

# نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفکر الديني المعاصر

العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة

ربيع ٢٠١٧، هـ ١٤٣٨

رئيس التحرير

حيدر حب الله

مدير التحرير

محمد عباس دهيني

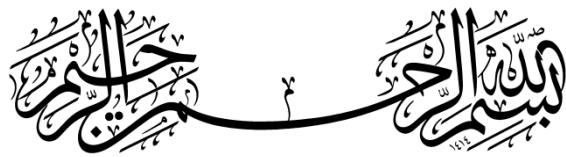
## البطاقة وشروط النشر

- نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى - فقط - بترجمة النتاج الفكري الإسلامي إلى القارئ العربي.
- ترحب المجلة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد أُشرت أو أُرسلت للنشر في كتابٍ أو دورياتٍ عربية أخرى.
- تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى أصحابها، نُشرت أم لم تنشر.
- للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلة أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب المواد المنشورة 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 آذرشنب 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 الحديث، قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كسابه خلف المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطيه، تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠  
البريد الإلكتروني: 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: ٠٢٧٧٠٨٨/٢٧٧٠٠٧ (+٩٦١١٦).
- ♦ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩ (+٩٧٣).
- ♦ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٠٢٧٧٠٤٣٦٥ (+٢٠٢).
- ♦ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤ (+٩٧١٤).
- ♦ المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلامة.
- ♦ العراق: ١. دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتتبّي، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥ (+٩٦٤). ٢. مكتبة العين، بغداد، شارع المتتبّي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨١٦ (+٩٦٤). ٣. مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة التواب. ٤. دار الغدير، النجف، سوق العوishi، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١ (+٩٦٤). ٥. مؤسسة الطمار الثقافية، النجف، سوق العوishi، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩ (+٩٦٤). ٦. دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين (+٩٦٤)، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد العلي، هاتف: ٧٨١١١٠٣٤١ (+٩٦٤).
- ♦ سوريا: مكتبة دار الحسينين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥ (+٩٦٣).
- ♦ إيران: ١. مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٤٣٢ (+٩٨٢٥٢). ٢. مؤسسة البلاغ، قم، سوق القدس، الطابق الأول. ٣. دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥ (+٩٨٢٥٣).
- ♦ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٩٨٣٤٢٨٢١ (+٢١٦).
- ♦ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: <http://www.neelwafurat.com>
- ♦ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: <http://www.arabicebook.com>
- ♦ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420)73834037.

## محتويات

العدد السادس والأربعين، ربيع م ٢٠١٧، هـ ١٤٣٨

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

٥ .....	حيدر حب الله .....
---------	--------------------

### ملف العدد

### العلامة المفسّر محمد هادي معرفت، قراءاتٌ ومطالعاتٌ / ٣

#### الإبداع والأراء الجديدة، في حوارٍ مع الشيخ معرفت

١١ .....	حوارٌ مع: الشيخ محمد هادي معرفت .....
----------	---------------------------------------

#### لغة القرآن، قراءةٌ في فهم العلامة معرفت

٤٧ .....	د. محمد كاظم شاكر .....
----------	-------------------------

#### منهج التفسير الموضوعي عند الشيخ معرفت

٧٩ .....	د. محمود مرويان .....
----------	-----------------------

#### مصحف الإمام علي عليه السلام في قراءات الشيخ معرفت / القسم الأول

١٠٤ .....	د. جعفر نكونام .....
-----------	----------------------

#### استحالة التحريف في القرآن الكريم

١٢٨ .....	أ. بهاء الدين خرمشاھي .....
-----------	-----------------------------

## **القواعد الرجالية للأستاذ معرفت في مجال التفسير**

د. السيد علي سجادي زاده ..... ١٤٦

## **□ دراسات**

### **«نَزَّلُونَا عَنِ الرِّبْوَبِيَّةِ...»، أَمْنَعْ حَصْنَوْنَا الْغَلَةَ وَتَدْلِيسَاهُم / القسم الثاني**

الشيخ جويا جهانبخش ..... ١٨٠

### **نظريات متقدّمي علماء الإمامية في كتب حديث آئمّتهم المدوّنة بطرق أهل السنة**

د. محمد كاظم رحمتي ..... ٢١٩

### **التجديد في الاستدلال الكلامي، إمامية أهل البيت طبقاً للمنهج الاستقرائي نموذجاً / القسم الأول**

د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي ..... ٢٤١

### **رواية «رد الشمس لعلي بن أبي طالب عليهما السلام»، قراءةٌ نقديةٌ في السند والمضمون**

أ. زهرة نريماني ..... ٢٧٩

## **□ قراءات**

### **كتاب العقل لـ «داود بن المحبر»، تحليل كتاب، وإعادة صياغة نظرية**

د. أحمد باكتجي ..... ٢٩٧

# الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

## قضايا وإشكاليات

. الحلقة الثالثة .

(\*) حيدر حب الله

### الإشكالية السادسة: تعطيل الفرضية لفقدان التأثير —

ذكر الفقهاء شروطاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن بين هذه الشروط كان شرط وجود احتمال التأثير؛ فلو لم يُتحمل التأثير في الطرف المقابل فلا يجب أمره ونهيـه. وهذه الفكرة صحيحة، لكنـها فـهمـت عمليـاً أو طـبـقت بـصـورـة ملتبـسـة.

قال الفقهاءـ. كما يـشير إلى ذلك السيد الخمينـي (تحـرير الوـسـيـلـة ١ : ٤٦٩)ـ. بأنـ احـتمـالـ التـأـثـيرـ لـهـ أـوـجـهـ مـتـعـدـدـهـ. فـمـثـلاـ: زـيدـ يـشـرـبـ الـخـمـرـ، فـأـقـولـ لـهـ: هـذـاـ حـرـامـ، وـأـنـاـ أـعـلـمـ أـنـ كـلـامـيـ مـعـهـ غـيرـ مـؤـرـ فـيـهـ، فـهـنـاـ نـقـولـ: لـاـ يـوـجـدـ اـحـتـمـالـ لـلـتأـثـيرـ، وـالـنـتـيـجـةـ عـدـمـ وـجـودـ تـكـلـيـفـ إـلـزـامـيـ فـيـ حـقـيـقـيـ تـجـاهـهـ بـعـدـ ذـلـكـ فـيـ هـذـهـ الـقـضـيـةـ مـاـ دـامـتـ الـحـالـ كـذـلـكـ.

هـذـهـ هـيـ النـظـرـةـ الـفـرـديـةـ الـتـيـ كـانـ السـيـدـ الصـدرـ يـسـمـيـهـ بـ (الـنـزـعـةـ الـانـكمـاشـيـةـ فـيـ الـفـقـهـ). فـهـنـاكـ مـنـ يـفـكـرـ بـأـنـ الـأـحـكـامـ ثـدـارـ بـهـذـهـ الـطـرـيـقـةـ تـطـبـيـقـيـاـ، بـيـنـمـاـ يـلـزـمـنـاـ أـنـ نـفـكـرـ وـنـحـنـ نـتـعـاملـ مـعـ فـرـضـيـةـ الـأـمـرـ وـالـنـهـيـ بـوـصـفـنـاـ جـمـاعـةـ كـبـيرـةـ مـنـتـشـرـةـ فـيـ الـأـمـمـ، كـلـ فـرـيـدـ مـنـ أـفـرـادـ هـذـهـ الـجـمـاعـةـ يـأـمـرـ وـيـنـهـيـ وـاحـدـاـ أوـ اـثـيـنـ. وـهـنـاـ يـجـبـ أـنـ نـنـظـرـ إـلـىـ حـالـيـ بـوـصـفـيـ جـمـاعـةـ. فـهـلـ قـيـامـ جـمـيعـ أـفـرـادـ الـجـمـاعـةـ يـمـكـنـ أـنـ

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

يُحدث تأثيراً على المستوى الفردي أو الاجتماعي، حتى لو كان هذا الفرد أو ذاك في هذه الحالة أو تلك لا يجد احتمال التأثير في هذا الفرد من الناس أو غيره؟ إن وجود حالة الأمر بالمعروف في المجتمع، حتى مع فقدان التأثير الجزئي هنا أو هناك، هو بنفسه له تأثير على الناس، بمعنى أنَّ من يفعل المنكر لا يشعر بطمأنينة نفسية. وهذا أيضاً شكلٌ من أشكال التأثير. وفكرة التأثير ليس مستدها . في نظري - نصٌ ديني ثابت السنن والدلالة يحكي عنها، وإنما عمدتها المقاربة العقلانية لطبيعة الفرضية وملابساتها (انظر: حيدر حب الله، فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٣٤٨ - ٣٤٩). إن سكوت الآمرین بالمعروف يجعل شريحة كبيرة من الناس لا تشعر بأنَّ ما تفعله هو ذنبٌ، وهذا معنى الرواية التي قالت: «كيف بكم إذا صار المعروف منكراً والمنكر معروفاً» (تفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١٢٢). فعندما يسكت الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر، ويبروج الانحراف الأخلاقي والاجتماعي في الأمة، لا يلتفت الناس إلى أنَّ ما يفعلونه هو المنكر. فنفس وجود ظاهرة الأمر بالمعروف حالة جماعية يؤدي إلى شعور المذنبين بأنَّ هناك وجهة نظر (على الأقل) تقول بأنَّ ما يفعلونه غير صحيح.

ساقف قليلاً عند قصة وردت في القرآن الكريم، اهتم بها بعض المفسِّرين في موضوع الأمر بالمعروف، وهي قصة ( أصحاب السبت). فقد كانت هناك جماعة من بني إسرائيل يعيشون على شاطئ البحر، وكانوا فسقةً، فأراد الله . لأنَّهم فاسقين . أن يبتليهم، قال تعالى: «**فَيَظْلَمُ مِنْ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمَنَا عَلَيْهِمْ طَيَّبَاتٍ أَحْلَتْ لَهُمْ...**» ( النساء: ١٦٠). والباء في الآية سبية، أي إنَّه بسبب ظلمهم حرمت عليهم (طيباتٍ أحلت لهم). فأراد الله أن يعاقبهم، فحرم عليهم الصيد يوم السبت، فكانت الأسماك لا تأتي شواطئهم سائِر أيام الأسبوع، بينما كانت في يوم السبت (شرعاً)، أي أسراباً على شاطئ البحر، تبدأ تتبع على مرأى منهم ومشهد. وقعت المعصية منهم بالصيد يوم السبت، بعد أن حرمه الله عليهم، فتشكلت فيهم أمَّة عاصية معتدية . وهنا انقسم سائر الناس قسمين: فريقاً يقول: يجب أن نأمرهم بالمعروف وننهىهم عن المنكر؛ وفريقاً يقول: لا فائدة من ذلك، فهو لا سيّر لهم العذاب لا محالة، ولن يصلح حالهم قبل ذلك.

وبهذا أصبحت لدينا ثلاثة مجموعات: المجموعة المعادية؛ والمجموعة الوعاظة؛ والمجموعة الساکنة. وهنا قال تعالى: «وَاسْأَلُوهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةً الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبَّتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبِّتِهِمْ شُرُّعاً وَيَوْمَ لَا يَسِّئُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ تَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُدُونَ ◆ وَإِذْ قَاتَلَتْ أُمَّةٍ مِّنْهُمْ لَمْ تَعْظُمُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعْذِرَةً إِلَى رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ◆ فَلَمَّا نَسُوا مَا ذَكَرُوا بِهِ أَعْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخْدَنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَيْسِ بِمَا كَانُوا يَفْسُدُونَ» ( النساء: ١٦٣ - ١٦٥). وهذا يعني أنَّ الأُمَّةَ الوعاظة قد ذُكرتهم، فنسوا وأهملوا ما ذُكرُوا به، وأنجينا خصوص الذين ينهون عن السوء.

والسؤال: أين ذهبت (الأُمَّةَ الساکنة)؟ إنَّ بعض الروايات تقول: ذهبت مع الذين ضلُّوا بعذابٍ بَيْسِ: لأنَّ الأُمَّةَ الوعاظة حصلت على العذر، لكنَّ الأُمَّةَ الساکنة لم تحصل على العذر، فلحقها عذاب القوم: «فَلَمَّا عَنَوا عَمَّا نَهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُوئُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ».

هذه القصة تعطينا أنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضةٌ، على الرغم من الاحتمال الضئيل في هداية هذه الأُمَّة. فترك الأمر بالمعروف . ولو مع الاحتمال الضئيل للتأثير. من الكبائر: بناء على تفسير الكبائر بما توعَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ في القرآن بالعذاب.

ما نهدف إليه هو أنَّه لا يصح تضخيم فكرة احتمال التأثير، بحيث يختلق منها لأنفسنا أعداراً للتخلّي عن مسؤولياتنا. ولهذا نجد أنَّ بعض الفقهاء تحدّثوا عن كفاية الاحتمال في التأثير، ولو في المستقبل، على تقدير تكرار الأمر والنهي، ولو لمدةٍ غير قصيرة (انظر . على سبيل المثال :- الخميني، تحرير الوسيلة ١ : ٤٦٨؛ وفضل الله، فقه الشريعة ١ : ٦٢٧ - ٦٢٨).

بل لعلَّ مستوىً يستوحى من هذه القصة أنَّ وجود ظاهرة الأمر بالمعروف من المنجيات من العذاب، وأنَّ فقدانها قد يجعل العذاب لاحقاً حتى للمؤمنين الصالحين. وربما يستوحى هذا أيضاً من سورة العصر، حيث قال تعالى: «وَالْعَصْرُ ◆ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي حُسْرٍ ◆ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْ بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْ بِالصَّبَرِ» . فالخارجون عن دائرة الخسران هم المتصفون بصفاتٍ ثلاثة: أ. الإيمان:

ب . العمل الصالح: ج . التواصي بالحق والصبر، بمعنى دعوة بعضنا بعضاً للإيمان والصبر والفضيلة.

### **الإشكالية السابعة: الجمود على المنكر الفردي**

واحدة من القضايا التي تسود أدبياتنا هي أنَّ المنكرات مسلكيات فرديةٌ، يمكن أن نواجهها في الحياة. عادةً ما لا نتبه إلى أنَّ فرضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لها أوجه عامةً (غير سلوكيةً) أيضاً. فلها وجه اجتماعي، وآخر سياسي، ومحاربة الظلم والاستبداد، ومحاربة الطبقية المتشرة في أوساط المسلمين، بمن فيهم أهل الإيمان والصلاح والتدين، والفساد المالي والإداري والطبيعي، والفساد الأخلاقي وغيره. لكنْ هناك جانبٌ مهمٌ في هذه الفرضية لا تلقت إلى ضرورته، وهو الجانب الفكري والثقافي.

إنَّ الكثير منا يتصور أنَّ هذه الفرضية هي محاولة لتغيير معصية صدرت من شخصٍ، لكنَّ مفهوم الدعوة إلى الخير، وإرشاد الجاهل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مفاهيم تشمل حتَّى إلقاء نظر الآخرين إلى الانحراف الفكري والثقافي الذي يُعانون منه.

لقد ميَّز الفقهاء بين فكرة الأمر بالمعروف وإرشاد الجاهل، حيث قالوا: لو فعل شخص فعلًا غير حقٍّ، ولكنه لا يعرف أنه باطل، فوظيفتنا تجاهه هي (إرشاد الجاهل)، أمَّا إذا فعله وهو يعلم أنه غير صحيح فوظيفتنا تجاهه هي (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). نحن هنا لا نتحدَّث بالمفهوم الفقهي، بل نتحدَّث عن الأمر بالمعروف بمفهومه الواسع: ﴿يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران: ١٠٤)، أي بالمفهوم العام. وهنا لا فرق بين أن أصرف شخصاً عن فعل حرام وهو يعلم أنه حرام وبين أن أوضح له الحقَّ من الباطل، فكثير مهامَّ الأنبياء ﷺ هي مواجهة الانحراف العقائدي والثقافي والفكري عبر مثل: التوحيد، والمعاد، والنبوات، وغيرها.

إِنَّا كثيراً ما نعتقد بأنَّ الحوار الفكري والثقافي والعقائدي ليس جزءاً من عملية الأمر بالمعروف، بينما الصحيح هو أنه يقع في سياقه، ولا ينفصل عنه. وفيه

تقديرى كل نشاطٍ علميٍ يُراد منه تصحيح الأفكار والمفاهيم فهو يصب في نهاية المطاف في عنوان الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فالأمر بالمعروف ليس فقط إصلاح فرد في منكري سلوكٍ يفعله وهو يعلم به، وإنما أيضاً إصلاح ثقافة مجتمع ووعيه وأفكاره.

يذهب بعض المفكّرين المعاصرين، مثل: الدكتور حسن حنفي، إلى أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجوز أن ندخلهما في عالم المفاهيم والأفكار، وهما من الأمور الاجتماعية؛ لأننا إذا أقحمنا فكرة الأمر بالمعروف في قضايا الفكر والثقافة والخلاف العلمي فسيوجب ذلك سلب الحرّيات. فكلّ شخصٍ يختلف مع الآخر يجب أن يcumمه ويصادر حرّيته؛ لأنّه يعتقد بأنّه يأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر. وهذا ما سيؤدي إلى سدّ باب الاجتهداد في الفقه والتاريخ والكلام والفلسفة وعلوم التفسير والحديث والأصول والرجال، وسائل العلوم الإنسانية (انظر: حنفي، من العقيدة إلى الثورة ٥ : ٢٥٧ - ٢٥٨). وعليه يجب تحبييد هذه الفريضة عن عالم الفكر؛ لأنّه عالم مفتوح ليس للأمر بالمعروف علاقة به، ولا يجوز حظر الأفكار بحجّة الأمر بالمعروف. هذه الفكرة استشهد لها الدكتور حسن حنفي بالتاريخ الإسلامي، حيث اعتبر أنّ المعتزلة أخطأوا هنا. فكلّنا يعرف أنّ المعتزلة إحدى الفرق التي دعّت إلى الحرّيات والمنطق والعقل والتفكير، وأمنت بإرادة واختيار الإنسان، وقد تعرّض المعتزلة للسجن والقمع والحرصار والتكميل، إلى أن قيّض الله لهم أحد الخلفاء العباسيين ليكون معهم، وعندما آمنت الدولة العباسية بالفker المعتزلي أصبح كلّ القضاة والمفتين والعلماء وكلّ دارسي الكلام والمناظرة في بغداد وغيرها تحت رحمة المعتزلة، فشهد مذهبهم نهضةً عظيمةً في القرن الثالث الهجري.

لكنّ الخطأ الذي ارتكبه المعتزلة . من وجهة نظر هؤلاء الأشخاص الذين يقولون بتحبييد الأمر بالمعروف عن عالم الفكر . هو أنّهم عندما جعلوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أصول الدين قالوا بأنّ إصلاح الأفكار أحد أهم معالم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبهذا سوّغوا لأنفسهم أن يضرروا بغير من حديث كلّ من خالفهم الرأي، فقتلوا كلّ من خالفهم، وزجّوا بهم في السجون، ووّقعت مأساة في التاريخ الإسلامي في تلك الفترة. ليستمرّ الوضع على هذه الحال حتّى قيّض الله لأهل

الحاديـث خـلـيـفـة عـبـاسـيـاً آخـر بـعـد ذـلـك، فـاستـعمل مـعـ المـعـتـزـلـة نـفـس ما استـعملـهـ المـعـتـزـلـةـ معـ خـصـومـهـمـ، فـقـضـىـ عـلـيـهـمـ. وـمـنـذـ الـقـرـنـ الـرـابـعـ الـهـجـرـيـ وـحتـىـ مـطـلـعـ الـقـرـنـ الـرـابـعـ عـشـرـ الـهـجـرـيـ اـنـتـهـىـ الـاعـتـزـالـ يـقـيـدـ تـارـيـخـ الـمـسـلـمـينـ، فـقـتـلـواـ وـشـرـدـواـ وـأـحـرـقتـ كـتـبـهـمـ، وـلـمـ يـسـمـحـ لـهـمـ بـالـكـلـامـ.

لو تـأـمـلـنـاـ يـقـيـدـ وـجـهـ النـظـرـ هـذـهـ . وـهـيـ عـدـمـ إـقـحـامـ الـأـمـرـ بـالـمـعـرـوفـ يـقـيـدـ عـالـمـ الـفـكـرـ . سـنـجـدـ أـنـ مـصـدـرـ الـقـلـقـ الـأـسـاسـيـ فـيـهـ هوـ القـمـعـ . وـبـالـاصـطـلـاحـ الـفـقـهـيـ هوـ الـمـرـتـبـ الـثـالـثـةـ منـ مـرـاتـبـ الـأـمـرـ بـالـمـعـرـوفـ وـالـنـهـيـ عنـ الـمـنـكـرـ (ـمـرـتـبـ الـيـدـ)؛ فـإـنـ لـلـأـمـرـ بـالـمـعـرـوفـ ثـلـاثـ مـرـاتـبـ: ١ـ. مـرـتـبـ الـقـلـبـ؛ ٢ـ. مـرـتـبـ الـلـسـانـ؛ ٣ـ. مـرـتـبـ الـيـدـ . فـإـذـاـ أـقـحـمـ الـأـمـرـ بـالـمـعـرـوفـ وـالـنـهـيـ عنـ الـمـنـكـرـ بـمـرـاتـبـهـ الـثـلـاثـ يـقـيـدـ بـاـبـ الـإـصـلـاحـ الـفـكـرـيـ، وـيـقـيـدـ بـاـبـ الـمـوـاجـهـ الـعـقـائـدـيـةـ وـالـقـافـيـةـ، فـسـيـنـجـرـ ذـلـكـ إـلـىـ القـمـعـ وـالـضـرـبـ وـالـتـكـيلـ وـالـعـنـفـ وـمـصـادـرـ الـحـرـيـاتـ . إـذـنـ، فـمـصـدـرـ الـقـلـقـ هوـ (ـالـقـمـعـ) . وـهـوـ مـاـ يـشـكـلـ الـفـرـقـ بـيـنـ عـصـورـ الـمـعـتـزـلـةـ وـأـهـلـ الـحـدـيـثـ الـقـمـعـيـةـ وـعـصـرـ آلـ بـوـيـهـ الـذـيـنـ سـمـحـواـ لـلـمـفـكـرـيـنـ مـنـ جـمـيعـ الـمـذاـهـبـ وـالـأـتـجـاهـاتـ الـإـسـلـامـيـةـ أـنـ يـكـونـ لـهـمـ رـأـيـ، وـأـنـ يـنـشـرـواـ كـتـبـهـمـ، وـأـنـ يـكـونـ لـهـمـ كـرـسـيـ الـكـلـامـ يـقـيـدـ بـغـدـادـ، وـأـنـ يـشـهـدـواـ الـمـنـاظـرـاتـ يـقـيـدـ بـالـبـلـاطـ . وـلـذـلـكـ عـرـفـ الـقـرـنـ الـذـيـ حـكـمـ فـيـهـ آلـ بـوـيـهـ، مـنـ عـامـ (ـ٣٢٠ـهـ) وـحتـىـ عـامـ (ـ٤٤٧ـهـ)، لـحظـةـ سـقـوطـ بـغـدـادـ عـلـىـ يـدـ الـسـلاـجـقةـ، بـ(ـالـعـصـرـ الـذـهـبـيـ لـلـإـسـلـامـ)، حـتـىـ باـعـتـرـافـ الـمـسـتـشـرـقـيـنـ، حـيـثـ نـجـدـ مـنـ النـاحـيـةـ الـفـكـرـيـةـ ظـهـورـ أـكـثـرـ الـمـسـنـنـاتـ وـالـعـلـومـ الـإـسـلـامـيـةـ يـقـيـدـ بـهـذـاـ الـقـرـنـ، بـخـالـفـ الـقـرـنـ الـذـيـ سـبـقـهـ، وـمـارـسـ فـيـهـ أـهـلـ الـحـدـيـثـ وـالـمـعـتـزـلـةـ مـاـ مـارـسـوـهـ .

فـالـمـشـكـلـةـ لـيـسـ يـقـيـدـ بـمـبـأـ الـأـمـرـ بـالـمـعـرـوفـ، بـوـصـفـهـ حـوارـاـ فـكـرـيـاـ لـإـقـنـاعـ الـآخـرـيـنـ بـمـاـ أـرـأـهـ الـحـقـ وـالـصـوـابـ وـالـسـلـامـةـ، وـإـنـمـاـ تـكـمـنـ فـيـ الـمـرـتـبـ الـثـالـثـةـ مـنـ مـرـاتـبـهـ، إـذـاـ أـقـحـمـنـاـهـاـ يـقـيـدـ بـالـأـمـرـ بـالـمـعـرـوفـ، فـيـفـضـيـ بـنـاـ الـخـلـافـ الـفـكـرـيـ إـلـىـ القـمـعـ الـمـتـبـادـلـ، وـمـنـ لـهـ الـقـوـةـ سـيـكـونـ مـعـهـ الـحـقـ بـنـاءـ عـلـىـ هـذـهـ الـمـعـادـلـةـ . لـذـلـكـ أـرـيدـ أـنـ دـخـلـ إـلـىـ الـإـشـكـالـيـةـ الـثـامـنـةـ لـمـعـالـجـةـ هـذـهـ الـمـشـكـلـةـ، عـنـيـتـ فـكـرـةـ الـعـنـفـ يـقـيـدـ بـالـأـمـرـ بـالـمـعـرـوفـ وـالـنـهـيـ عنـ الـمـنـكـرـ، فـهـلـ شـرـعـ الـعـنـفـ يـقـيـدـ بـهـذـاـ السـيـاقـ أـسـاسـاـ . فـيـ الـفـكـرـ أوـ غـيرـهـ . أـوـ لـاـ؟

- يتـبعـ .

# الإبداع والآراء الجديدة

## في حوار مع الشيخ معرفت

حوار مع: **الشيخ محمد هادي معرفت**<sup>(\*)</sup>

ترجمة: **حسن علي مطر**

### مقدمة —

كانت الحوزة العلمية في النجف الأشرف واقفة على قمة رفيعة من العلم والفقاهة. وقد تميّزت عن الكثير من العلماء والتواضع على مدى القرون، وتحرّجت منها قامات في العلم والمعرفة والإيمان والزهد والتقوى والسمو والشموخ الإنسانية، تمثّلت بمجتهدين مقتدررين، لم يكن لهم من هم سوى الدين. وفجأة زحفت عليها صاعقة برد ومارد جور أهلك فيها الحرج والنسل، وساق الإنسان والإنسانية والشرف إلى مقلولة الذبح والتقطيل، وكان العلماء في حفلة الجور هذه ما بين سجين وقتييل ومُبعد.

وقد كان الشيخ معرفت من الأساتذة الكبار الذين قضوا رديحاً طويلاً من الزمن في تلك البقاع، يصارع الظلم الأسود لسنوات، ليواجهه بعد ذلك الحكم الجائر بالنفي، حيث يقيم الآن في مدينة قم المقدسة، يمارس التدريس والتحقيق. لقد قام سماحة الأستاذ الفذ الكبير - الذي كتب في المعارف القرآنية منذ البداية، إلى جانب سائر التحقيقات والتأليفات .. ، بالاهتمام بشكلٍ خاصٍ بعلوم القرآن والتفسير، وترك لنا الكثير من المؤلفات والمقالات. ولا يزال هذا النبع يمور

---

(\*) أُجري هذا الحوار في مستهل المهرجان التكريمي لسماحة الأستاذ معرفت بجهود رئيس تحرير فصلية (بيانات)، وُنشر بعد ذلك في العدد ٤٤ من هذه الفصلية.

بنبیعه الصایف.

وھا نحن علی أعتاب تکریمه من قبل العدید من المراکز القرآنیة، وعدد من عشاق معارف القرآن، وتلامیذ سماحته، نجلس مرّة أخرى تحت منبره. وبالالتفات إلى تجاریه القيمة فقد تعرّفنا على آخر إبداعاته في مجال النسخ، وآیات الأحكام، وتأثیر الثقافة المعاصرة، وما إلى ذلك.

وقد قام سماحة الأستاذ . كما هو شأنه دائمًا، حيث يتبع سیرة النبي الأکرم ﷺ والأئمۃ المعصومین علیہما السلام . بالترحیب بالطلاب، واستقبالهم بصدره الواسع، وأجاب بصبرٍ وأنة عن جميع أسئلتهم.

ويفی ما یلی نستعرض هذه الأسئلة والأجوبة ونضعها بين يدي القارئ الكريم.

وقبل الدخول في صلب هذه الأسئلة والأجوبة نرى ضرورة للتذکیر بأننا طوال هذا الاجتماعات، التي امتدت لعدة جلسات، كنّا في خدمة الأصدقاء الأعزاء أصحاب الفضیلة والسماحة: محمد علي رضائی الإصفهانی، وبهجهت پور، ورضا مؤدب، وناصح، ونصیری، وعبد اللهیان. وقد تحمل سماحة السيد حامد عبد اللهی عناء کبیراً في إعداد وتلخیص وتشذیب نصّ الحوار، وهنا نجد لزاماً علينا أن نتقدم بالشكر الجزيل لجميع هؤلاء الأحبة.

❖ بعد التقدّم بواجب الشکر الوفیر إلى سماحتکم على إتاحة هذه الفرصة لنا، نرى بالنظر إلى آرائکم ونظرياتکم الجديدة التي صدّعتم بها مؤخراً في بعض أبحاث علوم القرآن والتفسیر في مؤلفاتکم، أن نسائلکم قبل كل شيء - ونرجو منکم التفضل علينا بالإجابة . عن مستد هذه الآراء والنظريات في منظومتکم الفكرية؟

❖ بسم الله الرحمن الرحيم. إن الأمر الذي تتبّعه له منذ البداية هو أن التقليد لا موضع له في المساحات العلمية. وهذه هي المسألة التي كان يؤكّد عليها الإمام الخميني علیہ السلام ، حيث كان يقول: نحن لا نرى قداسة لآراء المتقدمين، ولا نرى خطوطاً حمراء حولها، ولكننا نحترم هذه الآراء. وكان سماحته يرى احترام المفكرين والعلماء يکمن في نقد أفکارهم. وعلى هذا الأساس كانت تطراً على أذهاننا منذ

البداية . حيث كنا ندرس الرسائل والمكاسب . أسئلة تبقى دون إجابات . فمثلاً: عندما كان الأساتذة يقسمون الذنوب إلى: صغار؛ وكبار، كان يرد على ذهني سؤال مفاده: هل يمكن أن يكون هناك ذنبٌ صغير؟ لأن صغر وكبر المعصية ليس بحجمها، فهي تعتبر على كل حال تمراً على الذات الإلهية . لذلك عندما كنا نسأل أساتذتنا أن يذكروا لنا مثلاً للصفائر من الذنوب، لم نحصل منهم على جوابٍ.

وقد ورد ذكر هذه الكبار في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَبِيُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَم﴾ (النجم: ٣٢) بمعنى الكبار، التي هي الإثم، حيث إن هذه بالإضافة هي إضافة بيانية، وليس تبعيدية . وعليه لا يمكن العثور على معصية صغيرة.

وقد تتبعـت هذه المسألـة، وكتبت مقالـة تفصـيلـة هي تعليـقة على كتاب القضاـء للـأغا ضـيـاء العـراـقـيـ، مع خـمس عـشرـة مـقـاـلةـ أخرىـ.

فالـسـادـة يـتـمـسـكـون بـعـبـارـة ﴿إـلـاـ اللـمـمـ﴾ـ، ويـفسـرـونـهاـ بالـصـفـائـرـ،ـ فـيـ حـينـ أـنـ مـعـنىـ اللـمـمـ هوـ أـنـ الإـنـسـانـ قـدـ يـصـدرـ عنـهـ مـنـ غـيرـ قـصـدـ بـعـضـ الـأـمـورـ،ـ أـوـ يـتـفـوـهـ بـبـعـضـ الـكـلامـ الـذـيـ يـعـيـبـ فـيـهـ مـؤـمـنـاـ لـأـ شـعـورـيـاـ،ـ وـبـمـجـرـدـ أـنـ يـعـودـ إـلـىـ صـوـابـهـ وـرـشـدـهـ يـنـدـمـ،ـ وـيـسـتـدـرـكـ مـبـاشـرـةـ،ـ وـيـعـذـرـ عنـ هـذـهـ الـزـلـلــ.ـ إـنـ هـذـاـ الـكـلامـ يـدـخـلـ فـيـ دـائـرـةـ الـغـيـبـةـ،ـ وـلـكـنـهاـ خـرـجـتـ عنـ غـيرـ قـصـدـ،ـ وـالـرـوـاـيـةـ تـقـولـ:ـ إـنـ الـمـؤـمـنـ بـحـيـثـ لـاـ تـصـدـرـ مـنـهـ الـمـعـصـيـةـ عـمـداـ،ـ وـلـكـنـ قـدـ يـقـعـ فـيـ الـمـعـصـيـةـ عـنـ غـفـلـةــ.ـ وـطـبـعـاـ إـنـ هـذـاـ الـمـقـدـارـ يـبـقـيـ مـعـصـيـةـ:ـ لـأـنـهـ لـمـ يـضـعـ الـكـابـحـ الـمـتـيـنـ عـلـىـ نـفـسـهـ،ـ وـلـكـنـ حـيـثـ لـمـ يـكـنـ ذـلـكـ عـنـ قـصـدـ وـإـصـرـارـ وـعـنـادـ،ـ وـاقـتـرـنـ بـالـنـدـمـ وـالـاعـتـذـارـ مـبـاشـرـةـ،ـ فـإـنـ اللهـ يـصـفـ عنـهــ.

فـكـنـاـ لـلـوـهـلـةـ الـأـلـوـىـ نـسـعـىـ فـيـ مـثـلـ هـذـهـ الـمـسـائـلـ إـلـىـ فـهـمـهـاـ،ـ فـإـنـ لـمـ نـحـصـلـ عـلـىـ الـجـوـابـ الشـافـيـ وـالـكـافـيـ تـنـصـدـيـ لـجـوـابـهـ بـأـنـفـسـنـاـ،ـ سـوـاءـ فـيـ الـفـقـهـ أـوـ فـيـ الـعـلـومـ الـقـرـآنـيـةـ:ـ لـأـنـ هـذـيـنـ الـمـجـالـيـنـ مـتـرـابـطـيـنـ بـعـضـهـمـاـ،ـ مـنـ قـبـلـ:ـ هـذـهـ الـمـسـائـلـ بـشـأنـ الصـفـائـرـ الـكـبـارـ،ـ فـهـيـ فـقـهـيـةـ وـقـرـآنـيـةـ فـيـ الـوقـتـ نـفـسـهــ.

وـلـذـلـكـ كـنـتـ شـغـوفـاـ مـنـذـ الـبـداـيـةـ بـهـذـيـنـ الـمـجـالـيـنـ بشـدـةـ،ـ وـكـانـ مـقـالـاتـيـ وـتـحـقـيقـاتـيـ فـيـ هـذـيـنـ الـمـجـالـيـنــ.ـ وـقـدـ شـجـعـتـ زـمـلـائـيـ عـلـىـ اـنـتـهـاجـ هـذـاـ الـأـسـلـوبـ،ـ وـالـنـظـرـ

إلى كلّ شيء بعين الشكّ؛ لأنّ جميع المعطيات العلمية الراقية تبدأ من الشكّ. إن الشك هو الذي يدفع بالإنسان ناحية البحث والتحقيقات القيمة. بل لا بدّ من الترحيب حتّى بشبهات الآخرين؛ إذ تتمّ الغفلة عن الكثير من المسائل، ولا تلتفت إلى الخلاً إلاّ بعد مواجهة الشبهات.

### كم عدد آيات الأحكام؟ —

﴿لَقَدْ أَشَرْتُمْ إِلَى الْعَلَاقَةِ الْوَثِيقَةِ بَيْنَ الْفَقْهِ وَالتَّقْسِيرِ. يَقُولُ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ: إِنْ هُنَاكَ ٢٠٠٠ إِلَى ٥٠٠٠ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ الْأَحْكَامِ، وَلَكُنُّكُمْ تَرَوْنُ أَنْ جَمِيعَ آيَاتِ الْقُرْآنِ هِيَ آيَاتٌ أَحْكَامٌ. هَلْ يُمْكِنُ لَكُمْ أَنْ تَشْرِحُوا ذَلِكَ؟﴾ لا بدّ أنكم تعرفون أن هناك ١٥٠ آية من تلك الآيات الـ ٥٠٠ هي آيات متكرّرة، وعليه يبقى ما مجموعه ٣٥٠ آية.

ومراد هؤلاء العلماء من الأحكام هي الأحكام الاصطلاحية، من الموضوع والصلة وغيرهما. في حين أن علينا أن نعتبر الدين برمتّه أحكاماً، بمعنى أن هدف الشريعة الإلهية من الأساس هو بناء مجتمع سليم وقوى ومتين، ولذلك عليه أن يُبرز أبعاد وهندسة هذا البناء، وهذا هو ما قام به الإسلام، حيث يقول تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِبُوا لِلَّهِ وَلِرَسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحِينِكُمْ﴾ (الأنفال: ٢٤). وعبارة ﴿لِمَا يُحِينِكُمْ﴾ تعني ما يضمن سعادتكم واستمتعتكم في هذه الحياة، فالحيّ الذي لا يشعر بالسعادة والملائكة في هذه الحياة لا يمكن اعتباره كائناً حيّاً. إن الإسلام يقول: إذا أردتم الاستمتاع بالحياة فعليكم الاستماع لما نقوله. وبذلك تكون الشريعة بأجمعها عبارة عن آيات أحكام، وليس القرآن فقط؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿تَلْكَ حُدُودُ اللَّهِ﴾ (النساء: ١٣). فإذا تحرّكت ضمن هذه الدائرة سيكون هذا البناء والقوم سليماً ومكتملاً. وحدود هذه الدائرة تشتمل على الأحكام الوضعية والأخلاق والأداب والأحكام التكليفية وما إلى ذلك.

﴿هَلْ يُمْكِنُ أَنْ تَوْضُّحُوا لَنَا ذَلِكَ بِمَثَلٍ؟﴾

﴿هُنَاكَ رِوَايَةٌ مَأْثُورَةٌ عَنِ النَّبِيِّ الْأَكْرَمِ ﷺ تَقُولُ: «مَا فِي الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَلَهَا

ظهر وبطن»<sup>(١)</sup>. إن سبب صدور هذه الرواية هو أن القرآن كان ينزل بمناسباتٍ خاصة. وحيث ينظر القرآن إلى تلك المناسبة الخاصة ستكون تلك الآية خاصة بأولئك القوم أو ذلك الزمان والقيد التاريخي. وقد كان النبي الأكرم ﷺ يحمل هاجس أن الناس إذا نظروا إلى القرآن من الزاوية الظاهرية سيغدو هذا القرآن ميتاً وفاقداً للروح. من هنا كان يؤكّد للناس بأن لا ينظروا إلى الآيات القرآنية بنظرية سطحية، بل لا بدّ من فهم رسالته العالمية من خلال التعمق في بطن الآية. وعندما سُئل الإمام الباقر ع عن هذه الرواية قال في الجواب: «ظهره تزييه، وبطنه تأويله»<sup>(٢)</sup>.

معنى أنه لا بدّ من أن نستخرج من بطن الآية المفهوم العام الذي يمثل هدف الآية وما لها.

إن المثال الذي يمكن لنا أن نذكره في هذا المجال يتمثل بآية النجوى مع النبي الأكرم ﷺ التي هي من أخص الآيات المتعلقة بشخص النبي، وذلك إذ يقول الله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْنِ رَجُواكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ حَيْرَانُكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِي اللَّهِ غَفُورًا رَّحِيمًا ◆ أَشْفَقْتُمُ أَنْ تُقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيْنِ رَجُواكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا وَكَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَأَنْوِيَ الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المجادلة: ١٢ - ١٣).

ولو سألنا شخصاً: هل هناك حكم حكومي في الإسلام؟ أتينا له بهذه الآية؛ لأن الحكم الشرعي لا يُشرط فيه أن يكون أبداً، وإنما يتم تطبيقه في ظروف خاصة. إن هذه الآية تشتمل على رسالةٍ خالدة، لم تتعرض للنسخ.

إن المسلمين كانوا يريدون التحدث إلى رسول الله، وهذا الرسول هو ذات الإنسان والشخص الذي كان قبلبعثة، حيث كانت له علاقاته الطبيعية والأخلاق الحسنة مع الناس؛ ولكنّه الآن في المدينة المنورة قد أصبح زعيماً وقائداً روحياً ودينياً وسياسياً، ولم تُعد أوقاته تتسع لغير الأمور الهامة التي تمسّ كيان الدولة، ولم يعد باستطاعته مجالسة الناس كما كان في السابق. وقد أراد الله من خلال هذه الآية أن يُفهم المسلمين بأن لا يأخذوا من وقت النبي في المسائل والأمور الاعتيادية، وأن لا يتربّدوا عليه إلا في ما يتعلّق بالأمور الخطيرة والجليلة. فرأى المسلمون أن ليس لديهم

مثل هذه الأمور الهامة التي تستحق إهداه وقت النبي، ولذلك لم يجدوا ضرورةً أو حاجةً لمراجعة النبي الأكرم ﷺ، لا أنهم امتعوا عن دفع الصدقة عن بخلٍ وضنٍ بأموالهم.

يقول المفسرون المعاصرون: لقد أراد الله بهذه الآية إبلاغ المسلمين رسالة، وقد فهم المسلمون مضمون هذه الرسالة، ولذلك لا تكون ناسخةً، ولا منسوخة. إن هذه الآية تعني ضرورة عدم إزعاج المسؤولين في المجتمع لأسبابٍ تافهة، بل لا بدّ منأخذ وقتهم في الأمور الهامة والحساسة جداً. وعليه تدرج هذه السورة بأكملها ضمن مجال آداب العشرة، فهي من قبيل: قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَنَاجِوْا بِالْإِثْمِ وَالْعُدُوْنِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَتَنَاجِوْا بِالْبَرِّ وَالْتَّقْوَى﴾ (المجادلة: ٩).

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَاقْسَحُوا يَفْسَحَ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ اشْرُوا فَانْشُرُوا﴾ (المجادلة: ١١).

حيث تشتمل على مضمون عامٍ، يهدف إلى تعليم المسلمين آداب المعاشرة. وعليه فإن هذه الآيات تكون من آيات الأحكام، ولا تكون منسوخةً؛ لأنها تشتمل على رسالةٍ ومضمون خالدين.

### **مفهوم بطن القرآن ومدياته —**

✿ سؤالنا التالي عن البطن. فما هو المراد من بطن القرآن؟ وهل جميع الآيات لها بطن؟ وهل يمكن لآية أن تحتوي على عدة بطون؟ ومن هو الذي يستطيع فهم هذه البطون؟

✿ هناك رواية في مصادر أهل السنة تقول: «إن للقرآن ظهراً وبطناً»<sup>(٢)</sup>. وبعض الآيات، من قبيل: «الله لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (آل عمران: ٢)، يكون ظهرها وبطنه واحدٌ، غاية ما هناك لا بدّ من التدقّيق لفهم معنى الحياة، وما الذي يعنيه القيّوم.

من هنا ليس من اللازم أن يكون لجميع الآيات ظهراً وبطناً؛ لأن نوع الآيات قد

نزل في مناسبات خاصة، وكان النبي ينصح بالتعمّق في بطن الآيات للحصول على الرسالة والمضمون الحال الكامن في بطن الآية.

وعليه أنا أخالف القول الذي يذهب إلى عجز الإنسان عن إدراك بطن الآيات؛ وذلك لأنّ النبي الأكرم إنما قال هذا الكلام لعامة المسلمين، ولا يزال صدّاه يتردّد في أسماع الناس، وسوف يستمر إلى يوم القيمة، حيث يقول: أيها المسلمون، لا تنتظروا إلى القرآن بسطحية! وإذا كان البناء على أن يكون للقرآن بطن لا يفهمه إلا الله فلماذا أنزله إلى الناس أصلًا؟ ومن هو المخاطب بالقرآن؟! ورد في الحديث: «إنما يُعرف القرآن من خطوبه»<sup>(٤)</sup>.

فهل المخاطب بالقرآن هو خصوص الإمام السجاد والإمام الباقي<sup>(٥)</sup>؟ كلاً. إن المخاطب بالقرآن هم عموم الناس في هذا الكون، من أكثرهم علمًا إلى أشدّهم جهلاً، بمعنى أن القرآن بحيث يمكن لكل فرد أن يفهمه من خلال توفير الإمكانيات الازمة.

إن لابن تيمية كلاماً جميلاً في الرد على من ينكرون التفسير؛ إذ يقول: كان هناك عدد من الصحابة يتهربون من التفسير؛ بسبب جهلهم وعجزهم عن التفسير، ولكن لماذا لا تستشهدون بعلي بن أبي طالب وابن عباس، من الذين لم يكونوا يُحجمون عن الجواب عندما كانوا يسألون عن القرآن؟!

إذ فالقرآن نزل لكي يفهمه الجميع. ولكن غاية ما هنالك أنه بحاجة إلى الإمكانيات، وتوفير الظروف والشروط، كما هو الحال بالنسبة إلى الجامعة المفتوحة أمام الجميع، غير أن الدراسة فيها تحتاج إلى الاتّصاف ببعض المواصفات والشروط. من هنا فإن الطريق إلى فهم أعمق الحقائق القرآنية مفتوح أمام الجميع.

﴿ هل البطن من الدلالات الالتزامية للأية؛ فيكون مدلوّاً عليه باللفظ، أم هو كامنٌ وراء الدلالة اللفظية؟

﴿ قال صاحب كتاب «الكبرى في المنطق»: الدلالة اللفظية على ثلاثة أقسام، وهي: الدلالة الالتزامية؛ والدلالة المطابقية؛ والدلالة التضمنية. كما يتم تقسيم الدلالة الالتزامية إلى قسمين: بيّنة؛ وغير بيّنة. ثم يتم تقسيم الدلالة الالتزامية البيّنة إلى: بيّنة

بالمعنى الأخّص؛ وبيّنة بالمعنى الأعمّ. والدلالة الالزامـة غير البـيـنة هي التي لا يكـفي فيها تصوـر اللازمـ والمـلزومـ للعلمـ بـالمـلـازـمـ، إـلاـ إذا قـامـ عـلـيـهاـ الدـلـيلـ. فإذا قـامـ الدـلـيلـ عـلـيـهاـ حـصـلـ الـعـلـمـ بـهـاـ. ثـمـ يـبـحـثـ فيـ أـنـ هـذـهـ الدـلـالـةـ حـجـةـ عـنـ عـلـمـ الـأـصـولـ وـالـبـيـانـ، بـمـعـنـيـ أـنـ هـذـهـ الدـلـالـةـ هـيـ مـنـ الـظـواهـرـ. إذـنـ فـالـتـعبـيرـ بـالـبـطـنـ يـرـادـ مـنـهـ المـعـنـيـ غـيرـ الـبـيـنـ. أـيـ هـوـ الـذـيـ لـاـ يـتـضـحـ بـالـرـؤـيـةـ السـطـحـيـةـ، وـلـكـنـهـ بـعـدـ التـدـقـيقـ يـغـدوـ وـاضـحـاـ، وـيـكـونـ حـجـةـ.

**﴿ هل يمكن لكم أن تذكروا مثلاً أوضح في هذا الشأن؛ ليكون مضمون الكلام مفهوماً للجميع؟ ﴾**

❷ على سبيل المثال: في ما يتعلّق بشأن نزول قوله تعالى: **﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْתُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾** (النحل: ٤٣) كان المشركون يشكّون في أمر الرسالة، ويقولون: هل يمكن للنبي أن يكون واحداً من البشر؟ إن الذي يأتي بالأخبار من عالم الغيب يجب أن يكون بنفسه من أبناء ذلك العالم.

وهنا يقدم الله لهم جواباً نقضياً، ويقول لهم: اسألوا أهل الكتاب: هل سبق أن جاء نبيٌّ من غير البشر؟

وقدم جواباً حلياً أيضاً؛ إذ يقول في موضع آخر: **﴿ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَّبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلِيسُونَ ﴾** (الأنعام: ٩)، بمعنى أننا لو أردنا أن نرسل ملكاً وجب علينا أن نجعله على شكل إنسان، وهذا أول الكلام؛ إذ سيقول الناس: هل هو ملك أم لا؟

إذن هذه الآية تحتوي - بعد ظاهرها وشأن نزولها - على رسالة. فنحن نقول: هل المشركون مخاطبون بسبب شركهم أم بسبب جهلهم؟ وهل هذه المسألة التي وقعت مورداً للسؤال لها خصوصية أم يمكن السؤال عن كلّ مسألة دينية؟ وهل المراد بأهل الذكر أهل الكتاب أم علم أهل الكتاب بتلك المسألة؟

بعد اتضاح الجواب ندرك «أن على كلّ جاهل بأيّ مسألة من المسائل الدينية أن يُراجع العالم بها».

والآن إذا سألتم المراجع عن سبب وجوب التقليد سيتمسّكون بباطن هذه الآية، في حين يتمسّك الفقهاء بظاهر القرآن.

وبطبيعة الحال هناك ضابطٌ بين بطن الآية وظاهرها، ويجب أن يكون البطن كبرى لصغرى الظاهر، كأن يقول الطبيب: «لا تأكل الرمان؛ لأنّه حامض»، ومن هنا يتعمّن على المريض أن يتجنّب أكل الحامض، حتّى إذا لم يكن رماناً. إن لدى القرآن رسالة يجب أن تكون واضحةً ومفهومة للناس، بيّنَ أنّ فهم هذه الرسالة يحتاج إلى إمكانات.

﴿إِذْنَ كَيْفَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ لِآيَاتِ الْمُتَشَابِهَةِ﴾ . على هذا الأساس - بطون متعدّدة؟

﴿فِي مَا يَتَعَلَّقُ بِالآيَاتِ الْمُتَشَابِهَةِ هُنَاكَ بِحْثٌ تَنْصِيلِي عَنْ سَبَبِ التَّكَرَارِ﴾؛ فإن ورارء كلّ تكرار غاية، والبطن يستخرج من هذه الغاية.

﴿نَرْجُو مِنْكُمْ ذِكْرًا مَثَلًا آخَرَ، وَأَنْ تُوضَّحُوا كَيْفَ يُمْكِنُ لِآيَاتِ مِنْ قَبِيلِهِ﴾  
﴿الْقَارِعَةُ • مَا الْقَارِعَةُ﴾ (القارعة: ١ - ٢) أن تكون من آيات الأحكام؟

﴿إِنَّ الْآيَاتِ الَّتِي تَسْتَحْضُرُ مَوْضِعَ الْقِيَامَةِ هِيَ مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾﴾ (البقرة: ٣٤)، فإنّ الآيات العقائدية تتضمّن الأحكام أيضاً. لقد بينَ الله مسؤولية ومهمة الأنبياء على النحو التالي: ﴿وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (البقرة: ١٢٩؛ آل عمران: ١٦٤؛ الجمعة: ٢).

إن المراد من «الكتاب» هو الأحكام التشريعية، بمعنى علم الشريعة. والحكمة تعني رؤية الشريعة؛ وذلك لأنّ النبي يأخذ بالإنسان إلى التحليق بجناحين، وهما: جناح العلم؛ وجناح المعرفة، ولا قيمة للعلم إذا تجرّد من المعرفة. وهذا يصدق حتّى على العلوم الطبيعية أيضاً. إن المتزمّتين إنما يخوضون في علم الشريعة، بيّنَ أن المتشرّعين الذين يتمتّعون بالرؤية المعرفية تجاه الشريعة مدركون لروح الشريعة وجوهرها. إن الآيات المتعلقة بالمعرفة تعمل على بيان هذا الجانب من رؤية الشريعة. إن علم الكلام يمثل حاضنة ورافعة لعلم الفقه، وإذا لم يكن الفقيه قائماً على دعامة كاملة وراسخة فإنه سيقدم لنا فقهه متربّحاً.

﴿إِلَّا أَنْ هَذَا لَا يَعُودُ فَقْهًا، أَلِيْسَ كَذَلِكَ؟﴾

﴿قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ (التوبه: ١٢٢). والتَّفَقُّهُ وَالْفَقْهُ يَعْنِي الْفَهْمُ الدَّقِيقُ.

هُنَاكَ مَنْ عَمِلَ عَلَى فَصْلِ الْمَسَائِلِ الْأَخْلَاقِيَّةِ وَغَيْرَهَا عَنِ الْأَحْكَامِ، وَاسْتَنْدَ كُلَّ صَاحِبٍ تَحْصُصًا إِلَى عَدِيدٍ مِنَ الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ بِمَا يَتَنَاسَبُ وَمَجَالُ تَحْصُصِهِ.

أَمَّا نَحْنُ فَنَعْمَلُ عَلَى تَوْسِيعِ مَفْهُومِ الْفَقْهِ، وَهَذَا الْمَعْنَى الْمُوَسَّعُ لِلْفَقْهِ هُوَ الَّذِي يَرِيدُهُ الْقُرْآنُ مِنْ كَلْمَةِ الْفَقْهِ الْوَارِدَةِ فِيهِ.

﴿هُنَاكَ مِنَ الْآيَاتِ مَا يَنْطَلِقُ مِنْ رَؤْيَاٰ عَلَمِيَّةٍ، مَثَلًا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاءَوَاتِ بِقَيْرِ عَمَدٍ تَرَوَهُنَا...﴾ (الرعد: ٢)، فَمَا هِيَ الصِّيفَةُ الَّتِي تَجْعَلُ هَذَا النَّوْعُ مِنَ الْآيَاتِ دَاخِلًا ضَمِّنَ آيَاتِ الْأَحْكَامِ؟﴾

﴿لَقَدْ عَمِدَنَا بِدُورِنَا إِلَى تَوْسِيعِ دَائِرَةِ مَوْضِعِ الْأَحْكَامِ وَمَوْضِعِ الْفَقْهِ أَيْضًا. هَذَا دَرْسٌ فِي الْعِقِيدَةِ، وَلَا زَمْنٌ ذَلِكَ أَنْ تَكُونَ هُنَاكَ ضَرُورَةٌ عَقْلِيَّةٌ، بِمَعْنَى أَنَّهُ يَجِبُ مَعْرِفَةُ اللَّهِ عَلَى هَذَا النَّحْوِ.

﴿هُلْ يَمْكُنُ أَنْ يَكُونَ لِجَمِيعِ الْآيَاتِ بَطْوَنٌ، وَلَا نَفْهَمُ بَطْنَ بَعْضِ الْآيَاتِ، وَيَكُونُ فَهْمُهَا مُخْتَصًّا بِالرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ؟﴾

﴿لَا يَمْكُنُ أَنْ لَا نَفْهَمَ آيَةً مِنَ الْقُرْآنِ. فَلَمْ يَقُلْ عَالَمٌ فِي أَيِّ مَرْحَلَةٍ مِنَ الْمَراحلِ: إِنِّي لَمْ أَفْهَمُ الْمَرَادَ مِنْ هَذِهِ الْآيَةِ، رَغْمَ أَنَّ الْعِلْمَ يَتَطَلَّبُ. وَهَذِهِ هِيَ مِيَزَةُ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ. وَقَدْ أَشَارَ «ابْنُ رَشِيدِ الْأَنْدَلُسِيِّ» إِلَى هَذِهِ الْحَقْيَقَةِ، حِيثُ قَالَ: إِنْ كُلُّ شَخْصٍ مِنْ أَيِّ طَبَقَةٍ كَانَ يَرَى أَنَّهُ قَدْ فَهَمَ الْآيَةَ جِيدًا.

وَلَذِلِكَ فَإِنْ مَنْ بَيْنَ الإِشْكَالَاتِ الَّتِي نُورِدُهَا عَلَى «الْفَخْرِ الرَّازِيِّ»، الَّذِي يَعْتَبِرُ جَمْلَةً ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل عمران: ٧) جَمْلَةً مُسْتَأْنَفَةً، هُوَ أَنَّهُ فِي أَيِّ مَوْضِعٍ مِنْ تَفْسِيرِكَ وَاجْهَتْ آيَةً وَقَلَتْ: إِنْ هَذِهِ الْآيَةُ مِنَ الْمُتَشَابِهِ الَّذِي لَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهِ إِلَّا اللَّهُ؟ إِنْ كُلَّ مُفْسِرٍ إِنَّمَا يَخْوُضُ غَمَارَ التَّفْسِيرِ بِوَصْفِهِ وَاحِدًا مِنَ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ. كَمَا يَقُولُ ابْنُ عَبَّاسٍ: «أَنَا مِنَ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ»، وَيَدْخُلُ فِي صُلْبِ التَّفْسِيرِ. وَهَكَذَا الْأَمْرُ بِالنَّسَبَةِ إِلَى الْعَالَمَةِ الطَّبَاطِبَائِيِّ، يَقُولُ بِالْتَّفْسِيرِ مِنْ هَذَا الْمَنْطَلِقِ،

ولا تكون هناك آية مبهمة بالنسبة له.

وبطبيعة الحال فإن هناك تفاوتاً بين ابن عباس - الذي هو من الراسخين في العلم، بعد المعصومين عليهم السلام؛ حيث يقول الإمام الصادق عليه السلام : «إنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَفْضَلُ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ»<sup>(٥)</sup> . وبين المعصومين عليهم السلام.

يقول الإمام الصادق عليه السلام : «نَحْنُ أَهْلُ الذِّكْرِ»<sup>(٦)</sup> . ومرجع التقليد يقول أيضاً : «أَنَا مِنْ أَهْلِ الذِّكْرِ». أليس هناك من فرقٍ بين الإمام الصادق عليه السلام وال المراجع؟! إن دور الأئمة في فهم القرآن هو دورٌ محوري، حيث يعملون على بيان سُبُل فهم القرآن للناس.

#### ﴿أَلَا تَوْجَدُ هُنَاكَ مَرَاتِبٌ لِلتَّأْوِيلِ لَا يَفْهَمُهَا غَيْرُ الْأَئِمَّةُ﴾

﴿هَلْ أَغْلَقَ بَابَ عِلْمٍ فَهُمُ الْقَرَآنُ؟!

أنا لا أستطيع أن أقبل بذلك؛ لأن القرآن جاء إلينا أيضاً، ولم يأتي إلى الإمام الصادق عليه السلام فقط. وعندما لا يكون باب فهم القرآن مغلقاً دوننا فهو غير مغلق دون الأئمة عليهم السلام من باب أولى.

﴿هَلْ يَمْكُنُ أَنْ تَكُونُ هُنَاكَ طَبَقَاتٌ أُخْرَى لِلْبَطْنِ تَفْهَمُهَا الْأَجِيَالُ الْمُقْبَلَةُ، أَمْ أَنَّهَا لَا تَفْهَمُ إِلَّا بِإِشَارَةٍ مِنْ الْمَعْصُومِ؟ مِنْ هُنَا قَدْ يَمْكُنُ لِآخْرِ مَعْصُومٍ أَنْ يَكْشُفَ عَنْ طَبَقَاتٍ خَاصَّةٍ مِنْ بَطْوَنِ الْقَرَآنِ؟

﴿أَنَا أَصْرَّ عَلَى رفع هذا الوَهْمِ الْقَائِلَ بِأَنَّ بَابَ الْعِلْمِ فِي الْقَرَآنِ مَغْلُقٌ. وَعَلَيْنَا أَنْ نَقُولَ لِجَمِيعِ أَفْرَادِ الْبَشَرِ: لَا وَجْدَ لِنَقْطَةٍ مَغْلُقَةٍ فِي الْقَرَآنِ لَا يَمْكُنُ حَلُّهَا.

وَمَعَ ذَلِكَ لَوْ حَصَلَ لِشَخْصٍ أَنْ وَاجَهَ نَقْطَةً مَبْهَمَةً وَغَامِضَةً يُمْكِنُهُ الْعَمَلُ عَلَى حَلُّهَا مِنْ خَلَالِ الرَّجُوعِ إِلَى رِوَايَاتِ الْمَعْصُومِينَ عليهم السلام ، وَأَقْوَالِ السَّلَفِ، وَالْعِلُومِ الْمُخْتَلِفَةِ الْأُخْرَى. وَيَكْمِنُ تَطْوُرُ الْعِلْمِ فِي حَلٍّ هَذِهِ الْمَبْهَمَاتِ.

لقد بقيتُ على المستوى الشخصي لثلاثين سنة تقريباً وأنا أتساءل بشأن قوله تعالى : ﴿وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بَبَابَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾ (البقرة: ١٠٢) : هل أرسل الله حقاً ملائكةً ليعلم الناس طرق إبطال السحر؟

ولم أستطع الوصول إلى جواب عن هذا السؤال طوال هذه العقود، إلا قبل شهرٍ

واحد فقط، حيث علمتُ أن «هاروت» و«ماروت» اسمان معربان. كانوا عالمين. وكانوا . بالإضافة إلى اضطلاعهما بعلوم عصرهما . عابدين وزاهدين. وكان الناس يعتبرونهما ملائكة؛ لشدة عبادتهما وزهدهما، لا أن القرآن يعتبرهما كذلك. وكان ذلك بسبب حالاتهما وخصائصهما. وقد جرى الله على استعمال الصفة الشائعة بين الناس عنهم، لا أنه يرى «هاروت» و«ماروت» ملائكة حقيقةً. وكان منهجهما يقوم على تعليم الناس، وينصحونهم بعدم إساءة استغلال هذا العلم.

من هنا فإني أرى أن علم التفسير من العلوم البشرية، وأن الناس هم الذين أوجدوا هذا العلم.

غاية ما هنالك أنه بدأ من رسول الله والصحابة والتابعين، ثم واصله الآخرون. وحيث يكون علم التفسير بشرياً فهو قابل للتطوير والتعميق. إذن علينا أن لا نصاب بالإحباط عندما نواجه نقطة مغلقة في القرآن الكريم، ونتذرّع بالقول: إن هذه النقطة من الموارد التي يجب علينا تركها إلى عصر الظهور؛ فإن هذا يؤدي بالذين لا يؤمنون بوجود صاحب العصر إلى مواصلة التفسير، بينما المؤمنون به سوف يُحجّمون عن مواصلة التفسير.

وبطبيعة الحال أنا لا أدعو إلى الاستعجال، وإنما أدعو إلى عدم التوقف. فها أنا أعمل في هذا المضمار منذ ثلاثين سنة، ولا زلتُ أواجه بعض المعضلات، ولم أطرحها على الخواصّ من أجل حلّها.

### دور أهل البيت في تفسير القرآن —

﴿إذن ما هو دور الأئمة في التفسير؟﴾

إن دور الأئمة محوريٌّ للغاية، فإنهم يعلمون الناس الأسلوب والمنهج في استبطاط المفاهيم من القرآن.

إن الأئمة يوجّهون إلى الاهتمام بدقة الآيات، وعدم الاقتصار على التعبير السطحي على مستوى ألفاظ الآيات، مثل: المسح على بعض الرأس؛ لقول الإمام

الصادق عليه السلام : «المكان الباء»<sup>(٧)</sup>.

كان أستاذنا في كربلاء المقدسة الشيخ محمد رضا الجرجوئي الإصفهاني يقول: يُخطئ من يقول: إن الباء في هذه الآية للتبييض؛ إذ تكمن الحقيقة هنا في أن كلمة المسح متعددة بنفسها، وما ذكر الباء إلا لافادة الملاصقة. ومن هنا فإن مفهوم الإلصاق متضمن في المسح، والمعنى هو «الصقوا المسح بالرأس». وهذا المعنى من الملاصقة يتحقق بإمداد اليد على الرأس قليلاً. وهذه الدقة قد أشار إليها الإمام الصادق عليه السلام في تعليم زرارة منهجه التفسيري.

✿ مع تطور علم التفسير نرى أن العلماء يتوصّلون في كل عصر إلى مفاهيم جديدة من الآيات. وقد تشير روايات البطون السبعة إلى هذه المسألة. والسؤال هنا: هل هناك من حدٍ ونهاية للحصول على مفاهيم جديدة من القرآن الكريم؟

﴿رَغْمَ أَنِّي لَمْ أَرِ رِوَايَاتِ الْبَطْوَنِ السَّبْعَةِ فِي مَصْدِرِ مُعْتَبِرٍ، وَلَكِنَّهَا يَجِبُ أَنْ تَكُونَ مُعْتَبِرَةً؛ إِذْ نَفْهَمُ أَحَيَانًا عَدَّةَ رِسَائِلَ عَرْضِيَّةً فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ، وَأَحَيَانًا قَدْ تَحْتَوِي كُلُّ رِسَالَةٍ عَلَى رِسَالَةٍ أُخْرَى فِي طُولِهَا﴾.

هناك حديثٌ مأثور عن النبي الأكرم عليه السلام يقول: «له نجوم، وعلى نجومه نجوم»<sup>(٨)</sup>. وهو يُشير إلى هذا المعنى.

إن للقرآن عمقاً لا يُسْبِرُ غوره. ومعنى هذا الحديث أن بالإمكان الحصول على ما لا نهاية له من المفاهيم القرآنية.

ولربما يتم الوصول إلى مفاهيم واضحة من القرآن بعد التقدُّم الذي سنحصل عليه بعد ظهور الإمام المهدى المنتظر عليه السلام.

وبطبيعة الحال من الخطأ القول بأن غاية العلم سيتم الكشف عنها بظهور الحجّة ابن الحسن عليه السلام؛ لأن هذا يعني إغلاق باب البحث والتحقيق. وأنا أقف في وجه هذا الرأي بشدّة. بل إن الإمام عندما يظهر سيختنا ويدفع بنا نحو المزيد من البحث والتحقيق؛ لأن القرآن بحر لا نهاية له.

### الموقف من التفسير العلمي للقرآن الكريم —

✿ بالالتفات إلى تخصيصكم الجزء السادس من كتاب «التمهيد» بموضوع

نصوص معاصرة - السنة الثانية عشرة - العدد السادس والأربعون - ديني ١٧٠٢ - م ١٤٢٨ هـ

التفسير العلمي وإعجاز القرآن يطرح هذا السؤال نفسه: إلى أي مستوى نستطيع الاستناد إلى العلوم التجريبية؟ وما هو نوع التفسير العلمي المسموح به؟ وما هو النوع غير المسموح به في هذا الشأن؟

إن فهم كلام كل متكلّم يقوم على مجموعة من الأدوات. وإن كل مخاطب عليه أن يتوجّه إلى الكلام مسلحاً بسلسلة من الفرضيات، من قبيل: أصالة الحقيقة، وغيرها.

وهناك سلسلة من الفرضيات أيضاً تقوم بفرض الآراء وتحمّيلها على القرآن، وهذا هو التفسير بالرأي الخاطئ.

والسؤال هنا: هل يمكن لنا الاعتماد على العلم بوصفه أدلة لفهم القرآن أم لا؟ والإشكال الذي يرد هنا هو أن العلم في تغيير مستمر، حيث يظهر إشكال النظريات العلمية بعد مدة.

فعندما كنّا في النجف الأشرف تم التشكيك بجاذبية الأرض. على سبيل المثال، واحتدم النقاش لعقدٍ من الزمن، حيث قيل: ليس هناك من جاذبية في الأرض، إنما كل ما هنالك ضغط على الأرض من خارجها، فليس في بين جذب داخلي، وإنما هو دفع خارجي.

نحن لا نستطيع أن نقول للعلماء الذين يتوصّلون إلى معطيات علمية: لا تعمّلوا على توظيف تلك المعطيات في فهم القرآن، من قبيل: العالم الذي يفسّر قوله سبحانه وتعالى: «وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفاً مَحْفُوظاً» (الأنبياء: ٣٢) بالغلاف الجوي، الذي يحول دون تسلل الأشعة ما فوق البنفسجية وسائر الأشياء الأخرى إلى الأرض. وعليه فإن محل النزاع يكمن في رجوعنا إلى المعطيات العلمية للعلماء والمفكّرين في فهمنا للقرآن الكريم.

يجب القول في المجمل: إن الاستفادة من المعطيات العلمية بوصفها أدلة لإدراك المفاهيم القرآنية لا محيس عنده بالنسبة إلى صاحب المعطى العلمي؛ وأما بالنسبة إلى الآخرين فإن الاستفادة من هذه النظريات العلمية تتوقف أولاً: على بلوغها إلى حد الكمال؛ ثانياً: يجب طرحها في التفسير مقرونة بالاحتمال، لا أن يُقال: إن هذا هو

المعنى المراد من الآية، دون غيره، اعتماداً على ذلك المعطى العلمي، بضرسٍ قاطع.

﴿إذن لا يجوز الاستناد إلى التفسير العلمي بضرسٍ قاطع، ويجوز إذا كان على نحو الاحتمال. ولكن لا ينسحب هذا الإشكال على سائر الأساليب والأدوات الأخرى، من قبيل: الكلام؛ والفلسفة؛ إذ إن التغيير يحصل حتى بالنسبة إلى العلوم العقلية، غاية ما هنالك أن التغيير الذي شهدته العلوم التجريبية في القرنين الأخيرين كان متتسارعاً؟ وعليه كيف يمكن تبرير تعارض القرآن مع المعطيات العلمية؟﴾

﴿إن المفسر يعتمد في تفسيره على مختلف العلوم، من قبيل: التاريخ مثلاً. فالقرآن على سبيل المثال تحدث عن قصة ذي القرنين. وقد عمد بعض المفسرين إلى توظيف علم التاريخ في ما يتعلق بتفسير هذه الشخصية، وقالوا: إن هذه الشخصية التاريخية يجب أن تكون مذكورة في التاريخ، ولا يمكن أن يكون غير الإسكندر المقدوني.﴾

ولكنْ هناك أدلة تثبت استحالة أن يكون هذا الشخص عبداً صالحًا من عباد الله؛ فقد كان الإسكندر المقدوني رجلاً شهوانياً ظالماً مستبداً، دمر جميع معالم الحضارة والثقافة والعلم والأدب عند احتياله لإيران. بيدَ أن الفخر الرازي لا يبني اهتماماً لهذه المسألة، ويعتبر الإسكندر المقدوني هو ذو القرنين المذكور في القرآن الكريم.

وقد ذهب السيد أبو الكلام آزاد مؤحراً - من خلال التتبع في التوراة ودراسة التاريخ - إلى القول بأن ذا القرنين هو الملك الإيراني كوروش.

وقد يظهر في المستقبل عالم آخر ويطبقُ ذا القرنين على شخصية أخرى. وعليه إذا تم اتخاذ العلوم الإنسانية العقلية والنقلية أداةً لتفسير القرآن يجب أن يقرن ذلك بأنه مجرد احتمال، وعدم البت به بضرسٍ قاطع.

﴿في ما يتعلق بالمسائل العقلية التي يقوم عليها الدليل القطعي، والذي نأول به حتى ظواهر الآيات، من قبيل: قول الله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ (النجر: ٢٢)، ونفسُرُها على نحوٍ قطعيٍّ، فهنا نسأل: ما هو الحال إذا توصلنا إلى القطع في المسائل التجريبية، كيف يكون شأن التفسير بالنسبة إلى هذا القطع؟﴾

﴿ لا إشكال في ذلك، بمعنى أنه كان لدينا دليل ثابت وقاطع، ولم يكن هناك ما يدحضه لئن السنين، ليس هناك من إشكال في الاعتماد عليه في التفسير. كلّ الذي نريده هو أن لا تُنسب إلى القرآن شيئاً يحتمل الخطأ. ويجب القول في الحد الأدنى: نحن إنما نفهم الآية بهذا الشكل طبقاً لهذه القاعدة.

وأما بالنسبة إلى التعارض بين المعطيات القرآنية والعلوم البشرية عند غير المسلمين من العلماء فلا بأس بذلك؛ لاعتقادهم بأن القرآن قد تعاطى مع ثقافة عصره. أما نحن فنقول: إن القرآن لا يعمل على توظيف الثقافة الخاطئة، ولا يَتَّخذها أداة ولا جسراً للعبور إلى أهدافه وغاياته.

### تأثير القرآن بثقافة عصره—

#### ﴿ ما هو الدليل على عدم تأثير القرآن بثقافة عصره؟

﴿ إن القرآن كتاب هداية وتربية. إن مثل هذا الكتاب الذي يروم تربية جيل أو أجيال عليه أن يأتي بدليل. فإذا قال بأن الوفاء بالعهد حسن عليه أن يأتي ببعض الشواهد على ذلك. يقوم فن القرآن على الخطاب، وعليه أن يأتي بشواهد من القضايا البهيجـة والمريـرة التي مررتـ على الإنسان طوال التاريخ. كما يجب بالشواهد القرآنية أن تكون حقيقةً وواقـعـية، وأن لا تكون من الأمور الخيالية.

ومن ناحية أخرى إذا كانت الشواهد القرآنية مقتبـسة من الثقافة المعاصرة للقرآن سوف لا تكون مفهومـة للأجيـال الـقادـمة. فـهـنـاك عـلـى سـبـيل المـثال مـصـطلـح أو مـئـلـ للـتـعبـير عن وجـوبـ الـقـيـامـ بـالـأـمـورـ قـبـلـ فـوـاتـ الـأـوـانـ، كـقـولـنـا مـثـلاًـ: « جاءـ بالـحلـ بـعـدـ خـرـابـ الـبـصـرـةـ ». إنـ هـذـا يـكـونـ مـفـهـومـاً لـلـعـربـ، وـلـكـنـهـ قدـ لاـ يـكـونـ مـفـهـومـاً لـلـأـمـمـ الـأـخـرـةـ. وـحيـثـ جاءـ الـقـرـآنـ لـهـدـاـيـةـ جـمـيـعـ النـاسـ عـلـيـهـ أنـ لاـ يـعـمـلـ عـلـىـ تـوـظـيـفـ ثـقـافـةـ أـمـمـ جـاهـلـةـ.

الأمر الآخر: لا يصح توظيف الخيال والأوهام في مجال التربية. فحتى في المناهج الدراسية الابتدائية تتوجه الأنظار حالياً إلى عدم الاستفادة من الأساطير والأوهام في المناهج التعليمية والتربوية؛ إذ لوحظ أن هؤلاء الأطفال بعد أن يكبروا وتوسيع

مدارکهم سیدرکون أن الإدراة التربوية قد أقامت أصلًا تربويًا على أساس وهمية، ومن هنا سوف تنهار عنده المنظومة هذه التربوية برمّتها؛ بعد أن يدرك أن الكبار قد عمدوا إلى توظيف كذبة لإثبات مفهوم ما.

وهذا ما قام عليه الأسلوب في كتاب «كليلة ودمنة»، إلا أن الشاعر والأديب الفارسي الشیخ سعید الشیرازی؛ حيث كان معلماً في الأخلاق، فقد تجنب هذا الأسلوب في كتاباته التربوية، وأقام منظومته التعليمية من خلال توظيف الحکایات الواقعية؛ إذ أدرك أنه إذا أراد أن يكون معلماً للأخلاق، وأن ينشر الفضائل الأخلاقية في المجتمع، عليه أن يقدم شواهد واقعية وحیة.

وقد استلهم الشیخ سعید الشیرازی هذا المنهج من القرآن الكريم. لا يمكن للقرآن أن يعمل على هداية مختلف الأمم والشعوب البشرية من خلال الاستناد إلى أساطير وأوهام الثقافة الجاهلية.

وقد أثبتنا في كتاب « شباهات وردود» أن جميع الشواهد القرآنية ما هي إلا حقائق. وحتى لو كتب للقرآن أن ينزل في بيئه أخرى لما تأثر بثقافتها، وكان مضمونه هو ذات المضمون.

لقد عمد القرآن الكريم إلى توظيف شواهد مقبولة لدى جميع البشر. إن كلمة الإبل ليست حكراً على العرب، وهكذا الأنهر والأشجار وغيرها. فهل هناك شعبٌ في العالم لا يعرف البهجة الواضحة في هذه الأمور؟! فلم يكن الأمر بحيث إن العرب هم وحدهم الذين يعتبرون هذه الأمور باهجة للنفس، حتى يتم اختصاصهم بالترغيب في الحصول على الحدائق الخضراء والأنهار الجارية على ما هو مذكور في القرآن.

أو كلمة الحور العين، التي فسرت بسواد العين واتساعها. فمن ذا الذي لا يدرك جمال العين بهذا المعنى؟ فالعين يعني اتساعها، والحور يعني التي في بياضها بريق، لا تشوبه صفة أو حمرة من مرضٍ. إن هذا المفهوم يُعبر عن الجمال في جميع أقطار العالم.

✿ بالالتفات إلى عدم تأثر القرآن الكريم بحضارة عصره، كيف يمكن

### تبیر تعارض القرآن مع المعطیات العلمیة في معتقد المسلمين؟

إن لسيد قطب كلاماً جميلاً في هذا الشأن، حيث يقول: إن القرآن يترك الأمور العلمية مبهمة؛ وذلك لأن القرآن مطلع على الواقع، ولكنه إذا صرّح بذلك الواقع قد يؤدي ذلك إلى تكذيبه من قبل علماء ذلك العصر، الذين كانوا قاطعين بما توصلوا إليه من النظريات. من هنا فإن القرآن الكريم يؤثر عدم إقحام نفسه مباشرة في هذه الأمور التي لا تدخل في صلب هدفه، ويشير إلى الحقائق من طرف خفيّ، ويترك الكشف عنها لقابل الأيام وتطور العلوم، فلا يرى العلماء في القرآن الكريم ما يتعارض مع النظريات العلمية.

ففي ما يتعلّق بقوله تعالى: ﴿وَلَيَثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مائَةَ سِنِينَ وَأَزْدَادُوا تِسْعَا﴾ (الكهف: ٢٥)، على سبيل المثال، أشكلت دائرة المعارف «بريتانيكا» بالقول: إن بين عصر الملك الذي ينتمي أصحاب الكهف إلى حقبته والملك التالي فترة تقدر بأقل من مئتي سنة، في حين أن القرآن يقدّرها بثلاث مائة وتسعة سنوات. ولكننا عندما نراجع القرآن الكريم نجده في ذلك ينقل في ذلك كلام الآخرين، ويقول في نهاية الكلام: ﴿قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَيَثُوا﴾ (الكهف: ٢٦).

يذهب ابن عباس ومجاهد وقتادة إلى أن هذه الآية هي نقل قول.

ومن ناحية أخرى فإن هذه القصة لا ربط لها بالملك «ديقانيوس»؛ لأن دقيانوس إنما كان قبل بعثة النبي الأكرم ﷺ بمائة وخمسين سنة، وكان الناس في عصر النزول بحسب طبيعة الأمور يعلمون ب مجريات هذه الأحداث القريبة من عصرهم. في حين نطالع في تاريخ محمد بن إسحاق أن عدداً من قريش ذهبوا إلى أخبار المدينة يسألونهم عن دعوة النبي الأكرم ﷺ؟ فقال هؤلاء الأخبار: اسأله عن ثلاثة أمور، ومن بينها: «اسأله عن الفتية الذين ذهبوا في الدهر الأول»، وعندما يعبر اليهود بـ«الدهر الأول» فهم يريدون بذلك أن المسألة تعود إلى ما قبل تاريخبني إسرائيل. فالمسألة تعود إلى اليهود أنفسهم، ولا ربط لها بال المسيحية.

إن هذه التعارضات والاختلافات من النوع الذي يجعل من فهمنا أمراً لا ينسجم مع المعطيات العلمية، لا مع القرآن نفسه.

المثال الآخر نجده في نظرية التكامل لدارون. وقد أشکل العلماء المعاصرون بإشكالات عميقة على نظرية دارون، ولم يتم إثبات هذه النظرية في الأروقة العلمية. والعجيب أن هذه النظرية رغم عدم إثباتها في مهدها الأوروبي، لا تزال تسمع أصوات لها في البلدان الشرقية!

لقد تعرض فلاسفتنا إلى نظرية التكامل في الصنف الواحد منذ القدم، وأما التكامل من صنف إلى صنف آخر - بحسب ما تدعيه نظرية دارون - فلم يقل به أحد. هناك في المسار التكامل من القرد إلى الإنسان هناك حلقة مفقودة لم يستطع دارون إثباتها والغثور عليها، رغم بحثه الحثيث عنها.

الأمر الآخر هو أن دارون يقول: نحن لا ننكر وجود الله، وإنما نروم شرح مسار الخلق فقط. وقال في مقدمة كتاب «أصل الأنواع»، ضمن رسالة له إلى مساعدته في ألمانيا: يتفق المؤمنون والملحدون على أن عالم الخلق يعود إلى نقطة بداية، بيّد أن الخلاف يكمن في أن هذه النقطة هل تتمتّع بالعقل والشعور والعلم والحياة أم لا؟ يقول دارون: لو كانت هذه النقطة مفتقرة إلى هذه الكمالات فمن أين إذن جاء كل هذا العقل والشعور والحياة والعلم الذي يحكم العالم؟ إذن فالحق مع المؤمنين. وهذا استدلال علمي من قبل عالم على مستوى دارون.

إن دارون لا يسعى إلى إنكار الله الصانع والخالق، وإنما يختلف في الأسلوب والمنهج. وقد قام القرآن الكريم بتناول هذه المسائل على نحو مجمل. وهناك من العلماء المسلمين من يرى انسجام نظرية دارون مع القرآن.

وإن هذه اللغة العالمية التي يعمل القرآن على توظيفها هي السر في ناحيته الإعجازية، حيث لا يقحم نفسه في المسائل والنظريات العلمية؛ لأن هذا لا ينسجم مع الهدف التربوي للقرآن.

﴿ هل يمكن لنا أن نستخرج من هذا الكلام حظر الاستناد إلى القرآن لإثبات النظريات العلمية؟ وإذا صحّ هذا الكلام كيف يمكن توظيف المعطيات العلمية لفهم دقائق القرآن؟ ﴾

﴿ إن القرآن إذ يتعرّض إلى المسائل العلمية في كلامه لا تكون هذه المسائل

مرادة له بالذات، وإنما ترشح من خلال كلامه عرضاً؛ إذ إن المتكلم إذا كان محيطاً بأسرار الخلق فإنه حتى إذا أراد أن يتحدث في بُعد خاص تتسلل من بين كلماته أحياناً بعض العبارات المنبثقة عن علمه الجمّ، والذي لا يدركه إلاّ بعض المتخصصين من العلماء.

لقد أراد المجمع اللغوي في القاهرة أن يضع ألفاظاً لمعنى الخاصة بالكون والفضاء فوجدوا أن الكلمات القرآنية المستعملة في السحاب والرياح وغيرهما هي من أدق الألفاظ التي يمكن أن تكون هي الأسماء العلمية لهذه الأشياء مع ملاحظة خصوصياتها. هكذا تأثر علماء مصر - التي تمثل مهد الثقافة والأدب العربي - بإعجاز القرآن.

إن هذه الدقائق رهن بتطور العلم، حيث تجلّى عظمة القرآن يوماً بعد يوم. وبطبيعة الحال فإن القرآن الكريم نفسه لم يتعرض للإشارات العلمية بوصفها من الإعجاز، ولكننااليوم توصلنا إلى هذه الحقيقة، ويمكن لنا تعريف العالم بهذا البُعد بوصفه من إعجاز القرآن. وهذه هي خدمة العلم للقرآن.

وإعجاز في هذا البُعد من الأوصاف الانتزاعية. فعلى سبيل المثال: قال الإمام علي عليه السلام في بعض كلماته: «اعْجِبُوا لَهُذَا الْإِسْلَامِ، يَنْظُرُ بِشَجَمٍ، وَيَتَكَلَّمُ بِلَحْمٍ، وَيَسْمَعُ بِعَظَمٍ...»<sup>(٩)</sup>. وكان هذا الاكتشاف كافياً لأن يشهر أحد العلماء الفرنسيين إسلامه في بداية القرن العشرين، مع أن الإمام علي عليه السلام لم يقصد بهذا الكلام أن يأتي بكلام معجز، وإنما حيث كان متّصفاً بالإحاطة العلمية صدرت منه هذه العبارة العلمية عفو الخاطر، خلافاً للآخرين الذين كانوا يتّصوّرون أن الإنسان يسمع ببعض غضروفي.

### **نظريّة نسخ القرآن، رؤية جديدة —**

✿ سماحة الأستاذ، يبدو أنك قد توصلت إلى نظريات جديدة حتى في باب النسخ. هل يمكن لك أن تتحفنا ببعض التوضيحات في هذا المجال؟

◎ لقد كانت مسألة النسخ مطروحة منذ بدء نزول الوحي وإلى اليوم. ولكنها

أصبحت في الآونة الأخيرة مستمسكاً للهجوم على هذا الكتاب العزيز، ولذلك فإني أهيب بالمجتمع الإسلامي وعلماء العالم الإسلامي، والمدافعين عن حياض القرآن الكريم - الذين أحسن الظن بهم جميعاً -، أن يعيدوا النظر في هذه المسألة؛ كي لا يجد الأعداء أي ثغرة أو نقطة ضعف في الكلمات السابقة يمكن أن تشكل مدخلاً للتشكيك في القرآن.

إن من بين الشبهات المطروحة حالياً بشأن النسخ هي تلك التي تقول: ما هي الفائدة من الآيات المنسوخة بعد جعل الحكم الجديد ونسخها؟ والإشكال الأهم هو من أين لنا أن نعرف ما هي الآيات الناسخة؟ وما هي الآيات المنسوخة؟ فمن ذا الذي يمكنه تحديد الناسخ والمنسوخ؟ فقد تكون الآية التي أراها منسوخة غير منسوخة! وبعد عروض هذه الإشكالية بدأ المفكرون المصريون بتأليف كتب ضخمة في هذا المجال. وانتهجوا أسلوب السيد الخوئي ح، حيث أنكر وجود النسخ في القرآن من الأساس.

ومنذ أن كنتُ في النجف الأشرف كتبت رسالة في النسخ. وقد ذهبتُ فيها إلى القول بأن دائرة النسخ ليست بتلك السعة التي يذكرها البعض، حيث بلغ بعض العلماء بعد الآيات المنسوخة إلى ٢٦٠ آية. وقلتُ في حينها: إن مجموع الآيات المنسوخة بعد حذف المتكرر منها لا يتجاوز ٢٠ آية. وهذا ما ذكرته في الجزء الأول من كتاب التمهيد أيضاً.

وأما أستاذنا السيد الخوئي فقد كان يُنكر النسخ من الأساس، ورفض حتى الآية التي كنا نشهد لها على إثبات النسخ. وبطبيعة الحال لم نفتتح بكلامه في حينها، ولكن بمرور الوقت توصلنا إلى أن الحقَّ كان معه.

﴿إِذْنَ مَا هُوَ الْمَرادُ مِنَ النَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ الْوَارِدِ فِي الرِّوَايَاتِ؟﴾

﴿إِنَّ مَا وَرَدَ فِي الرِّوَايَاتِ مِنَ النَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ إِنَّمَا يَرَادُ بِهِ التَّخْصِيصُ وَالتَّقْيِيدُ، حَيْثُ يَجِبُ عَلَى الْفَقِيهِ أَنْ يَحْمِلَ عَلَيْهَا الْآيَاتِ الْمُطْلَقَةِ. لَيْسَ هُنْكَ آيَةٌ قَدْ فَقَدَتْ جَدْوَائِيَّتَهَا وَمَفْعُولَهَا، مِنْ قَبْلِهِ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَالْمُطْلَقَاتُ يَرِيَّصِنَ بِأَنْفُسِهِنَّ تَلَاثَةٌ قُرُوءٌ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، فَهِيَ مُطْلَقَةٌ، وَلَكِنَّهَا

تحصّن بالمطّلقات رجعياً. من هنا عليك أن تأتي بآية فاقدة للفائدة والتأثير.

وعندما كنا نناقش أستاذنا السيد الخوئي كنا نذكر له الآية التي تقول: «وَالَّذِينَ يُتَوَفَّونَ مِنْكُمْ وَيَدْرُونَ أَرْوَاجَهُمْ وَصَيْهَ لِأَرْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ» (البقرة: ٢٤٠)، التي ساعد إجماع الفقهاء على إثبات نسخها من خلال مجموعة من الآيات. وهذا يعني عدم وجود دليل قوي على أنها قد سُخت بآية أخرى.

إن الفقهاء يقولون: إن هذه الآية قد نزلت بشأن النساء اللائي يُتوفّى عنهن أزواجهن. لقد كانت عدّة الوفاة في عصر الجاهلية تقدر بسنة كاملة، يطلق عليها حالياً مصطلح الحداد، بمعنى أن على المرأة المتوفّى عنها زوجها أن لا تضع الحلّي ولا تشارك في الأعراس لمدة سنة كاملة. ولا يزال هذا التقليد قائماً بين العرب. كان الفقهاء يقولون: إن هذه الآية تشير إلى حداد الجاهلية، ثم سُخت بقوله تعالى: «وَلَهُنَّ الرُّبُّعُ» (النساء: ١٢)، حيث تحدّد مقدار الميراث لها، ومدة العدّة بـ «أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا» (البقرة: ٢٣٤).

كان السيد الخوئي يقول: إن آيات العدّة والميراث لا تتنافى مع هذه الآية؛ إذ إن شرط النسخ أن يكون هناك تهافتٌ وتناقض بين النسخ والنسخ. بل إن السبب الرئيس لمخالفة السيد الخوئي للنسخ هو أن القرآن بنفسه ينفي وجود الاختلاف بين آياته، وعليه كان يقول: كيف تريدون الوصول إلى وجود النسخ من خلال إثبات وجود هذا الاختلاف؟!

قلت لسمّاحته: كيف يكون الشأن بالروايتين الموجودتين في تفسير العياشي، والتي ترى الآية مرتبطة بالحداد؟

فقال سماحته: لا سند لهما. وبطبيعة الحال: إن تفسير العياشي تفسير جيد.

ثم قلت له: ماذا تقول بشأن إجماع الفقهاء، حيث لم يذهب فقيه طوال تاريخ الفقه إلى القول بحقّين للمرأة؟

فقال سماحته: أنا أقول بذلك، وأقول باستحباب عدم إخراج المرأة المتوفّى عنها زوجها من البيت لسنة كاملة. وهذا لا يتنافى مع دفع ميراثها لها.

وقد ذكر سماحته شاهداً، وقال: لو أن الآية كانت مرتبطة بالحداد والعدّة لما

قالت: «فَإِنْ خَرَجْنَ». وعليه يتضح أن هذا التكليف إنما كان من باب الرفق، دون التكليف والإلزام.

وبعد أن فكرنا في المسألة لاحقاً بشكل أدق توصلنا إلى أن الآية ترتبط بالأشخاص الذين يتزوجون مجدداً بعد أن يتقدم بهم السن، حيث يندر أن يكون لهذه النساء أولاد؛ إذ لو كان لهن أولاد لم يكن لأحد حق في إخراجهن. إن هذه الآية توصي بعدم إخراج هذه النساء من البيت إلا إذا أردن ذلك بأنفسهن. وهكذا أصبح مفهوم الآية واضحاً جداً، وعلمنا أن الحق كان مع سماحة الأستاذ.

### ماذا عن نسخ آية النجوى؟ —

❖ ما هو رأيكم بشأن آية النجوى؟

❖ كان سماحة السيد الخوئي يذهب إلى القول بالنسخ الظاهري في هذه الآية، دون النسخ الاصطلاحي، بمعنى أن الحكم الأولي بظاهر الإطلاق كان مستمراً، إلا أن الآية الناسخة تعلن - بناءً على تأخير البيان إلى وقت الحاجة - أن هذا الحكم كان مؤثراً حتى ذلك الزمان.

ولكن هل الحكم في آية النجوى شرعي أم حكومي؟ يبدو أنه حكومي قد تم تشريعه في شرائط خاصة، ولشخص خاص، وزمن خاص، ولا يدخل ضمن قانون الشريعة الذي لا يقبل التغيير.

إن لسيد قطب في هذا الشأن كلاماً جميلاً، وهو أن آية النجوى إنما أرادت أن تحدث أرضية لإيصال رسالة، وبعد وصول هذه الرسالة إلى المتلقى يتم سحب تلك الأرضية. فقد كان العرب في تلك الفترة؛ لتبسط النبي عليهم، وكان يعطيهم الكثير من وقته قبلبعثة، فكانوا يكترون من التردد عليه حتى بعدبعثة وتأسيس الدولة في المدينة المنورة. ولكن بالالتفات إلى المسؤولية الثقيلة التي أنيطت به بعد حمل أعباء النبوة وإدارة الدولة لم يعد بالإمكان أن يعطي الكثير من وقته للتحاور مع الناس ومجالستهم في أمور جانبية غير هامة، فنزلت هذه الآية لتبيّن المسلمين إلى هذه الحقيقة. وبالفعل فقد وصلت الرسالة إليهم، وفهموها، فانقطعوا عن زيارة النبي، لا

بخلاف بدفع الصدقة، وإنما رعاية للظرف المستجد. وحيث كان هذا الحكم حکومیاً، ومتعلقاً بشرائط وظروف خاصة، فلا ربط له بموضوع الناسخ والمنسوخ، وعليه يبقى مضمونه خالداً.

لأفترض أني كنت صديقاً لقائد الثورة، وكانت أزوره يومياً، فهل يحق لي مواصلة هذه الزيارات اليومية حتى بعد أن تحمّل أعباء إدارة الدولة؟!

✿ لقد كان حكم دفع الصدقة في هذه الآية واجباً، ليتمّ بعد ذلك رفع هذا الحكم، أفلا يكون رفع الحكم بالوجوب نسخاً؟

✿ إن هذه الصدقة ليست سوى كنایة. ومضمونها أنه لا ينبغي إزعاج النبي في أمور تافهة. وقد فهم العرب مضمون هذه الرسالة، وبدأوا يتخلّقون بأخلاق الله. ولم يُعْد من الضروري أن يدفعوا الصدقات كمقدمة للدخول على النبي في الأمور الهامّة؛ لما ينطوي عليه ذلك من الكلفة.

إنما الإشكال يكمن في أن تكون هناك آية في القرآن ومع ذلك لا يتم العمل بمضمونها، في حين أن هذه الآية كانت في عهد الرسول، وقد تم العمل على طبق مضمونها، ولا نزال نعمل بمضمونها إلى يومنا هذا، حيث يقول المضمون: لا تزعجوا ولاة أمركم.

✿ يتضح من كلام السيد الخوئي أن للأمر والطلب مراتب تختلف في الشدة والضعف. ويمكن القول في هذه الآية: إن الأمر في البداية كان ذا مرتبة شديدة تبلغ به حدّ الوجوب، ثم تم التخفيف من شدة هذا الأمر؛ لينزل إلى مستوى الاستحباب.

وعليه لو كان النبي حاضراً الآن لاستحب لنا دفع الصدقة قبل الدخول عليه أيضاً؟  
✿ كلاماً كل ما في الأمر أن الآية أرادت أن تفهم المسلمين بأن الكلام الذي تريدون نقله إلى النبي يجب أن يكون ذات قيمة، بمعنى أن كلامكم إذا كان يحظى بأهمية وكان ذات قيمة يمكنكم الدخول على رسول الله.

✿ إن من بين الآيات التي تذكر في موضوع النسخ آية الرجم والجلد، فما هو رأيكم في ذلك؟

✿ قيل: إن الحكم المبين في قوله تعالى: «وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نَسَائِكُمْ

فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهَدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا» (النساء: ١٥)، وقوله تعالى: «وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَأَذْوَهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَابًا رَحِيمًا» (النساء: ١٦)، كان يمثل الحكم الأولى للإسلام؛ إذ يقول هذا الحكم في الآية الأولى: لو أن امرأة ارتكبت الفاحشة، وتمكن أربعة منكم من إثبات ذلك عليها، وجبر حبسها في البيت إلى الأبد؛ أو أن يحكم الله بعد ذلك ب شأنها بحكم آخر. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الرجل في الآية الثانية، فإن ارتكب فاحشة وجب تأدبيه؛ ليتردع ولا يعود إلى فعله! وقد نسخ هذا الحكم فيما بعد بحكم الجلد والرجم. هذا هو رأي أغلب الفقهاء.

أما السيد الخوئي فكان يقول: إن الآية قد تضمنت فقرة «أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا»، ومعنى السبيل هو أن يفتح للمرأة طريقة إلى الخلاص، وأنتم تقولون: إن هذا الطريق الذي حدّده الله لها لاحقاً هو الرّجم والجلد!

وقد فسر أبو مسلم الإصفهاني «اللاتي» بالسحاق، و«اللذان» باللواط، وبذلك عمل على إبطال النسخ.

وأما نحن فقد رفضنا في بحثنا الأخير في النسخ رأي الإصفهاني هذا. كما رفضنا ما ذهب إليه علماء السلف. وقلنا: إن هاتين الآيتين تشيران إلى شيء آخر. ففي الأزمنة السابقة حيث كان الناس يعيشون على شكل مجموعات قبلية كان يجب علىولي أمر الأسرة أن يعمل على مراقبة أفراد أسرته؛ من أجل منعهم من الانحراف. والآية الأولى تخص النساء وبنات الأسرة؛ لأن الفاحشة في الأساس لا تعني الزنا، وإنما الفاحشة تعني المعصية التي تشيع بين الجماعة، فتشمل حتى الغيبة التي قال الله تعالى ب شأنها: «إِنَّ الَّذِينَ يُجْحِيُونَ أَنْ تَشْيَعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (النور: ١٩)، ذلك أن الشخص عندما يغتاب الآخر يكون قد هتك حرمته في العلن وأمام الناس، وكل ذنب خرج من حالة الإنثم إلى العلن سيغدو فاحشة. وهذه الآية تقول: إذا لم تتحلل نساؤكم بالمسؤولية الأخلاقية، ولم يحافظن على القواعد الأخلاقية خارج البيت، وجب عليكم منعهن من الخروج، وحبسهن في البيوت. والآية الثانية تقول: إذا رأيتم في فرددين من شبابكم - من الذكور أو الإناث (من باب التغليب)

ـ قيام علاقة مشبوهة وجب عليكم مراقبتها. وعليه يكون موضوع هاتين الآيتين مرتبطةً بالتربية الأسرية، ويكون لذلك معنى مقبولاً، ولا يكون منسوحاً.

﴿إن لديكم نظريات جديدة بشأن أنواع النسخ أيضاً، هل يمكنكم توضيح ذلك؟﴾

ـ هناك نسخ من نوع نسخ الشريعة بشرعية أخرى. ونحن قد أنكرنا ذلك. وبطبيعة الحال يمكن أن تنسخ بعض أحكام الشريعة السابقة بحسب التغيير، وهو الذي أشار له الله تعالى بقوله: ﴿ولأجلِ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ (آل عمران: ٥٠).

أما النوع الآخر فهو الذي يُصطلح عليه بالنسخ التدريجي، والذي أسمينا نسخاً مشروطًا. وهو في الحقيقة ليس من النسخ. فقد كان يجب على المسلمين في ظل ظروف خاصةٍ على سبيل المثالـ أن يتزموا الصمت في مواجهة العدو، ثم جاء بعد ذلك حكم آخر تمثل في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة: ١٩٤)، وبعد ذلك نزل قول الله تعالى: ﴿فَاتَّلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ﴾ (التوبه: ١٢٣)، بمعنى الاقتصار في المواجهة على العدو الأقرب؛ لأن الخطر منه وشيك، ثم تطور الحكم فيما بعد بنزول قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حِينَئِذٍ وَجَدَّمُوهُمْ وَحَذَّرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ (التوبه: ٥).

وهذا يثبت أن المسلمين كانوا يعيشون ظروفاً متغيرةً ومتدحرجةً على نحو تدريجي. وهكذا كان يبدو من الحكم اللاحق أنه ناسخ للحكم السابق، بمعنى أنه لا يحق للمسلم عند اشتداد بأنه وقوته أن يغضّ الطرف عن الظلم الذي يتعرّض له من قبل الأعداء.

وقلنا بأن هذا النسخ هو من النسخ المشروط الذي يتوقف على تحقق بعض الشرائط والظروف. فكلما كان المسلمون في حالة ضعف وجوب عليهم العرض على الجراح والتزام الصبر والصمت، وإذا اشتدّ بأسهم لم يعُدْ يجوز لهم الصبر على الضيّم، بل يجب عليهم ردّ العدوان من حيث أتى.

﴿وهل يصدق ذلك بالنسبة إلى حكم الخمر أيضاً؟﴾

﴿ كلاً. فقد كان الخمر محظياً منذ البداية، وليس هناك آية تجيز شرب الخمر. فما ورد في القرآن أولاً من القول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرِبُوا الصَّلَاةَ وَأَئْتُمْ سُكَارَى﴾ (النساء: ٤٣) لا يتنافى مع التحرير المطلق. وهذا من التشريع التدريجي، ولا يربط له بالنسخ أبداً.﴾

### — بين قراءات القرآن وتعريفه —

﴿ هناك من يرى في تعدد القراءات دليلاً على تحريف القرآن، ويطالعون في مباحث العلوم القرآنية بدراسة ومناقشة القراءات المختلفة والاستاد إليها في بيان الحكم. وقد شهد عصرنا الراهن ظاهرة تمثلت في شخص أمي. وهو مزارع يتخصص بالتقويم والصلاح، اسمه كاظم الكريلاي. حفظ القرآن فجأة بقراءة صحيحة. فما هو مدى حجية هذه الظاهرة في العلوم القرآنية؟ وما هي الإجابة عن هذا النوع من الشبهات؟﴾

﴿ من الناحية الفقهية؛ حيث يقوم الأمر على البراهين، لا تكون هذه الظاهرة حجة. بيده أن هذا الحدث من المسائل الثابتة والطبيعية؛ إذ يمكن لبعض الأفكار أن تنتقل من الأرواح العالية. وأما تغيير كلمات القرآن فهو مجرد كذبة، فقد اختره المختصون في هذا الفن، وأثبتوا أن قراءته هي قراءة حفص عن عاصم.﴾

### ﴿ أين تجدون إعجاز القرآن؟﴾

﴿ يكمن إعجاز القرآن في «أنافة اللفظ، وفحامة المعنى». ولذلك نجد السيد المرتضى يشكّل على الذين يحصرون إعجاز القرآن في الفصاحة والبلاغة، ويقول: إننا نجد الكثير من العبارات الفصيحة والبلاغة في كلام العرب؛ وعليه لا يمكن مجرد الفصاحة والبلاغة أن تكون هي التي تمثل إعجاز القرآن؛ كي يتم التحدّي بها. فإن فنون البديع والبيان التي نجدها عند الكثير من الشعراء تفوق الوصف، كما نجد ذلك. على سبيل المثال. عند الشاعرة «حمدة بنت زياد الأندلسية»؛ إذ تقول:

وَلَا أَبْرَى الْوَاشِنَوْنَ إِلَّا فَرَاقْنَا

وَقَلْ حُمَاتِيْ عَنْ ذَاكَ وَأَنْصَارِيْ

وَشَنَّوْا عَلَىْ أَسْمَاعِنَا كُلَّ غَارَة

غزو ناهم من مقلتيك وأدمعي  
وأنفاسنا بالسيف والسييل والنار

حيث استعملت المقلتين والأدمع والأنفاس عائدۃ عليها المعانی التالية: (السيف والسييل والنار)، دون أن تصرّح بذلك، معتمدةً على فهم السامع أو القارئ.  
فالسيف يعود إلى الحاظ المقلتين، والسييل إلى الأدمع، والنار إلى الأنفاس،  
بجامع الشبه بين كل اثنين منها.

وهذا يمثل قمة الإبداع في عالم الفن والأدب والبلاغة، ولكنه لا يعدو أن يكون مجرد هراء لا ينطوي على أي فضيلةٍ أخلاقية أو تربوية.  
في حين أن القرآن، في الوقت الذي يعمل على توظيف أسمى آيات البلاغة  
والفصاحة، ينطوي كلامه البليغ والفصيح على رسالةٍ أخلاقية سامية.

ومن بين الفنون التي نجدها في القرآن الكريم هو المجاز في القرآن، الذي يذهب البعض إلى إنكاره، وهناك في المقابل من يقول به. هناك من يقول: إذا قبلنا بالمجاز فسوف يلزم من ذلك أن لا تكون صفات الله حقيقةً. وهناك من يرفض وجود المجاز في اللغة أصلًا، ناهيك عن أن يحدث ذلك في القرآن الكريم. بيد أنه وقع خطأ في تعريف المجاز بالقول: «إن المجاز يصح سلب الحقيقة عنه»؛ لأن سلب الحقيقة هنا ليس بمعناه الفلسفي. إن الحقيقة الفلسفية تعني الموجود بالعين، بيد أن هذه الحقيقة تعني الموضوع له الأصل؛ إذ عندما نستعمل (الأسد) في (الرجل الشجاع) نكون قد أردنا موجوداً حقيقياً أيضاً، ولم تُرِدْ موجوداً وهماً.

لو أنها أفرغنا القرآن الكريم من المجاز لن نحصل من القرآن سوى على مجموعة من الطرائف والدقائق الفنية. إن القرآن إنما استحوذ على أفءدة ومشاعر العرب والعالم من طريق الفن. فعلى سبيل المثال: نجد الآية الكريمة: «يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلْ امْتَلَأْتَ وَنَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ» (ق: ٣٠) تشمل على تعبير أدبي في غاية الروعة. يقول سيد قطب: يكمن فن القرآن في أنه يخلق للجماد - كما الإنسان - نطقاً وبياناً وشعراً.

وقد نقل الطنطاوي في هذا الشأن حكايةً عن أستاذين في الأدب، وكان أحدهما يذهب إلى إنكار الإعجاز الأدبي والبلاغي في القرآن؛ والآخر يقول به، وقد

طلب منها أن يصوغا جملة أدبية يقول مضمونها: «إن جهنم من السعة بحيث يبقى فيها مَّسْعُ مَهْما مَلأناها»، يقول الطنطاوي: تمكناً من صياغة ثلاثة عبارات مختلفة بهذا المضمون، ولكننا بعد أن تلوانا قول الله تعالى: **﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلْ امْتَلَأْتُ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾** ظل مساعدياً فاغراً فاه من التعجب، ثم أقرّ بعد ذلك قائلاً: ما هذا قول بشر؟

يقول المخالفون للإعجاز في توجيه هذه الآية: إن الله يمكن النار يوم القيمة من النطق! وبذلك يقضون على جميع ما في هذه الآية من الجمالية والإبداع.  
وهناك الكثير من هذه الأمثلة في القرآن الكريم.

### مفهوم النسخ التمهيدي —

✿ **لديكم بحثٌ مبتكر باسم (النسخ التمهيدي)، فما هو مرادكم من هذا النسخ؟**

✿ إن النسخ التمهيدي يعني أن الشارع المقدّس في مواجهته ومكافحته لبعض العادات والتقاليد الخاطئة والسائلة بين الناس يعمل في البداية على تشريع حكم متtagم مع هذه العادة؛ تمهيداً للتراجع عنه؛ لتهار أسس هذه العادة الخاطئة في المجتمع، وذلك من قبيل: آية النشوز، وهي قوله تعالى: **﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ شُوْزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾** (النساء: ٣٤).

فقد جاء هذا الترخيص بالضرب في وقت كان ضرب المرأة مسألة شائعة.

وهذه هي المشكلة الكبرى التي تعاني منها بريطانيا حتى هذه اللحظة. قبل أيام نقل التلفاز مقابلة مع العشائر البختيارية، وقالت بعض النساء: إن رجالنا يضربوننا. وعندما سألها الصحفي عن سبب ذلك قالت: إذا لم نتلقي الضرب منهم فسوف نسيء الأدب!

وحيث يريد الإسلام القضاء على هذه الظاهرة أنزل هذه الآية. **بيد أن الرجال سوف يزدادون وقاحةً؛ إذ حتى الآن لم يكن لديهم مسوغ شرعياً للضرب**، الأمر الذي دفع النساء إلى رفع شكاواهن إلى رسول الله ﷺ، فقال الرسول بعد ذلك: «لا يحقّ

لأحد أن يضرب زوجته».

هذا، وإن معنى الضرب في الآية هو الضرب الذي لا يوجع، ولا يترك أثراً.

ثم قال رسول الله ﷺ: «خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي».

وهكذا فهم الرجال التأويل الواقعي لهذه الآية.

من هنا نقول: إن هذه الآية إنما جاءت لتشكل أرضية ممهدة للقضاء على عادة جاهلية خاطئة.

﴿ هل يمكن القول: إن أساس الزواج يقوم على التمكين، وإن هذا الأساس ينهاه بالنشوز. وفي هذا الإطار يدعو القرآن إلى تقديم الموعظة، ثم التعاطي عاطفياً، فإذا لم ينفع ذلك يتم الانتقال إلى المرحلة الثالثة المتمثلة بالضرب، والذي يعني في الحقيقة الإعلان عن انتهاء المودة والمحبة. فما هو الإشكال في اعتبار هذه المراحل الثلاثة، وعدم اعتبار هذه الآية منسوخة؟﴾

﴿ إن هذه الآية تقول: (فَإِنْ أَطْعَنُكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا)﴾. وعليه يتضح أن جميع هذه الأمور إنما هي مقدمة لتحصيل الطاعة. وإن الضرب الذي شرحه النبي الأكرم ﷺ إنما يأتي بداعي الزجر، دون الإيلام، ويداعي دعوة المرأة إلى العودة؛ لأن الضرب إذا كان موجعاً سيفاقم المشكلة، وينطوي على نقضٍ للفرض؛ إذ يؤدي إلى استفحال النفور والكرابية. ومن هنا نجد الآية تدعى إلى التدرج، فتقول: «فعظوهن»، فإن لم ينفع «اهجروهن»؛ لكي يصلحن، ولا يقول «عدّبوهن». إن هذه الآية نزلت ليسأل الناس عن معنى الضرب، وبذلك يتم التمهيد لإبطال عادة قبيحة؛ لأنها تجيز ضرباً هو في حقيقته ليس بضررٍ.

﴿ إذن ليس لدينا هنا في الحقيقة إزالة للحكم السابق. وإن هذا النسخ ليس هو النسخ بمعناه المصطلح. أليس كذلك؟﴾

﴿ أجل. ولذلك فإني عندما أردت أن اختار تسمية لهذا النوع من النسخ فكّرتُ كثيراً؛ إذ كان اسمه في الأصل «تمهيد النسخ». بيّد أن هذه العبارة قد لا يفهم منها الناطق باللغة العربية المعنى الذي أريده. من هنا فقد اخترت له عنوان «النسخ التمهيدي»﴾.

## ❖ هل يمكن لكم توضيح النسخ التمهيدي في ما يتعلّق بمفهوم الرق والاستعباد؟

إن من بين الإشكالات التي يتم توجيهها إلى الإسلام هي إقراره بالرق. علينا قبل كل شيء أن ندرس ظاهرة الرق التي كانت سائدة في تلك المرحلة الزمنية. واليومأخذ هذا المفهوم يكتسب صيغة حضارية، وبدأنا نشهد تعامل بعض الدول بتصدير واستيراد الفتيات.

كنا ذات مرّة ضيوفاً عند وزير أردني، فرأينا عدداً من الغلّمان يخدمونه، حيث كان قد اشتراهم، وقد عادتْ بنا الذاكرة إلى الصورة الموجودة في كتب التاريخ عن هارون الرشيد. ويبدو أن هذه الظاهرة لا تزال سائدة. ولكن علينا أن نرى ما هو منشأ الاستعباد في العالم؟ كان هناك من يذهب بالسفن إلى أفريقيا، ويشتري الأولاد والفتيات، أو يختطفهم عنوةً، ويأخذهم للبيع في أماكن أخرى.

أو ما كان يحدث عندنا في إيران، حيث كان الإقطاعيون يفرضون على الرعية ضرائب باهظة، فإن عجز الفقير عن دفع الضريبة أخذوا منه ابنته؛ لبيعها في سوق النخاسة.

ولكن هل ينسجم هذا النوع من الاستعباد مع روح الإسلام؟ ورد في وصية الإمام أمير المؤمنين عليه السلام لنجله الإمام الحسن المجتبى عليه السلام قوله: «لا تَكُنْ عَبْدًا غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ حُرًّا»<sup>(١٠)</sup>.

وقد كان زيد بن حaritha قد وقع في الأسر عند هجوم إحدى القبائل العربية على قبيلته. وقد اشتراه عم السيد خديجة عليها السلام من سوق عكاظ، وأهداه لها. قامت السيدة خديجة بدورها بإهدائه إلى رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه بعد زواجهما منه، فقام الرسول بعتقه فوراً. وحيث لم يكن بإمكان الشخص في النظام القبلي أن يعيش لوحده فقد تبناه النبي. ثم صادف أن مر عم زيد بمكة، فأخبر أسرته بمكانه، فأقبلت أسرته إلى النبي يحملون الهدايا، وعرضوا عليه ما يطلب من المال ثمناً لاسترجاع زيد، فقال لهم: إنه حر، ويمكنكم أن تسترجعواه، ويمكنكم الاحتفاظ بأموالكم والهدايا التي أتيتموني بها. ولكن زيداً رفض الرجوع معهم، وأشار البقاء مع رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه. إذن لا

يمكن لشريعة الإسلام أن تتسمج مع هذا الشكل من الاستعباد. وإن ما كان يقوم به الأئمة من عتق ألف رقبة في الشهر إنما كانوا يريدون به تخلص هذه النفوس من الذل والهوان. وإن الإسلام لم يعترف بالرق إلا في مورد أسرى الحرب، ولم يكن ذلك يشمل النساء. وكل ذلك كان الهدف منه إعداد الأرضية للقضاء على هذه الظاهرة بشكلٍ تام.

عندما صدر الأمر بإلغاء الرق في عصر الملك القاجاري ناصر الدين شاه قال أحد الوزراء: إن هؤلاء العبيد سيموتون جوحاً إذا حررناهم؛ ولكن علماء الإسلام؛ حيث كانوا يعرفون روح الشريعة، رحبوا بهذا القرار. ولذلك فإن بعض المسائل التي عمل الإسلام على مجاراتها ظاهرياً إنما كان الهدف منها هو التمهيد لنسختها.

### **تقييم الدرس القرآني في الحوزات العلمية —**

❖ كيف تقيّمُ نشاط العلوم القرآنية في إيران والحوظة الشيعية؟ وبالنسبة إلى تجريتكم الشخصية في هذا المجال من أين بدأتم؟ وما هي النصيحة التي يمكنكم تقديمها في هذا المجال؟

❖ تتمثل إحدى مشاكل العلوم القرآنية في إيران في إقبالٍ كبيرٍ من الجمهور، يُقابلُه شُحٌ في الأساتذة المختصين في هذا الفن.

أما المشكلة الأخرى فتكمن في التخطيط الخاطئ في مجال التعليم، حيث يجب الذهاب إلى فهم القرآن؛ لأن القرآن ليس كتاباً عادياً. كما أن بحث لغة القرآن، والقراءات، ومعرفة الدقائق القرآنية، في غاية الأهمية أيضاً.

علينا أن لا نسمح بأن يكون لكل شخص قراءته الخاصة. لقد كان القارئ والمفتى والمفسر في صدر الإسلام يجتمعون في شخص واحد، ولم يتم الفصل بين هؤلاء إلا في نهاية القرن الأول. وليت هذا لم يحدث. فقد كان تفسير الطبراني تفسيراً ممتازاً؛ لأن مؤلفه كان منظراً، وكان فقيهاً، وكان صاحب رؤية بشأن القراءات، وفي الوقت نفسه كان مفسراً أيضاً.

من هنا فإنني أرى أن الذي يعاني من ضعف في الجانب الفقهي يعاني من الضعف في الجانب التفسيري أيضاً. كما أن الإتقان في علم الأصول يحظى بأهمية قصوى في العلوم القرآنية أيضاً.

بَيْدَ أَنِّي عَنْدَمَا جَئْتُ مِنَ الْعَرَاقِ دَعَانِي الْعَلَمَةُ الْقَدوْسِيُّ لِلْمَرْأَةِ الْأُولَى لِتَدْرِيسِ الْمَفَاهِيمِ الْقَرآنِيَّةِ فِي مَدْرَسَةِ «حَقَانِي»، وَإِنَّ الْكَثِيرَ مِنَ الشَّخْصِيَّاتِ السِّياسِيَّةِ هُمْ مِنَ الدِّينِ تَخْرُجُوا مِنْ تِلْكُ الْفَتَرَةِ.

وَقَدْ كَنْتُ أَعْمَلُ بِمَفْرِديِّ عَلَى مَدِيْ سَنَوَاتِهِ. وَقَدْ تَلَخَّصَ نَقْدِي لِلْبَاحِثِيْنِ فِي الشَّأْنِ الْقَرآنِيِّ فَيُنْهَى أَنَّهُمْ يَفْضِّلُونَ الْمَادِيَّةَ الْجَاهِزَةَ! لَقَدْ دَعَوْتُ مَرَارًا إِلَى مَمَارِسَةِ النَّقْدِ وَشَحْذِ الْفَكَرِ.

عِنْدَمَا كَانَتْ مَجَلَّةُ كِيهَانِ آنِدِيشَهُ تَرَسِّلُ لِي مَقَالَاتِ الْقَرآنِ؛ لِغَرْضِ إِعَادَةِ النَّظَرِ، وَقَعَتْ يَدِي مِنْ بَيْنِهَا عَلَى مَقَالَةِ طَالِبٍ مِنْ جَامِعَةِ الْإِمامِ الْحَسِينِ عليه السلام، وَقَدْ أَجْرَى فِيهَا ذَلِكُ الْطَّالِبُ مَقَارِنَةً بَيْنَ رَأْيِي وَرَأْيِ السَّيِّدِ الْخَوَيِّيِّ، وَقَدْ شَجَبَ رَأْيِي فِيهَا. وَقَدْ رَأَيْتُ أَنَّهُ قَدْ سَارَ فِي مَقَارِبِهِ بِشَكْلٍ مُتَّيِّنٍ جَدًّا، وَطَبَقَ الْأَصْوَلَ وَالضَّوَابِطَ، فَكَتَبَتُ فِي تَقْيِيمِي لِهَا: إِنَّ هَذِهِ الْمَقَالَةَ مِنْ بَيْنِ أَفْضَلِ الْمَقَالَاتِ الَّتِي كُتِّبَتْ فِي مَوْضِيِّ الْعِلُومِ الْقَرآنِيَّةِ، وَذَلِكُرْغُمْ قَدْرِتِي عَلَى دُفُعِ الإِشْكَالِ، بَيْدَ أَنِّي كُنْتُ مَهْتَمًّا بِالْمَنْهَجِ الْعُقْلِيِّ، دُونَ الْمَنْهَجِ الْنَّقْلِيِّ. عَلَيَّ أَنْ لَا أَكُونَ مَشْدُودًا إِلَى هَاجِسٍ أَنْ يَفْكُرُ الْجَمِيعُ كَمَا أَفْكَرُ. لَيْسَ هَنَاكَ صَاحِبٌ رَأِيٌّ يَرِى الْقَدَاسَةَ لِرَأِيِّهِ، وَإِذَا كَانَ هَنَاكَ مَنْ يَذُوبُ هِيَامًا بِأَرَائِهِ فَهُوَ جَاهِلٌ.

إِنَّ عِلُومَ الْقَرآنِ كَلِمًا كَانَتْ مَتَمَرَّكَزَةَ كَانَتْ أَشَدَّ قَوَّةً، وَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ تَوْسِيْعُ رُقْعَتِهَا مَقْرُونًا بِالْعُقْمِ أَيْضًا، وَالطَّرِيقُ إِلَى ذَلِكَ يَكُونُ فِي التَّشْجِيعِ وَالْحَثِّ عَلَى التَّفَكِيرِ وَشَحْذِ الْأَذْهَانِ.

✿ هُنَاكَ الْعَدِيدُ مِنَ الْكُتُبِ الْمُطبَوعَةِ لَكُمْ، هَلْ يَمْكُنُكُمْ بِيَانِ الدَّافِعِ الَّذِي كَانَ وَرَاءَ تَأْلِيفِكُمْ لِهَا؟

✿ كُنْتُ أَتَصَوَّرُ فِي بَادِئِ الْأَمْرِ أَنَّ النَّاسَ يَجْهَلُونَ أَكْثَرَ الشَّبَهَاتِ، وَعَلَيْهِ مِنَ الْأَفْضَلِ عَدَمُ الْخُوضِ فِيهَا، حَتَّى رَأَيْتُ أَحَدَ مَشَاهِيرَ الْحُوزَةِ الْعَلَمِيَّةِ قَدْ نُشِرَ فِي إِحدَى

المجلات مقالة ضمّنها عشر شبّهات قرآنیة، دون نقدٍ أو ردٍّ، مكتفياً في نهاية المقال بالقول: إن هذه الشبهات غير واردة.

وفي العدد التالي قام شخصٌ آخر من هؤلاء السادة الأفضل بطرح ذات هذه الإشكالات بشكلٍ أقوى.

لست أدرى لماذا يقوم البعض بطرح الشبهات الناقصة على أنها ناضجة ومبنيّة؟!

أنا لو كنتُ أروم نقد شبهة فإنّي أعدّ الأرضية أولاً، ولا أعمل على التسويق للشبهة بحيث تبدو مقبولة.

وعندما رأيتُ أن الشبهات قد زادت أقدمتُ خلال ثلاث سنوات تقريباً على تأليف مباحثت «إعجاز التمهيد». وكان الزملاء يستفيدون من مختلف الوسائل، من قبيل: الإنترنت، وقاموا بجمع حتى الشبهات المرتبطة بال المسيحية، حتى إذا لمسنا الحاجة إلى إجابة العلماء المسيحيين جمعنا إجاباتهم أيضاً. وقد سعيتُ قبل كلّ شيء إلى فهم الشبهة بشكلٍ جيد، لأنّي بعد ذلك بردّها والإجابة عنها.

وعندما كنا في كربلاه كنا نقيم بالتعاون مع السيد محمد الشيرازي، وبعد الرضا الشهريستاني، والمحمودي، والبندريري، مباحثات في الشأن الديني. وأرسلنا إلى جامعة بغداد بأننا جاهزون للإجابة عن الأسئلة الدينية. وكانوا يُشكّلون علينا بالقول: قد لا تستطيعون الإجابة عن جميع الشبهات، ولكننا كنا على ثقةٍ من أن الإسلام يُمثل الدين الحقّ، وأنه يحتوي على إجاباتٍ عن كلّ الشبهات.

أذكر أنني كنتُ أحياناً أُسهر حتى وقتٍ متاخر من الليل منهمكاً في الكتابة، وكانت أتصفح الأجزاء القديمة لكتاب «بحار الأنوار» من السطر الأول إلى السطر الأخير؛ ليقيني بأن السادة المعصومين عليهم السلام قد قالوا شيئاً في موضوع ما عن هذه الموارد.

ولأننا كنا نحمل هذه الثقة مدّ الله يد العون لنا، ولا غرّ في ذلك، وهو القائل: **«وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْرِيَّهُمْ سُبُّلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ»** (العنكبوت: ٦٩).

إن دين الإسلام ينسجم مع العلم والفتراة. وعليه إذا لم نستطيع الإجابة عن

الشبهات والإشكالات فإن السبب في ذلك يعود إلى قصورنا. من هنا علينا أن نبذل المزيد من الجهد والمثابرة. وكنت أ عشر على ضالتي بعد سنوات طويلة من البحث والتقييم، وقد يحدث لي ذلك في بعض الأحيان عرضاً ومن غير قصد، وما هو في الحقيقة إلا تسديد وتوفيق من الله.

❖ في الختام إذا كان لديكم من كلمة توجّهونها إلى الأساتذة والباحثين في الشأن القرآني؟

❖ كلمتي لهم تتلخص في التدبر والتفكير في المسائل القرآنية، وهذا هو مضمون قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْذِكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤)، بمعنى أنه لا بد من التفكير في مضامين القرآن، وفي تعاليم الرسول الأكرم ﷺ.

صحيح أن التعبّد جيد، ولا بأس به، ولكن الله يريد منا أن نتدبر في آياته، بمعنى أن يكون القرآن ذريعةً ودافعاً نحو التفكير والتأمل. وهذا ما يؤكّد عليه الله سبحانه وتعالى في موضع آخر، إذ يقول: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَفْقَالُهَا﴾ (محمد: ٢٤).

❖ بالالتفات إلى الأعمال التي تم إنجازها لغاية اليوم ما هي الأولوية التي يجب القيام بها من وجهة نظركم؟

❖ يمكن القيام بالكثير في ما يتعلق بالقرآن، بيّد أن العمل الذي بدأته منذ فترة، والذي تناوله الكثير من العلماء، هو تخلص القرآن مما يعانيه من رسم الخطّ. وبطبيعة الحال فإن رسم الخطّ الجديد يجب أن يقوم على قوانين وضوابط خاصة، وهو ما نسعى إلى تحقيقه وإنجازه على النحو الأكمل.

❖ في الختام نتقدّم إليكم بواجب الشكر على إتاحة هذه الفرصة. ونعتذر منكم على ما أخذناه من وقتكم. ونسأل الله أن يوفقكم في ظل القرآن وتعاليمه المديدة، وأن لا يحرم المجتمع القرآني من عطائكم المبارك.

## الهوامش

- 
- (١) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار: ٩٢: ٩٤.
  - (٢) المصدر السابق: ٩٢: ٩٧.
  - (٣) المصدر السابق: ٩٢: ٧٨ فما بعد.
  - (٤) المصدر السابق: ٢٤: ٢٢٨.
  - (٥) المصدر السابق: ٢٣: ١٩٢.
  - (٦) المصدر السابق: ١٦: ٩٠.
  - (٧) محمد رضا المشهدی، تفسیر کنز الدقائق: ٤: ٤٩.
  - (٨) المجلسي، بحار الأنوار: ٧٧: ١٢٥.
  - (٩) نهج البلاغة، الحکمة رقم ٨.
  - (١٠) المصدر السابق، الكتاب رقم ٣١.

# لغة القرآن

## قراءة في فهم العلامة معرفت

د. محمد كاظم شاكر (\*)

ترجمة: وسيم حيدر

### مقدمة —

تعتبر لغة القرآن من المسائل الهامة في مجال فهم وتفسير القرآن الكريم، بحيث يمكن القول: إن الفهم الصحيح للكثير من الألفاظ والقضايا القرآنية رهن بإيصال النظريات اللغوية في هذا الشأن.

وقد أفضت النزعة التجريبية في القرون الأخيرة إلى أن تواجه النظرة التقليدية والعرفية . في الكثير من المفاهيم والقضايا الموجودة في النصوص الدينية . تحديات جمة.

ومن ناحية أخرى أفضى اتساع رقعة المباحث المعرفية واللغوية في العلوم الإنسانية وعميقها إلى فتح آفاق جديدة أمام الباحثين في الشأن، لكي يتمكنوا من قراءة النصوص الدينية برأية أخرى، وقد تكون القراءة الجديدة مغايرةً أحياناً للقراءة السابقة أو لقراءات السابقين.

إن المباحث اللغوية الراهنة، سواء في مجال توظيف المفردات أو في مورد القضايا، تتناول مسائل جادة ومصيرية للغاية، بحيث قد يؤدي التغيير في النظرة إلى إحدى المسائل إلى حدوث تغيير جذري في تفسير النصوص الدينية، وتبعاً لذلك حصول

---

(\*) أستاذ وعضو الهيئة العلمية لعلوم القرآن والحديث في جامعة قم.

تحول كبير في العقائد والطقوس الدينية.

ومن هنا يجدر بل يجب على مفسّر القرآن الكريم في ما يتعلّق بقواعد التفسيرية أن يبيّن رؤيته بشأن كلّ واحدة من الفرضيات المطروحة في مجال اللغة بشكلٍ مستدلّ.

وقد تتبّعَ الشيخ محمد هادي معرفةً - بوصفه باحثاً ومحققاً معاصرًا في الشأن القرآني - إلى ضرورة الخوض في المباحث اللغوية، وعمد في بعض مؤلفاته إلى تحليل بعض جوانب هذا الموضوع. وبطبيعة الحال يجب القول: إن سماحته لم يتناول الكثير من المباحث المطروحة في هذا الشأن؛ وذلك بسبب صعوبتها وتعقيد المساحات المرتبطة بلغة القرآن، وحداثة بعض المباحث في مجال القرآن، واعتبار مجال لغة القرآن من المجالات المتداخلة<sup>(١)</sup>، أو إنه اكتفى بمجرد الإشارة إليها باختصار، أو إبداء الموقف العام منها.

ومن ذلك أن سماحته قد تعرّض في كتابه «التفسير الأثري الجامع» إلى مباحث في هذا الشأن تحت عنوان «لسان القرآن»<sup>(٢)</sup>، إلا أن بحثه في هذا الشأن لم يزيد على صفحة واحدة وبضعة أسطر فقط!

ولكنّه تناول في موضع آخر من هذا الكتاب بحثاً تحت عنوان «أسلوب القرآن»<sup>(٣)</sup>، تحدّث فيه عن شفهيّة أو تحريريّة الأسلوب البياني للقرآن، وهو في واقعه من المباحث اللغوية.

وفي كتابه «التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب» تناول بحثاً تحت عنوان «منهج القرآن في الإفادة والبيان»، حيث تحدّث فيه عن العُرفُ الخاص بالقرآن في بيان المفاهيم الدينية الحديثة، وتطبيق المحسنات الأدبية في القرآن<sup>(٤)</sup>.

وفي ما يتعلّق بتأثّر القرآن بثقافة عصره أجاب سماحته، في كتابه «شبهات وردود حول القرآن»، عن الشبهات المرتبطة بتأثّر القرآن بالسابقة الثقافية واللغوية والأدبية للعرب في العصر الجاهلي.

كما تناول في كتابه «التمهيد في علوم القرآن» توظيف القرآن للمحسنات الأدبية، ضمن المباحث المتعلقة بـ«إعجاز القرآن»، بالتفصيل<sup>(٥)</sup>.

وقد كتب الشيخ معرفت سلسلةً من المقالات تحت عنوان «لغة القرآن»، نُشرت في مجلة «فصلنامه قرآنی بینات»، ثم عمد إلى نشرها لاحقاً ضمن كتاب «تفسير ومفسّران» أيضاً<sup>(٣)</sup>.

وفي هذا المقال نسعى - ضمن تقرير وبيان ما ذكره الشيخ معرفت في مجال لغة القرآن - إلى بيان رأيه وأراء الآخرين في هذا الشأن.

### **«لغة القرآن» في القرآن -**

إن المباحث المطروحة حالياً في مجال لغة القرآن، ليست بالأمر الذي يمكن العثور على شيء بشأنه في القرآن صراحةً. ومع ذلك لم تخلُ الكتب من بعض الاستبطانات في هذا الشأن من بعض الآيات القرآنية.

وإن الآية الأشهر والأوضح التي يتم الاستشهاد بها والبحث والنظر فيها بهذا الشأن قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمَهُ لَيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم: ٤). هناك منْ تصور أن المراد من «اللسان» في هذه الآية مجرد اللغة التي يتكلّم بها القوم، كأن يكون القرآن - على سبيل المثال - قد نزل باللغة العربية، والتوراة باللغة العبرية. وقد قال العلامة الطباطبائي في ذلك: «اللسان هو اللغة، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيًّا مُبِينًا﴾ (الشعراء: ١٩٥)<sup>(٤)</sup>. ولكنّه أضاف بعد ذلك - بطبيعة الحال - قائلاً: «أرسلهم باللسان العادي الذي كانوا يتكلّمون قومهم ويحاوروهم به؛ ليبيّنوا لهم مقاصد الوحي»<sup>(٨)</sup>.

ويتبين من بعض الروايات والأخبار أن المراد من اللسان الذي نزل بها القرآن هو رعاية القواعد المتعارفة في اللغة العربية. ومن ذلك: نصّ الرواية القائلة: « جاء في الحديث أن قوماً أتوا رسول الله ﷺ، فقالوا له: ألسنت رسول الله؟ قال لهم: بل، قالوا له: وهذا القرآن الذي أتيت به كلام الله؟ قال: نعم، قالوا: فأخبرنا عن قوله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبٌ جَهَنَّمَ أَئْتُمْ لَهَا وَأَرِدُونَ﴾ (الأنبياء: ٩٨)، إذا كان معبدوهم معهم في النار فقد عبدوا المسيح، أفتقول: إله في النار؟ فقال لهم رسول الله ﷺ: إن الله سبحانه وأنزل القرآن على بكلام العرب، والمتعارف في لغتها أن (ما)

لما لا يعقل، و(من) مَنْ يعقل، و(الذي) يصلح لهم جميعاً، فإنْ كنتم من العرب فأنتم تعلمون هذا. قال الله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ﴾، يريد الأصنام التي عدوها، وهي لا تعقل، والمسيح عليه السلام لا يدخل في جملتها؛ فإنه يعقل، ولو كان قال: (إنكم ومنْ تعبدون) لدخل المسيح في الجملة، فقال القوم: صدقتك يا رسول الله<sup>(٩)</sup>.

وقد ذهب بعض المحققين المعاصرين إلى غلبة الظن بأن يكون المراد من «لسان القوم» في الآية الرابعة من سورة إبراهيم لغة التفاهم، وليس لغة القوم، حيث قال في هذا الشأن: إن المراد من لسان القوم في القرآن ليس هو لغة القوم ضرورةً، بل قد يعني توظيف ثقافة الشعب، بمعنى مراعاة المستوى والأفق الفكري للناس. فإذا كان المخاطبون يعيشون ضمن رقة جغرافية وثقافية واجتماعية خاصة وجب على النبي في التبيين الدقيق لمفاد كلامه. بالإضافة إلى توظيف لغة هؤلاء القوم. أن يكون كلامه متناسباً مع المستوى والأفق الذي يفهمونه. وأن تكون الألفاظ التي يستعملها مطابقة لمستوى معلوماتهم وتجاربهم. والشاهد على ذلك ما روي عن النبي الأكرم عليه السلام أنه قال: «نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم»<sup>(١٠)</sup>. وهناك روايات أخرى بهذا المضمون، نقلها العلامة المجلسي في كتاب «بحار الأنوار»<sup>(١١)</sup>، تؤيد هذا الاحتمال، من قبيل: الرواية القائلة: «ما كان الله ليُخاطب خلقه بما لا يعلمه»<sup>(١٢)</sup>.

لقد دافع هذا المحقق المعاصر عن رأيه بالدليل.

وإن هذا الدليل، القائم على أن المراد من لسان القوم هي لغة التفهيم والتفاهم، وليس لغة القوم، هو أنه لا يوجد دليل عقلي يمنع من إرسال النبي الماني إلى أمّة من العرب. إنما الذي يحكم به العقلاء هو أن يكون هناك تفاهم بين النبي والذين أرسل إليهم. من هنا إذا كان هذا الشخص الألماني يعرف العربية جيداً، أو كان معه من يستطيع ترجمة كلامه إلى العربية، يكون الغرض متحققاً؛ لأن الدليل الذي يمنع العقلاء هو نقض الغرض أو اللغوية، بمعنى أنه حتى إذا لم يكن في البين محل أو تناقض، إلا أن العقلاء مع ذلك يقولون: إذا لم يكن هناك تفاهم بين الناس والنبي، ولم يستطع الناس فهم كلام النبي؛ لأنه يتكلم لغة غير لغتهم، أو كان يتكلم بكلام فوق قدرتهم الاستيعابية، يكون في ذلك نقض للغرض، ويكون ما يقوم به

لغاؤ<sup>(١٣)</sup>.

وقال كاتب آخر: «عندما يُقال: إن القرآن قد نزل بـ«لسان القوم» فإن هذا لا يعني مجرد نزوله باللغة العربية، بل المراد أن القرآن؛ من باب التسهيل والتسامح، يستعمل ذات التعابير السائدة في التحاور العربي. فعلى سبيل المثال: يشيع بين العرب في حواراتهم تغليب صيغة المذكر، فسار القرآن في خطابهم على تغليب الذكر في خطابه؛ جرياً على مأثور عادة العرب»<sup>(١٤)</sup>.

وهناك طائفة ثالثة تقول: إن المراد من مما شاهد الوحي لسان القوم هو التماشي مع ثقافة العصر. وفي ذلك يقول سماحة الأستاذ بهاء الدين حرمتشاهي: «عندما يختار الله مقطعاً من لغة الساكنين في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع للميلاد، بمعنى اللغة الخاصة بزمنٍ ومكانٍ وتاريخٍ وجغرافياً محددة، ليكون هذا المقطع المحدد إطاراً لبيان وحيه، فهو يَتَّخِذُ في الوقت نفسه من ثقافة ذلك العصر ظرفاً متاهياً لبيان مفهومه اللامتاهي، وأن يعكس البحر المحيط في تلك البركة. من هنا فإن القرآن إذا عكس الرؤية البطليموسية في علم الهيئة، أو الرؤية الجالينوسية في علم الطب، علينا أن لا ننكر عليه ذلك. وإذا توصل العلم لاحقاً إلى إبطال رؤية بطليموس في علم الهيئة، أو رؤية جالينوس في الطب، علينا أن لا نستخرج من ذلك بطلان الأحكام القرآنية؛ لأن القرآن إنما يعمل على مجرد توظيف ثقافة العصر، لا أكثر»<sup>(١٥)</sup>.

وبذلك فإن سماحته يذهب إلى أن الله سبحانه قد عمل على توظيف ثقافة عصر نزول الوحي - من الآداب والعادات والتقاليد والتعليم والأعراف .. وبعضاً من ثقافة الجاهلية، عالماً وقادراً وعامداً<sup>(١٦)</sup>.

### **الرد على القول بأن القرآن بـ«لسان القوم» يعكس ثقافة العصر -**

عمد الشيخ معرفت، في كتابه القيم «شبهاتٌ وردود حول القرآن الكريم»، إلى معالجة مسألة استناد البعض إلى قوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (إبراهيم: ٤) للقول بأن القرآن؛ حيث يستعمل لغة العرف السائدة بين عرب الجاهلية، قبل الكثير من المعتقدات السائدة في الثقافة الجاهلية وأمضها.

فعلى سبيل المثال: إن أموراً من قبيل: النعيم في الآخرة، مثل: الحور العين والقصور والأشجار والأنهار الجارية، إنما تكون باهجةً لمن يعيش حياة الصحراء الجافة والقاسية التي كان يعيشها العرب في تلك الحقبة. كما وافق القرآن بذلك بعض العقائد الخرافية للعرب من الأمور التي لم تُعد ذات قيمة في الوقت الراهن<sup>(١٧)</sup>.

وبعد أن بينَ الشيخ معرفتَ أن استعمال القرآن لفرداتِ القوم لا يعني بالضرورة قبوله بجميع التراث الثقافية لأولئك القوم، وإنما يأتي توظيف المفردات لمجرد المجاراة مع القوم في استعمالاتهم، لا أكثر، وهو أمرٌ شائع في جميع اللغات، قال سماحته في توضيح ذلك: «إن التفاهم في أيّ لغة لا يستدعي سوى العلم بمعنى الكلم في الاستعمال الدارج فعلياً لدى القوم، فكان ينبغي الماشاة معهم ومجاراتهم في تبادل المفاهيم حسبَ ما يتعاهدونه الآن، من غير نظر إلى أصل الوضع والدواعي التي دعت إلى وضع كلّ لفظٍ لمعنى خاصٍ؛ فإن هذه الدواعي كانت ملحوظةً لدى الوضع، ولا تلحظ حين الاستعمال، وربما كان مستعملو اللفظ في ذهول عن الأسباب الداعية للأوضاع الخاصة الأولية».

خذ مثلاً: لفظ «المجنون»، فإنها قد وُضعت للمصاب بداء توثر الأعصاب، وكان السبب الداعي لهذا الوضع في حينه اعتقاد أنه أصبح بمساس الجن. واليوم أصبحت هذه العقيدة خرافية، غير أن أبناء اللغة لا يزالون يتداولون اللفظة لغرض التفاهم مع بعضهم، حيث أصبح هذا اللفظ مجرد علامة للدلالة على هذا المعنى بمفهومه الجديد، لا الخرافية البائدة. وعليه فالاستعمالات الدارجة تابعةً لمداليل الألفاظ، كعلامات على المعاني مَحْضاً، ولا تلحظ الدواعي والمناسبات الأولية التي لاحظها الواضع حين الوضع.

فانفترض أن لفظ «الخلق» إنما وُضع للصفات والملكات النفسية لما كانت جاهلية العرب تعتقد أن للصفات النفسية منشأً في الخلقة الأولى، والإنسان مجبولٌ عليها، ومسيرٌ في حياته وفق ما فطر عليه، تلك عقيدة جاهلية بادت، ولكن التسمية دامت. والمسلمون اليوم لا يريدون هذا المعنى قطعياً.

وهكذا في ما جاء استعماله في القرآن؛ فإنها مجارة في الاستعمال، وليس

اعترافاً بما تحمله اللفظة من مفهومها الأولى البائد»<sup>(١٨)</sup>.

ومع تقديرنا لرؤيه الشيخ معرفت يجب علينا أن نضيف إلى ما قاله سماحته: إن جميع الذين تحدثوا عن تأثير لغة القرآن بثقافة العرب في عصر النزول لم يكونوا بوارد إيجاد أو دعم شبهة حول القرآن والإسلام، بل على العكس، فإن البعض منهم يطرح هذه المسألة بوصفها نظرية تعمل على صيانة القرآن، بمعنى أن بعض الإشكالات التي يشيرها أعداء الإسلام ضد القرآن أحياناً إنما تنظر في الحقيقة إلى الأديبيات واللغة السائدة في ثقافة العرب، ولم تستهدف أصل الوحي والقرآن. وبطبيعة الحال يجب القول: إن الشيخ معرفت - بغض النظر عن دوافع أصحاب نظرية «تأثر القرآن بثقافة عصره». قد توجّه بالنقد إلى أصل النظرية.

### **القرآن الكريم ولغة العرف؛ العرف العام أو الخاص**

لقد تحدّث الشيخ معرفت في كتابه «التفسير الأثري الجامع»، تحت عنوان «لسان القرآن»، عن البحث بشأن لغة القرآن، بشكلٍ مختصر، لا يعدو الإشارة العابرة. فإنه من خلال الاستشهاد ببعض الآيات قال بأن لغة القرآن هي ذات لغة القوم الذين عاش النبي بين ظهرانيهم. ثم استشهد سماحته بالأيات التالية:

- . «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمَهُ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (إبراهيم: ٤).
- . «فَإِنَّمَا يَسِّرُنَا بِلِسَانِكَ لِعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (الدخان: ٥٨).
- . «وَلَقَدْ يَسِّرَنَا الْقُرْآنَ لِذَكْرِ فَهُلْ مِنْ مُذَكَّرٍ» (القمر: ١٧، ٢٢، ٣٢، ٤٠).
- . «قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عَوْجٍ لِعَلَّهُمْ يَتَّقَوْنَ» (الزمر: ٢٨).

ثم قام الأستاذ معرفت بعد ذلك بنقل روایة عن النبي الأكرم ﷺ قال فيها: «إن الله أنزل القرآن على بِكَلامِ العربِ، والمتعارف في لغتها»<sup>(١٩)</sup>.

ثم عمد سماحته إلى طرح هذا السؤال: هل لغة القرآن هي لغة العرف العام، بحيث يكون عموم الناس هم المخاطبون بخطابات القرآن، أم أن المخاطب بالقرآن هم خصوص أهل النظر والاستدلال فقط؟<sup>(٢٠)</sup>.

وجوابه عن ذلك باختصار هو أن للقرآن ظاهراً وباطناً. وعلى هذا الأساس

يكون عموم الناس مخاطبين بظاهر القرآن. ومن ناحية أخرى استعمل القرآن مفاهيم أدبية دقيقة بالكامل، ومن هنا يمكن لأهل النظر من المحققين والمعمّقين أن يقتبسوا من القرآن بمقدار ما تسع له طاقتهم الفكرية أيضاً<sup>(٢١)</sup>.

إن هذا الكلام من الشيخ معرفت، المقتبس من أحاديث الظاهر والباطن والتأويل والتزيل، نجده في كلمات العرفاء أيضاً، ومن بينهم: محيي الدين ابن عربي، إذ يقول في «الفتوحات المكية» ما معناه: «إن كلمات العارفين في شرح كتاب الله حقائق نافعة في تفسير القرآن، دخلت إلى نفوس العارفين. وإن ما يراه العرفاء في قلوبهم يدعونه إشارة، ولا يسمونه تفسيراً؛ كي لا يثير ذلك حفظة الفقهاء. كان بإمكان الله أن يُبَيِّنَ ما تأوَّلَه «أهل الله» بشكل واضح في القرآن، ولكنه لم يفعل ذلك، وترك تلك الأمور في تضاعيف هذه الكلمات التي نزلت بلسان عامة الناس؛ لكي يتمكّن العلماء من الوصول لها بأساليبهم»<sup>(٢٢)</sup>.

يمكن القول: إن جميع المفسّرين متفقون على أن للقرآن ظاهراً وباطناً. بيد أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: إن القرآن الكريم عندما يقول: إنه قد نزل «بلسان القوم»، وأنتم تقولون: إن لسان القوم يعني مجرد المعنى المتعارف بين الناس، فكيف نستفيد من ذلك أن القرآن بالإضافة إلى المفهوم الظاهر يحتوي كذلك على مفهوم باطني أيضاً لا يفهمه إلا المتعمّقون في مضمونه؟ وهل توجد هذه المعاني والمفاهيم الباطنية في اللغة العرفية التي يتحاطب بها عموم الناس أم أنها من خصائص القرآن؟ وإذا كانت هذه المفاهيم الباطنية موجودة في العُرْف العام علينا أن نذعن عندها بأن الظاهر والباطن ليسا من الأمور الخاصة بالقرآن. وأما إذا لم تكن هذه المفاهيم الباطنية موجودة في العُرْف إذن كيف يقال: إن القرآن نزل بلغة العُرْف؟!

وأما إذا قلنا: إن هناك ظاهراً وباطناً في لغة العُرْف فعلينا أن نوضح كيف يكون هذا النوع من المعاني الباطنية قابلاً للفهم. فأنتم تقولون: إن المعاني الباطنية في القرآن لا يفهمها إلا المتعمّقون. فهل عندما يتحاور الناس فيما بينهم لإيصال مراداتهم يضمّنون في كلماتهم بعض المسائل بشكل مبطن؟ لكي يظهر بعض المتعمّقين ليستبطوا تلك المعاني من كلماتهم، دون غيرهم؟ يبدو أن هذا الكلام ينطوي على

شيء من المفارقة.

والطريق إلى التغلب على هذه المفارقة يكمن في القول بأن القرآن الكريم قد نزل بلغة عُرْف العرب، وإن العرب في عصر النزول كانوا هم المخاطبون بالقرآن، وإنهم كانوا يفهمون معاني القرآن، وإن الكثير من المعاني كانت موجّهة إليهم على نحو مباشر. ثم يأتي الدور بعد ذلك للسؤال القائل: كيف يكون الكثير من أجزاء القرآن مختصاً بأفراد وأحداث بعينها ترتبط بذلك العصر من ناحية، وفي الوقت نفسه يقال من ناحية أخرى: إن القرآن كتاب هداية لجميع الناس على مر العصور؟ في ظل هذه الأجواء قيل: إن الأجيال اللاحقة يجب أن تستخرج المعاني الباطنية . التي تعني المفاهيم الأوسع . الكامنة وراء المعنى الظاهري؛ ليهتدوا إلى الصراط المستقيم.

### **العُرْفُ الخاص بجوار العُرْفِ العام —**

على الرغم من أن سماحته قال في «التفسير الأثري الجامع»: إن لغة القرآن هي لغة «العُرْفُ العام»، فإنه قال في كتاب «التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب»: إن للقرآن لغته وعُرْفُه الخاص. قال: «إن للقرآن لغته الخاصة به، شأن كلّ صاحب اصطلاح. فللقرآن اصطلاحه الخاص، يستعمل ألفاظاً وتعابير في معانٍ أرادها بالذات، من غير أن يكون في اللغة أو فيسائر الأعراف دليلاً يدلّ عليه؛ لأنّه من اصطلاحه الخاص، ولا يُعرف إلا من قبله. ومن ثمّ كان القرآن ينطق بعضه ببعضٍ، ويشهد بعضه على بعضٍ، كما جاء في كلام الإمام أمير المؤمنين عليه السلام... إن في القرآن تعابير كثيرة لا تكاد تدرك معانيها إلا إذا سترت القرآن سبراً، وفحصته فحصاً؛ لتعرف مفاهيمها التي اصطلاح عليها القرآن من القرآن ذاته، وليس من غيره إطلاقاً»<sup>(٣٣)</sup>.

وفي مقال له تحت عنوان «معرفة لغة القرآن» قال: «إن للقرآن في إفادة تعاليمه العالية طريقة الخاصة. لقد اتّخذ القرآن لنفسه في بياناته الكافية الشافية طريقة تختلف عن الأساليب العادية التي يستعملها الناس في حواراتهم. إن للقرآن الكريم مصطلحاته الخاصة التي يجب التعرّف عليها ليغدو الوصول إلى تلك الحقائق العالية ممكناً. لقد استعمل القرآن لغته الخاصة، ومن الضروري التعرّف على تلك اللغة»<sup>(٤٤)</sup>.

وبهذا الكلام فإن الشيخ معرفت ينأى بنفسه عن رؤية أصحاب الظاهر، الذين يحملون الألفاظ والقضايا القرآنية بأسرها على العُرُف العام. إن من مباني أصحاب النزعة الظاهرية في التفسير أن القرآن قد تحدث بذات المفاهيم المعهودة بين عامة الناس، وبذلك فإنهم يذهبون إلى أن الناس في صدر الإسلام كانوا يفهمون معاني ومقاصد القرآن في جميع المجالات بشكل جيد. والنتيجة الأخرى التي توصلوا إليها من ذلك هي أن فهم الناس للقرآن في عصر النزول حجة علينا أيضاً، ومن هنا لا يحق لأحد أن يعمل على تأويل آيات ومفاهيم القرآن على طبق فرضياته الفلسفية والكلامية أو العقلية.

وقد استند الظاهريون في ذلك إلى أمرين: الأول: إن العُرُف الخاص يتعلق بجماعة خاصة، في حين أن القرآن قد نزل لهدى عامة الناس؛ إذ يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿هُدٰىٰ لِلنَّاسِ﴾ (البقرة: ١٨٥)؛ الثاني: إن القرآن الكريم يصرح بأنه نزل ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٥)، مما يعني أن معانيه يجب أن تكون بحيث يفهمها عامة الناس.

ويبدو أن هذا الكلام ينطوي على بعض المغالطات. ولكي يتضح المطلب لا بد من تأمل جديد في مفهوم العُرُف الخاص، وكيفية تبلوره.

إن التبيين الدقيق للعُرُف الخاص سيثبت أن القرآن الكريم، بالإضافة إلى توظيف لغة العُرُف العام، له في الوقت نفسه عُرُفه الخاص. ولكي نفهم هذا العُرُف الخاص علينا أن نتعرّف على هذه اللغة. كما سيتضح أن استدلال الظاهريين المتقدم ليس سوى مغالطة.

### **كيفية تبلور العُرُف الخاص في دائرة الألفاظ—**

إن المفردات في كل لغة تتعرض للتحوّل والتطور على مرّ الزمن؛ حيث إن كل تغيير أو تحول في حياة الإنسان ينعكس على اللغة ومفرداتها، بمعنى أن التحوّل الاجتماعي والسياسي والثقافي والعلمي وما إلى ذلك يلعب دوراً في تطوير المعاني

والألفاظ في أيّ لغة.

فعلى سبيل المثال: عندما يتعرّض المجتمع لحرب طويلة فإن التحول والثقافة التي تفرضها الحرب ستعطي بعض الكلمات بُعداً جديداً، وهو بُعدٌ يكون بمجموعه أدبيات الحرب. أو عندما تحدث ثورة في المجتمع فسوف تبرز إثر ذلك أدبيات الثورة. وهكذا لغة العلوم والفنون الخاصة تشملها هذه القاعدة أيضاً، بمعنى أن كل علم بالالتفات إلى حاجاته يستعيّر بعض المفردات من العُرف العام، وبعد استعمالها في الموارد الجديدة تكتسب معاني جديدة. وإن مصطلحات النحو والصرف والبلاغة والفقه والأصول والعرفان والتصوّف، والعلوم التجريبية، مثل: الفيزياء والكيمياء والطب وما إلى ذلك، هي من هذا القبيل.

والهام في البين أنه بعد تبلور المصطلحات في كلّ مجال فإن الدراسة والتحقيق في موضوعات ذلك المجال بالالتفات إلى المعاني والمفاهيم الجديدة للألفاظ الخاصة في ذلك المجال. ومن هنا لا يمكن لأحد أن يتوقّع استيعاب نصٍ علمي في مجال الرياضيات أو الفيزياء مجرّد كونها مكتوبة بلغة يتكلّم بها عامة الناس!

### **تبلور العُرف الخاص في القرآن والنصوص الدينية —**

من خلال هذا التوضيح نقول: إن الدين بشكل عام، والإسلام بشكل خاص، قد أوجد واحدة من أعمق التحوّلات في دائرة حياة الإنسان، وتحدث عن مسائل جديدة ذات ماهيات مختلفة مما كان سائداً بين العُرف العام، ابتداءً من الحالات الباطنية للإنسان، وصولاً إلى ما وراء الحسّ والمادة، من قبيل: الله والملائكة والجنّ وعالم الملائكة وعالم الآخرة وما إلى ذلك.

وحيث إن الله تعالى يختار أنبياءه من بين الناس، وإنه يرسله إلى هؤلاء الناس بلغتهم، من الطبيعي أن يستعيّر الكلمات والمفردات التي يتداولها الناس، ولكنه لا يستعملها في صرف المعاني السائدة بينهم، وإنما سيضفي عليها بعض التعديلات - كما يحصل فيسائر العلوم والفنون والاختصاصات -؛ لتسجم وتتناسب مع تطلعاته وأهدافه وغاياته.

وعليه فإن لغة القرآن ليست هي مجرد لغة العُرُف العام، بل إن القرآن بعد أن يأخذ المفردات من لغة العُرُف العام يُسَكِّبُ عليها معاني جديدة؛ لتغدو من عُرُفه الخاص، كما يحصل الأمر ذاته بالنسبة إلى كلّ تحوّل علمي أو سياسي أو ثقافي أو اجتماعي.

يبقى علينا أن نشير هنا إلى أن البعض توهّم أنه إذا قيل: إن للقرآن لغة العُرُف الخاصّ فإن هذا يعني أن القرآن قد تكلّم باللغة السائدة في واحدٍ من العلوم أو الفنون أو النّحْل الفكرية الخاصة، من قبيل: لغة العروفة، أو لغة الفلسفة، أو لغة المتكلّمين، أو لغة العلوم التجريبية، وما إلى ذلك!

في حين أن بطلان هذا الأمر أوضح من أن يكون بحاجة إلى بيان. فكما أن الفلسفة لا تتحدث بلغة النحو، وعلم النحو لا يتكلّم بلغة العلوم الرياضية، كذلك القرآن لا يتكلّم بلغة أيٍّ من هذه العلوم والفنون والمدارس الفكرية. إن وجود عُرُف خاصٌ للقرآن يعني أن للقرآن مصطلحاته الخاصة.

توضيح ذلك: إن الشخص كما لا يستطيع فهم النصوص الطبيعية إلاّ بعد أن يتعلّم المصطلحات المستعملة في علم الطب، كذلك الأمر بالنسبة لمن يريد فهم القرآن، حيث لا بدّ له من التعرّف على ثقافة الدين ومصطلحاته، ولا سيّما الدين الإسلامي. وإن الذي يريد تفسير القرآن من خلال مجرد اعتماده على لغة العُرُف العام كمنْ يريد ترجمة وتفسير نصٍّ طبّي من خلال الاعتماد على الثقافة العامة. وبذلك سيكون مثل السائر على غير هدىً.

وقد رأى العلّامة الطباطبائي في عدم الاهتمام بالثقافة الخاصة للقرآن الكريم في ما يتعلّق بالتفسير تخيّطاً في مستنقع التفسير بالرأي، ويقول: «[ع]لى المفسّر في تفسير القرآن [أن لا يكتفي] بما عنده من الأسباب في فهم الكلام العربي، فيقيس كلامه تعالى بكلام الناس؛ فإن قطعةً من الكلام من أيٍّ متكلّم إذا ورد علينا لم نلّث دون أن نعمل فيه القواعد المعمولة في كشف المراد الكلامي، ونحكم بذلك أنه أراد كذا، كما نجري عليه في الأقارب والشهادات وغيرهما، كلّ ذلك لكون بياننا مبنياً على ما نعلمه من اللغة، ونعته من مصاديق الكلمات حقيقةً ومجازاً.

والبيان القرآني غير جارٍ هذا المجرى على ما تقدم بيانه في الأبحاث السابقة، بل هو كلامٌ موصول ببعضه ببعض، في عين أنه مفصول ينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض، كما قاله علي عليه السلام، فلا يكفي ما يتحصل من آية واحدة بإعمال القواعد المقررة في العلوم المربوطة في اكتشاف المعنى المراد منها دون أن يتعاهد جميع الآيات المناسبة لها، ويجتهد في التدبر فيها، كما يظهر من قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢). وقد مرَّ بيانه في الكلام على الإيجاز وغيره.

فالتفسیر بالرأي المنهي عنه أمر راجع إلى طريق الكشف، دون المكشوف. وبعبارة أخرى: إنما نهى عليه السلام عن تفهم كلامه على نحو ما يتفهم به كلام غيره، وإن كان هذا النحو من التفهم ربما صادف الواقع<sup>(٢٥)</sup>.

وقال سماحته في موضع آخر: «وبالجملة فالمتحصل من الروايات والآيات التي تؤيدتها<sup>(٢٦)</sup> ... أن النهي في الروايات إنما هو متوجّه إلى الطريق، وهو أن يسلك في تفسير كلامه تعالى الطريق المسلوك في تفسير كلام غيره من المخلوقين. وليس اختلاف كلامه تعالى مع كلام غيره في نحو استعمال الألفاظ، وسرد الجمل، وإعمال الصناعات اللغوية؛ فإنما هو كلام عربي روّعي فيه جميع ما يُراعى في كلام عربي...، وإنما الاختلاف من جهة المراد والمصداق الذي ينطبق عليه مفهوم الكلام... وإذا تأمّلت ما وصفه الله تعالى في كتابه، من أسماء ذاته وصفاته وأفعاله وملائكته وكتبه ورسله والقيامة وما يتعلق بها، وحكم أحکامه وملاكياتها، وتأمّلت ما نرّومه في تفسيرها من إعمال القرآن العقلية، وجدت أن ذلك كله من قبيل: التفسير بالرأي من غير علم، وتحريف لكلمه عن مواضعها... إن البيانات القرآنية... قد فرقـت في الآيات المتفرقة، وبيّنت ببيانات مختلفة؛ ليتبين بعض الآيات ما يمكن أن يختفي معناه في بعض، ولذلك كان بعضها شاهداً على البعض، والآية مفسرة للآية»<sup>(٢٧)</sup>.

كما أن بعض الروايات يؤيد هذا المعنى أيضاً. فقد رُوي عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: «إياك أن تفسر القرآن برأيك حتى تفقهه عن العلماء؛ فإنه رب تزيل يشبه بكلام البشر، وهو كلام الله، وتأنويله لا يشبه كلام البشر»<sup>(٢٨)</sup>.

كما رُوي عنه ﷺ أنه قال: «وَمَا قُولُهُ: 『وَجَاءَ رَبِّكَ وَالْمَلَكُ صَفَّاً صَفَّاً』» (الفجر: ٢٢)....، قوله: 『هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبِّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ』» (الأنعام: ١٥٨)، فذلك كله حقٌّ، وليس جيئته . جل ذكره . كجيئه خلقه، فإنه رب كل شيء، ومن كتاب الله . عز وجل . ما يكون تأويله على غير تزيله، ولا يشبه تأويله كلام البشر، ولا فعل البشر»<sup>(٢٩)</sup>.

### أسئلة حول امتلاك القرآن لغُرْفٍ خاصٍ —

يُوضّح مما تقدّم أن جميع آيات القرآن لم تكن قابلةً لفهم الناس وأهل اللغة . وحتى المسلمين في عصر نزول القرآن . دون إيضاح مصطلحاته، فكيف ينسجم هذا الأمر مع اتصف القرآن الكريم بكونه «مبيناً»؟

في الجواب عن هذا السؤال يجب القول: تقوم فرضية أصحاب النزعة الظاهرية عادةً على أن القرآن؛ حيث نزل لمبادئ جميع الناس، يجب أن تكون جميع مفاهيمه على مستوىً واحد، وأن يكون ذلك المستوى هو مستوى فهم الغُرْف العام. فهو لا يتوهّمون أنه لو كان الأمر على خلاف ذلك فسوف يلزم منه أن لا يكون القرآن كتاب هداية لجميع الناس.

في حين أن هذا الافتراض ليس صحيحاً؛ فجميع الناس يولدون لا يعلمون شيئاً، ثم يحصل كل واحد منهم بالتدريج على مستوى من المعرفة، ويأخذ كل واحد منهم مقداراً من العلم، بحسب احتكاكه بأهل اللغة، وبذلك يمكنهم توظيف المفاهيم الشائعة في الغُرْف العام، وكذلك الشائعة في الغُرْف الخاص أحياناً. وليس هناك أمّة من الناس يتساوى جميع أفرادها في المعرفة، بل هناك على الدوام تفاوت في المستويات المعرفية، حيث يتمتع كل واحد بمستوى المعرفة في الخاص الذي يميّزه من غيره. بيّد أن الكلمة التي نريد قولها هنا هي أن بإمكان كلّ شخص أن يستوعب مفاهيم القرآن إذا أراد ذلك. والمسألة هنا أن البعض قد توهم أن المراد من الغُرْف الخاص اختصاص اللغة بفئةٍ وصنفٍ خاصٍ، في حين أن مفردة «الخاص» هنا لا تحدّد دائرة المتكلّمين باللغة، وإنما تعني أن بعض المفردات والمصطلحات يُراد منها معنى خاصاً. وعلى هذا

الأساس فإن المتدينين والمؤمنين بالقرآن يدركون أن القرآن في الكثير من مفرداته قد أراد معاني خاصة، تشكل في مجموعها «ثقافة القرآن».

وأما حقيقة أن القرآن قد نزل **«اللسان العربي مبين»** (الشعراء: ١٩٥؛ النحل: ١٠٣) فلا ربط لها بكون لغة القرآن من العُرُوف العام أو العُرُوف الخاص، وإنما هو إشارة إلى بُعد آخر من أبعاد اللغة؛ فإن «اللسان العربي المبين» في مقابل «اللسان العربي غير المبين». فلو كان القرآن قد استعمل لغةً أو لهجة لا تستعملها إلا قبيلة خاصة لما كان بإمكان الجميع أن يفهمه، لأنه لن يكون فصيحاً. فحتى اليوم نشهد ظاهرة قائمة في جميع اللغات . ولا سيما اللغات العالمية الحية، من قبيل: اللغة الإنجليزية والعربية .. حيث تكون هنالك لغةً ولهجة فصيحة تستعمل عادةً في وسائل الإعلام والخطابات التحريرية، وإلى جانبها لغاتٌ ولهجاتٌ غير فصيحة يتكلّم بها الأفراد العاديون في الكثير من المدن والقرى، وتكون في الغالب غير مفهومة لسكان المدن والقرى الأخرى، ولا يمكن للجميع أن يتعلّمها أو يتكلّم بها. وفي العادة تتبلور اللغة الفصحي في مناطق الالقاء؛ حيث يتعامل الناس من ذوي اللهجات المختلفة فيما بينهم، ويتواضعون على استعمال لغة يفهمها الجميع، حيث يتم نبذ المفردات الوحشية والغريبة، وتخرج تدريجياً من دائرة الاستعمال، ولا تبقى إلا المفردات المألوفة والسهلة.

وفي عصر نزول القرآن كانت مكّة تتمّ بمثل هذه الشرائط المثالية لتبلور اللغة الفصحي التي يفهمها الجميع، فقد كانت هذه المدينة مركزاً تجارياً ودينياً وثقافياً وأدبياً، يقصده التجار لتسويق بضائعهم في أسواقها، وفي أشهر هذه الأسواق [وهو سوق عكاظ] كان الشعرا يُلقون قصائدهم. وقد اختار القرآن الكريم اللغة . التي تمت غربتها وتنقيتها في هذا الملتقى الحضاري بين القبائل والأمم . لتكون هي الحاضنة والوسيلة لبيان مقاصده وأهدافه. وعليه فإن الاستفادة من هذه اللغة العربية الفصحي لا تتفاوت مع حاجة فهم الكثير من مفاهيم القرآن إلى التدبر والتفسير.

وقد ذهب العلامة الطباطبائي . في ما يتعلّق بالمفاهيم المعرفية في الأحاديث . إلى الاعتقاد بأن الكثير منها يفوق مستوى الفهم العادي والعرفي. وقد كتب في تهميشه على كلام العلامة المجلسي في باب العقل ومعانيه: «الذى يذكره للله من معانى

العقل، بدعوى كونها مصطلحات معاني العقل، لا ينطبق لا على ما اصطلاح عليه أهل البحث، ولا ما يراه عامة الناس من غيرهم، على ما لا يخفى على الخبرير الوارد في هذه الأبحاث. والذي أوقعه في ما وقع فيه أمران: أحدهما: سوء الظن بالباحثين في المعرف العقلية من طريق العقل والبرهان؛ وثانيهما: الطريق الذي سلكه في فهم معاني الأخبار، حيث أخذ الجميع في مرتبة واحدة من البيان، وهي التي ينالها عامة الأفهام، وهي المنزلة التي نزل فيها معظم الأخبار المجبية لأسئلة أكثر السائلين عنهم<sup>(١)</sup>، مع أن في الأخبار غرراً تشير إلى حقائق لا تطالها إلا الأفهام العالية والعقول الخالصة، فاؤجب ذلك اختلاط المعرف الفائضة عنهم<sup>(٢)</sup>، وفساد البيانات العالية بنزولها منزلة ليست هي منزلتها، وفساد البيانات الساذجة أيضاً؛ لفقدها تميزها وتعينها. فما كل سائل من الرواية في مستوى واحد من الفهم، وما كل حقيقة في مستوى واحد من الدقة واللطفة. والكتاب والسنة مشحونان بأن معارف الدين ذوات مراتب مختلفة، وأن لكل مرتبة أهلاً، وأن في إلغاء المراتب هلاك المعرف الحقيقية»<sup>(٣)</sup>.

### **لغة القرآن والمحسّنات الأدبية —**

هناك اختلاف في الآراء بشأن توظيف المحسّنات الأدبية والبلاغية . ولا سيما أنواع المجاز منها . في القرآن الكريم؛ حيث أنكرت جماعة وجود المجاز في القرآن بالمرة، وقالت بأن ذلك مخالف لشأن القرآن في الهدایة<sup>(٤)</sup>؛ وفي المقابل ذهب آخرون إلى القول بأن سر الإعجاز القرآني يكمن في توظيف المجاز وغيره من المحسّنات البلاغية والأدبية<sup>(٥)</sup>.

ومن جهة أخرى نظر جماعة إلى هذه المسألة من زاوية لغوية، واعتبر توظيف القرآن للمحسّنات الأدبية دليلاً على أن لغة القرآن تعبّر عن ظواهر غير واقعية، بل هي لغة شعرية وخيالية تهدف إلى تحفيز المخاطب ودفعه إلى القيام بأعمال الخير والصلاح واكتساب الصفات الأخلاقية. ترى هذه الجماعة أن لغة القرآن لغة أدبية ووظيفية<sup>(٦)</sup>. علينا هنا أن نرى ما هو رأي الشيخ معرفت في ما يتعلق بهذا النوع من الآراء بشأن توظيف المحسّنات الأدبية في القرآن الكريم؟

وقد تحدّث سماحته عن أصل استعمال القرآن لأنواع الفنون البلاغية قائلاً: «قد أكثر القرآن من أنواع الاستعارة، وأجاد في فنونها، وكان لا بدّ منه وهو آخر في توسيع الآفاق، في حين تضيّقت الألفاظ عن الإيفاء بمقاصد القرآن، لو قيّدت بمعانيها الموضوعة لها محدودة النطاق. جاء القرآن بمعانٍ جديدة على العرب لم تكن تعهدنا، وما وضعت ألفاظها إلا لمعانٍ قريبة، حسب حاجاتها في الحياة البسيطة البدائية قصيرة المدى. أما التعرض لشؤون الحياة العليا المترامية الأبعاد فكان غريباً على العرب الأوائل المتوجّلة في الجاهلية الأولى. ومن ثم لجأ القرآن في إفاده معانيه، والإشادة بمبانيه، إلى أحضان الاستعارة والكناية والمجاز ذات النطاق الواسع حسب إبداع المتكلّم في تصرّفه بها، والقدرة على الإحاطة في تصريف المباني، والإفادة بما يرومها من المعاني. وقد أبدع القرآن في الاستفادة بها وتصريفها حি�ثما شاء من المقاصد والأهداف، ولم يعهد له نظيرٌ في مثل هذه القدرة ومثل هذه الإحاطة على هذا التصرّف واسع الأكناف، الأمر الذي أبهر وأعجب وأنى بالإعجاز»<sup>(٣٤)</sup>.

إن الشيخ معرفت في هذه العبارة يقول من جهةٍ: «ومن ثم لجأ القرآن في إفاده معانيه والإشادة بمبانيه إلى أحضان الاستعارة والكناية والمجاز»؛ ومن ناحية أخرى أجاب عن المنكرين لاستعمال القرآن للمجاز - إذ يقولون: «ما هي الضرورة التي تدعوا القرآن إلى استعمال المجاز؟». قائلاً: «وأما القول بأن اللجوء إلى المجاز يأتي بداعي الاضطرار فهو كلام لا يستند إلى أساس؛ لأن الأدباء والبلغاء وأصحاب المواهب يتجهون إلى توظيف الاستعارة والمجاز وغيرهما من المحسنات البلاغية والبديعية ليضفوا على كلامهم جمالاً ورونقاً وطراوة ويخرجوه من الجمود، وعلى حد تعبير الجرجاني والسكاكيني أن تخرج من مشابهة أصوات البهائم والحشرات إلى ارتقاء أعلى القيم الكلامية. ولم يتضح السبب الذي دعا السادة إلى القول بأن القرآن إنما يلجأ إلى توظيف المحسنات اللفظية بداعي الاضطرار»<sup>(٣٥)</sup>.

وبطبيعة الحال يمكن لنا أن نجمع بين هذين المقطعين من كلام الشيخ معرفت، والقول: إن القرآن قد اضطرّ أحياناً إلى استعمال المجاز اضطراراً، كما استعمله في الكثير من الأحيان لمجرد تحسين الكلام وتزويقه. وبعبارة أخرى: إن

الشيخ معرفت يخالف القول بأن القرآن كان يلـجـأ إلى استعمال المحسنـات الأـدـيـة بداعـي الاضـطـرـار فـقـطـ.

### **اللغة الأـدـيـة من الخيـال إـلـى الحـقـيقـة**

تقدـمـ أنـ ذـكـرـنـاـ أـنـ مـنـ الـمـسـائـلـ الرـئـيـسـةـ فيـ توـظـيفـ الـمـحـسـنـاتـ الـأـدـيـةـ فيـ الـقـرـآنـ ماـ يـقـالـ مـنـ أـنـ الـلـغـةـ الـأـدـيـةـ تـسـتـعـمـلـ فيـ الـأـمـرـ الـخـيـالـيـةـ وـالـعـاطـفـيـةـ،ـ وـالـهـدـفـ مـنـهـ فيـ الـفـالـبـ هوـ اـسـتـشـارـةـ الـمـشـاعـرـ وـالـعـواـطـفـ،ـ وـقـلـمـاـ تـتـطـوـيـ عـلـىـ بـيـانـ الـوـاقـعـ.

وقد بـحـثـ الشـيـخـ مـعـرـفـتـ هـذـهـ الـمـسـائـلـ فيـ كـتـابـهـ «ـشـبـهـاتـ وـرـدـودـ حـولـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ»ـ أـيـضـاـ،ـ وـقـالـ فيـ هـذـاـ الشـائـنـ:ـ «ـمـاـ يـأـتـيـ بـهـ الـقـرـآنـ مـنـ عـبـرـ وـضـرـبـ الـأـمـثـالـ فـإـنـهـ جـمـيـعاـ حـكـاـيـةـ عـنـ أـمـرـ وـاقـعـ،ـ إـمـاـ حـقـيـقـةـ ثـابـتـةـ فيـ الـأـعـيـانـ،ـ أـوـ تـصـوـيرـ لـحـالـةـ رـاسـخـةـ فيـ الـقـلـوبـ.ـ وـهـكـذـاـ فيـ مـاـ أـخـبـرـ عـنـ عـالـمـ وـرـاءـ عـالـمـ الـشـهـودـ،ـ لـيـسـ تـصـوـرـاتـ وـهـمـيـةـ،ـ إـنـمـاـ هـيـ حـقـائـقـ رـاهـنـةـ فيـ أـصـقـاعـهـاـ الـمـتـاسـبـةـ.ـ فـعـبـرـ التـارـيـخـ يـتـمـثـلـ بـهـاـ الـقـرـآنـ،ـ لـهـاـ وـاقـعـيـةـ يـأـخـذـهـاـ الـقـرـآنـ عـبـرـةـ،ـ إـلـاـ فـلـاـ عـبـرـةـ بـالـأـوـهـامـ.ـ وـكـذـلـكـ الصـورـ التـخيـيلـيـةـ لـحـالـاتـ وـهـوـاجـسـ نـفـسـيـةـ يـضـرـبـ بـهـاـ الـأـمـثـالـ،ـ لـهـاـ وـاقـعـ مـرـ،ـ صـوـرـهـاـ الـقـرـآنـ وـأـلـبـسـهـاـ ثـوبـ الـحـيـاةـ فيـ أـبـدـعـ تـصـوـيرـ.ـ أـمـاـ الـحـكـاـيـةـ عـنـ مـغـيـبـاتـ مـاـ وـرـاءـ الـسـتـارـ فـهـيـ حـقـائـقـ ثـابـتـةـ،ـ مـتـلـهاـ الـقـرـآنـ فيـ قـالـبـ الـاستـعـارـةـ وـالـتـشـبـيهـ،ـ فـيـتـبـهـ النـابـهـ لـوـجـهـ الـاستـعـارـةـ وـالـتـشـبـيهـ،ـ وـلـاـ مـجـالـ لـلـإـنـكـارـ بـعـدـ دـعـمـ الدـلـلـ عـلـىـ الـامـتـاعـ.ـ فـهـؤـلـاءـ مـلـائـكـةـ الـرـحـمـنـ لـهـاـ أـجـنـحةـ مـثـلـ وـثـلـاثـ وـرـبـاعـ،ـ ذـكـرـهـاـ الـقـرـآنـ تـعـبـيرـاـ عنـ مـخـتـلـفـ مـداـرـجـ الـقـوـىـ وـالـطـاقـاتـ الـتـيـ تـمـلـكـهـاـ مـلـائـكـةـ السـمـاءـ،ـ المـدـبـرـاتـ أـمـرـاـ حـسـبـ وـظـائـفـهـاـ فيـ التـدـبـيرـ الـمـخـوـلـ إـلـيـهـاـ.ـ وـالـتـعـبـيرـ عنـ الـقـدـرـ وـالـقـوـىـ بـالـأـجـنـحةـ شـائـعـ،ـ وـلـيـسـ الـمـرـادـ أـجـنـحةـ كـأـجـنـحةـ الـطـيـورـ.ـ وـهـكـذـاـ فيـ سـائـرـ الـمـوـارـدـ عـمـدـ الـقـرـآنـ إـلـىـ التـشـبـيهـ وـالـتـمـثـيلـ حـكـاـيـةـ عـنـ أـمـرـ وـاقـعـ،ـ وـلـيـسـ مـجـرـدـ تـصـوـيرـ وـتـخـيـيلـ»ـ<sup>(٣٦)</sup>.

### **خطـابـيـةـ أوـ تـحـريـرـيـةـ الـأـسـلـوبـ الـبـيـانـيـ لـلـقـرـآنـ**

لـقـدـ تـحدـثـ الشـيـخـ مـعـرـفـتـ فيـ كـتـابـهـ «ـالـتـفـسـيرـ الـأـثـرـيـ الـجـامـعـ»ـ حـولـ مـاـ إـذـاـ كـانـ

### أسلوب القرآن أسلوباً خطابياً أو تحريريأً؟

وقد عمد سماحته في البداية إلى بيان الفرق بين هذين الأسلوبين على النحو التالي: «أسلوب الكتابة يستدعي انسجاماً والتئاماً بين التعبير والجمل والتركيب، وأساساً ظاهراً في نمط البيان؛ ليكون مركزاً على صلب موضوع البحث، من غير خروج ولا التفات في صياغة الكلام، ولا يعتمد سوى القرائن الحافحة المتصلة، ليدل عليها مساق الكلام. والعمدة اتجاه سياق التعبير نحو عامة القارئين، الموجودين والغائبين ومن يأتي على مر العصور؛ ليكون الغالب على صياغة الجمل والتركيب الكلامية أن تكون على نحو القضايا الحقيقة الجارية مع الأبد، والشاملة لكل من تلبّس بوصف الموضوع على العموم. أما أسلوب الخطابة فيختلف عن ذلك تماماً، حيث المراعي فيه هي حالة المخاطبين المشافهين ممن شهد المحضر فحسب، ويجوز الاعتماد على قرائن منفصلة عن الكلام، تكون حاضرةً ومشهودة لدى المشافهين. كما ويكثر في أسلوب الخطابة الالتفات والتقلُّل والمداورة في لحن البيان، الأمر الذي لا ينبغي في كتابة العلوم والمعارف على أي حالٍ»<sup>(٣٧)</sup>.

### نموذجٌ من بيان القرآن المعتمد على قرينة المشافهة والخطاب —

بعد أن رأى الشيخ معرفت أن أسلوب البيان في القرآن أسلوب خطابي، ذكر مثلاً رأى فيه دليلاً على أن القرآن قد استفاد من قرائن المشافهة والخطاب، حيث قال: «ففي قوله تعالى، حكاية عن العزيز: ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكَ كُنْتَ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾ (يوسف: ٢٩)، مداورةً في لحن الخطاب، تبدو عجيبةً، فهو في كلام واحد يوجه خطابه أولاً إلى يوسف، يستلميه ويسترعى جانبه، ثم إلى زليخا، يعاتبها ويوبخها؛ اعتماداً على قرينة المشافهة والخطاب»<sup>(٣٨)</sup>.

### نموذجٌ من الانتقال من موضوع إلى موضوع آخر —

ومن خلال بيان مثال آخر من سورة «عيسٰ» يعمد الشيخ معرفت إلى توضيح نموذج من الانتقال من موضوع إلى آخر، بالاستناد إلى القرائن المقامية. جاء في مستهل

سورة «عَبْسٌ» قوله تعالى: ﴿عَبَّسَ وَتَوَلَّىٰ ◆ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى ◆ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَرْكُّ ◆ أَوْ يَدْكُرُ فَتَنَفَّعَهُ الدُّكْرَى ◆ أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَى ◆ فَأَنْتَ لَهُ تَصَدِّيٌ ◆ وَمَا عَلَيْكَ أَنْ لَا يَرْكُّ ◆ وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى ◆ وَهُوَ يَخْشَى ◆ فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهُ﴾ (عبس: ١ - ١٠).

وقال سماحته في بيان هذا القسم من سورة «عَبْسٌ»: «ففي هذه الآيات ملامة وعتاب، ملامةٌ لمن عبس بوجهه، ولوى بجانبه، عندما جاءه ضريرٌ فقير، وعتابٌ لمن تلهٌ أي تغافل عن التوجُّه إلى مؤمنٍ مستهدٍ هو جديرٌ بالاهتمام إذن لمن تلك الملامة، ولمن هذا العتاب؟ لا دلالة في ظاهر التعبير على شيءٍ من ذلك، وإنما هو شيءٌ كان يعرفه شهود القضية، لا غير. غير أن لحن الآية يدللنا على أنهما شخصان، وأن الملوم غير المعاتب؛ ذلك أن الملامة وقعت على أمرٍ كان صدر عن اختيارٍ وعن قصدٍ غير جميل؛ ذلك أن العبوس والتولى كلاهما عمل اختياري صادر عن سوء طوية، الأمر الذي تأبه ساحة قدسيَّة الرسول صلوات الله عليه وآله وسلامه. أما التلهي فهو التغافل، أي عدم توجُّه النفس؛ بسبب انشغالها بأمرٍ أهمٍ، الأمر الذي يجوز صدوره من نبيٍّ كريم، جاد في تبلیغ الرسالة»<sup>(٣٩)</sup>.

وبعد بيان توضيح بشأن هذه المسألة قال سماحته: «كما ويكثر في أسلوب الخطابة الالتفات والتنقل والمداورة في لحن البيان، الأمر الذي لا ينبغي في كتابة العلوم والمعارف على أيّ حال»<sup>(٤٠)</sup>.

يرى الشيخ معرفت أن الانتقال المفاجئ من أمرٍ إلى أمر آخر في أثناء الكلام، دون أن تكون هناك مناسبة، أو تكون هناك مناسبة بعيدة جدًا، هو من خصائص الأسلوب الخطابي، يُحجم عنه الأسلوب التحريري والكتابي.

وأما في القرآن الكريم فهناك الكثير من هذه الانتقالات. ومن ذلك سورة القيامة، حيث نشاهد فيها الكثير من ظاهرة الانتقال بوضوح. وقال سماحته بشأن هذه السورة: «ففي سورة القيامة يبتدئ الكلام عن الساعة ويوم الحساب، وينتهي إلى قوله تعالى: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرٌ ◆ وَلَوْ أَلْقَى مَعَذِيرَةً﴾ (القيامة: ١ - ١٥). وينتقل فجأةً إلى الكلام عن نزول القرآن، حيث كان النبي يتوجَّل في قراءته على كتاب الوحي، فمنع من ذلك: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ◆ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَةٌ وَقُرْآنٌ﴾

❖ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ❖ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» (القيامة: ١٦ - ١٩). وبعد ذلك ينتقل الكلام إلى لذائذ الحياة في الدنيا والآخرة، وعن شدائد ذلك اليوم العصيب (القيامة: ٢٠ - ٣٠). وإذا هو . في نهاية السورة . يتكلّم عن كافر عنود (أبي جهل)، الذي طالما قام في وجه الدعوة وكافحها أشدّ كفاح: «فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى ❖ وَلَكِنْ كَذَبَ وَتَوَلَّى ❖ ثُمَّ ذَهَبَ إِلَى أَهْلِهِ يَمْطَى» (القيامة: ٣١ - ٤٠). فمثل هذا الكفر والفرّ والمداورة في الكلام إنما يتاسب مع أسلوب الخطاب والمشافهة، ولا يلتئم مع أسلوب الكتابة وترقيم الكتاب، الأمر الذي تجده في القرآن الكريم بكثرة وافرة<sup>(٤١)</sup>.

### **الإشارة إلى بعض العادات الجاهلية القبيحة بالاستناد إلى القرآن —**

يقول الشيخ معرفت: إن الناحية الأخرى التي تعدّ من القراءن على خطابية الأسلوب القرآني حديث القرآن عن الواقع والعادات الحسنة والقبيحة التي كانت سائدة بين الناس في عصر نزول القرآن. فقد تحدث القرآن عن هذه الموارد بالاستناد إلى ما كان شائعاً بين الناس، دون أن يُبيّنها أو يُبيّن سوابقها وجنورها. في حين لا يمكن توظيف هذا الأسلوب في الطريقة التحريرية<sup>(٤٢)</sup>.

وقد مثل سماحته لذلك بموضوع النسيء؛ إذ يقول الله تعالى في هذا الشأن: «إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةً فِي الْكُفُرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحْلِوُنَّهُ عَامًا لِيُؤَاطِّئُو عَدَّةً مَا حَرَمَ اللَّهُ فَيُحِلُّوْا مَا حَرَمَ اللَّهُ زِينٌ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (التوبه: ٣٧).

يقول الشيخ معرفت: لقد تحدث القرآن عن موضوع النسيء، في حين أن الشخص غير المطلع على تاريخ الجزيرة العربية سيرى هذا الموضوع محاطاً بهالة من الغموض<sup>(٤٣)</sup>.

وهكذا يستمرّ الشيخ معرفت بذكر أمثلة أخرى في هذا الشأن، ويستنتاج منها أن لا طريق إلى فهم هذا النوع من الآيات إلاّ من خلال الرجوع إلى أسباب النزول.

### **القضايا الخارجية بدلاً من القضايا الحقيقة —**

يرى الشيخ معرفت أن من بين خصائص القرآن المعروفة الاعتماد على القراءن

الحالية الواضحة من أجل إصدار أحكام على شكل القضايا الخارجية، والتي صدرت . بالالتفات إلى القرآن المتوفرة . في حال الخطاب، لا أن تكون قضايا حقيقة؛ كي يتم على أساسها ترتيب الأحكام على الموضوعات في جميع الأزمنة. إن لهذه الظاهرة في القرآن الكبير دوراً كبيراً . وقد يذهب التصور ببعض إلى اعتبارها من القضايا الحقيقة، في حين أن الأمر ليس كذلك.

فمثلاً: يقول الله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا يَهُودًا وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قَسِيسِينَ وَرُهْبَانًا وَآئُمَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ (المائدة: ٨٢).

ليس المراد في هذه الآية مطلق اليهود . الأعم من المعاصرين للنبي وغير المعاصرين له .. ولا مطلق النصارى، بل المراد جماعة خاصة من اليهود الذين كانوا معاصرين للنبي الأكرم ﷺ، والمراد من المشركين خصوص مشركي قريش، والمراد من النصارى هم نصارى نجران في تلك الفترة . أو وفد النجاشي على قول آخر . لأن هذه الآية تمثل تقرير حال أمّة في عصر خاص . وإن بعضهم قد اعتنق الإسلام، ومنهم من بقي مصراً على العناد، ومن هنا نجد الآية اللاحقة تقول: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيَّ الرَّسُولُ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ◆ وَمَا لَنَا لَا تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطَمْعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبِّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ ◆ فَأَنَّابُهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ حَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ ◆ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَدَّبُوا بِآيَاتِنَا أُوْتُكُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ (المائدة: ٨٣ - ٨٦).

إن المراد في هذه الآيات من عبارة ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَدَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ اليهود والمشركين، والمراد من آيات، نظير: الآية التي تقول: ﴿سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ شَفَقْتَنَا أَمْوَالُنَا وَأَهْلُنَا﴾ (الفتح: ١١)، هم المخالفون عن المشاركة في الحرب، وهم جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ والمعاصرين له.

وكذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشُوْهُمْ فَرَأَدُهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسِبْنَا اللَّهُ وَنَعْمَ الْوَكِيلُ﴾ (آل عمران: ١٧٣).

والمراد من كلمة «الناس» الأولى هم المنافقون الذين يشيرون الشائعات في المدينة المنورة، والمراد من كلمة «الناس» الثانية هم مشركي قريش وقبيلة أبي سفيان بعد الانكسار في الحرب.

ومن هذا القبيل: قوله تعالى: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُ كُفْرًا وَنِفَاً وَاجْدَرُ أَنْ لَا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبه: ٩٧)، فإن المراد من الأعراب هم الجفاة والمنافقون المعاصرلون للنبي الأكرم ﷺ، كما ورد التصريح بهذا بعد ذلك بثلاث آيات؛ إذ يقول تعالى: ﴿وَمِنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ تَعْنُّ تَعْلَمُهُمْ سَتَعْذِبُهُمْ مَرَدِينِ ثُمَّ يُرْدُونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ (التوبه: ١٠١).

وقد وردت هذه التعبير في الآيات: ٩٠، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠١ من سورة براءة، والمراد فيها هم أعراب المدينة ومن حولها<sup>(٤٤)</sup>.

### الخطاب الخاص في القرآن —

يذهب الشيخ معرفت إلى الاعتقاد بأن تنزيل وظاهر بعض آيات القرآن الكريم لا يتصل بالشمول، وإنما يراد منه جماعةٌ بعينها من الأفراد الذين عاصروا نزول القرآن. وبعبارة أخرى: إن هذه القضايا ليست قضايا حقيقة، بل هي بلحاظ التنزيل قضايا شخصية.

فعلى سبيل المثال: عندما يخاطب القرآن كفار قريش يقول بضرسٍ قاطع: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ◆ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ◆ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ (الكافرون: ١ - ٣).

ومن الواضح أن المراد من الكفار في هذه الآيات ليس جميع الكفار بشكلٍ مطلق - في كلّ عصر ومصر -، بل المراد خصوص الكفار الذين وقفوا بوجه رسول الله ﷺ بكلّ إمكاناتهم، وأصرّوا على إنكارهم لرسالته، وبالغوا في محاربته. وعليه تكون هذه الآيات القرآنية من القضايا الشخصية، وهي خاصة بالأشخاص الحاضرين أثناء الخطاب، دون غيرهم<sup>(٤٥)</sup>.

لقد استند الشيخ معرفت في هذا الشأن إلى كلام العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي في تفسير قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (البقرة: ٦)، فقد ذكر العلامة في تفسير المراد من عبارة «الذين كفروا» و«الذين آمنوا» كلاماً يدعو إلى التأمل، وذلك إذ يقول: «هؤلاء قوم ثبتوا على الكفر، وتمكن الجحود من قلوبهم، ويدلّ عليه وصف حالي بمساواة الإنذار وعدمه فيهم.

ولا يبعد أن يكون المراد من هؤلاء الذين كفروا هم الكفار من صناديد قريش وكباء مكة، الذين عاندوا ولجوا في أمر الدين، ولم يألوا جهداً في ذلك، ولم يؤمنوا حتى أفناهم الله عن آخرهم في بدر و غيره. وبؤيده أن هذا التعبير، وهو قوله: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾، لا يمكن استطراده في حق جميع الكفار، وإنما انسد باب الهدية، والقرآن ينادي على خلافه.

وأيضاً هذا التعبير إنما وقع في سورة «يس»، وهي مكية، وفي هذه السورة، وهي سورة البقرة، أول سورة نزلت في المدينة، نزلت ولم تقع غزوة بدر بعد. فالأشبه أن يكون المراد من الذين كفروا هاهنا وفي سائر الموارد من كلامه تعالى كفار مكة في أولبعثة، إلا أن تقوم قرينة على خلافه، نظير: ما سيأتي أن المراد من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ في ما أطلق في القرآن من غير قرينة هم السابقون الأوّلون من المسلمين، حُصُوا بهذا الخطاب تشريفاً<sup>(٤٦)</sup>.

ونتيجة ذلك أن نظرية خطابية اللغة القرآنية تترتب عليها تبعات تقيد تفسير القرآن والاستفادة من تعاليمه ومضامينه.

### **أسئلة حول خطابية الأسلوب القرآني —**

بغض النظر عن صحة أو بطلان جميع ما تقدم بشأن خصائص اللغة الخطابية وما يتربّ عليها، فإن هذه النظرية قد واجهت الكثير من الأسئلة والشبهات أحياناً. وفي ما يلي نشير إلى بعضها. وعليه يجب أن نرى ما هو مدى النجاح الذي حققه

هذه النظرية في الإجابة عن هذه الإشكالات والتساؤلات.

إن أهم هذه التساؤلات بشأن هذه النظرية وتبعاتها هي:

١. إذا كان القرآن الكريم قد جاء لهداية عامة أفراد البشرية على مر التاريخ  
فلماذا تحدث بأسلوب خطابي؟
٢. إذا كان الكثير من القضايا القرآنية قد نزلت في مواجهة الأشخاص  
والجماعات الخاصة التي كانت موجودة أثناء نزول القرآن فكيف يمكن الادعاء بأن  
القرآن كتاب هداية لجميع البشر؟
٣. هل الأسلوب الخطابي متبع في القرآن بجميع آياته؟ وبعبارة أخرى: هل جميع  
الآيات القرآنية مشتملة بالخصائص والتبعيات المذكورة لغة الخطابية؟  
إن الشيخ معرفت لم يتعرض في تضاعيف كلامه حول اللغة والأسلوب البياني  
للقرآن - إلى السؤال الأول والجواب عنه بشكل مباشر.

وفي ما يتعلق بالسؤال الثالث يبدو من ظاهر كلامه الإطلاق، ولكننا سنقول فيما بعد: إن الخصائص والنتائج المذكورة لغة الخطابية لا تصدق على جميع القرآن.  
وأما في ما يتعلق بالسؤال الثاني فيجب القول: إن هذا هو السؤال الوحيد الذي  
التفت إليه سماحته، وتصدى للإجابة عنه، حيث قال في كتابه «التفسير الأخرى  
الجامع»: «هنا سؤال لا بد من التتبّع له، وهو: إن القرآن إذا كانت أكثر قضاياه  
شخصية - هي قيد التاريخ - فما هي الفائدة التي تعود إلى كافة الناس، والقرآن  
كتاب هداية عام؟»<sup>(٤٦)</sup>.

وقد أجاب الشيخ معرفت عن هذا السؤال باختصار، قائلاً: «إن للقرآن ظهراً  
وبطناً، ظهراً حسب التزيل، خاصاً بمن نزل في شأنهم بالذات قيد التاريخ، وبطناً  
حسب التأويل، هي مفاهيم عامة سارية وجارية مع الأبد، مستبطة من فحوى الآية،  
وخابئة تحت ظاهر التعبير. وهذه المفاهيم العامة الباطنة لظواهر القرآن هي التي  
ضمنت بقاء القرآن عبر الخلود. والاعتبار بها، لا بظاهر التزيل»<sup>(٤٧)</sup>.

ثم استطرد سماحته، مستدلاً ببعض الأحاديث الصريحة في اعتبار التأويل  
وباطن القرآن - التي هي من وجهة نظره ذات المعاني والمفاهيم العامة المستبطة من

الظاهر والتزيل - باقية على اعتبارها وحجيتها إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

وقد استند سماحته بشكل خاص إلى الروايات التالية:

**رُوي عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «إن للقرآن ظهراً وبطناً»<sup>(٤٩)</sup>.**

و**رُوي عن الإمام الباقي رضي الله عنه أنه قال، في بيان الظاهر والباطن: «ظهوره تزيله، وبطنه تأويله، منه ما مضى، ومنه ما لم يكن بعد، يجري كما تجري الشمس والقمر، كلما جاء منه شيء وقع»<sup>(٥٠)</sup>.**

**كما رُوي عن الإمام الباقي رضي الله عنه أنه قال، في بيان هذا الأمر: « ولو أن الآية إذا نزلت في قوم ثم مات أولئك القوم ماتت الآية لما بقي من القرآن شيء، ولكن القرآن يجري أولاً على آخره ما دامت السماوات والأرض. ولكل قوم آية يتلونها، هم منها من خير أو شر»<sup>(٥١)</sup>.**

وبالالتفات إلى هذه الروايات يرى الشيخ معرفت أن ظهر القرآن هو المستوى الظاهري له، والذي نحصل عليه طبقاً لموارد النزول والأسباب الموجبة له، وتكون له في الغالب صبغة اجتماعية. يبيّن أن بطن القرآن عبارة عن الرسائل الكامنة في الآيات، والتي يمكن الحصول عليها من خلال التدبر والتمعق، لتتضاح الناحية الشمولية والخالدة منها<sup>(٥٢)</sup>.

ومن هنا يمكن القول: إن الرسالة العامة للقرآن - والتي تعبر عن خلوده - تكمن في الرسائل والخطابات في تضاعيف الآيات، وهي التي تبرز الرسالة العالمية للقرآن. ولو كان القرآن بظاهره مجرد فقط لكان قد مات بممات الأوائل، في حين أن الأمر ليس كذلك، فإن القرآن الكريم حيٌّ وخلال إلى الأبد<sup>(٥٣)</sup>.

وبطبيعة الحال ربما أمكن القول: إن بعض كلماته في كتاب «شبهات وردود حول القرآن الكريم» تتطوّي على نوع من الإجابة عن السؤال الأول. ودليله على ذلك أن القرآن قد اختار اللغة الخطابية، وعمل في الكثير من الموارد إلى توظيف القضايا الشخصية؛ كي يوفر المناخ للتّفاهم مع المجتمع الذي نزل القرآن بلغته. وقد قال سماحته في هذا الشأن: «القرآن وإن كان واجه العرب في وقته، لكنه خاطب الناس عمّةً عبر الأجيال. فقد واجه العرب وخاطبهم بلسانهم، وعلى أساليب كلامهم

المعهودة لديهم؛ وذلك لغرض التفاهم معهم حينذاك: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمَهُ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم: ٤)، لكن هذا لا يعني الاختصاص، بعد أن كانت الرسالة عامة، والخطابات شاملة<sup>(٥٤)</sup>.

ويمكن القول في بيان كلام الشيخ معرفت: حيث كانت الأكثريّة الغالبة من سكّان شبه الجزيرة العربيّة من الأميين فقد لجأ القرآن إلى توظيف الأسلوب الخطابي؛ ليكون فهمه أيسر عليهم.

أما الحكمة الأخرى التي يمكن بيانها بشأن خطابية لغة القرآن، والتي لا تقتصر على زمن نزول القرآن، وإنما تشمل جميع العصور، فهي أنه من خلال الأسلوب الخطابي يمكن إحداث التواصل مع المخاطب على نحو أفضل. وبعبارةً أوضح: يمكن من خلال اللغة الخطابية إيجاد ارتباط حيوي مع المخاطب.

وربما كان السر في استقطاب القصص والروايات، وكذلك الأفلام، جمهوراً أكبر من سائر أنواع الكتابات الأخرى، بما في ذلك الأفلام الوثائقية والعلمية، يكمن في أنها تقيم مع القارئ والمخاطب ارتباطاً ملمساً. ففي الكثير من الأحيان يستفرق المشاهد للفيلم أو القارئ للقصة والروايات في الأحداث حتى يتصور نفسه واحداً من أبطالها، فتراه يبكي لبكاء إحدى الشخصيات، أو يضحك على مشهد ينطوي على مفارقة، أو يستولي عليه الحبور، أو تستولي عليه مسحة من الحزن.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الذين يستقرقون في القرآن، حيث تستولي عليهم ذات المشاعر. ومن هنا وصف الله تعالى القرآن الكريم بأنه «أحسن الحديث»، إذ يقول: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ بِأَحْسَنِ الْحَدِيثِ كَتَبَاهُ مُشَاهِيْهَا مَتَّا نِيْ تَقْشِيْرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِيْنَ يَخْشَوْنَ رَيْهُمْ ثُمَّ تَلِيْنَ جُلُودَهُمْ وَقُلُوبَهُمْ إِلَى ذَكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهُ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادِي﴾ ( الزمر: ٢٣).

إن القرآن الكريم، بالإضافة إلى دعوة الإنسان إلى مسرح التخاطب الحيّ، يعمل على توظيف الأسلوب الأدبي، بحيث يمنح الحياة والحركة والحيوية لكل شيء. إن الاستفادة من المحسنات الأدبية واستطاق اللغة الأدبية في القرآن يأتي في إطار خلق الصور الفنية الحية من الظواهر التي يتحدث عنها، ويدعو المخاطب إلى

مشاهدة تلك الصور والشاهد الحية، حتى أنك قلما تجد صورة جامدة في القرآن الكريم.

وعلى حد تعبير سيد قطب فإن قارئ القرآن، حتى بعد مدة من رؤية هذه المشاهد، يشعر وكأنه لا يزال يسير في وسط الأحداث. وفي هذه الآثناء يغفل السامع أو قارئ القرآن عن أن هذا مجرد كلام يسمعه أو يتلوه، أو مجرد مثل يُقال، وإنما يرى نفسه في مسرح تتحرك فيه الأحداث، وتنتقل به من مشهد إلى آخر. هذا هو ما يقوم به القرآن، وهذه هي الكلمات التي تتحرك اللغة عبرها، وتندو المشاعر الكامنة متحفزة، حيث تكون هنا ذات الحياة، وليس الحكاية أو التعبير عنها<sup>(٥٥)</sup>.

وأما في ما يتعلق بالسؤال الثالث الذي تقدم ذكره آنفًا، والذي يقول: هل يمكن تسرية جميع الخصائص والتبعات المذكورة للغة الخطابية على جميع آيات القرآن الكريم أم لا؟ يجب القول: لا يمكن تسرية هذه الأمور على جميع القرآن؛ فلا الآيات بجمعها منوطه بالقرائن الحالية، ولا جميع القضايا القرآنية قضايا خارجية. هناك مجرد ١٥٪ من آيات القرآن تشتمل على أسباب نزول خاصة، حيث يحتاج المفسر في فهمها إلى التعرّف على الشرائط التاريخية للنزول.

من هنا يمكن القول: إن التعاليم القرآنية تقسم إلى مجموعتين، وهما: المجموعة التي تخاطب عامّة الناس؛ والمجموعة التي تخاطب أشخاصاً بعينهم.

وفي القسم الأول تكون لغة القرآن مستندة إلى قرائن حالية، يكون فيها المخاطبون في عصر النزول - من الذين كانوا حاضرين عند النبي - هم المعنيون أصلًا، وإن بعضهم كان هو المعنى بها على نحو الخصوص.

وأما النوع الثاني من التعاليم القرآنية فيكون فيه جميع الناس هم المخاطبون بالقرآن.

وبطبيعة الحال فإن القضايا من النوع الأول تشتمل بدورها على خطاباتٍ لعامّة الناس أيضًا، كما تشتمل روایة القصص التاريخية للأمم السابقة على خطابات ورسائل، وإنما قام القرآن بحكاية تلك القصص لانطواها على تلك الخطابات والرسائل.

هذا وربما لا يكون إطلاق المصطلح الخطابي والتحريري . بالالتفات إلى معانيهما الخاصة والتطبيقية في علم اللغة . مناسباً لتعيين وتسمية لغة القرآن، بل يجب أولاً استخراج الخصائص اللغوية والمعنوية للقرآن، ثم الحكم على اشتغال القرآن على أيٌّ من خصائص اللغة الخطابية، وأيٌّ من خصائص اللغة التحريرية.

إن القرآن الكريم نصٌّ خاصٌّ وممِيزٌ، وربما استحال تعريفه في إطارٍ لغوٍ خاصٌّ.

## الاستنتاج

بالالتفات إلى ما تقدم يمكن لنا أن نستنتج ما يلي:

١. لقد تعرَّضَ الشِّيخُ معرفتَ في مؤلفاته إلى عددٍ من المسائل المرتبطة بلغة القرآن الكريم، حيث تعرَّضَ إلى بعضها باختصارٍ، وتناول البعض الآخر بتفصيلٍ أكبر.

٢. لقد تعرَّضَ سماحته في كتبه إلى ثلاثة محاور رئيسة من أبحاث لغة القرآن،

وهي:

أ. عُرْفِيَّة لغة القرآن.

ب. خطابيَّة لغة القرآن.

ج. أدبيَّة لغة القرآن.

٣. لقد استعمل القرآن الكريم اللغة المتعارفة بين العرب في عصر النزول وسيلة للتَّفاهم، ولكنَّه في الوقت نفسه مزجها بالمعانِي العميقَة، من خلال توظيف المحسنات الأدبية، بحيث لا يمكن إدراكها وفهمها إلا للمتعلّقين.

وعلى الرغم من توظيف القرآن للعُرْفِ العام، إلا أنه لم يستوعب ثقافة عصره، وصار إلى مجاهدة الثقافة العربية في استعمال الألفاظ السائدة فيها.

كما أن للقرآن الكريم . في الكثير من الموارد . لغته الخاصة في دائرة الألفاظ.

٤. إذا كانت اللغة تقسم إلى أسلوبين: الأسلوب الخطابي؛ والأسلوب التحريري، فإنَّ أسلوب القرآن هو الأسلوب الخطابي. وإن الاستناد إلى القراءن المقامية

الخاصة بالمخاطبين، وتتوفر القضايا الخارجية، هي من خصائص وتداعيات اللغة الخطابية للقرآن الكريم.

٥. لقد استفاد القرآن الكريم من المحسنات اللفظية كثيراً. يُيدَّ أن استعمال القرآن للمحسنات الأدبية لا يعني أن تكون قضايا القرآن قضايا خيالية وغير واقعية، بل إن هذه القضايا هي قضايا حقيقة، رغم صبها في الإطار الأدبي.

## المواضيع

- (١) المجالات المتداخلة (interdisciplnarity): مجال دراسي يعبر الحدود التقليدية بين التخصصات الأكademية أو المذاهب والمدارس. وقد حدث ذلك بسبب ظهور احتياجات أو مهن جديدة. وقد ظهر هذا المصطلح في الأصل كتطبيق لتعدد التخصصات داخل المجالات التربوية والعلمية والتدريبية؛ لوصف الدراسات التي تستخدم أساليب ورؤى هذه التخصصات الناشئة أو عدة من الدراسة التقليدية.
- (٢) انظر: محمد هادي معرفت، التفسير الأخرى الجامع ١: ٥٦ - ٥٧.
- (٣) انظر: المصدر السابق: ٦٣ - ٦٩.
- (٤) انظر: محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ٩٧ - ١١٢.
- (٥) انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٥: ٣٢٢ - ٥١٦.
- (٦) انظر: المجلة الفصلية ببيانات، الأعداد ١، ٣، ٤.
- (٧) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٢: ١٥.
- (٨) المصدر السابق: ١٦.
- (٩) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٩: ٢٨٢ - ٢٨٣.
- (١٠) محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي ١: ٢٢.
- (١١) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٤: ٨٣.
- (١٢) المصدر السابق ٧٦: ٢٢٦. انظر: السيد محمد علي إيازي، مقاله زبان قرآن: ٣ (النسخة الإلكترونية).
- (١٣) المصدر السابق: ٤.
- (١٤) علي رضا ذكاوتی قراکزلو، زبان قرآن، مجلة ببيانات، العدد ٥: ٧٧.
- (١٥) بهاء الدين خرمشاهي، بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن، مجلة ببيانات، العدد ٥: ٩٥.
- (١٦) انظر: المصدر السابق: ٩١.
- (١٧) انظر: محمد هادي معرفت، نقد شبكات پیرامون قرآن کریم: ١٨٦ - ٢٠٠.

- (١٨) محمد هادي معرفت، شبهات وردود حول القرآن الكريم: ١١٢ - ١١٣ .
- (١٩) المجلسي، بحار الأنوار: ٩ - ٢٨٢ .
- (٢٠) انظر: معرفت، التفسير الأثري الجامع :١ ٥٧ .
- (٢١) انظر: المصدر السابق :١ ٥٧ .
- (٢٢) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية (١٤ مجلداً) :٤ ٢٦٤ - ٢٦٥ .
- (٢٣) معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب :١ ٨٩ .
- (٢٤) محمد هادي معرفت، شناخت زبان القرآن، مجلة بینات، العدد :١ ٥٤ .
- (٢٥) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن :٣ ٧٨ - ٨٠ (تفسير الآيات من ٧ إلى ٩ من سورة آل عمران).
- (٢٦) انظر: النساء: ٨٣؛ الحجر: ٩١؛ النساء: ٤٦؛ الإسراء: ٣٦ .
- (٢٧) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن :٢ ٨٢ - ٨٠ .
- (٢٨) المجلسي، بحار الأنوار: ٩٠ - ١٣٦ :١٣٧؛ وانظر أيضاً: بحار الأنوار: ٨٩ - ١٠٧ .
- (٢٩) المصدر السابق :٩٠ ١١٤ .
- (٣٠) المصدر السابق :١ ١٠٠ (الهامش).
- (٣١) انظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن :٢ ٢٧٢ (النوع الثاني والأربعون): جلال الدين السيوطي، الإنقان في علوم القرآن :٢ ٧٧ (النوع الثاني والخمسون); حسن مصطفوي، روش علمي در ترجمه وتفسير قرآن مجید: ٧٣ - ٧٦ .
- (٣٢) انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن :٢ ٢٧٢ (النوع الثاني والأربعون): السيوطي، الإنقان في علوم القرآن :٢ ٧٧ (النوع الثاني والخمسين); محمد هادي معرفت، التأويل في مختلف المذاهب والآراء: ١٢١ - ١٥٢ .
- (٣٣) انظر: محمد باقر سعدي روشن، تحليل زبان وقرآن وروش شناسی فهم آن: ١٧٦ .
- (٣٤) معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب :١ ٩٧ - ٩٨ .
- (٣٥) محمد هادي معرفت، تفسير ومفسران :١ ١٢٠ .
- (٣٦) معرفت، شبهات وردود حول القرآن الكريم: ١١٤ .
- (٣٧) معرفت، التفسير الأثري الجامع :١ ٦٣ - ٦٤ .
- (٣٨) معرفت، التفسير الأثري الجامع :١ ٦٤ . إن السؤال الذي يمكن طرحه بشأن هذا المثال هو: ما هي القرينة المنفصلة التي اعتمد عليها القرآن هنا، وكانت معروفة لدى المخاطبين؟ فإن هذه القصة تعود أحداثها إلى ما قبل نزول القرآن بآلاف السنين، فما هي القرينة التي يمكن الاعتماد عليها لدى المخاطبين؟ يجب القول إن القرآن قد استفاد في هذه الآيات من الأسلوب القصصي، بمعنى أنه نقل قصة من خلال توظيف البيان القصصي الخاص. الأمر الآخر أن الاستناد هنا لم يتم إلى مجرد قرينة المشافهة والخطاب، بل إن الخطاب هنا قد ورد بلفظ التذكير تارةً، وبلفظ التأنيث تارةً أخرى، مما يثبت أن المقطع الأول كان خطاباً ليوسف، والمقطع الثاني كان خطاباً لزليخا.
- (٣٩) معرفت، التفسير الأثري الجامع :١ ٦٤ .

- 
- (٤٠) انظر: المصدر نفسه.
- (٤١) المصدر السابق ١:٦٦.
- (٤٢) انظر: المصدر نفسه.
- (٤٣) انظر: المصدر نفسه ١:٦٦.
- (٤٤) انظر: معرفت، تفسير ومفسر ١:١٠٢ - ١٠٣.
- (٤٥) انظر: معرفت، التفسير الأثري الجامع ١:٦٨.
- (٤٦) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١:٥٢.
- (٤٧) معرفت، التفسير الأثري الجامع ١:٦٩.
- (٤٨) المصدر نفسه.
- (٤٩) المجلسي، بحار الأنوار ٨٩:٧٨.
- (٥٠) تفسير محمد بن مسعود العياشي ١:١١.
- (٥١) المصدر السابق: ١٠. ونصّ الرواية في بحار الأنوار على النحو التالي: «يجري من أوله إلى آخره ما قامت السماوات والأرض» (المجلسي، بحار الأنوار ٢٤:٢٢٨).
- (٥٢) انظر: معرفت، نقد شبّهات پیرامون قرآن کریم: ١٥٠.
- (٥٣) المصدر نفسه.
- (٥٤) معرفت، شبّهات وردود حول القرآن الكريم: ١١٣.
- (٥٥) انظر: سید قطب، التصویر الفنی فی القرآن: ٥٦ - ٥٧.

# منهج التفسير الموضوعي

## عند الشيخ معرفت

د. محمود مرويان<sup>(\*)</sup>

ترجمة: حسن الطاشمي

### مقدمة

لقد كان تفسير القرآن الكريم توأم القرآن منذ ولادته، والغاية منه بيان المراد الإلهي من خلال نزول الآيات القرآنية. وإن المفسر الأول للقرآن الكريم هو الله سبحانه وتعالى: «لَمْ يَأْنِ عَلَيْنَا بِيَائِهِ» (القيامة: ١٩).

ومن بين البشر كان النبي الأكرم ﷺ هو أول من أطلع على الفهم الحقيقي لتعاليم الوحي، وكما أمر بتبليغ هذه التعاليم إلى الناس، فقد أمر أيضاً ببيانها لهم، وفي ذلك قال الله جل جلاله: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمْ» (النحل: ٤٤).

وبعده تكفل الأئمة المعصومون بالقيام بأعباء هذه المهمة والرسالة المقدسة.

لقد كان علم التفسير في بدايته قد ظهر بين المسلمين على شكل روايات متفرقة حول شأن النزول، أو معاني المفردات، وشيء قليل بشأن مفad الآيات، لينتقل عبر الأفواه والصدور، حتى وصل الدور إلى بعض المؤلفين، ليؤلفوا كتاباً تحت عنوان «غريب القرآن» في شرح بعض الألفاظ المشكلة في القرآن الكريم، وقام بعض بجمع الروايات التي تتحدث عن شأن النزول.

(\*) عضو اللجنة العلمية في الجامعة الرضوية للعلوم الإنسانية.

وقد استمرَّ الوضع على هذه الحالة إلى نهاية القرن الهجري الثالث.

ومنذ القرن الهجري الرابع بدأت التفاسير تأخذ طريقها إلى التكامل.

وكان من أبرزها تفسير «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، تأليف: أبي جعفر

محمد بن جرير الطبرى، حيث استوعب هذا التفسير جميع آيات القرآن الكريم.

إن هذه التفاسير كانت تتناول الآيات القرآنية آية آية على ترتيب سور المصحف

الراهن، وتتعرّض في الأشاء إلى مختلف المسائل الأدبية والمضمونية المتواتعة مما تناولته

آلية الكريمة. وهكذا ظهر التفسير الترتيبى.

إن المفسّر ينساق في التفسير الترتيبى مع تسلسل الآيات والسور، ويعمل على

تفسير مختلف أجزاء القرآن بالأدوات والطرق التي يراها ناجعة في إظهار مضمون

الآية، وكذلك من خلال الاستعانة بالروايات، والأخذ بنظر الاعتبار سائر الآيات

الأخرى التي تشتراك مع الآية مورد البحث من حيث المنطوق أو المفهوم.

إن الغاية في التفسير الترتيبى هي بيان المراد من الآية، من خلال الالتفات إلى

سياق الآية وحدودها.

وان فائدة هذا الأسلوب والمنهج تكمن في استيعابه لجميع سور القرآن بالتدريج

جزءاً جزءاً، حتى تتبّع في ظلّ الظاهرات المتراقبة بين الآيات القرآنية من بعضها من

حيث الأنفاظ والمعاني، مما يُصبح - بمرور الزمن - حاجة إلى بيان وتوضيح.

### **مُعْصَلَاتِ التَّفْسِيرِ التَّرْتِيبِيِّ -**

١. إن هذا المنهج التفسيري يخرج بعدٍ كبيرٍ من المفاهيم والمضامين القرآنية المترفة وغير المترابطة ببعضها، دون أن نتمكن من العثور على ربط بين الأجزاء المترفة لهذه المجموعة الفكرية؛ للحصول في نهاية المطاف من هذه الجولة القرآنية المستوعبة على فكرة منسجمة وقرآنية بالنسبة إلى كلّ مسألةٍ من مسائل حياتنا<sup>(١)</sup>.

٢. إن الاقتصر على هذا المنهج التفسيري يؤدي إلى ظهور الكثير من أنواع الاعراض والجدل المذهبى في فكر وعمل الأمة الإسلامية، ويكتفى في ذلك أن يعمل المفسّر [آياً كان مذهبه] إلى إثبات وجهة نظره من خلال الاستناد إلى آيةٍ من القرآن.

وعلى هذا الأساس فإن التفسير في مساره التاريخي وتوفّر المقتضيات الجديدة قد وصل إلى مرحلة التفسير الموضوعي.

### **التفسير الموضوعي —**

إن التفسير الموضوعي يعني الجمع المنهجي للآيات ذات الصلة بموضوع محدد، والعمل على تبيينها واستطاعتها؛ للخروج برأي القرآن الكريم بشأن ذلك الموضوع. لقد عمد سماحة الأستاذ الشيخ معرفت في كتابه إلى إيلاء أسلوب التفسير الموضوعي أهمية كبيرة، وعمل بشكلٍ مستقلٍ وضمني على بيان بعض الأمور في هذا الشأن. وفيما يلي نستعرض تلك الأمور على النحو التالي:

#### **أ. التفسير الموضوعي أسلوبٌ عريقٌ في الأساليب التفسيرية —**

يُعدّ التفسير الموضوعي أسلوباً قدّيماً من الأساليب التفسيرية. وقد تم توظيفه من قبل المفكّرين وعلماء المسلمين؛ لبيان الموقف القرآني، إلى جانب التفسير التربّي، منذ القدم.

وقد ذهب الأستاذ معرفت إلى اعتبار الفقهاء هم الطليعة في ابتكار وإبداع التفسير الموضوعي، وذلك . بطبعية الحال . من خلال بعده المتمثّل بآيات الأحكام، حيث عمد الفقهاء إلى استخراج الآيات ذات الصلة بكلٍّ بابٍ من أبواب الفقه من جميع سور القرآن؛ بغية التدقيق بشأنها واستباط الحكم الشرعي المستفاد من مجموعها. وقال سماحته بأن هذا الأسلوب لم ينتهيه غير العلماء الشيعة الذين كتبوا في آيات الأحكام، أما فقهاء العامة فقد ساروا على نهج التفسير التربّي فقط<sup>(٣)</sup>.

وكان أول كتاب تم تأليفه في آيات الأحكام، أو فقه القرآن، أو أحكام القرآن، هو الذي ألفه محمد بن السائب الكلبي(٤٦هـ)، وهو من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام<sup>(٤)</sup>. وقد تم تدوين هذا الكتاب في مجلدين تناول فيماهما الآيات المرتبطة بالطهارة والصلوة والزكاة والصوم وما إلى ذلك، ووضع كلاً منها على حدة، وبحث بشأن كلٍّ واحدة منها باختصارٍ.

تلا ذلك أحكام القرآن، مؤلفه: محمد بن إدريس الشافعي(٤٢٠هـ)؛ وأحكام القرآن، مؤلفه: أبي بكر أحمد بن علي الجصّاص(٣٧٠هـ)؛ وفقه القرآن، مؤلفه: القطب الرواوني (من فقهاء الإمامية في القرن الهجري الخامس)؛ وأحكام القرآن، مؤلفه: القاضي أبي بكر محمد بن عبد الله الحافظ المالكي، المعروف بابن عربي(٥٢٣هـ)؛ والجامع لأحكام القرآن، مؤلفه: أبي عبد الله القرطبي(٦٧١هـ)، وهو من فقهاء المالكية؛ وكنز العرفان في فقه القرآن، مؤلفه: جمال الدين المقداد بن عبد الله السيويري، المعروف بالفاضل المقداد(٨٢٦هـ).

هذا وقد ذكر السيد شهاب الدين المرعشى النجفي(١٤١٥هـ) ٥٧ كتاباً في موضوع آيات الأحكام، وكان ٢٣ مؤلفاً منها من نصيب علماء المذاهب الأربع، وخمسة منها من نصيب علماء الزيدية، و٢٩ منها من تأليف فقهاء الإمامية<sup>(٤)</sup>.

ومن بين هذه الكتب يمتاز «كنز العرفان» بتوظيف أسلوب التفسير الموضوعي في بيان آيات الأحكام بشكلٍ كامل؛ إذ إن الذين سبقوه إنما تناولوا الموضوعات الفقهية الواردة في القرآن طبقاً لترتيب السور، أما الفاضل المقداد فقد عمد أولاً إلى جمع كافة الآيات المرتبطة بباب «الطهارة»، ثم «الصلوة»، وهكذا، على الترتيب المعهود في أبواب الفقه في مجال العبادات، ليصل بعد ذلك إلى أبواب «المعاملات»، ويصل في نهاية المطاف إلى باب «القضاء والشهادات»، ليتناول آياته بالبحث والتقييم في مجموع القرآن الكريم، ويعمل ضمن كلّ باب من أبواب الفقه بذكر جميع الآيات الفقهية ذات الصلة بذلك الباب.

إن هذا الأسلوب الذي انتهجه الفاضل المقداد (في تبويب وتصنيف آيات الأحكام على أساس ترتيب الأبواب الفقهية) كان هو الأنفع والأنفع، وهو الذي سار على نهجه علماء الإمامية من بعده.

إن هذا الكلام القائل بأن الفقهاء هم أول من ابتكر أسلوب التفسير الموضوعي من خلال تأليفهم في آيات الأحكام لا ينسجم مع الكلام الذي أفاده العلّامة الطهراني في كتاب «الذريعة إلى تصانيف الشيعة»؛ إذ يذكر في مقام فهرسة مصنّفات الشيعة<sup>(٥)</sup>. موارد تعود إلى عصر الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، إلى القرون الأولى

(في عهد سابق أو مقارن لظهور الكتب المؤلفة في موضوع آيات الأحكام)، قد تم اختيارها على أساس المنهج والأسلوب الموضوعي في الآيات، ويمكن لها أن تكون من بين المصاديق الأخرى للتفسير الموضوعي في مذهب التشيع.  
ونذكر منها على سبيل المثال:

- . ما نزل من القرآن في أعداد آل محمد ﷺ. وقد عده ابن شهرآشوب من الكتب مجهولة المؤلف.
- . ما نزل من القرآن في أمير المؤمنين ؑ، مؤلفه: أبي موسى هارون بن عمر بن عبد العزيز (من أصحاب الإمام الرضا ؑ).
- . ما نزل من القرآن في أمير المؤمنين ؑ، مؤلفه: أبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن سعيد الثقفي (٢٨٣هـ).
- . ما نزل من القرآن في أهل البيت ؑ، مؤلفه: أبي حامد بن العباس بن علي بن مروان، وكان معاصرًا للشيخ الكليني ؑ.
- . ما نزل من القرآن في الخمسة ؑ، مؤلفه: أبي أحمد عبد العزيز بن يحيى بن أحمد الجلودي (٣٢٢هـ).
- . ما نزل من القرآن في صاحب الزمان ؑ، مؤلفه: عبد الله أحمد بن محمد بن عبد الرحمن الحسن بن عياش (٤٠١هـ).

#### **بـ. أولوية وأهمية التفسير الموضوعي لدى المفسرين المعاصرين —**

رغم القول باعتبار أسلوب التفسير الموضوعي من الأساليب التفسيرية الضاربة في القيدم، إلا أن القرن الهجري الرابع عشر شهد إقبالاً كبيراً من قبل المفسرين على هذا المنهج التفسيري؛ إذ إن اتساع رقعة الارتباط والتواصل بين الناس، وازدياد حجم الأسئلة الفكرية والشبهات العقائدية، قد أدى بالمفكرين وعلماء الإسلام إلى استشعارضرورة الماسة للعمل على إعادة صياغة الأمور ثقافياً واجتماعياً على أساس التعاليم الدينية. وقد تبلور هذا الشعور في محورين:

**الأول: التغيير في فهم الدين وتفسير المفاهيم الأخلاقية والعقائدية.**

### الثاني: التغيير في بنية طرح المفاهيم الدينية وعرضها على المجتمع.

إن الرؤية الجديدة للمفاهيم والتعاليم الدينية؛ من أجل الاستفادة الناجعة من حضور الدين في الساحة الاجتماعية من جهة، كانت بحاجة إلى تحرير الذهن من الانغلاق على نفسه، والتخلص من النظرة المجذأة والسطحية في ما يتعلق بفهم الدين؛ كما أنها من جهة أخرى تحتاج إلى الرؤية الشمولية، والنظرة الشاملة، والتعرف على الضرورات العصرية في فهم الأمور الدينية وأسئلة الجيل المعاصر. كل هذه الأمور تتبلور في إطار التفسير الموضوعي، وهكذا كان أن أثمرت فروع التفسير الموضوعي وتبرعمت أغصان ما كان ينشده علماء الدين من التكامل في القرن الهجري الرابع عشر.

قال الأستاذ الشيخ معرفت<sup>١</sup>، بوصفه محققاً معاصرًا في الشأن القرآني: «إن هذا الأسلوب - ولا سيما في الوقت الراهن - يُعد ضرورة؛ لأن العالم المعاصر يتوقع الحصول على الخطاب القرآني، وهو مت�طش للوصول إلى المسائل المطروحة في هذا الكتاب السماوي المقدس؛ للوصول إلى ما يحمله إلى البشرية والخلود من الشذرات واللالئ الساطعة، وما هي الكوة التي تفتح السعادة أمام الإنسان؟ من هنا يتعمّن على المفسرين الأكفاء أن يُشْمِرُوا عن سواعدهم، ويلبّوا هذه الحاجة الإنسانية المحقّة، وأن يبيّنوا الخطابات وال تعاليم القرآنية السامية للعالم، بأسلوب سلس، وببيان قشيب»<sup>(٢)</sup>.

### ج. خصائص أسلوب التفسير الموضوعي -

إن أسلوب الفهم والطرح الموضوعي لسائل القرآن الكريم ليس مجرد تفنّن في مسار التفسير، بل على الرغم من التعقيديات والتحديات الماثلة في هذا المسار، والاعتراضات المثارة ضده، يتمتع بخصائص لا يمتاز بها إلا هذا الأسلوب التفسيري، على ما صرّح به الكثير من الباحثين المعاصرين في الشأن القرآني؛ إذ يرونه الأسلوب التفسيري الوحيد القادر على تلبية حاجة الإنسان المعاصر في ما يتعلق بأسئلته القرآنية. ويمكن بيان بعض هذه الخصائص على النحو التالي:

### **١- إثبات منهجية التعاليم القرآنية —**

إن التفسير الموضوعي - خلافاً للتفسير الترتيبى - يضع جميع التعاليم القرآنية ضمن منظومة عامة، ويحول دون تفرق المطالب القرآنية وتشتيتها، وهو التوهم الباطل الذي يروم بعض المستشرقين تأكيده، حيث يصرّون على اتهام القرآن بعدم وجود الترابط بين تعاليمه ومفاهيمه.

ومن ذلك: ما ذكره المستشرق الألماني (شيدورنولدكه)، في مقالة له في دائرة المعارف البريطانية قال فيها: «رغم أن هذا الكتاب يحتل السلم الأعلى من الناحية الجمالية والفنية، إلا أنه في الغالب يفتقر إلى الترابط اللازم، سواء في التعبير أو في بيان تسلسل الأحداث»<sup>(٧)</sup>.

في التفسير الموضوعي للقرآن، سواء كانت دائرة التفسير سورة بعينها . وهو ما يُطلق عليه في الغالب مصطلح التفسير الموضوعي . أو كانت دائرة مجموع القرآن، يتضح ارتباط وتغام الآيات فيما بينها بشكل متسلسل، بحيث يكون الموضوع السابق مقدمة لإدراك الموضوع اللاحق بشكل أفضل وأعمق.

ويمكن تشبيه التعاليم القرآنية في التفسير الموضوعي بالنهر الجاري الذي كلما مر على مجموعة من التعاليم جرفها معه، متشبعاً بها نحو المرحلة التالية، ليتشبع بمفاهيمها، وهكذا يتكرر الأمر بالنسبة إلى المراحل الأخرى، ليستوعب في نهاية المطاف جميع التعاليم والمعرف القرآنية<sup>(٨)</sup>.

هناك بشأن التفكير المنهجي لل تعاليم القرآنية عدة نظريات قابلة للإثبات على أساس التحقيق الموضوعي في القرآن الكريم. ويمكن بيانها على النحو التالي:

أ. نظرية الارتباط المنهجي في مفاهيم القرآن.

ب. نظرية الوحدة الموضوعية لكل سورة.

ج. ربط المطالب القرآنية المتفرقة بشأن موضوع بعينه.

### **أ. نظرية الارتباط المنهجي في مفاهيم القرآن —**

١. وفي هذا المسار تعمل بعض عناوين الفصول الرئيسية لل تعاليم القرآنية على

تنظيم الموضوعات والربط بينها، وتعمل على بيان الموضوعات الرئيسية في القرآن من الناحية العملية. ومن ذلك: ما ذكره العلامة الطباطبائي - على سبيل المثال .. ، حيث قال: «إن القرآن على سعته العجيبة في معارفه الأصلية وما يتفرع عليها من الفروع، من أخلاق، وأحكام في العبادات، والمعاملات والسياسات والاجتماعيات، ووعد ووعيد، وقصص عبر، يرجع جمل بياناتها إلى التوحيد والنبوة والمعاد وفروعاتها، وإلى هداية العباد إلى ما يصلح به أولاهم وعقباهم»<sup>(٩)</sup>.

ويذهب الشيخ مصباح اليزيدي إلى اعتبار «معرفة الله» هي المحور الرئيس، ويتناول في ضوئها المسائل التالية: معرفة الله، ومعرفة الكون، ومعرفة الإنسان، ومعرفة السبيل، ومعرفة الهدى، وبناء الإنسان، والبرامج العبادية، والأحكام الفردية والاجتماعية<sup>(١٠)</sup>.

وقد ذكر الأستاذ رشيد رضا تقسيماً آخر في هذا الشأن، يمكن بيانه ضمن الأهداف العشرة التالية:

- أركان الدين (الإيمان بالله والمعاد والعمل الصالح).
- النبيّ ومهام النبوة.
- الإصلاح الاجتماعي والسياسي.
- النظام السياسي في الإسلام.
- الحرب والجهاد.
- مكافحة الاستعباد<sup>(١١)</sup>.
- خصائص الإسلام.
- التكاليف الفردية.
- النظام الاقتصادي في الإسلام.
- الحقوق الإنسانية والاجتماعية للمرأة.

٢. يذهب سعيد حوى إلى القول باعتبار الوحدة المفهومية للسور القرآنية في سورة البقرة<sup>(١٢)</sup>، حيث يرى سماحته أن سورة الحمد تمثل مقدمة لقرآن، وأن سورة البقرة سورة فدّة، تشتمل على: مقدمة، وثلاثة فصول، وخاتمة. ومن هذه الزاوية تشتمل سورة

البقرة على جميع المضامين القرآنية، وقد تكرر فيها بعض المسائل أحياناً.

على سبيل المثال: تم توضيح هذه السورة ٢٤ مرة في مجموع القرآن الكريم.

فالآيات الخمسة الأولى من سورة البقرة التي تتحدث عن التقوى قد تم بحثها في سورة آل عمران، وهكذا الموارد التالية:

. الآية ٢٦ - ٢٧ من سورة البقرة، واللتان تتحدثان حول الفسق وأثاره، تم بحثهما

في سورة المائدة أيضاً.

. الآية ٣٨ من سورة البقرة، المرتبطة بالهدایة، قد تم تناولها في سورة الأعراف.

. الآية ١ من سورة البقرة، في خصوص عدم الرّيّب في القرآن، تم الحديث عنها

وبحثها في سورة يونس.

. الآية ٣٠ - ٣٨ من سورة البقرة، بشأن تعرض آدم لغواية الشيطان واستعادته

منه، تمت الإشارة إليها في سورة الفلق والناس.

٣. الارتباط المنهجي للقرآن في ما يتعلق بمعرفة المفاهيم المحورية في القرآن.

وبالاتصالات إلى المفردات الرئيسية في القرآن يقول (توشيهيكو إيزوتسو): «إن

لكل دائره مفهومية مركزاً تدور حوله الكلمات الأخرى»<sup>(١٣)</sup>.

على سبيل المثال: إن كلمات من قبيل: «الله» و«الصدق» و«الإسلام»

و«الشكر» و«التكذيب» و«العصيان» و«الكفر» تتمحور حول مفهوم الإيمان، وفي

الحقيقة فإن مفهوم الإيمان يشكل محوراً مركزاً في هذه الدائرة المعرفية.

## **بـ. نظرية الوحدة الموضوعية لكل سورة**

عمد كل من: العالمة الطباطبائي في (الميزان في تفسير القرآن)، ومحمد عبده

في (تفسير المنار)، وسعيد حوى في (الأساس في التفسير)، وسيد قطب في كتابه

التفسيري (في ظلال القرآن)، وعبد الله دراز في (النبا العظيم)، وعبد الله محمود

شحاته في (أهداف كل سورة ومقاصدها)، ومحمد البهبي ومحمود شلتوت في كتاب

(إلى القرآن الكريم)، إلى بيان أهداف كل سورة على حدة، رغم وجود بعض

الاختلافات في هذا الطرح، كان يرى (سعيد حوى) أن الوحدة الموضوعية في سورة

النساء تكمن في التقوى، إلا أن محمد البهري وسيد قطب يذهبان إلى القول بأن الوحدة الموضوعية في هذه السورة تكمن في الأسرة والمجتمع، وبطبيعة الحال لا نريد إخفاء مخالفة أمثال أمين الخلوي، الذي أنكر هذا التوجه.

### **ج. ربط المطالب القرآنية المتفرقة بشأن موضوع بعينه —**

وبعبارة أخرى: الربط بين الموضوعات القرآنية المتفرقة التي تتعلق بموضوع واحد. وفي هذا الشأن يقول الشيخ جوادي الآملي: «إن القرآن كله شفاء؛ بالالتفات إلى قوله تعالى: ﴿اللَّهُ أَكْبَرُ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كَتَابًا مُتَشَابِهً مَثَانِي تَقْشُّرُ مِنْهُ جُلُودُ الْأَنْوَافِ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلَيْنَ جُلُودُهُمْ وَقَلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (الزمر: ٣٩)، فإن صفة الشايق بالنسبة إلى القرآن تعني أن الربط بين آيات القرآن هو من نوع الربط والإشراف المتبادل، بمعنى أنها ناظرة إلى بعضها، وتميل إلى بعضها، وتعمل على إيضاح بعضها، ويلجأ بعضها إلى بعض. وهذا خير دليل على الانسجام والتلاعيم الكامل فيما بينها»<sup>(١٤)</sup>.

### **٢. الوصول إلى مقاصد ومفاهيم القرآن الكريم —**

رغم وجود حكمة خاصة في النزول الترتيبية للقرآن الكريم طيلة ٢٣ سنة، وإن التدوين الترتيبية للقرآن في المصحف يعتبر خير مبين للإعجاز البياني والمصالح الأخرى للقرآن، بيَدَ أن دراسته الموضوعية يمكن لها أن تكون خير دليل معرفي للمخاطبين باللوحي القرآني. إن عمق الرؤية والفكرة في تلبية الحاجة الراهنة للمخاطبين بالقرآن إنما تتحقق في التفسير الموضوعي<sup>(١٥)</sup>.

إن العالم المعاصر، بعد وصول المذاهب والنظريات البشرية في قوانينها الموضوعية إلى طريق مسدود، متطلع إلى فهم الحلول التي يقدمها الإسلام لحل مشاكل الإنسانية.

وإن الطريق الوحيد الذي يمكنه بيان رأي الإسلام بوضوح هو أسلوب التفسير الموضوعي؛ ففي هذا الأسلوب يتم اكتشاف معاني المفردات والعبارات القرآنية من صلب القرآن نفسه، ويغدو القرآن هو المبني للنظرية القرآنية، دون أن تكون هناك

للقرآن أدنى تبعية لغة والتاريخ وثقافة الأدب العربي<sup>(١٦)</sup>.

### ٣. تلبية القرآن لحاجة المخاطبين في حوار فعال —

يرى الأستاذ معرفت في أسلوب التفسير الموضعي تلبية المسائل المطروحة. وبطبيعة الحال قد تتبقى المسألة أحياناً من القرآن، ويكون جوابها من نفس القرآن؛ وتارةً تكون المسألة من صلب واقع الحياة وال الحاجة الاجتماعية، ويكون جوابها من القرآن. وفي هذا الأسلوب يعمل القرآن كطبيبٍ حاذق وكفؤٍ في معالجة أمراض العصر على المستوى الفردي والاجتماعي.

وقد أطلق الأستاذ معرفت على هذه الأسلوب الثاني مصطلح «الاستطاق»، وقال: «إن هذا الأسلوب تماماً هو الذي تحدث عنه الإمام علي<sub>عليه السلام</sub> حيث قال: «ذلك القرآنُ فَاسْتَطِعُوهُ، وَلَكُنْ يَنْطَقَ وَلَكُنْ أُخْبُرُكُمْ عَنْهُ، أَلَا إِنَّ فِيهِ عِلْمٌ مَا يَأْتِي وَالْحَدِيثُ عَنِ الْمُاضِي، وَدَوَاءٌ دَائِكُمْ وَنَظْمٌ مَا يَبْيَكُمْ»<sup>(١٧)</sup>.

وإن التعبير بالاستطاق الذي جاء في كلام ابن القرآن أروع تعبير عن عملية التفسير الموضعي، بوصفه حواراً مع القرآن الكريم، وطرحًا للمشاكل الموضوعية عليه؛ بقصد الحصول على الإجابة القرآنية عليها<sup>(١٨)</sup>.

### ٤. منزلة أسلوب التفسير الموضعي في كلمات أهل البيت<sub>عليهم السلام</sub> —

إن البحث في التفاسير المتأثرة عن النبي<sub>صلوات الله عليه وسلم</sub> والأئمة الأطهار<sub>عليهم السلام</sub> يثبت أن تفسير القرآن بالقرآن، وكذلك البحث الموضعي في القرآن، كان هو الشائع والغالب عندهم.

ومن هنا يمكن القول: إن رسول الله<sub>صلوات الله عليه وسلم</sub> هو المؤسس الأول للتفسير الموضعي، وإن أهل البيت<sub>عليهم السلام</sub> هم الحصون المتقدمة في الدفاع عن مدرسة النبوة.

ومن هذا القبيل الحديث التفصيلي المروي عن النبي<sub>صلوات الله عليه وسلم</sub>، في خطابه لابن مسعود في موضوع الدنيا<sup>(١٩)</sup>، أو حديث أمير المؤمنين<sub>عليه السلام</sub>، في بيان أقسام الكفر<sup>(٢٠)</sup> والشرك.

وفي هذا المورد الثاني، رُوي عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: «وأما الكفر المذكور في كتاب الله تعالى فخمسة وجوه، منها: كفر الجحود، (والجحود ينقسم على وجهين)، ومنها: كفر فقط (الكفر المطلق)، ومنها: كفر الترك لما أمر الله تعالى به، ومنها: كفر البراءة، ومنها: كفر النعم.

فأما كفر الجحود فأحد الوجهين منه: جحود الوحدانية، وهو قول من يقول: لا ربّ ولا جنة ولا نار ولا بعث ولا نشور. وهؤلاء صنف من الزنادقة، وصنف من الدهرية، الذين يقولون: **«ومَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ»** (الجاثية: ٢٤).

وذلك رأي وضعوه لأنفسهم، استحسنوه بغير حجة، فقال الله تعالى: **«إِنْ هُمْ إِلَّا يَظْنُونَ»** (الجاثية: ٢٤؛ البقرة: ٧٨).

وقال تعالى أيضاً: **«إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَنَذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ»** (البقرة: ٦)، أي لا يؤمنون بتوحيد الله.

والوجه الآخر من الجحود هو الجحود مع المعرفة بحقiqته.

وقال تعالى [في هذا الشأن]: **«وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنُتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْلًا وَعُلًُّا»** (النمل: ١٤)، وقال سبحانه [في آية أخرى]: **«وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْقِطُهُنَّ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءُهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ»** (البقرة: ٨٩)، أي جحدوه بعد أن عرفوه.

وأما الوجه الثالث من الكفر فهو كفر الترك لما أمر الله به، وهو من المعاصي، قال الله سبحانه: **«وَإِذَا أَخْذَنَا مِئَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دَمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَفْرَرُتُمْ وَآتَيْتُمْ شَهَدَوْنَ - إِلَى قوله تعالى - أَفَتُؤْمِنُونَ بِيَعْصِيِ الْكِتَابِ وَتَكْفِرُونَ بِيَعْصِيِ»**، فكانوا كفاراً؛ لتركهم ما أمر الله تعالى به، فنسبهم إلى الإيمان بإقرارهم بأسنتهم على الظاهر، دون الباطن، فلم ينفعهم ذلك لقوله تعالى: **«فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خَرِيٌّ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا»** إلى آخر الآية.

وأما الوجه الرابع من الكفر، فهو ما حکاه الله تعالى عن قول إبراهيم عليه السلام: **«كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْتَنَا وَبَيْتَكُمُ الْعَدَاؤُ وَالْبَعْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ»** (المتحنة: ٤)، فقوله: **«كَفَرْنَا بِكُمْ»** أي تبرأنا منكم. وقال سبحانه في قصة إبليس

وتبرّيه من أوليائه من الإنس إلى يوم القيمة: «إِنَّى كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُهُمْنِي مِنْ قَبْلُ» (إبراهيم: ٢٢) أي تبرّأ منكم، قوله تعالى: «إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أُوْلَئِنَا مَوَدَةً بَيْنَكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُفُرُ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ وَيَأْلَعُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا» (العنكبوت: ٢٥).

وأما الوجه الخامس من الكفر وهو كفر النعم، قال الله تعالى عن قول سليمان عليه السلام: «هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوْنِي أَلَّا شَكَرْ أَمْ أَكْفُرْ» (النمل: ٤٠)، قوله عزّ وجلّ: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَرِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنْ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (إبراهيم: ٧)، وقال تعالى: «فَادْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَآشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ» (البقرة: ١٥٢).

إن هذه الرواية نموذج مناسب ل الكلام الأستاذ معرفت، إذ يقول: «إن أسلوب التفسير الموضعي هو الأسلوب المنشود للشرع وأئمّة الدين»<sup>(٢١)</sup>.

#### هـ. نسبة وموقع التفسير الترتيبية في التفسير الموضعي —

إن من بين الغموض الذي يكتتف التفسير الموضعي، أو الاعتراض المثار حول هذا الأسلوب في التفسير، ينشأ من تصور أن نظرية التفسير الموضعي تحشر التفسير الترتيبية في الزاوية.

وفي الحقيقة هم يتصرّرون أن التفسير الموضعي يقع في عرض التفسير الترتيبية، في حين أن المنظرين في أسلوب التفسير الموضعي يذهبون إلى القول: «إذن فالتفسير الموضعي في المقام هو أفضل الاتجاهين في التفسير، إلا أن هذا لا ينبغي أن يكون المقصود منه الاستغناء عن التفسير التجزيئي (الترتيبية)، هذه الأفضلية لا تعني استبدال اتجاه باتجاه طرح التفسير التجزيئي رأساً والأخذ بالتفسير الموضعي، وإنما إضافة اتجاه إلى اتجاه؛ لأن التفسير الموضعي ليس إلا خطوة إلى الأمام بالنسبة إلى التفسير التجزيئي، ولا معنى للاستغناء عن التفسير التجزيئي بالاتجاه الموضعي»<sup>(٢٢)</sup>.

وعليه فإن العلاقة بين التفسير الترتيبية والتفسير الموضعي علاقة طولية وتكاملية، بمعنى أننا في التفسير الموضعي ندرس الآيات في ظهورها الارتباطي من خلال الالتفات إلى عنصر السياق والقرائن الفظوية واللبية، المتصلة والمنفصلة، ونعرض

الأفهام الترتيبية للآيات المنشودة في موضوع خاصٌ على بعضها؛ لاستباط النظرية القرآنية.

وقال بعض المفسّرين العظام في هذا الشأن: «يقع التفسير الموضوعي بعد التفسير الترتيبي في الرتبة؛ إذ يتعين على المفسّر في التفسير الموضوعي أن يدرس القرآن قبل كلّ شيء من أوله إلى آخره، وأن يكون له حضورٌ ذهنيٌّ وعلميٌّ، بحيث لو تم طرح آيةٍ لا يكون بعيد الذهن عنها، ومن ثمّ بعد الاطلاع على مضمون الآيات، وما يتمتع به من رصيد التفسير الترتيبي يتوجّه إلى التفسير الموضوعي، حيث يختار موضوعاً ويجمع الآيات ذات الصلة بذلك الموضوع، ويعكّف على دراستها»<sup>(٢٣)</sup>.

### وـ أنواع التفسير الموضوعي —

إن الموضوعات التي يتم الاهتمام بها في التفسير الموضوعي في الدائرة الشيعية . ولا سيما في إيران . تميل كفتّها في الأغلب إلى المباحث الفقهية والمعرفية الشاملة للعقائد والأخلاق والمجتمع.

يعد الأستاذ الفقيه الشيخ معرفت، في الفصل الرابع عشر من كتابه (تفسير ومفسّران) . الذي عقده لبحث التفسير الموضوعي .. إلى انتقاد عدم اشتتمال مؤلفات التفسير الموضوعي على المواضيع اللفظية والفنية في القرآن الكريم، ويرى أن السبب في ذلك يعود إلى التأثر بالتعريف الجديد للتفسير الموضوعي.

يذهب سماحته إلى الاعتقاد بأنه طبقاً للمصطلح الجديد بشأن التفسير الموضوعي فإن الكتب التي تعنى بالناحية اللغوية (من قبيل: تفسير غريب القرآن)، أو الناحية الأدبية (نحوًا وبلافة)، وكذلك الكتب ذات العلاقة بمتشابهات القرآن، أو رد الشبهات، تخرج بأجمعها عن دائرة التفسير الموضوعي، وإنْ كانت طبقاً للتعريف الأجمع (المصطلح القديم للتفسير الموضوعي) تعتبر بأجمعها داخلةً ضمن حدود هذه الدائرة<sup>(٢٤)</sup>.

ومن الجدير بالذكر أن المصطلح القديم والجديد بشأن التفسير الموضوعي يشكّل في حد ذاته مسألةً بدعة، ليست لها سابقة في المصادر المعترضة. وعلى هذا

الأساس فإن المساحة المحدودة للتقاسير الموضوعية الفظية لا تعني الخروج عن المصطلح.

إن التفسير الموضوعي - بالالتفات إلى معطياته . على أربعة أنواع:

### **١. التفاسير الموضوعية الفظية —**

إن كتب المفردات وغريب القرآن والأشباء والنظائر تُعدّ من مصاديق التفاسير الموضوعية. ففي هذا الأسلوب يقوم المفسّر، بعد اختيار الكلمة من كلمات القرآن الكريم، وجمع الآيات التي استعملت فيها تلك الكلمة ومشتقاتها، بدراسة معاني استعمال القرآن الكريم لها؛ للوصول إلى العلاقة فيما بينها<sup>(٢٥)</sup>.

وقد رأى الأستاذ أمين الخولي أن الدراسة الموضوعية لآيات القرآن تمثل شرطاً في الوصول إلى المقاصد والمفاهيم من ألفاظ القرآن الكريم، إذ يقول: «إن ترتيب القرآن في المصحف قد ترك وحدة الموضوع، لم يتزمنها مطلقاً، وقد ترك الترتيب الزمني لظهور الآيات، لم يحتفظ به أبداً، وقد فرق الحديث عن الشيء الواحد، والموضوع الواحد في سياقات متعددة ومقامات مختلفة، ظهرت في ظروف مختلفة، وذلك كله يقضي في وضوح بأن يفسّر القرآن موضوعاً موضوعاً، وأن تجمع آية خاصة بالموضوع الواحد جمعاً إحصائياً مستقصى، ويعرف ترتيبها الزمني، ومناسباتها وملابساتها الحافة بها، ثم يُنظر فيها بعد ذلك؛ لتفسر وفهم، فيكون ذلك التفسير أهدى إلى المعنى، وأوثق في تحديده»<sup>(٢٦)</sup>.

وقد ذهبت الكاتبة عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ . مضافاً إلى المفردات والمصطلحات القرآنية . إلى القول بأن الكشف عن غرض ومراد القرآن من البنية الأدبية، مثل: بنية القسم ، أو بنية الاستغناء عن الفاعل، رهن بدراسة الآيات ذات الصلة دراسة موضوعية، حيث قالت في هذا الشأن: «الأصل في منهج هذا التفسير . كما تلقّيته عن أستادي . هو التناول الموضوعي الذي يفرغ لدراسة الموضوع الواحد فيه، فيجمع كلّ ما في القرآن منه، وبهتمي بمالوف استعماله للألفاظ والأساليب، بعد تحديد الدلالة اللغوية لكلّ ذلك... وهو منهجٌ يختلف والطريقة المعروفة في تفسير

القرآن سورة وسورة، يؤخذ اللفظ أو الآية فيه، مقتطعاً من سياقه العام في القرآن كله مما لا سبيل معه إلى الاهتداء إلى الدلالة القرآنية لألفاظه، أو لم ظواهره الأسلوبية وخصائصه البينية... وقد صفت بهذا الاتجاه إلى توضيح الفرق بين الطريقة المعهودة في التفسير ومنهجنا الاستقرائي الذي يتناول النص القرآني في جوء الإعجازي، ويقدر حرمة كلماته بأدق ما عرفت من هاج النصوص من ضوابط، ويلتزم دائماً قوله السلف الصالح: (القرآن يُفسّر بعضه بعضاً)...، ويحرّر مفهومه من العناصر الدخيلة والشوائب الملحمة على أصالته البينية<sup>(٢٧)</sup>.

وعلى أساسٍ من هذا الأسلوب التفسيري ذهبت الكاتبة بنت الشاطئ - من خلال البحث الموضوعي للآيات ذات الصلة - إلى الاعتقاد بعدم وجود المترافق في القرآن الكريم.

فعلى سبيل المثال: نجد القرآن الكريم يعبر عن العلاقة القائمة بين آدم وحواء بالزوجية، بينما يعبر عن العلاقة بين نوح ولوط وفرعون وعزيز مصر وبين نسائهم بكلمة «امرأته». فالزوجية إنما تستعمل إذا كان هناك انسجامٌ تامٌ بين الرجل والمرأة. إن المحور والمعيار الرئيس للكلام في الآية، التي تشتمل إما على بيان حكمه وأية، وإما في مقام تشريع وبيان حكم ما، ولكن كلما انحسرت آية وعلامة الزوجية من الهدوء والصلاح والتtagم؛ بسبب الخيانة أو عدم الانسجام في العقيدة، لا يكون هناك موضعٌ للزوجية، وإنما هي مجرد «امرأة»، أو عندما تزول فلسفة الزواج، المتمثلة باستمرار الحياة من طريق التوالد والتتاسل؛ بسبب عقمٍ يصيب أحد الزوجين، تستعمل الكلمة «امرأة»، دون «الزوج»<sup>(٢٨)</sup>. إن التفاسير الموضوعية اللغوية قد شكلت تراثاً قرآنياً عظيماً<sup>(٢٩)</sup>.

لقد قدَّم الأستاذ معرفت، في نهاية الفصل الرابع عشر من كتاب «تفسير ومفسرٌان»، فهرسة بالتفاسير اللغوية واللغوية، مع توضيحاتٍ مناسبة بشأن كلٍ واحد منها.

## ٢. التفاسير الموضوعية لسور القرآن —

إن المفسر في هذا الفهم للتفسير الموضوعي يعمل على دراسة مجموع السورة مرّة

واحدة؛ ليرسم لها صورة شاملة ومتکاملة. إن هذه الصورة تأخذ بداية السورة ونهايتها بنظر الاعتبار. ومن خلال معرفة الروابط الخفية التي تربط بين جميع أجزاء السورة وتشدّها إلى بعضها يجعل بداية السورة بمثابة المقدمة ل نهايتها، ونهاية السورة بمثابة الشاهد والمؤيد ل بدايتها.

وقد عبَّر الزمخشري عن هذا النوع من التفسير بالوحدة الفنية لسور القرآن، أو الوحدة الموضوعية للسور<sup>(٣٠)</sup>.

وقد ذهب برهان الدين البقاعي إلى الاعتقاد بأن العلم المناسب للقرآن إنما يتبلور في ظلّ هذا النوع من التفسير الموضوعي، وسوف تظهر في ضوء البلاغة القرآنية بأجل صورها، ويُتّضح الغرض والهدف الذي نزلت السورة من أجله<sup>(٣١)</sup>.

يذهب المفسرون في هذا النوع من التفسير إلى الاعتقاد بأن لكل سورة رسالة تجري في جميع آياتها مجرى الروح من الجسد، ومن خلال إضاءتها على مجمع الآيات تمنحها الانسجام ووحدة المسار. ومن خلال هذا المسلك العام تُتّضح السورة وأهدافها ومفاهيمها الرئيسية، ويُتّضح الترابط بين أجزائها، وتتجلى الهدایة القرآنية من الآيات المتواترة ضمن السورة.

لقد تمّ تعريف التفسير الموضوعي في العالم العربي في الغالب من هذه الناحية، وقد كتبت فيه الكثير من الكتب، من قبيل: «النبأ العظيم»، للشيخ محمد عبد الله درّاز؛ و«نحو التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم»، لمحمد الغزالي؛ و«أهداف كل سورة ومقاصدها»، لعبد الله شحاته؛ و«المجتمع الإسلامي كما تظلمه سورة النساء»، لمحمد مدني؛ إلى غير ذلك من الكتب التي أُلفت في خصوص هذا الموضوع.

### **٣. التفسير الموضوعي لموضوعات القرآن —**

ضمن تعريفه ببعض التفاسير الموضوعية عمد سماحة الأستاذ معرفت إلى فهرسة بعض المحاور للموضوعات المطروحة في هذا النوع من التفاسير الموضوعية، من قبيل: «تعاليم القرآن»، و«الأخلاق في القرآن»، و«السنن الإلهية في القرآن»، و«الآيات العلمية في القرآن»، و«أهل البيت في القرآن»، و«التوحيد والشرك في القرآن»، و«المرأة

في القرآن»، وما إلى ذلك.

لا شك في أن توّع حاجات البشر، والظرفية المذهبة وغير المتأهية للقرآن الكريم في تلبية هذه الاحتياجات والإجابة عن المسائل البشرية، تخوّل هذا الأسلوب في التفسير؛ بما له من القابلية والإبداع، أن يلعب - ضمن الدفاع عن حياد المعرفة الإسلامية - دوراً هاماً في الكشف عن النظريات الإسلامية في مختلف المحاور التربوية والإرشادية.

وبطبيعة الحال علينا أن لا نغفل عن حقيقة أننا في أسلوب التفسير الموضوعي - بالإضافة إلى اكتشاف النظرية القرآنية - يجب أن نراجع الأبواب ذات الصلة في المصادر الروائية في ما يتعلق بالموضوع محل البحث، فلربما كان في الروايات المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام تقييداً أو تخصيصاً أو بياناً أو تأويلاً لذلك الموضوع، كي نضمه إلى الرؤية القرآنية، انطلاقاً من قوله تعالى: «**لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمْ**» (النحل: ٤٤)، حتى تكون النظرية القرآنية تامةً ومتکاملة. ولا يخفى أن هذا المقدار من الرجوع إلى المصادر القرآنية لا يخرج الموضوع عن دائرة البحث القرآني، بل يعمل على إثراء الموضوع، وزيادة وضوحته.

وهذا هو ما قام به الأستاذ معرفت من خلال توظيفه لهذا النوع من التفاسير، حيث بحث في المسائل وطرح الرؤية الإسلامية بشأنها في بعض مؤلفاته، من قبيل: «جامعه مدنی» (المجتمع المدني)، و«ولايت فقيه» (ولاية الفقيه)، و«معاريف أز قرآن» (مفاهيم القرآن).

إن هذا النوع من التفسير الموضوعي يمكن تقسيمه إلى قسمين، وهما:

التفسير الموضوعي الاستقرائي، حيث يؤخذ من الحكم والموضوع من القرآن، من قبيل: الشفاعة في القرآن، والتوحيد في القرآن، والتربية في القرآن، ورسالة القرآن، مؤلفه: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي.

والتفسير الموضوعي الاستطباقي، الذي يكون حكمه مأخوذاً من القرآن، وأما موضوعه والسؤال بشأنه فيؤخذ من خارج القرآن، من قبيل: «السنن الاجتماعية»، و«فلسفة التاريخ في القرآن»، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر.

كما يتم في هذا النوع من التفسير الموضوعي بحث موضوع واحد على نحو مستقل تارة؛ ويتم تناول موضوعين - أو أكثر - يجمع بينهما رابط من الناحية المفهومية تارة أخرى، من قبيل: «الصلة والزكاة في القرآن»، و«الإيمان والعمل الصالح في القرآن». ويطلق على هذا النوع من التفسير الموضوعي تسمية التفسير الموضوعي الارتباطي أو المتسلسل.

### **بـ التفسير الموضوعي التطبيقي —**

يسعى المفسر في هذا النوع من التفسير الموضوعي إلى دراسة القرآن من خلال إجراء المقارنة بينه وبين الكتب السماوية الأخرى أو الثقافات المعروفة في العالم؛ ليبيّن الآفاق السامية للقرآن في ما يتعلّق بذلك الموضوع المنشود، من قبيل: كتاب (التوراة والإنجيل والقرآن والعلم)، للكاتب الفرنسي: موريس بوكاي.

### **زـ تقسيم الآيات من الناحية الموضوعية —**

مع اتساع رقعة أسلوب التفسير الموضوعي أخذت المصادر التي تعمل على تبويب وتقسيم آيات القرآن الكريم من الناحية الموضوعية تكتسب أهمية خاصة؛ إذ إن هذه التقسيمات وإن لم تعتبر في حد ذاتها من التفسير الموضوعي، ولكنّها توفر المادة التمهيدية للمفسر في عملية التفسير الموضوعي، وبذلك فإنّها تُعدّ مظهراً بارزاً للموضوعات القرآنية المتّوّعة.

يرى الأستاذ معرفت أن الموسوعة الحدّيثية التي جمعها العلّامة المجلسي في كتاب (بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار) تمثل فهرسة أو تبويباً موضوعياً لآيات القرآن، بل أدقّها وأكثّرها شمولاً. وقال في هذا الشأن: «ومنه المصدر في كلّ بحثٍ إسلاميٍ، ومكلاً كلّ مجال من مجالاته بلمية من آياتٍ متربطة ومرتبطة بصميم البحث، مما تعارفت عليه الكتب الباحثة عن المعرفة والأخلاق والأدب والسنن، وحتى الكتب الفقهية، يتجلّ مطالع أبوابها وفروع مسائلها بايّة أو آيات ذات صلة بالبحث، والتي تموّن البحث في مادته الأولية الأصلية.. وأفضل نموذج

لذلك . مثلاً . هو كتاب بحار الأنوار، للمجلسي العظيم، فقد صدر كلّ باب منه بآيات مرتبطة ، قبل عرض الروايات»<sup>(٣٢)</sup> .

وبطبيعة الحال هناك مصادر أخرى تم تأليفها في هذا المجال، تُعد في تبويب آيات القرآن . بشكلٍ متوسط أو تفصيلي . وفقاً للمنهج الموضوعي ، من قبيل: المعجم المفهرس لمعاني القرآن الكريم، مؤلفه: محمد بسام رشدي الزين؛ وفرهنگ قرآن، مؤلفه: الشيخ أكبر هاشمي رفسنجاني وآخرين.

#### ح. نماذج من التفسير الموضوعي للأستاذ معرفت —

كلّما تعرّض الأستاذ معرفت ، في مختلف كتاباته القرآنية ، إلى موضوع قرآني عمد إلى توظيف أسلوب التفسير الموضوعي . فقد كان المنهج الغالب في مؤلفات سماحته . سواء في ما يتعلق ببيان الألفاظ والمفردات القرآنية أو توضيح متشابهات الآيات وغواصتها ، أو في بيان الرؤية الإسلامية بشأن الموضوعات المطروحة في المجتمع . هو منهج التفسير الموضوعي . وفيه ما يلي نذكر مثالين على ذلك:

#### ١. النسيان أو التناسي —

**سؤال:** هناك آياتان في القرآن الكريم ظاهرتان في عروض النسيان على الله سبحانه وتعالى ، وهما قوله تعالى :

. «فَالْيَوْمَ نَسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا» (الأعراف: ٥١).

. «نَسُوا اللَّهَ فَتَسِيهُمْ» (التوبه: ٦٧).

في حين هناك آيات أخرى تنتفي عروض صفة النسيان على الله سبحانه وتعالى ، من قبيل قوله تعالى :

. «وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا» (مريم: ٦٤).

. «لَا يَضُلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى» (طه: ٥٢).

فهل يمكن الجمع بين هذه الآيات؟

**الجواب:** إن كلمة النسيان في الآيتين الأوليين ليستا بمعنى النسيان ، وإنما هما

بمعنى التناسى، بمعنى التجاهل وعدم الاهتمام. وأما النسيان المنفي في الآياتين الأخريين فهو بمعنى الغفلة. وقد ورد النسيان في الكثير من موارد القرآن بمعنى التناسى، من قبيل: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ يَجِدْ لَهُ عَرْمًا﴾ (طه: ١١٥)، بمعنى أن آدم قد تناهى العهد، ولم يأخذه بجدية، لا أنه نسيه حقيقة، وإنما لو كان قد نسيه حقيقة لكان معذوراً، ولم يكن مستحقاً للمؤاخذة.

وأما معنى النسيان في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (الحشر: ١٩) أنهم تجاهلوا حضور الله في الدنيا، وبالتالي فإنهم قد تجاهلوا بذلك كرامتهم أيضاً، من هنا فإن معنى قوله تعالى: ﴿قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتِنَا فَنَسِيَتْهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمُ تُنسَى﴾ (طه: ١٢٦) أنك حيث تتذكرت الآيات الله، ورميتها وراء ظهرك، ولم تأخذها بجدية، فالاليوم في المقابل سوف تنسى، ولن تكون مشمولاً لرعاية الله وعانته.

وفي الحقيقة فإن محتوى هذه الآية هو من قبيل: قوله تعالى: ﴿فَتَبَدُّوْهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْهُ بِهِ ئَمَّا قَلِيلًا﴾ (آل عمران: ١٨٧).

ومن الواضح أن هذا الأمر يمثل نوعاً من التفاضل والتساهل، ولا يعبر عن غفلة ونسيان حقيقي.

وقد سُئل أمير المؤمنين عليه السلام بشأن معنى قوله تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ نَسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا﴾ (الأعراف: ٥١)؟ فقال عليه السلام: إن ذلك يعني أنهم نسوا الله في الدنيا، فلم يطليعوه، ولذلك فإن الله سوف ينساهم في الآخرة، بمعنى أنه لن يرصد لهم مكافأةً، وأنه لن يشملهم بنعمته الإلهية. والعرب تقول: «قد نسينا فلان فلا يذكرنا».

وأما معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبِّكَ نَسِيًّا﴾ (مريم: ٦٤) فهو أن الله لا يخفي عليه شيء، ولا يغفل عن شيء؛ لأنه هو الحفيظ والعليم.<sup>(٣٣)</sup>

## ٢. الهدایة والتوفیق —

الهدایة في الأصل تعني الدلالة والإرشاد. غایة ما هنالك أن الهدایة تختلف حسب نوعيتها ومرتبتها في التأثير والبلغ. إن الذي يدلّ غيره على طريق يؤدي إلى مقصد

فقد هدأه، وكذلك الذي يأخذ بيد شخص آخر، حتى يوصله إلى مقصدِه، يكون هادياً له أيضاً، ولكن في النوع الأول يُحتمل الضلال، خلافاً للنوع الثاني. وإن الهدایة في قوله تعالى: «وَأَمَّا ئَمُودُ فَهَدَيْتَاهُمْ فَاسْتَحْبُوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى» (فصلت: ١٧) هداية من النوع الأول، وأما الهدایة في قوله سبحانه وتعالى: «وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٌّ» (الزمر: ٣٧) فهي هداية من النوع الثاني.

هذا وقد استعملت «الهدایة» في القرآن في أنحاء ودرجات مختلفة، يمكن لنا أن نلخصها على النحو التالي:

١. الهدایة الفطرية الكامنة في جملة الأشياء، الأعمّ من الحيوان والنبات والجماد:

- «رَبُّنَا الَّذِي أَغْطَى كُلُّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ٥٠).
- «الَّذِي قَدَرَ فَهَدَى» (الأعلى: ٣).
- «فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحَّامِ» (الصافات: ٢٣).
- «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْجُجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» (الأنعام: ٩٧).

٢. الهدایة بواسطة قوّة العقل والتفكير لدى الإنسان:

- «أَيَخُسِبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ ◆ أَلَمْ تَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ ◆ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ◆ وَهَدَيَتَاهُ النَّجْدَيْنِ» (البلد: ٧ - ١٠).

٣. الهدایة بواسطة الأنبياء والرسل:

- «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (الإنسان: ٣).
- «وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فَعْلَمَ الْخَيْرَاتِ» (الأنبياء: ٧٣).
- «وَمَمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَيَهُدُونَ بِهِ يَعْدِلُونَ» (الأعراف: ١٨١).
- «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» (الإسراء: ٩).

٤. الهدایة التوفيقية:

يُعدّ التوفيق الإلهي، وإيجاد المانع دون الوقوع في الخطأ، والتشجيع على الصواب، نعمة إلهية خاصة، يمن الله بها على الساعين في طريق الهدایة:

- **﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾** (التغابن: ١١).
  - **﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَبَيَّنُ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُوْلُو الْأَلْبَاب﴾** (الزمر: ١٨).
  - **﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيهِمْ سُبْلَنَا﴾** (العنكبوت: ٦٩).
  - **﴿وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوا هُدًى﴾** (مريم: ٧٦).
  - **﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَافَرٌ كَفَّارٌ﴾** (الزمر: ٣).
- إن الهدایة من النوع الرابع هدایة يمنحها الله لخاصّة المؤمنين؛ ويمنعها عمن يشاء، ولا يهبهها إلا لأولئك الذين يجاهدون في سبيله، ويسعون من أجل الحصول على الهدایة الكاملة، ويواصلون السير حتّى من مرحلة «علم اليقين»، حتّى يصلوا إلى مرحلة «عين اليقين».

#### ٥. الهدایة بالعصمة:

- وهذا النوع من الهدایة مكافأة يمنحها الله لخاصّة المؤمنين؛ بسبب ثباتهم على الهدایة الفطرية، وعبر مراحل سابقة. ومن ذلك قوله تعالى:
- **﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَشَرَّذُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَنَّ لَا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْתُمْ تُوعَدُونَ ◆ نَحْنُ أُولَئِكُمُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشَتَّهِ أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَعُونَ﴾** (فصلت: ٣١ - ٣٠).
  - **﴿وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾** (الجن: ١٦).
  - **﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًا هَدَيْنَا وَبُوحاً هَدَيْنَا مِنْ قَبْلٍ وَمَنْ دُرِّيَّتِهِ دَأْوَدَ وَسُلَيْمَانَ...﴾** (الأنعام: ٨٤).

**-. ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالثُّبُوتَ...﴾** (الأنعام: ٨٩).

**-. ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فِيهِدَاهُمْ افْتَدَهُ...﴾** (الأنعام: ٩٠)<sup>(٣٢)</sup>.

كانت هذه نماذج من التفسير الموضعي في مؤلفات الأستاذ محمد هادي

معرفت للله.

## المفهوم

(١) كما أن بعض التفاسير الترتيبية تعمد إلى الاستعانة بسائر الآيات الأخرى أيضاً؛ للوصول إلى البيان والتبيين الكامل لمضمون الآية. وبذلك تعلم في الحقيقة على تفسير القرآن بالقرآن، حيث يتم الحصول على نوع من التفسير الترتيبى . الموضوعى، من قبيل: تفسير الميزان، للعلامة محمد حسين الطباطبائى، الذى تعرّض فيه لبحث ما يربو على ٨٠٠ مسألة قرآنية. فإنّ سماحته، من خلال تبنيه روّية جديدة إلى القرآن، يعمل على تفسير آياته من خلال الاستعانة بالتدبر والاستطاق المفهومي للآلية ضمن مجموع الآيات ذات الصلة. وقد عرّف العالمة الطباطبائى بهذا المنهج التفسيري بوصفه ثمرة تعليم النبيّ الأكرم وأهل البيت<ص>. (انظر: محمد حسين الطباطبائى، قرآن در إسلام (القرآن في الإسلام): ٦١).

(٢) انظر: محمد هادي معرفت، تفسير ومفسر<sup>٢٠</sup> ٥٣٠: ٢.

(٣) انظر: آغا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصنیف الشیعه ١: ٣٠٠.

(٤) انظر: شهاب الدين المرعشى النجفي، نهج الرشاد في ترجمة الفاضل الججاد.

(٥) انظر: الطهراني، الذريعة إلى تصنیف الشیعه ١: ٤٧.

(٦) انظر: معرفت، تفسير ومفسر<sup>٢١</sup> ٥٢٧: ٢.

(٧) انظر: عبد الكريم بي آزار شيرازى، قرآن ناطق: ٣٧٨.

(٨) انظر: محمد تقى مصباح اليزدي، معارف قرآن ١: ١٢.

(٩) محمد حسين الطباطبائى، الميزان في تفسير القرآن ١: ٣٨.

(١٠) انظر: محمد تقى مصباح اليزدي، معارف قرآن ١: ١٤.

(١١) رشید رضا و محمد عبده، تفسیر المنار ١١: ٢٠٦.

(١٢) انظر في هذا الشأن: سعيد حوى، الأساس في التفسير ١: ٦١ - ٦٤.

(١٣) انظر: توشهیکو ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن (الله والإنسان في القرآن): ٥.

(١٤) انظر: عبد الله جوادى الاملى، تفسير موضوعي ١: ١٢٩.

(١٥) انظر: معرفت، تفسير ومفسر<sup>٢٢</sup> ٥٢٨ - ٥٢٩.

(١٦) انظر: عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، الإعجاز البیانی للقرآن الكريم.

(١٧) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٥٨.

(١٨) محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٥٢٧ - ٥٢٨، نقلًا عن: السيد الشهيد محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية: ١٩ - ٢١.

(١٩) انظر: محمد باقر المجلسى، بحار الأنوار ٧٤: ٩٢.

(٢٠) انظر: المصدر السابق ٧٢: ١٠١ - ١٠٠.

(٢١) انظر: معرفت، تفسير ومفسر<sup>٢٣</sup> ٥٢٨: ٤٢.

(٢٢) المصدر، المدرسة القرآنية: ٤٢.

(٢٣) انظر: عبد الله جوادى الاملى، زن در آینه جلال وجمال: ٤٩.

- 
- (٢٤) انظر: معرفت، تفسير ومفسران ٢: ٥٢٦.
- (٢٥) انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ١٤٨.
- (٢٦) أمين الخولي، التفسير: نشأته، تدرُّجه، تطُوره: ٨٠.
- (٢٧) بنت الشاطئ، الإعجاز البياني في القرآن: ١٧.
- (٢٨) انظر: المصدر السابق: ٢٤٤ - ٢٤٥.
- (٢٩) من هذا القبيل: أحمد حسن فرات، الأمة في دلالتها العربية والقرآنية؛ د. ناصر العمرو، العهد في القرآن؛ د. صلاح عبد الفتاح الحالدي، التفسير والتأويل في القرآن.
- (٣٠) انظر: جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقوال في وجوه التأويل: ١: ٩٨.
- (٣١) انظر: برهان الدين البقاعي،نظم الدرر في تناسب الآيات والسور ١: ١٢.
- (٣٢) معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ١٠٤١.
- (٣٣) انظر: محمد هادي معرفت، نقد شبهات: ٢٣٠ - ٢٣١.
- (٣٤) انظر: محمد هادي معرفت ٣: ٢٠٤ - ٢٠٠ (باختصار).

# مصحف الإمام علي عليه السلام

## في قراءات الشيخ معرفت

. القسم الأول .

د. جعفر نكونام (\*)

ترجمة: حسن علي مطر

### ١. مقدمة —

يُعدّ مصحف الإمام علي عليه السلام واحداً من المواضيع المرتبطة بتاريخ القرآن.

وان لهذا الموضوع سابقة عريقة، وهو يشتمل على الكثير من المسائل  
وتأتي أهمية مسائله من عدم توفر الروايات الكافية بشأن هذا المصحف،  
يُضاف إلى ذلك عدم انسجام الروايات القليلة الواردة بشأنه.  
وإن من أهم المسائل المطروحة - أو التي يمكن طرحها - بشأن مصحف الإمام

عليه السلام ، هي:

متى تم تدوين وتأليف هذا المصحف؟

هل ألف الإمام علي عليه السلام مصحفاً واحداً أم مصحفين؟

لماذا رفض جهاز الخلافة مصحف الإمام علي عليه السلام؟

ولماذا لم يقم الإمام علي عليه السلام عندما وصل إلى الخلافة بإخراج كتابه، واستبداله  
بمحفظ عثمان؟

وما هو المال الذي آلت إليه مصحف علي عليه السلام؟

---

(\*) أستاذ مساعد في جامعة قم.

وهل رأى ذلك المصحف أحد غير الأئمة؟

وما هو مقدار صحة انتساب سخن المصحف المنسوبة إلى الإمام علي؟

وما هو ترتيب سور وآيات مصحف الإمام علي؟

وهل كان على ترتيب النزول أم على ترتيب المصحف الراهن؟

ألا يستلزم القول بأن ترتيب مصحف الإمام علي يختلف عن ترتيب المصحف

الراهن قولًا بتحريف القرآن؟

وهل اشتمل مصحف الإمام علي على مجرد القرآن أم أنه يشتمل - بالإضافة إلى

القرآن - على تفاسير وشرح للقرآن الكريم أيضًا؟ وما هي هذه التفسيرات والشرح؟

وما هي نسبة مصحف الإمام علي إلى «الصحيفة الجامعة» و«كتاب علي»؟

لقد أجاب سماحة الشيخ معرفت - في الجزء الأول من كتاب «التمهيد في علوم

القرآن»، وكتاب «تاريخ القرآن». عن أغلب هذه الأسئلة. وفي هذا المقال نسعى - ضمن

استعراض آراء الآخرين في هذا الشأن - إلى بيان رأي سماحته، ومقارنته بآراء الآخرين.

## ٢.تعريف المصحف

يبدو أن المصحف يُطلق في الأصل على قطعين من الخشب وغيرهما باسم

«اللوحين» أو «الدفتين»، تحفظ فيهما الصحائف (الأوراق المكتوب فيها)<sup>(١)</sup>.

وقال الشيخ معرفت بأن المصحف اسم يُطلق على مجموعة من الصحائف

المكتوبة والمضمومة إلى بعضها بخيط أو نحوه، أو تضم في ملف أو إضبارة أو ما يُشبه

ذلك؛ لضمان عدم تفرقها أو عدم تعرضها للضياع، سواء كان هناك بينها نظم

وتسييق يصحح إطلاق التدوين عليها أم لم يكن<sup>(٢)</sup>.

وقد نقل سماحته عن ابن دريد قوله: «الصُّحْفُ واحدتها صحفة، وهي القطعة

من أدم أبيض أو رق، يُكتب فيه... وتُجمع صحائف، وربما جمعوا الصحيفة صحافاً...

وأهل نجد يقولون: المُصْحَفُ، بضم الميم، لغة علوية، كأنهم قالوا: أُصْحَفَ فهو

مُصْحَفٌ، إذا جُمِعَ بعضه إلى بعض»<sup>(٣)</sup>.

كما نقل عن الخليل قوله: «وُسُمِيَ الْمُصْحَفُ: مُصْحَفًا؛ لِأَنَّهُ أُصْحَفَ، أَيْ جُعلَ

جامعاً للصحف المكتوبة بين الدفتين<sup>(٤)</sup>.

يذهب الشيخ معرفت . في ما يتعلّق بالسور التي تنزل آياتها بالتدريج . إلى القول بأن الآيات كانت تكتمل بحسب ترتيب النزول، ويتم تدوينها تباعاً إلى حين بداية سورة جديدة، تبدأ بنزول البسمة. فكان بعض الصحابة يكتب السورة على ورق أو أديم؛ لحفظ السورة بشكل كامل، وعلى نحو مستقل. وهكذا كان الأمر بالنسبة إلى جميع السور الأخرى.

وبشكل عام كان يتم الحفاظ على السور المكتملة في موضع، من قبيل: لفافة أو رزمة وما إليها ، دون أن يكون بينها نظم أو ترتيب من حيث الطول، طبقاً لترتيب ونظم المصحف الراهن. وكان السبب في ذلك يعود إلى أن القرآن لم يكن مكتملاً، حيث كان القرآن مستمراً بالنزول، ولذلك فقد استمر الوضع على هذه الو涕رة ما دام رسول الله ﷺ على قيد الحياة. وعلى هذا الأساس فإن مجموع السور التي كانت تنزل في كل سنة وإلى تلك الفترة كانت تكتب في الصحف، ثم يتم الحفاظ عليها في موضع معين، وبالإضافة إلى ذلك كان لدى كل واحد من الصحابة مجموعة من الآيات التي يحتفظ بها في بيته. وعليه إنما يصح إطلاق لفظ «المصحف» على كل واحد من هذه المجموعات من هذه الجهة فقط، دون غيرها<sup>(٥)</sup>.

### ٣. سابقة البحث في مصحف الإمام علي عليه السلام —

في البحث عن سابقة وجذور مصحف الإمام علي نواجه قبل كل شيء روايات في كتب الفريقيين تتحدث عن أن الإمام علي كان أول من تصدّى لجمع القرآن بعد رحيل رسول الله ﷺ، ثم عرضه على الناس، إلا أنهم رفضوه، فبقي عند الإمام، ثم أخذ ينتقل من إمام إلى الإمام الذي يليه، حتى استقر عند الإمام الحجة المتظر عليه السلام. وعندما سيكتب له الظهور فإنه سيخرجه، وسوف يقرئه بدلاً من المصحف الراهن. كما كان مصحف الإمام علي يختلف عن المصحف الراهن بأنه قد ألف على ترتيب النزول، وأنه يشتمل على إضافات توضيحية.

وقد نقلت هذه الروايات في المصادر الحديثية والتاريخية والتفسيرية عبر

الأجيال، وقد تلقّاها ما يقرب من جميع المسلمين - من الشيعة وأهل السنة - بالقبول، ولم يستشكّلوا عليها أبداً، باستثناء ما قد يbedo من عبد الله بن أبي داود(٣٦)، وذلك للمرة الأولى، حيث أشّكل على روایة ابن سيرين - القائمة على أن الإمام علي عليه السلام قام بجمع القرآن بعد رحيل رسول الله - من ناحية السنّد؛ لوجود الأشعث بن سوار الكندي فيه، بتصرُّفٍ أن هذا هو السنّد الوحيد للرواية. ومن هنا ذهب إلى القول بضعفها من الناحية السنّدية<sup>(٦)</sup>.

هذا في حين أنه لا يوجد اتفاق من علماء الرجال على تضييف الأشعث بن سوار الكندي<sup>(٧)</sup>.

ثم إن الرواية عن ابن سيرين لم تقتصر عليه، فقد رواها عون بن عوف عن ابن سيرين أيضاً<sup>(٨)</sup>.

ثم جاء ابن حجر(٨٥٢) بعد ذلك ليعتبر سنّد روایة ابن سيرين منقطعاً. وعلى فرض عدم الانقطاع فقد حمله على الجمع والحفظ في الصدر، بل حمل حتى تصريح عبد الخير<sup>(٩)</sup>، في روایة أخرى تقول: إن الإمام علي عليه السلام قد جمع القرآن في مصحف أو بين لوحين، على التوهم من قبل الراوي<sup>(١٠)</sup>.

في حين أن عبد الخير - كما يbedo من بعض طرق الحديث - قد روى الحديث عن الإمام علي عليه السلام نفسه<sup>(١١)</sup>. وقد كان دافع ابن حجر في نقده لهذه الرواية مجرد أن يثبت أن الإمام علي عليه السلام لم يكن هو المقدّم على أبي بكر في جمع القرآن. ومن هنا فإنه في الوقت الذي يذهب إلى تضييف روایة عبد الخير يعتبر ذات السنّد في روایة أخرى تصف أبا بكر بأنه أول من جمع كتاب الله<sup>(١٢)</sup> من أصح الروايات في هذا الشأن<sup>(١٣)</sup>.

وهكذا كان الأمر، ولم يزد أحد من العلماء على هذا الكلام، حتى جاء دُور المحدث النوري، الذي ألف كتابه «فصل الخطاب» في إثبات تحريف القرآن، حيث تمسّك فيه بروايات ليثبت أن مصحف الإمام علي عليه السلام كان يشتمل على زيادات وتغييرات<sup>(١٤)</sup>.

ومن هنا عاد بعض علماء أهل السنة إلى الإشكال على الروايات المرتبطة

بمصحف الإمام علي عليه السلام، واعتبروا أن القول بوجود مصحف للإمام علي عليه السلام مجرد أسطورة؛ لأنه يستلزم القول بتحريف القرآن<sup>(٤)</sup>.

وفي المقابل قام علماء الشيعة بالإجابة عن ذلك، وقالوا بأن اشتمال مصحف الإمام علي عليه السلام على بعض الإضافات التفسيرية لا يستلزم القول بالتحريف<sup>(٥)</sup>.

وهذا ما ذهب إليه الشيخ معرفت؛ إذ قال بأن اختلاف مصحف الإمام علي عليه السلام في الترتيب أو اشتتماله على زيادات توضيحية لا يستلزم التحريف<sup>(٦)</sup>.

لقد تم تناول مصحف الإمام علي عليه السلام أولاً في تضاعيف المصادر الروائية، من قبيل: كتاب سليم بن قيس (بعد سنة ٧٥ للهجرة)، ومسند أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)، وصحيف البخاري (٢٥٦هـ)، وبصائر الدرجات للصفار (٢٩٠هـ)، وغيبة النعماني (٣٨٠هـ)، والأمالي والتوكيد للصدوق (٣٨١هـ).

أو الكتب التاريخية، مثل: طبقات ابن سعد (٢٣٠هـ)، وتاريخ اليعقوبي (٢٩٢هـ)، وأنساب الأشراف للبلذري (٢٩٧هـ)، والمصاحب للسجستانى (٣١٦هـ)، والإرشاد للشيخ المفيد (٤١٣هـ)، وحلية الأولياء لأبي نعيم الإصفهانى (٤٣٠هـ)، إثبات الوصية للمسعودي (٣٤٥هـ)، وفهرست ابن النديم (٤٣٨هـ)، ومناقب آل أبي طالب لابن شهرآشوب المازندراني (٥٨٨هـ).

أو في مقدمة تفاسير، من مثل: تفسير القمي (٣٢٩هـ)، وتفسير فرات الكوفي (٣٥٢هـ)، والمباني لنظم المعاني للعامي (٣٨٥هـ)، وشهادة التزيل للحسكاني (بعد عام ٤٧٠هـ)، ومفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار للشهرستاني (٥٤٨هـ)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٦٧١هـ).

أو ضمن المؤلفات التي صنفت في موضوع تاريخ القرآن، من قبيل: تاريخ القرآن لأبي عبد الله الزنجاني، وتاريخ القرآن للدكتور محمد باقر حجي، وتاريخ القرآن للدكتور محمود رامي، وتاريخ القرآن للشيخ محمد هادي معرفت.

وكذلك الكتب المؤلفة في موضوع علوم القرآن، مثل: الإبان في علوم القرآن للسيوطى (٨٤٩ - ٩١١هـ)، والحقائق الهامة للعاملى، والتمهيد في علوم القرآن للشيخ معرفت.

أو الكتب المرتبطة بعدم تحريف القرآن، ومنها: صيانة القرآن من التحريف للشيخ معرفت.

ثم اتجهت الأنظار نحو الاهتمام بهذا الموضوع بشكلٍ خاصٌ. ويمكن ذكر كتاب «مصحف الإمام علي عليه السلام»، لمحمد علي إيازي، و«مصحف الإمام علي عليه السلام»، لكاتب هذه السطور.

وفي كتاب إيازي تم تناول مصحف الإمام علي عليه السلام ودراسته من مختلف الجوانب على نحو تفصيلي. وقد رأى إيازي أن مصحف الإمام علي عليه السلام وكتاب علي أو صحيفة علي كلّها أسماء لكتاب واحد. وبشأن ترتيب مصحف الإمام علي عليه السلام فقد ذهب إلى أن ترتيب سوره لم يكن حسب ترتيب النزول، بل هو تماماً مثل ترتيب المصحف الراهن<sup>(١٧)</sup>.

وأما في كتابنا فقد تم السعي بشكلٍ رئيس إلى دراسة ترتيب مصحف الإمام علي عليه السلام. ومن خلال ذكر العديد من الأدلة والإجابة عن الإشكالات والشبهات بشأن ترتيب سور هذا المصحف تم التأكيد على أن ترتيب سوره كان موافقاً لترتيب النزول. إن المصادر التي اعتمد عليها الشيخ معرفت في البحث بشأن «مصحف الإمام علي عليه السلام» يمكن بيانها بشكلٍ رئيس على النحو التالي:

**مصادر الشيعة:** كتاب سليم بن قيس؛ والجزء الأول من تفسير العياشي؛ وتفسير القمي؛ ومناقب ابن شهراشوب؛ والاحتجاج للطبرسي؛ والجزء الأول من آلاء الرحمن للبلاغي؛ وتفسير البرهان للبحرياني؛ والجزء الأول من تفسير الصافي؛ والجزء الثاني والتسعين من بحار الأنوار.

**مصادر أهل السنة:** فهرست ابن النديم؛ والجزء الثاني من طبقات ابن سعد؛ والجزء الثاني من تاريخ اليعقوبي؛ والاستيعاب لابن عبد البر؛ والتسهيل لعلوم التزيل لابن جزي؛ والجزء الأول من كتاب الإتقان في علوم القرآن للسيوطى<sup>(١٨)</sup>.  
كان الإجماع منعقداً منذ القدم بين علماء الشيعة والسنة بشأن ترتيب سور مصحف الإمام علي عليه السلام على القول بأن هذا الترتيب موافق للنزول.  
وممن قال بذلك من الشيعة يمكن لنا تسمية الشيخ المفيد<sup>(١٩)</sup>، والسيد شرف

الدين<sup>(٢٠)</sup>.

كما يمكن لنا من بين علماء السنة الذين ذهبوا إلى هذا الرأي تسمية كل من: الشهري<sup>(٤٦٧ - ٥٤٨ هـ)</sup><sup>(٢١)</sup>، وأحمد بن فارس<sup>(٣٢٩ - ٣٩٥ هـ)</sup>، وابن حجر<sup>(٨٥٢ هـ)</sup>، وعبد الرحمن السيوطي<sup>(٨٤٩ - ٩١١ هـ)</sup>، وابن جُزي الكلبي<sup>(٦٩٣ - ٧٤١ هـ)</sup><sup>(٢٢)</sup>.

إلا أن بعض المعاصرین، من أمثال: السيد محمد علي إيازی، قد أشکل على تلك الروایات، وطعن في اعتبارها، وقال بأن ترتیب مصحف الإمام علی لا يختلف عن ترتیب المصحف الراهن أبداً.

هذا في حين أن الأکثرية المتاخمة للإجماع من العلماء المعاصرین، من أمثال: السيد مرتضى العسكري، والسيد جعفر مرتضى العاملی، والسيد محمد حسين الطباطبائی، قد ذهبوا إلى ما ذهب إليه المتقدّمون من العلماء، من القول بأن ترتیب مصحف الإمام علی موافق لترتيب النزول، وسيأتي تفصیل ذلك.

#### ٤. طریقة تأليف مصحف الإمام علی

هناك مجموعتان من الروایات بشأن تاريخ تأليف مصحف الإمام علی؛ فبعضها يرى أن الإمام قد ألف مصحفه في حیاة رسول الله؛ بينما يرى بعضاً منها الآخر أنه ألفه بعد رحیل رسول الله.

ويمكن بيان مضمون روایات المجموعة الأولى على النحو التالي: كان الإمام علی في حیاة النبي يخصص ساعات من الليل والنهار بجمع وكتابه تنزيل وتأویل القرآن تحت إشراف النبي، وترك للأئمّة من بعده أثراً جاماً للقرآن، سمّاه الإمام الباقر والإمام الصادق بـ«الصحيفة الجامعة».

والمضمون المشترک بين جميع هذه الروایات هو التصريح بأن تأليف مصحف الإمام علی كان في زمان حیاة رسول الله.

إن الرواية الذين رووا هذه الروایات، التي تحمل هذا المضمون على نحو الإجمال أو التفصیل، عشرة رواة من الشیعہ والسنّة، وهم: إبراهیم بن یزید التیمی الكویی<sup>(٥٠)</sup>

- ٩٢ هـ) عن أبيه؛ والحارث بن سعيد(بعد عام ٧٠ هـ)؛ وأبو الطفيل(١١٠ هـ)؛ ومسلم بن عبد الله أبو حسان البصري(١٣٠ هـ)؛ ووھب بن عبد الله أبو جحيفة(٧٤ هـ)؛ وطارق بن شهاب البجلي الكوفي(٨٢ هـ)، عن علي عليه السلام؛ وعلي بن رباح البصري(حوالي عام ١١٠ للهجرة)<sup>(٢٣)</sup>؛ وسليم بن قيس (٤ هـ، بعد عام ٧٥ هـ)<sup>(٢٤)</sup>؛ وأبو الطفيل (١١٠ هـ)، عن الإمام البارقي عليه السلام، عن آبائه<sup>(٢٥)</sup>؛ وجبلة بن سحيم الكوفي(١٢٥ هـ)، عن أبيه، عن علي عليه السلام<sup>(٢٦)</sup>.

وأما الطائفة الأخرى من الروايات بشأن «مصحف الإمام علي عليه السلام» فإنها تتحدث عن تأليف الإمام له بعد رحيل رسول الله صلوات الله عليه وسلامه، وذلك بالتزامن معأخذ البيعة لأبي بكر بالخلافة. ومضمون هذه الطائفة من الروايات يقول: إن النبي دعا علياً في آخر عمره الشريف، وأوصاه بجمع القرآن. وقد بادر الإمام إلى تنفيذ وصيّة النبي في أقرب فرصة، وبعد أن أتمَّ جمع القرآن عرضه على الناس، ولكنّهم لم يقبلوه منه، وكان سبب رفضهم - طبقاً لاختلاف الروايات - إما لاشتماله على التأويل، أو لأن الإمام اشترط قبولهم له بقبول ولايته، وإن الإمام بعد رفض الناس لقرآنه أعاده إلى بيته. والقاسم المشترك بين هذه الروايات هو القول بأن الإمام جلس في بيته بعد الفراغ من دفن النبي الأكرم صلوات الله عليه وسلامه، وانهمل بتأليف القرآن.

إن الرواة الذين رووا هذا المضمون بالإجمال أو التفصيل، من الشيعة والسنّة، والبالغ عددهم أحد عشر شخصاً<sup>(٢٧)</sup>، هم كلُّ من: سليم بن قيس، عن أبي ذر الغفارى(٣٢ هـ)؛ وسلمان الفارسي(٣٤ هـ)؛ وابن عباس؛ وعبد خير الكوفي(حوالي عام ٩٠ للهجرة)، عن يمان(١٣ هـ)؛ ومحمد بن سيرين البصري(١١٠ هـ)، عن عكرمة(١٠٧ هـ)؛ وعبد الله بن عبد الرحمن(حوالي العام ٤٥ هـ)؛ وعلي بن رباح(حوالي العام ١١٠ هـ)؛ وأبي رافع(٣٦ هـ)؛ وجابر بن يزيد الجعفي الكوفي(١٢٧ هـ)، عن الإمام البارقي عليه السلام؛ وأبي بكر الحضرمي(١١٥ هـ)؛ وسالم بن أبي سلمة(١٣٦ هـ)؛ وأبان بن تغلب الكوفي(١٤١ هـ)؛ وحسين بن زيد المدني(حوالي عام ١١٠ - ١٩٠ هـ)، عن الإمام الصادق، عن آبائه<sup>(٢٨)</sup>.

ذكر أحمد بن عبد العزيز أبو بكر الجوهري(٣٠٠ هـ) أن بعض الأشخاص،

من أمثال: سعد بن أبي وقاص، والمقداد بن الأسود، والزبير، كانوا في تلك المدة يقدّمون العون للإمام علي عليه السلام في جمع القرآن<sup>(٢٨)</sup>. وقد استغرقت عملية جمع الإمام علي للمصحف على رواية ابن عباس ستة أشهر، وعلى رواية عبد خير (حوالي العام ٩٠هـ) ثلاثة أيام، وعلى رواية جابر بن يزيد الجعفي (١٢٧هـ)، عن الإمام الباقر عليهما السلام، ستة أيام<sup>(٢٩)</sup>.

وكما يلاحظ فإن ظاهر هاتين الطائفتين من الروايات متعارض.

غاية ما هنالك أن الشيخ معرفت قد اقتصر على نقل روايات الطائفة الثانية، ولم يبحث في طريقة الجمع بين هاتين الطائفتين من الروايات. وعلى أي حال هناك احتمالان يمكن طرحهما بشأن كيفية الجمع بين هاتين الطائفتين من الروايات؛ بغية رفع التعارض بينهما.

**الاحتمال الأول:** إن الإمام علي عليه السلام قام بجمع القرآن مررتين:

مرة في حياة رسول الله عليه السلام، حيث كان النبي ي ملي عليه، وهو يكتب بخطه، تزيل القرآن وتؤويله وما يحتاج إليه الناس إلى يوم القيمة، حتى أرش الخدش؛ ليكون عند أوصياء النبي بعد رحيله. ولم يكن البناء منذ البداية على عرض هذا القرآن على الناس، بل هو من التراث الخاص بأوصياء النبي الأكرم عليه السلام.

ومرة ثانية بعد وفاة النبي الأكرم. وقد تم جمع القرآن هذه المرة عن نسخ القرآن المحفوظة في بيت النبي الأكرم. ولكن بعد أن رفضه الناس دخل هذا القرآن بدوره ضمن التراث الخاص بالأئمة الأطهار عليهم السلام، ولم يُعد بإمكان الناس الوصول إليه، إلا أن إمام العصر عند ظهوره سيخرجه إلى الناس، ويقرره رسميًا بدل القرآن الموجود بين أيديهم.

وممّا يؤيد هذا الاحتمال: أولاً: إن ظاهر الروايات يثبت أن مصدر هذين المصحفين كان مختلفاً؛ فالمصحف الذي كتبه الإمام علي عليه السلام في حياة النبي الأكرم عليه السلام كان بإملاء رسول الله<sup>(٣٠)</sup>؛ أما المصحف الذي ألفه الإمام بعد وفاة النبي فكان من نسخ القرآن التي كان يتم حفظها في بيت النبي<sup>(٣١)</sup>.

وثانياً: إن ظاهر هذه الروايات يُثبت أن الغرض من تأليف هذين المصحفين كان

مختلفاً أيضاً؛ فالمصحف الذي كتبه في حياة النبي إنما كتبه لأوصياء النبي<sup>(٣٢)</sup>؛ أما المصحف الذي كتبه بعد رحيله فكان لعرضه على الناس<sup>(٣٣)</sup>.  
**الاحتمال الثاني:** إن الإمام لم يقم إلا بتأليف مصحف واحد فقط، وكان عمله فيه شيئاً بما كان من مصحف عثمان على مرحلتين (الكتابة في الصحف، وإعداد المصحف).

ففي المرحلة الأولى كان الإمام علي عليه السلام في حياة النبي الأكرم يخصص ساعات من الليل والنهار يختلي فيها مع رسول الله، فكان النبي يُملي عليه القرآن، وهو يخطّه، تزيلاً وتؤيلاً. وهكذا كان ما قام به الإمام علي عليه السلام في هذه المرحلة شيئاً بالمرحلة الأولى من كتابة المصحف العثماني على عهد أبي بكر وعمر، والذي يُعبر عنه بـ«كتاب المصحف». فالقرآن الذي كتبه الإمام علي في حياة النبي الأكرم، وتم حفظه في بيت النبي، كان متفرقاً في كتابات مختلفة ومتتوعة، من قبيل: الصحف والشظاظ والأكتاف والرقاع والقرطاس والحرير والسير والرق والخزف، ولم يكن مجموعاً في مكان واحد أو بين دفتين<sup>(٣٤)</sup>.

وفي المرحلة الثانية قام الإمام علي عليه السلام بعد وفاة النبي الأكرم<sup>(٣٥)</sup> بكتابة القرآن في كتاب واحد، عن القرآن الذي كتبه في المرحلة الأولى، بإملاء النبي، متفرقاً في العديد من الأشياء، التي كانت محفوظة في بيت النبي. ولما تم له ذلك خرج به إلى الناس، ولكنهم رفضوه، واكتفوا بما كان عندهم، فعاد به الإمام إلى بيته، ليضعه بين سائر تركة النبي لأوصيائه من الأئمة من بعده، يتوارثونه جيلاً بعد جيل، وهو الآن في يد إمام العصر والزمان<sup>(٣٦)</sup>، وسوف يخرجه بعد ظهوره، ويجعله هو القرآن المُبَيَّن بين الناس<sup>(٣٧)</sup>.

وعليه يمكن تشبيه ما قام به الإمام علي عليه السلام من جمع القرآن بعد رحيل النبي الأكرم<sup>(٣٨)</sup> بما حدث من أمر جمع المصحف على عهد عثمان، وهو ما عرف في حينها بـ«توحيد المصاحف»، حيث قام الإمام علي بتوحيد ما كان متفرقاً من القرآن في أدوات مختلفة في مصحفٍ وكتاب واحد، وهو ما عبر عنه في الروايات بـ«ثواب واحد»، و«إزار واحد»، و«مصحف واحد»، و«بين اللوحين»<sup>(٣٩)</sup>.

وعلى هذا الأساس يمكن القول: أولاً: إن مصدر مصحف الإمام على عليه السلام لم يكن في الحقيقة غير شيء واحد، وهو ما كان مجموعاً في بيت رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه، وهو الذي كتب الإمام على عليه السلام الجزء الأعظم منه في حياة النبي، بإملاء رسول الله وخطه، ولا سيما أن رواية جبلة بن سحيم يقول: «لو ثبتت لي الوسادة، وعرف لي حقّي، لأخرجت لهم مصحفاً كتبته، وأملأه على عليه السلام»<sup>(٣٧)</sup>.

وثانياً: إن تأليف القرآن وتأويله للأوصياء لا يتنافى مع عرضه على الناس.

وكما ذكروا فإن مصحف الإمام على عليه السلام، الذي ألفه بعد وفاة رسول الله، وعرضه على الناس، كان - بالإضافة إلى القرآن - يشتمل على التأويل أيضاً. كما نقل الشيء ذاته بالنسبة إلى القرآن الذي كتبه في حياة رسول الله بخطه وإيمائه الرسول<sup>(٣٨)</sup>.

وحيث يكون مضمونهما واحداً ليس هناك ما يدعو إلى القول بأن الإمام على قد كتب مصحفين.

وقد نقل الشيخ معرفت في بيان وصف مصحف الإمام على عليه السلام في حياة النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه رواية عن سليم بن قيس الهلالي، يقول فيها الإمام: «ما نزلت آية على رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه إلا أقرانيها، وأملأها على عليه السلام، فأكتبها بخطي، وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشبهها، ودعا لي أن يعلمني فهمها وحفظها، فما نسيت آية من كتاب الله، ولا علمأ ملأه على عليه السلام، فكتبته منذ دعائي ما دعاه»<sup>(٣٩)</sup>.

وفي هذا الإطار لا يوجد كلام بشأن النسبة بين المصحف الذي ألفه الإمام على بعد وفاة رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه وبين ما كان كتبه في حياته الشريفة، إلا:

١. ما نقله عنه الأصبغ بن نباتة، وذلك في زمن خلافته، وهو قوله: «والله ما من حرفة نزل على محمد صلوات الله عليه وآله وسلامه إلا أنا أعرف في من أنزل، وفي أي يوم، وفي أي موضع. ويلهم أما يقرأون: «إن هذَا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى» (الأعلى: ١٨)، والله عندي، ورثتهما من رسول الله»<sup>(٤٠)</sup>.

٢. وما نقل عن سليم بن قيس أنه عندما أراد تأليف القرآن بعد رحيل رسول الله من الصحف والشظاظ والأشار [والأسياز] والرقاع<sup>(٤١)</sup>.

٣. وما رُوي عن الإمام الصادقؑ أن النبي الأكرمؑ قال لعليؑ: «يا علي، القرآن خلف فراشي في الصحف والحرير والقراطيس، فخذوه واجمعوه، ولا تضيّعوه»<sup>(٤٢)</sup>.

٤. وكذلك في أخبار ابن أبي رافع أن النبيؑ قال في مرضه الذي توفي فيه لعليؑ: «يا علي، هذا كتاب الله حُدُّه إليك، فجمعه علىؑ في ثوب، فمضى إلى منزله، فلما قبض النبيؑ جلس علىؑ فألفه كما أنزله الله»<sup>(٤٣)</sup>.

ومن هذه الروايات - التي نقلها - قد يفهم أنه كان يرى أن الإمام عليؑ قد ألف مصحفاً بعد رحيل رسول اللهؑ من القرآن الذي كتبه بخطه في حياة النبيؑ وإملائه. غاية ما هنالك أنها كانت تحفظ في بيت رسول الله.

وبطبيعة الحال فإنه قد نقل رواية ابن عباس أن عليؑ جمع القرآن من قلبه (حفظه)<sup>(٤٤)</sup>، دون أن يردها.

وربما فهم من ذلك أنه لم يصل إلى رأي محدد بهذا الشأن.

#### ٥. الصحيفة المعلقة، والصحيفة الجامعة —

روى إبراهيم بن يزيد التيمي الكوفي(٥٠ - ٩٦٢هـ)، عن أبيه؛ والحارث بن سويد (٧٠هـ)؛ وأبو الطفيل (١١٠ - ١١٠هـ)؛ ومسلم بن عبد الله أبو إحسان البصري (١٣٠هـ)؛ و وهب بن عبد الله أبو جحيفة (٧٤هـ)؛ وطارق بن شهاب البجلي الكوفي (٨٢هـ)، أنه قال: «سَأَلْنَا عَلِيًّا . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ شَيْءٌ بَعْدَ الْقُرْآنِ؟» قال: لا، وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَّ النَّسْمَةَ، إِلَّا فَهُمْ يُؤْتَيْهِ اللَّهُ . عَزَّ وَجَلَّ . رَجُلًا فِي الْقُرْآنِ، أَوْ مَا فِي الصَّحِيفَةِ»<sup>(٤٥)</sup>.

والمراد بهذه الصحيفة هي الصحيفة التي كان الإمام عليؑ يعلّقها على حمالة سيفه. وقد سأله الراوي قائلاً: وما في الصحيفة؟ قال: «العقل، وفيك الأسير، ولا يُقتل مسلم بكافر».

إن ظاهر هذه الرواية يعارض الرواية المتواترة بشأن الصحيفة الجامعة. فقد ورد في رواية الصحيفة الجامعة أنها تحتوي على جميع ما يحتاج إليه الناس إلى يوم القيمة،

وأن طولها سبعون ذراغاً مشتملة على أحاديث رسول الله<sup>(ص)</sup>، في حين ليست هذه الصحيفة سوى صحفة صغيرة معلقة على حمالة سيف الإمام علي<sup>(ع)</sup>. لا شك في ضرورة تفسير هذه الرواية بشكل لا يتعارض مع تلك الرواية المتواترة بشأن الصحيفة الجامعة، وإلا وجب التشكيك في صحتها.

ويمكن رفع التعارض القائم بين هاتين الروايتين بأحد شكلين:

**الأول:** أن يكون مراد الإمام من القرآن في هذه الرواية ليس مجرد تنزيل القرآن، وإنما مراده من «القرآن» هو ذات الصحيفة الجامعة الشاملة لتنزيل القرآن وتتأويله، أما الصحيفة المعلقة فهي شيء مضاف إلى الصحيفة الجامعة.

**الثاني:** أن يكون مراد الإمام علي من «القرآن» في هذه الرواية مجرد التنزيل، والمراد من الصحيفة المعلقة على حمالة سيفه هي الصحيفة الجامعة.

يُبَيَّنُ أن هذا الاحتمال ضعيف. والذي يُضعفُه هو أن الصحيفة الجامعة يجب أن لا تكون بهذا الحجم الصغير بحيث يمكن تعليقها على حمالة سيف. اللهم إلا إذا قيل بأن المعلق على حمالة السيف ليس سوى جزء صغير من الصحيفة الجامعة، وليس كلهما.

إذا أردنا أن نقدم رأياً سلبياً عن هذه الرواية وجب القول: إن تحريفاً قد طال هذه الرواية التي تحصر تراث النبي بمجرد قرآن وصحيفة معلقة صغيرة.

يُضاف إلى ذلك تعارضها مع الحديث المتواتر للصحيفة الجامعة.

وعلى أي حال لا يمكن القول باختلاف هذه الرواية؛ لأن هذا المعنى (كتابة الإمام علي<sup>(ع)</sup> القرآن في حياة رسول الله<sup>(ص)</sup>) قد ورد في روایات أخرى أيضاً.

إلا أن الشيخ معرفت لم يتحدث عن التعارض القائم بين هاتين الروايتين.

ويحتمل أنه قد راعى في ذلك الاختصار في بحثه؛ أو أنه لم يلتفت له أساساً.

## ٦. الصحيفة الجامعة، والمصحف، والكتاب –

تتساءل الروايات إلى الإمام علي<sup>(ع)</sup> كتاباً بعنوان «الصحيفة الجامعة» تارة، و«مصحف علي» تارة؛ و«كتاب علي» تارة أخرى. وهناك احتمالان في هذا الشأن:

**الأول:** أن تكون هذه العناوين لأكثر من كتاب.

**الثاني:** أنها عناوين متعددة لكتاب واحد.

وهناك الكثير من الذين يرون هذه العناوين إنما هي لكتابين، وهما:

«الصحيفة الجامعة، أو كتاب على عليه السلام»؛ و«مصحف على عليه السلام».

إلا أن هناك الكثير من القرآن التي تؤيد الاحتمال الثاني.

ويبدو أن هذا الكتاب لم يكن له في بداية الأمر عنوان خاص. ومن هنا كان يُسمى بواحدٍ من هذه العناوين من حين لآخر.

ويمكن بيان تلك القراءن على النحو التالي:

**أولاً:** لم يرد الجمع بين هذه العناوين في رواية واحدة، وإنما جاء ذكر كل واحد منها في رواية مستقلة، الأمر الذي يثبت أن سبب تعدد هذه العناوين يأتي من تعدد التعبير، وليس من تعدد المصادر.

**ثانياً:** جاء الكلام بشأن كتابة كلّ واحد من هذه العناوين الثلاثة أنها كانت بإملاء رسول الله عليه السلام وخطّ على عليه السلام. بل إن سياق رواية عن سليم بن قيس بحيث يوحى وكأنه يتحدث عن شيء واحد؛ فإن ظاهر روايته يثبت أن المصحف الذي كتبه الإمام على في حياة رسول الله خطّه وإملاء الرسول لا يختلف عن المصحف الذي عرضه في خلافة أبي بكر. فعندما سأله طلحه الإمام علي عن القرآن الذي ألقه بعد رحيل رسول الله أجابه الإمام بالقول: فيه تزيل وتؤول كل آية، بإملاء رسول الله عليه السلام وخطّ يدي، فيه كل ما يحتاج إليه الناس إلى يوم القيمة، حتى الأررش في الخدش<sup>(٤٧)</sup>.

وهذا هو ذات الوارد بشأن «الصحيفة الجامعة»، أو «كتاب على عليه السلام».

وعليه فإن هذا الجواب يعبر عن أن مصحف على عليه السلام هو نفس «الصحيفة الجامعة»، أو «كتاب على علي».

وفي رواية عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام جاء وصف «الصحيفة الجامعة» بهذا الوصف أيضاً، إذ يقول: «عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا محمد، إن عندنا الجامعة، وما يدرى بهم ما الجامعة؟ قال: قلت: جعلت فدالك، وما الجامعة؟ قال: صحيفه طولها سبعون ذراعاً بذراع رسول الله عليه السلام، إملاء من فلق فيه، وخطّ على عليه السلام

بيمينه، فيها كل حلال وحرام، وكل شيء يحتاج إليه الناس، حتى الأرشن في الخدش»<sup>(٤٨)</sup>.

وقد ورد ذات هذا الوصف بشأن كتاب علي عليه السلام أيضاً. فقد روى الفضيل بن يسار، عن الإمام الباقر عليه السلام، أنه قال: «يا فضيل، عندنا كتاب على، سبعون ذراعاً، ما على الأرض شيء يحتاج إليه إلا وهو فيه، حتى أرش الخدش، ثم خط بيده على إبهامه»<sup>(٤٩)</sup>.

وعليه يتضح من خلال هذه الروايات أن هناك كتاباً واحداً كتبه الإمام علي عليه السلام، وقد ورد التعبير عنه من قبل الأئمة الموصومين عليه السلام بثلاثة عناوين، وهي: «الصحف»، و«الصحيفة الجامعة»، و«كتاب علي».

**ثالثاً:** صرّح في هامش كلّ واحد من هذه العناوين الثلاثة أن هذا الكتاب قد اشتتمل على تزيل القرآن وتأويله.

وفي هذا الإطار من المناسب أن نلفت الأنظار إلى طائفتين من الروايات: طائفة تؤيد وجود التأويل في مصحف علي عليه السلام، من قبيل: رواية سليم بن قيس، ومحمد بن سيرين.

وطائفة أخرى تؤيد وجود تزيل القرآن في «الصحيفة الجامعة»، أو «كتاب علي عليه السلام»، من قبيل: ما رواه أبو خالد الكابلي، عن الإمام الباقر عليه السلام؛ أو الحلبى، عن الإمام الصادق عليه السلام، بشأن وجود تفسير للآيات في «كتاب علي عليه السلام»<sup>(٥٠)</sup>.

لم يتحدث الشيخ معرفت بشأن هذه العناوين الثلاثة. وربما فهم من تقرير مصحف علي عليه السلام في رواية سليم بن قيس بشأن كتابة تأويل القرآن وتفسيره وناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشبهه، بإملاء رسول الله خط على<sup>(٥١)</sup>، أن ليس هناك من اختلاف بين «الصحيفة الجامعة» و«مصحف علي»؛ إذ كما تقدم فإن هذا التقرير الوارد في رواية سليم ناظر إلى ذات الشيء الذي كان يُعبر عنه في زمن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام بـ«الصحيفة الجامعة».

## ٧. مصحف الإمام علي عليه السلام بعد التأليف —

قيل بشأن مآل مصحف الإمام علي عليه السلام: إنه بعد أن رُفض من قبل الناس بقي

تراثاً عند الأئمة الأطهار عليهم السلام، ولم يتمكن سائر الناس من الاطلاع على مضمونه، بل وتم التصريح بأن هذا المصحف لن يكتب له الظهور إلا بعد ظهور الإمام المنتظر<sup>(٥٢)</sup>.

نقل عن محمد بن سيرين أنه قال: «لو أصبت ذلك الكتاب كان فيه علم».

وقد سأله أستاذه عكرمة(١٠٧هـ)، ولكنه لم يكن يعرف عنه شيئاً<sup>(٥٣)</sup>.

وعندما وصل الإمام علي عليه السلام إلى الخلافة اكتفى بالمصحف العثماني، ولم يخرج مصحفه، بل لم يقم حتى بإصلاح الأخطاء الإملائية في المصحف العثماني؛ إذ كان يراه كافياً لهدى المسلمين. من هنا عندما سأله طلحة: «ما يمنعك - يرحمك الله - أن تُخرج كتاب الله الذي كتبته بعد رحيل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الناس؟! أجابه الإمام بالقول: أخبرني عمّا كتبه القوم، أقرآن كلّه أم فيه ما ليس بقرآن؟ قال طلحة: بل قرآن كلّه، قال عليه السلام: إن أخذتم بما فيه نجوتكم من النار، ودخلتم الجنة»<sup>(٥٤)</sup>.

وفي روایة عن الإمام الحسن عليه السلام، وقیس بن عبادة الأنصاري(٥٩هـ)، أن الإمام علي عليه السلام لم يقم بأي تغيير في المصحف العثماني في زمان خلافته، وقال: «إن القرآن لا يُهاج اليوم، ولا يحول»<sup>(٥٥)</sup>.

يبدو أن السبب الذي دعا الإمام علي عليه السلام إلى عدم إظهار مصحفه حتى في أيام خلافته أنه لم يكن لديه الكثير من الأنصار والأعون، وعليه فإنه كما لم يتمكن من تثبيت دعائم ولايته، رغم التصريحات النبوية الكثيرة بهذا الشأن، ولا سيما ما كان منها في غدير خم، لم يتمكن من إقرار مصحفه رسميًا حتى في أيام خلافته أيضاً.

ثم إن مصحف الإمام علي عليه السلام لم يكن بالإمكان مقارنته بمصحف أبي ومصحف ابن مسعود؛ لأن مصحفي هذين الصحابيين وإن اشتتملا على بعض التأويلات التي أثارت اعتراض عمر<sup>(٥٦)</sup>.. إلا أنها لم تكن من تلك التأويلات التي تزعزع أركان الخلافة. ومن الواضح بداهة أن هذين المصحفين لو كانوا يشتملان على ذات التأويلات التي اشتمل عليها مصحف الإمام علي عليه السلام لم يكن مصيرهما أفضل من مصير مصحف الإمام علي عليه السلام.

وقد جاء في رواية سليم أن مصحف الإمام علي عليه السلام كان يشتمل على مسائل تفضح الخلفاء<sup>(٥٧)</sup>.

يُضاف إلى ذلك أن ابن مسعود وأبي بن كعب لم يطروا نفسيهما كمنافسين للخلفاء على السلطة والخلافة، من هنا فإن انتشار مصحفهما لم يكن يشكل خطراً على المصالح السياسية للخلفاء.

لا يخفى أن إقبال الناس على الإمام علي عليه السلام في زمن خلافته لم يكن يعني التسليم المطلق من قبل الناس للإمام، من هنا لا يمكن لنا أن نتوقع من الإمام أن يدعو الناس إلى اتباع مصحفه فور وصوله إلى الخلافة.

ويمكن لنا أن نلاحظ في هذا السياق محاولة الإمام علي عليه السلام ردع الناس في أيام خلافته عن بدعة صلاة التراويح، التي أسس لها عمر بن الخطاب، ولم تكن على عهد رسول الله، ومع ذلك ثارت ثائرة الناس، وتعالت صيحات: «واسنة عمراه! فرأى أمير المؤمنين أنه إذا أراد القضاء على تبعات الخلفاء السابقين فإن الناس سوف يتفرقون من حوله<sup>(٥٨)</sup>.

كما أن الإمام علي قضى أكثر أيام خلافته في خضم الحروب الداخلية. وفي ظل هذه الأحوال لم يكن استبدال المصحف الرسمي ممكناً.

يضاف إلى ذلك أن المخالفين والمعارضين للإمام علي إنما خرجوا عليه تحت ذريعة حمايته لقتلة عثمان ووجودهم في جيشه، فإذا أضاف أمير المؤمنين إلى ذلك حظر مصحف عثمان، ودعا إلى الترويج لمصحفه، لكان بذلك أعطى مبرراً أكبر لأعدائه في إثارة الدّهّماء ضده. وقد تؤدي هذه الخطوة إلى القضاء على القرآن الكريم نفسه. وعليه من الواضح أن الظروف لم تكن مؤاتية لكي يخرج الإمام علي عليه السلام مصحفه إلى العلن.

هذا، وكان هناك سبب آخر قد منع الإمام علي عليه السلام والأئمة المعصومين عليهم السلام من إخراج المصحف إلى الناس، ويتمثل هذا السبب في أن السلطات قد أصدرت أمراً رسمياً بمنع كتابة الحديث والسنّة، وحيث كان مصحف الإمام علي عليه السلام يشتمل على الأحاديث النبوية في (التأويل) كان مشمولاً بقرار المنع أيضاً. ومن هنا كان من

المتوقع أن تتم مصادرته وإتلافه إذا أظهروه. وهذا ما قام به ابن مسعود أيضاً، فعندما طلبوا منه إحضار مصحفه ليحرقوه عمد إلى إخفائه<sup>(٥٩)</sup>.

أما الشيخ معرفت فقد نقل - بشأن مصحف الإمام علي عليه السلام - في هذه المرحلة - رواية سليم بن قيس في الحوار الذي دار بين طلحة والإمام علي عليه السلام، وطلب طلحة من الإمام أن يخرج إلى الناس المصحف الذي أله في حياة رسول الله، فقال له الإمام: إن القرآن الذي بين أيديكم هو كل القرآن، وأنه يكفي لهداية الناس<sup>(٦٠)</sup>. ولم يتعرض سماحته إلى موضوع آخر في هذا الشأن.

#### ٨. مصحف الإمام علي عليه السلام بعد رحيله -

جاء في رواية سليم بن قيس أن الإمام علي عليه السلام، بعد أن رفضوا مصحفه، قال: أما والله ما ترؤنه بعد يومكم هذا، ولن ترؤه إلى قيام القائم<sup>(٦١)</sup>.

وذكر أن طلحة عندما سأله: «لم تعطى هذا القرآن والتأويل وعلم الحلال والحرام من بعدي؟ ومن هو صاحبه؟» قال الإمام علي عليه السلام: «أعطيه للذي أمرني رسول الله<sup>(٦٢)</sup> أن أعطيه له، قال طلحة: فمن هو؟ فقال<sup>(٦٣)</sup>: إنه وصي وأحق الناس من بعدي ولدي الحسن، ومن بعده ولدي الحسين، إلى آخرهم، حتى يرددوا على رسول الله حوض الكوثر، هم مع القرآن، والقرآن معهم، وإنهم لا يفترقون عنه، وإنه لا يفترق عنهم<sup>(٦٤)</sup>.

وبعد رحيل الإمام علي عليه السلام إلى عصر الإمام الرضا<sup>(٦٥)</sup> لم يذكر «مصحف الإمام علي عليه السلام».

وفي رواية عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي(٢٢١هـ) ادعى أن الإمام الرضا عندما بلغ القادسية في سفره إلى خراسان أعطاه مصحفاً يشتمل على أضعاف ما يشتمل عليه القرآن الذي بأيدي الناس، ولكن لم يجد فرصة النظر فيه، ويسجل بعض مسائله: إذ بعث إليه الإمام بعد فترة وجيزة من يأخذ منه المصحف<sup>(٦٦)</sup>.

وفي رواية ضعيفة عنه قال: «دفع إليّ أبو الحسن<sup>(٦٧)</sup> مصحفاً، وقال: لا تنظر فيه، ففتحته، وقرأتُ فيه: (لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا) (البيّنة: ١)، فوجدت فيها اسم سبعين رجلاً من قريش بأسمائهم وأسماء آبائهم، قال: بعث إليّ: أبعث إليّ

بالمصحف»<sup>(٦٣)</sup>.

إلا أن هذه الرواية . بخلاف الرواية السابقة . يحتمل فيها التلاعُب من قبل العُلاء؛ إذ في سُندها لم يُتَّضح مَنْ هو الراوي الذي يتوسّط علىّ بن محمد بن بندار وأحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي . وهناك احتمال قويّ أن يكون هو إبراهيم بن إسحاق أبو إسحاق النهاوندي (حييّ سنة ٢٦٩هـ) ، وقد ضعفه النجاشي والطوسي ، وقال فيه ابن الغضائري : «ضعيف في حديثه ، وفي مذهبة ارتفاع (غلو...)»<sup>(٦٤)</sup> .

يؤيد هذا الاحتمال أن سُند هذه الرواية يشتمل من ناحية علىّ بن محمد (ابن بندار) ، يروي عن النهاوندي؛ ومن ناحية أخرى أن النهاوندي قد روى بسُنته عن علىّ عليه السلام ، أنه قال : «يا أمير المؤمنين ، أليس هو كما أنزل؟ فقال : لا ، مُحي منه سبعون من قريش بأسماهم وأسماء آبائهم ، وما ترك أبو لهب إلا ليلزراء على رسول الله عليه السلام ؛ لأنَّه عمه»<sup>(٦٥)</sup> .

إن تشابه مضمون كلا هاتين الروايتين؛ ونقل رواية ابن بندار ، عن النهاوندي الغالي ، يعزّز احتمال أن تكون هاتان الروايتان في الأصل رواية واحدة . والرواية التالية عن النديم (٣٥٠ - ٤٣٨هـ) ، قال : «كان المصحف لمصحف على عليه السلام عند أهل جعفر ، ورأيت أنا في زماننا عند أبي يعلى حمزة الحسني عليه السلام مصحفاً قد سقط منه أوراق ، بخطّ علي بن أبي طالب ، يتوارثه بنو حَسَن على مر الزمان»<sup>(٦٦)</sup> . إلا أن هذه الرواية غير صحيحة؛ إذ إن مصحف الإمام على عليه السلام . كما تقدّم . لا يكون إلا عند الأئمة عليهم السلام .

من هنا يبدو أن المصحف الذي رأه ابن النديم عند الحمزة الحسني هو من قبيل المصاحف المحفوظة حالياً في بعض المتاحف على أنها بخطّ الإمام علي ، والتي يعود تاريخ كتابتها إلى القرن الثالث والرابع للهجرة ، ولذلك لا تصحّ نسبتها إلى الإمام علي . ولا تزال خزانة التراث في المسجد الحسيني في القاهرة تحتفظ بعده من المصاحف . بالخطّ الكوفي والتقطيط الإعراقي . يعود تاريخها إلى هذين القرنين ، ومكتبة أمير المؤمنين في النجف الأشرف ، وكذلك متاحف إيران القديمة ، ومكتبة الحضرة الرضوية في مشهد المقدسة .

يَبْدِأُ أن هذه المصاحف لم تثبت نسبتها إلى الإمام عليؑ من قبل المختصين والخبراء والباحثين في الشأن القرآني<sup>(١٧)</sup>.

إن الشيخ معرفت في ما يتعلق بـمآل مصحف الإمام عليؑ قد اكتفى بنقل الروايات، ولم يقم بتحليلها.

فقد نقل عن سليم بن قيس الهلالي روايةً تقول: بعد أن أتمّ الإمام تأليف المصحف عرضه على الناس، يَبْدِأُ أن الناس رفضوه، فقال الإمام علیؑ: إنما كان عليؑ أن أخبركم حين جمعته لتقرأوه... أما وقد رفضتموه، فوالله لن ترؤه بعد يومكم هذا أبداً<sup>(١٨)</sup>.

وروى عنه أيضاً أن طلحة عندما طلب من الإمام أن يعرض مصحفه على الناس قال له: يكفيهم القرآن الذي بين أيديهم لهدايتهم<sup>(١٩)</sup>.

غاية ما هنالك أن الشيخ معرفت رأى أن هذا الحوار بين طلحة والإمام عليؑ كان في زمن عثمان ومشروع توحيد المصاحف، في حين أن صدر وذيل رواية سليم في كتابه يثبت أن هذا الحوار والطلب كان في زمن خلافة أمير المؤمنين علیؑ.

كما ذكر الشيخ معرفت رواية ابن سيرين، التي قال فيها: طلبت ذلك الكتاب، وكتبته فيه إلى المدينة، فلم أقدر عليه<sup>(٢٠)</sup>.

كما نقل عن ابن النديم أن مصحف الإمام عليؑ كان عند آل جعفر.

ونقل عنه أيضاً أنه قال: ورأيت أنا في زماننا عند أبي يعلى حمزة الحسني رحمه الله مصحفاً قد سقط منه أوراق بخطٍّ علي بن أبي طالب، يتوارثه بنو حسن<sup>(٢١)</sup>.

يَبْدِأُ أنه لم يرئض هذه الروايات. وقال بعد الإشارة إلى روايات منقوولة في بحار الأنوار<sup>(٢٢)</sup> في هذا الشأن: الصحيح عند الشيعة أن مصحف الإمام علیؑ قد تم توارثه بين الأئمة واحداً إثر واحد، ولم يرَه أحدٌ غيرهم<sup>(٢٣)</sup>. ثم قال بعد ذلك: هكذا حرص الإمام وأوصياؤه علیؑ على حفظ وحدة الأمة، فلا تختلف بعد اجتماعها على ما هو قرآن كله<sup>(٢٤)</sup>.

وبطبيعة الحال فإن إخفاء مصحف الإمام علیؑ لا يعني أن الناس كانوا محروميين من التعرُّف على محتواه؛ وذلك لأنهم أنفسهم كانوا يملكون تنزيل القرآن،

وكانوا يحصلون على تأويله من طريق الأئمة من أهل البيت عليهم السلام بشكلٍ وآخر؛ فقد صرّح الأئمة أنفسهم أنهم إنما ينقلون أحاديثهم مما يحفظونه من تراث علي عليه السلام<sup>(٧٥)</sup>.

- يتبع -

## المفهوم

- (١) انظر: محمد بن الحسين الراغب الإصفهاني، معجم مفردات القرآن، مادة (صحف); محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي، لسان العرب، مادة (صحف).
- (٢) انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٨٧.
- (٣) ابن دريد، جمهرة اللغة ٢: ١٦٢، نقلًا عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٨٧.
- (٤) الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين ٢: ١٢٠، نقلًا عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٨٧.
- (٥) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٨٧ - ٢٨٨.
- (٦) انظر: عبد الله بن أبي داود السجستاني، المصاحف: ١٦.
- (٧) انظر: يوسف المزي، تذيب الكمال في أسماء الرجال ٢: ٢٦٩.
- (٨) انظر: عبد الرحمن السيوطي، الإنقان في علوم القرآن ١: ٥٨.
- (٩) انظر: أحمد بن محمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري ٩: ١٢ - ١٣.
- (١٠) انظر: السيوطي، الإنقان في علوم القرآن ١: ٥٨.
- (١١) نقل هذه الرواية سفيان بن سعيد الثوري، عن عبد الخير، وقيل عنه: إنه كان يضع الحديث على لسان أهل البيت عليهم السلام لصالح الخلفاء. انظر: أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث (هامش سفيان الثوري). وبذلك كانت هذه الرواية هي الموضوعة خلافاً للرواية السابقة.
- (١٢) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري ٩: ١٢.
- (١٣) انظر: حسين النوري، فصل الخطاب في تحرير كتاب رب الأرباب: ٩٧؛ نجّار زادگان، سلامة القرآن من التحرير ١: ٣٦٩.
- (١٤) انظر: إحسان إلهي ظهير، الشيعة والقرآن: ٨٠؛ محب الدين الخطيب، الخطوط العريضة للأسس التي قام عليها دين الشيعة: ١٥؛ صابر نعمة، الشيعة معتقداً ومذهباً: ١٠٥؛ مصطفى الشكعة، الإسلام بلا مذهب: ١٨٩؛ ناصر بن عبد الله القفاري، أصول مذهب الشيعة الإثنى عشرية ١: ٢٣٥، ٢٠٢.
- (١٥) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٢: ١١٩؛ محمد علي إيازي، مصحف إمام علي عليه السلام: ٢١١.

- (١٦) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن: ١: ٢٨٨ - ٢٩٦.
- (١٧) انظر: إيازي، مصحف إمام عليؑ: ٨١ فما بعد.
- (١٨) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن: ١: ٢٠٦ - ٢٨٨.
- (١٩) انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار: ٨٩: ٧٤.
- (٢٠) انظر: عبد الحسين شرف الدين، المراجعات: ٤١١.
- (٢١) انظر: محمد بن عبد الكريم الشهريستاني، مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار: ٢٩٢ - ٢٩٨.
- (٢٢) انظر: السيوطي، الإنقان في علوم القرآن: ١: ١٣٥ - ١٣٦، ١٩٥؛ محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان: ١: ٣٥٣ - ٣٥٤؛ بدرا الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن: ١: ٣٢٧؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري: ٩: ٤٢، ٣٤؛ محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل: ١: ٦؛ علي الكوراني، تدوين القرآن: ٢٤٢؛ السيد أبو الفضل مير محمد زرندي، بحوث في تاريخ القرآن وعلومه: ١٤٠؛ معرفت، التمهيد في علوم القرآن: ١: ٢٩٠.
- (٢٣) انظر: عبد الله بن عبد الله الحسكتاني، شواهد التنزيل لقواعد التفضيل في الآيات النازلة في أهل البيتؑ: ١: ٣٥؛ المجلسي، بحار الأنوار: ٨٩: ٥٢؛ ٤٠: ١٥٥.
- (٢٤) انظر: كتاب سليم بن قيس الهلالي: ٦٣ - ٦٤؛ محمد بن الحسن الصفار، بصائر الدرجات: ١٩٨؛ المجلسي، بحار الأنوار: ٣٦: ٢٧٥ - ٤٠؛ ٨٩: ١٣٩؛ محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي: ١: ٨٢ - ٨٣ (ترجمة وشرح: السيد جواد مصطفوي)؛ أحمد بن علي الطبرسي، الاحتجاج: ١٤١؛ محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: ١٥٣.
- (٢٥) انظر: محمد بن علي الصدوق، الأimalي: ٤٠١؛ الصفار، بصائر الدرجات: ١٦٨.
- (٢٦) انظر: المجلسي، بحار الأنوار: ٨٩: ٤٠؛ ٥٢: ١٥٥.
- (٢٧) انظر: المصدر السابق: ٨٩: ٤٨، ٥١ - ٥٢، ٤٠؛ ٨٨: ٤٠؛ ٢٨: ٢٨، ١٩١، ٢٩٧، ٣٥٦؛ كتاب سليم بن قيس الهلالي: ٢٢ - ٣٢، ٨٥ - ٨٨، ٩٣ - ٩٢، ٢٩٧ - ٢٩٨؛ الطبرسي، الاحتجاج: ٤٧، ١٠٥، ٥١، ١٠٧، ١٥٦، ٢٢٢؛ ٢٢٥، ٢٢٩، ٢٨١؛ الحسكتاني، شواهد التنزيل: ١: ٣٦ - ٣٨؛ أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف: ١: ٥٨٦ - ٥٨٧؛ أحمد بن عبد الله أبو نعيم الإصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: ٩٧؛ محمد بن سعد، الطبقات الكبرى: ٢: ١٠١؛ السيوطي، الإنقان في علوم القرآن: ١: ١٢٧؛ السيد نور الله المرعشبي التستري، إحقاق الحق وإزهاق الباطل: ٧: ٦٣٦؛ محمد بن علي الصدوق، التوحيد: ٧٢ - ٧٣.
- (٢٨) انظر: عبد الحميد بن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: ٢: ٥٦؛ المجلسي، بحار الأنوار: ٢٨: ٢١٥ (باختصار يسير).
- (٢٩) انظر: المجلسي، بحار الأنوار: ٤٠: ١٥٥؛ ٨٩: ٥١؛ الصدوق، التوحيد: ٧٧ - ٧٣.
- (٣٠) انظر: كتاب سليم بن قيس الهلالي: ٢١١.
- (٣١) انظر: المصدر السابق: ٦٣ - ٦٤؛ الصفار، بصائر الدرجات: ١٩٨؛ المجلسي، بحار الأنوار: ٤٠: ١٣٩؛ ٨٩: ٩٩؛ الكليني، أصول الكافي: ١: ٨٢ - ٨٣؛ الطبرسي، الاحتجاج: ١٤١؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة: ١٨: ١٨.

- (٣٢) انظر: الصدوقي، الأعمالي: ٤٠١؛ الصفار، بصائر الدرجات: ١٦٨.
- (٣٣) انظر: علي بن الحسين المسعودي، إثبات الوصية للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: ١٢١؛ المجلسي، بحار الأنوار: ٢٨: ٢٠٨.
- (٣٤) انظر: كتاب سليم بن قيس الهلالي: ٦٣ - ٦٤؛ الصفار، بصائر الدرجات: ١٩٨؛ المجلسي، بحار الأنوار: ٤٠: ٨٩؛ ٩٩: الكليني، أصول الكافي: ١: ٨٢ - ٨٣؛ الطبرسي، الاحتجاج: ١٤١؛ الحر العاملی، وسائل الشيعة: ١٨: ٥٣.
- (٣٥) انظر: المسعودي، إثبات الوصية للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: ١٢١ - ١٢٢؛ المجلسي، بحار الأنوار: ٢٨: ٢٠٨.
- (٣٦) انظر: المجلسي، بحار الأنوار: ٨٩: ٤٨، ٤٠، ٥٢ - ٥١، ٨٨: ٤٠: ١٥٥؛ ٢٨: ٢٩٧، ١٩١، ٣٥٦؛ كتاب سليم بن قيس الهلالي: ٣٢ - ٣٣، ٨٥ - ٨٤، ٨٨، ٩٣، ٢٩٧ - ٢٩٨؛ الطبرسي، الاحتجاج: ٤٧، ٤٧، ٥١، ١٠٥، ١٠٧، ١٥٦، ١٢٢، ٢٢٥، ٢٢٩، ٢٧٩؛ الحسکاني، شواهد التنزيل: ١: ٣٦ - ٣٧؛ البلاذري، أنساب الأشراف: ١: ٥٨٦ - ٥٨٧؛ أبو نعيم الإصفهانی، حلية الأولياء وطبقات الأصنیف: ١: ٩٧؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى: ٢: ١٠١؛ السيوطي، الإنقان في علوم القرآن: ١: ١٢٧؛ المرعشی التستری، إحقاق الحق وإذهاق الباطل: ٧: ٦٣٦؛ الصدوقي، التوحید: ٧٢ - ٧٣.
- (٣٧) انظر: المجلسي، بحار الأنوار: ٨٩: ٥٢؛ ٤٠: ٤٠.
- (٣٨) انظر: كتاب سليم بن قيس الهلالي: ٨٦؛ المجلسي، بحار الأنوار: ٨٩: ٤٢.
- (٣٩) البحراني، تفسير البرهان: ١: ١٦، نقلًا عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن: ١: ٢٩٣.
- (٤٠) انظر: تفسير العياشي: ١: ٤، نقلًا عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن: ١: ٢٩٣.
- (٤١) معرفت، التمهيد في علوم القرآن: ١: ٢٩٥.
- (٤٢) انظر: المجلسي، بحار الأنوار: ١: ١٤. نقلًا عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن: ١: ٢٩٣.
- (٤٣) انظر: محمد علي بن شهرآشوب المازندراني، مناقب آل أبي طالب: ٢: ٤٠؛ المجلسي، بحار الأنوار: ٩٢: ٥١. نقلًا عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن: ١: ٢٩١.
- (٤٤) انظر: ابن النديم، الفهرست: ٤٨. نقلًا عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن: ١: ٢٨٩.
- (٤٥) صحيح البخاري، كتاب الجزية، الباب: ١٧؛ مسنند أحمد بن حنبل: ١: ١٢٦.
- (٤٦) انظر: الصفار، بصائر الدرجات: ١٤٢ - ١٦٨؛ المجلسي، بحار الأنوار: ٢٦ - ١٨: ٦٦.
- (٤٧) انظر: المصدر السابق: ٢١١.
- (٤٨) المجلسي، بحار الأنوار: ٢٦: ١٨؛ الصفار، بصائر الدرجات: ١٤٣، ١٤٦، ١٤٨، ١٤٥، ١٥١.
- (٤٩) المصدر السابق: ١٦٧.
- (٥٠) انظر: الكليني، أصول الكافي: ١: ٤٠٧؛ ٥: ٤٠٧؛ ٢٧٩؛ محمد بن الحسن الطوسي، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار: ١٠٨؛ محمد صالح المازندراني، شرح أصول الكافي: ٧: ٣٤؛ محمد بن علي الصدوقي، ثواب الأعمال: ٢٢٣.
- (٥١) انظر: البحراني، تفسير البرهان: ١: ١٦. نقلًا عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن: ١: ٢٩٣.
- (٥٢) انظر: الطبرسي، الاحتجاج: ٢٢٥؛ المجلسي، بحار الأنوار: ٨٩: ٤٣.

- (٥٣) انظر: كتاب سليم بن قيس الهلالي: ٨٥؛ المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ٤٢.
- (٥٤) انظر: كتاب سليم بن قيس الهلالي: ٨٥؛ المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ٤٢.
- (٥٥) انظر: تفسير الطبرى، المسمى بـ(جامع البيان فى تأویل القرآن) ١١: ٦٣٧؛ الفضل بن الحسن الطبرسى، مجمع البيان فى تفسير القرآن ٩: ١٠ - ٣٣٠.
- (٥٦) انظر: محمد بن أحمد الذهبى، سير أعلام النبلاء ١: ٤٠٠.
- (٥٧) انظر: الطبرسى، الاحتجاج: ٢٢٥؛ المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ٤٣.
- (٥٨) انظر: مرتضى العسكرى، معالم المدرستين ٢: ٣٥٥.
- (٥٩) انظر: عبد الله بن أبي داود السجستانى، المصاحف: ٢٢.
- (٦٠) انظر: الصفار، بصائر الدرجات: ١٤٣، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٨.
- (٦١) انظر: المصدر السابق: ٢١٢.
- (٦٢) انظر: الكليني، الكافي ٤: ٤٤٠.
- (٦٣) انظر: المصدر نفسه.
- (٦٤) انظر: أبو القاسم الغوئى، معجم رجال الحديث (هامش هذا الاسم).
- (٦٥) المجلسي، بحار الأنوار ٥٢: ٣٦٤ - ٣٦٥.
- (٦٦) محمد بن إسحاق، الفهرست: ٢٩.
- (٦٧) انظر: محمود راميار، تاريخ قرآن: ٣٥٧ فما بعد؛ محمد باقر الحجتى، تاريخ قرآن: ٤١١ - ٤١٣؛ محمد علي إيازى، مصحف إمام عليؑ: ١٨٧ فما بعد.
- (٦٨) انظر: كتاب سليم بن قيس الهلالي: ٧٢؛ الفيض الكاشانى، تفسير الصافى ١: ٢٥، نقلًا عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٩٦.
- (٦٩) انظر: كتاب سليم بن قيس الهلالي: ٧٢. نقلًا عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٩٦.
- (٧٠) انظر: السبوطى، الإتقان في علوم القرآن ١: ٥٧؛ ابن سعد، الطبقات ٢: ١٠١، نقلًا عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٨٩.
- (٧١) انظر: ابن التديم، الفهرست: ٤٧، ٤٨، نقلًا عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٨٩.
- (٧٢) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٩٢: ٤٢.
- (٧٣) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٩٦.
- (٧٤) انظر: المصدر نفسه.
- (٧٥) انظر: الصفار، بصائر الدرجات: ٣١٩.

# استحالة التحريف في القرآن الكريم

أ. بهاء الدين خرمشاھي<sup>(\*)</sup>

ترجمة: حسن مطر

## مدخل —

إن المباحث التي حظيت باهتمام الأستاذ معرفت في كتابه «صيانته القرآن من التحريف» هي: تعريف ابن حزم الأندلسي؛ بوصفه أول من قال بتحريف القرآن الكريم، وبيان تقرير عن التعريف لغةً واصطلاحاً، والقرآن ولغة التحريف، والتصور الخاطئ في ما يتعلّق بنسخ التلاوة، ومسألة الإنسان، وأهم أدلة المؤلّف في ردّ شبهة التحريف (ستة أدلة)، وتصريح ثلاثين شخصية من كبار علماء الشيعة، وبحثٌ متضمّن في شرح أقوال مدعّي التحريف، و موقفنا من الفئة الأخبارية المتطرفة، والمراد من التحريف في كتب العهدين، والتفسير من وجهة نظر الحشوية والظاهريّة من أهل السنة، والتفسير من وجهة نظر الأخباريين، ومزاعم صاحب الفصول (عشرة مزاعم وجوابها)، وفصلٌ في عدم اعتبار المصادر المعتمدة من قبل المحدث النوري (١١٢٢ حديثاً اعتمدتها الشيخ النوري)، حيث رأى المؤلّف أن دلالته ٦١ منها دلالات عامة، وأن دلالاته ١٠٦١ حديثاً منها دلالات خاصة، وأكثُرُها (٨١٥ حديثاً منها) واردةً في مصادر غير معتبرة، وأنّها مستقاة من ٣٠٧ مصادر، يعود أكثُرُها إلى اختلاف القراءات، وأن ما تبقى من هذه الأحاديث (٢٠٠ حديث) ينقسم إلى سبعة أقسام، وقد أجاب المؤلّف عنها

(\*) كاتبٌ ومتّرجمٌ وباحثٌ معروض في الشأن القرآني والأدبي، وعضو الهيئة العلمية لدائرة معارف التشيع، ويعُدّ من الوجوه البارزة المعاصرة في الوسط الثقافي في إيران. لديه أكثر من خمسين كتاباً مؤلفاً أو مترجماً، وما يقرب من ألف مقالة.

جميـعاً.

لا بد من الالتفات إلى أن مؤلفات الباحثين من علماء الشيعة في الشأن القرآني ليست كثيرة.

وبطبيعة الحال علينا أن نستثنى تفسير القرآن من هذه القاعدة، حيث قام العلماء الأعلام من الشيعة. حتى قبل تأليف الشيخ الطوسي لتفسير التبيان، إلى الشيخ جوادى الآملى، الذى ألف تفسير «تسنیم» .. وله الحمد، بتأليف الكثير من الكتب القيمة في هذا الشأن.

كما يُعد كتاب «التمهيد في علوم القرآن» من أكثر المؤلفات الموسوعية على المستوى العلمي والتحقيقى، حيث عمد فيه الأستاذ معرفت إلى بيان تاريخ القرآن، وبيان ظاهرة الوحي، والتشابهات، وغير ذلك من العلوم القرآن، في ستة مجلدات، بلغة عربية سلسة. ولا نشك في أن الأجل لو كان قد أمهل سماحته لأضاف حتماً أجزاء أخرى إلى مجموع أجزاء هذا الكتاب القيم.

كما ألف سماحته كتاباً آخر تحت عنوان «التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب»، في مقابل ما كتبه الدكتور محمد حسين الذهبي تحت عنوان «التفسير والمفسرون»، فجاء تأليف الأستاذ معرفت في إطار تكميل وتعديل ما قام به الدكتور الذهبي.

ومن مؤلفات هذا المحقق القرآني كتاب صغير في حجمه، كبير في محتواه ومضمونه، تحت عنوان «صيانة القرآن من التحريف».

وفي هذا المقال سنقدم تقريراً عن هذا الكتاب، مقررناً بمسائل تأتي في سياق شرح آرائه، وأدلة العقلية والنقلية المتينة.

لقد صدر هذا الكتاب في سنة ١٤١٠هـ، في قم المقدسة، من قبل مؤسسة «دار القرآن»، للسيد الكلبائىكاني، في ٢٤٣ صفحة من القطع الوزيري.

وقد قال سماحته في مقدمة هذا الكتاب: إن تأليفه يأتي كتكملاً لمباحثه في أدلة إعجاز القرآن، ورفع الشبهات المثارة حول حجية ظواهر القرآن الكريم.

ثم عمد إلى التعريف بابن حزم الأندلسى؛ بوصفه أول الفائزين بتهمة تحريف

القرآن، ونسبة هذا الاعتقاد الخاطئ إلى الشيعة. فقد كان من القائلين بوجود آية الرجم، ثم قال بنسخ تلاوتها [وكتابتها]، وبقاء حكمها<sup>(١)</sup>. ثم قام سماحته بشرح المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة التحريف، وذهب إلى القول بأن التعريف الاصطلاحي على سبعة أنحاء:

أ. تحريف مدلول الكلام، بمعنى التفسير غير المتطابق مع اللفظ، أي تأويله بشكل غير مناسب.

بـ. التحريف الموضعي، من قبيل: إثبات آية أو سورة في غير موضعها.

جـ. تحريف القراءة، وهو الذي عليه أكثر اتجهادات القراء (السبعة أو العشرة أو غيرهم).

دـ. التحريف في اللهجة أو التلفظ، حيث يراه الأستاذ جائزًا ما لم يغير في أصل الكلمة أو العبارة.

هـ. التحريف بتغيير الكلمة أو الكلمات واستبدالها بما يرادفها، كما كان عبد الله بن مسعود يجيز مثل هذا الاستبدال. يَبْدِأُ أن الأستاذ معرفت لا يراه جائزًا؛ لأنه يرى إعجاز القرآن قائماً على أساس اللفظ والمعنى.

وـ. التحريف بالزيادة. وأول القائلين بهذا النوع من التحريف هم العجارة، أتباع عبد الكريم بن عجرد، وهو من علماء الخوارج. وقد سبقه في ذلك عبد الله بن مسعود، حيث كان يذهب إلى اعتبار المعوذتين (الفلق والناس) مجرد تعويذتين، ولذلك لم يدرجهما في مصحفه.

زـ. التحريف بالتفيضة، كما كان يقرأ عبد الله بن مسعود بعض الآيات القرآنية، من قبيل: «والليل إذا يغشى، والنهر إذا تجلّى، والذكر والأنسى»، بحذف عبارة «وما خلق» قبل «الذكر والأنسى». لثم سار على ذلك الكثير من القائلين بهذا القول في موارد أخرى من القرآن الكريم، سواء من محدثي أهل السنة أو الشيعة<sup>(٢)</sup>. ثم ذكر بعد ذلك بحثاً تحت عنوان «القرآن ولغة التحريف»<sup>(٣)</sup>، والبحث التالي «مزعومة نسخ التلاوة»<sup>(٤)</sup>، ثم يليه بحث «مسألة الإنسان»، حيث يقال كما في البحث

السابق: إن من الآيات ما تُسيّت من القلوب، ولم يَعُدْ لها ذكرٌ في الصدور والأذهان. وبعد أن شرح الأستاذ معرفت مفهوم ذلك، رفض أن يكون لها مصداق متحقق<sup>(٥)</sup>. أما البحث اللاحق فيشتمل على «أهم أدلة المؤلف [والعلماء المجتهدين الشيعة قدِيماً وحديثاً] في دحض شبهة التحريف»:

١. آية الذكر: **﴿إِنَّا نَعْنُ تَرَلَنَا الدُّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾** (الحجر: ٩)، وحيث أن الله لا يخلف وعده؛ بحكم قوله تعالى: **﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾** (آل عمران: ٩؛ الرعد: ٣١). وطبقاً لقاعدة اللطف يكون تقريب العباد من الطاعة، وإبعادهم عن المعصية، من شؤون الله سبحانه وتعالى.

٢. آية عدم إتيان الباطل: **﴿وَإِنَّهُ لَكَتَابٌ عَزِيزٌ ◆ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيمٍ﴾** (فصلت: ٤١ - ٤٢).

٣. ضرورة توادر القرآن: حيث تمّ منذ البداية الحفاظ على عين الحروف والكلمات والعبارات والآيات قراءةً وكتابةً وحفظاً، وإن كلّ ما ورد من ادعاءات التحريف في مقابل هذا التواتر إنما هو مردود؛ لأنّه في حكم خبر الواحد.

٤. مسألة عرض الأحاديث على القرآن الكريم، بما وافقه منها كان صادقاً وصحيحاً، وما خالفه منها لا يكون صادقاً وصحيحاً. وقد أجاب الأستاذ معرفت عن كلام المحدث الشيخ النوري - القائل: إن هذا الحديث قد صدر في حياة النبي ﷺ، والتحريف إنما حدث بعد رحيله .. قائلاً: إن هذا الحديث يمثل قاعدة دائمة الاعتبار، وقد ذكرها جميع المعصومين الأربع عشرة ﷺ، ولم يذكروها إلا خشية من القول بالتحريف.

٥. مسألة الإعجاز: إن إعجاز القرآن مفهوم تمّ التحدّي به في القرآن نفسه. وإن ما يقوله العجاردة من إضافة سورة يوسف إلى القرآن، أو ما كان يعتقده عبد الله بن مسعود من القول بأن سوري الفلق والناس مجرد تعويذتين أو دعائين مضافين إلى القرآن، يتناهى مع دعوى التحدّي والإعجاز القرآني؛ إذ إن ذلك يعني وبالتالي إمكانية أن يأتي البشر بسورٍ مماثلة لسور القرآن الكريم، في حين أن الذين يدعّون التحريف لا ينكرون إعجاز القرآن.

من هنا يكون ما قاله بعض العلماء، أمثال: المحدث النوري، وقبله السيد نعمة الله الجزائري، الذي كان يرى أن الصحيح في قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجْتُ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١١٠) أن يقال: «كنتم خير أئمة...»، أو قوله في ﴿أَمَّةً وَسَطَا﴾ (البقرة: ١٤٣) أن الأصل هو «أئمة وسطاً»، ونظائر ذلك، باطلًا؛ لأنه يخالف الأدلة المقدمة، والأدلة التي سنأتي على ذكرها.

وإن ما قيل في بعض الادعاءات من أن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلْغُ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ (المائدة: ٦٧) كان في الأصل: «ما أنزل إليك - في علي - من ربك» هو أن هذه بالإضافة إنما كانت منظورة في بيان شأن النزول، دون الآية نفسها. لو إن القرآن الكريم يشتمل على مئات الموارد بشأن مئات الأشخاص، وقد تم لاحظ أسمائهم وحفظها في معرض بيان شأن نزولها، دون نص القرآن الكريم.

٦. **نصوص أئمة أهل البيت**: لقد ذكر الأستاذ معرفت تحت هذا العنوان تصريحات الأئمة الأطهار، ضمن أحاديث وروايات معتبرة، أن أيدي التحريف لم تطال القرآن الكريم، وأنه بقي سليماً، كما هو في يد المسلمين<sup>(١)</sup>.

ثم ذكر فصلاً تحت عنوان: «تصريحات أعلام الطائفة وكبار علماء الشيعة [بصيانة القرآن من التحريف]». ونقل عن صاحب القوانين: إجماع المجتهدين من الشيعة على عدم تحريف القرآن الكريم. ثم عمد إلى نقل كلمات كبار العلماء في هذا الشأن، من أمثل:

١. القاضي نور الله التستري (١٠١٩هـ).

٢. شيخ المحدثين أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، المعروف بالشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، حيث ذكر القول باستحالة تحريف القرآن بوصفه جزءاً من العقائد القطعية الثابتة عند الشيعة الإمامية.

٣. عميد الطائفة الشيخ محمد بن محمد بن النعمان، المعروف بـ«الشيخ المفید» (٤١٣هـ)، في كتابه القيم «أوائل المقالات»، وفي كتابه الآخر «أجوبة المسائل السروية».

٤. الشريف المرتضى، علي بن الحسين، المعروف بـ«علم الهدى» (٤٣٦هـ)، في

- رسالته الجوابية الأولى، المعروفة بـ «الرسالة الجوابية عن المسائل الطرابلسية».
٥. شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠هـ).
  ٦. أبي عليّ الفضل بن الحسن الطبرسي (٥٤٨هـ)، صاحب تفسير مجمع البيان، في مقدمة تفسيره.
  ٧. جمال الدين، أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر، المعروف بـ «العلامة الحلي» (٧٢٦هـ)، في كتابه «أوجبة المسائل المهاوية».
  ٨. المولى المحقق الأردبيلي (٩٩٣هـ).
  ٩. شيخ الفقهاء، الشيخ جعفر الكبير كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ).
  ١٠. الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء (١٣٧٣هـ)، في كتابه «أصل الشيعة وأصولها».
  ١١. شيخ الإسلام، بهاء الله والدين، محمد بن الحسين الحرثي العاملي، المعروف بـ «الشيخ البهائي» (١٠٣١هـ).
  ١٢. المحدث العارف المحقق محمد بن المحسن، المشتهر بـ «الفيض الكاشاني» (١٠٩٠هـ)، في المقدمة السادسة من تفسير الصافي.
  ١٣. خاتمة المحدثين محمد بن الحسن بن عليّ، المشتهر بـ «الحرّ العاملي» (١١٠٤هـ)، صاحب موسوعة وسائل الشيعة الروائية، في رسالة كتبها باللغة الفارسية.
  ١٤. المحقق التبريزي (١٣٠٧هـ)، في تعليقته على مكاسب الشيخ الأنصاري.
  ١٥. المحقق الآشتiani (١٣١٩هـ)، في شرحه على رسائل الأنصاري.
  ١٦. السيد حسين الكوهكمري (١٢٩٩هـ).
  ١٧. العلامة الحجّة البلاغي (١٣٥٢هـ).
  ١٨. المولى عبد الله بن محمد، المعروف بـ «الفاضل التونسي» (١٠٧١هـ)، في رسالة «الوافية».
  ١٩. السيد محسن الأعرجي، المعروف بـ «المحقق البغدادي» (١٢٢٧هـ)، في شرح الوافية.
  ٢٠. قاضي القضاة عليّ بن عبد العالي، المعروف بـ «المحقق الكركي»

- (٤٩٦هـ)، في رسالة مستقلة في نفي الزيادة والنقصان في القرآن الكريم.
٢١. الشيخ محمد إبراهيم الكلباسي الإصفهاني (١١٨٠ - ١٢٦١هـ).
  ٢٢. السيد عبد الحسين شرف الدين العاملي (١٣٨١هـ).
  ٢٣. السيد محسن الأمين العاملي (١٣٧١هـ)، صاحب موسوعة أعيان الشيعة.
  ٢٤. السيد محمد هادي الميلاني (١٣٩٥هـ)، في مقال له بعنوان: تتميم في هذا الشأن للكتاب النافع، للسيد علي الميلاني، وسنذكره تالياً.
  ٢٥. السيد علي الحسيني الميلاني، في كتابه المستقل والهام «التحقيق في نفي التحريف عن القرآن الشريف»<sup>(٧)</sup>.
  ٢٦. السيد محمد رضا الكلبائكياني.
  ٢٧. السيد مهدي الحائري (١٣٠٤ - ١٣٨٠هـ).
  ٢٨. السيد روح الله الخميني (١٤٠٩هـ).
  ٢٩. السيد أبو القاسم الخوئي، في كتابه «البيان في تفسير القرآن»، المشتمل على تفسير سورة الحمد. وهو من أهم الكتب القرآنية التي ألفها واحد من كبار المجتهدin والمراجع العظام الشيعة، وقد ترجم إلى اللغة الفارسية أيضاً.
  ٣٠. السيد جعفر مرتضى العاملي، صاحب كتاب «حقائق هامة حول القرآن الكريم»<sup>(٨)</sup>، في موضوع الرد على شبّهات من يدعى التحريف في القرآن. وهو على الإطلاق واحد من أهم مؤلفات الشيعة الإمامية في هذا الشأن<sup>(٩)</sup>.
- ثم ذكر الأستاذ معرفت بحثاً تكميلياً في بيان أقوال دعاة التحريف<sup>(١٠)</sup>، وفصلاً آخر تحت عنوان: «موقفنا من الفتنة المتطرفة»، وقد ذكر فيه نماذج من سذاجة وسطحية بعض رؤوس التيار الأخباري، من أمثل: السيد نعمة الله الجزائري.
- ثم تحدث عن تأليف كتاب «فصل الخطاب في تحريف كتاب رب الأرباب»<sup>(١١)</sup>، للمحدث الشيخ حسين النوري، صاحب كتاب «مستدرك الوسائل»، والذي يعد تذنيباً موسوعة وسائل الشيعة، للشيخ الحر العاملي، وما تبع ذلك من صيغات الاعتراف عليه؛ بسبب تأليف هذا الكتاب، من قبل علماء الشيعة في كل من: النجف الأشرف وكربلاء المقدسة وسامراء، وما كتبوه في الرد عليه. ومن أهم تلك الردود:

«البرهان»، للميرزا مهدي البروجردي، المنشور سنة ١٣٧١هـ في قم المقدسة. وقبله قام الفقيه المحقق الشيخ محمود بن أبي القاسم، الشهير بـ«المغرب الطهراني»(١٣١٣هـ)، بتأليف رسالة قيمة تحت عنوان: «كشف الارتياب في عدم تحريف الكتاب»، الأمر الذي دعا الشيخ النوري إلى التراجع عن موقفه ورأيه [بعض الشيء]، بحيث قال: إن مراده لم يكن هو التحريف بالزيادة والنقصان في القرآن الكريم بعد الجمع العثماني، وهو الموجود بين الدفتين، بل أراد بذلك وقوع التحريف بعد نزول القرآن، وقبل تدوين وتوحيد النص، وتحول القرآن الكريم إلى مصحفٍ مجموع بين دفتين. وأضاف أيضاً: أنه لا يسمح بعد ذلك لأحدٍ بقراءة كتابه «فصل الخطاب»، إلاّ ويضم إليه قراءة كتاب «كشف الارتياب»<sup>(١٢)</sup>.

كما كتب في الرد عليه العلامة السيد محمد حسين الشهريستاني(١٣١٥هـ). وهو من المعاصرین للمحدث النوري. كتاباً هاماً تحت عنوان «حفظ الكتاب الشريف عن شبهة القول بالتحريف». وهو رد علمي وتحقيقي على كتاب «فصل الخطاب»<sup>(١٣)</sup>. ومن جهة أخرى عمد الشيخ آغا بزرگ الطهراني، صاحب كتاب «الذرية إلى تصانیف الشیعه». وهو من تلامیذ المحدث النوري -. إلى تأليف كتاب تحت عنوان «النقد اللطیف في نفي التحریف عن القرآن الشریف». وعمد فيه إلى تأویل مراد أستاذہ في «فصل الخطاب». وقال: إن مراد أستاذی (المحدث النوري) هو أن القرآن الموجود حالياً، والذي يمثل الجمع العثماني، لم يتعرّض للتحريف بالزيادة والنقصان، وقال: «إن الناس قد فهموا مراده على نحوٍ معكوس، وأنه كان الأجرد بي تسمیة كتابی (فصل الخطاب في عدم تحریف الكتاب). إنما مرادي هو نبذ قسمٍ من الوحي النازل، ويمكن لك أن تسمی كتابی: (القول الفاصل في إسقاط بعض الوحي النازل)»<sup>(١٤)</sup>. بيد أن الحق هو أن المیرزا حسين النوري، المعروف بالمحدث النوري -. خاتم المحدثین -. عمد إلى مقارنة القرآن الكريم من حيث التحریف بالعهدين، وقال في الوقت نفسه: إن القرآن الكريم لم يشهدْ تحریفاً وتبدیلاً كذلك الذي نجده في العهدين [[التوراة والإنجيل]]! وكما يُقال في المثل: إن تبرير الخطأ بالخطأ آخر<sup>(١٥)</sup>. ثم عقد الأستاذ معرفت بحثاً تحت عنوان: «ماذا يعني التحریف في كتب

العهدين؟». وخلصته أن التحريف الذي تحدث عنه القرآن الكريم بشأن العهدين يعني التفسير الاعتباطي، والذي يعني - في الحقيقة - التحريف المعنوي، كما ورد ذلك في حديث عن الإمام محمد الباقر عليه السلام، إذ يقول: «أقاموا حروفه، وحرفوا حدوده، فهم يروونه ولا يرجعونه»<sup>(١٦)</sup>.

ثم ذكر نماذج من التحريفات في تراجم العهدين، دون الفاظ النص الأصلي لها<sup>(١٧)</sup>، وبعد ذلك قام بنقل لمحٍ خاطفة عن تاريخ العهدين<sup>(١٨)</sup>.

وفي الختام تحدث الأستاذ معرفت حول بيان المراد من تشابه الأحداث بين أمة الإسلام والأمم السالفة . وهو الذي تطرق إليه المحدث النوري من خلال ذكره رواية بهذا الشأن؛ ليثبت وقوع تحريف القرآن الكريم، كما حصل ذلك بالنسبة إلى العهدين .. قائلاً: «أما مسألة تشابه ما بين حوادث الماضي والحاضر فهي تعني تشابهاً في أصول الحياة العامة، لا في أساليبها المتّخذة، المختلفة حسب اختلاف [المجتمعات] البشرية في طول الزمان وعرضه، إنها رهن شرائط وظروف تتفاوت حسب تفاوت الأوضاع والأحوال في كلّ دور وفي كل عصر»<sup>(١٩)</sup>.

ثم عقد فصلاً تحت عنوان: «التحريف عند حشوية العامة» [من الظاهرية من أهل السنة]. ونقل فيه قول عمر بن الخطاب المعروف، الذي يقول فيه بوجود آية الرجم في القرآن الكريم، وهو قوله: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البنت»، نقلًا عن أمهات المصادر الروائية لدى أهل السنة. وكذلك كلام زيد بن ثابت الذي كان يعد هذا الكلام حديثاً.

ثم أضاف إلى ذلك بعض الآيات المدعيات الأخرى من هذا القبيل، مثل: آية الرغبة: «أن لا ترغبوا عن آباءكم؛ فإنه كفرٌ بكم أن ترغبوا عن آباءكم»، وقال: ربما تكون هذا العبارات أحاديث سمعها عمر بن الخطاب من النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه، فظنّها قرآنًا.

وكذلك آية الجهاد: «...أن جاهدوا كما جاهدتم أول مرّة...». آية الفراش: «الولد للفراش، وللعاهر الحجر» [الذي تم التصريح في المجامع الحديثية لدى الفريقيين بكونه حديثاً].

وهكذا ادعى عمر بن الخطاب القائل بأن القرآن الكريم يشتمل على (١٠٢٧٠٠٠) حرفاً، في حين يقول ابن عباس [وهو المعروف بترجمان القرآن]: إن عدد حروفه (٣٢٣٦٧١). فإذا صحّ كلام عمر لا بدّ من القول بضياع ما يقرب من ثلثي القرآن الكريم. وقال الذهبي صاحب «ميزان الاعتلال»: «تفردّ محمد بن عبيد بهذا الخبر الباطل»<sup>(٢٠)</sup>.

أو الادعاء القائل بأن الكثير من القرآن قد ضاع بقتل الكثير من حفاظ القرآن في حرب اليمامة<sup>(٢١)</sup>، ونظرائهم هذه الادعاءات.

وكذلك الادعاء الواهي بأن عائشة كان لها مصحفٌ خاصٌّ. تم نسخه لها .. وأنه كان يحتوي على إضافاتٍ أسقطت منه عند قيام القوم بمشروع توحيد المصحف، من قبيل: إضافة عبارة «وعلى الذين يصلون في الصحف الأولى» إلى قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلِّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ تَسْلِيْمًا» (الأحزاب: ٥٦). وقد تم إسقاط هذه الزيادة الموجودة في مصحف عائشة؛ لعدم تطابقها مع ما حفظه الحفاظ، أو مع النسخ الأخرى. ولنفرض الطرف عن عدم اشتغال هذه الزيادة على الفصاحة المعهودة في القرآن الكريم [الأمر الذي لا يؤيد هذه الزيادة بطبيعة الحال]<sup>(٢٢)</sup>.

إلى القول بأن سورة الأحزاب كانت أكبر من سورة البقرة<sup>(٢٣)</sup>.

ودعاء القنوت الذي كان رسول الله ﷺ يقرأه في صلواته، وتوهّم أبي بن كعب أنه من القرآن، فأضافه في نهاية مصحفه، وقسمه على سورتين، أسماهما: «الخلع»؛ و«الحمد»<sup>(٢٤)</sup>.

ودعوى أن سورة براءة «التوبية» لم يبق منها سوى ربعها<sup>(٢٥)</sup>.

وما إلى ذلك من الادعاءات الباطلة، التي لم تقم على دليلٍ أو سند، مما نجده في الكتب والمصادر الحديثية لأهل السنة، والتي ورد الحكم بشأن ردّ أكثرها. وقد نقل جلّها الأستاذ معرفت.

وللأسف الشديد فقد ذهب المحدثون من أهل السنة إلى اشتتمالها على أسانيد حسنة، الأمر الذي يحكي عن أن التصور الواهي في القول بتحريف القرآن كان له

أنصار وقائلون بين الحشوية [أهل الرواية من غير دراية] من أهل السنة. ولربما ذهب بعضهم إلى اعتبار ذلك وأمثاله . من قبيل: زيادة حرف الواو . من قبيل: الاختلاف في القراءات، وهو أمرٌ مختلف من الناحية الموضوعية عن مسألة التحريف. غالباً ما عبر الأستاذ معرفت عن هذا النوع من الأقوال بأنها من مقوله الاجتهاد في مقابل النص، الأمر الذي يتجاهله العلماء<sup>(٢٧)</sup>.

ثم تعرّض إلى بعض الشبهات النحوية المثارة على بعض آيات القرآن، زاعمين أن هناك لحناً في القرآن الكريم.

وقد ذكر العلامة معرفت أربعة موارد منها، ومن بينها:  
قوله تعالى: «إِنْ هَذَا نَسَاجُرَانِ» (طه: ٦٣)، حيث أشـكـلـ . وأـوـلـ هـؤـلـاءـ المستـشـكـلـينـ هو عـروـةـ بـنـ الزـبـيرـ.ـ بـالـقـوـلـ:ـ لـمـاـ وـرـدـ رـفـعـ اـسـمـ إـنـ فـيـ هـذـهـ الآـيـةـ؟ـ أوـ لـمـاـ وـرـدـ «ـالـمـقـيـمـينـ»ـ فـيـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ:ـ «ـوـالـمـقـيـمـينـ الصـلـاـةـ»ـ (ـالـنـسـاءـ:ـ ١٦٢ـ)،ـ وـكـانـ حـقـهـ الرـفعـ «ـالـمـقـيـمـونـ»ـ،ـ عـطـفـاـ عـلـىـ قـوـلـهـ:ـ «ـلـكـنـ الرـأـسـخـوـنـ فـيـ الـعـلـمـ»ـ.ـ أوـ فـيـ قـوـلـهـ سـبـحـانـهـ وـتـعـالـىـ:ـ «ـإـنـ الـذـيـنـ آـمـنـواـ وـالـذـيـنـ هـادـوـاـ وـالـصـابـئـوـنـ وـالـنـصـارـاـئـ»ـ (ـالـمـائـدـةـ:ـ ٦٩ـ)ـ كـانـ يـجـبـ طـبـقاـ لـلـقـاـعـدـةـ النـحـوـيـةـ،ـ أـنـ يـقـولـ:ـ «ـالـصـابـئـيـنـ»ـ،ـ بـدـلاـ مـنـ «ـالـصـابـئـوـنـ»ـ؛ـ لـكـونـهـ اـسـمـ إـنــ.

وما إلى ذلك من الموارد الأخرى، التي أجاب عنها الأستاذ معرفت بذكر أقوال النـحـاةـ وـالـمـفـسـرـيـنـ الـكـبـارـ،ـ وـمـنـ خـلـالـ قـيـاسـهـ إـلـىـ الـمـوـارـدـ الـمـشـابـهـةـ فـيـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ<sup>(٢٨)</sup>.

ثم انتقل بعد ذلك إلى نقل أسطورة سورة «الولادة» المختلفة، عن صاحب كتاب «دبستان المذاهب»، قائلًا: إن هذه السورة وأمثالها من السور المختلفة في بيان فضائل أهل البيت، وقيل: إن عثمان بن عفان عمد إلى إحراقها وإتلافها، ليست سوى مختلقات لا أساس لها من الصحة. مضافاً إلى اشتتمالها على مضمونين في غاية السخف والوهن، بحيث إنها تبطل نفسها بنفسها؛ لاشتمالها على الكثير من العبارات الخاطئة والمفتقرة إلى المعنى<sup>(٢٩)</sup>.

وفي الفصل التالي تعرّض سماحته إلى «التحرif عند متطرفة الأخبارية». وقد

تناول فيه أولاً أدلة السيد نعمة الله الجزائري، التي أوردها في كتابه «منبع الحياة». واستعرض أخطاءه في مجال تاريخ جمع وتدوين المصاحف واحدةً واحدةً. ومن ذلك: تصوّره أن عثمان بن عفان قد كتب مصحفه أو مصاحفه بخط يده!

أو قوله: إن الإمام علي عليه السلام عندما جمع مصحفه، وجاء به إلى جماعة من الصحابة، رضوه، وقالوا له: إن بأيدينا مصحف عثمان، فلا حاجة بنا إلى مصحفك، مع أن الإمام علي عليه السلام قد جمع مصحفه قبل ما لا يقل عن خمسة عشر عاماً من جمع المصحف في عهد عثمان.

وقوله الآخر: إن الصحابة عندما رفضوا مصحف علي قام الله برفع المصحف إلى السماء، ثم أدعى بعد ذلك أن هذا المصحف محفوظ عند الأئمة الأطهار عليهم السلام، وأنهم يقرأونه في خلواتهم. وما إلى ذلك من أنواع التهافت<sup>(٢٩)</sup>.

والفصل اللاحق «مزاعم صاحب فصل الخطاب»، حيث تعرّض فيه إلى مزاعم المحدث النوري وادعاءاته، باختصار، وذلك على النحو التالي:

١- قد وقع التحرير في كتب العهددين، فكانت ضرورة تشابه الأحداث تقضي بأن يحدث الشيء نفسه بالنسبة إلى الأمة الإسلامية نفسها.

[وحيث تقدم منا بحث هذا الأمر لا نرى هنا حاجة إلى الخوض في تفاصيله].

٢- إن الأساليب التي قام بها جامعو القرآن في ذلك العهد تستدعي - بالنظر إلى عدم إمكانية الإحاطة بجميع القرآن - انفلات شيء من كلماته وأياته، ولا سيما بالنظر إلى عدم إمكانية الإحاطة بجميع القرآن لأن لم يستكمل الجمع على عهد رسول الله عليه السلام.

وفي الجواب عن هذه المسألة أشار الأستاذ معرفت إلى تاريخ القرآن ومراحل جمعه، وأنه كان مجموعاً على عهد رسول الله عليه السلام بشكل كامل، ولكنه لم يكن مدوّناً على شكل مصحف، وأن جمعه في مصحف قد تم في عهد عثمان بن عفان، الأمر الذي لا يستدعي تغييراً في كلمات القرآن وأياته الكريمة<sup>(٣٠)</sup>.

٣- إن ما تذرع به أهل السنة لتوجيه رواياتهم في التحرير بأنها من منسوخ التلاوة

لغُو باطل؛ إذ فيها صراحة بأنَّ كثِيرًا من التحريف حصل على يد عثمان نفسه، وفيه عهده.

وقد أجاب الأستاذ معرفت عن الإشكال الثالث الذي ذكره المحدث النوري، قائلاً: قد ذكرنا أنَّ ما أشار له مجرد تلفيقات من قبل الحشووية في أصول أهل السنة، ولا وزن لها في عالم الاعتبار أساساً<sup>(٣١)</sup>.

٤. كان لأمير المؤمنين عليه السلام مصحف يخصه، فلا بدَّ أنه يخالف سائر المصاحف.  
وقال الأستاذ معرفت في جوابه: نعم، يخالفها في النظم والترتيب، والاحتواء على شروح وتفاسير على الهمامش، وأما من حيث نصوص الآيات فلا فرق بينهما<sup>(٣٢)</sup>.

٥. كان لعبد الله بن مسعود أيضاً مصحف يخصه.

وقد أجاب عنه الأستاذ معرفت بالقول: كان اختلافه مع سائر المصاحف في قراءته بالزيادة التفسيرية أحياناً، وبتبديل كلمات غير مألوفة إلى نظيراتها المألوفة؛ لغرض الإيضاح، وقد أسقط المودعين [من آخر المصحف] بزعم أنهما عوذتان، ولم يثبت سورة الفاتحة في مصحفه؛ نظراً لأنَّها عدل القرآن، وليس منه<sup>(٣٣)</sup>.

وهذه من المسائل الواضحة في تاريخ القرآن، وليس من التحريف في شيء.  
[كما يمكن لنا أن نضيف بأنَّ المحدث النوري لم يكن من أتباع وأنصار مصحف عبد الله بن مسعود. والأهم من ذلك أنَّ عبد الله بن مسعود عمد في نهاية المطاف إلى سحب مصحفه من منافسة المصحف العثماني، وأيدَّ المصحف العثماني].

٦. مصحف أبي بن كعب كان يشتمل على إضافاتٍ غير موجودة في المصحف العثماني.

وقد قال الأستاذ معرفت في الجواب عن هذه الشبهة: نعم، كان مصحف أبي بن كعب مشتملاً على دعاءِ القنوت، وقد حسبهما سورتين، سماهما لاحقاً: سورة اللخ؛ وسورة الحفد.. وكانت له زياداتٌ تفسيرية.

[وإنَّ مصحفه ساقطٌ عن الاعتبار في مقابل المصحف العثماني، وإنَّ هذه المصاحف التي ذكرها المحدث النوري لا تخدش في اعتبار المصحف العثماني. ولو أنَّ هذه الاختلافات البسيطة قد تسللت إلى المصحف العثماني أيضاً لكان هناك مشرع

لطرح الإشكال، أما حيث لم يتسلّل إلى المصحف العثماني شيءٌ من ذلك فلا مجال لطرح مثل هذه المسائل].

٧. زعم المحدث النوري أن عثمان بن عفان قد أسقط من المصحف بعض الكلمات . بل الآيات .. حيث كان وجودها متنافيًّا مع بقاء سلطانه. وقد غفل عنها أصحابه، فقام هو بتدارك ما فاتهما.. أضف إلى ذلك اختلاف ما بين المصاحف . الخمسة أو الستة . التي أرسلها عثمان بن عفان إلى الأفاق<sup>(٣٤)</sup>.

وقد أجاب الأستاذ معرفت عن ذلك، قائلاً: إن المصحف العثماني قد تم جمعه من قبل عددٍ من الصحابة المختصين في الشأن القرآني، ولم يتدخل عثمان بن عفان في إدخال سورة أو آية أو عبارة في هذا المصحف]. وإن ما ذكره المحدث النوري بهذا الشأن مجرد ادعاء لا دليل عليه. ولذلك لا يمكن سماعه أو قبوله<sup>(٣٥)</sup>.

وإن تاريخ توحيد المصاحف من الوضوح بحيث يبعث على الاطمئنان بعدم حدوث تغيير في نصّ الأصل، وأما الاختلاف . إذا كان . فقد وقع في رسم الخطّ، الذي لا يمسّ جانب التحريف.

٨. إن بعض روایات أهل السنة تحکی عن وقوع التحرير، وهي مرويّة عن الحشوية، ونقلها الحافظ جلال الدين السيوطي في تقسيمه، وفي كتابه «الإتقان في علوم القرآن»، وهكذا فعل غيره من أصحاب الحديث.

قال الأستاذ معرفت في الجواب عن ذلك: «وقد ذكرنا شطراً منها عند التعرُّض لمسألة التحرير عند حشوية العامة. وكانت لا وزن لها ولا اعتبار، لا سندًا ولا مدلولاً. لولا شيء منها إجمالي، في حين أن توادر الصدور القطعي للقرآن إجمالي».

والغريب أنه نقل مزعومة سورة الولاية بأكمالها عن كتاب «دبستان مذاهب»، وجعلها من روایات المخالفين في هذا الباب.. ثم قال: ظاهر كلامه أنه أخذها من كتب الشيعة، ولم أجده لها أثراً فيها، غير ما حکي عن ابن شهرآشوب في كتاب المثالب.. وقد تكلّمنا عن هذا الكتاب والحكاية عنه، عند الكلام عن مزاعم الحشوية<sup>(٣٦)</sup>.

٩. إن الله تبارك وتعالى قد ذكر أسماء أو صياغ خاتم النبيين وابنته الصديقة الطاهرة . عليهم سلام الله . وبعض شمائهم وصفاتهم في تمام الكتب [السماوية] المباركة التي أنزلها على رسليه.. إذن كيف يتحمل المنصف أن يهمل الله تعالى ذكرهم في القرآن؟<sup>(٣٧)</sup>.

وقد أجاب الأستاذ معرفت عن ذلك، قائلاً: إن هذا الكلام لا يُعدُّ أن يكون من الأساطير الإسرائيلية التي صاغتها مخيلة اليهود. [كما أن أسماء الأعلام لا يمكن ترجمتها. وقد نقل القرآن الكريم أسماء: آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى وسليمان وداود، وغيرهم من الأنبياء السابقين الواردة أسماؤهم في كتب العهدين، دون تصرف فيها عند ترجمة تلك الكتب إلى اللغة العربية].<sup>(٣٨)</sup>

١٠. لا شك في أن القراء مختلفون في كثير من حروف القرآن، وفي هيئات كلماته.

وقال الشيخ معرفت في الجواب عن ذلك: لقد فصلنا القول في القراء والقراءات، وذكرنا أوجه مغایرة مسألة القراءة المختلف فيها عن مسألة توادر القرآن، وأن لا صلة بينهما في شيء، فإن القرآن شيء القراءات شيء آخر.<sup>(٣٩)</sup>

أما الفصل اللاحق فيحمل عنوان «كتب اعتمدها النوري لا اعتبار لها».<sup>(٤٠)</sup>

وعنوان الفصل التالي «ألف حديث وحديث»، قال فيه الأستاذ معرفت: قد ذكر المحدث النوري (١١٢٢) حديثاً اعتمدتها لإثبات إمكان وقوع التحريف في القرآن الكريم. وقال الأستاذ معرفت: إن دلالة (٦١) منها دلالة عامة، وإن دلالة (١٠٦١) حديثاً منها دلالة خاصة، وأكثراها (٨١٥) حديثاً منها) وارد في مصادر غير معتبرة، وإن المصادر، وهي (٣٠٧) مصادر، يعود أكثراها إلى اختلاف القراءات، وإن ما تبقى من هذه الأحاديث (٢٠٠) حديث) ينقسم إلى سبعة أنواع:

**النوع الأول:** روایات تفسیریة، إما توضیحاً للآلیة أو بيان شأن النزول أو تأویل الآلیة أو تعین مصداق من مصاديقها الأجل المنطبق عليها الآلیة بعمومها..

وهذا النوع يشمل القسط الأول من هذه الأحاديث الـ «٢٠٠».

يُبَدِّلُ أن الأستاذ معرفت لم يُخضع للنقد سوى عشرين حديثاً منها<sup>(٤١)</sup>.

**النوع الثاني:** عبارة عن القراءات المنسوبة إلى بعض الأئمّة عليهم السلام.

وقد نقل منها سماحته ستة موارد <sup>(٤٢)</sup>.

**النوع الثالث:** أحاديث جاء فيها لفظ «التحرير»، فزعمه أهل القصور تحريفاً مصطلحاً، في حين أنه تحريف بالمعنى، وتفسير على غير الوجه <sup>(٤٣)</sup>.

**النوع الرابع:** روایات تم الاستناد إليها، رغم أن الاستناد إليها ليس معتبراً.

وقد نقل الشيخ معرفت ثلاثة منها، وعرضها على طاولة النقد <sup>(٤٤)</sup>.

**النوع الخامس:** روایات وردت بشأن الإمام القائم عليه السلام، وتلزم الناس بقراءة مصحف الإمام عليه السلام، الذي يحتفظ به الإمام المنتظر بعد أن ورثه من آبائه عليهم السلام، حيث يقول المحدث النوري: لو أن مصحف الإمام علي لم يكن مختلفاً عن المصحف الراهن لما كان هناك معنىً مثل هذا الإلزام.

وقد ذكر الأستاذ معرفت خمسة منها، وقام بنقدتها.

وفي ما يلي نذكر ثلاثة أمور في الجواب عن إشكالات المحدث النوري، فنقول:

أ. ربما كان إلزام الناس بقراءة مصحف الإمام عليه السلام يأتي من ناحية اشتتماله على بعض البوامش التفسيرية، والمسائل الأخرى التي لا شأن لها باختلاف النص. وبطبيعة الحال فإن نص مصحف الإمام عليه السلام كان على ترتيب النزول، خلافاً لترتيب المصحف العثماني الموجود بين أيدينا.

بـ. من المتعذر للمجتمع الشيعي، البالغ عدد أفراده عشرات الآلاف، ويبلغ اليوم الملايين، أن يقرأ في نص واحد لا يوجد إلا عند الإمام الغائب عليه السلام. وحتى إذا قلنا بإمكان ذلك من الناحية العقلية نقول بعدم إمكانه من الناحية العملية، والتکليف بما لا يُطاق قبيح.

جـ. هناك بإزاء هذه الأحاديث عشرات الأحاديث الأخرى، وهي أصح سنداً وأوضح اعتباراً، وفيها يمضي الأئمّة الأطهار عليهم السلام هذا المصحف العثماني الراهن، ويحثّون الناس على تلاوته. وبذلك يقع التعارض بين هاتين الطائفتين من الأحاديث.

**النوع السادس:** روایات توهם سقوط آية أو عبارة أو كلمة من القرآن. وقد أوضح المختصون في نقد الحديث أنها مجرد إضافات تفسيرية، وشرحًا وبيانًا

لمترادفات وما إلى ذلك، وليس من نص القرآن.  
يُبَدِّلُ أَنَّ الْقَائِلِينَ بِالْتَّحْرِيفِ يَجْهُودُنَّ مُسْتَمِيْتِينَ فِي التَّمْسِكِ بِهَا؛ لِإِثْبَاتِ مَا يَذْهَبُونَ إِلَيْهِ.

ثم ذكر الأستاذ معرفت ثلاثة منها، وقام بشرحها، وردّها.

**النوع السابع:** روايات وردت في فضائل أهل البيت عليهم السلام. ولكنها ليست صريحة في أن هذه الفضائل جزء من نص القرآن<sup>(٤٥)</sup>.

وقال الأستاذ معرفت، ضمن الإجابة عن هذه الشبهة: إن هذا المصحف العثماني الراهن يشتمل بيته على آيات في فضل الإمام علي عليه السلام وأهل البيت الأطهار عليهم السلام، ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا يُقْيِمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْمِنُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةُ فِي الْقُرْبَى﴾ (الشورى: ٢٣)، ونظائر ذلك.

## المواضيع

(١) انظر: ابن حزم الأندلسي، الفصل ٤: ١٨٢.

(٢) انظر: محمد هادي معرفت، صيانة القرآن من التحريف: ٨ - ١٤.

(٣) انظر: المصدر السابق: ١٦ - ١٦.

(٤) انظر: المصدر السابق: ١٧ - ٢٤.

(٥) انظر: المصدر السابق: ٢٥ - ٢٦.

(٦) انظر: المصدر السابق: ٢٧ - ٤٢.

(٧) قم، دار القرآن الكريم، ١٤١٠هـ.

(٨) قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠هـ.

(٩) انظر: معرفت، صيانة القرآن من التحريف: ٤٣ - ٧٢.

(١٠) انظر: المصدر السابق: ٧٢ - ٨٤.

(١١) يعود تأليفه إلى عام ١٢٩٢هـ، وطبع عام ١٣١٥هـ.

(١٢) انظر: معرفت، صيانة القرآن من التحريف: ٩٠.

(١٣) انظر: المصدر السابق: ٩١.

(١٤) انظر: المصدر السابق: ٩١ - ٩٠.

- 
- (١٥) انظر: المصدر السابق: .٩٣ - .٩٢.
- (١٦) انظر: المصدر السابق: .٩٥.
- (١٧) انظر: المصدر السابق: .٩٦ - .١٠٢.
- (١٨) انظر: المصدر السابق: .١٠٢ - .١٢٠.
- (١٩) انظر: المصدر السابق: ١٥١، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسین بقم المقدسة، ط١، ١٤١٣هـ.
- (٢٠) الذهبي، ميزان الاعتدال: ٢، ٦٣٩، نقلًا عن: معرفت، صيانة القرآن من التحرير: ١٦٣.
- (٢١) انظر: المصدر السابق: .١٢٢ - .١٢٩.
- (٢٢) انظر: معرفت، صيانة القرآن من التحرير: .١٣٠.
- (٢٣) انظر: المصدر السابق: .١٣٦ - .١٣٤.
- (٢٤) انظر: المصدر السابق: .١٣٦.
- (٢٥) انظر: المصدر السابق: .١٣٧.
- (٢٦) انظر: المصدر السابق: .١٤٢.
- (٢٧) انظر: معرفت، صيانة القرآن من التحرير: .١٤٤ - .١٥١.
- (٢٨) لمزيد من التفصيل انظر: معرفت، صيانة القرآن من التحرير: .١٥٤.
- (٢٩) انظر: المصدر السابق: .١٦٨ - .١٥٨.
- (٣٠) انظر: المصدر السابق: .٢١٠ - .٢١١.
- (٣١) انظر: المصدر السابق: .٢١١.
- (٣٢) انظر: المصدر السابق: .١٧١.
- (٣٣) انظر: المصدر السابق: .٢١٢ - .٢١١.
- (٣٤) انظر: المصدر السابق: .١٧٢.
- (٣٥) انظر: المصدر السابق: .١٧٢.
- (٣٦) المصدر السابق: .٢١٣ - .٢١٤.
- (٣٧) انظر: المصدر السابق: .١٧٤.
- (٣٨) انظر: المصدر السابق: .١٧٥.
- (٣٩) انظر: المصدر السابق: .١٧٩.
- (٤٠) انظر: المصدر السابق: .١٩٢ - .١٨٢.
- (٤١) انظر: المصدر السابق: .٢٠٨ - .١٩٧.
- (٤٢) انظر: المصدر السابق: .٢١٢ - .٢٠٨.
- (٤٣) انظر: المصدر السابق: .٢١٦ - .٢١٢.
- (٤٤) انظر: المصدر السابق: .٢١٨ - .٢١٦.
- (٤٥) انظر: المصدر السابق: .٢٢٦ إلى آخر الكتاب.

# القواعد الرجالية للأستاذ معرفت في مجال التفسير

د. السيد علي سجادی زاده<sup>(\*)</sup>

ترجمة: وسيم حيدر

## مقدمة —

لقد طلب مني، بوصفي واحداً من تلاميذ الأستاذ معرفت . حيث درست على يديه سنوات طويلة ..، أن أكتب مقالةٌ في مسيرته الفكرية في مجال علم الرجال. وفي حدود ذاكرتي وتتبعي فإن سماحته لم يؤلف كتاباً مستقلاً في هذا الشأن. بيد أن تحقيقاته القرآنية والفقهية . ولا سيما دراساته في تاريخ التفسير . مفعمةً بالتحقيقـات الدقيقة في المسائل الرجالية وترجمـات الرجالـ. وبعبارة أخرى: إن الأستاذ معرفـت قد وظـف مـبـانـيـهـ الرـجـالـيـهـ فيـ مـهـدـهـ الرـئـيـسـ،ـ أـلـاـ وـهـوـ مـجـالـ التـفـسـيرـ وـالـفـقـهـ وـعـلـومـ الـقـرـآنـ،ـ وـقـدـ اـسـتـعـرـضـ تـطـبـيقـ هـذـاـ الـعـلـمـ .ـ بـشـكـلـ خـاصـ .ـ فيـ عـلـومـ الـقـرـآنـ وـالـتـفـسـيرـ.ـ مـنـ هـنـاـ فـقـدـ تـوجـهـتـ مـباـشـرـةـ إـلـىـ مـؤـلـفـاتـ سـماـحـتـهـ الـفـقـهـيـةـ وـالـتـفـسـيرـيـةـ وـمـاـ كـتـبـهـ فيـ عـلـومـ الـقـرـآنـ،ـ لـأـسـتـخـرـجـ مـنـهـ مـبـانـيـهـ الرـجـالـيـهـ،ـ وـأـعـمـلـ عـلـىـ عـرـضـهـاـ عـلـىـ الـقـارـئـ الـكـرـيمـ ضـمـنـ هـذـاـ الـمـقـالـ.

وبالالتقـاتـ إلىـ تـلـمـذـيـ علىـ يـدـيـهـ لـسـنـوـاتـ طـوـيلـةـ فـقـدـ توـفـرـتـ عـنـيـ .ـ بـالـإـضـافـةـ إلىـ كـتـبـهـ المـطـبـوعـةـ .ـ مـجـمـوعـةـ مـنـ الـمـاقـالـاتـ الـمـخـطـوـطـةـ سـماـحـتـهـ.ـ وـقـدـ اـعـتـمـدـتـ عـلـىـ هـذـهـ الـمـخـطـوـطـاتـ،ـ بـالـإـضـافـةـ إـلـىـ تـلـكـ الـمـؤـلـفـاتـ الـمـطـبـوعـةـ،ـ فيـ الـوـصـولـ إـلـىـ الـمـبـانـيـهـ الرـجـالـيـهـ لـسـماـحـتـهـ.

---

(\*) عـضـوـ الـلـجـنةـ الـعـلـمـيـةـ فـيـ الجـامـعـةـ الرـضـوـيـةـ لـلـعـلـومـ الـإـسـلـامـيـةـ.

على أمل أن يسهم هذا المقال في بيان جانب من دقة وقوّة ملاحظة الأستاذ معرفت<sup>رحمه الله</sup> في هذا المجال المذكور، وأن يشكّل مادة نافعة للمحققين، ولا سيّما من تلاميذ سماحته.

### رأي الأستاذ معرفت بشأن الحاجة إلى علم الرجال —

هل تحتاج الدراسات التفسيرية والفقهية وسائل العلوم الإسلامية إلى علم الرجال أم لا؟

هناك للعلماء في هذا الشأن ثلاثة آراء مختلفة، وهي:

١. عدم الحاجة إلى النقد السندي.
٢. الحاجة إلى وثاقة الرواية.
٣. الالكتفاء بوثاقة الصدورية للأحاديث، مع الاستناد إلى القرائن.

### الرأي الأول —

ذهب بعض العلماء . ولا سيّما الأخباريين منهم . إلى إنكار الحاجة إلى هذا العلم؛ وذلك لادعائهم وجود عدد كبير من المصادر الروائية التي وصلت إلينا على نحو التواتر، ولا سيّما الكتب الأربع منها، وهي: الكافي، للشيخ الكليني؛ ومن لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق؛ والتهذيب والاستبصار، للشيخ الطوسي. وإن هذه الكتب قد اشتملت على أحاديث متواترة، أو محفوظة بقرائن تفيد صحة صدورها، وتجعل العمل بها واجباً، دون الحاجة إلى مراجعة الأبحاث الرجالية أو المصطلحات الحديثية.

ويعتبر الشيخ محمد بن الحسن الحُرّ العاملـي . صاحب كتاب وسائل الشيعة . من القائلين بهذا الرأي. فقد ذكر في خاتمة «وسائل الشيعة»، و«هداية الأمة»، عدداً كبيراً (ما يقرب من مئة كتاب) من كتب الحديث المعتمدة عنده، وذكر الكثير من القرائن على صحة الأحاديث الواردة في هذه الكتب ونظائرها، ووجوب العمل بها<sup>(١)</sup>.

### **الرأي الثاني —**

ذهب بعض كبار العلماء من الفقهاء والمحدثين إلى الاعتقاد بأن رجال السنن يلعبون دوراً أساسياً في إثبات صحة الرواية، بمعنى أن سلسلة السنن إذا كان روتها من الثقات فإنها ستكون معتبرة، وإنما ذهب إليه الشهيد الثاني، ونجله صاحب المعالم، وحفيده القدير السيد محمد العاملی (صاحب المدارك). ومن المعاصرین ذهب إلى هذا القول السيد الخوئی وعدّ كثیر من تلاميذه.

وهناك من هؤلاء من لم يكتف بمجرد وثاقة الراوی فقط، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، واشترط أن يكون الراوی الثقة إمامیاً، أو إمامیاً ممدوحاً، وأن يشهد له بذلك شاهدان من الرجالین المعتبرین. وهذا الرأی هو الذي ذهب إليه السيد محمد العاملی، وخاله الحسن بن زین الدین صاحب کتاب «معالم الدین وملاد المجتهدین».

### **الرأي الثالث —**

يذهب أصحاب الرأی الثالث إلى القول بأن علم الرجال يُعد على نحو الموجبة الجزئیة . من مقدّمات الفقاهة، بید أن المهم في البین هو صدور الحديث عن المعصوم ﷺ. ومضافاً إلى علم الرجال يجب الاستعانة بالقرائن المتتوّعة لإثبات اعتبار الحديث. وقد ذهب إلى هذا القول علماء كبار، من أمثل: المحقق السبزواری (صاحب الذخیرة)، والشيخ الأعظم الأنصاری، وال الحاج السيد رضا الهمداني، والسيد محسن الحکیم، وآخرين<sup>(۲)</sup>.

وقد ذهب الأستاذ معرفت<sup>(۳)</sup> في مجال التفسير والعلوم القرآنية إلى اختيار الرأی الثالث، وبعبارة أخرى: إن أحد مبانی فقه الحديث لدى الأستاذ معرفت<sup>(۴)</sup> هو نقد محتوى الحديث، قبل الخوض في سنده. فرغم الدور الذي تتضطلع به الأسناد في إثبات اعتبار الحديث، إلا أنه يقع في الدرجة الثانية في سلم الاعتبار.

فبعد الإشارة إلى أهم المبانی في نقد الحديث، وهي العرض على الكتاب ومحکم الآیات، ذهب سماحته في كتابه «التفسیر الأثري الجامع» إلى القول بأن المراد من الكتاب هو محکمات الدين والأمور الثابتة من ضرورة العقل، والتي تشمل

السنة والبرهان العقلي أيضاً، وذلك إذ يقول:

«ومن ثمّ فطريقة التمييّز هي ملاحظة المحتوى، في اعتلاء فحواه، وقوّة مؤدّاه، قبل ملاحظة الأسناد، وإن كان للأسناد أيضاً دورها في الاعتبار، ولكن في الدرجة الثانية، على خلاف مذاهب بعض المتأخّرين في اهتمامهم بالأسناد مُحضًا، وترك رعاية المحتوى، قوّةً واعتلاءً».<sup>(٣)</sup>

إن المعيار في تحديد الغثّ من السمين من الأحاديث والروايات في مدرسة أهل البيت هو العرض على الكتاب؛ بوصفه النصّ الثابت والمسلم الذي لا يأتيه الباطل أبداً، والمجمع عليه من قبل كافية المسلمين<sup>(٤)</sup>.

وقد تتبّع إلى هذه المعايير المدقّقون من الرواة في عصر حضور الأئمّة<sup>(٥)</sup>، من أمثال: يونس بن عبد الرحمن<sup>(٦)</sup>؛ وكذلك المؤلّفون في عصر الغيبة أيضاً. وأما في القرون المتّالية، فحيث تقادم الزمن، وزالت بعض القرائن الأخرى، صار الاعتبار والأصالة بالنسبة إلى المتأخّرين من علماء الشيعة إلى سند الحديث، وأخذوا يقيّمون اعتبار الحديث وعدم اعتباره على أساس صحة واعتبار السنّد.

### **علوم الحديث ودورها في الاجتهاد ومعرفة الإسلام —**

لقد كانت علوم الحديث قديماً . ولا تزال . من مقدمات الفقاهة والاجتهاد ومعرفة الإسلام. وقد كانت المصادر الحديبية ومقدار اعتبارها، ومعرفة رجال الحديث، ولا سيّما المعتمدين والثقة منهم، وعلى المقلب الآخر معرفة الكذابين والوضاعين الذين يبيعون الدين بالدنيا، قد شكلّت هاجس الأئمّة المعصومين<sup>(٧)</sup> وعلماء وفقهاء الشيعة منذ عصر الأئمّة وحتى هذه اللحظة.

إن عرض المدونات الحديبية على الأئمّة المعصومين<sup>(٨)</sup>، والسؤال عن اعتبار أو عدم اعتبار الراوي، وتحذير الأئمّة المعصومين<sup>(٩)</sup> من بعض الفاسدين، وتدوين علم الرجال وتأليف الكتب في هذا العلم منذ عصر الأئمّة، وتصريح كبار علماء الشيعة . في مجال الفقاهة . بالحاجة إلى علم الرجال، يثبت بأجمعه الدور الكبير والهام لمعرفة كتب الحديث وعلم الرجال، ومكانته في الفقاهة وسائر العلوم الإسلامية.

وفي ما يلي نكتفي بذكر بعض الأمثلة؛ كي يزداد القارئ بصيرةً بهذا الشأن:  
**روى الكشي في رجاله عن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال:** «إن المغيرة بن سعيد -  
**لعن الله . دس في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا**  
 **علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا عليه السلام»<sup>(٦)</sup>.**

وعندما اعترض البعض على يونس بن عبد الرحمن؛ بسبب تشذذه في أمر  
**الحديث، قال:** «وافيتُ العراق، فوجدتُ بها قطعةً من أصحاب أبي جعفر عليه السلام، ووجدتُ  
 **أصحاب أبي عبد الله عليهما السلام متواترين، فسمعتُ منهم، وأخذتُ كتبهم، فعرضتها من**  
**بعد على أبي الحسن الرضا عليه السلام، فأنكر منها أحاديث كثيرة، أن تكون من أحاديث**  
**أبي عبد الله عليه السلام، وقال لي:** إن أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله عليه السلام، لعن الله أبي  
**الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في**  
**كتب أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن»<sup>(٧)</sup>.**

وقال أحد كبار المراجع المعاصرين، في معرض تعداد أهم الأمور التي تؤخذ في  
**إثبات الأعلمية:** «الأول: العلم بطرق إثبات صدور الرواية. والدخل في علم الرجال  
 وعلم الحديث، بما له من الشؤون، كمعرفة الكتب، ومعرفة الرواية المنسوبة  
 بالاطلاع على دواعي الوضع، ومعرفة النسخ المختلفة، وتمييز الأصح من غيره،  
 والخلط الواقع أحياناً بين متن الحديث وكلام المصنفين، ونحو ذلك»<sup>(٨)</sup>.

كما ذهب الإمام الخميني عليه السلام إلى اعتبار علم الرجال واحداً من شروط  
 الاجتهاد، إذ قال: «منها: علم الرجال، بمقدار يحتاج إليه في تشخيص الروايات، ولو  
 بالمراجعة إلى الكتب المعدّة لرجال الاستبطاط. وما قيل من عدم الاحتياج إليه؛ لقطعية  
 صدور ما في الكتب الأربع، أو شهادة مصنفها بصحة جميعها أو غيرها، كما  
 ترى»<sup>(٩)</sup>.

وفي ما يتعلق بالببليوغرافيا هناك للأستاذ معرفت الكثير من التحقيقات في  
 هذا الشأن، ويمكن القول: إن أهم مطالب كتابيه: «التفسير والمفسرون في ثوبه  
 القشيب»؛ و«صيانة القرآن من التحريرف»، تتعلق بهذا الموضوع.  
 ولغرض التعرُّف على رأي الأستاذ معرفت نتعرَّض هنا إلى ذكر نموذجين من

الكتب المنسوبة إلى كبار الأمة والأئمة المعصومين عليهم السلام، وذلك على النحو التالي:

### **أ. التفسير المنسوب إلى ابن عباس (٦٨٥) —**

إن من بين الكتب المتوفّرة والمعروفة هو التفسير المنسوب إلى ابن عباس،  
عنوان: «تتوير المقباس».

وقال الأستاذ معرفت في دراسته لهذا التفسير: «تفسير ابن عباس، الموسوم بـ «تتوير المقباس من تفسير عبد الله بن عباس»، من تأليف محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، صاحب القاموس (٨٢٧هـ). وقد طبع مكرراً. والسند في أوله هكذا: أخبرنا عبد الله . الثقة . ابن المأمون الهروي قال: أخبرنا أبي قال: أخبرنا أبو عبد الله قال: أخبرنا أبو عبيد الله محمود بن محمد الرازي قال: أخبرنا عمّار بن عبد المجيد الهروي قال: أخبرنا عليّ بن إسحاق السمرقندى، عن محمد بن مروان، عن الكلبى، عن أبي صالح، عن ابن عباس».

ثم قال الشيخ معرفت في نقد هذا الطريق: «غير أن عليّ بن إسحاق بن إبراهيم الحنظلي السمرقندى، قال ابن حجر: مات في شوال سنة (٢٣٧). وأما محمد بن مروان السُّدِّي الصغير فقد توفي في سنة (١٨٦هـ). وعليه فيكون تحمله عنه في حال الصغر جداً. وسائل رجال السنن مجهولون. كما لم يأت تصريح باسم الجامع الذي يقول: «أخبرنا عبد الله الثقة»، هل هو الفيروزآبادي، صاحب القاموس، أم غيره؟

وعلى أيّ تقدير فإنّ هذا التفسير الموجود يعتبر مجهول السنن، ومجهول النسبة إلى مؤلّفٍ خاصٍ، فضلاً عن مثل: ابن عباس.

هذا، وبعد ملاحظة متن التفسير، الذي لا يعدو ترجمة ألفاظ القرآن ترجمة غير مستندة، ومحضرة إلى حد بعيد، يبعد كونه من تفسير حبر الأمة وترجمان القرآن. على أن للكلبى، وكذلك للسُّدِّي الصغير، تفسير جامع وموضع اعتبار لدى الأئمة على ما أسلفنا، فلو كانا هما الروايين لهذا التفسير لكان فيه شيءٌ من آثارهما، وعلى تلك المرتبة من الجلاء والشأن.

كما أنّ المؤثر من ابن عباس، على ما جمعه الطبرى وغيره، لا يشبه شيئاً من

محتوى هذا التفسير الساذج جداً.

وبالتالي فقد قال الأستاذ الداوري: والذي يبدو لنا من مراجعة هذا التفسير أن جامعه عمد إلى تفسير القرآن تفسيراً ساذجاً في حدّ ترجمة بسيطة، تسهيلاً على عموم المراجعين. وهذا أمر مطلوب ومرغوب فيه شرعاً. ولكن صدر كلّ سورة برواية عن ابن عباس؛ تيمناً وتبركاً باسم ترجمان القرآن، ولم يقصد أن كلّ ما ورد في تفسير السورة من تفسيره بالذات»<sup>(١٠)</sup>.

### **بـ التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام**

التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام، والذي يذكر في الكتب الروائية والتفسيرية وما إليها بـ «تفسير الإمام عليه السلام»، كتاب انتشر في المحافل العلمية منذ النصف الثاني من القرن الهجري الرابع.

وكان الشيخ الصدوق عليه السلام هو أول من روى عنه في كتبه: «من لا يحضره الفقيه»، و«التوحيد»، و«الأمالي»، و«عيون أخبار الرضا عليه السلام».

وقد اختلفت آراء كبار الشيعة بشأنه؛ حيث ذهب البعض منهم - من أمثال: ابن الغضائري والعلامة الحلي والسيد الخوئي والسيد الخميني وآخرين - إلى اعتباره من المخلقات.

وفي المقابل ذهب آخرون - من أمثال: المحقق الكركي والشهيد الثاني والمجلس الأول والعلامة المجلسي والشيخ الحر العاملی وأخرين - إلى صحة نسبته إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام<sup>(١١)</sup>.

أما الأستاذ معرفت فقد اختار الرأي الذي ذهب إليه ابن الغضائري في تضعيف المفسر الإسترابادي، واتهمه بالكذب.

ثم عمد إلى نقل كلام أستاده السيد الخوئي عن «معجم رجال الحديث»، حيث يثبت مجهولية محمد بن القاسم وعدم ثبوت وثاقته، لينتهي بعد ذلك إلى القول باختلاق هذا التفسير<sup>(١٢)</sup>.

وقد عمد الأستاذ الشيخ معرفت إلى تناول هذه المسألة في كتابه «التمهيد»

بتفصيل أكبر، ومنه قوله: «تفسير الإمام، وهو المنسوب إلى الإمام الحادي عشر الحسن بن علي العسكري عليهما السلام». وقد طعن بعض المحققين في نسبة إلى الإمام عليهما السلام؛ لما فيه من مناكر.

لكن لو كان المقصود أنه من تأليف الإمام بقلمه وإنشائه الخاص فهذا شيء لا يمكن قبوله بتاتاً. وأما إذا كانت النسبة بملحوظة أن الراوي كان يحضر مجلس الإمام عليهما السلام، ويسأله عن أشياء مما يتعلق بتفسير آي القرآن، ثم عندما يرجع إلى داره يُسجله حسب ما حفظه ووعاه، وربما يزيد عليه أشياء أو ينقص، وفق معلوماته الخاصة أيضاً، فهذا شيء لا سبيل إلى إنكاره.

ونحن نقول بذلك، ومن ثم نعتمد على كثير مما جاء في هذا التفسير، مما يوافق سائر الآثار الصحيحة»<sup>(١٢)</sup>.

وكما يتضح من هذا الكلام فإن سماحته يعتمد على هذا التفسير من الناحية العملية أيضاً. وقد ذكر في هذا السياق بعض المطالب والمسائل في مؤلفاته، من قبيل: «التمهيد في علوم القرآن»، و«التفسير الأثري الجامع»، وغيرهما<sup>(١٤)</sup>.

### **مباني الأستاذ معرفت في توثيق الرجال وتضييفهم —**

إن الأستاذ معرفت يتسع في الاستفادة من مصادر الفريقيين - سنة وشيعة - في ما يتعلق بالرجال، ويخوض في دراسة جميع هذه المصادر بصبر وأناه وروية، متعمقاً في تجميع القرائن والشاهد المفيدة للاطمئنان. وبذلك يكون منهجه من أوثق الطرق والمناهج في تحصيل الاطمئنان بوثاقة الراوي أو المفسّر، وموقعه ومكانته في نقل الحديث أو التفسير والفقه وما إلى ذلك.

لقد كان سماحته في ما يتعلق بالباحث الرجالية يراجع كتب الفريقيين، وكان ينصح تلاميذه بسلوك هذا المنهج، قائلاً: قد تجدون في مصادر أهل السنة أحياناً - بشأن بعض رجال الشيعة - الكثير من المسائل والمطالب التي لم تأتِ المصادر الشيعية على ذكرها.

وعلى أي حال فإن الأستاذ معرفت<sup>عليه السلام</sup> كان كثير الرجوع إلى مصادر الفريقيين

من الشيعة وأهل السنة. وهكذا كان يحصل على الكثير من الشواهد والقرائن بشأن الشخصية مورد البحث، ويوضع النتائج التي يحصل عليها في تصرف الباحثين والطلاب، والقارئ لتراثه وأفكاره.

ومن خلال النظر في المصادر التي يستند إليها سماحته ندرك أنه قلما يوجد مصدر من المصادر الرجالية والتفسيرية لدى الفريقين قد خفي عن ناظريه. وقبل الخوض في بيان المباني الرجالية للأستاذ معرفت<sup>الله</sup> لا بد من التذكير بمسألتين على جانب كبير من الأهمية، وهما:

١. مبني الأستاذ معرفت في مجال العمل بخبر الواحد.
٢. منهج المحققين في الاستفادة من الكتب الرجالية.

#### **أ. مبني الأستاذ معرفت في العمل بخبر الواحد —**

في ما يتعلق بالعمل بخبر الواحد، وخاصة في موضوع التفسير والتاريخ، يذهب سماحته إلى اشتراط أن يكون خبر الواحد محفوظاً بالقرائن الدالة على صدقه. ومما قاله سماحته في هذا الشأن: «وللعقلاء طريقتهم في قبول خبر الثقة، بل من لم يظهر فسقه علانية يعتمدونه، وعليه جاء قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنَبِإِنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (الحجرات: ٦). فقد أقر العقلاء على قبولهم للنبأ ما لم يكن الآتي به مجاهراً بالفسق، فمن لا يتورع الكذب، ولا يخاف الله في سره وعلانيته. فمن عرف بالصدق والأمانة قبل نباء، ومن عرف بالكذب والخيانة ثرك، ومن كان مجهولاً ترئنا، فإن ظهرت منه دلائل الصدق قبلناه، وإلا رفضناه.

إذن فشرط قبول الخبر احتفافه بقرائن الصدق، من وجود أصلٍ معتبر، وكون الراوي معروضاً بالصدق والأمانة، وعلى الأقل غير معروف بالكذب والخيانة، وسلامة المتن واستقامته، مما يزيد علماً، أو يزيل شكّاً، وأن لا يخالف معقولاً أو منقولاً ثابتًا في الدين والشريعة، الأمر الذي إذا توفر في حديثٍ أوجب الاطمئنان به وإمكان ركون النفس إليه، وعليه فلا يضره حتى الإرسال في السند، إن وجدت شرائط

القبول»<sup>(١٥)</sup>.

### **بـ. مناهج المحققين في الاستفادة من المصادر الرجالية —**

يُعتبر الرجوع إلى أقوال وآراء علماء الرجال من مقدمات استبطاط الأحكام. وهناك من كبار العلماء من يأخذ برواية الراوي بمجرد أن يتم تعديله وتوثيقه من قبل كبار علماء الرجال، كما أنهم بمجرد تضعيقه وجرحه من قبل الرجاليين يتربكون روايته<sup>(١٦)</sup>. ويسمى هذا النهج بالتقليد؛ وذلك لأنَّ المحقق في هذا النهج يكتفي بتقليد كبار علماء الرجال في هذا الفن.

وفي المقابل هناك من العلماء من يذهب إلى الاعتقاد بضرورة الاجتهاد في علم الرجال أيضاً، فلا يكتفى بمجرد تعديل أو جرح الراوي من قبل علماء الرجال، بل لا بدَّ من وجهة نظرهم. من الرجوع إلى الأمارات والقرائن الأخرى أيضاً، وهي كثيرة. لقد ذكر الشيخ الوحديد البهبهاني، في الفائدة الثالثة من تعليقه على منهج المقال للسيد الإسترابادي، ما يزيد على الخمسين مورداً من الأمارات على وثاقة الراوي ومدحه وقوته، وقال في الختام: «واعلم أن الأمارات والقرائن كثيرة، سيظهر لك بعضها في الكتاب. ومن القرائن [على] حجية الخبر: وقوع الاتفاق على العمل به، أو على الفتوى به، أو كونه مشهوراً بحسب الرواية أو الفتوى، أو مقبولاً، مثل: مقبولة عمر بن حنظلة، أو موافقاً للكتاب أو السنة أو الإجماع، أو حكم العقل أو التجربة، مثل: ما ورد في خواص الآيات، والأعمال والأدعية التي خاصيتها مجربة، مثل: قراءة سورة الكهف للانتباه في الساعة التي ترداد وغير ذلك. أو يكون في متنه ما يشهد بكونه من الأئمة عليهما السلام، مثل: خطب «نهج البلاغة»، ونظرائها، و«الصحيفة السجادية»، ولما إلى ذلك»<sup>(١٧)</sup>.

### **القرائن التي توجب الاطمئنان بصدور الحديث —**

إن القرائن التي كان يعتمد عليها الأستاذ معرفت في تحصيل الاطمئنان كثيرة. وفي ما يلي نشير إلى بعض تلك القرائن بمقدار المساحة التي يتاحها لنا هذا المقال، على

أمل الحصول على فرصةٍ أكبر لاستيعاب جميع هذه القرائن، ووضعها بين يدي الراغبين؛ خدمة للعلم والمحبين للأستاذ معرفت<sup>٢٣</sup>.

### ١. توثيق أهل البيت<sup>عليهم السلام</sup>

إن من القرائن التي يعتمد عليها الأستاذ معرفت بالنسبة إلى توثيق بعض الرجال، كونهم معتمدين وموثقين من قبل أهل البيت<sup>عليهم السلام</sup>.

ففي ما يتعلّق بابن جُرَيْج، بعد الإشارة إلى حكم ابن حبّان باعتباره ثقةً ثبتاً ومتقدّماً، وأنه لا منشأ للغمز والطعن عليه، قال: «وبذلك نرى أنه كان موضع اعتماد الأئمّة من أهل البيت أيضاً، على ما رواه ثقة الإسلام الكليني، بإسناده الصحيح، عن إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: سألتُ أبا عبد الله الصادق<sup>عليه السلام</sup> عن المتعة؟ فقال: القُـ عبد الملك بن جُرَيْج فسلّه عنها، فإنّ عنده منها علماً، فأتته فألمى علىٰ منها شيئاً كثيراً في استحلالها فكتبه، وأتيتُ بالكتاب أبا عبد الله<sup>عليه السلام</sup>، فعرضته عليه؛ فقال: صدق، وأقرّ به»<sup>(١٨)</sup>.

وقال الإمام الصادق<sup>عليه السلام</sup>: «كان أبي [الإمام أبو جعفر الباقر<sup>عليه السلام</sup>] يُحبّه لأبي ابن عباس] حباً شديداً»<sup>(١٩)</sup>.

وقال الفضل بن شاذان بشأن شأن أبي حمزة الثمالي ثابت بن دينار الأزدي الكوفي(٢٠): «سمعتُ الثقة يقول: سمعتُ الرضا<sup>عليه السلام</sup> يقول: أبو حمزة الثمالي في زمانه كلقمان (أو كسلمان) في زمانه، ذلك أنه خدم أربعةً منّا: عليّ بن الحسين (السجّاد)، ومحمد بن عليّ (الباقر)، وجعفر بن محمد (الصادق)، وبرهةً من عصر موسى بن جعفر (الكاظم)»<sup>(٢٠)</sup>.

### ٢. كون الراوي من أصحاب الأئمّة

لقد عمد الأستاذ معرفت إلى ذكر هذه القرينة بالنسبة إلى الكثير من الشخصيات، ولا سيّما منهم المذكورين في المصادر والموسوعات العلمية لأهل السنة.

ونذكر منهم على سبيل المثال:

أ. السُّدِّي الْكَبِير (إسماعيل بن عبد الرحمن أبو محمد القرشي الكوفي)، والذي يمثل الطريق الرابع إلى تفسير ابن عباس: «عده الشيخ الطوسي من أصحاب الأئمة: علي بن الحسين زين العابدين، ومحمد بن علي الباقر، وجعفر بن محمد الصادق عليهما السلام»<sup>(١)</sup>.

وهكذا عده ابن شهرآشوب من أصحاب الإمام زين العابدين عليهما السلام<sup>(٢)</sup>.

ب. عبد الملك بن جريح: قد عده الشيخ من أصحاب الإمام الصادق عليهما السلام<sup>(٣)</sup>.

ج - الضحاك بن مزاحم الهمالي الخراساني، قال ابن شهرآشوب: أصله من الكوفة، وكان من أصحاب السجاد عليهما السلام. وقد عده الشيخ الطوسي من أصحاب الإمام زين العابدين عليهما السلام<sup>(٤)</sup>.

د . قال الأستاذ معرفت بشأن مقاتل بن سليمان، بعد ذكر رواية عن الصدوق من طريقه: «هذه الرواية إن دلت فإنما تدل على كون الرجل من أخص الخواص لدى الإمام عليهما السلام. وقد عده الشيخ أبو جعفر الطوسي من أصحاب الإمامين الراشد والصادق عليهما السلام»<sup>(٥)</sup>.

ه - السُّدِّي الصغير (محمد بن عبد الله الكوفي)، عده كل من: الشيخ الطوسي وابن شهرآشوب من أصحاب الإمام محمد بن علي الباقر عليهما السلام<sup>(٦)</sup>.

و - زيد بن أسلم، قال ابن حجر بشأنه: «أخذ العلم من جماعة، منهم: الإمام علي بن الحسين عليهما السلام.. وقد عده الشيخ أبو جعفر الطوسي من أصحاب الإمام السجاد عليهما السلام، وقال: كان يجالسه كثيراً. وله رواية عن الإمامين الراشد والصادق عليهما السلام»<sup>(٧)</sup>.

ز - بشأن طاووس بن كيسان، عده ابن شهرآشوب من أصحاب الإمام زين العابدين عليهما السلام، ووصفه بالفقير. وله مع الإمام مواقف مشهودة<sup>(٨)</sup>.

## ٢- اعتماد الشخص من قبل المحدثين والمفسرين الشيعة -

بيان الأمثلة:

أ - قال الأستاذ معرفت بشأن السُّدِّي الْكَبِير: «قد اعتمدته الشيخ [الطوسي] في

تفسير التبيان كثيراً<sup>(٢٩)</sup>.

ب - وقال سماحته بشأن ابن جريج: «وقع في إسناد الصدوق في كتابه «من لا يحضره الفقيه»: ابن جُرَيْج ، عن الضحاك ، عن ابن عباس ، في قضية الناقة التي اشتراها النبي ﷺ من الأعرابي بأربعين درهم.. وظاهرُ الشيخ الصدوق اعتماده»<sup>(٣٠)</sup>. كما قال بشأنه: «أسنده عنه الكليني في الكافي الشريف»<sup>(٣١)</sup>.

ج - وقال بشأن محمد بن السائب بن بشر الكلبي الكوفي: «وللكليني شهادة راقية بشأن الكلبي. يذكر قصة استبصاره، ثم يعقبها بقوله: فلم يزل الكلبي يدين الله بحب آل هذا البيت حتى مات»<sup>(٣٢)</sup>.

د - وقال بشأن يحيى بن كثير: «للطبرسي عنه في تفسيره روایات»<sup>(٣٣)</sup>.

### ؛ نقل رواية وخاطرة خاصة بشأن الأئمة

قال الأستاذ معرفت بشأن السدي الكبير: «هو الذي روى قصة الأحسن بن زيد، الذي كان قد وطأ جسم الحسين عليه السلام ، وفعل ما فعل، فابتلى في تلك الليلة بحريق أصابه من فتيلة السراج، فلم تزل به النار حتى صار فحماً على وجه الماء»<sup>(٣٤)</sup>. وقال بشأن مقاتل بن سليمان بن بشر الخراساني: «يدلّك على ثبات الرجل في المذهب، كما يدلّ على وثاقته واعتماد الأصحاب عليه، ما رواه أبو جعفر الصدوق، بإسناده الصحيح إلى الحسن بن محبوب، وهو من أصحاب الإجماع، عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: أنا سيد النبيين، ووصيي سيد الوصيين، وأوصياؤه سادة الأوصياء... هذه الرواية إن دلت فإنما تدل على كون الرجل من أخصّ الخواص لدى الإمام عليه السلام... وله رواية أخرى، رواها الكليني، بإسناده الصحيح إلى ابن محبوب، عنه، عن [الإمام] الصادق عليه السلام»<sup>(٣٥)</sup>.

ونقل عن الكلبي قوله: «مرضت مرضة فنسيت ما كنت أحفظ، فأتتني آل محمد، فتكلموا في فحفذت ما كنت نسيت». لأجل هذا الكلام ترك زائدة بن قدامة رواية الحديث عنه!

وعلّق الأستاذ معرفت على ذلك في الهاشم بالقول: «هذا كلامٌ منْ أعمته

العصبية الجهلاء، كيف يستذكر ذلك بشأن آل محمد الطيبين، الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً؟! أليس الله قد شفى علياً<sup>عليه السلام</sup> من الرماد يوم خير بريق النبي<sup>الكرم عليه السلام</sup>، حسب ما رواه الفريقان، واتفقت عليه كلمة الأئمة الثقات»<sup>(٣٦)</sup>.

وقال الأستاذ معرفت بشأن أبي الدرداء: «كان أبو الدرداء من الثابتين على ولاء آل الرسول<sup>صلوات الله عليه</sup>، لم تزعزعه العواصف. روى الصدوق في أماليه .. بإسناده إلى هشام بن عروة بن الزبير، عن أبيه عروة، قال: كنا جلوساً في حلقة في مسجد رسول الله<sup>صلوات الله عليه</sup>، نتذكّر أهل بدر وبيعة الرضوان، فقال أبو الدرداء: يا قوم، ألا أخبركم بأقلّ القوم مالاً، وأكثرهم ورعاً، وأشدّهم اجتهاداً في العبادة؟ قالوا: مَنْ؟ قال: ذاك أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب<sup>صلوات الله عليه</sup>. قال عروة: فوالله، ما نطق أبو الدرداء بذلك إلاً وأعرض عنه بوجهه مَنْ في المجلس. ثم انتدب له رجلٌ من الأنصار، فقال له: يا عويم، لقد تكلّمتَ بكلمةٍ ما وافقك عليها أحدٌ منذ أتيت بها. فقال أبو الدرداء: يا قوم، إني قائلٌ ما رأيتُ، وليلٌ كلُّ قومٍ منكم ما رأوا... ثم أخذ في بيان مواضع علي<sup>صلوات الله عليه</sup> من العبادة والبكاء عندما كان يختلي بربّه في ظلمة الليل، والناس نائم»<sup>(٣٧)</sup>.

#### ٥. النشأة في أحضان مدرسة الكوفة —

لقد كانت الكوفة منذ القدم حاضنة التشيع، وقد اهتمّ الأئمة من أهل البيت<sup>صلوات الله عليهم</sup> بها اهتماماً كبيراً، وأولوها عناية خاصة، فكان التشيع هو السمة الغالبة عليها، فكانت منذ تلك الأيام تعيش فخر الولاء لأهل البيت<sup>صلوات الله عليهم</sup>، والبراءة من أعدائهم. ومن هنا فقد اعتبر الأستاذ معرفت النشأة والتلذذ في هذه المدرسة من القرائن المفيدة للاطمئنان والوثق بالمسنّ والراوي.

من هنا فقد نقل كلام ابن حجر بشأن السُّدِّي الكبير، إذ يقول: «كان إسماعيل بن عبد الرحمن السُّدِّي من الأئمة الكوفيين، وكان شديد التشيع هو والكلبي، ومع ذلك وثقه القوم، وأخرج مسلم عنه أحاديث؛ لأنَّه كان يرجح تعديله على تجريحه»<sup>(٣٨)</sup>.

وبشأن الضحاك بن مزاحم قال الأستاذ معرفت، بعد نقل عبارة الشيخ وقوله:

إنه من أصحاب الإمام زين العابدين عليه السلام، وأصله من الكوفة تابعي: «واستظره المامقاني من عبارة الشيخ هذه كونه إمامياً. ولعله من جهة كونه من الكوفة، مهد التشيع آنذاك»<sup>(٣٩)</sup>.

وقال بشأن الكلبي وتوسيعه في علم التقسير: «أمرٌ معقول». بعد كونه ناجماً عن توسيعه في العلم. تربيته في مهد العلم كوفة العلماء الأعلام من صحابة رسول الله ص الآخيار<sup>(٤٠)</sup>.

وقال بشأن عطاء بن السائب: «قال سيدنا الأستاذ الإمام الخوئي رحمه الله. بعد أن ذكر روايته عن علي بن الحسين عليه السلام بشأن مسألة القضاء .. هذه الرواية تدل على تشيعه. فما يذكر عنه من التوثيق في حديثه القديم ثم اختلط وتغير فاعله كان منخرطاً في العامة، ثم استبصر».

يقول الأستاذ معرفت رحمه الله: «قلت: بل الظاهر كونه من الشيعة من أول أمره؛ لأنَّه كوفي، وتتلذد على أمثال: سعيد بن جبير، ومجاهد، وعكرمة، والسلمي، وأضرابهم»<sup>(٤١)</sup>.

وقال في الأسود بن يزيد النخعي: «لم يسلم الأسود مما رُمي به زميله (مسروق بن الأجدع). والكلام فيه قدحًا ومدحًا ما مر في مسروق».

وقال سماحته في معرض الدفاع عنه: «سنذكر أن عامة الكوفيين، ولا سيما أصحاب عبد الله بن مسعود، كان الغالب عليهم الميل مع علي عليه السلام حسب تربية شيخهم وكبارهم الصحابي الجليل»<sup>(٤٢)</sup>.

وفي ما يتعلّق بشعبة بن الحجاج، الذي قيل عنه: إنه غير عقیدته في آخريات حياته، وإنَّه دخل في مذهب العامة، قال الأستاذ معرفت، بعد استبعاد ذلك مؤكداً: أترى مثل شعبة . وهو أمير العلم واليقين . يترك مذهبًا كان أتقنه؛ لقوله قالها الأوساط!.. هذا ولا سيما وهو تربية الكوفة، مهد الحضارة والولاء لآل البيت عليهم السلام<sup>(٤٣)</sup>.

## ٦. اعتباطية منشأ بعض التضييفات -

لقد تعرَّض بعض الرواية للطعن والغمز؛ بسبب ارتباطهم بأهل البيت عليهم السلام. ومن هؤلاء: أبو صالح باذان أو باذان، مولى أم هانئ بنت أبي طالب، الذي روى عن علي عليه السلام

وابن عباس، ومولاته أم هانئ، وروى عنه الأجلاء، كالأعمش والسدوي الكبير والكلبي والثوري وغيرهم. قال ابن حجر: «وثقه العجلي وحده. وقال عبد الحق. في الأحكام. إن أبا صالح ضعيف جداً».

ثم قال الأستاذ معرفت: «قلت: ما وجه تضعيقه إلا ما ضعف به نظراوه ممن حام حول هذا البيت الرفيع؛ إذ من الطبيعي أن مولى أم هانئ أخت الإمام أمير المؤمنين، وقد كانت كأخيها الإمام موضع عناية النبي ﷺ من أول يومها، وكانت ذات علاقة بأخيها أمير المؤمنين تخلص له الولاء...، فلا غرُّ إذن ممن لا يعرف ولاء لهذا البيت أن يئمُّ الموالين لهم، وأقله الرمي بالضعف. هذا الجوزجاني يقول: كان يُقال له: ذو رأي غير محمود! نعم، غير محمود عندهم، ولا كان مرضياً لديهم، ما دام لم ينخرط في زمرتهم من ذوي الرأي العام»<sup>(٤٤)</sup>.

وقيل بشأن الكلبي: «كان ضعيفاً جداً؛ لفرطه في التشيع»<sup>(٤٥)</sup>.

وقال الأستاذ معرفت بشأن عطية العويف، الذي عرض عليه سب على عليه السلام، فأبى، فجلد أربعين سوط، وحُلقت لحيته: «لا قبح فيه بعد أن كان منشأ الغمز هو تشيعه لآل بيت الرسول ﷺ، والدفاع عن حرمهما الظاهر»<sup>(٤٦)</sup>.

وقال بشأن شهر بن حوشب: «لعل ولاءه هذا لآل بيت ﷺ جعله موضع غمز البعض. يقول عنه ابن حجر: صدوق، كثير الإرسال والأوهام. وقد عرفت توثيق الأكابر له»<sup>(٤٧)</sup>.

## ٧. صحبة الإمام علي عليه السلام في محاربة المناوئين

إن من بين القرائن التي يذكرها الأستاذ معرفت رحمه الله لتحصيل الوثائق والاطمئنان برواية الحديث ومفسري القرآن الكريم رفقة الراوي للإمام أمير المؤمنين عليه السلام، ونصرته له في حربه ضد أعدائه ومخالفيه. وفي ما يلي نذكر بعض الأمثلة على ذلك:

أ. قال عن حبر الأمة ومفسر القرآن (ابن عباس)، تلميذ أمير المؤمنين عليه السلام: «له مواقف مشهودة مع أمير المؤمنين عليه السلام في جميع حروبها: صفين والجمل والنهروان»<sup>(٤٨)</sup>.

ب. وقال في علامة بن قيس: «شهد صفين مع علي عليه السلام، وقاتل حتى خضب سيفه

دماً، وعرجت رجله، وأصيب أخوه أبي بن قيس [واستشهاده]. قال الخطيب . في تاريخ بغداد : ورد المدائن في صحبة علي عليه السلام ، وشهد معه حرب الخوارج بالنهرulan»<sup>(٤٩)</sup> .  
ج - وعد أبو عبد الرحمن السلمي من بين الحاضرين والمشاركين في حرب صفين أيضاً<sup>(٥٠)</sup>.

د . وقال في زيد بن وهب: «سكن الكوفة، وكان في الجيش الذي مع علي عليه السلام في حرب الخوارج»<sup>(٥١)</sup> .

هـ . وقال في أبي الشعثاء الكوفي: «قال الواقدي: شهد مع علي عليه السلام مشاهده»<sup>(٥٢)</sup> .

#### **٨. الارتباط ب عبر الأمة (ابن عباس)، والتتلذذ على يده**

عمد الأستاذ معرفت . بعد التأسيس لأصل بشأن عظمة ابن عباس ، والدفاع عن شخصيته العلمية والعقائدية . إلى توثيق الأشخاص المرتبطين به ببراءات علمي وثيق . واتخذ من هذه القرينة وسيلة للدفاع عن بعض الرواية .

فعلى سبيل المثال: عندما نقل رأي الكشي في مقاتل بن سليمان ، القائم على كونه بثرياً (زيدياً) ، رد بالقول مباشرة: «لكن بيده أن عقيدته كانت امتداداً لعقيدة ابن عباس». وبذلك فقد استبعد أن يكون زيدياً .

ثم استطرد في بيان شخصية مقاتل بن سليمان ، قائلاً: «نعم، كان الرجل صريحاً في لهجته، واسع العلم، بعيد النظر، شديداً في دينه، صلباً في عقيدته. وفوق ذلك كان يميل مع مذهب أهل البيت عليهم السلام ، ذلك المنهج الذي انتهجه أشياخه من قبل، من المؤثرين بمدرسة ابن عباس . رضوان الله عليه .. ، الأمر الذي جعل من نفسه مرمي سهام الضعفاء القاصرين، وكم له من نظير!»<sup>(٥٣)</sup> .

وعندما يُتهم مجاهد بن جبر بالأخذ عن أهل الكتاب ينبغي الأستاذ معرفت إلى الدفاع عنه ، قائلاً: «أتهم بالأخذ من أهل الكتاب ، ولكن شدة نكير شيخه ابن عباس على الآخذين من أهل الكتاب يتتفافى وهذه التهمة»<sup>(٥٤)</sup> .

وقال سماحته في الدفاع عن عكرمة ، بعد بيان بعض الشهادات بعلمه من قبل الكثير من العلماء: «تلك شهاداتٌ ضافيةٌ ومستفيضةٌ بشأن الرجل ، تجعله في قمة

الفضيلة والعلم والثقة والاعتماد عليه لدى الأئمة، مما يوهن ما حيك حول الرجل من أوهام وأكاذيب مفضوحة، لا تتناسب مع شخصية كانت تربية مثل: ابن عباس، وموضع عنایته الخاصة»<sup>(٥٥)</sup>.

ثم نفى عنه بعض النّهم، ومن ذلك قوله: «وَمَا مَا سُبِّ إِلَيْهِ أَنَّهُ كَانَ يَنْادِي فِي السُّوقِ: إِنَّ آيَةَ التَّطهِيرِ نَزَلتَ فِي نِسَاءِ النَّبِيِّ ﷺ خَاصَّةً فَمَكْذُوبٌ عَلَيْهِ الْبَتْهَةُ؛ ذَلِكَ أَنَّهُ تَرْبِيَةَ ابْنِ عَبَّاسٍ الْخَالِصَةُ، وَلَا يُظْنَنُ بِشَأْنِهِ الْحِيَادُ عَنْ طَرِيقَةِ شِيَخِهِ (الولاءُ الْخَالِصُ لِآلِ بَيْتِ الرَّسُولِ).

ويقين ما يتعلق بعطاء بن أبي رباح يشير سماحته إلى هذه القرينة العامة، قائلاً: «رُوِيَ عَنْهُ حَدِيثُ الْإِمَامَةِ وَالْوَلَايَةِ.. مَا يَدْلِلُ عَلَى مَبْلَغِ الْوَلَاءِ لِأَهْلِ الْبَيْتِ، وَتَمَسَّكِهِ بِأَذِيَالِهِمُ الطَّاهِرَةُ، شَأْنُ سَائِرِ الْمُتَرَبِّينَ بِتَرْبِيَةِ ابْنِ عَبَّاسٍ، الصَّحَابِيِّ الْمُلْهُمُ الْجَلِيلِ»<sup>(٥٦)</sup>.

### **موقف الأستاذ معرفت من مذاهب أئمة العلم والفكر في العالم الإسلامي —**

يذهب الأستاذ معرفت إلى الاعتقاد بأن الغالبية الساحقة من علماء الإسلام في القرون الأولى - في علم القراءة والحديث والتفسير والفقه والكلام وغيره . كانوا من الشيعة بالمعنى العام، بمعنى الولاء لأهل البيت<sup>عليهم السلام</sup> والبراءة من أعدائهم.

ومن ذلك قوله، في ترجمة سفيان بن عيينة، بعد ذكر كلام ابن حجر بشأن نسبته إلى التشيع: «وهو التشيع بمعناه العام، الذي عليه عامّة أئمة المسلمين»<sup>(٥٧)</sup>.

وقال في جوابه عن الأستاذ أحمد صالح المحايري، وهو محقق وناشر كتاب «تفسير ابن عيينة»، الذي حاول في المقدمة أن يدفع عنه نسبته إلى التشيع: «ذاهلاً [عن] أن عامة المسلمين [في] ذلك العهد كانوا على رفضِ من بدع المبتدعين، مستمسكين بالعروة الوثقى العترة الطاهرة، فكانوا شيعة أهل البيت<sup>عليهم السلام</sup>، ولكنْ بمعناها العام، كما نبهنا»<sup>(٥٨)</sup>.

وتحت عنوان: «صلة الشيعة بالقرآن الوثيقة» قال الأستاذ معرفت: «كان أربعة . إنْ لمْ نُقلْ سَتَّة . من القراء السبعة شيعة، فضلاً عن غيرهم من أئمة قراء كبار، كابن مسعود، وأبي بن كعب، وأبي الدرداء، والمقداد، وابن عباس، وأبي الأسود،

و...، هم رؤوس في القراءة والإقراء في الأمصار والأعصار»<sup>(٥٩)</sup>.

يجب القول: إن هذا الاعتقاد من الأستاذ معرفت لا ينطوي على مبالغة، بل هو المستفاد من كلام كبار علماء أهل السنة أيضاً. ومن ذلك: قول الذبيهي، في معرض ترجمته لـ «أبان بن تغلب»: «لقائل أن يقول: كيف ساغ توثيق مبتدع، وحد الثقة العدالة والإتقان؟ فكيف يكون عدلاً منْ هو صاحب بدعة؟ وجوابه: إن البدعة على ضربين: في بدعة صغرى، كفلو التشيع، أو كالتشييع بلا غلو ولا تحريف، وهذا كثير في التابعين وتابعهم مع الدين والورع والصدق»<sup>(٦٠)</sup>.

ثم استطرد قائلاً: «فلو رُدَّ حديث هؤلاء لذهب جملة من الآثار النبوية. وهذه مفسدة بيّنة»<sup>(٦١)</sup>.

#### ٩. مخالفة الإمام علي عليه السلام وبغضه ملاك البدعة والانحراف —

كان الأستاذ معرفت<sup>عليه السلام</sup> يعتبر مخالفة الرجل لأهل البيت<sup>عليهم السلام</sup>. ولا سيما سيدهم، وخير الخلق بعد رسول الله<sup>عليه السلام</sup>، أمير المؤمنين<sup>عليه السلام</sup>. معياراً وقرينة للقول بضعف الرواية، وانحرافه، وابتداعه.

قال بشأن مؤسس مدرسة البصرة في التفسير (أبي موسى الأشعري عبد الله بن قيس(٤٤هـ)): «قدم البصرة سنة ١٧هـ والياً عليها من قبل عمر.. ثم أقره عثمان، وبعد فترة عزله، فسار إلى الكوفة. ولما أن عزل سعيداً استعمله عليها، وعزله الإمام أمير المؤمنين<sup>عليه السلام</sup>، فكان يراود معاوية في سر، ولأخوة قديمة كانت بينهما. كما يبدو من وصيّة معاوية لابنه يزيد بشأن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري أنه كان منحرفاً عن علي<sup>عليه السلام</sup>. وكانت مدرسته ذات انحراف شديد، ومن ثم كانت البصرة من بعده أرضًا خصبة لنشوء كثير من البدع والانحرافات الفكرية والعقائدية، ولا سيما في مسائل الأصول والإمامية والعدل»<sup>(٦٢)</sup>.

ثم قال: «وذكر ابن أبي الحديد أبا بردة بن أبي موسى الأشعري في من أبغضه علياً، وكان من القالين له.. فكانت البغضة منه تليداً، ولم تأنه من عرض عارض»<sup>(٦٣)</sup>.

### ١٠. عمل الأصحاب —

إن من بين القرائن المفيدة للوثوق والاطمئنان بالخبر أو ناقله عمل الأصحاب وعلماء الشيعة بذلك الخبر، وتلقّيه من الراوي بالقبول. وقد كانت هذه القرينة محظوظاً اهتمام كبار علماء الشيعة. ومن بينهم: الشيخ الطوسي (شيخ الطائفة الإمامية). - منذ القديم.

وحيث كان الأستاذ معرفت عليه يولي أهمية كبيرة لمناهج ومباني الشيخ الطوسي فقد تأثر به في انتهاج هذا المبني أيضاً، معتبراً أن عمل الأصحاب يشكل قرينة هامة على صحة الخبر واعتبار الراوي.

ومما قاله بشأن سفيان بن عيينة (وهو من تابعي التابعين): «عده الشيخ، وكذلك البرقي، في أصحاب الإمام الصادق عليه السلام».

وقال الصدوق: سفيان بن عيينة: لقي الصادق، وروى عنه، وبقي إلى أيام الرضا عليه السلام.

وذكره ابن داود في القسم الأول [من كتابه]، وعده من المدوحين. ومن ثم اعتمد الأصحاب وأخذوا برواياته.

ذكر السيد [محسن] الأمين، عن الشيخ أبي جعفر الطوسي، أن الإمامية مجتمعة على العمل برواية سفيان بن عيينة ومن ماثله من الثقات. وبالفعل قد أخذ برواياته شيخ المفسرين علي بن إبراهيم القمي، وكذلك تلميذه ثقة الإسلام الكليني في الكافي الشريف، وشيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي في التهذيب.

وهذا الأخذ بروايات الرجل دليل على وثاقته، واعتماد الأصحاب له. أما أنه إمامي فلا. وقد عرفت كلام ابن النديم: وأكثر المحدثين على مذهب الزيدية، مثل: سفيان بن عيينة وسفيان الثوري وغيرهما<sup>(٤)</sup>.

وقال في عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: «عده الشيخ أبو جعفر الطوسي من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام. ولثقة الإسلام الكليني له روايات في أبواب مختلفة من الكافي الشريف. وكذلك الشيخ في التهذيب. وعمل برواياته للأصحاب»<sup>(٥)</sup>.

وقد اعتمد عليه الشيخ الطوسي في تفسيره بكثرة، معبراً عنه بابن زيد،

وأحياناً بأبي زيد، وقد يأتي باسمه الصریح<sup>(١٦)</sup>.

### ١١. عدم اهتمام المحدثين بجرح وتضعيف بعض الرجالين -

قام بعض علماء الرجال من أهل السنة بتضعيف بعض الشخصيات الشيعية البارزة؛ بسبب تشيعها فقط. بيّن أن المحدثين لم يهتموا بهذا القدر والجرح. وكان أبو حمزة الثمالي واحداً من هؤلاء، فقد كان محظوظاً اهتماماً<sup>(١٧)</sup>، ووثق علماء الشيعة الرجالين، إلا أن بعض علماء الرجال من العامة لم ينقموا عليه. طبقاً لتصورهم - إلا الغلو في مذهبهم. ومن ثم فإن الكثير من محدثي العامة وعلمائهم لم يأبهوا لقدر الرجالين بشأنه، وأخرجوا له أحاديث واحتجوا بحديثه. فقد أخرج له ابن كثير والترمذى وابن ماجة والخطيب البغدادى و... وفي التفسير أخرج له الطبرى والشلبي وغيرهما<sup>(١٨)</sup>.

وقال عنه الفضل بن شاذان: «سمعت الثقة يقول: سمعت الرضا<sup>(١٩)</sup> يقول: أبو حمزة الثمالي في زمانه كلقمان (أو كسلمان) في زمانه، ذلك أنه خدم أربعة منا: علي بن الحسين (السجّاد)، ومحمد بن علي (الباقر)، وعمر بن محمد (الصادق)، وبرهة من عصر موسى بن جعفر (الكاظم)»<sup>(٢٠)</sup>.

وعده ابن شهرآشوب من خواص الإمام الصادق<sup>(٢١)</sup>. وقد وثقه الصدوق والنجاشي والطوسي وابن داود والعلامة<sup>(٢٢)</sup>.

### ١٢. توظيف طبقات الرواية لتقييم وضع السند -

إن التعرّف على طبقات الرواية من أنساب الطرق لتقييم وضع السند من حيث الاتصال أو الانقطاع.

وقد استفاد الأستاذ معرفت<sup>(٢٣)</sup> من هذا الأسلوب لتحديد وضع سند بعض الروايات.

ومن ذلك روایة مقطوعة السند وساقطة عن الاعتبار في شأن نزول آية التطهير في نساء النبي<sup>(٢٤)</sup>، حيث يذكرها ابن جرير الطبرى في تفسير الآية. يرويها ابن

حميد، عن يحيى بن واضح - ذكره ابن الجوزي في الضعفاء -، عن الأصبغ بن نباتة، عن علقة بن قيس، عن عكرمة مولى ابن عباس.

ثم علق الأستاذ معرفت على ذلك بالقول: «رواية ابن واضح - وهو من الطبقة التاسعة - عن ابن نباتة - وهو من الطبقة الثالثة - مقطوعة بإسقاط الوسائل، إذن فهي مجهولة الإسناد»<sup>(٧٠)</sup>.

وفي ما يتعلق برواية زيد بن الحباب(٢٠٣هـ): إن أربعة من المحدثين: عمار بن زريق الضبي، وسليمان بن قرم الضبي، وعمر بن زياد الأحمر، وسفيان الثوري، خرجوا يطلبون الحديث وكانوا يتّشيعون، فخرج سفيان إلى البصرة، فلقي عبد الله بن عون بن أرطبيان(١٥٢هـ)، وأيوب بن أبي تميمة كيسان السختياني(١٣١هـ)، فترك التشيع.

إلا أن الأستاذ معرفت ينفي ذلك بشدة؛ إذ يقول: «لا شك أنه حديث مفعّل؛ إذ كيف ينخلع جهذا - توطدت أركانه على أساس حكيم - عن ذاتياته التي تلقاها من فحول، لمجرد لقاء نفر لا شأن لهم سوى تعاطي الحديث؟! وكان سفيان مفضلاً عليهما بفقهه ودرايته، وليس مجرد روایته، كما كان غيره.. ثم إن زيداً لا يذكر مستنده في النقل، حيث إنه لم يدرك حياة ابن عون ولا أيوب في الوقت الذي لقيهما الثوري في ما فرض، ولا بد أنه قبل الثلاثين بعد المئة للهجرة. ولعله لم يولد زيد بعد حينذاك!.. على أن زيد بن الحباب كان كثير الخطأ، وكان مدلساً يقلب حديث الثوري - كما قال أحمد وابن أعين -، فضلاً عن روایته عن المجاهيل، وفيها المناكير»<sup>(٧١)</sup>.

## ١٣. توظيف قرينة الراوي والروي عنه لتمييز المشتركات أو المخالفات -

إن بعض أسماء الرواية مشتركة أو مجهولة. وهناك طرق للتمييز بين الأسماء المشتركة أو التعرّف على هوية الراوي المجهول، ومن بينها: الاستفادة من الراوي والمروي عنه. وهذا أيضاً من القرائن التي يعتمد عليها الأستاذ معرفت<sup>للله</sup>.

ومن ذلك: أن السيد محمد العاملی صاحب «مدارك الأحكام» يذهب إلى

تضعيف رواية حمّاد، عن الحلبـي، عن الإمام الصادق عليه السلام، في باب العيوب الموجبة لفسخ النكاح، ومضمونها: «إـنما يردـ النـكـاحـ منـ البرـصـ والـجـذـامـ والـجـنـونـ والـعـقـلـ»<sup>(٧٢)</sup>، ولا يراها صحيحةً.

ويبـدوـ أـنـهـ اـعـتـبـرـ عـلـيـ بـنـ إـسـمـاعـيلـ الـوـاقـعـ فـيـ سـنـ الـحـدـيـثـ مـجـهـولـاـ.

إـلـأـنـ عـلـيـ بـنـ إـسـمـاعـيلـ هـذـاـ بـقـرـيـنـةـ الرـاوـيـ وـالـمـرـوـيـ عـنـهـ،ـ هوـ عـلـيـ بـنـ إـسـمـاعـيلـ بـنـ شـعـيـبـ الـمـيـثـمـيـ،ـ وـهـوـ مـنـ أـبـرـزـ الشـخـصـيـاتـ الـإـمـامـيـةـ فـيـ عـلـمـ الـكـلـامـ.ـ وـقـالـ النـجـاشـيـ عـنـهـ:ـ «ـكـانـ مـنـ جـوـهـ الـمـتـكـلـمـيـنـ مـنـ أـصـحـابـنـاـ».ـ وـقـدـ أـلـفـ الـكـثـيرـ مـنـ الـكـتـبـ فـيـ تـثـيـبـ دـعـائـمـ مـذـهـبـ التـشـيـعـ،ـ وـيـعـدـ مـنـ بـيـنـ أـشـدـ الـمـدـافـعـيـنـ عـنـ حـيـاضـ مـذـهـبـ الـإـمـامـيـةـ،ـ وـكـانـ يـعـدـ مـنـ كـبـارـ وـمـشـاهـيـرـ الطـائـفـةـ»<sup>(٧٣)</sup>.

#### ١٤. اعتبار مراسل بعض التابعين، وبيان العذر في إرسالها —

لقد قـامـ بـعـضـ كـبـارـ التـابـعـينـ،ـ مـنـ أـمـاثـلـ:ـ الـحـسـنـ الـبـصـرـيـ،ـ وـسـعـيـدـ بـنـ الـمـسـيـبـ،ـ وـزـيـدـ بـنـ أـسـلـمـ،ـ وـغـيـرـهـمـ،ـ بـالـإـكـثـارـ مـنـ روـاـيـةـ الـحـدـيـثـ مـرـسـلاـ.

وـكـانـ أـكـثـرـ مـاـ يـقـولـهـ الـحـسـنـ الـبـصـرـيـ.ـ طـبـقاـ مـاـ وـرـدـ فـيـ أـمـالـيـ الـسـيـدـ الـمـرـتضـىـ.

عـنـ عـلـيـ عليه السلامـ مـنـ غـيـرـ أـنـ يـصـرـحـ بـاسـمـهـ الـشـرـيفـ تـقـيـةـ،ـ أـوـ يـكـنـيـ عـنـهـ بـ«ـأـبـيـ زـيـنـبـ»<sup>(٧٤)</sup>.

وـعـقـبـ الـأـسـتـاذـ مـعـرـفـتـ عـلـىـ ذـلـكـ بـالـقـوـلـ:ـ «ـوـقـدـ اـعـتـمـدـ الـأـئـمـةـ مـرـاسـيـلـهـ؛ـ لـأـنـهـ لـأـ

يـرـسـلـ إـلـأـنـ عـنـ ثـقـةـ.ـ قـالـ عـلـيـ بـنـ الـمـدـيـنـيـ:ـ مـرـسـلـاتـ الـحـسـنـ إـذـاـ روـيـ عـنـهـ الثـقـاتـ صـحـيـحـ.

وـقـالـ أـبـوـ زـرـعـةـ:ـ كـلـ شـيـءـ يـقـولـ الـحـسـنـ:ـ قـالـ رـسـوـلـ الـلـهـ صلـوةـ اللـهـ عـلـيـهـ وـبـرـكـاتـهــ وـجـدـتـ لـهـ أـصـلـاـ ثـابـتـاـ.

قـالـ يـونـسـ بـنـ عـبـيدـ:ـ سـأـلـتـ الـحـسـنـ [ـالـبـصـرـيـ]ـ قـلـتـ:ـ يـاـ أـبـاـ سـعـيـدـ،ـ إـنـكـ تـقـولـ:ـ قـالـ

رـسـوـلـ الـلـهـ صلـوةـ اللـهـ عـلـيـهـ وـبـرـكـاتـهــ،ـ وـإـنـكـ لـمـ تـدـرـكـهـ؟ـ قـالـ:ـ يـاـ بـنـ أـخـيـ،ـ لـقـدـ سـأـلـتـنـيـ عـنـ شـيـءـ مـاـ سـأـلـنـيـ

عـنـهـ أـحـدـ قـبـلـكـ،ـ وـلـوـلـاـ مـنـزـلـتـكـ مـنـيـ مـاـ أـخـبـرـتـكـ.ـ إـنـيـ فـيـ زـمـانـ كـمـاـ تـرـىـ.ـ وـكـانـ فـيـ عـمـلـ

الـحـجـاجـ..ـ كـلـ شـيـءـ سـمـعـتـنـيـ أـقـولـ:ـ قـالـ رـسـوـلـ الـلـهـ صلـوةـ اللـهـ عـلـيـهـ وـبـرـكـاتـهــ فـهـوـ عـنـ عـلـيـ بـنـ أـبـيـ طـالـبـ،ـ غـيـرـ

أـنـيـ فـيـ زـمـانـ لـأـسـتـطـيـعـ أـنـ أـذـكـرـ عـلـيـ عليـهـ السـلـامـ<sup>(٧٥)</sup>.

وـقـدـ عـقـبـ الـأـسـتـاذـ مـعـرـفـتـ عـلـىـ ذـلـكـ بـالـقـوـلـ:ـ قـلـتـ:ـ كـانـ أـخـذـهـ عـنـ عـلـيـ عليـهـ السـلـامـ

بـوـاسـطـةـ الـثـقـاتـ مـنـ أـصـحـابـهـ،ـ وـلـيـسـ مـبـاـشـرـةـ وـبـغـيرـ وـاسـطـةـ؛ـ لـأـنـهـ لـمـ يـدـرـكـ عـلـيـ عليـهـ السـلـامــ فـيـ الـمـدـيـنـةـ

بما يمكنه الأخذ عنه؛ لحدثة سنة حينذاك، ولم يلحق علياً بعد أن خرج الإمام إلى العراق...

وقال في جواب الذين انتقصوا الحسن بأنه كان يدلّس، وأنه لم يثبت سماعه عن علي عليهما السلام: «تقدّم الجواب عن ذلك، وأنه كان لا يُرسل إلا عن ثقة»، حيث كان يتخوّف من ذكر أسماء شيوخه، ولا سيما الإمام علي عليهما السلام، أو أحد أصحابه المقربين<sup>(٧٦)</sup>.

واعذر لزيد بن أسلم، الذي انتم بوضع الحديث: إن هذا الإشكال نظير ما كان يؤخذ على الحسن البصري - كثرة إرساله -، والمحدود نفس المحدود، فتبّه<sup>(٧٧)</sup>.

#### ١٥. رفع تهمة الغلو عن حملة أسرار أهل البيت

لقد ذكر الأستاذ معرفت<sup>رحمه الله</sup> في كتاباته، كما في حلقات درسه، أن بعض المسائل الواردة في الزيارات والأحاديث يُعدّ من أسرار أهل البيت والأئمة<sup>عليهم السلام</sup>، لا يبوحون به إلا لأصحاب السرّ، ولم يكن كلّ شخص يستطيع تحمله<sup>(٧٨)</sup>. وقد انتم بعض كبار الرواية عن الأئمة<sup>عليهم السلام</sup> بالغلو والارتفاع والتخلط وما إلى ذلك.

ومن هؤلاء: جابر الجعفي، الذي وقع الخلاف بشأنه.

فقد قال السيد الصدر بشأنه: جابر بن يزيد الجعفي إمام في الحديث والتفسير، أخذهما عن الإمام أبي جعفر الباقر<sup>عليهما السلام</sup>.

وعده الشيخ الطوسي في رجال الإمامين محمد بن علي الباهر وجعفر بن محمد الصادق<sup>عليهم السلام</sup>.

وعده المفيد في رسالته العددية - ممن لا مطعن فيهم، ولا طريق لذم واحد منهم. وعده ابن شهراشوب من خواص أصحاب الصادق<sup>عليه السلام</sup>.

وروى الكشي، بإسناده إلى المفضل بن عمر الجعفي قال: سأّلت الإمام الصادق<sup>عليه السلام</sup> عن تفسير جابر؟ فقال: لا تحدّث به السفلة فيذيعونه..

وهناك روایات تدل على أنه كان يحمل أسراراً من آل بيته الرسول<sup>صلوات الله عليه وسلم</sup>، ومن ثم

رماه القوم بالغلو والرفض، ولكن مع صدق الحديث والورع في الإيمان. وكفى به مدحًا وإخلاصاً في الدين.

وقال النجاشي: «وهذا يعني الاعتلاء في عقيدته بشأن أهل البيت عليهم السلام.. ومن ثم كان أبو جعفر الباقر عليه السلام يوصيه بأن لا يذيع من أسرارهم شيئاً، ولا يُحدّث الناس بما لا تطيقه عقولهم»<sup>(٧٩)</sup>.

#### **١٦. نقل الحديث في كتاب «المقنع»، أو «من لا يحضره الفقيه» —**

هناك خلاف بين كبار العلماء من الشيعة في حجية مراسيل الشيخ الصدوقي؛ حيث ذهب بعضُ، ومنهم: الشيخ البهائي رحمه الله، إلى اعتبار مراسيله، كمراسيل ابن أبي عمير؛ بينما لم يفرق بعضُ آخر بين مراسيله ومراسيل غيره، وحكم بضعف الجميع<sup>(٨٠)</sup>.

أما الأستاذ معرفت فكان يرى في وجود الحديث في كتاب «المقنع»، للشيخ الصدوقي، والفتوى به، وذكر الحديث في كتاب «من لا يحضره الفقيه» مرسلاً، مما يكفي لإثبات اعتباره. وهذا ما ذهب إليه المحقق الداماد أيضاً.

ويفي ببحث بلوغ الفتاة من زاوية الفقه الإسلامي، ومقالة «متى تصوم الجارية؟»، صرّح سماحته بهذا الرأي؛ حيث ذكر في المقالة الأولى: لقد أفتى الشيخ الصدوقي رحمه الله في كتابه المقنع بضمون هذه الرواية صراحةً، بل صاغ نصّ الرواية على شكل فتوى. هذا، وقد أرسلها في كتابه «من لا يحضره الفقيه» إرسال المسلمين، وقال: «وفي خبر آخر: على الصبي إذا احتمل الصيام، وعلى المرأة إذا حاضت الصيام». ثم أضاف الأستاذ معرفت قائلاً: إن هذين الأمرين - نقل الحديث في المقنع؛ وإرساله في «من لا يحضره الفقيه» إرسال المسلمين. يكفي لإثبات اعتبار الرواية<sup>(٨١)</sup>. وفي مقالة «متى تصوم الجارية؟» حكم بصحة الروايات الواردة في كتاب «المقنع»، للشيخ الصدوقي، سندًا ودلالة<sup>(٨٢)</sup>.

#### **١٧. الرواية عن كبار الأمة وعظمتها —**

إن من بين القرائن على اعتبار السند إكثار الراوي المجهول من الرواية عن

كبار علماء الأمة وأجلّها. وإنما يتم توظيف هذه القرينة في الموارد التي يكون فيها الرواى مجهولاً وغير معروف.

ورد في سند رواية في الكافي، في باب الديات: عن محمد بن عيسى، عن يونس أو غيره.

قال الأستاذ معرفت: إن قول الكليني: «أو غيره» لا يضر باعتبار السند؛ لأن الرواى عنه هو ابن عبيد، وهو من كبار الرواة الذين لا يرُوون إلا عن العظاماء، من أمثال: يونس بن عبد الرحمن. وعليه فإذا لم يكن المروي عنه هو يونس بن عبد الرحمن فهو شخص بحجمه وقامتة<sup>(٨٣)</sup>.

#### ١٨.رأي الأستاذ معرفت بشأن مراسيل ابن أبي عمير —

إن من بين المسائل الرجالية الهمامة، والتوثيقات العامة التي يؤثّر قبولها أو ردها.

في علم الرجال - على استبانت الفقيه، البحث في مرسلات ابن أبي عمير.

هناك من كبار العلماء منْ يعتبر مراسيل ابن أبي عمير كمسانيد، أو مسانيد غيره، في الاعتبار؛ ولكن ذهب آخرون إلى القول بأن مراسيل ابن أبي عمير كمراسيل غيره، فهي ساقطة عن درجة الاعتبار<sup>(٨٤)</sup>.

وفي هذه المسألة . كما في سائر المسائل . تقدّم الأستاذ معرفت برأٍ معتدل وواقعي، حيث قال بأن مراسيل ابن أبي عمير كمسانيد، إلا إذا عُورضت بمعارض أقوى منها ، فعندما يكون التقدّم للمعارض<sup>(٨٥)</sup>.

#### ١٩.الإكثار من الرواية عن راوٍ واحد، واعتماد الأصحاب على روایته —

في ما يتعلّق بمحمد بن عيسى بن عبيد قال الأستاذ معرفت . بعد ذكر كلام الشيخ الطوسي بشأنه، والتوثيق الصريح الصادر بحقه من قبل النجاشي : لقد أكثر الشيخ الطوسي في كتابيه «التهذيب» و«الاستبصار» الرواية عنه، وقد بلغ مجموع الروايات المروية عنه في التهذيب فقط ما يزيد على ٢٣٠ مورداً. وذكر في الهامش: وهكذا الكافي والمفيد. ثم أضاف إلى ذلك قائلاً: «وكمى بذلك اعتباراً للرجل،

وكونه موضع اعتماد الأصحاب»<sup>(٨٦)</sup>.

## ٢٠. وضع السنّد الصحيح للرواية المختلقة —

كان الأستاذ معرفت في حلقات درسه يحدّر من الاعتماد على مجرد السنّد، وكان يقول: لا يصعب على الوضاع من أن يجعلوا سنّداً صحيحاً لنصّ حديثٍ مختلفٍ. ومن هنا فإنه يصبّ جُلّ اهتمامه على نصّ الحديث، ويجعل البحث في السنّد في الدرجة الثانية من الأهميّة.

فكان أحياناً إذا علم وأيقن باختلاق الحديث والرواية يضعها جانباً مهماً كان سنّدها صحيحاً بحسب المصطلح.

فعلى سبيل المثال: نسب إلى أبي بن كعب أنه كان يتصرّف أن سورة الأحزاب بحجم سورة البقرة أو أطول. فقد روى أحمد بن حنبل، بسنده عن رزّ بن حبيش، عن أبي بن كعب، قال: «كَانَنَّ تَقْرَأُ سُورَةَ الْأَحْزَابِ؟ أَوْ كَانَنَّ تَعْدُهَا؟ قَالَ: قُلْتُ لَهُ: تَلَاثَةٌ وَسَبْعِينَ آيَةً، فَقَالَ: قَطُّ، لَقَدْ رَأَيْتُهَا وَإِنَّهَا لَتَعَادُلُ سُورَةَ الْبَقَرَةِ، وَلَقَدْ قَرَأْنَا فِيهَا: الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَيَّا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ تَكَالَّاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»<sup>(٨٧)</sup>.

قال الأستاذ معرفت: «قلتُ: الحديث موضوع على لسان الصحابي الكبير أبي بن كعب؛ إذ لم يُعهد من مصحفه الاختلاف مع مصاحف الآخرين بذلك، ولا احتماله أصلاً. ولعلّهم وضعوا ذلك على لسانه متأخراً؛ تأييداً لما كان يزعمه عمر بشأن آية الرجم: ليخرج عن الانفراد، ولا سيما أنهم عمدوا إلى وضع إسناد يشكّله أقطاب الشيعة الأجلاء، كيزيد بن أبي زياد الهاشمي نقيب البصرة، قال ابن حجر: كان من أئمة الشيعة الكبار، وزرّ بن حبيش الكوفي المحضرم، وهو من أصحاب علي<sup>عليه السلام</sup>، ذو مكانة سامية يتقدّم الجميع. كما قال عاصم عن أبي بن كعب: الصحابي الجليل سيد القراء، ومن النفر الذين ثبتو مع علي<sup>عليه السلام</sup> يوم السقيفة»<sup>(٨٨)</sup>.

مثال آخر: أخرج الطبراني في التفسير، عن ابن عباس، أنه كان يقرأ: «أَفَلَمْ [يتبَّئَنَ] الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعاً» (الرعد: ٣١). قيل له: إنه في المصحف «أَفَلَمْ يَتَأَسَّ» قال: أظنَّ الكاتب كتبها وهو ناوسن!

قال ابن حجر: هذا الحديث رواه الطبرى بإسناد صحيح، كلهم من رجال البخاري.

وقد بالغ الزمخشري في الإنكار على صحة هذا الأثر... ولكن هذا ونحوه مما لا يصدق بشأن كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه».

ثم استطرد قائلاً: «هذه والله فرية ما فيها مرية».

وقد رد ابن حجر كلام الزمخشري، قائلاً: «هذا إنكار من لا علم له بالرجال، وتکذیب المنقول بعد صحته ليس من دأب أهل التحصیل، فلينظر في تأویله بما يليق».

قال الأستاذ معرفت: «قلت: لماذا يؤول نسبة النعاس والغفلة إلى كاتب المصحف، وكيف يتحمل أنه أراد أن يكتب «يتبيّن» فكتب «يبأس» ذهولاً؟ ثم كيف يمكن تخطئة قراءة جمهور المسلمين التي ورثوها كابرًا عن كابر عن النبي الكريم ﷺ! إنْ هو إِلَّا زُعمْ فاسد، وفرية ما فيها مرية»<sup>(٨٩)</sup>.

### توظيف المباني في مهدها الرئيس -

إن منهج الأستاذ معرفت في توظيف المباني والقواعد الرجالية هو منهج تطبيقي وتربيوي تعليمي، نافع للطلاب والباحثين والمحققين، حيث يعمد سماحته إلى توظيف المباني والقواعد الرجالية في مهدها الرئيس، أي مجال التفسير والفقه وعلوم القرآن. فعلى الرغم من قراءاته الواسعة، وتتبعه في مختلف المصادر، يكتفي في مقام التطبيق بالاختصار والإشارة بشكل دقيق يستوعب فيه جميع المسائل والمطالب.

انظر مثلاً إلى النص التالي: «أخرج أبو عبيد، بإسناده إلى أبي سفيان الكلاعي (مجهول)، عن مسلمة بن مخلد الانصاري (كان لم يتجاوز العاشرة عند وفاته النبي ﷺ)، أنه قال يوماً: أخبروني بآيتين في القرآن لم يكتبَا في المصحف (المصحف اصطلاح حادث أيام الخلفاء)، فلم يخبروه...».

فبعد نقل الخبر، والإشارة إلى التلفيق، والإضافة المفضوحة التي لا تتناسب مع أسلوب القرآن الكريم، يقول: «ولعل مسلمة (وقد تولى مصر من قبل يزيد بن معاوية،

ومات بها سنة ٧٢ هـ...».

تلحظون كيف عمد سماحته إلى بيان أربع نقاط هامة على نحو مزجي لطيف: ثلاثة نقاط من المباني الرجالية؛ ونقطة من قواعد فقه الحديث، ضمن تضاعيف الكلام.

حيث أشار إلى أبي سفيان الكلاعي بأنه مجهول، بوضع الكلمة (مجهول) بعده بين قوسين، يعني بذلك أنه يكفي أن يكون الراوي مجهولاً للحكم على هذا الحديث بالضعف.

وبالنسبة إلى مسلمة؛ بلاحظ قرينة صغر سنّه، فيه إشارة إلى عدم اكتمال عقله ونضجه الفكري في حينها، وأنه لم يكن بالغاً عند وفاة رسول الله ﷺ. وفي الختام يغمز مسلمة بالقول: «وقد تولى مصر من قبل يزيد بن معاوية، ومات بها سنة ٧٢ هـ»، بمعنى أن قبوله ولادة مصر من قبل يزيد الطاغية يكفي لسلب الثقة عنه وتضعيه وعدم الاطمئنان إلى روایته.

**المثال الجميل الآخر:** مبحث حديث الأحرف السبعة. يتعرّض في البداية إلى ذكر أحاديث من مصادر الشيعة، مع الإشارة إلى وضعها من الناحية السنديّة، وينتقل بعد ذلك إلى الأحاديث المرويّة في مصادر أهل السنة والجماعة.

١- روى أبو جعفر الصدوق، بسنده فيه (محمد بن يحيى الصيرفي)، وهو مجهول، عن حمّاد بن عثمان، عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام قال: إن القرآن نزل على سبعة أحرف، وأدنى ما للإمام أن يفتني على سبعة وجوه<sup>(٩٠)</sup>.

٢- روى أيضاً، بسنده آخر فيه (أحمد بن هلال)، وهو غالٍ متهم في دينه، عن عيسى بن عبد الله الهاشمي، عن أبيه، عن آبائه، قال رسول الله ﷺ: ...<sup>(٩١)</sup>.

٣- روى محمد بن الحسن الصفار، بسنده فيه تردید (هكذا: عن أبي عميرة وغيره)، عن جميل بن دراج، عن زرار، عن الإمام أبي جعفر الباقر عليهما السلام<sup>(٩٢)</sup>.

٤- روى أبو عبد الله محمد بن إبراهيم النعماني، مرسلاً، عن الإمام أمير المؤمنين عليهما السلام.

ليقول في الختام: هذه هي أحاديث (أنزل القرآن على سبعة أحرف) مرويّة عن

أئمة أهل البيت عليهم السلام، لكنه بأسانيد لم تثبت وثاقتها<sup>(٩٣)</sup>.

ثم يذكر الأحاديث المروية من طرق أهل السنة، ويذكر في ذلك اثنى عشرة رواية من مختلف المصادر، ليقول في الختام: «تلك جُلُّ أحاديث الجماعة. ادعوا توافرها، لكنها مختلفة المدلول بما لا يلائم ومصطلح التواتر الذي عُمِّدَتْه وحدة المضمون في الجميع».

ثم قام بتقسيم تلك الأحاديث إلى أربع طوائف، ليخرج بنتيجة مفادها أن الطائفة المقبولة منها هو حمل هذه الروايات على اختلاف اللهجات، وأما الطوائف الثلاثة الأخرى فهي شاذة أو باطلة، وقد رفضها المحققون<sup>(٩٤)</sup>.

**النموذج الآخر:** «روى الصدوق، بإسناده عن محمد بن أبي عبّاد . وكان مستهترًا بالسماع، ويشرب النبيذ .. قال: سألتُ الرضا عليه السلام عن السمع؟ فقال: لأهل الحجاز (أو العراق) فيه رأي، وهو في حيز الباطل، أما سمعتَ الله عزَّ وجَّلَ يقول: ﴿وَإِذَا مَرُوا بِاللَّفْوَ مَرُوا كَحَارِمًا﴾ [الفرقان: ٧٢]»<sup>(٩٥)</sup>.

حيث يشير في هذا النموذج إلى وضع الراوي، ومقدار اعتبار السندي، في تضاعيف النص، الأمر الذي يوفر على الطالب والباحث الكثير من العناء!

### كلمةأخيرة—

اعتبر الأستاذ معرفت رحمه الله منظراً في أكثر من مجالٍ. ونذكر منها، على سبيل المثال: الفقه، والتفسير، وعلوم القرآن. وكانت له مبانيه وقواعده المحكمة والناضجة في مجال علم الرجال والحديث والتفسير.

ولكنه، رغم القول باعتبار علم الرجال ودوره المؤثر، كان يضعه في الدرجة الثانية من الاهتمام.

وكان مبني سماته في العمل بخبر الواحد . ولا سيما في مباحث التفسير والتاريخ . يقوم على ضرورة أن يكن محفوفاً بقرائن الصدق. ولم يكن في التوثيقات يكتفي بمجرد التعديل أو الجرح والطعن على الرجال،

وإنما يقوم إلى جانب ذلك بمراجعة مختلف المصادر الرجالية والروائية وغيرها، ويبحث عن القرائن الموجبة لاطمئنان المحقق.

كما يذهب سماحته في ما يتعلق بمذهب طلائع العلم والفكر في العالم الإسلامي - في مختلف المجالات - إلى الاعتقاد بأن الأكثريّة الساحقة منهم كانوا من الشيعة بالمعنى العام (المتمثّل بالولاء لأهل البيت عليهم السلام وبالبراءة من أعدائهم). وقد أثبت ذلك بالكثير من الشواهد.

وكان سماحته يطبق مبانيه الرجالية في مدها الأصلي، المتمثّل بمجال التفسير والفقه وعلوم القرآن.

نَسَأَ اللَّهُ لِلْأَسْتَاذِ مُعْرِفَتَعليه السلام عُلُوَ الدرجات والحسُرْ مع أوليائه الأطهار (النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه وآل بيته الأبرار عليهم السلام).

## المفهوم

- (١) انظر: محمد بن الحسن الحُرّ العاملی، وسائل الشیعه ٢٠: ٦١؛ الحُرّ العاملی، هدایة الامّة إلى أحكام الأئمّة ٨: ٥٤٧ . ٥٨٤ .
- (٢) انظر: ذخیرة المعاد ٣: ٤٨٨؛ کتاب الطهارة ١: ٣٥٦؛ مصباح الفقیہ ٢: ١٢؛ مستمسک العروة الونقی ١: ٢٢١ .
- (٣) محمد هادی معرفت، التفسیر الأثري الجامع ١: ٢١٩ .
- (٤) انظر: الحُرّ العاملی، وسائل الشیعه ١٨: ٧٥ . ٨٩ . باب وجوب الجمع بين الأحادیث المختلفة؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢١٩ . ٢٥٥ ، باب علل اختلاف الأخبار وكيفية الجمع بينها، ح ٥ ، ١٥ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٧ ، ٣٧ .
- (٥) انظر: المجلسی، بحار الأنوار ٢: ٢٥٠ .
- (٦) اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٨٩؛ المجلسی، بحار الأنوار ٢: ٢٥٠ ، ح ٦٣ .
- (٧) المجلسی، بحار الأنوار ٢: ٢٤٩ ، ح ٦٢ ، نقلًا عن: رجال الكشی ٢: ٤٨٩ .
- (٨) الفقه للمفتربين (طبقاً لفتاوی السيد علي السيستاني) ٦٨ .
- (٩) الإمام الخمينی، الرسائل ٢: ٩٨ .
- (١٠) محمد هادی معرفت، التفسیر والمفسرون في ثبوته القشیب ١: ٢٥٦ . ٢٥٥ .
- (١١) انظر: کیهان اندیشه، العدد ٢٨ ، شهر بهمن وإسفند ١٣٦٨ هـ.ش، مقالة لکاتبها: أ. م.

**نحو ص معاصرة - السنة الثانية عشرة - العدد السادس والأربعون - ربیعی ١٤٢٨ هـ**

- الموسوى، تحت عنوان: رسائل بيرامون تفسير وعلوم قرآن منسوب به أهل بيته: ١١٣ - ١٤١.
- (١٢) انظر: محمد هادي معرفت، صيانة القرآن من التحريف: ٢٢٢ - ٢٢٤.
- (١٣) محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن: ١٠٣: ١؛ معرفت، تلخيص التمهيد: ٦٣.
- (١٤) انظر: معرفت، التفسير الأخرى الجامع: ١: ٢٩٠، ح١٣٤، حيث يقول، بعد نقل حديث في سورة الحمد: «هذا الحديث اعتمد الصدوق، ورواه من طريق محمد بن القاسم، وذكر الحديث في كتابه: العيون: ١: ٣٠٩، ح١؛ والأمالي: ٣٧١، ح٤٦٢».
- (١٥) معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب: ٢: ٥٥٦.
- (١٦) إن بعض دروس خارج الفقه يعتمد على هذا المنهج بشكل رئيس.
- (١٧) تعلقة الوحيد البهبهاني على منهج المقال، المطبوعة ضمن رجال الخاقاني: ٤٤ - ٦٠.
- (١٨) معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب: ١: ٢٣٩ - ٢٤٠، نقلًا عن: الكليني، الكافي: ٥: ٤٥١؛ والحرّ العاملي، وسائل الشيعة: ١٨: ١٠٠.
- (١٩) المصدر السابق: ١: ٢٠٢.
- (٢٠) المصدر السابق: ١: ٣٩٢.
- (٢١) المصدر السابق: ١: ٢٢٧.
- (٢٢) المصدر نفسه.
- (٢٣) المصدر السابق: ١: ٢٤١.
- (٢٤) المصدر السابق: ١: ٢٤٢ - ٢٤٦.
- (٢٥) المصدر السابق: ١: ٢٤٥.
- (٢٦) المصدر السابق: ١: ٢٥٤.
- (٢٧) المصدر السابق: ١: ٣٥٤.
- (٢٨) المصدر السابق: ١: ٢٨٣ - ٢٨٤.
- (٢٩) المصدر السابق: ١: ٢٢٧.
- (٣٠) المصدر السابق: ١: ٢٤١.
- (٣١) المصدر السابق: ١: ٣٩٤.
- (٣٢) المصدر السابق: ١: ٢٤٩.
- (٣٣) المصدر السابق: ١: ٣٩٤.
- (٣٤) المصدر السابق: ١: ٢٢٧.
- (٣٥) المصدر السابق: ١: ٢٤٥.
- (٣٦) المصدر السابق: ١: ٢٥٠.
- (٣٧) المصدر السابق: ١: ٢٧٢.
- (٣٨) المصدر السابق: ١: ٢٢٧.
- (٣٩) المصدر السابق: ١: ٢٤٢.
- (٤٠) المصدر السابق: ١: ٢٥٢.

- 
- (٤١) المصدر السابق :١ ٣١٣ .  
(٤٢) المصدر السابق :١ ٣٤٣ .  
(٤٣) المصدر السابق :١ ٣٩٩ .  
(٤٤) المصدر السابق :١ ٢٥٢ . ٢٥٣ .  
(٤٥) المصدر السابق :١ ٢٥٣ .  
(٤٦) المصدر السابق :١ ٢٤٦ .  
(٤٧) المصدر السابق :١ ٣٨٨ .  
(٤٨) المصدر السابق :١ ١٩٩ .  
(٤٩) المصدر السابق :١ ٣٢٨ . ٣٢٩ .  
(٥٠) المصدر السابق :١ ٣٢٣ .  
(٥١) المصدر السابق :١ ٣٤٥ .  
(٥٢) المصدر السابق :١ ٣٤٦ .  
(٥٣) المصدر السابق :١ ١٤٥ . ٢٤٤ .  
(٥٤) المصدر السابق :١ ٢٨٨ .  
(٥٥) المصدر السابق :١ ٣٠٠ .  
(٥٦) المصدر السابق :١ ٣١٠ .  
(٥٧) المصدر السابق :١ ٤٠٨ . ٤٠٩ .  
(٥٨) المصدر السابق :١ ٤٠٩ .  
(٥٩) معرفت، تلخيص التمهيد :١ ٣٢٣ .  
(٦٠) الذهبي، ميزان الاعتدال :١ ٥ .  
(٦١) المصدر نفسه .  
(٦٢) معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب :١ ٢٧١ . ٢٧٢ . ٢٧٣ .  
(٦٣) المصدر السابق :١ ٢٧٢ .  
(٦٤) المصدر السابق :١ ٤٠٨ . ٤٠٧ .  
(٦٥) المصدر السابق :١ ٤١٠ .  
(٦٦) المصدر السابق :١ ٤١٠ .  
(٦٧) المصدر السابق :١ ٣٩٣ .  
(٦٨) المصدر السابق :١ ٣٩٢ .  
(٦٩) المصدر السابق :١ ٣٩٢ .  
(٧٠) المصدر السابق :٢ ٧٤٨ .  
(٧١) المصدر السابق :١ ٤٠١ . ٤٠٢ .  
(٧٢) انظر: الطوسي، تهذيب الأحكام :٧ ٤٢٤ .  
(٧٣) مقالة مكتوبة بخط اليد للشيخ محمد هادي معرفت، تحت عنوان (العيوب الموجبة لفسخ

**نحوص معاصرة - السنة الثانية عشرة - العدد السادس والأربعون - ربیع ١٧١٧ م ١٤٣٨ هـ**

- 
- النکاح): ١٦ .
- (٧٤) معرفت، التفسير والمسررون في ثوبه القشيب ١: ٣١٧ .
- (٧٥) المصدر السابق ١: ٣١٨ .
- (٧٦) المصدر السابق ١: ٣٢٠ .
- (٧٧) المصدر السابق ١: ٣٥٥ .
- (٧٨) المصدر السابق ١: ٣٥٢ .
- (٧٩) المصدر السابق ١: ٣٥٧ .
- (٨٠) انظر: الفوائد الرجالية ٣: ٣٠٠؛ بحوث في علم الرجال: ١٨٥ .
- (٨١) انظر: محمد هادي معرفت، بلوغ دختران أز دیدگاه فقه إسلامي: ٧ .
- (٨٢) انظر: متى تصوم الجارية: ١ .
- (٨٣) انظر: مقالة بخط يد الأستاذ معرفت، بعنوان: دية المرأة: ١٢ .
- (٨٤) انظر: بحر العلوم، الفوائد الرجالية ٢: ٣٠٠؛ بحوث في علم الرجال: ١٨ .
- (٨٥) انظر: مقالة بخط يد الأستاذ معرفت، بعنوان: حد يائسي (حد اليأس): ١٠ .
- (٨٦) مقالة بخط يد الأستاذ معرفت، بعنوان: دية المرأة: ٧ .
- (٨٧) مسند أحمد بن حنبل ٥: ١٢٢ .
- (٨٨) معرفت، صيانة القرآن من التحريف: ١٧٠ - ١٧١ .
- (٨٩) المصدر السابق: ١٧٩ - ١٨٠ .
- (٩٠) الخصال ٢: ٣٥٨، أبواب سبعة أحرف، ح ٤٣ .
- (٩١) المصدر نفسه.
- (٩٢) بصائر الدرجات: ٢١٦ .
- (٩٣) معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٨٦ - ٨٧ .
- (٩٤) انظر: المصدر السابق ٢: ٨٨ - ٩١ .
- (٩٥) نقش آهنگ در تلاوت قرآن، کیهان آندریشه، العدد ٢٨: ٦٦ .

# «نَزَّلُونَا عَنِ الرِّبْوَيْةِ...»

## أمنع حصون الغلاة وتدليساتهم

. القسم الثاني .

الشيخ جويا جهانبخش<sup>(\*)</sup>

ترجمة: حسن مطر

٧. أما الآن فإذا تجاوزنا الدرية والتأمل وإعمال الفكر وفقه الحديث في ما يتعلّق بعبارة «نَزَّلُونَا عَنِ الرِّبْوَيْةِ...» فيجب التأمل في صيغتها ومستدتها. إن صيغة «نَزَّلُونَا عَنِ الرِّبْوَيْةِ»، وقولوا فينا (أو: في حقنا) ما شئتم، رغم اشتهرها على الأفواه والألسنة، لم أجدها في أي نص روائي قديم يمكن الركون والتعويل عليه. وكأن الآخرين<sup>(١)</sup> لم يعثروا على مثل هذا النص أيضاً. ويمكن العثور على مضمون هذه العبارة في بعض الروايات. ولكن حتى إذا لم تشك من قصور في السند<sup>(٢)</sup> يبقى قبولها موضع تأمل<sup>(٣)</sup>، وخاصة في ما يتعلق بالعقائد التي لا تثبت بمجرد «خبر الواحد».

نقرأ في خصال الشيخ الصدوقي، في حديث الأبواب الأربعينية، التي علّمها أمير المؤمنين علي<sup>عليه السلام</sup> لأصحابه، يقول<sup>عليه السلام</sup>: «إياكم والغلوّ فينا، قولوا: إنا عبيدٌ مربوبون، وقولوا في فضلنا ما شئتم<sup>(٤)</sup>».

وعلى الرغم من أن شاهد كلامنا يكمن في هذا الجزء من الحديث، ولكن حيث إن أصل الكلام يعود إلى أفكار وأساليب الغلاة يبدو من المناسب جداً أن

(\*) باحث متخصص في مجال الكلام والحديث. له دراسات تحقيقية وتراثية قيمة.

نذكر بأنه قد جاء بعد هذه العبارة المذكورة أعلاه تتمة لها تقول: «منْ أحبنا فليعمل بعلنا، وليسَعْنَا باللَّوْرَعْ؛ فإنه أَفْضَلُ مَا يُسْتَعَنُ بِهِ في أمر الدُّنْيَا والآخرة<sup>(٥)</sup>. وجاء بعد ذلك بأسطر قليلة قوله: «لَا تُعَنُّونَا في الطلب والشفاعة، لكم يوم القيمة في ما قدَّمْتُم<sup>(٦)</sup>.

كما تمّ ضبط حديث الأربعاء في تحف العقول أيضًا، مع فارق أن الموجود هناك «عباد مربوبون»، بدلاً من «عبد مربوبون»<sup>(٧)</sup>، وهو ليس بالفرق الفارق. علينا التذكير بأن هذا الحديث هو في الحقيقة ذات كتاب آداب أمير المؤمنين عليه السلام، لقاسم بن يحيى الراشدي، ومن التراث المكتوب في القرن الهجري الثاني. وقد طبع مؤخرًا طبعة مستقلة محققة<sup>(٨)</sup>، وهي حالياً في متناول الباحثين في الحديث<sup>(٩)</sup>.

روي في عيون الحكم والمواعظ، لعليّ بن محمد الليثي الواسطي (الذي عاش في القرن السادس الهجري)، عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنه قال: «إياكم والغلوّ فينا، قولوا: إنا مربوبون، واعتقدوا في فضلنا ما شئتم<sup>(١٠)</sup>.

وتجد هذه الرواية في غرر الحكم، للأمدي، أيضًا.

وقد تمّ نقل كلا هذين الحديدين المرسلين عن حديث الأبواب الأربعاء، أي كتاب القاسم بن يحيى الراشدي<sup>(١٢)</sup>.

وجاء في بصائر الدرجات الكبرى «باب في الأئمة أنهم يعرفون الأضمار وحديث النفس قبل أن يخبروا به، ح ٢٢»: «حدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ الْحَسَنِ بْنِ سَعْيْدٍ، عَنْ الْحَسَنِ بْنِ بَرْدَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام؛ وَعَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرِ الْخَرَازِ، عَنْ إِسْمَاعِيلِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: يَا إِسْمَاعِيلَ، ضَعْلِي فِي الْمَوْضَأَ <sup>(١٣)</sup> مَاءً، قَالَ: فَقَمْتُ فَوَضَعْتُ لَهُ، قَالَ: فَدَخَلَ، قَالَ: فَقَلَّتُ فِي نَفْسِي: أَنَا أَقُولُ فِيهِ كَذَا وَكَذَا، وَيَدْخُلُ الْمَوْضَأَ <sup>(١٤)</sup>، فَلَمْ يَلْبِثْ أَنْ خَرَجَ، فَقَالَ: يَا إِسْمَاعِيلَ، لَا تَرْفَعْ الْبَنَاءَ فَوْقَ طَاقَتِهِ فِيهِمْ، اجْعَلُونَا مَخْلُوقِينَ، وَقُولُوا بِنَا مَا شَئْتُمْ.

قال إسماعيل: كنتُ أقول فيه وأقول: حدثنا<sup>(١٥)</sup>.

وفي الخرائج والجرائح رواية إسماعيل بن عبد العزيز، على النحو التالي: «...روي

عن إسماعيل بن عبد العزيز قال: قال لي أبو عبد الله عليهما السلام: ضع لي ماءً في المتوضأ، فقمت فوضعت له، فقلت في نفسي: أنا أقول فيه كذا وكذا، وهو يدخل المتوضأ! فلما خرج قال: يا إسماعيل، لا ترفعوا البناء فوق طاقته فيهم، اجعلونا عبيداً مخلوقين، وقولوا فيما شئتم، إلا النبوة<sup>(١٦)</sup>.

هذا، وقد نقلت رواية إسماعيل بن عبد العزيز في (الثاقب في المناقب)، لعماد الدين الطوسي، وبعض المصادر الأخرى أيضاً.

ورُوي في (بصائر الدرجات)، للصفار، أيضاً: «حدثنا الحسن بن موسى الخشّاب، عن إسماعيل بن مهران، عن عثمان بن جبلة، عن كامل التمار قال: كنت عند أبي عبد الله عليهما السلام ذات يوم، فقال لي: يا كامل، اجعلوا لنا ربّاً نؤوب إليه، [و]قولوا فيما شئتم. قال: فقلت: نجعل لكم ربّاً تَوَبُونَ إِلَيْهِ، ونقول فيكم ما شئنا؟! قال: فاستوى جالساً، ثم قال: وعسى أن نقول ما خرج إليكم من علمنا إلا ألفاً<sup>(١٧)</sup> غير معطوفة<sup>(١٨)</sup>.»

وفي المحتضر، للحسن بن سليمان الحلبي: «وقال الصادق عليهما السلام: اجعلوا لنا ربّاً نؤوب إليه، وقولوا فيما شئتم»<sup>(١٩)</sup>.

وببدو أنها تكرار لبعض الرواية المقدمة في بصائر الدرجات.

وفي التقسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليهما السلام نجد ما يلي: «وقال الرضا عليهما السلام: ...مَنْ تجاوز بِأَمْرِ الْمُؤْمِنِينَ عَبْدَ الْعَبْدِيَّةَ فَهُوَ مِنَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَمِنَ الظَّالِمِينَ.»

وقال أمير المؤمنين عليهما السلام: لا تتجاوزوا بنا العبودية، ثم قولوا ما شئتم، ولن تبلغوا، وإياكم والغلوا كفلو النصارى، فإني بريء من الغالبين<sup>(٢٠)</sup>.

وفي الاحتجاج، للطبرسي، جاء ما يلي: «ورويانا أيضاً بالإسناد المقدم ذكره، عن أبي محمد العسكري عليهما السلام، أن أبا الحسن الرضا عليهما السلام قال: إن من تجاوز بأمير المؤمنين عليهما السلام العبودية فهو من المغضوب عليهم ومن الظالمين. وقال أمير المؤمنين عليهما السلام: لا تتجاوزوا بنا العبودية، ثم قولوا فيما شئتم، ولن تبلغوا، وإياكم والغلوا كفلو النصارى؛ فإني بريء من الغالبين»<sup>(٢١)</sup>.

إن هذا الإسناد المشار إليه من قبل الطبرسي<sup>(٢٢)</sup> هو ذات أسناد التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري<sup>(عليه السلام)</sup>. وهو سند غير موثق<sup>(٢٣)</sup>. ومن الواضح أن الطبرسي قد أخذ هذه الرواية أيضاً . كما هو الحال بالنسبة إلى بعض منقولاته الأخرى في كتابه . عن ذلك التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري<sup>(عليه السلام)</sup>.

وممّا قاله علي بن عيسى الإربلي(٦٩٢ هـ)، في كشف الغمة، في جملة رواياته عن كتاب الدلائل<sup>(٢٤)</sup>: «عن مالك الجهني قال: كنا بالمدينة حين أجليت الشيعة وصاروا فرقاء، فتحجّينا عن المدينة ناحية، ثم خلّونا، فجعلنا نذكر فضائلهم، وما قالت الشيعة، إلى أن خطر ببالنا الريوبوية، فما شعرنا بشيء، إذا نحن بأبي عبد الله واقف على حمار، فلم تذر من أين جاء، فقال: يا مالك، ويا خالد، متى أحدثتم الكلام في الريوبوية؟ فقلنا: ما خطر ببالنا إلاّ الساعة، فقال: اعلموا أنّ لنا ربّا يك لأننا بالليل والنهار، نعبده. يا مالك، ويا خالد، قولوا فيما ما شئتم، واجعلونا مخلوقين. فكرّرها علينا مراراً، وهو واقف على حماره»<sup>(٢٥)</sup>.

وفي أواخر أحد الفصول الأخيرة من إرشاد القلوب، للديلمي (من علماء القرن الحجري الثامن)، جاء ما يلي: «...وَجَمِيعُ هَذِهِ الْأَخْبَارِ تَدَلُّ عَلَى أَنَّ آلَ مُحَمَّدَ هُمْ أَشَرْفُ خَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى... وَأَنَّ فَضْلَهُمْ لَا يُحْصَى، كَمَا وَرَدَ عَنْهُمْ<sup>(عليهم السلام)</sup>: انفوا عَنْنَا الْرِّيَوْبَيْةَ، وَقُولُوا مَا شَئْتُمْ...»<sup>(٢٦)</sup>.

مع وجود أنواع الفموض والإشكالات في «مأخذ»<sup>(٢٧)</sup> أو «سند»<sup>(٢٨)</sup> كلّ واحد من الأحاديث المشعرة بمضمون «نَزَّلُونَا عَنِ الرِّيَوْبَيْةِ...»، ومع كثرة الدواعي إلى الجعل والاختلاق الغالي الموجودة في هذا السياق، يجدو حصول الاطمئنان بتصور هذا الكلام عن الأئمة<sup>(عليهم السلام)</sup> في غاية الصعوبة والإشكال.

وهناك في البين مسألة جديرة بالاهتمام، وهي الملازمة القائمة، والتي تتجلى عادةً، بين «الفلو» وبين «التفسير»: فحيث كان الفلو يعني رفع شيء أو حقيقة أو صفة إلى مرتبة فوق مرتبته الحقيقية، فإنّ هذا الفلو غالباً ما يقترن ويستلزم خفض شيء أو حقيقة أو صفة أخرى إلى ما دون مرتبتها.

والمثال على ذلك: إنه كلما عمد شخص إلى الفلو في أئمة الدين، وخلع عليهم

صفاتٍ إلهية، يكون قد قصرَ في حقِّ الوهية الله تعالى. ومن هنا تماماً لا يجوز التسامح في حقِّ هذه الرواية الضعيفة أو ذلك النقل المشبوه، والذي يُشعر محتواه بالغلو<sup>(٢٩)</sup>. إن المضمون الذي يقع مورداً لبحثنا من هذه الناحية يقع في نقطة حساسة للغاية. ففي هذه النقطة إذا انحدرنا في أودية الغلو نكون قد سقطنا لا محالة في التقصير من جهة التوحيد، ولا يخفى ما في هذا من المخاطر في مجال التدين. كما يجب عدم الغفلة عن هذه المسألة الهامة والجوهرية، وهي أن الغلاة قد عمدوا في فترة من الزمن إلى وضع الروايات ضمن الأسانيد المعتبرة، وبئها في المجتمعات الشيعية.

ومن هنا، ولا سيما في الموضوعات والموضع التي تزداد فيها قوّة الدافع لدى الغلاة لوضع الحديث واحتلائه، لا يصحُّ التساهل في نقد الحديث، والاكتفاء بصحّة سنته نسبياً، حيث ترتفع أهميّة النقد المضموني لهذه الروايات من خلال عرضها على كتاب الله والسنة القطعية، وتزداد ضرورة الاستفادة من التقييمات التاريخية واللغوية والأساليب المعرفية، ويفدو الوثوق بتصورها أشدّ صعوبةً وتعقيداً<sup>(٣٠)</sup>. وفي مثل هذه الموارد تكون حتى الأسانيد الصحيحة موضعًا للتأمُّل، ناهيك عمّا إذا كانت الأسانيد ضعيفةً أيضاً.

وبالتالي، على الرغم من جميع ما تقدمَ، وعلى الرغم من أن عبارة «نرّلونا عن الربوبية، وقولوا في فضلنا ما شئتم» هي أولاً شعارٌ يستهوي الغلاة تماماً، وهو منسجم مع العقيدة الغالية، وإن الغلاة يمتلكون الكثير من الدواعي والدافع إلى وضع واحتلاق مثل هذه العبارات؛ ثانياً: قد تمّ توظيفها من قبل الغلاة بشكلٍ مفرط؛ وثالثاً: ضعف الطرق الروائية لها وما إلى ذلك... لا شيء من الصور المشعرة بهذا المضمون بحيث يمكن الركون إليها، والاطمئنان بها، واعتبارها كلاماً صادراً عن الأئمة<sup>عليهم السلام</sup>، لا بدّ من الإنفاق والقول بأننا من خلال الشواهد والأبحاث الموجودة لا نستطيع القطع بوضع واحتلاق جميع هذه الصور المذكورة، واعتبارها لا أساس لها من الصحة؛ إذـ. كما تقدّمـ. يمكن تقديم معنىًّا وتفسيـرـ صحيحاً ومقيـدـ ومحدودـ لبعضـ

هذه الروايات. وإنّ هذا التفسير المقيد والمحدود لا يتعارض مع مسلمات الكتاب والسنّة القطعية والتاريخي الحقيقى للأئمّة عليهم السلام، وسوف تكون منسجمةً تمام الانسجام مع عقائد المعتدلين من الشيعة.

لقد قيل منذ القديم: «أولى الأشياء بأهل الدين الإنفاق»<sup>(١)</sup>. والإنصاف هنا هو احتمال صدور رواية مشعرة بهذا المفهوم المذكور . وبطبيعة الحال بمعنى المقيد والمحدود الذي أوضحناه في هذا المقال، والذي يوافق الكتاب والسنّة القطعية . عن الإمام المعصوم عليه السلام، ثمّ أخذها الغلاة المنحرفون، وعمدوا إلى توظيفها في إطار أفكارهم الفالية، بل وزادوا عليها وأضافوا إليها بعض التوابير من عندهم.

إن النظرة إلى النصوص الفالية، من قبيل: خطبة البيان، وخبر النورانية، وما إلى ذلك، تثبت أن الغلاة في الكثير من الموارد قاموا بتناول رواية أو معلومة متداولة بين المعتدلين من الشيعة، وأضافوا إليها، وأنقصوا منها، ووضعوا لها بعض المساحيق والرتوش بما يخدم الترويج لأفكارهم التي ينشدونها.

وبطبيعة الحال فإن هذا النوع من الوضع والأخلاق والتحريف ليس مختصاً بالغلاة، وإن الكثير من الوضاعين والمحرّفين لل تعاليم الدينية، ولا سيما بهذه النغمة الذكية التي توفر الأرضية لشيوخ وانتشار كلامهم، قد عمدوا إلى معلومة أو نصّ معروف ومتداول، وقاموا بإجراء بعض التغييرات على ذلك «النص» (text)، أو «السياق» (context)، وإعادة عرضه على المخاطب؛ كي يتلقاه بالقبول بفعل معرفته السابقة له، وفي ظلّ المقبولة والمعرفة الأولى لهذا النصّ.

علينا أن لا نغفل هذه الحقيقة، وهي أنه كما يحتوي القرآن الكريم على آيات محكمات وأخر متشابهات، كذلك الأحاديث والروايات فيها المحكم والمشابه أيضاً.

ومضافاً إلى ذلك كما أن المفترضين «الزائفة قلوبهم»، على حدّ تعبير القرآن الكريم، في قوله تعالى: «الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ» (آل عمران: ٧)، يتبّعون ما تشابه في القرآن؛ بغية الإيقاع في الفتنة، ويلجأون إلى التأويل<sup>(٢)</sup>، يلجأون في الحديث إلى ذات الأمر أيضاً، حيث يتسلّقون المتشابه من الحديث، ويؤوّلونه على طبق ما تشتهي

أهوازهم<sup>(٣٣)</sup>.

لا يمكن التشكيك أو الترديد في أن هذا المضمون قد حظي باهتمامٍ واسعٍ من قبل الغلة.

إن مضمون «نرلنا عن الريوبية و...» بتفسيره المتطرف الذي يتجاوز الحدود كان على الدوام يمثل الدعامة المهدّة لأرضية المدعيات التي لا تقوم على دليل، والعقائد الغالية التي ليس لها من قرارٍ، ليتمكنوا من خلالها تكميم أفواه المعارضين من عامة الناس، ويهدموا الأذهان للاعتماد على هذه المفاهيم، والاتجاه إلى قبولها<sup>(٣٤)</sup>. إن الإجمال الموجود في معنى «الريوبية» يشكل إحدى الدرائع الرئيسية للغلة المتطرفة في الترويج للمضمون مورد البحث.

ومن الواضح أن عدداً من الغلة يرون أن الريوبية تعني مجرد التالية، وبعبارة أوضح: قالوا بأن الريوبية تعني «وجوب الوجود الذاتي»، وقالوا بأن هذا المضمون مورد البحث يجيز الاعتقاد بكلٍّ فضليٍّ باستثناء «وجوب الوجود الذاتي» لأهل البيت<sup>(٣٥)</sup>.

وفي الهدایة الكبیری، مؤلفه: الحسین بن حمدان الخصیبی<sup>(٣٦)</sup>، نقرأ في حوار دار بين المفضل والإمام الصادق<sup>(٣٧)</sup> ما يلي: «واما الغالی فليس فقد اتّخذنا أرباباً من دون الله، وإنما اقتدى بقولنا؛ إذ جعلونا عبیداً مربوبين مرزوقين، فقولوا بفضلنا ما شئتم فلن تدركوه»<sup>(٣٨)</sup>. [كذا].

إن هذا الحوار الصريح في تماهيه مع الاتجاه الغالي التفويضي في (الهدایة الكبیری)، والخصیبی نفسه. كما يرى بعض الباحثین - هو ثمرة خیال بعض المفوّضة الذين يسعون بشکلٍ لطیف، ومن خلال نسبة بعض التعالیم إلى أهل البيت<sup>(٣٩)</sup>، للحصول على بعض ماء الوجه للغلة، وإضعاف وتخطئة موقف المخالفین لهم<sup>(٤٠)</sup>. إن المفضل بن عمر - الشخصية المحبوبة لدى الغلة<sup>(٤١)</sup> - يعمد، من خلال بعض الأسئلة التي يطرحها، والأجوبة التي يحصل عليها، إلى رسم فضاءً لا ينسجم مع فحوی الكثیر من الروایات المدرجة في المصادر الروائیة القديمة والمعروفة لدى الإمامیة<sup>(٤٢)</sup>، ويقوم على وجه التحديد بوظیفه المعبد لطريق الغلة، الذين كانوا يبحثون عما يُسوغ لهم غلوّهم. ومن ذلك: ما قالوه، على هامش کلامٍ نسبوه إلى الإمام<sup>(٤٣)</sup>، بوصفه نوعاً من

الاستنتاج: «يا مولاي، إني لأحسب أن شيعتك لو غلت كلّ الغلوّ فيكم تهتدي إلى وصفٍ يسير مما فضلكم الله به من هذا العلم الجليل»<sup>(٤٢)</sup>.

إن خطبة البيان من جملة النصوص التي لا يمكن أن تجدها . بحسب تصريح العلامة المجلسي . إلا في كتب الغلاة ومنْ كان على شاكلتهم<sup>(٤٣)</sup> . فهي من النصوص غير الموثوقة ، والمفعمة بالإشكالات العقائدية والتاريخية واللغوية وما إلى ذلك في روایاتها . التي هي غير منسجمة وغير متناغمة أيضاً<sup>(٤٤)</sup> ، مما يمثل نموذجاً واضحاً من لغو الغلاة ، ولا سيما تراث المفوضة منهم.

وفي رواية طويلة من خطبة البيان ، والتي أوردها الشيخ علي بارجاني اليزيدي الحائرى(١٣٣٢هـ) في إلزم الناصب<sup>(٤٥)</sup> ، نواجه العبارة التالية: «...أيها الناس ، قولوا فيما شئتم ، واجعلونا مربوبيين...»<sup>(٤٦)</sup> .

وفي خبر النورانية . الذي هو من مواريث الغلاة<sup>(٤٧)</sup> . نجد المضمون مورد البحث تكرر لأكثر من مرّة؛ كي تبدو مدعويات الخبر . ما أمكن . منزهة من الغلوّ .  
وفي رواية واردة في بحار الأنوار جاء في موضع منها التعبير التالي: «اعلم ، يا أبا ذر ، أنا عبد الله . عزّ وجلّ . وخليفته على عباده ، لا تجعلونا أرباباً ، وقولوا في فضلنا ما شئتم ، فإنكم لا تبلغون كنه ما فينا ، ولا نهايته ، فإن الله . عزّ وجلّ . قد أعطانا أكبر وأعظم مما يصفه واصفكم ، أو يخطر على قلب أحدكم ، فإذا عرفتمونا هكذا فأنتم المؤمنون»<sup>(٤٨)</sup> .

ويقال في موضع آخر: «يا سلمان ، ويا جندي... ، وإنما أنا عبدٌ من عبيد الله ، لا تسخونا أرباباً ، وقولوا في فضلنا ما شئتم ، فإنكم لن تبلغوا من فضلنا كنه ما جعله الله لنا ، ولا معشار العشر...»<sup>(٤٩)</sup> .

وفي رواية عن خبر النورانية ، الذي أورده الحافظ رجب البرسي في كتابه (مشارق أنوار اليقين) ، نقرأ ما يلي: «يا سلمان ، بنا شرف كلّ مبعوث ، فلا تدعونا أرباباً ، وقولوا فينا ما شئتم ، ففيينا هلك وبنا نجي»<sup>(٥٠)</sup> .

وبالإضافة إلى ما تقدم ، نجد عبارة: «جنّبونا آلة تعبد ، واجعلوا لنا ربّاً نؤوب إليه ، وقولوا فينا ما استطعتم» في مشارق الأنوار ، للحافظ رجب البرسي أيضاً<sup>(٥١)</sup> ،

وقد عَقَبَ الْبُرْسِيُّ عَلَى ذَلِكَ بِبَيِّنٍ مِّن الشِّعْرِ تَحْتَ عَنْوَانِ «...كَمَا قِيلَ»:

جَنِّبُوهُمْ قَوْلَ الْغَلَّةِ وَقُولُوا  
ما اسْتَطَعْتُمْ فِي فَضْلِهِمْ أَنْ تَقُولُوا  
إِلَى فَضْلِهِمْ فَذَلِكَ قَلِيلٌ<sup>(٥٢)</sup>

يقوم افتراض الْبُرْسِيِّ من الاستشهاد بهذين البيتين - بطبيعة الحال - على أن اعتبار «تأليه» أهل البيت<sup>عليهم السلام</sup> وحده هو الذي يُعدّ من الغلو، لا غير. وفي النصوص المتأخرة للغلاة نشاهد نوعاً من تضخيم المفهوم. وقد تم السعي من وراء هذا التضخيم - بشكلٍ آخر - إلى طمس جميع آثار البشرية عن النبي الأكرم والأئمة الأطهار<sup>عليهم السلام</sup>!

يحسن بنا في هذا المجال أن نخوض أوّلاً في أشهر النصوص الفالية في المراحل المتأخرة، ألا وهو (مشارق أنوار اليقين)، للحافظ رجب الْبُرْسِيِّ.

إن هذا الرجل - الذي تقدم ذكره، أعني رجب بن محمد بن رجب الْبُرْسِيِّ، المعروف بـ«الحافظ رجب الْبُرْسِيِّ» (٧٤٣ - ٧٨١ هـ). شخص مشبوه للغاية، ومجهولٌ، فلم يؤتَ على ذكره وذكر كتابه الشهير «مشارق أنوار اليقين» في المصادر الشيعية المعترضة إلى سنواتٍ بعد وفاته.

كما أنها لا نمتلك من المعلومات التفصيلية والدقائق عن دراسته وشيوخه وأحواله إلاّ ما كتبه هو في مؤلفاته عن نفسه.

والذي يفاقم الإشكال ما ورد من الاختلاف بين مخطوطات بعض مؤلفاته، حيث نشاهد اختلافاً في تحديد تاريخ تأليف نفس كتاب «مشارق أنوار اليقين»، حتى يصل هذا الاختلاف إلى ما يقرب من نصف قرن!<sup>(٥٤)</sup>.

إن التحقيق بشأن هذا الكتاب (مشارق أنوار اليقين) - والذي حظي بطبعات متتوّعة - يكفي لإدراك ما فيه من الغلو، والعبارات المتقاضة والمضطربة الصادرة عن هذا المدعى المتطرف<sup>(٥٥)</sup>.

وعلى الرغم من المحاولات الكثيرة المبذولة في تزييه وتبرئته، تكفي نظرة فاحصة ومدققة في هذا الكتاب لكي يقف القارئ على حقيقة أمره<sup>(٥٦)</sup>.

قال الْبُرْسِيُّ هذا، في مشارق أنوار اليقين: «وَعَنْهُمْ أَنَّهُمْ قَالُوا: نَزَّهُونَا عَنْ

الربوبية، وارفعوا عننا حظوظ البشرية . يعني الحظوظ التي تجوز عليكم .. فلا يُقاس بنا أحدٌ من الناس، فإننا نحن<sup>(٥٧)</sup> الأسرار الإلهية المودعة في هيأكل البشرية، والكلمة الربانية الناطقة في الأجساد الترابية، وقولوا بعد ذلك ما استطعتم، فإن البحر لا ينرف، وعظمة الله لا توصف<sup>(٥٨)</sup>.

ويبدو - بحسب الظاهر . أنَّ كتاب مشارق أنوار اليقين وما كان على شاكلته من المؤلفات هي التي أدت إلى شيوع نقل أمثل هذه العبارة بين المتأخرین من الشیعه.

قال الفیض الكاشانی في کتابه (الكلمات المکنونة): «روي عن أمير المؤمنین عليه السلام أنه قال: نَزَّلُونَا عَنِ الرِّبْوَيْةِ، ثُمَّ قَوْلُوا فِي فَضْلِنَا مَا اسْتَطَعْنَا، فَإِنَّ الْبَحْرَ لَا يَنْرُفُ، وَسَرُّ الْغَيْبِ لَا يُعْرَفُ، وَكَلْمَةُ اللَّهِ لَا تُوصَفُ. وَعَنْهُ عليه السلام: نَحْنُ أَسْرَارُ اللَّهِ الْمَوْدَعَةُ فِي هِيَاكُلِ الْبَشَرِيَّةِ»<sup>(٦٠)</sup>.

وعلى الرغم من أن الفیض لا يقدم مصدراً لهذه النقول، فإن كتاب (الكلمات المکنونة) واضح التأثر بتراث الغلاة<sup>(٦١)</sup>، وقد نقل الفیض عن الرُّبُّوبي صراحة<sup>(٦٢)</sup>. ولا يبعد أن يكون ما ذكره قد نقله عن نسخة من (مشارق أنوار اليقين)، أو كتاب آخر من مؤلفات الرُّبُّوبي<sup>(٦٣)</sup>.

وقد عَرَّ بعض المصادر المتأخرة جدًا عن صيغة لهذا النقل المضخم، كما في «معاني الأخبار»، للعلامة.

علينا أن نسأل: أيٌّ معاني الأخبار؟ وأيٌّ علامٌ؟

بطبيعة الحال يحتمل أن يكون المراد من ذلك هو كتاب «استقصاء الاعتبار في تحقيق معاني الأخبار»، للعلامة الحلي<sup>(٦٤)</sup>. بيَدُ أن مکمن الإشكال في أن هذا الكتاب لم يصل إلينا<sup>(٦٥)</sup>، ولا إلى غيرنا من المتأخرین، بل لم يتَّضح ما إذا كان العلام الحلي قد أتم تأليفه أم لا ، ولا سيَّما أن هذا الكتاب الفد<sup>(٦٦)</sup> لو كان تخطي مرحلة المسودات لكان بلا شك قد وصل إلى الجيل اللاحق للعلامة، ولتم الاستشهاد به والإحالـة إليه، واستتساخـه، أو لوجـدـنا فيـ الحـدـ الأـدـنى قـسـمـاً مـعـتـدـاً بـه فيـ تـرـاثـ تـلـامـيـذـهـ. وـمـاـ أـكـثـرـهـ!.. وـفيـ الطـبـقـاتـ الـلـاحـقـةـ أـيـضاًـ.

وعلى أي حال فإن الملا محمد علي قراجـه داغـي التبرـizi(١٣١٠هـ) قال فيـ

(اللمعة البيضاء)، بعد نقل رواية ونسبتها إلى أمير المؤمنين عليه السلام: «وقال عليه السلام أيضاً . كما حُكِي عن (معاني الأخبار)، للعلامة جعفر بن أبي محمد جعفر: يا سلمان، نَزَّلُونَا عَنِ الْرِّبَوِيَّةِ، وَادْفَعُوا عَنِ الْحَظْوَظِ الْبَشَرِيَّةِ، فَإِنَّا عَنْهَا مَبْعَدُونَ، وَعَمَّا يَجُوزُ عَلَيْكُمْ مِنْزَهُونَ، ثُمَّ قَوْلُوا فِينَا مَا شَتَّمْ، فَإِنَّ الْبَحْرَ لَا يُنْزَفُ، وَسَرَّ الْغَيْبِ لَا يُعْرَفُ، وَكَلْمَةُ اللَّهِ لَا تَوْصَفُ، وَمَنْ قَالَ هَنَاكَ: لَمْ وَمَمْ فَقَدْ كَفَرَ»<sup>(٦٧)</sup>.

ويحتمل أن يكون الشيخ أبو القاسم أمين الشريعة الخوئي(١٢٧٧ - ١٣٤٨هـ) قد نظر بشكلٍ آخر . إلى مثل هذا النقل؛ إذ قال في (ميزان الصواب)، الذي هو شرح لكتاب (فصل الخطاب)، للسيد قطب الدين محمد التبريري، قطب الصوفية الذهبية في القرن الثاني عشر الهجري: «...وقال أمير المؤمنين عليه السلام: نَزَّلُونَا عَنِ الْرِّبَوِيَّةِ، ثُمَّ قَوْلُوا فِينَا مَا شَتَّمْ، فَإِنَّ الْبَحْرَ لَا يُنْزَفُ، وَسَرَّ الْغَيْبِ لَا يُعْرَفُ، وَكَلْمَةُ اللَّهِ لَا تَوْصَفَ»<sup>(٦٨)</sup>.

وقال الميرزا محمد تقى الموسوى الإصفهانى(١٣٠١ - ١٣٤٨هـ)، في مكيال المكارم: «...وممّا ذكرناه ظهر معنى ما رُوي عنه: يا سلمان، نَزَّلُونَا عَنِ الْرِّبَوِيَّةِ، وَادْفَعُوا عَنِ الْحَظْوَظِ الْبَشَرِيَّةِ، فَإِنَّا عَنْهَا مَبْعَدُونَ، وَعَمَّا يَجُوزُ عَلَيْكُمْ مِنْزَهُونَ، ثُمَّ قَوْلُوا فِينَا مَا شَتَّمْ (إلخ)»<sup>(٦٩)</sup>.

٨ ثم إنَّه، وعلى الرغم من أنواع الفموض والإشكالات الواردة بشأن العبارة القائلة: «نَزَّلُونَا عَنِ الْرِّبَوِيَّةِ و...»، درايةً ورواية، والاستشهاد بها والاستناد إليها، ولا سيما في القرون اللاحقة بكثرة، أحياناً . كما تقدّم أن ذكرنا . كانت هذه العبارة (المعلومة المشبوهة مستنداً للأحكام الروائية والكلامية أيضاً).

قال البياضى، بعد روايته بعض بطولات أمير المؤمنين عليه السلام وسلوكياته وأفعاله المذهلة: «...ومن هذا ونحوه قالت الغلاة فيه: إنه الخالق المعبد، وإنه هو أرسل محمدأً عليه بالنبوة، وادعوا أن له خطبة سمّاها خطبة الكشف، قال فيها: أنا شقت أنهارها، وأينعت أثمارها، وأظلمت ليها، وأضأت نهارها، وأنا نبات النبيين، وأرسلت المرسلين».

ثم استطرد قائلاً: «وهذا مكذوبٌ عليه؛ لمنافاته ما اشتهر عنه من الخشوع لله

تعالى، وعظم الثناء لديه. ولو سُلِّمَ فهو قابلٌ للتأويل بالإنكار، أي إنْ كان كما تقولون من إلهيّتي فأنا فعلتُ كذا وكذا، لكنّي ما فعلتُ فلستُ بإله. ويمكن حمله على السببية؛ لما اشتهر في الحديث: لواهم لما خلق الله خلقه، فـكأنه<sup>عليه السلام</sup> فاعلُ ذلك بالسبب، وقد جاء عنهم<sup>عليه السلام</sup> <sup>(٧٠)</sup>: قولوا في فضلنا ما شئتم بعد أن ثبّتونا عبيداً مريوبين<sup>(٧١)</sup>.

وهكذا ترؤون كيف يعمّل البياضي على إيجاد المحامل والتبريرات لمضمون هذه العبارة مورد البحث، بعد أن قام أولاً بتكييفها صراحةً.

لقد كان هذا النوع من المحامل -للأسف الشديد- هو السبب في أن تلقى هذه المرويات الغالية، التي لا أصل لها ولا أساس، انتشاراً في القرون اللاحقة بالتدرج، واتّخاذها من قبل بعض (الخطباء العوام)؛ لتكون وسيلةً لحلّ أوضاع التعارضات العقائدية والنقلية، وتحطّى بالمقبولية في هذا المقام!... فلنَطْوِ عن ذلك كشحاً.

إن العلامة المجلسي - مع كونه محدثاً كبيراً - في تقييمه ونقدّه لبعض أقوال المتكلّمين والدفاع عن بعض الأحاديث قد استشهد برواياتٍ تحمل ذات المضمون مورد بحثنا. والعجيب أنه قال في ذلك: «...إنه قد ورد في أخبار كثيرة: لا تقولوا فينا رياً، وقولوا ما شئتم، ولن تبلغوا» <sup>(٧٢)</sup>.

إن مثل هذا الاستشهاد مستبعدٌ من مثل هذا المحدث الكبير؛ وذلك:

أولاً: إنه ينبغي أن يعلم أفضل منا بأن تكرار هذا المضمون في بعض الكتب إنما هو من باب اشتهر رواية أو بضع روايات، وذلك لا يصحّ قوله: «في أخبار كثيرة».

وثانياً: إن التخصيص والتقييد القطعي لـ «ما شئتم» لا يقي - بحكم ضرورة العقل والدين - موضعًا للاستشهاد بها في مقام نفي قول أولئك الذين أفرطوا من وجهة نظره في باب مكافحة الغلوّ ونفيه. والعلم عند الله.

وفي رسالة (علم الإمام)، للشيخ محمد حسين المظفر، نجد استناداً جاداً إلى هذه المقوله، حيث قال: «...ومهما اعتقדنا فيهم من شيء فلا يبلغ فيه مراقيهم القدسية الرفيعة، ولو لم يعلموا أننا لا نصل إلى تلك الرتب السامية التي يعرفونها لأنفسهم لما

قالوا لنا: نزّهونا عن الريوبية، وقولوا فينا ما شئتم<sup>(٧٣)</sup>.

وقد سعى السيد علي العاشر، في كتاب «الولاية التكوينية» - من خلال ضم عدم من الأخبار الضعيفة والقوية والتشابهة والمحكمة إلى بعضها في هذا المجال ..، إلى تدعيم هذا المضمون، فيقول: «فهذه الطائفة تفيض إجازة قول كلّ قائل في عظيم فضلهم ومنزلتهم وقدرتهم وتصرُّفهم، مشروط ذلك بعدم ادعاء الريوبية»<sup>(٧٤)</sup>.

حاصل القول: إن عبارة «نرّلونا عن الريوبية و...»، والروايات المشعرة بهذا المضمون، يبرز منها هذا الإشكال المعضل، وهو أن بعض هؤلاء - حتى دون الالتفات الكافية إلى الحدود والقيود الكثيرة الموجودة في دلالتها - قد اتخذها بوصفها «قاعدة عقائدية» قابلة للطرح<sup>(٧٥)</sup>، ويبدون العجب العجاب كلما رأوا شخصاً يعتقد بأن وصف الأئمة بما دون المبدئية من الغلو. وللأسف الشديد فإنهم يتعاملون مع هذه القاعدة الناجعة - بزعمهم - وسيلةً وملاكاً لتحديد «الغلو» و«التقصير»، دون الالتفات إلى حدودها وقيودها<sup>(٧٦)</sup>.

إن هؤلاء قد اتخذوا من فهمهم مسيطرة لقياس كلّ شيء وتقديره بها، ويعملون على مكافأة ومعاقبة جميع الأشخاص بواسطتها، دون أن يتلفتوا إلى أن هذه المسطرة هي في حد ذاتها مليئة بالخدوش وعدم الاستقامة، بحيث لا يمكن الركون والاطمئنان إليها أبداً!

وفي الحقيقة إن عبارة «نرّلونا عن الريوبية و...» قد أصبحت متراساً يتترس به الغلاة؛ ليجيزوا ويبححوا لأنفسهم كلّ أنواع الغلو المكشوف، ما لم يصل إلى حد التالية.

ومن الواضح أن الاستناد والاستشهاد والإقبال الكبير على عبارة «نرّلونا عن الريوبية و...»، والفهم المتطرف والمغالى فيه، قد بلغ ذروته في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين<sup>(٧٧)</sup>. وإن الدراسات والأبحاث تؤيد هذا الحكم<sup>(٧٨)</sup>. وفي هذه الأيام نجد التفكير الجانح نحو مضمون عبارة «نرّلونا عن الريوبية و...» قد تشبع به حتى عروق ثقافتنا، وقد تسلل هذا التفكير حتى إلى أدبنا الديني المنظوم. فقد قال السيد قطب الدين محمد النيرizi(١١٠٠ - ١١٧٣هـ). الصوفي الشهير

وقطب الطريقة الذهبية .. في منظومة أنوار الولاية . والتي لا تخلو من الأفكار الغالية ، بالنظر إلى هذه العبارة مورد البحث بشأن الأئمة عليهم السلام :

لَارِبَاً نَوْبَ إِلَيْهِ حِينَا  
وَهُمْ قَالُوا: اجْعَلُونَا يَا مَادِحِينَا  
كَمَا شَئْتُمْ، وَلَوْ كَانَتْ كَبِيرَةً  
وَقُولُوا فِي فَضَائِلِنَا الْكَثِيرَةِ<sup>(٧٩)</sup>

٩. لحسن الحظ شهد العصر الجديد . حيث النهضة العلمية الأخيرة في المحاولات العلمية الشيعية . تأملاً جاداً في مقوله: «نَزَّلُونَا عَنِ الرِّبْوَيْةِ وَ...» ، حيث أفرد حيز علمي لدراستها بشكل خاصٌ.

وفي عدد الأسئلة التي قدمت إلى المرجع السيد أبو القاسم الخوئي رحمه الله (١٣١٧) .  
كان السؤال عن: «نَرَهُونَا عَنِ الرِّبْوَيْةِ ، وَقُولُوا فِينَا مَا شَئْتُمْ»: هل أن هذه المقوله حديث؟ وإلى من تُسبّب من الأئمة الأطهار عليهم السلام؟

وقال سماحته في الجواب عن ذلك: «لا يحتاج تزييهم عن صفات الرب المختصة به واقتضائهم بجميع ما عدا تلك من صفات الكمال التي يمكن أن تطالها البشرية في قدسيتها ، كما هم منزهون عمّا لا يليق أن يتّصف به المخلوق المعصوم عن الزلل والمعاصي ، لا تحتاج تلك إلى ورود روایة حتى ثبته بمضمونها إن كانت معتبرة ، أو نظرها إن كانت ضعيفة غير معبرة . والله العالم»<sup>(٨٠)</sup>.

وفي مقابل هذه الأجوية والمواقف المجملة والمغلقة كان لعدم من المفكرين الشيعة في عصرنا بازاء التمسك الغالي والمتطرف بمقوله «نَزَّلُونَا عَنِ الرِّبْوَيْةِ ، وَقُولُوا فِينَا مَا شَئْتُمْ» موقفاً أكثر وضوحاً ، وأشد صراحة<sup>(٨١)</sup>.

وبطبيعة الحال يبدو أن لهذه المقوله جذوراً ضاربة في الأزمنة القديمة ، وربما أمكن البحث عن جذورها في الحضارات القديمة والسابقة على الإسلام.

ففي الملل والنحل ، للشهرستاني ، جاء في أواخر مناظرات بين «الصادقة» و«الحنفاء»<sup>(٨٢)</sup> ، في كلام الحنفاء عن لسان الأنبياء عليهم السلام ، عبارة: «قُولُوا: إِنَّ عَبَادَ مَرِيبُوبُونَ ، وَقُولُوا فِي فَضْلَنَا مَا شَئْتُمْ»<sup>(٨٤)</sup>.

إن هذه المناظرات في الملل والنحل ، وإن كانت واضحة في كونها تقريراً إسلامياً متأثراً بنصوص الكتاب والسنة ، ويمكن مشاهدة بعض مسائلها لاحقة بين

الباطنيين من المسلمين أيضاً، يمكن أن تشير إلى جذور ضاربة لهذه العبارة مورد البحث في التعاليم القديمة أيضاً.

ومع هذه الجذور، واتساع رقعة التسامح في الرواية والدرایة بشأن هذه المقوله، لا يخفى أن تخلص الأفهام الخاطئة بشأنها قد استغرق وقتاً طويلاً، ولا سيما أن جوهر هذا الفهم الخاطئ والغالى المتطرف عن مقوله: «نَزَّلُونَا عَنِ الرِّبْوَيْةِ وَ...» قد تسلل من العصور القديمة إلى بعض النصوص الشائعة بين الشيعة.

فقد جاء في مناجاة أيام شهر رجب، المرويّة بسنّة ضعيف، ضمن توقيع في مصباح المتهجد، ديباجة: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسأَلُكَ بِمَا يُعْنِي جَمِيعَ مَا يُدْعُوكَ بِهِ وَلَا أَمْرَكَ، الْمَأْمُونُونَ عَلَى سَرْكَ...». وبعد اعتبار ولادة الأمر معادن كلمات الله وأركان توحيد الله، نقرأ ما يلي: «...لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا (نسخة بدل: بَيْنَهُمْ)، إِلَّا أَنَّهُمْ عَبَادُكَ وَخَلْقُكَ...»<sup>(٨٥)</sup>.

وقد عدّ فقيه الشيعة الكبير في هذا العصر السيد أبو القاسم الخوئي، في معجم رجال الحديث، مضمون هذا التوقيع - على حدّ تعبيره: «غريباً عن أذهان المتشرّعة، وغير قابل للإذعان بصدوره عن المقصوم<sup>(٨٦)</sup>»<sup>(٨٧)</sup>.

وقد عدّ المحقق والمحدث والرجالى المدقق العلامه التستري، في (الأخبار الداخلية)، مخالقاً بشكل صريح، وذكر لاستباطه هذا عدداً من الأدلة<sup>(٨٨)</sup>، ومن بينها: قوله: «... وبالجملة لو لم يكن في الدعاء إلا فقرة (لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا إِلَّا أَنَّهُمْ عَبَادُكَ وَخَلْقُكَ) لَكُفِي دَلِيلًا عَلَى وَضُعْهُ»<sup>(٨٩)</sup>. واعتبر مؤدى هذه الفقرة «كفراً محضاً»<sup>(٩٠)</sup>.

والملفت للانتباه أن مفاد العبارة التي تستهوي الغلاة: «لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا...» تحمل ذات مضمون القراءة الغالية لعبارة: «نَزَّلُونَا عَنِ الرِّبْوَيْةِ وَ...». وقد علمت مخالفتها وعدم انسجامها وعدم تناقضها مع العقل وكتاب الله والسنة القطعية، كما سبق أن أسلفنا.

وعلى أيّ حال فإن هذه المناجاة، ولا سيما الفقرة التي تقول: «لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا (أو: بَيْنَهُمْ) إِلَّا أَنَّهُمْ عَبَادُكَ وَخَلْقُكَ»، لم يكن لها حضورٌ منذ القديم في بعض

الأدعية فحسب، بل كان مورد اهتمام الذين يتوقون إلى التفاسير الغالية التي تتطوى عليها عبارة «نَزَّلُونَا عَنِ الرِّبْوَيْةِ وَ...». بما في ذلك فرقة الشيشخية<sup>(٩١)</sup>. أيضاً، بل تعاملوا معه بوصفه وثيقة، وأصلاً اعتقادياً، واعتباره من «خصائص ولّي الله، من وجهة نظر إمام العصر والزمان<sup>(٩٢)</sup>». ويتم الاستشهاد والاستدلال<sup>(٩٣)</sup> به في هذا السياق. وهناك من أشى عليه وامتدحه<sup>(٩٤)</sup>. وبطبيعة الحال فإن الحظ الأوفر من بين القائلين بهذا المدح والثناء. كما سبق أن ذكرنا - هو من نصيب المتأثرين بنهج ابن عربي<sup>(٩٤)</sup>.

وحيث وصل بنا الكلام - في الحكم بشأن مضمون «نَزَّلُونَا عَنِ الرِّبْوَيْةِ...»، وصورة المنقوله - إلى الحديث عن مناجاة أيام شهر رجب، وفقرة «لا فرق...»، يجدر بنا القول: إن مثال ذلك هو الحافظ رجب البُرْسِي - الذي تقدّم تفصيل الكلام بشأن حاله ومقاله -، حيث جعل من ذلك المضمون وتلك المناجاة دعامةً رئيسة وجوهية لمعرفته بالإمامية، وقد جعل منها «معياراً» لتقدير الروايات، وكان يعرض مضمون الروايات على هذا المعيار، دون أن يبدي اهتماماً بالمسائل السنّدية وما إلى ذلك<sup>(٩٥)</sup>.

وبطبيعة الحال فإن عاقبة عمارة دراية الحديث وبناء معرفة الإمام على ذلك المضمون وتلك المناجاة معروفة سلفاً، حيث نعلم طبيعة المنتهي الذي ستؤدي إليه!... إن العاقبة ستكون عبارة عن كتابٍ مفعَّم بما يخالف كتاب الله، والسنّة القطعية، والعقل السليم. إنها باختصار عبارةٌ عن كتاب اسمه «مشارق أنوار اليقين»!

١٠. كلما تطرق الحديث إلى المنحرفين عن المفهوم التوحيدى الحالى في الإسلام يرسو الحديث - في الغالب - على المجمّمة والمشبهة والمجبرة.

وعلى الرغم من صحة هذا التطبيق في الجملة، ولكن يجب عدم الغفلة عن أن الغلاة، الذين تزخر مصادرهم في الغالب ببعض الاتجاهات التجسيمية والتшибعية والجبرية، لهم السهم الأكبر في الانحرافات الظاهرة في هذا المجال.

إن الغلاة قبل وبعد كل شيء يجردون الإسلام من وضوحيه وشفافيته، التي تعتبر من أهم عناصر عنفوانه وجودائيته.

ولكي تتضح التّبعات المدمرة للخلو في التفكير الديني إلى حد ما يجدر بنا التدقّيق بعمقٍ في اختلاف التشليث المسيحي (أي المسيحية الغالية) عن المسيحية القرآنية

والإسلام القرآني.

إن عيسى الذي يعرفه القائلون بالثلث من المسيحيين ليس إنساناً على شاكلة سائر الأنبياء، مثل: النبي محمد ﷺ وإبراهيم ونوح وموسى عليهما السلام، بل هو في الحقيقة إله نازل إلى الأرض، أو إله متجسدٌ<sup>(٩٦)</sup>.

ومن هنا كان النبي عيسى عندهم أشدّ غموضاً من أن يمكن للعقل البشري أن يدرك كُنهه أو أن يعرفه، ولو على نحو الإجمال!<sup>(٩٧)</sup>.

إن استعصاء المسيحية التثليثية على العقل جعل المسيحية الرسمية تواجه تحدياً على جبهتين: الأولى: مواجهة العقائد العقلانية التي تأتي إلى الكنيسة من خارج العالم المسيحي - ومن بينها: المعتقدات الإسلامية -؛ والأخرى: في مواجهة المتعلّقين من داخل العالم المسيحي، من الذين لم يطيقوا انتهاك المعايير الفطرية والعقلانية. بالقياس إلى هذا الغموض والإشكال في العقيدة الدينية والرؤية التثليثية في الدين يبدو الإسلام غاية في الوضوح، والبعد عن الغموض والالتباس.

إن عيسى المسيح عليه السلام وغيره من الأنبياء عليهما السلام في الرؤية القرآنية، رغم ما يمتلكونه من القدرات والقداسة، إنسانيون للغاية، ويمكن فهمهم والتأنّي والاقتداء بهم، ولا سيما النبي الأكرم ﷺ، حيث يمثل بشخصيته وسيرته الملموسة والإنسانية أسوةً حسنة للجميع أيضاً.

كما أن أوصياء النبي محمد من الزاوية القرآنية هم بشرٌ أيضاً، ويمكن التأنّي والاقتداء بهم من الناحية البشرية.

إن عيسى في التثلث - خلافاً لهذه الأمثلة والنماذج - هو «الله»، أو «يُضاهي الله»، فلا يمكن أن يُدرك، وعليه لا يمكن الاقتداء أو التأنّي به من باب أولى<sup>(٩٨)</sup>.

يقول (هانس كونغ)<sup>(٩٩)</sup>، المفكّر المسيحي البارز - والذي شغل منصب المستشار الرسمي للبابا رَدْحَاً من الزمن -، في كتابه (تاريخ الكنيسة الكاثوليكية): لقد تراجعت المسيحية في القرن السابع للميلاد أمام اتساع رقعة الإسلام إلى حدٍ كبير، وتخلّت عن أقدس بقاعها وأقدم أمكانتها لصالح المسلمين، ولم تتمكن من الصمود أمام تقدُّم الإسلام. وقد صرَّح كونغ بذكاءٍ قائلًا: «إن التعقيдات الكثيرة في

العقائد المتعلقة بالتعاليم المسيحية، والتثليث، والخلافات الداخلية المسيحية، مقارنة ببساطة الإيمان الإسلامي (الإله الواحد ورسوله)، والتاتغام الأولى للإسلام، ساعد في الأساس على حدوث مثل هذا السقوط والزوال<sup>(١٠٠)</sup>.

في هذه المرحلة تداخلت الحدود بين الربوبية والنبوة، بل بين الربوبية والعبودية في المسيحية الرسمية، بحيث لم يُعد بالإمكان التمييز بينهما، في حين كان كُلُّ واحدٍ من الأركان المحددة والمتمايزة في الإلهيات الإسلامية يلبي حاجة الإنسان إلى الدين بما يتاسب وإدراكه العقلي وحاجته الفطرية.

كما أن تمرُّد الإنسان الغربي على الكنيسة، ولا سيَّما ما حدث في القرن السابع عشر للميلاد، والثورة العقلانية والتنويرية الأوروبية، إنما كانت في حقيقتها تمرُّداً على الكنيسة المشوهة والمطلسمة، التي لم يكن بالإمكان حلّ رموزها، ولا التفكير في أسرارها<sup>(١٠١)</sup>. وفي الحقيقة فإنَّ كلَّ هذا الغموض والإبهام في الدين لن تكون نتيجته غير التمرُّد في صفوف المُتديِّنِين.

إن آية الذكاء تكمن في أن نتعظُّ اليوم بما جرى على غيرنا، وأن نستلهم العبر من أحوالهم؛ فالسعيد منْ وُعظَ بغيرة<sup>(١٠٢)</sup>.

للأسف الشديد فإنَّ الكثير من أفراد مجتمعنا يطلقون على الأفكار الغالية مفهوم الولاء والولاعة، ويعتبرون الغلوّ نوعاً من الإكراه والتوقير للأئمة الأطهار<sup>عليهم السلام</sup>، في حين أن نتيجة الغلوّ في حقيقة الأمر تؤدي إلى حذف الأئمة من مسرح الحياة الدينية، وإلغاء مفهوم الاقتداء بهم.

إن من بين أهم التَّيَّعَات السُّلْبِيَّة المترتبة على الأفكار الغالية، التي ترفع الأئمة دون ورَعٍ - في جميع الدرجات التي هي دون مفهوم «الله»، أنها تسلب إمكانية التأسيي والاقتداء بهم.

إن الإمام الواحد لجميع درجات العلم والقدرة وما إلى ذلك لن يكون سوى الله، ولا يمكنه أن يلعب دور الأسوة بالنسبة إلى الإنسان الضعيف. ولن يعود بعد ذلك أيّ أهمية لإيثاره وتضحيته في ليلة المبيت، وبطولاته في سوح الوعى والجهاد؛ لعلمه المسبق أن هذه المعارك لن تصيبه بسوء، أو تعرّض حياته للخطر.

في حين إنني بوصفي من البشر الذين لا يمتلكون مثل هذا العلم ينتابني الخوف واليأس والطمع، أما الإمام الذي يمتلك القدرة على فعل كلّ شيء، ويمكّنه التصرف في عالم الخلق، وببيده مقاليد جميع الأمور، لا يمكن أن تنتابه هذه الموجس والرغبات الطاغية. فإذا سلك طريق الصبر أو الزهد أو القناعة لن تحظى هذه القناعة بتلك الأهمية! إن الشجاعة أو الإيثار أو القناعة التي يبديها مثل هذا الشخص ليست بالشيء الذي يُسجل له بوصفه فضيلة؛ لأنّه لا يكون في مثل هذه الحالة راحاً تحت وطأة الضغوط التي يعاني منها الإنسان العادي بمقتضى طبيعته، فهو يمتلك كلّ شيء، وببيده مقاليد جميع الأمور، ويستطيع تسخير الكون والتصرف فيه بجميع أنواع التصرف، غاية ما هنالك أنه ليس هو الله، ولكنه يمتلك جميع صفات الإله!

أجل، إن هذا هو ما يقتضيه التفسير الغالي والمطلق واللامحدود لعبارة «نَزَّلُونَا عن الريوبية...». وعليه فإن مثل هذا الشخص لا يمكن أن يكون قدوةً لمنْ هو مثلي؛ لأنّه لا يعاني ما أعانيه من الشعور والإحساس وأنواع القيود.

صحيحٌ أنه يشاركتني في عنوان الإنسان، ولكنه لا يعاني ما أعانيه من القيود والحدود. وحتى لو صدق عليه عنوان ممكّن الوجود، ولكنْ هناك بونٌ شاسع بين ممكّن وممكّن. ففي هذا العالم، وبما يتاسب وطبيعة البشر العاديين، هناك تفاوت واختلاف في التكاليف بين إنسانٍ وآخر، وما ذلك إلاّ لِمَكان التفاوت في الظرفية الاستيعابية لكلّ واحدٍ منهم، ناهيك عن ذلك الشخص الذي يمتلك جميع الصفات التي لا قبَل لي بها، فهو يمتلك كلّ شيء، وأنا لا أمتلك شيئاً، فهل يمكن لي أن أجاريه، فضلاً عن أن أتَّخذه أسوةً وقدوةً؟<sup>(١٠٣)</sup>.

فإنَّطَّوْ عن ذلك صفحًا... إن طمس هذه الحقيقة، وانتهاءً بهذه الفضيلة، ليس سوى تَبعَةٌ من تبعات اختلاق الفضائل الغالية من قبل الغُلَة والسائلين على نهجهم، ويعملون بذلك - من خلال أوهامهم - لتقرير مضمون الأسوة والقدوة من المحتوى<sup>(١٠٤)</sup>. كما أن الغلوّ يدعو إلى الكسل وعدم العمل، وتجميد الفكر. وقد تحمّلنا من الغلوّ وما يُنتجه من الانحطاط والفووضي المعرفية والذهنية في تاريخنا المعاصر الكثير

من الجراح العميقه.

تبث الدراسات حول تاريخ التفكير الديني في القرون الأخيرة أن الاتجاهات المتطرفة والغالبة هي تقسيم «نَزَّلُونَا عَنِ الرِّبْوَيْةِ...» ونظائرها قد فتحت الأبواب على مصاريعها أمام تسرب الكثير من الروايات والحكايات غير المعقولة إلى دائرة المعرفة الدينية، ولم تكن النتيجة العملية المترتبة على هذه الحملة الشعواء سوى «اغتيال العقل»، الذي ينبغي أن يتحلى به المفكرون في الشأن الديني. فكلما رام أحد المفكرين والباحثين وضع هذا الكلام أو تلك الحكاية على ميزان التحقيق اعترضهم هذا الركام الهائل من الأفكار الغالية؛ لتقعدهم وتعيقهم عن الحركة، جاعلاً قلوبهم تفقد الثقة بعقولهم.

إننا في هذه الأيام نشعر بحاجة ماسة إلى وجود المدققين والناقدین من العلماء الأعلام، من أمثال: ابن قبة الرازى، والشيخ المفيد، والشريف المرتضى، والشيخ الطوسي، فكم أسهם هذا الركام الجاثم على صدورنا من الروايات والحكايات الغالية في إغلاق الطريق أمام ظهور أمثال هذه القامات الشامخة في ميادين المعرفة الدينية؟!

فقد شهدنا في تاريخنا القريب ظهور أفكار الشیخیّة الغالبة في إطار فرقة معينة، والتي أدت - بالإضافة إلى المناوشات والتضارب بين الشيعة أنفسهم، أو بين الشيعة وسائر الفرق الأخرى - إلى انشغال الكثير من الناس عن التفكير في الأمور الدينية والدينوية الهامة؛ ليغرقوا في جدل ونقاش عقيم في العقيدة، والحكم بشأن المنامات والأوهام، وما إلى ذلك من سفاسف الأمور<sup>(١٠٥)</sup>.

وعلى الرغم من أن كلامنا يخص المجتمع الشيعي وينظر إلى فترات زمنية خاصة، لا بد لنا من أن نعرف أن جزءاً كبيراً من عدم النضج السياسي والاجتماعي والاقتصادي في عالم الإسلام في القرون الأخيرة يعود إلى بعض الأفكار المعرقلة، والتي تعيق التقدم، ومن بينها: الغلو.

أما الغلو في المجتمع الشيعي، ولا سيما بين المتصوفة منهم، فيشتمل على حكاية طويلة لا يسع المقال لذكرها. وإنما نكتفي بالإشارة إلى أن بعض الحركات

الإصلاحية الخالصة التي ظهرت في عالم التسنين . تحت عناوين السلفية والقرآنية وما إلى ذلك .. وتعرض أغلبها إلى الواقع في التطرف الكبير، إنما كانت بالدرجة الأولى عبارةً عن ردود أفعال على تلك الأوهام والأفكار الغالية التي طبّقت مشارق العالم السني ومغاربيه في القرنين الأخيرة، وأطلّت في كل زاوية بعنقها على شكل مسلك أو طريقة، مدعيةً ما ليس لها.

لا شك في أن بعض الانتكاسات المتطرفة التي برزت في أواخر العهد القاجاري والعهد البهلوi، وأدت إلى ظهور ما يصطلاح عليهم بالمستيرين، الذين حاربوا الدين أو أعرضوا عنه، إنما كانت ردة فعل على التطرف الذي سبق ذكره، والخيال الصوفي في الجامع والمفلسف الذي أدى إليه بشكل خاص التيار الشيحي، والغالي المماثل له، وأدخله في دائرة الدين والمعرفة الدينية<sup>(١٠٦)</sup>.

إن الصورة التي ترسمها «الشيحية» عن الله والإمام<sup>(١٠٧)</sup> هي في الحقيقة عين التفسير الغالي لعبارة «نرّلنا عن الريوبية...».

وهناك في بين مَنْ أشكَل بحقٍ على الشيحية منذ بداية نشوئها، واعتبرها مشوبة بالغلو. ولكنَّ الذي يدعو إلى العَجَب أنه لم يُثْر ذات الحساسية تجاه التفسير الغالي لعبارة «نرّلنا عن الريوبية...» في دائرة التقليدية للإمامية الاثني عشرية!<sup>(١٠٨)</sup>. فلأطْلُوكشحاً عن ذلك أيضًا.

والحقُّ أن الفتن الكبرى، مثل: البابية، وكذلك البهائية المنشقة عنها، كانت تعود بجذورها من جهة إلى الشيحية وحركتهم الغالية، ومن مناخ التخدير المعرفي في تلك الحقبة؛ لخلق الأرضية لانتعاشها، من جهة أخرى.

إن المخاطب الذي يستهدفه المبلغون من البابية والبهائية هي الأدمغة التي تتقبل الترَّهات والأكاذيب والكثير من الأمور اللامعقولة، واعتبارها من الدين والمعرفة الدينية، فإن الأدمغة المستعدة لتقبل مثل هذه الأمور لا محالة تقبل بمثل هذه السفاسف والترَّهات الأخرى أيضًا!<sup>(١٠٩)</sup>.

ليس عَيْثَاً ما قام به البعض من البحث عن أوجه الشبه بين الشيحية والبابية وبين التصوف. يَبْدَأ أن - الحقَّ هو أن أكثر أوجه الشبه تكمن بين الغلو الصوفي

وأنواع التسامح في طرق الاستدلال والاستنتاج وما إلى ذلك من الأمور التي نراها عند الصوفيين، والتي تم تجاهل أغلبها . للأسف الشديد .. وبدلاً من العمل على مناقشتها يتم الخوض في أمورٍ<sup>(١٠)</sup> يخجل اللسان من ذكرها.

إن للجاج الشيخ هادي نجم آبادي - الذي كان يعيش في خضم عصر الفتنة وارتداد البابية .. في كتابه «تحرير العقلاء»، إشاراتٍ أبلغ من التصريح تجاه هذه الفتن والانحرافات المماثلة. وفي هذا السياق قال مخاطباً غلاة الشيعة: «لقد تركتَ التوحيد. وسميتَ شرك الغلو في المظاهر الإلهية توحيداً، ولم تَرسوْهم، وقلتَ: إنك لا تعبد شيئاً غير الله، وقد بلغت بالشرك حدّاً حتى قلتَ: إن التوجّه إلى الذات الغيبية محالٌ وشرك؛ لاستحالة إدراك الذات. وعليه لا يمكن في عالم الشهود سوى تصوّر المظاهر الإلهية، التي تمثل الواسطة في التكوين والتشريع، ولا يمكن تصوّر أيٍ أمرٍ آخر. وقد نسبت إلى كبار الدين أموراً كانوا هم أنفسهم بريئين من ادعائهما وإظهارها، اعتماداً على الروايات الضعيفة أو تلك التي عمد الرواة إلى وضعها واختلاقها؛ تلبية لأهوائهم أو نتيجة لفهم مراد [المتكلّم] بشكلٍ خاطئ، وقد دفعتهم الأماني والأهواء<sup>(١١)</sup> إلى إضفاء بعض التحسينات والتذبذبات، وأطلقت على الجميع عنوان التوحيد؛ لما يشتمل عليه لفظ الشرك من الذم الذي لا يرتضيه أحدٌ لنفسه! وقد بلغت بالأمر حدّاً أبحث معه لكلّ شخصٍ، أيًّاً كان موقعه، أن لا يبالى بالتصريح قائلاً: «إني أنا الله»، أو «باب الله»، أو «مظهر الله»، أو «آية الله»، أو «المهدي بهدایة الله»، أو «القائم بأمر الله»، وما إلى ذلك. وحيث ترسّخ الغلوُّ السابق في أذهانهم، وأصابهم اليأس من الإيمان بالغيب، شبحت أنظارهم نحو الشهود الظاهري، وتتابعوا على ذلك أفواجاً، حتى عاد العالم مفعماً بالشرك المتلبيس بثياب التوحيد!<sup>(١٢)</sup>.

وقد عمد العلامة المتبع الميرزا محمد باقر الموسوي الخوانساري(١٣١٣هـ) . في روضات الجنات، من خلال تفصيلات واعية وثاقبة على هامش ترجمة البُرسِي -، إلى وضع جذور الشیخیة والفتن التي أعقبت ظهورها في الأفکار الغالیة، وانتشار أغصان هذا الخط الممتد من الغلو<sup>(١٤)</sup>.<sup>(١٣)</sup>

كانت هذه مجرد أمثلة عن الاختلافات العظيمة والاندفاعات المضرة للغلو

المتقمشّي في ربوع المجتمع الشيعي.

ومن زاوية العالم الإسلامي كان الفهم الغالي، ولا يزال، يغذّي سورة حقد المعاندين، من أمثال: محب الدين الخطيب، صاحب «الخطوط العريضة»، الذي يدّعى أن الشيعة قد رفعوا منزلة أئمتهم إلى ما يشبه مرتبة الآلهة في الميثولوجيا الإغريقية<sup>(١١٥)</sup>.

إن اتساع وانتشار الأقوال والأفكار والإعلام الغالي يشوّه صورة التشيع ومذهب أهل البيت<sup>عليه السلام</sup> بين عامة المسلمين.

بالأمس تذرّع بعض أعداء الشيعة من الوهابيين المتطرفين - كما قيل<sup>(١١٦)</sup> - ببعض أنواع الغلوّ الصادرة قبل الشیخیة لتبرير هجومهم على العتبات المقدّسة وهتك حرمة هذا الأماكن والبقاء المقدّسة!

واليوم أيضاً في ما يتعلّق بالكثير من الانتهاكات للمقدّسات، بدلاً من التمسّك بنظريات المؤامرة والضياع في دهاليزها، لا بدّ من التركيز على ردود الأفعال - الجاهلة بطبيعة الحال - لهذا النوع من الأفعال الغالية المنتشرة في الكثير من المقالات والكتب. نسأل الله تعالى ونتوسّل إليه أن يعيذنا من وساوس الأوهام الغالية، وأن يحفظنا من الوقوع في الغلوّ الذي هو من أركان الكفر<sup>(١١٧)</sup>، إنه سميع مجيب.

الهوامش

(١) انظر مثلاً: الهمداني الدروذآبادي، شرح الأسماء الحسنی: ٩٧ (الهامش/حاشية الطابع)، ط. بیدارفر؛ الهمداني الدروذآبادي، الشموس الطالعة: ٢٢٣ (الهامش/حاشية الطابع)، ط. بیدارفر؛ السيد کاظم الرشتی، رسالت الطبیب البهانی: ٧٤، ط. صالح أحمد الدیاب. وقارن أيضاً: السبزواری، شرح نبراس الهدی: ٢٢٦ (الهامش/حواشی الطابع)، ط. بیدارفر. وعلى الرغم من هذا كله يبدو من بعض المعاصرین أنه لم يستطع التخلی عن هذه العبارة المشکوک في أمرها، رغم اشتھارها، ولذلك فإنه يصفها بـ «الرواية الشریفۃ». (انظر: نمازی شاهروodi، إثبات ولایت (مصدر فارسی): ٨).

لقد عمد مؤلف كتاب «علم برگزیدگان در نقل وعقل وعرفان» (مصدر فارسي): ١٣ إلى نسبة العبارة القائلة: «نَزَّلُونَا عَنِ الرَّبُوبِيَّةِ، وَقُلْ فِينَا مَا شَئْتَ» [كذا!] إلى الأئمَّةِ من أهْلِ الْبَيْتِ عليهم السلام. وبدلًا من الإحالة إلى مصدرها نجده يقول في الهاشم: «وَقَرِيبٌ مِّنْ هَذَا الْمَضْمُونِ مَا فِي بَحْرِ الْأَنْوَارِ»: ٢٥، ٢٧٩، ٢٨٣، ٢٨٩؛ الدليل، ارشاد القلوب: ٤٢٧!

ومن الواضح أنه لا يمتلك مصدراً معتبراً لهذه العبارة التي ذكرها ونسبها إلى الأئمة الموصومين عليهما السلام، ولم يعثر إلا على مضمون قريب منها، ومع ذلك يمتلك الجرأة التي تسمح له بأن ينسب هذه العبارة المتقدمة إلى الموصوم عليهما السلام، ويتسامح في إثباتها ضمن كتاب زعم أن الغاية من وراء ثأليفة له بيان حقائقه الملالة!

...فإنَّ لغْرِيَّـةِ الـطَّرْفِ، ولنَطْهُـةِ عَنِ ذلِكِ كَشْحَـاً...

كما يلاحظ توجيه الأنطارات إلى الصيغ الأخرى لهذا المضمون في الهاشم، في ذات الالتزام بالنصلّى المشهور له (نزلونا عن الربوبية، وقولوا فيما ما شئتم) في النص، في أسرار الملكوت: ٢١٣٣ أيضًا. وقد عمد كاتبُ، اسمه «عبد الله إيمانگر» (ويبدو أنه اسم مستعار)، إلى كتابة مقالة مفعمة بالدعيات المثيرة للتأمل في صحيفة (خردناهه همشيري، العدد ٢٨٢: ١٠ - ١٢). وقد انتقد في ضمن تلك المقالة التسامح والتساهل في نقد ونفي «نزلونا عن الربوبية، وقولوا فيما ما شئتم». وجأر بالشكوى من ذلك قائلاً: «إن ما جاء بين القوسين، من الأحاديث المرويّة عن الأنّة، وإن نفيه بهذا اللحن الوافق مجانبً للصواب، فإن كان النقاش في السنّد فتوجب دراسته من الناحية السنديّة، وإن كانت الغاية مقادنه بالقرآن فتحبّ احراء هذه المقارنة في مجلّها». (المصدر، نفسه).

والمافت أن هذا الكاتب نفسه لا يحيل إلى أي مصدر لهذا الحديث، ولم يرجعه إلى أي موسوعة من الموسوعات الروائية لدى الشيعة. أو على حد تعبيره: «حديث مروي». على شكل حديث، وما هو سنه: كـ، يتمكن من الرجوع إليه في مظانه وتقنيمه.

(٢) قال الشيخ محمد أصف المحسني - حفظه الله ورعاه - بشأن الروايات المشعرة بهذا المضمون . والتي ذكرها سماحته بصيغة «لا تقولوا فينا ربّاً، وقولوا فينا ما شئتم» .. بعد ذكر صورها المختلفة، في موضع: «كلها ضعيفٌ سندًا... ولو كانت صححٍ سندًا لما قلتُ بوقتها أيضًا، كما لا يخفى، ولا يُنطَّلْ بفاضل، برتضى، بها، وبعمل بمقتضاه». (صراط الحق، ٣: ٣٤٧، الهاشم)،

وقال في موضع آخر، في معرض دراسة الروايات المتتوعة المشعرة بهذا المضمون في بحار الأنوار: «... فهو غير ثابت بسنده معتبر. وعندني أنه مظنون الوضع، فلا بد من رد علمه إلى من صدر عنه». (مشرعة بحار الأنوار ١: ٤٥٨).

(٣) نعلم أحياناً أن مجرد الاعتبار السندي في رواية لا يكفي للقول بها واعتبارها. فهناك روایات صحیحة السند أعرض الأصحاب عنها، فكان هذا الإعراض سبباً في عدم اعتبارها من قبل اللاحقين، بل قيل فيها: «كما ازداد صحة ازداد وهنَا (أو: ضعفًا)»، على ما هو معروف بين الفقهاء. (انظر أيضاً: البحرياني، الحدائق الناضرة ٩: ٣٧٧، الهاشم، العاملی، مفتاح الكرامة ١٢: ٩٠؛ البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ٣١٠، دراسات في المکاسب المحرمة ١: ٩١ - ٩٤، ط. نشر تفكر؛ الروحاني، فقه الصادق ١٠: ١٤٤؛ الجنوبي، القواعد الفقهية ٤: ٣٥٤؛ المؤمن، تسدید الأصول ٢: ٦٣). وفي غير الفقه نواجه رفض روایات معتبرة من الناحية السندية أيضاً.

ومثال ذلك: رواية مروية بسنده معتبر في روضة الكافي، وهي عبارة عن حوار بين يزيد بن معاوية والإمام السجادي عليه السلام. وعلى الرغم من اعتبار سندها، فقد أعرض بعض المحققين وعلماء الحديث عنها، واعترضوا عليها: لما في محتواها من الإشكال، كما أقرَّ جماعة أخرى، واعترفت في الحديث الأدنى بأن هذه الرواية لا تخلو من الإشكال التاريخي (انظر في هذا الشأن: الكافي ٨: ٢٢٥، ٢٢٨، ط. الغفاری؛ مرآة العقول ٢٦: ١٧٨ - ١٧٩؛ بحار الأنوار ٤٦: ١٣٧ - ١٣٩؛ النوری، خاتمة مستدرک الوسائل ٥: ١٩٧ - ١٩٨؛ الربانی، أصول وقواعد فقه الحديث ١٨٠ - ١٨٣؛ المازندرانی شرح أصول الكافي ١٢: ٣١٩ - ٣٢٠، ط. بيروت).

ومن الواضح أنه على الرغم من جلالة قدر المؤلف، ومتانة المؤلف، وملحوظة ذلك في الكتب الروائية، إلا أنه مع ذلك لا يمكن الاعتماد على جميع الروایات الواردة فيها، كما هو الحال بالنسبة إلى الكافي الشریف، ونهج البلاغة الأثير على قولينا؛ فإن هذین الكتابین، رغم علو شأنهما، لا يخلوان من الروایات المناقش في أمرها، وإن علماء الإمامية عمدوا أحياناً إلى توجيه نقود ومناقشات حادة إلى بعض الأمور المروية في هذین المصادرین الروائین المتینین.

ومن ذلك، على سبيل المثال: الانتقاد الحاد وغير المحابي للأستاذ الشهید الشیخ مرتضی المطهری لبعض مرویات الكافی. (انظر: إسلام ومقتضیات زمان (مصدر فارسی): ٨١، ط١، صدراء، طهران، ١٣٦٢هـ.ش).

وانظر أيضاً: پژوهشی در آثار استاد شهید مرتضی مطهری (مصدر فارسی)، عاشوری تلوکی: ١٩٠، ١٩١، ٢١٧، ٢١٨.

في الجملة كأنه لا يمكن التشكيك في أنه: «قد ورد في... الكاف... روایات... لا تليق بالكافی أبداً» (مفاخر إسلام دواني (مصدر فارسی): ٤٤). وإن مكانة الكافی السامية، ورقة شأن الكلیني العظيم، لا تشكل مانعاً من تعريض روایات كتابه إلى النقد والتمحيص.

انظر في هذا الشأن أيضاً: صفری فروشانی، غالیان (کاوشی در جریانها وبرآیندھا) «مصدر فارسی»: ٣٣٥ - ٣٣٩.

(٤) الخصال: ٦١٤، تصحیح: الغفاری.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) انظر: تحف العقول: ١٠٤، تحقيق: الغفاري.

(٨) تحقيق: السيد مهدي خداميان آراني (دار الحديث، قم، ١٤٢٧ هـ .ش).

(٩) قال العلامة المجلسي في بيانات البحار بشأن حديث الأبواب الأربععائمة الوارد في الخصال: «...اعلم أن أصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء، وإن لم يكن صحيحاً بزعم المتأخرين، واعتمد عليه الكليني رحمه الله، وذكر أكثر أجزائه متفرقة في أبواب الكافي، وكذا غيره من أكابر المحدثين». (بحار الأنوار ١٠: ١١٧).

قارنْ سند الصدوق لهذا الحديث (الخصال: ٦١١، ط. الغفاري) ب الساعدي، الضعفاء من رجال الحديث ١: ٤٠٤ - ٤٠٨، ٣: ٥٧ - ٦٢.

ولا بدُّ من الالتفات أيضاً إلى أن اشتهر هذه الرواية، أو بعبارةٍ أصح: كتاب القاسم بن يحيى الراشدي، عند القدماء، واعتمادهم التامٌ عليها، لا يعني أنه لم يكن من الأجزاء والمنقولات الشاذة التي لم يعمل بها الأصحاب، ولم تقع مورداً لاعتمادهم. (انظر: آداب أمير المؤمنين رض: ٣٣ - ٤٢، تحقيق: مهدي خداميان).

وقد حاول الفاضل المعاصر الشيخ محمد السندي أن يجد تبريراً وتوجيهًا لاعتبار رواية الصدوق، إذ قال: «طريق الرواية... ليس فيه منْ يتوقف فيه، سوى القاسم بن يحيى وجده الحسن بن راشد، وهما وإن لم يوثقا، إلا أنَّ كلاًًا منهما صاحب كتاب ذكره في المشيخة، وطريق الصدوق والشيخ صحيحٌ إلى القاسم بن يحيى، ويروي كتابه أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري وابراهيم بن هاشم، وكذلك اليقطيني، وقد حكم الصدوق بصحة ما رواه في زيارة الحسين عليه السلام عن الحسن بن راشد، وفي طريقه إليه القاسم بن يحيى، وقال: إنَّ هذه الزيارة أصحَّ الزيارات عنده روايةً (الفقيه، ح ١٦١٤، ١٦١٥)». (الإمامية الإلهية ١: ٣٦).

كما يلاحظ غالباً أن رفع الإشكال عن السندي مورد البحث موضوع إشكال.

(١٠) عيون الحكم والمواعظ: ١٠١، ط. دار الحديث.

(١١) انظر: شرح... غرر الحكم ٢: ٢٢٤، الرقم: ٢٧٤٠.

(١٢) انظر: آداب أمير المؤمنين رض: ٩٦، تحقيق: خداميان.

(١٣) في المصدر المطبوع: المتوضأء.

(١٤) في المصدر المطبوع: المتوضأء.

(١٥) بصائر الدرجات الكبرى: ٢٦١، تحقيق: كوجه باجي. قارنْ هذا الحديث بالحديث الخامس في ذات الباب من بصائر الدرجات الكبرى.

(١٦) الراوندي، الخرائق والجرائح ٢: ٧٣٥، ط. مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام.

(١٧) التعبير المستعمل في النصّ «ألف غير معطوفة». وللوقوف على معنى الـ «ألف غير معطوفة»، والكلام الذي قيل في هذا الشأن، انظر: المازندراني، شرح أصول الكافي ٦: ١٤٧، ط. بيروت؛ بحار الأنوار ٢٥: ٢٨٣؛ السيد بدر الدين العاملبي، الحاشية على أصول الكافي: ١٩٥ - ١٩٦. الطريحي، مجمع

- البعرين ١: ٩٠ (مدخل ألف)، ط. عادل، المستبط، القطرة ١: ٥٢.  
 والعجيب أنهم في كتاب «أهل بيت در قرآن وحديث» (مصدر فارسي) ٢: ٨٠٧، دار الحديث، قم، ١٣٧٩هـ.ش) لم يترجموا عبارة «غير معطوفة» في «ألف غير معطوفة» أساساً.
- (١٨) بصائر الدرجات: ٥٢٧، ط. كوجه باغي. وانظر أيضاً: مختصر بصائر الدرجات: ٥٩ (المطبعة الحيدرية، النجف): ٢٠٣ - ٢٠٤ (تحقيق: مشتاق المظفر).
- وفي النسخة المطبوعة لبصائر الدرجات: ٥٢٧، ط. كوجه باغي، هناك سقطٌ ملحوظ في العبارة، وقد وضعنا هذا السقط بين معقوفتين في النص، وأكملناه بما هو منقولٌ في مختصر بصائر الدرجات.
- (١٩) المحضر: ٦٥، تحقيق: السيد علي أشرف.
- (٢٠) التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام: ٥٠، تحقيق: مدرسة الإمام المهدي ع.
- (٢١) الاحتجاج: ٢: ٢٢٣، ط. الخرسان.
- (٢٢) قارن: المصدر نفسه ١: ٦ - ٧.
- (٢٣) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١٣: ١٥٧؛ ٨: ١٦١ - ١٦٤؛ المنظري، دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٩١؛ الساعدي، الصضعاء من رجال الحديث ٣: ٢٥٢ - ٢٥٩.
- (٢٤) المراد: كتاب الدلائل، عبد الله بن جعفر الحميري، صاحب قرب الإسناد المعروف. انظر: كشف الغمة ١: ١١٤، تحقيق: الفاضلي و...؛ كلبرك، كتابخانه ابن طاووس: ٢٢٧ - ٢٢٨.
- (٢٥) كشف الغمة ٣: ٢٢٧ - ٢٢٨، تحقيق: الفاضلي.
- (٢٦) الديلمي، إرشاد القلوب ٢: ٢٢٩، تحقيق: السيد هاشم الميلاني.
- (٢٧) في هذا الشأن، وبمعزل عن البحث السندي، وبمعزل عن عدم الاعتماد على مصدر متاخر، من قبيل: مؤلفات الحافظ رجب البرسي، فإنّ المصادر المشهورة الأقدم، من قبيل: بصائر الدرجات، للصفار، موضع تأمل أيضاً (انظر مثلاً: أكبر ثبوت، ترجمة الغدير ١٣: ٨٣، المحق. ويجب التذكرة بأن بعض المادحين لكتاب بصائر الدرجات يذعنون باستشمام الغلو منه. (انظر: الدواني، مفاخر إسلام (مصدر فارسي) ٢: ١٥٠).
- هذا إذا تجاوزنا نصوصاً من قبيل: التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري ع، فإنها من وضوح الأخلاق وعدم إمكان الركون إليها والوثق بها بحيث لا نجد حاجة إلى تطويل الكلام في إثبات اختلاقها، وإنْ كنا لا ننكر وجود بعض الأخبار الصحيحة والثابتة وذات المضمون المتقدّرة، في النصوص غير المعتمدة أيضاً.
- (٢٨) من قبيل: سند رواية الخصال، للصدق.
- (٢٩) إني لفي عَجَب عجائب من أولئك الذين لا يجدون من أنفسهم القدرة على التخلّي عن عبارة تفتقر إلى السندي أو كتاب لم يَرِ النور إلا في القرن التاسع الهجري فما بعد، ولكنهم في الوقت نفسه لا يجدون غضاضةً في تبديل محكمات القرآن إلى متشابهات؛ إنقاذاً لتلك العبارة! دون أن يشعروا بالقشعريرة تجاه «إيمانهم» أو «التوحيد»، الذي يمثل الركن الركيـن في ذلك الإيمان!  
 إن أصحاب القول الشهير، القائم على جواز التمسّك بالخبر الضعيف في مثل القصص والمواعظ وفضائل الأعمال، لا يجوزونه في الحال والحرام الفقهي فقط، بل لا يحيزونه كذلك في مسائل من

قبيل: صفات الله تعالى. ويمكن لكم القول: في المعرفة التوحيدية أيضاً (انظر: مقياس الهدایة ١٥٨، ط. دليل ما). ولا يجيرون معرفة حدود وغور أسس الدين القائمة على الأخبار التي هي أحياناً على حد تعبير الشيخ البهائي - من قبيل: «رواه أبو شعیون، عن كعب الأحبار»!  
(٣٠) في ما يتعلق بما تقدم انظر - مثلاً : دانشنامه إمام علي عليه السلام (مصدر فارسي): ٣٩٥، ٤٠٠، بإشراف: ع. أ. رشاد.

وفي ما يتعلق بنشر الروايات الخادعة المذكورة نجد النقول باللغة الأهمية من قبل الكشي عن العلماء الحاذقين في الشأن الديني والبارزين، من أمثال: عبد الرحمن، وهشام بن الحكم، جديرة بالاهتمام والتدقيق. (انظر: اختيار معرفة الرجال: ١٩٤، ١٩٦، ٤٠٢، رقم ٤٠١، ط. القيوبي؛ صفرى فروشانى، غاليان، كاوشي در جريانها ويرآيندها (مصدر فارسي): ٣٢١).

(٣١) تعود هذه العبارة - التي يجب على كل متدين ينوي الحكم على شيء والقضاء بشأنه أن يجعلها نصب عينيه - إلى المتكلّم الإمامي الكبير أبو جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي (قبل شهر شعبان من عام ٣١٩هـ)، وقد نقلها الشيخ الصدوق في كتاب الدين و تمام النعمة: ١١٠، ط. الفقاري، ضمن كلام طويل عنه.

(٣٢) انظر: المصدر السابق.

(٣٣) نواجه في النصوص والأسانيد الشيعية القديمة حقيقة وجود بعض الروايات التي تستهوي الغلاة، بغض النظر عن صحة صدورها أو عدم صحة صدورها، كان لها منذ القديم تفسيرها المعذل والبعيد عن الغلو أيضاً.

من ذلك ما جاء على هامش رواية تقول: «أنا وجه الله، وأنا جنب الله، وأنا الأول، وأنا الآخر، وأنا الظاهر، وأنا الباطن، وأنا وارث الأرض، وأنا سبيل الله، وبه عزمت عليه» بسند الوجادة عن قول أمير المؤمنين علي عليه السلام في رجال الكشي. وقد نقل عن معروف بن خربوذ أنه قال: «ولها تفسير غير ما يذهب فيها أهل الغلو» (اختيار معرفة الرجال: ١٨٤، رقم ٣٧٤، ط. القيوبي).

(٣٤) لم يكن عن فراغ ما ذهب إليه بعض غلاة المتأخررين من اعتبار هذا المضمون عصارة التعاليم الغالية الواسعة، من قبيل: خبر النورانية (انظر: الإحسائي، الأربعون حديثاً: ٢٩٤، جمع وإعداد وتحقيق: صالح أحمد الدباب). وكذلك تقديمها بوصفها قاعدة جوهرية لرسم رؤية دينية قابلة للطرح (قارن: السيد كاظم الرشتى، رسالة الطبيب البهبهانى: ٧٤، تحقيق: صالح أحمد الدباب).

(٣٥) الحسين بن حمدان الخصيبي (٣٣٤ أو ٣٤٦ أو ٣٥٨هـ) رجل فاسد المذهب، ومن أركان غلاة النصيرية. (انظر، بشأنه، وبشأن كتابه (الهدایة الكبرى): الساعدي، الضعفاء من رجال الحديث ١: ٤٦٠ - ٤٦٩؛ هالم، الغنوصية في الإسلام: ٢٠٩ - ٢١٠؛ فصلية هفت آسمان (مصدر فارسي، العدد ١٣٧ - ١٧٠ (مقال: آرون فرایمن / Aaron Freiman); غلو «در آمدي بر آفکار...» (مصدر فارسي): ١٦٧ - ١٦٨، ط. كوير).

(٣٦) تنتهي به النسخة المطبوعة من الكتاب.

(٣٧) هكذا في النص. والعبارة مربك (العرب). [والظاهر أنها: فقط].

(٣٨) الهدایة الكبرى: ٤٣١ - ٤٣٢، ط. البلاغ.

(٣٩) انظر: مكتب در فرایند تکامل (مصدر فارسی): ٩٧ . ٩٨ (النص والهامش)، ط. کویر.

(٤٠) للوقوف على محبوبية المفضل لدى الغلاة، وانحرافه . طبقاً لرؤيه بعض العلماء . في سلك الغلاة، انظر: الساعدي، الضعفاء من رجال الحديث :٣ . ٢٢٧ . ٣٥٠؛ البهبودي، معرفة الحديث: ٢٢١ .

(٤١) ٧١ . ٧٠ . ميراث مكتوب شيعه أز سه قرن نحسنين هجري (مصدر فارسی): ١: ٤٠٣ . ٤٠٥، ط٢: مكتب در فرایند تکامل (مصدر فارسی): ٧١ . ٨٢، ط. کویر؛ هالم، الفنوصية في الإسلام: ١٤٩ . ١٥١ .

ومن هذه الزاوية يجدر التدقیق، حيث نجد اسم «المفضل» في واحدٍ من مؤلفات «الحاج المیرزا حسین الحائری الإحقاقی» مرادفاً لبعض الأسماء الساطعة في تاريخ التشیع . أی سلمان وأبو ذر وعمار والمقداد ... . ممن هم في قمة السلوك الديني، وعلى حد قوله: «لا يزالون محللين في الفضاء اللامتناهي من الإمکان وسماء الوجود الفسیحة» (نامه آدمیت (مصدر فارسی): ٧٧).

(٤٢) قارن: مكتب در فرایند تکامل (مصدر فارسی): ٩٧، ط. کویر.

(٤٣) الهدایة الكبرى: ٤٣٦، ط. البلاغ.

(٤٤) انظر: بحار الأنوار: ٢٥: ٣٤٨.

(٤٥) للوقوف على بعض الانتقادات واللاحظات حول خطبة البيان انظر: جزیره خضرا در ترازوی نقد (الترجمة الفارسية لكتاب الجزيرة الخضراء في ميزان النقد، للسيد جعفر مرتضی العاملی): ٩٢ . ١٢٠ . ١٥٨؛ مبانی روش های نقد متن حدیث أز دیدگاه اندیشه وران [آندیشه وران] شیعه (مصدر فارسی): ٢٧٠ . ٢٨٤؛ علوم حدیث (مصدر فارسی)، العدد: ٢٣ . ٥٧ . ٦٧ (السنة: ٩ (من مقال للأستاذ مصطفی صادقی، تحت عنوان: خطبة البيان وخطبه های منسوب به أمیر مؤمنان عليه السلام) (مصدر فارسی): القزوینی، مسائل عقائدیة (في الغلو والتقویض...): ٦١ . ٦٩ . ٧٤ . ٧٧ . ٧٥ . ٧٧ . ٧٣ . ٧٢ . ١٦ . ١٤٨؛ جعفریان، مقالات تاریخی (مصدر فارسی): ١٦ . ١٨١ . ١٨٠ (النص والهامش)؛ جعفریان، مقالات تاریخی (مصدر فارسی): ١٦ . ١٧٤ . ١٤٨ .

(٤٦) انظر: إلزام الناصب: ٢ . ١٤٨ . ١٧٤، تحقيق: علي عاشور، ط. الأعلمی، ١٤٢٢هـ .

(٤٧) المصدر السابق: ٢: ١٥٩ .

(٤٨) نقرأ في أواخر هذا الخبر الطويل: «يا سلمان، ويا جندب...، مَنْ آمِنَ بِمَا قَاتَ، وَصَدَّقَ بِمَا بَيَّنَ وَفَسَرَّتْ وَشَرَحَتْ وَأَوْضَحَتْ وَنُورَتْ وَبَرَهَنَتْ، فَهُوَ مُؤْمِنٌ مُمْتَحَنٌ...، وَمَنْ شَكَّ وَعَنِدَ وَجَدَ وَوَقَفَ وَتَحَبَّرَ وَارْتَابَ فَهُوَ مُقْصَرٌ وَنَاصِبٌ...» (بحار الأنوار: ٢٦: ٦).

(٤٩) (ومثل هذا التهديد والوعيد نجده في رواية البرسي لخبر النورانية أيضاً. انظر: مشارق أنوار اليقين: ٢٥٧، تحقيق: السيد علي عاشور، ط. ذوي القربي).

(٥٠) والملفت أن العلامة المجلسی قد أدرج هذا الخبر مع خبر آخر في «باب نادر في معرفتهم». صلوات الله عليهم ....» (بحار الأنوار: ٢٦: ١)، وقال في نهاية الباب: «إنما أفردت لهذه الأخبار باباً لعدم صحة أسانیدها وغرابة مضامينها، فلا تحكم بصحتها، ولا ببطلانها، ونرد علمها إليهم عليهم السلام» (بحار الأنوار: ٢٦: ١٧).

وعليه فإن العلامة المجلسی يصرّ بعدم صحة أسانید هذه الأخبار، وأنها غريبة المضامين، ولذلك لا

يسعه الحكم بصحّتها، ومن هنا فقد أفرد لها باباً مستقلاً عن الأخبار والروايات الأخرى. لستُ أدري هل هناك شخصٌ من الذين يعتقدون بصحة خبر النورانية يحكم على شخصٍ مثل: العلامة المجلسي . حيث يشكّ ويتوقف ويتحير ويرتاب . طبقاً للخبر الذي تم نقله . بكونه . والعياذ بالله . ناصبياً؟!

للأسف الشديد هناك مَنْ لا يلتقي بشكل كافٍ إلى الاستغراب الذي أبداه العلامة المجلسي، وكذلك، دون أن يعمل دراية في تحقيق الحديث، يبادر إلى نقل خبر النورانية عن بحار الأنوار بقصد الاحتجاج هنا وهناك.

ومن بين هؤلاء: الشيخ علي بارجيني البزدي الحائر(١٢٣٢هـ) في إلزم الناصب ١: ٢٦، ط. السيد علي عاشور، بيروت، الأعلمى، ١٤٢٢هـ؛ والسيد حسن ميرجهانى(١٤١٣هـ.ش) في ولایت کلیه (مصدر فارسي) ١: ٤٩، ط. لولaki؛ والملا نظر علي الطالقاني(١٣٠٦هـ)، في کاشف الأسرار ٢: ٥٩٢ - ٦٢٨ . ط. الطيب.

والعجب أن الأستاذ مير جهانى، بعد نقل هذا الخبر مورد البحث عن بحار الأنوار، وصف الذين يجدون بعض فقرات هذا الخبر غريبة بـ «قصر النظر، واتهامهم بالسطحية في إدراكتها» (انظر: ولایت کلیه (مصدر فارسي) ١: ٦١، ط. لولaki).

والعجب منه ادعاء أحد المعاصرین، القائل بأن المصدر مجھول الاسم، الذي نقل عنه والد العلامة المجلسي خبر النورانية يعتبر «قاعدة موثقة» (انظر: میراث حدیث شیعه (مصدر فارسي) ١٥: ١٩٨). ولكنه لم يذكر ما هي القاعدة التي اعتبرها منشأً لتوثيق النسخة المجهولة؟!

لمشاهدة أسلوب ومنهج شرح وتفسير بعض السالكين درب ابن عربي وصدر المتألهين في خبر النورانية . والتي تبدو من حيث الوقوف على مناهجهم الغريبة وغير العلمية في التعاطي مع الكتاب والسنة . انظر: میراث حدیث شیعه ١٥: ١٩٧ - ٢٢٢ (عن: الملا علي النوري(١٢٤٦هـ)، شرح حدیث النورانية: الحاج ملا هادي السبزواری، مجموعه رسائل...: ٧٦١، ٨٧٧).

وبطبيعة الحال قد لا يمكن أن نتوقع توخي الدقة والتقييم العلمي من أتباع منهج ابن عربي والمتفلسفين من المتصوّفة؛ فحيث يكون العلم الباطني بمغزى عن الوسائل والرواية هو الإلهام الموثوق، المعتمد طبقاً لطريقة «حدّثني قلبي عن ربِّي»، ويكون كتاب فصوص الحكم . الذي هو على أفضل صوره لا يعدو أن يكون ثمرة منام أو مكاشفة صوفية . تنسّب إلى الرسول الأكرم ﷺ، ويرفع مكانة منزلة السيد حيدر الأملی . على حدّ تعبيره . فوق مكانة سلمان الفارسي، وكذلك . على حدّ تعبيره . أن يكون مقام ابن عربي أدنى من أقلّ وزراء الإمام المهدي علیه السلام مرتبةً، وكذلك أن يتطلب سيد حيدر هذا من الله الوصول إلى مقام و منزلة ابن عربي! (اللوقوف على هذا كله انظر: المدرسي، میراث مكتوب شیعه أز سه قرن نحسین هجری (مصدر فارسي) ١: ١٢١ - ١٢٢، ط٢: ٢٥٧ - ٢٥٥، ٢٤٧، ٢٤٦، العدد ٢٣: ٢٣، من مقال للأستاذ قاسم جوادی؛ السيد علي

كمالي دزفولی، هزار سخن در شناخت إسلام (مصدر فارسي): ٦٦).

أجل، في مثل هذا الوضع «المضطرب والصعب والعجب» لا يبقى هناك من مَسْعٍ للقليل والقال حول أصالة أو عدم أصالة أو تناقض أو عدم تناقض رواية من عدّة صفحات! «فقد أَسْعَ الخرق على

الراقص)!

علينا أن لا ننسى أن واحداً من أكثر الانتقادات المنهجية الواردة على تفكير صدر المتألهين من حيث «الاستاد غير المنضبط والممطرب إلى المستدات المضطربة وغير المنضبطة في باب الروايات». يمكن النظر على سبيل المثال إلى: ذكاوتی، سیر تاریخی نقد ملا صدرا (مصدر فارسي): ١٤٥، ١٤٠، ١٦٧، ١٦٨، ١٩٩، ٢٠١.

(٤٨) بحار الأنوار ٢٦: ٢.

(٤٩) المصدر السابق ٢٦: ٦.

(٥٠) مشارق أنوار اليقين: ٢٥٧، تحقيق: السيد علي عاشور، ط. ذوي القربي.

فلنَطُو كشحًا عن فقرة «فلا تدعونا... ما شئتم»، مما هو ارتباطها بما قبلها «بنا شرف كل مبعوث»، وما بعدها «ففيما هلك وبنا نجى»! إذ إن كلام الغلاة - من الأساس - لا يمكن أن يقاس بميزان معقول أبداً!

(٥١) انظر: مشارق أنوار اليقين: ١٠٥، تحقيق: السيد علي العاشر، ط. ذوي القربي.

(٥٢) كذا في المطبوع.

(٥٣) مشارق أنوار اليقين: ١٠٥، تحقيق: السيد علي العاشر، ط. ذوي القربي.

(٥٤) بشأن هذا الفموض والإشكال انظر: هفت آسمان (مصدر فارسي)، العدد ٢٤: ١٢٣ - ١٢٥.

(٥٥) انظر في هذا الشأن مثلاً: هفت آسمان (مصدر فارسي)، العدد ٢٤: ١٢١ - ١٤٦ (مقالة محمد رضا رجبی، تحت عنوان: نگاهی به کتاب مشارق أنوار اليقين).

وانظر أيضاً: القزوینی، مسائل عقائدیة . في الغلو والتقویض...: ٧٥ - ٧٧، ٢٣١، ٢٣٠، ٢٦٩، ٢٢٧.

(٥٦) ربما كان أوجه الذين دافعوا عن البرُّسی، وأثر كلامه على بعض المعاصرین، هو العلامة الأمینی؛ إذ سعى في كتاب الغدیر: ٣٧ - ٣٢ إلى تنزیه البرُّسی، والإشادة به.

وعلى الرغم من أن وجهة العلامة الأمینی وجهوده القيمة في تأليف كتابه الغدیر هو الدعامة الوحيدة لهذا الدفاع والتنزیه، إلا أن بعض المحققین والباحثین المعاصرین لم یُطّق صبراً على هذا الثناء، وبادر إلى نقده.

يقول أحد الباحثین المعاصرین: عندما يكون مشارق أنوار اليقین «مفعماً بالمتطلبات الغایية، والتي أصبحت منشأ للانحراف والغلو في القرون اللاحقة» يكون من «داعی العَجَب» من مثل: «الشيخ جلیل والعالمة الحقّ الأمینی أن یمجد الحافظ البرُّسی على هذه الشاکلة» (مجلة علوم حدیث (مصدر فارسي)، العدد ٢٢: ٥٥).

وقد كان الدكتور كامل مصطفی الشیبی . صاحب كتاب «الفکر الشیعی والنزعات الصوفیة»، و«الصلة بین التصویف والتشیع». من أوائل الذين انتقدوا واعتراضوا على كلام العلامة الأمینی في تنزیه البرُّسی، استناداً إلى دراسته لمحظی التراث المكتوب للبرُّسی، وكلام المتقدمین (انظر: تشیع وتصویف: ٢٧٠، ترجمه إلى الفارسیة: علی رضا ذکاوتی قراکزلو).

كما أن الأستاذ أكبر ثبوت . وهو المقرر الواسع الاطلاع لقسم من كتاب الغدیر . من جملة الباحثین الناقدین الذين تحدثوا عن تنزیه البرُّسی وضھالة كتابته، بل أضاف قائلاً: إن الشیخیة، رغم

تطُّفهم الملعوظ، لم يتمكّنوا من مجاراة البرُّسي في تراثه الفكري [الغالى] (انظر: ترجمة الغدير ١٣٦٩ـ٩، ٩٠، ١٠، ١٣: أكبَر ثبوت، ط٤، هـ.ش).

هذا ويبدو من العلامة الأميني ح أنه كان يحسن الظن في الحكم على بعض الرجال والحكم بحسن حالهم (انظر مثال ذلك في: الساعدي، الضعفاء من رجال الحديث ٢: ١١٨ - ١٢٢، أحوال «سفيان بن مصعب العبدى»، وحكم العلامة الأميني بشأنه، ورد كلام الكثي من قبل العلامة الأميني).

إن من بين التقريرات والأحكام الملفتة للانتباه بشأن البرُّسي هو الحكم والتقرير الذي قدمه العلامة المتّبع الميرزا محمد باقر الموسوي الخوئي (جهارسوئي إصفهاني ١٢١٣ـ١)، وأشار فيها . وإن على نحو مقتضب . إلى قسم آخر من التراث الغالى والغلاة المتأخرین من الشيعة. انظر: روضات الجنات ٣: ٣٤٠ - ٣٤٤، ط. إسماعيليان.

تكمن الأهمية البالغة لهذا الكتاب للعلامة صاحب الروضات ح في أنه كان يمتلك مثل هذه الفطنة وال بصيرة في التصريح بسابقة ومستقبل الغلو في المجتمع الشيعي، في عصر كان البعض يسعى . من خلال بعض الذرائع الواهية وبعض التلقينات . إلى تزييه وتبرير بعض ما وقع مورداً لانتقاداته (والذى أثبتت بعض التحقیقات الحديثة صحته).

والآن حيث طال بنا الكلام، والحديث بشأن رجب البرُّسي أيضاً، لا بأس في أن نضيف إلى ذلك أن الشيخ المامقاني في تبيّن المقال ١: ٤٢٩، أوفست عن الطبعة الحجرية، قال، بعد ذكر كلام عن الشيخ الحر العاملى بشأن البرُّسي ومشارق أنوار اليقين: «مَنْ راجَع كتابه يتحقّق غاية بعيدة من الغلو منه». (٥٧) في (مشارق أنوار اليقين): «نَحْسِنُ»، بدلاً من «نَحْنُ».

(٥٨) مشارق أنوار اليقين: ١٠٥، تحقيق: السيد علي العاشر، ط. ذوى القربي. لقد نقل صاحب القطرة، في نقله عن مشارق أنوار اليقين، هذه العبارة مورد بحثنا أيضاً (انظر: القطرة ١: ١٥٦)، مع اختلافٍ يسير، حيث أثبتت «ذلك»، بدلاً من «ذاك».

(٥٩) للوقوف على ترجمة لهذه العبارة بالفارسية انظر: قطريٰ آز دریای فضائل أهل بيت ح: ١: ٢٢٢، ترجمة: محمد ظريف و...).

وقال السيد عبد الله شبر(١٢٤٢ـ١) في الأنوار اللامعة: «...رُوِيَ عنهم أنهم قالوا: نَزَّهُونَا عن الربوبية، وادفعوا عنا حظوظ البشرية، يعني الحظوظ التي تجوز عليكم . فلا يُقاس بنا أحد من الناس، فإننا نحن الأسرار الإلهية المودعة في الهياكل البشرية، والكلمة الربانية الناطقة في الأجساد الترابية، وقولوا بعد ذلك ما استطعتم، فإن البحر لا ينجز، وعظمة الله لا توصف». (الأنوار اللامعة: ١٩٤ - ١٩٥، تحقيق: فاضل الفراتي وعلاء الكاظمي).

ويبدو أن السيد عبد الله شبر قد نقل هذه العبارة، مباشرةً أو بالواسطة، عن مشارق أنوار اليقين. وفي كتاب بحر الفوائد، للملأ عبد الصمد الهمداني(١٢١٦ـ١)، والذي يشهد محقّقته على أنه لا يخلو من اختلاق «الغلاة والمترافقين» (انظر: بحر المعارف ٢: ٦، ط. استاد ولی)، ورد ذكر هذه العبارة (باختلافٍ وارد في الضبط . على ما يبدو نقلًا عن مشارق أنوار اليقين، للبرُّسي). (انظر: بحر المعارف ٣: ٣٤٨).

(٦٠) الكلمات المكتوبة: ١٢٤، ط. عطاردي.

- (٦١) قارن: المصدر السابق: ١٩٩.
- (٦٢) انظر: المصدر السابق: ١٩٦.
- (٦٣) لا حاجة بنا إلى التصریح أو التأکید بأن الفیض الكاشانی في ما یتعلق بالإمامۃ شدید التأثیر بمنهج ابن عربی، فهو على صلة وثيقة برؤیة وتکییر محیی الدین ابن عربی في ما یذهب إليه من «الإنسان الكامل» (قارن: عقل وإلهام در إسلام (مصدر فارسی) ۲: ۲۸۳). ومن الواضح أنه قد استند في وثائقه الرواییة في هذا الاتجاه إلى تراث البرسی.
- (٦٤) انظر: الذریعة إلى تصانیف الشیعہ ٢: ٣٠.
- (٦٥) قارن: مکتبة العلامۃ الحلی: ٤٩.
- (٦٦) انظر: بحار الأنوار ١٠٤: ٥٣.
- (٦٧) اللمعة البيضاء: ٦٤ - ٦٥، تحقيق: السيد هاشم المیلانی.
- (٦٨) میزان الصواب ١: ٤٥٩، ط. خواجوی.
- (٦٩) مکیال المکارم ٢: ٢٩٦.
- (٧٠) في النسخة المطبوعة: علیه.
- (٧١) البیاضی، الصراط المستقیم ١: ٩٥.
- (٧٢) بحار الأنوار ٢٥: ٣٤٧.
- (٧٣) المظفر، علم الإمام: ٧٦.
- (٧٤) السيد علی العاشر، الولاية التکونیة: ٢٤٤ - ٢٤٥.
- (٧٥) انظر: الشیخ محمد السند، الإمامة الإلهیة ٢: ٢٧، ١٨، ٣٦.
- (٧٦) انظر: المصدر السابق ٢: ٣٦.
- (٧٧) قال الأستاذ الشهید مرتضی المطھری عليه السلام، في تقییم له بشأن القرنین الثاني والثالث عشر الهجریین: «...من وجهة نظری إننا لم نشهد حقیة أو مرحلة زمنیة أكثر انحطاطاً من هذین القرنین، بمعنى أننا إذا أردنا تحديد فترة زمنیة شهد فيها عالم التشیع انحطاطاً أكبر على مستوى العطاء العلمی وتألیف الكتب فلا بدّ من تحیدیدها في الفترة الواقعة في القرنین الثاني والثالث عشر الهجریین». (بزوهشای حدیثی در آثار أستاد شهید مرتضی مطھری (مصدر فارسی): ١٧٦، بعد إصلاح ضبط کلمة).
- كما وصف الدكتور السيد جعفر الشهیدی عليه السلام، في مقالة مفعمة بالعیبر، تحت عنوان: (تطور مذهب شیعه وأمینی مجده مذهب)، الفترة المتأخرة من التشیع، والتي هي عبارة عن الفترة الواقعة «بين سلطة نادر شاه أفسار، إلى بداية النهضة العلمیة الجديدة في البلدان الشیعیة»، وبعبارة أخرى: «الفترة الواقعة ما بين القرنین الثاني والثالث عشر الهجریین»، بأنّها «أكثر المراحل الفكریة لدى الشیعه انحطاطاً». وقد ساق لذلك بعض الأدلة والأسباب الجدیرة بالقراءة في موضعها (انظر: أز دیروز تا إمروز: ١٤٣، ١٤٥، ١٤٦، ط١).
- (٧٨) قال السيد محمد باقر الموسوی الحسینی الشیرازی (١٢٤٠ھـ)، في شرحه اللاهوتی على السجّادیة (انظر بهذا الشأن: فصلیة سفینة، العدد ٦: ١٣٠ - ١٥٩، مقال لنا تحت عنوان: «شرحی

لا هوت أنديشانه بر صعيده سجاديه): «...عن علي عليه السلام أنه قال: نَزَّلُونَا عَنِ الرِّبْوَيْةِ، ثُمَّ قَوْلُوا فِي فَضْلِنَا مَا اسْتَطَعْتُمْ، إِنَّ الْبَحْرَ لَا يُنْزَفُ، وَسَرَّ الْغَيْبَ لَا يُعْرَفُ، وَكَلْمَةُ اللَّهِ لَا تَوْصَفُ». (لوامع الأنوار العرشية ١: ٧٥).

وفي شرح نبراس المهدى: ٢٢٦ (ط. بيدارفر)، للملأ هادى السبزوارى(١٢١٢ - ١٢٨٩هـ)، نقرأ على لسان الأئمة من أهل البيت عليهم السلام: «نَزَّلُونَا عَنِ الرِّبْوَيْةِ، وَقَوْلُوا فِينَا مَا اسْتَطَعْتُمْ، إِنَّ الْبَحْرَ لَا يُنْزَفُ، وَسَرَّ الْغَيْبَ لَا يُعْرَفُ، وَكَلْمَةُ اللَّهِ لَا تَوْصَفُ». (القد أغلق طابع الكتاب القوس بعد كلمة «استطعتم» مؤذناً بانتهاء الكلام إلى هذه الكلمة، في حين أنه بقرينة ما ورد في بعض الكتب الأخرى تنتهي العبارة حيث ما ذكرناه.

وفي كتاب (هادى المضلين)، المنسب إلى الحاج الملأ هادى السبزوارى: «نَزَّلُونَا عَنِ الرِّبْوَيْةِ، وَقَوْلُوا فِي حَقْنَا مَا شَتَّمْ»، بوصفه كلاماً صدر عن «محمد وآل محمد عليهما السلام...، قالوه لخاصة أصحابهم» (انظر: هادى المضلين: ٢٤، ط. أوجبي).

أما الملأ نظر علي الطالقاني(١٢٤٠ - ١٢٤٠هـ)، الذي يدافع بشدة وبشكلٍ صريح عن الفكر الغالى المنحرف، كما هو الحال بالنسبة إلى القول بتحريف الكتاب (انظر: كاشف الأسرار ١: ٢٥١)، يجعل من عبارة «نَزَّلُونِي مِنِ الرِّبْوَيْةِ (الحادي)» حدثاً يستشهد به (انظر: المصدر السابق ٢: ٥٠٢). ويعتبر هذه العبارة: بوصفها معنى رواية صادرة عن أهل البيت عليهم السلام، تمثل المفتاح لحل المسائل المشكلة. فلنقرأ عبارته، حيث قال بعد الدخول في صلب كلام بشأن «أسرار آل محمد عليهما السلام»: «...إذن لا بد من التأمل كي نرى ما هي أسرارهم الواضحة، وما هي أسرارهم الصعبة المستصعبة... وإن من بين المسائل علمهم، ومنها ما ثبت عنهم بالنسبة إلى الحق تعالى، من قبيل: يد الله، وجنب الله، وتَفَسَ الله، وعين الله، وأذن الله، وهكذا، ومنها أنهم يحضرون عند كل محضر، وأنهم يحلون ضيوفاً في ليلة واحدة في أربعين موضعًا، ومنها أن الله تعالى خيرهم في أمر الدنيا والآخرة، وأعطاهم مفاتيح الجنة والنار في يوم القيمة، فيدخلون مَنْ يشاؤون إلى الجنة، وَمَنْ يشاوؤن إلى النار، وأنه أمر جميع مَنْ سواهم ياطاعتهم، وما إلى ذلك من سائر منازلهم ودرجاتهم. وحيث إنهم أنفسهم قالوا: «نَزَّلُونَا عَنِ الرِّبْوَيْةِ، وَقَوْلُوا فِينَا مَا شَتَّمْ»، يكون شأنهم شأن الوزير الذي يقول: لا تدعوني سلطاناً، وقولوا في حقي ما شئتم، وعليه فإن كلامهم هذه ترفع الإشكال عن جميع ما تقدّم ذكره، وإن جميع هذه الأمور ستفدو قابلة للفهم والإدراك، ويمكن لعقلنا الناقصة أن تصدقها، وعليه لا يمكن اعتبار هذه الأمور داخلة في عداد المشكلات» (كاشف الأسرار ٢: ٦٢٤).

وعلى الرغم من عدم ارتباط ذلك بموضوع بحثنا مباشرة، ولكن يجدر القول بالنسبة إلى كلام الملأ نظر علي الطالقاني أنه يعتبر في مستهل كلامه أن الدليل النقلي الكذائي - بغض النظر عن صحته أو خطئه - رافعاً للإشكال العقلي الفلايني، وهذا إلى هنا قابل للنقاش، ثم يدعى أن هذا الدليل يؤدي بقولنا - أو على حد تعبيره: «عقولنا الناقصة». إلى أن لا نصدق هذه الأمور فحسب، بل «نفهمها» و«ندركها» أيضاً، فلاحظ!

وقال الحاج الملأ محمد إبراهيم السبزوارى(١٣٥٨هـ) في شرح گلشن راز: ٧٧، ط. عباسى داكانى: «...وَرَدَ عَنْهُمْ: نَزَّلُونَا عَنِ الرِّبْوَيْةِ، وَقَوْلُوا فِي حَقْنَا مَا شَتَّمْ...».

- وقال السيد حسين الهمданى الدروداربادى(١٢٨٠ - ١٢٤٤هـ)، صاحب الشموس الطالعة، في شرح الأسماء الحسنى: ٩٧، ط. بيدارفر: «...قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، على ما حُكى عنه: نزّلونا عن الربوبية، وقولوا في حقنا ما شئتم».
- ونفس السيد حسين الهمدانى الدروداربادى في الشموس الطالعة: ٢٢٣، ط. بيدارفر، يقول: «...نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام ما معناه: نزّلونا عن الربوبية، وقولوا في حقنا ما شئتم».
- وفي طبعة أخرى للشموس الطالعة: ١٨٠، تحقيق: نبيل رضا علوان، ذات هذه العبارة مع اختلافٍ في ضبط الكلمة «نزّلونا»، حيث أثبتتها على صيغة «نَزَّهُونَا».
- والملفت أن لا أحد من الطابعين قد أشار إلى النسخة البديل في هذا المقام. وعليه لا بد من النظر في أيهما كان هو الثابت، وأيهما لم يكن؟!
- (٧٩) في المصدر المطبوع: «فضائلنا»، بدلاً من «فضائلنا».
- (٨٠) منظومة أنوار الولاية: ١٩، ط. خواجهي.
- (٨١) الخوئي (وتعليلات التبريزى)، صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات ٢: ٤٥٢.
- (٨٢) مثل ذلك أن العلامة السيد محمد حسين فضل الله . من مراجع التقليد في لبنان . قد شكك في صحة حديث «نَزَّهُونَا عن الربوبية، وقولوا فينا ما شئتم» (انظر: لهذا كانت المواجهة ١: ١٠٣).
- كما أذكر أن الراحل صالح النجف آبادى صرّح في إحدى كتاباته بضعف هذا النقل، ولكنني لا أذكر المصدر . وهذا بطبيعة الحال من خطأ الذاكرة، والنسيان من جملة ما يعرض على البشر، ولستُ في مأمن منه، وسبحان من لا يسهو!
- (٨٣) للوقوف على أهمية هذه المناظرات انظر على سبيل المثال: توضيح الملل ٢: ٣، ط. الجلاي النائيني.
- (٨٤) الشهريستاني، الملل والنحل ٢: ٤٦، إعداد: محمد فتح الله بدران.
- (٨٥) مصباح المتهجد: ٨٠٣، ط. مرواريد (مؤسسة فقه الشيعة).
- (٨٦) معجم رجال الحديث ٨: ٨٧، ذيل «خير بن عبد الله».
- (٨٧) يحتمل أن يكون صاحب مستدركات علم رجال الحديث . الذي له مسلكه الخاص في العقائد وعلم الحديث . إنما قال في طرد هذا الرأي بشأن هذا التوفيق: «...ليس مضامينه غريبًا عند أهل المعارف الحقة». (مستدركات علم رجال الحديث ٢: ٣٤٦). وخاصةً أنها نعلم أنه بعد صدور معجم رجال الحديث، للسيد الخوئي . ومع أخذها بنظر الاعتبار . عمد إلى إعادة تهذيب مؤلفه (انظر: مستدركات علم رجال الحديث ١: ٦).
- (٨٨) انظر: الأخبار الدخلية ١: ٢٦٣ . ٢٦٥.
- (٨٩) المصدر السابق ١: ٢٦٥ . ٢٦٤.
- (٩٠) انظر: المصدر السابق ١: ٢٦٤.
- (٩١) انظر: خدائي، تحليلي بر تاریخ وعقاید فرقه شیخیه (مصدر فارسی): ٩٩.
- (٩٢) انظر: اسدی، علم برگزیدگان در نقل وعقل وعرفان (مصدر فارسی): ٢٠٦؛ وانظر أيضًا: آشتیانی، شرح مقدمه قیصری (مصدر فارسی): ٦٥٦؛ أشک خونین (مصدر فارسی): ٥٩، ٦٤، ط١،

إصفهان، بهار قلوب.

إن من مفارقات عصرنا أن مؤلف كتاب «أوضاع سياسي اجتماعي وفرهنگ شیعه در غیبت صغری» (مصدر فارسي، قم، پژوهشگاه علوم فرهنگ إسلامي) قد اعتبر «دعاء... الرجبية». وعلى ما يبدو حتى دون التفات إلى إشكاله وغموضه السندي . واحداً من أسانيد جهود الناحية المقدسة في إطار «تعزيز وتنمية عقائد الشيعة في مواجهة الشبهات العقائدية التي تصدر عن... المحالفين...»، ثم صرّح بأن هذا الدعاء «...قد حال دون حصول أي شبهة غلوّ بحق الأئمة...» (المصدر السابق: ٢٢٢ - ٢٢٣).

وأذكر أيضاً أن بعض الكتاب المتساهلين . من الذين لا يعتبرون التراث الفكري للمعتدلين الشيعة بالشيء الذي يُعتقد به، ويباهي ويفاخر بتراث أمثال رجب البرسي، ويرى عدم اهتمام كبار علماء الإمامية بهذا التراث والنزع القديم بين المتكلمين والمحدثين ناجماً عن قصور في الفهم ونقصان في مذاهبهم في فهم أسرار التشيع . قد أبرز في حوار له معي هذا التوفيق الضعيف من الناحية السندي والغريب في مضمونه باعتباره «سندًا» لعقائده، وذريعة لإبطال جميع تلك الحقائق النافية، وثبتت به الأوهام التي ألزم بها نفسه!

وبطبيعة الحال فإن شأنه «أجل» من أن يدقق في سني أو أن يتحقق في الأسانيد الروائية! (٩٢) إن حكم صاحب القطرة ورأيه بشأن هذه المناجاة المشوهة والمشكوك في أمرها للغاية كالتالي: «...فيها أسرار لا يسعها المقال، تركناها إيجازاً، وخوفاً للإفشاء إلى غير أهلها. رزقنا الله توفيق فهم أمثل هذه الكلمات». (القطرة: ٤٧ - ٤٨).

كما أن للشيخ حسن زاده الأجملي . وخاصة من زاوية أنه يتضمن محيي الدين ابن عربي . مثل هذا الكلام بشأن هذه الرواية؛ إذ يقول: «إن لفقرات التوفيق درجة رفيعة ومنزلة عالية. كما أنها تحظى بأهمية كبيرة في بيان الأطوار الوجودية للإنسان وأيامه العروجية. أسأل الله سبحانه وتعالى أن يمن علينا ويوفرنا إلى فهم وإدراك حقيقة هذه الإشارات. إن هذا التوفيق الشريف هو في عداد ذات بيان ومنطق أهل بيته العصمة والوحى الذي رواه الصدوق، في المجلس الأول من أيامه، بسنته عن عمرو بن يسع، عن شعيب الحداد، أنه قال: سمعت الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام يقول: إن حديثاً صعباً مستصعب، لا يحتمله إلا ملك مقرب أونبي مرسل أو عبد امتحن الله قبله للإيمان أو مدينة حصينة. قال عمرو: فقلت لشعيب: يا أبا الحسن، وأي شيء المدينة الحصينة؟ قال فقال: سأله الصادق عليهما السلام: فقلت لشعيـبـ يا أبا الحسن، وأي شيء المدينة الحصينة؟ قال فقال: سألهـ الصادقـ عليهـ ماـ أـ عـنـ هـنـاءـ،ـ فـقـالـ لـيـ:ـ الـقـلـبـ الـمـجـمـعـ،ـ وـمـاـ إـلـىـ ذـلـكـ مـنـ الـكـلـمـاتـ الـتـيـ تـخـلـلـ فـيـ الـإـعـجازـ الـقـوليـ لـهـؤـلـاءـ الـوـسـائـطـ لـلـفـيـضـ الـإـلـهـيـ،ـ وـالـتـيـ تـقـرـضـ نـفـسـهـ حـجـةـ بـالـغـةـ عـلـىـ الـعـلـمـاءـ» (هزار ويك نكته: ٥٨٠ - ٥٨١).

وقال السيد محمد حسين الحسيني الطهراني في ملحق المجلد الثاني من كتابه «الله شناسی» (مصدر فارسي)، في رسالة ردّ بها على كلام العلامة التستري، الذي يرى أن هذه المناجاة مختلفة، مدافعاً عن التوفيق المذكور بناء على مسلكه العقائدي والعرفاني الخاص، ومن ذلك: تصريحه بأن جملة «لا فرق بينك وبينهم إلا أنهم عبادك وخلقك» . التي يراها العلامة التستري كفراً . «عين التوحيد وعين المعرفة» (الله شناسی: ٣١٤).

وبطبيعة الحال فإن الطهراني لا يبيّن لنا كيف يمكن الجمع بين هذا التوحيد وهذه المعرفة وبين

- التوجيد والمعرفة القرآنية؟ وعلى سبيل المثال: لماذا يصف القرآن قدرات النبي الأكرم ﷺ، من قبيل: العلم وما إلى ذلك، بأنها أمور محدودة لا ترقى إلى أوصاف الله سبحانه وتعالى؟
- (٩٤) من ذلك: قارن: شرح فصوص الحكم القيصري ١: ٥٥ - ٥٦ (الهامش)، ط. حسن زاده.
- (٩٥) انظر: هفت آسمان (مصدر فارسي)، العدد ٢٤: ١٢٨، ١٤١.
- (٩٦) قارن: المحقق الداماد، روشنگری دینی (مصدر فارسي) ١: ٢١.
- (٩٧) قارن: المصدر السابق ١: ٣٤.
- (٩٨) انظر في هذا الشأن كذلك: المصدر السابق ١: ٣٥، ٤٠، ٦٢ - ٦٨.

(99) Hans Kung.

- (١٠٠) هانس كونغ، تاريخ كليسيائي كاثوليكي: ١٢١، ترجمته إلى الفارسية: حسن قبيري.
- (١٠١) قارن: المحقق الداماد، روشنگری دینی (مصدر فارسي) ١: ٣٤.
- (١٠٢) كتاب مَنْ لَا يحضره الفقيه ٤: ٣٧٧، ط. الفقاري؛ مسند الشهاب ١: ٧٩.
- (١٠٣) لا بُدَّ من التذكير هنا أن الله سبحانه وتعالى يقول: لو أتنا قد اخترنا من الملائكة نبياً للناس لما كان أمامنا سوى أن نحوّله إلى بشر؛ إذ يقول في الآية ٩ من سورة الأنعام: **﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَكَانًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَّهُ أَعْلَمُ مَا يَلْيِسُونَ﴾**. وهذا المعنى جدير بالتأمل. وللوقوف على أسباب ذلك انظر في هذا الشأن: السيد علي الكمالى الدزفولى، هزار سخن در شناخت إسلام (مصدر فارسي): ٩٠ - ٩١.
- (١٠٤) انظر أيضاً: مجلة المنهاج، العدد ٢٩: ٩٣.
- (١٠٥) قارن: المصدر السابق: ١٠٦.
- إن الادعاء الجزافي والواهبي ليس بالأمر المستصعب، كما ورد عن ابن قبة الرazi في هذا الشأن قوله: «...إن تلاوة القرآن وادعاء تأويله بلا برهان أمر لا يعجز عنه أحد» (الشيخ الصدوقي، كمال الدين وتمام النعمة: ٩٧، ط. الفقاري). إلا أن هذا الادعاء الجزافي والضعف - نفياً وإثباتاً - قد شكل مادةً خصبة للكثير من الحوار والجدل العقيم، الذي لم يكن له من عائد سوى استهلاك الوقت والطاقة. وتنطبق على ذلك حكاية رمي حجر كبير سهواً وجهلاً في قاع البئر، وقد حدث إسقاطه بسهولة وبساطة، ولكن عملية إخراجه قد استغرقت من عقلاه القوم الكثير من العناء ونزف الدماء! هكذا كان الأمر بالنسبة إلى ظهور الشيخية خصوصاً، والأفكار الفالية - التي وجدت لها مجالاً خصباً في التدين العامي في العهد القاجاري - عموماً، فقد استهلك ظهورها الكثير من أوقات الناس وطاقاتهم في الغلوظ بالأمور العقيمة، من قبيل: هل دم الإمام طاهر أم نجس؟ وما هي الصفات التي يتحلى بها الجن؟ وما إلى ذلك من الأسئلة التي صرفتهم عن الاهتمام بما هو أجدى لصالح المعرفة والحياة والمجتمع.
- (١٠٦) نموذج ذلك شخصية الميرزا آغا خان الكرمانى، الذي واصل أفكاره المجنفة والمتطรفة والجائرة منحرفون آخرون، من أمثال: أحمد الكسروي، وساروا على نهجها (انظر: أنديشه هاي ميرزا آقا خان الكرمانى (مصدر فارسي): ٢١٠ - ٢١١؛ داعيان پیامبری وخدایی (مصدر فارسي): ٢٤). وهناك من المصاديق البارزة لمناهضين للدين من الرجعيين المتطرفين منْ صرّح في كتاباته بأن

السبب الرئيس في الإحباط والانتكasaة التي أصابته يعود إلى اشتغاله بالأفكار الصوفية والمفلسفة الآلف ذكرها، ومن بينها: أفكار الشيخ أحمد الأحسائي، ورأى الدين والتدين من مرآة الفوضى المعرفية لتلك المرحلة (انظر: أنديشه هاي ميرزا آقا خان الكرمانی (مصدر فارسي): ٢٠٤، ١٩٨، ٧٩، ٢٠٥، ٢٨٩).

(١٠٧) للاطلاع على ذلك انظر: المنهاج، العدد ٢٩: ٩٤ - ٩٥.

(١٠٨) والمفت في البين أن يظهر شخصٌ مؤخراً، واسمه «عبد الله إيمانگر» (ويحتمل أن يكون هذا الاسم مستعاراً، وليس حقيقياً)، وهو يدافع على المستوى العملي عن بعض التفاسير المتطرفة لضمون عبارة «نزلونا عن الربوبية و...»، ويقول في بيان الفرق بين مسلكه الذي يدافع عنه (وهو المسلك الذي يصفه بمسلك «أتباع الحكمة المتعالية وأمثال العلامة الطباطبائي وتلاميذه») وبين مسلك الشیخیة: إن المجموعة الأولى حيث ترى جميع تصرفات وإمكانات الأئمة ناشئة عن قدرة الله وإذنه فإن عقيدتها لا تشتمل على أيّ غلوّ أو مبالغة، أما الشیوخیة فقد «نسبت الاستقلال» إلى الأئمة في هذه الشؤون، وهذا «شركٌ ومرفوض» (انظر: خردنامه همشهری (مصدر فارسي)، العدد ٢٨: ١١).

تقدّم توضيحتنا أن مجرد الاعتقاد بأن القدرات التي ندعّيها للأئمة ناشئة عن قدرة الله واعتبارها في طوله لا ترفع إشكال الغلوّ. وعليه لا نرى ضرورة للتكرار والإعادة. ثم إن النسبة المذكورة للشیوخیة، وما يراه الكاتب تميّزاً بين مذهبيه المختار ومذهب الشیوخیة، يدعوا إلى تأمل جادّ.

وأنا - بطبيعة الحال - لستُ في موقف «المحامي» عن مسلك الشیوخیة، ولكن؛ حيث ألمّ نفسي - حتى الإمکان - بواجبي الأخلاقي في «بيان الحقيقة»، أرى من الواجب التذكير بأن كلام الشیوخیة - ومؤلفاتهم الأصلية بحمد الله موجودة، وبالإمكان التحقیق بشأنها - لا ينطوي في حدود معرفتي وتبني على القول باستقلال الأئمة في علمهم وقدرتهم الإلهية، بل إنهم يرون الأئمة مظهراً وتجلّياً لصفات الله، ويرون قدراتهم في طول قدرة الله الشاملة، ويکفرون من يألهون الأئمة بذلك، أو يعتبرونهم شركاء لله، وما إلى ذلك (انظر نموذج ذلك مثلاً: عبد الرضا إبراهيمي، نَوَّد مسألة (مصدر فارسي): ١١؛ وانظر أيضاً: القزوینی، مسائل عقائدیة - في الغلوّ والتقویض... : ٧٨ - ٧٩، مقالة حول «إحقاق الحق»، للمیرزا موسی الإسکوئی الحائری).

(١٠٩) قارن إشكال هذا التخدير المعرفي بـ: سیر تاریخي نقد ملا صدرا (مصدر فارسي): ٣٤.

(١١٠) انظر نموذج ذلك في: مجتهد نجف آبادی (مصدر فارسي): ١٢٤، إعداد: محمد جواد نور محمدی.

(١١١) في المصدر المطبوع: الهوى.

(١١٢) تحریر العقلاء: ١٢٢، ط. أرمغان.

(١١٣) انظر: روضات الجنات: ٣ - ٣٤٤، ط. إسماعيلیان.

(١١٤) ومن خلال التلاقي الفكري المشوّم والقائم بين بعض التعاليم الصوفية والمفلسفة في المراحل الأخيرة وغلوّ الشیوخیة، وما أعقب ذلك من ظهور وانشعب البابیة من رحم هذه الطريقة، لا أرى ما يدعو إلى العجب عندما أقرأ ما كتبه المیرزا محمد حسین الكرمانی - «وهو المتبع في كلمات العرفاء» - والمذكور في طبقات الحكماء المتأخرین للأغا علي المدرس (انظر: جشن نامه دکتر محسن

جهانگیری (مصدر فارسی): ۵۲: «انتسب إلى فرقة البابية بعد ظهورها، وقام بالدعوة والتبلیغ لها بحماسة... ثم توارى عن الأنظار» (المصدر ذاته: ۵۷).

يمثل المیرزا آقا خان الكرمانی، الذي تبنى التوجّه البابی في مرحلةٍ من عمره، ثم أقبل على أنواع الانحرافات والمساوی الأخرى، اعترافاً يدعوا إلى التأمل في ما يتعلق بخروج جماعة من المستأنسين بأفکار الشیخ أحمد الإحسانی إلى البابیة (انظر: آنديشه های میرزا آقا خان کرمانی (مصدر فارسی): ۱۴۷).

(۱۱۵) انظر: عصای موسی<sub>عليه السلام</sub> (مصدر فارسی): ۲۱۹.

(۱۱۶) انظر: المنهاج، العدد ۲۹: ۱۰۶؛ مرتضی مدرسی چهاردهی، شیخیگری، باییگری، از نظر فلسفه، تاریخ (مصدر فارسی): ۳۳ - ۳۴.

ثم قارن ذلك بـ: نور الدین چهاردهی، کتاب کشکول از احساء تا کرمان (مصدر فارسی): ۲۹، ۳۰، ۳۸، ۵۷، ۵۸، ۸۸.

(۱۱۷) رُوي عن أمير المؤمنين علي<sub>عليه السلام</sub> أنه قال: «بني الكفر على أربع دعائمه: الفسق والفلو والشك والشبهة» (الكافی ۲: ۳۹۱، ط. الغفاری).

# نظريات متقدّمٍ في علماء الإمامية

## في كتب حديث أئمتهم المدونة بطرق أهل السنة

د. محمد كاظم رحمتي<sup>(\*)</sup>

ترجمة: د. نظيرة غالب

طللت مناهج وأسس نظريات محدثي الإمامية في القرون الأولى، وفي عصر تدوين الكتب والمجاميع الحديبية الكبرى، غائبةً نسبياً عن مجال الدراسة والبحث. ولعل السبب في ذلك عدم توفر المصادر الأولى، وانعدام معلومات صحيحة عن ماهيتها. لكنَّ فهرست النجاشي، المعروف ب الرجال النجاشي، وفهرست الشيخ الطوسي؛ لما لهما من مصداقية واعتبار خاص، فهما من أهم المصادر الأصول في فهرست مكتوبات الإمامية، حيث أتيحت لهم الفرصة في الاطلاع على المصادر الأولى، وتحصيل معلومات أولية كثيرة اندرست بعد ذلك؛ لأسباب ذكرت في محلها، هذه المكانة للفهرسين تجعلهما مصدراً هاماً في استشراف مبني ومناهج محدثي الإمامية في مرحلة تدوين المتون الحديبية.

المقال الحاضر يبحث في عددٍ من النصوص الحديبية الشيعية القديمة، والتي كانت رائجة في أواسط محدثي أهل السنة، تظهر لنا كيفية تعامل محدثي الإمامية مع روایة الموروث الحديبي المشترك والمتداول بين الشيعة وأهل السنة، والطرق التي رجحوها في نقل روایات تلك الآثار؛ تحسباً لمنع أي فوضى أو حالة إرباك محتملة.

---

(\*) باحث متخصص في التراث والدراسات القرآنية والحدائق والتاريخية.

### **مقدمة: الكتب الحديثية المشتركة —**

قام بجمع وتدوين الموروث الحديسي في عصر الصادقين مجموعة من المحدثين والعلماء الإمامية، جلُّهم من العراق، وبالأخص من الكوفة.

إلى جانب اهتمام محدثي وعلماء الإمامية بالروايات وتجميعها كان إلى جانبهم جمع آخر من محدثي وعلماء الزيدية ومن أهل السنة قاموا هم أيضاً بجمع روايات أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وضبطها، ليس باعتبارهم أئمّة، كما هو الحال في عقيدة الإمامية، ولكن باعتبارهم محدثين أعلاماً من أهل بيته. ونذكر من هؤلاء العلماء والمحدثين إسماعيل بن أبي زياد السكوني<sup>(١)</sup>، عباد بن صهيب الكلبي اليربوعي (تقريباً ٢٠٢ هـ)<sup>(٢)</sup>، أبا عثمان عمرو بن جميع الحلواني<sup>(٣)</sup>، حفص بن غياث الكوفي<sup>(٤)</sup> (١٩٤ هـ)، حسن بن راشد، وحفيده قاسم بن يحيى الراشدي<sup>(٥)</sup>، إسحاق بن بشر الكاهلي<sup>(٦)</sup> (٢٢٨ هـ)، خالد بن طهمان السلولي<sup>(٧)</sup>، مسعدة بن يسع الباهلي<sup>(٨)</sup>، وموسى بن إبراهيم المرزوقي<sup>(٩)</sup> (كان على قيد الحياة في سنة ٢٢٩ هـ).

وكانت الكتب والمدونات الحديثية لهؤلاء العلماء موضع اهتمام محدثي الإمامية، حيث رووها ونقلوها عنهم. لكن افتاحهم على كتب هذه الفرق كان ضمن حدود وضوابط، كما أنه لم يكن اعتبرها بنفس اعتبار الكتب والمجاميع الحديثية التي دونتها أبناء الطائفة.

الكتب التي دونتها وجمعها علماء من أهل السنة تنقسم إلى مجموعتين: مجموعة، بالإضافة إلى روایتهم لها، ذكرها أصحاب الفهارس ضمن الكتب الفهارس، وكان علماء الإمامية يستندون إليها، ويرجعون إلى متونها في الحديث والفتوى.

أما المجموعة الثانية من الآثار المذكورة فهي من النوع الذي كانوا يتبنّون النقل عنها، أو ذكرها ضمن فهارسهم للموروث الحديسي القديم، ولا يعتمدون عليها في فتاواهم. كما لا يوجد لها ذكر ضمن المجاميع الحديثية الأولى، رغم أنهم في غير مجال التأليف والفتوى ينقلون منها بعض الأقوال.

والمشهور من هذه المجموعة ثلاثة كتب: كتاب أدب أمير المؤمنين، صحيفة

الرضا، وكتاب العجفريات<sup>(١٠)</sup>.

وتتجدر الإشارة إلى أن كتاب أدب أمير المؤمنين والجعفريات لهما كتابات شيعية كثيرة، وهذا يعني أن علماء الإمامية المتقدّمين قد تعرّفوا على متن هذين الكتابين من خلال سلسلة أسانيد شيعية، وتناقلوها بالرواية، وذكرها أصحاب الفهارس ضمن فهارسهم.

والمفت في الأمر أنّا وجدنا الذين أتوا بعدهم، وبكلّ من نقل الكتابات الشيعية لكتابين المذكورين بأسانيد شيعية، كما هو منهج المتقدّمين، ومع اطلاعهم على الموروث الحديسي المشترك، بل سمعاً لهم للكتب الشيعية ورواياتها، قد انتقلوا إلى الرواية عن الكتابات السنية لكتابين، واستندوا إليها في جوامعهم الحديبية.

والبحث الحاضر معنىًّا بتحليل آراء ومناهج علماء الإمامية في التعاطي مع الموروث الحديسي المشترك.

والظاهر أن للبحث في سيرة وترجمة بعض الرواية المشتركين موضوعية في كشف علة وسبب اتجاه متقدّمي الإمامية في نقل المشتركات الحديبية، وتناولهم لبعض الطرق والنسخ الخاصة.

### **إسماعيل بن أبي زياد السكوني وكتابه في الحديث —**

من بين المحدثين الذين أتى النجاشي على ذكرهم في الفهرست<sup>(١١)</sup> إسماعيل بن أبي زياد، المعروف بالسكوني الشعيري. قال: إن له مجموعة حديبية، ذكرها باسم كتاب في الحديث<sup>(١٢)</sup>. وتتابع النجاشي كلامه في السكوني قائلاً: إنه سمع كتابه المذكور عند أبي العباس أحمد بن عليّ بن نوح... ابن نوح السيراني من مشايخ النجاشي الخاصة، والمطالب التي رواها النجاشي عنه تعدّ من المطالب التي تفرد بها السيراني، وانحصرت فيه، حتى أن الشيخ الطوسي لم يكن له اطّلاغ عليها؛ والسبب يرجع إلى مبني الشيخ الطوسي في الفهرست، حيث إن الطوسي يذكر في كتابه أصحاب الفهارس المتداولة بين المحدثين، والطرق المتداولة بين أصحاب الروايات، وهو ظاهرٌ مخالف لما انتهجه النجاشي في فهرسته.

عَمَدُ النِّجَاشِيُّ<sup>(١٣)</sup> إِلَى ذِكْرِ سَلِسْلَةِ رَوَايَتِهِ لِمُتْنَ السَّكُونِيِّ كَامِلًا؛ فَابْنُ نُوحُ قَدْ رَوَى كِتَابَ السَّكُونِيِّ بِرَوَايَةِ الشَّرِيفِ أَبِي مُحَمَّدِ حَسَنِ بْنِ حَمْزَةِ الْمَرْعَشِيِّ(٣٥٨هـ). وَكَانَ الْمَرْعَشِيُّ - وَهُوَ أَحَدُ الْمَحْدُثِينَ الَّذِينَ كَانُ لَهُمْ دُورٌ هَامٌ فِي انتِقالِ الْكِتَابِ الْحَدِيثِيَّةِ الْقَدِيمَةِ لِشَayْخِ قَمِ إِلَى بَغْدَادِ - قَدْ سَافَرَ إِلَى بَغْدَادَ سَنَةَ ٣٥٦هـ، وَحَسْبُ قَوْلِ النِّجَاشِيِّ: هُنَاكَ، وَفِي نَفْسِ السَّنَةِ، التَّقَى شَيْوَخَهُ الَّذِينَ آتَوْا لِرَوْيَتِهِ، وَطَبِّقَ الْعُرْفَ الْمُتَدَالِوْلَ بَيْنَ الْمَحْدُثِينَ فِي بَغْدَادِ رَوَى عَلَيْهِمُ الْمَوْرُوثَ الْحَدِيثِيَّ الَّذِي كَانَتْ لَدِيهِ حَفْظًاً أَوْ كِتَابًا. مَلَاقَةُ ابْنِ نُوحِ وَسَمَاعُهُ لِلْكِتَابِ الْحَدِيثِيِّ لَا بُدَّ وَأَنْ تَكُونَ مَرْتَبَةُ بَنِيْنَسَنَةِ يَعْنِي سَنَةَ ٣٦٥هـ. وَسَمِعَ الْمَرْعَشِيُّ كِتَابَ الْحَدِيثِ فِي قَمِ عَنْ عَلَيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمِ الْقَمِيِّ، الَّذِي كَانَ لَدِيهِ الْكِتَابَ بِرَوَايَةِ أَبِيهِ. وَالصَّحِيحُ أَنَّ إِبْرَاهِيمَ بْنَ هَاشِمَ الْكَوَافِيِّ هُوَ الَّذِي نَقَلَ كِتَابَ السَّكُونِيِّ إِلَى قَمِ، وَرَبِّمَا يَكُونُ قدْ سَمِعَ كِتَابَ السَّكُونِيِّ فِي الْكُوفَةِ أَوْ فِي الرَّيِّ عَنْ حَسِينِ بْنِ يَزِيدِ النَّوْفَلِيِّ، وَالَّذِي كَانَ قدْ سَمِعَ الْكِتَابَ الْمَذَكُورَ مِنَ السَّكُونِيِّ نَفْسَهُ. مَعَ الإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ حَسِينَ بْنَ يَزِيدَ قدْ ولَدَ فِي الْكُوفَةِ، وَبَهَا كَبَرَ، لَكَنَّهُ عَلَى مَا يَبْدُو هَاجَرَ فِي أَوْاسِطِ عُمْرِهِ إِلَى الرَّيِّ، وَسَكَنَ بَهَا، وَكَانَتْ لَهُ عَلَاقَةٌ وَطَيِّبَةٌ بِإِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمَ الْكَوَافِيِّ<sup>(١٤)</sup>.

كِتَابُ الْحَدِيثِ لِلْسَّكُونِيِّ كَانَ كَذَلِكَ مَشْهُورًا بَيْنَ مَحْدُثِيِّ قَمِ، لَكِنْ بِرَوَايَةِ وَاحِدَةٍ وَهِيَ رَوَايَةُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمَ الْكَوَافِيِّ، عَنْ حَسِينِ بْنِ يَزِيدِ النَّوْفَلِيِّ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي زِيَادِ السَّكُونِيِّ. بَلْ كَانَ الْمُتَشَدِّدُونَ فِي الرَّوَايَةِ مِنْ مَحْدُثِيِّ قَمِ، أَمْثَالُ: سَعْدَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ الْأَشْعَرِيِّ، وَتَلَمِيذهِ مُحَمَّدَ بْنَ الْحَسَنِ بْنَ الْوَلِيدِ الْقَمِيِّ، قَدْ رَوَوَا كِتَابَ السَّكُونِيِّ بِرَوَايَةِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمَ<sup>(١٥)</sup>.

الشِّيخُ الطَّوْسِيُّ هُوَ الْآخِرُ ذَكَرَ إِشَارَاتٍ طَفِيفَةً بِخَصُوصِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي زِيَادِ السَّكُونِيِّ، وَوَقَعَ التَّطَابِقُ بَيْنَ بَعْضِ الْمَطَالِبِ الَّتِي ذَكَرَهَا وَتَلَكَ الَّتِي ذَكَرَهَا النِّجَاشِيُّ.

وَالْفَرَقُ الْوَحِيدُ وَالْمُهِمُّ بَيْنَ مَا عَرَضَهُ الطَّوْسِيُّ مِنْ مَطَالِبِ وَمَا ذَكَرَهُ النِّجَاشِيُّ يَكْمَنُ فِي:

**أَوْلًا:** إِنَّ الشِّيخَ الطَّوْسِيَّ ذَكَرَ كَتَابَيِنَ لِلْسَّكُونِيِّ (لَهُ كِتَابٌ كَبِيرٌ؛ وَلَهُ كِتَابٌ

النواذر).

**ثانياً:** طريق روایة الشیخ الطوسي لروایات السکونی (رواياته): فالطوسي كانت له طریقان إلى الكتاب، وهم بروایة مشايخ قم، واشتراك سنهما في إبراهيم بن هاشم الكوفي.

وانطلاقاً من بعض رواة إحدى تلك الطریقین (حسین بن عبید الله، عن حسن بن حمزة العلوی، عن علی بن إبراهیم) نستطيع القول: إن الكتاب المذکور هو نفسه النسخة التي رأها النجاشی، وتحدث عنها، والتي رواها حسن بن حمزة العلوی أثناء سفره إلى بغداد في سنة ٢٥٦ھ. ويحتمل أن تكون تلك النسخة آنذاك تحت عنوان كتاب النواذر.

طريق الشیخ الطوسي الأولى عن ابن أبي الجید القمی، عن محمد بن حسن بن الولید القمی، عن محمد بن حسن الصفار، بروایة إبراهیم بن هاشم. والاختلاف الوحید عن الطريق السابق أنها لم تذكر اسم علی بن إبراهیم؛ وذلك لأن محمد بن حسن الصفار روی بدون واسطة عن إبراهیم بن هاشم الكوفي. ويبدو أن الشیخ الطوسي لم يكن له المتن المذکور، وإنما ذكر العبارة السابقة بالإجازة التي كانت لديه عن ابن أبي جید القمی. وذکره للأثر المتقدم بعنوان (كتاب كبير) يرجع إلى الإجازة الأخيرة التي كانت لديه.

ورغم عدم وجود دلیل محسوس، لكنْ يحتمل قویاً أن الطریقین اللذین روی بهما الشیخ الطوسي تختلفان فقط في أن المتن الأول كان في متناوله، والثانی كان لديه بالإجازة. وإطلاق اسم النواذر على النسخة المتقدمة مطلب مهم في هذا البحث، سنتعرض إليه في محله<sup>(١٦)</sup>.

كثيرة هي الروایات التي أتت في المتون الحدیثی الإمامیة بطريق علی بن إبراهیم، عن أبيه، عن النوفلی، عن السکونی. النص المذکور للسکونی يرتبط بشكلٍ وثيق بأحد المتون الإمامیة الأخرى، وهي المعروفة بمجموعة الأشعیات / الجعفریات. وبالفعل إن العدید من الروایات التي في الكتب الأربع بسلسلة سند (النوفلی، عن السکونی، عن أبي عبد الله علیه السلام) تتوافق من جهة المتن مع الروایات في

مجموعة الجعفريات<sup>(١٧)</sup>.

اشتهرت هذه المجموعة أول الأمر بالجعفريات. وإطلاق الأشعثيات عليها كان متأخراً. وهي المجموعة التي رواها إسماعيل بن موسى بن جعفر. والظاهر. حسب ما ذكره النجاشي<sup>(١٨)</sup> حول محتوياتها. أنها كانت مبوبة.

الجعفريات أو الأشعثيات هي برواية أبي عليّ محمد بن محمد بن الأشعث بن محمد الكوفي، سمعها في مصر عن موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر رواية عن أبيه إسماعيل بن موسى بن جعفر. اشتهرت بين رواة العراق.

وحيث إنها كانت مسندة كان هذا سبباً في أن تلقى قبولاً بين رواة ومحدثي أهل السنة.

كما عرفت بين مشايخ الإمامية في العراق برواية أبي محمد سهل بن أحمد الديباجي.

وتشمل الجعفريات على نفس روايات كتاب السكوني. والفرق الوحيد أن علماء الإمامية، وخاصة أصحاب الكتب الأربع، قد عزفوا عن رواية كتاب السكوني، رغم أن مشايخ العراق كان لهم سند متصل بنسخته<sup>(١٩)</sup>.

### **كتاب أدب أمير المؤمنين عليه السلام، لـ محمد بن مسلم —**

محمد بن مسلم الثقفي الكوفي أحد أعلام محدثي الإمامية. ولد بالكوفة سنة ٧٩ أو ٨٠ هـ<sup>(٢٠)</sup>. ذكر الشيخ الطوسي كنيته أبو جعفر<sup>(٢١)</sup>، أما البرقي فذكر أن كنيته أبو محمد<sup>(٢٢)</sup>. لا توجد معلومات حول أبيه مسلم بن رباح / رياح. ذكر النجاشي أن محمد بن مسلم من موالى ثقيف<sup>(٢٣)</sup>، و Ashton بالثقة<sup>(٢٤)</sup>؛ لكن البرقي قال: إنه مشهور بالطائفي، وذكر أنه نقل سكانه من الطائف إلى الكوفة. لكن كلام البرقي ليس صحيحاً. والظاهر أنه وقع له خلطٌ بين محمد بن مسلم الذي نحن بصدده الترجمة له وبين محمد بن مسلم آخر.

قال الكشي: إنه هاجر في شبابه، في سنة ٩٤ هـ، إلى المدينة المنورة، وحضر مجالس الإمام الباقر عليه السلام التعليمية مدّة أربع سنوات<sup>(٢٥)</sup>، وفي هذه المدة سمع تقريراً

٣٠٠٠ حديث من الإمام الباقر عليه السلام، كان الكثير منها على طريقة سؤال وجواب في المسائل الفقهية<sup>(٢٦)</sup>.

كان من أصحاب الإمام الباقر عليه السلام ومن خلاصه<sup>(٢٧)</sup>، وردت فيه وفي بعض من أصحاب الإمام الباقر عليه السلام والإمام الصادق عليه السلام روايات البشارة بالجنة<sup>(٢٨)</sup>. وذكر في بعض روایاته أنه كان من حواريي الإمام الباقر عليه السلام<sup>(٢٩)</sup>. وفي رواية أن الإمام الصادق عليه السلام كان يضع محمد بن مسلم في نفس مكانة رواة أجلاء، أمثل: زرارة، أبي بصير الليث المradi، وبريد بن معاوية العجي، وقال عليه السلام: إن هؤلاء هم الذين حفظوا أحاديث والده الإمام الباقر عليه السلام، وإن هؤلاء حفاظ الدين، وأمناء والده في حلال الله وحرامه، السباقون إلى أهل البيت عليهم السلام في الدنيا والآخرة<sup>(٣٠)</sup>.

رجع محمد بن مسلم إلى الكوفة، ولا يعرف متى كان ذلك. وفتح بها حلقة للدرس. وكانت حلقته من أهم الحلقات التعليمية في الحديث والفقه الشيعيين<sup>(٣١)</sup>.

عبر النجاشي<sup>(٣٢)</sup> عن مكانة محمد بن مسلم بين الأصحاب بالكوفة بأنه من كبار الأصحاب ووجههم، بقوله: (وجه أصحابنا بالكوفة). وكان مثالاً للامتحان والطاعة للإمام الباقر عليه السلام. وأكبر مثال على هذا السلوك امتحانه لوصية الإمام الباقر عليه السلام في التواضع، حتى أنه لما رجع إلى الكوفة أخذ قوصرة، وجلس بحذاء باب مسجد الكوفة، والذي كان محل رواح وغداة الناس ومركز الكوفة، وأخذ بييع التمر، مع ما له من مكانة ووجاهة في قومه، وقد أصر عليه قومه أن يترك هذا العمل، لكنه أبى أن يريح ذلك، فائلاً لهم: «أمرني مولاي بشيء فلا أbring حتى أبيع هذه القوصرة»، وعرضوا عليه أن يعمل في الطحانين، وقبل ذلك<sup>(٣٣)</sup>، وهذا سبب اشتئاره بالطحان<sup>(٣٤)</sup>.

كان لا يرى بإحدى عينيه<sup>(٣٥)</sup>، قصير القامة<sup>(٣٦)</sup>، طويل اللحية<sup>(٣٧)</sup>، وكان ميسوراً، جليل القدر<sup>(٣٨)</sup>.

ورغم ذلك كان متواضعاً، إلى درجة أن تواضعه جرّ له الكثير من المتاعب والمشاكل<sup>(٣٩)</sup>.

واشتهر كذلك بكثرة العبادة، حتى أن الكشي<sup>(٤٠)</sup> قال عنه: كان من زهاد

عصره.

ذكره النجاشي<sup>(٤١)</sup> بعنوان (الورع)، وقال فيه: إنه كان من الثقات.

بعد شهادة الإمام الباقر<sup>عليه السلام</sup> سنة ١١٤ هـ أو ١١٧ هـ لازم الإمام الصادق<sup>عليه السلام</sup>، وكان له به ارتباطٌ وطيد.

ولم تثبت كتب الرجال أنه أقام بالمدينة، حيث إقامة الإمام الصادق<sup>عليه السلام</sup>، فتكون الروايات التي رواها عن الصادق<sup>عليه السلام</sup>، والتي بلغت ١٦ ألف حديث أو مسألة، قد سمعها عنه في فترات حجّه، أو في الفترة التي تواجد فيها<sup>عليه السلام</sup> بالكوفة في زيارة مرقد الإمام علي<sup>عليه السلام</sup><sup>(٤٢)</sup>.

إن المكانة العلمية العالية والوثاقة التامة وغيرها من الأوصاف الحميدة لمحمد بن مسلم بين شيعة الكوفة كانت وراء إرجاع الإمام الصادق<sup>عليه السلام</sup> عبد الله بن أبي عفور(١٣١هـ) إليه، حين سأله مستفسراً عن تكليفه في حالة تعسر عليه الالقاء بالإمام<sup>عليه السلام</sup>، واصفاً محمد بن مسلم بالشخصية المميزة لدى والده الإمام الباقر<sup>عليه السلام</sup><sup>(٤٣)</sup>.

اشهر محمد بن مسلم في الكوفة بالفقهي الشيعي، بل كانت له مكانة خاصة حتى في الدوائر السنّية، رغم تشيعه<sup>(٤٤)</sup>، حتى أنهم كانوا يأخذون برأيه في بعض المسائل الفقهية، ويعملون بها<sup>(٤٥)</sup>، وكان ثقةً عندهم في نقل الحديث<sup>(٤٦)</sup>.

عدّ الكشي<sup>(٤٧)</sup> محمد بن مسلم من أصحاب الإجماع، ومن أبرز فقهاء وأصحاب الإمامين الباقر والصادق<sup>عليهم السلام</sup>.

روى عن أبي حمزة الثمالي<sup>(٤٨)</sup>. وروى عنه جمّعٌ غير من كبار الرواة، من جملتهم: حريز بن عبد الله السجستاني<sup>(٤٩)</sup>، عبد الله بن مُسْكَان<sup>(٥٠)</sup>، هشام بن سالم<sup>(٥١)</sup>، جميل بن دراج<sup>(٥٢)</sup>.

ويذكر الشيخ الطوسي<sup>(٥٣)</sup> أن أكثر الأصحاب روايةً عن محمد بن مسلم هو العلاء بن رزين<sup>(٥٤)</sup>؛ حيث ذكر فهراً طويلاً للروايات التي رواها العلاء عن محمد بن مسلم.

ويضيف النجاشي<sup>(٥٥)</sup> توضيحاً بهذا الخصوص، حيث ذكر أن علاء بن رزين جمعته مع محمد بن مسلم الصحبة، كما أنه كان تلميذه في الفقه. ويلاحظ أن

الروايات الفقهية التي تحملها محمد بن مسلم قد رُويت بواسطة علاء بن رزين عنه.  
توفي محمد بن مسلم في سنة ١٥٠ هـ<sup>(٥٦)</sup>. وقال الكشي<sup>(٥٧)</sup>: إن وفاته كانت بعد  
سنة أو أقل من شهادة الإمام الصادق عليه في سنة ١٤٨ هـ.

ولم يوجد بين الروايات التي رواها محمد بن مسلم روایة عن الإمام موسى الكاظم عليه. ويرجع الشيخ الطوسي هذا الأمر<sup>(٥٨)</sup> إلى أن محمد بن مسلم إنما عاصر إمامية الكاظم عليه وهو في السنتين الأخيرتين من عمره. لكن الظاهر أن محمد بن مسلم لما عاصر الإمام موسى الكاظم عليه كان طاعناً في السن، وقد أعياه كبر السن عن أن يتشرف بمحضره.

ذكر النجاشي<sup>(٥٩)</sup> أن محمد بن مارد التميمي كان ثقة، وكانت تربطه بمحمد بن مسلم علاقة المصاهرة.

نقل في الماجامع الحديبية الشيعية أكثر من ألفٍ حديث محمد بن مسلم<sup>(٦٠)</sup>.  
وهذا دال على أنه كانت لديه كتبٌ ومدونات كثيرة في الحديث<sup>(٦١)</sup>.

ورغم هذا فالآثار المكتوب الوحيد المتداول له بين الشيعة الإمامية هو على ما يبدو نفس الكتاب الذي تحت عنوان أربعين مسألة في أبواب الحلال والحرام، وقد تم تداوله بطرق مختلفة<sup>(٦٢)</sup>.

وذكر النجاشي<sup>(٦٣)</sup> أن طريقه في نقل الكتاب هو نفس الطريق الوارد في فهرست حميد بن زياد(٤٣٠ هـ).

ووصف الخطيب البغدادي<sup>(٦٤)</sup> الكتاب بأنه كان في حجم كراسة. وقد تعددت الطرق التي نقله بها. وقد بين كل تلك الطرق، كما ذكر في الجملة الأولى للرسالة. وإن المطالب التي عرضها الخطيب البغدادي بخصوص هذا الكتاب تحظى بأهمية خاصة؛ حيث إنها تكشف في الحد الأدنى على تعرُّف أهل السنة على المتن المذكور برواية حريز بن عبد الله السجستاني. ومما قاله الخطيب البغدادي في هامش ترجمة حريز بن عبد الله السجستاني: «شيخ من شيوخ الشيعة. روى عن زراة بن أعين ومحمد بن مسلم الثقفي. حدث عنه صفوان وعبد الله بن عبد الرحمن الأصم. أنا علي بن أبي علي المعدل: نا أبو بكر أحمد بن عبد الله الدوري: نا أبو سليمان أحمد بن

نصر بن سعيد، ويعرف بابن هراسة، قدم علينا من النهروان: نا إبراهيم بن إسحاق الأحمرى، عن محمد بن الحسن بن شمون البصري، عن عبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ، عن حriz بن عبد الله السجستاني، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد؛ وعن القاسم بن يحيى بن الحسن بن راشد، عن جده الحسن بن راشد، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن أمير المؤمنين - يعني علي بن أبي طالب - علم أصحابه أربعمائة كلمة مما يصلح للمرء في دينه ودنياه، وساق الأبواب كلها في السنن والأداب مقدار جزء كامل».

**كلام البغدادي** هذا يوضح أن النص المشهور بين السنة ينسب لحريز وقاسم بن يحيى أو الحسن بن راشد، على خلاف ما هو عند الشيعة؛ فأصل النص المذكور عند الإمامية هو عن محمد بن مسلم.

إن عرض هذا الاختلاف في طرق الكتاب له أهمية خاصة، ويجدر بمحدثي الإمامية؛ حتى يتفادوا الوقوع في الخطأ في السنن، أن يراجعوا الموروث المشترك. وهناك احتمالات أخرى تتعلق بالنسخة الرائجة عند السنة؛ إذ ربما يكون المتن عندهم قد تعرض لحالة تقطيع أو حذف واضافة أشياء روايته<sup>(٦٥)</sup>.

من الكتاب نقله بشكل كامل ابن بابويه في كتابه الخصال<sup>(٦٦)</sup>.

اشتهر كتاب محمد بن مسلم برواية قاسم بن يحيى الراشدي، وتم تداوله تحت عنوان أدب أمير المؤمنين عليه السلام، في حين أن كتب الرجال قد وصفت قاسم بن يحيى بالضعف.

### قاسم بن يحيى الراشدي وروايته لكتاب أدب أمير المؤمنين عليه السلام —

اشتهر قاسم بن يحيى الراشدي بين محدثي بغداد عن طريق روايته نصاً عن جده. يعود أصله لحسن بن راشد، من موالي العباسيين، أقام في بغداد<sup>(٦٧)</sup>. ذكر الغضائري أن كنيته أبو محمد.

وهنا لا بد من الانتباه إلى عدم خلطه بحسن بن راشد البغدادي، الذي كان من موالي آل المهلب، وكان من أصحاب الإمام الجواد عليه السلام<sup>(٦٨)</sup>.

وقد أدرك الحسن بن راشد فترة إمامية الإمامين الصادق والكاظم عليهما السلام<sup>(٦٩)</sup>، وروى عنهما روايات كثيرة.

كان ملارماً لحلقات درس الفقهاء من أصحاب الإمامين الصادق والكاظم عليهما السلام، وروى عنهم. ومن جملة من نقل عنهم: محمد بن مسلم الثقفي <sup>(٧٠)</sup>، أبو بصير المرادي <sup>(٧١)</sup>، يعقوب بن جعفر بن إبراهيم بن محمد الجعفري <sup>(٧٢)</sup>، ومعاوية بن وهب <sup>(٧٣)</sup>.

وقد كانت له علاقة ببعض أصحاب الإمام الصادق عليه السلام ذوي النزعة الباطنية وأصحاب التوجهات الخاصة، وروى عنهم، مثل: مفضل بن عمر <sup>(٧٤)</sup>، عبد الله بن سنان <sup>(٧٥)</sup>، حسين بن ثوير <sup>(٧٦)</sup>، ويونس بن ظبيان <sup>(٧٧)</sup>. ولعل ارتباطه بهؤلاء الأصحاب وروايته عنهم كان سبباً وراء تضييف بعض الرجالين له، أمثل: ابن الغضائري <sup>(٧٨)</sup>. كان الحسن بن راشد أحد رواة كتاب محمد بن مسلم الأربعمائة مسألة في أبواب الحلال والحرام، وجاء بعده حفيده قاسم بن يحيى الراشدي، فنقل مجموعة من روايات الكتاب ضمن كتابه بطريقه عن محمد بن مسلم <sup>(٧٩)</sup>.

وهناك احتمال ضعيف أن تكون الروايات الكثيرة التي رواها البرقي بطريق يحيى بن قاسم قد أخذها في الأصل من كتاب محمد بن مسلم، والذي كانت لدى البرقي نسخة منه بالطريق المذكور.

الوصف الذي ذكره النجاشي لكتاب محمد بن مسلم كان سبباً في أن ينفي الآراني <sup>(٨٠)</sup> أن يكون كتاب محمد بن مسلم الموسوم بالأربعمائة مسألة في أبواب الحلال والحرام هو نفسه كتاب الراشدي الموسوم بأدب أمير المؤمنين، رغم أن الخطيب البغدادي <sup>(٨١)</sup> قد وصف كتاب محمد بن مسلم، والذي كانت لديه نسخة منه، بأنه كتاب يشتمل أربعمائة موعظة تساعد وتوجه الفرد المسلم في أمور الدين والدنيا، وأن الكتاب كان في حجم كراسة. وحسب توصيفات البغدادي فهو يطابق كتاب أدب أمير المؤمنين <sup>(٨٢)</sup>. ذكر الخطيب البغدادي طريقتين في روايته للكتاب <sup>(٨٣)</sup>، جاء في إحداهما: قاسم بن يحيى، عن جده، عن أبي بصير، عن الإمام الصادق عليه السلام، وهو ما يبيّن أن محمد بن مسلم وحسن بن راشد كلّاهما نقاًلا نفس

ال الحديث ، والذي اتخذ عنوانين مختلفتين في التراث الشيعي الإمامي . والرواية التي رواها ابن بابويه مؤيد آخر لهذا المدعى<sup>(٨٤)</sup> . في هذه الرواية كان لدى أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري كلاماً نسختي الحديث ، يعني برواية محمد بن مسلم وبرواية حسن بن الراشد كلاماً عن أبي بصير ، وقد نقل قسماً من الحديث المدون ، والذي عرض فيما بعد تحت عنوانين مختلفين ، على أنهما كتابين في الفهارس الإمامية .

كما أن الرواية المذكورة تكشف عن أن الرواية التي رواها الإمام الصادق<sup>(عليه السلام)</sup> عن جده الإمام علي<sup>(عليه السلام)</sup> قد سمعها كلُّ من: محمد بن مسلم وأبي بصير منفرداً عن الآخر ، ودونها أصحاب الفهارس في كتبهم تحت عنوانين: حسباناً منهم أنهم نصان منفصل أحدهما عن الآخر .

ونقل البرقي<sup>(٨٥)</sup> وابن بابويه<sup>(٨٦)</sup> روايات عن قاسم بن يحيى بن الراشدي ، عن جده ، لا تنسجم كلياً وموضوع كتاب أدب أمير المؤمنين ، مما يفتح المجال أمام احتمالات عدّة؛ فقد تكون تلك الروايات ملحقات لكتابه؛ أو أنها جزء الحديث الذي دونه الراشدي ، والذي كانت نسخة منه في متناول البرقي وابن بابويه ، وخصوصاً أن الراشدي قد نقل الحديث بواسطة البرقي .

عاش الحسن بن راشد إلى زمن هارون الرشيد . وقال الطبرى<sup>(٨٧)</sup> : إن الحسن بن راشد روى رواية يتبعين من خلالها أنه كان حياً إلى سنة ١٩٣هـ .

وذكر الشيخ الطوسي<sup>(٨٨)</sup> له في الفهرست قرينة أخرى على أنه كان من الأصحاب ذوي المصنفات ، كما هو مبني الشيخ في الفهرست ، وذكر من جملة آثاره كتاب الراهب والراهبة ، نقاًلاً عن فهرست ابن الوليد القمي .

لكن النجاشي لم يذكر الحسن بن راشد بعنوان العالم صاحب المصنفات ، لكنه ذكر اسم كتاب الراهب والراهبة في ترجمته لربعي بن عبد الله<sup>(٨٩)</sup> ، حيث قال: «صاحب كتاب الراهب والراهبة ، رواه رواة كثراً» .

وذكر ابن بابويه كتاب الراهب والراهبة في فهرسه ، وأنه رواه بطريقه نقاًلاً عن فهرست ابن الوليد القمي . والأخير ذكر في فهرسه طريقه للكتاب المذكور ،

وهي بالنسبة تنتهي إلى الحسن بن راشد. وهذا يكشف عن أن الحسن بن راشد أحد الرواة لكتاب ربعي بن عبد الله. ويحتمل أن تكون نسخة فهرست ابن الوليد القمي، التي كانت لدى الشيخ الطوسي، قد ابتدت ببعض السقط؛ إما عبارات أو فقرات أو أكثر من ذلك، ونتيجةً لذلك نسب كتاب الراهب والراهبة، الذي صنّفه ربعي بن عبد الله، بالخطأ إلى الحسن بن راشد<sup>(٩٠)</sup>.

قول البرقي: إن حسن بن راشد كان وزيراً لثلاثة من الخلفاء العباسيين ظاهر في أن النسخة التي كانت لديه قد وقع فيها إسقاطات، بدليل أن الواقع ينفي ما قاله البرقي. والظاهر أن العبارة الأصل هي أن الحسن بن راشد عاصر ثلاثة من وزراء الخلفاء العباسيين، وهم: المهدي العبسي، موسى، وهارون الرشيد<sup>(٩١)</sup>.

لم يذكر النجاشي للحسن بن راشد كتاباً، لكنّ الشيخ الطوسي<sup>(٩٢)</sup> ذكر للراشدي كتاباً، قال عنه: إن الحسن بن راشد جمع فيه كلّ ما رُوي في آداب أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب<ص>. وهذا الكلام من الشيخ الطوسي، إلى جانب ذكره الحسن بن راشد في الفهرست ضمن المصنّفين، يدفع إلى القول: إن الراشدي قد صنّف الكتاب المذكور من دون أن يكون قد وضع له عنواناً خاصاً.

لم تذكر المصادر الرجالية والحديثية شيئاً خاصاً عن قاسم بن يحيى الراشدي، باستثناء ما ذكره الشيخ الطوسي من أنه من الذين تشرّفوا برؤية أكثر من واحد من أئمّة أهل البيت<ص>، من دون أن يوفّقوا في الرواية عنهم. ورغم ذلك لم يثبت له أنه روى عنهم، بل كلّ ما ثبت له أنه لم يَرُوا إلّا عن جده الحسن بن راشد. وروى عنه جمّع من المحدثين الكبار، منهم: أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، محمد بن عيسى اليقطيني، وأحمد بن محمد بن خالد البرقي<sup>(٩٣)</sup> هـ أو ٢٧٤ هـ.

واهتمّ المحدثون الإمامية كثيراً بكتاب الراشدي. يظهر ذلك من خلال ذكر اسمه ضمن فهارس الإمامية القدامى.

ووفق ما ذكره الشيخ الطوسي في الفهرست اتّضح لنا أن الكتاب ورد ذكره في فهرست أبي الوليد القمي، وفهرست ابن بطة.

روى ابن الوليد القمي كتاب الراشدي بطريق الصفار القمي، الذي رواه بدوره

عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري الكوفي ساكن قم، وأثبت الكتاب في فهرسه.

و كذلك أثبته ابن بطة القمي في فهرسه، على ما ذكرنا، وهو من الفهارس الإمامية القديمة المهمة، نقله برواية أحمد بن محمد بن خالد البرقي، عن الراشدي.

روى النجاشي كتاب الراشدي بطريق أستاده حسين بن عبيد الله الغضائري.

أما الشيخ الطوسي فقد روى كتاب الراشدي بطريقين: الأولى: طريق ابن بطة القمي؛ والأخرى: طريق ابن الوليد القمي.

ويبقى أحمد بن محمد البرقي (٢٧٤هـ، وقيل: ٢٨٠هـ) من أهم رواة كتاب الراشدي، حيث كانت له روايات متعددة لكتابه، ذكرها جميعها ضمن كتابه المحسن.

وترجع سلسلة سند جميع الروايات التي نقلت الكتاب إلى قاسم بن يحيى الراشدي، عن جده الحسن بن الراشدي، وهو ما يطرح فكرة إمكان أن يكون الكتاب الذي سمعه قاسم بن يحيى الراشدي عن جده في صورته الأولى على شكل مباحث متفرقة، وبعد ذلك قام هو بجمعها وتدوينها في كتاب واحد، وهذا ما جعل الأصحاب يعتبرون الكتاب من تصنيفه.

لقد بلغ كتاب الراشدي من الشهرة بين الأصحاب مبلغه، حتى وردت له كتابات كثيرة، أهمها: ثلاثة كتابات، رواها تلامذته، وهي: كتابة أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، كتابة محمد بن عيسى اليقطيني، وكتابة محمد بن خالد البرقي، رغم أنه لم يبق من تلك الكتابات في النصوص اللاحقة سوى بضعة آقوال. والظاهر أنه لم يكن هناك اختلاف بين تلك الكتابات المتعددة لكتاب الراشدي، اللهم إلا على مستوى اعتبار رواتها<sup>(٩٣)</sup>.

وأخيراً يبقى المجال مفتوحاً أما التساؤل عن الداعي وراء ترجيح علماء ومحدثي الإمامية الكتابات المروية بين أهل السنة على الكتابات التي تناقلت بالطرق الصحيحة لدى علماء ومحدثي قدامي الإمامية، والتي رُويت بشكل مشترك عند أهل السنة؟!

### استنتاجاتٌ

إن اندراس الكثیر من الكتب الحدیثیة الأولى والجامع الحدیثیة في القرنين الثاني والثالث الھجريین، وتدوین الجامع الحدیثیة في القرنين الرابع والخامس الھجريین، والتي تأتي الكتب الأربعة على رأسها، وكذلك عدم الاهتمام بفهارس الأصحاب في أعقاب تدوین فهرست النجاشی وفهرست الطوسي، جعل من فهرست الشیخ وفهرست النجاشی أهم مصدراً للباحثین في تاريخ الحديث الشیعی؛ للتعریف على الاتجاهات والمبانی الحدیثیة للمحدثین القدامی، رغم أن هناك شواهد وقرائین متعدّدة يمكن العثور عليها ضمن الموروث الحدیثی والرجالی المکتوب تکشف لنا أن علماء ومحدثی الإمامیة كانت لهم مبانٍ خاصة في خصوص تجمیع وتدوین الأحادیث.

قد تكون تلك المباني بارزة في تعاطي علماء ومحدثی الإمامیة مع الموروث الحدیثی المشترك. الكتب التي دون وجمع فيها الزیدیة وعلماء السنة حديث الأئمّة <sup>عليهم السلام</sup> - بقراءٍ مشهودة.

على سبيل المثال: نقل الفضل بن شاذان(٢٦٠ھـ) مطالب عن أبيه شاذان، يمكن أن يستشفّ منها بعض تلك المعايير والضوابط المذكورة لمحدثی الشیعی في القرن الثاني، يعني فترة إصلاح وتصفیة الكتب الحدیثیة، وعصر ظهور الفهارس.

قال شاذان: إنه سأله ابن أبي عمر(٢١٧ھـ): لماذا لم يرو عن مشايخ العامة رغم ملاقاته لهم؟ فقال: قد سمعت منهم، غير أنني رأيت كثيراً من أصحابنا قد سمعوا علم العامة وعلم الخاصة، فاختلط عليهم، حتى كانوا يرونون حديث العامة عن الخاصة، وحديث الخاصة عن العامة، فكرهت أن يختلط على، فتركت ذلك، وأقبلت على هذا<sup>(٩٤)</sup>.

والنقل الأخير يبيّن أن علماء الإمامیة: مخافة الخلط بين كتابات الكتب التي كانت متداولة بشكل مشترك بين السنة والشیعیة، اختاروا عمداً المکتوبات السنیة. والظاهر أنهم كانوا يرون من وراء ذلك أن نسبة الكتابات السنیة بالنسبة للمروريات المتداولة فقط عند الشیعیة أقل اعتباراً، كما أنها تحظى بخصوصیات متداولة بين السنة، تکمن في اعتماد التفصیل الموضوعی، وفيه أن الكتب بشكل عام تتقلّ

بطريق راوٍ واحد، وتمتاز بخاصية تكثير السنن، التي تعتبر من خصوصيات كتب السنة، مع اعتماد تحديد الموضوع. لكن الاحتمال الذي يطرح نفسه بشكل جدي كون تلك الكتب التي دونها السنة قد تعرضت لتغييرات مقصودة أو غير مقصودة من طرف بعض الرواة اللاحقين، حيث تم درج بعض المطالب غير الصحيحة التي تمت نسبتها إلى المعلوم عليه. ويتحمل كذلك أن تلك الكتابات السننية جعلت في معرض الزيادة والنقصان من طرف من أتى من الرواة اللاحقين، وهذا تقوم له شواهد متعددة عن المراحل اللاحقة، لكن في ما يرجع إلى الفترات القديمة، حيث عمل المحدثون العراقيون ذوو التوجّه العثماني - في مقابل العلوي - إلى ترويج مجموعة من الأحاديث بأسانيد شيعية؛ الغرض من ورائها نشر وترويج عقائدهم على لسان آئمّة أهل البيت عليهما السلام. وهذا الأمر لم يكن غائباً عن الأصحاب، بل كان ذلك معروفاً لديهم.

الاختلاف في نسبة الكتب الحديثية . الذي ربما يرجع إلى عدم اطلاع علماء السنة الكافية على الموروث المذكور، كما يلاحظ بشكل واضح بخصوص كتاب أدب أمير المؤمنين . سبب آخر وراء تجنب علماء الإمامية الكتب الحديثية المشتركة، والإقبال على نقل الكتب السننية كمقدمة لاجتناب الخلط بين ما هو سنّي وما هو شيعي، والابتعاد عن الخطأ، رغم وجود كتب شيعية صحيحة المصدر سنداً ومتناً.

ومن المبني المعروفة لدى المحدثين القدامى أنه بمجرد عرض بعض الكتب الحديثية على الإمام عليهما السلام، وبعد تصحيحه لها، يتم حذف سندها القبلي وإسنادها بشكل مباشر للإمام عليهما السلام، ومن ثم يتم روایتها عنه كأنها من تصنيفه، وكل ذلك طلباً لعلو السنن.

لاحظنا في هذه الدراسة كيف كان علماء ومحدثي الإمامية دقيقين في عدم الخلط بين مكتوبات الشيعة ومكتوبات المخالفين، من خلال ترجيح المكتوبات ذات الطرق السننية، بدلاً عن المكتوبات التي كانت متداولة بين المحدثين الإمامية بطرق شيعية.

وتتبّعنا ذلك في ما يرتبط بكتاب أدب أمير المؤمنين.

فالاختلاف بين علماء الإمامية وعلماء السنة هو حول مؤلف الكتاب. ففي حين

تمت نسبة الكتاب المذكور عند الشيعة إلى محمد بن مسلم الثقفي الكوفي نسبة السنة إلى حرير. وهذه في الحقيقة تكشف عن واحدة من المعضلات البارزة التي تطرح ضمن الموروث الحديسي المشترك بين الشيعة والسنة، حيث الاختلاف قائم حول نسبة النصوص لأصحابها. وكل هذه الشواهد تبين أن ترجيح علماء الشيعة للطرق السننية في المتون المشتركة كان بسبب دلائل خاصة، وتجنباً للإشكالات المشار إليها سابقاً.

## المفوّاش

- (١) السيد حسين مدرسي الطباطبائي، ميراث مكتوب شيعه أز سه قرن نحسنين هجري ١: ٣٧١ . ١٨٢
- (٢) المصدر السابق ١: ١٨٠ . ١٨٢
- (٣) المصدر السابق ١: ٢٥٧ . ٢٥٩
- (٤) المصدر السابق ١: ٢٩١ . ٢٩٥
- (٥) المصدر السابق ١: ٢١٧ . ٢١٨
- (٦) المصدر السابق ١: ٣٦٦ . ٣٦٨
- (٧) المصدر السابق ١: ٢٨٠ . ٢٨١
- (٨) المصدر السابق ١: ٣٩٠ . ٣٩١
- (٩) المصدر السابق ١: ٤٢٧ . ٤٢٨
- (١٠) بخصوص صحفة الرضا وطرقها المختلفة، وربما التحريرات المختلفة لها، انظر: محمد كاظم رحمتي، «صوفية خراسان وصحفية الرضا» (البرهان المبين: مجموعة مقالات المؤتمر العلمي . دراسات حول الإمام الرضا)، أديان ومذاهب وفرق (طهران، إداره كل فرهنگ وإرشاد إسلامی إقليم طهران، ١٣٩١ هـ.ش): ١٢٩ - ١٣٦ .
- (١١) فهرست الطوسي: ٢٦
- (١٢) بخصوص السكوني انظر: التستيري، قاموس الرجال ٢: ٢٤ - ٢٠ . (ارتکز التستيري في ترجمته للسكوني على تستنه)، (التستيري، قاموس الرجال ٢: ١٢٠). وفي تقييمه لكتاب الجعفریات قال: «فيه أخبار شاذة». لم ينتبه التستيري إلى ارتباط كتاب السكوني بالجعفریات، ولهذا كانت أحکامه على الجعفریات كذلك؛ السيد الخوئی، معجم رجال الحديث ٣: ١٠٩ - ١٠٥ .
- (١٣) رجال النجاشی: ٢٨
- (١٤) المصدر نفسه.
- (١٥) ابن بابویه، مَنْ لَا يحضره الفقيه ٤: ٤٥٩ .

(١٦) من الاحتمالات الواردة حول طرق الشيخ الطوسي لكتاب السكوني أن كتاب الفهرست للشيخ الطوسي في الأصل فهرست قديم كان لدى الطوسي، وبعد تقييده وتصحیحه أضاف عليه بعض المطالب الأخرى. وفي حال صح هذا الاحتمال فسيكون طريق ابن أبي جيد في الواقع ضمن الفهرست القديم، وما ذكره فيما بعد في طريق رواية الآخر المذكور بواسطة حسين بن عبد الله الفضائري كانت ضمن الإضافات التي أضافها الشيخ الطوسي له. وهذا هو السبب في ذكر كتابين للسكوني: الأول: كتاب حديثي؛ والثاني: كتاب النوادر. (انظر في هذا: مدرسي، ميراث مكتوب شيعه آز سه قرن نحسنين هجري ١: ٢٧٢).

(١٧) أشار إلى هذه النقطة الميرزا حسين النوري في (خاتمة مستدرک الوسائل ١: ٣٧). ذكر النوري في خاتمة مستدرک الوسائل ١: ١٥ - ٢٧ بحثاً مفصلاً حول كتاب العجفريات. والسبب في انطباق روایات السکونی وما في الأشعثيات قال النوري: «ويظهر من هذا أن السکونی كان حاضراً في المجلس الذي كان أبو عبد الله<sup>عليه السلام</sup> يلقي إلى ابنه الكاظم<sup>عليه السلام</sup> سنة جده... بطريق التحدیث، فألقاه إلى ابنه إسماعیل على النحو الذي تلقاه...». وبالطبع إن تطابق متن الكتابین له تفسیرات أخرى. وفعلاً إن علماء الإمامیة کثیراً ما كانوا يعمدون لعرض المجموعات الحدیثیة المتداولة لدیهم، والتي نقلوها عن أحد الأئمّة السابقین، على إمام عصرهم، وبعد تأیید الإمام لها یقومون بحذف سلسلة السنن، و يجعلون طریقہم متصلة بیام عصرهم في روایتهم للنسخة المؤیدة. والظاهر أن هذا الأسلوب قد مارسوه مع روایات السکونی وجعفریات الصادق<sup>عليه السلام</sup>، أي إن نسخة إسماعیل بن موسی من الأشعثيات قد عرضوها على آبائهم، وبعد تأییدها تم حذف سلسلة سنن السکونی إلى الإمام... من الأمثلة على عملية تغییر السنن كتاب السنن والأحكام والقضايا، لعبد الله بن أبي رافع. بخصوص هذا البحث راجع: محمد کاظم رحمتی، عبد الله بن أبي رافع وكتاب السنن والأحكام والقضايا، مجلة حدیث پژوهی، العدد ٧: ١٠٥ - ١٢٠، السنة الرابعة، ربیع وصیف ١٤٩١هـ.

(١٨) رجال النجاشی: ٢٦.

(١٩) العالم الإمامی أبو محمد جعفر بن أحمد القمي في كتابه جامع الأحادیث: ٦٩، ٧٨، ٨٣، ٨٩، ١١١، ١٢٠، ١٣٦، ١٥٤، نقل مرات متعددة عن المصنف المذکور بطريق سهل بن أحمد الدبياجی، عن محمد بن الأشعث وطريقه. القمي كانت له كذلك طریق بتحریر السکونی، وهي طریق تختلف عن طریق مشايخ قم وبغداد، عن سهل بن زیاد الادمی، عن حسین بن یزید النوفلی، عن إسماعیل بن أبي زیاد السکونی (جامع الأحادیث: ٧٣ - ١٠٧)، تحریر عمرو بن عثمان الخازن، عن النوفلی (جامع الأحادیث: ٩٣)، وربما نقله من نفس طریق المتداولة بين محدثی قم وبغداد، يعني عن طریق إبراهیم بن هاشم عن النوفلی (جامع الأحادیث: ٩٥، ١١٤). وتعدد نسخ كتاب السکونی کاشفة عن تداولها بين مقدمی محدثی الإمامیة.

(٢٠) رجال الكشی: ١٦١، ١٦٥؛ فهرست الطوسي: ٢٩٤، رجال النجاشی: ٣٢٤.

(٢١) فهرست الطوسي: ٢٩٤؛ رجال النجاشی: ٣٢٣.

(٢٢) رجال البرقی: ١٧.

(٢٣) رجال النجاشی: ٣٢٣، رجال البرقی: ١٧، حيث قال: إنه كان من العرب، ولم يكن من الموالی.

- (٢٤) رجال البرقي: ٩؛ رجال الكشي: ١٦١.
- (٢٥) رجال الكشي: ١٦٧.
- (٢٦) المصدر السابق: ١٦٣.
- (٢٧) المصدر السابق: ١٦١ - ١٦٢.
- (٢٨) المصدر السابق: ١٣٦.
- (٢٩) المصدر السابق: ٩ - ١٠.
- (٣٠) المصدر السابق: ١٣٦ - ١٣٧. وفي رواية مشابهة: رجال الكشي: ١٧٠ - ٢٢٩، ١٨٥ - ٢٤٠. الخوئي، معجم رجال الحديث: ١٧ - ٢٤٩، ٢٥٥.
- (٣١) رجال الكشي: ١٣٦ - ١٣٧، ١٧٠.
- (٣٢) رجال النجاشي: ٢٢٣.
- (٣٣) رجال الكشي: ١٦٥.
- (٣٤) فهرست الطوسي: ٢٩٤؛ رجال النجاشي: ٣٢٣.
- (٣٥) رجال الكشي: ١٦١؛ فهرست الطوسي: ٢٩٤؛ رجال النجاشي: ٣٢٣.
- (٣٦) رجال الكشي: ١٦٣ - ١٦٤؛ رجال النجاشي: ٣٢٣.
- (٣٧) رجال الكشي: ١٦٦ - ١٦٧.
- (٣٨) المصدر السابق: ١٦٥.
- (٣٩) المصدر نفسه.
- (٤٠) المصدر نفسه.
- (٤١) رجال النجاشي: ٣٢٤.
- (٤٢) رجال الكشي: ١٦٧.
- (٤٣) المصدر السابق: ١٦١ - ١٦٢.
- (٤٤) المصدر السابق: ١٦٦ - ١٦٧.
- (٤٥) المصدر السابق: ١٦٢ - ١٦٣.
- (٤٦) المصدر السابق: ١٦٦ - ١٦٧.
- (٤٧) المصدر السابق: ٢٣٨.
- (٤٨) الكليني، الكافي: ١: ٣٤.
- (٤٩) المصدر السابق: ١: ٤٢؛ ٢: ٣٤.
- (٥٠) المصدر السابق: ١: ٥٤٤؛ ٢: ٦٣٠.
- (٥١) المصدر السابق: ١: ١٠٧.
- (٥٢) المصدر السابق: ١: ٥٤٤؛ ٢: ٦٣٠.
- (٥٣) فهرست الطوسي: ٢٩٤.
- (٥٤) الخوئي، معجم رجال الحديث: ١٧ - ٤٢٦، ٤٣٠.
- (٥٥) رجال النجاشي: ٢٩٨.

(٥٦) فهرست الطوسي: ٢٩٤؛ رجال النجاشي: ٣٢٤؛ التستيري، قاموس الرجال: ٩: ٥٧٩.

(٥٧) رجال الكشي: ٢٠١.

(٥٨) رجال الطوسي: ٣٤٢.

(٥٩) رجال النجاشي: ٣٥٧.

(٦٠) مدرسي الطباطبائي، ميراث مكتوب شيعه أز سه قرن نحسنين هجري ١: ٤١٥ - ٤١٦.

(٦١) ابن بابويه، مَنْ لَا يحضره الفقيه ٤: ٢٤٥ - ٢٤٦؛ مدرسي، ميراث مكتوب شيعه أز سه قرن نحسنين هجري ١: ٤١٥ - ٤١٦.

قسم من كتب الحديث لمحمد بن مسلم تعدد من المصادر المهمة لدى محدثي الإمامية من بعده، وخاصة تلامذته في الكوفة، في نقل وتدوين الروايات. وقد بقيت ضمن اثنان من الأصول الإمامية القديمة، ونعني بهما أصل عاصم بن حميد الحناط وأصل علاء بن رزين، وهو أمر مشهود ومحفوظ. وتوجد العديد من الروايات الفقهية عن محمد بن مسلم (فهرست روایات الفقهیه انظر: الأردبیلی، جامع الرواۃ: ٢: ١٩٤ - ٢٠٠، الخوئی، معجم رجال الحديث ١٧: ٤١٨ - ٤١٩)، ويحتمل أن يكون بعض من تلامذته قد قاموا بتجميع روایاته الفقهیه ضمن مجموعة خاصة. وما يؤید هذا ما قاله القاضی نعمان المغربي(٣٦٣ھـ) في الإیضاح: ٤٢، ٧١، ١٠٥، ٩٥، ٧٢، ٧١، والذی كان لدیه كتاب بعنوان المسائل برواية أبي عبد الله حسين(٣١٢ھـ)، والمشهور بحسین الشاعر، أخي ناصر الأطروش(٤٣٠ھـ)، حيث نقل جزءاً من تلك الروايات بالوجادة، وكان لقسم منها سند ثابت ينتهي بمحمد بن مسلم (مادلونغ، ص ٣٦ - ٣٧؛ القاضی نعمان المغربي، الإیضاح (مقدمة رحمتي): ١٦) رغم أن لم يذكر مؤلفه، لكن المحتمل أن يكون هذا تحریراً للروايات الفقهیه لمحمد بن مسلم برواية تلميذه علاء بن رزين (رجال النجاشي: ٢٩٨)، وكانت نسخة منه لدى ابن بابويه، وقد نقل منها كثيراً في كتابه مَنْ لَا يحضره الفقيه ١: ٢١، ٢١، ١١٤، ١٠٧، ٢١، ١٠، ٣٠، ٣٥، وقد ذكر طريقه لها في مشیخته، وبسبب اختلاف سلسلة سندها اختلف في كونه هو نفسه كتاب الأربععائة الذي رواه الصدوق بطرق مختلفة. (ابن بابويه، مَنْ لَا يحضره الفقيه ٤: ٤٢٤). وقد جمع البشير محمدي المازندراني في كتابه مسنّد محمد بن مسلم الثقفي الطائفي (قم ١٤١٦)، وكاظم جعفر مصباح في المجلد الأول والثالث من كتابه ما رواه الغواريون، جميع الروايات الموجودة عن محمد بن مسلم في الموروث الروائي الإمامي. وقد ذكر التستيري محمد بن مسلم الطائفي المكي ضمن الرواة السنة (قاموس الرجال: ٩: ٥٧٩)، وذلك في ترجمته له. وربما يعود هذا إلى ما ذكره البرقی (في الرجال: ١٧) في ترجمته، الذي يروي عنه كذلك أهل السنة، لكنه من الرواية الإمامية. ولعله بسبب الخلط بين محمد بن مسلم الإمامي وأخر سني؛ لتشابه الأسماء.

(٦٢) ابن بابويه، الخصال ١: ٢٠٩ - ٦١٠ - ٦١١؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١: ٤٩٤.

(٦٣) رجال النجاشي: ٣٢٤.

(٦٤) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١: ٤٩٤.

(٦٥) من الأمثلة التي ربما تم زيايتها للمنتذكر الرواية الخاصة بالعشق، حيث كانت النسخ المحتوية عليها محل نقاش وجدل في عصر الصفویة (رحمتی، «صوفیة خراسان وصحیفة الرضا»: ١٣٨).

- (١٤١). ومن المحتمل أن تكون النسخ المتداولة لصحيفة الرضا بين أهل الحديث من العراقيين قد كانت محل الزيادة من طرف الروا، ومن جملة تلك الإضافات الحديث الذي أضيفت له سلسلة سند صحيفة الرضا، والذي يتحدث عن مشروعية الخلافة العباسية، حيث الرواية تحدث عن النبي أنه رأه جبرائيل واضعاً لعمامة سوداء اللون، وحين سأله السبب أجابه النبي ﷺ بأنها لباس أولاد العباس، وأنهم سيتولون خلافة هذه الأمة، وأن من بين أتباعهم أهل خراسان. هذه الرواية رواها العباسيون قبل أن يستتب لهم أمر الخلافة، وكانوا يستدلون بها على مشروعيتهم في الخلافة، وذلك في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، وأضيفت لصحيفة بعد أن أصبحت مشهورة بين جميع المسلمين. (انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام ١١: ٢٠٥ - ٢٠٦).

(٦٦) الصدق، الخصال ٢: ٦١٠ - ٦٢٧.

(٦٧) رجال الطوسي: ٣٧٥.

(٦٨) بخصوصه انظر: التستيري، قاموس الرجال ٣: ٢٣٠ - ٢٣١.

(٦٩) الكليني، الكافي ٢: ٨؛ ٢: ١٠٣.

الكليني، الكافي ١: ١١٤ - ١١٥؛ ٤: ٢٢٠؛ الصدق، التوحيد: ٢٨٩.

(٧٠) البرقي، المحسن ٢: ١٠٨، ١٧٣، ٢٥٩؛ الكليني، الكافي ٢: ٤: ١٥٥.

(٧١) البرقي، المحسن ٢: ٢٠١، ٢٢٥، ٢٢٦، ٣٦٣؛ الكليني، الكافي ٢: ٤: ١٨٠.

(٧٢) البرقي، المحسن ٢: ٤٦٩، ٤٧٢، ٤٧٧؛ الكليني، الكافي ٥: ٤٨؛ ٦: ٥٤٧.

(٧٣) الكليني، الكافي ٢: ٤٢٦.

(٧٤) البرقي، المحسن ٢: ١١٣.

(٧٥) الكليني، الكافي ١: ١١٤؛ ٢: ١٢٩؛ ابن قولويه، كامل الزيارات: ٣٩؛ ابن بابويه، التوحيد: ٢٢٠.

(٧٦) ابن قولويه، كامل الزيارات: ١٦٧، ٣٦٢.

(٧٧) ابن قولويه، كامل الزيارات: ٣١٨ - ٣١٩، ٢١٩.

(٧٨) رجال ابن الفضائري: ٢٩.

(٧٩) البرقي، المحسن ٢: ١٠٨، ١٧٣، ١٩٥، ٢١٣؛ الكليني، الكافي ٦: ٢، ٢٨٨، ٢٩٦.

(٨٠) الراشدي، آداب أمير المؤمنين بحديث الأربعمائة (مقدمة الآراني): ٢٠ - ٢١.

(٨١) البغدادي، تاريخ بغداد: ٤٩٤.

(٨٢) ابن بابويه، الخصال ٢: ٦٠٩ - ٦١٠.

(٨٣) المصدر نفسه.

(٨٤) الخصال ١: ٣٠٢ - ٣٠٣.

(٨٥) البرقي، المحسن ١: ٣٧٢.

(٨٦) الأمالي: ٣٩٦، ٦٥٦ - ٦٥٩.

(٨٧) تاريخ الطبراني: ٨: ٣٥٥.

(٨٨) فهرست الطوسي: ١٣٧.

(٨٩) رجال النجاشي: ١٦٧.

- 
- (٩٠) الراشدي، آداب أمير المؤمنين بحديث الأربعمائة (مقدمة الآراني): ٢٠.
- (٩١) الراشدي، آداب أمير المؤمنين بحديث الأربعمائة (مقدمة الآراني): ١٩، والذي أرجع سبب تجريح الحسن بن الراشدي إلى العبارة التي ذكر فيها البرقي بالخطأ أنه كان وزيراً لثلاثة من خلفاء العباسيين.
- (٩٢) رجال الطوسي: ٢٠٢.
- (٩٣) المعلومات الكاملة حول الكتابات الثلاثة في الموروث الحديسي الإمامي يمكن الاطلاع عليها ضمن: الراشدي، آداب أمير المؤمنين بحديث الأربعمائة (مقدمة الآراني): ٢٥ - ٢٢.
- (٩٤) رجال الكشي: ٥٩١ - ٥٩٠. وهنا نشير إلى مسألة مهمة، وهي محتوى كتاب العجفريات وصحيفة الرضا، من حيث الروايات التي جمعتها، والتي تحتاج إلى البحث والتحقيق كلّ واحدة على حدة.

# **التجديد في الاستدلال الكلامي**

**إمامية أهل البيت طبقاً للمنهج الاستقرائي نموذجاً  
القسم الأول .**

**د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي<sup>(\*)</sup>**

## **خلاصة —**

تناولت هذا الدراسة إثبات قابلية الفكر الكلامي للتجديد على صعيد المنهج الاستدلالي وأدوات الاستدلال العلمي، وذلك من خلال تطبيق المنهج الاستقرائي وحساب الاحتمالات؛ لإثبات واحدة من أهم مسائل علم الكلام التي طالما احتمم حولها الصراع الفكري بين المسلمين، ألا وهي مسألة الإمامية، وإمامية الأئمة الاثني عشر، وذلك من خلال تطبيق الخطوات الخمس المتّبعة والمعروفة في المنهج الاستقرائي على مسألة إمامية الأئمة الاثني عشر<sup>[1]</sup>، وتوظيف كلّ ما يمكن التمسّك به لذلك . من النقل والعقل والاعتبار .. واعتباره قرينة ظنية تفيد قيمة احتمالية، تُضاف إلى باقي القيم الاحتمالية حتى نصل إلى اليقين بصحّة الفرضية المختارة، وضاللة الاحتمال المخالف لها.

## **مدخل —**

المراقب لحركة علم الكلام الإسلامي يجد أنه قد أشبع البحث في مسائل هذا العلم بكلّ اتجاهاته، الأشعري والمعتزمي والإمامي وغيرها . طوال الألفية الهجرية

---

<sup>(\*)</sup> أستاذ وباحث في الحوزة العلمية في مدينة قم، وعضو هيئة تحرير مجلة فقه أهل البيت [ع].

الماضية .. وفقاً للمنهج الاستدلالي القياسي المدرسي؛ ولذا لم يعدّ الجهد الكلامي المبذول ما بعد زمان العلامة الحلي في القرن الثامن الهجري وما بعده . عدا المائة الأخيرة . في كثير من إسهاماته يحتوي على إضافات مضمونية أو منهجية جديدة في هذه المسألة، فهو لا يتجاوز أن يكون إعادة تطهير وإنتاج جديد للبحث السابق ، ولكن بصياغات أكثر وضوحاً وأبلغ بياناً من ذي قبل ، وهذا لا يلغى بالطبع أن تكون هناك محاولات تجديدية أو تعميقية في بعض نواحي هذا البحث<sup>(١)</sup> ، إلا أنّ السمة العامة هو ما ذكرناه؛ وذلك بسبب توقف البحث الاجتهادي والتخصصي في علم الكلام منذ القرن الثامن على جهود العلامة الحلي الكلامية ومدرسته، حيث تم التركيز على اختصاصين فقط من بين سائر الاختصاصات الإسلامية الأخرى، ألا وهما: الفقه؛ والأصول.

والسؤال المطروح بشكل أساس هو ما يلي: هل يمكن التجديد في مسائل ومناهج الاستدلال الكلامي باستحداث موضوعات كلامية جديدة ومناهج استدلالية إثباتية مختلفة عن المنهج التقليدي والمدرسي السائد، أو محاولة تطويره والارتقاء به، أم أنّ البحث الكلامي قد توقف واستوفى غرضه على صعيد المنهج والمضمون معاً، ولم يُعدْ يمكن تقديم شيء جديد فيهما؟

والجواب: أجل، إنّ التجديد المنهجي والمضموني ممكّن، بل واقع، وإنْ كان جزئياً ومحدوداً وبطيئاً.

أما التجديد المضموني فهو ما طرح على بساط البحث الكلامي أخيراً، وعرف بمسائل الكلام الجديد، بناء على استبعاد فرضية أنه علم كلام جديد مستقلّ برأسه مقابل علم الكلام القديم، كما هو مختار بعض الأعلام المعاصرين<sup>(٢)</sup>. وأما التجديد المنهجي فهو ما طرحة السيد الشهيد الصدر في المنهج الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات وتجميع القرآن الطنية، وطبقه على بعض المسائل الكلامية في التوحيد والنبوة.

والدراسة الماثلة هي محاولةٌ تطبيقية جديدة لهذا المنهج في مسألة الإمامة، وبالتحديد مسألة إمامية الأئمة الاثني عشر<sup>عليهم السلام</sup>. ويعتبر البحث في موضوعة الإمامة من

الموضوعات بالغة الأهمية في الفكر الكلامي لدى المسلمين عامة، حتى قيل: إن «أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة؛ إذ ما سُلّ سيفٌ في الإسلام على قاعدة دينية مثلما سُلّ على الإمامة في كل زمان»<sup>(٣)</sup>؛ وذلك لأنَّ الوضع في كل مذهب من المذاهب إنما يتقرر في ضوء هذه القاعدة خاصة؛ ولذا عدَّها الإمامية من الركائز ومن أصول الدين<sup>(٤)</sup>، وكرسوا جهدهم الكلامي من أجل تشييتها، حتى عرروا بين المذاهب بـ(الإمامية) نسبة إليها، وذلك لوفرة النصوص الواردة بشأنها من الفريقين، مما يضع الباحث - أيًّا كان اتجاهه - أمام مسؤولية دراستها ومعالجتها بمنهجية علمية دقيقة، ومن ثم تحديد الموقف الصحيح إزاءها، باعتبار توادرها سنداً، وأهمية مضمونها دلالة، لأنَّها تريد تحديد مصير أمّة ومستقبل رسالة، ومن هنا فليس من الوارد إطلاقاً إهمالها، أو المرور عليها مرور الكرام، أو تقديم معالجات سطحية فيها.

### **السابقة التاريخية لتطبيق المنهج الاستقرائي في علم الكلام —**

لا شك أنَّ محاولة إدخال المنهج الاستقرائي لأول مرة في دائرة المعارف الدينية والعلوم الشرعية يرجع إلى فترة قريبة، وذلك على يد السيد الشهيد الصدر<sup>(٥)</sup>. وبعد هذا الانجاز العلمي بحقٍ من إبداعاته القيمة، التي حققَ من خلالها نقلة نوعية على مستوى المنهجية الاستدلالية في هذه العلوم، وليس على مستوى الاستدلال فحسب، كما سيأتي التمييز بينهما في كلامه.

وقد بدأ الشهيد الصدر بذرة إبداعه هذا في علم الأصول، ثم شيدَ أسسه النظرية في كتابه القيِّم «الأسس المنطقية للاستقراء». فلقد « تعرض السيد الصدر ضمن أبحاثه الأصولية - لدى مناقشته للأخباريين في مدى حجية البراهين العقلية - إلى نمط التفكير المنطقي الأرسطي، ونقدَه بما لم يسبق إليه أحدٌ، وبعد ذلك طورَ من تلك الأبحاث، وأكملها، وأضاف إليها ما لم يكن يناسب ذكره ضمن الأبحاث الأصولية، فأخرجها باسم «الأسس المنطقية للاستقراء»<sup>(٦)</sup>. ثم قام بتطبيق هذه النظرية في عدة مجالات معرفية وعلوم شرعية، نكتفي بالإشارة إلى عناوينها فقط، وهي:

أ. نظرية المعرفة<sup>(٧)</sup>.

ب. علم الأصول<sup>(٧)</sup>.

ج. علم الرجال<sup>(٨)</sup>.

د. علم الكلام<sup>(٩)</sup>.

ولا نريد الخوض في هذه المجالات بشكلٍ تفصيلي<sup>(١٠)</sup>; لخروجها عن الغرض المقصود، ولكن نتوقف عند تطبيق هذه النظرية في علم الكلام؛ ل المناسبته مع موضوع بحثنا؛ وأيضاً لكون البحث الكلامي هو الغرض الأساس في وضع أصل النظرية عند مؤسّسها، أعني السيد الشهيد، كما سيُوضح لاحقاً.

### **نماذج تطبيقية للمنهج الاستقرائي في علم الكلام —**

لقد أفاد الشهيد الصدر من المنهج الاستقرائي في أهم مسائل علم الكلام حساسية، ألا وهي مسألة إثبات الصانع سبحانه، فاتحاً بذلك باباً معرفياً واسعاً على مستوى المنهجية الاستدلالية في هذا العلم، وليس على مستوى الاستدلال فحسب؛ إذ ثمة فرقٌ بين المنهجية الاستدلالية وبين الاستدلال ذاته، «فأنت قد تستدل على أنَّ الشمس أكبر من القمر بأنَّ العلماء يقولون ذلك، والمنهج هنا هو اتخاذ قرارات العلماء دليلاً على الحقيقة؛ وقد تستدل على أنَّ فلاناً سيموت بسرعةٍ لأنك رأيت حلمًا ورأيت في ذلك الحلم أنه مات، والمنهج هنا هو اتخاذ الأحلام دليلاً على الحقيقة؛ وقد تستدل على أنَّ الأرض مزدوج مغناطيسيٌّ كبيرٌ، ولها قطبان: سالب؛ وموجب، وأنَّ الإبرة المغناطيسية الموضوعة في مستوىً أفقى تتجه دائمًا بأحد طرفيها إلى الشمال وبالآخر إلى الجنوب، والمنهج هنا هو اتخاذ التجربة دليلاً. وصحَّة كل استدلال ترتبط ارتباطاً أساسياً بصحة المنهج الذي يعتمد عليه»<sup>(١١)</sup>.

لم يقفُ الصدر عند عتبة التظير مكتفياً بتشييد نظريته فحسب، بل اقتصر ميدان التطبيق العملي، فكانت باكورة تطبيقاته في علم الكلام، وذلك من خلال التطبيقات التالية:

### **التطبيق الأول: إثبات الصانع تعالى —**

وهذه المسألة تشكلُ بلا شكَّ. حجر الزاوية في علم الكلام الإسلامي، وفيه

الفكر الديني بشكلٍ عام؛ ولذا تكثفت جهود الفلاسفة والمتكلمين لإثباتها، كما تكثفت في مقابلها جهود الفكر الإلحادي لنفيها. والأدلة على إثباتها متعددة وكثيرة، كان آخرها ما انتهى إليه السيد الشهيد الصدر من الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات، الذي أشار إليه في الأساس المنطقية، وأورده مفصلاً في بحثه التمهيدي لرسالته العلمية «الفتاوى الواضحة»، والموسوم بـ«موجز في أصول الدين».

وفي الأساس إن هذه المسألة كانت هي الباعث لدى الشهيد الصدر لوضع دراسته الشاملة في كتابه الفد «الأسس المنطقية للاستقراء»، الذي خلص فيه إلى القول في كلمته الختامية عن هذه الدراسة: إنها جاءت لتبرهن «على حقيقة في غاية الأهمية من الناحية العقائدية، وهي الهدف الحقيقي الذي توحّي تحقيقه عن طريق تلك الدراسة، وهذه الحقيقة هي: أنّ الأساس المنطقية التي تقوم عليها كل الاستدلالات العلمية المستمدّة من الملاحظة والتجربة هي نفس الأساس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبر لهذا العالم، عن طريق ما يُصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبّر، فإن هذا الاستدلال - كأيّ استدلال علمي آخر - استقرائي بطبيعته»<sup>(١٢)</sup>. كما عرّف السيد الشهيد كتابه الأساس في عنوانه الرئيسي بأنه: «دراسة جديدة للاستقراء، تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله»، مما يعني بأنّ المنطلق العقائدي كان هو المنطلق الأساس لطرح نظرية الاحتمال والمنهج الاستقرائي في هذا الكتاب.

### التطبيق الثاني: إثبات النبوة

وهي ثاني أهم مسألة في علم الكلام قام السيد الصدر بتطبيق نظريته فيها بخطواتها المتقدّمة. فهذا المنهج كما كان صالحًا لإثبات القضية الأولى في علم الكلام فإنه صالح أيضًا لإثبات القضية الثانية فيه. فـ«كما ثبت الصانع الحكيم بالدليل الاستقرائي ومناهج الاستدلال العلمي كذلك ثبتت نبوة محمد ﷺ بالدليل العلمي الاستقرائي، وبنفس المناهج التي نستخدمها في الاستدلال على الحقائق المختلفة في حياتنا الاعتيادية وحياتنا العلمية»<sup>(١٣)</sup>، وذلك انطلاقاً من عقيدته بأنه

يمكن الإفادة من هذا المنهج في الكثير من العلوم والمعارف العقدية وغيرها. لقد توقف الشهيد الصدر، صاحب النظرية، في تطبيق المنهج الاستقرائي بشكلٍ صريح عند هاتين المسألتين في تراثه الكلامي، تاركاً الباب مفتوحاً وراءه لمزيدٍ من التطبيقات العقدية والكلامية.

### **التطبيق الثالث: إثبات كون الإمامة بالنص**

تعتبر مسألة كون الإمامة بالنص حجر الزاوية في نظرية الإمامة. وقد بحث السيد الشهيد الصدر هذه المسألة طبقاً للمنهج الاستقرائي، ولكن بشكلٍ غير معلن ومن دون تصريح بذلك، أي من دون أن يطبق خطوات المنهج الخمس على المسألة بشكلٍ واضح، كما فعل في بحث إثبات الصانع، وبحث النبوة. ولكن روح البحث وسياقه كانت وفقاً للمنهج المذكور. ومن هنا فإن البحث في هذه المسألة بحاجة إلى محاولة اكتشاف خطوات المنهج المضمنة داخل البحث، وإعادة تظاهيرها وتطبيقاتها بشكلٍ منضبط ودقيق. ولعلنا نوفق لذلك في دراسة أخرى.

### **محاولةٌ تطبيقية رابعة**

يمكن اعتبار موضوع البحث لإثبات إمامية الأئمة الاثني عشر عليهم السلام طبقاً للمنهج الاستقرائي المحاولة التطبيقية الرابعة للمنهج المذكور في إحدى أهم الموضوعات الكلامية، بعد مسألتي إثبات الصانع وإثبات نبوة النبي صلوات الله عليه وسلم. وهذه المحاولة في الواقع تعتبر خطوةً جديدةً في الطريق الذي فتحه الشهيد الصدر أمام الباحثين في هذا المجال. وقد تم في هذه المحاولة التجديدية تطبيق الخطوات الخمس المعروفة - والآتي ذكرها - لهذا المنهج على مسألة الإمامية. واستدعي ذلك في الخطوة الأولى حشد أكثر الأدلة الواردة بشأن أهل البيت عليهم السلام من الكتاب والسنة والعقل والاعتبار، للتعامل معها على أساس قيمتها الاحتمالية والمنطقية.

ثم طُرحت في الخطوة الثانية الفرضية الصحيحة لتفسير هذه الأدلة في ضوء إمامية أهل البيت عليهم السلام.

وأما في الخطوة الثالثة فقد طرحت باقي الفرضيات المخالفة للفرضية الصحيحة، مع مناقشتها وبيان فسادها.

وفي الخطوة الرابعة تم التوصل إلى أنه إذا كانت الفرضيات المخالفة لا تهض لتفسير كل هذه الأدلة الواردة بشأن أهل البيت عليهم السلام، فمن المؤكد جداً إذن صحة فرضية إمامتهم وولايتهم عليهم السلام؛ لأن الأمر لا يخلو من صحة أحد هذه الفرضيات المطروحة، وقد تم إبطال باقي الفرضيات، فينحصر الأمر في الفرضية المختارة، فتكون هي المتعينة.

وأما الخطوة الخامسة والأخيرة فقد تم الربط فيها بين الترجيح الذي تقرر في الخطوة الرابعة لفرضية الإمامة وبين ضالة الاحتمال لفرضية المعاكسة. وهذا الربط بين النقطتين يعني أن درجة الترجح لفرضية الأولى تتناسب عكسياً مع ضالة الاحتمال لفرضية الثانية، فكلما كان هذا الاحتمال أكثر ضالة كان ذلك الترجح أكثر إقناعاً وأكبر قيمة.

وعلى كل حال فإن مزية هذه الدراسة تكمن في محاولة التجديد في منهج البحث الكلامي في مسألة الإمامة، وذلك من خلال تطبيق المنهج الاستقرائي فيها كآلية جديدة تضاف إلى آليات الإثبات الكلامي.

وأما منهجية البحث فهي تقوم على مجموعة دلilian:

١. الدليل النقلي: ويقصد به الأعم من الدليل الروائي والتاريخي. وهذا يمثل مادة الدليل.
٢. الدليل الاستقرائي: وهو الذي يعتمد على حساب الاحتمالات وتجميع القرائن. وهذا يمثل صورة الدليل.

### حول المنهج الاستقرائي -

قبل الخوض في تطبيق المنهج الاستقرائي على مسألة الإمامة ينبغي التعرف على هذا المنهج وشرحه من خلال النقاط التالية:

### **١. تحديد منهج البحث -**

أشرنا إلى توسيع المناهج الاستدلالية في مسألة الإمامة، وأنها على صنفين:

أ. المنهج المدرسي الذي يستمدّ مادته من النقل تارةً، ومن العقل أخرى. وهذه المادة تقع تارةً في صغرى الدليل، وأخرى في كبراه.

وخاصية هذا المنهج هي أنّ القيمة العلمية والمنطقية للدليل فيه هي قيمة استقلالية، وليس انضمامية بلحاظ الأدلة الأخرى، ومن هنا فإنّه لو تمّ تفنيده أيّ دليل منها من قبل الخصم فإنه يفقد قيمته العلمية آنذاك، ويخرج عن دائرة الاستدلال، وهكذا حتى تصل النوبة إلى أصل الدعوى فتسقط من رأس أيضاً.

وقد كان هذا المنهج - ولا زال - هو المنهج الحاكم على المدرسة الكلامية لدى المسلمين كافةً، منذ أكثر من ألف سنة.

ب. المنهج الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات، والخاصية في هذا المنهج هي على عكس المنهج السابق، كما سيأتي بيانه في النقطة الثالثة.

وعلى أيّ حالٍ فإنّ المنهج المعتمد لدينا في بحوث هذه الدراسة هو المنهج الاستقرائي، وسوف نأتي على ذكر خصائص ومزايا هذا المنهج، بعد أن نبيّن خطواته في النقطة اللاحقة.

### **٢. الاستقراء بين المنطق الأرسطي والمنهج الاستقرائي -**

يشترك المنهج الأرسطي والاستقرائي في تعريف الاستقراء بأنه كل استدلال يسير من الخاص إلى العام. ولا خلاف بينهما في دخول الاستقراء الناقص في هذا التعريف، إنما الخلاف في دخول الاستقراء التام فيه؛ فقد اعتبره المنطق الأرسطي منه، فيما أخرجه المنهج الاستقرائي؛ باعتبار عدم انطباق التعريف عليه؛ وذلك لكون النتيجة فيه مساوية لمقدماتها، فلا يكون السير من الخاص إلى العام.

وهذه ملاحظة منهجية يسجلها المنهج الاستقرائي على المنهج الأرسطي. ولذا يقول السيد الشهيد الصدر مدافعاً عن المنهج الاستقرائي: «ونحن إذا قارنا مفهومنا عن الاستقراء بالمفهوم الأرسطي نجد أن الاستقراء في مفهومنا لا يمكن أن يقسم إلى:

استقراء كامل؛ واستقراء ناقص؛ لأننا نريد بالاستقراء كلّ استدلال يسير من الخاص إلى العام، والاستقراء الكامل لا يسير من الخاص إلى العام، بل تجيء النتيجة متساوية لقدماتها، كما رأينا في المثال الثاني للاستباط الذي قدمناه سابقاً. ومن أجل ذلك يعتبر الاستقراء الكامل استباطاً، لا استقراء. وإنما الاستقراء الذي يسير من الخاص إلى العام هو الاستقراء الناقص فقط. وعلى هذا الأساس نعرف أن تقسيم المنطق الأرسطي للاستقراء إلى: كامل؛ وناقص، كان لتجاوزه عن المفهوم الذي حدّدناه للاستقراء، واتخاذ الاستقراء تعبيراً عاماً عن كلّ استدلال يقوم على أساس تعداد الحالات والأفراد<sup>(١٤)</sup>.

### **٣. خطوات المنهج الاستقرائي —**

يتحدّد المنهج الاستقرائي في خمس خطوات لا بدّ من توفرها لكي ينجز. وهذه الخطوات هي:

**الأولى:** أن نواجه عدة ظواهر في المجال الذي نريد تطبيق المنهج الاستقرائي فيه، كالمجال الحسّي مثلاً.

**الثانية:** أن ننتقل بعد ملاحظة الظواهر وتجميعها إلى مرحلة تفسيرها. والمطلوب في هذه المرحلة أن نجد فرضية صالحة لتفسير تلك الظواهر وتبريرها جميعاً. ويقصد بكونها صالحة لتفسير تلك الظواهر أنها إذا كانت ثابتة في الواقع فهي تستبطن أو تتتناسب مع وجود جميع تلك الظواهر التي هي موجودة فعلاً.

**الثالثة:** نلاحظ أن هذه الفرضية إذا لم تكون ثابتة في الواقع ففرصة تواجد تلك الظواهر كلها مجتمعة ضئيلة جداً، بمعنى أنه على افتراض عدم صحة الفرضية تكون نسبة احتمال وجودها جميعاً إلى احتمال عدمها أو عدم واحد منها على الأقل ضئيلة جداً، كواحد في المائة أو واحد في الألف.

**الرابعة:** نستخلص من ذلك أنّ الفرضية صادقة. ويكون دلياناً على صدقها وجود تلك الظواهر التي أحسّينا وجودها في الخطوة الأولى.

**الخامسة:** إنّ درجة إثبات تلك الظواهر للفرضية المطروحة في الخطوة الثانية

تناسب عكسيًا مع نسبة احتمال وجود تلك الظواهر جميًعاً إلى احتمال عدمها على افتراض كذب الفرضية. فكلما كانت هذه النسبة أقلًّ كانت درجة الإثبات أكبر، حتى تبلغ في حالاتِ اعتيادية كثيرة إلى درجة اليقين الكامل بصحة الفرضية<sup>(١٥)</sup>. وهذه الخطوات لا بدَّ من توفرها في كلّ مجال يراد تطبيق المنهج الاستقرائي فيه، سواء كان ذلك المجال من مجالات الحياة الاعتيادية أو من المجالات العلمية.

وتوضيحاً للفكرة نعرضها ضمن نموذجين تطبيقيين من كلا المجالين:

**النموذج الأول:** من حياتنا الاعتيادية، وهو أن يفترض وصول رسالة ما إليك بالبريد، فتقرأها وتعرف أنها من أخيك، لا من شخصٍ آخر، من خلال عدة قرائين، فإنك بذلك قد مارستَ استدلالاً استقرائياً قائماً على حساب الاحتمال لإثبات هذه النتيجة، مهما كانت هذه القضية واضحةً بمنظورك. والخطوات التي قمت بها هي ما يلي:

**الخطوة الأولى:** مواجهة عددٍ ظواهر في الرسالة، من قبيل: إنها تحمل اسمًا يتطابق مع اسم أخيك تماماً؛ وإنها بخطه الذي تعرفه في كتابة الألف والباء والتاء وغيرها؛ وإنها بنفس أسلوبه في التعبير ونقطاط الضعف والقوّة وطريقة الإملاء والأخطاء الإملائية التي يقع فيها عادةً؛ والرسالة تحمل مطالب تتفق تماماً مع حاجات أخيك.

**الخطوة الثانية:** مواجهة فرضيتين لتفسير هذه الظواهر: إحداهما: صالحة لتفسيرها، وهي أن تكون من أخيك؛ والثانية: أن تكون من غيره.

**الخطوة الثالثة:** إذا لم تكن فرضية أنها من أخيك صالحة، وكانت من غيره، مما هي فرصة أن تتوارد فيها كلّ تلك المعطيات والظواهر المذكورة في الخطوة الأولى؟

إن هذه الفرصة بحاجة إلى مجموعة كبيرة من الافتراضات؛ لأننا لكي نحصل على كل تلك المعطيات يجب أن نفترض أن شخصاً آخر يحمل نفس الاسم، ويشبهه أخاك في أسلوبه وعباراته وتنسيق الكلمات وطريقة الإملاء والأخطاء الإملائية، وأن تكون طلباته نفس الطلبات لدى أخيك. وهذه مجموعةٌ من الصدف يعتبر وجودها جميًعاً ضئيلاً جدًّا، وكلما ازداد عدد هذه الصدف التي لا بدَّ من افتراضها تضاءل

الاحتمال أكثر فأكثر.

**الخطوة الرابعة:** إذا كان احتمال فرضية كون الرسالة من غير أخيك ضئيلاً جدًا فمن الراجح جداً بدرجة كبيرة . بحكم تواجد هذه الظواهر فعلاً . أن تكون الرسالة من أخيك .

**الخطوة الخامسة:** أن تربط بين الترجيح الذي قررته في الخطوة الرابعة . الذي مؤداه أن الرسالة من أخيك . وبين ضآللة الاحتمال التي قررتها في الخطوة الثالثة . وهي ضآللة احتمال أن تتوارد كل تلك الظواهر في الرسالة بدون أن تكون من أخيك .. ويعني الربط بين هاتين الخطوتين أن درجة ذلك الترجيح تتناسب عكسياً مع ضآللة هذا الاحتمال ، فكلما كان هذا الاحتمال أقل درجة كان ذلك الترجيح أكبر قيمة وأقوى إقناعاً ، وإذا لم تكن قرائن عكسية تتفى أن تكون الرسالة من أخيك فسوف تنتهي من هذه الخطوات الخمس إلى القناعة الكاملة بأن الرسالة من أخيك<sup>(١٦)</sup> .

**النموذج الثاني:** وهو في المجال العلمي . وله أمثلة عديدة ، نكتفي بواحد منها ، وهو تطبيق خطوات المنهج على إمامية الأئمة الاثني عشر<sup>عليهم السلام</sup> موضوعة البحث في هذه الرسالة . والخطوات التي يمكن افتراضها هنا حسب المنهج المذكور هي :

**الخطوة الأولى:** أن نواجه مجموعة من المعطيات والوثائق والشواهد والقرائن التاريخية والنقلية . من الكتب السماوية السابقة ومن القرآن الكريم والسنّة الشريفة الواقع التأريخي للمسلمين . الدالة على إمامية جماعة تحالف النبي ﷺ من بعده باستخالف منه ، وقد ورد في بعضها تعبيينهم بالعدد ، وفي بعضها تعبيينهم بالاسم ، وفي بعضها تحديدتهم بمواصفات وعناوين عامة . كالعترة ، وأهل البيت ، وأولي الأمر . لا تطبق إلا عليهم ، وفي بعضها تذكر فضائلهم ، بل تفضيلهم على الأمة جمیعاً ، وفي بعضها تخصّهم بأحكام فقهية لا يشاركون فيها أحد من الأمة ، مما يعني تخصيصهم بمزايا خاصة بهم ، وهكذا .

**الخطوة الثانية:** أن نواجه فرضية القول بإمامتهم كفرضية تفسّر لنا النصوص السابقة؛ باعتبار صلاحية هذه الفرضية لتفسير جميع المعطيات السابقة .

**الخطوة الثالثة:** إذا لم تكن الفرضية المذكورة صالحة لفسير المعطيات

والنصوص السابقة . رغم كثرتها وتتوّعها . فما هي إذن الفرضية البديلة لـ كلّ ذلك؟ يمكن أن تكون الفرضية البديلة لتفسیر كل تلك المعطيات هي فرضية إثبات فضيلة لأهل البيت عليهم السلام باعتبار قربتهم من النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه، وكذلك لصلاحهم وعلمهم، أي إن الحيثية التعليلية لفضولهم مركبة من هذه العناصر الثلاثة: الصلاح؛ والعلم؛ والقرابة، وإن كل واحد من هذه العناصر الثلاثة يمكن أن يتصف به غيرهم، نعم الفصل المميز فيها هو القرابة، كما لا يخفى.

ولكنّ هذه الفرضية تستبطن افتراضات عديدة، فهي تستبطن افتراض ارتكاب مخالفة الظاهر في جميع الألفاظ الواردة في هذه المعطيات وحملها على غير ظواهرها وسياقاتها، كما تستبطن أيضاً افتراض أن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه لم ينطلق في تحديد الموقف تجاه قربته من منطلق رسالي، بل انطلق في جميع هذه المعطيات والبيانات . ومنذ صدر الدعوة حتى ختامها . من منطلق أسرى وعاطفي؛ تكريساً لمبدأ القرابة والعشيرة الذي أراد أن لا يكون هو المعيار في التفاضل، كما تستبطن أيضاً افتراض أن يكون كل هذا الحشد الهائل من المعطيات متناسباً كماً وكيفاً مع أهمية القضية التي يُراد إثباتها، وهي قضية فضيلة قربته عليهم السلام، ووجوب احترامهم، بمعنى أن قضية بهذا الحجم وبهذا المستوى تستدعي بشكلٍ منطقي وطبيعي ورود كلّ هذه البيانات القرآنية والنبوية على طول خط الدعوة، وبمختلف الأشكال الفعلية والقولية، كما تستبطن أيضاً افتراض أن تكون بعض البيانات النبوية مفرغة من معناها ومهملة لا تحمل معنى محسّلاً في نفسها، كما في الأحاديث الواردة في تحديد عدد الأئمة أو الخلفاء أو الأمراء بالاثني عشر، فإنما إذا لم نفسّرها بإمامية أهل البيت عليهم السلام فلا بدّ من تفسيرها بغيرهم، وستعرف تحبّط باقي المدارس غير الإمامية في تفسيرها بغيرهم، وفي بيان المراد بها عندهم . كما سيأتي بيانه مفصلاً . بما لا يرجع إلى معنى محسّل، حتى اعترف بعضهم بالعجز عن تفسيرها تفسيراً مقنعاً<sup>(١٧)</sup> .

**الخطوة الرابعة:** إذا كان احتمال تفسير اجتماع كلّ هذه المعطيات لتأكيد فضولتهم . فقط . ضعيفاً فمن الراجح إذن جداً صحة الفرضية الأولى التي تذهب إلى التأكيد على إمامتهم وولايتهم عليهم السلام .

**الخطوة الخامسة:** أن نربط بين الترجيح الذي قررناه في الخطوة الرابعة لفرضية الإمامة وبين ضالة الاحتمال لفرضية المعاكسة، ويعني الربط بين هاتين النقطتين أن درجة الترجيح لفرضية الأولى تتاسب عكسياً مع ضالة الاحتمال لفرضية الثانية، فكلما كان هذا الاحتمال أكثر ضالةً كان ذلك الترجيج أكثر إقناعاً وأكبر قيمة.

أقول: وهذا هو المنهج الذي سنتبعه في مباحث هذه الدراسة لإثبات إمامه أهل البيت عليه السلام عبر تطبيق الخطوات الخمس المذكورة.

### **ـ مزايا المنهج الاستقرائي**

#### **ـ المزية الأولى: انضمامية القيمة**

إن القيمة العلمية في المنهج المذكور لا تتولد من دليلٍ أو قرينة واحدة، كما هو المنهج الاستدلالي التقليدي، بل هي حاصل ضرب القيم الاحتمالية للقرائن المتوفرة. وعليه فالقيمة وفقاً لهذا المنهج انضمامية، بمعنى أنها إذا سقطت فيه قرينة عن صلاحية الاستدلال خرجت بمفردها، وبقيباقي صالحًا للاستدلال، ولا ينهاه الدليل بأكمله.

#### **ـ المزية الثانية: إعادة توظيف الأدلة الخارجية عن الاستدلال**

يتيح هذا الدليل - مضافاً إلى قيمته في نفسه . الفرصة أمام الباحث مرّة ثانية لتوظيف الأدلة الخارجية عن دائرة الاستدلال، والمزعوم سقوطها من قبل الخصم عن إفادة اليقين حسب المدرسي، فإنه يمكن الإفادة منها كاحتمالات وقرائن ظنية في المقام؛ لأنّ المناقشة . عند المناقش . قد تكون في إفادة الدليل درجة اليقين، وليس في إفادته الاحتمال أو الظن<sup>(١٨)</sup>.

وقد أفاد بعض الفلاسفة الإلئيين في الغرب من المنهج الاستقرائي أو من نظرية الاحتمال في ترميم وإعادة توظيف بعض الأدلة التي نوقشت في دلالتها على إثبات وجود الله تعالى من قبل بعض الفلاسفة . من أمثال: هيوم وكانت وداروين . بعد عصر النهضة

في الغرب، فلجاً هؤلاء الفلاسفة من أنصار الإلهيات الطبيعية . بعد أن خضعوا لأشكال المستشكلين على الأدلة المدرسية في الفكر الكلامي المسيحي، والتي استمرت قرولاً قبل عصر النهضة . إلى منهج الاحتمال والقرائن لمواجهة موجة الإنكار لإثبات وجود الله تعالى، بعد التردد في التعامل مع الأدلة المطعون فيها سابقاً على أنها قرائن في المنهج الاستقرائي<sup>(١٩)</sup> .

### **المذية الثالثة: سعة دائرة المنهج —**

إن دائرة الإثبات في كل دليل تسجم عادةً مع طبيعة الدليل فيه. فالدليل الحسي دائرة إثباته الحسّ، والدليل العقلي دائرة إثباته العقل، والدليل الناطقي دائرة إثباته النقل. وأما منهج الدليل الاستقرائي فهو منهج استدلالي عقلائي عامٌ وشامل لجميع نواحي الحياة العلمية و العملية معاً على السواء؛ فإن هذا المنهج في الوقت الذي يصلح لإثبات قضية نظرية هامة بمستوى وجود الصانع سبحانه، يصلح أيضاً لإثبات قضية حياتية بسيطة، من قبيل: إن هذه الرسالة الواصلة إليك بالبريد . مثلاً . هي من أخيك، لا من شخص آخر، فإن «منهج الاستدلال على وجود الصانع الحكيم هو المنهج الذي نستخدمه عادةً لإثبات حقائق الحياة اليومية والحقائق العلمية، فما دمنا نثق به لإثبات هذه الحقائق فمن الضروري أن نثق بصورةٍ مماثلة لإثبات الصانع الحكيم، الذي هو أساس تلك الحقائق جميعاً. فأنت في حياتك الاعتيادية حين تسلم رسالة بالبريد، فتتعرّف بمجرد قراءتها على أنها من أخيك؛ وحين تجد أن طيباً ينبع في علاج حالات مرضية كثيرة، فتشق به وتتعرّف على أنه طبيب حاذق؛ وحين تستعمل حقنة بنسلين في عشر حالات مرضية، وتصاب فور استعمالها في كل مرة بأعراض معينة متشابهة، فتستنتج من ذلك أن في جسمك حساسية خاصة تجاه مادة البنسلين، أنت في كل هذه الاستدلالات وأشباهها تستعمل في الحقيقة منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات.

ونفس المنهج يستخدمه العالم الطبيعي في تعامله مع حقائق الكون لتحليلها وفهمها، فهو «حينما لاحظ خصائص معينة في المجموعة الشمسية، فيتعرّف في ضوئها

على أنها كانت أجزاء من الشمس وانفصلت عنها؛ وحينما استدلّ على وجود (نبتون) أحد أعضاء هذه المجموعة، واستخلص ذلك من ضبط مسارات حركات الكواكب، قبل أن يكتشف نبتون بالحس؛ وحينما استدلّ في ضوء ظواهر معينة على وجود الإلكترون، قبل التوصل إلى المجهر الذري، إن العالم الطبيعي في كل هذه الحالات ونظرائها يستعمل في الحقيقة منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات<sup>(٢٠)</sup>.

#### **المزيد الرابعة : إفادة الدليل للوثق بدرجة عالية —**

إن درجة الوثوق الحاصلة من منهج الدليل الاستقرائي يمكن تقويمها من خلال

مقياسين:

**الأول:** المقياس المنطقي، أي من خلال تحليل هذا الدليل منطقياً، واكتشاف الأسس المنطقية والرياضية التي يقوم عليها. وهذا ما تكفل به كتاب الأسس المنطقية بشكل تفصيلي.

**الثاني:** المقياس التطبيقي والعملي لهذا المنهج، الذي يعتمد العقلاء عادة في حياتهم الاعتيادية واستدلالاتهم العلمية والتجريبية، كما لاحظنا ذلك في الأمثلة السابقة، حيث يرکنون إلى النتيجة الحاصلة منه، ويتحققون بها، ويرتبون الآثار عليها، وإن لم تكن الأسس الرياضية والمنطقية واضحةً لديهم تفصيلاً.

وعليه، فإنه كما يمكن اعتماد المقياس الثاني في مختلف نواحي الحياة لدى العقلاء يمكن اعتماده أيضاً في اعتقاداتهم وأصول دينهم؛ إذ ما الفرق بين القضية التجريبية والقضية العقدية إذا كان المنهج ينتج مستوى واحداً من الوثوق والاطمئنان؟ وقد اعتمد السيد الشهيد كلا المقياسين بما يناسب مستوى المخاطب في كلٌ منها؛ فقد اعتمد الأول في «الأسس المنطقية»، واعتمد الثاني في كتابه «موجز في أصول الدين». وسوف نشير بإيجاز شديد إلى الأول تحت عنوان: (القيمة المنطقية للمنهج الاستقرائي). وعليه فإننا ومن خلال ما تقدم عرضه من الأمثلة السابقة تكون قد جمعنا إلى حد ما - بين كلا المقياسين.

ولما كانت درجة الوثوق والإقناع في المنهج الاستقرائي عالية عند العقلاء . لاعتماده على قرائن كثيرة يصعب ردها أو رفضها جمِيعاً مرَّةً واحدة . فقد استخدم القرآن الكريم . وهو أول من استخدم ذلك . ذات المنهج في إثبات الحقائق العلمية والقرآنية ، كما نلاحظ ذلك في قوله تعالى : ﴿سُتْرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْلَمْ يَكُفُّ بِرِبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ٥٣) ، حيث لم يقتصر المنهج القرآني على إرادة آية واحدة لهم ، بل توسيع إلى ذكر عدة آيات . كما أنه لم يكتفي بنوع واحد منها ، بل نوعها إلى آيات أنفسية وأفافية . ونجد تطبيق المنهج أيضاً في قوله تعالى : ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ (الروم: ٥٠) ، وكذلك قوله تعالى : ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاحْتِلَافِ اللَّيلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلُكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٦٤) ، فإنه ذكر أكثر من آية من آيات الأفاق لإثبات المطلوب . وكذلك نجد نفس المنهج في قوله تعالى : ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ ثَرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَشْتَمْ بَشَرٌ تَنَشِّرُونَ ❖ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَرْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ❖ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاحْتِلَافُ أَسْبَاتِكُمْ وَالْأَوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ ❖ وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَبِتَغَوُّثِكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ❖ وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ حَوْفًا وَطَمَعاً وَيَنْزَلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ❖ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَشْتَمْ تَخْرُجُونَ﴾ (الروم: ٢٠ - ٢٥) .

##### ٥. القيمة المنطقية للمنهج الاستقرائي —

ينقسم الاستقراء إلى : تامٌ وناقص . ولا شك في دليلية التام منه : لإنتاجه اليقين . وأما الناقص منه . باعتبار أنه لا ينتج يقيناً ، ولا يمكن تعليم الحكم فيه . فلا يمكن اعتباره دليلاً تاماً<sup>(١)</sup> . هذا بحسب ما انتهى إليه المنطق الأرسطي .

وقد حاول السيد الشهيد الصدر، من خلال نظرية الاحتمال، أن يرتفع بنتيجة الاستقراء الناقص إلى إفادة اليقين والجزم. المراد باليقين هنا هو اليقين الموضوعي الذي يستمدّ مبرراته من الواقع الموضوعي، في مقابل اليقين الرياضي واليقين الذاتي<sup>(٢٢)</sup>.

ويمكن عرض خلاصة محاولته . بياجاز . في ثلاثة خطوات:

**الخطوة الأولى:** يُعرف فيها الشهيد الصدر مبدئياً بقصور درجة التصديق الناتجة من القضية الاستقرائية عن إفادة اليقين؛ لأنّ درجة التصديق بالقضية الاستقرائية المستبطة من الدرجات الأخرى للتصديق وفق المرحلة الاستباطية للدليل الاستقرائي لا يمكن أن تبلغ أعلى درجة للتصديق، وهي الجزم واليقين؛ لأنّ هناك قيمةً احتمالية صغيرة دائمة تمثل الخلاف، فلا يمكن . إذن . أن يحصل التصديق الاستقرائي على أعلى درجة بوصفها درجة موضوعية مستبطة».

**الخطوة الثانية:** من أجل معالجة هذا النقص في الدليل الاستقرائي لا بدّ من افتراض مصادرة فيه، مؤداها افتراض أنّ التصديق الاستقرائي يحصل على أعلى درجة بوصفها درجة موضوعية أولية، ويعتبر «هذا الافتراض مصادرةً، مثل المصادرة التي تحتاجها أي عملية استباطية، لأنّ أي استدلال استباطي يتوقف . كما عرفنا سابقاً . على افتراض مصادرة مؤداها أنّ هناك درجات موضوعية للتصديق معطاة بصورة مباشرة، دون أن تكون مستبطة من درجات أخرى».

**الخطوة الثالثة:** صياغة المصادرة وذلكتها . وقبل بيان ذلك يشير الشهيد الصدر إلى نقطة هامة في المقام، وهي: إنّ هذه المصادرة لا علاقة لها بالواقع الموضوعي وحقائق العالم الخارجي، وإنّما ترتبط هذه المصادرة بالمعرفة البشرية نفسها، وطبيعة حركتها ضمن قوانين الذهن البشري. «إنّ المصادرة التي يفترضها الاستقرائي في مرحلته الثانية لا ترتبط بالواقع الموضوعي، ولا تتحدد عن حقيقة من حقائق العالم الخارجي، وإنّما ترتبط بالمعرفة البشرية نفسها»<sup>(٢٣)</sup>.

وأما صياغة المصادرة باختصار فهي كالتالي: إنه كلّما تجمّع عدد كبير من القيم في محور واحد، فحصل هذا المحور . نتيجة لذلك . على قيمة احتمالية كبيرة،

فإنَّ هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحولُ . ضمن شروط معينة . إلى يقين . فكأنَّ المعرفة البشرية مصمَّمة بطريقة لا تتيح لها أن تحفظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جدًّا ، فأيَّ قيمة احتمالية صغيرة تفني لحساب القيمة الاحتمالية الكبيرة المقابلة ، وهذا يعني تحول هذه القيمة إلى يقين . وليس فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة نتيجة لتدخل عوامل بالإمكان التغلب عليها والتحرر منها ، بل إنَّ المصادر تفترض أنَّ فناء القيمة الصغيرة وتحول القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقينٍ فرضه التحرُّك الطبيعي للمعرفة البشرية ؛ نتيجة لترابط القيم الاحتمالية في محور واحد ، بحيث لا يمكن تفاديها والتحرر منه ، كما لا يمكن التحرُّر من أيِّ درجةٍ من الدرجات البدئية للتصديق المعطاة بصورة مباشرة ، إلَّا في حالات الانحراف الفكري .

فلا يشبه تحول القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين وضاء القيم الاحتمالية الصغيرة التحوُّلات الذاتية لبعض القيم الاحتمالية إلى يقين بسبب عوامل نفسية ، من قبيل : التشاوُم أو التفاؤل أو غير ذلك ، فقد يتحول احتمال الوفاة عند شخصٍ مقدم على عملية جراحية إلى يقينٍ بسبب التشاوُم الذي يسيطر على نفسه ، ولكنه يقين يمكن إزالته إذا تحرَّر الشخص من نزعاته النفسية ، وحصر اتجاهه في النطاق الفكري فحسب ، وأما اليقين الذي تفترضه المصادر فهو يقينٌ لا يتاح إزالته ما دام الإنسان سويًا في تفكيره ، مهما حصر اتجاهه في النطاق الفكري ، وتحرر من العوامل الداخلية<sup>(٢٤)</sup> .

### **تطبيق المنهج الاستقرائي لإثبات إمامنة الأئمة عليهما السلام —**

قبل بيان تطبيق المنهج ينبغي التصدير بمقدمة نشير فيها إلى :

#### **موقع بحث الإمام في منظومة البحث الكلامي، وتعريفها —**

هناك بحثان رئيسان في بحث الإمام تركَّز عليهما الجهد الكلامي لدى المتكلمين كافة :

**الأول:** هل أنَّ الإمامة بالنصب والتعيين من قبل الله سبحانه أم بالانتخاب من

### قبل الأمة؟

الثاني: إنّ بناء على كونها بالنصب. كما هو مذهب الإمامية. فمن هم الأئمة الذين تمّ نصبهم وتعيينهم؟

وموضوع البحث في هذه الدراسة هو الثاني، أي إنه بحث صغروي ومصداقى. وأما البحث الأول، وهو البحث الكبوري، فخارج عن عنوان الدراسة، وإن كان في الكثير من أدلة البحث الصغري ما يدلّ بالملازمة على أنّ الإمامة بالنص، كحديث الأئمة الاثني عشر، وحديث الثقلين، وحديث السفيينة، وغيرها، فإنّ لهذه الأدلة دلالة مطابقية وهو تعيين المصدق، ودلالة التزامية وهو صدورها عن المشرع، مما يدلّ بالملازمة على أنّهم منصوبون من قبله.

قد يقال: إنّ التراتبية المنطقية للبحث تتضمن أن يكون ثمة بحث آخر يلي البحث الصغري؛ لكي يتمّ التسليم بنتيجه، ألا وهو إبطال الفرضية البديلة لإمامية أهل البيت<sup>٢٤</sup>، وهي نظرية الخلافة الراسدة بالانتخاب، التي تمتلك من الأدلة . بنظر أصحابها . ما يبررها ، فما لم يتمّ إبطال ذلك ونفيه فإنّ الفرضية البديلة تبقى قائمة، ولا يكفي إثبات البحث الصغري لوحده.

### والجواب:

إنّ جميع الأدلة المدعى دلالتها على الفرضية البديلة لإمامية غير أهل البيت<sup>٢٥</sup> مبنية على نظرية الانتخاب والاختيار، والمفروض الفراغ عن بطلان هذه النظرية في المرحلة السابقة كأصل موضوعي؛ لأنّ بحثنا مبني على كون الإمامة بالنص.

وأما تعريف الإمامة فهي رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخصٍ من الأشخاص نيابةً عن النبي<sup>٢٦</sup>. وعليه فإنّ الأئمة الذين نحن بصدده إثبات إمامتهم هم حجج الله، المنصوبون من قبله سبحانه على الخلق، ولهم الولاية المطلقة عليهم، الذين أولهم أمير المؤمنين علي<sup>٢٧</sup>، وأخرهم المهدي المنتظر<sup>٢٨</sup>.

وعرّفها أهل السنة بما يلي:

أ. رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا<sup>٢٩</sup>.

ب. خلافة الرسول في إقامة الدين، بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة<sup>٣٠</sup>.

جـ. نيابة عن صاحب الشریعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا<sup>(٢٨)</sup>.

والتعريف الأول أقرب إلى تعريف الإمامية.

وقد يقال: إذن، لا فرق بين الإمامية وغيرها في تعريف الإمامة، فأين الخلاف بينهما؟

**والجواب:** إنَّ الخلاف يكمن في فهم الإمامة، وتفسير ماهيتها، وبيان اقتضاءاتها وشروطها. فالإمامية ترى في الإمامة استمراراً لوظائف النبوة، ما عدا الوحي. ومن هنا اشترطوا فيها النصّ والعصمة؛ لأنهما شرطان في النبوة. فالرئاسة العامة للدين والدنيا نيابةً عن النبي ﷺ لدى الإمامية إنما تكون للمعصوم، الوارث لعلم النبي ﷺ، المنصوب من قبله. فهذا المستوى من الرئاسة هو الصالح لتولي الإمامة. بينما تكتفي المدارس الأخرى في هذه الرئاسة الدينية والدنوية بمستوى أدنى، وهو الاجتهد مع العدالة، ولذا اشترطوا في علم الإمام وفهم الدين (الاجتهد) فقط لا أزيد، وفي حفظ السلوك والاستقامة وسلامة تطبيق الدين والشریعة (العدالة)<sup>(٣٩)</sup> لا أكثر أيضاً.

وعليه، فإن التعريفين وإنْ كانوا مشتركين لفظاً ومفهوماً، إلا أنَّهما يختلفان تفسيراً ومضموناً في تحديد دور الإمامة ومعرفة موقعها.

وقد أثَّر هذا الاختلاف في تصنيف مسألة الإمامة في الأصول أو الفروع لدى الفريقين. والسبب هو ما ذكرناه من أن الإمامية ترى قيام الإمامة مقام النبوة في الوظائف، وعليه فلا شكُّ أنَّ المسألة عندهم تكون من الأصول، ولا دخل للمكلفين فيها. والأمر معكوسٌ لدى غيرهم، حيث ينطونها بفعل المكلفين، ويرؤونها من صلحيات الأمة، وأنَّها من الفروض الكافية عليها. قال التفتازاني: «لا نزاع في أنَّ مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق؛ لرجوعها إلى أنَّ القيام بالإمام ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات، وهي أمور كثيرة تتعلق بمصالح دينية أو دنيوية لا ينتمي الأمر إلا بحصولها، فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة، من غير أن يقصد حصولها من كل أحد. ولا خفاء في أنَّ ذلك من الأحكام العملية، دون الاعتقادية»<sup>(٤٠)</sup>.

وأخيراً، فإن الم موضوعية والتجرد في كل بحث علمي ضرورتان لا مناص عنهما لتأكيد مصداقية البحث، وإنما في فقد مصداقيته مهما كان وزنه أو حجمه. وتتضاعف أهمية هذا الشرط كلما تضاعفت أهمية البحث. ولا أظن أن بحثاً يتعلق بتحديد مستقبل الرسالة الخاتمة أو مصير الأمة. كبحث الإمام لا يثير اهتمام أتباع تلك الرسالة مهما كان انتماؤهم المذهبي، ولا سيما أنها الرسالة الخاتمة التي لا تعقبها رسالة أخرى للتدارك والتصحيح.

من هنا فإن أهمية البحث في هذا الموضوع لكل مسلم . مهما كان انتماؤه المذهبى . تتبع من كونه يشكل مسؤولية شرعية في عنقه، كما أن الم موضوعية والتجرد عن الرواسب المذهبية السابقة في البحث هي مسؤولية شرعية أخرى لا تقل أهمية عن سابقتها.

ومن هنا فإنه يتوجب على الباحث الدخول في هذا البحث بروح المتطلع إلى معرفة الحقيقة، المتحرر عن جميع العصبيات والرواسب المذهبية السابقة، بحيث يتم التعامل مع جميع القرائن والأدلة المتوفرة أمامه في البحث بروح علمية ورياضية محضة، مهما كانت النتيجة التي ينتهي إليها البحث أو التحقيق.

ونصل هنا بعد هذا التصدير إلى التطبيق العملي للمنهج الاستقرائي من خلال خطواته الخمس التالية:

### **الخطوة الأولى: ملاحظة الأدلة والقرائن على إمامية الأئمة الاثني عشر**

وتعتبر هذه الخطوة أهم خطوة من الخطوات الخمسة، وأكثرها تفصيلاً، حيث سيتم فيها استعراض الأدلة على إمامية الأئمة الاثني عشر عليهما السلام، مع مراعاة الاختصار في شرح كل واحد منها، والاقتصار فيه على مقدار الضرورة وال الحاجة.

الخطوة الأولى هي أن نواجه مجموعة كبيرة من النصوص والقرائن والإثباتات الدالة على وصيّة النبي ﷺ بجماعة من أهل بيته، واهتمامه بهم كثيراً. فبعض هذه النصوص تضبطهم بالعدد، وبعضها تُعنى بأسفل استخلاصهم، من دون تعرُّض للعدد.

ويمكن تصنيف هذه الأدلة أو القرائن إلى صنفين:

**الأول: الأدلة المجردة عن العدد.****الثاني: الأدلة المشتملة على العدد.**

وقبل استعراض هذين النوعين تتبعي الإشارة إلى نقطتين هامات تَتَحَصَّل بدلالة هذه الأدلة، وهي أن دلالتها ليست بمستوى واحد؛ فالبعض منها - كحديث الثقلين أو حديث الاثني عشر - يعد دليلاً مستقلاً بذاته؛ والبعض الآخر - كورود الاثني عشر في التوراة مثلاً - يعد قرينة في المقام، لا دليلاً مستقلاً بذاته، وإنما اعتبرنا الأول من القرائن الطنية - مع كونه يقينياً ومستقلاً بذاته - من باب الترزل، وجرياً مع مقتضيات هذا المنهج، وذلك لكي يدخل في سلك الاستدلال الاستقرائي كقرينة طنية - بالمستوى الأدنى - على فرض سقوطه عن إفادته اليقين بحسب الاستدلال المدرسي السائد، وهذه هي إحدى فوائد المنهج الاستقرائي.

وتتجدر الإشارة إلى أن السند القطعي في الآيات القرآنية والأحاديث المتواترة تعتبر بنفسها قرائن تُضاف إلى قرائن الدلالة، وتتضاعف من القيمة المنطقية للمنهج الاستقرائي.

**أولاً: القرآن المجردة عن العدد —**

وهذه القرائن أو الأدلة التي تعنى بالمعدود، دون التركيز على العدد، يمكن تقسيمها إلى قسمين:

**القسم الأول:** ما دل على إمامية بعض الأنئمة، المؤدي بـالملازمة إلى إمامية الباقيين منهم، كما هو الأمر في كل ما دل على إمامية الإمام على عليه السلام بخصوصه من الكتاب والسنة، كآية التبليغ، وآية الولاية، وآية إكمال الدين، وحديث الغدير، وحديث الوصية، وحديث المنزلة، وحديث الدار، ونحوها.

ووجه الدلالة فيها واضح؛ لأن وصية الإمام على عليه السلام للإمام من بعده إنما هو من باب الإنشاء والتخصيب. وهي إحدى طرق تصيير الإمام لدى المسلمين كافة<sup>(١)</sup>. وإنما من باب الإخبار بإمامية الإمام من بعده، وهو لا يكذب؛ لـمكان عصمتـه عند الإمامية، أو عدالتـه عند غيرـهم.

وهذه الأدلة مفصلة لا يسعنا الخوض في تقرير دلالتها. ولذا نحيل القارئ على مظاها؛ روماً للاختصار<sup>(٢٢)</sup>، ولكن نتبه إلى أن كل واحدٍ منها يُعدّ قرينةً إثباتية مستقلة، إلا أننا نعتبرها تشكّل بمجموعها - وفقاً للمنهج الاستقرائي - قرينةً ظنية واحدة.

وأمام القيمة الاحتمالية لهذه القريئة فهي - ولا سيما حديث الغدير - تفيد على المستوى السندي والدلالي ظنّاً قوياً (٨٠٪ إلى ٩٠٪) على المطلوب، وأمام الاحتمال المقابل (وهو ١٠٪ إلى ٢٠٪) - إن لم نقل بسقوطه - فهو ضعيف جداً جداً؛ إذ كيف للعقل السليم لو أخذنا حديث الغدير مثلاً. أن يصدق بأن رئيساً أو ملكاً ما جمع أمته أو شعبه في يوم شديد الحرّ، وكانوا في سفرٍ، فحبس منْ كان معه وسط الطريق، وانتظر برهةً قدوم اللاحق منهم، ورجوع السابق؛ ليبلغهم باهتمام كبير وحفاوة عظيمة، قبل وفاته، وقد ارتقى المنبر، والكلّ ينتظر منه نبأً عظيماً قد اشرأبت له الأعناق، ما مفاده: أعلموا أنّي أحبّ ابن عمّي هذا، فأحبّوه! فما حكم العقل والعقلاة في مثل هذا الإنسان؟! بل هل انّفق في تاريخ البشرية سابقاً أو لاحقاً أن قام رئيس قوم، أو حتى رئيس عشيرة أو قبيلة، بمثل هذا؛ كي يكون نبيّاً ثانِي منْ فعل ذلك، وهو سيد النّبيّين، فضلاً عن سائر الخلق أجمعين؟ فلا ندرى كم تبدو هذه الأمة مستعدة للحطّ من شأن نبيّها؛ كي تدفع النصّ الجليّ عن أهله؟<sup>(٢٣)</sup>.

القسم الثاني: القرائن والأدلة الدالة على إمامتهم جميعاً. ولكن هذه القرائن تارةً تثبت إمامتهم بالملازمة من خلال عنوان عام - كعنوان طاعة أولي الأمر -؛ وأخرى تثبت إمامتهم بالملازمة من خلال عنوان خاصّ، كعنوان العترة أو أهل البيت؛ وثالثة من خلال القرائن العقلية والاعتبارية. وهذه ثلاثة أنماط. وإليك البيان في كلّ واحدٍ منها:

#### **النمط الأول: القرائن الدالة على ثبوت الإمامية للعنوان العام -**

القريئة الأولى: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولُو الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ شَاءُتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (النساء: ٥٩).

وتقريب الاستدلال بالأية يكون من خلال ملاحظة أمرين:

**الأول:** إن الآية تأمر بطاعة (أولي الأمر) مطلقاً، من غير تفصيل أو تقييد، فدل ذلك على عصمتهم، وإلا لو لم يكونوا معصومين للزم الإغراء بالمعصية. ولا مصداق لهذه الآية غير أهل البيت عليه السلام؛ وذلك لثبوت عصمتهم بمقتضى آية التطهير، وبمقتضى حديث الثقلين الدال على لزوم التمسك بهم مطلقاً؛ لكونهم أماناً من الضلال، وهذا هو معنى العصمة. هذا مضافاً إلى أنه لم يدع أحداً من الأمة العصمة لنفسه غيرهم، فتكون الآية فيهم حصرًا.

**الثاني:** إن القول بعصمتهم عليه السلام يستلزم ويستبطن حجية قولهم، وثبوت مرجعياتهم للأمة، وهذا هو معنى الإمامة.

**القرينة الثانية:** قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُوئُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ (التوبه: ١١٩).

وتقريب الاستدلال بها بنفس ما تقدم في الآية السابقة تماماً.

**القرينة الثالثة:** قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُوا إِلَى الرَّسُولِ وَلَوْ أُولَئِكُمْ مِنْهُمْ لَعِلْمُهُمُ الَّذِينَ يَسْتَبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ (النساء: ٨٣).

وتقريب الاستدلال بها بنفس ما تقدم في الآية السابقة تماماً<sup>(٤)</sup>.

والقيمة الاحتمالية لهذه القرائن الثلاث؛ باعتبارها قطعية الصدور، هي (١٠٠٪)، وأما القيمة الاحتمالية للدلالة فهي بمعدل (٨٠٪ إلى ٩٠٪)، والاحتمال المخالف هو بمعدل (١٠٪ إلى ٢٠٪). والسبب في ضعف هذا الاحتمال هو عدم إجابته على الملازمة الواضحة بين لزوم طاعة أولي الأمر مطلقاً. سواء قلنا: إنهم العلماء أو الأمراء أو أمراء السرايا - أو اتباع الصادقين مطلقاً أو لزوم الرجوع والرد إلى أولي الأمر وبين عصمتهم.

### النمط الثاني: القرآن الدالة على ثبوت إمامتهم بالعنوان الخاص —

ذكرنا أن هذا النمط يثبت الإمامة لأهل البيت عليه السلام بعنوانهم الخاص، كعنوان العترة، وأهل البيت، أو أولي الأمر، ونحو ذلك.

### القرينة الأولى: حديث الثقلين —

#### ١. أهمية الحديث وظرفه —

وهو من النصوص المتفق عليها بين الفريقين، والواردة بعدة طرق. فقد أخرج السيد هاشم البحرياني لهذا الحديث تسعة وثلاثين طريقاً من طرق أهل السنة، واثنين وثمانين طريقاً من طرق الشيعة عن أهل البيت عليهم السلام <sup>(٣٥)</sup>.

وقد تكرر صدور الحديث عن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه في عدة موضع، مما يعرب عن أهميته البالغة وخطورة موضوعه؛ ولذا قال ابن حجر: «ثم اعلم أنّ لحديث التمسك بذلك طرفاً كثيرة، وردت عن نيف وعشرين صحابياً، ومرّ له طرق مبسوطة في حادي عشر الشبه، وفي بعض تلك الطرق أنه قال ذلك بحجة الوداع بعرفة، وفي أخرى أنه قاله بالمدينة في مرضه، وقد امتلأ الحجرة بأصحابه، وفي أخرى أنه قال ذلك بغدير خم، وفي أخرى أنه قال (ذلك) لما قام خطيباً بعد انصرافه من الطائف. كما مرّ.. ولا تناهى؛ إذ لامانع من أنه كرر عليهم ذلك في تلك المواطن وغيرها، اهتماماً بشأن الكتاب العزيز والعترة الطاهرة» <sup>(٣٦)</sup>.

#### ٢. نص الحديث —

١- روى الترمذى، في صحيحه، عن زيد بن أرقم قال: «قال رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه: إنّي تاركُ فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلوا بعدي: الثقلين، أحدهما أعظم من الآخر؛ كتاب الله، حبلٌ ممدود من السماء إلى الأرض؛ وعترتي أهل بيتي، ولن يتفرقوا حتى يردا علىَ الحوض، فانظروا كيف تحلفونى فيهما» <sup>(٣٧)</sup>.

٢- وروى الحاكم النيسابورى، عن زيد بن أرقم قال: «لما رجع رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه من حجّة الوداع، ونزل غدير خم، أمر بدوحات فقمّمن، فقال: كأنى دعيت فأجبت، إنّي قد تركت فيكم الثقلين، أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله تعالى؛ وعترتي، فانظروا كيف تحلفونى فيهما، فإنّهما لن يتفرقوا حتى يردا علىَ الحوض». ثم قال صلوات الله عليه وآله وسلامه: «إن الله - عز وجل - مولاي، وأنا مولى كل مؤمن، ثم أخذ بيده علىٰ رضي الله عنه . فقال صلوات الله عليه وآله وسلامه: منْ كنت مولاً فهذا ولیُّه، اللهم وال مَنْ والاه، وعاد مَنْ

عاده».

ثم قال: (هذا حديث صحيح على شرط الشعدين، ولم يخرجاه بطوله)<sup>(٣٨)</sup>.  
وقد صحّحه الألباني من عدة طرق<sup>(٣٩)</sup>.

### **٣. مصادر الحديث —**

روتْ حديث الشعدين مصادر الفريقين، وقد عدّ منها بعض المحققين مائة وواحد وستون مصدراً من مصادر أهل السنة خاصة<sup>(٤٠)</sup>.

### **٤. راوية الحديث —**

روى هذا الحديث جملة من أئمة أهل البيت<sup>عليهم السلام</sup> وكبار الصحابة وأمهات المؤمنين. ونحن نورد أسماء بعضهم:

١. الإمام علي<sup>عليه السلام</sup>.
٢. فاطمة الزهراء<sup>عليها السلام</sup>.
٣. الإمام الحسن بن علي<sup>عليه السلام</sup>.
٤. أم سلمة.
٥. عبد الله بن عباس.
٦. سلمان الفارسي.
٧. أبو ذر الغفارى.
٨. حذيفة بن اليمان.
٩. جابر الانصاري.
١٠. أبو سعيد الخدري.
١١. زيد بن أرقم.
١٢. حذيفة بن أسد.
١٣. أنس بن مالك.
١٤. أبو رافع، مولى رسول الله<sup>صلوات الله عليه وسلم</sup>.

١٥. جبير بن مطعم.
١٦. عبد الله بن حنطسب.
١٧. ضمرة الإسلامي.
١٨. أم هاني بنت أبي طالب<sup>(٤١)</sup>.

## ٥. دلالة الحديث

دل الحديث على الأمور التالية:

أولاً: وجوب التمسك بهم؛ لأنّ في ذلك أماناً من الضلال والهلاك.  
ثانياً: حرمة التخلف عنهم أو التقدم عليهم والابتعاد عنهم، وهو عبارة أخرى عن إمامتهم.

ثالثاً: عصمتهم، وإنْ كان في الإرجاع إليهم إغراءً بالمعصية، وهو قبيح، تثبت حجية قولهم ومرجعيتهم للأمة، وهذا هو معنى الإمامة.  
رابعاً: بقاء إمامتهم إلى يوم القيمة وعدم خلو الأرض منهم. قال ابن حجر: «ويفي أحاديث الحث على التمسك بأهل البيت إشارة إلى عدم انقطاع متأنق منهم للتمسك به إلى يوم القيمة، كما أن الكتاب العزيز كذلك؛ ولهذا كانوا أماناً لأهل الأرض. كما يأتي ..، ويشهد لذلك الخبر السابق: في كل خلفٍ من أمتي عدولٍ من أهل بيتي»<sup>(٤٢)</sup>.

إن قلت: إنه قد ورد في مصادر الجمهور ما يدل على إمامية الخلفاء عندهم كقوله ﷺ: «عليكم بستي وستة الخلفاء الراشدين المهدىين»<sup>(٤٣)</sup>، وقوله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي، أبي بكر وعمر»<sup>(٤٤)</sup>.

قلت: الجواب على الحديث الأول من وجوه:

الأول: إن هذا الحديث لم يرد من طرقنا، وعليه فهو غير ملزم لنا، وليس حجة علينا، وهذا يعكس حديث الثقلين؛ فإنه حجة على كل من رواه، وقد رواه الفريقيان كما عرفت.

الثاني: إنه لم يرد في هذا الحديث تسمية الخلفاء، وعليه فمن المحتمل - لو لم

نقطع به - إرادة الأئمة الاثني عشر<sup>عليهم السلام</sup>، فحمله على غيرهم من غير معين هو من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. وهذا بعكس تفسيره بأهل البيت<sup>عليهم السلام</sup>; وذلك لتوفر القرآن على صحته، كحدث الثقلين والسفينة والأمان وغيرها؛ وذلك لأن كلامه<sup>عليه السلام</sup> يفسر بعضه بعضاً. وعليه فإن تفسيره بغيرهم هو أول الكلام.

وأما الجواب على الحديث الثاني فيرد عليه ما أوردناه في الوجه الأول على الحديث السابق.

#### ٦. معارضته بحديث «سنّتي» -

قد يثار بوجه هذا الحديث معارضته بحديث «سنّتي» أو «وسنّته»، الذي رواه الحاكم والبيهقي والدارقطني، عن ابن عباس وأبي هريرة. ورواه أيضاً مالك وابن هشام لكنه مرسلاً عن النبي<sup>صلوات الله عليه</sup><sup>(٤٥)</sup>.

أ. فقد روى الحاكم، بإسناده عن ابن عباس، عن النبي<sup>صلوات الله عليه</sup>، في حجة الوداع قال: «أيها الناس، قد تركتُ فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً: كتاب الله؛ وسنة نبيه<sup>صلوات الله عليه</sup><sup>(٤٦)</sup>».

بـ. وروى البيهقي، عن أبي هريرة، عن النبي<sup>صلوات الله عليه</sup> قال: «إني قد خللتُ فيكم ما لن تضلوا بهما ما أخذتم بهما - أو عملتم بهما - : كتاب الله؛ وسنّتي، ولن يتفرقوا حتى يردا على الحوض»<sup>(٤٧)</sup>. ونحوه عن الدارقطني<sup>(٤٨)</sup>.

ويرد عليه:

#### ١. المناقشة السنديّة -

أما الحديث الأول ففي سنته ابن أبي أوس، وهو متهم بالضعف وسرقة الحديث ووضعه والكذب<sup>(٤٩)</sup>. مضافاً إلى الكلام في الراوي المباشر عن ابن عباس، وهو عكرمة، فإنه متهم بالكذب أيضاً<sup>(٥٠)</sup>.

وأما الحديث الثاني فيه صالح بن موسى الطلحي الكوفي، وهو ضعيف الحديث ومنكره<sup>(٥١)</sup>.

وأما حديث مالك وابن هشام فمرسلٌ لا يحتاج به. لكن ذكر السيوطى أن ابن عبد البر ذكر له سندًا، فيكون الحديث مسندًا<sup>(٥٢)</sup>. إلا أن هذه المحاولة أيضاً غير مجده؛ لاشتمال السند على كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف، وقد نقل ابن حجر عن جماعة تضعيفه والقدح فيه<sup>(٥٣)</sup>.

## **٢. المناقشة الدلالية —**

إنه على فرض صحة الحديث فإنه لا يعارض سابقه؛ وذلك لعدم تحقق التعارض بينهما صفوياً، لأن التعارض هو التناقض، بمعنى كون أحدهما مثبتاً والآخر نافياً، ولا تناقض بين الحديثين، بل هما مثبتان، فـأحدهما يثبت السنة والآخر يثبت العترة، ومن الواضح أن العترة ليست في عرض السنة، حتى تتفقها، بل هي في طولها، بمعنى أنها ناقلة ومبيّنة لها.

وعليه، يكون النبي محمد ﷺ قد بين قضيتين في هذا الحديث: الأولى هي وجوب التمسك بالكتاب والسنة كمنهج للأمة بعده، والثانية هي تعين من يتصدّى لنقل المنهج وشرحه وتوضيحه للأمة بعده. والقيمة الاحتمالية لهذا الحديث هو إفادة الظن القوي جداً جداً بمعدل (٩٠٪)، والاحتمال المخالف ضعيف جداً جداً بمعدل (٥٪ إلى ١٠٪)؛ وذلك لأن الاحتمال المخالف يبتيء على كون الحديث لا يزيد عن كونه توصية من النبي ﷺ بأهل بيته عليهم السلام!

## **القرينة الثانية: حديث السفينة —**

### **١. نص الحديث —**

أ. روى الحاكم النيسابوري، عن أبي ذر قال: سمعت النبي محمد ﷺ يقول: «الآن إن مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من قومه، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق»<sup>(٥٤)</sup>.

ب - روى الطبراني، بإسناده عن النبي محمد ﷺ قال: «إنما مثل أهل بيتي

فيكم مثل سفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق»<sup>(٥٥)</sup>.

## ٢. مصادر الحديث —

بلغ عدد مصادر الحديث حسب إحصائية بعض المحققين واحداً وسبعين مصدراً من مصادر أهل السنة<sup>(٥٦)</sup>.

## ٣. الراوند للحديث —

١. الإمام علي<sup>عليه السلام</sup>.
٢. عبد الله بن عباس.
٣. أبو ذر الغفارى.
٤. أبو سعيد الخدري.
٥. أنس بن مالك.
٦. سلمة بن الأكوع.
٧. عامر بن واثلة.
٨. عبد الله بن الزبير<sup>(٥٧)</sup>.

وقد صرّح ابن حجر بتصحّيحه، وأنه قد ورد بطرق عديدة يقوّي بعضها عضاً<sup>(٥٨)</sup>.

## ٤. دلالة الحديث —

إن دلالة الحديث جدّ واضحة على إمامتهم، فهي تغنى الباحث عن مؤونة الإثبات، وذلك من خلال عملية التشبيه والمشبه به وجهة الشبه الواردة في الحديث، حيث حصر النجاة باتباعهم خاصةً. قال العلامة الحضرمي الشافعى: «قال العلماء: وجه تمثيله<sup>عليه السلام</sup> لهم بسفينة نوح<sup>عليه السلام</sup> أن النجاة من هول الطوفان ثابتة لمن ركب تلك السفينة، وأن من تمسّك من الأمة بأهل بيته وأخذ بهديهم . كما حث عليه في الأحاديث السابقة . نجا من ظلمات المخالفات، واعتصم بأقوى سبب إلى رب البريات،

ومَنْ تَخَلَّفَ عَنْ ذَلِكَ، وَأَخْذَ غَيْرَ مَا حَذَّهُمْ، وَلَمْ يَعْرِفْ حَقَّهُمْ، غَرَقَ فِي بَحَارِ الْطَّفَيْلَانِ،  
وَاسْتَوْجَبَ لِلْحَلْوَلِ فِي النَّيْرَانِ»<sup>(٥٩)</sup>.

وبهذا تكون القيمة الاحتمالية لهذا الحديث لا تقل عن القيمة الاحتمالية  
ل الحديث التلقين بالبيان المتقدم.

### القرينة الثالثة : حديث الأمان —

#### ١. نص الحديث —

أ. روى الحاكم النيسابوري، بإسناده عن ابن عباس، عن رسول الله ﷺ قال:  
«النجوم أمان لأمتى من الغرق، وأهل بيتي أمان لأمتى من الاختلاف، فإذا خالفتها  
قبيلة من العرب اختلفوا، فصاروا حزب إبليس»<sup>(٦٠)</sup>. ثم قال: «هذا صحيح الإسناد، ولم  
يخرجاه»<sup>(٦١)</sup>.

ب - وروى الحاكم أيضاً، بإسناده عن جابر، عن رسول الله ﷺ قال: «وَإِنَّهُ  
لَعْلَمُ لِلسَّاعَةِ»، فقال: النجوم أمان لأهل السماء، فإذا ذهبنا أتاهما ما يوعدون، وأنا  
أمان لأصحابي ما كنتُ، فإذا ذهبنا أتاهما ما يوعدون، وأهل بيتي أمان لأمتى، فإذا  
ذهب أهل بيتي أتاهما ما يوعدون». ثم قال: صحيح الإسناد، ولم يخرجاه<sup>(٦٢)</sup>.

#### ٢. مصادر الحديث —

لقد أحصى بعض المحققين جملة من مصادر الحديث لدى أهل السنة فكانت  
ستة وعشرين مصدراً<sup>(٦٣)</sup>.

#### ٣. الرواون للحديث —

روى هذا الحديث جملة من الصحابة، وهم:

١. الإمام علي بن أبي طالب.
٢. عبد الله بن عباس.
٣. أبو سعيد الخدري.

- ٤. جابر الأنصاري.
- ٥. أنس بن مالك.
- ٦. أبو موسى الأشعري.
- ٧. سلمة بن الأكوع<sup>(١٤)</sup>.

### **دلة الحديث**

أ. تقرير دلة الحديث الأول: جعل هذا الحديث الإمامة لأهل البيت بأجل صورة، حيث قرر مرجعاتهم للأمة عند اختلافها مطلقاً، سواء في الشأن السياسي أو الديني أو الدنيوي، بحيث إن من خالفهم يكون حزب إبليس بنصّ الحديث.

ب. تقرير دلة الحديث الثاني: لقد قرن النبي ﷺ بين وجوده في أصحابه وبين وجود أهل بيته من بعده في أمته، ومن الواضح أن المراد بكونه أماناً ل أصحابه هو الأمان على دينهم من خطر الانحراف والتبدل والتحريف، ولا شك أن هذه حقيقة ترتبط بمقام الولاية على الدين وإمامية المسلمين، وعليه فما ثبت له من مقام الولاية يثبت لأهل بيته من بعده، حيث اعتبروا أماناً بنصّ الحديث؛ حتى يقوموا بدور الأمان في الأمة لنفس الحقيقة المذكورة.

وثمة تقريب آخر لدلة الحديث بصيغتيه، أفاده الشيخ المظفر، حيث قال: «ولا رَيْبُ أَنَّهُ مِنْ أَوَّلِ الْأَمْوَارِ عَلَى إِمَامَةِ أَهْلِ الْبَيْتِ ﷺ؛ إِذَا لَمْ يَكُونْ الْمَكْلُفُ أَمَانًا لِأَهْلِ الْأَرْضِ إِلَّا لِكَرَامَتِهِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَامْتِيازَهِ فِي الطَّاعَةِ وَالْمَزَایَا الْفَاضِلَةِ، مَعَ كَوْنِهِ مَعْصُومًا؛ فَإِنَّ الْعَاصِي لَا يَأْمُنُ عَلَى نَفْسِهِ، فَضْلًا عَنْ أَنْ يَكُونْ أَمَانًا لِغَيْرِهِ، وَلَا سِيمَاء إِذَا كَانَ عَظِيمًا، فَإِنَّ الْمُعْصِيَ مِنَ الْعَظِيمِ أَعْظَمُ، وَالْحَجَّةُ عَلَيْهِ أَلْرَمُ، فَإِذَا كَانُوا أَفْضَلُ النَّاسِ وَمَعْصُومِينَ فَقَدْ تَعَيَّنَتِ الْإِمَامَةُ لَهُمْ، وَهُوَ دَلِيلٌ عَلَى بَقَائِهِمْ مَا دَامَتِ الْأَرْضُ، كَمَا هُوَ مَذَهِبُنَا»<sup>(١٥)</sup>.

والقيمة الاحتمالية لهذا الحديث لا تقل عن القيمة الاحتمالية لحديث الثقلين بالبيان المتقدم.

**القرينة الرابعة: حديث الخلف العدول من أمتي —**

قال رسول الله ﷺ: «فِي كُلِّ خَلْفٍ مِّنْ أُمَّتِي عَدُولٌ مِّنْ أَهْلِ بَيْتِي يَنْفَعُونَ عَنْ هَذَا الدِّينِ تَحْرِيفَ الْمُبْطَلِينَ، وَانْتِحَالَ الْمُبْطَلِينَ، وَتَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ، أَلَا وَإِنْ أَنْتُمْ كُمْ وَفَدُكُمْ إِلَى اللَّهِ فَانْظُرُوا مَنْ تَوْفِدُونَ»<sup>(٦٦)</sup>.

والقيمة الاحتمالية لهذه القرينة والقرينة الخامسة والسادسة نظراً لورودها في غير الصاحح تتراوح بين (٧٠٪ إلى ٦٠٪).

**القرينة الخامسة: حديث مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَحْيَا حَيَاةً —**

قال رسول الله ﷺ: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَحْيَا حَيَاةً، وَيَمْوتُ مِيتَّا، وَيَدْخُلُ الْجَنَّةَ الَّتِي وَعَدَنِي رَبِّي، قَضَيْنَا مِنْ قَصْبَانَاهَا غَرْسَهُ بِيَدِهِ . وَهِيَ جَنَّةُ الْخَلْدِ . فَلَيَتَوَلَّ عَلَيْهَا وَذَرِيهِ مِنْ بَعْدِهِ، فَإِنَّهُمْ لَنْ يَخْرُجُوكُمْ مِّنْ بَابِ هَدِّي وَلَنْ يَدْخُلُوكُمْ فِي بَابِ ضَلَالَةٍ»<sup>(٦٧)</sup>.  
وقوله: (فَلَيَتَوَلَّ) أمرٌ ظاهرٌ في الوجوب.

**القرينة السادسة —**

قال أمير المؤمنين ع، في حديث المشهور مع كميل بن زياد النخعي: «اللهمّ بلّي، لَنْ تَخْلُو الْأَرْضُ مِنْ قَائِمٍ لِلَّهِ بِحَجَّةَ؛ لَئِلَّا تَبْطُلُ حَجَّ اللَّهِ وَبَيْنَاتُهُ، أَوْلَئِكَ الْأَقْلَوْنَ عَدَداً، الْأَعْظَمُونَ عَنِ اللَّهِ قَدْرًا، بِهِمْ يَدْفَعُ اللَّهُ عَنْ حَجَّهُ، حَتَّى يُؤْدُوهَا إِلَى نَظَرِهِمْ، وَيُزَرِّعُوهَا فِي قُلُوبِ أَشْبَاهِهِمْ، هُجُمُ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلَى حَقِيقَةِ الْأَمْرِ، تَلْكَ أَبْدَانُ أَرْوَاحِهَا مَعْلَقَةٌ بِالْمَحْلِ الْأَعْلَى، أَوْلَئِكَ خَلْفَاءُ اللَّهِ فِي بَلَادِهِ، وَالدُّعَاءُ إِلَى دِينِهِ...»<sup>(٦٨)</sup>.

- يتبع -

## المفهومات

- (١) نظير تجديد السيد الشهيد الصدر في الاستدلال على إثبات أن الإمامة بالنص، لا بالانتخاب، حيث طرح منهجاً استدلاليًّا وتحليلياً علمياً جديداً لم يسبق إليه أحدٌ في هذا المجال. انظر: بحث حول الولاية «المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد الصدر» ١٣: ١١.
- (٢) كالشيخ جوادى الاملى والشيخ السبحانى، حيث يذهبان إلى أنها مسائل كلامية جديدة، وليس كلاماً جديداً.
- (٣) الملل والنحل ١: ١٣.
- (٤) أدعى إجماع الإمامية على ذلك. انظر: بحار الأنوار ٨: ٣٦٨، وانظر: المحقق الحلي، المسلك في أصول الدين: ١٨٧.
- (٥) المذهب الذاتي في نظرية المعرفة: ٧.
- (٦) قال الشهيد الصدر في الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٦٩ حول كتابه هذا: «إنَّ هذه الدراسة الشاملة التي قمنا بها كشفت عن الأسس المنطقية للاستدلال الاستقرائي، الذي يضم كل ألوان الاستدلال العلمي القائم على أساس الملاحظة والتجربة، واستطاعت أن تقدم اتجاهًا جديداً في نظرية المعرفة، يفسِّر الجزء الأكبر منها تفسيرًا استقرائيًّا مرتبطةً بتلك الأسس المنطقية التي كشف عنها البحث».
- (٧) مباحث الأصول ٢ (القسم ٢): ٢٩٥ - ٢١٩؛ بحوث في علم الأصول ٤: ٣٢٧ - ٣٢٤؛ دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة (القسم ١): ١٩٥ - ٢٠١.
- (٨) بحوث في شرح العروة الوثقى ٤: ٢٩٥ - ٣٢٧، ٤١٩ - ٤٢٤.
- (٩) موجز في أصول الدين: ١٦٢ - ١٧٢، ٢٠٢ - ٢١٨. الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٠٣.
- (١٠) انظر للمزيد: كمال الحيدري، المذهب الذاتي في نظرية المعرفة: ١١٥، ٥٦١، حيث درس باستيعاب تمام المعطيات العلمية لهذه النظرية في المجالات المذكورة.
- (١١) موجز في أصول الدين: ١٤٥.
- (١٢) الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٦٩.
- (١٣) موجز في أصول الدين: ٢٠٢.
- (١٤) الأسس المنطقية للاستقراء: ١٤.
- (١٥) موجز في أصول الدين: ١٥١.
- (١٦) المصدر السابق: ١٥٤.
- (١٧) قال ابن العربي المالكي: «لم أعلم للحديث معنى». (تحفة الأحوذى ٥: ٦٦). وقال ابن الجوزى: «قد أطلت البحث عن معنى هذا الحديث، وتطلبت مطانه، وسئلت عنه، فلم أقع على المقصود به». (تاريخ الخلفاء: ١٢ - ١٥).
- (١٨) ثمة محاولات لدى بعض المدارس الكلامية الإسلامية لإسقاط أدلة الإمامة عن إفادته اليقين.

**نحو صفات معاصرة - السنة الثانية عشرة - العدد السادس والأربعون - ربیع الثانی ١٤٣٨ هـ**

انظر: محاولة الأيدي(٦٣١هـ) في أبكار الأفكار ٥: ١٤١ - ١٨٨؛ والإيجي(٧٥٦هـ) في المواقف: ٤٠٩  
 والجرجاني(٨١٢هـ) في شرح المواقف ٨: ٣٥٤؛ والتفتازاني(٧٩٣هـ) في شرح المقاصد ٥: ٢٦٨.  
 (١٩) دين پژوهی در جهان معاصر (دراسات وبحوث حول الدين في العصر الراهن): ٥٣.  
 (٢٠) موجز في أصول الدين: ١٥٠.  
 (٢١) المنطق ٢: ٢٦٥. وقد ذكر العلامة المظفر عدة وجوه لإثبات إفاده الاستقراء الناقص للعلم،  
 فلما حظيت

(٢٢) ينقسم القبن إلى ثلاثة أقسام، هي:

**١. اليقين المنطقي أو (الرياضي):** وهو المعنى الذي يقصده منطق البرهان الأرسطي بكلمة (اليقين). ويعني اليقين المنطقي: العلم بقضية معينة، والعلم بأنّ من المستحيل أن لا تكون القضية بالشكل الذي علم. فالاليقين المنطقي مركب من علمين، وما لم يتضمن العلم الثاني إلى العلم الأول لا يعتبر يقيناً في علم آخرى من قبيل: (زيد إنسان): (زيد إنسان عالم)، فتحن نعلم بأنّ زيداً إذا كان إنساناً عالماً فهو إنسان، أي نعلم بأنه إذا كانت القضية الثانية صادقةً فالقضية الأولى صادقة. هذا العلم يقينٌ منطقي؛ لأنّه يستبطن العلم بأنّ من المستحيل أن لا يكون الأمر كذلك.

وكما يمكن أن ينصب اليقين المنطقي. من جهة نظر منطق البرهان - على العلاقة بين قضيتين: يوصفها علاقة ضرورية من المستحيل أن لا تكون قائمة بينهما، كذلك يمكن أن ينصب على قضية واحدة حين يكون ثبوت محمولها لموضوعها ضروريًا. فعلمنا - مثلاً - بأن الخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين يعتبر - من وجهة نظر المنطق الأرسطي للبرهان - يقيناً: لأننا نعلم بأن من المستحيل أن لا يكون الخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين.

وأما اليقين الرياضي فهو يندرج في اليقين المنطقي بمفهومه الذي رأيناه في منطق البرهان الأرسطي؛ لأن اليقين الرياضي يعني تضمن إحدى القضايا ل الأخرى، فإذا كانت هناك دالة قضية تعتبر ممتضيّة في دالة قضية أخرى، من قبيل: (س) إنسان، مع (س) إنسان عالم، قيل، من وجهة نظر رياضية: إن دالة قضية الأولى تعتبر يقينية: من حيث علاقتها بـ دالة القضية الثانية. فاليقين الرياضي يستمدّ معناه من تضمن إحدى الدالّتين في الأخرى، بينما اليقين المنطقي في منطق البرهان يستمدّ معناه من اقتران العلم بثبوت شيءٍ لشيءٍ بالعلم باستحالة أن لا يكون هذا الشيء ثابتاً لذاك، سواء كانت هذه الاستحالة من أجل تضمن أحدهما في الآخر أو لأن أحدهما من لوازم الآخر.

٢. اليقين الذاتي: وهو يعني جزم الإنسان بقضية من القضايا بشكل لا يراوده أي شك أو احتمال للخلاف فيها. وليس من الضروري في اليقين الذاتي أن يستبطن أي فكرة عن استحالة الوضع المخالف لما علم. فالإنسان قد يرى رؤيا مزعجة في نومه، فيجزم بأن وفاته قريبة، وقد يرى خطأً شديد الشبه بما عهد له من خطّ رفيق له فيجزم بأن هذا هو خطّه، ولكنه في الوقت نفسه لا يرى أي استحالة في أن يبقى حياً، أو في أن يكون هذا الخطّ لشخص آخر، رغم أنه لا يتحمل ذلك؛ لأن كونه غير محتمل لا يعني أنه مستحييل.

**٣- اليقين الموضوعي:** وفي سبيل توضيح هذا المعنى لليقين يجب أن نميز في اليقين . أيّ يقين . بين

مقالات معاصرة - السنة الثانية عشرة - العدد السادس والأربعون - ربیع ۲۰۱۷ م - ۱۴۳۸ هـ

ناتجتين: إحداهما: القضية التي تعلق بها اليقين؛ والأخرى: درجة التصديق التي يمتلئا. فحين يوجد في نفسك يقين بأن جارك قد مات تواجه قضية تعلق بها اليقين، وهي أن هناك مات، وتواجه درجة معينة من التصديق يمتلئا هذا اليقين؛ لأن التصديق له درجات تتراوح من أدنى درجة للاحتمال إلى الجزم، واليقين يمتلأ أعلى تلك الدرجات، وهي درجة الجزم الذي لا يوجد في إطاره أي احتمال للخلاف. وإذا ميزنا بين القضية التي تعلق بها اليقين ودرجة التصديق التي يمتلئاً أنها أمكننا أن نلاحظ أن هناك نوعين ممكنتين من الحقيقة والخطأ في المعرفة البشرية:

أحدهما: الحقيقة والخطأ في اليقين من الناحية الأولى، أي من ناحية القضية التي تعلق بها. والحقيقة والخطأ من هذه الناحية مردهما إلى تطابق القضية التي تعلق بها اليقين مع الواقع وعدم تطابقها، فإذا كانت متطابقة فاليقين صادق في الكشف عن الحقيقة، والا فهو مخطئ.

والآخر: الحقيقة والخطأ في اليقين من الناحية الثانية، أي من ناحية الدرجة التي يمتلئا من درجات التصديق، فقد يكون اليقين مصيباً وكافشاً عن الحقيقة من الناحية الأولى، ولكنه مخطئ في درجة التصديق التي يمتلئا. فإذا تسرع شخص وهو يلقي قطعة النقد فجزم بأنها سوف تبرر وجه الصورة نتيجة لرغبته النفسية في ذلك، وبرر وجه الصورة فعلاً، فإن هذا الجزم واليقين المسبق يعتبر صحيحاً وصادقاً من ناحية القضية التي تعلق بها؛ لأن هذه القضية طابت الواقع، ولكنه رغم ذلك يعتبر يقيناً خطأً من ناحية درجة التصديق التي اتخذها بصورة مسبقة؛ إذ لم يكن من حقه أن يعطي درجة للتصديق بالقضية (إن وجه الكتابة سوف يظهر) أكبر من الدرجة التي يعطيها للتصديق بالقضية الأخرى (إن وجه الكتابة سوف يظهر)، وما دمنا قد افترضنا إمكانية الخطأ في درجة التصديق، فهذا يعني افتراض أن للتصديق درجة محدودة في الواقع طبق مبررات موضوعية. وإن معنى كون اليقين مخطئاً أو مصيباً في درجة التصديق أن درجة التصديق التي اتخذها اليقين في نفس المتقين تطابق أو لا تطابق الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية للتصديق.

الفرق بين اليقين الذاتي والموضوعي: ومن هنا نصل إلى فكرة التمييز بين اليقين الذاتي واليقين الموضوعي. فاليقين الذاتي هو التصديق بأعلى درجة ممكنة، سواء كانت هناك مبررات موضوعية لهذه الدرجة أم لا. واليقين الموضوعي هو التصديق بأعلى درجة ممكنة، على أن تكون هذه الدرجة متطابقة مع الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية، أو بعبير آخر: إن اليقين الموضوعي هو أن تصل الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية إلى الجزم.

وعلى هذا الأساس قد يوجد يقين ذاتي، ولا يقين موضوعي، كما في يقين ذلك الشخص الذي يرمي قطعة النقد، ويجزم مسبقاً بأن وجه الصورة سوف يبرر. وقد يوجد يقين موضوعي، ولا يقين ذاتي، أي تكون الدرجة الجديرة وفق المبررات الموضوعية هي درجة الجزم، ولكن إنساناً معيناً لا يجزم فعلاً، نظراً إلى ظرف غير طبيعي يمرّ به.

وهكذا نعرف أن اليقين الموضوعي له طابع موضوعي مستقلّ عن الحالة النفسية والمحتوى السينكولوجي الذي يعيشها هذا الإنسان أو ذاك فعلاً. وأماماً اليقين الذاتي فهو يمثل الجانب السينكولوجي من المعرفة. (الأسس المنطقية للاستقراء: ٣٢٢ - ٣٢٦).

(٢٢) موجز في أصول الدين: ١٥٤.

(٢٤) الأسس المنطقية للاستقراء: ٣٣٣.

(٢٥) الباب الحادي عشر: ٨٢.

(٢٦) انظر: المواقف: ٣٤٥. لكنه نقض عليه بالنبوة.

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) مقدمة ابن خلدون: ١٩١.

(٢٩) شرح المواقف: ٨ - ٣٤٩ - ٣٥٠.

(٣٠) المصدر السابق: ٢ - ٢٧١.

(٣١) شرح المقاصد: ٥ - ٢٢٣.

(٣٢) انظر لذلك مجلم التراث الكلامي للإمامية، كالذخيرة للمرتضى، والاقتصاد للطوسي، وتقرير المعارف للحليبي، والمسلاك في أصول الدين للمحقق الحلي، والمنقذ من التقليد، وغيرها كثيرة.

(٣٣) إننا في الحقيقة نحسن الظن كثيراً ونقوم بعملية ضبط كبيرة للنفس عندما نحتمل مثل هذا الاحتمال في شأن الرسول ﷺ ونظره في مقام البحث العلمي. فذرأً إليك يا رسول الله ألف ألف مرة. وطبعاً ليست هذه بأول قارورة تكسر ويزرى فيها على رسول الله ﷺ. ألم يجيزوا عليه مخالفته حكم العقل والعقلاء بضرورة الاستخلاف، وهو المعروف بحرصه الشديد على هذه الأمة، حتى كاد يذهب بنفسه حسرات عليها، ف جاء الوحي مهدياً لروحه بقوله: **﴿فَإِنَّ اللَّهَ يُضْلِلُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذَهَّبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ﴾**، ولا سيما مع إخباره بالملاحم والفتن من بعده، وأن أمته ستفترق ثلاثة وسبعين فرقة. فكيف لم يتَّخذ الإجراء المناسب لتوحيدها وتجنبها الفرقة؟ وهل افترق أمر هذه الأمة على شيء كما افترق أمرها على الإمامة، التي ترك أمرها بزعمهم!؟

(٣٤) انظر للاستدلال بهذه الآيات مع تعديل وإضافة في طريقة الاستدلال: تقرير المعارف: ١٢٤.

(٣٥) غاية المرام: ٢ - ٣٠٤ - ٣٢١ - ٣٢٠ - ٣٦٧.

(٣٦) الصواعق المحرقة: ١٤٨.

(٣٧) سنن الترمذى: ٥ - ٣٢٩، ح ٢٨٧٦ ..

(٣٨) المستدرک على الصحيحين: ٣ - ١٠٩.

(٣٩) سلسلة الأحاديث الصحيحة: ٣٢٨ - ٣٥٥.

(٤٠) إحقاق الحق: ٩ - ٣٠٩ وما بعدها: ١٨ - ٢٦١.

(٤١) المصدر السابق: ٩ - ٣٦٩.

(٤٢) الصواعق المحرقة: ١٤٩.

(٤٣) المصدر نفسه.

(٤٤) المصدر نفسه.

(٤٥) الموطأ: ٧٨٥؛ سيرة ابن هشام: ٤ - ٢٧٥.

(٤٦) المستدرک على الصحيحين: ١ - ٩٣.

(٤٧) السنن الكبرى: ١٠ - ١١٤.

(٤٨) سنن الدارقطني: ٤ - ١٥٩.

- 
- (٤٩) ميزان الاعتدال ١: ٢٢٢، رقم ٨٥٤؛ تهذيب الكمال ٣: ١٢٧، رقم ٤٥٩.
- (٥٠) تهذيب الكمال ٢٠: ٢٧٩ - ٢٨٣.
- (٥١) المصدر السابق ١٣: ٩٥.
- (٥٢) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد.
- (٥٣) تهذيب التهذيب ٨: ٣٧٧.
- (٥٤) المستدرك على الصحيحين ٣: ١٥٠.
- (٥٥) المعجم الكبير ٣: ٤٦.
- (٥٦) إحقاق الحق ٩: ٢٧٠ - ٢٩٣.
- (٥٧) المصدر نفسه.
- (٥٨) الصواعق المحرقة: ١٥٠.
- (٥٩) رشبة الصادي: ٨٠.
- (٦٠) المستدرك على الصحيحين ٣: ١٤٩.
- (٦١) المصدر نفسه.
- (٦٢) المصدر نفسه.
- (٦٣) إحقاق الحق ٩: ٢٩٤ - ٣٠٨، ١٨: ٣٢٣.
- (٦٤) المصدر السابق ٩: ٢٩٤.
- (٦٥) دلائل الصدق ٢: ٢١٢.
- (٦٦) ينابيع المودة ٢: ١١٣؛ الصواعق المحرقة ٢: ٤٤١.
- (٦٧) كنز العمال ١١: ٦١١، ح ٣٢٦٩٠: تاريخ دمشق ٤٢: ٤٢٠.
- (٦٨) تذكرة الحفاظ ١: ١١؛ حلية الأولياء ١: ٨٠؛ كنز العمال ١٠: ٢٦٣، ح ٢٩٣٩٠.

# رواية «رد الشمس لعلي بن أبي طالب عليهما السلام»

## قراءةٌ نقديةٌ في السند والمضمون

أ. زهرة نريماني<sup>(\*)</sup>

ترجمة: حسن علي مطر

تحظى روایة «رد الشمس» بین الشیعہ بشهرة ومقبولیة كبيرة. وبنفس النسبة تلقى إنکاراً من قبل العامة، ويُتّخذون منها وسيلة للتشنيع على الشیعہ، وتصویر عقائدهم وآرائهم بوصفها من العقائد الخرافیة وغير المنطقیة.

لقد وردت هذه الروایة في الكثیر من المصادر الشیعیة، من قبیل: «الإرشاد»، «المفید»؛ و«علل الشرائیع»، و«الأمالی»، للصدوق، و«قرب الإسناد»، للحمیری، و«الخرائج»، للراوندی.

وقد نقله أهل السنة في ذيل الأحادیث المختلقة والموضوعة. فعلی سبیل المثال: عمد ابن الجزی، في كتاب «الموضوعات من الأحادیث والمرفوّعات»، والكتانی في كتابه «تنزیه الشریعة»، إلى نقد ورد هذا الحديث. وقد ألف ابن تیمیة الحرانی كتاباً مستقلاً في هذا الشأن.

ومن هنا فإننا - شئنا أم أبينا - نرى أهمیة خاصة لفهم وإدارک هذا الحديث

بشكلٍ صحيح.

وخلالصه مضمون روایات هذا الباب كالتالي: بعد أن أدى رسول الله ﷺ

---

(\*) باحثة في علوم الحديث، ومن خريجي كلية علوم الحديث في إيران.

صلاتي الظهر والعصر طلب الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام ليكون عنده، وبعد ذلك نزل الوحي على رسول الله صلوات الله عليه وسلامه، وهو واضح رأسه في حجر على عليه السلام، فاستغرق رسول الله في ما يشبه النوم، إثر ما يسمى بيرحاء الوحي، وكان الإمام علي عليه السلام لم يصل صلاة العصر بعد. واستمر رسول الله على تلك الحالة حتى غربت الشمس، وانقضى وقت أداء العصر. وبعد أن أفاق النبي، واطلع على أن الإمام علي عليه السلام لم يصل العصر أداءً، دعا الله أن يرد الشمس؛ كي يتمكن الإمام علي عليه السلام من إقامة صلاة العصر أداءً، لا قضاءً.

وقد روي في الصفحة ١٦٦ من الجزء الحادي والأربعين من كتاب بحار الأنوار، في باب «رد الشمس له، وتكلم الشمس معه» ما يقرب من اثنين وعشرين رواية، نكتفي منها بذكر ست روايات؛ رعاية للاختصار:

١. (نقلًا عن علل الشرائع): القطآن، عن عبد الرحمن بن محمد الحستني، عن فرات بن إبراهيم، عن الفزاري، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن إسماعيل، عن أحمد بن نوح وأحمد بن هلال، عن ابن أبي عمير، عن حنان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما العلة في ترك أمير المؤمنين عليه السلام صلاة العصر، وهو يحب أن يجمع بين الظهر والعصر، فأحررها؟ قال: إنه لما صلى الظهر التفت إلى جمجمة تلقاها، فكلمها أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: أيتها الجمجمة، من أين أنت؟ فقالت: أنا فلان بن فلان ملك بلاد آل فلان، قال لها أمير المؤمنين عليه السلام: فقصي على الخبر وما كنت وما كان عصرك، فأقبلت الجمجمة تقصّ خبرها، وما كان في عصرها من خير وشر، فاشتغل بها حتى غابت الشمس، فكلمها بثلاثة أحرف من الإنجيل؛ لأنه لا يفقه العرب كلامها، قالت: لا أرجع وقد أفلت، فدعوا الله - عز وجل - ببعث إليها سبعين ألف ملك بسبعين ألف سلسلة حديد، فجعلوها في رقبتها وسجبوها على وجهها حتى عادت بيضاء نقية، حتى صلى أمير المؤمنين عليه السلام، ثم هوت كهوي الكوكب. وهذه العلة في تأخير العصر. وحدثني بهذا الحديث ابن سعيد الهاشمي عن فرات، بإسناده وألفاظه<sup>(١)</sup>.

٢. (نقلًا عن أمالى الصدوق): القطآن، عن محمد بن صالح، عن عمر بن خالد المخزومي، عن ابن نباتة، عن محمد بن موسى، عن عمارة بن مهاجر، عن أم جعفر أو

أم محمد بنتي محمد بن جعفر، عن أسماء بنت عميس، وهي جدتها، قالت: خرجت مع جدتي أسماء بنت عميس وعمي عبد الله بن جعفر، حتى إذا كنا بالضهيراء حدثتني أسماء بنت عميس، قالت: يا بنية، كنا مع رسول الله ﷺ في هذا المكان، فصلى رسول الله ﷺ الظهر، ثم دعا عليناً، فاستعان به في بعض حاجته، ثم جاءت العصر، فقام النبي ﷺ فصلّى العصر، فجاء على ﷺ فقعد إلى جنب رسول الله ﷺ، فأوحى الله إلى نبيه، فوضع رأسه في حجر علي عليهما السلام حتى غابت الشمس، لا يرى منها شيء على أرض ولا جبل، ثم جلس رسول الله ﷺ، فقال علي عليهما السلام: هل صليت العصر؟ فقال: لا، يا رسول الله، أبئك أنك لم تصل، فلما وضعت رأسك في حجري لم أكن لأحرّكه، فقال: اللهم، إن هذا عبدك على احتبس نفسه على بيتك فرد عليه شرقها، فطلعت الشمس، فلم يبق جبل ولا أرض إلا طلعت عليه الشمس، ثم قام علي عليهما السلام فتوضاً، وصلّى، ثم انكسفت<sup>(٢)</sup>.

٣ (نقلًا عن علل الشرائع): أبي، عن سعد، عن ابن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن أحمد بن عبد الله القزويني، عن الحسين بن المختار القلansi، عن أبي بصير، عن عبد الواحد بن المختار الأنصاري، عن أم المقدام الثقفية، قالت: قال لي جويرية بن مسهر: قطعنا مع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ جسر الصراة في وقت العصر، فقال: إن هذه أرض معدبة، لا ينبغي لنبي ولا وصي نبي أن يصلّي فيها، فمن أراد منكم أن يصلّي فليصلّ، فتفرق الناس يمنة ويسرة يصلّون، فقلت أنا: والله لا أقلّدَنَّ هذا الرجل صلاتي اليوم، ولا أصلّي حتى يصلّي، فسرنا، وجعلت الشمس تسفل، وجعل يدخلني من ذلك أمر عظيم، حتى وجبت الشمس، وقطعنا الأرض، فقال: يا جويرية أذن، فقلت: تقول أذن وقد غابت الشمس؟ فقال: أذن، فأدّت، ثم قال لي: أقم، فأقمت، فلما قلت: «قد قامت الصلاة» رأيت شفتيه يتحرّكان، وسمعت كلاماً كأنه كلام العبرانية، فارتعدت الشمس حتى صارت في مثل وقتها في العصر، فصلّى، فلما انصرقنا هوَت إلى مكانها، واشتبكت النجوم، فقلت أنا: أشهد أنك وصي رسول الله ﷺ فقال: يا جويرية، أما سمعت الله - عز وجل - يقول: «فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ» [الواقعة: ٧٤، ٩٦؛ الحاقة: ٥٢] فقلت: بل، قال: فإنني

سألت الله باسمه العظيم فردّها على<sup>(٣)</sup>.

٤. (قرب الإسناد): محمد بن عبد الحميد، عن أبي جميلة، عن أبي عبد الله<sup>عليه السلام</sup>

قال: صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ الْعَصْرَ، فَجَاءَ عَلَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ صَلَّاهَا، فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ رَسُولُهُ عِنْدَ ذَلِكَ، فَوُضِعَ رَأْسَهُ فِي حَجْرٍ عَلَيْهِ فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ عِنْ حَجْرِهِ حِينَ قَامَ وَقَدْ غَرِبَ الشَّمْسُ، فَقَالَ: يَا عَلَيْ، أَمَا صَلَّيْتَ الْعَصْرَ؟ فَقَالَ: لَا، يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: اللَّهُمَّ إِنْ عَلِيًّا كَانَ فِي طَاعْتِكَ، فَرَدَّتْ عَلَيْهِ الشَّمْسَ عِنْدَ ذَلِكَ<sup>(٤)</sup>.

٥. (نقلًا عن الخارج): من معجزاته<sup>عليه السلام</sup> أنْ عَلِيًّا<sup>عليه السلام</sup> بَعْثَهُ رَسُولُ اللَّهِ<sup>عليه السلام</sup> فِي بَعْضِ الْأَمْوَرِ بَعْدِ صَلَاةِ الظَّهِيرَةِ، وَانْصَرَفَ مِنْ جَهَتِهِ تَلْكَ وَقَدْ صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ<sup>عليه السلام</sup> الْعَصْرَ بِالنَّاسِ، فَلَمَّا دَخَلَ عَلَيْهِ جَعْلَ يَقْصَّ عَلَيْهِ مَا كَانَ قَدْ نَفَضَ فِيهِ، فَنَزَلَ الْوَحْيُ عَلَيْهِ فِي تَلْكَ السَّاعَةِ، فَوُضِعَ رَأْسَهُ فِي حَجْرٍ عَلَيْهِ، وَكَانَ كَذَلِكَ حَتَّى إِذَا غَرَبَ، فَسُرِّيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ فِي وَقْتِ الْغَرْوُبِ، فَقَالَ لِعَلِيٍّ<sup>عليه السلام</sup>: هَلْ صَلَّيْتَ الْعَصْرَ؟ قَالَ: لَا، فَإِنِّي كَرِهْتُ أَنْ أَزْلِيَ رَأْسِكَ، وَرَأَيْتُ جَلوْسِي تَحْتَ رَأْسِكَ وَأَنْتَ فِي تَلْكَ الْحَالِ أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِي، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ، فَاسْتَقْبَلَ الْقَبْلَةَ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ عَلِيًّا فِي طَاعْتِكَ وَحَاجَةَ رَسُولِكَ فَارِدٌ عَلَيْهِ الشَّمْسُ؛ لِيَصْلِي صَلَاتَهُ، فَرَجَعَتِ الشَّمْسُ حَتَّى صَارَتِ فِي مَوْضِعِ أَوَّلِ الْعَصْرِ، فَصَلَّى عَلَيْهِ، ثُمَّ انْقَضَّ الشَّمْسُ لِلْغَرْوُبِ مِثْلَ انْقِضَاضِ الْكَوَاكِبِ. وَرُوِيَ أَنَّ النَّبِيَّ<sup>عليه السلام</sup> قَالَ: يَا عَلَيْ، إِنَّ الشَّمْسَ مَطْعِيَّةٌ لَكَ فَادْعُ، فَدَعَا فَرَجَعَتِ، وَكَانَ قَدْ صَلَّاهَا بِالإِشَارَةِ<sup>(٥)</sup>.

٦. (نقلًا عن الإرشاد، للشيخ المفيد): مَا أَظْهَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنَ الْأَعْلَامِ الْبَاهِرَةِ عَلَى يَدِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ<sup>عليه السلام</sup> مَا اسْتَفَاضَتْ بِهِ الْأَخْبَارُ، وَرَوَاهُ عُلَمَاءُ السِّيَرِ وَالآثارِ، وَنَظَمَتْ فِيهِ الشِّعْرَاءُ الْأَشْعَارَ: رَجُوعُ الشَّمْسِ لِهِ مَرَّتَيْنِ: فِي حَيَاةِ النَّبِيِّ<sup>عليه السلام</sup> مَرَّةً؛ وَبَعْدَ وَفَاتَهُ أُخْرَى. وَكَانَ مِنْ حَدِيثِ رَجُوعِهِ عَلَيْهِ الْمَرَّةُ الْأُولَى مَا رَوَتْهُ أَسْمَاءُ بْنَتُ عَمِيسٍ وَأُمُّ سَلَمَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ<sup>عليه السلام</sup> وَجَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ وَأَبْوَ سَعِيدِ الْخَدْرِيِّ، فِي جَمَاعَةٍ مِنَ الصَّحَابَةِ: أَنَّ النَّبِيَّ<sup>عليه السلام</sup> كَانَ ذَاتَ يَوْمٍ فِي مَنْزِلِهِ وَعَلَيْهِ<sup>عليه السلام</sup> بَيْنَ يَدِيهِ، إِذْ جَاءَهُ جَبَرِيلُ<sup>عليه السلام</sup> يَنْاجِيَهُ عَنِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ، فَلَمَّا تَفَشَّأَ الْوَحْيُ تَوَسَّدَ فَخَذَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ<sup>عليه السلام</sup>، فَلَمْ يَرْفَعْ رَأْسَهُ عَنْهُ حَتَّى غَرَبَ الشَّمْسُ، فَاصْطَبَرَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ<sup>عليه السلام</sup> لِذَلِكَ

إلى صلاة العصر، فصلّى أمير المؤمنين عليه السلام جالساً يومئ برకوعه وسجوده إيماءً، فلما أفاق من غشيه قال لأمير المؤمنين عليه السلام: أفأئتك صلاة العصر؟ قال: لم أستطع أن أصلّيها قائماً لمكانك يا رسول الله، والحال التي كنت عليها في استماع الوحي، فقال له: ادع الله حتى يرد عليك الشمس؛ لتصليها قائماً في وقتها كما فاتتك، فإن الله تعالى يجيبك؛ لطاعتكم لله ورسوله، فسأل أمير المؤمنين عليه السلام في رد الشمس، فردَتْ حتى صارت في موضعها من السماء وقت صلاة العصر، فصلّى أمير المؤمنين عليه السلام صلاة العصر في وقتها، ثم غربت، فقالت أسماء: أما والله لقد سمعنا لها عند غروبها صريراً كصريح المنشار في الخشب»<sup>(٦)</sup>.

### سند الحديث

لقد استند العلامة المجلسي وأخرون إلى أسانيد هذه الروايات، وقالوا بصحتها. وفي موسوعة الإمام علي عليه السلام هناك بحثٌ تفصيلي نسبياً تعرّض في بدايته إلى مسألة شهرة هذا الحديث التي طبّقت الآفاق، حيث رواه الكثير من الصحابة، ومنهم: الإمام علي عليه السلام، والإمام الحسين عليه السلام، وأسماء بنت عميس، وغيرهم. وبذلك أكّدوا على صحة الرواية، وأيّدوها بنقل المتقدمين من العلماء لها. وفي الختام قالوا في الجواب عن الإشكالات الواردة عليها - ومن بينها: ضعف السند - : على فرض التسليم بضعف سند الرواية فإنه يُجبّر باستفاضتها<sup>(٧)</sup>، وهذا يكفي في الوصول إلى الاطمئنان بوقوع أصل الحادثة، وهذا يكفي في إثباتها<sup>(٨)</sup>.

وفي المقابل جاء في «اللآلئ المصنوعة»، نقاولاً عن الجوزقاني، قوله: «هذا حديث منكر، مضطرب»<sup>(٩)</sup>.

ويفي هذا المقال نسبياً - من خلال الالتفات إلى شرح حال رجال وسلسلة سند الرواية - إلى نقد الحديث من الناحية السنديّة. وما أكثر الروايات التي نقلت على أساس من الدوافع السياسية أو الدينية والمذهبية، مع ذكر الأسانيد الصحيحة والمتنقنة لها، وبعد دراسة المحتوى والمضمون يتبيّن أن هذه الرواية إنما هي من اختلاق الوضّاعين، وأنهم أرادوا من خلال اختلاقها الوصول إلى غاياتهم الخاصة.

والذي نحصل عليه من خلال مناقشة ودراسة هذه الروايات هو اشتتمالها على الكثير من الاختلافات، التي قد تصل أحياناً إلى حد التناقض العجيب. كما أن نقل الرواية بعباراتٍ مختلفة تقلل من قيمتها واعتبارها. فأحياناً يختلف مكان الحدث، وأحياناً يختلف الزمان، وأحياناً تختلف العلة والسبب أيضاً. وهذا في حد ذاته يُشكّل دليلاً على ضعفها وعدم إمكان الاعتماد عليها والاطمئنان إلى نقلها وروايتها. وعلى حد تعبير العلامة الشيخ محمد حسن المظفر: «إن خصوصيات الروايات متنافية من وجوه، وهو يكشف عن كذب الواقعه»<sup>(١٠)</sup>. وفيما يلي نستعرض موارد من اختلاف هذه الروايات:

### **التناقض في الروايات —**

١. تذكر الرواية الأولى أن سبب ترك الإمام علي عليه السلام لصلاة العصر هو حوار دار بينه وبين جمجمة؛ في حين تذكر الرواية الثانية أن ذلك كان بسبب وضع النبي الأكرم عليه السلام رأسه في حجر الإمام علي عليه السلام أثناء نزول الوحي عليه، وأن الإمام لم يُرد إزعاج النبي؛ خوفاً من أن يوقظه لو غير موضعه؛ وفي الرواية الثالثة نجد السبب في هذه الحادثة هو شؤم الأرض ونحسها.

٢. الاختلاف في الموضع الذي تم فيه رد الشمس. ففي الرواية الأولى - طبقاً لبعض القرائن والشاهد - وقعت هذه الحادثة في بيداء أو مقبرة؛ وبناً على الرواية الثانية وقعت هذه الحادثة في أرض يقال لها: الضبياء؛ وطبقاً للرواية الثالثة أنها حصلت في جسر الصراة؛ وأما الرواية السادسة فتقول: إن هذه الحادثة قد حدثت في بيت النبي الأكرم عليه السلام.

٣. الاختلاف في أصل الحادثة؛ إذ طبقاً للروايات الخمسة الأولى كانت الصلاة قد فاتت الإمام بالكامل؛ أما الرواية السادسة فتحكي عن أداء الإمام للصلاحة من جلوس؛ لعدم استطاعته أداءها عن قيام، وأنه أومأ في ركوعه وسجوده.

### **النقد العلمي لحديث « رد الشمس » —**

إن من بين الملوك الهامة لفقد الحديث المعطيات العلمية لدى البشر<sup>(١١)</sup>.

ومن هنا فإننا سوف نتناول هذا الحديث بالنقد من هذه الناحية، فنقول:

حتى ما قبل إثبات حركة الأرض ودورانها حول الشمس على يد غاليليو<sup>(١٢)</sup> كانت نظرية بطليموس هي الحاكمة. وخلاصة نظرية بطليموس تقول: «إن الأرض كرة ساكنة في مركز الكون، وكان ثلاثة أربع سطحها من الماء، تحيط بها كرة الهواء، ثم تليها كرة النار، وبعدها فلك القمر المحيط بكرة النار، ولم يكن في هذا الفلك نجمة غير القمر، وبعده فلك عطارد، ثم كوكب الزهرة، والشمس، والمريخ، والمشتري، وزحل يحيط كل واحد منها بالفلك السابق له.

ثم يأتي الفلك الثامن الذي يضم النجوم الثابتة، ثم الفلك الأطلس الخالي من جميع أنواع النجوم يحيط بجميع الأفلak الثمانية، ولا نهاية لقطره. وسرعة حركة الفلك الأطلس بجميع أفلاته الثمانية بحيث يدور حول الأرض دورة كاملة في يوم وليلة.

وعليه طبقاً لهذه النظرية تكون الأرض كرة ساكنة ثابتة في مركز الكون والعالم، وسائل النجوم والسيارات تدور حولها.

وإذا قيلنا بمفاد هذه النظرية يجب علينا القبول بأن ظاهرة الليل والنهار إنما تحدث بفعل انتقال الشمس من مشرق الأرض وذهابها إلى مغribها، فتضيء بذلك الجهة التي تطلع عليها من الأرض، وهي في حركتها الدائمة حول الأرض تضيء الجانب الذي تطلع عليه من سطح الأرض. ومن هنا فإن الناحية المضاء من الأرض هي التي تشهد ظاهرة غروب الشمس، وإن الجزء المظلم من الأرض هو الذي يشهد ظاهرة طلوعها. في حين أن الحقائق العلمية ترفض هذه المسألة وتبطل هذه النظرية.

إن ظاهرة طلوع الشمس لا تحدث من خلال طلوع الشمس وحركتها بنفسها، بل إن هذه الظاهرة إنما تحدث بفعل حركة الأرض حول نفسها، فيضاء جانبها الذي يواجه الشمس أثناء دورانها، ويفرق نصفها الآخر في ظلام دامس، وهكذا دواليك. ويكون نهار، ويكون ليل، وفي آخر لحظات الليل تحرف الأرض قليلاً فينبلاج النهار، وفي آخر لحظات النهار تميل الأرض قليلاً فتدخل في غسق الليل<sup>(١٣)</sup>.

وبعد هذه المقدمة لو قلنا بصحّة الرواية المذكورة سوف نصل إلى نتيجة مفادها

أن الأرض ثابتة والشمس وسائر النجوم تدور حولها. وهذا هو ما تقوله نظرية بطليموس التي أثبتت علم الهيئة الحديث بطلانها.

وبعد هذه المقدمة، والنظر إلى مجموع الروايات الواردة في خصوص رد الشمس، ندرك أن الرواية المذكورة تعبر عن ثبات وسكن الأرض ودوران الشمس حولها؛ إذ ورد في الرواية الأولى: «فَدَعَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَبَعْثَ إِلَيْهَا سَبْعِينَ أَلْفَ مَلَكٍ بِسَبْعِينَ أَلْفِ سَلْسَلَةِ حَدِيدٍ فَجَعَلُوهَا فِي رُقْبَتِهَا وَسَحَبُوهَا عَلَى وَجْهِهَا حَتَّى عَادَتْ بِيَضَاءِ نَقِيَّةٍ».

وكما تلاحظون فإن هذه الرواية ناظرة إلى حركة الشمس وسكن الأرض وثباتها. في حين أن هذه المسألة قد ثبت بطلانها بالقطع واليقين، ولا يمكن للمعصوم ﷺ أن يتحدث بما يخالف القطع واليقين أبداً.

وقد جاء في كتاب «موسوعة الإمام علي ﷺ»: «مَمَّا لَا رَيْبُ فِيهِ أَنَّ وَقْوَعَ مَثَلُ هَذِهِ الْحَادِثَةِ . الَّتِي كَانَ لَهَا مَثَلٌ قَطْعِيٌّ فِي التَّارِيخِ . هُوَ لَيْسَ مَحَالًا عَقْلًا حَتَّى تَعَدَّ خَارِجَ دَائِرَةِ الْقُدْرَةِ الْإِلَهِيَّةِ»<sup>(١)</sup>. ولكن علينا أن ندرك أن ليس القيام بهذا الفعل فحسب، بل إن جميع الأفعال في جميع الأزمنة، لا تخرج عن دائرة القدرة الإلهية<sup>(٢)</sup>. قال تعالى في أكثر من موضع من محكم الذكر الحكيم: «إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»، إلا أن حكمة الله ومشيئته قد تعلقت في الوقت نفسه. بأن تجري الأمور على وفق أسبابها ومسبباتها العادية: «أَبْيَ اللَّهُ أَنْ يُجْرِيَ الْأَمْرَ إِلَّا بِالْأَسْبَابِ».

فإذا كان الأمر بأن يقوم الله تعالى بفعل الأمور الخارقة من طريق قدرته، ودونأخذ نظام الأسباب والمسببات بنظر الاعتبار، وجب على الإنسان أن يتربّ حدوث أمرٍ خارق في كل لحظة. وبعبارة أخرى: إن ظاهرة رد الشمس وإن لم تكن محالاً في حد ذاتها، ولكنّه من المحال وقوعها.

وخلاصة الكلام: إنه بناء على ما قاله مؤلف كتاب «ستارگان أز دیدگاه قرآن»: إن عملية رد الشمس تؤدي إلى حدوث اضطراب في النظم الحاكم على حركة السيارات ضمن المجموعة الشمسية.

يُضاف إلى ذلك أن هذا الأمر لو كان قد حدث بالفعل لعلم به جميع الناس

الذين كانوا يقطنون في ذلك الأفق من الأرض، ولرأوه بأم أعينهم، ولا سيما في وقت فضيلة صلاة العصر، التي تفصلها ثلاث ساعات عن غروب الشمس، ولنقلتها كتب التاريخ المحايدة أيضاً.

في حين لا تجد لحدوث هذه الظاهر أثراً في أيٍ من المصادر التاريخية المعترفة.

النقد المضمونى لرواية رد الشمس —

بعد إعادة النظر في متن الرواية المقدمة ومضمون نصّها ندرك أن هذه الروايات ضعيفة، وتشتمل على غموض، من حيث المحتوى، والمفهوم.

فهي تعارض الآيات القرآنية تارةً؛ وتعارض الثوابت العلمية والعلقانية تارةً أخرى.

و<sup>ف</sup>ي<sup>ف</sup>ي ما يل<sup>ي</sup> نشير إل<sup>ي</sup> بعض هذه الموارد:

١. إن المسألة التي وردت في أكثر هذه الروايات هي أن الإمام علي عليه السلام قد فاته  
أن يصلّي صلاة العصر في وقتها، فالسؤال الذي يخطر في ذهن القارئ هنا هو: هل  
كان الإمام علي عليه السلام في هذا الأمر قاصراً أم مقصراً؟

كيف يمكن للإمام علي عليه السلام أن يترك فريضة أوجبها الله عليه، لمجرد أن يراعي الأدب استحباباً، ويترك رأس رسول الله عليه في حجره، في حين تؤكد الشريعة والفقه الإسلامي على ضرورة أداء الصلاة حتى في أكثر الظروف حرجاً وصعوبة؛ فقد بين الشارع حكم الصلاة بالنسبة إلى المسافر، والمجاهد والمقاتل، حتى وهو يخوض غمار القتال وبلغ القلوب الحناجر، وحكم صلاة الخوف، وصلاة الغريق. وعليه فإن الصلاة لا تُترك بحالٍ. فإذا كان الإمام علي عليه السلام طبقاً لهذه الروايات، قد ترك صلاته عامداً. والعياذ بالله . هل يكون ذلك معقولاً؟ وهل يمكن صدوره عن مثل الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام؟

ثم هل يمكن للشمس أن تعود القهقري؟! وهل يمكن للزمان أن يعود؟

ثم حتى إذا عادت الشمس يتعين على الإمام أن يصلّى العصر أداءً وقضاءً.

**يُضاف إلى ذلك أنه بعودة الشمس - على فرض الإمكان - سوف يتعلق الوجوب**

بثلاث صلوات؛ لطلع الشمس، ولغروبها، وللحالة المتوسطة بين الطلع والغروب<sup>(١٦)</sup> ،

نحوص معاصرة - السنة الثانية عشرة - العدد السادس والأربعون - ربیع ٢٠١٧ م - ١٤٣٨ هـ

بمعنى أنه بالإضافة إلى وجوب قضاء صلاة العصر عليه يجب عليه . بسبب تحقق الفوت . أن يؤدي صلاة جديدة بطلوع الشمس عليه ، ومن ثم صلاة ظهر وعصر جديدة قبل غروب الشمس ، لتجدد وقتها ثانية !

٢. ورد في نقل عن بحار الأنوار: «فسر عن رسول الله ﷺ في وقت الغروب، فقال علي عليه السلام: هل صليت العصر؟ قال: لا؛ فإني كرهت أن أزيل رأسك، ورأيت جلوسي تحت رأسك وأنت في تلك الحال أفضل من صلاتي!»

وقد علق بعض المحققين على ذلك متهكماً، الأمر الذي يعبر عن استبعاد هذا الكلام، قائلاً: أيكون بقاء رأس رسول الله ﷺ في حجر الإمام علي عليه السلام أفضل من الصلاة؟ وهل هناك آية قرآنية تعتبر مجالسة رسول الله ﷺ أفضل من الصلاة؟ وهل هناك رواية مأثورة عن رسول الله تؤيد هذا الأمر؟

إن هذه العبارة الواردة في الحديث قد تشير في الأذهان معلومة خاطئة تفيد أن منظومة رسول الله مستقلة عن المنظومة الإلهية، وأن كل واحدة من هاتين المنظومتين تعمل لحسابها الخاص.

٣. لقد ورد في بعض مضامين الرواية المأثورة في «بحار الأنوار» أن النبي الأكرم بعد أن اطلع على أن الإمام علي عليه السلام قد فاته صلاة العصر رفع يديه بالدعاء قائلاً: «اللهم، إنْ كَانَ عَلَيّْ فِي طَاعَتِكَ وَحَاجَةِ رَسُولِكَ فَارْدُدْ عَلَيْهِ الشَّمْسَ؛ لِيَصْلِي صَلَاتَهُ». هذا في حين أن المتყن . على فرض صحة هذه الرواية . أن الإمام علي لم يكن في طاعة الله؛ إذ إن الله سبحانه وتعالى . طبقاً لما ورد في صريح القرآن الكريم . يقول:

. «قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقْيِيمُوا الصَّلَاةَ» (إبراهيم: ٣١).

. «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَأَثُوا الرِّزْكَاهُ وَأَرْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ» (البقرة: ٤٣).

. «وَأَمْرُ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْنَطِيرْ عَلَيْهَا» (طه: ١٣٢).

. «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» (الإسراء: ٧٨).

وعلى هذا الأساس يكون الإمام علي عليه السلام . طبقاً لتصريح هذا الحديث ، على فرض صحته . قد خالف هذا الأمر الإلهي .

ثم إذا كان الإمام علي عليه السلام في طاعة الله فما الداعي إلى إرجاع الشمس؛ كي يعيد صلاته، فهو إنما أقام موازنة بين واجبين لهما، فرجح أحدهما أداء، وسيأتي بالثاني قضاء، فما هي الحاجة . في مثل هذه الحالة . إلى خرق الأنظمة والقوانين الطبيعية؟!

٤. إن من بين الأدلة التي جعلت هذه الرواية تحظى بالقبول من قبل الشيعة أنهم قد اعتبروها فضيلة للإمام أمير المؤمنين عليه السلام، في حين أنها قبل أن تكون فضيلة لها الإمام الهمام يجب اعتبارها واحدة من فضائل رسول الله؛ لأن الشمس إنما ردت استجابة لدعاء النبي شأنه عليه السلام<sup>(١٧)</sup>. وقد ورد في «موسوعة الإمام علي عليه السلام» أن هذا الحديث يمكن أن يدرج ضمن فضائل الإمام علي عليه السلام؛ لأن رد الشمس إنما تحقق على عليه السلام، في حين أن مجرد دعاء رسول الله عليه السلام لشخص لا يمكن أن يعتبر لوحده فضيلة لذلك الشخص.

٥. لقد ذهب البعض، من أمثال: أبي جعفر أحمد بن صالح الطبرى المصرى، وأبى جعفر أحمد بن محمد الطحاوى، إلى اعتبار رد الشمس من علامات النبوة؛ إذ يقولون: «وكل هذه الأحاديث من علامات النبوة»<sup>(١٨)</sup>.

وهنا يطرح هذا السؤال نفسه: مَنْ يَأْتِي الْأَنْبِيَاءُ بِالْمَعَاجِزِ وَعَلَامَاتِ النَّبِيَّةِ؟ من الواضح أن المعاجز والخوارق إنما تجترح لإقناع المنكرين للرسالة والرافضين للنبيّة، من قبيل: معجزة شق القمر، التي اجترحها النبي الأكرم عليه السلام من المشركين. وعليه ما معنى أن تجترح معجزة رد الشمس للإمام علي عليه السلام؟ هل كان الإمام عليّ - وهو أول المؤمنين برسول الله عليه السلام . في تلك اللحظة منكراً، حتى يعود إلى إيمانه السابق، أو شاكراً، فيعود له السكون والهدوء والطمأنينة؟!

٦. لقد أشـكـلـ ابنـ الجـوزـيـ عـلـىـ هـذـاـ الحـدـيـثـ بـإـشـكـالـيـنـ:

**الأول:** حتـىـ إـذـ عـادـتـ الشـمـسـ لـأـتـوـدـ صـلـاـةـ العـصـرـ أـدـاءـ.

**الثـانـي:** لو وقـعـتـ لـاشـهـرـ وـتـوـفـرـ الـهـمـمـ وـالـدـوـاعـيـ عـلـىـ نـقـلـهـ؛ إـذـ هـيـ يـقـيـنـ بـعـضـ العـادـاتـ جـارـيـةـ مـجـرـىـ طـوـفـانـ نـوـحـ، وـانـشـقـاقـ الـقـمـرـ.

وهـذـهـ مـسـأـلـةـ هـيـ التـيـ يـؤـيـدـهـ عـلـمـاءـ الـحـدـيـثـ مـنـ الشـيـعـةـ أـيـضاـ. فـعـلـىـ سـبـيلـ

المثال: نجد المامقانى، في كتابه «مقبас الهدایة»، بعد تعريفه بخصائص الحديث المختلق، يقول: «ومنها أن يكون إخباراً عن أمرٍ جسيم، توفر الدواعي على نقله بمحضر الجمع، ثم لا ينقله منهم إلاّ واحد»<sup>(١٩)</sup>.

٧. الإشكال الآخر أن بعض صيغ هذا الحديث يقول: إن النبيَّ الأكرم ﷺ كان قد صلَّى بأصحابه جماعةً، في حين أن الإمام عليَّ عليه السلام لم يلتحق بالجماعة. وهنا يطرح هذا السؤال نفسه: ما الذي منع الإمام عليَّ من الالتحاق بصلة الجماعة، مع أنه كان مع النبيَّ الأكرم في حينها؟

والإشكال الآخر: إن النبيَّ طبقاً لهذه الرواية . قد جمع بين صلاتي الظهر والعصر، ولكنْ يبدو أن الإمام عليَّ عليه السلام كان له رأيُ آخر، وأثر التفريق بين الصالاتين، والإتيان بصلة العصر في وقتها، فهل هو اجتهاد منه في مقابل اجتهاد رسول الله؟!

### **نقد الحديث بمعايير القرآن الكريم —**

يستند القائلون بصححة رواية «رَدَ الشَّمْسُ لِعَلَىٰ بْنِ أَبِي طَالِبٍ» إلى الآيات التالية من القرآن الكريم؛ إذ يقول الله تعالى على لسان النبيِّ سليمان عليه السلام: «فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِالْحُجَابِ ◆ رُدُوها عَلَيَّ فَطَفَقَ مَسْحَا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ» (ص: ٣٢ - ٣٣)، بتقرير أن هذه الظاهرة قد حصلت للنبيِّ سليمان عليه السلام أيضاً؛ إذ أهدي له عددٌ من خيول السباق عند العصر، فانشغل بالنظر إليها حتى فاتته صلاة العصر أيضاً، وعندما أفاق من غفلته كان الظلام قد اشتبك، وفاتها صلاة العصر. من هنا أخذ يسأل الله أن يردَّ الشمس له؛ كي يؤدي صلاة العصر في وقتها.

وقد وقع الخلاف بين المفسِّرين في تفسير هاتين الآيتين. فهناك منْ اعتقد بهذا الأمر، وقال: حيث تحقق ردَّ الشمس لسليمان عليه السلام لا يبعد أن يتكرر حدوثها لعلي عليه السلام. ومن القائلين بهذه النظرية العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، حيث يذهب إلى الاعتقاد بعود الضمير في «رُدوها» إلى «الشمس»، بمعنى أن النبيَّ سليمان عليه السلام يأمر

الملائكة بأن يرددوا عليه الشمس؛ كي يتمكن من أداء الصلاة في وقتها<sup>(٢٠)</sup>.

وفي المقابل هناك من ذهب إلى القول بعودة الضمير في كلمة «ردوها» إلى «الخيل»، لا إلى «الشمس»<sup>(٢١)</sup>.

ومضافاً إلى العلامة الطباطبائي، ذهب آخرون من كبار العلماء إلى بيان هذا الرأي أيضاً، من أمثال: الفخر الرازي في «التفسير الكبير»، والشيخ الطوسي في «التبیان» أيضاً. وفي ما يلي نشير إلى جانب من هذه الآراء:

جاء في التفسير الكبير، على هامش قوله تعالى: ﴿عَنْ ذِكْرِ رَبِّي﴾ (ص: ٣٢):

«إن هذه المحبة الشديدة إنما حصلت عن ذكر الله وأمره، لا عن الشهوة والهوى»<sup>(٢٢)</sup>.

وجاء في «تفسير التبیان» قوله: «قوله تعالى: ﴿عَنْ ذِكْرِ رَبِّي﴾ معناه أن هذا الخيل شغلني عن صلاة العصر حتى فات وقتها، وهو قول علي<sup>(عليه السلام)</sup> وفتادة والسدي، وروى أصحابنا أنه فاته الوقت الأول، وقال الجبائي: إنه لم يفته الفرض، وإنما فاته نفل كان يفعله آخر النهار، ففاته؛ لاشغاله بالخيل»<sup>(٢٣)</sup>.

وقال في تفسير الجزء التالي من الآية: «قوله: ﴿حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِالْحَجَابِ﴾ معناه توارت الشمس بالحجاب، يعني بالغيبوبة».

ثم استطرد الشيخ الطوسي قائلاً: «ثم قال لأصحابه: ﴿رُدُوهَا عَلَيَّ﴾، يعني الخيل، فلما ردت عليه ﴿فَطَفَقَ مَسْنَحاً بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾، وقيل: إن الخيل هذه حرثها من غنية جيش، فتشاغل باعتراضها حتى غابت الشمس، وفاتها العصر. قال الحسن: كشف عراقبيها، وضرب عنقها، وقال: لا تشغلني عن عبادة ربّي مرة أخرى. وقيل: إنه إنما فعل ذلك على وجه القرية إلى الله تعالى، بأن ذبحها ليتصدق بلحومها، لا لعقوبتها بذلك. وإنما فعل ذلك لأنها كانت أعزّ ماله، فأراد بذلك ما قال الله تعالى: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبَرَّ حَتَّىٰ تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ (آل عمران: ٩٢)، وقال أبو عبيدة: يقولون: مسح علاوته، أي ضربها. وقال ابن عباس: جعل يمسح أعراض الخيل وعراقبيها حباً لها. وقال أبو مسلم محمد بن بحر: غسل أعراضها وعراقبيها؛ إكراماً لها، قال: لأن المسح يعبر به عن الغسل من قولهم: تمسحت للصلاة»<sup>(٢٤)</sup>.

وعليه فالذي يراه الشيخ الطوسي هو عودة الضمير في «ردوها» إلى الخيل، لا

إلى الشمس.

وبعد أن ذكر الإمام الفخر الرازي في تفسيره الاحتمالات الواردة بشأن مرجع الضمير في «رُدُوها» قام بذكر أدلة في سياق ردّ أن يكون مرجع الضمير في هذه الكلمة إلى الشمس، فقال: «رُويَ أَنَّهُ لَمَّا اشْتَغَلَ بِالْخَيْلِ فَاتَّهَ صَلَاةَ الْعَصْرِ، فَسَأَلَ اللَّهَ أَنْ يَرُدَّ الشَّمْسَ. فَقَوْلُهُ: 『رُدُوها عَلَيْ』 إِشَارَةً إِلَى طَلْبِ رَدِّ الشَّمْسِ. وَهَذَا الْاحْتِمَالُ عِنْدِي بَعِيدٌ وَالَّذِي يَدْلِلُ عَلَيْهِ وَجْوهٌ»:

**الأول:** إن الصافنات مذكورة تصريحًا، والشمس غير مذكورة، وعود الضمير إلى المذكور أولى من عوده إلى المقدر.

**الثاني:** إنه قال: «إِنِّي أَحَبَّيْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذَكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ». وظاهر هذا اللفظ يدل على أن سليمان عليه السلام كان يقول: «إِنِّي أَحَبَّيْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذَكْرِ رَبِّي»، وكان يعيد هذه الكلمات إلى أن توارت بالحجاب. فلو قلنا: المراد حتى توارت الصافنات بالحجاب كان معناه أنه حين وقع بصره عليها حال جريها كان يقول هذه الكلمة، إلى أن غابت عن عينه، وذلك مناسب. ولو قلنا: المراد حتى توارت الشمس بالحجاب كان معناه أنه كان يعيد عين هذه الكلمة من وقت العصر إلى وقت المغرب، وهذا في غاية البعد.

**الثالث:** إننا لو حكمنا بعود الضمير في قوله: «حَتَّى تَوَارَتْ» إلى الشمس، وحملنا اللفظ على أنه ترك صلاة العصر، كان هذا منافيًا لقوله: «أَحَبَّيْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذَكْرِ رَبِّي»، فإن تلك المحبة لو كانت عن ذكر الله لما نسي الصلاة، ولما ترك ذكر الله.

**الرابع:** إنه بتقدير أنه عليه بقي مشغولاً بتلك الخيل حتى غربت الشمس، وفاتت صلاة العصر، فكان ذلك ذنبًا عظيمًا وجرمًا قويًا، فالألائق لهذه الحالة التضرُّع والبكاء والبالغة في إظهار التوبة، فأماماً أن يقول على سبيل التهور والعظمة لإله العالم ورب العالمين: رُدُوها على، بمثل هذه الكلمة العارية عن كل جهات الأدب عقيب ذلك الجرم العظيم، فهذا لا يصدر عن أبعد الناس عن الخير، فكيف يجوز إسناده إلى «الرسول المطهُّر المكرَّم»<sup>(٢٥)</sup>.

إن الفخر الرازي من خلال هذه الأدلة المحكمة والمقنعة يستبعد عودة هذا الضمير إلى الشمس، ثم يستطرد قائلاً: «الخامس: إن القادر على تحريك الأفلاك والكواكب هو الله تعالى، فكان يجب أن يقول: رُدُّها علىَّ، ولا يقول: رُدوها علىَّ. فإن قالوا: إنما ذكر صيغة الجمع للتبيه على تعظيم المخاطب، فنقول: قوله: «رُدوها» لفظٌ مشعر بأعظم أنواع الإهانة، فكيف يليق بهذا اللفظ رعاية التعظيم. السادس: إن الشمس لو رجعت بعد الغروب لكان ذلك مشاهداً لكل أهل الدنيا. ولو كان الأمر كذلك لتوفّرت الدواعي على نقله وإظهاره. وحيث لم يقل أحد ذلك علمنا فساده»<sup>(٢٦)</sup>.

يمكن للأدلة التي يسوقها الفخر الرازي في إنكار رد الشمس للنبي سليمان<sup>(٢٧)</sup> أن تكون أدلةً جيدةً على إنكار رد الشمس للإمام عليّ بن أبي طالب<sup>(٢٨)</sup>. يقول الفخر الرازي بشأن مرجع الضمير في «رُدوها»: «السابع: إنه سبحانه وتعالى قال: ﴿إِذْ عَرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافَاتُ الْجَيَادُ﴾، ثم قال: ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾. وعود الضمير إلى أقرب المذكورين أولى. وأقرب المذكورين هو الصافات الجياد، وأما العشي فابعدهما، فكان عود ذلك الضمير إلى الصافات أولى»<sup>(٢٩)</sup>.

### نقد روایة «رد الشمس» على أساس الآيات الأخرى —

١. قال الله سبحانه وتعالى: «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقْرَرٍ لَهَا» (يس: ٣٨).

وهناك الكثير من الآراء المطروحة بشأن تفسير هذه الآية. وفي ما يلي نشير إلى بعضها:

«في قوله: «لِمُسْتَقْرَرٍ لَهَا» أقوال:

أحدها: إنها تجري لانتهاء أمرها عند انقضاء الدنيا، فلا تزال تجري حتى تقضى الدنيا. عن جماعة من المفسرين.

وثانيها: إنها تجري لوقت واحد، لا تعود، ولا يختلف. عن قتادة.

وثالثها: إنها تجري إلى أقصى منازلها في الشتاء والصيف، لا تتجاوزها»<sup>(٢٨)</sup>.

وبعد الذهاب إلى القول الثاني والثالث، وهما القولان القائلان بأن الشمس لا

تختلف عن مسارها أبداً، سندرك أن «رد الشمس» أمر محال، وبيدو مستبعداً؛ إذ إن رجوع الشمس بمنزلة التخلف عن الإرادة والقانون الإلهي.

٢- قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقٌ لِّذِي يَنْ يَدِيهِ وَلِشَذِرَ أُمُّ الْقُرْبَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾ (الأنعام: ٩٢).

قال العلامة الطباطبائي في تفسير دليل هذه الآية: «عَرَفَ تَعَالَى هُؤُلَاءِ الْمُؤْمِنِينَ بِالآخِرَةِ بِمَا هُوَ مِنْ أَخْصَّ صَفَاتِ الْمُؤْمِنِينَ، وَهُوَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ - وَهِيَ عِبَادَتِهِمُ الَّتِي يَذَكُرُونَ فِيهَا رَبِّهِمْ - يَحْفَظُونَ، وَهَذِهِ هِيَ الصَّفَةُ الَّتِي خَتَمَ اللَّهُ بِهِ صَفَاتَ الْمُؤْمِنِينَ الَّتِي وَصَفَهُمْ بِهَا فِي أَوَّلِ سُورَةِ الْمُؤْمِنِينَ، إِذْ قَالَ: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾»<sup>(٢٩)</sup>.

وعليه كيف يمكن للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام . وهو على ما هو عليه من أعلى درجات الإيمان، وذوبانه في ذات الله، حتى أن الناطسي من الأطباء كان يفتتم فرصة استغراقه في الصلاة والانقطاع إلى الله في تلك الحالة؛ ليخرج من جسمه السهم الذي أصابه في بعض الحروب، وتعدّل إخراجه منه . أن يتهاون في أداء صلاته، حتى تفوته، ويضطر إلى قضائها! لا تعني نسبة هذا الأمر إلى الإمام عليه السلام على تقليلاً في مرتبته الإيمانية؟ هل يمكن لنا أن نتصور على عليه السلام ، الذي يأمر بإيقاف القتال في ذروة احتمامها؛ بسبب حلول وقت الصلاة، ويجيب على بعض من اعترض بأن الظرف لا يساعد على أداء الصلاة، وأنه سيكون هناك متسع لأدائها بعد الفراغ من القتال، فائلاً: إنما نقاتل من أجلها (أي من أجل الصلاة)، كيف يمكن له أن يتركها مجرد أنه يمرّ بأرضٍ مشؤومة أو ملعونة، أو حذراً من إيقاظ النبي الكرم ، ويعتبر تركه للصلاة أفضل من أدائها في تلك الحالة؟!

٣- قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ﴾ (المعارج: ٢٣).

قال العلامة الطباطبائي: «في إضافة الصلاة إلى الضمير دلالة على أنهم مداومون على ما يأتون به من الصلاة، كائنة ما كانت، لا أنهم دائمًا في الصلاة، وفيه إشارة إلى أن العمل إنما يكمل أثره بالمداؤمة»<sup>(٣٠)</sup>.  
ألم يكن على عليه السلام . وهو أول الناس إسلاماً وإيماناً وإقاماً للصلاحة . هو القائل في

كتاب له إلى أحد أصحابه: «صَلَّى الصَّلَاةَ لِوقْتِهَا الْمُوْقَتَ لَهَا، وَلَا تُعَجِّلْ وَقْتَهَا لِفَرَاغِهِ، وَلَا تُؤَخِّرْهَا عَنْ وَقْتِهَا لَا شَيْغَالٍ، وَاعْلَمْ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ مِنْ عَمَلِكَ تَبَعُّ لِصَلَاتِكَ»<sup>(٣١)</sup>.  
وعنه عليهما السلام أيضاً أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْكُمْ فَرَائِضَ فَلَا تُنْسِيُوهَا». فهل يمكن أن نتصور من صاحب هذا الكلام أن يقوم بتضييع مثل هذا الفرض، والعياذ بالله؟!

ألا نكون بترويجنا لمثل هذه الأحاديث - شيئاً أم أميناً - من الذين ينالون من المكانة والمقام الشامخ والرفيع لهذا الإمام العظيم؟  
وعليه يتضح مما تقدم أن هذه الرواية، مضافاً إلى ضعف سندها ومضمونها، تحالف القرآن والمعطيات العلمية البديهية للبشر. ولا تتناسب مع مكانة ومنزلة وشخصية الإمام علي عليهما السلام.

إن وجود هذا النوع من الروايات المختلفة والموضوعة في المصادر الروائية لدى الشيعة يخلق مبرراً لهجمة المخالفين لأهل البيت عليهما السلام على المصادر الروائية الشيعية، ولا سيما منها الأحاديث المتعلقة بفضائل الإمام علي عليهما السلام خصوصاً، وأهل البيت عليهم السلام عموماً.  
ولا يخفى ما في ذلك من مضاعفة الظلم الذي لحق بهم على طول التاريخ.

## المواضيع

(١) المجلسي، بحار الأنوار ٤١: ١٦٦، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ح ٢.

(٣) المصدر السابق ٤١: ١٦٧، ح ٣.

(٤) المصدر السابق ٤١: ١٦٩، ح ٤.

(٥) المصدر السابق ٤١: ١٧٠، ح ٦.

(٦) المصدر السابق ٤١: ١٧١، ح ٨.

(٧) الحديث المستفيض هو الخبر الذي تكررت رواته في كل مرتبة، وقد يسمى المستفيض بـ (المشهور):  
لوضوحه. انظر: المامقاني، مقباس الهدایة في علم الروایة ١: ١٢٩، مؤسسة آل البيت عليهما السلام، قم  
المقدسة، ١٤١١هـ.

(٨) انظر: الريشهري، موسوعة الإمام علي بن أبي طالب عليهما السلام.

- (٩) السيوطي، اللائى المصنوعة فى الأحاديث ١: ٣٢٦ . وقد ذكر السيوطي الحديث المذكور بسندين، ثم عمد إلى ردّهما، مع ذكر الدليل على ذلك. ويمكن للقارئ الكريم؛ لمزيد من الاطلاع، أن ينظر إلى الكتاب المذكور: ٣٢٦، باب مناسب الخلفاء الأربع.
- كما ذكر هذا الحديث أبو الحسن علي بن محمد بن عراق الكتاني في كتاب ترکية الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشيعية الموضوعة، من أربعة طرق، ثم يبین ضعفها السندي.
- (١٠) انظر: الريشهري، موسوعة الإمام علي بن أبي طالب ١١: ١٠٢ .
- (١١) انظر: محمد الصادقى الطهرانى، ستارگان آز دیدگاه قرآن: ١٦٠ .
- (١٢) الصحيح أن (كويرنيق) هو الذي أثبت حركة الأرض ودورانها حول الشمس، أما ما قام به فهو مجرد إعادة صياغة هذه النظرية والدفاع عنها فقط. المغرب.
- (١٣) انظر: م. برانلى فرانكلين، سيارات: ٥٢ ، ترجمه إلى الفارسية: عادل أرنقى.
- (١٤) الريشهري، موسوعة الإمام علي بن أبي طالب ١١: ١٠١ .
- (١٥) انظر: النجم: ٣ .
- (١٦) انظر: الدكتور محمد صادقى، ويژگی زن در قرآن، مجلة: پژوهشهاي قرآنی، السنة السابعة، العددان: ٢٥ - ٢٦ ، ربيع وصيف عام ١٣٨٠ هـ.
- (١٧) الريشهري، موسوعة الإمام علي بن أبي طالب ١١: ٩٥ .
- (١٨) انظر: المصدر السابق ١١: ١٠٠ .
- (١٩) انظر: المامقانى، مقباس الهدایة في علم الدرایة ٦: ٤٠٤ .
- (٢٠) انظر: الطباطبائى، الميزان في تفسير القرآن ١٧: ٣٠٩ ، ترجمه إلى الفارسية: السيد محمد باقر الهمدانى وأخرون.
- (٢١) انظر: الدكتور محمد صادقى، ويژگی زن در قرآن، مجلة: پژوهشهاي قرآنی، السنة السابعة، العددان: ٢٥ - ٢٦ ، ربيع وصيف عام ١٣٨٠ هـ.
- (٢٢) الفخر الرازى، التفسير الكبير (مفآتيخ الغيب) ٢٦: ٢٠٤ .
- (٢٣) محمد بن الحسن الطوسي، تفسير التبيان ٨: ٥٦٠ .
- (٢٤) المصدر نفسه.
- (٢٥) الفخر الرازى، التفسير الكبير (مفآتيخ الغيب) ٢٦: ٢٠٤ - ٢٠٥ .
- (٢٦) المصدر السابق ٢٦: ٢٠٥ .
- (٢٧) المصدر نفسه.
- (٢٨) الفضل بن الحسن الطبرسى، تفسير مجمع البيان ٨: ٢٤٠ .
- (٢٩) الطباطبائى، الميزان في تفسير القرآن ٧: ٢٢٨ ، دار إحياء التراث العربى، ط١، بيروت، ٢٠٠٦م.
- (٣٠) الطباطبائى، الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ١٤ ، دار إحياء التراث العربى.
- (٣١) نهج البلاغة، الكتاب رقم ٢٧ .

# كتاب العقل لـ «داود بن المحبر»

## تحليل كتاب، وإعادة صياغة نظرية

د. أحمد باكتجي<sup>(\*)</sup>

ترجمة: سرمد علي

داود بن المحبر<sup>(١)</sup> (٢٠٦هـ / ٨٢١م) عالمٌ غير ذائع الصيت، من القرن الهجري الثاني، يُعرف من خلال تأليفه الوحيد، بعنوان «العقل».

وقد كان هذا المؤلف موضع جدل بين المحدثين طوال القرون المنصرمة<sup>(٢)</sup>.

وأما ما هي مصادر داود بن المحبر؟ وما هي مبانيه في اختيار الأحاديث؟ وما هي الدوافع التي دفعته إلى تأليف هذا الكتاب؟ أسئلة لم تحصل على إجاباتٍ شافية حتى الآن.

ولا بدَّ من إضافة أن داود بن المحبر لم يذكر في كتاب (العقل) سوى الأحاديث النبوية في باب العقل، إلا أن اتجاهه في مبحث العقل قد تخطى ذلك، حيث شاع عنه الكثير من كلمات الصحابة والتابعين في باب العقل، وتم ضبطها في مختلف المصادر<sup>(٣)</sup>.

إن المعلومات بشأن داود بن المحبر ليست وفيرة. وكل ما نعرفه عنه أنه عالمٌ كبير، من أهل البصرة، من أصول إيرانية. وكان أبوه من رواة الحديث أيضاً<sup>(٤)</sup>. لقد استمع داود بن المحبر إلى الحديث سنوات طويلة، من علماء غالبيتهم من

(\*) أستاذ مساعد في جامعة الإمام الصادق<sup>(عليه السلام)</sup>، في طهران، وباحثٌ معتمد في عددٍ من الموسوعات الكبرى في إيران في مجال علوم الحديث. له عشرات المؤلفات.

البصرة . من أمثال: إسماعيل بن عيّاش، والحسن بن دينار، وشعبة بن الحجاج، وحمّاد بن زيد، وحمّاد بن سلمة، ومقاتل بن سليمان<sup>(٤)</sup> .

### **جولة على التوجّهات الشخصيّة لداود بن المحبّر**

لقد ورد الحديث في مختلف مصادر السير حول علاقة داود بن المحبّر مع جماعتين من أصحاب الفكر: الصوفية؛ والمعتزلة.

وإن المصدر الرئيس لهذا الكلام عبارة مقتضبة عن يحيى بن معين . من العلماء وأصحاب الحديث في القرن الهجري الثالث .. حيث تحدث عن مراحل حياة داود، قائلاً: «كان داود ثقةً، ولكنه جفا الحديث، وكان يتسلّك، وجالس الصوفيين بعيادان، وكان يعمل الخوص، ثم قدم بغداد بعد ذلك. فلما أسنَّ وكبر أتاه أصحاب الحديث، فكان يحدّثهم»<sup>(٥)</sup> .

هذا، في حين نجد هذه العبارة التي رواها يحيى بن معين في رواية أخرى تستبدل الصوفية بالمعتزلة<sup>(٦)</sup> .

وبالالتفات إلى أن المصادر الأقدم التي نقلت العبارة المذكورة عن يحيى بن معين، من أمثال: العقيلي وابن عدي، قد أثبتت كلمة «الصوفية»، وإن استبدالها بـ«المعتزلة» في تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، والمصادر اللاحقة قد حدث في فترة متأخرة، يمكن لنا أن نستنتج أن كلمة «الصوفية» أكثر أصالةً، وأنه يمكن التشكيك في ضبط كلمة «المعتزلة».

وبغضّ النظر عن عبارة يحيى بن معين لا نرى علاقة واضحة بين داود بن المحبّر وبين محاذل المعتزلة.

بل نجد بعض مضمونيات روايات داود . مثل إثبات القدر . تتجلّى بوضوح في مقابل الأفكار الغالية لدى المعتزلة<sup>(٧)</sup> .

والأهمّ من ذلك أن المنهج الروائي لداود بن المحبّر في بيان أفكاره تبتعد عن المنهج والأسلوب الكلامي للمعتزلة.

كما يُضاف إلى ذلك أن أصحاب الحديث عندما ينسبون عقائدهم في

الفهرست الرجالـي يأتـون على ذكر داودـ بن المحـبر أيضـاً<sup>(٨)</sup>.

وـ في ما يـتعلق بالصلة التي تـربط بين داودـ بن المحـبر والـمحـافـل الصـوفـية لا بدـ من الإـشـارة أـولاً إلى أنـ هـذه الـصـلـة يـمـكـن أنـ تكون ذاتـ جـذـور تـارـيخـية فيـ أـسـرـتـهـ، فـهـنـاكـ شـواـهدـ تـثـبـتـ أنـ والـدـهـ المـحـبـرـ كانـ مـصـاحـبـاً لـبعـضـ الزـهـادـ منـ أـبـنـاءـ جـيلـهـ<sup>(٩)</sup>.

ومـضـافـاً إلىـ والـدـهـ عـلـيـناـ أنـ نـعـلمـ أنـ منـ بـينـ أـسـاتـذـتـهـ رـجـالـاً منـ أمـثـالـ صالحـ المـريـ، وـعـبـادـ بـنـ كـثـيرـ التـقـفيـ، وـعـبـدـ الـواـحـدـ بـنـ زـيـادـ، وـمـيسـرـةـ بـنـ عـبـدـ رـبـهـ<sup>(١٠)</sup>ـ، مـنـ الـذـينـ لـمـ يـشـهـرـواـ بـوـصـفـهـمـ مـنـ الـمـحـدـثـينـ، وـإـنـماـ كـانـتـ تـغلـبـ عـلـيـهـمـ صـفـةـ الـعـلـمـاءـ مـنـ أـهـلـ الزـهـدـ وـالـأـخـلـاقـ.

ومـضـافـاً إلىـ كـلـ ذـلـكـ لـاـ بـدـ منـ الإـشـارةـ إـلـىـ الـكـلـمـاتـ الـقـصـارـ وـقـصـصـ الـزـهـدـ الـتـيـ يـرـوـيـهـاـ دـاـودـ بـنـ المـحـبـرـ، عـنـ أـسـاتـذـتـهـ، عـنـ بـعـضـ زـهـادـ الـبـصـرـةـ، مـنـ أـمـثـالـ الـحـسـنـ الـبـصـرـيـ، وـمـالـكـ بـنـ دـيـنـارـ، وـمـحـمـدـ بـنـ وـاسـعـ، وـعـطـاءـ السـلـيمـيـ، وـزـيـادـ النـمـيـريـ، وـكـانـ لـهـ اـنـعـكـاسـ عـلـىـ صـفـحـاتـ كـتـبـ «ـالـأـوـلـيـاءـ»<sup>(١١)</sup>.

وـ فيـ الخـتـامـ لـاـ بـدـ منـ الإـشـارةـ إـلـىـ أـنـ مـحـمـدـ بـنـ الـحـسـنـ الـبـرـجـلـانـيـ .ـ مـنـ كـتـابـ أـهـلـ الزـهـدـ .ـ يـُـعـدـ مـنـ خـاصـةـ تـلـامـيـذـ دـاـودـ بـنـ المـحـبـرـ، وـقـدـ روـيـ عـنـهـ فيـ كـتـبـهـ الـكـثـيرـ مـنـ الـمـسـائـلـ<sup>(١٢)</sup>.

### كتاب العقل من وجهة نظر المحدثين والأخلاقيين —

منـ نـاحـيـةـ النـقـدـ الرـجـالـيـ نـجـدـ حـتـىـ أـكـثـرـ النـقـادـ تـفـاؤـلاًـ فيـ إـثـبـاتـ وـثـاقـةـ شـخـصـ دـاـودـ بـنـ المـحـبـرـ لـمـ يـتـمـكـنـواـ مـنـ التـغـطـيـةـ عـلـىـ حـقـيقـةـ أـنـ كـتـابـ «ـالـعـقـلـ»ـ يـمـثـلـ الـأـسـوـأـ مـنـ بـينـ مـرـوـيـاتـهـ مـنـ نـاحـيـةـ ضـعـفـ السـنـدـ<sup>(١٣)</sup>.

وـ فيـ ماـ يـتـعـلـقـ بـكـتـابـ «ـالـعـقـلـ»ـ يـذـهـبـ حـتـىـ أـكـثـرـ أـصـحـابـ الـاختـصـاصـ تـسـامـحاًـ إـلـىـ اـتـخـاذـ موـاـقـفـ اـنـتـقـادـيـةـ سـلـبـيـةـ.ـ وـمـنـ هـؤـلـاءـ:ـ الـحـاـكـمـ الـنـيـساـبـوريـ،ـ الـذـيـ يـقـولـ بـأـنـ أـكـثـرـ أـحـادـيـثـهـ مـنـ الـمـوـضـوعـاتـ<sup>(١٤)</sup>.ـ وـذـهـبـ أـبـوـ نـعـيمـ الـإـسـفـهـانـيـ إـلـىـ اـعـتـبارـهـ مـجـمـوعـةـ مـنـ الـأـخـبـارـ «ـالـمـنـكـرـةـ»<sup>(١٥)</sup>.

وـ معـ ذـلـكـ يـبـدـوـ أـنـ الـمـحـدـثـيـنـ فيـ الـقـرـونـ الـأـوـلـيـ .ـ بـغـضـنـ النـظـرـ عـنـ النـقـدـ السـنـديـ .ـ

كانوا ينظرون إلى كتاب العقل، لداود بن المحبّر، بعيداً عن السنّد. وهناك رواية تقول: «إنّ داود بن المحبّر لما صنف كتاب العقل جاء أحمّد بن حنبل فطلب منه، فنظر فيه أحمّد صفحًا، ثمّ ردَّه إليه، فقال: ما لك؟ فقال: فيه أسانيد ضعفاء، فقال له داود: أنا لم أخرّجه على أسانيد، فأنا نظر فيه بعين الخبر، إنما نظرت بعين العمل، فانتفعت به. قال أحمّد: ردَّه على حتّى أنظر فيه بالعين التي نظرت بها، فردَّه عليه؛ فمكث الكتاب عنده طويلاً، حتّى اقتضاه إيهاب ابن المحبّر، ثمّ ردَّه عليه، وقال: جزاك الله خيراً، قد انتفعتُ به منفعة بيّنة»<sup>(١٦)</sup>.

وفي رواية أخرى نجد هذا المضمون قد نقل بشكلٍ آخر، يجعل أبا عبد الله بن الجراح هو الذي يعرض الكتاب على أحمّد بن حنبل، ويدور بينهما ذات الحوار المتقدّم في الرواية الأولى بين داود بن المحبّر وأحمّد بن حنبل<sup>(١٧)</sup>. ومع الأخذ بنظر الاعتبار تأخّر أحمّد بن حنبل عن عصر داود بن المحبّر بجيّل واحد تبدو الرواية الثانية أكثر صدقية. ولكنْ بغضّ النظر عن التقدير التاريخي لهذه الحكاية فإن الوجه المشترك بين هذين النقلين يثبت تداول هذه الحكاية بين أهل الزهد، وروايتها من قبل أمثال: أبي سعيد الخراز، وأبي طالب المكي<sup>(١٨)</sup>.

كما أن التوظيف الواسع لبعض العرفاء الكبار، من أمثال: الحكيم الترمذى، لكتاب «العقل»، دون الإشارة إليه وإلى مؤلفه، يحكي عن أن العلماء من أهل الزهد والطريقة كانوا يرکون إلى هذا الكتاب، دون أن يجدوا حاجة إلى نقد أخباره من الناحية السنديّة؛ لاعتبارهم مضمانيّه مقرونة بالحقّ، فوجدوا ذلك كافياً في الاستفادة منه والانتفاع به.

فعلى سبيل المثال: نجد الحكيم الترمذى ينقل الكثير من أحاديث كتاب «العقل» في مؤلفاته . ولا سيما منها «نواذر الأصول» - مجردة من السنّد<sup>(١٩)</sup>. إن الوثائق التي ترصد تداول كتاب «العقل» في القرون التالية تثبت اهتماماً وإنقاذاً متزايداً عليه من قبل الصوفية والأخلاقيين<sup>(٢٠)</sup>.

وبالالتفات إلى الجنور التاريخية، وما تقدّم في القسم السابق، يمكن لنا من خلال الاستناد إلى دور أشخاص من أمثال: مالك بن دينار، وعبدالله بن كثير، الحصول

على صورة واضحة عن علاقة داود بن المحبر بمذهب الخوف في البصرة، ومقدمات الصوفية، وتتبع صلة داود بن المحبر بفرع مالك بن دينار من المذهب الأخلاقي للحسن البصري<sup>(٢١)</sup>.

وفي الوقت نفسه يجب الالتفات إلى أن داود بن المحبر قد ذهب - بالنظر إلى اتساع رقعة الحديث في عصره، وانتشاره في الأنصار - إلى ما هو أبعد من مدرسة الحسن البصري ومدينة البصرة، حيث نجده متأثراً في كتاب «العقل». إلى حد ما. بكتاب مدرسة ابن سيرين، وكذلك شخصيات أخرى من سائر الحواضر، مثل: الكوفة، ومكة المكرمة، والمدينة المنورة أيضاً.

وعلى أي حال هناك في كتاب «العقل» والروايات المنقوله فيه مسامين تؤكد العلاقة الخاصة القائمة بينه وبين مدرسة الحسن البصري ومالك بن دينار. ففي تتبع جذور هذه الصلة يجب القول: إن تأكيد مالك بن دينار على أن «معرفة الله من أهم ما يشغل النفس»<sup>(٢٢)</sup> قد انعكست بوضوح على مسامين كتاب «العقل».

وفي الحقيقة إن الذي جعل داود بن المحبر يهيم بالعقل هو دوره في اكتساب المعرفة الإلهية.

ولا بد من الالتفات - على أي حال - إلى أن العلاقة بين العقل والمعرفة الإلهية سرعان ما حظيت بالاهتمام من قبل العرفاء من مختلف المذاهب والمدارس، حيث قام بتناوله وتفصيل أبحاثه أشخاص من أمثال: ذي النون المصري، والحارث بن أسد المحاسبي، وسهل التستري، والحكيم الترمذى.

### **تحليل مسامين كتاب العقل —**

هناك الكثير مما قيل بشأن ظهور التفكير الفلسفى في العالم الإسلامي، إلا أن الأكثر شهرة هو القول بأن المؤرخين للفلسفة الإسلامية يرجعون تاريخ ظهور الفلسفة في العالم الإسلامي إلى بداية حركة الترجمة ونقل التراث الفلسفى اليونانى والإيراني. ولكن قلما تم البحث في تاريخ التفكير الفلسفى في العالم الإسلامي قبل

**الفيلسوف الأول - ونعني به الكندي(٢٥٩هـ) -، بل وحّى قبل تأسيس دار الحكمة (سنة ٢١٥هـ).**

ولإنما المقدار الواضح هو أن الحوارات المتبادلة بين المسلمين وأتباع الأديان الأخرى قد خلقت مناخاً صالحاً لانتقال الأفكار الفلسفية اليسينية والإيرانية أيضاً.

ولكن بالالتفات إلى أن تاريخ هذا التحاور قد حظي باهتمام الباحثين منذ فترة ليست بعيدة لا بُدَّ من الاعتراف بأن الوقت لا يزال مبكراً لعرفة الجذور الزمنية والتاريخية لوصول الأفكار الفلسفية اليسينية - الإيرانية إلى العالم الإسلامي.

وعليه من الواضح أننا إذا درسنا كتاباً مثل: كتاب «العقل»، المؤلفه داود بن المحبر، وعشنا في أثناء تحليل الأفكار على نظائر بين مضمونيه وبين الأفكار اليسينية - الإيرانية، يكون الوقت لا يزال مبكراً لإثبات إمكانية التأثير، أو كيفية هذا التأثير (على فرض وجوده).

وعليه لا بُدَّ من تجنب التسرُّع في الخوض في مثل هذه الاستنتاجات، والاكتفاء في حدود الإمكانيات الراهنة. برؤية معرفية لا ترقى إلى البحث في الجذور والأصول.

وبطبيعة الحال لا بُدَّ من الالتفات إلى أن مضمون هذا الكتاب لو أمكن تحليلها، وبيان صلتها بالأفكار الفلسفية الأخرى . وإن على مستوى التعرُّف على تناغمها مع الأنواع المعرفية التي لا ترقى إلى مستوى البحث في سندية مناشئها . سيكون ذلك في حد ذاته أداة للدراسات اللاحقة حول تاريخ التفكير الفلسفي في القرن الثاني الهجري.

### **العقل هبة إلهية —**

علينا أن لا نتوقع الحصول منذ البداية على تعريف لـ «العقل» من كتاب «العقل»، الذي ألفه داود بن المحبر؛ لأن ابن المحبر لم يكن بصدده تقديم تعريف سابق للعقل وماهيته، وإنما علينا التوصل إلى تعريف العقل بشكلٍ لاحق، من خلال تحليل المعطيات التي يقدمها داود بن المحبر بشأن العقل.

إن من أبرز خصائص العقل في كتاب «العقل»، لدى داود بن المحبر، تقديم العقل

بوصفه «عطاءً» و«هبّةً إلهية». فبغضّ النظر عن سابقتها في الأفكار العربية. ولا سيما الأفكار الإيرانية<sup>(٢٣)</sup>. لا بدّ من ملاحظة جذرها التاريخية التي تعود إلى القرن الأول الهجري بين علماء المسلمين.

فعلى سبيل المثال: يشير (غيلان الدمشقي) إلى العقل بوصفه عطية إلهية<sup>(٢٤)</sup>؛ ويعتبره (عطاء بن أبي رباح). العالم المكي. من أفضل هبات الله سبحانه للإنسان<sup>(٢٥)</sup>. إن من بين الأحاديث الأكثر تعبيراً في كتاب «العقل» هو الحديث المشتمل على حوارٍ يدور بين الله سبحانه وتعالى بشأن العقل؛ إذ يصف الله العقل بأنه أفضل من العرش من بين سائر مخلوقاته، وهو أمرٌ لم يكن في علم الملائكة. ثم تم التعرّيف بالعقل. في هذا الحديث. بأنه نعمة كبيرة، تم توزيعه على الناس بنسب متفاوتة، وقد تم تشبيه هذا التفاوت في القلة والكثرة بالقول: إن الله سبحانه وتعالى قد خلق العقل بأعداد وأنواع كثيرة بعدد الرمل والحصى<sup>(٢٦)</sup>، وإن من الناس من يأخذ منه سهماً، ومنهم من يأخذ أكثر من سهم، ومنهم من يمنحك الله ما لا يُحصى من الأسماء<sup>(٢٧)</sup>.

كما انعكس بعض عناصر هذا الحديث، من قبيل: «عطاء العقل» لمن يستحقه<sup>(٢٨)</sup>، و«تقسيم العقل»<sup>(٢٩)</sup>، و«حرمان» بعض الناس من نعمة العقل<sup>(٣٠)</sup>، وزيادة العقل ونقصانه لدى بعض الناس، في أحاديث أخرى من الكتاب بعبارات متفاوتة، من قبيل: «وفرة العقل»<sup>(٣١)</sup>، أو «كمال العقل»<sup>(٣٢)</sup>.

وقد روى داود بن المحبر في رواياته خارج كتاب «العقل»، عن وهب بن منبه، أن الله سبحانه وتعالى منذ بداية العالم إلى نهايته لم يهب أحداً من مخلوقاته من العقل بمقدار ما وهبه النبي الأكرم ﷺ<sup>(٣٣)</sup>.

### **العقل أداة المعرفة —**

يمكن اعتبار هذا الفهم القائل بأن العقل أداةً لمعرفة الحقائق. على نحو الإجمال - بوصفه الفهم السائد في مختلف الثقافات. ومن الجدير بحث ما هو طيف الحقائق الذي يمكن للعقل التعرّف عليه بوصفه أداة للمعرفة، وما إذا أمكن تقسيمه على أساس المساحات المعرفية إلى مختلف الأقسام.

وعلى سبيل المثال: يمكن لنا أن نشير إلى تقسيم أرسطوطاليس، حيث أطلق على العقل من حيث العلم بعل الأشياء مصطلح العقل النظري (Nous)، وأطلق على العقل من حيث معرفة الأدوات والغايات مصطلح العقل العملي (Phronesis). ولا بدّ من الإشارة - عرضاً - إلى أننا نشاهد في الترجمات العربية الأولى أن بعض الأشخاص، من أمثل: أسطاث الراهب، قد اعتبر العقل مرادفاً له (Phronesis)، بمعنى «العقل العملي»، وإسحاق بن حنين، ومتن بن يونس، وأبي عثمان الدمشقي، قد اعتبروه مرادفاً له (Nous)، بمعنى «العقل النظري»<sup>(٤)</sup>.

ويقظ ما يتعلق بالجذور التاريخية لاعتبار العقل بوصفه أداة معرفية في التفكير الإسلامي في القرن الثاني الهجري يجب القول: هناك أدلة وشاهد تحكي عن محورية العقل وسيادته في اكتساب المعرفة والهداية منذ نهاية القرن الأول الهجري بين بعض الجماعات الفكرية بين المسلمين. وكمودج بارز لا بدّ من الإشارة إلى الروايات المستفيضة المؤثرة عن الإمامين الصادق والكاظم عليهما السلام<sup>(٥)</sup>، التي تشبه - إلى حد كبير - المضامين الواردة في كتاب «العقل»، لدى وود بن المحبر<sup>(٦)</sup>.

كما يجب التذكير بأننا نجد الاهتمام بالعقل - بوصفه أداة للمعرفة بشكل عام، وبوصفه أداة للوصول إلى الأحكام الشرعية وال تعاليم الدينية من ناحية أخرى بشكل خاص. منذ القرن الثاني الهجري في إطار نظريات تقريرية.

ولا بدّ من الإشارة - في إطار النظرية الأولى - إلى رواية مقتضبة، ولكنها في غاية الأهمية، عن واصل بن عطاء، بشأن طرق الوصول إلى أحكام الشريعة، والتي على أساسها يجب على الفقيه عند الافتقار إلى دليل من الكتاب و«الخبر الحجة» أن يسلك طريق «العقل السليم»<sup>(٧)</sup>.

الرأي الآخر الملفت للانتباه في هذا الشأن - والذي حظي باهتمام كبير، حتى من قبل المحافل غير الكلامية - هو رأي الشافعي بشأن العلاقة بين الرأي والقياس؛ إذ أنه لم يُجزِّ القياس إلا للشخص «صحيح العقل»، واعتبر العقل أداة ضرورية للقياس<sup>(٨)</sup>. وعطفاً على المنزلة المعرفية للعقل في كتاب «العقل»، لدى وود بن المحبر، يجب القول: إن هذا الكتاب وإن لم يخلُ من الحديث عن العقل النظري، إلا أن الحديث في

هذه الناحية لا يرقى إلى حجم الخوض في العقل العملي، وربما عاد السبب في ذلك إلى غلبة الاتجاه الأخلاقي في هذا الكتاب.

والشخاص الوحيد في الاهتمام بالعقل النظري في كتاب «العقل» يتمثل بحديث نبوى مضمونه أن الله سبحانه وتعالى قسم العقل إلى ثلاثة أقسام، وهي: حسن معرفة الله؛ وحسن طاعته؛ وحسن الصبر على أمره<sup>(٣٩)</sup>. وعلى أي حال فإن هذا الحديث يعبر بوضوح عن الرأي القائل بأن العقل هو الأداة المعرفية الوحيدة التي توصل الإنسان إلى الله سبحانه وتعالى. بيد أن نظرة داود بن المحبر إلى العقل النظري قد اقتصرت على معرفة علة العلل (دون أن يطلق مثل هذا الوصف على الله)، ولم يُبدِ اهتماماً بالمعرفة الأخرى لأبعاد النظام العلي في العالم.

وخلالاً للعقل النظري، كان العقل العملي هو الذيحظى بالحجم الأكبر من اهتمام داود بن المحبر؛ حيث نجد في كتاب «العقل» الكثير من الروايات التي تتحدث عن هذه المضامين. وفي هذا الشأن لا بدَّ أولاً من الإشارة إلى الحديث المتقدم ذكره بشأن تقسيم العقل إلى ثلاثة أقسام، والذي على أساسه يندرج قسمان من تلك الأقسام الثلاثة . وهما: حُسْن الطاعة لله، وحُسْن الصبر على أوامره . ضمن دائرة العقل العملي. وأما في سائر الروايات الأخرى فلم يرد ذكر للدور الجوهرى للصبر على أوامره إلا على نحو عابر<sup>(٤٠)</sup> ، في حين تم التأكيد على العلاقة بين العقل والطاعة<sup>(٤١)</sup>.

وفي ما يتعلق بدائرة حُسْن الطاعة، وحُسْن الصبر على أمر الله، ربما أمكن لنا أن نفترض أن الطاعة إشارة إلى دائرة الأحكام التشريعية، والصبر على الأمر إشارة إلى دائرة الأحكام التكوينية لله عز وجل. وبعبارة أخرى: إن دائرة حُسْن الطاعة تتعلق بالشريعة، ودائرة حُسْن الصبر تتعلق بالسلوك.

وعلى أي حال ففي القسم الآخر من أحاديث كتاب «العقل» تم التركيز في دائرة العقل العملي على مجال الشريعة، بحيث ورد الكلام في رواية عن العقل بوصفه أداةً لمعرفة الأوامر والنواهي<sup>(٤٢)</sup> ، وفي رواية أخرى بوصفه أداة لمعرفة الحلال والحرام<sup>(٤٣)</sup> . وفي بعض روايات كتاب «العقل» تم التعبير- لإظهار الدور المعرفي للعقل - بعباراتٍ من قبيل: «الحجّة الواضحة»<sup>(٤٤)</sup> ، و«المهادىة»<sup>(٤٥)</sup> .

وفي ختام الكلام بشأن العقل بوصفه أداة للمعرفة لا بدّ من الاهتمام بالعلاقة بين العقل والعلم من جهةٍ، والعلاقة بين العقل والجهل من جهةٍ أخرى. ففي بعض أحاديث كتاب «العقل» تمّ السعي إلى بيان صورة عن العلاقة القائمة بين العلم والعقل، حيث نجد التعبير بـ«العقلاء أعلم الناس» تارة<sup>(٤٦)</sup>، واعتبار العلماء هم المصدقون الوحيدين لأهل التعقل تارةً أخرى<sup>(٤٧)</sup>. ومن خلال الجمع بين هاتين الروايتين يتضح أن العقل هو أداة معرفة الحقائق، وأن العلماء الحقيقيين هم العقلاء. ومن خلال الالتفات إلى هذه العلاقة بين العقل والعلم، يكون للجهل معنىً بوصفه مفهوماً مخالفًا للعقل. وإنّ هذا التضاد قد تكرّر في جميع موضع كتاب «العقل»، لداود بن المحبر<sup>(٤٨)</sup>.

### **العقل والإيمان —**

إن العلاقة بين العقل والإيمان من الموضوعات التي حظيت باهتمام المحافل التي تسعى إلى البحث عن إيجاد نوع من الألفة بين العقل ومقتضياته، من خلال التمسّك بالدين.

ففي الدوائر المسيحية في العصور الوسطى - رغم التأثيرات الموروثة من الفلسفة اليونانية - كان العقل قد فقد ما كان عليه من المكانة المحورية السابقة. وفي أفضل الحالات يمكن العثور على العقل - في كتابات آباء الكنيسة الأوائل - بوصفه دعامة للإيمان، وعارضًا للديانة المسيحية<sup>(٤٩)</sup>.

هذا، في حين نجد تأكيداً واضحاً في الكتابات الإيرانية القديمة على العلاقة بين العقل والدين، حيث اعتبر العقل لازماً لصحة الدين والسعادة والفلاح<sup>(٥٠)</sup>. أما في المحافل الإسلامية في القرن الثاني الهجري ففي الحد الأدنى يمكن العثور على بعض الجماعات التي يتمتع العقل عندها بمنزلة مرموقة في معاضة الإيمان.

إن هذه الجماعات - على الرغم من الدور الذي يلعبه العقل عندها في الهدایة - لم تكن تقتصر على اعتبار العقل مجرد داعم، بل تراه قواماً للدين، واعتباره شرطاً لازماً للتدین الصحيح.

وهذا الرأي هو الذي نجده واضحاً على نحوٍ بارز في كتاب «العقل»، لداود بن المحبر.

وفي حديث من كتاب «العقل». بعد بيان خصائص العقل. ورد الكلام عن أن إيمان العبد لا يكتمل، ودينه لا يستقيم، إلاّ بعد أن يكتمل عقله<sup>(٥١)</sup>. وعليه يعتبر كمال العقل شرطاً في كمال الدين والإيمان.

وفي حديث آخر. بعد بيان أن قوام الرجل في عقله. تم التأكيد على الاعتقاد القائل: «منْ لا عقل له لا دين له»<sup>(٥٢)</sup>.

وعلى الرغم من أن الروايات المتقدمة في ما يتعلق بعلاقة العقل والدين لم تقتصر على دائرة خاصة من الدوائر النظرية أو العملية، ولكن يمكن العثور في المضامين الأخرى لكتاب «العقل» على تعاليم تؤكد بشكلٍ خاصٍ على علاقة العقل (العملي بطبيعة الحال) بالدوائر العملية للدين.

وفي تصانيف تعاليم كتاب العقل، دون أن يكون هناك ذكرٌ للدين أو الإيمان، يتم ربط العقل بمفهوم التقوى، الذي يمثل واحداً من أهم المفاهيم القرآنية المحورية الناظرة إلى الدائرة العملية للدين. ومن ذلك يمكن الإشارة إلى الرواية التي تتحدث عن المواءمة بين «العاقل» و«المتّقى»<sup>(٥٣)</sup>، والرواية الأخرى التي تعتبر أدقى أصحاب النبي ﷺ أكثرهم عقلاً<sup>(٥٤)</sup>.

وقد اتّخذت علاقة العقل بالدوائر العملية للدين في بعض الأحيان صورةً أكثر وضوحاً.

فعلى سبيل المثال: ورد الكلام على لسان النبي ﷺ الأكرم ﷺ، في حديثٍ من كتاب «العقل» تحدّث فيه عن ارتباط العقل بالتدبیر في مسألة المعاش، ثم عمد أبو الدرداء - وهو الصحابي الذي يروي الحديث - إلى تفسير كلام النبي ﷺ من خلال الربط بين تدبیر المعاش والعقل من جهةٍ، وبين صلاح الدين والعقل من جهةٍ أخرى<sup>(٥٥)</sup>. وبعبارة

أخرى: إن الحديث النبوى لم يشتمل على غير الحديث عن عقل المعاش، حيث أثنى على هذا العقل. ويبعد أن أبا الدرداء قد سعى - من خلال الاستناد إلى عدم إمكان فصل عقل المعاش عن عقل المعاد . إلى اعتبار العقل وسيلةً وقوّة للهداية في مختلف أبعاد حياة الإنسان<sup>(٥٦)</sup>.

وفي حديث آخر تم الخوض في ناحية أخرى من أنحاء العقل العملي، حيث تم بيان العلاقة القائمة بين العقل والأخلاق والدين، من خلال اجتياز بعض الخطوات؛ إذ تم التأكيد في هذا الحديث أولاً على إمكانية الحصول على الدرجات والمراتب الدينية العالية من خلال «حسن الخلق»، ثم قيل: إن كمال حُسن حُقُق الفرد إنما يكون بكمال عقله، وفي الختام سيكتمل إيمان الفرد بذلك، كما جاء في نهاية هذا الحديث<sup>(٥٧)</sup>.

وفي الختام لا بد من الإشارة إلى الروايات التي تتحدث عن العلاقة القائمة بين العقل والدين في كتاب «العقل»، حيث عَدَ العقل فيها بوصفه «رسولاً»<sup>(٥٨)</sup>، والقول بأن زيادة العقل تستوجب زيادة القرب من الله<sup>(٥٩)</sup>.

### **العلاقة التعااضدية بين العقل والعمل —**

بالالتفات إلى أن كتاب «العقل»، لداود بن المحبر، يركّز على محور العمل فقد اشتغلت أغلب مضمون الكتاب على بيان العلاقة بين العقل والعمل، ومن هنا فقد تناول هذا الكتاب بيان العلاقة الوجودية بين هذين المفهومين من مختلف الزوايا. وإذا أردنا الخروج بنظرية جامعه بشأن العلاقة الوجودية بين العقل والعمل في كتاب «العقل»، لداود بن المحبر، تتحمّل علينا أن نفترض أن المؤلّف كان يسعى من وراء هذا الكتاب إلى تقديم علاقة تعااضدية بين العقل والعمل في مراتب التحقق. وإن هذه العلاقة التعااضدية تعني أن العقل يعمل من جهة على خلق الحواجز والدوافع لدى الإنسان العاقل إلى العمل، ويشجّعه باستمرار على الطاعة والقيام بصالح الأعمال. ومن جهة أخرى فإن المداومة على الطاعة وصالح الأعمال تؤدي بدورها إلى اكتمال عقل الإنسان وزيادته.

وعلى الرغم من وجود جذور في كلمات العلماء المسلمين المتقدمين على داود بن المحبر بشأن هذه العلاقة التعاكسية بين العقل والعمل، بل يمكن العثور على هذه الجذور حتى في القرآن الكريم، إلا أن هذه النظرية لم تبلور في كتاب «العقل» بشكل منسجم.

وفي الحقيقة إن هذا الكتاب تناول كل واحد من هذين الركنين المكونين لهذه النظرية على انفراد.

ويفي ما يتعلّق بمسألة اكتمال العقل من خلال العمل يجب أن نشير إلى حديث من كتاب «العقل» بشكل محدد، حيث أمر أحد الصحابة بالعمل على زيادة عقله، وقد طلب منه في بيان كيفية العمل على هذه الزيادة بتجنب المحارم، وأداء الفرائض، والإقبال على صالح الأعمال تطوعاً<sup>(٦٠)</sup>.

ويبدو من هذا الحديث أن هذه الطاعات والأعمال تمثل أرضية خصبة لزيادة العقل<sup>(٦١)</sup>.

ويفي حديث آخر من كتاب «العقل» عد العقل من أسمى النعم التي يكتسبها الإنسان<sup>(٦٢)</sup>، الأمر الذي يُشير إلى أن للإنسان دوراً ما في زيادة عقله، وأن هناك طريقاً لاكتساب هذه النعمة الإلهية<sup>(٦٣)</sup>، ويتمثل ذلك الطريق بعمل الإنسان نفسه، وهو العمل الذي يكتسب قيمته من العقل السابق للفرد، إلا فإنه من دونه يكون فاقداً للقيمة بالكامل.

إذن يمكن لنا أن نتصوّر تأثير العمل في زيادة العقل في كتاب «العقل»، لداود بن المحبر، والتأثير الثاني والسابق للعقل على العمل، بوصف ذلك ضرورة لا يمكن إنكارها أو اجتنابها<sup>(٦٤)</sup>.

ويفي ما يتعلّق بمسألة اعتبار العقل دافعاً إلى العمل هناك الكثير من الأحاديث، كلّها تصب في القول بأن دافع كلّ فرد إلى العمل يعود إلى عقله، وإلى مقدار هذا العقل.

وقبل كل شيء لا بد من الإشارة إلى حديث طال فيه كلام الأصحاب مع النبي الأكرم ﷺ، بعد الانتهاء من معركة بدر، بشأن ثبات بعض الصحابة، فتبّه النبي إلى

أنهم لم يدركون عمق المسألة، ثم قال لهم: إن كل واحد حصل من الأجر في القتال بحسب ما يمتلك من العقل، وإن النصر يأتيهم على مقدار عقولهم... وسوف تكون منازلهم يوم القيمة بمقدار نياتهم وعقولهم<sup>(٦٥)</sup>.

وفي حديث آخر، في تفسير قوله تعالى: «لِيَبْلُوكُمْ أَئِكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً» (هود: ٧؛ الملك: ٢)، ورد أن العقل الوفير يؤدي إلى مزيد من الخوف والخشية من الله، وهذا الأمر يدعو بدوره إلى المزيد من العمل<sup>(٦٦)</sup>.

كما تم تصوير اعتبار العقل مقدمة للعمل، في موضع آخر من كتاب «العقل»، على شكل حث الإنسان إلى المسرعة والسبق إلى العمل<sup>(٦٧)</sup>.

وفي موضع آخر من كتاب «العقل» تم اعتبار السعي في الطاعة بمقدار العقل<sup>(٦٨)</sup>.

هل العلاقة بين زيادة العقل وزيادة العمل هي علاقة كمية، بمعنى أنه كلما

كان عقل الفرد أكثر كانت كمية طاعاته وأعماله الصالحة أكثر؟  
يبدو من مختلف مواضع كتاب «العقل» أن داود بن المحرر لم يكن بوارد البحث عن مثل هذه العلاقة الكمية بين العقل والعمل، بمقدار ما كان يسعى إلى التعاطي مع الأمر على المستوى الكيفي، دون الكمي. فقد أبرز المضمون القائل بترجح العمل القليل مع العقل على العمل الكثير دون عقل في الكثير من مواضع كتابه<sup>(٦٩)</sup>.

وقد تجلّى هذا المفهوم بشكلٍ أوضح في حديث عن النبي الأكرم ﷺ بشأن المقارنة بين شخصين كانا يصليان في المسجد، وعلى الرغم من وجود التكافؤ بين صلاتيَّهما بحسب الظاهر، تم ترجيح صلاة الشخص الأعلم على صلاة الشخص الأقل عقلاً. وقد تمت الإشارة في توضيح ذلك إلى حالة الورع عن المحرمات، والولع بالخيرات التي يتَّصف بها العاقل، واعتبرت صلاة الفرد العاقل المتَّصف بهذه الصفات أفضل من صلاة الشخص الآخر، حتى إذا كانت صلاته من باب «التطوع» (استحباباً) مع عدم اتّصافه بهذه الصفة القيمة الناشئة عن العقل<sup>(٧٠)</sup>.

وعلى هذا الأساس فإن ما ورد في كتاب العقل من القول بأن «أعبد» الناس هم العقلاء<sup>(٧١)</sup> إنما هو تفضيل غير كمي. وإن ذروة هذا التفكير حيث يُعد «العقل غاية

[وَقْمَةُ] العِبَادَةِ»<sup>(٧٢)</sup>، فِي حِينَ أَنَّ الْعِقْلَ فِي حَدٍّ ذَاتِهِ «لَا غَايَةٌ [وَنَهايَةٌ] لَهُ»، وَأَنَّهُ يَرْفَعُ إِلَى أَعْلَى درجات العبودية<sup>(٧٣)</sup>.

وَمِنْ بَيْنِ الْمَسَائلِ الَّتِي نَطَّالَهَا فِي كِتَابِ «الْعِقْلَ» فِي دَائِرَةِ الْعَلَاقَةِ الْوِجُودِيَّةِ بَيْنِ الْعِقْلِ وَالْعَمَلِ مَسَأْلَةً «الذُّنُوبِ»، حِيثُ كَانَتْ مَثَارًا لِلْمَعَارِكِ الْكَلَامِيَّةِ وَالْاعْقَادِيَّةِ، وَلَا سِيمَّا فِي الْقَرْوَنِ الْهَجْرِيَّةِ الْأُولَى.

وَقَدْ عَمِدَ دَاوُودُ بْنُ الْمَحْبُرَ - مِنْ خَلَالِ الْاسْتِنَادِ إِلَى الْمَكَانَةِ الرَّئِيسَةِ لِلْعِقْلِ فِي الإِيمَانِ - إِلَى ذِكْرِ حَدِيثَيْنِ نَبُوَيْيَنِ لِلدِّفاعِ عَنِ هَذَا الْمَوْقِفِ، قَائِلًا: إِنَّ الشَّخْصَ الَّذِي يَكُونُ الْعِقْلَ لِدِيهِ سُجْيَةٌ لَا يَسْتَبَعُ صُدُورُ الْمَعَاصِيِّ وَالذُّنُوبِ عَنْهُ، بَيْدَ أَنَّ هَذِهِ الْأَعْمَالِ لَنْ تَضُرَّ بِتَدْبِيُّهِ؛ إِذَا نَهَى سَرْعَانَ مَا يَنْدَمُ عَلَى مَا صَدَرَ عَنْهُ، وَبِيَادِرِ إِلَى التَّكْفِيرِ عَنِ ذَنْبِهِ، وَيَزِيلُ أَثْرَ الْمَعَاصِيِّ بِعَمَلِ الْخَيْرِ<sup>(٧٤)</sup>؛ أَمَّا الْجَاهِلُ فَلَا يَبْدِي خَوْفًا مِنْ صُدُورِ الْمَعَاصِيِّ عَنْهُ، وَلَيْسَ هَنَاكَ مِنْ رَادِعٍ يَحُولُ دونَ تَكْرَارِ الذَّنْبِ مِنْهُ فِي مَا تَبْقَى مِنْ عُمْرِهِ.<sup>(٧٥)</sup>

### فضيلة العقل وتقييم العمل —

كَانَ الْعِقْلُ عِنْدَ الْبَيْنَانِيِّينَ قَدِيمًا يُعَدُّ بِوَصْفِهِ وَاحِدًا مِنْ الْفَضَائِلِ الرَّئِيسَةِ الْأَرْبَعَةِ، ضَمِّنَ: الْعَدْلَةَ، وَالشَّجَاعَةَ، وَالْإِعْدَالَ (وَالْعَفَّةُ أَحْيَانًا)، بَلْ هُوَ عَلَى رَأْسِهَا<sup>(٧٦)</sup>. هَذَا فِي حِينَ يَعْتَبِرُ الْعِقْلُ غَالِبًا فِي الْفَكَرِ الْإِيْرَانِيِّ فَضِيلَةً لَا مِثْلَ لَهَا<sup>(٧٧)</sup>.

وَفِي الْمَحَافِلِ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي الْقَرْنِ الثَّانِي الْهَجْرِيِّ. كَمَا تَقَدَّمَ أَنْ أَشْرَنَا إِلَى نَمَاذِجِ مِنْ ذَلِكَ. عُدَّ الْعِقْلُ مِنْ قَبْلِ بَعْضِ الْعُلَمَاءِ فَضِيلَةً خَاصَّةً.

وَقَدْ تَمَّ تَصوِيرُ هَذِهِ الْفَضِيلَةِ فِي كِتَابِ «الْعِقْلَ»، لِدَاوُودِ بْنِ الْمَحْبُرِ، بِشَكْلٍ جَيِّدٍ.

إِنَّ الْعِقْلَ بِوَصْفِهِ فَضِيلَةٌ لَا مِثْلَ لَهَا، بِحِيثُ يَبْدُو عَدْمُ إِمْكَانِ مَقَارِنَةِ أَيِّ فَضِيلَةٍ أُخْرَى لَهُ، قَدْ انْعَكَسَ فِي الْعَدِيدِ مِنْ رَوَايَاتِ كِتَابِ «الْعِقْلَ». وَمِنْ بَيْنِ مَا قِيلَ فِي بَيَانِ هَذِهِ الْفَضِيلَةِ: إِنَّ الْفَرَدَ الْعَاقِلَ، أَوْ بِتَعْبِيرٍ أَدْقَّ: إِنَّ أَعْقَلَ الْأَفْرَادِ، هُوَ «أَكْثَرُ النَّاسِ فَضِيلَةً»<sup>(٧٨)</sup>.

إِنَّ الْعِقْلَ بِوَصْفِهِ الْفَضِيلَةُ الْأَسْنَى يَعْمَلُ عَلَى اجْتِذَابِ سَائرِ الْفَضَائِلِ الْأُخْرَى

إليه، بحيث قيل: إن العاقل لا يرى فضيلة إلاً ويفتنها، والجاهل لا يرى فضيلة إلاً ويعرض عنها<sup>(٧٩)</sup>. وبالتالي فإن العاقل هو الذي لا يُظهر من نفسه سوى الفضائل<sup>(٨٠)</sup>. وفي بعض أحاديث الكتاب تم التصريح بهذه المسألة القائلة بأن العقل يعدّ الفضيلة الأسمى للإنسان في الدنيا والآخرة<sup>(٨١)</sup>.

إن القول بضرورة الجمع بين العقل والعمل، والاستناد إلى أن العمل المنفصل عن العقل لا قيمة له، نجد له جذوراً في تعاليم إيران القديمة. كما كانوا يذهبون إلى الاعتقاد بأن «المكافأة [إنما] ينالها صاحب العقل»<sup>(٨٢)</sup>.

وفي دائرة العالم الإسلامي. مضافاً إلى النصوص الروائية. نجد هذا الفكر في تعاليم بعض المقدمين على داود بن المحبر، من أمثال: عامر الشعبي، عالم الكوفة الشهير<sup>(٨٣)</sup>. وهي رؤية تُعدّ من الناحية التاريخية على الطرف المقابل لطريقة الناسكين من ذوي الرؤية السطحية.

إن اتساع رقعة الرؤى الظاهرية في تقييم الأعمال الدينية في محافل القرن الثاني الهجري قد شكلت حافزاً قوياً لدى بعض العلماء كي لا يعتبروا مجرد التساؤك والتعبد علامة على علو الدرجات، وأخذوا يبحثون عن معيار لقياس صالح الأعمال. وكان داود بن المحبر من بين العلماء الذين اعتبروا العقل بوصفه معياراً في البُشّر بهذا الشأن. ولكنه لم يستدلّ على ذلك بالأدلة العقلية، وإنما تمسّك بالأحاديث النبوية؛ كي يكون بذلك حجة على أولئك الذين لا يؤمنون بأحكام العقل، أو يشكّكون بها في الحد الأدنى.

إن أغلب الأحاديث التي ضمنتها داود بن المحبر في كتابه قد عملت على تصوير العلاقة القيمة بين العقل والعمل في ساحة القيامة أو حياة الخلود بعد القيامة. فقد ورد الكلام في الكثير من مواضع الكتاب عن يوم القيمة، حيث يؤتى بالميزان العدل والقسطاس لقياس أعمال الناس، عن عدم قيام هذه المحاسبة على أساس قلة الأعمال أو كثرتها، بل على أساس قيام تلك الأعمال على العقل. وسيكون الشكل الأخير للتفكير على أن الحساب في يوم القيمة لن يقوم على أساس حجم الأعمال، وإنما على أساس ظرفية عقل الأشخاص<sup>(٨٤)</sup>.

وهناك عددٌ أكبر من روایات هذا الكتاب تتحدث عن مكافأة أخرى على الأفعال، وقد ربطت هذه المكافأة بمقدار ومقتضى العقل، وليس بحجم العمل<sup>(٨٥)</sup>. كما يجب التذكير هنا بأن داود بن المحبر في كتابه «العقل» عمد - مضافاً إلى بيان المنزلة الرفيعة للعقل - إلى نقد بعض التصورات السطحية بشأن العقل لدى الناس في عصره. ومن هنا فقد أورد الكثير من الأحاديث منتقداً توهُّم العامة بأن الفصاحة وحلاوة اللسان أو الوقار والسكنينة ورُوَءَةُ المنظر تشكّل دليلاً على اكتمال عقل الفرد<sup>(٨٦)</sup>.

## المواضيع

(١) إن النص المعتمد لـ (كتاب العقل) في مقالتنا هذا هو النص الذي عمد تلميذه (الحارث بن أبيأسامة) إلى إدراجه ضمن كتابه (المسند)، وإن هذا (المسند) بدوره عبارة عن نسخة مستصلحة على أساس كتاب (الزوائد)، مؤلفه: نور الدين الهيتمي. كما أن أغلب أحاديث هذا النص تقوم على أساس منقولات مسند الحارث في كتاب (المطالب العالية)، لابن حجر العسقلاني أيضاً. (انظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المطالب العالية ٢: ١٣ - ٢٢، إعداد: حبيب الرحمن الأعظمي، الكويت، ١٣٩٣هـ).

والنخص الوحيد الملعوظ عن الحارث في نقل كتاب (العقل) حديث دبياجة الكتاب؛ إذ يبدو أنه سقط من نسخة الحارث، وقد ضبطه ابن الأبار في (المعجم). (انظر: محمد بن عبد الله بن الأبار، المعجم: ٦٠، إعداد: كودرا، مدريد، ١٨٨٥م).

وقد نقلت بعض أحاديث هذا الكتاب بشكل منفرد في شايا الكتب الروائية الأخرى بأسانيد متعددة، وقد تمت الإشارة لها في الحالات.

ويجب التذكير بأن الحديث القائل: (أول ما خلق الله العقل، فقال له: أقبل، فأقبل...) لم يُنقل في أي من المصادر الروائية بوصفه واحداً من روایات كتاب (العقل)، لداود بن المحبر، باستثناء ابن تيمية في كتابه (منهاج السنة). (انظر: عبد الحليم بن تيمية، منهاج السنة ٨: ١٥ - ١٧ - ١٤٠٦هـ)، حيث تحدّث بشكل يوهم بأنه قد نقل هذا الحديث عن الكتاب المذكور (انظر: ابن تيمية، منهاج السنة ٨: ٣٣٦، ١٤٠٠هـ)؛ إذ إن تعبيره هناك أقل إبهاماً بهذا المعنى.

(٢) انظر مثلاً: عبد الله بن محمد ابن أبي الدنيا، العقل وفضله: ٤٢ - ٤٩، إعداد: لطفي محمد الصغير، الرياض، ١٤٠٩هـ؛ وله أيضاً الهوافت: ٢٩، إعداد: مصطفى عبد القادر عطاء، بيروت ١٤١٣هـ؛ وله أيضاً الأولياء: ٢٢ - ٢٤، إعداد: محمد السعيد بسيوني زغلول، بيروت، ١٤١٢هـ؛ وأحمد

- (بن عبد الله أبو نعيم الإصفهاني، حلية الأولياء ٤: ١٣ ، ٢٦ - ٤٠ ، ٤١ - ٦، القاهرة، ١٤٥١هـ؛ علي بن الحسن ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٣٩٥: ٣٧ - ٣٩٨: ٣٧ - ٣٩٥: ٣١) اعداد: علي شيري، بيروت - دمشق، ١٤١٥هـ.

(٣) انظر بشأن أرورته الإيرانية: أبو نعيم الإصفهاني، ذكر أخبار إصفهان ٢: ١٦٥، إعداد: ددرینغ، ليدن، ١٤٥٣هـ.

(٤) انظر بشأن شيوخه: أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٨: ٣٥٩، القاهرة، ١٤٤٩هـ؛ يوسف بن عبد الرحمن المزي، تهذيب الكمال ٨: ٤٤٤، إعداد: بشّار عواد معروف، بيروت، ١٤٠٠هـ.

(٥) انظر: محمد بن عمرو العقيلي، الضعفاء ٢: ٣٥، إعداد: عبد المعطي أمين قلعي، بيروت، ١٤٠٩هـ؛ عبد الله بن عدي، الكامل ٣: ٩٩، إعداد: يحيى مختار الغزاوي، بيروت، ١٤٠٩؛ يوسف بن عبد الرحمن المزي، تهذيب الكمال ٨: ٤٤٣ - ٤٤٨، إعداد: يحيى بن معين، التاريخ برواية الدوري ٤: ٢٨٨، إعداد: أحمد محمد نور يوسف، مكة، ١٣٩٩.

(٦) انظر: أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٨: ٣٥٩؛ عبد الكريم بن محمد السمعاني، الأنساب ٤: ٣٨، إعداد: عبد الله عمر البارودي، بيروت، ١٤٠٨هـ؛ يوسف بن عبد الرحمن المزي، تهذيب الكمال ٨: ٤٤٣ - ٤٤٨، محمد بن أحمد الذهبي، ميزان الاعتدال ٢: ٢٠، إعداد: علي محمد الجاوي، القاهرة، ١٤٨٢هـ.

(٧) انظر على سبيل المثال رواية عن داود بن المحبر في إثبات القدر: الحارث بن أبيأسامة، المسند (إعادة صياغة على أساس زوائد نور الدين الهيثمي) ٢: ٧٤٨ - ٧٤٩، إعداد: حسين أحمد الباكري، المدينة المنورة، ١٤١٣هـ؛ وفي باب خلق الجنّة والنّار: المصدر ذاته ١: ٣٠٩ فما بعد.

(٨) انظر على سبيل المثال: هبة الله بن حسن للكائي، اعتقاد أهل السنة ٢٨٧ - ٢٨٨، الرياض، ١٤٠٢هـ؛ محمد بن عكاشه الكرماني، نقلًا عن: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٥٤: ٢٢٩ - ٢٣٠، إعداد: حسین احمد الباقری، ١٤١٥هـ.

(٩) انظر على سبيل المثال: عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم، الجرح والتعديل ٨: ٤١٩، حيدر آباد دكنا، ١٤٣٧هـ؛ أحمد بن عبد الله أبو نعيم الإصفهاني، حلية الأولياء ٦: ٢٩٧، القاهرة، ١٤٥١هـ.

(١٠) انظر: أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٨: ٣٥٩؛ يوسف بن عبد الرحمن المزي، تهذيب الكمال ٨: ٤٤٤.

(١١) انظر مثلاً: عبد الله بن محمد ابن أبي الدنيا، الأولياء ٢٢ - ٢٤؛ وله أيضًا: التهجّد وقيام الليل: ١٩٧ - ١٩٨، إعداد: مصلح بن جزاء الحارثي، الرياض، ١٤١٩هـ؛ هبة الله بن حسن للكائي، كرامات الأولياء ٢٢٤ - ٢٢٥، ٢٢٧، الرياض، ١٤١٢هـ؛ أحمد بن عبد الله أبو نعيم الإصفهاني، حلية الأولياء ٦: ٢٢٣ - ٢٢٦، ٢٦٧، القاهرة، ١٤٥١هـ؛ علي بن الحسن ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٤٧: ٥٨ - ٦٨، ١٤٩: ١٥٠.

(١٢) انظر مثلاً: البرجلاني، رسالة في الزهد ٤٨، ٥٣، ٥٥؛ وانظر أيضًا إلى روایات في: علي بن الحسن ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٣٧: ٢١٤، ٢٢٦.

(١٣) للوقوف على وضع داود بن المحبر من الناحية الرجالية انظر: أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة

نحوص معاصرة - السنة الثانية عشرة - العدد السادس والأربعون - ربیع ۲۰۱۷ م ۱۴۳۸ هـ

الرجال ١: ٣٨٨، إعداد: وصي الله عباس، بيروت، ١٤٠٨هـ؛ محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير ٢: ٢٤٣، حيدر آباد دكن، ١٣٩٨هـ؛ عبد الرحمن بن أبي حاتم، الجرح والتعديل ٢: ٤٢٤؛ أبو عبيد الأجري، سؤالات لأبي داود ٢: ٢٢٢، إعداد: محمد علي قاسم العمري، المدينة المنورة، ١٣٩٩هـ؛ سعيد بن عمرو البرذعي، سؤالات عن أبي ذرعة الرazi: ٥، ٥٠٩، إعداد: سعدي الهاشمي، المنصورة، ١٤٠٩هـ؛ الجوزجاني: ١٩٨؛ ابن شاهين، تاريخ أسماء الثقات: ٨٢؛ ابن عدي، الكامل: ٣: ٩٨ . ١٠٠؛ محمد بن عمرو العقيلي، الضعفاء ٢: ٣٥؛ محمد بن أحمد الذهبي، ميزان الاعتدال ٢: ٢٠.

(١٤) انظر: محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المدخل: ١٣٥، إعداد: ربيع هادي المدخلي، بيروت، ١٤٠٤هـ.

(١٥) انظر: أبو نعيم الإصفهاني، الضعفاء: ٧٨، إعداد: فاروق حمادة، الدار البيضاء، ١٤٠٥هـ.

(١٦) انظر: أبو طالب محمد المكي، قوت القلوب ٢: ٢٥٦، ٢٥٦، إعداد: باسل عيون السود، بيروت، ١٤١٧هـ؛ محمد بن محمد الغزالى، إحياء علوم الدين، إعداد: حسين خديو جم، انتشارات بنیاد فرهنگ إیران، طهران، ١٣٥٩هـ.

(١٧) انظر: علي بن محمد أبو حيان التوحيدى، البصائر والذخائر ٢ (٢): ٥٠٦ . ٥٠٧، إعداد: إبراهيم الجيلاني، ١٣٨٥هـ.

(١٨) انظر: أبو طالب محمد المكي، قوت القلوب ٢: ٢٥٦.

(١٩) انظر: محمد بن علي الحكيم الترمذى، نوادر الأصول ٢: ٣٥٧ . ٣٥٩، إعداد: عبد الرحمن عميرة، بيروت، ١٤١٣هـ. وانظر أيضاً شاهداً لذلك في: محيي الدين محمد بن علي ابن عربي، الفتوحات المكية ١: ٥٩١، بولاق، ١٢٩٣هـ.

(٢٠) انظر مثلاً: عبد الكريم بن محمد الرافعى، التدوين في أخبار قزوين ٢: ٦٢ . ٦٣، حيدر آباد د肯، ١٤٠٥؛ محمد بن سليمان الرودائى، صلة الخلف: ٣٠٥، ٣٠٥، إعداد: محمد حجي، بيروت، ١٤٠٨؛ محمد بن عبد الله بن الأبار، المعجم: ٦٠ . ٦٠.

(٢١) انظر: أحمد باكتجي، أخلاق ديني (ضمن دائرة المعارف بزرگ إسلامی ٧: ٢٣٠، طهران، ١٣٧٧هـ).

(٢٢) انظر: أبو نعيم الإصفهاني، حلية الأولياء ٨: ٢٣ . ٢٣.

(٢٣) انظر مثلاً: إشارة في سيروزه كوكج: ٢، ضمن مختصر الأفستا، ١٩٣١؛ وانظر أيضاً: مقدمه بربزويه على كليلة ودمنة: ٢١، ضمن آثار ابن المقفع، ١٤٠٩هـ.

(٢٤) انظر: أبو نعيم الإصفهاني، حلية الأولياء ٣: ٩٣ . ٩٣.

(٢٥) انظر: المصدر السابق: ٣١٥ . ٣١٥.

(٢٦) انظر بشأن كثرة العقول على أساس الرؤية الإيرانية العربية: شهاب الدين يحيى السهروردي، حكمة الإشراق، ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق ٢: ١٥٥، ١٥٥، إعداد: هنري كوربان، طهران، ١٣٥٥هـ.

(٢٧) انظر: الحارث بن أبي أسامة، المسند (تصحيح على أساس كتاب الزوائد لنور الدين الهيثمي)،

**نصوص معاصرة - السنة الثانية عشرة - العدد السادس والأربعون - ربیع ١٤٢٨ - ٢٠١٧ م**

- رقم ٨٢٦، إعداد: حسين أحمد باكري، المدينة المنورة، ١٤١٣هـ.
- (٢٨) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٢٢.
- (٢٩) انظر: المصدر السابق، رقم ٨١٥.
- (٣٠) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٤٧.
- (٣١) انظر: المصدر السابق، رقم ٨١٩.
- (٣٢) انظر: المصدر السابق، رقم ٨١٢.
- (٣٣) نقلًا عن: أبو نعيم الإصفهاني، حلية الأولياء ٤: ٢٦ - ٢٧؛ وبهذا المضمون أيضًا ما نقله: محمد بن علي الحكيم الترمذى، نوادر الأصول ٢: ٢٥٧.
- (٣٤) انظر: سهيل محسن أفنان، واژه نامه فلسفی: ١٧٩، طهران، ١٣٦٢هـ.
- (٣٥) انظر: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ١٠ - ٢٩، إعداد: علي أكبر غفارى، طهران، ١٣٧٧هـ.
- (٣٦) كما تظهر بعض النماذج الأخرى لدى أشخاص آخرين، من أمثال: غيلان الدمشقى، وعطاء، والشعبي أيضًا، حيث تظهر في المقاطع اللاحقة.
- (٣٧) انظر: القاضي عبد الجبار المعتزلي، فضل الاعتزال (ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة): ٢٣٤ - ٢٣٦، إعداد: فؤاد سيد، تونس، ١٣٩٢هـ؛ ولزيير من الاطاع حول رؤية تفسيرية لإبراهيم النظام انظر: محمد بن عبد الرحمن ابن قبة الرازى، نقض الأشهاد (أجزاء من الكتاب ضمن كمال الدين، لابن بابويه الصدوق): ١٢٠ - ١٢٢، إعداد: علي أكبر غفارى، طهران، ١٣٩٠هـ.
- (٣٨) انظر: محمد بن إدريس الشافعى، الرسالة: ٥١٠ - ٥١١، إعداد: أحمد محمد شاكر، القاهرة، ١٣٥٨هـ.
- (٣٩) انظر: الحارث بن أبيأسامة، المسند (تصحيح على أساس كتاب الزوائد لنور الدين الهيثمى)، رقم ٨١٠؛ عبد الله بن محمد ابن أبي الدنيا، العقل وفضله: ٦٨؛ وقد نقل هذا الحديث من غير طريق داود بن الحبّار أيضًا؛ إذ نقله عطاء بن رباح، وأبو نعيم الإصفهاني في حلية الأولياء ٢: ٢٢٣.
- (٤٠) المصدر الوحيد: الحارث بن أبيأسامة، المسند (تصحيح على أساس كتاب الزوائد لنور الدين الهيثمى)، رقم ٨٤٤.
- (٤١) انظر مثلاً: المصدر السابق، رقم ٨١٩.
- (٤٢) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٤٥.
- (٤٣) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٤٢.
- (٤٤) انظر: المصدر السابق، رقم ٨١١.
- (٤٥) انظر: المصدر السابق، رقم ٨١٢.
- (٤٦) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٢٢.
- (٤٧) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٢٧.
- (٤٨) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٢٥، ٨٤١، ٨٤٣، ٨٤٢، ٨٣٠، ٨٤٧.
- (49) see: Augustine, st. 1968, City of God, Books VIII-XI, Tr. David S. Wiesen, in:

**نصوص معاصرة - السنة الثانية عشرة - العدد السادس والأربعون - ربیع الثانی ١٤٢٨ هـ**

- The Loeb Classical Library, vol. III, Cambridge/ MA. 8: 8.
- (٥٠) انظر أيضاً، مضافاً إلى: مينوي خرد، ترجمه إلى الفارسية: أحمد تقضي، طهران، ١٣٥٤هـ.ش، أندرز بهزاد فرخ بيروز (١٩١٢ - ١٨٩٧)، متن أصلي ضمن متن بهلوبي، الفقرة ١ . ٧٣ : ٥ . ٧٤ . إعداد: جاماسب آسانا، بمبعي، والترجمة الفارسية لذلك صفحة ٥٣٧ . ٥٣٨ . ١٣٧١هـ.ش؛ خيم وخرد، فرخ مرد (١٩١٣ - ١٨٩٧)، عموم الكتاب: ١٦٢ . ١٦٧ . وترجمته الإنجليزية أيضاً.
- (٥١) انظر: الحارث بن أبيأسامة، المسند (تصحيح على أساس كتاب الزوائد لنور الدين الهيثمي)، رقم ٨١٣.
- (٥٢) انظر: المصدر السابق، رقم ٨١٦.
- (٥٣) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٢٢.
- (٥٤) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٤٦.
- (٥٥) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٣٤ . مع شيء من الاضطراب في أصل العبارة.
- (٥٦) انظر للوقوف على رؤية قريبة من هذا المضمون في إيران القديمة: مينوي خرد، ترجمه إلى الفارسية: أحمد تقضي، طهران، ١٣٥٤هـ.ش، متن أصلي ضمن متن بهلوبي، والترجمة الفارسية لذلك وترجمته الإنجليزية أيضاً.
- (٥٧) انظر: الحارث بن أبيأسامة، المسند (تصحيح على أساس كتاب الزوائد لنور الدين الهيثمي)، رقم ٨٢٥.
- (٥٨) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٢٢.
- (٥٩) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٢٩.
- (٦٠) انظر: المصدر نفسه.
- (٦١) بهذا المضمون على نحو الإجمال انظر: المصدر السابق، رقم ٨٤١.
- (٦٢) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٤٢.
- (٦٣) أما غيلان الدمشقي فقد اختار السكوت بشأن إمكان اكتساب العقل. انظر: أبو نعيم الإصفهاني، حلية الأولياء ٢: ٩٣.
- (٦٤) يمكن مقارنة ذلك بعبارة للحكيم بروزويه في مقدمة كتاب (كليلة ودمنة): ٢١، القائل بأن العقل أمر غريزي وطبيعي [أو بعبارة أخرى: فطري]، يمكن العمل على زيادته من خلال التجربة والأدب.
- (٦٥) انظر: الحارث بن أبيأسامة، المسند (تصحيح على أساس كتاب الزوائد لنور الدين الهيثمي)، رقم ٨١٥.
- (٦٦) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٢٠.
- (٦٧) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٤٤.
- (٦٨) انظر: المصدر السابق، رقم ٨١٩.
- (٦٩) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٢١: محمد بن عبد الله بن الأبار، المعجم: ٦٠.
- (٧٠) انظر: الحارث بن أبيأسامة، المسند (تصحيح على أساس كتاب الزوائد لنور الدين الهيثمي)، رقم ٨٢١.

- 
- (٧١) انظر: المصدر السابق، رقم .٨٢٣  
 (٧٢) انظر: المصدر السابق، رقم .٨٢٤  
 (٧٣) انظر: المصدر السابق، رقم .٨٢٢  
 (٧٤) انظر: المصدر السابق، رقم .٨١٨  
 (٧٥) انظر: المصدر السابق، رقم .٨٤٧  
 (٧٦) انظر في هذا الشأن: أحمد بن محمد أبو علي مسكونيه، *تهذيب الأخلاق*: ٤٠، إعداد: حسن تميم، بيروت، ١٣٩٨هـ.ش. انظر أيضاً:  
 - Plato, 1991 a, *The Republic*, tr. Benjamin Jowett, in: World's Greatest Classic Books, e- publication p. 217; 1991 b, "Sikand – gumanig Vizar", in: Pahlavi Taxts translated, vol. III, Sacred Books of the East, Oxford, p. 157.  
 (٧٧) انظر: مينوي خرد، ترجمه إلى الفارسية: أحمد تقضي، طهران، ١٣٥٤هـ.ش، جميع الكتاب، حيث عد العقل بوصفه فضيلة لا مثيل لها: مردان فرخ، شکنند گمانیک وچار، (٧٨) انظر: الحارث بن أبي أسامة، المسند (تصحیح على أساس کتاب الزوائد لنور الدين الهیثمی)، رقم .٨٢٣، ٨٢٧، ٨٢٣  
 (٧٩) انظر: المصدر السابق، رقم .٨٤٧  
 (٨٠) انظر: المصدر السابق، رقم .٨٤٢  
 (٨١) انظر: محمد بن عبد الله بن الأبار، المعجم: ٦٠؛ الحارث بن أبيأسامة، المسند (تصحیح على أساس کتاب الزوائد لنور الدين الهیثمی)، رقم .٨٢٣، ٨٢٨، ٨٢٢  
 (٨٢) انظر: مینوی خرد، ترجمه إلى الفارسية: أحمد تقضي، المقدمة: ٨ - ٩، طهران، ١٣٥٤هـ.ش.  
 (٨٣) انظر: عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، سنن الدارمي: ١: ١١٦، دمشق، ١٣٤٩هـ.ش؛ أبو نعيم الإصفهاني، حلية الأولياء: ٤: ٣٢٣.  
 (٨٤) انظر: الحارث بن أبيأسامة، المسند (تصحیح على أساس کتاب الزوائد لنور الدين الهیثمی)، رقم: .٨٢٢، ٨٢٢  
 (٨٥) انظر: المصدر السابق، رقم .٨١٥، ٨١٧، ٨٢٨، ٨٢٨، ٨٤٤  
 (٨٦) انظر: المصدر السابق، رقم .٨١٢، ٨٢٦، ٨٢٣، ٨٢٨، ٨٤٢، ٨٤٥.

## قسيمة الاشتراك

### مجلة نصوص معاصرة

<input type="checkbox"/> مؤسسات	<input type="checkbox"/> أفراد
.....	اسم المشترك: .....
.....	العنوان الكامل: .....
.....	.....
.....	الهاتف: .....
.....	مدة الاشتراك: .....
.....	البلغ: .....
.....	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 ٣٠ 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 12 YEAR – NO. 46 , Spring 2017 - 1438**

**Editor-in-chief:**

**Haidar Hobballah**

**Editor-in-Director:**

**Mohamad Dohaini**

**Correspondence:**

**To the office of the Editor-in-chief**

**Lebanon P.O.Box: 25 \ 327 Beirut**

**E-mail: [info@nosos.net](mailto:info@nosos.net)**