإعلام دوراً حتى في تذوقنا للجمال. نحن غائبون عن هذا المشهد، ما زلنا نتكلّم بطريقـة مباشرة مع الطرف الآخر.

وعليه، هناك ضرورة كبيرة للتطوير، وخاصةً أنّ هناك ظاهرةً موجودة في الغرب، وهي ما يُسمى بـ«الإلحاد الجديد». وهذا الإلحاد لا يتكلّم عن وجود الله فحسب. إنّه لا يقوم فقط على أساس إنكار الأسس الميتافيزيقية أو عدم إنكارها، وإنما الإلحاد الجديد، الذي شهد قفزة كبيرة بعد الحادي عشر من سبتمبر، يقوم على فكرة مركبة، وهي: «الدّين مُضرٌ بالإنسان». والدليل: شاهدْ ماذا فعل الدين بال المسلمين! وشاهد القسوة والعنف التي سببها لنا الدين في مختلف أنحاء العالم. هذا ما أرادوا أن يركزوه، مستفيدين من تعترّنا، وتعترّ أمم متديّنة كثيرة، واستغلوا حادثة الحادي عشر من سبتمبر وغيرها، ليقولوا: ما ينتجه الإسلام . بل كلُّ دين . إنما هو عنفٌ، قسوة، صلافة، قتل، دمار، فُرقـة... الدين ليس فيه محبة أو تواصل، بل فيه قطيعة وبغض . والنتيجة هي تحول الدين إلى فزاعة من وجها نظرهم.

من هنا يجب علينا أن نطور أساليبنا لمحو هذه الصورة التي يُراد لها أن تخلع على الدين، دون أن نغrier من الأحكام الشرعية شيئاً، دون أن نتراجع عن معتقداتنا ومفاهيمنا وأفكارنا وأصولنا. وإنما الكلام في الأساليب والطرق والوسائل والآليات، وإن كنتُ أعتقد أنَّ الكثير من مفاهيمنا وتصوراتنا وفقهيّاتنا ورؤانا لها دورٌ عميق أيضاً في وضعنا الحالي الذي وصلنا إليه، وأنَّ المشكلة لا تقف عند حدود الأساليب، بل تتعداها، لكنَّ مسألة الأساليب ضرورية جداً أيضاً.

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

**الجهة الأولى:** هي فريقٌ من العلماء والمفكّرين والمتقين والفقهاء ليقولوا بضرورة إحياء هذه الفريضة؛ لأنَّها فريضة ميّة ونائمة، لا أحد يمارس الأمر بالمعروف، بل ليست جزءاً من أدبياتنا. **الجهة الثانية:** تطوير الأساليب أيضاً. وقد كتب في هذا الموضوع كثير، لكنَّ أعتقد أنَّ ما كتب يختلف عما تحتاجه مرحلتنا هذه (مرحلة العولمة) أو ما بعد سقوط المعسكر الاشتراكي؛ حيث تغير العالم، وتغيّرت قواعد اللعبة، علينا أن نغrier وضعنا وتموضعنا، تباعاً للتغيير قواعد اللعبة في العالم. **الجهة الثالثة:** توظيف فكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في إطار مفهوم النهضة الإسلامية؛ لأنَّا . منذ أواسط القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا . نشهد مجموعةً من العلماء الكبار المنظّرين لموضوع النهضة الإسلامية، الذين قالوا: إنَّ موضوع الأمر بالمعروف أحد الوسائل الكبرى والأساسية التي تمكّنا من تحقيق النهضة الإسلامية المنشودة.

إذن نحن بحاجة إلى: ١. اجتهادات فقهية موسعة في هذا الموضوع، كلٌّ 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 الإنسانية في قضايا التربية والتعليم والإعلام والتأثير النفسي وغيرها. ٣. نحن بحاجة إلى ندوات ( ولو مغلقة ) للمراجعة والنقد الذاتي، تظل متواصلةً لنرى أين هي نقاط ضعفنا؟ لماذا أخفقنا في المكان الفلاني؟ كيف يمكن تطوير عناصر القوة وتجاوز عناصر الضعف؟ ٤. لا بدَّ لنا من نشاطٍ لاستحضار هذا المفهوم القرآني، والدعوة إليه، والترويج له، ونشر هذا المصطلح في حياة الناس؛ لأنَّه غائبٌ نوعاً ما.

- يتبع -

# الشيخ معرفت، سيرته بقلمه

الشيخ محمد هادي معرفت<sup>(\*)</sup>

ترجمة: حسن علي مطر

إنني المدعو محمد هادي معرفت. ولدت سنة ١٣٠٩هـ في أسرة علمية استوطنت مدينة كربلاء المقدسة. والدي هو الشيخ علي نجل الميرزا محمد علي، من أحفاد الشيخ عبد العالى الميسى الإصفهانى، وهو من مشاهير الخطباء في كربلاء المقدسة في عصره. هاجر أبي مع والدِيه عام ١٢٩٠هـ من إصفahan إلى مدينة كربلاء، وكان له من العمر حينها خمسة عشر عاماً، وكانت وفاته في كربلاء المقدسة سنة ١٣٣٨هـ، 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 وافر من قبل أهالي كربلاء الكرام. وقد كان آباء أبي وأجداده إلى ثلاثة قرون كلهم من العلماء المنخرطين في سلك الدراسات الدينية والحوza العلمية.

أما والدتي فهي العلوية الفاضلة زهراء بنت السيد هاشم التاجر الرشتي، الذي استوطن في مدينة كربلاء المقدسة. وقد توفيت سنة ١٣٦٣هـ، ودفنت هناك.

عندما بلغت سن الخامسة أرسلني والدي إلى الكتاب 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 التكابني

---

(\*) ورد موضوع (سيرة الأستاذ معرفت بقلمه) في كتاب (دانشنامه قرآن وقرآن پژوهی) ۲: ۲۱۲۱ . ۲۱۲۲

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

أما المرحلة التالية فقد اشتغلت على تحصيل العلم في مجال الفقه والأصول ومبادئ الفلسفة. وكان أستاذتي 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 الأخوند الخراساني)، والشيخ محمد رضا الجرجوي الإصفهاني (وهو من كبار العلماء، وكان جاماً للمعقول والمنقول، وكان تلميذاً للشيخ هادي الطهراني بالواسطة)، والشيخ محمد مهدي الكابلي (حيث درست عنده مقداراً من قوانين الأصول)، والشيخ يوسف بيارجمendi الخراساني (من كبار تلاميذ الشيخ النائيني، وكان متبحراً في الفقه والأصول، وقد درست على يده كتاب الفصول والرسائل ومكاسب الشيخ الأنباري، ودوره في بحث خارج الأصول، ومقداراً كبيراً من خارج الفقه. وحيث كان سماحته من تلاميذ الأديب النيسابوري، فقد درست عنده كتاب المطول أيضاً). وقد أكملت هذه المرحلة في الحوزة العلمية بكرياء المقدسة حتى عام ١٤٣٩هـ.

وفي هذه المرحلة اشتغلتُ . إلى جانب التحصيل . بالتدريس والتحقيق. فكنت أدرس في المجالات الأدبية والعلمية، وفي المدارس الحوزوية، وكانت هناك ندوة دينية أسبوعية نعقدها للشباب، وكان هناك إقبالٌ كبيرٌ عليهما، وقد تخرج منها الكثير من الطلاب. وفي الوقت نفسه قمنا بالتعاون مع جماعة من فضلاء الحوزة العلمية، ومنهم: السيد محمد الشيرازي، والسيد عبد الرضا الشهريستاني، والسيد محمد علي البحرياني، والشيخ محمد باقر المحمودي، وأخرون، بإصدار نشرة شهرية تحت عنوان: «أجوبة المسائل الدينية»، وعمدنا إلى الدعاية لها تحت شعار: نجيب عن أسئلتكم الدينية، وتقدمنا بالعمل فيها بمثابة نامة، وانتشرت على نطاق واسع، وخاصة في الجامعات، بل وصلت حتى إلى بعض الجامعات الكبرى في خارج العراق، حيث حظيت باهتمامٍ كبير، واستمررت بالصدور لسنوات طويلة. وفي الأثناء كتبت الكثير

من المقالات التحقيقية والعلمية والدينية. وقد تحول بعض هذه المقالات فيما بعد - بسبب أهمية موضوعها - إلى كتب أو رسائل أخذت طريقها إلى النشر والطباعة، ومنها: حقوق المرأة في الإسلام؛ وترجمة القرآن: الإمكان والنقد والضرورة؛ الفرقان الشيختان: الإسکوئية، والكريم خانية؛ وأهمية الصلاة وتأثيرها في الحياة الفردية والاجتماعية؛ وغيرها. وقد كتبت جميع هذه الكتب والرسائل والمقالات بلغة عربية معاصرة. وقد تمت ترجمة بعضها إلى اللغة الفارسية لاحقاً. وفي بداية عام ١٣٤٠ هـ، 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 أستاذتي في هذه المرحلة كلاً من: السيد محسن الحكيم، والسيد أبو القاسم الخوئي، والميرزا باقر الزنجاني، والشيخ حسين الحلبي، والسيد علي الفاني الإصفهاني، وأخيراً الإمام الخميني، رحمهم الله جمِيعاً.

لقد كان سماحة السيد محسن الحكيم يتمتع بمهارة كبيرة ودقة عالية في بيان ومناقشة آراء الفقهاء، ومن هنا تأتي الميزة الخاصة التي يتصف بها درسه. كان سماحته يعطي لآراء فقهاء السلف ذات الأهمية والدقة التي يمنحها لأقوال المعصومين عليهم السلام.

وكان السيد الخوئي متصدراً في قوة البيان، والقدرة على الاستدلال، مع المواءمة بين بساطة العبارة وعمق الفكرة. وكان يلقي بحث الفقه والأصول في مدة قصيرة، ولكنها مشبعة بالمسائل وال الموضوعات. وكان من هذه الناحية فريداً في نوعه. وكان الميرزا الزنجاني متخصصاً في شرح وبسط المسائل، وإيضاح أبعادها، ببيانٍ متين يجمع بين العمق والأنسيابية.

وكان الشيخ حسين الحلبي يتكشف عن مهارة عالية في بيان الأقوال المختلفة في كلّ مسألة، مع مناقشة أدلةها 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 الخاص في التدريس، حيث كان

يُحجم عن بيان رأيه المختار بشكلٍ واضح وصريح، وإنما يُقحّمه في تضاعيف بيانه لآراء الآخرين، دون تسويقٍ لرأيه، وكان كلما طلب منه إبراز رأيه يُجيب قائلاً: لا أرى في ذلك مصلحةً لكم؛ وذلك لأن التلميذ يحمل في لا شعوره علاقةً خاصةً تجاه أستاذه، وقد يدفعه ذلك إلى ترجيح رأي أستاذه على آراء الآخرين، في حين لا يقوم هذا الترجيح على أساسٍ علمية، ويحول دون الطالب والتفكير الحرّ والمستقلّ. هكذا كان سماحته يحرص على بناء الشخصية العلمية المتينة لطلابه.

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

وبالإضافة إلى حلقات الدرس اليومية، كانت في أيام الخميس وال الجمعة، برفقة السيد رضوانی (عضو لجنة صيانة الدستور)، والسيد قدری (المُسؤول عن أجوبة الاستفتاءات في مكتب الإمام الخمینی رض والسيد القائد الخامنئی)، نجلس في حضرته من أول الصباح إلى الظهيرة، ون قضي الوقت بالبحث والحوارات حول المسائل، وقد حصلنا من هذه الجلسات على فوائد علمية جمةً.

وكان الإمام الخمینی يتمتع بميزة خاصةً في بيان آراء كبار العلماء، والتتوسع في نقدتها ومناقشتها. وكان رض يذهب إلى الاعتقاد . وعلى هذا ربي تلاميذه . بأن القدسية لا تكون لغير أقوال المعصومين علیهم السلام. نعم، يمكن احترام أقوال كبار العلماء، ولكنها لا ترقى إلى مستوى القدسية، واحترامها يكون عبر نقدتها، وليس الإذعان لها وقبولها تعبداً . وقد كان سماحته يتولى هذه العملية بجدارة، وكان يُرحب بالسؤال والجواب والنقض والإبرام من قبل الطلاب، وعمد بذلك إلى تربية جيل من العلماء الناقدين والمصلحين، جزاء الله خيراً.

وفي هذه المرحلة درست مقداراً من الفلسفة والحكمة المتعالية عند الفاضل القدير السيد رضوانی. وإلى جانب التحصيل في هذه المراكز المتمرة مارستُ التدريس، فكنت أقضي فترة الصباح بين درسِ وتدريس، وكرّستُ فترة المساء للتدريس فقط.

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

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. اجتماعاتٍ أسبوعية، وكان في هذه الاجتماعات نتباًث ونحقق بشأن مختلف المسائل والمواضيع، وكان كلُّ واحدٍ منا يتکفل بمجال من مجالات العلم. وقد أخذت على عاتقي مجال العلوم القرآنية، وأقمتُ أساس تحقیقاتي على هذا التخصص العلمي. ومضافاً إلى ذلك واصلتُ كتابة المقالات ونشرها في المجالات (ومنها: مجلة أجوبة المسائل الدينية، التي كانت تواصل الصدور في تلك الفترة)، وتأليف الرسائلات المتوجّعة، ومنها: كتاب «تاسخ الأرواح» في الرد على نظرية التناسخ، التي لقيت رواجاً في حينها، وانتشرت بين طلاب الجامعات على مستوى بغداد، ومن ثم تمَّ ترجمتها إلى اللغة الفارسية في إيران، مع إضافة بعض الأمور عليها، وطبعَت تحت عنوان: «بازگشت روح».

وكذا قمتُ بتأليف وطباعة ونشر رسالة في قضايا الصلوات الفائمة، تحت عنوان: «تمهيد القواعد»، وببعضها عبارة عن تحرير درس الأستاذ السيد الخوئي. وكانت هذه الرسالة أول كتاب لي في الفقه الاستدلالي، حيث تناولتُ فيها المسائل الفقهية بأسلوبٍ ومنهجٍ جديدٍ.

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

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

الخطاء. وقد كان لهذا الأمر وقْعٌ قاسٍ علىَّ، وقد دفعني ذلك بشدَّةٍ إلى كتابة عمل موسوعي في هذا الشأن (المسائل القرآنية)، يضمّ آراء العلماء والمفكِّرين المتقدّمين 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 حقَّ الشيعة وتجاهل دورهم في هذا المجال.

وفي عام ١٣٥١هـ، حيث أمر حكم البعث في العراق بتسفير الإيرانيين وترحيلهم إلى إيران، توجَّهتُ برفقة زوجتي وأولادي إلى قم المقدسة، حيث واصلت نشاطي في حوزتها العلمية، وحملت معِي الكتب المهمة، ولا سيَّما المخطوطات، ليتم إرسال الكتب الأخرى لاحقاً. ومنذ أن دخلتُ إلى قم واصلتُ ذات المنهج الذي كنت قد بدأته في الحوزة العلمية السابقة (في كلٍّ من: كربلاء المقدسة، والنجف الأشرف). غاية ما هنالك أنني قد افتصرت في مجال الدراسة على حضور درس خارج الأصول للميرزا هاشم الآملي، وتفرَّغتُ في سائر الأوقات للتدريس والتحقيق.

وفي مجال التدريس باشرتُ في بداية الأمر التدريس على مستوى السطوح العليا، حيث الرسائل والمكاسب والكافية، لأنْتقل بعد ذلك إلى تدريس خارج الفقه والأصول. وفي الأثناء اشتغلتُ في مدرسة حَقَّانِي العالية، بإدارة الشهيد القدوسي - وبدعوة منه -، بتدريس المسائل القرآنية، ولا سيَّما العلوم القرآنية، التي كانت حتى ذلك الحين على شكل كراسات، 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، طُلب مني تدريس الفقه (مكاسب الشيخ الأنباري)، والأصول (الرسائل) أيضاً.

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

انتصار الثورة الإسلامية المباركة، كان المجلد الثالث من التمهيد يوشك على الخروج من المطبعة، حتى اكتملت الأجزاء ستةً، وقد أعيد طبعها . مجدداً . بجهود دار نشر جماعة المدرسین.

وبعد قيام الدولة الإسلامية تمت المصادقة على اعتبار المسائل المطروحة في هذا الكتاب لتكون منهاجاً دراسياً أولياً لعلوم الطلاب، وطلب متى القيام بتدريسها في الحوزة العلمية، حتى تمكناً بالتدريج من إعداد جيلٍ من المختصين في مختلف المجالات العلمية، ومن بينها: التفسير، والعلوم القرآنية. وبدأ البعض من الفضلاء بالتأليف والتدريس في هذا المجال، وأخذت الدائرة بالاسناع، لنحصل اليوم على أربع عشرة كلية خاصة بالعلوم القرآنية، بالإضافة إلى الحوزات العلمية . التخصصية في كلّ أرجاء إيران.

وفي هذا السياق كانت لنا كتب أخرى قمنا بتأليفها بما يتاسب وظروف تلك المرحلة، ومنها: كتاب «صيانة القرآن من التحريف»، في الدفاع عن حرمة القرآن وحراسة حياضه. وكان سبب ذلك أن أحد الكتاب الباكستانيين، واسمـه «إحسان إلى ظهير»، قد كتب بعض الكتب التي هاجم فيها مذهب الشیعـ، وفي ما يتعلـق بمسألة تحريف القرآن أنـهم الشیعـة بالقول بالتحرـيف.

ولذلك قمتُ لدفع هذه التهمـة، بالتشمير عن ساعدي؛ للدفاع عن الكـيان المقدـس للقرآن، وكتبت هذا الكتاب في مدة لا تتجاوز الأشهر الستة (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 عدـة مراتـ. وقد ظهرت له ترجمـتان باللغـة الفارسـية: واحدة مختصرـة؛ وأخرى تفصـيلـة. وكذلك كتاب «التفسـير والمفسـرون في ثوبـه القـشـيب» في جـزـئـينـ، وترجمـته باللغـة الفارسـية تحت عنوانـ: «تفسـير ومفسـرانـ»، وطبع ليـكونـ في متناولـ البـاحـثـينـ.

وفي مجالـ المعارـف القرـآنـية كـتـبـتـ الكـثيرـ من المـقاـلاتـ، الـتي شـرـتـ في المـجلـاتـ والـشهـريـاتـ، وهـي مـعـدـة لـلـطـبعـ ضـمـنـ خـمـسـة مـجـلـدـاتـ. وـالـمـشـرـوعـ الـذـي قـمـتـ بـهـ مؤـخـراً (من بـداـيـةـ عـامـ ١٣٧٩ـهـشـ)، ويـحـظـىـ بـأـهـمـيـةـ خـاصـةـ، هوـ «ـجـمـعـ وـتـسـيـقـ الرـوـاـيـاتـ

التفسيرية لدى الفريقين»، ويساعدي فيه فريقان من عشرة أشخاص من نخب الحوزة العلمية والمتخرجين من المدرسة القرآنية، حيث يتقدّمون في العمل بوتيرة متتسارعة. إن الروايات التفسيرية مبوثة في الكتب كمادة خام، وإن ما قام به الفقهاء بالنسبة إلى الروايات الفقهية لم يحصل بالنسبة إلى الروايات التفسيرية، ومن هنا فقد اخترط السليم منها بالتقسيم. وقد تكفلت بهذا المشروع الخطير المتمثل في غريلة هذه الروايات، وتعيين مصير نخبة التفاسير الروائية، من خلال الاعتماد على همة الزملاء الأفاضل، وأسأل الله أن يوفقنا لإكمال وإتمام هذا العمل على أحسن وجه، إن شاء الله.

كما أن الجزء السابع من التمهيد، الذي يتتناول موضوع الرد على الشبهات المثارة حول القرآن، قد طُبع تحت عنوان: «شبهاتٌ وردود».

وإلى جانب النشاط القرآني، كان العمل الفقهي قائماً على قدم وساق منذ الفترة التي قضيّها في النجف الأشرف، وقد كتبتُ الكثير من الكتب والرسائل في هذا المجال، ويمكن إجمالها على النحو التالي: «تمهيد القواعد»، و«حديث لا تُعاد»، و«ولاية الفقيه: أبعادها، وحدودها»، و«الملكية الأرض»، و«مسائل في القضاء». وقد طُبعت باللغة العربية.

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

قم. محمد هادي معرفت

٢٠٠٠م / ١٤٣٩ هـ / ١٢ / ١

# الشيخ معرفت

## إطلاة عامة على تجربته الفكرية

أ. محمد جواد صاحبي<sup>(\*)</sup>

ترجمة: حسن علي مطر

### مقدمة —

كان مكتب مجلة «كيهان آنديشه» محفلًا يأنس به عدد من العلماء والمفكرين، حيث يجتمعون فيه. وكانت الكثير من الاجتماعات تُعقد دون تخطيط سابق، حيث يَقْدِم الضيف 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 مُسبقاً، وكانت الدعوات توجه إلى العلماء، ويتم عقد الاجتماعات تحت رعاية اللجنة العلمية أو الهيئة التحريرية. وقد سبق لي أن ذكرت بعض الذكريات والخواطر عن تلك المرحلة، وسوف أعمل على نشرها إن شاء الله تعالى. ومن الأشخاص الذين كانوا يُبدون عنابة واهتمامًا خاصًا بمجلة «كيهان آنديشه»، ويشارك في اجتماعات هيئتها التحريرية، ويساعدنا في مناقشة ومعالجة المقالات القرآنية، ويقدم للمجلة من حين إلى آخر بعض المقالات التي تزيّن المجلة بنشرها على صفحاتها، هو الشيخ محمد هادي معرفت.

يعود تعليقي بالشيخ معرفت إلى عدة أمور:

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

---

(\*) كاتب ومحقق في الحوزة العلمية في قم، متخصص 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 دور في الثورة الإسلامية أهمية 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 الدمشقة، وحرّيته الفكرية، وتواضعه الكبير، الذي قلما نجده عند الآخرين. وكانت كلّما اتصلت به هاتفيًا، ورجوت منه الحضور إلى مكتب المجلة، يلبي رجائي، ويحضر في الوقت المحدد دون إبطاء. وكان يقرأ المقالات بصبر ودقة، ويعرض وجهة نظره التصحيحية، وكان يتناول البحث بحضور الجميع، وكان أحياناً يلبي الدعوة التي نوجهها له، رغم المرض الذي كان يعاني منه، ورغم حاجته في بعض الأحيان إلى إجراء عملية جراحية كبيرة. وكان أحياناً يتصل بمكتب المجلة أو بالمنزل، ويقول بكل تواضع: هلّا تفقدتم أحواننا؟

وقد استمرّ هذا التواصل، وتواصلت هذه الألفة بيننا، إلى اليوم الأخير من حياته المباركة. وقد استمرّ حضوري المستمرّ في حلقة المعنيين بالبحث القرآني لسماعته في مؤتمر الباحثين في الشأن الديني الذي كنتُ أدعوه إلى انعقاده إلى ما قبل يوم واحد من وفاته، حيث قدمَ لي الجدول النهائي بقائمة أعماله العلمية. بطلبِ مني.

خلال حضور جمعٍ من المحققين في العلوم الدينية.

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

### **التفكير والتأمل —**

لقد كان الشيخ معرفت - وعلى الدوام - يحث طلاب العلوم الدينية على إعمال الفكر، وممارسة التدقّيق والتأمّل. ومن هنا كان يدعوهם إلى التأمّل والتدبّر من خلال توظيف القرآن والسنة. وفي شهر آذار من عام ١٣٧٨هـ، حيث أقمنا مهرجاناً

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

تشتمل هذه الآية على ثلاثة أمور:

الأول: ﴿أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ﴾.

الثاني: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ﴾. إن هذا المقطع من الآية يُفهم 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 يُطيعون»، بل قال: «لعلهم يتذمرون ويتدبرون»، وهذا يعني أن عليهم التفكير والتدبر حتى في الكلام الذي يسمعونه مباشرةً من النبي الأكرم ﷺ، وعليه فإن هذه الآية ونظائرها تبيّن 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 وتعبد».

كان هذا النوع من الكلمات - التي تصدر عن الشيخ معرفت - يُثير أحياناً حفيظة بعض الذين يعيشون هاجس سقوط أو انحراف المجتمع الإيماني، ويوجهون له سهام النقد والاعتراض، حيث يتوهّمون أن الدعوة إلى حرية التفكير تؤدي إلى الخروج عن دائرة التعبد، الأمر الذي من شأنه أن يؤول إلى أفال المعتقدات الدينية. من هنا فإن هؤلاء لم يكونوا يطيقون كلامه. وقد سبق للشيخ معرفت أن تحدث عن هذه الظاهرة قائلاً: «لقد اعترض عليّ بعض الأصدقاء قائلاً: إن طرح هذا النوع من المسائل قد ينطوي على بعض المخاطر. فأمنت تقول: إن الله يدعو الناس إلى التدبر حتى في الأمور التي يسمعونها من النبي مباشرةً. 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؟!

فقلت له في الجواب: إن الذي قال هذا الكلام كان على جانب من الثقة والاطمئنان، بحيث يعلم أن الشخص إذا تدبر في كلامه بشكل صحيح لن يصل إلى غير ما يريد. إن تعاليم الإسلام لا تتطوي على أيّ غموضٍ أو إبهام، من هنا فإن مسألة التفكير والتدبر تعتبر واحدةً من أهم المسائل التي يطرحها الإسلام، ويدعو الناس إليها»<sup>(١)</sup>.

### **تعريف بجذور البحث والتحقيق (التبّع) —**

كان الشيخ معرفت ينصح الطلاب والجامعيين والباحثين في موضوع ما أن يبحثوا ويتحققوا في مؤلفات وآراء الآخرين، وأن يطلعوا على النتائج والمعطيات العلمية للآخرين. ومن هنا كان يؤكد على ضرورة أن لا يبدأ المحقق من الصفر أبداً. وكان من هذه الناحية يستند إلى سيرة العلماء الكبار، ويقول في ذلك: «لقد كتب العلامة الحلي في وصيّته لولده قائلًا: 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 المحققين حالةً من النزعة التقليدية في اللاشعور، الأمر الذي سيحول دون حرية التفكير والاجتهاد والإبداع كما قيل بشأن المتقدمين. من هنا يقول الشيخ معرفت: «إن التبّع والبحث في آراء المتقدمين في كل علم لا يعني أن نقلّهم في آرائهم. كلا، فالعلم في نهاية المطاف هو حصيلة الفكر والتدبر الذي بذله المتقدمون، وبذلك يكون قد طوى بعض مراحله التاريخية. 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 تتبعٌ متكاملة، ولا يكفي أن تقرأ كتاباً أو كتابين، أو تعتمد على مصدرٍ أو مصدرين؛ ليصبح إطلاق لقب المحقق عليك».

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

الموضوع حتّى في الكتب التي يقلّ احتمال تناولها لذلك الموضوع. وقد أشار سماحته إلى نماذج من أسلوبه في هذا الشأن، إذ يقول: «عندما كنتُ أكتب في القراءات كانت جميع الكتب التي تتناول هذا الموضوع في متناول يدي، وكنتُ أنظر في جميع المصادر التي كتبها المتقدّمون والمتّأخرّون. وهناك قراءة مأثورة عن ابن مسعود في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقُسْطَرِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ (الرحمن: ٩)، إذ كان يستبدل كلمة القسط باللسان، ويقرأ الآية على النحو التالي: «وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِاللسانِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ»، حيث كان من دأب ابن مسعود أن يستبدل الكلمات الغامضة بكلماتٍ أوضح. فهل تعلمون من أين حصلتُ على هذه المعلومة؟ أنا لم أحصل عليها من المصادر الخاصة بموضوع القراءات، وإنما عثرت عليها في كتاب البيع من «إحياء العلوم»، للغزالى، وهي غير موجودة في أي مصدرٍ من المصادر الأخرى.

أذكر لكم مثلاً آخر، وبطبيعة الحال أنا إنما أبوج لكم بهذه الأمور بوصفني زميلاً لكم، ولا أريد بها أن أتبجّح أو أتكبّر عليكم. التفتوا إلى هذه الآية الكريمة، حيث يقول تعالى: ﴿خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ ◆ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالثَّرَائِبِ﴾ (الطارق: ٦ - ٧). عندما تراجعون التفاسير الموجودة بشأن هذه الآية ستجدون جميع المفسّرين يقولون: إن الصُّلْب يعني صلب الرجل، والثَّرَائِب تعني ترائب المرأة، ويفسّرونها بأنها أضلاع صدر المرأة. هذا ما قاله جميع المفسّرين من المتقدّمين والمتّأخرّين. وهذه النظرية تضع المحقق أمام إشكال علمي؛ إذ العلم لا يتوافق مع هذه النظرية، سواء في ذلك العلم الجديد والعلم القديم. حتّى ابن سينا قال بعدم صحة هذا الكلام، وقد ذهب ابن سينا في كتاب «القانون» إلى أن المرأة لا مني لها. فالمتي من الرجل فقط.

وذات يوم اتّصل بي أحد أساتذة الجامعة، وقال لي: لم أستطع إقناع الطلاب برأي المفسّرين في هذا الشأن، وذهبت كلّ محاولاتي في الاستشهاد بأقوال العلماء والأطّباء أدراج الرياح.

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

الضحاك . وهو من مفسّري القرن الهجري الثاني، وهو من التابعين -. ، إذ يقول: التّرائبُ بَيْنَ الْتَّدِينِ وَالرِّجْلِينِ وَالْعَيْنِينِ، بمعنى ما كان من العظام زوج . فالترائب جمع تربة من الترب، ويطلق لغة على الأطفال المتقاربة أعمارهم، والذين يلعبون بالتراب معاً، وعليه فالترائب مشتق من التراب.

إذن فكلمة التربة تجمع على ترائب، وتطلق على العظام الموجودة في الجسم على شكل أزواج . من هنا يقول الضحاك: التّرائبُ بَيْنَ الْتَّدِينِ وَالرِّجْلِينِ وَالْعَيْنِينِ . وبذلك ساعد قول مفسر على حل مشكلتنا، وهذا لا يكون إلا من خلال التتبع . من هنا فإن من وظائفكم الخطيرة - بوصفكم من المحققين . هو التتبع<sup>(٢)</sup> .

### **مواجهة الشك والشبهة —**

لم يكن الشيخ معرفت يخيف الباحثين وطلاب العلوم الدينية من التعرّض للشك أو الوقوع في الشبهة، وإنما كان يعلمهم كيفية التعامل مع الشك والاستفهام . كما كان يأبى على الدواممحو صورة المسألة، ويسعى إلى تقوية الأذهان والأفكار؛ لتفدو قادرة على حل المسائل . ومن هنا فقد صرّح في كلماته بهذه المسألة، ومن ذلك قوله: «إن الحركة باتجاه التحقيق، والتي يُراد منها أن تؤدي إلى اليقين، إنما تتطرق من الشك . فلو لا الشك لما كان هناك من ينشد اليقين، فالاليقين إنما يأتي في أثر الشك؛ لأن الشك هو الدافع نحو تحصيل اليقين، ولذلك نجد جميع العلماء بدأوا جميع حركاتهم العلمية من الشك . والذي لا يكون عنده شك لا يُكلف نفسه عناء البحث والتحقيق، ولذلك لا يحصل على ذلك اليقين المنشود أبداً . ولملفت للانتباه أن القرآن الكريم في الأساس يؤكّد على ضرورة أن لا يقبل المؤمن شيئاً إلاّ بعد التأمل والتفكير، بمعنى أن عليه أن يفكّر ثم يتبنّى ما يُطرح عليه . فمثلاً: في قوله تعالى: «وَأَنَزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَكَبَّرُونَ» (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»، ولكنه لم يقل ذلك . وأساساً إن منهج دين الإسلام منهج تحققي وعقلاني، والإسلام يريد للمؤمن

ال حقيقي أن يتعاطى مع المسائل بشكل علمي وفكري.

وبطبيعة الحال فإن التعبد بالإسلام حسن بالنسبة إلى البعض، ولا إشكال فيه. ولا شك في حسن عاقبة المتعبدين، وأنهم سيدخلون الجنة حثماً. ييد أن الذي يريد الله يفوق هذا الأمر، وإن هذا الكلام إنما هو صادر عن وجود مطمئن بأن التفكير الصحيح سيهدى إلى الحقيقة حثماً. وليس الأمر بأن يضع القرآن نفسه في مغبة إعراض الناس عنه بسبب تفكيرهم؛ لأن مسئلته بعدم حصول شيء من ذلك<sup>(٢)</sup>.

في بعض الأحيان كان يفدي إلى قم المقدسة، وإلى مكتب «كيهان أنديشه»، 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 أدعى أن ترجمته دقيقة وخالية من الإشكالات الواردة على بعض الترجمات الفارسية، وكان يقول: «لقد قرأت الانتقادات التي أوردها عدد من الناقدين، من أمثال: السيد بهاء الدين خرمشاھي، على ترجمات القرآن، وبحمد الله فقد وجدت ترجمتي خالية من تلك الإشكالات. ولكنني مع ذلك أواجه في الترجمة بعض المشاكل أحياناً، ولا أستطيع التغلب عليها وإندرها بالذهنية الراهنة، ومن ذلك: آيات من قبيل: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ٥). فما هو السبيل إلى تفسيرها؟ إذ لو فسرنا 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 المتكلّم العربي في مطلق معنى الجلوس، وعليينا 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» كنัยة 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 تحولت بفعل التفسير المشوه إلى

متشابهات.

ثم طرح «البروفسور عثمانوف» أسئلة أخرى، وأجاب عنها الأستاذ معرفت بسرعة صدر، ولم يُبْقِ على شيء منها. الأمر الذي دعا البروفسور عثمانوف إلى الاعتراف قائلاً: لكي يدرك المرأة المسائل التي ذكرتموها عليه أن يبدأ التعلم من جديد في مدارسكم الدينية<sup>(٤)</sup>.

### **أسلوب التحليل النصي —**

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

**الأول: أسلوب «الهدم»**، بمعنى تشويه آراء الآخرين. وفيه 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 النواقض والعيوب فيها، دون أن يبدي شيئاً من عنده.

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

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

إن المحقق من خلال انتهاجه لهذا الأسلوب يعمل قبل كل شيء على التوجّه نحو مختلف الآراء، ويبادر إلى دراستها دراسة دقيقة، ليقوم بعد ذلك بفرز الرأي الأرجح والأقوى من بينها، ومن ثم يعمل على تدعيم مبنائه، ويسوق له أدلة وبراهين وشهادـ متقدنة. وأضاف سماته 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 كل مسألة يتجه مباشرة إلى الرأي الأصيل والقوى فيها، ويجهد في العمل على تدعيمه وتقويته. وإذا اقتضت الضرورة أحياناً لجأ إلى ذكر رأي أو رأيين مخالفين. وكان في الغالب يذكر رأي المحقق النائيني أو السيد الإصفهاني، وكان السيد الخوئي يعبر عن النائيني بـ«الشيخ الأستاذ»، وعن السيد الإصفهاني بـ«بعض المحققين».

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

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

لقد قال لي الشيخ محمد رضا الجرقوني ذات مرة: ليست العبرة بأن يقوم المرء بهدم آراء الآخرين، إنما العبرة بأن تكون إذا هدمت قادراً على البناء، فتكون (هادماً بانياً)، وكان يقول: لم يكن منْ 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 الأرض الزراعية الكبيرة إذا كانت خالية، وأراد المكلّف أن يقيم عليها أو يصلّي فيها وما إلى ذلك، هل يُشترط في ذلك الحصول على إذن صاحبها أم لا؟

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

يَبْدِأْ أَنْ لِلشِّيخِ هَادِيِ الطَّهْرَانِيِّ فِي هَذِهِ الْمُسَائِلَةِ بِيَبْدَاً فِي غَايَةِ الدَّقَّةِ، وَهُوَ يَسْتَحْقِقُ الإِشَادَةُ حَقًا، إِذْ يَقُولُ: إِنَّ هَذِهِ الْمُسَائِلَةَ أَسَاسًاً مِنَ الْأَمْوَارِ الَّتِي تَقْوِيمُ عَلَى الْقَصْدِ، وَإِنَّ ذَاتَ الْقَصْدِ الَّذِي يَشْتَرِطُهَا هُوَ الَّذِي يَحْدُدُ جَهَةَ الْمُلْكِيَّةِ فِي ذَلِكَ الشَّيْءِ.

بِمَعْنَى أَنَّ الْمَزَارِعَ لَوْ سُحِبَ مَجْرِيًّا لِلْمَاءِ مِنْ مَجْرِيِ أَكْبَرِ؛ لِإِرْوَاءِ زَرْعِهِ، فَحَيْثُ يَكْمِنُ الْحَلُّ فِي هَذِهِ الْجَهَةِ يَتَمَّ حَصْرُهَا بِهَذِهِ الْجَهَةِ فَقَطُّ، فَإِذَا أَرْدَتَ الْوَضُوءَ مِنْ هَذَا الْمَجْرِيِّ، بِحَيْثُ لَا يُعَدُّ وَضُوْؤُكَ أَوْ تَصْرِفُكَ مُخَالِفًا وَمُعَارِضًا لِلْجَهَةِ وَذَلِكَ الْقَصْدُ، لَمْ يَكُنْ لِلْمَزَارِعِ شَأنٌ فِي ذَلِكَ أَصْلًا، فَلَا حَاجَةٌ إِلَى اشْتَرَاطِ أَخْذِ الْإِذْنِ مِنْهُ؛ لَأَنَّ مَلْكِيَّتَهُ لَمْ تَتَعَلَّقْ بِهَذِهِ الْجَهَةِ. وَهَكُذا الْأَمْرُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَرْضِ. وَمِنْ هَنَا فَإِنَّ هَذِهِ الْمَلْكِيَّةِ لَمْ تَتَعَلَّقْ بِهَذِهِ الْجَهَةِ. وَهَكُذا الْأَمْرُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَرْضِ. فَهَذِهِ الْمُسَائِلَةُ هِيَ الَّتِي تَحْدُدُ مَا إِذَا كَانَ الْأَمْرُ يَحْتَاجُ إِلَى إِذْنٍ أَوْ لَا، وَعَلَيْهِ حَتَّى لَوْ صَرَّحَ الْمَالِكُ بِعَدْمِ الرَّضَا لَا يَكُونُ عَدْمُ رَضَا مُعَتَبِرًا<sup>(٥)</sup>.

### **التَّدْقِيقُ وَالْتَّحْقِيقُ —**

إِنَّ مِنَ الْخَصَائِصِ الَّتِي يَتَمَّنَّ بِهَا الشِّيخُ مَعْرِفَتُهُ فِي الْبَحْثِ الْقُرْآنِيِّ الدَّقَّةِ وَبَعْدَ الرَّؤْيَاةِ وَعُمقِ الْفَكْرَةِ. كَانَ سَمَاعُهُ يَقُولُ: إِنَّ مَا نُسِبَ مِنَ القَوْلِ إِلَى بَعْضِ كَبَارِ الْعُلَمَاءِ بِاشْتِهَالِ الْقُرْآنِ عَلَى جَمِيعِ الْعِلُومِ الَّتِي يَحْتَاجُ إِلَيْهَا الْإِنْسَانُ، وَأَنْ لَيْسَ هُنَاكَ عِلْمٌ تَجَاهَلُ الْقُرْآنُ ذَكْرَهُ، إِنَّمَا هُوَ أَوْلًا: مُجَرَّدُ ادْعَاءٍ جَزَافِيٍّ؛ وَثَانِيًا: إِنْ نَسْبَةُ مِثْلِ هَذِهِ الْادْعَاءِ إِلَى الْعُلَمَاءِ الْكَبَارِ لَا أَسَاسٌ لَهَا مِنَ الصَّحَّةِ، كَمَا نَسْبَ ذَلِكَ إِلَى أَبِي حَامِدِ الْغَزَالِيِّ، مِنَ القَوْلِ بِأَنَّ الْقُرْآنَ قَدْ اشْتَهَلَ عَلَى جَمِيعِ الْعِلُومِ، مِنَ الْعِلُومِ التَّدِبِيرِيَّةِ وَالنَّجُومِ وَالْطَّبِّ وَكُلَّ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ عَنْوَانُ الْعِلْمِ. إِنْ نَسْبَةُ مِثْلِ هَذَا الْكَلَامِ إِلَى رَجُلٍ عَظِيمٍ مِثْلِ الْغَزَالِيِّ لَا يَمْكُنُ قَبْوِلُهَا بِحَالٍ؛ وَذَلِكَ لِاستِبعَادِ صِدُورِ مِثْلِ هَذَا الْكَلَامِ الْاعْتَبَاطِيِّ عَنْ أَصْحَابِ الْفَكْرِ وَالْفَضْلِيَّةِ، وَأَبْوِ حَامِدٍ مِنْ أَكَابِرِ عُلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ.

يَقُولُ الْغَزَالِيُّ: إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَفْهُمَ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ فَهُمَا صَحِيحًا فَلَا بُدَّ مِنْ إِلَاحَاطَةِ بِجَمِيعِ الْعِلُومِ الْبَشَرِيَّةِ، بِمَعْنَى أَنَّ هُنَاكَ ضَرُورَةٌ لِتَحْصِيلِ الْعِلُومِ وَالْمَعَارِفِ الْبَشَرِيَّةِ الْمُتَوَوِّعَةِ لِفَهْمِ وَمَعْرِفَةِ جَمِيعِ أَبعَادِ الْقُرْآنِ وَأَعْمَاقِهِ. ثُمَّ يَسْتَتِّجُ وَيَقُولُ: إِنَّ هَذَا

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 بد لهم من التعرُّف على جميع العلوم . وعليه فإنَّ ما نقوله من أن القرآن منشأً لجميع العلوم الإنسانية يعني به إيجاد الدافع لدى المسلمين لتحصيل جميع العلوم والمعارف.

كما توصل الشيخ معرفت ، من خلال دقتِه في الظروف القرآنية وكلمات المفسِّرين والمحقِّقين في العلوم القرآنية ، إلى نتيجةٍ مفادها أن القرآن لا يمكن أن يكون حتَّى كتاباً في علم التاريخ

وقال سماحته ، نقاًلاً عن سيد قطب: إن القرآن عندما يقدم تقريراً تاريخياً يتعاطى مع ثلاثة عناصر ، وهي: عنصر الزمان؛ وعنصر المكان؛ وعنصر البطولة. إن هذه العناصر الثلاثة الأساسية في غاية الأهمية لكتابه التاريخ ، فلو كتب المؤرخ حادثةً ، وأغفل فيها واحداً من هذه العناصر الثلاثة ، يكون ما كتبه ناقصاً.

يقول سيد قطب: إن القرآن لا يتعرَّض إلى ما يتعرَّض له المؤرخون؛ لأن المؤرخين 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 لنبيه الأكرم ﷺ: ﴿قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّهُمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِّ فِيهِمْ إِلَّا مَرَأً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفِنْ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ (الكهف: ٢٢).

بل يذكر الله حتَّى باختلاف أقوال الآخرين في عدد السنين التي احتفى ونام فيها أصحاب الكهف ، إذ يقول تعالى: ﴿وَلَيَثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِئَةٍ سِنِينَ وَأَزْدَادُوا تِسْعًا﴾ (الكهف: ٢٥).

يضيف الشيخ معرفت في هذا الشأن قائلاً: إن عبارة ﴿وَأَزْدَادُوا تِسْعًا﴾ واضحة؛ لأن السنوات الثلاثمائة كانت في ضوء التاريخ الشمسي ، وحيث كان المخاطبون من العرب كان هناك احتمال أن يتبدَّل 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 قمرية تعادل مئة سنة شمسية. يبْدَ أن الله بعد بيان هذه الرواية الشائعة يُبادر إلى الاستدراك والقول: «**قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَيَثُوا**» (الكهف: ٢٦). وعليه فإن القرآن الكريم لا يريد البَّ في هذه المسألة، أو الحديث عنها بضرس قاطع، وإنما يريد توظيف ما هو دائِرٌ بين أهل الكتاب وسائر الناس من الكلام، وذلك لبيان الأغراض المعاشرة. يبْدَ أن البعض لم يتلقَّت إلى هذه الناحية، ورأى أن عدّة الثلاثمائة سنة هي التي تمثل العدد القطعي للسنوات التي قضتها أصحاب الكهف لابثين في كهفهم، ونسبوا ذلك إلى الله، كما نقل ذلك في الكتب التفسيرية، وتم الاستناد له في المسلسل التلفزيوني الإيراني «مردان آنجلس» ( أصحاب الكهف).

وقد ورد في دائرة المعارف البريطانية: أن الملك الأول «ديقينوس» قد انتهى سلطانه سنة ٢٥١ م، وأما الملك الثاني «تریدوس» فقد انتهت سلطنته عام ٤٥٠ م. وقد ذكرت هذه الموسوعة أن الفترة الزمنية بين هذين الملكين تقدر بـ١٠٠ سنة. إن الذي يقرأ هذا التقرير التاريخي يتوجهّ وجود التعارض في القرآن الكريم، وتَرَدُّ إلى ذهنه شبهة في هذا الشأن. في حين أن أدنى تدقّيق 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<sup>(٧)</sup>.

### الإبداع—

لقد كان الذهن الوقاد والمحلل الذي يتمتع به الأستاذ معرفت عنصر إبداع وابتكار متواصل في العملية التنظيرية. وقد انْصَف بالشجاعة والجرأة الخاصة في إبداع الآراء البدوية والاستيباطات الجديدة حتى اليوم الأخير من أيام حياته. ولا يمكن لنا أن ننسى ذكرى حضوره الأخير في «المهرجان الثامن لمشروع تكريم الباحثين الأوائل في مجال الدين».

وُكِنْتُ، بوصفي مدير المهرجان المذكور طوال مراحل انعقاده على مدى ثمان سنوات، أدعوه على الدوام شخصيتين لأداء دور المتحدث باسم المهرجان، وهما: الشيخ

معرفت، والشيخ أستادي.

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

لقد كان هذان العزيزان المحترمان يفيضان علينا بما يوجد به كل واحدٍ منهما بحسب تخصصه وخصائصه. وكانا في كلّ عام يرسلان إلى المهرجان ما تجود به قريحتهما من الموضوعات الجديدة. وكان الشيخ الأستادي يخوض عادةً في مسائل الأخلاق، وينصح الباحثين في الشأن الديني برعايتها. وأما الشيخ معرفت - بوصفه شخصيةً قرآنية - فكان يسعى إلى البحث عن الأساليب المطلوبة والمناسبة للتحقيق في القرآن، ويلفت عنية المحققين إلى اللطائف والظرائف القرآنية.

في المهرجان الثامن لـ «تكريم المحققين الأوائل في مجال الدين» لبّى الأستاذ معرفت دعوتنا برحابة صدرٍ، وكان أول الحاضرين إلى مقرّ إقامة المهرجان. وعندما أخذ مكانه خلف الميكروفون قال، بعد بيان مقدمة مقتضبة: «لقد فكرتُ اليوم في الموضوع الذي أحمله إليكم بضاعةً مزاجة، وقد خطر في ذهني عددٌ من العناوين التي طالما شغلتْ فكري وشكّلتْ لي هاجساً على الدوام، وكانت تقضي مضجعي بشكلٍ متواصل، حتى توصلتْ في نهاية المطاف إلى بعض النتائج بشأنها، ورأيتُ أن أحمل لكم هذه الحلول بوصفها رافعةً للهواجس الفكرية التي عرضتْ لي، وقد تعرض لكم أيضاً. ولذلك رأيتُ أن أطرحها اليوم عليكم، كما هو دأبِي في طرح مثل هذه الأمور في الأوساط العامة... وبطبيعة الحال، فإننا لا أطرحها إلا في الأوساط العلمية التي يكون الحضور فيها من العلماء والفضلاء من أمثالكم، ولكوني لم أنشرها مكتوبةً حتى هذه اللحظة، فإننا ما لم أطرح المسألة في الأوساط العلمية لأكثر من مرةٍ لا أنشرها مكتوبةً أبداً».

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

نفسه، وأما أن تكون الرواية هي مَنْ يفسِّر القرآن فكلاً وحاشا. فالقرآن هو الذي يصف نفسه بالقول: «هَذَا بَيَانُ لِلنَّاسِ» (آل عمران: ١٣٨). كما وصف نفسه في مواضع أخرى بعبارات 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 المتكلّم 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 القراءن 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 تتحلى بتلك الذهنية التي كان يمتلكها المخاطبون في عصر نزول القرآن.

إن دور الروايات يكمن في أن تأخذ بيدهك إلى مربع العرب قبل ألف وأربعين سنة، حيث كانوا هم المخاطبون بالأيات، وتمنحك ذهنية شبيهة بذهنيتهم، وتضلعك في أجواء تساعدك على فهم المسائل من ذات القرآن<sup>(٧)</sup>.

### **الفقاہة 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.

يَبْدُ أن هذا الكتاب والكلام الإلهي للأسف الشديد أصبح في المجتمع الإسلامي مهجوراً، بل لم يحصل على مكانته المناسبة، حتى في المحافل العلمية لل المسلمين، وكأنّ مفسِّر القرآن والمحقق 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 مغماً عليهم من قبل بعض العقول القاصرة، حتى يضطرّهم 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 محققًا بارزاً في العلوم القرآنية، الأمر الذي طفى على توجّهه الفقهي والاجتهادي، يَبْدَأ أنه مع ذلك يمتلك منهاجاً ومدرسة خاصة في المسائل الفقهية أيضاً. وقد امتاز سماحته بهذه المدرسة من أقرانه ومعاصريه.

لقد كان فهم الشيخ معرفت للفقه والفقاهة استمراً لنهج وأسلوب المصلحين الكبار في العصور الأخيرة، وكان يعتبر الطريق الصحيح لتطبيق الأحكام المتطابقة مع مقتضيات الزمان والمكان رهناً بفهمها وإدراكتها بشكلٍ صحيح.

وفي العدد الخاص لمجلة «كيهان آنديشه»، الذي أصدرناه بمناسبة الذكرى السنوية لرحيل الإمام الخميني رض، طلبنا من الشيخ معرفت أن يختار موضوعاً بهذه المناسبة، وأن يساهم بمقالي في ذلك العدد. فقدم لنا سماحته موضوعاً تحت عنوان «الواقعية في الرؤية الفقهية للإمام الخميني»، ورحبنا بذلك. وفي صدر هذا البحث تحدث - بمناسبة بعض الإيضاحات بشأن «تبعة الأحكام الشرعية للمصالح الواقعية». عن مقدرة الفقيه، قائلاً: «إن الفقيه القدير هو الذي يبحث في المسائل الشائعة برؤية واقعية. والفقـيـهـ هوـ الـذـيـ يـتـوـجـهـ إـلـىـ الـمـصـارـدـ الـفـقـهـيـةـ مـتـسـلـحاـ بـهـذـهـ الرـؤـيـةـ. وـهـذـاـ هوـ الـذـيـ يـعـبـرـ عـنـهـ فـيـ المصـلـطـحـ بـ«شـمـ الـفـقـاهـةـ». إنـ الـفـقـيـهـ هوـ الـذـيـ يـحـيـطـ بـجـمـيعـ جـوـانـبـ الـشـرـعـيـةـ عـلـىـ نـحـوـ كـامـلـ. وـيـجـبـ عـلـىـ الـفـقـيـهـ أـنـ يـكـوـنـ مـدـرـكاـ وـمـسـتـوـعـباـ لـمـلـاـكـاتـ الـأـحـكـامـ الشـرـعـيـةـ. باـسـتـثـانـ الـعـبـادـاتـ. بـشـكـلـ جـيـدـ»<sup>(٨)</sup>.

لقد كان لدى الشيخ معرفت توضيحان بشأن المعاملات والعبادات:

الأول: عبارة عن تعريف المعاملات.

والثاني: عبارة عن إمكان التعرُّف على ملّاکات 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 وتحطيط. والمراد بذلك الأعمال التي لا يحتاج القيام بها إلى قصد التعبُّد، وإنْ كان قصد التعبُّد فيها ينطوي على المزيد من الثواب».

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

لقد ذهب كبار الفقهاء في العالم الإسلامي، في باب المعاملات (بالمعنى الأخصّ)، إلى الاعتقاد بأن الشارع المقدس قد اكتفى ببيان الأصول. فكلّ معاملة عقلانية تحدث في كلّ عصرٍ، ويستحسنها العقلاة ويصحّحونها، يصحّحها الشرع، ويعمل على إمضائتها أيضاً.

وبعد ذكره للأصول العامة المنظورة للشرع في ما يتعلق بموضوع المعاملات يُضيف سماحته قائلاً: «على هذا الأساس فإن المعاملات التي يتراضى عليها عقلاء العالم تقع مشروعةً، سواءً 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 شائعةً في عصر الشارع، أو تشمل جميع المعاملات العقلانية 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 يخطر ببالهم أبداً ضرورة أن تكون المعاملات التي كانت شائعةً 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»<sup>(٩)</sup>.

وبطبيعة الحال فإنّ هذا النوع من النّظرة إلى الفقه لا ينحصر بعلماء الشّيعة فقط، بل لها جذورٌ تاريخية طويلة بين أهل السّنة. وقد وجد كبار المصلحين منهم، كالشيخ محمد عبد ومحمد بشير الإبراهيمي، في هذا الأسلوب طريقاً مناسباً لحل المشاكل، وذلك من خلال جعل أحکام الإسلام مواكبة لمقتضيات الزّمان والمكان. لقد كان الشيخ معرفت فريداً في شجاعته وصراحته في بيان الحقائق. فقد كان، رغم احترامه وتقديره لكتاب العلم والدين، إذا توصل إلى استبطاطٍ جديدٍ بادر إلى الإعلان عنه دون تحفظ. وعلى الرغم من تصنيفه ضمن المفسّرين والأساتذة المختصين في العلوم القرآنية، إلا أن علمه لا ينحصر بهذه النّاحية فقط. وكان يعتبر من المنظرين في سائر العلوم الأخرى، من قبيل: علم الكلام، والفقه، أيضاً. الأمر الذي أضفى عليه صفة الموسوعية والقدرة الخاصة على الربط بين مختلف العلوم المتعددة، كما يbedo ذلك من فتحه باباً جديداً في بحث «دور الموسيقى في تلاوة القرآن»، بعد نقل الروايات بشأن التأثير العجيب للآيات القرآنية الموزونة والمتاغمة على المخاطبين، ولا سيما في عصر نزول الوحي، إذ تحدّث قائلاً: إن هذا الكلام المتتسق والموزون إنما يُظهر جماليتها الفنية والتصويرية عندما يكون القارئ مطلعاً على تناغم ونظم القرآن وفن الموسيقى، ومن هنا يُذكر بالروايات الشريفة الواردة في هذا الشأن، ومنها:

ـ «ليس منا من لم يتغن بالقرآن»<sup>(١٠)</sup>.

ـ «تفغوا بالقرآن، فمن لم يتغن بالقرآن فليس منا»<sup>(١١)</sup>.

ومن ثم ينتقل الأستاذ معرفت بهذه المناسبة إلى بحث الموسيقى من الزاوية الفقهية، ويقول: «هل الموسيقى حرامٌ في ذاتها؟ فنكون بحاجة إلى إياحتها في الموارد المستحبات (من قبيل: تلاوة القرآن، والحدي، والأعراس، وما إلى ذلك) إلى دليل خاصٍ، أم أنها ليست حراماً من الأساس إلا إذا افترضت بعنوان «اللهُ» و«اللغو» و«الباطل»، مما يؤدي إلى الانحراف؟»<sup>(١٢)</sup>.

وبعد بيان الأستاذ معرفت للأدلة المتوفرة في النصوص الإسلامية بشأن هذين الرأيين المذكورين، ومناقشتها، يصرّح برأيه المختار قائلاً: «لم يرد في أيٍ من الأجرة

الصادرة عن الأئمّة الأطهار<sup>عليهم السلام</sup> تحريم «الغناء» بالملحق، إلاّ إذا اقتنى بعناوين محَرَّمة. فعلى سبيل المثال: لو قيل صراحةً: إن الموسيقى حرامٌ لِكانت حرمتها الذاتية ثابتة لا محالة. ولكن التحرير ورد على صيغة أخرى، حيث قيل في الجواب عن السؤال القائل: «هل الغناء حرام؟»: «ألا تعلم أن الله قد حرم اللهو والباطل». من هنا فإن هذا الجواب يُشعر بأن الغناء والموسيقى إنما تدخل تحت عنوان الحرام إذا افترضت بمحَرَّم، لا غير. وإن قول الذين أرادوا «إعمال التعبد» فقالوا: إننا نعتبر الغناء، رغم عدم كونه لهواً أو لغوً أو باطلًا، محَرَّمًا، مخالفٌ للظاهر تماماً، كما هو مخالفٌ لقواعد وأصول فن التحاور»<sup>(١٢)</sup>.

وبعد ذكر بعض المؤيدات من الروايات يصل إلى النتيجة التالية، حيث يقول: «والنتيجة هي أن الموسيقى إذا كانت وسيلةً للتعرّيف بال تعاليم السامية، وتوجيه الناس إلى فضائل الأخلاق الإسلامية، لم ينطبق عليها عنوان اللهو أو اللغو أو الباطل. ومن هنا فإن توظيف الأنغام في تلاوة القرآن لا يُعدّ من موارد الاستثناء، بل لا يكون مشمولاً لعنوان الحرام أصلًا»<sup>(١٤)</sup>.

### العلم بالفقه السياسي—

هذا وقد كان الأستاذ معرفت صاحب أفكار وآراء جديدة في مجال الفقه السياسي أيضاً. فحيث كان من تلاميذ الإمام الخميني<sup>رحمه الله</sup> في النجف الأشرف، وقد تولّى عملية تعريب أبحاثه في ولاية الفقيه، كان مطلعاً منذ أمد بعيد على أفكار الإمام الخميني، ولا سيما منها تلك المتعلقة بالفقه السياسي. ولكنه لم يكن من الصنف الذي يتوقف عند حدود درس الأستاذ، بل حيث كان يباشر التحقيق والتحليل بشكلٍ مستقلٍ كان يأتي بشذرات جديدة وفريدة.

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

**نطوش معاصرة . السنة الدادية عشرة . العددان ٤٢ ، ٤٣ - وبيع وصيف ، ٢٠١٦م ، ١٤٣٧هـ**

«الحدود والضوابط الشرعية لولاية الفقيه». وبعد بيان سماحته وتوضيحة لمسألة تعين 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 يخصّ عصر الغيبة، تناول الله 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) تتمّ على نحو متداول، وذلك من قبل المسؤولين في المناصب العليا تجاه منْ يعملون تحت إمرتهم من المسؤولين الصغار، ومن المسؤولين الصغار وسائل أفراد المجتمع تجاه المسؤولين الكبار. وتكون هذه الرقابة على نحوين: علنية ومكشوفة، يتولّ القيام بها جهاز الشرطة، ولجان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتفويض المسؤوليات الإدارية إلى الرؤساء والمدراء والمفتشين ونظرائهم؛ والنحو الآخر: السري والخفى بواسطةأجهزة 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 صلوات الله عليه وآله وسلامه، وأفعال وأقوال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام.

وأما الرقابة الجماهيرية على حسن أداء المسؤولين، ولا سيّما المسؤولين في المراتب العليا، فيجب أن تتمّ عبر لجنة من المختصين (الخبراء)، يتمّ 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، جلياتها وحقيرها، وأن يقدموا في الحقيقة فاتورة أعمالهم إلى الشعب بشكل دقيق وشفاف، دون إيهام أو غموض.

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

رسمياً من إبداء رأيها، وأن تطلع الشعب على حقائق الأمور، تمهدًا لاتخاذ القرارات الضرورية والحاصلة.

ويجب أن يتم انتخاب هيئة الخبراء بشكل كامل ودقيق. وإن صلاحية وكفاءة وصدق وأمانة أعضاء هذه الهيئة من الأركان والخصائص البدائية. 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 بطبقية 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 عواتفهم.

وفي هذا السياق لا بد من التذكير بأهم الفرائض الاجتماعية في الإسلام، والتي تعتبر من أوتى ركائز ودعامات المجتمع، وقد ورد هذا الأمر الخطير بشكل صارم وصريح في التعاليم الإسلامية، إذ روى عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من أصبح ولم يهتم بأمور المسلمين فليس منهم»<sup>(١٥)</sup>.

وفي هذا الحديث تصريح 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 يغلّ عليهنْ قلب امرئ مسلم:

١. إخلاص العمل لله؛ ٢. والنصيحة لأئمة المسلمين؛ ٣. واللزوم لجماعتهم»<sup>(١٦)</sup>.

وعن الإمام أمير المؤمنين عـ أنه قال: «إن الله لا يعذّب العامة بذنب الخاصة إذا عملت الخاصة بالمنكر سراً من غير أن تعلم العامة، فإذا عملت الخاصة بالمنكر جهاراً فلم تغفّر ذلك العامة استوجب الفريقيان العقوبة من الله عزّ وجلّ»<sup>(١٧)</sup>.

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<sup>(١٨)</sup>.

اكتفي هنا بهذه الفقرات المختصرة، على أمل الحصول على فرصة أخرى إنْ بقي في العمر بقيةً؛ لاستعراض باقةً أخرى مما لمسه ورأيه من التراث الفكري للشيخ الأستاذ محمد هادي معرفت.

## **المواضيع**

- (١) مهرجان الاحتفاء بالحقّيين 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 بالحقّيين الأوائل في الشأن الديني، المهرجان الثاني، شهر آذر، عام ١٣٧٩هـ.ش.
- (٦) مهرجان الاحتفاء بالحقّيين الأوائل في الشأن الديني، المهرجان الخامس، شهر دي، عام ١٣٨٢هـ.ش.
- (٧) المصدر السابق.
- (٨) انظر: كيهان أنديشه، العدد ٣٩: ٢٩.
- (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: ٦٣.
- (١٦) بحار الأنوار: ٧٥: ٦٦، ح.٥.
- (١٧) الحر العاملی، وسائل الشيعة ١١: ٤٠٧.
- (١٨) انظر: كيهان أنديشه، العدد ٤٦: ٣٣.

# التراث القرآني للشيخ معرفت

## دراسة تحليلية ونقدية

د. علي المعموري<sup>(\*)</sup>

ترجمة: حسن علي مطر

### نبذة

يعد الكاتب إلى استعراض أنواع التراث القرآني للشيخ معرفت، ويعمل على تنظيمها ضمن ثلاثة مجموعات:

١. الدراسات القرآنية: التمهيد، وشبهات وردود.

٢. التفاسير الموضوعية: تزييه الأنبياء، وأهل بيت النبي، ولالية الفقيه، والمجتمع المدني.

٣. التفسير الترتيبى: الجامع الأثري.

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

١. مواجهة التقليد، واحترام الشك.

٢. الاهتمام بالماهية البشرية للمعرفة.

٣. تجثُّب النزعة الدوغماتية.

٤. أصالة النقد.

٥. الحياد العلمي.

---

(\*) كاتب سياسي، وباحث في الفكر الديني، متخصص في الفلسفة وعلوم القرآن والحديث.

### مقدمة —

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

وهو من أوائل وطلائع العلماء الشيعة الذين أقبلوا على الدراسات القرآنية بشكلٍ مستقلٍ، وعلى نطاق واسع. وقد ترك الكثير من الأعمال والمؤلفات في هذا المجال.

إن أهم ما يميز الأستاذ معرفت من سائر المفسّرين والمحقّقين الشيعة في مجال الدراسات القرآنية اهتمامه الخاص بمباحث علوم القرآن، بعد أن كان يتمّ بحثها عادةً بشكلٍ متفرقٍ في المصادر الكلامية، وأصول الفقه، ومقدمات التفاسير، وعلى هامش بعض الآيات. من هنا يمكن القول: إن سماحته قد لعبَ - بنحوٍ 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 للمؤلفات القرآنية التي تركها هذا العالم المعاصر، ثم نعمل بعد ذلك على إعادة قراءة هذه المؤلفات من ناحية المنهجية العلمية، ليصار بعد ذلك إلى تقييمها وتحليلها تحليلاً نقدياً. ولا أرى حاجة إلى القول بأن انتقاداتي لا تقلل أبداً من قيمة وأهمية المؤلفات 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 ألفها علماء الشيعة في مجال العلوم القرآنية تفصيلاً، بل ربما كان هو

نطouch معاصرة. السنة الحادية عشرة . العددان ٤٢ . ٤٣ - وبيع وصيف، ١٤٢٧، م ٢٠١٦ هـ

الكتاب الأول الذي يصنف مُفرداً في هذا المجال بشكلٍ مستقل.

لقد تعرّض كتاب التمهيد إلى المسائل التقليدية في علوم القرآن، مع التأكيد على المباحث الكلامية، حيث يسعى المؤلف، من خلال الرد على النظريات المخالفة، إلى الاهتمام بالأراء 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 المؤلف تحت عنوان: «شبهات وردود» بشكلٍ مستقل، 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 أشد المدافعين عن التفسير الموضوعي. بل إنه لا يرى في هذا النوع من التفسير مجرد نوع مختلف في تدوين المباحث المختلفة عن التفسير الترتيببي فحسب، بل يرى فيه، بدلاً من الغوص في أعماق بحار الآيات القرآنية المتلاطمة، منطلقاً تفرضه الحاجة الواقعية للإنسان في كل مرحلة من مراحل التاريخ، حيث يتم اللجوء إلى النص والبحث من خلاله عن الإجابة التي تلبي تلك الحاجة. وقد أدى هذا التوجّه بسماحته إلى التأكيد - من خلال تدوين التفاسير الموضوعية - على الموضوعات الجديدة والمستحدثة، ويبدي ميلاً أكبر إلى موضوعاتٍ من قبيل: تزييه الأنبياء، وأهل بيته، ولولاته، والفقية، والمجتمع المدني.

## ٣. التفسير الترتيببي المخالف —

وذلك في كتبه التي ألفها في السنوات الأخيرة من عمره.

إن تفسيره «الأثري الجامع» يختص في تقسيم عام بالتفاسير الروائية في مقابل التفاسير الدرائية، حيث جعل من كل تفسيرٍ نصلي قاعدة لعمله.

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 والمفسّرين الأوائل، أو روايات الأئمّة فقط، ومن ناحيّة 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 نطاقٍ واسع، ويعتمد على كلّ نوع من أنواع النقل، الأعمّ من المأثور عن النبي الأكرم أو الصحابة أو التابعين والمفسّرين الأوائل وأئمّة 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 الشاك —**

إن أكبر آفة تعرّض التحقيق تتمثل في التأثر بالآخرين، وتوسيع دائرة التقليد في العمل التحقيقي. إن على المحقق أن لا يتبنّى أيّ رؤية سابقة على نحوٍ قاطع، وأن يتعامل مع المسائل ويباشر حلّها بحياديةٍ مطلقة. إن البحث العلمي يبدأ بالشكّ والتردد في جميع المتبنيات السابقة. ولكي يصل إلى اليقين عليه أن لا يقلد أيّ رؤية أو أيّ شخصية، مهما ارتفعت مكانتها أو بلغت قداستها. إن البحث والتحقيق مسار عقليٌّ تامٌّ، لا مكان للنقل فيه أبداً.

وممّا قاله الشيخ معرفت في هذا الشأن: «لا مكان للتقليد في المضمار العلمي، سواءً في الفقه أو في العلوم القرآنية... وفي الأساس لا بدّ من النظر إلى كلّ شيء بعين

الشك والريبة؛ لأن جميع المعطيات العلمية السامية قد انفتقت عن الشك والتردد. وإن الشك هو الذي يدفع بالإنسان ناحية البحث والتحقيق القيم، بل لا بد من الترحيب حتى بشكوك الآخرين؛ لأن الكثير من المسائل تقع مورداً للفضة، ولا يلتفت إليها إلا بعد إثارة الشبهات حولها»<sup>(١)</sup>.

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 واردة ومقبولة بشكل كامل، وإنها قد تؤدي في الواقع إلى إصلاح معلوماتنا وعقائدهنا.

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 يصح الفرار منها، ولا التعاطي معها بغير واقعية.

ولا ينبغي محو صورة المسألة من الذهن، ولا التسريع في الوصول إلى الإجابة عنها، فقد تمضي سنوات متمادية على اختلاج أسئلة في ذهن الباحث، ويعمل على اجتارها؛ لتغدو معدةً للهضم والفهم. وقد تحتاج بعض التساؤلات إلى دراساتٍ تمت لعدة 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 يتم التوصل إلى الإجابات المناسبة لها إلا 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، واستمررت ل تستقر على نظرية عميقة متمثلة بالبدن البرزخي والمثالي التي صدّ بها صدر المتألهين. ولا تزال الجهود مستمرة في هذا الشأن حتى الآن؛ للوصول إلى الجواب الكامل.

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

هذا الشأن: « علينا أن لا نسمح لليأس بالاستحواذ علينا عند الوصول إلى النقطة الحرجية ، ونقول: إن هذا المورد هو من الموارد الذي يجب فيه انتظار الظهور!... وبطبيعة الحال لا بد في المقابل من عدم التسرع. فقد سعيت لثلاثة عقود، ولا زلت أحمل مثل هذه الموارد التي لم أذكرها حتى لخاصة أصدقائي، ولا زلت أنتظر العثور على حلولها»<sup>(٢)</sup>.

## ١.٢ الاهتمام بـ ماهية البشرية للمعرفة —

إن العلوم الدينية، من وجهة نظر الكثير من الأشخاص، تعتبر علوماً مقدسة وما فوق بشرية، وإن الدراسة 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 تحولاً 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 قابل للتطوير والعميق أيضاً»<sup>(٣)</sup>.

وعلى هذا الأساس لا ينبغي فرض أي قداسة لشخصية أو نظرية علمية على أحد، وإن الأرضية متوفّرة لتحول وتطوير العلوم الدينية دائماً، كما هو الحال بالنسبة إلى سائر العلوم الأخرى: « علينا أن لا نقف عند عقدة أن يتفق الجميع مع منطقى. وليس هناك منظر يرى الدراسة لرأيه، وإذا كان هناك من يقدس رأيه فهو جاهل»<sup>(٤)</sup>.

إن النظرة التقديسية لهذه العلوم كانت من الأسباب الرئيسة في ركودها، وكانت من عوامل القضاء على الجرأة والشجاعة في مسار الاجتهاد والتحول العلمي. إن قداسة الله يجب أن لا تتحول إلى تقدير الإلهيات، وإن قداسة القرآن يجب أن لا تتحول إلى تقدير التفسير والعلوم القرآنية. وبعبارة أخرى: طبقاً للفصل والتفكيك المعري في الشهير لا بد من التمييز بين مقوله الدين والمعرفة الدينية<sup>(٥)</sup>. نعم، إن الدين مقدس، إلا أن المعرفة الدينية لا هي مقدسة، ولا هي محطة نهائية لا يمكن الذهاب إلى ما هو أبعد منها.

## ٢. تجنب النزعة الدوغماتية<sup>(٦)</sup> —

إن من التّيارات المترتبة على تقدیس المعرفة الدينية هي النزعة الدوغماتية التعسفية، التي تؤدي إلى الحيلولة دون السماح بطرح الآراء الجديدة، والعمل على تطوير العلوم. فحيث تتوفّر مختلف الأدوات المؤثرة في فهم القرآن، وحيث تكون كلّ واحدة من هذه الأدوات عرضة للتحوّل والتطور، من الممكن أن يسري هذا التحوّل في كلّ 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 المفسّرين بتوظيف علم التاريخ في التفسير من هذه الناحية، وقال: إن هذه الشخصية العالمية لعظمتها لا بدّ من أن تكون قد سجلّت حضورها في التاريخ، ولا يمكن تطبيقها على غير الإسكندر المقدوني. بيّد 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 دعّته وحشنته وهمجيته إلى القضاء على جميع ما تملكه إيران من العلم والأدب والحضارة، وبذلك يكون قد خان البشرية، حيث حرمتها من هذا الإرث الحضاري. ولكننا مع ذلك نجد الفخر الرازى لا يغير انتباهاً إلى هذه الحقيقة، ويصرّح في تفسيره بأن ذي 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. ولكننا نقول: حتى في هذا المورد يجب القول: يتحمل أن يكون ذو القرنين هو كوروش، ولربما يأتي مفسّر آخر في المستقبل ويطبق ذا القرنين على شخصية أخرى. وعليه إذا تمّ توظيف العلوم العقلية والتقلية البشرية، واتّخاذها أداةً لتفسير القرآن، يجب علينا عدم التخلّي عن كلمة «يُحتمل»، ولا بدّ من إضافتها إلى كلّ نتيجة نتوصل إليها في تفسير القرآن الكريم»<sup>(٧)</sup>.

من هنا نجد القرآن الكريم في تعاطيه مع مسائل العلوم التجريبية - ذات الماهية المتغيرة - يلتزم جانب الاحتياط، وأحياناً يتجاوزه بإبهامٍ وغموض؛ تجثباً لحدوث ما يوحى بالتناقض والتضاد مع أيٍ واحدةٍ من النظريات العلمية. وقد تتبّه الشيخ معرفت

إلى هذه المسألة من خلال نقله لـ**كلام** قاله سيد قطب، واعتبر ذلك مبني للتفسير العلمي للقرآن، وذلك إذ يقول: «إن القرآن الكريم يتناول المسائل العلمية بشكلٍ 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 يقطّعون بأنه هو الحق، فيكون ذلك مدعماً لتكذيب القرآن من قبلهم. من هنا يؤثّر القرآن عدم الدخول في هذه المعمّة، ويتجاوزها، حتى لا يكون فيه ما يتعارض مع ما يتوصّل له العلماء من الآراء والنظريات العلمية على طول التاريخ»<sup>(٨)</sup>.

#### ٤. أصلية النقد —

تعود أسباب القفزة العلمية التي حقّقها الغرب إلى تغيير نظرية العلماء والمفكّرين إلى موضوع العلم. فقد كانت المعرفة في السابق عبارةً عن مجرّد مجموعة من التصورات والتصديقات المطابقة للواقع بحسب الفرض، وإن تطويرها يعني مجرّد اكتشاف موضوعات جديدة. وأما في العصر الحديث فقد تحولت المعرفة إلى آلية نقدية. إن العالم والمفكّر يعمل مثل أدلة الحفر، فهو في عملٍ دائمٍ ومستمرٍ، حيث ينقب في أفكاره ونظرياته، وحتى ذاته، ويُشكّل على أدائه، ويعيد النظر فيها، ويعمد إلى إعادة صياغتها، وهكذا دواليك. وعليه فإن النقد ليس مجرّد مرحلة من مراحل المعرفة، بل هو ماهيتها الراضة لها<sup>(٩)</sup>.

وقد أشار الشيخ معرفت إلى هذا الأصل الهام من خلال عبارة يقول فيها: «لقد دعوت مراراً إلى ممارسة النقد وشحذ الفكر. عندما كانت مجلة كيهان أنديشه ترسل لي مقالات القرآن؛ لغرض إعادة النظر، وقعت يدي من بينها على مقالٍ لطالب من جامعة الإمام الحسين عليه السلام، أجرى فيها مقارنة بين رأيي ورأي السيد الخوئي، وقد شجب رأيي فيها. وقدرأيت أنه قد سار في مقارنته بشكلٍ متين جداً، وطبق الأصول والضوابط، فكتبت في تقييمي لها: إن هذه المقالة من أفضل المقالات في موضوع العلوم القرآنية، وذلك رغم قدرتي على دفع الإشكال؛ إذ إنّي كنت أهتم بالمنهج العقلي، دون المنهج النقي»<sup>(١٠)</sup>.

ومن آرائه العلمية نقف على الكثير من الموارد التي شكّك فيها بشأن بعض الآراء المُفْقَدَة 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 النزير القليل، أن سمح لنفسه بامتلاك الجرأة والإشكال على رسم الخط القرآن، وكان قد انتقلت إلى كتابة كلماته، مع أن كتابة كلمات القرآن قد تمت على يدأشخاص منبني البشر يجوز عليهم الخطأ. المثال الآخر على النزعة النقدية التي يتمتع بها الشيخ معرفت يتجلّي في تعاطيه 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<sup>(١)</sup>.

#### ٥. العياد العلمي —

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

وقد سعى الشيخ معرفت - ما أمكنه - إلى التخلص من هذه الآفة المنهجية والمعرفية، والعمل في دراساته من خلال رؤيته العابرة للطوائف والمذاهب - على نحوٍ 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 اشتغلت على التقارير العلمية المعتبرة<sup>(٢)</sup>. كما استند إلى أقوالهم في معرض تفسيره لسورة الحمد كثيراً<sup>(٣)</sup>.

## المواضيع

- (١) فصلية بيانات، العدد ٤٤ (عدد خاص بتكرييم 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 المنافذ الذهنية أخذ يفصل بين مصطلحي الـ (noumen)، بمعنى ما لا يمكن إدراكه من طريق التجربة، والـ (phenomen)، بمعنى ما يمكن إدراكه من طريق الحس والتتجربة. 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 بالطلاق، 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 والتفكير هو القول بأن مسار البحث والدراسة والتحقيق مستمر على طول الخط، ولا يمكن له أن يقف عند حدٍ أو يصل إلى خط النهاية. للمزيد من الاطلاع على نظرية (كانت) في هذا الشأن انظر: كتاب فلسفة نقادى كانت، للدكتور كريم مجتهدي، انتشارات أمير كبير، الطبعة الثانية، طهران، ١٣٧٨هـ.ش. وللتفكير بين مقولتي الدين والمعرفة الدينية انظر: قبض وبسط تؤريك شريعتمان، عبد الكريم سروش، انتشارات صراط، طهران؛ وكذلك انظر التقرير المختصر في هذا الشأن في مقالة: (نسبت هرمنوتيك وتفسير)، رواق أندیشه، العدد ١٤، بتاريخ: شهر بهمن، من عام ١٣٨١هـ.ش، وأيضاً: گلستان قرآن، سنة ١٣٨١هـ.ش.
- (٦) (dogmatism): توكييد الرأي أو القطع به من غير مبرر يبيح ذلك.
- (٧) فصلية بيانات، العدد ٤٤: ٦١.
- (٨) المصدر السابق: ٦٢ - ٦٣.
- (٩) لمزيد من الاطلاع في هذا الشأن انظر: ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة وتحقيق: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ٢٠٠٥.
- (١٠) فصلية بيانات، العدد ٤٤: ٧٤.
- (١١) انظر على سبيل المثال: محمد هادي معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ٣٣ - ٣٦، ٥٠٣، ٦١٩ - ٦٢٠.
- (١٢) انظر: المصدر السابق ١: ٩٨ - ١٠٥.
- (١٣) انظر مثلاً: المصدر السابق ١: ٥٢٨ - ٥٣١، ٥٣٥ - ٥٣٦.

# حجّية القراءات

## مطالعةٌ في جهود العلامة معرفت

د. الشيخ علي أصغر ناصحيان<sup>(\*)</sup>

ترجمة: حسن مطر

### خلاصة —

يبدأ هذا المقال ببيان مفردة القراءة، ومسار تطورها المفهومي، لينتقل بعد ذلك إلى تقرير مختلف الآراء بشأن حجّية القراءات، ودراستها ونقد أدلتها على مبني الشيخ محمد هادي معرفت<sub>الله</sub>. كما تم الرد على أدلة تعدد القراءات الصحيحة بشكلٍ مستدل. 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 الهمّة للغاية في موضوع القراءات هو السؤال القائل: هل جميع القراءات المتّوّعة للقرآن الكريم، والمرويّة عن القراء المشهورين، صحيحة ومعتبرة وحّجة، أم هناك قراءة واحدة هي المعتبرة والحجّة، وهي الصحيحة، دون غيرها من

(\*) عضوٌ في الهيئة العلمية في جامعة المصطفى<sub>الله</sub> العالمية، متخصصٌ 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 مبني 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؟

إذا كان القرآن قد نزل بقراءة واحدة فقط فمن الطبيعي أن تكون تلك القراءة هي القراءة هي الصحيحة والمتعينة، دون غيرها من القراءات، فتكون تلك القراءة هي القرآن، وهي المعتمدة في استباط 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 وال المختلفة.

نسعى في هذا المقال إلى بيان رأي العلامة الشيخ محمد هادي معرفت رحمه الله بشأن حجّية القراءات، ضمن الإجابة عن الأسئلة المتقدمة. وحيث إن للأستاذ معرفت تحقيقات وبحوث ناجحة وفيّمة للغاية في موضوع القراءات فإن استخراج رأيه بشأن حجّية القراءات<sup>(١)</sup> يحظى بقيمة وأهمية كبيرة.

إن المادة الرئيسية لما سنذكره هنا مقتبسة من مؤلفات الأستاذ معرفت رحمه الله، 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 حجّية القراءات، بالإضافة إلى كونها من موضوعات العلوم القرآنية، هي من الموضوعات الهامّة في علم أصول الفقه أيضاً. ولكنّ هذا الموضوع لم يعطّ 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 المُجزية في الصلاة؟ وكما نرى في كلام الشيخ الطوسي رحمه الله 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 المقدس قد رخص في الصلاة بأيّ واحدةٍ من القراءات المشهورة؛ من باب التسهيل على الأمة وما إلى ذلك. لا

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

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

### **مفردة القراءة في عصر الصحابة —**

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

إن عبارة «أن علياً ولـ المؤمنين» هنا تمثل تفسيراً في سياق الآية، وليس جزءاً من الآية.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الروايات، من قبيل: الرواية القائلة: «قرأ أبي بن كعب: **﴿فَمَا اسْتَمْتَعْثُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجْلِ مُسْمٍ فَأَثُوْهُنَّ أَجْوَرَهُنَّ﴾** (النساء: ٢٤) <sup>(٤)</sup>. فلا بدًّ من الالتفات إلى أن عبارة «إلى أجل مسمى» في هذه الرواية تمثل تفسيراً للآلية، 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 الادعاء بأن أبي بن كعب كان يرى أن عبارة «إلى أجل مسمى» وأمثالها جزءاً من النص القرآني، ومع ذلك لم يبدُ منه أي اعتراض على حذفها عند توحيد المصاحف، هذا في حين أنه لم يسمح بحذف حتى حرف «الواو» من القرآن؟! فقد رُوي عن عثمان أنه عند تدوين المصاحف أرادوا حذف الحرف «و» من قوله تعالى: **﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الْدَّهَبَ وَالْفُضْلَةَ...﴾** (التوبه: ٣٤)، إلا أن أبي بن كعب خالف ذلك بشدةً، وقال: يجب كتابة «الواو»، وإلا فإنه سيجرد سيفه لحربٍ <sup>(٥)</sup>.

وبعد أن أمر الخليفة الثاني عمر بن الخطاب بتجريد القرآن الكريم من بيان النبي الأكرم ﷺ، وتم بأمرٍ من الخليفة الثالث عثمان بن عفان توحيد المصاحف بعد تفريغها من التفسير، وأحرقت سائر المصاحف الأخرى، بدأ تعليم القرآن يقتصر على تعليم قراءة النص فقط، ومنذ ذلك الحينأخذت مفردة القراءة تتصرف شيئاً فشيئاً إلى مجرد معنى قراءة نص القرآن، وتم نسيان المصطلح السابق تدريجياً <sup>(٦)</sup>. كان هذا في حين استعملت مفردة القراءة في بعض الروايات . التي تشتمل على تقرير كلام الصحابة بشأن القرآن . في نفس المعنى السابق، فأدى تبدل المصطلح السابق إلى إساءة فهم هذا النوع من الروايات.

### القراءة في المصطلح الشهور

قام الأستاذ الشيخ معرفت رحمه الله 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<sup>(٧)</sup>.

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 آيات 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.

### **الأراء بشأن حجية القراءات —**

هناك بين العلماء المسلمين بشأن حجية القراءات في النظرية 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 وجود لفظية متعددة، ولذلك يمكن للأشخاص أن يقرأوا القرآن بأي وجه من هذه الوجوه. وطبقاً لهذه الرؤية لن يكون نص القرآن منحصراً بقراءة واحدة.

ومع ذلك هناك اختلاف بين علماء أهل السنة في تفسير روايات «الأحرف السبعة»<sup>(٨)</sup>؛ فهناك من يقول منهم: بعد توحيد المصحف 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 تعددتها. داخلة في واحد من تلك الوجوه السبعة<sup>(٩)</sup>; بينما أن بعضهم يرى هذه القراءات من مصاديق الأوجه السبعة المذكورة<sup>(١٠)</sup>. وقد قالوا بضوابط للقراءات الصحيحة والمعتبرة. وقد قال أبو شامة المقدسي في هذا الشأن: «فكل قراءة ساعدها خط المصحف، مع صحة النقل فيها، ومجئها على الفصيح من لغة العرب، فهي قراءة صحيحة معتبرة»<sup>(١١)</sup>.

يرى ابن الجوزي أن القراءة الصحيحة والمعتبرة يجب أن تشتمل على الشروط التالية:

- أ. التطابق مع القواعد العربية، ولو من خلال انتباقها على لهجة بعض القبائل.  
 ب. التطابق مع واحد من المصاحف العثمانية، ولو على نحو الاحتمال.  
 ج. صحة السند<sup>(١٢)</sup>.

إن هذه المعايير في الكثير من الموارد تطبق على أكثر من قراءة، وفي هذه الموارد، طبقاً لرؤيا علماء أهل السنة، يمكن لأية واحدة أن تشتمل على وجهين أو عدة وجودة لفظية ومعنى، ومع ذلك تكون حجّة بأجمعها. وعلى سبيل المثال: نسوق في ما يلي نموذجين من كلام الطبرى في هذا الشأن:

أ. «فَأَرَدْنَا أَنْ يُبَدِّلُهُمَا رِبَّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ...» (الكهف: ٨١): اختلف القراء في قراءة ذلك؛ فقرأه جماعة من قراء المكيين والمدنيين والبصريين: فأردنا أن يبدلهمما ربهمما ليتشدّد الدال في «يُبَدِّلُهُمَا»...؛ وقرأ ذلك عامّة قراء الكوفة: فأردنا أن يبدلهمما بتخفيف الدال... والصواب من القول في ذلك عندي: إنهما قراءان متقاربان المعنى، قد قرأ بكل واحد منهما جماعة من القراء، فبأيّهما قرأ القارئ فمصيب<sup>(١٣)</sup>.

ب. «...وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنِ حَمَّةٍ...» (الكهف: ٨٦): اختلف القراء في قراءة ذلك؛ فقرأه بعض قراء المدينة والبصرة: في عين حمة، بمعنى أنها تغرب في عين ماء ذات حمة؛ وقرأه جماعة من قراء المدينة، وعامّة قراء الكوفة: في عين حامية، يعني أنها تغرب في عين ماء حارة<sup>(١٤)</sup>... والصواب من القول في ذلك عندي أن يقال: إنهما قراءان مستفيضتان في قراءة الأنصار، ولكل واحداً منها وجّه صحيح، ومعنى مفهوم، وكلها وجهيه غير مفسد أحدهما صاحبه، وذلك أنه جائز أن تكون الشمس تغرب في عين حارة ذات حمة وطنين<sup>(١٥)</sup>.

وعلى الرغم من أن كلام الطبرى وأمثاله يقتصر على بيان مجرد صحة القراءة، دون التصريح بحجّية هذه القراءات. ولكن بعد الالتفات إلى مبني أهل السنة في الاستناد إلى روایات الـ «سبعة أحرف»، فإنّهم يعتقدون بأن القرآن الكريم قد نزل من عند الله على وجوه متعددة، وبذلك يذهبون إلى القول بحجّية الوجوه المتعددة. كما يستفاد هذا الشيء من كلام بعض فقهاء الشيعة؛ إذ يقول العلامة الحلى<sup>عليه السلام</sup> في هذا الشأن: «يجب [على المصلّي] أن يقرأ بالمتواتر، فلو قرأ بمصحف ابن

مسعود بطلت صلاته... يجوز أن يقرأ [المصلحي] بأي قراءة شاء من القراءات السبع، ولا يجوز أن يقرأ بغيرها، وإن اتصلت رواية [من الناحية السنديّة]<sup>(١٦)</sup>.

إن هذا الكلام من العالمة الحلي، وغيره من علماء الشيعة المتأخرين عنه، منسجمٌ مع مبني أهل السنة؛ لأنهم اعتبروا توادر القراءات المتعددة<sup>(١٧)</sup>. وإن تواتر القراءات المختلفة عن النبي الأكرم ﷺ يعني أنها قرآن، وأنها حجةً بجمعها، وهذا لا ينسجم مع المبني القائل بوحدة نص القرآن الكريم، الذي يمثل الرأي الغالب بين الشيعة<sup>(١٨)</sup>.

٢. رؤية مذهب أهل البيت: قال الأستاذ الشيخ محمد هادي معرفت<sup>(١٩)</sup>: بالنظر إلى الحديث الصحيح القائل: «إن القرآن واحدٌ نزل من عند واحدٍ، ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواية»<sup>(٢٠)</sup>: «المعروف من مذهب أهل البيت أن القرآن واحدٌ نزل من عند واحدٍ، ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواية... وعلى ذلك سار فقهاء الإمامية خلفاً عن سلف... نعم، أخذوا من القراءات المشهورة المتلقاة بالقبول لدى عامة المسلمين طريقةً إلى القرآن»<sup>(٢١)</sup>.

وقال الشيخ الطوسي في هذا الشأن: «إن العرف من مذهب أصحابنا، والشائع من أخبارهم وروياتهم، أن القرآن نزل بحرفٍ واحدٍ، على نبيٍّ واحدٍ، غير أنهم أجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله القراء، وأن الإنسان مخيرٌ بأي قراءة شاء قرأ»<sup>(٢٢)</sup>.

يستفاد من هذا الكلام الذي قاله الشيخ الطوسي أن القرآن، طبقاً لمذهب الإمامية، قد نزل على رسول الله ﷺ بقراءة واحدة، وعليه فإن تلك القراءة الواحدة هي كلام الله والحجّة، أما فتواي الفقهاء بجواز القراءة على طبق القراءات المشهورة بين القراء فهي ناظرة إلى الناحية الفقهية من البحث، ولذلك لا يمكن اعتبارها دليلاً على حجّية واعتبار القراءات المشهورة عند علماء الشيعة، وجعل هذه القراءات مبنيًّا لاستبطاط الأحكام وتفسير القرآن؛ لأن هذا لا ينسجم مع مبني الشيعة القائم على الاعتقاد بأن «القرآن واحدٌ نزل من عند واحدٍ، ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواية». يذهب الأستاذ الشيخ محمد هادي معرفت<sup>(٢٣)</sup> إلى الاعتقاد بأن القرآن الكريم نزل بقراءة واحدة، وأنَّ الذي يتمتَّع بالاعتبار والحجّية هي هذه القراءة الواحدة فقط،

وهي القراءة التي عليها جمهور المسلمين، والتي انتقلت على طول التاريخ من رسول الله ﷺ عبر الأجيال [ولا تزال] بالتواتر، وأن هذه القراءة . المتطابقة مع قراءة حفص بن سليمان، عن عاصم . هي وحدها التي تشتمل على الحجّية والاعتبار<sup>(٢٢)</sup>.

وإن العلامة محمد جواد البلاغي<sup>(٢٣)</sup> والعلامة السيد مرتضى العسكري<sup>(٢٤)</sup> من أنصار هذا الرأي.

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

### نقد ودراسة أدلة حجّية القراءات المتعددة—

هناك الكثير من الفقهاء والمحتسنون في العلوم القرآنية يعتقدون بأن القراءات المتعددة تتمتع بالحجّية والاعتبار، ولكنهم اختلفوا في تحديد الملاك والضابط الذي يحدد القراءات المعتبرة.

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

#### التواتر—

هناك من الكتاب والفقهاء من أدعى تواتر القراءات السبع، وجعل من ذلك دليلاً على حجّية واعتبار هذه القراءات. قال العلامة الحلي في هذا الشأن: «يجب [على المصلّي] أن يقرأ بالتواتر، فلو قرأ بمصحف ابن مسعود بطلت صلاته... يجوز أن يقرأ [المصلّي] بأي قراءة شاء من القراءات السبع، ولا يجوز أن يقرأ بغيرها، وإن اتصلت رواية [من الناحية السنديّة]»<sup>(٢٥)</sup>.

وكما رأيت فإن العلامة الحلي في البداية يشترط التواتر في اعتبار القراءة، ثم يرى صحة الصلاة بأي قراءة من القراءات السبع. وضمّ كلامه هذين الكلامين إلى بعضهما يثبت أنه يرى تواتر القراءات السبع.

وعلى الرغم من ادعاء البعض تواتر القراءات السبع، بيّن أن عدم صوابية هذا

**نطouch معاصرة . السنة الحادية عشرة . العددان ٤٢ ، ٤٣ - وبيع وصيف ، ٢٠١٦ م ١٤٣٧ هـ**

المدعى لا يخفى على أهل الفن والتحقيق أبداً<sup>(٢٦)</sup>. وعلى سبيل المثال: إن بين فقهاء الشيعة منْ أنكر تواتر القراءات المذكورة، ومن هؤلاء: الشيخ الوهيد البهبهاني<sup>(٢٧)</sup>، والشيخ الأنصاري<sup>(٢٨)</sup>، والشيخ عبد الكريم الحائري<sup>(٢٩)</sup>، والسيد الخوئي<sup>(٣٠)</sup>. قال أبو شامة المقدسي: «فلا ينبغي أن يُفترَّ بكل قراءةٍ تُعزى إلى واحدٍ من هؤلاء الأئمة السبعة، ويُطلق عليها لفظ الصحة، وأن هكذا أنزلت، إلا إذا دخلت في ذلك الضابط [الذي ذكرناه للصحة]»<sup>(٣١)</sup>.

وقال في موضع آخر بعد بيان شيوخ تواتر القراءات السبع بين القراء المتأخرین وأشياعهم: «فالحاصل أننا لسنا ممَّن يلتزم في جميع الألفاظ مختلف فيها بين القراء، بل القراءات كلها منقسمة إلى: متواتر؛ وغير متواتر»<sup>(٣٢)</sup>.

وقال ابن الجزري: «كل قراءة وافتت العربية . ولو بوجهه .. ووافتت أحد المصاحف العثمانية . ولو احتمالاً .. وصح سندها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردّها ، ولا يحل إِنكارها، 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 المسؤولين. ومتى اختلَّ رکنٌ من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة ، سواء كانت عن السبعة أم عن هؤلئك من لهم»<sup>(٣٣)</sup>.

وقال في موضع آخر: «وقد شرط بعض المتأخرین التواتر في هذا الرکن، ولم يكتف فيه بصحَّة السند، وزعم أن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر، وأن ما جاء مجيء الآحاد لا يثبت به قرآن»<sup>(٣٤)</sup>.

ثم قال في الرد على هذا القول: «وهذا ما لا يخفى ما فيه: فإن التواتر إذا ثبت لا يحتاج فيه إلى الرکنین الآخرين، من الرسم وغيره»<sup>(٣٥)</sup>.

وقال الأستاذ محمد هادي معرفت<sup>للله</sup> في الرد على تواتر القراءات السبع: «إذا كان المراد من تواتر نقل هذه القراءات تواترها عن القراء السبعة أنفسهم لم يكن ذلك بشيء؛ لأن مبدأ التواتر يجب أن ينتهي إلى المعصوم<sup>عليه السلام</sup>؛ ليكون المنقول معتبراً وحججاً. وإذا كان المراد تواتر النقل عن النبي<sup>الأكرم للله</sup> إلى هؤلاء القراء فهو غير ثابت؛ لافتقار أكثر القراء حتى إلى السند، فضلاً عن التواتر. هذا بالإضافة إلى أن

أكثُر القراءات هي من الاجتهادات الخاصة، ولم تستند إلى النقل والرواية أبداً<sup>(٣٦)</sup>. ويجب الالتفات إلى أن الخبر المتواتر يطلق على الخبر الذي يبلغ رواته في كل طبقة عدداً من الأشخاص يمتنع تواترهم على الكذب عادةً، وبالتالي يحصل لنا قطع ويقين بصدقه<sup>(٣٧)</sup>.

وبالنظر إلى معنى التواتر حتى لو سلمنا جَدَّلاً بتواتر سند القراءات السبعة إلى القراء أنفسهم فإن السند من القراء إلى النبي ﷺ لا يثبت اتصال سلسلة السند بالنسبة إلى البعض، حتى على مستوى الآحاد، ناهيك عن التواتر. فإن ابن عامر على سبيل المثال - واحدٌ من القراء السبعة، وقد ذكر ابن الجوزي في سند قراءته تسعة أقوال، ليرجح 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<sup>(٣٨)</sup>.

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 الكلمات القرآن كان التلاميذ بدورهم يتعلّمون رأيهما واجتهادهم في قراءة بعض الكلمات أيضاً وقد يأتون بقراءاتٍ جديدة أحياناً؛ ولذلك لم يكن من دأب القراء أن يسندوا قراءتهم إلى النبي ﷺ عبر سلسلة سندية<sup>(٣٩)</sup>، 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(٤٠٢هـ) في كتابه «الحجّة في القراءات السبعة»؛ وأبو علي الفارسي(٤٣٧هـ) في كتابه «الحجّة للقراءات السبعة». كما كتب أبو زرعة بن زنجلة كتاب «حجّة القراءات» قبل عام ٤٠٣هـ أيضاً<sup>(٤٠)</sup>.

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

القراءات واعتبارها بالأدلة الاجتهادية.

ومن الأدلة على عدم توادر القراءات المشهورة مخالفة عدد من كبار العلماء لبعضها. ومن ذلك ما ذكره الأستاذ الشيخ معرفت<sup>(٤١)</sup>، حيث قال في هذا الشأن: «إن من أقوى الأدلة التي ترشدنا إلى عدم توادر القراءات مخالفة الآئمة السابقين للكثير من القراءات المعروفة، وحتى القراءات السبعة منها؛ إذ كيف يمكن لسلم محافظ أن يتجرأ على إنكار قراءة ثبت توادرها عن رسول الله<sup>ﷺ</sup>؟! 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<sup>ﷺ</sup>، وكان النبي يقرأ بها، ووصلت إلى حمزة بالتواتر القطعي، فمن ذا الذي يمكنه أن لا يستسيغها؟! وقال أبو بكر بن عياش: قراءة حمزة عندنا بدعة. وقال ابن دريد: إني لأشتهي أن يخرج من الكوفة قراءة حمزة». وقال أحمد بن سنان: وسمعت ابن مهدي يقول: لو كان لي سلطان على من يقرأ قراءة حمزة لأوجعت ظهره وبطنه»<sup>(٤٢)</sup>.

### الإجماع —

هناك من الفقهاء من ادعى 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»<sup>(٤٣)</sup>.

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 مورده؟!

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

**نصوص معاصرة**. السنة الدادية عشرة . العددان ٤٢ . ٤٣ . وبيع وصيف ، ٢٠١٦ م ١٤٣٧ هـ

الروايات سيكون الإجماع المذكور مدركاً، ولن يكون معتبراً<sup>(٤٤)</sup>.  
الأمر الآخر في الرد على هذا الاستدلال هو القول بأنّه حتّى إذا سلمنا بصحّة  
هذا الإجماع فهو مرتبط بجواز القراءة في الصلاة. وهذه مسألة فقهية، في حين أن  
موضوع بحثنا . كما تقدّم في بداية البحث . هو حجيّة القراءات بوصفها مسألة  
أصولية.

### السيرة—

يقال: إن سيرة المسلمين قد قامت على قراءة القرآن بوحدة من هذه القراءات  
(القراءات المشهورة بين القراء). قال السيد محمد جواد العاملي في «مفتاح الكرامة»:  
«وقد كانوا يرؤون أصحابهم وسائر من تردد إليهم مثل هؤلاء السبعة، ويسلكون  
سبيلهم، ولو لا أن ذلك مقبول عنهم لأنكروا عليهم... وقد استمرّت طريقة الناس  
وكذا العلماء على ذلك»<sup>(٤٥)</sup>.

وجاء في مبني منهج الصالحين ما يلي: «فلا شبهة في كفاية كل من القراءات  
السبعين؛ لاستفاضة نقل الإجماع عليه، بل تواتره، إلى آخر كلامه. والسيرة الخارجية  
على قراءة القرآن بهذه القراءات بلا ردع منهم عليه، فإنه لو رُدع لُقِلَّ؛ ولو كان  
لبيان»<sup>(٤٦)</sup>.

إن الذي تم ذكره في الدليل بوصفه من السيرة ليس سوى ادعاء؛ إذ بغض النظر  
عن القراءة المثبتة في المصاحف الراهنة ليس هناك من دليل على رواج سائر القراءات  
الأخرى بين الناس في عصر الأئمة<sup>عليهم السلام</sup>. 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 قراءة خاصة لعامة المسلمين بمعزل عن اتجهادات القراء، وأن هذه القراءة  
هي التي عليها المصحف الراهن.

ثم على فرض إثبات السيرة فإنها . كما تقدّم . خاصة بجواز القراءة في الصلاة،  
وهي مسألة فقهية، وأما بحثنا فيدور حول حجيّة القراءات بوصفها مسألة أصولية.

### **الأحادیث —**

تم الاستناد . لإثبات اعتبار القراءات المشهورة ، مثل: القراءات السبعة . بطاائفتين من الأحاديث ، وهما :

#### **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 تعلّموه . 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 يقرؤها الناس ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : كُفَّ عن هذه القراءة ، اقرأ كما يقرأ الناس» <sup>(٤٧)</sup> .
٢. عن سفيان بن السمح قال: سألتُ أبي عبد الله عليه السلام عن تنزيل القرآن؟ قال: اقرأوا كما عُلِّمْتُمْ» <sup>(٤٨)</sup> .

وقد استدل بهذه الروايات على النحو التالي: إن القراءات السبع ونظائرها كانت شائعة في عصر الأئمة عليهم السلام ، وكان الناس يتعمّلونها ، ويقرأون القرآن على طبقها . وإن ما نراه من الأئمة عليهم السلام ، من دعوة شيعتهم إلى قراءة القرآن كما يقرأ الناس ، أو كما تعلّموه ، 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 <sup>(٤٩)</sup> .

ويقظة معرض الإجابة عن هذا الاستدلال يجب القول: إن ما ورد عن الأئمة عليهم السلام ، من حيث أصحابهم وشيعتهم على قراءة القرآن كما يقرأ الناس ، أو كما تعلّموه ، أمرٌ مقبول . ولكن هذا لا يثبت أن ما كان يقرأه الناس أو الذي تعلّموه من القراءة المتناولة هو القراءات السبع ونظائرها ، بل الذي يُوضح من خلال دراسة المصاحف التي كتبت في الأمصار التي انتشرت منها المصاحف والقراءات ، مثل: الكوفة والبصرة ومناطق شرق البلاد الإسلامي، يُوضح أن الذي كان شائعاً بين جمهور المسلمين هي ذات القراءة الشائعة في عصرنا الحاضر . وعليه لا بدّ 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 شيوخ 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 حجيتها بوصفها كلام الله؛ إذ كيف يمكن اعتبار القراءتين، اللتان قد يكون بينهما في بعض الأحيان تمام التناقض، والقول بأنهما كلام الله؟

### بـ، أحاديث «الأحرف السبعة» —

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

وقد رُوي هذا الحديث من طرق مختلفة، وبعبارات متتوّعة.

وقد ذهب علماء أهل السنة إلى القول بتواتره<sup>(٥٠)</sup>، ومع ذلك فقد اختلفوا في تفسيره بشدّة. بيّنَ أن الذين قبلوا بهذه الروايات قالوا بأن القراءة الصحيحة والمعتبرة لا تقتصر على قراءة واحدة، بل يمكن للعديد من الروايات أن تكون صحيحةً ومعتبرة. ولكي تتّضح 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 حمّاد 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 يفتني على

تصوّر معاصرة. السنة الحادية عشرة. العددان ٤٢، ٤٣ - وبيع وصيف، ٢٠١٦ م ١٤٢٧ هـ

سبعة وجوه»<sup>(٥١)</sup>.

تعانی هذه الروایة من ضعف السند؛ إذ في سندها محمد بن يحيى الصیریفی،  
وهو مجهولٌ، ولم يردُ فيه توثیقٌ، ولا مدحٌ أو ذمٌ<sup>(٥٢)</sup>.

مع اشتماله من حيث الدلالۃ على شيء من الإجمال؛ إذ لم يعلم ما إذا كان  
المراد من «الأحرف السبعة» في هذه الروایة هو الوجوه اللفظیة، أو القراءات المختلفة.  
وقد قال الشیخ معرفت في بيان مفاد هذه الروایة: إن العلماء فسّروا «الأحرف» في هذا  
الحدیث بمعنى البطون<sup>(٥٣)</sup>.

٢. «عن عیسی بن عبد الله الهاشمي، عن أبيه، عن آبائہ<sup>(٥٤)</sup>، قال: قال رسول  
الله ﷺ: أتاني آتٍ من الله فقال: إن الله عزوجل يأمرك أن تقرأ القرآن على حرف  
واحد، فقلت: يا رب، وسْع على أمتي؛ فقال: إن الله عزوجل يأمرك أن تقرأ القرآن  
على حرف واحد، فقلت: يا رب، وسْع على أمتي؛ فقال: إن الله عزوجل يأمرك أن  
تقرأ القرآن على حرف واحد، فقلت: يا رب، وسْع على أمتي فقال: إن الله يأمرك أن  
تقرأ القرآن على سبعة أحرف»<sup>(٥٤)</sup>.

وفي سند هذا الحدیث أَحمد بن هلال. وقد ورد فيه الذم كثیراً من قبل الإمام  
العسکری<sup>(٥٥)</sup>. وجاء في فهرست الشیخ الطوسي أنه كان غالباً، ومثئماً في دینه<sup>(٥٥)</sup>.  
وقال الأستاذ معرفت<sup>(٥٦)</sup> حول مفاد هذا الحدیث: إن الأحرف في هذا الحدیث  
تعنى مختلف لهجات العرب، كما ورد ذلك في أحادیث أهل السنة أيضاً<sup>(٥٧)</sup>.

٣. «عن زراة، عن أبي جعفر<sup>(٥٨)</sup>، قال: تفسیر القرآن على سبعة أحرف؛ منه ما  
كان؛ ومنه ما لم يكن بعد، ذلك تعریفه الأئمة»<sup>(٥٩)</sup>.  
إن لهذا الحدیث ظهوراً في بطون القرآن والوجوه المعنوية، دون اللفظیة؛ ولذلك  
لا صلة له بمسألة القراءات، وخاصة أنه قد ورد في بعض الروایات «سبعة أوجه»، بدلاً  
من «سبعة أحرف»<sup>(٥٨)</sup>.

ومضافاً إلى ذلك في سنته تردد بين ابن أبي عمیر وغيره<sup>(٥٩)</sup>.

### أحادیث «الأحرف السبعة» في روایات أهل السنة —

١. عن ابن عباسٍ - رضي الله عنهما - أنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قال: «أَقْرَأَنِي جَبْرِيلُ

**نطوح معاصرة** . السنة الدادية عشرة . العددان ٤٢ . ٤٣ - وبیع وصیف ، ١٤٢٧ م ١٦ . ١٦

- عَلَى حَرْفٍ، فَلَمْ أَزِلْ أَسْتَرِيدُهُ حَتَّى اتَّهَى إِلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ»<sup>(٦٠)</sup>.
٢. عَنْ أَبْنِ شَهَابٍ قَالَ: حَدَّثَنِي عُرْوَةُ بْنُ الرَّبِيعِ أَنَّ الْمُسْوَرَ بْنَ مَحْرَمَةَ وَعَبْدَ الرَّحْمَنَ بْنَ عَبْدِ الْقَارِيِّ حَدَّثَاهُ أَنَّهُمَا سَمِعَا عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابَ يَقُولُ: سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمٍ يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ فِي حَيَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاسْتَمْعَتُ لِقِرَاءَتِهِ، فَإِذَا هُوَ يَقْرَأُ عَلَى حُرُوفٍ كَثِيرَةٍ لَمْ يُقْرِئُنِي هُمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَكَدِّتُ أَسَاوِرَهُ فِي الصَّلَاةِ، فَنَصَبَرْتُ حَتَّى سَلَّمَ، فَلَبَّيْتُهُ بِرَدَائِهِ، فَقُلْتُ: مَنْ أَقْرَأَكَ هَذِهِ السُّورَةَ الَّتِي سَمِعْتُكَ تَقْرَأُ؟ قَالَ: أَقْرَأَنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... فَأَنْطَلَقْتُ بِهِ أَقْوَدُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ بِسُورَةِ الْفُرْقَانِ عَلَى حُرُوفٍ لَمْ تُقْرِئُنِي. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْسَلْهُ، أَقْرَأْ يَا هِشَامَ. فَقَرَأَ عَلَيْهِ الْقِرَاءَةَ الَّتِي سَمِعْتُهُ يَقْرَأُ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَذَلِكَ أُنْزِلَتْ. ثُمَّ قَالَ: أَقْرَأْ يَا عُمَرُ. فَقَرَأَتُ الْقِرَاءَةَ الَّتِي أَقْرَأَنِي، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَذَلِكَ أُنْزِلَتْ، إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ؛ فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ»<sup>(٦١)</sup>.
٣. عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبِي بْنُ كَعْبٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَا أَبَيِّ، إِنَّ رَبِّي أَرْسَلَ إِلَيَّ أَنْ أَقْرَأَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ، فَرَدَدْتُ إِلَيْهِ أَنْ هَوْنَ عَلَى أُمَّتِي، فَرَدَ إِلَيَّ أَنْ أَقْرَأَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ»<sup>(٦٢)</sup>.
٤. عَنْ أَبِي بْنِ كَعْبٍ قَالَ: لَقِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جِبْرِيلَ فَقَالَ: «يَا جِبْرِيلُ، إِنِّي بُعْثِتُ إِلَى أُمَّةٍ أُمِّيَّينَ، مِنْهُمُ الْعَجُورُ وَالشَّيْخُ الْكَبِيرُ وَالْغَلامُ وَالْجَارِيَةُ وَالرَّجُلُ الَّذِي لَمْ يَقْرَأْ كِتَابًا قَطُّ، قَالَ: يَا مُحَمَّدُ، إِنَّ الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ»<sup>(٦٣)</sup>.
٥. عَنْ أَبِي بْنِ كَعْبٍ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَا أَبَيِّ، إِنِّي أَقْرَيْتُ الْقُرْآنَ، فَفَيْلَ لِي: عَلَى حَرْفٍ أَوْ حَرْفَيْنِ؟ فَقَالَ الْمَلَكُ الَّذِي مَعِي: قُلْ عَلَى حَرْفَيْنِ، قُلْتُ: عَلَى حَرْفَيْنِ، فَفَيْلَ لِي عَلَى حَرْفَيْنِ أَوْ تَلَاثَةَ؟ فَقَالَ الْمَلَكُ الَّذِي مَعِي: قُلْ عَلَى تَلَاثَةَ، قُلْتُ: عَلَى تَلَاثَةَ، حَتَّى بَلَغَ سَبْعَةَ أَحْرُفٍ، ثُمَّ قَالَ: لَيْسَ مِنْهَا إِلَّا شَافِ كَافٍ، إِنْ قُلْتَ: سَمِيعًا عَلَيْمًا عَرِيزًا حَكِيمًا، مَا لَمْ تَخْتِمْ آيَةً عَذَابٍ بِرَحْمَةٍ، أَوْ آيَةً رَحْمَةً بِعَذَابٍ»<sup>(٦٤)</sup>.
٦. عَنْ أَبِي هَرِيرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ؛ فَاقْرَأُوا وَلَا حَرَجَ، وَلَكُنْ لَا تَخْتَمُوا ذِكْرَ رَحْمَةٍ بِعَذَابٍ، وَلَا ذِكْرَ عَذَابٍ بِرَحْمَةٍ»<sup>(٦٥)</sup>.

٧. عن عبد الرحمن بن أبي بكر، عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: قال جبريل: «اقرأوا القرآن على حرفٍ، فقال ميكائيل: استزدِه؛ فقال: على حرفين، حتى بلغ ستة أو سبعة أحرف؛ فقال: كَلَّا شَافِيْ كَافِيْ، ما لم يختم آية عذابٍ برحمٰة، أو آية رحمةٍ بعذابٍ، كَقُولك: هَلَّمْ وَتَعَالٌ»<sup>(٦٦)</sup>.
٨. عن عبد الله بن مسعود أن النبي ﷺ قال: «أنزل القرآن على سبعة أحرف، لَكُل حرف منها ظهر وبطن، ولَكُل حرف حَدٌّ، ولَكُل حَدٌّ مطلع»<sup>(٦٧)(٦٨)</sup>.
٩. عن أبي هريرة أنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «نَزَّلَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ. الْمَرَاءُ فِي الْقُرْآنِ كُفُّرٌ (ثَلَاثَ مَرَاتٍ)، فَمَا عَرَفْتُمْ مِنْهُ فَاعْمَلُوا، وَمَا جَهَلْتُمْ مِنْهُ فَرُدُّوهُ إِلَى عَالِمِهِ»<sup>(٦٩)</sup>.
١٠. عن سلمة بن عبد الله بن عمر بن أبي سلمة، عن أبيه، أن النبي ﷺ قال لعبد الله بن مسعود: «إن الكتب كانت تنزل من السماء من باب واحد، وإن القرآن أنزل من سبعة أبواب، على سبعة أحرف، حلال وحرام، ومحكم ومتشابه، وضرب أمثل، وآخر وزاجر، فحل حلاله، وحرّم حرامه، واعمل بمحكمه، وقف عند متتشابهه، واعتبر أمثاله»<sup>(٧٠)</sup>.
١١. عن ابن جرير، عن أبي قلابة قال: قال رسول الله ﷺ: «أنزل القرآن على سبعة أحرف: أمر وزاجر، وترغيب وترهيب، وجدل وقصص ومثل»<sup>(٧١)(٧٢)</sup>.

### **أهل السنة في مواجهة روایات «الأحرف السبعة» —**

إن الروایات التي تقدم ذكرها تمثل نموذجاً جاماً للروایات الكثيرة التي ساقها علماء أهل السنة في هذا الباب<sup>(٧٣)</sup>. ولکثرة هذه الروایات ذهب علماء أهل السنة إلى اعتبار توادرها، أو القول بصحتها، واستحالة إنكارها<sup>(٧٤)</sup>.

وبيدو أن هذه هي الغلطة الأولى التي وضعتهم أمام مأزق فكري، اضطربُهم إلى سلوك تخرّصات وتبيرات واهية<sup>(٧٥)</sup>، وخاصةً أن من تلك الروایات ما يقول: «إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف؛ فاقرأوا ولا حرج... كَلَّا شَافِيْ كَافِيْ، ما لم يختم آية عذاب برحمٰة، أو آية رحمة بعذاب... لَيْسَ مِنْهَا إِلَّا شَافِيْ كَافِيْ، إِنْ قُلْتَ: سَمِيعاً عَلَيْماً

أو عَزِيزًا حَكِيمًا.

ولا يخفى أن الالتزام بصحة هذه الظاهرة، والسماح بمثل هذا الأمر، يؤدى إلى الهرج والمرج والاختلاف الكبير، وهذا سيؤدى 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 أحد على ردها أو إنكارها، وحيث شق 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 [حديث: نزل القرآن على سبعة أحرف] من متشابه الحديث، الذي لا يُدرى تأويله، والقدر المعلوم منه تعدد وجوه القراءات»<sup>(٧٦)</sup>.

وقد سعى الكثير من علماء أهل السنة جاهدين إلى تبرير هذه المسألة بأمور لا تقوم على أساس متنية. 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 يبق منها سوى حرف واحد؟

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

وقال ابن عبد البر، نقلًا عن علماء أهل السنة: «وهذا وجه حسن من وجوه معنى الحديث. وفي كل وجه منها حروف كثيرة لا تحصى عدداً، وهذا يدل 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»<sup>(٧٨)</sup>.

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

للضرورة، ولفتره محددة، وقد ارتفع هذا الجواز بارتفاع الضرورة<sup>(٧٩)</sup>.

وقال الطبرى: «إن عثمان بن عفان جمع المسلمين؛ نظراً منه لهم، وإشفاقاً منه عليهم، ورأفةً منه بهم؛ حذار الردة من بعضهم...؛ إذ ظهر من بعضهم بمحضه وفيه 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، وبحداثة عهدهم بنزول القرآن، وفرق رسول الله إياهم بما أمن عليهم معه عظيم البلاء في الدين من تلاوة القرآن على حرف واحد، وجمعهم على حرف واحد، وحرق ما عدا المصحف الذي جمعهم عليه... فاستوثقت له الأمة على ذلك بالطاعة... فترك القراءة بالأحرف السبعة... طاعة منها له، ونظراً منها لأنفسها ولمْ بعدها من سائر أهل ملتتها، حتى درست من الأمة معرفتها وتعفت، فلا سبيل لأحد اليوم إلى القراءة بها؛ لدثورها وغفوّ آثارها، وتتابع المسلمين على رفض القراءة بها، من غير جحود منها صحتها، وصحة شيء منها»<sup>(٨٠)</sup>.

وهنا يصرّح الطبرى بأن كل حرف من السبعة كان قرآنًا، ولم يكن لأحد الحق في إنكار ذلك. وإلى هذا الكلام يعود ما قاله جمّع من كبار علماء أهل السنة؛ لأنهم طبقاً للروايات المذكورة يعتقدون أن كل واحد من الأحرف السبعة قد نزل به القرآن.

يُيدِّنَ القول بمثل هذا الكلام يستلزم اتهام الله سبحانه بخلف الوعد في حفظ كتابه، إذ قال عزّ وجلّ: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (الحجر: ٩)؛ إذ يذهب الكثير من كبار العلماء من أهل السنة إلى القول بأنه لم يُيقِّن من القرآن بعد توحيد سوى حرف واحد من الأحرف السبعة، وأما الأحرف السبعة الأخرى فلم يُيقِّن لها من أثر.

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

هناك من روایات الأحرف السبعة ما يدلّ على جواز تبديل النص القرآني، شريطة أن لا يتم تبديل آية رحمة بآية عذاب، أو آية عذاب بآية رحمة. ويمكن على سبيل المثال أن نستبدل عبارة «سمِيعاً علِيماً» بعبارة «عَزِيزاً حَكِيمًا».

وهذا الكلام من السخافة بحيث لا يقبل التأويل أو التوجيه أبداً. يدرك علماء الكلام واللغة بوضوح أن لكل مفردة وتعبير موقعه الخاص به، وإن جمال وفصاحة الكلام مرهون باختيار الكلمات والتعابير بشكل دقيق. إن البلاغة والجمال الفذ للقرآن الكريم، وإعجازه الذي تحدى به الجن والإنس على أن يأتوا بمثله، يكمن في الاستعمال الدقيق للألفاظ والعبارات<sup>(٨٢)</sup>. وقال الأصمسي في هذا الشأن حول قوله تعالى: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقةُ فَاقْطُلُوَا أَيْدِيهِمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (المائدة: ٣٨): «قرأت هذه الآية، وإلى جنبي أعرابي، فقلت: والله غفور رحيم - سهوا .. ، فقال الأعرابي: كلام من هذا؟ قلت: كلام الله، قال: أعد، فأعدت: والله غفور رحيم، فقال: ليس هذا كلام الله، فتبينت، فقلت: والله عزيز حكيم، فقال: أصبت، هذا كلام الله، فقلت له: أتقرا القرآن؟ قال: لا، قلت: فمن أين علمت أي خطأ؟ فقال: يا هذا، عَزَّ فَحَكَمَ فَقْطَعَ، ولو غفر ورحم لما قطع»<sup>(٨٣)</sup>.

لو كان مضمون الروايات القائلة: يمكن استبدال «سمِيعاً علِيماً» بعبارة «عَزِيزاً حَكِيمًا»، كما يمكن استبدال كلمة «تعال» بـ«هَلَمْ وَعَجَلْ أو أَسْرَعْ»، صحيحًا فإن هذا يعني أن كلمات القرآن لا تتمتّع بأي دقة بلاغية محسوبة، وعندها لن يكون هذا القرآن معجزاً، بل لن يرقى حتى إلى كلام بلغاء العرب؛ لأن 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 نص القرآن الكريم . أن يسمح للأشخاص بتعريف نص القرآن من خلال تغيير عباراته بعبارات لا تناسب السياق، في حين أنه طبقاً لبعض الروايات لم يسمح حتى بتغيير عبارات بعض الأدعية التي علمها بعض أصحابه. فقد رُوي أن النبي الأكرم قال للبراء بن عازب بشأن الدعاء الذي يقرأ قبل النوم: «قل: ...وبنبيك الذي أرسلت». يقول البراء:

**نصوص معاصرة . السنة المأدية عشرة . العددان ٤٢ . ٤٣ - وبيع وصيف . ١٤٢٧ . م ٢٠١٦**

قرأت الدعاء كما علمَني رسول الله، ولكنّي، بدلاً من قول: وبنبيك الذي أرسلت، قلتُ: وبرسولك الذي أرسلت، فوضع النبيُّ يده على صدرِي وقال: «قلْ: ... وبنبيك الذي أرسلت»<sup>(٨٤)</sup>. وعليه لا شكٌ في أن هذا النوع من الروايات لا يمكن إلا أن يكون مختلطاً أو محرفاً، ولا يخفى بطلانه على أهل العلم وذوي الحجج<sup>(٨٥)</sup>.

### **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 وتجييه جميع هذه الروايات، هو تصور تواترها<sup>(٨٦)</sup>.

ولكنّ هذه الروايات. كما قال العالمة الأستاذ معرفت<sup>(٨٧)</sup>. ليست متواترة؛ لأن التواتر يُشترط فيه وحدة المضمون. وهذه الروايات لا تتوافر 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 المتقدّمة.
٢. الروايات التي تعبّر عن جواز تبديل العبارات القرآنية بأخرى مشابهة لها، من قبيل: الروايات الخامسة والسادسة والسابعة.
٣. الروايات الناظرة إلى البطون والمعاني المختلفة للقرآن، من قبيل: الروايتين الثامنة والتاسعة.
٤. الروايات الناظرة إلى تقسم الموضوعات والمفاهيم القرآنية، من قبيل: الروايتين العاشرة والحادية عشرة.

أما روايات القسم الثاني الدالة على جواز تبديل كلمات النص القرآني بما يرادفها ويشابهها فقد تقدّم بطلانها بشكلٍ واضح.

وأما روايات القسم الثالث والرابع فهي من حيث المضمون مقبولة، ولا غبار عليها، ولكن لا صلة لها بمسألة القراءات؛ وذلك لأنّ مفاد الروايات من القسم الثالث هو البطون والمعاني القرآنية العميقـة، وإنّ روايات القسم الرابع ناظرة إلى تقسم

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 ناظرة إلى القراءات السبعة، أو جميع القراءات المشهورة، التي تشتمل على الضوابط المقبولة من وجهة نظر أهل الفن.

٢. أن تعتبر الروايات المذكورة ناظرة 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 وجود 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<sup>(٨٧)</sup>.

قال أبو شامة المقدسي: «وقد ظنَّ جماعةٌ ممنْ لا خبرة له بأصول هذا العلم أن قراءة هؤلاء الأنمة السبعة هي التي عبر عنها النبي ﷺ بقوله: «أنزل القرآن على سبعة أحرف»، فقراءة كلّ واحدٍ من هؤلاء حرفٌ من تلك الأحرف. ولقد أخطأ مَنْ نسب إلى ابن مجاهد أنه قال ذلك»<sup>(٨٨)</sup>.

وقال أبو محمد المكي: «مَنْ ظنَّ أن قراءة كلّ واحدٍ من هؤلاء القراء . كنافع وعاصم وأبي عمرو . أحد الأحرف السبعة التي نصَّ النبي ﷺ بذلك منه غلط عظيم»<sup>(٨٩)</sup>.

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 المعينين هم الذين لا يجوز أن

يُقرأ بغير قراءتهم»<sup>(٩٠)</sup>.

أما الجزء الثاني من الاحتمال الأول في معنى الروايات مورد البحث فهو القول بأن هذه الروايات تحكى 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 تدرج تحت الضوابط المقترحة من قبل كبار فنون القراءة، معتبرةً صحيحة، وتكون من القرآن.

إن هذا الاحتمال في معنى الروايات مورد البحث غير مقبول أيضاً، إذ تفيفه الأدلة المحكمة التي سنأتي على ذكرها بشأن وحدة القراءة الصحيحة. ومضافاً إلى ذلك، إذا قلنا بأن القراءات المختلفة الموجودة في كل آية تعتبر بآجعها . طبقاً لمضمون روايات «الأحرف السبعة». نازلة من عند الله عندها لن يصح ترجيح قراءة على أخرى؛ إذ لا معنى لترجح 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 بترجح قراءة على أخرى، ولما تمسّكوا 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 لترجح قراءة على قراءة أخرى.

وعليه يبدو أن أمنن الآراء بشأن المراد من روايات القسم الأول . كما قال الأستاذ معرفت<sup>٩١</sup> . 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<sup>٩٢</sup>. من هنا فإن الله سبحانه وتعالى قد أذن لهم بقراءة ذلك النص الواحد للقرآن الكريم على طبق لهجتهم<sup>(٩٣)</sup>. وإن الروايتين التاليتين تشيران إلى هذا الأمر:

1. عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: أخبرني أبي بن كعب: إن النبي ﷺ قال

لَهُ: «يَا أَبِي، إِنْ رَبِّي أَرْسَلَ إِلَيَّ أَنْ أَقْرَأَ الْقُرْآنَ عَلَى حِرْفٍ، فَرَدَّتُ إِلَيْهِ أَنْ هُوَ عَلَى أَمْتِي؛ فَرَدَّ إِلَيَّ أَنْ أَقْرَأَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ...»<sup>(٩٢)</sup>.

٢. عَنْ أَبِي بْنِ كَعْبٍ قَالَ: «لَقِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَبَرِيلَ، فَقَالَ: يَا جَبَرِيلُ، إِنِّي بُعْثِتُ إِلَى أُمَّةٍ أُمِّيَّينَ، مِنْهُمُ الْعَجُورُ وَالشَّيْخُ الْكَبِيرُ وَالْغَلَامُ وَالْجَارِيَّةُ وَالرَّجُلُ الَّذِي لَمْ يَقْرَأْ كِتَابًا قَطُّ، قَالَ: يَا مُحَمَّدُ، إِنَّ الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ»<sup>(٩٣)</sup>.

إِنَّ الْمَطَالِبَ بِالْتَّسْهِيلِ عَلَى الْأَمَّةِ يَقْدِمُ الْحَدِيثُ الْأَوَّلُ، وَالْكَلَامُ عَنْ كَبَارِ السَّنِينِ وَالصَّغَارِ الَّذِينَ يُشَقُّ عَلَيْهِمْ إِجْبَارُهُمْ عَلَى قِرَاءَةِ وَاحِدَةِ الْحَدِيثِ الثَّانِي، قَرِينَةُ عَلَى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ اسْتَأْذَنَ اللَّهَ تَعَالَى أَنْ يَسْهُلَ تِلَوَةَ الْقُرْآنَ عَلَى النَّاسِ؛ كَيْ يَجُوزَ لَهُمْ تِلَوَةَ الْقُرْآنَ بِلِهَاجَاتِهِمْ، وَلَا يَقْعُونَ فِي الْمَشَقَّةِ وَالْعَنْتَتِ فِي تَعْلِمِهِ.

قال العَالَمَةُ مُعْرِفَتُ<sup>جَلَّ جَلَّ</sup> فِي بِيَانِ هَذَا الرَّأْيِ: «أَمَّا الطَّائِفَةُ الْأُولَى (مِنْ أَحَادِيثِ الْأَحْرَفِ السَّبْعَةِ) . وَتَعْنِي اختِلافَ الْلَّهَاجَاتِ . فَتَوْسِعَةُ عَلَى الْأَمَّةِ فِي قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ، فَإِنَّ الْبَدْوِيَ لَا يُسْتَطِعُ النُّطُقَ كَالْحَضْرَى، وَلَا الْأَمِّيُّ يُتَمَكَّنُ فِي تَعْبِيرِهِ كَالْمُتَقْفَى الْفَاضِلُ، وَلَا الصَّغِيرُ كَالْكَبِيرِ، وَلَا الشَّيْخُ كَالشَّابِ . فَضَلَّاً عَنِ اخْتِلَافِ الْلَّهَاجَاتِ الْقَبَائِلِ فِي تَعْبِيرِ كَلْمَةٍ وَاحِدَةٍ، بِمَا تَعْجَزُ كُلُّ قَبْيلَةٍ عَنِ النُّطُقِ بِغَيْرِ مَا تَعُودُتْ عَلَيْهِ فِي حَيَاتِهَا . وَهَكُذا اخْتِلَافُ أَمَمٍ غَيْرِ عَرَبِيَّةٍ فِي الْقَدْرَةِ عَلَى النُّطُقِ بِالْأَلْفَاظِ الْعَرَبِيَّةِ، فَلَوْ كَانَتِ الْأَمَّةُ إِسْلَامِيَّةً عَلَى مُخْتَلَفِ شَعُوبِهَا مُكَلَّفَةً بِالنُّطُقِ عَلَى حَدٍّ سَوَاءً لَكَانَ ذَلِكَ مِنَ التَّكْلِيفِ بِغَيْرِ الْمُسْتَطِاعِ»<sup>(٩٤)</sup>.

وقال ابن قتيبة: «فَكَانَ مِنْ تَيسِيرِهِ تَعَالَى أَنْ أَمْرَهُ<sup>جَلَّ جَلَّ</sup> بِأَنْ يُقْرَئَ كُلَّ قَوْمٍ بِلِغَتِهِمْ وَمَا جَرَّتْ عَلَيْهِ عَادَتِهِمْ؛ فَالْهَذِلِيُّ يَقْرَأُ (عَنِّي حِينَ) يَرِيدُ «حَتَّى حِينَ» (الْمُؤْمِنُونَ: ٥٤): لَأَنَّهُ هَكُذا يَلفَظُ بِهَا وَيَسْتَعْمِلُهَا . وَالْأَسْدِيُّ يَقْرَأُ (تَعْلَمُونَ وَتَعْلَمُ) . بِكَسْرِ تَاءِ الْمُضَارِعَةِ، وَ(تَسُودُ وَجْهَهُ). بِكَسْرِ التَّاءِ . وَ(أَلَمْ إِعْهَدْ إِلَيْكُمْ) بِكَسْرِ الْهَمْزَةِ فِي إِعْهَدِهِ . وَالْتَّمِيمِيُّ يَهْمِزُ، وَالْقَرْشِيُّ لَا يَهْمِزُ . وَالْآخِرُ يَقْرَأُ (قَيلُ) وَ(غَيْضُ)، بِإِشْمَامِ الضَّمِّ مَعَ الْكَسْرِ، وَ(رُدَّتْ) بِإِشْمَامِ الْكَسْرِ مَعَ الضَّمِّ، وَ(مَا لَكَ لَا تَأْمَنَا) بِإِشْمَامِ الضَّمِّ مَعَ الْإِدْغَامِ، وَهَذَا مَا لَا يَطْوِعُ بِهِ كُلُّ لِسَانٍ . وَلَوْ أَنَّ كُلَّ فَرِيقٍ مِنْ هُؤُلَاءِ أَمْرَأً يَزُولُ عَنْ لِفَتِهِ وَمَا جَرَى عَلَيْهِ اعْتِيَادُهُ طَفْلًا وَنَاشِئًا وَكَهْلًا لَا شَتَّدَ ذَلِكَ عَلَيْهِ، وَعَظَمَتِ الْمَحْنَةُ

فيه، ولم يمكنه إلاّ بعد رياضة للنفس طويلة، وتذليل للسان، وقطع للعادة، فأراد الله برحمته ولطفه أن يجعل لهم متسعاً في اللغات، ومتصرفاً في الحركات، كتيسيره عليهم في الدين»<sup>(٩٥)</sup>.

وقال ابن يزداد الأهوazi: «وجاء عن علي بن أبي طالب عليهما السلام قالا: نزل القرآن بلغة كل حي من أحياe العرب. وفي رواية عن ابن عباس: أن النبي عليهما السلام كان يقرئ الناس بلغة واحدة؛ فاشتد ذلك عليهم، فنزل جبرئيل، فقال: يا محمد، أقرئ كل قوم بلغتهم»<sup>(٩٦)</sup>.

وقال أبو شامة المقدسي: «هذا هو الحق؛ لأنه إنما أتيح أن يقرأ بغير لسان قريش؛ توسيعة على العرب، فلا ينبغي أن يوسع على قوم دون قوم. فلا يكلف أحد إلاّ قدر استطاعته. فمن كانت لفته الإملاء، أو تخفيف الهمزة أو الإدغام، أو ضم ميم الجمع، أو صلة هاء الكنية، أو نحو ذلك، فكيف يكلف غيره؟! وكذا كل من كان من لفته أن ينطق بالشين التي كالجيم، في نحو: «أشدق»، والصاد التي كالزاي، في نحو: « مصدر»، والكاف التي كالجيم، والجيم التي كالكاف، ونحو ذلك. فهم في ذلك بمنزلة الألغ والأرت، لا يكلف ما ليس في وسعه، وعليه أن يتعلم ويجهد»<sup>(٩٧)</sup>.

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 بالتلاؤة، من إظهار وإدغام، وتفخيم وترقيق، وإملاء وإشباع، ومدّ وقصر، وتشديد وتلبيين وتحقيق، ونحو ذلك»<sup>(٩٨)</sup>.

اتضح مما تقدم أن الأستاذ معرفت<sup>عليه السلام</sup> يرى أن القراءات المتتوّعة الناشئة عن الاجتهد أو خطأ القراء لا قيمة لها، وأما القراءات الناشئة عن اختلاف لهجات القبائل العربية المختلفة، والتي تعود إلى كيفية النطق، من قبيل: الإظهار والإدغام والتفخيم والترقيق والإملاء والإشباع والمدّ والقصر والتشديد والتلبيين وأمثال ذلك، فظاهر عبارة الأستاذ معرفت تصحيحها.

يَبْدِئُ أَنْ كَلَامَهُ يَنْبَغِي بِيَابَانِ ضَابطِ القراءَةِ الصَّحِيحَةِ، الَّتِي يَحْصُرُهَا يَنْهَايَةُ بِقِرَاءَةِ حَفْصٍ عَنْ عَاصِمٍ، لَا يَنْسَجُمُ مَعَ الْمَوَارِدِ الَّتِي يُؤَدِّيُ فِيهَا اخْتِلَافُ الْلَّهَجَاتِ إِلَى تَغْيِيرِ حُرُوفِ الْكَلْمَةِ؛ إِذْ يَنْبَغِي عَلَى رَأْيِ سَماحةِ تَصْحِيفٍ مِثْلِ قِرَاءَةِ «عَنْ حَيْنٍ». هَذَا يَنْهَايَةُ أَنَّهُ لَا يَصْحُحُ إِلَّا قِرَاءَةُ الَّتِي وَصَلَّتْ عَبْرَ الْجَمَاهِيرِ. وَعَلَيْهِ لَا بُدَّ مِنَ القَوْلِ: إِنَّ قِرَاءَةَ أَصْحَابِ الْلَّهَجَاتِ إِذَا كَانَتْ خَارِجَةً عَنْ قِرَاءَةِ الْجَمَهُورِ فَإِنَّهَا لَا تَجُوزُ إِلَّا لِأَصْحَابِهَا<sup>(٩٩)</sup>.

أَتَضَحُّ مَا تَقْدِيمُ أَنَّ لَا وُجُودَ لِعَدْدٍ مِنَ القراءات الصَّحِيحَةِ وَالْمُعْتَبَرَةِ، بِحِيثُ يُمْكِنُ اخْتِيَارُ أَيِّ وَاحِدٍ مِنْهَا، لَا إِذَا كَانَ هُنَاكَ مِنَ النَّاسِ مَنْ لَا يُسْتَطِعُ قِرَاءَةَ الْقُرْآنِ كَمَا نُزِّلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ<sup>صلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ</sup>؛ بِسَبَبِ لِهَجَتِهِ الْخَاصَّةِ الَّتِي درَجَ وَنَشَأَ عَلَيْهَا، فَيُمْكِنُهُ قِرَاءَةُ الْقُرْآنِ بِالشَّكْلِ الَّذِي لَا يُشَقُّ عَلَيْهِ؛ تَسْهِيلًا وَرَحْمَةً مِنَ اللَّهِ. وَفِي ذَلِكَ رَوْيُ الْإِمَامِ الصَّادِقِ<sup>عَلَيْهِ السَّلَامُ</sup> عَنِ النَّبِيِّ الْأَكْرَمِ<sup>صلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ</sup> أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّ الرَّجُلَ الْأَعْجَمِيَّ مِنْ أَمْتِي لِيَقْرَأَ الْقُرْآنَ بِعِجْمَتِهِ<sup>(١٠٠)</sup> فَتَرْفَعُهُ الْمَلَائِكَةُ عَلَى عَرَبِيَّتِهِ<sup>(١٠١)</sup>».

لَا يَخْفَى عَلَى أَهْلِ التَّحْقِيقِ أَنَّ جُوازَ وَصْحَةِ القراءات عَلَى طَبْقِ الْلَّهَجَاتِ لِأَصْحَابِ تَلْكَ الْلَّهَجَاتِ إِنَّمَا هُوَ مَسَأَلَةٌ فَقِيهَةٌ، وَلَا يُمْكِنُ اعْتِبارُهَا مُسْتَمِسَّاً لِإِثْبَاتِ حُجَّيَّةِ القراءاتِ، الَّتِي هِي مَسَأَلَةٌ أَصْوَلِيَّةٌ؛ لِأَنَّ القراءاتِ الْمُنْبَثِقَةَ عَنِ الْلَّهَجَاتِ تَعُودُ إِلَى قِرَاءَةٍ وَاحِدَةٍ، وَهِيَ قِرَاءَةُ الَّتِي نُزِّلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ<sup>صلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ</sup>، وَلَذِكَّرْ فَإِنَّهَا لَا تَسْتَلزمُ اخْتِلَافَ الْمَعْنَى.

### **أدلة وحدة القراءة الصحيحة —**

كَمَا تَقْدِيمُ فَإِنَّ الأَسْتَاذَ الشِّيخَ مَعْرُوفَ<sup>صلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ</sup> يَرِى أَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ قَدْ نُزِّلَ بِقِرَاءَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطَّ، وَأَنَّ الْحُجَّيَّةَ وَالْاعْتِبَارَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِهَذِهِ قِرَاءَةِ الْوَاحِدَةِ، وَهِيَ الْمُتَمَثِّلَةُ بِقِرَاءَةِ جَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ، وَالْمُتَوَاتِرَةِ عَنِ النَّبِيِّ الْأَكْرَمِ<sup>صلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ</sup>، وَقَدْ وَصَلَّتْ إِلَيْنَا عَبْرَ الْأَجْيَالِ وَالْتَّارِيخِ مِنْ قَنَاطِعِ مُنْفَصِلَةٍ عَنْ قُنُواتِ القراءات الاجتهادية لِلقراء<sup>(١٠٢)</sup>. وَيُؤَيِّدُ ذَلِكَ الْكَثِيرُ مِنَ الْقَرَائِنِ وَالْشَّوَاهِدِ الْعُقْلِيَّةِ وَالنَّقْلِيَّةِ.

### **ال Shawāhid al-‘Uqūlīyah —**

#### **أ. بطلان تعدد القراءات —**

إن وجود قراءة واحدة وإطار لفظي محدد للقرآن . كما هو الحال بالنسبة إلى أي كلام آخر . أمر ثابت ومعلوم؛ إذ لا إمكانية لتحقق الكلام دون ذلك . وفي المقابل لا يُعلم وجود أكثر من هذه القراءة الواحدة والإطار اللفظي الواحد للقرآن . وإن إثبات هذا الأمر يحتاج إلى دليل يورث العلم .

بيَدَ أَنَّهُ . كما تبيَّنَ من مناقشة أدلة نظرية تعدد القراءات . لم يتم تقديم مثل هذا الدليل ، بل إن الأدلة القائمة تعبر عن رفض هذه النظرية . وعليه فإن الثابت حالياً هو وحدة القراءة . وعليه فإن للقرآن قراءة واحدة . وأما ما هي تلك القراءة؟ فهو سؤال سنبحثه في القسم الأخير من هذا المقال .

#### **ب. براءة القرآن من التناقض والاختلاف —**

إن القول بـ تعدد قراءات القرآن يستلزم وجود التناقض والتضاد والاختلاف في القرآن الكريم وفي أحكام الله . وهذا أمرٌ نفاه الله بشدة؛ لأن اختلاف القراءات يؤدي أحياناً إلى استبطاط أحكام مختلفة ومتناقضه ، بحيث لا يمكن القول بصحة الجميع ، واعتبار كلا الحكيمين المتعارضين هو حكم الله .

وإليك بعض الأمثلة على ذلك:

أ. في قوله تعالى: «فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرِبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ»  
(البقرة: ٢٢٢).

قرأ حمزة والكسائي وخلف بن هشام وأبو بكر بن العياش «يَطْهُرْنَ» بتشديد الطاء ، بينما قرأ الآخرون بتخفيف الطاء<sup>(١٠٣)</sup> .

وإن الحكم المستربط من كلا القراءتين يختلف عن الآخر؛ إذ طبقاً لقراءة التخفيف يستقاد الحكم بجواز مباشرة الحائض بعد انقطاع الحيض وقبل الاغتسال ، وأما على قراءة تشديد الطاء فلا تجوز المباشرة إلاّ بعد الغسل<sup>(١٠٤)</sup> .

ب . في قوله تعالى: «وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَكَابِهَ لِلنَّاسِ وَأَمْنًا وَأَنْجَدُوا مِنْ مَّا

**إِبْرَاهِيمَ 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 البَحْثُ 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<sup>(١٠٥)</sup>.  
ج . في قوله تعالى: ﴿يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا﴾ (يوسف: ٨١).

والقراءة المشهورة «سرَقَ» على صيغة الفعل الماضي، ولكن رُوي عن الكسائي أنه قرأها على صيغة «سُرِقَ» (بمعنى: أُثْمَ بالسرقة). والفرق بين القراءتين واضح<sup>(١٠٦)</sup> . وقد ذكر الأستاذ معرفت<sup>(١٠٧)</sup> المزيد من الأمثلة ، نعرض عن ذكرها مخافة الإطالة<sup>(١٠٧)</sup>.

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

### الشواهد النقلية —

#### أ. الروايات —

- عن الفضيل بن يسار قال: قلت لأبي عبد الله<sup>(١٠٨)</sup>: إن الناس يقولون: إن القرآن نزل على سبعة أحرف، فقال: «كذبوا أعداء الله، ولكنه نزل على حرف واحد، من عند الواحد»<sup>(١٠٨)</sup>.
- عن زرارة، عن أبي جعفر<sup>(١٠٩)</sup> قال: «إن القرآن واحد، نزل من عند واحد، ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة»<sup>(١٠٩)</sup>.

إن هاتين الروايتين تدلان بوضوح على صحة قراءة واحدة فقط؛ لأن الرواية الأولى - وسندتها صحيح - أنكَرَتْ نزول القرآن على سبعة أحرف بشدة. وحيث إن تفسير «الأحرف السبعة» بالبطون والمفاهيم القرآنية وأقسام المعرف المتّوقة مقبول، طبقاً للأحاديث المأثورة عن أهل البيت عليهم 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 يصرّ الإمام الباقر عليه السلام بأن القرآن واحد، وأن منشأ الاختلاف في القراءات يعود إلى اختلاف الرواية، لا إلى تعدد القراءة الواقعية للقرآن الكريم.

٣. عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «...لو أن الناس قرأوا القرآن كما أنزل ما اختلف أشان»<sup>(١١٠)</sup>.

ظاهر هذا الحديث النبوي يثبت أن القراءة الصحيحة التي نزل بها القرآن لا تعدد 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: «إِنْ كَانَ أَبْنَى مُسَعُودَ لَا يَقْرَأُ عَلَى قِرَاءَتِنَا فَهُوَ ضَالٌّ». فقال ربيعة: ضالٌّ؟ فقال عليه السلام: نعم، ضالٌّ. ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: «أَمَّا نَحْنُ فَنَقْرَأُ عَلَى قِرَاءَةِ أَبِيهِ»<sup>(١١١)</sup>.

قال العلامة معرفت رحمه الله في هذا الحديث: «لعلهم تذاكروا شيئاً من قراءات ابن مسعود غير المتعارفة، فنبههم الإمام عليه السلام أنها غير جائزة، وأن الصحيح هي قراءة عامة 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 صحة النسبة - فهو ضالٌّ؛ لأن الطريق الوسط هو الذي مشى عليه جماعة المسلمين، والحادي عن الجادة الوسطى ضالٌّ لا محالة، أيّاً كان. أما قوله: أما نحن فنقرأ على قراءة أبي<sup>(١١٢)</sup> - أي أبي بن كعب - فإشارة إلى حادث توحيد المصاحف على عهد عثمان، حيث كان المُمْلِي أبياً، والجماعة يكتبون

على إملائه، ويرجعون إليه في تعين النص الأصل عند الاختلاف. فالمصحف الموجود . الذي عليه عامة المسلمين - هو من إملاء أبي، فالقراءة وفق قراءة أبي كناية عن الالتزام بما عليه عامة المسلمين الآن»<sup>(١١٣)</sup>.

٥. عن عاصم، عن زر، عن عبد الله قال: اختصم رجالان 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 منْ كان قبلكم باختلافهم على آنبيائهم»<sup>(١١٤)</sup>.

يستفاد من هذه الرواية أن رسول الله ﷺ كان يولي أهمية كبيرة لوحدة المسلمين، وأن اختلافهم كان يشق عليه جداً. وبالالتفات إلى أن اختلاف القراءات يعتبر من عوامل الفرقـة والاختلاف كيف يمكن لرسول الله ﷺ أن يؤيـدـه، ويدعـوـ إليه؟ وإن عبارة «اقرأوا كما عـلمـتمـ»، بعد إبداء الامتعاض، تثبت أن النبيـ الأكـرمـ ﷺ لم يقرـ اختلاف القراءـاتـ، بلـ كانـ يـدعـوـ الجـمـيعـ إـلـىـ قـرـاءـةـ وـاحـدةـ، وهـيـ التيـ أـشـرـفـ بـنـفـسـهـ عـلـىـ تـعـلـيمـهـ لـلنـاسـ»<sup>(١١٥)</sup>.

### **بـ. روایات التابعين**

١ـ. 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»<sup>(١١٦)</sup>.

٢ـ. 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»<sup>(١١٧)</sup>.

٣ـ. وقال أنس بن مالك: «صَلَيْتُ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ وَأَبِي بَكْرٍ وَعُثْمَانَ وَعَلِيًّا، كُلُّهُمْ كَانُوا يَقْرَأُونَ مَا لَكَ يَوْمَ الدِّين»<sup>(١١٨)</sup>.

٤ـ. وقال السيوطي: «عن الزهري: أن رسول الله ﷺ وأبا بكر، وعمر، [وعثمان] كانوا يقرأونها «مَا لَكَ يَوْمَ الدِّين»، وأول من قرأها «مَلِكٌ» بغير ألف مروان»<sup>(١١٩)</sup>.

عندما نراجع كتاب «تفسير مقاتل بن سليمان(١٥٠هـ)»، وهو أقدم تفسير موجود، لا نواجه غير النَّزْر القليل من الاختلاف في القراءة (ما يقرب من عشرة موارد من مجموع القرآن). وكذلك في كتاب «مشتىهات القرآن»، عن علي بن حمزة الكسائي(١٨٩هـ)، رغم ذكره الكثير من الآيات، إلا أنه لم يذكر أيٌّ حديثٌ عن اختلاف القراءات. ويبدو أن القراءة المقبولة من قبل عامة المسلمين كانت موجودة بين المسلمين، وإن القراءات الأخرى، التي هي عبارةٌ 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 بزخمٍ 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 يشتربكون في نقطة واحدة، وهي أن كل واحد منهم كان يختار القراءة التي يرجحها على سائر القراءات، وتنسب إليه تلك القراءة، دون غيره.

وهذا المنهج يحكي عن أنهم بجمعهم لا يعتبرون القراءة المشهورة هي قراءة رسول الله. فلو أنهم كانوا يرون القراءات المختلفة، طبقاً لروايات «الأحرف السبعة» . التي قال عنها الجزمي وأمثاله أنها مشتملة على ملائكت 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 وترجح قراءة على أخرى، ولما ساقوا الأدلة الأدبية وأمثالها على ترجح قراءتهم على القراءات الأخرى؛ إذ مع فرض نزول قراءتين أو ثلاث قراءات في آية واحدة من قبل الله لا يكون هناك

لترجمي قراءة على أخرى أيّ موضع من الإعراب. من هنا فإن سيرة القراء المذكورين تحكى عن وحدة القراءة الصحيحة للقرآن.

### إعراب القرآن وتقييده —

إن إعراب القرآن الكريم وتقييده على يد «أبي الأسود الدؤلي» وتلميذه: «يحيى بن يعمر»؛ و«نصر بن عاصم»، في النصف الثاني من القرن الأول<sup>(١٢٠)</sup>، يثبت وجود نص القرآن الكريم؛ وذلك لأن هذا الأمر بطبيعة الحال لا يكون إلاً ضمن قراءة واحدة، ومع ذلك لم يتربّد هؤلاء في المضي بعملية تقييظ القرآن وإعرابه، وما ذلك إلاً معلومية قراءة جمهور المسلمين بالنسبة لهم<sup>(١٢١)</sup>. فلو كان القرآن قد نزل بقراءات مختلفة لوجب على الأئمة<sup>عليهم السلام</sup> وسائر علماء المسلمين أن يمنعوا من تقييظ القرآن بشكلٍ قاطع وحاسم؛ كي لا تهجر سائر القراءات الأخرى، التي تعتبر قرآنًا أيضًا. ولكن لم يتمّ هذا فحسب، بل أخذت عملية إعراب القرآن وتقييده تنتشر تدريجيًّا، وعلى نطاقٍ واسع.

### القراءة الصحيحة: خصائصها، وطرق معرفتها —

يتضح من الشواهد العقلية والنقلية على نحوٍ جليٍّ أن القراءة الصحيحة التي تحظى بالحجّية 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<sup>رحمه الله</sup> في هذا الشأن: إن الذي نراه هو الضابط لقبول القراءة عبارةً 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<sup>صلوات الله عليه وسلم</sup>، حتى وصل إلينا.

إن هذه القراءة الجماهيرية هي التي توافق الضبط الموجود في المصحف الراهن<sup>(١٢٢)</sup>، والذي يعبر عن قراءة حفص؛ لأن حفصاً وأستاذه عاصماً كانوا متمسّكين بشدة بالرواية الصحيحة والمتواترة، التي هي قراءة جمهور المسلمين<sup>(١٢٣)</sup>.

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

وأما المسار الذي سلكه القرآن عبر قراءات القراء (باستثناء قراءة عاصم) فهي قناةً اجتهادية، والاجتهداد في القرآن هو اجتهداد في مقابل النصّ، فيكون فاقداً للحجية الشرعية.

وفيما 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 أفصل الأصول وأشهر قواعد اللغة العربية؛ لأن القرآن قد نزل بأفصح لغة، ولا يحتوي على أي شذوذ لغويًّا 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 مخالفته ما أسس له وأرساه<sup>(١٢٤)</sup>.

### 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 أبي سلمة قال: قرأ رجل على أبي عبد الله عليهما السلام . وأننا أستمع . حروفًا من القرآن، ليس على ما يقرؤها الناس، فقال أبو عبد الله عليهما السلام : «كُفَّ عن هذه القراءة، اقرأ كما يقرأ الناس»<sup>(١٢٥)</sup>.

يستفاد من هذا الحديث أمران في غاية الأهمية، وهما:

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

**نطouch معاصرة . السنة الدادية عشرة . العددان ٤٣ ، ٤٢ - وبيع وصيف ، ٢٠١٦ م ١٤٣٧ هـ**

الرجل: «اقرأ كما يقرأ الناس».

فلو لم تكن هناك للناس مثل هذه القراءة لما صح 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 توهّم 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 اعتبار القراءات<sup>(١٢٦)</sup>.

ولكنته توهّم خاطئ؛ لأن «قراءة الناس»، و«قراءة العامة»، و«قراءة العوام»، و«قراءة الجمهور»، الناظرة إلى قراءة جمهور المسلمين، عناوين قد استعملت في مقابل قراءة القراء، وقسم الشيء لا يمكن أن يكون مساوياً له؛ لأن قراءة القراء إنما هي نقل واحد عن واحد، بحيث لا تتوفر على شرط التواتر لثبت قرائتها، خلافاً لقراءة عامة المسلمين، التي يتلقاها جمهور المسلمين في كلّ عصر عن جمهور المسلمين في العصر السابق، وصولاً بهذه السلسلة السنديّة إلى رسول الله عليه السلام.

قال خلاد بن يزيد الباهلي(٢٢٠هـ): «قلتُ لِيَحِيىٰ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنَ أَبِي مَلِيكَةَ (١٧٣هـ): إِنْ نَافَعَا حَدَّثَنِي عَنْ أَبِيهِكُمْ، عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّهَا كَانَتْ تَقْرَأُ : «إِذْ تَلْقُونَهُ» (بَكْسِرُ الْلَّامِ وَضَمُّ الْقَافِ)، وَتَقُولُ: إِنَّهَا مِنْ (وَلْقُ الْكَذْبِ)! فَقَالَ يَحِيىٰ: مَا يَضْرُكُ أَنْ لَا تَكُونْ سَمِعْتَهُ عَنْ عَائِشَةَ، وَمَا يَسْرِتِي أَنِّي قَرَأْتُهَا هَكَذَا... قَلْتُ: وَلِمَ؟ وَأَنْتَ تَزْعُمُ أَنَّهَا قَدْ قَرَأْتَ! قَالَ: لَأَنَّهُ غَيْرُ قَرَاءَةِ النَّاسِ، وَنَحْنُ لَوْ وَجَدْنَا رَجُلًا يَقْرَأُ بِمَا لَيْسَ بَيْنَ الْلَّوْحَيْنِ مَا كَانَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ إِلَّا التَّوْبَةَ... نَجَيَّ بِهِ نَحْنُ عَنِ الْأَمَّةِ، عَنِ الْأَمَّةِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، عَنْ جَبَرِيلٍ، عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَتَقُولُونَ أَنْتُمْ: حَدَّثَنَا فَلانُ الْأَعْرَجُ، عَنْ فَلانِ الْأَعْمَى!»<sup>(١٢٧)</sup>.

وقد تقدّم أن أبي 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 عليه السلام على جبريل مرتين في العام الذي قُبض فيه»<sup>(١٢٨)</sup>.

ويفی ما یلی 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 - تنسب إلى الجماهير، وقد تمت الإشارة إليها بعبارات، من قبيل: «قراءة العامة»، و«قراءة العوّام»، و«قراءة الناس»، و«قراءة الجمهور»، وهي قراءة مستقلة عن قراءات القراء. وال Shawahed على ذلك ما یلی:

أ. جاء في كتاب العین، للخلیل بن احمد الفراہیدی(١٧٥ھـ): «ويقرأ: «بدیع السماوات والأرض»<sup>(١٢٩)</sup> بالنسب لبدیع على جهة التعجب... وقراءة العامة الرفع لبدیع... وهو أولى بالصواب»<sup>(١٣٠)</sup>.

ب . ورد الكلام في كتاب «معانی القرآن»، لأبی زکریا یحیی بن زیاد الفراء(٢٠٤ھـ)، عن قراءة جمهور المسلمين في مقابل قراءات القراء في الكثیر من الموضع. وفي ما یلی نذكر جانباً منها:

1. قوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفُّ﴾ (الإسراء: ٢٣). قرأها عاصم بن أبي التّجود والأعمش (أف) خفظاً بغير نون. وقرأ العوّام (أف)، فالذين خفظوا ونونوا ذهبوا إلى أنها صوت لا يُعرف معناه إلا بالنطق به؛ فخفظوه كما تُخْفَض الأصوات»<sup>(١٣١)</sup>.

2. قوله: ﴿وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ﴾ (الزمر: ٢٩)، هو المؤمن الموحد. وقد قرأ العوّام (سَلَمًا). وسلَم وسالم متقاربان في المعنى، وكأنّ (سَلَمًا) مصدر لقولك: سَلِم لَهُ سَلَمًا، والعرب تقول: رَبَحَ رَبَحًا وَرَبَحًا، وسَلَمَ سَلَمًا وَسَلَمَ سَلَمًا. فسالم من صفة الرجل، وسَلَم مصدر لذلك. والله أعلم»<sup>(١٣٢)</sup>.

3. قرأ حمزة: «وَمَا أَنْتَ تَهْدِي الْعُمَّيْ». وقراءة العوّام: «بَهَادِي الْعُمَّيْ» (النمل: ٨١)<sup>(١٣٣)</sup>.

4. عن عبد الملك بن الأبجر، عن الشعبي، عن مسروق، أنه قرأ: «أَفَتَمْرُونَه». وعن شُريح أنه قرأ: «أَفَتَمَارُونَه» (النجم: ١٢)، وهي قراءة العوّام وأهل المدينة،

وعاصم بن أبي النجود والحسن<sup>(١٣٤)</sup>.

٥. قوله: «يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْمُدُوْ وَالْأَصَالِ...» (النور: ٣٦). قرأ الناس بكسر الباء. وقرأ عاصم (يُسَبِّحُ) بفتح الباء. فمن قال: «يُسَبِّحُ» رفع الرجال بنية فعل مجدد. كأنه قال: يُسَبِّحُ له رجال لا تلهيهم تجارة<sup>(١٣٥)</sup>.

ج . وفي كتاب «تأويل مشكل القرآن»، لعبد الله بن مسلم بن قتيبة(٢٧٦ـ٥): «قرأ بعض القراء: «وَأَعْتَدْتُ لَهُنَّ مُتَّكِأً» (بغير همزة); وقرأ الناس: «وَأَعْتَدْتُ لَهُنَّ مُتَّكِأً» (يوسف: ٣١)<sup>(١٣٦)</sup>.

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

١. قوله: «أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمُهُ» (الشعراء: ١٩٧)، فإن يعلمه اسم يكن، وآية خبر مقدم على الاسم، وهي قراءة الناس، سوى ابن عامر، فإنه قرأ: أَوَلَمْ يَكُنْ، بالتاء، وآية رفعا<sup>(١٣٧)</sup>.

٢. «ومن ذلك قراءة العامة، دون قراءة ابن كثير<sup>(١٣٨)</sup>.

٣. «فتراءه رجح قراءة ابن كثير على قراءة العامة»<sup>(١٣٩)</sup>.

ه . وفي كتاب «تفسير بحر العلوم»، لنصر بن محمد بن أحمد السمرقندى (القرن الهجرى الرابع):

١. «وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلَيْيَا» (التوبه: ٤٠). قرأ الأعمش ويعقوب الحضرمي: « وكلمة الله بالنصب. وقراءة العامة بالضم، على معنى الاستئناف»<sup>(١٤٠)</sup>.

٢. «كَذَلِكَ نَسْلُكُهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ» (الحجر: ١٢). قرأ بعضهم: «سُلِكَهُ»، بضم التون وكسر اللام. وقراءة العامة بنصب التون وضم اللام. وهم لغتان<sup>(١٤١)</sup>.

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

إلى الفرق والخلاف والحيرة والضياع.

وحيث كانت قراءة العامة معروفة بين الناس، وكانوا يتداولون تعليمها وتعلّمها، قال الإمام الصادق عليه السلام في جواب سفيان بن سبط، عندما سأله عن كيفية تزيل القرآن: «اقرأوا كما علّمتم»<sup>(١٤٢)</sup>، وقال في حديث آخر، لذلك الرجل الذي كان يقرأ على خلاف قراءة الجمهور: «كُفَّ عن هذه القراءة، اقرأ كما يقرأ الناس»<sup>(١٤٣)</sup>. ويبدو أن ما قام به أبو الأسود الدؤلي وتلميذه (في القرن الهجري الأول)، من إعراب القرآن الكريم وتقسيطه<sup>(١٤٤)</sup>، قد أسهم بشكل كبير في الحفاظ على القراءة الواقعية والمشهورة للقرآن بين الجمهور، ودفع بالقراءات المخالفة لتبقى في الهاشم وبين الخاصة فقط؛ إذ على الرغم من أن هذه العملية لم تَحُظَ بالقبول عند البعض، ولكنَّهم في الوقت نفسه لم يجدوا فيها إشكالاً لتعليم القرآن<sup>(١٤٥)</sup>. وقد أدى ذلك في نهاية المطاف إلى الحيلولة دون تسلُّل القراءات غير المتواترة إلى دائرة قراءة الجمهور. إن القراءة التي شاهدتها 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 السندي المتيقن لقراءة حفص عن عاصم ينتهي إلى الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وكانت قراءة الإمام هي قراءة عامة المسلمين<sup>(١٤٦)</sup>.

### **الإجماع على صحة قراءة الجمهور—**

بالالتفات إلى أن اعتبار قراءة جمهور المسلمين مورداً لقبول جميع المسلمين يكون اعتبارها إجماعياً، ولا يبقى هناك مجال للتشكيك في اعتبارها، بينما نجد اعتبار سائر القراءات الأخرى موضع خلاف. وحيث لا يكون هناك دليل قاطع على قرائينها 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 نَزَّلْنَا الْذِكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩) من ناحية أخرى، يتعين القول بأن الكتاب المعروف حالياً بين المسلمين بوصفه قرآننا، وليس هناك خلاف بينهم في قرآننا، هو القرآن الذي تكفل الله تعالى بحفظه وصيانته؛ إذ لو اعتبرنا سائر القراءات المخالفة للمصحف الراهن قرآننا أيضاً سوف يكون نص القرآن متعددًا، وهذا خلاف ما تقدم إثباته.

وقد يُدعى بأن النص المتوارد 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<sup>(١٤٧)</sup>.

ونقول في جوابه: إن هذا الكلام لا ينسجم مع الوعد الإلهي بحفظ القرآن؛ لأن كلام الله إنما يتم الحفاظ عليه إذا كانت قراءته وإطاره اللغطي الخاص معلوماً، وكان يفيد معنى محدداً، وأما حفظ الكلمات التي يكون إطارها اللغطي معلوماً، ويتردد بين العديد من الاحتمالات، فلن تكون له قيمة، ولا يصدق عليه عنوان الحفظ. وبالالتفات إلى الواقعية الخارجية، وتကفُل 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 تتميم وتحليل للمسائل التي ذكرها سماحته في تصايف مبحث القراءات.
- (٢) انظر: محمد بن جرير الطبرى، جامع البيان فى تفسير القرآن ١: ٢٧؛ علي بن حسام الدين عبد الملك المتقى الهندي، منتخب كنز العمال ٢: ٣٤٧، ح ٤٢١٥، ٤٢١٥. وفي هاتين الروايتين نسبت هذه الطريقة إلى رسول الله ﷺ بشكل صريح.
- (٣) الحكم الحسکانى، شواهد التزيل ١: ٢٥٧؛ جلال الدين السيوطي، الدر المنشور ٢: ٢٩٨.
- (٤) محمد بن جرير الطبرى، جامع البيان فى تفسير القرآن ٥: ١٨ - ١٩.
- (٥) جلال الدين السيوطي، الدر المنشور 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 تعلق بالكتاب العزيز: ٩١ - ٩١؛ بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١: ٣٠٣ - ٣١٩.
- (٩) انظر: الطبرى، جامع البيان فى تفسير القرآن ١: ٢٢.
- (١٠) انظر: المقدسي، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز: ٨٩ - ١٤٠؛ محمد بن محمد الدمشقى (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) الطبرى، جامع البيان عن تأویل آی القرآن ١٦: ٦.
- (١٤) المصدر السابق ١٦: ١٥.
- (١٥) المصیر السالیق ١٦: ١٦ - ١٧.
- (١٦) العلامة الحلى، تحریر الأحكام ١: ٢٤٥.
- (١٧) انظر: الحلى، تحریر الأحكام ١: ٢٤٥؛ علي بن الحسين الكركي، جامع المقاصد ٢: ٢٤٥؛ ابن فهد الحلى، الموجز الحاوی، ضمن سلسلة الینابیع الفقهیة 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: ٣٩٩ - ٣٦٦؛ علوم قرآنی:

**نحوں معاصرہ۔ السنۃ الدادیۃ عشرۃ۔ العددان ٤٢، ٤٣۔ ویبیع وصیف، ۱۴۲۷، م ۲۰، ص ۱۶۔**

- 
- .٢١٨ - ٢١٩.
- (٢٢) انظر: محمد جواد البلاغي، آلاء الرحمن: ٢٩ - ٣٢.
- (٢٤) انظر: العسكري، القرآن الكريم وروایات المدرستين: ٢ - ١٨٧ . ٢٦٠ .
- (٢٥) الحلي، تحرير الأحكام: ١: ٤٢٥ .
- (٢٦) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن: ٢: ٤٢ - ٤٨.
- (٢٧) انظر: المصدر السابق: ٢: ٥٩.
- (٢٨) انظر: مرتضى الأنباري، كتاب الصلاة: ٢٠٩ .
- (٢٩) انظر: عبد الكريم الحائري، كتاب الصلاة: ٢٠٤ .
- (٣٠) انظر: أبو القاسم الغوئي، 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: ٢٠ .
- (٣٥) المصدر نفسه.
- (٣٦) معرفت، علوم قرآنی: ١٩٢ .
- (٣٧) انظر: زین الدین بن علی العاملی (الشهید الثاني)، الرعایة فی علم الدرایة: ٦٢؛ معرفت، علوم قرآنی: ١٩٣ .
- (٣٨) انظر: معرفت، تلخیص التمهید: ٢٥٤ - ٢٥٥ ، نقلًا عن طبقات القراء: ١: ٤٠٤ .
- (٣٩) انظر: معرفت، علوم قرآنی: ١٩٤ .
- (٤٠) انظر: أَحْمَد سُعْدُ مُحَمَّدٍ، التوجيهُ البَلَاغِيُّ لِلقراءاتِ: ٥٠٧ .
- (٤١) انظر: أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنُ حَجْرٍ الْعَسْقَلَانِيٍّ (٥٨٢هـ)، تهذيب التهذيب: ٣: ٢٤ - ٢٥؛ معرفت، علوم قرآنی: ١٩٧ .
- (٤٢) محمد جواد العاملی، مفتاح الكرامة: ٤: ٦٩٨ .
- (٤٣) انظر: علي سجادی زاده، جواز قراءات در نماز، النشرة الداخلية لجامعة العلوم الإسلامية الرضوية، العدد ١: ٨٦ ، عام ١٢٧٥ هـ.ش.
- (٤٤) انظر: معرفت، التمهید فی 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 دلالة تلك الروايات.
- (٤٥) العاملی، مفتاح الكرامة: ٤: ٦٩٧ .
- (٤٦) السيد تقی الطباطبائی القمی، مبانی منهج الصالحین: ٤: ٤٥٩ .
- (٤٧) الكلینی، الكافی: ٢: ٦٢٢ ، کتاب فضل القرآن، باب نوادر، ح ٢٢ .
- (٤٨) المصدر السابق: ٦٣١، ح ١٥ .
- (٤٩) إن للسيد محمد جواد العاملی کلاماً قریباً من هذا الاستدلال في إثبات اعتبار القراءات السبع.

**نحوں معاصرہ۔ السنۃ الدادیۃ عشرۃ۔ العددان ٤٢، ٤٣۔ ویبیع وصیف، ۱۴۲۷ھ م ۲۰۱۶ء**

- (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 الأردبيلي الفروي الحائرى، جامع الرواة ٢: ٢١٧.
- (٥٣) معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٨٦؛ علوم قرآنی: ٢٠٢.
- (٥٤) الصدق، الخصال: ٣٥٨، باب السبعة، ح ٤٣.
- (٥٥) انظر: رجال ابن داود الحلى: ٢٠٣؛ الأردبيلي، جامع الرواة ١: ٧٤.
- (٥٦) معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٨٦؛ علوم قرآنی: ٢٠٢.
- (٥٧) محمد بن الحسن الصفار، بصائر الدرجات: ٢١٦.
- (٥٨) انظر: المصدر نفسه، هامش المصحح؛ محمد باقر المجلسی، بحار الأنوار ٨٩: ٩٨.
- (٥٩) انظر: المصدر السابق.
- (٦٠) صحيح البخاري ٥: 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 الترمذى ٤: ٢٦٣، ح ٤٠١٢.
- (٦٤) سنن أبي داود السجستاني ٢: ٧٦، ح ١٤٧٧.
- (٦٥) الطبرى، جامع البيان في تفسير القرآن ١: ١٥.
- (٦٦) المصدر السابق ١: ١٤.
- (٦٧) مسند أبي يعلى الموصلى ٩: ٢٧٨؛ الطبرى، جامع البيان في تفسير القرآن ١: ٩.
- (٦٨) قال ابن الأثير في شرح هذا الحديث: «لكل حرفٍ حدٌ، ولكن حدٌ مطلَعٌ»، أي لكل حدٌ متصعدٌ يصلُّ إليه من معرفةٍ عليه. والمطلع: مكان الاطلاع من موضعٍ عالٍ. يقال: مطلع هذا الجبل من مكان كذا: أي مأثاره ومصعده. (انظر: أبو السعادات مبارك بن محمد الجزري (ابن الأثير)، النهاية في غريب الحديث والأثر ١: ٣٥٢؛ ٢: ١٢٢). وعن أمير المؤمنين عليه السلام قال: ما من آيةٍ إلا ولها أربعة معانٍ: ظاهر، وباطن، وحدٌ، ومطلع. فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم، والحد هو أحکام الحال والحرام، والمطلع هو مراد الله من العبد بها. (محمد محسن بن مرتضى (الفیض الكاشانی)، تفسیر الصافی، ج ١، المقدمة الرابعة).
- (٦٩) مسند أحمد بن حنبل ٢: ٣٠٠؛ الطبرى، 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 ٢: 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 روایات «الأحرف السبعة» انظر: الطبرى، جامع البيان في تفسير القرآن ١:

- 
- (٨٩) المتقى 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 . ٧٧ .
- (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: ٣١٩ . ٣٠٣ . ٢٠٣ .
- المقدسي، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز: ٨٨ . ١٤٥ . العسقلاني، فتح الباري ٩: ١٩ . ٣١ .
- (٧٦) جلال الدين السيوطي، الدبياج 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) الطبراني، جامع البيان في تفاسير 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 ٢٨ من سورة المائدة؛ عباس القمي، تحفة الأحباب: ٢٩٣ .
- (٨٤) انظر: أبو عبد الرحمن بن شعيب النسائي، السنن الكبرى ٦: ١٩٥ . ١٩٦ . ح ١٦١٩ .
- (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 قرآنی: ٢٠٧ . ٢١٠ .
- (٩٢) مصنف ابن أبي شيبة الكوفي ٧: ٤٢٢ . ح ١٠٥ .
- (٩٣) سنن الترمذى ٤: ٢٦٣ . ح ٤٠١٣ .
- (٩٤) معرفت، علوم قرآنی: ٢٠٧ . التمهيد في علوم القرآن ٢: ٩١ .
- (٩٥) معرفت، علوم قرآنی: ٢٠٨ . ٢٠٩ . التمهيد في علوم القرآن ٢: ٩٢ . ٩٣ . نقلًا عن: ابن قتيبة، تأویل مشکل القرآن: ٣٩ . ٤٠ .
- (٩٦) معرفت، علوم قرآنی: ٢٠٩ .
- (٩٧) المقدسي، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز: ٩٦ . ٩٧ .

- (٩٨) معرفت، علوم قرآنی: ٢٠٩ . ٢١٠؛ التمهید فی علوم القرآن: ٢: ٩٣ . ٩٤ .
- (٩٩) ولكن يمكن القول في الدفاع عن الشيخ معرفت: إنه لا يريد غير ذلك، بمعنى أنه لا يجيز أمثل قراءة «عنى حين» إلا لغير المستطیع 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 العاملی، وسائل الشیعة: ٤: ٨٦٦.
- (١٠٢) انظر: معرفت، التمهید فی علوم القرآن: ٢: ١٦١؛ تلخیص التمهید: ٣٩٩ . ٣٦٦؛ علوم قرآنی: ٢١٩ . ٢١٨.
- (١٠٣) انظر: ابن الجزّاری، النشر فی القراءات العشر: ٢: ٢٢٧.
- (١٠٤) انظر: الطووسی، التبیان فی تفسیر القرآن: ٢: ٢٢١.
- (١٠٥) انظر: المصدر السابق: ١: ٤٥٢ . ٤٥٣.
- (١٠٦) انظر: الفرناطی الكلبی، التسهیل لعلوم التنزیل: ٢: ١٢٥.
- (١٠٧) انظر: معرفت، التمهید فی علوم القرآن: ٢: ٧٣ . ٧٦ .
- (١٠٨) الكلینی، الکافی: ٢: ٦٣٠.
- (١٠٩) المصدر نفسه.
- (١١٠) المجلسی، بحار الأنوار: ٨٩: ٤٨.
- (١١١) الكلینی، إلکافی: ٢: ٦٣٤.
- (١١٢) هناك من احتمل في لفظ «أبی» عدم تشديد الباء (بمعنى الأب)، ولكنه احتمال بعيد: إذ لا تختلف قراءة إمامٌ عن إمام آخر.
- (١١٣) معرفت، علوم قرآنی: ٢٢٢؛ التمهید فی علوم القرآن: ٢: ١٦٩ . ١٧٠ .
- (١١٤) مسند أبي يعلى الموصلي: ٨: ٤٧٠.
- (١١٥) انظر: معرفت، التمهید فی علوم القرآن: ٢: ١٦٨ . ١٧٠ .
- (١١٦) المقدسی، المرشد الوجیز إلی علوم تتعلق بالكتاب العزیز: ٦٨.
- (١١٧) السیوطی، الإنقان فی علوم القرآن: ١: ١٧٧ .
- (١١٨) المتقدی الهندي، منتخب کنز العمال: ٢: ٦٠٩، ح ٤٨٧٦.
- (١١٩) جلال الدین السیوطی، الدر المنثور: ١: ٣٦ .
- (١٢٠) انظر: ابن عطیة الاندلسی، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز: ١: ٥٠ . ٥١؛ معرفت، تلخیص التمهید: ١٨٥ . ١٨٧ .
- (١٢١) انظر: معرفت، التمهید فی علوم القرآن: ٢: ١٤٥ .
- (١٢٢) حيث إن تعمیم کلام الأستاذ ینتضض بوجود بعض المصاھف ذات القراءات المختلفة عن المصاھف الراهن، والتي يمكن العثور عليها في بعض الأقطار الإسلامية، عمد سماحته؛ لرفع هذا الإشكال، إلى إضافة قید لکلامه في هامش کتابه، حيث قال: «في المراكز التي نشأ فيها نشر المصاھف والقراءات، من قبیل: الكوفة والبصرة وبلدان الشرق الإسلامي». (انظر: معرفت، علوم

- قرآن: ٢١٨).
- (١٢٢) عمد الأستاذ معرفت<sup>٢٤١</sup>: 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: التمهيد في علوم القرآن ٢: ٢٤١ - ٢٦٠).
- (١٢٤) انظر: معرفت، علوم قرآنی: ٢١٩ . ٢١٨ . التمهيد في علوم القرآن ٢: ١٤٣ . ١٤٥ .
- (١٢٥) الكليني، الكافي ٢: ٦٣٢، ح ٢٢.
- (١٢٦) انظر: العاملي، مفتاح الكرامة ٤: ٦٩٧؛ الطباطبائي القمي، مباني منهاج الصالحين ٤: ٤٥٩.
- (١٢٧) المقرizi، إمتع 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: ٢٥٢ .
- (١٣٦) محمد بن مسلم بن هتبية، تأویل 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 السمرقندی، تفسیر 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: ٦٣٢، ح ٢٢؛ معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ١٦٩ .
- (١٤٤) انظر: ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز ١: ٥٠؛ تفسیر القرطبي ١: ٦٣ .
- (١٤٥) انظر: تفسیر 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<sup>(\*)</sup>

ترجمة: حسن علي مطر الطاشرمي

### 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 تتحوّل بدورها بين الرفض والقبول.

إن النسخ بمعنى التخصيص والتقييد المطروح في الأحاديث وفي كلمات المتقدمين يحظى بالقبول من قبل العلماء. بيّن أنها خرجت بالتدريج من تحت مصطلح النسخ لترتدي معاني اعتبرت 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 السياقأخذ «النسخ المشروط» يستقطب الكثير من الأنصار والمؤيدين

---

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

في المرحلة الوسيطة والمعاصرة، ويُعرَف أحياناً باسم «النسأ» و«النسخ التمهيدي»، و«النسخ التدريجي».

لقد بحث الشيخ معرفت مسألة النسخ بالتفصيل، في الجزء الثاني من كتابه القيّم «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<sup>(١)</sup>. وهي: آية النجوى، وآية عدد المقاتلين، وآية الإمتاع إلى الحول، وآية التوارث بالإيمان، وآية الصفح، وآيات المعاهدة، وآية تدريجية تشريع القتال». ولكنّه في السنوات الأخيرة من حياته كان في كلماته الشفهية، وفي مقالاته الجديدة<sup>(٢)</sup>. يشكّك حتى في هذه الموارد، ولم يعدْ يقبل بغير النسخ الم مشروع.

وقد ذكر سماحته في كتاب «شبهات وردود» أمثلة وموارد متعدّدة للنسخ الم مشروع، ومنها: مسألة ضرب النساء (فاضربوهن)، والاسترقاء، كما اعتبر بنحو ما مسألة تعدد الزوجات من هذا القبيل<sup>(٣)</sup>.

وفي مقالات غير منشورة ذهب سماحته إلى اعتبار «آيات الصفح»<sup>(٤)</sup>، التي تدعو المسلمين إلى العفو عن الكفار والشركين، من نوع النسخ الم مشروع؛ 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<sup>(٥)</sup>.

وطبقاً للنسخ الم مشروع يكون لكلّ واحدٍ من هذه الأحكام الخاصة شرائط وظروف زمانية خاصة، بحيث لو تكرّرت تلك الشرائط عاد الحكم السابق إلى حالته الأولى. وعليه فإن النسخ الم مشروع ليس هو النسخ المصطلح.

### — مقدمة —

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

بالتفصيل.

### **مفهوم النسخ**

النسخ لغةً يعني «الإزالة، وإبطال الأمر القائم»<sup>(١)</sup>، و«استبدال شيءٍ مكان شيءٍ آخر يأتي بعده»<sup>(٢)</sup>.

وقد عُرِّف النسخ اصطلاحاً على النحو التالي:

قال ابن حزم(٤٥٦هـ): النسخ انتهاء زمن الأمر الأول في الأشياء التي لا تكرر<sup>(٣)</sup>.

وقال الشاطبي(٧٩٠هـ): «النسخ: رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر»<sup>(٤)</sup>.

وقال العلامة الطباطبائي: «النسخ هو الإبانة عن انتهاء أَمْدَ الحكم وانقضاء أَجَلَه»<sup>(٥)</sup>.

وأما العلامة محمد هادي معرفت فقد عرَّف النسخ بأَنَّه «رفع تشريع سابق - كان يقتضي الدوام حسب ظاهره - بتشريع لاحق، بحيث لا يمكن اجتماعهما معاً، إما ذاتاً، إذا كان التناقض بينهما بيّناً، أو بدليل خاص، من إجماع أو نصٍ صريح»<sup>(٦)</sup>. إذن لا يحصل في النسخ رأي جديد؛ لأن هذا مجال 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 التناقض بين تشريعين وقعوا في القرآن، بحيث لا يمكن اجتماعهما في تشريع مستمر، تنافيًا ذاتياً.
٢. أن يكون التناقض كلياً على الإطلاق، لا جزئياً وفيه بعض الجوانب.
٣. أن لا يكون الحكم السابق محدوداً بأَمْدٍ صريح.
٤. أن يتعلق النسخ بالتشريعيات، دون الأخبار.
٥. التحفظ على نفس الموضوع، إذ عندما يتبدل موضوع حكم إلى غيره فإن الحكم يتغير لا محالة<sup>(٧)</sup>.

### النسخ في القرآن —

قد استعملت مفردة النسخ في الآية ٢٩ من سورة الجاثية: «نستنسخ»، بمعنى النقل والاستنساخ؛ وفي الآية ٥١ من سورة الحج: «فيننسخ الله»، وفي الآية ١٠٦ من سورة البقرة: «ما ننسخ من آية...»، بمعنى الإزالة. وفي ما يتعلّق بالآية الأخيرة ذهب الكثير من المفسّرين - بطبيعة الحال - إلى القول بأن النسخ قد استعمل بمعنى الاصطلاحي<sup>(١٢)</sup>.

### النسخ في الأحاديث —

لقد استعمل النسخ في الروايات بمعانٍ واسعة، تشمل التخصيص والتقييد. فقد رُوي عن الإمام علي<sup>عليه السلام</sup>. مثلاً . أنه قال لقاضي الكوفة: «تعرف الناسخ من المسوخ؟ فقال: لا ، فقال<sup>عليه السلام</sup>: هل كنتَ وأهلكْتَ<sup>(١٤)</sup>».

ويستفاد من هذا الكلام، بالالتفات إلى القرآن المحيطة به، أن المراد من النسخ هو التخصيص أو التقييد<sup>(١٥)</sup>.

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

### الجذور التاريخية، والأراء —

بعد استعمال مفردة النسخ في القرآن<sup>(١٧)</sup> ذكر الإمام علي<sup>عليه السلام</sup> بوصفه أول من قدم في مصحفه الآيات الناسخة على المسوخة. كما نقل عنه كلام بشأن الناسخ والمسوخ<sup>(١٨)</sup>.

ثم كان أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ المسمعي . وهو من أصحاب الإمام الصادق<sup>عليه السلام</sup>(١٤٨هـ) . أول من عالج هذه المسألة؛ إذ ألف رسالة في الناسخ والمسوخ على أساس بعض القواعد والأصول الخاصة<sup>(١٩)</sup>. وكذلك هناك مباحث حول الناسخ والمسوخ 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»، والسيوطى (٩٩١ - ٩١١هـ) في كتاب «الإنقان 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<sup>(٢٠)</sup>. في حين ذهب بعضهم إلى حصول النسخ في آية النجوى فقط<sup>(٢١)</sup>. وفي المرحلة الراهنة أفرد العلامة معرفت الجزء الثاني من كتاب «التمهيد في علوم القرآن» لبحث النسخ، وقبل بحصولة . في نهاية المطاف . في سبع آيات فقط. وأما في كتاباته وكلماته الشفهية الأخيرة فقد أخذ ينكر النسخ المصطلح في القرآن بالمرة<sup>(٢٢)</sup> ، وقال بالنسخ المشروط التمهيدي والتدريجي<sup>(٢٣)</sup> .

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 بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةً﴾، والآية ١٠٦ من سورة البقرة أيضاً. وتم الاستشهاد بوقوع النسخ في الكتب السماوية السابقة<sup>(٢٤)</sup> . ونبيوا إنكار إمكان النسخ إلى اليهود.

وقد ذهب العلامة معرفت إلى القول بإمكان النسخ، واعتبره أمراً بدليلاً<sup>(٢٥)</sup> . إلا أن علماء الإسلام اختلفوا في وقوعه.

### أ. المنكرون لواقع النسخ في القرآن—

إن أول من انكر وقوع النسخ الاصطلاحي هو أبو مسلم محمد بن بحر الإصفهاني (٣٢٢هـ)<sup>(٢٦)</sup>.

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

**نصوص معاصرة . السنة الحادية عشرة . العددان ٤٢ - ٤٣ . وبيع وصيف . ١٤٢٧ هـ**

«النسخ على من أجاز النسخ»<sup>(٢٧)</sup>.

وفي العصر الراهن ذهب الشهريستاني في «تنزيه التزيل»، وجادل موسى محمد عقانة في «رأي الصواب في منسوخ الكتاب»، والسيد محمود الطالقاني في تفسير «برتوبي أز قرآن»، وعبد الكريم الخطيب في «التفسیر القرآني للقرآن الكريم»، ومحمد الغزالی في «نظارات في القرآن»، وصولاً إلى العلامة معرفت في آرائه الشفهية ومقالاته غير المنشورة، إلى إنكار وقوع النسخ في القرآن الكريم<sup>(٢٨)</sup>.

## ب. القائلون بوقوع النسخ في القرآن —

كما تقدّم فقد ذهب مشهور علماء الإسلام إلى القول بوقوع النسخ في القرآن، وذكروا له تفسيمات مختلفة. ولكنهم قالوا بأن عدد الآيات المنسوخة قليل.<sup>(٢٩)</sup> وقد قال العلامة معرفت والزرقاني بنسخ سبع آيات<sup>(٣٠)</sup>؛ وقال العلامة الشعرياني بنسخ أربع آيات<sup>(٣١)</sup>؛ وقال الشيخ جعفر السبطاني بنسخ آيتين<sup>(٣٢)</sup>؛ وقال السيد الخوئي بنسخ آية واحدة فقط<sup>(٣٣)</sup>.

وعلى هذا الأساس فإن ما ذكره المستشرقون من القول: «إنه لو تم البحث في القرآن والتفسير فلن نجد سورة خالية من الناسخ والمنسوخ، الأمر الذي سيصيب القارئ بالحيرة والضياع» كلام باطل<sup>(٣٤)</sup>؛ لأننا إذا قبلنا النسخ في القرآن فإننا سنجد ضمن موارد قليلة، وقد تم تحديدها وضبطها بأجمعها.

## أقسام النسخ —

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

### ١. النسخ في مصطلح الروايات الإسلامية —

وهو بهذا المعنى أعم من التخصيص والتقييد والنحو في المصطلح المعاصر. وقد حكى نموذج هذا المعنى من النسخ عن الإمام علي<sup>(٣٥)</sup>، كما تقدّم. وبطبيعة الحال

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

## ٢. النسخ في المصطلح المشهور

وهو المعنى الذي كان مطروحاً لعدة قرون بين المشهور من المفسّرين 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»<sup>(٣٥)</sup>.

وينقسم النسخ الاصطلاحي إلى ثلاثة أقسام:

١. نسخ الحكم والتلاوة: بأن تسقط من القرآن آية كانت ذات حكم شرعي، ثم نسخت وبطل حكمها، ومحيت من صفحة الوجود.  
وقد روی في هذا الشأن حديث عن عائشة، أنها قالت: «كان في ما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرّمُنَ، ثم نسخنَ بخمسٍ معلومات، فتوفي رسول الله ﷺ وهنَ في ما يقرأ من القرآن»<sup>(٣٦)</sup>.  
وطبقاً لبعض الروايات الأخرى فإن الصحيفة التي كانت فيها هذه الآية المزعومة قد أكلتها الداجنة.

المناقشة: لا يمكن الالتزام بمحتوى هذه الرواية؛ إذ كيف يمكن لمن ينكر وقوع التحرير في القرآن أن يتلزم ببساطة بأن آية من القرآن، كان الصحابة يقرأونها، ويعملون بمضمونها، قد ضاعت ولم يُعد لها من وجود. إن الشخص الذي يتلزم بصحة هذا النوع من الروايات سوف يتلزم بتحريف القرآن؛ لقوله بضياع شيء من القرآن، وهذا مخالفٌ لوعد الله بحفظ القرآن، وعليه يكون هذا النوع من النسخ باطلأً.

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

وأبي بن كعب. ومن ذلك: (آية الرجم): «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا رَأَيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ كَالًا مِنَ اللَّهِ، وَاللَّهُ عَلَيْمٌ حَكِيمٌ»<sup>(٣٧)</sup>.

المناقشة: إن هذا النوع من النسخ مخالف 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 مخالف 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 القرنين 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 تقدم فإن الزرقاني قد قبل هذا النوع من النسخ في سبع آيات، والشعراني في أربع آيات، والسيد الخوئي في آية واحدة فقط<sup>(٣٨)</sup>. وإن من أهم الآيات التي قيل بنسخها: آية النجوى<sup>(٣٩)</sup>، آية عدد المقاتلين<sup>(٤٠)</sup>، آية الإمتناع إلى الحول<sup>(٤١)</sup>، آية التوارث بالإيمان<sup>(٤٢)</sup>، آيات الصفح<sup>(٤٣)</sup>، آيات المعاهدة<sup>(٤٤)</sup>، وتشريع القتال بشكل تدريجي<sup>(٤٥)</sup>.

### ٣. النسخ الم مشروع (التمهيدية. التدريجي) —

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

إن هذا القسم في الحقيقة ليس هو النسخ المطابق للمصطلح المشهور، بل هو عبارة عن أحكام متعددة يرتبط كل واحد منها بظروف وشروط خاصة، وإن لحظات تغيير الحكم بتغيير الشروط والظروف في صلب الحكم لا يُعد نسخاً، بل هو مجرد تغيير في الموضوع، يستتبعه تغيير في الحكم أيضاً.

وهذه المقوله تسمى بالنسخ الم مشروع؛ لأن رفع وإعادة الحكم يرتبط بالشروط

والظروف. كما یسمی بالنسخ التدريجي والتمهیدي أيضاً؛ إذ يمكن للشارع أن یرفع التشريع أو الحكم عبر عدة مراحل، ويبین الحكم الجديد بعد توفر عدد من المقدمات، كما هو الحال بالنسبة إلى تحريم الخمر، ونسخ الاسترقاق.

### **الجذور التاريخية —**

إن عنوان «النسخ المشروع» عنوانُ جديد، ولكنْ يمكن لنا العثور على مضمونه في تراث المقدمين.

فقد ذكر الزركشي(٧٩٣هـ) هذه المسألة تحت عنوان «النسأ». حيث ذهب إلى الاعتقاد بأن الحكم إذا كان له سبب فإنه يجب لذلك السبب، وإذا زال ذلك السبب سوف يتبدل الحكم بدوره إلى حكم آخر. وإن عاد السبب الأول عاد الحكم الأول أيضاً. وهذا هو «النسأ»<sup>(٤٦)</sup>.

وقد أشار إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْتُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ (المائدۃ: 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 الامرة بالتحفيظ أنها منسوخة بآية السيف. وليس كذلك، بل هي من المنسأ»<sup>(٤٧)</sup>.

كما أن لجلال الدين السيوطي(٩٩١ - ٩١١هـ) كلاماً مشابه لهذا الكلام، وقد عبر عنه بـ«المنسا» (طبقاً للآلية ١٠٦ من سورة البقرة)<sup>(٤٨)</sup>.

هذا وقد ذهب عدد آخر من العلماء إلى القول بالنسخ المشروع أيضاً.

وهناك من رأى أن بعض الآيات المنسوخة هي من قبيل: النسخ المشروع. ومن

هؤلاء: صبحي الصالح<sup>(٤٩)</sup>، عبد الكريم الخطيب<sup>(٥٠)</sup>، ونصر حامد أبو زيد<sup>(٥١)</sup>.

وقد ذكر العلامة الشيخ معرفت<sup>رحمه الله</sup> عدّة أمثلة للنسخ المشروع، ومنها:

## ١. الاسترقاق في القرآن —

بلغ نور الإسلام وكان الرق ضارياً بأطنابه في ربوع العالم، وكان داخلاً في النسيج الاقتصادي والاجتماعي. ولم يكن هناك إمكانية لحظر هذه التجارة دون التمهيد لذلك ببعض المقدّمات، بل لم يكن حتى لمدة حياة النبي 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 بالتدرج، وعبر سلسلة من المقدّمات التمهيدية، وهو ما نطلق عليه «النسخ التدريجي». وفي هذا السياق تم تحقيق المراحل التالية:

**المرحلة الأولى:** لقد قام الإسلام بمنع جميع أسباب ومصادر الاستعباد والرق، ولم يُبْقِ إلَّا على حالة اليمينة على الأعداء في ساحات القتال، ولا يشمل ذلك غير الرجال المنوئين للإسلام، والذين يؤسرون في ساحة المعركة، وبذلك يخرج الكثير من الأفراد عن دائرة الرق، ومن بينهم: النساء والأطفال وكبار السن<sup>(٥٢)</sup>. وهذا يعني أن الإسلام قد أعلن رفضه رسميًا لمفهوم الرق والاستعباد منذ البداية. ولكن لم يكن بالإمكان حل مشكلة أسرى الحرب بجرة قلم واحدة؛ بسبب الظروف الحاكمة في ذلك العصر؛ لأن المسلمين كانوا يقعون في قبضة الأعداء أسرى، وكان يتم استعبادهم في ظروف قاسية، فلو قام المسلمون في مثل هذه الظروف بتحرير أسرى المشركين والكافر لزادت سطوة الكفار، وأمعنوا في إيذاء المسلمين وممارسة الضغط عليهم، ولما أمكن للمسلمين أن يستقذروا 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: ﴿هَنَّ إِذَا أَنْخَنُتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَئَاقَ فَإِمَّا مَنْ بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً هَنَّ تَضَعَ الْحَرَبُ أَوْزَارَهَا﴾ (محمد: ٤)، لم تأت على ذكر الاستعباد من خلال الأسر؛ كي لا يتحول ذلك سنةً متّبعة على طول التاريخ<sup>(٥٣)</sup>.

**المرحلة الثانية:** لقد أعطى الإسلام للإنسان شخصيته، وضمن له حقوقه، ليخرجه من التعامل معه بوصفه سلعة تُباع وتشترى وتُستعمر وتنُسَبَّ، بل شرع القرآن

للعبيد حقوقاً في الزواج، موازيةً لحقوق الأحرار<sup>(٥٤)</sup>. وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعْرَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَأَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَيْرٌ﴾ (الحجرات: ١٣).

وعن النبي ﷺ قال: «لا يقولن أحدكم: عبدي وأمتى، كلكم عبيد الله، وكل نسائكم إماء الله، ولكن ليقل: غلامي وجاريتي، وفتاي وفتاتي»<sup>(٥٥)</sup>. وكان من مكارم أخلاق النبي الأكرم ﷺ أنه كان يأكل مع العبيد<sup>(٥٦)</sup>. ثم غدت هذه الظاهرة بعد ذلك سنةً. وحُكى عن النبي الأكرم ﷺ أنه عدّ من بين شر الناس رجلٌ يضرب عبده<sup>(٥٧)</sup>.

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

**المرحلة الثالثة:** كما سن الإسلام سبلاً لتحرير الأسرى؛ كي يتم القضاء على ظاهرة الاستعباد في المجتمع الإسلامي، بشكلٍ طبيعي وتدرجي. وهذا نحن حالياً لا نشهد في البلدان الإسلامية عبیداً، رغم عدم وجود قانون يمنع الاستعباد. وقد قام النبي بإنطلاق بعض الإسرى دون أن يأخذ فداء عليهم، وأخذ من نصارى نجران الضريبة (الجزية)، وأعاد إليهم أسراهم<sup>(٥٩)</sup>.

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

## ٢. ضرب النساء (فاضربوهنَّ) —

قال تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ شُوَرَهُنَّ فَعَظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطْعَنْتُكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَيِّلًا﴾ (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 آخر أيضاً.

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

**المرحلة الأولى:** تمَّ شرح كيفية الضرب، وإنه يجب أن لا يكون مبرّحاً<sup>(٦٠)</sup>، بمعنى أنه يجب أن يكون نوعاً من المداعبة باليد. كما قيل: إن هذا الضرب يجب أن لا يكون بالسُّوط أو العصا وما إلى ذلك، بل يجب أن يكون بإصبع السواك. الأمر الذي ينفي بالكامل كلَّ نوع من أنواع التسلط والتّعسُّف من قبل الرجل تجاه المرأة<sup>(٦١)</sup>.

**المرحلة الثانية:** تمَّ المنع في هذه المرحلة من ضرب المرأة، فقد ورد في الحديث عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا تضربوا إماء الله». فقال عمر: ذئن النساء على أزواجهنَّ، فرَحِّصَ في ضربهنَّ، فأطاف بال رسول الله ﷺ نساء كثير يشكين أزواجهنَّ، فقال رسول الله ﷺ: ليس أولئك خياركم»<sup>(٦٢)</sup>. وعن هشام بن عمرو، عن أبيه، عن عائشة، قالت: «ما ضربَ رسول الله ﷺ خادِماً له، ولا امرأة»<sup>(٦٣)</sup>.

كما لعن رسول الله ﷺ شخصاً لا يؤدي حقوق زوجته<sup>(٦٤)</sup>.

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

فقد رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي»<sup>(٦٥)</sup>.

ومن الإمام علي عليه السلام أنه كتب لنجله الإمام الحسن عليه السلام: «إإن المرأة ريحانة،

وليس بقهرمانة، ولا تعد بكرامتها نفسها»<sup>(٦٦)</sup>.

وعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «كل من اشتد لنا حباً اشتد للنساء حباً»<sup>(٦٧)</sup>.

يُوضح من خلال هذه المراحل والأحاديث أن إطلاق ظاهر قوله: «وَاضْرِبُوهُنَّ» قد سُخِّنَ، وذلك بالنسخ التمهيدي (المشروط). وناسخه هو هذه الأحاديث الواردة بشأن رعاية حقوق المرأة، واحترام شخصيتها، ومنع ضربها. وهذا هو منهج النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه وكبار الأمة، الذين يمثّلون الأسوة والقدوة لنا<sup>(٦٨)</sup>.

### ٣. تعدد الزوجات —

قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: «فَإِنْكُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَتَّى وَلَمَّا وَرِيَاع» (النساء: ٣).

لقد نزلت هذه الآية في ظرفٍ زمنيٍّ خاصٌ؛ وذلك للقضاء على مشكلة اجتماعية واجهت المسلمين، وهي مشكلة حدثت إثر الحروب واستشهاد الكثير من رجال المسلمين، وقد أدى ذلك إلى تفشي ظاهرة الأرامل واليتامى، حتى لم يُعْد بالإمكان علاج هذه المشكلة إلاً من خلال السماح بـتعدد الزوجات.

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

تقويه: إن العالمة معرفة عليها السلام لم يعتبر آية تعدد الزوجات منسوخة بالنسخ المشروط صراحةً. ولكنه عدّ هذا المورد من الأمثلة على النسخ المشروط، وفحوى كلامه ينسجم مع ذلك.

### ٤. آيات الصحف والقتال —

إن آيات الصحف هي الآيات التي تدعو المسلمين إلى العفو والتسامح والتساليم مع الكفار والمرتكبين. 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، والأية ٦٥ من سورة الأنفال، والأية ٥ من سورة التوبة. ولذلك لا تتطبق عليها شرائط النسخ المصطلح. بل كل واحدة من هاتين الطائفتين من الآيات لها ظرفها الخاص، بمعنى أن الصفح يتعلق بمرحلة ضعف المسلمين، والجهاد يتعلق بمرحلة قوتهم وازدياد شوكتهم.

يُضاف إلى ذلك أن العفو والصفح يعتبر في الإسلام من الأصول الأولية على الدوام.<sup>(٧٠)</sup>

#### ٥. آية النجوى —

قال تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجْدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ◆ أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطْبِعُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَاللَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المجادلة: ١٢ - ١٣).

في هذه الآيات فرض على المسلمين في بداية الأمر أن يتصدقوا بشيء من المال قبل أن يدخلوا على رسول الله؛ لسؤاله عن شيء، أو للتحديث معه بشكل خاص، ثم تم تجاوز هذا الأمر، وألغى وجوب التصدق في هذا المورد. فتصور البعض أن هذه الآيات من موارد النسخ، في حين أنها جاءت بوصفها مجرد محاولة تربوية للمسلمين في عهد النبي الأكرم ﷺ، وقد كان الغرض منها تبيه المسلمين إلى عدم إزعاج النبي لسبب وغير سبب. وبعد مواجهة المسلمين لهذه الحقيقة التربوية فهموا الرسالة، وكفوا عن إزعاج الرسول، فارتفع الحكم بوجوب الصدقة. يُيدَّ أن هذا الأمر يبقى قائماً دائماً؛ ليتم الاقتصار في مراجعة الرسول على الأمور الحكومية والدينية الهمة والجليله فقط.<sup>(٧١)</sup>

#### استخلاص واستنتاج —

إن مفهوم النسخ بالمعنى الروائي - الأعم من التخصيص والتقييد - لم يعد

**نصوص معاصرة** - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢، ٤٣ - وبيع وصيف، ١٤٢٧، م ٢٠١٦ هـ

مستعملًا في عصرنا، إلا أن التدقیق في هذا المعنی یساعد على فهم بعض الروایات. إن النسخ مصطلح مشهور بين العلماء المسلمين، وظل شائعاً بينهم لعدة قرون. ومن أقسامه ما هو معقولٌ، ويمكن الدفاع عنه، وهو الذي یكون من قبيل: نسخ الحكم وبقاء التلاوة. وهناك بطبيعة الحال خلافٌ كبيرٌ في تحديد مصاديقه. وإن بعض المفكّرين - ومنهم: العلامة الشیخ معرفت<sup>للهم</sup> في آرائه الأخيرة - أنكر وجود هذا النوع من النسخ في القرآن. ولكنّه طرح في المقابل النسخ المشروط (التمهیدي والتدریجي)، الذي تبلور منذ القرن الہجري الثامن فما بعد تحت عنوان «النسأ» أو «المنسأ».

وقد عمد الشیخ معرفت<sup>للهم</sup> إلى استعراض النسخ المشروط في موارد متعددة من الآيات والمواضیعات الإسلامية.

كما عمد بعض المفكّرين المعاصرین 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 تغیر للحكم؛ تبعاً لتغیر الموضوع وشرائطه، رغم إطلاق مصطلح النسخ عليه.

وبعبارة أخرى: حيث إن بعض موارد النسخ الاصطلاحی المشهور المدعى يعود في حقيقته إلى تغیر الموضوع وشرائطه يتم التعبير عنه بوصف «النسخ المشروط». بيّد أن المهم في البین هو أن مسألة النسخ المشروط يمكن لها أن تكون طریقاً للتوجیه الكثیر من الآیات الناسخة والمنسوخة طبقاً للمصطلح المشهور، كما يمكن لها أن تكون آلية لتطبیق آیات القرآن على العصور والأجيال الجديدة، بمعنى أنه من الممكن على أساس الشرائط والمقتضیات والموضع والمكان والأفراد أن يتم تطبیق أحد أحكام الإسلام، وعلى أساس الشرائط الأخرى يتم تطبیق حکم آخر، كما ذكرنا ذلك بشأن آیات الصلح والقتال، وكذلك في مورد آیات تحريم الخمر ومراحل ذلك في مختلف المجتمعات، حيث يمكن إجراء ذلك بالنظر إلى الشرائط الجديدة. وبعبارة أخرى: يمكن لنظرية النسخ المشروط أن تكون واحدةً من طرق وأیات تطبیق القرآن والسنّة على الأفراد في الأمكنة والأزمنة والشرائط والظروف المختلفة والمتفاوتة. وهذا الأمر يُعدّ من أسرار خلود القرآن وأحكام الإسلام.

## المواهش

- (١) انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٣٠٠ فما بعد.
- (٢) ومنها: مقالة «النسخ»، التي كتبها موسوعة «قرآن شناسی». وقد اطّلعت عليها، وسوف يتم نشرها قريباً في الموسوعة المذكورة.
- (٣) انظر: محمد هادي معرفت، شبهاتٍ وردودٍ ١٤٩ فما بعد.
- (٤) من قبيل الآية ١٠ من سورة المزمل، والآية ٨٥ من سورة الحجر، والآيتين ١١٢ و١١٥ من سورة هود، والآية ٨٩ من سورة الزخرف، وغيرها من الآيات الأخرى.
- (٥) ورد هذا الأمر في مقالة «النسخ»، التي كتبها الأستاذ معرفت موسوعة «قرآن شناسی».
- (٦) الزبيدي، تاج العروس ٤: ٣١٩.
- (٧) الراغب الإصفهاني، المفردات: ٤٩٠؛ ابن منظور الأفريقي، لسان العرب ٣: ٦١.
- (٨) انظر: ابن حزم الأندلسي، الإحکام في أصول الأحكام ١: ٤٦٣.
- (٩) الشاطبي، المواقفات ٢: 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 الطبرى، جامع البيان ١: ٦٦٦؛ الفخر الرازى، التفسير الكبير ٢: ٢٤٥؛ الفضل بن الحسن الطبرسى ١: ٢٤٧، وغيرها من التفاسير.
- (١٤) تفسير محمد بن مسعود العياشى ١: ١٢؛ جلال الدين السيوطي، الإنقان في علوم القرآن ٢: ٤٠.
- (١٥) انظر: المصدر السابق.
- (١٦) انظر: التمهيد في علوم القرآن ٢: ٢٧٨.
- (١٧) انظر: البقرة: ١٠٦.
- (١٨) انظر: تفسير العياشى ١: ١٢؛ الإنقان 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 بأجمعها. (انظر: التمهيد في علوم القرآن ٢: ٢٧٠).
- (٢٠) انظر: الإنقان في علوم القرآن ٢: ٤١.
- (٢١) انظر: أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٣٧٦ - ٣٧٧.
- (٢٢) انظر: مقالة «النسخ»، التي كتبها الشيخ معرفت موسوعة «قرآن شناسی»، وسوف يتم نشرها قريباً في الموسوعة المذكورة.
- (٢٣) انظر: المصدر السابق؛ محمد هادي معرفت، شبهاتٍ وردودٍ ١٥٠ - ١٥١.
- (٢٤) انظر: الشهري، الملل والنحل ١: ٢١١؛ المحصل ١: ٥٣٢؛ ابن جرير الطبرى، جامع البيان ٨: ١٤٠ و ٢٢١؛ الفضل بن الحسن الطبرى، مجمع البيان ٦: ٥٩٤؛ الفخر الرازى، التفسير الكبير

- 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 شناسی».
- (٢٩) انظر: بدر الدين الزركشي، منهال 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) الاستشراف والقرآن العظيم: ١٦٨.
- (٣٤) تفسير العياشي: ١: ١٢؛ الإنegan في علوم القرآن: ٢: ٤٠.
- (٣٥) التمهيد في علوم القرآن: ٢: ٢٧٤.
- (٣٦) صحيح مسلم: ٤: ١٦٧؛ سنن الترمذى: ٣: ٤٥٦؛ الإنegan في علوم القرآن: ٢: ٤٢.
- (٣٧) انظر: الإنegan في علوم القرآن: ٢: ٤٨؛ مسنـد أـحمد بن حـنـبل: ٥: ١٣٢ و ١٨٣؛ سنـن الدـارـمـي: ٢: ١٧٨؛ سنـن ابن مـاجـة: ٢: ٨٥٤.
- (٣٨) انظر: الزركشي، منهال العرفان: ٢: ٢٥٥ - ٢٦٩؛ الكاشاني، مقدمة تفسير منهج الصادقين: ٢: ١٢؛ الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٣: ٣٧٦ - ٣٧٧.
- (٣٩) انظر: المجادلة: ١٢ - ١٣.
- (٤٠) انظر: الأنفال: ٦٥ - ٦٦.
- (٤١) انظر: البقرة: ٢٢٤، ٢٤٠؛ النساء: ١٢.
- (٤٢) انظر: الأنفال: ٧٢؛ الأحزاب: ٦.
- (٤٣) انظر: الجاثية: ١٤؛ البقرة: ١٠٩؛ الحج: ٣٩؛ الأنفال: ٦٥؛ التوبـة: ٥.
- (٤٤) انظر: النساء: ٩٠، ٩٢؛ الأنفال: ٧٢؛ المـتحـنـة: ١١؛ وكذلك سورة براءة.
- (٤٥) انظر: الحـجـ: ٣٩؛ النساء: ٩١؛ الأنـفـالـ: ٦١؛ التـوـبـةـ: ٥، ٢٦، ٢٩، ١٢٣.
- (٤٦) انظر: بـدرـ الدـيـنـ الزـرـكـشـيـ، البرـهـانـ فيـ عـلـومـ الـقـرـآنـ: ٢: ١٧٣.
- (٤٧) المصدر نفسه.
- (٤٨) انظر: الإنegan في علوم القرآن: ٢: ٤١.
- (٤٩) انظر: صبحـيـ الصـالـحـ، مـبـاحـثـ فـيـ عـلـومـ الـقـرـآنـ: ٢٦٩.
- (٥٠) انـظـرـ: عـبدـ اللهـ شـبـرـ، تـفـسـيرـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ: ١: ١٢٥.
- (٥١) انـظـرـ: نـصـرـ حـامـدـ أـبـوـ زـيدـ، مـفـهـومـ النـصـ: ١٢٣.
- (٥٢) انـظـرـ: مـحـمـدـ هـادـيـ مـعـرـفـتـ، شـبـهـاتـ وـرـدـودـ: ١٥٠، ١٧٤.
- (٥٣) انـظـرـ: المـصـدـرـ السـابـقـ: ١٨٥ - ١٨٦.
- (٥٤) انـظـرـ: النـسـاءـ: ٢٥ـ، وـغـيرـهـاـ.

- 
- (٥٥) انظر: مسند أحمد بن حنبل ٤٢٣: ٢.
- (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 الطبرى، جامع البيان ٥: ٤٤؛ السيوطي، الدر المنثور ٢: ٥٢٢ - ٥٢٣؛ محمد بن الحسن الطوسي، تفسير البيان ٣: ١٩١.
- (٦١) انظر: محمد هادي معرفت، شبهات وردود: ١٤٩ - ١٥١.
- (٦٢) السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالتأثر ٢: ٥٢٣.
- (٦٣) سنن ابن ماجة ١: ٦١٢، ح ٢٠٠٩.
- (٦٤) انظر: الصدوق، مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيهُ ٢: ١٠٣.
- (٦٥) المصدر السابق: ٣٦٢.
- (٦٦) نهج البلاغة: ٤٠٥.
- (٦٧) ابن إدريس الحلبي، السرائر ٣: ٦٣٦.
- (٦٨) انظر: محمد هادي معرفت، شبهات وردود: ١٥٨ - ١٥١.
- (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<sup>(\*)</sup>

ترجمة: حسن علي مطر

## خلاصة —

إن الترجمة ونقل المفاهيم البشرية المتوعّدة 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<sup>رحمه الله</sup> المسائل المتعلقة بترجمة القرآن في كتابه القيم «التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب»، و«تاريخ القرآن»، وذكر هناك آراءه بشأن ضرورة ترجمة القرآن الكريم.

## مقدمة —

في البداية لا بدّ من التذكير بأنّ الشيخ معرفت<sup>رحمه الله</sup> لم يتعرّض لبحث الترجمة بشكلٍ تفصيلي، إلاّ أنه عرض نتائجه وأبحاثه وآرائه باختصارٍ في كلٍّ من كتاييه: «التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب»؛ و«تاريخ القرآن».

---

(\*) عضو الهيئة العلمية في جامعة قم، متخصص في مجال العلوم القرآنية. له مؤلفات متعددة.

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

وكل واحدة من هذه المسائل قد خضعت في محلها للبحث والنقاش والتمحیص المسبّب من قبل الباحثين والمحقّقين. وأما في مقالنا الراهن فسوف نكتفي . من باب ما لا يدرك كله لا يترك كله . بدراسة وتحليل خصوص المسائل التي تعرض لها الأستاذ معرفت رحمه الله في هذا الشأن.

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

**الأول:** هل بالإمكان ترجمة القرآن إلى اللغات الأخرى؟

**الثاني:** إذا كانت ترجمة القرآن ممكّنة، فمع استحالة اشتمال الترجمة على جميع خصائص القرآن، هل يمكن تقديم هذه الترجمة بوصفها قرآنًا؟

**الثالث:** هل يتربّ على نصّ ترجمة القرآن ذات الحكم الشرعي المترتب على القرآن الكريم نفسه؟ هل يجوز لغير المتمكن من قراءة سورة الحمد باللغة العربية أن يقرأ ترجمتها بلغة أخرى في الصلاة؟ وهل يحرم على الجنب مسّ الآيات القرآنية المترجمة إلى لغة أخرى، كما يحرم عليه مسّها بنصّها القرآني العربي؟<sup>(١)</sup>.

## ١. تعريف الترجمة —

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

وفي ما يتعلّق 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

**نصوص معاصرة** . السنة الحادية عشرة . العددان ٤٢ . ٤٣ . وبيع وصيف ، ٢٠١٦ م ١٤٣٧ هـ

العديد من الاشتقاقات، من قبيل: ترجم، ويترجم، ومتترجم، وما إلى ذلك<sup>(٣)</sup>. وقد اكتفى الأستاذ معرفت<sup>جعفر</sup> في تعريف الترجمة بالنقل عن القاموس فقط، وذلك حيث قال: «ويبدو من القاموس أنه لا بد من اختلاف اللغة؛ لأنه قال: الترجمان المفسّر للسان. ومن ثم فالترجمة: نقل الكلام من لغة إلى أخرى»<sup>(٤)</sup>.

ثم عقب على ذلك موضحاً: «...كأن ينقل المعنى من اللغة العربية إلى اللغة الفارسية... فإن جاء بمعنى واحد في عبارتين متاليتين في لغة واحدة، بأن تكون العبارة الثانية توضيحاً للأولى، لم يكن ذلك من الترجمة، بل هو من الشرح والإيضاح»<sup>(٥)</sup>.

## ٢. أساليب الترجمة —

حيث تكون الترجمة تعاطياً واعياً بيت لغتين يجب على المترجم أن تكون له يد في اللغة المنقول منها من ناحية، ويد في اللغة المنقول إليها من ناحية 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؟

و قبل، في تحليل هذا الهاجس والقلق، سواء من قبل المترجم أو من قبل الآخرين: «يذكر المتخصصون في فن الترجمة هذه الظاهرة تحت عنوان الترجمة الارتباطية<sup>(٦)</sup>، والترجمة المعنوية<sup>(٧)</sup>».

وفي الترجمة الارتباطية يصب المترجم جل 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 والمعنى المفروضة على اللغة المنقول منها، والتي لا يأنس بها المخاطب، ولا يعرف خلفياتها أبداً.

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

المقال منها إلى اللغة المنقول إليها.

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

«لفترض أن القسم بالسيف المهند 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 عليك جغرافيتها الثقافية أن تجعل من القسم بالشمس أرقى أنواع القسم، ولا يكون القسم بالسيف أمراً قابلاً للفهم والاستيعاب. لفترض أن بطل القصة يقول لمحبوبته: (أقسم لك بالسيف أني لن أنساك أبداً)، فما هو موقف المترجم تجاه هذه العبارة؟ لو قام المترجم بترجمة السيوف حرفيًا 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 الحرافية، ولكنه في المقابل حافظ على فحوى الخطاب»<sup>(٤)</sup>.

إن الشيخ معرفة الله، الذي يعبر عن الترجمة المعنوية بـ«الترجمة المواكبة» أو «الترجمة الحرافية» أو «الترجمة الفظية»، يذكر لبيان آفات هذه الترجمة مثلاً ظريضاً من القرآن الكريم؛ إذ يقول: «مثلاً: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعُلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عَنْقَكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا﴾ (الإسراء: ٢٩). جاء «غلّ اليد إلى العنق، وبسطها كل البسط» كناءة عن القبض والبسط الفاحش، أي التقتير والإسراف في المعيشة وفي الإنفاق، وهي كناءة معروفة عند العرب، ومانوسة الاستعمال لديهم. فلو أريد الترجمة بنفس التعبير من لغة أخرى كان ذلك غريباً عليهم، حيث لم يألفوه، فربما استبعدهم 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 مبالغة فيه، ولا شك أن مثل هذا الإنسان إنما يحاول شيئاً، ويعلم سمه؛ لأنه يبالغ في إجهاد نفسه وتعابها من غير غرضٍ معقول، الأمر

الذي لا ينبغي التعرض له في مثل كتاب الله العزيز الحميد»<sup>(١٠)</sup>.

يُضاف إلى ذلك أن هذا النوع من الترجمة يقلل من شأن وقادسة هذا الكلام الرياني، ويحطّ من قيمته لدى المخاطب؛ لأن هذه الترجمة لا تتطوّي على أيّ خطاب. وعليه سيقول المخاطب لنفسه: مَنْ هو العاقل، أو حتّى الشخص العادي، الذي يربط يده إلى رقبته، أو يمدّها إلى الأمام عندما يمشي، حتّى يتکلف القرآن بنهيّه عن المشي بهذه الطريقة؟!

ذهب الشيخ معرفت<sub>حـ</sub> - ضمن بيانه لمختلف أساليب الترجمة (الترجمة الحرفيّة، والترجمة الحرّة، والترجمة التفسيرية) - إلى تفضيل الترجمة الحرّة، وهي ذات الترجمة التي يصطلاح عليها الخبراء في فن الترجمة بـ«الترجمة الارتباطية». وإن كان سماحته . بطبيعة الحال . يطلق على الترجمة الحرّة أحياناً مصطلح «الترجمة المعنوّية»<sup>(١١)</sup>، ولكنْ يبدو من خلال توضيحاته أنه يعني ذات أسلوب «الترجمة الارتباطية».

قال الأستاذ معرفت<sub>حـ</sub> في بيان مزايا «الترجمة الحرّة» (أو الترجمة الارتباطية): «أن يحاول [المترجم] إفراغ المعنى في قالب آخر من غير تقيد بنظم الأصل وأسلوبه البياني، وإنما الملاحظ هو إيفاء تمام المعنى وكماله، بحيث يؤدي إفاده مقصود المتكلّم بغير لغته، بشرط أن لا يزيد في البسط بما يُخرجه عن إطار الترجمة إلى التفسير المُحْض. نعم، إن هكذا «ترجمة معنوّية» قد تفوت مزايا الكلام الأصل اللفظية، وهذا لا يضرّ ما دامت سلامة المعنى محفوظة. وهذا النمط من الترجمة هو النمط الأوّلى والمنهج الصحيح الذي اعتمدته أرباب الفن»<sup>(١٢)</sup>.

كما يمكن القول أيضاً: إن الترجمة الحرّة أو الترجمة الارتباطية أكثر تناعماً وانسجاماً مع الأهداف العامة والكلية للقرآن من الترجمة الحرفيّة؛ وذلك للأسباب التالية:

**الأول:** إن القرآن كتاب هداية ودعوة إلى الله، وإن الترجمة الحرّة أبلغ من الترجمة الحرفيّة واللفظية في إيصال الدعوة والخطاب من اللغة المنقول عنها إلى اللغة المنقول إليها.

**الثاني:** إن لغة القرآن لا تختص بلغة دون لغة أخرى، ولا بأمة 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 تعلم 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 الحرافية لا يحول دون جمال وفصاحة الترجمة فحسب، بل تؤدي إلى نقض الغرض أيضاً؛ وذلك لأن انحراف الترجمة الحرافية تبعد المخاطب عن إدراك الخطاب الجوهري، وقد تؤدي أحياناً إلى جعل الخطاب مهلاكاً وغير متماسك.

وعليه يجب القول - بالالتفات إلى هذه الأمور - إن الأستاذ معرفت<sup>٢٣</sup> 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 يتاسب وأهميته من قبل المتقدمين. ويقال: إنّ أول من تعرّض إلى هذه المسألة بالبحث من علماء المسلمين هو ابن إدريس الشافعي<sup>٢٤</sup>.

وقد أفرد الجاحظ بحثاً عميقاً بشأن الترجمة في «كتاب الحيوان»، وبحث في ضمنه ترجمة النصوص الدينية<sup>٢٥</sup>.

كما ذكر ابن أبي قتيبة الدينوري(٢٢٣٦هـ)<sup>٢٦</sup> بوصفه واحداً من طلائع الذين تناولوا بحث إمكان أو عدم إمكان ترجمة القرآن<sup>٢٧</sup>.

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

إن عمق المباحث التي ذكرها الجاحظ تدعونا إلى بيان خلاصة لرأيه في هذا الشأن. ويمكن بيان الآراء التي ذكرها الجاحظ ضمن النقاط التالية:  
أ. إن الترجمة في الحقيقة هي نوع وكالة، ويكون الوكيل فيها نازلاً منزل

موکله، وعلیه أن یسعی في استیفاء حقوق موکله. بیّدَ أن الترجمة تتطوی على مسار معقد وصعب المنال؛ إذ لا یستطيع المترجم بلورة جميع التفاصیل التي یتوفر عليها النص المترجم. وفي ذلك قال الجاحظ: «إن الترجمان لا یؤدّي أبداً ما قال الحکیم، على خصائص معانیه، وحقائق مذاهبه، ودقائق اختصاراته، وخفیات حدوده، ولا یقدر أن یوفیها حقوقها، ویؤدّي الأمانة فيها، ويقوم بما یلزم الوکیل، ویجب على الجری. وكیف یقدر على أدائها وتسلیم معانیها!»<sup>(١٦)</sup>.

ب - إن من بين قواعد الترجمة الجيدة أن يكون المترجم متمكناً من کلا اللغتين . المنقول منها والمنقول إليها . على مستوى التخصص، وأن یعلم التفاصیل والفرق الدقيقة في کلا اللغتين. بیّدَ أن تحقيق ذلك صعب للغاية؛ لأن کل لغة تستدعي أن يستند الشخص کامل قواه المعرفیة، حتّی لا یبقى لديه فائض لتوظیفه في اللغة الأخرى، ومن هنا كان وزان المترجم وزان الذي یحمل بطیختین بیّد واحدة، ولن تكون نتیجة جهده سوى إسقاط کلا البطیختین. يقول الجاحظ: «وأئما له قوّة واحدة، فإن تکلم بلغة واحدة استفراغت تلك القوّة عليهم...»<sup>(١٧)</sup>.

ج - إن ترجمة الكتب والنصوص الدينية والوحیانیة أصعب بكثیر من ترجمة النصوص العلمیة. ويمكن القول: إن العقبات والمواعن الماثلة في طریق المترجم عند ترجمته للنصوص الدينیة یستحیل تجاوزها؛ إذ في هذا النوع من الترجمة یكون الكلام حول مفاهیم ما ورأیة تتعلق بالشأن الإلهی والصفات الإلهیة وما إلى ذلك. كما أن الأسلوب البیانی للنصوص الدينیة الوحیانیة یحمل من الخصائص التي تعرقل عمل حتّی المترجم الحاذق، فما ظنُك بالمترجم الذي لا یمتلك الصلاحیة الالزامیة؟! وفي ذلك يقول الجاحظ: «هذا قولنا في کتب الهندسة، والتجیم، والحساب، واللحون، فکیف لو كانت هذه الكتب کتب دین وإخبار عن الله عزّ وجلّ؟!»<sup>(١٨)</sup>.

لقد تحدّث الجاحظ في العمق، وصرّح بتعقید الترجمة، وقال ذلك الكلام الذي یقوله الیوم العلماء المھتمون بموضوع ترجمة النصوص المقدّسة.

اما الشاطبی فقد أوضح آراءه بشأن ترجمة القرآن ضمن مقطعين: المقطع الإجمالي؛ والمقطع التفصيلي.

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

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

وقد قال في بيان دعوه القائمة على انحصر فهم القرآن بفهم اللغة العربية: إن أوضاع وأساليب اللغة العربية تختلف عن سائر اللغات الأخرى، ومراده من هذه الأوضاع وجود الاشتراك والترادف وأمثال ذلك في مفردات لغة العرب. ومراده من الأساليب ذكر العام وإرادة العام، وذكر العام وإرادة الخاص، 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<sup>(٢١)</sup>.

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 مقيدة دالة على معانٍ خادمة، وهي الدلالة التابعة.

**فالجهة الأولى** هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين، ولا تختص بأمة دون أخرى، فإنه إذا حصل في الوجود فعلٌ لزيد مثلاً كالقيام، ثم أراد كلّ صاحب لسان الإخبار عن زيد بالقيام تأثر 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، ويتأثر في لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها. وهذا لا إشكال فيه. وعليه فإن قوله تعالى: «إِنَّ فَرْعَوْنَ عَلَّا 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 التابعة)** 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، نوع الأسلوب من الإيضاح والإخفاء والإيجاز والإطناب وغير ذلك. عليه تكون الدلالة التبعية . طبقاً لادعاء الشاطبي . خاصة باللغة العربية، ولذلك لا يمكن ترجمة اللغة العربية أو لغة القرآن النازلة باللغة العربية إلى لغة أخرى تفتقر إلى «الدلالة التبعية».

وإليك نص عبارة الشاطبي في هذا الشأن: «إذا ثبت هذا فلا يمكن منْ اعتبر هذا الوجه الأخير أن يترجم كلاماً من الكلام العربي بكلام العجم على حالٍ، فضلاً عن أن يترجم القرآن وينقل إلى لسان غير عربي...»<sup>(٢٢)</sup>.

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 . تتوفّر 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، والنصل 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 اثنينية 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 تخفي 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 العقلاة للتفسير والتفاهم بين مختلف الثقافات واللغات.

وهنا نعود إلى كلام أستاذنا القدير الشيخ معرفة<sup>للله</sup>. 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<sup>(٢٢)</sup> في معرض الجواب عن هذا السؤال: «للقرآن الكريم نواحٍ ثلاث تجمعُنَّ فيه، وبذلك أصبح القرآن كتاباً سماوياً، ذا قداسة فائقة، وممتازاً على سائر الكتب النازلة من السماء.

**أولاً:** كلام إلهي ذو قدسيّة ملوكية، يُتعبد بقراءته، ويُتبرك بتلاوته.

**ثانياً:** هدى للناس، يهدى إلى الحق وإلى صراط مستقيم.

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

إذن يمكن القول: تلك نواحٍ ثلاث خطيرة تجمعُنَّ في هذا الكتاب، رهن نظمها 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 تمّت المحافظة على المعنى؟ وهل يمكن الحفاظ على قداسة القرآن التي هي مناط التعبد إلى الله والتقرُب 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<sup>(٢٣)</sup>.

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 الحرّة. 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 ثم كانت ترجمة القرآن ترجمة صحيحة ضرورة يستدعياها صميم الإسلام وواقع القرآن»<sup>(٢٤)</sup>.

#### **٤. ترجمة القرآن بين الجواز والمنع —**

إن الذي يتضح 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<sup>الله</sup> في هذا الشأن: «إن ترجمة القرآن كانت منذ القديم، ولا تزال، هي السيرة المتدالة بين علماء المسلمين، بل وحتى غير المسلمين؛ إذ كان لا بدًّ من الحوار مع كلّ قومٍ بلغتهم»<sup>(٢٥)</sup>.

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

نعم، هناك بين فقهاء المذاهب بشأن قراءة القرآن باللغات الأخرى فتاوى مختلفة، تستند إلى المبنيات الفقهية الخاصة بكل واحد منهم<sup>(٢٦)</sup>. فقيل 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<sup>(٢٧)</sup>.

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 لأنَّه 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 يخفي أنَّ منْ يقدر على ذلك فهو على قراءته بالعربية أقدر<sup>(٢٨)</sup>. يقول الزمخشري في هذا الشأن: «أجاز أبو حنيفة القراءة بالفارسية على شريطة، وهي: أن يؤدّي القارئ المعاني على كمالها، من غير أن يخرم منها شيئاً. قالوا: وهذه الشريطة تشهد أنها إجازة كلا

إجازة؛ لأنَّ في كلام العرب، خصوصاً في القرآن، الذي هو معجز بفضله وغرابة نظمه وأساليبه، من لطائف المعاني والأغراض ما لا يستقلُّ بآدائه لسانٌ، من فارسية وغيرها»<sup>(٢٩)</sup>.

كما نقل الزركشي والسيوطى رجوع أبي حنيفة عن القول بالجواز؛ إذ قال:

«لكن صَحَّ عن أبي حنيفة الرجوع عن ذلك»<sup>(٣٠)</sup>.

وقد قام إجماع فقهاء الشيعة على عدم كفاية الترجمة في قراءة الصلاة، وأن قراءة الترجمة تبطل الصلاة<sup>(٣١)</sup>.

وقال الأستاذ معرفت<sup>(٣٢)</sup> طبقاً لرأي الفقهاء: «إن فقهاء الإمامية متყدون على عدم إجراء أحكام القرآن - بصورة عامة - على ترجمته بأي لغة»<sup>(٣٣)</sup>.

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 جوازها دليلاً على عدم جواز 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 يتحقق إلا من خلال إيصال المفاهيم والمعاني القرآنية السامية إلى جميع الشعوب والأمم بلغاتها. ومن هنا ذهب الأستاذ معرفت<sup>(٣٤)</sup> إلى الاعتقاد بأن ترجمة القرآن ضرورة يقتضيها واجب التبليغ والدعوة إلى الإسلام<sup>(٣٥)</sup>. وقد قال في هذا الشأن: «لم تسبق من علماء الإسلام نظرة منع من ترجمة القرآن، بعد أن كانت ضرورة دعائية لمسها دعوة الإسلام من أول يومه»<sup>(٣٦)</sup>.

## ٥. أهمية وضرورة ترجمة القرآن —

إن أهمية ترجمة القرآن وضرورتها من الوضوح 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.

وحيث كان الدين الإسلامي لكافه الناس يمكن تقديمها لجميع الأمم بجميع لغاتها.  
ب - إن لغة كلّ قوم تمثل خير قناعة للتواصل والتفاهم معهم، وبذلك فهي خير طريقة لتبادل المفاهيم الدينية والتقاليد والثقافات والتعاطي في مختلف مجالات الحياة.

ج - إن تعلم اللغة العربية وإن كان ينطوي على فضيلة لا تذكر، يبدأ 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 ب مختلف اللغات، إنما تعرف إلى التعاليم والحقائق الإسلامية والقرآن العميقة من خلال ترجمة القرآن وتقسيمه.

ومن هنا قال الأستاذ معرفت<sub>للله</sub>: «إن ترجمة القرآن إلى مختلف لغات العالم تعدّ اليوم ضرورةً ملحةً؛ 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 لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ...﴾ (البقرة: ١٨٥).

**وثانياً**: إن الإسلام ليس ديناً خاصاً بشعب دون شعب، بل هو للناس جميعاً. وللجميع حقٌ في اعتقاده، 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 كَافَةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً...﴾ (سبأ: ٢٨).

**وثالثاً**: يجب على كلّ مسلم إيصال صوت الإسلام إلى أسماع العالمين، وأن يقوم بدوره في حمل رسالة القرآن إلى الناس جميعاً، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة: ١٤٣)، وقال أيضاً: ﴿وَأَنَزَلْنَا إِلَيْكَ الْذِكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤).

ورابعاً: إن الغاية من إنزال القرآن الكريم هي بيانه وإيضاحه وشرحه لجميع الناس، وليس مجرد تلاوته، أو جعل مفاهيمه حكراً على طائفة خاصة من الناس دون طائفة أخرى»<sup>(٣٥)</sup>.

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

## ٦. شروط الترجمة —

على الرغم من ذهاب الشيخ معرفت<sub>رحمه الله</sub> إلى تأييد ترجمة القرآن بشدة، إلا أنه مع ذلك لا يرضى بالفوضى في هذا المجال. فلا ينبغي لكلّ منْ هبَّ ودبَّ 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 بمحظى كل آية، مع استيعاب دلالاتها اللفظية . سواء في ذلك الدلالات الأصلية أو التبعية .. والعمل على تفسير الدلالات العقلية للآلية 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 ومجانية الصواب.
٤. يجب الحفاظ على صيغة الحروف المقطعة، وعدم ترجمة الكلمات المشابهة، 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، وإبقاءها على ما هي عليه

من الإبهام، 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 الأجرد أن تتم الترجمة على يد مجموعة من الأشخاص، وأن لا تكون عملاً منفرداً، حتى يمكن لكل شخصٍ من هذه المجموعة أن يختار الترجمة المناسبة لشخصه، والوصول بذلك إلى نقاط مشتركة بين الجميع، كل بحسب اختصاصه.

٧. من الضروري أن يتم ضمّ نصّ الترجمة إلى نصّ الآيات القرآنية المترجمة؛ كي يتسع للقارئ إذا حصل له شكٌ في المعنى أن يجري مقارنة بين النصين، ولا يتوهّم أن الترجمة يمكنها أن تكون بديلاً عن القرآن من جميع الجهات<sup>(٣٦)</sup>.

بالالتفات إلى ما تقدم نستتّج أن الأستاذ معرفت، من خلال دقتِه وبُعد نظره، عمد إلى وضع شروطٍ إذا تمت رعايتها يمكن خفض حجم الأخطاء التي قد تعترض عملية الترجمة أحياناً.

### **خلاصة الكلام —**

يذهب الأستاذ معرفت<sup>ج</sup> إلى الاعتقاد بأن ترجمة القرآن بشكلٍ كامل، بحيث تستوعب جميع خصائصه . الأعمّ 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 الحرّة، ويراهـا الأنسب لترجمة القرآن الكريم.

## المواضيع

- (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؛ لفت 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: دريابره ترجمة، مقاله مباني ترجمه: 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، المواقفات في أصول الشرعية: ٢: ٦٦.
- (١٤) انظر: أبو عمرو الجاحظ، كتاب الحيوان: ١: ٧٥ - ٧٩.
- (١٥) انظر: الديبايج المذهب ١: ٢٥.
- (١٦) انظر: المواقفات في أصول الشرعية: ٢: ٦٨.
- (١٧) كتاب الحيوان: ١: ٧٥ - ٧٦.
- (١٨) المصدر السابق: ٧٦.
- (١٩) المصدر السابق: ٧٧.
- (٢٠) المواقفات في أصول الشرعية: 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.
- (٢٤) التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ١٢٧.
- (٢٥) محمد هادي معرفت، تاريخ القرآن: ١٨٧.
- (٢٦) انظر: مختصر اختلاف العلماء ١: ٢٦٠؛ الفخر الرازى، التفسير الكبير ١: ١٧١.
- (٢٧) انظر: الزركشى، منهاجُ العرفان ٢: ١١٥؛ السرخسى، المبسوط ١: ٣٧.
- (٢٨) ما بين المعقوقتين إضافة توضيحية من عندنا. العرب.
- (٢٩) الزمخشري، الكشاف في تفسير القرآن ٤: ٢٨٤.

- 
- (٣٠) الزركشي، البرهان في علوم القرآن: ٤٦٥ :١؛ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن: ٢٩٠ :١.
- (٣١) انظر: النجفي، جواهر الكلام: ٢٩٩ :٩.
- (٣٢) محمد هادي معرفت، تاريخ القرآن: ١٨٦ :١؛ التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب: ١٢٣ . ١٢٥ .
- (٣٣) انظر: التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب: ١ :١٢٧ .
- (٣٤) محمد هادي معرفت، تاريخ القرآن: ١٨٧ :١؛ 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<sup>(\*)</sup>

ترجمة: حسن علي مطر العاشمي

## زبدة المقال —

حيث لا يؤمن المستشرقون بسمائية القرآن الكريم، فإنهم سعوا إلى التعامل معه كما يتعاملون معسائر الظواهر الاجتماعية، فتعاملوا مع نصوص الإسلام والقرآن كما يتعاملون مع أي كتاب أو نص آخر. ومن هنا فقد بذلوا كل جدهم وسعيهم لإثبات مصدر القرآن من خارج وحي السماء، وتشبّثوا لذلك . مثل الفريق . بكل قش 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 والمحقق في الشأن القرآني الشيخ معرفت<sup>جده</sup>. ومع الالتفات إلى محدودية حجم هذا المقال سوف نضطر إلى رعاية الاختصار، رغم أننا سنضطر في بعض الموارد إلى تفصيل مباحث المستشرقين؛ لضرورة إيضاح المسألة.

---

(\*) باحث وكاتب، وعضو الهيئة العلمية في جامعة علوم إسلامي رضوي. متخصص في علوم القرآن والحديث، وخريج جامعة تربیت مدرس في طهران.

**مقدمة —**

منذ أن صدَّع النبيُّ الأَكْرَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ 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 يأْتُوا جهاداً في ذلك، فأخذوا يقولون تارةً: إن آيات القرآن ما هي إلا أساطير الأوّلين تُثُلُّ علىهِ في الليل والنهار<sup>(١)</sup>; ووصفوها تارةً أخرى بأنها أشعارٌ وسحر وما إلى ذلك<sup>(٢)</sup>. وعلى الرغم من

جميع ذلك واصل القرآن إشعاعه، ليضيء القلوب، ويجذب إليه أرواح الوالدين.

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

لقد عمد هؤلاء إلى تأطير الثُّمَّ القديمة بأطر جديدة، وأضفوا على كلمات الجاهليين صبغة علمية حديثة. وهكذا قاموا - على حد زعمهم - بتبسيق الخناق على المؤمنين لفترة من الزمن، وأثاروا الغبار في الأجواء. بيَّنَ أنه بفضل جهود العلماء والمحققين كانت شمس الحقيقة تسقط على العالم من جديد، أكثر توهجاً وإشراقاً من قبل.

وقد كان العلامة الأستاذ معرفت من جملة العلماء والمحققين الذين تصدوا خلال طرح المباحث القرآنية للإجابة بشكل 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 نقدم رؤية عابرة عن أهداف ومقاصد المستشرقين من وجهة نظر الأستاذ معرفت.

**أهداف المستشرقين —**

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

**نطوص معاصرة** . السنة الـ ١٤٢٧ م . ١٦٢٠ م . ٤٢ . العددان ٤٢ . ٤٣ . وبيع وصيف .

واستعرض ضمن ذلك أهم 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 المد الإسلامي، والمنع من مواجهة الحقائق الإسلامية اللاحبة والتأثر بها.

٣. العمل على تصوير المسلمين، أو إضعاف عقيدتهم الدينية في الحد الأدنى.

كما يمكن إضافة عناصر ودّافع أخرى للموارد المتقدمة، من قبيل: الدافع الاستعماري والسياسي والاقتصادي أيضاً<sup>(٣)</sup>.

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 يتضمن مدحًا للنبي، بوصفه نابغةً أو عقريًا، وأنه قد توصل إلى أمور لم يتوصل إليها أبناء جلدته من العرب، فإن هذا النوع من الكلام وإنْ كان ينطوي على جانبٍ من الحقيقة، ولكنه يُخفي في طياته نوايا خبيثة؛ إذ إنهم يريدون من وراء ذلك القول بأن اتساع الرقعة الإسلامية السريع في شبه الجزيرة العربية لا يتعلّق ببارادة الله والوحى والنبوة، وإنما هو مسألة تعود إلى مجرد انتصاف النبي بالعقبية الخاصة.

**الثانية:** إن هؤلاء المستشرقين، حتى إذا لم يكن في قلوبهم مرض، ولم يكونوا يرمون إلى أهداف استعمارية أو غيرها، إلا أنهم مع ذلك، حيث لا يتمتعون بالطهارة الباطنية في تعاطيهم مع الإسلام والقرآن الكريم، لا يكُونون - بحكم قوله تعالى: «لَا يَمْسِهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (الواقعة: ٧٩) - مؤهلين للوصول إلى عمق وعظمة القرآن، ولا يدركون منه سوى السطح والظاهر.

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

وهذا . بالالتفات إلى سعي بعض المستشرقين إلى إظهار أن القرآن نفسه يؤيّد هم في ما ذهبوا إليه بشأن مصادره . ينطوي على أهمية بالغة . يقول الأستاذ معرفت: «وأما إنْ كنا نستطع القرآن الكريم فإنه يشهد بكونه موحى إلى النبي الإسلام محمد ﷺ ، كما أوحى إلى النبيين من قبله: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّنَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُوبَ وَبِئْسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاؤُودَ زَبُورًا ◆ وَرَسُلًا قَدْ قَصَصْنَا هُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلٍ وَرَسُلًا لَمْ نَقْصُصْنَهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَمُ اللَّهِ مُوسَى تَكْلِيمًا ◆ رَسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِّرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرَّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ◆ لَكُنَّ اللَّهُ يَشْهُدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ يَعْلَمُهُ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهُدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ (النساء: ١٦٣ - ١٦٦) ، و﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأَوْحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأَنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ (الأعراف: ١٩).

ونقرأ في سورة النجم قوله تعالى: ﴿عَلَمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ◆ ذُو مِرْءَةٍ فَاسْتَوَى ◆ وَهُوَ بِالْأُفْقِ الْأَعْلَى ◆ ثُمَّ دَنَّا فَتَدَلَّى ◆ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدَنَى ◆ فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى ◆ مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ◆ أَفَتَمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى﴾ (النجم: ٤ - ١٢). والآيات بهذا الشأن كثيرة، ناطقة صريحة بكون القرآن موحى إلى النبي الإسلام ﷺ وحياً مباشراً؛ ليذرر 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 ظاهرة . وقد تكفل عرضها مباحث الإعجاز القرآني باستيفاء وإحكام . كما وأصبحت سفاسف المعاكسين لذلك الاتجاه الناصع هباء منثوراً تذروه عواصف الرياح<sup>(٤)</sup> . وأماماً أن يكون النبي الأكرم ﷺ قد وجد ذلك في الكتب السابقة، أو تعلّمه من علماء بنى إسرائيل، فهو أمر عجيب، لا يؤيّد النسيج المتين والثابت للقرآن الكريم.

### إشكاليةأخذ القرآن الكريم من النصارى واليهود في شبه الجزيرة العربية —

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

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

### استدلال المستشرقين بالقرآن —

يدعُى كاتب مقال «القرآن» في (دائرة معارف إسلام) أن القرآن يؤيد وجود شخصٍ أو عدمِ من الأشخاص الذين كانوا يوصلون أخبارَ المسيحيين إلى النبي، مستدلاً لذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يَعْلَمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمٌ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (النحل: ١٠٣). حيث يستفيد الكاتب من هذه الآية عكس مرادها تماماً، ويقول: إن هذه الآية تذكر أن تكون ألفاظ القرآن مأخوذة من الآخرين، وأما أخذ مضمون القرآن ومحتواه من الآخرين فإن هذه الآية لا ترفضه، ولا تذكره، بل تؤيده أيضاً<sup>(٥)</sup>!

وقد تعرَّض الأستاذ معرفت إلى كلام الأسقف «يوسف درة الحداد»، إذ قال: «استفاد القرآن من مصادر شتى، أهمها: الكتاب المقدس، ولا سيما كتاب موسى، وذلك بشهادة القرآن ذاته، كما في قوله:

ـ ﴿إِنَّ هَذَا لَفْيَ الصُّحْفِ الْأَوَّلِيِّ ◆ صُحْفُ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾ (الأعلى: ١٨ - ١٩).

ـ ﴿أَمْ لَمْ يُنَبِّأْ بِمَا فِي صُحْفِ مُوسَى ◆ وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَى ◆ أَنْ لَا تَزِدُ وَازِدَةً وَنَرِ أُخْرَى﴾ (النجم: ٣٨ - ٣٩).

ـ ﴿وَإِنَّهُ لَفِي زَبْرِ الْأَوَّلِيِّنَ ◆ أَوْلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾

(الشعراء: ١٩٦ - ١٩٧).

قال: فآية محمد الأولى هي مطابقة قرأنه للكتب السابقة عليه. وآيتها الثانية استشهاده بعلماء بنى إسرائيل، وشهادتهم له بصحة هذه المطابقة. ولكن ما الصلة بين

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

و كذلك الآية: «وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابٌ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَانًا عَرَبِيًّا لِيُنذِرَ الظَّالِمُونَ وَيُشْرِئَ لِلْمُحْسِنِينَ» (الأحقاف: ١٢) فيها صراحة بأنه تلمذ 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 لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (فصلت: ٣)، التفصيل هنا يعني النقل من الأصل الأجمعي إلى العربي. فالقرآن موحى، والتفصيل العربي للكتاب منزل؛ لأن الأصل وهي منزل».

وقد أجاب الأستاذ معرفت عن كلام الأسقف درة بالقول: «وأما ما تذرع به صاحبنا الأسقف درة فلامح الوهن باديه عليه بوضوح: قوله تعالى: «إِنَّ هَذَا لِفِي الصُّحْفِ الْأُولَى ◆ صُحْفُ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ» (الأعلى: ١٩ - ١٨).

هذا إشارة إلى نصائح تقدمت الآية «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَرَكَى ◆ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ◆ بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ◆ وَالآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى» (الأعلى: ١٤ - ١٧). وذلك تأكيد على أن ما جاء به محمد ﷺ لم يكن بدعاً مما جاء به سائر الرسل: «قُلْ مَا كُنْتُ بِدُعَاً مِنَ الرَّسُلِ» (الأحقاف: ٩). فليس الذي جاء بهنبي الإسلام جديداً لا سابقة له في رسالات الله... هذا ما تعنيه الآية، لا ما زعمه صاحبنا الأسقف. وهكذا قوله تعالى: «أَمْ لَمْ يُبَأِ بِمَا فِي صُحْفِ مُوسَىٰ ◆ وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَى» (النجم: ٣٧ - ٣٦).

يعود الضمير إلى منْ وقف في وجه الدعوة مستهزئاً بأن سوف يتحمل آثام الآخرين إنْ لم يؤمنوا بهذا الحديث، فيرد عليهم القرآن الكريم: ألم يبلغهم أن كلّ إنسان سوف يُكافأ حسب عمله: «وَلَا تَزِرُ وَارِدٌ وَرَازِرٌ أُخْرَى» (الأنعام: ١٦٤)<sup>(١)</sup>.

### مؤشر آخر على أحقيّة رسالَة النبِي الْأَكْرَم ﷺ —

﴿أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةً أَنْ يَعْلَمُهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (الشعراء: ١٩٧).

وايّة أخرى على صدق الدعوة المحمدية أن الراسخين في العلم من أهل الكتاب يشهدون بصدقها مما عرفوا من الحق: **﴿لَكِنَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾** (النساء: ١٦٢)، قوله تعالى: **﴿فَوَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُّنَهُمْ تَقْبِضُ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾** (المائدة: ٨٣).

وهؤلاء هم القساوسة والرهبان الذين لا يستكرون، ومن ثم فهم خاضعون للحق أيّنما وجدوه، وبالفعل فقد وجدوه في حظيرة الإسلام: **﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدَ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ وَشَهَدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَأَمَنَّ وَاسْتَكْبَرْتُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾** (الأحقاف: ١٠)<sup>(٧)</sup>.

وكما سبق أن أشرنا فإن بعض المستشرقين سعى، من خلال التمسّك ببعض الآيات القرآنية، ليثبت أن القرآن نفسه يشهد بأنه قد أخذ معلوماته من العهدئين. وحيث عزّهم الدليل من القرآن لجأوا إلى المصادر الروائية عند أهل السنة والجماعة، وهي - للأسف الشديد - تحتوي على الكثير مما يحتاجه المستشرقون في هذا الشأن، حيث قدّموا بعض الشواهد في هذا الشأن<sup>(٨)</sup>. ومن بينها: قصة ورقة بن نوفل.

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

### قصة ورقة بن نوفل —

مضمون هذه القصة أن النبِي الْأَكْرَم ﷺ عندما بُعث بالرسالة لم يكن مشككاً بنزول الوحي والرسالة عليه فحسب، بل تصور أنه قد خولط في عقله، وأنه أصيب بالجنون! حتى طمأنه شخص مسيحي من أقرباء السيدة خديجة، اسمه ورقة بن

نوفل، وبشّره بالنبوة، وعندما زال القلق والاضطراب عن رسول الله، وتأكّد له أنه نبیٌ.

### قصة ورقة بن نوفل من منظار المستشرقين –

لقد عمد الكثير من المستشرقين إلى توظيف هذه القصة المنقوله في الكتب المعترضة عند أهل السنة<sup>(١٠)</sup>، بوصفها شاهداً على صحة آرائهم.

وقال كاتب مقال «محمد ﷺ» في (دائرة معارف إسلام)، بعد نقل آراء الأوروبيين في العصور الوسطى بشأن نبیِ الإسلام، ونقده لهذه الآراء؛ بسبب عدم توثيقها: «إن خير مصدر لمعرفة أبعاد حياة نبیِ الإسلام هو القرآن... والذی یُستفاد من القرآن بشأن نموٍ وتكامل محمد ﷺ، الذي تؤیده السنة، هو أن محمداً لم يكن وحده هو الذي يبحث عن دینٍ توحیدي. فقد ورد الكثير من أسماء الأشخاص الذين لم يكونوا مقتطعين بالشرك العربي القديم، وكانوا يبحثون عن دینٍ أكثر عقلانية من عبادة الأوثان. وبشكلٍ خاصٍ يمكن لنا أن نشير إلى ورقة بن نوفل، وهو ابن عم السيدة خديجة، والذي يرد 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»<sup>(١١)</sup>.

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»<sup>(١٢)</sup>.

وقال كاتب مقال «محمد ﷺ» في (دائرة المعارف بريطانيا) : «قيل: إن محمداً ﷺ لدى أول مكاشفة وشهود (رؤيا) للوحي استولى عليه الاضطراب، بيده أن زوجة السيدة خديجة عملت على طمانته. وفي التجارب اللاحقة لنزول الوحي لم يكن هناك كشفٌ وشهاد بشكليٍ طبيعي، وإنما كان هناك من حينٍ لآخر بعض الملازمات الجسدية (الفيزيقية)، من قبيل: التعرق في اليوم البارد، وهذا الأمر أدى 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 شفهية. وبمساعدة من ورقة بن نوفل فسر ذلك النداء بالرسائل التي سبق لله أن أنزلها إلى اليهود والنصارى بواسطة الأنبياء السابقين، وأيقن بأنه مرسل إلى أمته بدين جديد»<sup>(١٣)</sup>.

وقال مونغمرى 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 الأخلاق في هذه القصة، وإن كنا لا نستبعد إضافة بعض الجزئيات والتفاصيل على أساس الحدس والتصرُّف. 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 نتصوّر 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 نطاقٍ واسع من عقيدة ورقة بن نوفل، ومن بينها - على سبيل المثال - علاقة الوحي الذي نزل على محمد بالوحي الذي نزل على الأنبياء السابقين»<sup>(١٤)</sup>.

### الإجابة عن مدعيات المستشرقين -

هناك رؤيتان في رد هذا الادعاء:

**الرؤية الأولى:** هي رؤية الذين آمنوا بصحة وأصالة أصل القصة، بالالتفات إلى ذكرها في المصادر الهامة، بيّنوا أنهم في الوقت نفسه لا يقبلون بفهم المستشرقين، وسوء توظيفهم لها؛ إذ قالوا في الجواب: يكفي في رد هذه الشبهة أن النبي لم يكن على علاقةٍ وثيقة بورقة بن نوفل، وأنه إنما التقاه بعد نزول الوحي، وذلك برفقة السيدة خديجة، وإن ورقة بدلاً من تعليم النبي شهد له بالصدق، ولم يرد في أي مصدر أنه قد رأى النبي قبل ذلك<sup>(١٥)</sup>.

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

**الرؤية الثانية:** يقول الأستاذ معرفت: «إن هذه القصة واحدةٌ من عشرات الشخصيات المختلفة، التي قام بوضعها الحاقدون على الإسلام في القرنين الأولين، وكانوا ينسبون أنفسهم إلى الإسلام زوراً - يعملون من خلال وضع هذا النوع من الشخصيات على إهانة العامة، ويشوّشون في الوقت نفسه على الخاصة، وذلك في محاولةٍ منهم لاجتثاث جذور الإسلام. وفي السنوات الأخيرة بدأ أعداء الإسلام يتّخذون من هذه القصة ونظائرها - ومن بينها: قصة الآيات الشيطانية - مستمسكاً بـ«يَسْتَهْدِفُونَ» به على ضعف الأساس الأولى للإسلام؛ إذ كيف يمكن لنبيٍّ ارتفى أعلى ذرى مدارج الكمال، وكان منذ أمدٍ بعيد يستشعر إرهادات النبوة من نفسه، أن لا تكون الحقائق منكشفة له، في حين أنه كان يتمتع بأعلى درجات العقل وأفضلها، على ما ورد في الحديث: «إِنَّ اللَّهَ وَجَدَ قَلْبَ مُحَمَّدٍ أَفْضَلَ الْقُلُوبَ وَأَوْعَاهَا؛ فَاخْتَارَهُ لِنَبُوَّتِهِ»، فكيف يمكن لمثل هذا الإنسان الكامل أن يستشعر القلق في تلك اللحظة الحساسة، ويستولي عليه الشك في نفسه، ليارتفاع شكه بعد ذلك بتجربة امرأة وشخص آخر لا يمتلك من المعرفة غير التّزّر اليسير؛ ليطمئنّ بعدها إلى أنه نبي؟! إن هذه القصة، بالإضافة إلى منافاتها لمقام النبوة الشامخ، تحالف ظواهر الآيات والروايات الصادرة عن أهل البيت ع <sup>(١٦)</sup>.

ثم استطرد الأستاذ معرفت - بعد التذكير بكلام القاضي عيّاض وأمين الإسلام الطبرسي في رفض هذه القصة - قائلاً: «بشكل عام تصر الآيات القرآنية على حقيقة أن الأنبياء منذ بداية نزول الوحي عليهم كانوا يدركون الرسالة بوضوح، ولا يطأ عليهم الشك أبداً. إن مقام المثول في حضرة الله لا يكون فيه موضع للوهم أو الخوف. وقد حظى النبي موسى عليه السلام برعاية خاصة من قبل الله في بداية بعثته، إذ يقول الله له: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا رُوْبِيْ يَا مُوسَى ◆ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاحْلُمْ تَعْلِيْكَ إِنَّكَ بِالْوَالِيِّ الْمُقَدَّسِ طُوْيَ ◆ وَأَنَا اخْرُجْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى ◆ إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقْمِ

**الصلّة لذكرِي** (طه: ١٤ - ١١). ثم يقول له الله تعالى: «وَأُلْقِي عَصَاكَ فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْرُكَ كَانَهَا جَانٌ وَلَى مُدِيرًا وَلَمْ يُعْقِبْ...»، ومن هنا يعاتبه الله بالقول: «يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَ الْمُرْسَلُونَ» (النمل: ١٠)».

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

ولكي يحصل النبي إبراهيم الخليل عليه السلام على هذه الحالة المتقدمة من الاطمئنان، ويصل إلى عين اليقين، يكشف الله الحجاب عنه؛ ليرى حقائق عالم الملائكة، وفي ذلك يقول الله تعالى: «وَكَذَلِكَ تُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَيَكُونُ مِنَ الْمُؤْفَقِينَ» (الأنعام: ٧٥).

تشتب هذه الآيات أن الأنبياء يتمتعون في محضر الله برؤيا واضحة، ومجردة من أي نوع من أنواع الشك والريبة، كما تكتشف لهم حقائق ملائكة السماوات والأرض؛ كي يكونوا من الموقنين. فهل كان النبي الأكرم عليه السلام مستثنياً 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 دون مقام النبي موسى وإبراهيم الخليل؟  
كي يمنعه الله من الرعاية التي أولاها لهما؟

روي عن مولانا أمير المؤمنين أنه قال في وصف رسول الله: «ولقد قرن الله به من لدن أن كان فطیماً أعظم ملک من ملائكته، يسلك به طريق المكارم، ومحاسن أخلاق العالم، ليه ونهاره...»<sup>(١٧)</sup>.

وبالإضافة إلى الإشكالات المتقدمة، ترد أمور أخرى على القصة المذكورة، يمكن بيانها على النحو التالي:

- إن سلسلة سند القصة لا تصل إلى الشخص الأول الذي شهد القصة، وعليه تعتبر روایتها 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 يطوف حول الكعبة، فسألته عن الأمر، ثم طمأنه؛ وفي رواية رابعة أن أبا بكر دخل على خديجة، وأشار عليها بأن تأخذ النبي الأكرم 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 نصّ أغلب الروايات أن ورقة بن نوفل، علاوة على بشارته للنبي بالنبوة، قال: «ولئن أدركتُ ذلك لأنصركَ نصراً يعلمه الله. فإنْ يُبعثُ وأنا حيٌ فأعزره 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 يعتقد الإسلام أبداً، ومات كافراً . فقد ورد في حديث ابن عباس: «فمات ورقة على نصرانيته»<sup>(١٨)</sup>.

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»<sup>(١٩)</sup>.

ونقل ابن حجر عن «تاريخ ابن بكار» قوله: كان بلال لجاري من بني جمع، وكانوا يعذبونه برمضاء مكة، ياصقون ظهره بالرمضاء؛ لكي يشرك، فيقول: أحد أحد، فيمرّ به ورقة، وهو على تلك الحال، فيقول: أحد أحد يا بلال، والله لئن قلتتموه لأنّخذنّه حناناً... ثم قال ابن حجر: والجمع بين هذا وبين حديث عائشة أن يحمل قوله: ولم ينشب ورقة أن توفيـ. أي قبل أن يشتهر الإسلامـ، وأنه مات على نصرانيتهـ... فلماذا لم يُسلم يا ترى؟!

إن هذه الأمور مجتمعة تشكل دليلاً على تعارض هاتين المجموعتين من الأخبار، وكون هذه القصة مختلفة من الأساس.  
وعلى أي حال فإن انتشار هذا النوع من القصص، وما يتربّع عليها من المفاسد،  
هي ثمرة فجّة من ثمار التمسّك بغير أهل البيت عليه السلام في نقل الروايات وفهم الإسلام <sup>(٢٠)</sup>.

**الاستدلال على وجوب الشهادة بن تعاليم القرآن والعادتين** —

إن من أهم الأدلة التي أقامها المستشرقون على دعوىأخذ القرآن تعاليمه من العهدين هو وجود التشابه الكبير والكثير بين القرآن والعهدين. فقد تحدث 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.

وكل هذه الأمور تثبت - بزعمهم - أن النبي صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ الْحَمْدُ الأكرم قد أخذ تعاليمه من اليهود، الذين كانوا يسكنون في شبه الجزيرة العربية، بوصفهم أصحاب شريعة وكتاب، وقام بحسب هذه التعاليم في قالب جديد.

يقول الأستاذ معرفت: «وعلى هذا الغرار جرى كُلُّ من: «تسدال» و«ماسيه» و«أندرية» و«لامنز» و«جولديسيهير» و«نولدكه»<sup>(٢١)</sup> إلى أن القرآن استفاد كثيراً من زبر الأولين، وحجتهم في ذلك محض التشابه بين تعاليم القرآن وسائر الصحف. فالقصص والحكم في القرآن هي التي جاءت في كتب اليهود، وكذا قضايا جاءت في الأنجليل، وحتى في تعاليم زرادشت والبرهمية، مثل: حديث المراج، ونعميم الآخرة، والجحيم، والصراط، والافتاح بالبسمة، والصلوات الخمس، وأمثالها من طقوس عبادية، وكذا مسألة شهادة كلّنبي بالآتي بعده، كلّها مأخوذة من كتب سالفة كانت معهودة لدى العرب.

رعموا أن القرآن صورة تلمودية وصلت إلى نبي الإسلام عن طريق علماء اليهود  
وسائل أهل الكتاب، ممن كانت لهم صلة قريبة بجزيرة العرب. فكان محمد ﷺ

يلتقي بهم قبل أن يُعلن نبوته، ويأخذ منهم الكثير من أصول الشريعة.

ثم استطرد الشيخ معرفت بعد ذلك إلى بيان موقف «ويل دیورانت»، وأنه كان.

مثل سائر المستشرقين . يعتقد بأن بعض التعاليم والعبادات الإسلامية تشبه التعاليم اليهودية<sup>(٢٣)</sup>.

وقد تعرّض أحد الكتاب<sup>(٢٤)</sup> في مقال «محمد ﷺ» في دائرة معارف إسلام، تحت عنوان: «تأسيس الحكومة الدينية في المدينة»، إلى دور اليهود في ظهور الأحكام وال تعاليم الإسلامية، وذهب إلى حد القول بأن ظهور الإسلام بوصفه ديناً مستقلاً هو الذي دفع اليهود إلى الاختلاف مع النبيّ الإسلام، ورفض تعاليمه وأحكامه. ثم استطرد قائلاً: لقد عمد النبي إلى استمالة اليهود في المدينة إلى صفةٍ من خلال إدخال بعض أشكال العبادات اليهودية في الإسلام، من قبيل: إعلانه الصيام في اليوم العاشر من المحرّم، الذي يعدّ واحداً من الأيام المقدّسة عند اليهود. بل وأضاف العبادات اليومية اليهودية الثلاث إلى ما كان يقوم به أغلب المسلمين في الحد 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 ل يوم السبت<sup>(٢٤)</sup>.

### **سر التشابه بين بعض تعاليم القرآن والعهدين —**

لا شك في وجود شبّه بين تعاليم وأحكام القرآن والعهدين. وهنا لا بد من التساؤل عن منشأ هذه الظاهرة؟

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

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

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

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

ولا شكًّ [في] أن الأخير مرفوضٌ، بعد مضادة الصدفة مع الحكمة الساطعية في عالم التدبير. بقي الوجهان الأوّلان، فلنسأل القوم: ما بالهم تغافلوا عن الوجه الأول الرصين، وتواكبوا جمِيعاً على الوجه المُجَين؟! إن هذا لشيءٍ غريبٍ!

هذا، وال Shawahid متضادرة تدعم الشقة الأولى؛ لتهدم الأخرى من أساسٍ: أولاً: صراحة القرآن نفسه بأنه موحى إلى النبي الإسلام وحياناً مباشراً، نزل عليه ليكون للعلميين نذيراً. فكيف يكون الاستشهاد بالقرآن لإثبات خلافه؟! إن هذا إلا تناقضٌ في الفهم، واجتهادٌ في مقابل النصّ الصريح!

وثانياً: قدم القرآن معارف فخيمة إلى البشرية، بحثاً وراء فلسفة الوجود، ومعرفة الإنسان ذاته. ولم يكُنْ يدانيها أيّ فكرة عن الحياة قد وصلت إليها البشرية حتى ذاك العهد، فكيف بالهزائل المسوخة التي شُحنتْ بها كتب العهدين؟!

وثالثاً: عرض القرآن تعاليم راقية، لا تتجلّس مع ضآللة الأساطير المسطّرة في كتب العهدين، وهل يكون ذاك الرفيع مستقىً من الوضيع؟!<sup>(٢٥)</sup>.

### الاختلاف العميق بين القرآن والعهدين —

إن الذي يدعو إلى العجب - قبل كلّ شيء - ادعاء هؤلاء أن تعاليم القرآن مأخوذة من العهدين، رغم وجود الاختلافات العميقية والجوهرية بين القرآن والعهدين؟! من قبيل: عدم التمايز الكبير بين تعاليم القرآن والعهدين بشأن مقام الألوهية، والنبوة، والاختلاف العميق في قصص الأنبياء، من أمثل: إبراهيم الخليل، والنبي داود، والنبي يعقوب، والنبي لوط، والنبي عيسى عليه السلام. والأهم من كل 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<sup>(٢٦)</sup> —

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

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

قال الله تعالى في سورة الحشر: «**هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةُ هُوَ الرَّحْمَانُ الرَّحِيمُ** ◆ **هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُوسُ السَّلَامُ** **الْمُؤْمِنُ الْمُهَمِّنُ الْعَزِيزُ الْجَبَارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ** ◆ **هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**» (الحشر: ٢٤ - ٢٢).

وقال تعالى في سورة التوحيد: «**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ** ◆ **اللَّهُ الصَّمَدُ** ◆ **لَمْ يَكُنْ لَهُ**  
**وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ**» (الإخلاص: ١ - ٤).

وقال في سورة الرعد: «**عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةُ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالُ**» (الرعد: ٩).

وقال الله تعالى في سورة الشورى: «**فَاطَّرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ** جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَرْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَرْوَاجًا يَدْرُوْكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ◆ **لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَنْسُطُ الرِّزْقُ لِمَنْ يَشَاءُ وَقَدْرُ إِلَهٖ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلَيْهِمْ**» (الشورى: ١١ - ١٢).

وقال تعالى في سورة البقرة: «**اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا**  
**نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ** مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْمَانِهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسَعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمْ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» (البقرة: ٢٥٥).

إلى غيرها من جلائل صفات زخر بها القرآن الكريم، واحتلى عنها سائر الكتب، اللهم إلا النذر اليسير. فيا ترى هل يصلح أن يكون هذا النذر اليسير منشأً لذلك الجم الغفير؟<sup>(٢٧)</sup>.

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

وقال سماحته بعد بيان قصة آدم وحواء، كما وردت في التوراة: وهكذا إله التوراة يخشى منافسة مخلوقٍ صنعه بيده، فيماكر ويُخاتل؛ كي يصرفه عنها، ويجهل ويُكذب 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 والـعـهـدـيـنـ فيـ ماـ يـتـعـلـقـ بـقـصـةـ آـدـمـ ﷺـ، فـقـالـ: فـالـذـيـ كـذـبـ وـافـضـحـ هوـ إـبـلـيسـ، كـمـاـ جـاءـ فيـ القـرـآنـ، عـلـىـ عـكـسـ مـاـ جـاءـ فيـ التـوـرـاـةـ. وـفـارـقـ آـخـرـ: كـانـ آـدـمـ وـحـوـاءـ مـتـبـسـينـ بـلـبـاسـ يـسـتـرـ سـوـاتـهـمـ قـبـلـ أـنـ يـغـوـيـهـمـ الشـيـطـانـ، لـيـنـزـعـ عـنـهـمـ لـبـاسـهـمـ، وـيـرـبـهـمـ سـوـاتـهـمـ<sup>(٢٨)</sup>. وهذا على عكس التوراة (المصطنعة) تفرضهما عريانين من غير شعور بالعار، حتى إذا ذاقا الشجرة فعند ذلك شعرا بالعار، وحاولا التستر بورق الجنة. وفارق ثالث: القرآن يُمجّد الإله برحمته الواسعة على العباد، ويدعو الذين أسرفوا على أنفسهم أن لا يقطعوا من رحمة الله... على خلاف ما ذكرته التوراة بامتداد سخطه تعالى على آدم، وجعل الأرض ملعونة عليه وعلى زوجه وذراريهما عبر الحياة أبداً<sup>(٢٩)</sup>.

ثم تطرق الأستاذ معرفت إلى بيان سائر الاختلافات الأخرى بين القرآن الكريم والـعـهـدـيـنـ. ولـكـنـناـ: رـعـاـيـةـ لـلـاحـتـصـارـ، نـحـيلـ الـقـارـئـ الـكـرـيمـ إـلـىـ مـظـاـهـرـهـ فيـ كـتـابـ سـماـحـتـهـ، تـحـتـ عـنـوانـ «ـشـبـهـاتـ وـرـدـودـ»ـ.

### **أهم محاور الاختلاف بين القرآن والـعـهـدـيـنـ بشـأنـ الـأـنـبـيـاءـ—**

لقد بحث الأستاذ معرفت في بيان الاختلاف والتفاوت بين القرآن الكريم والـعـهـدـيـنـ فيـ ماـ يـتـعـلـقـ بـمـكـانـةـ الـأـنـبـيـاءـ، قـائـلاـ: «ـيـمـتـازـ الـقـرـآنـ بـالـحـفـاظـ عـلـىـ كـرـامـةـ الـأـنـبـيـاءـ، بـيـنـمـاـ التـوـرـاـةـ تـحـطـ مـنـ كـرـامـتـهـمـ. لـمـ يـأـتـ ذـكـرـ نـبـيـ مـنـ الـأـنـبـيـاءـ يـفـيـقـ الـقـرـآنـ إـلـاـ وـقـدـ أحـاطـ بـهـمـ هـالـةـ مـنـ التـبـجـيلـ وـالـإـكـرـامـ، كـمـاـ وـنـرـهـمـ عـلـىـ وـجـهـ الإـطـلاقـ.

حـدـ مـثـلـاـ سـوـرةـ الصـافـاتـ، جاءـ فـيـهـ ذـكـرـ أـنـبـيـاءـ عـظـامـ، مـرـفـقاـ بـعـظـيمـ الـاحـترـامـ: . «ـوـلـقـدـ نـادـاـنـاـ نـوـحـ فـلـنـعـمـ الـمـجـبـيـونـ ◆ وـتـجـيـئـنـاهـ وـأـهـلـهـ مـنـ الـكـرـبـ الـعـظـيمـ ◆

وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ ◆ وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ ◆ سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ ◆ إِنَّا كَذَلِكَ تَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ◆ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ》 (الصافات: ٨١ - ٧٥).

﴿وَإِنَّ مِنْ شَيْءَتِهِ لِإِبْرَاهِيمَ ◆ إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ [وَيَنْتَهِي إِلَى قَوْلِهِ] وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ ◆ سَلَامٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ ◆ كَذَلِكَ تَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ◆ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ ◆ وَبَشَّرَنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ ◆ وَبَارَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَى إِسْحَاقَ...﴾ (الصافات: ٨٣ - ٨٢).

﴿وَلَقَدْ مَنَّا عَلَى مُوسَى وَهَارُونَ ◆ وَجَيَّنَاهُمَا وَقَوْمَهُمَا مِنَ الْكَرْبَ الْعَظِيمِ ◆ وَتَصْرَنَاهُمْ فَكَانُوا هُمُ الْفَالِيَّينَ ◆ وَآتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ ◆ وَهَدَيْنَاهُمَا الصَّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ◆ وَتَرَكْنَا عَلَيْهِمَا فِي الْآخِرِينَ ◆ سَلَامٌ عَلَى مُوسَى وَهَارُونَ ◆ إِنَّا كَذَلِكَ تَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ◆ إِنَّهُمَا مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ》 (الصافات: ١١٤ - ١١٢).

﴿وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمَنِ الْمُرْسَلِينَ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ ◆ سَلَامٌ عَلَى إِلْيَاسِ ◆ إِنَّا كَذَلِكَ تَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ◆ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ》 (الصافات: ١٢٣ - ١٢٢).

وهكذا كلّما يمرّ ذكر نبیٰ تصحّبه لّمّة من الإجلال والتکريم. وأما التوراة فلا تمرّ فيها بقصةٍ من قصص الأنبياء إلّا وملؤها الإهانة والتحقير، وربما بلغ إلى حدّ الابتدا والتعيير، مما لا يليق بشأن عباده اللّه المخلصين!»<sup>(٣٠)</sup>.

ثم ذكر الأستاذ معرفت وصف الأنبياء في التوراة قائلاً: «هذا نوح شيخ الأنبياء تصفه التوراة رجلاً سُكِّيراً، مستهترًا، لا يرعوي شناعة حال، ولا فظاعة بال»<sup>(٣١)</sup>.

وقال أيضًا: «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 إلّا ليحظى بالحياة الدنيا، على غرار سائر المرابين، يفعلون الفجور للحصول على القليل من حطام الدنيا»<sup>(٣٢)</sup>.

وقد ذكرت التوراة أن الذي ضحى به إبراهيم الخليل هو إسحاق، في حين يذهب القرآن الكريم إلى تضحيه النبيٰ إبراهيم الخليل بولده إسماعيل.

وقد نسب الباب التاسع عشر من سفر التكوين من التوراة إلى النبيٰ لوطن<sup>(٣٣)</sup>

أمّوراً يخجل القلم عن كتابتها؛ إذ لا يمكن تصديق صدورها عن الفرد العادي من أفراد المجتمع، فضلاً عن أن يكوننبياً منأنبياء الله. في حين نجد القرآن الكريم يتحدث عن النبي لوط عليه السلام بأسمى أنواع التزييه والتطهير، ومن ذلك قوله تعالى:

«وَلُوطاً آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَجَيَّنَاهُ مِنَ الْقَرِيمَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْجَبَائِثَ إِلَهُمْ كَانُوا قَوْمٌ سَوْءٌ فَاسِقِينَ ◆ وَأَدْخَلْنَاهُ فِي رَحْمَتِنَا إِلَهٌ مِنَ الصَّالِحِينَ» (الأنبياء: ٧٤). (٧٥)

ـ «وَإِنَّ لُوطاً لَمِنْ الْمُرْسَلِينَ ◆ إِذْ نَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ أَجْمَعِينَ ◆ إِلَّا عَجُوزًا فِي الْفَابِرِينَ» (الصادقات: ١٣٣ - ١٣٥).

تحدّث التوراة عن احتيال يعقوب وتزويره الخبيث، حيث سرق النبوة من أخيه عيسو، الذي سبق لأبيه أن رشّحه للحصول على النبوة، وتحملّ أعباء هذه المسؤلية. وإثر هذه اللعبة الصبيانية انتقلت النبوة من إسحاق إلى يعقوب! والكذبة الأخرى التي نسبوها إلى يعقوب عليه السلام، قوله: إنه تصارع مع الله الليل بطوله، ولما أوشك الصباح أن ينبلج خشي الله افتضاح أمره، وعدم تمكّنه من التغلب على يعقوب؛ فضرب حقّ وركّه، ولم يجد في نهاية الجولة بُدّا من مباركته<sup>(٣٢)</sup>. في حين نجد القرآن الكريم يتحدث عن إسحاق ويعقوب بأجمل وأرق العبارات والأوصاف، ومن ذلك قوله تعالى:

ـ «وَادْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولَئِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ ◆ إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةِ ذَكْرِ الدَّارِ ◆ وَإِلَهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْنَطَفِينَ الْأَخْيَارِ» (ص: ٤٥). (٤٧)

ـ «وَتَلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ تَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ شَاءَ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلَيْمٌ ◆ وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلُّا هَدَيْنَا وَتَوَحَّا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلٍ وَمِنْ دُرْبِتِهِ دَأْوِدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ◆ وَزَكَرِيَاً وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلُّ مِنَ الصَّالِحِينَ ◆ وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُوئِسَ وَلُوطاً وَكُلُّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ ◆ وَمِنْ آبَائِهِمْ وَدُرْبَاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطِ مُسْتَقِيمٍ ◆ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلُوكُ أَشْرَكُوا لَهُبَطَ 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 مذكور عنهم في التوراة، والتي تصب بأجمعها في إطار الحطّ من شأنهم وشأن سائر الأنبياء والإساءة إليهم.

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

تنسب التوراة أبشع اللّهم وأقذرها لنبي الله داود عليه السلام، وتتهمه بارتكاب موبقة الزنا بأمرأة محسنة، وانعقد نطفة هذا الزنا بحمل تلك المرأة بالنبي سليمان عليه السلام في حين نجد القرآن الكريم يرسم أروع صورة للنبي داود، حيث يضعه ضمن حالة كبيرة من التقديس والخصوص للله، إذ يقول تعالى:

«وَادْكُرْ عَبْدَنَا دَاؤُودَ ذَا الْأَيْدِيْ إِلَهُ أَوَّابٌ ◆ إِنَّا سَخَرْنَا الْجِيَالَ مَعَهُ يُسَبِّحُنَّ بِالْعَشَيِّ وَالْإِشْرَاقِ ◆ وَالظَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلُّ لَهُ أَوَّابٌ ◆ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَةَ وَفَصَلَ الْخَطَابَ» (ص: ٢٠ - ١٧).

«وَوَهَبْنَا لِدَاؤُودَ سُلَيْمَانَ نَعَمَ الْعَبْدُ إِلَهُ أَوَّابٌ» (ص: ٣٠).

«أَعْمَلُوا آلَ دَاؤُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِي الشَّكُورُ» (سبأ: ١٣).

### القرآن والأنجيل —

ثم انتقل الأستاذ معرفت من هذا البحث إلى الإشارة إلى كلام بعض المستشرقين، من الذين ذهبوا إلى الادّعاء بأن القرآن قد أخذ تعاليمه من الأنجليل، ليذكر ضمن بحثٍ واسع أهم الاختلافات بين القرآن والأنجيل. من قبيل: السيدة مرريم العذراء، وما تتصف به من الخصائص التي يثبتها لها القرآن، وألوهية مرريم ومخالفة القرآن لذلك، وبشارة النبي عيسى بمجيء النبي الأكرم، وحادثة الصليب، وما إلى ذلك.

ومع كل مواطن الاختلاف هذه كيف يمكن لأحد أن يدعي أن القرآن مأخذ

من العهدين؟!

بَيْدَ أَنَّ الَّذِينَ لَا يَرِيدُونَ إِذْعَانَ لِلْحَقِّ يَتَشَبَّثُونَ بِالْقَسْطِ لِيُثْبِتُوا ادْعَاءَهُمُ الْبَاطِلُ!

### شبهة الوحي النفسي —

سعى بعض المستشرقين إلى تجنب المواجهة المباشرة مع وحيانية رسالة النبي الأكرم، بل وهناك منهم من 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 يتصور أن أفكاره الطاهرة هي كلام إلهي ووحي سماوي يلقىها الله تعالى في روعه، ويتكلّم بها معه، كما كان يتصور روحه الخيرة التي تترشح منها هذه الأفكار لتسתר في قلبه هي «الروح الأمين»، و«جبرئيل» والملك الذي ينزل الوحي بواسطته. وسمى النبي بشكل عام القوى التي تسوق إلى الخير وتدل على السعادة بـ«الملائكة»، كما سمى القوى التي تسوق إلى الشر بـ«الشياطين» و«الجن». وقد سمى أيضاً واجبه الذي أملأه عليه وجدانه بـ«النبوة» وـ«الرسالة»<sup>(٤)</sup>.

يقول هؤلاء: نحن لا نشك في صدق محمد ﷺ في ما رأه وسمعه، ولكننا نقول: إن مصدر النبي كان يكمن في قراره نفسه، ولا ربط له بعالم الغيب. مما يسمونه بما وراء عالم المادة والطبيعة. أبداً؛ لأن عالم الغيب غير ثابت بالنسبة لنا، وعلىنا لذلك أن نفسّر الظواهر غير العادية بما نعرفه وثبت لدينا، لا بما لم يثبت عندنا.

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

ثم استطرد قائلاً: «ليس هناك من شك في إخلاص محمد ﷺ. ولكن مع ذلك

لا حاجة إلى المبالغة في إضفاء القداسة عليه. فقد عاش في حقبة تختلف عما نعتقد، حتى بالنسبة إلى الكثير من بقاع العالم المتحضر، الذي لم تكن شبه الجزيرة العربية جزءاً منه»<sup>(٣٥)</sup>.

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 يتصل - أحياناً - بعالم وراء المادة، ويكون هذا الاتصال مرتبطاً بجانبه الروحي الباطن. وهو اتصالٌ خفيٌّ. الوحي ظاهرة روحية قد توجد في أحد من الناس، يمتازون بخصائص روحية تؤهلهم للاتصال بالملأ الأعلى؛ إما مكاشفة في باطن النفس؛ أو قرعاً على مسامع يحسّ به الموحى إليه إحساساً مفاجئاً يأتيه من خارج وجوده، وليس منبعاً من داخل الضمير. ومن ثم لا يكون الوحي ظاهرة فكرية تقوم بها نفوس العباقرة. كما يزعمه ناكرو الوحي -. بل إلقاء روحاني صادر من محل أرفع إلى مهبط صالح أمين: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَابًا أَنْ أُوحِيَنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرْ الظَّنِينَ أَمْوَا...﴾ (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 يخفي علينا...

أما علماء الغرب فقد قدموه للوحي تفسيراً يختلف عما قرره علماء الدين الإسلامي...، وقالوا: الوحي عبارة عن إلهامات طيبة الفجائية في ظروف حرجية، وهي الروح الوعية هي التي تعطينا تلکم الإلهامات الطيبة الفجائية التي تتirth في روح الأنبياء ما يعتبرونه وحيناً من الله. وقد تظهر نفس تلك الروح المتقبعة وراء جسمهم متجسدة خارجاً، فيحسبونها من ملائكة الله هبطت عليهم من السماء، وما هي إلا تجلٰٰ شخصيتهم الباطنة، فتعلّمهم ما لم يكونوا يعلّمونه من قبل...

ودليلهم على ذلك أن الله أعلم وأعلى من أن يقابله بشر، أو يتصل به مخلوق!...

وبهذه النظرية حاولوا حل ما عسى أن يصادفوه في بعض الكتب السماوية من أنواع المعارف المناقضة للعلم الصحيح طبيعياً وإلهياً. فهم لا يقولون بأن تلك الكتب قد

حرفت عن أصلها الصحيح النازل من عند الله، ولكنّهم يقولون بأن الشخصية الباطنة لكلّ رسول إنما تؤتي صاحبها بالمعلومات على قدر درجة تجلّيها وعقربيتها، وعلى قدر استعداده لقبول آثارها، من ثم قد تختلط معارفها العالية بمعارف باطلة آتية من قبل شخصيته العادمة؛ فيقع في الوحي خلطٌ كثير بين الغثّ والسمين!

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

فعلى ضوء هاتين المقدمتين لا مبرر لعدم فهم حقيقة اتصال روحي خفي يتحقق بين ملاً أعلى وجانب روحانية هذا الإنسان، فيتلقى بروحه إفاضات تأتيه من ملائكة السماء، وإشراقات نورية تشعّ على نفسه من عالم وراء هذا العالم المادي، وليس اتصالاً أو تقارباً مكانياً؛ لكي يستلزم تحيراً في جانبه تعالى.

وأظلّهم قاسوا أمور ذاك العالم غير المادي بمقاييس تخصّ العالم المادي، مع العلم أن الألفاظ هي التي تكون قاصرةً عن أداء الواقع، وإن التعبير بنزول الوحي أو الملك تعبيرٌ مجازي، وليس سوى إشراق وإفاضة قدسية ملائكتية يجدها النبي ﷺ حاضرةً في نفسه، ملقاءً عليه من خارج روحه الكريمة، وليس منبثقة من داخل كيانه هو.

هذه هي حقيقة الوحي الذي نعرف به، من غير أن يقتضي تحيزاً في ذاته تعالى. أما التعليل الذي يعلّلون به ظاهرة الوحي فهو في واقعه إنكار للوحي، وتکذيب ملتوٍ للأنبياء بصورةٍ عامة. تماماً كما فسّروا معجزة إبراء الأكمه والأبرص بظاهرة الهيّنوتزم<sup>(٣٦)</sup>!

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

### **أسطورة الغرانيق أو «الآيات الشيطانية» —**

لقد قام الأستاذ معرفت ببيان «أسطورة الغرانيق» على النحو التالي: لقد كان النبي يتنى 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 هَوَى ◆ وَمَا غَوَى ◆ وَمَا يَنْطِقُ عَنْ هُوَى ◆ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ◆ عَلَمٌ شَفِيدُ الْقُوَى...» (النجم: ١ - ٥)، حتى إذا بلغ قوله تعالى: «أَفَرَأَيْتُمُ الْلَّاتَ وَالْعَزْئَى ◆ وَمَنَّاةُ التَّالِيَةِ الْأُخْرَى...» (النجم: ١٩ - ٢٠) تدخل الشيطان، وأقحم كلمات من عنده، دون أن يشعر النبي بذلك، وهي الكلمات التي تقول: «تلك الغرانيق الغلى، وإن شفاعتهن لترتجى».

وما أن سمع المشركون هذه الكلمات التي تمجد آلهتهم تخرج من فم الرسول حتى شعروا بالسعادة والغبطة، وغيروا من موقفهم تجاه المسلمين، ومدوا إليهم يد الإباء والوحدة والمودة، وغمرت الجميع موجة من الأفراح العارمة، واستبشروا بهذه الحادثة خيراً. وقد وصلت أصوات هذا الخبر إلى الحبشة، حيث سبق لبعض المسلمين أن هاجروا إليها: فراراً من قبضة قريش، فسرّهم سماع هذا الخبر، وسارعوا بأجمعهم إلى العودة إلى مكّة المكرّمة، وتعايشوا بعد ذلك مع المشركين متاخين. عاد النبي ﷺ إلى بيته، فنزل عليه جبرائيل ﷺ، وطلب منه قراءة السورة التي نزلت عليه آنفاً، فقرأها النبي، حتى وصل إلى الآيات التي أقحمها الشيطان، فانتقض 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 إلى هذه الكلمات كان على شاكلتك. فقال جبرائيل: أعود بالله أن أكون قلت ذلك! وبعدها استولى على النبي حزن عميق أقض عليه مضجعه، وقيل: إن الآيات التالية نزلت في هذا الشأن: «وَإِنْ كَادُوا لِيَفْتَوِنُوكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتُقْتَرِي عَلَيْنَا غَيْرَهُ

وَإِذَا لَأْتَهُمْ كَلِيلًا ◆ وَلَوْلَا أَنْ تَبْثَثَكَ لَقَدْ كَدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا فَلَيْلًا ◆ إِذَا لَأَدْفَنَكَ ضَعْفَ الْحَيَاةِ وَضَعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا» (الإسراء: ٧٣ - ٧٥).

وقد زادت هذه الآية من حزن النبي الأكرم، وكان في حسرة دائمة، حتى أسعفته عناء الله تعالى، حيث أنزل عليه الآيات التالية: لترفع عنه ما أصابه من ثقل الهم والحزن والقلق: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٌّ إِلَّا إِذَا تَمَّنَى أَنْقَشَ الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَسْعَى اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُعْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلَيْهِ حَكِيمٌ» (الحج: ٥٢) <sup>(٣٧)</sup>.

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

### المستشرقون وأسطورة الغرانيق —

لقد عمد «مونتموري 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 اخترق هذه القصة، وأنهم بها محمد عليه السلام، ولا يمكن لأي عالم مسلم مرموق أن يقبلها من غير المسلم، إلا إذا كان على يقينٍ من حدوثها. يميل المسلمين المتأخرُون 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 مِّثْلُكُمْ...» (الكهف: ١١٠)، وأيات أخرى».

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

هذه الآلة، حتى لو كانت على شكل ملائكة»<sup>(٣٨)</sup>. كما تعرّض في الكتاب الذي أصدره حول ترجمة القرآن لـ «أرييري» إلى قصة الغرانيق في عدة مواضع<sup>(٣٩)</sup>. وفي موضع آخر قام بالدفاع عن «سلمان رشدي» المرتد، معتبراً قصته مستندة إلى حقيقة تاريخية ثابتة، ويعني بذلك «أسطورة الغرانيق»<sup>(٤٠)</sup>!

### **نقد أسطورة الغرانيق «الآيات الشيطانية» —**

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

١. عدم ثبوتها من حيث السند. فإن هذه الأسطورة لم يتقبل بها أي واحد من المحققين من علماء الإسلام، حيث ذهبوا جمِيعاً إلى اعتبارها مجرد خرافات. وقد قام بردتها من الناحية السنديَّة، أشخاص من أمثال: القاضي عياض، والقاضي بكر بن العلاء، وأبي بكر بن العربي، ومحمد بن إسحاق، ومحمد حسين هيكل.
٢. التهافت بين صدر هذه الأسطورة وذيلها؛ لأن هذه السورة تبدأ بالآيات التالية: «وَالنَّجْمٌ إِذَا هُوَيْ ◆ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَيْ ◆ وَمَا يَنْطَقُ عَنِ الْهُوَيْ ◆ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ◆ وَلَمَّا شَرَيْدُ الْفُوَى...» (النجم: ١ - ٥)، حيث تؤكد هذه الآيات على عدم ضلاله وغواية النبي الأكرم ﷺ، وعدم نطقه عن الهوى. كما تم التصريح بأن كلَّ ما يقوله النبي إنما هو من الوحي الإلهي: «إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» (النجم: ٤). فإذا كان بإمكان إبليس أن يُلْبس على النبي للزم من ذلك تكذيب كلام الله، في حين لا يمكن لإرادة الشيطان أن تغلب على إرادة الله؛ إذ يقول تعالى:

ـ «إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفاً» (النساء: ٧٦).

ـ «كَتَبَ اللَّهُ لِأَغْلِبِنَا وَرَسُلُّنَا إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (المجادلة: ٢١).

- والعزيز يطلق على الذي لا يمكن لغيره أن يتغلب عليه، فكيف يمكن للشيطان الضعيف. والحال هذه. أن يكون أقوى من الله، الذي ينطلق من موقع العزة.
٣. لقد تم التصريح في القرآن الكريم بنفي كل 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 بِرِبِّكَ وَكَيْلًا» (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 التحرير؛ إذ يقول تعالى:

وتشير هذه الآيات إلى استحالة أن ينسب النبي الأكرم ﷺ إلى الله تعالى كلاماً من عنده، حيث يستفاد من مفردة «لو» أن النبي لا ينسب هذا المعنى إلى الله أساساً، وبذلك يكون هذا الأمر بحسب المصطلح شرطاً محلاً، ولن يتحقق جراوه أصلاً، قال تعالى: «فَلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ» (يونس: ١٥).

وأما الآية ٥٢ من سورة الحج، وهي قوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا آتَيْنَا أَلْقَى الشَّيْطَانَ فِي أُمْنِيَّتِه فَيُنَسِّخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتُه وَاللَّهُ عَلَيْمٌ حَكِيمٌ»، التي ذكرها أصحاب هذه الدعوى بوصفها تأييداً لما ذهبوا إليه، فلا ربط لها بالأسطورة أيضاً، وإنما هي إشارة إلى حقيقة تقول: ما مننبي وصاحب شريعة إلا وهو يتمتّى أن تؤدي جهوده إلى نتيجة، وأن يصل إلى تحقيق أهدافه المنشودة، وأن تكون كلمة الله هي العليا، يُبَدِّل أن الشيطان في المقابل يسعى على الدوام إلى عرقلة هذه الأهداف السامية وإعاقتها، على ما قال تعالى:

. «أَلْقَى الشَّيْطَانَ فِي أُمْنِيَّتِه»، إِلَّا أَنْ «اللَّهُ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ».

. و«إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا» (النساء: ٧٦).

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

قال تعالى: ﴿بَلْ تَقْدِرُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ (الأنبياء: ١٨). والآية الأخرى التي وقعت مورد استشهادهم، فهي آية التثبيت<sup>(٤١)</sup>. وهي الأخرى لا ربط لها بهذه الأسطورة، وإنما هي بقصد إثبات العصمة للأنبياء<sup>عليهم السلام</sup>. فلو لم تكن العصمة . التي تعني العناية الإلهية الشاملة لحال الأنبياء . ثابتة كان هناك إمكانية لتسلا الشك إلى صدور الناس، وكان ذلك مرتفعاً خصباً لحرفهم، حيث لا حدود لقدرات الطواغيت في إثارة الأجواء وتعكير المياه بما يتاسب وأهدافهم الشيطانية، بحيث قد يمكن لهم إضلال أكثر الأشخاص وعياً وذكاءً. من هنا لا بد من تدخل العناية والرعاية الإلهية لتحسين 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<sup>عليه السلام</sup>، ولا سيما في نزول الوحي، وتبلیغ الشريعة. فلا يمكن لحبال الشيطان وأساليبه أن تقع مؤثرة من هذه الناحية. إن النبي لا يسمو، ولا يقع في الخطأ، ولا يمكن لأحد أن يستحوذ على عقله، أو يسلبه تفكيره ونباهته؛ فهو محاط بحسن 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 أبداً في مخالب الشيطان. إن الذين تصوّروا أن الشيطان قد ألقى آيات على لسان الرسول لا يمتلكون معرفة عن الله تعالى والتوحيد، ولا إدراك لديهم لحقيقة القرآن والنبي الأكرم<sup>عليه السلام</sup>. ومن خلال التدقيق في مقوله الوحي والتوحيد والنبوة ندرك أن القرآن الكريم والوحي ليس من الكنوز التي يمكن للشيطان أن يسطو عليها من حين لآخر<sup>(٤٢)</sup>.

### **تنوية —**

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

بافتقار هذه الأسطورة إلى الأسس المتنية.

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 باستحاله وعدم إمكان تصور اختلاقها. وعلى الرغم من وجود احتمال أن يكون لهذه القصة أساساً تاريخي، ولكنها بصيغتها الراهنة لا يمكن أن تكون إلا من المختلقات التفسيرية التي طرأت على القصة لاحقاً. وخلافاً للمدعى فإن الآيات العشرين الأولى من السورة رقم ٥٣ [النجم] لا يربطها رابط بالآيات الأخيرة منها. كما أن الآية ٥٢ من سورة الحج [والتي تقول: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا تَمَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ...﴾] قد نزلت بعد الآيات من ١٢ - ٢٧ من السورة ٥٣ [سورة النجم]، ويمكن القول، بكل ثقة: إنها مدنية، وإن الكثير من تفاصيل القصة، من قبيل: المسجد والسجدة والجزئيات الأخرى التي لم تأت على ذكرها، لا تعود إلى الحقبة المكية. وقد ناقش «كaitani» و«جي بريتون» تاريخية هذه القصة من جهات أخرى؛ حيث ناقشها «كaitani» من حيث ضعف سنداتها؛ وتوصل «بريتون» إلى نتيجة مفادها أن الفقهاء قد وظفوا هذه القصة بوصفها دليلاً من نص القرآن على إثبات فرضية التسخين»<sup>(٤٣)</sup>.

كما نلاحظ في كلمات بعض المستشرقين حول أسطورة الغرانيق والآيات الشيطانية أنهم في الغالب يعتبرونها حقيقةً تاريخية، ورتبوا تظليلاتهم على أساسها. وحيث إننا لا نؤمن بوقوعها من الأساس، ونذهب إلى القول باختلاقها من قبل المغرضين، نكتفي بهذا المقدار، ولا نرى حاجة للتعرُّض إلى فرضياتهم المضحكة<sup>(٤٤)</sup>.

## المواضيع

(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: ٤٠٢.

(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 نسمى تاريخ الطبرى كمثال في هذا الشأن، حيث اشتمل على الكثير من القصص المختلفة. حتى قال بعض علماء أهل السنة: لقد كان الطبرى مؤلعاً بجمع الإسرائيليات. وقال السيد بهاء الدين خرمشاھي في هذا الشأن: لقد أكثر الطبرى في تفسيره من رواية الإسرائيليات والنصرانيات. والمراد من الإسرائيليات والنصرانيات القصص والأخبار المنقوله عن أهل الكتاب من اليهود والنصارى الذين أسلموا لاحقاً، من أمثل: وهب بن منبه، عبد الله بن سلام، وكعب الأحبار، مما يشبه قصص الكتاب المقدس، أو تلك التي تعود إلى الشروح الشفهية لكتاب المقدس. (بهاء الدين خرمشاھي، قرآن پژوهی: ١٦٩).

من هنا نجد من بعض المستشرقين، من أمثال: «جولدسيهر» و«مونتغمري واط» وغيرهما، هياماً شديداً بتاريخ الطبرى، ويعتبرونه غير قابل للتشكيك. وقد خلقت قصص، من أمثال: قصة ورقة بن نوفل، الواردة في تاريخ الطبرى، وتفسير الطبرى، وصحيف البخارى، وصحيف مسلم، وسيرة ابن هشام؛ وأسطورة الغرانيق، الواردة في تاريخ الطبرى، وتفسير الطبرى، والدر المنثور في التفسير بالمانور، وفتح البارى، خلقت الأرضية الخصبة لهجوم المستشرقين الواسع على القرآن والإسلام. والملفت أن السيد مونتغمري واط، الذي لا يترك مناسبة إلا وينقل فيها أسطورة الغرانيق، وأقام الكثير من فرضياته بشأن القرآن والنبي على أساس هذه الأسطورة، بوصفها واقعة تاريخية ثابتة بزعمه، يثبت صحتها وأصالتها من خلال إسنادها إلى تاريخ الطبرى، رافضاً بذلك فكرة اختلاقها؛ إذ يستحيل - من وجهة نظره - أن يعمد عالم مثل الطبرى 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 بتهذئة روعه؛ وقصة عبد الله بن سلام؛ وما إلى ذلك من الأمور التي تعود جذورها إلى تاريخ الطبرى، وإن كانت الكتب الروائية والتاريخية الأخرى لأهل السنة ليست بأقل سوءاً من تاريخ الطبرى من هذه الناحية، وهذا أمر واضح بعد أن حرموا أنفسهم من العين والمنع الصافى لعلوم أهل البيت ع.

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

(١٠) انظر: سيرة ابن هشام ١: ٢٥٢ - ٢٥٥؛ صحيح البخارى ١: ٣ - ٤؛ صحيح مسلم ١: ٩٧ - ٩٩؛ تاريخ الطبرى ٢: ٢٩٨ - ٢٣٢؛ تفسير الطبرى ٣٠: ١٦١؛ محمد حسين هيكل، حياة محمد: ٩٦ - ٩٥؛ الإنقان ١: ٢٤، نقلًا عن: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٨٠.

(١١) The Encyclopedia of Islam, Vol: v. P: ٣٦٢.

(١٢) Muhammad at Mecca, p: ٥١.

(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: ٢٢.

- 
- (١٧) نهج البلاغة: ٣٠٠، الخطبة ١٩٢، المعروفة بـ (القاسعة).
- (١٨) تاريخ مدينة دمشق: ٦٣.
- (١٩) ابن حجر، الإصابة في معرفة الصحابة: ٦٤٧٥.
- (٢٠) محمد هادي معرفت، علوم قرآنی: ٢١ - ٢٦.
- (٢١) عمر رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره: ١: ٢٧١ - ٢٩٠ . ٢٣٥ . وانظر أيضاً: ثيودور نولدكه، تاريخ القرآن: ٢ 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 بشكلٍ مفصلٍ 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: ٢٢، الآية ٢٦.
- (٣٤) محمد حسين الطباطبائي، قرآن در إسلام (القرآن في الإسلام): ٨٣، تعریف: السيد أحمد الحسینی.
- (٣٥) Bell's introduction to the Quran, P: ٢١ - ٤٥.
- (٣٦) محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن: ١: ٥١ - ٥٤.
- (٣٧) محمد هادي معرفت، علوم قرآنی: 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 آرای مسلمانان ومسحييان: ١٩١ - ١٩٢.
- (٤١) انظر: الإسراء: ٧٣ - ٧٥.
- (٤٢) انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن: ١: ٨٥ - ٩٨؛ علوم قرآنی: 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

## الببليوغرافيا التفصيلية

. القسم الأول .

أ. محمد عابدي ميانجي<sup>(\*)</sup>

ترجمة: حسن علي مطر

### نبذة—

تشتمل هذه الببليوغرافيا 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 الببليوغرافيا على التعريف بالتراث القرآني، وتماماً لفائدة وتكميلاً للمجموعة سند تقريراً عن المجالين الآخرين أيضاً.

تشتمل هذه الببليوغرافيا 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.

القرآن، 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. تقاريرات تلاميذه لدروس الأستاذ معرفت بوصفه باحثاً ومنظراً.

وفي ما يلي لا بدّ من التذكير ببعض الأمور كمقدمة:

١. إن *الببليوغرافيا الراهنة* حصيلة دراسة المؤلفات المطبوعة، والحوارات التي كانت للشيخ معرفت مع المراكز العلمية المختلفة والصحف، من أمثل: مركز الدراسات في الإذاعة والتلفزيون، وفصلية *بيانات*، والعدد الخاص لـ «آفتاب معرفت»، وكيهان أنديشه، وباكستان قرآن، وما إلى ذلك.

وقد سعى كاتب هذه السطور - من خلال ملاحظة هذه المصادر، ولا سيما تعريف الدكتور «بهجت پور» في صحفة *بيانات*. إلى تقديم عمل كامل في هذا الشأن.

٢. لقد منحنا الأولوية للمؤلفات القرآنية، حيث تحدثنا في ذلك في القسم الأصلي (الأول) من هذه *الببليوغرافيا بالتفصيل*، واكتفينا في القسمين الآخرين بالحديث عن مسائلهم على نحو الإجمال.

٣. حيث قام منهج الأستاذ على إضافة المسائل الجديدة، وتتجدد الآراء المتكررة، والحذف والإضافات المتعددة في مختلف الطبعات، ولا سيما في ما يتعلق بالترجمات والتلخيصات، فقد عمدنا إلى التعريف بتراطه المترجم أيضاً، بل لأهمية الآخر المترجم عمدنا إلى التعريف به أكثر من التعريف بأصله (العربي).

٤. تم تخصيص القسم الأول للتراث القرآني، والقسم الثاني للتراث الفقهي، وأفردنا القسم الثالث والأخير للأعمال والآثار المتفرقة 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 للببليوغرافيا، وتماماً 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 تم التعريف في هذه الببليوغرافيا في المجمع بـ (٤٢ أثراً علمياً) للشيخ معرفت. ومع ذلك هناك مؤلفات وأعمال أخرى للشيخ معرفت، وسوف يتم التعريف بمجموعة منها قريباً في مؤتمر الشيخ معرفت، الذي سيقام من قبل مركز الدراسات والثقافة والفكر الإسلامي. كما سيقوم هذا المؤتمر بطبعه مجموعة من الحوارات مع مختلف الشخصيات بشأن الشيخ معرفت.

### **القسم الأول: مؤلفات العلوم القرآنية والتفسيرية —**

١. التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب.
٢. تفسير وفسر، 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 الوكيلي.
٦. علوم قرآنی (تلخيص وترجمة التمهيد).
٧. علوم قرآنی (تلخيص وترجمة التمهید ، وصيانته القرآن).
٨. علوم قرآنی (تقریر درس الأستاذ، بقلم: محمد جواد إسكندرلو).
٩. آموزش علوم قرآنی.
١٠. شبهات وردود حول القرآن الكريم.
١١. نقد شبهات پیرامون قرآن کریم (ترجمة جماعية).
١٢. صيانة القرآن من التحريف.

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

### **القسم الثاني: المؤلفات والأعمال الفقهية —**

١. تمهيد القواعد.
٢. حديث «لا تُعاد»، حديث «من زاد في صلاته».
٣. دراسة مستوعبة عن مسألة ولایة الفقیہ، أبعادها وحدودها.
٤. مالکیۃ الأرض.
٥. أحکام شرعی.
٦. تعليقه بر جواهر.
٧. رسالة مسائل في القضاء.
٨. ولایة الفقیہ.

### **القسم الثالث: الأعمال المترفة —**

١. تناسخ الأرواح (وترجمته الفارسية).
٢. جامعه مدنی.
٣. شیخیة.
٤. پرتو ولایت (تدوین: مجتبی خیاط).
٥. حقوق المرأة في الإسلام.
٦. حکومت إسلامی إمام خمینی (تحرير باللغة العربية لقسم کبیر من الكتاب).
٧. معجم رجال الحديث آیة الله خوئی (بالتعاون).

### **القسم الأول: المؤلفات القرآنية —**

#### **١. التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب<sup>(١)</sup> —**

تأليف: الشيخ محمد هادي معرفت. الناشر: جامعة علوم إسلامي رضوي، مشهد المقدّسة. 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 المفسّر، وتوهّم حصر تأويل القرآن بالله تعالى، وتوفيقية تفسير القرآن، والمراد من التفسير بالرأي، وحجّية ظواهر القرآن، ومنهج القرآن في الانتقال وبيان المطالب، وبحث ترجمة القرآن وجوائزها وإمكاناتها، ومناهج وأراء الفريقين بشأن الترجمة، ونقد وتقييم الترجمات.

الثاني: ويبحث هذا القسم في المراحل الخمسة من التفسير، والمسائل الأصلية لكل مرحلة من هذه المراحل، وخصائص كل واحدة من هذه المراحل، وتعريف وتقدير 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 السندي، والوضع، والإسرائييليات.

كما يشتمل الكتاب على أمور أخرى، من قبيل: التعريف بالأشخاص البارزين في بُث الإسرائييليات، وتسلُّل هذه الآفة إلى التفسير وال الحديث، ونماذج وجذور ذلك، وذكر أربعة عشر كتاباً هاماً من تفاسير الفريقين، والعمل على نقدتها و دراستها. وفي قسم التفسير الاجتهادي يتم التعرُّض لـ «أسلوب التفسير الاجتهادي»، و«أنواع التفاسير الاجتهادية»، و«التفاسير الجامعية المعاصرة»، واتجاهاتها، مع ذكر أهم التفاسير الأدبية واللغوية والعرفانية والمحضرة والمشابهات.

### حول هذا الكتاب —

يتمثل هذا الكتاب ردًا على كتاب «التفسير والمفسرون»، مؤلفه الأستاذ محمد حسين الذهبي، حيث نسب في كتابه التراث التفسيري لفرقه البابية إلى الشيعة الإمامية. وجعل الإمام علي عليه السلام من ناحية كثرة الروايات التفسيرية في مرتبة تلي عبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، وذكر أشخاصاً من قبيل: عكرمة البربرى، ومحمد بن كعب القرطى، وعامر الشعبي، وقتادة، بوصفهم من المفسرين، دون أن يأتي على ذكر الإمام الحسن والإمام الحسين والإمام الباقر والإمام الصادق عليهما السلام. الأمر الذي دعا الشيخ معرفت إلى خوض غمار الدفاع عن حياض التشيع، ويملاً الخلاة الناشئ عن عدم وجود كتاب واقعي في هذا المجال.

يمتاز هذا الكتاب بعصريّة الأسلوب، وتراث 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، وملحوظة روايات الأئمة مع عدم نسبتها إلى النبي الأكرم.
٥. إن ما يقوله الصحابة والتابعون لا يمثل حجّاً شرعية لازمة الاتّباع.
٦. بيان اعتبار وحجّية الروايات التفسيرية المأثورة عن الأئمة الأطهار، ومشكلة عدم اعتبار بعض كتب التفسير الروائي، وخلط بعض المفسرين بين تفسير وتأويلات المعصومين عليهما السلام.

٧. الدفاع عن بعض التابعين وتابعبي 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، وقوية احتمال تشيعهما<sup>(٢)</sup>.

## ٢. التفسير والمفسرون —

تأليف: الشيخ محمد هادي معرفت. ترجمه إلى الفارسية: علي خياط؛ وعلى نصيري. الناشر: مؤسسة التمهيد الثقافية. جزءان (شوميز) (الجزء الأول في ٥٢٦ صفحة، والجزء الثاني في ٦٠٧ صفحة). القطع: وزيري. الطبعة الأولى بتاريخ: أربدبيشت من عام ١٣٧٩ هـ، وصيف عام ١٣٨٠ هـ. الموضوع: تاريخ المفسرين. ترجمة: التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب.

## أسباب التأليف والترجمة —

حيث كان هذا الكتاب مشتملاً على ثلاثة خصائص رئيسية، مع ضرورة نشر الكتب العلمية باللغة الفارسية، فقد عمدت مؤسسة التمهيد إلى القيام بأعباء ترجمته وطباعته وتوزيعه. أما تلك الخصائص الخمس، فهي:  
١. رجوع المؤلف إلى كلّ مصدر نافع؛ بغية إثراء الكتاب.  
٢. الإبداع والابتكار، من قبيل: ضوابط التأويل، وأسلوب القرآن البصري، ودور أهل البيت عليهم السلام.

٣. دراسة ونقد الآراء في عرض نقل الأقوال.  
٤. الدفاع عن حياض مذهب أهل البيت عليهم السلام، من خلال إفراد فصول لذلك، من قبيل: دور أهل البيت في التفسير، والتحقيق الشامل والجامع حول الموالين لأهل البيت عليهم السلام.

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 المفسّرين 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 المفسّر، وأنواع التفسير، والتفسير بالرأي، وخلاصة بحث التفسير بالرأي، ورأي السيد الخوئي، ورأي العلامة الطباطبائي، ورأي الأستاذ محمد حسين الذهبي، وحجّية ظواهر القرآن، وإنكار نسبة القول بعدم حجّية ظواهر القرآن الكريم إلى الفقهاء الأخباريين.

وقال سماحته في تعريف التفسير: «التفسير ليس مجرد كشف النقانع عن اللفظ المشكل، بل هو محاولة إزالة الخفاء في دلالة الكلام، فلا بد أن يكون هناك إبهام

في وجه اللفظ، بحيث ستر وجه المعنى، ويحتاج إلى محاولة واجهاد بالغ حتى يزول الخفاء ويرتفع الإشكال»<sup>(٣)</sup>.

وعليه فإنه يرى أن الحاجة إلى التفسير تأتي من الإبهام والغموض الذي يعرض للقرآن، وقد يعود بعضه إلى طبيعة البيان القرآني<sup>(٤)</sup>. وأما التأويل فهو دفع الشبهة عن المتشابه من الأقوال والأفعال، فمورده حصول شبهة في قول أو عمل أو جبت 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»<sup>(٥)</sup>.

وفي موضع آخر بين ضابط هذه النظرية المبتكرة من قبله، قائلاً: «رعاية المناسبة القريبة بين ظهر الكلام وبطنه، أي بين الدلالة الظاهرة وهذه الدلالة الباطنية للكلام... ومراعاة النظم والدقة في إلغاء الخصوصيات المكتفة بالكلام، ليخلص صفوه ويجلو لبابه في مفهومه العام»<sup>(٦)</sup>.

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»<sup>(٧)</sup>. ولا يرى العلم بالتأويل حكراً على الله سبحانه وتعالى<sup>(٨)</sup>. كما أنه لا يتحقق مع القول بتوفيقية التفسير أيضاً<sup>(٩)</sup>.

وفي البحث الحادي عشر (شرائط المفسر) يرى - نقاً عن الراغب - ضرورة عشرة علوم [كمقدمة] لفهم علم التفسير، وهي: اللغة، والاشتقاق، والنحو، والقراءات، والسيرة، والحديث، وأصول الفقه، وعلم الأحكام<sup>(١٠)</sup>، والكلام، والموهبة<sup>(١١)</sup>.

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 وثيقٍ [في التفسير]»، أو تحميل الرأي على القرآن الكريم<sup>(١٢)</sup>. كما ذهب سماحته إلى حجية ظواهر القرآن، ورفض نسبة «عدم القول بحجية ظواهر القرآن» إلى الأخباريين.

## الفصل الثاني —

لقد اختصَّ هذا الفصل ببحث «أساليب بيان القرآن»، وهو يشتمل على الأبحاث التالية: السهل والممتنع، والجمع بين المعاني المتعددة، ولغة القرآن الخاصة، والجمع بين الإيجاز والإيفاء، ورعاية فهم العامة مع إقناع الخاصة، وآلية الاستعارة، والمجاز والكلنائية.

وقد اعتبر الكاتب في القسم الأول أنَّ أسلوب إفادة المعاني يمثل الحدَّ الوسط بين السهل والممتنع، فهو سهل العبارة، ممتنع المبني. وفي القسم الثاني ذهب المؤلِّف إلى الاعتقاد بأنَّ القرآن الكريم قد جمع بين المعاني.

وإنَّ القرآن من وجهة نظره يشتمل على لغته الخاصة، مثل كلَّ صاحب مصطلح في فنٍ ما.

ورأى أنَّ 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 يتسللون به من مقبولات القضايا ومظنوئاتها، وهذا إخضاع للعلماء بما يتتصادقون عليه من أوليات وقينيات. ومن الممتنع في العادة أن يقوم المتكلِّم بإجابة ملتمس كلاً الفريقين، ليجمع بين المظنون والمتيقَّن، في خطابٍ واحد، الأمر الذي حقَّقه القرآن بعجبٍ ببيانه وغريب أسلوبه... قد أكثر القرآن من أنواع الاستعارة، وأجاد في فنونها، وكان لا بدَّ منه، وهو آخذ في توسيع المعاني توسيع الآفاق، في حين تضييق الألفاظ عن الإيفاء بمقاصد القرآن لو قيَّدت بمعانيها الموضعية لها محدودة النطاق».

### الفصل الثالث—

يختص 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 قرآنًا.

٣. ما هو الحكم الشرعي بشأن الترجمة.

وقد عمد سماحته إلى إيضاح مفردات وأساليب الترجمة الثلاثة. وقد ذكر الخصائص الثلاثة الأساسية في القرآن الكريم، وأهمية الترجمة، وأدلة المخالفين (ثلاثة أدلة)، وفتاوي العلماء في هذا الشأن.

وفي ما يتعلّق بالأحكام الفقهية بشأن نصّ الترجمة قال: لقد اتفقت كلام الفقهاء الشيعة على أن ترجمة القرآن ليست قرآنًا. ثم ساق المؤلف أربعة أدلة ليثبت أن ترجمة القرآن تمثل رسالة، مع التذكير بسابقة الترجمة في الإسلام.

وفي بحث كيفية ترجمة القرآن تحدّث سماحته عن الترجمة المفضّلة عنده، فقال: «أن يعمد المترجم إلى آية آية من القرآن، وفق الترتيب الموجود، فيستجید أو لاً 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»<sup>(١٢)</sup>.

يدرك الأستاذ معرفت ستّ خطوات للترجمة المعنوية، ويرصد للمترجم سبعة شروط. ويرى ثلاثة عناصر ضرورية للاعتراف بجودة الترجمة، واستيفائها لأركان الترجمة الصحيحة.

ثم 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 ﷺ تكمّن في

نحو من معاصرة. السنة الحادية عشرة. العددان ٤٢، ٤٣ - وبيع وصيف، ٢٠١٦ م ١٤٣٧ هـ

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، ويعلّمهم طريقة الاستباط من القرآن الكريم.

يذهب الشيخ معرفت - بالنظر إلى العدد الكبير من الروايات الخاصة بتفسير آيات الأحكام، والروايات التفسيرية الأخرى المتأثرة عن النبي الأكرم ﷺ في شرح وبيان المضلالات، مع روايات الصحابة، والروايات المتأثرة عن أهل البيت عليه السلام - إلى الاعتقاد بأن القرآن قد تم تفسيره بشكل كامل<sup>(٤)</sup>.

وقد رأى أن حجم الروايات التفسيرية المتأثرة عن أهل البيت موازٍ لحجم الروايات التفسيرية المتأثرة عن النبي الأكرم عليه السلام.

وتحدّث عن أسلوب بيان مفاهيم القرآن من قبل النبي الأكرم قائلاً: «لقد تم تشرع الأحكام في القرآن على نحو الإجمال، وفي إطار القواعد العامة والكلية، وأما جزئياتها وتفاصيلها فقد تكفلت به السنة الشريفة».

وقد عمد سماحته إلى تقسيم الروايات، بلحاظ بيان المجملات، إلى خمسة أقسام.

وقد ذكر اثنين عشر نموذجاً من التفسير بالتأثر عن النبي الأكرم عليه السلام.

## 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 المفسّرين للقرآن الكريم، وهم:

١. الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.
٢. عبد الله بن عباس.
٣. عبد الله بن مسعود.

٤. أَبِي بن كعب.

وقد عرّف الإمام علي عليه السلام بأنه الأعلم بمعاني القرآن الكريم على الإطلاق، ثم تحدّث قليلاً عن عبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، ليفصل الكلام بعد ذلك بشأن عبد الله بن عباس (المساحة التفسيرية، وأسلوب التفسير، وما إلى ذلك). وفيه قسم آخر تحدّث عن قيمة تفسير الصحابي، ورأى هنالك ضرورةً لمراعاة شرطين في اعتبار رواية الصحابي، وهما:

١. صحة السند.

٢. علوّ شأن ومرتبة الصحابي<sup>(١٥)</sup>.

وقال بشأن الأحاديث المنقوله عن الصحابة: إنها إذا لم تنسّب إلى النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه تكون بحكم الحديث الموقوف، ولا يكون الرويّ عن الصحابة والتابعين - في مثل هذه الحالة - حجّة لازمة الاتّباع<sup>(١٦)</sup>.

وفي ختام هذا الفصل ذكر الشيخ معرفت خمس خصائص لتفاسير الصحابة:

١. البساطة.

٢. السلامة من الجدل والاختلاف.

٣. البُعد عن التفسير بالرأي.

٤. الخلوّ من الأساطير.

٥. الجرم والخلوّ من الشك والتردد.

## 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 المكية.

٢. المدرسة المدنية.

٣. المدرسة الكوفية.

نطوص معاصرة. السنة الحادية عشرة. العددان ٤٢، ٤٣ - ربیع وصیف، ٢٠١٦م، ١٤٣٧ھ

٤. المدرسة البصرية.

٥. المدرسة الشامية.

ثم قام بالتعريف بثلاثين مفسراً من التابعين.

وادفع عن بعض المفسرين من التابعين، الذين ضعفthem الكتب الرجالية الشيعية، من أمثال: عكرمة، والحسن البصري.

### الفصل السابع —

يحمل هذا الفصل عنوان: «مشاهير المفسرين بعد التابعين».

وقد تحدث هذا الفصل عن أشهر هؤلاء المفسرين على نحو الإجمال، وعددهم ٣١ مفسراً، وهم: الضحاك، وشهر بن حوشب، والسدّي الكبير، وابن أبي نجيح، وواصل بن عطاء الخراساني، وأبو نضر الكلبي، وأبو حمزة الثمالي، وشبل بن عباد، وابن جرير، وأخرون.

ومن خصائص كتاب «التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب» أن مؤلفه يتمتع بالقدرة على تجديد الآراء. ومن ذلك ما اشتمل عليه هذا الفصل . خلافاً للنصوص العربية التي عرفت ابن جرير بوصفه واحداً من أقطاب نشر الروايات الإسرائيلية . من تكذيب هذه التهمة في معرض ترجمته.

كما أن التعريف بالمفسرين من تابعي التابعين من إضافات الترجمة.

### الفصل الثامن —

لقد أفرد المؤلف هذا الفصل للحديث عن «دور أهل البيت عليهم السلام في التفسير».

وفي البداية أكد سماحته على دورهم في هذا الشأن؛ بالنظر إلى كونهم عدل القرآن، طبقاً لحديث الثقلين، الذي يجعل من العترة ندأً للقرآن الكريم.

ثم قام ببيان بعض الأمور في ما يتعلّق بهذا الحديث الشريف، من قبيل: وجوب مودة أهل البيت، واستمرار إمامية أهل البيت، وإثبات مرجعياتهم العلمية بعد رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه، وكونهم الراسخين في العلم، والعلماء بالتفسير والتأويل.

وقد لخّص سماحته دور أهل البيت بالتفسیر التربوي - التعليمي، وهداية الناس إلى طرق التفسير الصحيح.

وقد أشار إلى مشكلتين في الروايات المأثورة عن الموصومين عليهم السلام، وهما: عدم اعتبار بعض كتب التفسير الروائي؛ وخلط بعض المفسّرين بين تفسير وتأويل الموصومين.

وأكَّد 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 ثلاثة، وتشريع المتعة، والرجعة، والبداء.

## المجلد الثاني -

يختصّ المجلد الثاني ببحث استفتاحي، وهو (التفسير في عصر التابعين). وقد تمّ استيعابه ضمن الفصل التاسع إلى الرابع عشر.

## البحث الاستفتاحي -

قال المؤلُّ 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 المؤلُّ أن تفسير الفراء يعتبر أول تفسير مدون.

ثمّ عمد إلى بيان مراحل التفسير وتتوّعه. وقال في قسم «التفسير التربوي»: إن التفسير التربوي قد بدأ بأسلوبين، وهما: التفسير بالتأثر؛ 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.

**نطouch معاصرة . السنة الحادية عشرة . العددان ٤٢ ، ٤٣ - ربیع وصیف ، ٢٠١٦ م ١٤٣٧ هـ**

### الفصل التاسع —

يختصّ هذا الفصل بـ «التفسير النقلي»، حيث قام المؤلّف 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 بأنّ حجّية خبر الواحد (الثقة) تستند إلى سيرة العقلاة، ولذلك فإننا نقبل بجميع الأحكام وسنن الشريعة مما يُعدُّ تصصيلاً لمجمل القرآن، وتفسيراً لهذه الآيات، مما نحصل عليه من طريق خبر الواحد الجامع للشروط. وإذا كان هناك خللٌ من ناحية السنّد أو المحتوى فإنّنا سنرفضه<sup>(١٧)</sup>.

ثم تعرّض سماحته إلى بحث «آفات التفسير النقلي»، وقال بأنّ من أهمّها ثلاثة آفات، وهي:

١. ضعف السنّد.
٢. الوضع في التفسير.
٣. الإسراطيليات.

وفي بحث «الوضع» تعرّض سماحته إلى عُدة أسباب الوضع في إطار المباحث التالية:

١. الإفساد في الدين من طريق الزنادقة.
٢. الانتصار للمذهب.
٣. الترغيب والترهيب.
٤. التزلف للسلاطين.
٥. وضع الأحاديث خدمةً للأغراض السياسية.
٦. التأثير بال العامة.

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 الوضاعين.

وفي القسم الثالث (الإسرائيليات) قام في البداية بتوضيح المراد من الإسرائيليات، قائلاً: إنها تشمل جميع الأساطير القديمة التي تسللت إلى التفسير والحديث والتاريخ.

ثم تعرّض بعد ذلك إلى «الإسرائيليات في كتب التفسير والحديث»، و«الرجوع إلى أهل الكتاب»، و«نقد دراسة أدلة جواز الرجوع إلى أهل الكتاب». ورد أدلة المجزئين.

وفي قسم «المصادر الرئيسية لبّ 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 بّ الإسرائيليات، وأخرجه من عداد المروّجين لها.

وفي البحث التالي (منشأ شيوخ الإسرائيليات) رأى الشيخ معرفت أن الإسرائيليات قد بدأت بعد مدة من خلافة عمر، واتساع رقعة البلاد الإسلامية.

ثم تعرّض بعد ذلك إلى ظاهرة «القصّ»، و«أقسام الإسرائيليات»، و«نماذج من الإسرائيليات في التفسير».

## الفصل العاشر —

يتم الحديث في هذا الفصل عن «أشهر التفاسير النقلية». في التفاسير النقلية تم التصرف 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 - وبيع وصيف، ١٤٢٧ م ١٦١٦ هـ

الدر المنشور.

وفي نقل الأحاديث هناك من عمل على نقل كلّ ما وقعت عليه يده، من أمثال: الطبرى، والسيوطى، والسيد هاشم البحارنى؛ وهناك من اكتفى بمجرد الأحاديث المقبولة عنده.

يذهب الشيخ معرفت إلى الاعتقاد بأن النقد الرئيس الذى يتوجه إلى التفاسير النقلية يعود إلى «عدم الالتفات إلى صحة وسقم الأسانيد والمتون». ثم قام بتعريف ثلاثة أثراً بارزاً من التفاسير النقلية، منذ صدر الإسلام حتى هذه اللحظة.

### **الفصل العادى عشر—**

«التفسیر الاجتهادی» هو موضوع هذا الفصل، حيث يتعرّض أولاً إلى «تنوع التفسیر الاجتهادی» (الأدبي، واللغوي، والكلامى، والفلسفى، والعرفانى، والاجتماعى، والعلمى أو الجامع لموردين أو أكثر من بين هذه الموارد)، موضحاً أن كلّ واحد من هذه التفاسير تغلب عليه صبغة محددة. ثم قام بذكر أهم الكتب التفسيرية لكل نوع من أنواع التفاسير الاجتهادية.

١. التفسير الفقهي (آيات الأحكام)، ومن أهمّها: أحكام القرآن، لكلّ من: الجصاص، والشافعى، وكيا الهراسى، والمالكى، والقطب الرواندى، والسيورى؛ وزبدة البيان، للقدس الأربيلى؛ ومسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، لجود الماظمى؛ 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 تتمّة للفصل السابق - يختصّ بنوع آخر من

**نطوص معاصرة . السنة العادية عشرة . العددان ٤٢ ، ٤٣ - ربیع وصیف ، ٢٠١٦ م ١٤٣٧ هـ**

التفسير الاجتهادي (التفسير العرفاني). ويتعرض المؤلف في البداية إلى توضيح العرفان، والعرفان والحكمة، والعناصر الرئيسية في العرفان (ستة عناصر)، والعرفان والتصوف، والشريعة والطريقة، وأسلوب التفسير العرفاني، لينتهي بعد ذلك إلى التعريف بالتفاسير العرفانية (ومجموعها عشرة تفاسير).

### الفصل الثالث عشر —

يتحدث الكاتب في هذا الفصل عن «التفسير في العصر الحديث». وفي البداية يتعرض إلى «ازدهار التفسير الماكمب 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 بطلع 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 وبالتالي 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 تبويض موضوعي للآيات، والتفاسير الموضوعية الشاملة (مفاهيم القرآن، والرسالة الخالدة، ورسالة القرآن، و المعارف القرآن، والتفسير الموضوعي، للحكيم جوادى الأملى)، 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

نحو ص ٢٠١٦، م ١٤٢٧ هـ . ٤٣ . العددان ٤٢ . وبيع وصيف .

الأولى، قم المقدّسة، ١٣٩٦هـ؛ الطبعة الثانية، انتشارات إسلامي التابعة لجماعة المدرسین بقم (ستة أجزاء) (الجزء الأول في ٤٩١ صفحة، والجزء الثاني في ٤١٤ صفحة، والجزء الثالث في ٤٦٥ صفحة، والجزء الرابع في ٢٢٢ صفحة، والجزء الخامس في ٧٣٠ صفحة، والجزء السادس في ٤١٣ صفحة)، ١٤١١هـ؛ الطبعة الرابعة، مطبعة مهر، ١٣٦٨هـ.ش. القطع: وزيري.

### الجزء الأول —

لقد أكدَ الشيخ معرفت في مقدمة طويلة نسبياً (من خمس عشرة صفحة) على ضرورة دراسة علوم القرآن. وقد عرَّف بالتفصيل الكتب التي تم 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 يمتلكون الطليعة في هذا المضمار<sup>(١٨)</sup>.

### الفصل الأول: الوحي والقرآن —

قسم 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، وفذلكرة البحث، والوحي عند فلاسفة الغرب).
٣. أنحاء الوحي الرسالي (الرؤيا الصادقة، ونزول جبرئيل، والوحي المباشر).
٤. موقف النبي من الوحي (النبوة مقرونة بدلائل نيرة، وقصة ورقة بن نوفل، والوحي لا يحتمل التباساً، وأسطورة الغرانيق، ونقد الحديث سندًا ومدلولاً، وما إلى ذلك).

في القسم الأول رأى أن الوحي في اللغة يعني الإعلام السريع الخفي. وذهب إلى

**نطouch معاصرة**. السنة الدادية عشرة - العددان ٤٢، ٤٣ - وبيع وصيف، ١٤٢٧، م ٢٠، ١٦ هـ

الاعتقاد بأن القرآن الكريم قد استعمل الوحي في أربعة معانٍ، وهي: المعنى اللغوي، والتركيز الغريزي الطبيعي، وإلهام النفس، والوحي الرسالي. وقال بأن الوحي الرسالي قد استعمل في أكثر من سبعين موضعًا 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 بأخلاص وأمانة». ولكنه يعتقد بأن الإنسان المادي - 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 نتيجة طبيعية لرؤيتهم المادية للبحثة. وعمد إلى بيان البعد الروحاني للإنسان والبراهين الفلسفية على إثبات النفس، والأدلة الجديدة على وجود الروح.

ثم قال، تحت عنوان: «الوحي عند فلاسفة الغرب»: إن علماء المسلمين يرون الوحي إلقاءً في وجود الإنسان من الخارج، أما الغربيون فيرون الوحي إلهاماً تتبعق من داخل وجود الإنسان؛ لأن الله - من وجهة نظرهم - أجل من أن يقف البشر أمامه، أو أن يتصل به واحدٌ من مخلوقاته.

ثم قام الأستاذ معرفت - من خلال طرح مسألة اعتبار الإنسان موجوداً ذا بعدين (البعد الجسدي، والبعد الروحي) - بتصحيح نسبة الاتصال بين الله وعباده بتوسيط البعد 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 النبي من الوحي» عن سؤالين، وهما:

١. «كيف فهم النبي أنه مبعوثٌ من قبل الله بالرسالة؟»
٢. «هل يمكن تصوّر الخطأ في الوحي أم لا؟»

ثم ذكر مذهب الأئمة في تنزيه رسول الله ﷺ، موضحاً اقتران النبوة بالأدلة الواضحة والساطعة، من خلال الاستناد إلى الروايات الواردة في هذا الشأن. وفي هذا السياق رد على فضة ورقة بن نوفل، قائلاً بأن لا مكان للالتباس والشك في الوحي.

وعلى أساس ذلك أيضاً قال برد أسطورة الغرانيق، وناقش فيها سندًا ودلالةً من حيث مناقضتها للقرآن، ومنافاتها لمقام العصمة، وتهافتها وعدم انسجامها حتى مع آيات السورة الواردة فيها.

### **الفصل الثاني: نزول القرآن —**

لقد رَبَّ المؤلِّف هذا الفصل ضمن عشرة أقسام:

**القسم الأول: «بدء نزول الوحي» (البيعة):** حيث أرَخ بداية نزول الوحي وبعثة رسول الله بالسابع عشر من شهر رجب، ورأى في الآيات النازلة إيداعاً 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 مدة 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 أوجوبية 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، والمذرر، والفاتحة)، مع ذهابه إلى إمكان الجمع بين هذه الأقوال الثلاثة، وذلك بالقول: نزلت الآيات الثلاثة أو الخمسة الأولى من سورة العلق

للتبيير 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 المكّي والمدني. ويرى الشيخ معرفت أن الملاك في ذلك هو الاعتبار الزمني، ما قبل وبعد الهجرة دون الاعتبار المكاني.

**القسم الثامن:** حول **«ترتيب النزول»**، مع بيان قائمة بترتيب نزول السور، أوّلاً فآخرًا.

**القسم التاسع:** في **«السور المختلف بشأنها»**، وهي تزيد على الثلاثين سورة من القرآن الكريم، وقع الخلاف بين العلماء بشأن مكّيتها أو مدینيتها.

**القسم العاشر:** **«الآيات المستثيات»**: حيث يذهب سماحته إلى القول: على الرغم من وجود احتمال أن تكون هناك بعض الآيات المكّية 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 وفائتها»**: حيث يتحدث فيه الشيخ معرفت عن قيمة شأن النزول ودوره في فهم معانٍ 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 وأوسع للاعتبار، وأكثر اطّراداً مع ضابط دراسة التاريخ، وهو «أن يكون المؤثر من شأن النزول مما يرفع الإبهام عن وجّه الآية تماماً، ويحلّ مشكلة تفسيرها على الوجه الآثم... على قيد أن لا يكون مخالفاً لضرورة دين، أو متناقضاً مع بدئيسي العقل الرشيد»<sup>(١٩)</sup>.

**القسم الثالث:** **«التزيل والتأويل»**: ويشير فيه إلى روايات الظّهير والبطن، ويقول:

**نصوص معاصرة**. السنة الحادية عشرة . العددان ٤٢ . ٤٣ . وبيع 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 المسلمين أبداً. وكما أن الآية عالجت . بوجهها الخاص . مشكلة حاضرة، فإنها . بوجهها العام . سوف تعالج مشاكل الأمة على مر 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»<sup>(٢٠)</sup>.

**القسم الرابع: في السؤال القائل:** «هل يجب حضور ناقل السبب؟»: حيث يقول سماحته في هذا الشأن: «وهذا الاشتراط إنما هو من أجل الاستيقاظ بأن ما ينقله حكاية عن حس مشهود، لا أنه من اجتهاد أو تحرّص بالغيب... ومن ثمّ نعتمد قول خيار الصحابة . ولو لم يصرّ بحضور المشهد ..، وكذلك إخبار التابعين لهم بإحسانٍ ومنْ بعدهم من أئمّة صادقين»<sup>(٢١)</sup>.

**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: «إياكَ أعني، واسْمَعِي 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 القدس، وهم أهل بيت الوحي، الذين هم أدرى بما في البيت؛ فإنّ بيدهم مقاليد هذه المغالق، ومفاتيح هذه الأبواب<sup>(٢٢)</sup>.

#### الفصل الرابع: تاريخ القرآن —

تحدّث الشيخ معرفت في هذا الفصل عن المحاور الأربع التالية: تأليف القرآن، وتوحيد المصاحف، ومخالفات في رسم الخط، واختلاف المصاحف. كما تحدّث عن القرآن في إطار الأنقة والتجويد أيضاً.

**القسم الأول (تأليف القرآن):** حيث ذهب إلى القول باعتبار نظم الكلمات من

الله؛ لثلاثة أدلة.

وفي ما يتعلّق بتألّيف 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، وأنّ نظم السور يرتبط بعصر ما بعد رسول الله عليه السلام.

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، ومصاحف 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.

ولكته بطبيعة الحال لا يرى ما قامت به «لجنة توحيد المصاحف»؛ من جهة وجود بعض الأخطاء الإملائية والتناقضات في الكتابة، عملاً موفقاً. ومن ثم يذكر بالدور الكبير للشيعة في مراحل تطور 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 يأمر الصحابة، وللجنة توحيد المصاحف، و موقف الصحابة تجاه المشروع المصاحب، وعام تأسيس المشروع، ومنجزات المشروع، وعدد المصاحف العثمانية، وتعريف عام بالمصاحف العثمانية.

وفي القسم الثالث تحدّث سماحته عن الأمور التالية: نماذج من مخالفات الرسم، تناقضات في الرسم العثماني، وغلو فاحش، والرأي الحاسم، وسبعة آلاف مخالفة في رسم الخط، وجدول تفصيلي يقارن بين رسم الكلمة بإملائتها القديم ورسمها بإملائتها

العاصر.

والقسم الرابع يشتمل على «جدول نموذجي يعين مواضع الاختلاف من مصاحف الآفاق».

وفي الختام هناك بحث تحت عنوان «القرآن في أطوار الأنقة التجويد».

## المجلد الثاني—

ينقسم هذا الجزء إلى قسمين رئيسيين، وهما: «القراءة والقراءاء»؛ و«الناسخ والنسوخ في القرآن».

**القسم الأول:** يحتوي على إنكار تواتر القراءات السبع إلى النبي الأكرم ﷺ.

ورأى أن جذور اختلاف القراءات تكمن في بدأة الخط، وخلوه من النقط، وتجرده من التشكيل، وتحكيم الذوق والاجتهاد من قبل القراء. 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 النسخ يعمد سماحته إلى بيان اختلافه عن التخصيص وما سواه، وقال: كان النسخ في البداية يشمل التقيد والتخصيص أيضاً. ثم ذكر الشروط الخمسة للنسخ. وعمل على استعراض الآيات التي يدعى بها القائلون بالنسخ، ثم قام ببنقدها وتقييمها.

وتفصيل البحث في هذا الجزء على النحو التالي:

### القسم الأول: القراءة والقراءاء:

أ. «القراءات في نشأتها وتطورها». وتشمل الأمور التالية:

١. القراءات في نشأتها الأولى، عوامل نشوء الاختلاف (تسعة موارد).

٢. وقفة عند مسألة تواتر القراءات. وتشتمل على: ١. تصريحات أئمة الفتن (ثمانية أشخاص)، ٢. أدلة في وجه زاعمي التواتر.

٣. حديث الأحرف السبعة. وتشتمل على: ١. الحديث في روایات أهل البيت عليهم السلام،

٢. الحديث في روايات أهل السنة، ٣. مناقشة إجمالية في مدلول الحديث، ٤. اختيار تفسير «الأحرف» باللغات، ٥. أنواع اختلاف القراءات، وعرض 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 توادر القراءات)، ملاك صحة القراءة عندنا (ثلاثة ملاكات)، نصوص 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، واستيكارات من العلماء على هذا الحصر، والزيادة على السبعة بثلاثة تتميّزاً للعشرة، والقراء السبعة ومراتبهم، وملحوظات قصيرة هامة، وحفظ وقراءة الحاضرة، وسبب اختيار الأئمة لقراءة حفص، وقراءة حفص هي قراءة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وحفظ لم يخالف شيخه عاصم في شيء من قراءاته، وصلة الشيعة بالقرآن الوثيقة منذ الصدر الأول إلى العصر الحاضر، ومعجم معاريف القراء مرتبًا على حروف الجاء، والقراء المعروفون بالكنى أو الألقاب.

#### القسم الثاني: الناسخ والمنسوخ في القرآن:

ويشتمل على الأبحاث التالية: النسخ والإصلاحات التشريعية، وسلسلة تدوين علم الناسخ والمنسوخ، والتعرّيف بالنسخ، وحقيقة النسخ، والفرق بين النسخ والبداء (بهتانٌ مفضوح)، والفرق بين النسخ والتخصيص، وشروط النسخ الخمسة (وهي: ١. تحقق التالية بين تشريعين، ٢. أن يكون التالية كلياً، وفي جميع الجوانب، ٣. أن لا يكون الحكم السابق محدوداً بأمرين 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 (مرفوض عندنا)، ٢. نسخ التلاوة دون الحكم (فاسد)، ٣. نسخ الحكم دون

التلاوة (وهو المعروف)، والذي يكون على ثلاثة أنحاء: أ. نسخ مفad آية بستة قطعية، ب . نسخ مفad آية بأيّة أخرى ناظرة إلى الأولى، ج . نسخ مفad آية بأخرى غير ناظرة إليها.

مضافاً إلى: شبّهات حول النسخ في القرآن:

**الأولى:** استحالته على الله.

**الثانية:** إغراوه بالجهل.

**الثالثة:** استلزمـه 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 والتشابه —

تعرّض الشيخ معرفـت في هذا المجلـد إلى بحـث موضـوع «المحـكم والـتشـابـه» في القرآن. و«الـتشـابـه» من وجـهة نـظرـه يعني «ـتمـاثـلـ الـوجـوهـ بـعـضـهاـ منـ بـعـضـ، بـحـيثـ يـشـتبـهـ فـيـهاـ الـحـقـ وـالـبـاطـلـ». وإن بعض الآيات يـرـاهـاـ منـ الـمـتـشـابـهـاتـ، وـيـعـودـ سـبـبـ ذـلـكـ إـلـىـ «ـذـكـرـ الـمعـانـيـ السـامـيـةـ فـيـ إـطـارـ الـأـلـفـاظـ الـتـيـ لـاـ تـسـطـيعـ الـوـفـاءـ بـهـ».

وفيـ قـسـمـ التـأـوـيلـ عـمـدـ سـماـحـتـهـ إـلـىـ المـقارـنـةـ بـيـنـ لـفـظـيـ التـفسـيرـ وـالـتأـوـيلـ، وـيـرىـ أـنـ النـسـبـةـ بـيـنـهـماـ هـيـ نـسـبـةـ الـعـمـومـ وـالـخـصـوصـ الـمـطـلـقـ. وـقـدـ ذـهـبـ سـماـحـتـهـ إـلـىـ الـاعـقـادـ بـأـنـ التـأـوـيلـ عـلـىـ أـرـبـعـةـ مـعـانـيـ، وـرـابـعـهاـ هـوـ (ـالـجـرـيـ وـالـتـطـبـيقـ)ـ فـيـ كـلـمـاتـ الـمـعـصـومـينـ. ثـمـ يـسـتـطـرـدـ فـيـ ذـكـرـ الـآـيـاتـ الـمـتـشـابـهـةـ وـتـأـوـيلـ الـآـيـاتـ.

ويمـكـنـ بـيـانـ فـهـرـسـةـ مـبـاحـثـ هـذـاـ الـكـتـابـ عـلـىـ النـحوـ التـالـيـ:

**الـقـسـمـ الـأـوـلـ:** المحـكمـ وـالـتـشـابـهـ فـيـ الـقـرـآنـ: ١ـ. التـعـرـيفـ بـالـتـشـابـهـ، ٢ـ. الـقـرـآنـ وـالـتـشـابـهـ، ٣ـ. حـقـيـقـةـ التـأـوـيلـ، ٤ـ. هلـ يـعـلـمـ التـأـوـيلـ إـلـاـ اللـهـ؟ـ ٥ـ. مـنـ هـمـ الرـاسـخـونـ فـيـ الـعـلـمـ؟ـ

**الـقـسـمـ الـثـانـيـ:** تعـرـيفـ إـجـمـالـيـ بـمـذـاهـبـ سـلـفـيـةـ أـوـجـدـتـ التـشـابـهـ فـيـ وـجـهـ الـآـيـاتـ.

القسم الثالث: نماذج من مشابهات القرآن، حيث احتضن 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. ولكنها 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. التحدّي في خطوات، حيث قال بأن التحدّي يعود إلى «جميع وجوه الإعجاز».

٣. سرّ الإعجاز، حيث يذكر وجوه الإعجاز في مختلف الآراء والنظارات، وهي في مجموعها عشرة وجوه، من الفصاحة والبلاغة، والأسلوب البديع والجديد (الذي لا هو شعر ولا هو نثر)، والنظام الصوتي العجيب، والمعارف السامية، والتشريعات الحكيمية، والبراهين الساطعة، والإشارات العلمية، والاستقامة في البيان وسلامته من التناقض، والإعجاز الخارجي.

٤. آراء ونظارات 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 بالصُّرْفة: حيث يتم الحديث في نهاية المطاف عن «الإعجاز الخارجي»،

وأن البعض يرى أن الإعجاز يعني «صرف الناس عن معارضته، حيث صرفهم الله تعالى عن أن يأتوا بحديثٍ مثله». وهنا يتعرض سماحته إلى بيان حقيقة مذهب الصرفة (مع ذكر التفاسير الثلاثة للصرفة، ومناقشة عشرة آراء في هذا الشأن). وتحت عنوان: «مناقشة القول بالصرفة» يجيب عن الأدلة المذكورة، مع الكشف - بطبيعة الحال - عن دوافع القائلين بالصرفة أيضاً. ويدرك إلى الاعتقاد بأن ليس في كلام العرب ما يُضاهي القرآن الكريم.

٦ـ «الاطراد من روائع البديع»، و«إنما يعرف ذا الفضل من الفضل ذووه»، من بين عناوين هذا القسم. حيث يتمسّك بشهادات أهل الفن لإثبات الإعجاز القرآني، ثم يواصل الكلام بذكر ثلاثة أدلة في دحض شبهة الصرفة، وهي:

أـ. مخالفة الصرفة لظاهرة التحدى القائمة على المباهاة، ولا مباهاة على صنيع لا ميزة فيه سوى سلطة صانعه على منع الآخرين قهراً من مماثلته.

بـ. لو كان الأمر كذلك لكان ينبغي أن يتعجبوا من أنفسهم هذا التحول المفاجئ لهم، حيث كانوا بالأمس قادرين، بينما أصبحوا اليوم عاجزين.

جـ. لا مباهاة مع مسلوب القدرة، ثم يدخل سماحته في طرح تفصيل الأدلة<sup>(٢٣)</sup>.

٧ـ. شهادات وإفادات، حيث يتعرض في هذا القسم إلى شهادة العرب بسماوية القرآن وإعجازه.

٨ـ. جَذَّبات وجَذَّوات، حيث يشير إلى الجاذبية الروحية للقرآن والتي تجذب الإنسان، ويدرك لذلك أمثلة: (نصارى نجران)، و(سويد بن الصامت الشاعر)، و(بكاء النجاشي ملك الحِبْشة). ثم ينتقل إلى قرعات وقمعات خطاب القرآن للنفوس الكافرة والمضرية، ويدرك لذلك أمثلة: (أم جميل حمالة الحَطَب)، و(أمِيَّة بن خَلَف).

٩ـ. محاججات ومخاصمات، ويختص بمحاججة المشركين، من أمثل: النضر بن الحارث، وعبد الله بن الزبيري، وغيرهما، وإجابات القرآن في هذا الشأن.

١٠ـ. مفاحيرات ومساجلات.

١١ـ. سخافات وخرافات، حيث يتعرض فيه إلى المحاولات البائسة التي قام بها

بعض الأشخاص في معارضته القرآن. ويذكر في المجموع عشرة أسماء، ومنها: مسيلمة الكذاب، وسجاح بنت الحارث التميمية، وطلحة بن خويلد الأسدي، وأخرون.

١٢. محاكاة وتقاليد صبيانية، وفيه يتعرض إلى جماعات زعمت أن بإمكانها معارضته القرآن من خلال المجيء بتتفيقات غريبة، اقتباساً من أسلوب القرآن، ومن نفس تعابيره، في تقليدٍ أعمى، لا براعة فيه، ولا جمال، سوى أنها سخافات وخرافات لا يتعاطها ذو عقلٍ حكيم، من قبيل: ما جاء في رسالة «حسن الإيجاز»، التي زعم كاتبها . وهو مسيحيٌ متطرف . أنه عارض القرآن بقوله: «الحمدُ للرحمٰن، رب الأكوان، الملك الديان، لك العبادة وبك المستعان، اهْدِنَا صراطَ الإيمان»... كما أشار إلى فرقـة البابـية والبهـائـية ولوحـ الحـمد وما إلـى ذـلـك، وأـشار إلـى فـرقـة الـقادـيـانـيـة وـتوـهـمـ الـوحـيـ عـلـى غـلامـ أـحـمـدـ الـقـادـيـانـيـ.

١٣. مصطنعات وتلفيقات هزلية، حيث يجيب فيه عن التوهُّم 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 درجةٍ عالية من رفعة الأدب وسموّ البلاغة، ولذلك يسوق بعض النماذج التي تمثل بعض الشعراء الأوائل الذين انجدبوا 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 بالأبعاد الثلاثة، مع ذكر بعض تفريعاتها.

### الباب الأول: الإعجاز البياني (بديع نظمه وعجب رصفه).

ويشتمل هذا الباب على عشرة أقسام: ١. دقيق تعبيره ورقيق تحبيره، ٢. طرافة

**نطوش معاصرة**. السنة الحادية عشرة . العددان ٤٢ . ٤٣ - وبيع وصيف، ١٤٢٧، م ٢٠١٦ هـ

سبكه وغرابة أسلوبه، ٣. عذوبة ألفاظه وسلامة عباراته، ٤. تناقض نظمه وتناسب نغمه، ٥. تجسيد معانيه في أجراس حروفه، ٦. تلاؤم فرائده وتاليف خرائده، ٧. حسن تشبيهه وجمال تصويره، ٨. جودة استعارته وروعة تخيله، ٩. لطيف كنایته وظريف تعبيره، ١٠. روائع من فنون بدائعه.

وفي الختام يستطرد في بحث دلائل الإعجاز البصري، حيث يتناول بحث «فصاحة القرآن في كفة الميزان»، مع ذكر خلاصة لكتاب «الطراز»، للأمير يحيى بن زيد العلوى (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 التحدى بالجانب العلمي؟ ٤. الماء أصل الحياة، ٥. كيفية نشأة الحياة، ٦. منشأ تكوين الجنين، ٧. الرَّجْعُ والصَّدْعُ، ٨. الفضاء يتمدد، ٩. تخلخل البواء في أطباق السماء، ١٠. الغلاف الهوائي حجاب حاجز، ١١. ماسكة الفضاء (الجاذبية العامة)، ١٢. الرَّثْقُ والفَثْقُ، ١٣. السُّحبُ، ١٤. التَّبَرُّ والإشباع والتکاثف، ١٥. الماء الأجاج، ١٦. مسيرة الأرض والجبال، ١٧. مد الظلّ وقبضه، وما إلى ذلك.

ثم 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 والرسل، ٥. شمول الدعوة وعموم الرسالة، ٦. عقيدة اليونان الأساطيرية، ٧. القرآن في تشريعاته

الراقية، ٨. لمحـة عن بنية التشريع الإسلامي، ٩. شرائع التوراة التعنتـية، ١٠. القوانـين الرومانـية، ١١. لا شعوبـية في الإسلام، ١٢. الإسلام يرفض الطبقـية، ١٣. الحرـية والمساواة في ظلـ الإسلام.

يذهب المؤـلف إلى الاعتقـاد بأنـ القول باشتـتمال القرآن على جميع العـلوم لا دليل عليه، وأنـ الله قد أشار إلى بعض أسرار الطـبيعة في بعض المناسبـات، وهذا المـقدار يكـفي للباحثـين عنـ الحـقيقة لإثباتـ أنـ القرآن كتابـ سماويـ.

ويـنتهي هذا المـجلـد بـفهرـسة (الـآيات، والأـحادـيث، والأـعلام، والأـشعـار، والـفرقـ والمـذاـهـب، والـبلـدان والأـماـكـن، والـجمـاعـات والـقبـائـل، وـفـهـرـستـ الكـتابـ).

تـقـوـيـة: إنـ هـذا الكـتابـ، الذي طـبع حتىـ الآـن بمـخـتـلـفـ الطـبـيعـاتـ، سـوفـ يـخـرـجـ فيـ القـرـيبـ العـاجـلـ بـطـبـعـةـ مشـتـملـةـ علىـ أحـدـثـ تـصـحـيـحـاتـ المؤـلفـ.

#### ٤. تـلـخـيـصـ التـمـهـيدـ (موـجـزـ درـاسـاتـ مـبـسـطـةـ عنـ مـخـتـلـفـ شـؤـونـ القرآنـ الـكـرـيمـ) —

المـؤـلفـ: الشـيخـ محمدـ هـاديـ مـعـرـفـتـ. النـاـشـرـ: مؤـسـسـةـ النـشـرـ الإـسـلامـيـ التـابـعـةـ لـجـمـاعـةـ المـدـرـسـينـ بـقـمـ المـقـدـسـةـ. مجلـدانـ (عددـ الصـفحـاتـ: ٥٢٧ـ صـفـحةـ). الطـبـعةـ الثـالـثـةـ ١٤١ـهـ. عـدـ النـسـخـ: ٢٠٠ـ نـسـخـةـ. القـطـعـ: وزـيـرـيـ<sup>(٢٤)</sup>.

أشـارـ المؤـلفـ فيـ مـقـدـمةـ الكـتابـ إلىـ أنـ كـتابـ التـمـهـيدـ بـأـجزـائـهـ السـتـةـ أـكـبـرـ منـ أنـ يـصلـحـ ليـكـونـ مـادـةـ درـاسـيـةـ فيـ المـراـكـزـ الـعـلـمـيـةـ، ولـذـلـكـ اـرـتـأـيـ ضـرـورـةـ تـلـخـيـصـهـ. وـهـوـ أـمـرـ نـجـحـ فيـ تـحـقـيقـهـ فيـ صـيفـ عـامـ ١٤٠٩ـهـ، أـشـاءـ إـقـامـتـهـ فيـ قـرـيـةـ فـرـدوـ، الـمـجاـوـرـةـ لـمـديـنـةـ قـمـ المـقـدـسـةـ، حـيـثـ طـبعـ فيـ شـهـرـ ذـيـ الـحـجـةـ مـنـ عـامـ ١٤٠٩ـهـ.

وـقـدـ تـمـ تـلـخـيـصـهـ منـ خـلـالـ اـتـبـاعـ أـسـلـوبـ نـصـفـ اـسـتـدـلـالـيـ، معـ حـذـفـ الـكـثـيرـ منـ الـأـمـثلـةـ وـالـنـماـذـجـ.

الـقـسـمـ الـأـوـلـ: (الـوـحـيـ وـالـقـرـآنـ)؛ وـالـقـسـمـ الثـانـيـ: (تـارـيـخـ الـقـرـآنـ)، خـلاـصـةـ المـجـلـدـ الـأـوـلـ؛ وـالـقـسـمـ الثـالـثـ: (الـقـراءـاتـ وـ...)؛ وـالـقـسـمـ الـرـابـعـ: (الـنـاسـخـ وـالـمـنسـوخـ)، خـلاـصـةـ المـجـلـدـ الثـانـيـ؛ وـالـقـسـمـ الـخـامـسـ: (الـمـحـكـمـ وـالـمـتـشـابـهـ وـالـتـأـوـيـلـ)، تـلـخـيـصـ الـجـزـءـ الثـالـثـ.

**نـصـوصـ مـعاـصرـةـ. السـنةـ الـهـادـيـةـ عـشـرـةـ. العـدـدـانـ ٤٢ـ . ٤٣ـ . وـبـيـعـ وـصـيفـ ١٤٣٧ـ، مـ ٢٠١٦ـ هـ**

### ٥. آموزش علوم قرآن [ترجمة فارسية لكتاب التمهيد في علوم القرآن] —

المترجم: أبو محمد وكيلي. الناشر: مركز الطباعة والنشر التابع لمنظمة الإعلام الإسلامي. عدد النسخ: ٢٠٠٠. الطبعة الأولى، سنة ١٣٧١هـ. 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 فرهنگی انتشاراتي التمهيد، قم المقدّسة، ١٣٧٨هـ. طبعة ياران. في ٤٩٦ صفحة. القطع: رقعي. (وهو خلاصة لأجزاء التمهيد في علوم القرآن وصيانته القرآن من التحرير).

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 صدر للمؤلف كتاب آخر تحت عنوان (العلوم القرآنية)، وهو أيضاً تلخيص للتمهيد وصيانته القرآن، مع فارق أنه يشتمل على مباحث وفصوص إضافية، من قبيل: حجية 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 التحرير.

وأما الفصول التي يشترك فيها كلا الكتابين (٤ . ٨) فهي: القراء والقراءات

السبع، والنسخ في القرآن، والمحكم والمتباhe، والوجوه والنظائر في القرآن، والإعجاز القرآني. وسوف يتم التعريف بهذا الكتاب في هذا القسم. وفي ما يلي نستعرض العناوين غير المكررة في كتاب «العلوم القرآنية»، المطبوع سنة ١٣٧٨هـ، على نحو الإجمال:

**الفصل الأول (ظاهرة الوحي):** تعرّض الكاتب في هذا الفصل إلى التعريف بظاهرة الوحي، والوحي في اللغة والقرآن، وأقسام الوحي الرسالي، وإمكان الوحي، وروحانية الإنسان، وكيفية نزول الوحي، وقصة ورقة بن نوفل، وأسطورة الغرانيق، وكتاب الوحي، ولغة الوحي، وروحانية بنية القرآن.

**الفصل الثاني (نزول القرآن):** تم تناول الكثير من العناوين التفصيلية في هذا الفصل، وهي عبارة عن: نزول القرآن، وبداية نزول القرآن، وانقطاع نزول الوحي لمدة ثلاثة سنوات (الفترة)، ومدة النزول، وأول آية وسورة نزلت، وأخر آية وسورة نزلت، والسور المكية والمدنية، وفوائد معرفة المكي والمدني، والمعيار والملالك في معرفة المكي والمدني، وشبهات وردود حول السور المكية والمدنية، وترتيب النزول، والسور المختلف فيها، وأيات مستثنيات، وأسباب النزول، وسبب النزول أو شأن النزول، والتزيل والتأويل، والتوظيف الفقهي لشأن النزول والتزيل والتأويل، والوصول إلى أسباب النزول، وحضور ناقل السبب، وأسماء وأوصاف القرآن، ومفهوم السورة والآية، وأسماء السور، وتعدد 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 على عليه السلام، ومصير مصحف الإمام على عليه السلام، وجمع زيد بن ثابت، ومنهج زيد في الجمع، ومصاحف الصحابة، وتوحيد المصاحف، وخصائص المكي، والمصاحف العثمانية، ورأي خاطئ، وظهور الخط العربي، والقرآن ومراحله التكاملية.

**الفصل التاسع (دفع شبهة التحرير):** يعمد المؤلف في هذا الفصل إلى دفع شبهة التحرير، حيث بدأ أولاً بتعريف التحرير لغةً واصطلاحاً، ومن ثم صار إلى تعداد أدلة نفي التحرير ضمن سبعة أقسام، ليتحول بعد ذلك إلى ردّ تهمة ومنشأ القول

بالتحريف، وروایات أهل السنة، وفاجعة کتاب الفرقان، وروایات الأئمّة عليهم السلام. ثم يقدّم تقريراً عن کتاب «فصل الخطاب». وفي الختام فهرست بالأعلام والمصادر.

## ٧. علوم قرآنی -

### التعريف الإجمالي -

**تلخيص:** الشيخ محمد هادي معرفت. الناشر: مؤسسة فرهنگی انتشاراتي التمهید وسازمان مطالعه وتدوین کتب علوم إنساني دانشگاهها (سمت). تاريخ النشر: خریف عام ١٣٧٩ هـ. الطبعة الأولى. مجلد واحد (في ٣٢٧ صفحة). عدد النسخ: ٥٠٠٠. طبعة وزارة الشؤون الخارجية. (وهو تلخيص التمهید في علوم القرآن وصيانة القرآن من التحريف).

لقد دعّت الحاجة المتزايدة في الجامعات إلى المناهج الدراسية . وخاصة في مجال العلوم الإنسانية .. ومحدوبي الإمكانات في المراكز العلمية والتحقيقية ، إلى قيام مؤسسة الدراسات وتأليف الكتب في مجال العلوم الإنسانية للجامعات (سمت) بعمل مشترك مع مؤسسة التمهيد الثقافية؛ لنشر کتاب «علوم قرآنی»، لطلاب فرع الإلهيات وعلوم القرآن والحديث. وقد عمد المؤلف في هذا الكتاب إلى إعادة صياغة کتاب «التمهید في علوم القرآن»، و«صيانة القرآن من التحريف»، بما يتاسب والمستوى العام في الحوزة ، ومرحلة الماجستير في الجامعات.

**مقدمة المؤلف:** يتعرّض المؤلف في المقدمة إلى لفظ القرآن، واعتباره أصيلاً، واختلاف العلوم القرآنية عن المعارف القرآنية، وضرورة البحث في العلوم. وضمن التعريف بالمحقق الأول في هذا المجال (يحيى بن يعمر) قام بذكر جدول تفصيلي بواحد وسبعين كتاباً مستقلاً، مع التعريف ببعض الآثار بوصفها مقدمات للفتاخير. وعرف بكتابي: «البرهان في علوم القرآن»؛ و«الإتقان في العلوم القرآن»، بوصفهما من أهم الكتب في هذا المجال.

**الفصل الأول:** لقد خصّ المؤلف الفصل الأول بالقراء والقراءات السبع. وتتناول فيه المسائل على الترتيب التالي: ١. تعريف القراءة، ٢. عوامل اختلاف القراءات، ٣.

**نطوح معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - وبيع وصيف، ١٤٢٧ هـ**

القراء 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. حجية 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 المسلمين. والقراءة الصحيحة هي التي أخذها الجمهور من النبي، وهي القراءة التي يتوارثها المسلمون جيلاً بعد جيلٍ، ولا ربط لها بقراءات القراء، التي هي نتاج اجتهاداتهم الشخصية»<sup>(٢٥)</sup>.

**الفصل الثاني:** يختص هذا الفصل ببحث «حجية ظواهر القرآن»، حيث تناول فيه المؤلف مقدمة مع الأبحاث الخمسة التالية:

**المقدمة:** قال فيها الأستاذ: إن القرآن مفهوم للمطلعين على اللغة العربية. ثم أجاب عن الشبهة القائلة بأن «لغة الوحي» غير قابلة لفهم، ولا يمكن منه إلا الفهم الظاهري، وبذلك يكون الطريق إلى فهم حقيقته مغلقاً.

**القسم الأول:** يجيب عن الاحتمال القائل بعدم وحيانية ألفاظ القرآن وتنظيم عباراته».

**القسم الثاني:** يتم فيه توجيه الخطاب إلى الذين يقولون: «إن ألفاظ القرآن كلام الله، وعليه يجب أن لا تكون مشابهةً لألفاظ الناس».

**القسم الثالث:** ضمن تعريف التفسير والتأويل يذهب إلى الاعتقاد بأن التأويل يكون في مورد ينطوي فيه الكلام على شبهةٍ وحيرة. ومن هنا يعمد المؤلف إلى إعادة الظاهر الذي يثير الشبهة إلى وجده الصحيح.

**القسم الرابع:** يعتبر فيه بعْد البطن مفهوماً واسعاً كاماً خلف ستار الظَّهُر، 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 السِّبْر وال التقسيم إلى بيان ضابط للتأويل، ويقول في ذلك: «يجب علينا أن نأخذ جميع الخصائص المحفوظة

بالآلية بنظر الاعتبار، ومقارنتها بأهداف الآية، والاحتفاظ بكلّ ما يرتبط بالأهداف، ونبذ الأمور الأجنبية الأخرى. وفي الختام تعتبر الخصائص الباقية هي المالك لأصل الحكم»<sup>(٣٦)</sup>.

**الفصل الثالث:** موضوع هذا الفصل هو «الدلالة في القرآن». وهو بحثٌ تناوله المؤلف ضمن المحاور التالية: ١. أقسام الدلالة، ٢. المفهوم والمنطوق، ٣. القصر والاختصاص، ٤. العام والخاص، ٥. المطلق والمقيّد، ٦. المُجمل والمُبيّن، ٧. الحقيقة والمجاز، ٨. التشبيه والاستعارة، ٩. الكناية والتعریض.

**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 المقطعة، ٤. النظريات المختلفة بشأن الحروف المقطعة، ٥. توظيف الحاسوب في ما يتعلق بالحروف المقطعة.

**الفصل الخامس:** في هذا الفصل يتم بحث مسألة «المحكم والمتشابه» ضمن المحاور الخمسة التالية: ١. المتشابهات في القرآن، ٢. الإحکام والتشابه، ٣. سبب وجود المتشابه في القرآن، ٤. من هم الذين يعلمون تأويل المتشابهات في القرآن؟ ٥. نماذج من الآيات المتشابهات.

وفي القسم الثاني من هذا الفصل يتم تناول واحدةٍ من النظريات الخاصة بالمؤلف (المتشابه الأصلي والعرضي)، حيث يقول: إن التشابه تارةً يكون أصلياً، وتارةً أخرى يكون عرضياً. والتشابه الأصلي يعني أن يحدث التشابه بشكلٍ طبيعي؛ بسبب ضيق الألفاظ واتساع المفاهيم، وأما التشابه العرضي فهو الذي يحدث بعد احتدام البحوث الجدلية والكلامية والفلسفية، حيث تتحول الآيات المحكمات لتدرج ضمن الآيات المتشابهات.

وأما في القسم الثالث من هذا الفصل فيرى المؤلف وجود المتشابه بفعل «بيان المعاني العميقية بواسطة الأنفاظ العربية المتداولة».

**الفصل السادس:** موضوع هذا الفصل هو «النسخ في القرآن». وقد تم بحثه ضمن المحاور التالية: ١. أهمية بحث النسخ، ٢. حكمه النسخ، ٣. تعريف النسخ، ٤. شرائط

النسخ، ٥. حقيقة النسخ، ٦. تشابه النسخ والبداء، ٧. أنواع النسخ، ٨. عدد الآيات المنسوبة، ٩. شبكات حول النسخ.

يذهب الأستاذ معرفت إلى الاعتقاد بأن حقيقة النسخ عبارةً عن تأثير البيان إلى وقت الحاجة.

وفي المحور السابع قام بتقسيم النسخ إلى أربعة أنواع. والنوع الأخير منها هو (النسخ المشروع)، والذي يُعد من إبداعات سماحته، بمعنى أن النسخ ليس مطلقاً وإنما هو مشروط بالشروط الخاصة لتلك المرحلة، ومع تفسير تلك الشرائط يُنسَخ الحكم السابق، ويتم تشرع الحكم المناسب، فإنْ عادت الشرائط السابقة عاد الحكم المنسوخ إلى الظهور<sup>(٢٧)</sup>.

وفي المحور الثامن يرى عدد الآيات المنسوبة أكثر من عشرين آية، وأكثراها من نوع النسخ المشروع.

وفي المحور التاسع يجيب عن أربع شبكات 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. وجود إعجاز القرآن، ٥. تحدي 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. سر التكرار في القصص القرآني، ٦. اختلاف القصص بين القرآن والعهدين.

يرى الأستاذ معرفت أن القصص القرآني هو انعكاس لتجارب واقعية لحياة الإنسان؛ لغرض الاعتبار بها، ولا تتطوي على أي ناحية تخيلية. وعدّ 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).

فالهدف من القصة . على ما يراه سماحته . هو التربية غير المباشرة، وتحفيز الفكر، وبيان الحقائق، وإحياء الفكر الديني على أساس الموازين الصحيحة، وشاهد صدق على النبوة، وتمهيد الأرضية لنشر الدعوة، وتسكيناً لقلب الرسول والمؤمنين. وفي المحور الرابع يجيب عن «رمزيّة القصص»، ويرى أن «السرّ في تكرار القصص» يكمن في اختلاف وتتواء أهداف القرآن. ويجيب سماحته عن السؤال القائل: «لماذا لم يرد في القرآن سوى الأنبياء من منطقة الشرق الأوسط؟»، مبيناً اختلاف قصص القرآن عن قصص العهدين على النحو التالي:

١. إن قصص العهدين ذات صبغة تاريخية، دون أن تلتزم بأي ضمانة لإثبات صحتها من سقمها. أما القصص القرآني فيبتعد عن الخوض في التوثيقات التاريخية، ويركّز على الأهداف التربوية فقط.
٢. إن القصص القرآني بريء من الخنا والرذيلة، ويحافظ على قداسة الأنبياء والذات الإلهية.

**الفصل التاسع:** لقد خصَّ المؤلِّف 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 المؤلِّف إلى الاعتقاد بأنَّ القسم في القرآن يرمي إلى بيان أهمية المسألة، وأنَّ القسم هو مزيج من التأكيد والتبيه. وقد بادر سماحته إلى الإجابة عن السؤالين القائلين:

١. لماذا يلجأ الله إلى القسم؟
  ٢. لماذا يُقسم الله بأشياء من قبيل: الشجر؟
- ويعمد سماحته إلى بيان أنواع الأقسام الأربع، مشيراً إلى واحد وثمانين مورداً، وتسعة وعشرين سورة صريحة في استعمال القسم. ويعدد خمسة عشر مورداً في ست سور اشتملت على أقسام بصيغة النفي. وفي ما يتعلق بالأقسام التقديرية (أن تقترن اللام بحرف الشرط) يُشير سماحته إلى بعض الموارد، معتبراً ٦١٢ مورداً من هذا القبيل.

وبعد الإشارة إلى عطف القَسْم يعمد سماحته في القسم الأخير إلى تقسيم موارد القَسْم في القرآن إلى ثلاثة أقسام رئيسة، وذلك على النحو التالي:

١. مبدأ الوجود.
٢. سر الوجود.
٣. الحياة الخالدة.

**الفصل العاشر:** وهو الفصل الأخير من هذا الكتاب. وقد أفرد لبحث «أمثال القرآن»، من خلال المحاور التالية:

١. الإيجاز والإيفاء وحسن 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.
  - ه .تجسيد الأوصاف العينية.
- و .تجسيد القصص التي أصبحت مضرباً للمثل.
٤. نماذج من الأمثال المقتبسة من القرآن.

يذهب الشيخ معرفت إلى القول بأن التمثيل أو المثل واحدٌ من خصائص البيان القرآني، وبذلك يترك التأثير الأعمق على السامع والمخاطب. يقول: «إن كلّ واحد من أمثال القرآن يجسد حالة تعتلج في الدواخل، وتبرز على شكل خيالٍ، فتجعل منها القوة الواهمة حقيقة ملموسة».

وذكر سماحته. نقاًلاً عن ابن الأثير. ثلث خصائص للتمثيل، وهي: المبالغة، والبيان، والإيجاز. ويرى أن الأمثال في القرآن على ثلاثة أنواع، وهي:

١. استعمال عبارات قصيرة تحتوي كلّ واحدة منها على قصة كاملة.
٢. الأمثال التي استعملها القرآن عن تاريخ الإنسان ومصائر الأمم السابقة؛ بغية

الاعتبار بها.

٣. الأمثال التي تجسّد الصفات أو الحالات الداخلية للأفراد أو الجماعات، الصالحة أو الطالحة.

**قسم المصادر:** وفي هذا الفصل يتم التعرّيف بمئة وأربعين مصدراً لهذا الكتاب.

## ٨. علوم قرآنی

تقرير دروس الشيخ معرفت. المقرر: محمد جواد إسكندرلو. الناشر: سازمان حوزه‌ها ومدارس علمیة خارج آذ کشور، قم. الطبعة الأولى، عام ١٣٧٩ هـ.ش. عدد النسخ: ٢٠٠٠. القطع: رقمي. في ٤٣١ صفحة.

تم إعداد هذا الكتاب من قبل مؤسسة الحوزات والمدارس العلمية في الخارج، لأربع مراحل على مستوى البكالوريوس لطلاب هذه المؤسسة. ويقع الكتاب في مقدمة عشرة فصول. وتحتوي في المجموع على ٦٣ درساً. وفي ختام كلّ درسٍ هناك خلاصة، مع أسئلة نموذجية.

القسم الأول: 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: الناسخ والمنسوخ.

القسم التاسع: المحكم والمتّباه.

القسم العاشر: متشابهات القرآن والمذاهب الكلامية.

## ٩. آموزش علوم قرآنی

إعداد وتنظيم ونشر: مؤسسة التمهيد الثقافية، عام ١٣٨١ هـ.ش. مجلد واحد

**نطouch معاصرة.** السنة الـ١٠ عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربیع وصیف ١٤٢٧ هـ

(١٩٠ صفحة). القطع: وزيري. اللغة: الفارسية.

لقد تم تأليف كتاب «آموزش علوم قرآنی» بلغة مبسطة تهدف إلى تعليم القرآن في المستويات الابتدائية في الحوزة والمدارس والمؤسسات القرآنية.

وهناك أسئلة نموذجية في نهاية كل درس، حيث تم 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 والمتضاد، والحرروف المقطعة، وقصص القرآن، وأقسام القرآن، وأمثال القرآن، وإعجاز القرآن، وأبعاد الإعجاز القرآني، ودفع شبهة التحرير.

#### ١. شبهات وردود حول القرآن<sup>(٢٨)</sup> —

المؤلف: الشيخ محمد هادي معرفت. تحقيق: مؤسسة التمهيد. الناشر: مؤسسة التمهيد الثقافية، قم. سنة النشر: ١٤٢٣هـ - ١٣٨١هـ. الطبعة الأولى. مجلد واحد (٦٠٧ صفحة). القطع: وزيري.

إن هذا الكتاب عبارة عن إجابات عن الشبهات المثارة ضد القرآن الكريم، حيث يسعى المؤلف إلى الوصول إلى أحدث الشبهات، والإجابة عنها بأوجee دقة ومحكمة.

وقد عمد سماحته إلى تقسيم الكتاب إلى خمسة أبواب:

#### الباب الأول: هل للقرآن من مصادر؟ —

لقد ذهب المؤلف في هذا الباب - الذي تم تنظيمه ضمن عنوانين، وهما: «الوحي مصدر القرآن الوحيد»؛ و«مقارنة عابرة بين القرآن وكتب سالفة محرفة». إلى خلاف ما ذهب إليه المستشرقون، وقال بأن المصدر الوحيد للقرآن هو الوحي الإلهي، وأن

نطوش معاصرة. السنة الدادية عشرة. العددان ٤٢، ٤٣ - وبيع وصيف، ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ

اعتماد القرآن على هذا المصدر الوحيد هو سرّ الاتفاق والتشابه بين الأديان الإبراهيمية. ومن خلال المقارنة العابرة التي يقيّمها سماحته بين القرآن والمعاهدين 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. التأثير بالبيئة، ٢. ثقافات جاهلية كافحها الإسلام، ٣. خرافات جاهلية بائدة (الجَنُّ، وأوصاف جاءت على مقاييس العامة، وكلام عن السُّحُرِ في القرآن، وهل تأثر القرآن بالشعر الجاهلي؟ وهل في القرآن تغيير جافية؟). ويذهب المؤلف إلى الاعتقاد بأن القرآن وإن نزل خطاباً للعرب المعاصرين لرسول الله ﷺ، إلا أن اللغة العربية المعاصرة للنزول لا تحول دون الخطاب العالمي والخالد للقرآن.

وقد أجاب سماحته عن مدعيات المستشرقين القائمة على تأثير القرآن بعناصر من الثقافة الخرافية للعرب، من قبيل: الجنّ والشيطان والسحر والإصابة بالعين وأحكام النساء، بأجوبة مستدلة. ويعتبر إنكار السحر والإصابة بالعين من إبداعات الشيخ معرفت في هذا القسم.

وهو يرى أن استعمال القرآن لألفاظٍ من الثقافة الجاهلية يأتي من باب الجريء، دون الاعتقاد بالبني 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 للقرآن ماهيةً 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 رَعَمَ المستشركون أنها تمثّل مخالفة القرآن للحقائق العلمية والتاريخية والأدبية الثابتة، ويجيب عن كلّ واحدٍ منها.

#### **الباب الخامس: القصص القرآني —**

لقد عمد المؤلّف . ضمن البحث في مورد أسلوب القصص القرآني، وخصائص قصص القرآن، وأهداف القصص في القرآن، والحكمة من ظاهرة التكرار في القصص، والحرّية 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: مصيربني إسرائيل، وأبناء آدم، وطوفان نوح، وما إلى ذلك من الأمور.

لقد تمّ الفراغ من هذا الكتاب في مدينة مشهد المقدّسة، في يوم الجمعة الموافق السادس عشر من ربيع الآخر سنة ١٤٢٣هـ (٤/٧/١٣٨١هـ.ش)، وتشتمل ملحقاته على فهرست تفصيلي للايات، وفهرست المحتويات، في ٢٩ صفحة، وبلغ عدد المصادر ١٨٥ مصدراً.

- يتبع -

## الهوامش

- (١) لقد تم التعرِيف بهذا الكتاب في ترجمة كتاب (تفسير ومساران) بالتفصيل. ولذلك نكتفي هنا بذكر الأمور العامة.
- في ما يتعلّق بالتفسير والمفسرون انظر: بينات، العدد ٤٤: ٧ - ٢٩، ٧٩: ٢٥؛ العدد ٧٩: ٢٠؛ العدد ٣٥: ١٦٩؛ العدد ٣٠: ١٨٨؛ مجلة دانشگاه علوم رضوي التخصصية، السنة الأولى، العدد الأول: ١٥٨ - ١٧٠؛ آفتاب معرفت: ٩، ٢٨، ٣١، ٦٩؛ أفق حوزة، العدد ٢: ٢، إسفند ١٣٨٥ هـ. ش؛ غلام حسين مریچگانی، بررسی مقایسه‌ای تطبیقی بین دو کتاب التفسیر والمفسرون ذهبي ومعرفت، اطروحة علمیة، دانشگاه علوم إسلامی رضوی، سنه ١٣٧٦ - ١٣٧٧ هـ. ش.
- (٢) فصلية بينات، العدد ٤٤: ٢٩.
- (٣) محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثبوه القشيب ١: ١٨.
- (٤) انظر: المصدر السابق: ١٩.
- (٥) المصدر السابق: ٢٥.
- (٦) المصدر السابق: ٢١.
- (٧) انظر: المصدر السابق: ٤٥.
- (٨) انظر: المصدر السابق: ٤٧.
- (٩) انظر: المصدر السابق: ٥٥.
- (١٠) ما بين المعقوقتين لم يرد في نصّ المقال، إنما وجدها في كتاب المؤلّف، فاستدركتاه عليه. المغرب.
- (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 والمفسرون في ثبوه القشيب ١: ٢٣.
- (١٨) للوقوف على السبب الذي دفع الشيخ معرفت إلى تأليف هذا الكتاب انظر: الشيخ محمد هادي معرفت، علوم قرآنی: 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 بور إلى الاعتقاد بأنّ الشيخ معرفت يرى إمكان أن يكون لمبدأ الصُّرفة 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 ١٣٦٩ هـ.ش (شعبان ١٤١١ هـ)، في مطبعة مهر - قم، في ٥٢٧ صفحة، قطع وزيري، مع الملحقات. وقد أُعدَ للتدريس العام في المراحل (السابعة إلى العاشرة) بتوصية من مركز إدارة الحوزة العلمية بقم.
- (٢٥) علوم قرآنی: ٧٤.
- (٢٦) المصدر السابق: ٩١.
- (٢٧) انظر: المصدر السابق: ١٩٧.
- (٢٨) حيث إن الشيخ معرفت رحمه الله يعتمد في ترجماته وتلخيصاته إلى بيان وإضافة نظرياته وأرائه الجديدة، وحذف النظريات المرجوحة أو إصلاحها، فقد تم التعريف التفصيلي بهذا الكتاب في ترجمته. (انظر: فصلية بيانات، العدد ٤٤: ٢٥).

# نقد الواقع الشيعي

## بين الأمل وخيبة الأمل

د. السيد حسين المدرسي الطباطبائي<sup>(\*)</sup>

ترجمة: علي عباس الوردي

ما نضعه بين أيديكم نصّ الخطاب الذي ألقاه البروفيسور حسين المدرسي الطباطبائي مطلع شهر تشرين الثاني، بحضور مجموعة من الطلبة المسلمين، في مدينة مونتريال - كندا.

الموضوع الذي نودّ تداوله اليوم ليس موضوعاً نظرياً، بقدر ما هو تعبير عن واقع يمرّ به المذهب الشيعي في يومنا الصعب هذا. فالحديث يدور عن تامي وتقديم تيار غاية في التطرف، والانحراف، والتجزّر، والخلاف، على حساب أكثر مدرسة علمية وعقلانية، بل وأقوى مدرسة فكرية ومذهبية في العالم الإسلامي.

لقد تسبيّت هذه الظاهرة بالعديد من الأضرار الجسيمة لمجمل المصالح والأهداف السامية التي قام عليها المذهب، وهي اليوم تهدّد منظومته الفكرية والنظرية والعملية برمّتها، وترسم صورة قائمة لمستقبل التشيع.

ولنبدأ بالحديث تأريخياً: فمنذ العصور الإسلامية الأولى شهد المذهب الشيعي ظهور اتجاهين أو تيارين، على غرار ما ظهر في المذهب السنّي وغيره من الميل والتحلّ.

---

(\*) من أشهر وأبرز الباحثين في التراث الشيعي وتطوراته التاريخية، وأحد أبرز الأساتذة الإيرانيين في الجامعات الأمريكية اليوم. له أعمال علمية تراثية تحقيقية مشهودة.

**الأول:** اتجاه علمي، يرى أن الأئمة الأطهار هم الأوّل بخلافة النبيّ، وهم أحقّ بقيادة الأمة سياسياً وعلمياً ومعنىّا، والمرجع الأعلى المسؤول عن بيان العقيدة والمعارف والأحكام، وهم المظهر الأبرز والتجلّي الأكمل للبعد المعنوي والأخلاقي. وبيني 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 العلقة والعاطفة الشديدة تجاه أهل بيته النبيّ، ويستمدّ مادته الفكرية عبر تجليل شخصياتهم، وإبراز فضائلهم ومقاماتهم، واستشعار الألم بسبب ما تعرض له (الأئمة الأطهار) من ظلم. ويستند في معتقده على تحليلٍ تاريخي خاصٍ به، وكذلك على مسمومات تحكي فضائلهم ومقاماتهم، والمصائب التي وقعت عليهم.

وخلالاً للاتجاه الأول، فإنَّ الاتجاه الثاني اتجاهٌ انطوائي متقوّع. 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، بنمطيْه: اللغوي؛ والجسدي.

وبمرور الوقت استطاع كلُّ من الاتجاهين التعايش جنباً إلى جنب، والمساهمة - كلُّ بحسب دوره - في نمو وتطور الفكر الشيعي.

فالاتجاه الأول وضع أسس الفكر الشيعي، فيما توّلَّ الاتجاه الثاني إيقاد شعلة المحبة تجاه أهل بيته النبيّ، وحاول بأيّ شكلٍ من الأشكال إبقاءها متمسّكة على مدى العصور، ومن أجل ذلك اضطرَّ لدفع ثمنٍ باهظ، كلفه العديد من الأرواح في بعض الأحيان.

إن العامل المشترك الذي يجمع كلَّ أتباع أهل بيته النبيّ هو الاتّفاق على فضائلهم المعنوية، وحقّهم الإلهي بخلافة النبيّ. هذا بالرغم من الاختلاف في تقييم بعض المصادر والأخبار، ويتبع ذلك حدود الولاية المعنوية التي يرسمها كلُّ اتجاه لهؤلاء العظام، مما يؤدّي أحياناً إلى التصادم بين الاتجاهين.

فلا اتجاه الثاني؛ ونظراً للتغلق العاطفي الشديد بالأئمة الأطهار، يرى أنَّ أولوية التشيع تتلخص في التركيز على فضائلهم ومقاماتهم، وبذلك يرحب بكلٍّ ما يرده من مسموعات تروي كراماتهم ومعاجزهم، وكلٌّ جيل يضيف عليها من ذلك شيئاً ما.

ومن جهة ثانية يأمل هذا الاتجاه من كلٍّ أتباع أهل البيت أن يسيروا وفق منهجه، ويفكروا كما يفكرون، ويرجعوا العقبات النظرية، كموازين النقد العلمي للأخبار والأحاديث، إلى مجالاتٍ أخرى غير ما يتعلق بمسألة أهل البيت. وينسبون حديثاً إلى الأئمة، تأييداً لرؤيتهم هذه: (نَزَّهُونَا عَنِ الرِّبُوبِيَّةِ، وَقُولُوا فِينَا مَا شَئْتُمْ).

أما المنهج الأول فيضم نخبة العلماء والمفكرين ودعاة الاعتدال والعقلانية في المجتمع الشيعي.ويرى هؤلاء أن من واجبهم الحفاظ على المعتقد، وحماية الأسس الفكرية للمذهب الشيعي، والتصدي لـ «تحريف المغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين». لكنَّ هاجسهم الأكبر خطر تعرض أتباع المنهج الثاني للابتذال والتطرف والانحراف؛ نتيجة تركيزهم على المحبة والعاطفة الشديدة.

ولطالما وجدت النخب أن معتقدات وسلوك هذه المجموعة تتناقض مع الأسس الكلامية والموازين العلمية، لذا دأبت على دعوتهم للاعتدال، ورعاية الأسس، الأمر الذي قُوبل غالباً بالرفض والامتناع.

لكنْ مع كلٍّ ذلك، ما لم يكن يطأء موضوع خلافي حادٌ فإنَّ التعايش السلمي بين الاتجاهين كان هو السائد غالباً، يستوعب أحدهما الآخر، ولا يُقدم أحدهما على إخراج الآخر من دائرة التشيع، أو يكفره، أو يهدّر دمه.

فعلى سبيل المثال: نجد الشهيد السعيد والعالم الجليل القاضي نور الله الشوشترى، الذي كان مستبساً في الدُّود عن ولادة أمير المؤمنين عليه السلام، ينفي بشدة في «أسئلته اليوسفية» الاعتقاد بعلم الإمام على نحو العلم الحضوري والكشف التفصيلي لسائر أنحاء الوجود (لا على نحو الاكتساب وـ«التعلم من ذي علم»، والذي هو أيضاً كان على نطاق محدود، وليس بكافية تفاصيل الواقعية أو الحدث)، ومع ذلك ليس هناك منْ يصفه بالمعاند أو المكابر، أو المنكر لفضائل الأئمة الطاهرين؛ بسبب

عقيدته هذه.

كما لا نجد من يطأول بالإهانة على المحقق الجليل والفقير 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 تشكيكه في وثاقة واعتبار كتب الفضائل القديمة، وتطرف مؤلفها، الذي تسبب بظهور تيارات كالشيشية والبابية.

في ربيع هذا العام قام الناشر السابق مؤلفاتي بإعداد وثيقة تضم مجموعة مقالات كنت قد نشرتها قبل هجرتي، وقد أرسلها لي؛ بغية مراجعتها وتدقيقها. فوجدتني كتبت في إحدى هذه المقالات، وتحديداً 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 للتشييع، بالرغم من أنه «لم تزل الفتتان على طريق نقيضٍ، وقد تقوم الحرب بينهما على أشدّها».

ولفتة طويلة، لم يكن هناك اختلاف يذكر بين الاتجاهين، سوى في أرجاء بعض المصادر والمنقولات، وكذلك في التفسير الضيق أو الموسّع لبعض النصوص الدينية، والذي كان يُعبّر عنه أحياناً بالسعة والضيق في بيان مناقب الأئمّة وفضائلهم. واستمرّ الوضع على هذا الحال إلى أن ظهر مؤخراً تحليلٌ فلسفياً - باطني، تبنّه مجموعة شيعية من رواد المدرسة الفلسفية، يحمل في طياته أيدلولوجياً جديدة، تمثّل إلى حدٍ ما إحياءً لفكرة «المفوضنة»، الجماعة الشيعية التي اشتهرت في عهدٍ سابق. وبمقتضى هذه الأيدلولوجيا فإن المرتبة الوجودية التي يحتلّها أئمّة أهل البيت من سلسلة مراتب عالم الوجود هي مرتبة المشيئة الإلهية، بمعنى أنّهم يجسّدون عملياً إرادة الحقّ تعالى في عالم الخلقة. واللازم الحتمي لذلك هو الاعتقاد بخالقية ورازقية الأئمّة الأطهار، منذ الأزل وإلى الأبد، وعلمهم اللامتناهي والفعلي بما كان وما يكون وما

هو كائنٌ، وقدرتهم المطلقة وتصريفهم بسائر عالم الوجود.

أما ما نشاهده في يومنا هذا من محاولات نفي أو إنكار مثل هذه العتقدات، يقوم بها بعض المنتهين لهذا الاتجاه، مستدين إلى كلمات كبارٍ لم تكتب لهم الحياة ليشاهدو إلى أيّ مدى وصل إليه طغيان هذا التيار المتطرف، أو ما نلاحظه من تسطيح للفكرة، فما هي إلا ممارسات ذكية لتعزيز الفكرة التي تستلزم حتمية الاعتقاد بخالقية الأئمة ورازقيتهم وقدرتهم وعلمهم المطلق، وتكريسها تدريجياً.

إلى ما قبل نحو قرنين من الزمن لم نكن نلاحظ على الصعيد الاجتماعي وجود مثل هذا التيار المتطرف، سوى ضمن نحلة مذهبية خاصة، تمثل أقلية تستوطن قريتين من قرى إيران، وتتبع وجهاً آخرًا لهذه العقيدة. وبالرغم من المبررات الواهنة وغير المعقولة التي يسوقها أتباع هذه الاتجاه، إلا أنهم - وعلى ما يبدو - يدركون منافاة هذه الفكرة مع أصل التوحيد، الذي يقوم عليه الإسلام والتشيّع الصحيح.

إن الفكر الديني المعاصر (أي فكر ديني سماوي متمحور حول وجود الله سبحانه) يرفض بأيّ شكلٍ من الأشكال فكرة الوحدانية القائمة على تقويض مجموعة مؤلفة 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 انتهاءه إلى الله سبحانه، وكذلك شأن رزقهم وتدبير أمر الكون بكافة أجزائه.

وفي العقود المتأخرة، وتحديداً منذ ظهور كتاب «الشهيد الخالد» في نهاية العقد الرابع من القرن الماضي، بدأ هذا الاتجاه الباطني المتطرف بالإعلان عن نفسه، بعد أن كان يخشى إظهار معتقداته أمام عامة الناس. ونظراً لالتقاء الأفكار والمصالح مع متبنيات الاتجاه الشيعي الراديكالي المتطرف ومصالحه قرر هذان الاتجاهان تشكيل جبهة واحدة؛ لتأليف اتجاهٍ نضاليٍّ 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 بعيدةً عن الواقع النظري؛ لأن شغالها بالواقع العملي، الذي كان منصباً على تغيير نظام الحكم آنذاك) استغلَّ هذا الاتجاه مشاعر الشيعة وعواطفهم تجاه أهل بيت النبي، لتكريس خطاب المغالين السابقين، وتتجذيره في بنية المجتمع الشيعي.

والمفت أنني اليوم قد سمعتُ من بعضكم، برغم البعض، وبالرغم من وجودنا في دولةٍ ومجتمع غير إسلاميٍّ، ولا يشكل الشيعة فيه سوى أقليةٍ قليلة، أنَّ البعض منهم يحاول جاهداً الترويج للفكر المغالي، وتشجيع السلوكيات المتطرفة؛ ليساهم في شق الصف الشيعي، بوضع الشيعة مقابل الشيعة، ثمَّ يتفاخر بما أقدم عليه، وفي الوقت ذاته يتجرأ على ولِي أمر المسلمين، الذي يدعوهم بكلٍّ شفقةً للاعتلال ونبذ التطرف!

إنَّ هذا الاتجاه على المستوى الديني والعقidi (الداخل - ديني) يصرّ بما لا يقبل الجدل على محورية ما يطلق عليه «الولاية التكوينية»، معتبراً أنَّ تفسيره المتطرف هذا هو الركن الأساس، بل أهُم ركِّنٌ من أركان التشيع الفاصل بين الحق والباطل، وكلَّ تفسير أدنى من ذلك، أو لا يتفق معه، فهو تفسيرٌ معاند لأهل بيت النبي، ومخالف لضروريات المذهب، ومنْ يشكُّ في صحته فهو ملعونٌ؛ لإنكاره فضائل الأئمة الطاهرين، وهو موسومٌ بالستي أو الناصبي أو اليزيدي أو الوهابي.

وأما على المستوى السلوكي (الخارج - ديني) فهو يشجع الناس ويحملهم على التجاهُر بالبراءة من مقدسات أكثر من مليار مسلم، ويحملهم على هتكها علَّاً جهاراً، وقد يحدث ذلك أحياناً على مرأى وسمع منهم، وأمام أنظارهم (كما يحدث في الهند وباكستان أيام عاشوراء)، متجاوزين بذلك كلَّ المبادئ الأخلاقية، والمصالح الإسلامية، في زمنٍ هو من أشدَّ الأزمان ضراوةً على الإسلام والمسلمين.

ما الذي تفعلونه بالتشيع؟ وأين ت يريدون أن تأخذوا بالذهب الظاهر لأهل البيت؟ وهل التشيع سوى التفسير الأصلي الأصيل للإسلام؟ أليس الإسلام هو الرسالة الخاتمة والحلقة الأخيرة من سلسلة حلقات الرسائل السماوية المتداة، التي تتفق جميعها على

مبدأ التوحيد وحسن الخلق؟ ثمَّ ألا يمثلُ الأنبياء وأوصيائهم الطريق إلى الله؟ إذن ما الذي جعل الأنبياء في قاموسكم يمثلون الطريق إلى الله، بينما أصبح الأولياء يمثلون الذاتية، بحيث نسبتم لهم الخالقية والرازقية والقدرة على التصرف الفعلي في عالم الكون، إلى درجة أنكم أولئكم هذه العقيدة كلَّ الأهمية، وجعلتم منها محور الدين، وأولى أولوياته، واعتبرتم كلَّ ما سواها أموراً هامشية فرعية ثانوية؟!

والاليوم، في ظلِّ سكوت النخب الثقافية المسؤولة عن تقويم المجتمع وارشاده نحو الصواب، وسكوت كبار المسؤولين عن التصدي لهذا النمط من القضايا، والوقوف بوجه التطرف، يبدو أن المجتمع الشيعي قد أصحر فريداً، وأضحي أحدى الاتجاه، مما من صوتٍ يسمع سوى صوت جمهور ذلك التيار المتطرف.

وكمسلمٍ شيعي، أعتقد وأؤمن أنَّ سيطرة هذا الاتجاه على مذهب أهل البيت يُعدُّ تهديداً خطيراً، وأقول، دون أيِّ محاابة أو وجَلٍ: إنَّ التصدي لذلك الاتجاه وتقويضه علمياً لا بدَّ أن يكون أولى أولويات المذهب، وأبرز تحدياته التي يواجهها على الصعيد العالمي اليوم.

إن تفردُ هذا الاتجاه بالمسرح العقدي للطائفة، دون رادع أو منازع، وضم طبقة من العوام والسدج والفووضيين ومثيري النزاعات والمشاكل إلى جمهوره، وزجُّهم تحت عباءته، وإعطائهم الضوء الأخضر للتطاول على المقدسات، كلف المذهب خسائر جمة لم تتوقف إلى اليوم.

إنَّ من أهمِّ الخسائر التي يمكن أن نشير لها بوضوح هو النمو التدريجي - والعلني - للتيار الأخاري، واستحواده على الفكر الشيعي. وهذا لا يعني أننا غادرنا أصول الفقه، وأهملناه. كلاً، فنحن نمضي أعواماً طويلة في تدارسه والبحث فيه، لكنَّ الخل يكمن في أننا أخذنا إرثا العلمي بكلِّ أبعاده وجوانبه وألقينا به في مستنقع الفكر الأخاري، وقيَّدنا منظومتنا الفكرية الرائدة والفنية بشباك الدور والتسلسل، من خلال الجمود والتقوّق على الحدث التاريخي، الذي طوّله العصور الغابرة.

ولا يخفى أن لهذه الأزمة جذوراً فكرية ومنهجية عميقة. لكن بالإجمال نقول: إنّ من أبرز أسبابها مخالفة هؤلاء العوامّ لمنهج أساطين العلم، وكبار المذهب، المبني على الاحتياط الشديد، والتروي، والفتنة، فيأخذ الخبر أو رده، وإفراطهم، وتسامحهم الأعمى، وإصرارهم في الاعتماد على كلّ نصّ عربي؛ فقط لأجل أنه عربيّ، حتى لو كان مجهولاً سندًا وزمناً واعتباراً (وكأنّ عربية النصّ ترّلها منزلة القرآن في رأي هؤلاء)، ليكون أفضل ما يعتمدونه في أحسن الأحوال هو خبر الآحاد. ثمّ من الأمور السلبية الأخرى، الناتجة عن ضيق أفق وسطوية وتحلّف وجمود وتقوقع هؤلاء، الركود المزمن الذي مُني به المذهب، وجعله محبوساً في نقاط جغرافية محدودة، عاجزاً عن الانتشار والتَّوسُّع.

لماذا يا ترى ينتهي المطاف بهذا المذهب، الذي كان إلى ما قبل قرنين من الزمن يشهد قفزات نوعية على صعيد الدعوة والتَّبليغ في العراق وشبه القارة الهندية، أن يصبح اليوم، في ظلّ التقدُّم الهائل لـتكنولوجيا الاتصالات والمعلومات، عاجزاً عن إعادة تجربته الرائدة، وقادراً عن إدراك الباحثين عن الحقيقة واستقطابهم؟! بل حتّى في إيران اليوم تشير إحصائيات النمو السكاني، والتقارير الواسعة، والتي تعكس حجم الاستثمارات والخطط الاستراتيجية التي تستهدف تغيير الواقع الديموغرافي، عبر امتلاك الأرضي، وتهجير السكان الأصليين من بعض المناطق، تشير إلى أن هناك خطراً يهدّد مستقبل التشريع في ذلك البلد.

إذن عندما نعجز عن تقديم أي 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 والمسابقات والمراثي، بمضامين مكررة، تقترن لأيّ إبداع أو ابتكار أو دقائق أو لطائف فكرية، وعندما نعجز عن التصدي لـ«الشبهات»، وتقدم الحلول المنطقية لأبسط الأسئلة التي لا يُعدُّ طرحها والإجابة عنها حقاً لـكلّ مكلاً فحسب، وإنما هي مسؤولية تقع على عاتقه، وعندما نعتمد سياسات معرفياً مستقى من

ثانياً الأخبار التي تضجّ بها المصادر الضعيفة أو المجهولة، أو مسبوكةً بنسج العوام وأساطيرهم، ولا يساوي قرشاً في ميزان المعرفة... حينئذ هل توقفنا لحظةً لنتساءل: لماذا أصبحنا نراوح أماكننا؟ وأين موضع الخل؟ بعد كل ذلك يا ترى هل سنأمل أن يدخل الناس في دين الله أفواجاً أفواجاً؟!

والملفت أننا قد نبدو سعداء حين نسمع بين الحين والآخر أن أحدهم تشرّف باعتناق المذهب الشيعي، لكنْ 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 المعترفة، أو أحد الرموز الفكرية أو المعنوية، ويأخذ على عاتقه التصدّي لهذا التيار المدمر والمتطرّف والمتخلّف، فمن المحتمل جداً أن نشهد تدريجياً استشراء ظاهرة التشيع الحيدرآبادي (وهو أكبر مركز للشيعة في الهند يضم أكثرية شيعية تتبنّى تفسيراً مغلوطاً لبعض الأخبار، كقوله عليه السلام: «حبّ عليٍّ حسنة لا تضرّ معها سيئة»)، حيث أباحوا فعل المنكرات، وأهملوا المناسك والعبادات، كالصلوة وغيرها، بشكلٍ علني، متفاخرين بذلك، حيث قربوا بين المتمسّك بالولاية وبين تارك الصلاة)، وبالتالي اضمحلال أهم 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 للصديقة الطاهرة أو سيد الشهداء أو ولی الأمر (سلام الله عليهم أجمعين)»، ومحاولة تكريسها، لتستحيل شيئاً فشيئاً إلى أهم شعيرة من شعائر المذهب، وأبرز دعامة من دعامتاته، 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 يتم إيقاف حريق الجهل والتخلّف هذا فلا تستبعد أن تتحول المنطقة،

التي كانت يوماً ما تشهد تجسيداً لصورة طاهرة نقية عقلانية رفيعة، مئلتُ مفهوم أهل البيت عن الإسلام، أن تتحول هذه البقعة إلى شبه جزيرة هندية، ينتشر في أرجائها مئاتُ من مدّعي النبوة أو الألوهية، ولكلٌ منهم أشياع وأتباع تجري خلفه. وحينما كان التشيع قبل عشرين عاماً يعيش تحدي الانتشار في الخارج من جهة، وتفضي مظاهر التطرف والجهل والتسطيح والسعى لحبس المذهب في الداخل من جهة أخرى (وغالباً ما كان يتم بواسطة أطراف لم تكن تجد في نفسها القدرة على مواجهة التحديات، أو أطراف كانت تلهث وراء الشهرة وكسب الجماهير، أو أطراف كانت تتوى الانتقام من الثورة؛ لأسباب شخصية وداعٍ نفسية، فساهمت جميعها في تكريس الجهل والتطرف والتسطيح العلمي، على حساب المصلحة العليا للإسلام والتشيع)، لطالما وقفتْ وتأملتْ مع نفسي، فلربما يمكن الوقوف بوجه الإعصار من خلال إحياء الفكر التقليني، وبالتالي العودة إلى شيءٍ من الاعتدال والعقلانية، التي كانت تسود أجواء مدرسة قم في عهد السيد البروجردي.

وانطلاقاً من هذه الفكرة قضيتُ عامين كاملين في تتبع المصادر، واستقصاء الموارد؛ للخروج بكتابٍ يحتوي حقيقة التشيع بحسب ما أراه، لكنّ إصابتي في عيني بداية ربيع هذا العام حالت دون إتمام المشروع. لكنّ وبصراحةً أقول: إنّ التجربة أثبتت خطأ هذه الرؤية، فائي اليوم لا أحد في الأفق أيّ أثرٍ لما كنتُ أطمح إليه. إن أتباع التيار المنحرف، الذين استحوذوا اليوم على التشيع، فكراً وممارسةً، وأصبح لكلّتهم نفوذٌ، ولسلوكيهم صدىً، لا تشيمهم فتوى عالم أو إرشاد مرشد، ليسوا من ذوي الرأي والحوار، استمالوا السُّدُّج من الناس، وتدرّعوا بهم، كمموا أفواه المخالفين بكل الوسائل، فلا يكاد من العلماء أو زعماء الفكر الشيعي من يجد نفسه اليوم قادرًا على ردّع هذا التيار أو الوقوف بوجهه.

وهذا الواقع قد يقطع لدينا الأمل في حصول تطورٍ ما، أو ظهور نسق فكري شيعي أكثر تألقاً وشمولًا، وأقدر على العودة بالواقع الحالي إلى عهد العقلانية والاعتدال، على الأقلّ لا أظنّ حصول ذلك في السنوات التي بقيتْ من عمري، ولا أتوقع حصوله في عهدهم أيضاً.

# أي زنقة في مهب الريح؟

نقد مصطفى ملکيان

د. أمير صانعي<sup>(\*)</sup>

ترجمة: حسن المهاشمي

عندما استجبتُ لرغبة الزملاء في مجلة «نقد كتاب» في كتابة نقد على أحد الكتب المطبوعة مؤخراً، عقدت العزم على تخصيص نكري لأحد الكتب الهمة لفضيلة الأستاذ مصطفى ملکيان، وهو كتابه الذي يحمل عنوان «في مهب الريح وحارس الزنقة». بغض النظر عن أهمية وقيمة الكتاب وأراء الأستاذ ملکيان، تعود رغبتي في كتابة نقد على كتاب ملکيان إلى يقيني وعلمي بأن الأستاذ ملکيان على المستوى الشخصي يرحب بالنقد العلمي، خلافاً للكثيرين من الأفاضل الذين يضيقون ذرعاً بالنقد. وفي اعتقادي فإن المناخ الفلسفـي في إيران بحاجة ماسـة إلى الترويج للكتابات النقدية ذات الطابع الأكـاديمـي.

وعلى الرغم من معرفتي الجيدة بشخصية الأستاذ ملکيان، عرضـت عليه رغبتي في كتابة نقد على كتابه المذكور، فلمـست منهـ لـلـإنـصـافـ تشـجـيعـاً كـبـيراًـ،ـ وقد سـرـهـ ذـلـكـ كـثـيرـاًـ،ـ وـعـبـرـ عـنـ ذـلـكـ قـائـلاًـ:ـ إنـ مـنـ شـأنـ هـذـهـ الـخـطـوـةـ أـنـ تـعـمـلـ عـلـىـ إـشـاعـةـ ثـقـافـةـ النـقـدـ وـالـحـوـارـ.ـ وـمـنـ هـذـهـ النـاحـيـةـ أـجـدـ مـنـ وـاجـبـ الإـشـادـةـ بـهـذـاـ المـوـقـفـ المـشـهـودـ لـسـماـحـتـهـ.ـ إـنـ التـرـحـيبـ وـالـانـفـتـاحـ عـلـىـ النـقـدـ وـعـدـمـ التـشـبـثـ بـرـأـيـهـ الخـاصـ مـنـ

(\*) عضـوـ الـهـيـئـةـ الـعـلـمـيـةـ فـيـ مـرـكـزـ درـاسـاتـ الـعـلـومـ الـأسـاسـيـةـ (IPM)،ـ خـريـجـ جـامـعـةـ كـالـيفـورـنـياـ.ـ مـتـخـصـصـ فـيـ الـفـلـسـفـةـ التـحـلـيلـيـةـ وـالـفـكـرـ الغـرـبـيـ.

السمات التي تميز الأستاذ ملكيان، وترفعه فوق أقرانه من المفكرين، وتجعله في هذا الشأن مثالاً وأسوة وقدوة للآخرين.

أما السبب الآخر الذي يدفعني إلى كتابة هذا النقد فيكمن في الفرصة والمساحة التي تتوفر لي في هذا النقد لبيان آرائي المختلفة عن آراء الأستاذ مصطفى ملكيان - الذي كان لي شرف التعرُّف عليه منذ سنوات طويلة - بأسلوب واضح. وعلى الاعتراف قبل كل شيء والإذعان بأنه لا شك في كون كتاب «في مهب الريح وحارس الزنقة» من الكتب الممتعة، والجديرة بأن تقرأ؛ حيث يشتمل على الكثير من الموضوعات المتشعبَّة، من مسائل الدين إلى علم النفس، ومن التربية والتعليم إلى نهج البلاغة، ومن السير والسلوك إلى الحرية والبصائر الخالصة، والمفعمة بالاهتمامات النبيلة والإنسانية. بل إنني أجد نفسي منسجماً ومتنقاً مع الجزء الأهم والهدف الرئيس من الكتاب، حيث إن بعض الروايات المأثورة في الدين والجمود على الظواهر تتجاهل الآليات والأدوات الدينوية للدين في ضمان الأخلاق والعدالة والحرية، ومن هنا فإنها تحتاج إلى إعادة صياغتها.

ومع ذلك يبدو أن أهم الإشكالات التي يعني منها هذا الكتاب هو أنه عبارة عن نصٌ تم تزييله من سلسلة من المحاضرات المسجلة في أشرطة الكاسيت، وبذلك فإن هذا الأسلوب يعد استمراً للتقليد الذي ورثاه على ما يبدو من أعمال الدكتور علي شريعتي رحمه الله، حيث أخذ بعض المهتمين بطباعة ونشر المحاضرات التي ألقاها في الأوساط العامة. ومن هنا لا يسعنا أن نتوقع الدقة والتtagم الذي يرجى من الكتاب الذي يتعهده مؤلفه من البداية إلى النهاية، مدفوعاً بهوس الدقة والتtagم والبلاغة والانسجام.

فعندما يتم التطرق في هذا الكتاب إلى تاريخ الفلسفة لا نرى أي إحالة إلى المصادر والمراجع في الأعم الأغلب. كما أن القسم الأكبر من هذا الكتاب عبارة عن مسائل أعيد تكرارها لعدة مرات، وهو ما تتبه إليه الناشر، وقبل أن يتحمل المسؤولية في هذا الاتجاه.

وكما سوف أبين لاحقاً فإن بعض المسائل الفلسفية المطروحة في هذا الكتاب

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

ليست دقيقة<sup>(١)</sup>.

وأحياناً تبدو المسائل المطروحة في محاضرتين مختلفتين متعارضة بحسب الظاهر (وللأسف الشديد فإن تاريخ أغلب المحاضرات غير محدد)، ولم يتضح أبداً ما إذا كان هذا التعارض - كما أتوقع - يعود إلى تغيير موقف الكاتب ورأيه في الفترة الفاصلة بين محاضرة وأخرى، أم أنه مجرد تعارض ظاهري يمتلك الأستاذ ملكيان طريقاً لحله<sup>(٢)</sup>.

وأحياناً يكون التبوب المطروح في محاضرة موضوع ما مختلفاً عن التبوب الآخر المطروح لذات الموضوع في محاضرة أخرى<sup>(٣)</sup>.

ولذلك من غير السهل علينا أن نسب نظريةً منسجمة للأستاذ ملكيان من خلال مجرد الاستناد إلى هذا الكتاب.

وبشكل عام فإن الهدف الرئيس الذي يهدف إليه الأستاذ مصطفى ملكيان، من خلال مختلف محاضراته المنشورة في هذا الكتاب، هو التأكيد على أن التدين التقليدي يعني الكثير من المشاكل، ومن هنا يتعمّن على الإنسان المعاصر أن يبحث عن «المعنى» كبديل عن التدين التقليدي.

إن بعض المشاكل التي يعني منها الدين التقليدي من وجهة نظر الأستاذ ملكيان؛ منها ما يحتوي على ماهية سابقة؛ ومنها ما يحتوي على ماهية لاحقة إلى حد ما.

ومرادي من المشاكل من النوع الأول هي المشاكل التي يرى الأستاذ ملكيان أنها 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 المقدسة؛ أو بسبب تاريخه الخاص. ومن هذا النوع مشاكل من قبيل: الافتقار إلى الوثاقة التاريخية للنصوص المقدسة لدين بعينه، أو المشاكل الأخلاقية - العلمية لل تعاليم المحددة لدين خاص.

ربما كان لدى الأستاذ ملكيان مشاكل من هذا القبيل بشأن الإسلام

واليسية، رغم أن البحوث التي يطرحها الأستاذ ملكيان بهذا الشأن هي في العادة؛ ولأسباب واضحة، عامةً للغاية.

ولن أتحدث في هذا المقال عن هواجس ومخاوف من هذا النوع.

إن من بين المشاكل التي يعاني منها الدين التقليدي من وجهة نظر الأستاذ ملكيان، والتي أشار إليها مراراً، وهي من نوع المشاكل ذات الماهية السابقة، هي أن التدين التقليدي؛ بسبب طبيعته العبودية، لا ينسجم مع العقلانية.

ويفي ما يتعلق بالقسم الأول سوف أستدل على عدم كفاية برهان الأستاذ ملكيان على إثبات معاناة التدين التقليدي على نحوٍ 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 ملكيان من «المعنى» بوصفها بديلاً عن التدين، وسوف أثبت أن مفهوم «المعنى» عند الأستاذ ملكيان ليس مفهوماً منسجماً.

### ١. استنكار العبودية

يذهب الأستاذ مصطفى ملكيان في تفكيره إلى أن التدين التقليدي يقوم حتماً على حدٍ من العبوديَّة. في حين أنه يرى أن «الخصيصة الثابتة للعصر الحديث، والتي لا تنفك عنـه»، هي عدم وجود موضع للعبوديَّة فيه من الإعراب. وقد أشار إلى ذلك في أكثر من سبع مواضع من كتابه بعبارات متقاربة (وشبيهة بالنص الذي سندكره أدناه<sup>(٤)</sup>). وفي مواضع أخرى من الكتاب يرى أيضاً أن رفض العبوديَّة من لوازِم «المعنى» و«الحياة الأصيلة»<sup>(٥)</sup>.

«إن العنصر الأول الذي يميِّز الحداثة هو استدلالاتها. وهذا الأمر لا ينسجم مع تعبدية الفهم التاريخي التقليدي للدين التاريخي. إن الاستدلال لا يتاغم مع العبوديَّة. إن العبوديَّة هو الذي يقول: «إن (أ) هو (ب)»، وعندما تسأله: «ما هو الدليل على ذلك؟»، يقال لك: «لأن (x) يقول: إن (أ) هو (ب)». وبمقدار عدم افتتاعك بهذا النمط من الاستدلال تكون أقرب إلى الحداثة، وبمقدار انسجامك مع هذا النوع من الاستدلال

تكون أبعد من الحداثة. فإن الإنسان الحداثي يرى مغالطة كبرى في القول: «إن (أ) هي (ب)؛ لأن هذا هو ما يقوله (x)». فليس هذا هو النمط الصحيح للاستدلال<sup>(١)</sup>. حُذِّر بنظر الاعتبار الاستدلال القائل: «إن P هو Q». في الاستدلال المعتبر منطقياً 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 بالغالطات أيضاً.

صحيحٌ ما يقوله الأستاذ ملكيان، 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، معتبراً من الناحية المنطقية؛ إذ من المحتمل أن تكون مقدمات هذه البراهين صادقة، وفي الوقت نفسه لا تكون نتائجها صادقة.

على 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 يثبت صدق النتيجة.

وعلى غرار هذا البرهان البرهان القائل: «إن تجربتي الإدراكية تقول: إن المرأة أمامي؛ فيجب أن تكون المرأة أمامي»، هو غير معتبر من الناحية المنطقية أيضاً؛ لأن صدق المقدمة هنا لا يثبت صدق النتيجة أيضاً.

وعليه لو كانت «عناصر الحداثة التي لا يمكن اجتنابها» تقوم على القول بأن جميع براهين الفرد المعاصر والحداثي يجب أن تكون معتبرة من الناحية المنطقية إذن يجب على الفرد الحداثي 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 يشكّك حتى في وجودها الخارجي أيضاً.

إلا أنه لا يمكن القبول في الأساس بهذا الادعاء القائل: «إن العناصر الحداثية التي لا يمكن اجتنابها» تستلزم إنكار العلوم التجريبية المعاصرة.

وعلى هذا الأساس؛ ولكي لا ننسب هذا الادعاء العجيب والغربي إلى الأستاذ

مصطفى ملكيان، يجب أن لا يذهب بنا التصور 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 ملكيان 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 الحداثي يطالب بالأدلة لإثبات ما يذهب إليه من المعتقدات، وأن تقوم هذه الأدلة بإضفاء المقولية على معتقداته، لا أن تعمل على ضمان صدق تلك المعتقدات من خلال (افتراض صدق المقدمات).

فلو جعلنا هذا الفهم من الاستدلاليّة هو الملاك كان ادعاء الأستاذ ملكيان لا محالة عبارة عن أن الاعتقاد بأن «(أ) هو (ب)» لا يمكن أن يكتسب مقوليته من طريق الاعتقاد القائل: «إن (x) هو الذي يقول بأن (أ) هو (ب)». ولكننا إذا أردنا أن نفهم ادعاء الأستاذ ملكيان على هذه الشاكلة سوف يدهشنا أن لا نجد في أيّ 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 المتعبد متبعٌ للأوامر الصادرة عن الغير، والذي يكون غيره هو الذي يُصدر الأوامر له، أما الإنسان الاستدلالي فهو الذي يكون حاكماً على نفسه، وينصاع لأوامره، ويكون مطيناً لما يصدر عن قناعته»<sup>(٧)</sup>.

ولكي نفهم استدلال الأستاذ ملكيان 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 معين،

وأنه موثوق في مجال تخصصه، فلماذا يكون الاعتقاد والتصديق بما يقوله في ذلك المجال التخصصي خطأً من الناحية المعرفية؟!

قد نذهب إلى القول بأن مراد الأستاذ مكْيَان هو أننا عندما لا نعلم بأن الآخر موثوق في مجال المجالات العلمية يجب أن لا نعتمد على كلامه. ولكن لماذا؟

فمن الطبيعي جدًا أن نذهب إلى القول بأن الإنسان العقلاني يعتمد على قواه العقلانية والإدراكية والمعرفية. وبعبارة أخرى: إن الإنسان العقلاني حيث تقول له تجربته الإدراكية: إن مرأةً أمامه يستوجب أن هناك مرأةً أمامه. إن للتجربة الإدراكية سلطاناً على الإنسان العقلاني. يبدو أنه لا ينقص شيءٍ 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 بأسلوبٍ مقنع على أنّنا؛ لكي نتعرّف على العالم، بحاجة إلى الاعتماد على قوانا المعرفية والعقلية، دون أن يكون لدينا دليلاً موثوق على ضرورة الاعتماد عليها<sup>(٨)</sup>. فإذا كان يتعيّن على الاعتماد على قوای المعرفة، مع الالتفات إلى عدم وجود فرق جوهري بين قوای المعرفة والقوى المعرفية للآخر، فلماذا لا يجوز لي الاعتماد على القوى المعرفية للآخر؟<sup>(٩)</sup>. وبعبارة أخرى: ما هو القبيح في الخضوع والانصياع لـ«أوامر الغير»، بمعنى الرضوخ لأوامر القوى المعرفية للآخر؟!

يحاول الأستاذ مكْيَان في موضعٍ 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 بدّ من القول في المآل بعدم امتلاكتنا دليلاً على هذه الأمور، ولكننا في الوقت نفسه لم نعثر على ما يعارضها... إن المصادر الدينية تقول أشياءً مناقضة، ولا تمتلك ما يعمل على إصلاحها ذاتياً. وبطبيعة الحال فإن الحسّ أيضاً يقول بعض الأشياء المناقضة، إلا أنه على حد قول علماء المعرفة يمتلك ما يعمل على إصلاحها ذاتياً»<sup>(١٠)</sup>.

إلا أن هذا الجواب ليس كافياً، بل ربما يتجاهل السؤال الرئيس موضع البحث أيضاً.

**فأولاً:** في ما يتعلق بخصوص التجارب الإدراكية لا يحصل إصلاح ذاتي لزوماً؛ ومن جهة 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 كلّ 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 للأخر.

إلا أن الأهم من ذلك أنها 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. وبعبارة أخرى: إن الدليل الذي يقدم لنا تجربة إدراكية يمكن نقضه، وإذا تمّ نقضه لا يستطيع بعد ذلك أن يضفي المعرفية على معتقداتنا.

فعلى سبيل المثال: لو علمتُ أنني واقع تحت تأثير دواء يؤدي إلى الوهم سوف يتم نقض الدليل الذي يمنحني تجربة النظر، وبعد ذلك لا تعود تجربة النظر تضفي المعرفية لاعتقادي. وعلى نحو مشابه نجد أن الذين يقولون: إن أقوال الآخرين توفر لنا دليلاً يريدون بطبيعة الحال القول بأن هذا الدليل قابلٌ للنقض. وبعبارة أخرى: إن الادّعاء بأن الاعتقاد بأن «(أ) هو (ب)» من طريق الاعتقاد بأن «(x) يقول: إن (أ) هو (ب)» يكتسب المعرفية ما دام لا يوجد هناك ما يعارضه. لا شك في أن المعارض يمكنه أن يزيل معرفية الاعتقاد.

ولكنْ يجب الفصل بين الادّعاء القائل: «إن التعبُّد بحسب الأصول يتعارض مع العقلانية الحداثوية» وبين الادّعاء القائل بأن «التعبُّد من خلال وجود المعارض يتناهى

مع العقلانية الحداثية». فالادعاء الثاني هو ادعاء صادق بشكل واضح، ولا يختص بالتعبد على نحو خاص أبداً. كما أن الاعتماد على التجربة الإدراكية مع وجود المعارض يتناهى مع العقلانية أيضاً. وهكذا فإن الاعتماد على الشهود والرؤيا الباطنية في حال وجود المعارض يتناهى مع العقلانية أيضاً.

إلا أن ادعاء الأستاذ ملكيان، كما يتضح من جميع مواضع الكتاب، هو الادعاء الأول. وبعبارة أخرى: إن كلمة الأستاذ ملكيان لا تقتصر على مجرد القول بأن المصدر المعرفي (بما في ذلك النصوص الدينية) يفقد القدرة على إثبات نفسه عند وجود المعارض، بل يذهب في ادعائه إلى خطأ الاعتماد على المصادر الدينية، طبقاً للأصول والقواعد؛ وذلك لأن «الإنسان الحداثي شديد النزوع إلى الاستدلال، وهو متصل عن التعبد بمقدار نزوعه إلى الاستدلال»<sup>(١)</sup>: إن الخضوع للقوة المعرفية لغير عندما يكون هناك ما يعارضها إنما يكون من القبح والسوء بمقدار ما إذا كان هناك معارض للخضوع إلى أمر إدراكنا الذاتي. وعلى هذا الأساس فإن ادعاء الذي يرى عقلانية الخضوع والانصياع لأوامر القوة الإدراكية للآخر هو أنه عندما لا يكون هناك معارض يمكن أن يكون الخضوع للقوة الإدراكية للشخص الآخر عقلانياً.

والسؤال الهام 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 ملكيان مطلقاً. وعلى هذا الأساس فإن مجرد الاستدلال في هذا الكتاب على عدم معقولية التعبد، أي الاستدلال على أساس قبح «الانصياع والخضوع لأوامر الغير»، لا يبدو مكتملاً. ولكي يثبت الأستاذ ملكيان تذكر الإنسان العقلاني للتعبد، بمعنى أنه لكي يُثبت الادعاء القائل: إن الإيمان بـ«أن (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 الأبيستيمولوجيا المعاصرة على فيلسوف يتقبل مثل هذا الادعاء.

وللتوضيح ذلك لا بدّ من القول: إن هذا الموضوع يُبحث في الأبيستيمولوجيا

المعاصرة تحت عنوان المعرفة البيانية (testimony). إننا في حياتنا اليومية كثيراً ما نعتمد على شهادات الآخرين وبياناتهم على نطاق واسع، فاللاميد يعتمدون على أقوال الأساتذة والمعلمين، والمعلمون والأساتذة بدورهم يعتمدون على الكتب والمصادر التي كتبها غيرهم، والعلماء يعتمدون على تقريرات أقرانهم من العلماء الآخرين. كما أننا في التاريخ والجغرافيا وفي خياراتنا التي تحدد لنا ما الذي يتعمّن علينا شراؤه أو تناوله وفي غير ذلك من الموارد الأخرى نعتمد على نصائح وأقوال الآخرين. لستُ أعهد أبستيمولوجياً معاصرًا يُنكر إمكان أن تكون الشهادة والبيئة دليلاً على الاعتقاد مورد الاستشهاد.

نعم، هناك اختلاف هام بين علماء الأبستيمولوجيا البيانية بشأن نوعية الدليل الذي يوفر البيان والشهادة، وعلى أساس هذا الاختلاف يتم تقسيم علماء الأبستيمولوجيا البيانية إلى قسمين: التحويليون؛ وغير التحويليين.

فعلى سبيل المثال: نجد فليكر وإدلر ينضويان تحت القسم الأول، بينما يندرج بيرغ وفولي ضمن القسم الثاني<sup>(١٢)</sup>.

يذهب غير التحويليين إلى اعتبار الشهادة والبيئة مصدرًا معرفياً مستقلاً، ويعتقدون أن سامع الشهادة لا يحتاج في اعتماده على الشهادة إلى القطع بأن صاحب الشهادة يتمتع بالوثاقة. ونذكر لذلك مثالين: لا شك في أنك قد احتجت يوماً في العثور على عنوان إلى أن تسأل شخصاً مستطرقاً عن ذلك العنوان، كما لو كنت تبحث عن مكان مدرسةً مثلاً، وقال لك ذلك الشخص: إنها تقع في نهاية الشارع. يقول غير التحويليين من الأبستيمولوجيين: حتى إذا لم تقطع بوثاقة ذلك الشخص يمكن لشهادته وبينته أن تشكّل دليلاً على إيمانك وتصديقك بأن المدرسة تقع حيث أشار.

في المثال الثاني نفترض أن باحثاً بشأن المريخ، محباً للاستطلاع، صادف أثناء بحثه شيفرةً توصلَ من خلالها إلى كشف محتواها بعد حلّها، وكان المحتوى يقول: «إن كوكب المريخ كان يحتوي على كائناتٍ عاقلةٍ في العصر الكذاي». ولنفترض أنه لم يكن لدينا أي شاهدٍ علمي على نقض هذا الادعاء. ألا يجب القول: إن هذه الشيفرة توفر لنا دليلاً لقبول مضمونها القائل بوجود كائنات عاقلةٍ كانت تعيش على

### سطح كوكب المريخ في تلك المرحلة؟

يذهب غير التحويليين من علماء الأستيمولوجيا إلى القول بأن كلمات الكائنات العاقلة توفر لنا دليلاً للتصديق والاعتقاد بمضمون الشيفرة؛ لأن عقلانية الآخرين يمكن لها - مثل قوتها الإدراكية تماماً - أن تكون مصدراً معرفياً بالنسبة لنا<sup>(١٣)</sup>. وكما تقدمت 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 ناحية أخرى يصرُّ التحويليون من الأستيمولوجيين على أن الآخرين لا يشكّلون مصدراً معرفياً مستقلاً بالنسبة لنا، ولكي نتمكن من تصديق شهادة الآخر على نحو مبرر يجب أن تكون لدينا أدلة مستقلة تثبت وثافة الشاهد. فإذا كانت هناك أدلة مستقلة عن الشاهد تثبت وثافته 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 ويُبرر صحة اعتمادنا على هذه الشهادة. ومن هنا فإن الحجّة البينية تحول في نهاية المطاف إلى حجّة مستقلة نحصل عليها بشكلٍ مستقلٍ عن الشهادة والبينة.

ورغم أننا لا نجد في كتاب الأستاذ ملكيان ما يدلّ على الاهتمام بالمسائل المعاصرة في الأستيمولوجيا، وقد يذهب التصور في بادئ الأمر إلى أن الأستاذ ملكيان - دون أن يكون بحاجة إلى الاستدلال - يذهب إلى بطلان رؤية غير التحويليين من الأستيمولوجيين، ويَتَّخِذُ بشكّلٍ واخر موقفاً مشابهاً لما عليه التحويليون من الأستيمولوجيين، إلا أن هذا التصور غير صحيح.

ولكي ندرك المسألة بشكلٍ جيد يمكن التدقّيق في العبارة التالية للأستاذ ملكيان، إذ يقول: «لا أقول بوجوب إلغاء التعبد بالمرأة... بل يجب ما يمكن جعل البراهين القائلة بأن ((أ)) هي ((ب))». التي تعتمد على (x) الدين، أو بعبارة أخرى: التي تعتمد على أقوال الرجال الذين يضفي عليهم الدين حالةً يجعلهم 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»<sup>(١٤)</sup>.

وفي الحقيقة فإن الأستاذ ملكيان يذهب إلى ضرورة أن يكون هناك برهان مستقل لكل قضية تعبدية.

أما ما يقوله التحويليون من الأبيتيمولوجيين بشأن البينة والشهادة فيختلف عن ذلك؛ فإنهم لا يقولون بضرورة أن يكون هناك برهان مستقل لكل قضية تعبدية، بل يقولون بضرورة الحصول على شواهد تثبت وثافة 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 التحويليون 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 بد هناك من شواهد تثبت أن الذي يشهد بذلك يقطن في تلك المنطقة مثلاً، ولا يمتلك دافعاً إلى الكذب والتغير بالسائل. وبعبارة أخرى: ييدو أن الأستاذ ملكيان لا يرى الشهادة مصدرًا من مصادر المعرفة أبداً، ييدو أن التحويليون المعاصرین، سواء أكانوا من التحويليون أم من غير التحويليون، يعتبرون الشهادة مصدرًا من مصادر المعرفة.

لنفترض الآن أن الأستاذ ملكيان ينطلق في الواقع من موقف الدفاع عن أصحاب الرؤية التحويلية. ييدو أنه حتى في هذه الحالة لا يمكن الاستدلال على قاعدة التوصل عن التعبد (طبقاً للأسلوب الذي تقدم ذكره)، والقول بأن التدين التقليدي مغاير للعقلانية.

في سياق الاستدلال لصالح هذا الادعاء يتبع على الأستاذ ملكيان قبل كل شيء أن يستدل لصالح التحويليون في مواجهة غير التحويليون. ثم لا بد من أن يثبت عدم وجود أدلة قوية بأيدينا على وثافة مصادر الدين الخاص. في خصوص هذه الحالة يمكن للأستاذ ملكيان أن يدعى أن التعبد بمثيل هذا الدين لا ينسجم مع العقلانية<sup>(١٥)</sup>.

إلا أن الأستاذ ملكيان لا يقوم بأي واحٍ من هذين الأمرين في كتابه، فلا هو

يخوض في مسائل أبستيمولوجيا البيئة والشهادة، ولا هو يخوض في البحث بشأن وثائق دين خاصّ. 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 متّكّر للتعبد، ومن هنا يكون التعبد بتعاليم كلّ دينٍ مغايراً للعقلانية بحسب القاعدة. ربما كان هذا الاستدلال أكثر طوباوية من أن يستطيع الوصول إلى غايته.

## ٢. «العنوية»: الفردوس المستحيل —

منذ سنوات ونحن نقرأ مشروع الأستاذ مصطفى ملكيان حول «العقلانية والمعنى». وقد اشتمل كتابه «في مهب الريح وحارس الزنقة» على عدد من المحاضرات بشأن «المعنى». وعلى الرغم من ذلك أجد صعوبة في فهم ما يريده الأستاذ ملكيان - طبقاً لهذا الكتاب - من «المعنى».

إن فهمي لفكرة «المعنىوية» عند الأستاذ ملكيان على أساس كتاب «في مهبط الريح وحارس الزنبقة» هو كالتالي: إن «المعنوية» مسارٌ يهدف إلى تحقيق الخصائص النفسية، التي هي من قبيل: الطمأنينة والأمل والرضا والحيوية وراحة البال<sup>(١٦)</sup>. إن الشخص «المعنوي». أي الشخص الذي يسهم في رسم هذا المسار. يؤمن بالحد الأدنى والممكن من القضايا ما وراء الطبيعة<sup>(١٧)</sup>. إن مسار «المعنوية» يتحقق من طريق (أو من بين ما يتحقق<sup>ُ</sup>):

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<sup>(١٨)</sup>.

وبالالتفات إلى أن التوصل عن التعيّد، وعدم الاعتقاد بـ«القضايا الميتافيزيقية الكبرى»، قد أدرجت في صلب مفهوم «المعنى»، لا غرابة في أن تكون «المعنوية» بدلاً للدين» من وجهة نظر الأستاذ ملکياني<sup>(١٤)</sup>.

كما أنه بالالتفات إلى أن الاستدلالية من جملة خصائص الإنسان المعنوي تعتبر «المعنىوية» بناءً على التعريف المذكور لها متناغمةً مع العقلانية<sup>(٢٠)</sup>. وبعبارة أخرى: إن مشروع المواجهة بين العقلانية والمعنىوية يتم تحقيقه من طريق الوصول إلى تعريف لمفهوم «المعنىوية» ينسجم مع العقلانية.

وحيث أوضحت فهمي لمفهوم «المعنىوية» عند الأستاذ ملكيان، أذهب إلى الاستدلال على عدم انسجام هذا المفهوم. ولكن قبل ذلك لا بد من الإشارة باختصار 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 اجتثاب الألم والوصول إلى الطمأنينة والسعادة والرضا يجب أن تكون على شكل معياري (normative)، بمعنى أنه يجب على الإنسان المعنوي أن يتتجنب الألم، ويسعى إلى تحصيل السعادة والطمأنينة والرضا.

إلا أن الأستاذ ملكيان في مواضع من كتابه يقيم هذه المسألة المعاصرية على مسائل توصيفية تقول: إن أعمال جميع الناس تأتي في إطار الابتعاد عن الآلام، ومن ذلك قوله: «إن الغاية القصوى التي ينشدها الإنسان هي البعد عن الأوجاع والآلام... وهذا ما تثبته كافة التحقيقات السايكولوجية . سواء تلك التي أجريت في مجال فلسفة النفس وعلم النفس الفلسفى، أو تلك التي أجريت في علم النفس التجربى / المخبرى، وكذلك الأبحاث المنجزة الأخرى .. حيث تؤيد جميع هذه التحقيقات أن الغاية القصوى التي ينشدها الإنسان تكمن في الابتعاد عن الوجع والألم... فإلى أي جهة لجأ الإنسان، ومن أي جهة تتصل، إنما يكون ذلك منه لأنه يجد في ما يلتجأ إليه شيئاً من الأمل في البعد عن الألم، وفي ما يهرب منه شيئاً من الواقع في الأذى والوجع»<sup>(٢١)</sup>.

إن الأستاذ ملكيان لا يذكر مصدراً معتبراً لهذا الكلام.

وعلى الرغم من ادعاء الأستاذ ملكيان فإن الكثير من الفلاسفة (ولا سيما المعاصرون منهم، المتأثرين بأدلة جوزيف باتлер) قد اقتنعوا بعدم وجود دليل متين لصالح هذا الادعاء القائل باستحالة أن يقوم الفرد بعمل يرى فيه ضرراً على نفسه<sup>(٢٢)</sup>.

فعلى سبيل المثال: قد يرتكب الشخص عملاً مجرّد أنه يعتبره من مسؤوليته، أو أنه يقوم به طلباً لإسعاد شخصٍ آخر (وقد دافع كلُّ من: «براير» و«شيفر لاندو»، على التوالي، في مقالةٍ وكتابٍ، عمداً إلى كتابتهما كمنهجٍ تدرسيٍّ لطلابهما في فرع الفلسفة، عن هذه الرؤية، بوصفها رؤية أورثودوكسيةٍ في مجال الفلسفة)<sup>(٢٣)</sup>.

ومن جهةٍ أخرى، وفي مجموعةٍ أخرى من التجارب المؤثرة للغاية، عمد عالم نفس اسمه «دانيل باتسون»، مع مساعديه، إلى القيام بتجارب لإثبات أنَّ أفضل بيان لمساعدة فرد مخلصٍ لآخر، في سيناريو واضح، لا يأتي من سعي الفرد إلى الابتعاد عن الألم وتأنيب الضمير، والتعرّض لانتقاد الآخرين، أو الحصول على السعادة أو اللذة والكافأة<sup>(٢٤)</sup>.

كما أثبت الفيلسوف وعالم النفس الشهير «إليوت سوبر» أن الشواهد التكاملية تثبت أنَّ للأفراد نزعات تؤثر الآخرين (نزعات لا مكان فيها لمصلحة الفرد وضرره)<sup>(٢٥)</sup>.

ومن هنا فإنَّ ادعاء الأستاذ ملكيان القائل: «إن جميع تحقیقات علم النفس... تؤيد أن الغاية القصوى للإنسان تكمن في تحبُّ الألم والعناد» يبدو باطلاً. لنعدُ إلى أصل بحث مسألة «المعنىوية» عند الأستاذ ملكيان. في اعتقادي إن مفهوم «المعنىوية» عند الأستاذ ملكيان ليس مفهوماً منسجماً.

ولإيضاح هذا الموضوع لا بأس بذكر الماجس الذي يسعى الأستاذ ملكيان أن يجد حلّاً له في أكثر من موضع من كتابه.

إن هذا الماجس هو أنَّ الخصائص النفسيّة، من قبيل: الطمأنينة والسعادة، يمكن لها أن تحصل على أساس الأوهام أيضاً. إن أول ما يتجلّى هذا الماجس في كتاب الأستاذ ملكيان عندما يجيب قائلاً: «في هذا النوع من الموارد أنقل دائمًا إجابة ذلك المفكِّر 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»<sup>(٢٦)</sup>.

ومضافاً إلى الشك في صوابية كلام «المفكِّر الفرنسي الشهير» المذكور، فإن

جواب الأستاذ ملكيان من الناحية العملية يتتجاهل السؤال الرئيس. إن الهاجس هو: لماذا لا يمكن لطمانينة وسعادة الإنسان المعنوي أن تحصل من طريق الوهم. إلا أن الأستاذ ملكيان يذعن في هذا الجواب بإمكان تضليل بعض الناس على الدوام. ومن هذه الناحية فإن الهاجس والقلق بشأن هذا البعض من الناس لا يزال قائماً. وفيه الموضع الثاني من الكتاب، الذي يتعرّض فيه الأستاذ ملكيان لهذا الهاجس، نجد جوابه أجرد بالاهتمام؛ إذ يقول: «نحن لا نريد أن تكون سعادة على أساس من الوهم، ولا نريد الحصول على الطمانينة انطلاقاً من الوهم، أو أن ننجح نحو الأمل بقارب الوهم، بل نريد الوصول إلى السعادة والطمانينة والأمل على أساس من الحقيقة»<sup>(٢٧)</sup>.

إن هذا الجواب يبدو من وجهة نظري جواباً مناسباً، وإنْ كان الجواب الأدقّ على ما يبدو . الذي كان بإمكان الأستاذ ملكيان أن يقدمه هو أن المعنوية مسار يؤدي إلى الطمانينة والسعادة من طريق خاصّ، كالدليل مثلاً، وأن الفرد المعنوي الذي يتمتع بخاصية الاستدلالية لن يصاب بالوهם. إلا أن هذا الجواب يبرز المشكلة الأهم التي يعاني منها مفهوم «المعنوية» عند الأستاذ ملكيان.

وكما تقدم فإن المعنوية مسارٌ يؤدي إلى الطمانينة والسعادة من طريق خاصّ، كالاستدلالية والأخلاقية مثلاً.

بيُدّ أن المشكلة هنا تكمن في أن الاستدلال لا يهدف إلى تحصيل الطمانينة والسعادة، بل إلى الصدق.

كما أن غاية الأعمال الأخلاقية ليست هي مجرد سكينة 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 ملكيان . إلى بلوغ الطمانينة والسعادة دائماً، لا يمكنه أن يسلك بالضرورة سلوكاً أخلاقياً واستدلاليّاً بالضرورة؛ لأن السلوك الاستدلالي والأخلاقي ليست طرقاً توصل

إلى الطمأنينة والسعادة بالضرورة. وبعبارة أخرى: إن الفرد المعنوي يسعى إلى تخفيف الألم، إلا أنه يسلك طرقة 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 تشتمل 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 المؤس والألم<sup>(٢٨)</sup>.

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 علاج يقضي على مرض السرطان - أن الحياة على الأرض سوف تنتهي بعد لحظاتٍ من وفاته؛ بفعل إصابتها بنزيك 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 جهة أخرى فإن العمل الأخلاقي الصائب قد لا يؤدي إلى السعادة بالضرورة.

منذ الأزمنة الإغريقية بما بعد كان من بين الأسئلة المهمة في مجال فلسفة الأخلاق السؤال القائل: لماذا يجب أن نحيا حياةً أخلاقية؟ وهناك من سعى على طول التاريخ إلى توضيح العقلانية في العمل الأخلاقي على أساس عقلانية الأنما.

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 نحو 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.

لأنَّاخذ بنظر الاعتبار . مثلاً . شخصاً اسمه راؤول يسقط أسيراً بيد الغشتايو النازي ، وأثناء الاستجواب قرر الصمت وتحمّل التعذيب؛ حفاظاً على أرواح آلاف اليهود المختبئين في بعض الواقع السريّة ، ولذلك بعد ساعتين من التعذيب يسقط ميتاً إثر نوبة قلبية. فلو أغمضنا الطرف عن مفهوم العالم الآخر من الواضح أن ما قام به راؤول يستحق الشاء من الناحية الأخلاقية ، إلا أنه ليس لصالحه؛ إذ لا يحصل بسببه على غير العذاب والآلام والمحن. يمكن لنا أن نتصوّر أن راؤول لا يحصل من عمله و موقفه 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 ، ويتمسّى لو لم يقع في قبضة الغشتايو النازي. وهو إنما يعرّض نفسه للخطر لأنّه يشعر بأنّ من واجبه السكوت ، وتقبل هذا النوع من المصير التراجيدي. هل يعدّ ما قام به راؤول عملاً إخلاقياً؟ 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 بعمل يقترب بالغبطة والانشراح والفرح ، ومن غير الواضح ما الذي يتبعُ على الفرد المعنوي أن يفعله عند حصول هذا التعارض.

من المثير للعجب أن نتصوّر الفرد المعنوي يضحي بالأخلاق والمعنوية من أجل السعادة والفرح. ولكن في المقابل إذا كان يتبعُ على الإنسان المعنوي أن يقدم الأخلاق والاستدلال على السعادة والفرح دائماً فعندما لن تكون الحياة المعنوية شيئاً آخر غير الحياة الأخلاقية والعقلانية ، وإنّ هذا النوع من «المعنوية» سوف يكون مفهوماً زائداً.

ومع ذلك نجد الأستاذ ملكيان يقول: «وأحياناً أكون أخلاقياً، وإن كنت أروم الغرض الأول [أي بناء مجتمع يمكن العيش فيه بأمن وسلام]، والغرض الثاني [أي تقليل ما يعانيه الآخرون من الشقاء والألم] أيضاً، ولكني إنما أريد هذين الغرضين لأمر ثالث، وهو التكامل على المستوى المعنوي. إن هذه النزعة الأخلاقية هي التي تميل إلى المعنوية»<sup>(٢٩)</sup>.

إنه من دواعي السعادة لو كان العمل على تخفيف معاناة الآخرين يؤدي إلى تخفيف الألم عنّي 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 تعرض لموقف الذي تعرض له راؤول. كان راؤول يعلم جيداً أنه لو كشف موقع اختباء اليهود لعرض الآلاف منهم للحرق، ولذلك فهو مكافٌ بأن يفعل ما يمكنه 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 تعين على راؤول؛ لكي يكون معنواً، أن يتزم السكوت (ولو لفترة 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 معنواً. من المفروض أن تعمل «المعنوية» - طبقاً لتعريفها - على ضمان السعادة من طريق الحياة الأخلاقية والاستدلالية.

ولكن على هذه الشاكلة سوف يتم تجاهل أحد أهم 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.

يُيدَّ أنه لو تم لاحظ مثل هذه الأولوية في مفهوم المعنوية، فإن مفهوم المعنوية لن يكون شيئاً آخر غير مفهوم الأخلاقية، وهكذا لن يكون سعي الأستاذ ملكيان

للتعريف بالمفهوم الجديد لـ «المعنى» موافقاً. وبعبارة أخرى: إن أمام الأستاذ ملكيان واحد من طريقين: إما أن يضحي بالخصائص النفسية المنشودة من أجل الأخلاق والعقلانية، وفي مثل هذه الحالة ستكون «المعنى» مفهوماً زائداً؛ أو لكي لا تكون «المعنى» 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 عقلاني وغير أخلاقي.

إن الأصرار على المواهمة بين العقلانية والأخلاق والسعادة يجعل من «المعنى» فردوساً لا يمكن الوصول إليه في عالمنا، وليس من العقلانية أن نسعى إلى هدف لا يمكن الحصول عليه في هذا العالم. بل لا يمكن حتى الاقتراب من «المعنى» التي تتواءم فيها الأخلاق والعقلانية والسعادة؛ وذلك لأن طرق الحياة المعنوية، بمعنى الأخلاقية، والاستدلالية، وتحقيق السعادة، طرق تؤدي بنا إلى مواضع مختلفة ومتعارضة. لا وجود لـ «المعنى» في أيّ موضع من العالم، ولا يمكن لها أن توجد إلا في جنة لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال معجزة، وإنما محظورة على سكان الكورة الأرضية.

وعلى الرغم من عدم الإشارة إلى هذه الصعوبة في الكتاب صراحةً، ولكن مع ذلك يبدو أن الأستاذ ملكيان يسعى إلى حلّ معضلة مفهوم «المعنى» بنحوٍ من الأنحاء. إن الطريق الذي يقدمه الأستاذ ملكيان بسيطٌ (ولكنه قد يكون أبسط مما يتصور): «إن من بين هذه العقائد [التي يذهب إليها القائلون بالمعنى في العالم] هي (أن نظام العالم نظام أخلاقي)، وهذا هو الذي تشتراك فيه جميع الأديان في العالم أيضاً»<sup>(٢٠)</sup>.

«إن الذي يعتقد أن نظام العالم نظام أخلاقيٍ يرى نوعاً من الارتباط التكويني بين نتائج أعمالنا وكونها أخلاقية أو غير أخلاقية»<sup>(٢١)</sup>.

يذهب الأستاذ ملكيان أحياناً إلى اعتبار الاعتقاد بأخلاقية نظام العالم بمعنى الاعتقاد بأن «مال الخير الأخلاقي هو التغلب على الشر الأخلاقي».

إلا أن المشكلة التي تكمن هنا أنها إذا التفتنا إلى الشواهد التاريخية

والتجريبية يغدو الإيمان بالنظام في هذا العالم الأخلاقي، دون الاعتقاد بنوع قويٍّ من «الميتافيزيقا»، غير معقول للغاية؛ فإن الفيلسوف كانت . على سبيل المثال . كان بحاجة إلى الاعتقاد بوجود عالم آخر لإثبات مقولية الغلبة النهائية للخير على الشر، في حين يقول الأستاذ ملكيان: «من وجهة نظرى إنَّ أدلة الذين ينكرُون النظام الأخلاقي للعالم ليست بأقوى أبداً من أدلة الذين يثبتون وجود هذا النظام»<sup>(٣)</sup>. ولكنْ 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 بمرضِ عضال) . أن يحمل السعادة والطمأنينة والسرور للفرد . كما أنه لا بدَّ من أن تكون هناك معجزة؛ كي يؤدي السلوك الأخلاقي بالضرورة إلى تحصيل السعادة في هذه الدنيا.

إنَّ الحكايات في عالم والت ديزني تنتهي دائمًا بغلبة الخير على الشر . ولكنَّ المشكلة تكمن في أن عالمنا . للأسف الشديد . يختلف عن العالم في حكايات والت ديزني . ففي عالمنا يتعرَّض الكثير من الطيبين 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 براوول، من خلال سكوته، إلى موته التراجيدي ما يجعله من الناحية النفسية سعيداً في هذه الدنيا. من المحتمل دائمًا 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 كانت) إلى القول بأن راؤول سوف يُثاب ويكافأ 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 ملكيان إلى حشر جميع الحسنات في مفهوم «المعنىوية»، دون أن تكون هناك أي تكلفة ميتافيزيقية.

إلا أن هذا الأمر قد لا يكون أكثر من أمنية طوباوية لا تمت إلى الواقع بصلة. لقد استند انتقادي في هذا المقال إلى مجرد كتاب «في مهب الريح وحارس الزنقة» فقط. ولربما أمكن للأستاذ ملكيان أن يجيب عن سخ هذه الانتقادات الواردة على سائر كتبه ومؤلفاته الأخرى.

وعلى أي حال، وعلى الرغم من الانتقادات التي ذكرتها في هذا المقال، فإن كتاب «في مهب الريح وحارس الزنقة». كما سبق أن ذكرت في المقدمة . جدير بالقراءة، وفيه الكثير من الفائدة.

وحتى إذا صحت جميع الانتقادات التي ذكرتها تبقى نقاط الضعف في أدلة الأستاذ ملكيان من وجهة نظري على جانب من الاعتبار (إذا كنت مخطئاً في نceği أرجو أن تشتمل أخطائي على ما يمكن للقارئ أن يعتبر به). ومن هنا فإني على أي حال أنصح المهتمين بالبحث والتوسيع بقراءة هذا الكتاب.

## المفهوم

(١) أشير في ما يلي إلى ثلاثة من الموارد التي تفتقر إلى الدقة في هذا الكتاب: قوله: «قد تكون القضية بالنسبة لي، مع ما أمتلكه من المعلومات، عقيدة صادقة ومبررة، ونفس هذه القضية تكون بالنسبة لك عقيدة صادقة غير موجهة، وبالنسبة إلى شخصٍ ثالث عقيدة غير صادقة، ولا مبررة» (ص ٣٣٦). إن جوهر ما يرمي 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 متقدماً بها، وقد يكون اعتقادي بها مبرراً، ولا يكون اعتقاد الشخص الآخر بها مبرراً، إلا أن صدقها لا يتوقف علىَّ ولا على الشخص الآخر.

ب . قوله: «هناك معنى للحسين والقيح في الأمور التي يمكن اجتنابها، وأما بالنسبة إلى الأمور التي لا يمكن اجتنابها فلا معنى للحسين والقيح 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 الإيادة الجماعية حقيقة وقعت في العام ١٩٩٤م، إلا أن هذه الحادثة تبقى قبيحة حتى في العام ٢٠١٥م أيضاً.

لا يُدِن 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 نظرى.

ج . قوله: «لو حصل التعارض بين الوظيفة الأخلاقية الناظرة إلى الماضي [والتي تحدث كنتيجة للأمور التي قمت بها تجاه الآخرين] مع الوظيفة الناظرة إلى المستقبل [والتي تحدث نتائج مطلوبة في مستقبل حياتي وحياة الآخرين] كان التقدم للوظيفة الناظرة إلى الماضي. إن كل وجдан أخلاقي يذعن بأنني إذا ألمت نفسي وقطعـتـ عليهاـ عهـداًـ بـإنـجازـ شـيءـ فيـ المـاضـيـ،ـ وـصـادـفـ أـنـ عـرـضـ لـيـ شـيءـ لـمـ أـلـزمـ نـفـسيـ بـالـقـيـامـ بـهـ،ـ وـلـكـنـ كـانـ يـامـكـانـيـ أـنـ أـقـومـ بـهـ،ـ وـهـوـ أـمـرـ حـسـنـ،ـ وـحـصـلـ التـعـارـضـ بـيـنـ هـذـيـنـ الـأـمـرـيـنـ،ـ وـجـبـ عـلـيـ إـلـقـيـامـ بـالـشـيءـ الـذـيـ أـلـزمـتـ بـهـ نـفـسيـ» (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 ألم نفسي وأتعهد لصديقي بأن أتقيه في الساعة العاشرة صباحاً؛ للذهاب معه

إلى المسرح، ولكن قد يحدث أن أرى . وأنا في طريقي إليه . طفلاً تعرّضت حياته للخطر، وكان بإمكاني أن أنقذ حياته، ولكن ذلك سيمنعني من الوصول إلى صديقي في الموعد المحدد . من الواضح أن الوظيفة المستقبلية في مثل هذه الحالة، والتي تتعلّق بإنقاذ حياة الطفل، تتغلب على الوظيفة الماضية، والمتصلة بالوقاء بالوعد، وتكون هي المتقدمة . وإن الذي يحدّد غلبة وظيفة على وظيفة أخرى إنما هو قوة وضعف الوظائف، ولذلك فإن إعطاء الأولوية والتقدّم للوظيفة الماضية على حساب الوظيفة المستقبلية، دونأخذ ما هو القوي والضعف منهما بنظر الاعتبار، غريب وغير شهودي للغاية.

(٢) لا بأس من الإشارة هنا إلى مورد من موارد هذا السُّنْخ من التعارض الظاهري، إذ نجد الأستاذ ملكيان يقول: «الذِّي أقوله هو أنا لا نستطيع هنا إلا الدفاع عن معقولة القضايا الدينية، بمعنى أن [...] نثبت في كل قضية دينية ترجيح قبولها على قبول نقايضها، أو على عدم قبول تلك القضية... . ولست أملك برهاناً قاطعاً على هذا الترجيح، غير أن البراهين المتوفرة لصالح المدعيات الدينية أقوى من البراهين المتوفرة لصالح نقائص المدعيات 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 ممكّن» (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 العاصر أن يهضم المبالغات الميتافيزيقية للأديان» (ص ٢٢٩؛ وانظر أيضاً: ص ٢٦٧). وهناك عبارة يبدو منها إنكار كلا الموقفين، وذلك إذ يقول: «لم يعد بإمكان الإنسان العاصر 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 (الرؤى الواقعية) لم يعد بالإمكان الدفاع عن الفهم التقليدي، وإذا كنا نحمل هاجس النجاة (الرؤى البراغماتية) لم يعد الدفاع عن الفهم التقليدي ممكناً أيضاً» (ص ٢٢٨ - ٢٢٩).

يتحمل من خلال النظر في مختلف المحاضرات أن يكون مراد الأستاذ ملكيان من الذي يؤمن بـ «الفهم التقليدي للدين» هو الذي يؤمن بـ «الدين» (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 لآلامنا ومعاناتنا الجوهرية، ويحدّد لنا طرق علاجها» . (ص ٢٦٧)). كما يتم تعريف «المعنوية» بوصفها بديلاً عن «الدين» 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).

(٢) إن مجرد وجود الاختلاف لا يعني التعارض. إلا أن وجود هذه الاختلافات يجعل الفهم الدقيق لرؤى الأستاذ ملكيان مسألة شاقة.

فعلى سبيل المثال: نجده في محاضرة «خصائص الإنسان المعنوي» يذكر ستّ خصائص للإنسان

### نصوص معاصرة . السنة الادبية عشرة . العددان ٤٢ - ٤٣ . وبيع وصيف . ١٤٢٧ م ١٦٠٢

المعنى. إلا أنه في محاضرة «المعنى جوهر الأديان ٢» يكتفي بذكر ثلاث خصائص للإنسان المعنى، وفي محاضرة «المعنى والإنسان المتعدد» يذكر أربع خصائص لمساحة الإرادة عند الإنسان المعنى. وإن بعض الخصائص المذكورة في بعض المحاضرات تغيب في المحاضرات الأخرى. فإن الخصيصة الثالثة المذكورة في «المعنى والإنسان المتعدد» تختلف عن الخصائص المطروحة في المحاضرات الأخرى. كما أن الخصيصة الثالثة المذكورة في محاضرة «المعنى جوهر الأديان ٢» لا يتم ذكرها في موضع آخر. وإن الخصيصة الثالثة الخامسة والسادسة التي تذكر في محاضرة «خصائص الإنسان المعنى» لا تتطابق بشكلٍ دقيق مع الخصائص المذكورة في المحاضرات الأخرى.

(٤) انظر: ص ١١، ٢٩، ٦١، ٦٢، ٨٢، ٨٩، ١٧٥، ٢٢٢ - ٢٢٣.

(٥) انظر: ص ٢٨٢، ٢٣١، ٤١٩.

(٦) انظر: ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

(٧) ص ٢٢٣.

(٨) Alston, William P. (١٩٨٦). "Epistemic Circularity", Philosophy and Phenomenological Research ٤٧, pp. ١ - ٢٠.

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 أدلة لإثبات هذه النظرية في:

Zagebski, 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 (١٩٩٢). "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 ربطٌ لعدم عقلانية التعبد بدينٍ خاصٍ بتنصلِ الإنسان المعاصر عن التعبد.

على سبيل المثال: قد يستدلّ شخصٌ على عدم وجود الله، أو يستدلّ على وجود معارض لأحكام دين

خاص، إلا أن هذا النوع من الاستدلال لا يثبت أن الإنسان العقلاني يجب عليه أن يقبل بشيء على نحو التعبُّد أبداً. بل إنما يثبت عدم عقلانية التعبُّد بدينِ نعلم عدم وثاقته، أو أن نتعَّبد بالأحكام التي يوجد ما يعارضها عقلياً.

ومن الجدير بالذكر أنه لا بدَّ عند البحث في وثاقة المصادر الدينية - من الالتفات إلى الظاهرة التي يتم التعبير عنها في الأبيستيمولوجيا 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 ترتبَت على تصديقِ واعتقاد تبعات عملية مدمرة وجَب أن يكون مقدار الأدلة لتبرير ذلك التصديق والاعتقاد من الناحية المعرفية أكبر من الحالات الأخرى؛ ومن جهة أخرى لو ترتبَت على تصديقِ 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 تديُّنهم 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 أصلية، وإن الحياة الأصلية تعني تماماً مجرد العمل على طبق فهمنا» (ص ٣٨٥). «إن الإنسان المعنوي إنما هو الإنسان الذي يعيش الحياة الأصلية بالمعنى الدقيق للكلمة» (ص ٢٧٣).

وبشأن القسم الثاني: «إن قوام [الإنسان المعنوي] هي الفكرة القائلة: «يجب أن أكون ما أنا عليه»....، بمعنى أن يناسب كل اهتمامي على الحالة التي أكون عليها» (ص ٢٠٩). «إن الإنسان المعنوي، قبل أن يكون منشغلًا 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 (١٧٢٦ / ١٩٩١). Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel, Reprinted

in part in Raphael (١٩٩١), British Moralists: ١٦٥٠ – ١٨٠٠ Vol. I, pp. ٣٧٧ – ٣٢٥.

(٢٢) 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:

Baston, 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 بتsson في هذا الموضع 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 عدد من محاضراته إلى مشكلة سبق له أن تحدث عنها في مقال له تحت عنوان: «تقرير الحقيقة وتقرير المراة، الوجه الأخلاقي الدراميكي للتلوير». تبرز المشكلة على النحو التالي: ما الذي يتعمّن على المستثير فعله عند وقوع التعارض بين قول الحقيقة وبين العمل على التخفيف من آلام الآخرين؟ في الوهلة الأولى تبدو هذه المشكلة شبيهة بالمسألة موضوع 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 يتجلّى خوف الأستاذ ملكيان في هذا المقال المذكور (وفي موضع من الكتاب) نحو التلوير على نحو أشد، حيث يتعمّن على المستثير أن يتصدّع بالحقيقة، انتلافاً من المسؤولية الملقاة على عاته.

يبدأ أن التعارض المنظور هنا يمكن أن يعرض لكل فرد معنوي.

ولو غضبنا 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

كانت مسؤوليته تكمن في البحث عن الحقيقة، إلا أنه طبقاً لتعريف «المعنىوية» يجب أن يسعى إلى تحصيل الطمأنينة والسعادة لنفسه أيضاً. إلا أن تخلي الفرد عن الهدف؛ من أجل الحصول على سعادته، يعني التخلّي عن «المعنىوية».

ومع ذلك يبدو أن الأستاذ ملكيان يرى أن السعي إلى تحصيل الحقيقة يتtagم مع السعي إلى تحصيل الطمأنينة والسعادة.

فعلى سبيل المثال: في ما يتعلّق بالإجابة عن السؤال القائل: «ما الذي يتغيّر على الإنسان المعنوي فعله بما هو إنسان معنوي لو حصل التعارض بين قول الحقيقة وبين تخفيف البؤس والألم، وأي الطريقين يختار؟» (ص ٢٢٨) نجدـه يقول: «يجب من وجهة نظرـي أن نأخذ بالاعتـار مـآل الحـزن والأـلم لـدى النـاس، وذـلك بـطبيـة الحالـ بالـقدرـ الذـي تـسـعـ لهـ دائـرة مـعـرـفـتناـ. فـلوـ كانـ الإـعلـانـ عنـ الحـقـيقـةـ لاـ يؤـدـيـ فيـ المـآلـ إـلـىـ مـزـيدـ مـنـ الـبـؤـسـ وـالـأـلمـ وـجـبـ الإـعلـانـ عـنـ هـاـ، وـلـوـ كانـ الإـعلـانـ عـنـ هـاـ يـفـاقـمـ مـنـ الـبـؤـسـ وـالـأـلمـ وـجـبـ دـعـمـ الإـعلـانـ عـنـ هـاـ. وبـطـبـيـعـةـ الـحـالـ لـديـ نـظـرـيـ يـمـكـنـ أـضـيفـهـ هـاـ، وـهـيـ أـعـتـدـ أـنـ الـحـقـيقـةـ بـالـتـالـيـ هـيـ الـتـيـ تـؤـدـيـ إـلـىـ النـجـاهـ» (ص ٢٢٩).

إلا أن الأستاذ ملكيان 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 الهاشم مباشرة (من قبيل: إصابة الشخص الأثير علينا بالسرطان)، بوصفها من الموارد التي تتّقدّنـ هذا المـدعـيـ. وفيـ نـهاـيـةـ هـذـاـ القـسـمـ سـأـعـمـدـ إـلـىـ بـيـانـ مـزـيدـ مـنـ التـوضـيـحـ حولـ مـدـعـيـ الأـسـتـادـ مـلـكـيـانـ بـشـأنـ مـنـاغـمـةـ السـعـيـ إـلـىـ الكـشـفـ عـنـ الـحـقـيقـةـ مـعـ السـعـيـ إـلـىـ تحـصـيلـ السـعـادـةـ.

. ٢٢٣ - ٢٢٢ (٢٩)

. ٢٩٨ (٣٠)

. ٣٦٢ (٣١)

. ٢٦٢ (٣٢)

# **العقلانية التقليدية والعقلانية الحديثة<sup>(١)</sup>**

**. القسم الأول .**

**د. أبو القاسم فناني<sup>(\*)</sup>**

**ترجمة: وسيم حسن**

**«الَّذِينَ لَا يُصْلِحُهُ إِلَّا الْعُقْلُ» (الإمام علي عَلَيْهِ السَّلَامُ)<sup>(٢)</sup>.**

## **١. مدخل —**

سوف نعمد 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، واحتلافها عن العقلانية التقليدية.

سوف نبدأ هذا الفصل ببيان خصائص العقلانية<sup>(٣)</sup> الجديدة، ونعمل على تحليل هذا المفهوم الواسع من الناحية الأنطولوجية والمعرفية. ثم نحدد موضوع النقد والتقييم العقلاني، لنقوم بعد ذلك بتعريف العقل وعلاقة العقلانية بالمهوية الإنسانية، ونقسم العقلانية إلى: عقلانية نظرية؛ وعقلانية عملية. وإن دراسة أنواع العقلانية النظرية والعملية ستتشكل الموضوع التالي. وبعد بيان اختلافات العقلانية الحديثة عن العقلانية التقليدية نصير إلى نقد النزعة العقلية، ونبين 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 وأمراً 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 المقدّمات:

### **أ. فرضيات السؤال عن العقلانية —**

إن السؤال عن عقلانية أمرٍ ما يشتمل في الحد الأدنى على فرضيتين، وهما:  
**أولاً**: أن يكون ذلك الموضوع قابلاً للتقييم العقلاني، وقابلًا للاتصال بوصف «العقلانية» و«غير العقلانية»، أو «المعقولة» و«غير المعقولة»، أو «العلقي» و«غير العلقي»، 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 تتشكل من أشياء «غير عقلانية»<sup>(٤)</sup> أو «ما فوق عقلانية»، وإن السؤال عن عقلانيتها يكون سؤالاً غير ذي صلة، وفائقاً للمعنى؛ والمجموعة الثانية تتكون من أشياء «عقلانية»<sup>(٥)</sup>، بمعنى أنها قابلة للاتصال بهذه الصفة.

وتتقسم هذه المجموعة الثانية بدورها إلى مجموعتين آخريتين: «عقلانية»؛ و«غير عقلانية»<sup>(٦)</sup>. وبعبارة أخرى: إن وصف «العقلاني» أو «المعقول» يشتمل على معنيين مختلفين، ويستعمل أحياً في مقابل «غير العقلاني»، أو «ما فوق العقلاني»، ويستعمل أحياً في مقابل «المناقض للعقلاني»، أو «غير المعقول». إن السؤال عن عقلانية شيء إنما يكتسب معناه إذا سلمنا قبل كلّ شيء بقابلية الموضوع مورد البحث على الاتصال بوصف العقلانية أو غير العقلانية، وكذلك وجود معايير وقواعد نموذجية مناسبة للنقد والتقييم العقلاني لذلك الموضوع مسبقاً<sup>(٧)</sup>.

فمثلاً: إن ذوق الأفراد في ما يتعلق بطعام المأكولات أو ألوان الثياب يعتبر

موضوعاً «غير عقلاني»، وليس «لا عقلاني»، بمعنى أن العقل في ما يتعلّق بهذه الأمور ليس لديه أي حكم أو اقتضاء، ولذلك لا يمكن السؤال عن عقلانية هذه الأمور، ولا يمكن توجيه النقد أو اللوم لشخصٍ بسبب ترجيحه طعمًا على طعم، أو لونًا على لون، فإن هذه الأمور في حد ذاتها غير قابلة للنقد والتقييم والدفاع العقلاني، ولذلك تخرج عن مفهوم العقلانية، وهي بمعنى من المعاني «ما فوق عقلية».

إن رؤية بعض الإيمانيين<sup>(٩)</sup> 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 الحد الأدنى هي أن هذه المعتقدات «غير عقلانية»، أو «تفوق العقل»، بمعنى أنها خارج متناول العقل، وبحسب المصطلح «متفلتة من العقل»، وليس «معادية للعقل»، وإن العقل ليس له حكم اقتضائي بشأن هذه الموارد، لا على نحو السلب، ولا على نحو الإيجاب<sup>(١٠)</sup>.

### **بـ. العقلانية مقوله 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»<sup>(١٠)</sup>، بمعنى أن حكم العقل ومقتضاه تابع للمساحة، وتتابع إلى حد ما للأوضاع والظروف، وقد يتغير تبعاً لتغير الأوضاع والظروف. وإن هذا الادعاء بطبيعة الحال لا يؤدي إلى «النسبية» و«التشكيك»، أو «النزعنة الذهنية» في باب العقلانية؛ إذ إن تقييد القواعد والمعايير العقلانية النموذجية بمساحتها وأوضاعها وأحوالها الخاصة لا يحول دون شموليتها. وبطبيعة الحال فإن العقلانية مقوله «ما فوق دينية»، و«ما فوق تاريخية»، و«ما فوق ثقافية».

سوف نبحث 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 بشخصٍ أمي قد يختلف عن مقتضى العقلانية في ما يتعلّق بشخصٍ متعلم؛ لأنَّ الأشياء التي في متناول الثاني من الناحية المعرفية لا تكون في متناول الأول، ولذلك لا يمكن ولا ينبغي تقييم متبنيات وأفعال الشخص الأول بالمعايير والضوابط الموجودة في متناول الثاني حَصْرًا. إن توقعاتنا من عقلانية الأشخاص، سواء في مجال اختيار العقيدة، أو انتخاب غذاء الحياة، أو في مجال اتخاذ القرار والسلوك، يجب أن تتناسب مع قدراتهم العقلية، ومستوى فهمهم وشعورهم، وخلفياتهم الثقافية والعلمية وتجاربهم. وإن هذا التناسب في حد ذاته يعدّ واحداً من مقتضيات العقلانية. وعلى هذا الأساس فإن الذهاب إلى اعتقاد خاص قد يكون مبرراً ومعقولاً بالنسبة إلى شخص، ولا يكون مبرراً ولا معقولاً بالنسبة إلى شخص آخر؛ إذ إن المسؤولية العقلانية للأشخاص تابعة لظرفيّتهم العقلية، وقد ورد في الحديث الشريف: «إنما يداق الله العياد في الحساب يوم القيمة على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا»<sup>(١)</sup>.

وبطبيعة الحال لا تأثير في البين للاختلاف في الخصوصيات الفردية، كأن يكون الشخص زيداً أو عمراً، 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 مسيحيّاً في حد 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 أي حال يجب في باب العقلانية:

- الفصل بين الخصائص «ذات الصلة» والخصائص «غير ذات الصلة».

٢. القول بقابلية كلا نوعي الخصائص للتعيم والشمولية<sup>(١٣)</sup>.

لو سمح لشخصٍ بعينه من الناحية العقلانية أن يعتقد قضيةٌ خاصةً فسوف يكون اعتقاد تلك القضية مسماً 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 الاتصال بالعقلانية؟». هل الناس هم الذين يتصفون بوصف العقلانية، أم المتبنيات، أم العواطف والأحساس، أم المطالب، أم الأقوال، أم الأفعال، أم الأحداث، أم المسارات، أم القرارات، أم التوابيا، أم الأهداف، أم الوسائل، أم الدوافع، أم الحوافز، أم الشخصيات، أم الطبائع، أم...، أم بعض هذه الأمور، أم كلّها مجتمعة؟<sup>(١٤)</sup>

في مقام الإجابة عن هذا السؤال نضطر إلى الفصل بين «العقلانية الناظرة إلى الغاية والنتيجة»<sup>(١٤)</sup> و«العقلانية الناظرة إلى المسار والأسلوب»<sup>(١٥)</sup>. إن موضوع العقلانية من النوع الأول هو «محظى» أو «متعلق» المتبنيات والعواطف والمشاعر والمطالب والأفعال والقرارات والتوبايا والأهداف والوسائل والدوافع، بغضّ النظر عن «أساليب» الوصول إلى هذه الأمور. أما موضوع العقلانية من النوع الثاني فهو عبارة عن «المسارات» و«الأساليب» المؤدية إلى هذه الأمور، بغضّ النظر عن النتيجة التي توصلنا إليها.

إن العقلانية الناظرة إلى النتيجة تمثل جواباً عن السؤال القائل: «لماذا الذي يتّخذ القرار بفعل شيء - متعلق القرار أعمّ من الأفعال الجسدية أو النفسية - عليه أن يقوم بهذا الشيء؟».

إن اهتمام هذا النوع من العقلانية ينصبّ على السؤال عن «الأسباب». أما العقلانية الناظرة إلى الأسلوب فهي تهتمّ 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 تقسم مسارات اتخاذ القرار إلى: عقلانية؛ وغير عقلانية؛ ومخالفة للعقلانية. وإن عقلانية الثمار تستخرج من عقلانية المسار. فعلى أساس هذا النوع من العقلانية . مثلاً . يتم تعريف الإيمان العقلاني على النحو التالي: الإيمان الذي يتوصل إليه الشخص من «طريق معمول» أو «من خلال الاستفادة من أسلوب معتبر»، سواء أكان مضمون ومحتوى ذلك الإيمان صادقاً (بحسب الواقع) أم كاذباً. وأما في العقلانية الناظرة إلى النتيجة والثمرة فإن الموضوع مورد البحث، بغض النظر عن الأساليب والمسارات الموصولة إليها، تتصرف بصفة العقلانية والمعقولة أو غير العقلانية أو المخالفة للعقلانية واللامعقولة. وبعبارة أخرى: يمكن القول: إن الموضوع الذي يتصرف 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 و اختيار «العامل» و«الفاعل»<sup>(١٦)</sup>، (أو العاملين والفاعلين)، ويكون مسؤولاً عن ذلك، وعرضة للنقد في ذلك المقدار فقط، إلا أن نفس العامل يتصرف 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 قراره عقلانياً أم لا يمكن تصوّره والتبنّيه على أساسين مختلفين: أحدهما على أساس أسلوب أو مسار اتخاذ القرار؛ والآخر على أساس النتيجة والثمرة<sup>(١٧)</sup>.

إن السؤال الهام الذي يجب 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 يمكن 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 اعتقادها، 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 (و كذلك 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 يطرّقه العامل، والمراحل والخدمات التي توصله إلى ذلك الحكم أو القرار الذي يتّخذه، وحدود مسؤوليته بشأن الخطأ الذي يرتكبه ويستحق اللوم والمؤاخذة 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 دليلاً وجيه على إيمانه بتلك القضية الكاذبة أم لا، وهل بذلك مجهوداً حقيقياً وصادقاً من أجل إثراز صدق وكذب تلك القضية أم لا؟

إن ضوابط ومعايير العقلانية صفات معيارية تترتب على سائر صفات الموضوع مورد البحث، وهي تتّبّق من صلب تلك الصفات، فهي بحسب المصطلح «عرض مع الواسطة». ولذلك فإنها لا تختلف عن سائر الصفات المعيارية من هذه الناحية. إن الأوصاف المعيارية «تّبعية» و«فرعية»، ولذلك فإن الموضوع الذي يتّصف 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 الهمامة جداً أن نذكر مثلاً لذلك. لنأخذ مثلاً وصف الجودة بنظر الاعتبار. متى يحق لنا أن نقول: «إن هذه الحافلة جيدة»؟ الجواب: عندما تتّصف هذه الحافلة بصفة أو صفات أخرى غير الجودة، وإنما صحّ مثناً أن نصف

تلك الحافلة بالجودة لاتصافها بتلك الصفات. ويمكن بيان تلك الصفات على النحو التالي: «قلة 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 جيدة دون أن تكون متصفه 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<sup>(١٨)</sup>.

وهذا الشيء يصدق في باب العقلانية أيضاً. فإنما يمكن القول: «إن شراء هذه الحافلة عمل عقلائي» إذا كانت تلك الحافلة الشاري والبائع والأوضاع والأحوال الاقتصادية ذات صفات وخصائص يمكن من خلالها أن تنتزع صفة العقلانية من هذا العمل، وخلعه عليها. وعلى هذا الأساس فإن الصفات المعيارية تتبع من صلب الصفات غير المعيارية بشكلٍ مباشر أو غير مباشر، وتعتبر تابعة لها. من هنا فإننا عندما نسعى إلى تبرير توصياتنا وأحكامنا المعيارية نستند إلى مجموعة من الأوصاف غير المعيارية في الموضوع مورد البحث، مما يعتبر من وجهة نظرنا ومن وجهة نظر مخاطبين 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 أقل من استهلاك الحافلات الأخرى». وإذا أردنا المقارنة بين حافلتين قد نقول: إن هذه الحافلة أفضل من الحافلة الأخرى؛ لأنها أقل استهلاكاً للوقود منها، وإن الحافلة الأخرى أفضل من الأولى؛ لأنها أكبر حجماً منها. وعلى أي حال إن جودة ورداعه الحافلة تابعة لسائر الصفات والحيثيات التي تتصف بها. وإن سائر صفات وخصائص الحافلات تنقسم إلى: صفات ذات صلة أو محسنة أو مقببة؛ 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، وبشأن 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» وأساسياً، بل هي وصف يتربّب 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 وغضّ الطرف عنها؟

#### **د. العقلانية من الزاوية المعرفية —**

إن ربط الصفات المعيارية بالصفات غير المعيارية ربط «ميتافيزيقي» أو «وجودي». وإن هذا الرابط 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) متاغتمٌ ومنسجم؛ لأن اكتشاف هذا الرابط لا يتم عبر الاستنتاج المنطقي. إن الرابط «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 يُسع المجال لشرحها. وباختصار يمكن القول: إن النظريات التي تبين ربط الصفات الاعتبارية وغير الاعتبارية إنما يمكن كشفها وتبريرها من قنة «التجربة الذهنية» و«الشهود العقلاني»<sup>(٩)</sup>. إن هذه النظريات تقيم صلة معرفية بين العلوم الاعتبارية والعلوم

التصificية 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 الناظرة إلى النتيجة يكون الموضوع مورد النقد والبحث عبارة عن مضمون ومتصل القرار والشعور والعاطفة والهدف والوسيلة وما إلى ذلك. وأما في العقلانية الناظرة 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 المقول 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 «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 الحقيقة 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 للتوجيه 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<sup>(٢٠)</sup>.

وعليه فإن العقلانية الناظرة إلى الأسلوب رهن بـ «إحراز» الصدق والصواب،

وليس رهناً بـ «الصدق» أو «الصواب» الواقعي. فلو كان لدى «أ» دليلً وجيهً أو مقنع صالح المعلومة «ب»، أو صحة فعل «ج»، فإن الإيمان بـ «ب»، أو ارتكاب «ج»، سيكون من قبله معقولاً، حتى وإن اتّضح بعد ذلك كذب «ب»، أو عدم صوابية «ج» أو فسقه 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 والمدروس، أو اختيار الهدف الصالح أو الوسيلة الصحيحة. وبعبارة أخرى: إنما يتعلّق بالعقلانية الناظرة إلى الأسلوب مأموروون بأداء التكليف، دون تحقيق النتائج<sup>(٢١)</sup>. إن الصدق والكذب الواقعي هنا ليس هو معيار الحكم على المعتقد، وإنما المهم هو:

١. هل بذل الفرد ما بوسعه من أجل «كشف» صدق وكذب ذلك المعتقد أم لا؟
٢. هل كان لديه «دليل» وجيهً ومقنع على إيمانه بذلك المعتقد أم لا؟
٣. هل كان إيمانه «مستدراً» إلى ذلك الدليل، أم كان «الدافع» و«المحرّك» له نحو الإيمان بذلك المعتقد شيء آخر؟<sup>(٢٢)</sup>.

نحن مسؤولون تجاه «الأسلوب»، وتجاه «فضائلنا» و«رذائلنا» العقلانية والأخلاقية. فلو أن أسلوباً صحيحاً أدى بنا إلى نتيجة خاطئة لن تكون مسؤولين عنها، ولن نستحق اللوم والعتاب عليها؛ لعدم ارتكابنا أي تقسير أو قصور في القيام بما يملئه علينا الواجب. وأما إذا سلّكنا وسيلة خاطئة، فتوصلنا إلى نتائج صحيحة، فإننا سنبقى ملُومين في مثل هذه الحالة<sup>(٢٣)</sup>. إن صوابية الأسلوب لا تضمن صوابية النتيجة بالضرورة. كما أن صوابية النتيجة لا تثبت أنها قد عملنا بمسؤوليتنا العقلانية. كما أن الثواب والعقاب في يوم القيمة لا يتربّط على صحة وبطلان «مضمون» العقيدة، وإنما هو رهنٌ بطريقة المواجهة، وأعمال الإنسان تجاه الحق الواضح والمستدل. فإن مؤاخذة ومعاقبة العباد على بطلان عقيدتهم معاقبة جائرة وغير عادلة، إلا أن مؤاخذتهم على عدم صدقهم وجديتهم هي عين العدل.

ولهذا نجد القرآن الكريم لا ينتقد المشركين على مجرد شركهم، إنما

ينتقدون ويؤاخذون على عدم امتلاكهم دليلاً وجيباً على ذهابهم إلى اعتناق الشرك، بمعنى أنهم لو كانوا يمتلكون دليلاً وجيباً ومحظياً 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 تتقول بأن مثل هذا الشخص يستحق المدح والمكافأة<sup>(٢٤)</sup>، وقد ورد في الحديث عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «إن الله لا ينظر إلى صوركم وأعمالكم، وإنما ينظر إلى قلوبكم»<sup>(٢٥)</sup>.

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 الماثل أمامنا إلى إثبات 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 ومحبوباً.

وعليه يبدو أن علاقة العقلانية الناظرة إلى المسار والعقلانية الناظرة إلى النتائج علاقة ذات طرفين.

فعلى سبيل المثال: إننا من جهةٍ لكي يكون سلوكنا الذهني في القول بأمر ما عقلانياً، لا بدّ لنا من مناقشة الأدلة المتوفّرة بين أيدينا لما هو صالح وغير صالح في صدق مضمون ومتعلّق بذلك 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 وجهاً».

فمثلاً: على أساس العقلانية الناظرة إلى النتائج فإن الاعتقاد بالقضية القائلة:

**نصوص معاصرة** - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٣، ٤٢ - وبيع وصيف، ١٤٢٧ م ٢٠١٦ هـ

«الشمس تدور حول الأرض» اعتقاد غير معقول أو مناف 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 ملماساً على اعتقادهم بذلك القضية، حيث كانوا يرونها ماثلة أمامهم رأي العين (المشاهدة الحسية)، إلا أن الدين يعيشون في القرن الحادي والعشرين إذا اعتقدوا وأمنوا بهذه القضية يكونون قد ارتكبوا عملاً غير عقلاني؛ إذ يتوفّر 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 يتغيّر 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 بشكلٍ أفضل وأعمق نضطر إلى الترثّ 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 المميّز للإنسان عن سائر الحيوانات. إلا أن تعريف الإنسان بـ«الحيوان العاقل» إنما هو تعريف «بالقوّة»، وليس تعريفاً «بالفعل»، وإن الإنسان إنما هو إنسان بمقدار استفادته من عقله، واتّباعه لأحكامه. عليه فإن المراد من العقل ليس مجرد وجود القوة العاقلة، بل يشترط أن تكون هذه القوّة فاعلة أيضاً. فإن القوّة التي لا تلعب دوراً في حياة الفرد سيكون وجودها وعدمها سواء.

وعليه من الأفضل أن نعرف الإنسان بالحيوان المتعقل والمفكّر، وأن نعرف

**التفكير والتعقل من خلال «تقييم المدعى أو الهدف أو السلوك، على أساس المعيار المناسب والدليل المعمول».**

إن للتعقل أنواعاً؛ فمن زاوية يمكن القول: إن التعقل إما هو ناظر إلى كشف الحقيقة؛ أو ناظر إلى تشخيص الحق والتکلیف<sup>(٢٦)</sup>. إن تعقل النوع الأول من شؤون العقل النظري، وتعقل النوع الثاني من شؤون العقل العملي<sup>(٢٧)</sup>. وعليه يمكن تعريف الإنسان بأنه «حيوان أخلاقي» أيضاً<sup>(٢٨)</sup>، شريطة أن يكون مرادنا من الأخلاق هي الأخلاق بالمعنى العام للكلمة، الشامل لأخلاق الإيمان وأخلاق التفكير والبحث والتحقيق أيضاً. فالإنسان - كما سنرى - حيوان يَتَّبع في مقام التفكير وفي مقام العمل نظاماً معيارياً وقيميأً، أو يجب أن يتبعهما، وإن سلوكه في كلا المقامين عرضة للنقد والتقييم الأخلاقي. إن أخلاقية الإنسان لا تحصر داخل حدود سلوكه الجسماني، بل تشمل حتى نشاطه الذهني والروحي والنفسي أيضاً، ما دامت هذه الأنشطة بطبيعة الحال إرادية واختيارية.

كما يمكن لهم دور آلية العقل بشكل أفضل أن نسميه بـ «النبي الباطني»<sup>(٢٩)</sup>.

إن اتصاف العقل بهذا العنوان يأتي من حيث إن للعقل شأن الأنبياء، وإن الولاية وحق الطاعة الثابت للأنبياء ثابت 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 المثالى هو الذي يكون زمام تفكيره وسلوكه تحت سيطرة من عقله.

وإن هذه المسألة - كما سنرى قريباً - تستبطئ 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.

يُبَدِّل أن الإنسان من حيث كونه إنساناً يتوفَّر على نوعين من الهوية: النظرية؛ والعملية<sup>(٣٠)</sup>. وإن هذه الهويات مقدمة على كلّ هوية أخرى، بما فيها هويته الدينية، أو يجب أن تكون متقدمة عليها.

إن هوية الإنسان النظرية منشأ للمعايير والإلزامات المعرفية، وإن هويته العملية منشأ للمعايير والإلزامات الأخلاقية<sup>(٣١)</sup>. 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 تابعةٌ لعواطفه وأحاسيسه ومشاعره بشكلٍ كامل. فالحيوان يؤمن بكلّ ما يراه ويسمعه، بمعنى أن معتقد الحيوان تابعٌ لـ«العلة»، وإن نقطة الضعف هذه هي التي تمهد الأرضية لهيمنة الإنسان على الحيوان واستخدامه. إلاّ أن عقائد الإنسان - ما دامت هويته الإنسانية بطبيعة الحال فاعلة وثابتة وراسخة - تابعةٌ لـ«الدليل»، دون «العلة».

إن «العلم الحيواني»<sup>(٣٢)</sup> و«العلم الإنساني»<sup>(٣٣)</sup> لا يختلفان من الناحية الكمية والموضوعية فحسب، بل إن احتلافهما الأصلي والجوهرى 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<sup>(٣٤)</sup>.

إن الإنسان من حيث هو إنسان؛ كي يعتق عقيدة أو يتخلى عنها، بحاجة إلى دليل يبرر له اعتقاده لتلك العقيدة أو تخليه عنها.

يُعمل العقل الإنساني على غربلة المعلومات والمعطيات التي تدخل إلى ذهنه من طريق الحواس الظاهرة والباطنية، بمعنى أنه يقارن بين هذه المعطيات، ويُعمل على تقييمها من خلال المعايير والموازين المنطقية والمعرفية، حيث تقول له تلك المعايير: متى، وأين، وتحت ظل أي ظروف، يحق أو يُسمح له أو يجب عليه أن يعتقد شيئاً، أو أن يتخلّى عنه أو يرفضه؟ وكيف يعمل على حل التعارض إذا حصل بين المعلومات الدالة 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» متقدمة من الناحية المنطقية على «شريعة النقل»<sup>(٣٥)</sup>.

أما الاختلاف الآخر بين الإنسان والحيوان فيكمن في «الهوية السلوكية» لها. فالحيوان في سلوكه تابع لغرائزه، أما الإنسان ما دام متمسّكاً بمقتضياته الإنسانية فإنه يبحث عن مبرر معقول لتصرّفاته وسلوكياته.

إن السلوك الإنساني وإنْ كان يبدو في ظاهره شبهاً بسلوك الحيوانات . كما هو الحال بالنسبة إلى الأكل والشرب .. إلا أن هذا السلوك يصدر عن منشأ ومبدأ متفاوت، وهو ما يُسمى 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 هويته الإنسانية إلا بمقدار تبريره وتتنظيمه لسلوكه على أساسٍ من تلك المعايير، التي هي في الحقيقة معايير أخلاقية بالمعنى الخاص للكلمة. ولذلك فإن الذين ينظرون للعنف والجريمة باسم الدين يضطربون قبل كل شيء إلى تجريد الناس عن هويتهم العملية؛ كي يتمكنوا بعد ذلك من حثّهم على ارتكاب العنف والجريمة. كما أن الذين يروجون للخرافات والأساطير تحت لواء الدين يضطربون بادئ ذي بدء إلى إضعاف الهوية النظرية للأفراد؛ كيما يتمكنوا من إعدادهم لتقبل تلك الخرافات باسم الدين<sup>(٣٦)</sup>.

لا مدخلية لمضمون العقيدة والسلوك في إنسانية الإنسان. إنما المهم، والذي يُعد من لوازم وذاتيات 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 اعتقاد عقائده أو التخلّي عنها، وما دام ينظم سلوكه على أساس تلك المعايير.

وعلى هذا الأساس فإن الذي يميّز الإنسان من سائر الحيوانات هو «اتّباع» المعايير العقلانية، أو إطاعة تعاليم وأوامر «شريعة العقل»، لا «نتيجة» هذه التبعية، ولا مجرد وجود قوّة باسم القوّة 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 طریقاً مخالفًا للعقل، ومنافيًّا لهويته (النظرية) الإنسانية، في حين أن الذي يعتقد 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» اعتقاد العقيدة والسلوك.

من هنا فإنّ مدح وذم العقلاة، ومنح الثواب والعقاب الإلهي، والنجاة والفالح الآخروي، رهنٌ بـ«المسار» وـ«المنهج»، وليس رهنًا بـ«النتيجة».

إن الله يحكم بين عباده على أساس المعايير العقلانية الناظرة إلى الأسلوب، وليس على أساس المعايير العقلانية الناظرة إلى المضمون والمحتوى<sup>(٣٧)</sup>. 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

يُكابر في إنكارها عناداً وحَسداً وعصبية واتّباعاً للهوى وحبّ الدنيا وعبادة للأنان<sup>(٣٨)</sup>. إن الكفر في القرآن يعني إنكار حُقْق واضح وثابت للمُنْكِر<sup>(٣٩)</sup>. وعليه فإن إنكار الحقّ الذي خفي على المُنْكِر، أو شهد على عدم صدقه دليلٌ معتبر، لا يُعدُّ كفراً من وجهة نظر القرآن.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى إظهار الشكّ من قبل الشخص بشأن الحقّ الذي لم يثبت له بدليلٍ مقنع، لن يكون شكه كفراً.

وإن الذي يستند إلى دليلٍ 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 يستحقّ الثواب والمكافأة أيضاً<sup>(٤٠)</sup>.

إن الذي يؤمن بحقّ عناد وعصبية وتمسّكاً بالهوى مثل الذي ينكر الحقّ لنفس الأسباب، بلا فرق بينهما. فإن الكفر المستند إلى العلة لا يختلف عن الإيمان المستند إلى العلة، سواءً بسواءً. 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 يتبعها الإنسان في تبرير عقيدته وسلوكيه.

إن الإنسان إنما هو إنسان بمقدار ما تكون عقائده وأفعاله مستندة إلى الأدلة العقلانية المبررة، وهو بعيدٌ عن الإنسانية، وقريب من الحيوانية، بمقدار ما تكون عقائده وأفعاله تابعة لـ «العلل» و«الأدلة» غير المبررة وغير العقلانية.

إن معيار الكمال والسعادة والصلاح والثواب والعقاب يتمثل في «الأخلاق التفكير»، أو «الأخلاق البحث» و«الأخلاق السلوك»، حيث ينبعقان كلاهما عن العقل والهوية النظرية والعملية للإنسان، وهي من مقتضيات هاتين الهويتين.

وخلاصة القول: إن العلم الإنساني والإرادة والقرار والسلوك الإنساني يتوقفُ على تأييد وتصويب العقل<sup>(٤١)</sup>، وإن عمل العقل - أو أهمّ أعماله - هو «التروي»<sup>(٤٢)</sup> و«التدبر»، أو «التعمق» الفكري<sup>(٤٣)</sup>.

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، والتترهل 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 المثبتة عن هذه الهوية. إن العقلانية نقىض 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 تفريغ الناس من إنسانيتهم، ويحللون الهوية الدينية محل الهوية الإنسانية، ويعملون على تعطيل عقولهم وترهيبها؛ لجعلهم مستعدين لتقبيل الخرافات.

#### ح. تعريف العقلانية وأنواعها —

وفي ما يلي نقدم تعريفاً للعقلانية، فنقول: إن «العقلانية» تعني ببساطة اتباع «شريعة العقل» (مجموع التعاليم والضرورات والمحظورات العقلية)، أو اتباع مجموعة «القيم» و«المعايير» التي تبثق عن العقل. من هنا يمكن لنا أن نستنتج أن «العقل» مقدمة على «الدين»، ومعنى تقادمه هو أن «شريعة العقل» متقدمة على «شريعة النقل»؛ لأن فهم الدين بشكل صحيح، والعمل بأحكامه وتعاليمه، رهن باستخدام العقل، واستخدام العقل ليس إلا اتباع التعاليم والقواعد العقلية<sup>(٤٤)</sup>.

إن أهم العلوم المتكفلة بمعرفة شريعة العقل عبارة عن: «نظرية المعرفة»<sup>(٤٥)</sup>، و«المنطق»، و«الفلسفة»، و«فلسفة الأخلاق»<sup>(٤٦)</sup>، و«الفكر النقي»<sup>(٤٧)</sup>.

إن العقلانية تنقسم إلى: عقلانية «نظيرية»<sup>(٤٨)</sup>؛ وعقلانية «عملية»<sup>(٤٩)</sup>. والعقلانية العملية تنقسم بدورها إلى نوعين أيضاً، وهما: العقلانية العملية «الآلية»<sup>(٥٠)</sup>؛ والعقلانية العملية «غير الآلية»<sup>(٥١)</sup>. كما تنقسم في تقسيم آخر إلى: عقلانية عملية «أخلاقية»<sup>(٥٢)</sup>؛ وعقلانية عملية «اقتصادية»<sup>(٥٣)</sup>.

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 المبنيات والأفكار تقسم 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 تقضي منا رفض أيّ فكرة أو رأي ما لم نحرز مسؤوليته، وما لم نحرز المسؤولية العملية لأمرٍ ما لا نبادر إلى ارتقاده. إننا لكي نعتنق عقيدة ما، أو نقوم بعملٍ ما، علينا أن نستأند العقل، بوصفه دالاً على إنسانيتنا، وإنما يحقّ لنا أو يؤذن لنا الاستجابة إلى ميلنا ورغباتنا أو ميل الآخرين وإملاءاتهم إذا أجاز لنا عقلنا ذلك.

#### ط. تعريف العقلانية النظرية —

لقد تمَّ تعريف العقلانية النظرية بأنها «التناسب بين الدليل والمدعى». إلا أن مفردتا «التناسب» و«المدعى» في هذا التعريف بدورهما بحاجةٍ إلى تعريف وتوضيح. إن «التناسب» يعني إجمالاً عدم إمكان إثبات أو تأييد كل مدعى بأيّ دليل، ولكلّ شخص، وفي كلّ مجال. إن «التناسب» مفهوم «ناري»، و«تشكيكي»، بمعنى أنه تابعٌ لـ «المجال»، و«مضمون وأهمية المدعى»، و«المقدرة الذهنية للمدعى»<sup>(٥٤)</sup>، و«المقدرة الذهنية للمخاطب»<sup>(٥٥)</sup>، و«الوقت»، و«الإمكانات». إن الإنسان العاقل بالقدر الكافية، 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، الأعمّ 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 والمتبيّنات أو الدعاوى إلى مجموعتين: «بديهية» مطلقاً؛ و«نظيرية» مطلقاً. والبديهيّات مبررة تلقائياً، ولا تقبل التشكيك. وإن تبريرها واستنتاجها إما مستحيل؛ أو أنها لا تحتاج إلى مثل هذا التبرير.

وأما النظريّات فهي قابلة للتبرير بشرط إمكان «استنتاجها» من خلال الاستدلال بالبديهيّات بشكل مباشر أو غير مباشر.

وقد تعرّض هذا التقسيم إلى الكثير من النقد من قبل علماء المعرفة المعاصرین. فهؤلاء حتى إذا أذعنوا للنزعـة الأصولية لا يؤمنون بوجود حدود حاسمة وأبدية بين البديهيّات والنظريّات، بمعنى أنهم يؤمنون بإمكان تحول البديهيّات إلى نظريّات، أو تحول النظريّات إلى بديهيّات، كما يؤمنون بإمكان تعزيز وإضعاف المرتبة التبريرية التي تتمتع بها البديهيّات في حد ذاتها.

وخلاصة القول: إن «التبرير»<sup>(٥٦)</sup> يحل محل «الاستدلال»<sup>(٥٧)</sup> في المعرفة الحديثة، وينقسم إلى قسمين: «استنتاجي»<sup>(٥٨)</sup>؛ و«غير استنتاجي»<sup>(٥٩)</sup>.

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 أعمّ من المشاهدة والتجربة

الحسية والعقلية والقلبية. وعلى هذا الأساس فإن المقوم للعقلانية هو «التبير»، وليس «الاستدلال» بالمعنى الأرسطي للكلمة، الذي هو نوعٌ خاصٌ من التبرير. إن للتبرير مناشئ متعددة، وليس الاستدلال الأرسطي سوى واحدٍ منها. وفي الحقيقة يمكن القول: إن الاستدلال هو المصدر الثانيي للتبرير؛ لأن الاستدلال إنما يؤدي إلى مجرد «انتقال» التبرير من المقدمات إلى النتيجة.

تقسم الأدلة إلى: «أدلة مبررة»؛ و«أدلة غير مبررة». والدليل المبرر هو الدليل الذي «يتاسب» مع المدعى، ويدل على صدقه، أو أن يرفع من احتمال صدقه، و«يكفي» لتبرير المدعى في النسيج والسياق المشود.

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 مكمن الفرق بين الإنسان والحيوان في البعد النظري.

يُضاف إلى ذلك أن هذا الشخص تابع للدليل «المناسب» أيضاً، وهذا هو مكمن الفرق بينه وبين الشخص الذي لا يكون عاقلاً بالمقدار الكافي.

وكما تقدم فإن الحيوانات - في مقام المعرفة - تابعة للعلة، بمعنى أن كل ما يدخل في ذهنها من طريق الحواس يتم تبويه 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 المreibيات والسموميات وسائر المعلومات التي تدخل إلى ذهنه من مختلف القنوات الإدراكية. وإن تأييد ومصادقة العقل رهن بوجود «الدليل» المناسب والمقنع لصالح احتمال صدق المعلومات المشودة، 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 عقلاني، ويوجد التصديق والاعتقاد به في ذهن الشخص العاقل. إن للتبرير أنواعاً<sup>(١)</sup>. وإن من أهم أنواع التبرير:

**نطوش معاصرة** - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - وبيع وصيف، ١٤٢٧ م ٢٠١٦ هـ

«البرير السلبي»<sup>(١٢)</sup> أو «البرير المسوغ»<sup>(٦٣)</sup>؛ و«البرير الإيجابي»<sup>(٦٤)</sup> أو «البرير المؤيد»<sup>(٦٥)</sup>؛ و«البرير الروتيني»<sup>(٦٦)</sup>؛ و«البرير العلمي»<sup>(٦٧)</sup>؛ و«البرير الفلسفى»<sup>(٦٨)</sup>؛ و«البرير الابتدائى»<sup>(٦٩)</sup>؛ و«البرير النهائى»<sup>(٧٠)</sup>؛ و«البرير الفردى»<sup>(٧١)</sup>؛ و«البرير الجماعى»<sup>(٧٢)</sup>. وفيما يتعلق بـ «المدعى» يجدر التذكير بأمرتين: الأولى: في مجال أنواع المدعيات؛ والآخر: في مجال تتناسب المدعى مع نوع العقلانية.

#### ي. أنواع المدعيات من الزاوية العقلانية —

تقسم المدعيات من ناحية إلى ثلاثة مجموعات:

١. العقلية<sup>(٧٣)</sup>.
٢. الحيادية العقلية<sup>(٧٤)</sup>.
٣. المخالفة للعقل<sup>(٧٥)</sup>.

يقوم مدعى المجموعة العقلية على وجود دليل مبرر ومناسب لصالح صدق المدعى. ويقوم مدعى المجموعة غير العقلية على عدم وجود دليل مبرر ومناسب لصالح صدق المدعى أو ضدّه. ويقوم مدعى المجموعة المخالفة للعقل على عدم وجود دليل مبرر ومناسب لصالح صدق المدعى.

إن القول بالادعاءات المخالفة للعقل مغاير للعقلانية، والقول بالادعاءات العقلية عين العقلانية. وأما فيما يتعلق بالقول بالادعاءات الحيادية عقلياً فهناك جدلٌ ونقاش في موافقته أو مخالفته للعقلانية.

وأرى أن القول بالادعاءات الحيادية المقبولة عقلياً بالقوة، وطبقاً للقواعد<sup>(٧٦)</sup>، ينسجم مع العقلانية ضمن إطار ومساحة خاصة، مشروطة برعاية الشرائط الخاصة. وفي الحقيقة لا مناص من القول بهذه الادعاءات<sup>(٧٧)</sup>.

#### ك. أنواع العقلانية النظرية —

يجب تقييم كل مدعى بميزان «مناسب» له. وهذا في حد ذاته من مقتضيات العقلانية. وإن تقييم الادعاءات التجريبية بالموازن والمعايير غير التجريبية مخالف

للعقلانية، بمقدار مخالفته تقييم الادعاءات غير التجريبية بموازين التجربة والمعايير التجريبية<sup>(٧٨)</sup>. ومرادنا من التجربة هنا هو خصوص التجربة الحسية، وإنّ فإنّ تقييم كلّ مدعى بالتجربة المناسب هو عين العقلانية. وأساساً فإنّه لا طريق إلى تقييم الادعاءات إلاّ من خلال التجربة، بالمعنى العام للكلمة، بمعنى أنه لا بدّ من تقييم الادعاءات العرفانية بميزان التجربة العرفانية، والادعاءات الفلسفية بميزان التجربة الفلسفية، والادعاءات الدينية بميزان التجربة الدينية، والادعاءات الأخلاقية بميزان التجربة الأخلاقية، والادعاءات العلمية بميزان التجربة الحسية، وهكذا. وإنّ هذا الأمر يستتبع من تعريف العقلانية النظرية؛ لأنّ تناسب الدليل مع المدعى 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 صحة وسقم الادعاءات، يتمّ بيانها في فلسفة العلم تحت عنوان «ربط نظرية المشاهدة». بيّد أنّي أذهب إلى الاعتقاد بعدم وجود خصوصية لنظريات العلمية في هذا الشأن. كما لا خصوصية للتجارب الحسية.

وإنّ ذات الربط والنسبة القائمة بين النظرية والمشاهدة في مجال العلم قائمة بين النظريات الفلسفية والعرفانية والدينية من جهة، وبين التجارب الفلسفية والعرفانية والدينية الأخلاقية من جهة أخرى أيضاً.

وعليه فإن الفصل بين العلم والفلسفة على هذا الأساس ينطوي على شيء من المسامحة. إن العقلانية في كلا الموردين تقضي من النظريات أو القضايا العامة والقضايا الجزئية المستندة إلى التجربة ذات الصلة أن تكون منسجمة ومتاغمة مع بعضها، ومع النظريات الأصلية ذات الصلة. وإنّ هذا الانسجام والتاغمة هو شرط التبرير والاعتبار المعرفي لكليهما.

إن التجربة العلمية . بطبيعة الحال . هي غير التجربة الفلسفية، بيّد أنّه لا يوجد أيّ فرق بين العلم والفلسفة في أصل الرجوع إلى التجربة، وضرورة توظيفها في تبرير

النظريات. إن التجربة الحسّيّة تنتهي إلى الشهود (الإدراك المباشر وغير المباشر) الحسّي، 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 شهودٍ أخلاقي. وعلى هذا الأساس فإنَّ أسلوب العلم والفلسفة والعرفان والأخلاق ليس سوى أسلوبٍ واحد، وإن الفروع المعرفية المختلفة إنما تفترق عن بعضها في «نوع» التجربة، وليس في أصل الرجوع إلى التجربة. وإن الاستقادة من الاستدلال أمرٌ شائع في جميع فروع المعرفة، رغم أن اعتبار الاستدلال في كل فرع - بسبب وجود الحال المنطقي بين مختلف فروع المعرفة - رهن 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 الثاني للمعرفة والتبrier والعلقانية؛ إذ من دون التجربة والمقدمات التجريبية (غير الاستدلالية) لا يغدو الاستدلال ممكناً، وإن الاستدلال يعمّل 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 والأدلة العلمي»، والعقلانية الفلسفية بأنها «التناسب بين الدليل الفلسفي والأدلة الفلسفية»، والعقلانية الدينية بأنها «التناسب بين الدليل الديني والأدلة الدينية»، والعقلانية العرفانية بأنها «التناسب بين الدليل العرفاني والأدلة العرفاني»، والعقلانية الرياضية بأنها «التناسب بين الدليل الرياضي والأدلة الرياضي»، والعقلانية الأخلاقية بأنها «التناسب بين الدليل الأخلاقي والأدلة الأخلاقي»، والعقلانية التاريخية بأنها «التناسب بين الدليل التاريخي والأدلة التاريخي»؛ فإن جميع هذه الأمور أنواع خاصة للعقلانية النظرية، ولكل واحدة منها توظيفٌ في مجالٍ معين. إن اتباع كل عقلانية في دائتها الخاصة هو ما يقتضيه تعريف العقلانية بـ«التناسب بين الدليل والمدعى»، وكل ما هو خارج هذه الدائرة مخالف للعقلانية. وإن تناغم المتبنّيات ذات الصلة بكل مجال - بطبعية الحال - مع المتبنّيات 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 المثبتات التي تقبل التقييم بموازين ومعايير ذلك النوع الخاص مخالفة للعقل، هو في حد ذاته مخالف للعقلانية.

إن العقلانية النظرية ليست رهناً بـ «الوجود»، وإنما هي رهن بـ «العينية» و«الواقعية». يُبَدِّلُ 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 تمكّن تجربته بالمعنى العام للكلمة، أو الذي يكون افتراض وجوده ضروريًا 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» ضروريًا.

إلا أن نفس هذا الادعاء غير قابل للتجربة الحسية، وافتراضه لتبيين التجارب الحسية ليس لازمًا . 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» ضروريًا.

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 ضروريًا.

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 نعرف بوجود القيمة والاعتبار المعرفي ل مختلف 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.

## لـ.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؛ لأنّه 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 يعرّفون العقلانية العملية بهذه التعريف إنما يختزلونها في العقلانية الآلية، سواء علموا بذلك أو لم يعلموا.

إن الإنسان بما هو إنسان إنما يتبع «الدليل» في مقام اتخاذ القرار، ولا يتبع

«العلة». وإن الذي يشكل حوازنه ودواجهه هو الأدلة، دون العلل. وهذا هو مكمن اختلاف الإنسان عن الحيوان في البعد العملي. فإن الحيوان في مقام الإرادة والعمل تابع للعلة، أما الإنسان فبمقدار ما هو عاقل في هذين المقامين فإنه يتبع الدليل، ولا يكون خاضعاً للعلة.

إن الحيوانات لا تكون - في مقام الإرادة والعمل - تابعة لأي قيمة أو معيار، ولا تحتاج إلى تبرير في ما تقوم به من التصرفات أو تتخذه من القرارات؛ لأن التبرير هو من نشاط العقل، وإلقاء العقلاء. إن سلوك الحيوانات وقرارها قابل لـ «التبين»، ولكنه غير قابل لـ «التبرير»؛ إذ يمكن القول: إن الحيوان فعل هذا الشيء أو ذاك أو يفعله بسبب هذه «العلة»، ولكن لا يمكن القول: إن «دليله» للقيام بذلك الفعل هو هذا؛ لأنه... في حين أن الأمر في ما يتعلق بالإنسان ليس كذلك، حيث إنه يحتاج إلى تأييد العقل في مقام العمل واتخاذ القرار، وهذا بدوره يتوقف على وجود دليل مناسب يبرر ذلك العمل أو ذلك القرار من الناحية العقلانية.

فإن مجرد الجوع - على سبيل المثال - يدفع الحيوان إلى البحث عن الطعام وأكله. أما بالنسبة إلى الإنسان العاقل فإن مجرد الجوع لا يشكل دليلاً مناسباً لذلك، فالإنسان يلتفت إلى كيفية وكمية الطعام، وإلى طريقة الحصول عليه، وما يتربّب من التّيّعات على أكله وعدم أكله، كما يلتفت إلى حُسْن وسوء أو صوابية وخطأ هذا الأمر، وكل ذلك يلعب دوراً في القرار الذي يتخذه من أجل تناول ذلك الطعام أو عدم تناوله. ومضافاً إلى ذلك قد تكون هناك أمور أخرى تمنع الإنسان من تناول الطعام في بعض الموارد الخاصة، من قبيل: أن يؤثر الوالدان أولادهما على نفسيّيهما في أكل الطعام عندما تكون هناك ندرة أو أزمة غذائية، أو أن يمتنع المريض عن أكل طعام يضره، أو أن يقوم المسلم بالإمساك عن الطعام في شهر رمضان، أو أن يمتنع الناسك والراهد عن لذيد الطعام أو الأكل إلى حدود الامتلاء والتتخمة.

وكل هذه الأمور تثبت أنه بين الجوع وأكل الطعام بالنسبة إلى الإنسان هناك توصلٌ للقيم والمعايير التي تبرّر الأكل (أو عدم الأكل)، وكيفيته وطريقته للفرد،

ويستتبع ذلك تأييد العقل ومبرره (أخلاق الأكل والشرب).

وباختصار: إن سلوك الحيوانات تابعً لاحسيسها ومشاعرها، أما قرار الإنسان وسلوكه فهو تابعً لعقله. وإن اتباعه لاحسيسه ومشاعره وعواطفه مشروطٌ بتأييد العقل. وهكذا فإن الإنسان العاقل بالمقدار الكافي، والذي يشعر بالمسؤولية، يعمد في مقام اتخاذ القرار والعمل إلى اتباع الدليل «المناسب»، لا الدليل «غير المناسب»، وهذا هو فرقه عن الإنسان الذي لا يكون عاقلاً بالمقدار الكافي، أو الذي لا يتحلى بالمسؤولية<sup>(٧٩)</sup>.

#### **م. أنواع العقلانية العملية —**

كما تقدم أن ذكرنا فإن العقلانية العملية ناظرة إلى «اتخاذ القرار» و«العمل»، وتبعاً لذلك فإن أنواع اتخاذ القرار تقسم إلى نوعين: «العقلانية الآلية»<sup>(٨٠)</sup>; و«العقلانية غير الآلية»<sup>(٨١)</sup>. 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 رهنٌ بـ«مقارنة» و«تقييم» مختلف الأهداف، وإن انتخاب واختيار الطريق والوسيلة المناسبة رهنٌ بـ«مقارنة» و«تقييم» الطرق والوسائل المختلفة<sup>(٨٢)</sup>. وعلى هذا الأساس فإن العقلانية العملية تتقسم إلى: «العقلانية الناظرة إلى الأهداف»<sup>(٨٤)</sup>; و«العقلانية الناظرة إلى الوسائل».

يتوقف تقييم الغايات والوسائل على وجود «معيار» و«ضابط»، وتنقسم «المعايير» و«الضوابط» إلى: عقلانية؛ وغير عقلانية.

وتتقسم المعايير والضوابط العقلانية بدورها إلى: «أخلاقية» (إيثارية)<sup>(٨٥)</sup>; و«اقتصادية» (أنانية)<sup>(٨٦)</sup>; و«مصلحة».

وعلى هذا النسق تتقسم العقلانية العملية إلى: عقلانية «أخلاقية»؛ وعقلانية «اقتصادية» أيضاً.

وقبلمواصلة 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 في الحالة الأولى تكون العقلانية الأخلاقية عبارةً عن تقارب 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 الأأخلاق، وأما العقلانية الأخلاقية العملية فهي تسمية أخرى لـ«الأخلاق المعيارية»<sup>(٨٧)</sup>. وأما مرادنا من العقلانية الأخلاقية في هذا القسم فهو نوعٌ خاصٌ من العقلانية العملية.

### ١. العقلانية الأخلاقية —

إن العقلانية الأخلاقية الناظرة إلى الهدف والغاية عبارةً عن تقييم الأهداف المتتوّعة، و اختيار أفضلها من «الزاوية الأخلاقية»، وعلى أساس «المعايير» الأخلاقية. وإن فرضية هذا النوع من العقلانية هي:

— تتقسم الغايات من «الزاوية الأخلاقية» إلى: «حسنة»؛ و«قبيحة».

إن العقلانية الأخلاقية الناظرة إلى الوسيلة عبارةً عن تقييم الوسائل المتتوّعة، و اختيار أفضلها وأصوبها من «الزاوية الأخلاقية»، وعلى هذا الأساس «المعايير» الأخلاقية. إن هذا النوع من العقلانية يمثل الفرضيتين الهامتين:

١. تقسم الوسائل من «الناحية الأخلاقية» إلى: «حسنة»؛ و«قبيحة»، و«صائبة»؛ و«خطيئة».

٢. «الغاية لا تبرّر الوسيلة».

لو كانت الغاية تبرّر الوسيلة لكان مجرد حُسْن أو معقولية الغاية كافياً لإثبات حُسْن 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 قبيح وخطئ فإن قبح وخطأ ذلك الطريق سيسري إلى الغاية، ويطغى على حُسْنِها. وفي هذه المورد سوف نواجه نوعاً خاصاً من التعارض الأخلاقي.

## **٢. العقلانية الاقتصادية أو العقلانية المصلحية —**

كما تقسم «العقلانية الاقتصادية» بدورها إلى نوعين: العقلانية الناظرة إلى الغاية؛ والعقلانية الناظرة إلى الوسيلة. والعقلانية الاقتصادية الناظرة إلى الغاية عبارةٌ عن تقدير الغايات المتعدة، و اختيار أفضلها من «الناحية الاقتصادية»، وعلى أساس الربح والخسارة. وفرضية هذا النوع من العقلانية عبارةٌ عن:

١. إن الغايات «من الناحية الاقتصادية» تقسم إلى: «حسنة»؛ و«قبيحة».
٢. إن العقلانية الاقتصادية الناظرة إلى الوسيلة عبارةٌ عن تقدير الوسائل المتعددة، و اختيار أفضلها وأصوبها من «الناحية الاقتصادية»، وعلى أساس الربح والخسارة الشخصية. ولهذا النوع من العقلانية فرضيتان هامتان أيضاً، وهما:
  - ١ . تقسم 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 واحد قبيح أو خطئ فإن قبح وخطأ ذلك الطريق سينعكس على الغاية، ويطغى على حُسْنِها<sup>(٨٨)</sup>.

## **٣. العقلانية الآلية —**

في ما يتعلّق بالعقلانية الآلية لا بدَّ من التذكير بعدة أمور:

**نصول معاصرة . السنة الحادية عشرة . العددان ٤٢ ، ٤٣ . ربیع وصیف ، ٢٠١٦ م ١٤٣٧ هـ**

### **الأول: قيمة وأهمية العقلانية الآلية —**

إن العقلانية الآلية . على أيّ حال . نوعٌ من العقلانية، وهي، مثل سائر أنواع العقلانية، من مقومات الهوية الإنسانية، ومن لوازم ومظاهر الكرامة الإنسانية، وتعتبر من موقعها فصلاً مميّزاً 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، والسعى إلى الاستفادة الآلية من الأمور التي تعدّ في حد ذاتها هدفاً، ويكون لها قيمة ذاتية، وليس قيمة آلية. أما الرؤية للأمور التي هي ليست بآلية فهي ليست حصيلة ومقتضى العقلانية الآلية. هناك الكثير من الأمور التي تحظى بقيمة ذاتية، ولا يمكن توظيفها بوصفها أداةً للوصول إلى أهداف أخرى. إن النظر الآلي إلى الأمر الذي لا يكون آلة في واقعه لا يُعدُّ قبيحاً من الناحية الأخلاقية، إنما القبيح هو النظر نظرة آلية إلى الأمور التي هي «غاية» في واقعها، وليس وسيلة.

أما العقل والعقلانية الآلية فلا تحدّد موضوعها، وحدود دائرتها، ولا تقول للإنسان أيّ شيء هو الغاية، وأيّ شيء هو الوسيلة. إن تعين 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 ينبع عن إنكار العقل والعقلانية الأخلاقية وغير الآلية، وهذا في حد ذاته نوعٌ من التوظيف الآلي للعقل والعقلانية الآلية. إن مقوله «الغاية لا تبرّر الوسيلة» لا تعني مجرد أن «الغاية الحسنة لا تبرّر توظيف الوسيلة القبيحة» فقط، وإنما تعني كذلك «ليس كلّ شيء

وسيلة». وعليه فإن التوظيف الصحيح والصائب للعقل والعقلانية الآلية رهن بإحراز الشروط الثلاثة التالية:

١. أن يكون الشيء الذي يُراد توظيفه بوصفه وسيلة وآلية قابلاً لكي يكون وسيلةً وأداة من الناحية الأخلاقية، وتكون له منزلة وشأنية آلية.
٢. أن يكون الشيء الذي يُراد توظيفه ليكون وسيلة وآلية وسيلة وأداة صالحة وحسنة من الناحية الأخلاقية.
٣. أن لا تكون قيمة الشيء الذي يُراد توظيفه بوصفه وسيلة وأداة أكبر من قيمة الغاية التي يُراد تحقيقها من خلال هذه الوسيلة.

وعلى هذا الأساس فإننا من الناحية الأخلاقية لا يحق لنا توظيف «الغايات» بوصفها «وسائل»، ولا يحق لنا أن نعمل على توظيف الوسائل السيئة والتبيحة<sup>(٨٩)</sup>، ولا يحق لنا أن نستفيد من الأشياء التي تصنف ضمن الوسائل للوصول إلى غايات هي أدنى قيمة من هذه الوسائل نفسها.

إن المنزلة الأخلاقية لبعض الأمور تمنعنا من توظيفها توظيفاً آلياً؛ فإنما يحق لنا الاستفادة الآلية من الأمور إذا كان ذلك منسجماً مع منزلتها الأخلاقية. وعلى هذا الأساس لا ينبغي تحميل وزير النزرة الآلية للأهداف والغايات وتوظيفها توظيفاً آلياً على العقل والعقلانية الآلية<sup>(٩٠)</sup>.

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 واضح من تعريفها - تبدي وجهة نظرها بشأن «التناسب» بين الغاية والوسيلة، وليس بشأن «ذات» الغاية والوسيلة، وليس بشأن ما يمكنه أن يكون غاية، وما يمكنه أن يكون وسيلة. وبعبارة 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 قبيحة في حد نفسها.

٣. أن لا تكون قيمة (ب) أكبر من قيمة (أ).

إن هذه العقلانية لا تساعدنا على تحديد وتعيين (أ) و(ب).

من هنا فإن الغائية والأالية أمر «نسيبي»، وليس «مطلقاً»، بمعنى أن الوسائل تتوفر على درجات متفاوتة من القيم، ولذلك فإن توظيف الوسيلة التي تتميّز بالدرجة العليا من القيمة؛ لتحصيل أمر يمتّز بدرجة أدنى من القيمة، ليس سائغاً من الناحية الأخلاقية.

إن الدين - على سبيل المثال - وسيلة. وإن الاستفادة من هذه الوسيلة من أجل «التلّه بالأخلاق الحسنة والفضيلة» 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 قبيح من الناحية الأخلاقية؛ لأن قيمة الدين أكبر من قيمة الثراء والسلطة، ولذلك لا يحق لنا من الناحية الأخلاقية أن نستفيد من الدين بوصفه وسيلة 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 وسيلة لحفظ الدين، والعمل بتعاليمه.

وهذا يعني أن الوسائل المتّوّعة التي نمتلكها ليست على درجة 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 فإن المراد من ذلك توظيف الدين بوصفه وسيلة للوصول إلى الغايات التي هي أدنى قيمة من الدين، من قبيل: السلطة والثروة والمنصب والمكانة والمنزلة الدنيوية. أما توظيف الدين للوصول إلى الأهداف المعنوية السامية والمعالية فهو في الحقيقة توظيف مناسب ومطلوب من هذه الوسيلة، وأساساً فإن هذه هي الفائدة المنشودة من الدين.

## **الثاني: الوسائل قد تكون صانعة لغايات —**

إن الوسائل تترك تأثيرها على شخصية الفرد وذهنه وطريقة تفكيره وحياته

**نصوص معاصرة . السنة الدادية عشرة . العددان ٤٢ ، ٤٣ . وبيع وصيف ، ١٤٢٧ م ٢٠١٦ 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 تتحول ب نفسها إلى غايات<sup>(٩١)</sup>. وعلى هذا الأساس فإن فصل الغايات -بمعنى من المعاني- عن الوسائل ليس مطلقاً، ولا يمكن رسم حد فاصل حازم وقطعي بين هذين المفهومين. ففي ذات الوقت يمكن لـ «اختيار» الغاية و«اختيار» الوسيلة أن يكون من الأفعال الإرادية والاختيارية، ولذلك فإن كلاماً من هذين الاختيارين يكون عرضة للنقد والتقييم الأخلاقي والعقلاني.

### **الثالث: نسبية الوسائل**

إن الوسيلة التي توصلنا إلى غاية خاصة في ظل ظروف وعالم خاص قد تبعدها عن تلك الغاية في ظل ظروف وعالم آخر. ولذلك فإن بعض أحكام الدين قد تكون نسبية، وتاريخية، وتابعة للمتغيرات الزمانية والمكانية؛ لأن «أحكام الدين» ما هي إلا 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، ولكنه يعتبر جائراً بالنسبة إلى المجتمع المدني والصناعي. ولذلك إنما يمكن تعليم 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 خطأ وقبح وغير مبرر وغير مشروع، بمقدار خطأ وقبح القول بنسبية الأمور المطلقة.

ومن ناحية أخرى فإن تقدير الوسائل، وإضفاء الأصلة عليها، مخالف للعقلانية، بمقدار المخالفة العقلانية للرؤية الآلية 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 تحول الوسائل إلى غاياتٍ يعكس نقص أو ضعف العقلانية.

فعلى سبيل المثال: إن نظام الحكم من وجهة نظر العقل العربي وعرف العقلاة «وسيلة» لتحقيق العدالة، وإن المقدس والذى له قيمة هو «العدالة»، دون «الحكم»، وعليه فإن الحكم بوجوب المحافظة على الحكم مهما كان الثمن، والقول بأن المحافظة على الحكم من أوجب الواجبات، مخالفٌ للعقل والعقلانية؛ لأن هذا الحكم والادعاء قائمٌ على تحويل الوسيلة إلى غاية<sup>(٩٢)</sup>.

- يتبع -

## المواضيع

(١) سبق أن نشرنا خلاصة أبحاث هذا الفصل في مجلة (مدرسة)، انظر: فناني، مباني اجتهداد: تأثير معرفت بشري در معرفت دینی، مجله 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 وتسيقاً 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 الأنفاسية (subjective)، في حين أن المدعيات الإيمانية هي من الأمور الأفافية (objective). إلا أن هذا الاختلاف لا ينفي قابلية المدعيات 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

**نصول معاصرة . السنة الحادية عشرة . العددان ٤٢ - ٤٣ . وبيع وصيف . ١٤٢٧ هـ . ١٦٢٠ م**

تعود إلى اختلافهما في امتلاك وعدم امتلاك خصائص يكون حكم العقل رهناً بها، ومع تغييرها يتغير الحكم. وإن تغيير الحكم يَبْعُدُ لتغيير الموضع (contextualism) غير تغييره تبعاً لتغيير الأفراد أو الثقافات (relativism).

(١٢) universalisability.

(١٣) مع الشكر الجزيل للأستاذ مصطفى ملكيان على بيان هذا السؤال الهام والجوهرى.

(١٤) substantive rationality.

(١٥) procedural rationality.

(١٦) agent.

(١٧) يبدو أنه يجب التفريق بين العقلانية الناظرة إلى الأسلوب والعقلانية الآلية، وإن كان يبدو من تعريف بعض الفلاسفة أنهم يستعملون هذين التعبيرين للإشارة إلى نوع واحد من العقلانية. وللتوضيح: بين تعريف وفصل العقلانية الناظرة إلى الأسلوب والعقلانية الناظرة 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. (٢٠٠٢) *Satisficing Games and Decision Making* (Cambridge: Cambridge University Press). pp. ١ - ٩.

وعلى أي حال فإن الإيضاحات الواردة في نص الكتاب تقوم على فرضية التفارق 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 تفكُّر أخلاقي» (أخلاقي 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 الإمكانيات 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 عقلاً 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 و عدم صوابية و ضرورة و عدم ضرورية

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 يعُدّ نوعاً من الحماقة والبلهاده، وقد تبلغ حد الجنون أحياناً. ولا يمكن تبرير ذلك بحججة العمل بالتكليف، بمعنى أن الأفراد مسؤولون عن نتائج أعمالهم المحمولة والمتوترة، وبإمكان مواجهتهم عليها. إن بعض المسؤولين في الدولة لا يلتقطون إلى نتائج القرارات التي يتخدونها، فإن أدت قراراتهم إلى نتائج إيجابية وحميدة وضعوها في ميزان حكمتهم وتدييرهم وذكائهم، وإن أدت إلى نتائج خاطئة وسيئة وضعوها على شمامعة 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 بالمرة.

(٢٣) كما أن الحكم بشأن العقلانية تابع لملامات 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 من شخص يظهر الفقر ديناراً واحداً لا ضرورة إلى أن يقوم بالفحص والتتحقق للتعرف على ما إذا كان فقيراً حقاً أم لا، وأما إذا أراد أن يتصدق عليه بمليون دينار فلا بد من القيام بمثل هذا الفحص والتحققيق.

(٢٤) انظر في هذا الشأن: (آل عمران: ١٥١؛ الأعراف: ٢٢؛ الحج: ٧١؛ الروم: ٣٥). ورد في هذه الآيات قيد **﴿مَا لَمْ يَتَزَلِّ يَهُ سُلْطَانًا﴾** أو ما يشبه ذلك، وفي مورد واحد أضاف إلى هذا القيد قيداً آخر، وهو **﴿وَمَا لَيْسَ لَهُ عِلْمٌ﴾**، في ما يتعلق بموضوع بحثنا، وهو الشرك. عليه فإن مجرد الكفر والشرك لا يجرد الإنسان عن هويته الإنسانية، كما أن مجرد الإيمان لا يشكل دليلاً على إنسانية الإنسان. إن الكفار والشركين، الذين هم - من وجهة نظر القرآن - أضل من الأنعام، هم الذين يستند كفرهم إلى الرذائل العقلانية، ولم يبذلوا مجاهداً في الوصول إلى الحقيقة، دون الذين بذلوا الجهود بصدق، وعلى نحو جاد، ولكن حالي الظريف دون وصيولهم إلى الحقيقة. قال الله تعالى في القرآن الكريم: **﴿وَوَصَّيْنَا إِنْسَانًا بِوَالِدِيهِ حَسَنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ مِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا إِلَى مَرْجِعِكُمْ فَأَتَبِعْكُمْ بِمَا كُنْتُ تَعْمَلُونَ﴾** (العنكبوت: ٨). وقال أيضاً: **﴿هُوَ لَاءُ قَوْمَنَا أَتَحْدُنَا مِنْ دُونِهِ أَلَهَ أَلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ سِلَطَانٌ يَبْيَنُ فَمَنْ أَفْرَى 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 سدي ولحمة العالم العيني، الواقع خارج ذهن الإنسان. من هنا فإن التفكير الناشر إلى تشخيص الحق والتکلیف مصداق للتفكير الناشر إلى كشف الحقيقة. يَبَدِّلُ أَنْتَ، كي نحافظ على حيادنا تجاه مختلف قراءات الواقعية الأخلاقية، من الضوري أن نفصل بين هذين القسمين من التفكير. وقد تقدمَ أن بحثنا أنواع الواقعية الأخلاقية في الفصل الأول من كتابنا: «أخلاق تفكُّر أخلاقي» (أخلاق التفكير الأخلاقي) بالتفصيل.

(٢٧) لو اعتبرنا العُقْل والتَّكْلِيف بِنَحْوِيْ مِنَ الْأَنْهَاء نَاشِئاً عَنْ حُكْمِ الْعُقْل فِي هَذِهِ الصُّورَة يَجِب القول: إن شَأنَ الْعُقْل الْعَمَلي (إِصْدَارِ) الْحُكْم، وشَأنَ الْعُقْل النَّظَريِّ الْعِرْفَة بِنَحْوِيْ مَطْلَقِ، الشَّامِلَة لِلْحُكَّامِ وَأَوْامِرِ وَضَرُورَاتِ وَمَحْظُورَاتِ الْعُقْلِ الْعَمَليِّ أَيْضًا.

(٢٨) أَخَذْتُ هَذِهِ التَّعْرِيفَ عَنِ الدَّكْتُورِ سُرُوش. (انظُرْ فِي هَذَا الشَّأنِ: نَصْ مَحَاضِرَةٍ لَهُ فِي مَوْضِعِ الْجَمَعَةِ الْمَدْنِيِّ وَالْجَمَعَةِ الْأَخْلَاقِيِّ).

(٢٩) وَيَسْتَفِدُ هَذِهِ التَّعْرِيفَ مِنْ مَضْمُونِ رَوْاْيَةِ فِي أَصْوَلِ الْكَافِي تَقُولُ: يَا هَشَام، إِنَّ اللَّهَ عَلَى النَّاسِ حِجَّتَيْنِ: حِجَّةُ الظَّاهِرَةِ؛ وَحِجَّةُ الْبَاطِنَةِ. فَإِنَّ الظَّاهِرَةَ قَالَ الرَّسُولُ وَالْأَنْبِيَاءُ؛ وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقْلُ. (الْكَافِي: ١: ١٥).

وَعَنِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: الْعِلْمُ عَلَمَانٌ: مَطْبُوعٌ؛ وَمَسْمُوعٌ. وَلَا يَنْفَعُ الْمَسْمُوعُ إِذَا لَمْ يَكُنْ الْمَطْبُوعُ. (نَهْجُ الْبَلَاغَةِ، قَصَارُ الْحُكْمِ، الْحُكْمَةُ رقم: ٣٣٨).

(٣٠) لَقِدْ أَخَذْتُ هَذِهِ الرَّؤْيَاةَ إِلَى الْهُوَّيَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ مِنْ (كَرِيسْتِينَ كَرْسُغَارْد)، أَحَدُ أَبْرَزِ مُفْسِرِي فَلَسْفَهَةِ الْأَخْلَاقِ (كَانِتِ). انظُرْ فِي هَذَا الشَّأنِ كِتَابَهُ الْقِيمِ:

- Korsgaard, C. M. (١٩٩٦) "Skepticism about Practical Reason", Journal of philosophy ٨٣, ٥ - ٢٥.

(٣١) إِنَّ الْهُوَّيَةَ الْإِنْسَانِيَّةَ هِيَ ذَلِكَ الشَّيْءُ الَّذِي يَتَمُّمُ التَّعْبِيرُ عَنْهُ فِي النَّصُوصِ الْدِينِيَّةِ بِالْفَطْرَةِ أَوِ الْخُلُقِ الْخَاصِ لِلْإِنْسَانِ، وَالَّذِي اسْتَحْقَقَ عَلَى أَسَاسِهِ الْكَثِيرُ مِنِ التَّبْجِيلِ وَالتَّكْرِيمِ.

(٣٢) animal knowledge.

(٣٣) reflective knowledge.

(٣٤) إِنَّ الفَصْلَ بَيْنِ الْعِلْمِ الْحَيْوَانِيِّ وَالْعِلْمِ الْقَائِمِ عَلَى التَّأْمُلِ وَالتَّعْمُقِ فِي الْمَعْلُومَاتِ مِنْ جَمِيلَةِ أَفْكَارِ الْعَالَمِ الْمَعْرِفِيِّ الْمُعَاصِرِ أَرْنُوْسْتَ سُوزَا (Ernest Sosa). انظُرْ فِي هَذَا الشَّأنِ:

- 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.

يُشَتَّرِكُ الْإِنْسَانُ وَالْحَيْوَانُ فِي اِمْتِلَاكِ الْعِلْمِ مِنِ النَّوْعِ الْأَوَّلِ. أَمَّا الْعِلْمُ مِنِ النَّوْعِ الثَّانِي فَهُوَ فِي مَتَّنَالِ الْكَائِنَاتِ الَّتِي تَتَمَتَّعُ بِالْقَدْرَةِ عَلَى التَّأْمُلِ وَالتَّعْمُقِ الْفَكَرِيِّ الْعُقْلَانِيِّ حَصْرًا. وَإِنَّ الْعِلْمَ مِنِ النَّوْعِ الثَّانِي فِي الْحَقِيقَةِ مَقْرُونٌ بِ(الْعِلْمِ بِالْعِلْمِ).

(٣٥) إِنَّ الْمَعْقَدَاتِ الْمُبَشِّرَةِ أَوِ الْأَسَاسِيَّةِ الْمُسْتَنْدَدَةِ إِلَى الْمَشَاهِدَةِ الْحَسِيَّةِ أَوِ الْعَقْلَيَّةِ أَوِ الْعِرْفَانِيَّةِ أَوِ الْأَخْلَاقِيَّةِ وَمَا إِلَى ذَلِكَ مُبَرَّرَةٌ مِنْ تَلَقَّاءِ نَفْسِهَا، وَفِي بَادِئِ النَّظَرِ، بِمَعْنَى أَنَّ الْمَشَاهِدَةَ مُورِدٌ الْبَحْثِ تَبَرُّ الاعْتِقادِ الْمُسْتَنْدَدِ إِلَيْهَا، إِلَّا إِذَا قَامَ دَلِيلٌ أَقْوَى مِنْهَا عَلَى خَلَافِ ذَلِكَ الاعْتِقادِ، أَوْ قَامَ دَلِيلٌ مُعْتَدِلٌ عَلَى خَطْأِ تَلَقَّاءِ الْمَشَاهِدَةِ وَتَأْثِيرِهَا بِأَمْوَارٍ تَمِيِّنِيْعٍ مِنْ حِصْوَلِ الْعِرْفَةِ. إِنَّا فِي مَا يَتَعَلَّقُ بِالْإِيمَانِ وَالْاعْتِقادِ بِهِذِيْهِ الْأَمْوَارِ لَا نَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ مُسْتَقْلٍ. إِلَّا أَنَّا حَتَّى فِي مِثْلِ هَذِهِ الْمَوَارِدِ نَسْتَطِيعُ تَصُورُ إِشْرَافِ الْعُقْلِ الْعَامِ عَلَى مَسَارِ الإِيمَانِ، رَغْمَ إِمْكَانِ القَوْلِ بِكَفَائِيَّةِ سُكُوتِ الْعُقْلِ فِي اِكْتِشَافِ موافِقَتِهِ عَلَى الإِيمَانِ

**نَصُوصُ مُعاصرَةٍ - السَّنةُ الْمَادِيَّةُ عَشِّرَةُ - العَدْدَانُ ٤٢، ٤٣ - وَبِيَعْ وَصِيفُ، ١٤٢٧، م ٢٠١٦**

بالمعتقد مورد البحث ومعقوليته.

(٣٦) إن تمجُّض المعايير والإلزامات المعرفية والأخلاقية من رحم الهوية الإنسانية ليست مصداقاً لغالطة (الگون) و(الوجوب)، وخلط (الحقيقة) و(الاعتبار)؛ لأن علاقة الهوية الإنسانية بهذه المعايير والإلزامات تكتشف من طريق التأمل والتعقُّل الفكري والشهود، لا من طريق الاستدلال القياسي.

(٣٧) إن الشواهد المؤيدة لهذا الادعاء في النصوص الدينية كثيرة. قال الله تعالى في القرآن الكريم:

﴿وَأَنَّ لَيْسَ لِلنَّاسِ إِلَّا مَا سَقَى﴾ (النجم: ٣٩).

(٣٨) قال الله في القرآن: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنُتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعَلَوْا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (النمل: ١٤).

(٣٩) إن المراد من الوضوح هنا ليس هو البداهة، وإنما المراد هو الأعم منها، فإن صدق المعتقد يثبت في الحد الأدنى من طريقين مختلفين، وهما: البداهة؛ والاستدلال.

(٤٠) هناك نوع من الإيجاب 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 مستجبياً للحقيقة إذا قام عليها الدليل لا يمكن أن يكون كافراً وجادلاً، 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 وقيمه. انظر في هذا الشأن كتابنا:

«دين در ترازوی اخلاق» (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 المشتوى، للمولوي جلال الدين الرومي. وانظر الشرح والتفسير الجميل العلمي للدكتور عبد الكريم سروش لهذه القصة في:

- سروش، «قصة موسى وشيان ورازهای نهان، قمار عاشقانه»: ١٦٧ . ٢٠٩ . ، انتشارات صراط،

**نصوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٣ . ٤٢ - وبيع وصيف، ١٤٢٧ هـ**

طهران.

(٥٥) يقول الله سبحانه في القرآن الكريم: ﴿لَا يُكْلِفُ اللَّهُ تَفْسِيرًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦). وإن هذا الواسع مطلق يشمل حتى الواسع العقلي أيضًا. وقد روي عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «إِنَّا مَعَاشٌ الْأَئِمَّاءِ أُمِرْنَا أَنْ نَكُنَّ النَّاسَ عَلَىٰ قَدِيرٍ عَقُولُهُمْ» (الكافـٰ: ١: ٢٣). كما قيل بشأن سلمان وأبي ذر: «وَاللَّهِ، لَوْ عَلِمَ أَبُو ذُرٍّ مَا فِي قَلْبِ سَلَمَانَ لَفَتَّاهُ» (الكافـٰ: 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 القضية الرئيسية؛ حيث لا يوجد لصالحها دليل بالمعنى الأخضر للكلمة، لا تكون مبررة.

وإن أحد الإشكاليات التي ترد على هذه الرؤية هي أنها تنقض نفسها؛ إذ ليس هناك من دليل . بالمعنى الأخضر 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 أعمّ 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 الثاني يستلزم القول بالأول. ولمزيد 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 بالمتبنّيات الأصلية الحسية والشهودية لا نحتاج إلى دليل مستقل (الدليل بالمعنى الأخضر للكلمة)، بمعنى أن المتبنّيات المستيدة إلى الحس والمشاهدة العقلانية مبررة في بادئ النظر. وعلى أي حال لو كان لدينا في مورد خاص دليل أقوى يثبت أن حسناً أو مشاهدتنا في ذلك المورد قد جانب الصواب فعلينا حينها أن نرفع اليد عن ذلك المتبني الحسي أو الشهودي.

(٦١) ذكرنا الشرح التفصيلي لأنواع التبرير في الفصل الثاني من كتابنا «أخلاق تفكّر أخلاقي» (منهج التفكير الأخلاقي).

(٦٢) negative justification.

(٦٣) permissive justification.

- (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 «أخلاقي دينداري» (أخلاق الدين)، حول أخلاق التقليد.

(٧٨) يعتمد الفلاسفة التجربيين أو الحسينيين . وخاصة القائلين بالوضعية المنطقية . إلى حصر العقلانية في العقلانية العلمية والتجريبية، ويعملون على تقييم الادعاءات الفلسفية والدينية والأخلاقية بهذا الميزان والمعيار، 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 قناعة التجربة والمنهج العلمي.

(٧٩) إن مرادي من «التأييد» هو المعنى العام، الشامل لـ «سكتوت» العقل و«عدم مخالفته» لاتباع المشاعر والعواطف والأحساس أيضاً. إن المراد هو أن لاتباع الإنسان . بما هو إنسان . لعواطفه ومشاعره إطاراً عقلانياً. إننا نحن البشر؛ لكي تلبي بعض احتياجاتنا . وخاصة الاحتياجات التي يعبر عنها علماء النفس بال حاجيات الأساسية أو الفسيولوجية، من قبيل: الأكل والشرب والنوم . لا نحتاج إلى دليلٍ مسبقٍ، وإن مجرد سكتوت العقل وعدم مخالفته يكفي في هذه الموارد. وبعبارة أخرى: إن عدم تلبية هذه الاحتياجات بشكلٍ مطلق غير معقولٍ. بيد أنه حتى في هذه الموارد لدى العقل ما يقوله بشأن «كيفية» و«أسلوب» تلبية هذه الاحتياجات، واتباع العواطف المشاعر والرغبات المنشقة عنها، ويحدد أطراً معينة تحدد بدورها ما هو الاتباع المعقول لهذه العواطف المشاعر والأحساس، وما هو الاتباع غير المعقول في هذا الشأن. وبعبارة أخرى: إننا في «أصل» إتباع العواطف والأحساس في ما يتعلق بهذه الموارد لا نحتاج إلى دليلٍ، بل نحتاج إلى الدليل في «كيفية» اتباعها. أو بعبارةٍ أفضل: إن مجرد وجود الحاجة في هذه الموارد يعتبر دليلاً عقلانياً لصالح تلبية هذه الحاجة. مع الشكر الجزيل للأستاذ مصطفى ملكيان؛ حيث نبهني إلى ضرورة التنويع إلى هذه الملاحظة.

- (٨٠) Instrumental rationality.

(٨٨) non-Instrumental rationality.

(٨٢) مثال للعقلانية الآلية: «انتِخاب النموذج المناسب للتنمية لوحده ليس كافياً، إذ لا بد من الالتزام بطريق تحقيق تلك التنمية ومقدمات تحقيقها أيضاً».

فمثلاً: لو قبل شخص بالنماذج الصيني للتنمية سيضطر كذلك إلى القبول بالاستثمار الأجنبي (الشركات الغربية الكبرى)، واستقالة المتصدرين 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 «أيئنة الإسلام»، بمعنى أن الطريق الوحيدة للوصول إلى هذه الغاية هو أن يقدم هذا الشخص تفسيراً وقراءة للإسلام تأخذ «الأخلاق» و«العقلانية» اليابانية بنظر الاعتبار، وأن تعلم العقلانية اليابانية على تأييد تلك القراءة والمصادقة عليها. يبدأ أن المحدود 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، يسري قبح الوسيلة إلى الهدف، ويطغى على حسنها، 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 للرغبات، ويجب أن يكون كذلك». ومراده من ذلك أنها في مقام اختيار الهدف تتبع ميلونا وأذواقنا وأهواءنا، ويجب علينا ذلك، ولا تتبع المعايير العقلانية؛ إذ لا وجود لأي معيار عقلاني في هذا المورد. طبقاً لهذه الرؤية تخزل 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 «التشكك» في مجال (وجود) العقل والعقلانية العملية، بمعنى أن جوهر مدعى هيوم وأنصاره هو عدم وجود مقوله 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, ٤٢٢, ٤٥١ – ٤٧٢.

(٨٥) altruistic.

(٨٦) egoistic.

(٨٧) normative ethics.

(٨٨) لا بد 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 تبني العقلانية الاقتصادية بشكل مطلق. إن تعقب المصالح الشخصية، وتجنب الضرر والخسارة في إطار القيم الأخلاقية، منسجم مع

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 يتقص 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«الدينوية»؛ 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، ويبعد عن العقلانية الأنانية. وطبقاً للتقسيم الذي يقدمه بعض فلاسفة الأخلاق عن العقلانية الأخلاقية وطبعية القيم الأخلاقية تعتبر العقلانية الأخلاقية نوعاً من العقلانية الاقتصادية، التي تكون معايير حساباتها عبارة عن: اللذة والألم الجماعي، أو الرفاه والسعادة والبؤس الجماعي، 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 بحثة، بل تعامل معها على الدوام كما لو كنت تعامل مع غاية». انظر:

- Kant, I. (١٩٨٧) Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals, Trans. T. K. Abbott (New York: Prometheus Books).

(٩٠) قارن ذلك ب (سروش، «دين ودنياي جديد (٢)، سنت وسكولاريس»: ٨ - ٤٧، مؤسس فرهنگی صراط، طهران). يقول الدكتور سروش: «إن النظرة التكنولوجية إلى العالم عبارة عن النظر إلى كل شيء بوصفه دابة علينا أن نمعن في امتطائتها. إن معنى العقلانية الآلية هو العقل الحديث، وهو أن ننظر إلى كل شيء بوصفه وسيلة وألة. 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 استندت صنع الوسائل للغايات من الدكتور سروش. انظر:

- سروش، «دين ودنياي جديد (٢)، سنت وسكولاريس»: ١٣ - ١٧، مؤسس فرهنگی صراط، طهران.

(٩٢) سوف نتناول هذا الادعاء بالنقد التفصيلي في كتابنا: «أخلاق دينداري» (أخلاق الدين).

# الدين من وجهة نظر «ميرتشا إلبياده»

د. حسن قنبرى<sup>(\*)</sup>

## 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 بمعنى الجديد، وغلبة الفكر العلمي، أصبحت ظاهرة الدين عرضة للنقد ول مختلف الأبحاث والدراسات. وفي هذا الإطار دخل البحث عن الدين في محور وصلب أبحاث أغلب المفكرين، وتحول الكلام عمّا إذا كان الدين أمراً بشرياً أو إلهاً 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<sup>(١)</sup>، والدراسات النفسية<sup>(٢)</sup>، والدراسات الفينومينولوجية<sup>(٣)</sup>، 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<sup>(٤)</sup> (١٩٠٧ - ١٩٨٦م) في العاصمة الرومانية بوخارست. وكان أبوه ضابطاً في الجيش الروماني. وقد أحب في صغره الركون إلى الدعوة وطلب العلم والقصص والكتابة. وقال كاتب سيرته الذاتية: لقد احتفل بكتابته مقالة المئة عندما كان له من العمر ثمانية عشر عاماً فقط... وفي تلك المرحلة دخل بيته مهجوراً، حيث شاهد نوراً يتسلل إلى الداخل عبر ستائر خضراء، محدثاً فضاءً امتزجت فيه أطيات زمردية ذهبية غير أرضية، فشعر وكأنه انتقل إلى عالم متعالٍ ومختلف تماماً. ليطلق فيما بعد على هذه الحادثة مصطلح التجربة الدينية، واصفاً إياها بـ «الحنين»<sup>(٥)</sup> العميق؛ ويعني به الحنين والشوق إلى موضع جميل يُسمى بكمال لا دنيوي.

ويفي جامعة بوخارست وإيطاليا شرع بدراسة المفكرين الإغاثيين 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 كلكوتا، ومن هناك توجه إلى himalaia 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 الحقيقة، والأهم . على ما يبدو . هو القول: يمكن للفرد أن يتعلم 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<sup>(٦)</sup>. وبوصفه باحثاً متقدماً وبارزاً في مجال المعرفة الدينية، كانت له دراسات مقارنة ومؤثرة في مجال الأديان المختلفة، فقد عمل لسنوات طولية في مجال التحقيق والتدريس في مختلف مجالات المعرفة الدينية، وكانت ثمرة جهوده العلمية الكثير من المؤلفات الهامة واسعة الانتشار، ومن أهمها ما يلي:

- رواية ليلة البنغال.
- اليогا: رسالة في جذور اللاهوت العرفاني الديني<sup>(٧)</sup>، (١٩٥٨م).
- نماذج في مقارنة الأديان<sup>(٨)</sup>، (١٩٥٨م).
- أسطورة العودة الخالدة<sup>(٩)</sup>، (١٩٥٤م).
- المقدّس واللامقدّس<sup>(١٠)</sup>، (١٩٥٩م).
- الأسطورة والحقيقة<sup>(١١)</sup>، (١٩٦٣م).
- البحث والتحقيق، التاريخ والمعنى في الدين<sup>(١٢)</sup>، (١٩٦٩م).
- دائرة المعارف الدينية<sup>(١٣)</sup>.

## ٢. فينومينولوجيا إلياده—

يمكن القول: إن رؤية إلياده إلى الدين تشتمل على أصلين هامين، وهما:

**أولاً:** مخالفته للاتجاهات التحويلية، حيث وصل من خلال دراسة وفقد هذه الاتجاهات إلى نتيجة مفادها أن السعي للحصول على الدين من خلال علم الأحياء وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد أو اللغة والفن أو أي مجال علمي آخر تقتضي على استقلال الدين، ويفقد الدين عنصره الفد والثابت المتمثل بقداسته<sup>(١٤)</sup>. نعلم أن الاتجاهات التحويلية تستند في الغالب إلى الرؤية التاريخية، التي تؤمن بمنهج النقد التارخي للدين، بوصفه ظاهرة بشرية. إن هذه الرؤية هي في الواقع 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 (نظيرية إميل دوركهايم)؛ وفي نفس الإنسان والتذرع الإنساني (نظيرية فوبرياخ)؛ وعُقد الكبت الجنسي (نظيرية فرويد)؛ وفي المعاملات الاقتصادية (نظيرية كارل ماركس)<sup>(١٥)</sup>. وكما سيأتي في «ميرتشا إلياده» لا يرتضى هذه الرؤية في مجال البحث الديني من الأساس.

**وثانياً:** الرؤية الظاهرة التي تقف في الواقع في مقابل الاتجاهات الانتقالية. وإن أهم دعوى في هذا الاتجاه هي أن بالإمكان الوصول إلى ماهية الدين وجوهره دون

الاضطرار إلى تقليل الدين وخفضه إلى الأمور الأخرى. يذهب «ميرتشا إلياده» إلى الاعتقاد بأننا إذا نظرنا إلى الدين بشكلٍ مستقلٍ فإنه سوف يُرِزَّ معناه ومضمونه بشكلٍ أعمق مما لو تم تقليله إلى الأبعاد الثانوية والخلفيات التاريخية<sup>(١٦)</sup>. وفي هذا السياق فإنه ينوه بطبيعة الحال إلى أن هذا لا يعني إمكان قراءة الدين من خارج نسيجه الثقافي والسياسي والاقتصادي، فإن كلَّ تجربة دينية يتمُّ بيانها ونقلها ضمن نسيجها التاريخي الخاص، إلا أن القبول بتاريخ التجربة الدينية لا يعني تحويله إلى الأشكال غير الدينية من سلوك الإنسان<sup>(١٧)</sup>. وقد صرَّح «ميرتشا إلياده»، ضمن إشارته إلى تقابل اتجاه المؤرخين للدين والمختصين في ظواهر الدين، قائلاً: إن الدين من وجهة نظر المؤرخين ينحصر في حقيقة تاريخية لا تتطوي على أيّ معنىً أو قيمة ما فوق تاريخية، وإن البحث للعثور على ماهيته ينطوي على خطر السقوط في ذات الخطأ الإفلاطوني القديم<sup>(١٨)</sup>. إنه من خلال هذا البيان يثبت في الواقع تقابله مع الاتجاهات التحويلية، مؤكداً على المنهج والأسلوب الظواهري للدين. أما المسألة الأخرى التي تبرز في منهج «ميرتشا إلياده» بوضوحٍ تامٍ فهي تأكيده على «المقارنة». وفي هذا الشأن يعمل على توظيف العبارة الشهيرة لـ«غوتة»<sup>(١٩)</sup>، إذ يقول: «إن الذي يريد معرفة شيء واحد فقط لن يعرف شيئاً أبداً»، قائلاً: ليس هناك علمٌ في بين ما لم تكن هناك مقارنة<sup>(٢٠)</sup>.

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 و Maherه. ويقول في هذا الشأن: إن المؤرخين - ولا سيما عند البحث للعثور على مواطن التشابه - يُصابون بسوء الظن. فالذهن المتشكّك لدى المحقق يميل دوماً إلى الاعتقاد بعدم مشابهة شيء تمام الشبه، فكل زمان ومكان يختلف عن الزمان والمكان الآخر. ولكن الذي يجب معرفته هو أن الإشكال العام يكمن في أن النماذج الكثيرة لظاهرة الدين يمكن المقارنة بينهما خارج نطاق الزمان والمكان الرئيس؛ فإن الزمان والمكان مختلفان، إلا أن المفاهيم واحدة. إن سؤال زيوس (إله السماء) في زمان ومكان خاص من التاريخ

كان متعلقاً بالسكان الإغريقين، إلا أن ظاهرة الإله السماوي لا تتعلق بقوم دون قوم، وإن بالإمكان مقارنته بجميع صفاته بـإله سماوي آخر لأقوام آخرين<sup>(٢١)</sup>.

### ٣. مفهوم الدين —

ولكي نفهم تصوّر «ميرتشا إلياده» للدين لا بدّ لنا من التعرّف أولاً على مفرداته الرئيسيّة.

إن (الدين الأولى، أو الأصلي، أو الابتدائي)<sup>(٢٢)</sup> من بين المفردات الرئيسة والأصلية والجوهرية لدى «ميرتشا إلياده» في بيان مراده من الدين. فهو يرى ضرورة البحث عن المعنى والمحظى 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: (المقدس؛ واللامقدس)<sup>(٢٣)</sup>. إن مجال الأمور الروتينية عادي ومتبدل وسريع الزوال ومشوش ومضطرب، وهو بشكلٍ رئيس غير مهمٍ، ويقع على الطرف النقيض من الأمور ما وراء الطبيعية وغير العادية، والتي تخذلها الذاكرة ويكتب لها البقاء، في دائرة النظم والكمال في دار الصالحين والأبطال والآلهة. وحيثما نظرنا نجد أن الدين يبدأ من هذه الاختلافات الجوهرية<sup>(٢٤)</sup>.

وقد عمد «ميرتشا إلياده» في معرض بيان تصوّره للدين إلى استعراض هذا الاختلاف بشكلٍ تفصيلي، وخصص 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 مستهل كتابه «المقدس واللامقدس» - إلى مكانة وموقع المكان والزمان في فكر الأوائل من الناس، أي أولئك الذين يراهم المتدينين الحقيقيين. «إن المكان بالنسبة إلى الفرد المتدين ليس أمراً متاظراً ومتشارحاً، فبعض الأمكنة تختلف عن الأمكنة الأخرى من الناحية الكيفية، من قبيل: قصة النبي موسى عليه السلام وطور سيناء<sup>(٢٥)</sup>. إذن هناك للإنسان المتدين موضع ومكان مقدس ومكان هام وعجيب»<sup>(٢٦)</sup>. وفي المقابل يعتبر المكان في

التجارب العادية أمراً متجانساً ومتابهاً، وهذا هو ذات التعريف الذي يقدمه علماء الهندسة للمكان<sup>(٢٧)</sup>. وهنا يطرح «ميرتشا إلياده» مفردتين رئيسيتين آخريين، وهما: (chaos) و(cosmos)<sup>(٢٨)</sup>، 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 تحفظ بتجانس المكان ونسبيته، وبالتالي لا يوجد هناك أيُّ مخرج، ولن يكون هناك عالم في البين، وإنما هناك مجرد قطع متفرقة ومشتتة يعيش فيها الإنسان حالة من التيه والضياع»<sup>(٢٩)</sup>. «كلّ 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 وغرياء»<sup>(٣٠)</sup>. ومن هنا يتحدث «ميرتشا إلياده» عن بناء عالم على يد الإنسان المتدين؛ فإن الإنسان المتدين من خلال قوله بالمكان المقدس إنما يعمل في الواقع الأمر على استبدال الـ (chaos) إلى الـ (cosmos). وإن هذا السلوك من الإنسان المتدين هو في الحقيقة إعادة لأعمال الآلة، وبعبارة أخرى: إن الإنسان المتدين من خلال القول بالمكان المقدس يقلد ويعيد صياغة العمل الأول للآلة، والمتمثل بتتنظيم الأمور المشتتة وغير المنظمة. «إله بعمله، ومن خلال الأديان، يقوم بصنع هذا المكان، ويقوم في الحقيقة بإعادة صياغة عمل الآلة»<sup>(٣١)</sup>.

يرى «ميرتشا إلياده» أنَّ كل عالم هو من عمل الآلة؛ لأنَّه إما أن يُخلق من قبل الآلة، 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؛ لأنَّه 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<sup>(٣٢)</sup>. إن الإنسان المتدين يضع نفسه في قلب العالم، حيث يمكن الاتصال بالآلة، وحيث يكون أقرب إلى الآلة. وزبدة

القول: إنه يميل إلى الحياة في عالم خالص ومقدس، وكأنه في العالم الأول الذي خرج فيه الإنسان من بين أيدي الإله<sup>(٣٤)</sup>.

يرى «ميرتشا إلياده» أن تقدس المكان المقدس من وجهة نظر الإنسان المتدين يعود إلى تجلّي وظهور الأمر المقدس فيه: «إن العالم إنما هو عالم [ المقدس]: لأن الأمر المقدس قد سبق له أن تجلّى وأظهر نفسه فيه»<sup>(٣٥)</sup>.

كما أن للزمان بالنسبة إلى الفرد المتدين مثل هذا الحكم أيضاً، بمعنى أنه ليس أمراً متجانساً أو متشابهاً. إن الشخص المتدين يجتاز اللحظات العادبة نحو الزمان المقدس دون أدنى خطر. إن كل زمان مقدس عبارة عن تحقق متعدد لحدث مقدس تحقق في الماضي المكتف بالغموض والأسرار، والذي يتلخص بـ«البداية»<sup>(٣٦)</sup>. وإن الذين يشاركون في الاحتفالات الدينية إنما يلاؤن 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 يتَّحد مع الأبدية<sup>(٣٧)</sup>. وعلى هذا الأساس فإن الميل والرغبة الموجودة لدى الإنسان الأول إلى الحياة في المكان الأقرب إلى الآلة موجود لديه بالنسبة إلى الزمان أيضاً، بمعنى التزامن مع الآلة، وممارسة الحياة في حضورها<sup>(٣٨)</sup>. 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 الآلة. وقد أظهرت الآلة الحالات المتوقعة للأمر المقدس في بنية العالم، فالعالم يشتمل على وجود ونظام، وليس مضطرباً أو مشوشًا، ومن هنا فإن ما يتجلّى بوصفه من الخلق إنما هو من صنع الآلة»<sup>(٣٩)</sup>.

### **ـ أسطولوجيا أوائل البشر**

ولكي يضفي «ميرتشا إلياده» مزيداً من التوضيح على الموضوع يعمد إلى بيان الواقع الوجودي للبشر الأوائل. وقد ألف كتاب «عودة الخلود» لهذه الغاية... فقد صرّح

في بداية هذا الكتاب بأن الهدف منه هو التحقيق في أبعاد وجود البشر الأوائل، وبعبارةً أدقًّا: التحقيق بشأن مفاهيم الوجود والحقيقة التي يمكن استشرافها من خلال سلوك الإنسان في المجتمعات المقدمة على الحداثة<sup>(٤٠)</sup>. 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 يؤكّد على ارتباطه بالتاريخ فقط، وبطبيعة الحال فإن العالم بالنسبة إلى الإنسان الأول يشتمل على تاريخ أيضاً، ولكن بمعنى أن الآلة هي التي خلقته، وأن الكائنات الأسطورية والأبطال الخارقين عملوا على تطليمه. إن هذا التاريخ مقدس، ويمكن تكراره إلى ما لا نهاية<sup>(٤١)</sup>. وهنا يعتمد هذا التمايز أيضاً، حيث يقوم «ميرتشا إلياده» بإبرازه بشكلٍ 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 الأذناء في حقيقة أبعد منها... وإن الأعمال الإنسانية إنما تكتسب قيمتها عندما تعمل على إعادة صياغة عمل خالد، وتقوم بتكرار نموذج أسطوري<sup>(٤٢)</sup>».

يرى «ميرتشا إلياده» أن حركات وأعمال الإنسان الأولى هي تكرار وتقليد دقيق للحركات والأعمال الأولى للآلة، لا يُصادقون على أي عمل لم يتم تشييده سابقاً، ولم يتعايش الآخرون معه. وإن ما يقوم به تكراراً لا ينتهي للحركات التي بدأها الآخرون<sup>(٤٣)</sup>. 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 متعلالية. وإن كل حركة إنما تكتسب مفهومها عند تكرارها للعمل الأول<sup>(٤٤)</sup>. وعلى هذا الأساس فإن الشيء إنما يكون حقيقة في الوجود الأنطولوجي

للبشر الأوائل إذا كانت له مشاركة في صنع الحقيقة المتعالية. وإن الحقيقة إنما تغدوحقيقة من طريق تكرار المشاركة في الواقعية المتعالية، وإن كل شيء يفتقر إلى النموذج المثالي يكون فاقداً للمعنى، ولا تكون له أيّ واقعية أو حقيقة<sup>(٤٥)</sup>. إن الحقائق الأسمى (الآلهة والأسلاف والأبطال الأسطوريين، إلخ...) وكذلك الأحداث المرتبطة بهذه الحقائق الأسمى تقدم في أفكار البشر الأوائل على الحقائق العادلة. وقد عبر «ميرتشا إلياده» عن هذه المسألة في موضع آخر بعبارة تقدم الـ (essential) على الـ (existence)<sup>(٤٦)</sup>.

### 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 النهاية من تحليل وتوصيف «ميرتشا إلياده» للدين، والذي ينطوي في الوقت نفسه على الجواب عن ذلك السؤال الأساسي المحتمد 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 بشكلٍ تفصيلي في كتابه (بحث في التاريخ والمعنى). وعمد هناك إلى ردّها ضمن الخوض في الاتجاهات التحويلية (من قبيل: تصوّر الروح، وتصوّر النفس، وما إلى ذلك)، حيث نصل إلى بحثٍ 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 الديماغرافيون قبل نصف قرنٍ 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، إلا أنهم بآجعهم قد أقاموا تعاريفهم للأسطورة على أساس الأساطير الإغريقية. يرى «ميرتشا إيلاده» أنه إذا تمت ترجمة مفردة (myth) «الأسطورة» في اللغات الأوروبية إلى (fiction) «الخيال» فيعود السبب في ذلك إلى أن هذا هو ذات الشيء الذي قام به الإغريقيون قبل خمسة وعشرين قرناً من الزمن. إن هذا المعنى من الأسطورة لا يصدق على الأديان الشرقية والآسيوية؛ فالأسطورة هنا لا تعبر عن الخيال والوهم، وإنما تتحدث عن أمر حيٍّ و«حقيقة كاملة»<sup>(٤٧)</sup>. إن الأسطورة لا تبلور التاريخ المقدس لقبيلة من القبائل فحسب، بل تعكس مجموعة من الأحداث العجيبة والخيالية أيضاً. إن الأسطورة تحكي عن كيفية خلق وإيجاد الكون والإنسان والحيوان<sup>(٤٨)</sup>. هناك على الدوام «تاريخ أولي»، وإن لهذا التاريخ «بداية»... إن لهذا التاريخ أهمية جوهرية وأساسية؛ لأنَّه يُفسِّر وجود الكون والإنسان والمجتمع، وبذلك يتم اعتبار علم الأساطير تاريخاً واقعياً<sup>(٤٩)</sup>.

ومن هنا يصل «ميرتشا إيلاده» - في إطار تمييزه الرئيس بين المقدس واللامقدس - إلى رؤيتين متقابلتين تماماً بشأن الحقيقة، وهما: رؤية الإنسان ما قبل الحديث، أي الإنسان المتدبر بالدين الأولى؛ والإنسان في المرحلة الحديثة.

يبادر «ميرتشا إيلاده» إلى نفي القول بوهْمِيَّة وتخيلية التفكير ما قبل الحديث (الدعوى الهامة للفكر الحديث)، ويقول: إن رغبة الإنسان المتدبر في العيش والحياة في مكان مقدس يعني أنه يميل إلى بناء مسكنه ومنزله في واقعية عينية وخارجية متحققة، لا أنه يريد وضع نفسه في نسبة متواصلة من التجارب الذهنية بشكلٍ كامل؛ فهو يريد أن يعيش في عالم واقعي ومؤثر، ولا يريد العيش في ضباب التوْهُم<sup>(٥٠)</sup>. وعليه فإن رؤية الإنسان ما قبل الحديث ليس توْهُماً أو مغايِراً للحقيقة، ولكن يجب علينا أن نفهم العينية والواقعية بشكلٍ مغاير لما يتصوره الإنسان الحديث. وعلى هذا الأساس فإن «ميرتشا إيلاده» يقول في موقفٍ مضادٍ لنفكير 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<sup>(٥١)</sup>. إن تجربة الإنسان الأول لا تفتقر إلى العمق والأصالة... ولذلك علينا أن لا ننسّرها بأنها إنكار للواقع وهروب إلى عالم الوهم والخيال، يمكن لنا أن نتفهم همومه الوجودية، فهي هموم خاصة بالإنسان الأول والمجتمعات الأولية<sup>(٥٢)</sup>.

وعلى هذا الأساس نصل في المنهج الفكري لـ «ميرتشا إلياده» إلى منطق للفهم مغایر لمنطق العقل السائد في المرحلة الحديثة. والذي يريده «ميرتشا إلياده» هنا 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 قدقرأ «لوثر»، وفهم معنى الإله الحي عند المؤمنين؛ إن الإله هو إله الفلسفه، ولم يكن مجرد مفهوم انتزاعي، وإنما هو قوة تشير الرهبة. وقد تمكّن من اكتشاف هذه التجربة المثيرة للرهبة والمنافية للعقل<sup>(٥٣)</sup>. وعلى هذا الأساس فإن الأمر المقدس من وجهة نظر «ميرتشا إلياده» يمثل الكلي «الآخر»<sup>(٥٤)</sup>، كما هو عند أوتو. يحدث للناس في حياتهم أحياناً أن يواجهوا شيئاً حقيقياً وغير عادي، فيشعرون أنهم يواجهون شيئاً آخر بالمرة. « صحيح أن اللغة الطبيعية كفيلة ببيان هذا النوع من التجارب، بيد أننا نعلم أن مفردات هذه اللغة عاجزة عن بيانها»<sup>(٥٥)</sup>.

## ٦. التحقيق

يُوضح مما تقدم أن الصورة التي يقدمها «ميرتشا إلياده» للدين في رؤية البشر الأوائل هي ذات الصورة التي يقدمها القائلون بـ «التجربة الدينية»، بمعنى التجربة التي لا تحصل من خلال الجهود العقلية، بل هي متباعدة بحسب الواقع مع جنس التجارب العقلية بشكل كامل. وعليه فإن السؤال الرئيس هنا: هل يمكن القول بقوة أخرى في مقابل العقل، أو - بعبارة أخرى - مصدر 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 فقد العقلانيين في المرحلة الحديثة قالوا بأن جنس التجربة الدينية يختلف عن التجارب العادلة (العقلية) اختلافاً كاملاً. نعلم أن نقطة بداية هذا البحث تأتي في سياق التمايز الأساسي - الذي قال به الفيلسوف الكبير في عصر التوiser (عمانوئيل كاست). 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 (فريدرريك شلایرماخر) للمرة الأولى إلى اعتبار جوهر الدين تجربة مختلقة ومتباعدة عن التجربة العادلة. «إن ماهية الدين لا تكمن في التفكير والعمل، بل في الشهد و الإحساس... وإن الدين إنما يحافظ على مفهومه وحدوده الخاصة من خلال الابتعاد الكامل عن دائرة النظر والعمل. إن الدين يُظهر نفسه بوصفه دائرة ضرورية، ولا يمكن اجتنابها، ومستقلة عن الدائرة النظرية والعملية. فالعمل نوع من الفن، والنظر نوع من العلم، وأما الدين فهو شعور وإحساس وتدوّق لأمر لا متناء»<sup>(٥٦)</sup>. ومنذ ذلك الحين تم اعتبار جنس التجربة الدينية من جنس الشعور والإحساس الباطني، وتم نقلها من مجال العقل العام إلى الدائرة الشخصية للفرد الذي يعيش التجربة. ومن هنا ينفتح الطريق أمام نوع من الإيمان في اللاهوت المسيحي الجديد، وعلى أساسه يخرج الدين تماماً عن مجال المفهوم والعقل بشكل كامل.

وكما هو واضح فإن الإشكال الرئيس والجوهرى لهذه الرؤية إلى الدين يكمن في جعله أمراً فردياً، مع غياب معيار عام لتحليل ودراسة صحة وعدم صحة الادعاءات المتوعدة والمترافقية أحياناً للتجارب الدينية. وفي هذا الشأن ربما أمكن فهم مبني الفيلسوف وعالم النفس الكبير (وليم جيمز) في مجال منشأ التجربة الدينية، وفي تفسير التجارب المختلفة إلى حد ما. فهو في كتابه *الهام والقيم* (تنوع التجارب الدينية)، وضمن قوله برأي (كاست) القائل بأن المفاهيم الدينية خارجة بالكامل عن مجال المعرفة العقلية، قال: إن هذه المفاهيم تشتمل على معنى في مجال عملنا ونشاطنا بشكل كامل<sup>(٥٧)</sup>. ثم استطرد قائلاً: إن منشأ التجربة الدينية، وفي الواقع منشأ صياغة المفاهيم الدينية، يكمن في قوة 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<sup>(٥٨)</sup>. 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 والد الواقع الكامنة في فضائل إنسان ما... وما عملنا وسلوكنا غير شاهد يدعو إلى الاطمئنان<sup>(٥٩)</sup>. وعلى هذا الأساس إذا كان عمل شخصٍ ما دينياً (أخلاقياً / إنسانياً)، كان ذلك العمل معبراً عن تجربة دينية أصلية.

يبعد مما تقدم أن الصورة التي يرسمها «ميرتشا إلياده» للدين هي من قبيل هذه الصورة أيضاً. فهو على الرغم من حديثه الصريح عن أصلالة التجربة الدينية، إلا أنه لا يتحدث عن منشأ التجربة الدينية؛ إذ إنه - كما تقدم - لا يرى أهمية لمنشأ والجذور في الاتجاه الفينومينولوجي له. إنما المهم هو أن يقوم المحقق في الدين بالتجرد عن الأحكام المسبقة، ليراقب ظهور وبروز الظواهر الدينية، ليصل إلى جوهر الدين من خلال المقارنة بين تلك الظواهر. وهو ما يدعى «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 إلا فينومينولوجي مثل: «ميرتشا إلياده»، ولا شأن له بمنشأ وجوده وتكوينه. وعلى هذا الأساس، فبالإضافة إلى الإشكال الوارد على جميع القائلين بالتجربة الدينية، يرد على ما قام به «ميرتشا إلياده» إشكال آخر أيضاً، وهو القول بأن تجريد الذهن من جميع الفرضيات أو الأحكام المسبقة يوشك أن يكون مستحيلاً.

## المواضيع

- (١) Sociological Studies.
- (٢) Psychological Science.
- (٣) بمعنى الدراسات ذات العلاقة بالظاهرات (phenomenological).
- (٤) Mircia 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,mircia, 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 آندیشه فیلسفه‌ان غرب، إلى الفارسية: حسن قبیری، انتشارات دانشگاه آدیان و مذاہب، قم، ١٣٨٩ هـ.
- (١٦) Eliade,mircia, 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. ٢٥.
- (١٩) يوهان فولفغانغ فون غوته (بالألمانية: Johann Wolfgang von Goethe) (١٧٤٩ - ١٨٣٢م) أحد أشهر أدباء ألمانيا المتميّزين، 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. المغرب.
- (٢٠) Pals Daniael L, ١٩٩٦, Seven theories of Religion, New York Oxford, Oxford University Press. P. ١٦٢.
- (٢١) Eliade,mircia, ١٩٥٩, The sacred and profane. P. ١٢٠.
- (٢٢) Archaic Religion.
- (٢٣) sacred and profane.

- (٢٤) Eliade, mircia, ١٩٥٩, The sacred and profane. p. ٨ – ١١٢.
- (٢٥) إِشارةٌ إِلَيْهِ مَا وردَ فِي الْفَقِيرَةِ الْخَامِسَةِ مِنِ الإِصْحَاجِ الثَّالِثِ مِنْ سِفِيرِ الْخُرُوجِ: قَالَ: «لَا تَقْتَرِبُ إِلَى هَاهُنَا. اخْلُعْ حِذَاءَكَ مِنْ رِجْلِكَ؛ لِأَنَّ الْمَوْضِعَ الَّذِي أَنْتَ وَاقِفٌ عَلَيْهِ أَرْضٌ مَقْدَسَةٌ».
- (٢٦) Eliade, mircia, ١٩٥٩, The sacred and profane. P. ٢٠.
- (٢٧) Ibid, p ٢٢.
- (٢٨) الشّوّاس (chaos): الْلَّاتِكُونْ: حَالَةُ الْكَوْنِ الْمُخْتَلَطَةِ قَبْلِ تَكُونِهِ. الْمَعْرُّبُ.
- (٢٩) الكون (بوصفه نظاماً متناغماً). الْمَعْرُّبُ.
- (٣٠) Eliade, mircia, ١٩٥٩, The sacred and profane. P. ٢٢.
- (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. ٢.
- (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.

- 
- (٥٣) Ibid, p. ٩.
- (٥٤) The Other.
- (٥٥) Ibid, p. ١٠.
- (٥٦) Schleirmacher, Friedrich, ١٩٩٦, On Religion, Cambridge University Press, p. ٢٢ – ٢٣.
- (٥٧) James, William, ١٩٨٤, Varieties of religious experience, , penguin books, p. ٥٥.
- (٥٨) Ibid.
- (٥٩) Ibid, p. ٢٠.

# إني لاكتم من علمي جواهره ...

## نقد الانتساب لأهل البيت

الشيخ جويا جهانبخش<sup>(\*)</sup>

ترجمة: حسن علي مطر

طالعنا في بعض الدواوين التي تم تضمينها بعض الأشعار المنسوبة إلى أهل بيته الرسالة<sup>(1)</sup> هذه الأبيات الأربع المنسوبة إلى الإمام زين العابدين عليه بن الحسين<sup>(2)</sup>، وهي الأبيات التي تقول:

|  |   |
|--|---|
| كَيْ لَا يَرِي الْحَقُّ ذُو جَهَلٍ فِي فِتْنَةٍ          | إِنِّي لَا كُتُمْ مِنْ عِلْمِي جَوَاهِرَه   |
| إِلَى الْحَسِينِ وَأَوْصَى قَبْلَهُ الْحَسَنِ            | وَقَدْ تَقَدَّمَ فِي هَذَا أَبُو حَسَنٍ     |
| لَقِيلَ لِي: أَنْتَ مَمْنُونٌ يَعْبُدُ الْوَثَانِ        | وَرَبُّ جَوَاهِرِ عِلْمٍ لَوْ أَبُو حَبَّهُ |
| يَرَوْنَ أَقْبَحَ مَا يَأْتُونَهُ حَسَنًا <sup>(3)</sup> | وَلَا سَاحَلَ رِجَالٌ مُسَلَّمُونَ دَمِي    |

وقد تم الاستشهاد والتمثيل في بعض المؤلفات الشيعية المتأخرة بهذه الأبيات عند ذكر الأسرار والحقائق السامية عند أهل البيت<sup>(4)</sup>، وكذلك في بيان مقام حفظ الأسرار وكتمانها، مع نسبتها إلى الإمام زين العابدين عليه على القطع واليقين، أو على سبيل الشك والاحتمال، دون القيام بأي بحث أو تمحیص كافٍ في إثبات هذه النسبة<sup>(5)</sup>.

وأبعد من ذلك أن يتم الاستشهاد . أحياناً . بهذه الأبيات مباشرة، إعداداً للأرضية لتبرير بعض التوجّهات العقائدية غير المتعارفة، والفهم التلوّحي لتلك

---

(\*) باحث متخصص في مجال الكلام والحديث. له دراسات تحقیقیة وتراثیة قيمة.

الاتجاهات والعقائد بوصفها من أسرار الأئمة عليهم السلام أيضاً<sup>(٣)</sup>، بمعنى ذلك السياق الذي كان فيه بعض الغلاة، مثل: الحافظ رجب البرسي، يحتفي بهذا النوع من الروايات<sup>(٤)</sup>. 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، لأنهم العوام من المسلمين بالكفر وعبادة الأصنام»<sup>(٥)</sup>. وبعد ذكر توضيحات وشروح مطولة، قال: «كَلَّمَا دَقَّنَا وَأَمْعَنَا النَّظَرَ فِي دراستنا لا نصل إلى غير أن هذه الأمور تشير إلى التفوه والنطق بمقام الولاية وسلطة الأئمة [المعصومين الأربع عشرة]، والتوكُّل بأمور من قبيل: الخلق، وتولى شؤون التربية والتعليم والرزق والإحياء والإماتة، وكلّ نوع من أنواع السلطة المذكورة، والتي تتلخّص في حديث (النورانية)»<sup>(٦)</sup>.

وطبقاً لهذه الرؤية فإن جواهر المعرفة التي يجب عدم كشفها لغير أهلها هي أمور من سُنْخ تلك المدعيات الغالية التي وجدت لنفسها مَسْعَاً يحتضنها في الخبر الموسوم بـ(النورانية)<sup>(٧)</sup>.

والحق أن مثل هذا الكلام المُجمَل، حتى إذا صحت نسبته إلى الإمام المعصوم دون أدنى شبهة أو شائبة؛ حيث إنه لم يتم التصرّح فيه بماهية تلك الأسرار التي لا يجب قولها، لا يصلح للاحتجاج على تأييد أو دعم العقيدة الكذاذية الخاصة. هذا أوّلاً.

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 المفسرون والحملة للحقائق والأسرار التي لا طاقة لكلّ شخص على حملها والحفظ عليها، كلامٌ صحيح ومقبول ومتين. ولكن من الصحيح في الوقت نفسه أيضاً أن هذه الأسرار الكامنة في صدور الحافظين للأسرار، وتلك الطبقات العميقية من الحقيقة، ليست من سُنْخ المعارف والأمور المخالفة والمعارضة 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 «المحاكمات العقلية (والنقلية)»، وإنّ فإن دعوى الكنيسة ذاتها تقوم على أن هذا «التثليث» هو عين «التوحيد»، غاية الأمر أن هذه العينية إنما هي من مقوله الأسرار والرموز الإيمانية، والتي تعود إلى «ما وراء العقل»!

إن الانصياع لإمكان التعارض والصدام بين «طور ما وراء العقل» وبين «المحاكمات العقلانية» هو ذات الانصياع والرضوخ الاضطراري لمثل هذه المفاسد الاعتقادية أيضاً!

إن الاعتقاد بـ«التثليث» ونظائره ثمارٌ فجّة تنمو على أخCHAN هذه الشجرة المستأصلة. وحاشا لسلمٍ أو عاقل أن ينسجم مع هذا النهج والطريقة. وحّتى لا نذهب بعيداً فإن هذه الأبيات التي تقدم ذكرها مجملةً. وإن الآراء الواردة في تفسيرها من قبل هذا أو ذاك هي من قبيل: الرجم بالغيب والظن<sup>(١)</sup>.

وعلى الرغم من إمكان العثور - من خلال الالتفات إلى القرائن والشاهد المستندة إلى التراث الموثوق (على فرض صحة نسبة هذه الأبيات إلى الإمام زين العابدين) . على محامل معقوله لهذه الأبيات<sup>(٢)</sup>، لا بدَّ في هذه العجلة من طرح سؤال يحتلّ الأولوية، قد تبلغ حدّ «الفرضية» 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 تؤدِّ بنا إلى نتيجة قطعية في هذا الشأن، إلا أنها تدفع الأذهان على الدوام إلى هذه الحقيقة، وهي أن هذا الشعر وهذا النوع من المدعيات، قبل أن يكون قريباً من لغة وبيان كتب مثل: الصحيفة السجّادية، وغيرها من الموروث الموثوق المنقول عن أهل البيت عليهم السلام، يذكّرنا بالكلمات الصوفية لأمثال: الحسين بن منصور الحلّاج، وشطحيات مشاهير الشخصيات وشيوخ الطريقة في عالم التصوّف.

وبالمناسبة فإن ابن أبي الحديد المعتزلي قد ذكر جميع هذه الأبيات الأربع في

كتابه (شرح نهج البلاغة)، وقد نسبها إلى الحسين بن منصور **الحلاج**<sup>(١٠)</sup> ! ربما ساعدت الصبغة الشطحية الغالية على هذا الشعر، وما يُرى فيه من الخوف من إفشاء الأسرار، وتجثّب عواقبه وتبعاته، على حمل هذا الأديب والعالم بفنون الكلام إلى تصور أن قائل هذا الشعر هو **الحلاج**. إلا أن نسبته إلى **الحلاج** غير ثابتة أيضاً. وكأنّ ابن أبي الحديد المعتزلي قد انفرد في الصاق هذه النسبة إلى **الحلاج**، في شرحه لنهج البلاغة<sup>(١١)</sup>.

إن الذي يضعف نسبة هذه الأبيات إلى سيد الساجدين **عليه السلام** بشكلٍ جادٌ، بل الذي يردّ هذه النسبة وينكرها، هو مناقشتها من الناحية السنديّة، بمعنى: هل هناك من سندٍ معتبرٍ يثبت نسبة هذه الأبيات وصدرها عن الإمام **السجاد** أم لا؟ أو ما هي أقدم النصوص والمصادر التي اشتغلت 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 أشخاصٍ آخرين؟ وبالتالي ما هو الراجح من بين هذه الأقوال عند وضعها على كفتي الميزان، والمقارنة فيما بينها؟

الحقيقة أن هذه الأبيات لم ترد في المصادر الأصلية والأصيلة في سير وأخبار وأحاديث الشيعة. ومن هنا لا نراها حتى في الموسوعة القيمة للعلامة **محمد باقر المجلسي** **عليه السلام**، أعني بذلك موسوعة **بحار الأنوار**<sup>(١٢)</sup>.

وبطبيعة الحال لم يكن هناك . للأسف الشديد . سوى القليل ممن حذر من الاستشهاد والاستناد إلى هذا النوع من الأشعار؛ بالالتفات . في الحد الأدنى . إلى افتقارها للدعم الموثوقة.

وإن من بين النوادر الذين التفتوا إلى ضعف رواية (سند ومستند) هذا الشعر، وضفت دلالته على بعض المقاصد والمفاهيم المدعّاة، ولفت الانتباه إليها، هو العالم المدقق **الشيخ أبو القاسم الكازروني**، المعاصر للعهد الصفوی.

لقد كان الشيخ **أبو القاسم بن أبي حامد الكازروني** - صاحب كتاب (سلم السماء)، والذي كان معاصرًا للشيخ **البهائي** - متوجّلاً في العلوم الحكيمية والفنون

العرفانية. وعلى الرغم من انحرافاته، ضمن الكثيرين من علماء عصره، في الاهتمام بالعلوم الغربية<sup>(١٢)</sup>، وحساب الأعداد والجمل<sup>(١٤)</sup>، وما إلى ذلك، يَبْدُ أنه كان يتمتع بنزعة عقلية بارزة، خَوَّلَهُ ليتَكَشَّفَ عن الكثير من النبوغ والعقبرية في النقد والانقاد العقلاني - التي كانت تبدو بدعة من أصحاب تلك الاتجاهات -. من خلال كلماته. إن الرؤية الناقدة للكازروني في باب الكرامات<sup>(١٥)</sup>، وخطأ الحس<sup>(١٦)</sup>، وجذور وأصول رواة بعض الغرائب<sup>(١٧)</sup>، واللاحظات التي أوردها في باب وحدة الوجود وعدم تناغمها مع الشريعة<sup>(١٨)</sup>، وما قاله في باب أسلوب فهم القرآن، وعدم قيامه على اعتبارات العددية والحسابية وما إلى ذلك<sup>(١٩)</sup>، كَلَّها نماذج من مظاهر مسلكه التحقيقي في مجال العلوم والمعارف.

يقول الشيخ أبو القاسم الكازروني، في «المرقوم الثالث» من كتاب (سلم السماوات)، في معرض بيان بعض الملاحظات بشأن وحدة الوجود: «وَكَذَلِكَ لَمْ يَكُنْ مِثْلَ هَذِهِ الْكَلْمَاتِ مَسْمُوعًا فِي شَرَائِعِ الْأَنْبِيَاءِ، وَلَمْ يُقْلِّعْ عَنِ الْأَئْمَةِ الْأَطْهَارِ وَالنَّوَّابِ الْأَرْبَعَةِ لِصَاحِبِ الْعَصْرِ وَالزَّمَانِ، وَالْمَشَايخِ الْعَظَامِ مِنْ عُلَمَاءِ الْإِمَامِيَّةِ الْمُخْصُوصِينَ بِظَهُورِ الْكَشْفِ وَالْكَرَامَةِ، وَحَفْظِ أَسْرَارِ النَّبُوَّةِ وَالْوَلَايَةِ».

وما نقل عن الإمام الرابع علي زين العابدين عليه السلام أنه قال شعراً:

|   |   |
|---|---|
| إِنِّي لَأَكْتَمُ مِنْ عِلْمِي جَوَاهِرَةَ  | كَيْ لَا يَرَى الْحَقُّ ذُو جَهْلٍ فَيَفْتَتِّا |
| وَقَدْ تَقْدِمُ فِي هَذَا أَبُو حَسْنٍ  | إِلَى الْحَسِينِ وَوَصَّى قَبْلِهِ الْحَسَنِ    |
| لَقِيلٌ لِي: أَنْتَ مَمْنُونٌ يَعْبُدُ الْوَثَّا  | يَا رَبَّ جَوَهِرِ عِلْمٍ لَوْ أَبُوحُ بِهِ     |
| وَمَا يُشِيرُ إِلَى هَذِهِ الْمَعْانِي ضَعِيفُ الْرَوَايَةِ وَالْدَلَالَةِ» <sup>(٢٠)</sup> . |   |

إن المسألة الأخيرة والحقيقة التي أثارها الكازروني تستحقّ الكثير من الاهتمام. فقد أدرك الكازروني أن بعضاً من المتصوفين والمتفاسفين ومن إليهمما يعمدون إلى طرح مدعيات تفتقر إلى الدعامة المتينة من النصوص الشرعية، وقد تكون أحياناً غير منسجمة مع هذه النصوص، ثم يستشهدون بأمثال هذه الآيات، فيسعى منهم إلى القول بأن هذه المدعيات إنما هي من أسرار الإمامة والولاية. من هنا يعمل الكازروني، من خلال نقهءه، 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 المدعون؛ إذ على فرض صدور هذا الكلام عن الإمام السجاد عليه السلام مع ذلك لا يمكن أن نحدد ما هو مراده من تلك الجواهر (جواهر العلم) التي يتعدّر فهمها وإدراكتها.

إن الدقة التي بذلها الكازروني في هذا المقام - وإن لم يكن قد جاء فيها بعمل معجز، من قبيل: شق القمر! إلا أن هذه الدقة تكفي لجعله مبرزاً ومتقدماً على أقرانه من علماء عصره. كان من الأجر أن يعمّها على مؤلفات بعض آخر من العلماء المحدثين والمتبحرين في ذلك العصر، الذينرأينا منهم . للأسف الشديد . استشهاداً بهذه الأشعار، دون أن يدقّقوا في ضعفها دلالةً ورواية.

وقد استشهد العلامة الشيخ البهائي عليه السلام في واحدة من مقالات كشكوله . ذي الصبغة الصوفية الواضحة . بيّنين من الشعر مورد البحث، في معرض الحديث عن مسأتين صوفيتين، وهما: «إن سرّ الحقيقة مما لا يمكن أن يُقال»، و«إفشاء سرّ الريوبية كفر»، مع إسنادهما إلى الإمام زين العابدين عليه السلام.<sup>(٢١)</sup>

وقد عمد صدر المتألهين الشيرازي عليه السلام إلى نقل هذه البيتين في (مفاتيح الغيب)، على لسان الإمام زين العابدين عليه السلام، باعتبار «شهرة» هذا الشعر إليه.<sup>(٢٢)</sup> ولملفت أنه ذكر هذا الشعر؛ لمقارنته مع كلامٍ شطحي للجنيد، الذي ذكره القاضي مير حسين المبدي . على ما سيأتي . في كتابه، تماماً بعد ذكره لهذه الأبيات أيضاً.

وقد ساق الفيض الكاشاني عليه السلام، في كتابه (الأصول الأصيلة)، هذه الأبيات الأربع على لسان الإمام زين العابدين عليه السلام بمناسبة البحث في التقىة<sup>(٢٣)</sup>. كما نسب هذه الأبيات إلى الإمام زين العابدين عليه السلام، بعد أن ساقها في (الكلمات المكنونة)<sup>(٢٤)</sup>، و(رسالة شرح الصدر)<sup>(٢٥)</sup>، و(قرآن العيون)<sup>(٢٦)</sup> أيضاً.

وقد ذكر الأبيات الأربع بآجمعها في (المحجة البيضاء)<sup>(٢٧)</sup> بعبارة: «عن زين العابدين عليه السلام في أبياتٍ منسوبة إليه»، وأما في (الوايي)<sup>(٢٨)</sup> فقد اكتفى بذكر البيت الأول منها، مع الجزم بنسبته إلى الإمام.

كما ساق الأبيات الأربع في كتابه (الكلمات الطريفة)<sup>(٢٩)</sup> أيضاً. وفي رسالة الاعتذار<sup>(٣٠)</sup>. التي كتبها إلى بعض علماء خراسان. اكتفى بذكر بيت واحد منها، في سياق الكلام، دون نسبة إلى قائله<sup>(٣١)</sup>.

إن هذا النوع من استشهاد كبار العلماء بمثل هذه المؤثرات غير الثابتة، وإن كانت تبدو مع الجزم والقطع بتصورها أحياناً، إلا أنها على ما يبدو ليست كذلك. وعلى حد تعبير الأستاذ كيوان سميسي: «إن الأحاديث المروية تروي عادةً على نحوين: النحو الأول: أن يكون الناقل ناظراً إلى صحة وسقم الحديث، ومن هذه الناحية يعمد الرواية إلى... جرمه وتعديلها. والنحو الثاني: أن يتسامح الناقل في مثل هذه الأمور، ويعمد إلى نقل مسألة على نحو مرسل، بوصفها رواية مشهورة ذات مضمون، لاعمًّ من أن تكون حديثاً أو كلاماً جارياً على لسان كبار العلماء، يؤيد مراده. والذي يهمه 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 إحجامهم عن ذكرها في كتبهم الروائية والحديثية، بوصفها حديثاً أو رواية»<sup>(٣٢)</sup>.

إن الفقيه الفيض الكاشاني هو من الأمثلة البارزة على المحدثين الذين عمدوا أحياناً إلى سلوك هذا النحو الثاني من رواية الأحاديث في كتبهم، ولا سيما تلك التي طغى عليها الجانب الفلسفى والصوفى<sup>(٣٣)</sup>. وقد تؤدي منزلته الرفيعة في التحقيقات الحديثية والروائية إلى اشتباه الأمر على طلبة العلوم، عندما لا يلتفت إلى هاتين الطريقتين من رواية الحديث، فيحسب ما يرويه الفقيه الفيض الكاشاني من الأحاديث غير المعتبرة، على الطريقة الثانية، أحاديث معتبرة وصحيحة.

وعلى هذا الأساس فإن مجرد كون الناقل للمؤثرات المذكورة «عالماً» يتمتع بـ«القدرة على التحقيق» في مثل هذه الأبحاث والمسائل لا يصلح ذريعة ومستمسكاً للاعتماد على هذا النوع من المرويات<sup>(٣٤)</sup>. هذا مع غض النظر عن وقوع الكبار من المحدثين والمقدرين منهم والمتضلعين في التحقيق والتمحيص في مزالق خطيرة في هذا

المجال، ولو أردنا للقلم أن يسترسل في هذا الشأن، وتعداد الأمثلة على ذلك وإحصائها، لاحتاجنا إلى استهلاك الكثير من المحابر والأوراق.

وعلى أيّ حال، ففي ذلك العصر الذي كان فيه الشيخ أبو القاسم الكازروني فطيناً في حديثه عن هذا النوع من التسامح، كان هناك منْ هو أشهر منه في العلم يرتكب هذا النوع من التسامح في نسبة تلك الأبيات إلى الإمام السجاد عليه السلام.

إن نظرةً عابرةً إلى مسودات المصادر القديمة نسبياً، والتي تضمنت هذه الأبيات الشعرية، تثبت بوضوح أن النصوص الصوفية - وهي صوفية سنّية - كانت بحسب الظاهر عمدة المصادر التي نسبت هذه الأبيات إلى الإمام زين العابدين عليه السلام، ونشرها بين أهل القبلة، ولا سيما قبل الاختلاط والامتزاج الواسع للفكر الشيعي بالتراث الصوفي في حدود القرنين الثامن والتاسع الهجريين. ثم وبعد التأثير الواسع بالنسبة إلى الكثير من المؤلفين الشيعة بالتصوّف العامي، وخاصةً بين أهل التفسير والعرفان، شهدنا حضوراً متزايداً لهذه الأبيات ونسبتها إلى الإمام زين العابدين عليه السلام في مؤلفات الشيعة.

إن أقدم النصوص التي نجد فيها هذه الأبيات الشعرية، ونسبتها إلى الإمام زين العابدين عليه السلام، هو التراث المكتوب لغزالى الطوسي، أو بعبارةً أدقّ: التراث الذي يُنسب إلى الغزالى.

فقد تم الاستشهاد بهذه الأبيات، ونسبتها إلى الإمام زين العابدين عليه السلام، في مقدمة (منهاج العابدين)، لغزالى<sup>(٢٥)</sup>. وبغضّ النظر عن الحديث الذي كان محتمداً - منذ القدم، ولا يزال - بشأن صحة أو خطأ نسبة كتاب (منهاج العابدين) إلى أبي حامد الغزالى<sup>(٢٦)</sup>، لا ينبغي الشك في أن هذا الأثر - أيّاً كان مؤلفه - كان له التأثير. منذ تلك العصور القديمة - على بلورة الثقافة الصوفية في القرون اللاحقة. فيحمل لذلك أن يكون من عناصر انتشار هذه الأشعار، ونسبتها إلى الإمام زين العابدين عليه السلام.

والاسم الكبير الآخر الذي اقترب بظاهره انتشار هذه الأبيات باسم الإمام زين العابدين عليه السلام هو اسم محيي الدين ابن عربي.

فقد عمد ابن عربي في بداية (الفتوحات المكية) إلى ذكر بيته من هذه

الأبيات الأربع في سياق مقوله كتمان الأسرار . وهي مقوله معروفة في التصوف ، المحفوف بالأسرار لأمثاله .. ونسبهما إلى «الرضي من حَدَّة عَلَى بْن أَبِي طَالِبٍ»<sup>(٢٧)</sup> . هناك موضع للتأمل في من يكون المراد لابن عربي من هذا «الرضي»<sup>(٢٨)</sup> . إلا أن ابن عربي نفسه يعيد الاستشهاد بهذين البيتين فيما بعد ، في الباب الثلاثين من الفتوحات المكية ، ينقلهما على لسان «علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب زين العابدين»<sup>(٢٩)</sup> ، مضيفاً إلى ذلك - بطبيعة الحال - هذا التوضيح الهام ، حيث يقول : «فلا أدرى هل هما من قوله أو تمثل بهما»<sup>(٣٠)</sup> .

أما السيد حيدر الآملي . الذي هو من أبرز شرّاح الشيعة لابن عربي في العصر القديم ، وأحد أهم حلقات وصل التشيع بالتصوف . فعلى الرغم من ذكره هذه الأبيات الأربع في كتابه (جامع الأسرار ومنبع الأنوار) ، في البحث عن «كتمان الأسرار» ، عن لسان الإمام زين العابدين<sup>(٣١)</sup> ، إلا أنه من خلال التعبير بقوله : «في أبيات منسوبة إليه»<sup>(٣٢)</sup> يُصرّ بعدم جزمه ويقينه بصدور هذه الأبيات المذكورة عن الإمام زين العابدين<sup>(٣٣)</sup> ، وصحة هذه النسبة .

وقد ذكر القاضي مير حسين الميداني اليزيدي<sup>(٣٤)</sup> . وهو الشارح الشافعى للديوان المنسوب إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب<sup>(٣٥)</sup> ، وهو عالم متصوف على منهج ابن عربي . في «الفاتحة الأولى» من «الفوائح السبعة» من الشرح المذكور جمجم الأبيات الأربع عن الإمام زين العابدين<sup>(٣٦)</sup> ، في بيان كتمان أهل الحقيقة للأسرار<sup>(٣٧)</sup> ، وذلك تماماً قبل نقل عبارة الجنيد التي يقول فيها : «لا يبلغ أحد درج الحقيقة ، حتى يشهد فيه ألف صديق بأنه زنديق»<sup>(٣٨)</sup> !! وهكذا يتضح ارتباط هذه الأبيات بأي تيار وجماعة من الجماعات الإسلامية !!

ولاحقاً نشهد حضور هذه الأبيات ، ونسبتها إلى الإمام زين العابدين<sup>(٣٩)</sup> ، في كتاب (الإتحاف بحب الأشراف) ، عبد الله بن محمد بن عامر الشبراوى الشافعى<sup>(٤٠)</sup> . ١٠٩١ - ١١٧١هـ ، وكتاب (نور الأ بصار في مناقب آل النبي المختار) ، مؤمن بن الحسن مؤمن الشبلنجي<sup>(٤١)</sup> . ١٢٥٢ - بعد عام ١٣٠٨هـ ، وهما من الكتب العامية والصوفية في مناقب أهل البيت . وقد ورد ذكر الأبيات الأربع كاملة في الإتحاف<sup>(٤٢)</sup> ،

بينما لم يرد في نور الأ بصار سوى بيتين منها فقط<sup>(٤٥)</sup>، ويبدو أنه نقلهما عن (درر الأ صداف في مناقب الأ شراف)، لعبد الجواد الشرييني.

وقد ذكر أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني الفاسي الصوفي<sup>(٤٦)</sup> ١١٦٠.

١٢٢٤هـ)<sup>(٤٧)</sup>، في شرحه على حكم ابن عطاء الله، الموسوم بـ(إيقاظ الهم)، ثلاثة أبيات من هذا الشعـر، ونسبها إلى الإمام زين العابدين<sup>عليه السلام</sup><sup>(٤٨)</sup>.

وقد نسب الألوسي، في تفسيره، الأبيات الأربعـة كاملاً إلى الإمام زين العابدين<sup>عليه السلام</sup>، معتبراً مضمونها ناظراً إلى «علم الأسرار الإلهية وعلم الحقيقة»، الذي يكون «علم وحدة الوجود». بحسب ادعائه. جُزءاً منه<sup>(٤٩)</sup>.

وقام القندوزي الحنفي<sup>(٥٠)</sup> ١٢٩٤هـ). وهو صوفي من العيار الثقيل، وله ميلٌ غريب إلى الغوض في التصوف على منهج ابن عربي، وأنس ببعض النصوص غير المعتبرة في الأخبار الغالية أيضاً (ويتم الاستناد إليه. للأسف الشديد. على نطاقٍ واسع أحياناً). بذكر هذه الأبيات في كتابه (ينابيع المودة)، مع نسبتها إلى الإمام زين العابدين<sup>عليه السلام</sup><sup>(٥١)</sup>.

وعلى الرغم من عدم القصد إلى الاستقصاء التام، إلا أننا مع ذلك لا نستطيع أن نختـم الحديث عن الناقلين لهذه الأبيات دون التذكير ثانيةً برجـب البرسي الذي أشرنا إليه في بداية المقال.

فقد عمد رجب البرسي. وهو من مشاهير الغلة 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<sup>عليه السلام</sup>، مع نسبتهما إلى الإمام علي بن الحسين<sup>عليه السلام</sup><sup>(٥٢)</sup>.

ثم هناك في مقابل هذا الركـام من النقول غير المسندة، والتي تعود جذورها في الغالـب. إذا لم نقل بشكلٍ كامل. إلى التصوف والتـسـنـن، هناك نقلٌ معنـعـنـ قدـيمـ، يـبـدوـ أنهـ يـعـرـفـناـ بـالـقـائـلـ الـحـقـيقـيـ لـهـذـهـ الأـبـيـاتـ، وـهـوـ نـقـلـ الـخـطـيـبـ الـبغـدـادـيـ (أـبـوـ بـكـرـ أـحـمـدـ بـنـ عـلـيـ بـنـ ثـابـتـ) (٣٩٢ـ ٥٤٦ـ هـ).

لقد ذكر الخطيب البغدادي، في تاريخ بغداد، في بيان أحوال أبي عمر كلثوم

بن عمر العتبي، قائلًا: «أخبرني أبو الحسن محمد بن عبد الواحد: حدثنا أبو الفضل<sup>(٥١)</sup> محمد بن عبد الله الشيباني قال: حدثني كلثوم بن عمرو بن كلثوم التغلبي قال: أنسدني أبي أن جده كلثوم بن عمرو أنسده لنفسه:

إِنِّي لَأَخْفِي مِنْ عِلْمِي جَوَاهِرَه  
كَيْ لَا يَرِي الْعِلْمُ ذُو جَهْلٍ فَيُفْتَنَّا  
وَرُبَّ جَوْهِرٍ عَلِمٌ لَوْأَبُوْحَ بِهِ  
لَقِيلٌ لِي: أَنْتَ مَمْنُونْ يَعْبُدُ الْوَثَّا  
وَلَا سَتْحَلُّ رِجَالٌ دِينُونْ دَمَيْ  
يَرَوْنَ أَقْبَحَ مَا يَأْتُونَهُ حَسَنَاً  
وَقَدْ تَقدَّمَ فِي هَذَا أَبُوْحَسَنِ  
أَوْصَى حَسِينَ بِمَا قَدْ خَبَرَ الْحَسَنَاً<sup>(٥٢)</sup>

ويحتمل أن البيت القائل:

وَقَدْ تَقدَّمَ فِي هَذَا أَبُوْحَسَنِ  
أَوْصَى حَسِينَ بِمَا قَدْ خَبَرَ الْحَسَنَاً

هو الذي دعا بعض من قرأ هذا الشعر إلى التصور بأنه من كلمات الإمام زين العابدين<sup>عليه السلام</sup>: لأن القائل يذكر مسار هذه الوصية في سلسلة عليّ بن أبي طالب والحسن بن عليّ والحسين بن عليّ<sup>عليهم السلام</sup>، وحيث كان الإمام زين العابدين عليّ بن الحسين<sup>عليه السلام</sup>: 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<sup>عليه السلام</sup>.

وقد رُوي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب<sup>عليه السلام</sup> أنه قال: «...بل اندمجت على مكنون علم لو بحثت به لاضطررت اضطراب الأرشية في الطوي البعيدة!»<sup>(٥٣)</sup>.

لا يبعد أن يكون اشتهر هذا الكلام عن أمير المؤمنين علي<sup>عليه السلام</sup> بشكلٍ خاص، واشتهر أهل البيت<sup>عليهم السلام</sup> بكتمان السر، وحمل أسرار الوحي وشريعة المصطفى، قد مهد الأرضية لكي تتسب هذه الأبيات إلى الأئمة من أهل البيت<sup>عليهم السلام</sup>، سهواً أو عمداً.

وأما كلثوم بن عمرو - الذي تتسب إليه هذه الأبيات، طبقاً للنقل المعنون في تاريخ بغداد - فهو أبو عمرو، كلثوم بن أبيوب العتبوي الثعلبي الشامي(٢٠٨) أو هـ(٥٤). شاعرٌ معتزلي، وأديب متسلّ بارز. هام بالثقافة الإيرانية، وتعلم لغتها، واستفاد من كتب الإيرانيين كثيراً. وكان معاصرًا لهارون الرشيد والمأمون العباسي،

ومصاحباً للبرامكة. ويبدو أنه كان يتعرّض لبعض المضايقات؛ بسبب عقائده، وكذلك لبعض المسائل الثقافية والسياسية الأخرى، الأمر الذي اضطرّه إلى الهروب ناحية اليمن في بعض الفترات. إن العتبي، وهو من أقطاب الأدب العربي، لم يسلم من الاتهام بالزندقة أيضاً. وكما يبدو من بعض الروايات الناظرة إلى أفعاله وأقواله أنه، على الرغم من حسن معاملته لمن يخاطبهم<sup>(٥٥)</sup>، إلا أنه كان يعاني من جهل وغباء السواد الأعظم من الناس، ولذلك كان يرى طريقه مختلفاً عن طريقهم<sup>(٥٦)</sup>. ويمكن القول بحسب المصطلح المعاصر: إنه كان «شخصاً مستيراً»، له همومه الثقافية والتوبيرية.

وعلى الرغم من مدحه للخلفاء في شعره، وأخذه الصّلات على مدحهم، فإنه في المجموع لم يكن منكباً على الدنيا، وقيل: إنه كان للزهد أميل.

والقصد أن هذه الشخصية، التي كانت تمثل من الناحية العقائدية إلى الاعتزال، وكان من الناحية الثقافية شديد التعلق بشقاوة إيران القديمة وتراثها، وكان من الناحية السياسية منحازاً إلى البرامكيين، 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؛ تجنبًا للوقوع في الفتنة والأذى.

وان قوله: «إِنِّي لَأَكْتُمُ مِنْ عِلْمِي جُواهِرَه...» إنما هو في حقيقة الأمر نجوى مفكّر مستير يشكّو ما يلاقيه 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<sup>(٥٧)</sup>. أيضاً، حيث اصطبغت بصبغة دينية، ليستدوا إليها في إطار نشاطهم الفكري، وتسيّق اتجاهاتهم واستبطاطهم الغالية<sup>(٥٨)</sup>.

وإن الانحياز الخاص الذي يُبديه العتبي في هذه الآيات إلى أمير المؤمنين على<sup>(٥٩)</sup> وإلى الحسنين<sup>(٦٠)</sup> ربما يعود سببه إلى منهجه الاعتزالي؛ إذ كما نعلم فإن المعتزلة يرون مذهبهم وثيق الصلة بالمتقدمين من أهل البيت<sup>(٦١)</sup>، ولا سيما الإمام علي<sup>(٦٢)</sup> منهم.

وإذا سمحنا لأنفسنا بالاعتماد على قوة الحدس والخيال في ما نحن فيه ربما أمكن لنا أن نحدس أن العتبي، ذا النزعة المناحزة إلى الثقافة البهلوية (الإيرانية)، والصديق للبرامكة والثقافة الإيرانية، والذي كان يميل إلى الزهد والتقصُّف، كان متأثراً بتيار الغنوصية الإيرانية، وكان له - مثل الكثير من الغنوصيين - انحيازاً خاصاً إلى أهل بيت الرسالة عليه السلام، ورأى لهم مكانتهم المعنوية السامية والعالية<sup>(٥٨)</sup>. وبطبيعة الحال نعيد القول هنا بأن هذا الكلام مجرد حدس لا أكثر، ولا يقوّي هذا الحدس أو يُضعفه إلاّ البحث والتقيّب عن الشواهد في أخبار وأشعار العتبي نفسه.

وأختم كلامي بخاطرة يذكرها الأستاذ العلامة، الأديب الموسوعي، السيد عبد الستار الحسني البغدادي، حيث ذكر بمناسبة الحديث عن تاريخ بغداد وما فيه من نسبة هذه الأبيات إلى كلثوم بن عمرو العتبي، فقال: أذكر أن أستاذنا المؤقر شاكر حسن آل سعيد، الرسام التجريدي<sup>(٥٩)</sup> المعروف، والذي كان يعلّمنا مادة الرسم في الإعدادية الحكومية، في أواسط عقد السبعينات من القرن المنصرم، وكان شديد الشغف ببيتين من هذه الأبيات. إن هذا الرجل المتدين، الذي كان يتّصف بنزعة صوفية؛ حيث كان يعرف متى كثرة التردد على المساجد، واحتلافي على مجالس علماء الدين، سأله يوماً: لشقته بداهةً، ودون تحقيق في المسألة: إنهمما للإمام زين العابدين عليه السلام؟ فأجبته بداهةً، ودون تحقيق في ذلك في كتاب تاريخ بغداد... ولا زلت إلى اليوم أستغفر الله سبحانه على ذلك الجواب الذي قلته من غير علم<sup>(٦٠)</sup>.

## المواضيع

(١) علي حيدر المؤيد، ديوان أهل البيت<sup>عليه السلام</sup>: ٤٧٨؛ ترجمة وشرح الأشعار المنسوبة إلى فاطمة الزهراء والأئمة الموصومين<sup>عليهم السلام</sup> من أولادها: ٢٤١، ترجمته إلى الفارسية: د. حسن عبد الله<sup>رحمه الله</sup>; محسن عقيل، روائع الأشعار من ديوان الأئمة الأطهار<sup>عليهم السلام</sup>: ٤٥٧ (مع ثبت «فرب»، بدلاً 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 الموصومين<sup>عليهم السلام</sup> (ص ٢٤١) الكلمة الأخيرة من البيت الأول على شكل «فيفتنا»، وتم شرحها في الهاشم بالقول: «افتنت فلاناً: أوقعه في الفتنة». إلا أن الأنساب هو المعنى اللازم من «الفتنة» . الوارد في المعاجم اللغوية أيضاً .. حيث ورد ضبط كلمة «فيفتنا» بصيغة المبني للمعلوم . على ما هو وارد في ديوانِ أهل البيت<sup>عليه السلام</sup>: ٤٨٧، وبعض المصادر الأخرى أيضاً.

(٢) انظر مثلاً: الحاج الميرزا حسين التوري، نفس الرحمن في فضائل سلمان(رضي الله عنه): ٢٢٧ - ٢٢٨، تحقيق: جواد قيومي الجزء إي الإصفهاني، ط١، مؤسسة الآفاق، طهران، ١٤١١هـ.ش؛ الحاج الميرزا أبو الفضل الطهراني، شفاء الصدور في شرح زيارة العاشر: ٢ ٧٥ - ٧٦، تحقيق وتهميشه: السيد علي الموحد الأبطحي، ط٢، قم، ١٤٠٩هـ.ش؛ محمد الرishiيري، العلم والحكمة في الكتاب والسنة: ٣٢٨، دار الحديث، ط١، قم، ١٢٧٦هـ.ش؛ الحكيم عباس شريف الدارابي، تحفة المراد (شرح قصيدة الميرفندرسكي) . مع شرح الخلخالي والكيلاني : ١٧٢، إعداد: محمد حسين أكبري الساوي، تقديم: جلال الدين الآشتiani، انتشارات الزهراء، ط١، طهران، ١٣٧٢هـ.ش؛ حسين الشاكري، موسوعة المصطفى والعترة: ١٢ ٥٢٧ - ٥٢٨، الهداي، ط١، قم، ١٤١٩هـ.ش؛ فيليسوف فرهنگ (حفل تكريمه الأستاذ الدكتور رضا الداوري الأردكاني): ١٢٠ (مقال السيد شهرام بازوكى)، إعداد: حسين الكلباسى الشوشترى، مؤسسه پژوهشی حکمت وفلسفه ایران، ط١، طهران، ١٣٨٧هـ.ش؛ محمد جعفر الإصفهانى، انتشارات حقيقٰت، ط١، طهران، ١٣٧٧هـ.ش؛ الحاج محمد جعفر كبور آهنكى (مجذوب على شاه)، رسائل مجذوبية (سبع رسائل عرفانية)، إعداد: حامد ناجي كبور آهنكى (مجذوب على شاه)، رسائل مجذوبية (سبع رسائل عرفانية)، إعداد: حامد ناجي الإصفهانى، انتشارات حقيقٰت، ط١، طهران، ١٣٧٧هـ.ش؛ الحاج محمد جعفر كبور آهنكى (مجذوب على شاه/١٢٢٨هـ)، مرآة الحق: ٩١، إعداد: حامد ناجي الإصفهانى، انتشارات حقيقٰت، ط١، طهران، ١٣٨٣هـ.ش؛ زندگانی محمد<sup>عليه السلام</sup> (مصدر فارسي): ١٠٢، طبعة تبريز، (حيث استشهد الفقيد الراحل العرنداي بهذه الأبيات ضمن بحث السؤال القائل: «لماذا لم يتحدث الأئمة عن الاكتشافات العاملة في القرون الأخيرة؟»).

(٣) انظر . مثلاً : عبد الحسين أحمد الأميني النجفي، الغدير في الكتاب والسنة والأدب: ٢٥، دار الكتاب العربي، ط٢، بيروت، ١٢٨٧هـ؛ محمد فاضل المسعودي، الأسرار الفاطمية: ٥١، مؤسسة الزائر، قم، ورابطة الصداقاة الإسلامية، لندن، ١٤١٣هـ؛ السيد علي العاشر، حقيقة علم آل محمد<sup>عليهم السلام</sup> وجهاته: ١٤ - ٢٠.

وكذلك انظر غرابة وفهم واستشهاد آخر، وهو بدوره يأتي في إطار غير متعارف: ولايت نامه سلطان علي شاه (مصدر فارسي): ٢٠٧ . ٢٠٨ .

(٤) للوقوف على استشهاد الحافظ البرسي بهذه الأشعار انظر: الحافظ رجب بن محمد بن رجب البرسي الحلي(٨١٢هـ)، 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 - ١٢٨٤هـ. ش.

(٥) السيد أبو الفضل النبوى القمي، أمراء هستي (در حکومت جهارده معصوم<عليه السلام> بر جمیع موجودات)(مصدر فارسی): ٢٨١، انتشارات إسلامیة، ط٢، طهران، ١٢٨١هـ. 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 تناعهما وانسجامها مع التراث الموثق لأهل البيت<عليهم السلام>.

(٨) من المفت أنه حينما يتم الحديث عن فتح الطريق أمام دخول المفاهيم الأجنبية إلى الحرير المقدس للأفكار الإسلامية الأصيلة، ويعتبر التمسك بـ«المجملات» بوصفها ذريعة لفتح هذا الباب، يتم الحديث في العالم السنّي أيضاً (انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية، فصل: «قول أبي الفرج بن الجوزي في الرد على الحنابلة» عن هذا الشعر المجمل، وخاصة استشهاد الغزالى وأمثاله بـ

يا رب جوهر علم لوأبوج به  
لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا

ولاستحل رجال مسلمون دمي  
يرون أقبج ما يأتونه حسناً

بوصفه من الذرائع للخروج عن الدين الصحيح والقويم، وهي ذرائع من خلال الاستشهاد بها، بيدوا ما يدعونه «تحقيقاً» (معرفة الحقيقة المرفأنية) وـ«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 والفتنة الناشئة عن سياسة بنى أمية (انظر: الدكتور كامل مصطفى الشيباني، شرح ديوان الحالج: ٥٠٨، طبعة دار الجمل، ط٢، كولونيا، ٢٠٠٧م)، دون العالم التي يجذب إليها خيال الصوفية أو المدعيات الفالية (التي مالت إليها أذهان الآخرين في الغالب عند تفسير هذا الشعر!).

(١٠) انظر: ابن أبي الحميد المعزلي، شرح نهج البلاغة ١١: ٢٢٢، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، منشورات مكتبة السيد المرعشى النجفي، قم، ١٤٠٤هـ، (أو قشت عن الطبعة الثانية لدار إحياء الكتب العربية، ١٢٨٧هـ).

(١١) انظر أيضاً: الدكتور كامل مصطفى الشيباني، شرح ديوان الحالج: 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 تبلیغات إسلامی حوزه علمیة قم، ١٤٢٠هـ - ١٣٧٨هـ. ش.

(١٣) انظر: أبو القاسم بن أبي حامد الكازروني(القرن ١٠ - ١١هـ)، سلم السماوات: ٣٧ - ٣٨، ٩٢، ١٢٩، ١١٤، ١٢٩، تصحيح: عبد الله النوراني، میراث مکتوب، ط١، طهران، ١٣٨٦هـ. ش.

- (١٤) انظر: المصدر السابق: .٧٧ ، ٣٦ - ٢٥ .
- (١٥) انظر: المصدر السابق: .٩٤ - ٨٨ .
- (١٦) انظر: المصدر السابق: .٩١ .
- (١٧) انظر: المصدر السابق: .٩٢ .
- (١٨) انظر: المصدر السابق: .١٠٤ - ٩٨ .
- (١٩) انظر: المصدر السابق: .٣٦ - ٣٥ .
- (٢٠) انظر: المصدر السابق: .١٠٢ - ١٠١ . التأكيد من عندنا.
- (٢١) انظر: محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي، المشهور بـ (الشيخ البهائي)(١٤٣٠هـ)، الكشكول: ٣، ١٠٥٥، تحقيق: السيد محمد السيد حسين المعلم، المكتبة الحيدرية، ط١، قم، ١٤٢٧هـ - ١٣٨٥هـ.ش؛ وطبعه مؤسسة الأعلمي: ٣، ٢٢، ط٢، ٣٦، ١٤٢٠هـ؛ وأوقفت الطبعة الحجرية: ٣٧٦، وطبعه بتصحيح وتتعليق: الحاج الميرزا محمد صادق نصيري: ٢، ١٤٩، مؤسسة مطبوعات ديني / شركة طبع ونشر قم.
- وقال الدكتور مصطفى كامل الشيباني، في شرح ديوان الحلاج: ٥٠٨ (طبعة الجمل)، بشأن هذه الآيات الأربع مورد البحث: «ونسبت... إلى علي بن الحسين، الملقب بزین العابدين، إمام الشیعہ الاثنی عشریة الرابع... وذلك في كتب الصوفیة فقط، ولا يرد في كتب الشیعہ المعتمدة البتة... ومن هنا لم ينسبها بهاء الدين العاملي، شیخ الإسلام في الدولة الصوفیة الشیعیة، إلى الإمام، لما أوردها في كتابه الكشكول: ٤:٥، طبعة مصر، ١٢٨٨هـ».
- أقول: كما يتضح من خلال الفحص والبحث في الطبعات الأربع للكشكول المتوفّرة لدينا، والتي قمنا بمراجعةها (والتي هي بأجمعها معتبرة، ما عدا طبعة الأعلمی)، تم التصريح بنسبة الآيات إلى الإمام زین العابدين. والآن لا تحضرني الطبعة المصرية - والتي هي طبعة غير معتبرة -؛ لكن أعلم ما إذا كان التصريح الوارد فيها موافقاً لادعاء الدكتور الشیبی أم لا. ثم حتى إذا لم يكن موافقاً له لا بد على الظاهر أن يكون راجعاً إلى السقوط الواقع في تلك الطبعة. وليس فطنة نسبها الدكتور الشیبی إلى الشیخ البهائي (رفع الله درجه).
- (٢٢) انظر: صدر المتألهین الشیرازی (الملا صدرا)، ترجمة مفاتیح الغیب: ١٩٥، ترجمه إلى الفارسیة وعلق عليه: محمد خواجهی، تقديم: عابدی شاهروdi، انتشارات مولی، ط١، طهران، ١٤٠٤هـ - ١٣٦٣هـ.ش.
- (٢٣) انظر: المولی محمد محسن الفیض القاسانی [الکاشانی]، الأصول الأصلیة: ١٦٧، عُنى بطبعه ونشره وتصحیحه وتعليق عليه: میر جلال الدین الحسینی الارموی، طهران، ١٣٩٠هـ.ش.
- (٢٤) انظر: محمد محسن، الملقب بـ (الفیض کاشانی)، کلمات مکنونة من علوم أهل الحکمة والمعرفة: ٨، صحّه وعلق عليه: عزیز الله العطاردی القوجانی، مؤسسة انتشارات فراهانی، ط٢، طهران، ١٣٦٠هـ.ش.
- (٢٥) انظر: الفیض کاشانی، ده رساله (مصدر فارسی): ٥٠، إعداد: رسول جعفريان، کتابخانه عمومی إمام أمیر المؤمنین علیؑ، ط١، إصفهان، ١٣٧١هـ.ش.
- (٢٦) انظر: قرة العيون، الطبعة المنضمة إلى (الحقائق في محسن الأخلاق): ٣٣٦ .

- (٢٧) انظر: محمد بن المرتضى، المعروف بـمولى محسن [الفیض] الكاشانى (٩١ هـ)، المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء، صحّه وعلق عليه: علي أكبر الغفارى، مكتبة الصدوق، ط١، طهران، ١٣٢٩ هـ.
- (٢٨) انظر: الوافي ١: ٢٢٥.
- (٢٩) انظر: المولى محسن الفیض الكاشانى، كلمات طريفة في الأخلاق الإلهية: ٦٧، انتشارات وجданى (أوفست عن الطبعة الحجرية)، [قم].
- (٣٠) انظر: الفیض الكاشانى، ده رساله (مصدر فارسي): ٢٨٠.
- (٣١) بعد ان اكتفى الأستاذ الدكتور السيد جلال الدين المحدث الأرموي بذكر هذه الآيات الأربع في هامش الأصول الأصلية (ص ١٦٧) قال: «نسبة الأشعار إلى السجاد عليه السلام مشهورة، وفي غالب كتب المصنف عليه السلام عنه مأثورة، حتى أن الغزالى أيضاً نقلها عنه ونسبها إليه عليه السلام في كتابه».
- (٣٢) كیوان سمعیعی، 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): ١٢٢ ، ، کتابخروشی زوار، ط١، طهران، ١٣٦٣ هـ.ش.
- (٣٣) انظر: المصدر السابق: ١٢٢ - ١٢٣.
- وانظر أيضاً: کمال الدین حسین الكاشانی البیهقی السبزواری، الرسالة العلیة في الأحادیث النبویة (شرح أربعين حدیثاً نبویاً): ٤٥٩ - ٤٦٠، تصحیح وتعليق: الدكتور السيد جلال الدين المحدث (الأرموي)، بنگاه ترجمة ونشر كتاب، ط١، طهران، ١٣٤٤ هـ.ش. حيث عمد فيه الأستاذ المحدث الأرموي إلى الحديث عن سعة مشرب الفقید الفیض الكاشانى في نقل بعض الروایات المنسجمة مع مزاجه العرفانی والصوفی، «معتبرأً إیاه «أكثر تسامحاً» من ابن أبي جمهور الأحسائی في رواية بعض الأحادیث. ولملفت في البین أن المحدث الأرموي نفسه لا يخلو من التسامح في باب الحكم بشأن بعض الأخبار، ومن هذه الناحیة والجیشیة يكون حکمه بشأن الفیض الكاشانی جديراً بالاهتمام.
- وفي ما يتعلق بالمنهج والأسلوب الخاص للفیض الكاشانی في نقل بعض المؤثرات في كتبه العرفانیة انظر أيضاً: محمد محسن، الملقب بـ(الفیض الكاشانی)، كلمات مكونة من علوم أهل الحکمة والمعرفة: ٧٩، صحّه وعلق عليه: عزیز الله العطاردی القوجانی، مؤسسة انتشارات فراهانی، ط٢، طهران، ١٣٦٠ هـ.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): ١٢٣.
- (٣٥) انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالی، منهاج العابدین إلى جنة رب العالمين: ٦٠ - ٦١، ترجمة: عمر بن عبد الجبار السعید الساوى، تقديم وتصحیح وتعليق: أحمد شریعتی، مؤسسة انتشارات أمیر کبیر، ط١، طهران، ١٣٦٥ هـ.ش.
- (٣٦) انظر: المصدر السابق: ٤٥، ١٣، ١٢.
- (٣٧) انظر: محبی الدین أبو عبد الله محمد بن علي، المعروف بـ(ابن عربی الحاتمی الطائی)، الفتوحات المکیة ١: ٣٢ ، طبعة دار صادر (أربع مجلدات)، بيروت.

(٢٨) لقد قام الخواجوji في ترجمته للفتוחات 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 عليه السلام. يبدأ أني لم أثر في أي موضع من الموضع من ينسب هذه الآيات إلى الشريف الرضي.

الاحتمال الآخر أن يكون المراد هو الإمام «الرضا» عليه السلام، حيث يلقي في الكثير من النصوص (والأغلبية الساحقة منها بطبيعة الحال من مؤلفات العامة). أي الذين ينتسبون إلى ذات مذهب ابن عربي (- بلقب «الرضي» (انظر مثلاً: ابن أبي الحميد، شرح نهج البلاغة ١١: ٣٤؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء ٦: ٢٧٠، ٩: ٣٤٣، ٣٨٧....)). ولا يبعد أن يكون حديثاً 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.

(٢٩) محبي الدين أبو عبد الله محمد بن علي، المعروف بـ(ابن عربي الحاتمي الطائي)، الفتוחات المكية ١: ٢٢.

(٤٠) السيد حيدر الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار . مع رسالة نقد النقود في معرفة الوجود : ٣٤ . ٣٥، تصحیح وتقديم وفهرسة: هنری کوربن وعثمان اسماعیل یحیی، قسمت ایرانشناسی انسستیو ایران وفرانسه، طهران، ۱۳۴۷ هـ.ش. ۱۹۷۹ م.

(٤١) انظر: المصدر السابق: ٢٤.

(٤٢) انظر: القاضي كمال الدين مير حسين بن معين الدين المبدي اليزدي (٩٠٩هـ). شرح ديوان منسوب به إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليهما السلام (مصدر فارسي): ١٦، تقديم وتصحيح: حسن الرحمنی والسيد إبراهیم أشک شیرین، میراث مکتوب، ط١، طهران، ۱۳۷۹ هـ.ش.

(٤٣) المصدر السابق: ١٧.

(٤٤) انظر: عبد الله بن محمد بن عامر الشبراوي الشافعی (١٠٩١ - ١١٧٢هـ)، الإتحاف بحب الأشراف: ٢٧٠، تحقيق: سامي الغريري، دار الكتاب الإسلامي، ط١، قم، ١٤٢٣هـ.

(٤٥) انظر: مؤمن بن الحسين مؤمن الشبلنجي، نور الأ بصار في مناقب آل النبي المختار عليه السلام، وبهامشه: محمد بن علي الصبان، إسعاف الراغبين في سيرة المصطفى، دار الفكر، [بيروت]؛ والطبعية 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 إليان سركيس، معجم المطبوعات العربية والمغربية ١: ١٦٩ - ١٧٠، مكتبة السيد المرعشی النجفي، قم، ١٤١٠هـ.

(٤٧) انظر: أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني، إيقاظ الهم في شرح الحكم: ١٨٨، الباب ٨، تقديم ومراجعة: محمد أحمد حَسَبُ الله، دار المعارف، القاهرة.

(٤٨) انظر: تقسير الألوسي ٦: ١٩٠.

(٤٩) انظر: سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي (١٢٢٠ - ١٢٩٤هـ)، بنيامع المؤدة لذوى القربي ١: ٣: ١٣٥، ٢٠٣، تحقيق: السيد علي جمال أشرف الحسيني، دار الأسوة، قم وطهران، ١٤١٦هـ.

- (٥٠) انظر: الحافظ رجب بن محمد بن رجب البرسي العلّي(٨١٢هـ)، مشارق أنوار اليقين في حفائق أسرار أمير المؤمنين عليه السلام: ٣٩، طبعة المازندراني.
- (٥١) كذا في الأصل. وفي كتاب السيد هبة الدين الشهريستاني (ص ٢٢٤، الهاشم)، في معرض الحديث عن تاريخ بغداد قد تم ضبط الكلمة بـ «أبو المفضل». ويبعد أن هذا الضبط هو الصحيح.
- (٥٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد (أو مدينة السلام) ١٢: ٤٨٩، ٢١ مجلداً (بضميمة الهوامش والفالرس)، دار الكتب العلمية (أوفست عن الطبعة القديمة)، بيروت.
- (٥٣) نهج البلاغة: ١٣، ترجمه إلى الفارسية: الدكتور السيد جعفر الشهیدی، انتشارات وأموزش انقلاب إسلامی، ط٢، طهران، ١٣٧١هـ.ش.
- (٥٤) للمزيد من الاطلاع بشأن العتايی انظر: أبو الفرج الإصفهاني(٣٥٦هـ)، الأغانی ١٣: ١٢٢ . ١٣٩، شرحه وكتب هوامشه: الدكتور يوسف الطويل، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ٤١٢هـ؛ الدكتور شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي (العصر العباسي الأول) ٣: ٤١٩ - ٤٢٥، ذوي القربي، ط٢، قم، ١٤٢٧هـ؛ سيد علي أكبر برقي قمي، راهنمای دانشوران در ضبط نامها، نسب ها ونسبت ها (مصدر فارسي) ٢: ١٦ - ١٧، تقديم وتمیش: السيد محمد باقر البرقی، دفتر انتشارات إسلامی، ط١، قم، ١٣٨٤هـ.ش؛ الشیخ عباس القمي، الکنی والألقاب ٢: ٤٦٣، مكتبة الصدر، طهران (٢ 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: ٢٢١، دار العلم للملائين، ط٥، بيروت، ١٩٨٠م؛ ابن خلكان، وفیات الأعیان وأبناء أبناء الزمان ٤: ١٢٢ . ١٢٤، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، الصندی، الوافی بالوفیات ٢٤: ٢٦٧ - ٢٦٩ . ٢٣٥ - ٢٣٧، تحقيق: علي محمد بن يعوض الله وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ٢٠٠٠م.
- (٥٥) «قيل للعتايی: إنك تلقى العامة بیشرٍ وتقریب، فقال: رفع ضعینة بأسیر مؤنة، واكتساب إخوان بأهون مبذولٍ». (تاريخ بغداد ١٢: ٤٨٩).
- (٥٦) «...حدثنا عثمان الوراق قال: رأيت العتايی يأكل خبزاً على الطريق بباب الشام، فقلت له: ويحك، أما تستحي؟! فقال لي: أرأيت لو كتباً في دار فيها بقر، [أ] كنت تستحي وتحتیشم أن تأكل وهی ترى؟! فقال [فيقلت]: لا، قال: فاصبر حتى أعلمك أنهم بقر، فقام فوضع وقص ودعا، حتى كثر الزيحام عليه، ثم قال لهم: روى لنا غير واحد أنه مَن بلغ لسانه أربعة أينه لم يدخل النار. فما يُقى أحد [واحد منهم] إلا وأخرج لسانه بِوْمئ بـ نحو أربعة أئمه، ويقدره حتى يبلغها أَم لا، فلما تفرقوا قال لي العتايی: ألم أخبرك أنهم بقر؟!». (الأغانی ١٣: ١٢٨). (ما بين المقوفتين نقلًا عن الوافی بالوفیات).
- (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 تصوّره وتصوّره للنزعة الباطنية الشيعية، ويبعد أنه لم يفهم هذه الأبيات بشكل صحيح.

لم أطلع على النص الأصلي لكتاب «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، لهنري كوربن؛ كي أتأكد من فهمه الصحيح لهذه الأبيات.

ولكن وردت ترجمة هذه الأبيات في الصفحة (٥٨) من الكتاب المذكور، من قبل الدكتور أسد الله مبشرى على النحو التالي: «أنا أخفي جواهر معرفتي؛ مخافة أن ينتهك جاهل بِرُؤيتها قداستنا... يا إلهي لو أتيتني أظهرت جواهرة من عرقاني فسوف يتمونني بعبادة الأصنام، وإن جماعة من المسلمين سوف يستبيحون 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 يَضُرُّ ضرورة إلى نقل فهم المؤلف، أو أنه في الحد الأدنى لم يَرُ ضرورة لترجمة الأبيات من العربية مباشرة!

وقد عمد الدكتور مبشرى، في هواهشه وتعليقاته التي أضافها إلى ترجمته (ص ٣٤٢)، ضمن نقله للنص العربي للشعر، إلى انتقاد الفهم الخاطئ لهنري كوربن ضمنياً، 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 يوليه من عام ١٣٥٩هـ، إلى خطأ ترجمة هنري كوربن؛ إذ قال: «وقد ذكر هنري كوربن هذه الأبيات في كتابه تاريخ فلسفة إسلامي. وقد أخطأ في تفسيرها شيئاً ما. ويبدو أن هذا الخطأ قد نشأ من خطأ في قراءته العربية لها» (محمد جواد باهبري، انتقال به تعليم وتربيت إسلامي ١: ١٩١، نور - سيماء، ط١، طهران، ١٣٦٠هـ).

والغريب أن الدكتور غلام رضا أعواني قد تحدث في مقالة له أرسلها إلى مؤتمر إحياء الذكرى السنوية المئية على ولادة هنري كوربن عن التقاطات هنري كوربن إلى هذه الأبيات مورد بحثنا، وأنشد بيتهن منها بوصفهما من «الشعر المنسوب إلى الإمام السجاد عليه السلام...». ثم قام بالإحالاة إلى «تاريخ بغداد ٤٨٧: ١٢» (انظر: زائر شرق: ١٦)! أي إلى الموضع الذي لم يذكر الأبيات المذكورة بوصفها شعراً قاله الإمام زين العابدين عليه السلام، بل بوصفها أبياتاً أنشدها أبو عمرو العتابي!... فهل عمد شخص آخر إلى إضافة هذه الإحالات. كالمدون مثلًا - إلى المقالة، دون أن يلتفت إلى أصل المقال؟!

ولهذه النادرة نظير أيضًا. ففي حاشية مرآة الحق، ٩١، لمجنوب علي شاه، عمد إلى نسبة الأبيات مورد البحث، التي نسبها هناك إلى الإمام السجاد عليه السلام، مع التنبية إلى (الاختلاف اليسير)، إلى «شرح نهج البلاغة [لابن أبي الحديد] ١١: ٢٢٢»، في حين أن ذلك الموضع من الأساس يعتبر قائل هذه الأبيات هو الحسين بن منصور الحلاج، على ما تقدم!

ويبدو من الترجمة المذكورة في الهاشم أنه لا بد من إعادة النظر في قراءة الطالع للبيت الثاني. (٥٨) إن الكثير من الإيرانيين الذين ينتهيون إلى الجماعات الغالية، ويتم البحث عن أسمائهم وسماتهم وأحوالهم ضمن أصناف المعروفين من الغلاة، كانوا من ورثة التيارات الفنوصية. (٥٩) abstractive.

(٦٠) نقلًا بالمضمون عن: السيد هبة الدين الحسيني الشهريستاني: ٢٢٣، الهاشم.

# الفلسفة والعرفان

من وجهة نظر الميرزا القمي

د. السيد حسين المدرسي الطباطبائي<sup>(\*)</sup>

ترجمة: د. نظيرة غالب

تتلذد الميرزا القمي - وهو أبو القاسم بن حسن الجيلاني، محققٌ، وصاحب القوانين، وقد توفي ١٢٣١هـ. في العلوم النقلية، والفقه خاصةً، على أيدي علماء كبار، وأساتذة عظام. وأنه كان يتمتع بطاقة علمية هائلة، ولما بذله من الجهد في التحصيل والتحقيق، وصل إلى مقام عالي في هذه العلوم، بحيث صارت آراؤه في الأمور الفقهية وفي الأصول مورد اهتمام المتأخررين 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 وأثار الميرزا القمي أنه تتلذد في العلوم العقلية عند أحد أساتذة هذا الفن، وتبيّن من خلال البحث في آثاره أنه كان مثابراً في التعرُّف على مباني الفلسفة والعرفان من خلال دراسة المتن المتداولة. والظاهر أن هذا هو السبب في عدم تعرُّفه بشكلٍ صحيح على مباني الفلسفة، وبالاًولى العرفان؛ حيث إنأخذها من الأساتذة؛ لعروفتها على حقيقتها، والإحاطة بمكوناتها، ضرورة لا مفرّ منها؛ إذ لا تكفي دراسة المتن المتداولة، ولذلك لم يرها على شيء من العلم والحق. لم يكن الميرزا القمي يرى فرقاً بين الصوفية والدروشة،

(\*) من أشهر وأبرز الباحثين في التراث الشيعي وتطوراته التاريخية، 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 الفلسفه والحكماء والعرفاء منزلة الصوفية والدراويش في الحكم؛ بسبب تشابه بعض المصطلحات، وتقاربهم ظاهرياً في بعض من المعتقدات. ومهما يكن فإن مبانيه في الاجتهد في العلوم النقلية، وخاصة في الفقه، جعلته لا ينظر بعين الرضا إلى بعض الفلسفه، وبعض مقالاتهم، التي كان يراها تتعارض على ما يبدو مع ظواهر الشرع، وكان يعبر عن غيظه منهم في جوانب وحواشي كتبه وأثاره. لكن لم يكن يترك هذا الموقف يخرج عن حدّه الطبيعي؛ نظراً لأنه كان في غاية الاحتياط من جهة، ومن جهة أخرى لم يجد بين الفلسفه والعرفاء مِنْ يخدش في ظاهر تدينه بأصول الشرع، والتزامه بالسلوك الديني العام.

من خلال تفحُص آثاره يتبيَّن أنه كان كثيراً ما يرى أن أقوال الفلسفه والعرفاء، والتي قد تكون مخالفة لظواهر الشرع، لا يمكنأخذها بنفس مفادها الظاهري والمدلول الابتدائي، بل لا بدَّ من تأويلها لما يتوافق والشرع المقدَّس.

من الآثار التي تركها الميرزا القمي كتابان في نقد الفلسفه ومبانيها:

١. خطاب إلى فتح علي شاه، والتي صنفها في أواخر أيام حياته، وبالضبط في سنة ١٢٣٠هـ. هذا الخطاب هو في الحقيقة رسالة مفصلة ومبسوطة ضمنها الميرزا القمي انتقاداته لمباني الفلسفه، وإيراداته عليها. وهناك تفصيل لهذه الرسالة في مقالٍ لنا تحت عنوان «الميرزا القمي والتصوّف»<sup>(١)</sup>.

٢. حاشيته على الرسالة الرقمية扭的， للحكيم الملا علي النوري(١٢٤٦هـ)، في شرح قاعدة «بساط الحقائق كل الأشياء»، وهي رسالة كتبها الملا علي النوري بطلبٍ من الميرزا القمي، حيث طلب منه أن يضمِّنها مقالة الفلسفه في وحدة الوجود، ويشرح آرائهم ونظرياتهم بشكلٍ تام. وقد ذكر الملا النوري هذا في ديباجة الرسالة، وذكر أنه بين فيها نظريات الفلسفه في مسألة وجود بأسلوبٍ فصيح ومتقن، وضمَّ إليها بحثاً في عدة صفحات حول مسألة «أصل الوجود». الظاهر أن ذلك كان بطلب من الميرزا القمي كذلك.. وهو المبحث القاعدة والأساس لنظرية وجود.

وقد اطلع الميرزا القمي على الرسائلتين بشكلٍ دقيق، وأوردhemما تحشية

وتعليقات مفصلة، عمد فيها إلى تجزئة وتحليل كل الآراء الواردة فيها، وإلى نقدتها والرد عليها. وقد تعرّضنا لجزء منها في مقالتنا «الميرزا القمي والتصوف». وقد وصلت إلى الملا علي النوري هذه الحواشى والتعليقات، وقام مجدداً بتصنيف رسالة أخرى عمل فيها على الرد على اعترافات الميرزا القمي وانقاداته. وما 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 حملتيها وأنطقتها، لذا فأنت إنما اعترضت على نفسك، وليس على مقاصدي في الرسالة».

توجد نسخة غير تامة لهذه الرسالة في مجموعة برقم ١٧١٩٠، بمكتبة مجلس الشورى<sup>(٣)</sup>. وفي ذيلها رسالة الوجود والرقمية التورية.

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 والمتصوفة. لكن رغم هذا الموقف الصارم لم يكن يمتنع عن تذوق أشعار المشتوى مولانا، حيث كانت له معرفة كاملة بها، حتى ظهر على بعض كتاباته لون عرفاني. بالطبع إلى مستوى خاص.. ومن بين تلك المصنفات: العرفان الشيعي<sup>(٤)</sup>، وهو قسم من بداية كتاب «القرارات»، لتلميذه محمد حسن بن مؤمن بن محمد صالح نور بخشى. وهو تقريرات لدروس الميرزا القمي في الفقه والأصول.. والظاهر أنها في الأصل قسم من دروس الميرزا القمي. ونور بخشى هو الذي قام بتلخيص وترتيب مجموعة أسئلة وأجوبة في مجلد واحد، وجعل لها عنواناً: «جامع الشتات»<sup>(٥)</sup>.

في هذه المجموعة المنتخبة نظر الميرزا القمي في مفad ومعنى ثلاث أبيات 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 ينقد العرفان، ويعتبره مجرد خبطه عشواء<sup>(٦)</sup>. وهي كالتالي:

**نصوص معاصرة** - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربیع وصیف ١٤٣٧ هـ

**السؤال:** بِيَنُوا لَنَا مِنْ فَضْلَكُمْ مَعْنَى بَيْتٍ «حَافِظْ»:  
أيَّهَا السَّاقِي...، إِنَّ الْحَدِيثَ عَنْ «السِّرْوَ» و«الْوَرْد» و«الشَّقَائِقَ» يَذْهَبُ...  
وَهَذَا الْبَحْثُ مَعَ ثَلَاثَ غَسَالَاتٍ يَذْهَبُ...  
فَأَدَرَ الْخَمْرَ... فَقَدْ بَلَغَتْ عَرْوَسَ الْجَمِيلَةِ حَدَّ الْحَسْنِ...  
وَأَخْرَجَ أَمْرَهُذَا الزَّمَانَ عَنْ صَنَاعَةِ الدَّلَالَةِ...<sup>(٦)</sup>.

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 نبيذ عرفان المحبوب الحقيقي، فقد آن أوانه؛ لأنني رأيت جاذبية المحبوبات المجازية فيها دلالة إلى المحبوب الحقيقي. فحين ترائي لي لمعانه أدركك طريق محبوبي الحقيقي؛ لأن أسلوب العرقاء المجاز، وهم على عقيدة: المجاز قنطرة الحقيقة.

إذن هو يقول: إننا مشغولون بـ «السرور» وـ «الورد» وـ «الشقائق»، وما هي إلا معشوقات مجازية، بجانب الماء الزلال والخضرة ومصاحبة الوجوه الحسان. فعروض الربيع الجديدة . كنایة عن المحبوب المجازي . قد وصلت حدّ الحسن (ومراده من العشب (چمن) دار الدنيا الفانية، والعروس الجديدة ملذات دار الغرور). ولأن حسنها قد وصل حدّ الكمال فقد حان الوقت لكي نرى بعين القلب جمال وكمال المحبوب الحقيقي، لهذا فاسقونا من نبيذ العلم والمعرفة؛ حتى نبلغ المقصود.

**السؤال:** ما معنى شعر سعدى حيث يقول:

هزار بادیه سهل است با وجود تو رفتن اگر خلاف کنم سعدی به سوی تو باشم.

**الجواب:** يبدو أن مراد سعدي هو أنه في البوادي أسرار القدر ومشكلات المقدرات الإلهية، التي تخرج من مكمن القضاء والغيب إلى مرحلة الظهور والشهادة.

نحوص معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢ - ٤٣ - ربیع وصیف ٢٠١٦ م ١٤٣٧ھ

وَهُمُ الْإِنْسَانِيَّةُ فِيهِ حِيرَانٌ، وَالْعُقُولُ النَّاقِصَةُ بِهِ مُنْشَغَلَةٌ وَهَائِمَةٌ، وَكُلُّ مَنْ مِنْهُ إِلَهٌ  
مَرْتَبَةُ الْفَنَاءِ فِي إِلَهٍ وَالْبَقَاءِ بِالْإِلَهِ يَكُونُ قَطْعُ الْبَوَادِي عَلَيْهِ سَهْلًا يَسِيرًا، وَكُلُّ مَنْ  
نَسِيَ وَجُودَهُ وَتَجَاوزَ ذَاتَهُ، وَتَخَلَّى عَنْ غُواشِي النَّفْسِ وَوَسَاوسِ الْوَاهِمَةِ الشَّيْطَانِيَّةِ،  
وَتَجَاوزَهَا، وَانْشَغَلَ بِوْجُودِ الْحَقِّ - جَلَّ شَأْنَهُ -، فَإِنْ كُلُّ تِلْكَ الْمُشَكَّلَاتِ سَتَكُونُ سَهْلَةً  
الْحَلِّ، وَسَيَنْظَرُ إِلَى كُلِّ مَا يَلْقَاهُ مِنْ آفَاتٍ وَشَرُورٍ عَلَى أَنَّهَا نَعَمْ إِلَهِيَّةٌ عَلَيْهِ، وَخِيرَاتٍ  
سَمَاوِيَّةٍ، وَسَيَسْتَحْسِنُ الْقَبَائِحُ الظَّاهِرِيَّةَ، مِنْ ظُلْمٍ وَعَبْثٍ وَغَيْرَهُمَا، وَسَيَجِدُ فِيهَا دَرْسَ  
عَبْرَةٍ. وَإِذَا كَانَ تَعَامِلَهُ مَعَ كُلِّ تِلْكَ بِالْعَكْسِ، بِحِيثُ يَرْفَضُ تِلْكَ الْآفَاتِ وَالشَّرُورِ،  
وَيَرِيَ فِي كُلِّ تِلْكَ الْأَفْعَالِ إِلَهِيَّةً شَرًّا لَهُ وَأَذْى، آنذَكَ سَيَّئَضِحُّ أَنَّهُ لَا زَالَ مُتَعَلِّقًا بِهُوَ  
نَفْسَهُ، وَلَا زَالَ مُتَعَلِّقًا بِعَالَمِ الْمَادِ.

مَقْصُودُ سَعْدِيِّ إِذْ هُوَ إِلَهِيُّ، كَلَمَا غَبَتْ أَنَا وَكُنْتُ فَقْطَ أَنْتَ كُنْتُ مَعَ  
وَجُودِكَ وَغَائِبًا عَنْ نَفْسِي. لَنْ أَكُونَ فِي شَقَاقِ مَعِكَ، وَسَأَكُونُ عَبْدَكَ، وَسَأَقْطَعُ آلَافَ  
بَوَادِي الْمُشَكَّلَاتِ، وَلَنْ أَرْتَكِبْ ذَنْبًا فِي حَقِّكَ. وَبِأَسْلَوبِ الالْتِقَاتِ يَنْتَقِلُ مِنْ مَخَاطِبَةِ  
اللهِ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى فِي صَدْرِ الْبَيْتِ الْأَوَّلِ (تَوْهِي) لِيَخَاطِبْ نَفْسَهُ فِي عَجَزِ الْبَيْتِ (تَوْهِي). يَا  
سَعْدِيُّ، إِذَا خَالَفْتُ وَبِدَا مَنِيَ الضَّجْرُ وَالرَّفْضُ، وَفِي هَذِهِ الصَّحْرَاءِ الَّتِي أَرِيدُ أَنْ أَجِدَّ  
فِيهَا حَلًا لِمَشَاكِلِيِّ، ضَلَّلَتِ الْطَّرِيقَ، فِي الْوَقْتِ الَّذِي تَمِيلُ فِيهِ نَفْسِكَ إِلَيْكَ، وَأَرِيدُ أَنْ  
أَكُونَ مَعَكَ - يَعْنِي فِي عَالَمِ الْوَهْمِ وَالْوَسَاسِ وَالْتَّخَيُّلَاتِ، الَّتِي هِيَ مِنْ جَنْسِ الْحَيَاةِ  
وَالْغَفْلَةِ عَنِ الْحَقِّ - يَا سَعْدِيُّ، إِذَا كَنْتَ حَقًا لَهُ، وَعَشَقْتَهُ، فَإِنْ كُلُّ تِلْكَ الْمُشَكَّلَاتِ  
تَهُونُ، لَكُنْ إِذَا صَرَتِ فِي طَرِيقِ الْعُشُقِ أَنَا «أَنَا»، وَغَابَتِ أَنَا «هُوَ»، صَارَ الْخَلَافُ  
وَالشَّقَاقُ.

وَهَذَا الشِّعْرُ لَا يُدَّلُّ لَهُ مِنْ تَأْوِيلٍ. حَسْبُ رَأْيِ الْمِيرَزا الْقَمِيِّ -، وَتَأْوِيلُهُ عَلَى الْقِيَاسِ  
الْإِسْتِشَائِيِّ، حِيثُ اسْتَشَاءَ نَقِيضَ التَّالِيِّ يَنْتَجُ نَقِيضَ الْمَقْدَمِ، وَتَقْرِيرُهُ كَالتَّالِيِّ:  
لَوْ كَنْتَ مَعَهُ فَلَنْ يَكُونَ عِنْدَكَ اخْتِلَافٌ مَعَهُ، لَكُنْ عِنْدَكَ اخْتِلَافٌ مَعَهُ  
فَالْإِنْتِيَاجَةُ أَنْتَ لَسْتَ مَعَهُ، بَلْ مَعَ نَفْسِكَ.

لَكُنْ مِنْ بَابِ التَّبَرِّيِّ، حِيثُ يَقْبَحُ ظَاهِرِيًّا ادْعَاءَ الْمُخَالَفَةِ وَالنَّزَاعِ مَعَ اللهِ سَبْحَانَهُ  
وَتَعَالَى، يَكُونُ الْإِسْتِشَاءُ عَلَى سَبِيلِ التَّعْلِيقِ، وَيَكُونُ بِعِبَارَةِ أَخْرَى كَالتَّالِيِّ:

**نَصْوُصُ مُعاصرَةٍ - السَّنَةُ الْمَادِيَّةُ عَشْرَةٌ - العَدْدَانُ ٤٢٠٤٢ - وَبِيَعْ وَصِيفٍ، ١٤٢٧ م ٢٠١٦ 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:  
«وادي مظلم فلا تسلكه».

فلا إنّه وسيعٌ ومظلم تناسب مع العقد والالتواءات، تناسب مع الوادي المظلم،  
ولكنّ رائحة المسك التي تفوح منه هي أثرٌ من حقيقته، التي لا تتكشف على عينيتها.  
وهي بالطبع صور المسك المخبأة في الكيس، والخبر الذي في مكمن الغيب،  
رائحتها تكشف عن كمال الذات المقدّسة، وتترّزّها عن كلّ نقائص وقبائح تصل  
رائحتها إلى مشام الإدراك، وعينها التي هي حقيقة رائحة المسك، والتي ليست محض  
الوهم والخيال، لا تفهم إلا بإعانته من ريح الصبا . البارقة الإلهية ومدد الفيض  
اللامتناهي .. ففي الأخير رائحة كيس المسك هي في حقيقتها رائحة ريح الصبا .  
الفيض الإلهي .. هذا الكيس ينفتح من عقد تلك الصورة السوداء . التي هي أسرار  
القدر .. كم من الدماء تتدفق في قلوب السالكين بسبب تلك الالتواءات التجعدات  
والإشكالات، فتكون رائحة كيس المسك دافعاً لاستكشاف المسك وتلك العقد  
والالتواءات والمشكلات من أسرار القدر الإلهي من موانع الوصول، وتجعل القلب  
غارقاً في الدماء، لكنّ ريح الصبا والفيض الإلهي في الأخير تفتح عقدة كيس المسك،  
ليظهر المسك واضحًا من داخل الكيس، والرائحة في الحقيقة فيضٌ عن الكيس،  
وليس ما في الكيس. ويؤيدّه بيت آخر لحافظ يقول فيه:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطأ پوشش باد  
والظاهر أنه يشير إلى رد شبهة الثوية المجوسية، ومقصوده من تغطية الخطأ

وتلبسه أن ما يبدو ظاهراً من الخطأ من الشرور والآفات ليس من الخطأ، بل هي عين الخير والصواب. فهي كلها من صنع الصانع، وفي عين حقيقتها خير محض. وفي المدة التي تذكرت هذا المعنى لشعر سعدي وقع في خاطري بيت آخر يؤيد ما قلته ما ترجمته: (إنه أمر حتميٌّ ومقررٌ أن تعرف أنك إذا أردت الوصال بدون واسطة فإنك ستبتعد عن المقصد، وتضلُّ الطريق).

## سؤال:

قال الجنون العامري:

أَتُوبُ إِلَيْكَ يَا رَحْمَنَ مَمْ  
وَأَمَا مَنْ هُوَ لِي لَى وَتَرْ  
لَا جَنِيتْ فَقْد تَكَاثِرُ الذُّنُوب  
كَيْ زِيَارَتُهَا فَإِنِّي لَا أَتُوب

فما معنى عطّله ترك الزيارة على ترك هوي ليلى؟

**الجواب:** في نظر هذا الحقير أن مراد مجنون ليلي: إلهي، إني أتوب إليك من كل ذنب إلا من حب ليلي، فإني لا أراه ذنباً، بل أراه خيراً، وترك زيارة ليلي (وكان أحدهم قال له: ما دمت ترى حب ليلي خيراً فلماذا تركت زيارتها، مع قدرتك عليهما)! فأجابه: ترك الزيارة) كذلك خير، وليس هناك منافاة بين كثرة المحبة وترك الزيارة؛ فإني لا أتوب من أيٍّ منهم. وهذا البيت له طرق عديدة يمكن أن نفسّره بها. بطريق العرفاء ومشريهم يقول: إن محبة المجنون ليلي إنما هو من باب العشق الإلهي؛ لأنها هي مظهر جماله، فالمجنون يريد معنى ليلي، وليس شخصها، لذلك لا تكون له الزيارة؛ لأن الزيارة من توابع الملاقاـة الحسية.

١. عيب جوبي «ظاهر الإنسان» قال للمجنون: لماذا لا تبحث عن معشوق يكُون أكمل من ليلى، التي مهما كانت حسناً فلا تخلو من عيب.
  ٢. لكن المجنون غضب من كلام (عيوب جوبي)، وأظهر غضبه، وقال له ضاحكاً:
  ٣. لو اكتويت بعشق ليلى، ونظرت لليلى كما ينظر المجنون لها، لما رأيت في ليلى غير الحسن والحسن.

يحضرها إلى جانبه، وأطلع المجنون على ذلك، فرد عليه المجنون: إنني في مقام من الحب 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 مسْكَان . وهو من أعظم صحابة الأنبياء . قلة حضوره بين يدي الإمام، ولم يكن يروي عن الإمام إلا نادراً؛ مخافة أن تكون نظرة عينه للإمام من سوء الأدب.

ونستطيع القول: إن ما قلناه عن المجنون، وإظهاره لعدم حاجته لإحضاره إلى جانبه، هو وجه آخر؛ حيث إنه في مرتبة العشق والمحبة لا يكون العقل وكل النفس مشغولة إلا بالمحبوب، أما في مرتبة اللقاء والوصال فإن شعور المعشوق بلذة الوصال له حضورٌ وهذا هو المعنى الدقيق<sup>(٧)</sup>.

## الهوامش

- (١) نشرت في مجلة (آثار مليّ). منشور جمعية آثار ملي ٧٣٠٢ - ٨٥ . وللأسف فإن طبع هذه الرسالة حوى الكثير من الأغلاط والاشبهات، مع كثير من التصرُّف .
- (٢) الرسالة رقم ٢٠، فهرسة المكتبة ٢٧٥٩ . ٢٧١ .
- (٣) نسخته برقم ٣٥٢ بمكتبة مؤسسة معجم ده خدا (انتشارات المكتبة المركزية لجامعة طهران والنسخة الخطية ٢: ٤١٧) .
- (٤) المقالة نشرت في مجلة 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؛ والأخر فارسي.
- (٥) جامع الشتات: ٧١٢، ٧٢٦، ٧٢٧ (ط١٢٥٢)، ٧٤١، ٨٥٦ - ٨٥٧ (ط٤٢٤) .
- (٦) ديوان حافظ الشيرازي، ترجمه للعربية: الدكتور إبراهيم أمين الشواربي، ط١، طهران، ١٩٩٩ . الناشر نظر.
- (٧) هذه الأجوبة . كما أشرنا في المقدمة السابقة . إنما أردنا من خلالها الكشف عن نوع الفكر العرفي عند الميرزا القمي، وإنما بين ما ذكره الميرزا ومراد القائل مسافة بعيدة.

# فلسفة علم الكلام

. القسم الثاني .

الشيخ محمد صقر جبرينيلي<sup>(\*)</sup>

ترجمة: حسن علي مطر

## ١٠. أسباب وخلفيات ظهور علم الكلام<sup>(١)</sup> —

إن علم الكلام الإسلامي يعتبر من العلوم الإسلامية الخالصة؛ حيث يضرب بجذوره في عمق القرآن الكريم. وإن حاضنته الرئيسية هو الإسلام والحضارة الإسلامية. ويمثل القرآن الكريم والأحاديث المأثورة عن النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار علية السلام العناصر الرئيسية في ظهور علم الكلام. وبطبيعة الحال كانت هناك عوامل وعناصر أخرى مؤثرة في ظهور الأبحاث والمسائل الكلامية وانتشاره وتطوره.

وعلى الرغم من أن المستشرقين يرون منشأه خارج الثقافة الإسلامية، ويرؤونه وليد الكلام المسيحي<sup>(٢)</sup> واليهودي أو الثقافة الإغريقية<sup>(٣)</sup>، ولا سيما أنهم يرون بداية الكلام الإسلامي بظهور المعتزلة<sup>(٤)</sup>، وأن الكلام الشيعي متأثر بالكلام المعتزلي<sup>(٥)</sup>، وأن الكلام المعتزلي متأثر بالفلسفة اليونانية، بل يذهبون إلى الاعتقاد بأن الشيعة حتى القرن الهجري الرابع لم يكن لهم مذهبٌ كلاميٌّ خاصٌّ<sup>(٦)</sup>، على الرغم من ذلك فإنه عندما نراجع النصوص الكلامية، وندرس مسار تطور الكلام الإسلامي، نجد لدور القرآن الكريم والحديث حضوراً بارزاً فيه<sup>(٧)</sup>. ومن الطبيعي أن يكون لهذا العلم .

---

(\*) أستاذ مساعد في معهد الثقافة والفكر الإسلامي، وباحث متخصص في علم الكلام والمذاهب والفرق.

مثل سائر العلوم الأخرى . أرضية لظهوره؛ إذ ليس هناك من مسألة في أي علم تنشأ من فراغ . فحتى أكثر المسائل العلمية والفلسفية انتزاعية ليس لها منشأ خارجي . وإن ما ينقدح في أذهان المفكّرين، ولا سيما عندما يطرحون سؤالاً جديداً، إنما يعود بجذوره إلى مشاهداتهم وتأمّلاتهم، ولهذا كانت معرفة خلفيات وأسباب ظهور المسائل في كل علم ضرورية لفهمها بشكل صحيح، كما يُعد اكتشاف الأسباب المبررة لحضور تلك المسائل في ذلك العلم ضرورياً أيضاً.

### **أنواع الأسباب والخلفيات —**

لقد عمد العلماء والمفكّرون إلى تقسيم عناصر وخلفيات علم الكلام الإسلامي إلى مجموعتين: داخلية؛ وخارجية<sup>(١)</sup>، أو: أصلية؛ ودخيلة<sup>(٢)</sup>.

**العناصر الداخلية:** وهي العناصر الموجودة في صلب الدين والنصوص الدينية وخصائص المجتمع الديني، والتي يواجهها كلّ مسلم في جميع العصور، وفي جميع الأمسكار.

**العناصر الخارجية:** العناصر التي تفرض نفسها من طريق ارتباط المجتمع الديني أو المتدينين بالبيئة الخارجية عن المجتمع الديني، وتلعب دوراً أساسياً في بلورة المسائل الكلامية<sup>(٣)</sup>.

كما تقسم العناصر الداخلية إلى ثلاثة أقسام، وهي: الظواهر الدينية؛ والتفكير العقلي؛ والكشف والشهود<sup>(٤)</sup>.

والظواهر الدينية عبارة عن قسمين، وهما: الكتاب (القرآن الكريم)؛ والسنة أو الأحاديث المأثورة عن النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار علیهم السلام<sup>(٥)</sup>. فقد كان لهؤلاء العظام - من خلال تشجيع المتكلمين والشأء عليهم والحكم بينهم وبين الآراء الكلامية - دورٌ وتأثير كبير في علم الكلام<sup>(٦)</sup>.

كما تقسم العناصر الخارجية إلى الكثير من العناصر، ومن بينها: الأحداث والواقع التاريخية والاجتماعية، والاختلاط بين الناس، وعلاقات المسلمين مع الأديان والثقافات الأخرى، وحركة الترجمة، واطلاع المسلمين على الفلسفة الإغريقية<sup>(٧)</sup>.

وبطبيعة الحال فإن هذه العناصر والخلفيات ليست على مستوى واحد. وفي الحقيقة الواقع 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 دور 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؛ والستة؛ 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<sup>(١٥)</sup> يجب البحث عن الخلفية الأولى للكلام الإسلامي في القرآن نفسه<sup>(١٦)</sup>؛ وذلك لأن العنصر الرئيس لاشتغال المسلمين بالعلوم العقلية، من الطبيعيات والرياضيات وغيرها، في إطار الترجمة أول الأمر، وبعد ذلك على الإبداع والاستقلال، إنما كان بتشجيع من القرآن الكريم<sup>(١٧)</sup>.

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<sup>(١٨)</sup>. إن الخصائص الذاتية المنحصرة لهذا الكتاب المقدس - من قبيل: الصيانة من التحريف، والواقعية<sup>(١٩)</sup>، والانسجام والتتاغم الداخلي<sup>(٢٠)</sup>، وانسجامه مع العقل والفطرة<sup>(٢١)</sup>، والمحتوى والمضمون العلمي<sup>(٢٢)</sup> - أدى بالمتكلمين المسلمين إلى التوجّه نحو آيات القرآن الكريم قبل كل شيء. تشهد لذلك الكتب الكلامية التي ألفها المتكلمون، حيث تناولوا المباحث والمسائل الكلامية على أساس القرآن الكريم<sup>(٢٣)</sup>؛ إذ لا نرى مسألة في المعارف الإلهية إلا ولها نصٌّ وبراهمين وأدلة يمكن العثور عليها من خلال تضاعيف القرآن الكريم والأحاديث

الشريفة<sup>(٢٤)</sup>.

### **دور القرآن الكريم في الدراسات والباحث الكلامية —**

لقد تم الاهتمام بالقرآن الكريم في الدراسات الإسلامية من عدة جهات، نجملها كما يلي:

١. من جهة تعليم الأصول وعمومات العقائد، من قبيل: الحديث عن إثبات الله وصفاته، وبيان مسائل النبوة والمعاد<sup>(٢٥)</sup>.
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 آلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنباء: ٢٢)؛ ونفي الشرك، كما في قوله تعالى: ﴿مَا أَنْجَدَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَهُ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ (المؤمنون: ٩١)؛ أو التي تعرف بأهم خصائص الإمامة، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمَنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤).
٣. من جهة طرح المسائل الجديدة في مجال المعتقدات والأراء 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<sup>(٢٦)</sup>.
٥. من جهة تحرير العقل والتفكير الإنساني من جميع الأغلال والقيود، والدعوة إلى التأمل والتدبر<sup>(٢٧)</sup>.
٦. من جهة الكثرة الكمية والعددية للآيات الشريفة<sup>(٢٨)</sup>.
٧. من جهة الامتيازات الكيفية والنوعية للبراهين القرآنية. فالقرآن، بالإضافة إلى اشتتماله على البراهين المنطقية، يمتاز بخصائصه الفريدة. ويمكن الإشارة من بينها إلى: الشمولية العقلية واللفظية، واستيعاب الحكمة النظرية، مع عمق الفكرة.

وبلاعتها<sup>(٢٩)</sup>.

### **النظام المعرفي والكلامي في القرآن الكريم —**

كما تقدم يمكن العثور في القرآن الكريم على الكثير من الآيات التي قدمت التعاليم والأسس الاعتقادية في إطار الاستدلال وأسلوب المحاججة العقلية، حيث تبيّن هذه الآيات مقاصدها من خلال الأدلة والبراهين الكافية، وتعرضها على الغريرة الفطرية الواقعية والإدراك الإنساني السليم<sup>(٣٠)</sup>.

وقد عمد العلماء والمتكلمون من الشيعة إلى تقسيم التعاليم والمعارف العقائدية . الكلامية في القرآن إلى أقسام مختلفة . وإنْ كانت متقاربة ..

ويقظ ما يلي نستعرض نموذجين من هذه التقسيمات:

أ. قام العلامة الطباطبائي<sup>عليه السلام</sup> ، في نهاية مقدمة الميزان ، بتقسيم المعارف وال تعاليم القرآنية ضمن ستة اتجاهات<sup>(٣١)</sup> ، وهي:

١. التعاليم المتعلقة بأسماء الله تعالى وصفاته.

٢. التعاليم المتعلقة بأفعال الله ، من قبيل: الخلق ، والأمر ، والإرادة ، والمشيئة ، والهداية ، والضلال ، والقضاء والقدر ، والجبر والاختيار.

٣. التعاليم المتعلقة بوسائل الفيض بين الإنسان والباري تعالى ، من قبيل: اللوح ، والقلم ، والعرش ، والكرسي ، والبيت المعمور ، والسماء والأرض ، والملائكة ، والشياطين والجن ، 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 ، والوحى ، 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 قسم سابع يتعلق بالأخلاق الحسنة والقبيحة للإنسان. وأشار أيضاً إلى قسم ثامن يتعلق بآيات الأحكام الدينية

أيضاً، ولكنَّه صرَّحَ بأنه لن يبحث القسم الثامن في تفسير الميزان؛ لأنَّ الذي يتکفلُ به هو الكتب الفقهية، وليس التفسير<sup>(٢٢)</sup>.

كما يَتَّضح من هذا التقسيم أنَّ العلامة الطباطبائي كان يرى الملائكة والمعايير في التقسيم هو ذاته الملائكة والمعيار المعروف في التعاليم الدينية، والذي هو عبارة عن: العقائد، والأخلاق، والأحكام<sup>(٢٣)</sup>، وأنَّ الأقسام الستة المتقدمة تُولِّفُ مجموع العقائد الدينية، وأما القسمين السابعة والثامن على التوالي فيتعلَّقان بالموردين الآخرين (الأخلاق؛ والأحكام).

ب . قدم الأستاذ محمد تقى مصباح اليزدي تقسيماً آخر، ينتهج فيه ترتيباً طولياً، حيث يرى التعاليم القرآنية بمثابة النهر الجارى الذى ينطلق من مصدر الفيض الإلهي، ويروى كل جزء أو مرحلة يصل إليها، قال تعالى: «أَنْزَلَ مِنْ السَّمَاءَ مَا شَاءَ فَسَأَلَتْ أُودِيَّةٌ بِقَدَرِهَا» (الرعد: ١٧). فقد ذهب سماحته إلى القول بأنَّ «الله» تبارك وتعالى يمثل محور التعاليم القرآنية، وعمد إلى تبوييب منظومة التعاليم القرآنية في دائرة العقائد<sup>(٢٤)</sup> على النحو التالي<sup>(٢٥)</sup> :

١. المعرفة الإلهية: معرفة الله على مستوى التوحيد والصفات والأفعال الإلهية.
  ٢. المعرفة الكونية: معرفة المخلوقات في العالم من الأرض والسماءات والنجوم والعرش والكرسي والملائكة والجن والشيطان.
  ٣. معرفة الإنسان: خلق الإنسان، وخصائصه الروحية، وتكريم الإنسان وتشرييفه، والدنيا والآخرة.
  ٤. معرفة السبيل إلى الهدى: معرفة الوحي والنبوة والإمامية.
  ٥. معرفة الهداة: معرفة الأنبياء وخصائصهم، والكتب النازلة عليهم، ومضامين تلك الكتب، وما إلى ذلك.
- كما قام آخرون بتتنظيم وبيان العقائد الإسلامية في القرآن الكريم أيضاً<sup>(٢٦)</sup>.

## ٢. السنة والحديث —

المصدر الثاني من مصادر التعاليم الدينية والتفكير الإسلامي هو السنة

**نطouch معاصرة . السنة الحادية عشرة . العددان ٤٢ ، ٤٣ - وبيع وصيف ، ١٤٢٧ هـ**

الشريفة، وتعني الأحاديث والروايات المؤثرة عن النبي الأكرم ﷺ وأهل البيت عليهم السلام. وبطبيعة الحال فإن السنة الشريفة - طبقاً لحديث التقلين المتواتر - تمتلّ عدلاً للقرآن الكريم، ولكتّه ثقلٌ أصغر، يقع في طول القرآن، الذي هو التّقل الأكبر، وليس في عرضه. وإن اقتران هذين الثقلين ببعضهما على نحو اللازم والمأزوم، لا على نحو الملازم، وعلى النهج الطولي، دون العرضي. وعليه فإن سنة المعصوم مدينة في حجّيتها إلى حجّية القرآن الكريم<sup>(٢٧)</sup>.

لقد كان لبعض المسائل الكلامية مناشئ حديثية بحثة، من قبيل: مسألة «الباء» و«الرجعة»، حيث تم طرحهما بادئ ذي بدء في الروايات، رغم أن العلماء أخذوا فيما بعد يستدون إلى القرآن الكريم أحياناً لإثباتهما. كما يسهل فهم بعض الآيات القرآنية من خلال الاعتقاد والإيمان بهذه الأحاديث<sup>(٢٨)</sup>. لا شك في أن الأحاديث والروايات قد لعبت دوراً محورياً في تدوين علم الكلام. كما كان للآيات القرآنية الشريفة دور في تأسيس أو تصحيح الكثير من المسائل والبحوث الكلامية.

قال الأستاذ الشيخ جوادي الآملي: «في ضوء هذه الروايات تمكّن كبار علماء الإسلام، من خلال التتبع والتحقيق، من تدوين علم الكلام والحكمة الإسلامية»<sup>(٢٩)</sup>. وفي ما يلي ندخل على نحو الإجمال في بيان الآراء الكلامية للنبي الأكرم ﷺ والإمام أمير المؤمنين عليهما 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: «نعشل»، فقال: يا محمد، إني أسألك عن أشياء تجلج في صدري منذ حين، فإنْ أنتَ أجبتني عنها أسلمْتُ على يدك. قال: سُلْ يا أبا عمارة، فقال: يا محمد...، أخبرني عن قولك: «إنه واحد لا شبيه له»، أليس الله واحد والإنسان واحد؟ فوحّدانيته أشبهت وحدانية

الإنسان؟! فقال ﷺ: الله واحد وأحدى المعنى، والإنسان واحد ثوي المعنى، جسم وعرض، وبدن وروح».

### **بـ الاتجاه الكلامي عند الأئمة**

يُعتبر الأئمة المعصومون والعترة الأطهار من آل بيت النبي الأكرم ﷺ . طبقاً لحديث التّقْلِين . عدلاً للقرآن الكريم، ولذلك فإن التمسك بأحدهما وترك الآخر بمثابة ترك هذين التّقْلِين معاً، وعدم العمل بأيٍّ منهما . وعليه فإن تحصيل الدين كاملاً رهن بالتمسّك بهما معاً. من هنا كانت الأحاديث والروايات المأثورة عنهم استمراراً للتمسّك بسنة النبي الأكرم ﷺ ، في حجيتها واعتبارها مصدرًا من مصادر العقيدة الإسلامية<sup>(٤١)</sup>.

رغم أن الظروف القاسية، ولا سيما في ما يتعلّق بما واجهه بعض الأئمة من قبل المؤسّسات الحكومية الجائرة للأمويين والعباسيين، فرضت عليهم ضغوطاً، وعملت على إبطال المعطيات الفلسفية والعلمية للشيعة<sup>(٤٢)</sup>، فقد كان الإمام علي عليه السلام هو أول شخص في الإسلام يغوص في أعماق الفلسفة الإلهية، متسلحاً بمنهج الاستدلال الحرّ والبرهان المنطقي، حيث صدّع بمسائل لم يسبقها إليها أحدٌ من فلاسفة العالم. فمن بين جميع الترکة المأثورة عن الصحابة لا نجد حتى نصاً واحداً مشتملاً على التفكير الفلسفـي العميق. إنما المأثور عن أمير المؤمنين عليه السلام هو وحده الذي يمثل بياناً بدليعاً في الإلـهـيات، وأعمق الأفـكار الفلسفـية<sup>(٤٣)</sup>.

والشاهد على ذلك: الخطاب والكتب والحكم التي صدرت عن الإمام علي 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 تمثل أقدم المسائل والباحث الكلامية في الإسلام، وأكثرها أصلية، ولا نشاهد لها في أيٍّ مصدرٍ أو نصّ 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»<sup>(٤٤)</sup>.

كما ذهب ابن أبي الحديد المعتزلي<sup>(٤٥)</sup> إلى القول بأن المبدأ والمنشأ الرئيس للأبحاث 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، وعنده نقل، وإليه انتهى، ومنه ابتدأ؛ فإن المعتزلة . الذين هم أهل التوحيد والعدل وأرباب النظر، ومنهم تعلم الناس هذا الفن . تلامذته وأصحابه؛ لأن كبارهم واصل بن عطاء تلميذ أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، وأبو هاشم تلميذ أبيه، وأبواه تلميذه عليه السلام. وأما الأشعرية فإنهم ينتسبون إلى أبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري، وهو تلميذ أبي علي الجبائي، وأبو علي أحد مشايخ المعتزلة؛ فالأشعرية ينتهيون أخيراً إلى أستاذ المعتزلة ومعلمهم، وهو علي بن أبي طالب عليه السلام. وأما الإمامية والزيدية فانتسبوا إليهم إليه ظاهر»<sup>(٤٦)</sup>.

وما أروع ما قاله الفيلسوف الفد ابن سينا: «إن علي بن أبي طالب بين الصحابة كالمقول بين المحسوس، والحواس تحتاج إلى هداية العقل».

أو ما قاله المحدث الشيخ الكليني بشأن كلمة من كلمات الإمام علي عليه السلام في التوحيد: «هَذِهِ الْحُطْبَةُ مِنْ مَشْهُورَاتِ حُطْبَيِّهِ... وَهِيَ كَافِيَّةٌ لِمَنْ طَلَّبَ عِلْمَ التَّوْحِيدِ إِذَا تَدَبَّرَهَا وَفَهِمَ مَا فِيهَا . فَلَوْ اجْتَمَعَ أَلْسِنَةُ الْجِنِّ وَالْإِنْسِنِ . لَيْسَ فِيهَا لِسَانٌ يَبِيِّ . عَلَى أَنْ يُبَيِّنُوا التَّوْحِيدَ بِمَثْلِ مَا أَتَى بِهِ . بِأَبِي وَأَمِّي . مَا قَدَرُوا عَلَيْهِ ، وَلَوْلَا إِبَاتُهُ عليه السلام مَا عَلِمَ النَّاسُ كَيْفَ يَسْلُكُونَ سَبِيلَ التَّوْحِيدِ»<sup>(٤٧)</sup>.

وعلى هذا الأساس بادر العلامة الطباطبائي والشهيد الأستاذ مرتضى مطهرى إلى نقد آراء بعض المستشرقين، وكذلك أحمد أمين المصري<sup>(٤٨)</sup>.

ومن بين الأئمة الآخرين كان للإمام الصادق والإمام الرضا عليهما السلام قصب السبق في صدور الروايات الاعتقادية عنهم<sup>(٤٨)</sup>.

### **الاتجاهات الكلامية في روايات الأئمة المعصومين عليهم السلام —**

إن الروايات المأثورة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام تعبّر عن ثلاثة اتجاهات:

١. التنظيم الاستدلالي للكلام، وترتيب القياس و نتيجته.
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«ثبت الوجود الواجبي»، والذي هو ثبوت الوحدة له، و«الواجب المعلوم بالذات»، و«الواجب يُعرف من تلقائه، ومن دون واسطة، وأن كلّ الأشياء تُعرف بالواجب»<sup>(٤٩)</sup>.

إن حجّية الروايات والأحاديث في التعاليم الاعتقادية رهن بتحقق ثلاث خصائص:

- أ. أن يكون ل الحديث سند قطعي، كأن يكون متواتراً، أو من خبر الواحد المحفوظ بالقرائن القطعية.
  - ب - أن يكون قطعي الصدور، بمعنى أن تكون الرواية صادرةً بداعي بيان الحكم الواقعي، لا بداعي التقىة.
  - ج - أن يكون قطعي الدلالة، وليس ظاهر الدلالة<sup>(٥٠)</sup>.
- طبقاً لأصول العقيدة لا حجّية لخبر الواحد<sup>(٥١)</sup>؛ 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 للبيان فإن الدليل المؤلف من المقدمات المأخوذة عن المعصوم تفيض البيان؛ وذلك لأن هذه المقدمة من كلام المعصوم، وكل ما يقوله المعصوم حقٌّ، فتكون هذه المقدمة حقاً... إلا أن ثبوت المقدمة عن المعصوم يجب أن يكون على نحو البيان، وهذا إنما يكون إذا ثبنا أن وجود المعصوم واجبٌ في كل عصر - كما عليه مذهب الإمامية -؛ إذ كلما كان المعصوم موجوداً أمكن تحصيل البيان 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، وإنما يكون هناك من طريق آخر لإثباتها»<sup>(٥٢)</sup>.

وبطبيعة الحال فإن خبر الواحد إذا كان محفوفاً بالقرائن القطعية فإنه سيكون حجةً حتى في أصول العقيدة أيضاً<sup>(٥٣)</sup>.

### 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<sup>(٥٤)</sup>. إن القرآن الكريم من خلال هذا البيان يؤكد اعتبار الحجية العقلية، والاستدلال والبرهان العقلي الحر، بمعنى أنه لا يقول: تقبلوا أحقيّة المعارف الإسلامية أولاً، ثم ثبتوها بالدليل العقلي بعد ذلك، وإنما يأمرهم بكل ثقة بالعمل على الاحتجاج العقلي عليه؛ للوصول إلى حقيقة الإيمان من طريق البرهان والقطع

والاليقين<sup>(٥٥)</sup>.

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 عمياً، بل بين علة القوانين والآحكام التي شرّعها لعباده، والتي لا يمكن للعقل البشري أن يحيط بعلّتها أو يدرك ملائكتها بالتفصيل<sup>(٥٦)</sup>.

قال الإمام الصادق ع عليه السلام في بيان المنزلة المعرفية للعقل<sup>(٥٧)</sup>: «إِنَّ أَوَّلَ الْأُمُورِ وَمَبْدَاهَا وَقُوَّتَهَا وَعَمَارَتَهَا الَّتِي لَا يُنْتَفَعُ بِشَيْءٍ إِلَّا بِالْعُقْلِ، الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ زِيَّةً لِخَلْقِهِ، وَئُورَا لَهُمْ فِي الْعُقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ، وَأَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ، وَأَنَّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ، وَأَنَّهُمُ الْمُدَبِّرُونَ، وَأَنَّهُ الْبَاقِي، وَهُمُ الْفَانِيونَ. وَاسْتَدَلُوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ، مِنْ سَمَاءِهِ وَأَرْضِهِ وَشَمْسِهِ وَقَمَرِهِ، وَلَيْلِهِ وَهَارِهِ، وَبَيَانَ لَهُ وَلَهُمْ خَالِقاً وَمُدَبِّراً لَمْ يَرَلْ وَلَا يَزُولْ، وَعَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيبِ، وَأَنَّ الظُّلْمَةَ فِي الْجَهَنِ، وَأَنَّ النُّورَ فِي الْعِلْمِ. فَهَذَا مَا دَلَّهُمْ عَلَيْهِ الْعُقْلُ»<sup>(٥٨)</sup>.

إن هذا الدعم الكامل للعقل الذي نشاهده في النصوص الإسلامية لا نراه في أيٍ 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 بدّ من معرفة تلك الغايات الصادرة عن الله، والإيمان بها، من طريق العقل<sup>(٥٩)</sup>.

وبالالتفات إلى تأكيد القرآن الكريم على العقل، وحديثه المتواصل عن التعقل والتفكير والتدبر، وتأكيد الأخبار والروايات على أصلالة العقل وأهميته، يمكن القول: إن أصلالة العقل في المعرفة، وحججيته في الوصول إلى الحقائق، موضع تأييد الإسلام<sup>(٦٠)</sup>.

### دائرة معرفة العقل —

لا شك في أن العقل، رغم المكانة والمقدرة التي يتمتع بها، لا يستطيع الإحاطة بجميع أبعاد الحقيقة، بل إن دائنته في هذا الشأن محدودة.

يمكن للعقل أن يتوصل إلى كليات وأصول المسائل الاعتقادية، ولكنه لا يستطيع الإحاطة بجزئياتها وتفاصيلها. وعلى حد تعبير الخواجة نصير الدين الطوسي: إن الحكم الذي يكون بمقتضى العقل بالذات لا يكون إلا على الموضوعات الكلية<sup>(٦١)</sup>.

وقد أكدت الروايات الكثيرة على هذه المحدودية العقلية. ومن ذلك ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال في الجواب عن السؤال القائل: هل يكتفي العباد بالعقل، دون غيره؟ «إِنَّ الْعَاقِلَ لِدَلَالَةِ عَقْلِهِ، الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ قَوَامًا وَزَيَّنَتْهُ وَهَدَاهُ، عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ، وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ. وَعَلِمَ أَنَّ لِخَالِقِهِ مَحَبَّةً، وَأَنَّ لَهُ كَرَاهِيَّةً، وَأَنَّ لَهُ طَاعَةً، وَأَنَّ لَهُ مَعْصِيَّةً. فَلَمْ يَجِدْ عَقْلُهُ يَدْلُلُهُ عَلَى ذَلِكَ، وَعَلِمَ أَنَّهُ لَا يُوصَلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْعِلْمِ وَطَلَبِهِ، وَأَنَّهُ لَا يَنْتَفِعُ بِعَقْلِهِ إِنْ لَمْ يُصِبْ ذَلِكَ بِعِلْمِهِ، فَوَجَبَ عَلَى الْعَاقِلِ طَلَبُ الْعِلْمِ وَالْأَدَبِ الَّذِي لَا قَوَامَ لَهُ إِلَّا بِهِ»<sup>(٦٢)</sup>.

يُستفاد من هذه الرواية أن العقل بنفسه يدرك 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<sup>(٦٣)</sup>.

## — ١٢. الأدوار والمراحل التاريخية لعلم الكلام —

إن منظومة وقواعد العقائد ومسائل علم الكلام تاريخية، حيث تتبلور وتظهر على مر الزمن<sup>(٦٤)</sup>، حيث يقوم كلّ جيل بإضافة موضوع أو مسألة كلامية جديدة إلى ما بلغه من الأجيال السابقة. ويمكن الوقوف على هذه الحقيقة من خلال التتبع التاريخي والزماني للكتب المؤلفة في العقيدة والكلام، والاطلاع على ظهور المسائل والمواضيع الكلامية ومسارها التاريخي.

يمكن تصوير المراحل التاريخية لعلم الكلام الشيعي من مختلف الجهات. وفي ما يلي نستعرض جهتين من تلك الجهات على نحو الإجمال.

**نطوح معاصرة - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢، ٤٣ - وبيع وصيف، ٢٠١٦ م ١٤٣٧ هـ**

أ. من جهة التحول البنيوي، حيث يمكن لنا أن نصوّر له عدّة مراحل على النحو

التالي<sup>(٦٥)</sup> :

### ١. مرحلة التكوين «عصر النبي الأكرم ﷺ» —

إن المراد من تكوين علم الكلام في هذه المرحلة هو مطلق البحث وال الحوار 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 شكلت مباحثات ومناظرات النبي الأكرم مع المشركين وأهل الكتاب بشأن أصول الدين من «التوحيد والنبوة والمعاد» جزءاً كبيراً من القرآن الكريم<sup>(٦٦)</sup>، كما تم تدوين الجزء الآخر في الكتب الروائية والتاريخية<sup>(٦٧)</sup>.

### ٢. مرحلة الاتساع والانتشار «عصر الخلفاء إلى بداية القرن الهجري الثاني» —

أخذ علم الكلام بالاتساع في خلافة عمر بن الخطاب؛ بفعل الفتوحات الإسلامية والاسع الرقة الجغرافية للدولة الإسلامية، واحتلاط المسلمين بغير المسلمين من أتباع الديانات والمذاهب الأخرى، والاحتكاك بعلمائهم وأحبارهم وأساقفتهم وبطارق THEM ممن كانوا يتقنون فنون الجدل والبحوث الكلامية. وكان من نتائج ذلك بطبيعة الحال - انتشار وشيوع علم الكلام، رغم عدم تدوين كتاب مستقل في هذا العلم في تلك المرحلة<sup>(٦٨)</sup>.

كما كان لأمير المؤمنين عليه السلام. رغم انشغاله في فترة حكمه القصيرة . الكثير من الخطب والأحاديث التي ألقاها على الناس، وكانت تشمل على المواد الأولى للتعليم الدينية والأسرار القرآنية القيمة، وكانت تتضمن على الكثير من الأبحاث والمناظرات الكلامية، التي تم تدوينها في الكتب الروائية<sup>(٦٩)</sup>.

### **٣. مرحلة التدوين الموضوعي «القرنان الثاني والثالث الهجريان» —**

وفي عهد بنى أمية ارتفعت وتيرة البحوث الكلامية، وتم تأليف الكتب والرسائل في ذلك. وبعد ظهور الفرق والمذاهب الكلامية، ومن بينها: المعتزلة، ثم الأشاعرة، ظهر علم الكلام بحلقة مدونة ومنظمة، بل وأُجريت عليه بعض الإصلاحات<sup>(٧٠)</sup>.

وبطبيعة الحال فإن الشيعة قد سبقو 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 ذر الغفاري، والمقداد بن الأسود، وعمار بن ياسر، ورشيد الهجري، وكميل بن زياد الأستدي، وميثم التمّار، وآخرين. وقد قتلوا جميعاً على يد الأمويين، فكان هناك فترة قصيرة، انتعش بعدها الكلام الشيعي مجدداً في عصر الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، وارتقت وتيرة الجدل الكلامي إلى أوجها، وظهرت جهود حثيثة في تأليف الكتب والرسائل الكلامية. وعلى الرغم من تعرُّض الشيعة لسطوة وهيمنة وطاردة الحكومات الجائرة، إلا أن ذلك لم يثنهم عن مواصلة جهودهم الحثيثة في هذا المجال<sup>(٧١)</sup>.

وإن أول من بادر إلى هذا الأمر على بن إسماعيل بن ميثم التمّار(١٧٩هـ)، حيث ألف كتاب «الإمامية»، وكتاب «الاستحقاق»<sup>(٧٢)</sup>. ثم تلاه أشخاص آخرون كتبوا رسائل في المسائل الكلامية، ولا سيما بشأن التوحيد والعدل<sup>(٧٣)</sup>. وعلى الرغم من بقاء القليل من هذه المؤلفات، يُؤكِّدُ أننا نتحمل احتمالاً قوياً أن تكون هذه المؤلفات عبارة عن رسائل مختصرة جداً، كما كان شأنها بالنسبة إلى رسالة الإمام الرضا عليه السلام وعبد العظيم الحسني<sup>(٧٤)</sup>، رغم أن هذه المرحلة قد اشَّاعت رفعتها 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 المتكلمون من الإمامية . بالنظر إلى ظهور التيارات الفكرية المنافسة، من أمثال: المعتزلة والأشاعرة وغيرهما، وكذلك غيبة الإمام

**الحجّة المنتظر<sup>(٦٧)</sup>** - إلى بيان المسائل الكلامية طبقاً لمدرسة أهل البيت<sup>(٦٨)</sup>، وقاموا كذلك بتدوينها وتنظيمها في موضوعات خاصة، وأجابوا عن الشبهات الواردة أيضاً. وفي هذا الإطار ألف أبو سهل إسماعيل التوبختي (٢١١هـ) كتاباً تحت عنوان «التببيه في الإمامة»، وألف ابن قبة كتاب «الإنصاف»، وألف ابن بابويه «الإمامية والتبصرة». كما كتب الشيخ الصدوق (٢٨١هـ) كتاب «التوحيد»، وكتاب «كمال الدين وتمام النعمة» في موضوع الغيبة.

#### ٥. مرحلة التبوب «القرنان الخامس والسادس الهجريان» —

لُس علماء الشيعة في القرنين الرابع والخامس الهجريين حاجةً وضرورة إلى التعلم، والتعريف بالفَكِير الشيعي وعرضه على الناس. وعلى الرغم من أن هذا الأمر وهذه الجهود تعود بجذورها إلى نشاط أصحاب الإمامين الراشد والصادق<sup>(٦٩)</sup> وتلاميذهما في مجال علم الكلام، والتي تم تشييدهما وترسيخهما بجهود المتكلمين اللاحقين في أصول العقائد الشيعية، غير أن الكلام الشيعي لم يصل إلى مرحلة التبوب إلا في القرن الهجري الخامس. ففي هذا القرن - ولا سيما في عصر البوهيميين (٣٢٠ - ٣٤٧هـ) . 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 الأئمّة الأطهار من أهل البيت<sup>(٧٠)</sup> ، وعمدوا إلى التأسيس للأصول الفلسفية والاعتقادية، بحيث لم يضمنوا لها البقاء على طول التاريخ فحسب، بل ضمنوا لها الرقي والتطور المستمر، والقدرة على حلّ المعضلات، والإجابة عن المشاكل الاجتماعية أيضاً.

#### ٦. مرحلة التحوّل والتكامل «القرنان السابع والثامن الهجريان» —

بادر الخواجة نصیر الدین الطوسي (٧٢٦هـ) ، من خلال الترتيب والتنظيم الجامع بأسلوبٍ جديدٍ ومبتكر، إلى رفع علم الكلام إلى ذروة التحوّل والتكامل<sup>(٧١)</sup> . ويمكن التثبت من هذا الكلام من خلال المقارنة بين كتاب «تجريد الاعتقاد» و«رسالة

الإمامية»<sup>(٧٧)</sup> 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: الدراسة والرجال والأصول . إلى دروتها. فقد كانوا يثبتون أحدث النظريات الدقيقة في حينها، واستمرّ الوضع على هذه الشاكلة لقرون من الزمن، بيد أنّه منذ القرن الهجري العاشر فما بعد ، حيث بلغت هذه العلوم مرحلة الاستقلال، لم تعد هناك حاجة ماسة إلى الدفاع عن العقائد المذهبية. ونتيجة لذلك طرأـت على علم الكلام حالة من الركود منعـته من التطور . وعليـه فإنـ الذي بين أيديـنا حالياً من المسائل الكلامية هو حصيلة الأفكار التي تعود إلى ما قبل ثلاثة أو أربعة قرون، والتي تم تداولـها وتناقلـها عبر العلماء والكتـب حتى وصلـت إلينـا. أما الفقه ومقدمـاته الفنية، من قبيل: علم الأصول والحديث والرجال، فقد واصلـت تطـورـها؛ بالنظر إلى الحاجـة العامة إلى بقائـها، فاستمرـت في تقدـمـها عامـاً بعد عامـ، كـي تـخـذـ وضعـها المناسب<sup>(٧٨)</sup>.

من هنا كان أكثر الكتب الكلامية في هذه المرحلة عبارة عن شرح أو تلخيص مؤلفـات العلماء المتقدـمين، ولا سيـما الكتاب الخالـد «تجـريد الاعـتقـاد»، للخواجـة نصـير الدين الطوسي. ويمـثل كتاب «شوارـق الإلهـام»، للمـحقق عبد الرزـاق اللاـهـيـجي(١٠٧٢ـ)، أـفضل النـماـذـج والأـمـثـلـة على ذلك<sup>(٧٩)</sup>.

#### ٨. مرحلة الإصلاح والتـطـور «مـنـتصفـ القرنـ الهـجـريـ الرابـعـ عشرـ» —

بدأت هذه المرحلة بعد تلك الفترة الطويلة من الركود، النـاشـئـ منـ الأـسبـابـ السياسيةـ والـاجـتمـاعـيةـ وـالـفـكـرـيـةـ التيـ حدـثـتـ فيـ القرـنـينـ التـاسـعـ عـشـرـ وـالـعـشـرينـ

**نـصـوصـ مـعاـصرـةـ . السـنةـ الـحادـيـةـ عـشـرةـ . العـدـدـانـ ٤٢ـ . ٤٢ـ وـبـيعـ وـصـيفـ ٢٠١٦ـ مـ ١٤٣٧ـ 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<sup>(٨٠)</sup>، والعلامة الطباطبائي، والشهيد مرتضى مطهرى، والسيد الشهيد محمد باقر الصدر، وآخرين، ل تستأنف مسيرتها التكاملية، التي لا تزال مستمرة بكل قوتها حتى هذه اللحظة.

بـ. يمكن بيان المراحل التاريخية لعلم الكلامـ. ولا سيما الكلام الشيعيـ. من حيث الأساليب والاتجاهات على النحو التالي:

### **الكلام العقلي والنقليـ**

١ـ. **الكلام العقليـ**: كان الكلام الشيعي منذ مراحله 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<sup>(٨١)</sup> يتصرف بهذه الخصوصية.

إن المسائل والأبحاث الموجود في كلمات الأئمة المعصومين<sup>(٨٢)</sup> بشأن وجود الله وصفاته الثبوتية والسلبية، وعوالم ما قبل وما بعد هذا العالمـ. الواردة في نهج البلاغة والكلافية والتوحيد وغيرها من المصادر المتوفّرة لديناـ. لم ترُد على شكل بيان سلسلة من المسائل التعبُّديةـ، بل على شكل سلسلة من الكلمات الاستدلالية الواضحةـ، وعبر ترتيب المقدّمات البرهانيةـ، من الصغرى والكبرى والنتيجة<sup>(٨٣)</sup>.

وكما تقدّم فإنـ هذا الاتجاه قد بلغ ذروته في عصر الإمام علي<sup>(٨٤)</sup>ـ، والإمامين الصادق والرضا<sup>(٨٥)</sup>ـ.

٢ـ. **الكلام النقليـ**: المرحلة الثانية<sup>(٨٦)</sup> من الحضور إلى شطر من الغيبة الصغرى (١٣٢٩هـ)، أي إلى عصر الشيخ الصدوق(٣٨١)<sup>(٨٧)</sup>.

إن الكثير من الشيعة الذين كانوا يتحلّقون حول الأئمة<sup>(٨٨)</sup>ـ، ويستمعون إلى أحاديثهمـ، ويعملون على نقلهاـ وروايتهاـ، يتبنّون الخوض في المباحث والمناظرات الكلاميةـ، ولم يكونوا ينظرون بإيجابية إلى المتكلمين من الشيعة<sup>(٨٩)</sup>ـ.

- وريماً 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 سيماً أن الآئمة 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 الحديسي لدى الأشاعرة، وخاصةً أن المعتزلة سلكوا طريق التطرف في إنكارهم للكثير من عقائد المسلمين، بالإضافة إلى أن الدعم الشامل من قبل الخلفاء العباسيين الثلاثة (المؤمن والمعتصم والواثق) للمعتزلة قد أظهرهم بوصفهم تياراً سياسياً<sup>(٨٦)</sup>.
  - التعدد والتتّوّع الكبير في الآراء والمذاهب الكلامية، والذي كان من أسبابه ابتعاد الناس عن المدرسة الفكرية لأهل البيت عليهم السلام<sup>(٨٧)</sup>. الأمر الذي دفع عوام الشيعة إلى التقىد بالأحاديث والنصوص، وأدى بهم إلى التوجّس والاضطراب من الأساليب والمناهج الكلامية والمتكلّمين.
  - اتهام المتكلّمين الشيعة من قبل خصومهم، ومن بينهم: المعتزلة، حيث اتهم أمثال: هشام بن الحكم وهشام بن سالم، بالقول بالتجسيم والتشبيه، حيث ترك ذلك بتائيره أيضاً<sup>(٨٨)</sup>. 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، نشكوا إلى الله وإليك ما نحن فيه من أصحابنا، فقال عليه السلام: وما أنت فيه منهم؟ فقال جعفر: هم والله يا سيدي يُرْنِدُونَنَا ويُكَفِّرُونَا ويتبرّأونَ منا. فقال عليه السلام: هكذا كان أصحاب علي بن الحسين، ومحمد بن علي، وأصحاب جعفر وموسى (صلوات الله عليهم)... ثم أضاف جعفر بن عيسى قائلاً: يا سيدي، نستعين بك على هذين الشيختين: يونس وهشام. وهما حاضران..، فهما أدّيانا وعلّمانا الكلام، فإن كنّا يا سيدي على هدى ففرزنا، وإن كنّا على ضلال فهذا أضلّنا، فمُرْنَا نتركه، وننوب إلى الله منه. يا سيدي، فاذعننا إلى دين الله نتبعك».

فقال عليهما: ما أعلمكم إلا على هدى، جزاكم الله عن الصحابة القديمة والحديثة خيراً<sup>(٨٩)</sup>.

واستطرد جعفر قائلًا: «جعلت فداك، إن صالحًا وأبا الأسد. خصيّ عليّ بن يقطين. حكيا عنك أنهم حكيا لك شيئاً من كلامنا فقلت لهما: ما لكتما والكلام، يُشيكم إلى الزندقة! فقال عليهما: ما قلت لهما ذلك. أنا قلت ذلك؟ والله ما قلت لهما»<sup>(٩٠)</sup>.

وقال في حديث آخر: «كنا عند أبي الحسن الرضا عليهما السلام، وعنده يونس بن عبد الرحمن، إذ استأذن عليه قومٌ من أهل البصرة، فأوْمأ أبو الحسن عليهما السلام إلى يونس: ادخل البيت... وإياك أن تتحرّك حتى يؤذن لك! فدخل البصريون، وأكثروا من الواقعية والقول في يونس، وأبو الحسن عليهما مُطْرَقٌ، حتى لما أكثروا وقاموا فودعوا وخرجوا، فاذن ليونس بالخروج، فخرج باكيًا، فقال: جعلني الله فداك، إني لأحامي عن هذه المقالة، وهذه حالى عند أصحابي! فقال له أبو الحسن عليهما: يا يونس، وما عليك مما يقولون إذا كان إمامك عنك راضياً. يا يونس، حدث الناس بما يعرفون، واتركهم مما لا يعرفون»<sup>(٩١)</sup>.

وفي رواية أخرى قال الإمام الكاظم عليهما السلام ليونس بن عبد الرحمن: «يا يونس، ارفق بهم، فإن كلامك يدق عليهم»<sup>(٩٢)</sup>.

وقد روى الفضل بن شاذان، نقلًا عن أبي جعفر البصري، قال: «دخلت مع يونس بن عبد الرحمن على الرضا عليهما السلام، فشكى إليه ما يلقى من أصحابه من الواقعية! فقال الرضا عليهما: دارِهم، فإن عقولهم لا تبلغ»<sup>(٩٣)</sup>.

وقال عبد العزيز بن المهدى، وهو من كبار الشخصيات في قم، وكان وكيلًا للإمام الرضا عليهما السلام فيها<sup>(٩٤)</sup>: «كتب إلى أبي جعفر عليهما: ما تقول في يونس بن عبد الرحمن؟ فكتب إلى بخطه: أحبه وترحم عليه، وإن كان يخالفك أهل بلدك»<sup>(٩٥)</sup>.

يُضَحِّي من التعبير الأخير للإمام الحجة عليهما السلام أن أهل قم كانوا يعارضون الكلام، ويُخالفون المتكلمين إلى حد كبير.

وقد ذهب بعض المحققين إلى الاعتقاد بأن القميين كان يختلفون الأحاديث في-

ذمّ العلماء والمتكلّمين، وينسبونها إلى الأئمّة الأطهار عليهم السلام<sup>(٩٦)</sup>.

٢. **الكلام العقلي:** في القرن الهجري الخامس إلى القرن الهجري السادس، ورجاله هم: الشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي، وأخرون<sup>(٩٧)</sup>.

٤. **الكلام الفلسفي:** في القرن السابع، ومن رجاله: الخواجة نصير الدين الطوسي<sup>(٩٨)</sup>.

٥. **الكلام في عصر سيطرة الأخباريين:** في عصر العلامة المجلسي (١١١١هـ)، ومحمد بن محسن الفيض الكاشاني (١٠٩٢هـ).

٦. **الكلام ذو الاتجاه الملقّن 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 مناقمة الدين مع العقل والإشراق<sup>(٩٩)</sup>.

وقد كان ظهور هذا الاتجاه بشكلٍ أوضح في المرحلة المعاصرة، من خلال العلامة الطباطبائي (١٣٦٢هـ)، والشهيد مرتضى المطهرى (١٣٥٨هـ)، وتلامذة مدرسة العلامة، من أمثال: الشيخ الأستاذ جعفر السبحانى<sup>(١٠٠)</sup>، والشيخ الأستاذ جوادى الآملى<sup>(١٠١)</sup>.

كما لا بدّ بطبيعة الحال من الالتفات إلى الاتجاه التفكىكي أيضاً، حيث ظهر في هذه المرحلة التاريخية أيضاً، ولا يزال خاضعاً للنقد والدراسة، أو تأييده من قبل بعض المفكّرين، وإنْ كان الاتجاه الغالب هو الذي ذكرناه.

إن هاتين القائمتين عن المراحل التاريخية، والتي كانت كلّ واحدة منها ناظرة إلى جهةٍ خاصة من مباحث ومسائل علم الكلام، تعبران عن العلاقة الدقيقة والوثيقة بين علمي الكلام والتاريخ. وبطبيعة الحال فإنّ النّظرة إلى المباحث الكلامية، دون النّظرة التاريخية إلى هذه المباحث، ودون الالتفات إلى مسار تطورها، مضافاً إلى أنه قد يعرض تعاليمنا وعقائدينا الكلامية إلى الإشكال، قد يحرمنا من معرفة التعاليم الكلامية بشكلٍ صحيح أيضاً.

### **١٣. 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<sup>(١٠٢)</sup>. وعلى الرغم من أن أتباع هذا الاتجاه ليسوا على و Tingira و سق واحد، ولكنهم يشتراكون جميعاً في تجاهل العقل<sup>(١٠٣)</sup>. يرى هذا الاتجاه أن هداية العقل إنما تؤتي أكلها عندما تأخذ بأيدينا إلى قادة الدين، وتضع نفسها في خدمة الشريعة، وتابعاً لظواهر الآيات والروايات. وعلى الرغم من أن أصحاب النزعة النصية يعملون أحياناً على توظيف الأدلة العقلية في مقام الدفاع عن التعاليم الدينية<sup>(١٠٤)</sup>، 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<sup>(١٠٥)</sup>.

وقد أطلق على هذا الاتجاه وأتباعه في المصادر القديمة عناوين من قبيل: «أهل النقل»<sup>(١٠٦)</sup>، و«أصحاب النقل»<sup>(١٠٧)</sup>، و«أصحاب الحديث»<sup>(١٠٨)</sup>، و«أصحاب الآثار»<sup>(١٠٩)</sup>، وما إلى ذلك.

#### **٢. النزعة العقلية —**

إن النزعة العقلية عنوان عام يطلق على كل نظام فكري - فلسي يمنع العقل دوراً أساسياً ومحورياً. ويتم طرجه في مقابل أنظمة من قبيل: النزعة الشهودية<sup>(١١٠)</sup>،

**نصوص معاصرة . السنة الحادية عشرة . العددان ٤٢ ، ٤٣ - وبيع وصيف ، ٢٠١٦ م ١٤٣٧ هـ**

والنزعـة التجـريـبية<sup>(١١١)</sup> ، والنـزعـة الإـيمـانـية<sup>(١١٢)</sup> ، والنـزعـة النـصـيـة . والنـزعـة العـقـلـية هنا في مـقـابـل النـزعـة النـصـيـة ، والـمـرـاد مـنـهـا الـمـنظـومـة أو الـمـدـرـسـة الـفـكـرـية الـتـي تـؤـكـد . في مـقـابـل الـمـعـارـف الـوـحـيـانـية . عـلـى دورـالـعـقـلـ فيـالـحـصـولـ عـلـى الـعـرـفـةـ أـيـضاـ ، وـيرـىـ لـهـ مـكـانـةـ مـرـمـوـقةـ وـسـامـيـةـ فيـهـاـ الـمـجـالـ ، وـيرـاهـ أـدـاءـ لـكـسـبـ الـعـلـمـ وـالـعـرـفـ<sup>(١١٣)</sup> .

لقد آمن أتباع هذه المدرسة بـحجـيـةـ وـاعـتـبارـ الـعـقـلـ ، وـقـالـواـ بـأـنـ القـوـاعـدـ وـالـأـسـسـ الـعـقـلـيـةـ تـمـثـلـ الـعـمـودـ الـفـقـرـيـ لـالـمـعـارـفـ الـبـشـرـيـةـ ، وـذـهـبـواـ إـلـىـ الـاعـتـقادـ بـأـنـ الـإـنـسـانـ لاـ يـمـكـنـهـ الـحـصـولـ عـلـىـ أـيـ مـعـرـفـةـ إـلـاـ مـنـ خـلـالـ إـلـاقـرـارـ بـالـعـقـلـ وـالـأـسـسـ الـعـقـلـيـةـ ، وـإـنـ الـمـعـارـفـ الـأـخـرـىـ الـأـعـمـ مـنـ الـحـسـيـةـ وـالـتـجـرـيـبـةـ وـالـوـحـيـانـيـةـ . تـقـوـمـ عـلـىـ الـمـبـادـيـ وـالـأـسـسـ الـعـقـلـيـةـ أـيـضاـ<sup>(١١٤)</sup> .

هـذـاـ ، وـإـنـ مـرـتـبـةـ الـعـقـلـ عـنـ دـأـبـ اـتـبـاعـ هـذـاـ الـاتـجـاهـ لـيـسـ عـلـىـ وـتـيـرـةـ وـاحـدـةـ ، فـهـنـاكـ مـنـ عـمـلـ عـلـىـ تـقـدـيسـ الـعـقـلـ بـشـكـلـ مـتـطـرـفـ ، وـبـالـغـ فيـ رـفـعـ مـكـانـتـهـ حـدـ إنـكـارـ الـوـحـيـ . وـيـمـكـنـ لـنـاـ أـنـ نـعـتـبـرـ مـنـ بـيـنـ هـؤـلـاءـ الـبـراـهـمـةـ<sup>(١١٥)</sup> ، وـأـتـبـاعـ الـمـذـهـبـ الـرـبـوـبـيـ<sup>(١١٦)</sup> ، وـأـبـاـ الـعـلـاءـ الـمـعـرـيـ<sup>(١١٧)</sup> ، وـكـذـلـكـ مـحـمـدـ بـنـ زـكـرـيـاـ الرـازـيـ<sup>(١١٨)</sup> . وـفـيـ الـعـادـةـ يـتـمـ تـصـنـيـفـ الـمـعـزـلـةـ فيـ عـدـادـ الـمـتـطـرـفـينـ فيـ شـأـنـ الـعـقـلـ<sup>(١١٩)</sup> ، وـالـمـقـطـوـعـ بـهـ أـنـهـمـ لـيـتـصـفـونـ بـالـاعـتـدـالـ الـعـقـلـيـ الـذـيـ يـتـصـفـ بـهـ الـإـمامـيـةـ .

وـفيـ الـمـقـابـلـ فـإـنـ مـذـهـبـ الشـيـعـةـ الـإـمامـيـةـ ، طـبـقـاـ لـلـتـعـالـيمـ الـقـرـآنـيـةـ ، وـالـانـتـماءـ إـلـىـ مـدـرـسـةـ أـهـلـ الـبـيـتـ<sup>(١٢٠)</sup> . رـغـمـ الـمـنـعـطـافـاتـ الـتـيـ وـاجـهـتـ الـعـقـلـ وـالـعـقـلـانـيـةـ ، لـمـ يـنـزلـقـواـ فيـ أـوـدـيـةـ الـإـفـرـاطـ وـالـتـفـرـيـطـ ، كـمـاـ حـصـلـ لـأـهـلـ السـنـةـ . وـعـدـواـ مـنـ خـلـالـ تـعـدـيلـ الـعـقـلـانـيـةـ الـمـتـطـرـفـةـ لـدـىـ الـمـعـزـلـةـ ، وـالـاتـجـاهـ الـمـتـطـرـفـ فيـ الـمـقـابـلـ لـدـىـ أـهـلـ الـحـدـيـثـ وـالـأـشـاعـرـةـ . إـلـىـ تـوـظـيـفـ كـلـاـ عـنـصـرـيـ الـعـقـلـ وـالـوـحـيـ ضـمـنـ مـنـظـوـمـةـ مـتـقـدـمـةـ ، نـزـهـتـهـمـ عـنـ الـإـفـرـاطـ الـمـعـزـلـيـ فيـ تـقـدـيسـ الـعـقـلـ ، وـالـتـفـرـيـطـ الـأـشـعـرـيـ فيـ الـجـمـودـ عـلـىـ الـظـواـهـرـ الـشـرـعـيـةـ<sup>(١٢٠)</sup> .

### **٣. النـزعـةـ الـعـقـلـيـةـ الـفـلـسـفـيـةـ —**

لـقـدـ تـعـرـضـ هـذـاـ الـاتـجـاهـ ، مـنـ خـلـالـ تـوـظـيـفـ الـعـقـلـ الـمـصـطـبـعـ بـالـصـبـغـةـ الـفـلـسـفـيـةـ

**نـصـوـصـ مـعاـصرـةـ . الـسـنـةـ الـهـادـيـةـ عـشـرـةـ . الـعـدـدـانـ ٤٢ـ . ٤٢ـ . وـبـيـعـ وـصـيفـ ٢٠١٦ـ مـ ١٤٣٧ـ هـ**

بطبيعة الحال، بمعنى الاستفادة من القواعد والأصول الفلسفية<sup>(١٢١)</sup>، ومن خلال الاستعانة بسلسلة من القضايا البديهية أو النظرية الناتجة عن تلك البديهيات (والأفكار التي لا يمكن للشعور والإدراك الإنساني أن يُشكّل فيها)، والمنطق الفطري، للبحث في أصول عالم الوجود، وبذلك يتم التوصل إلى مبدأ خلق الكون، وكيفية ظهور العالم وبدايته ومنتهاه<sup>(١٢٢)</sup>.

ومن الطبيعي أن التمسّك بالكتاب والسنة يبقى محفوظاً في هذا الاتجاه. وأما في الدخول إلى المباحث والأدلة الفلسفية والخروج منها فإنّ هذا الاتجاه ذو طابع فلوفي، حيث يتم الاستناد فيه إلى القواعد والأصول الفلسفية، وحتى الفلسفة اليونانية والإغريقية أيضاً، رغم الاستفادة من الآيات والروايات بوصفها من المؤيدات في هذا الاتجاه<sup>(١٢٣)</sup>.

لم يكن هذا المنهج معمولاً به في عصر حضور الأئمّة<sup>عليهم السلام</sup>، حتى قام النوبختيون بتوظيفه في بداية عصر الغيبة الكبرى. ويعتبر كتاب (الياقوت) نموذجاً بارزاً لهذا الاتجاه الكلامي. وقد تم تطويره فيما بعد - عبر مراحل - على يد الخواجة نصير الدين الطوسي.

#### **١٤. خصائص الفكر الكلامي لدى الشيعة —**

يتميز الفكر الكلامي الشيعي - بفضل الانتماء إلى مدرسة أهل البيت<sup>عليهم السلام</sup>، وحسن الاستفادة من آيات القرآن الكريم، والقواعد التي تحكمها - بخصائص ومزايا لا نجدها في سائر الاتجاهات الفكرية الأخرى. وفيما يلي نشير إلى بعض هذه المزايا:

#### **١. الاعتراف بمكانة العقل والعقلانية —**

هناك الكثير من الروايات المأثورة عن الأئمّة الأطهار<sup>عليهم السلام</sup> التي تثبت هذه المزية للعقل. ونكتفي منها هنا بذكر بعض الروايات المرويّة عن الإمام الصادق<sup>عليه السلام</sup>:

. «بالعقل عرف العباد خالقهم».

- «بالعقل يُستخرج غور الحكم». .

. «يا هشام، إن الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقل»<sup>(٢٤)</sup>.

وقد حظيت هذه المزية باهتمام المتكلمين من الشيعة على المستوى العملي. كما أن أصحاب النزعة النصيّة، رغم تقديمهم لـ«النفل»، لا ينكرون نصيب العقل في الفهم. إن تقديم روایات العقل والتفكير في ترتيب الكتب الكلامية وبينها وتوضيحها على هامش الأحاديث والروايات يثبت هذه الخصوصية والمزية في الكلام الشيعي. وهناك الكثير من الموارد التي تشهد لهذا الأمر في كتاب «الكافِن»، 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 جردوه من أصلاته، 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 جَدَلِي<sup>(١٢٥)</sup>.

ب - إن الشيعة، بالإضافة إلى الاستدلال والاستناد إلى العقل البشري، يستفيدون أيضاً من عقل الأنمة الموصومين أيضاً<sup>(١٢٦)</sup>.

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، وإنْ كانت أدلةِهم جَدَلِية، وأقيمتهم غير برهانية...»<sup>(١٢٧)</sup>.

ـ إن المقدمات التي يأخذها الشيعة الإمامية من الموصوم بمنزلة الأوليات في القياس البرهاني، وكما أن القياس البرهاني يفيد اليقين فإن الدليل الذي يؤخذ من

المقدمات المروية عن المعصوم يفيد اليقين أيضاً<sup>(١٢٨)</sup>.

إن لهذه الخصيصة نتائج قيمة بالنسبة إلى الكلام الشيعي، ومن تلك النتائج:

١. لقد كانت الأغلبية الساحقة من الفلاسفة المسلمين من الشيعة الإمامية.

وكلما لعب الشيعة دوراً مؤثراً في أصل ظهور التفكير الفلسفـي<sup>(١٢٩)</sup> 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 طبيعة الفلسفة في ساحة الأكثـرية من أهل التسـنـن برحيل ابن رشد، إلا أن صفحة الفلسفة لم تُطـوـأ أبداً بين الشـيعـة، حيث كان هناك على الدوام شخصيات تتوارث الفلسفة خـلـافـاً عن سـلـفـها، من أمثلـاـ: الخواجة نصـيرـ الدين الطـوسـيـ، والمـيرـدامـادـ، وـصـدرـ المـتأـلهـينـ، فـتـعـاقـبـ كـلـ وـاحـدـ مـنـهـمـ عـلـىـ تـحـصـيلـ وـتـطـوـيرـ الـفـلـسـفـةـ<sup>(١٣٠)</sup>.

٢. حافظ التشـيـعـ علىـ صـيـانـةـ نـفـسـهـ مـنـ الزـلـلـ وـالـانـحرـافـ فيـ بـيـانـ الـعـارـفـ الـديـنيـ، وـحـلـ الـمـعـضـلـاتـ الـكـلامـيـةـ، وـسـلـكـواـ فيـ الـغـالـبـ طـرـيقـ الـاعـدـالـ<sup>(١٣١)</sup>.

## ٢. التـحـقـيقـ وـالـحـرـيـةـ الـفـكـرـيـةـ<sup>(١٣٢)</sup> —

لقد تمكـنـ أئـمـةـ الشـيعـةـ . بـالـإـضـافـةـ إـلـىـ غـرسـ بـذـورـ جـمـيعـ الـعـلـومـ وـالـعـارـفـ الـحـقـيقـيـةـ . مـنـ إـيـقـادـ جـذـوةـ الـبـحـثـ وـالـنـقـدـ الـحرـ فيـ نـفـوسـ أـتـبـاعـهـمـ أـيـضاـ<sup>(١٣٣)</sup> . وـمـنـ هـنـاـ كـانـتـ الـأـبـحـاثـ الشـيـعـيـةـ فيـ حـقـائـقـ الـمـعـارـفـ مـقـرـونـةـ بـالـتـحـلـيلـ وـالـنـقـدـ الـعـقـليـ الـحرـ<sup>(١٣٤)</sup> .

وهـذاـ عـلـىـ الرـغـمـ مـنـ تـدـخـلـ الـكـثـيرـ مـنـ الـأـسـبـابـ وـالـعـلـلـ الـتـيـ أـدـتـ إـلـىـ عـزـلـ أـهـلـ الـبـيـتـ<sup>(١٣٥)</sup> ، لـلـأـسـفـ الشـدـيدـ، وـالـتـيـ هـيـ فـيـ الـغـالـبـ أـسـبـابـ سـيـاسـيـةـ، وـتـمـ التـروـيجـ لـلـصـحـابـةـ بـدـلـاـ مـنـهـمـ . وـبـطـبـيـعـةـ الـحـالـ فـإـنـ هـؤـلـاءـ الصـحـابـةـ قـامـواـ بـدـورـهـمـ فـيـ نـشـرـ الـتـعـالـيمـ الـإـسـلـامـيـةـ الـتـيـ أـخـذـوـهـاـ مـشـافـهـةـ عـنـ النـبـيـ الـأـكـرـمـ<sup>(١٣٦)</sup> ، إـلـاـ أـنـ الـمـؤـكـدـ أـنـهـمـ لـمـ يـكـونـواـ يـتـمـتـعـونـ بـرـوحـ التـحـقـيقـ الـعـلـمـيـ، وـلـمـ يـكـونـواـ يـتـصـفـونـ بـالـاتـجـاهـ الـنـقـديـ<sup>(١٣٧)</sup> ؛ أـوـ أـنـ هـنـاكـ أـيـدـ خـفـيـةـ كـانـتـ تـمـنـعـ مـنـ حـصـولـ ذـلـكـ . وـكـانـ تـأـلـيفـ الـكـتـبـ مـحـظـورـاـ عـلـيـهـمـ، تـحـتـ شـعـارـ: «ـحـسـبـنـاـ كـتـابـ اللهـ»<sup>(١٣٨)</sup>.

مـنـ هـنـاـ فـقـدـ تـضـافـرـتـ أـسـبـابـ عـدـيدـةـ، وـمـنـ بـيـنـهـاـ . كـمـاـ تـقـدـمــ:

**نـصـوـصـ مـعاـصرـةـ . الـسـنـةـ الـهـادـيـةـ عـشـرـةـ . الـعـدـدـانـ ٤٢ـ . ٤٢ـ . وـبـيـعـ وـصـيفـ . ١٤٣٧ـ . مـ ٢٠ـ . ١٦ـ .**

١. غياب روح التحقيق بين عامة الصحابة.

٢. المنع من البحث والانتقاد في المسائل الدينية.

٣. مبادرة جهاز الخلافة إلى حظر الكتابة والتأليف.

٤. ظهور عدد لا يأس به من الإسرائييليين المظاهرين بالإسلام.

٥. الاهتمام الكبير من قبل المسلمين بالحديث والمحدثين.

كل هذه الأسباب تشابكت فيما بينها لتسقط الحديث عن مكانته ومنزلته

الحقيقة<sup>(١٣٧)</sup>.

لهذه الجهة، وجهات أخرى<sup>(١٣٨)</sup>، خيمت حالة من الركود والجمود فيسائر العلوم الإسلامية، الأعمّ من التفسير والفقه<sup>(١٣٩)</sup> والكلام، وبذلك انعدمت حرية النقد بجميع صورها، وهكذا فقدت هذه العلوم عنصر نموّها وتطورها<sup>(١٤٠)</sup>.

أما الشيعة، فعلى الرغم من أن الظروف القاهرة والضغوط الخارجية التي فرضت عليهم قد حالت دون منحهم فرصة استيفاء البحث حتى في جميع الفنون والعلوم، واضطربتهم إلى الاستفادة منها بشكلٍ متوسط أو منقوص<sup>(١٤١)</sup>، فلم يتمكن العلماء والمفكرون الشيعة من الحصول على الفرصة أو تحقيق النجاح في جميع العلوم والفنون كما تستحق، إلا أنهم مع ذلك تمكّنوا من خلال الجهود والمساعي الكبيرة من المحافظة على روح البحث والتحقيق العلمي الحر في العلوم التي تقع مورداً لحاجة المجتمع<sup>(١٤٢)</sup>.

ولذلك فإن المنهج الكلامي للشيعة طبقاً لتعاليم أهل البيت<sup>عليهم السلام</sup> يتلخص في الدفاع عن أسس التعاليم الإسلامية، من خلال توظيف المنطق الصحيح، وحجية العقل والنقل<sup>(١٤٣)</sup>.

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 ومقدارها من خلال الأدلة والحجج الكافية، معتمدة في ذلك على غريزة الإنسان وفطرته الواقعية القائمة على الفهم الاستدلالي.

ليس هناك آية في القرآن الكريم تطلب من المخاطب أن يؤمن بمضمونها تعبدًا ومن دون نقاش، ليقوم بعد ذلك بالاستدلال عليها؛ ثرفاً أو لأهداف أخرى، بل يقول القرآن للإنسان: اعتمد في فهمك لآيات الله على عقلك السليم بشكلٍ حرّ؛ فإن صدقتها الأدلة والشاهد والبراهين العقلية (وهو الذي سيحصل قطعاً) وجب عليك الإيمان بها (وهذا هو منهج التفكير الفلسفى والاستدلالي الحرّ)<sup>(١٤٤)</sup>.

يشهد لذلك بوضوح وجود المسائل والأبحاث الفلسفية العميقه في مختلف التعاليم الإسلامية حول أصول الدين، من المبدأ إلى المعاد، الواردة من طرق الشيعة عن النبي الأكرم ﷺ وأهل بيته الطاهرين <عليهم السلام> ذات الأسلوب والمنهج الفلسفى<sup>(١٤٥)</sup>. يضاف 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 حديثٌ واحد ينطوي على هذا المنهج<sup>(١٤٦)</sup>.

### **ثمرة وفائدة هذه الخاصية —**

يمكن لنا في الحد الأدنى ذكر ثلاث نتائج وشار لها هذه الخاصية<sup>(١٤٧)</sup>، وهي:

١. انتشار الفكر الفلسفى بين الشيعة.
٢. اتساع رقعة المسائل الفلسفية، وتبعاً لذلك حل الرموز، والتوصّل إلى الإجابات الشافية للمشاكل العريقة في مجال الفلسفة.
٣. التوصّل إلى إيجاد الترابط الأفضل بين مسائل الفلسفة.

### **٢. النزعة التقليدية —**

إن الكلام الشيعي يتمتع بالعقلانية والتعقل، وإلى جانب ذلك ينبعق من صلب الحديث، وهو . خلافاً للكلام عند أهل السنة، الذي يُعرف بوصفه تياراً مناوئاً للحديث . لا يخالف السنة والحديث، بل يتمحض 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 العميقه

والمتعلقة 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، والإمامية 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 «الصحاح السنتة» والأبواب المذكورة في كتاب «الكافي» و«التوحيد». من هنا فقد تمت تجزئة وتحليل «التكلّم». بمعنى التفكير العقلاني - تحليلًا ذهنيًا في أحاديث الشيعة<sup>(١٤٨)</sup>. ولذلك لم ينقسم الشيعة - كما انقسم أهل السنة - إلى جماعتين: «أصحاب الحديث»؛ و«أصحاب الكلام»<sup>(١٤٩)</sup>.

## ٢. النزعة الاعتدالية -

إن الأمثلة التالية تعكس هذه الخصوصية:

- في مجال الصفات الإلهية عمدوا إلى بيان نظرية «التنزيه»، في مقابل نظرية التعطيل والتشبيه<sup>(١٥٠)</sup>.

- قاموا بالترويج لنظرية «المحدث غير المخلوق» بالنسبة إلى القرآن والكلام الإلهي، في مقابل نظرية خلق القرآن والحدوث والقديم<sup>(١٥١)</sup>.

- ذكروا نظرية «الأمر بين الأمرين» في مجال الإنسان والمصير، خلافاً لنظرية الجبر والتقويض<sup>(١٥٢)</sup>.

- ذهبوا في بحث الإيمان - خلافاً للمرجئة - إلى القول بدور العمل الصالح في تعزيق الإيمان وصلاح الإنسان<sup>(١٥٣)</sup>. كما ذهبوا - خلافاً للخوارج - إلى عدم تكفير مرتكب الكبيرة، والقول بأنه مسلم غير مؤمن<sup>(١٥٤)</sup>.

أجل، إنك لا ترى في التفكير الكلامي الشيعي لدى الإمامية أثراً من تشبيه الخالق بأحدٍ من خلقه، ولا شيئاً من تعطيل العقل في فهم الشريعة، ولا شائبة للجبر وتقييد حرية الإنسان، ولا مسحة للتقويض وإخراج الله عن مساحة أفعال الإنسان<sup>(١٥٥)</sup>.

## المواهش

- (١) انظر: محمد صفر جبرئيلي، كلام إسلامي، عوامل وزمينه های پیدائی (مصدر فارسي)، مجلة قبسات، العدد ٣٨.
- (٢) انظر: إسلام در إيران (مصدر فارسي): ٢١٣ - آدم میتز، تاريخ تمدن إسلامی در قرن چهارم، ترجمه إلى الفارسية: علي رضا ذکاوی قراگزلو ١: ٧٩ - ٨٠ . جولد زیهر، مذاهب التفسیر الإسلامي: ١٧١.
- (٣) انظر: قان أَسْ، فِي: شیعه در حدیث دیگران (مصدر فارسي). تحت إشراف: د. مهدي محقق.
- (٤) انظر: إسلام در إيران (مصدر فارسي): ٢١٨.
- (٥) انظر: آدم میتز، تاريخ تمدن إسلامی در قرن چهارم ١: ٧٨؛ مايكل کوك، أمر به معروف ونهی از منکر در آنديشه إسلامي، ترجمه إلى الفارسية: Ahmad Nemaii.
- (٦) انظر: المصدر السابق نفسه. ولزيad من الاطلاع بشأن هذا الرأي انظر مقالتنا: كلام شيعي، دوره های تاریخی، رویکردهای فکری، والمنشورة في مجلة قبسات، العدد ٣٨.
- (٧) انظر: محسن الأمین، أعيان الشيعة ١٠: ٣٠٨.
- (٨) انظر: طبقات المتكلمين ١: ٧٢؛ عامر النجار، علم الكلام، عرض ونقد: ٢٧، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٣ـهـ.
- (٩) انظر: محمد رضا حکیمی، مکتب تقکیک (مصدر فارسي): ١١٥.
- (١٠) انظر: حسن طارمی راد، تاريخ تطور عقاید وآراء کلامی (مصدر فارسي): ٢٧.
- (١١) انظر: محمد حسین الطباطبائی، شیعه در إسلام (مصدر فارسي): ٧٨.
- (١٢) انظر: طبقات المتكلمين ١: ٧٧ - ٧٢ . محمد حسین الطباطبائی، شیعه در إسلام: ٨٤.
- (١٣) انظر تفصیل ذلك في مقالة: كلام إسلامي، عوامل وزمينه های پیدائی، مجلة قبسات، العدد ٣٨.
- (١٤) انظر: المصدر السابق ١: ٨٣ - ٩٠؛ محمد رضا حکیمی، مکتب تقکیک: ١١٥ . إن ذكر هذه العناصر والخلفيات لا يعني أن علم الكلام الإسلامي علم متاثر بالأديان والمذاهب الأخرى، بل المراد أن هذه العوامل كان لها تأثير ودور في ظهور بعض المسائل في الكلام والعقيدة الإسلامية.
- (١٥) انظر: محمد حسین الطباطبائی، شیعه در إسلام: ٨٤.
- (١٦) انظر: حسین نصر، تاريخ فلسفه إسلامی (مصدر فارسي) ١: ١٣٧.
- (١٧) انظر: محمد حسین الطباطبائی، قرآن در إسلام: ١١١.
- (١٨) انظر: حسین نصر، تاريخ فلسفه إسلامی (مصدر فارسي) ١: ١٣٧.
- (١٩) انظر: قرآن در قرآن (التفسير الموضوعي للقرآن الكريم) ١: ٣٠٣ - ٣٠٤ . ٢٤٤.
- (٢٠) انظر: المصدر السابق: ١٢٦.
- (٢١) انظر: المصدر السابق: ٢٩٢ . ٢٩٣.
- (٢٢) انظر: المصدر السابق: ١٢٨ .

- (٢٢) 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 جوادي الآملـي . 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 جوادي الآملـي في إثبات المعاد تسعـة براهين، كلها مأخوذـة ومستنـدة إلى القرآن الكريم. انظر: معاد در قرآن (التفسير الموضوعي للقرآن الكريم) ٤: ١٣٧ - ١٦٨.
- (٢٥) يحكي القرآن الكريم في جميع مواضعـه عن هذه الأصول والعـقائد.
- (٢٦) وقد ذهب الأستاذ الشهيد مرتضـى مطهرـي إلى اعتبار القرآن الكريم منظومة لتصفيـة الأفـكار الإسلامية وتنقيـتها. انظر: الأعمـال الكاملـة ٢١: ٩٦ - ٩٨.
- (٢٧) انظر: حسن طارمي رـاد، تاريخ تطور عقـايد وأراء كلامـي (مصدر فارسي): ٢٨؛ حسن مـحمد الشافـعي، المدخل إلى دراسـة علم الكلام: ٥٦.
- (٢٨) انظر: الطـباطبـائي، شـيعـه «مناظـرات ومرـاسـلات بين العـلامـة الطـباطبـائي وهـنـري كورـبان» (مـصدر فـارـسي): ١٩٢.
- (٢٩) انظر: توحـيد در قـرآن «تفسـير موضوعـي قـرآن كـريم» (مـصدر فـارـسي) ٢: ٥٨ - ٦٨.
- (٣٠) انـظر: الطـباطـبـائي، شـيعـه «مناظـرات ومرـاسـلات بين العـلامـة الطـباطـبـائي وهـنـري كورـبان»: ١٩٢.
- (٣١) وقد قـام العـلامـة الطـباطـبـائي على أـسـاس هـذـا التـقـسيـم والتـبـوـبـب بـتأـلـيف الرـسـائل التـوـحـيدـية، رسـالـة الأـسـماء الإـلهـيـة، والأـفـعـال الإـلهـيـة، والـوسـائـط، وكـذـلـك رسـالـة الإنسـان قبل الدـنـيـا، والإنسـان في الدـنـيـا، والإنسـان بعد الدـنـيـا. ولا يـفوـتـنا التـذـكـير بـأن التـرـجـمات العـربـيـة لـهـذـه الرـسـائل متـوفـرة.
- (٣٢) انـظر: الطـباطـبـائي، المـيزـان في تـفسـير القرـآن ١: ١٣.
- (٣٣) انـظر: الأـعمـال الكاملـة (الـكلـام) ٢: ٥٧ - ٥٨.
- (٣٤) والأـقـسـام الخـمـسـة الأخـرـى عـبـارـة عن:
٦. مـعـرـفة القرـآن.
  ٧. الـاخـلـاق أو بنـاء الإنسـان قـرـآنـياً.
  ٨. البرـامـج العبـادـية.
  ٩. أحـکـام القرـآن الفـردـية.
١٠. أحـکـام القرـآن الـاجـتمـاعـيـة والمـدنـيـة الـاـقـتصـادـيـة وـالـقـضـائـيـة وـالـجـزاـئـيـة وـالـسـيـاسـيـة وـالـدـولـيـة.
- (٣٥) انـظر: مـعـارـف قـرـآن: ١: ٢ - ٢.
- (٣٦) انـظر: مـرتـضـى العـسـكريـ، عـقـائـد الإـسـلام في القرـآن الـكـريم: المـهـنـدـس مـهـدـي باـزـرـگـان، سـيرـ تحـول مـوضـوعـي قـرـآن (مـصدر فـارـسي).
- (٣٧) انـظر: الطـباطـبـائي، شـيعـه در إـسـلام (مـصدر فـارـسي): ٨٤.
- (٣٨) انـظر: جـوـادـي الآـمـلـيـ، تـفسـير تـسـنـيـم (مـصدر فـارـسي) ١: ١٣٣.

- (٣٩) انظر: حسن طارمي راد، تاريخ تطور عقائد وآراء كلامي (مصدر فارسي): ٣٢.
- (٤٠) انظر: توحيد در قرآن (مصدر فارسي): ٢٨٨.
- (٤١) انظر: جوادي الاملي، 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»: ٢٢٠.
- (٤٣) انظر: المصدر السابق: ١٠٢.
- (٤٤) المرتضى، الامالي 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) فهوّلاء بأجمعهم يذعنون 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، ج٦: الطباطبائي، أصول فلسفه وروش رئاليسم «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي»: ٨٨٤.
- (٤٨) انظر: الطبرسي، الاحتجاج: الصدق، التوحيد؛ جوادي الاملي، 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 جوادي الاملي، 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 جوادي الاملي، تفسير تسنيم (مصدر فارسي) ١: ١٥٦ - ١٥٩.
- (٥٢) عبد الرزاق اللاهيجي، گوهر مراد: ٤٩ - ٤٠.
- (٥٣) انظر: المفید، 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 يقترب 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 تحتُ 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 الملکي الميانجي، توحيد الإمامية: ٢٩ - ٣٤، موقع العقل في معرفة الله، موقع العقل في معرفة الأنبياء والرسل، وزارة الثقافة والإرشاد، طهران.

- (٥٨) الكليني، الأصول من الكافي ١: ٢٩.
- (٥٩) انظر: مرتضى مطهرى، الأعمال الكاملة، ج ٢٢ «إنسان كامل» (مصدر فارسي): ١٨٥.
- (٦٠) انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٠٣: «إن دين الله لا يصاب بالقول الناقصة والإراء الباطلة والمقاييس الفاسدة، ولا يصاب إلا بالتسليم، فمن سلم لنا سلم، ومن اهتدى بنا هدى».
- (٦١) انظر: أساس الاقتباس: ٤٤٢؛ عبد الرزاق اللاهيجي، گوهر مراد: ٣٦؛ جوادي الاملي، دين شناسی (مصدر فارسي): ١٧١ - ١٧٢.
- (٦٢) الكليني، الأصول من الكافي ١: ٢٩.
- (٦٣) انظر: جوادي الاملي، دین شناسی (مصدر فارسي): ١٧٢.
- (٦٤) انظر: جعفر السبحاني، مدخل مسائل جديد در علم کلام (مصدر فارسي) ١: ٦؛ عبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريک شريعت (مصدر فارسي): ٩٩ - ١٠٠.
- (٦٥) انظر: د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة ١، المقدمات النظرية، الفصل الثاني، بناء العلم، دار التدوير والمركز الثقافي الدينى للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٨م.
- (٦٦) انظر جانباً من مناظرات النبي الأكرم ﷺ مع المخالفين والمنكريين لنبوته في: درة التاج: ١٩٦ - ٢١٢.
- (٦٧) انظر: علي ربانى كلپاگانى، در آمدي بر علم کلام (مصدر فارسي): ١١٢.
- (٦٨) انظر: الطباطبائى، 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 زرين كوب، در قلمرو وجдан (مصدر فارسي): ٢٧١؛ أحمد باكتجي ومسعود جلالى، دائرة المعارف بزرگ إسلامی (مصدر فارسي) ٨: ٤٢٧ - ٤٢٨؛ مركز دائرة المعارف بزرگ إسلامی، طهران، ١٣٧٧هـ.ش. وللوقوف على بعض المصادر والشخصيات انظر: رجال الكشي: ٥٣٩، ورجال 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 های تاریخی، رویکردهای فکری (مصدر فارسی)، مجلة قبسات، العدد ٣٨.
- (٧٧) تم نشر النص العربي لهذه الرسالة ضمن تلخيص المحصل للخواجة نصير الدين الطوسي، وقد ترجمة إلى اللغة الفارسية: محمد تقى دانش پژوه، وتم طبعها قبل سنوات من قبل جامعة طهران.
- (٧٨) انظر: الطباطبائی، شیعه «المناظرات والرسائل المتبادلۃ بين العلامة الطباطبائی وهنری کوریان» (مصدر فارسی): ٤٩ - ٤٨.
- (٧٩) للوقوف على الشروح والتعليقات على كتاب تجريد الاعتقاد انظر: مدرس رضوی، أحوال وأثار نصير الدين الطوسي (مصدر فارسی): ٤٢٣ - ٤٢٦؛ دانشنامه جهان إسلام (مصدر فارسی) ٦: ٥٧٨ - ٥٧٩؛ د. كامل مصطفى الشيعي، الفكر الشيعي والنزعات الصوفية: ٩٨ - ٩٩.
- (٨٠) على الرغم من انتماء الشيخ محمد عبد(١٢٢٣هـ) إلى المذهب السنّي، حيث كان من علماء أهل السنة، ومن الدارسين في الأزهر الشريف، إلا أنه تأثر بتأثّره الشيعي السيد جمال الدين، وعمد إلى إصلاح الكلام الأشعري، كما تمكّن من التأثير في المفكّرين الشيعة من بعض الجهات أيضًا. انظر: جعفر السبحاني، مدخل مسائل جديد در علم کلام (مصدر فارسی) ١: ٩؛ علي رباني گلپایگانی، فرق ومذاهب کلامی (مصدر فارسی): ١٩٨.
- (٨١) انظر: الأعمال الكاملة ٦ «أصول فلسفة وروش رئالیسم» (مصدر فارسی): ٨٨١، وانظر أيضاً موارد من هذا القبيل لدى: جوادی الاملي، دین شناسی: ١٥٦ - ١٧٠.
- (٨٢) انظر: الطباطبائی، إمام علی وفلسفه إلهی (مصدر فارسی)؛ مرتضی مطهري، سیری در نهج البلاغة (مصدر فارسی)؛ الشیخ الصافی گلپایگانی، إلهیات در نهج البلاغة (مصدر فارسی)؛ یادداشت‌های استاد شهید مطهري (مصدر فارسی)، ج ٩؛ جوادی الاملي، فلسفه إلهی از منظر إمام رضا(ع) (مصدر فارسی).
- (٨٣) المراد من المرحلة الثانية من عصر الحضور عصر إماماً الإمام الرضا(ع). ولا سيما في المدينة المنورة . والأئمة بعده. وقد ذكرت أدلة على هذا الأمر، وكذلك أسباب النظرية السلبية . لعامة الشيعة، وليس للأئمة أو العلماء والمفكّرين . لعلم الكلام. انظر: کلام إسلامی، عوامل وزمنه های پیدائی (مصدر فارسی)، مجلة قبسات، العدد ٣٨.
- (٨٤) رغم أن الشیخ الصدوق من المحسوبین على أتباع المنهج النصی، ولكنّه: لأسباب ستذكر في موضعها، خرج قليلاً عن ذلك المنهج، وبasher طرح المسائل الكلامية، ولا سيما في إماماً إمام العصر(ع).
- (٨٥) انظر: حسين المدرسي الطباطبائی، مقدمه اي بر فقه شیعه (مصدر فارسی): ٢٢.
- (٨٦) انظر: جولد زیهر، العقيدة والشريعة في الإسلام: ١٠٦.
- (٨٧) انظر: أبو القاسم الخوئی، معجم رجال الحديث ٢٠: ٢١٢ - ٢٢١، ط٥؛ المرتضی، الشافی في الإمامة ١: ٨٣ - ٨٦.
- (٨٨) انظر: المصدرین السابقین.
- (٨٩) الطوسي، اختیار معرفة الرجال، المعروف ب الرجال الكشي: ٤٩٦.

- (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 رأيْتُ»: 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): ٢٢؛ رجال الكشي: ٤٩١ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ، ٤٩٠ ، ٥٤٤ ، ٥٤٣
- (٩٧) انظر: المصدر نفسه.
- (٩٨) انظر: المصدر نفسه.
- (٩٩) انظر: حسين نصر، معارف إسلامي در جهان معاصر (مصدر فارسي): ٤٣؛ مجلة قبسات، العدد ٢٥: ٨، عن الشيخ جوادی الاملي: نقد ونظر، العدد ٣ - ٤: ٢٢٥
- (١٠٠) عنوان كتابه في علم الكلام: (الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل)، كما تعكس مؤلفاته الأخرى هذا التوجه أيضاً.
- (١٠١) انظر: مؤلفاته الكثيرة، ومنها: ما يحمل عنوان فلسفة الدين، من قبيل: دين شناسی (مصدر فارسي)، ومجلدات التفسير الموضوعي للقرآن، ومن بينها: المجلد الثاني تحت عنوان: «توحيد در قرآن» (مصدر فارسي)، و«حکمت نظری وعملی در نهج البلاغة» (مصدر فارسي).
- (١٠٢) انظر: مقدمة الحكايات (سلسلة مصنفات المفيد) ١٠: ٢٢؛ محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٣٥؛ عباس إقبال آشتiani، خاندان نوبختي (مصدر فارسي): ٤٠
- (١٠٣) انظر: قرآن وقلمروشناسي دین (مصدر فارسي): ٧٨؛ عباس إقبال آشتiani، خاندان نوبختي (مصدر فارسي): ٤٠.
- (١٠٤) انظر: مجلة فصلنامه شیعه شناسی، العدد ٩: ١٧ .
- (١٠٥) انظر: عقل ووحي (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 گلپایگانی، عقاید استدلالي (مصدر فارسي) ١: ٤٥ .
- (١١١) النزعة التجريبية: نظرية ترى أن منشأ المعرفة الوحيد يمكن في الحس والتجربة، وينكر البديهيات الفطرية والسابقة للتجربة. انظر: علي رباني گلپایگانی، عقاید استدلالي (مصدر فارسي)

١:٤٦

(١١٢) النزعة الإيمانية: رؤية تحذر المُتدين من التقييم العقلاني للمعتقدات الدينية، وترى أن الدين ينشد من الناس التسليم والتَّبَدُّل المطلق. يقول أتباع هذه الرؤية: إذا آمنا بوجود الله، أو كماله المطلق، أو حكمته وعلمه وقدرته وما إلى ذلك، فإنما آمنا بذلك في الواقع الأمر بشكل مستقل عن أي نوع من أنواع القرائن والاستدلال، 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 گلپایگانی، در آمدی بر علم کلام جدید (مصدر فارسي): ٢٢ - ٢٣.

(١١٣) انظر: محمد باقر الصدر، المعلم الجديدة للأصول: ٣٥؛ عقل ووحي (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 والنزعـة العقلية، وبذلك يمكن القبول بالأمور التي لا يمكن بيانها بحكم العقل فقط، ولكن هناك أدلة، مثل: أقوال الشهود العدول، عليها. انظر: فلسفة عمومي يا ما بعد الطبيعة (مصدر فارسي): ١٨٩ - ١٨٨.

(١١٤) انظر: علي رباني گلپایگانی، عقاید استدلالي (مصدر فارسي): ٤٣ - ٤٤.

(١١٥) البراهمة (جمع برهمي): ديانة هندوسية قديمة يقول أتباعها بأن مضمون دعوة الأنبياء لا يخلو: فإما أن يكون موافقاً لأحكام العقل؛ أو مخالفًا 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 العيونات فإن تجاهل هذه الهبة الإلهية، والإذعان لل تعاليم المخالفة لهذه النعمة الإلهية، يعني الخروج عن حياد الإنسانية. انظر: أحمد صفائى، علم کلام (مصدر فارسي): ٢: ٤٦ - ٥٤.

(١١٦) الربوبية أو الدين الطبيعي (deism): الإيمان بالله من غير الاعتقاد ببيانات منزلة. شاع المصطلح في القرن السادس عشر للبلاد للدلالة على الذين أنكروا أسرار الوحي واللاهوت. وكان بعض هؤلاء مخالفين للدين ويسعون إلى استبداله بلاهوت طبيعى وعقلانى، وإن كان بعضهم يذهب إلى أن الأديان الإلهية لا تشتمل على أي أمرٍ مخالف للعقل أو معارض له.

(١١٧) أبو العلاء المعري (٤٤٩ - ٣٦٢): شاعر وفيلسوف عربي معارض للدين، ولم يكن يرى من قائد للإنسان غير العقل، وقال في ذلك شعراً:

اشان أهل الأرض ذو عقل بلا دين وآخر دين لا عقل له

لم يُعرَف المعري بأنه من المتطرفين في إعلاء شأن العقل، وإنما كان منهجه في الحياة التشاوُم، وشعره المذكور لا يهدف إلى الانحياز للعقل بمقدار ما يرمي إلى البرم والتضاوُم من عامة الناس، فهو في وارد ذم العاقل الذي لا دين له، أو المُتدين الذي لا عقل له، وبذلك فإنه يدعوه - كما هو واضح - إلى الوساطية من خلال الحصول على متدين عاقل، ولكن ذلك مستحيل الحصول بالنسبة له. العرب.

(١١٨) محمد بن زكريا الرازى(٢٥١ - ٢١٣هـ): فيلسوف وطبيب إيراني، يذهب الكثيرون إلى اعتباره من العقلاينيين المعارضين للدين، فكانوا يقولون بأنه على الرغم من كونه موحداً، 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، العالم الجديد للأصول: ٢٥.

(١٢١) إن العقل في المصطلح الفلسفى 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 فولكى، فلسفه عمومي يا ما بعد الطبيعة: ٨٠، ترجمه إلى الفارسية: أحمد آرام.

(١٢٢) انظر: الطباطبائى، شيعه «المناظرات والرسائل المتبادلة بين العالمة الطباطبائى وهنرى كوريان» (مصدر فارسي): ٤٧.

(١٢٣) وهذا ما يمكن لنا أن نلمسه في جميع مواطن كشف المراد، الذي هو شرح لكتاب «تجريد الاعتقاد»، للخواجة نصیر الدین الطوسي.

(١٢٤) انظر: المصدر السابق: ١٣.

(١٢٥) انظر: الأعمال الكاملة: ٣: ٩٣.

(١٢٦) انظر: علي رباني گلپایگانی، در آمدي بر علم کلام: ١٨٨.

(١٢٧) انظر: عبد الرزاق اللاهيجي، گوهر مراد: ٤٨.

(١٢٨) انظر: المصدر السابق: ٤٩ - ٥٠ (بتصرف يسیر).

(١٢٩) انظر: الطباطبائى، شيعه در إسلام (مصدر فارسي): ١٠٢.

(١٣٠) انظر: المصدر السابق: ١٠٤.

(١٣١) انظر: علي رباني گلپایگانی، در آمدي بر علم کلام (مصدر فارسي): ١٨٨.

(١٣٢) انظر تفصيل هذا البحث بشكله الجذاب والممتع والقشيب عند: الطباطبائى، شيعه «المناظرات والرسائل المتبادلة بين العالمة الطباطبائى وهنرى كوريان» (مصدر فارسي): ٣٠ - ٣٥ - ٩٥ - ٥٦ - ١٠٥ - ١٨٥.

(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، ٣٥ - ٣٣.

(١٣٩) انظر: المصدر السابق: ٣٩.

- (١٤٠) انظر: المصدر السابق: ٣٦٠.
- (١٤١) انظر: المصدر السابق: ٤٤ . ٦٨.
- (١٤٢) انظر: المصدر السابق: ١٠١؛ الطباطبائي، شیعه در إسلام (مصدر فارسي): ١٠٤.
- (١٤٣) انظر: المصدر السابق: ٤٤ .
- (١٤٤) انظر: المصدر السابق: ١٩٢.
- (١٤٥) لمزيد من الاطلاع حول منهج التفكير الفلسفى في روایات المعصومين من أئمّة الشيعة انظر: المصدر السابق: ١٠٣ . ١٥٠ .
- (١٤٦) انظر: المصدر السابق: ٤٨ .
- (١٤٧) انظر: المصدر السابق: ٥٣ . ٥٠؛ الطباطبائي، شیعه در إسلام (مصدر فارسي): ١٠٤ .
- (١٤٨) انظر: التوحيد: ٤٤١ . ٤٤٧ ، الباب ٦٧ .
- (١٤٩) انظر: الأعمال الكاملة: ٩٢ . ٩١ .
- (١٥٠) انظر: أصول الكافي: ١ . ١٠٠ ، باب النهي عن الصفة، ح .
- (١٥١) انظر: التوحيد: ٢٢١ ، الباب ٣٠ ، القرآن ما هو؟ ، ح . ٧ .
- (١٥٢) انظر: المصدر السابق: ٣٥٢ ، الباب ٥٩: نفي الجبر والتقويض، ح . ٨ .
- (١٥٣) انظر: أصول الكافي: ٢ . ٣٣ ، ح . ٣ .
- (١٥٤) انظر: المصدر السابق: ٢٧ ، ح . ١ . روی عن الإمام الصادق علیه السلام أنه قال: «إذا أتى العبد كبيرة من كبائر المعاصي... كان خارجًا من الإيمان، ساقطًا عن اسم الإيمان، وثابتًا عليه اسم الإسلام...». انظر: أندیشه های کلامی شیخ مفید (مصدر فارسي): ٣٠٩ . ٣١٥ .
- (١٥٥) انظر: علي ربانی کلپاگانی، فرق ومذاهب کلامی (مصدر فارسي): ١٤١؛ الإلهيات في مدرسة أهل البيت: ٢١ . ٢٢ .

# المخطوطات بوصفها مصدراً تأريخياً

د. الشيخ رسول جعفريان<sup>(\*)</sup>

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 تتسع من الضعف الذي تعاني منه النصوص القديمة، من الناحية الكمية والكيفية، في إطار تقديم صورة كاملة ومتقدمة عن «الماضي». ومن الواضح أن ضعف المؤرّخين والتحقيقات التاريخية لا يقتصر بمجموعه على الإشكالات «النصية» فقط، وإنما يعود الكثير منها إلى «مناهجنا» التحقيقية. وبحثُ 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» —

ويفي ما يتعلّق بالقسم الأول سوف نتناول ثلاث مسائل على نحو الإجمال، وهي:

---

(\*) أحد أبرز المؤرّخين الإيرانيين المعاصرين. رئيس قسم التاريخ في جامعة طهران، ورئيس مكتبة الإسلام وإيران التخصصية، والرئيس السابق لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي.

### أ. عدم شمولية تواريختنا الرسمية —

إن فرضنا الأول في هذا البحث هو أن تواريختنا الرسمية ليست كافية لكتابه 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 التحولات والمتغيرات السياسية، وهي إلى ذلك تعني خصوص المتغيرات السياسية الحاصلة في مركز الحكم وما يحيط بالأسر الحاكمة. وفي هذه الرؤية تكون «السياسة والسلطة» هي المحور الرئيس لكتابه 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 يُسمى «حادثة» في هذه التواريχ هي الحادثة التي تقع في دائرة الحكم، بقيد أن تؤدي إلى «تغيير» جدير بالذكر والتخليد، من قبيل: العزل والتنصيب، والوفيات والمواليد، والأفراح والاحتفالات، والفرامين السلطانية، وما إلى ذلك مما يُشكل المحور الرئيس للمعلومات المتوفرة في التراث التاريخي.

إن مثل هذه الرؤية تضع بين أيدينا صورة ناقصة عن الماضي، وهذه الصورة الناقصة لا تتفعّل في التعرّف على «ماضينا» بشكل كامل.

هذا مضافاً إلى أننا نكتب على الدوام تاريخ «العواصم»، وليس تاريخ «القرى» و«القصبات». إن تواريختنا «تمحور حول العواصم»، ولا تتناول المناطق البعيدة والنائية عن دائرة الاهتمام.

توضيح ذلك: إننا بالاستناد إلى المصادر الرسمية محرومون من الحصول على تاريخ ثقليف، أو تاريخ للعلم، أو تاريخ للحضارة، أو علم الرجال بشكل دقيق، وتاريخ عامة الناس. إن تاريختنا يمثّل جبلاً يتostط سهلاً مزدحماً بملايين الناس، الذين لفهم الغموض والظلم الدامس، ولم يظهر من هذا الجبل سوى رأس القمة التي يتربع عليها شخص واحد، هو السلطان أو الخليفة أو الحاكم أو الملك، مع عدد قليل من أفراد أسرته وبطانته وحاشيته.

### **بـ، إن مصادrnا الرسمية غير جديرة بالوثوق والاطمئنان —**

الأمر الآخر هو أن مصادrnنا الرسمية غير موثوقة تماماً. ويعود ذلك من جهة إلى تدخل الدوافع الخاصة في تدوين الواقع والأحداث بشكلٍ رسمي في النصوص التاريخية. وهي إما دوافع مفروضة على المؤرخ من قبل الحكومات، أو أنها من مخلقات المؤرخين، حيث يثبتون الواقع 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 الوثيق، وبعبارة أخرى: إن هناك فيها ما هو أدقّ من غيره، في حين أن البعض الآخر يعني من الضعف بحيث يكون عاجزاً عن أن يكون مراءً صادقة لبيان ما وقع في الأزمنة «الغابرة».

### **جـ. أغلب مصادrnنا 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 مرحلةٍ 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 يلتجأون إلى التلخيص، ويذكرون من حينٍ لآخر بعض المسائل الجديدة.

وعندما ننظر إلى هذه المصادر من الخارج نشعر بأن هذه المصادر تذكر أموراً متكرّرة، وقلما يمكن العثور فيها على مسائل جديدة.

وبطبيعة الحال هناك بعض المؤلفات الاستثنائية، ولا سيّما تلك التي يتعرّض فيها المؤلّف إلى مرحلة لم تشهد حضوراً مؤرّخ آخر. إلاّ أنّ هذا النوع من المؤلفات محدود جدّاً. وهذه المحدودية تفرض علينا ضعفاً جوهرياً في التعرّف على «ماضينا».

إن المرحلة التي يمكن لنا أن نعتبرها مفعمة بالمصادر هي المرحلة التي نحصل فيها على روایات مختلفة لقطع تاريخي واحد، بمعنى أن تكون لدينا أكثر من زاوية واحدة للرؤى، ونحصل على رواية غير منفردة لتقرير مرحلة من الزمن.

فعلى سبيل المثال: إذا كان هناك أحزاب وجماعات مختلفة . سواء في السلطة أو خارجها . يمكن أن يضعوا بين أيدينا روایتهم التاريخية عن المتغيرات السياسية والجارية.

ولكنّ تاريخنا يخلو من هذا الأمر للأسف الشديد. وإن تنوع الكتب لا يعني الاختلاف في زاوية الرؤى بالضرورة.

### ما الذي يمكن فعله لرفع الإشكال؟ —

إن المحدوديات والقيود المتقدّمة تقدم لنا في المجموع صورة ناقصة. وإن هذه القيود والمحدوديات تقع على المستويين: الكمي؛ والكيفي. وعليه لا بدّ من العمل على توسيع دائرة معلوماتنا وعميقها من حيث الدقة والوثوق. وفي الحقيقة فإننا؛ لكي نحصل على «تاريخ جامع وشامل»، علينا أن نستفيد من جميع الإمكانيات المتوفّرة والمتوفرة. وفي الحقيقة يجب العمل على «توسيع دائرة المصادر»، والعمل على توظيف كلّ ما يمكن توظيفه بوصفه «نصّاً» أو «وثيقة تاريخية». وهذا الأسلوب هو المتبّع حالياً في المناهج التاريخية، إلاّ 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

والمحدوبيات. 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 ليمدد لنا يد العون بشكلٍ مناسب؛ ليرفع من معلوماتنا «التاريخية». وفي العقود الأخيرة شاع توظيف «التاريخ الشفهي» بوصفه أسلوباً لتعزيز المصادر التاريخية، ولا سيما في المجالات التي لا تتناولها التواريχ الرسمية. إن هذا الجانب يعتبر 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 بشكلٍ صريح. في حين يمكن للاستفادة من المخطوطات أن ينفعنا بمختلف الصور في أبحاثنا التاريخية، في مجال التاريخ السياسي والثقافة والمجتمع والديموغرافيا. وفي ما يلي نستعرض عدداً من المسائل باختصارٍ.

### **أ. العثور على المخطوطات التاريخية؛ لعمل على تصحيحها ونشرها —**

يمكن القول بضرسٍ 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 يتعمّن على أساتذة التاريخ أن يُشمرُوا عن سواعدهم قبل غيرهم؛ وذلك لسلطتهم 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 يتم الحديث عن «التاريخ» والمخطوطات في مجال التاريخ لا يكون المراد من المخطوطات . بطبيعة الحال . مجرد المؤلفات التي تعرضت للتاريخ بشكلٍ مباشر؛ فإن الكتب المصنفة في علم الرجال والسير والجغرافيا والرحلات، إلى غير ذلك من المجالات الأخرى الكثيرة التي يمكن أن تقدم لنا فائدة، مؤثرة للغاية في الأبحاث والتحقيقات التاريخية.

### **بـ. توظيف الملاحظات المدونة على ظهر النسخ**

يمكن للاستفادة من المذكرات والملاحظات المدونة في بداية وخاتمة النسخ الخطية، أو حتى تصاعيف هذه النسخ، وما كتب على الصفحات البيضاء منها، أو حتى الموامش، 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 متعددة، وتبيّن تطور مسألة محددة منذ قديم الزمان إلى الأزمنة اللاحقة. إن العثور على الكثير من تواريخ الولادات، أو حتى الوفيات، وتاريخ انتقال ملكية الكتاب من شخصٍ إلى آخر، والملاحظات حول الحروب والكوارث الطبيعية وغيرها، يمكن الحصول عليها من خلال هذه الملاحظات والمعلومات المدونة على ظهر هذه النسخ. في حين أن ما يقلّ عن ١٪ من هذه المعلومات قد تمت الاستفادة منه في مجال النسخ الفارسية والعربية والتركية.

ويبدو أن واحداً من الأعمال الضرورية في مسألة فهرسة المخطوطات هي إلزام المفهرين بالضبط الصحيح لهذا النوع من الملاحظات. والآن حيث إن الكثير من الكتب المفهرسة التي لم يُشرَّر فيها إلى هذا النوع من الملاحظات يُمكن للمراسِك التي تحتوي على المخطوطات أن تقوم بمشروع تحقيقي تحت عنوان ضبط الملاحظات المدونة على ظهر النسخ، والعمل على جمع كلّ ما هو مفيد منها في مجلدات، والقيام بنشرها؛ ليستفيد منها الباحثون والمحققون في مختلف مجالات التاريخ. ومن باب المثال: نذكر تقريراً عن ظهر نسخة من كتاب النهاية في الفقه

الشيعي، من القرن الهجري السادس، والمحفوظة في مكتبة السيد المرعشى النجفي برقم (٣١٢٦)، على النحو التالي:

من العشرة الأولى من جمادى الأولى من عام ٥٩٥هـ. نرى على الورقة الأولى حيازة عبد الكريم التبريزى، والختم الدائري لـ «عبد الكريم بن السلطان محمد». كما نشاهد هذه الحيازة والختم في صفحاتٍ 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 عليّ بن يحيى بن علي ووراًم بن نصر حاضرَين في مجالس المقابلة. كما قابلها الحسن بن أبي الفضل بن الحسين بن الدربي، بتاريخ: ٥٧٠هـ، وابن شهريار الخازن ومحمد بن عليّ بن شعرة أيضاً».

وعلى الصفحة الثانية عنوان الكتاب باسم المؤلف، وأنها قوبلت بنسخة ابن إدريس التي كتبت بخط عليّ بن محمد بن السكون». وفي هذه الصفحة نشاهد الختم البيضوي «الفقير عبد الكريم»، و«على الله في كل الأمور توكلِي عبده طاهر» أيضاً.

وعلى الصفحة التاسعة بيوجرافيا 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 الحلي الوارد في الصفحة المقابلة.

وعلى الصفحة العاشرة، التي هي الصفحة الأولى من الكتاب، الإجازة التي كتبها المحقق الحلي لسدید الدين أبي الحسن بن أحمد، بتاريخ ٦٥٤هـ. وفي نهاية النسخة الخاتمة التي كتبها المحقق الحلي، 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 المتنبي مقالاً تحت عنوان: «عدد من الملاحظات المبعثرة

على ظهر النسخ»، (وقد طبعت في احتفالية تكريم الأستاذ محمد علي مهديوي راد، قم، ١٣٩١ هـ، ص ٤٦٧ - ٤٨٣)، ويمكن من خلالها التعرف على نماذج من هذا النوع من الملاحظات.

وقد كان لكاتب هذه السطور مقالاً في شرح ملاحظة على ظهر نسخة بشأن الماجعة الكبرى التي اجتاحت إيران عام ١٢٨٨هـ، وقد تم نشرها في العدد الخامس من مجلة (بهارستان) الوثائقية.

ومن الملفت أن نعلم بأن الكثير من الملاحظات المكتوبة على ظهر النسخ عبارة عن توضيحات أو اختام لوقف الكتاب.

إن لهذه الملاحظات قيمة كبيرة للتعرف على الأسر ميسورة الحال، والمكتبات الهمامة على طول التاريخ، وكيفية الوقف وشرائطه، والوضع الاقتصادي في مختلف المراحل، والأراء الأخرى لهؤلاء الواقفين في الاهتمام بموضوعات الكتب الموقوفة، وسائل المسائل المختلفة الأخرى، وهي المسائل التي لم يتم التعرض لها حتى هذه اللحظة، إلا على نحوٍ محدودٍ.

#### ج. توظيف مطالع وحواتم المخطوطات —

إن من بين المصادر التحقيقية الهمامة في التاريخ العبارات الواردة في مطالع وحواتم المخطوطات، وهو ما يُصلح عليه بـ «حرْد المتن» أو «الترقيم»، ويُطلق عليه في اللغة الإنجليزية تسمية الـ (colophon).

وقيل في تعريف الترقيم: «إنها تعني في مصطلح علم المخطوطات وعُرف الناسخين: مجموعة من الكلمات والعبارات القصيرة أو الطويلة التي يكتبها الكاتب بعد فراغه من كتابة النص، والتي يدعو فيها ويبتهل ويسبّح الله، مع بيان كلمات الاستثناء. من قبيل: إنْ شاء الله -. ثم يذكر اسمه وعنوانه، ومكان وتاريخ كتابة الكتاب، وأحياناً اسم الذي أوصى بكتابه هذا الكتاب».

إن هذه الموارد، بالإضافة إلى ما يرد في مقدمة الكتاب، تمثل شرحاً لسبب تأليف الكتاب، وعلّة تسميته، وضرورة تأليفه أو ترجمته، واسم الذي أهدى له هذا

الكتاب من الأمراء أو الملوك أو الخلفاء والسلطانين، والكثير من المسائل التي تتضمن 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 جوادي) مقالاً تحت عنوان: «أهمية أنجامه ها در تاریخ فرهنگی شهرها» [مجلة بهارستان، العدد الأول، السنة الثالثة، ربیع سنّة ۱۳۸۱هـش] تعرّض فيها إلى ذكر نماذج من هذه الترقيمات، 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 الترقيمات 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، يثبت أي المدن الإيرانية كان يهتم بهذا النوع من العلوم.

وقد تم نشر مقال آخر تحت عنوان: «أنجامه های ارمنی سده های سیزدهم وچهاردهم میلادی (السابع والثامن للهجرة)» بوصفه مصدراً للتاريخالأرمن ومن جاورهم، في العدد ۳۹، من مجلة پیمان، الصادرة في ربیع سنّة ۱۳۸۶هـش، بقلم: روبرت بطرسيان، ترجمته إلى الفارسية: محسن جعفري مذهب.

النموذج الآخر مقال تحت عنوان: «بررسی ترقیمه در چند نسخه از مثنوی مولانی روم»، بقلم: د. ریحانة خاتون، وتم نشرها في مجلة «زبان وأدبیات فارسی دانشگاه سیستان وبلوچستان»، السنة الثانية، ربیع وصیف سنّة ۱۳۸۳هـش.

كما تمت كتابة ترقيمه نموذجية أيضاً عن كتاب «سراج اللغة»، والتي تشتمل على معلومات قيمة، وقد نشرت في مجلة بهارستان، العدد ۵، السنة ۱۳۸۱هـش، بقلم البیبليوغرافی البارز (عارف نوشاهی).

#### د. المخطوطة بوصفها «وثيقة تاريخية» —

بغض النظر عن الاستفادة من المحتوى العلمي للمخطوطات في التحقيق بشأن التاريخ، فإن المخطوطة في حد ذاتها تعتبر وثيقةً 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 تم الاهتمام في القرون الأخيرة بأمر التحقيق بشأن الأبنية والآثار المعمارية، وقد أضحت لنا مكانتها في بيان أبعاد من التاريخ، بعد أن لم تكن واضحة لنا قبل ذلك.

ولكن ما الذي يمكن أن نفعله بالمخطوطة؛ لنكون قد أدينا حقها بوصفها وثيقةً تاريخية؟

عندما تكون بحوزتنا مخطوطةً من القرن الهجري السادس يمكن أن نقوم بالعديد من أنواع التحقيقات بشأنها.

وفي الدرجة الأولى تعتبر أوراق المخطوطة، بوصفها ظاهرة حضارية، قابلة للدراسة، حيث نبحث 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 ضعفاً، وافتقاراً إلى المختبرات المزودة بالأجهزة الحديثة والمتطورة؛ لدراسة وتقييم هذا الكم الهائل من المخطوطات المنتشرة في جميع الأقطار الإسلامية المختلفة. وفي هذا المجال يمكن القيام بمئات التحقيقات والأبحاث حول الآثار المتوعنة التي تعود إلى مختلف القرون المنصرمة.

#### **هـ. تحقيق في عموم المخطوطات بلاحاظ 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 التعرّف بدقة إلا على ٢٠٪ منها فقط.

وبطبيعة الحال إن وظيفة التعرّف 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 عددٍ من مستويات:

**أولاً:** أن نعرف ما هو القرن الذي تتمي إليه المخطوطات الوالصلة إلينا. فمن المهم جداً معرفة ما هي الآثار المتوفّرة 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 تتمي إلى ذلك القطر المعين، وما هو العلم والتحقيق الذي يحظى بأهمية أكبر في ذلك القطر المحدّد؟ وبعبارة أخرى: ما هي الجغرافية الحضارية لنا، الممتدة من خراسان إلى العراق والشام ومصر، وصولاً إلى المغرب، التي تتوفّر على تراثٍ مكتوب في مختلف العلوم؟

وفي القسم الأخير يمكن لنا أن نقتفي آثار الفقه الحنفي إلى ما وراء النهر بكلّ يُسرٍ. كما أن الكثير من تراثنا الأدبي موجود في دائرة خراسان، وإن أكثر

تراثاً الرجالـيـ فيـ العـرـاقـ وـالـشـامـ، كـمـاـ أـنـ التـرـاثـ الزـيـديـ وـالـمـعـتـزـلـيـ يـتـوـفـرـ فيـ الـيـمـنـ. وـعـلـىـ هـذـاـ التـرـتـيبـ يـمـكـنـ لـنـاـ التـعـرـفـ عـلـىـ دـوـائـرـ أـضـيقـ، وـالـعـمـلـ عـلـىـ إـحـصـاءـ المـخـطـوـطـاتـ فـيـهـاـ.

إـنـهـ مـنـ خـلـالـ درـاسـةـ هـذـهـ المـجـمـوعـةـ الكـبـيرـةـ منـ المـخـطـوـطـاتـ يـمـكـنـ لـنـاـ أـنـ نـتـوـصـلـ إـلـىـ مـزـيدـ مـنـ الـمـعـلـومـاتـ بـشـأنـ مـسـارـ تـطـوـرـ الـعـلـمـ، وـأـسـبـابـ اـزـدـهـارـ الـفـكـرـ مـنـ جـهـةـ، وـأـنـ نـتـعـرـفـ عـلـىـ نـقـاطـ ضـعـفـنـاـ مـنـ جـهـةـ أـخـرىـ.

### فصل حول عشق آباد، مقتبس من مخطوطة يعود تاريخها إلى شهر شوال من عام ١٣١٥هـ، الموافق لشهر مارس من عام ١٨٩٧م —

نـحـنـ الـآنـ فيـ مـدـيـنـةـ «ـعـشـقـ آـبـادـ»ـ<sup>(١)</sup>ـ. وـأـوـدـ أـقـدـمـ لـلـضـيـوفـ مـخـطـوـطـةـ عـثـرـتـ عـلـيـهـاـ ضـمـنـ مـجـمـوعـةـ تـعـودـ مـلـكـيـتـهـاـ لـبعـضـ الـأـسـرـ الـإـصـفـهـانـيـةـ، وـتـشـتـمـلـ عـلـىـ بـعـضـ الـمـعـلـومـاتـ حـولـ مـدـيـنـةـ «ـعـشـقـ آـبـادـ»ـ.

إـنـ هـذـهـ مـخـطـوـطـةـ عـبـارـةـ عـنـ رـحـلـةـ لـشـخـصـ إـيـرـانـيـ قـامـ بـهـاـ فيـ شـوـالـ مـنـ عـامـ ١٣١٥ـهـ،ـ المـوـافـقـ لـشـهـرـ مـارـسـ مـنـ عـامـ ١٨٩٨ـمـ،ـ أـيـ الشـهـرـ الـذـيـ نـحـنـ فـيـهـ الـآنــ.ـ وـقـدـ انـطـلـقـتـ الرـحـلـةـ مـنـ مـدـيـنـةـ إـصـفـهـانـ بـاتـجـاهـ مـدـيـنـةـ مشـهـدـ،ـ وـمـنـهـاـ إـلـىـ نـقـطـةـ الجـمـارـكـ عـلـىـ الحـدـودـ إـلـيـرـانـيـةـ التـرـكـسـتـانـيـةـ،ـ وـبـعـدـهـاـ إـلـىـ «ـعـشـقـ آـبـادـ»ـ،ـ وـمـنـ هـنـاكـ إـلـىـ «ـشـهـرـ نـوـ»ـ،ـ ليـصـعـدـ مـنـ هـنـاكـ عـلـىـ مـنـ سـفـينـةـ مـتـجـهـةـ إـلـىـ مـدـيـنـةـ «ـبـاـكـوـ»ـ،ـ وـمـنـهـاـ إـلـىـ إـسـطـنـبـولـ،ـ لـيـئـجـهـ مـنـهـاـ إـلـىـ أـدـاءـ فـرـيـضـةـ الـحـجـّـ.

إـنـ هـذـهـ الرـحـلـةـ الـتـيـ تـمـتـ إـلـىـ مـدـيـنـةـ «ـعـشـقـ آـبـادـ»ـ بـوـسـائـطـ النـقـلـ الـمـتـارـفـةـ،ـ تـواـصـلـتـ مـنـ هـنـاكـ بـوـاسـطـةـ القـطـارـ،ـ ثـمـ عـلـىـ مـنـ الـبـحـرـ وـالـسـفـنـ.ـ وـمـنـ الـواـضـحـ أـنـ المسـافـرـ العـادـيـ لـاـ يـمـكـنـهـ التـعـرـفـ عـلـىـ كـلـ شـيـءـ بـدـقـقـةـ وـتـدوـينـهـ أـثـنـاءـ تـجـولـهـ،ـ وـلـكـنـهـ عـلـىـ كـلـ حـالـ يـعـملـ عـلـىـ رـصـدـ مـاـ يـرـاهـ بـشـكـلـ يـوـمـيـ،ـ وـيـضـبـطـهـ كـتـابـةـ.ـ وـيـمـكـنـ لـهـذـهـ الـمـلـوـمـاتـ أـنـ تـكـوـنـ قـيـمـةـ مـنـ وـجـهـ نـظـرـ الـبـاحـثـ وـالـمـحـقـقـ.ـ وـيـقـيـدـ هـذـاـ الـمـجـالـ مـهـماـ كـانـتـ مـعـلـومـاتـنـاـ بـشـأنـ التـارـيخـ كـبـيرـةـ،ـ أـوـ مـهـماـ اـمـتـلـكـنـاـ مـنـ الـوـثـائقـ فـيـ هـذـاـ الشـأـنـ،ـ يـمـكـنـ لـبـعـضـ الـمـلـوـمـاتـ،ـ وـلـوـ فـيـ إـطـارـ تـدوـينـ رـحـلـةـ،ـ أـنـ تـكـوـنـ قـيـمـةـ بـالـنـسـبـةـ لـنـاـ،ـ مـهـماـ كـانـتـ

بعض المعلومات الواردة فيها ناقصة 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 كاملاً المسافة ما بين جبلين، إلا أن قاعدي الجبلين كانتا تقتربان من بعضهما في بعض المراحل، حتى يكون الطريق أشبه بدهليزٍ طويل، ثم تأخذ القاعدتان بعد ذلك بالتباعد. ولم يكن هناك من وجود لذلك النهر في هذه الأمكانة. وكل ما كان هناك عبارة عن جبال شاهقة مرتفعة إلى عنان السماء. كان شجر الأرس [السرور الجبلي] ينمو في تلك الجبال بكثرة، حتى غطت الجبال بأسرها. وكان منها ما يعود إلى الأزمنة السحيقة الضاربة في القدم، وكان منها الصغير جداً. وهيأشجار دائمة الخضرة، حتى في فصل الشتاء، مثل: السرو والسنديان. وكانت نارها سريعة الحمود، فما أن تحترق حتى تسود، وما أن تضعها على رأس النرجيلة حتى تصبح سوداء دفعه واحدة. وهي ذات جودة عالية بالنسبة إلى الصاغة والحدادين. يقال: إنها لا تبلى في الأرض. وهي جيدة لكي يُخذ منها أعمدة للتغراف. وإنَّ أغلب الخشب في هذه النواحي إلى «عشق آباد» هو من هذا النوع. ويقال أيضاً: يمكن العثور في هذه الجبال على أنواع جيدة من الريباس [ريواس]، بحجم معصم اليد، وهو في غاية الحموضة، ولا يحتوي على وزنٍ كبير.

يقع هذا المنزل على الحدود الإيرانية، والطرق إليه في غاية الصعوبة والغرابة. وكلها يمر عبر الجبال. وقد تم شق طريق عبر الجبل، يلتوي مثل أفعى من سفح الجبل، ليصل بالتدرج إلى منتصفه، ويصعد من المنتصف، الأعلى فالأعلى، حتى يصل في بعض المواطن إلى القمة، ليستمر بعد ذلك آخذًا في الانحدار نحو الوسط، وصولاً إلى السفح، ليصعد بعد ذلك نحو الوسط والأعلى، وهكذا دواليك حتى يتم

الصعود والنزول مراراً وتكراراً، وقد تضطرّ أحياناً إلى سلوك الطريق ذهاباً وإياباً لعدة مرات، قد تبلغ مرتين أو ثلاث، وحتى أربع أو خمس مرات، حتى تكون على الطريق الصحيح.

وعندما أكون في أعلى الجبل يبدو أولئك الذين لا يزالون في الأسفل مثل الغربان السُّحُم، فكان المشهد يثير في النفس الكثير من الخوف والفزع. الأمر الذي اضطربني إلى الترجل عدة مرات، ومواصلة ما يقرب من الفرسخ من الطريق أو يزيد على ذلك مَشْيَا على الأقدام. وقد سقطت لنا عربتان أو ثلاث عربات عند منحدر الجبل، وسقطت معها الخيول أيضاً. كما تهاوت عربة لنا على بُعد ميدان من الوصول إلى المنزل، مع أن الأرض كانت منبسطة، ولم يكن هناك جبل! فتأخرنا لذلك فترة، ساعدنا فيها الحوذى لإصلاح تلك العربية المحطمة، والتي لم تكن تحتوي على غطاء. وتتبّعت هنالك إلى أن الله يريد منا الإفادة من غفلتنا، والإيمان بأنه هو وحده الحافظ والحمى؛ حيث ألقى في روعنا أنه يقول: **كَلَمَا كَانَ الْفَزَعُ وَالْخُوفُ مُسِيْطِرًا عَلَيْكُمْ حَفَظْتُكُمْ، وَحِيَثُمَا اطْمَأْنَتُمْ وَكَلَّتُكُمْ إِلَى أَنفُسِكُمْ وَتَرَكْتُكُمْ وَشَأْنَكُمْ؛ لَتَعْلَمُوا أَنَّ لَا حَافِظَ سَوَايٍ.**

يقال: إن هذا الطريق الملتوي قد بدأ شقه على يد أرس [روسية]، من عشق آباد ليصل إلى نقطة الجمرك في إيران، ثم قام « حاجي ملك» من جهةه بتعبيد طريق يصل إلى هذا المكان. وهناك رواية تعكس هذا الأمر. والعلم عند الله. وعلى أي حال فإنه طريق عجيب وغريب. ولا يمكن لشخص أن يتصور مدى غرابتة حتى يراه بعينه. فهو على هذه الشاكلة، حيث يجتاز الجبال والوديان والبطاح، وصولاً إلى الفرسخ الأخير المتبقى للوصول إلى «عشق آباد»، حيث نصل إلى غيطة. ومن هناك يبدأ منبسطة، بل على شيء من الانحدار الانسيابي، الأمر الذي يسهل حركة العربات، ويزيد من سرعتها واندفاعتها. وهناك أدركت حُسْنَ العربية في البداء المنبسطة الحالية من الصقيع والأزهار، وإنّ لن يكون الطريق مريحاً في غير هذه الحالة، بل هو مذموم، ومفعم بالعقبات التي تعيق الحركة.

### **ضبط التذاكر، وتفتيش بضائع المسافرين —**

الخلاصة أنتا قد بلغنا نقطة الجمارك قبل الغروب بساعتين. كان هناك منزل مريج. الحمد لله شعرنا بارتياح. ولكن ما الفائدة؟ فقد تم تزويدنا هناك بلحm الوعل. وقد أضرمنا النار تحته لثلاث ساعات متتاليات من أول الليل، دون أن تفلح في إنضاجه، حتى لم نتمكن من مضغه، وبقي منه مقدار النصف، فرميـاه بعيداً.

وفي الصباح، حيث تهيأنا للرحيل، جاء مندوب رئيس الجمرك؛ لأخذ التذاكر وفحصها، فبعثت معه الميرزا رضا. وعند عودته أتشى كثيراً على أدبه ورجاحة عقله وعطشه. أخذ عن كلّ شخص قرآن<sup>(٢)</sup>، وأعفاه وأعفاني عن دفع القرأن. وبعد ساعةٍ من طلوع النهار ركبنا العربـيات قاصدين منزلـاً آخر.

يوم الجمعة، اليوم التاسع من اـنطلاقتنا، والحادي عشر من شهر [شوـال]، تحرّكنا من نقطة الجمارك الإيرانية إلى «عشق آباد». المسافة إلى هناك تقدر بستة فراسخ، ولكن حيث تأخـّرنا في نقطة الجمارك الروسية لم نذهب إلى هناك، وأقمنا في نزلٍ بنـوـه حديثاً على مسافة ثلاثة فراسخ، حيث بتــنا ليــلتــنا هناك. وبعد أن قطــعنا مسافة نصف فرســخ من النــزل دخلــنا الأراضــي الروســية. وأولــ ما طــالــعتــنا عمــارات روــســية، يــبدوــ أنــ الروــســ كانواــ فيــ الســابــق قد اــتــخذــوهاــ نقطــة جــباــية لــهمــ، ولــكــتهاــ الآــن خــاليةــ. فــتجــاوزــناــ ذلكــ المــكانــ، حتىــ وصلــناــ علىــ رأســ الفــرســخــ إلىــ نقطــةــ الجــمرــكــ الروــســيةــ، فــنزلــناــ وــنزلــ النــاســ بــأجــمــعــهــ، وــأــنــزــلــواــ أــمــتــعــتــهــ، وــأــثــاثــهــ، مــنــ أــدــوــاتــهــ وــمــاــ إــلــىــ ذــلــكــ، وــنــشــرــوــهــاــ عــلــىــ الــأــرــضــ، وــانتــظــرــوــاــ وــصــوــلــ رــئــيــســ الجــمــرــكــ الروــســيــ؛ــ لــتــفــتــيــشــهــاــ وــالــبــحــثــ فــيــهــ. وــقــدــ حــذــوــنــاــ حــذــوــهــمــ بــدــورــنــاــ، وــكــنــاــ نــتــظــرــ مــثــلــهــمــ، حتىــ جاءــ رــئــيــســ الجــمــرــكــ، وــكــانــ مــعــهــ شــخــصــ إــيــرــانــيــ يــرــتــديــ ثــيــابــاــ مــثــلــ ثــيــابــهــ، فــكــانــ عــنــاصــرــهــ يــفــتــشــونــ فيــ الأــثــاثــ وــالــأــدــوــاتــ وــهــوــ يــراــقــبــ الــوــضــعــ مــنــ بــعــيــدــ، وــكــانــواــ يــعــزــلــونــ كــلــ بــضــاعــةــ مــشــمــولةــ لــلــضــرــيــةــ الجــمــرــكــيــةــ. الحــمدــ للــهــ لــمــ يــكــنــ يــكــنــ فيــ أــمــتــعــتــهــ بــضــاعــةــ يــشــمــلــهــ الجــمــرــكــ. ثــمــ طــلــبــواــ مــنــاــ التــذاــكــرــ؛ــ لــفــحــصــهــ. كــانــ وــصــوــلــنــاــ قــبــلــ الــظــهــرــ بــثــلــاثــ ســاعــاتــ تــقــرــيبــاــ، وــقــدــ تــمــ إــيــقــافــاــ وــتــأــخــيرــنــاــ حتىــ حــانــ وقتــ صــلاــةــ الــظــهــرــ، فــتــوجــهــتــ مــعــ المــيرــزاــ رــضاــ نــاحــيــةــ الصــحــراءــ، وــوــصــلــيــنــاــ هــنــاكــ. وــبــعــدــ عــودــتــاــ مــكــثــاــ ســاعــتــيــنــ؛ــ حــتــىــ أــعــادــوــاــ إــلــيــنــاــ التــذاــكــرــ.

انطلقنا من هناك قبل ثلات ساعات من الغروب. إنه من الظلم الكبير على الزائرين والحجيج، حيث يتم فتح بضائعهم على تلك الشاكلة، ويتم إيقافهم وإجبارهم على الانتظار، وتأخيرهم وإعاقةهم عن الحركة. يقولون: إن غايتهم البحث عن الترية والفيروزة، وإن وجدوا ترياقاً في بضاعة أحدهم أرسلوه إلى سiberia. يقولون: إن تقاليدهم تقضي بإعاقة الناس مدةً معينة. ورأيت فيهم سيدة منهم، ترتدي زياً عسكرياً، وتتعلج زمة، وهي تشرف على تفتيش أناث النساء وحَرَنَات النساء. ويبدو أن هذا الموقع الجمركي كان حديث العمار، 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 يُشبه هذه العمارة، وهي مدورة أيضاً، ولها باب عريض ومنخفض تلجم منه، ليقابلك باباً مماثلاً تخرج منه، وعلى كلّ باب هناك حارس واقف، يحمل سيفاً، وتحت إمرته عدد من الجنود يناورون في النهار، وكان لكلّ واحد منهم حصان، وقد تم جمع علف جافٌ من تلك الصحراء؛ ليكون طعاماً لخيالهم. 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 فوائل المسافات، حيث وضعت على مسافة ربع فرسخ، ونصف فرسخ، وفرسخ. كما كانت خشباث التلغراف عالية ومستقيمة على ارتفاع واحد، وعلى كلّ 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 كانوا على يميننا وعلى يسارنا، كان هناك جبل شاهق يمتد أمامنا لفترة زمنية طويلة، وكان يشتمل على علامة برجية عند كلّ بضعة خطوات. وقد حُجب أعلى هذا الجبل بالغيوم والضباب، وقد مشينا صعوداً

حتى دخلنا في تلك الغيوم، وكنا ننزل منه لنصلع مرّة أخرى. وكانت هذه الجبال والأراضي المحيطة بها مخضرةً بأجمعها.

كلما اقتنينا من عشق آباد كانت الأرض تزداد خضراء. يقال: بعد أيام من العيد تصبح هذه الجبال والأودية خضراء ومزدهرة، ويبلغ ارتفاع الكلاً إلى منتصف الإنسان، وسيغدو بالإمكان العثور على جميع أنواع الأزهار والأقاحي. يقولون: لا يوجد في إيران رياضٌ خضراء ونضرة على مثل هذا الحسن والجمال. ونفس هذا العلف الذي يُتَّخذ طعاماً للماشية في الصيف رطباً يعلفونه لها في الشتاء يابساً. وحيث لا يمارس الناس الزراعة هنا على نطاق واسع تجد شحّاً في التبن.

وفي أثناء الطريق صادفنا عربة جندي جلس في مقدمتها شخصٌ روسي، بينما كان هناك بغير داخل العربية. كان المشهد مثيراً للضحك.

قبل الغروب وصلنا إلى تُرْلُ، قيل: إن اسمه «الماء الساخن». كان هذا التُرْلُ نصف مكتمل. وعندما تخرج منه تواجه جبلًا، في أسفله حفرة يفور منها ماء قليلاً جدّاً، وطعمه على شيءٍ من المرارة في الجملة. وكانوا يمتحون ما يصلح للشرب منه من البئر. أمضينا الليل في حجرة اقتسمناها مع شخصين من أترالك تبريز. وقد أخذوا عن كلّ شخص عشرة شاهيات<sup>(٣)</sup> أجرة على المنام. لا يتم التعامل هناك بالنقد الإيرانية، أو إنهم نادراً ما يتعاملون بها. وكان هناك مساكن وقبور لروس أيضاً.

يوم السبت، التاسع [عاشر أيام] انطلاقتنا، والثاني عشر من شهر [شووال]، مع بزوع 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 أشدّ خضراء. وقبل الوصول إلى «عشق آباد» بفرسخ واحد وجدنا أنفسنا في أحضان مراتع وأودية منبسطة، وعلى الرغم من برودة الطقس كانت مخضرةً 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

موحّداً، وكان كلّ واحد منهم يحمل خلفه حقيبة ظهر بيضاء، وقد شدّت إليها زجاجة نبيذ، وعلى كتف كلّ واحد منهم سداراة مطوية ذات لون واحد، وكان كلّ واحد منهم ينتعل جزمة طولية الساق، وكان بالإمكان مشاهدة الكثير من الخيالة. وكانوا على عدة مجموعات، ومن بينهم فوج خيالة من الترك. وكان الجميع يرتدي ذات الزيّ الموحد، وحتى الترك الذين كانوا من رعايا الروس لم يتميّزوا منهم في الملبس، ومع ذلك كثُر تعرفهم وتميّزهم من خلال الذلّ والهوان الذي بدا عليهم، وكان على كلّ عشرة منهم رقيبٌ 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 باللات متطورة؛ للوصول إلى مصدر مائها الذي لا قرار له، وعندما سوف يتدفق الماء منها مثل النافورة، وقد أنفقوا على حفرها حتى تلك اللحظة ثمانين ألف مناط<sup>(٤)</sup>، بل أكثر من ذلك، ولم يصلوا إلى مصدر الماء، وقد قدرّوا ضرورة تحصيص 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 منتها. يتوسط المدينة ميدان كبير، تقوم على محطيه محالٌ تجارية في غاية الأناقة والنظافة، وللمدينة شوارع طويلة وعرضية جداً. وبعد كلّ بضعة خطوات تتفرّع الشوارع إلى طرق عن اليمين والشمال، وفي جميعها دكاكين جميلة للغاية على كلّ الطرفين. لجميع الدكاكين أبواب كبيرة وعرضية مزجّجة حتى النصف، وأصحابها حريصون غاية الحرص في أمر تنظيفها، وكنس مقدمتها، ويحتوي أغلبها على تأطير خشبي جميل في واجهاتها. يحتوي كلّ شارع على ساقية ماء حجرية صغيرة على اليمين واليسار، وتحتوي

أغلب البيوت على حجرات تطل على الشارع بشبابيك زجاجية. كان في المدينة كنيستان أو ثلاثة، وكنيسة أخرى قيد الإنشاء. وكان في المدينة مسجد في غاية الروعة والجمال، وقد تم بناؤه حديثاً، ولم يكتمل منه سوى النصف، وقد أوصى ببنائه الأتراك الذين يقيمون هناك، وهو ما باشروا به، ولهم إمام جماعة، هو الآخر من الأتراك أيضاً. وهناك في المدينة حمامات جميلة. ومن بينها: حمام البابيين. وقد قصدها برفقة المشهدى جواد الإصفهانى . الذي يمارس الآن البقالة هناك ؛ لمجرد الفرجة. كان لنظافته جديراً بالثناء. كان منزلنا في بناية الحاج محمد تقى الميلاني، الذي يُقال: إنه شيخي [العقيدة]. أقمنا في واحدة من الحجرات العليا، التي تحتوي على باب مطل على الشارع والسوق. يقع هذا التُّرْزُ في وسط الميدان. يقولون: لا يوجد هناك نُرْزٌ أفضل من هذا النُّرْزِ. كما يشتمل هذا النُّرْزُ على حمّامٍ ومخزن للماء. يُقال: إن بناء المدينة يعود إلى ثمانية عشر عاماً، وقبل ذلك لم يكن هناك أي بناء فيها، وكل ما كان هناك ببداية ينبع فيها الكلأ. سبق للأتراك أن أقاموا هناك خياماً وبيوتاً من القصب، واستغلوا بزراعة الجت، ويجذبون المياه من على مسافة فرسخين. ثم 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 كُفْر عجيبة! —**

أما سكانها فهم خليطٌ من مختلف الأعراق والأديان والمذاهب؛ ففيهم السنّي، والاثني عشري، بالإضافة إلى الروس بطبيعة الحال، فهم السكان الأصليون، والجميع ممتزج بعضه ببعض. وليس هناك ما يُشير إلى سعيٍ منهم إلى تجنب بعضهم البعض. تخرج النساء الروسيات سافرات، مثل: الرجال، ولا يتورّعن عن الاختلاط بهم، وغالباً ما يتقدمون على رجالهنَّ عند المشي في الطرقات، بل يقدّم الرجال لهنَّ فروض السمع والطاعة. تقع على عاتقهنَّ مهمة البيع والشراء. لا تخرج الواحدة منها إلا برفقة كلبها، وهناك منها من يحملنَّ كلابهنَّ على أيديهنَّ. فإنْ طمعت امرأة في رجل

اصطحبَهُ معها، دون أن يملك زوجها حقَّ الاعتراض، بل إذا كان الرجل يضاجعها في الغرفة المجاورة لا يجرؤ الزوج على الدخول أو الاحتجاج على ما يقومان به. كانت هذه هي تقاليدهم وأعرافهم، دون أن يروا فيها قبحاً أو محنة. كان الرجال يغتسلون مع النساء في حمامٍ واحدٍ، يا لها من مدينة كفر عجيبة!

وقد تمتْ عليهم النعمة من جميع أطراحتها. فهم يتمتعون بجميع وسائل الراحة والرفاه. فطحين خبزهم - على سبيل المثال - من لباب القمح، الذي لا يوجد ما هو أكثر جودةً منه في العالم، ولكنَّ جميع البضائع عندهم غالية، والنقود متوفرة بكثرة. والعربات متصلة ببعضها في الطرقات، لا ينقطع ترددُها في جميع الدروب، منذ الصباح حتى المساء، ومن المساء إلى الصباح. لا يمكن التَّوم بسبب الأصوات التي تحدثها العربات. وهناك الكثير من الخيول [العربات] الحديدية والخشبية. رأيت شخصاً كان قد اعتلى واحدةً منها - وربما كانت من الحديد أو الفولاذ .. وما أن حركَ رجله حركةً سريعةً حتى غاب عن الأنظار فجأةً. وهناك تفاصيل كثيرة، لا فائدة من ذكرها سوى استهلاك الأوراق.

وعلى كل حال لا زلتُ أرى بلادنا من جميع الجهات أفضل من جميع هذه البلاد الكافرة، رغم أناقتها الظاهرة. فحيثما أمكن للمرء أن يحافظ على عبادته وطهارته ونقائه 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 الثلوج. وبعد طلوع الصباح بساعتين شدنا الرحال، وانطلقنا؛ لنواصل مسيرنا.

### **الانطلاق من «عشق آباد» بالحافلة [القطار] -**

يوم الاثنين، الرابع عشر [من شوال]، بعد ساعتين أو أكثر من طلوع النهار، تم إنزال أثاثنا وبضائعنا من القطار، وصعدنا بدورنا في عربة، بعد أن نزلنا من القطار. وفي بداية الأمر تم وضع جميع الحجاج في غرفة كبيرة. وكانت تلك الغرفة تحتوي على جميع أدوات الأكل والشرب. وكان الكل متشغلاً بأمره. ثم تم تزويد كل

شخصٍ منا بتذكرة للذهاب، وتأخرنا شيئاً قليلاً عند القطار. وكان هناك بعض الثاج الذي يهطل من السماء، ومكثنا إلى الساعة الرابعة في واحدة من غرف القطار، التي تبدو من بين أسوئها حالاً، ولكن الذي يهون الخطب أنها لم تضم روسياً أو خارجاً عن الذهب. ينطلق صوت صفيرٍ لثلاث مرات: الأولى للإيدان بالاستعداد إلى الانطلاق؛ والثانية للصعود؛ والثالثة للانطلاق. وبعد انطلاق الصافرة الثالثة لن يكون هناك من توقفٍ أبداً، فإن تخلف شخص سيبقى هناك، وإذا أراد اللحاق تعين عليه دفع تذكرته إلى قطار آخر، وانتظار انطلاقته، والسفر على متنه.

القطار واسطة نقلٍ جيدة، 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 المدىات، هذا والقطار يسير بأقصى سرعته، حيث يقطع خمسة فراسخ إلى ستة في الساعة الواحدة، يطوي منزلًا من الطريق طويلاً دون أن يخلف الكثير من الاهتزاز، كما هو محميٌّ من البرد والثلج والصقيع والطين. يمكنك القيام - وأنت في داخله - بكل شيء، من ارتشاف الشاي، وتدخين النرجيلة، والاستغراق في النوم، أو القراءة والمطالعة.

في أول الوقت كنتُ على وضوء، وما أن وصلنا إلى المنزل [المحطة] حتى عمدنا إلى تحديد اتجاه القبلة، وأقمتُ الصلاة. ثم أضرمنا النار في السماور، وبدأنا بإعداد الشاي. تناولنا الشاي، ودخننا الترجيلة عدة مرات، وتلؤتُ جزءاً من القرآن الكريم، ونمْتُ في الليل نوماً عميقاً إلى وقت السحر. كنا مع قادة الحملات والحجاج من سبزوار في غرفة واحدة، وقضينا معهم وقتاً ممتعاً.

تحتوي كلّ محطة على مدينةٍ عامرة. لا يتوقف القطار في بعض المحطات لأكثر من عشر دقائق؛ وذلك لغاية التزوّد بالمياه، أو الوقود، ثم يواصل طريقه. وصلنا إلى مدينة جميلة الأبنية. قيل: إنها مدينة الموصل! ثم وصلنا إلى مدينة كانت الأبنية فيها أجمل، وكانت العمارة فيها أفضل وأكثر. هنا غزل أرباط [كذا]. وقف القطار هناك مدةً 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 مصباح مضيء على باب كلّ بيتٍ من تلك البيوت، وعلى طريقه مصباح يتحلق عدّ من الناس تحت ضوئه. قيل: إن هذه البوادي كانت منازل للترك. ولا يزالون يمتلكون البيوت فيها. وعلى اليمين تكثر البيوت والخيام. وعلى جهة الشمال عند المجيء كان هناك جبل، وعلى اليمين لم يكن هناك جبل. قالوا لنا: إن هذا هو جبل إستراباد. وإن تلك الناحية من إستراباد 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 المقدّسة. 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 جبل، فسلكنا بضعة فراسخ، على امتداد سفح ذلك الجبل وساحل ذلك البحر، حتى وصلنا إلى مدينة «شهر نو». قالوا: تفصل المسافة من «عشق آباد» [إلى «شهر نو»] خمسة وأربعين متراً، ولكننا طولناها 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 أول أمرها قرية، وقد آلت بعد ذلك إلى الخراب. ومنذ سنتين أقام الروس على أنقاضها مدينة جديدة. تقع هذه المدينة على سفح الجبل، وعلى ساحل بحر القلزم. وهي تحتوي على شوارع وأبنية جميلة على غرار «عشق آباد»، ولكنها ليست على مثل كثرتها، وإنما قريبة منها. كان الطقس بارداً جداً، مع شيء من النسيم، وكانت السماء غائمة أيضاً. وبعد أن نزلنا وأنزلنا حوانينا توجّهنا إلى المقهى، حيث تناولنا الشاي، وقمنا بتدخين النرجيلة. وقمتُ بتجديد موضوع هناك.

ثم توجّهنا إلى حيث مرسى السفن. وقبيل الظهر صعدنا على متن سفينة،

وكان سفينةً سيئةً. كانت تحمل الكثير من البضائع، وتحتوي على غرفةً واحدة اتّخذ منها الروس مكاناً لهم. وكان عنبر السفينة مشحوناً بأكياس القطن. وقد استقر السبزواريون في مقدم السفينة أمام تلك الغرفة. أما نحن فقد توجّهنا إلى مؤخر السفينة [١٢٢]، لنسתר هناك على أكياس القطن. وكان ذلك الموضع من السفينة أفضل من مقدمها! كان الروس نادراً ما يتقدّلون 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 قمتُ في أول الظهر بتحديد اتجاه القبلة على متن السفينة، ووقفت للصلوة، ثم تلوتُ جزءاً من القرآن الكريم. لم يكن الجوًّ سيئاً، وقد أشرقت الشمس، ولم يكن هناك من رياح، وكان البحر ساكناً، والسفينة تجري هادئةً. 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 تم استعراض نصٌ عن رحلةٍ تعود إلى العصر التجاري 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 صفرى فروشانى<sup>(\*)</sup>

ترجمة: حسن الطاشمى

## إطلاعة عابرة على شبهات الغدير —

لقد تم طرح الكثير من الشبهات على طول التاريخ بشأن واقعة الغدير، وتوظيفها في إثبات إمامية وخلافة الإمام علي 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 ناشتت في دلالتها على الولاية المنصوصة، من خلال توظيف المسائل الأدبية والقرائن الأخرى<sup>(١)</sup>.

يبدو أن من بين الأركان الهمة لكلتا هاتين الشبهتين عدم روایة الاستاذ الواسع إلى حادثة الغدير في السقيفة وما تلاها؛ إذ لو كان أصحاب السقيفة، وكذلك عموم أهل المدينة المنورة - الأعم من الأنصار والمهاجرين -، قد شهدوا واقعة الغدير، أو استفادوا منها الولاية المنصوصة، لما كان هناك أولاً تجمعاً للمسلمين في السقيفة التي عُقدت من أجل التداول في أمر الخلافة وتعيين خليفة لرسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه، وثانياً: كان يجب في الحد الأدنى أن يقوم عدد من الصحابة - ولو القليل منهم - ليستندوا إلى حديث الغدير والبيعة للإمام علي عليه السلام في ذلك اليوم، وبذلك يتم الوقوف بوجه الذين تمردوا على صريح ذلك الحديث الخطير.

---

(\*) باحث وأستاذ جامعي، متخصص في تاريخ التشيع، وعضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى صلوات الله عليه وآله وسلامه العالمية. له مؤلفات مستقلة حول الغلو.

وتزداد هذه الشبهة قوًّا إذا أخذنا بنظر الاعتبار الفترة الزمنية الفاصلة بين حادثة الغدير (في الثامن عشر من ذي الحجّة عام ١٠ هـ) وإقامة اجتماع السقيفة (الذى حدث، طبقاً لشهر أهل السنة الذين أرْخوا رحيل النبي الأَكْرَمَ صلوات الله عليه، في الثاني عشر من ربيع الأول عام ١١ هـ)، حيث تقدر بـ (٨٤) يوماً؛ أو طبقاً لشهر الشيعة، الذي أرْخَ رحيل النبي وانتقاله إلى الرفيق الأعلى في الثامن والعشرين من شهر صفر، حيث تقدر الفترة الزمنية بين واقعة الغدير واجتماع السقيفة بحوالي (٧٠) يوماً تقريباً.

وعلى طول التاريخ لم نشهد رواية على مثل هذه الأهمية وهذا التواتر بذلك المعنى الخاص يُسَارِعُ إلى تجاهلها أو نسيانها ضمن هذه الفترة القصيرة، رغم خطورتها، ولا يتم الاستئذن أو الإشارة إليها أبداً.

### **الخطوة الأولى: التعريف بواقعة الغدير —**

إن نظرة عابرة إلى المصادر المتقدمة، وقراءة المسار التاريخي للكتابة حول الغدير من خلال تلك المصادر، تجعلنا ندرك أن الكتابة بشأن الغدير لم تحظ 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 تم حضُّ عن عشرة كتب في هذا الشأن<sup>(٢)</sup>.

إلا أن هذا الكلام لا يعني القول بعدم وجود حديث الغدير في أي نص آخر، ولم يتم الاحتجاج به أو الإشارة له في الحد الأدنى في النصوص والمصادر الأخرى بشكلٍ ضمني؛ إذ في هذه القرون نفسها نجد إشارات إلى هذه الواقعة الهامّة والخطيرة في المصادر التاريخية، من قبيل: تاريخ اليعقوبي<sup>(٣)</sup>؛ والكتب الشيعية الروائية، مثل: كتاب سليم بن قيس الهلالي<sup>(٤)</sup> في نهاية القرن الهجري الأول، أو بداية القرن الهجري الثاني<sup>(٥)</sup>؛ والكافية، للكليني<sup>(٦)</sup>؛ والخلال، للشيخ الصدوق<sup>(٧)</sup>؛ وبعض الكتب الحديثية المعترضة عند أهل السنة، من قبيل: مسند أحمد<sup>(٨)</sup>، 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 تراكمًا متزايداً وتضخيمًا 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 سليم بن قيس الهلالي، سندرك حجم الاختلاف الواضح والكبير بينهما، بحيث لا يمكن حتى للتمسّك بعنصر التقى أن يشكل مبرراً لعدم ذكر هذه الواقعة بتلك التفاصيل؛ وذلك لأن كتاباً من قبيل: كتاب سليم بن قيس قد تجاوز في وضوحيه وصراحته جميع الخطوط الحمر، وكسر جميع حواجز التقى، راسداً بوضوح تام جميع المسائل التاريخية وغير التاريخية لصالح الشيعة، بحيث يُعد ما أضيف إليها في القرون التالية من قبيل: الأمور المستهلكة.

وبينما أن ظاهرة التراكم والتضخيم تعود في أسبابها إلى النزعة الباطنية لدى الشيعة، الذين يسعون إلى إثبات هذه الواقعة وظهورها بألوانٍ صارخة؛ بغية إثبات إمامية 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 لرواتها حتى في الأروقة العلمية الشيعية أو القواعد الرجالية المعروفة عندهم، تحولت هذه الواقعة لتلامس حدود الأساطير الخارقة.

وعلى الرغم من نجاح هذا المسار في تجسيد آليته الاستبطانية على مدى قرون، وتمكنه 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 ينافشون آحاد النصوص، ويدرسونها بجدية أكبر، وإثبات عدم واقعيتها بكلٍّ وضوح وبساطة.

وقد تسليت هذه النزعة حتى إلى بعض الأروقة الشيعية المعاصرة، بحيث خصّص بعض المؤلفين المعاصرين من أصحاب النزعة التجددية من الشيعة كتاباً مستقلاً في تناول هذه الواقعة. وقد شَكَّلُوا فيها - من خلال ذكر الشبهات التاريخية

- بدلالة هذه الواقعة على الولاية المنصوصة<sup>(٩)</sup>.

وهنا نفاجأ بهذه الحقيقة القائلة بأن تلك الأمور التي أدىَتْ في العصور الماضية إلى تعزيز وقوية إيمان الشيعة أخذت تؤدي في المرحلة الراهنة . من خلال الاهتمام بالدراسات التاريخية والرواية المنهجية . إلى زعزعة إيمان الشيعة بهذه الواقعة . وبعبارة أخرى: إن الرواة الذين مارسوا دور الكحال في تزيين أهدايب هذه الواقعة بزعمهم، وإن أظهروا براعةً في تزيين هذه الواقعة عبر قرون طويلة، إلا أن عملهم قد ارتدَّ 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، ومبادلة الجميع للإمام علي عليه السلام بالخلافة، ولم يشدَّ عن بيته حتى النساء اللائي بايَّعته بوضع أيديهن في طست ماء وضع الإمام علي يده في طرفه الآخر<sup>(١٠)</sup>، وما إلى ذلك من التفاصيل التي أُضيفت 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 يتعلَّق بمفترق الطرق، الذي يتم التأكيد والتركيز عليه كثيراً، بوصفه الموضع الذي شهد حدث الغدير . على سبيل المثال .. يمكن الوقوف عنده بكل بساطةٍ من خلال الحصول على خارطة جغرافية، حيث سنرى أن اليمن تقع إلى الجنوب من مكة، والمدينة المنورة في شمالها، مما يعني أن قافلة حجيج اليمن تنفصل عن قافلة النبي من مكة نفسها، ولا تواكبها في منطلقه نحو المدينة شمالاً . وهكذا الأمر بالنسبة إلى المواقف الأخرى، من قبيل: ذات عرق (ميقات أهل العراق)، حيث يقع قبل الجُحْفة والغدير.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى التأكيد على عدد الحشود البالغ ١٢٠ ألفاً أو يزيدون<sup>(١١)</sup>، حيث تسلُّل إلى المصادر منذ القرن الهجري السادس بما بعد، فإنَّ هذا

العدد، بالإضافة إلى عدم انسجامه وتناغمه مع عدد المسلمين في ذلك الوقت، وعدم القدرة على تصور مثل هذا الاجتماع الحاشد، وإلقاء النبي الأكرم ﷺ خطبة تفصيلية<sup>(١٢)</sup> في تلك الحشود، دون ذكر كيفية حصولها، وكذلك ذكر أسماء المعiedين (الذين كانوا يكررون خطبة رسول الله؛ كي يسمعها منهم من لا يستطيع سماع صوت رسول الله)، يجعلها بعيدةً عن الاستيعاب. فإنّ مثل هذا التأكيد لا يصبّ لغير مصلحة الشيعة فحسب<sup>(١٣)</sup>، بل قد يضرّ بهم، ويعطي مساحةً وهامشًا أوسع للمخالفين في تشكيكهم بأصل حدوث الواقعه، دون أن يتمكّن الشيعة من الإجابة عن هذا النوع من الغمز واللمز.

وباختصار يجب القول: إن وضع هذه التقارير المضخمة في هذه الواقعة بحيث لا توافي ما يشبهها من الروايات الأقوى منها في إثبات حكم نبوي يستند إليه الفقهاء في علم الفقه.

من هنا يبدو أن الخطوة الأولى التي يجب اتخاذها في هذا الشأن تكمن في استخراج التقارير الصحيحة، والتي يمكن الدفاع عنها، وإثباتها، من بين ركام التقارير الواردة بشأن الغدير، واتخاذها متراساً منها، والتحصن وراءه في الدفاع عن حياض الإمامة والعقيدة.

من هنا نشاهد بعض المتكلمين من ذوي النظرة الثاقبة والعارفين بالمنحي التاريخي والزماني، من أمثل: الشيخ المفيد، بدلًا من الوقوف في وجه المخالفين؛ استناداً إلى هذه الإضافات التكحيلية، يصرف همته إلى دلالة هذه الواقعة، فألف مقالات ورسائل من قبيل: «رسالة في معنى المؤلّف».

إن الذي يحتاج إليه الشيعة في ما يتعلق بواقعه الغدير هو إثبات أصل الولاية المنصوصة، والتي لا دخل فيها لحضور عدم يبلغ مئه وعشرين ألف نسمة، فحتى لو كان عدد من شهد الواقعه عُشر هذه الكمية أو أدنى من ذلك كان ذلك كافياً في إثبات هذه الولاية.

من هنا يجدر التركيز على تقارير من قبيل: مسنن أحمد بن حنبل<sup>(١٤)</sup>، 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 المؤلِّف؛ كي نتمكن من استبطاط الولاية المنصوصة من هذه الواقعة.

وربما من هنا أمكن لنا الإشارة إلى أنَّ ادعاء التواتر بالنسبة إلى حديث الغدير لم يستند إلى الجانب الأسطوري من هذه الواقعة، وأنَّ بالإمكان إثبات التواتر في حال القول بهذا الادعاء في حدود النصّ والتقرير المذكور من قبل أحمد بن حنبل.

### **الخطوة الثانية: الاهتمام بالدراسات الفرعية —**

يبعد أن التقارير التاريخية البحتة لا تستطيع في بعض الموارد إيصالنا إلى تحليلٍ تاريخي منهجي وصحيح؛ وذلك لوجود بعض الحلقات المفقودة، التي لا يمكن اكتشافها إلاً من خلال الالتفات إلى تحليل النصّ، الذي لا يمكن الوصول إليه أحياناً إلاً من خلال الدراسات الفرعية.

وفي هذا الإطار - وخاصةً عندما يكون الحديث بشأن ردّ 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 خليفةً من قبل النبي الأكرم عليه السلام، كان عملاً مخالفًا لعرف المجتمع في شبه جزيرة العرب آنذاك، بحيث كان من الطبيعي أن نشهد ردود فعلٍ من قبل 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 عليه السلام، كان الناس في المدن والホاشر الكبير في مركز شبه الجزيرة العربية (الحجاج) والبودي المحيطة بها يعيشون تحت الأنظمة القبلية.

وفي هذا النظام كان التقدُّم في صفاتٍ من قبيل: الكرم، والتواضع،

والشجاعة، والثبات، والصبر، وما إلى ذلك من السجايا، هي المعيار والملاك في اختيار الزعيم<sup>(١٥)</sup>، ولم يكنْ يحقّ لشيخ القبيلة أن يختار على الناس واحداً من أبنائه أو أحد أفراد قبيلته؛ ليكون قائداً ورئيساً يتولّ أمرهم.

ومن هنا يُتَّضح أن تعيين الإمام وال الخليفة 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 مؤسسة 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 إلىبني هاشم، وإنما الذي دعاهم إلى ذلك، وجمع الناس من مختلف القبائل والمدن والبواقي إلى الانخراط ضمن منظومة واحدة، و اختيار النبيّ الأكرم ﷺ بوصفه قائداً ورئيساً يتجاوز القبيلة، هو إيمانهم بأنه نبی مرسلاً من قبل الله، ويعتبرون تأسيس الدولة من قبله أمراً إلهياً، من هنا لم يُبدُّوا معارضته تستحق الذكر.

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 يرؤون في تشكيل الدولة التي تتجاوز النظام القبلي، حتى من قبل الشخص الذي يعرفه النبيّ الأكرم ﷺ، مخالفًا للأالية المألوفة في اختيار القائد، وكانوا يقفون بوجه هذه العملية غير المألوفة بشدة.

٣. بعد فتح مكة، في العام الهجري التاسع، شهد المسار الكمي للمسلمين منعطفاً كبيراً، وأخذ الناس - بعد أن رأوا زوال سطوة قريش وشوكتها وهيمتها - 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).

يُبَدِّلُ أنه لا بُدَّ في الوقت نفسه من التفريق بين المسلمين على المستوى الكيفي، بين منْ أسلم من قبل الفتح ومنْ أسلم من بعد الفتح؛ لأنَّ الكثير من الذين أسلموا من

بعد الفتح إنما أسلموا خوفاً أو طمعاً، ولم يكن الإسلام قد ترسخ في نفوسهم وقلوبهم، ولذلك لم يكونوا يتبعدوون أو يلتزمون بال تعاليم الإسلامية، أو يتقيدوون بها. وإنما تتجلى فائدة هذه المسألة بالنسبة إلى بحثنا الراهن عندما نلتزم بالتقدير القائل: إن النبي بعد مناسك حجّة الوداع صحبه - بالإضافة إلى خمسة آلاف من أهل المدينة المنورة - خمسة آلاف أخرى من أهل مكة المكرمة<sup>(١٦)</sup>.

من هنا يجب أن لا يذهب بنا التصور إلى اعتبار جميع المسلمين - عند الإعلان عن خلافة الإمام علي<sup>عليه السلام</sup> من قبل النبي الأكرم<sup>عليه السلام</sup> في غدير خم - على درجة واحدة من الإيمان الكامل بأوامر النبي و تعاليمه، ونفس المستوى من الاستعداد للتحضير، وتقبل جميع تعاليمه وكلماته ووصياته.

٤. هناك احتمال أن يكون بعض أفراد قبيلة قريش، ولا سيما من الذين أظهروا الإسلام حديثاً، يذهبون إلى أن دعوة النبي الأكرم<sup>عليه السلام</sup> إلى إمامية الإمام علي ومسألة الخلافة تُعد في سياق ما كان منه في الإعلان سابقاً عن نبوته من التناقض القبلي بين بنى هاشم وسائر قبائل قريش.

وهذه الجماعة لم تَجِدُ الجرأة من نفسها على معارضته نبوة؛ بالنظر إلى إقبال الناس عليه، وتعاقدتهم على حمايته كما يحملون أبناءهم، ولكنهم بعد تعيين الإمام علي<sup>عليه السلام</sup> بوصفه خليفة له من بين بنى هاشم جاهروا بالاعتراض، ورفعوا لواء الخلاف بشكلٍ 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 بسنواتٍ طويلة، لعبد الله بن عباس تعبيراً عمّا لم يكن بالإمكان قوله في حينها، حيث قال: «إنّ قومكم كرهوا أن تجتمع لكم النبوة والخلافة»<sup>(١٧)</sup>.

٥. كما أن مسألة صغر سن الإمام علي<sup>عليه السلام</sup> كانت من بين المسائل الأخرى التي خلقت مشكلةً لمجتمع ذلك العصر في ما يتعلق بالموافقة على تولييه 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 المكين) بعض الشروط، وكان من أهمها: إتمام المرشح أربعين سنة<sup>(١٨)</sup>. وقد كانت هذه المسألة من الوضوح والموضوعية، بحيث استند إليها فيما بعد أشخاصٌ من أمثال: عمر بن الخطاب كثيراً، في محاورتهم مع الإمام علي<sup>عليه السلام</sup> أو ابن عباس<sup>(١٩)</sup>.

والمفت أن أبي عبدة بن الجراح - وهو أحد المهاجرين، وقد لعب دوراً محورياً في قضية السقية - قال للإمام علي<sup>عليه السلام</sup> بعد فترة من بيعة أبي بكر: «يا ابن عم، إنك حَدَثَ السَّنَّ، وَهُؤْلَاءِ مُشِيخَةُ قَوْمٍ، لَيْسَ لَكَ مُثْلُ تجربتِهِمْ وَمَعْرِفَتِهِمْ بِالْأَمْوَارِ...»<sup>(٢٠)</sup>. ثم يصير بعد ذلك إلى الاعتراف بفضلِهِ ودينهِ وعلمهِ وفهمهِ وسابقتهِ ونسبهِ ومصاهرتهِ لرسول الله<sup>صلوات الله عليه</sup>، ناصحاً إياه بعدم الاستعجال، وترك الحكم لأبي بكر، حتى إذا تقدَّمَ في السنّ، وحصل على مزيدٍ من التجربة، آلت إليه الخلافة بشكلٍ 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 نفَّقاً يؤدي بنا إلى أحداث ما خلف كواليسها؛ لكي تكون بذلك قد خططنا خطواتٍ كبيرة على طريق كشف الحالات المفقودة. وفي هذا السياق يجدر الالتفات إلى الموارد التالية:

#### **١. موقف الناس من استغلال الإمام علي<sup>عليه السلام</sup> —**

قد يتصور البعض انطلاقاً من بعض التصورات المسبقة - غير المستندة إلى الحقائق والواقع - أن الإمام علي<sup>عليه السلام</sup> كان في عهد النبي الأكرم<sup>صلوات الله عليه</sup>، ولا سيما في السنوات الأخيرة من حياته، يتمتع بشعبيةٍ واسعة، وأخذة بالازدياد؛ بالنظر إلى وصايات النبيٍّ ودعوته عامة الناس إلى ذلك. إلا أن التدقيق في بعض التقارير التاريخية يثبت عكس ذلك.

وفي هذا السياق لا بدَّ من الالتفات - قبل كل شيء - إلى أن الإمام علي<sup>عليه السلام</sup> قد

**نطَّوشَ معاصرةً** - السنة الحادية عشرة - العددان ٤٢، ٤٣ - وبيع وصيف، ١٤٢٧ م ٢٠١٦ هـ

وَتَرَ العرب بعد أن قتل كبار قادة قريش في معارك مثل: بدر وأحد، كما قتل الكثير من كبار زعماء القبائل الأخرى في معارك كبرى، مثل: حُسين، في حين لم يرد تقرير أو نصٌّ مفرد عن قتل واحد من قريش أو سائر القبائل العربية الأخرى على يد أبي بكر أو عمر بن الخطاب أو عثمان بن عفان. وهذا يؤدي بطبيعة الحال إلى أن تنظر قريش وسائر القبائل العربية الأخرى إلى الإمام علي عليه السلام نظرة سلبية.

كما لا بدّ هنا من الالتفات أيضاً إلى أن العلاقات بين مكة والمدينة قد ارتفعت وتيرتها بعد فتح مكة، وزادت الهجرة إلى المدينة المنورة، وتوّنقت العلاقات بين المسلمين الأوائل من قريش ومن أسلم حديثاً منهم، وكذلك العرب الذين أسلموا بعد الفتح، الأمر الذي ترك تداعيات وتأثيرات جديدة من قبل المسلمين حديثاً على سائر التيارات المختلفة. وعلى الرغم من وجود الكثير من النصوص في هذا الشأن<sup>(٢١)</sup>، يمكن لنا أن نكتفي بمقالة عثمان التي قالها أشاء كلامٍ وقع بينه وبين الإمام علي عليه السلام؛ إذ قال له: «ما أصنع إنْ كانت قريش لا تحكم، وقد قتلتُ منهم يوم بدر سبعين كأنّ وجههم شنوف الذهب»<sup>(٢٢)</sup>.

يُضاف إلى ذلك - كما تقدّم - انتماء الإمام علي عليه السلام إلى بنى هاشم، ومصاهرته النبي الأكرم ﷺ، وكذلك الفضائل التي تحلّ بها، وجاء ذكرها والإشادة بها على لسان رسول الله. كل ذلك أثار حسد الآخرين عليه، ولا سيما قبيلة قريش، الأمر الذي دعاها إلى مضاعفة الجهود من أجل الحيلولة دون تمكّن الإمام علي عليه السلام من الوصول إلى الحكم والسلطة<sup>(٢٣)</sup>.

والحادثة الأخرى التي يجب أن لا نمرّ عليها مرور الكرام في هذا الإطار ما حدث بين الإمام علي عليه السلام وجنود جيشه في مستهل حجّة الوداع عند عودته من مهمّته في اليمن؛ كي يلتحق برسول الله ﷺ، حيث واجه الإمام علي أفراد جيشه بشدةً بعد أن تصرفوا بأموال الغنائم قبل إيصالها إلى النبي ﷺ، حيث قام بعضهم بارتداء الثياب الفاخرة التي أصابوها في جملة الغنائم. الأمر الذي دعاهم إلى الشكوى منه عند رسول الله ﷺ. وقد أغضبت هذه الشكوى رسول الله، فخطب الناس قائلاً: «إيّها الناس، لا تشکوا علياً؛ فوالله، إله لأحسن في ذات الله [أو في سبيل الله] من أن

يُشْكِي»<sup>(٢)</sup>.

إن هذا النوع من المواقف الصارمة من الإمام علي، وكذلك دعم وتأييد النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه له، كان يجسد صورةً مصغرّة لما ستكون عليه الأمور عندما يتولى الإمام الحكم والسلطة. وهذا ما لم يكن يرود للكثير من الناس بطبيعة الحال، ولذلك فإنهم وإن أحجموا عن تناول الإمام علي بالسوء من القول صراحةً وجهاً، ولكن ذلك لم يمنعهم من العمل على الحيلولة دون وصوله إلى السلطة.

## ٢. التحليل التاريخي للأية —

قال تعالى: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلَّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَإِنْ لَمْ تَتَعَلَّ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (المائدة: ٦٧). ففي هذه الآية، التي نزلت في شأن حادثة الغدير، وعرفت بـ«آية الإبلاغ»، لو دققنا النظر في فقرة منها فسوف تحل بعض الأحداث التاريخية الكامنة خلف الكواليس. وهذه الفقرة هي قوله تعالى: «وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ». فإن التمعن في كلمتي «العصمة» و«الناس» يفتح الطريق إلى سبر الحقائق بشكل جيد. فمع الالتفات إلى الحقائق الخارجية، حيث لم يسلم النبي من شرور آلسنة الناس، بل وحتى تعريض حياته للاستهداف والخطر من قبل بعض الناس، ومع الالتفات إلى أن مسألة خلافة الإمام علي صلوات الله عليه وآله وسلامه لم يتم حسمها بعد، يعزز احتمال أن يكون المراد من كلمة «يعصمه» حفظ النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه من عملية اغتيال جسدي قد يتعرض لها من قبل الناس، كما تدل كلمة «الناس» على الأفراد العاديين، وهم الغالبية من العرب؛ إذ مع الالتفات إلى الأكثريّة التي أسلمت حديثاً، وملحوظة القراءن التي تقدم ذكرها، يُضح أن هذه الأكثريّة لم تكن منسجمة مع الدعوة إلى خلافة الإمام علي صلوات الله عليه وآله وسلامه، وكانت هناك مخاوف جادة من حدوث مؤامرة كبيرة - من قبل الناس - تستهدف شخص النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه إن هو صرّح بالدعوة إلى خلافة الإمام علي صلوات الله عليه وآله وسلامه بعد رحيله.

## ٣. خطوات النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه —

إن الخطوات التي اتخذها النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه لثبت دعائم إمامته الإمام علي صلوات الله عليه وآله وسلامه

**نطوص معاصرة . السنة الماديمية عشرة . العددان ٤٢ ، ٤٣ - وبيع وصيف ، ١٤٢٧ م ٢٠١٦ هـ**

تُؤكّد بوضوح أنه ﷺ كان على علمٍ بجميع الجهود التي تقوم بها التيارات المخالفة في مواجهة هذه الغاية.

وإن النصوص التاريخية والروائية تثبت أن ما قام به النبي ﷺ لترسيخ دعائم إمامته وخلافة الإمام علي عليهما السلام لم تتحصر بواقعه الغدير وما بعدها، بل عمد النبي الأكرم - من خلال معرفته للمجتمع العربي وردود أفعاله - إلى تثبيت خلافة علي عليهما السلام منذ بداية الرسالة. والشاهد النصوص والتقارير التاريخية والروايات المأثورة عن النبي الأكرم عليهما السلام في هذا الشأن كثيرة، من قبيل: حديث يوم الإنذار، وأحاديث الوصية، والوراثة، والخلافة، والمنزلة، والإمارة، والإمامية، والولاية، والهداية، والعصمة، والعلم، وحديث السفينة، وحديث التقلين، مما يشكل جانباً صغيراً من تلك الجهود التي خلّدتها التاريخ<sup>(٢٥)</sup>.

إلا أن تشريح حادتين هامتين في الفاصلة الزمنية الواقعة بين واقعة الغدير وحادثة السقيفة يثبت لنا شدة اهتمام النبي الأكرم عليهما السلام بترسيخ خلافة الإمام علي عليهما السلام له، واطلاعه الواسع على ما كان يُخطط له المخالفون. وهاتان الحادستان هما: عقد اللواء لجيش أسامة، ومطالبة النبي الأكرم عليهما السلام في ساعاته الأخيرة بكتابه وصيّة تضمن لل المسلمين النجاة وعدم الاختلاف. وإليك تفصيلهما على النحو التالي:

### **أ. جيش أسامة -**

لقد أمر النبي الأكرم عليهما السلام في أحرج اللحظات من أيامه الأخيرة بتجهيز جيشٍ كبير، بقيادة شابٍ يافع، هو أسامة بن زيد؛ ليتوجه إلى حيث فلسطين، التي كانت في حينها تمثل أبعد نقطة من حدود البلاد الإسلامية<sup>(٢٦)</sup>.

إن التشريح والتحليل الدقيق لهذه الخطوة يثبت أنها إنما كانت تأتي في سياق ترسيخ دعائم خلافة الإمام علي عليهما السلام؛ وذلك للأسباب التالية:

أ. لم يكن تجهيز الجيش في تلك اللحظات الحرجة من حياة النبي الأكرم عليهما السلام، وإخلاء المدينة من جيشه، 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، ويهددوا كيان المجتمع الإسلامي، ولا سيما 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 ادعوا النبوة، من أمثال: أسود العنسي، وسجاح، وطلحة الأسيدي، واجتمع حول هؤلاء عدد من الناس، وأعلنوا الانفصال عن الحكومة المركزية في المدينة المنورة<sup>(٢٧)</sup>.  
وعليه فإن الشيء الوحيد الذي يمكن أن يبرر 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 تمثلت تلك المصلحة الأكبر في إبعاد المنافسين والمعارضين لخلافة الإمام علي عليه السلام عن المدينة المنورة.

بـ. لم يكن لتصنيف شاب لم يتجاوز عمره الثمانية عشر عاماً<sup>(٢٨)</sup> لقيادة جيش بهذا الحجمـ. وعدم الالتفات إلى اعترافات المعارضين من الصحابة<sup>(٢٩)</sup>، بل والدفاع عنه في مواجهة طعن الطاعنين عليهـ. من تبرير سوى إبطال مفعول أهم حجةـ ذريعة بيد المعارضين لخلافة الإمام علي عليه السلامـ؛ إذ كانوا يحتاجون لذلك بصغر سنـه؛ وذلك لأنـ أسامة بن زيدـ. كما لا يخفىـ. لم يكن يتمتع بصفات الإمام علي عليه السلامـ، من السابقة إلى الإسلام وشرف النسب والشجاعة والتذير والتجربةـ؛ كما كان الإمام علي في حينها يكبرـ أسامة بخمسة عشر عاماً تقريباًـ، حيث كان له من العمر في ذلك الوقت ٣٣ سنةـ؛ مضافاً إلى أنه لم يكن بالإمكان مقارنةـ أسامة بالإمام علي عليه السلامـ فيـ الكثـيرـ منـ الفضـائلـ والخـصـائـصـ.

وعليه فإن تجهيز جيش بهذا الحجمـ، وفيهـ كبارـ الصحابةــ. منـ أمـثالـ: أبيـ بـكرـ وـعـمرـ وـأـبـيـ عـبـيـدةـ بـنـ الـجـرـاحــ، وـكـبـارـ الـمـاهـجـرـينـ وـالـأـنـصـارـ<sup>(٣٠)</sup>ـ، وـإـجـارـهـمـ عـلـىـ الـامـتـالـ لـإـمـرـةـ وـقـيـادـةـ شـابـ يـافـعـ قـلـيلـ التـجـربـةــ، يـُـسـقطـ بـوـضـوحـ ذـرـيعـةـ هـؤـلـاءـ الـقـومـ الـذـينـ تـذـرـعواـ لـتـبـرـيرـ مـعـارـضـتـهـمـ بـصـغـرـ سـنـ الـإـمـامـ عـلـيـ عـلـيـهـ لـتـولـيـ الـخـلـافـةــ.

جــ. إنـ التـدـقـيقـ فيـ تـرـكـيـبـةـ جـيـشـ أـسـامـةـ يـُـثـبـتـ أـنـ جـمـيعـ الـذـينـ يـعـتـمـدـ مـنـهـمـ الـاعـتـراـضـ عـلـىـ خـلـافـةـ الـإـمـامـ عـلـيـ عـلـيـهــ منـ كـبـارـ الـمـاهـجـرـينـ وـالـأـنـصـارـ<sup>(٣١)</sup>ــ كـانـواـ مـلـزـمـينـ بـالـحـضـورـ وـالـانـخـرـاطـ فيـ هـذـاـ الـجـيـشـ<sup>(٣٢)</sup>ــ. وـالـذـينـ تـرـكـواـ مـعـسـكـرـ الـجـيـشــ، وـعـادـوـ إـلـىـ

المدينة؛ بحجّة القلق على حياة رسول الله ﷺ، واجههم الرسول بعبارته الشهيرة: «لعن الله من تخلف عن جيش أسامة»<sup>(٣٣)</sup>. وفي المقابل لم ينقل التاريخ لنا أيّ نصٌّ أو وثيقة على وجوب مشاركة الإمام عليٰ، أو أيّ واحدٍ من شيعته والمقربين 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 عليٰ وأصحابه في المدينة عند رحيله؛ كي تكون المدينة تحت سيطرة الإمام عليٰ، دون أيّ مخالفةٍ أو اعتراض.

### **بـ. العiolولة دون كتابة النبي ﷺ وصيته —**

لقد وقعت هذه الحادثة في أواخر حياة النبي الأكرم ﷺ، حيث شهد النبي ازدياد حالات اللغط والاعتراض على خلافة الإمام عليٰ، الأمر الذي رفع من مخاوفه على مستقبل أمته؛ فأمر بدواءٍ وقلم ليكتب لل المسلمين كتاباً يقطع الطريق أمام أيّ محاولة للاعتذار والاحتجاج، ويحول دون وقوع الأمة في الضلال. إلا أنَّ المعارضين؛ حيث وجدوا في هذا الطلب نقضاً لما كانوا يخططون له منذ أشهر . بل منذ سنوات .. احتشدوا وازدحموا في حجرة النبي، وأثاروا اللغط في حضرته، رغم اشتداد المرض عليه، وأنهُمْ في عقله، حتى منعوه من كتابة ذلك الكتاب وتلك الوصية<sup>(٣٤)</sup>.

وعلى الرغم من أنَّ النصوص التاريخية لا تذكر غير شخصٍ واحد من الذين تحدّثوا بهذا الكلام في تلك الواقعة<sup>(٣٥)</sup>، غير أنَّ طبيعة الأمور . كما هو واضح . تثبت استحالة أن يقوم شخصٌ واحد بهذا الدور، وتكون له الجرأة على مواجهة رسول الله ﷺ والمخالصين من أصحابه، إلا إذا كان مدعوماً بتيارٍ قويٍّ ومنظمٍ ضارب بأطبابه بين المسلمين. من هنا يرتفع مستوى الثقة بالنصوص التي عبرت بكلمة «قالوا»، بدلاً من «قال»، دون تصريح بأسماء القائلين<sup>(٣٦)</sup>.

### **النتيجة —**

يُؤكِّد مما تقدَّم أنَّ الشيعة قد اهتمَّوا بواقعة الغدير منذ القرون الأولى من

الإسلام. وقد استدروا إليها، واستشهدوا بها في كتبهم. وإن أقدم كتاب موجود من بين تلك الكتب هو كتاب سليم بن قيس الهلالي، فقد استد إلى هذه الواقعة في مواضع مختلفة.

وبعد مضي 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 أدخلت على هذه الواقعة، حيث نرى ذرورتها في القرن الهجري السادس، وفي كتاب مثل: «الاحتجاج»، للطبرسي. إن هذا النوع من تدوين الواقع وإن نجح في إشباع العقيدة الشيعية حد الإثبات، إلا أن الالتفات إلى الإشكالات المضمنية والسنديّة الواردة على هذه الإضافات يُبطل إمكان الاحتجاج بها؛ إذ إنها من جهة تظاهر هذه الواقعة وكأنها أسطورة من الأساطير؛ ومن جهة أخرى فإن أساسيات هذه الإضافات من الضعف بحيث لا تتمّ حتى بإمكانية إثباتها بالقواعد الرجالية المعروفة حتى بين الشيعة أنفسهم.

وقد حالت دون سعي المجتمع العلمي الشيعي للتعرُّض إلى هذه الإضافات؛ للكشف عن الصحيح وغير الصحيح منها، أدواتٌ مختلفة، من بينها: الخشية من سراية 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 تم إيراد الكثير من الشبهات على هذه الواقعة، بحيث لا يمكن حتى للدراسات والتحقيقات التي قام بها أمثل: العلامة الأميني أن تجيب عن جميع هذه الشبهات؛ لأن بعض هذه الشبهات تأتي من خلال الاستناد إلى كتابه القيم، والانتقاد الذي وجّه إليه من الناحية الأسلوبية والمضمنية.

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 تتمثل في التقبّل في تضليل الركام الكبير من النصوص التي ترصد واقعة الغدير، والعمل على غربتها، وتمييز الصحيح من السقيم منها، بالاستفادة من الدراسات الرجالية والرواية والتاريخية، والتحصّن بعد ذلك خلف المطالب الأصلية 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 المتوفرة، 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 تفصيّلاً على إماماً الإمام عليّ<sup>عليه السلام</sup>، بل حتّى النصوص غير الصريحة في هذا الشأن، كانت . بالالتفات إلى دراسة طبيعة ذلك المجتمع دراسةً اجتماعيةً تاريخيةً . تواجه رفضاً قاطعاً من قبل غالبية القبائل من قريش وغيرها، ولذلك فقد بذلوا كلّ جهدهم من أجل منع تحقق هذه الغاية الإلهية، وعدم إبلاغها من قبل النبي<sup>صلوات الله عليه وسلم</sup>. وبطبيعة الحال فإن الكثير من التقارير التي ترصد هذه النشاطات لم تصل إلينا؛ لاختلاف الأسباب المعروفة، إلاّ أن ردود أفعال النبي الأكرم<sup>صلوات الله عليه وسلم</sup>، ولا سيما 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 يتَّضح أن السقيفة إنما عقدت على هامش الغدير، والعلم بإمكان تحقُّق الخطأ الإلهي التي دعا إليها النبي الأكرم<sup>صلوات الله عليه وسلم</sup>، بمعنى أن جميع الذين حضروا في السقيفة كانوا يعلمون بالغدير والنصّ فيه على الإمام عليّ<sup>عليه السلام</sup> بالخلافة، إلاّ أنهم وجدوا في ذلك ما يخالف مصالح القبائل من قريش وغيرها، وحتّى الأنصار، ولذلك فإنهم إنما سارعوا إلى عقد الاجتماع في السقiffe لقطع الطريق أمام تحقُّق هذه الغاية،

وتجاهل النصوص الكثيرة التي صدرت عن رسول الله. وأخذت كلُّ واحدة من تلك الجماعات تفكُّر بتعليب مصالحها المختلفة في الاستيلاء على منصب الخلافة. ولم يشدَّ 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 يؤجّلوا الأمر إلى ما بعد تجهيز النبيّ، ولم ينتظروا بُرء زعيمهم سعد بن عبادة من مرضه، أو أن يتمكّن في الحد الأدنى من رفع صوته بالحديث حين احتمم الخلاف بين الحاضرين، فلم يتمكّن من إيصال كلامه إلى أسماع حتّى 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 سقيفةبني ساعدة يعود إلى أنهم شهدوا في هذه الفترة القصيرة، الممتدة في هذين الشهرين فصلاً بين واقعة الغدير واجتماع السقيفة، جهوداً متتسارعة من قبل المهاجرين، ولا سيما أولئك الذين اجتمعوا في بيت رسول الله ﷺ، ولم يمنعهم ضعفه، من شدّة ما به من المرض والنزع، من التنازع في حضرته، وبلغت بهم الجرأة حدّ منعه من كتابة وصيّته المصيرية، وأنهامة بأنه يهجر.

وبذلك أدركوا أن الذين يملكون الجرأة للقيام بما قاموا به والنبيّ على قيد الحياة سيصدر عنهم؛ لتنفيذ خطّتهم، ما هو أكبر بعد رحيله، من طريق أولى. وعليه وبالالتفات إلى هذه النتائج كان من الطبيعي أن لا يؤتي على ذكر لواقعة الغدير في السقيفة؛ لأن السقيفة إنما عقدت للحيلولة دون تحقيق مضمون الغدير. وبكلمة أخرى: إن السقيفة إنما 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 بحقيقة الغدير بحيث يكون تذكيرهم بها ضرورياً من تحصيل الحاصل. ومن هنا أدركوا أن محاججتهم بحديث الغدير لن يفضي إلى نتيجة من شأنها إعادة الناس إلى صوابهم، وردعهم عمّا كانوا بصدده فعله.

## المفهومات

- (١) للوقوف على جانبٍ 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 شناسی وپاسخ به شبهات»، بقلم: علي أصغر رضواني (وال المصدران مكتوبان باللغة الفارسية).
- (٢) للمزيد من الاطلاع، انظر: السيد عبد العزيز الطباطبائي، الغدير في التراث الإسلامي.
- (٣) في ما يتعلّق بتاريخ اليعقوبي لا بد من الإشارة إلى أن طبعة النجف (مطبعة العربي) ٢: ٢٢ قد حملت العبارة التالية: «وكان نزولها [آية الإكمال] يوم النفر [النص] على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب . صلوات الله عليه . بغير خم»؛ وأما في الطبعة الجديدة، الصادرة عن (دار صادر)، فقد أبدلت عبارة (بغدير خم) إلى عبارة (بعد ترحم)، وهي واضحة التحرير، 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 هارسي): ١٢١ وما بعدها.
- (٦) انظر: الكافي ٨: ١٨ .
- (٧) انظر: الخصال: ٥٥٠ .
- (٨) انظر: مسنّد 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 تمكّن من التشكيك بكل بساطة في دلالات الغدير على الإمامة المنصوصة، من خلال القراءات التاريخية والرواية. والذي يبدو لي أن هذه المقالة لم تلق حتى الآن الرد المنهجي الشافي والحاصل.
- (١٠) للوقوف على جانب من هذه الواقع 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 هارسي) ٨: ٢٤٤ - ٢٢٥ .
- (١١) انظر: الطبرسي، الاحتجاج ١: ٦٩؛ المجلسي، بحار الأنوار ٢٧: ١٥٠، نقلًا 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 .
- (١٤) انظر: مسنّد أحمد بن حنبل ٤: ٣٧٢ .
- (١٥) انظر: الألوسي، بلوغ الأربع ٢: ٣٧٢ .
- (١٦) انظر: موسوعة التاريخ الإسلامي ٣: ٦٢٧، نقلًا عن: تفسير العياشي ١: ٣٣٢، ح ١٥٣ .
- (١٧) انظر: موسوعة الإمام علي عليه السلام ٢: ٦٦ - ٦٧ . نقلًا عن مصادر من قبل: تاريخ الطبرى ٤: ٢٢٣؛

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 الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار ١: ٨٨، تحقيق: رشدي الصالح المخلص، منشورات الشري夫 الرضي (أوفست)، ط٢، قم المقدسة، ١٤٠٢هـ.

(١٩) انظر: ابن أبي الحميد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ١٢: ٦٩؛ وانظر أيضاً: موسوعة الإمام علي بن أبي طالب ٣: ٦٩ - ٧٠.

(٢٠) انظر: ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة ١: ٢٩.

(٢١) للوقوف على جانب من هذه النصوص انظر: ترجمة كتاب (الغدير والمعارضون) ٢٥ فما بعد، تحت عنوان: (ستيز با آفتاب). المؤلف: السيد جعفر مرتضى العاملي، المترجم: الأستاذ حسين شانجي.

(٢٢) ابن أبي الحميد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ٩: ٢٢. وانظر تحليله أيضاً في ١٦: ١٥١، ١١٢؛ ١٤: ٢٩٩.

(٢٣) انظر . على سبيل المثال : موسوعة الإمام علي ٣: ٧٣ - ٧٤.

(٢٤) ابن هشام، السيرة النبوية ٤: ٢٥٠.

(٢٥) للوقوف على تفصيل هذه الروايات انظر إلى المصادر الشيعية والسننية في موسوعة الإمام علي ، 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: ٤١٩٨٠، ح ١٦٢٠، نقلاً عن: موسوعة الإمام علي ٢: ٣٩٦.

(٢٩) انظر: الطبقات الكبرى ٢: ٤: ٢٤٩؛ ٤: ٦٦.

(٣٠) انظر: موسوعة الإمام علي ٢: ٣٩٥، نقلاً عن مصادر من قبيل: أنساب الأشراف ٢: ١١٥؛ الطبقات الكبرى ٤: ٦٨؛ الواقدي، المغازي ٢: ١١٨.

(٣١) انظر: أنساب الأشراف ٢: ١١٥؛ كان في جيش إسمامة 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 ٢: ٣٩٦.

(٣٢) انظر: الشيخ محمد رضا المظفر، السقية: ٨١.

(٣٣) انظر: الشهريستاني، الملل والنحل ١: ١٤؛ ابن أبي الحميد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ٦: ٥٢.

(٣٤) للوقوف على تفاصيل هذه الأحداث والروايات والنصوص التي ترصد هذه الواقعه وتحليلها بدقة انظر: غلام حسين زينلي، نامه اي که نانوشته، ماند: «تحليلي درباره حدیث دواث وقلم» (مصدر فارسي).

(٣٥) انظر: عبد الرحمن أحمد البكري، من حياة الخليفة عمر بن الخطاب.

(٣٦) انظر: غلام حسين زينلي، نامه اي که نانوشته، ماند: «تحليلي درباره حدیث دواث وقلم» (مصدر فارسي): ٥٢، نقلاً عن: مسند أحمد ١: ٣٥٥؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى ٢: ٢٤٢.

# نسبة كتاب إلى الحسن بن موسى النوبختي

## قراءةٌ نقديةٌ

د. حسن الانصاري<sup>(\*)</sup>

ترجمة: حسن مطر

تم مؤخراً نشر كتاب من قبل السيد مروان راشد، تحت عنوان (Commentary on Aristotle "De generatione et corruption" (on Aristotle "De generatione et corruption")، حيث يحظى هذا الكتاب بأهمية تجعله مستحقةً للبحث والدراسة.

وهو في الحقيقة ترجمة وتحقيق وتحليل لنصٍ كتابٍ مجهول المؤلف، لنصٍ كتاب «الكون والفساد»، لأرسطوطاليس، اعتماداً على مخطوطتين معروفتين بالنسبة إلى المحققين في هذا الشأن، رغم عدم انتشار هذا النص أبداً.

وقد عُرف هذا الكتاب في بعض كتب البيبليوغرافيا . ومن بينها: فهرسة آثار ابن سينا، مؤلفه الأستاذ الفقيد (يحيى مهدوي). بوصفه كتاباً منسوباً لابن سينا.

أما مؤلف هذا الكتاب الأستاذ مروان راشد، والذي قام بترجمة وتحقيق نص 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 . جدير بالبحث والتحقيق. كما أن تحليلات الأستاذ مروان راشد في تضاعيف هذا الكتاب تستحق الاهتمام أيضاً.

---

(\*) باحث معروف، متخصص في علم الكلام والفلسفة الإسلامية. من الشخصيات البارزة في مجال نقد النسخ والمخطوطات والكتب القديمة. أحد أساتذة جامعة برلين في ألمانيا، وعضو الملتقى الدولي حول تاريخ العلوم والفلسفة في باريس.

يَبْدُ أن المشكلة تكمن في أن الأستاذ مروان راشد . طبقاً للقرائن 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 أيٌّ منها على ذكر للنوبختي ، لا من قريب ولا من بعيد .

وقد عمد الأستاذ راشد . من خلال قراءته لبعض مطالب الكتاب ، ومقارنتها بعدم 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 .

يَبْدُ 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 تنسجم مع المعطيات التاريخية الثابتة التي نعرفها في ما يتعلق بالنوبختيين من جهة ، وفيما يتعلق بالعلماء والمتكلمين في عصر الغيبة الصغرى من جهة أخرى .

وفي المقالة التي أعمل عليها الآن بالتعاون مع أحد الزملاء تعرَّضنا إلى الأدلة التي تذكر نسبة هذا الكتاب إلى النوبختي بالتفصيل .

في الكتاب الذي صدر مؤخراً باللغة الإنجليزية عمد الأستاذ مروان راشد إلى نشر نصٍّ 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.

والمفت أنه على الرغم من وجود هذا الكم 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 يشك في صحة نسبة هذا الكتاب إلى النوبختي!

وعلى أيّ حال لو ثبتت نسبة هذا النص إلى الحسن بن موسى النوبختي فهذا يعني وجود متكلّم متقدّم على عصر الفارابي، الأمر الذي يرفع من أهميّة هذا الاكتشاف، وكأنّ نسخ هذا الكتاب لم تكن مجاهولة للمحقّقين، وكان يُعرف بوصفه كتاباً لابن سينا.

لقد تمسّك الأستاذ مروان راشد لإثبات رؤيته بمختلف الأساليب، ومن بينها: نظرية جديدة بشأن غيبة إمام العصر، وقدّم في هذا الكتاب الأسباب التي دعت علماء الشيعة إلى الاهتمام بالكلام والفلسفه؛ ليثبت السبب الذي يؤكّد اعتبار النوبختي هو مؤلف هذا التلخيص لكتاب «الكون والفساد»، لأرسطوطاليس.

بيّد 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 المطالبة والأمور، وأترك التفصيل بشأنها إلى كتاب آخر أعمل على تأليفه:

**الأمر الأول:** لا بدّ من التتويه إلى أن الأستاذ مروان راشد سعى إلى تعريف النوبختي بوصفه فيلسوفاً مغراً بفلسفة أرسطوطاليس.

ولن ندخل هنا في التفاصيل، وإنما نحيل التفصيل إلى ذلك الكتاب. وأكتفي هنا بالإشارة إلى عدم وجود أدنى شك في كون الحسن بن موسى النوبختي عالماً مطلعاً على الفلسفة الأرسطية. وهذا واضح من تقارير المصادر الرجالية.

كما تلوح معرفته العميقه بالفلسفة الإغريقية، وترجمات مؤلفات أرسطوطاليس

وشروحها، واضحةً من كتاباته التي وصلت إلينا بشكلٍ منفصل. ولكن علينا في الوقت نفسه أن لا نغفل عن أن ذات تلك المصادر تعرّفه بوصفه متكلماً مطلاً على الفلسفة، وأنه ألف كتاباً في الرد على الفلسفة. وهذا ما يمكن استجلاؤه بوضوح من خلال الشذرات التي وصلتنا مبثوثة 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، الذينقرأوا كتاب «الآراء والديانات» على شيخهم، نقلوا في كتبهم ذات هذا الحكم بشأن النوبختي.

بيّد 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 شخصٍ شغوف بالفلسفة الأرسطية. والمفت أنة عشر على قرائن في ذات الكتاب، ثم عمد إلى مقارنتها بالآراء المعروفة عن النوبختي.

ويمكن القول بشأن الكثير من هذه القرائن: إنها لا يمكن أن تشكّل أساساً للاستدلال على ما ذهب إليه، إلا على نحو الاحتمال الضعيف. وحيث تكون القرائن بحاجة إلى المزيد من التوضيح، ولا تكون كافيةً وحدتها، نجده يعود وبالتالي إلى ذات إطاره العام بشأن دوافع النوبختي إلى الاهتمام بالفلسفة والكلام المعتزلي، أو الاهتمام بمزيجٍ من هذين العلمين، في محاولة منه إلى حلّ المشكلة من هذه القناة. وفي بعض الموارد هناك شكوكٌ جوهيرية في أصل ما يقوله بشأن آراء النوبختي، وسوف نبحث تلك الشكوك في كتاب آخر.

ونكتفي هنا بذكر مورِّد واحد منها، وهو ما قيل بشأن نظرية الطبائع الأربعية المنسوبة إلى المعتزلة في بغداد. وقد سبق لي أن بحثت هذه المسألة في موضع آخر، ضمن مقالة حول «المطرافية»، والذي نشرته على بعض مواقع الشبكة العنكبوتية، وسوف أتناوله في كتاب آخر أيضاً. وخلاصته 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 التعلُّق 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 تمكنهم من تبرير غيبة إمام العصر، وتتوفر 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 يدعوه علماء الشيعة إلى التوجه فجأة إلى الكلام المعتزلي والفلسفة الأرسطية في وقت واحد، رغم الاختلاف العميق القائم بين هذين المذهبين الفلسفية والكلامية، وكان لكلّ منها في بغداد أتباعاً ومفسّرون في عصر النوبختيين.

ومن الواضح أن هذا التحليل لا يمكن أن يكون صحيحاً بجميع أبعاده، ولا ينسجم مع الواقع المختلف 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 بأراء المعتزلة إلى تلاميذ مدرسة هشام بن الحكم، ومن بينهم: الفضل بن شاذان (٢٦٠هـ). كما كان الفضل بن شاذان على معرفة كاملة بأراء فلاسفة اليونان، ومن بينهم: أرسطوطاليس. وعليه إذا كان المراد هو أصل العلاقة والمعرفة فهي تعود إلى فترة أقدم، وليس هناك ما يدعو إلىربطها بمسألة غيبة الإمام الأخير من أئمة الشيعة، والتمسّك بالمشاكل النظرية للإمامية في هذا الشأن.

ثم إن الاهتمام بتعاليم المعتزلة من قبل عدم من النوبختيين لم يكن أمراً جديداً قاماً به على عجل؛ بسبب حادثة الغيبة. بالإضافة إلى أنّ قدم العلاقة بين الشيعة الإمامية والزيدية مع عدم من المعتزلة، وكذلك الشبهة القريب في عدم من الآراء التوحيدية . كما نعلم .، يمثل واحداً من أهمّ أسباب هذا الإقبال الجديد من قبل بعض المعتزلة على الإمامية، وانتقالهم من الاعتزال إلى التشيع الإمامي. وإنّ شخصاً مثل: «ابن قبة الراري» . الذي يتصدّر أن يكون معاصرًا للحسن بن موسى النوبختي، بل وأكبر منه قليلاً، وكان على صلة به كما نعلم . كان في الأصل من المعتزلة، ثم نبذ

الاعتزال، واعتقد مذهب الإمامية، وشكّل فناً لانتقال الأفكار الاعتزالية وأساليب المتكلّمين المعتزلة إلى الإمامية. هذا، وإن التوجّه إلى المعتزلة، كما يلوح بوضوح من عبارات أبي الحسن الخياط في كتاب «الانتصار»، ظاهرٌ تعود بداية مسارها إلى ما قبل تأليف كتاب «الانتصار» في البيئة الإمامية، كما تعود بالنسبة إلى النوبختيين إلى ما قبل الحسن بن موسى، ومنْ هو أكثر أهميّة منه، وهو حاله أبو سهل النوبختي، حيث كان أقدم منه وأكثر ميلًا إلى إظهار هذا الاتجاه. إن أبو سهل النوبختي - الذي كان متقدّماً 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 عنوانين كتبهما، وما نقل عنهما في المصادر، ومنها - على سبيل المثال - «أوائل المقالات»، فقد كانت لهما محاورات مع معاصريه من المعتزلة، وكانت هناك مجالس يقوم بعضها على المناظرات الكلامية في مواجهة المعتزلة، من أمثل: أبي علي الجبائي؛ وأبي القاسم البلخي. وفي ما يتعلق بالمصادر الكلامية الإمامية يعلم المطلعون على الكلام الإمامي أنه عندما يذكر اسم النوبختي مجرّداً يكون المراد منه بالتحديد «أبو سهل النوبختي»، أو يكون هو مصادفه 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 أبو سهل النوبختي، وعدداً من نظرائه. إن تاريخ ولادة الحسن بن موسى النوبختي مجهولٌ بالنسبة لنا. ولكنه - طبقاً لتصريح النجاشي - كان يطوي ذرورة ازدهاره العلمي في حدود الأعوام السابقة على نهاية القرن الهجري الثالث وبعده بقليلٍ، وكما نعلم فإن وفاته قد حدثت ما بين عامي ٣٠٠ و٣١٠هـ. ولكن الأستاذ مروان راشد يرى أن ولادة الحسن بن موسى النوبختي تعود إلى ما قبل بداية عصر الغيبة بخمسة وعشرين سنة، دون أن يذكر

دليلًا 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 ٢٦٠ هـ، حيث كان له من العمر في حينها ٢٥ سنة، وبين عمر أفلاطون عند وفاة سocrates، حيث كان له من العمر ٢٥ سنة في حينها أيضًا! هذا في حين لا يوجد دليل على ولادته في هذا التاريخ، بل تشير جميع القرائن إلى خلافه. نعلم أن أبو سهل النوبختي، حال الحسن بن موسى، والذي كان يكبره سنًا، يعود تاريخ ولادته إلى سنة ٢٢٧ هـ<sup>(١)</sup>. وبطبيعة الحال فقد ولد الحسن بن موسى بعد هذا التاريخ بسنوات. وهو عندما يتحدث عن لقائه (ويبدو أنه اللقاء الأول) بـ«ثابت بن قرّة» (٢٢١ هـ - ٢٨٨ هـ). ويتبين من تلك الحكاية المنقوله في المصادر أن ثابت بن قرّة كان في تلك الفترة أكبر سنًا بكثير من النوبختي. يصرّح بأنه كان في تلك الفترة شاباً «حدَث السن». وحتى إذا افترضنا ولادة الحسن بن موسى النوبختي في حدود عام ٢٥٠ هـ لا أكثر يجب أن يكون لقاوه ثابت بن قرّة قد حدث ما بين عامي ٢٦٥ هـ<sup>(٢)</sup>. وعلى هذا الأساس يتضح أن تعلق الحسن بن موسى النوبختي بالفلسفه والمترجمين للكتب الفلسفية يجب أن يعود إلى الفترة التي أعقبت رحيل الإمام الحسن العسكري وغيبة إمام العصر بقليل. ومن ثم لم يكن في حينها سوى شابٌ حدث السن، ولم يكن بإمكانه أن يعقد العزم في تلك الفترة المبكرة على قراءة الفلسفة انطلاقاً من هذه الغاية الاستراتيجية المحددة، كما يدّعى الأستاذ مروان راشد.

وفي ما يلي نتوجّه إلى نظرية الأستاذ مروان راشد، سواء في شقّها الخاص بعلاقة علماء الإمامية واهتمامهم بالكلام المعتزلي، أو في شقّها المتعلق 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 اهتمامًا 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 تقدم . رغم تأثيره بالفلسفة الأرسطية ربما وجد فيها أدلةً مناسبة لنقد بعض آراء المعتزلة، وكان له بالفعل انتقادات لها في الكثير من الموضع. ومهما كان، فسواء في ما يتعلق بالاهتمام بالكلام أو الفلسفة بين الإمامية، حتى إذا قلنا بأنه الأمر الوحيد المرتبط بما بعد عام ٢٦٠ هـ، وما قبل عام ٢٧٠ هـ<sup>(٣)</sup>، من الواضح أن لا صلة لهذا الأمر بغيبة إمام العصر.

إن الأستاذ مروان راشد لم يلتفت إلى حقيقة أنَّ اهتمام وإدراك الإمامية لغيبة الإمام الأخير كان حصيلة وثمرة مراحل ومسارات تكاملية، ولم يكن الأمر عبارة عن إرهاصه مباشرةً توصلوا لها على نحوٍ مفاجئ، بعد عام ٢٦٠ هـ، إثر غيبة الإمام. فقد مضى عقدين أو ثلاثة عقود على هذا المسار، حتى تبلور مثل هذا الإجماع بين الإمامية بشأن هذه المسألة. وهذه المسألة قد تغيب عن ذهن الفلاسفة، ولكنها لا يمكن أن تغيب عن ذاكرة المتخصصين في تاريخ التشيع. وعلى أيِّ 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 بالتدرج تفسيرات مختلفة في ما يتعلق بخلافة الإمام العسكري. وإن الكثير من الأشخاص في البيئة الإمامية لم يلاحظوا حصول مشكلة في تسلسل الإمامة، وحتى النخبة لم يلتقطوا إلى حدوث أزمة في الأفق إلاّ بعد مضي عقد أو عقدين من الزمن. نعلم أنَّ الأمر قد امتدَّ لسنواتٍ عديدة قبل أن يتمُّ الحديث عن مسألة خلافة إمام العصر<sup>(٤)</sup>، ثمَّ أعقب ذلك سنواتٌ تمَّ التداول خلالها في مختلف الآراء المطروحة من قبل مختلف الطبقات الإمامية، حتى تكاملت عقيدة القائمة، وتمَّ طرحها. وفي الحقيقة لم تُضْحِي جلية هذا الأمر بالنسبة إلى الإمامية إلاّ بعد مراجعة أحاديث القائم والمسائل الكلامية، حيث أثَّرَتْ حقيقة هنالك حقيقة غيبة إمام العصر.

والملفت أنَّ الأستاذ مروان راشد عمد إلى الإحالَة إلى كتاب «فرق الشيعة»، للنوبختي؛ لإثبات أنَّ الإمامية . والحسن بن موسى النوبختي بشكلٍ خاصٍ. قد تعرَّضوا

لأزمة فكرية في هذا الشأن، وإنهم قد تعمدوا الإبقاء على غموض مختلف أبعاد هذه المسألة، إلى حين انجلاء الغموض عنها، واتخاذ الموقف الموحد بشأنها. وعليه من الواضح أنه لا بدّ من القول له: **أولاً**: إن نسبة كتاب «فرق الشيعة» بشكله الراهن إلى النوبختي يواجه الكثير من الإشكالات، ولا يمكن استبطاط هذا النوع من المسائل الجوهرية المتعلقة بمؤلف الكتاب من ذات نص الكتاب، دونأخذ هذه الإشكالات بنظر الاعتبار<sup>(٤)</sup>.

**وثانياً**: من الواضح أن تأليف كتاب «فرق الشيعة» لم يكن نتاج تدوين واحد، فإن أصل الكتاب - كما سبق - يعود إلى نص أقدم عهداً.

**ثالثاً**: يتضح من المقطع الأخير من الكتاب أن النوبختي قد أضاف بعض المطالب إلى الكتاب بشكلٍ تدريجي، وأن هناك مسائل الحقائق بأصل الكتاب بعد الترسیخ النسبي لمفهوم غيبة إمام العصر. ثم إن تاريخ تأليف الكتاب غير معلوم. وإن قسماً منه . كما أثبتت في محله . قد كتب قبل حصول الانشقاق داخل الفرق الإسماعيلية، ويبعدو أن بعض الأجزاء الأخرى قد أضيفت إلى الكتاب بعد ذلك أيضاً<sup>(٥)</sup>. كل ما هنالك أن هذا الكتاب لا يمكن أن يشكل دليلاً على القول بأن الحسن بن موسى النوبختي قد اتّخذ قراراً منبثقاً من هواجسه تجاه واقع المجتمع الإمامي في خصوص الغيبة بالتوجه إلى الكلام المعتزلي، بل وحتى فلسفة أرسطوطاليس بوصفه المعلم الأول. ثم إن الأسلوب الأدبي المتبّع في هذا الكتاب - مثل سائر الكتب التي تتناول موضوع الفرق - هو الأسلوب التقريري، وإذا كان يحتوي على مواطن غموضٍ فإنه يعود إلى الأسلوب الأدبي في تحرير 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 ألف كتاباً في مجال تلخيص «الكون والفساد»، لأرسطوطاليس<sup>(٦)</sup>، فيجب أن يعود إلى تلك الفترة من دراسته للفلسفة. وقد كان قصده في الحقيقة إعداد خلاصة للاستذكار اللاحق، وكذلك إبراز أهم مسائل الكتاب للاستفادة اللاحقة، كما هو الأسلوب المتبّع بين أصحاب العلم<sup>(٧)</sup>. وعلى هذا الأساس، حتى لو صح

استباط الأستاذ مروان راشد من نص 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.

إن 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<sup>(٨)</sup>.

ومن ناحية أخرى عندما يتم 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 الحظ ، من طريق كتاب «التبيبة»، لأبي سهل النوبختي<sup>(٩)</sup>. وكما نعلم فإن أبا سهل النوبختي لم يتحدث في هذا الكتاب عن مثل الحل البديل، كما أراد الأستاذ مروان راشد التسويق له.

أو من ناحية أخرى المراد من السهم الدور الهام 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 تم تضخيم دوره في هذا الشأن من قبل الأستاذ مروان راشد بشكل 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 أي إشارة 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 يفسّر حتى الانتقاد الذي يوجهه النوبختي إلى التجيم والمنجمين في سياق الخشية من الخطير الكامن الذي يمكن أن يهدّد كيان الشيعة من جانب هؤلاء المنجمين ، في وقت لا يتحمل الوضع المأزوم للمجتمع

الشيعي وجود تكهنات يطرحها المنجمون بشأن زوال الإمامية، تضاف إلى أزمتها المتمثلة بعدم وجود إمام لها، متجاهلاً بذلك أن هناك من النبوختين في تلك الفترة. وهو «ابن كبراء النبوختي». من استفاد في كتابه «الكامل» من علم التجيم في هذا الشأن، وعمل على توظيفه في إطار توجيه غيبة الإمام الغائب.

قد يكون تحليل شخص للظهور وقوّة الفلسفة بين الإمامية بأن يكون الاهتمام بالعقل والفلسفة نفسه هو الخليفة والبديل لحضور الإمام المعصوم، وهو العقل الذي يعرف في التعاليم الشيعية ويمتدح بوصفه حجّة إلهية. بيّد أن هذا التحليل لا يمكن اعتباره أبداً بوصفه السرّ في نجاة الإمامية، وانعطافة استراتيجية في حياتهم، أو القول بأن الحسن بن موسى النبوختي قد مال إلى الفلسفة قبل الشعور بوجود أو بشدة «الحيرة»؛ بسبب الغيبة في المجتمع البغدادي<sup>(١٠)</sup>، هكذا كان أن أبدى شفأةً بالفلسفة<sup>(١١)</sup>، واعتبارها جواباً مناسباً وشافياً وحااسمًا لأزمة الغيبة، أو على حدّ تعبير الأستاذ مروان راشد: إن النبوختي أراد أن يحصل على العلاج الناجع لأزمة الغيبة من آراء «إسكندر الإفروسيبي»، وإذا لم يكن للإمام من حضور في المجتمع قد يمكن نقل تعاليمه إلى المجتمع من طريق الفلسفة الأرسطية في مقام رواية «الحقيقة».

لقد قام تصور الأستاذ مروان راشد عن الحسن بن موسى النبوختي أنه كان يمثل المرجع الأعلى لاتخاذ القرار في مجتمع الإمامية في تلك الفترة، وبذلك فقد وضعه في مقام الفيلسوف والمتكلّم الذي يسعى إلى تقديم أطروحة جديدة لإنقاذ المجتمع الإمامي، وإخراجه من أزمته. هذا في حين أن دور الحسن بن موسى النبوختي في هذا الشأن - كما سبق أن ذكرنا - لم يكن واضحاً جداً، وإن 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 مبني إلى مبني آخر، دون أن يتلزم بحفظ حدود كلّ استدلال. وعليه ما لم تثبت أصالة الكتاب وصحة نسبته إلى النبوختي لا يمكن توظيفه في تقديم تفسير خاصّ عن الاتجاهات الكلامية والمذهبية للنبوختي، وإقامة الأدلة على ذلك، أو العكس. لا شكّ في أن نظرية الأستاذ مروان راشد بشأن غيبة إمام العصر لا تقوم على

مبنيًّا صحيحًا ومقبولًا بالنسبة إلى المتخصصين في فكر الإمامية. قد يدفعنا الحب إلى اعتبار كتابٍ ما نصًاً 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 مطلبٍ منقول عن كتاب «الرياض الموثقة» في آراء أهل العلم، مؤلفه الفخر الرازي؛ ليتناول بذلك البحث في نظرية النوبختي لمكانة العقل والأدلة العقلية، ونسبتها إلى تعاليم الإمام الموصوم. 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 بشكليٍّ وآخر ما هي نسبة اهتمامه بالفلسفة إلى اعتقاده المذهبية بشأن موقع الإمام؟ وكيف يمكن فهم وتفسير اتجاهه الفلسفية؟ وقد طرح في هذا الإطار بحثاً مطولاً 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<sup>(١٢)</sup>، حيث نقل الرازي كلاماً عن النوبختي - ويبدو أنه الحسن بن موسى النوبختي -، ويُحتمل جدًا أن يكون النقل عن كتاب «الأراء والديانات»<sup>(١٣)</sup>، حول جماعةٍ كانت تتطرق من موقف مشككةً بشأن إمكان تحصيل العلم واليقين، وكانت السمة المشتركة بينهم أنهم لم يكونوا يؤمنون بتحصيل العلم من طريق تعاليم الأنبياء أو الإمام الموصوم، ويعتبرون ذلك ملازماً لـ«الدور»، بل كانوا يرون تعاليم الأنبياء مشتملة على اختلافات عميقة، ومبانٍ فاسدة، ولا يمكن القبول بها. وقد تحدث الفخر الرازي قبل هذا المقطع مباشرةً عن عدمِ من الأشخاص، من أمثال: «أبو حفص الحداد»، و«أبو سعيد الحصري»، و«الناشئ 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 بدَّ من التذكير هنا بمسألةٍ، وهي أن الأستاذ مروان راشد يعتبر «أبا حفص الحداد» شخصاً إسماعيلياً،

وهو كلامُ مجانب للصواب بالمرة؛ إذ إنّ أبي حفص الحداد عاش في فترة سابقة على ظهور الإسماعيلية. وبالتالي اضطرّ الأستاذ مروان راشد إلى ذكر مطالب بشأن التحول الفكري لأبي حفص الحداد، وقد استند في ذلك إلى تفسيرٍ خاطئٍ لكلمات الفخر الرازي. ليس هذا هو محل بحثي، وسوف أتناول ذلك بالتفصيل في موضع آخر، حيث سأبيّن الخطأ الذي وقع فيه الأستاذ راشد. إنما النقطة التي أروم بيانها، وأنتقد الأستاذ مروان راشد بشأنها، هي أن الفخر الرازي بعد المقطع الذي نقله عن النوبختي عمد مباشرةً إلى نقل مطلبٍ آخر بشأن القائلين بالإمام المعصوم<sup>(٤)</sup>، وتتناول بالبحث رأيهما بشأن نسبة النظر إلى الإمام المعصوم، حيث يُتَّضح أن هذا المطلب الآخر لا ربط له بالنوبختي؛ لأن الفخر الرازي إنما يُصرّ بنقل الكلام عن النوبختي بشأن اعتقاد الجماعة التي تقدّم ذكرها. ثم انتقل الفخر الرازي بعد ذلك إلى نقل عقيدة جماعة أخرى سبق له أن أشار إليها قبل نقل كلام النوبختي بشأنها، وصار الآن بصدده التعريف بعقائدهم بالتفصيل. إن الذي يتناوله الفخر الرازي هنا عن المعتقدين بالإمام المعصوم عبارة عن عقيدةٍ معروفة جدًا، وهي العقيدة الإسماعيلية، التي سبق للفغالي أن انتقدتها قبل انتقاد الفخر الرازي لها. طبقاً لهذه العقيدة، إن الحاجة إلى الإمام المعصوم حاجةٌ ضروريةٌ وأساسيةٌ ومتّمةٌ للتفكير والنظر. وبطبيعة الحال فإن الفغالي عمد في تراثه إلى التعريف بعقيدة الإسماعيلية، قائلاً: إنهم لا يرون النظر والاستدلال مجرّياً، وإن الطريق الوحيد إلى العلم والمعرفة يتم من خلال الإمام المعصوم، وأخذ «التعليم» منه. وفي المقابل يذهب الفخر الرازي في كتاب «المناظرات»<sup>(٥)</sup>، في مقام نقد كلام الفغالي، إلى التأكيد على أن الإسماعيليين لا يُنكرون «النظر» وضرورته، وإنما لا يرونـه لوحده كافياً، ويرـونـ ضرورةـ أن يكونـ الإمامـ معصـومـاًـ إلىـ جانبـ «النظرـ»ـ أيضاً؛ ليكونـ الإمامـ المعصـومـ هوـ الحـكمـ عـنـ وقـوعـ الاـخـلـافـ بـيـنـ أـهـلـ النـظـرـ،ـ وـيـرـسـمـ الطـرـيقـ الصـحـيـحـ،ـ وـيـضـعـهـ نـصـبـ عـيـنـ العـقـلـ وـالـنـظـرـ.

كما عمد الفخر الرازي في كتاب «الرياض المونقة» إلى ذكر ذات هذا الأمر، دون الإشارة إلى الفغالي، بمعنى أنه تعرض إلى نظرية الإسماعيلية لهذه المسألة، التي انتقد فيها الفغالي بسبب الخطأ الذي ارتكبه في بيان العقيدة الصحيحة للإسماعيلية

في كتاب «المناظرات». طبقاً لهذه الرؤية لا يكفي مجرد النظر العقلي، بل لا بدّ معه من الإمام المعصوم؛ ليهدي وينبه إلى الدليل، ويرفع الشبهات. فلا يمكن للعقل وحده وبشكلٍ مستقلٍ أن يقوم بهذا الدور، بل لا بدّ معه من «المعلم الصادق»؛ ليعمل على هداية المتعلّم بالدليل، وأن يجيب عن شبهاته. وعندما 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 المعلم الحق والمعلم البطل لا يكون إلا من طريق «النظر»، فهو اعترافٌ ضدكم (أي ضد القائلين بالمعلم المعصوم) بأن النظر ضروري.

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، إلا أننا لا نراه كافياً. ثم 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» يوصفه الطريق الوحيد للوصول إلى القطع والعلم، واعتبار العقل والنظر غير كافٍ، لا يمثل عقيدة الشيعة الإمامية. وإن الاعتقاد بالإمامية والإمام عند الشيعة الإمامية في مقام المرجعية الدينية لم تبرز أبداً على شكل نظرية «التعليم»، على نحو ما نجده عند الإماماعالية بشكل عام، والزارية منهم بشكلٍ خاص، تبعاً لحسن الصباح، بل هي مرفوضة من قبل علماء الشيعة<sup>(١٦)</sup>.

والشاهد على ذلك نوع الرؤية المختلفة للإمامية تجاه المرجعية العلمية والدينية للإمام، وكذلك بشأن حجية وكاشفية العقل والنظر والاستدلال العقلي. إن المتكلمين من الإمامية، من أمثل: الشيخ المفيد، والسيد المرتضى، لم تكن لهم نظريةٌ شبيهة بنظرية الإماماعالية 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 المتكلمين في عصر الغيبة الصغرى، من أمثال: ابن قبة الرازي،

والنوبختيين، مع ما لهم من الاتجاهات الكلامية والاعتزالية، كانوا على هذه العقيدة.

وانّ نوع الرؤية التي شاهدتها . مثلاً . في كتاب «التببيه»، 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 الإمامية، على نحو ما ذكره الغزالى والفارس الرازي.

يُبَدِّل أن الملفت أن الأستاذ مروان راشد لم يلتفت إلى جذور مفهوم «التعليم» وسابقته في تراث حسن الصبّاح والغزالى والفارس الرازي والخواجة نصیر الدین الطوسي، عند نقل الفخر الرازي لعقيدة القائلين بالإمام المعصوم في كتاب «الرياض المونقة» . والذي سبق لنا أن ذكرناه .. وأنه لا ربط له أصلًا بالقطع المنقول عن النوبختي بشأن عقيدة الشكاكين<sup>(١٧)</sup> ، وإنما افترضه تتمة لكتاب الحسن بن موسى النوبختي، وبذلك قال بأن الجواب عنها هو جواب واعتقاد النوبختي نفسه في مواجهة عقيدة المخالفين للإمام المعصوم، ومن ثم استنتاج 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 أصلًا، وإنما ظهرت بعد ذلك بسنوات، ولا سيّما من خلال تسلسل تظيرات حسن الصبّاح إلى الأدباء الإمامية.

والعجب أن الأستاذ مروان راشد لم يلتفت إلى هذه الحقيقة، حيث نراه يستعمل مصطلح «المعلم» و«المتعلم» صراحة في تلك الفقرة المنقولة في كتاب الفخر الرازي، مع أن هذا المصطلح يعود إلى أدباء النزاريين، كما هو واضح، وعليه فإن جميع ما ذكره، وشغل عشر صفحات من كتابه<sup>(١٨)</sup> ، واعتبره اكتشافاً جديداً لم يسبق إليه أحد، خارج عن الموضوع، ولا يمكن القبول به أبداً.

والأكثر طرافة من أي 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»<sup>(١٩)</sup> ، 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 الكفّار<sup>(٢٠)</sup>. في حين من الواضح أن كلمة الملاحدة في أدبيات تلك المرحلة كان يُراد منها الباطنيون من الإمامية النزارية. ولعدم التفات الأستاذ مروان راشد إلى هذه الحقيقة عمد إلى كتابة الكثير من المواضيع التفسيرية والتوضيحية، وهي بطبيعة الحال خارجةً بأجمعها عن الموضوع تماماً. وفي هذا الكتاب قام الفخر الرازي بنقل ذات هذه المطالب المذكورة في الكتابين الآترين في ما يتعلق بعقائد الملاحدة، أو بعبارة أخرى: «التعليمية؛ والباطنية الإمامية»، والمعتقدتين بعقيدة «التعليم» أيضاً. والعجيب أن الأستاذ مروان راشد على الرغم من وجود كتاب «المحصل» بين يديه . لم يلتقط إلى حقيقة أن سياق الكلام في كتاب «الرياض الموقنة» يعود إلى التعليميين في عصر الفخر الرازي، لا إلى الشيعة في عصر النوبختيين. ولله الحمد أولاً وأخراً.

## المفهومات

(١) تشير المصادر الرجالية في ذكر أحوال الحسين بن موسى إلى أنه ابن أخت أبي سهل التويختي. ومن الواضح أساساً أن أبي 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. ويبعد أن علاقة الحسن بن موسى بالتويختي 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، وإنما ذكروا ذلك في المصادر المعنية.

(٣) كما كان المبني في المورد الأخير قائماً على أساس تاريخ تأليف كتاب الانتصار فقط، على ما تقدم.

(٤) وللمفهوم أن الأستاذ مروان راشد حتى في ما يتعلّق بإثبات نسبة كتاب «تألّيف الكون والفساد» إلى التويختي قام بإجراء مقارنة بينه وبين نص كتاب «فرق الشيعة» أيضاً، وأدعى وجود تشابه بين الكتابين! هذا في حين أن نص كتاب «فرق الشيعة»، حتى إذا كان بأكمله من تأليف التويختي، فهو لا يعود أن يكون روایة لنصٍ أقدم منه زماناً بشأن فرق الشيعة، وقد رواها التويختي 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 يراجعه.

(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 بأسلوبٍ مختلف للخط الفلسفية.

(٨) وهذا على افتراض أن يكون التويختي هو مؤلف الكتاب.

(٩) والذي لم يلتفت الأستاذ مروان راشد إلى أهميته بالمقابل 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 - ٣٧٦ (في هامش الفقرة). انظر: الفخر الرازي، الآراء والديانات: ٢٧.

(١٥) انظر: المناظرات: ٤٢ - ٤٠.

(١٦) انظر: كتاب «النقض»، مؤلفه عبد الجليل القزويني.

(١٧) وهو المقطع الذي ترجمته 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 ٣٧٧.

## قسيمة الاشتراك

### مجلة نصوص معاصرة

| <input type="checkbox"/> مؤسسات | <input type="checkbox"/> أفراد |
|---------------------------------|--------------------------------|
| .....                           | اسم المشترك: .....             |
| .....                           | العنوان الكامل: .....          |
| .....                           | الهاتف: .....                  |
| .....                           | فاكس: .....                    |
| .....                           | مدة الاشتراك: .....            |
| .....                           | ابتداءً من: .....              |
| .....                           | عدد النسخ: .....               |
| .....                           | المبلغ: .....                  |
| .....                           | نقداً إلى: .....               |
| .....                           | شيك مصرفي: .....               |
| .....                           | التاريخ: .....                 |

### الاشتراك السنوي

سائر الدول:  للأفراد ١٠٠ دولار  للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

### ثمن النسخة

» لبنان ٥٠٠ ليرة » سوريا ١٥٠ ليرة » الأردن ٢,٥ دينار » الكويت ٣ دنانير  
» العراق ٣٠٠ دينار » الإمارات العربية ٣٠ درهماً » البحرين ٣ دنانير » قطر  
٧ ريالاً » السعودية ٣٠ ريالاً » عمان ٣ ريالات » اليمن ٤٠٠ ريال » مصر ٧  
جنيهات » السودان ٢٠٠ دينار » الصومال ١٥٠ شلنًا » ليبيا ٥ دنانير » الجزائر  
٣٠ ديناراً » تونس ٣ دنانير » المغرب ٣٠ درهماً » موريتانيا ٥٠٠ أوقية » تركيا  
٢٠٠٠ 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 \ ٢٢٧ Beirut**

**E-mail: [info@nosos.net](mailto:info@nosos.net)**