

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
العدد التاسع والأربعون، السنة الثالثة عشرة،
شتاء ٢٠١٨م، ١٤٣٩هـ

البطاقة وشروط النشر

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

رئيس التحرير

حيدر حب الله

مدير التحرير

محمد عباس دهيني

الهيئة الاستشارية أجديا:

زكي الميـلاد السعودية

عبدالجبار الرفاعي العراق

كامل الهاشمي البحرين

محمد حسن الأمين لبنان

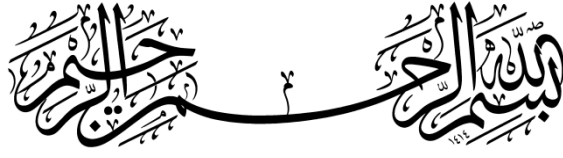
محمد خيري قيرباس أوغلو تركيا

محمد سليم العوا مصر

محمد علي آذرشب إيران

تنفيذ وإخراج

papyrus



فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

□ المراسلات

لبنان - بيروت - ص.ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net | البريد الإلكتروني: info@nosos.net

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

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

□ وكلاء التوزيع

- ◆ لبنان: شركة الناشر لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرفية، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، طء، ص.ب: ٢٥/١٨٤، هاتف: ٢٧٧٠٨٨/٢٧٧٠٠٧ (+٩٦١١).
- ◆ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩ (+٩٧٣).
- ◆ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٧٧٠٤٣٦٥ (+٢٠٢).
- ◆ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤ (+٩٧١٤).
- ◆ المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلماسة.
- ◆ العراق: ١. دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المنتبي، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥ (+٩٦٤). ٢. مكتبة العين، بغداد، شارع المنتبي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦ (+٩٦٤). ٣. مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. ٤. دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١ (+٩٦٤). ٥. مؤسسة العطار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩ (+٩٦٤). ٦. دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين عليه السلام، الفرع المقابل لمركز ابن فهد الحلبي، هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١ (+٩٦٤).
- ◆ سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥ (+٩٦٣).
- ◆ إيران: ١. مكتبة الهاشمي، قم، كدرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (+٩٨٢٥٣). 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: ٩٨٣٤٣٨٢١ (+٢١٦).
- ◆ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات:
- ◆ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: <http://www.neelwafurat.com>
- ◆ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: <http://www.arabicebook.com>
- ◆ United Kingdom
- ◆ London NW1 1HJ, Chalton Street 88. Tel: (+4420)73834037.

محتويات

العدد التاسع والأربعين، شتاء ٢٠١٨م، ١٤٣٩هـ

المدارات الفكرية، دورها في المعرفة وضرورات الوعي الفلسفي بها

حيدر حبّ الله ٥

ملف العدد

التفسير الروائي للقرآن الكريم، الهوية والدور والقيمة /٢/

حجّية الروايات التفسيرية، الدائرة والنطاق

الشيخ محمد إحصاني فر لكرودي ١٥

التفسير الروائي للقرآن عند الفريقين، رصدٌ ومقارنة

د. الشيخ غلام حسين أعرابي ٤٨

التفسير الأثري في قراءة ثانية

د. السيد هدايت جليلي ٦٥

آفات المنهج الروائي في التفسير، قراءة في المشكلات القائمة

د. الشيخ محمد أسعدي ٩٤

□ دراسات

الأديان في القرآن، نحو فهمٍ معمقٍ للرؤية القرآنية للأديان وتحريف كتبها

حوارٌ مع: الشيخ محمد هادي معرفت ١١٩

بين حوار الحضارات وصراعاها، قراءة في النظريتين / القسم الأول

د. السيد صادق حقيقت ١٣٧

دور الولاية والعمل في النجاة، مطالعة في الإطار الشيعي

د. أحمد رضا مفتاح ١٨٥

بولس، دراسة في شخصيته ودوره الديني

د. محمد إيلخاني ٢٠٨

طروحات د. مدرسي الطباطبائي حول حياة الإمام الصادق، دراسة تحقيقية

د. السيد رضا الموسوي ٢٣١

المرأة في الرؤية القرآنية، مناقشة هوية المرأة في القرآن وفقاً لمنهج د. الشيخ الصادقي الطهراني

السيد محمد عقيقي ٢٤٧

أضرار التفسير الباطني عند العلامة الطباطبائي

د. حسين خاكپور / أ. طيبة أكران ٣٠٨

□ قراءات

الحدّ الجديد بين العلم والدين: التجربة الدينية وعلم الأعصاب والأمر المتعالي،
قراءة في كتاب جون هيك

د. علي شهبازي ٣٢٣

المدارات الفكرية

دورها في المعرفة وضرورات الوعي الفلسفي بها

حيدر حبّ الله

تحتلّ الأطر والأنساق الفكرية أهميةً كبيرةً في إدارة الحوار الفكريّ، وفي صيرورة وسيرورة المعرفة. ولهذا يبدو من الضروريّ دراستها من الخارج، والانتباه لتأثيراتها ونتائجها.

سوف أحاول في هذه الورقات أن أشرح هذه الفكرة باختصارٍ، وأعطي بعض النماذج على المدعيات التي أقدمها؛ لأخرج بمقتراحٍ اعتبره ضروريّاً.

ماذا يعني النَسَقُ أو الإطار الفكري؟ —

أعني به الفضاء الفكري والذهني الذي يتحرّك العقل هنا أو هناك ضمنه، فيفكّر في مداره، ويخضع لقوانينه، ويسير وفقاً لمعاييره.

إنّ الإطار الفكريّ أشبه بالفلك الذي يتحرّك الكوكب ضمنه، فالكوكب ليس جامداً ضمن هذا الفلك، بل هو متحرّكٌ، وليس فاقداً للخيارات بالمطلق، لكنّه محدودٌ قهراً في أقصى اليمين وأقصى اليسار؛ لهذا تكون حركة الكوكب محكومةً ضمن إطار مسار الفلك الذي هو فيه.

دعونا نخرج من المثال التكويني الخارجي إلى مثالٍ إنسانيّ. فكلّ واحدٍ منّا يولد في أسرةٍ أو قريةٍ أو محلّةٍ أو...، وهذا الفضاء المحيط ليس مجرد أجسامٍ نحتك بها ونحن نطوي سنيّ الطفولة وأوائل الشباب، بل هناك حقلٌ ذهنيّ وقيميّ يحيط بنا... إنّ المحيط الخارجي البشري يتحوّل بنفسه إلى نظامٍ ذهنيّ ووجدانيّ في أعماقتنا، ويصبح

مداراً فلكياً نتحرّك ضمنه. إنّ اختيارنا وتقلُّنا الذهنيّ محميّ ومضمون، لكنّ المجال الذي نتحرّك فيه يغدو شبهً قهريّ بالنسبة إلينا، ولعلّه يمكن القول بأننا مجبورون في عين الاختيار، وبالعكس.

هذه الصورة يمكن أخذ نسختها إلى الفضاء الفكري العامّ. فالفضاءات الفكرية محكومةٌ بدورها مدارات تتحرّك داخلها، ومن ثمّ فأنت عندما تفكّر في موضوعٍ ما فأنت محكومٌ بإطارٍ أشبه بالقهريّ، الذي يفرض عليك أموراً؛ ويدفعك نحو أخرى، ويبيّئك عن ثالثة.

عندما تتوسّع فكرياً نحو الصعد الاجتماعيّة والحضاريّة فنحن نجد الأمر عينه. فاتباع مدرسةٍ فكريّة عظيمة الحضور عبر التاريخ تجدهم محكومين بإطارٍ، رغم شدة عمقهم الفكري ونشاطهم الذهني. وهذا الإطار أو المدار يأخذ لنفسه أشكالاً مختلفة في الثقافات المتنوّعة. فمفهومٌ بسيط، مثل: مفهوم (العيب الاجتماعي)، هو إطارٌ ومدارٌ وجدانيّ ذهنيّ أخلاقيّ، يساعدك في توصيف سلوكيّاتٍ بأنّها صالحة؛ وأخرى بأنّها سيّئةٌ وقبيحة. وتتغيّر العُرف الاجتماعي من منطقةٍ إلى أخرى، شرقاً وغرباً، تتغيّر التوصيفات المتّصلة بالحُسن والقُبْح تغيّراً كبيراً.

الأمر عينه نجده في الامتداد الزماني، وليس فقط في التنوّع المكاني الجغرافي. فأبناء جيلٍ ما يروّون الأفعال بألوانٍ تختلف عن الجيل الذي سبقهم أحياناً، إنّ الصورة تبلغ درجةً من الوضوح تشبه إلى حدٍ بعيد - إذا أردتُ أن أقرب الأمر - اعتياد الإنسان على أطعمته منذ الطفولة. إنّ هذا المدار يجعل شخصاً يأكل أقدّر الحيوانات والأطعمة، وهو يشعر تماماً باللذّة والإيجابية، في الوقت الذي يشعر آخر بالعكس تماماً. والعكس صحيح.

إذن، نحن نعيش في مدارات: ذوقية، وجدانية، أخلاقية، ذهنية، فكرية، واجتماعية...

تأثير الأطر والمدارات على حركة المعرفة والتفكير —

إذا تمكّنتُ من تقديم توضيحٍ أوليّ بسيط يمكنني الآن أن أخطو خطوةً

أخرى، وهي أنّ المدارات والأنساق الفكرية التي تترك عظيم الأثر على أصغر طالب علم وتلميذ إلى أكبر مفكر وفيلسوف... هذه المدارات والأطر تُظهر نفسها بأشكال مختلفة. وسأذكر بعض الأمثلة لتوضيح فكرتي.

١. لكل إطارٍ فكريٍّ عامٍّ فرضياته الممكنة والمستحيلة، أعني أنّ الإنسان إذا عاش ضمن إطارٍ ومدارٍ ما فلن يخطر في باله فرضٌ من الفروض، بينما لو عاش في مدارٍ آخر لكان هذا الفرض (مستحيل الخطور هناك) أسرع الفروض إلى ذهنه.

هذه القضية في تقديري بالغة الأهمية، وخطيرة جداً. دعوني أعطي مثلاً بسيطاً: إنّ الذي يعيش في المدار الديني الروحي قد لا يخطر في باله - وهو يدرس سبب وقوع مجزرة كربلاء - أنّ التحوّل الطبقي في حياة المسلمين، وتغيّر وسائل إنتاج المال والثروة؛ بفعل الفتوحات، كان أحد العوامل التي أدت إلى وقوع هذه الفاجعة... إذن هذا الاحتمال لو خطر على باله فلن يستقرّ لأكثر من نصف دقيقة؛ لأنّ الاحتمال الذي يُسرّع إلى ذهنه هو احتمال طغيان النفس وحبّ الدنيا وإدمان المعصية وعصيان أوامر النبيّ و... بينما سيكون افتراض العامل الاقتصادي أوّل الفروض الآتية إلى ذهن باحثٍ اشتراكي في التاريخ، ومؤمن بالمادية التاريخية، وسابح في فلكتها.

هذا يعني أنّنا نغيب عن بعض الاحتمالات أو نقصيها بسرعة؛ لأجل مداراتنا الذهنية، وليس لأجل قيام دليلٍ مبحوث مسبقاً، قائمٍ على الإثبات أو النفي. إنّ كلّ عصرٍ من العصور المحكومة لمدارٍ فكريٍّ معيّن يُبعد فرضياتٍ عن الذهن الجمعي، ويجذب فرضياتٍ أُخرَ بوصفها محتملات معقولة. هذه القضية ليست بسيطة.

٢. تخضع عملية تقويم الإثباتات في الموضوعات المختلفة لتأثيرات مداراتنا أيضاً. فبعض الأدلة تظهر في عقلي واضحة مفيدة لليقين وقريبة جداً لمنطقية الوقوع؛ لأنني أسبح في مدارٍ متوالم معها ومع نسقتها، بل هو الذي أولدها؛ بينما تظهر أدلةً أخرى واهيةً جداً عندما لا تكون كذلك.

عندما تقول اليوم: إنّ هذه الفكرة صحيحة، وتقييم عليها دليلاً، ثم يتمّ

تجربتها في الحياة الاجتماعية وتعطي نتائج سلبية، فإنّ العقل الوضعي لن يتوانى عن استبعادها؛ لأنّه قد ثبت بطلانها. بينما العقل التجريدي الصوري لا يعبأ بقياس أو بمعيار من هذا النوع في كثير من الأحيان.

عندما تقول لمؤمن: إنّ تجربة الدين لم تُثبت جدواها عبر التاريخ؛ فإنّه لا يشعر بجُرْحٍ أبداً؛ لأنّه يرى وبكلّ بساطة أنّ عدم نجاح التجربة لا يدلّ على عدم صحّة النظرية. بينما نجد العقل العلمانيّ الوضعيّ يعتمد اعتماده على ذلك في إثبات طوباويّة الدين، وتصويره على أنّه مقولات جوفاء غير قابلة للتحقُّق، وغير قائمة على وعي حقيقيّ بجوهر الإنسان. لهذا فهو يقول بأنّ الإنسان بنفسه هو ظاهرة لم يفهمها الدين، بينما فهمها العقل المعاصر.

إنّنا نلاحظ هنا أنّ الذي يدفع لليقين أو عدمه، لتصحيح الاستدلال أو عدمه، ليس هو تفكيك الأدلّة فقط، بل هو قبل ذلك المدارات التي يدور فيها، والتي تسرع بنا نحو التصديق بدليل أو عدم التصديق به. إنّها معاييرنا الذهنيّة المسبوكة سلفاً، وغالباً بصورة غير واعية، إلّا عند القلة القليلة.

بل لو لاحظنا قليلاً لوجدنا أنّ بعض الأفكار تصبح سريعة التصديق لمجرد كونها منسجمة مع إطارنا الفكري. فالיום لو كتبت مقالةً دون أيّ استدلال، لكنّ نسق المقالة منسجم مع التوجّه العرفاني، فإنّ المتحرّكين في مدار العقل الشهودي ستجدهم يشعرون بالتصديق والثقة والطمأنينة بما جاء في المقال. بينما تجد شخصاً يسبح في فلك العقل العلمي - بالمعنى الوضعي المعاصر للكلمة - لن تبدو أمامه المقالة، من وجهة نظرٍ منطقيّة، سوى سلسلة من الادّعاءات المصطفة إلى جانب بعضها بعضاً، والتي تسبح في الخيال والميتافيزيقا غير القابلة للفهم، بل لا تستحقّ النظر العلمي فيها. لماذا تبدو الأمور هكذا؟ فإذا قال أخصائيو التغذية شيئاً اليوم عن كيفية الأكل فإنّ الإنسان لا يسأل عن الدليل، بينما لو قال فكرةً شبيهة رجلٌ دين أخذها من الأحاديث الدينيّة لانهالت عليه الأسئلة الناقدة؟ لا أقصد هنا الحديث عن موضوع التخصص وعدمه، والثقة بالمتخصّص وعدمها، بل أقصد أنّ المتلقّي لا يخطر في باله

التساؤل النقدي أصلاً عندما يسمع من أخصائي التغذية، بينما نجد ذهنه وقادراً خلاقاً وولادةً للاستفهامات النقدية عندما يسمع - ربما - نفس القضية من رجل الدين. هذا كله يرجع إلى الأطر الفكرية التي نستقي منها، ونعيش داخلها.

٣. واستكمالاً للنقطتين السابقتين، نلاحظ - على سبيل المثال - كيف أنّ العقل الفلسفي المعاصر انتقل من مرحلة إثبات الشيء إلى مرحلة فهمه. فالفهم هو المهم، وليس مجرد الإثبات. وإذا لم أقدر على الفهم فسيكون الأمر معقداً جداً أمامي.

سأخذ مثلاً: الوحي. يتحرك العقل المدرسي لإثباته من خلال فكرة المعجزة. بينما نجد أنّ الفكر المعاصر لم يعد يولي المعجزة أهمية كبيرة، بل يركّز نظره تارةً على ماذا يمكن أن ينفعنا النبي في رسالته اليوم؟ وما هي علاجاته لأوضاعنا؟ وأخرى تحليل ما هي ظاهرة الوحي، وبتعبير أكثر دقة: ما هي ميكانيكيات الوحي؟ كيف يحصل الوحي بالضبط؟ إننا نشاهد العصر الحديث مليئاً بالأفكار والنظريات التي تهدف تفسير ميكانيكيات الوحي أكثر مما تهدف إثباته؛ لأنّ الغموض فيه بات يترك تأثيراً على الموقف منه.

العصمة مثال آخر. فالنبي معصومٌ للدليل الفلاني. لكنّ العقل الحديث الدائر في مدارات الحداثة والوجودية يبدو ميّالاً للفهم أكثر من الإثبات. فكون الشيء مفهوماً يظلّ أكثر مقبوليةً من الشيء غير المفهوم، ولو قام عليه دليل. فلو فرضنا شخصاً معصوماً عن الخطأ في الذنوب كلّها والموضوعات والفكر والسلوك وكلّ شيء فسيمثل فوراً أمام العقل الحديث السؤال التالي: ما الذي يحصل في كيان المعصوم الداخلي حتى يصبح هكذا؟ إنّ وصوله إلى مرتبة عالية من العلم لا يفسر العصمة؛ لأنه يوجد فرقٌ بين كون النبي لم يخطأ وبين كونه يستحيل عليه الخطأ. إنّ فكرة الاستحالة يبدو من الصعب تفسير الميكانيكيات التي تقوم عليها تفسيراً عقلاً عنده؛ لأنّ مجرد العلم لا ينتج الاستحالة، وإنّ أنتج الاستبعاد وعدم الوقوع.

هذا لا يعني أنّ الوحي أو العصمة غير ثابتين، بل يعني أنّ العقل الحديث يشعر بعدم القدرة على الاقتناع بفكرة غير مفهومة وغير معقولة؛ ومن ثم غير مبررة.

هذه الظاهرة نجدها في البحث التاريخي واضحةً. فاحتمال صدق الراوي في نقله خبر صعود شخصٍ على الغمام لا يمكن نفيه. لكنّ العقل الحديث هو عقل الفهم؛ لهذا يطالبنا بفهم الظاهرة وتفسيرها ميكانيكياً، وما ذلك إلاّ لأنه وقع في مدارٍ فكريٍّ خاصٍّ قائمٍ على التعقيل التفسيري، لا على الاقتناع الإثباتي من خارج فضاء التفسير. وهذا كله يفسّر الكثير من التشكيكات الحالية في القضايا الدينية، بل وفي قضية الله بالذات؛ لأنها أكثر القضايا غير المفهومة؛ إذ لا يقدر العقل المحدود على استيعاب اللامحدود، كما يصرّح بذلك أهل الأديان أنفسهم.

٤- يودّي اختلاف الأنساق الفكرية إلى ظهور أسئلة أو استفهامات في الذهن أو غيابها عنه، وإقبال الإنسان على الاهتمام بها وترك غيرها. فمثلاً: عندما ندخل في نسق أو إطار المذهب الإنساني (Humanism) فإنّ الكثير من الأسئلة تأتي إلى ذهننا في ما يتعلّق بموقف الدين من قضايا الإنسان، مثل: لماذا كان للزوج حقّ التعدّد بينما تحرم الزوجة منه؟ ولماذا كان حقّ الطلاق للرجل دون المرأة؟ إلى عشراتٍ، بل مئاتٍ من الأسئلة، التي ما كانت تخطر في ذهن الذين كانوا يعيشون في مدار ما قبل المذهب الإنساني، إلاّ في حالاتٍ قليلةٍ وعابرة.

إنّ كلّ مدارٍ فكريٍّ يجذب لنفسه أسئلةً وإشكالياتٍ، ويغيّب الاهتمام بغيرها، بل ويُفقده قيمته. فهل تجد في العصر الحديث اهتماماً بمسألة صفات الله تعالى إلاّ من زاوية ارتباطها بفضاء الإنسان. فسابقاً كنّا نسأل: هل الصفات عين الذات؟ أمّا اليوم فالسؤال بات: هل صفة العدالة في الله متجليةٌ وهو يرى الشرور في العالم تلحق بني البشر؟ كيف نفهم صفة الرحيم في ضوء وضعه للكافرين في النار خالدين فيها؛ لأجل معصية ارتكبوها لبضع سنوات؟!

هذا التحول في الأسئلة - بمعنى تركيز النظر على بعضٍ دون بعضٍ، وارتفاع مستوى الاهتمام ببعضٍ دون بعضٍ - سببه أنّ العقل الإنساني دخل في (المدار الإنساني) منذ قرون قليلة. فكلّ شيء يأخذ شرعيته من إنسانيته، ولا عكس. ولهذا حوّل كلّ الأسئلة إلى أسئلةٍ تتصل بالإنسان وقضاياها وخدمته. بينما كان الأمر في السابق

مختلفاً، حيث كانت كلّ الأسئلة تستهدف الإنسان لكي يفهم الله أو يرضيه. بل لو طرحت مثل هذه الأسئلة في السابق فليس لأجل الدفاع عن الله؛ لكي يكون له موقع وحجّة أمام الإنسان بالضرورة، بل لأجل فهم الله نفسه. ولهذا نرى - على سبيل المثال - أنّ قضية الشرور غالباً ما طُرحت سابقاً في سياق إثبات التوحيد، والردّ على القائلين بتمييز إله الشرّ عن إله الخير، بل حتّى عقائد الثنوية كثيرٌ منها جاء بسبب إرادة التزيه لله نفسه.

اليوم نحن نشهد سعيّاً واضحاً لأنسنة الله، وليس لتأليه الإنسان. فالله يصبح مرضياً كلّما كان إنسانياً، والإنسان يمكن أن نضع له مبررات كثيرة لأخطائه مهما كان مجرماً، فيما لا نتقبّل كثيراً وضع تبريرات لتصرفات الله سبحانه. في كلّ مدارٍ فكري يتغيّر تموضع الأفكار؛ فيأخذ بعضها دور المركز؛ فيما يتراجع بعضها الآخر نحو الهامش، ليدور في فلك المركز. والذي نجده هنا أنّ سائر القضايا يتمّ فهمها في ضوء المركز، ويتمّ الاقتناع بها بقدر قربها وانسجامها مع المركز. بل أعتقد أنّ لهذا دوراً في تفضيل بعض التيارات الدينية الحديثة في الغرب تقديم الله بصفته محبباً رحيماً، حتّى أكثر من تقديمه بصفته قاضياً عادلاً. سأخذ مثلاً دينياً مرةً أخرى: عندما يصبح المركز في العقل الشيعي هو قضية الإمامة، فأنّت تلاحظ أنّ كلّ الأشياء يتمّ تفسيرها تفسيراً (إمامياً)، أي منسجماً مع المركز. فكلّ ما وافق المركز فهو مقبول، وكلّ تفسيرٍ يختلف أو لا يصبّ في صالح المركز فهو مستبعدٌ أو ضعيف الإضاءة. فالحياة الصالحة والسعيدة هي في ظلّ وجود الإمام، واعتبار سائر مصادر المعرفة الدينية يتلو مستوى اعتبار مرجعية الإمامة، وكلّ المشكلات هي بسبب عدم حضور الإمام. وأيضاً في عصر مركزية الإمامة تجد كلّ النصوص القرية منها قد بُعثت وصار لها أهميّة عالية تدور حولها الجهود، وتلاحظ كيف أنّ الباحث يتحرّك - حتّى من حيث لا يشعر - نحو ربط كلّ الأمور بمركز الفلك. فالمبدأ والمعاد تجد فيهما فكرة الإمامة حاضرة، وفي مختلف الظواهر تجد هذه الفكرة حاضرة بقوة، في فهم الأشياء وتفسيرها.

لكن في عصر سؤال النهضة، الذي عرفه المسلمون منذ ما يقرب القرنين، نجد أنّ محور كلّ الأشياء كان العدالة الاجتماعيّة والسعادة الإنسانيّة وصلاح الفرد والمجتمع، تحت قاعدة العقل. فكلُّ محاولةٍ فكريّةٍ يحظى العقل فيها بالقيمة فهي مقبولةٌ، وكلُّ محاولةٍ تقلُّ - ولو بشكلٍ بسيطٍ - من العقل فهي متوجّسٌ منها. إنّ خاتميّةَ الرسائل هناك تصبح بمعنى وصول العقل إلى مرحلة النضج؛ وقدرةَ الشريعة على إدارة الحياة تصبح بمعنى مساهمة العقل الإنساني (وليّ الأمر) في منطقة الفراغ. إنّنا هنا نشهد نوعاً من العلمنة المؤمنة، التي تعيد للعقل الإنساني اعتباراً في فضاء الدين بشكله الزمني الحديث.

ما الذي نريده بالضبط على المستوى العملي؟ —

هذا كلّهُ يعني لي أنّ مفاتيح الأنساق الفكرية شيءٌ أكثر خطورة مما نتصوّر، ومن ثمّ فتحديد موقفٍ واعٍ منها أمرٌ شديد الأهميّة، وانسياق عقولنا نحو نسقٍ فكري معيّن من حيث لا نشعر هو أمرٌ خطيرٌ وحساس، رغم أنّي أعتقد أنّ صفوة الصفوة من الناس من يقدرّون على الخروج من الأنساق والمدارات، وجعلها بنفسها موضوعاً للبحث والتأمّل والمراجعة في زحمة الصراعات الفكرية الكبرى في العالم.

الرسالة التي أريدها من هذه الوريقات تتلخّص في:

١- إنّ المدار الفكري يفترض - منطقيّاً - أن يكون موضوعاً للنظر قبل أن يكون إطاراً للتفكير.

٢- إنّ المدارات الفكرية الكبرى تحتاج عادةً لعقل فلسفيّ متعالٍ، ومن دون احترام العقل الفلسفي بالمعنى الواسع المعاصر للكلمة فلن نتمكّن في غالب الظنّ من الوصول إلى مطالعةٍ جادةٍ للأنساق الفكرية. وهذا ما يتطلّب اهتماماً من دولنا وحواضرنا العلميّة، ووزارات العلوم والتعليم، ومن الجامعات والمعاهد الفكرية والدينية...، اهتماماً بالنشاط الفلسفي ونشر ثقافته في المجتمع، وتربية الأطفال على العقل الفلسفي، وعدم إبقائه في إطار الترفّ الفكري تارةً والمحظور الديني تارةً

أخرى. وتوجد تجارب مشهودة في العالم اليوم لترويج الثقافة الفلسفية، حتى بين الأطفال. وهو ما يستدعي أيضاً إعادة إنتاج نمط فلسفي بإمكانه أن يقدم رؤى نافعة وأكثر عملائية. فنحن اليوم بحاجة لعقل فلسفي نهضوي، وليس لعقل فلسفي مغرق في الغيبوبة عن أسئلتنا المعاصرة المتصلة بالنهوض.

إنّ العقل الفلسفي لن يتمكن من أن يصبح ثقافة مجتمعية، إلاّ عبر قنوات التأثير المجتمعي العامّ. ففي الغرب اليوم نلاحظ كيف أنّ التيارات الفلسفية والدينية الكبرى تسعى لإيصال رسالتها عبر الفنّ والإعلام والسينما والموسيقى والقصة والرواية والرسم والنحت وغير ذلك. إنّ ترجمة العقل الفلسفي إلى ذلك هي مقدمة مهمة لإيصال رسالته، وتدريب العقل الجمعي على إدمان الطريقة الفلسفية العقلانية في التفكير.

إنّ الكثيرين ممّا لم يتمكنوا بعد من امتلاك عقل فلسفي، فهم غرباء تمام الغربة عن هذا العالم، بل حتى المحبّين للفلسفة كثيراً ما وجدنا لديهم حبّاً، ولم نجد عندهم فلسفة، بل بعضهم حولّ الفلسفة؛ بحبه لها، إلى انحياز وتحزّب وعصبية وتبعية، فنحراها ظانّاً أنّه يحبّها، فصار مصداقاً بشكل ما لقول القائل: (ومن الحبّ ما قتل)، وبتعبير أحد كبار أساتذة الفلسفة المعاصرين المعروفين بميولهم الهادغيرية - وهو الدكتور رضا الداوري الأردكاني -: الفلسفة ليست حزياً، وليس فيها تبعية، كثيرون ممن وطّنوا أنفسهم للدفاع عن فيلسوف ما هم محبّو الفلسفة، لكنّ القليل منهم من يصدق عليه أنّه فيلسوف.

وفي ظنّي فقد نطق حقاً، وقال صدقاً؛ فقد ظلمنا الوعي الفلسفي، وساهمنا مع بعض خصوم الميتافيزيقا في نحره، حتى صار قائد الوعي عند بعضنا هو التاريخ أو العاطفة.

٣. إنّ الدراسات المقارنة بين الحضارات، والمدارس الفكرية والروحية الكبرى، والأديان بتنوعها، مفتاح لا مناص منه للولوج في مرحلة تشكيل وعي بالأنساق الكبرى، واتخاذ موقف تتطلّبه المرحلة اليوم، أكثر نضجاً وجدية وقدرة.

فما لم يدخل أهل النظر في مرحلة المقارنات الكبرى بهذا الحجم فمن الصعب أن نكتشف موضعنا على خارطة الأنساق الفكرية. تلك المقارنات التي من هذا النوع تعطي نتائج مذهلة ومدهشة حقاً، وتشير في عقولنا الكثير من الصور... إنّ العقل الذي يعاني شحاً في الصور، ونضوباً في الفرضيات والإمكانات، وجفافاً في المواد الخام المتنوعة، يصعب عليه الإجابة عن الأسئلة الكبرى؛ فلولا التصوّرات ما جاءت التصديقات، كما يقول البحث الفلسفي.

حجية الروايات التفسيرية

الدائرة والنطاق

الشيخ محمد إحصاني فر لتكرودي (*)

ترجمة: حسن علي مطر

المدخل —

اختلف العلماء في بيان سعة حجية الروايات التفسيرية، وذلك على النحو التالي:
أ. إن بعض العلماء، من خلال تحديد دائرة حجية الخبر وحصرها بالأخبار الموثوقة، لم يثبتوا الحجية لخبر الثقة إلا في الموارد الموجبة للوثوق. ومن هنا فإن هؤلاء لا يرون الحجية للخبر غير الموثوق، حتى في المسائل التعبدية.
وأما الذين يقبلون أدلة التعبد بخبر الثقة، حتى إذا لم يوجب الوثوق الوجداني بمفاده. إلا إذا تنزل إلى حدود التهمة.، فقد اختلفوا فيما بينهم بشأن سعة دائرة الحجية، وذلك على النحو التالي:

ب. منهم من يرى أن القضايا غير التعبدية - الأعم من التفسيرية والكلامية وغيرهما - لا يمكن إثباتها إلا بمسند قطعي مفيد للعلم التام والجازم.
ج. هناك من يذهب إلى الاعتقاد بأن سيرة العقلاء وغيرها من أدلة التعبد بخبر الثقة وأمثاله تمنح الاعتبار للروايات في المسائل التفسيرية، كما تمنحها للمسائل الفقهية التعبدية^(١).

(*) أستاذ مساعد في كلية علوم الحديث، ومدير قسم التفسير في مؤسسة علوم ومعارف الحديث.

د - وهناك من ذهب - على أساس نظرة التوسعة التعبدية لسيرة العقلاء في حجية الخبر - إلى اتباع المبنى مورد التحقيق في هذه المقالة، وقال بأن حجية خبر الثقة تخصّ المجالات التعبدية، من قبيل: الفقه؛ لأن المسائل غير التعبدية - الأعمّ من التفسيرية والكلامية وغيرهما - لا يمكن إثباتها إلاّ بالدليل المفيد للوثوق والاعتماد الوجداني. وإن هذا الوثوق الوجداني لا يحصل إلاّ بالأدلة الموجبة للقطع والاطمئنان أو الوثوق النوعي، وليس بالخبر الذي تعبدتتا به أدلة التوسعة التعبدية. وعليه فإن الخبر الموجب للوثوق تثبت له الحجية في مجال الفقه، وفي مجال التفسير، وما إلى ذلك أيضاً. وبطبيعة الحال يمكن لحصول الوثوق بالصدور، أو إحراز عدم القرينة على إرادة المعنى المخالف للظاهر - الذي يمثّل الشرط في حجية الظهور -، في مختلف المسائل غير التعبدية، أن يكون مختلفاً، تبعاً لحجم أهميته وخطورته، بحيث قد لا يحصل الوثوق في بعض الموارد إلاّ بالخبر والدليل القطعي أو الذي يورث الاطمئنان والاعتماد، كما هو الحال في أغلب الموارد، حيث يحصل الوثوق والاعتماد الوجداني بخبر الثقة أو الموثق، بل وحتى بالخبر الحسن أحياناً، وبالتالي يصدق مفهوم الكشف والتفسير، بمعنى أنه يحصل مقداراً من الوضوح والانكشاف، الذي يصدق عليه مسمى الكشف والتفسير والدلالة. وبعبارة أخرى: إن هذه النظرية تفصل بين الخبر موثوق الصدور وخبر الثقة في الحجية؛ لأنها تثبت الحجية للخبر مورد الوثوق دائماً، سواء في المسائل التفسيرية وغير التفسيرية، كما هو الحال بالنسبة إلى المسائل الفقهية، وأما إذا لم يكن خبر الثقة موثوق الصدور فلا تثبت له الحجية إلاّ في المسائل التعبدية، أي الفقهية، ولا تشمل ما هو أبعد من حدود الاعتبار والتعبد؛ لأن خبر الثقة إذا كان مفيداً لظن أدنى من المقدار الموجب للوثوق والاعتماد الوجداني فإن مفهوم التفسير - الذي هو لازمٌ لحصول مسمى الكشف والانكشاف الوجداني - لن يكون متحققاً^(٢). أجل، يمكن الالتزام بواسطة هذا المستند بالحكم التعبدية في الآيات الفقهية، والتعبد بمفادها في مقام العمل.

وحيث يعود الاختلاف بين أوجه النظر في سعة دائرة حجية الأحاديث التفسيرية بشكل رئيس إلى اختلاف آرائهم في مباني حجية الحديث، وحجم اهتمامهم

وتدقيقهم في ماهية ومفهوم التفسير، نعقد هذا البحث لبيان حدود ومساحة حجّة الروايات التفسيرية، والإجابة عن النقاط المبهمة أو المثيرة للاختلاف، ضمن الفصول الأربعة التالية:

الفصل الأول: ماهية التفسير وملاكات الحجية في مجال التفسير.

الفصل الثاني: دائرة حجية الأحاديث التفسيرية.

الفصل الثالث: حجية الأحاديث التفسيرية عند التعارض مع الكتاب والسنة.

الفصل الرابع: موضع الأحاديث غير المعتبرة من التفسير.

— ماهية التفسير وملاكات الحجية في مجال التفسير —

— تعريف الحجية —

— الحجية لغةً —

الحجّية مشتقة من مادة «حجّ»، بمعنى «قصد». و«الحجة» بمعنى الدليل المبيّن لـ «المحجّة»، بمعنى القصد الصحيح والمستقيم، أو الوجه والدليل الذي يقصد لإيضاح الحقيقة والمطلوب. وقد تطلق «الحجة» أحياناً من باب التوسعة على كلّ دليل صائب وخاطئ يتمّ توظيفه والاستدلال به في إثبات أمرٍ ما^(٣). وعليه فإنّ الحجّة في اللغة عبارة عن: كلّ ما يمكن التمسك به من أجل إثبات أمر، سواء لمجرد الاقتناع أو لمجرد إسكات الخصم.

— الحجية الأصولية —

الحجّية الأصولية تعني الدليل الذي يمكن الاعتماد عليه حتّى إذا لم يستوجب الإحراز الوجداني (القطعي والاطمئنان) بمضمونه، ولكنّ الشارع يراه كافياً لإثبات التكليف والحكم الشرعي العملي، وحيث يكون الحكم الواقعي مغايراً لمفاد ذلك الدليل يعذر المكلف. وبحسب المصطلح فإنّ الحجّية الأصولية^(٤) دليلٌ يشتمل على خصوصيتين، وهما:

أ. المنجزية وإثبات التكليف عند المطابقة مع الواقع.

ب. المعدّرية وعدم مؤاخذة المكلف عند عدم المطابقة مع الواقع^(٥).

تعريف التفسير وماهية الحجّة التفسيرية —

تعريف التفسير —

التفسير لغةً مشتقٌّ من مادةٍ «فسر»، بمعنى البيان وكشف الطبقة الخارجية عن صفحة الشيء المغطى^(٦). ورغم أن «فسر» و«تفسير» بمعنى واحد، بيدَ أن هيئةَ باب التفعيل تدلُّ على التكثير والمبالغة في معنى الثلاثي المجرد^(٧). وقد تمَّ تعريف التفسير في مصطلح المفسرين وعلماء الدين بعبارات وألفاظ متقاربة أو متشابهة، وهو عبارة عن: «كشف وبيان مراد المتكلم من الألفاظ والعبارات المشكّلة»^(٨).

من الطبيعي أن هذا الكشف والتبيين والعناوين المرادفة له فرع حصول انكشاف المدلول والمراد للمفسر نفسه، بمعنى أنه يجب حصول المسمى العرفي للوضوح والانكشاف والدلالة على المعنى لكي يتمّ كشفه، أو تصدق عليه عناوين مرادفة أخرى، من قبيل: الإيضاح والدلالة والبيان والتبيين.

ماهية الحجية في التفسير —

إن المراد من «الحجية» في التفسير هو المعنى اللغوي لها، والذي يشمل الحجّة الوجدانية والأصولية؛ لأن الأدلة التي يسوقها المفسر لإثبات مسأله - الأعمّ من الحجية الوجدانية والأصولية - تشتمل على المنجزية والمعدرية؛ كي يتمكن من فهم مفاد ومداليل الآيات برؤية واقعية، وأن ينقلها إلى الآخرين كما فهمها، ويتمكن أيضاً من إحراز الوظائف العملية والتعبديّة الكامنة في دائرة الآيات الفقهيّة، بمعنى أن يضمن الحجية في الجهات التفسيرية، وفي الجهات التعبديّة أيضاً.

القطع أو الاعتبار القطعي ملاك الحجية المعتبرة في التفسير —

بالنظر إلى حرمة التفسير بالرأي^(٩) فإن الإذعان بأيّ حكمٍ أو مسألة تفسيرية يجب إما أن تستند إلى حجة وجدانية، من قبيل: العلم والاطمئنان، أو إلى دليل قطعي قد اكتسب الحجية والاعتبار. وعليه فإن المستند التفسيري - سواء أكان مأخوذاً من دلالة ذات الآيات أو من السنّة أو من خلال المزج بينهما - إذا لم يكن قطعياً يجب أن

يكون دليل اعتباره قطعياً^(١١). ولا يمكن إثبات المعنى بأقل من ذلك، ونسبته إلى كتاب الله تحت عنوان التفسير أو التأويل.

مباني حجية خبر الواحد —

المباني الأربعة في حجية خبر الواحد —

إن لمباني الحجية دوراً حاسماً في تحديد دائرة حجية الروايات التفسيرية.

وإن المباني المطروحة في هذا الشأن عبارة عن:

- أ. حكم العقل بضرورة العمل بالخبر، مع وجود العلم الإجمالي بالتكاليف الشرعية، وانسداد باب العلم التفصيلي بالتكاليف المذكورة.
 - ب. حجية الخبر من باب التعبد الشرعي المحض.
 - ج. حجية الخبر من باب السيرة العقلانية.
 - د. حجية الخبر من باب التوسعة التعبدية في سيرة العقلاء في حجية الخبر.
- وفي ما يلي نبين القيمة العملية لهذه المباني، باختصار:

أ. **الانسداد والضرورة العقلية:** على الرغم من زهاب بعض الأصوليين المتأخرين إلى القول بالانسداد، وقالوا - على هذا الأساس - بحجية مطلق الظن^(١٢)، إلا أن التحقيق العميق والمناقشات المتينة للشيخ الأنصاري رحمته الله في إبطال هذه النظرية^(١٣) جعل من القول بالانسداد الكبير نظرية متروكة، لا يمكن العثور عليها إلا في متاحف النصوص الأصولية المتقدمة^(١٤).

ب. **الحجية التعبدية المحضة:** يبدو من ظاهر كلام بعض العلماء - ولا سيّما الأخباريين المتأخرين منهم -، والذين يكتفون في حجية الخبر بالاستدلال بالنصوص فقط، ثبوت الحجية للحديث من طريق التعبد^(١٥).

وإن ضعف هذا الكلام أوضح من أن نحتاج معه إلى بيان المزيد من البحث التفصيلي في هذه العجالة؛ إذ إن الأمر الذي قامت عليه سيرة العقلاء، وساعدت عليه رؤية الشريعة، من الطبيعي أن يتم فيه الاكتفاء بمجرد الإمضاء المقرون بالإصلاح والتميم.

ج - حجية الخبر من باب السيرة: إن جريان سيرة العقلاء^(١٥) في الاعتماد على خبر الواحد يُعدّ من البديهيات. والملاك في اعتبار الخبر في هذه السيرة هو حصول الوثوق والاعتماد العقلاني بصدق مفاد الخبر^(١٦)، وما لم يتحقق مثل هذا الاعتماد لا يُعدّ الخبر معتبراً. وعلى هذا الأساس فإن اعتبار الخبر - نفيًا وإثباتًا - رهنٌ بتحقق الوثوق والاعتماد، سواء أكان المخبر موضع ثقة أم لا. وعلى الرغم من التأكيد على اعتبار الأخبار العقلائية، نرى أن مساحة اعتبار الخبر في عرف العقلاء ينطوي على بعض العيوب، التي يمكن التغلّب عليها من خلال توسيع دائرة السيرة تبعيداً^(١٧).

د - الحجية من باب التوسعة التبعيدية في سيرة العقلاء: سوف نأتي على بيان هذه النظرية في الأبحاث القادمة إن شاء الله^(١٨).

— الأحاديث المعتمدة في الشريعة —

يتمّ الاعتماد في مجال الشريعة إجمالاً على طائفتين من الأخبار والروايات، وهما:

أ. الروايات المشتملة على الحجية الوجدانية (القطعية أو الاطمئنانية).

ب. الروايات المشتملة على الحجية الاعتبارية أو الوضعية. كما تنقسم الروايات المشتملة على الحجية الاعتبارية بدورها إلى قسمين، وهما:

١. الروايات غير الوجدانية المشتملة على وثوق نوعي في سيرة العقلاء.

٢. الروايات التي تشملها التوسعة التبعيدية في سيرة العقلاء، أي الروايات التي تعتبر في عرف العام لدى العقلاء حجّة.

أما توضيح البحث فيمكن بيانه على النحو التالي:

— الروايات المعتمدة في سيرة العقلاء —

لا يتمّ الاعتماد في سيرة العقلاء على كلّ خبر، بل إن الاكتفاء به والتعويل عليه رهنٌ بتحقق الوثوق والاعتماد عليه. ويتمّ ربط مستوى الوثوق اللازم دائماً بمقدار أهمية المورد وما يحيط به من المخاطر والتضحيات المحتملة. وعليه فإن نوعية الناس في

العرف العامّ تعتمد إجمالاً على نوعين من الأخبار، وهما:

أ. الأخبار المشتملة على الحجية الوجدانية.

ب. الأخبار المفيدة للوثوق النوعي.

نعم، قد يتشدد الناس أو يتسامحون أحياناً بشكلٍ خاصّ في عرفهم، وفي حدود تواضعاتهم الخاصّة، في ما يتعلق بقبول الخبر، كما يفعل ذلك المتشرعون في عرفهم الخاصّ تجاه طيفٍ من الأخبار التالية:

ج. الأحاديث المشمولة للتوسعة التعبدية في السيرة.

أ. الروايات المشتملة على الحجية الوجدانية^(١٩) —

وتنقسم هذه الروايات إلى قسمين:

١. الروايات المفيدة للعلم: حيث إنهم في بعض الأمور الاستثنائية والهامة والخطيرة لا يعتمدون، ولا يرتّبون الآثار، إلاّ على الخبر المفيد للعلم والقطع واليقين، أي الاعتقاد الجازم والتام^(٢٠).

٢. الحديث المفيد للاطمئنان الشخصي: إنهم في الأمور الهامة - التي يكون مقدار أهميتها دون المرتبة العالية -، بالإضافة إلى العلم، يرتّبون الأثر على الاطمئنان الشخصي أيضاً. إلاّ أن هذا الاطمئنان الشخصي - بطبيعة الحال - إذا لم يكن قابلاً للانتقال إلى الآخرين، ولم يحظَ بقبول الآخرين، لا يُعدّ حجة من الناحية الأصولية، وإنما سيقف عند حدود القبول الشخصي فقط^(٢١). وإن تحقّق الاطمئنان الشخصي يتوقّف دائماً على أمور من قبيل: مقدار المصلحة، وأهميّة العمل، وقوّة احتمال الخلاف، وحجم الضرر الاحتمالي المترتب على ذلك^(٢٢).

ب. الروايات المفيدة للوثوق النوعي —

يتمّ الاستناد في عرف العقلاء بالنسبة إلى عمدة الأمور الخارجة عن المسؤولية الشخصية البحتة - حيث يروّون أنفسهم مسؤولين تجاه إقناع الآخرين - بشكلٍ عامّ على الخبر المفيد للوثوق والاعتماد بالنسبة إلى النوع المتعارف من الناس^(٢٣).

إن نقطة استناد العقلاء هنا تكمن في الوثوق بالخبر. ويعدّون وثاقة المخبر إحدى طرق تحقّق الوثوق بالخبر أيضاً. وبطبيعة الحال فإن تحقّق الاعتماد والوثوق العقلاني في مختلف الموارد ليس على وتيرة واحدة، إلاّ أنهم بشكل عام يعتمدون على الأخبار التالية:

١. روايات الصادقين والصالحين، وهو الأمر الذي ينطبق في دائرة البحث الروائي على الحديث الصحيح.
٢. روايات الموثوق بصدقهم، رغم اختلاف نحلّتهم الفكرية عن نحلّتنا. وهذا القسم ينطبق في دائرة البحث الروائي على الحديث الموثّق.
٣. الخبر الحَسَن، أي خبر الشخص الذي يعتبر من وجهة نظر العرف العام شخصاً صالحاً.
٤. الروايات الضعيفة التي يتمّ الاعتماد عليها من حيث وجود القرائن والشواهد؛ فإن عرف العقلاء في تعاطيه مع الأخبار الضعيفة لا يلجأ إلى التجاهل أو الإنكار رأساً، وإنما يعمل على التحقيق والفحص، وربما وجد في الأثناء شاهداً في تأييده وتصحيح الاستناد إليه وترتيب الأثر عليه، ويتمّ التعبير عن مثل هذا الخبر في الأصول بـ «الحجّة بالتبَيُّن»^(٢٤).

ج. الروايات المشمولة للتوسعة التعبدية في السيرة —

بالإضافة إلى أنواع الأخبار التي تقع مورداً للوثوق النوعي في السيرة، لو أن شخصاً تشدّد أو تساهل بشكل خاص في اعتبار إحراز الخبر والاعتماد عليه في الأمور المتعلقة بحدود مسؤولياته واختياراته الشخصية فإن العقل وعرف العقلاء سوف يحترم هذا الاعتبار في الدائرة والحدود المذكورة، ويطلب من أفراده رعاية ذلك، ويروى ذلك الخبر قابلاً للاحتجاج له وعليه. ومن هنا فإن نوع الناس يحترمون الشرائط المعيّنة من قبل الحكام وأصحاب العمل وغيرهم في دائرة صلاحياتهم.

وحيث تعاني سيرة العقلاء من النقص في الاعتماد على الأخبار المعتبرة في العرف العام؛ من أجل ضمان المطالب على أساس مبادئها الاعتبارية العامة، وضمان جميع

المصالح المنشودة في مجال الشريعة، فإن الشارع المقدس لم يكتفِ بمجرد إمضاء هذه السيرة فقط، وإنما بالإضافة إلى ذلك عمد - بالنظر إلى خصائص دائرة الشرع - إلى توسيع وتكميل حدود اعتبار الخبر، فحكم مثلاً ب:

- أ. الترجيح عند تعارض الخبرين^(٢٥)، حتى بمرجح لا يفيد الوثوق بصدور أحد الطرفين، بمعنى أنه لا يفيد الوثوق بعدم صدور الطرف المقابل.
- ب. التخيير^(٢٦) بين الخبرين المتعادلين، في غير موارد التخيير بين أحكام السنن.
- ج. اعتبار خبر الثقة مع تنافيه مع المعارض غير المعتبر الذي يزيل الوثوق بصدور خبر الثقة أيضاً.

إن اعتبار هذه الأخبار غير معمول به في دائرة الحجية العقلانية، ولا شك في أن الحكومة وحدها هي التي تمنح الاعتبار لهذه الأخبار من باب التوسعة التعبدية لدائرة الحجية^(٢٧).

ومن الجدير بالذكر أن موضوع التوسعة التعبدية للخبر لا يخص الأخبار المتعارضة فقط، بل يشمل كل خبر ينتمي الوثوق بصدوره لأي سبب من الأسباب^(٢٨)، ولكنه يُعدّ معتبراً في الشرع.

دائرة حجبة الأحاديث التفسيرية —

دوراختلف مباني الحجية في دائرة الحجية —

إن اختلاف الآراء حول دائرة حجبة الخبر يعود بشكل رئيس إلى الاختلاف في مباني حجبة الخبر، ومقدار الأهمية والدقة في مفهوم وماهية التفسير؛ وذلك للأسباب التالية:

أ. طبقاً لمباني الانسداد والضرورة العقلية في حجبة الخبر لن تكون للأحاديث التفسيرية غير الوجدانية حجبة في التفسير، وإنما هي تنجز الحثية التعبدية والفقهية لآيات القرآن في حدود ودائرة الضرورة فقط؛ إذ إن التفسير - كما تقدّم - علم له حيثية واقعية ومعرفية. ومن هنا فإن الدليل الذي لا يملك مسمى الكشف الوجداني أو العرفي المقرر في الشرع لا يمكن من خلاله تحصيل مراد المتكلم ودلالته على ذلك

بوضوح، وإذا نال الاعتبار من باب الضرورة العقلية وجب الاكتفاء بحدود الضرورة في التمسك به.

ب - طبقاً لمبنى التعبد المحض تكون دائرة الحجية تابعةً لنوعية التعبد بالخبر، الذي يتضح من خلال التأمل في بيان مقتضيات المباني الأخرى. وضعف هذا الوجه لا يجيز الوقوف عنده أكثر من ذلك^(٢٩).

ج - طبقاً لسيرة العقلاء تعتبر جميع الأحاديث ذات الاعتبار والحجية العقلائية - سواء في الحيثية التفسيرية (أي الحيثية العلمية للتفسير) أو في الحيثية التعبدية والعملية - معتبرة^(٣٠). وبالالتفات إلى مفهوم وماهية التفسير لا يجدر التفصيل في دائرة حجية الخبر بين المسائل الفقهية والتفسيرية. وبطبيعة الحال لا بد من الالتفات إلى أن الكثير من الأصوليين لا يلتفتون بشكل تفصيلي إلى نظرية التوسعة التعبدية لسيرة العقلاء في حجية الخبر. ومن هنا فإنهم في حجية الخبر يتمسكون بدليل السيرة، ولكنهم من الناحية العملية يعملون في الفقه بخبر الثقة في ما يتجاوز الحجية العقلائية، بمعنى أنهم يعملون حتى بالخبر الموثوق الصدور أيضاً. إن هؤلاء إذا كانوا يلتفتون بشكل تفصيلي إلى حاقق مبناهم العملي وجب عليهم التمسك بمقتضى المبنى التعبدية للتوسعة.

د - مبنى التوسعة التعبدية: لقد تمّ بيان هذا المبنى ومقتضاه في دائرة حجية الخبر في الأبحاث المتقدمة. إن حجية الخبر على هذا المبنى تقوم على عنصرين، وهما:
١- التفصيل بين الأخبار العقلائية (أي موثوقة الصدور) - التي تثبت لها الحجية في المسائل العلمية وفي المسائل العملية البحتة أيضاً -، وأخبار التوسعة التعبدية التي لا تثبت لها الحجية إلا في المسائل العملية فقط.

٢- القول بعدم تكافؤ القضايا عند الحاجة إلى قوة السند والدلالة. إن تحقق الوثوق بالصدور أو تحقق شرط حجية الظهور في جميع القضايا الكلامية ليس على وتيرة واحدة، بل هو تابع لمقدار الأهمية ودرجة الخطورة.

النظريات الجديدة بالطرح في دائرة الحجية —

وعمدة هذه النظريات عبارة عن:

أ. حجية الأحاديث الموثوقة في المسائل العلمية والعملية.

ب - حجّية الأحاديث المعتبرة - الأعمّ من الخبر الموثوق وخبر الثقة - في المسائل العلمية والعملية.

ج - نظرية التفصيل بين المسائل العلمية، من قبيل: الكلامية والتفسيرية، التي تحتاج إلى دليل علمي، وبين المسائل العملية والتعبّدية، التي يكفي فيها الخبر المشمول بأدلة التعبّد بحجّية الخبر.

د - نظرية التفصيل بين الأخبار العقلائية (وشمول الحجّية لها) وبين الأخبار المشمولة للتوسعة التعبّدية (واختصاصها بالمسائل العملية). وهذه المقالة تسعى إلى التحقيق في هذه النظرية، وإثباتها.

نقد النظريات الثلاث الأولى —

نظرية حجّية الأحاديث الموثوقة في المسائل العلمية والعملية —

إن القائلين بهذا الرأي يستندون إلى النصوص التي تنهى عن اتباع الظنّ، ويرونّ العلم وحده هو الجدير بالاتباع، فلا اعتبار للخبر الذي لا يوجد علمٌ بصدوره، رغم أن ظاهر مرادهم من العلم هو الأعمّ من العلم الحقيقي والعلم العرفي، بمعنى الوثوق. والنتيجة هي أن هؤلاء ما لم يعلموا بصدور خبر الثقة لا يعتبرونه في المقولات العلمية والعملية والتعبّدية حجة. ومن هنا فإنهم لا يرونّ الخبر المفيد لأقلّ من العلم في التفسير والأحكام التعبّدية المستندة إلى الأحاديث التفسيرية وما إلى ذلك معتبراً.

وهذه هي النظرية المعروفة للسيد المرتضى وأتباعه.

والجواب عنها سيّضح بأدنى تأمّلٍ في نقد النظرية التالية.

نظرية شمول أدلة التعبّد بحجّية الخبر للمسائل العلمية والعملية —

إن القائلين بهذه النظرية يرونّ حجّية الأحاديث المعتبرة - الأعمّ من خبر الثقة والخبر الموثوق - في المسائل العلمية والعملية، ويعتقدون أن سيرة العقلاء في حجّية الخبر لا تميّز بين الحيثية العلمية والحيثية العملية، وإن إمضاء هذه السيرة من قبل الشارع المطهّر يوجب إطلاق اعتبار الأخبار المعتبرة، دون فرق بين المسائل العلمية والمسائل

العملية^(٣١).

والإشكال الرئيس الذي يردُّ على هذه النظرية هو أنها تقصر دائرة حجية الأخبار على الأخبار المعتبرة في سيرة العقلاء، ولا تدعن لتعبّد شرعي يتجاوزها، وتقصر عن الالتفات إلى اختلاف مباني حجية الأخبار العقلائية عن الأخبار المشمولة للتوسعة التعبّدية، بمعنى أنها تغفل عن ضرورة الفصل بين الأخبار العقلائية المعتبرة والأخبار المعتبرة المشمولة للتوسعة التعبّدية^(٣٢).

وكما سبق أن أشرنا فإنَّ أغلب أنصار هذه النظرية إنما يتمسّكون بهذا الرأي على المستوى النظري فقط، وإلا فإنهم على المستوى العملي يمنحون الاعتبار لحجية الأخبار في دائرة تفوق حدود السيرة، ومن خلال الاستناد إلى الوجدان العلمي الارتكازي يعملون في موارد من قبيل: مقام التعارض بين الأخبار على ترجيح الطرف الراجح، ويعملون به، دون أن يكون لهم أدنى توقُّفٍ على مقتضى السيرة في مقدار الرجحان، وإحراز الوثوق بصدوره، المستلزم للوثوق بعدم صدور أخبار الطرف المقابل. إن هؤلاء لو التفّتوا بشكلٍ تفصيلي إلى حاقّ مبناهم العملي لوجب عليهم التمسُّك بمقتضى المبنى التعبّدي للتوسعة^(٣٣).

وفي الوقت نفسه فقد أدّى عدم الفصل بين طائفتين من الأخبار العقلائية المعتبرة والأخبار المشمولة للتوسعة التعبّدية إلى تطرّف القائمين بالنظرية التالية.

نظرية التفصيل بين المسائل العلمية والمسائل العملية —

يذهب أصحاب هذه النظرية إلى الاعتقاد بأن المسائل المرتبطة بمجال الكلام والمعارف والأمور الملحقة بها تحتاج إلى قطعٍ جازم، خلافاً للمسائل التعبّدية الفقهية، التي يكفي فيها مجرد الدليل التعبّدي المعتبر. ومن هنا فإنهم إنما يعتبرون الأحاديث المعتبرة غير المفيدة للقطع حجّةً في الدائرة الفقهية للآيات فقط، دون الدائرة العلمية - التفسيرية^(٣٤).

وفي هذه النظرية، بالإضافة إلى عدم الفصل بين طائفتين من الأخبار العقلائية والأخبار المشمولة للتوسعة التعبّدية، قد تمّ إغفال ثلاثة أمورٍ أخرى، وهي:

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد التاسع والأربعون - شتاء ١٤٣٩ هـ

أ. إن عُرِفَ العقلاء إنما يعتبر الأخبار العقلانية معتبرةً من باب الكشف والطريقة، لا من باب تعيين الوظيفة العملية. ومن هنا فإن هذا العرف يراعي مقداراً من الإحراز الضروري لتحقيق صدق مسمى الكشف، ويرى ذلك متوفراً من وجهة نظره. وعلى الرغم من أن الأخبار العقلانية في الغالب لا تفيد كشفاً تاماً وقطعياً، بيد أن تشكيكية مفهوم الكشف والانكشاف قد أدّى بعرف العقلاء إلى الاكتفاء بهذا المقدار من الكشف في إحراز مفاد ومدلول الكلام، واعتبار احتمال الخلاف غير جدير بالاهتمام. وإن الشارع بدوره من خلال تقرير هذه السيرة قد صحح مثل هذا الكشف في التفسير الصحيح وتجنب التفسير بالرأي.

ب. ليس هناك دليل عقلي أو تعبدي يدل على أن كل مسألة كلامية تحتاج إلى اعتقاد جازم، ولا ماهية مفاهيم من قبيل: المعرفة، والإيمان، والاعتقاد، والتصديق، تقتضي القطع الجازم في جميع المسائل الكلامية وما شاكلها^(٣٥).

ج. أجل، إن تحقق الوثوق بالصدور، أو تحقق شرط حجية الظهور، لا يكون في جميع المسائل الكلامية على وتيرة واحدة، بل هو تابع لمقدار أهميتها وخطورتها. من هنا لا يحصل وثوق بالصدور، أو الوثوق بانتفاء القرينة على إرادة المعنى المخالف للظاهر. الذي يمثل شرطاً في حجية الظهور، في بعض المسائل بأقل من المستند المفيد للقطع الجازم^(٣٦).

تحقيق نظرية التفصيل بين الأخبار العقلانية وأخبار التوسعة التعبديّة —

حيث تقدّم توضيح هذه النظرية، سنكتفي هنا بذكر خلاصة لها.

تقوم هذه النظرية على عنصرين:

أ. التفصيل بين الأخبار العقلانية (أي موثوقة الصدور) - والتي تكون حجة في القضايا العملية والقضايا العلمية على السواء - وأخبار التوسعة التعبديّة، التي لا تكون حجة إلا في القضايا العملية التعبديّة فقط^(٣٧).

ب. عدم تجانس القضايا في الحاجة إلى قوة السند والدلالة. وعلى الرغم من أننا في حجية الأخبار العقلانية لا نقول بالتفصيل بين الجهات العلمية والعملية، إلا أن

تحقق الوثوق بالصدور، أو الوثوق بانتفاء القرينة على إرادة المعنى المخالف للظاهر - الذي يمثّل شرطاً في حجية الظهور، لا يكون في جميع القضايا الكلامية على وتيرة واحدة، بل هو تابع لأهميتها وخطورتها. من هنا قد لا يتحقق الوثوق بالصدور، أو الوثوق بشرط حجية الظهور في بعض الموارد بأقلّ من المستند المفيد للقطع الجازم أو المورث للاطمئنان. وعليه فإن القول بـ «عدم تجانس القضايا...» لا يعطي تفصيلاً في دائرة حجية الأخبار العقلائية، إلاّ أن عدم التجانس هذا يفيد من الناحية العملية نوعاً من «النتيجة التفصيلية».

إن عدم صورية القول بنتيجة التفصيل، وإن كان يمثّل اعتقاداً واجباً، وبحاجة إلى الجزم واليقين، حتّى في المعارف الهامة ذات الدور المكثّف في السجيا والأفعال الدينية، بيّد أن الأدلة العقلية والنقلية الكافية والمفيدة للجزم والاطمئنان لا تغنيا عن القول بالنتيجة التفصيلية، إلاّ أن أصل «عدم تجانس القضايا في الحاجة إلى قوّة السند والدلالة» يبقى في سائر المراتب المرتبطة بالأخبار العقلائية على حاله. ومن هنا فإن نظرية «نتيجة التفصيل» ليست مجرد نظرية محضة، وفاقة للموضوعية، في الأحاديث التفسيرية.

دائرة حجية الأحاديث العقلائية المعتبرة —

أنّضح حتّى الآن أن سيرة العقلاء، والعرف العامّ لدى العقلاء، يتمّ الاعتماد فيه على الأخبار التالية:

١. الخبر الموجب للعلم.

٢. الخبر الموجب للاطمئنان الشخصي.

٣. الخبر المفيد للوثوق النوعي.

تقدّم الوجه في حجية الأخبار المفيدة للعلم والاطمئنان الشخصي في جميع قضايا وموارد تحقق العلم والاطمئنان. كما أن الحديث موثوق الصدور، وهو المفيد للوثوق النوعي - والذي يشمل أكثر الأحاديث ذات الاعتبار العقلائي - يعتبر حجّة في التفسير، دون أن يكون هناك فرق في ذلك بين الحيثية التفسيرية للآيات - وهي حيثية واقعية

وعلمية - وبين الحيثية العملية التعبدية لها؛ إذ لا تمايز في عرف العقلاء في الاعتماد على خبر الواحد بين الأخبار ذات الثقل العلمي والأخبار ذات الثقل العملي، بمعنى أن العقلاء يرتبون الآثار في كشف الحقائق وإدراك الأمور المرتبطة بدائرة الوجود والعدم، كما يرتبون الآثار في مقام العمل والالتزام بالشؤون المرتبطة بالواجبات وعدم الواجبات أيضاً.

وبملاحظة تقرير سيرة العقلاء في حجبة خبر الواحد في مجال الدين يتم اعتبار جميع هذه الأنواع في التفسير أيضاً. ولا فرق في صحة التمسك بها في التفسير بين الحيثية الفقهية والتعبدية للآيات والحيثية التفسيرية وكشف مفاد مدلولها^(٢٨).

دائرة حجبة أحاديث التوسعة التعبدية —

إن الأحاديث المشمولة للتوسعة التعبدية، بمعنى خبر الثقة والأنواع الملحقة به - مما لم يتحقق الوثوق بصدوره -، لا يكون إحراز وتحقق الوثوق التعبدية بصدور الخبر فيها قد بلغ حداً يصدق معه المسمى العريفي للكشف والانكشاف والدلالة. وعليه لن يصدق عنوان التفسير - الذي هو كشف وبيان ودلالة الآية - على مثل هذه المستندات. ولكن؛ بسبب اعتبار هذه الأحاديث في الفقه وموارد تعبد الشرع المقدس، ستكون قابلة للاستناد في الحيثية العملية المرتبطة بآيات القرآن أيضاً. إن هذا النوع من الروايات لن يكون معتبراً حتى في حيثية تفسير الآيات الفقهية، وإنما يُعدّ في الحيثية الفقهية والتعبدية للآيات الفقهية فقط.

سر التفصيل بين الأخبار العقلانية والتوسعة التعبدية —

رغم أن كلا هذين القسمين من الأخبار (العقلانية؛ والتوسعة التعبدية) يحتاج في الحجية إلى ضمان الاعتبار من قبل الشرع المقدس، إلا أن سر التفصيل في حجبة الأحاديث المعتمدة يكمن في النقاط الثلاث التالية:

أ. تعريف التفسير وماهيته الثبوتية والواقعية.

ب. وجود الحد الأدنى من مسمى الكشف والانكشاف والدلالة في الأخبار

العقلانية المعتبرة.

ج - عدم وجود هذا المقدار من الإحراز والانكشاف الوجداني في أحاديث التوسعة التعبدية.

إن التفسير هو كشف المراد من الألفاظ والعبارات المشككة^(٣٩)، وإن كشف المفسر لمراد القرآن فرع وضوحه وظهوره وبيانه للمفسر نفسه. وإن الأخبار العقلانية المعتبرة تتطوي على مقدار من الانكشاف والوضوح والظهور، بحيث يصدق عليها المسمى العرفي للكشف والانكشاف والدلالة والتفسير، خلافاً لأحاديث التوسعة التعبدية، التي لا تصل قوة الاحتمال فيها؛ بسبب عدم الوثوق بصدورها، إلى الحد الذي يصدق معه المسمى العرفي لكشف وانكشاف ودلالة الآيات في مورد التفسير^(٤٠)، وعليه لا نحصل على الماهية التكوينية للتفسير، وهي كشف وبيان ودلالة هذا النوع من الآيات بمثل هذه المستندات؛ فإن أدلة التعبد بالخبر تمنح الاعتبار للحيثيات القابلة للتعبد، لا أن يتم ضمان نواقصها التكوينية بالتعبد الشرعي أيضاً. ومن هنا لن تكون قابلة للاستناد إلا في الحيثية العملية والتعبدية من الآيات؛ إذ تدخل الحيثية الفقهية والعملية في الآيات ضمن حدود الاعتبار التعبدية لهذه الأحاديث.

وبعبارة أخرى: إن القضايا التفسيرية على نوعين:

أ. القضايا التفسيرية ذات الحيثية الثبوتية والموضوعية، من قبيل: الآيات ذات المضمون العقائدي والمعرفي والتاريخي والطبي وما إلى ذلك.
ب. القضايا التفسيرية ذات الحيثية الإثباتية والتعبدية، من قبيل: الحيثية العملية المرتبطة بالآيات الفقهية.

وفي الحيثية الأولى - وهي حيثية تفسيرية بالمعنى الدقيق للكلمة - يجب أن يكون مستند التفسير مقروناً بالعلم والقطع؛ لئتم إحراز دلالاته بشكل وجداني، أو أن يكون مستنداً إلى دليل يصدق عليه من الناحية العرفية مسمى الكشف والبيان والتفسير، بمعنى أن يكون انكشاف مضمون الآية في ضوئه بالمقدار الذي يصحّ معه عرفاً إطلاق البيان والدلالة، ويصدق عليه تعريف التفسير المتقدم، وهو: «كشف المراد عن اللفظ». إن الحديث التفسيري الذي يكون في دلالاته، وفي الوثوق بصدوره،

على مرتبة يعتمد عليه في عرف العقلاء ينطوي على الحدّ اللازم من الوضوح والكشف والانكشاف؛ لأنهم يعدّون الخبر معتبراً من باب الكشف والطريقة، وليس من باب تحديد الوظيفة العملية^(٤١). ومن هنا فإنهم يراعون مقداراً من الإحراز - اللازم لصدق مسمى الكشف -، ويعتبر متوفراً من وجهة نظرهم^(٤٢).

مقدار قوة السند والدلالة في الأخبار العقلانية والتعبديّة —

إن ملاك الاعتماد على صدور الخبر جديراً بالتأمل من ناحيتين:

١. الاعتماد على الخبر العقلاني: إن الميزان في الاعتماد على الخبر - طبقاً لسيرة العقلاء - يقوم على الوثوق بصدور الخبر، كما أن الميزان في عدم الاعتماد على الخبر العقلاني هو عدم الوثوق بصدور الخبر، دون القطع أو الوثوق أو حتى الشك بخلافه؛ إذ عندما يكون مدار الحجية العقلانية في باب الخبر هو الوثوق بالصدور فإن حجية الخبر، نفيًا وإثباتًا، وبدؤًا واستمرارًا، تدور حول محور الوثوق بالصدور. كما يقول المحقق النائيني في هذا الشأن: «فالميزان في الموهنية هو ارتفاع الوثوق بالصدور، كما أن الميزان في الجابرية هو وجوده»^(٤٣).

بيد أن السيد الخوئي يقول في ذلك: «يعتبر في الخبر الموثوق به... أن يكون جامعاً لشرائط الحجية، ومنها: أن لا يكون الخبر مقطوع الكذب؛ فإن مقطوع الكذب لا يعقل أن يشمله دليل الحجية والتعبّد...؛ لأن الراوي مهما بلغت به الوثاقة فإن خبره غير مأمون من مخالفة الواقع... فلا بُدَّ من التشبُّث بدليل الحجية في رفع هذا الاحتمال، وفرضه كالمعدوم. وأما القطع بالخلاف، وبعدم مطابقة الخبر للواقع، فلا يعقل التعبّد بعدمه؛ لأن كاشفية القطع ذاتية، وحجيته ثابتة بحكم العقل الضروري. وإذن فلا بُدَّ من اختصاص دليل الحجية بغير الخبر الذي يقطع بكذبه وبمخالفته للواقع»^(٤٤).

إن هذا الكلام لا يخلو من المسامحة في التعبير؛ لأنه يكتفي في مقام بيان شرائط الحجية في الخبر بذكر القطع بالخلاف فقط، ولا يذكر سائر مراتب فقدان الوثوق بصدور الخبر.

٢. ملاك الاعتماد على خبر التوسعة التعبدية: إن هذا المقدار من نظرية التوسعة التعبدية لا يعني عدم القطع بالخلاف، بل عدم تحقق التهمة، بمعنى وجود مسمى الإحراز من باب الوثوق النوعي بنوع الخبر.

ملاكات وشرائط الحجية في دلالة الخبر —

إن المستند التفسيري، بالإضافة إلى الاشتغال على المقدار الموجب للوثوق بقوة السند، يحتاج إلى دلالة بمقدار قابل للاعتماد. وإن هذه الدلالة إما بالنص والصراحة؛ وإما بالظهور. إن دلالة الخبر إنما تكون قابلة للاعتماد إذا تمَّ إحراز شرائط حجية دلالة كل من: النص والظواهر. إن شرائط دلالة الخبر عبارة عن:

١. عدم مخالفة نصوص وظواهر الحديث لليقينيات: إذا كانت أمور من قبيل: الأوليات والبديهيات والمشاهدات والفطريات والمتواترات والحقائق الوحيانية، أو كل أمر موجب للقطع الجازم، تخالف مضمون حديث، بحيث لم يمكن الجمع بينهما بالجمع الدلالي، ستسقط عن مقام الاعتبار^(٤٥).

٢. إحراز عدم إرادة معنى الخلاف: في الدلالة القائمة على الظهور لا يكون احتمال الخلاف منتقياً بالوجدان، ولكن لو أمكن إحراز عدم احتمال الخلاف بطريقة من الطرق فإن الدلالة الظهورية ستكون حجة. وعلى هذا الأساس فإن المستند التفسيري، بالإضافة إلى السند المعتبر، يحتاج إلى دلالة بمقدار قابل للوثوق، وحيث لا ينتفي في الظواهر احتمال إرادة المعنى المخالف للظاهر من قبل المتكلم فإن حجية هذه الظواهر ستكون مشروطة بالبحث عن الاحتمالات المنافية للظهور؛ كي يتمَّ إحراز تطابق المدلول التصوري مع المدلول التصديقي، وتطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجديّة.

إن الخصائص والشرائط الحاكمة على الكتاب والسنة، وبعض النصوص الأخرى^(٤٦)، تقتضي على الدوام ملاحظة القرائن المتصلة وغير المتصلة، وهذا يحتاج إلى البحث والتحقيق^(٤٧).

إن الفحص عن المخصّص وغيره من القرائن المنفصلة يجب أن يكون بمقدار يورث الاطمئنان الشخصي أو الوثوق النوعي بعدم وجود هذه القرائن. ومن الطبيعي أن يكون تحقّق الاطمئنان والوثوق في الموضوعات والموارد المختلفة تابعاً لمقدار القوة التي يتطلبها كلّ مورد بما يتناسب مع خصوصيات الموارد.

٣. عدم الفصل بين الحجية والتفسير: إذا كان في الآية - المشتعلة على أيّ مسألة اعتقادية هامة أو غير اعتقادية - ظهوراً ودلالة من داخلها أو من حديث أو من خلال ضمّهما إلى بعضهما، ولم نعر على قرائن على الخلاف، أمكن لنا القول: إن لهذه الآية مثل هذه الدلالة والظهور. بيد أن احتمال الخلاف لا يكون منتفياً. ولكن بعد تحقّق شرائط الحجية من الاطمئنان الشخصي أو النوعي بانتفاء احتمال الخلاف لا يمكن القول بانكشاف مراد المتكلم. وبالتالي لا يمكن القول: إن تفسير هذه الآية كالتالي؛ لأن صدق وصحة إطلاق «التفسير» رهنّ بصدق تعريفه، الذي هو وضوح وانكشاف مراد الله سبحانه وتعالى.

عدم التفصيل بين القضايا الكلامية وغير الكلامية —

في ذات الوقت الذي يتمّ فيه التأكيد على عدم التناغم بين مختلف القضايا في اقتضاء قوة السند والدلالة، لا بدّ من التذكير بأن المراد من هذا الكلام ليس هو أن جميع المسائل الكلامية والأمور الملحقة بها تحتاج إلى دليل قطعي، بل حتّى في الأمور الاعتقادية يجب أن يكون مستندنا التفسيري مشتملاً على مقدار من قوة السند والدلالة، بحيث يتحقّق الاعتقاد به. وكما مرّ توضيحه فإن تحقّق العقد القلبي بكلّ أمر لا يحتاج إلى علم جازم، بل هو تابع لمقدار أهميته. ومن هنا يكون الاعتقاد قابلاً للتقسيم إلى: اعتقاد جازم؛ واعتقاد غير جازم^(٤٨). وعلى هذا الأساس ففي أكثر المسائل الاعتقادية يمكن الاعتقاد من خلال الأدلة والمستندات الموجبة للاطمئنان أو الوثوق العادي العقلاني الذي يحصل به المسمّى العرفي للوضوح والانكشاف - وهو الذي عليه مدار صدق التفسير - أيضاً. إن شرط حجية الظهور - وهو الفحص عن القرائن الدالة على إرادة المعنى المخالف للظاهر - يكون في العادة متناسباً مع أهمية

المورد أيضاً، وهو يتحقق بتحقق هذا الوثوق والاطمئنان. وعلى فرض التنزل عن الكلام السابق يمكن القول: إن الاعتقاد لا يساوق التفسير، وإنما في الحد الأدنى الأدنى لا نقبل الحاجة إلى العلم الجازم في خصوص التفسير؛ إذ بغض النظر عن إمكان وصحة أو عدم صحة الاعتقاد بمسألة كلما حصلنا على وضوح وظهور ودلالة تحقق المسمى العرفي من وضوح وانكشاف مراد المتكلم، وتحقق شرط حجية هذا الظهور أيضاً، لا نتظر إحراز إمكان أو صحة الاعتقاد بتلك المسألة، في صحة إطلاق اسم التفسير عليه.

وعلى هذا الأساس فإن دعوى حاجة التفسير في القضايا الكلامية إلى أدلة تفيد العلم والقطع كلاماً مطلق لا يستند إلى دليل، وإن الأدلة التي يذكرونها له أخص من المدعى.

وقال الشيخ عبد الله جوادي الأملي، في النقطة الخامسة من مبحث (دور الروايات في فهم القرآن): «إن الروايات... على قسمين؛ فمنها ما يرتبط بآيات الأحكام، ومنها ما يرتبط بآيات المعارف... وفي المعارف... لا تكون ظواهر هذه الآيات حجة. إن الرواية... إنما تكون حجة إذا توفرت على ثلاثة شروط، وهي:

أ. أن تكون قطعية السند...
ب. أن تكون جهة صدور الرواية لبيان المعارف الواقعية، لا أن تكون ناتجة عن التقية وأمثالها.

ج. أن تكون دلالتها بالنص، وليس بمجرد الظاهر.
فإذا كانت الرواية غير مفيدة للجزم في هذه الشروط الثلاثة، في مثل اللوح والقلم... وأمثال ذلك، مما لا يكون الاعتقاد به شرطاً في تحقق الإيمان، يمكن التعويل عليه بوصفه احتمالاً ظنياً، ويمكن إسناده بهذا المعيار إلى صاحب الشريعة. ولكن لا يمكن القول بأن هذا هو رأي الإسلام في هذه المسألة على نحو القطع واليقين؛ لأن أدلة حجية خبر الواحد ترتبط بالأحكام العملية التي يمكن الاعتماد عليها في الظن المعتبر^(٤٩).

مما تقدم يتضح وجه التأمل في عبارته الأخيرة، أي القول باختصاص «أدلة

حجبة خبر الواحد بالأحكام العملية؛ لأن من أهم هذه الأدلة هي السيرة، حيث إن عرف العقلاء لا يميّز في الحجية بين الأحكام العملية وغير العملية، والشارع أيد هذه السيرة أيضاً. والاعتقاد بدوره أعمّ من الجزم. نعم، إن تحققّ الجزم بالمسائل الاعتقادية يحتاج إلى دليلٍ مفيد للقطع، وهذا لا يختصّ بالآيات المعرفية، بل إن الجزم برأي الإسلام وبحكم الله تعالى بشأن الحكم الشرعي في المسائل الفقهية يحتاج إلى دليلٍ وافٍ بالقطع الجازم، وما أن يحصل من حجيتنا العقلائية المسمّى العرفي للوضوح والانكشاف والدلالة - الموجبة لصحة إطلاق التفسير، - وبهذا المعيار يمكن إسناده إلى صاحب الشريعة، يكون ذلك كافياً للحجبة في التفسير، رغم أن الاعتقاد الجازم بمضمونه، أو القول: «إن رأي الإسلام في هذا الشأن هو هذا الأمر على نحو القطع واليقين»، يحتاج إلى مستندٍ يفيد الجزم.

حاجة القضايا التاريخية إلى الوثوق النوعي -

قد يذهب التصورُ ببعضٍ إلى القول بأن المؤرخين في الاعتماد على القضايا التاريخية لا يشترطون الإسناد وسائر الشرائط المعتبرة في الفقه والكلام، وأنهم يعتمدون في الأبحاث التاريخية على الأخبار المرسلّة، بشرط عدم ظهور قرائن على خلافها. ولكن، دون أن نعمل على نفي أو إثبات هذه النسبة إلى عرف المؤرخين، لو سلّمنا وجود مثل هذه السيرة في عرف أصحاب التاريخ يجب القول: إن هذه السيرة فاقدة لشرائط الحجية في علم التفسير وسائر الوجوه التي تمسّ الحاجة إليها في الشريعة؛ لأن اعتبار هذه السيرة بحاجة إلى إثبات استمرارها بشكلٍ ملموس، والاهتمام بها في عصر المعصومين عليهم السلام؛ كي يكون سكوتهم وتأييدهم لها دليلاً على تقريرهم وإمضائهم لمثل هذه السيرة، ولا شكّ في أن فقدان مثل هذا الشرط يساوي عدم اعتبار العرف المذكور.

والنتيجة هي أننا في القضايا التاريخية في القرآن نحتاج أيضاً إلى الخبر المشتمل على شرائط الاعتبار العقلائي، بمعنى أن يكون مورداً للوثوق. أجل، إن تحقق الوثوق

بالقضايا التاريخية أسهل من القضايا الاعتقادية والأمور الهامة من هذا القبيل.

حجية الأحاديث التفسيرية في التعارض مع الكتاب والسنة —

القواعد العامة في تعارض الحديث مع الكتاب والسنة —

بالنظر إلى موقع الكتاب والسنة، ونسبتهما إلى بعضهما، وخصائص كل واحدٍ منهما، هناك قواعد عامة حاکمة على التعارض فيما بينهما، وهي:

١. كلّ حديث يصدق عليه عنوان المخالفة للقرآن فهو ساقطٌ عن الاعتبار.
٢. بالالتفات إلى أدلة اعتبار ظواهر ونصوص الكتاب والسنة، كلما حصل التناقض بين القرآن والحديث، بحيث أمكن الجمع بينهما، تمّ الجمع بينهما، كما في التعارض البدوي بين الروايتين.
٣. لو استحال الجمع العرفي في التعارض لا يمكن توفير مستند للتفسير من خلال الجمع العرفي. نعم، لو كان قابلاً للجمع العرفي فإنه ينظر باللحاظ الثبوتي للتفسير، ولكن لا يطلق عليه اسم التفسير؛ لعدم صدق كشف المراد عليه.
٤. إن عصمة المعصومين عليهم السلام، وتبعيتهم الكاملة لحكم الله تعالى في القرآن الكريم وغيره، يجعل مخالفة الخبر القطعي الصدور للقرآن أمراً غير معقول.

حالات وأحكام التعارض —

يمكن تصوّر التعارض بين نصّ أو ظاهر حديث قطعيّ الصدور أو غير قطعيّ الصدور مع نصّ أو ظاهر القرآن على ثمانية أنحاء، وهي:

- أ. تعارض نصّ الحديث القطعي مع النصّ القرآني: بالنظر إلى عصمة المعصومين عليهم السلام عن مخالفة القرآن يستحيل وقوع هذه الصورة.
- ب. تعارض نصّ الحديث غير القطعي مع النصّ القرآني: إن الحديث المخالف للقرآن باطلٌ، ويعتبر ساقطاً عن الاعتبار.
- ج. تعارض نصّ الحديث القطعي مع الظاهر القرآني: في الظواهر القرآنية يتمّ التصرف في مفاد الآية، ويتمّ بذلك حملها على الحديث، بمعنى أن يتمّ تأويل الآية

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد التاسع والأربعون - شتاء ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

بحيث يمكن جمعها من الناحية العرفية مع نصّ الحديث؛ إذ لا يمكن التصرف في دلالة هذا الحدث، كما لا يمكن الخدش في سنده أيضاً، في حين أن حجية ظاهر الآية مشروطٌ بالفحص وإحراز عدم القرينة على الخلاف، ومع وجود مثل هذا الحديث يكون شرط حجية ظاهر الآية مفقوداً.

د - تعارض نصّ الحديث غير القطعي مع الظاهر القرآني: يتمّ الجمع بين مفاد هذا الحديث ومفاد الآية من الناحية العرفية، ويتمّ تفسير الآية على هذا الأساس، سواء بحمل ظاهر الآية على مفاد الحديث أو حمل الآية على تعدد المعنى، والقول بأن الحديث متكفّل ببيان واحد من تلك المعاني، أو بحمل الحديث على التأويل والتفسير بالبطون، أو بجمع آخر من هذا القبيل.

هذا إذا أمكن الجمع العرفي بين مفاد الأحاديث ومفاد الآيات، وإلا سقط الخبر عن الاعتبار؛ بوصفه مخالفاً للكتاب.

أجل، لو لم يمكن الجمع التبرعي أيضاً كان الحديث قابلاً للطرح والإنكار، ثبوتاً وإثباتاً؛ ولكن لو أمكن الجمع التبرعي - وإن كان مستبعداً - سقط الحديث في مقام الإثبات عن الحجية، ولكنّه في مقام الإثبات لا يسوغ - بلحاظ احتمال صدوره وإن على ضعفٍ - رده وإنكاره، بل قد لا يجوز في بعض الأحيان؛ إذ لا نقطع في الجمع التبرعي بعدم صدور وعدم إرادة ذلك المعنى التأويلي البعيد.

هـ - تعارض ظاهر الحديث القطعي مع النصّ القرآني: إن ظاهر الحديث - بالنحو الذي أشرنا إليه في المورد السابق - يمكن جمعه مع مفاد النصّ القرآني؛ إذ مع القطع بصدور الحديث فإن كلّ وجهٍ من وجوه الجمع الأقرب الذي يمكن جمعه إلى جانب مفاد الآية سيكون عرفياً. نعم، إذا كانت هناك وجوه محتملة في مقام الجمع، ولم يتعيّن رجحان أحدها، فإنها في مقام الإثبات ستسقط عن الحجية؛ بلحاظ الإجمال بالعرض، ولكن لا يجوز ردها وإنكارها في مقام الثبوت.

و - تعارض ظاهر الحديث غير القطعي مع النصّ القرآني: إن الحديث غير القطعي يكون في مثل هذه الموارد - من ناحية الاعتبار العقلاني - بحكم قطعي الصدور. وعليه فإن الحديث - بالتفصيل المذكور في الموارد المتقدمة - يحمل على المعنى

الموافق للقرآن.

ز - تعارض ظاهر الحديث القطعي مع النصّ القرآني: تحمل الظواهر على النصوص.

ح - تعارض ظاهر الحديث غير القطعي مع الظاهر القرآني: عند إمكان الجمع العرفي يكون الحديث موثوق الصدور وغير القطعي بحكم قطعيّ الصدور. وعليه يكون ظاهر كلا الدليلين حجةً، ويمكن الجمع بينهما؛ إذ ما لم يتمّ إحراز وجود ما يمنع من حجّية ظهورهما سيكون ظهورهما حجةً. ومع إمكان الجمع بينهما لا يكون هناك ما يمنع من حجّية هذا الظهور، وسيمكن الجمع بينهما، كما يمكن الجمع بين الحديثين.

قد يتصوّر بعضهم أن الذي يحصل هنا هو حمل ظاهر القرآن على ظاهر الحديث؛ لأن الحديث من الناحية الشأنية حاكمٌ، أي ناظر ومفسّر للآية، وإن ظهور الدليل الحاكم أقوى دائماً من ظهور الدليل المقابل؛ وذلك بسبب اتخاذ مفسّر والنظر إليه.

بيد أن الأمر ليس كذلك؛ لأن الحديث إذا كان له شأن المفسّر والناظر للآية يجب أن يكون مبيّناً لها، ولازم ذلك إمكان الجمع العرفي. وعليه لا يمكن أن يكون لمثل هذا الحديث شأن المفسّر والناظر، بل سيكون في مقام الإثبات - بوصفه حديثاً مغالفاً للكتاب - ساقطاً عن الاعتبار. وأما حكم مقام الثبوت فيتّضح مما تقدّم.

حالات وأحكام تعارض الحديث التفسيري مع السنّة —

كلّ ما ذكر في حالات وأحكام تعارض الحديث مع القرآن يجري في تعارض الحديث التفسيري مع السنّة، أي مع الأحاديث الثابتة عن المعصومين عليهم السلام أيضاً.

موقع الأحاديث غير المعتبرة في التفسير —

أنواع الأحاديث غير المعتبرة —

أ. الضعف الاصطلاحي: إذا كان هناك في سلسلة الحديث والسند راوٍ واحد لا

يُتَّصَفُ بالوثاقَة أو حُسْنِ الحَالِ عُدَّ سَنَدَ الحَدِيثِ - بِحَسَبِ المِصْطَلَحِ - ضَعِيفاً، سِوَاءَ أَكَانَ هَذَا الرَّوَايِ مَجْهُولاً وَلَمْ يَرُدْ لَهُ ذِكْرٌ فِي كُتُبِ الرِّجَالِ، أَوْ وَرَدَ ذِكْرُ اسْمِهِ دُونَ مَدْحٍ أَوْ قَدْحٍ، أَوْ تَمَّ التَّصْرِيحُ بِكُونِهِ «مَجْهُولاً»، أَوْ وَرَدَتْ بِشَأْنِهِ الأَلْفَاظُ وَالعِبَارَاتُ الدَّالَّةُ عَلَى تَضْعِيفِهِ وَالعَطْفِ فِيهِ.

ب - الأَحَادِيثُ الَّتِي تَمَّ الإِعْرَاضُ عَنْهَا: الأَحَادِيثُ ذَاتُ السَّنَدِ الصَّحِيحِ أَوْ الَّتِي هِيَ فِي حُكْمِ الصَّحِيحَةِ، وَلَكِنْ أَعْرَضَ مَشْهُورُ الأَصْحَابِ عَنِ العَمَلِ بِهَا وَالعِطْمَادِ عَلَيْهَا.

ج - الأَحَادِيثُ المَخَالِفَةُ لِلكِتَابِ: الحَدِيثُ الَّذِي يَتَعَارَضُ مَعَ القُرْآنِ الكَرِيمِ، بِحَيْثُ لَا يَمْكَنُ الجَمْعُ بَيْنَهُمَا، يَسْقُطُ عَنِ العِطْبَارِ، إِلاَّ أَنَّهُ إِذَا أَمْكَنَ الجَمْعُ العَرِي فِي بَيْنَهُمَا - وَإِنْ عَلَى نَحْوِ مُسْتَبْعَدٍ - لَا نَجِيزَ رَدِّ ذَلِكَ الحَدِيثِ وَإِنْكَارِهِ، بَلْ رِيباً دَافَعْنَا عَنْهُ فِي مَقَامِ الثَّبُوتِ، وَلَكِنَّا لِنَقِيمُ لَهُ وَزناً فِي مَقَامِ الإِثْبَاتِ.

د - الأَحَادِيثُ المَخَالِفَةُ لِلسَّنَةِ: كَلِمَا كَانَ الحَدِيثُ مُتَعَارِضاً مَعَ السَّنَةِ القُطْعِيَّةِ - بِمَعْنَى أَنَّهُ كَانَ مُتَعَارِضاً مَعَ الأَحَادِيثِ الثَّابِتِ صُدُورِهَا عَنِ المَعْصُومِينَ عليهم السلام - كَانَ سَاقِطاً عَنِ العِطْبَارِ، وَإِنْ كَانَ صَحِيحَ السَّنَدِ بِحَسَبِ المِصْطَلَحِ. وَهَكَذَا إِذَا تَعَارَضَ حَدِيثٌ مَعَ الأَحَادِيثِ الأُخْرَى، وَكَانَتْ شَرَايِطُ وَشُؤُونَ التَّعَارُضِ بِحَيْثُ تَسْقُطُ ذَلِكَ الحَدِيثُ عَنِ دَرَجَةِ العِطْبَارِ، حَتَّى إِذَا كَانَ الحَدِيثُ المُعَارِضُ الأُخْرَ مِنَ اليَقِينِيَّاتِ وَالمُسْلِمَاتِ فِي السَّنَةِ، أَوْ حَتَّى إِذَا لَمْ يَكُنْ عِطْبَارُهُ ثَابِتاً أَيْضاً.

هـ - الحَدِيثُ المَخَالِفُ لِلْيَقِينِيَّاتِ: الأَعْمَمُ مِنَ الأَوَّلِيَّاتِ وَالبَدِيهِيَّاتِ وَالمَشَاهِدَاتِ وَالفَطْرِيَّاتِ وَالمُتَوَاتِرَاتِ، بَلْ كَلَّ حَدِيثٌ تَمَّ القُطْعُ الجَازِمُ بِعَدَمِ صُدُورِهِ وَعَدَمِ صَحَّةِ مَضْمُونِهِ سَوْفَ يَسْقُطُ عَنِ العِطْبَارِ عِنْدَ القَاطِعِ بِمِثْلِ هَذَا النُّوعِ مِنَ القُطْعِ ^(٥٠).

إِنْ الأَحَادِيثُ غَيْرِ المَعْتَبَرَةِ عَلَى قِسْمَيْنِ:

١ - الأَحَادِيثُ الَّتِي يَتَمَّ القُطْعُ بِعَدَمِ صُدُورِهَا أَوْ عَدَمِ صَحَّةِ مَضْمُونِهَا. وَإِنْ هَذِهِ المَجْمُوعَةُ مِنَ الأَحَادِيثِ يَجُوزُ إِنْكَارُهَا. وَمَا دَامَ هَذَا القُطْعُ بَاقِيّاً لِن تَتَرْتَّبُ فَائِدَةٌ عَلَيْهَا ^(٥١). رَغْمَ أَنَّهُ يَجْدُرُ بِالشَّخْصِ - بِالِاتِّفَاتِ إِلَى وَجُودِ الجَهْلِ المَرْكَبِ فِي الكَثِيرِ مِنَ مَوَارِدِ القُطْعِ - أَنْ يَتَجَنَّبَ رَدِّ وَإِنْكَارِ الأَحَادِيثِ مَا لَمْ تَكُنْ هُنَاكَ ضَرُورَةٌ وَحَاجَةٌ إِلَى

ذلك الردّ والإنكار^(٥٣).

٢. الأحاديث التي لا يقطع بعدم صدورها وعدم صحّة مفادها، ولكنها تفتقر إلى الاعتبار. وفي ذلك لا بُدّ من الالتفات إلى الأمرين التاليين:
أولاً: إن الحديث الضعيف مهما كان راويه من أشهر الوضعّاعين لا يساوي الحديث المختلق، ومن هنا ما لم يتمّ الاطمئنان إلى كونه مختلقاً لا يجوز إنكاره.
وثانياً: إن هذه المجموعة من الأحاديث على الرغم من ضعف سندها قد تكون لها بعض الفوائد التي نشير إليها على النحو التالي:

الفوائد المحتملة للأحاديث التفسيرية غير المعتبرة^(٥٤) —

إن من الفوارق الرئيسية بين الروايات التفسيرية وسائر أنواع الروايات الأخرى أن سائر الروايات الأخرى يجب أن تحتوي على دلالة كافية على مفادها، خلافاً للروايات التفسيرية التي تشتمل على نافذة لدلالة الآيات، إلى جانب النافذة الدلالية للألفاظ، ولا سيّما بالالتفات إلى أن الاستفادة من الآيات والروايات الخاصّة بشأن رسول الله ﷺ وأهل البيت عليه السلام أنه تبيان لكتاب هو في حدّ ذاته كما وصف نفسه: «تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (النحل: ٨٩)، بمعنى أن شأنهم هو «تبيين» الكتاب للأمة، بحيث يتمكن كل واحد من أفراد هذه الأمة من الاستفادة منه بمقدار سعته وظرفيته، أي إنهم يعلمونهم السّير في أودية التفسير، لا أنهم يعملون على قيادتهم في طرق التفسير. وعليه فإن الأصل في الحديث التفسيري أن يتمّ تفسير الآيات في ضوء بيان المعصومين عليه السلام، بحيث تنجلي معاني تلك الآيات للمخاطبين. ومن هنا فإن موافقة وعدم موافقة الحديث للآية، والتناسب المفهومي، وارتباط المفسّر والمفسّر بهذين الأمرين، ولا سيّما بالنسبة إلى الطلاب والمبتدئين الراغبين في التعرف على الأساليب التفسيرية لأهل البيت عليه السلام، من أوضح القرائن الموجبة لتقوية أو ضعف دلالة الحديث. إن هذه الخصوصية تجعل الاستفادة من الأحاديث التفسيرية، وتمييز الغث من السمين - من بعض الجهات^(٥٤) -، أسهل بالقياس إلى سائر أنواع الحديث الأخرى.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد التاسع والأربعون - شتاء ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

ومن خلال هذه الرؤية نشير إلى بعض الفوائد المترتبة على الأحاديث التفسيرية غير المعتمدة:

أ. الاستناد إلى الأحاديث الضعيفة بعد التبيين: ومن بينها ملاحظة موافقة ذلك الحديث للكتاب والسنة القطعية، أو تعاضد مضمونه مع الأحاديث الأخرى المتناغمة معه، ولا سيما إذا بلغت في المجموع حد الاستفاضة.

ب. كشف الحقائق التي يكون تصوُّرها موجبا لتصديقها: قد يكون تصوُّر الحديث . الموجب لكشف الحقائق . مصحوباً بتصديقه، بيد أن الناس أنفسهم يعجزون في الغالب عن إدراك تلك الحقائق^(٥٥). فعلى سبيل المثال: قد تستند الآية في دلالتها على المعنى إلى بعض القرائن التي كانت متوفرة أثناء النزول، ثم خفيت هذه القرائن عن الأجيال اللاحقة، وإن إدراكنا وعثورنا على تلك القرينة يكشف لنا المعنى المذكور، بحيث يكفي أن يخطر في ذهن على مستوى التصوُّر للتصديق به.

ج. البارقة الأولى للاكتشافات القيمة: قد يكون الحديث بارقة لبداية كشف قيمة؛ إذ من الممكن أن تكون الأحاديث التي لم يثبت اعتبارها، ولا سيما الضعاف القوية . التي لا يكون احتمال صدورها عن المعصوم عليه السلام ضعيفاً جداً، مشتملة على حقائق علمية. إن النظرة الثبوتية إلى القيمة الاحتمالية المترتبة على مفاد هذه الأحاديث، ومتابعة هذه الاحتمالات أو أخذها بنظر الاعتبار، قد يؤدي على المدى الطويل إلى الكشف عن حقائق قيمة للغاية.

د. رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه: قد يكون الحديث الصحيح أو غير الصحيح مشتملاً على مضمون شاذ، أو يحتوي على مشكلة دلالية، ولا نستطيع العمل بمضمونه والاستفادة منه في مقام الإثبات، ولكن يجدر بنا أن نحتمل أن سمو ورفعة مفاد الحديث بحيث تجعله مشكلاً ويفوق المستوى الفكري لعامة الباحثين، ولكن يبقى هناك أمل أن يقع هذا الحديث في الحاضر أو المستقبل بأيدي أشخاص يتمكنون من فك شيفرته، وبلوغ أعماقه وصحة معناه.

هـ. التطبيق في قسم الأحكام غير الإلزامية: ومن بين فوائدها تطبيقها في قسم

الآيات الفقهية المتضمنة للأحكام غير الإلزامية^(٥٦).

الهوامش

(١) سواء أكان القائلون بهذه النظرية يعتقدون في القضايا الكلامية بلزوم القطع أم لا.
(٢) وهكذا لو أن خبر الثقة في مورد لم يوجب حتى الظن، بل أقصى ما يمكنه هو الوصول إلى الشك والتهمة، لن يحصل حتى مسمى الإحراز، ولو من باب الوثوق النوعي بنوع الخبر، ولن يكون مشمولاً لأدلة الحجية التعبدية لخبر الثقة أيضاً.

(٣) قيل في تعريف الحجية:

(كل قصد حج... ثم اختص بهذا الاسم القصد إلى البيت الحرام للنسك... ويمكن أن يكون الحجية مشتقة من هذا؛ لأنها تقصد، أو بها يقصد الحق المطلوب، يقال: حاجت فلاناً فحججته، أي غلبته، وذلك الظفر يكون عند الخصومة). انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: ٢٥٠.

(الحج: القصد أو السير إلى البيت خاصة... وإنما سميت (الحجة) حجة؛ لأنها تحج، أي تقصد؛ لأن القصد لها واليها، وكذلك محجة الطريق هي المقصد والمسلك). انظر: محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي، تهذيب اللغة ١: ٧٤٤.

(أصل الحج: القصد للزيارة... والحجة: الدلالة المبيّنة للمحجة، أي: القصد المستقيم، والذي يقتضي صحة أحد النقيضين...). انظر: الراغب الإصفهاني، المفردات: ١٠٧.

(٤) انظر: مصباح الأصول (تقريرات: محمد سرور واعظ الحسيني البهسودي) ٢: ٣٨، مكتبة الداوري، قم، ١٤١٢هـ؛ السيد منير السيد عدنان القطيفي، الرافد في علم الأصول: ١١٨، مطبعة مهر، ط١، قم، ١٤١٤هـ؛ السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول ٢: ٥٣، دار الكتاب اللبناني، ط٢، ١٤٠٦هـ؛ السيد محسن الحكيم، حقائق الأصول ٢: ١٧٩، بصيرتي، قم، ١٤٠٨هـ.

(٥) من الجدير بالذكر أن أهم المسائل الشرعية، بل الكثير من الأحكام الشرعية مما هي دون ذلك، قد وصلت إلى الأمة بالأدلة القطعية أو المورثة للأطمئنان؛ لضمان رسوخ البنية العامة للشرعية، ولكن مع ذلك هناك الكثير من الأمور والأحكام التي تم الاكتفاء في إثباتها بالأدلة العقلانية المتبعة، أو التعبدية، أو الالتزام الإجمالي.

(٦) الفسر: الإبانة وكشف المغطى، كما قاله ابن الأعرابي؛ أو كشف المعنى المعقول، كما في البصائر، كالتفسير... قال ابن القطّاع: (والتشديد أعم). انظر: محمد بن محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (١٢٠٥هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس ٧: ٢٤٩، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، ط١، بيروت، ١٤١٤هـ؛ ابن منظور الأفرقي، لسان العرب ٥: ٥٥، تصحيح: أمين محمد عبد الوهّاب ومحمد صادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ١٤١٦هـ؛ الصاحب بن عباد (٢٢٦هـ - ٣٨٥هـ)، المحيط في اللغة ٨: ٣١١، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب، ط١، بيروت،

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد التاسع والأربعون - شتاء ١٨٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

١٤١٤هـ: الراغب الإصفهاني(٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن: ٣٨٠، نشر الكتاب، ط٢، قم، ١٤٠٤هـ: محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ١٣، جامعة العلوم الإسلامية، مشهد، ١٤٢٥هـ، نقلاً عن: الراغب الإصفهاني، التفسير (المقدمة): ٤٧.

(٧) وليس ذلك لمجرد دلالة كثرة المباني على كثرة المعاني، بل إن باب التفعيل في الأساس قد وضع لهذا المعنى. انظر: أبو بشر عمرو سيبويه، الكتاب ٢: ٢٨٢ - ٢٨٣، ٢٩٣، نشر أدب الحوزة، ط١، قم، ١٤٠٤هـ: محمد الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس ٢: ٣٥١؛ ١٥: ٧٢٨؛ علي بن إسماعيل النحوي(٤٥٨هـ)، المخصص ٤، السفر ١٤: ٧٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت؛ أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي: ٣٥٩، دار الهجرة، ط١، قم، ١٤٠٥هـ: أبو الفتح عثمان بن جني(٣٩٢هـ)، الخصائص ١: ٢٢٣، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، ط١، القاهرة، ١٣٧٤هـ: أبو الفتح عثمان بن جني، المحتسب في تبين وجوه شواذّ القراءات ١: ٨١ - ٨٢، ١٩٤، القاهرة، ١٣٨٦هـ: الشيخ الرضي الإسترآبادي، المعروف بنجم الأئمة، شرح شافية ابن الحاجب ١: ٩٢ - ٩٣، ٩٩، ١٦٧، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٥هـ.

(٨) انظر: أمين الدين الطبرسي، وابن الأعرابي، والراغب، و... (التفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل). انظر: أمين الدين أبو الفضل الطبرسي(٥٦٠هـ)، مجمع البيان لعلوم القرآن ١: ١٣ (الفن الثالث من المقدمة)، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦هـ: انظر: ابن منظور الأفرقي، لسان العرب ٥: ٥٥؛ محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ١٣، نقلاً عن: الراغب الإصفهاني، التفسير (المقدمة): ٤٧.

(كشف المراد عن اللفظ المشكل والتركيب المغلق). انظر: محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي، المعروف بابن أبي جمهور(٨٨٠هـ)، حاشية عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية ٤: ١٠٤، تحقيق: مجتبی العراقي، مطبعة سيد الشهداء، ط١، قم، ١٤٠٣هـ.

(كشف المبهم ورفع القناع). انظر: الملا صالح المازندراني(١٠٨١هـ)، شرح أصول الكافي ٢: ١٢٥، مع تعليقة: الميرزا أبو الحسن الشعراني.

(كشف الغطاء ودفع الإبهام). انظر: الفروق اللغوية: ١٢٣.

(كشف المراد عن اللفظ المشكل وردّ أحد الاحتمالين إلى ما يطابق الظاهر). انظر: أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢: ١٤٩، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٦هـ.

(التفسير: كشف القناع. ثمّ لو سلّم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيراً لكن الظاهر أن المراد بالرأي هو الاعتبار العقلي الظنّي الراجع إلى الاستحسان، فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية والعرفية). انظر: الشيخ مرتضى الأنصاري(١٢٨١هـ)، فرائد الأصول ١: ١٤٢، دار الاعتصام، ط١، قم، ١٤١٦هـ.

(٩) بالالتفات إلى تعريف التفسير يأتي إطلاق هذا العنوان على التفسير بالرأي من باب المجاز والتسامح.

(١٠) انظر: السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٢٩٧، مؤسسة إحياء آثار

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد التاسع والأربعون - شتاء ١٨ - ٢٠٢٠م - ١٤٣٩هـ

السيد الخوئي، قم: (التفسير هو إيضاح مراد الله تعالى من كتابه العزيز، فلا يجوز الاعتماد فيه على الظنون والاستحسان، ولا على شيءٍ لم يثبت أنه حجّةٌ من طريق العقل، أو من طريق الشرع... ولا بُدَّ للمفسّر من أن يتبع الظواهر التي يفهمها العربي الصحيح، أو يتبع ما حكم به العقل الفطري الصحيح، فإنه حجّةٌ من الداخل... أو يتبع ما ثبت عن المعصوم عليه السلام).

(١١) انظر: الحسن بن زين الدين العاملي (١٠١١هـ)، معالم الدين وملاذ المجتهدين: ١٩٢، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم؛ الميرزا أبو القاسم القمي (١٢٣١هـ)، قوانين الأصول: ٤٤٠، الطبعة الحجرية.

(١٢) انظر: الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٣٨٦، ٤٢٦.

(١٣) وبطبيعة الحال فإن الشيخ الأنصاري في هذا المسعى إنما أبطل مجرد نظرية الانسداد الكبير فقط، والتي أدت إلى القول بحجية مطلق الظن، وأما القول بالانسداد الصغير فلا يزال هناك مَنْ يدافع عنه، وعليه يجب إما إثبات بطلانه، أو العمل على معالجة تبعات الالتزام به. (انظر: محمد إحصاني فنكرودي، نظريته توسعه تعبدي سيره عقلا در حجيت خبر واحد، فصلية علوم حديث، العدد ٤٢).

(١٤) انظر: المولى محمد أمين الإسترآبادي (١٠٢٣هـ)، الفوائد المدنية: ١٠٦، تحقيق: رحمة الله رحمتي آراكي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٤هـ؛ محمد فاضل موحي فنكراني، مدخل التفسير: ١٧٦، دفتر تبليغات إسلامي، قم، ١٤١٢هـ.

(١٥) انظر: الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٢٤٦؛ الشيخ محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول: ٢٠٣، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، قم، ١٤١٢هـ؛ السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٢٩٨ - ٤٠٢.

(١٦) انظر: الشيخ محمد تقي البروجردي، نهاية الأفكار (تقريرات درس الأغا ضياء الدين العراقي) ٢: ١٢٥، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

(١٧) سنأتي في الأبحاث القادمة على شرح نظرية التوسعة التعبديّة، بيد أننا ذكرنا تحقيق هذا المبني في مقالةٍ أخرى لنا، تحت عنوان: (نظرية التوسعة التعبديّة لسيرة العقلاء في حجية الخبر).

(١٨) انظر للمزيد من التحقيق: محمد إحصاني فنكرودي، نظريته توسعه تعبدي سيره عقلا در حجيت خبر واحد: ١٠١ - ١٠٢ (مصدر فارسي).

(١٩) حيث تحظى الروايات المشتملة على الحجية الوجدانية بالاعتماد في سيرة العقلاء، فقد أدرجناها ضمن (طيف الأحاديث العقلية)، إلا أن هذا القسم لا يحتاج إلى ضمان اعتبار من سيرة العقلاء؛ لأن حجيته ضرورية وعقلية.

(٢٠) في دلالة هذا النوع من الروايات على الظهور يشترط في حجية ظواهر هذه الروايات الفحص عن القرائن على إرادة المعنى المخالف للظاهر، وإحراز تلك القرائن. وحدُّ هذا الفحص هو حصول الاطمئنان والثوق بعدم وجود القرائن على الخلاف. وإن تحقَّق هذا الاطمئنان في خصوص هذه الموارد يتوقَّف من الناحية العملية على حصول الجزم بعدم وجود تلك القرائن المشار إليها. (انظر: المقالة نفسها، بحث ميزان قوت سند ودلالات در أخبار عقلاني وتعبدي) (مصدر فارسي).

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد التاسع والأربعون - شتاء ١٤٣٩ هـ

(٢١) وذلك لأن حجية الروايات المفيدة للقطع والاطمئنان وجدانية، وليست أصولية، بمعنى أنه عند تخلف القطع والاطمئنان عن الواقع لا يكون ذات القطع والاطمئنان عذراً له، ولن يكونا معذرين بحسب المصطلح، وبطبيعة الحال إذا لم يكن مقصراً في الخطأ الحاصل في مبادئ تحقق اليقين والاطمئنان لن يتوجه إلى شخصه غير الآفات والمسؤوليات التكوينية والوضعية، ولن يكون بعد ذلك مستحقاً للعقاب والمؤاخذة. ويمكن تبرير معذرية المستضعفين من الناحية الفكرية على هذا الأساس أيضاً.

(٢٢) بالإضافة إلى الظهور العرفي، وشمول روايات التشجيع على العلم بالنسبة إلى الاطمئنان، هناك بعض الروايات الخاصة التي تدل أيضاً على اعتبار الاطمئنان عند الشارع المقدس أيضاً. (انظر: أبو العباس عبد الله بن جعفر الحميري القمي (٣٨١هـ)، قرب الإسناد: ١٣٥، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط١، قم، ١٤١٣هـ؛ الحر العاملي (١١٠٤هـ)، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٢٧: ١٢٧، ج ٢٣٥٠٢، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط٢، قم، ١٤١٦هـ.

(٢٣) تنقسم الأمانة المفيدة للوثوق النوعي أحياناً إلى: أ. الوثوق النوعي بشخص الخبر؛ ب. الوثوق النوعي بنوع الخبر. والمراد من الوثوق النوعي في طيف الروايات العقلانية هو ذات القسم (أ)؛ خلافاً لطيف الروايات المشمولة للتوسعة التعبدية الذي يمكنه أن يكون من القسم (ب). (انظر: محمد إحصاني لنكرودي، نظريته توسعة تعبدية سيره عقلا در حجيت خبر واحد: ١٠١ - ١٠٢ (مصدر فارسي)).

(٢٤) انظر: الميرزا أبو القاسم القمي، قوانين الأصول: ٤٣٤؛ السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول ٢: ١٣٦.

(٢٥) في غير موارد الدوران بين المحذورين.

(٢٦) المراد من ذلك هو التخيير الفقهي الظاهري أو التخيير الأصولي، بناءً على القول به. (انظر: وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٨، ج ٣٢٣٣٨).

(٢٧) إن الذي ذكرناه في هذه المقالة هو إجمال المطلب، وإن موضع بيان حدود وشروط دائرة التوسعة التعبدية هو علم الأصول، كما أن بيان الأدلة الإثباتية على أصل نظرية التوسعة التعبدية قد بحثناه في مقالة مستقلة لنا. (انظر: محمد إحصاني لنكرودي، نظريته توسعة تعبدية سيره عقلا در حجيت خبر واحد (مصدر فارسي)).

(٢٨) إلا الخبر الذي بلغ حدّ التهمة، وقد سمّي الإحراز، ولو من باب الوثوق النوعي بالخبر.

(٢٩) انظر: محمد فاضل موحدي لنكراني، مدخل التفسير: ١٧٥ - ١٧٦.

(٣٠) انظر: السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٣٩٨ - ٤٠٢؛ محمد فاضل موحدي لنكراني، مدخل التفسير: ١٧٤ - ١٧٥.

(٣١) انظر: السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٣٩٨ - ٤٠٢؛ محمد فاضل موحدي لنكراني، مدخل التفسير: ١٧٤ - ١٧٥.

(٣٢) سنلاحظ قريباً كلام الخوئي وفاضل اللنكراني في الميل إلى هذه النظرية.

(٣٣) يضاف إلى ذلك أن عدم الالتفات التفصيلي إلى التوسعة التعبدية يؤدي بهم إلى الخلط العلمي

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد التاسع والأربعون - شتاء ١٤٣٩ هـ

والعملي، فإنهم إذا كانوا في بعض الموارد يعملون على أساس وجدانهم الارتكازي بمقتضى نظرية التوسعة التعبدية، إلا أنهم في الموارد الأخرى؛ حيث لا يلتفتون إلى وجود مثل هذه التوسعة في الشرع المقدس، يحصرّون أنفسهم ضمن حدود مقتضيات السيرة، ويحرمون أنفسهم من سعة الشريعة التعبدية ولوازمها.

(٣٤) انظر: عبد الله جوادى الأملي، قرآن در قرآن (القرآن في القرآن) ١: ٣٩٢، تنظيم وتحقيق: محمد محرابي، مركز نشر إسرائ، قم، ١٣٧٨هـ.ش؛ عبد الله جوادى الأملي، تسنيم در تفسير قرآن كريم ١: ١٥٦ - ١٥٩، تنظيم وتقويم: علي إسلامي، مركز نشر إسرائ، ط٢، قم، ١٣٧٩هـ.ش.

(٣٥) كما سيأتي توضيحه في بحث (عدم التفصيل بين المسائل الكلامية وغير الكلامية).

(٣٦) سيأتي توضيحه في بيان معنى (نتيجة التفصيل) في البحث اللاحق، وفي بيان (عدم تناغم القضايا في قوة السند والدلالة).

(٣٧) كما سيأتي توضيح ذلك في بحث (حدود حجية روايات التوسعة التعبدية).

(٣٨) انظر: محمد فاضل موحدي لنكراني، مدخل التفسير: ١٧٤ - ١٧٥.

(٣٩) (التفسير هو إيضاح مراد الله تعالى من كتابه العزيز). السيد أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٣٧٩.

(التفسير هو كشف المراد عن اللفظ المشكل). الطبرسي، مجمع البيان ١: ١٣، الفن الثالث من المقدمة. وانظر أيضاً: ابن منظور الإفريقي، لسان العرب ٥: ٥٥؛ هذه المقالة، مبحث (تعريف التفسير وماهية الحجة التفسيرية).

(٤٠) إذ يقوم الافتراض في هذا النوع من الأخبار على عدم حصول الوثوق النوعي بصورها، وإلا فإنها ستعدّ - مثل الأحاديث موثوقة الصدور - من الأخبار العقلائية المعتبرة أيضاً.

(٤١) بل يعدّون اتضاح الوظيفة العملية نتيجة لوضوح وانكشاف مراد المتكلم.

(٤٢) إن الحاجة إلى تقرير اعتبار العقلاء من قبل الشارع المقدس - رغم توفر مسمى الكشف والدلالة والتفسير - تأتي من جهة أن الانكشاف مفهوم ذو مراتب تشكيكية، وأن أغلب الأخبار المعتمدة عرفاً لا تفيد الكشف والانكشاف التام. وحيث يكتفي عرف العقلاء في توافقه الارتكازي بهذا المقدار من الكشف فإن إمضاء هذه السيرة من قبل الشارع المقدس يعني في الحقيقة تأييد هذا المقدار من الانكشاف من قبل الله تعالى، وتجوز الاعتماد عليه في تفسير الآيات، والخروج من محذور التفسير بالرأي.

(٤٣) السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، أجود التقريرات (تقريرات دروس المحقق النائيني) ٢: ١٦١، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٥٢هـ.

(٤٤) السيد أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٣٩٩.

(٤٥) انظر: المصدر نفسه.

(٤٦) من قبيل: قانون المكاتبات، وسائر النصوص من هذا القبيل.

(٤٧) إن هذا الفحص عن احتمال الخلاف يقتصر في المحاورات العرفية على ملاحظة القرائن المتصلة الحالية والمقالية. ومن هنا فإن الظواهر الحاصلة من المحاورات العرفية لا تحتاج إلى تفسير؛

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد التاسع والأربعون - شتاء ١٨٠٢ م - ١٤٣٩ هـ

إذ بعد وضوح الكلام في المعنى الظاهر والقابل للأخذ لا يبقى هناك من نقابٍ وغشاوة على وجه الكلام؛ كي يكون بحاجة إلى إمطة وتفسير. نعم، إذا كانت هناك في المحاوراة العرفية قرينةً منفصلة على المعنى المخالف للظاهر فإن اعتبار ظهور الكلام المذكور سيكون ساقطاً.

(٤٨) يقول ابن ميثم البحراني: (اليقين في عرف العلماء هو اعتقاد أن الشيء كذا، مع اعتقاد أنه لا يمكن أن لا يكون كذا، وهو أخص من العلم، الذي هو أخص من الاعتقاد الجازم المطابق، الذي هو أخص من الاعتقاد المطابق، الذي هو أخص من مطلق الاعتقاد). ابن ميثم البحراني، شرح مئة كلمة: ٥٣؛ وانظر أيضاً: الحقائق الناضرة ٩: ١٦٠.

(٤٩) انظر: عبد الله جوادي الآملي، قرآن در قرآن ١: ٣٩٢؛ وانظر أيضاً: عبد الله جوادي الآملي، تسنيم در تفسير قرآن كريم ١: ١٥٦ - ١٥٩ (مصدران فارسيان).

(٥٠) انظر: أبو القاسم الموسوي الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٣٩٩.

(٥١) باستثناء بعض الفوائد التعليمية، من قبيل: إظهار أنواع الأحاديث المختلفة، والتعريف بها، وفضح الوضّاعين، وما إلى ذلك.

(٥٢) من ذلك: ما ورد في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: «فإن أكثر الحق في ما تنكرون». نهج البلاغة، الخطبة رقم ٨٧: الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٠، ح ٣٣٤٨٢.

(٥٣) لقد بحثنا في الفوائد الإثباتية والثبوتية المترتبة على الأحاديث الضعيفة في مقالةٍ أخرى. (انظر: دو رويکرد ثبوتي وإثباتي در نقد حديث (مصدر فارسي))، وأما هنا فتكتفي بمجرد الإشارة إلى الفوائد المذكورة في مجال التفسير.

(٥٤) وبطبيعة الحال فإن الوصول إلى الأساليب التفسيرية لأهل البيت عليهم السلام عملية في غاية الصعوبة والتعقيد، وتحتاج إلى سنواتٍ طويلة من المعاشة في ضوئها، بحيث إن الفوص في محيط الأحاديث التفسيرية يُعدّ في حد ذاته من السهل الممتنع.

(٥٥) انظر: ابن شهر آشوب (٥٨٨هـ)، مناقب آل أبي طالب ٣: ٥٢٦. تحقيق: جماعة من أساتذة النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٧٦هـ؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١٠: ٢٩٢، ح ١: ٥٠: ٣١١، ح ٦: (لأنه رجلٌ يفهم إذا سمع).

(٥٦) انظر: نظرية التوسعة التعبديّة لسيرة العقلاء في حجة الخبر، بحث (التسامح في أدلة السنن) (وأحاديث من بلغ).

التفسير الروائي للقرآن عند الفريقين

رصدٌ ومقارنة

د. الشيخ غلام حسين أعرابي (*)

ترجمة: حسن العاشمي

صورة المسألة —

هناك أسئلةٌ بشأن التفسير الروائي عند الشيعة، وعند أهل السنة، لم تتمّ الإجابة عنها بالشكل المناسب حتّى هذه اللحظة، من قبيل:

- هل حظي التفسير الروائي عند الشيعة وأهل السنة بدرجةٍ واحدة من الاهتمام؟

- ما هي آراء الشيعة والسنة بشأن مقدار الاستفادة من الروايات التفسيرية؟

- ما هو حجم الروايات التفسيرية من وجهة نظر الشيعة وأهل السنة؟

ونسعى في هذا المقال إلى دراسة هذه الأسئلة بشكلٍ مقارن، من خلال الاستناد إلى نظريات الفريقين.

كانت كلتا الفرقتين حتّى ما قبل رحيل رسول الله ﷺ ترجع إليه في تفسير القرآن؛ وأما بعد رحيله فقد شكّلت إحدى هاتين الفرقتين اتّجهاً في التفسير، وذهبت الأخرى إلى اتّجاهٍ آخر؛ إذ ذهبت منهما فرقة إلى القول بأعلمية أهل البيت ﷺ، ويروّونهم وحدهم الأهل لتفسير القرآن الكريم، ويستندون في ذلك إلى وصايا النبي الأكرم ﷺ بشأنهم، ومن ذلك قوله: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ: كِتَابَ اللَّهِ؛ وَعَثْرَتِي، وَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ»^(١).

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

وقوله ﷺ: «عَلِيٌّ مَعَ الْقُرْآنِ، وَالْقُرْآنُ مَعَ عَلِيٍّ، لَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلِيَّ الْحَوْضَ»^(٢).

ومن هنا قال بعض المحققين من أهل السنة: «يمكن القول بالاستناد إلى هذا الحديث: إِنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَعْلَمُ النَّاسَ بِتَفْسِيرِ الْقُرْآنِ»^(٣).

وذهب الفريق الآخر إلى نظرية الخلافة، ومنهم: أبو بكر وعمر، إلى التأكيد على عدم نقل الحديث، متمسكين بالخشية من الاختلاف في أحاديث النبي ﷺ؛ إذ نقل عن الخليفة الأول أنه قال: «إِنكُمْ تَحَدِّثُونَ عَن رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَحَادِيثَ تَخْتَلِفُونَ فِيهَا، وَالنَّاسُ بَعْدَكُمْ أَشَدَّ اخْتِلَافًا، فَلَا تَحَدِّثُوا عَن رَسُولِ اللَّهِ شَيْئًا، فَمَنْ سَأَلَكُمْ فَقُولُوا: بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ؛ فَاسْتَحْلُوا حِلَالَهُ، وَحَرِّمُوا حَرَامَهُ»^(٤). وعن الخليفة الثاني قوله: «أَقْلُوا الرِّوَايَةَ عَن رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، إِلَّا فِي مَا يُعْمَلُ بِهِ»^(٥).

وقال بعض المحققين في هذا الشأن: «إن هذا الإعراض - بل والمنع من تفسير القرآن - بين بعض الصحابة شاع بعد رحيل رسول الله ﷺ، ثم اتسعت دائرته في عصر التابعين، ونتيجة لذلك حيل بين الناس وبين التدبر في آيات القرآن، مكتفين من ذلك بصرف تلاوة كتاب الله»^(٦).

وعلى الرغم من الترويج لهذا الاتجاه، إلا أن العلماء المسلمين - الأعم من الشيعة والسنة - لم يجدوا بُدًّا من الرجوع إلى الروايات التفسيرية، والاهتمام بجمعها، واشتغلوا بتأليف التفاسير على أساس الروايات. بيد أن المفسرين لم يكونوا على رأي واحد في ما يتعلق بالتعاطي مع الروايات التفسيرية، ويمكن بيان توجهاتهم في مجال التفسير الروائي، ودراستها ضمن العناوين التالية:

١. اهتمام الفريقين بالروايات التفسيرية —

بغض النظر عن بعض الصحابة الذين منعوا من رواية وتدوين الحديث، نجد اهتماماً ملحوظاً بنقل الحديث من قبل العلماء والمحدثين - من الفريقين -، ولا سيما بعد رفع المنع. وتكفي نظرة عابرة على آثار التفسير الروائي المأثورة عن الصحابة والتابعين، وجمعها لاحقاً ضمن المؤلفات التفسيرية، لتثبت اهتمام الفريقين بالتفسير

الروائي بشكل واضح^(٧). ومن هذا الاهتمام تبلورت المدارس التفسيرية في المدينة المنورة ومكة المكرمة والكوفة^(٨).

٢. أنواع الروايات التفسيرية من حيث المحتوى —

كان المفسرون ينقلون الروايات التفسيرية ضمن بيان معنى الآيات، دون تصنيفها في تبويب خاص. غاية ما هنالك يبدو أن هذه الروايات تنقسم إلى عدة أقسام، ومن أهمها: الروايات التوضيحية، وروايات شأن النزول، وروايات التنزيل والتأويل، وقد أضاف العلامة الطباطبائي نوعاً آخر من الروايات التفسيرية أطلق عليه مصطلح (روايات الجري والتطبيق).

ومراده من «الجري» تطبيق المفهوم العام على مصاديقه، وقد اقتبس سماحته هذا المصطلح من روايات الجري: «إن القرآن يجري كما يجري الشمس والقمر»، وقال في شرح ذلك: «القرآن الكريم كتاب دائم لكل الأزمان، وتسري أحكامه على كل الناس، فيجري في الغائب كما يجري في الحاضر، وينطبق على الماضي والمستقبل كما ينطبق على الحال. مثلاً: الآيات النازلة في حكم على أحد المؤمنين بشروط خاصة في عصر النبوة يسري ذلك الحكم على غيره لو توفرت تلك الشروط في العصور التالية أيضاً، والآيات التي تمدح أو تذم بعض من يتحلى بصفات ممدوحة أو مذمومة تشمل من يتحلى بها ممن لم يعاصر النبي ﷺ».

فإذن مورد نزول آية ما لا يكون مخصصاً لتلك الآية نفسها، ونعني بذلك لو نزلت في شخص أو أشخاص معينين لا تكون الآية جامدة في ذلك الشخص أو أولئك الأشخاص، بل تسري في كل من يشترك مع أولئك في الصفات التي كانت مورداً لتلك الآية. هذا هو الذي يُسمى في السنة الأحاديث بـ «الجري». قال الإمام الباقر عليه السلام، في حديثه للفضيل بن يسار عندما سأله عن هذه الرواية: ما في القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن، وما فيها حرف إلا وله حد، ولكل حد مطلع، ما يعني بقوله: ظهر وبطن؟ قال عليه السلام: ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، منه ما مضى، ومنه ما لم يكن بعد، يجري كما يجري الشمس والقمر، كلما جاء منه شيء وقع... الحديث. وفي بعض

الأحاديث يعتبر بطن القرآن يعني انطباقه بموارد وجدت بالتحليل، مثل: «الجري»^(٩). وعلى أي حال يمكن تقسيم الروايات التفسيرية - بلحاظ المحتوى - إلى الأقسام التالية:

أ. الروايات التوضيحية: إن المراد من هذه الروايات هو الروايات الواردة في شرح مفردة أو جملة أو مضمون آية، من قبيل: تفسير «الرفث» بالجماع، و«الفسوق» بالكذب، و«الجدال» بالقسم بصيغة: «لا والله»، و«بلى والله»^(١٠). إن هذا النوع من الروايات يلعب دوراً كبيراً في فهم مراد الله؛ لأن شرح المفردات لا يتوقف على العرف واللغة فقط، بل قد يستند في بعض الموارد إلى الروايات التفسيرية. فربما كان لبعض الكلمات عدة معانٍ في العرف واللغة، وتكون الروايات وحدها هي التي تستطيع تحديد المعنى المراد من بين تلك المعاني. ومن ذلك، على سبيل المثال: مفردة «الرفث» التي تطلق في اللغة العربية على الفاحش من القول والسباب، وتطلق مجازاً في معنى الجماع أيضاً^(١١). والمنقول في تفاسير الفريقين أن المراد من «الرفث» في الآية هو الجماع.

ب. روايات شأن النزول: إن المراد من هذه الروايات هي تلك التي تبين واقعة أو عملاً أو سؤالاً، نزلت الآية أو الآيات بشأنه أو بسببه. ومن ذلك، على سبيل المثال: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥)، فقد صرح أغلب المفسرين أن هذه الآية قد نزلت في شأن تصدق الإمام علي عليه السلام بخاتمه أثناء ركوعه في الصلاة^(١٢).

ج. روايات الجري والتطبيق: وهي الروايات التي تعمل على تطبيق المضمون العام للآيات على مصاديقها، وليس من الضروري أن تبين جميع المصاديق، وإنما تبين أكمل المصاديق وأتمها^(١٣)، من قبيل: ما روي عن ابن عباس أنه قال: «ما أنزل الله آية في القرآن الكريم يقول فيها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ إلا كان علي عليه السلام أشرفها وأميرها، ولقد عاتب الله أصحاب محمد ﷺ في غير آية من القرآن، وما ذكر علياً إلا بخير»^(١٤).

ومن قبيل: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ♦ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾

(الانفطار: ١٣ - ١٤)، التي تمّ تطبيق «الأبرار» فيها على أئمة أهل البيت عليهم السلام، و«الفجار» على أعدائهم^(١٥).

إن العرف عند التدقيق يرى هذه المصاديق مشمولةً لمضامين الآيات أيضاً؛ إذ إن الكلمات في مورد الجري والتطبيق تكون من المشترك المعنوي الذي يمكن أن يكون له الكثير من المصاديق. وكلمة «الظلم» من هذا النوع؛ إذ تعني الخروج عن الحدّ والحقّ - الأعمّ من العملي والنظري -، ومن هنا تمّ تطبيق «الظلم» في بعض الآيات على «الشرك»، حيث نجد عبد الله بن مسعود في رواية يفسّر الظلم الوارد في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (الأنعام: ٨٢) بـ «الشرك»^(١٦).

د - روايات بطن القرآن: هناك في بعض الروايات حمل مصاديق على آيات من القرآن لا تتناسب معها في ظاهر العرف واللغة. ومن هنا يتم التعبير عنها بـ «روايات البطن»، من قبيل: تطبيق «الشجرة الملعونة» على بني مروان وبني أمية، وهو أمر لم يتقبله أغلب أهل السنّة، ويمكن أن يكون منشأ هذا الرفض منهم هو أن ظاهر العرف واللغة لا يساعد عليه.

قال الآلوسي في تفسيره، بعد ذكر الروايات الواردة في تفسير «الشجرة الملعونة»: «في عبارة بعض المفسرين هي بنو أمية... ومعنى جعل ذلك فتنة للناس جعله بلاء لهم ومختبراً، وبذلك فسّره ابن المسيب، وكان هذا بالنسبة إلى خلفائهم الذين فعلوا ما فعلوا، وعدلوا عن سنن الحقّ وما عدلوا، وما بعده بالنسبة إلى ما عدا خلفائهم منهم ممن كان عندهم عاملاً، وللخباثت عاملاً، أو ممن كان من أعوانهم كيفما كان. ويحتمل أن يكون المراد ما جعلنا خلافتهم وما جعلناهم أنفسهم إلاّ فتنة...؛ باعتبار أن المراد بها بنو أمية، ولعنهم لما صدر منهم من استباحة الدماء المعصومة، والفروج المحصنة، وأخذ الأموال من غير حلّها، ومنع الحقوق عن أهلها، وتبديل الأحكام، والحكم بغير ما أنزل الله على نبيّه - عليه الصلاة والسلام -، إلى غير ذلك من القبائح العظام، والمخازي الجسام، التي لا تكاد تنسى ما دامت الليالي والأيام»، ثم استطرّد الآلوسي قائلاً: «وجاء لعنهم في القرآن إما على الخصوص، كما

زعمته الشيعة؛ أو على العموم، كما نقول؛ فقد قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (الأحزاب: ٥٧)^(١٧). وبعبارة أخرى: إن تطبيق «الشجرة الملعونة» على بني أمية هو من قبيل: بيان البطن؛ إذ لولا الروايات لما أمكن للعرف أن يصل إلى هذا المعنى بشكل مستقل.

هـ - الروايات الفقهية: هناك من الآيات التفسيرية ما هو تفسيرا لآيات الأحكام. ويبدو أن الحاجة إلى هذه الروايات ثابتة عند الفريقين، ويشهد لذلك كثرة التأليفات التفسيرية في هذا الشأن عند الشيعة وأهل السنة تحت عنوان: (آيات الأحكام).

٣. المذاهب المتنوعة في التفسير الروائي —

لم يتبع المفسرون من الفريقين منهجاً واحداً في التفسير الروائي، ولذلك ظهرت من خلال هذه الفجاج مذاهب تفسيرية متنوعة، نبيها في ما يلي:

أ. المذهب الروائي البحت: والمراد به منهج أولئك الذين يحظرون تفسير القرآن الكريم بغير الروايات، من أمثال: الأخباريين المتطرفين من الشيعة، والكثير من أصحاب الظاهر في مذهب أهل السنة.

قال الإسترآبادي: «تواترت الأخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السلام بعدم جوازه لأي التفسير من غير الرجوع إلى روايات أهل البيت؛ معللاً بأنه إنما يعرف القرآن من خوطب به، وأن القرآن نزل على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعية، وأنه إنما نزل على قدر عقول أهل الذكر عليهم السلام، وأن العلم بناسخه ومنسوخه، والباقي على ظاهره، وغير الباقي على ظاهره، ليس إلا عندنا أهل البيت»^(١٨).

كما قال السيد البحراني، في مقدمة تفسيره: «رأيت عكوف أهل الزمان على تفسير من لم يرووه عن أهل العصمة - سلام الله عليهم -، الذين نزل التنزيل والتأويل في بيوتهم، وأوتوا من العلم ما لم يؤتته غيرهم، بل كان يجب التوقف حتى يأتي تأويله عنهم؛ لأن علم التنزيل والتأويل في أيديهم، فما جاء عنهم عليهم السلام فهو النور والهدى، وما جاء عن غيرهم فهو الظلمة والعمى. والعجب كل العجب من علماء علمي المعاني والبيان، حيث زعموا أن معرفة هذين العلمين تطلع على مكنون سر الله - جل جلاله -.

من تأويل القرآن... ولا ريب أن محل ذلك من كتاب الله - جلّ جلاله - تحتاج معرفته إلى العلم به من أهل التنزيل والتأويل، وهم أهل البيت عليهم السلام الذين علّمهم الله سبحانه وتعالى، فلا ينبغي معرفة ذلك إلاّ منهم، ومنّ تعاطى معرفته من غيرهم ركب متن عمياء، وخبط خبط عشواء، فماذا بعد الحقّ إلاّ الضلال، فأئى تصرفون؟!^(١٩).

وقد ذهب الشيخ الحرّ العاملي إلى الاعتقاد بأن استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن منوطاً بالروايات التفسيرية^(٢٠). ويبدو أن أغلب الأخباريين الشيعة يذهبون إلى تفسير القرآن في ضوء الروايات التفسيرية^(٢١).

وهناك مؤيدون لهذا الرأي بين علماء أهل السنّة أيضاً؛ إذ قال السيوطي في هذا الشأن: «قال قوم: لا يجوز لأحد أن يتعاطى تفسير شيء من القرآن، وإن كان عالماً أديباً متّسماً في معرفة الأدلة والفقه والنحو والأخبار والآثار، وليس له إلاّ أن ينتهي إلى ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله في ذلك»^(٢٢).

وقال القرطبي: «ذهب بعض العلماء إلى توقّف تفسير القرآن على السماع لعن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله»^(٢٣).

وقال الشاطبي: «لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه، دون النظر في شرحه وبيانه، وهو السنّة؛ لأنه إذا كان كلياً، وفيه أمورٌ كلية، كما في شأن الصلاة والزكاة والحجّ والصوم ونحوها، فلا محيص عن النظر في بيانه»^(٢٤).

وبذلك ندرك أن أنصار هذا الرأي يذهبون إلى القول بأن التفسير بالرأي يستند إلى ظواهر القرآن، دون الرجوع إلى الروايات التفسيرية^(٢٥). ويبدو أن هؤلاء يفترضون أن تفسير القرآن هو من جملة مهامّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، مستندين في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤)؛ إذ يذهبون إلى القول بأن تفسير القرآن وبيانه - طبقاً لهذه الآية - هو من المسؤوليات الملقاة على عاتق رسول الله، وعليه لا يحقّ لغيره أن يتولّى مهمّة تفسير القرآن^(٢٦)؛ ومن هنا قيل: إن رسول الله صلى الله عليه وآله قد علّم تفسير القرآن لأصحابه، وقام الصحابة بدورهم يعلمون التابعين كيفية التفسير، وبذلك تمّ جمع آلاف الروايات التفسيرية المنقولة عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين في مجال تفسير القرآن، وإن هذا العدد من الروايات يكفي

للباحثين في تفسير القرآن، ومن هنا فإن العدول عن هذا المنهج في تفسير القرآن، وتجاوز المروي عن الصحابة والتابعين، يُعدّ بدعةً، وإذا لم يردنا شيء عن السلف الصالح بشأن بيان الآيات وجب علينا التوقُّف والسكوت^(٢٧).

وبطبيعة الحال فإن رؤية أنصار مدرسة التفسير الروائي قد تعرّضت للنقد من قبل الآخرين. وفي ما يلي نشير إلى بعض هذه الإشكالات والانتقادات.

ب. المذهب الروائي التكميلي: وهو مذهب أولئك الذين يقولون: إن الرجوع إلى الروايات في تفسير القرآن يقتصر على موارد الحاجة، فيما إذا كانت الرواية تحتاج في اكتمال صورتها ومعناها إلى الرواية، وإلا فإن تفسير القرآن لا ينحصر بالروايات. ولذلك فإن هؤلاء يرجعون في تفسيرهم - مضافاً إلى القرآن - إلى العلوم الأدبية والأشعار، والأصول العقلية أيضاً.

ولهذا المذهب بدوره الكثير من الأتباع من الفريقين، من أمثال: المفسرين الشيعة من غير الأخباريين، وعموم المفسرين من أهل السنة، باستثناء المتطرفين من أهل الظاهر، الذين تقدّم منّا ذكر أقوالهم.

فها هو القرطبي - على سبيل المثال -، بعد نقل أقوال أنصار مذهب التفسير الروائي البحت، يرفض أدلتهم، ويصفها بأنها فاسدة؛ مستدلاً لذلك بأنهم إن أرادوا بذلك حظر التفسير على أحدٍ إلا إذا كان تفسيره على ما تقتضيه الروايات فما عساهم يقولون في مورد اختلاف الصحابة في تفسيرهم للقرآن؟ فهذا يدلّ على عدم استناد جميع أقوالهم إلى ما سمعوه من رسول الله ﷺ. وإذا كان يجب تقييد التأويل - مثل التنزيل - بالسموع من النبي ﷺ فما معنى أن يدعو النبي لابن عباس بأن يفقهه الله في الدين، ويعلمه التأويل؟!

وبطبيعة الحال لا يخفى أن الحاجة إلى الروايات التفسيرية تمسّ؛ للحيلولة دون الوقوع في الخطأ في التفسير، وتعبيد مسار الفهم والاستنباط^(٢٨).

وإن السيوطي، بعد نقله لنظرية أنصار المذهب التفسيري، عمد إلى نقل رؤية أولئك الذين لم يحصروا مصادر التفسير بالروايات فقط، وقالوا بضرورة الاستعانة بسائر العلوم في هذا الشأن^(٢٩). وعلى سبيل المثال: لم يكتفِ البغوي في تفسيره بذكر

الروايات فقط، وإنما أضاف إليها آيات القرآن الكريم، وأقوال المفسرين أيضاً. والشنقيطي، رغم ترتيب كتابه على أساس تفسير القرآن بالقرآن، إلا أنه يرى ضرورة الرجوع إلى الروايات التفسيرية في إكمال وتتميم دلالات بعض الآيات القرآن، وقال في ذلك: «من الأمور التي نتمسك بها في هذا الكتاب أننا إذا وجدنا ما يفسر الآية من نفس القرآن، دون أن يكون وافياً بالمراد، عمدنا إلى إكمال وتتميم المعنى بدلالة السنة؛ لأن السنة مفسرة للقرآن»^(٣٠).

كما يمكن العثور على أنصار لهذه النظرية بين المفسرين الشيعة من الأصوليين، من أمثال: الطوسي، والطبرسي، بل وحتى بين المفسرين الأخباريين منهم، من أمثال: الفيض الكاشاني، والحويزي أيضاً. قال الفيض الكاشاني: «وإنما معوّلي فيه على كلام الإمام المعصوم من آل الرسول، إلا في ما يشرح اللغة والمفهوم وما إلى القشر يؤول؛ إذ لا يوجد معالم التنزيل إلا عند قوم كان ينزل في بيوتهم جبرئيل، ولا كشاف عن وجوه عرائس أسرار التأويل إلا من خوطب بأنوار التنزيل، ولا يتأتى تيسير تفسير القرآن إلا ممن لديه مجمع البيان والبيان. فعلى من نعول إلا عليهم؟ وإلى من نصير إلا إليهم؟ لا والله لا نتبع إلا أخبارهم، ولا نقتفي إلا آثارهم»^(٣١).

وإنما يعتبر الحويزي من أنصار هذه النظرية؛ لكونه - بالإضافة إلى الروايات - يذكر الآثار الأخرى أيضاً، ولم يتعرض بالنقد للتفسير غير الروائية. وقال في ذلك: «إني لما رأيت خدمة كتاب الله، والمقتبيين من أنوار وحي الله، سلكوا مسالك مختلفة؛ فمنهم من اقتصر على ذكر عربيته ومعاني ألفاظه؛ ومنهم من اقتصر على بيان التراكيب النحوية؛ ومنهم من اقتصر على استخراج المسائل الصرفية؛ ومنهم من استفرغ وسعه في ما يتعلق بالإعراب والتصريف؛ ومنهم من استكثر من علم اللغة واشتقاق الألفاظ؛ ومنهم من صرف همته إلى ما يتعلق بالمعاني الكلامية؛ ومنهم من قرن بين فنون عديدة، أحببت أن أضيف إلى بعض آيات الكتاب المبين شيئاً من آثار أهل الذكر المنتجبين، ما يكون مبدئياً بشموس بعض التنزيل، وكاشفاً عن أسرار بعض التأويل. وأما ما نقلت مما ظاهره يخالف لإجماع الطائفة المحقة فلم أقصد به بيان اعتقاد ولا عمل، وإنما أوردته؛ ليعلم الناظر المطلع كيف نقل وعمّن نقل»^(٣٢).

ومن الجدير بالذكر أن بعض أنصار هذه النظرية، من أمثال: البغوي والحويزي، قد أولوا الروايات في تفاسيرهم أهمية أكبر، ولذلك قد يبدو للقارئ أنهم من أنصار المذهب الروائي في التفسير، ولكن بعد التدقيق في كلماتهم التي أوردوها في مقدّمات تفاسيرهم، والالتفات إلى بعض المسائل غير الروائية التي ذكروها في مؤلفاتهم، يتضح أن الأمر ليس كذلك.

ج - التفسير الروائي التأييدي: يذهب أصحاب هذه النظرية إلى القول بأن الروايات التفسيرية لا تتمتع بالحجية في تفسير وشرح آيات القرآن الكريم. كما أنه لا حاجة إلى الروايات التفسيرية في تفسير القرآن. بل لا حاجة حتى إلى بيان شخص النبي الأكرم ﷺ في هذا الشأن أيضاً. وإن المقولات التفسيرية يمكن أن تكون مجرد مؤيّدات لما يفهمه الإنسان من آيات القرآن. ومن بين هؤلاء: العلامة الطباطبائي، والشيخ الصادقي الطهراني. فقد تحدّث العلامة الطباطبائي في جميع مواضع تفسيره عن الروايات بوصفها مؤيّدات، وغالباً ما يعقّب بعد نقل الرواية بعبارة: «وهذا المعنى يؤيّد ما استفدناه من ظاهر لفظ الآية»^(٣٣).

تقوم هذه النظرية على عدّة أصول، يمكن بيانها كما يلي:

الأصل الأول: إن القرآن الكريم واضح في بيان مدلولاته ومعانيه، وإن بإمكان كل شخص أن يدرك معانيه من خلال التدبّر في آياته. وفي ذلك يقول العلامة الطباطبائي: «عرض الروايات المنقولة عنه ﷺ على كتاب الله لا يستقيم معناها إلا مع كون جميع ما نقل عن النبي ﷺ ممّا يمكن استفادته من الكتاب، ولو توقّف ذلك على بيان النبي ﷺ كان من الدور الباطل، وهو ظاهر»^(٣٤).

وقال الشيخ الصادقي الطهراني: «إن القرآن خير من يفسّر نفسه، وإن الذين يتمسّكون في تفسير القرآن بغير القرآن مفسدون. فعلى من يبحث في تفسير القرآن أن يبحثوا عنه في ذات القرآن، وأن يستتبقوا آياته. وإن الذهاب إلى الأساليب والمناهج التفسيرية الأخرى ذهابٌ نحو السراب، ودخول في متاهات الصحارى القاحلة»^(٣٥).

الأصل الثاني: إن المنهج التفسيري المتبع من قبل الأئمة عليهم السلام هو تفسير القرآن بالقرآن. وقد أكّدوا للناس أن القرآن يفسّر نفسه، ومن ذلك: قولهم: «فإن القرآن

يفسّر بعضه بعضاً»^(٣٦)، أو «مَنْ رَدَّ متشابه القرآن إلى محكمه هُدي إلى صراط مستقيم»^(٣٧). ولازم هذا الكلام أن لا حاجة إلى الروايات التفسيرية في تفسير القرآن. ومن هنا فقد ذكر العلامة الطباطبائي في تفسيره: «وقد كانت طريقتهم في التعليم والتفسير هذه الطريقة بعينها [أي تفسير القرآن بالقرآن] على ما وصل إلينا من أخبارهم في التفسير»^(٣٨).

الأصل الثالث: «إن كلامهم ﷺ جميعاً بمنزلة كلام واحد، يفسّر بعضه بعضه»^(٣٩). والقرآن بدوره كلام واحد، وعليه فإن بعضه يفسّر بعضه الآخر أيضاً، ولذلك لا يحتاج في تفسيره إلى الروايات. وقد يردُّ اتِّهامٌ في سورة، ويردُّ جوابه في سورة أخرى. فعلى سبيل المثال: ورد اتِّهام النبي الأكرم ﷺ في سورة الحجر بالجنون، وذلك في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ (الحجر: ٦)، وجاء الردُّ على هذا الاتِّهام في سورة القلم؛ إذ يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾ (القلم: ٢)^(٤٠).

ومن الجدير بالذكر أن الاستفادة من كلام العلامة الطباطبائي هو أنه يرى أن الروايات على ثلاثة أقسام، وهي:

الأول: الروايات القطعية والمتواترة. وهذه الروايات يجب القبول بها.

الثاني: الروايات غير القطعية، المخالفة للقرآن والسنة القطعية. ولذلك لا بُدَّ من رفضها، وعدم القبول بها.

الثالث: الروايات التي لا يوجد في القرآن والعقل دليلٌ يؤيِّدها أو ينكرها^(٤١).

وعلى هذا الأساس فإن العلامة الطباطبائي لا يرى إلا القسم الثالث من الروايات صالحاً لكي يُتَّخذ منهجاً في تفسير القرآن. وقال في ذلك: «قد تبين أن المتعيّن في التفسير الاستمداد بالقرآن على فهمه، وتفسير الآية بالآية، وذلك بالتدرُّب بالأثار المنقولة عن النبي وأهل بيته صلّى الله عليه وعليهم».

بيد أن هذا الكلام مخالفٌ لرأي المشهور بين العلماء والمفسّرين من الفريقين. والرأي المشهور بينهم هو ما قاله أحمد بن حنبل، من أن السنة هي التي تفسّر القرآن^(٤٢).

٤. آفات الروايات التفسيرية —

لقد أدّت مختلف العوامل والأسباب على طول التاريخ إلى تعرُّض الروايات التفسيرية إلى بعض الآفات. ومن هنا فإن الاستفادة منها، وتوظيفها بشكلٍ صحيح ودقيق، ليس ميسوراً بالنسبة إلى عموم الناس.

ويمكن بيان بعض هذه الآفات على النحو التالي:

أ. عدم كفاية الروايات التفسيرية: لم يتمّ نقل هذه الروايات في بيان جميع آيات القرآن الكريم. ومن هنا فإنها غير وافية بجميع آيات القرآن. فهناك لبعض الآيات الكثير من الروايات - الأعمّ من شأن النزول، وشرح مفردات الآيات، وبيان مضمون الآيات، وجري وتطبيق الآيات على مصاديقها، وبيان المعاني الباطنية للآية -، وفي المقابل هناك الكثير من الآيات التي لم تردّ في بيانها حتى رواية تفسيرية واحدة. ومن الواضح أن هذه الآفة تمثّل مشكلة كبيرة بالنسبة إلى القائلين بمذهب التفسير الروائي، ولا سيّما أن أصحاب هذا الرأي يقولون: إذا لم يصلنا في مورد بعض الآيات تفسير عن السلف أو المعصومين عليه السلام فيجب علينا أن نلتزم الصمت.

ب. تسلُّل الإسرائيليات بالروايات التفسيرية: لقد عمد الذين أسلموا من أهل الكتاب إلى إدخال الكثير من مآثوراتهم الدينية إلى دائرة الروايات الإسلامية، وقد أدى امتزاج تلك المآثورات بالروايات الإسلامية إلى صعوبة التمييز بين الصحيح والسقيم منها^(٤٣).

ج. دسائس الزنادقة في الروايات: لقد عمد بعض غير المسلمين، من الذين كانوا يعيشون في الأوساط الإسلامية، إلى تعمد إقحام بعض المسائل الخاطئة ضمن الكتب الروائية، أو عملوا على إشاعتها بين عموم المسلمين مشافهةً. ومن بينها: أسطورة الفرانيق، المنقولة في كتب الفريقين^(٤٤). فقد ذهب بعض علماء المسلمين إلى الاعتقاد بأنها من اختلاق الزنادقة^(٤٥).

ومن بين الذين لعبوا دوراً كبيراً في تدليس الحديث، وإضافة الكفر والزندقة في دائرة الروايات الإسلامية، (عبد الكريم بن أبي العوجاء)؛ إذ قال عنه ابن عدي: لما أخذ ليضرب عنقه قال: وضعت «فيكم أربعة آلاف حديث، أحرم فيها الحلال، وأحلّ

فيها الحرام»^(٤٦).

د - سوء فهم الرواة: الآفة الأخرى التي تصيب دائرة التفسير الروائي تكمن في خطأ الرواة في فهم المراد من الروايات. ومن ذلك - على سبيل المثال -: ما كان في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ (البقرة: ٢٦)؛ إذ ذهب بعض الرواة إلى تفسير «البعوضة» بالإمام علي^{عليه السلام}، وتفسير «ما فوقها» برسول الله^{صلى الله عليه وآله وسلم}.

وقد سئل الإمام الباقر^{عليه السلام} عن هذا التفسير الوارد من بعض الرواة لهذه الآية، فقال: «سمع هؤلاء شيئاً لوالم يضعوه على وجهه. إنما كان رسول الله^{صلى الله عليه وآله وسلم} قاعداً ذات يوم، هو وعلي^{عليه السلام}؛ إذ سمع قائلاً يقول: ماشاء الله وشاء محمد، وسمع آخر يقول: ما شاء الله وشاء علي. فقال رسول الله^{صلى الله عليه وآله وسلم}: لا تقرنوا محمداً ولا [علياً] بالله - عز وجل - ولكن قولوا: ماشاء الله، ثم لشاء محمد، ماشاء الله، ثم لشاء علي. إن مشيئة الله هي القاهرة التي لا تساوى، ولا تكافأ، ولا تدانى. وما محمد رسول الله في دين الله وفي قدرته إلا كذبابة تطير في هذه الممالك الواسعة. وما علي^{عليه السلام} في دين الله وفي قدرته إلا كبعوضة في جملة هذه الممالك، مع أن فضل الله تعالى على محمد وعلي هو الفضل الذي لا يفي به فضله على جميع خلقه.. أي يقصر عنه ولا يوازيه». هذا ما قاله رسول الله^{صلى الله عليه وآله وسلم} في ذكر الذباب والبعوضة في هذا المكان، فلا يدخل في [تفسير] قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾^(٤٧).

هـ - تسلسل الأساطير الجاهلية: يعتبر تأثير المعتقدات الجاهلية على الروايات التفسيرية من بين الآفات الأخرى التي تعرّضت لها هذه الروايات أيضاً؛ إذ نجد في تفاسير الفريقين من الشيعة وأهل السنة رواية عن ابن عباس وغيره تقول: «عن أبان بن تغلب قال: سألت أبا عبد الله^{عليه السلام} عن الأرض على أي شيء هي؟ قال: على الحوت، قلت: فالحوت على أي شيء هو؟ قال: على الماء، قلت: فالماء على أي شيء هو؟ قال: على الصخرة، قلت: فعلى أي شيء الصخرة؟ قال: على قرن ثور أملس، قلت: فعلى أي شيء الثور؟ قال: على الثرى، قلت: فعلى أي شيء الثرى؟ فقال: هيهات، عند ذلك ضل علم العلماء»، وعلى بعض الروايات: (الصخرة بين قرني ثور)^(٤٨).

وقد حاول بعض العلماء توجيه هذا النوع من الروايات بشكلٍ متكلفٍ. ومن ذلك: ما ذكره الشهرستاني - على سبيل المثال - بقوله: إن المراد من كون الأرض على قرن ثور هو عمارة الأرض وزراعتها؛ إذ هو رهنٌ بالحرثة، وكانت الحرثة سابقاً تتم بواسطة الأبقار والثيران، واليوم بمعدّات أخرى^(٤٩).

ومن الجدير بالذكر أنه لم يبرّر سوى لقرن الثور والأرض، وسكت عن سائر المقولات الأخرى، من قبيل: الصخرة والماء والثرى والحوت وما إلى ذلك. أرى أن هذه الحكاية تمتدّ جذورها في الأساطير الجاهلية. ومما قيل في ذلك: إنه «سئل بعضهم عن الحكمة في اختفائه ﷺ في غار ثور، دون غيره؟ فأجيب بأنه ﷺ كان يحبّ الفأل الحسن، وقد قيل: إن الأرض مستقرّة على قرن الثور؛ فناسب استقراره ﷺ في غار ثور، تفاعلاً بالطمأنينة والاستقرار في ما يقصده»^(٥٠). وبعد ذلك تمّ نقل ذات هذه الأسطورة في تفاسير أهل السنّة عن ابن عباس وغيره، وفي تفاسير الشيعة عن الإمام عليّ عليه السلام والأئمة المعصومين عليهم السلام. ويبدو أن هذه الأسطورة قد اتخذت شكل الرواية بالتدرّج.

النتائج -

١. لقد كان نقل الروايات التفسيرية وتداولها محظوراً في عصر الصحابة إلى حدٍّ ما، ولكننا بعد ذلك أخذنا نشهد إقبالاً تدريجياً على نقل وتدوين الروايات التفسيرية، وبذلك حصلنا على ترانثٍ تفسيري معتدّ به.
٢. لم تكن الروايات التفسيرية تحظى بمكانةٍ واحدة من قبل العلماء المسلمين؛ فبينما كان هناك من العلماء من يذهب إلى استحالة فهم القرآن بمعزل عن الروايات التفسيرية، إلا أن هناك في المقابل من يرى إمكانية فهم القرآن في الكثير من الآيات، ويعدّون الروايات التفسيرية مجرد مكمّلٍ ومتممٍ لفهم الآيات القرآنية، ويروّن أن دلالة الآيات على مقاصدها مستقلة عن الروايات، مع الإبقاء على الروايات التفسيرية في حدود المؤيّدات. فالمصدر الوحيد عندهم في فهم القرآن هو القرآن نفسه. وبعبارة أخرى: هناك من يعتبر الروايات التفسيرية هي المصدر الوحيد في تفسير القرآن،

ويذهب آخرون إلى اعتبار الروايات التفسيرية أحد المصادر التفسيرية.
 ٣. يُعدّ تسلُّ الروايات الإسرائيلية، والأساطير الجاهلية، وأخطاء فهم الرواة للروايات، وغياب الروايات التفسيرية وعدم توفرها في جميع الآيات، يُعدّ من أهمّ الآفات ونقاط الضعف في الروايات التفسيرية.

الهوامش

- (١) إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم ٤: ١١٤، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ؛ محمد الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين ٣: ١٦٠، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠م.
 - (٢) محمد الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين ٣: ١٣٤.
 - (٣) زين الدين المناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير ٢: ١٤٦، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، ١٩٨٨م.
 - (٤) شمس الدين الذهبي، تذكرة الحفاظ ١: ٣، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩١هـ.
 - (٥) أبو بكر عبد الرزاق الصنعاني، المصنف ١١: ٢٢٥، المكتبة الإسلامية، بيروت، ١٤٠٣هـ.
 - (٦) مجيد معارف، تاريخ عمومي حديث: ٧٣ (مصدر فارسي).
 - (٧) انظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٢هـ؛ تفسير الثعالبي؛ حسين البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ؛ جلال الدين السيوطي، الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٣م. وانظر من بين تفاسير الشيعة: تفسير فرات الكوفي؛ السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن.
 - (٨) انظر: الدكتور محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ٩٦، شركة دار الأرقم، بيروت؛ محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ٢١٦ فما بعد، الجامعة الرضوية، مشهد، ١٣٧٧هـ.
 - (٩) العلامة محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام: ٥٤ - ٥٥، تعريب: السيد أحمد الحسيني، مكتبة فذك.
 - (١٠) انظر: السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ٤٢٧، نشر بنياد بعثت، طهران، ١٣١٦هـ؛ عبد علي بن جمعة الحويزي، نور الثقلين ١: ٤٢٧، انتشارات إسماعيليان، قم، ١٤١٥هـ؛ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٢: ١٥٥؛ جلال الدين السيوطي، الإقتان في علوم القرآن ١: ٢١٩، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦هـ.
 - (١١) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٢: ١٥٦.
 - (١٢) انظر: جلال الدين السيوطي، الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور ٣: ١٠٥؛ أبو محمد ابن عطية،
- نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد التاسع والأربعون - شتاء ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ**

- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٢: ٢٠٩، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م؛ عبد الله البيضاءوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٢: ٣٣٩، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٨هـ؛ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٦: ٢٨٩؛ جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الأقاويل في وجوه التأويل، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (١٣) انظر: العلامة محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام: ٥٤.
- (١٤) عبد الرحمن بن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم ١: ١٩٦، المكتبة العصرية، صيدا.
- (١٥) انظر: السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ٥: ٦٠٢.
- (١٦) انظر: أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي ٧: ١٧٨، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (١٧) السيد محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم ١٥: ١٠٥ - ١٠٨، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.
- (١٨) محمد أمين الإسترآبادي، الفوائد المدنية والشواهد المكيّة: ٢٧٠، جامعة المدرسين، قم، ١٤٢٤هـ.
- (١٩) السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ٧ - ٨ (المقدمة)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٨م.
- (٢٠) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤١٤هـ.
- (٢١) انظر: محمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ١٧٥، نشر جاويد، قم، ١٤١٤هـ.
- (٢٢) جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢: ٤٧٧. وانظر أيضاً: صديق القنوجي، أبجد العلوم ٢: ١٧٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨م.
- (٢٣) انظر: أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١: ٣٣، دار الشعب، القاهرة.
- (٢٤) إبراهيم الشاطبي، الموافقات في أصول الفقه ٣: ٣٦٩، دار المعرفة، بيروت.
- (٢٥) انظر: العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٣: ٧٨، جامعة المدرسين، قم، ١٤١٧هـ.
- (٢٦) انظر: خالد عبد الرحمن العكّ، أصول التفسير وقواعده: ١٦٨، دار النفايس، بيروت، ١٤٠٦هـ.
- (٢٧) انظر: العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٣: ٨٤.
- (٢٨) انظر: أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١: ٣٣ - ٣٤.
- (٢٩) انظر: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢: ٤٧٧.
- (٣٠) محمد أمين الشنقيطي، البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ١: ٢٧: ٥: ١٧٥، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥م.
- (٣١) الملا محسن الفيض الكاشاني، الأصفى في تفسير القرآن ١: ٢، نشر دفتر تبليغات إسلامي، قم، ١٤١٨هـ.
- (٣٢) عبد علي بن جمعة الحويزي، نور الثقلين ١: ٢.
- (٣٣) انظر: العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٤٢٧. وانظر أيضاً: ٢: ٢١٦؛ ٣: ٦٨؛ ٤: ١٧٧؛ ٥: ١٧؛ ٨: ٧٢؛ ١٩: ٧٨.
- (٣٤) انظر: المصدر السابق ٣: ٨٥.

- (٣٥) محمد الصادقي الطهراني، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن ١: ١٦ - ١٧، انتشارات فرهنگ إسلامي، قم، ١٣٦٥هـ.ش.
- (٣٦) العلامة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٩: ١٢٧، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- (٣٧) المصدر السابق ٨٩: ٣٧٧.
- (٣٨) العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ١٠.
- (٣٩) الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٢٦: ٦٧، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٧هـ.ش.
- (٤٠) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان لعلوم القرآن ١٠: ٥٩٥، تفسير علي بن إبراهيم القمي، دار الكتاب، قم، ١٣٦٧هـ.ش.
- (٤١) انظر: العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٢٩٣.
- (٤٢) انظر: أحمد البغدادي، الكفاية في علم الدراية ١: ١٤، بنياد بعث، المكتبة العلمية، طهران، ١٤١٦هـ.
- (٤٣) انظر: المقالات والآثار ذات الصلة بهذا الشأن.
- (٤٤) انظر: الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان لعلوم القرآن ٧: ١٤٤، حسين البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن ٣: ٣٤٦.
- (٤٥) انظر: محمد بن عمر الفخر الرازي، مفاتيح الغيب ٢٣: ٢٣٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ.
- (٤٦) انظر: إبراهيم الحلبي الطرابلسي، الكشف الحثيث ١: ١٧٢، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٧هـ.
- (٤٧) انظر: التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري: ٢٠٩ - ٢١٠، نشر مدرسة الإمام الهادي، قم، ١٤٠٩هـ.
- (٤٨) انظر: تفسير علي بن إبراهيم القمي ٢: ٥٨. وانظر أيضاً: محمد مظهري، التفسير المظهري ٦: ١٢٣، نشر مكتبة رشدية، باكستان، ١٤١٢هـ؛ نصر بن محمد السمرقندي، بحر العلوم ٢: ٣٩٠، دار الفكر، بيروت.
- (٤٩) انظر: السيد عبد الحجة البلاغي، حجة التفاسير وبلاغ الإكسير ١: ٢٤٢، انتشارات حكمت، قم، ١٣٨٦هـ.
- (٥٠) انظر: أبو بكر أحمد البيهقي، دلائل النبوة ٢: ٤٧٩، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥م؛ محمد الصالحي الشامي، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد ٣: ٢٤٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م.

التفسير الأثري في قراءة ثانية

د. السيد هدايت جليلي (*)

ترجمة: سرمد علي

١. المقدمات

لا مندوحة لنا في مقام بيان التعريف الواقعي^(١) والناجع^(٢) لـ «التفسير الأثري» من طرح بعض المقدمات، وأخذ بعض الفرضيات، وتحليل ونقد التعاريف الموجودة للتفسير الأثري. ومن هنا سوف نعمل قبل كل شيء على بيان المقدمات التالية:

١. لقد اعتبرنا في هذا المقال مصطلحات من قبيل: التفسير الأثري، والتفسير المأثور، والتفسير النقلى، والتفسير الروائى، وما إلى ذلك من العناوين شيئاً واحداً، رغم اختلافها من ناحية المعنى اللغوي واللفظي؛ فلا الباحثون في التفسير قالوا بالفرق والاختلاف بينها، ولا الاختلاف اللغوي مؤثراً في هذه المقالة. ومن هنا؛ ولغرض توحيد النص، ودون أن نكون في مقام التفضيل والترجيح، سوف نستعمل مصطلح «التفسير الأثري».

٢. إن التعاريف المقدمة لـ «التفسير الأثري» تعاني من بعض مواطن النقص والخلل؛ فأولاً: إن هذه التعاريف قد تجاهلت حضور المفسر ودوره في مسار التفسير بالمرّة، بحيث يتم التنزّل بدور المفسر إلى حدود الجامع المنفعل والمتأثر لا أكثر، الأمر الذي يثير في الأذهان هذا السؤال: مَنْ هو المفسر في التفسير الأثري؟
الأمر الآخر: إن هذه التعاريف لا تبين حدوداً واضحة لتمييز التفسير الأثري من

(*) أستاذ وعضو الهيئة العلميّة في جامعة الخوارزمي، متخصصٌ في علوم القرآن والحديث. له مجموعة من الكتب والمقالات.

التفسير غير الأثري، الأمر الذي أدى في بعض الأحيان إلى حدوث الاختلاف بين الباحثين في الشأن التفسيري حول ماهية التفسير الذي يمكن عدّه من التفسير الأثري. ولا يمكن حسم هذا الخلاف من خلال اللجوء إلى التعاريف الموجودة بين أيدينا؛ وما ذلك إلا بسبب العناصر^(٣) المبهمة التي نلاحظها في تعاريف التفسير الأثري.

ثم إن هذا التعريف لا يكشف النقاب - كما ينبغي - عن ماهية وكيفية التفاسير الأثرية، ولا يفتح كوةً كافيةً في الجدار؛ للتقريب والوصول إلى جذور وخلفيات هذا النوع من التفاسير.

كما أن بعض هذه التعاريف يؤكد على سلب أو نفي عنصر الرأي أو الاجتهاد أو ما إلى ذلك من المفاهيم عن التفسير الأثري. وهذا، بالإضافة إلى إبهامه وغموضه، لا صحة له إطلاقاً. وبالتالي فإن هذه التعاريف تقتصر إلى المنهج العلمي، بمعنى أنها، بدلاً من أن تتمحور حول المصداق، تسعى من خلال التحليل المفهومي لمفردات «التفسير» و«الأثر» إلى الحصول على تعريف للتفسير الأثري، دون أن تحمل هاجس الانطباق على واقعية التفاسير الأثرية.

إن المسائل التي نذكرها هنا باختصارٍ سوف نفتح من خلالها مسار تحليل ونقد تعاريف التفسير الأثري.

٣. إن التحقيق والبحث بشأن «التفسير الأثري»، وتقديم وصف أمين عن ذلك، تبع لدائرة «البحث التفسيري»^(٤)، والبحث التفسيري أمرٌ لاحق ومسبق بتبلور ظاهرة التفسير. فقبل كل شيء يسعى المفسرون إلى فهم وتفسير آيات القرآن، ثم يذهب كل واحد منهم إلى اتجاه محدد، ويصل إلى فهم مختلف، وتكون حصيلة هذه الجهود عبارة عن بلورة التفاسير، وظهور مناهج التفسير. ثم هناك مَنْ لا يسعى إلى تفسير الآيات، بل إلى معرفة كيفية التفسير والمفسرين وأساليبهم ومناهجهم ومبانيهم، وبيان مواطن التقائهم وافتراقهم، ويكشفون عن سرّ هذا الالتقاء والافتراق. وبذلك، وبعد ظهور التفسير، يتبلور البحث التفسيري تبعاً له، ويقوم الباحثون في الشأن التفسيري بتحليل ماهية التفسير، وتفكيك المناهج التفسيرية، وشرح مبانيها. وفي ظلّ هذه التربة وهذا المناخ تثبت شجرة عناوين من قبيل: «التفسير الأثري»، الناظرة إلى نوع وأسلوب

من أساليب التفسير.

ومن هنا يكون اتصاف بعض التفاسير بعنوان «التفسير الأثري» معبراً عن أمرٍ لاحق، وفي مقام البحث التفسيري، ومعرفة المناهج التفسيرية. كما أن هذا الاتصاف يعتبر - بحسب الأصول^(٥) - خارجاً عن دائرة عمل المفسرين، وإن الباحثين في الشأن التفسيري هم الذين يدرجون بعض التفاسير ضمن هذه العناوين.

٤. كما يتضح من الفقرة السابقة أن الاتجاه السابق^(٦) في تعريف التفسير الأثري، وكل منهج تفسيري بحسب القاعدة، غير مجدٍ ولا مثمر. فإننا من بين الكمّ الهائل من الآثار التفسيرية نأخذ مجموعة منها، ونطلق عليها عنوان التفسير الأثري، وهو عنوان لم تكن هذه المؤلفات والكتب قد اكتسبته قبل أن نطلقه عليها. وعليه فإن هذا التفكيك وهذه التسمية إنما تكون ناجعة إذا كانت ناظرة إلى وجوه الاشتراك ونقاط الالتقاء بينها، وإنما تكون مجدية إذا كان الاستناد إلى تلك النقاط المشتركة نافعاً في التعرف على ماهية التفاسير والتمييز بينها، والحال أن الاتجاه السابق لا يجعل من النماذج هي المبنى.

ومما ذكرنا يتضح أيضاً أننا في مقام البحث التفسيري لا نقوم باكتشاف التفسير الأثري، وإنما نعمل على «جعله». وإن الباحث في الشأن التفسيري لا يواجه مجموعة من التفاسير باسم التفسير الأثري، ولا يعمل على البحث فيها واكتشافها، وإنما هو يعمل على الكمّ الهائل من التفاسير، متسلحاً ببعض العناصر والملاكات، ومن خلال تلك العناصر والملاكات يطلق على بعض التفاسير عنوان التفسير الأثري. وإن الهام في البين هو قيمة وجدوائية تلك العناصر والملاكات.

٥. إن التحقيق الجامع بشأن التفسير الأثري يجب أن يشتمل في الحد الأدنى على ماهية التفسير الأثري، وخصائصه، وجذوره، وتطوره التاريخي، ومنشئه، واعتباره وحجته، وكذلك مصادر فرضياته ومبانيه. والمقدم من الناحية المنطقية في البين، والذي يمثل اللبنة الأولى، هو تعريف وبيان ماهية التفسير الأثري، وخصائصه. إن المعرفة الصحيحة والتعريف الناجع يمثل شرطاً في صوابية واستقامة الخطوات الأخرى. إن الآثار التي تمّ تأليفها حول التفسير الأثري قلماً أبدت اهتمامها بتعريف

التفسير الأثري، وصيبتْ جُلُّ اهتمامها على المحاور الأخرى، حتّى ليبدو للنظرة السطحية لدى البعض وكأنّ التفسير الأثري أمرٌ بديهي، وأنه من الوضوح والانكشاف بحيث يستغني عن التعريف، وأنه بالإمكان أن نتحدّث بشكلٍ متين وخالص عن منهج التفسير الأثري، دون حاجةٍ إلى تعريفه أو بيان ماهيته. ومن هنا فإننا نسعى في هذا المقال إلى رفع هذا النقص.

إن تعريف التفسير الأثري وبيان ماهيته وخصائصه لا يمثّل حجر الأساس لمنهج التفسير الأثري فحسب، بل يمثّل قوام الأسلوب المعرفي لتفسير القرآن بمفهومه الواسع؛ إذ إن التفسير الأثري يمثّل البرعم الأول للتفسير في العرف التفسيري بين المسلمين، وأساساً لتفسير الإسلام، وإن سائر المناهج التفسيرية الأخرى يتمّ تعريفها من خلال نسبتها إلى هذا المنهج، ومن خلال تحديد الموقف منه. ويمكن لتعريف التفسير الأثري أن يشكل أساساً لكلّ أنواع التقسيم في معرفة وتمييز مناهج تفسير القرآن والتفاسير أيضاً.

٢. تحليل ونقد التعاريف المطروحة للتفسير الأثري —

قبل أن نقدّم تعريفاً آخر مغايراً للتفسير الأثري نجد من الضروري أن نستعرض التعاريف المقدّمة لهذا التفسير، ونتاولها بالنقد والتحليل، وذلك على النحو التالي:

١. خلافاً لأولئك الذين بحثوا بشأن التفسير الأثري بوصفه منهجاً، دون أن يجدوا حاجةً إلى تعريفه^(٧)، وجد بعض الباحثين في التفسير أنفسهم ملزمين بتقديم تعريف للتفسير الأثري.

قال الزرقاني في تعريف التفسير الأثري: «التفسير المأثور هو ما جاء في القرآن، أو السنّة، أو كلام الصحابة، بياناً لمراد الله تعالى من كتابه»^(٨).

وقد أعاد الذهبي مضمون هذا التعريف بشيءٍ من التفصيل، في تعريفه للتفسير الأثري؛ إذ قال في ذلك: «يشمل التفسير المأثور ما جاء في القرآن نفسه من البيان والتفصيل لبعض آياته، وما نُقل عن الرسول ﷺ، وما نُقل عن الصحابة رضوان الله عليهم، وما نُقل عن التابعين، من كلّ ما هو بيانٌ وتوضيح لمراد الله تعالى من نصوص

كتابه الكريم»^(٩).

وقد جاء بهذا المعنى في موضع آخر بتفصيل أكبر، سوف نتحدث عنه لاحقاً؛ إذ قال: «وهو يشمل التفسير الذي جاء في القرآن نفسه من البيان والتفصيل لبعض آياته، حيث ما أجمل في آية فُسر في آية أخرى... والتفسير الوارد عن النبي ﷺ في سنته كذلك، فكم من آياتٍ كريمة جاءت مجملة ففصلتها السنّة، وكم من آياتٍ جاءت عامّة أو مطلقة فخصّصتها السنّة أو قيّدتها، والتفسير الوارد عن الصحابة، الذين عاصروا زمن الوحي، وشهدوا أسباب النزول، وعابنوا دواعيه، فكانوا أعلم المسلمين بتفسيره وتأويله، وكذلك أدرج علماءنا تفسير التابعين، وألحقوه بالتفسير بالمأثور؛ باعتبارهم عايشوا أصحاب النبي ﷺ، واستقوا علومهم منهم، فكانوا من السلف الأخير»^(١٠).

وكما نلاحظ فإنّ هذه التعاريف، رغم تكرارها لمضمون واحد ومشترك، إلاّ أنها تتّجه نحو التفصيل، وإن هذا التفصيل - كما سيأتي - موضع تأمل.

وفي ما يلي نذكر بعض المسائل الهامة بشأن هذه الطائفة من التعاريف:

١- إن كلّ تعريف يستند إلى عنصر أو عدّة عناصر. وفي هذه التعاريف تمّ الاستناد إلى مصادر التفسير الأثري، بمعنى أنهم قد عرفوا هذا المنهج التفسيري من خلال الاستناد إلى مصادره ومنابعه.

٢- في هذه التعاريف تمّ اعتبار ذات المصادر - وهي: القرآن، والسنّة النبوية، وكلام الصحابة والتابعين - بمنزلة بيان وتفسير الآيات، وبعبارة أدقّ: قد تمّ اعتبار هذه الأمور مفسّرة للآيات. وبعبارة أخرى: تمّ الخلط بين المفسّر واتجاه التفسير ومصادر التفسير، مع عدم اتّضاح الحدود الفاصلة بين هذه الموارد الثلاثة، بل إن هذه الأمور الثلاثة قد اندكّت ببعضها حتّى أصبحت شيئاً واحداً.

٣- وعلى هذا الأساس فقد تمّ تجاهل دور صاحب الأثر التفسيري، أي المفسّر، حتى كأنّه لا وجود للمفسّر في البين، وإن نصّاً يفسّر نصّاً آخر، دون أن يكون هناك أي تدخل من مفسّر. ومن هنا يأتي البحث عن السؤال القائل: مَنْ هو المفسّر في التفسير الأثري؟ هل هو الله أم النبي أم الصحابة أم التابعون؟ إذا كان الأمر كذلك

فما هو دور المؤلف وصاحب الكتاب التفسيري؟!

٤- وعلى هامش هذه التعاريف يتمّ طرح هذا السؤال والاختلاف القائل: ما هو منشأ ومبنى اعتبار تفسير الصحابة؟ وما هي حدود هذا الاعتبار وهذه الحجية؟ وفي هذا الشأن نجد رأي كل من: الحاكم، وابن الصلاح، والنووي، والسيوطي، وغيرهم، جديراً بالاهتمام^(١١).

وقد عثر علماء الشيعة على آراء مختلفة في هذا الشأن^(١٢).

كما نلاحظ هذا الاختلاف القائل: هل يمكن لنا أن ندرج أقوال التابعين في التفسير في عداد التفسير الأثري أيضاً أم لا؟^(١٣).

٥- في هذا النوع من التعاريف تمّ عدّ تفسير القرآن بالقرآن - بصراحة تامّة - جزءاً من التفسير الأثري. وعليه فإن الحدود بين التفسير الأثري وتفسير القرآن بالقرآن بوصفه منهجاً تفسيرياً مستقلاً سوف تزول - طبقاً لهذه التعاريف -، أو أن كلا هذين المنهجين - في الحد الأدنى - يحتاجان إلى إعادة تعريفهما. ومن هنا فقد ذهب بعض الباحثين في التفسير - استناداً إلى المعنى الاصطلاحي لـ «الأثر» - إلى القول بأن القرآن ليس مشمولاً للمعنى الاصطلاحي للأثر، ومن هنا فإنه يعتقد أن من الخطأ اعتبار تفسير القرآن بالقرآن من مقولة التفسير الأثري^(١٤).

٦- يبدو للوهلة الأولى أن هذه التعاريف - حيث تعدّ تفسير الصحابة والتابعين جزءاً من مصادر التفسير الأثري - يجب أن تكون من محض تفاسير أهل السنّة والجماعة، في حين أن الأمر ليس كذلك.

وهناك بعض الباحثين في الشأن القرآني من الشيعة ينسجمون مع هذا التعريف بشكل واضح^(١٥).

من هنا فقد سعى بعض الباحثين في شأن التفسير من الشيعة إلى تقديم تعريف يحافظ فيه على جامعية التعريف، وفي الوقت نفسه يلاحظ الاختلاف بين الشيعة وأهل السنّة في هذا الشأن، فقدّم لذلك تعريفاً ذا شعبتين؛ إذ قال: «إن التفسير المأثور عبارة عن بيان وتفسير الآيات الإلهية بسنّة النبي الأكرم ﷺ، بالإضافة إلى سنّة الأئمة الأطهار في مدرسة أهل البيت ﷺ، وبالإضافة إلى تفسير الصحابة [والتابعين] في مدرسة

الخلافة»^(١٦).

٧- والأهم من جميع ما تقدم أن معنى لفظ «التفسير» في هذا النوع من التعاريف يتأرجح على نطاقٍ واسع، حيث تختلف المساحة المفهومية لمفردة التفسير في عبارة «التفسير الذي جاء في القرآن نفسه» و«التفسير الوارد عن النبي في سنته» عن مفردة التفسير في عبارة «التفسير الوارد من الصحابة» و«تفسير التابعين» بشكلٍ كامل. ويمكن ملاحظة ذلك إلى حد ما من الإضافة اليسيرة لمحمد حسين الذهبي، ومن الإضافة الكبيرة لخالد العك، في تعريفهما للتفسير الأثري بشكلٍ واضح. وفي ما يلي نتأمل في هذه الإضافات.

يستعمل الزرقاني في تعريفه للتفسير الأثري مفردة البيان، في مقابل مفردة التفسير في جميع المواضع، وبشكلٍ متسق. سواء في خصوص القرآن أو السنة النبوية أو كلام الصحابة [للتابعين]..، ويذكر على هامش جميع هذه الأضلاع الأربعة من التفسير الأثري (وهي: تفسير الآية بالقرآن، أو بالسنة النبوية، أو بأقوال الصحابة، أو بأقوال التابعين) أمثلة، تحتوي بأجمعها على ناحية بيانية بحثة بالنسبة إلى الآية^(١٧).

وحين يصل الدور إلى محمد حسين الذهبي فإنه يستخدم في ضلع تفسير الآية بالقرآن عبارة «البيان والتفصيل»، بدلاً من مفردة التفسير؛ إذ يقول: «ما جاء في القرآن نفسه من البيان والتفصيل لبعض آياته...». وأما في خصوص الأضلاع الثلاثة الأخرى فإنه يكتفي بلفظ «البيان والتوضيح»، الذي هو مرادف لـ «البيان».

وأما خالد عبد الرحمن العك فإنه يعمل على بسط هذه الإضافة المجملة، ويقوم بتسريتها إلى الضلع الثاني من التفسير الأثري (وهو تفسير القرآن بالسنة النبوية) أيضاً. إن التأمل والتدقيق في الإضافة التوضيحية لعبد الرحمن العك يثبت أن المراد من التفسير في الضلع الأول والثاني في التفسير الأثري يختلف بوضوح عن الضلع الثالث والرابع منه. ففي الضلع الأول والثاني نجد المساحة المفهومية للتفسير تتخطى المعنى العرفي والعادي لـ «البيان»، وتشمل «التفصيل» أيضاً. وبذلك فإنها تشمل موارد من قبيل: تبين المجمل، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتفصيل الأحكام، وتعيين الناسخ والمنسوخ. وأما من ناحية أخرى فلا نجد في إضافات الأستاذ عبد الرحمن العك

بشأن الضلع الثالث والرابع للتفسير الأثري أيّ تعبير يحكي عن هذه الموارد، ويتنزّل تفسير الصحابة عنده إلى الكلام التقريري للمراقبين والشهود والمعاصرين لمرحلة النزول. ولا شكّ في أن خفاء هذا التآرجح والقبض والبسط المفهومي الشديد لمعنى مفردة التفسير في هذا النوع من الموارد مبهمٌ للغاية.

يجب التفريق بين تفسير العبارة وبين تخصيصها وتقييدها ونسخها وما إلى ذلك؛ إذ إن التفسير من سنخ البيان والشرح، والأمور الأخرى من سنخ التفصيل. والعملية الأولى من مهام «الشارح»، والعملية الثانية من مهام «الشارع». والأولى لا تتدرج في عداد «النص»، وأما الثانية فهي عين «النص». والأولى مفتقرة إلى الحجية والاعتبار الذاتي عند الأتباع والمعتقدين، والثانية تتمتع بالحجية والاعتبار الذاتي. في حين لم يتمّ بيان هذا الاختلاف الكبير بين هاتين المقولتين في التفسير الأثري للأسف الشديد!

كما يطرح هذا السؤال نفسه: ما هو الوجه في اعتبار هذا الثاني - الذي هو نوعٌ من تفصيل النصّ - من سنخ «تفسير» النصّ؟ إذ كيف يمكن اعتبار أمور من قبيل: تقييد المطلق، وتخصيص العامّ، والنسخ - مما هو نوعٌ من التصرف في النصّ المفتوح وغير المكتمل، أو تفصيل وتبيين مجمل أحكام النصّ المبين والمشتمل على أجزاء وعناصر خارجة تماماً عن مدلول عبارة الحكم المجمل -، من سنخ «التفسير»؟^{١٩} إن إقحام أنواع النسب القائمة بين أجزاء النصّ التاريخي^(١٨) والقريني^(١٩)، من قبيل: القرآن، في هامش عنوان مثل: «التفسير» - المبيّن لنوع من أنواع نسبة من بين النسب المختلفة - يُعدّ تنزّلاً وتبسيطاً^(٢٠) للواقعية المعقّدة المتمثّلة بالروابط الموجودة داخل النصّ القرآني.

٢. كما عرّف التفسير الأثري بنحوٍ آخر أيضاً. وقد أشار العلامة الطباطبائي في مقدّمة تفسير الميزان إلى هذا المنهج التفسيري بشكلٍ عابر على النحو التالي: «فأما محدّثون فاقترضوا على التفسير بالرواية عن السلف من الصحابة والتابعين...»^(٢١).

إن الكلام هنا لا يدور حول التفاسير الأثرية المشتملة على روايات النبي ﷺ والأنمة ﷺ. وأما حين يتحدّث الطباطبائي عن الأنواع الثلاثة لتفسير القرآن فإنه يقول بشأن التفسير الأثري ما معناه: «تفسير الآية بمعونة رواية مأثورة عن المعصوم في ذيل

الآية»^(٢٢).

ويمكن العثور على ذات هذا المضمون في كتاب لـ «عميد زنجاني». فهو - على غرار العلامة الطباطبائي - لا يقوم بتعريف التفسير الأثري صراحةً. ويمكن من خلال تضاعيف عباراته ملاحظة أنه يرى أن التفسير الأثري عبارة عن «فهم الآيات على أساس سماع الروايات»^(٢٣). يرى الأستاذ عميد زنجاني أن التفسير الأثري يقع في مقابل أعمال الفكر والرأي والاجتهاد الشخصي في استخراج المفاهيم القرآنية. ويذكر في هذا الشأن مسألة في غاية الدقة؛ إذ يقول: «إن النظرية القائمة على التفسير النقلي تشتمل على دعويين: الدعوى الأولى: وجوب التبعية للروايات التفسيرية؛ والدعوى الثانية: بطلان كل تفسير لا يستند إلى الرواية والسماع»^(٢٤).

إن للتفسير الأثري بُعدين، وهما: البُعد الإيجابي؛ والبُعد السلبي. أما البُعد الإيجابي للتفسير الأثري فيعني أن هذا التفسير يؤكد على ضرورة تفسير الآيات بواسطة الروايات. وأما البُعد السلبي للتفسير الأثري فيعني أن المفسر يجب عليه تجنب الرجوع إلى غير الروايات في تفسير الآيات. والذي يميّز التفسير الأثري في البين من سائر التفاسير الأخرى هو هذا البُعد السلبي، وإلا قلما يمكن العثور على مفسر ينكر ضرورة الرجوع إلى الروايات، أو ينكر الاستناد إلى الروايات.

إن غض الطرف عن البُعد السلبي من التفسير الأثري يجرد تعريفه من مانعيته، بيد أن التأكيد على البُعد السلبي بدوره ليس بهذه السهولة. فأتى لنا أن نعلم بأن المفسر يؤمن بهذا البُعد السلبي؟ فهل يمكن من خلال مجرد ذكر المفسر للروايات على هامش الآيات أن نستنتج بضررٍ قاطع أنه يؤمن بنفي الرجوع إلى غير الروايات في تفسير القرآن الكريم؟ فربما يكون قد أراد بذلك أن يوجد مصدراً روائياً لتفسير الآيات القرآنية، ولم يكن قاصداً إيجاد تفسير روائي؛ لأن إثبات شيءٍ لشيءٍ لا ينفي ما عداه.

ويُضاف إلى ذلك أننا لا نمتلك وسيلة نسبر بها غور نوايا المفسر ومكنوناته. فمن أين لنا أن نعلم ما هي الغاية التي دفعت المؤلف إلى إبداع كتابه، إلا من خلال أقواله وكلماته، حيث يبيّن موقفه ودافعه إلى تأليف هذا الكتاب، أو من خلال دلالة

القرائن الواضحة على ذلك، كما ذهب السيد هاشم البحراني، في مقدّمة كتابه (البرهان في تفسير القرآن)، إلى القول بأن العلم بالكتاب الإلهي يقتصر على أهل البيت عليهم السلام، ويعتقد بأن الخروج عن هذا المسار يعني الضلال والجهل والحيرة^(٢٥). ويرى الفيض الكاشاني، في مقدّمة كتاب (الصافي في تفسير القرآن)، أن الوصول إلى تفسير الآيات الإلهية لا يكون إلا من خلال التمسك بروايات أهل البيت عليهم السلام^(٢٦).

كما يذهب الشيخ الطوسي إلى ذات الرأي؛ إذ يقول: «واعلم أن الرواية ظاهرة في أخبار أصحابنا بأن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الأئمة عليهم السلام الذين قولهم حجة كقول النبي صلى الله عليه وآله، وأن القول فيه بالرأي لا يجوز»^(٢٧). هناك موضعان في هذه العبارة يؤكّدان على هذا الرأي، وهما: أولاً: «لا يجوز... إلا...»، وثانياً: قوله الصريح: «إن القول فيه بالرأي لا يجوز».

وبذلك فإن تفسير القرآن من وجهة نظر الشيخ الطوسي لا يخرج من إحدى حالتين؛ فهو إما تفسير أثري؛ أو تفسير بالرأي.

ومن بين النظريات التي ظهرت مؤخراً تقسيم التفاسير الروائية إلى قسمين: التفاسير الروائية البحتة؛ والتفاسير الروائية الاجتهادية. وقد ذكر الكاتب خمسة عناوين في التفسير، وهي: (الدر المنثور في التفسير بالمأثور)، و(تفسير القرآن العظيم)، و(تفسير العياشي)، و(نور الثقلين)، و(البرهان في تفسير القرآن)، ثم أضاف قائلاً: إن أصحاب هذه التفاسير قد عمدوا إلى مجرد جمع الروايات التي ترتبط بآيات القرآن بنحو من الأنحاء، وذكروها في هامش الآيات دون أن يقوموا بأيّ اجتهاد فيها، سوى ما كان من تشخيص للروايات المتناسبة مع الآيات، دون إبداء أيّ رأي بشأن المعنى والمراد من الآيات. ثم اعتبر هذا الأسلوب في كتابة التفسير متناسباً مع النظرية والمدرسة الروائية البحتة. ثم شكك في إمكانية عدّ أصحاب هذه المؤلفات من أنصار هذا المذهب والاتجاه التفسيري؛ إذ لربما إنهم ألفوا هذه الكتب، وجمعوا فيها الروايات التفسيرية - باعتبارها واحدة من المصادر التفسيرية، وأنها تمثّل واحداً من الطرق إلى فهم جزء من معاني القرآن - بوصفها مصدراً من مصادر التفسير، لا أن

التفسير منحصرٌ بها.

ومن هنا لا يمكن اعتبارهم جميعاً من أتباع مدرسة التفسير الروائي البَحْت؛ إذ إن هذا النوع من التفاسير يمكن له أن ينسجم مع هذه الرؤية: «على الرغم من أن جزءاً من المعاني والمعارف القرآنية يمكن لها أن تفهم من دون الاستعانة بالروايات، بيد أننا لا نشك في أن جانباً كبيراً من المعارف الواقعية للقرآن الكريم لا يمكن تحصيله إلا من خلال الاستعانة بالروايات»^(٢٨).

يضع الأستاذ الببائي أنواع التفاسير الاجتهادية في مقابل التفسير الروائي البَحْت، ومن بينها: تفسير القرآن بالقرآن الاجتهادي، والتفسير الاجتهادي الأدبي، والتفسير الاجتهادي الفلسفي، والتفسير الاجتهادي العلمي، وما إلى ذلك. والملفت أنه يذكر التفسير الاجتهادي الروائي في عداد التفاسير الاجتهادية، وقال في تعريفه: «التفسير الذي يعمد فيه المؤلف إلى توضيح الآيات اعتماداً على الروايات المأثورة عن النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار^(عليهم السلام)، والمنقول عن الصحابة والتابعين، أكثر من أي شيء آخر»^(٢٩).

إن دقة رأي الأستاذ بابائي في تبيين التفاسير الروائية البَحْت، والاستناد على عزم ونية المؤلف في فصل التفاسير الروائية البَحْت عن سائر الآثار التفسيرية الأخرى، تشبه دقة رأي الأستاذ عميد زنجاني في بيان الوجوه الإيجابية والسلبية للتفسير الأثري. وعلى الرغم من توفره على حظ من الحقيقة، وكونه صحيحاً وصائباً في نفس الأمر ومقام الثبوت، إلا أنه في مقام الإثبات ليس مجدياً، ولا تترتب عليه ثمرة عملية واضحة. إننا في البحث التفسيري أمام أثر تفسيري، وأما في ما يتعلق بالنظرية والمنهج التفسيري للمفسر فيجب استنباطه من صلب تفسيره.

لا شأن للباحث في التفسير بنوايا ودوافع المفسر، بل لا يجب أن يكون له شأن في ذلك. وإنما عليه أن يرى ما قام به المفسر في تفسيره، وما هي الطرق التي سلكها فيه. الأمر الأول: لو أن صاحب الأثر وضع على كتابه عنوان التفسير، فما هو الوجه في أن لا نعامله معاملة التفسير، ولا نعتبره بمنزلة «المرجع» و«المصدر» للتفسير؟ الأمر الآخر: يجب علينا أن نفصل حساب المفسر عن أثره التفسيري، فلهيما يكون للمفسر

الواحد أكثر من كتاب في التفسير، ويسلك في كل واحد منها اتجاهاً مغايراً للاتجاهات التي سلكها في التفاسير الأخرى، أو أن يعمد المفسر إلى العدول عن منهجه التفسيري السابق.

ومن هنا يجب على الباحث أن يحدّد منذ البداية ما هو السؤال الذي يسعى إلى الإجابة عنه؟ وأن نحدّد مثلاً: ما هي النظرية التفسيرية للمفسر الفلاني؟ أو على أي أسلوب قام هذا الأثر التفسيري؟ وإن طريقة الإجابة عن كل واحد من هذه الأسئلة يختلف عن الآخر.

يُضاف إلى ذلك أن رؤية المفسر لا يجب أن تتسجم وتتطابق بالضرورة مع أثره التفسيري بشكل كامل. فربما يخوض المفسر في مقام التنظير في فكرة ورؤية، ويضع لها شروطاً وقيوداً، ولكنّه على المستوى العملي، وفي أثره التفسيري، يعمد إلى تجاوزها أو العدول عنها، أو يعجز عن الالتزام بتلك القيود والشروط. وبذلك فإننا نشعر بوجود ضرورة للقيام بفصل من نوع آخر: «المفسر في مقام التنظير، المفسر في مقام العمل». وعلى هذا الأساس يحسن الباحث صنعاً عندما يصوغ سؤالاً بدقّة على النحو التالي: ما هو منهج المفسر الفلاني في تفسيره؟

إن حصيلة دقّة نظر الأستاذ بابائي ستكون كما يلي:

أولاً: قد لا يكون الأثر الذي يحمل عنوان التفسير من التفسير حقيقة؛ إذ ربما كان مجرد مرجع ومصدر للمفسرين، لا أكثر.

ثانياً: من غير المعلوم أن يكون مؤلف هذا الأثر من أتباع مدرسة التفسير الروائي البحت.

والذي خرج عن مدار السؤال هنا هو الأثر التفسيري؛ لأننا نكون أمام أثر، وليس أثراً تفسيرياً، والذي مال إليه السؤال هو رؤية المؤلف. وعندما نكون أمام مصدر ومرجع للتفسير لا يعود هناك معنى للسؤال عن المنهج التفسيري.

يُضاف إلى ذلك أن الأستاذ بابائي يستند في تعريف التفسير الروائي البحت على مفهوم «الاجتهاد» و«الرأي»، وينفي حضوره في التفسير الأثري البحت.

فأولاً: إن الاجتهاد والرأي من المفاهيم العائمة والمبهمة^(٣) جداً، وإن الاستناد إلى

هذا النوع من المفاهيم في التعريف، دون توضيح المراد الدقيق منها، سيفاقم من غموض التعريف.

وثانياً: عندما يستعمل مفردة «البَحْت» في عبارة «التفسير الروائي البَحْت» يتوقع منه أن يتجنّب عبارات من قبيل: «لم يكن له أي نوع من أنواع الاجتهاد باستثناء تشخيص الروايات المتناسبة مع الآيات...»؛ لأن هذا الاستثناء لا ينسجم مع مفردة «البَحْت».

يذهب الظنّ بالأستاذ بابائي إلى أن قوله: «باستثناء تشخيص...» هو في الحقيقة تشخيص جزئي، في حين أن هذا الأمر - كما سيّضح - يعبر عن الحضور والدور الفاعل والمؤثر لشخص المفسّر في مسار التفسير.

وثالثاً: ثم إنه - كما سيأتي أيضاً - لا ينحصر اجتهاد ورأي المفسّر بهذه الفقرة، حيث يمكن لنا أن نرصد أصنافاً لتدخل ودور اجتهاد ورأي المفسّر في التفسير الأثري، وإن كان تحت يافطة هذا الإحجام الكثير من النشاط المستتر لذهن المفسّر.

ورابعاً: يستد الأستاذ بابائي في تعريف «التفسير الاجتهادي الروائي» - الذي يعتبره على ما يبدو معادلاً لـ «النظرية الاعتدالية» و«المذهب الاجتهادي الجامع»^(٣١) - على مفاهيم كيفية مبهمة، وكمية غير محددة: «في هذه التفاسير وإن كان جزء من معنى القرآن لا يمكن فهمه من دون الاستعانة بالروايات، ولكن يمكن لنا أن نحصل على شيء من الفهم للجزء الآخر من المعارف القرآنية، دون الاستعانة بالروايات»^(٣٢).

ما هو مقدار الآيات الذي تشير إليه مفردة «جزء» في هذا الكلام؟ وما هي الآيات المشمولة له بالتحديد؟ وما هو «الجزء الآخر»؟ وحيث يقول: «التفسير الذي يعمد فيه المؤلف إلى توضيح الآيات اعتماداً على الروايات المأثورة عن النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار ﷺ، والمنقول عن الصحابة والتابعين، أكثر من أي شيء آخر»^(٣٣). ما الذي تعنيه مفردة «أكثر»؟ ما هو مقدار هذا الأكثر؟ ماذا يعني «كل شيء»؟ ما الذي تعني كلمة «اعتماداً»؟

وخامساً: ما الذي يعنيه مصطلح «الاجتهاد الروائي» أساساً؟ ألا يؤدي هذا التعبير إلى تقويض تقسيم التفاسير إلى: روائية؛ واجتهادية؟ إن استعمال مفردة «البَحْت»

في عنوان «التفسير الروائي البَحْت»، واستخدام عبارة «التفسير الروائي الاجتهادي»، يجعل من مفردة «الروائي» و«الاجتهادي» مفاهيم مشكّكة ومتدرّجة، ويحكي عن إمكانية تجاوز هذين المفهومين. ومن هنا يمكن تقسيم كلّ تفسير إلى: مراتب روائية؛ ومراتب اجتهادية. وعليه لا تعود هذه المفاهيم بمنزلة النقطة أو المساحة، بل تعتبر بمثابة «الطيف»، يكون في طرف منه روائياً بَحْتاً، وفي طرفه الآخر اجتهادياً بَحْتاً، وسنواجه في هذا الخضم أطيافاً متفاوتة من التفاسير الاجتهادية الروائية. وبذلك ما الذي سيبقى من جذور تقسيم وتفكيك التفاسير الروائية من التفاسير الاجتهادية؟ ثم إننا إذا تجاوزنا الإشكالات الخاصّة الناظرة إلى تعريف الأستاذ بابائي فإن التعاريف التي أدرجناها في هذه المجموعة الثانية تستحقّ التأمل للجهات التالية:

١- إن هذه التعريفات قد صيغت في الفضاء الشيعي، ولذلك فإنها تنشئ التفاسير الشيعية تلقائياً، أو تفترض أن قارئها يجب أن يكون شيعياً. وعلى أيّ حال فإن هذه التعاريف لم تكن ناظرة بشكلٍ جادٍ إلى تفاسير أهل السنّة؛ إذ استخدمت عبارة «الروايات» بشكلٍ رئيس، والتي هي من وجهة نظرهم لا تشمل أقوال الصحابة والتابعين، بل لا حجّة ولا اعتبار لأقوال الصحابة والتابعين من وجهة نظر أصحاب هذه التعاريف.

٢- إن هذه التعاريف لم تدرج تفسير القرآن بالقرآن في عداد أضلاع التفسير الأثري، وإنما استفادت من المفهوم الكلّي لـ «روايات المعصومين (عليه السلام)»، وهو يشمل مجرد كلام النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) والأئمة الأطهار (عليهم السلام) فقط. وعليه فإن هذه التعاريف هي تعاريف انتقائية، قبل أن تكون جامعةً.

٣- إلى هنا، قسّمنا التفسير الأثري إلى قسمين، وعمدنا إلى نقد وتحليل كلّ واحد منهما بشكلٍ مستقلّ. والآن ننتقل إلى النقد العامّ والشامل لجميع التعاريف المذكورة:

١- إن التعاريف مورد البحث «محورية المفهوم»، بمعنى أنها تبين المعنى اللغوي والاصطلاحي لمفردة «التفسير»^(٣٤)، ومن ثم تبين مفردة «الأثر»، وبعد ذلك يُصار إلى بيان وتوضيح المعنى التركيبي لـ «التفسير الأثري». وعليه فإن هذا التعريف:

أولاً: يرى نفسه ملتزماً بمعنى ومقتضى المفردات الموجودة في تركيب «التفسير الأثري» واحدة واحدة.

وثانياً: إن هذا التعريف هو تعريف التفسير الأثري كما «يجب»، لا كما هو «كائن». إن هذا التعريف يقدم نموذجاً أو إطاراً مثالياً ينبغي على التفاسير الأثرية أن تتماهى معه، وليست في مقام إعداد ثوب يتناسب مع قوام التفاسير الأثرية. وبعبارة أخرى: إن هذا التعريف ناظرٌ إلى التفسير الأثري المطلوب. وإن لم يكن موجوداً، لا إلى التفسير الأثري الموجود، بل قد لا يكون مطلوباً أيضاً. ومن هنا فإن صدر وعجز الأبحاث الموجودة بشأن التفسير الأثري ممزوجان بالتناقض. ففي البداية يتم تعريف التفسير الأثري كما «يجب»، ولكن حيث تصل إلى أبحاث من قبيل: «آفات التفاسير الأثرية» يتم الخوض في التفاسير الأثرية كما «هي»، متجاهلين أن متعلق البحث قد تغير تلقائياً. كيف يمكن لحضور مقولات من قبيل: الوضع، والإسرائيليات، والغلو، والروايات غير المعتبرة، وما إلى ذلك، في التفاسير الأثرية الموجودة، أن تتسجم وتجتمع مع ذلك التعريف المثالي؟ ما هو التفسير الأثري الذي يمكن العثور عليه، ويكون في الوقت نفسه خالياً من هذه الآفات والمقولات؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هي المباني التي يقوم عليها ذلك التعريف؟

ثالثاً: تبعاً للخصائص المتقدمة فإن التعاريف الموجودة تشتمل على اتجاهات قيمية^(٣٥) أيضاً. وعليه فإن تعريف الباحث السنّي في الشأن التفسيري غالباً ما يختلف عن تعريف الباحث الشيعي في التفسير؛ حيث يذهب أحدهما إلى القول بأن تفسير القرآن بأقوال الصحابة والتابعين يندرج ضمن دائرة التفسير الأثري؛ بينما يذهب الآخر إلى خروج أقوال الصحابة والتابعين عن دائرة التفسير الأثري. بل لا نرى وحدة في الرأي حول مساحة التفسير الأثري حتى بين أتباع التيار الديني الواحد؛ إذ نجد هذا الاختلاف قائماً بين علماء أهل السنّة أنفسهم حول ما إذا كان التفسير المستند إلى قول التابعي يدخل في عداد التفسير الأثري أم لا؟ إن هذا الأمر يثبت أن أصحاب هذه التعاريف عندما يصوغون تعريفهم فإنهم، بدلاً من بيان التعريف الواقعي، يسقطون عليه توجّهاتهم.

وعندما يكون ناظراً إلى النماذج المنشودة فإنه لا محالة سيتجاهل بعض النماذج والمصاديق العينية، وبالتالي سيفقد التعريف جامعيتته. وفي مثل هذه الحالة لا يمكن الجمع بين الجامعية من جهة والسعي وراء المنشود والاتجاه الخاص من جهة أخرى.

رابعاً: يقوم الادعاء في مجموع التعاريف الموجودة للتفسير الأثري على أن الاجتهاد والرأي من قبل المفسر لا مجال له في هذا المنهج. لقد تمّ التأكيد في هذه التعاريف على هذا الأمر بحيث تؤدي إلى «غيبية المفسر» من دائرة التعريف، وتمّ تجاهل عنصر «المفسر» بالمرّة. وكأنّ هذه التفاسير هي حصيلة تأليف دون تدبير أو تنظير، فهي عبارة عن مجرد انتقاء لبعض الروايات والأقوال في بيان بعض الآيات. ولكي نثبت بطلان هذه الرؤية السطحية، وبيان أنحاء وأنواع تفاعل المفسر في مسار التفسير الأثري من جهة، والوصول إلى تعريف واقعي لاحق ومنبثق عن النماذج والمصاديق العينية، نضطرّ إلى طرح هذا السؤال الهامّ والمحوري، والإجابة عنه: «ما الذي يقوم به المفسر في التفسير الأثري؟».

إننا من خلال الإجابة عن هذا السؤال نستطيع الوصول إلى تعريفنا المختار للتفسير الأثري. وهو التعريف الذي يرى نفسه ملتزماً بالوفاء بالنماذج والمصاديق العينية والخارجية، ويعتبر البحث عن الجذور والتعرّف عليها، وتحليل الألفاظ للوصول إلى التعريف، تنكّباً للطريق. إن التعريف الذي ينظر إلى التفاسير الأثرية ويرتضيها كما هي «كائنة» يُعدّ تعريفاً واقعياً، وليس انتقائياً. إنه التعريف الذي لا يرى الحقّ والباطل، والاعتبار وعدم الاعتبار، والتشيع والتسنن، مؤثراً في التفسير الأثري. إن التفاسير الأثرية لدى أهل السنّة تعتبر من التفسير الأثري بمقدار ما للتفاسير الأثرية لدى الشيعة من صدق لهذا العنوان فيها. وأما تشخيص الحقّ والباطل والاعتبار وعدم الاعتبار وما إلى ذلك في هذه التفاسير فلا ربط له بمقام التعريف.

٣. ما الذي يفعله المفسر في التفسير الأثري؟ —

في النظرة الأولى^(٣٦) عندما تتصفّح أي تفسير أثري سوف تصادف آيات وعلى هامشها رواية أو روايات مسندة أو غير مسندة، ولا ترى غير ذلك. وأما عندما تعود إلى

ما وراء كواليس التفسير، وتتأمل في مسار التفسير، فسوف تشعر بحضور الكثير من الحاضرين اللامرئيين الذين يعملون على توجيه دفة التفسير الأثري بشكل غير محسوس. ويمكن لنا أن نذكر هنا شاهداً واضحاً وشفافاً، فهو واضح وشفاف من حيث إن المفسر يقرر بنفسه المسار الذي طواه، أو اعتبر نفسه ملتزماً به، وهو المسار الذي طواه جميع المفسرين في التفسير الأثري، مع اختلافٍ نسبي بينهم في بعض الملاحظات والمباني.

لقد أظهر الفيض الكاشاني، في مقدمته الثانية عشرة من كتابه (الصافي في تفسير القرآن)، ما وراء كواليس تفسيره^(٣٧)؛ إذ قال في تلك المقدمة: إننا في تفسير كل آية نبحث أولاً عن شواهد من الآيات في تفسير الآيات المتشابهة، ونعمل على إرجاعها إلى محكمات القرآن.

وهذه الخطوة الأولى من الفيض الكاشاني موضع تأملٍ من عدة نواحٍ:

١- لم يوضح مسبقاً ما هي الآية أو الآيات التي يمكن لها أن تكون شاهداً أو شهوداً لتفسير آية من الآيات. إن تحديد ربط ونسبة آية من حيث المعنى والمدلول، وتفسيرها بآية أو آيات أخرى، منوطٌ بإدراك وفهم المفسر، فلربما كان بعض المفسرين يرى ارتباط آية من الناحية التفسيرية بالآية مورد بحثه، ويراهم مفسر آخر مرتبطة بآية أخرى. إن هذا الربط وهذه النسبة المفهومية والتفسيرية غير متعيّنة مسبقاً، والذي يجعلها متعيّنة هو فهم المفسر للآيات.

٢- إن القول بأن بعض آيات القرآن لا خلاف في كونها من المتشابهات، وبعضها الآخر لا إشكال في كونها من المحكمات، مجرد رأي من بين الآراء الأخرى، وهو قائمٌ على تعريف للمحكم والمتشابه من بين الكثير من التعاريف الأخرى.

لا يشتمل القرآن على مجموعة محددة من الآيات المحكمات والآيات المتشابهات المتميزة من بعضها، بحيث يخلو أمر إرجاع المتشابهات إلى المحكمات من الغموض والإبهام، ولا نحتاج فيه إلى دور المفسر في هذا الشأن. وعليه فإن اتخاذ أي خطوة في هذا الطريق مسبوقةً باتخاذ رأي، بل الكثير من الآراء، من قبل المفسر في العديد من المواضع.

٣. بالإضافة إلى المسألتين الأنفتين، نقول هنا: إن القول بأن التشابه والإحكام من الصفات الذاتية للآيات هو بدوره رأي من بين الآراء الأخرى أيضاً. فهناك مَنْ يرى نسبية التشابه والإحكام^(٣٨)، ويرى أنها أوصاف تكتسبها الآيات في نسبتها لنا، فهي في حدّ ذاتها لا متشابهة ولا محكمة^(٣٩). وهناك أيضاً مَنْ يقول بوجود نوعين من التشابه في القرآن، وهما: التشابه الذاتي؛ والتشابه العرضي، حيث إن الثاني - بخلاف الأول - يعرض لاحقاً، وهكذا هناك أقوالٌ أخرى في هذا الشأن لا يتسع المجال لذكرها.

٤. إن الفيض الكاشاني، في تبرير رجوعه إلى شواهد من الآيات في تفسير آية، وسبب إرجاعه المتشابهات إلى محكمات القرآن، لا يستدلّ بالقرآن الكريم، ولا يستند إلى دليلٍ عقلي، وإنما يسند ما يقوم به إلى الرواية. وعليه فإن دليله في ذلك هو دليلٌ روائي ونقلي.

ثمّ يستطرد الفيض الكاشاني قائلاً: «إن وجدنا شاهداً من محكمات القرآن أتينا به...، وإلاّ فإنّ ظفرنا فيه بحديثٍ معتبر من أهل البيت^(٤٠) في الكتب المعتمدة من طرق أصحابنا - رضوان الله عليهم - أوردناه، وإلاّ أوردنا ما روينا عن أئمتنا^(٤١) من طرق العامة؛ لنسبته إلى المعصوم، وعدم ما يخالفه [عندنا]»^(٤٢).

وفي هذه الفقرات هناك مسائلٌ جديرةٌ بالاهتمام:

٥. إن هذه العبارة زاخرةٌ بالتنظير^(٤١)، ومضغمة بالتوجّه القيمي^(٤٢)، فهي تشتمل على مفاهيم من قبيل: «الحديث المعتمد»، و«أهل البيت»، و«الكتب المعتمدة»، و«أصحابنا»، و«العامة»، و«أئمتنا»، وما إلى ذلك. ولكونها مفاهيم تشير بوضوح إلى اتجاه منبثق من رأي وتوجّه المفسّر ودوره في مسار التفسير.

٦. يرى الفيض الكاشاني بوصفه مفسراً - بشكلٍ عام -، وبوصفه مفسراً شيعياً - بنحو خاص -، عدم إمكانية توظيف أيّ حديث في أمر تفسير الآية. ومن هنا فإنه يُدخّل في البين مسألة اعتبار الرواية والملاك أو الملاكات في اعتبارها. فمنّ ذا الذي لا يعلم أن هذه الملاكات ما هي إلاّ إبداعٌ بشريٌّ؟ ومنّ ذا الذي لا يعلم أن علماء التفسير والحديث غير مجمعين بشأن ملاك أو ملاكات اعتبار الرواية؟ ومنّ ذا الذي

لا يعلم أن ملاكات علماء الشيعة وأهل السنّة في هذا الشأن ليست متطابقةً تماماً؟ ثم لو تجاوزنا جميع هذه الموارد إذا افترضنا أن الملاكات ليست واحدة فمن ذا الذي لا يعلم مدى الاختلاف في أوجه النظر حول تحديد وتعيين المصدق؟ حيث يذهب شخصٌ إلى تضعيف فلان الراوي، بينما يذهب الآخر إلى توثيقه، وما إلى ذلك. وعليه ما إن يتم طرح مسألة ومقولة «الاعتبار» حتى يكون اختيار رواية من بين التراث الديني - الذي يعاني من عوارض عدم الجامعية، وعدم المانعية، - واعتبارها على المستوى العملي، تابعاً لآراء علماء الرجال والحديث وما إلى ذلك، والرأي الذي يميل إليه المفسّر من بين تلك الآراء.

٧. إن الفيض الكاشاني، حتى في هذا المورد، يذكر أن السبب في رجوعه إلى الأحاديث المعتبرة في تفسير القرآن وجود رواية في هذا الشأن، بمعنى أنه يأتي بدليل نقلي وروائي يثبت ضرورة الرجوع إلى الروايات المعتبرة في تفسير القرآن. وحتى عندما يبيّن ما هي الرواية المعتبرة؟ وما هي الرواية غير المعتبرة؟ يذكر ملاكاً «روائياً». وكما نلاحظ فإن الفيض الكاشاني لا يرى التفسير المعتبر من القرآن هو التفسير الأثري فحسب، بل إنه يغير اعتبار هذا المنهج في التفسير الأثري، وقيمه في مختلف المواضع على الرواية، وهذه المسألة في غاية الأهمية.

ثم يستطرد «الفيض الكاشاني» قائلاً: «وما لم نظفر فيه بحديث عنهم عليهم السلام أوردنا ما وصل إلينا من غيرهم من علماء التفسير، إذا وافق القرآن وفحواه». وفي هذا الشأن هناك مسائل جديرة بالاهتمام أيضاً:

٨. حيثما جرى الكلام عن ملاك الانسجام أو عدم الانسجام مع القرآن يجب أن نأخذ بنظر الاعتبار أن إدراك تشخيص الانسجام أو عدم الانسجام مسبوقةً بإدراك وفهم المفسّر لآيات القرآن. وكذلك القول بطرح انسجامه أو عدم انسجامه مع القرآن. وإن المفسّر ما لم يقم بفهم وإدراك لكلا الجانبين لا يكون هناك من معنى للانسجام وعدم الانسجام. وبعبارة أخرى: إن الانسجام أو عدم الانسجام أمرٌ يخطر على ذهن المفسّر عندما يواجه الفهم المتعلق بكلا الطرفين، ولا يحصل بين ذنك الطرفين خارج ذهن المفسّر. ومن هنا يبدو لمفسّر أن هناك انسجاماً بين القرآن والقول الكذائي؛ في

حين يذهب مفسراً آخر إلى عدم وجود الانسجام بين القرآن وذلك القول.

٩- إن المبنى والملاك الذي يذكره «الفيض الكاشاني» هنا لجواز الرجوع إلى قول علماء التفسير قد أخذه من «الروايات» أيضاً؛ حيث قال: عند تعارض الأحاديث عرضناها على كتاب الله وأحاديث أهل البيت عليهم السلام، وإذا كانت الأخبار فيه كثيرة اقتصرنا منها على ما اشتمل على مجامعها... وإن كانت مع كثرتها مختلفة نقلنا أصحها وأحسنها وأعمها فائدة.

١٠- من الواضح أن الذي يلعب دوراً محورياً في جميع هذه الموارد - أي في مقام تشخيص التعارض أو اختلاف الروايات، أو تشخيص ما هو الحديث الأجمع أو الأصح أو الأفضل أو الأعم فائدة، وما إلى ذلك - هو فهم وإدراك وتشخيص ورأي واجتهاد المفسر.

والحاصل أن جميع هذه الفقرات العشرة المتقدمة تشهد بوضوح على أن مفسراً - مثل: الفيض الكاشاني - له في التفسير الأثري - مثل: (تفسير الصايفي) - حضور فاعل ومؤثر في جميع مسار تفسير الآيات، حيث يعمل على الانتقاء واتخاذ المواقف والرأي في كل خطوة من خطوات تفسيره.

وأعيد هنا وأكرر بأن هذا الأمر لا يختص بالفيض الكاشاني وتفسير الصايفي، بل يجري كذلك على الطوسي والتبيان، وعلى البحراني والبرهان، وعلى السيوطي والدر المنثور، وعلى الحويزي ونور الثقلين، وهكذا. ومن خلال هذا البيان تتضح سذاجة وسطحية الذهنية الشائعة التي تقول بعدم إمكان تطرق رأي واجتهاد وعقل المفسر إلى التفسير الأثري. كما أن هذا هو الذي يُفسر لنا سر الاختلاف والتنوع الكبير في التفاسير الأثرية في مجال التراث التفسيري لدى المسلمين.

إن تجاهل الحضور الفاعل والمؤثر للمفسر في مسار التفسير الأثري، وحصر الأمر في ذلك بروايات التفسير، بمنزلة تجاهل دور لاعب الشطرنج، وحصر الأمر في هذه اللعبة بأحجار وأدوات محدودة ومعينة، وبمنزلة حصر المشهد التمثيلي على خشبة المسرح بالمثلين، والغفلة عن الأمور التي تدور خلف الكواليس، وتجاهل دور المخرج والكاتب والمصور وكاتب السيناريو وما إلى ذلك.

إن الرؤية الحاصلة من البحث، كما تتحدّى رؤيتنا السائدة في مجال التفسير الأثري، فإنها تعمل كذلك على تجاوز الحدود المعهودة والمعروفة لهذا المنهج التفسيري مع سائر المناهج التفسيرية الأخرى، وتطرح هذا السؤال: إذا كانت التفاسير الأثرية الموجودة مشتملة على تفسير القرآن بالقرآن فما هو الاختلاف بين التفسير الأثري وتفسير القرآن بالقرآن؟ وإذا كان عنصر الاجتهاد دخلياً في التفسير الأثري فأين يكمن اختلافه عن التفاسير الاجتهادية الأخرى؟ وإذا كان رأي المفسر في هذا المنهج التفسيري مؤثراً فما هو فرقه عن التفسير بالرأي؟ وإذا كان عقل المفسر يلعب دوراً في التفسير الأثري فما هو الفرق بينه وبين التفاسير العقلية الأخرى؟ في مثل هذه الأوضاع تتجلى ضرورة إعادة تعريف «التفسير الأثري»، ورسم الحدود التي تفصله عن التفاسير الأثرية بوضوح، ولربما أدّى ذلك إلى تقديم تعريف جديد للتفسير الأثري يتلاءم مع إعادة النظر في تقسيم المناهج التفسيرية.

٤. نحو تعريف جديد —

١. بالإضافة إلى ما تقدّم من المسائل، يمكن لبعض الأمور التالية أن تساعدنا على تقديم تعريف واقعي للتفسير الأثري:

أ. كما تقدّم أن رأينا فإن دائرة وسعة المصادر في التفسير الأثري ليست على شاكلة واحدة. فالمصادر في بعضها تشمل: القرآن الكريم، وكلام النبي الأكرم ﷺ، وأقوال الصحابة. وفي بعضها الآخر تشمل أقوال التابعين أيضاً. أما مصادر التفسير لدى الشيعة فهي عبارة عن: كلام النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام. وعليه فإن المتفق عليه بين جميع التفاسير الأثرية هو الرجوع إلى كلام النبي ﷺ، وأما سائر المصادر الأخرى فقد وقع الخلاف فيها. ولكن الملفت في جميع هذه المصادر أنها من سنخ «النقل» في مقابل «العقل»، حيث يقوم كل مفسر باستخدام وتوظيف النقل في تفسيره، ممّا يعتبر من وجهة نظره مرجعاً معتبراً^(٤٣). ومن هنا فإن تعريف التفسير الأثري بأنه «النقل أو النصّ المعتبر من وجهة نظر المفسر» سيكون تعريفاً واقعياً وجامعاً.

ب - يذهب المفسر الأثري إلى اعتبار نوع من الترتيب والتقدم والتأخر بين المصادر التفسيرية المعتبرة. وإن «القرآن الكريم» مقدّم على جميع هذه المصادر، وفي أسفل الترتيب تأتي «أقوال التابعين». وقد صرح أغلب المفسرين الأثريين أنهم في الخطوة الأولى يرجعون في تفسير الآية إلى سائر آيات القرآن الأخرى، وفي الخطوة الثانية ينتقلون إلى كلام النبي الأكرم ﷺ، وبعد ذلك يأتي الدور على الصحابة، وبعدهم التابعون^(٤٤). يحظى هذا التقدم والتأخر بأهمية كبيرة لدى المفسر الأثري، بحيث إنه لو عثر على ضالته من خلال الرجوع إلى سائر آيات القرآن، وتمكّن من الحصول على مفهوم ومدلول الآية التي هو بصدد تفسيرها، فإنه يوقف عملية البحث عند هذا الحدّ، ويقفل ملف تفسير الآية، أو إذا اتّضح له معنى وتفسير الآية من خلال الرجوع إلى كلام النبي الأكرم ﷺ أوقف البحث، دون الرجوع إلى المصادر الأخرى.

ج - إن المفسر الأثري قد يعتمد في بحثه عن معنى ومدلول الآية على المصادر النقلية المعتبرة، ويتعرّض إلى أقوال من خارج دائرة المصادر المعتبرة. وإن المهمّ في البين هو أن يرجع المفسر إلى المصادر النقلية المعتبرة عنده؛ من أجل العثور على أثر «مقدّم على أي شيء آخر»؛ للوصول إلى معنى ومدلول الآية، ويترك كلّ كلامٍ من خارج هذه الدائرة إلى ميزان حكم النقل المعتبر عنده.

د - إن الأهمّ في البين هو أن المفسر الأثري يلتمس اعتبار مصادره النقلية في تفسير آيات القرآن الكريم، وجواز الاستناد إليها، من داخل النقل، بمعنى أن النقل نفسه هو الذي يضيف الاعتبار على النقل.

وفي ما يتعلق بـ «الفيض الكاشاني» - كما رأينا - كان منشأ هذا الاعتبار هو «الروايات»، بل أخذ حتّى جواز الرجوع والاستناد إلى الشهادات القرآنية من الروايات أيضاً.

وأما بالنسبة إلى المفسرين الأثريين من أهل السنّة فإن اعتبار المصادر النقلية يُستمدّ من «القرآن الكريم»؛ فالقرآن هو الذي يضيف الاعتبار على كلام النبي الأكرم ﷺ، وإن القرآن والنبيّ هما اللذان يضيفان الاعتبار على أقوال الصحابة والتابعين.

٢. إن كلّ تعريفٍ لا يسند إلى المباني النظرية سوف يعاني ضعفاً في الأسس. وعليه يجب أن نقيم المعطيات المنبثقة عن دراسة حقيقة التفاسير الأثرية على قاعدة نظرية مناسبة. وإن المعطيات المتوفرة سوف تحظى - من وجهة نظر كاتب هذه السطور - بتنظيم أفضل في ضوء «النزعة النصّية»^(٤٥).

إن النصّ والنقل يقع في مقابل «العقل»، كما أن النصّ والنزعة النقلية تقع في مقابل «النزعة العقلية»^(٤٦). والصحيح هو أن نعمل أولاً على بيان مرادنا من النصّ والنقل والعقل، ثم نعمل بعد ذلك على إيضاح النصّ والنزعة النقلية والنزعة العقلية، ثم نقوم ببيان التفسير النصّي والتفسير العقلي، لنثبت في نهاية المطاف أن التفسير الأثري ليس شيئاً آخر غير التفسير النصّي.

إن النصّ أو النقل عبارة عن مجموعة من النصوص المقدّسة لدين أو مذهب خاصّ، وهي تعتبر من وجهة نظر أتباعها فوق الشكّ والسؤال. والعقل عبارة عن مجموعة من العلوم والمعارف التي يتمّ الحصول عليها من الطرق العادية لاكتساب العلم والمعرفة (أي الحسنّ، الأعم من الظاهري والباطني؛ والاستدلال؛ والنقل التاريخي)^(٤٧).

هناك ثلاثة أنواع من النزعة النقلية والنزعة العقلية، وذلك على النحو التالي:

النوع الأول: يقوم على التقدّم والتأخّر. تقوم النزعة العقلية على الاعتقاد بأن حلّ كل مسألة، ورفع كلّ مشكلة، يجب الرجوع فيه قبل كلّ شيء إلى العقل (بالمعنى المتقدّم)، وفي حال عجز العقل عن حلّها ورفعها يجب الرجوع إلى النقل أو النصّ (بالمعنى المتقدّم).

وفي المقابل تذهب النزعة النقلية إلى الاعتقاد بوجود الرجوع قبل كلّ شيء إلى النقل لحلّ كلّ مسألة أو مشكلة، ولا تنتقل إلى العقل إلاّ بعد العجز عن العثور على الحلّ في النقل.

وأما **النوع الثاني** فيقوم على ثنائية «الأداة» و«المصدر». ففي هذا النوع من النزعة العقلية يقوم الاعتقاد على أن العقل ليس مجرد وسيلة وأداة لكشف واستخراج الحلّ والجواب من النصوص الدينية المقدّسة، بل هو مصدرٌ مستقلٌّ للعثور على الحلول والإجابات.

وأما النزعة النقلية فتقوم على الاعتقاد بالأصل القائل: إن العقل مجرد وسيلة أو أسلوب يمكن من خلاله أن نستخرج طريق حلّ المسألة أو رفع المشكلة من النصوص الدينية.

وبالتالي فإن النوع الثالث يقوم على مقولة «الحكم». إن النزعة العقلية في المعنى الثالث تعني أننا إذا اكتشفنا تعارضاً حقيقياً - لا ظاهرياً - بين مدركات العقل والقضايا الموجودة في النصّ وجب علينا الانحياز إلى العقل.

وأما النزعة النقلية فتقوم على الاعتقاد بوجود أخذ جانب النقل عند اكتشاف مثل هذا التعارض.

أرى في ضوء هذه المعاني والأنواع الثلاثة للنزعة العقلية والنزعة النقلية إمكانية الحصول على تعريف واضح ومعيارى للتفسير الأثري، بل يمكن بالإضافة إلى ذلك تقديم تقسيم جديد وجذري بشأن المناهج التفسيرية للقرآن، والتي تخلو من الغموض والانحياز واعتماد الأذواق والمشارب. وعلى هذا المبنى يمكن تقسيم مجموع التفاسير المتوفرة لدينا إلى قسمين، وهما: التفاسير النقلية (النصّية)؛ والتفاسير العقلية. وإن التفاسير النقلية عبارة عن تلك التفاسير التي تتّجه في مقام تفسير آية من القرآن إلى النقل والنصّ (بالمعنى الذي سبق ذكره)، ولا تتعدّى دائرة النصّ. وبعبارة أوضح: إن هذه التفاسير ترى النصّ وحده هو المرجع الموثوق لفهم معنى ومدلول آيات القرآن، وتتخذ من العقل (بالمعنى الذي ذكرناه آنفاً) مجرد وسيلة وأداة وأسلوب لكشف واستخراج معنى ومدلول آيات القرآن، ولا يتمّ التعاطي معه بوصفه مصدراً ومرجعاً موثقاً. وإنّ كل قول أو رأي تفسيري يُعرض على حكم النصّ وتقييمه بمعيار النقل، وفي مواجهة التفاسير المعارضة للنقل يتمّ الانحياز إلى النقل.

وأما التفاسير العقلية فهي تلك المجموعة من تفاسير القرآن التي تتجاوز دائرة النصّ والنقل في مقام كشف وفهم معنى ومدلول آيات القرآن الكريم، ولا تعمل على مجرد توظيف العقل (بالمعنى الذي ذكرناه آنفاً)؛ لكشف واستخراج معنى الآيات من صلب النصّ فحسب، بل ويتمّ الرجوع لكشف معنى وفحوى الآيات إلى العقل (بذلك المعنى)، بوصفه مرجعاً موثقاً ومستقلاً أيضاً. وعلى هذا الأساس لا يُعدّ النقل في هذه

التفسير هو المصدر الوحيد. والأهم من ذلك أنها تعتبر إصدار الحكم النهائي من وظائف العقل، بمعنى أن كل قول ورأي تفسيري يعرض على حكم العقل ومبضعه التشريحي، وعند حصول التعارض بين المعطيات النقلية والمدركات العقلية يتم الانحياز إلى العقل.

وعلى هذا الأساس فإن وجود الروايات في التفسير - سواء كثرت أم قلت - لا تشكل ملاكاً لاعتبار ذلك التفسير من التفسير النقلية؛ ومن جهة أخرى لا يمكن اعتبار حضور الأقوال والآراء العلمية والفلسفية والكلامية - سواء أكانت قليلة أم كثيرة - ملاكاً ودليلاً على كون ذلك التفسير هو من نوع التفسير العقلي. كما أنه - طبقاً لهذا الكلام - لا تكون هناك حاجة لاستعمال المفاهيم المبهمة والجذلية من قبيل: الاجتهاد والرأي وما إلى ذلك؛ من أجل التمييز بين المناهج التفسيرية. وبالتالي نصل إلى تعريف التفسير الأثري.

إن التفاسير الأثرية - بالالتفات إلى المقدمات المذكورة آنفاً - هي في الحقيقة من التفاسير النقلية، بالأوصاف والخصائص التي تقدم ذكرها. إن كل ما تقدم ذكره من حقائق التفسير الأثري، وجميع ما قلناه في نقد وتحليل التعاريف مورد البحث، يبدو بأجمعه منسجماً مع تعريف وتوصيف التفسير النقلية. ومن هنا فإن التفسير الأثري سيكون عبارة عن «سعي بشري منهجي لفهم معنى الآيات، يرى فيه المفسر أن النصّ المعبر من وجهة نظره هو المرجع الوحيد والموثوق والحكم الأخير، وليس للعقل فيه من دور سوى دور الأداة والمنهج».

نرى أن هذا التعريف أكثر وفاءً ببيان مقولة العينية^(٤٨)، وفي الوقت نفسه يتمتع بجدوائية^(٤٩) أكبر في مقام التحليل المنهجي لهذا النوع من التفاسير، وكذلك تشخيصها وتمييزها من سائر التفاسير الأخرى.

إن هذا التعريف في الوقت الذي لا يغفل دور المفسر في التفسير الأثري يعين حدوده وثورته وشأنه ومقامه في هذا النوع من التفاسير، ومن خلال ذلك يرسم الحدّ الفاصل بين التفاسير الأثرية (التفاسير النقلية) والتفاسير العقلية أيضاً. يُضاف إلى ذلك أنه خالٍ من الانحياز والمثالية. ومن هنا فإنه ينطبق على جميع

المصاديق والنماذج العينية للتفسير الأثرية.

ولسنا بحاجة إلى التذكير بأن دائرة النصّ في التفسير الأثري (النقلي) رهنٌ باعتقاد المفسّر. فمن وجهة نظر المفسّر السنّي - على سبيل المثال - تشمل دائرة النصّ أقوال الصحابة والتابعين أيضاً، في حين يذهب المفسّر الشيعي إلى خروج أقوال الصحابة والتابعين من دائرة النقل.

كما لا نحتاج إلى التذكير بأن المراد من نقل النصّ في هذا التعريف هو تلك المجموعة من النصوص الدينية المقدّسة التي تحظى عند المفسّر بالوثاقة والاعتبار. وما كان يعتبره المفسّر الأثري موثقاً ومعتبراً قد يكون بالنسبة إلى الآخر أو في مقام الثبوت مختلفاً وموضوعاً وفاقداً للاعتبار. وكلّ هذه الأمور ملحوظة في هذا التعريف الذي قدّمناه للتفسير الأثري، حيث تشمل مظلة هذا التعريف جميع هذه الاختلافات والتنوّعات. وإلى ذلك فإن التفسير الأثري ممتزجٌ بالأحاديث المختلفة والإسرائيليات، والروايات غير المسندة، والمفعمة بالغلو.

العوامش

- (1) Objective.
- (2) Functioning.
- (3) Consistituents.
- (4) A Postriori.

(٥) يأتي قيد (بحسب الأصول) من حيث إن هذا الأمر لا يأتي من ناحية أصحاب الأثر التفسيري. نعم ربما عمد مفسّر - بوصفه باحثاً في الشأن التفسيري - إلى اختيار عنوان لأثره التفسيري، كما نجد ذلك - على سبيل المثال - عند جلال الدين السيوطي، حيث أطلق على أحد تفاسيره عنوان (الدرّ المنثور في تفسير القرآن بالمأثور).

- (6) A Postriori.

(٧) على سبيل المثال: نجد الشيخ محمد هادي معرفت، رغم كلامه التفصيلي في كتابين له حول التفسير الأثري، إلا أنه لم يقدم تعريفاً واضحاً لهذا النوع من التفسير، الأمر الذي يضطرّ القارئ إلى الحصول على مراده من التفسير الأثري من خلال الغوص في تضاعيف عباراته العائمة. فقد كتب في مؤلفه (تفسير ومفسّران): «إن التفسير النقلي أو التفسير المأثور يقوم في بيان وتفصيل الآيات

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد التاسع والأربعون - شتاء ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

المبهمة . قبل كل شيء . على القرآن نفسه، وبعد ذلك على الروايات المأثورة عن المعصوم، وبعد ذلك على الروايات المنقولة عن الصحابة والتابعين لهم...». انظر: محمد هادي معرفت، تفسير ومفسران ٢: ١٧ (مصدر فارسي).

وأشار في موضع آخر قائلاً: «إن الأسلوب النقلي يشمل تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالسنة، وتفسير القرآن بأقوال الصحابة والتابعين». (محمد هادي معرفت، تفسير ومفسران ٢: ٢٤). وقال في موضع آخر: «إن الأسلوب النقلي يقوم على الكلام والآراء المأثورة عن السلف، مع شيء من الشرح والتوضيح، كما صنع الطبري، أو بالاكْتفاء بالمنقول من دون إبداء رأي أو توضيح، كما فعل جلال الدين السيوطي والسيد هاشم البحراني». (محمد هادي معرفت، تفسير ومفسران ٢: ١٦). والملفت أن الشيخ محمد هادي معرفت . رغم عزمه على تأليف تفسير أثري جامع . لم يقدم في مقدمته التفصيلية أي تعريف للتفسير الأثري، ونجده يدخل مباشرة في دراسة اعتبار تفسير الصحابة والتابعين، بالإضافة إلى آفات التفسير الأثري، دون أن يقدم أي توضيح لماهية التفسير الأثري وخصائصه وعناصره. انظر: التفسير الأثري الجامع: ٩٩ - ١٨٠)، وانظر أيضاً: كرايش هاي تفسيري در ميان مسلمانان: ٧٥ - ١٠٩ (مصدر فارسي).

(٨) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن ١: ٤٨٠، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩١م.

(٩) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ١٥٢.

(١٠) خالد عبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده: ١١١، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٦م.

(١١) انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ٩٤ - ٩٦.

(١٢) انظر: محمد هادي معرفت، تفسير ومفسران ١: ٢٧٥ - ٢٨٤ (مصدر فارسي).

(١٣) انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ١٢٨ - ١٢٩، ١٥٢؛ محمد هادي معرفت، تفسير ومفسران ١: ٢٨٦ - ٢٩٣ (مصدر فارسي).

(١٤) انظر: محمد علي مهدي راد، آفاق تفسير (مقالات ومقولات في البحث التفسيري): ١٢٤، نشر هستي نما، طهران، ١٣٨٢هـ. ش (مصدر فارسي).

(١٥) محمد هادي معرفت، تفسير ومفسران ٢: ١٧ (مصدر فارسي)؛ محمد حسين علي الصغير، المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم: ٥٥، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والوزع، ١٤٠٢هـ؛ إحسان الأمين، التفسير بالمأثور وتطوره عند الشيعة الإمامية: ٢٢، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٠م.

(١٦) انظر: محمد علي مهدي راد، آفاق تفسير (مقالات ومقولات في البحث التفسيري): ١٢٦ (مصدر فارسي).

(١٧) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن ١: ٤٨٠ - ٤٨٢.

(18) historical.

(19) contextual.

(20) reduction.

(٢١) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٩، انتشارات إسلامي، قم.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد التاسع والأربعون - شتاء ١٨ - ٢٠٢٠م - ١٤٣٩هـ

- (٢٢) انظر: المصدر السابق: ٦١.
- (٢٣) انظر: عباس علي عميد زنجاني، مباني وروش هاي تفسير قرآن: ١١٧، نشر سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد إسلامي، طهران، ١٣٦٦هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٢٤) انظر: المصدر السابق: ١١٨.
- (٢٥) انظر: السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ٤، دار الهادي، بيروت، ١٤١٢هـ.
- (٢٦) انظر: الملا محسن الفيض الكاشاني، الصافي في تفسير القرآن ١: ٤٧ - ٤٩، دار الكتاب الإسلامي، طهران، ١٣٧٧هـ.ش.
- (٢٧) محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ١: ٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (٢٨) علي أكبر بابائي، مكاتب تفسيرية (المذاهب التفسيرية) ١: ٢٧٢ - ٢٧٣، سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم إنساني دانشگاه (سمت)، ١٣٨١هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٢٩) انظر: المصدر السابق ١: ٢٤ - ٢٥.

(30) ambiguous.

- (٣١) انظر: المصدر السابق: ٣٤٧.
- (٣٢) انظر: المصدر نفسه.
- (٣٣) انظر: المصدر السابق ١: ٢٥.
- (٣٤) يجب - بطبيعة الحال - أن نأخذ بنظر الاعتبار أننا إذا عرفنا (التفسير)، في مقابل (التأويل)، بأنه عبارة عن: العلم بسبب نزول الآية والسورة، وترتيب المكي والمدني، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، وما إلى ذلك، وحتى الحلال والحرام والأوامر والنواهي و... (انظر: بدر الدين محمد الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢: ١٤٨ - ١٤٩)، فإنه في مثل هذه الحالة لا يمكن أن يكون من غير التفسير الأثري. انظر: نصر حامد أبو زيد، معاني نص، پژوهشي در علوم قرآن (مفهوم النص دراسة في علوم القرآن): ٢٨٦، ترجمه إلى الفارسية: مرتضى كريمي نيا، انتشارات طرح نو، ١٣٨٠هـ.ش.

(35) Value-Orientations.

(36) Prima Facie.

- (٣٧) إن هذا هو أبسط شكل للتفسير الأثري. إذا أمكن لنا أن نظهر الحضور والدور الفاعل والمؤثر للمفسر في هذا المستوى من التفسير الأثري فإن هذا المدعى سيكون مقبولاً في المستويات والأشكال الأكثر تطوراً من التفاسير الأثرية بطريق أولى.
- (٣٨) انظر: محمد هادي معرفت، التأويل في مختلف المذاهب والآراء: ١٥، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، ١٤٢٧هـ؛ العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٣: ٥٧.
- (٣٩) انظر: عبد الكريم سروش، بسط تجربه نبوي: ٣١٥، مؤسسه فرهنگي صراط، طهران، ١٣٧٨هـ.ش.
- (٤٠) الملا محسن الفيض الكاشاني، الصافي في تفسير القرآن ١: ٥٧ (المقدمة الثانية عشرة).

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد التاسع والأربعون - شتاء ١٨ - ٢٠ م ١٤٣٩ هـ

(41) Theory-Laden.

(42) Value-Orientations.

(43) Authoritative.

(٤٤) انظر: إسماعيل بن عمر المعروف بـ (ابن كثير)، تفسير القرآن العظيم ١: ٣، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٧هـ؛ خالد عبد الرحمن العكّ، أصول التفسير وقواعده: ٧٩ - ٨١.

(45) Revelationism.

(46) Rationalism.

(٤٧) انظر: مصطفى ملكيان، راهي به رهائي: ٢٥٢، نشر نگاه معاصر، طهران، ١٣٨١هـ.ش.

(48) Objectivity.

(49) Functioning.

آفات المنهج الروائي في التفسير

قراءة في المشكلات القائمة

د. الشيخ محمد أسعدي (*)

ترجمة: حسن علي مطر

مقدمة —

بالنظر إلى أهميّة دور الروايات في التعرّف على المفاهيم القرآنية، والكشف عن أسرار معاني ومقاصد الآيات، يحتلّ المنهج الروائي في التفسير - من بين سائر الاتجاهات والمذاهب التفسيرية المتنوّعة - مكانةً خاصّة تميّزه من سائر التيارات التفسيرية الأخرى. إن التيار الروائي في هذا المقال يُعدّ بمنزلة التيار التفسيري الناظر إلى اتجاهٍ متجدّدٍ ومترامي الأبعاد ينشد فهم وتفسير القرآن من الزاوية الروائية والنقلية، دون إعمال للأدوات الاجتهادية، ويعتبر الروايات التفسيرية الطريق الوحيد للارتباط مع المداليل والتعاليم القرآنية. إن هذا التيار في الدائرة الشيعية قد وجّه اهتمامه إلى الروايات التفسيرية المأثورة عن النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام، وأما في الدائرة السنّية فيتمّ الاهتمام في هذا المنهج التفسيري بالروايات التفسيرية المأثورة عن النبي الأكرم ﷺ والصحابة والتابعين. وبطبيعة الحال فإن خلفيات وأسباب تبلور هذا الاتجاه ومساحته في الدائرة الشيعية والسنّية تستحقّ فتح بحث مستقلّ، ومع ذلك يبدو أن الآفات المنهجية يمكن رصدها ودراستها بشكلٍ مشتركٍ في كلتا هاتين الدائرتين، ومن هنا لم نستشعر في هذا المقال حاجةً إلى الفصل

(*) أستاذ في العوزة العلميّة في قم، وحائزٌ على شهادة الدكتوراه في علوم القرآن والحديث في جامعة قم. له مجموعةٌ من البحوث والمقالات.

والتفكيك بين هاتين الدائرتين.

وفي بيان أهمية هذا التحقيق يجب القول: إن الدور الهامّ والذي لا يمكن إنكاره لكلمات أئمة الدين من جهة، والعلماء المقربين من ثقافة عصر النزول من جهة أخرى، في الفهم الصحيح للقرآن ومعرفة تفاصيل تعاليمه يستوجب الاهتمام به ورعاية منزلته أن نحمل آفات التيار الروائي على محمل الجدّ.

١. إطلالة على جذور وخلفيات التيار الروائي —

يمكن الاعتراف بأن الاتجاه التفسيري الغالب في القرنين الأول والثاني الهجريين كان هو التفسير الروائي. وهناك أسباب من قبيل: المعرفة القريبة باللغة والعرف اللغوي للقرآن، والبساطة الفكرية والذهنية البحتة في مجال التفكير الكلامي والفقه والأدبي؛ بسبب عدم تبلور العلوم الرسمية المرتبطة بها، والمزاج العملي، وتجنب الدخول في الأبحاث والمجادلات النظرية والانتزاعية^(١)، هي التي أدت إلى تبلور رؤية محدودة تجاه علم التفسير، وأن يتجه هذا العلم بشكل رئيس إلى دوائر يتوقف فيها الفهم على البيان النبوي أولاً، وثانياً: يلعب دوراً مؤثراً في الحياة العملية للمؤمنين.

وقد ألفت هذه النظرة إلى المجال المفهومي لـ «التفسير» في القرون اللاحقة بظلالها على المنهج الفكري للكثير من المفسرين والمحققين في العلوم القرآنية. ومن خلال ذهابهم إلى الفصل بين «التفسير» و«التأويل» خصصوا التفسير بدائرة المعاني والعلوم التوقيفية المرتبطة بالقرآن الكريم، من قبيل: أسباب النزول، والمراد القطعي والتفصيلي لله سبحانه وتعالى، بينما اعتبروا التأويل ناظراً إلى مجال المعاني والعلوم الاستنباطية والاجتهادية، من قبيل: الاستظهار اللغوي والدلالي على أساس القواعد العقلانية والمنطقية^(٢).

إن هذا الأمر يلقي ضوءاً على الازدواجية الظاهرية في آراء بعضهم حول إمكان أو عدم إمكان فهم القرآن بمعزل عن الدليل النقلي. فها هو أبو الفتوح الرازي - على سبيل المثال -، رغم تصريحه بتوقف التفسير على الأخبار والمآثور عن الرسول ﷺ

والأئمة عليهم السلام ^(٣)، أذعن أيضاً للتقسيم الرباعي لأنواع ومعاني وجوه القرآن، الشاملة لأقسام الفهم العام أيضاً ^(٤).

وعلى أيّ حال، وعلى الرغم من هذه الرؤية المحدودة التي أدت إلى ظهور المؤلفات التفسيرية ذات الاتجاه الروائي، لا يمكن البحث عن نوع التفسير في هذا العصر في مجرد ما تمّ تأليفه رسمياً على شكل المؤلفات التفسيرية. إن التقارير التاريخية المتفرقة والكثيرة في الوقت ذاته في هذا العصر تشير إلى عناصر التفسير الاجتهادي، والذي يفوق الأسلوب والمنهج الروائي والنقلي ^(٥)، رغم إمكانية العثور على خلفيات التيار الروائي في اتجاهات وآراء بعض الصحابة والتابعين أيضاً.

ومن الزاوية التاريخية يمكن بحث ودراسة التيار التفسيري في هذه المرحلة ضمن اتجاهين رئيسين، وهما:

الاتجاه الأول: الذي يعتبر أجنبياً عن التيار الروائي، تابع التفسير بوصفه علماً مستقلاً، واعتبر الحديث في هذا السياق مجرد واحد من مصادر التفسير، حيث يتم الاستناد إليه في المجالات المفهومية الخاصة. إن هذا الاتجاه - طبقاً لتقرير ابن عطية - يشمل الطيف الغالب من السلف ^(٦).

يمكن العثور على هذا الاتجاه في المدرسة التفسيرية لدى أهل البيت عليهم السلام - التي هي بالإضافة إلى المعارف الخاصة باعتقاد الشيعة ^(٧) - تولى أهمية خاصة للمصادر والأدوات المتعارفة في التفسير الاجتهادي أيضاً ^(٨). وبطبيعة الحال فإن المرتبة العلمية لهؤلاء العظام في هذه الرؤية قد خلقت مقاماً متميزاً من سائر جمهور المفسرين. ومن بين الصحابة يمكن اعتبار عبد الله بن عباس - تلميذ مدرسة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام التفسيرية ^(٩) -، وكذلك بعض تلاميذه، من أمثال: مجاهد بن جبر ^(١٠)، من المنتمين إلى هذا الاتجاه أيضاً ^(١١).

وإلى جانب هذا الاتجاه نشاهد اتجاهاً آخر في تاريخ التفسير بعد عصر النزول، وهو الاتجاه الذي يرى التفسير في مجرد إطار علم الحديث والرواية فقط، ويرى باب النظر والاجتهاد في دائرة معاني القرآن الكريم مغلقاً. وفي هذا التوجه نجد الاتجاهين السلبي والإيجابي جديرين بالطرح والاهتمام؛ إذ مهّد الطريق بشكلٍ جادٍّ أمام تبلور

التيار الروائي في التفسير.

١.١. الاتجاه السلبي -

إن الاتجاه السلبي ينتمي إلى أولئك الذين أحجموا عن تفسير القرآن بتأثير عوامل من قبيل: قلة الباع العلمي، وعدم الاهتمام بالحصول على أدوات المعرفة اللغوية في التفسير^(١٢)، أو الورع والخشية من الوقوع في مغبة التفسير بالرأي^(١٣)، أو الابتلاء بالتأويل غير المناسب للمتشابهات^(١٤). وقد انعكس هذا الاتجاه بنحو ما في الكلام الشهير لأبي بكر بن أبي قحافة في الجواب عن سؤال تفسيري بشأن معنى مفردة الـ «أب» في الآية ٣١ من سورة عبس، وهو سؤال يتعلق بدائرة المعاني العامة، والتي يمكن فهمها من القرآن الكريم^(١٥). ورؤي عن عمر بن الخطاب أنه عندما عجز عن فهم الـ «أب» سعد على المنبر، واعتبر البحث والسؤال عن أمثال هذه الأمور من التكلف، وأمر نفسه والآخرين بعدم تكلف البحث عنها^(١٦). ورؤي عنه في أيام خلافته أنه نهى عبد الله بن صبيغ عن السؤال في القرآن، وضربه على ذلك بعراجين النخل وجريده، حتى ترك ظهره دبرة، ثم نفاه وأمر بعدم مجالسته^(١٧). ورؤي هذا الاتجاه عن بعض التابعين، من أمثال: سعيد بن المسيّب، وعامر الشعبي، وعطاء بن أبي رباح، وسعيد بن جبير^(١٨)، وكذلك عن القاسم بن محمد بن أبي بكر، وسالم بن عبد الله بن عمر، وأبي وائل شقيق بن سلمة^(١٩) أيضاً^(٢٠).

والمشكل الذي يشاهد في هذه التقارير هو أن أكثرها يفتقر إلى التصريح بمجال التفسير الذي يحجمون عنه. فقد ذهب بعض الفقهاء من الحنابلة إلى القول بأن الأسئلة التي كان يحملها عبد الله بن صبيغ إلى عمر بن الخطاب تتعلق بمجال المتشابهات التي لا تقبل الاجتهاد^(٢١)، رغم أن هذا الكلام - على ما يبدو - ليس له شاهد سوى حمل فعل عمر بن الخطاب على الصحة، طبقاً لمبناهم. وأما بالنسبة إلى بعضهم الآخر، مثل: عبيدة بن قيس، فقد ورد أيضاً أن المراد من التفسير هو بيان شأن النزول^(٢٢)، ولا يخفى - بطبيعة الحال - أن معرفة شأن النزول من العلوم التوقيفية وغير الاجتهادية.

ومع ذلك نشاهد في بعض الموارد أنه يتم الاستناد صراحةً في المواطن القابلة للاجتهاد إلى النقل والرواية، ومن ذلك - على سبيل المثال -: ما نقله ابن عاشور عن سفيان بن عيينة، في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ﴾ (إبراهيم: ٤٢)، «هِيَ تَسْلِيَةٌ لِمَظْلُومٍ وَتَهْدِيدٌ لِلظَّالِمِ، فَقِيلَ لَهُ: مَنْ قَالَ هَذَا؟ فَغَضِبَ وَقَالَ: إِنَّمَا قَالَهُ مَنْ عِلْمُهُ (يُرِيدُ نَفْسَهُ)»^(٢٣).

إن دلالة الآية على الفهم الصحيح الذي توصل إليه سفيان يمكن الحصول عليه من خلال التدبر في الآية، ولكنه تعرض إلى النقد؛ بسبب عدم استناده إلى رواية تفسيرية.

والملفت للانتباه أن هذا الاتجاه كان سائداً في مجال التفسير، رغم أن الكثير منهم كان يرى باب الاجتهاد والنظر مفتوحاً في مجال الفقه والقضاء، دون أن يُدوا تحفظاً في هذا الشأن، كما يروى ذلك عن أبي بكر وعمر بن الخطاب وزيد بن ثابت من الصحابة، والكثير من المذاهب التفسيرية الفقهية في الكوفة والمدينة، حيث كانوا يتورعون عن التفسير^(٢٤)، ومع ذلك روي عنهم الاجتهاد القائم على الرأي في مجال الفقه والأحكام الشرعية^(٢٥).

يمكن لنا أن نقارن هذه المسألة بما قاله أبو العباس أحمد بن خليل المهلبي الخوئي (٦٣٧هـ)^(٢٦)، في الفصل بين القطع والعلم بمراد الله، حيث صرح قائلاً: «علم التفسير عسيرٌ يسير؛ أما عسره فظاهرٌ من وجوه، أظهرها أنه كلام متكلم لم يصل الناس إلى مراده بالسمع منه، ولا إمكان الوصول إليه، بخلاف الأمثال والأشعار ونحوها، فإن الإنسان يمكن علمه منه إذا تكلم بأن يسمع منه أو ممن سمع منه، وأما القرآن فتفسيره على وجه القطع لا يعلم إلا بأن يسمع من الرسول ﷺ، وذلك متعذرٌ إلا في آيات قلائل، فالعلم بالمراد يستتبط بأمارات ودلائل، والحكمة فيه أن الله تعالى أراد أن يتفكر عباده في كتابه، فلم يأمر نبيه بالتمحيص على المراد في جميع آياته»^(٢٧).

ويبدو أن الاتجاه المتورع للسلف في التفسير قد اكتسب من هذه الزاوية صورةً أوضح، وجعلته متميزاً من التيار الروائي المتأخر، رغم أن خلفية ذلك الاتجاه جديرة

بالملاحظة بالنسبة إلى هذا التيار.

وفي الحقيقة إن الاتجاه الورع للسلف في التفسير بوصفه فهماً قطعياً للمراد الإلهي رغم اجتهادهم في الأحكام الشرعية ناشئ من أنهم في مجال الأحكام العملية لا يرون حاجة إلى القطع بمراد الله، ويكتفون بالعلم الحاصل من الأدلة والأمارات الاجتهادية، وهذه مسألة مقبولة بين علماء أصول الفقه إجمالاً. ومع ذلك يذهب أحمد بن حنبل - من بين زعماء المذاهب الأربعة عند أهل السنة -، وأتباعه الذين يعرفون بأصحاب الحديث، إلى عدم الاهتمام كثيراً بالأدلة القرآنية المستقلة عن الحديث، حتى في المجال الفقهي، ولذلك لا نجد لهم كتاباً يستحق الذكر في هذا الشأن^(٢٨). كما أن الاتجاه الروائي لابن حنبل في مجال التفسير يبدو جلياً من خلال سلسلة أعماله التفسيرية التي تم إعدادها مؤخراً تحت عنوان: «مرويات الإمام أحمد بن حنبل» بجهود من الأستاذ (حكمت بشير ياسين) أيضاً.

٢.١. الاتجاه الإيجابي -

إن هذا الاتجاه ناظرٌ إلى أسلوب أولئك الذين قاموا - على الرغم من ضيق الأفق في أسلوب التفسير الروائي -، من خلال توسعة رقعة الروايات، بالمساعدة على توسيع آثارهم التفسيرية. إن هذا الاتجاه الذي بدأ بشكل رئيس من عصر التابعين فما بعد كان من جهة متأثراً بعوامل من قبيل: تقديس الصحابة والنظرة التعبدية لآرائهم، الأمر الذي أدى إلى طرحها لاحقاً ضمن البحث الكلامي بشأن عدالة الصحابة^(٢٩)؛ ومن جهة أخرى أفضت أمور كارثية من قبيل: منع تدوين الحديث في عصر الخلفاء إلى نهاية القرن الأول إلى خلق فراغ كبير في واحد من مصادر المعرفة الدينية، واقترب نقل وتدوين الحديث - بما في ذلك الأحاديث التفسيرية - بشيء من التسامح وعدم التدقيق، الأمر الذي سمح بتسلل الأخبار الضعيفة والمختلقة، وبعض الأحاديث غير الإسلامية - من قبيل: الإسرائيليات -، إلى المؤلفات التفسيرية أيضاً^(٣٠). وإن آثار ومؤلفات التفسير الروائي في القرنين الثاني والثالث الهجريين، والتي تنسب إلى أمثال: يزيد بن هارون السلمي (١١٧هـ)، وشعبة بن الحجاج (١٦٠هـ)، ووكيع بن

جراح (١٩٧هـ)، وسفيان بن عيينة (١٩٨هـ)، وعبد الرزاق بن همام (٢١١هـ)، وإسحاق بن راهويه (٢٣٨هـ)^(٣١)، يمكن تحليلها ضمن هذا التيار.

ومن الجدير ذكره في الاتجاه الروائي لدى أصحاب أهل البيت عليهم السلام - بالنظر إلى الاعتقاد الخاص بمنزلتهم - أنه وبدلاً من توسعة دائرة الأحاديث إلى أخبار الصحابة والتابعين وتوسيع الملاكات الروائية كان المحور الأصلي يدور حول محور روايات أهل البيت أنفسهم، والتي كان ينظر إليها بوصفها امتداداً لكلام النبي الأكرم صلى الله عليه وآله. وبطبيعة الحال فإن تحديات نقل الحديث التي واجهها الآخرون في ما يتعلق بالأحاديث النبوية لم يكن لها حضورٌ جادٌ في هذه الدائرة؛ وذلك بسبب امتداد حضور الأئمة الأطهار إلى منتصف القرن الثالث الهجري، حيث كان أصحاب الأئمة يعرضون آثارهم الروائية على الأئمة؛ لكي يتوثقوا من صحتها^(٣٢). ومن بين هذه الآثار يمكن أن نشير إلى تفسير ميثم التمار (٦٠هـ) - من أصحاب الإمام علي عليه السلام، وتفسير ثلاثة من أصحاب الأئمة السجاد والباقر والصادق عليهم السلام، وهم: أبان بن تغلب (٤١هـ)، ومحمد بن السائب الكلبى (٤٦هـ)، وأبو حمزة الثمالي (٤٨هـ)^(٣٣).

وعلى الرغم من ذلك فإن كتابة التفسير الروائي في الدائرة الشيعية لم تسلم هي الأخرى - في السنوات التي أعقبت حضور الأئمة منذ القرن الهجري الثالث فما بعد - من تحديات رواية الحديث، وهو ما نجده في تفسير القمي، وتفسير فرات الكوفي، وتفسير العياشي، كما نجد ذلك في القرون الأخيرة في مثل: تفسير البرهان وتفسير نور الثقلين. إن هذه التفسيرات أصبحت داعمةً للفرع الشيعي من التيار التفسيري الروائي، وإن كنا من الناحية المنهجية لا نستطيع أن نصنّف مؤلفي هذه الآثار ضمن المفسرين الروائيين بالضرورة.

٢. معرفة الآفات المنهجية -

إن معرفة آفات التيار الروائي يمكن رصدها من زوايا مختلفة، من قبيل: معرفة الآفات المبنائية، ومعرفة الآفات الأسلوبية، ومعرفة الآفات الغائبة^(٣٤). بيد أن هذه الدراسة - بغض النظر عن الآفات المبنائية التي تلاحظ بشكل جاد في النظرة

الروائية البَحْتَة لفهم القرآن والتيارات المستندة إليها، وكذلك بغض النظر عن الآفات الغائبة الخاصة بالتبعية السلبية لهذا التيار ورؤيته التفسيرية - تهتم بنقاط الخلل والآفات الملحوظة في منهج أصحاب هذا التيار في الاستفادة من الروايات التفسيرية. إن هذه الآفات - على النحو الذي يمكن رصده في التفاسير الروائية الموجودة - تعود بأجمعها إلى نوع من النظرة التعبدية وغير التحليلية للروايات، ومع ذلك من الضروري التذكير - من خلال نظرة تفصيلية - بالنماذج الهامة التي تنشأ من هذه الرؤية.

١.٢. تجنب دراسة الروايات من الناحية السندية —

يمكن للمنهج الروائي في التفسير أن يكون واحداً من الأساليب التفسيرية النافعة، وبعبارة أخرى: يمكن أن يؤخذ بنظر الاعتبار بوصفه واحداً من مراحل التفسير، شريطة أن تتوفر فيه إمكانية دراسة الروايات من خلال الاستعانة بالقرائن والضوابط عبر البيان الدقيق للأحاديث التفسيرية بوصفها «رواية» و«نقلاً للقول»، وليس عين كلام الأئمة عليهم السلام.

والصفة الإيجابية التي نجدها في بعض الآثار القديمة في التفسير الروائي، من قبيل: تفسير ابن أبي حاتم الرازي، وتفسير الطبري، أنها على الرغم من تقريرها للآثار التفسيرية دون حدٍّ أو ضابطة لا تغفل عن ذكر أسانيدها أيضاً. بيد أن المشكلة الرئيسة التي يعاني منها أكثر المفسرين الروائيين في مرحلة ما بعد الطبري والرازي تكمن في حذف الأسانيد، أو عدم الاهتمام بمعرفة أسانيد الروايات.

ويبدو أن هذه الظاهرة تعود إلى مقبولية الروايات من قبل المؤلف، وعدم الحاجة إلى ذكر أسانيدها من وجهة نظره^(٣٥).

ونرى هذه المشكلة بوضوح في الآثار التفسيرية لأهل السنة، من قبيل: بحر العلوم، لأبي الليث السمرقندي؛ والدر المنثور، للسيوطي. وأما في دائرة التفسير الشيعي فنجد في آثار من قبيل: تفسير العياشي، وقرات الكوفي، وتفسير البرهان للبحراني، ونور الثقلين للحويزي، اهتماماً بنقل السند من قبل المؤلفين.

إن عدم دراسة السند وإن كان - بالنسبة إلى الكثير من الروايات التفسيرية المرتبطة بالعثور على الآفاق المفهومية للآيات على أساس دلالاتها - قد لا يبدو مضرًا، إلا أن ذلك في الدوائر الأخرى، من قبيل: تفاصيل المعارف والأحكام القرآنية المغلقة، ينطوي على إشكالٍ. ومن ذلك، على سبيل المثال: تسلُّ الأفكار غير الإسلامية (الإسرائيليات) حول بعض معاني الآيات والأحكام المختلفة، من قبيل: أسطورة شخص يدعى عوج بن عنق بقامته التي تبلغ ٣٣٣٣ ذراعاً، وحكايته الغريبة المذكورة على هامش تفسير الآيات ١٢، ٢١ - ٢٢ من سورة المائدة^(٣٧)؛ والقصة المختلفة بشأن النبي سليمان ﷺ في هامش تفسير الآية ٣٤ من سورة ص^(٣٧)؛ والقصة الواهية التي تنال من منزلة النبي داوود ﷺ في هامش تفسير الآيات ٢١ - ٢٦ من سورة ص^(٣٨).

ويمكن أن نضيف إلى هذه الموارد الروايات الواردة بشكلٍ رئيسٍ في المصادر الشيعية الخاصة ببيان معاني الغريب من الآيات وغير القابل للتفسير، تحت عنوان البطن والتأويل، دون مناسبةٍ منطقيةٍ أو معرفيةٍ، وتعمل على استعراض المعاني المخالفة لدلالة الآيات، التي يبدو أنها تحتاج إلى دراسةٍ للروايات على المستوى السندي والدلالي^(٣٩).

٢.٢. تجنب دراسة الروايات من الناحية الدلالية —

إن الفهم البسيط والقاطع لأصحاب هذا التيار للروايات التفسيرية، بوصفها واحدةً من الأسس والمباني النظرية، أدّى بتفاسير هذا التيار - من الناحية العملية - إلى الاغتراب عن البُعد التحليلي في دلالة الأحاديث، وطرق انطباقها على مفاهيم الآيات، وعرض مناهجها التفسيرية للضرر.

لا شك في أن الروايات التفسيرية قد صدرت - مثل سائر الروايات الأخرى - في فضاءٍ خاصٍّ، ومن الضروري معرفة جهة صدورها، ولغتها المفهومية. يمكن للتحليل الدلالي للروايات أولاً: أن يبيِّن مقدار ارتباطها مع مفاد الآيات، وثانياً: أن ينظِّم تفسير الآيات وبيان معانيها في المجالات المفهومية، من قبيل: التنزيل والتأويل، وهي الأمور التي قلَّما نشاهدها في هذه الآثار؛ بفعل الافتقار إلى التحليل الدلالي، وأدّى ذلك - من

الناحية العملية . إلى الآفتين التاليتين:

أ. تطبيق الروايات على الآيات بشكل غير دقيق —

إن كتب التفسير الروائي تتسم عادةً بتقرير مجموعة من الروايات التي تبدو مرتبطة بمفاد الآيات بنحوٍ من أنحاء الارتباط. ومع ذلك فإن عدم التحليل المفهومي والدلالي للروايات قد يؤدي أحياناً إلى التعاطي مع بعض الروايات بوصفها من الروايات التفسيرية للآيات؛ لمجرد ارتباطها الظاهري بالآيات، دون أن يكون هناك أي ارتباط مفهومي أو دلالي بينها وبين تلك الآيات. إن الآفة الجادة في هذا المضمار إنما تتجلى عندما ندرك أن بعض المفردات القرآنية التي تحتوي - في سياق وفضاء الآية - على مفهومها ومصداقها الخاص، إلا أنها بلحاظ الاشتراك الظاهري مع المفردات الواردة في بعض الروايات غير المرتبطة بالآيات، تم اعتبارها بمثابة التفسير أو التأويل لها، الأمر الذي يؤدي إلى تعقيد هذه النصوص، والعمل على تأويلها بشكلٍ متكلفٍ. والمثال البارز على ذلك يمكن أن نجده في روايةٍ مذكورة في تفسير القمي، على هامش قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ (البقرة: ٢٦)، وقد ورد في هذه الرواية، نقلاً عن الإمام الصادق عليه السلام، قوله فيها: إن المراد من كلمة «البعوضة» هو الإمام علي عليه السلام، والمراد من عبارة «فما فوقها» رسول الله صلى الله عليه وآله.^(٤٠) وكما ذكر بعض المحققين^(٤١) فإن هذا المضمون لا يمكن القبول به، مضافاً إلى كونه أجنبياً عن الآية، وهو إلى ذلك يعاني مشكلةً في السند، الأمر الذي يزيدنا ضعفاً إلى ضعفها^(٤٢). ثم إن مضمون هذه الرواية قد تم رفضه في رواياتٍ أخرى بشكلٍ صريح، حيث عملت على بيان أسباب وجذور هذه المسألة. ففي هذه الرواية الواردة في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام هناك نقلٌ عن الإمام الباقر عليه السلام يقول: إن أصل تشبيه أمير المؤمنين علي عليه السلام بـ «البعوضة»، وتشبيه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بـ «الذبابة»، يعود إلى مناسبةٍ أخرى واردة على لسان النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، دون أن يكون لذلك أدنى علاقة أو

ارتباط بالآية المذكورة، وقد أخطأ بعض الرواة في جعلها تفسيراً لهذه الآية^(٤٣). ومع ذلك فإن نقل الروايات دون دراسة وتحليل في بعض كتب التفسير الروائي، ومن بينها: تفسير القمّي، وتفسير البرهان، وتفسير نور الثقلين^(٤٤)، يعبر عن مشكلة جادة في المنهج التفسيري لهذه المؤلفات. وبطبيعة الحال فإن تفسير البرهان؛ حيث ينقل الرواية المذكورة في التفسير [المنسوب] للإمام العسكري إلى جانب هذه الرواية، يقلل من إشكاليته. بيد أن الرؤية غير التحليلية لهذه الروايات من قبل المؤلف - الذي يحكي بحسب الظاهر عن قبوله بها - قد أدت إلى خلق أرضية لتكلف بعض المتأخرين من أصحاب النزعة الروائية في إظهار التناغم بين هاتين الروايتين^(٤٥).

والمثال الآخر نجده في هامش قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ (الزخرف: ٤٤)، فقد ورد في هذه الآية خطاب الله سبحانه وتعالى باعتبار القرآن الكريم ذكراً للنبي الأكرم ﷺ وقومه، و«الذكر» هنا يعني (مصدر التذكر أو الشرف)^(٤٦). وقد رويت أحاديث عديدة متناغمة مع هذا المعنى^(٤٧)، ولكن هناك روايات أخرى في مقابل هذه الروايات المذكورة في بعض التفاسير الروائية تحكي عن أن «الذكر» في هذه الآية ناظرٌ إلى شخص النبي الأكرم ﷺ^(٤٨).

وعلى الرغم من أن إطلاق كلمة «الذكر» في القرآن الكريم على رسول الله ﷺ أمرٌ معهود^(٤٩)، وإن تطبيقها الصحيح في الآيات القرآنية الأخرى^(٥٠)، مع الاستعانة بالشواهد الروائية الأخرى^(٥١)، أمرٌ مقبول، إلا أنه وبأدنى تدبر في نسبة المعنى المذكور مع سياق وخطاب الآية ٤٤ من سورة الزخرف يتضح خطأ تطبيق المعنى السابق على هذه الآية. يُضاف إلى ذلك أن الشواهد الروائية الأخرى في ذيل الآية - والتي سبق أن أشرنا إليها - من جهة، والروايات المنقولة الأخرى المتوفرة في النسخ الأصلية للروايات مورد البحث^(٥٢) من جهة أخرى، تثبت وقوع السقط والخطأ في النقل المذكور. والمسألة التي تستحق الاهتمام في ما نحن فيه هي أنه على الرغم من أن وقوع السقط والخطأ أمرٌ طبيعي في نقل الروايات، ولا اختصاص لهذه الظاهرة بالتجار الروائي، إلا أن نقل ورواية هذه النصوص دون تحليل أو تمحيص، وبيان نسبتها إلى الآية من جهة، وقيام بعض المنظرين في هذا التيار بتكلف بعض التوجيهات والتبريرات

رغم إذعانهم بقوة احتمال حصول السقوط والخطأ في تقرير الرواة من جهةٍ أخرى^(٥٣)، يعبر عن الآفة الشديدة التي يعاني منها منهجهم التفسيري.

ومن بين الموارد الأخرى على عدم التدقيق في تطبيق المعاني على الآيات، استناداً إلى الروايات، تفسير قوله تعالى: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ﴾ (الرحمن: ٣١)، حيث تم تناولها في مصادر التفسير الروائي، وعلى أساسها عمدوا إلى تفسير كلمة «الثقلان» بالقرآن الكريم وأهل البيت^(٥٤).

لا شك في أن القرآن الكريم وأهل البيت^(٥٥) - بمقتضى الحديث المعروف بـ «حديث الثقلين»، المأثور عن النبي الأكرم^(٥٦) - هما الثقل الأكبر، بيد أن تطبيق هذا المعنى على هذه الآية المذكورة ليس له وجه مقبول؛ إذ إن هذه الآية واردة في سياق مخاطبة الجن والإنس ومعاتبتهما، حيث تقول لهما: «إننا قريباً سنفرغ لمحاسبتكما». وعليه فإن هذا المضمون حتى لو جرد من سياقه لا يتناسب مع الرواية المتقدمة.

إن هذه الآفة لا تختص بالتفسير الروائي الشيعية فقط، بل قد نعثر عليها في التفاسير الروائية في الدائرة السنية أيضاً، ومن ذلك - على سبيل المثال -: ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (الأنعام: ٩٦). فالإي جانب الروايات التي تفسر «الحسبان» بالنسبة إلى الشمس والقمر بمعنى النظم والحساب الدقيق بحسب منزلها من السماء، أو كونها علامات للحساب^(٥٥)، نقل عن قتادة قوله: إن «الحسبان» يعني «الضياء»، بمعنى (النور)^(٥٦).

وقد ذهب الطبري إلى اعتبار هذا الرأي من قتادة ناشئاً من تطبيقه الخاطئ لمضمون رواية عن ابن عباس في تفسير «الحسبان» في قوله تعالى: ﴿فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِي خَيْرًا مِنْ جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحُ صَعِيدًا زَلَقًا﴾ (الكهف: ٤٠)، حيث قال بأنها تعني النار في هذه الآية^(٥٧).

ب. الخلط بين مختلف المفاهيم اللغوية للقرآن —

إن المجالات اللغوية للقرآن الكريم ناظرة إلى مختلف معاني الآيات؛ كي تبين حدود دلالتها، وتتحدث عما إذا كانت تفسيرية أو تأويلية، ظاهرية أو باطنية،

مفهومية أو مصداقية، حقيقية أو تمثيلية، كنائية أو مجازية، وبالتالي هل هي جدية أم غير جدية؟

طبقاً للأدلة والشواهد المتنوعة فإن لغة القرآن - كما هو المتعارف بين العلماء من أصحاب اللغة - يمكن أن يشتمل على كل واحد من المجالات اللغوية المختلفة، شريطة أن لا يؤدي ذلك إلى بطلان وعدم استقامة الآيات القرآنية.

لقد قدم أئمة الدين عليهم السلام بياناتهم التفسيرية، آخذين بنظر الاعتبار هذه الخصوصية في القرآن بشكل كامل، بل هناك تصريح منهم بباطنية أو تأويلية أو كنائية المعنى المراد من الآية^(٥٨)، وفي بعض الموارد الأخرى لا يوجد مثل هذا التصريح. وبطبيعة الحال فإن الفصل والتفكيك بين مختلف المجالات اللغوية للآيات ومراد التفسير الروائي يساعد - إلى حد كبير - على تنظيم وترتيب علم التفسير، وهو ما لا نجده في الآثار التفسيرية للتيار الروائي، إلا نادراً.

إن التقرير غير التحليلي للروايات التفسيرية في هذا التيار أدى بالبيانات التفسيرية إلى الخلو من الانسجام اللازم في تقديم المعنى المنطقي والمقبول للآيات. فعلى سبيل المثال: إن المرتبة التأويلية والباطنية للآيات يشار إليها أحياناً في روايات أجنبية تماماً عن القرائن السياقية والنزولية، مع إلغاء الخصوصية عن مختلف الآيات وكشف الملاكات، حيث أدى التقرير غير المنضبط لتلك الروايات بالمنتقدين إلى دراستها ومناقشتها من خلال الضوابط والمعايير الحاكمة على مجال التفسير الظاهري، والتشكيك فيها. وفي ما يلي نستعرض بعض الأمثلة لهذه الموارد باختصار.

تفسير عبارة «أهل الذكر» في الآية ٤٣ من سورة النحل بـ «أهل بيت النبي» —

قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٤٣) قد تحدثت - من خلال الاستعانة بالقرائن السياقية في مقابل المنكرين للوحي السماوي - عن سابقة الوحي بين الأنبياء السابقين، ويجب عن هذا الاستبعاد الجاهل منهم، ويحيلهم إلى «أهل الذكر» الذي يمكن حمله على العلماء بالتوراة^(٥٩).

ولكن هناك روايات كثيرة، وهي معتبرة أيضاً، دون أن تصرّح بالبُعد التأويلي، ترى أن المقطع الأخير من الآية ناظرٌ إلى ضرورة الرجوع إلى أهل بيت النبي ﷺ، وهي تؤكد على تفسير «أهل الذكر» بـ «أهل البيت ﷺ»^(٦٠). بل قد نجد في بعضها نفيًا لارتباطها بعلماء أهل الكتاب^(٦١).

إن القارئ لهذه الروايات التي تنتهج رؤية غير تحليلية؛ لتقدم تصوّرًا مخالفًا للقرائن السياقية للآية، إما أن يتّجه إلى إنكار الروايات المذكورة رأساً، أو أن يتعبّد بتفسيرها اللامنضبط^(٦٢). هذا في حين لو تمّ تحليل اللغة التأويلية المنشودة لهذه الروايات، الناظرة إلى المفاد الثابت للآية بغضّ النظر عن خصوصية موردها، سيّضح أن هذه الروايات لا تخالف السياق، بل هي منضبطة تماماً^(٦٣).

تفسير عبارة «قضاء التّفث» في الآية ٢٩ من سورة الحجّ بـ «لقاء الإمام» —

في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لِيُقْضَىٰ لَهُمْ وَلِيُؤْفَوْا نُذُورَهُمْ وَلِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ (الحجّ: ٢٩)، ضمن بيان المناسك العامة للحجّ، ذكر ضرورة إزالة بعض الزوائد من جسم الإنسان، من قبيل: تقليم الأظفار، وإزالة الشعر الزائد، تحت عنوان «قضاء التّفث»^(٦٤).

بيد أن هناك رواية مأثورة عن الإمام الصادق عليه السلام يخاطب فيها أحد خاصّة أصحابه، ويفسّر له فيها هذا الأمر (قضاء التّفث) بلقاء الإمام^(٦٥)، الأمر الذي أثار انتقاد بعض الباحثين^(٦٦).

وفي الحقيقة فإن هذا الانتقاد منبثق من غياب التحليل اللغوي لمفاد الرواية في الآثار التفسيرية للرواية، في حين أنه بعد الإذعان باستقامة المرتبة الباطنية والتأويلية للآيات إلى جانب المرتبة الظاهرية والتنزيلية يمكن تحليل الرواية المذكورة على النحو التالي: كما أن هناك أهميّة لإزالة الزوائد في المناسك الظاهرية والعامة للحجّ، فإن التشذيب والتهذيب الباطني والمعنوي في المناسك الباطنية والمعنوية هامٌّ أيضاً، وهذا لا يتحقّق إلاّ بلقاء الإمام عليه السلام، وإبداء فروض الطاعة له. وهذا المفهوم هو الذي تمّ التأكيد عليه في روايات أخرى أيضاً^(٦٧).

كما يمكن أن نجد نماذج أخرى من هذا التفسير في تفسير «الصراط المستقيم»^(٦٨) بالإمام علي^(٦٩)، وتفسير «الغيب»^(٧٠) بالحجة الغائب المهدي المنتظر^(٧١)، وتفسير «الماء المعين»^(٧٢) بالإمام المعصوم^(٧٣)، وتفسير «المغضوب عليهم» و«الضالين»^(٧٤) بالنواصب والذين يجهلون مراتب الأئمة^(٧٥).

وإلى جانب هذه النماذج، يجب أن نذكر أمثلة أخرى عن روايات تفسيرية، حيث يُشار في ظلّ شروط وظروف خاصّة إلى مجرد البعد التنزيلي والسياقي للآيات، وقد أدّى غياب تحليلها في التفاسير الروائية إلى تعريض الرؤية الاجتهادية العامة، والحصول على وجوها التأويلية والتوسعية، للانتقاد.

ومن ذلك، مثلاً: هناك في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (الأنعام: ٨٢) رواية مأثورة عن النبي الأكرم^(٧٦) في مصادر أهل السنّة^(٧٦) تفسّر «الظلم» من خلال الاستعانة بالشواهد القرآنية بخصوص الشرك.

بيد أن هذا التفسير وإن كان مقبولاً تماماً؛ بالنظر إلى سياق الآية الناظر إلى محاكاة النبي إبراهيم^(٧٧) مع المشركين من قومه، ويدعو إلى الطمأنينة في مقابل توجّس أصحاب النبي الأكرم^(٧٨) الذين كانوا يبحثون عن تفسير الآية، إلا أنه بغض النظر عن التوجّس الخاص من الصحابة ومفاد سياق الآية لا يمكن تجاهل عمومية معنى «الظلم» في الآية، بالالتفات إلى مراتب الإيمان المختلفة والأمن والهداية المترتبة في سائر أجزاء الآية على ترك الظلم^(٧٧)؛ إذ إن تفسير «الظلم» بمراتبه الأدنى يشمل عموم المعاصي والذنوب بوصفها ظلماً للنفس، وهو لا يفتقر إلى الشواهد القرآنية أيضاً^(٧٨).

ومن بين النماذج الأخرى التي أدّت فيها الروايات الناظرة إلى مفاد الآيات في فضاء النزول إلى الرؤية المحدودة للرواة تفسير «المغضوب عليهم» و«الضالين»^(٧٩) باليهود والنصارى^(٨٠)؛ وتفسير «القوة»^(٨١) بالنبل والدرع والسيف^(٨٢).

السطحية في انتقاء الروايات التفسيرية في حدّ العلاقة اللفظية —

إن الاهتمام بمحورية وأصالة القرآن في التعاليم الدينية؛ بوصفه «الثقل الأكبر»

من جهة، والعناية بالرسالة الخاصة الملقاة على عاتق أئمة الدين في تبليغ وتفسير القرآن في إطار القول (السنة القولية) والفعل (السنة العملية) من جهة أخرى، يرشدنا إلى هذه الحقيقة، وهي أن جميع أقوال الأئمة - الذين يمثلون أسوة لنا في الحياة - يمكن اعتبارها نوعاً من التفسير للآيات القرآنية. ومن هنا يجب عدم حصر التفسير الروائي بالأحاديث والروايات التي ترتبط مباشرة بالآيات القرآنية وشرحها فقط^(٨٣).

إن التفاسير الروائية - التي عملت من خلال تجاهل المصادر الأخرى للمعرفة القرآنية على حصر مساحة استفادتها من القرآن بالروايات فقط - عمدت، من خلال سطحيتها في اختيار الأحاديث التفسيرية، وجعلها في حدّ العلاقة اللفظية، إلى اختيار مساحة أشدّ ضيقاً في الاستفادة من القرآن. فعلى سبيل المثال: يمكن للأدعية والمناجيات الكثيرة الماثورة عن الأئمة عليهم السلام أن تكون في خدمة علم التفسير وكشف رموز الآيات على نحو مباشر أو غير مباشر، وأن تساعد المفسرين على فهم المعاني القرآنية المستندة إلى الثقافة الدينية. ومن الجدير بالذكر أن الغفلة عن هذه المضامين تمثل نقصاً يشترك فيه التيار الروائي مع سائر التيارات الأخرى، إلا أن التأكيد على التيار الروائي هنا يأتي من أن أصحاب هذا التيار مورد البحث يسعون إلى التركيز والاهتمام بالكلام التفسيري للأئمة عليهم السلام، ولا شك في أن تجاهل هذه الكمية الكبيرة من البيان التفسيري غير المباشر يمثل خللاً جوهرياً في منهجهم.

هناك نماذج من تفسير آيات القرآن في مضامين الأدعية - التي غفل عنها أصحاب التيار الروائي - يمكن العثور عليها في أدعية الصحيفة السجادية.

فعلى سبيل المثال: في الدعاء الأول - مضافاً إلى الآيات المتعددة التي تمّ التصريح بها (في المقطع الأول من هذا الدعاء هناك ذكر للآية ٣١ من سورة النجم، وفي المقطع السابع هناك ذكر للآية ٢٣ من سورة الأنبياء، وفي المقطع التاسع هناك ذكر للآية ٤٤ من سورة الفرقان، وفي المقطع الثاني عشر هناك ذكر للآية ٢٢ من سورة الجاثية، و الآية ٤١ من سورة الدخان، وفي المقطع الثالث عشر هناك ذكر للآيات ١٩ - ٢١ من سورة المطففين، وهكذا - يمكن لكيفية التطبيق أن تعمل على هداية وتوجيه المفسرين بنحو من الأنحاء، وهي مضامين قرآنية من قبيل: استحالة رؤية الله^(٨٤)،

وعدم وجود مثيلٍ لبيدع صنع الله^(٨٥)، وارتباط قوله تعالى ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣) بالعدل الإلهي، في مقابل التفسير الأشعري للعدل، استناداً إلى هذه الآية في المقطعين السادس والسابع؛ إذ بعد التأكيد على دور العمل في الجزاء والمكافأة الإلهية والحكم الإلهي العادل تمت الإشارة إلى الآية المذكورة، وهي بطبيعة الحال تبطل الفهم الجبري لدى أشاعرة أهل السنة^(٨٦). وتتجلى إنسانية الإنسان وارتباطها بشكره لله، وحدوده مع البهيمية في الآية ٤٤ من سورة الفرقان^(٨٧)، وآثار وعلامات الحمد والشكر الإلهي^(٨٨)، وفهم معنى «الشكر» إلى جانب «الحمد»^(٨٩)، وأصناف وأحوال الملائكة الربانيين ودورهم في ظواهر عالم الوجود^(٩٠). وكذلك تفسير للآية ٢٨٦ من سورة البقرة، والآية ٧٨ من سورة الحج^(٩١).

كما يمكن لنا أن نرصد الرؤية السطحية للتفسير الروائية من خلال غفلتها عن الكثير من الروايات التي تقع ضمن شرح المفاهيم والمضامين القرآنية في خدمة التفسير بنحو من الأنحاء. وتوضح هذه الحقيقة من خلال النظر في تفسير الميزان ومصادره الروائية في تفسير القرآن^(٩٢)، عند المقارنة مع التفسير الروائية. (وبطبيعة الحال يمكن استثناء بعض التفسيرات الروائية، التي وإن استحالت مقارنتها بتفسير الميزان في كيفية الدراسة والتحليل، إلا أنها في الشمولية والاهتمام بالروايات والمضامين الروائية المتنوعة جديرة بالذكر. ومن بينها: تفسير كنز العرفان، وتفسير بحر العرفان، تأليف: محمد صالح البرغاني)^(٩٣).

فمن باب المثال: ورد في هذا التفسير نقل روايات عن الكايف، ونهج البلاغة، وعلل الشرائع والخصال، للصدوق، في باب أنواع ومراتب العبادات في تفسير الآية ٥ من سورة الحمد^(٩٤). كما وردت فيه روايات بشأن العلاقة بين الإسلام والإيمان، منقولة عن الكايف وإرشاد القلوب ومعاني الأخبار، في تفسير الآية ١٣١ من سورة البقرة^(٩٥)؛ وروايات في معنى الذكر، منقولة عن المحاسن والدعوات وعدة الداعي، في تفسير الآية ١٥٢ من سورة البقرة^(٩٦)؛ وروايات عن الكايف ومن لا يحضره الفقيه أخبار الرضا^(٩٧)، في بيان وتبرير خلود آكل الربا في نار جهنم، ضمن تفسير الآية ٢٧٥ من سورة البقرة^(٩٧). وكذلك نقل تحليل ودراسة رواية عن كتاب المحاسن على هامش

تفسير الآيات ١٧ - ١٩ من سورة الليل، على خلاف تفسيرها المشهور في الآثار الروائية^(٩٨).

النتيجة —

طبقاً لما تقدّم، ومع وافر التقدير والاحترام للجهود القيّمة التي بذلها المفسّرون الروائيون، واحترام أصل الاتجاه الروائي؛ بوصفه خطوة هامة في مسار الفهم الصحيح للقرآن الكريم، يبدو - من خلال الإشكالات المتقدّمة - أن من الضروري الالتفات إلى عددٍ من الأمور وتطبيقها على أرض الواقع؛ لنحصل على منهجٍ روائي أكثر نضجاً واستقامة. ويمكن بيان تلك الأمور ضمن المحاور الأربعة التالية:

١. التحقيق في أصول ومصادر الروايات التفسيرية في ضوء الأصول الفنيّة لعلم الحديث.
٢. التحليل والتحقيق الكافي لمفاد الروايات، ودراسة تناسبها مع مضامين الآيات، وعدم الاكتفاء بالبحث بمجرد وضع الرواية على هامش الآية في التفسير الروائي.
٣. الفصل والتفكيك بين مختلف الدوائر اللغوية للقرآن، وإخضاعها للتحليل الكافي في ما يتعلق بمفاد كلّ رواية تفسيرية والدائرة اللغوية الخاصة بالآية.
٤. الكشف عن المضامين الرئيسيّة والجوهرية للآيات، والبحث عن الروايات المرتبطة بتلك المضامين، بعيداً عن مجرد التجانس اللفظي والظاهري، والاستفادة بشكلٍ خاص من مضامين الأدعية الماثورة والمتألّفة في فهم الآيات على نحوٍ أدق.

الهوامش

- (١) انظر: عبد الرحمن بن خلدون، مقدّم ابن خلدون: ٤٣٧، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٢٥هـ؛ شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي: ٤٥٢، العصر الإسلامي، القاهرة؛ أمين الخولي، دائرة المعارف الإسلامية ٥: ٣٤٩ (مادة تأويل)، دار المعرفة، بيروت.
- (٢) انظر: أبو منصور الماتريدي، تأويلات أهل السنة ١: ١، مؤسسة الريان ناشرون، بيروت، ١٤٢٥هـ؛ الراغب الإصفهاني، مقدمة جامع التفسير: ٤٧ - ٤٨، دار الدعوة، الكويت، ١٤٠٥هـ؛ البغوي، معالم التنزيل ١: ١٨، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٢هـ؛ أبو الفتوح الرازي، روض الجنان ١: ٢٤، بنياد پژوهشهای إسلامی، مشهد، ١٣٦٦هـ.ش؛ بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢: ١٧٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ؛ جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢: ١١٨٩ - ١١٩١، دار ابن كثير، بيروت، ١٤١٦هـ؛ محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ٢٢، دار الكتب الحديثة، مصر، ١٣٩٦هـ.
- (٣) انظر: أبو الفتوح الرازي، روض الجنان ١: ٥.
- (٤) انظر: المصدر السابق ١: ٣ - ٤؛ وانظر أيضاً: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢: ١٧١ - ١٧٢.
- (٥) انظر في هذا الشأن: علي أكبر بابائي، مكاتب تفسيري (المذاهب التفسيرية) ١: ١٠٢ - ١٢٠، پژوهشكده حوزه و دانشگاه، قم، ١٣٨١هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٦) انظر: ابن عطية، المحرر الوجيز ١: ٣٠، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧ م.
- (٧) انظر: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ١٧٣ و ٢٢١ و ٢٢٣، دار الأضواء، بيروت، ١٤١٣هـ؛ الطوسي، عدّة الأصول ١: ٨٦، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤٠٣هـ.
- (٨) انظر: محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ٤٢٩ - ٤٧٦، ٤٨٦ - ٥٦٦، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، مشهد، ١٤١٨هـ.
- (٩) انظر: ابن المطهر الحلي، رجال العلّامة الحلي: ١٠٣، مكتبة الرضي، ١٤٠٢هـ؛ التستري، قاموس الرجال ٦: ٤١٨ - ٤٩٣، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٠هـ.
- (١٠) انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب ١٠: ٣٩، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٤هـ؛ شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء ٤: ٤٥١ - ٤٥٤، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧هـ.
- (١١) انظر: الطبري، جامع البيان ١٧: ١٤٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٠هـ؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى ٢: ٣٦٧، دار صادر، بيروت؛ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ٣٨٢؛ الطبري، جامع البيان ٢٩: ١٢٠؛ ١: ٢٦٣.
- (١٢) انظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله ٢: ٢٨٠، مؤسسة الريان ودار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٤هـ؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١٠: ١١٠، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ.
- (١٣) انظر: ابن عطية، المحرر الوجيز ١: ٢٩؛ أبو عبيد، فضائل القرآن: ٣٧٥، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٧هـ؛ ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله ٢: ١٠٩ - ١١٦.

- (١٤) انظر: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن ١: ٦٥٠.
- (١٥) انظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله ٢: ١١١، رقم ٨٢٥؛ الطبري، جامع البيان ١: ٥٨؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١٩: ٢٢٣.
- (١٦) انظر: الطبري، جامع البيان ٣٠: ٥٩؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١٩: ٢٢٣؛ السيوطي، الدر المنثور ٦: ٣١٧، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ؛ محمد رشيد رضا، تفسير المنار ٦: ١٠٧، دار المعرفة، بيروت.
- (١٧) انظر: جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن ١: ٦٤٤؛ الزبيدي، تاج العروس ٦: ٢٠، المطبعة الخيرية، مصر، ١٤٠٦هـ؛ وانظر أيضاً: محمد رشيد رضا، تفسير المنار ٨: ٦٥١.
- (١٨) انظر: الطبري، جامع البيان ١: ٢٨؛ البغوي، شرح السنّة ١: ٢٦٥، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١: ٢٣٤؛ الطوسي، التبيان ١: ٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (١٩) انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى ٥: ١٨٧، ٢٠٠: ٦: ١٠٠.
- (٢٠) انظر في هذا الشأن: الخضير، تفسير التابعين ١: ١٢٣، ١٨٤، ٣١٨، دار الوطن، الرياض، ١٤٢٠هـ. ويمكن مقارنة التهرب من التفسير والسؤال بشأن التفسير بالجملة المشهورة عن الإمام عليّ عليه السلام المأثورة في مصادر الفريقين، وهي قوله: «سلوني قبل أن تفقدوني...»، ابن سعد، الطبقات الكبرى ٢: ٣٣٨؛ البلاذري، أنساب الأشراف ٢: ٩٩، دار المعارف، مصر، ١٩٥٩ م.
- (٢١) انظر: محمد سيد جليند، دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية ١: ١٢٩ (المقدمة)، دار الأنصار، القاهرة، ١٣٩٨هـ؛ جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن ١: ٦٤٤.
- (٢٢) انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى ٦: ٩٤ - ٩٥.
- (٢٣) ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير ١: ٢٩، مؤسسة التاريخ، بيروت، ١٤٢٠هـ.
- (٢٤) انظر: الشاطبي، الموافقات ٣: ٤٢٣، دار الكتب العلمية، بيروت.
- (٢٥) انظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله ٢: ١٢٦، ٢٨٠. ولا بُدَّ من التذكير بأن هذا الاتجاه يتجلى بين التابعين بشكل أوضح. من ذلك - على سبيل المثال - أن سعيد بن المسيّب، وإبراهيم النخعي، وعطاء بن أبي رباح، وعامر الشعبي، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، من الذين كانوا يتورعون عن التفسير، ولكنهم كانوا في الوقت نفسه يجتهدون في مجال آيات الأحكام، وكان الجانب الفقهي عندهم أقوى من غيره. (انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى ٥: ١٩٤، وانظر في هذا الشأن أيضاً: الخضير، تفسير التابعين ١: ١٨٤، ١٨٨، ٢٥٠، ٥٩٢، ٥٨١، ٥٧٩؛ ٢: ٧٣٣، ٨٤٦، ٧٢٦).
- (٢٦) انظر: أبو الفلاح ابن عماد، شذرات الذهب ٥: ١٨٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت؛ الصفدي، الوافي بالوفيات ٦: ٣٧٥، دار نشر فرانز شتايز، بيروت، ١٩٧٤ م؛ ابن كثير، البداية والنهاية ١٣: ١٥٥، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٨هـ.
- (٢٧) الحافظ جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن ٢: ١١٩٣ (النوع السابع والسبعون).
- (٢٨) انظر: صرّامي، جاياگاه قرآن در استنباط أحكام: ٧١ - ٧٢، ٦٣، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، ١٣٧٨هـ. ش (مصدر فارسي).

- (٢٩) انظر: الخضير، تفسير التابعين ١: ٥٥٠؛ ٢: ٦٧٢.
- (٣٠) انظر: البغدادي، تقييد العلم: ١٠٨، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٩٤٩م؛ ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله ١: ٨٨.
- (٣١) انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢: ١٥٩؛ وانظر أيضاً: الثعالبي، مقدمة تفسير الثعالبي ١: ٨٤، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤١٨هـ؛ والثعلبي، مقدمة تفسير الكشف والبيان ١: ٧٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ.
- (٣٢) انظر: الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ٨٤، رقم ٢٧ - ٣٦: ٢٧، ١٠٠، رقم ٧٤ - ٨١.
- (٣٣) انظر: النجاشي، رجال النجاشي: ١٠، ١١٥ - ١١٦، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧هـ؛ ابن طاووس، سعد السعود: ٣٣٧ - ٣٤٥، ٣٤٨. وللقوف على دراسة إجمالية وموثقة عن التفسير الشيعية القديمة، والتي تعود إلى القرن الهجري الأول، انظر: الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٢٣٣ - ٣٢٣.
- (٣٤) انظر في هذا الشأن: محمد أسعدي وجماعة من المحققين، آسيب شناسي جريان هاي تفسيرية ١، القسم الثاني، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، قم، ١٣٨٩هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٣٥) وللقوف على الآراء المختلفة بشأن الاعتماد على الأحاديث الضعيفة في التفسير انظر: طاهر محمود محمد يعقوب، أسباب الخطأ في التفسير ١: ١٢٤ - ١٣٥، دار ابن الجوزي، الرياض، ١٤٢٥هـ.
- (٣٦) انظر: الطبري، جامع البيان ٤: ٥١٥؛ البغوي، معالم التنزيل ٢: ١٣٦؛ القرطبي، الجامع القرآن ٦: ٨٣. ولدراسة ونقد هذه الأخبار انظر: ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث: ١٨٧ - ١٨٨، دار الكتب العلمية، بيروت؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٢: ٤٠، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٥هـ؛ ابن شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير: ١٨٧، مكتبة السنّة، القاهرة، ١٤٠٨هـ.
- (٣٧) انظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان ١٠: ٥٨٠ - ٥٨٢؛ ابن أبي حاتم الرازي، تفسير القرآن العظيم ١٠: ٣٢٤١ - ٣٢٤٣، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٧هـ؛ البغوي، معالم التنزيل ٤: ٣٥٩ - ٣٦٢؛ جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٥: ٥٨٠ - ٥٨٤؛ وانظر أيضاً: السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ٦: ٤٧٩، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤١٩هـ؛ علي بن إبراهيم القمي، تفسير القمي ٢: ٢٣٦ - ٢٣٨، دار السرور، بيروت، ١٤١١هـ؛ الحويزي، تفسير نور الثقلين ٤: ٤٥٥ - ٤٥٧، مؤسسة إسماعيليان، قم، ١٤١٢هـ. وللقوف على الرؤية الانتقادية لهذه الروايات انظر: ابن الجوزي، زاد المسافر ٧: ١٣٣، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٧هـ؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١٥: ٢٠١؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٤: ٤٠؛ الشنقيطي، أضواء البيان ٤: ٧٧؛ ٧: ٣٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ؛ وانظر أيضاً: تعليقات الجزائري على تفسير القمي ٢: ٢٣٧؛ العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٧: ٢٠٦ - ٢٠٧، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم.

- (٣٨) انظر: مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان ٣: ٦٣٩، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤٢٣هـ؛ الطبري، جامع البيان ١٠: ٥٧٠ - ٥٧٤؛ ابن أبي حاتم الرازي، تفسير القرآن العظيم ١٠: ٣٢٣٨؛ البغوي، معالم التنزيل ٤: ٣٥٢؛ جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٥:

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد التاسع والأربعون - شتاء ١٨، ٢٠٢٠م - ١٤٣٩هـ

٥٦٤ - ٥٦٧؛ وانظر أيضاً: السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ٦: ٤٦٩ - ٤٧٢؛ علي بن إبراهيم القمي، تفسير القمي ٢: ٢٣٢ - ٢٣٥؛ الحويزي، نور الثقلين ٤: ٤٤٧. وانظر الرؤية الانتقادية في: فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ٢٦: ١٨٩، دار إحياء التراث العربي، بيروت؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٤: ٣٤؛ وانظر أيضاً: العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٧: ٢١؛ الملامح محسن الفيض الكاشاني، تفسير الصافي ٤: ٢٩٦، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤٠٢هـ. (٣٩) انظر: محمد كاظم شاکر، روش هاي تأويل قرآن: ١٦٩ - ١٩٣، بوستان كتاب، قم، ١٣٨١هـ.ش (مصدر فارسي).

(٤٠) انظر: علي بن إبراهيم القمي، تفسير القمي ١: ٦٤.

(٤١) انظر: علي أكبر بابائي، مكاتب تفسيري ١: ٣٦٧؛ محمد كاظم شاکر، روش هاي تأويل قرآن: ١٧٩ (مصدران فارسيان).

(٤٢) من الناحية الرجالية نجد في سند هذا الحديث كلاً من: (قاسم بن سليمان)، (ومعلی بن خنيس)، وهما موضع تأمل من قِبَل المحققين (انظر في هذا الشأن: السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، معجم رجال الحديث ١٤: ٢٠؛ ١٨: ٢٢٧)، ومن الناحية الصدورية هناك بحث في نسبة هذا التفسير إلى علي بن إبراهيم القمي (انظر في هذا الشأن: الأغا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٣٠٢).

(٤٣) إن هذه الرواية ناظرة إلى مسألة حدثت مع النبي الأكرم ﷺ والإمام عليّ ﷺ، وقد وردت في التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري ﷺ على النحو التالي: قيل للباقر ﷺ: إن بعض من ينتحل موالاتكم يزعم أن البعوضة عليّ ﷺ وأن ما فوقها - وهو الذباب - محمد رسول الله ﷺ! فقال الباقر ﷺ: سمع هؤلاء شيئاً [و] لم يضعوه على وجهه. إنما كان رسول الله ﷺ قادماً ذات يوم هو وعليّ ﷺ؛ إذ سمع قائلاً يقول: ماشاء الله وشاء محمد، وسمع آخر يقول: ما شاء الله وشاء عليّ. فقال رسول الله ﷺ: لا تقرنوا محمداً، و[لا] علياً، بالله (عز وجل)، ولكن قولوا: ماشاء الله، ثم [شاء محمد، ماشاء الله، ثم] شاء عليّ. إن مشيئة الله هي القاهرة التي لا تساوى، ولا تكافأ، ولا تدانى. وما محمد رسول الله في [دين] الله وفي قدرته إلا كذبابه تطير في هذه الممالك الواسعة. وما عليّ ﷺ في [دين] الله وفي قدرته إلا كبعوضة في جملة هذه الممالك. مع أن فضل الله تعالى على محمد وعليّ هو الفضل الذي لا يفي به فضله على جميع خلقه... (أي يقصر عنه ولا يوازيه). (انظر: التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري: ١٧١، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤٢١هـ؛ السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ١٥٧).

(٤٤) انظر: الحويزي، نور الثقلين ١: ٤٥، رقم ٦٤، مؤسسة إسماعيليان، ١٤١٢هـ.

(٤٥) انظر: العلامة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢٤: ٣٩٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ.

(٤٦) انظر: الطبرسي، مجمع البيان ٩: ٧٥، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٨هـ.

(٤٧) انظر: السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ٧: ١٣٠، رقم ٦: ١٣١، رقم ١٠: الحويزي، نور الثقلين ٤: ٦٠٤، رقم ٥٧، ٥٨، ٦٠.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد التاسع والأربعون - شتاء ١٨ - ٢٠٢٠ م - ١٤٣٩ هـ

- (٤٨) انظر: السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ٧: ١٣١، رقم ٩، ١٢، ٣٢، رقم ١٦؛ محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ٢٦٨، رقم ٤؛ الصفار، بصائر الدرجات: ٥١، رقم ٥، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤هـ؛ شرف الدين الإسترآبادي، تأويل الآيات الظاهرة ٢: ٥٦١، رقم ٢٥، مدرسة الإمام المهدي، قم، ١٤٠٧هـ. وانظر أيضاً: الحويزي، نور الثقلين ٤: ٦٠٤، رقم ٥٦: ٦٠٥، رقم ٦١؛ المشهدي، كنز الدقائق ١٢: ٦٧ - ٦٨، مؤسسة الطبع والنشر، طهران، ١٤١١هـ.
- (٤٩) انظر: الطلاق: ١٠ - ١١.
- (٥٠) انظر: النحل: ٤٣؛ الأنبياء: ٧.
- (٥١) انظر: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ٢٦٨، رقم ١ - ٢.
- (٥٢) انظر: المشهدي، كنز الدقائق ١٢: ٦٦؛ الملامح محسن الفيض الكاشاني، الوافي ٣: ٥٢٨، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، إصفهان، ١٤١٢هـ؛ العلامة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢٣: ١٨٧، رقم ٥٩؛ ١٧٥، رقم ٩؛ محمد بن علي الكراچي، كنز الفوائد: ٢٩٣، دار الذخائر، قم، ١٤١٠هـ؛ الميرزا حسين النوري، مستدرک الوسائل ١٧: ٢٧٠، رقم ٨، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤٠٨هـ.
- (٥٣) انظر: عبد الله شبر، مصابيح الأنوار ١: ٣٦٣، مؤسسة النور، بيروت، ١٤٠٧هـ؛ الحر العاملي، الفوائد الطوسية: ١٠٥، المطبعة العلمية، قم، ١٤٠٣هـ.
- (٥٤) انظر: شرف الدين الإسترآبادي، تأويل الآيات الظاهرة ٢: ٦٣٧ - ٦٣٨؛ السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ٧: ٣٩١؛ الحويزي، نور الثقلين ٥: ١٩٣؛ العلامة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢٤: ٣٢٤، رقم ٣٧ - ٣٨؛ المشهدي، كنز الدقائق ١٢: ٥٧٥.
- (٥٥) انظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان ٥: ٢٧٩ - ٢٨٠؛ الحافظ جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٢: ٦٢ - ٦٣.
- (٥٦) انظر: الحافظ جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٣: ٦٢.
- (٥٧) انظر: الطبري، جامع البيان ٥: ٢٨٠؛ وللقوقوف على رواية ابن عباس وغيره في ذيل الآية ٤٠ من سورة الكهف انظر: الحافظ جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٤: ٤٠٦ - ٤٠٧.
- (٥٨) انظر: البرقي، المحاسن: ٣٠٠، رقم ٥، دار الكتب الإسلامية؛ محمد بن مسعود بن عباس، تفسير العياشي ١: ١٢، رقم ٨، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران؛ محمد بن علي الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٤٨٥، رقم ٣٠٣٦، دار الأضواء، بيروت، ١٤١٣هـ.
- (٥٩) للوقوف على وصف التوراة وسائر الكتب والتعاليم السماوية للأنبياء ب (الذِّكْر) انظر: الأنبياء: ٢٨، ٤٨، ١٠٥؛ وانظر أيضاً: الأعراف: ٦٣، ٦٩.
- (٦٠) انظر: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ٢٦٧ - ٢٦٩. وانظر أيضاً: المشهدي، كنز الدقائق ٧: ٢١١ - ٢١٧.
- (٦١) انظر: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ٢٦٩، رقم ٧.
- (٦٢) انظر على سبيل المثال: الفيض الكاشاني، تفسير الصافي ٣: ١٣٧. وأثار هذه الرؤية يمكن أن ترصد حتى في بعض التفاسير الاجتهادية أيضاً، كما نجد ذلك عند الطبرسي في مجمع البيان ٦:

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد التاسع والأربعون - شتاء ١٤١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- ٥٥٧، حيث يذكر مختلف الآراء، دون أن يذكر تحليلاً واضحاً ومنضبطاً بشأنها.
- (٦٣) انظر في هذا الشأن: العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٢: ٢٥٧ - ٢٥٨؛ محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون ١: ٤٧٠.
- (٦٤) انظر: محمد بن علي الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٤٨٥؛ الحويزي، تفسير نور الثقلين ٣: ٤٩٢، رقم: ٩٥ - ٩٧.
- (٦٥) انظر: محمد بن علي الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٤٨٥؛ الحويزي، تفسير نور الثقلين ٣: ٤٩١.
- (٦٦) انظر: محمد كاظم شاکر، روش هاي تأويل قرآن: ١٨١، بوستان كتاب، قم، ١٣٨١هـ.ش (مصدر فارسي). ومن الجدير ذكره أن هذه الرواية - خلافاً لهذه الرؤية - لم يتم فيها تأويل ذات (التَّفْت) بقاء الإمام؛ كي تعتبر غير مقبولة، بل تمّ تأويلها ب (قضاء التَّفْت)، بمعنى إزالة زوائد الجسد.
- (٦٧) انظر: الحويزي، تفسير نور الثقلين ١: ١٨٣، رقم ٤٥٠، ٤٥٢. وانظر أيضاً: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ٤٥٥.
- (٦٨) الحمد: ٦.
- (٦٩) انظر: الحويزي، تفسير نور الثقلين ١: ٢٤؛ السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ١١١. وانظر أيضاً: محمد بن مسعود بن عيَّاش، تفسير العيَّاشي ١: ٢٤.
- (٧٠) البقرة: ٣.
- (٧١) انظر: الحويزي، تفسير نور الثقلين ١: ٣١؛ السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ١١١.
- (٧٢) الملك: ٣٠.
- (٧٣) انظر: الحويزي، تفسير نور الثقلين ٥: ٣٨٦ - ٣٨٧؛ السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ٨: ٨٠ - ٨٢. وانظر أيضاً: علي بن إبراهيم القمي، تفسير القمي ٢: ٣٩٧.
- (٧٤) الحمد: ٧.
- (٧٥) انظر: الحويزي، تفسير نور الثقلين ١: ٢٤؛ السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ١١١. وانظر الرؤية الانتقادية في: طاهر محمود محمد يعقوب، أسباب الخطأ في التفسير ١: ٤٣٦ - ٤٦٦.
- (٧٦) انظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان ٥: ٢٥٠ - ٢٥٤؛ الحافظ السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٣: ٤٩ - ٥٠.
- (٧٧) انظر: العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٧: ١٩٩ - ٢٠٤، ٢١٠ - ٢١٢؛ وانظر أيضاً: محمد الصادقي، الفرقان ١٠: ١١٧ - ١٢٠، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- (٧٨) انظر: النساء: ٦٤، ١٥٣، ١٦٠؛ البقرة: ٣٥، ٢٢٩، ٢٣١؛ الطلاق: ١؛ القصص: ١٦؛ الأعراف: ٢٣؛ الأنفال: ٢٥.
- (٧٩) الحمد: ٧.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد التاسع والأربعون - شتاء ١٨، ٢٠٢٠م - ١٤٣٩هـ

- (٨٠) انظر: تفسير مقاتل بن سليمان ١: ٣٦؛ عبد الرزاق الصنعاني، تفسير الصنعاني ١: ٢٥٦، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ؛ ابن جرير الطبري، جامع البيان ١: ١١٠ - ١١٥؛ وانظر أيضاً: علي بن إبراهيم القمي، تفسير القمي ١: ٥٨.
- (٨١) الأنفال: ٦٠.
- (٨٢) انظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان ٦: ٢٧٤ - ٢٧٥؛ السمرقندي، بحر العلوم ٢: ٢٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ؛ وانظر أيضاً: محمد بن مسعود بن عيَّاش، تفسير العياشي ٢: ٦٦، رقم ٧٣ - ٧٤. وللتأكيد على حصر المعنى في المفاد الروائي المذكور انظر: السيوطي، الإقتان في علوم القرآن ٢: ١٢٣٧؛ وانظر أيضاً: طاهر محمود محمد يعقوب، أسباب الخطأ في التفسير ١: ١٠٥ - ١٠٨؛ الغماري، بدع التفاسير: ١٢، مكتبة القاهرة، القاهرة، ١٣٨٥هـ؛ وانظر أيضاً: الخضير، تفسير التابعين ٢: ٦٣٨ - ٦٤٢.
- (٨٣) انظر: الخالدي، مفاتيح للتعامل مع القرآن: ١٢٩ - ١٣١، دار القلم، دمشق، ٢٠٠٢م.
- (٨٤) المقطع الثاني: (الذي قصرت عن رؤيته أبصار الناظرين).
- (٨٥) المقطع الثالث: (ابتدع بقدرته الخلق ابتداءً، واخترعهم على مشيئته اختراعاً).
- (٨٦) انظر: فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ١١: ١٥٥ - ١٥٦.
- (٨٧) المقطعان الثامن والتاسع: (الحمد لله الذي لو حبس عن عباده معرفة حمده... لتصرفوا في مننه فلم يحمده... ولو كانوا كذلك لخرجوا من حدود الإنسانية إلى حد البهيمية...).
- (٨٨) انظر: المقاطع ١٢ - ١٧، ٢٩ - ٣٠.
- (٨٩) المقطع الحادي والعشرين: (ثم أمرنا ليختبر طاعتنا، ونهاننا ليبتلي شكرنا...).
- (٩٠) انظر: الدعاء الثاني، المقاطع ١ - ٢٤.
- (٩١) انظر: الدعاء الأول، المقطع ٢٣؛ انظر: شرح وترجمة فيض الإسلام: ٣٩.
- (٩٢) انظر في هذا الشأن: علي رضا ميرزا محمد، مفتاح الميزان ٣: ١٧١ - ٢٤٦، مركز نشر فرهنگي رجاء، طهران، ١٣٦٤هـ.ش.
- (٩٣) انظر: عبد الحسين الشهيدي، تفسير وتفسير شيعه، دائرة المعارف تشيخ: ٥٥٤، نشر شهيد محبي، طهران، ١٣٧٩هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٩٤) انظر: العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٢٧.
- (٩٥) انظر: المصدر السابق ١: ٣٠٦ - ٣٠٨.
- (٩٦) انظر: المصدر السابق ١: ٣٤٠ - ٣٤٢.
- (٩٧) انظر: المصدر السابق ٢: ٤٢٥.
- (٩٨) انظر: المصدر السابق ٢: ٢٠٨.

الأديان في القرآن

نحو فهمٍ معمقٍ للرؤية القرآنية للأديان وتحريف كتبها

حوار مع: الشيخ محمد هادي معرفت (*)

ترجمة: سرمد علي

وُلد الشيخ محمد هادي معرفت سنة ١٣٠٩هـ.ش، في مدينة كربلاء المقدسة، في أسرة من علماء الدين. والده الشيخ علي معرفت الإصفهاني، حيث كان يُعدّ من مشاهير خطباء مدينة كربلاء. وبعد إكمال دراسة المراحل الابتدائية انخرط الشيخ معرفت في الحوزة العلمية، وكان له من العمر في حينها اثنتا عشرة سنة، وبعد إكمال الدروس في مرحلة المقدمات درس السطوح العالية عند أساتذة ومشايخ مثل: الشيخ يوسف الخراساني، والسيد حسن القزويني (في كربلاء)، والمراجع العظام: السيد محسن الحكيم، والسيد علي الفاني، والشيخ حسين الحلّي، والميرزا باقر الزنجاني، وكان أكثر حضوره عند السيد أبي القاسم الخوئي (في مدينة النجف الأشرف). وبعد حضور الإمام الخميني في النجف الأشرف واطب الشيخ معرفت على حضور درسه بشكلٍ متواصل، وفي عام ١٣٥٠هـ.ش انتقل إلى الحوزة العلمية في قم. وبالإضافة إلى جهوده العلمية في مجال التدريس والتحقيق في مجال الفقه والأصول، خصّص جزءاً كبيراً من وقته في البحث والتحقيق في الشأن القرآني. تشهد له بذلك مقالاته وكتبه المتعدّدة، ولا سيّما منها سلسلة مجلّدات «التمهيد في علوم القرآن». وقد عقدنا معه هذا الحوار في موضوع «الأديان في القرآن»، وهو من الأبحاث التي لا تزال بحاجة إلى المزيد من الدراسة والتحقيق العميق.

(*) فقيهٌ وعالمٌ قرآنيٌّ بارز. له مؤلّفاتٌ مشهودة في مجال الدراسات القرآنية.

✽ بسم الله الرحمن الرحيم. نتقدّم بالشكر الجزيل لسماحة الأستاذ الكبير معرفت على إتاحة هذه الفرصة لنا. والسؤال الأول الذي نودّ أن نطرحه عليكم هو: لماذا يشير القرآن الكريم إلى أديان بعينها، ولا يشير إلى الأديان الأخرى التي كان لها في حينها حضورٌ واسع وكبير في المناطق البعيدة عن الجزيرة العربية، وفي الوقت نفسه يشير إلى بعض الأديان التي لم يكن لها في تلك الفترة إلا النزر القليل من الأتباع، مثل: الصابئة أو المندائية؟

✽ هذا أحد الإشكالات التي أثارها المستشرقون أيضاً. وقد سبق لنا أن ذكرنا الإجابة عنه في الجزء السابع من كتاب التمهيد. إن المستشرقين إنما أثاروا هذا الإشكال بهدف إثبات قلة معلومات النبي الأكرم ﷺ في هذا الشأن؛ لأنهم على كل حال بصدد إثبات أن القرآن إنما هو من تأليف شخص النبي الأكرم، وأنه لا صلة له بالوحي والسماء، وإن من بين الأدلة على ذلك المستوى المتدني من المعلومات التي يمتلكها في هذا الخصوص! وبطبيعة الحال فقد أثاروا إشكالات أخرى أيضاً، من قبيل: إن بعض المعلومات التي يقدمها النبي لا تطابق الحقائق، ولا يمكن لها أن تكون من الوحي في شيء! وقد أجبنا عنها بأجمعها. وحتى في مورد قولهم: إن القرآن يحتوي على أخطاء تاريخية أثبتنا أن الذي وقع في الخطأ التاريخي هم أنفسهم، بمعنى أن الوثائق التي قدّموها لإثبات وقوع القرآن في الخطأ التاريخي تثبت أنهم هم المخطئون، وليس القرآن.

وأما بالنسبة إلى خصوص سؤالكم فيجب القول: إن القرآن الكريم قد خاطب العرب، وعليه يجب أن يتكلّم بلغة يفهمونها، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم: ٤)، بمعنى أن كل نبي يجب أن يكون على معرفة كاملة ودقيقة بجميع تقاليد وعادات القوم الذين يُرسل إليهم، بل ويجب أن يكون مُلمّاً بجميع أساليبهم اللغوية وحواراتهم اليومية؛ لأنه يعتزم التفاهم معهم، فلو عجز النبي عن إثبات وترسيخ أهدافه بين القوم الذين بعث فيهم سيكون عن هداية غيرهم أكثر عجزاً؛ إذ يتعين على قومه وأبناء منطقتهم إعانتهم ومساعدتهم في نشر رسالتهم، وعليهم أن يشهدوا له بالصدق والصحة. ومن هنا كان المخالفون يبذلون كل

جهدهم من أجل إثبات كفر أبي طالب وعبد الله^(١) وحمزة بن عبد المطلب وغيرهم من القرابة القريبة من النبي الأكرم؛ ليخلصوا إلى نتيجة مفادها أن النبي لم يكن مرسلًا من الله؛ بدليل أن المقربين من أهل بيته لم يصدقوا به ولم يؤمنوا له! ومن هنا كان الأئمة من أهل البيت عليهم السلام يُصرون منذ البداية على تكذيب هذا الادعاء، والقول بأن أبا طالب لم يكن مؤمنًا فحَسَب، بل كان من أوّل الناس إيماناً بنبوة ابن أخيه. إن هذه المسألة لا يخفى تأثيرها من ناحية علم الاجتماع، ولا من ناحية علم النفس، في التبليغ والدعوة. إذن يجب أن يفهم الناس كلامه، وأن لا ينطوي بيانه على أيّ غموض وإبهام، ومن هنا فإنهم كانوا يفهمون القرآن جيداً؛ لأنه كان يستخدم لغتهم وأساليبهم الكلامية. وبطبيعة الحال فإن هذا لا يناهز أن يكون القرآن قد نزل بشكل أجمل وأقوى وأمتن وأرفع من المستوى الأدبي الذي كانوا عليه، حتى أنه كان معجزةً من هذه الناحية، ولكنه في الوقت نفسه لم يخرج عن حدود معرفتهم.

عندما يتكلم النبي فمن الواضح أنه يأتي بشواهد تاريخية على إثبات دعوته، بمعنى أنه يأتي بشواهد من تاريخ الأمم والأديان السابقة والأنبياء السابقين. ومن الطبيعي أن الشاهد إنما يكون مقبولاً إذا كان المخاطب يعرفه، بمعنى أنه إذا ذكر اسم أمّة ما يجب أن يكون المخاطبون على معرفة بتلك الأمّة، وإذا ذكر اسم نبيّ يجب أن يكونوا على معرفة به؛ إذ لا تأثير لمجرد الادعاء بوجود نبيّ في قرية لا تعرف مكانها من الكرة الأرضية، وأنه قام بهذا الإنجاز لقومه، وترك هذا التأثير على أمته وأبناء شعبه؟ فحتى قصة عاد، التي تُعدّ اليوم مثار بحثٍ وجدل؛ حيث لا يزال هناك غموضٌ حولها، وإن البلدة التي كانوا يقطنونها لا تزال إلى اليوم من بين الأماكن التي لم يتمّ اكتشافها، ولكنها في عصر النبيّ ونزول القرآن كانت معروفةً. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأحقاف، حيث تقع بين اليمن وحضرموت، ومكانهم معروفٌ، إلا أن السكان هناك معروفون بشدة البأس والقتال، وإنهم لذلك لا يسمحون بإجراء حفريات في مناطقهم، وقد حاول حتى بعض تجار حضرموت القيام بهذه الحفريات والتقيب عن آثار في الأحقاف، وأنفقوا أموالاً طائلة، وحصلوا على بعض الأشياء، بيد أن سكان تلك المنطقة حالوا دون إتمام المشروع. هناك في الأحقاف الكثير من الرمال

التي لا تحتاج إلا لقليلٍ من الريح كي تغير معالم المنطقة بلمح البصر.

إن القرآن الكريم يذكر مسألة عادٍ للمخاطبين من العرب وكأنهم يعرفونهم بداهةً، حيث يقول لهم: إنكم قد رأيتموهم وخبرتموهم. وقال تعالى بشأن قوم لوط عليه السلام: ﴿وَأَلْكُمْ لَتَمُرُونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ ♦ وَاللَّيْلِ أَفْلاً تَعْقِلُونَ﴾ (الصافات: ١٣٧ - ١٣٨). فقد كان موضع سكناهم قريباً من الأردن، وكان سكان شبه الجزيرة العربية في أسفارهم إلى الشام يمرّون بهم عند الصباح، وعند عودتهم كان كل شيء على مدى رؤيتهم، بمعنى أن العرب لم ينكروا شيئاً من هذه الأمور التي عرضها القرآن عليهم، والقرآن بدوره إنما أراد بذلك منهم أن يشهدوا له بالأحقية.

ثم إن القرآن الكريم يقول: ﴿وَرُسُلًا لَمْ نَقْضُصْنَهُمْ عَلَيْكَ﴾ (النساء: ١٦٤)، بمعنى أن هناك أنبياء لم يرد ذكر أسمائهم في القرآن؛ إذ لا توجد فائدة ترجى من ذكر أسمائهم؛ لأن المخاطبين لم يكونوا يعرفونهم. فعلى سبيل المثال: لو مسّت الحاجة إلى ذكر بعض سلاطين الجور من الذين تم إسقاطهم، والاستشهاد بهم لداعي الاعتبار، يكفي بطبيعة الحال أن نذكر أسماء ثلاثة منهم؛ إذ من غير المعقول أن نأتي على ذكر أسماء جميع سلاطين وملوك الجور الذين شهدهم العالم، وتمت الإطاحة بهم جميعاً. يقول علماء البلاغة: إن عدم رعاية أدنى النكات البلاغية من شأنه أن يسقط الكلام من الاعتبار والتأثير، ومن هنا فإننا إذا أردنا الاستشهاد بوجود أمم تمردت على الأوامر والأحكام الإلهية، وأنها تعرّضت للعذاب، وأنه كان هناك أنبياء نجحوا في هداية أقوامهم أو لم ينجحوا في ذلك، يكفي أن نذكر بعض المصاديق والأمثلة القليلة على ذلك. ومن الطبيعة أن تقتصر هذه الأمثلة على الأنبياء الذين يعرفهم المخاطب، دون أن تكون هناك حاجة إلى ذكر جميع الأنبياء. وعليه فإن عدم ذكر سائر الأنبياء لا ينهض دليلاً على أن المتكلم لم يكن يعرفهم، أو أنه لا يعترف لهم بالنبوة، بل لأنه لم يجد حاجة أو ضرورة إلى ذكرهم بعد اكتفائه بمن ذكرهم، ومعه يكون ذكرهم زائداً على الحاجة، وغير مجدي؛ لأنه لا ينطوي على ثمرة بالنسبة إلى المخاطبين.

✻ إن هذا الكلام الذي ذكرتموه يثبت أن القرآن كانت له ملاحظات في بيان

المسائل، يبيد أنه لا يثبت علم النبيّ بغير ما ذكر في القرآن. يضاف إلى ذلك أنه بالالتفات إلى أن أغلب المخاطبين للنبيّ كانوا من العرب، وأن أكثر العرب كانوا من المشركين، أي حتى اليهود والنصارى كانوا أقلية، في حين أن المشركين لم يكونوا على علم بتلك الأمور التي من شأنها أن تتفهم في مقام المحاججة مع النبيّ. ثم إنه يبدو أن استشهاد القرآن لا ينطوي على ناحية تاريخية أو احتجاجية، وإنما غاية ما هنالك أن القرآن ذكر كلاماً، ورثب عليه نتيجة أخلاقية أو أخروية.

✪ في الأساس نحن لا نريد إثبات ما إذا كان القرآن يعلم أو لا يعلم؛ إذ لا دخل لهذا الأمر في الهدف الذي اختطه القرآن لنفسه. إنما الكلام يكمن في أن هؤلاء يريدون - من خلال عدم ذكر هذه الأسماء - الوصول إلى نتيجة مفادها أن القرآن لم يكن يعلم. ونحن نقول: إن عدم ذكر الموارد الأخرى لا يشكل دليلاً على أن القرآن لم يكن يعلم. وبعبارة أخرى: إن عدم الذكر لا يدلّ من الناحية المنطقية على عدم العلم. وبطبيعة الحال فإن علم أو عدم علم صاحب القرآن بحث آخر، يجب إثباته بطرق أخرى.

الأمر الآخر: إنه لا يمكن القول: إن الله لم يأخذ اليهود بنظر الاعتبار، بل إن المشركين في الأساس كانوا يعتبرونهم من العلماء. يقول ابن خلدون: إن السبب في انتشار الإسرائيليات في التفسير والتاريخ على نطاق واسع هو أن العرب لم يكونوا متعلمين، صحيح أنهم كانوا يتواصلون مع الشرق والغرب بواسطة التجارة، حيث كانوا يتجهون إلى حضرموت شرقاً؛ لغرض التجارة، ولا يذهبون إلى الهند عبر البحر والمحيط، ولكن السفن التجارية كانت تأتي من الهند، وترسو في خليج عدن، وتنزل شحنتها من البضائع، ويتم تسليمها إلى العرب؛ لأن شبه الجزيرة العربية كانت تشكل مناطق غير آمنة بالنسبة إلى غير العرب، ولم يكن بإمكان التاجر الأجنبي والغريب أن يتنقل ببضاعته في العمق البري لهذه المنطقة. ومن بين العرب كانت قريش وحدها هي التي تستطيع القيام بهذه المهمة؛ وذلك بسبب هيمنتهم على الكعبة المشرفة، فكانوا يحظون باحترام القبائل الأخرى؛ بوصفهم أبناء قبيلة مقدسة، وإلا فإن القبائل العربية الأخرى لم تكن تمارس هذه التجارة، الأمر الذي أدى إلى انتعاش

الاقتصاد في مكة المكرمة. وكان العرب ينقلون هذه البضائع إلى سواحل البحر الأبيض المتوسط لنقلها عبر السفن إلى أوروبا. وهذه هي رحلة الشتاء والصيف الوارد ذكرها في القرآن الكريم. ولذلك كان تواصلهم مع الهنود قليلاً جداً. وكذلك إذا كان لهم تواصلٌ مع الرومان فإنه لم يتجاوز حدود تسليم البضائع لهم، والتعاطي معهم بالبيع والشراء، دون أن يطلعوا على ثقافتهم.

ولذلك كان ابن خلدون يقول: إن العرب إذا أرادوا معرفة المسائل الفلسفية من قبيل: المبدأ والوجود، وفلسفة الوجود، والمعارف الأخرى، توجهوا إلى اليهود؛ باعتبارهم إياهم من العلماء، وليسوا أميين مثلهم. يقول ابن خلدون: إن اليهود الذين كانوا يقطنون شبه الجزيرة العربية لم يكن مستواهم العلمي والثقافي يفوق المستوى المعرفي للسكان العرب في هذه المنطقة كثيراً، وإنما كل ما يعلمونه هو شيء من تاريخ الأنبياء فقط، وكانوا يضيفون إلى ذلك أشياء من نسج خيالهم. وكان العرب يتصورون أن كل ما يقوله اليهود هو من وحي السماء. وقد تمّ الوقوف بوجه هذه العادة في عصر النبي الأكرم ﷺ، ولكنها عادت ثانية بعد رحيل رسول الله، وبذلك وجدت الإسرائيليات طريقها إلى دائرة الإسلام. بيد أن ما كان الإسرائيليون ينقلونه إلى العرب لم يكن هناك مستندٌ تاريخي يدعمه في كتاب. وبذلك فإنه ليس هناك ريبٌ في أن العرب كانوا جاهلين. وعليه لو أراد القرآن أن يتحدث عن بوذا فإنهم لم يكونوا ليفهموا شيئاً من ذلك، ولا يسعهم الرجوع إلى مصدرٍ قريب منهم للتعرف عليه. بخلاف الحديث عن موسى ﷺ، حيث المرجعية للتعرف عليه متمثلة باليهود المقيمين بين العرب، ولذلك كانوا يرجعون إليهم إذا أرادوا معرفة ما إذا كان يمكن للنبي أن يكون بشراً أم لا؟ وفي ذلك يقول تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ﴾ (يوسف: ١٠٩)، بمعنى أن الأنبياء كانوا من البشر، ويقول تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الدُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ بالبينات والزُّبُرِ (النحل: ٤٣ - ٤٤)، الأمر الذي يثبت أنهم كانوا من الجهل بحيث لا يعلمون ما إذا كان يمكن للنبي أن يكون من البشر، ولذلك كانوا يسألون اليهود: هل كان أنبياءكم من البشر؟! هذا ما كان عليه المستوى المعرفي بين هذه الأمة، فهل تتوقعون بعد ذلك من القرآن أن يذكر لهم

أموراً أبعد من ذلك؟! ويحدثهم عن أمور لا طريق لهم إلى معرفتها، وتحديد صحيحها من سقيمها. نقول أحياناً: إن القرآن الكريم لا يحتوي على الكثير من الأدلة الإعجازية التي تثبت أنه معجزة، وعليه كان من المناسب لو أنه جاء على ذكر هذا النوع من المغيبيات؛ ليثبت إعجازه بواسطتها. وبذلك سيطرح القرآن مسائل هي من قبيل: لقلقة اللسان التي لا يمكن أن يترتب عليها أي أثر عملي في مرحلة نزوله، هذا في حين أن القرآن يشتمل على ما يكفي من الأدلة التي تثبت إعجازه للأجيال القادمة؛ حيث هناك الكثير من الإشارات العلمية في هذا الشأن. ثم حتى لو ذكر النبي اسم بوذا في القرآن الكريم لن يعدم المتذرعون وسيلةً لاتهام النبي بأنه قد تعلم هذه الأسماء من الهنود عندما كانت سفنهم ترسو على ساحل بحر العرب مما يلي شبه الجزيرة العربية.

✽ إن ما ذكرتموه من أن العرب في شبه الجزيرة العربية كانوا هم المخاطبون الأوائل للنبي الأكرم يحتوي على نكتةٍ بلاغيةٍ جيّدة، ولكنّ كلامنا يكمن في أن الدين الإسلامي يُعتبر هو الدين الخاتم والشامل الذي يخاطب جميع سكّان المعمورة، ولا يقتصر في دعوته على قومه من العرب فقط، وإنما هو رسالة لجميع الأمم في مختلف الأعصار والأمصار، وحتى الأجيال القادمة.

✽ عليكم أن تدركوا أن الإسلام قد أوقد قَبَساً وأعطاه للعرب، حيث قال لهم الله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (البقرة: ١٤٣). ومن بين الوصايا التي قالها النبي في آخر حياته: إن شبه الجزيرة العربية يجب أن تكون خاليةً من المشركين، وأن لا يستوطنها غير المسلمين؛ لأن قبس الهداية هذا يجب أن ينطلق من هذه النقطة ليشع على العالم بأسره. بيد أن نقل رسالة الإسلام إلى خارج شبه الجزيرة العربية يتطلب أسلوباً آخر مختلفاً عن الأسلوب المتبع في مخاطبة العرب. فهل تتوقعون من الله أن يخاطب الفرس بنفس الأسلوب الذي خاطب به العرب؟ يقول الله تعالى: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَى بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ ❖ فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ﴾ (الشعراء: ١٩٨ - ١٩٩)، وقال في آيةٍ أخرى: ﴿فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيَسُوْا بِهَا بِكَافِرِينَ﴾ (الأنعام: ٨٩)، بمعنى أن هناك أمماً تؤمن فور

سماعتها للحقّ، أي إن النبي الأكرم ﷺ كان قد أخذ بنظر اعتباره أمماً سريعة الإيمان والقبول بالحقّ. وعندما نزلت هذه الآية وضع النبيّ يده على كتف سلمان وقال: «هذا وقومه»، أي إن القرآن كان يفاخر بالأمم التي لا تُبدي عناداً في مواجهة الدعوة الإسلامية. ومن هنا عليكم أن لا تتوقّعوا من القرآن أن يخاطب الأمم الأخرى بنفس أسلوب الخطاب الذي خاطب به العرب.

كما نشاهد اليوم أمثلة حيّة من الشعوب المتحضّرة والواعية في أوروبا وأميركا وغيرهما من البلدان الأخرى، لا يتوقّف إيمانهم بالإسلام على مثل هذه الأمور الجزئية التي طرحها الإسلام على العرب، وإنما هم يؤمنون بالإسلام فور سماعهم لتعاليمه، النابضة بالحياة، والزاهرة بمكارم الأخلاق، دون أن يروا حاجة إلى الاستدلال؛ وذلك بسبب نقاء فطرتهم.

ولا بدّ هنا من إضافة هذه النكته، وهي أن أحد أسباب تأخّر ظهور الإمام الحجّة المهديّ المنتظر ﷺ يعود إلى هذه الحقيقة؛ وذلك لأن الإمام المنتظر عندما يظهر إلى الناس يعلن الحقّ بوضوح، وعليه يجب أن يكون المستوى الفكري للبشر قد بلغ مرحلة متقدّمة من النضج، بحيث يتقبّل الحق فور سماعه.

وها نحن اليوم نرى كيف ينتشر الإسلام بين الأمم الأخرى. فما هو المنطق الذي تستعملونه الآن لإثبات أحقيّة الإسلام للناس؟ إن الناس اليوم بمجرد أن يستمعوا إلى تعاليم الإسلام، ويدركوا انسجام هذه التعاليم مع الفطرة، فإنهم يؤمنون بها، كما آمن بها قبلهم سلمان الفارسي؛ حيث كان يبحث عن ضالّته، وعندما عثر على تلك الضالة آمن بها دون المطالبة بدليل خاصّ. وقد تعرّضنا إلى هذا البحث في موضعه في الجزء الرابع من كتاب التمهيد، حيث قلنا هناك: «إن الإعجاز ضرورة دفاعية، وليس ضرورة دعائية»، بمعنى أن النبيّ لم يجترح المعجزة لقبول الدعوة وتبليغ الرسالة، وإنما للدفاع عن نفسه وعدم تكذيبه. وبذلك يكون للإعجاز موضعه الخاصّ، كما لسيف موضعه الخاصّ. فالمعجزة يتمّ اللجوء إليها عند عرض الشبهات والشكوك، ولذلك فإن النبيّ في السنوات الثلاث الأولى من دعوته السريّة لم يكن لديه قرآن، ولم يكن لديه إعجاز آخر، ومع ذلك تركت كلمته تأثيرها على شباب قريش والعرب،

والكثير من أصحاب الفطنة والضمائر الحيّة، وبعد ذلك بثلاث سنوات انتقل إلى الجهر بالدعوة. وحيث بدأ العرب بإثارة الشبهات حول دعوة الرسول مسّت الحاجة إلى اجتراح المعجزات. وعليه لم تكن المعجزة لإثبات أصل الدعوة وإبلاغها، وإنما لكسر العزلة والحصار الذي فرضه المشركون على رسول الله ﷺ وصحبه، من خلال إثارة الشبهات حوله.

❁ هل يُعدّ مصطلح أهل الكتاب مصطلحاً توقيفياً أو هو ناظرٌ إلى حقيقة؟
بمعنى أنه لو ثبت من الناحية العلمية والتاريخية أن البوذيين مثلاً كان لهم كتاب أيضاً هل يمكن لذلك اعتبارهم من أهل الكتاب، حتّى وإن لم يردّ وصفهم في القرآن بذلك؟

❁ إن الزرادشتيين والهندوس من أهل الكتاب. وقد قيل للنبيّ: لماذا أخذت الجزية من المجوس، مع أنهم مشركون؟! فقال: إنهم أهل كتاب. ولذلك فإنّ فقهاء قد أخذ هذه المسألة أخذ المسلمّات. وأما أهل السنّة فقد وقع الخلاف بينهم في هذا الشأن، والرأي الأرجح عندهم هو أن المجوس من أهل الكتاب. وعليه فإنّ مسألة أهل الكتاب كانت مطروحةً منذ القِدَم. والمسألة تذهب إلى أبعد من ذلك، وإن الاختلاف الذي يحاول البعض إثارته بين أهل الكتاب وغيرهم لا أساس له من الصحّة. إن ما يحاول البعض إثباته من الحكم على أهل الكتاب بالطهارة، والقول بنجاسة غير أهل الكتاب، لا يقوم على دليلٍ صحيح، بل ليس هناك دليلٌ على نجاسة أحدٍ بسبب كفره، بل حتّى المرتد ليس نجساً. نعم، كانت هذه المسألة مطروحةً في برهة من الزمن، أما الآن فقد اتّضح أمرها للجميع، ولم يُعدّ هناك من ثمرة تترتّب على تقسيم الناس إلى: كتابيين؛ وغير كتابيين. إن الثمرة المتصوّرة على هذه المسألة إنما تتجلى في مسألة أخذ الجزية وعدمها، وأما في ما يتعلّق بالحكم بالطهارة والنجاسة فلا فرق بين الكتابي وغيره من هذه الناحية. والجزية هي من قبيل: الأحكام الحكومية، ولها بحثها المستقلّ. ونحن اليوم - مثلاً - لا نأخذ جزية من أهل الكتاب الذين يعيشون معنا في هذا الوطن، بل لا توجد إمكانية لطرح هذه المسألة في العالم المعاصر. وهناك روايتان مأثورتان عن الإمام الصادق عليه السلام يقول فيها: إن النبيّ قد جعل دية الداخلين في

ذمّته مساوية لدية المسلمين، بمعنى أن اليهود والنصارى الذين دخلوا في ذمّة المسلمين يتساوون معهم في الدية. وقد سأل الراوي الإمام الصادق عليه السلام عن اليهود والنصارى الذين كانوا يعيشون معهم في تلك الفترة؟ فقال الإمام بأن الحكم يشملهم أيضاً، وأن النبي قد أعطى الذمام لجميع اليهود والنصارى.

ثم إن الجزية هي نوع ضريبة يعود تحديدها إلى وليّ الأمر في كلّ عصر. وقد كان يتمّ إعفاء اليهود والنصارى من دفع الكثير من الضرائب التي يدفعها المسلمون، وكانوا في المقابل يدفعون الجزية بدلاً منها، وأما في بلدنا فإن هؤلاء يدفعون جميع أنواع الضرائب، وعليه لا معنى لفرض الجزية عليهم. وإن تحديد الجزية وبيان مقدارها يعود إلى تشخيص وليّ الأمر، فهي - كما تقدّم - من قبيل: الأحكام الحكومية، بمعنى أنها تتعلّق برأيّ وليّ الأمر في كلّ عصر بملاحظة نوع الخراج والضرائب المفروضة على أنواع الخراج؛ لأن هؤلاء يتمنّعون بجميع حقوق المواطنة، أسوةً بسائر المسلمين، فعليهم في المقابل أن يدفعوا الضريبة، وحيث يتمّ الآن في بلدنا أخذ الضرائب من الجميع بالتساوي لا يكون هناك معنى لفرض الجزية عليهم. هذا هو حكم المسألة، وليس الأمر بأننا قد تخليّنا عن هذا الحكم؛ خوفاً من الرأي العام العالمي، أو أننا إنما لم نعدّ نأخذ الجزية؛ للتخلّص من الضغوط الدولية.

❁ ما هو موقف القرآن من الكتب السماوية الأخرى؟ وهل هو تأييدها أو القول

بتحريفها؟

❁ لقد ذكرنا في كتاب «التمهيد» سبعة أنواعٍ للتحريف، ومن بينها: التحريف المعنوي، وهو يعني تفسير الكلام على غير وجهه. وقد حدث هذا النوع من التحريف في القرآن الكريم أيضاً، فكم من آية فسّروها على غير وجهها؟! وكلّ ذلك هو من قبيل: التحريف المعنوي. وإن ما يذكره القرآن الكريم بالنسبة إلى الكتب السابقة من التحريف هو من قبيل: التحريف المعنوي. وأما التحريف اللفظي فهو من قبيل: استبدال كلمة بكلمة أخرى، أو إضافة كلمة إلى النصّ، أو حذف كلمة من النصّ، أو استبدال موضع كلمة بموضع كلمة أخرى، وهو ما يصطلح عليه بعبارة أخرى بالتحريف الموضوعي، أو التحريف بالزيادة والنقصان. وكلّ هذه الموارد هي من

قبيل: التحريف اللفظي. وفي قراءة ابن مسعود - على سبيل المثال - استبدال عبارة (كالعهن المنفوش) بعبارة (كالصوف المنفوش).

ولم يتعرّض القرآن بشأن الكتب السابقة إلى هذا النوع من التحريف. وقد ذهب جميع المفسّرين إلى تفسير التحريف الوارد في قوله تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ﴾ (المائدة: ٤١)، وفي قوله تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ (النساء: ٤٦)، بالتحريف المعنوي، حيث يتمّ بيان التحريف بشكلٍ جميل، إذ يُقال: إن اللفظ وضع على المعنى، فالماء وضع للدلالة على مفهوم هذا الجسم السائل. وبذلك فإن اللفظ ركب على المعنى؛ فالمعنى مركوبٌ واللفظ راكب، والتحريف المعنوي يعني أن يكون اللفظ قائماً في مكانه، مع استبدال المعنى والمركوب، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾، بمعنى أنهم يخرجون الكلام عن المعنى الذي وضع له، واختلاق معنى آخر بدلاً منه. وقد بيّن جميع المفسّرين هذا الأمر بشكلٍ واضح وصريح، ولا سيّما جار الله الزمخشري.

وأما من زاوية النظرة الخارجية فإن التحريف الذي أصاب العهدين كان ناتجاً من الترجمات. لقد بذلت جهوداً كثيرة كي أرى جميع الكتب التي تمّ تأليفها في الردّ على كتب الأديان السابقة - سواء من السنّة أو الشيعة -، فوجدتُ أنها بأجمعها تقول: إن هذه الكلمة قد تمّ تفسيرها من قبل أهل الكتاب على هذا الشكل، في حين أن معناها غير ذلك. ولا يزال هذا النوع من التحريف مستمراً إلى يومنا هذا، فنسخة الكتاب المقدّس المتوفّرة عندي، والتي يعود تاريخ طباعتها إلى ما قبل قرنين من الزمن، يوجد فرقٌ بينها وبين نسخة الكتاب المقدّس التي طبعت هذه السنة في لندن؛ فالمذكور في النسخة القديمة أن الله نزل من العرش، و«جعل يتمشّي» على السحاب؛ وأما في الطبعة الجديدة فالمكتوب هو «يتجلّى»، بدلاً من «يتمشّي»؛ وذلك لأنّ الأمزجة الراهنة للناس في هذا العصر لم تُعدّ تقبل أن ينزل الله ويتمشّي. وهذا يعني وقوع التحريف المعنوي في الطبعات الجديدة؛ إذ يقومون بإجراء تحديثات في المعاني. ولكن هل أُجري مثل هذا التغيير في النسخة الأصلية للكتاب المقدّس بطبعته اليونانية؟ لم يصدر مثل هذا الادّعاء من أحدٍ حتّى الآن، ناهيك عن إثباته.

إن من بين أسباب إمكان التحريف في ترجمات التوراة والإنجيل، وعدم إمكان ذلك بالنسبة إلى القرآن، هو أن كتب الأديان السابقة كانت محدودةً. فمثلاً: في ما يتعلّق بكتاب «الأفستا» لم تتوفّر منه في طول وعرض الإمبراطورية الفارسية الواسعة سوى ٢٥ نسخة، بعدد الموابذة^(٢). ولذلك تمكّن الإسكندر المقدوني من إتلاف جميع هذه النسخ في هجومه على كامل الإمبراطورية الفارسية. وقد تتبّه النبي الأكرم إلى هذه الناحية، ولذلك بادر منذ اليوم الأول من نزول القرآن - حتّى لو نزلت سورة قصيرة - إلى حثّ الجميع على استنساخها وكتابتها. وقد استمرّت هذه السنّة الحسنه بزخمٍ أشدّ حتّى بعد رحيل رسول الله ﷺ، فكانت أعداد نسخ القرآن تزداد طرداً مع اتّساع رقعة نفوذ المسلمين في العالم، وبذلك تمّت صيانة القرآن من التحريف. فالقرآن منذ اليوم الأول من نزوله لم يكن حكراً على فرقة معيّنة دون غيرها، حتّى يكون تحريفه أمراً ممكناً. فالسيد المرتضى - مثلاً - يقول: إن كتاب (مغني اللبيب) لا يمكن لأحدٍ أن يقوم بتحريفه؛ لأنّ نسخه كثيرة ومتوفّرة عند الجميع.

إن أبحار اليهود لم يكونوا يسمحون بعرض التوراة على الناس أبداً، بمعنى أن اليهودي العادي لم يكن بإمكانه أن يرى التوراة منذ ولادته إلى حين مماته. وهكذا كان الأبحار يقرأون من التوراة على الناس على طبق أهوائهم، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ٧٩)، وقال الله تعالى في موضعٍ آخر: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِالتُّورَةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (آل عمران: ٩٣). وهذا يثبت أن القرآن الكريم كان بيدي حساسية بالنسبة إلى التوراة، ويؤكد على ضرورة الإتيان بها، فلو أن التوراة التي كانت بحوزة أولئك الأبحار كانوا يحرفونها لمصلحتهم، ثم يأتون بها ويقرأونها، لم يكن بوسع أحدٍ أن يدّعي وقوع التحريف في تلك التوراة الأصلية، بمعنى أن الوحي الذي نزل من قبل الله على النبي موسى ﷺ، وكان عبارة عن عشرة ألواح، والمتوفّر منها حالياً لا يتجاوز السبعة، لا يمكن لأحدٍ أن يدّعي وقوع التحريف فيها؛ لأنّ مثل هذا الادّعاء يحتاج إلى دليل. والقرآن إنما تحدّث عن التحريف المعنوي فقط.

كما لا بدّ من الالتفات إلى هذه الحقيقة، وهي أن النبي عيسى بن مريم ﷺ لم

يكن له كتابٌ باسم الإنجيل؛ فإن الإنجيل كلمة يونانية تعني البشارة؛ فكلمة الإنجيل تعني بشارات النبي عيسى ﷺ وتعاليمه التي تخرج الناس من حالة اليأس؛ لأن اليهود كانوا يعملون على بث اليأس في قلوب الناس، فجاء النبي عيسى المسيح لكي يبعث البشرى بين الناس، ويجعلهم متفائلين بالمستقبل، ويمنحهم حياةً مفعمة بالبهجة والنشاط. وقد قام تلاميذه بعد ذلك بتدوين تلك البشارات، لا أنه جاء بكتابٍ من عند الله. وأما قول الله تعالى على لسان النبي عيسى ﷺ: ﴿آتَانِي الْكِتَابَ﴾ (مريم: ٣٠) فالكتاب في هذه الآية يعني الشريعة. وإن قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (البقرة: ١٢٩؛ آل عمران: ١٦٤؛ الجمعة: ٢) يعني أنه يعلمهم الشريعة والحكم. فالكتاب يعني الشريعة، والحكمة تعني الرؤية والمعرفة، بمعنى أن النبي يقوم بمهمتين، وهما: تعليم علم الشريعة ورؤية الشريعة. إن هذه الأناجيل هي من تأليف تلاميذ السيد المسيح. ولم يدع أحدٌ أن السيد المسيح قال شيئاً، ثم جاء الآخرون وعمدوا إلى تحريف كلامه، لم يدع أحدٌ ذلك، ولم يقم أحدٌ بإثباته، وإنما كل ما حدث بعد ذلك إنما كان في الترجمات. ومن ذلك - على سبيل المثال - أنهم ترجموا الـ «فرقليط» إلى «المعزي»، في حين أن كلمة «الفرقليط» تعني «من له حمدٌ كثير»، الذي ينطبق على «أحمد». وترَوْن الآن أن القرآن الكريم ينقل عن الزبور، وهو مزامير داود ﷺ، إذ يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (الأنبياء: ١٠٥)، وذات هذه العبارة نجدها في المزامير، دون زيادة ولا نقص، ولذلك فإني لا أرتضي القول القائل بحدوث تحريف في هذه الكتب. نعم، قال المحدث النوري: حيث وقع التحريف في كتب الأديان السابقة يجب أن يكون الشيء نفسه قد حدث بالنسبة إلى القرآن أيضاً. ونحن نرفض هذا الكلام، وناقشه في الكبرى، وفي الصغرى أيضاً. ومن هنا يتعين عليكم أن تثبتوا حصول التحريف اللفظي في العهدين. وهناك الكثير من الشواهد والأدلة على عدم وقوع التحريف. وفي الأساس فإن هذه التوراة هي من كتابات الناس، ولم تنزل جميعها من السماء؛ فإن التوراة - التي هي عبارة عن الألواح العشرة، التي لم يبقَ منها سوى سبعة فقط - عبارة عن كتاب تاريخي، مثل (سيرة ابن هشام) تماماً.

❁ كما أن فيه تصريحاً بتاريخ وفاة النبي موسى ﷺ!

❁ أجل، فقد تمّ تسجيل كل شيء بشكل سنوي. إن هذه المسائل التاريخية لا ربط لها بالتوراة. إن التوراة هي مثل سيرة ابن هشام؛ إذ يقول: إن هذه الآية نزلت في موضع كذا. لو قلنا: إن التوراة الراهنة هي التوراة الأصلية فسوف نكون كمن يقول: إن سيرة ابن هشام هي القرآن الذي نزل على رسول الله. في حين أن سيرة ابن هشام ليست قرآناً، ولكنها تشتمل على مقاطع من القرآن. وكذلك العهد القديم يشتمل على شيء من التوراة. والقرآن الكريم حيث يشير إلى التوراة فإنما ينظر إلى كلمات النبي موسى ﷺ.

يمكن لكم أن تقرأوا خطب النبي موسى ﷺ في التوراة؛ لتدركوا كم هي قوية ومؤثرة للغاية! هناك في التاريخ اليهودي انقطاع عن تدوين التوراة على مدى سبعين سنة، كان الاعتماد خلال هذه الفترة على الذاكرة فقط، وبعد انتهاء هذه الفترة أخذوا يعيدون كتابة التوراة على طبق ما علق في الذاكرة. ولا شك في أن نقل المعلومات من ذاكرة إلى أخرى قد تضر بصيغة النص الأصلية وصورته. وما يقال بالنسبة إلى الإسلام من حدوث مثل هذا التوقف عن كتابة الحديث لقرن من الزمن، إذا أخذناه على ظاهره وحرفيته، فإنه سيضر بالإسلام كثيراً؛ إذ كيف يمكن للبخاري أن ينقل الأحاديث كما صدرت عن رسول الله ﷺ بعد انقطاع استمر مئة عام، اعتماداً على مجرد ما تناقلته صدور الرواة فقط. ومن هنا فإن الوصول إلى أصل الأحاديث كان يتم بأحد طريقتين؛ إما أن يكون هناك أشخاص قد كتبوا الأحاديث رغم منع الخليفة الأول والثاني من كتابتها، وكان من بين الذين خالفوا هذا الحظر عبد الله بن عمرو بن العاص، وأبو هريرة، وكانت هذه الكتابات تنتقل من يد إلى يد؛ والطريق الآخر أنهم كانوا يراجعون الإمامين الباقر والصادق ﷺ، ويسمعون منهما أحاديث النبي الأكرم ﷺ، ومن هنا فإن الروايات المتعلقة بأصول الأحكام هي الموجودة في كتب ومصادر الشيعة.

❁ البحث الآخر هو كيف يتم التوفيق بين كون القرآن مصدقاً للعهدين وبين كونه مهيمناً عليهما؟ فلو صورنا الهيمنة بما يلازم أعمال التغيير والتصرف في النص

المهيمن عليه ألا يضر ذلك بكونه مصدقاً له؟

✪ إن هذه المسألة ترتبط بنسخ الشرائع، وعليه لا بد من التعرف على معنى نسخ الشرائع. فهل نسخ الشرائع يعني أن تعمل الشريعة اللاحقة على نسخ الشريعة السابقة بشكل كامل، وإعادة بنائها من جديد، أم أن نسخ الشريعة ليس بهذا المعنى؟

إن المراد من نسخ الشرائع - طبقاً لرؤية الدين الإسلامي، ولا سيما مدرسة التشيع - هو أن هذه الشرائع تقع في امتداد بعضها، بمعنى أنها بدأت من نقطة، وشقت طريقها خطوة بعد خطوة، حتى بلغت مرحلة تكاملها. وبطبيعة الحال فإن جميع الشرائع السماوية تقوم على أساس ثابت لا يتغير أبداً، وهذا ما يشير إليه القرآن في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩). إن الدين الذي جاء به النبيان آدم وإبراهيم ﷺ هو الإسلام. وكان النبيان موسى وعيسى ﷺ يتحدثان أبداً عن الإسلام. وعليه فإن ما يتصوره البعض - بالنظر إلى قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ - من أن الأديان السابقة باطلةً بأجمعها، وأن الدين الحق الوحيد هو الدين الإسلامي فقط، مجانبٌ للصواب؛ لأن الذي تريد هذه الآية قوله هو أن جميع الأديان السماوية هي في الواقع دين واحد، وهو دين الإسلام الذي اكتملت صورته الأخيرة بالدين الإسلامي. وهذا لا يعني تجاهل الأديان السابقة. ولذلك فإن القرآن الكريم يتحدث عن النبي إبراهيم ﷺ بالقول: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ﴾ (الحج: ٧٨). فالإسلام هو الدين الذي جاء به النبي إبراهيم ﷺ، بوصفه أبا الأنبياء. وعليه فإننا نذهب إلى القول بأن جميع الأديان السماوية تقول الحق، وإنما لا تختلف عن بعضها من حيث الأصول والثوابت، بمعنى أنها لا تختلف في مسألة التوحيد، والعلاقة القائمة بين الأنبياء والوحي، وعلاقة الموحى والموحى إليه بالبشر، وبيان حاجة الإنسان إلى الدين، وكون العبادة من أركان الشريعة. وإلى هذه النقطة يشير القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ (البقرة: ١٠٦). وفي بعض الشرائع؛ وبسبب بعض الظروف الخاصة، تمّ تحريم بعض الأمور، من قبيل: تحريم الشحوم على بني إسرائيل؛ وذلك بسبب تحريمها من قبل النبي يعقوب

على نفسه، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالاً لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ﴾ (آل عمران: ٩٣)، أي إنها لم تكن محرمةً في بداية الأمر. كما أن النبي عيسى يصرِّح بأنه لم يأت ليبطل الدين الذي جاء به النبي موسى ﷺ، ولذلك لا تزال التوراة هي مصدر المسيحيين في شرائعهم وأحكامهم إلى يومنا هذا، أي إنهم يعملون بالتوراة؛ لأن السيد المسيح لم يأت لهم بشيء جديد من هذه الناحية. وإن معنى قوله تعالى: ﴿أَوْ تُنْسِهَا﴾ هو أن بعض الأمور يتم نسيانها على مرّ الزمان، لذلك تمسّ الحاجة إلى مجيء دين جديد؛ ليعيد إحياء الأمور المنسية، ولذلك فإننا نعتقد بأن جميع الأديان هي في الأصل دين واحد.

✽ إذا كنتم ترون أن جميع الأديان على حقّ فما هو سبب الإصرار على ضرورة التبعد بالإسلام فقط؟ فاليهودي - مثلاً - يتبع شرائع النبي موسى ﷺ، وتعاليم النبي موسى لا تختلف عن تعاليم النبي الأكرم ﷺ في الأصول والثوابت، بحسب الفرض. فلماذا يجب على اليهودي أن يعتنق الإسلام؛ لكي تكون أعماله مقبولة؟

✽ إن هذا الكلام صحيح. ونحن لا نشكّ في أن جميع الأديان على حقّ، وأن الحقّ موجودٌ في جميع الأديان بشكلٍ نسبي. ولكن هناك أمران يجب التفكيك بينهما، وهما: إننا نقول إن جميع الأديان والشرائع على حقّ. وهذا كلامٌ صحيح. ولكننا نقول من ناحيةٍ أخرى: هل تمكّن أتباع جميع هذه الشرائع من العثور على ذلك الحقّ؟ وهذا أمرٌ آخر. وأنا أرى أن الوثني والبوذي والزرادشتي يبحثون بنحوٍ من الأنحاء عن الله، ناهيك عن اليهودي والمسيحي، ولذلك يقول الله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (لقمان: ٢٥؛ الزمر: ٣٨؛ الزخرف: ٩)، وقال أيضاً: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ (الزمر: ٣). لقد كان الناس منذ اليوم الأول وحتى الآن يبحثون عن شيءٍ واحدٍ وحقيقةٍ واحدة. فالكلّ يبحث عن الحقيقة، فضالة الجميع هي الحقيقة. وعليه فإن اليهودي والمسيحي والبوذي والزرادشتي وحتى الوثني ينشد الحقّ، ويسعى للوصول إليه. فإذا كان هذا هو معنى التعددية كان ذلك صحيحاً. بيد أن مكنم الإشكال هو أن هؤلاء الأشخاص هل تمكّنوا من العثور على ما يبحثون عنه؟!

هنا يأتي دور النبي الأكرم ﷺ ليتولّى عملية هداية جميع الناس إلى الغاية التي يبحثون عنها. وأنا أشبه ذلك بما لو كانت جميع الأمم منتشرة في وادٍ كبير، وكلها تسير في شتى الاتجاهات؛ بحثاً عن ساحل النجاة، فيأتي النبي الأكرم ويقول للجميع: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾ (آل عمران: ٣١).

إن الإسلام يقول للجميع: إني كفيلاً بأن أدلكم على الحقيقة التي جاء بها موسى وعيسى وإبراهيم ونوح وجميع الأنبياء ﷺ. وهذا كلامٌ منطقي. ومن هنا فإننا لا نخطئ الأديان والملة بوصفها لا تسعى إلى الحق، وإنما نقول لهم: إنكم تضلّون الطريق إلى هذا الحق. وإن الطريق الصحيح موجودٌ في هذا الدين الخاتم. ومن هنا كان الدين الإسلامي مصدقاً. وإن من بين أصول عقائد كلِّ مسلم هو إيمانه بجميع الأنبياء، وقبوله بجميع الشرائع. وعليه فإننا لا نكذب أيَّ نبيٍّ، بل لا نسعى حتّى إلى القول بأن الوثني لا يسعى وراء الحقيقة، وإنما نقول بأنه قد ضلَّ الطريق. إن معنى كون القرآن مصدقاً هو أنه يقول نفس ما قالته التوراة من قبل، بمعنى أنه يقول للمسيحيين واليهود: ﴿مَا كُنْتُ بَدْعاً مِنَ الرُّسُلِ﴾ (الأحقاف: ٩)، أي إنه لم يأت ببدعة جديدة، وإنما أتى بنفس ما جاء به إبراهيم وموسى وعيسى من قبل. وأما المهيمن فهو يعني أن القائد والزعيم الآن هو الذي يستطيع هدايتكم إلى ساحل النجاة، وليس ذلك غير النبي الأكرم وخاتم الأنبياء ﷺ، وعليه فإنه مصدقٌ ومهيمنٌ في وقتٍ واحد.

✽ إن الكلام لا يكمن في مقدار ما يحصل عليه المتديّنون من الحق، وإنما الكلام في أن الكتب المقدّسة ومدّعاتهم الدينية تشتمل على الحق، بمعنى أن الحق لا يتجلّى في ديننا فقط، بل إنه كذلك يتجلّى في الأديان الأخرى أيضاً. فهل يمكن الالتزام بمثل هذا الكلام؟

✽ أجل، وهذا هو ما نقوله نحن أيضاً. فالتوراة الموجودة بين أيدينا حالياً تحتوي على الكثير من خطب النبي موسى ﷺ. وكذلك الدين الزرادشتي يقول: «التفكير الطاهر، والكلام الطاهر، والسلوك الطاهر»، وهذه هي عينها أصول الإسلام أيضاً. فالإسلام هو دين الطهر والتنزيه. ولا أحد ينكر هذه المفاهيم. نحن نقول للزرادشتي الذي يبحث عن هذه الأصول: عليك أن تدرك بأن ما تمتلكه من الكتابات والأشياء

لا توصلك إلى الغاية التي تسعى إليها. وإن الإسلام هو الذي يدلّك على التفكير الطاهر والصحيح. وإن نبيّ الإسلام هو الذي يهديك إلى حدود الطهر. وعليه فإن القول بأن الأديان تحتوي على الكثير من الحقّ والحقيقة ليس كلاماً جديداً، وإنما الكلام في أن هذا المقدار من الحقيقة هل يكفي لهدايتنا، بمعنى أن اليهودي لو اكتفى بالعمل على طبق ما وصله في التوراة فقط هل سيبلغ الفلاح، ويمكنه الوصول إلى ساحل النجاة؟ يقول النبيّ الأكرم ﷺ في الجواب: كلاً؛ لأنني أنا المفسّر لكلام موسى عليه السلام. نحن لا نقف في مواجهة مع الأديان، وإنما نعرّف عن أنفسنا بوصفنا مفسّرين ومبيّنين مُخلصين للأديان الأخرى. وشاهدنا على ذلك أن المسائل الواردة في التوراة هي بعينها مذكورة في القرآن أيضاً، ولكنها مطروحةً بمزيدٍ من الشرح، وبيانٍ أتمّ وأفضل.

الهوامش

- (١) لا يخفى أن إقحام اسم عبد الله (والد النبيّ) هنا في غير محله؛ لكونه قد توفي قبل ولادة النبيّ المعربّ.
- (٢) جمع موبدان أو موبذ، وهو في المجوس كقاضي القضاة للمسلمين. المعربّ.

بين حوار الحضارات وصراعها

قراءة في النظريتين

. القسم الأول .

د. السيد صادق حقيقت (*)

ترجمة: د. نظيرة غلاب

مقدمة —

في سابقة تاريخية هي الأولى في نوعها شهد العالم في العشر الأواخر من ١٩٨٠ تحولات في نظم القوى وخريطة تمركزها وفعاليتها، حيث تشكلت بعد الحرب العالمية الثانية معالم نظام ثنائي القطب، ساد الفكر الشيوعي في أوروبا الشرقية، تشكل ما عرف بالاتحاد السوفياتي وارتباطه أيديولوجياً وسياسياً بالعديد من دول العالم الثالث، تشكل منظمة دول عدم الانحياز وانضمام مجموعة من دول العالم الثالث إليها، وأخيراً النظام الذي انبثق عن كل هذه الأزمات وتولّد من رحمها، كل هذه كانت من أهمّ المواضيع التي تفاعلت على السطح وبرزت بقوة خلال هذه البرهة من عمر الزمن.

فالشيوعية؛ ولأسباب سياسية واقتصادية وأيديولوجية، وصلت إلى طريق مسدود، ولم يفلح ميخائيل غورباتشوف بدعوته الإصلاحية، من خلال كل من: البيريسترويكا (إعادة البناء) والglasnost (الشفافية)، أن يعيد الأمل للقلوب في الاشتراكية كنظام يحمي الطبقات الكادحة، أو أن يحفظ للاتحاد السوفياتي قوته في الاستمرار، فبدأت الجمهوريات السوفياتية في هذه الفترة الحرجة من عمر النظام

(*) أستاذ مشرف في جامعة المفيد في إيران.

الشيوعي تستقلّ الواحدة تلو الأخرى، وبدأت دول أوروبا الشرقية والعديد من الدول التي كانت تخضع للماركسية تبدي تمايلها باتجاه النظام الليبرالي، وتتصلّ من روابطها بالمركز الماركسي.

دول العالم الثالث، والتي حصلت موقعاً مناسباً من خلال انشغال العالم بتصارع قوى الشرق والغرب طيلة فترة الحرب الباردة، وجدت نفسها بعد هذه الفترة حائرة في أيّ النظم تسلك لبناء مستقبلها، حيرة فرضها تعدّد الأيديولوجيات والنظم الاقتصادية التي توافدت عليها من كل حذب وصوب.

وفي الحقيقة فإن مجموعة الـ ٧٧ ودول عدم الانحياز كان عليها أن تغيّر ترتيب جدول أعمالها. فتورة حركة عدم الانحياز كانت تتجح مرةً وتسقط أخرى في إيجاد تقارب بين مواقف أعضائها المتناقضة حول خلق خطّ وسط بين الشرق والغرب، وحماية دول العالم الثالث من استنزاف القوتين العظميين. لكن بعد سقوط نظام القوتين العظميين سقط سلاح الأيديولوجيا الشيوعية، فأصبحت تسيطر على دول العالم الثالث اتجاهات متعدّدة.

أمريكا، التي كانت تستفيد في فترة الحرب الباردة من رعاية مصالح كل من: أوروبا؛ واليابان، أصبحت ترى نفسها في موقع جديد. أوروبا المتحدة وألمانيا القوية واليابان أصبحوا يشكّلون قوة عظيمة، و«غولاً» اقتصادياً، فكان أول خطواتهم تغيير أسلوب التعاطي مع أمريكا. فلتنعيز مصالحهم والبحث عن منافذ اقتصادية أخرى ضمن ما يصطلح عليه «المصالح الإقليمية» وجّهوا بوصلتهم بشكل مباشر تجاه الدول النامية ودول العالم الثالث، وبالذات تجاه مواطن الطاقة، مؤكّدين على أن لها دوراً فعالاً في النظام الدولي الجديد. لقد بات العالم يدرك أهمية الاقتصاد والحرب الاقتصادية بعد فترة طويلة من الحرب العسكرية والسياسية. كل هذا، مع تصاعد أسود آسيا والصين كقوة اقتصادية، وما يتبع ذلك من قدرة سياسية لها مكانة ونفوذ قوي في تغيير ميزان القوة، على رغم التوتر وتزايد بؤر النزاع والصراع في الآونة الأخيرة في المنطقة، معلناً بذلك انتهاء زمن التفسيرات الكليانية.

في مثل هذه الظروف الحساسة تطرح الأسئلة التالية: هل سقوط الشيوعية كان

نتيجة تفوق ونجاح الليبرالية والرأسمالية؟ هل بعد سقوط أحد القطبين من دائرة الثنائية القطبية سنكون أمام نظام أحادي القطب أم سيظهر نظام متعدد القطبية و...؟ هل فكرة السقوط النسبي لقدرة أمريكا، سواء على مستوى المدى القصيرة أو المدى الطويلة، له مصداقية وواقعية؟ ما مدى مصداقية ما تدعيه بعض النظريات من أن دول العالم الثالث، وبالأخص الدول الإسلامية، ستكون سهيمة في بلورة النظام العالمي الجديد؟ وإذا ثبت ذلك فما هو سهم إيران الإسلامية في هذا النظام الجديد؟ وما هو الموقع الذي عليها التموضع فيه مقابل هذا النظام؟ هل نظرية صراع الحضارات أقرب للواقع أم نظرية حوار الحضارات؟

من جملة فرضيات هذا البحث: تغيير نقطة الثقل عامل في تغيير العلاقات الدولية من حالة سياسية - جغرافية إلى اقتصادية - جغرافية؛ ضرورة تشكيل وبلورة نظام جديد يحكم العلاقات الدولية، وتقبل مسألة نهاية الحرب الباردة، وتولي عهد نظام ثنائي القطب.

عندما يتم إرجاع أسباب ظهور «النظام العالمي الجديد» إلى الأفلو والسقوط النسبي لقدرة أمريكا، إلى ظهور قدرات وقوى جديدة، كالاتحاد الأوروبي واليابان، فإننا نلاحظ تأثير العوامل الاقتصادية، بينما تؤكد نظرية صراع الحضارات على فكرة التأثير الكبير للعوامل الثقافية. والبحث في هذه المسألة يختلف وفق معطيات البنية التحتية والبنية فوقية.

مصطلح النظام العالمي الجديد (New World Order) أول ما أبدعه بوش فترة ترؤسه للولايات المتحدة الأمريكية، وكان قد أطلقه إبان حرب الخليج الفارسي، على رغم ادعاء بريجنسكي أن بوش نفسه لم يكن حاضراً وقتها في ذهنه تعريف تام لهذا النظام، ولا تصوّر عن شكله!

يعرفه جوزيف ناي، رئيس لمركز الدراسات العالمية بجامعة هارفارد، قائلاً: النظام العالمي الجديد يعني الأمن والاستقرار للجميع، التواصل والتعاون المتبادل بين الدول مع بعضها البعض، توقيف التحركات الإرهابية الإقليمية؛ قصد إبعاد أمريكا عن حافة السقوط.

ومن البديهي أن يكون توفق الهيمنة الأمريكية في توجيه المسار الدولي لحفظ مصالحها رغبة جورج بوش، ومورد مباركته.

إن الحديث عن تراجع القدرة الاقتصادية والسياسية والعسكرية لأمريكا في مدة قصيرة لا يُعدّ نظرةً متفائلةً بعض الشيء، حيث يزعم أصحاب هذه النظرية أن سقوط الرأسمالية، وتراجع الهيمنة الليبرالية الأمريكية، سيكون في مدة أقل من ١٥ سنة.

لكن نيكسون يرى أنه رغم تراجع القدرة الاقتصادية الأمريكية ما بين سنة ١٩٥٠ إلى ١٩٩٠ من ٥٠٪ إلى ٢٥٪، لكن أولاً: لا بُدَّ من النظر إلى هذا المعطى في ظل إعادة إعمار أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية، وطفرة الاقتصاد الياباني والصيني وأسود آسيا الأربعة؛ ثانياً: ٢٥٪ من حصة كل الصناعة العالمية لا يُعدّ سوى رقم بسيط^(١). وبنظره فإن كل النظريات التي تتحدث عن السيطرة المطلقة لأمريكا أو سقوطها السريع مجرد تنفيس عن الذات، قد يجد جذوره ضمن الشعارات الأيديولوجية، أو يكون لأغراض سياسية. لذلك فهي غير واقعية. وما يظهر له معقولاً هو الأفول والسقوط النسبي والتدريجي - ليس على شاكلة الرسم البياني - للقوة الأمريكية.

في هذا البحث ابتداءً سنتطرق لمسألة كيفية سقوط وصعود نظام الثنائية القطبية بعد الحرب العالمية الثانية، بعد ذلك ننتقل إلى البحث حول النظام العالمي الجديد، وكيف تم طرحه من وجهات نظر مختلفة؟ في بحثنا لنظرية صراع الحضارات وفق النظرية المحورية لصاموئيل هنتينغتون في سنة ١٩٩٣، التي تمثل محور هذا البحث، هذه النظرية كما قال صاحبها توصيفية، وسوف تتعرض لمجموعة من النقود.

إن طبيعة دينامية وحركة القوة إما أن تأخذ طابع التنازع والتباعد، أو تتحى منحى التعاون والتقارب. نظرية حوار الحضارات ترى أن حركة السلطة تتجه نحو التصادم والتنازع، بينما تؤكد نظرية حوار الحضارات (حسب رأي رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية السابق محمد خاتمي) ونظرية نهاية التاريخ (لفوكوياما) على

تعاون وتلاقي القوى والسلطات. وسنحاول ضمن هذه الدراسة تتبّع جوانب هذه الآراء الثلاث في حركة القوى، والقائلة بحوار الحضارات، بناءً على الطابع التعاوني والتلاقي بين القوى.

في هذا الصدد توجد آراء ونظريات أخرى اهتمت بتتبّع آليّة بناء القوى وطريق تشكّلها في العلاقات الدولية، وتشمل الموارد التالية: نظام التسلسل الهرمي (عند نيكسون وبوش)، النظام الأحادي - ثلاثي الأقطاب (عند نوام جامسكي)، ظهور حكومة (سلطة) الشركات والمؤسسات التجارية (عند ريتشاردر وزكرانس)، التنقل والتحول في السلطة (آلوين تافلر)، ونظريتان لعلماء إيران: نظرية نظام ترتيب أدوات اللعبة؛ بغية الحفاظ على ميزان القوى (عند محمد جواد لاريجاني)؛ ونظرية نظام توازن القوى (عند منوشهر محمدي).

صعود وأفول نظام الثنائية القطبية —

في أواخر الحرب العالمية الأولى شهدت روسيا ثورة أكتوبر، حيث أقام البلاشفة حكومة اشتراكية، فانتشرت الأفكار والأيديولوجيا الماركسية في زمن قصير في مختلف أرجاء المعمور. ومن جملة الأسباب التي ساهمت في نموّ هذه الأيديولوجيا وانتشارها بساطة شعاراتها، إعلان رفضها للإمبريالية، الرفع من مكانة الفلاحين والعمال وأصحاب الفكر التنويري (الذين رفضوا أفكار الكنيسة). فقد غيرت الاشتراكية من الخريطة السياسية للعالم، حيث انضمت إلى معسكرها كل من: أثيوبيا، اليمن الجنوبية، فيتنام، ودول أخرى، مثل: كوبا، ودول أوروبا الشرقية. ويمكن القول: إن السبب في هذا الانضمام يرجع إلى عدّة أمور، منها: المسألة الاقتصادية، الرغبة في الانعتاق من الغرب، تحركات وفعاليات تجاه المثقفين الجدد، الانجذاب إلى الأيديولوجيا الماركسية في جانب دعوتها للتحرر من الحكم المستبد والسلطات المستبدة. وبالطبع الصين ويوغوسلافيا كانتا أكثر استقلالاً عن الغرب وتحرراً من القوى الإمبريالية، مقارنةً ببقية الدول التي تبنت الفكر الماركسي، وانضمت إلى المعسكر الشيوعي.

لم تكن جمهوريات الاتحاد السوفياتي منذ بدايتها إلى النهاية على نفس الوتيرة في تعاملها مع الإمبريالية العالمية، فنجاح (استالين) وصعوده للسلطة أوجد نوعاً من العلاقة المعقولة مع الإمبريالية العالمية. لكن تروتسكي، والذي كان يعتقد بالثورة العالمية، كان يرى الارتباط بالإمبريالية خيانةً للقيم العليا للاشتراكية. ومع وفاة (استالين) تغيرت الكثير من الأفكار، ف (خروتشوف) الذي كان يعتقد بالتعايش السلمي أعطى نفحةً جديدةً للعلاقة بين الشرق والغرب، وبشكل عام الاتحاد السوفياتي في تلك الفترة لم يكن بصدد البحث عن الهدوء والاستقرار بقدر ما كان وراء المغامرة... ولم تتعرض الماركسية لهزات عنيفة إلا حينما أصبحت مبادئها الأساسية وقاعدتها الفكرية والعقدية مورد السؤال. فجاء غورباتشوف وعرض مجموعة من التغييرات والإصلاحات السياسية والاقتصادية في هرم الماركسية. وبغض النظر عن نيات الرجل وأهدافه في ذلك، لكن بشكل عام طروحاته لم تتوجه لإصلاح الفاسد، بل وجهت الضربة القاسمة لظهر الماركسية. قال برجنسكي: إن هيمنة الاشتراكية كانت إلى حد كبير نتيجة إبرازها للقضايا البسيطة، فموقفية هذا الفكر كانت كبيرة لدرجة كتب معها جورج برناردشو أنه في إنجلترا الإنسان البريء يُلقى وراء قضبان السجن، والمجرم يظل حراً طليقاً، بينما في روسيا المجرم يعاقب ويسجن، والبريء يطلق سراحه. الاتحاد السوفياتي ما بين سنة ١٩٢٠ إلى ١٩٤٠ حقق نمواً اقتصادياً كبيراً، نذكر، على سبيل المثال، أن إنتاجه من الصلب انتقل من ٤,٣ مليون طن إلى ١٨,٣ مليون طن، ونجحت الاشتراكية في كل من: كوبا ونيكاراغوا، وفي السبعينات فضلت العديد من دول الأفريقية المنهج الاشتراكي والماركسي^(٢).

في الطرف المقابل سعت أمريكا إلى تقوية جبهتها. فأمريكا التي اختارت الحياد في الحرب العالمية الأولى، واستطاعت أن تبعد العالم في الحرب العالمية الثانية عن أن يتكبد خسائر كثيرة في الأرواح، كما كان الحال في الحرب العالمية الأولى، استطاعت بعد سنة ١٩٤٥ أن تتيح لأوروبا مساعدات بالغة. فخطّة مارشال ساهمت في إلحاق أوروبا اقتصادياً بأمريكا، وتمكن الحلف الأطلسي من استقطاب دول

التحالف الغربي، كما استطاع كلٌّ من: حلف (سنتو) أو ما عرف بالمعاهدة المركزية، وحلف جنوب وشرق آسيا (سياتو)، ومعاهدة أنزوس (الاتفاقية الأمنية بين أستراليا ونيوزلندا) من إحداث تغييرات في تعامل دول العالم الثالث مع قوى الغرب وأمريكا.

يرجع السبب وراء تغيير أمريكا سياسيتها الخارجية في ما يخصّ علاقاتها بدول أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية إلى أربعة أمور:

١- تمدد النفوذ الاشتراكي السوفياتي إلى قلب أوروبا؛

٢- هيمنة الاتحاد السوفياتي على دول أوروبا الشرقية؛

٣- الفصل القسري بين الألمانيتين؛ بسبب ضغوطات روسيا الاشتراكية؛

٤- تضييق أوروبا، ومن ثم تقسيمها إلى معسكرات^(٣).

وفي المقابل نجد الاتحاد السوفياتي بعد الحرب العالمية قد اتّبع السياسة التالية:

١- العمل على إخراج التواجد الأمريكي من أوروبا؛

٢- منع أوروبا من امتلاك السلاح النووي؛

٣- تضييق ومن ثم تفكيك حلف الناتو (وتقوية حلف وارسو)؛

٤- إيجاد ألمانيا محايدة.

ونستطيع القول: إن غورباتشوف قد استطاع إلى حدّ كبير تحقيق قسم كبير من هذه الأهداف^(٤).

وفي الجملة يمكننا تتبّع الأرضية التاريخية للنظام العالمي الجديد ضمن ثلاث مراحل:

١- نظام الثنائية القطبية غير القابل للتفاهم: يبدو أن الحرب بين الرأسمالية والاشتراكية إلى ما قبل ١٩٥٦ كانت ضروريةً الماركسيون كانوا يعتقدون أن صراع الدول الرأسمالية في اتّساع، وأن الرأسمالية تعيش مرحلة ما قبل الاشتراكية، وأن لا صلح أو توافق بين العالم الرأسمالي والعالم الاشتراكي، وأن هذا الصراع بين العالمين لن ينتهي إلا باستتباب الاشتراكية في العالم كلّهُ. وقد انتقد خورتشوف بشدة فكرة الحرب التي لا مفرّ منها مع الإمبريالية. أمريكا بعد أزمة كوبا وجدت نفسها أمام

خسارتها الرهان على حظر السلاح النووي، فسارعت إلى زيادة نسبة تسلُّحها بالصواريخ الباليستية العابرة للقارات، وهو أسلوبٌ مَرْنٌ مسبق من طرف الرئيس كِنْدِي في إعلان استعداد بلاده للمواجهة مع الاتحاد السوفياتي.

٢. نظام الثنائية القطبية وفترة القبول بالآخر: في سنة ١٩٦٣ أعلن كِنْدِي أنه لأجل إيجاد عالمٍ يسوده الأمن والأمان على أمريكا أن تعيد النظر في موقفها المتعصّب ضدّ الاتحاد السوفياتي. فخوف القوتين العظميين من احتمال حدوث حرب نووية تقضي عليهما معاً عزّز فرصة التوافق، وأوجد انفراجاً في العلاقات. وفي أواسط ستينيات القرن الماضي تحوّلت حلبة الصراع إلى ساحة دول العالم الثالث، حيث مثّلت فترة جانسون (١٩٦٣ - ١٩٦٩) مرحلة نجاح وتفوّق أمريكا في العالم الثالث، وجاءت مرحلة نيكسون لتزيد من مستوى هذا النجاح، إلى درجة إجراء مذكرات ناجحة بين الشرق والغرب في زمن الرئيس نيكسون.

٣. النظام الدولي في سبعينيات وثمانينيات القرن المنصرم: شهدت هذه الفترة تشكّل قوى عالمية جديدة ونظامٍ دوليٍّ جديد. فأمریکا التي انهزمت في فيتنام (وإيران) بادرت إلى عقد اتفاقية «سولت - ١» مع الاتحاد السوفياتي؛ للحدّ من انتشار الأسلحة الاستراتيجية، وبذلك اقتربت من السوفيات، ومن الصين.

في الواقع النظام الدولي في هذه الفترة من التاريخ يختلف عن النظام الدولي الذي شهدته فترة خمسينيات وستينيات القرن العشرين، حيث يمكن عدّه صورة معقّدة عن نظام الثنائية القطبية؛ فقد تمّ تأسيس قطبية اقتصادية جديدة في كلٍّ من: أوروبا واليابان وآسيا الوسطى. وقد استطاع نيكسون بنظريته (تعدّد محاور القوة في العالم) من التقريب بين أمريكا والاتحاد السوفياتي، لكنّه في المقابل جعل أوروبا الغربية تفصل عن أمريكا^(٥).

في الحقيقة الحريان العالميتان الأولى والثانية جعلت الصراع يحتدم بين الدول الصناعية. بعد ذلك جاءت الحرب الباردة، وبعدها - للأسباب التي سنذكرها - انسحبت جهةٌ من هذا الصراع. وكان حضور الاتحاد السوفياتي في الحرب الباردة قد أعطى نفساً قوياً لظهور حركات تحرُّرية في مختلف مناطق العالم^(٦).

وفي الجملة يمكن إرجاع سقوط الماركسية للأسباب التالية:

١. أسباب اقتصادية: فقد شهد الاقتصاد، وإلى سنة ١٩٤٠، سيراً تصاعدياً ملحوظاً، وبدأت بعد ذلك مظاهر الضعف والهشاشة في بنيته تتضح يوماً بعد يوم. فمنع الملكية الخاصة أضعف الرغبة في الإنتاج بين العمال والفلاحين. ثم إن إعطاء كل الاهتمام للجانب الاقتصادي كان على حساب إهمال الجوانب الأخرى، مما كان له عواقب وخيمة على الاتحاد السوفياتي وعلى النظام الماركسي؛ فأمرিকা التي استعملت سياسة السوق الحرة استطاعت جلب العديد من دول المعسكر الشرقي إلى سوق الغرب، وإلى جانب ذلك فمستلزمات السياسة الخارجية التي انتهجها الاتحاد السوفياتي كانت قد كلفت ميزانية السوفيات كثيراً، حمايته للنظام الشيوعي في كوبا (وأزمة خليج الخنازير في سنة ١٩٦٢)، الدفاع عن ثوار نيكاراغوا، زامبيا، أنغولا، و...، وما استلزمه من نفقات عسكرية وكلفة التمويل بالسلاح (بالأخص السلاح النووي)، كانت فوق طاقة القدرة الاقتصادية لها.

٢. أسباب سياسية: الحرية هبة إلهية منذ خلق الله الخلق، فلا حق لشخص أو تجمع أو دولة في سلب هذا الحق من الناس. فتمركز القدرة السياسية في يد مجموعة من الأفراد وممارسة العنف والقوة كانت أهم ملامح سياسة لينين. يقول باركلين، أحد المؤرخين الروس: في أواخر العقد الثاني من القرن العشرين منعت السياسة في مجتمعنا، وكانت النتيجة أن تسييس كل شيء.

ويقول دوكوستين: عندما يصبح تبرير الاستبداد بأنه خيرٌ وصلاح فإن العنف والشدة سيصل إلى أقصى حد؛ لأنه في هذه الحالة سيتم تبرير كل فعلٍ شنيع، والشر الذي يلبس لباس المرهم سيتخطى كل الحدود^(٧).

بالإضافة إلى كل ذلك فإن الحزب الشيوعي وجد نفسه عاجزاً أمام سؤالين:

١. كيف السبيل لدمقرطة الحزب؟

٢. كيف يمكن تغيير نظرة المجتمع للحزب الذي فقد سمعته؟

الإقدام على إعدام المناهضين للحزب؛ بقصد التسلُّط، قتل بعض أعضاء الحزب لمجرد التهمة، أو لمجرد احتمال خطورتهم على الحزب، التصفية الجسدية

للمزارعين المستقلين، النفي الجماعي، اغتيال أو موت بعض الشيوعيين في المخيمات وأماكن عملهم، الحبس الطويل، ملاحقة أسر الضحايا وأذيتهم، إيجاد محيط مليء بالرعب والخوف، انعزال ذوي الكفاءات عن كلِّ الفعاليات، وإخماد روح المبادرة والخلاقية بين أفراد المجتمع، كانت السمات الغالبة للنظام السوفياتي.

وقد شهدت حكومة روسيا ما بين ٨٧ - ٨٨ ما يقارب من ٣٠٠ محاولة أعمال شغب^(٨)، وهو ما يعني ارتفاع مؤشر انزعاج واشمئزاز الجمهوريين من الحكومة المركزية.

يمكننا حصر أسباب التراجع عن الشيوعية في الأمور التالية:

أ. حكومة ديكتاتورية، وشيوعية شمولية.

ب. حكومة استبدادية وسلطوية.

ج. حكومة استبدادية وسلطوية بعد سلطة الشيوعية.

د. التعددية بعد الشيوعية^(٩).

٣. أسباب أيديولوجية: الحكومات تشبه إلى حد كبير حضارة الإمبراطوريات

الكبيرة، فقبل أن تعلن سقوطها الفعلي والخارجي تجد الفساد قد أنهك بنيانها الداخلي. فالسقوط الأيديولوجي للاتحاد السوفياتي كان قد سبق سقوطه الاقتصادي. فالعامل الاقتصادي كان له أولاً الأثر الكبير في سقوط المنظومة الفكرية الماركسية، ثم عمل ثانياً على انهيار الاتحاد السوفياتي وتفطيت اتحاده.

وحيث إن الفطرة الإلهية التي جبل الناس عليها تقوم على البعد الديني، والرغبة الطبيعية في العبادة، فإن أي أيديولوجيا تنهض ضد هذه الفطرة سرعان ما تجد نفسها في مأزق، وتُوصد في وجهها الأبواب، وبما أن الكثير من جمهوريات الاتحاد السوفياتي كانت تتبنى عقيدة التوحيد - وبالاخص دين الإسلام - فإن ممارسة الماركسية لضغوطاتها على عقيدة شعوب هذه الدول لم تفلح في تغيير فكرها وعقيدتها، وإنما مارس عليها الضغط والقهر؛ لكي تخضع وترسخ لسلطتها وعقيدتها.

يرى برجنسكي أن هناك خمسة تحولات رئيسة عملت على وضع الاشتراكية

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد التاسع والأربعون - شتاء ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

في أزمة عامة:

- أ. مشكلة عدم وجود نموذج عملي للاشتراكية بعد سقوط وانهيار الاتحاد السوفياتي.
- ب. اللغز المحير أن نجاح الاقتصاد ممكن حتى مع عدم الاستقرار السياسي، وأن الاستقرار السياسي يمكنه الاستمرارية حتى مع الفشل الاقتصادي.
- ج. احتكار الحزب الاشتراكي للسلطة، وحصرها فيه.
- د. إجراء الصين لتغييرات (تحريفات) على الاشتراكية، والخروج من الشيوعية الحقيقية.

هـ. عدم وجود مبادئ مشتركة بين الحركات التحررية والأحزاب الشيوعية. وقد تلقت الشيوعية ضربة قوية من خلال سقوط فلسفتها. والظاهر أن وضعية الشيوعية ستستمر في التدهور، وظهور الأزمات الواحدة تلو الأخرى، إلى أن تهلك هذه الأيديولوجيا بشكل تام^(١٠).

لم تكن محاولات غورباتشوف في تقديم إصلاحات سياسية واقتصادية لتتجح؛ لسببين:

الأول: لأن تلك الإصلاحات كانت حالة توفيقية بين أسلوب السوق الحرة وبين اشتراكية الدولة، فسقطت أمام عدم الثقة، سواء من الداخل ومن الخارج.

وثانياً: بسبب عدم الاستقرار في الجمهوريات.

وبذلك تكون الشيوعية قد بذرت جذور فنائها في موطنها.

بطروفسكي، أحد ممثلي روسيا في الأمم المتحدة، لا زال يرى هيمنة حكم القوتين العظميين على العالم، وأن كل ما في الأمر أن أحد القطبين في حالة مرض، وقريباً سيتعافى؛ ليرجع إلى ممارسة دوره في قيادة العالم. لكن بالنظر إلى سقوط الماركسية فإن كلام بطروفسكي لا يمكننا حمله محمل الجد، وخصوصاً أن كل الإمبراطوريات التي سقطت لم تكن حاضرة لتقبل الهزيمة والاعتراف بالفشل، وكانت ترفض الإقرار بذلك عدة سنوات بعد سقوطها.

في مراحل سقوط الماركسية لا يمكن غض الطرف عن وجود محفزات، أو ما

يُصطلح عليه في الكيمياء بـ (Catalyst)، أمريكية وغربية لها دخلٌ في تسريع هذا السقوط. فالاتحاد السوفياتي لم يسقط في منافسته لأمريكا في قيادة العالم، لكنّ التناقض بين القدرتين له مدخلية في أفول نجم إمبراطورية الشرق، وعامل تسريع لهذا السقوط. ولأنّ حاصل مجموع قوة القطبين ليس صفراً، بحيث إن سقوط أحدها لا يعني ميل كفة قوة الأخرى وازدياد قدرتها، فسقوط الشيوعية أحدث سقوطاً نسبياً لقدرة أمريكا.

ويرى بعض المثقفين الجدد، أو ما يصطلح عليهم بـ (التويريين)، أنه كان على أمريكا أن لا تعمل على تسريع سقوط الشيوعية. ويبدو أن هذا الرأي له جانبٌ من الصحة، فأمريكا كانت تستطيع تحويل «فزاعة» الشيوعية إلى مناسبة لاكتساب الدعم الأوروبي والياباني ودول العالم الثالث. أمّا وقد سقطت الشيوعية فإن أوروبا المتحدة واليابان وقوى أخرى عالمية أصبحت تطالب بحصّة كبيرة من كعكة الاقتصاد العالمي. وفي مارس ٢٠٠٨ اعترف غورباتشوف بأن الغرب قد خدعه. وعلى أيّ حال فإن التقدير لسقوط الماركسية كان باكراً، والمفترض بهذا اللحاظ بحث ومناقشة ما هو الشكل الذي ستأخذه القوى الاقتصادية والسياسية بعد الحرب الباردة.

النظام العالمي الجديد —

بعد انتهاء غزو صدام حسين للكويت ظهر «النظام العالمي الجديد»، وهو مصطلح ابتدعه الرئيس الأمريكي جورج بوش؛ ليعزز الهيمنة الأمريكية العالمية في ثوبها الجديد. وبهذا الخصوص نصادف رأيين:

أ. **الرأي الأوّل:** يذهب أصحابه إلى القول: إن غزو الكويت كان من تخطيط ودعم جورج بوش، وكان يريد من خلال ذلك إحداث فوضى وضجة في دول الخليج، حتى يتقدم للعالم بنظرية ترتيب ميزان القوى العالمية؛ ليحظى بمجوز قانوني للتدخل في المنطقة، وبذلك يجعل دوره حامياً للدول الصديقة، مثل: الكويت والمملكة العربية السعودية وباقي دول النفط والغاز، الدائرة في المحور الأمريكي في المنطقة من خطر

الإرهاب الذي يعيش في المنطقة، بحسب تقديراته.

ب - الرأي الثاني: يقول أصحاب هذا الرأي بأن صدام حسين كانت له الرغبة في غزو الكويت، وقد تصوّر في أثناء محادثته مع السفير الأمريكي أن أمريكا قد أعطته الضوء الأخضر، لذلك قام بغزو الكويت، واستعادة أمريكا للكويت طرح لدى بوش فكرة «النظام العالمي الجديد».

وبالجملة قد لا تكون التخطيطات الأولية لغزو الكويت أمريكية، لكن هذا لا يمكن أن ينفي عدم اضطلاع جورج بوش بالعمليات العراقية تجاه الكويت، وما صاحب ذلك من تصريحات سيئة للسفير الأمريكي في العراق. غزو العراق كان دافعه أطماع صدام حسين، ومكر أمريكا، فكانت نهايته خسارة العراق والكويت، والريح الكبير لأمريكا. فأمريكا التي كانت تعاني أزمة خانقة؛ حيث بلغ حجم ديونها ما يقدر بـ ٣٠٠٠ مليار دولار، و حجم العجز في الميزانية ٤٠٠ مليار دولار، و حجم الديون من المبادلات الخارجية أكثر من ٥٠٠ مليار دولار، وحيث كانت في شدة من جراء كثرة ما عليها من قروض؛ نتيجة خوضها غمار حرب النجوم، كانت خطوة صدام المتهورّة في المنطقة باب فرج كبير لأمريكا، حيث استطاعت تسوية حسابها من كل تلك الديون والعجز في الميزانية، كذلك استطاع تأليب صدام على يساريي الأكراد وشيعة جنوب العراق، والذين كانوا يحظون بتأييد من إيران، ويهددون التواجد الأمريكي في المنطقة. في خضم هذه الأحداث هجمت أمريكا على العراق، وأعلنت الحرب عليها. صدام الذي تبين له أنه تلقى طعنة من الخلف فضل خيار الحرب والمواجهة، ومن جهة أخرى أمريكا، التي لم تكن قد عثرت على بديل مناسب لها عن صدام حسين، الذي كان في واقع الأمر شرطياً في المنطقة، كانت تهدف إلى إنهاء الحرب، مع الإبقاء على نظامٍ عراقيّ ضعيفٍ فاقد لكلّ معايير المبادرة. صدام، الذي كان يعاني من ديون تقدر بـ ٨٠ مليار دولار، وعدم رضا الشعب على منجزاته في الحرب العراقية الإيرانية، بالإضافة إلى فشله في إعادة الإعمار واستقطاب مستثمرين للبلد، قام بغزو الكويت؛ لأنه كان في موقفٍ حرجٍ يستدعي افتعال أزمة في المنطقة، وهو ما يسمى في السياسة بـ (الهروب نحو الهامش).

يقول برجنسكي: غير معلوم أن الرئيس الأمريكي في تلك الفترة كان لديه تصوّر واضح عما يُسمّى بـ «النظام العالمي الجديد». وعلى كل حال فإن المعنى العام لهذه النظرية يعني أن حكم العالم يجب أن يكون لقوّة واحدة في هذا العالم^(١١). بوش كان يرى أن أمريكا؛ لقوتها وقدرتها، يجب أن تحكم العالم^(١٢). وقد قرّر مجموعة من الأهداف لهذا النظام في الكونغرس الأمريكي، تركزت في أربع نقاط:

١. حلّ النزاعات بطرق سلمية؛
٢. الاتحاد في وجه العنف والإرهاب؛
٣. حذر ومراقبة السلاح والسلاح النووي.
٤. تعزيز الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، والعمل على رفع المستوى الاقتصادي.

بينما نجد تشومسكي لا يرى في «النظام العالمي الجديد» سوى أسلوب جديد من أساليب استعمال القوة^(١٣). وفي الحقيقة إن هدف أمريكا في منطقة الشرق الأوسط الحدّ من القوة المنافسة في سباق التسلّح، تغيير معادلات القوى لصالح حفظ أمن واستقرار وليدها اللاشرعي الكيان الصهيوني، تثبيت تواجدتها المسلّح في المنطقة، ومواجهة الدول أو التحركات المناهضة في المنطقة العربية. ومن خلال كل ذلك يتبين أن تفسير «النظام العالمي الجديد» يجب أن يتمّ بملاحظة حوار الشرق والغرب في ظلّ البيريسترويكا والغلانسنوست، فالإصلاحات التي أتت بها غورباتشوف في أواخر الثمانينيات فتحت المجال لمزيد من الهيمنة الأمريكية، ودعمت من مقولتها بالنظام العالمي الجديد.

ويرى آخرون أن النظام العالمي الجديد لا يعني سوى حربٍ لا هوادة فيها يعلنها الشمال على الجنوب. فدول العالم الثالث، والتي تمثل ٤٣٪ من مجموع سكان العالم، وتشغل ٣٢٪ من مساحة اليابسة، كان وضعها في فترة حكم الثنائية القطبية أفضل من وضعها الحالي؛ إذ كانت تستفيد من مواردها وإمكاناتها الطبيعية. بينما تكمن ملامح صورتها اليوم في ازدياد نسبة الوفيات بين الأطفال، ضعف المستوى الغذائي

والصحي والتربوي والتعليمي، التفاوت الاقتصادي، التفاوت الاجتماعي، الضعف الكبير في الجانب العلمي والتكنولوجي، والتوتر على عدة أصعدة، في هذه المناطق. وهذا ليس سوى جملة من المشاكل المتعددة التي تعانيها دول الجنوب^(١٤).

جاذبية العولمة ليس في أنها تعني الرغبة في العيش المشترك والأخوي بين جميع أمم الكرة الأرضية، وإنما هو الرغبة الشديدة في توسيع الشركات العابرة للقارات، الاستثمار والاستثمار كلما كان كثيراً وكبيراً كلما كبرت القدرة المالية والتجارية لدول العالم المهيمن، وازدادت الفاصلة بين الشمال والجنوب.

يرى ماتيز أنه لو توقّف عقرب الساعة لصالح الشمال لاحتاج الجنوب إلى ١٨٠٠ إلى ٢٢٠٠ سنة لكي يلحق بالشمال في ما وصل إليه من تطوّر وتقدّم في جميع الميادين العلمية والصناعية، وحتى على مستوى المنجزات الحقوقية والسياسية. فالجنوب إذا لم يعمل على بدء مرحلة جديدة من العمل نحو التطوّر إلى بداية الألفية الثانية فمن المحتمل أن لا يتعافى وضعه الاقتصادي والاجتماعي والسياسي بعد ٢٠٠٠ سنة. ففي مثل هذه الظروف لن يكون النظام الدولي الجديد في صالح دول الجنوب، بل إن وضعية هذه الدول السيئة ستتفاقم. فمن جهة النظام الدولي الجديد سيزيد من حدة التنافس على الاستثمار في دول الجنوب، ومن جهة ثانية سترتفع وتيرة اصطفاغ دول الشمال كمجموعة تقف في وجه دول الجنوب، وسيتعرّض الجنوب إلى استثمار يفوق حدة ما كان عليه في فترة حكم الثنائية القطبية، وستتخذ الإمبريالية شكلاً واسعاً، بحيث يصعب معالجتها بعد ذلك.

ونعرض هنا لمواقف بعض الدول من «النظام العالمي الجديد»، الذي تدعيه الولايات المتحدة الأمريكية:

تسعى أوروبا بعنوان (اتحاد) بحنكة للتخلص من الارتباط بأمريكا. الرئيس السابق ميتران شجّع وجود قوة أوروبية مستقلة، وصرح قائلاً: إن أمريكا إذا كانت فعلاً تعدّ نفسها دولة صديقة فعليها أن لا تفرض نظامها على الآخرين^(١٥). وبقيت بريطانيا من بين كل دول أوروبا تابعة لأمريكا في المواضيع العالمية.

الصين واليابان انتقدتا بشدة الزعامة المطلقة لأمريكا تحت ما يسمّى بالنظام

العالمي الجديد. فقد انفصلت اليابان عن أمريكا في نهاية الحرب الباردة، وأعلن كيسنجر بشكلٍ صريحٍ: إن نهاية الحرب الباردة قلّصت من دعم الدول الصديقة لأمريكا، وانتهت الحقبة التي كانت أمريكا تُعدّ فيها المصدر الرئيس للاستثمار الأجنبي. كما أن رئيس المركز الصيني للدراسات الدولية قال في وصفه لهذا النظام: «النظام العالمي الأمريكي الجديد سيدخل العالم في أزمةٍ عالمية»^(١٦).

ولم تصطّف دول العالم الثالث في موقفها من نظرية «النظام العالمي الجديد» صفّاً واحداً، بل اختلفت مواقفهم. فالدول التابعة، كالكويت، أعلنت تأييدها التام لهذه الرغبة الأمريكية في قيادة العالم، وخصوصاً بعد أحداث الخليج الفارسي، بينما وقفت الدول الثورية، مثل: الجمهورية الإسلامية الإيرانية والجمهورية العربية السورية و...، موقفاً واضحاً في الرفض، وتمّ التصريح بهذا في أكثر من محفلٍ ومناسبة. فالأمير الكويتي لم يقف في توصيفه «النظام العالمي الأمريكي الجديد» بأنه نظرية سياسية، بل تعدّى ذلك فأصبح يراه وعداً إلهياً جعله الله لسعادة البشرية ورفاهها! المرشد الأعلى للثورة الإسلامية في إيران لم يرَ في هذه النظرية سوى العُدْر والمؤامرة الشديدة، واستسأخاً للتجربة الكولونيالية. بينما انتقل الرئيس الإيراني السابق، وفي المؤتمر الإسلامي، إلى بيان شروط نظام جديد قادر على أن يكون فعلاً في خدمة العالم والإنسانية في التالي:

١. محاربة الفقر؛

٢. المنافسة السليمة؛

٣. وضع شروط لازمة للتفاوض بين الشمال والجنوب؛

٤. وقف استغلال واستنزاف رؤوس الأموال والمواد الأولية المادية والإنسانية للدول

النامية من طرف الدول المتقدمة؛

٥. التساوي بين ميزان الواردات والصادرات؛

٦. تهيئة الظروف المناسبة لانتقال التكنولوجيا وتصديرها.

وحدّد الدكتور ولايتي في الأمم المتحدة المكوّنات الضرورية التي يجب أن

تكون ضمن أولويات النظام الجديد، وعدّ النقاط التالية:

- ١- أن يمارس دوراً أساسياً في السياسة ضمن مقررات الأمم المتحدة؛
 - ٢- احترام حقوق الإنسان؛
 - ٣- العدالة الاقتصادية؛
 - ٤- احترام البيئة والمحيط الطبيعي؛
 - ٥- نزع السلاح؛
 - ٦- حلّ مشكلات المنطقة تحت رعاية الأمم المتحدة^(١٧).
- وقال روبين إشتاين، الأستاذ بجامعة بنسلفانيا: «نحن في حاجة إلى فترة استقرار، ولا غنى عن هذا النظام الأمريكي، فهي لا تملك لا القوة ولا الثروة ولا الرغبة في فرض نظامها المطلوب^(١٨).
- وكما هو ظاهرٌ من خلال عدّة آراء ومواقف فإن النظام العالمي الجديد المقترح من طرف الولايات المتحدة الأمريكية لم يستطع أن يحصل على تأييد جميع المكونات العالمية، بل لا زال يتعرّض للنقد من جهات متعددة، وحيثيات مختلفة^(١٩).
- والعديد من النظريات التالية تُعدّ في حقيقة موضوعها ناقدةً لنظرية «النظام العالمي الجديد».

ديناميكية القوة، وسيرها في النظام الدولي —

١. نظرية صراع الحضارات —

بعد تفكك الاتحاد السوفياتي، وانتهاء ما عُرف بالحرب الباردة، طرح العديد من كبار المنظرين العالميين نظرياتهم حول كيفية جريان وتفاعل القوة ضمن العلاقات الدولية.

وإحدى هذه النظريات، والتي كانت مورد الجدّل في المحافل العلمية، ما عُرف بـ «نظرية صراع الحضارات»، لصموئيل هنتنغتون، أستاذ العلوم السياسية في جامعة هارفارد الأمريكية.

يعتقد هنتنغتون أنه بنهاية الحرب الباردة ستنتهي مرحلة تنافس الأيديولوجيات والنظريات، وستبدأ مرحلة جديدة تحت اسم «مرحلة صراع الحضارات». ويرى أن

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد التاسع والأربعون - شتاء ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

العالم يعيش على وقع سبع حضارات كبيرة: حضارة غربية كبيرة، الحضارة الكونفوشيوسية، حضارة اليابان، الحضارة الإسلامية، الحضارة الهندية، الحضارة السلافية - الأرتدكسية، الحضارة الأمريكية اللاتينية، (ويمكن إضافة الحضارة الأفريقية).

لكن وفق هذه النظرية فإن زمام مقاليد الزعامة في العالم سيكون بيد القوتين الكبيرتين: الأمريكية؛ والأوروبية. ومن المحتمل أن مركز القوة سينتقل من أمريكا إلى فيدرالية أوروبا. وبعد ذلك ستكون كل الطاقات المادية ورؤوس الأموال بيد كل من: اليابان؛ والصين؛ وروسيا. فإذا لم تستطع أمريكا أن تكون على رأس هرم القوة خلال القرن الآتي فإن أوروبا ستكون القوة الحاكمة وسيدة القرن بلا منازع^(٢٠).

وفق نظرية هنتنغتون فإن علاقات الغرب بالإسلام والصين متوترة على نحو ثابت، عدائية جداً في أغلب الأحوال، ومن المرجح أن تتشبَّح أخطر المواجهات؛ حيث ستصطدم كل من: الحضارة الإسلامية والكونفوشيوسية (الصينية وكوريا الشمالية) بالحضارة الغربية (المسيحية)، وإن الأخيرة ستخرج منتصرة. ويشير إلى أنه بعد أن كان العامل الاقتصادي سبب التفوق الهائل والمدهش للمدرسة الماركسية وليبرالية الاتحاد الأوروبي، فإن الظرف قد تغير، وسوف تصبح الإبداعات الثقافية الفكرية والحضارية - سواء على مستوى الفرد أو الدولة أو العالم - صاحبة الاعتبار، ومورد انتصار قوة على أخرى. حسب هنتنغتون فإن تصادم الحضارات ستكون السياسة الغالبة في العصر الجديد، وآخر مرحلة لهذا الصراع؛ وذلك للأسباب التالية:

١. النزاع الحتمي بين الحضارات؛
٢. تزايد الوعي الحضاري؛
٣. التجديد الفكري والرؤى الروحية لسدّ فراغ الهويات؛
٤. السلوك المنافق للغرب، وتزايد خطرسته، سبب في رشد الوعي الحضاري (لدى الجميع)؛
٥. ثبات خصوصيات النزاع الفكري، وعدم قبولها للتغيير أو التبديل؛

٦. تزايد مستوى النزعة الجهوية على الصعيد الاقتصادي، ودور المشتركات الثقافية والاثنية في تميمته؛

٧. خطوط التصدّع بين الحضارات، حيث كان الغالب أثناء فترة الحرب الباردة رسم حدود سياسية وأيديولوجية، وتغييب الحدود الاثنية. ولكن بعد زوال هذه الحرب ظهرت خطوط التصدّع بين الحضارات. هذه الحدود تشكل شرارة الصراعات الاثنية والمواجهات الدموية. فالعداوة بين الإسلام والغرب علاقة عداة وصراع عبر التاريخ، وهي في تصاعد مستمر، ويُتوقع إشعال فتيلها بين الفينة والأخرى^(٢١).

وقد وقع هنتينغتون تحت تأثير المؤرخ والمستشرق الأمريكي برنارد لويس، في نظريته في خطوط التصدّع، فالمستشرق الأمريكي لويس له عدة كتب وتحقيقات حول الإسلام، ومن مقولته: «إننا نرى أبعد من مستوى القضايا والسياسات التي تواجه الدول، ولا يعدو أن يكون ذلك سوى صراع الحضارات»^(٢٢).

يرى هنري كيسنجر أنه بعد الحرب الباردة ستتصدّر العالم ست قوى عالمية، وتندرج داخل خمس حضارات. ورغم أنه لا يرى انحصار كل قضايا العالم في خطوط الصراع، كما ذهب إلى ذلك هنتينغتون، إلا أنه يؤيده في تحليله لأوضاع العالم بعد الحرب الباردة، ويوافقه الرأي^(٢٣).

وفق نظرية كيسنجر فإن ما وراء الصراع في العالم الجديد ليس اختلاف الأيديولوجيات أو النزاع الاقتصادي أساساً، بل هي الفجوات والثغرات العميقة بين الأفراد، والتي ستتخذ أبعاداً ثقافية واثنية ومذهبية (وحضارية). وبالنسبة للآخرين فإن بيان خطوط التصدّع بين الحضارات يعني بيان خطوط الحرب والعنف الدموي على صعيد المستقبل، حيث يدخل الطرفين المتصارعين في المذابح والإرهاب والاغتصاب والتعذيب. لذا فمن المناسب تقسيم الدول وفق ملاك الثقافة والحضارة، وليس وفق ملاك السياسة والاقتصاد.

يقول ويل ديورانت: «ظهور التمدّن والحضارة يكون ممكناً فقط عند انتهاء الهرج والمرج والفوضى وانعدام الأمن».

التمدّن من «المدن والمدينة»، وتمدّن الشخص عاش عيشة أهل المدينة، وتحلّى

بأخلاقهم وآدابهم، وقد تعني التعاون والدعم بين الأفراد أو المجتمعات في القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. فالتمدُّن هو نتيجة التكامل الفكري والمعنوي (الثقافي) والتكامل السلوكي والعملي.

يرى بعضهم أن الثقافة هي انعكاسٌ للصورة المعنوية وغير المادية للمجتمعات، بينما التمدُّن أو الحضارة هي انعكاس لوجه تلك المجتمعات المادي والعيني.

يعبّر البروفسور علي مزروعى عن ذلك بشكلٍ آخر، فيقول: «الثقافة هي نظام متكامل ومترابط من القيم يمنح للمجتمع شكله على مستوى المفاهيم والمقرّرات والقوانين، وشكله على مستوى السلوك والعمل. التمدُّن ثقافةٌ تستمرّ عبر الزمن في الاتساع والازدهار، حتّى تصل إلى حياةٍ أخلاقية راقية»^(٢٤).

وفي تعريفٍ آخر: الثقافة والتمدُّن تقريباً بمعنى واحد. والتمدُّن هو تلقّي ثقافة أكثر شمولية، مع كونها الملاك الأساسي في تنظيم مختلف مكونات الحياة الاجتماعية.

ويقبل صموئيل هنتينغتون بهذا التعريف، ويقول: «الثقافة والتمدُّن كلاهما يتضمّن قيمًا وقوانين ومناهج فكرية وإصلاحية، والتي ستكون مورد احترام واهتمام الأجيال القادمة»^(٢٥).

أما المفكر الإيراني محمد علي إسلامي نُدوشن فيقول بخصوص العلاقة بين الثقافة والتمدُّن: الثقافة والتمدُّن (الحضارة) بينهما ترابطٌ، لكن ليس بينهما تلازمٌ، فقد توجد دول يكون مستوى الثقافة فيها ضعيفاً جداً. وكما يوجد تمدُّن بدون ثقافة، كذلك توجد ثقافة بدون تمدُّن»^(٢٦).

وبعيداً عن التعاريف المختلفة للثقافة نستطيع القول: إن الثقافة هي عامل الرغبة أو التفاعل الداخلي والذاتي لدى الإنسان، والذي يستند على أربع رغبات أصلية عند الإنسان، وهي: البحث عن الحقيقة؛ الخير؛ الجمال؛ والكمال بالاستعانة بقوى الحسّ والخيال والوهم والعقل، وباستعمال وسائل ماديّة في عدّة صور، نظير: العلم والفلسفة والأخلاق والأدب والفنّ والإبداع والدين والإيمان. وهذه الرغبة الداخلية والذاتية في الإنسان تكون دائماً في تفاعل وحركة نحو التزايد. لكنّ التمدُّن يأخذ مجالاً أوسع

من الثقافة. مع ملاحظة أن «نظرية صراع الحضارات» قائمة على أساس المادية التاريخية (Historical Empericism)، والتي اعتمدت على تجميع ردود الفعل من التفاعلات بين الغرب والإسلام في فترة الألفية الثانية. فهنتينغتون لا يدعي أنه بنى نظريته في صراع الحضارات على أسس المنهج العلمي، بل هو يصرح أنه أقام نظريته على استنتاجات ميدانية، من خلال ملاحظة الحضارات السابقة وما آلت إليه في الوقت الحاضر. ويرى أن الحضارة الغربية في مواجهتها لمن يعاديه عليها:

١- أن تقوم بمهاجمة كلّ اتحاد أو تحالف ضدها من الدول المعادية؛

٢- أن تقوم بتفكيك الحضارات المنعزلة والخاسرة في قعر بيتها؛

٣- أن تنقل أزماتها الداخلية إلى الحضارات الأخرى المعادية^(٢٧).

ويفسر هنتينغتون نظريته بقوله: والمحتمل عندي أن جوهر الصراع والتصادم في العالم الجديد أساساً لن يكون هو الأيديولوجيات، ولا حتى الاقتصاد، وإنما هو النزاع والاختلاف العميق بين البشر. مصدر هذا الاختلاف هو ماهية وطبيعة الثقافة التي يحملها كلّ مجتمع وكلّ حضارة. ويلاحظ في تعريف الحضارة العديد من العناصر العينية والمشاركات الموضوعية، نحو: اللغة، التاريخ، الدين، التقاليد، والمزاج العام. وستحضر الهوية الحضارية مكانة خاصة في الأيام المقبلة، بل ستكون عنصر التمايز بلا منازع.

لماذا ستتصارع الحضارات مع بعضها البعض؟ أولاً: سمة الاختلاف بين الحضارات ليست فقط واقعية، بل هي جوهرية؛ ثانياً: إن العالم أصبح صغيراً بفعل التطور العلمي والتكنولوجي، ما يتيح فرصة التشارك والتلاحم داخل الحضارة؛ ثالثاً: التطور الاقتصادي والتحوّلات الاجتماعية في كل العالم تدفع بالناس للخروج من التقوقع في القومية والعرقية وما شاكلها؛ رابعاً: الدور المزدوج للغرب من شأنه تقوية الوعي الحضاري؛ خامساً: لا يمكن إخفاء الخصوصيات والفوارق الثقافية وسترها بشكل كبير؛ سادساً: الحسّ الجهوي الاقتصادي في تصاعد، وهو عامل تحريك الوعي بالتمايز الحضاري، وتتميته داخل الأفراد والمجتمعات^(٢٨).

ولكي يثبت هنتينغتون نظريته في الصراع بين الحضارتين الغربية والإسلامية

سلط الضوء على مسألة تصاعد النمو الديموغرافي في الدول الإسلامية، وتصاعد مستوى الهجرة نحو الغرب، التطور الاقتصادي لدى الدول المصدرة للنفط، التصادم التاريخي والقديم بين المسيحية والإسلام، من خلال التأكيد على نقطة الفتوحات الإسلامية من الشرق نحو الغرب، ومن الجنوب نحو الشمال.

ومن جهة أخرى رأى أن هناك صراعاً لا جدال فيه بين الغرب والحضارات الكونفوشيوسية، فقد أكد دنغ شياوبنغ سنة ١٩٩١، وهو سياسي ومنظر وقائد صيني، على أن هناك حرباً تجرى بين الصين والولايات المتحدة الأمريكية.

ويضيف هنتينغتون: اليوم الغرب في علاقته بالحضارات الأخرى يتبوأ الدرجة الأولى بدون استثناء على مستوى سلم القوى، فلم تعد هناك قوة عظمى منافسة له في الساحة. باستثناء اليابان لم يعد أمام الغرب تحديات اقتصادية أخرى. فقرارات مجلس الأمن وصندوق النقد الدولي في خدمة مصالح الغرب، وتدرّ عليه أرباحاً هائلة، حيث يتم تقديمها للعالم على أنها من متطلبات المجتمعات الدولية. ومثل هذه الإمكانيات في الحقيقة تعمل على تنمية قدرتها، بل هي تجبر الحضارات الأخرى على التعايش معها وفق إملاءاتها ومقرراتها^(٢٩).

أخيراً، وبعد طول جفاء وامتناع من الإسلام، يعترف قائلاً: صرّح جان كالفين، الأمين العام السابق لحلف شمال الأطلسي، قائلاً: صحيح أن العالم الإسلامي، وبعد سقوط الدولة العثمانية، فقد نوعياً الدولة المركزية، الدول المنشقة دخلت في عداوة شرسة مع بعضها البعض، لكن القرآن الكريم، الذي هو دستور لجميع المسلمين، سيجمع مرةً أخرى شمل هذه الدول، ويجعل خلافاتها في الهامش؛ ليجوّل نظره باتجاهنا، ويصبح خلافه معنا ضمن الأولويات لديه. يقول هنتينغتون: إن التمدن الإسلامي لا زال، رغم العديد من الزواجع، على قيد الحياة. وهذا مؤشّر على أنه قد يرجع مرةً أخرى ليتزعم العالم. نعم، في كتاب «صراع الحضارات» ذكرتُ أن الحضارة الإسلامية قد انتهت، لكنّي الآن، ومن خلال عدّة ملاحظات ومشاهدات، أدركت أن نظريتي السابقة بخصوص الإسلام ونهاية حضارته كانت خاطئة، وأنا الآن على يقين بأن الحضارة الإسلامية باقيةٌ ودائمة^(٣٠).

وقد عدل هنتينغتون جانباً من نظريته، في مقال له تحت عنوان: «الإسلام والغرب، من الصراع إلى الحوار»، شارك به في ندوة حول «الإسلام السياسي والغرب»، انعقدت في قبرص، بتاريخ: ٣٠ - ٣١ أكتوبر ١٩٩٧^(٣١).

تعليل ونقد لنظرية صراع الحضارات —

لقد كان طرح نظرية صراع الحضارات عاملاً استفزازياً ومصدر إزعاج على المستوى العالمي، ما تسبب في عدة ردود فعل، تكشفت حدتها من خلال مجموعة من الانتقادات التي وُجّهت لها.

وسنحاول التعرض لأهم الانتقادات الواردة عليها:

١. بدايةً لا بُدَّ من ملاحظة المنهج الذي قامت عليه هذه النظرية. وكما قلنا سابقاً فإن نظرية صراع الحضارات قامت على أساس المنهج التجريبي الاستقرائي (التجربة التاريخية). وكما هو معروف فإن هذا المنهج أساسه قراءة التاريخ، ومن ثمّ تجميع كل ما يختص بالموضوع. فهذا المنهج ليس له أساس علمي يمكن الانطلاق منه في دراسة هذه النظرية والبحث فيها، وهو ما يدفع بنا للقول: إن هذه النظرية ليست سوى مجموعة من التوقعات هي أقرب إلى التنبؤات.

فالشواهد والقرائن التي استند إليها هنتينغتون في إثبات نظريته ليس في مقدورها إثبات كليات هذه النظرية، وبالتالي ليست في مستوى الدليل العلمي التام. وترجع الأصول التاريخية لما أورده هنتينغتون من شواهد إلى آراء كل من: كوندرسي الفرنسي في كتابه (نظرة تاريخية عن تطوّر الفكر الإنساني)، وفولتير في كتابه (آداب وعادات الأمم)، والذي تمّ طبعه سنة ١٧٩٠م. وبالطبع فإن وراء ظهور فكرة صراع الحضارات الظرف التاريخي الذي عاش فيه هؤلاء المنظرين، والتي تميّزت بطغيان الروح العدائية بين القطبين. فولتير ذهب إلى أن مركز تكامل العالم هو أوروبا (الأنجلوسكسونية)، وقال بصراحة: إن التمدن الذي يتصل بالتمدن الإسلامي (العثماني) سيكون أكثر تخلّفاً وأكثر بُعداً عن الركب الحضاري المتقدّم، وكذلك ستصطفّ روسيا الأرثوذكسية ضمن دول الطابور الخامس

(المتخلفة)^(٣٢).

٢- هذه النظرية تجعل التمدُّن العالمي على طريفي الصراع والمواجهة. لهذا نجد هنتينغتون يؤكِّد على الانتماء الوطني والدولة الوطنية، وليس على النظام الاقتصادي. ريشارد فولك ومفكِّرون آخرون رأوا أن «التمدُّن» لا يمكن أن يكون بديلاً عن (الدولة - الوطن)^(٣٣).

وحيث إن هذه النظرية قامت على تحليل مادة «التمدُّن» فالأمر يستدعي طرح الأدلة المثبتة له. وكل ما هو مطروح حتَّى الآن في العلاقات الدولية هو أن قيام الدولة الوطنية يقوم على أساس المصالح الوطنية، والخروج من هذا الوضع إلى وضع أساسه «التمدُّن» يستلزم ترجيح هذه النظرية وتفوقها نظرياً وعملياً على مبنى الوطنية. من جهةٍ أخرى فالتأكيد على العامل الثقافي في مقابل العوامل الاقتصادية والسياسية والعسكرية أمرٌ يحتاج إلى الكثير من التأمل. فإذا كان العامل العسكري في الماضي هو عامل فرز القوى المهيمنة فاليوم يبدو أن الكفَّة قد مالت صوب القضايا السياسية، ومن بعدها القضايا الاقتصادية، والمعلومات عن مدى ما تتيحه من مصالح. ثم إن القول بالتأثير الكبير للعامل الاقتصادي في ترجيح كفَّة القوى ضمن فترةٍ خاصَّة لا يستلزم القبول بنظريات علم الاجتماع الماركسي والبنى التحتية الاقتصادية.

يقول برايغر، مدير قسم السياسة الدولية في مدرسة الصحافة في بيونس آيرس، وأستاذ الجغرافيا السياسية للشرق الأوسط في جامعة بلاتا في الأرجنتين: على خلاف ما ذهب إليه هنتينغتون، من أن الحرب التجارية قد عفا عنها الزمن، وأن وجودها يمنح الغرب القدرة على أن يفرض مصالحه على الآخرين، ويجبرهم على الامتثال لها، يذهب كبار المحلِّلين إلى أن حرب القرن الواحد والعشرين يمكن أن تنشأ بسبب ما ستعيشه أمريكا من مشكلات في طريق تحقيق قوتها الاقتصادية. وقد تعدّدت التحليلات التي أجراها ذوو التخصص حول أزمة الولايات المتحدة الأمريكية، ليكتشفوا أنها تتلخَّص في كيفية الحفاظ على الزعامة الاقتصادية، والخروج من المشكلات الاجتماعية العويصة التي تواجهها. إن سحر الغرب هو في

تفوقه الاقتصادي، وما ينتج عنه من ازدهار مادي ورفاهية. وخلافاً لما حاول إثباته للغرب من تفوق ثقافي، وأنه هو عامل التفوق الحضاري، لا يجد هنتينغتون بدءاً من الإقرار بأن المصالح الاقتصادية تجعل الغرب يفرض سياساته الاقتصادية على الدول الأخرى^(٣٤).

رغم أن التأكيد على مبدأ ومبنى التمدن والثقافة يتناسب عندنا والمعيار الأيديولوجي، إلا أن استعمال معايير أخرى وارد في هذه التحليلات والقراءات. فبصرف النظر عن الواقع، إلا أن معيار التمدن والثقافة على محدودية مساحته في التعامل بين الحضارات في الماضي وفي الوقت الراهن، إلا أن انتشار المعلومات ودخول العالم ضمن واقع القرية الصغيرة بفضل التكنولوجيا المتطورة في مجال المعلومات حد من إمكانية سيطرة الدولة، ومكّن من سيادة قاعدة التمدن والثقافة ضمن العلاقات بين مختلف الحضارات على مدى المستقبل القريب. يقول الدكتور محمد علي إسلامي ندوشن: كون العالم سيعيش مواجهةً بين الحضارات أمر غير قابل للإنكار، لكن ليس التمدن والحضارة هو منشأ هذا الصراع. حاول هنتينغتون أن يؤدج جميع المشكلات ضمن قالب التمدن والحضارة ولم ينظر إلى الأسباب الواقعية. فالتمدن والحضارة مجرد أداة ووسيلة، وليست هي المدبر والمخطّط. وبلغة السياسة: إن التمدن والحضارة يطرح كواجهة للصراع، بينما هناك محرك آخر يتلخص في المصالح الاقتصادية والتوسعية للمشروع الغربي الليبرالي^(٣٥).

يرى كيسنجر أن قوة الدول الخمس الكبرى (أمريكا، أوروبا، اليابان، روسيا، والهند) في سنة ٢٠٢٠ ستكون هي الاقتصاد بلا منازع^(٣٦).

٣. الحديث عن الاتحاد الكونفوشيوسي - الإسلامي في نظرية صراع الحضارات ناتج عن عدم الفهم الصحيح لخصوصيات كلتا الحضارتين. كما أن تصوّر العالم الإسلامي على عقيدة واحدة تصوّر خاطئ. فالمتقّمون الجدد يسعون وفق أفكارهم إلى إيجاد مركب إسلامي يمتزج فيه القديم بالمعاصر، مع أخذ النقاط الإيجابية لكليهما.

ويقول إسلامي ندوشن في هذا الصدد: لم يكن هنتينغتون على معرفة بالشرق،

وحكم عليه وفق معايير غربية، هو لم يكن يعلم أنه في الشرق قد تقول خلاف ما تعتقد. كذلك الأمر بالنسبة إلى الصين، وعليه فالحديث عن قوّة اقتصادية في الدول الإسلامية أمرٌ سابق لأوانه، بل واقع الحال في الدول العربية لا يعيش تجانساً وتوافقاً تاماً في هذا الأمر، بل هناك اختلافٌ كبير من دولةٍ لأخرى^(٣٧).

يتعامل هنتينغتون في توصيفه للحضارات بازدواجية في المعايير. فحين حديثه عن الحضارة غير الغربية، وبالذات عند تناوله للحضارة الإسلامية، يسعى قدر الإمكان لاستحضار البُعد الأيديولوجي والمذهبي على أنهما بُعدٌ موضوعي في هذه الحضارة، لكنّه يستبعد هذا المعيار كلياً، وبطريقةٍ فنيّة عن مشهد الحضارة الغربية، ويفرق بين الغرب وبين الديانة السائدة في الغرب^(٣٨).

يقول ألكساندر بلشوك: لا أعتقد أن الحديث عن الغربي والروسي تحت عنوان الحضارة المسيحية أمرٌ صحيح؛ لأن الدين ليس العامل الوحيد في صنع الحضارة، من دون أن ننسى رواج ثقافة الإلحاد في كل من: الغرب وروسيا^(٣٩).

٤. هذه النظرية جعلت الغرب كلّ وحدة متكاثفة، وعلى نفس النّسق، بينما هناك العديد من القرائن التي تدلّ على وجود تباعد واختلاف في كتلة الغرب. وبعيداً عن الإبهام الذي أحاط بنظرية هنتينغتون فخرج الاتحاد الأوروبي عن السياسات الأمريكية يجعل احتمال تطوّر التباعد والاختلاف بين مكونات الكتلة الغربية إلى انقسامات سياسية وارداً بلا منازع.

٥. كذلك فهنتينغتون لم يُشير إلى مكانة الثقافة الفارسية في الحضارة الإسلامية، في حين نجد أن كل الباحثين والمحقّقين قد ذكروا فضل الثقافة الإيرانية على الحضارة الإسلامية، ودورها في توسيع هذه الحضارة، بغضّ النظر عن كون اللغة الفارسية اليوم تأتي في المرتبة الثانية ضمن اللغات الحضارية^(٤٠).

٦. تواجد روح التعاون بين الحضارات، والتي غابت بشكلٍ كبير في نظرية هنتينغتون. وقد أورد هنتينغتون سِتّة أدلة على نظريته في تصادم وصراع الحضارات. لكنّ ليس فقط أن هذه الأدلة لم تستطع أن تثبت ادّعاءه، بل زادت تعقيداً وإبهاماً. فعلى سبيل المثال: قد يطرح سؤال أولي مفاده: في ظلّ تحول العالم إلى قريةٍ واحدة

كيف يمكننا التحدُّث عن صراع الحضارات؟ والمتبادر هو أن تطور شبكة المعلومات وانتشارها السريع، متخطية كل الحدود، بحيث أصبح العالم قرية صغيرة، يقلل من إمكان صراع الحضارات وتصادمها. والملفت أن هنتينغتون قد تحدّث في نظريته عن تقارب وتعاون المكونات الداخلية للحضارة، وتحدّث في المقابل عن صدام الحضارات، بينما الأجدر أن تكون الأسباب الداعية لتقارب الحضارة وتماسكها من الداخل هي نفسها الأسباب التي تؤدي إلى تقارب الحضارات مع بعضها البعض، ودخولها في حالة من التناسق والتعاون.

وما طرحه الرئيس الإيراني السابق السيد محمد خاتمي، ضمن نظريته في «حوار الحضارات»، يُعدّ مبدئياً نقداً لنظرية هنتينغتون في صراع الحضارات.

٧. الظاهر أن أصل نظرية صدام الحضارات هو مشروع سياسي، وإلا كيف نفسّر تجاهل هنتينغتون وإغفاله للعديد من التناقضات التي صاحبت نظريته؟! بل كيف نفسّر تغيير رأيه حول استمرار الحضارة الإسلامية^(٤١)؟! فهل تغيير رأيه في ما يخصّ الإسلام كان وراءه أدلة ملموسة وشواهد واقعية؟!

يعتقد بعضُ المحقّقين أن أمريكا كانت وراء تسريع سقوط الاتحاد السوفياتي، وقد كانت مخطئة في ذلك، فنقاشات المثقّفين الجُدُد في أمريكا كشفت عن أن أمريكا تحتاج لحفظ منطومتها وسياستها إلى عدوٍّ موهوم؛ لتجذب إليها اليابان وأوروبا، وتعلق عليه تدخّلها في دول العالم الثالث، وتفتح من خلاله سوق الأسلحة. وهذا يشكّل أمراً ضرورياً لها.

بسقوط الاتحاد السوفياتي فقدت أمريكا امتيازاتٍ مهمة، ووضعت في حرج صنع فزاعة أخرى. إن معارضة الإسلام والكنفوشيوسية في الجملة للحضارة الغربية واردٌ من دون أدنى شك. لكنّ حديث هذه النظرية عن اتحاد بين الإسلام والكنفوشيوسية ضدّ الغرب لا يخلو من كونه قراءةً أيديولوجية براغماتية. فبعد انهيار الاتحاد السوفياتي بدأ الغرب يضحّم من عدواة القوتين له، فقد باتوا يعملون على نشر إيران فويبا، ويعطونها صبغة عدائية للغرب وكلّ ما هو أمريكي وحلفائهما، حتّى يصطادوا في الماء العكر، وهو المنطق الذي سيجعل الدول العربية،

وبالأخصّ الخليجية، تفرع طبول الحرب، فتجعل قسطاً كبيراً من ميزانيتها في شراء الأسلحة، وبهذا تفتح سوق الأسلحة أمام الغرب وأمريكا على مصراعَيْه. ولكي يستدلّ هنتينغتون على تعاظم مقابلة الإسلام للغرب تحدّث عن أن عدد الدول الإسلامية سنة ١٩٢٠ كان فقط أربعة دول، ليصل عددها إلى خمسين دولة. وهذا الكلام لا يخلو من المغالطة، وينمّ عن التوجيه السياسي.

وبهذا تكون أمريكا قد نجحت في تحديد ملامح العدو الموهوم الجديد، كما قال جرنوت روتر: لقد كانت مرحلة نهاية الحرب العالمية الثانية، إلى سقوط الحلف الاشتراكي، بسيطةً جداً. فالقاعدة كانت: نحن من جملة الصالحين والأخيار، والأشرار والأعداء دائماً هم الآخرون. وبهذا النحو كان ينظر الغرب الرأسمالي للشرق الاشتراكي، وبالعكس كان ينظر الشرق الاشتراكي للغرب الرأسمالي. وفي مثل هذا الوضع يصبح من السهل تحديد العدو المفترض، لكن مع سقوط الحلف الشرقي سنة ١٩٨٩ - ١٩٩٠ لحق العيب بصورة هذا العدو المفترض. فحين هجم صدام حسين على الكويت أصبحت مصادر النفط للغرب في موقع تهديد، ولم يكن أحداً يعتقد أن دخول صدام للكويت كان بمحض اتفاق، وأنه بذلك تمكن من تقديم الإسلام على أنه العدو الجديد للعالم المتمدّن، فحتّى الإمام الخميني الذي كان خصماً لدوداً لم يكن يستطيع أن يخلق هذا الجوّ العدائي المشحون. وبهذه الطريقة تمّ جلاء وجه العدو المفترض الجديد^(٤٢).

وبحسب روتر من هنا نشأت النظرة الضيقة للغرب إلى الإسلام، حيث أصبحت تضعه في خانة التطرّف والإرهاب^(٤٣).

وحسب قول مترجم كتاب «الموجة الثالثة، التحوّل الديموقراطي في أواخر القرن العشرين» فالمحطات التي كان فيها هنتينغتون في صدد التحقيق هذه فعلاً تستحقّ الإشادة والقراءة، أما في القسم الذي يتحدّث تحت ضغط مصالح بلده فهو كان سياسياً، ولم يكن محققاً، وبذلك فأراؤه تحتاج للنقاش والكثير من التأمل. فهو يخلص إلى أن مصالح الغرب تقتضي اتحاد أمريكا الشمالية وأوروبا اتحاد وحدة المصير. ومن جهةٍ أخرى هو يقول بأن الدول الإسلامية كلّها ليست ديموقراطية،

ويرجع السبب إلى الإسلام، ويقول: «بالقدر الذي تتوافق الديمقراطية والإسلام نظرياً بقدر ما يتباعدان ولا يتوافقان عملياً»^(٤٤).

الملفت أن أوروبا تعمل على التقرب أكثر فأكثر من سياسة إيران الإسلام، وتبدي ترحيباً بمسألة «حوار الحضارات». والظاهر أن إقدامات أوروبا لا تعدو كونها سياسية. من هنا يمكننا الرجوع إلى مسألة أساسية في هذا البحث، وهي التأثير القوي للأمور الاقتصادية والسياسية، مقارنةً بتأثير المسائل الثقافية.

ومن الشواهد المؤيدة لهذه الفرضية أنه قد خالفه العديد من المحققين، حيث أكدوا أنه لم يكن مقرراً منذ البداية أن تنتشر أبحاث هنتينغتون، وإنما كان مقرراً أن تنقل وجهات النظر تلك إلى البنتاغون؛ لينظم سياسته الخارجية ووظائفه العسكرية وفق نقاطها. لكن لأسبابٍ تمّ نشر هذه النظرية خارج البنتاغون. ويظنّ هؤلاء المحققون أن الغرب، وبالأخصّ أمريكا، لا يريد أن يجعل موضوع الحضارة سبباً في القضايا المستقبلية المقلقة لها، بحيث يجد نفسه في وضع غير جيد. وقد نصحوا أمريكا بأنها إذا كانت ترسم الحدود بمنظارٍ حضاري فإن تمازج الحضارات المختلفة داخل الحضارة الواحدة سيحوّل الولايات المتحدة سريعاً إلى ولايات غير متّحدة. لكنّ هناك آخرون يشجّعون أمريكا وينصحونها بأن تجعل مهمة تقوية حلف الناتو ضمن أولوياتها^(٤٥).

حدّد هنتينغتون في خطّته لحفظ مصالح الولايات المتحدة الأمريكية في مرحلة ما بعد الحرب الباردة ثلاث نقاطٍ مصيرية: تفوّق أمريكا، العمل على منع ظهور أيّ قوّة في آسيا، وحفظ مصالح الولايات المتحدة في دول العالم الثالث.

وإذا كان هذا النقد صائباً فخلاصته أن ماهية نظرية هنتينغتون سياسية، وليست - كما ادّعى - ثقافية (مرتبطة بالحضارة). وبالطبع هذا النقد بهذا اللحاظ ناظرٌ إلى نزاهة الكاتب، وليس إلى نفس النظرية، بعيداً عن كاتبها ودوافعه وراء الكتابة.

٨. في هذه النقطة سيتمّ تسليط الضوء على انتقادات بعض المفكرين لنظرية صراع الحضارات:

أ. ذكر بريجنسكي في انتقاده لآراء هنتينغتون عدّة أمور: أولاً: على المستوى الفكري انطلق بتشريح مستوى الثقافة الغربية، فعدّد الثغرات المتعدّدة التي تعاني منها الثقافة الغربية، وعدم قابليتها للرأب. كما صبّ نقده على عدم التفات هنتينغتون إلى الانفصال وعدم التماسك داخل الثقافة الغربية. وحسب رأيه اللائكية، وهي تحكم نصف الغرب، تحمل في أحشائها عوامل تدمير الحضارة الغربية. من هنا فما يهدّد القوة الأمريكية، ويجعلها في معرضية الخطر، هو العلمانية الجامحة، وليس التصادم بالحضارات الأخرى، فالعلمانية على وضعها الحالي ليست في مستوى أن تكون الأساس الذي يهيكل لنا حرّية الإنسان، ويضمن حقوقه، وعلى أيّ حال هو على المستوى السياسي لا يجد أدنى اختلاف مع نظرية صراع الحضارات^(٤٦).

ب. انتقد فؤاد العجمي، الأستاذ المحاضر في جامعة جونز هوبكينز الأمريكية، هذه النظرية بلحاظ سياسي؛ وآخر فكري. بالنسبة للحاظ الفكري ركّز العجمي انتقاده حول جعله لمحورية القوّة ومركزية الدولة الوطنية في المجتمعات الحالية. وقد أبدى العجمي تعجُّبه من إقدام هنتينغتون على التغافل عن دور الدولة ومصالح المواطنين، كما أبدى استياءه من تصريحات هنتينغتون حول الأصولية الإسلامية، حيث لم يجد فيها سوى دعاية، وأنها تتطوي على قدر كبير من المبالغة. وفي تحليله السياسي لنظرية هنتينغتون انتقد تصوّراته حول الإسلام، قائلاً: إن تصريحاته استوحاها من شعارات صدام حسين في حرب الخليج الفارسي. فالدولة ليست تحت سيطرة الحضارة، بل الدولة هي التي تسيطر على الحضارة، وتحركها وفق أجندتها الخاصّة^(٤٧).

ويكرّر مقولته: «الهند لن تتحوّل إلى دولة هندوسية؛ بفضل الإرث العلماني الهندي».

ج. ناقش كيشور محبوباني، معاون وزير خارجية سنغافورة، في مقال له بعنوان: «مخاطر انحطاط الغرب، ماذا يمكن أن يتعلّمه الغرب من بقية العالم؟» نظريّة صدام الحضارات على المستوى الفكري والسياسي^(٤٨).

يقول محبوباني: إذا اتّخذنا بيع الصين السلاح لإيران دليلاً على تقارب

الحضارتين الإسلامية والكنفوشيوسية فسيكون بيع أمريكا السلاح للمملكة العربية السعودية دليلاً على تقارب بين الحضارة الإسلامية والمسيحية! وبحسب اعتقاده فالحضارة الغربية كما تشمل أموراً إيجابية لا تخلو من أخرى سلبية.

د - رأى سودانشو راناد، الكاتب الهندي، في مقال له بالصحيفة الهندوسية، أن نظرية تصادم الحضارات ليست سوى مبرر لسياسات المصالح الأمريكية في الهند. ويقول بهذا الصدد: أمريكا، وبعد انهيار الاتحاد السوفياتي، أصبحت في عمل دؤوب حول اختراع عدو وهمي آخر تعلق عليه تحركاتها الخارجية. وبعد أن تعرض بالنقد لهذه النظرية نبه إلى ضرورة إعمال الحذر تجاه هذه النظرية، وما تقوم عليه من المغالطات، وتنطوي عليه من الزيف والكذب، وما تغطيه من الحيل^(٤٩).

هـ - قال شينتارو إيستيهارا، في نقده لنظرية «صدام الحضارات»: «إن اليابان قد رجعت إلى أحضان آسيا»^(٥٠).

و - قال أحمد صدري، في انتقاده لهذه النظرية: «أنا لستُ بصدد البحث حول استعمال مفهوم الحضارة، لكن المسألة تكمن في أن هنتينغتون قد استعمل الحضارة في معنى غير صحيح، فهو استعمل «المثال» بشكل غير علمي، وظن أن الحضارة كالإنسان، لديها شعور، وأنها تتربص ببعضها البعض الدوائر! فحسب الدكتور صدري تعامل هنتينغتون في معالجته لأحداث العالم ووقائعه بأسلوب انتقائي، فحيث إن دم المسلمين يُباح في عدة مناطق من العالم ليست له أي أهمية، لكن يجب العمل على ضبط النفس حتى لا نجرّ إلى صدام بين الحضارات»^(٥١).

ز - قال المفكر الفلسطيني إدوارد سعيد حول هذه النظرية: إن العالم العربي على عتبة إجراء صلح مع الكيان الإسرائيلي، وهو حاضر أكثر من أي وقت مضى داخل دائرة القرار عند كل من: أمريكا وإسرائيل. لهذا فالعصر القادم هو عصر الصلح الوشيك، وهو بطبيعة الحال صلح ناقص. فحقيقة الواقع أنه معبر عن العلمانية، التي لن يكون الإسلام وحده المتضرر فيها^(٥٢).

ح - بعد أن بين السيد حسين نصر مقومات نظرية هنتينغتون (١). نهاية الحرب الأيديولوجية؛ ٢. تقويض القومية؛ ٣. إحياء القومية في قالب الحضارة؛ ٤. صراع

الحضارة؛ بسبب وجود حضارة مهيمنة بشكلٍ كاملٍ) قال: ليس هناك سببٌ ذاتي يدعو إلى صراع الحضارات، فالأصول المشتركة بين الحضارات التقليدية كثيرة، فالمستقبل هو للمؤمنين بالله، لذا لا يجب إعطاء المجال لأن يتلبس بصراع الحضارات^(٥٣).

وحسب السيد حسين نصر هناك اتحادٌ سياسي عُمده معاداة الإسلام. ومن الأمثلة عليه: عدم تحريك الغرب ساكناً تجاه ما يتعرّض له المسلمون من قتل وحرب إبادة في كلٍّ من: البوسنة والشيستان وبيروناي. ومن اقتراحاته لرفع سوء التفاهم بين الغرب والإسلام، وإيجاد طريق للتفاهم والتسوية:

١. إيقاف الحملات الدعائية ضدّ الإسلام في الغرب.
 ٢. الابتعاد عن الفرضيات المسبقة التي تدعي أن على كل الحضارات أن تتبع خطى الحضارة العلمانية الغربية، والتي لم تبدأ إلا مع عصر النهضة.
 ٣. مسألة النشاط الإعلامي التبشيري (وبالأخصّ في المستعمرات).
 ٤. العمل على تقريب وجهات النظر الدينية لكلا الطرفين.
 ٥. إجلاء الغموض في ما يخصّ العلاقات بين الإسلام والغرب، وإعادة دراسة المفردات الساخنة، كالأصولية والتطرف والتشدد^(٥٤).
- وبالنسبة لبقية الانتقادات لهذه النظرية سوف نتعرّض لها بالتبّع ضمن هذا البحث.

لكن في الجملة يمكننا القول: إن هذه النظرية اتخذت مسلكاً كثرت فيه أخطاؤها واشتباهاها، سواء على مستوى المنهج أو على مستوى المقدمات الأولية والشواهد التاريخية، التي لم تخلُ من المغالطات وما شاكلها.

٢. نظرية حوار الحضارات —

باعتبار شدة الانتقادات التي وُجّهت بشكل مباشر أو غير مباشر لنظرية صدام الحضارات فإن الضوء صار مسلطاً على النظريات المقابلة.

وإحدى هذه النظريات النظرية التي طرحها الرئيس الإيراني السابق السيد محمد خاتمي تحت عنوان: «حوار الحضارات». وهي نظريةٌ قوبلت بالترحيب بين العديد من الدول، وبين أوساط واسعة من المجتمع الدولي. وبحسب قول توينبي: إن دينامية الحضارة من خلال التواصل الفعّال والحوار المفتوح والتبادل الثقافي يكون عامل تحصيل هذه الحضارة، ومانعاً لها من الانحطاط.

ومن الجدير بالذكر أن مسألة حوار الحضارات سبق أن طرحها العديد من المفكرين:

١- حاول داريوش شايفان، وهو مفكرٌ إيراني معاصر بارز، ومنظرٌ اجتماعي مختصٌ في الفلسفة المقارنة، التوفيقَ في اهتماماته بين الفلسفة الغربية والآسيوية. وقد تولى مسؤولية تأسيس وتسيير المركز الإيراني لدراسة الحضارات بمرسوم ملكي، وكان هدف هذا المركز تعريف المجتمع الإيراني بالحضارات الشرقية والآسيوية، مثل: الصين، اليابان، الهند، ومصر. وفي هذا الإطار عقد المركز ندوةً تحت عنوان: «هل هيمنة أسس الفكر الغربي تفتح المجال للحوار بين الحضارات؟»^(٥٥).

٢- وقبل عقدين تقريباً طرح روجيه غارودي نظريته في حوار الحضارات، وحمل في طياتها دعوةً إلى إيجاد أرضية لتفاهم الأمم، كما سلط الضوء على النقاط السلبية في الحضارة الغربية، وخصوصاً في جهة سعيها للهيمنة والتسلط على العالم. فغارودي لم يكن يرى في الغرب سوى عنصر تخریب وإبادة للبشرية، وهي بذلك تسير نحو حتفها ونهايتها في مزيلة التاريخ^(٥٦).

وعلى العموم فالسيد خاتمي في مقابلته لنظرية صراع الحضارات ابتداءً نظريته بحوار الدول، وبعد ذلك حوار الحضارات، وكان له دورٌ فعّال في أن تحرز الجمهورية الإسلامية الإيرانية مكانةً مرموقةً على مستوى المنتدى الدولي.

رأى السيد خاتمي في إحدى المقابلات أن الحضارة هي استجابة للإنسانية في ما يخصّ الوجود والعالم والإنسان، وهي بذلك تكشف عن احتياجات البشر وتطلّعاته. وبين أن سياسة أمريكا متأخرون عن زمانهم، فالعالم يسير نحو نظام التعددية في حين هم لا زالوا يسعون لفرضة هيمنة النظام الواحد^(٥٧).

دعا السيد خاتمي، في مقابلته المشهورة مع تلفزيون CNN، إلى عقلانية المفاهيم بدّل عقلانية الوسائل والآليات، وإلى ضرورة إزالة حاجز عدم الثقة بين إيران وأمريكا بشكلٍ تدريجي^(٥٨). وقد تمّ تلقّي نظرية وخطاب السيد خاتمي أولاً من طرف البرلمان الأوروبي، ثم من طرف الجمعية العامة للأمم المتحدة، حيث صوّتت الجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ: ١٣/٨/٧٧هـش بالاتفاق على اقتراحات خاتمي، لتتبني ذلك الأمم المتحدة، وتجعل من عام ٢٠٠١م عام «حوار الحضارات»^(٥٩).

أصدر السيد محمد خاتمي في سنة ١٩٩٣ كتابه «بیم موج»، وهو عبارة عن خمس مقالات، حيث أبدى فيه آراءه وتحليلاته حول تأثير الحضارات بعضها ببعض وأزمة الغرب. ومما كتبه بخصوص الحضارة: الحضارة تولد، ثمّ تنمو وتزدهر، ثمّ تمشي نحو الانحدار؛ لتموت في الأخير. واليوم تُعدّ الحضارة الغربية هي الغالبة. والحضارات تتفاعل وتتأثر بعضها ببعض، إلا إذا كانت العلاقة بين حضارتين منقطعة بشكل تامّ. في ميلاد الحضارة وتصاعدها وانحدارها يوجد عاملان رئيسان يهيمنان على باقي العوامل: **الأول**: حركة ودينامية العقل البشري؛ **والثاني**: تجدد احتياجات الحياة البشرية. وكلّ حضارة تضع الإنسانية في وسط الأزمة مرتين: **الأولى**: عند ولادتها؛ **والثانية**: عند انحطاطها^(٦٠).

وحسب خاتمي يواجه الغرب الآن أزمة خانقة، أزمة في الفكر وفي جميع شؤون الحياة. فأربعة قرون عمر لا يستهان به لأيّ حضارة، لذلك فالقول بشيخوخة الحضارة الغربية وصف غير مبالغ فيه.

وفي سؤال حول ما إذا كانت الأزمة الحالية هي مؤشّر على احتضار الحضارة الغربية؟ أجاب قائلاً: لا يمكننا التكهن بذلك قطعاً. فالغرب قد أخذ التدابير اللازمة في المرحلة الراهنة لتفادي السقوط، وهي تدابير تشبه كثيراً تحركاته في أوائل القرن المنصرم. فحسب تجربته في التصدي للأزمة السابقة هو الآن يعمل على تبديل الاستعمار القديم بآخر حديث؛ حتى يضمن لنفسه النجاة من الهلكة. فالنظام الدولي الجديد الذي تتزعمه الولايات المتحدة الأمريكية، وتقوم بحمايته والدعاية له، هو نفسه الاستعمار القديم، لكن في حلّةٍ وقالبٍ جديد. فالاستكبار العالمي بزعامة

أمريكا يسعى إلى استغلال الظرف التاريخي والبشري لنشر هيمنته، والتغيير بالعالم، مظهراً هيمنته وسلطته القذرة بمظهر المصلح، والقدر المتيقن منه هو أن الحضارة الغربية تقطع مرحلة الشيخوخة^(٦١).

وانتقل بعد ذلك إلى مبحث «الأزمة ومجتمعنا الثوري»، واختلافها عن الأزمة التي يواجهها الغرب. فالسبب الرئيس هو أن ثورتنا كانت عاملاً في خروجنا من التبعية للتمدن الغربي. فالغرب حسب رأي خاتمي له وجهان: الأول: وجه سياسي (ويمثل البنية الفوقية للحضارة الغربية)؛ والثاني: وجه فكري (ويمثل البنية التحتية لهذه الحضارة). فصحيح أن الغرب شاخ، لكنّه على المستوى السياسي والاقتصادي والعسكري والاجتماعي وإمكانات العيش، وكذلك بلحاظ قدرته على مستوى الدعاية والتحريض، لا زال يحظى بقدرات هائلة وحضور نافذ. ومن هنا فنحن أمام خصم عنيد. فصراعنا مع الغرب في هذا المجال هو صراع موت أو حياة، أو كما يمكن التعبير عنه صراع وجود، فتغلبنا على الغرب وانتصارنا عليه يعني سحقاً لسيادته السياسية والفكرية والثقافية والاقتصادية. ومن المؤكّد ضرورة الاستفادة من تجارب وابتكارات التمدن الغربي الحاضر، مع ترك الأمور السلبية فيها، ومن هنا لا بدّ من معرفة صحيحة بالغرب، ونظرة متفحصة للجوانب المقومة لحضارته^(٦٢).

من هنا كان من الضروري التعرف على وحدة التحليل في هذا المقام، بحيث إذا كانت وحدة التحليل «التمدن» بالمعنى العام، كما هو التفسير المتقدم، فآنذاك يمكن الحديث عن التفوق الغربي في كل من: الجانب السياسي والاقتصادي والعسكري والاجتماعي، وفي نفس الوقت لا بدّ من التحدّث عن توجهها نحو الانحطاط والأفول؛ لأن البنية التحتية لكل تلك الجوانب هي المنظومة الفكرية والثقافية، وهي سائرة نحو الزوال.

لكن حسب ظنّي إن هذا التحليل بعيد عن الواقع؛ لأن أولوية العامل الثقافي (عند المسلمين) لا يلازمها التأثير الكبير في باقي الجوانب، ومن جهة أخرى لا بدّ من الدقّة في ملاحظة كون نظرية «حوار التمدن» لا تتسجم ومقولتي: «الخصم العنيد»؛ و«صراع الوجود» بين الحضارتين، كما لا تتناسب ومقولة الاستعمار الجديد لدول

العالم الثالث من طرف الغرب؛ لإمكان أن تكون خضعت للتطور والتكامل ضمن الفترات التاريخية المختلفة.

ويرى خاتمي، في نقده للحضارة الغربية، أن المجتمع الذي يطمح في صنع حضارة لا بُدَّ أن يكون لديه طاقات ودوافع ذاتية. في أوائل العصر الحديث كانت عين الإنسان الغربي تطمح إلى مستقبل زاهر مليء بالملذات، بالسلامة، وعالم مليء بالمنافع المادية، لكنَّ الظاهر أنه صار يفقد الثقة في الاعتماد على الحضارة الجديدة يوماً بعد يوم. المشكل الحالي يكمن في أن الغرب أصبح يعيش وضعاً مزرياً خارج حدوده الجغرافية والوطنية، حيث أصبحت الشعوب المضطهدة من الاستعمار تبرز حقدتها وتفورها منه. وعلى العموم هذه الحضارة بما لها وما عليها ليست أبدية. ولا نشك في أن المستقبل، بغض النظر عما عليه الوضع الحالي، هو في انتظار الإنسانية. والسؤال المهم هو: هل أمامنا بما نحن عليه فرصة في رسم خطوط مستقبل البشرية؟^(١٣).

لقد طرح خاتمي سؤاله ذاك على طلبته في الجامعة، وذلك قبل أن يصبح رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وكأنَّ الجواب عن هذا السؤال لن يكون إلا من خلال تولي هذا المنصب الرئاسي، فوحده العمل في هذا المنصب هو الذي يتناسب وطرح نظرية حوار الحضارة، ويفتح المجال لطرحها على الصعيد العالمي.

لقد أبدى الرئيس خاتمي، في خطاب له أمام الجمعية العامة في الأمم المتحدة، وضمن طرحه لنظريته في حوار الحضارات، تفاؤله في أن تكون الألفية الجديدة فرصة أمام العالم لكي يعيش في كنف العدالة والتصالح والحرية، من خلال فتح المجال أمام الحوار وسماع الحضارات. قال: إن القرن العشرين قرن الحروب والتجاوزات، وللأسف فقد سيّرت الثقافة والفكر لخدمة المصالح السياسية والاقتصادية. تعالوا لنضع يدنا في يد بعضنا ونجعل السياسة في خدمة الثقافة والفكر، تعالوا لكي نغلب في القرن الجديد لغة الثقافة، لغة الفكر، وأن نجعل همماً نشر السلام والأمن في كل أنحاء العالم.

لقد شهد تاريخ الحضارة الإنسانية ازدهار العديد من الحضارات العظيمة. وإن التنوع الحضاري وتعارف الحضارات مع بعضها ضامنٌ لحركتها وتطورها، ودافعٌ

لقوتها نحو التكامل، كما أن افتراقها وتباعدها عن بعضها سببٌ في ضعفها وانزوائها، فالمسألة بشكلٍ رياضي تكمن في أن حاصل جمع عددين لا يساوي صفرًا. وقد تأثرت الحضارة الغربية كثيراً بالحضارات اليونانية والرومية والإسلامية، كما أن الحضارة الإسلامية قد تأثرت بحضارات أخرى؛ لمبدئية التفاعل الحضاري، وبطبيعة الحال فإذا كان مسلك حضارة التسلُّط على حضارةٍ أخرى فإن عملية الحوار يتمّ تقويضها والإجهاز عليها.

ويمكن توضيح مقارنة نظرية الحوار بنظرية الصدام من خلال الشكل

التالي^(٦٤):

الحوار

١. مبنيّ على المساواة (الحوار انطلاقاً من مواضع متساوية)؛
٢. التنوّع الثقافيّ أساس التعاون؛
٣. ملاحظة النقاط المشتركة لبدء عملية الحوار؛
٤. البحث عن المحبة والتعاون والتواصل؛
٥. عازم على إيجاد التفاهم المشترك والوعي الأصيل؛
٦. إيجاد سبل الثقة بين الأطراف؛
٧. يتطلب التسامح والمشورة؛
٨. الشفافية للتعاون والبناء؛
٩. يكون مفيداً لكل أطراف الحوار؛
١٠. يتطلّب العقلنة والنقد والأخلاق؛
١١. أصحاب النظر والعلماء دائماً في تبادل الأفكار ووجهات النظر؛
١٢. ترسيخ أسس الحضارة عن طريق الحوار؛
١٣. الاستراتيجية هي الصلح العادل والدائم؛

الصراع

١. مبنيّ على اللامساواة والتمييز؛
٢. التنوّع سببٌ في إيجاد التصادم؛

٣. تسليط الضوء أكثر على نقاط الاختلاف؛ بقصد بدء التصادم؛
٤. متعقب للعداوة والتسلط والهيمنة؛
٥. متعقب لتفسير الأمور بشكل غلط وسيئ؛
٦. إيجاد حاجز عدم الثقة؛
٧. يشتمل على الخشونة والتهديد؛
٨. يخفي الأمور؛ لغرض إيجاد العقبات والدمار؛
٩. إما نجاح طرف أو خسارة كل الأطراف؛
١٠. مبني على الخوف والإقصاء؛
١١. المتحاربون والمتصارعون في تبادل الاتهامات وممارسة العنف؛
١٢. مُلغ لطبيعة وماهية التمدن والأخلاق؛
١٣. استراتيجية حرب بلا نهاية؛

إن مقترحات نظرية حوار الحضارات شأنها شأن أيّ نظرية أخرى، بلحاظ اشتغالها على نقاط إيجابية ومحدودية المنافع.

ومن جملة مستلزمات نظرية «حوار الحضارات» يمكننا الإشارة إلى التالي:

١. بدءاً هذه النظرية «حوار الحضارات» لا زالت في مراحلها الأولى، فهي لم تصل بعد لتكون نظرية تامة متماسكة، ومشخصة المرتكزات والأسس. لذا فتصويت الجمعية العامة للأمم المتحدة على هذا الطرح إنما هو بداية المشوار؛ فوجود اقتراحات وطرح حلول أمرٌ ضروري. ولعل طرح خاتمي هو مجرد اقتراح وحلّ، وليس توقعاً للوضع الآتي، وما ستكون عليه العلاقات بين المجتمع الدولي.
- وفي الجملة تقبل فكرة «الحوار» مستلزم لتقبل مجموعة من الافتراضات والأسس المعينة. ومن كان يرى نفسه وحده على الحق فإن نظريته لمسألة «الحوار» لا تعدو أن تكون نظريته صورية، بخلاف من كان يؤمن بالتعددية، وأن الحضارات الأخرى تملك قسطاً من الحقيقة، فإنه يتخذ أمر «حوار الحضارات» مأخذ الجد. فاقترح «الحوار» لا يمكن النظر إليه على أنه مجرد أسلوب لإقناع الآخرين وتشجيعهم.

٢. كما قلنا سابقاً في نظرية «صدام الحضارات»: إذا كانت وحدة التحليل هي التمدن فهذا يستلزم نقاطاً خاصة. وعلى سبيل المثال: إن هذه النظرية (أو الطرح) قد تقبل بكون الأمور الثقافية (على شكل حضارة) لها تأثير أكبر من الأمور الاقتصادية والسياسية والعسكرية. ومن مستلزماتها الأخرى: تخفيف مفهوم «المصالح الوطنية» والوحدة الوطنية (الأمة - البلد)، حتى تتمكن دول مثل: إيران والعراق والكويت ومصر أن تظهر في مظهر الحضارة.

يرى البعض أن اقتراح جمهورية إيران تخصيص ١ مليار تومان لتفعيل النشاطات المرتبطة بقضية «حوار الحضارات» ليس عملياً؛ لأن الحوار المطلوب هو بين «الحضارات»، وليس بين الدول^(٦٥).

المقصود بحوار الحضارات ليس هو حوار الدول، أو حوار الأديان والمذاهب، رغم كون الأديان أهم مقومات الثقافة، بل لا نستطيع القول: إن حوار الحضارات هو عين حوار الثقافات؛ لأن الثقافة تشكل البنية الداخلية والخارجية للمجتمع. فالحوار بين الحضارات في واقع الحال هو أعلى مستوى من التكامل والتعايش بين الأديان؛ لأن حوار الأديان هو فقط في حدود الأديان، ولإثبات حقوق الأقليات الدينية.

٣. اقتراح هذه النظرية من جانب رئيس الجمهورية الإيرانية هو في مجال تقوية الأمن العالمي، وإيجاد انفراج في السياسة الخارجية، وبالمحصلة هو أسلوب لأنثقة السياسة الداخلية والخارجية، وقد يكون تقبل أوروبا لهذه النظرية والدفاع عنها فقط لكونها تقع في مقابل ما طرحه المفكرون الأمريكيون من نظريات مضادة.

٤. من الشروط العملية لتفعيل الحوار الحضاري إيجاد ثقافة الحوار والتسامح داخل البلد، فما لم تتحوّل الأطراف المختلفة في البلد الواحد إلى طاولة الحوار، ويقبل أحدها الآخرين على أن لهم قسطاً من الحقّ يفتقده هو نفسه، فإن مطلب الحوار بين إيران والإسلام والبلدان الأخرى سيبقى من متمنّيات المدينة الأفلاطونية.

نحن في حاجة إلى تعريف «المصالح الوطنية للحكومة الإسلامية». وفي هذا الصدد على أحزاب اليمين وأحزاب اليسار أن يجتمعوا حول طاولة الحوار، وأن يغلبوا المصلحة الوطنية على المصالح الحزبية والفئوية. فنظرية «حوار الحضارات» يمكن أن

تكون دافعاً نحو الحوار الداخلي، إلا أن تجربة عشرين سنة من عمر الثورة لم تشهد تطوراً على مستوى وضع استراتيجية لشرح المصالح الوطنية داخل الحكومة الإسلامية الإيرانية. إن تفوق إيران في السياسة الداخلية والخارجية ونجاحها يستدعي تأمين سندٍ فكريّ استراتيجي، وبلورته بحيث يصبح ثقافةً وطنية.

من مستلزمات التفاهم بين الحضارات التفاف المكوّنات الداخلية حول المصالح الوطنية، أو مصالح الدولة، أو مصالح الأمة الإسلامية بشكلٍ أعمّ. لكن للأسف ليست هناك أيّ بوادر لتحقيق هذا الأمر في مجتمعنا، بل ليس هناك مؤشراً على تحققه في المستقبل القريب على الأقلّ. فالاستعداد للحوار يفرض على كلّ الغياري على الحضارة الإسلامية أن يقلصوا من مستوى اختلافاتهم ونزاعاتهم، وأن يجعلوا همّهم على القضايا المشتركة، التي تصبّ في خدمة هذه الحضارة، ويرفعوا من حجم المقومات العضوية للحوار.

وبالمناسبة لا بدّ من الإشارة إلى أن «الحوار» بالنسبة لمن يؤمن بشرعية الإسلام إنما هو وسيلة، وليس غايةً. فنتيجة الحوار يجب أن تكون شيئاً أعلى وأسمى. فالغاية المترتبة عن «الحوار» تعزيز الإسلام وإثبات حقانيته وأحقّيته، وليس مجرد مصالح سياسية وثقافية. فكون مسألة «حوار الحضارات» قد تمّ قبولها في الجمعية العامة للأمم المتحدة ليس مسوغاً لأن يستغرقنا في دوامة حوارٍ عقيم.

ومن الحلول التنفيذية للتفاهم الحضاري: مبادرة الحكومة الإيرانية إلى تأسيس المركز العالمي للتواصل الحضاري؛ انعقاد الندوة الدولية للتواصل الحضاري في إيران، دعوة أهل الفنّ والعلماء والمثقفين لترسيم الخطوط العريضة للحوار الحضاري، والعمل على الارتقاء بها؛ كي تصبح ثقافةً ووعياً في الداخل والخارج^(٦٦).

٥. من لوازم التمدّن الحضاري، والتي ظهرت واضحةً في السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، ما عبّر عنها ويل دوران بقوله: إن ظهور الحضارة والتمدّن لا يكون إلا عندما تنتهي مظاهر الهرج والمرج وعدم الأمن في الدولة والحكومة. الانفتاح على باقي الدول، وبالخصوص الدول المجاورة والدول الإسلامية، وكذا أوروبا، من أهمّ خصائص هذه النظرية. الرئيس خاتمي، في مبادلتها كلمة

شكر رئيس الجمهورية الفنلندية على اقتراحه تسمية سنة ٢٠٠١ بسنة الحوار، تحدّث عن أن أحد المحاور الرئيسية في السياسة الخارجية لإيران عملها على الانفتاح السياسي والتواصل الخارجي^(٦٧).

. الدكتور خاتمي، في ردّه على سؤال قناة (CNN) حول اقتحام السفارة

الأمريكية، قال: إن الموضوع يجب دراسته في ظرفه التاريخي.

من المفاهيم التي حاول الدكتور خاتمي طرحها ضمن سلوكيات السياسة الخارجية الأخذ بعين الاعتبار كلاً من مبدأ الكرامة والحكمة والمصلحة والانفتاح والحوار بين الحضارات. من مستلزمات الحوار القبول بالآخر، والاعتراف به. فالأحكام حين تكون نسبيةً تفتح المجال للاعتراف بإمكانية أن يكون الحقّ مع الآخر، أو في الحدّ الأدنى أن يكون قسماً من الحقّ معه. فأسس منطق الحوار هي التي تحدّد هوية الدول.

استد الدكتور خاتمي في الاستراتيجية البعيدة على مسألة حوار الحضارات، وفي استراتيجيته القريبة أكّد على حركية السياسة الخارجية، ومرونتها، والعمل على الخروج من حالة ردة الفعل والانفعال. على الصعيد الداخلي رفع شعار سيادة القانون والمجتمع المدني؛ أما على الصعيد الخارجي فقد دعا إلى فتح أفق جديد في العلاقات الخارجية مع سائر الدول. ومع بداية حكومته، وبالضبط في آبان ١٣٧٦هـ (سنة ١٩٩٧) تمّت عودة أغلب السفراء الأوروبيين، الذين كانوا غادروا الأرض الإيرانية عقب الثورة الإسلامية، وانهقدت من جهةٍ أخرى قمة منظمة المؤتمر الإسلامي في طهران، فشهدت بذلك علاقة إيران بالدول الإسلامية شيئاً من التحسّن.

ويمكننا حصر تحرّكات خاتمي على مستوى السياسة الخارجية في ما يلي:

أ. فتح الحوار مع دول الجوار الإسلامية والعربية، والتي لم تكن لها علاقات

جيدة مع إيران الثورة.

ب. الحوار مع بعض الدول الأوروبية، التي كانت قد قلّصت من علاقاتها

بإيران بعد الثورة.

ج. الحوار غير المباشر مع أمريكا، التي كانت قد قطعت علاقتها بإيران بعد

الثورة الإسلامية.

د - الحوار مع دول أخرى، والمشاركة في المنظمات الدولية^(٦٨).

وقد كان سفر خاتمي إلى دولة إيطاليا في آخر سنة ١٩٩٨م خطوة في إعادة العلاقات بدول أوروبا ودول أخرى.

٦- فكرة حوار الحضارات تقع في مقابل نظرية صدام الحضارات، وفي مقابل نظرية فولتر؛ لأن نظرية هنتينغتون حول صدام الحضارات قائمة على أساس تعارض الثقافات، فيما اختار فولتر المعيار الاقتصادي والسياسي. إن تأكيد خاتمي على الملاك الثقافي، وإمكانية الحوار بين الحضارات، سيفتح طريقاً جديداً أمام دول العالم في القرن القادم، كما أنه سيحمل معه تعريفاً جديداً للمصالح الوطنية^(٦٩).

٧- من المباحث الجديدة دور الشباب في ظهور وتغيير الحضارة، إما إلى الإيجاب أو إلى السلب، وعرض أداء جديد للحضارات، من خلال سلوك شباب مختلف المجتمعات. ويعتقد بعض المنظرين أن وصول نسبة الشباب (ما بين ١٥ و ٢٤ عاماً) في الهرم السكاني إلى ٢٠٪ في مجتمع ما سيضع هذا المجتمع أمام تحديات وصعوبات، وسيجعله ما بين صعود وهبوط. فالمناسب لإيران، التي اقترحت أن تسمى سنة ٢٠٠١ بسنة الحوار الحضاري، أن توجه عناية خاصة لدور الشباب وتنظيمها في هذا الباب^(٧٠).

٨- يذهب بعضهم إلى أن نظرية حوار الحضارات تلزم إيران بضرورة تعديل

سياستها الخارجية القديمة إزاء علاقاتها بالخارج؛ حتى تخرج من العزلة السياسية.

أكثر الأزمات التي عاشتها الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وبالخصوص في فترة الحرب العراقية المفروضة، كانت بواسطة ديبلوماسية الخارجية؛ وبسبب التقدير الخاطئ للأمر داخل وزارة الأمور الخارجية. فاعتماد الخارجية لسياسة الانتحار - حسب رأيه - فرض عليها عزلة سياسية واقتصادية، ومنع صوت الحق من أن يصل إلى المنصفين من الناس والدول. فالسياسة التي اتخذها خاتمي في علاقة حكومته الخارجية هي خطوة لإخراج إيران من العزلة السياسية، وأسقطت بذلك العديد من العقوبات الدولية عنها^(٧١).

٩- من بين ملحقات الحوار نشير إلى الأمور التالية: لغة مشتركة وعالمية، بحيث

تمكن من نقل انفعالات وآداب مختلف الأمم بشكلٍ صحيح ومطابق للواقع، تزعم التسيق بين الدول وربط علاقات الانسجام بينها، خطاب علمي ومعرفي، شبكة العلاقات، إيجاد محور عالمي يكون مقبولاً لدى الجميع، تطوير المنظمات الدولية، وبالخصوص الأمم المتحدة، تعزيز السلام عن طريق اللقاءات الدينية والعلمية، تنمية السياحة، العمل على منع التعصب الديني والطائفي، ضرورة إعادة تفسير المفاهيم الدينية التقليدية، التوفيق بين المحيط المادي والروحي والمحيط الموضوعي والعملية، الأخذ بعين الاعتبار التنوع العرقي والاجتماعي والثقافي والحضاري، بحيث لا يكون الواحد على حساب الآخر، واحترام التنوع الثقافي، عدم الانضباط لسلطة الهيمنة والتسلط، التسامح ونبذ عقائد العنف، والحد من الاختلافات والنزاعات بين الأمم^(٧٢).

١٠. الاحتكار الثقافي مانع للحوار بين الحضارات، وبالتالي سبب في تكثير حالات النزاع والمخاضات. فالثقافة التي تريد أثناء الحوار فرض نفسها على الآخرين، وتريد مواجهتهم في نطاق هذا الموضوع (المسند - الباب)، تجعل حالة امتناع الحوار أكبر مما هي عليه في الحالة العادية. الحوار السياسي بين الساسة يكون ميسراً حين يكون أطراف الحوار من طبقة العلماء والمفكرين. فرعاية حقوق وإمكانات الأطراف المشاركة في الحوار، وكذلك استشعار الحاجة المتبادلة بين كل الأطراف، والاعتراف المتبادل بالآخر، من المتطلبات الضرورية للحوار^(٧٣).

يقول نوميغ: إن روبرت كابلان في سفره إلى أفريقيا قد حمل صورة عن الأوضاع المزرية التي تعيشها هذه القارة، من موتٍ وجوعٍ وفقدانٍ لكل مقومات الحياة السليمة، لكن تأمر أمريكا والغرب المستعمر على مقدرات هذه القارة جعلهم يغمضون أعينهم عن هذه الصورة، ويصمّون آذانهم عن سماع أصوات أبنائها^(٧٤).

١١. الحوار بين طرفين لا يلتقيان على أسس من الإحساس بالمسؤولية المتبادلة غير ممكن. فالطرفان لا بد أن يستشعرا بشكلٍ فعلي الحاجة إلى العيش المشترك، والرغبة المشتركة في بعضهما البعض. فالغرب إذا كان فعلاً يرغب في الحوار عليه أن يعترف بأخطائه في حق الشعوب المستضعفة، ويتحمل مسؤوليته كاملةً. في أغلب الأوقات يكون النقاش منصباً على الإسلام السياسي، من دون أن يسمح لممثليه

بالحضور لعرض وجهات نظرهم، والدفاع عنها، بل كثيراً ما يتم طرح الإسلام على أنه وراء كلّ أزمات العالم، وسبب في كلّ المشكلات، وأن الإسلام يهدّد أمن العالم^(٧٥).

قال فهمي هويدي، وبنظرة تشاؤمية لحوار الحضارات والثقافات: لا الغرب في حاجة إلى حوار الحضارات، ولا المسلمون مستعدّون لهذا الحوار. «ويعتقد أن الحوار هدف سام، لكنّ الغرب دائم الإنكار لوجود حضارات أخرى غير حضارته، لذلك فاستعمالهم لمصطلح الحوار لا يخلو من الغموض والمؤامرة. فالغرب ليست له ذهنية إسلامية، لذلك لن يقبل بالحوار بهذه البساطة؛ لأنه في غير حاجة إليه»^(٧٦).

حوار الحضارات يستند إلى النظرة المتفائلة، وإلى العقلانية. وكما أن أوروبا قد استفادت من موضوع «صراع الحضارات» لتتفصل بشكل كامل عن أمريكا يمكن أن يكون الاستكبار وأصحاب القوّة يقبلون بموضوع «حوار الحضارات»؛ لأنهم يرون أنفسهم، سواء في الحوار أو الصراع، هم الأقوى. لكنّ إذا طرحنا موضوع «الحوار»، وتقدّمنا بشكل عملي في موضوع الحوار، فعلياً حينها أن نلتزم بملحقاته ولوازمه.

١٢. في ما يخصّ أهداف الحوار لا يجب أن ينظر إلى الموضوع بنظرة مثالية، فيجب على أطراف حوار الحضارات أن تنظر إلى الأمور بما هي عليه في الواقع، وفي حدّ الممكن، ويحتمل أن تقع أطراف الحوار في حالة من الاختلاف وتضادّ الأفكار. فإذا كان الغرض من عملية حوار الحضارة هو الوصول إلى صورة مثالية، وإلى الليوتوبيا، فإن هذه النظرة حقيقةً بعيدة كلّ البعد عن الواقع^(٧٧). فتوقّع الوصول إلى المجتمع الدولي أو المدينة الفاضلة، أو أن ترفع الدولة يدها عن المصالح الوطنية، أمر غير واقعيّ.

- يتبع -

الهوامش

- (١) ريشارد نيكسون، لا تترك الفرصة تضيع: ٢١، ترجمه إلى الفارسية: محمود حدادي، طهران، اطلاعات، ١٣٧١.
- (٢) زيغنيو بريجنسكي، شكست بزرگ: ٨ - ٤٤، سيروس سعیدی، طهران، اطلاعات، ١٣٦٩.
- (٣) ريشارد نيكسون، المصدر السابق: ١١٣ - ١١٥.
- (٤) المصدر السابق: ١٢١ - ١٢٢.
- (٥) كلية المعلومات، النظام الجديد، شركة نشر وتبليغ، ١٣٧١: ٤ - ١٤.
- (٦) عزت الله سحابي، «نظم نوین جهانی ومسائل كشورهاي جنوب»، كتاب توسعه، العدد ٥.
- (٧) بريجنسكي، المصدر السابق: ٤٩.
- (٨) المصدر السابق: ١١٩.
- (٩) المصدر السابق: ٣٣٦.
- (١٠) المصدر السابق: ٣٠٥ - ٣٢٣.
- (١١) كلية الإعلاميات، النظام الجديد: ٢٠، طهران، شركة النشر والتبليغ، ١٣٧١.
- (١٢) يرجى الرجوع إلى الصفحة ٩ لمعرفة تعريف جوزف ناي لنظرية «النظام العالمي الجديد».
- (١٣) كلية الإعلاميات، المصدر السابق: ٣٢ - ٣٤.
- (14) The challenge to the South London: Oxford University Press 1990.
- (١٥) كلية الإعلاميات، المصدر السابق: ٦٧ - ٨١.
- (١٦) المصدر السابق: ١٣٤، ٢٠٦.
- (١٧) المصدر السابق: ١٤٧، ٢١١.
- (١٨) المصدر السابق: ٢٠٦.
- (١٩) على سبيل المثال: أندرسن، «اللانظام العالمي الجديد»، ترجمة: سیاوش مریدي، اطلاعات سياسي - اقتصادي، العددان ٧٥ - ٧٦: ٥٤ - ٥٩ (أذر ودي ١٣٧٢ هـ.ش).
- (٢٠) بل كندي، استعداداً للقرن الواحد والعشرون: ٣٧١، ترجمة: عباس مخبر، طهران، صهبا، ١٣٧٢.
- (٢١) مجتبی أمیری (مترجم)، نظرية صراع الحضارات ومنتقدوها: ٢٢ - ٢٣، طهران، مكتب الدراسات السياسية والدولية، ١٣٧٤.
- (٢٢) علي بيگدلي، ريشه يابي نظريه برخورد تمدنها: ٣٢٥، السياسة الخارجية، عدد صيف ١٣٧٧.
- (٢٣) أميري، المصدر السابق: ٢٤ - ٢٥.
- (٢٤) غلام علي خوشرو، «گفتگوي تمدن جيست؟» (مصدر فارسي): ٣٢٥، مجلة السياسة الخارجية، صيف ١٣٧٧، نقلاً عن:
- Ali A Mazrui, Cultural Forces in World politics London 1990, p30.
- (٢٥) المصدر نفسه، نقلاً عن:

Samuel P. Huntington. The clash of Civilizations and the Remarking of the word order, London 1997, P41.

- (٢٦) أميري، المصدر السابق: ٣٨.
- (٢٧) مؤسسة وثائق الثورة الإسلامية، خلاصة مقالة «همايش جيستي گفتگويي تمدنها»: ٢١، ٢٨، ١١٤.
- (٢٨) صامويل هنتينغتون، «روياريوي تمدنها»، ترجمة: مجتبی أميري، الدراسات السياسية والاقتصادية، العددان ٦٩ - ٧٠: ٤ - ١٠ (خرداد وتير ١٣٧٢هـ.ش).
- (٢٩) المصدر نفسه.
- (٣٠) محسن قانع بصري، «هانتينغتون، تغيير عقيدته داه ام»، مجلة الفكر الجديد، العدد ١: ٧.
- (٣١) الإسلام والغرب، العددان ٥ - ٦: ١١٢ (دي وبهمن ١٣٧٦هـ.ش).
- (٣٢) مجيد يونسيان، (نظرية هنتينغتون، مزيج بين اليوتوبيا والواقع)، مجلة إسلام وغرب، العددان ١٠ - ١١ (خرداد وتير ١٣٧٧هـ.ش).
- (٣٣) أميري، نظرية صراع الحضارات ومنتقدوها: ٣٥.
- (٣٤) بيدرو برايغر، «نحو صراع الحضارات»، ترجمه إلى الفارسية: منير سادات مادرشاهي، السياسة الخارجية: ٣٧٦ - ٣٨٧، صيف ١٣٧٧.
- (٣٥) محمد علي إسلامي ندوشن، «كدام روياريوي؟» (أي صراع؟)، مجلة المعلومات السياسي اقتصادية، العددان ٧٥ - ٧٦: ٤ - ٥ (آذر ودي ١٣٧٢هـ.ش).
- (٣٦) راجع: محمد جعفر بهداد، «دور الشباب في تزعم حوار الحضارات»، جريدة كيهان (١٧/٨/١٣٧٧هـ.ش).
- (٣٧) إسلامي ندوشن، المصدر نفسه.
- (٣٨) هنتينغتون، المصدر السابق (مقدمة المترجم).
- (٣٩) الإسلام والغرب، العدد ٩: ٢٤ (أردبيبهشت ١٣٧٧هـ.ش).
- (٤٠) هنتينغتون، المصدر نفسه.
- (٤١) هنتينغتون، المصدر نفسه.
- (٤٢) جرنوت روتر، «الإسلام والغرب، موانع الحوار»، ترجمة: صالح الواصلي، نشرة الإسلام والغرب، العددان ١٤ - ١٥: ٣ (مهر وأبان ١٣٧٧هـ.ش).
- (٤٣) المصدر السابق: ٥.
- (٤٤) أحمد شهسا، مقدمة كتاب «الموجة الثالثة، الديمقراطية»، لهنتينغتون، طهران، روزنه، ١٣٧٣.
- (٤٥) هنتينغتون، المصدر نفسه.
- (٤٦) مجتبی أميري، «نظرية صراع الحضارات من وجهة نظر النقّاد»، المعلومات السياسي اقتصادية، العددان ٧٣ - ٧٤: ٣٦ - ٤٤ (مهر وأبان).
- (٤٧) المصدر نفسه.
- (٤٨) المصدر نفسه.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد التاسع والأربعون - شتاء ١٨ - ٢٠ م ١٤٣٩ هـ

- (٤٩) المصدر نفسه.
- (٥٠) أميري، نظرية صدام الحضارات ونقّادها: ٢٠٧ - ٢١١.
- (٥١) أميري، المصدر السابق: ١٤٤ - ١٤٥.
- (٥٢) المصدر السابق: ٢٢٣ - ٢٢٥.
- (٥٣) السيد حسين نصر، «صراع الحضارات وبناء مستقبل الإنسانية»، كلك، العدد ٦٠.
- (٥٤) السيد حسين نصر، «الإسلام والغرب، الأمس واليوم»، نشرة الإسلام والغرب، العددان ١٤ - ١٥: ١٢ - ١٧ (مهر وآبان ١٣٧٧هـ.ش).
- (٥٥) مهرزاد بروجردي، مثقفو إيران والغرب: ٢٢٩، ترجمة: جمشيد شيرازي، طهران، فرزبان، ١٣٧٧.
- (٥٦) عبد الواحد علواني، «جغرافيا المستقبل، صراع الحضارات البشرية»، ترجمة: حسين فيض اللهي، الإسلام والغرب، العددان ٥ - ٦: ٧٦ (دي وبهمن ١٣٧٦هـ.ش).
- (٥٧) مقابلة السيد محمد خاتمي بتاريخ (٢٤/٩/١٣٧٦هـ.ش).
- (٥٨) مقابلة خاتمي مع CNN بتاريخ (١٨/١١/١٣٧٦هـ.ش).
- (٥٩) سلام (١٤/٨/١٣٧٧هـ.ش). وللتعرّف على مواقف وآراء الشخصيات السياسية والعلمية والثقافية في طرح السيد خاتمي حول حوار الحضارات يتمّ الرجوع إلى: سلام (١٦/٨/١٣٧٧هـ.ش).
- (٦٠) السيد محمد خاتمي، بيم موج: ١٧١ - ١٧٦، طهران، مؤسسة سيماي جوان، ١٣٧٢.
- (٦١) خاتمي، المصدر السابق: ١٧٦ - ١٨٠.
- (٦٢) خاتمي، المصدر السابق: ١٨٠ - ١٩٣.
- (٦٣) السيد محمد خاتمي، من عالم القرية إلى القرية العالمية: ٢٨٦ - ٢٩٣ (ملخص)، طهران، الناشر ني، ١٣٧٣.
- (٦٤) خوشرو، المصدر السابق.
- (٦٥) آفرينش (٨/١٠/١٣٧٧هـ.ش).
- (٦٦) راجع: مجتبى أميري، «دور التواصل الحضاري في السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية»، اطلاعات (٣/١٠/١٣٧٧هـ.ش).
- (٦٧) سلام (٢٧/٨/١٣٧٧هـ.ش).
- (٦٨) زيبا فرزبان نيا، «فعاليات حوار الحضارات في السياسة الخارجية الإيرانية»، السياسة الخارجية (صيف ١٣٧٧هـ.ش).
- (٦٩) وحيد توحيد، «حوار الحضارات ميثاق التصالح العالمي في القرن ٢١»، سلام (٢٧/٨/١٣٧٧هـ.ش).
- (٧٠) بهزاد، المصدر السابق.
- (٧١) محمد قراكلو، «الاتحاد الحضاري، الصعود والهبوط»، خلاصة للمقالات المعروضة في ملتقى ماذا يعني حوار الحضارات؟ (٢٢ - ٢٣/٩/١٣٧٧هـ.ش): ١٨.
- (٧٢) محمد علي دهقاني ومحمد رضا دهشيري، المصدر السابق: ٤٠ - ٤١، ٥٥ - ٥٩.

- (٧٣) هاشم آقاجري، المصدر السابق.
- (٧٤) ميخائيل نامريط، «حرب الحضارات»، الإسلام والغرب، العددان ٥ - ٦: ١٠٢ (دي وبهمن ١٣٧٦هـ.ش).
- (٧٥) جان إسبوزيتو، «الإسلام السياسي والغرب، حوار الحضارات أو صراع الحضارات؟»، ترجمه إلى الفارسية: شهرام ترايي، السياسة الخارجية: ٣١٦ (صيف ١٣٧٧هـ.ش).
- (٧٦) فهمي هويدي، «حوار الثقافات»، ترجمه إلى الفارسية: پرويز شريفى، الإسلام والغرب، العدد ٤: ٤٢ - ٤٩ (بتلخيص) (أذر ١٣٧٦هـ.ش).
- (٧٧) أمير غريب عشقي، المصدر السابق.

دور الولاية والعمل في النجاة

مطالعة في الإطار الشيعي

د. أحمد رضا مفتاح (*)

ترجمة: حسن علي مطر

تنويه

لقد تمّ تصنيف الإيمان والولاية والعمل الصالح من وجهة نظر الشيعة، بوصفها من عوامل النجاة. ليس هناك من كلامٍ أو نقاشٍ في دور الإيمان بوصفه عاملاً رئيساً في النجاة، وإنما الكلام في خصوص مسألة الولاية والعمل الصالح؛ إذ نواجه طائفتين من الروايات في هذا الشأن: الأولى: هي الروايات التي تعدّد فضائل الشيعة، وهي بالإضافة إلى اعتبارها الاعتقاد بالولاية شرطاً في قبول الأعمال والنجاة، تُعدّ بالشفاعة وغفران ذنوب الشيعة أيضاً. والثانية: تكتفي بتعداد صفات الشيعة وآدابهم، وتؤكد على ضرورة العمل الصالح. وحيث إن خلفية صدور هذه الرواية مختلفة، وقد صدر كلٌّ منها في مقامٍ خاصٍّ، فقد ورد الكلام عنها في المصادر الروائية والمباحث ذات الصلة بشكلٍ مستقل. وللأسف الشديد فإن الروايات الخاصة بالعمل لم تُحظّ بالاهتمام إلا قليلاً. ومن خلال الجمع بين الطائفتين من الروايات، وشرحها وتفسيرها بشكلٍ متزامن، يتضح القاسم المشترك بينها من الناحية النظرية. كما سيتمّ من الناحية العملية الحؤول دون نوعٍ من الفهم المتطرف والموهوم تجاه مسألة الولاية، التي

(*) أستاذ جامعيّ متخصصّ في اللاهوت المسيحي، ورئيس كَلِيّة مقارنة الأديان واللاهوت المسيحي التابعة لجامعة الأديان والمذاهب في إيران. له أعمالٌ علميّة متعدّدة.

قد تؤدّي إلى التهاون بالعمل الصالح.

وفي ما يتعلّق بالطريق المؤدي إلى نجاة الإنسان وفلاحه هناك بشكلٍ عام مجموعتان من النظريات، يمكن أن نطلق عليهما: النظريات ذات المنشأ الواحد؛ والنظريات ذات المنشأ المتعدّدة.

وفي النظريات ذات المنشأ الواحد يتم الحديث عمّا إذا كان الطريق إلى النجاة يتمّ عبر الإيمان أو مجرد العمل الصالح، أو خصوص الفيض والرحمة الإلهية. وفي النظريات ذات المنشأ المتعدّدة يتمّ الحديث عن النجاة من طريق الإيمان والعمل الصالح معاً، أو الإيمان والرحمة الإلهية، أو من طريق هذه المنشأ الثلاثة. أي الإيمان والعمل الصالح والرحمة الإلهية - مجتمعةً. والاتجاه الغالب في الثقافة الإسلامية يقوم على النظرية التركيبية المؤلفة من الإيمان والعمل الصالح.

وقد اهتمّ الشيعة - بالإضافة إلى الإيمان والعمل الصالح - بمسألة الاعتقاد بالولاية على نحوٍ خاصّ أيضاً. وعلى الرغم من أن كلّ واحد من هذه الأمور قد تحظى بالاهتمام أكثر من العوامل الأخرى، إلّا أننا في المجموع نستطيع القول: إن الشيعة يرون الإيمان والعمل والاعتقاد بالولاية من أهمّ عوامل النجاة.

لا شكّ في أن الإيمان هو العامل الرئيس في النجاة، وقد تمّ ذكر الإيمان في جميع الآيات والروايات - التي تشير بشكلٍ وآخر إلى الفلاح والنجاة - بوصفه أمراً مفروضاً عنه. وأما العمل الصالح فهو إنما يكتسب قيمته واعتباره في ضوء الإيمان. ومن هنا يقول الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ دَكْرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظَلَّمُونَ نَقِيرًا﴾ (النساء: ١٢٤). وفي الحقيقة فإن الإيمان شرط قبول العمل، وعدم الإيمان يؤدّي إلى إحباط العمل^(١). وقد شبّه القرآن الكريم أعمال الكفار - من حيث عدم ترتيب الآثار عليها - بالسراب، كما تمّ تشبيهها أحياناً بالرماد، الذي تأتي عليه الريح في يوم عاصف، فلا يبقى منه شيء^(٢).

لا شكّ في أن القرآن الكريم يرى أن السعادة الأخروية رهنٌ بالإيمان بالله واليوم

الآخر؛ إذ كيف يمكن لمن لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر ولم يقدم لآخرته شيئاً أن يحصل في الآخرة على شيء يُذكر؟! قال تعالى: ﴿إِنِّيهِ يَصْنَعُ الْكَلِمَ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر: ١٠). إن الذي لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر لا يتشكّل عنده الحافز الإلهي والأخروي، ولا يتمكن من اتخاذ العمل الصالح سلماً يرتقي به إلى السماء. وبطبيعة الحال إذا لم يكن إنكارهم مقروناً بالكفر والعناد والعدوان والمكابرة على الحقيقة قد لا يكونون من أصحاب النار، بل سيكونون من المستضعفين «المرجؤون لأمر الله»^(٣). وعليه ليس هناك من شك في أهميّة ومنزلة الإيمان في الفلاح والنجاة. ومن هنا فإننا نأخذ أهميّة الإيمان في النجاة أمراً مفروغاً منه، وننتقل مباشرة إلى العاملين الآخرين، ولا سيّما أننا لا نشاهد أيّ تعارض بين الروايات الخاصّة بالولاية، وكذلك الآيات والروايات المتعلّقة بالعمل الصالح، وبين الإيمان أبداً. إن الذي يدعو إلى البحث هو أن طريق النجاة من خلال الولاية يقتصر على الشيعة فقط، وأما مصادر أهل السنّة فتقتصر - إلى جانب الإيمان - على التأكيد على العمل فقط، فلم يكتفوا بالقول بعدم وجود محلّ للولاية من الإعراب، بل إنهم من خلال الاستشهاد بآيات من القرآن الكريم، من قبيل: ﴿أَنْ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (النجم: ٣٨)^(٤)، وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (النجم: ٣٩)، قالوا بعدم جدوائية التشبُّث بالنجاة من خلال الشفاعة، أو الانتساب لبعض الأشخاص المتميّزين^(٥)، رغم أن الولاية بمعنى محبة أهل بيت النبي ﷺ موضع إجماع كافة أهل القبلة.

كما لا يخفى أن أصل مسألة الشفاعة؛ بالاستناد إلى الآيات والروايات، مورد قبول كافة المسلمين، وقد ادّعي الإجماع على ذلك^(٦). وإذا كان هناك من اختلاف بين المذاهب الإسلامية في مورد الشفاعة فإنه يقتصر على ماهيّتها وكيفيةها ومصاديق الشافعين والمشفوع لهم^(٧). ومن ذلك: أن المعتزلة يرون أن الشفاعة تخصّ المؤمنين التائبين فقط، وأن الفائدة من الشفاعة هنا هي ارتقاء درجة المشفوع لهم^(٨).

ومن الجدير ذكره أن بعض آيات القرآن الكريم تدلّ على نفي الشفاعة، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا

يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿البقرة: ٤٨﴾^(٩).

وقد أُجيب عن هذه الآية ونظائرها بآياتٍ أخرى تدلّ على سعة رحمة الله ومغفرته، من قبيل: قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (الزمر: ٥٣). وقيل في الجمع بين هذه الآيات: إن الآيات الناظرة إلى نفي الشفاعة تختصّ بالكافرين والمشرّكين^(١٠). وفي بعض الآيات المرتبطة بنفي الشفاعة هناك استثناء لموارد الإذن أو الرضا الإلهي، من قبيل: قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَتَفَعَّ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَن أَذِنَ لَهُ﴾ (سبأ: ٢٣)^(١١)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَن ارْتَضَى﴾ (الأنبياء: ٢٨).

أما البحث الرئيس فهو أن بعض الروايات المتعلقة بالولاية والرواية المتعلقة بالعمل تبدو متعارضة فيما بينها، ولا سيّما أن بعض الشيعة يستندون إلى البشارة الواردة لهم في هذه الروايات؛ فتصوّروا معها أن العمل يأتي بالدرجة الثانية، بل ذهب التوهّم ببعضهم إلى القول بأن مجرد ادّعاء التشييع والانتساب إلى الولاية يمكن أن يشكل طوق النجاة لهم. وقد تحدّث الشهيد المطهري عن ذلك بقوله: «للأسف الشديد نلاحظ في العصور الأخيرة تسلّل فكر المرجئة إلى عوام الشيعة بثوب جديد، فهناك منهم من يتصوّر مجرد الانتساب الظاهري إلى أمير المؤمنين عليه السلام كافياً للنجاة؛ حيث يتصوّرون أن جميع سيئاتهم سوف تغتفر، ويبدو أن العمل لا يتّصف بأيّ قيمة عندهم، وأن الشرط الوحيد الذي يضمن السعادة لهم هو أن ينتسبوا إلى التشييع فقط، ولا غير»^(١٢).

كان المرجئة يقولون: «لا تضرّ مع الإيمان معصية»^(١٣). وكان زيد بن عليّ يقول بشأن هذه العقيدة: «وهذا النظر أطمع الفسّاق في عفو الله»^(١٤). وقال الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري: «إن بعض جهّال الشيعة، الذين ذهب بهم التصوّر - في ما يتعلق بالولاية ومحبة أهل البيت عليهم السلام - إلى أن محبة أمير المؤمنين عليه السلام حسنة لا تضرّ معها سيئة، قد تركوا على المجتمع ذات التأثير [الذي تركه المرجئة]، بمعنى أنهم أطمعوا العصاة بعفو الله»^(١٥).

والأعجب من ذلك أن التأكيد المبالغ به حول مسألة غفران الذنوب من طريق

التمسك بالولاية قد أدى بالعالم الغربي أحياناً إلى اعتبار عقيدة الشيعة بمسألة الإمامة - ولا سيما شهادة الإمام الحسين عليه السلام - شبيهة بعقيدة الفداء عند المسيحيين. كما تعرّض بعض أتباع الصوفية إلى هذا التوهّم أيضاً؛ إذ تصوّروا أن لا أهميّة للعمل. ومن هنا خالف بعض كبارهم هذا التوهّم قائلاً: «إنّ ما كانت المرجئة تقوله في العصور السابقة، وما اتخذته القلندرية حرفة لها في هذه العصور، باطل؛ إذ يقولون: ما إن تنال يدك يد وليّ الأمر فافعل ما تشاء؛ إذ لن تكون بعد ذلك مؤاخذاً على شيءٍ من أعمالك! حذار، حذار، أن تغتربم مثل هذه الأقوال، فتؤدّي بك إلى الضلال والخلود في العذاب؛ لأن الإيمان يقتضي من الإنسان أن يكون تابعاً لأوامر ونواهي الخلفاء الإلهيين»^(١٦).

وعليه؛ للحيلولة دون هذا الفهم المتطرّف والخاطي، الذي لا ينسجم مع سيرة الأئمة الأطهار عليهم السلام، يجدر بنا - ضمن الالتفات إلى الروايات المتعلقة بفضائل الشيعة - أن نلفت الانتباه إلى الآيات والروايات التي تؤكد على حثّ الشيعة على العمل أيضاً.

دور ولاية أهل البيت عليهم السلام في النجاة —

إن التأكيد على أن الاعتقاد بالإمامة وولاية أهل البيت عليهم السلام بوصفه طريقاً إلى النجاة هو من مختصات الشيعة. وهناك في هذا الشأن عدّة مجموعات من الروايات، نشير في ما يلي إلى بعضها:

١- الروايات التي تعتبر الالتزام بولاية الأئمة عليهم السلام شرطاً في صحّة وقبول الأعمال، وتعتبر عدم جدوائية العمل الصالح إذا لم يقترن بالولاية. ففي حديث معروف روى زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «بُني الإسلامُ على خمسٍ أشياء: على الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والولاية. قال زرارة: فقلت: وأي شيءٍ من ذلك أفضل؟ فقال: الولاية أفضل؛ لأنّها مفتاحهنّ». ثم أخذ الإمام عليه السلام يعدّد فضائل كلّ واحد من هذه الأركان الخمسة على التوالي، ليختم الحديث بعد ذلك في فضيلة الولاية، قائلاً: «أما لو أنّ رجلاً قام ليلاً وصام نهاره وتصدّق بجميع ماله وحجّ جميع دهره، ولم يعرف ولاية وليّ الله فيوآليه، ويكُون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله جلّ وعزّ حقٌّ في

ثوابه، ولا كَانَ مِنْ أَهْلِ الْإِيمَانِ، ثُمَّ قَالَ: أُولَئِكَ الْمُحْسِنُ مِنْهُمْ يُدْخِلُهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ بِفَضْلِ رَحْمَتِهِ»^(١٧).

وفي روايةٍ أخرى عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «والذي بعثني بالحق نبياً لو أن رجلاً لقي الله بعمل سبعين نبياً، ثم لم يأت بولاية أولي الأمر من أهل البيت، ما قبل الله منه صِرْفاً ولا عدلاً»^(١٨).

وعن الإمام زين العابدين ﷺ أنه قال: «إن أفضل البقاع ما بين الركن والمقام، ولو أن رجلاً عمّر ما عمّر نوح في قومه، ألف سنة إلا خمسين عاماً، يصوم النهار ويقوم الليل في ذلك الموضع، ثم لقي الله بغير ولايتنا، لم ينفعه ذلك شيئاً»^(١٩).

وكذلك جاء في بعض الروايات أن ولاية أمير المؤمنين ﷺ هي من بين الموارد التي يُسأل عنها الإنسان يوم القيامة. فقد رُوِيَ عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «إذا كان يوم القيامة ونصب الصراط على جهنم لم يجزْ عليه إلا مَنْ معه جواز فيه ولاية علي بن أبي طالب»^(٢٠).

٢. الروايات التي ترى أن النجاة إنما هي من نصيب الشيعة، كالحديث المأثور عن النبي الأكرم ﷺ، والذي يقول: إنه ضرب على كتف الإمام علي ﷺ، وقال: «هذا وشيعته هم الفائزون يوم القيامة»^(٢١). وفي روايةٍ أخرى قال النبي الأكرم ﷺ للإمام علي ﷺ: «تأتي أنت وشيعتك يوم القيامة راضين مرضيين»^(٢٢). وكذلك عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال بشأن أهل بيته ﷺ: «فَمَنْ أَحَبَّهُمْ وَاقْتَدَى بِهِمْ فَازَ فَوْزاً عَظِيماً وَنَجَا»^(٢٣).

٣. الروايات العديدة التي تُعدُّ محبي الإمام علي بالجنة صراحةً، ومنها: الحديث المأثور عن النبي الأكرم ﷺ، والذي يفصّل فيه فضائل محبي الإمام علي ﷺ، وفي ما يلي نشير إلى قسم من هذا الحديث: «ألا وَمَنْ أَحَبَّ عَلِيًّا اسْتَغْفَرَتْ لَهُ الْمَلَائِكَةُ، وَفَتَحَتْ لَهُ أَبْوَابَ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَةِ، فَدَخَلَ مِنْ أَيِّ بَابٍ شَاءَ بِغَيْرِ حِسَابٍ... أَلَا وَمَنْ أَحَبَّ عَلِيًّا نَجَّاهُ اللَّهُ مِنَ النَّارِ... أَلَا وَمَنْ أَحَبَّ عَلِيًّا لَا يَنْشُرْ لَهُ دِيْوَانٌ، وَلَا يَنْصَبُ لَهُ مِيزَانٌ، وَيُقَالُ أَوْ قِيلَ لَهُ: ادْخُلِ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ حِسَابٍ...»^(٢٤).

وفي روايةٍ أخرى عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «مَنْ مَاتَ عَلَى حَبِّ آلِ مُحَمَّدٍ

مات شهيداً... ألا ومن مات على حب آل محمد مات تائباً، ألا ومن مات على حب آل محمد مات مؤمناً مستكماً بالإيمان، ألا ومن مات على حب آل محمد بشره ملك الموت بالجنة... ألا ومن مات على حب آل محمد جعل الله قبره مزار ملائكة الرحمة... ألا ومن مات على بغض آل محمد جاء يوم القيامة مكتوب بين عينيه: آيس من رحمة الله، ألا ومن مات على بغض آل محمد مات كافراً، ألا ومن مات على بغض آل محمد لم يشم رائحة الجنة»^(٢٥).

٤. الروايات التي ترى محبي أهل البيت عليهم السلام مشمولين لمغفرة الله، وتعتبر غفران ذنوب محبي أهل البيت ثمرة حبهم لهم، ومن ذلك: الرواية القائلة: «إن حبنا أهل البيت يساقط عن العباد الذنوب كما تساقط الريح الورق من الشجر»^(٢٦). وعن الإمام الرضا عليه السلام، عن آبائه، عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال: «حبنا أهل البيت يكفر الذنوب، ويضعف الحسنات، وإن الله تعالى ليتحمل عن محبينا أهل البيت ما عليهم من مظالم العباد، إلا ما كان منهم فيها على إصرار وظلم للمؤمنين»^(٢٧). وكذلك في رواية أخرى: «إن الله يستحي أن يعدب أمة دانت بإمام من الله، وإن كانت في أعمالها ظالمة مسيئة»^(٢٨).

٥. الروايات الدالة على أن شفاعة النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته إنما تشمل أولئك الذين يحبون أهل البيت عليهم السلام. فقد روي عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال: «الزموا مودتنا أهل البيت؛ فإنه من لقي الله وهو يودنا أهل البيت دخل الجنة بشفاعتنا، والذي نفسي بيده لا ينتفع عبد بعمله إلا بمعرفة حقنا»^(٢٩). وعن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أيضاً أنه قال: «أربعة أنا لهم شفيع يوم القيامة، ولو أتوني بذنوب أهل الأرض: الضارب بسيفه أمام ذريتي... والمحب لهم بقلبه ولسانه»^(٣٠). وفي رواية أخرى عن الإمامين الصادق والكاظم عليهما السلام، تقول: «والله لنشفعن لشيعتنا حتى يقول الناس: ﴿فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ﴾ ❖ وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ ❖ فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الشعراء: ١٠٠ - ١٠٢)»^(٣١). والمراد من الإيمان هنا: الهداية إلى ولاية الأئمة عليهم السلام.

والسؤال هنا: هل هذا النمط من الآيات التي تثبت دوراً هاماً لمحبة أهل البيت عليهم السلام مطلقاً، بحيث تعتبر صك غفران للشيعه؟ وهل يمكن بمجرد الانتساب إلى

التشيع أو الاعتقاد بالولاية الحصول على الفلاح والنجاة؟

الحقيقة أن هناك في مقابل هذه الطائفة من الروايات روايات أخرى تؤكد على دور العمل في النجاة، وتعدّد في الوقت نفسه أوصاف الشيعة أيضاً. وعليه يجب الجمع بين هذه الروايات؛ لتحديد المساحة الحقيقية لهذه الروايات بعد بيان العام والمطلق. وإذا كان هناك من تعارض في بعض الموارد بينها وبين سائر الروايات الأخرى عمدنا إلى علاجه، من خلال الرجوع إلى التفسير. وبالالتفات إلى أن الروايات الخاصة بالعمل تحظى بدعامته وركيزة متينة من الآيات القرآنية سوف نعمل أولاً على بيان منزلة العمل من وجهة نظر القرآن الكريم، لنعود بعد ذلك إلى الحديث عن الروايات مورد البحث.

دور العمل في النجاة من وجهة نظر القرآن —

هناك الكثير من الآيات التي تؤكد على دور العمل، نشير من بينها - على

سبيل المثال - إلى النماذج التالية:

١. الآيات التي عبّرت عن العمل بـ «الكسب»، واعتبرت الإنسان مسؤولاً عن عمله، من قبيل: قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (المدثر: ٣٨). يؤكد القرآن الكريم على أن الإنسان يصل إلى تحقيق أهدافه من خلال العمل، وأن للعمل دوراً بناءً ينعكس على الإنسان. فالإنسان إنما يصوغ شخصيته من خلال ما يقوم به من الأعمال؛ فمن يعمل صالحاً يصلح، ومن يقترب الفساد يفسد، ومن هنا يقول الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (المدثر: ٣٨). وعليه؛ حيث يكون المرء رهناً عمله، وتابعا لتأثيراته وتداعياته، يكون العمل هو السبب في سعادته أو شقائه. وهناك آيات أخرى في هذا السياق، من قبيل: قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ♦ وَأَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَى ♦ ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى﴾ (النجم: ٣٩ - ٤١)^(٣٢).

٢. الآيات التي تعتبر بعض السعادات أو المصائب الدنيوية نتيجة لعمل الإنسان. من قبيل: قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ (الشورى: ٣٠). وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَكَايْنٍ مِنْ قَرِيْبٍ عَنَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا

وَرُسُلُهُ فَحَاسِبْنَاهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَذِّبْنَاهَا عَذَابًا نُكْرًا ❖ فَذَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا وَكَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِهَا خُسْرًا ﴿ (الطلاق: ٨-٩) ^(٣٣).

وقال العلامة الطباطبائي في خصوص هذا النوع من الآيات: «الحوادث الكونية تتبع الأعمال بعض التبعية، فجري النوع الإنساني على طاعة الله سبحانه وسلوكه الطريق الذي يرتضيه يستتبع نزول الخيرات، وانفتاح أبواب البركات؛ وانحراف هذا النوع عن صراط العبودية، وتماديه في الغي والضلالة، وفساد النيات، وشناعة الأعمال، يوجب ظهور الفساد في البر والبحر وهلاك الأمم؛ بفشو الظلم وارتفاع الأمن وبروز الحروب وسائر الشرور الراجعة إلى الإنسان وأعماله، وكذا ظهور المصائب والحوادث المبيدة الكونية، كالسيل والزلزلة والصاعقة والظوفان وغير ذلك» ^(٣٤).

ومن الجدير ذكره أن المصائب والمحن قد تنزل على الإنسان الصالح أيضاً، وعندها تكون من باب الابتلاء والاختبار الإلهي؛ ليميز الله الطيب من الخبيث، كما يُختبر الذهب ويُستخلص من غيره، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿أَحْسِبِ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ (العنكبوت: ٢)، وقال أيضاً: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَنْ يَسْبِقُونَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤).

٣. الآيات التي تؤكد على تسجيل الأعمال وتدوينها، وبشكل عام الآيات التي يفهم منها نوع من تجسم الأعمال، من قبيل: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ (آل عمران: ٣٠).

وقال تعالى: ﴿وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (الكهف: ٤٩) ^(٣٥).

وقال تعالى أيضاً: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا﴾ (النساء: ١٠).

والذي ورد في النصوص الدينية بشأن تجسيد الأعمال يؤيد أهمية ودور العمل أيضاً. ورغم عدم استعمال عبارة «تجسم الأعمال» في الآيات والروايات صراحةً، إلا أن

فحوى بعض الآيات والروايات يُفهم منه الدلالة على «تجسيد الأعمال». يُضاف إلى ذلك أن مفردة «التمثُّل»، التي تفيد معنى التجسيم، قد ورد استعمالها في الروايات أيضاً. وقد وردت الروايات التي يفهم منها تجسيم الأعمال، أو تمثُّل العمل، في المصادر الروائية، من قبيل: الكافي، ومَنْ لا يحضره الفقيه، وتهذيب الأحكام، وأمالِي الطوسي، وأمالِي المفيد، وأمالِي الصدوق، وتفسير علي بن إبراهيم القمي، وتفسير العياشي، ومجمع البيان للطبرسي، ونهج البلاغة، والصحيفة السجادية. وإن كثرة هذه الكتب والروايات تورث الاطمئنان بصورها عن النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار ﷺ.

إن الروايات الدالة على تجسيم الأعمال على عدة طوائف:

١. الطائفة التي تقول: إن عمل الإنسان هو صاحبه وقربنه، وأنه يدفن معه في قبره.

٢. الطائفة التي تشير تلويحاً إلى تمثُّل وتجسُّم العمل، من قبيل: الرواية الواردة في الكافي، والتي يسأل فيها الميت المثل المتجسد إلى جواره: «فَيَقُولُ لَهُ: مَنْ أَنْتَ؟ فَيَقُولُ: أَنَا عَمَلُكَ الصَّالِحُ، ارْتَحِلْ مِنَ الدُّنْيَا إِلَى الْجَنَّةِ»^(٣٦).

٣. الطائفة التي ورد فيها الكلام عن الرؤية. فقد روي عن الإمام الباقر ﷺ أنه قال: «لا تستصغرنَّ حسنةً عملها، فإنك تراها حيث تسرك؛ ولا تستصغرنَّ سيئةً عمل بها، فإنك تراها حيث تسوؤك»^(٣٧).

٤. طائفة أخرى من الروايات، من قبيل: المروي عن الإمام الصادق ﷺ إذ يقول: «فَمَنْ أَكَلَ مَالَ أَخِيهِ ظُلْمًا، وَلَمْ يَرُدَّهُ إِلَيْهِ، أَكَلَ جَذْوَةً مِنَ النَّارِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^(٣٨).

روى القمي والعياشي في تفسيريهما، والكليني في الكافي، والمفيد في الأمالي، بأسانيدهم، عن سويد بن غفلة، عن أمير المؤمنين ﷺ أنه قال: «إِنَّ ابْنَ آدَمَ إِذَا كَانَ فِي آخِرِ يَوْمٍ مِنْ أَيَّامِ الدُّنْيَا وَأَوَّلِ يَوْمٍ مِنْ أَيَّامِ الآخِرَةِ مُثَّلَ لَهُ مَالُهُ وَوَلَدُهُ وَعَمَلُهُ؛ فَيَلْتَفِتُ إِلَى مَالِهِ فَيَقُولُ: وَاللَّهِ إِنِّي كُنْتُ عَلَيْكَ حَرِيصًا شَحِيحًا فَمَا لِي عِنْدَكَ؟ فَيَقُولُ: خُذْ مِنِّْي كَفَنَكَ. قَالَ: فَيَلْتَفِتُ إِلَى وَلَدِهِ فَيَقُولُ: وَاللَّهِ إِنِّي كُنْتُ لَكُمْ مُجِبًّا، وَإِنِّي كُنْتُ عَلَيْكُمْ مُحَامِيًّا، فَمَاذَا لِي عِنْدَكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: نُؤَدِّيكَ إِلَى حُفْرَتِكَ نُؤَارِيكَ فِيهَا.

قَالَ: فَيَلْتَفِتُ إِلَى عَمَلِهِ فَيَقُولُ: وَاللَّهِ، إِنِّي كُنْتُ فِيكَ لَزَاهِداً، وَإِنْ كُنْتُ عَلَيَّ لَتَقِيلاً، فَمَاذَا عِنْدَكَ؟ فَيَقُولُ: أَنَا قَرِينُكَ فِي قَبْرِكَ، وَيَوْمَ نَشْرِكُ، حَتَّى أُعْرَضَ أَنَا وَأَنْتَ عَلَى رَبِّكَ. قَالَ: فَإِنْ كَانَ لِلَّهِ وَلِيًّا أَتَاهُ أَطْيَبَ النَّاسِ رِيحاً، وَأَحْسَنَهُمْ مَنْظِراً، وَأَحْسَنَهُمْ رِيَاشاً، فَقَالَ: أَبَشِيرُ بَرُوحٍ وَرِيحَانٍ وَجَنَّةٍ نَعِيمٍ، وَمَقْدَمُكَ خَيْرٌ مَقْدَمٍ؛ فَيَقُولُ لَهُ: مَنْ أَنْتَ؟ فَيَقُولُ: أَنَا عَمَلُكَ الصَّالِحُ^(٣٩).

وجاء في روايةٍ أخرى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن العمل الصالح ليذهب إلى الجنة؛ فيمهد لصاحبه، كما يبعث الرجل غلاماً فيفرش له، ثم قرأ قوله سبحانه وتعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلَأَنْفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ﴾ (الروم: ٤٤)»^(٤٠).

بالالتفات إلى هذه الآيات والروايات، وكذلك الأدلة التي يسوقها كبار القائلين بتجسيد الأعمال، يمكن القول: إن العقيدة السائدة هي القول بتجسيد الأعمال، وإن كنا لا نستبعد أن يكون جميع ما ورد في هذه الآيات والروايات من باب التقريب إلى الأذهان، وتشبيه المعقول بالمحسوس. وعلى أي حال فسواء قلنا بتجسيد الأعمال أم لم نقل بذلك لا شك في أن هذه الآيات والروايات تثبت الدور البارز للعمل في النجاة والفلاح.

دور العمل في الروايات —

وفي مقابل الروايات التي تعلق النجاة على الاعتقاد بالولاية مطلقاً هناك روايات أخرى تدعو الشيعة إلى العمل الصالح، بمعنى أن هذه الطائفة من الروايات تقيد إطلاق الروايات الخاصة بالولاية. من الجدير ذكره أن الروايات المرتبطة بالولاية لو أخذت على إطلاقها فإنها ستناهي السياق العام للآيات، وكذلك بعض الروايات التي تؤكد على العمل. فكما أن هناك الكثير من الآيات التي تؤكد على أهمية العمل كذلك هناك روايات كثيرة تؤكد على أهمية العمل أيضاً. وقد ورد التعبير في بعض هذه الروايات عن العمل الصالح بوصفه واحداً من أركان الإيمان؛ إذ ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: «الإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان»^(٤١). بل

ورد في بعض الروايات: «الإيمان لا يكون إلا بعمل»^(٤٢). وهنا لسنا بصدد طرح هذه الطائفة من الروايات بالتفصيل، وإنما نقتصر منها على الروايات الناضرة إلى التعلق بالولاية فقط. وقد ورد التعبير عن هذه الروايات بعدة أشكال:

١. الروايات التي تؤكد على العمل بالكامل، وتصرح بعدم وجود أي دور للنسب والقربى إلى أولياء الله في النجاة أبداً. ومن ذلك: ما رواه إبراهيم بن محمد الثقفي، حيث قال: سمعتُ الإمام الرضا عليه السلام يقول: «إنه ليس بين الله وبين أحد قرابة، ولا ينال أحد ولاية الله إلا بالطاعة، ولقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله لبني عبد المطلب: اتوني بأعمالكم، لا بأنسابتكم وأحسابكم، قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ ﴿ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ ﴾ (المؤمنون: ١٠١ - ١٠٣)»^(٤٣).

وعن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال في هذا الشأن أيضاً: «أيها الناس، إنه ليس بين الله وبين أحد نسب ولا أمر يؤتبه به خيراً أو يصرف عنه شراً، إلا العمل. ألا لا يدعِين مدع ولا يتمنين متمن، والذي بعثني بالحق، لا ينجي إلا عمل مع رحمة، ولو عصيت لهويت»^(٤٤).

وروى طاووس اليماني قائلاً: رأيت الإمام علي بن الحسين عليهما السلام أثناء الطواف حول البيت، ثم أخذ يدعو ويبكي كثيراً؛ فدنوتُ منه، وقلتُ له: يا بن رسول الله، ما هذا الجزع والفرع؟ ونحن يلزمنا أن نفعل مثل هذا، ونحن عاصون جانون، أبوك الحسين بن علي، وأمك فاطمة الزهراء، وجدك رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قال: فالتفت إلي وقال: «هيئات هيئات، يا طاووس، دَع عَنِّي حديث أبي وأمِّي وجدِّي، خلق الله الجنة لمن أطاعه وأحسن، ولو كان عبداً حبشياً، وخلق النار لمن عصاه، ولو كان ولداً قرشياً، أما سمعتَ قوله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾ (المؤمنون: ١٠١)، والله لا ينفكك غداً إلا تقدمة تقدمها من عمل صالح»^(٤٥).

وفي رواية أخرى، عن الحسن بن موسى الوشاء البغدادي قال: كنتُ بخراسان مع علي بن موسى الرضا عليه السلام في مجلسه، ولأخوه زيد بن موسى حاضر، وقد أقبل علي

جماعة في المجلس يفتخر عليهم ويقول: نحن ونحن، وأبو الحسن عليه السلام مقبل على قوم يحدّتهم، فسمع مقالة زيد، فالتفت إليه، فقال: يا زيد، أغرّك قول بقالي الكوفة: إن فاطمة أحصنت فرجها فحرم الله ذريتها على النار، والله ما ذلك إلا للحسن والحسين وولد بطنها خاصّة. فأما أن يكون موسى بن جعفر عليه السلام يطيع الله، ويصوم نهاره، ويقوم ليله، وتعصيه أنت، ثم تبيّتان يوم القيامة سواء؛ لأنّك أعزّ على الله - عزّ وجلّ - منه. إنّ عليّ بن الحسين عليه السلام كان يقول: لمحسننا كفلان من الأجر، ولمسيئتنا ضعفان من العذاب. وقال الحسن الوشاء: ثمّ التفت إليّ، وقال: يا حسن، كيف تقرّون هذه الآية: ﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾... لما عصى الله عزّ وجلّ نفاه الله عن أبيه، كذا من كان منّا لم يطع الله فليس منّا، وأنت إذا أطعت الله فأنت منّا أهل البيت»^(٤٦).

وجاء في رواية أخرى: «... لا تكن ممن يرجو الآخرة بغير عمل»^(٤٧).

وفي رواية أخرى، عن الهروي، عن الرضا، عن أبيه عليه السلام قال: إن إسماعيل قال للصادق عليه السلام: يا أبتاه، ما تقول في المذنب منّا ومن غيرنا؟ فقال عليه السلام: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلُ سُوءًا يُجْزَى بِهِ﴾ (النساء: ١٢٣)^(٤٨).

٢- هناك روايات أخرى في هذا الشأن تعدّد أوصاف الشيعة، وتؤكد على أن الولاية لا معنى لها من دون العمل. إن الشيعي الحقيقي والمحّب الصادق هو الذي يكون من أهل الطاعة.

روى محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «لا تذهب بكم المذاهب، فوالله، ما شيعتنا إلا من أطاع الله عزّ وجلّ»^(٤٩).

وعن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قال لي: «يا جابر، أيكتمني من اتحلّ التشيع أن يقول بحبنا أهل البيت؟ فوالله ما شيعتنا إلا من اتقى الله وأطاعه، وما كانوا يعرفون - يا جابر - إلا بالتواضع والتخشع والأمانة وكثرة ذكر الله والصوم والصلاة والبرّ بالوالدين والتعاهد للجيران من الفقراء وأهل المسكنة والغارمين والأيتام وصدق الحديث وتلاوة القرآن وكفّ الألسن عن الناس إلا من خير وكانوا أمناء عشائريهم في الأشياء. قال جابر: فقلت: يا بن رسول الله، ما نعرف اليوم أحداً

بهذه الصفة! فقال: يا جابر، لا تذهبن بك المذاهب، حسب الرجل أن يقول: أحب علياً وأتولاه ثم لا يكون مع ذلك فعلاً، فلو قال: إني أحب رسول الله، فرسول الله ﷺ خير من علي عليه السلام، ثم لا يتبع سيرته، ولا يعمل بسنته، ما نفعه حبه إياه شيئاً. فاتقوا الله وأعملوا لما عند الله. ليس بين الله وبين أحد قرابة، أحب العباد إلى الله - عز وجل - وأكرمهم عليه ألقاهم وأعملهم بطاعته. يا جابر، والله ما يتقرب إلى الله - تبارك وتعالى - إلا بالطاعة، وما معنا براءة من النار، ولا على الله لأحد من حجة. من كان لله مطيعاً فهو لنا ولي، ومن كان لله عاصياً فهو لنا عدو، وما ثنأ ولا ينأ إلا بالعمل والورع»^(٥٠).

وعن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «والله ما معنا من الله براءة، ولا بيننا وبين الله قرابة، ولا لنا على الله حجة، ولا نتقرب إلى الله إلا بالطاعة، فمن كان منكم مطيعاً لله تنفعه ولايتنا، ومن كان منكم عاصياً لله لم تنفعه ولايتنا... ويحكم، لا تغتروا... ويحكم، لا تغتروا»^(٥١).

وعن الإمام الحسن عليه السلام أنه قال: «إن شيعتنا هم الذين يتبعون آثارنا، ويطيعوننا في جميع أوامرنا ونواهيها، فأولئك شيعتنا؛ فأما من خالفنا في كثير مما فرضه الله عليه فليسوا من شيعتنا»^(٥٢).

وعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «ليس من شيعتنا من قال بلسانه، وخالفنا في أعمالنا وآثارنا، ولكن شيعتنا من وافقنا بلسانه وقلبه، وأتبع آثارنا، وعمل بأعمالنا، أولئك شيعتنا»^(٥٣).

وطبقاً لبعض الروايات فإن الذي يرتكب المعاصي لا يعدّ شيعياً، وإنما هو مجرد محب. فقد جاء في رواية أنه قيل لأمير المؤمنين عليه السلام: إن فلاناً غارق في المعاصي المهلكة، ومع ذلك يدعي أنه من شيعتك، فأنكر الإمام عليه السلام أن يكون من الشيعة، وقال: «إنه محب لنا، وليس من شيعتنا»^(٥٤)، رغم أن هناك من الروايات ما يفهم منه أن الغارق في الذنوب لا يمكن أن يكون محباً حقيقياً؛ فالمحب الحقيقي لا يرتكب المعاصي. وقد ورد في الشعر المنسوب إلى الإمام الصادق عليه السلام:

تعصي الإله وأنت تظهر حبه هذا لعمرك في الفعال بديع

لو كان حبك صادقاً لأطعته إن المحب لمن يحب مطيع^(٥٥)

وعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إني لأرجو النجاة لمن عرف حقنا من هذه الأمة، إلا لأحد ثلاثة: صاحب سلطان جائر، وصاحب هوى، والفاسق المعلن. ثم تلا قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ (آل عمران: ٣١)»^(٥٦).

وعن الإمام الصادق عليه السلام أن أباه عليه السلام قال: «يَا بُنَيَّ، إِنَّكَ إِنْ خَالَفْتَنِي فِي الْعَمَلِ لَمْ تَنْزِلْ مَعِيَ غَدًا فِي الْمَنْزِلِ. ثُمَّ قَالَ: أَبِي اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - أَنْ يَتَوَلَّى قَوْمًا يُخَالِفُونَهُمْ فِي أَعْمَالِهِمْ يَنْزِلُونَ مَعَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، كَلَّا وَرَبِّ الْكُفَّةِ»^(٥٧).

إن المحب يجب أن يقتدي بمحبوبه. روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَأْمُومٍ إِمَامًا يَقْتَدِي بِهِ، وَيَسْتَضِيءُ بِنُورِ عِلْمِهِ، أَلَا وَإِنَّ إِمَامَكُمْ قَدْرَ اكْتَفَى مِنْ دُنْيَاهُ يَطْمَرِيهِ، وَمِنْ طُعْمِهِ يَقْرُصِيهِ، أَلَا وَإِنَّكُمْ لَا تَقْدِرُونَ عَلَى ذَلِكَ، وَلَكِنْ أَعْيُونِي بَوْرَعٍ وَاجْتِهَادٍ وَعَقْفَةٍ وَسَدَادٍ»^(٥٨).

٣. أما الطائفة الأخرى من الروايات فتصرح بأن المؤمنين والشيعية المذنبين سيدخلون الجنة في نهاية المطاف، ولكنهم قبل ذلك سينالون جزاء ما اقترفوه من الذنوب والمعاصي، ولن يدخلوا الجنة إلا بعد تطهيرهم من الذنوب بواسطة العذاب. فقد روي عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال: «اتَّقُوا اللَّهَ مَعَاشِرَ الشَّيْعَةِ؛ فَإِنَّ الْجَنَّةَ لَنْ تَفُوتَكُمْ، وَإِنْ أَبْطَأَتْ بِهَا عَنْكُمْ قَبَائِحُ أَعْمَالِكُمْ، فَتَنَافَسُوا فِي دَرَجَاتِهَا. قِيلَ: فَهَلْ يَدْخُلُ جَهَنَّمَ أَحَدٌ مِنْ مُحِبِّكَ وَمُحِبِّي عَلِيِّ عليه السلام؟ قَالَ: مَنْ قَدَّرَ نَفْسَهُ بِمُخَالَفَةِ مُحَمَّدٍ وَعَلِيٍّ، وَوَأَقَعَ الْمَحْرَمَاتِ، وَظَلَمَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ، وَخَالَفَ مَا رَسَمَ لَهُ مِنَ الشَّرِيعَاتِ، جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَدْرًا طُفْسًا، يَقُولُ مُحَمَّدٌ وَعَلِيُّ عليه السلام: يَا فُلَانُ، أَنْتَ قَدَّرَ طُفْسًا لَا تَصِلُحُ لِمُرَافَقَةِ الْأَخْيَارِ، وَلَا لِمُعَانَقَةِ الْحُورِ الْحَسَنَاتِ، وَلَا لِلْمَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ، لَا تَصِلُ إِلَى هُنَاكَ إِلَّا بِأَنْ يَطْهَرَ عَنْكَ مَا هَاهُنَا - يَعْنِي مَا عَلَيْكَ مِنَ الذَّنُوبِ -، فَيَدْخُلُ إِلَى الطَّبَقِ الْأَعْلَى مِنْ جَهَنَّمَ، فَيُعَذَّبُ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَصِيبُهُ الشَّدَائِدُ فِي الْمَحْشَرِ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِ، ثُمَّ يَلْتَقِطُهُ مِنْ هُنَا مَنْ يَبِيعُهُمْ إِلَيْهِ مَوَالِيَهُ مِنْ خِيَارِ شِيعَتِهِمْ، كَمَا يَلْقَطُ الطَّيْرُ الْحَبَّ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَكُونُ ذُنُوبُهُ أَقَلَّ وَأَخْفَّ، فَيَطْهَرُ مِنْهَا بِالشَّدَائِدِ وَالنَّوَابِغِ مِنَ السَّلَاطِينِ وَغَيْرِهِمْ، وَمَنْ الْآفَاتِ فِي الْأَبْدَانِ فِي الدُّنْيَا؛ لِيُدَلَّى فِي قَبْرِهِ وَهُوَ طَاهِرٌ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَقْرُبُ

موته، وقد بقيت عليه سيئة، فيشتد نزعها، فيكفر به عنه... فإن كانت ذنوبه أعظم وأكثر طهر منها بشدائد عرصات يوم القيامة، فإن كانت أكثر وأعظم طهر منها في الطبقة الأعلى من جهنم، وهؤلاء أشد محببنا عذاباً، وأعظمهم ذنباً. إن هؤلاء لا يسمون بشيعتنا، ولكن يسمون بمحببنا والموالين لأولياننا والمعادين لأعدائنا، إنما شيعتنا من شايعنا وأتبع آثارنا واقتدى بأعمالنا»^(٥٩).

ومن الجدير بالذكر أن هذا العذاب المؤقت الذي يؤدي إلى التطهير هو نوع من اللطف والرحمة الإلهية؛ لأن تعريض المؤمن العاصي إلى العذاب يخلصه كما يخلص الذهب والفضة عند تعريضهما إلى النار أيضاً: «إن النار حقيقة صورة الرحمة الإلهية لأهل التوحيد؛ فإنها توجب وصولهم إلى الكمال المترفية، بإلقاء الغرائب والهيئات المظلمة، وتصيرهم قابلين للشفاعة»^(٦٠).

النتائج -

١- إن أهم ما يجب الالتفات إليه في مسألة الجمع بين الروايات هو ملاحظة خلفية صدور كل واحدة من تلك الروايات. فإن الروايات الصادرة في خصوص بحث الإمامة والولاية إنما هي بصدد التأكيد على ضرورة الاعتقاد بالولاية، ودورها في سعادة الفرد ونجاته. وحيث لم تكن هذه الروايات بصدد بيان عناصر النجاة بالتفصيل فإنها لم تُشير إلى أهمية العمل الصالح في مفهوم النجاة.

ومن ناحية أخرى فإن الروايات التي تستعرض أوصاف الشيعة إنما هي بصدد تشجيعهم وحثهم على الفضائل، وعلى مكارم الأخلاق، وإنها تذكر الكمال للشيعة، بحيث إننا لو أخذنا بظواهرها وجب علينا إخراج الكثير من الشيعة من رتبة التشيع. ومن هذا القبيل: هذه الرواية المأثورة عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «لَيْسَ مِنْ شِيعَتِنَا مَنْ لَا تَتَحَدَّثُ الْمُحَدَّثَاتُ بِوَرَعِهِ فِي خُدُورِهِنَّ، وَلَيْسَ مِنْ أَوْلِيَائِنَا مَنْ هُوَ فِي قَرْيَةٍ فِيهَا عَشْرَةُ آلَافٍ رَجُلٍ فِيهِمْ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ أَوْرَعُ مِنْهُ»^(٦١).

وفي الحقيقة إن هذه الرواية تشبه هذه الآية الشريفة الواردة في بيان وصف المؤمنين؛ إذ يقول تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ

عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾ (الأنفال: ٢).

ومن الواضح أن هذه الآية، وتلك الطائفة من الروايات، إنما هي في مقام بيان الشيعي الكامل، أو الفرد الأكمل من الشيعة.

والشاهد على هذه الثنائية الحاكمة على اختلاف أرضية صدور هذه الروايات هو أن تصنيف الروايات، والمسائل المطروحة حول تلك الخلفيات، إنما تذكر طائفة واحدة من تلك الروايات فقط. فالذي ذكر في الكتب الروائية - على سبيل المثال - تحت عنوان «فضائل الشيعة»^(٦٢) إنما يؤكد على مجرد الروايات الخاصة بمنزلة فضائل الشيعة والصالحين منهم، وتبشيرهم بالصفح والعتو عن ذنوبهم، وقلمًا تشير إلى أوصافهم. ومن ناحية أخرى فإن الكتب التي كتبت في موضوع أوصاف وآداب الشيعة^(٦٣) إنما أكّدت على الأوصاف والممكّات الأخلاقية للشيعة. صحيح أن بعض هذه الروايات الواردة في هذا الباب تطالب بالكمال المطلوب من الشيعة، بيد أن التبعية للأئمة الأطهار في امتثال الأوامر الإلهية واجتتاب المحرمات هو الحد الأدنى من الأمور التي يجب على الشيعة تليبيتها. فعلى الشيعي الحقيقي - طبقاً لمقولة أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «أَلَا وَإِنَّكُمْ لَا تَقْدِرُونَ عَلَىٰ ذَلِكَ، وَلَكِنْ أَعْيُنُونِي يَوْمَ وَأَجْتِهَادٍ وَعَفَّةٍ وَسَدَادٍ»^(٦٤) - أن يسعى في الحد الأدنى إلى تحقيق هذا المقدار من الورع والعفة. ومن الجدير ذكره أنه طبقاً لمقتضيات المكاتيب الخاصة، ولا سيما الخطب الواردة في هذا الشأن، يتم طرح الروايات من الطائفة الأولى، الأمر الذي قد يؤدي إلى الإفراط والتفريط.

وعلى هذا الأساس، فإنه، على الرغم من اختلاف أرضية صدور الروايات، يتعين علينا الالتفات إلى أننا عندما نضمّ هاتين الطائفتين من الروايات إلى بعضها نضطر إلى التخلي عن إطلاقها. ومن ناحية أخرى فإن الروايات المرتبطة بالعمل، والتي تحظى بدعم وتأييد الآيات القرآنية، تعمل على تخصيص أو تقييد الروايات المتعلقة بالولاية. ومن جهة أخرى إننا نحمل الروايات التي تعدد أوصاف الشيعة على بيان وتعريف الشيعة الكاملين، وأما الروايات التي تتحدث عن غفران الذنوب وحاجة الشيعة إلى الشفاعة فنحملها على غير الكاملين من الشيعة^(٦٥).

٢. إن الروايات المرتبطة بالولاية في مقام التشجيع على التمسك بولاية ومحبة الأئمة الأطهار بوصفهم حبل الله المتين؛ كي يتمكن المتمسكون بهذا الحبل من اتباع الولاية من سلوك مسار الهداية؛ لأن الولاية هي الطريق إلى معرفة الحقائق الدينية والمعارف الإلهية. وقد ورد في صحيحة زرارة، عن الإمام الصادق عليه السلام، بعد بيان أركان الإسلام الخمسة، أنه قال: «الولاية أفضل؛ لأنها مفتاحهن، والوالي هو الدليل عليهن»^(٦٦). إن هذا الكم الكبير من التأكيد في الروايات على محبة الأئمة والأولياء إنما هو من أجل تحفيز الشيعة وتشجيعهم على التشبه بالأئمة، والتخلق بأخلاقهم؛ إذ يلعب الحب والمودة دوراً كبيراً في التربية الدينية، كما كان لحب الإمام علي عليه السلام دوراً جوهري في تاريخ الإسلام. وإن استقامة وصمود عشاق علي عليه السلام، من أمثال: أبي ذر الغفاري وحجر بن عدي وأضرابهما، خير شاهد على ذلك.

٣. يجب الالتفات إلى أنه إذا تم ذكر بعض الفضائل للمعتقدين بولاية ومحبة أهل البيت عليهم السلام، وبيان البشارة لهم، فإن المعنى بذلك هم المعتقدون بالولاية حقيقة، والذين يكونون من الشيعة والمحبين الحقيقيين. ومن الواضح أن الشيعي والمحب الحقيقي هو الذي يقتدي بمحبوبه ومولاه، ولا يقارب المعاصي والذنوب. وفي الحقيقة إن الولاية تعني اتحاد المؤمن بالولي. ولا يمكن للشخص أن يدعي الارتباط الخاص والاتحاد بالولي إلا إذا سار على منهج مولاه، واتبع عقيدته. وفي هذه الحالة لا يمكن أن يقترف الذنوب. إن هذا الارتباط والاتحاد يجب أن يبلغ حداً بحيث يستأصل المؤمن عن جميع التعلقات الدنيوية، ويرفعه إلى العالم الأعلى. وإن الذي يتحد مع النبي وأهل البيت، ويشعر في قلبه بالمودة تجاههم، ستحلو العبادة في ذائقته، ولن يكون طعم الذنوب عندهم إلا مرراً. وعليه ليست جميع أنواع الولاية والمحبة من الشيعة مشمولة لتلك الفضائل؛ إذ غالباً ما يكون ادعاء المحبة مجرد وهم وخيال، كما روي عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «لا تُنال ولا يُتَنَّا إلا بالعمل والورع»^(٦٧).

كما يجب علينا أن نبذل جهداً ودقة أكبر في فهم وتفسير هذا النوع من الروايات. فعلى سبيل المثال: إن الرواية القائلة: «إن محبة علي بن أبي طالب عليه السلام حسنة لا تضر معها سيئة» إنما تعني أن «محبة أمير المؤمنين عليه السلام هي نوع من المحبة العقلانية،

لأنه ﷺ يتَّصف بالفضائل الحقيقية، وإن محبته هي في الحقيقة محبةً لتلك الحقائق والفضائل، والذي يمتلك مثل هذا الحب لتلك الفضائل إنما يبلغ السعادة بواسطة العمل بها، وبذلك لا يتضرر باقتراف أي سيئة^(٦٨). ولو كانت محبة الإمام علي ﷺ - وهو المثال الكامل للإنسانية والطاعة والعبودية والأخلاق - صادقة ولم تكن مجرد رياء وتظاهر، فإنها سوف تشكلُ حاجزاً ورادعاً عن ارتكاب المعاصي، ويكون مثلها كالمصل المضادّ للسموم، واللقاح الذي يُكسب الفرد مناعةً من الأمراض والآفات. إن حبَّ إمامٍ مثل عليّ ﷺ - الذي يمثّل التجسيد العملي للورع والتقوى - يجعل من المحبّ أسيراً لسلوك هذا الإمام، ويخرج من قلبه وفكره مقاربة المعاصي والذنوب. وعليه فإن معنى هذه الرواية ليس كما ذهب إليه الجهال، من القول بأن محبة عليّ ﷺ هي من الأمور التي تبيح للفرد أن يقترب ما يشاء من الذنوب؛ إذ ليس هناك من تأثير سلبي للذنوب - بزعمهم - مع وجود هذا الحب^(٦٩)، بل المعنى الصحيح لهذا الحديث أن حصول المرء على مثل هذا المحبوب يشكّل رادعاً للمحبّ عن الضلال وارتكاب الذنوب.

٤- يبدو من بعض الروايات الخاصة بغفران الذنوب الكبيرة أنها ناظرة إلى الأعمال السابقة، وكأنها تمنح الشخص المؤمن فرصة ليتدبّر في ما جنّته يده في الأزمنة الماضية، فلا يعود إلى مثله، ويباشر المسير على طريق الهداية. وقد قال العلامة الطباطبائي في تفسير قوله تعالى: ﴿أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَأَتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِي﴾ ❖ **يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ دُنُوبِكُمْ** ﴿نوح: ٣ - ٤﴾: «هي الذنوب التي قبل الإيمان... وأما الذنوب التي لم تقترف بعد ممّا سيستقبل فلا معنى لمغفرتها قبل تحقّقها، ولا معنى أيضاً للوعد بمغفرتها إن تحقّقت في المستقبل، أو كلّما تحقّقت؛ لاستلزام ذلك إلغاء التكليف الدينية؛ بإلغاء المجازاة على مخالفتها. ويؤيد ذلك ظاهر قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ (الأنفال: ٣٨). وأما قوله تعالى يخاطب المؤمنين من هذه الأمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُجِيبُكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ ❖ **تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ** ❖ **يَغْفِرْ لَكُمْ دُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ** ﴿الصف: ١٠ - ١٢﴾ فهو وإن كان ظاهراً في مغفرة جميع الذنوب، لكن رُتبت المغفرة فيه على استمرار الإيمان والعمل

الصالح وإدامتهما ما دامت الحياة، فلا مغفرة فيه متعلقة بما لم يتحقق بعد من المعاصي والذنوب المستقبلية، ولا وعد بمغفرتها كلما تحققت»^(٧٠).

٥- إن الوعد بالجنة وبلوغ النجاة في مورد بعض العصاة من المؤمنين قد يشير إلى العاقبة والمصير، بمعنى أن الولاية تقتضي وصولهم إلى النجاة. فلو أن شخصاً سقط في الشهوات غفلةً، أو ضعف أمام الذنوب، من الطبيعي أن يتمّ وسّمه بعدم الطاعة، وعليه لذلك أن يتحمل وزر أعماله، وأن ينال جزاءه وعقابه. ولكن مع ذلك يبقى لديه أملٌ بوصوله إلى ساحل النجاة؛ بسبب ما يتّصف به من الولاية والمحبة لأهل البيت^(ع).

٦- إن الذي يأمل بالشفاعة عليه أن يقوم من جانبه ببعض الخطوات التي تجعله مستحقاً لتلك الشفاعة. فإن مفردة «الشفاعة» مأخوذة من مادة «الشفع»، والشفع يعني امتزاج شيئين ببعضهما. فعلى الشخص المؤمن هنا أن يتحلّى بنوع من التعلّق الأخلاقي بالأئمة^(ع)، وأن يكتسب بسبب هذا التعلّق نوعاً من النور الذي يحقق الشفاعة من خلال امتزاجه بنور ولايتهم^(٧١). وبعبارة أخرى: إن القبول بالولاية يمثّل شرطاً لازماً، ولكن لا يمكن أن يكون كافياً لوحده. وبالالتفات إلى ما تقدّم فإن ادعاء الولاية وحده - من دون الإطاعة والعمل الصالح - ادعاءً واهٍ وضعيف.

٧- الأمر الأخير هو أنه يبدو من اللحن الثنائي في هاتين الطائفتين من الروايات أنها تسعى إلى إيجاد نوع من التوازن بين الخوف والرجاء لدى المؤمنين؛ فهي من جهة تدعو إلى الخوف من مغبة عدم قبول الأعمال من قبل الله وأوليائه؛ وتدعو من جهة أخرى إلى الرجاء والأمل بالرحمة الإلهية وشفاعة أولياء الله.

الهوامش

(١) انظر: المائدة: ٥؛ الكهف: ١٨.

(٢) انظر: إبراهيم: ١٨؛ النور: ٣٩.

(٣) انظر: مرتضى المطهري، ياد داشت هاي أستاذ مطهري ٨: ٢٩. (مصدر فارسي).

(٤) وانظر أيضاً: الأنعام: ١٦٤؛ الإسراء: ١٥؛ فاطر: ١٨؛ الزمر: ٧.

(٥) انظر: أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي ٨: ٩٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- ١٣٦٤هـ: وهبة الزحيلي، التفسير المنير ٥: ٢٨٦، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٤١٨هـ.
- (٦) انظر: العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٥٦٤ - ٥٦٥، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٧هـ؛ التفتازاني، شرح المقاصد ٥: ١٥٧، الشريف الرضي، قم، ١٣٧٠هـ.ش.
- (٧) انظر: المصدر السابق؛ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ٦٨٨، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٠٨هـ.
- (٨) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ٦٨٨؛ التفتازاني، شرح المقاصد ٥: ١٥٧.
- (٩) وانظر أيضاً: البقرة: ٢٥٤؛ المدثر: ٤٨.
- (١٠) انظر: العلامة ابن المطهر الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٥٦٥، ترجمه إلى الفارسية: أبو الحسن الشعراني، كتابفروشي إسلاميه، طهران، ١٣٩٨هـ؛ التفتازاني، شرح المقاصد ٥: ١٥٧.
- (١١) وانظر أيضاً: طه: ١٠٩؛ البقرة: ٢٥٥.
- (١٢) مرتضى المطهري، العدل الإلهي، ضمن سلسلة الأعمال الكاملة ١: ٢٢٨ - ٢٣٠، انتشارات صدرا، ١٣٧٤هـ.ش (مصدر فارسي).
- (١٣) أحمد أمين، فجر الإسلام: ٢٩٢، دار الكتاب العربي، ط١١، بيروت، ١٩٧٥م.
- (١٤) المصدر السابق: ١٩٣.
- (١٥) مرتضى المطهري، ياد داشت هاي أستاذ مطهري ٦: ٢٨١، انتشارات صدرا، ١٣٨٢هـ.ش (مصدر فارسي).
- (١٦) سلطان محمد الجنابادي (سلطان علي شاه)، مجمع السعادات: ٣٣٢، انتشارات حقيقت، طهران، ١٣٧٩هـ.ش (مصدر فارسي).
- (١٧) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٢: ١٨، دار صعب، ط٤، بيروت، ١٤٠١هـ.
- (١٨) محمد بن محمد المفيد، الأمالي: ١١٥، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٢هـ.
- (١٩) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢٧: ١٧٣، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- (٢٠) هاشم بن سليمان البحراني، نهاية الإكمال: ١٩٦، نشر تاسوعاء، طهران، ١٤٢١هـ، نقلاً عن: أمالي الطوسي: ٢٩٠؛ البرهان في تفسير القرآن ٤: ٥٩٤.
- (٢١) انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٣٥: ٤٤٦؛ ٧: ١٧٩؛ ٢٧: ٢١٧؛ ٦٨: ٦٧؛ ٣٨: ٩٥؛ ٤٠: ٢٦، وغيرها من المواضع الأخرى.
- (٢٢) المصدر السابق ٣٥: ٣٤٧.
- (٢٣) المصدر السابق ٣٦: ٣٢٢.
- (٢٤) المصدر السابق ٦٨: ١٢٤ - ١٢٥.
- (٢٥) المصدر السابق ٦٨: ١٣٧.
- (٢٦) المصدر السابق ٦٨: ١١٦.
- (٢٧) الخواجوي، الرسائل الاعتقادية: ٣٩، نقلاً عن: أمالي الشيخ الصدوق ١: ١٦٦.
- (٢٨) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٦٨: ١١٣.

- (٢٩) هاشم بن سليمان البحراني، نهاية الإكمال: ١٧٣، نقلاً عن: أمالي الشيخ الصدوق: ١٨٦؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢٧: ١٠١؛ محمد بن محمد المفيد، الأمالي: ٤٣.
- (٣٠) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٦٨: ١٢٤.
- (٣١) هاشم بن سليمان البحراني، نهاية الإكمال: ٢٥٣.
- (٣٢) وانظر أيضاً: البقرة: ٨٠ - ٨٢؛ النجم: ٣١؛ الأحقاف: ١٩؛ التحريم: ٧؛ الروم: ٤٤؛ التوبة: ١٠٥؛ الحجر: ٩٢؛ النحل: ٣٢.
- (٣٣) وانظر أيضاً: الأعراف: ٩٦؛ النحل: ١١٢.
- (٣٤) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ١٨١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٣هـ.
- (٣٥) وانظر أيضاً: الإسراء: ١٣؛ الزلزلة: ٨.
- (٣٦) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٢: ٢٢٢.
- (٣٧) محمد بن حسن الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١: ٨٩، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- (٣٨) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، المعروف بـ (تفسير الطبري) ٣: ٢٧٣، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٩هـ.
- (٣٩) محمد بن يعقوب الكليني، فروع الكافي ٣: ٢٣١ - ٢٣٣ (كتاب الجنائز)؛ محمد حسين الطباطبائي، إنسان أز آغاز تا أنجام: ٨٠، انتشارات الزهراء، ١٣٧١هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٤٠) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٩٦: ١٨٥.
- (٤١) نهج البلاغة، قصار الحكم، الحكمة رقم ٢٢٧.
- (٤٢) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٢: ٣٨.
- (٤٣) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٩٦: ٢٢١.
- (٤٤) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ٢: ٨٦٣، دار إحياء التراث العربي، ١٣٨٧هـ.
- (٤٥) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٤٦: ٨١ - ٨٢.
- (٤٦) المصدر السابق ٤٩: ٢١٨ - ٢١٩؛ ٩٦: ٢٢١ - ٢٢٢.
- (٤٧) المصدر السابق ٧٧: ٤١٢.
- (٤٨) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٩٦: ٢٢١.
- (٤٩) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٢: ٧٣.
- (٥٠) المصدر السابق ٢: ٧٣.
- (٥١) المصدر السابق ٢: ٧٥.
- (٥٢) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٦٨: ١٦٢. وانظر أيضاً: بحار الأنوار ٦٨: ١٤٩ - ١٥٤؛ ٤٩: ٢١٩؛ ٣٦: ٣٨٨؛ ٧٨: ١٨٨.
- (٥٣) المصدر السابق ٦٨: ١٦٤.
- (٥٤) انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٦٨: ١٥٥. ملاحظة: لم نثر على هذا الحديث في

- المصدر. المعرب.
- (٥٥) المصدر السابق ٤٧: ٢٤: ٧٠: ١٥: ٧٨: ١٧٤.
- (٥٦) انظر: هاشم بن سليمان البحراني، نهاية الإكمال: ١٧٣.
- (٥٧) محمد بن يعقوب الكليني، الروضة من الكافي ٨: ٢٥٤.
- (٥٨) نهج البلاغة، الكتاب رقم ٤٥.
- (٥٩) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٦٨: ١٥٤؛ وانظر أيضاً: بحار الأنوار ٦٨: ١٥٥، ح ١١.
- (٦٠) الإمام الخميني، تعليقات على شرح فصوص الحكم (الفصّ الإبراهيمي): ١٠٥، دار المحجة البيضاء، بيروت، ١٤٢٢هـ.
- (٦١) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٢: ٧٩.
- (٦٢) انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦٨، باب فضائل الشيعة.
- (٦٣) انظر: الملائح محسن الفيض الكاشاني، المحجة البيضاء، ج ٤، كتاب أخلاق الأئمة وآداب الشيعة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- (٦٤) نهج البلاغة، الكتاب رقم ٤٥.
- (٦٥) انظر: إبراهيم القطيفي، الفرقة الناجية: ٢٦٧، تصحيح: محمد حسن محمدي مظفر، انتشارات زائر، قم، ١٣٨٢هـ.ش.
- (٦٦) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٢: ١٧ - ١٨.
- (٦٧) المصدر السابق ٢: ٦٠.
- (٦٨) السيد أبو الحسن الرفيعة القزويني، غوصي در بحر معرفت، رسالة حول عقائد الإمامية: ٢٨١، انتشارات إسلام، ١٣٧٦هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٦٩) انظر: مرتضى المطهري، العدل الإلهي: ٣٣١ - ٣٣٢.
- (٧٠) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ٢٤ - ٢٥، دار إحياء التراث العربي، ط ١، بيروت، ٢٠٠٦م.
- (٧١) انظر: تقريرات فلسفه إمام خميني (بقلم: السيد عبد الغني الأردبيلي) ٣: ٦٠٨، مؤسسة تنظيم ونشر آثار إمام خميني، ١٣٨١هـ.ش (مصدر فارسي).

بولس

دراسة في شخصيته ودوره الديني

د. محمد إيلخاني (*)

ترجمة: حسن مطر العاشمي

يعتبر (بولس) من أهم الشخصيات تأثيراً في بلورة الأصول العقائدية وتكوين الكلام المسيحي. وفي الأساس فإن ما نعرفه حالياً باسم (الديانة المسيحية)، ما هو إلا تفسير وفهم بولس لكلمات وأفعال النبي عيسى الناصري [السيد المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام].

لقد كان بولس يهودياً يونانياً، بمعنى أنه كان يتمتع بتعليم وثقافة يونانية، وكان يتكلم اللغة اليونانية. ولد في مدينة طرسوس (Tarsus) في أسرة أرستقراطية. وكان أبوه مواطناً رومياً، أي إنه رغم اعتناقه الديانة اليهودية كان قد تمكن بثروته أن يحافظ على هويته الرومية. وقد ساعد هذا الأمر (كونه رومياً) بولس في المرحلة اللاحقة في الكثير من الموارد؛ إذ شكّل له ذلك غطاءً ليكون بمنأى من الأذى الصادر عن أعداء المسيحيين. ويبدو أنه أمضى شطراً من فترة شبابه في بيت المقدس، تلقى خلالها دراسة في الكتاب المقدس والمعتقدات اليهودية. وبذلك تمكن من اكتساب ثقافتين؛ حيث حصل على ثقافة يونانية أثناء إقامته في مدينة طرسوس؛ وثقافة يهودية في بيت المقدس. وقد كان لهاتين الثقافتين أبعاد الأثر في تبلور آرائه الخاصة. لقد كان بولس - بوصفه يهودياً - فريسياً⁽¹⁾. فلم يكن يوماً في زمرة حواريين

(*) أستاذ الفلسفة في جامعة طهران. له مصنفات عدة في مجال الأديان وفلسفة القرون الوسطى.

عيسى المسيح، ولم يلتق به أبداً. وكان في بداية أمره من ألد أعداء الديانة المسيحية، ومن الذين يقودون المهمات في مطاردة المسيحيين، ويتولون تعذيبهم^(٢). وفي واحدة من المهام التي أنيطت به؛ لإلقاء القبض على جماعة من المسيحيين والقضاء عليهم، توجه إلى مدينة دمشق، وادّعى أن السيد المسيح قد ظهر له في أثناء الطريق، وبعد أن نهاه عن قمع المسيحيين دعاه إلى دينه، وأن يبذل كل ما بوسعه من أجل نشر كلمته ورسالته.

ليس لبولس رسالة تبين آراءه بشكل منتظم. فقد اشتمل العهد الجديد على عدد من رسائله إلى المجتمعات والمؤمنين المسيحيين. وقد عالج في هذه الرسائل المشاكل التي يعاني منها مخاطبوه، وطرح فيها المسائل الاعتقادية، وعمل من خلالها على توجيههم. وكل رسالة من هذه الرسائل تمثل في العادة انعكاساً للظروف والمشاكل الخاصة بذلك المجتمع أو الفرد الخاص^(٣). يقوم التقليد السائد في دراسة المفسرين والمؤرخين في الدين المسيحي على دراسة عقائده ضمن رسائله، ويعملون على بيان عقائده بشأن مختلف الموضوعات، من قبيل: الإله، والمسيح، والإنسان، والمعصية، والعالم أو تأثير الديانة اليهودية أو الفكر اليوناني على كلامه، وما إلى ذلك من الأمور.

تتدرج رؤية بولس وأفكاره ضمن إطار التيارات العرفانية التي ظهرت قبل قرن من الميلاد، وظلت سارية حتى القرن الرابع الميلادي. فمنذ بداية القرن الثالث قبل الميلاد أخذ الدين - بفعل جهود الرواقيين - يلعب في الفكر الإغريقي دوراً أكبر، وحتى ما قبل قرن من ميلاد المسيح كانت التيارات العرفانية تمثل العامل الأهم في بلورة الفكر الإغريقي. في هذه المرحلة اختلط العرفان - الذي كان يتخذ أحياناً صورة الثنوية، ويتجلى على شكل المذاهب الغنوصية، والأديان الشرقية، ومن بينها: الميتراية وغيرها من المذاهب المحفوفة بالأسرار - بالأصول الفلسفية والآراء الأسطوية والرواقية والفيثاغورية، لتكوّن الإطار الفكري الإفلاطوني والفلسفة الإفلاطونية الوسيطة، حيث يشتمل على توجه عرفاني، يشكل مع العرفان الثنوي المعتقدات السائد في تلك المرحلة، من القرن الأول قبل الميلاد إلى أواخر القرن الثالث الميلادي.

وقد خضع بولس - بوصفه مفكراً ينتمي إلى تلك المرحلة - لتأثير تلك التيارات. وبطبيعة الحال يمكن مشاهدة هذين النوعين من التفكير - أي الفلسفة الإفلاطونية الوسيطة والعرفان الثنوي - عند اليهود أيضاً. ومن ناحيةٍ نشاهد التيارات العرفانية ذات الصبغة الثنوية المقرونة بالحياة الرهبانية عند الآسيين، ومن ناحيةٍ أخرى يعمد فيلون الإسكندراني إلى تفسير التوراة تفسيراً إفلاطونياً وسيطاً.

يجب التعرفُ على المنهج الفكري لبولس في إطار العقائد المسيحية، ودراسته ضمن آراء المسيحيين الذين يُعرفون بـ «اليهود - المسيحيين». والمراد باليهود المسيحيين تلك الجماعة الأولى من المسيحيين التي تشكلت بعد عيسى المسيح في بيت المقدس، بقيادة يعقوب أخي عيسى، وبطرس. ودليلُ هذه التسمية أن هذه الجماعة من المسيحيين كانت تعتقد أن الإيمان بالمسيح يتوقّف - قبل كلِّ شيءٍ - على أن يكون الفرد يهودياً، وملتزمًا بالشرائع اليهودية وعاملاً بها، ليعتقد بعد ذلك بعيسى المسيح. وبعبارةٍ أخرى: إن هؤلاء كانوا من اليهود الذين يعتقدون أن مسيحهم الموعود قد ظهر، وأنهم بذلك يمتازون من سائر اليهود. كان هؤلاء، مثل سائر اليهود، يمتثلون أحكام الشريعة، ويراعون الحلال والحرام في المأكل والملبس وفي سائر شؤون الحياة. ومن ناحيةٍ أخرى لم تكن هذه الجماعة لتخلع على المسيح صفاتٍ إلهية. وعلى الرغم من المعجزات التي شاهدها منه بأنفسهم كانوا - في الحدِّ الأقصى - يرونه ملكاً من الملائكة. وهكذا فإن عيسى المسيح كان بالنسبة إلى اليهود - المسيحيين نبياً مثل سائر الأنبياء، غاية ما هنالك أنه المنجي، الذي ظهر في آخر الزمان؛ لإنقاذ قومه. إن هذه الرؤية، رغم عدم منعها من دعوة سائر الأقوام إلى دين ورسالة المسيح، ولم تكن لتخالف نشر الديانة المسيحية بين جميع الناس، إلا أنها لم تدعُ عالمية هذه الرسالة. ولذلك لم يكونوا متحمّسين إلى نشر المسيحية بين غير اليهود.

أما بولس فإنه؛ بوصفه رسول المسيح إلى غير اليهود، قد أعلن عن رسالة المسيح العالمية. ولذلك كانت رؤيته وتفسيره للمسيحية تختلف جوهرياً عن المجتمع المسيحي - اليهودي في بيت المقدس؛ حيث كان بولس ينكر ركنين رئيسيين من أركان عقيدة هذا المجتمع، وهما: شريعة اليهود؛ وبشرية المسيح. وبطبيعة الحال لم يكن القيام

بهذه المهمة خلواً من المشقة؛ إذ كان عليه في البداية أن يواجه رفضاً وصدوداً من المجتمع اليهودي - المسيحي لهذا التفسير والفهم لخطاب وعقل المسيح، إلا أنه بعد عددٍ من اللقاءات والمناقشات بينه وبين كبار هذا المجتمع رضخ المسيحيون في بيت المقدس، وآمنوا بأنه رسول السيد المسيح لغير اليهود، الذي كان هو المراد الرئيس لليونانيين وأصحاب النزعة اليونانية في تلك المرحلة^(٤). وعلى هذا الأساس تمّ الاتفاق على إمكان أن يعتنق غير اليهود المسيحية دون حاجة إلى اتباع الديانة اليهودية. وبطبيعة الحال فقد اقترح سكّان بيت المقدس مقترحاً أدنى، عُرف بمعاهدة الرُّسل. وطبقاً لهذه المعاهدة تعيّن على المسيحيين من غير اليهود أن يجتنبوا أكل أضيح الكفار، وأن يمتنعوا عن تناول دم الأضحية، والأنعام المنخقة، وأن لا يرتكبوا الزنا^(٥). وبطبيعة الحال فقد كان رسل المسيحية يطمعون برعاية كامل أحكام الشريعة بين اليهود - المسيحيين، بل كان بعضهم يتوقّع أكثر ممّا ورد في معاهدة الرسل بالنسبة إلى غير اليهود من المسيحيين.

بعد أن آمن بولس بالمسيح (ما بين عامي ٣٢ - ٣٦ للميلاد)، وحسب وفاته في روما (ما بين عامي ٦٢ - ٦٤ للميلاد)، بذل كل ما في وسعه من أجل التبشير بأفكاره وفهمه للمسيحية؛ فقام بالكثير من الأسفار، وتحمل الكثير من الصعاب والآلام، وسجن لعدّة مرّات.

يقوم فهم وتفسير بولس لرسالة وسلوك المسيح على أساس التفكير والتجربة العرفانية، وهي التجربة والفكرة التي ترى العالم محتلاً من قِبَل القوى الشيطانية، ولا بُدّ؛ للخلاص من هذا العالم والتحرُّر من سلطة الشيطان والشياطين، من مجيء منقذٍ إلهيٍّ، لا سلطة للقوى الشيطانية عليه، ليضع أمام البشر - وحسب الطبيعة - طرق الخلاص. يرى بولس أن جوهر وذات دين وتعاليم وأعمال المسيح أمرٌ باطني. عندما تتجلّى الحقيقة في روح الإنسان وباطنه سيدرك حينها أن الحقيقة ليست شيئاً آخر غير المسيح نفسه. وهكذا فمن خلال تجسّد المسيح تمّ نسخ السنن والأحكام الظاهرية لشريعة اليهود، من قبيل: الختان، والحلال والحرام في الأعمال والمأكل والملبس. إن اتّباع مجموعةٍ من القوانين الدينية والأحكام الظاهرية ليس مجانياً للصواب فحسب،

بل من شأنه أن يشكّل حجاباً دون تحرُّر وانعتاق روح الفرد المؤمن وضميره. وعليه، بعد تطهير الروح والضمير، فإن سلوك المؤمن الطاهر - الذي هو نتيجة لطهر الروح والضمير - سيضمن له التحرُّر والخلاص والسعادة الأبدية. نشاهد عند الكثير من المفكرين الإغريق في تلك المرحلة - ولا سيَّما في كلمات الفيلسوف الرواقي (أبيكتيتوس)^(٦)، المعاصر لبولس - الاعتقاد بالانقلاب الداخلي، بوصفه الطريق الوحيد لخلاص الإنسان. فقد كان هؤلاء المفكرون يعتقدون أن بإمكان الإنسان، من خلال الاعتماد على طاقاته الروحانية والإلهية الكامنة فيه، أن يخلص نفسه من الظلمات. أما من وجهة نظر بولس فإن الفرد العاصي والمذنب لا يستطيع أن يخلص نفسه من مستنقع الرذيلة، استناداً إلى مجرد قواه الباطنية، بل هو بحاجة إلى عونٍ من الله؛ كي ينجيه بلطفه ورحمته، ويهديه إلى حيث السعادة الأبدية.

يُعدّ بولس موحدّاً؛ فهو يخالف عبادة الأصنام بشدّة، ويشجب عبادة جميع أنواع الأوثان، سواء أكانت على شكل إنسان أم حيوان^(٧). وفي ذلك يقول: «فنحن نعرف أن الوثن لا كيان له، وأن لا إله إلاّ الله الأحد، وإذا كان في السماء أو في الأرض ما يزعم الناس أنهم آلهة، بل هناك كثيرٌ من هذه الآلهة والأرباب، فلنا نحن إله واحد»^(٨). وهنا لا يعتمد بولس إلى إنكار وجود آلهة الإغريق، فهو يقول في الفقرة الخامسة من هذا الإصحاح: «هناك كثيرٌ من هذه الآلهة والأرباب». ولكن يبدو أنه يعتبر هذه الآلهة مظاهر للشياطين والشُرور في العالم^(٩). وبطبيعة الحال سيرد هنا بحث العقيدة الثنوية. فإذا كان لهذه الشياطين وجود في العالم فهل وجودهم مستقلٌّ عن الله؟ وهل ستكون لديهم القدرة على الخلق أو التغيير في هذا العالم بشكلٍ مستقلٍّ أم إنهم سيكونون في ذلك تابعين لإرادة الله وقدرته؟ يمكن القول في هذا الشأن: إن بولس ينسب خلق جميع الأشياء إلى الله. وعلى الرغم من مشاهدة مسحة من الاعتقاد بالثنوية في كلماته، إلاّ أنه في ما يتعلّق بمنشأ العالم يعتقد بأصلٍ واحد، بمعنى أنه ينكر الاعتقاد بالثنوية، كما صرّح بذلك على ما تقدّم في الفقرة السادسة من الإصحاح الثامن من رسالته الأولى إلى كورنثوس حول البحث بشأن الآلهة الأخرى؛ إذ يقول: «فلنا نحن إله واحد، وهو الأب الذي منه كلُّ شيء، وإليه نرجع». يذهب بولس بتأثير من الفكر

اليهودي - خلافاً لما عليه الفلسفات الإغريقية المعاصرة له - إلى الاعتقاد بأن الله شخص واحد، يخلق ويتكلم ويحب، ويغضب أيضاً. ويؤيد الأصل اليهودي القائل بأن الأرض وكل ما عليها للرب^(١١)، وأن الله هو غاية الوجود؛ لأن كل شيء إنما وجد منه وبه وإليه^(١٢). وعليه يكون كل شيء من الله ومتعلقاً به، بمن في ذلك الابن، فهو أيضاً تابع له، وهو الحاكم المطلق^(١٣).

إن إله بولس هو إله منقذ، يخلص الفرد ويطهره من ذنوبه. وإن قدرة هذا الإله مطلقة، في حين أن قدرة الإنسان محدودة، فالإنسان لا يمكنه أن يكون عنصراً لإنقاذ نفسه. فإذا أراد الإنسان الإحسان لن يكون ذلك مقدوراً له، إلا بعون من الله^(١٣). ويرى بولس أن الإرادة وحدها لا تعني القدرة على تحقيق الأمور، فلا بد من القوة الإلهية الأزلية والأبدية لنجاة الإنسان من الذنوب.

يأتي إنقاذ الله للإنسان وتطهيره من الذنوب بواسطة حبه المطلق للإنسان؛ فهو يحب الإنسان، وعملية الإنقاذ لطف منه ورحمة بالإنسان المذنب الذي لا يستحق الإنقاذ. إن الحب هو حب أبوي. من هنا فإن بولس - مثل الكثير من المفكرين الإغريق المعاصرين له، ومن بينهم: (أبيكتيتوس) - يخاطب الله بالأب. إن الله ليس مجرد أب للمسيح، بل هو أب لجميع أفراد البشر، ولا سيما المؤمنين منهم. وبطبيعة الأمر فإن الأبوة هنا مفهوم مشكك، فأبوة الله للمسيح تختلف عن أبوته للفرد المؤمن؛ فالمسيح ابن الله بحسب الطبيعة، في حين أن سائر الناس أبناء له بواسطة الإيمان والروح^(١٤).

إن إله بولس إله عليم وحكيم، قد كان يعلم منذ البداية ما يريد، وقد نفذ كل شيء طبق خطة مرسومة على نحو دقيق، وسوف يواصل تنفيذها. إن مشيئته هي التي تحكم التاريخ، ولكي يعمل على تنفيذ مشيئته سوف يتدخل في حركة التاريخ دائماً. فهو الذي عاهد إبراهيم، وأرشد شعب اليهود إلى أرض الميعاد. وهو الذي أنقذ اليهود من أسر المصريين، وعاقبهم على طول التاريخ مراراً؛ بسبب الذنوب التي اقترفوها، وأجزل لهم العطاء والثواب عند إطاعتهم وتبعيتهم لأوامره. وكان آخر تدخل مباشر لله في التاريخ قد تمثل بإرسال ولده الوحيد إلى الأرض، حيث تعرض للصلب.

وعليه فحتى صلب المسيح كان بتخطيطٍ من الله. فلو لم يتم صلبه لما تمت عملية إنقاذ الإنسان، ولا استمرت سلطة المعاصي والذنوب على حالها؛ إذ توقف إنقاذ الإنسان من الذنوب على تضحيته بولده الوحيد. ويرى بولس أن هذه الحتمية التاريخية القائمة على أساس المشيئة الإلهية لا تزيل اختيار الإنسان، بل يبقى الإنسان مختاراً، ولذلك يكون مسؤولاً عن أفعاله. فهو يستطيع أن يختار بين الخير والشر، ويمكنه أن يلتحق بالمسيح ويغدو عبداً له، وينال السعادة الحقيقية، أو أن يبقى عبداً للذنوب، والخلود في الجحيم. بيد أن القول بأن الذنب قد تسلل إلى العالم، وجاء معه بالموت، وبالتالي فإن القول بأن جميع الناس يولدون مذنبين^(١٥)، وأن الإنسان ليس بمقدوره لوحده أن ينقذ نفسه إلا بلطف من الله، يقوي النزعة الجبرية في عقيدة بولس. وبطبيعة الحال لو اقترن هذا الأمر بسيادة المشيئة الإلهية في التاريخ، وعلم الله بأهل النعيم وأهل الجحيم، سوف يتضح سبب جنوح بعض الفرق المسيحية إلى القول بالجبر، ولا سيما بعض الجماعات البروتستانتية، من الذين يعتمدون على رسائل بولس في تفسيرهم وتأويلهم للمسيحية.

إن العالم مخلوقٌ لله، ولذلك لا يحتوي هذا العالم على قيمة ذاتية، ويمكن لنا أن نشاهد فيه صفات الله الخفية^(١٦). وبعبارة أخرى: إن العالم هو المرآة التي يمكن أن نشاهد الله من خلالها. وهنا يبتعد بولس عن عقيدة العرفاء الثنوية، التي ترى العالم مخلوقاً لإله الشر، وتجعله في القطب المخالف لإله الخير. ولكنه يرى أن العالم بعد الخلق قد تعرض للفساد، واستولت عليه القوى الشيطانية. كما خضع العالم لسلطة الإنسان، الذي ابتعد عن الله؛ بسبب اقترافه للذنوب. بيد أن العالم لا يزال يتوقع ظهور أبناء الله؛ لينقذوه من كل هذا العبث والفساد، ويكون شريكاً لجلال أبناء الله في هذا التحرير والانتعاق. وبطبيعة الحال فإن العالم لم يتعرض للفساد بإرادته، وإنما كان ذلك بإرادة من الله^(١٧). وعلى هذا الأساس فإن كل ما يجري في هذا العالم إنما هو خاضع لقدرة الله ومشيئته. وحتى إذا رأينا شراً في العالم فإن هذا الشر لا يخرج عن دائرة القدرة الإلهية. لا يمكن للإنسان أن يجعل من العالم غاية مطمح له، أو أن يضع نفسه في خدمة المخلوق، بدلاً من خدمة الخالق.

إن النظرة التي ينظر بها بولس إلى الإنسان هي نظرة أخلاقية بحتة. فهو من خلال الاستناد إلى التوراة يؤكد على أن الإنسان شبيهة بالله، وهو مظهر من مظاهر الجلال الإلهي^(١٨). إذن فالإنسان كائنٌ مسؤول، ولكنه لا يمثل الحقيقة الكاملة والمنجزة. فهو كائنٌ متأرجح بين قطبين متناقضين أو متناظرين، وهما: الخير؛ والشر، ويتم تعريف وجوده من خلال نواياه وإرادته. وعليه يمكن للإنسان أن يكون صالحاً ويتعالى، أو يكون طالحاً ويتسافل حدَّ السقوط. بسبب معصية آدم أصبح جميع الناس آثمين، وبذلك تسَلَّ الذنب والموت إلى العالم، وسيطرت قوى الشر على العالم الأرضي^(١٩)، وبالتالي أضحى الإنسان تابعاً لسلطانها.

يضع بولس القطب الإنساني (الديني) والقطب الإلهي في مقابل بعضهما. وعليه لا بُدَّ من الانفصال عن الدنيا والإنسان والتوجُّه إلى الله. إن الشعور بالاستقلال والاستغناء عن الله يُعدُّ ذنباً، وبالتالي فهو من الشر. أما التبعية لله فهي عين الاستغناء والسعادة. إن لكل واحدٍ من هذين القطبين حكمته الخاصة به. ومن هنا فإن بولس يضع الحكمة الإنسانية أو الدينيوية في مقابل الحكمة الإلهية. يدعي بولس أن كلامه حكمة إلهية، وأن الإنجيل الذي يُبشِّر به ليس من صنع الإنسان، إنما هو وحي وإلهام من قِبَل عيسى المسيح^(٢٠). إن هذه الحكمة هي نوعٌ من الكشف، وليست تعاليم قد اكتسبها في هذا العالم. في حين أن ما يقوله الآخرون (من الكفار أو المبتدعين الذين يعتبرون كلامهم كلام المسيح) ليس سوى فلسفة وأدلة لا معنى لها، فهي مجرد سنن إنسانية لا ربط لها بالمسيح أبداً^(٢١). إن الحكمة الإنسانية هي حكمة المعصية، وهي الحكمة التي تحاور العقل، وتدعي تفسير العالم، وهي الحكمة التي تعتبر الحكمة الإلهية تافهة عديمة المعنى، بل تراها ضريباً من الجنون والجهالة. إن اليهود يطالبون بالمعجزات، بينما يسعى الإغريق وراء العقل والحكمة. وإن ما يبدو أنه حماقة من الله هو أحكم من حكمة الناس^(٢٢). أما الحكمة الإلهية فهي معرفة عيسى، ومعرفة الله بواسطة التعرف على عيسى^(٢٣). وعليه فإن القِيم الإنسانية تُعدُّ تافهةً وعبثيةً بالقياس إلى القِيم الإلهية. يجب عدم الانصياع لعبادة الإنسان، بل إن هدف الإنسان هو العبودية للمسيح^(٢٤). وفي الأساس إن أسلوب الإنسان في الحياة مدعاةٌ للاقتتال والتنازع والحسد

والجنون إذا أراد الإنسان أن يفاخر بإنسانيته^(٢٥).

إن مفهوم المعصية يمثل نقطة ارتكاز في المعرفة الإنسانية لدى بولس. فجميع الناس - سواء اليهود أم غير اليهود - مذنبون. وتتلخص معصية الإنسان بشعوره واعتقاده باستغناؤه عن الله. إن غرور الإنسان وتكبره هو الذي يدفعه إلى إدارة حياته الدنيوية اعتماداً على عقله فقط. إن اعتبار الإنسان لإرادته بوصفها هي الإرادة الوحيدة، وجعلها نداءً لإرادة الله المطلقة، هي المعصية بعينها. إن البقاء في دائرة الإنسان والابتعاد عن الله، وجعل الإنسان لذاته منافساً عنيداً في مواجهة الذات الإلهية، ذنبٌ ومعصية موصوفة. ولا يخفى أن التخبُّط في المعصية يعني البُعد عن الله^(٢٦). إن المعصية طاقةٌ شيطانية تسلَّت إلى العالم^(٢٧). ولم يتهرب أحدٌ من المعصية، ولن يتهرب؛ فالإنسان منقادٌ وعبداً للمعصية^(٢٨). وإن الذنب يشكلُّ أساس وأصل حياة الإنسان^(٢٩). وإن المعصية ترسخ في الإنسان الطمع^(٣٠). إن الأعمال القبيحة تنشأ من المعصية؛ فلو لم يخضع الإنسان لسطوة الذنب لما تمرَّد على القوانين الإلهية، ولما أصرَّ على الالتحاق بركب الشياطين. فالخطيئة دخلت في العالم بالإنسان، وبالخطيئة دخل الموت، وسرى الموت إلى جميع البشر، ولأنهم جميعاً مخطئون فالموت سيعمهم جميعاً^(٣١). إن المعصية تمثل الحالة التي يعيش الإنسان في صلبها، رغم عدم كونه مسؤولاً عن هذه الحالة^(٣٢).

فهل المعصية من وجهة نظر بولس جزءٌ من ذات الإنسان؟ وبعبارةٍ أخرى: هل الذنب من المقومات الذاتية للإنسان؟ إذا كان الأمر كذلك فلماذا خلق الله الإنسان مذنباً؟ وإن لم يكن الأمر كذلك فما هو الأمر الذي حدث في تاريخ الإنسان وجعل المعصية تستوطن وجوده وكيانه؟ لا يمكن العثور على إجابات واضحة عن هذه الأسئلة في كلام بولس. وعلى أيِّ حال فإن هذا الذنب قد حمله الإنسان في جيناته الوراثية، وبدأ ينتقل من الآباء إلى الأبناء عبر الأجيال: «وأنا في أعماق كيانني أبتهج بشريعة الله، ولكنني أشعر بشريعة ثانية في أعضائي تقاوم الشريعة التي يقرها عقلي، وتجعلني أسيراً لشريعة الخطيئة التي هي في أعضائي. ما أتعسني، أنا الإنسان! فمَنْ ينجيني من جسد الموت هذا؟»^(٣٣). وهنا نجد بولس يرى جسم الإنسان بالتحديد هو المعصية، وأن السعادة تكمن في الخلاص منه. فالجسم بمنزلة المعصية، يقف في

مواجهة الروح، التي تمثل عنصر النجاة. يمكن لنا أن نشاهد الاعتقاد بالثنوية في الفصل بين الروح والجسد عند بولس بشكل واضح. تأتي هذه الرؤية العرفانية في إطار الثقافة العرفانية - الثنوية لتلك المرحلة. ولكن يجب التنبه إلى أن بولس وإن كان يرى الجسد مظهراً للمعصية، فهو لا يراه شراً ذاتياً، كما يذهب سائر العرفاء الثنويين. فصحيح أن الجسم حاملٌ للموت، والموت يعني الشر، ولكن بولس كما سبق أن ذكرنا - وخلافاً لما كان يعتقد الثنويون - يرى أن الجسم لم يُخلَق بواسطة إله الشر؛ فقد تم خلق كل شيء بما في ذلك الجسم والروح بواسطة إله واحد، وحتى المسيح ابن الله عندما جاء لنجاة الإنسان إنما تقمص هذا الرداء الجسماني. وهذه هي النظرية التي لم تحظَ بقبول الثنويين من المسيحيين، ولا سيما (مريقيون السينوبي)^(٣٤)؛ لأن المسيح بوصفه خيراً مطلقاً لا يمكن أن يتقبل اكتساب وتقمص المادة، التي هي شرٌّ مطلق. يرى بولس أن جسم المسيح الذي يشبه أجسامنا بريءٌ منزّهٌ من المعصية، ويأمل أن تكون أجسامنا بعد البعث والقيامة منزّهةً عن الفساد والضياع.

ويبدو أن بولس يذهب إلى الاعتقاد بأن المعصية شيءٌ قد تسلل إلى العالم^(٣٥)، بمعنى أن هذه العلة قد تحققت في بداية تاريخ الإنسان بارتكاب الخطيئة، ولن تزول هذه العلاقة إلا بتدخل من المسيح وروح القدس. إن الإنسان في مستهل خلقه لم يكن مذنباً، ولم تقم إرادة الله على أن يكون الإنسان مذنباً من الناحية الذاتية، ولكن بعد تسلل الذنب إليه أصبحت ذاته مذنبيةً، وحيث أضحى الذنب أمراً ذاتياً صار عدم الذنب مستحيلًا على الإنسان، ولم يعد بإمكانه أن لا يقترب المعصية. وقد كان الإنسان هو السبب في تسلل الذنب إلى دائرة العالم. ويبدو من كتابات بولس أن ذلك الإنسان هو آدم. إن معصية آدم لم تكن معصية شخصية، وعليه فإنها لا تقف عنده، وإنما تسري إلى الجميع. وسبب ذلك أنه قد أفسد بذنبه جوهر الإنسان وذاته، وبذلك خضع الإنسان لسلطة الذنب. لقد أصبح الإنسان؛ بسبب معصية آدم، مذنباً، وبتبعيته وانقياده لآدم الثاني - أي عيسى المسيح - سوف يطهر من الذنب، وسوف يتمكن من إدراك جلال الله^(٣٦). ويمكن القول: هناك آدمان في التاريخ كانا منشأً للمعصية والنجاة. وإن الاتحاد بآدم الأوّل يعني التعايش مع المعصية، بينما الاتحاد بآدم الثاني

(عيسى المسيح) يعود على الإنسان بجلال الله. وبذلك فإن آدم يمنح الموت والمعصية، والمسيح يمنح الحياة والجلال الإلهي.

بعد أن تسللت المعصية إلى العالم أضحى الذين مالوا إليها من الكافرين، وتجاهلوا نداء الوجدان والوحي الطبيعي المتجلي في عالم الخلق. فمنذ بداية الخلق ظهرت آثار القدرة الأزلية والربوبية لله في مخلوقاته بادية للعيان. ورغم تمكن الكفار من رؤيتها إلى حد ما إلا أنهم لم يقدروا الله حق قدره. بل على العكس من ذلك، فقد ضلوا في أفكارهم التافهة، وأضحت أفئدتهم المجنونة طعمة للظلمات والشرور. يدعي الكفار الحكمة، ولكنهم ليسوا غير طغمة من المجانين؛ إذ إنهم - بدلاً من إدراك جلال الله - اختاروا الوثنية، وعبدوا مخلوقات الله، بدلاً منه. وإن ابتعادهم عن الله وإقبالهم على عبادة الأوثان جعلهم ينغمسون في الشهوات، ويمارسون الرذيلة وكل ما يتنافى مع العفة، وأصبحوا متكبرين، لا وفاء لهم ولا مشاعر أو عواطف، واقتربت أفعالهم بالغباء والقسوة، وتجردت أرواحهم من الرحمة. وبطبيعة الحال فقد تركهم الله ليذوقوا وبال أعمالهم القبيحة^(٣٧). وبذلك أصبح الإنسان والخلق تابعين للعوامل الدنيوية^(٣٨).

إن الله لم يترك الإنسان إلى نفسه، فهو برحمته الواسعة يريد النجاة لجميع الناس، وأن يصل الجميع إلى إدراك الحقيقة^(٣٩). وطبقاً لمشيئته وخطته المفعمة بالحب والرحمة يقوم الله بهداية الإنسان إلى طوق النجاة مرحلة بعد مرحلة، بمعنى أنه يهدي إلى ظهور المسيح وصلبه. وإن بني إسرائيل هم وحدهم الذين تمكنوا من تجنّب الأعمال القبيحة، وحصلوا بذلك على الوحي المكتوب، الذي يمثل الشريعة. وبطبيعة الحال فإن التوسل بالشريعة لم يؤدّ إلى نجاة اليهود، فهم مذنبون أيضاً؛ لأن معصية آدم تسري على جميع نسله. بيد أن الله وعد إبراهيم وأبناءه وراثته الأرض؛ بسبب إيمانهم، لا بسبب التزامهم بالشريعة^(٤٠). إن الله أعطى موسى الشريعة، وصحيح أن العمل بالشريعة لا يستطيع أن ينجينا، بيد أنه يهديننا إلى المسيح^(٤١). إن الإنسان في مرحلة الشريعة ليس سوى طفلٍ صغير، وهو - مثل سائر العبيد - مقيّد بقيود العقائد الدنيوية. وقد جاءت الشريعة كي تعدّه لإدراك الحقيقة والحرية التي سيحملها له ابنُ الله^(٤٢).

ورغم أن بولس يؤكد على المنشأ الإلهي للشرعية، فإنه يعبر عنها بكلمات لا تتسجم في الوهلة الأولى مع إلهية الشرعية. وأضاف قائلاً: إن الشرعية زادت من الذنوب^(٤٣)، وهي منشأ لاستحقاق اللعنة، أكثر منها مجلبة للنجاة، ولا أحد يتطهر بالشرعية^(٤٤)، بل إن الشرعية تستوجب الغضب الإلهي، وحيث لا شرعية لا مكان لتجاوزها^(٤٥). ولكن بولس بطبيعة الحال يخفف من حدة هذه الكلمات من خلال قوله: كلما كان هناك مزيد من المعاصي كان الفيض الإلهي أكثر^(٤٦). ويبدو أن السبب الرئيس في الرد على الشرعية أنه يرى الخضوع للشرعية مساوياً للخضوع لسلطة عالم الدنيا^(٤٧). وعلى أي حال يبقى السؤال قائماً: لماذا يرى بولس الشرعية تستوجب اللعنة أكثر مما تستوجب النجاة، مع اعتقاده بأن الشرعية هي من عند الله؟ ولماذا يؤدي القانون النازل من قبل الله إلى وضع الإنسان تحت سلطة العالم؟ يمكن لنا أن نفهم من رسائل بولس أن الشرعية عبارة عن قوانين تنظم الحياة في هذه الدنيا؛ وذلك للتقليل من صدور المعاصي عن الناس. إن القوانين الدينية اليهودية تقيّد ذات الإنسان المذنب، وبسبب خوفه من العقاب يقوم الإنسان بتجنب الأعمال المنافية للأخلاق، والتي تبعده عن الله. في حين أن فهم بولس الديني يقوم على التخلص من الدنيا. والنجاة أمر سماوي. وعليه لن تكون الشرعية ناجعة، ويجب التخلي عنها. فإذا أردنا النجاة من خلال الشرعية فإن هذا سيعني أننا نجعل من العالم غاية مطمح لنا، وهذا هو عين الذنب. ويظهر المسيح يجب التخلي عن سلوك جميع الطرق الأخرى، بما فيها طريق الشرعية. إذا أردنا بعد ظهور المسيح أن نستند إلى الشرعية، أو أن نعتقد بها مع اعتقادنا بصلب المسيح، أمكن القول: إن الشرعية تستوجب اللعنة أكثر من كونها طريقاً للنجاة. وعلى الرغم من أن للشرعية منشأ إلهياً، وأنها قد نزلت وحيّاً من الله، إلا أنها إنما نزلت لتحديد المعصية، وقد قام وعد الله بأن تقوم إلى حين ظهور ابن إبراهيم، الذي هو المسيح. يفهم من كتابات بولس أن إنزال الشرعية يتناقض مع الوعود الإلهية؛ إذ لم يكن بالإمكان تحصيل الحياة من الشرعية، وبالتالي لم يكن بإمكان الشرعية أن تمنح الإنسان الخير المطلق. فحتى ما قبل مرحلة الإيمان كان الإنسان رازحاً تحت سلطة الشرعية والعبودية بانتظار ظهور الإيمان. لقد كانت الشرعية حارسة للإنسان؛ لكي

توصله إلى المسيح ويتطهر. وبعد ظهور الإيمان لا يعود الإنسان بحاجة إلى ما يحرسه، وسوف يكون الجميع أبناء الله؛ بسبب إيمانهم بعيسى المسيح. إن الذين تعمّدوا بالمسيح احتموا به، ولا يعود هناك من فرقٍ في الإيمان بين اليهودي وغيره، ولا فرق بين الحرّ والعبد، ولا بين الرجل والمرأة. وإذا كان المؤمنون مرتبطين بالمسيح سيكونون من نسل إبراهيم، وسوف يرثون الأرض، طبقاً للوعد الإلهي^(٤٨).

لقد كان انتظار المنجي شائعاً بين اليهود في فلسطين بشكلٍ كبير، فقد رزحوا تحت وطأة الكفار من البابليين واليونانيين والروميين لقرونٍ طويلة. وقد كانوا يعتبرون أنفسهم شعب الله المختار. ومن الطبيعي أن يتوقعوا أن يمدّ الله لهم يد العون، طبقاً للوعد الذي سبق أن قطعه لهم على نفسه، وأن الغريباء سيُطردون من أرض الميعاد. لقد وردت البشارة بـ «المسيا» أو المسيح في رسالات التوراة، ولا سيما في كتاب دانيال، وكان اليهود ينتظرون ظهور منقذهم بفارغ الصبر. وبطبيعة الحال كان اليهود يروّون أن التعجيل في ظهور المسيا «المسيح» يكمن في العمل الأكثر والأفضل بالشريعة. وقد كان هذا النمط من التفكير يستند إلى العهد الذي سبق لـ (يهوه) أن قطعه لإبراهيم في المرّة الأولى، ثم لموسى ثانياً، بمعنى أن اليهود كان يتعيّن عليهم أن يعبدوا (يهوه)، ويمتثلوا الشريعة التي أوحاها لهم، في مقابل العون الذي سيقدّمه لهم. في تلك المرحلة كان الاعتقاد بظهور المنقذ مقروناً بالاعتقاد بالحياة في آخر الزمان، والقرب من الحكومة الإلهية. وعندما يظهر المنجي يتمّ القضاء على الكفار، ويبدأ اليهود المنتشرون في الأرض العودة إلى بيت المقدس، وسوف تتشكّل السلطة الإلهية، ويصل العالم إلى نهايته. ولكنّ اليهود يروّون أن المنجي لم يكن إلهاً. قبل اعتناق المسيحية كان بولس - بوصفه يهودياً فريسياً - ينتظر مجيء مسيا «المسيح»، وإقامة السلطة الإلهية، وانتهاء العالم. لقد مزج بولس عقائده اليهودية بالأفكار الإغريقية السائدة، واستعان بكفاءته الفكرية؛ ليقدم تصوراً جديداً عن المنجي وشخصيته. إن ألوهية المنجي ترتبط بشكلٍ كامل برؤية بولس للعالم، والتوقع الذي ينتظره من الدين في إطار نجات الإنسان. إن جوهر المسألة يقول: إذا كانت ذات الإنسان طاهرة، وكان يبحث عن الله بفطرته، وإن النجاة تكمن في الدنيا أو بواسطة الدنيا،

وتشكّل المجتمع الموعود في العالم، يمكن للمنجي أن يكون إنساناً، وأن تلعب الشريعة دوراً جوهرياً لتجنّب الذنوب والمعاصي. وأما إذا كانت النجاة مسألةً أخروية، وكان مجتمع المؤمنين يتبلور في ملكوت السموات، وأضحّت الثوية - وإن لم تكن عقائدية - هي الحاكمة، وبالتالي إذا كان الإنسان فاسداً ومذنباً في ذاته، وأضحى تبعاً لذلك تحت سيطرة القوى الشيطانية، فمن الواضح أن الإنسان يجب أن يتصرف بكيانٍ غير إنساني، ولا يمكن للشريعة - التي هي قانون للحياة الأفضل في العالم - أن يكون لها محلٌّ من الإعراب في هذه المنظومة الفكرية؛ لأن الهدف هو النجاة من القيّم الإنسانية ومن الدنيا. ولا بُدَّ من التذكير بأن المنجي أو المراد في الأفكار العرفانية يبتعد عن الخصائص الإنسانية. وخلافاً لذلك فإن الأديان التي تمنح الدنيا مزيداً من الاهتمام، يعيش القائلون على الدين فيها مثل سائر الناس، ولا يختلفون عنهم كثيراً، ولا يميّزهم من الآخرين سوى اتصالهم بمبدأ الوحي. إن المسيح الذي كان اليهود يتحدثون عنه، ويتوقّعون ظهوره، كانت له صفةٌ تاريخية، بمعنى أن كلّ وجوده يكمن في وجوده التاريخي، ولم يكونوا يرون له وجوداً سابقاً. إن هذا المسيح - طبقاً لرؤية بولس - يتخلّى عن موقعه لصالح المسيح الإلهي - وهو المسيح الذي يحظى عمله، ولا سيّما موته وعودته إلى الحياة، بأهميّةٍ -، وتضمحل كلماته وحياته التاريخية إذا لم نُقل: إنها تختفي بالمرّة. وعليه لا يعود المسيح نبياً أو مصلحاً تحظى كلماته بتلك الأهميّة، بل يغدو مجرد شخصٍ إلهيٍّ تمّت التضحية به؛ من أجل إنقاذ الناس. وعليه فإن أخذ ألوهية المسيح بنظر الاعتبار إنما يأتي في إطار الفهم المختلف لبولس لليهود والإنسان والعالم ودور الدين. وعليه لا يمكن للمسيح - في عقيدة بولس - أن يكون نبياً أو ملاكاً نزل من قبل الله، وإنما هو كائنٌ إلهيٌّ وابنُ الله، وإنه خالق الكون، والعلّة الفاعلية لوجود الأشياء. وقد نزل إلى الأرض، وتجسّد في شخص عيسى، واتّخذ شكل إنسان، وتقبّل المصائب، وتحمل الكثير من العذاب، وجعل من نفسه ضحيةً بريئة؛ ليشتري بذلك ذنوب البشر. تمثّل التضحية بالمسيح تجلياً للعدالة والعشق الإلهي، الأمر الذي قرّب الإنسان من الله، وأعاد علاقته به. لقد تمّ صلب المسيح على يد قوى الشرّ، ولكنه بواسطة الصليب انتصر عليها. كما قد انتصر على الموت أيضاً، وعاد

إلى الحياة ثانيةً، ليحصل عند الأب على مكانةٍ ومنزلة أكبر من التي حصل عليها سابقاً. وعليه فإن الاعتقاد بصلب عيسى، الذي كان شائعاً بين تلاميذه وحوارييه بوصفه فاجعةً، كان من وجهة نظر بولس ضرورةً إلهيةً لإنقاذ الإنسان والخلق، فهو يرى أن موت عيسى قد شكّل منعطفاً تاريخياً، ومثّل ذروة المشيئة الإلهية.

فلنرَ الآن ما هي الكاريزما والسلوك الذي يتمنّع به المسيح من وجهة نظر

بولس؟

يمثّل المسيح - في المنظومة الكلامية لبولس - نقطة الارتكاز والالتقاء لجميع الموضوعات والمسائل، بمعنى أن جميع الأمور في عقيدة القديس بولس ترتكز على عيسى المسيح، حتّى إذا حذفنا المسيح من هذه المنظومة الكلامية فسوف تنهار بجميع تفاصيلها. وفي الأساس فإن ما يعتبره بولس إنجيله هو نجاة جميع البشر بواسطة المسيح وفي المسيح. وإن جميع كلمات بولس - تقريباً - تتحدّث عن المسيح ودوره بوصفه منقذاً. ويمكن لنا أن نرصد صورة المسيح في كلمات بولس على نحوين: المسيح في وجوده السابق؛ والمسيح في وجوده التاريخي.

وفي البدء سنعمل على بيان شخصية المسيح في وجوده السابق. فقد كان الله راجباً - من وجهة نظر بولس - أن يتّصف المسيح بالألوهية الكاملة. فهو مشتملٌ على جميع الصفات الإلهية، وهو صورة ومظهر الإله المستتر^(٤٩). إن المسيح هو مظهر قدرة وحكمة الله^(٥٠). إنه غير محدود؛ لأن جميع الألوهية قد حلّت فيه^(٥١). إلا أن هذه الألوهية الكاملة لا تؤدّي إلى أن يكون هو والإله الأب شيئاً واحداً، أو أن يكون معه في مرتبةٍ واحدة. فهو منفصلٌ عن الله بشكلٍ كامل، ويقتفي أثره^(٥٢). إن المسيح هو ابنُ الله^(٥٣). يطلق بولس أحياناً مصطلح أبناء الله على جميع الناس. ومرادُه من ذلك المؤمنون المعرضون عن الذنوب، من الذين اتجهوا إلى الله بواسطة المسيح. إن المؤمنين لا يتّصفون بالألوهية أبداً، ولا يمكن أن يكونوا أبناء حقيقيين لله. وإنما هذا الكلام من بولس هو مجرد بيانٍ تمثيلي؛ لتوضيح الخروج من الذنوب، والاتحاد الروحاني مع الله. وأما عندما يتحدّث عن بنوة المسيح لله فهو يريد بذلك أنه ابنُ الله الخاص، وأنه يتّصف بالألوهية، وأن له وجوداً سابقاً. فقد كان المسيح قبل جميع

الأشياء، وقيل جميع العصور، وهو أول مولودٍ بالنسبة إلى جميع الكائنات^(٥٤)، وهو أفضل منها جميعاً، وهو أعلى من كل أنواع السلطة والاقترار والقدرة والملكية وأي منصب أو مقام آخر في هذه الدنيا والدنيا الآتية^(٥٥). إنه الإله (الرب) الأوحد، ويتمتع بالقدرة الكاملة، وخالق كل شيء في السماء والأرض، وكل ما يُرى وما لا يُرى، وقد خلق كل شيء بواسطته، ومن أجله، وهو حافظ الكون، وكل شيء ينتظم بأمره^(٥٦). ويُدعى إلى المسيح كما يدعى إلى الأب^(٥٧)، وإن كل الكائنات في السماء وعلى الأرض وتحت الأرض تجثو على ركبها عند سماع اسمه^(٥٨)، وهو منشأ الثواب والفيض والسكينة والفضيلة والنجاة، التي لا يمكن لأحد أن يهبها أو يمنحها إلى أحدٍ غير الله^(٥٩). إنه الله الكبير، ومنقذ البشر^(٦٠)، والذي ابتاع الكنيسة بدمائه^(٦١).

ولكن المسيح في الوقت نفسه شخصية عاشت في صلب التاريخ، حيث ولد من سيده عذراء، ليصلب بعد مرحلة من الزمن قضاها في الحياة بين الناس. إن بولس لا يبيِّن طريقة تأسن المسيح، وكيفية تقبل الذات الإلهية تقمُّص الجسد الفاني والمخلوق، فكان لا بُدَّ من الانتظار حتى القرن الخامس الميلادي؛ كي يتصدى المتكلمون المسيحيون، بعد دراساتٍ طويلة حول ألوهية المسيح وروح القدس، لبيان وتوضيح كيفية اتحاد الجوهر الإلهي والجوهر الإنساني في عيسى المسيح. وعلى أي حال فإن بولس يصرح بوضوح أن الألوهية قد تجسدت في المسيح^(٦٢). فهو على الرغم من ألوهيته لم يشأ أن يتساوى مع الله، ولذلك تجسّد بصورة إنسانية^(٦٣)، فصار واسطة بين الله والإنسان^(٦٤). فالمسيح هو الإنسان الثاني^(٦٥). إن آدم الأول قد خلق من تراب، ثم صار دنيوياً؛ وأما آدم الثاني فقد جاء من السماء مباشرة. ومن هنا كان الدنيويون شبيهين بالترابي، الذي هو آدم، وأما السماويون فهم يشبهون الذي جاء من السماء، وهو المسيح^(٦٦). فهو بحسب الظاهر إنساناً من نسل بني إسرائيل^(٦٧)، وهو من الناحية الجسدية ينحدر من صلب داوود^(٦٨). فهو مثل جميع الناس وُلد من امرأة^(٦٩). وهو على الرغم من كونه إنساناً، وامتلاكه جسداً، مثل الآخرين، ولكّنه كان مبرأً من الذنوب، ولم يقارب المعاصي، ولم يتلوّث بها^(٧٠). ومع ذلك كلّه فإذا كان الله قد أرسله بجسدٍ مفعم بالذنوب فما ذلك إلا من أجل التضحية به؛ لكي يشجب بذلك

المعاصي والذنوب^(٧١).

وعليه فإن بولس - كما تقدّم أن ذكرنا - يرى أن المعاصي قد أحاطت بالعالم، وأصبح الإنسان مذنباً، ولم يعد بمقدوره لوحده، ومن دون عونٍ من الله، أن يطهر ذاته من المعاصي، ويغدو قادراً على التعالي. إن الله؛ لشدة لطفه ورحمته، أرسل ابنه الوحيد ليرفع فوق الصليب ويضجّ به؛ ليخلص الناس من عبودية الذنوب. إن التضحية بالمسيح، ورفعته على الصليب، يمثّل أعلى مظاهر الرحمة والعدالة الإلهية وحبّ الله لمخلوقاته. إن المسيح المصلوب هو الحامل للخير المطلق الذي بشرّ به كتاب التوراة وأنبياء بني إسرائيل^(٧٢). إن الموت على الصليب هو الذي وجد فيه اليهود فضيحةً، وكان من وجهة نظر الإغريق جنوناً^(٧٣). وقد مثّل ذلك بداية مرحلةٍ وعصر جديد في تاريخ العالم والإنسان، وهي مرحلة تصالح العالم مع الله^(٧٤). وبذلك تبدأ مرحلة حريّة الإنسان^(٧٥). إن صلب المسيح يمثّل انتصاراً على جميع القوى الشيطانية العالمية والسماوية^(٧٦). لقد اقترب الجميع المعاصي، وحرّموا من جلال الله. ومن خلال الإيمان بالدماء التي سالت من السيد المسيح تطهرّ الناس من الذنوب، وغفر الله ذنوبهم، وتخلّصوا من غضبه ونقمته. إن الناس الذين كانوا أعداء لله أصبحوا؛ بسبب موت ابنه، متصالحين مع الله^(٧٧). إن عشق المسيح يعبر عن «شخص واحد مات من أجل الجميع، وهذا يعني أن الجميع ماتوا». إن الذين يتحدون مع السيد المسيح يشاركونه في موته أيضاً، وبذلك تتمّ التضحية بهم معه. لقد مات المسيح كي لا يعيش الأحياء من أجل أنفسهم؛ وإنما لكي يحيون من أجل الذي مات من أجلهم، وعاد إلى الحياة ثانية ليحصلوا على حياةٍ جديدة من خلال الاتحاد به والحياة معه. إن المؤمنين يشاركون المسيح في الحياة، ويتطهرون، ويحصلون على جلال الله^(٧٨). في الاتحاد مع موت المسيح يكون المؤمنون قد تعمّدوا، ودفنوا في التعميد معه، وأصبحوا شركاء معه في موته؛ ليتمكنوا من العيش في الحياة الجديدة بقدرة الله، كما عاد المسيح إلى الحياة بعد الموت بقدرته^(٧٩). في ما يتعلّق بالتضحية بالمسيح وسفك دمه يجب الالتفات إلى هذه المسألة الجوهرية، وهي أن اليهود كانوا يروّون للتضحية بالمسيح دوراً مهماً جداً. فبالتضحية وسفك الدم يتمّ الصفح عن الذنوب. لقد وجّه آدم بعمله إساءةً عظيمة إلى

الله، وبذلك كان ذنبه عظيماً جداً. وعليه يجب أن تكون التضحية مساوية للذنب في العظمة. إن المعصية عالمية، وعليه كان يتعين على الكائن الإلهي أن يسفك دمه؛ لكي يتم محو هذه المعصية العظيمة من ساحة الإنسانية. وهل يمكن أن يكون هناك ما هو أعظم من التضحية بابن الله الوحيد؟! صحيح أن المسيح قد صُلب بواسطة القوى الشيطانية، ولكنّه انتصر على تلك القوى بواسطة الصليب.

يرى بولس أن بالإمكان إدراك الإيمان بشريعة اليهود، بمعنى أن الإيمان للخلاص من المعصية يمثل النقطة المقابلة للعمل بالشريعة من أجل الحصول على مرضاة الله. وكما تقدّم فإن رعاية الشريعة من وجهة نظر بولس بمنزلة الركون إلى الدنيا. ولا يمكن للشريعة أن تحدث علاقة عاطفية بين الله والإنسان. إن الشريعة تقدّم الإنسان بوصفه كائناً ضعيفاً، وهي لا تمحو الذنب، بل - رغم كونها ليست ذات الذنب - تجليه وتعرفه^(٨٠). ويمكن للشريعة أن تكون وسيلة لاقتراف الذنوب، وزيادتها، ودفع الإنسان نحوها. وبعد ظهور المسيح وصلبه لا يبقى هناك جدوى من الشريعة. يرى بولس أن المسيح غاية ومنتهى الشريعة، وأن كلّ مَنْ يؤمن به سيصبح طاهراً وصالحاً^(٨١). إذن فالإيمان بالمسيح ورسالته وسلوكه هو الذي ينجي، وليس العمل بالشرائع ذات الآلية الدنيوية. وعليه فإن بولس لا يرى الإيمان عملاً دنيوياً، بل هو خلاصٌ وتحرُّرٌ من الدنيا وكلّ ما يتعلق بها. إن الإيمان يعني التحرُّر من الأنا الإنسانية، ومن العقل والقدرة الدنيوية. وفي الوقت الذي تكون الشريعة أمراً عينياً وخارجياً مرتبطاً بالأرض نجد الإيمان أمراً داخلياً وروحانياً مرتبطاً بالسما. إن الإيمان فعلٌ فجائي ودفعي، ولا يتبع مساراً خاصاً يحصل عليه الإنسان بالتدريج، كما هو الحال بالنسبة إلى العمل بالشريعة. إن الإيمان انجذاباً نحو الواقعية الخفية الخالدة^(٨٢). إن الإيمان هو العبودية للسيد المسيح، وردّة فعل يقوم بها الإنسان تجاه العشق الإلهي الذي تجلّى على المسيح^(٨٣). إن الإيمان يعني أن يصلب المرء مع المسيح، ويحيا معه^(٨٤). إن الحياة في المسيح حياة روحانية، وحياة في روح الله، وحياة في الإنسانية الجديدة، وقد ورد في الإنجيل: «لأن روح الله يسكن فيكم، ومَنْ لا يكون له روح المسيح فما هو من المسيح؟! وإذا كان المسيح فيكم وأجسادكم ستموت؛ بسبب الخطيئة، فالروح حياة

لكم؛ لأن الله برّركم. وإذا كان روح الله الذي أقام يسوع من بين الأموات يسكن فيكم فالذي أقام يسوع المسيح من بين الأموات يبعث الحياة في أجسادكم الفانية؛ بروحه الذي يسكن فيكم»^(٨٥). فإذا كان المؤمن في روح الله، وكان روح الله منشأً للحياة فيه، سيكون هادياً له أيضاً^(٨٦). إن روح الله واهبُ الإرادة، والهادي إلى الحياة، وإن روح القدس يمنح الفرح والأمل^(٨٧)، والمحبة، والسعادة، والهدوء، والصبر، والرحمة، وحبّ الخير، والوفاء، والخضوع، والتواضع. «والذين هم للمسيح يسوع صلبوا جسدهم بكلّ ما فيه من أهواءٍ وشهوات»^(٨٨).

إن الإيمان بالمسيح يمثّل الدخول إلى الكنيسة. والكنيسة (باليونانية: ekklesia) هي مجمع المؤمنين. يطلق بولس على هذا التجمّع اسم الكنيسة^(٨٩)، أو كنيسة الله^(٩٠). إن الكنيسة هي جسد المسيح، وهو رأسها ومنشؤها^(٩١). وكلّ مؤمن، سواء أكان عبداً أم حراً، وسواء أكان يهودياً أم إغريقياً، هو حالٌّ في هذا الجسد، وهو مفعّم بالروح^(٩٢). وعليه فإن الكنيسة مجتمعٌ تشكّل في المسيح، وإن للروح القدس حضوراً متواصلاً فيه.

إن النجاة والفداء التامّ في آخر الزمان إنما يحدث عندما يظهر المسيح ثانية، عندها سيحصل المنتجبون في يوم البعث على أجساد روحانية. ولكن حتى ذلك الحين سيحصل المؤمنون الذين نجوا بلطف الله والإيمان على الحياة الأبدية فيه، من خلال الالتحاق بالكنيسة، التي هي جسد المسيح، وسوف يقيمون معه رابطة عرفانية أبدية^(٩٣). لقد تُرك بنو إسرائيل لأنفسهم مؤقتاً، وحين الوقت إلى انتقال ميراثهم إلى بني إسرائيل الجدد، الذي يؤلّفون المجتمع العالمي المؤمن. إن أفراد هذا المجتمع ينحدرون من غير اليهود بشكلٍ خاصّ، والمتوقّع من اليهود أن يلتحقوا بهذا المجتمع في آخر الزمان. إن الكتاب المقدّس - المشتتمل على الوصايا والإرشادات الإلهية - يتمّ تفسيره بنور النجاة الذي جاء به المسيح، ويحافظ على جميع قيمه. لم يعدّ الكتاب المقدّس تراثاً لشعب، بل هو قانونٌ ودستور للمجتمع العالمي المسيحي، الذي لا فرق فيه بين اليهودي وغير اليهودي، ولا بين المختون وغير المختون، ولا بين العبد والحرّ، بل المسيح الذي هو كلّ شيء، وفي كل شيء^(٩٤).

الهوامش

- (١) انظر: الرسالة إلى أهل فيليبي، الإصحاح الثالث، الفقرة ٥.
- (٢) انظر: الرسالة إلى أهل فيليبي، الإصحاح الثالث، الفقرة ٦؛ الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح الأول، الفقرة ١٣.
- (٣) لقد تمّ التشكيك أو القطع بنسبة بعض هذه الرسائل إلى بولس. فقد ذهب جميع المحققين في كتاب العهد الجديد وتاريخ الكنيسة القديمة إلى القول بأن الرسالة إلى العبرانيين ليست لبولس. وهناك الكثير من المحققين الذين يرون أن بولس لم يكن هو كاتب الرسالة الأولى والثانية إلى تيموثاؤس، ولم يكن هو كاتب الرسالة إلى تيطس أيضاً. وهناك من لا يراه كاتب الرسالة الأولى إلى أهل كولوسي، والرسالة الثانية إلى أهل تسالونيكي. في حين ينسب له أكثر المحققين الرسالة الأولى إلى أهل تسالونيكي. وفي المقابل ليس هناك من يشكّ في أن بولس هو الذي كتب الرسالة إلى أهل روما، والرسالة الأولى والثانية إلى أهل كورنثوس، والرسالة إلى أهل غلاطية، والرسالة إلى أهل فلبيمون. يذهب الناقدون إلى الاعتقاد بأن تلاميذ بولس أو أتباعه هم الذين كتبوا هذه الرسائل، مستعنيين بأفكاره على نحو مباشر. للمزيد من التوضيح انظر:
- Cullmann, O., "Le Nouveau Testament", Paris, 1979, pp. 49 - 89.
- وإذا ما استثنينا الرسالة إلى العبرانيين فإننا في هذا المقال اعتبرنا جميع هذه الرسائل من كتابة بولس؛ إذ ليس قصدنا في هذا المقال إثبات نسبة جميع هذه الرسائل أو بعضها إلى بولس، بل المراد هو التعريف بآراء وأفكار بولس بوصفه المؤسس للكلام المسيحي، وهو الفكر الذي أسهمت هذه الرسائل في بلورته التاريخية.
- (٤) يمكن العثور على قصة هذا الخلاف في رسالة أعمال الرسل ورسائل بولس في العهد الجديد.
- (٥) العهد الجديد، أعمال الرسل، الإصحاح الخامس عشر، الفقرة ٢٨ - ٢٩.
- (6) Epictetus.
- (٧) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصحاح الأول، الفقرة ٢٤.
- (٨) العهد الجديد، كورنثوس الأولى، الإصحاح الثامن، الفقرة ٤ - ٦.
- (٩) انظر: المصدر السابق، الإصحاح العاشر، الفقرة ٢٠ - ٢١.
- (١٠) انظر: المصدر السابق، الإصحاح العاشر، الفقرة ٢٦.
- (١١) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصحاح الحادي عشر، الفقرة ٣٦.
- (١٢) انظر: العهد الجديد، كورنثوس الأولى، الإصحاح الخامس عشر، الفقرة ٢٧ - ٢٨.
- (١٣) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصحاح السابع، الفقرة ١٨.
- (١٤) انظر: الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح الثالث، الفقرة ٢٦؛ رسالة إلى أهل رومية، الإصحاح الثامن، الفقرة ١٤ - ١٧.
- (١٥) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصحاح الثاني عشر، الفقرة ٥.
- (١٦) انظر: المصدر السابق، الإصحاح الأول، الفقرة ٢٠.

- (١٧) انظر: المصدر السابق، الإصحاح الثامن، الفقرة ١٨ - ٢٢.
- (١٨) انظر: العهد الجديد، كورنثوس الأولى، الإصحاح الحادي عشر، الفقرة ٧.
- (١٩) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصحاح الخامس، الفقرة ١٢ - ١٤.
- (٢٠) انظر: الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح الأول، الفقرة ١١ - ١٢.
- (٢١) انظر: الرسالة إلى أهل كولوسي، الإصحاح الثاني، الفقرة ٨.
- (٢٢) انظر: كورنثوس الأولى، الإصحاح الأول، الفقرة ٢٠ - ٢٥.
- (٢٣) انظر: الرسالة إلى أهل أفسس، الإصحاح الرابع، الفقرة ١٣؛ الرسالة إلى أهل فيليبي، الإصحاح الثالث، الفقرة ٨؛ الرسالة إلى أهل كولوسي، الإصحاح الأول، الفقرة ١٠.
- (٢٤) انظر: كورنثوس الأولى، الإصحاح السابع، الفقرة ٢١ - ٢٣.
- (٢٥) انظر: المصدر السابق، الإصحاح الثالث، الفقرة ٣ - ٢١.
- (٢٦) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصحاح الثالث، الفقرة ٢٢ - ٢٣.
- (٢٧) انظر: المصدر السابق، الإصحاح الخامس، الفقرة ١٢.
- (٢٨) انظر: المصدر السابق، الإصحاح السادس، الفقرة ١٧؛ والإصحاح الرابع عشر، الفقرة ٧.
- (٢٩) انظر: المصدر السابق، الإصحاح السابع، الفقرة ٢٥؛ والإصحاح الثامن، الفقرة ٢.
- (٣٠) انظر: المصدر السابق، الإصحاح السابع، الفقرة ٨.
- (٣١) انظر: المصدر السابق، الإصحاح الخامس، الفقرة ١٢.
- (٣٢) انظر: المصدر السابق، الإصحاح السابع، الفقرة ١٧.
- (٣٣) انظر: المصدر السابق، الإصحاح السابع، الفقرة ٢٢ - ٢٤.
- (٣٤) مرقيون السينوبي (Marcion of Sinope) (٨٥ - ١٦٠م): هو ابن أسقف سينوب في إقليم البنطس (على شاطئ البحر الأسود). تأثر بالأفكار الغنوصية بعد أن أصبح غنياً؛ فخرمه والده من الكنيسة؛ فخرج يطوف في البلدان، ونشر تعاليمه، وتجمع حوله الكثير من الأتباع؛ فكانت كنيسته الغنوصية أكثر عدداً من جميع الكنائس الغنوصية السورية. ثم صاغ مذهباً مميزاً، أدى إلى إلقاء الحرمان عليه من قبل كنيسة روما في تموز سنة ١٤٤م، وهو التاريخ التقليدي لتأسيس الكنيسة المرقونية. وبعد تكفيره من قبل الكنيسة عاد إلى آسيا الصغرى، وبقي فيها ينشر تعاليم فرقتة إلى آخر حياته، حيث وافته المنية سنة ١٦٠م. وقد واصلت فرقتة حياتها، وكان لها وجودٌ متمثل بكنائسها في سوريا حتى القرن الخامس الميلادي. المعرب.
- (٣٥) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصحاح الخامس، الفقرة ١٢.
- (٣٦) انظر: المصدر السابق، الإصحاح الخامس، الفقرة ١٢ - ٢١.
- (٣٧) انظر: المصدر السابق، الإصحاح الأول، الفقرة ٢٠ - ٣٢.
- (٣٨) انظر: الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح الرابع، الفقرة ٣ - ٩.
- (٣٩) انظر: الرسالة الأولى إلى تيموثاوس، الإصحاح الثاني، الفقرة ٤.
- (٤٠) انظر: رسالة إلى أهل رومية.
- (٤١) انظر: الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح الثالث، الفقرة ٢٤.

- (٤٢) انظر: المصدر السابق، الإصحاح الرابع، الفقرة ١ - ٥.
- (٤٣) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصحاح الخامس، الفقرة ٢٠.
- (٤٤) انظر: الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح الثالث، الفقرة ١٠ - ١١.
- (٤٥) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصحاح الرابع، الفقرة ١٥.
- (٤٦) انظر: المصدر السابق، الإصحاح الخامس، الفقرة ٢٠.
- (٤٧) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصحاح الرابع، الفقرة ٣ - ٥.
- (٤٨) انظر: المصدر السابق، الإصحاح الثالث، الفقرة ١٩ - ٢٩.
- (٤٩) انظر: الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الرابع، الفقرة ٤؛ الرسالة إلى أهل كولوسي، الإصحاح الأول، الفقرة ١٥.
- (٥٠) انظر: الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الأول، الفقرة ٢٤.
- (٥١) انظر: الرسالة إلى أهل كولوسي، الإصحاح الثاني، الفقرة ٩.
- (٥٢) انظر: الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الثالث، الفقرة ٢٣؛ والإصحاح الحادي عشر، الفقرة ٣.
- (٥٣) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصحاح الثامن، الفقرة ٣؛ الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الأول، الرسالة إلى أهل كولوسي، الإصحاح الأول، الفقرة ١٣؛ الرسالة إلى أهل أفسس، الإصحاح الأول، الفقرة ٦.
- (٥٤) انظر: الرسالة إلى أهل كولوسي، الإصحاح الأول، الفقرة ١٧ - ١٩.
- (٥٥) انظر: الرسالة إلى أهل أفسس، الإصحاح الأول، الفقرة ٢١.
- (٥٦) انظر: الرسالة إلى أهل كولوسي، الإصحاح الأول، الفقرة ١٦ - ١٧؛ الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الثامن، الفقرة ٦.
- (٥٧) انظر: الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الأول، الفقرة ٢.
- (٥٨) انظر: الرسالة إلى أهل فيليبي، الإصحاح الثاني، الفقرة ١٠.
- (٥٩) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصحاح الأول، الفقرة ٧؛ والإصحاح السادس عشر، الفقرة ٢٠؛ الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الأول، الفقرة ٣؛ والإصحاح السادس عشر، الفقرة ٢٣.
- (٦٠) انظر: الرسالة الأولى إلى تيطس، الإصحاح الثاني، الفقرة ١٣.
- (٦١) انظر: أعمال الرسل، الإصحاح العشرون، الفقرة ٢٨.
- (٦٢) انظر: الرسالة إلى أهل كولوسي، الإصحاح الثاني، الفقرة ٩.
- (٦٣) انظر: الرسالة إلى أهل فيليبي، الإصحاح الثاني، الفقرة ٦ - ٧.
- (٦٤) انظر: الرسالة الأولى إلى تيموثاوس، الإصحاح الثاني، الفقرة ٥.
- (٦٥) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصحاح الخامس، الفقرة ١٥.
- (٦٦) انظر: الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الخامس عشر، الفقرة ٤٥ - ٤٩.
- (٦٧) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصحاح التاسع، الفقرة ٥؛ الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح الثالث، الفقرة ١٦.

- (٦٨) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصحاح الأول، الفقرة ٣.
- (٦٩) انظر: الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح الرابع، الفقرة ٤.
- (٧٠) انظر: الرسالة الثانية إلى كورنثوس، الإصحاح الخامس، الفقرة ٢١.
- (٧١) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصحاح الثامن، الفقرة ٣.
- (٧٢) انظر: المصدر السابق، الإصحاح الثالث، الفقرة ٢١.
- (٧٣) انظر: الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الأول، الفقرة ٢٣.
- (٧٤) انظر: الرسالة الثانية إلى كورنثوس، الإصحاح الخامس، الفقرة ١٩.
- (٧٥) انظر: الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الأول، الفقرة ٣٠.
- (٧٦) انظر: المصدر السابق، الإصحاح الثاني، الفقرة ٨؛ الرسالة إلى أهل كولوسي، الإصحاح الثاني، الفقرة ١٥.
- (٧٧) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصحاح الخامس، الفقرة ٩ - ١٠.
- (٧٨) انظر: الرسالة الثانية إلى كورنثوس، الإصحاح الخامس، الفقرة ١٤ - ١٧.
- (٧٩) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصحاح السادس، الفقرة ٣ - ٥.
- (٨٠) انظر: المصدر السابق، الإصحاح السابع، الفقرة ٧.
- (٨١) انظر: المصدر السابق، الإصحاح العاشر، الفقرة ٤.
- (٨٢) انظر: الرسالة الثانية إلى كورنثوس، الإصحاح الرابعة، الفقرة ١٨.
- (٨٣) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصحاح الأول، الفقرة ٥ - ٨.
- (٨٤) انظر: الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح الثاني، الفقرة ٢٠.
- (٨٥) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصحاح الثامن، الفقرة ٩ - ١١.
- (٨٦) انظر: الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح الخامس، الفقرة ٢٥.
- (٨٧) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصحاح الخامس عشر، الفقرة ١٣.
- (٨٨) انظر: الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح الخامس، الفقرة ٢٢ - ٢٣.
- (٨٩) انظر: الرسالة إلى أهل فيلبي، الإصحاح الثالث، الفقرة ٦.
- (٩٠) انظر: الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الخامس عشر، الفقرة ٩.
- (٩١) انظر: الرسالة إلى أهل كولوسي، الإصحاح الأول، الفقرة ١٨.
- (٩٢) انظر: الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الثاني عشر، الفقرة ١٣.
- (٩٣) انظر: الرسالة إلى أهل كولوسي، الإصحاح الأول، الفقرة ١٨ - ٢٥.
- (٩٤) انظر: المصدر السابق، الإصحاح الثالث، الفقرة ١١.

طروحات د. مدرّسي الطباطبائي حول حياة الإمام الصادق دراسةٌ تحقّيقية

د. السيد رضا الموسوي (*)

ترجمة: نظيرة غلاب

— خلاصة —

يختصّ هذا المقال بمناقشة النقاط المجلّمة الأربعة حول حياة الإمام الصادق عليه السلام، التي ذكرها الدكتور حسين مدرّسي في كتابه (المذهب في سيرورة التكامل) (مكتب در فرايند تكامل)^(١).

تتمحور هذه النقاط الأربعة حول عدم قيام الإمام الصادق عليه السلام، رغم مناسبة الظروف في الوسط الشيعي لذلك؛ وعدم قبوله للخلافة رغم العرّض العباسي؛ ونهيه أتباعه وأنصاره عن تلقّيه بعنوان الإمام؛ وأخيراً نهيه عن الدعوة للتشيع. ما مدى صحّة هذه النقاط؟ وما مدى انسجامها وأصول عقائد الشيعة؟ هذا ما ستحاول هذه المقالة الإجابة عنه، والتحقيق فيه.

— المقدّمة —

كانت ترجمة كتاب الدكتور حسين مدرّسي الطباطبائي إلى اللغة الفارسية سبباً في ظهور العديد من ردود الفعل المختلفة، وخاصة في الأوساط المثقفة الناطقة بالفارسية. هذا الكتاب، الذي يتّخذ في شكله الرئيس منحىً تاريخياً

(*) باحثٌ في مجال الفكر الإسلامي.

وسوسيولوجياً، سبب العديد من المشكلات على المستوى العقائدي والكلامي. وإن بعضاً من النقاط التي طرحها وجدتها فئة منهم منافيةً لأصول المعتقدات الشيعية، ورأوا ضرورة التصدي والرد عليها، والإجابة عن شبهاتها وإشكالاتها؛ في حين لم ترها فئة أخرى معارضةً أو منافيةً للمعتقدات، بل وجدتها مؤيدةً لأفكارها في ردّ بعض المعتقدات التي تحسبها غير واقعية.

في هذا المقال، وبمقدار ما يسمح به، سنسعى إلى نقد بعض ما طرح في هذا الكتاب، مع التذكير أن هذه النقاط مستقاة من الصفحة السابعة والصفحة الثامنة من المتن الإنجليزي للكتاب^(٢).

هدفنا الرئيس في هذا المقال البحث في مدى صحة مدعى الدكتور مدرسي، مع تتبّع مدى انسجامها وتناسبها مع المعتقدات الشيعية.

منهجياً، قبل البدء في الموضوع لا بُدّ من الإشارة إلى الاختلاف الجوهرى بين المنهج المتبع في المعرفة الدينية لدى اللاهوتيين (مفكرى الغرب) ومنهج الدراسات الدينية وتحصيل المعارف الدينية لدى العلماء المسلمين، وبشكل عام لدى كل المعتقدين بالأديان والفكر الدينى. من البديهي أن نعرف أن هدفنا (كإنسان له عقيدة دينية) من وراء دراسة النصوص الدينية أن لها ما بإزائها، وهو أيديولوجي محض؛ إذ يتلخص في الوصول إلى حقانية أو بطلان النظريات، ومدى تناسبها وانسجامها بشكل كلي مع المعتقدات الدينية الفعلية. علماً أن هدف اللاهوتيين هو رصد التيارات والمذاهب الفكرية المختلفة (سواء بلحاظ تاريخي - اجتماعي، وبُنيتها في المعتقد)، بعيداً عن الفعل التقييمي وفق ثنائية حق أو باطل. وبعبارة أخرى: إن نشاط الباحث اللاهوتي في الغرب في تعامله مع النصوص الدينية لا يندرج في مجال البحث الكلامي اللاهوتي الذي يسعى إلى إثبات أو ردّ عقيدة ما، ولعل الكثير منهم لا ديني وملحد، وحتى العقائديين منهم يتعاملون بكلّ موضوعية وحيادية، لذلك ليس غريباً أن تأتي بعض النظريات مناقضةً تماماً لبديهيات العقيدة.

تجدر الإشارة إلى مسألة لها موضوعية في منهج البحث لدى اللاهوتيين ومفكرى الغرب، وتكمن في مفهوم النظرية. فالنظرية التاريخية - السوسيولوجي

يتناول مجموعةً كبيرةً من الروايات التاريخية يلخّص أحداثها في شكلٍ منسجمٍ ومتناسقٍ، وهذا الاختصار والتفسير المتناسب والجامع هو الملاك المشترك (الصحيح) بين النظريات التاريخية - الاجتماعية تختلف عن مفهوم البرهان والحجّة (ملاك الصحة في المباحث الكلامية)، لذلك فأغلب (الشبهات) التي يطرحونها ليس لها مفهومٌ أصيلٌ في النصوص العقائدية الإسلامية عموماً، والشيعية خصوصاً. لكنّ هذا لا ينفي كلياً أن تجد نتائج تحقيقات اللاهوتيين وبعض مفكّري الغرب معاني مناسبةً ومساوقةً لما يوجد في النصوص الدينية الإسلامية، ولكن لا تكون متناسبةً ومتساوقةً مع مفاهيم عقيدتنا الفعلية. الدكتور مدرّسي الطباطبائي اشتغل ضمن الفصل الأوّل من كتابه على عرض حياة الأئمّة الاثني عشرية عليهم السلام بشكلٍ مختصرٍ ومقتضبٍ. وفي تعرّضه لحياة الإمام الصادق عليه السلام ذكر أربعة موارد أساسية، هي:

- ١- إن الإمام الصادق عليه السلام، مع وجود جمعٍ كبيرٍ من الشيعة (تقريباً مائة ألف رجل)، ورغم ما أبدوه من استعدادٍ للقيام ضدّ الحكم الجائر، لم يقبل بالقيام والخروج. وهذا الأمر كان باعثاً على اعتراض الشيعة عليه^(٣).
 - ٢- استعداد السلطة العباسية للتنازل عن الحكم، وتسليم مقاليده للإمام الصادق عليه السلام، لكنّ الإمام الصادق عليه السلام لم يقبل دعوتهم لتسلّم الخلافة^(٤).
 - ٣- كان الإمام الصادق عليه السلام في موارد عديدة لا يرى لنفسه الإمامة، ويرفض أن يُدعى بها^(٥).
 - ٤- كان الإمام الصادق ينهى أصحابه عن ممارسة أيّ عملٍ دعويٍّ وتبليغيٍّ لصالح المذهب الشيعي، ولم يكن يجيز لعلماء أو دعاة الشيعة أن يقوموا باستقطاب أحد من أهل السنّة، ودعوتهم للالتحاق بالمذهب^(٦).
- بشكلٍ عامّ بعض هذه النقاط الأربعة (حسب نظر الكاتب) مستدّةٌ إلى النصوص الشيعية، أو تجد معاني منسجمةً ومساوقةً لها في تلك النصوص. لكن كاتب هذه السطور يرى أن الموردتين الأخيرتين لا ينسجمان ولا يتوافقان في معانيهما مع معتقداتنا، وتبقى النقطتان الأولى والثانية - كما سنبين ذلك لاحقاً -، يمكن تفسيرهما، وحمل معانيهما محملاً بحيث تساوق المعتقدات الشيعية الفعلية.

دراسة وتحليل لهذه الموارد الأربعة —

أ. بالنسبة إلى المورد الأول والثاني فقد ثبت أنهما كانتا مدعى فئتين من الناس (فئة من الشيعة؛ وأخرى من العباسيين)، حيث كانا يرغبان في أن يخرج الإمام الصادق عليه السلام لطلب الخلافة، بدعوى الظروف المؤاتية وجهوزية الأنصار. لكن الإمام الصادق عليه السلام؛ باعتباره المرجع في معتقدات الشيعة، نفى إمكان ذلك. وهناك شواهد تاريخية تبين الأسباب الموضوعية في ردّ دعوى تلك الفئتين؛ والظاهر أن الشخص المدعى قد سلّم للإمام عليه السلام، مقتنعاً بما طرحه أمامه من الأدلة الواقعية.

الأحاديث المتعلقة بالمدعى الأول —

في ما يخصّ دعوى جهوزية جمع غفير من الشيعة نشير - على سبيل المثال - إلى حديثين، وهما بالمناسبة نفس ما استند إليه الدكتور مدرسي في دعواه:

١- محمد بن الحسن وعلي بن محمد بن بندار، عن إبراهيم بن إسحاق، عن عبد الله بن حماد الأنصاري، عن سدير الصيرفي قال: دخلتُ على أبي عبد الله عليه السلام فقلتُ له: واللّه، ما يسعك القعود، فقال: ولم، يا سدير؟ قلتُ: لكثرة مواليك وشيعتك وأنصارك. واللّه، لو كان لأمير المؤمنين عليه السلام (علي بن أبي طالب) ما لك من الشيعة والأنصار والموالي ما طمع فيه تيم ولا عدي (كناية عن الخليفة الأول والخليفة الثاني)، فقال: يا سدير، وكم عسى أن يكونوا؟ قلتُ: مائة ألف، قال: مائة ألف! قلتُ: نعم ومائتي ألف، قال: مائتي ألف! قلتُ: نعم ونصف الدنيا، قال: فسكت عني، ثم قال: يخفّ عليك أن تبلغ معنا إلى ينبع؟ قلتُ: نعم. فأمر بحمارٍ وبغلٍ أن يسرجا، فبادرتُ فركبتُ الحمار، فقال: يا سدير، أترى أن تؤثرتني بالحمار؟ قلتُ: البغل أزين وأنبل، قال: الحمار أرفق بي، فنزلتُ فركب الحمار وركبتُ البغل، فمضينا فحانت الصلاة، فقال: يا سدير، انزل بنا نصل، ثم قال: هذه أرضٌ سبخة لا تجوز الصلاة فيها، فسيرنا حتى صيرنا إلى أرض حمراء، ونظر إلى غلامٍ يرعى جداءً، فقال: واللّه، يا سدير لو كان لي شيعةٌ بعدد هذه الجداء ما وسعني القعود، ونزلنا وصلينا، ولما

فرغنا من الصلاة عطفتُ على الجداء فعددتها فإذا هي سبعة عشر^(٧).

الرواية في الجملة تكشف أن الإمام الصادق^{عليه السلام}؛ باعتباره مرجع وإمام الشيعة، لم يكن يرى الوضع مناسباً ومواتياً للخروج في طلب حقانيتها في الخلافة وأحقّيته بها، بل كان يعلم أن عدد الأنصار والموالين لم يكن بالعدد الكافي الذي يمكن الاعتماد عليه والاكتفاء به في مثل هذه المهمة. الملفت أن سدير الصيرفي قد اقتنع بردّ الإمام^{عليه السلام}، واستسلم له من دون أن يثبت ببنت شفة؛ وعلى فرض أنه لم يكن قد اقتنع بجواب الإمام^{عليه السلام} فكلام الإمام^{عليه السلام} بالنسبة لنا نحن الشيعة دليلٌ وحجّة في المقام.

٢- الرواية التالية مثالٌ آخر لما استند إليه الدكتور مدرّسي في ادّعائه عدم خروج الإمام الصادق^{عليه السلام}، مع وجود أنصار وموالين كثير، واعتراض شيعته عليه في قعوده عن الخروج: حديث إبراهيم، عن أبي حمزة، عن مأمون الرقي قال: كنتُ عند سيدي الصادق^{عليه السلام}، إذ دخل سهل بن حسن الخراساني، فسلم عليه، ثم جلس، فقال له: يا بن رسول الله، لكم الرأفة والرحمة، وأنتم أهل بيت الإمامة، ما الذي يمنعك أن يكون لك حقٌّ تقعد عنه وأنت تجد من شيعتك مائة ألف يضربون بين يديك بالسيف؟ فقال له^{عليه السلام}: اجلس يا خراساني، رعى الله حقك، ثم قال: يا حنيفة، أسجري التتور، فسجرته حتى صار كالجمرة وبيضّ علوه، ثم قال: يا خراساني، قم فاجلس في التتور، فقال الخراساني: يا سيدي، يا بن رسول الله، لا تعدّني بالنار، أقلني، أقالك الله، قال: قد أقلتك، فبينما نحن كذلك إذ أقبل هارون المكي، ونعله في سبابته، فقال: السلام عليك يا بن رسول الله، فقال له الصادق^{عليه السلام}: ألقى النعل من يدك واجلس في التتور، قال: فألقى النعل من سبابته، ثم جلس في التتور، وأقبل الإمام يحدث الخراساني حديث خراسان، حتى كأنه شاهد له، ثم قال: قم يا خراساني، وانظر ما في التتور، قال: فقممتُ إليه فرأيتُه متربّعاً، فخرج إلينا وسلم علينا، فقال له الإمام^{عليه السلام}: كم تجدُ بخراسان مثل هذا؟ فقلت: والله، ولا واحداً، فقال^{عليه السلام}: لا والله، ولا واحداً. أما إننا لا نخرج في زمانٍ لا نجد فيه خمسة معاضدين لنا. نحن أعلم بالوقت^(٨).

وهذه الرواية كما هو ظاهرها تبين تشخيص أحد شيعة خراسان الخاطئ وغير التامّ لواقع زمانه، واعتماده الكم (عدد الأتباع) دون الكيف (الصمود والثبات)؛

لكنّ الإمام الصادق عليه السلام، من خلال بيانه لعدم صحة ذلك التشخيص، كشف عن أن بين تلك الآلاف التي تدّعي الموالاته والاتباع لا يوجد شخصاً واحد يكون في مستوى هارون المكيّ، قادراً على الثبات والصمود كما يدّعي. ومرةً أخرى نشير إلى أن قول الإمام الصادق عليه السلام هنا، بغضّ النظر عن قبول الخراساني لدليل الإمام أو عدم قبوله، في توصيفه لحالة الشيعة في زمانه، ولا أقلّ في تلك الفترة من انتقال الحكم من يد الأمويين إلى العباسيين، يُعدّ حجةً. ومن هنا يكون هذا الحديث عن وجود تشخيص وتوصيف غير صائب في ما يخصّ عدد وكمّ الشيعة، حيث تمّ تصحيحه من طرف الإمام عليه السلام.

الأحاديث المستند إليها في الدعوة الثانية —

في ما يرتبط بدعوى أن العباسيين كانوا يلحّون على الإمام الصادق عليه السلام أن يتولى مهام الحكم نذكر أولاً الأحاديث التي استند إليها الدكتور مدرسي هنا، ثمّ ننظر مدى تناسب الدليل مع المدّعى:

١- لما بلغ أبا مسلم (الخراساني) موت إبراهيم وجّه بكتبه إلى الحجاز، إلى جعفر بن محمد (الإمام الصادق عليه السلام)، وعبد الله بن الحسن (حفيد الإمام الحسن عليه السلام)، ومحمد بن عليّ بن الحسين، يدعو كلّ واحد منهم إلى الخلافة. فبدأ بجعفر، فلما قرأ الكتاب أحرقه، وقال: هذا الجواب.

فأتى عبد الله بن الحسن، فلما قرأ الكتاب قال: أنا شيخ، ولكنّ ابني محمداً مهديّ هذه الأمة. فركب وأتى جعفرأ، فخرج إليه، ووضع يده على عنق حماره، وقال: يا أبا محمد، ما جاء بك في هذه الساعة؟ فأخبره، فقال: لا تفعلوا؛ فإنّ الأمر لم يأت بعد، فغضب عبد الله بن الحسن وقال: لقد علمت خلاف ما تقول، ولكنّه يحملك على ذلك الحسد لابني، فقال: لا والله، ما ذلك يحملني، ولكن هذا وإخوته وأبناءه دونك، وضرب بيده على ظهر أبي العباس السفّاح. ثم نهض فاتّبعه عبد الصمد بن عليّ وأبو جعفر محمد بن عليّ بن عبد الله بن العباس، فقالا له: أتقول ذلك؟ قال: نعم والله، أقول ذلك وأعلمه^(٩).

في هذا الحديث وما قبله يكشف أن الإمام الصادق عليه السلام كان على علم تامّ بالأوضاع السياسية والاجتماعية التي كانت عليها المنطقة آنذاك، حيث كان يدرك بما لا يحتمل الشكّ أن رسالة العباسيين إليه لم تكن سوى خيوطٍ من خيوط اللعبة التي كان يلعبها العباسيون ضمن مشروعهم في الاستحواذ على السلطة والتسلّط على الرقاب، وبالتالي الانتصار المسبق على كلّ الثورات التي كانوا يتوقّعون قيامها وخروجها ضدّهم. وقد قام الإمام الصادق عليه السلام بكشف خيوط هذه اللعبة لعبد الله بن الحسن، وبيان حقيقة تلك الرسائل وما تضمّنتها من دعوةٍ لاستلام زمام الخلافة. والملفت في الأمر أن هذه اللعبة قد كشف التاريخ حقيقتها، واستجلى ما كان وراءها من أهداف. لقد التجأ العباسيون إلى ممارسة اللعبة السياسية من خلال العزف على أوتار العصبية القومية (الاختلاف القومي بين العرب والفرس)، والعقائدي (محبة أهل البيت عليهم السلام)، حيث رفعوا هذا الشعار لجلب قلوب الشيعة إليهم، والمسلمين الذين التحقوا حديثاً بالإسلام؛ حتّى يقووا صفوفهم، ويزيدوا من قوتهم؛ لكن بعد أن استتبّ لهم الأمر، وسلطوا قدرتهم على البلاد والعباد، قاموا بتصفية قواعدها^(١).

وقد كانت رسائل العباسيين إلى الإمام الصادق عليه السلام واحدةً من خطواتهم التكتيكية، يرومون من ورائها إخفاء هوية زعمائهم، وتمويه حقيقة الأمر على مخالفيهم^(١١). وفي هذا الصدد لا بُدّ من التدقيق في مسألة في غاية الأهمية، حيث قام إبراهيم الإمام بتعيين أبي العباس السفّاح خلفاً له قبل وفاته، مخالفاً في ذلك التقاليد المعتمدة في هذا الشأن^(١٢).

الأحاديث المستند إليها في الدعوى الثالثة —

يمكن حمل الدعوى الثالثة على مفهومين:

١- نفي الإمامة بشكلٍ مطلق، أو أن الإمام لم يكن يقول بإمامته؛

٢- تعمّده عدم الإشارة إلى إمامته؛ حفاظاً على النفس.

الواقع أن كل الأحاديث التي كانت تحت نظر الدكتور مدرّسي شاهدت على المفهوم الثاني، وتؤيّد كفاية المفهوم الأول. ومن تلك الأحاديث نذكر ما ورد في تفسير

العيّاشي، ورجال الكشّي، وكتاب الكافي، للشيخ الكليني:

١- عن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أعرض عليك ديني الذي أدين الله به، قال: هاته، قلت: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً صلى الله عليه وآله رسول الله، وأقرّ بما جاء به من عند الله، قال: ثمّ وصفتُ له الأئمة، حتّى انتهيت إلى أبي جعفر، قلت: وأقر بكلّ ما أقول فيهم، فقال: أنهاك أن تذهب باسمي في الناس.

قال أبان: قال أبي يعفور: قلتُ له مع الكلام الأول: وأزعم أنهم الذين قال الله في القرآن: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ فقال أبو عبد الله: والآية الأخرى فاقراً، قال: قلتُ له: جعلتُ فداك، أي آية؟ قال: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، قال: فقال: رحمك الله، قال: قلتُ: تقول: رحمك الله على هذا الأمر؟ قال: فقال: رحمك الله على هذا الأمر^(١٣).

هذا الحديث كما هو ظاهره يكشف لنا أن الإمام الصادق عليه السلام لم ينفِ مقام الإمامة عن شخصه فحسب، بل عمل على تأييد كلام ابن أبي يعفور تأييداً ضمنياً بقوله: (والآية الأخرى فاقراً)، وأطلعه على وجوه من مقاماته المعنوية حين ذكر الآية ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، وبالتالي فإن نفي أو نهي الإمام لم يكن موجّهاً لمقام الإمامة، بل كان موجّهاً لمسألة كشف وإفشاء هذه العقيدة. إن النهي كيفما كان الدليل لا يسعه أن ينفى مقام الإمامة عن الإمام، ولكنه يحمل على الحالة السائدة آنذاك من التقية والمضايقات التي كان يتعرّض لها الشيعة، حيث إن كشف هذه المعتقدات قد يعرّض صاحبه إلى أضرار جدية، كما أنه قد يكون سبباً في إلحاق الضرر بباقي الموالين والأنصار. وبالنسبة إلى ابن أبي يعفور هناك شواهد خاصة، من بينها: يرجى الرجوع إلى ما جاء في الكافي^(١٤)، حيث تذكر هذه الشواهد أن ابن أبي يعفور كان يتردد على بعض أعداء أهل البيت عليهم السلام وأصحاب المناصب، وأن الإمام الصادق عليه السلام حين كان يتكلّم معه كان ناظراً إلى الأخطار المحدقة به.

٢- الحديث الثاني الذي كان محلّ الشاهد لدى الدكتور المدرسي هو: جعفر

بن أحمد، عن جعفر بن بشير، عن أبي سلمة الجمال قال: دخل خالد البجلي على أبي عبد الله عليه السلام، وأنا عنده، فقال له: جعلت فداك، إني أريد أن أصف لك ديني الذي أدين به، وقد قال له قبل ذلك: إني أريد أن أسألك، فقال له، سألني، فوالله لا تسألني عن شيء إلا حدثتك به على حدّه لا أكتمك، قال: إن أول ما أبدأ أني أشهد أن لا إله إلا الله وحده ليس إله غيره، قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: كذلك ربنا ليس معه إله غيره، ثم قال: وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: كذلك محمد عبد الله مقرر له بالعبودية ورسوله إلى خلقه، ثم قال: وأشهد أن علياً عليه السلام كان له من الطاعة المفروضة على العباد مثل ما كان لمحمد عليه السلام على الناس، قال: كذلك كان عليه السلام، قال: وأشهد أنه كان للحسن بن علي عليه السلام من الطاعة الواجبة على الخلق مثل ما كان لمحمد عليه السلام، فقال: كذلك كان الحسن، قال: وأشهد أنه كان للحسين من الطاعة الواجبة على الخلق بعد الحسن ما كان لمحمد عليه السلام والحسن عليه السلام، قال: فكذلك كان الحسين، قال: وأشهد أن علياً بن الحسين كان له من الطاعة الواجبة على جميع الخلق كما كان للحسين عليه السلام، قال: فقال: كذلك كان علي بن الحسين، قال: وأشهد أن محمداً بن علي كان له من الطاعة الواجبة على الخلق مثل ما كان لعلي بن الحسين، قال: فقال: كذلك كان محمد بن علي، قال: وأشهد أنك أورتك الله ذلك كله، قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: حسبك، اسكت الآن؛ فقد قلت حقاً، فسكت، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: ما بعث نبياً له عقب وذرية إلا أجرى لآخرهم مثل ما أجرى لأولهم، وأنا لحق ذرية محمد عليه السلام، أجرى لآخرنا مثل ما أجرى لأولنا، ونحن على منهاج نبينا عليه السلام، لنا مثل ما له من الطاعة الواجبة^(٥).

كذلك هذا الحديث ظاهره صريح في تأييد الإمام الصادق عليه السلام لكلام خالد البجلي، وتأكيد على مقامه في الإمامة؛ لكن أمر عليه السلام خالد البجلي بالتمسك بالسكوت، وبعد ذلك بدأ بالتفصيل حول إمامته، قاطعاً بذلك الطريق أمام الشك أو الاضطراب والتردد.

٣. الحديث الثالث الذي كان مورد استشهاد الدكتور مدرّسي هو: عن منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ... إن علياً عليه السلام لم يذهب حتى ترك حجّة من بعده،

كما ترك رسول الله ﷺ، وإن الحجّة بعد عليّ الحسن بن عليّ، وأشهد على الحسن أنه لم يذهب حتّى ترك حجّة من بعده، كما ترك أبوه وجدّه، وأن الحجّة بعد الحسن الحسين، وكانت طاعته مفترضة، فقال: رحمك الله، فقبّلت رأسه، وقلت: وأشهد على الحسين ﷺ أنه لم يذهب حتّى ترك حجّة من بعده عليّاً بن الحسين، وكانت طاعته مفترضة، فقال: رحمك الله، فقبّلت رأسه، وقلت: وأشهد على عليّ بن الحسين أنه لم يذهب حتّى ترك حجّة من بعده محمداً بن عليّ، أبا جعفر، وكانت طاعته مفترضة، فقال: رحمك الله، قلت: أعطني رأسك حتّى أقبّله، فضحك، قلت: أصلحك الله، قد علمت أن أباك لم يذهب حتّى ترك حجّة من بعده، كما ترك أبوه، وأشهد بالله أنك أنت الحجّة، وأن طاعتك مفترضة، فقال: كفّ رحمك الله، قلت: أعطني رأسك أقبّله، فقبّلت رأسه، فضحك، وقال: سلني عمّا شئت فلا أنكرك بعد اليوم أبداً^(١٦).

ما قيل في الحديث السابق يُقال كذلك بشأن هذا الحديث، فالكلام هو الكلام؛ إذ ظاهره صريح في أن الإمام الصادق ﷺ لم يكن في صدد نفي إمامته، بل على العكس كان ضمن أجوبته على السائل في مقام التأكيد عليها.

الأحاديث المستند عليها في الدعوة الرابعة —

ضمن هذه النقطة يمكن القول بشكل عام: إن الأحاديث الواردة في النهي عن الدعوة للتشيع على قسمين:

أ. قسم من الأحاديث دالّة على النهي عن الدعوة للتشيع في الموارد التي تكون حياة المبلّغ في خطر، أو تكون في محضر مَنْ لا يستبعد منه الإنكار وقلة التحمّل وعدم ضبط النفس. وروايات كتاب الكافي^(١٧) ناظرة إلى إثبات ذلك.

ب. القسم الثاني تشمل مجموع الأحاديث التي صدر فيها النهي عن دعوة الناس إلى المذهب، وترك أمر هداية الناس إلى الله تعالى^(١٨).

وبالنسبة إلى مجموع أحاديث القسم الأول فإنها تتسجم وأسلوب معتقدات الشيعة.

وكمثال نذكر حديثاً من أحاديث الكافي: عن معلّى بن خنيس قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: يا معلّى، اكنم أمرنا ولا تُذعُه؛ فإنه مَنْ كتم أمرنا ولم يذعه أعزّه الله به في الدنيا، وجعله نوراً بين عينيه في الآخرة، يقوده إلى الجنة. يا معلّى، مَنْ أذاع أمرنا ولم يكتمه أذله الله به في الدنيا، ونزع النور من بين عينيه في الآخرة، وجعله ظلمة تقوده إلى النار. يا معلّى، إن التقية من ديني ودين آبائي، ولا دين لمن لا تقية له. يا معلّى، إن الله يحبّ أن يعبد في السرّ، كما يحبّ أن يعبد في العلانية. يا معلّى، إن المذيع لأمرنا كالجاحد له^(١٩).

ينهى الإمام الصادق عليه السلام في هذا الحديث، وبشكل صريح، عن إذاعة أمر الأئمة عليهم السلام في المواقع التي تجب فيها التقية. وبالجملة فقد حدّدت موارد استعمال التقية في وجود الضرر المحقّق، سواء بالنسبة إلى الداعية أو المدافع عن أمر الأئمة وأهل بيت النبوة^(٢٠).

أما بالنسبة للأحاديث المرتبطة بالقسم الثاني فجديراً بالذكر أن مجموع هذه الأحاديث تحتاج إلى إعمال الدقّة؛ حيث إن ظاهر الأحاديث أنها تدعو الدعاة الشيعة إلى استعمال الحذر والحيطه في مناقشة المخالفين.

ومن بين الأحاديث الواردة في المقام: عن فضيل بن يسار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ندعو الناس إلى هذا الأمر؟ فقال: لا يا فضيل، إن الله إذا أراد بعبدٍ خيراً أمر ملكاً فأخذ بعنقه فأدخله في هذا الأمر، طائعاً أو كارهاً^(٢١).

قد يبدو من ظاهر الحديث أنه في صدد الكلام عن النهي عن دعوة أهل السنّة إلى التشيع، لكنّ إمعان النظر في محتوى مجموع هذه الأحاديث يكشف أنها في صدد النهي عن الدعوة التي لا يؤمن معها المجادلة اللفظية، لكن متى ارتفع المانع جازت الدعوة، بل كانت مطلوبة في ذاتها.

كما يمكن أن يكون مفاد هذه الأحاديث ظاهراً في منع ضعفاء الشيعة خاصّة عن دعوة أهل السنّة. والشاهد على كلامنا هذا مجموعة من الأحاديث، كالحديث التالي، الذي يحذّر من المجادلة اللفظية، لكنّ يشدّد في المقابل على ممارسة الدعوة العملية، حيث ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: كونوا دعاة

بأعمالكم، ولا تكونوا دعاءً لنا بألسنتكم؛ لأن أمر هذا المذهب ليس بالذي يكون باللسان، ومن عقد عهداً فلا يخرج من عهده ولو كسر أنفه بالسيف، وإن من أبغضنا لو أنفقت له ما في الأرض ما أحبنا^(٢٢).

فهذا الحديث (الذي نقلناه بالمعنى) يدعو إلى الدعوة من خلال الأخلاق والمعاملات، وينهى عن حصر الدعوة باللسان. وكما هو واضح فإن النهي في هذه الرواية على الظاهر مشروطاً بشروط، ومقيّدٌ بقيود، قد تمّ ذكرها في أحاديث أخرى. والملفت أن الشيخ الحميري في قرب الإسناد قد نقل إحدى الروايات التي ظاهرها النهي الكلّي، وبعدها مباشرة أورد حديثاً بنفس السند في باب التقيّة وحفظ النفس^(٢٣). وكل هذه الروايات حاكية عن عدم وجود نهْيٍ كلّي، بل النهي ضمن شروط وموارد متعلقة بالظرفية الزمانية أو بعض الشروط الخاصة التي يفرضها ظرف الواقع.

الحديث التالي يشير إلى إجازة الإمام الجواد^{عليه السلام} في نشر المطالب وبعض المباحث التي لم يسمح بنشرها ونقلها في زمن الصادقين^{عليهم السلام}: عن محمد بن الحسن بن أبي خالد شَيْئُوهُ قال: قلتُ لأبي جعفر الثاني^{عليه السلام}: جعلت فداك، إن مشايخنا رَوَوْا عن أبي جعفر وأبي عبد الله^{عليهما السلام}، وكانت التقيّة شديدة، فكتبوا كتبهم، ولم تُرَوَ عنهم، فلما ماتوا صارت الكتب إلينا، فقال: حدّثوا بها؛ فإنها حقٌّ^(٢٤).

إن تجمع الشيعة في بلاد الحجاز والعراق فترة الإمامين الصادقين^{عليهما السلام}، والخوف من أن يقوم السلطان ومواليه بالقضاء على الشيعة أو استئصالهم، وكذا الخوف من كشف كل راية الأئمة، كان موجِباً لفهم الحكمة من صدور تلك الروايات. وبالجملة فإن القول بالنهي عن الدعوة وعدم نشر أمر الأئمة بشكلٍ مطلق يخالف سيرة النبي الأكرم^{صلى الله عليه وآله} ظاهراً. ونكتفي بذكر حديثٍ كمثال؛ حتّى تتضح مقولتنا في ما ذهبنا إليه: عن سليمان بن خالد قال: قلتُ لأبي عبد الله^{عليه السلام}: إن لي أهل بيت وهم يسمعون منّي، أفأدعوهم إلى هذا الأمر؟ فقال: نعم: إن الله عزّ وجلّ يقول في كتابه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾^(٢٥).

كما يلاحظ أن المجلسي (في شرحه المنقول عن قرب الإسناد) وجد أن سبب

جمع صاحب الكتاب المزبور لهذه الأحاديث، وضرورة انسجامها مع أحاديث الرسول الأكرم ﷺ، تثبت جانب النهي عن الدعوة إلى التشيّع حين تكون الدعوة ستجرّ إلى المجادلة، وبالتالي إلى ضررٍ حتمي؛ حيث قال بأن ظاهر مقصود هذه الروايات هو نهى الشيعة عن مواجهة ومجادلة المخالفين بحيث يخاف منه الضرر بالداعية؛ ولعل السبب هو تعمّق دعاة الشيعة في دعوتهم؛ ظناً منهم أنهم بذلك يتم لهم هداية الناس، فليس الهدف من صدور هذه الأحاديث هو إمساك الناس عن الدعوة إذا تيقن حدوث المصلحة، وكان الضرر غير وارد؛ لأن الدعوة إلى الهداية رسالة الأنبياء، وهي من أهم الواجبات^(٢٦).

بالإضافة إلى كلّ ذلك هناك موارد متعدّدة عمل فيها الإمام الصادق ﷺ على مناظرة ومحاججة كبار المخالفين^(٢٧)، وأمضى مناظرات كبار الأصحاب، ومن ذلك: مناظرات هشام بن الحكم لعمر بن عبيد، كبير علماء المعتزلة في تلك الفترة، حيث إن الإمام الصادق ﷺ لما سمع تقرير هشام بن الحكم حول تلك المناظرة أيده وأثنى عليه^(٢٨).

نتيجة التحقيق —

في هذا المقال كان البحث موجهاً إلى مناقشة النقاط الأربعة التي طرحها الدكتور مدرّسي الطباطبائي حول تاريخ الإمام الصادق ﷺ، ومدى صحتها، ومدى انسجامها والتعاليم الشيعية، وكذا مدى مساومتها لأساسيات المذهب الشيعي. بخصوص مسألة كثرة المواليين والأنصار وعدم قبول الإمام الصادق ﷺ بالخروج بيّناً أن الإمام الصادق ﷺ ضمن المستندات التي اعتمدها السيد مدرّسي لم يكن في صدد عدم قبوله الخروج والقيام بشكلٍ نهائي، بل على العكس تماماً، كان في جوابه على السائل في صدد بيان الشروط الموضوعية للخروج: إحداها: ضرورة وجود أنصار يتمتّعون بكامل الاستقامة والثبات والطاعة للإمام في السراء والضراء؛ إذ لم يكن الكمّ والعدد معياراً في المقاييس الدينية، بقدر ما وجه الاهتمام بالنوع والكيفية. فالإمام الصادق ﷺ صحّح نظر السائل، وكشف له أن الأعداد التي

وصفها في خطابه لا تشكل عنصر التكافؤ واحتياجات الثورة. وفي ما يتعلق بمسألة دعوة العباسيين للإمام عليه السلام لتسلم زمام السلطة بيّنا أن الروايات والشواهد التاريخية الواقعية كشفت أمر العباسيين، وأن تلك الدعوة للإمام لم تكن سوى تكتيك من تكتيكاتها؛ لإخفاء هوية من ارتضتهم زعماء لها، حتى أن الإمام عليه السلام بنفسه قد فضح مخطّطهم، وكشف لهم أنهم قد اختاروا مسبقاً أبا العباس السفّاح خليفةً لحكومتهم وسلطتهم، وأن الدعوة لا واقعية لها.

أمّا نهي الإمام الصادق عليه السلام أصحابه ومواليه عن دعوته باسم الإمام فقد تبين؛ من خلال تفحص نفس الشواهد والروايات الشاهد التي ذكرها الدكتور المدرسي، أن الإمام عليه السلام - وعلى العكس مما ادّعي - كان في مقام تثبيت إمامته ومقامه لدى المخاطبين، ونهاهم عن إظهار معتقداتهم كلما كانت أنفسهم في خطرٍ محقق.

وبالنسبة إلى آخر نقطة من النقاط الأربعة التي تناولناها في هذا المقال، حيث ادعى الدكتور المدرسي الطباطبائي أن الإمام عليه السلام نهى أصحابه عن الدعوة للتشيع، أجبنا عن هذه الدعوة بأن الإمام الصادق عليه السلام كان يدعو بنفسه إلى التشيع، وقد أيد أصحابه في ما يقومون به من أعمال الدعوة. وبيّنا أنه في الموارد التي صدر فيها النهي لم يكن على شاكلة النهي المطلق، وإنما كان النهي معللاً بوجود حالة الخوف على النفس، وتعريض مجتمع الشيعة للخطر. وقد ظهر لنا أن نهي الإمام في بعض الموارد كان بسبب التقية، وما تستلزم من ضرورة حفظ النفس.

كان هذا المقال في مقام الردّ على جزء مما طرحه الدكتور المدرسي الطباطبائي، آمليين أن تتسع اهتمامات المحققين للنقد والتحقيق في باقي موارد الكتاب؛ بغرض إظهار الصحيح، والردّ على غير الصحيح. كل ذلك مع ضرورة التوجّه لنقد طروحات الدكتور المدرسي الطباطبائي بالأسلوب العلمي، الذي يحفظ حرمة المؤلف، ويتعامل مع أفكاره بكل موضوعية ونزاهة علمية^(٢٩).

الهوامش

(1) Crisis and Consolidation in The Formative Period of Shi`te Islam.

(٢) أصل النقاط الأربعة سنورها في هامش المقالة.

(٣) الكليني، الكافي ١: ٣٠٧؛ ٢: ٢٤٢؛ ٨: ٣٣١؛ رجال الكشي: ١٥٨، ٣٥٣ - ٣٥٤، ٣٩٨؛ ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب ٣: ٣٦٢.

Hossien Modarresi, Crisis and Consolidation in the formative period of shi`te islam, p7. Darwin, 1998: "Imam Ja`far al . Saddiq was the most respected member of the House of the prophet during the time of upheaval that saw the overflow of the century . p `d Umayyad rule. Ja~far was an obvious candidatw to succeed as Umayyad leader of the Islamic state and many expected him to step forward into the role. Iraq was full of his followers A passionate fo; over told him that haif of the word supported his claim. The people of Kufa waited only for his order to seize the city from its garrison. His failure to take advantage of the situation led to various reactions some of his follower even held that it was unlawful took the reins of power, reportedly looked to him in the early days of their in surrection as their first choice for the spiritual leadership of their movement".

(٤) الكليني، الكافي ٨: ٢٧٤؛ ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب ٣: ٣٥٥ - ٣٥٦؛ الشهرستاني، ١: ١٧٩.

Ibid, p7: "Possibly along the same line ,he at times did not even like to be called the Iman".

(٥) البرقي، المحاسن ١: ٢٨٨ - ٢٨٩؛ تفسير العياشي ١: ٣٢٧؛ الكليني، الكافي ١: ١٨١، ١٨٩؛ رجال الكشي: ٢٨١، ٢٨٩، ٣٤٩، ٤١٩، ٤٢١ - ٤٢٣، ٤٢٧.

Ibid, p8: "He also forbade his followers to engage in any political activity or to goin any armed Group. make Shi`ite propaganda , or recruit any new members into the Shi`ite community".

(٦) الكليني، الكافي ١: ١٦٥ - ١٦٧؛ ٢: ٢١٢ - ٢١٤، ٢٢١ - ٢٢٦، ٣٦٩ - ٣٧٢؛ البرقي، المحاسن ١: ٢٠٠ - ٢٠١؛ الحميري، قرب الإسناد: ٣٧.

Ibid, p8: "he also forbade his follovers to engage in any political activity. Or to join any armed Group. make Shi`ite propaganda, or recruit any new members into the Shi`ite community".

المترجم: أودّ أن أشير هنا إلى أن ترجمة كلام الدكتور مدرسي في هذه النقطة الرابعة إلى الفارسية كانت مختلفة عما أورده الدكتور مدرسي بنفسه في كتابه باللغة الإنجليزية، حيث إنه قال في هذه

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد التاسع والأربعون - شتاء ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

النقطة: إن الإمام الصادق عليه السلام كان ينهى مواليه وأصحابه عن ممارسة أي فعّالية سياسية، أو الانضمام لأي عمل مسلّح، ولم يكن يجيز لأتباعه أن ينشروا التشيع في أوساط المخالفين، أو أن يدعوا إليه أحداً.

- (٧) الكليني، الكافي ٢: ٢٤٣.
- (٨) ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب ٤: ٢٣٧.
- (٩) ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب ٤: ٢٢٩.
- (١٠) الطبري، التاريخ ٧: ٤٤٩ - ٤٥٠.
- (١١) المسعودي، التاريخ ٣: ٢٤٤.
- (١٢) الطبري، التاريخ ٧: ٤٢٣.
- (١٣) تفسير العياشي ١: ٣٢٧.
- (١٤) الكليني، الكافي ٣: ١٣٤؛ ١: ٣٧٦؛ ٢: ٢١٨؛ ٧: ٤٠٤.
- (١٥) رجال الكشي: ٤٢٢.
- (١٦) الكليني، الكافي ١: ١٨٩؛ رجال الكشي: ٤٢٠.
- (١٧) الكليني، الكافي ٢: ٢٢٦، ٣٦٩ - ٣٦٧.
- (١٨) الكليني، الكافي ١: ١٦٥ - ١٦٧، باب أن الهداية من الله عزّ وجلّ؛ المصدر السابق ٢: ٢١٢ - ٢١٤، باب ترك دعاء الناس؛ البرقي، المحاسن ١: ٢٠٠ - ٢٠١، باب أن الهداية من الله عزّ وجلّ.
- (١٩) الكليني، الكافي ٢: ٢٢٣ - ٢٢٤.
- (٢٠) بالنسبة للتقية وإخفاء العقيدة في موضع الخوف على النفس واحتمال الضرر راجع: الكليني، الكافي ٢: ٢١٧، ٢٢٦، باب التقية وباب الكتمان.
- (٢١) الكليني، الكافي ١: ١٦٧؛ كذلك انظر: البرقي، المحاسن ١: ٢٠٢.
- (٢٢) الحميري، قرب الإسناد: ٣٨.
- (٢٣) الحميري، قرب الإسناد: ١٧.
- (٢٤) الكليني، الكافي ١: ٥٣.
- (٢٥) الكليني، الكافي ٢: ٢١٢، باب في دعاء الأهل إلى الإيمان. وانظر كذلك تفسير فرات الكوفي: ٢٠٢.
- (٢٦) المجلسي، بحار الأنوار ٥: ١٩٩.
- (٢٧) الكليني، الكافي ١: ٥٨؛ ٨: ٣١١.
- (٢٨) انظر: الكليني، الكافي ١: ١٦٩ - ١٧٠.
- (٢٩) في كتابة هذا المقال لا بُدَّ من الإشادة بتعاون الأستاذ رضا فريدوني، الذي استفدنا من آرائه ونظراته مشكوراً.

المرأة في الرؤية القرآنية

مناقشة هوية المرأة في القرآن وفقاً لمنهج د. الشيخ الصادقي الطهراني

السيد محمد عقيقي (*)

ترجمة: فرقد الجزائري

رؤية —

الإنسان إما رجلاً أو امرأة. لكنّ هذا الرجل تله امرأة، ولا يمكن للرجال التنازل من دون النساء. المرأة كائنٌ غير مجابهٍ للرجل، بل له حقوقٌ في عرضه وإلى جانبه. لقد تصوّرنا دوماً المرأة في مواجهة الرجل، لكنّ علينا القول: إن المرأة كائن في عرض الرجل، فما من علاقة طويلة بينهما، إنها علاقة عرضية فحسب. ولهذا الكائن حقوقٌ ظلّت مجهولة دائماً في ميدان الفقه الإسلامي، أو فسّرت خلافاً للقرآن الكريم؛ لما تمّ التمسك به من أصول منافية للعقل وغير موثقة. ونودّ في هذا المقال بيان موجز من حقوق المرأة في الرؤية القرآنية، بأسلوب الدكتور محمد صادق الطهراني.

الأساس في حقوق المرأة، الاستحقاق أم المساواة؟ —

قد فسّرت حقوق المرأة في الفكر الإسلامي التقليدي على أساس عدالة الاستحقاق. لكنّ واجهت عدالة الاستحقاق إشكالات كثيرة في الحقبة المعاصرة. هنا يطرح السؤال نفسه: هل بإمكاننا إعادة قراءة الكتاب والسنة بناء على عدالة المساواة

(*) باحثٌ في الفكر الإسلاميّ. من إيران.

المبتنية على المساواة الأساسية والأولية؟

مقدمات —

١. قد دافع القرآن والسنة بقوة عن أصل العدالة في أحكام المرأة.
٢. قد تمّ بيان أحكام المرأة في القرآن والسنة باعتماد الاستدلال، وتمت البرهنة عليها بالبيّنات (بوضوح وعلى أساس البراهين).
٣. العدالة أساسٌ سابق للدين، ويتمّ تعريفه وبيان مختلف وجهاته على أساس العقل.

٤. تدلّ بعض الآيات والروايات في شأن المرأة على العدالة التامة وعدم التمييز، وتنبئ أخرى عدالة الاستحقاق والمساواة النسبية.
٥. لا يمكن إنكار الاختلاف البيولوجي والسايكولوجي بين الرجل والمرأة. والجدل يدور حول أحكام المرأة التي تميّزها في الحقوق؛ لكونها امرأة، أي تمنحها حقوقاً أقلّ أو أكثر من الرجل. ونجد هذه الأحكام غالباً في دائرة الحقوق المدنية والجزائية، لذلك تخرج أحكام العبادات والحقوق التجارية ومعظم المعتقدات والأخلاق، التي ليس فيها ما يميّز المرأة عن الرجل، من دائرة المناقشة. وفرضيتنا في هذا الموضوع تتشكّل من جزئين:

الأول: إن العدالة المبتنية على المساواة، والمساواة الأساسية، أكثر ملاءمةً لروح القرآن وتعاليم الإسلام.

الثاني: الآيات والروايات التي يستند إليها في اختلاف الحقوق بين الرجل والمرأة لا تناه في عدالة المساواة، والمساواة الأساسية.

كما أننا نجد نوعين من الأدلة في مجال حقوق المرأة في الكتاب والسنة: **الأول:** أدلة تتعامل مع الرجل والمرأة بمساواةٍ دون أيّ تمييز في الحقوق، وتجعل لهما حقوقاً إنسانية واحدة؛ **والثاني:** أدلة تعتمد أفضلية الرجل على المرأة، ولذلك تعطيه حقوقاً أكثر، وتجعله مسؤولاً عن حماية المرأة. ونجد في الأدلة العقلية أيضاً دليلاً عقلياً مستقلاً على الحسن الذاتي للعدل والقبح الذاتي للظلم واللامساواة.

وستنطرق إلى نصٍّ أهمّ هذه الآيات والروايات، ونصٍّ من الدليل العقلي،
كمثالٍ قبل الخوض في التفسير:

المجموعة الأولى من الآيات: تبيّن هذه الآيات أن الرجل والمرأة خلقا من أصل واحد، وتفضي أيّ أفضليةٍ على أساس الجنس. فالجنس لا يحقّق كرامةً أو قرباً، فهل يمكن أن يكون سبباً للأفضلية؟ تقول الآية ١٣ من سورة الحجرات: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾^(١).

المجموعة الثانية من الآيات: تدلّ على المساواة في العقاب والثواب في الدنيا والآخرة. الآيات ٥ - ٦، ٢٥ من سورة الفتح، والآيتان ١٢ - ١٣ من سورة الحديد، تعدّ المرأة والرجل متناظرين، ومتساويين في استحقاقهما الثواب أو العقاب. فقد صرحت الآية ٣٨ من سورة المائدة، والآيات ٢، ٢٦، ٣١ من سورة النور، بتناظر العقاب الديني للرجل والمرأة السارقين والزانيين والخبيثين، ومساواته.

المجموعة الثالثة من الآيات: تدلّ على المساواة في الحياة الزوجية. فما تصوّره هذه الآية هو النصيب المتساوي لكلٍّ من الرجل والمرأة في الحياة الزوجية: ﴿هُنَّ لِيَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَاسٌ لَهُنَّ﴾ (البقرة: ١٨٧). وقد تكرّرت هذه الرؤية في الآية ٢١ من سورة الروم، فقد ورد فيها أن خلق المرأة والرجل من آيات الله وبيئاته، وكلٌّ منهما سكن ومودة ورحمة للآخر. ألا يجب أن يكون هذا الأساس المنطقي قرينةً لفهم آيات القرآن الأخرى في خصوص العائلة؟

لكن ما هي الأدلة التي يقدمها مخالفو هذه المساواة؟

هناك أربع آيات، وحديثان عن النبي ﷺ والإمام عليّ عليه السلام، تُعدّ أهمّ الأدلة المتوفّرة في أفضلية الرجل على المرأة في الحقوق لدى العلماء التقليديين:

الدليل الأول: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (البقرة: ٢٢٨)^(٢).

الدليل الثاني: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (النساء: ٣٢).

الدليل الثالث: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (النساء: ٣٤)^(٣).
 الدليل الرابع: ﴿أَوْ مَن يَنْشَأُ فِي الْحُلِيِّهِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ (الزخرف: ١٨)^(٤).

الدليل الخامس: الحديث المنقول عن النبي ﷺ، في صحيح البخاري: «لقد نفعتني الله بكلمة سمعتها من رسول الله ﷺ، أيام الجمل، بعدما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل، فأقاتل معهم، قال: لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال: لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة».

الدليل السادس: خطبة للإمام عليّ عليه السلام، في نهج البلاغة، عن نقص المرأة وقصورها، قال أمير المؤمنين عليه السلام، في خطبة له بعد حرب الجمل: «معاشر الناس، إن النساء نواقص الإيمان، نواقص الحظوظ، نواقص العقول؛ فأما نقصان إيمانهنّ فقعودهنّ عن الصلاة والصيام أيام حيضهنّ؛ وأما نقصان عقولهنّ فشهادة امرأتين كشهادة رجل واحد؛ وأما نقصان حظوظهنّ فمواريثهنّ على الأنصاف من مواريث الرجال، فأتقوا شرار النساء، وكونوا من خيارهنّ على حدّ، ولا تطيعوهنّ في المعروف حتى لا يطمعن في المنكر».

أبرز نقاط مبني عدالة الاستحقاق (مبني الفقهاء التقليديين) —

- ١- إن الأساس في حقوق المرأة وواجباتها المساواة مع الرجل، عدا ما تقتضي فيه طبيعتها عدم التناظر. فالفطرة تستوجب هذه المساواة^(٥).
- ٢- ما اختلفت فيه حقوق المرأة وواجباتها عن حقوق الرجل وواجباته هو ما استدعتّه خصالها الذاتية، واقتضته طبيعة كلا الجنسين. ولا يمكن تغيير ذلك، فلا يمكن ردّ تلك الخصال إلى سوء التربية وظلم المجتمع^(٦).
- ٣- الخصال الذاتية التي تجعل المرأة تمتاز عن الرجل في خلقها تتجسّد في أمرين:

الأول: الإنجاب. فهي حرث نشوء نوع الإنسان وتكوّنه. وبقاء نوع الإنسان رهين

في الدرجة الأولى بوجود المرأة. ويتطلب الإنجاب أحكاماً خاصة.

الثاني: طبعت المرأة على نعومة الجسد، وحرارة العاطفة، ورقة الإحساس والعقل. ولهذه الخصال أثرٌ بالغ في وضع المرأة وواجباتها وحقوقها^(٧).

٤. طبع المرأة يجعلها من ناحية تستهوي الجمال والزينة والتبرُّج؛ ومن ناحية أخرى يؤدي إلى قصورها في الأمور العقلية والإدراك والاستدلال والإتيان بالحجج والبراهين. فالعاطفة والأحاسيس تسود حياة المرأة، بينما يسود العقل حياة الرجل^(٨).

٥. الخصلتان المذكورتان تجعلان المرأة في حاجة دائمة إلى ولاية الرجل على أمرها، ووصايته عليها، فيكون هذا الولي قبل الزواج الأب، وبعده الزوج. ومن يحتاج إلى ولي ووصي في شؤونه العائلية لا يمكنه أن يكون قيماً وولياً في الأمور السياسية أو القضائية أو الدينية في المجتمع. كما أسقط عن المرأة خوض الحروب؛ بسبب ضعفها الجسدي^(٩).

٦. يتشارك المرأة والرجل الفضائل الدينية العامة، كالإيمان والعلم والتقوى. وما للرجل الأفضلية فيه هو: الإرث والشهادة والدية وتعدد الزوجات والولاية والقضاء والقتال. وأفضلية المرأة في الحقوق تكمن في أخذها النفقة والمهر من الرجل. كما يجب على المرأة الحجاب وستر موضع الزينة، وطاعة الزوج في ما يخص استمتاعه الجنسي بها، وتربية الأبناء ورعايتهم. وعلى الرجل حماية زوجته مطلقاً. ويتقدم حق وصاية الرجل على المرأة على جميع حقوق المرأة وواجباتها، في ما ليس فيه معصية، مطلقاً^(١٠).

٧. جنس المرأة أضعف من جنس الرجل خلقاً وطينةً. وقد تمّ تحديد حقوق المرأة الشرعية وواجباتها بما يتناسب واستحقاقها الذاتي، وذلك في منتهى العدل. فلا يُراد بالعدل التشابه والتطابق في الحقوق، فالمساواة تكون في الحقوق التي تتساوى فيها قابلية المرأة والرجل، وتختلف الحقوق في ما تختلف فيه قابليتهما^(١١).

ويقول السيد محمد حسين الطباطبائي: المرأة بطبيعتها أرهف إحساساً، وأرق عاطفة، لكنها أضعف عقلاً، قياساً بالرجل. فمن أبرز مظاهر شدة عاطفتها كثرة تعلقها بالزينة والتبرُّج، وقصورها في البرهنة والاستدلال الذي يعتمد العقل^(١٢).

ويقول الشيخ مرتضى مطهري: «لا يعارض الإسلام تساوي حقوق المرأة والرجل، بل ينفي تشابه حقوقهما... فاختلاف حقوق المرأة والرجل في ما جعلتهما طبيعتهما في مواقع غير متشابهة يوافق العدل، ويؤمن الحقوق الفطرية، ويدعم سعادة الأسرة، ويمضي بالمجتمع قدماً بنحو أفضل»^(١٣).

ويقول الشيخ حسين علي منتظري، في آخر ما أدلى به من رؤى: «كل حق واجب للمرأة والرجل يجب أن يبتني على العدل. ولا يعني العدل تساوي المرأة والرجل في كل الأمور، بل يعني أن يُعطى كل شخص ما يستحقه، ويُكف بما هو قادر عليه»^(١٤).

استطلعنا في ما مضى الأدلة التي تبنتني عليها حقوق المرأة في رؤية عدالة الاستحقاق. وعلينا الآن بحث نظرية عدالة المساواة:

١- من عدالة الاستحقاق إلى عدالة المساواة^(١٥) —

تقتضي عدالة الاستحقاق التعامل مع كل فرد حسب قدراته، وأن التعامل بالتساوي مع الجميع منافع للعدل.

وأول من تحدث عن عدالة الاستحقاق هو «أرسطو». وقد ذكر ذلك في بيانه لمفهوم «عدالة التوزيع».

فعدالة التوزيع أقدم وأوسع أسس العدالة انتشاراً. وقد تلقى المسلمون هذا الأصل كأصل يؤيده القرآن والإسلام.

لكن منذ إعلان استقلال أمريكا (١٧٧٦م)، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن من قبل ثورة فرنسا الكبرى (١٧٨٩م)، أخذت «المساواة النسبية» تنحسر، لتحل محلها مساواة جميع الناس كحق إلهي وطبيعي، وهي «المساواة الأساسية» بين جميع الناس في مجموعة من الحقوق الأساسية. وقد أدى هذا الاتجاه إلى رؤية جديدة لعدالة التوزيع، تقضي بأنه «على الرغم من اختلاف الناس في القابليات والقدرات، إلا أن جميعهم إنسان، ولذلك هم سواء في القدر والمكانة». وبعبارة أخرى: جميع الناس سواسية في الحقوق. وقد ابتنت هذه القاعدة الحقوقية على أصلين: الأول: هو أن

تتعامل بمساواة مع المختلفين؛ والآخر: هو أن الأساس في عدالة التوزيع تساوي الحقوق، إلا أن يقام دليل كافي على التعامل بتبعية. وقد تم إطلاق «عدالة التوزيع» على هذه الوجهة من العدالة أيضاً. وأبرز المفكرين المعاصرين الداعين إلى عدالة التوزيع هو جون رولس.

تبيّن مقارنة الأصول القديمة والجديدة لعدالة التوزيع في مجال حقوق المرأة: **أولاً:** ليس هناك أدنى شك في الاختلاف البيولوجي والسايكولوجي بين المرأة والرجل.

ثانياً: لا تستوجب خصال المرأة البيولوجية والسايكولوجية استحقاقاً أدنى لها من الحقوق، بناءً على الأصول القديمة. **ثالثاً:** كون المرأة إنساناً يقتضي تمتّعها بحقوق متناظرة وامتساوية مع حقوق الرجل، على أساس المساواة الأساسية.

رابعاً: لا يمكن العدول عن هذه الحقوق المساوية إلا إذا توفرت براهين كافية بأن التبعية هو الذي يحقق العدالة، كالحقوق التي تُمنح للمرأة لتأمين الحماية لها.

٢. الأدلة العقلية في فضل عدالة المساواة على عدالة الاستحقاق^(١٦) —

السؤال: لِمَ عدالة المساواة والمساواة الأساسية أفضل عقلاً من عدالة الاستحقاق والمساواة النسبية؟

التفسير الأول: العدالة مفهوم سابق للدين^(١٧)؛ إذ يفهم الإنسان العدل بعقله. فالجميع يمكنه إدراك العدل والظلم في إطارهما العام، ويفسر الإنسان العدل على أساس العقل الجمعي، وحكمة مجتمعه، وتجاربه التاريخية. فقد كانت عدالة الاستحقاق والمساواة النسبية الرأي السائد لأممٍ طويلة، ولذلك كان للنساء والعبيد وذوي البشرة السوداء مكانة أدنى من الرجال والأحرار وذوي البشرة البيضاء. وقد عدّ هذا البخس في الحقوق لقرونٍ عديدة عدلاً، وتم تبريره عقلياً.

لكن وجهٌ لهذا الأساس نقدٌ صارم منذ أمدٍ بعيد. فلا يجد عقل الإنسان الحديث أن عدالة الاستحقاق والمساواة النسبية مبررتان ومقبولتان. فقد تغير فهم

الإنسان عن الإنسانية وحقوق الإنسان. فلإنسان حقوق لكونه إنساناً فحسب، ولا يتغير هذا الحق للإنسان المؤنث والإنسان العبد والإنسان الأسود. فالإنسانية تكمن في روح الإنسان وسجاياه، وذلك ما يشترك فيه جميع البشر، وهو ما يستوجب التكريم والاحترام: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾. فروح الإنسان وسجاياه لا تصطبغ بالجنس أو العرق أو اللون أو الدين أو العقيدة أو السياسة أو المكانة الاجتماعية أو أي لونٍ آخر، وبعبارة أخرى: يتغير «ذو الحق» (أي صاحب الحق)، فالإنسان صاحب حق بما هو إنسان. لكن قديماً كان الحق يصنف للإنسان المؤنث والإنسان العبد والإنسان الأسود. فإن كانت المساواة النسبية مقبولة عقلاً للإنسان المؤنث والإنسان العبد والإنسان الأسود فالمساواة الأساسية تصدق على الإنسان بما هو إنسان قطعاً، فتصبح المساواة النسبية، التي تعني التبعيض في الحقوق، غير مبررة حتماً.

التفسير الثاني: يفهم الإنسان المعاصر اليوم العدالة على أنها عدالة مساواة. وبعبارة أخرى: العدالة تعني أن يعامل كافة البشر على حد سواء، دون أن تستدعي أي خصلة وسجية فيهم التبعيض أو اللامساواة في الحقوق. فالأساس هو المساواة في الحقوق. ولا يمكن الغض عن هذه المساواة في الحقوق إلا بحجة قاطعة. فكما أن لون البشرة الأسود لا يستوجب تدني مستوى الحقوق، لا يستلزم كون الإنسان أنثى التبعيض في الحقوق.

التفسير الثالث: المساواة النسبية هي ركيزة عدالة الاستحقاق^(١٨). ويتم هذا الاستناد «باستنتاج الوجوب من الكون»، أي بما أن المرأة تختلف عن الرجل بيولوجياً وسايكولوجياً فيجب أن تحظى بحقوق أدنى من الرجل. ويحتدم الجدل حول هذا الاستنتاج. فالاستناد على هذا الأصل يستوجب إثباته فلسفياً، ولم يتحقق ذلك بعد. ويجب التركيز هنا على أن الاختلاف بين المرأة والرجل لم يتم إنكاره، بل تم تأكيده. فما يستتكر ويرفض هنا هو أن هذا الاختلاف يكون مدعاةً للتبعيض في الحقوق. فبأي دليل فلسفي يدل «الكون» على «الوجوب»؟ وبأي دليل عقلي تستوجب الأنوثة (المرأة) حقوقاً أدنى؟ لم يعد الضعف الجسدي أو حرارة العاطفة ورهافة الإحساس سبباً لبخس الحقوق أو تدنيها؟

التفسير الرابع: إن المساواة في الحقوق عدلٌ، والتبويض في الحقوق ظلمٌ. وليس هناك أيّ خلافٍ في الحسن الذاتي للعدل والقبح الذاتي للظلم. فلم تكون المساواة عدلاً والتبويض ظلماً؟ لا يجد المفكرون التقليديون للمساواة حسناً ذاتياً، ولا يعدونها مصداقاً للعدل، فهم يعتقدون بأن العدل يتبع الاستحقاق، وليس المساواة. فاستحقاق الأشخاص لا يؤدي لزوماً إلى المساواة. والاستحقاق يعني بأن يُعطى كلٌّ فردٍ من الحقوق بقدر لياقته، لا أقلّ ولا أكثر. فاستحقاق العبد والمرأة وغير المسلم هو تلك الحقوق التي مُنحها. ومساواة المرأة والرجل، والعبد والحرّ، والمسلم وغير المسلم، تنقض العدل. في حين أن عقل الإنسان لا يدرك تلك الاستحقاقات، ويعدّ العدل المبتني عليها ظلماً. وقد برّرت عدالة الاستحقاق لقرون نظام العبودية والتبويض الجنسي وغيره. لكن كيف يتمّ الكشف عن هذا الاستحقاق؟ كيف وبأيّ دليل قاطع اكتشفنا أن هذا هو استحقاق المرأة وذاك استحقاق الرجل؟ وهل لهذه الأنثروبولوجيا التي استند إليها لقرون في الرأي بالاستحقاق والتبويض في الحقوق دليلٌ عقلي لما تدّعيه؟ ملخص القول: إن الاستحقاق يبتني على مقدّمات لم يتم إثباتها بعدُ.

إن التبويض في الحقوق عين الظلم؛ لأن البشر سواءً في الروح والكرامة الإنسانية وقابلية النموّ والسموّ إن قُدّمت لهم ظروفٌ مماثلة. فالمساواة في الحقوق تقوم على جوهر الإنسانية الموحد بين جميع البشر. البشر متساوون في الحقوق؛ لأنهم يتشاركون هذا الجوهر بالتساوي (فكلٌّ من المرأة والرجل إنسانٌ). وكرامة الإنسان تأتي من تمتّعه بهذا الجوهر المشترك (الإنسانية)، وهو ما يستوجب تساوي الحقوق. البشر سواسية في ما يستحقّونه من حقوق؛ لأن لجميعهم الجوهر نفسه. ويكمن التناظر في قابليات هذا الجوهر لا بتنوّع ظهوره (قدراته). وحتى من حيث المعنى اللغوي يدلّ لفظ العدل على المساواة في القسمة^(١٩)، فيقول ابن منظور: «ما قام في النفوس أنه مستقيمٌ، وهو ضدّ الجور»^(٢٠). ويعدّ الشهيد الصدر العدل شرطاً يتقدّم سموّ جميع الفضائل^(٢١).

التفسير الخامس: كرامة الإنسان تنفق مع مساواة الحقوق؛ فإن كان للإنسان كرامة بما هو إنسانٌ يعني ذلك كرامة جوهر الإنسانية، الذي يتشاركه الرجل

والمرأة (أي إن الإنسان كريمٌ لإنسانيته، ولا اختلاف في ذلك بين المرأة والرجل). والتبعيض في الحقوق نفيٌ لأساس الكرامة. فإن لم تُبقِ في ما مضى المعايير والعلاقات التي تسودها سلطة الرجل محلاً لأصل الكرامة، لم يُبقِ اليوم أصل الكرامة محلاً لسلطة الرجل وما يتأتى معها. ففي رؤية العقلانية المعاصرة لا معنى للكرامة، ولا للعدل، دون المساواة في الحقوق، أي إن الكرامة تستوجب عدالة المساواة.

التفسير السادس: تقتضي الحكمة دوماً اختيار الأرجح، وترك المستبعد. فجعل المستبعد محلّ الأرجح منافٍ للحكمة. وبتعبير أبسط: إن كانت عقلانية الأمر تجد التبعيض في حقوق المرأة والرجل تحقيقاً للاستحقاق وعدلاً، فعقلانية اليوم تجد ذلك التبعيض الظلم بعينه، وبخساً للحقوق الإنسانية المؤكدة. وتبين دراسة الأحكام الشرعية في الفقه التقليدي، التي تنطلق من التبعيض في حقوق المرأة والرجل، أنها مستبعدة تماماً مقابل الأرجحية التي تحظى بها المساواة في حقوق المرأة والرجل. فإن تركنا إنساناً منصفاً ووجدناه سيفضّل قطعاً عدالة المساواة والمساواة الأساسية على الأحكام التقليدية التي تتبنّى التبعيض. ولا شك في هذا الرجحان العقلي.

٣. التأكيد على الانسجام بين روح القرآن والتعاليم الإسلامية مع عدالة المساواة والمساواة في

الأصل —

إن كان العدل مفهوماً سابقاً للدين فمن البديهي أن لا يعين المتأخر (الدين) واجباً للمتقدم (العدل). ويلزم كون أمر ما سابقاً للدين أن يكون عقلياً. فيعرف العدل بالعقل، ويتبع العدل في تغيير مفهومه وخطابه ومقاييسه الغالبة نهج العقل ومعاييره. ولا جدال في أن للعدل دوراً بارزاً في الإسلام والقرآن والسنة، وهذا الدور محوري في علم الكلام لدى الشيعة والمعتزلة، ويعني ذلك أن الإنسان يختار دينه بمعايير العدل. فالله عادلٌ، وبني العالم على أساس العدل، وتشريعات الله عادلةٌ. ويتبين الإنسان إجمالاً مصاديق العدل، مع أن فهم معايير العدل معقولٌ ويسير له.

ولم يتم تعريف العدل أو القسط أو الإنصاف في القرآن أو السنة. لكن تمت الدعوة إليه والترغيب به والتأكيد عليه. وبدل ذلك بوضوح على أن الله ظهيرٌ لعدل

يدركه الإنسان بعقله الذي وهبه الله إياه. ولو أراد الله بالعدل غير المفهوم المتعارف عليه بين الناس للزم ذلك أن يبيّن للمسلمين المعنى الذي يريده. وهذه هي الطريقة المتبعة لمعرفة تأييد القرآن للغة المتعارف عليها والمنطق المتبع. وقد ورد في القرآن^(٢٣) والروايات^(٢٤) الأمر بالعدل مراراً.

إن عدالة المساواة والمساواة الأساسية أكثر انسجاماً مع روح القرآن ومعايير الإسلام؛ إذ إن نفس الإنسان وروحه في تعاليم الإسلام هي المقصودة بخطاب الله، وهي التي تحمل الأمانة الإلهية، وتلتزم بعهد عالم الذرّ.

ونفس الإنسان هي التي تحدّد هويته وذاته، فخلايا جسمه تتغيّر خلال سنوات معدودة بشكل طبيعي. وإن كان كلاماً في معاد الأجساد فلا شك ولا جدال في معاد الروح وثوابها وعقابها. فما يجعل من الإنسان إنساناً، وما يمتاز به الإنسان عن الحيوانات الأخرى، هو النفس الإنسانية، التي هي نعمة من الروح الإلهية. وهبة الله هذه للإنسان جعلت الملائكة تسجد؛ بأمر الله، للإنسان. ومما لا شك فيه أن كرامة الإنسان هي لروحه الإلهية، وليست لجسمه المخلوق من الأديم. فهذه النفس هي التي تستحق الاحترام، ومن دونها لا يكون الجسم إلا هيكلًا وجسداً نتناً. وهذه النفس الواحدة هي التي خلقت منها الإنسان، ذكراً وأنثى. وتتوجّه الواجبات إلى هذه النفس الإنسانية، كما تعود الحقوق إليها. ولا يطرأ على هذه النفس التذكير والتأنيث. فالأساس في الواجبات والحقوق الإنسانية هو المساواة. ويستوجب الحقّ أو الواجب الذي لا يأتي على قاعدة المساواة إقامة دليل قاطع. وهذا ما يتطلبه روح القرآن والمعايير الإسلامية.

٤. إعادة تقييم براهين اختلاف حقوق المرأة والرجل وفق مبدأ عدالة المساواة —

إن في بعض الأحكام الشرعية المستتبطة على أساس عدالة الاستحقاق وهنا للإسلام. فهي غير عادلة، ومنافية للأخلاق، ومستبعدة، ومرفوضة من قبل العقلانية المعاصرة على الأقل. وبعبارة أخرى: تُعدّ ظالمة، وبخساً للحقوق، من زاوية عدالة المساواة.

ولدينا مراجعة خاصة لقاعدة «العلية». فـ «العلّة» هي الأسباب التي تؤدّي إلى أمرٍ ما، و«المعلول» هو النتيجة الحاصلة من تلك العلة. وبناءً على قاعدة العلية إن نُفيت «علة» حكم (شرعي) سينتفي «معلولها» أيضاً. فعلى سبيل المثال: «العدّة» واجبة على المرأة، وسبب وجوبها هو إتاحة المجال لمعرفة صاحب النطفة في رحم المرأة. فإن كانت المرأة عاقراً نفيت العلة، وهي «الإنجاب»، وينتفي بتبعها «المعلول»، وهو وجوب العدّة، فلا تكون المرأة ملزمة بالعدّة في هذه الحالة. ويتمّ الالتزام بهذه القاعدة في الأحكام السياسية، والحجاب، والنكاح، والقضاء، وغيرها.

وقد تقدّم الإسلام خطوةً واسعة في مجال حقوق المرأة في عهد الوحي، وسما بمقام المرأة في العالم بما يتناسب ووضعها في تلك الحقبة.

ويمكننا تقسيم هذه الخطوة إلى قسمين: **الأول**: المساواة الكاملة في الحقوق بين المرأة والرجل؛ **والثاني**: الارتقاء بمستوى حقوق المرأة، لكن دون المساواة. فهل هذه الأحكام التي تستند على عدم المساواة أحكاماً نهائية في الإسلام؟ وبعبارة أخرى: هل هذه الأحكام من الأحكام الدائمة الثابتة، أو أنها مرحلية ومؤقتة وقابلة للتغيير؟ فإن اعتبرناها أحكاماً شرعية ثابتة دائمة لا بُدّ لنا من عدّها متناسبة مع استحقاق المرأة الذاتي، وننتهي بذلك إلى عدالة الاستحقاق.

لكن إن توصلنا إلى الاعتقاد بأن العالم آنذاك لم يتفهّم عدالة المساواة لقرون، كما لم يتقبّل نفي العبودية إطلاقاً، ولذلك اتخذ الشارع خطواتٍ تدريجية نحو الحالة المنشودة؛ فبيّن أولاً نهج المساواة ووجهته في الحقوق بشكلٍ عام، وتقدّم في بعض المجالات التي كانت تفتقر إلى التقبّل العام بخطى تدريجية، حتّى يتم للرأي العامّ تقبل الخطوة كاملةً. فعدالة الاستحقاق كانت الخطوة التدريجية، وعدالة المساواة هي الخطوة الكاملة^(٢٤).

وقد اتخذ أصحاب الرأي التقليديون جميع تشريعات صدر الإسلام أو معظمها أحكاماً ثابتة دائمة. فإن كانت كذلك لا بُدّ لها من ضمان العدل والأخلاق اليوم أيضاً، كما أن عليها التفوّق على الحلول الأخرى، ولا يمجّها عقل الإنسان المعاصر. لكنّها ليست كذلك. وهذه قرينة قاطعة على أن هذه التشريعات ليست

أحكاماً ثابتة. فأفضلية الرجل على المرأة، وقيومة الرجل على المرأة، والعقاب الجسدي للمرأة الناشزة، وجواز تزويج الصغيرة من قبل وليها، وإبرام الطلاق من قبل الرجل وحده، واعتبار شهادة امرأتين كشهادة رجل واحد، وكون دية المرأة نصف دية الرجل، وحق المرأة في الميراث نصف حق الرجل، ووجوب النفقة والمهر على الرجل، كلها أحكام موضع جدل.

فهل فضل الرجل على المرأة دائمٌ باقٍ، ودليلٌ على استحقاقٍ أدنى للمرأة؟ وللجواب نتمعن في النقاط الثلاث التالية:

١. قد فضل الله في القرآن بني إسرائيل على العالمين: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة: ٤٧ ، ١٢٢). وقد صرحت الآية ١٦ من سورة الجاثية، والآية ١٤٠ من سورة الأعراف، بفضل بني إسرائيل على العالمين. ومما لا شك فيه أن بني إسرائيل ليسوا أفضل من أتباع عيسى عليه السلام، ولا أمة محمد ﷺ، أي إن المقصود بالعالمين من عاشوا قبل هذين النبيين. وهذه الآيات تتحدث عن أمور راهنة، لا أمور حقيقية، أي إنها تشير إلى فضيلة في زمان ومكان محددين، ولا تتحدث عن فضيلة ذاتية وسجية وخصال في بني إسرائيل. وبنفس هذا المنطق بالتحديد من الممكن إرجاع موضوع فضل الرجل على المرأة إلى حقبة معينة، وإلى قضية راهنة، أي من الممكن ردها إلى زمان ومكان منصرمين، كان فيهما معظم النساء محرومات من التربية والتعليم؛ بسبب النظرة الدونية لهن، ولا يصدق ذلك على زمان تُعد المرأة فيه إنساناً يتمتع بحقوق متساوية، على الرغم من اختلافها الجنسي.

٢. لقد تحدث القرآن الكريم عن فضيلة السيدة مريم على نساء العالمين - ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٤٢) .، فهل يريد بذلك فضلها على نساء العالمين في زمانها كقضية راهنة، أو يقصد بذلك جميع النساء منذ بدء الخلق حتى نهاية العالم، كموضوع حقيقي؟^(٢٥). إن ظاهر الآيتين يدل على الفضل الدائم والأبدي، لكن مع قرينة قاطعة خارجية تمّ تحديد فضل السيدة مريم وبني إسرائيل في زمن خاص.

وفي نفس السياق تحدّد قرينة قاطعة خارجية ما يدلّ عليه ظاهر الآيات من فضل الرجل على المرأة في زمن معين، وهو زمن كان ذوو العقل فيه يجدون الرجل مستحقاً لحقوق أكثر؛ لتفوّقه في قواه العقلية والجسدية، ولم تكن المرأة فيه قادرة على الاستمرار في الحياة دون دعم الرجل ورعايته الجسدية والمالية. ومن الطبيعي أن تقرّ المرأة في ظرف كهذا بفضل الرجل في الحقوق، ويعدّ ذوو العقل هذا التفضيل عدلاً وإنصافاً. لكنّ في ظروف يرفض فيها ذوو العقل الاختلافات البيولوجية والجسدية والسايكولوجية بين المرأة والرجل كدليل على أفضلية الرجل في الحقوق، ولا يعدّ فيها المنصفون هذا التبعيض عدلاً، بل يجدونه بخساً؛ إذ لكلّ من المرأة والرجل مشاركة فاعلة في الوضع الاقتصادي والمعيشي للمجتمع والعائلة، لا يبقى أدنى شكّ أن هذه الآيات، كآيات التي تتحدّث عن العبودية والرق، تبين أحكاماً مؤقتة ومتغيرة.

٣. قد تحدّث القرآن الكريم عن عدم المساواة في الإمكانيات المادّية الموهوبة للبشر، وتفضيل بعض الناس على بعضهم، كحقيقة في الحياة الاجتماعية، فنقرأ: ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ﴾ (النحل: ٧١). كذلك: ﴿انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلِالْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾ (الاسراء: ٢١).

ومما لا شكّ فيه أن التمييزات الاجتماعية والمادّية قد نسبت في هذه الآيات إلى الله. كما أن اختلاف الناس في القابليات والقدرات أمر لا يمكن إنكاره. والسؤال الأساسي هو: هل هذه الاختلافات الاجتماعية والمادّية الواضحة، والتي تنشأ من سجايا الناس المختلفة، تؤدّي إلى عدم تساوي حقوق الناس المختلفين؟ ويأتي جواب القرآن والإسلام بنفي قاطع. فإن كان الأمر كذلك لم نرى اختلاف الجنس دليلاً على التبعيض في الحقوق الشرعية! وذلك في زمن تشارك فيه المرأة الرجل في توفير المعاش، وقد أثبتت مؤهلاتها الإنسانية في الميادين العلمية. كما أثبتت المرأة في العقود الأخيرة عدم وجود أيّ اختلاف في جدارتها العلمية والعقلية عن الرجل إن توفّرت لها الفرص والإمكانيات التي تتوفّر له، فلا مبرر لأيّ تمييز حقوقي من وجهة نظر العقلانية المعاصرة.

بيان رؤية القرآن الكريم للمرأة —

١. موضوع الرضاعة —

في كتاب الله المجيد ذكرت الرضاعة حين الحديث عن المحارم والنساء اللاتي يحرم الزواج بهنّ، وقال تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْتَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ﴾ (النساء: ٢٣)، ولم يضيف شيئاً. إن الموضوع كما يعبر عنه الفقهاء هو تأخير البيان عن موضع الحديث والضرورة. فمثلاً: لو قال: إن أحكام الرضاعة كأحكام النسب لتقبل المسلمون - ونحن منهم - ذلك.

أما حديث «الرضاع لحمة كلحمة النسب» فليس بالمعنى الذي قيل، بل يعني أن الطفل إذا رضع من امرأة تكون العلاقة بينهما كنسبه إلى أمّه. وبذلك يكون هناك أمٌ واحدة بالرضاعة، وأختٌ واحدة، تصبحان من محارم الصبي الذي يرضع، وينتهي إليهما الأمر. وقد وردت في الرضاعة أخبارٌ مختلفة، لكنّ معظمها خبر آحاد، والاختلاف بينهما يُنشئ عقداً عسيرة لم يتمّ التوصل إلى حلّها.

فأولاً: هذه الأخبار لا تولد العلم القطعي؛ لكونها أخبار آحاد، والتكليف ينشأ من العلم، لا من الجهل أو الاحتمال.

وثانياً: كلّ خبر، حكماً كان أو في موضوعاتٍ أخرى، يحتاج دليلاً من القرآن؛ ليطمئن الاستناد إليه، ولم يرد أي دليل في القرآن عن أي من أخبار الرضاعة. وفي المقابل وردت أخبارٌ متواترة عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام يؤكدون فيها على وجوب عرض ما يرد عنهم من أخبار على كتاب الله (٢٦).

وثالثاً: إن آية الرضاعة تحصي المحارم. فبعد أن تعدّها جميعاً لم تذكر إلا الأم والأخت ممن يحرم نكاحهنّ؛ بسبب الإرضاع، ولم تعتبر أحداً غيرهما محرماً للصبي الذي رضع مع هذه البنت من أمّها، أو العكس.

ورابعاً: يحصي القرآن المحارم مهما بعدت الوشائج. وإن كان الإرضاع سبباً في حرمة أحدٍ آخر غير الذي ذُكر، وكان الناس بحاجة إلى معرفته، لذكره هنا أو في موضعٍ آخر من القرآن الكريم. وبما أنه لم يبيّن ذلك في وقت الضرورة تمّ تأخير البيان عن موضع الحديث والضرورة، وإهمال ما كان من الضروري بيانه بوضوح وصراحة،

ومن المحال نسبة ذلك إلى الله ورسوله. فإرجاء البيان عن المقام ومحلّ الضرورة يمتنع حصوله من أيّ عاقلٍ حكيم، فما باننا ونحن نتحدّث عن الله ورسوله، وقد أكّد تعالى في كتابه الحكيم: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَصَلُّنَاهُ تَفْصِيلاً﴾ (الإسراء: ١٢).

وخامساً: توسيع دائرة المحارم بسبب الإرضاع الذي قام به الفقهاء يؤدّي إلى الارتباك والحيرة في كثيرٍ من الأمور الأخرى، وينتهي إلى تكليف الناس بما لا يطبقونه. وينافي ذلك الآيات التالية: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، و﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ (المائدة: ٦)، و﴿كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنذَرَ بِهِ وَذَكَرَى لِمُؤْمِنِينَ﴾ (الأعراف: ٢)، والرواية الواردة عن النبي ﷺ حيث قال: «بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّهْلَةِ السَّمْحَةِ».

وسادساً: لو أراد الشرع المنير هذه الدائرة الواسعة من المحارم بسبب الرضاعة لصرّح النبي ﷺ (بدليل من القرآن) أن أحكام الرضاع كأحكام النسب. لكن لم يذكر في حديثه غير ما ورد في القرآن، وهما: الأمّ والأخت. وهذه حجّة قاطعة وبرهانٌ بيّن على أن حرمة النكاح بسبب الرضاعة تنحصر في الأمّ والأخت. فعلى الفقهاء الاحتياط في إصدار الفتوى وتبيين أحكام الله، وأن يدقّقوا النظر في جميع زوايا الأمر وجوانبه؛ كي لا يقعوا مصاديق للآية الكريمة القائلة: ﴿أُمَّ لَهُمْ شُرَكَاءُ﴾، أي يشاركون الله في وضع الدين والتشريعات الإلهية. كما أن آياتٍ عديدة رأت في نسبة أمر إلى القرآن أو الله دون برهان افتراءً على الله، ومن يفعل ذلك فهو أكثر البشر ظلماً: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ٤٥).

وسابعاً: إن الحديث القائل: «لحمة كلحمة النسب»، مضافاً إلى أنه خبر آحاد، يتفق كلّ الفقهاء بأنه ليس في شأن الحرمة والوجوب. في حين أن كون الذين رضعوا من صدر واحد محارم، ويحرم النكاح بينهم، من المحرّمات التي لم يفت أيّ من الفقهاء باتّساع دائرتهم على أساس خبر آحاد، وكما يقولون هم: «كأنهم نسوا في الفروع ما بنوا عليه في الأصول». فإن قلنا: إن هذا الخبر ليس ملفّحاً فيجب أن نبين كيف كانت الأمة تتعامل في أيام النبي ﷺ، وحتى أيام الإمام الصادق عليه السلام، في هذا

الشأن. وإن اعتبرنا الحديث صحيحاً يعني ذلك أن للرضاعة أثراً كأثر النسب، وذلك ينافي ما ورد في كتاب الله.

وإن قال بعض الفقهاء التقليديين بأن القرآن اختصر في بيان الحرمة الناتجة عن الرضاعة، وأرجأ تفصيلها إلى الروايات، سنردّ: أولاً: إن النموذج الأدنى يدلّ على الشخص الأعلى بطريق الأولوية. ثانياً: إن كان الأمر هو الاختصار لم يتمّ اختصار القول المبسوط المشتمل على عشر كلمات، ويعدّ جميع المحارم السبعة بفعل النسب المذكورة في الآية، بقول يتألف من ثلاث كلمات: (وهنّ من الرضاعة)، ليدلّ على المحارم السبعة بالنسب جميعاً؟!!

لكن، مع الأسف، نجد أن هؤلاء الفقهاء وسّعوا من دائرة المحارم، من اثنين إلى اثني عشر، ومن ثم جعل فقهاء السنّة المحارم أربعة عشر، وألحقوا بها العلاقات السببية، حسب ما اصطلح عليه الفقهاء: «المصاهرة»، وأضافوها إلى العلاقات النسبية. فإن أردنا افتراضاً أن نعمل بإطلاق الحديث، خلافاً للقرآن، فالعلاقات التي يحرم النكاح فيها بفعل الرضاعة هي فقط تلك العلاقات التي يمكنها أن تحلّ محلّ علاقات النسب السبعة، أي - كما أفتى الآخرون -، مضافاً إلى الأمّ والأخت بالرضاعة، بنت تلك الأمّ من زوجها الآخر، العمّة، والخالة، وبنت الأخ، وبنت الأخت أيضاً يكتنّ من عداد المحارم بالرضاعة. وقد أضاف هؤلاء المفتون زوجة الابن بالرضاعة وأمثاله من الذين تربطهم روابط السبب أيضاً، في حين أن الحرمة بالرضاعة تخصّ النكاح، وهل يمكن نكاح الذكّرين أو الأنثيين؟! إذن لا معنى لحرمة الابن بالرضاعة على الرجل، والبنت بالرضاعة على المرأة!!

يقول الدكتور الصادقي في ذلك: غالب فقهاء الشيعة والسنّة وسّعوا دائرة المحارم بالرضاعة من شخصين (الأمّ والأخت بالرضاعة) إلى اثني عشر، ثم أربعة عشر شخصاً، من النساء والرجال، متجاهلين حكم القرآن. لكنّ إذا تمعّنّا في القرآن الكريم نجد أن الله سبحانه، بعد أن عدّ المحارم السبعة بالنسب، ذكر شخصين فقط كمحارم بسبب الرضاعة، وألحق الأمّ والأخت بالرضاعة بالأمّ والأخت بالنسب في حكم حرمة النكاح. إذن نصّ الآية الكريمة: «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ

وَأَخْوَاثِكُمْ مِنَ الرُّضَاعَةِ ﴿﴾ هو برهانٌ على الحكم الصريح بحرمة نكاح الشخصين الخاصين المذكورين بالرضاعة، دون الآخرين. ولا يصح إطلاقاً الاستناد إلى الحديث القائل: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»؛ لأن إطلاق الحديث لا يجعل نص الآية المقيد مطلقاً، ولا يؤثر فيه. مضافاً إلى أن لدينا حديثاً عن المعصومين يوافق نص الآية. إذن المحارم بالرضاعة هم: ١- المرضعة التي أرضعت صبياً. ٢- أختك من الرضاعة التي رضعت معك من نفس المرضعة. ٣- البنت التي رضعت من أمك، أرضعتك أمك أو لا^(٢٧).

٢. العلاقات الاجتماعية بين المرأة والرجل —

من القضايا التي تشغل الناس والمتشرعين دوماً موضوع «كيفية العلاقة الاجتماعية بالأجنبي أو الأجنبية». ويبيد المتشرعون حساسيةً بالغة إزاء هذا الموضوع.

أ. موضوع النظر —

﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ (النور: ٣٠).

١- في اللغة العربية العين هي عضو النظر، والبصر هو النظر. والأبصار جمع البصر، والبصر هو عمل العين.

٢- «الغضّ» و«الغمض» كلمتان مختلفتان، وفي نفس الوقت متقاربتان. «الغمض» هو غلق العينين وطبق الجفنين، في حين أن «الغضّ» هو تقليص فتحة الجفنين وحدة النظر، أو النظر بهدوءٍ وتمعُّن. وبالطبع حدة النظر غير البصيرة والتفرُّج.

٣- ليس في الآية ما يدلّ على حرمة مطلق النظر. وبعبارة مبسّطة: لا تقول الآية لا تنظر أبداً، وإن نظرت أثمرت؛ فقد قال الله تعالى في الآية: لا تدقق النظر، ولم يقل: «أغمض»، أي لا تنظر أبداً. فالآية تقول: انظر، ولا تدقق النظر وتتفرّج.

٤- ويقول تعالى: ﴿أَبْصَارِهِمْ﴾، ولم يقل: «أعينهم»، أي انظروا نظرة قصيرة فاترة، ولا تنظروا للنساء نظرة تمعُّن حادة. وبذلك لا يجب على النساء والرجال عند مصادفة بعضهم أن يغمضوا أعينهم، أو يشيحوا بوجوههم، وعدم النظر إلى بعضهم،

أو عدم الحديث مع بعضهم، بل عليهم التزام العفة والطهر في النظر بوقارٍ، وعدم التدقيق والتمعن في النظر. وبعبارة مبسطة: أن تكون نظرتهم اعتيادية، وأن يتجنبوا البصبة والتفرج والتدقيق في النظر. فلا ينبغي أن يغمض النساء والرجال أعينهم في الطريق، أو أن يخفضوا رؤوسهم حتى لا يروا طريقهم، بحيث يجد العرف ذلك مضحكاً ومدعاةً للسخرية. كما ينبغي أن يتجنبوا النظرات المسمومة بالأهواء.

وبعبارة أخرى: «البصر» اصطلاحاً يدلّ على عضو العين، لكن «العين» أيضاً تدلّ على هذا العضو، كما تدلّ على الرؤية الباطنية (الإدراك). وبهذا المعنى كلمة «البصر» تدلّ على ذات الرؤية، و«العين» تدلّ على إدراك الرؤية. والمثال على ذلك: الجملة المعروفة «أنت نور العين»، ولا يقال: «أنت نور البصر». ففي الجملة الأولى تدلّ على إدراك المحبة، ومعناها (أني أحبك)، لكن معنى الجملة الثانية هو أنك تنير عيني (كالمصباح)، والمراد هنا النور المادّي، في حين أن المراد في الجملة الأولى هو الحبّ والتعلق. إذن «البصر» يدلّ على العين كعضو، و«العين» تدلّ على الرؤية الباطنة، وهو الإدراك.

٥. قد أغفلت كلمة «من» في هذه الآية (غفلوا عنها). وقد وردت «من» في موضعين من هذه الآية: ١. ﴿مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾، ٢. ﴿مِنْ أَبْصَارِهِنَّ﴾. وتدلّ «من» هنا على التبويض، وتسمّى «من» التبويضية. وبهذا المعنى تقول الآية: غضّوا بعضاً من بصركم، وهو النظر بريية وعن شهوة. ولذلك حين الحديث عن حفظ الفرج (العورة) قيل: ﴿وَيَحْفَظُنَّ فُرُوجَهُنَّ﴾، ولم يؤت بكلمة «من».

٦. كلمة «الغض» تعني التقليل: ﴿وَأَغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ﴾، أي اخفض من صوتك، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ﴾، أي تحدّثوا عند الرسول ولكن لا ترفعوا أصواتكم. ولذلك «يغضّون من أبصارهم» تعني يقللون التدقيق، ويُفْتَرُونَ من نظرهم.

وفي الآية الكريمة يقول الله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾، ففعل ﴿يَغُضُّوا﴾ مجزوم، فالجملة الشرطية المقدّرة هي: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ: غُضُّوا مِنْ أَبْصَارِكُمْ، فإنك إن تقلّ لهم يغضّوا». و﴿يَغُضُّونَ﴾ أيضاً مجزومة في الآية الكريمة،

فهي قد عطفت على ﴿يَغُضُّوا﴾، وفعل الأمر فيها مقدرٌ.

٧. متعلق فعلي ﴿يَغُضُّوا﴾ و﴿يَغُضُّنَّ﴾ محذوفٌ، وما من أثرٍ له في الآية الكريمة. ولذلك لا تدلّ هذه الآية على الأمر الذي يجب غضّ البصر عنه. وربما يكون حذف المتعلق لوضوحه، أي غضّوا البصر عن كلّ محرّمٍ. لكن لا تبين الآية الأمور التي يحرم النظر إليها، وبعبارة مبسّطة: لا تبين الآية الجسم الذي علينا غضّ البصر عنه.

٨. اجتماع كلمات (المؤمنين)، (يغضّوا)، (أبصارهم)، وكذلك (المؤمنات)، (يغضّن)، (أبصارهن)، يبيّن أن غضّ البصر واجبٌ على الجميع، كما في ﴿وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ﴾، أي على كلّ شخصٍ أخذ سلاحه، و﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾، أي على كلّ شخصٍ غسل وجهه.

ويمكننا الخروج بثلاث نتائج من ذلك:

١. الجميع مخاطبٌ بالآية الكريمة، مسؤولاً كان أو من العامة.
٢. لا تبين الآية عقاب مَنْ لم يلتزم بهذا التكليف.
٣. موضوع الآية من الأمور الخاصة، ولا علاقة للآخرين به، أي إنّ على الرجل غضّ بصره، سواء كانت المرأة مستورةً أو عارية، ولا تحمل المرأة وزر الرجل إذا نظر إليها. وكذلك هو حال المرأة إنّ نظرت إلى الرجل. وبالطبع هذا السترة في دائرة ما يجب ستره في الحجاب، وليس في السترة عامة.
٩. ذكر (المؤمنين) و(المؤمنات) بدل «الذين آمنوا» دليلٌ على أن هذا التكليف هو لمن يعتبرهم العامة مؤمنين. إذن لا تخاطب الآية غير المسلمين، ولا مَنْ ليس لهم إيمانٍ راسخ.

١٠. تكرار كلمة ﴿قُلْ﴾، والفصل بين الآيتين، وذكر كلمات (المؤمنين) و(المؤمنات) بصيغتي التذكير والتأنيث، كذلك كلمات ﴿يَغُضُّوا﴾ و﴿يَغُضُّنَّ﴾، وغيرها، دليلٌ على أن لكلٍّ من المرأة والرجل أحكامهما الخاصة، ولا يمكن استنتاج التكليف الذي يقع على عاتق أحدهما من تكليف الآخر.

١١. ذكر «من» التبعية في ﴿يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ و﴿يَغُضُّنَّ مِنْ

أَبْصَارِهِمْ»، وعدم ذكرها في «يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ»، وغيرها، ربما يكون دليلاً على أن ليس في الفرج ما يُباح، لكن في النظر هناك حدودٌ مباحة.

١٢. أحياناً يخدع الإنسان نفسه، ويختلق حججاً وتبريرات يبيح بها لنفسه المحرّم، أو حتى يوجب له نفسه. كما قد يفترى على نفسه بأنه آثمٌ. ولذلك يقول الله في القرآن: «إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ»، وبذلك يحذّر الجميع بأنه يرى أفعالهم وسجاياهم كما هي، وهو عليمٌ بها.

١٣. إن بحثنا موضوع النظر في القرآن الكريم علينا القول بأن الآية ٥٢ من سورة الأحزاب تذكر ضمناً النظر إلى المرأة، لكن لا إشارة سلبية في ذلك، بل يفهم منها أن هذا النظر مباحٌ. بل إن فيه التفاتة إلى جمال المرأة، وهو ما يضاعف من حساسية الموضوع: «لَا يَجُلُ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَغْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيباً». ويرى الجصاص أن مضمون الآية يدل على جواز النظر إلى المرأة الأجنبية^(٢٨). لكن لا يتفق هذا التفسير مع ما ترمي إليه الآية.

ما نستنتجه من الآية أن ما يُدعى وجوده من دليل في هذه الآية على أن «نظر المرأة إلى الرجل ونظر الرجل إلى المرأة حرام» لا وجود له إطلاقاً. بل على عكس ذلك، تدلّ الآية على أن بعض النظر محرّمٌ، ولم تمنع النظر التلقائي. ويدلّ منطوق الآية على أن ما منع هو النظر بشهوة.

وبالطبع ليس مخاطب «قُلْ»، وهو فعل أمر، جميع الناس، بل الخطاب هنا موجّه إلى شخص النبي ﷺ. فالمخاطب محذوفٌ، وهو: أيها النبي، قُلْ للمؤمنات. و«قُلْ» هذه لا تدلّ على وجوب الحجاب، بل تبين أن على النبي إخبار الناس بهذا الحكم، وليس هناك من قرينة تتصل بهذا الفعل تثبت وجوب الحجاب أيضاً. وبعبارة أخرى:

١. «قُلْ» في هذه الآية فعل أمرٍ. لكن هذا الأمر من باب النصح والإرشاد، وليس من باب أوامر الولي. والنصح والإرشاد يدلّ على استحباب الحكم، واعتباره أمر الولي يحتاج قرينة خارجية، وهي لم تتوفر في هذه الآية. إذن فعل الأمر هذا من

باب النصح والإرشاد.

٢. ﴿قُلْ﴾ أمرٌ لحامل الوحي، وليس للمكلفين، أي بما أن النبي حاملٌ للوحي يجب عليه إبلاغ الناس حكم الله (مستحباً كان أو واجباً). وما من دليلٍ على أن هذا الأمر موجّهٌ للمكلفين. وبعبارةٍ أخرى: فعل الأمر هذا مخاطبة النبي في تبليغ أمر إرشادي، ولم يخاطب المكلفين، ويجب على النبي إبلاغه للناس. فهل خطاب النبي ﷺ للناس من باب النصح والإرشاد أو من باب أمر الولي؟

خطاب النبي للناس أيضاً من باب الإرشاد والنصح؛ إذ يحمل أمر الله للنبي صبغة الإرشاد والنصح، ولو كان يحمل طابع الإرشاد للنبي والإلزام للمكلفين لوجب وجود قرينة لفظية أو معنوية. ثم إن النبي ليس مشرعاً، وليس له تشريع الأحكام، إذن للخطاب الموجّه للنبي طابع النصح والإرشاد.

٣. في زمن نزول الآية، كما سيأتي توضيحه، كثيرٌ من الناس إما كانوا عراة؛ بسبب الفقر، أو لم يتمكنوا من ستر مواضع كثيرة من أجسادهم. وقد بُني الإسلام على السماحة والعدل، ولذلك يكون أمر الولي بتكليف (واجب) فوق وسع المكلف وطاقته قبيحاً من قبل الشارع، ولم يأت الله بالقبيح. فالتناس آذاك كانوا يأكلون حتى السحالي؛ بسبب الفقر، ولم يملكوا الثياب، أو كانت ثيابهم بالية، حتى قام بعضهم بالطواف عارياً. وكان ذلك حال الحضر، فما بالك بحال البدو؟!

والزينة التي تتحدث عنها الآية هي الحلي التي تزيّن الجسد، وليس الجسد ذاته؛ والدليل على ذلك:

١. ليس هناك ما يبرّر اعتبار جميع جسد المرأة زينةً، فالستر واجب تحقيقاً للعفة، وليس لأن الجسد زينة. كما أن الستر (وليس الحجاب) واجبٌ على الرجل أيضاً، ولم يقل أحدٌ أن جسد الرجل زينة.

٢. موضوع الآية هو الحجاب، وليس الستر.

٣. قد تمّ الفصل بين موضوع الآية حول الحجاب: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾ وموضوع عدم إظهار الزينة: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾، وفي ذلك قرينة محكمة على أن جسد المرأة ليس بزينة، بل الزينة هي الحلي التي تعلق بالجسد. وقد فصلت

هاتين الجملتين «بالواو»، التي تسمى «واو» التقطيع، كما تمّ الفصل بين الحكمين بالواو.

ب. هل الحديث والمزاح مع النساء، وإثارة ضحكهنّ، حرام؟ —

يقول القرآن الكريم: ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبَشْرِى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ ﴿٦٩﴾ فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ لُوطٍ ﴿٧٠﴾ وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ ﴿٧١﴾ قَالَتْ يَا وَيْلَتَا أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ ﴿٧٢﴾ قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ ﴿٧٣﴾ (هود: ٦٩)

١. مجرد الحديث والمزاح ليس محرماً. المحرّم هو المزاح غير اللائق، والخارج عن

العُرف.

٢. يؤكّد الإسلام على اتباع السماحة في التعامل الاجتماعي مع المرأة. ولو قدّم الإسلام في هذا الإطار صورة غير طبيعية وغير سليمة للحالة المطلوب تحقيقها فسيواجه نصف سكان الأرض إشكاليات عصبية. كما أن في القرآن الكريم عديداً من الأمثلة على التسامح في التعامل مع المرأة، ومنها: طريقة تعامل النبي إبراهيم وسارة مع رُسل الله.

٣. بناءً على ما ورد في الآية الكريمة كان رسل الله يشبهون الإنس تماماً، حتّى جاءهم النبي إبراهيم بالطعام. ويظهر من طريقة تقديم الطعام أن سارة لم تقمّ بإعداد الطعام بمفردها، بل كانا يتردّدان على المطبخ في حضور الضيوف، وكان النبي إبراهيم يساعد زوجته في طبخ الطعام وإعداده.

٤. لم يقتصر حديث رُسل الله على النبي إبراهيم، بل كانوا يتحدّثون مع زوجته، وبشروها بمولود في شيخوختها. كما كانت تتحدّث زوجة النبي إبراهيم إليهم، ولم تكن تخفي نفسها عنهم، بل كانت واقفةً عندهم، وضحكت من حديثهم. ولذلك هناك بونٌ شاسع بين سلوك المؤمنين، الذين يخفون زوجاتهم عن

ضيوفهم، وسلوك أعظم أنبياء الله، وينا في هُجَمَ ما ذكره الله تعالى في القرآن الكريم عن سيرة أوليائه في حياتهم، وقد وقع أولئك في الإفراط.

٥. إن قيل: إن زوجة النبي إبراهيم كانت عجوزاً علينا القول: إنها وإن كانت في عمر الشيخوخة، لكنّها كانت تتمتع بنشاطٍ وحيوية، ما جعل الآية تذكرها بلفظ ﴿امْرَأَتُهُ﴾، ولم تقل: إنها «عجوز»، كما كانت لا تزال قادرةً على الحمل والإنجاب، ولم تكن طاعنةً في السنّ. وقد حدّث ضيوف النبي إبراهيم ﷺ، الذي توجّس منهم خيفةً، زوجته بسهولة وبساطة، على طبع البشر، وضحكت من حديثهم.

٦. يُسمّى البشر بشراً لأنه يتكلّم ويناقش ويباشر الآخرين ويحدثهم. ولذلك إن عمل رجل أو امرأة في دائرة أو غرفة، وأثار دهشة أحدهما أمرٌ ما وضحك، فليس هناك ما يُؤاخذ عليه؛ فقد كان الأمر كذلك في بيت نبي الله إبراهيم ﷺ، فقد جلست امرأته مع الضيوف، وتحدّثت معهم، وتحدّث الضيوف مع النبي إبراهيم وزوجته، ولم يكن هناك من حائطٍ أو ستار يفصل بينهم، وكان التعامل فيما بينهم بتلقائية وإنسانية، وكان النبي إبراهيم يعامل زوجته بسماحة.

٧. تبين هذه الآية أن الرجل والمرأة يتشاركان الحديث، ولا يحدّ الجنس من ذلك. بالطبع ينبغي تجنّب الفج والحدّث المعسول، كما يقول القرآن الكريم: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ﴾ (الأحزاب: ٣٢)، ولا حدود أخرى غير ذلك في الحديث. كما أنه ليس هناك ما يمنع المزاح مع الالتزام بالأخلاق. فالمنع والحظر المتعسّف والإفراط فيه ينتهي إلى الفساد والدمار، بدل تحقيق الأمن والصون؛ إذ من ناحية ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ (يوسف: ٥٣)؛ ومن ناحية أخرى «الإنسان حريصٌ على ما مُنِع». فالتستّر والتكتم يزيد من رغبة الآخر على الاطلاع.

النتيجة: نستنتج ممّا ورد أنه لا إشكال في المزاح مع المرأة، وضحكها مع الأجانب (إن كان تلقائياً)، والحديث معها في أيّ موضوع (ما كان في إطار المشروع)، وكلّ ذلك جائزٌ. وينبغي الحرص على تحقّق الشروط الخمسة عشر في ما يخصّ النساء.

ج. هل للمرأة والرجل الأجنبيان أن يتصافحا حين اللقاء؛ لكونهما أقارب أو أصدقاء؟ وهل ذلك يخالف الشرع؟—

الرأي المشهور هو عدم جواز المصافحة—

الحكم المشهور بين عوامّ الناس والمسلمين هو عدم جواز مصافحة المرأة والرجل إطلاقاً، أي إن الفكرة التي يحملها المجتمع الإسلامي في هذا الخصوص هي أن ملامسة يدي المرأة والرجل الأجنبيين خلاف الشرع ومنكر، حتى عدوها إثماً عظيماً.

وبالطبع لهذه الفكرة جذورٌ في الروايات. وفي الحقيقة إن رأي الفقهاء، وبتبعمهم المسلمين، ينشأ من عديدٍ من الروايات التي نسبت إلى النبي الأكرم ﷺ في هذا الخصوص. ومع أن جميع هذه الروايات سعتُ إلى إثبات عدم ملامسة يد النبي أيدي النساء، لكنّها تختلف في محتواها، حتى أننا نجد تعارضاً فاحشاً وتناقضاً فيما بينها. وهذا التعارض والتناقض، أو بعبارةٍ أخرى: الاضطراب وعدم الانسجام بين هذه الروايات، يؤدي إلى التشكيك في صحتها وحجيتها. والحقيقة هي أن واضعي الأحاديث المشرّعين في القرن الأول بذلوا جهداً واسعاً لإثبات أن النبي ﷺ لم يصافح النساء، لا في البيعة، ولا في مواضع أخرى. وقد أثمرت جهودهم، حتى تجذّر الاعتقاد بعدم مصافحة النبي للنساء في المجتمع الإسلامي، واتّسعت دائرة الاعتقاد به إلى جميع المسلمين، وأدّى إلى ظهور الحساسية الشديدة حيال هذا الموضوع، وصولاً إلى عدّ المصافحة بين المرأة والرجل عين الفسق والدعارة، أو ترويحاً لهما. لكن يجب العلم بأن هذه الروايات تنقض بعضها.

ملاحظة: لم يرد في القرآن الكريم أيّ نهي أو إباحة في شأن المصافحة.

بعض هذه الروايات ينفي حدوث أيّ مصافحة بين النبي والنساء، ويعتقد روايتها بأن بيعة النساء مع النبي تمتّ بالقول، ولم يصافهنّ النبي حين البيعة:

١. تقول عائشة: «كان النبي ﷺ يبايع النساء بالكلام بهذه الآية: ﴿لَا يُشْرِكُنْ بِاللَّهِ شَيْئاً﴾، قالت: وما مسّت يد رسول الله ﷺ امرأة إلا امرأة يملكها»^(٢٩).

٢. «عن عروة بن الزبير، أن عائشة زوج النبي ﷺ قالت: كانت المؤمنات إذا

هاجرن إلى رسول الله ﷺ يُمتحن بقول الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ﴾ إلى آخر الآية، قالت عائشة: فمن أقر بهذا من المؤمنات فقد أقرت بالمحنة، وكان رسول الله إذا أقرن بذلك من قولهن قال لهن رسول الله: انطلقن فقد بايعنكم. ولا والله ما مست يد رسول الله يد امرأة قط غير أنه يبايعهن بالكلام. قالت عائشة: والله، ما أخذ رسول الله على النساء قط إلا بما أمره الله تعالى، وما مست كف رسول الله كف امرأة قط، وكان يقول لهن إذا أخذ عليهن: قد بايعنكم كلاماً^(٣٠).

فهم يعتقدون بأن النبي ﷺ قد قال: «لا أمس أيدي النساء»^(٣١). وقد نقل أن النبي ﷺ كان يمتنع عن مصافحة النساء، وإن طلبن ذلك.

٣. «عن أميمة بنت رقيقة قالت: أتيت رسول الله ﷺ في نسوة نبايعه، فقلنا: نبايعك يا رسول الله على أن لا نشرك بالله شيئاً ولا نسرق ولا نزني ولا نقتل أولادنا ولا نأتي ببهتانٍ نفتريه بين أيدينا وأرجلنا ولا نعصيك في معروفٍ، فقال رسول الله: في ما استطعتن وأطقتن، قالت: فقلنا: الله ورسوله أرحم بنا من أنفسنا. هلم نبايعك يا رسول الله، فقال رسول الله: إني لا أصافح النساء، إنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة»^(٣٢).

٤. «...قال: أخبرتني أميمة بنت رقيقة: أتيت رسول الله ﷺ في نسوة نبايعه، فاشترط علينا ما في القرآن، أن لا تسرقن ولا تزنين ولا تقتلن أولادكن ولا تأتين ببهتانٍ، ثم قال: في ما استطعتن وأطقتن. فقلت: الله ورسوله أرحم بنا من أنفسنا، فقلنا: ألا تصافحن يا رسول الله؟ قال: إني لا أصافح النساء، إنما قولي لامرأة كقولي لمائة امرأة»^(٣٣).

٥. ويقال: إن النبي ﷺ رفض مصافحة امرأة مدت يدها إليه؛ للبيعة: «حدثني شهر بن حوشب أنه لقي أسماء بنت يزيد، قال: فحدثتني أنها بايعت رسول الله يوم بايع النساء، فمالت فمدت يدها لتبايعه، فقبض يده، وقال: إني لا أصافح النساء، ولكن إنما أخذ عليهن في القول»^(٣٤).

٦. «سمعت شهر بن حوشب قال: قالت أسماء: جئت رسول الله لتبايعه في نسوة،

فعرض علينا رسول الله، فأخرجت ابنة عمّ لي يدها لتصافح رسول الله، وعليها سوار من ذهب وخواتيم من ذهب، فقبض رسول الله يده، وقال: إني لا أصافح النساء»^(٣٥).
على الرغم مما ورد في هذه الروايات من أن النبي ﷺ امتنع عن مصافحة النساء إطلاقاً، وحتى أمر البيعة الخطير أيضاً تمّ مع النساء بالقول فقط، لكن هناك روايات تدلّ على أن البيعة لم تتمّ بالقول فقط، بل كان النبي ﷺ يطلب إناء ماءً، ثم يغمس يده فيه، ومن ثمّ تغمس النساء أيديهنّ في الماء، ليكون ذلك بديلاً عن المصافحة:

١- «فقلت (أمّ حكيم): يا رسول الله كيف نبايعك؟ قال: إني لا أصافح النساء. فدعا بقدر من ماءٍ، فأدخل يده ثم أخرجها، فقال: أدخلن أيديكنّ في هذا الماء، فهي البيعة»^(٣٦).

٢- «وروى ابن مردويه، في تفسيره، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه قال: كان رسول الله ﷺ إذا صافح النساء دعا بقدر من ماءٍ، فغمس يده فيه، ثم غمسن أيديهنّ فيه، وكانت هذه بيعتهنّ»^(٣٧).

٣- وقد ذكر البعض في طريقة البيعة بأن النبي أمر بإحضار إناء ماءٍ، وكان يغمس يده فيه، ثم تغمس النساء أيديهنّ فيه من الجهة الأخرى^(٣٨).

ويفتقر تلفيق هذه الطريقة الغريبة إلى النضج، حتى ادّعى البعض أن النبي ﷺ كان يمرّ بعددٍ من النساء، فأردنّ بيعته ومصافحته، لكنّه طلب في هذه الحالة أيضاً إناء ماءٍ؛ لإتمام البيعة والمصافحة غير المباشرة، فغمس يده فيه، وأمر النسوة أن يغمسن أيديهنّ فيه، فكانت بيعتهنّ على هذا النحو^(٣٩).

هذا في حين يأتي عددٌ من الأحاديث المشهورة على ذكر مصافحة النبي ﷺ النساء من وراء الثوب أو القماش، فكان يضع قطعة قماش أو جزءاً من ثوبه على يده ويصافهنّ. وفي الحقيقة كان القماش يحول بين يده وأيديهنّ. ولا تزال رواسب من هذه الطريقة في المصافحة باقية لدى البعض.

١- «عن سعيدة وأيمنة، أختي محمد بن أبي عمير، قالتا: دخلنا على أبي عبد الله، فقلنا: تعود المرأة أخاها في الله، فتصافحه؟ قال: نعم، من وراء ثوب. كان رسول

الله يلبس الصوف يوم بايع النساء، فكانت يده في كُمَّه وهنَّ يمسحْنَ أيديهنَّ عليه»^(٤٠).

٢. «عن عامر الشعبي قال: بايع النبيَّ النساء وعلى يده ثوبٌ... عن الشعبي، أن النبيَّ حين بايع النساء وضع على يده برداً قطرياً فبايعهنَّ. قال: والأكثر على أنه قال: إني لا أصافح النساء»^(٤١).

٣. ذكر الطبرسي الطرق الثلاث المذكورة لبيعة النساء مع النبيِّ ﷺ (أي بالقول، وبغمس الأيدي في إناء ماء، ومن وراء ثوب): «وروى الزهري، عن عروة، عن عائشة قالت: كان النبيُّ ﷺ يبايع النساء بالكلام بهذه الآية: ﴿أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئاً﴾، وما مسَّتْ يد رسول الله ﷺ يد امرأة قط، إلا يد امرأة يملكها. رواه البخاري في الصحيح. ورُوي أنه ﷺ كان إذا بايع النساء دعا بقدر ماء، فغمس فيه يده، ثم غمسنَ أيديهنَّ فيه. وقيل: إنه كان يبايعهنَّ من وراء الثوب، عن الشعبي»^(٤٢).

٤. وقد ورد تفريع على الأمر، وتمَّ الادِّعاء بأن النبيَّ ﷺ صافح العجائز، لكنَّه لم يُجزَّ مصافحة الشابات: «رُوي أن النبيَّ كان يصافح العجائز في البيعة، ولا يصافح الشواب...»^(٤٣).

يعصف الشك والريبة بحقيقة المصافحة... ويطرح السؤال نفسه: بأيّ طريقة تمَّت بيعة النبيِّ؟ ١. بالقول؟ ٢. بإناء ماء؟ ٣. بالمصافحة من وراء قماش كحائل؟ وإنَّ أطلعنا على الرأي المهمل وغير المشهور علينا إضافة احتمال رابع. فهل هذا التعارض واختلاف الاحتمالات ينتهي إلى العلم؟^(٤٤).

وقد نشأت هذه الاحتمالات الأربعة من روايات تعود إلى القرن الأول. وهذه الروايات ظنيَّة، وحجَّة الظنِّ معيبة ومقدوح بها، ولا قيمة للظنون.

الرأي غير المشهور هو جواز المصافحة —

لا شكَّ في أن نهج النبيِّ كان يتَّجه نحو «السموِّ بمكانة المرأة»، ومما لا شكَّ فيه أيضاً أن امتناع بعض الرجال عن مصافحة النساء قبل الإسلام كان بوازعٍ من نظرتهم الدونية إليهنَّ، ولم يكن وقايةً من تبعاتها إطلاقاً. كما لا يمكن إنكار

وجود ممانعة تجاه السموّ بمكانة المرأة واحترامها من قبل الرجال الذين ينظرون إليها بازدراء. وربما يكون «الركون إلى أخلاق الجاهلية الفظة» منشأ اختلاق روايات «النهي عن مصافحة الرجل والمرأة».

وبالطبع يدعي السرخسي، وكذلك الآخرون، أن السبب وراء تحريم مصافحة المرأة والرجل هو اتقاء الفتنة (فتنة الجنس، وهياج الشهوة). ويعتقد أنه في حال ضمان السلامة من هذا الخطر فلا مانع في المصافحة: «...ولأن الحرمة لخوف الفتنة. فإذا كانت ممن لا تشتت فحوف الفتنة معدوم. وكذلك إن كان هو شيخاً يأمن على نفسه عليها فلا بأس بأن يصافحها. وإن كان لا يأمن عليها أن تشتت لم يحل له أن يصافحها، فيعرضها للفتنة، كما لا يحل له ذلك إذا خاف على نفسه»^(٤٥).

وإذا أخذنا بعين الاعتبار هذا الأمر فأَيّ خوفٍ وأَيّ فتنةٍ في زحمة البيعة؟ وذلك بالنسبة لنبیّ جاء بدينٍ جديد، وهو معصومٌ من قبل الله إطلافاً، فحَتَّى فكرة الإثم والمعصية لا تراوده، ولا النساء اللاتي ينظرن إليه كرسولٍ من الله، ويتلهفنَ للاقائه. لكنْ إن انتفى موضوع الفتنة والشهوة من أمر بيعة النساء للنبيّ، وافترضنا أن عدم المصافحة في تلك الروايات ينشأ من النظرة الدونية للمرأة وازدراؤها (ومن المشهور أنهم كانوا يدفنون البنات (نساء المستقبل) آنذاك)، فعلينا القول: هل يمكن تصديق أن النبي الذي كان داعياً إلى احترام المرأة أن يزدريها، ويمتنع عن مصافحتها، ويردّ الأيدي التي مُدَّتْ إليه، ويتلاعب بمشاعر الشوق واللهفة من قبل النساء الملتفات حوله «عجائز وشابات» حتّى يبايعنه على أنه رسول الله؟! ألا ينكر هذا السلوك على مَنْ وصف في القرآن «لينا» و«أسوة» و«على خُلُقٍ عظيم»؟! وألا يستبعد حصوله منه؟ فأَيّ منكر كانت تنطوي عليه بيعة النساء، حتّى يضطر النبيّ للقول صراحةً: «إني لا أصافح النساء»، أو يتَّبِع سلوكاً عجيباً، بدَل المصافحة، تجاه نساءٍ ملأ الشوق واللهفة قلوبهنَّ؟! تلك النساء اللاتي كان أقرب الناس إليهنَّ يمضون إلى غزوات النبيّ ليفدوا أنفسهم في سبيل تحقيق أهداف النبيّ الإلهية. وكُنَّ في المعارك يتعاهدنَ أمر رعاية المجاهدين، ولم يتركنَ النبيّ وقت المحنة أبداً. ونستعرض هنا أخباراً عن المصافحة:

١. قالت امرأة اسمها سوداء: «ثم أتيتُ النبي ﷺ؛ لأبأبعه، فقال: انطلقى فاخضبى، ثمّ تعالِ حَتَّى أبأبعك»^(٤٦).
٢. سوداء بنت عاصم قالت: «أتيتُ رسولَ الله ﷺ أبأبعه، فقال: اخضبى، فاخضبت، ثمّ (جئت) فبأبعته»^(٤٧).
- هاتان الروايتان في الحقيقة رواية واحدة بسندين ونصّين مختلفين، ويدلّان على أن النبي ﷺ لم يصافح تلك المرأة فحسب، بل يبدو أنه التفت إلى ما تقتضيه الأوثنة، أي ضرورة الزينة المعتادة، وعدم تشبُّهها بالرجال.
- وقد ذكر ابن حجر الروايتين بسنديهما^(٤٨)، كما نقلهما الهيثمي^(٤٩).
- وقد ذكر الشيخ الطوسي في ذلك ما يلي:
٣. «وأما امرأة من وراء ستر بيدها إلى رسول الله ﷺ، فقبض يده، وقال: ما أدري أي يد رجلٍ أو يد امرأة؟ قالت: بل امرأة، قال: لو كنتِ امرأةً لغيرتِ أظفارك بالحناء»^(٥٠).
٤. أرادت هند بنت عتبة أن تبأبع النبي فقال: «لا أبأبعك حَتَّى تغيّري كفيك، كأنهما كفاً سبع»^(٥١).
٥. عن ابن عباس: «إن امرأة أتت رسول الله ﷺ تبأبعه، ولم تكن مختضبةً، فلم يبأبعها حَتَّى اخضبت»^(٥٢).
٦. ورد في تفسير «كتاب العزيز»: «ثمّ مدّ يده من خارج البيت، ومددنا أيدينا من داخل البيت، فقال: اللهمّ أشهد، فبأبعناه»^(٥٣).
- النتيجة:** ١. لم ترد في القرآن الكريم أي آية في حرمة مصافحة الرجل والمرأة ولو بشكلٍ غير مباشر. وقد يكون ذلك أول برهان على جوازها.
٢. يبدو أن لا وجود لحديثٍ مستقلّ يدلّ على حرمة مصافحة المرأة والرجل. وما ذكر كان حول بيعة النساء مع النبي ﷺ.
٣. في الأحاديث حول بيعة النساء للنبي ﷺ كثيرٌ من التعارض، وذكر فيها حصول أفعال غريبة.
٤. هناك أحاديث تدلّ على أن النبي ﷺ قام بمصافحة النساء، ومبأبعتهنّ

مباشرةً.

الدليل على جواز المصافحة —

إن اعتبرنا الخوف من الوقوع في فتنة الشهوة علةً في عدم جواز مصافحة المرأة والرجل، وبذلك يصبح عدم الجواز معلولاً لعلّة الخوف، فعلياً القول: إن سقطت العلة جازت المصافحة، بناءً على القاعدة التي طبقت على حجاب المرأة، ولا تشوبها حرمة أو كراهية من الناحية الشرعية. وبالطبع لا يعني ذلك أن الأئمة المعصومين عليهم السلام كانوا يضافون النساء دائماً، لكن يمكن القول: إنهم لم ينهوا عنها، كما أنهم كانوا يعتقدون بجواز الزواج المنقطع، لكنهم لم يمارسوه. وإن اعتبرنا عمل المعصوم حجةً فأى عمل ذلك الذي يكون حجةً؟ هل نسبة أعمال متعارضة للنبي صلى الله عليه وآله حجةً (والقيام بأعمال كهذه بعيداً عنه كل البعد)؟ وهل هناك قولٌ صريح وقاطع بسندٍ صحيح عن الأئمة عليهم السلام يعارض مصافحة المرأة والرجل؟ إن عدم وجود حجج كهذه يتيح إقامة أصل البراءة^(٥٤)، وبذلك يكون الأساس عدم تحقق الحكم (عدم الحرمة) على المصافحة. على الرغم من اعتقادي بأن مجرد المصافحة بين المرأة والرجل لا تؤدي إلى أي مفسدة (إطلاقاً).

النتيجة النهائية: ليس هناك ما يمنع مصافحة المرأة والرجل مع زوال علة عدم الجواز (إثارة شهوة الطرفين، أو خوف الفتنة).

٣. الزواج القسري —

أحد أكثر مشاكل المرأة تعقيداً اليوم هو موضوع طريقة زواجها. الزواج الذي سيغير مسار حياتها، ويحدد مستقبلها. وبيّن استطلاع طرائق الزواج في الثقافات الإيرانية المختلفة أن المتدينين «المتشددين» يرغبون بناتهن على الزواج، وليس للبنات رفض هذا القسر؛ فإما أن ترضى بالزواج؛ أو تقصى من العائلة، وتعرف بالعاصية الجامعة. ويؤدي ذلك إلى خيبة البنت في حياتها، فلا تحظى بحياة زوجية حميمة مع زوجها. وبدل أن تهنا البنت تعيسة الحظّ بالحبّ والغرام ترى زوجها مجرماً، وأباها

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد التاسع والأربعون - شتاء ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

وعائلتها ظالمين.

ولا يمكن إنكار زيادة هذا النوع من الزواج في المجتمعات المتديّنة بشكل ملحوظ. فنظرة خاطفة على ثقافة إيران قديماً، وأفغانستان وعراق اليوم، وحتى المدن الكردية الإيرانية قديماً، كما اليوم، وكذلك بعض مدن جنوب إيران، كقيلة بأن ندرك وجود هذه الظاهرة المشؤومة. فغالب الزيجات في هذه العوائل تكون إما في إطار الأقارب؛ أو قسراً. وتواجه المرأة غضباً عارماً من أقاربها إن لم ترضخ لهذا القسر. ثم إن القسوة في التعامل مع المرأة لدى القبائل في جنوب إيران وكردستان العراق على أشدها، فكما جاء في أحد التقارير: «رجلٌ في دزفول أساء الظنّ بزوجته الثانية، فقطع رأسها ورأس ابنه البالغ من العمر ٧ سنوات، متّهماً إياها بالخيانة، وأن الصبي ليس ابنه».

ونجد هذه القسوة حتى في عدم الرضوخ للزواج القسري، فمثلاً:

١. في خريف عام ٢٠٠٢م وجدت عائلة في خوزستان بطاقة معايدة دون توقيع في حقيبة ابنتها، فقتلت البنت بيد عمّها، وعصّت العائلة عن القاتل.
٢. تمّ رجم سعيدة، البالغة من العمر ١٤ عاماً، من بلوشستان، وقتلها على يد أبيها وأخيها وأصدقاء أخيها؛ بسبب شكّ أبيها بأن لديها علاقة (مع صبي).
٣. قطع أبو دلبر خسروي، البالغة من العمر ١٧ عاماً، رأسها في قرية قرب مريوان؛ لأنها كانت تنوي الطلاق من زوجها، التي أُجبرت على الزواج به.
٤. رفضت ليلي في لرستان الزواج قسراً بابن عمّها، وهربت مع الرجل الذي كانت تحبه. وبعد أن وجدها إختوتها وابن عمّها ربطوها بشجرة وأحرقوها. وفي مدينة سقز قتلت «شنو فرهادي» بيد أخيها؛ لرفضها الزواج قسراً.
٥. كانت «فرشته نجاتي» أصغر من زوجها بـ ١٨ عاماً، وقد عادت إلى بيت أبيها مصمّمة على الطلاق، لكنّ قطع أبوها رأسها، متّهماً إياها باطلاً بعلاقة مع رجل آخر.
٦. خديجة شابة من مدينة عبادان، كانت تنوي الطلاق من زوجها المدمن على المخدرات، فاتصل زوجها بأعمامها، وأطلعهم على نيتها. وبناء على التقارير، أخذها

أعمامها عنوةً، وأركبوها السيارة، وخرجوا بها من المدينة، ثم قام أحدهم بتقييد يديها، وشرع الآخر بذبحها بسكين، لكتّها نَجَتْ بأعجوبة^(٥٥).

٧. في فراشبند، في محافظة فارس، رفضت سوسن، البالغة من العمر ١٧ عاماً، الزواج بابن عمّها، ولذلك قام أبوها وابن عمها بخنقها بعباءتها^(٥٦).

٨. أعلنت نعين شيخ الإسلام، من الناشطات في محافظة كردستان، أنه في أواسط عام ٢٠٠٨م تمّت ١٥ عملية قتل في جرائم شرف في كردستان.

اطّلعتنا في هذه التقارير على جزءٍ يسير من جرائم الشرف التي يكون السبب فيها الزواج القسري، والقسوة التي تواجهها الفتيات والشابات اللائي يُردنّ الطلاق من أزواجهنّ الذين يسيئون معاملتهنّ أو كانوا مدمنين، أو رفضنّ الزواج القسري. ولا يمكن نسبة هذا النهج إلى فقهاء الشيعة أو فتاواهم (بشكل عام)، وإن لم أنف ذلك، لكنّ من المجحف أن نسب جميع هذه الجرائم إلى فتاوى الفقهاء. لكنّ أذكر هنا بعض الفتاوى التي تنشأ عنها مثل هذه الجرائم:

يقول المقتنّ في المادة ٢٢٠ من قانون الجزاء الإسلامي: «لا يقاصّ الأب والجدّ للأب على قتل الابن، بل يكتفى بالحكم عليه بدفع دية القتل وتعزيره». فعلى سبيل المثال: قبضت الشرطة على والد زهراء، البالغة من العمر ٧ سنوات، والذي قطع رأسها؛ بدافع الشكّ، وحين وضعوا القيود في يديه قال معترضاً: «لماذا تقيّدونني، أنا وليّ ابنتي».

ولنطّلع على النقد الفقهي لهذه القضية:

أ. ليس في القرآن ما يمكن أن تبني عليه هذه الزيجات، ولا تدلّ أيّ آية من القرآن الكريم على جواز مثل هذه الأحكام. ولم يتمّ العثور إطلاقاً على أيّ آية تجيز هذه الزيجات، بعد البحث في الكتب الفقهية واستقصاء الموضوع. لذلك تفتقر هذه الأحكام إلى دليلٍ من القرآن، وهو الذي يقول: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾.

ب. كلّ حديث من الأحاديث المتواترة والمعتبرة يجب أن يعرض على القرآن، ويجد له مؤيداً من القرآن الكريم (إلا في حال السنّة القطعية). فيرفض الحديث الذي لا يجد مؤيداً من السنّة القطعية أو القرآن الكريم. وأثبتت البحوث أن الفتاوى التي

تخصّ «زواج البنت والصبيّ الصغيرين»، و«وجوب إذن الأب لزواج البنت»، و«جواز قتل الأب ابنته»، كلّها اُبتتت على أخبار آحاد، بل على خبر آحادٍ مفرد في بعض الأحيان. لكنّ خبر الآحاد من أقسام الظنّ في علم الحديث، وكما قلنا في كتاب «سير أنديشه»، الظنّ مرفوضٌ، ولا يمكن أن يصبح أساساً للحكم، كما تقول الآية الكريمة: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾.

النتيجة من «أ» و «ب»: ينبغي أن تبذ هذه الروايات التي ليس لها ما يؤيدها من القرآن، ولم يتطرّق القرآن قطّ إلى موضوعها. وبناءً على القرآن هي ظنٌّ باطل، والأخبار التي وردت لتدعم هذه الفتاوى كلّها خبر آحاد، وذلك مرفوضٌ بحكم القرآن أيضاً. فبناءً على القرآن الكريم والسنة القطعية لا شرعية لهذه الفتاوى، والعمل بها بدعةٌ. ولذلك: ١. «زواج البنت والصبيّ الصغيرين» ليس مشروعاً، ولا تحلّ البنت للصبيّ. ٢. «قسر البنت على الزواج» عملٌ باطل، ولا تحلّ للعريس، والمقاربة في هذه الزيجات محرّمة. ٣. «قتل الأب ابنته» ليس مشروعاً، والأب الذي يقتل ابنته يجب أن يقاصّ، كما في باقي جرائم القتل.

ج. يتمّ النكاح بين شخصين (امرأة ورجل عاقلين وبالغين). فالبنت دون البلوغ لا يمكن أن تكون طرفاً في النكاح «عقلاً وشرعاً»، وبعد البلوغ ليس لها إلاّ الماضي في ما قرّره لها الآخرون، وذلك ظلمٌ. فإنّ أتبع نهجٌ كهذا قديماً، وتمّ قبوله، فما سبب جعله من أحكام الإسلام الأبدية؟ ينبغي الالتفات إلى أن الاستناد إلى أخبار الآحاد في القضايا المهمة مرفوضٌ، ولا يجوز إطلاقاً، ونفس المرأة ومالها وكرامتها وشرفها وحقوقها الشرعية من الأمور المهمّة. إذن لا يصحّ إطلاقاً العقد في الموارد التالية: ١. البنت دون البلوغ والرجل البالغ؛ ٢. الصبيّ دون البلوغ والبنت البالغة؛ ٣. الصبيّ والبنت دون البلوغ، والماضي فيه حرامٌ. فالمفاسد المترتبة على نكاح البنت دون البلوغ من الظهور والسوء بما لا يدع مجالاً للشكّ في عدم جوازه. ويلزم تقبّل هذا الرأي فهمّ الأسس الأصولية والأنثروبولوجية وراءه. وقد جاء هذا الرأي على أساس الاجتهاد في الأسس (الأنثروبولوجية) والأصول (القرآن والسنة القطعية)، وبالطبع يختلف عن الاجتهاد المصطلح.

د - الزواج من الحقوق القطعية والخاصة للأشخاص، وليس لأحد التدخل في حقوق الآخرين، أو وضع اليد عليها والتحكم بها. الزواج وحق اختيار الزوج من هذه الحقوق الشرعية الخاصة القطعية للأشخاص، بنتاً أم صبيّاً. وحتى النبي ﷺ منع من التحكم بحقوق الناس: ﴿لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُسَيِّرٍ﴾. فلا يمكن نفي هذا الحق الشرعي والعقلي والخاص عن أحد. فحرمة التحكم بحقوق الأشخاص الشرعية والخاصة من أحكام الإسلام الثابتة والقطعية، ولا يمكن التحكم بها باسم الولاية، ثم تبرير هذا التلاعب بأن للطفل أن يفسخ العقد بعد بلوغه. فالمفاسد التي يؤدي إليها هذا النهج أظهر من الشمس.

وكما اطلّعتم في التقارير، حتى الفتيات البالغات يحرمن حقهن في الاختيار، فما بالك بالطفلة التي تُعدّ زوجةً لطفلٍ منذ صغرهما، ثم تقرّر فسخ هذا القرار والاختيار الذي طال أمده، وبات معروفاً وعلى أيّ حال لا يجوز التحكم في الزواج الذي هو من الحقوق الشرعية والخاصة للأشخاص، لا عقلاً، ولا شرعاً.

هـ - نتطرّق إلى عدة نقاط في ما يخصّ جواز قتل الأب ابنته:

١- ليس في القرآن ما يؤيد هذا الحكم، وكما قلنا في القسم «أ» الحكم الذي لا يجد مؤيداً من القرآن لا شرعية له.

٢- تمّ تأييد هذا الحكم بأخبارٍ آحادٍ مفردة، وكما قلنا في القسم «ب» لا شرعية إطلاقاً لأخبار الآحاد، ولا يمكن الالتزام بها.

٣- النفس هي ملك الأفراد الخاص، ولا يمكن للآخرين التحكم بها، إلا حين حدوث جريمة عقوبتها القصاص. وهذه النفس من الأمور المهمة، ولا يمكن الحكم في الأمور المهمة بأحاديث مزوّرة، وباطلة، وشنيعة، منشؤها الخرافات والكذب.

يقول الشيخ الفروي الإصفهاني حول ذلك: «...لا تجيز أيّ آيةٍ في القرآن الكريم ذلك للأب. فإن كان للأب حقٌّ؛ بسبب الشرف، في قتل ابنته لم لا يردّ نفس الحكم عن الابن الذي من الممكن أن يهتك حرمة عائلة؟ فليس لهذا القانون أيّ مؤيد من القرآن، بل نشأ عن حكمٍ فقهي استند إلى خبرٍ آحادٍ موضوع، ثمّ دخل إلى قوانيننا الجزائية».

النتيجة النهائية —

- ١- لا يجوز زواج البنت والصبيّ دون البلوغ بإذن أبيهما أو جدّها لأبيهما، والمضيّ فيه حرامّ.
- ٢- إن زواج البنت أو الصبيّ بشخصٍ لم يختاروه حرامّ وباطل، وليس للأب ولاية على ابنته الراشدة إطلاقاً في أمر الزواج، وليس له التدخل في هذا الأمر (إلا إن كان هناك مشاكل أخلاقية أو جنسية أو غيرها في الرجل أو الفتاة المراد الزواج بهما).
- ٣- لا شرعية إطلاقاً لحكم جواز قتل الأب ابنته (والذي أفتى به فقهاء الإسلام)، والمضيّ فيه حرامّ، وينبغي قصاص الأب (القاتل)، كسائر المجرمين في جرائم القتل.

٤- ضرب المرأة —

من أهمّ آيات القرآن الكريم، وأكثرها إثارة للجدل، والتي تمّ التركيز عليها كثيراً في شؤون المجتمع، ومن الآيات التي تتطرق إلى قضايا المرأة والعائلة، هي الآية ٣٤ من سورة النساء. وقد تصوّر بعض المفسّرين أن موضوعها جواز ضرب المرأة^(٥٧). وقد علّق عددٌ من الفقهاء جواز ضرب المرأة على إذن حاكم الشرع، على الرغم من أنهم اعتقدوا بجواز ذلك، بناءً على هذه الآية^(٥٨). لكنّ ذهب بعض المفسرين إلى بيان طريقة هذا الضرب؛ إذ يقولون: «نعم ينبغي اتّقاء المواضع المخوفة، كالوجه والخاصرة ومراق البطن ونحوه، وأن لا يوالي الضرب على موضع واحد، بل يفرّق على المواضع الصلبة...»^(٥٩). وكذلك صاحب تفسير آلاء الرحمن يرى بأنّه ينبغي أن لا يكون الضرب مبرحاً، أي لا يسبّب الأذى والضرر. ويعتقد أنه حسب الظاهر اتفق المسلمون على هذا الشرط^(٦٠). كما اعتبر صاحب التفسير المنير الضرب غير المبرح هو الضرب دون التسبّب بالأذى والضرر البالغين. فإنّ بالغ الرجل في ضرب المرأة وتعدّى حدّه، وتسبّب في هلاكها، يكون مسؤولاً. كما يستحسن أن لا يضرب موضعاً واحداً، ويمتنع عن ضرب الوجه، فذلك موضع الجمال^(٦١).

يمكننا إدراك عدّة نقاط (مقبولة) في تفسير العلامة الصادقي الطهراني عليه السلام:

قد قام بتوسيع مفهوم «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» ليشمل «قائمات على الرجال»، بناءً على «وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ»، أي إن العلامة لم يحصر معنى القوام بالرجل، وبناءً على الآية الكريمة: «وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» يجد المرأة قائمةً على الرجل أيضاً.

وقد فسّر «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» على أنها من باب الحفظ والصون، ولم يجدها تعني أن للرجل ولاية ووصاية على المرأة. إن تغيير العلة يسقط المعلول، ولذلك يقول العلامة: «في المقابل النساء أيضاً قائمات على الرجال، أي لديهنّ إنجاز يقدمنه للرجال، لكنّ إنجازهنّ أدنى. وعلى الرغم من أن بعض النساء يتفوّقن على أزواجهنّ في قدراتهنّ على إنجاز واجباتهنّ، ويصبحنّ هنّ قائمات عليهم، إلا أنه نادر، والقاعدة العامة هي أن الرجل قوامٌ على المرأة في بُعْدَي التكوين والتشريع».

وفي مقام الدفاع عن حقوق المرأة، مقابل رأي التقليديين القائل: «على المرأة استئذان زوجها للخروج من البيت»، يقول العلامة: «كون الرجل قواماً على المرأة لا يعني أن المرأة أمة مملوكة لديه، حيث تتوقّف جميع شؤونها على إذنه، ولا يمكنها فعل شيء إلا بعد موافقته، حتّى في ما يتعلّق بكسب العلم، والنذر، والقسم، والعهد، والخروج من البيت؛ للقيام بواجب أو مستحبّ أو مباح. في ما لا ينتهي إلى انحراف جنسيّ، ولا تؤثر على حقوق الرجل وواجباتها تجاهه، ويحرّم عليها الخوض في كلّ ذلك إن لم تحصل على إذن زوجها. فلا علاقة لإذن الرجل في قيام وعدم قيام المرأة بالواجبات والمستحبات والامتناع عن المحرّمات والأعمال المباحة المتعارف القيام بها».

وقد تمّ توسيع مفهوم المراد من الآية: «تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ» من العصيان في النواميس الخمسة ليشمل أيّ عصيان ومخالفة. كما أن الآية: «تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ» تتحدّث عن العصيان المائل قطعاً والمتحقّق، لا الشكّ في حدوث العصيان. فيقول العلامة: «المقصود بـ «تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ» ليس الخوف من حدوث العصيان في المستقبل، فلو كان المراد ذلك لم يبقَ محلٌّ ولا معنى لـ «فَإِنْ أَطَعْتَكُمْ»، فليس النشوز هو الخوف من العصيان، لتحلّ الطاعة محلّه. إذن المراد بالنشوز الذي يتمّ الحذر منه هو العصيان المتحقّق قطعاً والحادث فعلاً».

وبعد أن اطلعنا على تفسير الدكتور محمد الصادقي الطهراني رحمته الله، نريد في ما يلي توجيه النقد في عدة نقاط إلى تفسيره^(٦٢). وسنثبت لاحقاً أن المراد من ﴿وَأَضْرِبُوهُنَّ﴾ ليس ما قدمه العلامة في تفسيره، بل الآية تسعى لبيان نهج جديد لدحر هذه العادة الجاهلية. فقد شاع هذا الخلق، حتى كان الرجال في صدر الإسلام يقومون بتعليق السيف والسوط على الجدران حين تجهيز البيت أو الحجلة للعرس، ليعلموا الزوجة وأهلها وعشيرتها أنهم يدافعون عن البيت وأهله ممن يهدد أمنه من الخارج بالسيف، ويستخدمون السوط لمن يريد زعزعة أمنه من الداخل^(٦٣). إن هذه الطريقة القاسية في العقاب والتأديب جعلت البيئة كريمة للمرأة، وجعلت المرأة أمة تحت سلطة زوجها.

وقد ورد في الجزء الأول من الآية: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ أَطَعْتِكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً كَبِيراً﴾.

ولفهم البحث بشكل صحيح تتبني ملاحظة عدة كلمات:

١- ﴿قَوَّامُونَ﴾ ٢- ﴿الصَّالِحَاتُ﴾ ٣- ﴿قَانِتَاتٌ﴾ ٤- ﴿حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ﴾ ٥- ﴿نُشُوزَهُنَّ﴾ ٦- ﴿اضْرِبُوهُنَّ﴾.

١- ﴿قَوَّامُونَ﴾: «قَوَّامٌ» صيغة مبالغة من اسم الفاعل «قَائِمٌ»، وجمعها «قَوَّامُونَ». وقد ورد لـ «القَوَّامِ»، الذي يأتي بحرف جرّ أحياناً، ومن دونه أحياناً أخرى، عدة معانٍ، مثل: حسن القامة^(٦٤)، وتولّي الأمور ورعايتها^(٦٥). ويشير الصادقي الطهراني رحمته الله إلى هذا المعنى للفظ «قَوَّامُونَ» صراحةً، ويقول: «في هذه الآية ورد ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾، وقَوَّامٌ صيغة مبالغة، أي إن الرجال يقومون بإنجاز أكبر... ولا يدل ذلك على ولاية الرجل المطلقة على المرأة، والقيمومة عليها، خلافاً لما يُقال، بل صفة القوام هذه تعني رعاية الرجال للنساء. فكما مرّ سابقاً، للرجال قدرات وقابليات أكثر من النساء في الرعاية في جميع الجوانب، العقلية والمالية والجسدية.

النتيجة: لا يُراد بلفظ «قَوَّامُونَ» القيمومة، فإن أراد القرآن الكريم معنى «ولاية

الرجل على المرأة» للزم ذلك استخدامه مشتقات كلمة «الولاية». كما ينبغي التنبيه إلى أن ألفاظ: قيّم وقيام وقوام تحمل نفس المعنى، وتستخدم للمبالغة. لكن المبالغة أشدّ في لفظ (قوام) من اللفظين الآخرين، وتعني كثير القيام^(٦٦)، وخاصة في الآية التي يدور البحث حولها، وورود هذا اللفظ في جملة اسمية كصيغة مبالغة يدلّ على الدوام والاستمرار. وبناءً على ما جاء في آيات القرآن الكريم إن للنبي الأكرم ﷺ ولاية إلهية عامّة فقط، وقد بيّن الله تعالى في عدّة مواضع من القرآن أن النبي ﷺ وليّه، وقال: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾، لكن في نفس الوقت قال: ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾، فليس للنبي سلطة على المسلمين. وإنّ جمعنا الآيتين: ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ و﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ معاً يمكننا الخروج بالنتيجة التالية: إن لم تكن للنبي ﷺ سلطة على المسلمين، وهو صاحب الولاية الإلهية العامة عليهم، فمن باب أولى أن لا يكون لأيّ أحد سلطة على آخر.

٢. ﴿فَالصَّالِحَاتُ﴾: بهذا اللفظ يبين الصفات التي حقيق بالنساء التحلي بها في

البيت. وبذلك يكون معنى هذا اللفظ: «إن النساء الصالحات هن اللائي...».

٣. ﴿قَانِتَاتُ﴾: يعني القنوت الخشوع والطاعة. وقد فسّرهُ البعض الخشوع

والطاعة تجاه الله تعالى^(٦٧)، وراه آخرون مطلق الخشوع والطاعة، تجاه الله وسواه^(٦٨).

ومن المفسرين مَنْ فسّر القنوت بالطاعة^(٦٩)؛ وقد قال بعضهم صراحةً: إن القنوت هو

طاعة الزوج^(٧٠)؛ وقال آخرون: إنه طاعة الله والزوج^(٧١). ورأى عددٌ بأن طاعة الله تشمل

حقّ الزوجين^(٧٢). فأيّ الآراء تتبع المرأة؟

قد ورد لفظ ﴿قَانِتَاتُ﴾ في الآية الكريمة مجرداً، دون قيدٍ يبيّن لنا مَنْ يكون

القنوت. ولفهم معنى لفظ مجرد في آية علينا الرجوع إلى الآيات الأخرى. فقد ورد لفظ

«قانتات» ومشتقاتها في ١٢ موضعاً غير هذه الآية، وفي كلّها ورد القنوت لله تعالى^(٧٣).

الدليل الأوّل: يدلّ لفظ «قانتات» في الآيات المذكورة على نقاء الروح، وذلك

تجاه الله تعالى.

الدليل الثاني: الجزء الأول يتناول الشأن الاقتصادي للعائلة: ﴿الرِّجَالُ...﴾ وهو ما

كلّف به الرجل. والجزء الثاني يتناول شأن المرأة المعنويّ وعبادتها، وهو موجّه إلى

المرأة: ﴿فَالصَّالِحَاتُ...﴾، ما يدعم الجانب المعنوي للعائلة؛ إذ إن المرأة هي التي توفر السكنية الداخلية في الحياة الزوجية، ليتاح للرجل أداء مهامه الاقتصادية براحة بال.
 ٤. ﴿حَافِظَاتُ﴾: كل الآيات التي تتحدث عن صون المرأة نفسها تريد بذلك حفظ الفرج، وتتعلق بوقت تشريع حكم حفظ الفرج، لكن اليوم وجدت مصاديق عديدة مع تحول أفكار الناس^(٧٤). وقد اختلفت الآية: ﴿حَافِظَاتُ لِقَائِبٍ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ﴾ (يوسف: ٥٢) فقط عن باقي الآيات، حيث المراد فيها حفظ النفس من الفاحشة والفسق. وقد ورد قيد ﴿بِمَا حَفِظَ اللَّهُ﴾ لبيّن أن هذا الحفظ يكون في سبيل مرضاة الله، لا لإرضاء الرجل، أي امتثالاً لأمر الله، لا انصياعاً لمطالب الرجل. فعلى المرأة أن تصون نفسها لتحقيق رضا الله، لتكون مصداقاً لـ ﴿الصَّالِحَاتُ﴾. فمعنى «الصالح» في القرآن يدور حول القيام بالأمر التي يحبها الله.

٥. ﴿نُشُوزُهُنَّ﴾: يقول الراجب: «نشوز المرأة هو كرهها لزوجها، وضعفيتها تجاهه، وعصيانها له، ورغبتها في غيره»^(٧٥). لكن، خلافاً لرأي الراجب، علينا القول: إن الآية تدلّ على أن النشوز هو الخروج من دائرة «الصالحات» و«الحافظات»؛ لأن الله تعالى بيّن أولاً صفات المرأة، وهي الصلاح وصون النفس، ثم قال: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾. ولذلك لا يمكن اعتبار امرأة ناشزاً لعصيانها زوجها. إذن معنى الناشز هي: المرأة التي فقدت الصلاح، أو لم تحفظ نفسها في الأمور الشرعية (في ما يخصّ الجنس).

وقد ورد لفظ نشوز من الجذر الثلاثي «نشز» ومشتقاته ٥ مرّات في القرآن الكريم. فقد جاء في موضعين على هيئة المصدر «نشوز»، وفي موضعين آخرين في هيئة فعل أمر، وفي موضع خامس في هيئة فعل مضارع من باب «إفعال». واستخدم هذا اللفظ في موضع للمرأة: ﴿...وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ...﴾، وفي آخر للزوج: ﴿وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا...﴾، وفي ثالث لإحياء الموتى: ﴿...وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا...﴾، وفي موضعين آخرين حين الحديث عن الأدب في مجلس النبي ﷺ: ﴿وَإِذَا قِيلَ انشُزُوا فَانشُزُوا﴾. ويعتقد علماء اللغة بأن «النشز» هو الموضع المرتفع من السرج^(٧٦)، لذلك يطلق على المرأة التي تعصي زوجها ناشزة^(٧٧).

٦. «وَأَضْرِبُوهُنَّ»: مع الأسف يرجع الفقهاء في معرفة موضوع الآية ومفهوم لفظ «وَأَضْرِبُوهُنَّ» إلى اللغويين. ومن الإشكاليات الأساسية في نطاق معرفة الدين، والذي يضلُّ طالبة علوم الدين، هو الرجوع إلى «معجم اللغة» العامة في الأبحاث الاختصاصية. فلا يمكن الاستناد إلى هذه المعاجم في الأبحاث العلمية. فعلى سبيل المثال: لا يمكن الرجوع إلى معجم اللغة لفهم معنى «الطرب»، بل ينبغي البحث في النفس الإنسانية لفهم المعنى الصحيح للطرب، وكيفية، وخواصه التي تطرأ على النفس البشرية.

ضرورة الرجوع إلى آيات أخرى من القرآن الكريم لتحقيق فهم صحيح لهذه الآية —

قد ورد لفظ «الضرب» في القرآن الكريم بعدة معانٍ، ومنها:

١. عسر السير: «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِكَمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا» (النساء: ١٠١).

٢. ذكر المثال: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ» (البقرة: ٢٦) (٧٨).

٣. السبات: «فَضْرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا» (الكهف: ١١).

٤. انقراج الطريق: «وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى» (طه: ٧٧).

٥. لبس الثياب: «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُنْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (النور: ٣١).

٦. نقش الختم: «ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةُ أَيَّمَا تَقَفُوا إِلَّا بِحَبْلِ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ وَبِأُوتُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ

بآياتِ الله وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿١١٢﴾ (آل عمران: ١١٢).

٧. الجهاد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿٩٤﴾ (النساء: ٩٤).

إذن يمكن القول بأن معنى لفظ ﴿اضْرِبُوهُنَّ﴾ في الآية مجهول، وينبغي استبيانه من الآيات الأخرى. وفي كافة الآيات التي ذكرناها، ووردت فيها كلمة «ضرب»، هناك نوعٌ من التحوُّل في الحال أو النهج، كلبس الثياب، أو ضرب المثل، أو عسر السير، أو السبات. فتريد هذه الآية التنبيه على التحوُّل في تعامل الرجل: ﴿فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ﴾، ويعني ذلك القسوة على المرأة وتجنُّبها؛ ل يتم تأديبها في عزلتها وتتبَّه إلى خطئها. فإن لم تتأدَّب بالبعد والعزلة آنذاك ﴿اضْرِبُوهُنَّ﴾، أي «غيروا» من تعاملكم (كما تدلُّ الآية ٧٣ من سورة البقرة على الملاطفة، وتدلُّ باقي الآيات على التحوُّل من نوع إلى آخر). وتكون الطريقة الجديدة في التعامل عكس الإقصاء والتجنُّب. وقطعاً إنَّ عكس التجنُّب هو المحبة والملاطفة، وإبهاج المرأة بالقيام بحاجاتها، ويقع ذلك على عاتق الرجل^(٧٩).

يجب القول بأن الآية تدلُّ على حلِّ للنزاع بين المرأة وزوجها، يقدمه القرآن الكريم، ولذلك قال الله تعالى أولاً: ١. الموعظة، ٢. الإعراض، ٣. تغيير نهج التعامل. ولا خلاف بين العقلاء والمفسِّرين أن هذه الآية تسعى لحلِّ النزاع بين المرأة وزوجها، بحيث تعود المرأة عن عصيانها.

هنا يأتي دور التجربة لتبيِّن هل الضرب يزيد من العصيان أو يردعه؟! إنَّ تفقدنا محاكم الأسرة لوجدنا أن القسوة في الكلام أو الضرب من أهم أسباب الطلاق. فهل يصحُّ أن يحكم القرآن الكريم بأمرٍ لا يردع المرأة عن عصيانها فحسب، بل يجعلها تتماهى فيه؟! يمكن للآية ٣٥ من سورة النساء بيان أن القرآن يقدم حلاً للنزاع: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقُ

اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا». إذن لا يمكن القول بأن القرآن يريد حلّ النزاع بالضرب، فالضرب بطبيعته يعقد الموقف، ويزيد من حدة النزاع والقسوة، ويجعل الخلاف على مرأى ومسمع الآخرين، فهو لا يردع عن العصيان، بل ينتهي إلى التماذي فيه. فلا يمكن للقرآن أن يقول: «اضرب المرأة» لحلّ النزاع، فذلك ما يجعلها تتماذي في عصيانها. ولذلك يريد بـ ﴿اضْرِبُوهُنَّ﴾ تغيير نهج التعامل في الحياة، أي إن دلّ النشوز على الخيانة الجنسية فعلى الرجل التعامل مع المرأة بحبّ، والتقرّب إليها، بعد الإعراض عنها، ليخرج حبّ الآخر من قلبها، وتعود إليه.

٥. شهادة المرأة —

يقول القرآن الكريم: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ (البقرة: ٢٨٢).

بناءً على هذه الآية المرأة والرجل في الشهادة سواء. وقد بعثت هذه الآية وآية الميراث (النساء: ١١) إلى الاعتقاد بأن شهادة امرأتين تساوي شهادة رجل واحد. لكنّ الله تعالى يقول: إن لم تجدوا من الرجال اثنين ممّن ترضونهم للشهادة فاستشهدوا رجلاً وامرأتين؛ لكي تذكر إحداهما الأخرى إن أصابها السهو والنسيان. فأراد بذلك دعم أمر شهادة المرأة؛ إذ لا تتسخ المرأة الثانية شهادة الأولى بين يدي القاضي، ولا تقول: إنها على خطأ، بل تذكر صاحببتها إن سهت وضلّت، فتقوم الأولى شهادتها بين يدي القاضي. إذن الشاهدان هما رجل وامرأة، والمرأة الأخرى لا دور لها في الشهادة، بل دورها تذكير الشاهدة إن أخطأت. وبذلك المرأة والرجل سيان في الشهادة. ويجد الدكتور محمد الصادقي الطهراني رحمته الله الرجل والمرأة سواء في الشهادة على أساس قاعدة «العلية»^(٨٠)، ويقول: «تبين الآية نفسها الحكمة وراء هذا الحكم، وهو السهو وتساهل النساء تجاه الأمور المالية: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ (سورة البقرة: ٢٨٢). لكن بما أن القرآن الكريم بيّن علة الحكم أو الحكمة وراءه، بعد ذكره، فهو قابلٌ للتغيير أو قد يحدث استثناء في العمل به. فإن لم تكن امرأة

بذلك الوصف - أي لا تسهو أو تتساهل في التعامل مع الأمور المالية -، وتعمل على شاكلة الرجال في الأمور المالية، فشهادتها مقبولة في تلك الأمور. والعكس أيضاً صحيح، فإن كان رجلاً أو رجال يسهون أو يتساهلون في هذه الأمور فحكمهم كحكم المرأة التي تسهو وتتساهل. وفي جميع الأحوال مَنْ يشهد، امرأةً كان أو رجلاً، يجب أن يكون مصداقاً لـ ﴿مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾، لتتسم الشهادة بالعدل، وتحقق العلم، سواء كان الشهاداء نساءً أو رجالاً أو من الجنسين^(٨١).

٦. حق الحياة (قتل المرأة المرتدة) -

إن ارتدت المرأة يفرق بينها وبين زوجها، وتحبس، وتضرب في أوقات الصلاة، وتعامل بقسوة حتى تتوب؛ فإن لم تثب تبقى في المحبس إلى الأبد^(٨٢). ويفتي كلٌّ من: بهجت^(٨٣)، ونكونام^(٨٤)، بهذا الحكم. ويقول حسين علي منتظري (الفقيه المتجدد)، بعد الأخذ بالحكم المذكور: «لكنَّ حَسْبُ الظاهر القدر المتيقن في تطبيق هذا الحكم هو العلم بأن الإسلام هو الحق، وفي نفس الوقت إنكاره؛ عناداً وطغياناً، وهو ما يسمّى بالكفر جحوداً»^(٨٥). وتعود أقسى فتوى في ارتداد المرأة إلى السيد يوسف المدني^(٨٦)، ووافقه المحقق الكابلي في فتواه^(٨٧). أما إسحاق الفياض فمع أنه يتفق مع المدني في فتواه، لكنّه يسعى في التخفيف من قسوتها حين بيان الحكم^(٨٨). وقد أدلى أسد الله بيّات الزنجاني بفتوى على غرار الحكم المشهور، لكنّه خفف من قسوته حين بيانه^(٨٩).

ما الذي تعنيه حرّية العقيدة في الإسلام؟ -

هل للإنسان اعتناق أيّ عقيدة؟ من أهم ما يمتاز به الإسلام هو احترام «حرّية العقيدة»، ويمكننا أن نعي ذلك بوضوح في ما تناوله القرآن الكريم من مواضيع. ومما لا شكّ فيه أنّ بإمكاننا اتخاذ أصالة «حرّية العقيدة» قاعدةً أساسية في استنباط حكم «عقوبة المرتد». بناءً على هذه القاعدة للمرء اعتناق أيّ عقيدة شاء. فيمكنه الاعتقاد بوجود الله أو عدم وجوده، ويمكنه تصديق النبوة أو إنكارها، كما

يمكنه الاعتقاد بالإمامة أو إنكارها. ولكل قبول أي عقيدة شاء (مطلقاً). لكن أي عقيدة على حق؟ وأي عقيدة على باطل؟ موضوع يجب التداول فيه في أبحاث موضوعية منفصلة، وهو ما لا يسعه هذا المقال. وللتوصل إلى فهم صحيح لهذه القاعدة علينا مراجعة آيات القرآن الكريم:

الآية الأولى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: ٢٥٦)^(٩٠).
الآية الثانية: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩)^(٩١).

الآية الثالثة: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكَرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (المزمل)، وبنفس المضمون (المدثر: ٥٥) و(التكوير: ٢٨).

الآية الرابعة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً﴾ (الإسراء: ٥٤).
الآية الخامسة: ﴿مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (الأنعام: ٥٢).
الآية السادسة: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩).
الآية السابعة: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ♦ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ (الغاشية: ٢١ - ٢٢).

يقول البعض في تفسير هذه الآيات: إن الإسلام لا يرغب غير المؤمنين على أن يؤمنوا، لكن ما إن يسلموا حتى يصبحوا ملزمين بحفظ إيمانهم، وعدم الرجوع عنه، وتنفيذ أحكامه. لكنهم مخطئون في تفسيرهم، وفاتهم أن على المرء الالتزام بقانون المكان الذي يعيش فيه، فنقض القوانين منافع للحرية. والذي يسلم يتعهد بالعمل بأحكام الإسلام. ولذلك أمر الله تعالى في كتابه الحكيم - في الآيات التي مر ذكرها - بأن لا يؤمن أحدٌ (بأصول الدين أو فروعها) مكرهاً. فالإكراه في الإيمان يولد النفاق، والنفاق ينتهي إلى نقض القوانين. ولذلك نرى كثيراً من الآيات تدمّ النفاق وتعدّه قريباً للكفر أو أسوأ منه. إذن إرغام المسلمين على العمل بأحكام الإسلام هو إلزامهم باتباع قانون صدقوه وتعهدوا بتحقيقه. وهذا الإلزام عملي، وليس عرضي، أي

إنَّ المسلم مسؤولٌ عن إلزام نفسه بالتمسُّك بأحكام الإسلام، ولا يرغبه أحدٌ على ذلك. فإنَّ أرغمه أحدٌ على الالتزام يكون قد عمل خلاف الآيات المذكورة. وإنَّ لم يلتزم المرء باعتقاده ينقض ميثاقه، ويجب عدم إرغامه على فعل ما يمليه المعتقد.

إنَّ الآيات الكريمة المذكورة، وخاصَّة الأولى والسابعة، ليس فيها دلالة على وقتٍ محدَّد لـ «حرية العقيدة». وبعبارةٍ أخرى: لا يمكن القول: إنَّ المرء إذا أسلم لا يتمتع بحرية العقيدة، أو أن حرَّيته في العقيدة يتمُّ تحديدها؛ لأنَّ الحكم شامل، والخطاب عامٌّ وموجَّه إلى جميع الناس (المسلمين والكافرين). إنَّ الرأي القائل بوجوب عقاب مَنْ أسلم ثمَّ ارتدَّ عن إسلامه منافٍ لهذه الآيات؛ إذ لا تضع هذه الآيات قيوداً على «حرية العقيدة» من حيث الزمان والمكان أو أي حدٍّ آخر، فهي لكلِّ زمان ومكان، وبشكلٍ مطلق. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: لماذا لم يستند الفقهاء في الحكم على المرتدِّ بهذه الآيات؟! وبناءً على الآيات التي مرَّ ذكرها إنَّ عرضنا عقوبة المرتدِّ على القرآن الكريم يتمُّ رفضها، وليس لها أيُّ مشروعية. فلا يفهم من القرآن أن المسلم إذا ارتدَّ عن دينه يجب أن يقتل أو يحبس أو يتوب، بل إطلاق الآيات (في الزمان والمكان والحدود) يدلُّ على: ١- إنَّ كان أحدٌ كافراً لا يمكن إرغامه على الإسلام. ٢- إنَّ لم يعمل المسلم بحكمٍ من أحكام الإسلام (جهلاً) لا يمكن إرغامه. على سبيل المثال: إنَّ كان مسلم لا يصلي لا يمكن إرغامه على الصلاة، كما لا يمكن إرغام المسلم على الصيام. ٣- إنَّ صدَّ مسلمٌ عن الإسلام، وأصبح «مرتدداً»، لا يمكن عقابه؛ بسبب تغييره عقيدته، وليس في القرآن ما يجيز هذا العقاب، ولذلك لا مشروعية له. فعلى سبيل المثال: إنَّ أنكر مسلمٌ اللهَ أو النبيَّ أو القرآنَ لا يمكن عقابه، فـ «حرية العقيدة» من حقوقه.

ما رأي «السنة الصحيحة» في هذا الموضوع؟ —

تظهر السنة الصحيحة في أمرٍ ما بطريقتين:

- ١- بناءً على الأحاديث تُعرَض الروايات على القرآن الكريم؛ فما وافق القرآن سنةً صحيحة؛ وما خالفه خبرٌ مفلقٌ كاذب.

٢. إن لم يرد حكم أمر ما في القرآن الكريم، كعدد الركعات في الصلاة، آنذاك (في حال عدم ورود الحكم في القرآن) يمكن الرجوع إلى الروايات، التي يجب أن تكون مسندة (صحيحة السند)، ومتواترة، ولا يكون هناك ما يعارضها (ينقضها) من الأحاديث، و... فإن توفرت كافة الشروط هذه تكون حينها «سنة صحيحة». لكن إن كانت الرواية «خبر آحاد»، ولا ينقضها حديث آخر، وتكون صحيحة السند، ولا تتألف في القرآن، آنذاك يمكن الأخذ بها. أما إن كانت الرواية خبر آحاد، وضعيفة السند، أو وجد ما ينقضها من الأحاديث، أو تتألف في القرآن في دلالتها، فهي مرفوضة بتاتا.

إن نظرة الشريعة المحمدية إلى الإنسان ومكانته في الكون هي أساس كل اتجاهاتها الأخلاقية والفقهية. ودون الأخذ بنظر الاعتبار هذا الأساس المهم لا يمكن فهم الشريعة بشكل صحيح. إن أهم حقوق الإنسان الفطرية والطبيعية، وأكثرها جلاءً، هو حقه في الحياة وتوفير متطلبات إنسانيته. وعلى الرغم من وضوح هذا الحق، إلا أنه انتهك صراحةً من قبل بعض الظالمين بحجج مختلفة، فقاموا بالقتل وإراقة الدماء. فلا يجوز انتهاك الحقوق الفطرية والطبيعية، كحق الحياة، إلا إن توفّر دليل عقلي موثوق لإثباته. والأدلة المعتبرة أيضاً يجب أن تكون من حيث الكم والكيف في حدّ تحقق الثقة، وتحظى بتأييد العقل؛ لتتمكن من نسخ الحق الفطري الأصيل. فمن الناحية المنطقية لا يمكن نسخ حق فطري أصيل بأدلة ظنية غير موثوقة، والأدلة القاطعة الموثوقة وحدها يمكنها التغلب على حكم وحق أصيل ثابت.

وقد يستند نهج العقلاء القويم وحكمهم، الذي يُعدّ أساس حجّة الاستصحاب، على هذا الاستدلال المنطقي: «لا تدحض يقيناً بشكّ أبداً، بل ادحضه بيقينٍ آخر».

إن الشريعة المحمدية أجازت قتل الإنسان في موضعين فقط: ١. إن سلب آخراً حقه في الحياة؛ ٢. إن سلب الآخرين حقه في الحياة الكريمة (الإفساد).

وقد ورد في الآية ٣٢ من سورة المائدة، بعد ذكر قصة هاييل وقابيل: ﴿مَنْ أَجْلٍ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا

قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ
ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴿٩٢﴾.

والأمر المهم الذي ينبغي ملاحظته هنا هو أن قبول الآراء والمعتقدات أمرٌ لا إرادي. وعلى الرغم من أن للمرء دوراً في تحقق المقدمات والظروف، لكن نفس القبول (المعرفة) انفعالاً نفسي (تأثر لا إرادي). فهو كالحب، والكره، والفرح، والحزن...، يحدث لا إرادياً في نفس الإنسان. وأساساً إرغام الناس على قبول أو رفض الأمور اللاإرادية أمرٌ ممتنع عقلاً، والحكم بالعقوبة على الأمور اللاإرادية قبيحٌ ومناف للعقل. وبعبارة أخرى: الواجبات والتكاليف والمسؤوليات تكون معقولة في دائرة الأمور الإرادية فقط، وتكليف المرء بما ليس في وسعه قبيحٌ، ويمتنع حدوث ذلك من الله تعالى أو الشرائع المنسوبة إليه. إذن لا يمكن أن يتخذ الإلزام بقبول أو تغيير عقيدة ما صفةً شرعية، أي إن موضوع الارتداد لا يتعلّق بالمعتقد أو بيانه فقط، بل يتناول الظروف والمتطلبات الإرادية المتعلقة به^(٩٢).

لكن الأهم هو أنه لم يرد في الآيات التي تناولت الارتداد في القرآن الكريم أي إشارة إلى قتل المرتد وتعذيبه. ولاستبيان الأمر يمكن مراجعة هذه الآيات، وهي: (المائدة: ٥٤)، (البقرة: ٢١٧)، (محمد: ٢٥)، (البقرة: ١٠٨ - ١٠٩)، (آل عمران: ٨٦ - ٩٠)، (النحل: ١٠٦)، (آل عمران: ١٧٧)، (النساء: ١٣٧)، (آل عمران: ٧٢)، (المائدة: ٥). ولم تنطرق هذه الآيات بتاتاً إلى عقوبة المرتد (القتل، والتعذيب، والحبس)، كما تقول الآية ٥ من سورة المائدة: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾. وتدل الآية ١٧٧ من سورة آل عمران على نفس المفهوم. كما تقول الآية ٢١٧ من سورة البقرة عن المرتدين: ﴿فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.

يكفي هذا القدر لبيان النهج الذي اتبعه القرآن الكريم (الله تعالى) في موضوع الارتداد. لكن أهم ما يستتج من هذه الآيات هو:

١- يدور الحديث في جميعها عن الكفر بعد الإيمان، أي إن إنكار الحقيقة يجعل الإنسان كافراً، ويجعل حياته على نحو لا يستند إلى أي حقيقة في تحقيق

مصالحه الخاصة، ويجابه دوماً الآخرين ويخاصمهم.

٢. لم يرد في القرآن الكريم أي حديث عن العقاب الدنيوي للمرتد. فحتى في شأن مَنْ لجأوا إلى الفتنة والمكيدة؛ ليزلزلوا إيمان مَنْ آمنوا حديثاً بالنبِيِّ ﷺ (النساء: ١٣٧، وآل عمران: ٧٢)، أوصى القرآن الكريم بالعضو والصفح: ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا﴾. وبالطبع قد تمّ التأكيد على أن هذا العفو والصفح (عن اختلاق الفتن) قائمٌ ﴿حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾.

لنتطرق الآن إلى الروايات: سنأتي بمفهوم الأحاديث فقط؛ مراعاةً للاختصار،

إذ تفيد الروايات المعاني التالية للارتداد والكفر: ١. مَنْ يصدّ عن الإسلام ويكفر بالقرآن الكريم^(٩٣). ٢. مَنْ يشكّ بوجود الله وصدق النبيّ فهو كافر^(٩٤). ٣. ابن المسلم إن كفر أو أشرك^(٩٥). ٤. مَنْ يجسد الله تعالى فهو مشركٌ وكافر^(٩٦). ٥. الشكّ في أن أعداء الإسلام ظلمةٌ وكفار يستدعي الكفر^(٩٧). ٦. مَنْ ينكر حكم الله تعالى وينأى عن العمل به فهو كافر^(٩٨). ٧. مَنْ يعتقد بالجبر فهو كافر^(٩٩). ٨. مَنْ يشكّ في أن عليّاً ﷺ وصيّ الرسول ﷺ فهو كافر^(١٠٠). ٩. مَنْ يعتقد بالتناسخ فهو كافر^(١٠١). ١٠. الارتشاء في الحكم والقضاء كفر^(١٠٢). ١١. التصديق بالسحرة كفر^(١٠٣). ١٢. اقتناء الشطرنج والاحتفاظ به واللعب به كفر^(١٠٤). ١٣. تارك الصلاة كافر^(١٠٥). ١٤. المرئي مشرك^(١٠٦). ١٥. تصديق المزاعم الواهية شرك^(١٠٧). ١٦. الشكّ في كلام الإمام ﷺ يستوجب الكفر والشرك^(١٠٨). ١٧. مَنْ يتبرأ من نسبه كافر^(١٠٩). ١٨. مَنْ يدّعي عداوة أخيه المؤمن كافر^(١١٠). ١٩. مَنْ يسرّ الطاغوت كافر^(١١١).

وقد نقلت بعض هذه الروايات أو مضامينها بأسانيد موثوقة، لكن هل يمكن الاستناد إليها، وهي أخبار آحاد، والإفتاء بأن كل ما ورد فيها يحقّ الكفر أو الشرك؟ وهل تتفق جميع رواياتنا مع هذا النهج؟ فلم لا يفتي الفقهاء بـ «ارتداد» مَنْ يتحقق فيه ما ورد في هذه الروايات؟

كما أن الحكم بقتل إنسانٍ راوده ظنٌّ أو اعتقادٌ واهٍ، أو شكٌّ وترديد نشأ عن الجهل، في حال لم يقدم على أي عملٍ عدائيٍّ وجائرٍ، ولم يهدّد حياة الآخرين أو مالهم أو شرفهم، اجترأ في أمرٍ خطير، عدّه الله سبحانه وتعالى قتلاً لجميع الناس، وأشنع

أنواع الفساد في الأرض. كل هذا التأكيد على حفظ الدماء (وجوباً)، وإلزام العقل والشرع بضرورة الاحتياط في هذا الأمر، ونهي القرآن الصريح عن الإسراف في القتل، وتأکید الروايات على ضرورة الإحجام عن إقامة الحدود في مواضع الشبهة والتمسك بالاستصحاب، ألا يدعو كبار العلماء والفقهاء من السنّة والشيعة إلى التأمّل وعدم إصدار الأحكام بالارتداد؟ ألا يدعوهم كلّ ذلك إلى إعادة النظر في أمر الارتداد؟ فتأمّل....

إن فتوى السادة في الارتداد يمسّ ثلاثة أمور أساسية: النفس، والمال، والشرف، أي ينتج عن الحكم الصادر بحقّ المرتد الأمور التالية: ١. قتل إنسان وحرمانه من الحياة؛ ٢. انفصاله عن زوجته، إن لم يسقط في أيدي المسلمين ولم يقتل؛ ٣. حرمانه من أمواله وتوزيعها على أبنائه المسلمين. فكم من فتوى دون تأمّل ومبالاة دمّرت وتدمر حياة عوائل؟! وكم من أزواج متحابّين انفصلوا وبنفصلون رغماً عنهم، ويحرم الأولاد من آبائهم وأمّهاتهم؟! وكم من أناس أبرياء تعرّضوا ويتعرّضون للشنق أو الإعدام أو الاغتيال، دون أن يُقدّموا على قتلٍ أو فساد، بل فقط لحصول تغيير في معتقداتهم؟! وكم...؟!

إن تعمّقنا قليلاً في موضوع الارتداد (ولا يسعنا المقام هنا) سنجد أن جميع الروايات التي تقول: «يجب قتل المرتد أو حبسه أو تعذيبه» تعاني من الوهن في عدة أمور أساسية:

١. تنافي جميعها القرآن الكريم. إذ لا يوصي القرآن إطلاقاً بالتعذيب والقتل والحبس. وحين تناول موضوع الارتداد حصر عقوبة المرتدّ في «عقاب الآخرة»، ووعد المرتدين بجهنّم، لكنّه لم يذكر مطلقاً تعذيب المرتدّ وقتله وحبسه. وبما أن تأجيل بيان ما هو ضروريّ عن موضع القول المحدّد له قبيح، وتأجيل البيان هذا في موضع الضرورة قبيحٌ، والقبح يناقض حكمة الله، فلا يمكننا القول: إن القرآن بيّن العقاب الأخرى فحسب. ثم إن الآيات في هذا الموضوع وردت مطلقةً من حيث «الحكم» و«الزمان» و«المكان»، ولا يمكن للروايات تخصيص إطلاق الآيات. وبذلك تفقد جميع هذه الروايات شرعيتها حين عرضها على القرآن الكريم؛ لأنها تعارضه. فلأساس

الذي يتبعه القرآن الكريم في التعامل مع مختلف المعتقدات ركيذتان: أ. إن حرية العقيدة حقُّ كل إنسان؛ ب. وعد المرتدين بجهنم.

٢. تتناقض هذه الروايات فيما بينها. فقد ورد في إحداها الإعدام مطلقاً^(١١٢)، وذكرت أخرى القتل والطلاق والحرمان من المال وتقسيمه^(١١٣). فيلغّ الإبهام الأمر؛ إذ لو كان الحكم هو إعدام المرتد وتطبيقه وتقسيم أمواله، بناءً على الرواية الثانية، لم تحكّم الرواية الأولى بالقتل مباشرة، ولم تتطرّق إلى الأمرين الآخرين؛ وقد وردت أخباراً عن المرتدّ لم يذكر فيها أيّ عقاب، واكتفي فيها بالإقرار بكفر المرتد^(١١٤). ولا يتضح السبب وراء عدم ذكر العقاب إن كان حكم عقاب المرتدّ واجباً!

٣. جميع الروايات التي تدلّ على وجوب قتل المرتدّ أو تعذيبه أو تطبيقه وتقسيم أمواله أخبار آحاد. وكما قلنا: لا مشروعية لأخبار الآحاد إلاّ إن دعمتها قرائن عقلية قاطعة. وإن اعتبرنا أخبار الآحاد مقبولةً في الأمور المستحبة، لا يمكن الاستناد إليها (وهي مفردة أيضاً في بعض المواضع) في أمور مهمّة، كالقتل، والتعذيب، والتطبيق، والحبس، وتقسيم الأموال، لا شرعاً، ولا عقلاً؛ إذ لا يمكن إثبات أمور مهمة كهذه بروايات ظنيّة ضعيفة وغير موثوقة، وأخبار آحاد واهنة. ولا ينبغي السماح لهذه الروايات بالتأثير في الحكم على المرتدّ، والمساس بأرواح الناس وأموالهم وأعراضهم. كما أن سيرة العقلاء مضتّ على العمل بالخبر الواحد الموثوق مع تحقّق الاطمئنان النوعي به، وفي نفس الوقت عدم إغفال احتمال كذبه. وهذه الطمأنينة إلى صدق الخبر الواحد الموثوق تحصل فقط في الأمور غير الهامة (كالمستحبات والمكروهات). ففي الأمور الخطيرة (كالحلال والحرام) مضتّ سيرة العقلاء على حصول الطمأنينة لروايات لا يحتمل كذبها بتاتاً، أي إن الإطمئنان إليها يتحقّق بالقطع واليقين العريض. وبعبارة أخرى: قد يتحقّق الاطمئنان إلى خبر الواحد الموثوق في الأمور غير الهامة، لكن في الأمور الخطيرة لا يتحقّق الاطمئنان إلى خبر الواحد الموثوق لدى العقلاء. ثم إن لحياة الإنسان لدى العقلاء الأولوية في سلّم الأمور الخطيرة. وقد تمّ التعبير عن الأولوية الأولى بالحياة والدم، وعن الثانية بالعرض والشرف. فالأمور الخطيرة العقلانية يقيناً هي: في المرتبة الأولى حياة الإنسان؛ وفي المرتبة الثانية عرضه وشرفه. وقد أيدّ أمير المؤمنين عليه السلام

هذا التصنيف العقلاني بقوله، في كتابه إلى مالك الأشتر رضي الله عنه: «يَا ك وَالدماء». ويدهيُّ أننا إذا نظرنا من زاوية الحكم الشرعي فكلُّ ما يثبت صدوره عن الشارع مهمٌّ على السواء.

٤. ورد في «باب المرتد» من كتاب أصول الكافي ١٥ رواية (وجميعها أخبار آحاد) في حكم المرتد. وإن اعتبرنا الغلو من مصاديق الارتداد تصبح هذه الروايات ١٨. ولم يرد في ثلاث روايات من ١٨ رواية حكم القتل، أي في ١٥ رواية ورد القتل حكماً على المرتد. وقد قال المحدث المجلسي (من كبار المحدثين الشيعة) في سند هذه الروايات ^(١١٥): (الحديث ٧) مرسل، (الأحاديث ٣ و ١٣ و ١٤) مجهولة، (الأحاديث ٥ و ٨ و ٢٣) ضعيفة، (الأحاديث ٢ و ٦ و ١٥ و ١٦ و ١٧) ضعيفة على الرأي المشهور، (الأحاديث ٣ و ١٨ و ٢٠ و ٢١) حسنة، و(الحديث ١) حسن كالصحيح، و(الحديثان ١٠ و ١٢) موثقان، و(الحديث ٢٢) موثق كالصحيح، و(الأحاديث ١ و ١١ و ١٩) صحيحة. ويجد الأستاذ محمد باقر البهبودي (أكبر محدثي القرن)، في كتاب «صحيح الكافي»، أن الروايات ١ و ٤ و ١٣ فقط من بين هذه الروايات صحيحة، والروايات الأخرى ضعيفة السند وواهنة.

إذن بناء على رأي هذين المحدثين المشهورين ثلاث روايات فقط صحيحة السند، وهذه الثلاث أيضاً أخبار آحاد منافية للقرآن. و(أساساً) لا حجّة عقلية، ولا شرعية، لخبر الواحد في الأمور المهمة من باب أولى. فلا يمكن الاعتماد على هذه الأحاديث من حيث السند أيضاً. ثم إن مجموع هذه الروايات في وجوب قتل المرتد... في كتابي وسائل الشيعة ومستدرك الوسائل، اللذين يحتويان كافة الروايات الفقهية في الكتب الأربعة، ويشكلان المرجع الروائي في الأبحاث الفقهية، ٢١ رواية. إن مجموع الروايات الصحيحة في وجوب قتل المرتد في أقصى الحالات لا تتجاوز ٦ روايات، وإذا أضفنا إليها الموثقة والمعتبرة ستصبح في النهاية ٨ أخبار آحاد معتبرة لدى فقهاء السلف، وقد ورد نصفها في الكافي فقط. فأياً فقيه هذا الذي يدعي التواتر في أمر بعشر روايات؟! وكيف يمكن للأخبار المرسلة والمجهولة والضعيفة أن تشكل تواتراً يحقق القطع واليقين؟! إن ادعاء التواتر، ولو التواتر المعنوي، بناءً على عشرين ونيف من الروايات،

التي ثلثها ضعيف، وهي من باب مراسيل الدعائم، ومجاهيل الجعفریات، غير صحيح، فتحقق القطع بصدق أمر استناداً إلى ثمانية أخبار آحاد صحيحة وموثقة (أو حتى ٢١ رواية) مرفوضاً مطلقاً، وعادةً وعقلاً لا توجب القطع^(١١٦).

ملخص البحث

ثبت أن العقوبات المذكورة للمرتد لا شرعية لها في الأحاديث، وكافة الأحاديث التي ذكرت هذه العقوبات أخبار آحاد مرسله وضعيفة وواهنة، ولا يمكن الأخذ بها.

الهوامش

- (١) ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (فهذه ليست مقاييس للأفضلية) **إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**. فالجنس والقبيلة والعرق واللون والمال والجاه والمكانة ليست مقياساً للأفضلية. التقوى هو مقياس الكرامة والقرب من الله تعالى. فقد خلق جميع الناس ذكوراً وإناثاً من رجل وامرأة.
- (٢) وقد جعل للنساء حقوقاً، كما الواجبات التي كلفن بها، وللرجال أفضلية عليهن.
- (٣) الرجال يصونون النساء ويوفرون الحماية لهن؛ لما فضل الله (من حيث أساس الخلق) به بعضهم (النساء) على بعض (الرجال)؛ وبما ينفقه الرجال (كنفقة للنساء) (لتوفير الراحة لهن)...
- (٤) هل من ينشأ في الحلي ولا يتمكن من بيان مراده في الجدل (تسمونه ابن الله)؟!
- (٥) العبارة المبسطة: الاختلاف الجسدي والجنسي بين الرجل والمرأة يستدعي اختلاف حقوقهما.
- (٦) العبارة المبسطة: لا يمكن حذف الاختلافات الجنسية والجسدية بين المرأة والرجل، والتي أدت إلى أفضلية الرجل، ولا يمكن اعتبار ذلك نفيًا للعدالة.
- (٧) العبارة المبسطة: الاختلاف الجوهرى بين المرأة والرجل في أمرين: ١- الإنجاب والحمل. ٢- للمرأة عاطفة جياشة وجسدها ضعيفٌ وناعم.
- (٨) العبارة المبسطة: خلاصة خصال النساء أمران: ١- حبّ التبرُّج؛ ٢- قصور العقل لدى النساء.
- (٩) العبارة المبسطة: بما أن النساء تحت وصاية رجل دوماً، ولضعفهنّ الجسدي، لا يمكنهنّ التصدي للقيادة أو مرجعية التقليد أو القضاء.
- (١٠) العبارة المبسطة: النساء أدنى مرتبة؛ لقلّة حظوظهن في الميراث والشهادة والدية وتعدّد الزوجات والقصاص و... كما يجب عليهنّ طاعة الزوج، والتمكين له في غير المعصية.
- (١١) العبارة المبسطة: الموضوع بايجاز هو أن النساء والرجال يتساوون في الحقوق في بعض الأمور،

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد التاسع والأربعون - شتاء ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- وتكون الأفضلية للرجال على النساء في أمور أخرى.
- (١٢) تفسير الميزان ١٨: ٩٠.
- (١٣) نظام حقوق زن در إسلام: ١٤٤، ١٥٥، ١٨٠.
- (١٤) حكومت ديني وحقوق إنسان: ١١٩ - ١٢٠.
- (١٥) العبارة المبسطة: يُراد بعدالة الاستحقاق النظرية المعروفة لدى التقليديين، ونقلنا في بيانها أقوال السيد الطباطبائي والشيخين مطهري ومنتظري، ولا نحتاج إلى مزيدٍ من النقل. أما المراد بعدالة المساواة هو أن المرأة والرجل يتمتعان بحقوق متساوية ومتناظرة، ولا يوجد أيّ تمييز بينهما.
- (١٦) العبارة المبسطة: الأدلة العقلية التي تثبت أن عدالة المساواة أولى من عدالة الاستحقاق.
- (١٧) يقول مرتضى مطهري: «العدل سيد الأحكام، ولا يتبعها. فالعدل ليس إسلامياً، بل الإسلام عادل». بررسي إجمالي مباني اقتصاد إسلامي (مناقشة شاملة لأسس الاقتصاد الإسلامي): ١٤، ط١، انتشارات حكمت، طهران، ١٤٠٩هـ.
- (١٨) العبارة المبسطة: أي إن حقوق المرأة تختلف عن حقوق الرجل، وللرجل أفضلية وألوية.
- (١٩) مفردات القرآن، مادة العدل.
- (٢٠) لسان العرب، مادة العدل.
- (٢١) العدل كأصل: ٢٥٥.
- (٢٢) النحل: ٩٠. الصف: ٢ - ٣. الحديد: ٢٥. الشورى: ١٥. الأعراف: ٢٩. النساء: ١٣٥. المائدة: ٨. غافر: ٣١. النساء: ٤٠، ٧٧. يونس: ٤٤، ٥٤. الكهف: ٤٩. التوبة: ٧٠. البقرة: ٢٧٢. الزمر: ٦٩. هود: ١١٧. آل عمران: ١٠٨، ١٨٢.
- (٢٣) الوسائل ١١: ٣١٠. الوسائل ١٣: ٢٧٧، ح١. غرر الحكم ٢: ٧٩٥، ح٣٩. غرر الحكم ١: ٢٢٢، ح٨٨. غرر الحكم ١: ١٢، ح٢٧؛ ٢٦، ح٧٤٩؛ ٢٨، ح٨٥٦، ٨٣٤. الكافي ٥: ٢٦٦.
- (٢٤) العبارة المبسطة: كان للعرب آداب جاهلية كثيرة... فلما جاء الإسلام قام بخطوتين: ١- ساوى في بعض الحقوق بين المرأة والرجل. ٢- جعل حقوقاً أخرى للمرأة في سلم التدرج نحو المساواة لسلطة الرجل الطاغية آنذاك، كما فعل مع العبودية... لكن استند الفقهاء إلى عدالة الاستحقاق الأرسطية، وأصروا حتى اليوم على الاختلافات بين المرأة والرجل. فيمكننا تلخيص هاتين الخطوتين كالتالي:
- ١- عدالة الاستحقاق؛ ٢- عدالة المساواة.
- (٢٥) العبارة المبسطة: فهل للسيدة مريم الأفضلية إلى نهاية البشرية أم كانت لها الأفضلية على نساء زمانها فحسب؟
- (٢٦) «وعن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن النضر بن سويد، عن يحيى الحلبي، عن أيوب بن الحرّ قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: كلُّ شيءٍ مردودٌ إلى الكتاب والسنة، وكلّ حديثٍ لا يوافق كتاب الله فهو زخرفٌ». (وسائل الشيعة ٢٧: ١١١، ح٢٣٣٤٧)
- (٢٧) نگرشي جديد بر حقوق بانوان در إسلام (رؤية جديدة إلى حقوق النساء في الإسلام): ٣٥.
- (٢٨) الجصاص، أحكام القرآن، الآية ٥٢ من سورة الأحزاب.
- (٢٩) مسند أحمد ٦: ١٥٣. صحيح البخاري ٨: ١٢٥.
- (٣٠) صحيح مسلم ٦: ٢٩. النسائي، السنن الكبرى، ح٨٧١٤.

- (٣١) كنز العمال، ح٤٥٤.
- (٣٢) الطبقات الكبرى ٨: ٥.
- (٣٣) الطبقات الكبرى ٨: ٥ - ٦.
- (٣٤) المعجم الكبير ٢٤: ١٨٢.
- (٣٥) الطبقات الكبرى ٨: ٦.
- (٣٦) الكافي ٥: ٥٢٧.
- (٣٧) تخريج الأحاديث والآثار ٣: ٤٦٣.
- (٣٨) تفسير نمونه ٢٤: ٥٧.
- (٣٩) تخريج الأحاديث ٣: ٤٦٣.
- (٤٠) مستدرک الوسائل، ح١٦٧١١.
- (٤١) الطبقات ٨: ٥.
- (٤٢) مجمع البيان ٩: ٤٥٧.
- (٤٣) السرخي، المبسوط ١٠: ١٥٤.
- (٤٤) للاطلاع على هذا الموضوع راجع: محمد عقيقي، كتاب سير أئديشه (أئديشه ششم): ٦٧ - ٨٠.
- (٤٥) المبسوط ١٠: ١٥٤.
- (٤٦) الطبقات ٨: ١١.
- (٤٧) الطبقات ٨: ١١.
- (٤٨) ابن حجر، الإصابة، رقم ١١٣٦١.
- (٤٩) مجمع الزوائد ٥: ١٧٢.
- (٥٠) الطوسي، المبسوط ٤: ١٦١. التلخيص الحبير ٧: ٢٥٣.
- (٥١) سنن أبي داوود، ح٤١٦٥. كنز العمال، ح٤٥٥.
- (٥٢) مجمع الزوائد ٥: ١٧٢.
- (٥٣) تفسير «كتاب العزيز» ٥: ٣٠٠.

(٥٤) الدور الأساس لهذا الأصل هو بيان واجب المكلف حين يشك في الحكم الحقيقي، أي إن شك المكلف في حرمة أو وجوب شيء أو فعل؛ لعدم توفر الأدلة أو تعارضها، ثم لم يجد دليلاً بعد البحث، يحكم العلماء بناء على هذا الأصل ببراءة ذمته وعدم وجوب التكليف عليه. (منتهى الأصول ٥: ٣٨٣) ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَيْنَاهُمْ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ (البقرة: ١٥٩). وقد لعن في هذه الآية الذين يكتُمون آيات الله والبراهين الواضحة، ويعني ذلك أن لا مسؤولية تقع على عاتق الإنسان إن لم يبين له الشارع تكليفه، أو لم يصله بيان الشارع، ولا تبعه عليه. (أنوار الأصول ٣: ٢٧). كذلك تقول الآية الكريمة: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا سَيِّجَعُلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ (الطلاق: ٧). وتتوكد الأحاديث هذه القاعدة، فيقول النبي ﷺ: «الناس في سعة ما لم يعلموا». (مستدرک الوسائل ١٨: ٢٠)، ويقول الإمام ﷺ: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم». (الواقي ١: ٤٩)، ويقول النبي ﷺ: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي». فأصل العدم أو أصالة العدم مصطلح أصولي، يستخدم في حال الشك بوجود شيء أو

اتصافه بصفة محددة، فيتمّ الحكم بعدم وجوده أو اتصافه بتلك الصفة، بناءً على ذلك الأصل، إلا أن يثبت دليل معتبر وجوده أو اتصافه بتلك الصفة.

(٥٥) صحيفة اعتماد، ١٠ / ٣ / ١٣٨٨ هـ.ش.

(٥٦) المصدر السابق، ١٢ / ١١ / ١٣٨٧ هـ.ش.

(٥٧) ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه، تبعاً للآية الكريمة.

(٥٨) لقاء مع السيد الموسوي البجنوردي، مجلة فرزانه، العدد ٧: ١٤.

(٥٩) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٣١: ٢٠٦.

(٦٠) محمد جواد البلاغي، آلاء الرحمن في تفسير القرآن ٢: ٣٩٨.

(٦١) الزحيلي، التفسير المنير ٦: ٥٦.

(٦٢) يقول الدكتور محمد الصادقي الطهراني^{عليه السلام} في تفسير هذه الآية: «أساساً كل المكلفين معنيين بتحقيق البناء الإيماني في الحياة - نساء ورجالاً -، ويتحقق هذا البناء في بُعدين: بناء النفس، والآخرين. وبما أنه - في المجموع - للرجال قوًى وقابليات أكثر من النساء ورد في الآية الكريمة **«الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ»**. وقوام صيغة مبالغة، وبذلك تبين الآية الدور الأكبر للرجال في تحقيق هذا البناء. وفي المقابل النساء أيضاً قوامات على الرجال، أي يقدمن إنجازاً في هذا البناء، ويتشاركن المهمة مع الرجال، لكن دورهن أدنى من دور الرجال. وعلى الرغم من تفوق بعض النساء في قدراتهن وقابلياتهن في القيام بالواجبات على أزواجهن، فتعكس بذلك علاقة القيمة، لكن ذلك نادراً، والقاعدة العامة هي أن الرجال قوامون على النساء في بُعدي التكوين والتشريع. لكن كون الرجال قوامين على النساء - خلافاً لما يقال - لا تعطي الرجال ولاية مطلقة على النساء، بل القوامة هذه تعني رعاية الرجال للنساء وتوفير الحماية والصون لهن. فكما مرّت الإشارة إليه الرجال يتمتعون بقوى وقابليات أكثر من النساء في توفير الحماية والرعاية من جميع الجهات - العقلية والمالية والجسدية - وصحيح أنه في الحياة الزوجية تتساوى حقوق المرأة والرجل من حيث الرعاية والمشاركة، بناءً على الآية الكريمة: **«وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ»**. لكن في سورة البقرة تقول الآية الكريمة: **«وَاللِّرِّجَالُ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ»**، كما ورد هنا **«الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ»**. إذن للرجال دور أكبر في الرعاية من دور النساء. أما في ما يتشاركون فيه من أمر الرعاية يقول: **«وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ»**، كما يقول هنا: **«بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ»**، ولم يقل: (بما فضلهم الله عليهن)، وبذلك لم يجعل الرجال قوامين على النساء على أساس الرعاية عامة، بل على أساس دورهم الأكبر في الرعاية؛ **فأولاً**: من حيث القوة إن تشارك اثنان في أمر، وتمتع أحدهما بقوة أكبر، كان له دور أكبر؛ **وثانياً**: في ما يقوم به الرجال من أمر الرعاية **«بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ»** فدون شك من يقدم المال للأخر له نصيب أكبر في القيام بالرعاية. وكما أن حفظ المال واجب فصون من يعطي المال دون مقابل واجب أيضاً. إذن مسؤولية الرجال في الرعاية أكبر من مسؤولية النساء، والنساء «قائمات على الرجال» بحملهن مسؤولية أقل؛ إذ إن في القوام مبالغة في الحفظ والرعاية، لكن القائم يدل على رعاية عادية. وقد **«فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ»**، لكن هذا التفضيل ليس في الأمور المعنوية؛ لأن الأفضلية المعنوية تقوم على التقوى، وهنا الأفضلية هي تفوق ومسؤولية أكبر في واجبات الرعاية والحفظ، ففي بعض أوجه الرعاية واجبات الرجال أكثر من النساء، وفي بعضها الآخر

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد التاسع وأربعون - شتاء ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

واجبات النساء أكثر، ويتساوون في واجباتٍ أخرى. وتقع مسؤولية أكبر على عاتق النساء في ما يخصّ الرعاية والصون الداخلي وحفظ العفة والطهارة، ومسؤولية الرجال أكبر في ما يخصّ الأمور التي تتطلب رجولةً، كما في إنفاق الأموال. وبشكل عامّ تقسّم الحقوق بين النساء والرجال إلى قسمين: الحقوق المشتركة؛ والحقوق الخاصة بكلّ منهما. كما أن الحقوق التي يتساويان فيها تختلف باختلاف طاقاتها وقدراتهما. إذن قيمومة الرجل على المرأة لا تعني أن المرأة أمة مملوكة لدى الرجل، بحيث تصبح جميع شؤونها وأفعالها مرهونةً بإذنه وموافقته، ويحرم عليها حتى كسب العلم، والنذر، والقسم، والعهد، والخروج من البيت للقيام بواجبٍ أو مستحبٍ أو مباح - في ما لا يؤدي إلى انحراف جنسي، ولا تهاون بواجبات المرأة تجاه الرجل - إن لم تحصل على إذنٍ من زوجها، بل في جميع الواجبات والمستحبات وترك المحرمات والأمور المتعارف عليها لا موضع لإذن الرجل في قيام المرأة بها أو تركها. وكما أن الرجل لا يحتاج إذن المرأة في القيام بواجباته الشرعية والمباحة لا تحتاج المرأة إذن الرجل في ذلك. وهناك نهجٌ يتبع لبيتج للرجل صون طهارة المرأة من ناحية العفة والعقيدة والمال والأخلاق والنواميس الأخرى، والتي تقع فيها مسؤولية أكبر على عاتقه. وعلى النساء في المقابل صون النواميس الخمسة قدر المستطاع. فقد شارك القرآن الكريم النساء والرجال المؤمنين في الأمر والنهي، ووجدهما جديرين به. كما أن للقيمومة وصون النفس والأخرين درجات، وأهم هذه الدرجات الاجتماعية بين المؤمنين هي القيمومة في العلاقة الزوجية. فعلى الزوجين صون نفسيهما والآخر، على أن من له قدرات أكثر في تحقيق الصون يتحمل مسؤولية أكبر. وكما قلنا: إن الرجال يتفوقون على النساء في اتجاهي الصون، وعلى النساء تحقيق الصون في كلا الاتجاهين ما أمكنهن ذلك. إن النواميس الخمسة هي: العقيدة، العقل، النفس، العرض، والمال، وهي المجال الأهم الذي يجب صونه، وخاصة في العلاقة الزوجية. ومن الأمور التي يجب على النساء صونها تجاه أنفسهن هو الثبات في دائرة الصالحات، القانتات، والحافظات للغيب، وخاصة في العلاقة الزوجية. إن فضيلة الصون في اتباع الحق وحفظ الغيب أول ما يجب تحقّقها في غيب الله، أي على النساء صون النواميس الخمسة في هذا المستوى، ثم المستوى الثاني هو حفظ النواميس في ما يغيب عن أزواجهنّ. وحفظ الغيب في هذين المستويين هو اتجاهها الصون لأنفسهنّ وأزواجهنّ.

وممّا يجب على النساء صونه تجاه أزواجهنّ هو ما تطرقت إليه الآية: ﴿تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾، وهو الخشية من النشوز الحادث، وليس الخشية من حدوثه. ولا يعني ذلك أن للرجال فعل ما ورد في الآية إن خشي الرجال عدم طاعة المرأة في الواجبات الزوجية. كما أن النشوز لا يعني أي عصيان وعدم امتثال، بل المراد هو العصيان وعدم الالتزام الذي يجده الرجل تهديداً للحياة الزوجية، وهو يصدق في النواميس الخمسة كلّها، كأن يخاف الرجل انحراف زوجته في أي من هذه النواميس، بحيث يدمر كيان العائلة. حينها يأتي دور صون الرجل وقيمومته، فيسعى في النهي عن المنكر بدرجاته الثلاثة. وإن لم يُجدر كل ذلك نفعاً يعمل بما ورد في الآية. وإن لم ينجح بعد في تصحيح الوضع يأتي دور الانفصال الذي يمكن تحقّقه أحياناً دون الطلاق، وخاصة في ما يخصّ الانحراف الجنسي، كما ورد في سورتي النور والمائدة، فأساساً نكاح الرجل الصالح والمرأة الفاسقة والمرأة الصالحة والرجل الفاسق حرام، ابتداءً أو استمراراً على حدٍ سواء. فحتّى نكاح المرأة والرجل الفاسقين محرّم أيضاً. فلا يراد بـ ﴿تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾ خشية حدوث النشوز في المستقبل، فإن كان كذلك لم يبق محلّ لعبارة

﴿فَإِنْ أَطَعْتُمْ﴾: إذ النشوز ليس خشية حدوث العصيان، لتحلّ الطاعة محله. وبناءً على ذلك النشوز هنا هو العصيان الحادث والمائل. إن صون الرجل للمرأة في مراحلها الثلاث ينبغي أن يكون سرّاً، كما أنه في النهي عن المنكر بشكل عام يجب اتباع نهج التدرّج. الخطوة الأولى هي النهي سرّاً، ثم الخطوة الثانية النهي علناً. وتأتي مراحل النهي سرّاً كما يلي: ١. ﴿فَعِظُوهُمْ﴾، وذلك بطريقة صحيحة ولأثمة. كما أن المطلوب هنا الإلحاح في الوعظ والنصح. فأساس النصح يرد حتّى في عدم الطاعة في الأمور غير المهمة. لكنّ النصح والوعظ يجب أن يكون جاداً في الأمور الخطيرة. فإن لم ينتج أثراً تأتي الخطوة الثانية؛ ٢. ﴿وَاهْجُرُوهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ﴾، بالإدبار في الفراش. وهو الموضع الذي فيه إحياءات ومحضرات للفريضة الجنسية. وطمعتهنّ في أنوثتهنّ، وهذا الطعن يجب أن يكون سرّاً، ولا يعلم به الناس والأولاد، وإلا جرّ الموقف إلى العناد والتمادي في العصيان. وإن لم يُجد ذلك نفعاً أيضاً تأتي الخطوة الثالثة؛ ٣. ﴿وَاضْرِبُوهُمْ﴾. وذلك بالقدر الذي يحقق الردع. وهذه هي مراحل النهي عن المنكر، لكن في العلاقة الزوجية تستوجب ملاحظة وجدية أكثر. وبما أن هذه الخطوات لا تأتي للانتقام، بل هي لصون وحفظ النواميس الخمسة، تتابع الآية القول: ﴿فَإِنْ أَطَعْتُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾، فإن رجعت عن عصيانهنّ فأوقفوا خطوات التأديب هذه، ولا يجوز التمادي بعده وانتهاك شخصيتهنّ. وإلى هنا تكون جميع خطوات النهي عن المنكر سرّاً، ولا يعلم بها إلا الزوجان». (ترجمان فرقان ١: ٣٧٧ - ٣٨٠).

(٦٣) الزمخشري، الكشاف ١: ٥٢٥. الكشف والبيان ٣: ٣٠٣.

(٦٤) لسان العرب ١٢: ٤٩٦.

(٦٥) فرهنگ أبجدي عربي: ٦٨٠.

(٦٦) الكشاف ٢: ٢١٣. حجة التفاسير ٢: ١٠٥.

(٦٧) لسان العرب ٢: ٧٣. الفايق ٣: ١٢٤.

(٦٨) مفردات ألفاظ القرآن ١: ٦٨٤.

(٦٩) جامع البيان ٥: ٣٨. تفسير القرآن العظيم ٣: ٩٤٠.

(٧٠) الجرجاني، آيات الأحكام ٢: ٣٤١. تفسير المراغي ٥: ٢٨. الميزان ٤: ٣٤٤.

(٧١) أنوار التنزيل ٢: ١٧٣. تفسير ابن أبي حاتم ٣: ٩٤١. جامع البيان ٥: ٢٨. روح المعاني ٢: ٢٠٢.

مجمع البيان ٤: ٧١.

(٧٢) جوامع الجامع ١: ٢٥٣. التفسير لكتاب الله المنير ٢: ٢٢٣. التفسير الاثنا عشري ٢: ٤٢٢.

(٧٣) ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ (البقرة: ٢٣٨).

﴿وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ﴾ (الروم: ٢٦).

﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ﴾ (البقرة: ١١٦).

﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُنْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (النحل: ١٢٠).

﴿وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُمْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا﴾ (الأحزاب: ٣١).

﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَأَسْجُدِي وَأَرْكَبِي مَعَ الرَّاكِبِينَ﴾ (آل عمران: ٤٣).

﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد التاسع والأربعون - شتاء ١٨، ٢٠٢٠م - ١٤٣٩هـ

وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يُتَذَكَّرُ أَوْلُو الْأَلْبَابِ ﴿الزمر: ٩﴾.
 ﴿وَمَرِيَمَ ابْنَةَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا كِتَابٌ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ﴾ (التحریم: ١٢).

(٧٤) ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ (الأحزاب: ٣٥).

﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَفْضُلْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّايِبِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (النور: ٣١).

﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَفْضُلُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ﴾ (النور: ٣٠).
 ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ (المؤمنون: ٥).
 ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ (المعارج: ٢٩).
 ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ٩١).
 ﴿وَمَرِيَمَ ابْنَةَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا كِتَابٌ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ﴾ (التحریم: ١٢).

(٧٥) المفردات، مادة نشز.

(٧٦) الصحاح ٣: ٨٩٩. العين ٦: ٢٢٢. لسان العرب ٥: ٤١٧.

(٧٧) مجمع البحرين ٤: ٣٩. العين ٦: ٢٢٢. الصحاح ٣: ٨٩٩.

إن قبلنا المفهوم الذي قدّمه الكاتب في تحليل معنى النشوز تحل هذه العقدة أيضاً؛ فإن اعتبرنا النشوز رغبة المرأة الشديدة في الجماع، وبالتالي ارتكابها الخيانة، يكون خوف النشوز تغييرها في طبيعة تعاملها مع الأجنبي، كعدم المبالاة في الحديث معه والمزاح غير المتعارف لدى المتمسكين بالشريعة، وكما تقول الروايات النشوز هو إدخال الأجنبي إلى البيت، والزواج كارهٌ لذلك. (مجمع الزوائد ٣: ٢٦٦). إذن معنى «نَشُورُهُنَّ»، مع الأخذ بنظر الاعتبار لفظ «تَخَافُونَ» الملازم له، هو الخشية من الخيانة الجنسية، وليس أي عصيانٍ وعدم طاعة تراود المرء.

(٧٨) كذلك: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ (النحل: ١١٢).

(٧٩) بعبارة أخرى: يقول القرآن الكريم: تحبّوهنّ أولاً، ولا تشاركوهنّ الفراش، ثم يقول: غيروا من تعاملكم: ﴿وَاصْرُبُوهُنَّ﴾، وهذا التغيير يجب أن يكون عكس الإقصاء والابتعاد. فتجنّب الزوجة ثم ضربها يكون حركةً في نفس الاتجاه. لكن تجنّب الزوجة أولاً ثم التعامل فذلك ما يجعله انتقالاً إلى وضع عكس الوضع الأول.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد التاسع والأربعون - شتاء ١٤٣٩ هـ

(٨٠) بناءً على هذه القاعدة تبنتي جميع الأحكام على أساس العلة والمعلول. وهذه قاعدة عقلية، ولا يمكن إنكارها. فحتى أحكام العبادات أيضاً لها علل محددة، تحتاج معرفتها إلى الملاحظة والتفكير. وتجدر هذه القاعدة أن زوال العلة يزيل المعلول. أي بقاء المعلول واستمراره قبيحٌ بعد زوال العلة، والله بريء من القبح. فإن زالت علة حكم ما يزول معلولها. فعلى سبيل المثال: وجوب التزام المرأة بالعدة يكون لمعرفة صاحب النطفة، فإن كانت امرأة عاقراً ليس عليها الالتزام بالعدة؛ لأن العلة (معرفة صاحب النطفة إن كان هناك احتمال حدوث حمل) زالت، فيزول المعلول.

(٨١) محمد الصادقي الطهراني، نكرشي جديد بر حقوق بانوان در إسلام (رؤية جديدة لحقوق النساء في الإسلام): ٣٩.

(٨٢) محمد حسين فلاح زاده، آموزش فقه (تعليم الفقه): ٣٦٦، ط٤٧٥.

(٨٣) جامع المسائل، باب الارتداد. لكنه لم يذكر أمر ضرب المرأة المرتدة.

(٨٤) توضيح المسائل ٢: ٥٨٢. لكنه لم يذكر أمر ضرب المرأة المرتدة.

(٨٥) الاستفتاءات ٣: ٤٧٥.

(٨٦) لا تقتل المرأة المرتدة، لكن يجب تطليقها من زوجها، وأن تلتزم بعدة الطلاق، وتؤمر بالتوبة والرجوع عن ارتدادها. فإن لم تمتثل تحبس، وتضرب وقت الصلاة، وتكسى بثياب خشنة، ولا يقدم إليها ما يكتفيها من ماء وطعام حتى تموت. المسائل المستحدثة ٢: ١٠٤، سؤال ١٨١٢.

(٨٧) الرسالة العملية، من مسألة ٢٩٨٣ إلى مسألة ٢٩٩٤.

(٨٨) يتفق في رأيه في الرجل المرتد مع السيد المدني، لكنه يقول في رأيه في المرأة المرتدة: «بعد الضرب في أوقات الصلاة...» [يقتلون عليها ولا يقدمون لها الماء والطعام، إلا بما يبقها حية، وتكسى بثياب خشنة، حتى تعود وتتوب]. الرسالة العملية باللغة الفارسية، مسألة ٢٢١٦.

(٨٩) يقول في حكم المرأة المرتدة: لا تضرب، لكنه يؤيد كسوتها بثياب خشنة، ولا تعدم، وإن تابت يفرج عنها، وإن لم تتب تبقى في الحبس إلى الأبد. الرسالة العملية، من مسألة ٣٦٢٧ إلى مسألة ٣٦٤١.

(٩٠) إن هذه الآية الأهم والأكثر صراحة في حرية العقيدة. فقد ورد في هذه الآية ﴿لَا إِكْرَاهَ﴾ مطلقاً، أي هذا النفي مطلق، ويجب أن لا يكون أي «إجبار وإكراه». وتؤكد ذلك «لا» النافية. ولا يمكن إنكار إطلاق الآية، فنفي الإكراه والإجبار فيها جلي وبيّن. كما أن «في الدين» مطلق أيضاً، أي إن لفظ «الدين» في الآية يدل على أصول الدين وفروعه. ويمكننا إثبات إطلاق «في الدين» بنحوين: ١- إن لفظ الدين مطلق، ويدل في إطلاقه على أصول الدين وفروعه. ٢- لفظ «لا إكراه» وإطلاقه قرينة على أن «في الدين» مطلق أيضاً. وما تقوم به بعض التفاسير من تخصيص في شأنه مرفوض، ودون برهان.

(٩١) لا تخص هذه الآية سابقتها؛ فهي تدل على «حرية العقيدة» مطلقاً. فلفظ «الحق» في الآية الكريمة، الذي تم الحديث عن الأخذ به أو الصد عنه، مطلق. فهل يمكن القول: إن أصل الدين «حق» وفرعه «باطل»؟ والجواب امتناع ذلك، إذن تدل الآية على حرية العقيدة مطلقاً.

(٩٢) يقول محمد بن حكيم: «قُلْتُ لأبي عبد الله عليه السلام: المَعْرِفَةُ مِنْ صُنْعِ مَنْ هِيَ؟ قَالَ: مِنْ صُنْعِ اللَّهِ، لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ». الكافي ١: ١٦٣، ح ٢. وأيضاً يروى عن الإمام الصادق عليه السلام أن المعرفة والقبول ليست أمراً إرادياً واكتسابياً. وأيضاً سئل: هل هو فعل الله وعطائه (لا إرادى)؟ أجاب الإمام: بلى،

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد التاسع والأربعون - شتاء ١٤٣٩ هـ

ليس لعباد الله يدٌ فيه، لكن لهم الاختيار في أفعالهم. إنما يزن الله أعمال العباد بنحو ثلاثم إرادته واختياره، ولا جبر فيها.

(٩٣) وسائل الشيعة ١٨: ٥٤٤، ح ٢.

(٩٤) الكافي ٢: ٣٨٦، ح ١٠.

(٩٥) وسائل الشيعة ١٨: ٥٤٥، ح ٦.

(٩٦) وسائل الشيعة ١٨: ٥٦٢.

(٩٧) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٤٥.

(٩٨) الكافي ٢: ٣٨٢.

(٩٩) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٤٠.

(١٠٠) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٤٧.

(١٠١) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٤١.

(١٠٢) وسائل الشيعة ١٧: ٩٤.

(١٠٣) وسائل الشيعة ١٧: ١٤٨.

(١٠٤) وسائل الشيعة ١٧: ٣٢٣.

(١٠٥) الكافي ٢: ٢٧٩.

(١٠٦) الكافي ٢: ٢٩٣.

(١٠٧) الكافي ٢: ٣٩٧.

(١٠٨) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٤٩.

(١٠٩) الكافي ٢: ٣٥٠.

(١١٠) الكافي ٢: ٣٦٠.

(١١١) الكافي ٢: ٣٧٣.

(١١٢) وسائل الشيعة ١٨: ٥٤٥، ح ٦.

(١١٣) وسائل الشيعة ١٨: ٥٤٤، ح ٢.

(١١٤) الكافي ٢: ٣٨٦، ح ١٠.

(١١٥) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ٢٦: ٣٩٦ - ٤٠٣.

(١١٦) كما أن الشيخ محمد فاضل اللكراني ناقش كافة الروايات المتعلقة بقتل المرتد وسائر العقوبات، ولم يدع تواتر هذه الروايات. وقد قبل حكم قتل المرتد الفطري، بناء على الفتوى «المشهورة» فحسب. تفصيل الشريعة، كتاب الحدود: ٦٩٢.

أضرار التفسير الباطني

عند العلامة الطباطبائي

د. حسين خاكپور (*)

أ. طيبة أكران (**)

— المقدمة —

يمكن الإشارة إلى أسلوب التفسير الباطني بأسماء وعناوين، مثل: التلميح، الحدسي، الرمزي، الصوفي...، وقد رافق هذا الأسلوب - باستمرار - الكثير من الموافقين والمخالفين.

مجموعة من المفسرين لم تقبل تفسير القرآن بعيداً عن هذا الأسلوب؛ ومجموعة أخرى لم تعتبر هذا الطريق تفسيراً للقرآن مطلقاً^(١).

إن الذي يوجب إيجاد اختلاف في وجهات النظر، واختلاف الرؤى والمواقف، هو تنوع الأبعاد ووسعة التفسير الباطني واختلاف استنتاجاته، ومن جملتها:

١. وجهة نظر الباطنية والصوفية (الروحانيات المتطرفة) —

هذه المجموعة تعتقد أنه مع الحصول والوصول إلى الباطن فليس هناك ضرورة للعمل بالظاهر. وبوجه عام تركوا ظاهر القرآن والشريعة^(٢).

استفاد الصوفية من طريقين للأسلوب الباطني:

أ. أسلوب التفسير التلمحي الحدسي (الإفاضي).

(*) أستاذ مساعد في جامعة سيستان وبلوشستان، كلية الإلهيات.

(**) طالبة ماجستير، قسم علوم القرآن والحديث.

ب - أسلوب التفسير التلمحي النظري في تفسير القرآن^(٣).

وقد قوبلت هذه الفرقة - يعني الصوفية - من أول زمن ظهورها في زمن الإمام الصادق^(ع) بالرفض والإنكار والإبعاد من قبله^(٤)، ومن قبل علماء الإسلام^(٥).

٢. الشكليون (الشكلية المتطرفة) -

تشكّلت من الصوفية الشكلية المتطرفة في مقابل الروحانية المتطرفة. وقد أقدم القاضي عبد الجبار وابن الجوزي بالرد على الباطنية، واعتبرا أنّ كلّ شكل من أشكال تأويل الظواهر بالبواطن جرم^(٥).

٣. وجهة نظر أهل البيت^(ع) (الجمع بين الظاهر والباطن للقرآن) -

إنّ طريقة أهل البيت^(ع) هي طريقة الجمع بين ظاهر وباطن القرآن الكريم^(٦). قال الإمام الصادق^(ع): (لا يتحقق الإيمان بالظاهر والباطن إلا بالقبول والعمل على طبق الظاهر)^(٧).

وبذلك فإنّ ظواهر القرآن تعتبر حجّة بناءً على أساس المبنى العقلي، وغير قابلة للإنكار.

وإنّ إثبات وجود الباطن للقرآن قائم على أساس أدلّة (القرآن، السنّة، العقل، العقلاء، وإجماع المفسّرين).

وعلى هذا فطريقة الجمع بين ظاهر القرآن وباطنه - وكونهما معاً على نحوٍ طوليّ - من أصحّ وجهات النظر^(٨).

فالعلامة الطباطبائي يعتبر أنّ تنزيل القرآن الكريم أسلوب تجلّ، لا أسلوب تجافٍ. لذا فهو يعتبر أنّ معارفه طولية، فيعطي الأصالة في أثناء التفسير للتفسير بالظاهر، ولا يعتبر الأصالة للباطن بتاتاً حتى يتمّ الحمل عليه، بل مع الحفاظ على حجّية ظاهر الآية يتوصّل إلى باطن الآية من خلاله^(٩).

العلامة الطباطبائي هو أحد المفسّرين الذين لم يقبلوا بعض التفاسير الباطنية الموجودة، وردّها، ولكنّه قد اهتمّ بالنظرية التلفيقية في تفسير الآيات.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد التاسع والأربعون - شتاء ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

لذا فنحن في هذه المقالة أوردنا تحليل ونقد التفاسير الباطنية من وجهة نظر العلامة الطباطبائي، وبحسب المضمون التالي: ماذا سيواجه مفسر باطني - من خلال رؤية العلامة الطباطبائي - في تفسيره للقرآن الكريم من الأضرار؟ و...، من الأسئلة التي ستوضّح من خلال عرض مقالتنا.

ولا يخفى على حضرات القراء الأعزّاء أنّ كلّ تفسير له أثرٌ مفيد بدوره في فتح الآفاق الواسعة للآيات القرآنية. والتفسير الباطني ليس بعيداً عن هذه الخدمة، لكنّ اهتمام بعض المفسرين أكثر من اللازم بهذا النوع من التفسير أدّى إلى بروز ثغرات وأضرار جدية في مجال التفسير. وهذا ما سيتمّ بيانه في طيّات مقالتنا.

نبذة تاريخية —

لقد تمّ طرح مسألة البطن في مجال القرآن منذ القدم. وإنّ أوائل نماذج روايات البطن وجدناها في الأحاديث النبوية. وقد نقلها لنا أهل الشيعة وأهل السنة. ثمّ بعدها جاءت هذه المسألة وبصورة موسّعة في كلمات الصحابة والتابعين، ومنهم: الكليني، والطبري، والمجلسي^(١٠).

وأما المفسرون الشيعة الذين أكّدوا مسألة البطن للقرآن فمن جملتهم: العياشي في تفسيره^(١١)؛ والمفسرون وأصحاب الرأي في علوم القرآن، أمثال: البحراني، مجتهد شبستري، الشيخ الطوسي، مكارم الشيرازي، الطباطبائي^(١٢).

تشخيص أضرار التفسير الباطني —

التفسير الباطني، كغيره من أساليب التفسير الأخرى، مع تمتّعه بنقاط مثبتة فيه، وفتحه لكثير من الآفاق الجديدة في فهم القرآن، سيق إلى مخمصة الإفراط والتفريط، وكثيراً ما لقي أضراراً في فهم وتفسير الآيات المباركة. ويمكن تصنيف هذه الأضرار إلى ثلاث فئات، هي:

١- الأضرار الأساسية —

هذه الأضرار ينصبّ عملها على نقاط الضعف والنواقص الموجودة في هذا

النطاق، والتي يمكن مشاهدتها في الموارد التالية: نفي الأحكام الشرعية؛ عدم وجود الضابطة؛ التأويل الذي يخدم الأصول الفكرية والمعتقدات الإسماعيلية؛ التلقي التجريبي من الوحي ومشاكل معرفة اللغة؛ قبول تعددية الفهم والمشاكل الهرمونيظيقية؛ الجنوح عن العقل في المبادئ أو الأسس التفسيرية^(١٣).

وقد كان للعلامة نظرة نقدية في بعض هذه الموارد، وعلى أساس تليفق النظريات الباطنية على آيات القرآن الكريم. وقد أشار إلى تفسير بعضها، وسيتم بحث نماذج من الآيات إن شاء الله تعالى.

أ. إنكار ظاهر القرآن الكريم —

لقد وصلت إلينا تقارير من بعض الفرق الإسماعيلية - أمثال: القرامطة، النزارية، الغياثية، والخالصية أيضاً - عن الإباحية والتفاهية والإهمال للظواهر الدينية^(١٤).

ويعتقد العلامة بأن التفكير والتدبر في هذه المسألة يدلّ عليه الحديث: (إنّ للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطن، إلى سبعة أبطن). وعلى هذا فإنّ للقرآن الكريم ظاهراً وبطناً، وكلاهما مراد في الكلام. بالإضافة إلى أنّ ذينك المعنيين مرادان في طول بعضهما، لا في عرضهما، وكمثال نقول: ليس إرادة ظاهر اللفظ ينفي إرادة باطنه، وليس إرادة باطن اللفظ يزاحم إرادة ظاهره^(١٥).

علماً أنّه في آية: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ (عبس: ٢٤)، ومضافاً إلى التأكيد على المعنى الظاهري للآية، أوضحت الروايات المراد من (الطعام) في الآية، وأنّه المأخذ والمرجع العلمي والمعرفي. فالإنسان يجب عليه أن يرى الذي اكتسبه من أين أخذه؟ وهذا المعنى ناظر إلى ما هو أعمق من معنى الآية.

والعلامة الطباطبائي بيّن في كلامه، ومرةً أخرى، أنّ الإحاطة بجميع المباحث والمطالب القرآنية ورموزه وأسراره العديدة لا تتأتى ولا تتيسر إلاّ للنادر من الناس، الذين يتدبرون في المعارف والعلوم الدينية، ويتفكّرون فيها^(١٦).

ب. عدم وجود الضابطة —

التأويل والبطن هوّ عميقة وكامنة من مرادات ومقاصد الآيات الإلهية التي لديها نسبة من المعنى المعريف مع الآيات؛ والتوصل إلى هذه المعاني لا تكون ميسرة إلا لأصحاب الرؤى الناصعة الخالصة والإلهية، نظير الذين توصلوا إلى ذلك من روايات أهل البيت عليهم السلام في نطاق الباطن^(١٧).

لكن في قضية الباطنية أو الموضوع الباطني لا يحق لأحد، سواء كانوا دعاة ومأذونين أو لا، الدخول في نطاق التأويل والباطن، إلا الإمام والوصي، وماهية هذين الشخصيتين كانت من الأسرار الخفية.

فيعرض لنا من خلال هذه التفاسير قاعدة إيجاد المهرب من الآيات الموجبة في بعض الأحيان إلى جنبه التلوّث بالوهن لتلك التفاسير^(١٨).

أمّا وجوه - جوانب - ما وراء العقل الموجودة فهي مختصة بأهلها أيضاً. والتأويل والبطن يمكن أن يحسب، من أحد الجوانب في البعد الدلالي المعريف، ممّا وراء العرف، وممّا وراء العقل. فمن وجهة نظر العلامة إنّ التفسير حقيقة عينية موضوعية وخارجية، وما وراء اللفظ، موجودة في اللوح المحفوظ، وهذه الحقيقة موجودة في الآيات المحكمة والمتشابهة؛ وهي في الأساس لم تكن من قبيل: المفاهيم المشتقة من الألفاظ، لتكون موجبة لتشريع حكم ما وبيان معرفة وعلّة لحادثة، وتعبير لرؤيا، كما في قصة موسى والخضر عليهما السلام في سورة الكهف، فهي ناظرة إلى هذا الوجه - أي ما وراء العقل - من المعنى، فإنّ تفسير أعمال الخضر عليه السلام كانت أوسع وأعلى من إدراك عقل نبيّ مثل: موسى عليه السلام، طبعاً الخضر عليه السلام فتح أبواب التفسيرات الثلاثة بنفسه أمام موسى عليه السلام، ووضّحها له^(١٩).

فمنذ أن كان هذا المعنى - يعني تفسير القرآن - له ارتباط وثيق مع بطن القرآن، وإنّ البطن منشأ الظهر، والذي يظهر شعاع من الحقائق الكامنة، فالبطن وتفسير القرآن حقيقة تشكّل ظاهر القرآن، باعتبار أنّ ظواهر الألفاظ والعبارات نشأت منه. يرى العلامة أنّ تفسير الآيات هو إرجاع كلّ شيء إلى شكله الواقعي وعنوانه الأصلي. وقد جاء بمثال على ذلك، وهو: رجوع الضرب إلى التأديب^(٢٠).

ويختصّ أهل البيت عليهم السلام بهذه الأوجه من القرآن، وهي بعيدة عن متناول الآخرين^(٢١).

وإنّ يد كلّ مفكّرٍ وحكيمٍ آدميٍ قصيرةٌ - وبكلّ شكلٍ ونحوٍ من الأنحاء - عن الوصول إلى وجه وسعة الآية.

وإنّ تحليل تلك الوجوه أو البطون لا تصدر إلاّ من الأشخاص الذين يكونون على ارتباطٍ دائمٍ مع حقيقة القرآن^(٢٢).

ج. الجنوح من العقل في المباني التفسيرية —

إنّ الصوفيين لا يقدرون الفكر والتفكير الإنساني إلاّ قليلاً، ودائماً ما يظهرون ضعف وهشاشة الفكر في مقابل الحقائق والواقعيّات، ويفخرون بذلك. يقول ميدي، في تفسير الآية ٣١ من سورة آل عمران: لا تربط قلبك بالعقل، فإنّ العقل حامٍ، وليس العقل معبراً حتّى تطلق له العنان، كما أنّه ليس طريقاً حتّى تقف بوجهه.

ويضيف: كلّ ما تريد أن تطلب فلا تطلب من العقل، واطلب من النبوة^(٢٣). بينما يرى العلامة خلاف ما يراه ميدي؛ فهناك موارد يكون العقل فيها مفسّراً ومبيّناً، ومن خلال الاتّكاء على العقل يمكن أن ندفع بشكلٍ أنصع وأوضح - على أساس توسعة الأدلّة المذكورة - بتوسيع المعنى.

ويرى العلامة الطباطبائي عليه السلام، في تهميشه على الآية الشريفة: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً﴾ (النساء: ٣٦) أنّها آيةٌ قابلةٌ للتوسيع.

ويكتب حول الطبقات الباطنية لها: من الملاحظ أنّه قد تبين من هذه الآية الشريفة أنّ ما يفهم منها هو ترتّب هذه المعاني:

- ١- نفي عبادة الأصنام.
- ٢- نفي عبادة الآخرين.
- ٣- نفي عبادة ما يشاءه الإنسان ويرغب فيه.
- ٤- عدم الغفلة عن ذكر الله سبحانه وتعالى.

يعني يجب أن لا نغفل عن الله جلّ وعلا، وملتفت إلى غيره. لذلك على أساس هذه النظرية يمكن للعقل أن يكون حلالاً للمشاكل^(٢٤).

٢. الأضرار الأسلوبية —

إنّ مراعاة الأصول والقواعد التفسيرية لازمة لفهم الكلام الإلهي، فإنّ عدم الاعتناء بذلك الشاهد هو ما جعل العرفاء والباطنيين يُدخلون أضراراً في تفاسيرهم. وهذه الأضرار نحو: عدم وجود الضابطة في معرفة معاني الكلمات؛ عدم مراعاة أصل إرجاع المتشابهات في التعاليم إلى المحكمات؛ الاعتماد على الكشف والشهود غير المصون عن الخطأ في التفسير؛ الاستناد بلا ضابطة إلى الروايات في التفسير؛ الاستفادة من الرأي في التفسير الباطني. وسنقدم تالياً على معالجة عددٍ من الآيات من وجهة نظر العلامة.

أ. عدم وجود ضابطة في معرفة معاني الكلمات —

هذا الفكر الخاطئ اتسق وتشكّل عند بعض الصوفية، وهو أنّ الإنسان يستطيع أن يصل في السير والسلوك إلى مكانٍ لا يرى فيه سوى الله، ولا يوجد لديه أيّ تكاليف مقابل تعاليم الأنبياء.

أراد ابن العربي أن ينسب هذه الفكرة الخاطئة وبأسلوبٍ خاطئٍ إلى القرآن الكريم، مستنداً إلى المعاني اللغوية لكلمات القرآن الكريم، ومتخلياً عن السياق. وهذا المعنى الباطني لا يستطيع أن يوصل الحقيقة^(٢٥)، فيمكن أن يكون لبعض مفردات القرآن، أمثال: بعض المعارف المحورية، أن تؤدّي الدور الأساس والمحوري.

فكلّ واحدة من المفردات، مثل: (النبي، الرسول، الصراط، السبل) نائبة عن المفاهيم الأساسية للقرآن، ولها مكانة خاصة في عالم القرآن، وهي التي تتبع من المفاهيم الأكثر أساسية، مثل: (الله، والتوحيد).

لقد كان الارتباط الدلالي الخاص من بين المفاهيم المحورية للقرآن،

والكلمات النائية عنها أصبحت مطمح رؤية بعض اللغويين^(٣٦).
وكمثال: يمكن تسليط الضوء على هذا الارتباط الدلالي العميق والراسخ في
تفسير الميزان عند دراسة المعنى المعرفي لمفهوم كلمة (الصراط) الأكثر استعمالاً في
القرآن.

فالعلامة الطباطبائي - وبالنسبة لهذه الكلمة، ومن خلال ما عدّه القرآن من
الخصائص لهذه العبارة - صور لنا بحثه كما يلي: هذه الكلمة لها ارتباط من جهة مع
المفهوم الأساس لكلمة (التوحيد)، التي هي - بحسب اعتقاده - من أهم محاور المفهوم
القرآني^(٣٧).

ومن جهة أخرى لها ارتباط وثيق مع مفهوم الهداية، وكذلك (السبل إلى الله
تعالى).

وفي اعتقاده إن هناك مجموعة من الكلمات تكون بإزاء تلك الكلمات، مثل:
(الشرك، الكفر، الضلالة)، وهي ليست ببعيدة عن ذلك الارتباط. فتلك الكلمات
في عالم القرآن أضداداً لمعنى الصراط المستقيم.

لذا لأجل الفهم الدقيق لمفهوم (الصراط المستقيم) يجب الاهتمام وفهم تلك
الكلمات بشكل جيد.

فيستتج العلامة، من خلال المقارنة بين (الصراط) و(السبل إلى الله) -
وبالاستناد إلى آيات متعددة - أنّ نسبة (الصراط) إلى (السبل إلى الله) تكون مثل نسبة
الروح إلى الوطن.

ف (الصراط المستقيم) هو تبلور نفس الفيض - يعني (الهداية) الخالصة والناصعة
- النازل من قبيل الله تبارك وتعالى، وكل إنسان مؤمن يكتسب منها بحسب استعداد
نفسه.

وأشار إلى عين هذه الحقيقة من خلال تحليله التمثيلي للآية ١٧ من سورة
الرعد^(٣٨).

ب. الاستفادة من الرأي في التفسير الباطني —

من الأضرار الجدّية في تفسير الباطنية وجود علاقة ورابطة وثيقة وواسعة نسبياً

بين المباني والافتراضات الفلسفية ووجهات النظر الدينية والتفسيرية عندهم. إنَّ المعتقدات الإسماعيلية في جميع مواردها قابلة للنقد والمناقشة، فهي غير مطابقة للتعاليم الدينية القرآنية، وتُعدّ من التفسير بالرأي.

يقول القرآن الكريم: - إِنَّ اللَّهَ مُتَّصِفٌ بِجَمِيعِ صِفَاتِ الْكَمَالِ - ﴿لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (الحشر: ٢٤)، و﴿لِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ (النحل: ٦٠).

والعلامة الطباطبائي لا يعتبر. نظراً لما نشأ ظهور هذه الوجوه المعرفية الخاطئة. التفسير بالرأي شيئاً، إلا إذا اعتمد على أسس وأصول صحيحة لفهم كلام الله بصورة منهجية.

ويكتب في هذا الصدد: إنَّ التفسير بالرأي الذي نهى عنه رسول الله ﷺ عبارة عن الطريقة والأسلوب الذي يريدون من خلاله كشف رموز القرآن وخفاياه، يعني النهي عن طريقة الكشف، لا المكشوف.

وبعبارة أخرى: إنَّ النبي ﷺ قال في هذا النهي: (يريدون أن يفهموا كلام الله كما يفهمون كلام غيره).

بالرغم من أنَّ فهم هذا القسم يمكن أن يكون صحيحاً، لكن هناك رواية ثانية شاهدة على هذا البحث وهذا المطلب، وفيها يقول ﷺ: (إنَّ الشخص إذا فسَّر القرآن برأيه، وخرج رأيه صحيحاً، فقد أخطأ أيضاً).

يعني لا تفسِّروا كلام الله بالأسلوب الذي تفسِّرون فيه كلام الخلق^(٢٩). فبناءً على رأي العلامة التفسير بالرأي وإرادة الوجوه المعرفية غير الصائبة وغير الصحيحة من الآيات سببه ونتيجته عدم تطبيق أساسيات الطرق والقواعد التفسيرية الصحيحة.

ويمكن أن يكون عدم تطبيق أساسيات الطرق والقواعد في نطاق التفسير جهلاً أو عملاً مغرضاً منحازاً أيضاً.

ففي قسم الجهل يعني تطبيق المباني من غير علم؛ لكن في قسم المغرض والمنحاز يعني عدم التطبيق مع وجود العلم^(٣٠).

ففي الجهل لو كان للشخص علم بقوانين وقواعد فهم المراد الإلهي في القرآن

لعمل به، ولا يضحّي بالمراد الإلهي لأجل أغراضه الدنيوية والنفسية. ويمكنك أن تشاهد بعض النماذج لذلك في مؤلفات وآراء بعض المفسرين والكتّاب.

مثاله: ما أورده العلامة الطباطبائي في تذييله للآية: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ ❖ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾: نقلت معاني وتفسيرات متعددة ومتنوعة في سبب تسمية (كتاب) بـ (كريم)، وجميعها من مقولة التفسير بالرأي، وتُعدّ من الوجوه المعرفية غير الصحيحة. ويرى سماحته أنّ الوجوه المذكورة ونظائرها لا أساس لها. ويكتب في هذا المجال: إنّ القارئ الجيّد يعلم أنّ هذه الوجوه من قبيل: التفسير بالرأي. فإظهار هذه الوجوه غير الصحيحة من جهة كونهم يبحثون عن الحق؛ لكنهم وقعوا في الخطأ، لا أنهم وصلوا إلى الحق، ثمّ أعرضوا عنه عامدين^(٣١).

٣. الأضرار النهائية —

إنّ أضراراً وآثاراً سلبية وجدت بسبب التيار الصوفي العرفاني والباطني. وإنّ أهمّ هذه الأضرار تكون شاملة لـ: فكرة الجبر؛ التسامح العقائدي في مسألة انتشار الأديان؛ التسامح العملي في مراعاة الأحكام الشرعية؛ تغيّر ماهية المؤلفات التفسيرية؛ الآثار الاجتماعية السيئة. وسنستعرض في هذا القسم تحليل نماذج من هذه الأضرار على أساس المصاديق المتقدّمة، بناءً على رؤية العلامة الطباطبائي.

أ. الجبرية وفكرة الجبر —

إنّ إحدى تبعات التفسيرات الصوفية هو شيوع وانتشار الاعتقاد بالجبر، والذي صار سبباً للأضرار الاعتقادية والاجتماعية، وساق المسلمين إلى التسامح الاجتماعي، حتّى وصلت بهم إلى حدّ الخنوع والخضوع وعدم الاعتراض، وصار هذا العمل سبباً لفساد المجتمع^(٣٢).

إنَّ المتصوِّفة كانوا بصدد إظهار أنَّ القرآن هو رمزٌ ومثل، ويشير إلى حقيقة أخرى، وأنَّ مراد الله ليس هو ظاهر القرآن، بل إنَّ مراده صرف الحقيقة الثانية، فهم متَّحدون بالعقيدة مع الغلاة.

تعتقد الصوفية أنَّ باطن القرآن كالنفس الأدمية، لذا فهم يؤوِّلون جميع ظاهر ألفاظ القرآن بالنفس وحالاتها.

وبعض المتصوِّفة يعتبرون أنَّ فهم باطن القرآن خاصٌّ بهم. ومن الموارد التي عدّها المتصوِّفة من باطن القرآن ما يلي:

قال سهل التستري (الشوشتري) حول آية: ﴿وَلْيُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا...﴾ (الأنعام: ٩٢): التفسير الظاهري لـ (أمّ القرى) مكّة المكرّمة، والمقصود الباطني لها: القلب؛ والمراد لـ (مَنْ حَوْلَهَا): الجوارح والأعضاء؛ ومراد الآية هو تحذير الناس من أن لا يحفظوا قلوبهم وأعضاء أبدانهم عن المعاصي والمنكرات^(٣٣).

وحاصل وجهة نظر العلامة الطباطبائي في خصوص ظاهر القرآن وباطنه هو كما يلي: إنَّ كلّ تعبير لفظي قرآني ناجمٌ عن معرفةٍ كليّة، وكلّ معرفةٍ كليّة برزت من معرفة كليّة أشمل، إلى أن تصل إلى أصل القرآن في اللوح المحفوظ، وإنَّ جميع المعارف القرآنية مصدرها اللوح المحفوظ.

لذلك فالقرآن هو ذلك المعنى الذي يقع في مراتب معاني القرآن وبطون القرآن، وهو جميع المعاني التي تقع في طول ذلك المعنى^(٣٤).

مثلاً: في الآية: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ (الحجّ: ٣٠) نهى الله سبحانه وتعالى عن عبادة الأصنام. وهذا النهي مثالٌ لنهيٍ أوسع، أي إنَّ عبادة غير الله عبادة شمولية، فهي تشمل النهي عن عبادة الأصنام، وكذا النهي عن عبادة غيرها، مثل: عبادة الشيطان، بل وحتّى النهي عن عبادة النفس، باتّباع شهواتها^(٣٥).

وقد فسّر العلامة الطباطبائي هذا المثال بعبارةٍ أخرى، وهي: يقول المتعال: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ (النساء: ٣٦). ظاهرُ الكلام هو النهي عن العبادة العادية للأصنام، كما يقول: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ (الحجّ: ٣٠). لكنّ مع التأمّل والدراسة يُعلّم أنّ العلة من منع عبادة الأصنام هو لكون الخضوع

والخشوع لغير الله تعالى، وهذا لا يختصّ بعبادة الأصنام، بل عبّر عزّ شأنه عن إطاعة الشيطان بالعبادة، حيث قال: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (يس: ٦٠) (٣٦).

ب. الآثار الاجتماعية السيئة —

إنّ خلوّ التفاسير العرفانية من البحوث السياسية والاجتماعية هو إحدى الأرضيات الجارحة في تلك التفاسير، وهم يؤوّلون الآيات الخاصة التي خاضت في هذا المجال، أو التي لم تتحدّث عنها أصلاً، أو التي تتحدّث عن القضايا المعنوية والأخروية. وكنموذج لما ذكرنا: في تفسير الآية: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَكَوْا أُمَّةً أَمِنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (آل عمران: ١١٠) إنّ روزبهان قائلٌ بالتأويل الميتافيزيقي فقط، ولم يقدر البحوث الاجتماعية سوى عرفاء القرون الأخيرة، أمثال: العلامة السيّد الطباطبائي (رحمه الله)، وعلى رأسهم الإمام الخميني (رحمه الله)، فقد أحدث أكبر التغييرات في مجتمعه، وكشف أنّه ليس بين العرفان وبين السياسة منافاة، بل إنّ العرفان الذي لا يعتني بالناس والمجتمع والحكومة عرفاناً ناقصاً ومنوماً (٣٧).

فالحطاب في هذه الآية متوجّه للمؤمنين، وهذه قرينة على أنّ المراد من كلمة (الناس) عموم البشر، وبما أنّ الفعل (كنتم) في خصوص هذه الآية منسلخ عن الزمان كما قيل، والظاهر - والله العالم - أنّه غير منسلخ عنه، فيريد أن يقول: أنتم هكذا أمّة، وكلمة (أمّة) تطلق على الجماعة، كما تطلق على الفرد، لذا فهذه الأمّة التي بمعنى الجماعة أو الفرد لها هدفٌ تقصده.

وذكر (الإيمان بالله) بعد ذكر (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) من قبيل: ذكر الكلّ بعد الجزء، أو من قبيل: ذكر الأصل بعد الفرع. فالآية المباركة تمدح حال المؤمنين في صدر الإسلام، الذين آمنوا في بداية ظهور الإسلام وفي أوّل البعثة.

قال بعض المفسّرين في هذا المجال: من المعلوم أنّ انبساط هذا التشريف على

جميع الأمة؛ لكون بعضهم متّصّفين بحقيقة الإيمان، والقيام بحقّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٣٨).

النتيجة —

من مجموع ما قيل نتحصّل على:

إنّ التفسير الباطني لو كان بالمعنى الذي ورد في روايات النبي ﷺ وأهل البيت  فهو منظّم ومنهجي ومعتبر وسيكون مؤيداً بالأدلة العقلية والنقلية.

ولكنّ ممّا يؤسّف له أنّ هذا الأسلوب، كبقية الأساليب الأخرى، استتبعته أمور إفرافية وتفريطية؛ لأنّه إذا كان التفسير الباطني يقوم بإظهار الرموز والأسرار الكامنة للقواعد، كما هو ملاحظٌ في مؤلّفات الباطنيين والصوفيين، فلا اعتبار له؛ لكونهم نظروا إليها بنظرة إفرافية متطرّفة، ساعين لاستخراج جميع البطون من آيات القرآن. وهذا الأمر يبعث على تحميل النظريات الباطنية على القرآن الكريم.

وقد أقدم مجموعة من المفسّرين على نقد تلك التفاسير، ومنهم: العلامة الطباطبائي في تفسيره الميزان. فقد أقدم سماحته على نقد وجهات نظر المفسّرين الباطنيين المتطرّفة، وأبدى أنّه يمكن طرح الآراء والمسائل الباطنية المستخرجة من الآيات من خلال رؤية تلفيقية.

ويعتقد أنّه لأجل إثبات مسألة باطنية من القرآن الكريم يجب أن لا تُفرض وتُحمّل هذه الفكرة على القرآن، بل لا بدّ من التلفيق بين ظاهر الآيات مع باطنها، وإبداء كلّ ما يوافق القرآن.

ونحن في هذه المقالة التي بين أيديكم أثرنا نماذج من تلك التفاسير من خلال وجهة نظر العلامة.

الهوامش

- (١) محمد علي رضائي الإصفهاني، مراجعة الأساليب والاتجاهات التفسيرية للقرآن: ٣٠٣؛ انظر: عميد الزنجاني، مباني الأساليب التفسيرية للقرآن: ٣٢٨.
- (٢) ابن عربي، تفسير القرآن الكريم ١: ٤٢٥ - ٤٣٠؛ القشيري، لطائف الإشارات ١: ١٣٦؛ انظر: الصدوق، معاني الأخبار ٢: ٤٠٢.
- (٣) محمد علي رضائي الإصفهاني، منطق تفسير القرآن؛ والأساليب والاتجاهات التفسيرية للقرآن: ٢٥٥.
- (٤) الصفار، بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد: ٥٤٦ - ٥٥٦؛ جلال الدين السيوطي، الإقتان في علوم القرآن ٢: ٢٣٥ - ٢٣٦؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٤؛ مرتضى مطهري، فهم القرآن: ٢٦ - ٢٧.
- (٥) رشاد، الإعجاز العددي في القرآن: ٣٦٤ (مترجم إلى الفارسية من قبل: السيد محمد تقى آية الله)؛ انظر: عبد العظيم عبد السلام، ابن قيم الجوزية، عصره ومنهجه وآراؤه في الفقه والعقائد والتصوف: ٣٩٢ - ٤٨١.
- (٦) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٧.
- (٧) محمد بن حسين سليمي، مجموعة مؤلفات ٦: ١، جمع: نصر الله پور جوادي؛ الصفار، بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد: ٥٥٦ - ٥٥٧.
- (٨) السيد رضا مؤدب، مباني تفسير القرآن ١: ١٨١ - ١٨٣؛ محمد هادي معرفت، التأويل في مختلف المذاهب والآراء: ٤٠؛ الطباطبائي، القرآن في الإسلام: ٢٨.
- (٩) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٢٤ - ٦٦.
- (١٠) الطبري ١: ٢٥؛ الكليني، الكافي ١: ٣٧٤؛ المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ٩٠.
- (١١) تفسير العياشي ١: ٢٣ - ٢٤.
- (١٢) البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ٢٩ - ٣٠؛ مجتهد شبستري، هرمونطيقا القرآن والسنة: ١٣٢ - ١٣٣؛ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ١: ٩؛ مكارم الشيرازي، التفسير الأمثل ١: ١٦٤ - ١٦٧؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٣: ٧٤.
- (١٣) انظر: محمد أسعدي، تشخيص أضرار التيارات التفسيرية: ٢٧٧ - ٣٢٩.
- (١٤) النوبختي، فرق الشيعة: ١٠٨.
- (١٥) الطباطبائي، القرآن في الإسلام: ٢٨.
- (١٦) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ٥٦٣.
- (١٧) انظر: علي أكبري بابائي، المذاهب التفسيرية ٢: ١٦ - ٢٠.
- (١٨) القاضي النعماني، تأويل دعائم الإسلام ٢: ١٠٨.
- (١٩) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٣: ٤٩.
- (٢٠) المصدر السابق ٣: ٢٣ - ٢٤.

- (٢١) المصدر السابق ٣: ٤٧.
- (٢٢) انظر: المصدر السابق ٣ ٢٧ - ٤٣.
- (٢٣) ميدي، كشف الأسرار وعدة الأبرار ٢: ٩٢.
- (٢٤) الطباطبائي، القرآن في الإسلام: ٢٨.
- (٢٥) محمد أسعدي، تشخيص أضرار التيارات التفسيرية: ٣٢٧.
- (٢٦) انظر: إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن: ٥ - ٦ (ترجمه إلى الفارسية: أحمد آرام).
- (٢٧) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٠: ١٣٥.
- (٢٨) انظر: المصدر السابق ١: ٣٠ - ٣٢.
- (٢٩) المصدر السابق ٣: ١١٨ - ١٢١.
- (٣٠) قواعد التفسير ١: ٣٠.
- (٣١) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٥: ٥١٠ - ٥١١.
- (٣٢) محمد حسين بن سلمى، حقائق التفسير (تفسير السلمى) ٢: ٢٢٣.
- (٣٣) الحسيني، التصوف والتشيع: ١٨٢ - ١٨٣ (ترجمه إلى الفارسية: السيد صادق عارف).
- (٣٤) الطباطبائي، القرآن في الإسلام: ٢٧ - ٢٨؛ الطباطبائي، الشيعة في الإسلام: ٤٧ - ٥٠.
- (٣٥) انظر: الطباطبائي، الشيعة في الإسلام: ٤٩.
- (٣٦) الطباطبائي، القرآن في الإسلام: ٢٧.
- (٣٧) محمد أسعدي، تشخيص أضرار التيارات التفسيرية: ٣٥٢.
- (٣٨) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٣: ٥٨٣.

الحدّ الجديد بين العلم والدين: التجربة الدينية وعلم الأعصاب والأمر المتعالى^(١) قراءة في كتاب جون هيك

د. علي شهبازي^(*)
ترجمة: مرقال هاشم

لا يزال موضوع العلم والدين والنسبة القائمة بينهما هو موضوع الساحة الأكثر تداولاً. وهو في الحقيقة من أكثر المسائل تعقيداً في فلسفة الدين. إن لمسألة الإيمان بالخلق^(٢) والتكامل دوراً كبيراً هنا، وقد تطوّرت هذه التساؤلات حتى وصل البحث إلى علمي الأعصاب والهندسة الوراثية ونسبتهما إلى المعتقدات الإلهية والتجارب والحالات العرفانية.

وهنا بالتحديد تمّ فتح جبهة مواجهة جديدة بين العلم والدين. وإن فسيفساء الأفكار وتوّع المفكرين المصطفين في مواجهة بعضهم تتمثّل أمام الناظر بشكلٍ بديع؛ فهو من جهةٍ يثير الشغف والبهجة؛ ومن جهةٍ أخرى يمثّل مشهداً مرعباً ومثيراً للقلق، ولا سيّما بالنسبة إلى المؤمنين والمتشرّعين. واليوم أصبح أمراً مألوفاً أن يكون أطرافُ النزاع في المناظرات العلمية - الدينية مزيجاً من علماء الأحياء والخلايا والذرات، والمتخصّصين في علم الأعصاب، وعلماء اللاهوت، وأصحاب الأطروحات العلمية في التراث الديني الخاصّ، والتجريبيين الذين يحملون هموم التجارب الدينية، وعلماء النفس من مختلف المدارس والمذاهب، وفلاسفة الدين.

ومن بين الذين يتمنّعون بسابقة مألوفة نسبياً في الخوض في مسائل العلم والدين

(*) أستاذ في الفلسفة والأديان في جامعة الأديان والمذاهب في إيران.

هو الفيلسوف المعاصر المختصّ في فلسفة الدين (جون هيك). وقد سعى - في أحدث إصدار له بعنوان: «الحدّ الجديد بين العلم والدين: التجربة الدينية وعلم الأعصاب والأمر المتعالى»، سنة ٢٠٠٦م - إلى إلقاء نظرة جديدة حول بعض المسائل المطروحة في فلسفة الدين المعاصرة. يشتمل هذا الكتاب، البالغ ٢٢٨ صفحة، على ثلاثة أقسام، وثمانية عشر فصلاً.

وفي القسم الأول، المشتمل على أربعة فصول، يتناول موضوعات من قبيل: «الدين بوصفه مؤسسة إنسانية»، و«المعنوية والعرفان»، و«ماهية التجربة الدينية». وفي القسم الثاني، المشتمل على ستة فصول، يتعرّض إلى مسائل هي من معطيات العلم الحديث في مجال علم الأعصاب والدراسات المتعلقة بالمخّ، والمثارة في مواجهة الأبحاث اللاهوتية، وهي مسائل من قبيل: «مسألة التماهي بين الذهن والمخّ»، و«النظريات الطبيعية السائدة»، و«الاختيار والإرادة الحرّة»، وما إلى ذلك من المسائل. وفي القسم الثالث، المشتمل على ثمانية فصول، يتمّ طرح المسائل المرتبطة بالمعرفة والتعددية، وموضوعات من قبيل: «العالم المعاصر والمعنوية»، و«الحياة بعد الموت».

الدين بوصفه مؤسسة بشرية، والدين بوصفه أمراً معنوياً —

في ما يتعلّق بالدراسات الدينية، حيث يتمّ النظر إلى الأديان، يُشار أحياناً إلى ثلاث مراحل، وهي:

١. مرحلة ما قبل العصر المحوري (ما قبل القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد).
 ٢. مرحلة العصر المحوري (حوالي ٩٠٠ أو ٨٠٠ إلى ٢٠٠ قبل الميلاد).
 ٣. مرحلة ما بعد العصر المحوري (منذ القرن الثاني قبل الميلاد إلى يومنا هذا).
- والمرحلة الأولى تمثّل في الواقع عصر الأديان البدائية، حيث كان الدين البدائي ديناً قبلياً ومناطقياً، يهدف في الأكثر إلى الحفاظ على النظم السائد في الأشياء، وتنظيم حياة القبيلة أو الحكومة. وقد كانت البشرية وعالم الكائنات الحية جزءاً من كلّ، وكان الإنسان البدائي يرى نفسه جزءاً من المنظومة الاجتماعية الحيّة،

وليس فرداً منفصلاً ومستقلاً.

والمرحلة الثانية هي مرحلة تبلور الآراء الروحية الكبرى، حيث تجلّت في الوجوه والنصوص المقدّسة الهامة. وإلى هذه المرحلة تعود الديانات الكبرى، من قبيل: الهندوسية، والبوذية، والزرذشتية، واليهودية، والكونفوشيوسية، والطاوية. وأما المسيحية والإسلام فهما وإن كانا ينتميان من الناحية التاريخية إلى المرحلة الثالثة، بيدَ أن جذورهما تعود إلى التراث الديني الإبراهيمي، وعليه فإنهما يرتبطان بالمرحلة المحورية. وإذا تجاوزنا هذه التقسيمات التاريخية، التي هناك الكثير من البحث في صحتها ومتانتها، يمكن النظر إلى الدين بلحاظين، أو بعبارةٍ أخرى: إن لكل دين ناحيتين، وهما: الناحية الخارجية؛ والناحية الداخلية. ويمكن تسمية الناحية الخارجية بالدين التأسيسي، والناحية الداخلية بالإيمان، أو بعبارةٍ أوضح: «المعنوية» أو «العرفان». وإن المؤرّخين للدين والمختصين بالعلوم الإنسانية وعلم الاجتماع من الذين يدرسون الدين جامعياً وعلمياً إنما يلاحظون ويدرسون الناحية المحسوسة والخارجية من الدين، أي الدين التأسيسي. فقد أدرك (إميل دوركهايم)، في أبحاثه حول المواطنين الأستراليين الأصليين (الأيبرجن) - على سبيل المثال -، أن الطوطم هو تجسيد الله، كما هو تجسيدٌ للقبيلة نفسها؛ إذ هي واقعية أكبر من الأفراد، ولها الحجية والسلطة عليهم. واستنتج من ذلك أن الله في الحقيقة هو المجتمع المتجسّد على شكل طوطم.

ويكمن خطأ دوركهايم وأمثاله في أنهم يعمّمون تحليلاتهم، ويستعملون تلك التحليلات في بيان حقيقة الدين، ويستنتجون من ذلك أن الدين عبارةٌ عن المرجعية والقدرة الشاملة للمجتمع، وهي القدرة التي يمكن للخيال الديني أن يستوعبها بوصفها تجسيداً لمفهوم الإله. بيدَ أن هذا الاتجاه لا يستطيع بيان الأديان غير السماوية والفردية، من قبيل: البوذية، والهندوسية، ولا التحدّيات التي أثارها مؤسسو تلك الأديان والأديان التوحيدية أمام المجتمع. إن هذه التعميمات المفترطة في السذاجة هي في الواقع الخصيصة البارزة لجميع النظريات المعرفية والنفسية التقليدية^(٢). إن المنظرين التقليديين يتوصلون في بعض الأحيان إلى رؤيةٍ صائبة بشأن ناحيةٍ خاصّة من الدين، ثم

يتصوِّرون خطأً أنهم توصلوا إلى اكتشاف ماهية وذات الأديان. ومنذ العصر المحوري فصاعداً بدأ التمايز التدريجي بين الدين بوصفه مؤسسة ومجموعة من الآداب والمناسك الاجتماعية والناحية الداخلية أو التجريبية للدين. يرى (جون هيك) ضرورة نقل الاهتمام من الناحية الخارجية للدين وتوجيهه إلى الناحية العرفانية، وأن نسعى من هذه الناحية إلى البحث عن أقسام التجربة الدينية. وفي تراث الفلسفة التحليلية الأمريكية - الإنجليزية يتم الحديث عن العرفان والمعرفة العرفانية، دون أن يكون هناك أدنى كلام بشأن المعنوية. وحيث إن دائرة ومساحة التجربة الدينية أوسع من العرفان وأحوال العرفاء يجدر الحديث عن «المعنوية»، بالإضافة إلى مصطلح «العرفان». إن الدراسات الاجتماعية تثبت أن الناس يميلون إلى اعتبار أنفسهم «معنويين» أكثر من اعتبار أنفسهم «دينيين»، وإن الجماعات والمدارس التي تتحدث عن المعنوية قد أصبحت نداءً ومنافساً قوياً للمسيحية. يضع جون هيك هذه المعنوية التي ظهرت مؤخراً في العصر الحديث بين قوسين (المعنوية)؛ كي يميّزها من الناحية الداخلية للدين، بمعنى موقف الإنسان من الأمر المتعالي. يعتمد علماء الاجتماع أحياناً في بحث ظاهرة رواج «المعنوية» إلى التعبير بـ «المعنوية القائمة على الحياة الأنفسية»، في مقابل «الدين بمنزلة الحياة». وفي هذه المعنوية يتجه الفرد بشكل أكبر نحو معالجة وتحسين وضعه، وطلب السعادة لنفسه، بمختلف الأساليب، ومن دون الاستناد أو الالتفات إلى الواقعية المتعالية. ومن الواضح أن «الدين» يميل أبداً إلى الأمر المتعالي (ولا سيما الإله المتشخص). وبطبيعة الحال يجب أن لا نغفل عن نقاط ضعف وقيود هذا النوع من التصنيفات والتقسيمات؛ إذ هناك بين هاتين المقولتين نوعٌ من التماهي. فعلى سبيل المثال: إن الكثير من الآداب والمناسك التي تندرج ضمن مقولة «المعنوية القائمة على الحياة الأنفسية» موجودة أيضاً ضمن التعاليم والمناسك الكنسية أيضاً، كما أن الكثير من أعضاء الكنائس يشاركون في النشاطات والتجمعات «المعنوية» أيضاً. والأمر الآخر الذي يجب عدم الغفلة عنه هو التدقيق في استعمال مصطلح «العرفان». إن التراث المدون للعرفاء يثبت أنهم يعملون أحياناً على بيان أحوالهم وتجاربهم، وأنهم قاموا في بعض الأحيان بتصوير نوعٍ من

الإلهيات أو الفلسفات العرفانية. وهنا حيث نتحدّث عن العرفان فإننا نريد بذلك تلك الأحوال والتجارب العرفانية. وإن من بين أكبر معطيات هذا العرفان - على حدّ تعبير «وليم جيمز» - رفع الحجب بين الفرد والأمر المطلق. إن الفرد يرى نفسه في حالاته العرفانية متّحداً مع الأمر المطلق، وهو مدركٌ لهذا الاتحاد. وعلى الرغم من أن الوحدة - بمعنى من المعاني - صحيحةٌ، إلا أن تعريفها ليس واضحاً أو سهلاً، وغالباً ما يتمّ استعمالها بالمعنى الاستعاري، وليس الحقيقي والعَدَدِي. ويمكن لنا أن نشاهد نموذجاً واضحاً لهذه الرؤية في معتقد «أدفياتا فيدانتا» أو (وحدة الوجود). وقد عمد المحقق الهندوسي «رادا كريشنا» إلى تلخيص فلسفة الـ «أدفياتا فيدانتا» في الفلسفة الهندوسية على النحو التالي: «الذات التي لها تعلقٌ نسبي بالعالم، وهي تيار من التجربة، ومسيل من الحياة، وهي المحور الذي تدور حوله أذهاننا وتجاربنا الحسية. وفيما وراء هذه البنية العامة يكمن الوعي العام والشامل، أي الـ «أتمان»^(٤)، أو الذات التي تمثّل وجودنا الحقيقي». وإن ذات هذا الـ «أتمان» تتحدّ في نهاية المطاف مع الحقيقة الغائية والأزلية لـ «براهمان». وقد استعمل (آدي شانكارا) - الشارح الكبير لفلسفة الفيديانتا - مثال الجرّة والهواء، حيث يقول: إننا لو حطّمنا الجرار المملأى بالهواء فإن الذي سيبقى هو مجردّ الهواء الذي لم يعدّ مؤزّعاً بين الجرار؛ لأنّ الهواء الذي كان محبوساً في الجرار سوف يمتزج بالهواء المنتشر في العالم. وعلى هذا القياس يمتزج الأتمان، ويتحدّ بالبراهما.

يشير (جون هيك) في ترجيح الناحية المعنوية أو العرفانية للدين على ناحيته التأسيسية إلى أن الإنسان في الوقت الذي لا يستطيع أن ينتمي في وقتٍ واحد إلى مؤسّستين حصريتين متنافيتين، يمكنه أن يقع تحت تأثير بُعدين معنويين، وأن يتمتّع بمختلف أنواع الحكمة والآداب والمناسك المعنوية التي حصل عليها من مختلف المصادر. وهذا هو ما نحتاجه حالياً، وفي الحقيقة إنّ هذه هي الطريقة التي أخذت أعداداً مطّردة من الناس تنتهجها، وهم في تصاعدٍ وازدياد. إن المؤسسات الدينية تشكّل مادّة خصبة لتفريق الناس وتباعدهم، في حين أن المعنوية أو العرفان - رغم تنوع أشكاله في مختلف السنن - لا يعمل على تقسيم الناس إلى جماعاتٍ متناحرة. إن

الاختلافات الموجودة في الأشكال المتنوعة هي أمورٌ تكمل بعضها، ولا تتعارض فيما بينها.

وحيث عمدنا إلى تقديم الناحية الداخلية من الدين (أي التجربة الدينية أو العرفان) على الناحية الخارجية منه (أي المؤسسات الدينية) يطرح هذا السؤال نفسه: ما هو الطريق إلى إدراك أن التجارب الدينية هي التي تحكي عن الحقيقة وتكشف عن الواقع بشكلٍ موثّق؟ فهل هناك معيارٌ يمكن الاحتكام إليه في إثبات صدق أو كذب ما يسمّى تجربةً دينيةً؟ وكيف يمكن تشخيص الحدّ الفاصل بين التجارب الدينية والأوهام؟

يرى (جون هيك) أن التجارب الدينية القائمة - بطبيعة الحال - على المفاهيم الدينية من السعة بحيث تتراوح أبعادها من ذروة التعالي إلى حضيض الابتذال. ومن خلال ذكر نماذج وأمثلة من هذا الأمر يثبت أن الإنسان قد يتوهّم في بعض الموارد أنه خليفة الله في إنفاذ إرادته. وهو هنا يذكر في الغالب أمثلةً ونماذج من ابتذال التجارب الدينية. فعلى سبيل المثال: هناك من الأشخاص من يتصوّر حقاً أن الله قد تدخل في حياتهم بشكلٍ فاعل، وعمل على توجيه أفعالهم وأفكارهم؛ أو هناك منهم من يعتبر نفسه مأموراً من قبل الله لفضّ النزاعات وحلّ الخلافات، وعلى هذا الأساس يبيح لنفسه إشعال الحروب وإراقة الدماء واقتراف أبشع الإبادات الجماعية. وعليه لا بُدّ في كلّ تراثٍ دينيٍّ من وجود معايير وضوابط لتشخيص الغثّ من السمين، وتحديد التجربة الأصيلة والموثّقة دينياً من الأوهام الشخصية. وقد عمد (جون هيك) - بالنظر إلى الأديان التوحيدية، من قبيل: المسيحية والإسلام، بل وحتى المذاهب البشرية، مثل: البوذية - إلى ذكر العديد من الموارد التي تمسّك فيها العرفاء المنتسبون إلى هذه الأديان بمعايير محدّدة ومبدولة، من قبيل: التطابق مع النصوص المقدّسة، والتماهي مع الفهم المتعارف والعقل السليم، والتناغم مع الحياة الاجتماعية للبشر، ومن بينها: الأخلاق، والانسجام مع قواعد وأساليب السلوك، والسير على طريق الكمال الإنساني، وما إلى ذلك من الأمور، مؤكّداً على أن العرفاء قد ذكروا في آثارهم وأقوالهم أكثر من مرّة أنه لا يمكن اعتبار كلّ مشاهدة أو سماع على أنه من قبيل الله تعالى، بل يجب قياس

تلك المشاهدات والمسموعات وتقييمها في ضوء النصوص المقدّسة أو التعاليم الأصيلة للدين الرسمي، والعمل على توثيقها وتحكيمها. يؤكّد أكثر العرفاء وأصحاب التجارب على المعايير العملية، وما يعبر عن أخلاقيات الفرد على مستوى الأعمال والسلوك. وباختصار: إن المعايير العامة والشاملة لتشخيص اعتبار وصحة التجربة الدينية كامنة في نتائجها الأخلاقية والمعنوية في حياة الإنسان، بمعنى أن التجارب الدينية يمكن التعرف عليها من خلال ثمارها ونتائجها. وعلى حدّ تعبير الفقرة المعروفة في إنجيل متى: «الشجرة الصالحة تعطي ثماراً صالحة، والشجرة الفاسدة تعطي ثماراً فاسدة».

الدين وعلم الأعصاب —

وأما القسم الثاني من هذا الكتاب - وربما كان أهمّ أقسامه؛ بلحاظ الموضوع والمسائل - فيتناول التحدّيات الجديدة التي أثارتها العلوم ومعطيات علم الأعصاب، ولا سيّما الدراسات المتعلقة بالأعصاب وآلية عمل المخّ تجاه المعتقدات والتجارب الدينية. هناك مَنْ يعتقد - مضيياً - أن الرؤية الطبيعية، ولا سيّما المادية، هي الرؤية المهيمنة على التفكير الغربي الحديث. ولو اتفقنا مع كلام (جون سرل) القائل بأن المادية هي دين العصر بالنسبة إلى الكثير من المتخصّصين في مجالات من قبيل: الفلسفة وعلم النفس والعلوم المعرفية والمجالات الأخرى التي تهتمّ بالدراسات الذهنية لن يكون ذلك جزافاً. ومن هنا كان كلّ مجتمع يعاني من نوع من الرؤية الميكانيكية أو الآلية التقليدية، وهي الرؤية التي يجب القول فيها: إن ذلك العلم يتبلور ضمن إطارها. وبطبيعة الحال فإن معلول هذه الرؤية هو الذي يبلور جميع الواقعية التي تؤلّف العالم الطبيعي أو المادي، وليس شيئاً آخر، وإنّ الذهن بوصفه جزءاً من عالم الطبيعة ليس سوى ظاهرة مادية. ومن هنا يذهب الكثير من المتخصّصين في علم الأعصاب إلى القول: عندما نبحث حول كيفية عمل المخّ فإننا إنما نبحث حول كيفية أداء الذهن؛ لأنّ الذهن ليس سوى كتلة وزنها ١٢٠٠ غراماً من الخلايا المكوّنة له. ومن الواضح أنّ مثل هذه الرؤية الفيزيقية أو المادية للذهن البشري لا تتسجم أبداً مع

المعتقدات الدينية، ومن بينها: الاعتقاد بوجود الواقعية الإلهية المتعالية. بيدَ أن بعض العلماء، من أمثال: (نيوبرغ) وأعوانه، عمدوا من خلال هذا الفهم الفيزيقي والمادي للذهن إلى إيجاد نوعٍ من الانسجام بين العلم والدين، وذهبوا - من خلال طرح مفهوم جديد باسم الإلهيات القائمة على علم الأعصاب (النيوروثولوجي)^(٦) - إلى اعتبار مفاهيم، من قبيل: مفهوم الله، هي نتاج الحالات المتنوعة للمخّ، وكلّما تحدّثوا عن النسبة بين المخّ والذهن فإنهم يعتبرون الذهن معلولاً للمخّ. بيدَ أنه لا يمكن اعتبار هذه الجهود فوق إطار الرؤية الطبيعية والمادية للكون. ومن الواضح أن النزعة الطبيعية - ولا سيّما المادية منها - لا تتسجم مع الكثير من التعاليم الأصيلة في الأديان العالمية الكبرى.

ثم يواصل (جون هيك) بحثه في بعض أحدث التحديّات المنبثقة عن دراسات علم الأعصاب، ثم يسعى إلى الإجابة عن هذه التحديّات، استناداً إلى كلام بعض المتخصّصين في هذا المجال.

يعتبر المخّ البشري المؤلّف من مئة مليار خلية عصبية أعقد شيءٍ كشف عنه العلم حتّى هذه اللحظة. يمكن اعتبار الفصوص الأربعة للمخّ من أهمّ الأجزاء المكوّنة للمخّ. وفي ما يتعلق بهذا المورد الخاصّ شغلت (النسبة بين الدين ودراسات علم الأعصاب) اهتمام الباحثين، حيث تنقسم فصوص المخّ^(٧) إلى الأقسام التالية:

١. الفصّ القفوي (أو القذالي)^(٨)، الذي يمثّل المركز الداعم لقدرتنا على الرؤية، ويحوّل المعلومات إلى مناطق إضافية من الدماغ.

٢. الفصّ الجداري^(٩)، المسؤول عن الإحساس في الجانب المعاكس من الجسم، وتحديد الجهات، وأجزاء أخرى من المعرفة.

٣. الفصّ الصدغي^(٩)، حيث يتضمّن مسؤولية أساسية في استيعاب السمع واللغة، والإدراك، ويتعلّق بجوانب من الذاكرة.

٤. الفصّ الجبهي^(١٠)، يختصّ بالتفكير والتخطيط وتكوين المفاهيم. بيدَ أن المتخصّصين في علم الفسيولوجيا، رغم تأكيدهم على أن لكلّ فصّ من هذه الفصوص المذكورة وظائفه الخاصة، يعتبرون المخّ بمجموعه كلاً حيويّاً

فاعلاً تتفاعل جميع أجزائه وتتعاون فيما بينها، وإن هذا التعاون فيما بينها يؤدي إلى إدراك الإنسان لشيءٍ أو ظاهرة خاصّة.

والأمر الجدير بالذكر هو ماهية النسبة بين التجربة الدينية والمخّ وآليات عمله. يذهب الكثير من العلماء المتخصّصين في علم الأعصاب، من الذين درسوا في معطيات علم الأعصاب المقرونة بالتجارب الدينية المقرّرة، وكذلك بعض فلاسفة الدين الذين يتتبّعون المعطيات الناتجة من بحوث علم الأعصاب، يعتبرون التجارب الدينية نتاج تفاعلات المخّ أو اختلال وظائفه. إن الذين يتعرّضون إلى نوباتٍ من الصرع يعانون تجربة أوهام واضحة، حيث يتوهّمون خلالها أنهم يسمعون أصواتاً أو يشاهدون أموراً ذات طابع ديني. بل إن مشاعر من قبيل: الإحساس بحضور الله أو الارتباط به، أو الشعور بالانفصال عن الهيكل الجسماني، والشعور بنوعٍ من الرضا والسعادة المتعدّرة على الوصف، والإحساس بالازدهار وبلوغ الغاية، ومشاهدة النور الساطع الذي يبدو وكأنّه منشأ العلم والمعرفة، ورؤية الشخصيات السماوية التي تبدو على شاكلة عيسى المسيح وأمثاله، هي بأجمعها من تداعيات بعض نوبات الصرع. وإن بعض النشاط الحاصل في الفص الصدغي قد تستتبع أحياناً نتائج من قبيل: تداعيات نوبات الصرع. كما تذهب هذه المجموعة من العلماء إلى الاعتقاد بأن فقدان الأوكسجين أو الكلوكوز في المخّ أو الاهتياج العارم المفاجئ من شأنه أن يستدعي تصوّر الفرد رؤية أو سماع بعض الأمور ذات الماهية الدينية على غرار ما يحدث للمصروعين. وهنا يطرح سؤال نفسه: إذا كان الأمر كذلك ما الذي يمنعنا من اعتبار مسموعات أو مشاهدات الشخصيات الدينية والعرفانية، من أمثال: عيسى وبولس وتيريزا، وكذلك أموراً من قبيل: التعالي على الطبيعة، أو الشعور بحضور موجودٍ أو موجودات إلهية، نتاج اختلال في وظائف المخّ أو حتى تحريك شطرٍ من المخّ أو إدراكه لشطره الآخر المتناظر معه؟

يعمل (جون هيك) في نقد ما يُقال في مجال نشاط المخّ والتجربة الدينية على التمييز صائباً بين الموارد المبحوثة من قبيل: (راما شاندران)، وبين الموارد المختلفة الأخرى التي درسها (نيوبرغ) وأضرابه. إن موضوع اختبار (نيوبرغ) وأعوانه هم رهبان التبت، الذين يمثلون نموذجاً بارزاً للأفراد المتديّنين حقيقة، وبطبيعة الحال هناك

احتمال أن تكون حالاتهم العرفانية ملازمةً لردود أفعالٍ أو تداعياتٍ عصبية أيضاً. وأما (راما شاندران) وأمثاله فإنهم؛ بمقتضى طبيعة مهنتهم واختصاصهم، يتعاملون مع المرضى والتشخيصات الطبية، ويدرسونهم من حيث الاضطرابات العصبية والنفسية. وعلى هذا الأساس لا يمكن - من خلال دراسة التحوّلات العصبية والنفسية لهاتين المجموعتين - الحكم في باب التجربة الدينية على نسقٍ واحد. وبعبارةٍ أوضح: لا يوجد هناك أدنى تلازم مفهومي بين التجارب الدينية والأمراض أو الاضطرابات النفسية. إن كبار العرفاء هم في العادة أشخاصٌ أقوياء ومؤثرون وموفورو النشاط، وقد أقرّ بذلك علماء من أمثال: (نيوبرغ) و(داكيلي)، رغم منهجهم الطبيعي والمادي. ومن هنا فإن قياس العرفاء وحالاتهم العرفانية بمرضى الصرع وتداعيات نوبات الصرع قياسٌ مع الفارق، ومقارنةٌ خاطئة.

الأمر الآخر: إن أمثال (راما شاندران) يؤكّدون على الإثارة الكهربائية لأجزاء من المخّ، حيث يمكن بواسطتها إيجاد حالاتٍ شبيهة بالتجارب الدينية لدى الأشخاص الخاضعين للاختبار. فعلى سبيل المثال: يمكن من خلال تعريض أجزاء خاصة من المخّ إلى التيارات المغناطيسية خلق إحساسٍ بالرضا والغبطة لدى الشخص. ويشير هؤلاء في هذا المورد، وكذلك في مورد تداعيات نوبات الصرع، إلى الفصّ الأيسر من الجبهة. وأما في ما يتعلّق بـ (راما شاندران) وغيره من المتخصّصين في علم الأعصاب من أصحاب الكلمة في مجال الدين فيجب القول: إنهم رغم تخصّصهم وكفاءتهم في حقولهم التخصصية، إلا أن معطياتهم لا يمكن تعميمها وتسريتها إلى الدوائر المختلفة الأخرى من الدراسات والتجارب الدينية. ولا ننكر بطبيعة الحال أن هناك اليوم حقولاً فرعية جديدة في ما يتعلّق بعلم الأعصاب والدين، حيث يمكن لنا جميعاً الاستفادة منها على السواء. بيّد أنه بالالتفات إلى المعايير المذكورة في الفصل الرابع (ومن بينها: النتائج الأخلاقية والمعنوية على المدى البعيد، التي تُعدّ من التجارب الدينية في حياة الفرد) لا يمكن اعتبار التجارب الناجمة عن نوبات الصرع أو الإثارات الكهربائية أو تناول العقاقير أو حبوب الهلوسة تجربة دينية، على غرار ما ذُكر بالنسبة إلى الأديان - ولا سيّما العالمية منها - في ضوء المعايير الخاصة. ومن ناحيةٍ أخرى لا يمكن لنا أن نقيم

علاقةً قطعيةً من نوع العلة والمعلول بين نوبات الصرع والتجارب الدينية، كما لا يمكن اعتبار تجارب أمثال: (راما شاندران) و(روجر بنفيلد) - الإثارة الإلكترونية لطبقة المخّ - تجربةً دينيةً؛ إذ إن الأشخاص الذين أخضعوا لتجاربهم إنما كانوا في الغالب من زبائنهم الذين يعانون من المرض أصلاً، ولم يكونوا أصحاء. وأما الأشخاص الذين يتمتعون بسلامة المخّ فإنهم إما أن لا تكون لديهم ردّة فعلٍ تجاه الإثارة الكهربائية، أو إنهم يبدون ردّة فعلٍ ضئيلةً للغاية. فمن بين ما مجموعه ١٥٠٠ شخص تمّ إخضاعه للاختبار العلمي - على سبيل المثال - لم يستجِب للإثارة والشعور بالغبطة والسرور سوى شخصٍ واحد فقط.

تكمن مشكلة علماء من أمثال: «راما شاندران» و«بنفيلد» وغيرهما من علماء الأعصاب في أنهم لا يفرّقون أبداً بين الأوهام الحاصلة من الأمراض النفسية أو تناول العقاقير أو الإثارات الكهربائية أو نوبات الصرع وبين التجارب الدينية الأصيلة والحقيقية. إن العرفاء - خلافاً للمصابين بداء الصرع أو الذين تعرض لهم الأوهام لشئ الأسباب - لا يعتبرون مشاهداتهم ومسموعاتهم مغايرةً للواقع، ويبقى إيمانهم بواقعية حالاتهم حتّى بعد الخروج من أجواء تلك الحالات على حاله. وعليه لا ينبغي من خلال اعتبار عدم واقعية الأوهام أو الحالات الحاصلة من اختلالات المخّ الحكم بعدم واقعية التجارب الدينية للعرفاء. صحيحٌ أن الشخص الذي يتناول بعض المخدّرات، أو الذي يتعرّض إلى ضربةٍ في الجمجمة، يشاهد أموراً مثل: النجوم وغيرها ممّا لا وجود له في عالم الواقع، ولكن هل يبيح لنا ذلك الحكم بعدم وجود العالم الواقعي الذي نشاهده عياناً ونحن بكامل قوانا العقلية والإدراكية؟ وعلى هذا القياس، لو أدّت الأسباب الفيزيقية بنا إلى التعرّض لبعض الأوهام الدينية لا يمكن الحكم - بسببها - بعدم وجود أيّ حقيقةٍ متعاليةٍ تعبّر عنها التجارب الدينية، أو القول بعدم وجود الحقيقة المتعالية التي يمكن إدراكها بشكلٍ صحيح.

هناك من يتحدّث عن دراسة حالات ومراقبة الرهبان البوذيين في مناطق التبت ونشاط أجزاء من المخّ عندهم أثناء المراقبة. وقد أجرى «نيوبرغ» و«داكلي» ذات الاختبار على الراهبات المنتسبات إلى الفرقة الفرنسيسكية أيضاً، وأدركا بعدها أن

مخّ هذه الراهبات بدوره قد تعرّض أثناء العبادة والتضرُّع إلى ذات الأعراض والتغيّرات الحاصلة عند الرهبان البوذيين. بيّد أن الفارق الهامّ هنا يكمن في أن الراهبات في هذا الاختبار أبدَيْنَ نوعاً من الشعور بالقرب من الله، خلافاً للرهبان البوذيين في حالة المراقبة، حيث شعروا بنوعٍ من الاتحاد مع الطبيعة. وعليه بالالتفات إلى هذا الاختلاف بين حالات الوعي لدى هاتين الجماعتين لا يمكن اعتبار الوعي والإدراك معلولاً للمخّ؛ لأن المخّ قد أظهر نشاطاً واحداً في الناحية العصبية، بيّد أن التدايعات التي كانت في وعيها وإدراكها قد اختلفت، ولو كانت تجاربيهم مجرد انعكاس لحالاتهم العصبية فقط لكانت التبعات والتدايعات واحدة أيضاً.

إن المتخصّصين في فسلجة الأعصاب يرصدون نشاط المخّ في ناحية خاصة منه، ويعملون عليها، ولا تكمن هواجسهم في أن الإدراك هل هو متّحدٌ مع نشاط المخّ، أو هو معلولٌ له، أو هو ملازمٌ له؟ ولكن، خلافاً للمتخصّصين في الأعصاب، يذهب الذين يحملون هذه الهواجس إلى القيام بأمرين؛ فمرةً يرومون معرفة ما الذي يجري في المخّ عندما يكون الشخص في كامل وعيه، ويكون في حالة إدراك، أو تفكير، أو إرادة، أو تجربة نوع من الإثارة، أو إبداع لوحة أو مآثرة فنية؟ وتارةً يذهبون إلى أبعد من ذلك، حيث يرومون معرفة ما هو الوعي والإدراك أساساً؟ وإذا كان معلولاً للنشاط الذهني فكيف تحصل هذه المعلولية؟ وما هي صيغتها؟

واليوم يسعى العلماء المتخصّصون في العلوم الطبيعية - بشكلٍ رئيس - إلى خفض الإدراك إلى مستوى العناصر المادية ووظائف المخّ. ولكن يبدو أنهم سوف يخفقون في ذلك. إن المغالطة الموجودة هنا هي أن هؤلاء يعتبرون التلازم أو التقارن بين حالات الوعي والإدراك وبين التغيّرات الحاصلة في المخّ بمعنى الاتحاد والتماهي بينهما. وبعبارةٍ أخرى: إن الكثير من المتخصّصين في علم الأعصاب، وكذلك بعض فلاسفة الذهن، ذهبوا إلى أبعد من المبني المقبول والمشترك بينهما، ومن خلال سلوك الاتجاه المادي والفيزيائي يقولون: لو أخذنا جانباً خاصاً من التفكير الواعي بنظر الاعتبار فإن الحادث في الفكر والمسارات الإلكتروكيميائية التي تعترى المخّ في الوقت نفسه ليسا أمرين منفصلين؛ أحدهما: فيزيقي؛ والآخر: غير فيزيقي، بل هما في الحقيقة حادثٌ فيزيقي

واحد. يمكن اعتبار هذا القول بالتماهي نوعاً من الخطأ أو المغالطة المنطقية؛ إذ إن كلَّ شخصٍ يدرك بوجوده أن مسار الوعي والإدراك يختلف ماهوياً عن التغيّرات الحاصلة في المخّ بالتزامن مع حصول ذلك الإدراك. فلو كان (أ) هو (ب) وجب أن يتّصف بجميع صفاته وخصائصه، إلّا أن الحالات الذهنية فاقدة للمكان، في حين أن حالات المخّ في مكانٍ، ولها منزل حقيقي. إن الشعور بالألم قد يكون شديداً أو طفيفاً، إلّا أن المخّ نفسه لا يغدو خفيفاً أو شديداً. فلو أنّني وخزْتُ إصبعي بإبرة فإن أوصاف إدراكي للألم لن تكون هي ذات أوصاف إطلاق مجموعة من الخلايا العصبية في المخّ قطعاً.

المعرفة والتجربة الدينية —

عند بلوغ الفصل الحادي عشر ندخل في القسم الثالث من هذا الكتاب. ويشتمل هذا القسم - خلافاً لسابقه - على مسائل أكثر تنوعاً، حيث تبدأ مساحة هذه المسائل من طرق الحلّ المعرفية، ثمّ تتسع لتبلغ المسائل المتعلقة بالتعددية الدينية، وحتى مسألة المعاد والحياة بعد الموت.

يتناول الفصل الحادي عشر مسألة اعتقادنا بوجود العالم المحيط بنا. إننا نعتقد بالعالم المحيط بنا، والذي يؤثّر على حواسنا ومنظومتنا الإدراكية، بناءً على شهادة الحواس، وليس بناءً على الأدلة والبراهين المنطقية. والذي عمل على إنضاج هذه الرؤية المعرفية قبل أيّ مدرسة فكرية أخرى هو المذهب الفلسفي التجريبي في إنجلترا. حيث عمد (جون لوك) - الفيلسوف التجريبي في القرن السابع عشر الميلادي - إلى التفكيك بين الكيفيات الأولى والكيفيات الثانوية، وأعطى الأصالة للكيفيات الأولى؛ لأن الكيفيات الثانوية - من قبيل: الصوت واللون والحرارة والطعم والرائحة - ليست سوى تأثير الكيفيات الأولى في إدراكنا. وقام (جورج بريكلي) - من خلال إلغاء الكيفيات الأولى - بتبديل كلّ شيءٍ إلى مضمون الوعي والإدراك، وقال بأننا إنما نعرف محتوى وعينا وإدراكنا بالقطع واليقين فقط، بمعنى أن العالم المحيط بنا - بما في ذلك الناس وكلّ ما ترتبط به - إنما هو موجودٌ في أذهاننا فقط. وعليه فإن الموجود يعني المدرك.

والاستثناء الوحيد في البين هو الله فقط؛ إذ إن وجوده منفصلٌ عن إدراكه. وأما «ديفيد هيوم» - وهو فيلسوفٌ تجريبي من القرن الثامن عشر الميلادي - فقد أقام إيماننا بوجود العالم الخارجي على طبيعتنا وجبَلتنا، وليس على البراهين الفلسفية. إن الذهن لا يذعن إلا بما يُفرض عليه من الخارج، ثم يعمل من خلال مصادره الحسّية الواضحة على بناء منظومةٍ متّسقة، نطلق عليها اسم «الواقعية» أو «العالم». إننا ندرك العالم الذي نعيش فيه، دون أن يقوم أيّ دليلٍ فلسفي على إثباته أو رفضه. إننا نعلم على حواسنا، ونسمّي هذا الاعتماد إيماناً طبيعياً، وعلينا أن نقيم حياتنا على دعائم هذا الإيمان. وفي هذا الإطار ذهب «جورج مور» - فيلسوف النصف الأول من القرن العشرين -؛ تأكيداً لكلام «هيوم»، إلى القول بأننا نعرف الكثير من الأمور، ونذعن بوجودها، ولكننا مع ذلك لا نستطيع إثبات وجودها بالبرهان. إن (هيوم)، الذي قام على أكتاف فلاسفة من أمثال: (جون لوك)، و(باركلي)، يقدم لنا أصلاً يؤيّد الفهم المتعارف، ويساعد عليه العقل السليم. كما يمثّل رؤية فلاسفة اللغة في القرن العشرين. وطبقاً لهذا الأصل - الذي تقوم عليه حياتنا اليومية - يجب علينا الإذعان بوجود كلّ شيء يبدو موجوداً، إلا إذا قام الدليل على ضرورة التشكيك في وجوده. نصادف حولنا الكثير من الموارد التي لا نملك معها إلاّ الإيمان والاعتراف بوجودها، حيث نعلم في العادة على تجاربنا اليومية - بل يجب علينا الاعتماد عليها -، وإلاّ أضحت الحياة مستحيلاً. وبطبيعة الحال فإن هذا الاعتماد ليس اعتماداً أعمى، بل هو اعتمادٌ نقدي، وهناك على الدوام احتمال إعادة النظر فيه. وحيث يكون اعتمادنا في هذا المورد انتقادياً نكون بإزائه في برزخ بين النوم واليقظة، وفي اليقظة نفرّق بين الأمور الواقعية والأمور التي تبدو واقعية، كما هو الحال بالنسبة إلى السراب. كما ينبغي هنا أن نفرّق بين الأخطاء الحسّية^(١١) والتوهّم^(١٢). إن الذهن الذي يعمل دائماً على تفسير الكثير من المعطيات والإشارات الحسّية يخطئ أحياناً في تفسير الإدراك الحسّي، ويطلق على مثل هذا الخطأ بـ «الخطأ الحسّي». وأما التوهّم فهو ليس تفسيراً خاطئاً لمعطى حسّي، بل هو نوعٌ من الشطط المحض، الذي يكون في الغالب معلولاً لنوع من الاختلال أو الضعف الذهني أو العصبي.

وعلى أيّ حال ليس أمامنا سوى الاعتماد على إدراكنا ومصادرنا الحسيّة المعرفية. ولكنّ السؤال المطروح هنا: هل يمكن توظيف أصل الاعتماد الانتقادي هذا بشأن جميع التجارب المعرفية، بما في ذلك التجربة الدينية؟ يبدو في الوهلة الأولى أن هذا الأصل يجب أن يجري في هذا الشأن أيضاً؛ لأن التجربة الدينية هي، مثل الإدراك الحسيّ، تجربةٌ حقّاً. إن المفكرين الطبيعيين الذين لا يعتقدون بأيّ واقعية إلهية متعالية يؤمنون بهذا الأصل، ولكنهم ينوّهون في الوقت نفسه إلى أنّه طبقاً لأصل الاعتماد الانتقادي يجب الاعتماد على تجاربنا، إلا إذا كان هناك دليلٌ معتبر على عدم الاعتماد. وفي مورد التجربة الدينية؛ حيث تتوفر الأدلة المعتبرة على عدم الاعتماد، يجب عدم الاعتماد عليها. ومن بين الأدلة التي يذكرها هؤلاء المفكّرون على عدم الاعتماد على التجربة الدينية هناك موردان يحظيان بأهميّة أكبر من تلك الأهمية التي تحظى بها الأدلة الأخرى، وهما:

أولاً: إن التجربة الحسيّة تجربة عامة، وأما التجربة الدينية - بمعنى الإدراك التجريبي للأمر المتعالّي - فليست من الأمر العامّ، وإنما هي أمرٌ شخصي تماماً. ثم إن هذه التجربة الشخصية والخاصّة لا تحدث إلا لبعض الأشخاص القلائل. ثم إنه على فرض تعرّض الكثير إلى مثل هذه التجربة، إلا أنّها من النوع الذي لا يتكرّر إلا نادراً.

وثانياً: إن التجربة الحسيّة متناسقة ومتساوية إلى حدّ كبير في جميع أنحاء العالم، وفي جميع الثقافات، إلا أنّ التجربة الدينية، أي التجربة المؤلّفة من المفاهيم الدينية، تتخذ أشكالاً وصوراً متنوّعة للغاية بحسب الأمكنة والأزمنة المختلفة. وعلى هذا الأساس فإن الطبيعيين لا يروّون جريان أصل الاعتماد الانتقادي في مورد التجربة الدينية.

وعلى أيّ حال يبقى السؤال قائماً: كيف يمكن تبرير هذا التنوّع الكبير للتجارب الدينية؟ وفي الأساس إذا كان الأمر المتعالّي واحداً لا أكثر، ولو اعتبرنا التجربة الدينية أصيلة وحقيقية، فما هو حكم التجارب الأخرى؟ هذا ما سيتحدّث عنه (جون هيك) في الفصل الثاني عشر من هذا الكتاب.

لقد ذكر العلماء ثلاثة آراء في مجال تجاربنا الإدراكية للعالم، أو العالم الذي

ندركه ونعنيه: **الرأي الأول**: هو الموسوم بالواقعية البسيطة، بمعنى العالم المحيط بنا كما يبدو في أنظارنا؛ **والرأي الثاني**: المثالية، بمعنى العالم الذي ندركه، ولا يكون له وجود إلا في وعينا وإدراكنا؛ **والرأي الثالث**: الرأي المعروف بالواقعية الانتقادية، أي إننا بواسطة إمكاناتنا المعرفية وصور ومقولات وعُينا ندرك العالم كما يتراءى لنا، وبعبارة أخرى: إن العالم في نفسه غير ظاهر لنا، وإنما ندرك منه ما تسمح به بنيتنا الذهنية، وما يعرضه الذهن البشري من التأثيرات الواقعية على وعينا. والذي يحظى بالأهمية الخاصة في هذه النظرية هو المشاركة والدور الفاعل والمبدع للذهن في إدراكنا للعالم المحيط بنا. وفي الحقيقة، في هذه التجربة التي هي حسيطة مشاركة الذهن والواقع، تكون التجربة مطروحة على الدوام بمثابة التفسير. وبطبيعة الحال فإن التفسير هنا ليس بمعنى التفسير المصطلح بالنسبة إلى بيان وشرح النصوص المقدسة مثلاً، بل بمعنى أننا في كل لحظة في حالة تفسير التأثيرات المحيطة بحواسنا، ونعمل بشكلٍ وآخر على تفسير تلك المعطيات. ونعني بـ «المعطيات» هنا الأوضاع والأحوال الخاصة التي نمارس من خلالها الفعل وردة الفعل. إذن من بين الإجابات التي يمكن تقديمها عن مسألة تنوع التجارب الدينية أننا وفي كل آن في حالة تفسير أو بيان الواقع، وبعبارة أخرى: ليست لدينا تجربة أو مشاهدة خالصة بمعزل عن التفسير والمعنى، وإنما نحن على الدوام في حالة «التجربة بمثابة ال...»، أو «المشاهدة بوصفها...». أما المسألة الأخرى فهي مسألة سطوح وطبقات المعنى. إننا في حياتنا اليومية نواجه أشياء منفصلة من بعضها، ونرى هذه الأشياء المنفصلة على الدوام بوصفها عناصر لحالةٍ أوسع، وتلك الحالة بدورها عنصرٌ في وضعٍ أكثر سعةً وشمولية. ومن الأفضل القول: إننا نعيش في وضعٍ نواجه معه فتح سجل المعنى وطبقاته، وهو وضع يُعبّر عن الثبات، كما يعبر في الوقت نفسه عن التغير المستمر. في هذا العالم المتغير باستمرار ندرك سطوح المعنى وطبقاته، وكل طبقةٍ تنقلنا إلى طبقةٍ أخرى. وإن هذا الوضع المتشابك والمتداخل من الطبقات ليس أفقياً أو سطحياً بالضرورة، بل هو عمودي في الغالب، بمعنى أن كل طبقة من المعنى تنقلنا إلى طبقةٍ أعلى من ذلك المعنى. ومن ناحيةٍ أخرى فإننا فاعلون مختارون، وكائنات مختارة، حيث ننتخب من

بين الأمور والقيّم وهذا النوع من أساليب الحياة أو ذلك. ولهذه الأسباب فإن تجربتنا عن الأمر المتعالى تجربة متنوعة، كما أنها - خلافاً للتجارب الحسيّة - ليست تجربة شاملة وثابتة، فهي ليست عامة؛ إذ إن ذلك الأمر المتعالى لا يفرض نفسه علينا، وليس نمطياً ولا ثابتاً؛ إذ إن مشاركة الإنسان في صور وأشكال التجربة الدينية الأصيلة تتنوّع تبعاً لتنوّع الثقافات والسنن.

ويتعرّض (جون هيك) في الفصول اللاحقة إلى مسألة تنوّع وكثرة الأديان والمذاهب. وبالنسبة إلى الكثير من أتباع الأديان لا يكون السؤال عن «أيّ دين؟» مطروحاً؛ لأن الإجابة عن هذا السؤال محسومة سلفاً؛ فهم يؤمنون دون أدنى شك في أن الدين الذي ولدوا عليه، ونشأوا فيه، هو من أفضل الأديان وأصوبها، وأنه المنجى، دون غيره من الأديان والمذاهب. يبيد أنه بالنسبة إلى الكثير من أتباع الأديان أيضاً - ولا سيّما في العالم المعاصر، حيث انفتاح الثقافات والديانات على بعضها - أصبح السؤال عن الدين أمراً جاداً وهاجساً معقّداً. فلو أخذنا مفهوماً من قبيل: الفلاح والنجاة على سبيل المثال فإنّ كلّ دين في إطار مفهومه الخاصّ يقدم نفسه بوصفه هادياً إلى النجاة والفلاح، وفي الحقيقة إن جميع الأديان تحاول الإجابة عن هذا السؤال القائل: «ما الذي يمكن لنا أن نفعله كي نحصل على الفلاح؟». وفي إطار الإجابة عن هذا السؤال وأمثاله من الأسئلة نواجه تعدّد الطرق والأنظمة المفهومية، التي تؤدّي في نهاية المطاف إلى تعدّد الأديان. وإذا كانت مسألتنا هنا تكمن في العلاقة بين الأديان أو المذاهب فإننا سوف نواجه ثلاثة آراء، وهي:

١. الانحصارية: بمعنى أن هناك ديناً واحداً هو دين الفلاح والنجاة. فلو أخذنا المسيحية - على سبيل المثال - نجد المسيحيين الانحصاريين يعتقدون أن المسيحيين وحدهم هم الناجون، وعلى حدّ تعبير الكاثوليك: «ليس هناك أيّ طريقٍ للنجاة خارج جدران الكنيسة».

٢. الشمولية: بمعنى أن النجاة للجميع لا تتحقّق إلا بتضحية السيد المسيح. وهذا بطبيعة الحال لا يقتصر على المسيحيين، بل إن جميع أفراد البشرية يمكن لهم من خلال هذه الكفّارة «صلب عيسى المسيح» بلوغ النجاة. وعلى حدّ تعبير «كارل رانر»:

إن غير المسيحيين هم في الحقيقة مسيحيون مجهولون، ولو عُرض عليهم الكتاب المقدس بشكلٍ صحيح فإنهم سيقبلون عليه، أو بعبارةٍ عصريةٍ أكثر شيوعاً: إن غير المسيحيين سيواجهون المسيح في نهاية المطاف، أو في لحظة الموت أو بعدها، وسوف يؤمنون به بوصفه إلهاً مخلصاً.

٣. التعددية: بمعنى أنه لا وجود للدين المنجي الواحد، وإن جميع الأديان الكبرى في العالم هي أديان أصيلة وحقيقية ومخلصة.

ذهب (جون هيك) - من خلال قوله بعدم إمكان ترجيح أتباع دينٍ على أتباع دينٍ آخر، من حيث معدل الذكاء والفتنة والصدق ومراتب الأخلاق والإخلاص والنقاء الروحي - إلى ردِّ القولين الأولين (الانحصارية والشمولية)، واختار القول بالتعددية. بيد أنه قبل طرح وبيان آرائه التعددية يشير في البداية إلى موقفين في هذا الشأن، ويعدّد مواطن الخلل والضعف فيهما، ويردّهما. وهذان الموقفان عبارة عن:

١. التعددية القائمة على الواقعية - أو الأمر المتعالي - متعددة الجهات، بمعنى أن الواقعية المتعالية تشتمل على العديد من النواحي الشخصية وغير الشخصية، وإن كل واحدٍ من الأديان الكبرى يقوم على إدراك ناحيةٍ واحدةٍ أو أكثر من تلك النواحي.
٢. التعددية اللامركزية، بمعنى أن الأديان مستقلةٌ ومنفصلةٌ عن بعضها بالكامل، وتعد كل واحدةٍ منها واقعيتها الغائية الخاصة، أو أنها تتخذ موقفاً بإزائها، وتسلك طريقها الخاص في الوصول إلى تلك الغاية. وربما تضمّن هذا القول تعدديةً عن العوالم المنفصلة عن بعضها، والتي تدبّر أمورها آلهةً مختلفة. وقد ذهب (جون هيك) إلى القول بضعف هذين الرأيين بجميع قراءاتهما، التي تبين العلاقة بين الأديان.

وفي مقام بيان رؤيته التعددية الخاصة يسوق مقدمتين تشكّلان مبنياً لنظريته:

المقدمة الأولى: إن التجربة الدينية بجميع صورها المتنوعة ليست مجرد تحرّصات بشرية، وإنما هي في الحقيقة انعكاسٌ في مقابل الحضور الشامل للواقعية المتعالية. ومن الواضح - بطبيعة الحال - أنه لا يمكن اعتبار كل تجربةٍ دينيةٍ دينية؛ إذ المعيار المشترك بين جميع الأديان في اعتبار دينية التجارب هو النتائج الأخلاقية والروحية

المرتبة على تلك التجارب في حياة الإنسان.

المقدمة الثانية: إن الأديان العالمية في ما يتعلّق بتلك النتائج الأخلاقية والروحية تقف على قدم المساواة، بمعنى أنه لا يمكن ترجيح بعضها على بعض من هذه الناحية. وبعد ذكره لهذه المقدمات عمد (جون هيك) - من خلال توظيفه لتمايز (كأنت) بين الـ «نومن»^(١٣) و«الفينومن»^(١٤) - إلى طرح تمايز رئيس في باب الأمر المتعالّي؛ إذ يقول: يجب الإيمان - من جهةٍ - بأن الأمر المتعالّي في كُنْه ذاته يفوق التوصيف والإدراك البشري. إن الأديان تتّجه إلى هذه الواقعية الغائبة التي تفوق المفاهيم والمقولات، وفي الحقيقة فإن الأديان ما هي إلاّ استجاباتٍ وانعكاسات لهذه الواقعية المتعالية. ومن ناحيةٍ أخرى يجب الالتفات إلى الصور والأشكال الخاصة التي يمكن لنا نحن البشر أن ندرك الواقعية المتعالية في الأديان التاريخية.

والخلاصة: يمكن اعتبار الأديان ردة فعلٍ طبيعية متفاوتة من الناس تجاه الأمر الواقعي المتعالّي، ولذلك يجب اعتبارها أشكالاً مختلفة للتجربة الدينية. فهي ردود أفعالٍ وتجارب، لكل واحدٍ منها شكله الثقافي الخاص، وتعمل على توظيف أدواتها المفهومية الخاصة.

ومن هنا فصاعداً ينتقل (جون هيك) إلى طرح بعض المسائل، والإجابة عنها بعدة أجوبة. ويعمل على وصف وبيان مسألة التعددية وتنوع الأديان والسنن الدينية، وكيفية ارتباطها، وكذلك نسبة كثرة الأديان إلى المعنويات في العام المعاصر، وصولاً إلى جواب الأديان - في نهاية المطاف - عن مسألة الحياة بعد الموت، وهاجس الخلود.

الهوامش

(1) John Hick (2006), *The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent*, New York: Palgrave Macmillan.

(2) creationism.

(3) reductionism.

(٤) الأتمان (atman): الذات الكونية التي انبثقت منها جميع النفوس (في الديانة الهندوسية)، المعربّ نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد.

(5) Neurotheology.

(6) lobes of the brain.

(7) occipital lobe.

(8) parietal lobe.

(9) temporal lobe.

(10) frontal lobe.

(11) illusion.

(12) delusion.

(١٣) ال (noumenon): الشيء أو مفهوم الشيء كما هو في ذات نفسه، أو كما يبدو للعقل المحض (في الفلسفة الكانتية). المعربّ، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد (معجم إنجليزي - عربي).

(١٤) ال (phenomenon): الشيء كما يبدو لنا، تمييزاً له عن الشيء في ذاته (في فلسفة إيمانويل كانت). المعربّ، نقلاً عن: المصدر السابق نفسه.

قسمة الاشتراك مجلة نصوص معاصرة

<input type="checkbox"/> أفراد	<input type="checkbox"/> مؤسسات
اسم المشترك:	
العنوان الكامل:	
الهاتف:	
فاكس:	
مدة الاشتراك:	
ابتداءً من:	
المبلغ:	
عدد النسخ:	
نقداً إلى:	
شيك مصرفي:	
التاريخ:	
التوقيع:	

الاشتراك السنوي

سائر الدول: <input type="checkbox"/> للأفراد ١٠٠ دولار <input type="checkbox"/> للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)
--

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ليرة ← سوريا ١٥٠ ليرة ← الأردن ٢,٥ دينار ← الكويت ٣ دنانير العراق ٣٠٠٠ دينار ← الإمارات العربية ٣٠ درهماً ← البحرين ٣ دنانير قطر ٣٠ ريالاً ← السعودية ٣٠ ريالاً ← عمان ٣ ريالات ← اليمن ٤٠٠ ريال مصر ٧ جنيهات ← السودان ٢٠٠ دينار ← الصومال ١٥٠ شلناً ← ليبيا ٥ دنانير ← الجزائر ٣٠ ديناراً ← تونس ٣ دنانير ← المغرب ٣٠ درهماً موريتانيا ٥٠٠ أوقية ← تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ← قبرص ٥ جنيهات ← أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.
--

Nosos Moasera

Th 13 YEAR – NO. 49 , Winter 2018 - 1439

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Editor-in-Director:

Mohamad Dohaini

:Correspondence

To the office of the Editor-in-chief

Lebanon . P.O.Box: 327 / 25 Beirut

E-mail: info@nosos.net