دروس في
أسس التفسير

تحقيق: الدكتور أسعد السلمان

الإهداء

إلى أمين الله في أرضه، وخليفته والحاكم بأمره، والقيّم بدينه، والنّاطق بحكمته والعامل بكتابه، أخي الرسول وزوج البتول وسيف الله المسلول.

إلى صاحب الدلالات والآيات الباهرات، والمعجزات القاهرات والمنجي من الهلكات.

إلى القرآن الناطق والكوكب الساطع، أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

يا أيّها العزيز، لقد جئنا ببضاعة مزجاة فأوفِ لنا الكيل.

وتصدّق علينا إنّ الله يجزي المتصدّقين.

المقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أفضل الخلائق أجمعين محمّد وعلى آل بيته الطيّبين الطاهرين.

أمّا بعد...

إنّ الدين الإسلامي في أوّل لحظات بزوغ فجره في الجزيرة العربيّة كان متزامناً مع نزول القرآن الكريم، الذي ـ هو علاوة على كونه المعجزة الخالدة التي تُثبت نبوّة النبيّ الخاتم ـ يُعدّ الدستور الذي يستفيد منه المسلمون في جميع شؤونهم المعنويّة والماديّة، فهو كما يقول الإمام الصادق عليه السلام: «... **وَعَلِمْتُ كِتَابَ الله وَفِيهِ تِبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ: بَدْء الْخَلْق، وَأَمْرِ السَّمَاء وَأَمْرِ الأَرْضِ، وَأَمْرِ الأَوَّلِينَ وَأَمْرِ الآخِرِينَ، وَأَمْرِ مَا كَانَ وَأَمْرِ مَا يَكُونُ. كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى ذَلِكَ نُصْبَ عَيْنِي** »[1].

وبما أنّ هذا الكتاب العزيز قد اشتمل على محتوىً إلهي قد ارتدى ثوب الألفاظ العربيّة التي هي محدودة بحسب طبيعة الحال، لذلك نجده قد احتاج إلى التبيين حتّى للقوم الذين نزل بين ظهرانيهم؛ ومن هنا أُطلق على الرسول الأكرم بأنّه المبيّن والمعلّم، حيث قال تعالى: ﴿**لَقَدْ**

(١) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، ج ٢، ص ٢٢٣، ح ٥.

مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلاَلٍ مُبِينٍ﴾[١]. وقال تعالى أيضاً: ﴿... **وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾[٢].

وكلّما ابتعدنا عن عصر النزول احتجنا إلى مَن يبيّن لنا الخطاب القرآني ويُفسّره لنا، وصار لزاماً على العلماء في حقل الدراسات الدينيّة التفرّغ للقيام بعمليّة تفسير القرآن.

وحتّى تُصان هذه العمليّة من الانحراف المتمثّل بالميل إلى هوى النفس والمفضي إلى التفسير بالرأي، انبرى مجموعة من المحقّقين في مجال علوم القرآن إلى وضع مجموعة من الأُسس والأُصول التي تضع المفسّر على الجادّة الصحيحة التي تضمن له الشروع الصحيح في هذه العمليّة المهمّة، كما أنّهم سعوا إلى تبيين المناهج التي يسير عليها المفسّرون في عملهم هذا؛ وذلك بغية أن يقف القارئ والباحث على نوعيّة التفسير الذي يحتاج إليه ويكون محلّ اهتمامه من جهة، وتمييز المناهج الصحيحة عن السقيمة من جهة ثانية، وبالتالي معرفة التفاسير غير الصحيحة التي لا ينبغي الاعتماد عليها، ودقّة المناقشة التي يتمّ توجيهها لأيّ مفسّر من جهة ثالثة، فإنّنا مع وقوفنا على مناهج المفسّرين سوف نتعرّف إلى الزاوية الصحيحة التي نناقش من خلالها كلّ واحدٍ

(١) آل عمران، الآية ١٦٤.

(٢) النحل، الآية ٤٤.

منهم، و... إلى غير ذلك من الأبحاث التي نقّحها المحقّقون في مجال علوم القرآن.

وأنّنا في هذه السلسلة من الدروس سوف نتطرّق إلى مجموعة من الأُسس التفسيريّة التي ارتبطت بجملة من الأبحاث الدينيّة والقرآنيّة العصريّة، وكذلك سنحاول الوقوف على جملة من المناهج التفسيريّة بما يُناسب المقام؛ ساعين من وراء ذلك إلى إعطاء الأُستاذ الكريم منهجاً درسيّاً يوقف فيه الطالبَ العزيز على أساسيّات البحث في كلّ واحد من هذين الموضوعين المهمّين، ويجعله ذا حصيلة معرفيّة تؤهّله إلى الخوض في الكتب المفصّلة والمطوّلات المدوّنة في المقام.

وقد عرضنا في هذه السلسلة أُطروحة التفسير والإشكاليّات المزعومة في أنسنة النصّ القرآني ومناقشتها بالشكل اللائق بها نفياً لها، وذلك بعد إلقائها دروساً معمّقةً عالية المستوى على طلّاب العلوم الدينيّة الذين فرغوا من دراسة السطوح العالية في مباحث الفقه والأُصول (المكاسب والكفاية)، وتفرّغوا لمرحلة التخصّص في علوم القرآن الكريم في الحوزة العلميّة المباركة في الأحساء، هذه الحوزة التي فتحت باب العلم على مصراعيه، وأتاحت الفُرصَ لطلّابها في دراسة التخصّصات العلميّة المعمّقة في علوم القرآن وتفسيره، وعلم الكلام الجديد، وغيرها من التخصّصات في المجالات العلميّة العالية، حرصاً منها على مواكبة الحركة الثقافيّة والعلميّة المعاصرة، ورومـاً للتجديد والإبداع ونشر العلوم الدينيّة بثوب يتلاءم مع ما تفرضه الساحة العلميّة من تطوّرات فكريّة في هذه المجالات، فسابقت بذلك الزمن، وتقدّمت

على غيرها من الحوزات العلميّة المنتشرة في بقاع العالم الإسلامي، فجزى الله المؤسّسين لها والمشرفين على متابعة الحركة العلميّة فيها خير الجزاء وأحسنه وأكمله.

ولأجل تعميم الفائدة والاستفادة من المباحث المطروحة في هذه الدروس لُخّصت ودوّنت منظمةً في عرضها، معطيةً للأُستاذ حقّ الاستزادة والاختصار بما يراه مناسباً ومستوى الطلّاب الذين يدرسون هذه المادّة.

ونحن في الوقت الذي نثمّن لطلّابنا الأعزاء حضورهم ومثابرتهم واهتمامهم بهذه الدروس، نتقدّم بالشكر الجزيل لسماحة الشيخ يوسف الخزعل على جهوده الحثيثة التي بذلها في جمع هذه البحوث وتبويبها في إلقائها الأوّل، وللشيخ الفاضل الدكتور أسعد السلمان الذي قرّرها في إلقائها الثاني وألبسها حلّتها الثانية الجديدة، وأخرجها على طريقة الدروس التي بين أيدينا، حيث أجهد نفسه وبذل وقته في تخريج وتوثيق مصادرها، فللّه درّه وعلى الله أجره. كما نقدّم شكرنا الجزيل للأخ الشيخ عصام العلي الذي ساهم في تقويم نصوصها وضبطها.

سائلين المولى تعالى أن تكون عملاً خالصاً لوجهه الكريم، ننفع به في الدنيا وننتفع به في الآخرة.

عبد الجليل بن أحمد المكراني

الدرس الأوّل

تعريف علم التفسير وموضوعه

تعريف علم التفسير وموضوعه

المقدّمة

إنّ أهمّ ما يُبحث في بداية الحديث عن أيّ علم هو تحديد تعريف هذا العلم؛ منعاً من التداخل الذي قد يحصل بينه وبين بعض الحقول المعرفيّة المشابهة له في الهدف أو الموضوع. وعلم التفسير ليس بخارج عن هذه القاعدة، فهو يحتاج إلى تحديد تعريف دقيق، يُحدّد نوعيّة المصاديق الداخلة فيه والأغيار المفترض خروجها عنه.

ومن هنا فإنّنا في هذا الدرس سوف نسلّط الضوء في البداية على المعنى اللغوي لمفردة (التفسير)، ثمّ نبحث ـ بعد ذلك ـ عن المراد القرآني من هذه المفردة، وصولاً إلى الجزء الأكبر من هذا الدرس، والذي سوف نتحدّث فيه عن المعنى الاصطلاحي لها. وفي الختام سوف نتعرّض إلى بيان موضوع علم التفسير وما يشتمل عليه.

التفسير لغةً

قال الفراهيدي في المقام: «**فسر: الفسر: التفسير، وهو بيان وتفصيل للكتاب. وفسّره يُفسّره فسراً، وفسَّره تفسيراً**»[1].

---

(١) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج٧، ص ٢٤٨.

وقال الجوهري: «**الفسر: البيان. وقد فسَّرت الشيء أفسِّره ـ بالكسر ـ فسراً. والتفسير مثله. واستفسرته كذا، أي: سألته أن يفسَّره لي** »[١].

وقال ابن فارس: «**(فسر) الفاء والسين والراء كلمة واحدة تدلُّ على بيان شيء وإيضاحه من ذلك الفسر، يقال: فسرت الشيء وفسَّرته** »[٢].

وقال ابن منظور: «**فسر: الفَسْرُ: البيان. فَسَر الشيءَ يفسِرُه ـ بالكَسر ـ وتَفْسُرُه ـ بالضمّ ـ فَسْراً وفَسَّرَه: أَبانه... وقوله عزّ وجلّ: وأَحْسَنَ تَفْسيراً؛ الفَسْرُ: كشف المُغَطَّى، والتَّفْسير كَشف المُراد عن اللفظ المُشْكل** »[٣].

إذاً المعنى اللّغوي لكلمة التفسير ـ المأخوذة من مادّة (فسر) ـ هو البيان والإيضاح. وهذا المعنى ثابت لهذه المفردة حتى مع القول الذي يذهب إلى أنّ التفسير والفسر هما مشتقّان من مادّة (السفر)، حيث يقول الشيخ الطريحي في هذا الصدد: «**(فسر) قوله تعالى: وأحسن تفسيراً، التفسير في اللّغة كشف معنى اللّفظ وإظهاره، مأخوذ من الفسر، وهو مقلوب السفر، يقال: أسفرتْ المرأة عن وجهها: إذا كشفته. وأسفر الصبح** »[٤].

وهذا معناه أنّ مفردة التفسير عند أهل اللّغة تدلُّ على (البيان) سواء كانت مشتقّةً من مادّة سفر، أم لا. قال منّاع القطّان: «**التفسير في اللّغة: تفعيل من الفسر بمعنى الإبانة والكشف وإظهار المعنى المعقول... وقال بعضهم: هو مقلوب من (سفر)، ومعناه أيضاً: الكشف** »[٥].

---

(١) الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، الصحاح، ج٢، ص ٧٨، مادّة (فسر).
(٢) ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللّغة، ج٤، ص ٥٠٤، مادّة فسر.
(٣) ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، ج٥، ص ٥٥، مادّة فسر.
(٤) الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، ج٣، ص ٤٣٧ـ ٤٣٨، مادّة فسر.
(٥) القطّان، منّاع، مباحث في علوم القرآن، ص ٣٢٤.

وقد ذكر البعض بأنّ التفسير إذا كان مشتقّاً من مادّة (السفر) فهو يُستعمل في الكشف الحسّي، بينما إذا كان مشتقّاً من مادّة (الفسر) فهو يُستعمل في الكشف عن المعاني المعقولة، لذا يقول الراغب الأصفهاني في مقام بيانه لمادّة الفسر: «**فسر: الفسر إظهار المعنى المعقول**»[١]. أمّا في مقام بيانه لمعنى السفر فيقول: «**سفر: السفر كشف الغطاء، ويختصُّ ذلك بالأعيان نحو سفر العمامة عن الرأس، والخمار عن الوجه**»[٢].

التفسير بحسب الاستعمال القرآني

وردت هذه اللّفظة في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**وَلاَ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَقّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً**﴾[٣]؛ حيث ذكر المفسِّرون لها عدّة معانٍ، منها: البيان[٤]، البيان والتفصيل[٥]، البيان والكشف[٦]، المعنى والمؤدّى[٧].

ومن الواضح أنّ المعاني الثلاثة الأولى هي عبارة عن المعنى اللّغوي للمفردة. نعم، المعنى الرابع والأخير يُخالف المعنى اللّغوي، كما أنّه استعمال

---

(١) الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمّد، المفردات في غريب القرآن، ص ٣٨، مادّة فسر.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص ٢٣٤، مادّة سفر.

(٣) الفرقان، الآية ٣٣.

(٤) انظر: الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج١١، ص ٢٤٥.

(٥) انظر: الطبري، محمّد بن جرير، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج١٩، ص ٨ ـ ٩.

(٦) انظر: الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان، ج٧، ص ٢٦٦، والآلوسي، محمود، روح المعاني، ج١٠، ص ١١.

(٧) انظر: الزمخشري، محمود، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج٣، ص ٣٤.

مجازي؛ إمّا لكونه من باب ذكر المصدر وإرادة الوصف (أي المعنى المفسَّر)، وإمّا من باب ذكر السبب وإرادة المسبّب[١]. وعلى كلا الأمرين يحتاج الاستعمال في هذا المعنى إلى قرينة، وهي مفقودة في المقام[٢].

التفسير اصطلاحاً

يمكن أن نقول ـ في المقام ـ إنّ (التفسير) بشكل إجمالي هو عبارة عن توضيح معنى الآية وشأنها وقصّتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدلّ عليه دلالةً ظاهرةً.

أمّا في مقام التفصيل فقد ذُكرت لـ(التفسير) جملة من التعاريف التي بيّنت المعنى الاصطلاحي لهذه المفردة، نذكر منها:

أوّلاً: إزاحة الإبهام عن اللّفظ المشكِل[٣].

ثانياً: علم يُعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيّه محمّدﷺ، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه[٤].

ثالثاً: بيان معاني الآيات القرآنيّة والكشف عن مقاصدها ومداليلها[٥].

رابعاً: إيضاح مراد الله تعالى من كتابه العزيز[٦].

---

(١) انظر: الآلوسي، روح المعاني، ج١٠، ص ١٧.

(٢) انظر: بابائي، علي أكبر، روش شناسي تفسير قرآن، ص ١٠ـ ١١.

(٣) معرفة، محمّد هادي، التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب، ج١، ص ١٣.

(٤) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج١، ص ١٠٤.

(٥) الطباطبائي، السيِّد محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص ٤.

(٦) الخوئي، السيِّد أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص ٣٩٧.

خامساً: بيان المفاد الاستعمالي لآيات القرآن، والكشف عن مراد الله تعالى على أساس قواعد اللّغة العربيّة وأُصول المحاورة العقلائيّة[١].

والتعاريف المتقدّمة تشترك جميعاً في كون التفسير عبارة عن الكشف والإبانة والإظهار. نعم، تشتمل ـ مضافاً إلى المعاني المذكورة ـ على جملة من القيود، من قبيل: وصول المفسّر إلى مقاصد الآيات القرآنيّة، أو قيامه بإيضاح مراد الله تعالى أو الكشف عنه. وهذه القيود تُسلّط الضوء على أنّ المفسّر ليس هو في مقام بيان المراد الاستعمالي للمفردات الواردة في القرآن وحسب، وإنّما هو يسعى جاهداً إلى بيان أنّ هذا المعنى المنكشَف والمبيَّن هو المراد الإلهي الجدّي، أو المقصود الأساسي للقرآن الكريم، وذلك من خلال الرجوع إلى جميع القرائن المتّصلة والمنفصلة في المقام.

ملاحظة

إنّ مصطلح (التفسير) وإن جعله البعض ـ كما شاهدناه في التعاريف أعلاه ـ غير محدود ومقيّد، إلاّ أنّه لمّا كان داخلاً في حوزة الإدراك والفهم البشريّين المقيّدين بقدرات الإنسان الفكريّة، فقد وجدنا أنّ البعض قد ضمّن في تعريف التفسير ما يُشير إلى اعتبار حدود طاقات الإنسان وقدراته الفكريّة، حيث قال: (والتفسير في الاصطلاح: علم يُبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشريّة)[٢]. وعليه

(١) بابائي، علي أكبر، روش شناسي تفسير قرآن، ص ٢٣.
(٢) الزرقاني، مناهل العرفان، ج١، ص ٤٧١.

فلا يقدح في العلم بالتفسير عدم العلم بمعاني المتشابهات، ولا عدم العلم بمراد الله الواقعي ونفس الأمر في بعض الأحيان.

ولذلك نرى السيّد الإمام الخميني رحمه الله يؤكّد في تعريفه للتفسير على: أنّ العلماء الكبار على مرّ التاريخ كانوا قد فسّروا القرآن وكشفوا عن معانيه على حسب اختصاصهم في فنّ من الفنون وإن لم نسلم أنّ عملهم لم يكن يعتريه النقصان[1].

وبعد ملاحظة جميع ما تقدّم؛ فإنّ ما نذهب إليه في المقام هو أنّ التفسير الذي لا ينطوي على بيان مقاصد القرآن الكريم لا يُعدّ تفسيراً حقيقةً، وهذا بالإضافة إلى ملاحظة قدر الطاقة البشريّة.

ومن هنا نجد أنّ البعض لا يرى أنّ إظهار المعاني الظاهريّة للقرآن الكريم من التفسير، بل الكشف عن بطون القرآن وعن لطائفه وإزاحة الأستر ومعرفة المقاصد على قدر معرفة الإنسان وعلى قدر استجوابه؛ وعلى ذلك لا يمكن عدّ كلّ ما يقع في دائرة التفكّر والتدبّر في آيات القرآن الكريم في عداد التفسير، فالاستنباطات الأخلاقيّة والعرفانيّة باعتبار أنّها لا ترتبط بالتفسير أصلاً فمن المفترض بألّا تُدرج ضمن التفسير بالرأي.

ومثال ذلك: أنّ مَن يستنتج من الحوار الدائر بين موسى والخضر عليهما السلام أهمّيّة التعلّم وأدب سلوك المتعلِّم أمام المعلِّم؛ فإنّ هذا لا يُعدّ من التفسير؛ لأنّه لا يكشف عن مقاصد القرآن حتّى يُعدّ تفسيراً.

---

(١) تفسير سورة الحمد، ص ٩٣ـ ٩٥.

إشكال وجواب

لعلّ قائل يقول: التفسير ليس كلمةً عصريّةً، بل كانت منتشرةً بين الناس وواضحة، وهي من مصطلحات مرحلة صدر الإسلام؛ لذلك فإنّ وضع تعريف لها ليس صحيحًا؛ لأنّ الأحاديث وضحّت معنى التفسير بشكل جلي وواضح. خُذ على سبيل المثال كلام رسول الله صلى الله عليه وآله البليغ في خطبة الغدير: «**مَعَاشِرَ النَّاس، تَدَبَّرُوا الْقُرْآنَ وَافْهَمُوا آيَاتِهِ، وَانْظُرُوا فِي مُحْكَمَاتِهِ، وَلَا تَتَّبعُوا مُتَشَابهَهُ، فَوَالله لَنْ يُبَيِّنَ لَكُمْ زَوَاجرَهُ وَلَا يُوَضِّحَ لَكُمْ عَنْ تَفْسِيرِهِ إِلَّا الَّذِي أَنَا آخِذُ بِيَدِه**»[1]، وقد كان أخذ بيد عليّ عليه السلام يوم غدير خُمّ.

وقال الإمام أبو جعفر محمّد بن عليّ الباقر عليه السلام لعمرو بن عبيد: «**فَإِنَّمَا عَلَى النَّاس أَنْ يَقْرَؤوا الْقُرْآنَ كَمَا أُنْزِلَ، فَإِذَا احْتَاجُوا إِلَى تَفْسِيرِهِ فَالاهْتِدَاءُ بنَا وَإِلَيْنَا يَا عَمْرُو**»[2].

فيتّضح من هذه الأحاديث المتقدّمة بأنّ الشيء الذي كانوا يعتبرونه في الماضي تفسيراً يختلف عن تفسير اليوم؛ لذا يمكن أن يُدّعى بأنّ (التفسير) في منظور أهل البيت عليهم السلام هو نوع خاصّ من فهم القرآن يختصّ بهم، ومقصور عليهم دون غيرهم.

وجواب ذلك في المقام هو:

أوّلاً: أنّ ما تتوفّر عليه الروايات ـ وكما سيتّضح في الأبحاث الآتية ـ

---

(١) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ج٢٧، ص١٩٣.

(٢) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ج٢٧، ص ٢٠٢.

هو أنّ للقرآن درجات وبطوناً متعدّدة، وكلٌّ يغترف على قدر طاقته وقابليّته ومؤهّلاته العلميّة والعمليّة، بل إنّ أعماقه لا يصل إليها إلّا المطهّرون كما في سورة الواقعة[١].

هذا من جانب، ومن جانب آخر نجد أنّ القرآن الكريم في سورة البقرة يذكر صراحةً بأنّ الهداية القرآنيّة هي من نصيب المتّقين ذوي المواصفات المعيّنة[٢]، وهذه الهداية هي بلا شكّ فرع التدبّر والتفكّر، وهما وإن كانا يتوقّفان على العلم ودرجاته، إلّا أنّ العلم الفطري المودع في كلّ شخص بشري كفيل في توفير القدر على فهم أُصول المعارف القرآنيّة في المجالات المختلفة، كالعقيدة، والفقه، والأخلاق، والآداب، والحكمة، والسنن التاريخيّة، واللطائف المعنويّة العرفانيّة، وأُصول القانون وأبوابه المختلفة، وغيرها. نعم، تفاصيل تلك المعارف ودقائقها تتطلّب الإلمام بعلوم العربيّة والأدب وغيرهما، والاطّلاع على الروايات التفسيريّة الواردة وغير ذلك.

ثانياً: إذا اقتصرنا على الروايات القليلة الواردة عن النبيّ وأهل بيته عليهم السلام على الرغم من كون بعضها ضعيفةً سنداً، بل ربّما معظمها، وتجاهلنا تلك الآيات الباعثة على التدبّر والتعقّل، لعطّلنا القرآن وحرمنا

---

(١) قال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ* فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ* لاَ يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة، الآيات ٧٧ـ ٧٩].

(٢) قال تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ* الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ* وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ* أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة، الآيات ٢ـ ٥].

أنفسنا منه، وخاصّةً مع ملاحظة الروايات التي نَسبتْ التدبّر في القرآن والعلم بما جاء فيه وتفسيره وتأويله إلى غير المعصومين عليهم السلام. ففي (الكافي) بإسناده عن الزهري، قال: سمعت عليّ بن الحسين عليهما السلام يقول: «**آيَاتُ الْقُرْآنِ خَزَائِنُ، فَكُلَّمَا فَتَحْتَ خِزَانَةً يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْظُرَ مَا فِيه**»(١).

وفي (البحار) عن أبي عبد الرحمن السلمي، قال: «**حَدَّثَنَا مَنْ كَانَ يُقْرِئُنَا مِنْ أَصْحَابِهِ أَنَّهُمْ كَانُوا يَأْخُذُونَ مِنْ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله عَشْرَ آيَاتٍ، فَلاَ يَأْخُذُونَ فِي الْعَشْرِ الآخَرِ حَتَّى يَعْلَمُوا مَا فِي هَذِهِ مِنَ الْعِلْمِ وَ الْعَمَل**»(٢).

وعن عليّ بن أبي طالب عليه السلام أنّه «**ذكر جابر بن عبد الله ووصفه بالعلم. فقال له رجل: جُعلت فداءك، تصف جابراً بالعلم وأنت أنت؟! فقال: إنّه كان يعرف تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ﴾**»(٣).

وفي الحديث أيضاً: أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: «**أَعْرِبُوا الْقُرْآنَ وَ الْتَمِسُوا غَرَائِبَه**»(٤).

ثالثاً: هذه الروايات بصدد بيان: أنّ غير أئمّة أهل البيت عليهم السلام لا يعرفون كلّ معاني القرآن الكريم. وخاصّةً حين الحديث عن الفرق بين

---

(١) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، ج٢، ص ٦١.

(٢) المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج٨٩، ص ١٠٦.

(٣) الثعالبي، عبد الرحمن، جواهر الحسان في تفسير القرآن (تفسير الثعالبي)، ج١، ص ١٣٦.

(٤) المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج٨٩، ص ١٠٦

التدبّر والتفسير والتأويل، والذي سوف يأتي الحديث عنه لاحقاً إن شاء الله تعالى.

والنتيجة في تعريفه: هو العلم بالمرادات والمقاصد الكامنة فيه بالإحاطة بها بقدر الطاقة البشريّة، وما جُعل رسماً له يرجع إلى انحلال علم التفسير إلى العلوم المختلفة، وعدم كونه علماً مستقلاً قِبال سائر العلوم المدوّنة.

وأمّا عوارضه الذاتية: فهي ما تعرض لموضوعات مسائله من غير واسطة تورث مجازيّتها، واتّضح من تعريفه ما هو حقيقتها.

وأمّا غايته: فهي الوصول إلى درجة العقول في النيل بالأصول النازلة على الرسول صلى الله عليه وآله.

وأمّا موضوع علم التفسير: فبعد أن اتّضح لنا بشكل جلي تعريف علم التفسير، بقي علينا أن نشير إلى أنّ موضوع هذا العلم هو القرآن الكريم وما يشتمل عليه من معارف عقديّة وأخلاقيّة وتربويّة، وأحكام شرعيّة، وإشارات علميّة.

الأسئلة

١ـ ما هو المعنى اللغوي لمفردة التفسير، والذي نتوصّل إليه من خلال مراجعة كلمات اللغويّين؟

٢ـ ما هو المراد من مفردة التفسير الواردة في قوله تعالى: ﴿**وَلاَ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاّ جِئْنَاكَ بِالْحَقّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً**﴾؟

٣ـ ما هو المعنى المشترك بين التعاريف الاصطلاحيّة التي ذُكرت في هذا الدرس لمفردة التفسير؟

٤ـ ما هو المعيار في تحديد ما يُعدّ تفسيراً حقيقةً؟ وما هو أثـر ذلـك على عمليّة التفسير؟

٥ـ ما هو موضوع علم التفسير؟

الدرس الثاني

أهمّيّة التفسير ومسيرته والغاية منه

أهمّيّة التفسير ومسيرته والغاية منه

المقدّمة

بعد أن تعرّفنا في الدرس السابق على المراد من مفردة التفسير، وتعرّفنا أيضاً على موضوع هذا الحقل المعرفي المهمّ، فإنّنا سوف نتطرّق في هذا الدرس إلى مجموعة أُخرى من الأبحاث المقدّميّة لهذه السلسلة من الدروس التفسيريّة، ومن هذه الأبحاث المهمّة التي لا غنى للباحث في علم التفسير عنها، الحديثُ عن أهمّيّة التفسير التي تنطلق من المكانة والمنزلة التي يحظى بها القرآن الكريم؛ كونه الرسالة الإسلاميّة الخالدة إلى يوم القيامة.

كما أنّنا سوف نتطرّق ـ في المقام كذلك ـ إلى الحديث عن مسيرة التفسير وتطوّره، والتي لم تنفك ـ في الغالب ـ عن التيّارات والنزعات التي انطلق منها المفسّرون للقرآن منذ نزول القرآن وإلى يومنا هذا.

وأخيراً سوف نقوم ببيان الغايات التي ينطلق منها المفسّرون، مشيرين إلى عبارات بعض الأعلام في المقام، أمثال: العلّامة الطباطبائي، الإمام الخميني، السيّد محمّد صادق الصدر.

أهمّيّة التفسير

تعود أهمّيّة تفسير القرآن الكريم وشرفه إلى الدور الذي يتحلّى به

هذا الكتاب العظيم؛ في كونه ربيع القلوب، وشفاء الأسقام، وينبوع العلوم، وكاشف الظلمات، وكتاب هداية وحياة ومعرفة، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**القرآن هُدىً من الضلال، وتبيان من العمى، واستقالة من العثرة، ونور من الظلمة، وضياء من الأحداث، وعصمة من الهلكة، ورشد من الغواية، وبيان من الفتن، وبلاغ من الدنيا إلى الآخرة، وفيه كمال دينكم، وما عدل أحد عن القرآن إلّا إلى النار** »(١).

إنّ شرف علم تفسير القرآن لا يخفى على كلّ ذي بصيرة، قال تعالى: ﴿**يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُو الأَلْبَابِ**﴾(٢).

فقد قيل: إنّ المقصود من الحكمة في قوله تعالى: ﴿**وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ**﴾ هو «**المعرفة بالقرآن؛ ناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، ومقدّمه ومؤخّره، وحلاله وحرامه، وأمثاله** »(٣).

ومن خلال الوقوف على ما تقدّم يتّضح ضرورة معرفة هذا الكتاب العظيم، والفحص في جوانبه، والخوض في أعماقه، والاستنارة بنوره، والأخذ برشده.

كما أنّه من خلال هذه العظمة وهذه الخطورة؛ فإنّ لمعرفة التفاسير

---

(١) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، ج٢، ص ٦٠٠ـ ٦٠١ .

(٢) البقرة، الآية ٢٦٩.

(٣) الطبري، محمّد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، ج٣، ص ٦٠. والسيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في تفسير المأثور، ج١، ص ٣٤٨.

والمفسّرين مكانةً خاصّةً لابتناء بعض التفسير على معرفة التفاسير والاستفادة من تجارب الماضين، والالتفات إلى مختلف أطوار عمليّة التفسير والمراحل التي مرّت بها، وما انتهجه المفسّرون فيها. فعن النبيﷺ قال: «**إنّ هَذَا الْقُرْآنَ مَأْدُبَةُ، الله فَتَعَلَّمُوا مَأْدُبَتَهُ مَا اسْتَطَعْتُم**»[١].

فقد عبّرﷺ عن القرآن بأنّه مأدبة، وهذه المفردة إذا كانت بضمّ الدال (مأدُبة) فإنّها تدلّ الصنيع (الطعام) الذي يصنعه الرجل ويدعو إليه الناس، ويكون المعنى حينها هو أنّ القرآن هو الصنيع الذي صنعه الله تعالى للناس، لهم فيه خير ومنافع، ثمّ دعاهم إليه. أمّا إذا كانت بفتح الدال (مأدَبة) فهي مَفْعَلَة من الأدب[٢].

مسيرة التفسير وتطوّره

إنّ الحديث عن مسيرة التفسير وتطوّره لا ينفك عن التطوّرات والظروف الفكريّة والثقافيّة المحيطة بهذه العمليّة؛ فإنّ التفسير الذي نشأ مع البدايات الأُولى لنزول القرآن ـ وذلك لحاجة المسلمين إلى فهم المراد الإلهي ممّا يتلوه النبيﷺ عليهم من كتاب الله العزيز ـ كان النبي يستند فيه أحياناً إلى القرآن نفسه. وكذا في الفترة نفسها، أو بعدها عندما

(١) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ج١، ص ١٦٨. وذكر الحاكم النيسابوري الحديث نفسه، لكنّه ذكر عبارة (فاقبلوا من) بدل (فتعلّموا). انظر الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، ج١، ص ٥٥٥.

(٢) اُنظر: ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج١، ص ٧٥. وابن منظور، لسان العرب، ج١، ص ٢٠٦، ٢٠٧. والزبيدي، تاج العروس، ج١، ص ٢٩٧.

كان أهل البيت عليهم السلام والصحابة يفسّرون القرآن، فإنّهم مضافاً إلى المنهج المتقدّم كانوا يعتمدون على التفسيرات التي بيّنها النبي صلى الله عليه وآله، وعليه فإنّ بداية العلميّة التفسيريّة كانت مع منهج تفسير القرآن بالقرآن، ومنهج التفسير الروائي.

ثمّ جاء القرن الثاني الهجري وما تلاه، وبعد ترجمة الآثار غير الإسلاميّة، ونفوذ الأفكار والعلوم اليونانيّة والإيرانيّة، وتصدّي البعض للدفاع عمّا يراه صحيحاً من العقائد الإسلاميّة، أصبحت في المقام غلبة للأفكار الكلاميّة في الساحة الدينيّة، حيث تمّ في هذه المرحلة إخضاع الآيات للعقائد التي اعتنقها المفسّر في مدرسته الكلاميّة، ولذا كان هذا الاتّجاه التفسيري غالباً ما يوجد في تفاسير أصحاب المقالات (المعتزلة، الأشاعرة، الخوارج، الباطنيّة)؛ فإنّ لهؤلاء عقائد خاصّة في مجالات مختلفة، زعموها حقائق راهنة على ضوء الاستدلال، وقد حمّلوا معتقداتهم وآرائهم الكلاميّة على الآيات القرآنيّة في حقل التفسير وإن كان ظاهر الآية يأباه ولا يتحمّله، بل ربّما يكون مدلول الآية بعيداً عن المعنى الذي يرومون إثباته كتفسير للآية، فيلجؤون إلى التأويل الباطل ولوي عنق النصوص القرآنيّة، ممّا يوقعهم في مغبة التفسير بالرأي المنهي عنه بشدّة.

ومن التفاسير التي تنحا هذا الاتّجاه التفسيري تفسيرُ (متشابه القرآن) للقاضي عبد الجبّار الهمداني (ت ٤١٥هـ)، وهو شافعي في المذهب الفقهي، ومعتزلي في الكلام.

كما أنّه ظهرت في هذه الفترة ـ ونتيجة الاختلافات الحاصلة بين المذاهب الإسلاميّة ـ مجموعةُ من التفاسير الفقهيّة، وكذلك ظهرت في هذه الفترة وما بعدها بعض التفاسير التي اتّبعت المنهج العقلي أو الإشاري[١].

ونتيجة كثرة الأبحاث الأدبيّة واللغويّة في هذه الأثناء انتشر اتّجاه التفسير الأدبي، الذي يتمّ التركيز فيه بشكل أكثر على الجوانب اللغويّة والأدبيّة في القرآن الكريم، والتي تتحدّث عن بلاغة القرآن وإعجازه وتوضيح معانيه ومراميه، وتُظهر ما فيه من سُنن الكون الأعظم، كلّ هذا بأُسلوب شيّق جذّاب يستهوي القارئ، ويستولي على قلبه، ويحبّب إليه النظر في كتاب الله، ويرغّبه في الوقوف عند معانيه وأسراره. ولم تشوّه هذه النزعة التفسيريّة الأدبيّة بالتفسير بالإسرائيليّات والرّوايات الخرافيّة المكذوبة، ولم تتطرّق إلى الأحاديث الضعيفة والموضوعة، أو المنهج العقلي والاجتهادي.

وكان من جملة هذه التفاسير: تفسير محمّد بن السائب الكلبي الكوفي أحد أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، وتفسير الكشّاف للزمخشري. كما وتُشاهد هذه النزعة في ثنايا تفسير (مجمع البيان) للشيخ الطبرسي، وغيرها من التفاسير التي نحت هذا المنحا[٢].

ويُضاف إلى جملة ما ذُكر من التيّارات أو النزعات التي أثّرت في

(١) الرضائي، محمّد علي، منطق تفسير القرآن ج٢، ص ٢٤ـ ٢٥. بتصرّف.
(٢) الرضائي، محمّد علي، منطق تفسير القرآن، ج٢، ص ٣٥٣.

عمليّة التفسير وتطوّره النزعة العلميّة التي أخذت حيّزاً كبيراً في المقام، وقد تعدّدت الأدوار التي مثّلت هذه النزعة، وكذلك اختلفت المواقف بشأنها بين موافق أو مخالف أو قائل بالتفصيل في المقام. وقد كان الغرض من شيوع هذه النزعة هو إثبات الإعجاز العلمي للقرآن، وإثبات أنّه كتاب الله الخالد، الذي يستطيع أن يساير التطوّر الزمنيّ والبشريّ.

والنتيجة: أنّ منشأ الحركة التفسيريّة كان على يد النبيّ صلى الله عليه وآله، وقد مرّت بعد ذلك بأدوار مختلفة، وتدخلت فيها تيّارات ونزعات مختلفة بقيت مستمرّةً إلى يومنا هذا.

الغايات من وراء التفسير

ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «**أما والله، لو ثُنيت لي الوسادةُ فجلستُ عليها لأفتيتُ أهل التوراةِ بتوراتهم... وأهل الإنجيل بإنجيلهم... وأهل القرآنِ بقرآنهم**»[1].

ونقل الغزالي عن أمير المؤمنين عليه السلام: أن لو أَذِنَ له الله تعالى والنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله لاستطاع أن يفسّر «ألف» سورةِ فاتحةِ الكتاب بقدر حمل أربعين بعيراً، «**وهذه الكثرةُ في السعةِ والافتتاح في العلم لا يكونُ إلّا لديناً سماوياً إلهياً**»[2].

ويقول ابن عبّاس المفسّر المعروف في الصدد نفسه: «**... وما**

(١) المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج ٨٩، ص ٧٨.

(٢) المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج٨٩، ص ١٠٤.

علمي وَعِلمُ أصحابِ محمّدﷺ في عِلْمِ عليعليه السلام إلّا كقطرةٍ في سبعةِ أبحُر »[١].

وبعد هذه المقدّمة ثَمة سؤال يطرح نفسه، وهو: ما هي الغاية التي يتوخّاها البعض من قيامه بعمليّة التفسير والكشف عن المراد الإلهي من كتابه العزيز؟ أو ما هو الهدف الأصلي عند المفسّر؟

إنّ طرحنا لهذا الأمر يعود إلى سببين، هما:

الأوّل: لا شكّ أنّ كتاب الله تعالى ليس شأنه شأن تأليف الكتب، والنطق بالأقوال؛ لأنّ المتكلّم دائماً بعيد عمّا يتفوّه به، وكذلك الحال بالنسبة إلى المصنّف فهو بعيد عن مدوّناته، وأنّ المرء يرفع الستار عن شخصيّته عند النطق كما ورد في الحديث: «**المرء مخبوءٌ تحتَ لسانه** »[٢].

وكذلك الحال في الكاتب أو المؤلّف، فهو مخبوء تحت مدوّناته، وعندما تظهر على ساحة الفعل عند ذلك تظهر صورته كما ورد في الحديث: «**رسولكَ ترجمانُ عقلك وكتابُكَ أبلغُ ما ينطق عنك** »[٣].

وهذا يدلّ على أنّ قدرات كلّ من المتكلّم والكاتب محدودة لا تتعدّى هذه المحدوديّة الكلام والكتابة؛ وعليه ينبغي العبور من حجاب النطق والكتابة للوصول إلى عمق مراد المتكلّم والكاتب، وما أكثر

(١) المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج٨٩، ص ١٠٥.
(٢) نهج البلاغة، الحكمة، ١٤٨.
(٣) نهج البلاغة، الخطبة،١٤٧.

المتكلّمين والكتّاب الـذين لـم يوفّقـوا فـي تفهـيم مـرادهم للمسـتمع أو القارئ؛ بسبب العجز في بيان المطالب المكتوبة أو المسموعة.

لكنّ الباري تعالى نوره جلـي ونيّـر يمتـاز علـى جميـع الأنـوار، ولا يمكن أن يحجبه أيّ حجـاب، كمـا أنّ قدرتـه تتعـدّى المحدوديّـة التـي يمتاز بها أيّ موجود، وعليه فإنّ ألطف التعابير التـي يمكـن أن يُعبّـر بهـا عن كلام الله تعالى وكتابه، هو التجلّي الذي يزيـل أيّ نـوع مـن التجـافي تجاه هذا الكتاب، ويمهّد الأرضية للفهم العميق لآياته، كما ورد عـن أميـر المؤمنين عليه السلام حيث قال: «**فتجلّى لهم سبحانه في كتابه من غير أن يكونوا رأوهُ بما أراهم من قدرته** »[1].

الثاني: هو ما يقال: إنّ الأهداف المرحليّة هي الأهـداف الأوّليّـة التـي تنتقل من هدف إلى هدف بعده، وهكذا وصولاً إلـى الغايـة النهائيّـة التـي توصل الأمر إلى قمّته، أي أنّها أهـداف انتقاليّـة، كـلّ مرحلـة منهـا تـأتي للتمهيد إلى تحقّق مرحلة أعمق، مع ضمان استمرار عمل سـابقتها، حتـى تجتمع في النهاية كلّ الأهداف في نقطـة واحـدة، تسـمّى الغايـة؛ لتكـون المصبّ النهائي لكلّ الأهداف المرحليّة المتحقّقة.

وبعد اتّضاح هذين الأمرين يمكن القول بأنّ المفسّر أثناء قيامـه بهـذه المهمّة الحيويّة الرامية إلى إيصال القارئ إلـى معرفـة المـراد الإلهـي مـن الآيـات القرآنيّـة، لابـدّ عليـه مـن مراعـاة الأهـداف المرحليّـة المتعـدّدة الموجودة في المفهوم القرآني، وصولاً إلى الغاية النهائيّة من ذلك.

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة، ١٧٩.

وهنا نجد أنّ المفسّرين قد تكلّموا حول هذا الموضوع كثيراً ـ حالهم حال غيرهم من المحقّقين والباحثين في العلوم الأُخرى حين قيامهم بالتأليف والكتابة في تلك العلوم ـ فقد ذكروا في المقام دواعي وأهدافاً مختلفةً عندما أقدموا على كتابة تفاسيرهم، فمنهم مَن يذكر عبارةً موجزةً ومبسّطةً، من قبيل: إنّما قمت بالتفسير من أجل بيان رسالة القرآن وإيضاحه والعمل وفق تعاليمه.

ولكن ـ وكما هو مشاهد ـ فإنّ العبارة المتقدّمة وما شابهها لم نجدها قد تجسّدت على أرض الواقع؛ فإنّ ما نراه هو تفسيرات مختلفة ومتفاوتة من جميع الجهات معرفةً وعمقاً وإدراكاً، والسبب في ذلك هو أنّ كلّ صنف من المفسّرين أقدم على تفسير القرآن بما هو مأنوس عنده، فالفلاسفة والمتكلّمون فسّروه على طبق مذاهبهم وآرائهم الفلسفيّة والكلاميّة. وأمّا العرفاء والصوفيّة فقد أدخلوا طريقتهم في مقام استنطاق الآيات القرآنيّة، في حين كان هَمّ الفقهاء الوحيد هو تفسير الآيات الواردة في الأحكام الشرعيّة، واقتصر المحدّثون في مقام التفسير على خصوص ما ورد من السنّة الشريفة في الآيات، وهكذا الأُدباء الذين سلّطوا الضوء على الجهات الأدبيّة فقط دون غيرها.

يقول الشيخ الطوسي وهو يتكلّم عن الدافع الذي دفعه لتفسيره القرآن: «سمعت جماعةً من أصحابنا قديماً وحديثاً يرغبون في كتاب مقتصد يجتمع على جميع فنون علم القرآن، من القراءة، والمعاني والإعراب، والكلام على المتشابه، والجواب عن مطاعن الملحدين فيه، وأنواع المبطلين، كالمجبّرة والمشبّهة والمجسّمة وغيرهم، وذكر ما

يختصّ أصحابنا به من الاستدلال بمواضع كثيرة منه على صحّة مذاهبهم في أُصول الديانات وفروعها ».

ويؤكّد السيّد الطباطبائي بأنّ البحث التفسيري يجب أن يتمحور حول القرآن الكريم، وأن المفسّر يلزم أن يتدبّر في آياته ويعيش أجواءه، ويجتهد في فهم مقاصده والوصول إلى مدلولاته. فالمفسّر دوره هو التلقي من معين القرآن الكريم وليس العكس، كأن يأتي اليه بمحمولاته الفكريّة ومنجزاته النظريّة المكتملة خارج القرآن ويلقيها عليه؛ بزعم أنّ القرآن يوافق عليها، أو أنّه إنّما استمدّها من القرآن الكريم.

ومن هنا يقول دام ظله: «ففرق بين أن يقول الباحث عن معنى آية من الآيات: ماذا يقول القرآن؟ أو يقول: ماذا يجب أن نحمل عليه الآية؟ فإنّ القول الأوّل يوجب أن ينسى كلّ أمر نظري عند البحث، وأن يتكي على ما ليس بنظري. والثاني يوجب وضع النظريّات في المسألة وتسليمها وبناء البحث عليها، ومن المعلوم أنّ هذا النحو من البحث في الكلام ليس بحثاً عن معناه في نفسه »[١].

ويعتبر السيّد الإمام الخميني دام ظله كتابة التفسير من جهة شرفاً لمقاصد القرآن، ومن جهة أُخرى نوراً لطريق السلوك وهداية الإنسان به وتعليمه، كما أنّه يعتبر طريق سلوكه إلى عالم الغيب وإرشاده إلى السعادة والمعرفة[٢].

(١) الطباطبائي، السيّد محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص ٦.
(٢) الإمام الخميني، روح الله، آداب الصلاة، ص٢٧٣.

كما نجد أنّ من بين المهتمّين بشأن تفسير القرآن السيّد محمّد صادق الصدر، والذي يذكر بأنّ غايته من تفسير القرآن هي عرض تلك الشبهات والأسئلة التي تصدر بسب جهل الفرد وقصوره أو تقصيره أو نفسه الأمّارة بالسوء، والتي قد لا تجد جواباً في التفاسير الموجودة؛ وذلك لإحجام المفسّرين عن ذكرها؛ إمّا بسبب كونهم لا يريدون تقوية السؤال والشبهة من خلال طرحها في المقام، أو ربّما يكونون متشرّعين؛ باعتبار أنّ إثارة السؤال سيكون مضادّاً للقرآن لا محالة، فيكون سبباً لإثارة الشبهة. أضف إلى ذلك أنّ القارئ قد يفهم السؤال ولا يفهم الجواب، فيتورّط في الحرام من حيث يعلم أو لا يعلم بسب تلك الشبهات، ومن هنا احتاج الأمر إلى قلب قوي للتصدّي للجواب على تلك الشبهات بجدارة وعمق؛ لكي يتمّ إغناء المكتبة الإسلاميّة والعربيّة بهذا الفكر الذي لم يسبق إليه مثيل[1].

الأسئلة

١ـ كيف يمكننا معرفة المكانة والأهمّيّة التي يحظى بها علم التفسير؟

٢ـ هل يحتاج المفسّر إلى التعرّف على ما كتبه الآخرون؟ وما هو السبب في ذلك؟

٣ـ مع أيّ المناهج بدأت الحركة التفسيريّة؟ أرجو توضيح ذلك مع بيان السبب.

---

(١) الصدر، محمّد صادق، تفسير منّة المنّان، ج١، ص ٣٢، ٣٣.

٤ـ ما هو وجه الفرق بين القرآن الكريم وبين المدوّنات الأُخرى من ناحية الكشف عن شخصيّة الكاتب؟

٥ـ ما هو السبب في وقوع الاختلافات الجوهريّة بين التفاسير رغم الاتّفاق على كون الغاية من التفسير هي بيان رسالة القرآن وإيضاحه والعمل وفق تعاليمه؟

الدرس الثالث

التأويل

التأويل

المقدّمة

إنّ من المصطلحات المهمّة والضروريّة في أبحاث علم التفسير هو مصطلح التأويل؛ فهو يشغل مساحةً واسعةً يتمّ فيها التطرّق إلى معناه اللغوي والاصطلاحي، وكذلك يتمّ فيها عرض الاستعمالات الكثيرة التي تضمّنتها الآيات القرآنيّة، والتي وظّفَ فيها هذا المصطلح للدلالة على معنى معيّن.

وسوف نسير في المقام على المنوال المتعارف نفسه عند بحث علماء التفسير في هذا المصطلح، مختتمين حديثنا في هذا الدرس ببيان الفرق بين المعارف الثلاث (التدبّريّة، والتفسيريّة، التأويليّة)؛ وذلك من أجل إيقاف القارئ الكريم على سلسلة مراتب المعاني القرآنيّة التي يقوم المفسّر بكشفها أثناء عمله التفسيري.

التأويل

لقد ظهر مصطلح التأويل مع بروز فجر الإسلام ونزول القرآن الكريم، بحيث أصبح لصيقاً به، كما هي الحال بالنسبة إلى مصطلح التفسير؛ ولهذا نجد أنّ كلَّ الباحثين في علوم القرآن والمفسِّرين له عندما يتعرَّضون لبيان مصطلح التفسير فإنّهم يذكرون في الأثناء

المعنى اللّغوي والاصطلاحي للتأويل، ومن ثَمَّ يُعرِّجون على بيان الفرق بينه وبين التفسير.

التأويل لغةً

يمكن رصد ثلاث معانٍ لمفردة التأويل في الكتب اللغويّة، وهي:

الأوّل: الرجوع أو الإرجاع، قال الطريحي: «**التأويل: إرجاع الكلام وصرفه عن معناه الظاهري إلى معنىً أخفى منه، مأخوذ من آل يؤول إذا رجع وصار إليه. وتأوّل فلان الآيةَ أي نظر إلى ما يؤول معناه** »[١].

الثاني: التفسير والبيان، وقد ذكر هذا المعنى الفراهيدي بقوله: «**التأوّل والتأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصحّ إلّا ببيان غير لفظه. قال:**

نحن ضربناكم على تنزيله* فاليوم نضربكم على تأويله** »[٢].

الثالث: المصير والعاقبة، وهذا المعنى ذكره ابن فارس بقوله: «**(أول) الهمزة والواو واللام أصلان: ابتداء الأمر، وانتهاؤه...** »[٣]، ثُمَّ قال بعد ذكره الأصل الثاني (انتهاء الشيء): «**وآلَ يؤول أي: رجع. قال يعقوب: يُقال: أوّلَ الحكمَ إلى أهله، أي: أرجعه وردّه إليهم... ومن هذا الباب تأويل**

---

(١) الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، ج٥، ص ٣١٢، مادة أول.

(٢) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج٨، ص ٣٦٩، مادة أول.

(٣) ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج١، ص ١٥٨، مادة أول.

الكلام، وهو عاقبته وما يؤول إليه، وذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾[١]، يقول: ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم »[٢].

مفردة التأويل في القرآن الكريم

وردت مفردة التأويل في القرآن الكريم في سبعة عشر موضعاً في خمس عشرة آية، ويمكن في المقام تقسيم هذه الموارد إلى سبعة استعمالات، هي:

الاستعمال الأوّل: تعبير الرؤيا.

استعمل القرآن الكريم كلمة التأويل بمعنى تعبير الرؤيا، وذلك في عدّة آيات من سورة يوسف، نذكر موردين منها، ونحيل القارئ الكريم إلى مراجعة الموارد الأُخرى:

المورد الأوّل: قوله تعالى: **﴿قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ﴾**[٣].

المورد الثاني: قوله تعالى: **﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾**[٤][٥].

الاستعمال الثاني: بيان سبب إيقاع الفعل.

---

(١) الأعراف، الآية ٥٣.

(٢) ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج١، ص ١٥٩، ١٦٢، مادة أول.

(٣) يوسف، الآية ٤٤.

(٤) يوسف، الآية ٤٥.

(٥) للاطّلاع على الموارد الأخرى في سورة يوسف، راجع: الآيات ٦، ٢١، ١٠٠، ١٠١.

وقد ورد هذا المعنى في آيتين من سورة الكهف، هما:

المورد الأوّل: قوله تعالى: ﴿**قَالَ هَـذَا فِـرَاقُ بَيْنِـي وَبَيْنِـكَ سَـأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبرًا**﴾[1].

المورد الثاني: قوله تعالى: ﴿**وَأَمَّا الجِدَارُ فَكَانَ لِغُلاَمَينْ يَتِيمَـينْ فِـي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تحْتَهُ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَـلِحًا فَـأَرَادَ رَبُّـكَ أَن يَبْلُغَـا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَـنْ أَمْـرِي ذَلِـكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبرًا**﴾[2].

والتأويل المذكور في الآيتين هو فـي الحقيقـة بيـان للسـبب الـواقعي والحقيقي لبعض الأعمال التي قام بها الخضر عليه السلام، والتي جعلـت نبـي الله موسى عليه السلام يعترض عليه مراراً وتكراراً. قـال السـيِّد الطباطبـائي: «فقولـه: ﴿**ذلِكَ تَأْوِيلُ ما لَمْ تَسْطِعْ...**﴾ إلى آخره، إشارة منـه إلـى أنّ الـذي ذكـره للوقائع الثلاث وأعماله فيها هو السبب الحقيقي لها، لا مـا حسـبه موسـى من العناوين المترائية من أعماله؛ كالتسبّب إلى هـلاك النـاس فـي خـرق السفينة، والقتل من غير سـبب موجـب فـي قتـل الغـلام، وسـوء تـدبير المعاش في إقامة الجدار »[3].

الاستعمال الثالث: الحقيقة المترتِّبة على بعض العمل.

استُعملت مفردة التأويل في القرآن بمعنى الثمرة المترتّبة علـى بعـض

---

(١) الكهف، الآية ٧٨.

(٢) الكهف، الآية ٨٢.

(٣) الطباطبائي، السيِّد محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١٣، ص ٣٤٩ـ ٣٥٠.

أعمال الإنسان الصادرة عنه باختيار، أي: عاقبة ونهاية تلك الأعمال. وكان هذا في موردين، هما:

المورد الأوّل: قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**﴾[١].

والمراد من التأويل في هذه الآية هو المصلحة الواقعيّة التي تكون سبباً للحكم، والتي تُستوفى بعد العمل بمقتضى ذلك الحكم[٢].

المورد الثاني: قوله تعالى: ﴿**وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**﴾[٣].

يقول الشيخ الطبرسي: «﴿**وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**﴾ أي: وأحسن عاقبةً في الآخرة ومرجعاً، من آل يؤول إذا رجع »[٤].

الاستعمال الرابع: بيان حقيقة وماهيّة بعض الأُمور الماديّة.

استعمل القرآن الكريم مفردة التأويل في هذا المعنى مرّةً واحدةً، وذلك في قوله تعالى: ﴿**قَالَ لاَ يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلاَّ نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا**﴾[٥].

---

(١) النساء، الآية ٥٩

(٢) الطباطبائي، السيِّد محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص ٤٠٢.

(٣) الإسراء، الآية ٣٥.

(٤) الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان، ج٦، ص ٦٣٩.

(٥) يوسف، الآية ٣٧.

وقد اختلف المفسِّرون في مرجع الضمير في كلمة (تأويله)، فذكروا له احتمالين:

ألف: أنّ مرجع الضمير هو الطعام، وعليه يكون معنى الآية أنّ النبيّ يوسف عليه السلام وعد الفتيين بأنّه قَبل أن يُعبِّر لهما رؤياهما سوف يُقيم لهما بيِّنةً على صدقه؛ وذلك من خلال بيانه لحقيقة ونوعيّة أيِّ طعام يُحمَل إليهما، على غِرار ما كان يفعل عيسى عليه السلام مع بني إسرائيل[١]. أو أنّ النبيّ يوسف عليه السلام وعد الفتيين بأنّه سوف يُعبِّر ويُفسِّر لهما في حال اليقظة أيَّ طعام يريانه في حالة النوم[٢].

وعلى التفسير الأخير يكون استعمال مفردة التأويل بنفس المعنى في الاستعمال الأوّل المتقدّم.

باء: أنّ مرجع الضمير هو الرؤيا التي رآها الفتيان، فهو مرجع الضمير نفسه في كلمة (تأويله) في الآية التي سبقتها، أي: إنّ النبيّ يوسف عليه السلام أعطى أمداً ووقتاً قريباً لتفسير رؤية الفتيين[٣]، وعليه يكون معنى مفردة التأويل في الآية بنفس المعنى في الاستعمال الأوّل المتقدّم أيضاً.

الاستعمال الخامس: تفسير المتشابه.

---

(١) انظر: الطباطبائي، السيِّد محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١١، ص ١٧٢. والخطيب، عبد الكريم، التفسير القرآني للقرآن، ج٦، ص ١٢٧٢.

(٢) انظر: الطوسي، محمّد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، ج٦، ص ١٣٩. والطبري، محمّد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، ج١٢، ص ١٢٨.

(٣) انظر: ابن عاشور، محمّد بن طاهر، التحرير والتنوير، ج١٢، ص ٦١. ومكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير الكتاب المنزل، ج٧، ص ٢٠٧ـ ٢٠٨.

وقد جاء هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كلٌ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ**﴾[١].

وردت مفردة التأويل في هذه الآية المباركة مرّتين، وكان المقصود منها التأويل المتعلّق بالقرآن[٢]؛ إذ الآية المباركة قسّمت آيات القرآن إلى قسمين: محكم، ومتشابه[٣].

وهنا ذهب البعض إلى أنّ المراد من لفظة (تأويله) الأُولى هو تأويل ما تشابه منه، وذلك من خلال وضع المنحرفين للتفاسير الفاسدة التي تنسجم مع أهواء أنفسهم؛ لإيقاع غيرهم في الفتنة والضلال[٤]. أمّا لفظة

---

(١) آل عمران، الآية ٧.

(٢) انظر: بابائي، علي أكبر، روش شناسي تفسير قرآن (معرفة طريقة تفسير القرآن)، ص ٢٩.

(٣) الآيات المحكمة هي الآيات التي ذات المفاهيم الواضحة، التي لا مجال للجدل والخلاف فيها. أمّا الآيات المتشابهة فهي الآيات التي تبدو لأوّل وهلة معانيها معقّدة وذات احتمالات معقّدة. انظر: مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج٢، ص ٣٩٦ ـ ٣٩٧.
وقريب من هذا المعنى ما ذكره الفخر الرازي، (محمّد بن عمر) في التفسير الكبير، ج٧، ص ١٣٨ـ ١٣٩.

(٤) انظر: أبو الفتوح الرازي، الحسين بن علي، روض الجنان في تفسير القرآن، ج٤، ص ١٧٩. ومكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج٢، ص ٤٠١. والفخر الرازي، محمّد بن عمر، التفسير الكبير، ج٧، ص ١٤٥. والثعلبي النيشابوري، أحمد بن إبراهيم، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ج٣، ص ١٢.

(تأويله) الثانية في الآية فهي قد دلَّت على أنّ الأسرار والمعاني العميقة للآيات المتشابهة لا يعلمها كلّ شخص.

وقد ذهب بعض المحقِّقين إلى أنّ مفردة (التأويل) في كلا الموضعين تتعلَّق بجميع القرآن[١].

الاستعمال السادس: الوقوع والتحقّق.

استعمل القرآن الكريم هذا المعني في قوله تعالى: ﴿**هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُواْ لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُواْ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ**﴾[٢].

إنّ الضمير في (تأويله) في كلا الموردين عائد إلى الكتاب[٣]، والمراد من الآية أنّ كلَّ ما أخبر به القرآن سيؤول أمره إلى الوقوع لا محالة يوم القيامة[٤].

وقد فسَّر البعض (التأويل) في الآية بالعاقبة المترتِّبة على كفر

---

(١) ذهب إلى هذا الرأي الدكتور ولي الله نقي بورفر، وقد استفدنا هذه المعلومة من جلسة خاصّة مع سماحته.

(٢) الأعراف، الآية ٥٣.

(٣) انظر: بابائي، علي أكبر، روش شناسي تفسير قرآن، ص ٢٩.

(٤) مغنية، محمّد جواد، تفسير الكاشف، ج٣، ص ٣٣٦. والخطيب، عبد الكريم، التفسير القرآني للقرآن، ج٤، ص ٤١٠. وابن عاشور، محمّد بن طاهر، التحرير والتنوير، ج٨، ص ١١٨.

الجاحدين للكتاب وإلحادهم[١]. وعلى هذا التفسير فإنّ هذا المعنى سوف يرجع إلى المعنى نفسه في الاستعمال الثالث.

الاستعمال السابع: تفسير القرآن.

كما في قوله تعالى: ﴿**بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يحُيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ**﴾[٢]، أي: لمّا يأتِهم تفسيره[٣].

أمّا لو فسّرت لفظة (تأويله) بمعنى عاقبته، أي: إنّ ما وعد به الله تعالى في القرآن من الثواب والعقاب كائن لا محالة[٤]؛ فإنّ معنى المفردة يدخل تحت الاستعمال الثالث المتقدّم.

---

(١) انظر في تفسير هذه الآية: الرازي، أبو الفتوح، روض الجنان في تفسير القرآن. والآلوسي، محمود، روح المعاني. والسيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في تفسير المأثور. والطوسي، محمّد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن. والفخر الرازي، محمّد بن عمر، التفسير الكبير. والطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن.

(٢) يونس، الآية ٣٩.

(٣) فضل الله، السيّد محمّد حسين، من وحي القرآن، ج١١، ص ٣٦٢. وقد ذكر هذا المعنى كأحد معنيين: الرازي، أبو الفتوح، روض الجنان، ج١٠، ص ١٥٠. والطبرسي، مجمع البيان، ج ٥، ص ١٦٨. والفيض الكاشاني، المولى محسن، تفسير الصافي، ج٢، ص ٤٠٢. وشبر، السيّد عبد الله، تفسير القرآن الكريم، ج١، ص ٢٢٠. والآلوسي، محمود، روح المعاني، ج٦، ص ١١٢. وابن عاشور، محمّد بن طاهر، التحرير والتنوير، ج١١، ص ٨٦.

(٤) انظر في ذيل تفسير هذه الآية: الطوسي، محمّد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، النيشابوري، أحمد بن إبراهيم، الكشف والبيان عن تفسير القرآن. والبغوي، حسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، والمحلي، جلال الدين، والسيوطي، جلال الدين، تفسير الجلالين. ومضافاً إلى التفاسير التي ذُكرَت في الهامش السابق، والتي ذكرت معنيين لمفردة التأويل.

المحصّلة النهائيّة

لو أمعنّا النظر في جميع الاستعمالات القرآنيّة لمفردة (التأويل) وتأمّلنا فيها، لوجدنا أنّ هذه المفردة قد استُعملت في مقام وجود أمر خفي لا يُمكن الوصول إليه أو التعرُّف إليه بالطرق الاعتياديّة، فالواقعة التي تدلّ عليها الرؤيا، أو السبب أو النتيجة التي يرجع إليها العمل، أو نوعيّة الطعام وماهيَّته، أو تحقُّق الوعد والوعيد اللذين دلَّت عليهما الإخبارات القرآنيّة يوم القيامة، أو الوقوف على المعنى الحقيقي والواقعي من الآيات المتشابهة بصورة خاصّة، أو من جميع القرآن بشكل عامّ، فإنّ كلَّ هذه الأُمور من المقرَّر لها أن تنكشف بالتأويل.

وعليه فجانب الخفاء والغموض هو من سمات وخصائص التأويل.

معنى التأويل عند المفسِّرين

اختلف المفسّرون في معنى التأويل اختلافاً شديداً، حتى تعدّدت أقوالهم في ذلك، ويمكن إرجاعها إلى أكثر من عشرة أقوال، إلّا أنّ المشهور فيه قولان:

١ـ قول القدماء، ومحصّل كلامهم: إنّ التفسير والتأويل بمعنى واحد، وهما مترادفان، وعليه فكلّ الآيات القرآنيّة تأويل، وبمقتضى قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ**﴾[١] يختصّ العلم بالآيات المتشابهات بالله عزّ شأنه[٢].

---

(١) آل عمران، الآية ٧.

(٢) انظر: الطباطبائي، السيّد محمّد حسين، القرآن في الإسلام، ص ٣٩.

ولذا يقول الشيخ المحقّق محمّد هادي معرفة في صدد تأويل المتشابهات ما نصّه: (وعليه، فالتأويل في باب المتشابهات نوع تفسير يضمّ إلى رفع الإبهام عن وجه الآية دفع الإشكال عنها أيضاً؛ ليكون رفعاً ودفعاً معاً...

وأمّا تأويل المتشابهات فهو مضافاً إلى كونه عمليّة الكشف ورفع الإبهام عن وجه الآية، فإنّه في نفس الوقت يعني بدفع الشبهة أو الشبهات المثارة حولها أيضاً. فهو أخصّ من التفسير ونوع منه)[١].

٢ـ قول المتأخرين، وهو أنّ التأويل المعنى خلاف الظاهر الذي يُقصد من الكلام، أي هو إصابة المعنى المخالف للظاهر. وعليه فليس لكلّ الآيات تأويل، وإنّما يختصّ ذلك بالآيات المتشابهة التي لا يُحيط بعلمها إلّا الله.

ولقد شاع هذا المعنى بينهم حتى غطّى على معناه الأصلي في كونه: المرجع والمصير، بحيث أصبحت (حقيقة التأويل) لا تُعرف إلّا من خلال الدلالة على المعنى المخالف للظاهر[٢].

وقال الشيخ معرفة: (وهكذا اصطلحوا على التعبير عن المفاهيم العامّة الكامنة وراء ظواهر آيات الذكر الحكيم بالتأويل، في مقابل التنزيل، فإنّ للقرآن ظهراً، أي دلالة ظاهرة حسب تنزيلها، وبالنظر إلى

(١) معرفة، محمد هادي، التأويل في مختلف المذاهب والآراء، ص ١٤.

(٢) انظر: الطباطبائي، السيّد محمّد حسين، القرآن في الإسلام، ص ٣٩ـ ٤٠. وكذا المؤلّف نفسه، مقالات تأسيسيّة في الفكر الإسلامي، ص ٣٢٤.

ملابسات اكتنفت الآية المعبّر عنها بأسباب النزول، والتي تجعل الآية خاصّةً بموردها حسب الظاهر. وهناك للآية دلالة أُخرى باطنة، أي كامنة في طيّها، وهي رسالتها العامّة، والتي تجعل من القرآن دستوراً خالداً عبر الأجيال، وما هي إلّا مفاهيم عامّة مستخرجة من طيّ الآية بفضل التعمّق والتدبّر فيها بإمعان، وهذا هو المعبّر عنه بالبطن ـ أي المعنى المخبّأ وراء ستار اللفظ ـ الذي يعثر عليه الراسخون في العلم المتعمّقون)[1].

وقد انتقد السيِّد الطباطبائي ﷺ ما عليه المشهور من المتأخّرين في معنى التأويل، حيث قال ما مفاده:

١ـ إنّ استعمال كلمة (التأويل) للدلالة على المعنى المخالف للظاهر هو استخدام اصطلاحي متأخّر على نزول القرآن، وليس ثمَّة ما يعضد هذا الاستعمال ويؤيّده في الموارد التي ورد فيها لفظ التأويل في القرآن.

وإذا أردنا أن ندقّق جيّداً في موارد استعمال القرآن للتأويل في تلك المواطن، نجد أنّها لا تدلّ على ما ذهبوا إليه من الإشارة إلى معنى خلاف الظاهر. أمّا ما ذكره المفسِّرون من معانٍ لهذه الموارد، فهو لا يتّسم بالصحّة الكاملة وإن كان بعضه قد تحلّى بقدر من الصحّة النسبيّة.

٢ـ إنّ لازمة ذلك هو أن يتضمّن القرآن سلسلةً من المعاني تُخالف ما عليه ظاهر بعض الآيات، وحين يختلف الظاهر مع محكمات القرآن، فإنّ ذلك يستلزم الفتنة في الدين ووقوع الضلال بين الناس.

---

(١) معرفة، محمد هادي، التأويل في مختلف المذاهب والآراء، ص ٧.

والمشكلة تبقى على حالها دون حلٍّ حتّى إذا قلنا أنّ ثمَّة في القرآن اختلاف بين الآيات يستدعي رفعه أن نصرف بعض الآيات عن معناها الظاهر، ونؤوّل بها إلى معانٍ تكون أرفع من مستوى الإدراك العامّ للناس.

والسبب أنّ التزام القول بوجود مثل هذا الاختلاف الذي نتصوّره، مردودٌ بالاحتجاج القرآني نفسه؛ حيث يقول: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾[1].

ومن اللّوازم المترتّبة على القول بالمعنى المذكور آنفاً للتأويل أن تسقط الآية التي نتأوّلها عن الحجّيّة كلّيّاً.

وتوضيح ذلك: إذا قلنا: إنّ رفع الاختلاف بين آيتين يتطلّب تأويل إحداهما بالمعنى المارّ للتأويل، ثمّ نزعم أنّ للآية معنىً هو غير المعنى الذي يدلّ عليه ظاهرها، لا يعلمه إلّا الله ـ والراسخون في العلم أيضاً ـ فإنّ هذه الآية ستسقط عن الحجيّة كاملاً؛ لأنّ هذا الضرب من التأويل يمكن أن نفترضه في أقوال الآخرين، بل وحتى في القول الذي ثبت كذبه قطعاً؛ إذ يمكن أن نقول: إنّ القائل لا يعني المعنى الظاهر الذي فهمناه، وإنّما يريد معنىً صحيحاً تعلّقت به إرادته لم نفهمه نحن!

إنّ هذا الأُسلوب في رفع الاختلاف بين آيات القرآن يتعارض كلّيّاً مع منطوق الآية التي مرّت علينا قبل قليل (النساء، ٨٢)، والتي تحتجّ

(١) النساء، الآية ٨٢.

بشكل قطعي واضح على أنّ القرآن قابل للفهم والإدراك على المستوى الإدراكي العامّ، وأنّه يمثّل أرضاً خصبة للبحث والتأمّل والتدبّر.

إنّنا لا نجد في القرآن آيةً واحدةً تُريد معنىً يخالف ما عليه ظاهر الكلام العربي، أو أنّها تنطوي على لغو وغموض.

بينما ما نفعله في المعنى الذي ذكروه للتأويل هو تناسي جميع هذه الحقائق وإسدال الستار عليها.

ثمّ إنّنا نعتقد في القرآن أنّه كلام الله، وهو فوق المتغيّرات والآراء المتناقضة، لا يعتريه التناقض، مصون من السهو والخطأ والنسيان، قد بلغ مستوى الكمال، بحيث لا تزيد العصور في تكامله شيئاً، فكيف ننزل به في المعنى الذي قالوه للتأويل[1]؟

وأشار دام ظله إلى أنّ المعنى المختار لـ (تأويل القرآن) هو (الحقيقة العلويّة التي تتحلّى بوجود واقعي خارجي عيني بعيد عن مستوى الفهم والإدراك العامّ. وهذه الحقيقة هي بمنزلة الروح إلى الجسد، والممثّل نسبة إلى المثال. وهذه الحقيقة هي نفسها يطلق عليها (سبحانه وتعالى) اسم (كتاب حكيم).

وبعبارة أُخرى: إنّ هذه الحقيقة هي القاعدة التي ترتكز إليها المعارف والمضامين القرآنيّة النازلة إلينا. وهذه الحقيقة ليست هي

---

(١) انظر: الطباطبائي، السيِّد محمّد حسين، مقالات تأسيسيّة في الفكر الإسلامي، ص ٣٢٤ ـ ٣٢٦، بتصرّف يسير.

من سنخ الألفاظ، ولا من سنخ المعاني، بل هي أمر عيني واقعي له وجود خارجي)[١].

وقد أوجز ذلك بقوله: (وما يعنينا التأكيد عليه هو أنّ (الماوراء) الفهم العامّ هو الذي يُطلق عليه اسم التأويل، وهو يسري على القرآن بأكمله محكمه ومتشابهه)[٢].

الفرق بين المعرفة التدبّريّة والتأويليّة والتفسيريّة

بعد أن اتّضح لنا المراد من مصطلحي التفسير والتأويل، يمكننا توضيح الفرق بين ثلاثة أنواع من المعارف، وهي:

أوّلاً: المعرفة التدبّريّة: وهي التي أشارت إليها الآية المباركة: ﴿**أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾[٣].

فالتدبّر في القرآن بمعنى الاتّعاظ بظواهره؛ لأنّه لفظ عربي كما قال تعالى: ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾[٤]، وبما أنّ القرآن عربي فالذهن العربي يستطيع أن يتدبّر ظواهر القرآن الكريم وأن يعتبر بها؛ لأنّه عندما يسمع ـ مثلاً ـ قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ**

(١) المصدر نفسه، ص ٣٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ٣٢٧.

(٣) محمّد، الآية ٢٤.

(٤) الشعراء، الآيات ١٩٣ـ ١٩٥.

﴿اللهِ بِهِ﴾[1]، يفهم من هذا الكلام أنّ هذه محرّمات ومحظورات في الشريعة الإسلاميّة.

ثانياً: المعرفة التفسيريّة: هذا النوع من المعرفة هو أعمق من المعرفة السابقة؛ وذلك لأنّ التفسير ـ كما تقدّم ـ هو عبارة عن السعي إلى تحديد المعنى الواقعي للآية وعدم الاكتفاء بالمعنى الظاهر منها؛ ولأجل ذلك ينبغي أن يتمّ التفسير بأدوات خاصّة، ومن قِبل أشخاص لديهم المعرفة بالأُصول التفسيريّة والقدرة والقابليّة على إعمال القواعد المخصّصة لهذه العمليّة، مضافاً إلى جملة من الصفات الأخلاقيّة والموهبة الكافية التي تمكّنه من تذوّق مضامين الآيات القرآنيّة، وغير ذلك من الأُمور التي يلزم المفسّر امتلاكها والتحلّي بها.

ثالثاً: المعرفة التأويليّة: تقدّم أنّ مفردة (التأويل) تُستعمل في مقام وجود أمر خفي لا يُمكن الوصول إليه أو التعرُّف إليه بالطرق الاعتياديّة، ومن ذلك يتبيّن أنّ المراد من المعرفة التأويلية هو معرفة الباطن. أمّا ما هو المراد من هذه المعرفة ؟!

فنقول في مقام الجواب عن هذا السؤال: إنّ بعض الآيات يكون لها معنيان: معنى ظاهر يُتبادر إلى الذهن مباشرةً من حاقّ اللفظ، أو يتمّ استخراجه واستفادته من خلال الرجوع إلى القرائن المتّصلة. ومعنى خفي لا يمكن اقتناصه من الظاهر، ويسمّى (الباطن)، وهذا المعنى ـ الثاني ـ هو

---

(١) المائدة، الآية ٣.

الذي أشارت إليه رواية الصفّار، قال: «**عَنْ فُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ هَذِهِ الرِّوَايَةِ: مَا مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَلَهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ؟ فَقَالَ: ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ، وَبَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ...** »[1].

الأسئلة

١ـ ما هي الفترة الزمنيّة التي ظهر فيها مصطلح التأويل؟

٢ـ ما هي المعاني التي ذكرتها المعاجم اللغويّة لمفردة التأويل؟

٣ـ ما هي الآيات القرآنيّة التي تضمّنت مفردة التأويل؟

٤ـ ما هي المعاني التي استعملت فيها مفردة التأويل في القرآن؟ اذكرها مع ذكر نموذج قرآني واحد لكلّ استعمال؟

٥ـ كيف عرَّف مشهور المفسِّرين معنى التأويل؟

٦ـ ما هو المعنى الذي أفاده السيِّد الطباطبائي قدس سره للتأويل؟

٧ـ ما هو تعريف كلّ من: المعرفة التدبّريّة، والمعرفة التفسيريّة، والمعرفة التأويليّة؟ وما هو الفرق بين كلّ واحدة من هذه المعارف؟

---

(١) الصفّار، محمّد بن الحسن، بصائر الدرجات، ج١، ص ١٩٦، الحديث٧.

الدرس الرابع

إلهيّة النصّ القرآني [١]

إلهيّة النصّ القرآني [١]

المقدّمة

بعد أن بيّنا في الدروس السابقة جملةً من المفاهيم المهمّة والمقدّمات الضروريّة، نشرع في المحور الأوّل من هذه الدراسة، والذي سوف نتحدّث فيه عن أُسس التفسير؛ بادئين في هذا الدرس بأهمّ أساس تفسيري ينبغي أن يُنقّحه المفسّر لآيات القرآن الكريم. وهذا الأساس يتمثّل بالقول بإلهيّة النصّ القرآني وعدم دخالة العنصر البشري في إيجاده بأيّ نحو من أنحاء الإيجاد.

وهنا نُذكّر القارئ العزيز بأنّنا سوف نتعرّض في هذه الأبحاث ـ بعد إثبات أصل المطلب ـ إلى الطروحات الحداثويّة المتعلّقة بكلّ أساس من الأُسس المطروحة في هذه السلسلة من الدروس، كما أنّنا سوف نجيب عن الشبهات المتضمّنة في كلّ طرح.

أسس التفسير

توجد مجموعة من المسائل القرآنيّة التي ينبغي على المفسّر أن يبتّ فيها قَبل الدخول إلى العمليّة التفسيريّة، بحيث تكون هذه المسائل عبارةً عن مجموعة من الأُصول الموضوعة الاعتقاديّة أو العلميّة التي إذا لم يتمّ التحقيق فيها وإثباتها لا يستطيع المفسّر القيام بعمله التفسيري. وها نحن نورد مجموعةً من تلك الأُصول؛ مركّزين ـ في المقام ـ على ما يكون منها منطلقاً لبعض الشبهات المطروحة على لسان الحداثويّين.

الأساس الأوّل: إلهيّة النصّ القرآني

من أهمّ الأُسس التي تُشكّل انطلاقةً ضروريّةً لا يمكن الاستغناء عنها لأيّ مفسّر، هي قضيّة القول بأنّ القرآن الكريم مصدره الوحيد هو اللهﷻ؛ فإنّ المفسّر الذي يسعى في عمله إلى كشف المراد الإلهي من آياته الشريفة، لابدّ أن يكون قد أثبت منذ البداية بأنّه بصدد تفسير الآيات القرآنيّة الصادرة عن الله تعالى، والتي لا يوجد أيّ دخل للرسولﷺ في إيجادها أو صياغتها.

وهذا الأساس المهمّ يمكن الاستدلال عليه بأوضح دليل قد عايشه عرب الجاهليّة والطوائف المجاورة لهم، ولا زال موجوداً إلى يومنا هذا، وسيبقى إلى قيام الساعة. وهذا الدليل هو الإعجاز القرآني، وعدم قدرة الناس ـ منذ ذلك الحين وإلى يومنا هذا ـ على الإتيان بمثل القرآن[1]، فعدم هذه القدرة مع قيام التحدّي الصريح والواضح في القرآن[2] دليل على عدم بشريّة هذا الكتاب العظيم.

---

(١) انظر: رضائي، منطق تفسير القرآن، ج١، ص ١٢٦.

(٢) قال تعالى: ﴿**وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ**﴾ البقرة، الآيتان ٢٣ـ ٢٤. وقال أيضاً: ﴿**أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لاَ يُؤْمِنُونَ * فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ**﴾ الطور، الآيتان ٣٣ـ ٣٤. وقال كذلك: ﴿**أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾ يونس، الآية ٣٨. وقال: ﴿**أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللهِ وَأَنْ لاَ إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ**﴾ هود، الآيتان ١٣ـ ١٤. وقال: ﴿**قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا**﴾ الإسراء، الآية ٨٨.

ومع وضوح هذه المسألة وضوحاً تامّاً، إلّا أنّنا نجد أنّ هناك مَن يحاول المساس بهذا الأصل، وذلك من خلال إدخال البُعد البشري في المقام. وسنورد هذا الكلام ضمن البحث التالي:

تاريخيّة النصّ الديني

لقد ظهر في الآونة الأخيرة مفهوم جديد في كتابات الحداثويِّين، يُعرف بمفهوم (تاريخيّة النصّ). وهذه العبارة تأتى فى سياق كلامهم عن ضرورة قراءة النصّ الديني ـ وبالتحديد القرآن الكريم ـ قراءةً معاصرةً في إطار المنهجيّة المعرفيّة الحديثة.

إنَّ الشغل الشاغل في الدراسات الاستشراقيّة والاتّجاهات العلمانيّة في عالمنا اليوم، هو ما يُسمّى بـ (تاريخيّة النصّ الديني)، وكيفيّة إعادة هذا النصّ إلى قاعدته البيئويّة والعرقيّة والاجتماعيّة التي تشكّل فيها، وهي من حيث الموقع الجغرافي مكّة والمدينة، ومن حيث الزمان بداية القرن السابع الميلادي.

والتاريخيّة (Historirism) مذهب يرى أنَّ كلَّ حقيقة أو مفهوم أو فكرة أو حادثة هي خاضعة للشروط التاريخيّة، وليست لها أيّةُ علاقة بالغيب أو الوحي لا من قريب ولا من بعيد[1]؛ وعليه فيمكن الحكم على المفاهيم والمعتقدات والحوادث من خلال معالجة موضوعيّة تتناول كلَّ ظروفها التاريخيّة.

---

(١) جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ١١ـ ١٢.

إنّ هدف فكرة (تاريخيّة النصّ) بالأصل هو لضرب قدسيّة الكتاب، ولدحض فكرة عصمة النصّ، وقد جهد المستشرقون في السابق على تكريس المنهج التاريخي لدراسة القرآن الكريم، ولعلّ أبرز كتاباتهم في هذا المجال ما توصّل إليه (نولدكه) في كتابه المعروف بـ(تاريخ القرآن)، وكذلك ما انتهى إليه الباحثان (جفري) و(بلاشير) وآخرون.

كما يُضاف إلى ذلك بعض المحاولات التي يخوضها بعض دعاة الحداثة في عالمنا الإسلامي، أمثال: محمّد أركون، وحسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد، وعلي حرب، وعابد الجابري، ومحمّد شحرور، وعبد الكريم سروش، ومحمّد مجتهد شبستري، وغيرهم.

لقد تبنّى العلمانيّون التاريخيّة في فهم النصّ الديني الإسلامي على نحو يكشف عن الوجه الأيديولوجي المادّي الذي يغلّف كلماتهم؛ حيث يُصرِّحون بأنسنة النصّ الديني، وينادون بتأصيل التسوية بينه وبين غيره من النصوص الأُخرى. فالقرآن ـ مثلاً ـ يتحوّل في نظرهم إلى نصّ تاريخي واجتماعي كبقيّة كتب التراث، فتنقطع الصلة بينه وبين الله تعالى تماماً، وبالتالي يُصبح كتاباً بشريّاً يخضع لمؤثّرات الطبيعة البشريّة في التأليف، وكذلك عند قراءته ومحاولة فهمه.

التاريخيّة بهذا المعنى تعني إخضاع الأحداث والأفكار للسيرورة المادّية الخاضعة للمتغيّرات الزمانيّة والمكانيّة، وهذا يعني بالنسبة للقرآن خضوعه لأثر الزمان والمكان والمخاطَب بشكل مطلق، وفي الوقت نفسه نفي قداسته وتعاليه من جانب، وإثبات عدم قدرته على مسايرة الواقع

المتغيّر من جانب آخر، ومن ثَمَّ القول بضرورة تغيير الأحكام والمفاهيم الدينيّة مع تغيّر الواقع السيّال.

من الطبيعي أنّ القرآن عندما يتحدّث عن ظاهرة معيّنة، كظاهرة الرقّ مثلاً، ثمّ تنقرض تلك الظاهرة، فهذه تُسمّى تاريخيّة قهريّة؛ ليس لأنّ القرآن ناظر لثقافة مرحليّة، وإنّما لأنّ الظاهرة التي علّق القرآن عليها وقنّنها كانت ظاهرةً مرحليّةً.

وبعبارة أُخرى: إنّ نتيجة انقراض الظاهرة انتهاء مدلول هذه الآيات قهراً؛ لأنّها كانت تعلّق على ظاهرة معيّنة قد انقرضت، ولو عادت عاد مدلول هذه الآيات مرّة أُخرى، فهذه تُسمى بالتاريخيّة القهريّة.

وبما أنّ القرآن جاء دستوراً لكلّ البشر في كلّ زمان، فمقتضى ذلك تناوله لكلّ الظواهر الإنسانيّة بالتعليق والتقنين، سواء كانت ظواهر مؤقتةً، أم ظواهر دائمةً، فإذا تناول القرآن بعض الظواهر المؤقتة وعلّق عليها، ثمّ انقرضت هذه الظاهرة، فهذا لا يعني أنّ القرآن كتاب تاريخي، وإنّما هذه تاريخيّة قهريّة نتيجة قصر عمر الظاهرة التي علَّق عليها القرآن، لا نتيجة أنّ القرآن قد صُبَّ وأُنزل لأجل ثقافة تاريخيّة معيّنة.

وهذا نظير أن يقول القرآن: ﴿**قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا...**﴾[1]، فهذه الحادثة لا تحدث كلّ يوم، وإنّما حدثت في وقت معيّن وانتهى. وكذلك قول القرآن في مورد آخر: ﴿**عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ**

(١) المجادلة، الآية ١.

لَهُمْ...﴾[١]، فهذه الآية المباركة وإن عبّرت عن حادثة معيّنة قد انقرضت، إلّا أنّ ذلك لا يعني تاريخيّة القرآن، فهو ـ وكما ورد في نصوص مرويّة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام ـ يمكن أن تكون له تطبيقات مستقبليّة أُخرى، وأنّه جار في جميع الأزمنة وعلى مرّ العصور. قال الإمام الصادق عليه السلام: «**إِنَّ الْقُرْآنَ حَيٌّ لَمْ يَمُتْ، وَإِنَّهُ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ، وَكَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ، وَيَجْرِي عَلَى آخِرِنَا كَمَا يَجْرِي عَلَى أَوَّلِنَا** »[٢].

هذا في ما يتعلّق بالتاريخيّة القهريّة التي نسلّم بها، وأمّا التاريخيّة المقصودة من قِبل البعض، والتي تعني أنّ مضامين القرآن قُصِد منها التعبير عن ثقافة مرحليّة معيّنة، فهي تتنافى وتتناقض مع هدف القرآن الكريم المتجلّي في آياته الشريفة، أمثال قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾[٣]، وقوله أيضاً: ﴿**إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ...**﴾[٤]. ومع ملاحظة كون الرسالة القرآنيّة جاءت للعالمين، كما أفصحت عنه الآية المتقدّمة؛ فإنّ كونه ناظرًا لثقافة مرحليّة، ولثقافة تاريخيّة معيّنة، يعُدّ نقضاً للهدف من نزوله، فإذا آمنا بأنّ القرآن نزل لهذا الهدف، وهو كونه رسالةً للعالمين جميعاً، فتأطيره وجعله منصبّاً على ثقافة مرحليّة نقضٌ لأهدافه، ونقض الهدف قبيح، والقبيح لا يصدر من الإنسان العاقل، فضلاً عن الحكيم تبارك وتعالى.

---

(١) التوبة، الآية ٤٣.

(٢) العياشي، محمّد بن مسعود، تفسير العياشي، ج٢، ص ٢٠٣.

(٣) الأنبياء، الآية ١٠٧.

(٤) الإسراء، الآية ٩.

ومن هنا فإنّ مسألة تاريخيّة النصّ القرآني مسألة قاصرة النظر، ولعمري كيف ينسجم هذا الطرح مع آيات كثيرة تخترق حاجز الزمان والمكان المحدّدين، معبّرةً عن قضايا ومبادئ ومفاهيم شموليّة لا تختصّ بزمن معيّن، ولا بحضارة بعينها، فخذ مثلاً قوله تعالى: ﴿**وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ**﴾ (١)، فهل هذا يختصّ بثقافة عربيّة معيّنة؟! فإنّ العرب في ذلك الوقت لم يكن مدلول هذه الآية معروفاً عندهم؛ إذ لم يكن العرب المعاصرون للقرآن ملتفتين لمعنى هذه الآية آنذاك، وأنّ الأرض تتحرّك، والجبال تمرّ مرّ السحاب.

الأسئلة

١ـ ما هو الدليل الواضح على إلهيّة النصّ القرآني؟

٢ـ ما هو المقصود من مصطلح (تاريخيّة النصّ الديني) بحسب وجهة نظر المستشرقين والعلمانيين؟

٣ـ كيف عالج الكاتب فكرة الظواهر التي تطرّقت إليها الآيات القرآنيّة، والتي انقرضت ولم يُعدّ لها عين ولا أثر في واقعنا المعاصر؟

٤ـ ما هو نوع العلاقة بين الهدف من نزول القرآن وبين القول بكون ثقافة القرآن مرحليّةً؟

---

(١) النمل، الآية ٨٨.

٥ـ هل توجد شواهد قرآنيّة اخترقت حاجز الزمان والمكان المحدّدين، وشكّلت ضربةً قاصمةً للقائلين بالثقافة المرحليّة للقرآن؟

الدرس الخامس

إلهيّة النصّ القرآني [٢]

إلهيّة النصّ القرآني [٢]

المقدّمة

ونحن في رحاب الحديث عن إلهيّة النصّ القرآني ـ الذي يُعدّ الأساس الأوّل من الأُسس التي ينبغي أن تبتني عليها العمليّة التفسيريّة ـ نذكر دعوةً أُخرى من الدعاوى التي تهدف إلى إضفاء البُعد الإنساني على هذا النصّ المقدّس. فقد ذكرنا في الدرس السابق الدعوة القائلة بتاريخيّة النصّ القرآني، والتي ترمي إلى جعله ظاهرةً بشريّةً قد ولّدتها الظروف والمتغيّرات الاجتماعيّة والبيئيّة. أمّا في هذا الدرس فإنّنا سوف نذكر في هذا الصدد اصطلاحاً جديداً، وهو أنسنة النصّ الديني (القرآني خصوصاً)، والمدّعي لهذا الاصطلاح لا ينكر إلهيّة القرآن الكريم صراحةً، وإنّما يقول بالتفريق بين المعاني القرآنيّة وبين إبراز هذه المعاني على شكل ألفاظ وتراكيب؛ إذ يقول بأنّ النبي صلى الله عليه وآله قد تسلّم المعاني القرآنيّة من الله تعالى على شكل رموز وشفرات، وبعد أن فهمها وأدركها ألبسها رداء الألفاظ العربيّة، وهذا الأخير هو الموجود بين أيدي المسلمين، دون وجود عين أو أثر للمعاني القرآنيّة النازلة من الله عزّ وجلّ.

أنسنة النصّ الديني

بيّنا في الدرس السابق ـ ومن خلال الحديث عن تاريخيّة النصّ

الديني ـ أنّ بعض الحداثويِّين ينادي بتأصيل التسوية بين النصّ القرآني وبين غيره من النصوص البشريّة، وذلك من خلال إخضاع القرآن إلى دراسة تاريخيّة يقف من خلالها الباحث ـ مع دراسته لبعض النماذج الموجودة في الآيات القرآنيّة ـ على أنّ القرآن منتج بشري أولدته الظروف الاجتماعيّة والبيئيّة التي نشأ فيها.

أمّا فيما يتعلّق بالدرس الحالي؛ فإنّ اللهجة في طرح المدَّعي جاءت مخفّفةً؛ إذ لا يدّعي القائل بأنّ القرآن بشري في نشأته الأُولى، وإنّما يقول بأنّه تحوّل إلى نصّ تاريخيّ واجتماعيّ كبقيّة كتب التراث، وانقطعت الصلة بينه وبين الله تعالى، وأصبح كتاباً بشريّاً مع قراءته ومحاولة فهمه.

وقد ظهرت معالم هذه الفكرة ـ على سبيل المثال ـ في كلمات الكاتب المصري نصر حامد (أبو زيد)، الذي لا يُنكر إلوهيّة النصّ القرآني صراحةً، ولكنّه يرى أن نزوله كان على شكل رموز وشفرات لغويّة، وليس نصوصاً لفظيّةً، وبهذا يكون القرآن الموجود بين أيدي المسلمين الآن قد أصبح بشريّاً منذ نزوله على المتلقّي الأوّل وهو النبيﷺ، وقد أخذ صورةَ الذهنيّةِ البشريّةِ في لحظة تأويله من قِبلهﷺ، يقول أبو زيد في هذا الصدد: «**والقرآن نصٌّ مقدّس من ناحية منطوقه، لكنَّه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغيّر، أي من جهة الإنسان، ويتحوّل إلى نصّ إنساني (يتأنسن). ومن الضروري هنا أن نؤكّد أنَّ حالة النصّ المقدّس حالة ميتافيزيقيّة لا ندري عنها شيئاً إلّا ما ذكره النصّ، ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغيّر النسبي. النصّ منذ**

لحظة نزوله ـ أي مع قراءة النبيّ صلّى الله عليه [وآله] وسلّم له لحظة الوحي ـ تحوّل من كونه نصّاً إلهيّاً وصار فهماً (نصّاً إنسانيّاً)؛ لأنّه تحوّل من التنزيل إلى التأويل »[١].

نعم، هو يرى أنّ التأويل سنخ قراءة للنصّ، يتدخّل فيها أُفق فاهم النصّ، ويكون النصّ فيها منفصلاً تماماً عن قائله، وبالتالي تكون هذه القراءة هي الأساس، وهي التي ينبغي أن يكون عليها المعوّل.

وهذا المعنى للتأويل يختلف تماماً عمّا ذكره الأعلام أمثال: العلاّمة الطباطبائي الذي يُعبّر عنه بقوله: «**إنّ التأويل ليس من المفاهيم التي هي مداليل للألفاظ، بل هو من الأُمور الخارجيّة العينيّة** »[٢].

أو الآلوسي الذي يقول في شأنه: «**إنّ التأويل إشارة قدسيّة ومعارف سبحانيّة تنكشف من سَجْف العبارات للسالكين، وتنهل من سُحب الغيب مع قلوب العارفين** »[٣].

أو كما يعبّر محمّد ربيع: «**إنّه علم إلهي، وأنّه ليس علماً مكتسباً مثل علم الفقه وعلم التفسير** »[٤].

وبحسب البيان الذي ذكره (أبو زيد) فإنّ التدخّل الإنساني واضح جدّاً

---

(١) أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ص ٩٩ـ ١٠٠.

(٢) الطباطبائي، السيّد محمّد حسين، الميزان، ج ٣، ص ٢٧.

(٣) الآلوسي، شهاب الدين، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج ١، ص ٦.

(٤) محمّد ربيع محمود، أسرار التأويل، ص ١٥.

في النصّ القرآني، فهو بعد تنزّله وفهم الرسولﷺ له أصبح منتجاً بشريّاً لا نبحث عن مدى انطباقه مع الدلالة الذاتيّة للنصّ أو عدم انطباقه[١].

نقد مقولة أنسنة النصّ الديني

في مجال نقدنا لما تقدّم، نحاول أن نقف مع رؤية الكاتب أبي زيد في طرحه المتعلّق بالوحي والنصّ القرآني، ونبيّن بأنّه طرح يبتني على الرؤية الغربيّة للوحي، ومباحث الهرمينوطيقا المعاصرة القائلة: إنّ النصّ بعد أن يُكتب ينفصل عن مؤلِّفه ويصبح ملكاً للقارئ، وأنّ القارئ هو الذي يستخرج منه المعاني عن طريق عمليّة التأويل. وهذا يتعارض مع المنهج التقليدي الذي يتعامل مع النصّ القرآني على أنّه كتاب الله تعالى الذي يتّصف بالقداسة والمصونيّة عن الخطأ.

وبصراحة إنّ هذه الرؤية تطعن في عصمة الكتاب العزيز، وتتناقض مع النظرة الإسلاميّة إلى القرآن الكريم على أنّه كلام الله الذي يجب الإيمان به والعمل على ضوئه.

إنّ فرض النصّ القرآني بأنّه نصّ لغوي مشفَّر ومرموز وإن كان لا ينفي بشكل صريح إلوهيّة القرآن حال نزوله، إلّا أنّه يجعل منه نصّاً بشريّاً متلبّساً بالتأويلات النبويّة أو البشريّة الأُخرى. أضف إلى ذلك بأنّه تترتّب على هذه الرؤية مجموعة من اللوازم الباطلة نحاول أن نقف على أهمِّها:

---

(١) اُنظر: أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ص ١٠٠.

١ـ إنّ هذه الدعوة تخالف الهدف الكامن وراء نزول القرآن الكريم والغرض الأساس منه، وهو هداية العالَمين؛ إذ هذه الهداية التي لا تتحقّق إلّا بالتدبّر فيه والإيمان بمضامينه والعمل بأحكامه وقوانينه. ومن هنا فكيف يتحقّق كلُّ ذلك إذا كان القرآن غير قابل للفهم؛ لأنّه قد نزل على شكل رموز وشفرات؟ إذاً ليس للقرآن إلّا أن يستخدم الأساليب والتراكيب التي يفهمها الناس، وإلّا يلزم من ذلك نقض الغرض.

٢ـ إنّ هذه الدعوة تتعارض مع الكثير من الآيات التي تُصرِّح بأنَّ القرآن نور، وكتاب مبين، وتبيان، وميسِّر، وأنّه الحقُّ، كقوله تعالى: ﴿**قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾[١].

و: ﴿**وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ**﴾[٢].

و: ﴿**تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ**﴾[٣].

و: ﴿**فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْماً لُدّاً**﴾[٤].

و: ﴿**وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ**﴾[٥].

---

(١) المائدة، الآيتان ١٥ـ ١٦.

(٢) النحل، الآية ١٠٣.

(٣) الشعراء، الآية ٢.

(٤) مريم، الآية ٩٧.

(٥) القمر، الآية ١٧.

و: ﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[١].

فحاشا أن يكون القرآن تبياناً لكلِّ شيء ولا يكون تبياناً لنفسه! وكيف يكون مبهماً وهو تفصيل لكلِّ شيء؟!

٣ـ إنَّ هذه الدعوة تجعل النبيﷺ مؤوّلاً شأنُه شأن البشر العاديّين، أي أنّه يُصيب ويخطئ في فهمه وبيانه لآي الذكر الحكيم، بل يجعله بشريّاً في سُنّته وأحاديثه، وهذا بخلاف ما استقلّ به العقل في ضرورة عصمة النبيﷺ بشكل عامّ، وما دلَّت عليه الآيات من عصمتهﷺ بشكل خاصّ، كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾[٢].

و: ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذاً لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾[٣].

و: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْماً عَرَبِيّاً وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَمَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلا وَاقٍ﴾[٤].

أضف إلى ذلك الآيات التي دلَّت على وجوب اتّباعه والآمرة

---

(١) محمّد، الآية ٢٤.

(٢) محمّد، الآية ٢٤.

(٣) الحجّ، الآية ٥٤.

(٤) البقرة، الآية ١٤٥.

بالاقتداء به، كقوله تعالى: ﴿...وَمَا آَتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾[١].

و: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الآَخِرَ وَذَكَرَ اللهَ كَثِيرًا﴾[٢].

٤ـ إنَّ هذه الدعوة تخالف الأحاديث المتواترة التي نصّت على وجوب اتّباع الثقلين: كتاب الله، والعترة[٣]. فلو كان كتاباً مرموزاً لما أمرنا النبيﷺ باتّباعه؛ لأنّه كيف نتّبع ما لا نفهمه؟!

٥ـ إنَّ هذه الدعوى تؤدّي إلى النسبيّة المطلقة في الحقائق والتعاليم الدينيّة، وبالتالي عدم إمكان انتساب أيّة فكرة معيّنة للدين ليُطالَب الإنسان بالإيمان بها، وتعميم النسبيّة على كلِّ النصوص الدينيّة باطل.

الأسئلة

١ـ ما هو الفرق بين تاريخيّة النصّ الديني وأنسنة النصّ الديني؟

٢ـ ما هو موقف الكاتب نصر حامد (أبو زيد) من كون القرآن بمعانيه وألفاظه نازل من الله تعالى؟

٣ـ ما هي نظرة نصر حامد (أبو زيد) إلى مسألة التأويل؟

---

(١) الحشر، الآية ٧.

(٢) الأحزاب، الآية ٢١.

(٣) قال الحرّ العاملي: «**أقول: وقد تواتر بين الخاصّة والعامّة عن النبيﷺ أنّه قال: إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمُ الثَّقَلَيْنِ، مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا: كِتَابَ اللهِ، وَ عِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي. وَ إِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ** ». الحَرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ج٢٧، ص ٣٣ـ ٣٤.

٤ـ ما هو جوهر الرؤية الهرمينوطيقيّة الغربيّة المعاصرة تجاه كلّ من مؤلّف النصّ وقارئه؟

٥ـ ما هي اللوازم الباطلة التي تترتّب على دعوة أنّ النصّ القرآني مشفّر ومرموز؟

الدرس السادس

إلهيّة النصّ القرآني [٣]

إلهيّة النصّ القرآني [٣]

المقدّمة

إنّ أغلب سهام النقد والتجريح التي وجّهها بعض الباحثين المسلمين لمصادر الشريعة الإسلاميّة، نراها ـ وللأسف الشديد ـ قد تمّ استيرادها من الثقافات الأُخرى، أو قد تمّ أخذها من أفواه المستشرقين الذين أقدموا على دراسة الشريعة الإسلاميّة وهم يحملون معهم دوافع متعدّدة، تمتاز أغلبها بكونها في صدد تقويض الدين الإسلامي والتبشير للمسيحيّة، أو أنّها بصدد دراسة المنطقة دراسةً وافيةً بغية السيطرة عليها ونهب ثرواتها. ثمّ إنّ أغلب تلك الشبهات كانت تسعى إلى اقتلاع جذور الدعوة الإسلاميّة من الأساس، وذلك من خلال النيل من أقدس وثيقة إسلاميّة، ألا وهي القرآن الكريم.

والجانب المهمّ في الطعون التي وُجهت إلى هذا الكتاب العظيم هو الطعن بإلهيّته والقول بأنّه منتج بشري، وقد مرّ الحديث في ما سبق حول شبهة تاريخيّة النصّ القرآني، وكذلك شبهة أنسنة هذا النصّ الشريف، وفي درسنا الحالي، نتطرّق إلى عرض شبهة أُخرى روّج لها بعض المنبهرين بما يُطرح في العالم الغربي من أفكار وطروحات تتعلّق بدياناتهم المحرّفة، محاولين ـ من دون تمحيص وتدقيق ـ جرّ تلك

الأفكار إلى واقعنا الإسلامي وتطبيقها على نصوصنا الدينيّة، ومن بين تلك الأفكار فكرة أنّ الوحي ليس هو عبارة عن نصوص نازلة من جهة فوقيّة غيبيّة، وإنّما هو عبارة عن انعكاسات وتفسيرات لتجربة دينيّة يخوضها النبيّ ويشعر من خلالها ـ ونتيجة علاقته الشديدة بالغيب وحضوره في محضر الإلوهيّة ـ بأنّ الله قد تجلّى له بنحو ما.

ونحن من أجل أن نوقف الدارس الكريم على حقيقة الأمر سوف نقوم بعرض كلمات القائلين بهذه النظريّة، ومن ثَمّ القيام بنقدها، معتمدين في ذلك على النصوص القرآنيّة ذاتها، التي نزلت على قلب النبيﷺ، وفي ختام الدرس نقوم بإجراء مقارنة بين نظريّة الوحي النصّي، وبين نظريّة التجربة الدينيّة بشكل عامّ، مبيّنين عدم انسجام النظريّة الثانية مع ما تتّصف به الآيات القرآنيّة الشريفة، أو مع واقع المسلمين في فترة نزول القرآن.

التجربة الدينيّة وعلاقتها بالوحي القرآني

لقد تمادى البعض في نظرتهم المادّيّة للوحي، معلنين رأيهم في أنّه عبارة عن صوت ينبثق من عمق الإنسان بعد مروره بتجربة روحيّة خاصّة. وهذه التجربة ـ كما سوف نبيّن من خلال ذكر كلمات القائلين بها ـ ليست بمعزل عن الإلهام الإلهي، وإنّما يكون هذا الإلهام عاملاً مساعداً في تشكيل هذه التجربة التي ينشأ منها النصّ القرآني. فالقرآن بهذه الصياغات الموجودة يكون المُنشئ له النبيﷺ وإن كان مضمونه ـ بحسب الأصل ـ وحياناً.

فهذا الدكتور عبد الكريم سروش يرفض الرؤية التقليديّة التي ترى بأنّ النبيﷺ مجرّد مستقبل للوحي، وأنّه وسيلة لنقل النداء الذي يصله من خلال جبرائيل، ويقول بأنّه يرى للنبيّ دوراً محوريّاً في إبداع القرآن[١]، أي أنّ مضمون الوحي من الله تعالى، وأمّا صياغته فتكون بكلمات النبيﷺ التي تعلّمها خلال التجربة الدينيّة النبويّة التي عايشها، والتي هي كتجربة الشاعر أو العارف تماماً، حيث يقول بهذا الصدد: «**الوحي إلهام، وهو نفس التجربة التي يُمارسها الشعراء والعرفاء... فالنبيّ يحصل له نفس الإحساس الذي يحصل للشاعر من سيطرة قوّة خارجيّة على مشاعره**»[٢].

وبحسب نظرة سروش هذه، فإنّ هذه الصياغة النبويّة للقرآن تكون متأثّرةً بأُسلوبهﷺ وبيئته ومستواه العلمي، وهذا ما يظهر جليّاً في مضمون كلامه: إنّ النبيّ خالق للوحي القرآني بالشكل الموجود عليه حاليّاً، وأمّا الذي يحصل عليه من الله فهو ليس سوى مضمون الوحي، ولكنّ هذا المضمون لا يمكن بيانه للناس؛ لأنّه يفوق مستوى فهمهم، بل هو وراء الألفاظ والكلمات؛ وعليه فهذا المضمون الوحياني فاقد للصورة، وعلى النبيّ صياغته في إطار صوري يكون في متناول فهم

(١) انظر: رضائي، مسعود، بسط التجربة النبويّة أم نفيها؟ (نقد نظريّات ملتبسة)، ترجمة: السيّد حسن علي مطر، مجلّة نصوص معاصرة، العددان: ١٧ـ ١٨، ص ٤٩.

(٢) رضائي، مسعود، بسط التجربة النبويّة أم نفيها؟ (نقد نظريّات ملتبسة)، ترجمة: السيّد حسن علي مطر، مجلّة نصوص معاصرة، العددان: ١٧ـ ١٨، ص ٤٩.

الجميع، فهو إذاً يفعل كما يفعل الشاعر، وذلك بصياغة هذا الإلهام بأدواته اللغويّة وأُسلوبه الخاصّ»[١].

ونجد أنّ باحثاً آخر، وهو محمّد مجتهد شبستري، يذهب إلى ما يشبه مقالة سروش بشأن مسألة الوحي، فيقول ما نصّه:

«**إنّ أساس الدين والتديّن التجربة الدينيّة، وهي لا تحصل في الجميع بدرجة واحدة، وهي تحصل من حضور الإنسان في محور الإلوهيّة، وإنّ الإيمان قائم على هذه التجارب، وأمّا العقائد والتعاليم فهي تفسير لهذه التجارب** »[٢].

ولقد أُثير مثل هذه الكلمات بسبب الشبهات التي طُرحت حول المدني والمكّي وغيرهما من البحوث المطروحة في علوم القرآن، حيث زعمت تلك الشبهات تأثّر القرآن بالبيئة، وأنّه قد خضع لظروف بشريّة مختلفة تركت آثارها على أُسلوبه وطريقة عرضه، وكذلك على مادّته والموضوعات التي عُني بها.

نقد نظريّة أنّ الوحي القرآني هو نتاج تجربة دينيّة

إنّ جعل الوحي القرآني هو تجسيد للتجربة الدينيّة التي خاضها النبيﷺ هو خطأ فادح؛ فإنّ منشأ هذه النظرة التاريخيّة لحقيقة الوحي

---

(١) انظر: المصدر السابق.

(٢) الهاشمي، هاشم، آراء حداثيّة في الفكر الديني، ص ٢٦٨، نقلاً عن: مجتهد شبستري، محمّد، إيمان وآزاداي، ص ١١٨.

هو النزعتان: العقليّة المفرطة، والرومانتيكيّة، اللتان شاعتا في القرن الثامن عشر والتاسع عشر في نقد الكتاب المقدّس، وبيان تعارضه مع العقل والعلم. والحال أنّ أيّ واحد من هذين العاملين لا يمكن قبوله في مجال الوحي القرآني بالنسبة إلى الدين الإسلامي[١].

وبصراحة: إنّ تتبّع جذور هذه النظريّة يصل بنا إلى الرؤية المسيحيّة للوحي؛ حيث تذهب هذه الرؤية إلى كون الوحي من سنخ التجربة الدينيّة، وهي الرؤية البروتستانتيّة في إلهيّاتها الحديثة، فالوحي في هذه الرؤية يُسند إلى شخص المسيح نفسه، وأمّا الوحي في الإسلام فهو حقيقة كلاميّة، وما ينتج عن الوحي يُدعى (كلام الله)[٢].

يقول الدكتور ساجدي في نقده للتجربة الروحيّة ما مضمونه: إنّ هذه الرؤى الناسوتيّة للوحي تشير إلى أنّ القرآن ناتج ومحصول تجربةٍ دينيّةٍ وعرفانيّة، وأنّه لا يوجد دليل على ضرورة كون العبارات القرآنيّة لها معرفة واقعيّة، وعلى أساس هذه النظريّة فإنّ لغة الوحي هي لغة تجسيد الإحساسات وإظهار الإحساسات الداخليّة للفرد المتديِّن. وهذه النظريّة تشبه إلى حدٍّ ما أحد تفاسير نظريّة عدم المعرفة الواقعيّة، خصوصاً مع ملاحظة أنّ المؤسّس لفكرة كون الوحي تجربة دينيّة هو

---

(١) للاطّلاع أكثر يراجع: أبو الفضل ساجدي، وحي وتجربه ديني (فارسي) (الوحي والتجربة الدينيّة)، مجلّة معرفت فلسفي (المعرفة الفلسفية)، العدد٣، ربيع١٣٨٣ش، ص ١٠٧ـ ١٣٢.

(٢) انظر: صادقي، هادي، تهافت نظريّة نبويّة القرآن؛ مطالعات نقديّة جادّة، ترجمة: حسن مطر، مجلّة نصوص معاصرة ـ العددان ١٧ـ ١٨، ص ٣٧.

(شلايرماخر) الذي يؤكّد على نظريّة عدم المعرفة الواقعيّة في كلِّ العبارات الدينيّة.

وهذا الارتباط القريب بين هاتين النظريّتين هو حقيقة أذعن بها كثير من العلماء المحقّقين الغربيِّين... وبحسب هذا التفسير للغة الدينيّة فإنّ النصوص الدينيّة التي تُبيّن نظريّة خلق الكون في الكتب المقدّسة لا تكون في الحقيقة حاكية عن خلق الله للموجودات، بل هي صرف بيان عن تصوّر الفرد المتديِّن لارتباط كلِّ الوجودات بالله[١].

ثمَّ طُرحت هذه الفكرة في الأوساط الإسلاميّة من بعض المجدِّدين، وعلى رأسهم السيّد أحمد خان الهندي (١٨١٧م ـ ١٨٩٨م)، الذي ذهب إلى أنّ النبوّة ملكة طبيعيّة خاصّة كسائر الملكات البشريّة التي تتفتّق عندما تتوفّر ظروفها ومناخاتها وبيئتها، وما الوحي إلّا عبارة عن نشاط العقل الإلهي في النفس والعقل القدسي البشري. ثمّ ظهرت هذه الفكرة بأنحاء متقاربة في آراء مجدّدين آخرين حتّى وصلت إلى صورتها الأخيرة في نظريّة (القرآن تجربة نبويّة) للدكتور عبد الكريم سروش[٢].

وقد وجّه الباحثون الإسلاميّون نقدهم لها وأثبتوا بطلانها ومخالفتها للأُصول الإسلاميّة.

---

(١) انظر: ساجدي، أبو الفضل، زبان دين وقرآن (فارسي) (لغة الدين والقرآن)، ص ٣٦٤.

(٢) انظر: صادقي، هادي، تهافت نظريّة نبويّة القرآن؛ مطالعات نقديّة جادّة، ترجمة: حسن مطر، مجلة نصوص معاصرة، العددان ١٧ـ ١٨،ص٣٧.

ونحن نذكر ـ في المقام ـ أهمّ الإشكالات التي تواجهها هذه النظريّة، وهي:

١ـ عدم وجود دليل عقلي أو علمي أو وجداني أو نقلي على هذه النظريّة، فمتى قال النبيﷺ بأنّ القرآن كلام منبثقٌ من إحساسه بتجربة روحيّة أو حالة معنويّة قد عاشها؟!

٢ـ إنّ من لوازم القول بهذا الرأي عدم صحّة الاستناد إلى القرآن والاستشهاد به؛ وذلك لعدم صدوره من جهة فوقانيّة يذعن الجميع لها، ويُسلّم بما تقوله.

٣ـ إنّ هذه النظريّة تتنافى مع النصّ الديني، فهناك مئات الآيات القرآنيّة الدالّة على أنّ الله تعالى هو خالق القرآن ومنزّله على قلب النبيﷺ، وصراحة هذه الآيات لا تدع أيَّ مجال للاحتمال والتأويل، ومن هذه الآيات:

قوله تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيد...**﴾[١].

وقوله: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[٢].

وقوله: ﴿**تَنْزِيلُ الْكِتَاب مِنَ الله الْعَزِيز الْحَكِيم**﴾[٣].

وقوله: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ**﴾[٤].

---

(١) طه، الآية ١١٣.

(٢) يوسف، الآية ٢.

(٣) الزمر، الآية ١.

(٤) الزمر، الآية ٢.

وقوله: ﴿**وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى...**﴾[١].

وقوله: ﴿**وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإيمان وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إلى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾[٢].

وقوله: ﴿**سَنُقْرِئُكَ فَلا تَنْسَى**﴾[٣].

وقوله: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ**﴾[٤].

فالقراءة في الآيتين الأخيرتين تدلّ على قراءة ما نزل بواسطة جبرائيل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وآله ﴿**سَنُقْرِئُكَ**﴾، وسوف تكون وظيفته بعد ذلك هي ﴿**اقْرَأْ**﴾، أي قراءة عين الكلام المُنزل؛ وعليه فالنازل ليس هو عبارة مضامين خالية من رداء الألفاظ.

وبعد هذه السلسة من الآيات لا يبقى مجال للقول بأنّ النبي صلى الله عليه وآله هو الذي قام بتصوير المضمون ليجعله قابلاً للفهم.

٤ـ إنّ الإعجاز اللفظي للقرآن الكريم وتحدّيه دليل على بطلان القول القائل بدخالة العنصر البشري في مسألة الوحي وخلق القرآن، وهناك من الآيات ما يثبت ذلك، من قبيل:

---

(١) الشورى، الآية ٧.

(٢) الشورى، الآية ٥٢.

(٣) الأعلى، الآية ٦.

(٤) العلق، الآية ١.

قوله تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَـذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾[١].

وقوله: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ...﴾[٢].

وقوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[٣].

فلو لم يكن القرآن كلام الله وفوق مقدرة البشر لكانوا قد جاؤوا بمثله مع محاولاتهم الكثيرة والمتعدّدة، وحيث لم يتمكّنوا من الإتيان بمثله ثبت أنّه معجز بلفظه ومضمونه؛ فإنّ من أبرز وجوه الإعجاز القرآني هو فصاحة التعابير القرآنيّة وبلاغتها إلى حدّ يفوق مستوى البشر جميعاً، خصوصاً مع ملاحظة المستوى العالي في هذا المجال الذي كان العرب عليه أيّام الجاهليّة وفترة نزول القرآن، ومن المعلوم أنّ الفصاحة والبلاغة ترتبطان بكيفيّة التعبير اللفظي عن المعاني الموجودة في خلجات النفس، فلو كانت هذه التعابير ـ وكما يزعم أصحاب الرأي المتقدّم ـ من النبيّ لكان بإمكان غيره أن يأتي بها؛ لأنّها تكون بمستوى القدرة البشريّة، ولِمَا صحّ التحدّي بها حينئذٍ.

---

(١) الإسراء، الآية ٨٨.

(٢) هود، الآية ١٣.

(٣) البقرة، الآية ٢٣.

الفرق بين الوحي والتجربة الدينيّة

من المعروف أنّ كلمة الوحي وردت في القرآن الكريم بمعانٍ متعدّدة، منها:

١ـ الإلقاء في النفس وإلهامها، كقوله تعالى: ﴿**وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلاَ تَخَافِي وَلاَ تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ**﴾[١].

٢ـ الوسوسة والإلقاء الخبيث في النفس، كقوله تعالى: ﴿**... وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ**﴾[٢].

٣ـ الإشارة المفهمة إفهاماً خفيّاً للمراد، كقوله تعالى: ﴿**فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا**﴾[٣].

٤ـ التسخير ووضع النظام التكويني من قِبل الله تعالى، قال عزّ وجلّ: ﴿**فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا...**﴾[٤].

وإلى غير ذلك من المعاني....[٥].

كما أنّها استُعملت كذلك في المعنى الاصطلاحي، وهو الوحي

---

(١) القصص، الآية ٧.

(٢) الأنعام، الآية ١٢١.

(٣) مريم، الآية ١١.

(٤) فصّلت، الآية ١٢.

(٥) للمراجعة أكثر أُنظر: السبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن، ج٧، ص ٩٠ـ ٩٣.

الرسالي الذي استعمله القرآن في أكثر من سبعين موضعاً، والذي يعني: اتّصال الله سبحانه بالبشر.

والذي يقتضيه النظر أنّ الاستعمالات المختلفة للوحي في القرآن مع اختلافها تشترك في المعنى اللغوي، وهو الإعلام الخفي أو إلقاء المعنى في نفس المخاطب.

أمّا الوحي الرسالي فله ثلاث طرق، هي:

الأُولى: الوحي بمعنى الإلهام والإلقاء في الروع، وهو يكون على غرار الوحي إلى أُمِّ موسى: ﴿**وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ**﴾[1].

الثانية: كلام الله مع البشر من وراء حجاب؛ كما في كلام الله تعالى مع نبيّه موسى عليه السلام من وراء حجاب الشجرة، حيث يقول عزّ وجلّ: ﴿**وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا**﴾[2].

الثالثة: كلام الله المرسَل عن طريق مَلَك الوحي.

وإنّ جميع هذه الطرق الثلاث المذكورة (الإلهام، التكليم، بواسطة إرسال مَلَك) تتضمّن إبلاغ وإيحاء البيانات من قِبل الخالق إلى النبيّ الذي اصطفاه، وقد عبّر عنها سبحانه وتعالى بقوله: ﴿**وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاء حِجَاب أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾[3].

---

(١) القصص، الآية ٧.

(٢) النساء، الآية ١٦٤.

(٣) الشورى، الآية ٥١.

أمّا التجربة الدينيّة فهي عبارة عن أنّ للإنسان تجارب متنوّعة يكتسبها في مسيرة حياته، وهي كثيرة ومتعدّدة، منها: فكريّة، وفنيّة، وعاطفيّة، وغيرها. ولكن هناك تجارب نخوضها وهي تتعلّق بأُمور غير معتادة، كإحساساتنا الداخليّة بالأُمور الميتافيزيقيّة الغيبيّة (ما وراء الطبيعة)، فحينما يحدث شعور نفساني لدى الإنسان بأنّ لديه ارتباطاً بالمطلق من حيث كونه حقيقةً غائيّةً، أو كونه لا متناهياً، أو حصول بعض المظاهر والتجلّيات له في ما يتعلّق بعلاقته مع خالقه، أو علاقة الله بالعالم، فهذا ما يُصطلح عليه بـ (التجربة الدينيّة)، وهي ترجمة حرفيّة لعبارة (Experience Religious)، والمراد الدقيق منها هو الشعور والإحساس الديني أو اللحظة الدينيّة.

إنّ هذا المصطلح قد ساد في المجتمع الغربي الحديث في القرون الثلاثة الأخيرة، وحظي باهتمام المتخصّصين في الشؤون الدينيّة، وبذلك أخذ مفهوم الدين يشتمل على أنواع الشعور والمشاهدة الشخصيّة التي تربط الإنسان بنحو من الأنحاء بالعالم الغيبي، وهي بهذا المعنى العامّ تشمل حتّى الكشوفات التي تتجلّى لبعض المؤمنين، وأمّا بمعناها الخاص فتُطلق على خصوص التجربة التي يبدو فيها للشخص وكأنّ الله تعالى قد تجلّى له بنحو ما[1].

(١) محمّد علي مهدي، إعصار في وجه سروش، دراسة نقديّة في نظريّاته حول القرآن والنبوّة، ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي، مجلة نصوص معاصرة، العددان ١٧ـ ١٨، ص ٩٧.

وبعد أن اتّضح للدارس المراد من الوحي، ومن التجربة الدينيّة بالمعنى الأخصّ، نودّ القول بأنّ هناك الكثير من الفوارق بين هذين الأمرين، نوردها في ما يلي:

١ـ إنّ الوحي الرسالي هو نوع من إلقاء المعنى وانتقال المعلومات والعبارات والتعاليم الدينيّة (أعمّ من الفقهيّة والأخلاقيّة والتاريخيّة) التي ينبغي اتّباعها. كما أنّ مَن تتبّع استعمالات الوحي في القرآن يُلاحَظ أنّه يُطلِق هذه الكلمة على إلقاء المعارف والعلوم لا على الأحاسيس والعواطف التي هي قوام التجربة الدينيّة الباطنيّة، وهذا ما يتجلّى في قوله تعالى: ﴿**تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ...**﴾[١]، وقوله أيضاً: ﴿**وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلاً لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً**﴾[٢]، فالآيتان قد بيّنتا أنّ التكلُّم ـ والذي يتمّ من خلاله نقل المعلومات بطبيعة الحال ـ هو أحد أقسام الوحي الإلهي.

وأمّا هاتان الآيتان: ﴿**اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَأَعْرِضْ عَنْ الْمُشْرِكِينَ**﴾[٣]، و: ﴿**وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ**﴾[٤]، ففيهما إشارة إلى أنّ الوحي قابل للاتّباع،

(١) البقرة، الآية ٢٥٣.
(٢) النساء، الآية ١٦٤.
(٣) الأنعام، الآية ١٠٦.
(٤) الأعراف، الآية ١١٧.

وهذا بخلاف التجربة الدينيّة؛ فإنّها مجرّد أحاسيس وأمر باطني شخصي، ولا يحكم العقل بوجوب اتّباعها على الآخرين.

٢ـ إنّ الآيات القرآنيّة تتّصف بكونها واضحة وبيِّنة، قال تعالى: ﴿**هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ**﴾[١]، وقال أيضاً: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ**﴾[٢]، وقال كذلك: ﴿**وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ**﴾[٣]... إلى غير ذلك من الأوصاف المبيّنة لوضوح النصّ القرآني وعدم غموضه.

ثمّ إنّ هذا القرآن الواضح والمبيَّن تكون وظيفة النبيﷺ الذي يتلقّاه عن طريق الوحي هي توضيحه بشكل أكثر للناس مع بيان ما له من التفصيلات، قال تعالى: ﴿**... وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾[٤].

إذاً الوحي القرآني عند وصوله للناس لا يوجد فيه غموض، وإنّما هو في قمّة الوضوح. بينما تكون موادّ التجربة الدينيّة في الغالب مبهمةً وغير قابلة للبيان والشرح، وما يمكن تبيينه منها فهو محدود جدّاً، وهذا خلاف ما بيّناه بالنسبة إلى المدلول القرآني الذي هو بيَّن وواضح في

(١) آل عمران، الآية ١٣٨.
(٢) النحل، الآية ٨٩.
(٣) البقرة، الآية ٩٩.
(٤) النحل، الآية ٤٤.

الموضوعات المختلفة: الاجتماعيّة، والسياسيّة، والعباديّة، والأخلاقيّة، والتاريخيّة، وغيرها.

٣ـ إنّ العقل يقضي بصدور الوحي من مصدر يُطمأن إليه غير قابل للخطأ، وكذلك الشواهد الدينيّة أيضاً تدلّ على ذلك؛ فقد ورد في الذكر الحكيم: ﴿**وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ الله وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لاَ رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ الله إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾[١]، وقال تعالى: ﴿**ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ**﴾[٢]. أمّا التجارب الدينيّة فهي تختلف باختلاف المجرّبين، بل قد تكون متضادّةً في بعض الأحيان ولا يمكن الاعتماد عليها. ولا نُبالغ إذا ما قلنا: إنّ التجربة الدينيّة عبارة عن صور ناقصة أو خاطئة أو متأثّرة بذهنيّة العارف نفسه.

٤ـ إنّ نزول الوحي الإلهي ليس مرتبطاً بالحالات المعنويّة والتجارب الدينيّة الحاصلة للنبيﷺ، ولا خاضعاً لإرادتهﷺ في زمانه، بل هو مرتبط باحتياج المسلمين لنزول التعاليم من قِبل الله تعالى، وتابع وخاضع لإرادته سبحانه؛ لأنّ الوحي ربّما يُحبس عن النبيﷺ ويطول عليه انقطاعه حتّى يبدأ أعداؤه بالإرجاف، فينزل بهذا الشأن: ﴿**وَالضُّحَى ***

(١) يونس، الآيتان٣٧ـ ٣٨.

(٢) البقرة، الآية ٢.

﴿وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى * مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾[١]. وكذلك بالنسبة إلى كيفيّة هذا الوحي فهي أيضاً خارجة عن إرادة النبيﷺ، في حين أنّ التجربة الدينيّة بحسب ما تبيّن من معناها تكون خاضعة لإرادة الشخص المؤمن أو العارف.

الأسئلة

١ـ ما هو مراد الدكتور سروش من قوله بأنّ النبيﷺ له دور محوري في إبداع القرآن؟

٢ـ ما هو المراد من التجربة الدينيّة؟ وما هي جذور فكرة كون الوحي عبارة عن تجربة دينيّة؟

٣ـ ما هي الأدلّة غير القرآنيّة على بطلان كون القرآن نتاج تجربة دينيّة؟

٤ـ ما هي علاقة الإعجاز البياني (اللفظي) للقرآن الكريم بنظريّة التجربة الدينيّة بالنسبة إلى هذا الكتاب العظيم؟

٥ـ ما هي الفوارق بين نظريّة الوحي (النصّي)، وبين نظريّة التجربة الدينيّة بخصوص النصّ القرآني؟

---

(١) الضحى، الآيات ١ـ ٣.

الدرس السابع

ثبات المعرفة الدينيّة وعدم نسبيّتها

ثبات المعرفة الدينيّة وعدم نسبيّتها

المقدّمة

بعد أن أنهينا الكلام عن الأساس الأوّل من الأُسس التفسيريّة التي عقدنا هذه الدروس حولها، نتعرّض في هذا الدرس إلى أساس ثانٍ منها يحتاج إلى تنقيح وبحث، وهذا الأساس يتمحور حول إمكانيّة المعرفة الدينيّة التي تشكّل المعرفة القرآنيّة فرعاً منها، فإنّه ما لم يُقرّ بإمكانيّة ذلك كيف يستطيع المفسّر الدخول إلى المجال التفسيري والبحث عن مراد الله تعالى الكامن في آياته الشريفة. وبما أنّ البحث حول المعرفة الدينيّة أصابته ـ تبعاً للمعرفة بمعناها العامّ ـ موجةُ التشكيك التي أطلقها بعض المفكّرين الغربيّين القائلين بنسبيّة المعارف وعدم إمكانيّة الوصول إلى المعارف الواقعيّة، هذه النظرية التي استهواها بعض المفكّرين الإسلاميّين وأسقطها على الدين الإسلامي، محاولاً تطبيقها على النصوص الإسلاميّة، جعلت لزاماً علينا ـ ونحن في رحاب الحديث عن الأصل المشار إليه ـ أن نسلّط الضوء على ذلك ونبيّن مكامن الخطأ في هذه النظريّة.

الأساس الثاني: ثبات المعرفة الدينيّة وعدم نسبيّتها

يُعدُّ البحث عن المعرفة القرآنيّة ـ التي هي أحد أهمّ الفروع في حقل المعرفة الدينيّة ـ من الأبحاث التي لا تقلّ أهمّيّةً عن مسألة إلهيّة النصّ القرآني، فإنّ الحديث الذي يُطرح هنا وهناك حول مسألة نسبيّة المعرفة الدينيّة، أو أنّها تنقبض وتنبسط تبعاً لسعة وضيق المعارف البشريّة[1]، مآله إلى عدم ثبات المعرفة الدينيّة برمّتها، وبالتالي الحكم بعدم جدوى جميع ما لدينا من تراث تفسيري وروائي وتاريخي وفقهي وغير ذلك؛ بسبب أنّ هذه الحقول كانت تنسجم مع المنظومة المعرفيّة التي وُجدت فيها، وتغيّر هذه المنظومة بتغيّر الظروف والمقتضيات يكون منشأً لرفع اليد عن تلك المعارف الدينيّة، والتفكير بمعارف دينيّة أُخرى تنسجم وظروف المرحلة الراهنة.

وبما أنّ المعرفة القرآنيّة ـ وكما أشرنا أعلاه ـ هي جزء لا يتجزّأ من هذه المعرفة الدينيّة الأُمّ؛ لذلك كان لزاماً على الباحث في الحقل التفسيري أن يحرّر الموقف تجاه هذا البحث ويدفع تلك الدعوى القائلة بنسبيّة المعرفة وعدم ثباتها.

مذهب الشكّ ونسبيّة المعرفة

وهذا المذهب عبارة عن مجموعة نظريّات وآراء مطروحة في العالم الغربي تنصّ على الشكّ، ونفي القدرة عن إدراك الواقع، وتغيّر المعرفة

(١) انظر في هذا الصدد: كتاب عبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت (فارسي)

ونسبيّتها[١]، وذلك من قبيل نظريّة (كانْت) التي أثّرت على المعرفة

(١) يعترف أصحاب مذهب نسبيّة المعرفة بوجود الواقع الحقيقيّ، كما يعترفون بإمكان التعرّف عليه، ولكنّ المعرفة عندهم لا يمكن أن تكون مطلقةً؛ لوقوعها دائماً تحت تأثير الخصائص الذاتيّة للباحث، وما يحمله من خلفيّاتٍ فكريّةٍ وثقافيّةٍ، وما يعيشه من ظروفٍ ومتغيّراتٍ، فلا تكون متمحّضةً في الجانب الموضوعيّ للحقيقة المبحوث عنها، فكلّ باحثٍ يُدرك من الحقيقة جانباً معيّناً بحسب ما يمتلكه من مؤهّلاتٍ، وليس بالضرورة أن يكون مخطئاً للواقع لو خالفنا في ذلك الإدراك، وليس لنا الحكم بخطئه؛ لاحتمال أن يكون كلٌّ منّا قد أدرك جانباً يختلف عن الآخر من تلك الحقيقة الواحدة، ولذلك تكون معارفنا دائماً ناقصةً، ولا يمكن لنا إدراك الحقيقة على إطلاقها.

ويؤكّد هؤلاء على الطابع النسبيّ في كلّ الحقائق التي يكتشفها الإنسان؛ وذلك لأنّ العقل البشريّ هو طرف عمليّة الاستكشاف بالإضافة إلى نفس الحقيقة المستكشفة، وهو خاضعٌ للظروف والشرائط المكتنفة لعمليّة الاستكشاف دائماً، ولمّا كانت هذه الظروف والشرائط تختلف من حال إلى حال بالنسبة للفرد الواحد، ومن فردٍ إلى فردٍ آخر، كانت الحقيقة المستكشفة عند أصحاب كلّ مجالٍ من مجالات العلم والمعرفة حقيقةً بالنسبة إلى أصحاب ذلك المجال الخاصّ بما يكتنفه من ظروفٍ وشرائط. [انظر: فلسفتنا، السيد الشهيد محمد باقر الصدر، ص ١٢٥]

والقائلون بالنسبيّة كثيرون، سواءٌ في الزمان الماضي أو الحاضر، قال ابن حزم: (السفسطائيّة مبطلو الحقائق، وهم على ثلاثة أصنافٍ: فصنفٌ منهم ألغوا الحقائق، وصنفٌ منهم شكّوا فيها، وصنفٌ منهم قالوا هي حقٌّ عند من هي حقٌّ عنده، وباطلٌ عند من هي باطلٌ عنده). [الفصل، ابن حزم، ج٤، ص ١٤].

إنّ القول بنسبيّة المعرفة يتوجّه بالأساس إلى المعارف الإنسانيّة والدينيّة، إذ يدعو إلى التمرّد على القوانين والضوابط المعرفيّة والمنطقيّة التي وضعت لضبط الحركة الفكريّة للإنسان، ليصبح كلّ إنسانٍ قادرًا على إعطاء وجهة نظره في هذه العلوم، ويجب على الآخرين احترامها. وأمّا العلوم الرياضيّة والطبيعيّة فالكلّ يعترف أنّ لها موازين موضوعيّةً صارمةً لا تخضع لوجهات النظر المختلفة، وليست هي مدار بحثٍ إلاّ من قبل المتخصّصين فيها، ولا تُحترم فيها أيّة وجهة نظرٍ من دون دليلٍ محكمٍ على طبق تلك الضوابط.

وقد انتشرت النسبيّة بشكلٍ واسعٍ بعد ديكارت (١٥٩٦ـ١٦٥٠) في الغرب، وقد استهدفت العقائد

⊂

والعلوم الدينيّة بشكلٍ كبير، وهذا هو أخطر أثر في هذا المذهب، حيث جعلوا الاعتقاد بالحقيقة المطلقة نوعاً من الجهل والتعصّب والانغلاق، وقد ولّد هذا المذهب نظريّة تعدّد القراءات في فهم النصّ الدينيّ، ودخالة تطوّر العلوم والثقافات في فهم الدين، ولم يعنوا بذلك التراكم الكمّيّ للمعرفة الدينيّة وزيادتها بحسب تطوّر العلوم وتعمّق فهم الإنسان عن الواقع، بل تبدّل النظريّات الدينيّة بحسب تلك المتغيّرات، بحيث تصبح نظريّاتٍ عصريّة تنسجم مع روح العصر الذي يعيشه الإنسان، وتُهجر تلك النظريّات القديمة التي كانت تعبّر عن مستوىً أدنى من الفهم للنصوص الدينيّة. [انظر: القبض والبسط في الشريعة، عبد الكريم سروش، ترجمة: د. دلال عباس، ص ٧٢، تحت عنوان (المعرفة الدينيّة نسبية وعصريّة].

وفي مقام توضيح حال هذه النظريّة نقول: إنّها نظريّةٌ تنسجم مع قولهم: إنّ جميع المعارف البشريّة معارف ظنّيّةٌ، حيث إنّ الظنّ فيه احتمالٌ لتحقّق الطرف المرجوح، وربّما يصبح راجحاً عند تبدّل فهمنا عن قضيّةٍ معيّنةٍ، وفي كلّ استدلال تكون نتيجته تابعةً لأخسّ مقدّماته كما يقال في المنطق، فإذا كانت المقدّمات قابلةً للتبدّل والتغيّر كانت النتيجة تابعةً لذلك قطعاً، فتضيع الحقيقة المطلقة في ظلّ هذه التغيّرات والتبدّلات.

ولعلّ انتشار هذا المذهب في العصر الحديث من انعكاسات المنهج التجريبيّ والاستقرائيّ الذي نجح نجاحاً باهراً في العلوم الطبيعيّة، ومختلف الصناعات في هذا العصر، فلمّا لوحظ نجاحه في هذا المجال عُمّمت قواعده ومعطياته على كلّ جوانب المعرفة البشريّة؛ ظنّاً منهم بأنّه هو المنهج الأقوم في كشف الحقائق، والحال أنّ المهمّ في هذا الجانب من المعرفة ــ العلوم الطبيعيّة والصناعات ـ هو الجانب العمليّ التطبيقيّ، الذي يكتفي العقل فيه بالظنّ الغالب الذي يستحكم بالاستقراء الناقص وتكرار التجربة عدّة مرّاتٍ.

ولكن من الواضح أنّ هذا لا يكفي في الجانب العقديّ والدينيّ من المعرفة، بل لا بدّ أن يصل الإنسان إلى اليقين الذي لا يحتمل معه الطرف الآخر لتستقيم عقائده وما يترتّب عليها من معارف دينيّةٍ وسلوكيّةٍ، ويتحقّق الإيمان الراسخ القويّ، وهذا ما يدعو الإنسان إلى البحث عن طريقٍ يحقّق هذا النوع من المعرفة، وهو موجودٌ؛ فإنّ البدهيّات العقليّة وما يترتّب عليها، والضروريّات الدينيّة –بعد تنقيح العقل لأُسسها –وما يترتّب عليها من نتائج عند إدخالها في صورة قياسٍ يقينيٍّ، تمنع تسرّب النسبيّة إليها، وإن حصل خطأٌ ما فسيكتشف بالتحقيق وإعادة الاستدلال وتحديد مواطنه وعلاجها.

فإن أصرّوا على إنكار الإطلاق في البدهيّات وتسرّب النسبيّة إليها، نقول لهم: إنّ نظريّة نسبيّة

الدينيّة (الميتافيرقيّة) وجعلتها خارج نطاق المعرفة الحقيقيّة؛ وذلك لعدم كون هذا النوع من القضايا من منشآت النفس البشريّة ولا من المُدركات الحاصلة عن طريق التجربة[١].

والاتّجاه الثاني في النظريّة النسبيّة ما ذهب إليه جملة من الفلاسفة الماديّين المحدَثين، الذين «**يؤكّدون على الطابع النسبي في جميع الحقائق التي تبدو للإنسان؛ باعتبار الدور الذي يلعبه عقل كلّ فرد في عمليّة اكتسابه لتلك الحقائق. فليست الحقيقة ـ في هذا المفهوم الجديد ـ إلّا الأمر الذي تقتضيه ظروف الإدراك وشرائطه. ولمّا كانت هذه الظروف والشرائط تختلف في الأفراد والحالات المتنوّعة، كانت الحقيقة في كلّ مجال حقيقةً بالنسبة إلى ذلك المجال الخاصّ بما ينطوي عليه من ظروف وشرائط. وليست الحقيقة هي مطابقة الفكرة للواقع لتكون مطلقةً بالنسبة إلى جميع الأحوال والأشخاص**»[٢].

وبين هذه الرؤية وتلك، فقد أصبح الشكُّ (المذهب النسبيّ) هو المنطق السائد في الغرب، وصارت نظريّات كلّ من (جون لوك)

➲

المعرفة وكلّ المقدّمات التي استنبطت منها هي معارف بشريّةٌ، فلا بدّ أن تكون خاضعةً لهذه النظريّة غير خارجةٍ عنها، بل هي أَولَى بشمول النسبة لها من بدهيّات العقل، فتكون هذه النظريّة شاملةً لنفسها وللأُسس الفكريّة التي ابتنت عليها، فتبطل هذه النظريّة نفسها بنفسها؛ ولهذا لا تكون نظريّةً كلّيّةً مطلقةً، ولا يمكن تحكيمها على الفكر البشريّ بشكلٍ كاملٍ.

(١) انظر: الصدر، محمّد باقر، فلسفتنا، ص ١٣٠ـ ١٣١.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٣.

و(دافيد) و(هيوم) و(هيجل) منشأً لظهور نظريّات جديدة فى قضية فهم النصّ والتعدّديّة الدينيّة.

أضف إلى ذلك، فإنّ انتشار المذهب التجريبي والحسّي الذي زامن بدء الاكتشافات العلميّة، وسيطرته على الفكر الغربي، وجعله المنهج الوحيد لحصول اليقين وإثبات الأشياء، قد أثّر بشكل سلبي على المباحث العقليّة والفلسفيّة، وجعلها تفقد بريقها، فظهرت نتيجة ذلك مشكلة تعارض الدين والعلم، وحصل الشكُّ في العقائد الكنسيّة، وبرزت آراء وتفسيرات حصرت الدين والإيمان بالتجربة الدينيّة الشخصيّة، وجعلت منها الطريق الوحيد لإثبات الله والقضايا الدينيّة[1].

لقد نشأت هذه الآراء في الفكر الغربي وتردّدت في أحاديثه، وسرعان ما أخذت هذه الأفكار أثرها في فلسفة الدين.

أمّا في واقعنا الإسلامي فنجد أنّ هذه الأفكار وجدت طريقها إلى أذهان بعض التجديديّين الإسلاميّين واستهوتهم بشكل كبير، ممّا جعلهم يسقطونها على النصّ الديني الإسلامي، فذهب بعضهم إلى أنّ كلّ تغيّر وتطوّر في المعرفة البشريّة سيؤثّر على مجمل المعارف البشريّة، ومنها الفكر والمعرفة الدينيّة؛ لأنّها ـ المعرفة الدينيّة ـ هي معرفة بشريّة، والفهم الديني خاضع لمجموعة من العلوم البشريّة، سواء كانت طبيعيّةً أم اجتماعيّةً أم نفسيّةً أم لغويّةً أم غيرها، وكلُّ تغيّر في هذه العلوم سوف

(١) انظر: الهاشمي، هاشم، آراء حداثيّة في الفكر الديني، ص ١٤٩.

يؤثّر في تغيّر فهمنا للدين، ولذلك كان الباحث معرّضاً للخطأ والتغيّر في فهمه للدين؛ لأنّ العلوم قد تتغيّر ويُكتشف خطؤها، ولهذا كانت المعرفة الدينيّة متغيّرةً وعصريّةً وغير ثابتة؛ وعليه ففهم الشريعة في كلِّ عصر ليس كاملاً ولا ثابتاً، ولا مصوناً عن الخطأ، وليس له منشأ مقدّس أو ربّاني[1].

نقد مذهب الشكّ ونسبيّة المعرفة

بيّنا عند حديثنا عن التعريف الاصطلاحي للتفسير بأنّ المفسّر لا يقتصر عمله على مجرّد بيان المراد الاستعمالي للمفردات الواردة في القرآن، وإنّما يسعى جاهداً إلى بيان أنّ هذا المعنى المنكشَف والمبيَّن هو المراد الإلهي الجدّي، أو المقصود الأساسي للقرآن الكريم، وبالتالي فإنّ المفسّر يرى وجود حقائق ثابتة وراء الألفاظ الواردة في الآيات القرآنيّة، يسعى إلى كشفها والوصول إليها، وهذا فرع بنائه من البداية على إمكانيّة المعرفة والوصول إلى المراد الإلهي.

وبعبارة أُخرى: إنّ المفسّر ينطلق من مسألة إمكانيّة المعرفة القرآنيّة، وكانت وسائله ومصادره في ذلك عبارة عن (العقل، النقل، نتائج العلم التجربي القطعيّة)، فما لم يرَ إمكانيّة المعرفة فإنّه سوف يُشكّك بكلّ هذه الوسائل، ولا تكون هناك جدوى من الاستفادة منها.

ومن هنا؛ فعلى المفسّر أو المحقّق في مجال العلوم القرآنيّة في بداية

(١) سروش، عبد الكريم، قبض وبسط تئوريك شريعت (فارسي)، ص ٥٠٧ وما بعدها.

حديثه أن يجب على من يُشكّك في إمكانيّة المعرفة الدينيّة، وهذا لا يتمّ ـ بحسب ما نرى ـ إلاّ من خلال طريقين، هما:

الطريق الأوّل: العقل وفهم الوحي

إنّ الفكر الإسلامي يؤمن بقدرة العقل على الإدراك اليقيني في كثير من القضايا، ويرفض مبدأ الشكّ فيها، ومن هذه القضايا على سبيل المثال: العقائد الدينيّة الثابتة على نحو المسلّمات، وبعض القضايا البديهيّة اليقينيّة المشتركة بين البشر؛ كمبدأ العلّيّة، واستحالة التناقض، وغيرهما. ويُضاف إلى ذلك القضايا التي وإن لم تكن بديهيّةً إلاّ أنّها تنتهي إليها، الأمر الذي تثبت معه الكثير من العقائد والمعارف الإسلاميّة.

وبصراحة لن نبالغ إذا ما قلنا: إنّه لا يوجد على مرّ التاريخ أيُّ كتاب اهتمّ بالعقل والعلم والتفكير، واستخدام الأدلّة والبراهين، وذم المقلِّدين والمتَّبعين لآبائهم بغير علم كالقرآن الكريم، قال تعالى: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلا يَهْتَدُونَ**﴾[1].

وكنتيجة لهذا المبدأ القرآني القائل بإمكانيّة الوصول إلى الحقائق، نجد أنّ صريح الآيات القرآنية يندّد بالشكّ بالمسلَّمات الدينيّة، ويرفض ذلك رفضاً قاطعاً، قال تعالى: ﴿**بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ**﴾[2].

(١) البقرة، الآية ١٧٠.
(٢) النمل، الآية ٦٦.

وممّا يدعم الموقف القرآني المتقدّم ثناؤه على العلماء والمفكّرين والعقلاء الباحثين، الذين يتفكّرون في السماوات والأرض وينظرون إلى ما فيها من حكمة الخالق والبارئ، قال تعالى: ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾[1].

وعليه؛ فلا يستطيع أحد أن ينكر وظيفة العقل ـ سواء على مستوى البراهين العقليّة أو القوى الفاهمة والمفكّرة ـ في فهم الوحي؛ بحيث يتوجّب على كلِّ مسلم أن يحقّق الإيمان العقلي بالعقيدة الإسلاميّة، وذلك من خلال الإيمان بالله تعالى وصفاته، وإثبات صدق النبيﷺ في دعوته إلى الدين الإسلامي.

هذا، وأنّ للوحي مساحةً كبيرةً مترامية الأطراف في ميدان المعرفة التي وإن دلَّ على وجودها العقل، إلّا أنّه عجز عن الخوض في تفاصيلها والوقوف على حقيقتها. ونحن في المقام لا نتكلّم عن مصادر المعرفة ودور العقل في تحصيل العلوم بقدر ما نلقي الضوء على مجال هذا العقل في المعرفة الدينيّة، حيث نقول: إنَّ مجال العقل في المعرفة الدينيّة يمكن أن يتلخّص في ثلاثة ميادين:

---

(١) البقرة، الآية ١٦٤.

١ـ استخدام الأُصول والمبادئ العقليّة والأحكام المترتّبة عليها لإثبات أصل الشريعة والوحي، وهذه الاستلزامات العقليّة وإن كانت لا تشتمل على إثبات حكم شرعي، إلاّ أنّه يمكن أن يُستنتج عن بعضها انتفاء حكم شرعي دون الحاجة لتوسيط مقدّمة خارجيّة، كما لو أدرك استحالة جعل الحجّية لشيء ما؛ فإنّ ذلك وحده كافٍ في نفي الحجّية عن جملة من وسائل الإثبات التعبّدي.

ولا يفوتنا أن نشير ـ في المقام ـ إلى أنّ وظيفة العقل ـ مضافاً لما تقدّم ـ هي إيجاد حالة الانسجام بين الشرع والقضايا اليقينيّة العقليّة.

٢ـ استخدام العقل في ما يتعلّق بأحكام الشريعة وفهم الكتاب والسُّنة؛ فإنّ للعقل دوراً في فهم الأحكام والمعارف الدينيّة من الكتاب والسُّنة، وله الصلاحيّة بأن يكون مصدراً للأحكام بشرط ضمّ مقدّمات أُخرى في مجال المستقلاّت العقليّة وغيرها تكون في قِبال الاستلزامات الجعليّة أو الواقعيّة التي يمكن إدراكها بواسطة الحسّ والتجربة.

٣ـ استنباط ملاكات الأحكام الشرعيّة، فالعقل وإن كان عاجزاً عن إدراك تلك الأسرار والملاكات، ولكنّه بالاستعانة ببيانات المعصومين عليهم السلام وأحاديثهم يمكن أن تحصل له معرفة تفصيليّة بها.

وكيف كان، فإنّ فهم النصّ لا بدّ أن يكون على نحو منسجم مع معطيات العقل، وهذا الأخير له القدرة على إسقاط أيّة قضية لا تُحقّق الانسجام المنطقي مع المنظومة المعرفيّة برمّتها كما ذكرنا في الاستلزامات العقليّة المستقلّة. وهذا الأمر هو واحد من الأسباب التي

تفرض علينا في مقام تشخيص ثوابت الإسلام الرجوعَ إلى نصوص الوحي ذاتها، لا أن يجري التنظير من الخارج ثمَّ يتمّ الإسقاط عليها؛ وذلك لكيلا تطال يدُ التغيير والتبديل منظومةَ المسائل الشرعيّة، الأمر الذي يحدث معه التهافت والتناقض والتضادّ، وبالتالي يُفقَد الانسجام في بُنية المنظومة فتسقط وتتهاوى.

إذاً كلٌّ من العقل والوحي مكمّل للآخر؛ لأنَّ العقل البشري مهما بلغ فإنَّ نظرته تبقى جزئيّةً عاجزةً عن الإحاطة والشموليّة، والله وحده العالم بالحقائق كلِّها. وفي المقابل نرى بأنّ الوحي لا يمرّ إلاّ من قناة العقل ليتمّ إثباته وفهمه؛ لذا فإنَّ تعطيل أيٍّ من هذين المصدرين ـ الوحي والعقل ـ يحطُّ من شأن الإنسان ويجعله كالعجماوات لا يفقه شيئاً: ﴿**أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً**﴾[1].

وكنتيجة لكلّ ما تقدّم في هذه النقطة، فإنّ المعرفة الدينيّة ممكنة ومتيّسرة.

الطريق الثاني: العلم وفهم النصّ الديني

من خلال ما أشاعه القرآن الكريم من دعوةٍ إلى تحرير العقل من الخرافة والأُسطورة، وما حثَّ عليه من تفكير جدّي وتأمّل في الكون والمخلوقات، كما في قوله تعالى: ﴿**قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا**

(١) الفرقان، الآية ٤٤.

كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾[١]، وقوله أيضاً: ﴿**وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً**﴾[٢]، نفهم دعوةَ الإسلام إلى الإنسان ليُحرّر عقلَه عن كلّ قيد يحول بينه وبين الاستكشاف في هذا الكون، والبحث في الدلائل والمعطيات العلميّة التي يجدها في عالم الشهود.

وطريقة (جون لوك) وأتباعه الحسِّيين التي تَرى أنَّ العقل مجرّد عن الفاعليّة، وليس هو سوى كونه صورةً عاكسةً لما تأتي به الحواسّ، ولا يسعه إلّا أن يُدرك ما تُقدّمه إليه هذه الحواسّ فحسب، وهو عاجز عن أن يخلق بنفسه أفكاراً غير التي تمدّه بها الحواسّ[٣]، قد وُجّهت إليها انتقادات كثيرة، ووُصفت بأنّها غير علميّة وغير قويمة؛ فهي وإن كانت صائبةً في الاعتراف بقوانين التفكير والمنطق التي تؤدّي إلى إدراك الحقائق من خلال المعطيات الحسّية، وفي التنبيه على أهمّيّة الممارسة العمليّة في تطوّر المعرفة، لكنّها جانبت الحقَّ، ونأت عنه في إنكار المعرفة الدينيّة التي جاء بها الأنبياء عليهم السلام عن طريق الوحي، وكان من الواجب عليها أن تعترف بأنَّ حدود المعرفة التي نحصل عليها بالحواسّ لا تتعدّى عالم الشهادة دون أن تتنكّر لعالم الغيب.

---

(١) العنكبوت، الآية ٢٠.

(٢) الإسراء، الآية ٣٦.

(٣) انظر: قصّة الحضارة، ج٣٢، ص ٥٩. والحضارة الإنسانيّة بين أصالة الماضي وآفاق المستقبل، ج٢، ص ١٧.

وكما قلنا: إنَّ هذه النظريّة كانت على صواب حينما بيّنت أنّ معرفة الإنسان لا تقتصر على ما توصّل إليه بنفسه من نتائج لتجاربه المحدودة، بل عليه أن يستفيد من تجارب جنسه وخبرة الناس جميعاً في الماضي والحاضر، ولكنّ هذا لا يعني عدم قبولنا الوحي الذي جاء به الأنبياء عليهم السلام إذا ما وصل إلينا بطريق صحيح، وتأكّدنا من صدقهم وأمانتهم وتبليغ ما أُنزل إليهم دون زيادة أو نقصان؛ فهم بشر من جنسنا، وقد تلقّوا الوحي بحواسّهم وعقولهم وبلّغوه لأقوامهم، ولا يحقّ لنا ـ في المقام ـ رفض ما جاؤوا به.

ومن الواضح أنّ عدم إدراك الإنسان الحقائق بحسّه أو بعقله لا يصلح دليلاً على إنكارها أو عدم الالتزام بها؛ فإنّ الإنسان يجهل الكثير عن نفسه وعن جسده، ناهيك عن جهله بهذا الكون الواسع؛ فإنَّ ما يجهله فيه أكثر ممّا يعلمه، بل يمكن القول بحصول الخلط بين الموجودات المادّية والنواميس الحالّة عليها؛ فإنَّ المتغيّر إنّما هو الأوّل دون الثاني؛ لأنَّ المعادلات الرياضيّة وقانون الجاذبيّة وسرعة النور قضايا غير متغيّرة، وهكذا الأحكام الثابتة والقوانين السماويّة.

ومن هنا فإنّ دعوى نسبيّة المعارف البشريّة والثقافة الدينيّة وتغيّرها تبعاً لتطوّر العلوم البشريّة، والتي تزعم أنّه (ليس لنا أصل ثابت)، تُعدُّ خلطاً بين المعرفة الثابتة والمعرفة المتغيّرة، وتعميماً للنسبيّة على مجموع النصوص الإسلاميّة.

وتوضيح ذلك: إنّ معرفة البشر ليست كلّها قابلةً للتحوّل، بل هي

تنطوي على جوانب يقينيّة تعبّر عن الحقيقة بعينها. مثلاً: إنّ الإنسان يعلم أنّ الأرض كرويّة بعقله المجرّد؛ اعتماداً على ظواهر سلوك الأشياء قبل حصول المشاهدة الحاصلة نتيجة صعود الإنسان إلى الفضاء، وكذلك يعلم بوجود الله تعالى؛ اعتماداً على الآثار الواقعيّة لوجوده سبحانه والمتجلّية في الكون. وعلمه في كلتا الحالتين يقيني يمثّل عين الحقيقة.

والفارق بينهما هو أنّ المعرفة في القضايا المتّصلة بالمادّة تكون قابلةً إلى الكشف والمشاهدة، وأمّا القضايا المجرّدة المتعلّقة بالذات الإلهيّة فإنّها غير قابلة للكشف، الأمر الذي يجعل العقل الوسيلة الوحيدة لمعرفتها.

إذن يوجد في المعرفة البشريّة جانب يُعبّر عن الحقيقة، وهذا الجانب لا بدَّ أن يلتقي مع ما كشف عنه النصّ حين يتكلّم عن ذات الموضوع. ويوجد جانب آخر أكبر يقع في إطار الافتراضات؛ وذلك لأنّ الإنسان يجهل عن الوجود أكثر ممّا يعلم، وهذا الجانب من المعرفة هو نسبي قابل للتحوّل مع اتّساع قدرة الكشف.

الثابت والمتغيّر في الشريعة الإسلاميّة

إنّ الثوابت في النصوص الإسلاميّة كثيرة، وهي مجموعة المسائل اليقينيّة والضروريّات والمسلَّمات والقضايا المتّفق عليها في الشريعة، فهناك الكثير من الثوابت في العقائد والأحكام، أمثال: التوحيد، والمعاد، والنبوّة، وغيرها من العقائد، ووجوب الصّلاة، والصوم، والحجّ، وغيرها

من الأحكام الفرعيّة التي لا تقبل تعدّد القراءات، فوجوب الصّلاة مثلاً من الضروريّات التي لا ينفي وجوبها ذو مسكة.

وفي مقابل هذه النصوص توجد نصوص ذات طابع متحوّل، بمعنى أنّها مسائل خلافيّة قابلة للقراءات المختلفة والمتنوّعة.

وتقسيم النصّ الإسلامي إلى ثابت ومتحوّل لا يعني جمود الثابت، بل هو يُخضِع النصّ الثابت للقراءات العميقة التي لا تخرجه عن المعنى، ولا يقبل القراءات المختلفة التي تتضادّ فيما بينها.

نعم، إنّ هذا القسم يقبل القراءات الطوليّة، أي القراءات الأكثر عمقاً، بحيث يتكامل بها الفهم الظاهر، لا أنّه يخالفه وينفيه، فيمكن أن يتوصّل للإيمان بالله من خلال أدلّة جديدة على وجوده وتوحيده، أو من إيحاءات ومشاعر ومجالات أعمق فيه، وربّما اقتبس في ذلك من علوم عصره.

وبالتالي فإنّ هذه النصوص الصريحة لها فهم ذو مراتب تختلف باختلاف الأفراد، وهي لا تلغي الفهم الظاهر الذي يشترك الجميع بالأخذ منه.

أمّا النصوص القابلة للقراءات العرضيّة فهي نصوص خلافيّة، كما هي الحال في بعض المسائل الفقهيّة التي يمكن أن يجتهد فيها العلماء، أو بعض تفاصيل المسائل العَقَديّة، بمعنى أنّها قابلة لأن يُثبتها فقيه أو باحث وينفيها آخر.

وفرق النصوص الدينيّة الثابتة عن المتحوّلة من حيث الفهم، هو أنّ القسم الأوّل عبارة عن كونه معارف قطعيّة السند والدلالة، مستفادةً من

صريح الكتاب والسنّة، بحيث يمكن إسنادها إلى الشارع على نحو الجزم. أمّا النصوص المتحوّلة في فهمها فهي معارف وأحكام ظنيّة مستفادة من ظواهر الكتاب والسُّنة، وهي ظنيّة سنداً أو دلالةً، لذا يمكن أن توجد فيها الاجتهادات المختلفة، ولا يمكن نسبتها إلى الله تعالى بضرس قاطع.

إذاً هذا القول بالنسبيّة المطلقة في جميع المعارف البشريّة والدينيّة، وتعدّد القراءات واختلافها في جميع المعارف الدينيّة؛ لعدم ثباتها، قول غير صحيح على إطلاقه، وأنّه نابع من عدم التفريق بين النصوص الثابتة والصريحة، وبين النصوص التي لها قابليّة التحوّل في الفهم.

وهنا يوجد جواب نقضي على هذه النظريّة، وتقريره: أنّ هذه النظريّة تنقض نفسها بنفسها، فإذا كانت كلُّ معرفة نسبيّة متغيّرة، فمنها النظريّة النسبيّة، ونظريّة تغيّر المعرفة نفسها، فلا تكون ثابتةً.

أمّا تغيّر المعرفة الدينيّة تبعاً لتغيّر المعرفة البشريّة، فهو أيضاً خلط واضح بين النصوص الدينيّة التي يتوقّف فهمها على علوم أُخرى من خارج النصّ، وبين النصوص التي تُفهَم من داخل النصّ الديني؛ فالنصّ الديني يفسّر بعضه بعضاً كما هي الحال في تفسير المتشابهات بالمحكمات، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم في أكثر من موضع.

أمّا مجمل المعارف الغيبيّة والحقائق الشرعيّة فإنّها لا تحتاج لمعارف غير دينيّة؛ كالنصوص المرتبطة بالمعاد، والجنّة والنار، وعذاب القبر والحساب، والكفر والإيمان والنفاق. وكذلك النصوص التي يُستدل بها على الأحكام التعبّديّة، أمثال: الصّلاة، والصوم، والحجّ، والزكاة، وغيرها

من النصوص العقديّة والأخلاقيّة والأحكام، فهذه جميعاً لا تحتاج إلى المعارف غير الدينيّة.

أمّا ما يكون بحاجة للمعارف غير الدينيّة، سواء كانت علومَ تجريبيّةٍ، أم علومَ إنسانيّةٍ، فهي المعارف والأحكام الظنيّة التي يتجدّد الفهم في بعضها، أو تتعرّض للإبطال؛ لأنّها نصوص تحتاج في فهمها إلى حقائق أو مقدّمات من علوم أُخرى، ولكن يبقى هذا الفهم ظنيّاً أيضاً؛ لأنّه لم يكتسب درجةَ اليقين.

الأسئلة

١ـ ما هو وجه الربط بين عدم ثبات المعرفة الدينيّة وبين عدم الانتفاع من جميع ما لدينا من تراث ديني في شتّى المجالات؟

٢ـ ما هو جوهر ما ذهب إليه (كانْت) في قضيّة الشكّ ونسبية المعرفة؟

٣ـ ما هو الدور الذي لعبه انتشار المذهب التجربي والحسّي في قضية نسبيّة المعرفة؟

٤ـ ما هي وظيفة العقل في قضية فهم الوحي؟

٥ـ ما هو المراد من القراءات الطوليّة والعرضيّة المتعلّقة بالنصوص الإسلاميّة؟

الدرس الثامن

لغة القرآن [١]

لغة القرآن [١]

المقدّمة

يُمثّل الحديث عن لغة القرآن أحد الأُسس المهمّة لتفسير كلام الله تعالى الوارد في هذا الكتاب العظيم، ومن المهمّ أن نُشير في هذه المقدّمة إلى أنّ الحديث في المقام ليس عن عربيّة القرآن الكريم، فهو ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الحديث ـ بعبارة موجزة ـ يتمحور حول الإجابة عن عدّة أسئلة تتعلّق بطبيعة البيانات والخطابات القرآنيّة خصوصاً، أو الدينيّة بشكل عامّ، وهي: هل لهذه البيانات واقع ترتبط به، أو أنّها مجرّد بيانات لإثارة الأحاسيس أو للتسلية؟ ما هي درجة إيضاحيّة هذه البيانات للواقع؟ ما هو مستوى المخاطَبين الذين يتمّ مخاطبتهم بهذه البيانات؟

وبصياغة أُخرى: ما هو مستوى المعنى الذي تكون هذه البيانات بصدد إبرازه؟ إنّ أُسلوب دلالة هذه الخطابات والبيانات على المعنى، هل يكون على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز؟ نوعيّة هذه الخطابات، هل هي إخبارات، أو إنشاءات، أو أمثال، أو حكايات، أو غير ذلك؟

وبما أنّ الحديث بشكل مفصّل عن موضوع لغة الدين أو القرآن يحتاج إلى إفراد كتاب مستقلّ، لذلك سوف نتحدّث بالتفصيل في ما يخصّ السؤالين الأوّل والثاني؛ وذلك لوجود بعض الطروحات التي

يروّج لها جملة من الباحثين الإسلاميّين حول لغة الدين عموماً أو القرآن على وجه الخصوص، هذه الطروحات ترتبط بالسؤالين أعلاه، وتُعدّ ترديداً لبعض الآراء الغربيّة حول لغة الكتاب المقدّس. ومن هنا فإنّنا سوف نقوم بعرض هذه الآراء، ومن ثَمّ نقوم بمناقشتها بشكل مفصّل، وبيان نقاط الضعف فيها.

الأساس الثالث: لغة القرآن

أوّلاً: بيان المراد من لغة القرآن

إنّ لغة القرآن هي فرع من بحث أساسي يُطرَح في الأوساط العلميّة تحت عنوان: (لغة الدين)، الذي هو بدوره شعبة من شعب فلسفة الدين[1].

ولغة الدين: هي عبارة عن تحليل البيانات الدينيّة والكشف عن صفاتها العامّة والخاصّة.

---

(١) المراد من اصطلاح فلسفة الدين (**philosophy of religion**) أمران، هما:

الأوّل: الجهد العقلائي الرامي إلى تبيين وتوجيه المفاهيم والتعاليم الدينيّة، سواء عن طريق إثباتها أم الدفاع عنها، أو الرامي إلى تأسيس الدعاوى الدينيّة على أساس معطيات العقل النظري.

الثاني: سنخ علم جديد نشأ في الغرب، عبارة عن التعمّق البشري المتعلّق بالعقائد والتعاليم الدينيّة، من دون الأخذ بعين الاعتبار الدفاع عن تلك الأُمور أو ردّها.

وبعبارة أدقّ: فلسفة الدين هي واحدة من فروع الفلسفة المضافة التي تعتمد غالباً على مجموعة من أدوات المعرفة البشريّة "العقل، التجربة" في مجال تبيين وتحليل المبادئ التصوّرية والتصديقيّة، والتعاليم الأساسيّة للدين. اُنظر: أبو الفضل ساجدي، زبان قرآن (فارسي)، هامش ص ٧.

ومن هنا فلغة القرآن تتعلّق بالتحليل المتقدّم في خصوص البيانات القرآنيّة تحديداً[١].

كما عُرّفت لغة الدين وبتبعها لغة القرآن أيضاً بأنّها: ماهيّة البيانات الدينيّة وأنواع المعاني والمفاهيم، وكيفيّة انتقالها من قِبل الله تعالى إلى مخاطبيه[٢].

ثانياً: أقسام لغة القرآن

تنقسم لغة الدين بشكل عامّ إلى:

١ـ اللغة الإخباريّة والإنشائيّة، والمراد من الإخبار هو ما كان قابلاً للصدق أو الكذب، وبخلافه يكون الإنشاء الذي هو عبارة عن خصوص: الأمر، النهي، الاستفهام، ونحو ذلك.

٢ـ اللغة الحقيقيّة والمجازيّة، والمراد من الحقيقة هي استعمال اللفظ في ما وُضع له، وبخلافه يكون المجاز الذي يتمّ فيه استعمال اللفظ في غير ما وُضع له؛ شريطة قيام القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي.

٣ـ اللغة الكنائيّة، وهي التي يُراد منها الدلالة غير الصريحة على معنىً معيّن، من قبيل: ضرب الأمثال.

٤ـ اللغة الرمزيّة والإشاريّة، وهي التي يُراد منها جعل الألفاظ عبارةً عن رموز أو إشارات على معانٍ غامضة بعيدة عن المعنى الظاهري للفظ.

---

(١) انظر: ساجدي، أبو الفضل، زبان قرآن، ص ٧ـ ٨.

(٢) انظر: مؤدّب، رضا، مباني تفسير قرآن (فارسي)، ص ١٨٩.

٥ـ اللغة التمثيليّة، وهي التي يُراد منها بيان الأُمور الدينيّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة بصورة غير مباشرة، ومن خلال أُسلوب الحكاية والتمثيل.

٦ـ اللغة الأُسطوريّة، وهي اللغة المبنيّة على التخيّل المحض البعيد عن الواقع، والتي عادةً ما تكون لمجرّد التسلية، مثل: القصص الخياليّة القديمة اليونانيّة أو الإيرانيّة.

٧ـ لغة العرف العامّ، وهي اللغة التي يفهمها عموم الناس، والبعيدة عن الاصطلاحات العلميّة والأدبيّة المعقّدة.

٨ ـ اللغة الأدبيّة، وهي اللغة التي تغلب فيها الفنون الأدبيّة والبلاغيّة، مثل: الاستعارة، الكناية، التشبيه، ونحو ذلك. وهي نوع لغة تعتمد على مقولة الجمال والإحساسات والخيال، وتبتعد عن الصراحة.

٩ـ اللغة العلميّة، وهي اللغة التي تُحكّم الاصطلاحات العلميّة، وتعتمد على القضايا التجريبيّة والمحسوسة، وبالتالي تكون بعيدةً عن الإبهام والمجاز والدلالات الالتزاميّة.

١٠ـ اللغة المركّبة، وهي نوع لغة قد تأتي بمجموعة من الوظائف المتقدّمة في تعبير واحد.

١١ـ اللغة الدالّة على طبقات متعدّدة للمعنى (البطون)، وهي نوع لغة تدلّ عباراتها وجُملها على عدّة معانٍ، يمكن لكلّ سطح من سطوح الفهم المختلفة الوصول إلى معنىً معيّن منها[١].

(١) انظر: رضائي أصفهاني، محمّد علي، منطق تفسير القرآن (فارسي)، ج١، ص ١٥٩ـ ١٦٠.

وقد قال الدكتور رضائي أصفهاني بأنّ جميع هذه الأقسام المذكورة ما عدا القسم السادس منها موجود في القرآن الكريم؛ وذلك لأنّ لغة القسم السادس (اللغة الأُسطوريّة) لا تحكي عن الواقع، وإنّما تعتمد على التخيّل فقط، وهذا الأمر بعيد عن ساحة القرآن الكريم[١] [٢].

(١) انظر: المصدر السابق، ص ١٦٠.

(٢) لقد تبنّى عدد من الكتّاب القول بأنّ القصّة القرآنيّة أُسطورة أو تمثيل لوقائع متخيّلة، وادّعى المُستَشْرِقُون أنّ في القرآن قَصَصاً غير مُوافق للواقِع التّاريخي. واعتمد القائلون بوجود الأُسطورة (بمعناها الخرافي؛ أي: الذي لا وجود له إلاّ في القصص) على الأدلّة الآتية التي تدعم زعمهم بوجودها في القُرْآن الكَريم نفسه:

١ـ إنّ الأساطير في اللغة: الأباطيل، والأساطير أحاديث لا نظام لها.

وذكر محمّد أحمد خلف الله في رسالته: (إنّ القرآن الكريم لا يُنكر أنّ فيه أساطير، وإنّما يُنكر أن تكون الأساطير هي الدليل على أنّه من عند مُحَمَّدﷺ). وقد استدلّ على رأيه ذلك ببعض الآيات القرآنيّة التي جاءت لتنقل أقوال المشركين عن القرآن الكريم بأنّه أساطير الأوّلين، مثل:

أـ قوله تعالى: ﴿**يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ**﴾ [الأنعام، الآية ٢٥].

ب ـ قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ**﴾ [الأنفال، الآية ٣١].

ج ـ قال تعالى: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ**﴾ [النحل، الآية ٢٤].

فيقول: ما يُفهم من النظر في هذه الآيات أنّ المشركين كانوا يعتقدون بما يقولون اعتقاداً صادقاً، وأنّ الشبهة عندهم كانت قويّةً جازمةً. ثم يذكر بأنّ ما يُفهم من النظر في هذه الآيات التي كلّ ما تحدّث به القرآن عن الأساطير أنّ القرآن نفسه لم يحرص على أن ينفي عن نفسه وجود الأساطير.

ثمّ يذكر: إنّ القرآن اكتفى بتهديد القوم في سورة الأنعام والمطفّفين، وهو تهديد يقوم على إنكارهم ليوم البعث، أو على صدّهم الناس على اتّباع النبيﷺ، وليس منه التهديد على قولهم بأنّ الأساطير قد وردت في القرآن الكريم.

ويقول أيضاً: مرّة واحدة يعرض القرآن للردّ عليهم في قيلهم بأنّه أساطير، وهي المرّة التي ترد في سورة الفرقان (الآيتان، ٥ـ ٦)، فهل هذا الردّ ينفي ورود الأساطير في القرآن؟

٢ـ إنّ حقائق النصّ القرآني لا تدلّ على حقيقة تاريخيّة. [انظر: محمّد أحمد خلف الله، الفنّ القصصي في القرآن الكريم ص ١٩٨ـ ٢١٠].

وردّ أحد الباحثين تلك الادّعاءات لمخالفتها المنهجيّة العلميّة؛ لعدّة أسباب:

أوّلاً: إنّ آية الأنعام: ﴿**وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ**﴾ تتحدّث عن الوعيد لمَن كَذّب بآيات الله، ثمّ تتحدّث عن وحدانيّة الله تعالى، فهم حين قالوا: أساطير الأوّلين لا يقصدون القصص القرآني فقط، بل كلّ ما جاء به النبيﷺ والقرآن الكريم من تشريع وعقيدة، فاستكبروا وعتوا عتوّاً كبيراً.

ثانياً: إنّ آية النحل ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ**﴾ تتحدّث عن قدرة الله وعلمه وحكمته.

إنّ الآيتين تتحدّثان بصيغة المقول لا بصيغة القول، وليس فيهما شيء من القصص، فقولهم: أساطير الأوّلين يقصدون قرآن الله.

ونلاحظ أنّ استدلاله بالآيات يتمّ من خلال استدلاله بالجُمل التي تدلّ على ما ذهب إليه باجتزائها من موقعها.

ثم إنّ قوله: إنّ القرآن لم ينفِ وجود الأساطير فيه. فهذا كذب صريح، ومن الآيات التي تردّ على الكافرين القائلين بأنّه أساطير الأوّلين:

أ: قال تعالى: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلاَّ إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ**﴾، فكان ردّ القرآن الكريم: ﴿**فَقَدْ جَاءُوا ظُلْماً وَزُوراً**﴾ [الفرقان، الآية ٤].

ب: قال تعالى: ﴿**وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً**﴾، فكان ردّ القرآن الكريم: ﴿**قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ [الفرقان، الآيتان ٥ـ ٦].

ثم إنّ القول: إنّ في القرآن الكريم أساطير هو تكذيب لله جلّ وعلا؛ لأنّ الأُسطورة هي عبارة عن قصص خياليّة وأوهام استقرّت في أذهان الشعوب. وحاشا أن يكون في كتاب الله مثل ذلك.

ونقول أيضاً:

١: كيف يكون فيه أساطير، والله جلّ وعلا يحكم بأنّه لا ريب فيه، قال تعالى: ﴿**ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ**﴾؟! [البقرة، الآية ٢].

أمّا الدكتور ساجدي فهو يـرفض اللغـة الرمزيّـة فـى القـرآن بمعناهـا الخاصّ، الذي يقول به (پل تيليش)، والـذي يـنصّ علـى أنّ الرمـز يُشـير

➲

٢: وكيف يكون فيه أساطير، والله جلّ وعلا يحكم بأنّه نزّل الكتاب بالحقّ، قوله تعـالى: ﴿**ذَلِـكَ بِأَنَّ اللهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ**﴾؟! [البقرة، الآية ١٧٦].

٣: الذي يقول بأنّ في القرآن أساطير كافر بالقرآن، وقد توعّده الله بقوله: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ واللهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ**﴾ [آل عمران، الآية ٤].

٤: قال تعالى: ﴿**وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْراً وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ**﴾ [الأنعام، الآية ٢٥].

وهاهنا أمر آخر جدٌّ مهمّ، وهو أنّ الزعم بوجود الأُسطورة في القرآن الكريم يؤدّي بالقائلين بـه على اختلاف مشاربهم إلى مناقضة نتـائج العلـم الحـديث مـن خـلال علـم (الاحفوريّـات الحديثة)، التي جاءت لتؤكّد ما جاء به القرآن الكريم من أخبار الأُمم السابقة وأنبيائهـا عليهم السلام، وفي ذلك يقول بعض الباحثين: " لقد تبيّن أنّ النظريّات التي تبنّاها (نولدكه) و(جولدزيهر) و(طه حسين) و(إسماعيل مظهر) و(أمين الخولي) و(محمّد أحمد خلف الله) و(سيّد القمني) التي تتلخّص بعدم وجود حقائق تاريخيّة في آيات وسور القرآن الكريم، هي نظريّة متهافتـة ساقطة مردودة؛ لأنّ العلم الحديث أثبت وجود كلّ الأُمم التي قصّها القرآن الكريم، ووجـود أسماء أنبيائهم على ما ذكره القرآن الكريم، ممّا يجعل القرآن الكـريم مهيمنـاً علـى التـوراة والإنجيل المحرَّفين اليوم في قصص الحقّ".

ويضيف صاحب الردّ قائلاً: ونحن نوافق الباحث هذا ـ الأخير ـ في ما ذهـب إليـه، ونعتقـد أنّ الزعم بوجود الأساطير في القصص القرآني إنّما هو فرية استشراقيّة أعانهم عليها بعض بني جلدتنا، وليس ذلك ممّا يستغرب من تلامذة المستشـرقين. ونـرى أنّ مـا جـاء فـي سُـوْرَة الْقَصَص من قصص تاريخي هو ما وقع فعلاً في التاريخ، وحدّثنا الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ـ وهـو أصدق القائلين ـ في الْقُرْآن الكَرِيم. [انظر: الدكتور محمّد مطنـي، سـورة القصـص دراسـة تحليليّة، ص ٣٨ـ ٤٤].

إلى معنى معقَّد وغير واضح، وأنّه هو المعمول به في الأُمور الدينيّة بهدف معرفة الله تعالى أو مَن يُمثّله، وإيجاد الارتباط القلبي معه؛ والسبب في استخدام هذه اللغة في المقام هو صعوبة التعبير عن هذا الأمر المتعالي وغير المحسوس بالألفاظ العاديّة[١].

كما أنّه يرفض اللغة الرمزيّة بمعناها العامّ، التي يقول بها كلّ من محمّد مجتهد شبستري، وعبد الكريم سروش، وعلي شريعتي، والتي مآلها إلى نفي العمل بالظاهر ولزوم الأخذ بالباطن في جميع آيات القرآن الكريم[٢].

وبما أنّ مآل اللغة الأُسطوريّة ـ كما ذكر الدكتور رضائي ـ إلى القول بـ: (عدم معرفيّة وواقعيّة لغة الدين)[٣]، لذلك سوف نُفرد لها بمعيّة اللغة الرمزيّة للدين في هذا الدرس بحثاً خاصّاً؛ وذلك لأنّهما من الأقسام التي نالت حظّاً من البحث والنقض والإبرام.

نظريّتا عدم واقعيّة لغة الدين ورمزيّة لغة الدين

النظريّة الأُولى: عدم معرفيّة وواقعيّة لغة الدين

إنّ المراد من عدم معرفيّة لغة الدين هو فراغ الألفاظ الدينيّة من

(١) انظر: ساجدي، أبو الفضل، زبان قرآن، ص ١٢١ـ ١٢٤.
(٢) انظر: المصدر السابق، ص ١٣٣ـ ١٣٦ وص ١٤٨ـ ١٥٢.
(٣) انظر: المصدر السابق، ص ١١١.

المعنى، (بمعنى أنّ الألفاظ الميتافيزقيّة التي تُعبِّر عمّا وراء الطبيعة فارغة من المعنى)[١].

إنّ العوامل التي أدّت إلى القول بهذه النظريّة أو المقدّمات التي تأسّست على ضوئها هي:

١ـ إنّ الوجود منحصر في الموجودات المادّيّة.

٢ـ المنهج في إثبات الصحّة والخطأ في القضايا منحصر بالمنهج التجريبي.

٣ـ إنّ القضايا الدينيّة والفلسفيّة الميتافيزيقيّة والأخلاقيّة والعرفانيّة غير قابلة للتجربة الحسّيّة.

٤ـ ونتيجة هذه العوامل أو المقدّمات فإنّ القضايا الدينيّة أُسطوريّة خياليّة ليس لها معنىً ولا واقع[٢].

النظرية الثانية: اللغة الرمزيّة للدين

عُرّفت اللغة الرمزيّة للدين بأنّها اللغة التي ذهبت (إلى أنّ ألفاظ النصوص الدينيّة المسيحيّة، بل أكثر القضايا الدينيّة، وخاصّة في الكتب المقدّسة، هي ألفاظ وقضايا رمزيّة، كلغة الشعر والأساطير، لا تقصد المعاني الظاهرة المباشرة منها، ولا تُعبّر عن قضايا خارجيّة، وإنّما هي رموز لحقائق أخلاقيّة)[٣].

---

(١) الهاشمي، هاشم، آراء حداثية في الفكر الديني، ص ١٤٧.

(٢) انظر: المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق، ص ١٤٨.

أمّا العوامل التي أدّت إلى ذهاب البعض إلى هذه النظريّة فهي:

١ـ عدم معقوليّة بعض المفاهيم والقضايا الدينيّة المسيحيّة، أمثال التثليث والتجسيد؛ لذلك حاولوا تفسيرها تفسيراً آخر.

٢ـ وجود الكثير من الخرافات والحوادث التاريخيّة الباطلة التي نُسبت لله أو الأنبياء أو البشر في التوراة والإنجيل، من قبيل: ما روي في التوراة من قصّة الطوفان، وقصّة لوط مع ابنتيه، وكذلك ما ورد في سفر التكوين رقم ١٩ حول المصارعة التي جرت بين يعقوب وبين الربّ، وما ورد أيضاً في سفر التكوين رقم ٢٢ ـ ٢٩ من نسبة العجل لهارون بدل السامري، وكذلك ما رووه في الإنجيل من أباطيل حول تأليه الصدّيقة مريم.

٣ـ معارضة نصوص الكتاب المقدّس لبعض المنجزات والمعطيات العلميّة الحديثة، وخاصّة بعد عصر النهضة، وكذلك مخالفة هذه النصوص لبعض الحقائق التاريخيّة، كمسألة هامان وأنّه هل كان وزيراً لفرعون أو هو وزير للملك الفارسي (خشايار شاه) الذي تصدّى للمُلك بعد أبيه (داريوش الكبير) سنة ٤٨٦ ق.م[١]؟

٤ـ سيطرة الفكر والمنهج التجريبي والحسّي على الفكر الغربي، واعتقادهم بأنّه المنهج الوحيد لحصول اليقين[٢].

---

(١) تاريخ إيران، ص ٩٢، والعهد القديم، ص ٧٨٢.

(٢) قد استفدنا هذه العوامل مع التصرّف والإضافة من كتاب أراء حداثية في الفكر الديني. الهاشمي، هاشم، ص ١٤٨ـ ١٤٩.

وفي المقام يطرح السؤال التالي: ما هو العامل الأساسي المؤدّي إلى القول بنظريّة رمزيّة اللغة الدينيّة؟

وجوابه: لعلّ العامل الأساس الذي دفع هؤلاء نحو رمزيّة اللغة الدينيّة هو اعتقادهم بوجود الكثير من الإبهامات الغامضة في النصّ الديني، أمثال وجود الله سبحانه وتعالى وصفاته، وكذلك عدم قبول بعض الآراء والمعتقدات في الفكر المسيحي؛ كالتثليث، وتجسيد الله تعالى في الابن، والقضايا الزائفة التي نُسبت إلى الله تعالى وبعض الأنبياء ممّا لا يتقبّله العقل[١].

وقد تأثّر بعض الباحثين المسلمين بهذه النظريّات، وبخاصّة بأفكار (پل تيليش) القائل برمزيّة لغة الدين، وعمّموا هذه الأفكار على النصوص الدينيّة الإسلاميّة، حتّى وصلت هذه الأفكار إلى القرآن نفسه، كما نلاحظ هذا عند الدكتور عبد الكريم سروش الذي يصف لغة الدين بالرمزيّة تارةً، وبالحيرة أُخرى، فيقول: إنّ الدين شيء مركّب من الإبهام والغموض والحيرة، وهذا ضدّ البساطة والوضوح والدّقّة والبساطة التي نطلبها من إيديولوجيّة معيّنة لا تتواجد في الدين[٢].

ومن بين هؤلاء ما نلاحظه في كلمات الأُستاذ محمّد مجتهد

(١) انظر: سفر التكوين ـ الإصحاح ٦ـ ٩.

(٢) انظر: ساجدي، زبان دين وقرآن (فارسي)، ص ٣٤٢، نقله عن: د. عبد الكريم سروش، فربه تر از ايدئولوجى، ص ١٢٦ و١٦٥.

شبستري الذي يُصرّح برمزيّة اللغة الدينيّة، فيقول: إنّ لغة الدين في فلسفة الدين الجديدة هي لغة رمزيّة، وعليه فمعرفة أيّ دين هي في الحقيقة عبارة عن معرفة لمجموعة من الرموز اللغويّة. وأمّا بالنسبة للإسلام فباعتباره نحواً من أنحاء القراءة، فإنّه يستفيد بالدرجة الأُولى من أبحاث الهرمينوطيقا التي هي عبارة عن أبحاث العلم والفهم في تفسير المتون، فعلى أساس هذا العلم يتمّ فهم وتفسير المتون الدينيّة بنحو الرمزيّة كأيِّ متنٍ آخر، سواء كان هذا المتن كتاباً أو فنّاً إسلاميّاً أو أيِّ شيء آخر... ففي الواقع يعتبر الإسلام ـ باعتباره واحدة من القراءات للمتون الدينيّة ـ موضّحاً للرموز الدينيّة[١].

وللدكتور نصر حامد (أبو زيد) نظريّة توافق نظريّة مجتهد شبستري، إلّا أنّه مضافاً إلى رؤيته الخاصّة في رمزيّة الوحي وغموضه، فقد صرّح بعدم المعرفة الواقعيّة للعبارات القرآنيّة بقوله: إنّ القرآن ليس شيئاً غير التأويلات والمفاهيم والتعابير المبتكرة التي أوجدها النبيﷺ نتيجة تأثيره بالواقع الجاهلي[٢].

فقد أنكر أبو زيد وجود الجنِّ، وفسّر حديث القرآن عنه بتأثّر هذا القرآن بالعقليّة العربيّة الجاهليّة التي تعتقد بوجود الجنِّ واتّصاله بالبشر، وزعم أنّ القرآن قد استثمر هذه الفكرة لصالح الإسلام.

---

(١) انظر: مجتهد شبستري، محمّد، نقد به قرائت رسمي دين (فارسي)، ص ٣٦٨.

(٢) انظر: أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن، ص ٣٢ـ ٣٧.

الأسئلة

١ـ ما هو المراد من لغة القرآن؟

٢ـ ما هي أقسام لغة القرآن؟

٣ـ ما هو سبب رفض الدكتور رضائي للغة الأُسطوريّة في القرآن؟

٤ـ ما هو المراد من عدم معرفيّة وواقعيّة لغة الدين؟ وما هي المقدّمات التي أنتجت هذه النظريّة؟

٥ـ ما هو مراد محمّد مجتهد شبستري من هذه العبارة: (ففي الواقع يعتبر الإسلام ـ باعتباره واحدة من القراءات للمتون الدينيّة ـ موضّحاً للرموز الدينيّة)؟

الدرس التاسع

لغة القرآن [٢]

لغة القرآن [٢]

المقدّمة

إنّ من بين الأبحاث التي أشرنا إليها في مقدّمة الدرس السابق حول لغة الدين عموماً، ولغة القرآن على وجه الخصوص، قلنا بأنّنا نسعى إلى تسليط الضوء على نظريّتين مهمّتين في هذا المجال، وهما: النظريّة القائلة بعدم واقعيّة ومعرفيّة لغة الدين، والنظريّة القائلة برمزيّة اللغة الدينيّة. وقد استعرضنا في الدرس السابق هاتين النظريّتين، وبيّنا العوامل التي أدّت إلى نشأة كلّ واحدة منهما، ومن ثمّ تحدّثنا عن طبيعة تعامل الباحثين المسلمين مع مثل هذه الأفكار والنظريّات، مبيّنين بأنّ بعضهم سعى إلى إسقاط ذلك على واقع الدين الإسلامي، فذهب إلى أنّ لغة القرآن الكريم رمزيّة.

ونحن في هذا الدرس ـ ونظراً لأهمّيّة البحث حول لغة القرآن ـ سوف نستكمل الحديث حول هذا الموضوع، وذلك من خلال نقد كلّ واحدة من النظريّتين المذكورتين. كما سوف نسلّط الضوء على مدى الارتباط بين الاتّجاه التعطيلي في فهم القرآن ـ الذي تبنّاه بعض الشيعة والسنّة ـ وبين نظريّة اللغة الرمزيّة في الخطاب القرآني، ومن ثَمَ نقوم بعرض مناقشات أعلام الشيعة الإماميّة لهذا الاتّجاه الباطل.

وأخيراً سوف نختم كلامنا ـ في المقام ـ بمناقشة رأيي كلّ من عبد الكريم سروش، ومحمد مجتهد شبستري حول رمزيّة الخطابات القرآنيّة.

نقد نظريّتي عدم واقعيّة لغة الدين ورمزيّة لغة الدين

نقد نظريّة عدم واقعية لغة الدين (فراغ اللغة الدينيّة من المعنى)

إنّ ما طرحه المحقّقون الغربيّون، وخصوصاً العالم ويتجشتاين[١] بشأن عدم امتلاك لغة الدين لأيّ حظٍّ من الواقعيّة والمعرفة، يمكن أن يقال بأنّ دائرة شموله قد تصل إلى حريم النصّ القرآني كذلك؛ والسبب في ذلك هو أنّ أُولئك المحقّقين كانوا بصدد إبراز نظريّة عامّة تتعلّق بكلِّ الأديان والنصوص الوحيانيّة، انطلاقاً من حصرهم العلم والمعرفة بما يكون خاضعاً للتجربة الحسّيّة.

ومن هنا فإنّ الردّ على هذه النظرية يتعلّق بنظرية المعرفة؛ فإنّ ما يورده المحقّقون الإسلاميّون وغيرهم على حصر مسار العلوم بالمنهج التجربي يكون ردّاً قويّاً على نظريّة فراغ اللغة الدينيّة من المعنى.

وفي المقام نورد للدارس ملخّصاً للأدلّة التي ساقها السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر رضي الله عنه في كتابه (فلسفتنا) على بطلان المسلك المشار إليه:

١ـ إنّ القاعدة القائلة بأنّ التجربة هي المقياس الأساس لتمييز الحقيقة هي بنفسها معرفة قد حصل عليها الإنسان من غير طريق

---

(١) للمراجعة أكثر حول ما طرحه هذا العالم حول عدم واقعيّة ومعرفيّة لغة الدين انظر: زبان دين (فارسي)، ساجدي، أبو الفضل، ص ٦٣ـ ٨٨ .

الحسّ والتجربة، كما أنّها لم تكن من المعارف الفطريّة أو الضروريّة، وبالتالي فإذا كانت هذه المعرفة سابقةً على المذهب التجربي فقد بطل حصره مسار العلوم بالتجربة فقط. وإن كانوا يقولون بأنّهم توصّلوا إلى صحّة هذه القاعدة بالتجربة، فهو أمر مستحيل؛ لأنّ التجربة لا تؤكّد قيمة نفسها.

٢ـ إنّ المذهب التجربي يعجز عن اكتشاف المادّة، أي الجوهر الذي تعرضه مجموعة الظواهر والصفات التي تخضع للتجربة المخبريّة، غير قابل للكشف الحسّي، وإنّما ينحصر طريق إثباته بمعطيات العقل الأوّليّة.

٣ـ إنّ الحكم باستحالة شيء من الأشياء غير خاضع للتجربة أساساً، وهذا دليل واضح على عدم احتباس الفكر في الحدود الضيقة للحسّ والتجربة.

٤ـ إنّ مبدأ العلّيّة الذي هو أساس الاستنتاجات التي يتوصّل إليها العلماء المادّيّون لا يمكن إثباته بواسطة الحسّ والتجربة[١].

وبعد اتّضاح بطلان انحصار إنتاج العلوم بخصوص المنهج التجربي، وثبوت أنّ المنهج العقلي سهيم في عمليّة الإنتاج هذه، مضافاً إلى المنهج الوحياني الذي يحصل لثلّة معيّنة من البشر، وكذلك المنهج النقلي الذي يحصل على حظّه من الإثبات ببركة المنهج العقلي، فإنّه يمكننا أن نتوصّل إلى أنّ النصوص الدينيّة لها واقعيّات ما ورائيّة تحكي عنها، وبالتالي فإنّها خاضعة لإمكانيّة الصدق والكذب، فليست هي فارغة من

(١) انظر: فلسفتنا، الصدر، محمّد باقر، ص ٦٨ـ ٧٢ بتصرف.

المعنى، وإنّما لها حاكويّة عن معنى معيّن يتمّ التحقّق من ثبوته وصدقه بواسطة الأدلّة العقليّة أو النقليّة.

نقد نظريّة رمزيّة اللغة الدينيّة

إنّ منشأ هذه النظرية في العالم الغربي ـ كما أسلفنا في الدرس الماضي ـ هو عدم معقوليّة بعض القضايا الدينيّة المسيحيّة، مثل: التثليث والتجسيد، وكذلك وجود الخرافات والحوادث التاريخيّة الباطلة التي نُسبت إلى الأنبياء عليهم السلام في التوراة والإنجيل، وغير ذلك. ونتيجة لتأثّر بعض الباحثين الإسلاميّين بهذه الأفكار قاموا بسحبها إلى واقعنا الإسلامي، ناسين أو متناسين البون الشاسع بين طبيعة النصوص الوحيانيّة المسيحيّة واليهوديّة، وبين طبيعة النصّ القرآني الذي كان هو إعجازه واتّصاله بالله عزّ وجلّ بألفاظه ومعانيه[1].

وحتى يقف الدارس العزيز على هذا الفرق الكبير، وتتبيّن له حقيقة الخطأ الكبير الذي وقع فيه البعض في تعميمهم تلك الأفكار على النصّ القرآني، نودّ الإشارة في المقام إلى الأُمور التالية:

١ـ إنّ تعميم نظريّة رمزيّة لغة الدين على النصّ القرآني في غير محلّه؛ والدليل على ذلك هو أنّ أصحاب هذه النظريّة سواء كانوا من الغربيّين أو من الإسلاميّين المقلّدين لهم، قد استندوا على الاستقراء

(١) السيوطي، جلال الدين، انظر: الإتقان في علوم القرآن، ج١، ص ١٦٧. وإيازي، محمّد علي، المفسرون حياتهم ومنهجهم، ص ٨٢.

الناقص لبعض الموارد ثمّ عمّموا النتيجة الظنّيّة لهذا الاستقراء على جميع الموارد، وهذا الاستدلال باطل؛ بسبب ابتنائه على الظنّ الذي لا يُغني عن الحقّ شيئاً.

٢ـ لو تمعّنا في النظريّات المادّية القائلة بأنّ الدين مليء بالرموز والأساطير[١]، لوجدنا أنّ معيارها ينطلق من حالة التماهي بين القضايا الدينيّة وبين ما يعتقد به الناس البسطاء، فهم يعتبرون الدين يتأثّر بما يفرزه الناس من عقائد وأعمال وآثار[٢]، وهذا المعيار يتنافى مع العقل والمنطق؛ لأنّه لا يمكن أن نحكم بتأثير عقائد الناس وأعمالهم على الدين بعينه، وعليه فإنّ وجود العقائد الأُسطوريّة بين الناس ليس دليلاً على انطباقها مع المتون الدينيّة.

---

(١) في الدرس السابق أشرنا إلى أنّ البعض يرى بأنّ اللغة الأُسطوريّة عبارة أُخرى عن اللغة الفارغة عن المعنى، وقد نقلنا هذا المعنى عن الدكتور رضائي أصفهاني في كتابه (منطق تفسير القرآن)، إلّا أنّه في المقابل نجد أنّ البعض يُعبّر عن اللغة الرمزيّة بالأُسطوريّة أيضاً، اُنظر: آراء حداثيّة في الفكر الديني، الهاشمي، هاشم، ص ١٤٩ـ ١٥٠.

(٢) توجد فكرة لدى البعض بتأثّر الأديان بثقافة الناس في عصر نزولها، وقد نشأت هذه الفكرة لدى البعض بسبب التحريف الذي أصاب النصوص الواردة في الديانتين اليهوديّة والمسيحيّة، وقد تمّ نقل هذه الفكرة إلى الواقع الإسلامي من قِبل بعض الباحثين، مدّعين أنّ النصّ القرآني أيضاً قد تأثر بالثقافة العربيّة التي عاصرت فترة تكوّنه، وقد فصّل في هذا الأمر كلّ من السيّد محمّد علي إيازي في كتابه قران وفرهنگ زمانه (فارسي) (القرآن وثقافة عصره)، وكذلك تطرّق إلى هذا الأمر الدكتور رضائي أصفهاني في الجزء الرابع من كتابه منطق تفسير القرآن (فارسي).

وأمّا ما ذُكر من مسألة الجنّ[١] في القرآن الكريم واعترافه بوجودهم، وأنّهم يشتركون مع البشر في العبادة وبعض التكاليف، فإنّه حقيقة لا يمكن أن يعتريها شكّ، لذا لا يسوغ لأيٍّ مسلم أن يرتاب في ذلك وهو يعلم أنّ القرآن وحي من السماء، قال تعالى: ﴿**لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيم حَمِيدٍ**﴾[٢].

إذاً إسقاط هذه النظريّة على القرآن الكريم الذي ينسجم في محتوياته مع العقل والفطرة قياس مع الفارق وخطأ كبير.

٣ـ لقد استند علماء الغرب في نظريّاتهم على وجود الكثير من القضايا المعقّدة والإبهامات المحيّرة والمسائل الغامضة التي لا زالت في الدين، أمثال وجود الله سبحانه وتعالى، وصفاته، والبعث والمعاد، وكذلك بعض الأعمال الفنيّة المدهشة كالمحاريب، والنقوش، والرسوم، وبناء المعابد... وإلى آخره.

وبصراحة إنّ هذا تبرير ساذج لا يمكن أن ينطق به إنسان يحمل مسحة من العلم والعقل؛ فليس كلُّ شيء غامض لا بدّ أن يتّصف بالأُسطورة والرمز؛ لأنّنا نشاهد في عالمنا اليوم أنّ هناك الكثير من المسائل الغامضة التي لم تُحل إلى الآن، ولم يصل العلماء والباحثون إلى

---

(١) إنّ مسالة الجنّ هي إحدى المسائل التي انطلق منها المدّعين بتأثر القرآن بثقافة عصره، حيث قالوا بأنّ العقيدة بوجود الجنّ هي مسألة مختصّة بالثقافة العربيّة، والقرآن ذكرها في آياته نتيجة تأثّره بتلك الثقافة. اُنظر نفس المصادر المذكورة في الهامش السابق.

(٢) فصّلت، الآية ٤٢.

حقيقة كنهها أو الإحاطة بدقائقها، كما هو الحال في العلوم الطبّيّة والهندسيّة، وعلم الكيمياء والفلك والرياضيّات، فهل يعني هذا أنّ التعقيد في مثل هكذا مسائل يبرر لنا القول بأنّ هذه العلوم أُسطوريّة، وبالتالي يكون فيثاغورس وإينشتاين من أكابر علماء الأُسطورة؟! هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ هذا الغموض والإبهام في بعض مسائل الدين هو بالنسبة لأصحاب النظريّات المادّية، وأمّا بالنسبة لأهل الإيمان فلا غموض فيها ولا إبهام، بل لبداهتها وشدّة ظهورها أبت عن قيام الدليل اللُّمّي عليها وإن أمكن إقامة هذا الدليل وغيره عليها.

٤ـ إنّ هذا الرأي يتعارض مع الآيات الكثيرة التي تنفي عن القرآن لغة الشعر والأُسطورة، والتي هي من قبيل: قوله تعالى: ﴿**إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَا تُؤْمِنُونَ**﴾[١].

وقوله أيضاً: ﴿**وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً* قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا**﴾[٢].

وقوله كذلك: ﴿**... وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آَيَةٍ لا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ**﴾[٣].

---

(١) الحاقة، الآيتان ٤٠ـ ٤١.

(٢) الفرقان، الآيتان ٥ـ ٦.

(٣) الأنعام، الآية ٢٥.

الاتّجاه التعطيلي في فهم القرآن وعلاقته باللغة الرمزيّة في الخطاب القرآني

من خلال مطالعتنا لكلمات بعض المعاصرين الذين يذهبون إلى القول برمزيّة لغة القرآن الكريم، رأينا أنّ هذا الرأي ينحا في واقعه نحو الاتّجاه التعطيلي في فهم القرآن ولكن بأُسلوب جديد؛ فإنّه يوجد من بين المسلمين ـ سواء من الشيعة، أو السنّة ـ مَن ذهب إلى القول بعدم إمكانيّة فهم النصوص القرآنيّة.

أمّا التوجّه الشيعي فإنّه يرى حصر فهم النصوص القرآنيّة بدائرة الأئمّة المعصومين فقط، مستنداً في ذلك إلى مجموعة من الأدلّة، منها رواية تحكي عن محادثة جرت بين الإمام الصادق عليه السلام وبين قتادة، يقول الإمام في آخرها: «...**وَيْحَكَ يَا قَتَادَةُ، إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوطِبَ به**»[١].

ومن الذين ذهبوا إلى هذا التوجّه المحدّث محمّد أمين الاسترآبادي[٢] الذي يقول: «ومن جملتها [أي من جملة الوجوه على

---

(١) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٨٥.

(٢) حمل المحدّث محمد أمين بن محمد شريف الاسترابادي رحمه الله (ت ١٠٣٣ هـ) لواء هذه الدعوة للمدرسة الاخبارية، وصنّف في ذلك العديد من الكتب، كان أشهرها كتاب: (الفوائد المدنية في الردّ على من قال بالاجتهاد والتقليد في الأحكام الإلهية). أطرى عليه جملة من العلماء، منهم: الحر العاملي رحمه الله، فقد قال في حقّه: ((فاضل محقّق ماهر متكلّم فقيه محدّث ثقة جليل)) [أمل الآمل ٢، ٢٤٦]، وذكره المحدّث البحراني رحمه الله قائلاً: ((كان فاضلاً محققاً ماهراً في الأُصولين والحديث إخبارياً صلباً)) [نقلاً عن: السبحاني، جعفر، موسوعة طبقات

عدم جواز استنباط الأحكام النظريّة من ظواهر كتاب الله]: أنّه تواترت الأخبار عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام بعدم جوازه؛ معلّلاً بأنّه إنّما يعرف القرآن مَن خوطب به، وبأنّ القرآن نزل على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعيّة، وبأنّه إنّما نزل على قدر عقول أهل الذكر عليهم السلام، وبأنّ العلم بناسخه ومنسوخه والباقي على ظاهره وغير الباقي على ظاهره ليس إلّا عندنا أهل البيت عليهم السلام »[1].

وأمّا التوجّه الذي ذهب إليه بعض السنّة فهو ينصّ على أنّ القرآن لا يمكن فهمه إلّا بالمأثور من الصحابة والتابعين؛ وذلك بناءً على حجّيّة قول الصحابي، وأنّ سنّته كسُنّة النبي صلى الله عليه وآله يُعتمد عليها في فهم الدين وبيان معارفه[2].

الفقهاء ٢، ١] ، ووصفه الشيخ المجلسي في بحاره بـ ((رئيس المحدّثين مولانا محمد أمين الاسترابادي)) [المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار ١، ٢٠]. ومع كلّ هذا الاطراء إلا أنّه لم يخلو ممّا يشبه التجريح على يدي أبناء جلدته والمنتمين الى خطّه، فقد قال عنه المحدث البحراني صاحب (الحدائق) في تكملة كلامه السابق: ((... وهو أوّل من فتح باب الطعن على المجتهدين، وتقسيم الفرقة الناجية الى أخباري ومجتهد، وأكثر في كتابه (الفوائد المدنية) من التشنيع على المجتهدين، بل ربّما نسبهم الى تخريب الدين، وما أحسن وما أجاد، ولا وافق الصواب والسداد؛ لما قد ترتب على ذلك من عظيم الفساد). [نقلاً عن: السبحاني، جعفر، موسوعة طبقات الفقهاء ٢، ١].

(١) الشواهد المكّيّة، الاسترآبادي، محمّد أمين، ص ٢٧٠.

(٢) للمطالعة أكثر حول التفسير بالمأثور تُراجع الكتب التي تعرّضت إلى مناهج التفسير، ومنها على سبيل المثال: دراسات قرآنيّة (المبادئ العامّة لتفسير القرآن الكريم)، محمّد حسين على الصغير، ص ٨٣ ـ ٩٠.

مناقشة الاتّجاه التعطيلي في فهم القرآن

قد أورد علماء المسلمين ـ وعلى وجه الخصوص علماء الإماميّة ـ عدّة مناقشات على هذا الاتّجاه التعطيلي، نُجملها بما يلي:

١ـ إنّ أوّل من تصدّر في مقام مناقشة هذا الاتّجاه الروائي المتشدّد من علماء الشيعة هو الشيخ الطوسي في تفسيره (التبيان)، حيث ذكر فيه بشكل مفصّل وواضح ما نصّه: (إنّه لا يجوز أن يكون في كلام الله تعالى وكلام نبيّه تناقض وتضادّ، وقد قال الله تعالى: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[١]، وقال: ﴿**بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾[٢]، وقال: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ**﴾[٣]، وقال: «**فيه تبيان كلّ شيء**»[٤]، وقال: ﴿**مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ**﴾[٥]. فكيف يجوز أن يصفه بأنّه عربي مبين، وأنّه بلسان قومه، وأنّه بيان للناس، ولا يُفهم بظاهره شيء؟! وهل ذلك إلّا وصف له باللغز والمعمى الذي لا يُفهم المراد به إلّا بعد تفسيره وبيانه؟ وذلك منزّه عن القرآن. وقد مدح الله أقواماً على استخراج معاني القرآن فقال: ﴿**لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ**﴾[٦]، وقال في قوم

---

(١) الزخرف، الآية ٣.

(٢) الشعراء، الآية ١٩٥.

(٣) إبراهيم، الآية ٤.

(٤) هذا ما ورد في المصدر، وهو إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾ النحل، الآية ٨٩.

(٥) الأنعام، الآية ٣٨.

(٦) النساء، الآية ٨٣.

يذمّهم حيث لم يتدبّروا القرآن، ولم يتفكّروا في معانيه: ﴿**أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾[١]، وقال النبي صلى الله عليه وآله: «**إنّي مخلّف فيكم الثقلين: كتاب الله، وعترتي أهل بيتي** »، فبيّن أنّ الكتاب حجّة، كما أنّ العترة حجّة. وكيف يكون حجّة ما لا يُفهم به شيء؟)[٢].

٢ـ ومن الذين ناقشوا هذا الاتّجاه التعطيلي في فهم القرآن من علماء الشيعة السيّد الخوئي قدس سره، الذي يقول: (لا شكّ أنّ النبي صلى الله عليه وآله لم يخترع لنفسه طريقةً خاصّةً لإفهام مقاصده، وأنّه كلَّم قومه بما ألفوه من طرائق التفهيم والتكلُّم، وأنّه أتى القرآن ليفهموا معانيه، وليتدبّروا آياته، فيأتمروا بأوامره ويزدجروا بزواجره)[٣].

٣ـ ومن المناقشين لهذا الاتّجاه كذلك العلاّمة السيّد الطباطبائي قدس سره صاحب تفسير (الميزان) المعروف، الذي يقول بهذا الصدد ما نصّه: (القرآن الكريم كلام كسائر ما يتكلّم به الناس، ويدلّ دلالة واضحة على معانيه المقصودة، وليس فيه خفاء على المستمعين. ولم نجد دليلاً على أنّه يقصد من كلماته غير المعاني التي ندركها من ألفاظه وجُمله)[٤].

٤ـ أمّا السيّد الإمام الخميني قدس سره فإنّه ـ وبعد تطرّقه إلى مقدّمات حجّية الظهور في البحث الأُصولي ـ أثبت أنّ النصّ القرآني بوصفه كلام الله لا

---

(١) محمّد، الآية ٢٤.

(٢) الطوسي، الشيخ محمّد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٤.

(٣) الخوئي، السيد أبو القاسم البيان في تفسير القرآن، ص ٢٦٣.

(٤) الطباطبائي، السيّد محمّد حسين، القرآن في الإسلام، ص ٢٣.

يشذّ عن القاعدة العامّة في حجّية الظهور، حيث قال: (لا إشكال في حجّية الظواهر، من غير فرق بين ظواهر الكتاب وغيره، ولا بين كلام الشارع وغيره، ولا بالنسبة إلى مَن قُصد إفهامه وغيره)[١].

كما أنّه دام ظله قام في موضع آخر بمناقشة كلِّ مَن لا يرى لظواهر القرآن أيّةَ حجّة، أو أنّه لا يمكن فهمها، بما خلاصته:

أ ـ لم يأتِ النبي صلى الله عليه وآله، بالقرآن الكريم للتلاوة فقط، بل للعمل بما فيه؛ لأنّ في هذا القرآن أحكاماً وقوانينَ وآياتٍ عمليّة ينبغي تطبيقها في واقع الحياة.

ب ـ ما دام في القرآن الكريم آيات عمليّة فهي بمثابة القانون العامّ؛ لذا ينبغي أن تكون هذه الآيات على مستوى الفهم العامّ من دون حاجة إلى تأويل؛ لأنّ القانون إذا ما وُضع لبلد ما فلا ينبغي أن يوضع بصيغة بحيث لا يفهمها أهل ذلك البلد. أجل من الممكن أن يحتاج القانون في تفصيله وتوضيحه إلى علماء ومختصّين، بيد أنّ هذا غير التأويل.

ج ـ إنّ العمل بالقرآن لم يختصّ بعصر النبي صلى الله عليه وآله دون غيره من العصور، بل هو للعصور كافّة.

ومن هنا؛ فقد انتهى دام ظله إلى أنّ القرآن الكريم وما توفّر عليه من قوانين علميّة جاء بها، وكذلك ما جاء في الأحاديث، كلّ ذلك من أجل عامّة الناس، وبالتالي فهو مبيّن بطريقة يفهمها الناس جميعاً[٢].

---

(١) الإمام الخميني، روح الله، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ج ١، ص ٢٤١.

(٢) انظر: الإمام الخميني، روح الله، كشف الأسرار (فارسي)، ص ٣٢١ـ ٣٢٢.

مناقشة رأيي سروش وشبستري بشأن رمزيّة الخطابات القرآنيّة

وعلاوة على ما ذكرناه من الأقوال الناظرة إلى إبطال الاتّجاه التعطيلي عند الشيعة أو السنّة، سنقوم بمناقشة الرأيين اللذين تبنّاهما كلّ من عبد الكريم سروش ومحمّد مجتهد شبستري حول رمزيّة كلّ الخطابات القرآنيّة كما أشرنا سابقاً، وذلك من خلال عدّة أُمور نذكر منها:

١ـ إذا اعتبرنا أنّ لغة القرآن رمزيّة ومحيّرة فستكون هذه النظريّة ضمن منهج (مادّيّة الوحي)، وأنّها تنظر إلى القرآن بأنّه غير قابل للفهم، ولأجل ذلك ستكون الخطابات الصادرة من الوحي لا تملك مصداقيّةً، وبالتالي تكون ساقطةً عن الاعتبار. ولازم كلامهم هذا أنّ القرآن لا تتوفّر فيه خاصّيّة الهداية وإراءة الطريق للناس، وهذا الأمر لا ينسجم مع الغاية العظمى من نزول القرآن، وفي الوقت نفسه يؤدّي إلى نقض الغرض؛ لأنّ الأهداف والآثار التي يستهدفها الدين لا تتحقّق بدون حكاية اللغة الدينيّة عن الواقع.

٢ـ إنّ الخطاب القرآني على الرغم من اشتماله على أساليب مختلفة، من قبيل: المجاز والاستعارة والكناية والتشبيه والتمثيل وغير ذلك، وأنّ استعماله لأيٍّ واحد من هذه الأساليب البديعيّة لا يكون إلّا لغرض التأثير الأفضل في القارئ والمخاطب، إلّا أنّ ذلك لا يقتضي أن تكون جميع استعمالاته غير حقيقيّة.

هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنّه حتّى استعمال اللفظ في المعنى المجازي؛ فإنّه لا يتحقّق في القرآن من دون وجود قرائن صارفة

عن المعنى الحقيقي، في حين أنّ اللغة الرمزيّة لا تحدّ اللفظ بمعنىً معيّن، وهي أيضاً لا يتمّ الاستناد فيها إلى أيّة قرينة عقلائيّة؛ وبالتالي فهي تخالف سيرة العقلاء القائمة على أنّ ظاهر كلام العاقل يعبّر عن الواقع، وأنّ ما يُخبر به حقائق واقعيّة، إلّا إذا قامت قرينة صارفة عن عدم إمكان الأخذ بظاهر كلامه، أو أنّه صرَّح بأنّ كلامه قصّة خياليّة، الأمر الذي ينفيه القرآن بشكل صريح عن نفسه حيث يقول عزّ مَن قائل: ﴿**لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾[١] [٢].

٣ـ مخالفة هذا الرأي للآيات القرآنيّة؛ فإنّه تعالى قد عبّر عن كتابه العزيز بأنّه الحقُّ: ﴿**وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ...**﴾[٣]، و﴿**هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ...**﴾[٤]، وليس معنى كونه الحقَّ إلّا أنّه يطابق الواقع، وأنّه يتحدّث عن قضايا حقيقيّة لا علاقة لها بالوهم أو الخيال.

أضف إلى ذلك، فإنّه توجد مجموعة كبيرة من الآيات القرآنيّة التي تنفي بصراحة وجود أيَّ تأثير خارجي على الخطاب القرآني، حيث يقول تعالى: ﴿**لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ...**﴾[٥]، ويقول أيضاً: ﴿**إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ**﴾[٦].

---

(١) فصلت، الآية ٤٢.

(٢) انظر: الهاشمي، هاشم، آراء حداثيّة في الفكر الديني، ص ٤٤٩ـ ٤٥٠.

(٣) الإسراء، الآية ١٠٥.

(٤) الجاثية، الآية ٢٩.

(٥) فصّلت، الآية ٤٢.

(٦) الطارق، الآية ١٣.

وبناءً على هذا فكيف يقال: إنّ القرآن الكريم قد تأثّر بثقافة الجاهليّة وخرافاتها وإنّ أحكامه لا تطابق الواقع؟!

كما يتعارض هذا الرأي كذلك مع الآيات التي تنفي الأُسطورة والشعر عن القرآن الكريم نفسه، وقد ذكرنا ذلك في الردِّ على أُسطوريّة لغة القرآن.

٤ـ إنّ القانون العقلائي في اللغة يقول: الأصل في كلِّ متكلّم أن يكون في مقام البيان، وهذه قضيّة عقلائيّة في نظام المحاورات كما يؤكّد ذلك الأُصوليّون.

٥ـ يصرّح القرآن الكريم بأنّه نزل بلغة العرب، قال تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[١]، و قال أيضاً: ﴿**كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ**﴾[٢]، وقال كذلك: ﴿**أَوَ عَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**﴾[٣].

ومن المؤكّد أنّ أُولئك العرب قد فهموا تلك الخطابات والمحاورات، واستوعبوا أوامره ونواهيه واستجابوا لها، ومع هذا كيف يكون كتاباً غامضاً؟!

---

(١) يوسف، الآية ٢.

(٢) فصّلت، الآية ٣.

(٣) الأعراف، الآية ٦٣.

الأسئلة

١ـ ما هو سبب خشية البعض من وصول ما يطرحه الغربيّون بشأن عدم واقعيّة ومعرفيّة لغة الدين إلى حريم النصّ القرآني؟

٢ـ ما هي وجهة نظر السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر قدس سره بشأن انحصار انتاج العلوم بخصوص المنهج التجربي؟

٣ـ ما هي الأدلّة على دعوى أُسطورية القَصص القرآني، وكيف نردّ عليها؟

٤ـ ما هي وجوه الاستدلال على العبارة التالية: إنّ إسقاط نظريّة اللغة الرمزيّة للدين على القرآن الكريم قياس مع الفارق وخطأ كبير؟

٥ـ ما هو المراد من الاتّجاه التعطيلي في فهم القرآن الكريم؟ وما هو موقف الإماميّة منه؟

٦ـ كيف يتمّ التوفيق بين القول بعدم رمزيّة لغة القرآن، وبين اشتمال لغته على أساليب متعدّدة لا توصل إلى المعنى الحقيقي: كالمجاز، والاستعارة، والكناية، والتشبيه، والتمثيل، وغير ذلك؟

الدرس العاشر

لغة القرآن [٣]

لغة القرآن [٣]

المقدّمة

بعد أن تطرّقنا في الدرس السابق إلى مناقشة نظريّتي (عدم واقعيّة) و(رمزيّة) لغة الدين ـ وذلك من خلال بيان عدم انسجامهما مع الدين الإسلامي والقرآن الكريم ـ نتناول في هذا الدرس جانباً جديداً من أبحاث لغة القرآن، تتعلّق بطبيعة مستوى إدراك المضامين القرآنيّة، فإنّه توجد عدّة مدّعيات في مقام مَن يتمكّن من فهم المراد من الآيات الشريفة، وذلك تبعاً لطبيعة لغة الخطاب التي تمّ توظيفها فيها.

فمن هذه المدّعيات: قول يذهب إلى أنّ لغة القرآن خاصّة موجّهة إلى شريحة معيّنة من الناس، كأهل البيت عليهم السلام مثلاً، بحيث تكون الآيات القرآنيّة عبارة عن رموز وشفرات لا يمكن فكّها إلّا من خلال تلك الشريحة دون سواها.

ومن تلك المدّعيات أيضاً: قول آخر يرى بأنّ لغة القرآن عرفيّة عامّة يفهمها الجميع.

وأمّا المدعى الثالث فيذهب إلى التوليف بين المدعيّين المزبورين،

وذلك من خلال فرض اللغة التركيبيّة للقرآن، بحيث يستطيع الخواصّ والعوام فهم المراد القرآني، كلّ بحسبه وعلى قدر طاقته.

هذا، وأنّ البحث في هذا الدرس يُشكِّل جواباً عن شبهة تقول بأنّ بعض العلماء والمفسّرين يذهبون إلى القول برمزيّة لغة القرآن، النظريّة التي تقدّم بطلانها في الدرس السابق.

العلاقة بين رمزيّة لغة القرآن وبين نظريّة انحصار فهم القرآن بمَن خوطب به

ربّما يحصل لدى البعض سوء فهم أو يقع في الاشتباه، فيقوم بالربط بين اللغة الرمزيّة للخطاب القرآني، وبين ما ذهب إليه البعض من انحصار فهم القرآن بمَن خوطب به، وهم المعصومون عليهم السلام، هذه الدعوة التي تبنّاه الأخباريّون[1]، أو الدعوة التي ذهب إليها بعض الأعلام القائلة بانحصار بعض مراتب فهم القرآن بشريحة المعصومين عليهم السلام، التي يمكن أن نجدها في كلمات كلّ من السيّد الإمام الخميني قدس سره، والعلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي. ولرفع هذا اللبس استدعى الأمر عقد هذا الدرس لتوضيح المطلب، وبيان أنّ هذا ما هو إلّا مغالطة ولا ربط له بتلك النظريّة.

---

(١) اُنظر: مؤدّب، سيّد رضا، مباني تفسير قرآن، ص ٩٩. وبابائي، علي أكبر (وآخرون)، روش شناسي تفسير قرآن (معرفة طريقة تفسير القرآن)، ص ٤١ـ ٥٥.

أنحاء لغة القرآن تبعاً لاختلاف مستويات فهمه وإدراكه

عند الحديث عن لغة القرآن يُمكننا أن نرصد ثلاثة آراء رئيسة، تتحدّث بشكل مباشر عن مستوى إدراك المعاني القرآنيّة، وهذا الآراء هي:

الرأي الأوّل: لغة العرف الخاصّ، (أي: انحصار فهم القرآن بخصوص المعصومين عليهم السلام فقط). وملخّص هذا الرأي هو: أنّ مستوى اللغة يكون على حدّ الترابط بين الله ورسوله وسائر المعصومين كمخاطَب خاصّ يعرف المفاهيم والفحاوى الواردة في الخطاب القرآني، أمّا الآخرون فليس لهم أيّة معرفة بذلك، فهم كالأجانب بالنسبة إلى هذا الخطاب، ولا يمكن لهم أن يدخلوا في هذه الأجواء، ولا يمكن لهم الانتفاع من الكلام إلّا بمقدار ما أبانه ووضّحه المعصومون عليهم السلام لهم.

وطبقاً لهذا الرأي، فإنّه وإن كان من الممكن للبعض إدراك قسم من الكلام جزئياً، ولكنّه من المحتمل أن يكون هناك قرائن ورموز لم يتمّ الاطّلاع عليها، وبالتالي فلا يمكنه معرفة الوصول إلى مضمون الكلام القرآني بشكل يورثه الاطمئنان بأنّه هو المراد الإلهي.

ونحن في المقام لا نُريد الحديث عن شمول هذا الرأي لعموم القرآن كما ذهب إلى ذلك الأخباريّون، وإنّما نودّ إيقاف الدارس العزيز على مورد قد اُدّعي فيه هذا الرأي، وهذا المورد هو الحروف المقطّعة، التي طُرحت حول تفسير المراد منها آراءٌ متعدّدة، منها القول بأنّها رموز لا يعرفها إلّا الرسول وأهل بيته عليهم السلام.

وبودّنا في المقام أن نتعرّض إلى كلمات السيّد الإمام الخميني قدس سره

القائلة برمزيّة الألفاظ والمفردات القرآنيّة؛ لنتعرّف على حقيقة مُراده من ذلك، وما علاقة ذلك برمزيّة الحروف المقطّعة المشار إليها آنفاً.

يقول الإمام الخميني‌ﷺ: (كذلك القرآن والحديث، فالقوانين العمليّة التي جاءا بها إلى الجمهور العامّ، قد توفّرا ببيانها على نحو يفهمها الناس. بيد أنّ علوم القرآن والحديث لا يستطيع كلّ إنسان فهمها، كما أنّها لم تأتِ [بأجمعها وبمختلف مستوياتها ودرجاتها] إلى الجميع، بل بعضها رمز بين صاحب الخطاب وفئة خاصّة، تماماً كما تنطوي بعض برقيّات الحكومة على الشفرة والرمز، بحيث لن يكون من مصلحة البلد الكشف عنها، بل ولا تعرف شيء عن شفرتها حتّى دائرة البريد نفسها. كذلك الحال في القرآن، فهو يتضمّن مثل هذه الشفرات والرموز لا يعرف معناها ـ بحسب ما تنطق به الروايات ـ حتّى جبرائيل نفسه الذي جاء بالقرآن، وإنّما يختصّ النبي وحده و من علّمه بمعرفتها والقدرة على كشف هذه الرموز، مثلما هو الحال في الحروف المقطّعة في أوائل السور)[1].

كما يقولﷺ أيضاً: (ثمّ في هذه المخاطبة [القرآن] بين الحبيب والمحبوب، والمناجاة بين العاشق والمعشوق أسرار لا سبيل للاطّلاع إليها سوى له سبحانه ولحبيبهﷺ، ولا إمكان للحصول عليها قطّ. وربّما كانت الحروف المقطّعة في بعض السور، مثل (الم) و(ص) و(يس) هي

(١) جواد علي كسار، فهم القرآن، ص ٥١١ــ ٥١٢، نقلاً عن كتاب كشف الأسرار، الإمام الخميني، روح الله، ص ٣٢٢.

من هذه القبيل، وإشارة إلى تلكم الأسرار. وكذلك كثير من الآيات الكريمة التي يلجأ أهل الظاهر وأهل الفلسفة والعرفان والتصوّف إلى تفسيرها أو تأويلها كلّ بطريقته الخاصّة)[١].

يبدو أنّ مراد الإمام الخميني‌ﷺ من هذه الكلمات ليس محدوديّة الإدراك أو تعيين المستوى الخاصّ من اللغة في جميع القرآن، بل هذه المحدوديّة تقع في قسمين من الآيات، هما: في الحروف المقطّعة. في الآيات المتعلّقة بالمعارف الإلهيّة.

ومن أجل تبرير هذه النظريّة تمسّك الإمامﷺ بنموذج عيني ـ كما مرّ في العبارة المتقدّمة ـ وهو ما تقوم به الحكومات والأنظمة من الاستفادة من الرموز والإشارات عند تبادل الأسرار فيما بينها، بحيث لا يفهم ـ مثلاً ـ الموظف في إدارة البرقيّة شيئاً منها، فكذلك الحال بالنسبة إلى القرآن.

الرأي الثاني: لغة القرآن العرف العامّ (عامّة الناس)، بمعنى أنّ لغة القرآن تتعلّق بعامّة الناس، وتكون المضامين القرآنيّة مفهومة في أوساطهم.

وبعبارة أُخرى: إنّ القرآن عندما يُعبّر في بعض آياته بأنّه نزل بلسان قوم النبيﷺ أو لغتهم، كما قال تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾[٢]، فإنّهﷻ يُريد القول بأنّ القرآن يتكلّم بما يوافق

(١) المصدر السابق، ص ٥١٢، نقلاً عن كتاب راه عشق (طريق العشق)، ص ٢٥.

(٢) إبراهيم، الآية ٤.

مستوى إدراكهم، وعلى أرضيّة من أفكارهم وعلومهم وطموحاتهم، وليس هناك تكلّف في استخدام المصطلحات الدائرة على ألسنة العلماء المختصّين في العلوم المختلفة إلّا بالقدر الذي صار معروفاً بين الناس وشائعاً بينهم. نعم، يوجد في هذه اللغة مصطلحات جميع العلوم، ولكنّه ليس ممّا يختصّ بأحدها، فليس هو لغة الفلسفة أو العرفان أو الحقوق أو العلوم التجريبيّة[1].

وبناءً على هذا الرأي فإنّ لغة القرآن تتّسم بخاصّيتين، هما:

الأُولى: إنّ غرض القرآن إلقاء الحقائق العلميّة والمتعاليّة.

الثانية: إنّ هذا الإلقاء واقع بلغة العامّة من الناس.

وإنّ هذا النوع من الإلقاء هو من أجل الشفقة والرحمة بالناس، وهذا أمر يمكن أن يُعدّ من إعجاز القرآن وصناعته الفنّيّة، وهو أيضاً بوجه عامّ من طريف أفعال جميع الأنبياء عليهم السلام في الخطاب مع الناس.

الرأي الثالث: إنّ لغة القرآن هي ذات مستويات متعدّدة، بحيث تكون شاملة لطبقات مختلفة من المخاطبين، فمن ناحية يكون للعامّة والجماهير من الناس.

وهذا المعنى ينسجم بشكل واضح مع النصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام في باب إدراك المضامين القرآنيّة، فقال روي بأنّ الإمام الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليهما السلام قال: «**كِتَابُ اللهِ عزّ وجلّ عَلَى أَرْبَعَةِ**

(١) للمراجعة أكثر حول هذه النظريّة، والقول المقبول بشأنها، اُنظر: ساجدي، أبو الفضل، زبان قرآن، ص ٣١٧ـ ٣١٩.

أَشْيَاءَ: عَلَى الْعِبَارَةِ، وَالإِشَارَةِ، وَاللَّطَائِفِ، وَالْحَقَائِق. فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ، وَالإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ، وَاللَّطَائِفُ لِلأَوْلِيَاء، وَالْحَقَائِقُ لِلأَنْبِيَاء »[١].

كما أنّ هناك روايات متعدّدة أشارت إلى اشتمال القرآن على سطوح متنوّعة من المعنى، وقد عبّرت عن بعض تلك السطوح بالبطون، ومن تلك الروايات: ما عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن آبائه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ... لَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ، فَظَاهِرُهُ حُكْمٌ وَبَاطِنُهُ عِلْمٌ، ظَاهِرُهُ أَنِيقٌ وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ** »[٢].

ومنها أيضاً: ما عن النبيّ الكريم محمّد صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْراً وَبَطْناً وَلِبَطْنِهِ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُن** »[٣].

ومنها كذلك: ما عن الفضيل بن يسار قال: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَر عَنْ هَذِهِ الرِّوَايَةِ: مَا مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلّا وَلَهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ؟ فَقَالَ: «**ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَبَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ، مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى، وَمِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ، يَجْرِي كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَر...** »[٤].

وخلاصة هذا الرأي: أنّ للقرآن عدّة مستويات، مستوىً يكون المضمون متعالياً ورفيعاً حتّى عندما يتكلّم عن أُمور كخلق الإبل وغيره، وفي الوقت نفسه له مستوىً يناسب لغة الأناس العاديين يستخدم فيه

---

(١) المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج٨٩، ص ٢٠.

(٢) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي (ط. الإسلامية)، ج٢، ص ٥٩٨ـ ٥٩٩.

(٣) الأحسائي، ابن أبي جمهور، عوالي اللآلئ، ج٤، ص ١٠٧.

(٤) الصفّار، محمّد بن حسن، بصائر الدرجات، ج١، ١٩٦.

الإعارة والتشبيه والكناية، وفي هذه الحال تكون لغة القرآن لغة القوم الذين لهم ثقافة خاصّة قد انعكست فيها آمالهم وطموحاتهم ومعارفهم، فعلى أساس هذا المستوى يمكن لهم تلقّي المعارف الملائمة مع إدراكهم، وتكون عليهم حجّة في مجالات معيّنة.

ومن هنا يمكن عدّ الإمام الخميني‌ قدس سره من الذين يذهبون إلى هذا الرأي؛ فإنّه بعد أن اتّضح ـ ممّا تقدّم في الرأي الأوّل ـ من أنّه يرى بأنّ لغة العرف الخاصّ والقول بالرمزيّة يختصّ بجزء معيّن من الآيات القرآنيّة، فهو إذاً يرى بأنّ هناك قسماً آخر يكون مفهوماً وواضحاً وبعيداً عن لغة الرمز، ومن هذا القسم الآيات التي تختصّ بالأحكام الشرعيّة والفقه، بل الأمر على أكثر من ذلك؛ فإنّ الآيات التي تشتمل على المعارف والحقائق العقليّة عموماً تكون على لغة العرف والعامّة من الناس؛ إشفاقاً منه تعالى على الناس ورحمةً منه بهم، حتى يكون لكلّ فئة حظّ بحسب إدراكهم من تلك الحقائق، فإنّ عزّ وجلّ ينزّل الحقائق العقليّة الغيبيّة إلى المحسوسات والملموسات لدى عامة الناس؛ ليتمتعوا بحظوظ من عالم الغيب قدر استطاعتهم.

كما نجد بأنّ العلاّمة الطباطبائي يُصرّح بهذا الرأي قائلاً: (إنّ البيانات اللفظيّة القرآنيّة أمثال للمعارف الحقّة الإلهيّة؛ لأنّ البيان نزل في هذه الآيات إلى سطح الأفهام العامّة التي لا تُدرك إلّا الحسّيّات، ولا تنال المعاني الكلّية إلّا في قالب الجسمانيّات، ولما استلزم ذلك في إلقاء المعاني الكلّيّة المجرّدة عن عوارض الأجسام والجسمانيّات أحد محذورين: فإنّ الأفهام في تلقّيها المعارف المرادة منها إن جمدت في

مرتبة الحسّ والمحسوس انقلبت الأمثال بالنسبة إليها حقائق ممثّلة، وفيه بطلان الحقائق وفوت المرادات والمقاصد، وإن لم تجمد وانتقلت إلى المعاني المجرّدة بتجريد الأمثال عن الخصوصيّات غير الدخيلة لم يؤمن من الزيادة والنقيصة)[١].

الأسئلة

١ـ ما هو المراد من أنّ لغة القرآن هي لغة العرف الخاصّ؟

٢ـ على وفق القول بلغة العرف الخاصّ للقرآن، ما المانع من وصول الجميع إلى المراد الإلهي النهائي من الآيات الشريفة؟

٣ـ ما هي الموارد القرآنيّة التي ادّعى السيّد الإمام الخميني بأنّ لغة القرآن فيها كانت على نحو لغة العرف الخاصّ؟

٤ـ ما هو المراد من أنّ لغة القرآن هي لغة العرف العامّ؟ وما هو الدليل على ذلك؟

٥ـ كيف يتمّ الجواب عن الشبهة القائلة بأنّ هناك جملة من المفسّرين يقولون برمزيّة لغة القرآن مع أنّها من النظريّات الباطلة في أبحاث لغة الدين والقرآن؟

---

(١) الطباطبائي، السيّد محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٣، ص ٦٢.

الدرس الحادي عشر

العلاقة بين القرآن وثقافة عصره [١]

العلاقة بين القرآن وثقافة عصره [١]

المقدّمة

من الأُسس التفسيريّة التي ينبغي على المفسّر لآيات القرآن الكريم تحديد الموقف تجاهها: مسألة العلاقة بين القرآن وثقافة عصره. فإنّ القائم على العمليّة التفسيريّة يسعى من جانب إلى تقصّي جميع المصادر والقرائن التي تعينه في عمله التفسيري، ومن جانب آخر يحاول جاهداً أن يُثبت عالميّة الرسالة الإسلاميّة عموماً إلى جميع الناس في شتّى الأزمنة والأمكنة.

ومن هذا المنطلق فقد انقسمت الآراء في ما يخصّ المقام إلى قسمين رئيسين: قسم سارع إلى تحجيم النصّ الديني ببيئته التي تكوّن فيها؛ سائراً خلف النزعة العلمانيّة التي سعت إلى شلّ حركة الدين ومنعه من أخذ دوره الريادي والتصحيحي في مختلف الصُعد الحياتيّة، وبالتالي الوقوف أمام فكرة عالميّة الرسالة الإسلاميّة. أمّا القسم الآخر فقد حاول توظيف مجمل الظروف الزمانيّة والمكانيّة التي رافقت نزول النصّ في فهم صحيح ودقيق لمضامينه.

وبين هذا الرأي وذاك فإنّ المفسّر ينبغي له أن يتّخذ الموقف المناسب قبل أن يشرع بهذه المهمّة الشريفة. ونحن في هذا الدرس

سوف نستعرض كلا الرأيين المشار إليهما أعلاه، ونبيّن أسماء القائلين بهما، ووجوه المناقشة المطروحة في المقام.

العلاقة بين القرآن وثقافة عصره

إنّ السؤال الأكبر الذي يشغل أذهان الباحثين هو: ما هي حدود العلاقة بين النصّ الديني والتاريخ[١]؟

إنّ تحديد طبيعة العلاقة سوف يكون هو المعيار في إصدار الحكم على النصّ المشار إليه بالتاريخانيّة أو اللاتاريخانيّة، وهو الجواب عن جميع الأقوال والشبهات المطروحة حول علاقة القرآن والسُّنّة بعصر النصّ.

وإنّ الحديث عن تاريخانيّة النصّ الديني يمكن أن نلخّصه في رؤيتين أساسيتين تجمعان شتات الآراء المختلفة المطروحة في المقام:

الرؤية الأُولى: وهي التي تقول: إنّ تعاليم الدين وأحكامه فاقدة للاعتبار؛ وذلك بسبب تغيّر الظروف البيئية والاجتماعيّة التي نشأت في النصوص الدينيّة التي كانت مصدراً لتلك التعاليم والأحكام.

وممّن ذهب إلى هذه الرؤية هو الدكتور نصر حامد أبو زيد، والدكتور عبد الكريم سروش، الأمر الذي دفع مجموعة من الكتّاب والمفكّرين إلى السير على خطاهما في هذه المسألة، معتبرين أنّ لغة

---

(١) المقصود من التاريخ هنا هو الأحداث والمجريات التي قاربت أو زامنت نزول أو نشوء النصّ الديني قرآناً كان أو سنّةً.

القرآن هي (لغة القوم)[١]، فتوصّلوا إلى نتائج قريبة ومشابهة لما توصّل إليه أبو زيد وسروش.

الرؤية الثانية: وهي التي خالف أصحابها النتائج التي توصّل إليها أصحاب الرؤية الأُولى، ولم يجنحوا إلى ما تمخّض عنها من آراء واستنتاجات، فهم وإن قالوا بتأثير الأوضاع التاريخيّة والاجتماعيّة على النصّ الديني، إلّا أنّهم لم يذهبوا إلى أنّ الأحكام والتعاليم الدينيّة المنبثقة منه فاقدة للاعتبار.

وهذه الرؤية هي التي يذهب إليها المنهج العقلاني الذي يتبنّى مساراً فكريّاً تمثّله مدرسة تسعى إلى التوفيق بين نصوص الشرع، وبين الحضارة الغربيّة والفكر الغربي المعاصر، وذلك من خلال تطويع هذه النصوص وتأويلها تأويلاً جديداً يتلاءم مع المفاهيم المستقرّة لدى الغربيّين، ومع انفجار المعلومات والاكتشافات الصناعيّة الهائلة في هذا العصر.

تتفاوت رموز هذه المدرسة تفاوتاً كبيراً في موقفها من النصّ الشرعي، ولكنّها تشترك في الإسراف في تأويل النصوص، سواء كانت نصوص العقيدة، أم نصوص الأحكام، أم الأخبار المحضة؛ وتشترك أيضاً في ردّ ما يستعصي من تلك النصوص على التأويل.

---

(١) المراد من (لغة القوم) هي أنّ القرآن الكريم قد ساير في خطاباته ما موجود في الثقافة العربيّة، فضلاً عن كونه نازلاً باللغة العربيّة ومتحدّثاً بنفس أساليب الحوار الواردة في هذه اللغة.

ومن المدشّنين لهذا الاتّجاه العقلاني في قراءة النصّ الديني الدكتور محمّد عابد الجابري في المغرب، وذلك منذ أن شرع يدعو في كتبه إلى استعمال (العقلانيّة) و(الروح النقديّة) في التعامل مع التراث العربي، فقد سعى في كتابه (مدخل إلى القرآن الكريم) ـ الذي هو تمهيد لتفسيره ـ إلى طرح نظرات عقلانيّة نقديّة لقصّة كتابة المصحف الشريف، معتمداً على منهج الشكّ في المسلَّمات التي أجمع عليها الأقدمون في علوم القرآن، ورافضاً كلّ خبر ـ كخبر انشقاق القمر، وخبر الإسراء والمعراج الواردين في القرآن الكريم ـ له بُعدٌ غيبي وذي حمولة إعجازيّة، وموظّفاً التأويل الذي ينسجم مع المنهاج العقلي الذي ارتضاه لفهم آيّ الذكر الحكيم، حيث يقول في معرض رفضه لوجود أيّة معجزة خارج الإعجاز القرآني ما نصّه: (وواضح أنّنا هنا أمام إغلاق نهائي لمسألة إمكانيّة تخصيص خاتم النبيّين والمرسلين بمعجزة من جنس ما طالبت به قريش. لقد قرّرت الآية أنّ القرآن كافٍ وحده كمعجزة للنبيﷺ... ولمعترض أن يقول: هناك ظواهر من قبيل المعجزات الخارقة للعادة مرويّة عن بعض الصحابة، من ذلك ما قيل في تفسير قوله تعالى: ﴿**اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ**﴾[1]، وما روي بشأن (الإسراء والمعراج). وهذه أُمور ناقشها القدماء من العلماء

(١) القمر، الآية ١.

والمفسّرين، والآراء فيها مختلفة، وهي كلّها تراث لنا، ومن حقّنا ـ بل من واجبنا ـ أن نختار منها ما لا يتعارض مع الفهم الذي ينسجم مع مبادئ العقل ومعطيات العلم في عصرنا)[١].

أمّا في تفسيره فقد اختار أُسلوباً تفسيريّاً قد خالف فيه عامّة المفسّرين إلّا ما شذّ منهم، وهذا الأُسلوب يتلخّص بأنّ فهم القرآن لا يمكن الوصول إليه إلّا من خلال مراعاة ترتيب السور القرآنيّة على وفق زمن نزولها، حيث يقول في هذا الصدد: (لنقل إذاً إنّ النتيجة العامّة والعمليّة التي خرجت بها من مصاحبة التفاسير الموجودة هي أنّ المكتبة الإسلاميّة تفتقر إلى تفسير يستفيد في عمليّة الفهم من جميع التفاسير السابقة، ولكنّه يعتمد ترتيب النزول)[٢].

إذاً عند تصنيف الآراء التي تتحدّث عن تاريخانيّة النصّ الديني عموماً والقرآني على وجه الخصوص، فإنّ أمامنا فريقين يعبّر كلٌّ منهما عن رؤية معيّنة منبثقة عن عقيدته في الإسلام؛ فهناك التاريخانيّة العلمانيّة ذات النبرة المتطرّفة أو المتأثّرة بالعلمانيّة، وفي المقابل فإنّه توجد تاريخانيّة أُخرى مطروحة في أوساط المحقّقين المسلمين تتّصف بكونها تاريخانيّة (ملحوظة) من قِبل الشارع نفسه، وهذان الفريقان سوف نتحدّث عنهما ضمن مطلبين.

---

(١) الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٨٨.

(٢) الجابري، محمد عابد، فهم القرآن الكريم (التفسير الواضح حسب ترتيب النزول)، ص ١٠.

المطلب الأوّل: التاريخيّة العلمانيّة (عرض ونقد)

لقد تأثّر بعض أصحاب القراءة الجديدة للنصّ الديني من المسلمين بالنظريّات الغربيّة في مجال الألسنيّات، فكانت آراؤهم غريبة وشاذّة عن منظومة الفكر الإسلامي؛ فمنهم مَن ينظر إلى الوحي على أنّه مكاشفات يصوغها النبيﷺ بألفاظه الخاصّة بعد أن يمرَّ بتجربة روحيّة عميقة، وليس النصّ في نظرهم سوى نتاج متأثّر بالظروف الثقافيّة والاجتماعيّة التي يعيشها النبيﷺ(١).

ومنهم مَن يصرِّح بألوهيّة النصّ القرآني، إلّا أنّه يرى أنّ أُسلوب القرآن ومضمونه قد تأثّر بعناصر البيئة من أرض وتضاريس ومناخ وكائنات حيّة، وما تتركه هذه من تأثيرات على سلوكيّات الأفراد والروابط الاجتماعيّة، ونمط العيش والتفكير وغيرها من الخصوصيّات التي تلوّنت بها الحياة العربيّة آنذاك(٢).

ومن الآراء المطروحة في المقام هو أنّه حتّى على فرض كون التعاليم الواردة في القرآن قابلة للإدراك والفهم، إلّا أنّه لا يمكن اعتبارها تعاليم الإسلام الحقيقيّة والذاتيّة، بل هي تعاليم عرضيّة، وبالتالي فليست لها أيّةُ قيمة عمليّة بالنسبة لنا، ولسنا ملزمين بالعمل على طبقها(٣).

---

(١) انظر: سروش، عبد الكريم، بسط التجربة النبويّة، ترجمة: أحمد القبانجي، ص ٣٣ـ ٣٧.

(٢) انظر: أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ، ص ٥٧.

(٣) انظر: سروش، عبد الكريم، بسط التجربة الدينيّة، تحقيق أحمد القبانجي، مقالة (الذاتي والعرضي في الدين)، ص ٥٥ـ ١٢١.

وبعبارة أُخرى: إنّ لغة القرآن هي لغة القوم.

نتيجة لذلك فإنّ هذه التعاليم ليست التعاليم الذاتيّة للإسلام؛ لأنّه على فرض عدم وقوع تلك الحوادث، وكان مخاطبو النبيﷺ أقواماً آخرين، فإنّ تلك الحوادث لن تجد لها مجالاً في القرآن.

وعلى عادة بعض الكتّاب في مجاراة الغير وتقليده، فقد اقتفى بعضهم خُطى سروش في هذه المسألة، قائلاً بأنّ لغة القرآن هي لغة (ثقافة) القوم؛ حيث ذهب (هدايت جليلي) ـ وبالاتّكاء على هذه النظريّة ـ إلى أنّ القرآن كان متناغماً مع ثقافة عصره، وكان متسامحاً مع معتقدات قومه آنذاك، ولذلك فقد استنتج بأنّ لغة القرآن هي لغة غير معرفيّة، بل هي معرفيّة في بعض القضايا[١].

أمّا (مقصود فراستخواه) فقد أفرط في مقدار تأثير ثقافة العصر على لغة القرآن، معتبراً أنّ ذلك التأثير كان عميقاً وكبيراً، أي أنّ الدين قد تأثّر بثقافة عصره بصورة كلّية، بحيث لا يمكن الحصول على الدين الحقيقي[٢].

وكيف كان، فلابدّ من مناقشة حجم البيئة وأثرها في نصوص الوحي الإلهي (القرآن وسُنّة المعصوم)، وهل حقٌّ ما يقال بأنّ الخلفيّات التاريخيّة والاجتماعيّة لعصر نزول القرآن، والظروف الثقافيّة والنفسيّة

---

(١) انظر: جليلي، سيد هدايت، وحي در همزبانى با بشر وهم لساني با قوم (الوحي ...) مجلة كيان، العدد ٢٣، ص ٣٧ـ ٤٤.

(٢) انظر: فراستخواه، مقصود، دين در چالش ميان اعتقاد وانتقاد (التحدّي بين الاعتقاد والانتقاد في الدين).

للخطاب الصادر عن المعصوم عليه السلام، يمكن أن تنسحب على مضمون النصّ حتّى يكون هذا النصّ تعبيراً عن حالة مرحليّة، تماماً كما يجري في كلام البشر؟

وبصراحة إنّ هذه الفكرة هي التي حاول الأُصوليّون مناقشتها حينما عالجوا قضية الخطاب القرآني، وذلك بعد أن طُرح هذا التساؤل: هل إنّ الخطاب القرآني هو خطاب شامل لمَن يأتي بعد عهد الرسول صلى الله عليه وآله، أو هو خطاب خاصّ بتلك المرحلة؟ فقرّروا أنّه خطاب شامل للناس كافّة، يتناول جميع الخلق إلى يوم القيامة[1].

وهذا الرأي هو الذي عليه كافّة الأديان القائمة على أساس الإيمان بالمنهج الربّاني في الهداية المتمثّل بالوحي الإلهي.

وبما أنّ الإسلام هو آخر الرسالات الإلهيّة فمن المنطق أن يكون هو المنهج الربّاني لكلّ الأزمان إلى أن تقوم الساعة.

وبالنظر إلى أهمّيّة رأي سروش ـ الذي تقدّمت بعض عباراته ـ في هذا الموضوع؛ باعتباره حامل لواء المجموعة الأُولى، فسوف نتعرّض إلى بيان رأيه في لغة (ثقافة) القرآن، وبيان المراد من الذاتي والعرضي في الدين، ثمَّ نقوم بمناقشة الدليل على عرضيّة أكثر الأحكام.

أوّلاً: نظريّة النصّ الديني نتاج بيئته

يراد بالبيئة العربيّة هنا المكان والموقع الجغرافي الذي كان محلّاً

(١) انظر: الخوئي، السيد أبو القاسم، محاضرات في الأُصول، ج٤، ص ٤٣٣ ـ ٤٣٤. وروح الله الخميني، تنقيح الأُصول، ج٢، ص ٣٨١ـ ٣٨٧.

لنزول القرآن الكريم وحياة المعصومين عليهم السلام بكلّ ما يحتوي من نبات وحيوان وتضاريس، وما يشتمل عليه من روابط اجتماعيّة وأنماط حياتيّة وطرق تفكيريّة وغير ذلك.

وقد تأثّر بعضُ كتّاب الحداثة الإسلاميّين بالنظريّات الغربيّة في مجال الألسنيّات، فكانت آراؤهم غريبة وشاذّة عن منظومة الفكر الإسلامي، حتّى وجدنا من هؤلاء الكتّاب مَن يرى تأثّر القرآن بالواقع الجاهلي وتصوّراته ومفاهيمه، وثقافته وأساليبه، بحيث جعلوه وليد البيئة الجاهليّة ونتاج ذلك العصر؛ فلغة القرآن ومحتوياته وأحكامه ـ عندهم ـ مرهونة بالعصر الجاهلي، ومفاهيمه وألفاظه مستوحاة من ذهنيّة أهل الجزيرة العربيّة، وهو يحاكي العقليّة العربية ويلبّي تطلّعاتها.

إنّ الرؤية المتأثّرة بالفكر العلماني تطرح تأثّر القرآن والسُّنّة بعصريهما بنحو سلبي، وإنّ العوامل التاريخيّة أصبحت تُدرَّس وتُطبَّق ضمن مناهج جديدة عند أصحاب القراءة الجديدة، بحيث جعلوا من أسباب النزول، وعلم الناسخ والمنسوخ، وثقافة عصر النزول، وغيرها من العوامل التاريخيّة، المنهجَ الوحيد في فهم النصّ، وبالتالي تحوَّلت مفردة (التاريخانيّة) إلى مصطلح معاصر يراد به ربط القرآن بالبيئة التي تشكّل فيها بكلِّ ما تعنيه من محيط وثقافة وزمان ومكان ومجتمع.

وممّا يُستغرب له من البعض إصراره على كون القرآن منتجاً ثقافيّاً ونصّاً بشريّاً، قد تشكّل في وعي الإنسان العربي وفكره، وأنّه جاء وفق اهتمامات ومشاغل عقل هذا الإنسان، وهذا يعني أنّ أحكامه وقوانينه

وسُننه موجّهة للإنسان التاريخي، وليس لها قابليّة التعميم لزمان ومكان آخر أو بيئة أُخرى، حتّى عبَّر هذا البعض عن شكِّه في صحّة عموم الرسالة وامتدادها؛ بدعوى أنَّ الرسولﷺ ما كان يعرف غير الجزيرة العربيّة، وكانت عالمَه الذي لم يفكّر في سواه، ولذا فإنَّ هذا الدين لم يُهيَّأ إلّا لتلك البلاد!

وكأنَّ هؤلاء قد خفيت عليهم صلة قريش بدول ذلك العهد، وما أتاحته لهم التجارة من خبرة بشؤون تلك الأُمم وأحوالها وعاداتها، وأمّا الرسولﷺ ـ على وجه الخصوص ـ فقد سافر غير مرّة للتجارة إلى بصرى الشام، واطّلع على معالم الرومان وثقافتهم في تلك البلاد النائية عن الجزيرة العربيّة.

وفي معرض نقدنا لهذه النظريّة نحاول أن نذكر جملة من الملاحظات التي تدلّ على بطلانها، وهي:

١ـ إذا كان النصّ مقيّداً بمُكوّناته البيئيّة وثقافة عصره، فإنّ النصوص المتعالية وإن كانت مقيّدة بظرفي الزمان والمكان، وكذلك الأجواء الحاكمة في فترة نزولها، إلّا أنّها لا تكون كذلك في مرحلة الدلالة والبقاء، والقرآن الكريم نصّ متعالٍ يمتاز بجودة النُّظُم وقوّة الأُسلوب ودقّة العبارة والتركيب، وهو نصّ ارتبط في محلّ الخطاب بصيغة لغويّة بديعة محكمة تضفي عليه صفة الثبات، وفي الوقت نفسه تمنحه الحركة في دلالته على الواقع المتغيّر؛ ولذا كان النصّ القرآني متحرِّراً عن قيد الزمان والمكان في مرحلة البقاء وإن كان مقيّداً بهما من حيث التكوين.

وقد دوَّن الأُصوليِّون ذلك في ما يعرف بـ (الإطلاق الزماني أو الأزماني)[١]، وبقاعدة المورد (الحدث التاريخي) لا يخصّص الوارد (النصّ)[٢].

٢ـ من الأدلّة على تحرّر النصّ القرآني من أسر الزمان والمكان والظروف البيئية التي نشأ فيها، قضيّة عالميّة الرسالة، وعدم اختصاص دعوة الرسولﷺ بإقليم أو أُمّة معيّنة، وإليك ما يدلّ على ذلك، قال تعالى:

أ ـ ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً...﴾[٣].

ب ـ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً...﴾[٤].

ج ـ ﴿...وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولاً وَكَفَى بِاللهِ شَهِيداً﴾[٥].

د ـ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[٦].

هـ ـ ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً﴾[٧].

---

(١) عُرِّف هذا النوع من الإطلاق بأنّه: «الذي لوحظ فيه سريان الطبيعة (متعلّق الإطلاق) إلى جميع الأزمان». البدري، تحسين، معجم مفردات أُصول الفقه المقارن، ص ٧٧.

(٢) عرّفت هذه القاعدة بأنّها «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب». المصدر السابق، ص ٢٢٢.

(٣) الأعراف، الآية ١٥٨.

(٤) سبأ، الآية ٢٨.

(٥) النساء، الآية ٧٩.

(٦) الأنبياء، الآية ١٠٧.

(٧) الفرقان، الآية ١.

و- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مُبِيناً﴾[١].

هذا بالإضافة إلى أنّ هناك بعض الآيات تصرّح بهداية مَن بلغه القرآن في شتّى أقطار الأرض، قال تعالى:

أ- ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾[٢].

ب- ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ﴾[٣].

أليست هذه الآيات صريحة في أنّ القرآن نور وهدى للناس كلِّهم لا للعرب خاصّة، وأنّ هتافه صلى الله عليه وآله لا يختصّ بأُمّة دون أُمّة، بل هو للناس كافّة مبشراً ونذيراً؟

قال تعالى: ﴿الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ...﴾[٤].

إنّ تفاعل القارئ مع النصّ يعمّق الدلالة ولا يغيّرها، والتعمّق يحتاج إلى تفاعل مع النصّ، وللقارئ المتخصّص الحريّة في أن يحلّق في فضاءات الدلالات القرآنيّة ذوات المدلولات المتحرّكة، ويستنطقها ويحاورها، ثمَّ يحدّد المقصد منها عبر قراءته التأويليّة الطوليّة، ثمَّ

(١) النساء، الآية ١٧٤.
(٢) التوبة، الآية ٣٣.
(٣) آل عمران، الآية ١٣٨.
(٤) إبراهيم، الآية ١.

يسقطها على الواقع، لتشكيل فهم كلّي للنصّ دون أن يمسّ ثابت هذا النصّ أو يجمد على الفهم السابق، وبهذا يكون النصّ حيّاً طريّاً يجري في كلِّ زمان ومكان، فإنّه على الرغم من ضرورة مناسبة وسائل الإعجاز عند الأنبياء عليهم السلام مع ما موجود في زمانهم، ومجيء النصّ القرآني ـ بناءً على هذه القاعدة ـ بأرقى أساليب الفصاحة والبلاغة التي كان العرب يمتازون بها آنذاك، وتحدّيه إيّاهم بالإتيان بمثله، فعلى الرغم من ذلك لم يكن في القرآن الكريم أيّ انعكاس لمكوّنات البيئة العربيّة أو الثقافة العربيّة.

وليس هذا وحسب، بل إنّه تجاوز ذلك، فأتى بمفاهيم على مستوى الأُسلوب اللغوي أو المضمون الفكري، أغنى من خلالها الفكر العربي والإنساني بمعارف ومفاهيم لم يعهدها نظام اللغة والثقافة العربية، ولا الفكر الإنساني بأسره.

ولا نبالغ إذا ما قلنا: إنّ القرآن الكريم هو نور هداية للعالم كلِّه، وقد جاء ليعيد للإنسان كرامته وإنسانيّته، ويؤسّس لمجتمع قائم على أُسس رصينة وعلاقات وطيدة من العدالة الاجتماعيّة؛ سواء كان هذا الإنسان قاطناً الجزيرة العربيّة أم غيرها.

وبصراحة إنّ واقع هذا القرآن يحكي ذلك؛ إذ لا توجد آية من آياته، أو قانون من قوانينه، أو حكمة من حِكمه، أو سُنّة من سُننه، خُصّصت لمجتمع دون آخر، أو نفعت أُمّة دون أُخرى، أو أفادت إقليماً دون إقليم.

إنّ الإسلام أتى بفلسفة صحيحة وعرفان رصين وتوحيد خالص، فيه دواء للمجتمع البشري في أيّ عصر كان، وقد بنى القرآن الكريم أحكامه وتوجيهاته في العلم والعمل على الفطرة الإنسانيّة السائدة بين المجتمعات، فدعا إلى التوحيد المطلق، وقرَّر مبادئ العدالة والحرّيّة والمواساة والإخاء بين الناس جميعاً دون أيّ تمييز بينهم.

٣ـ ليس المقصود من عربيّة القرآن حينما قال الباري عزّ وجلّ: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[١]، هو أنّ النصّ القرآني كان منتوجاً متأثّراً بالمقيّدات البيئيّة، وإنّما المقصود من ذلك هو أنّ الإدراك التامّ والفهم القوي الذي يدعو الإنسان إلى العمل بجميع وجوده وكيانه، لا يتأتّى إلّا من خلال كون القرآن نازلاً من عند الله برداء الألفاظ العربيّة.

قال العلّامة الطباطبائي في معرض تفسيره لهذه الآية الشريفة ما نصّه: (وفي ذلك دلالة ما على أنّ لألفاظ الكتاب العزيز من جهة تعيّنها بالاستناد إلى الوحي وكونها عربيّة دخلاً في ضبط أسرار الآيات وحقائق المعارف، ولو أنّه أُوحي إلى النبيّ صلى الله عليه وآله بمعناه وكان اللفظ الحاكي له لفظه صلى الله عليه وآله كما في الأحاديث القدسيّة مثلاً، أو تُرجم إلى لغة أُخرى، خفي بعض أسرار آياته البينات عن عقول الناس، ولم تنله أيدي تعقّلهم وفهمهم)[٢].

---

(١) يوسف، الآية ٢.

(٢) الطباطبائي، السيّد محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١١، ص ٧٥.

هـذا بالإضـافة إلـى أنّ اللغـة العربيّـة ذات معـانٍ ومفـاهيم واسـعة ومتعـدّدة كمـا يشـهد بـذلك ذوو المعرفـة باللغـات، أهلّتهـا لأن تكـون وعاءً لهذا النصّ المقدّس.

ثمّ إنّ الإسلام حينما بزغ نوره في جزيرة العرب كان من الطبيعـي أن يكون دستوره (القرآن الكريم) واضحاً بيّناً يفهمه أبناء هذه المنطقـة الـذين لم يعهدوا لغة العلم والمعرفة من قبـل، وفـي الوقـت نفسـه يجعـل مـن هؤلاء مركزاً ينطلق منه إلى بقاع العالم أجمع، وكلٌّ ذلك لا يمنـع مـن أن تستفيد الأقوام الأُخرى من تراجم القـرآن المختلفـة، أو أن يتعلّمـوا اللغـة العربيّة ليفهموا الآيات ويدركوا مفاهيم الوحي من خلال هذه الألفاظ.

إذاً عربية القرآن لا تحدّ من عالميّته وامتداده.

الأسئلة

١ـ ما هي الرؤية التـي تبنّاهـا محمّـد عابـد الجـابري بشـأن تاريخيـة النصّ الديني؟ وما هو الفرق بينها وبين الرؤية التي ذهب إليها نصر حامـد وعبد الكريم سروش ومن تبعهما؟

٢ـ ما هو وجه الربط بين مسـألة وجـود تعـاليم ذاتيّـة وعرضـيّة فـي القرآن، وبين مسألة تأثّر القرآن بثقافة عصره؟

٣ـ في أيّة من المسائل المبحوثة في علم أُصـول الفقـه تجلّـت قضـيّة العلاقة بين القرآن وثقافة عصره؟ أرجو توضيح ذلك.

٤ـ كيف يمكن توضيح الفكرة القائلة بأنّ القرآن في مرحلة تكوّنه كان مقيّداً بظرفي الزمان والمكان والأجواء الحاكمة آنذاك، لا في مرحلة الدلالة والبقاء؟

٥ـ ما هو المقصود من (عربيّة القرآن) الواردة في الآيات الشريفة في حال لم نقبل بأنّ المراد منها ثقافة القوم في عصر النزول؟

الدرس الثاني عشر

العلاقة بين القرآن وثقافة عصره [٢]

العلاقة بين القرآن وثقافة عصره [٢]

المقدّمة

تحدّثنا في الدرس السابق عن موضوع مهمّ يُعدّ من الأُسس المهمّة التي من المفترض على المفسّر للقرآن الكريم تحديد الموقف تجاهها، وقد كان هذا الموضوع عبارة عن تحديد العلاقة بين القرآن وثقافة عصره، فهل تأثّر النصّ القرآني بثقافة عصر النزول، بمعنى أنّه هل نزل متناغماً مع ثقافة ذلك العصر، بحيث إنّه مع التغيّر العلمي والحضاري الذي حصل للبشريّة سوف يكون غير ملبٍّ للطموحات والاحتياجات؟

أو نقول بأنّ النصّ القرآني خصوصاً أو الديني بوجه عامّ وإن احتضنته ظروف اجتماعيّة وتاريخيّة وبيئيّة معيّنة، إلّا أنّه لم يتقيّد بتلك الظروف، بل إنّه قد حافظ على عالميّته وشموليّته لجميع البشر.

وحتّى يقف الدارس العزيز على حقيقة الأمر فنحن قد اخترنا ما يتبنّاه الدكتور عبد الكريم سروش كنموذج للرؤية الأُولى، تحت عنوان: (التاريخانيّة العلمانيّة)، مبيّنين في الشقّ الأوّل من هذا البحث مسألة جعل النصّ الديني منتجاً ثقافيّاً مرتبطاً بالواقع الجاهلي وتصوّراته ومفاهيمه وأساليبه، ومجيبين عن هذه الرؤية بمجموعة من الأجوبة الدينيّة والمعرفيّة.

أمّا في هذا الدرس فإنّنا سوف نستكمل الحديث عن الرؤية التي يتبنّاها الدكتور سروش (التاريخانيّة العلمانيّة) للنصّ الديني، وذلك من خلال تفريقه بين ذاتيّات الدين وعرضيّاته، هذه العرضيّات التي شملت ما يُقارب ٩٩٪ من التعاليم الإسلاميّة، والتي لا يجب الالتزام بها بحسب ما يدّعيه سروش؛ لكونها من الإسلام التاريخي لا العقائدي.

وبعد مناقشتنا لهذه الرؤية سوف نتطرّق إلى بيان الرؤية الأُخرى التي نراها صحيحة في المقام لمسألة علاقة النصّ الديني (أو القرآن) بثقافة عصره، هذه الرؤية التي تتميّز بكونها ملحوظة من قبل الشارع نفسه، كما أنّه لا تمسّ مبدأ العالميّة والشموليّة والخاتميّة للقرآن الكريم.

ثانياً: رؤية الإسلام الذاتي والعرضي

إنّ الرؤية الثانية التي تبنّاها عبد الكريم سروش في مقام تقييده للنصّ القرآني بثقافة عصره تتجلّى بقوله بأنّ الدين الإسلامي يشتمل على ذاتيّات وعرضيّات، و «أنّ الإسلام ـ وكذلك أيّ دين آخر ـ هو إسلام بذاتيّاته لا بعرضيّاته، والمسلم هو الذي يجد نفسه ملزماً بالاعتقاد بالذاتيّات فحسب »[١].

ونحن لو سألنا عن مراده من الذاتيّات والعرضيّات، لأجاب بأنّ ذاتيّات الدين هي عبارة عن المقاصد الكامنة وراء جملة العرضيّات

(١) سروش، عبد الكريم، بسط التجربة النبويّة، ترجمة أحمد القبانجي، ص ٥٦.

الدينيّة التي كانت تتأثّر بلغة القوم وثقافتهم وقدرتهم وسعة إدراكهم وما عاصرهم من الظروف التاريخيّة والجغرافيّة[١]. وبالتالي فهو يجعل الكثير من التعاليم الدينيّة الواردة في القرآن ـ سواء على الصعيد المعرفي، أم العقدي، أم الفقهي، أم التاريخي، أم الجغرافي ـ من القشور والحجب التي ينبغي تمزيقها والتخلّص منها[٢]. وتُشكّل هذه العرضيّات في الدين الإسلامي ما نسبته ٩٩٪ من أحكامه[٣].

إنّ ما ذهب إليه الدكتور عبد الكريم سروش في رؤيته المتقدّمة يرتكز على دليلين أساسيّين، هما:

١ـ الشرطيّات الكاذبة: بمعنى أنّه توجد في الدين قضايا شرطيّة كاذبة المقدّم، من قبيل: (إذا كان الناس [زمن الرسالة الإسلاميّة] بشكل آخر، أو إذا كانت الأسئلة تُطرح بشكل آخر، أو أنّ القدرة والطاقة الذهنيّة والبدنيّة للناس كانتا بشكل آخر، أو أنّ اللغة والثقافة كانتا بشكل آخر، أو العادات والرسوم السائدة كانت بشكل آخر، أو إذا كان عمر

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص ١١٨.

(٢) للاطّلاع أكثر يرجى مراجعة مقالة الذاتي والعرضي في الأديان، الواردة في كتاب بسط التجربة النبويّة، سروش، عبد الكريم، ص ٥٥ـ ١٢١.

(٣) فقد ذكر أحد الباحثين بأنّ عبد الكريم سروش بتقسيمه للتعاليم الدينيّة إلى ذاتيّة وعرضيّة (تحميليّة) فإنّه سوف تكون نسبة الأحكام التي هي من النوع الثاني هي ما ذُكر أعلاه. اُنظر: ساجدي، (أبو الفضل)، ذاتي وعرضي دين (ذاتي الدين وعرضيّه)، مجلّة قبسات، العدد٦٧، ربيع ١٣٩٢ش، ص ٩٠.

النبيّ أكثر أو أقلّ، أو إذا كان النبيّ يُبعث في القرن العشرين، أو إذا كانت الجزيرة العربيّة صناعيّة، أو إذا كان الناس قد اعتنقوا الإسلام كلّهم أو لم يعتنق أحد منهم، وإذا كان الإسلام لم يفتح إيران ولم يفتح مصر، وغير ذلك من الفرضيّات، فماذا سيكون حال الدين؟ وما هي المتغيّرات التي سنعشها حينئذٍ؟)[١].

٢ـ لغة القوم: إنّ نزول القرآن باللغة العربيّة استدعى من البعض أن يذهب إلى مَدَيات أبعد من كون القرآن مقيّداً بأساليب الحوار في هذه اللغة[٢]، فحكم على (ثقافته بأنّها ثقافة عربيّة، ومن كانت الثقافة الإسلاميّة عرضيّة أيضاً... ففي هذا المجال نرى أنّ العادات العربيّة والتقاليد المألوفة والأحاسيس السائدة تُساهم في صوغ الثقافة الدينيّة »[٣].

نقد دليل الشرطيّات الكاذبة

إنّ هذا الدليل لا يمكن أن يكون صحيحاً؛ لأنّه خَلَطَ بين شرائط ظهور الحكم وشرائط متعلّق الحكم، وهو يواجه الإشكالات التالية:

---

(١) سروش، عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ترجمة أحمد القبانجي، ص ١٢٠ـ ١٢١.

(٢) فقد طُرحت ثلاث نظريّات في ما يتعلّق بمصطلح (لسان قومه) الوارد في القرآن:
الأولى: هي أنّ القرآن نزل باللغة العربيّة التي هي لغة قوم الرسول الخاتمﷺ.
الثانية: إنّ القرآن نزل على وفق اللغة العربيّة بما تحمل من بُعد معنوي وثقافي، أي أنّ الخطاب الإلهي كان يراعي المستوى الفكري لقوم النبيﷺ.
الثالثة: إنّ المراد من (لسان القوم) هو ثقافة القوم، أي أنّ القرآن نزل على وفق ثقافة القوم آنذاك.
انظر: الرضائي، محمّد علي، منطق تفسير القرآن (فارسي)، ج٤، ص ٤٠ـ ٤١.

(٣) سروش، عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ترجمة أحمد القبانجي، ص ٨٤ ـ ٨٥ .

أوّلاً: إنّ وقوع مسألة ما في مكان وزمان محدّدين ليس دليلاً على أنّ تلك المسألة خاصّة بتلك الفترة الزمنيّة والبقعة المكانيّة فقط؛ لأنّ جميع أفعال البشر ـ ومن جملتها الأقوال والنظريّات المطروحة ـ هي أفعال زمانيّة تحدث في زمان ومكان ضمن شرائط خاصّة، ولكن تحقّق أقوال البشر في زمان ومكان معيّنين ليس دليلاً على أنّ ذلك القول مشروط بشرائط خاصّة، بل يمكن لهذا الإنسان أن يطرح نظريّات خالدة تتجاوز الحدود الزمانيّة والمكانيّة وتصلح لكلِّ زمان ومكان.

ثانياً: إنّ لمعرفة حقيقة الإسلام وأجزائه الذاتيّة أو العرضيّة لا بدّ من مراجعة النصوص الإسلاميّة، فمن أجل معرفة معيار الذاتي والعرضي في الدين لا بدّ من معرفة ذلك من الدين نفسه؛ وعليه فلا بدّ أن نسأل صاحب الشريعة: ما هي الاعتقادات والأعمال الضروريّة عنده؟ وهل يمكن أن نضع معياراً عن طريق أذواقنا ورغباتنا في هذا المجال؟

والصحيح أنّه لا يمكن لنا ذلك، بل حتّى النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسائر الأئمّة المعصومين عليهم السلام لا يمكنهم أن يقولوا: هذا ضروري، وذلك غير ضروري، دون إذن الوحي. قال تعالى: ﴿**...قُلْ آللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ**﴾[1]، وقال أيضاً: ﴿**وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ**﴾[2].

وأهل البيت عليهم السلام ورثوا علم الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وعلوم الأنبياء عليهم السلام،

(١) يونس، الآية ٥٩.

(٢) الحاقّة، الآية ٤٤.

وهذا ما تؤكّد عليه الروايات الكثيرة، منها: ما روي عن داود بن أبي يزيد الأحول، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «**إِنَّا لَوْ كُنَّا نُفْتِي النَّاسَ برَأْينَا وَهَوَانَا لَكُنَّا مِنَ الْهَالِكِينَ، وَلَكِنَّهَا آثَارٌ مِنْ رَسُول اللهصلى الله عليه وآله أصل [وَأُصُول] عِلْم نَتَوَارَثُهَا كَابِرٌ عَنْ كَابِر نَكْنزُهَا كَمَا يَكْنزُ النَّاسُ ذَهَبَهُمْ وَفِضَّتَهُم**»[1].

وفي حديث آخر عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول اللهصلى الله عليه وآله: «**إِنَّ أَهْلَ بَيْتِي الْهُدَاةُ بَعْدِي، أَعْطَاهُمُ اللهُ فَهْمِي وَعِلْمِي وَخُلِقُوا مِنْ طِينَتِي، فَوَيْلٌ لِلْمُنْكِرِينَ حَقَّهُمْ مِنْ بَعْدِي، الْقَاطِعِينَ فِيهِمْ صِلَتِي، لاَ أَنَالَهُمُ اللهُ شَفَاعَتِي**»[2].

إذاً فكيف أجاز الدكتور سروش لنفسه إصدار هذا الحكم على تعاليم الدين الإسلامي الحنيف؟

ثالثاً: لقد اقتضت حكمة الله تعالى أن ينزِّل الأديان المختلفة تدريجيّاً، مراعياً بذلك الشرائط الفكريّة والاجتماعيّة للإنسان، ومن ثَمّ ينتهي الحال إلى إنزال دين هو خاتم الأديان، ونبيّ هو خاتم الأنبياء، واعتبار كتابه (القرآن الكريم) هو المعجزة الخالدة للبشر. وفي قِبال هذه الحقيقة نرى بأنّ رؤية سروش تحدِّد تعاليم الإسلام بفترة النبيّ محمّدصلى الله عليه وآله، وربّما في بعض الأحيان بفترة أقلّ من تلك الفترة، وذلك من خلال مراجعة الشرطيّات، وهذا خلاف الواقع.

---

(١) الصفار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات، ج١، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص ٤٩.

والنتيجة: فإنّ هذا الشرط (إذا) سوف يُسقط تكاليفنا تجاه الله سبحانه وتعالى، ويجعلنا أحراراً دون قيد، وشيئاً فشيئاً إلى أن تصل بنا النوبة ـ في حال إذا اعتبرنا معيار التمييز بين الذاتي والعرضي هو الاعتماد على الشرطيّات الكاذبة ـ إلى عدم بقاء أيّ أصل ديني يمكن أن نطلق عليه ذاتيّاً أو عرضيّاً.

نقد دليل (لغة القوم) ثقافة القوم

أوّلاً: إنّ نزول القرآن بلغة العرب أمر لا ريب فيه، ولا مجال لإنكاره؛ لأنّ القرآن متضمّن للغة وثقافة الحوار لديهم، لكنّ الأمر الذي يُثير الدهشة في نظريّة الدكتور سروش قوله: إنّ تلك الأُطر والمفردات تقف سدّاً مانعاً أمام الفهم، وإنّها غير قابلة للاختراق.

والحال أنّ مجرد نزول القرآن بلغة العرب أو بأيّة لغة أُخرى كانت، واعتماده على أساليب الحوار لديهم، ليس دليلاً على عدم قابليّة الفهم؛ لأنّ الثقافات الحواريّة لدى البشر لابدّ أن تكون مقبولة ومحدودة في لغة معيّنة لتُفهم من خلالها، لكنّ هذه المحدوديّة في الفهم لن تمنع من الإدراك ولو على قدر الاستطاعة، كلٌّ حسب فهمه.

فلو قُدِّر للرسول الكريم صلى الله عليه وآله أن يكون في مكان آخر غير جزيرة العرب، وفي قوم غير العرب، ونزل القرآن، لكان من الطبيعي أن ينزل حسب لغة أولئك القوم وثقافتهم في الحوار، وقد عبَر القرآن الكريم عن ذلك بقوله: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ**...﴾[1]. ولكنّ التكلُّم

(١) إبراهيم، الآية ٤.

بلغة قوم وأساليبهم ما هو إلّا لأجل تسهيل إدراكهم الرسالة وفهمها، وهذا لا يعني حصر فهمها بذلك العصر وبأُولئك القوم، ولا يعني قبول معتقداتهم وعاداتهم وأعرافهم؛ فإنّ القرآن نزل لهداية الناس وتغيير الواقع، لا أن يقرّهم على جهلهم وخطئهم.

إذاً فاستعمال القرآن الكريم ألفاظاً خاصّة بقوم معيّنين لن يؤثّر على المعارف والمضامين التي ينادي بها، ولن يؤثّر على المراد الحقيقي لله تعالى، وكذلك استعماله لكلمات وألفاظ ـ كالتجارة وما شابهها ـ لا يعني صعوبة فهمها وعدم إمكانيّة الوصول إلى معناها الحقيقي أبداً، ولا إفراغها عن محتواها، ممّا يعني عدم فائدتها وبالتالي تركها.

ثانياً: إنّ النصّ القرآني قد جاء بألفاظ لها مدلولات عينيّة نحو كلمة: الشمس والقمر، الإنسان والحيوان والنبات، السماوات والأرض والقيامة، الجنّة والنار... وغير ذلك. وكذلك جاء بمدلولات وصفيّة نحو كلمة: كَتَبَ وضَرَبَ... وإلى آخر ما جاء به القرآن من أساليب وتراكيب، وهي كلمات ذات مفهوم عامّ قابلة للفهم والإدراك لدى أغلب الأقوام؛ لأنّ المفهوم بين الناس واحد، ولكنّهم يختلفون بالدلالة عليه؛ لاختلاف لغاتهم، فهم متّفقون بالمدلول مختلفون بالدلالة عليه.

ومن هنا فإنّ ما قاله الدكتور سروش حول المفردات الخاصّة في الثقافة العربيّة التي استخدمها القرآن[1]، ليست خاصّة بقوم أو قبيلة معيّنة، معيّنة، بل هي كلمات عامّة قابلة للفهم لدى أغلب الأقوام والقبائل؛ فإنّ

(١) أُنظر: سروش، عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ترجمة أحمد القبانجي، ص ٨٥ ـ ٨٨ .

مَن لم يفهم القرآن الكريم لن يفهم أيَّ كلام آخر، بل لن يفهم أيَّ مفردات أُخرى؛ لأنّ قاعدة الدكتور سروش تنطبق على كلِّ نصّ.

ثالثاً: إنَّ ثقافة عصر النزول وتفسير مفردات القرآن في تلك الفترة، وكذلك أسباب النزول وبقيّة العوامل التاريخيّة والقرائن الأُخرى، من الآليّات المتّفق عليها بين المفسِّرين في تفسير النصّ القرآني، إلّا أنّ هذه الأُمور لا تخصّص مفاهيم الآيات والواردة فيها بهذه القضيّة الخاصّة، بل تكون عاملاً مساعداً ومعيناً في مقام الوصول إلى المعنى الصحيح.

ومثال ذلك: ما ورد بشأن قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاس**...﴾[1]. فقد ورد في مقام تفسير هذه الآية آراء، من قبيل:

١ـ ذكر معايب الأصنام.

٢ـ إظهار التبليغ.

ولكن بملاحظة زمان نزول هذه الآية ومكانها ـ وهو يوم غدير خمّ ـ لا يبقى للقولين المذكورين مجال يُعتدّ به.

رابعاً: إنّ مضامين الآيات القرآنيّة تتناسب مع فطرة الإنسان وإدراكاته العقليّة والمعرفة الإنسانيّة، وهي مضامين مشتركة بين الشعوب والأُمم، ومقبولة لدى الجميع، فلا يعاني أيُّ إنسان في استيعابها وفهمها.

خامساً: إنّ عدم إمكانيّة فهم القرآن الكريم وعدم العمل به يستلزم عدم

---

(١) المائدة، الآية ٦.

الفائدة من إرساله من الأساس، وهذا لازم باطل يبطل النظريّة من أساسها، وفي الوقت نفسه يتعارض مع صريح الآيات القرآنيّة القائلة بـ: (إمكانيّة الفهم القرآني)، فقد ورد مكرّراً قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ**﴾[١]. فقد ورد في تفسير هذه الآية: «"التيسير" التسهيل، وتيسير القرآن للذكر هو إلقاؤه على نحو يسهل فهم مقاصده للعامّي والخاصّي والأفهام البسيطة والمتعمّقة، كلّ على مقدار فهمه. ويمكن أن يراد به تنزيل حقائقه العالية ومقاصده المرتفعة عن أُفق الأفهام العاديّة إلى مرحلة التكليم العربي تناله عامّة الأفهام »[٢].

المطلب الثاني: القراءة الإيجابيّة لأثر البيئة العربيّة في تكوين الكتاب والسُّنة

إنَّ اللغة ظاهرة اجتماعيّة نتجت عن إعمال العقل والفكر وتفاعل الإنسان مع بيئة محيطه، وتمرُّ هذه اللغة بمرحلة الوضع، ثمَّ تتطوّر إلى أن تصل إلى مرحلة النُّضج، وهذا ما أثبته علم الألسنيّات، الذي هو علم يُحلّل وينقد اللغة تاريخيّاً واجتماعياً، ويراقب نشأتها وولادتها من الأصوات والكلمات، وتطوّرها ونضجها[٣].

واللغة التي صيغ بها النصّ الديني شكلاً ومضموناً هي اللغة

---

(١) القمر، الآيات ١٧، ٢٢، ٣٢، ٤٠.

(٢) الطباطبائي، السيّد محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١٩، ص ٦٩.

(٣) للوقوف أكثر على طبيعة علم اللسانيّات والفروع المتعدّدة التي يدرسها يُراجع: محمّد محمّد يونس عليّ، مدخل إلى اللسانيّات، الفصل الأوّل، ص ٩ـ ٢٤.

العربيّة، ولا يمكن للباحث أن يتجاهل أثر البيئة على هذا النصّ في طور التكوين.

وهناك رؤية واقعيّة يطرحها كثير من الباحثين تتحدّث عن علاقة جدليّة بين النُّضج العقلي للإنسان كمجتمع، وكمال اللغة العربيّة من حيث البناء والنمو والتوسّع، إلى أن وصلت ذروة هذا النُّضج، وبين نزول النصّ القرآني في هذه المرحلة وجعله نصّاً خاتماً.

إنّ أثر البيئة في بُنية النصّ القرآني أو قول المعصوم أمر لا يُنكر، وهنا نحاول أن نذكر بعض الشواهد على ذلك:

١ـ ظاهرة الناسخ والمنسوخ: وهي ظاهرة تحكي الارتباط الوثيق بين الواقع وبين النصّ القرآني.

٢ـ التدرّج في التشريع: وهي ظاهرة أُخرى تنمّ عن كون النصوص القرآنيّة قد نزلت بحسب حوادث معيّنة؛ رعاية لطريقة التغيير في الواقع.

٣ـ المكّي والمدني: إنّ التفرقة بين المكّي والمدني في النصّ عبارة عن تفرقة بين مرحلتين ساهمتا في تشكيل ذلك النصّ، وليس هذا سوى تعبير عن تفاعل الواقع مع ذلك النصّ.

٤ـ أسباب النزول: وهي من العوامل التاريخيّة الدالّة على علاقة النصّ بالواقع وجدله معه.

٥ـ لقد ذكر القرآن الكريم الكثير من المفردات والأسماء والأماكن الجغرافيّة، والنباتات والحيوانات الصحراويّة، والمعتقدات السائدة والأعراف والعادات الخاصّة بمجتمع جزيرة العرب؛ كونها مكاناً للنصّ الديني، علماً أنّ هذه الأسماء والأشياء لم ترد في أيّة بيئة أُخرى.

٦ـ هناك شواهد روائيّة تؤكّد وجود أحكام تاريخيّة في السُّنّة النبويّة، منها: مسألة تحريم الحُمُر الأهليّة، الفرار من الوباء، النهي عن بيع الثّمار قبل طلوعها. وكذلك صدور أحكام تاريخيّة مرحليّة: كالأحكام الولائيّة والثانويّة من قِبل النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة الأطهار عليهم السلام.

ومن خلال هذه الشواهد تتكشّف لنا علاقة النصّ ببيئته وتاريخ عصر التكوين، وهذه دعوى لا يماري فيها أحد.

نعم، إنّ اتّصاف النصّ القرآني بكونه نصّاً خاتماً يقتضي أن ينزل القرآن للناس جميعاً وليس للعرب فحسب، ويقتضي أيضاً أن يكون الخطاب القرآني إنسانيّاً لا قوميّاً ولا مرحليّاً؛ ومن هنا فإنّ هذا التأثّر لا يفصل النصّ القرآني عن الواقع، وفي الوقت نفسه لا يعني أنّ هذا النصّ هو امتداد للثقافة المعاصرة ومنتجٌ لها.

وكيف كان، فإنّ القرآن الكريم من حيث صياغته الدلاليّة قد نزل بألفاظ محدّدة وتراكيب عربية معيّنة، والتقيّد بمفردات خاصّة لا يعني محدوديّة تلك الخطابات في مكان وزمان معينين كما أشرنا سابقاً، خصوصاً إذا كان الخطاب موجّهاً إلى حاجات وأُمور مهمّة وثابتة عند الإنسان.

وبصراحة إنّ سرّ خلود القرآن الكريم وتعاليمه هو ذلك الأمر المهمّ، وهو شموليّته وعدم محدوديّته بزمان أو مكان خاصّين، وكذلك اعتماده على تعاليم أخلاقيّة وثقافيّة ومعنويّة وروحيّة ثابتة عند الإنسان، وهي مشتركة بين بني البشر.

ومن هنا؛ فإنّ الواقعيّات الاجتماعيّة والإنسانيّة والتاريخيّة والبيئيّة التي كانت ظروفاً احتضنت النصّ الديني عموماً والقرآني على وجه

الخصوص، تُعدّ من العناصر الضروريّة التي لها مدخليّة في فهم هذا النصّ ومعرفة المراد منه، فهي تمتلك نفس الدور الذي تلعبه القواعد الأدبيّة واللغويّة وأُصول المحاورة العقلائيّة والمعطيات العلميّة في فهم النصّ الديني.

وبالنتيجة فإنّ عبارة (تاريخانيّة النصّ الديني "أو القرآني") إذا كانت تشير إلى تاريخ النصّ الذي يعني بالتحديد وجوده الحقيقي في زمان ومكان معيّنين، فالمصطلح بهذا المعنى لا غبار عليه؛ لكونه تعبيراً عن حقيقة النصّ بظروفه التاريخيّة التي يُعبَّر عنها في علوم القرآن بـ(أسباب النزول)، ومواقع النزول (المكّي والمدني)، والقرائن الخارجيّة الأُخرى.

فقد ركَّز الفقهاء والمفسِّرون على ضرورة فهم النصّ عبر الرجوع إلى مداليل عصر النصّ، وعدم الاكتفاء بالمعاني الارتكازيّة التي ظهرت بعد ذلك العصر، ولابدّ من التمييز بين المعاني الحقيقيّة والمجازيّة للّفظ وتقصّي القرائن إن وُجدت؛ لغرض الوصول إلى قصد النصّ، وكذلك التحرّي عمّا إذا كان اللفظ المستخدم من مصاديق الحقيقة الشرعيّة أم لا.

إنّ مدَّ النظر إلى هذه العوامل التاريخيّة واللغويّة أمر مهمّ في فهم النصّ الديني، بل ليس من الممكن أن يُؤخذ النصّ مجرّداً عن عصره وواقعه. فكما هو معروف أنّ استنباط الأحكام الشرعيّة يتمّ عن طريق النصوص والدلالات اللغويّة والقرائن غير اللفظيّة، وهذه جميعها لا تتخلّص من السياق التاريخي وتأثير البيئة، وهذا السياق يتمظهر داخل النصّ عبر أشكال مختلفة.

وخلاصة الكلام: علينا أن نسلِّم بمقولة: إنّ الأحكام الإلهيّة تخاطب الإنسان بما هو إنسان وليس إنسان عصر النصّ، وللنص قابليّة التعبير عن ذلك وإن كان هذا الإنسان عرضة للتحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة.

الأسئلة

١ـ ما هو المراد من ذاتيّات الدين وعرضيّاته بحسب ما يراه الدكتور سروش؟ وما هو الموقف الذي ينبغي اتّخاذه في قبال كلّ واحد من هذين القسمين؟

٢ـ ما هو المراد من دليل (الشرطيّات الكاذبة) الذي وظّفه الدكتور سروش في مقام قوله بأنّ أكثر التعاليم الإسلامية هي عرضيّة؟ وكيف تتمّ مناقشة هذا الدليل؟

٣ـ ما هي النظريّات المطروحة حول مصطلح (لسان قومه) الوارد في القرآن الكريم؟ وما النظريّة التي يتبنّاها الدكتور سروش في المقام؟

٤ـ إلى ماذا يُشير الكاتب بالعبارة التالية: «ولكنّ التكلُّم بلغة قوم وأساليبهم ما هو إلّا لأجل تسهيل إدراكهم الرسالة وفهمها، وهذا لا يعني حصر فهمها بذلك العصر وبأُولئك القوم، ولا يعني قبول معتقداتهم وعاداتهم وأعرافهم »؟ ما هو دليله على ذلك؟

٥ـ ما هي القراءة الإيجابيّة لأثر البيئة العربيّة في تكوين الكتاب والسنّة؟ أرجو بيان ذلك باختصار.

الدرس الثالث عشر

العلاقة بين التفسير

ومباحث الهرمنيوطيقا

العلاقة بين التفسير ومباحث الهرمنيوطيقا

المقدّمة

من جملة الأُسس المهمّة في عمليّة التفسير هو تحديد المفسّر لموقفه تجاه مباحث الهرمنيوطيقا؛ وذلك بسبب الرابطة القويّة بين موضوع هذا الحقل المعرفي (الفهم)، وبين غاية المفسّر في مقام بيانه للمعنى الاستعمالي للآيات القرآنيّة وكشفه عن المراد الجدّي منها. فإنّ مراحل البحث في الهرمنيوطيقا قد واجهت آراء مختلفة في عدّة مراحل زمنيّة، فقد ذهب البعض في مرحلة زمنيّة متقدّمة إلى أنّ المشكلة في سوء الفهم هي في التعقيد الذي تعاني منه النصوص الدينيّة، بينما جاءت مرحلة أُخرى رأى فيها بعض آخر من الباحثين بأنّ المشكلة تكمن في فاهم النصوص نفسه.

وحتّى ترتفع هذه المشكلة لا بدّ من تحديد قواعد تمنع مفسّر النصوص من الوقوع في سوء الفهم.

إنّ غرض هؤلاء الباحثين هو الوصول إلى فهم مراد المتكلّم، أو المراد من النصّ (محوريّة المفسّر) أو (محوريّة النصّ).

وفي مقابل ذلك كلّه ذهب باحثون آخرون ـ وفي مرحلة متأخّرة ـ

إلى تغيير مسار البحث، فبدلاً من البحث المعرفي (الإبستمولوجي) بشأن مسألة الفهم، تمّ الانتقال إلى البحث عن البعد الوجودي (الأنطولوجي) له، أي كيف يتكوّن الفهم، وما هي المؤثّرات التي تكون دخيلة في ذلك؟ مصرّين في أبحاثهم على (محوريّة المفسّر).

وبين هذه الآراء المختلفة، فعلى المفسّر تحديد أي من المرتكزات الثلاثة هو الصحيح، فهل هو بصدد الوصول إلى المراد الإلهي، أو المراد من الآيات القرآنيّة حصراً، أو ما يُريده هو من النصّ القرآني؟

ومن هنا نرى من الضروري إيقاف الطالب العزيز على مجمل ما مطروح في علم الهرمنيوطيقا، مع بيان الموقف الصحيح في هذا الشأن.

المراد من التأويليّة (الهرمنيوطيقا)

إنّ كلمة هرمنيوطيقا (Hermeneutics) يونانيّة الأصل، وقد كان الغرض من هذا العلم هو الحصول على قواعد لكيفيّة فهم الكلام، وكيفيّة التعامل مع نصّ الكتاب المقدّس.

يقول دايفيد جاسبر: إنّ (كلمة هرمينوطيقا هي التعبير الإنجليزي للكلمة اليونانيّة هرمس، وتعني المفسّر والشارح، وفي موضع من كتابات أفلاطون وصف الشعراء بأنّهم مفسّري الله... تتعلّق الهرمينوطيقا إذاً بالتفسير وحتى بالترجمة، خاصّة في ما له علاقة بتفسير النصوص المقدّسة)[1].

(١) دايفيد، جاسبر، مقدّمة في الهرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، ص ٢١.

وبعد أن كانت الهرمنيوطيقا التي عرّفت بـ (علم التأويل) أو (علم التفسير)، والتي ظهرت في الغرب في القرن السابع عشر كعلم واتّجاه مستقلّ في الفكر البشري يُعرف بـ(فنّ تفسير النصوص)، وبعد أن كان مجالها مقصوراً على دراسة الكتاب المقدّس، فإنّها قد توسّعت مباحثها في أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين حتّى تجاوزت مجال النصّ الديني لتشمل الكثير من مجالات المعرفة، كالفنّ، والفلكلور، والتاريخ، والفلسفة، والنقد الأدبي، وغيرها من العلوم الإنسانيّة[1].

وقد مرّت الهرمنيوطيقا بمراحل ثلاث، هي:

المرحلة الأُولى: الهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة

وقد نشأت في عصر النهضة والإصلاح الديني في القرن السادس عشر الميلادي إبّان انتشار الفكر البروتستانتي ودعوته لوضع قواعد منهجيّة لتفسير الكتاب المقدّس.

والتأويليّة الكلاسيكيّة تتلاءم كثيراً مع المنهج التقليدي لمصطلح التفسير؛ حيث يعتبر مهمّة المفسّر هي إزالة الغموض عن النصّ وكشف مراد المؤلِّف.

قال دايفيد جاسبر: (كلمة هرمنيوطيقا هي التعبير الإنجليزي للكلمة اليونانية هرمس، وتعني: المفسّر والشارح. وفي موضع من كتابات أفلاطون وصف الشعراء بأنّهم مفسّري الله...) إلى أن يقول: (تتعلّق

(١) انظر: واعظي، أحمد، در آمدى بر هرمنوتيك (مدخل إلى الهرمنيوطيقا)، ص ٦١، وما بعدها.

الهرمنيوطيقا إذاً بالتفسير وحتى بالترجمة، خاصّة في ما له علاقة بتفسير النصوص المقدّسة)[١].

المرحلة الثانية: الهرمنيوطيقا الرومانسيّة

وقد بدأت من شلايرماخر (١٧٦٨ـ ١٨٣٤م)، ثمَّ من بعده (وليام ديلتاي) وآخرين. ومن أبرز معالمها أنّها لا تكتفي بالمعرفة اللغويّة والقواعد اللفظيّة، بل لا بدَّ من عنصر آخر في عمليّة الفهم، وهو عنصر الحدس والتنبّؤ بقصد المؤلِّف وفكره الذاتي، وأنّها تعطي الأهمّيّة لقصد المؤلِّف، وتعترف بوجود تفسير نهائي للنصّ، وتؤمن بـ (محوريّة المؤلِّف)[٢]. ومن هنا فقد عُرّفت في هذه المرحلة بـ: (فنّ امتلاك كلّ الشروط الضروريّة للفهم)[٣].

المرحلة الثالثة: الهرمنيوطيقا الفلسفيّة

وقد ظهرت في القرن العشرين على يد مارتن هيدجر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦م)، ومن ثَمّ على يد هانس غادامر (١٩٠٠ ـ ٢٠٠٢م). والهرمنيوطيقا في هذه المرحلة تبحث عن حقيقة الفهم والرؤية الفلسفيّة له، ومن معالمها أنّها تتنكر لقصد المؤلِّف، وتؤمن بـ (محوريّة المفسّر)، وترفض وجود تفسير عيني ونهائي للنصّ، وإنّما النصّ يقبل التفسيرات اللامتناهية[٤].

---

(١) دايفيد جاسبر، مقدّمة في الهرمنيوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، ص ٢١.

(٢) انظر: بهشتي، أحمد، هرمنوتيك لوازم وآثار كتاب نقد (فارسي)، العددان ٥ـ ٦، ص ٥٩.

(٣) شرفي، عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى آليات القراءة، ص ١٧.

(٤) انظر: الهاشمي، هاشم آراء حداثيّة في الفكر الديني، ص ٦١ـ ٦٦.

لقد صيغت هذه النظريّات بعبارات متعدّدة جميعها ذات مضمون واحد، من قبيل: النصّ ثابت في لفظه متغيّر في مضمونه، أو كما قيل: لا حدود لفهم النصّ، وتعدّد القراءات، والقراءة تخلق النصّ، ونسبيّة الفهم... إلى آخره. والمرتكز في ذلك هو معطيات الهرمنيوطيقا الفلسفيّة لهايدجر وغادامر.

ونحن في هذا البحث لا نريد الخوض في النظريّات والآراء المتشعّبة، ولكن نحاول أن نذكر خلاصة مفاهيم الهرمنيوطيقا الفلسفيّة التي لها تأثير على تفسير النصّ الديني، وهي:

١ـ إنّ من شروط فهم النصّ حصول اتّحاد أفق المفسِّر مع أفق النصّ.

وبعبارة أُخرى: اشتراك ذهنيّة المفسِّر في عمليّة الفهم مع ذهنيّة المؤلِّف.

٢ـ إنّ الفهم العيني للنصّ الذي يعني الفهم المطابق للواقع غير ممكن.

٣ـ إنّ عمليّة فهم النصّ لا متناهية، وعمليّة القراءة للنصّ متجدّدة ولا تتوقّف عند معنىً معيّن؛ إذ إنّ هذا الفهم عبارة عن التركيب بين ذهنيّة المفسِّر وذهنيّة المؤلِّف، أو مع معاني النصّ، وهذا يتيح إمكانيّة جديدة لتوليد فهم جديد؛ لأنّه ليس هناك فهم ثابت للنصّ على كافّة الأصعدة.

٤ـ ليست غاية الهرمنيوطيقا الفلسفيّة من تفسيرها للنصّ الوصول إلى مراد المؤلِّف؛ لأنّ المفسِّر هو الذي يواجه النصّ وليس المؤلِّف،

والنصّ كيان مستقلّ عن مؤلِّفه، والمطلوب هو فهم النصّ؛ لأنّ المتن موجود ومستقلّ.

٥ـ لا توجد معايير أو موازين ثابتة لتقييم التفسير المقبول عن غير المقبول.

ومن خلال التأمّل في هذه المعطيات يظهر الأساس الذي تتكئ عليه الهرمنيوطيقا، وهي محوريّة المفسِّر التي تعني أنّ فهم أيِّ نصّ لا يحصل بمعزل عن الأفق المعرفي للمفسِّر وثقافته، وبما أنّ خلفيّة وثقافة كلِّ قارئ أو مفسِّر مختلفة من شخص إلى آخر، ومن عصر إلى عصر، فتأتي القراءة والفهم المتعدّدان[1].

لقد كان لهذه الأفكار تأثيرها الكبير على انبثاق مبدأ القراءة التاريخانيّة للنصّ الديني؛ أي فهم النصّ وقراءة مدلولاته وفق سياق تاريخي بحت، حيث تعتمد هذه القراءة على جدليّة بين النصّ والواقع أدت إلى حصول محاولات من قِبل البعض على استبعاد (قصد المؤلِّف) عن هذا الميدان تماماً، وبالتالي قطع حبل اتّصال النصّ القرآني عن مصدر الوحي ووضعه تحت طاولة الواقع؛ ليخيّم عليه ظلال القراءة التاريخانيّة، كما هو في كتاب (مفهوم النصّ) لنصر حامد (أبو زيد)، وكذلك في دعوة عليّ حرب إلى تحليل النصّ بعيداً عن المؤلِّف

(١) د. واعظي، أحمد، ماهية الهرمنيوطيقا، مجلة المحجّة، العدد ٦، ص ٤٧.

والمفسِّر[١]. والحال نفسه نجده لدى محمد أركون في نفيه للتفسير الأيديولوجي للنصّ (أي ما كانت نتيجته معتمدة على معطيات دينيّة)[٢].

نقد مخرجات الهرمنيوطيقا الفلسفيّة

ذكرنا أنّ الأساس الذي تتكئ عليه الهرمنيوطيقا الفلسفيّة والذي له تأثير على فهم النصّ الديني هو (محوريّة المفسِّر) التي تعني استقلال النصّ عن المؤلِّف، وأنَّ فهم أيِّ نصّ لا يحصل بمعزل عن الأُفق المعرفي للمفسِّر وثقافته. وبما أنّ خلفيّة كلِّ قارئ أو مفسِّر وثقاته تختلف من شخص إلى آخر، ومن عصر إلى عصر آخر، فتأتي القراءة متعدّدة، ويأتي كذلك الفهم متعدداً ونسبياً وغير ثابت.

إنّ الكثير من علماء الغرب الذين كتبوا حول فهم النصّ وأيّدوا المنهج الكلاسيكي أو الرومانسي في عمليّة الفهم أو التفسير يخالفون أفكار (هيدغر)، وتلميذه (غادامر) في الهرمنيوطيقا الفلسفيّة. يقول أبو زيد: (إنَّ مفكّري الهرمنيوطيقا المعاصرين، أمثال: بيتي، وبول ريكور، وهيرش... يسعون لإقامة نظرة موضوعيّة في التفسير... إنّهم ـ مثل شلايرماخير ـ يحاولون إقامة الهرمنيوطيقا علماً لتفسير النصوص، يعتمد على منهج موضوعي صلب، يتجاوز عدم الموضوعيّة التي أكّدها غادامر.

---

(١) حرب، علي، نقد النصّ، ص ٢١٥ـ ٢١٦.

(٢) المصدر السابق.

إنّ الهرمنيوطيقا عند هؤلاء المفكّرين لم تعد قائمة على أساس فلسفي، ولكنّها صارت ببساطة علمَ تفسير النصوص أو نظريّة التفسير)[١].

وقال الدكتور زهير البيطار في الصدد نفسه: (ولقد تعرّضت آراء هيدغر وغادامر إلى النقد اللاذع من قبل (أربك د. هيرش) الذي دافع عن المعنى النهائي للنصّ، وعن قصد المؤلِّف، وعدَّ قصد المؤلِّف هو الهدف الأساس للهرمنيوطيقا، وأنّه هو المعيار للتأويل الصحيح يقول هيرش: إنّ قصد المؤلّف يتوجّب أن يكون معياراً تُقاس به صحّة التأويل... ويبرهن على تحقق قصد المؤلِّف في أيِّ نصّ، ويمكن جمع الشواهد العينيّة عليه)[٢].

ويرى البيطار أنّ الهدفَ النهائي من عمليّة التفسير هو عبارة عن التوصّل إلى قصد المؤلِّف، الذي هو المعيار في تمييز التفسير عن غيره، كما أنّه يذكر بأنّ هيدغر وغادامر لم يذكرا معياراً لتمييز التفسير الصحيح، ممّا يجعل القول بتاريخيّة الفهم وتأثير الخلفيات مؤدّياً إلى النسبيّة والشكّ[٣].

وقد وجّه (كارل اوتو) اعتراضه على غادامر في تأكيده على الأحكام المسبقة وتأثيرها على المفسِّر، وقال: إنّه على رأيه سوف لن يبقى مبرِّر للتقييم أو النقد لأيِّ تفسير ورأي؛ لأنّ كلَ تفسير أو رأي إذا كان متأثّراً

(١) أبو زيد، نصر حامد، إشكاليّات القراءة وآليات التأويل، ص ٤٤.

(٢) البيطار، زهير، حوارات حول فهم النص، ص ٢٥.

(٣) انظر: البيطار، زهير، حوارات حول فهم النص، ص ٢٤ـ ٣٤.

بخلفيات المفسِّر فهذا يقتضي صحّة ومشروعيّة كلّ تفسير؛ لأنّه لو اعترضتَ على المفسِّر فسوف يقول لك: لو كنتَ تعيش الخلفيات التي أعيشها فإنّك ستصل إلى التفسير نفسه الذي وصلتُ إليه. وعلى ضوء هذا الرأي لا بدّ من قبول كلِّ رأي ومشروعيّته[١].

ومن اعتراضات (هابر ماس) على غادامر هو أنّ هذه النظريّة تؤدّي إلى النسبيّة في العلوم الاجتماعيّة، وقد اعترض على إنكاره هذا بوجود معيار موضوعي لتقييم التفسير وتمييز الفهم عن سوء الفهم[٢].

وعلى الرغم من هذا الرفض والانتقاد اللاذع لهذه النظريّة فإنّ هناك بعض المنادين بالحداثة يحاولون نشرها بين المسلمين وإسقاطها على النصوص الإسلاميّة دون أن يخضعوها لنقاش ودراسة إمكانيّة تطبيقها على القرآن الكريم، وكأنّها غير قابلة للتحليل والنقد.

وهنا نحاول تسجيل بعض الملاحظات على آراء الهرمنيوطيقا الفلسفيّة.

١ـ إنّ عدم إمكان تخلّص المفسِّر من خلفيّاته ورغباته أمرٌ غير صحيح؛ إذ لو كان كذلك لما فهم أحد من أيِّ نصّ ما يخالف ميوله ورغباته، مع أنّنا نشاهد بالوجدان أنّ الكثير منّا يفهم من النصوص ما يخالف ميوله ورغباته، بل ربما أثَّر النصّ في تغيير ميوله ورغباته أو

(١) انظر: الهاشمي، هاشم، آراء حداثيّة في الفكر الديني، ص ٨٠.
(٢) انظر: الهاشمي، هاشم، آراء حداثيّة في الفكر الديني، ص ٨١.

خلفياته المسبقة، الأمر الذي تتشكّل معه ميول ورغبات وأفكار جديدة لديه لم تكن قبل قراءة النصّ.

ونحن لا نريد إنكار أيٍّ تأثير للخلفيّات والفهم المسبق عند البعض، ولكنَّ الكلام في إمكان التجرّد عن تلك الخلفيات، فنقول: نعم، إنّه ممكن، وقد حذَّرت منه الروايات التي تنهى عن التفسير بالرأي.

٢ـ إنّ القول بأنَّ التفسيرات للنصّ غير متناهية، وكلّها مشروعة ومقبولة، وعدم وجود فهم نهائي ثابت، يلزم منه الجمع بين المتناقضات؛ إذ إنّنا نقطع في كثير من الموارد أنّ أحد هذه التفاسير باطل وشاذ أو منحرف، والآخر مقبول ويمثّل الحقيقة بعينها، كما هي الحال في عقيدة التثليث والتوحيد، فلا يخلو أنّ أحدهما يمثّل الحقيقة والآخر باطل. قال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «**مَا اخْتَلَفَتْ دَعْوَتَانِ إِلّا كَانَتْ إِحْدَاهُمَا ضَلالَة**»[1].

٣ـ إنّ الهرمنيوطيقا الفلسفيّة تؤدّي إلى نسبيّة القراءة والتفسير وتعدّدهما وعدم ثبات معنى معيّن لكلِّ نص، وهذه النظريّة من نظريات مذهب الشكّ والنسبيّة، وقد ذكرنا الإشكالات عليها في ما سبق، وقلنا: إنّها سوف تشمل نفسها؛ فيلزم صحّة هذه النظريّة ونقيضها.

ومن الإشكالات على نظريّة تعدّد القراءات أنّ مؤيّديها يعتقدون بأنّ بعض القراءات والآراء السابقة باطلة، ويحاولون فرض قراءتهم على

(١) نهج البلاغة، تحقيق: صبحي الصالح، ص ٥٠٢.

الآخرين، إذاً هم أنفسهم يعترفون بـأنّ القـراءات ليسـت كلُّهـا صـحيحة، فهم قد طرحوا قراءات جديدة للإسلام وأكثرها من قبيل التفسـير بـالرأي؛ حيث يُفرض فيها التفسير حسب معتقداتهم السابقة على الـنصّ، وبـذلك أخضعوا النصّ لأفكارهم وآرائهم المتأثّرة بـالآراء الحديثـة حـول الإنسـان المعاصر، وحقوق الرجل والمـرأة، والديمقراطيّـة، والليبراليّـة، والتعدديّـة الدينيّة، وفلسفة الدين... إلى آخره.

وبحسب هذه القراءات الجديدة فإنّهم ذهبوا إلى لزوم التبـدّل والتغيّـر في الأحكـام الإسـلاميّة، وبالتـالي إبطـال الكثيـر منهـا بعـد أن اعتبروهـا تاريخيّة ومنحصرة في عصر صدور النصّ، وقد وجّهـوا نقـدهم لكـلِّ مـا هو قديم.

٤ـ إنّ تطبيق نظريّة تعدّد القراءات علـى النصـوص الإسـلاميّة قيـاس مع الفارق؛ لأنَّ التعارض بين العلم والنصوص المسـيحيّة كـان مـن أهـمّ العوامل التي أدَّت إلى ظهور هذه النظريّة، فسـحبها علـى القـرآن الكـريم مع انسجامه مع العقل والعلم نابع من الانبهار بالغرب.

نعم، إنَّ أنصار المنهج التقليدي يؤكّـدون دائمـاً علـى أنَّ هنـاك ثابتـاً ومطلقاً في النصوص والتعاليم الإسـلاميّة يتّفـق عليهـا الجميـع ولا تقبـل القراءات المتعـدّدة، وأنَّ آراء الفقهـاء والمجتهـدين فـي بعـض المسـائل والنصوص الظنيّة هي ظنيّة؛ حيث يسلكون فيها طرق الاسـتدلال المعتبـرة القائمة على الأدلّة القطعيّة، وهـي قـراءات خاصّـة بالفقهـاء والمجتهـدين وذوي الاختصاص، وهذا بخلاف نظريّة القراءات؛ فإنّهـا تعمّـم القـراءات

لجميع النصوص والأحكام حتّى النصوص الصريحة والأحكام الثابتة، ولا ترى اختصاص القراءة بالمتخصص والمجتهد، ولا ترى الاعتبار لمنهجيّة وضوابط معيّنة في البحث، وترى أنّ جميع القراءات صحيحة.

ومن خلال هذه الفوارق بين نظريّة تعدّد القراءات، وبين اختلاف آراء المجتهدين والفقهاء وعلماء التفسير، يتبيّن خطأ تطبيق هذه النظريّة على النصوص الإسلاميّة.

الأسئلة:

١ـ ما هو المراد من الهرمنيوطيقا بشكل إجمالي؟

٢ـ ما هي غاية الهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة؟

٣ـ ما هي معالم الهرمنيوطيقا الرومانسيّة؟ ومَن هم روّادها؟

٤ـ ما هو وجه الربط بين الهرمنيوطيقا الفلسفيّة وبين مسألة تعدّد القراءات للنصّ الديني؟ وما هو الإيراد الذي يمكن تبيينه في المقام على الهرمنيوطيقا الفلسفيّة؟

٥ـ ما هو الإشكال الوارد على عدم إمكان تخلّص المفسّر من خلفيّاته ورغباته في عمليّة التفسير؟

الدرس الرابع عشر

المناهج التفسيريّة

(بحوث تمهيديّة)

المناهج التفسيريّة

بحوث تمهيديّة

المقدّمة

في هذه السلسلة من الدروس نحاول إيقاف القارئ العزيز على بُعد آخر من أبعاد العمليّة التفسيريّة، ألا وهو البحث حول مناهج المفسّرين التي يسيرون على وفقها أثناء استخراجهم المعاني التصديقيّة والجدّيّة من الآيات القرآنيّة، فإنّ أيّ شخص عندما يأتي ليُفسّر القرآن فهو بحاجة إلى مصادر يستند إليها في عمله، فتارةً نجده يعتمد على الآيات القرآنيّة نفسها لمعرفة المراد من آيات أُخرى، أو يعتمد على الروايات التفسيريّة المأثورة، أو على البراهين والمعطيات العقليّة المعتمدة في الفلسفة، أو يُفعّل قوّته المفكّرة وجهده العقلي في المقام، أو أنّه يجمع بين ما ذُكر وغيره؛ ليخرج بتفسير يعتمد على مصادر متنوّعة.

وبناءً على ذلك فإنّ المناهج ـ التي سوف يقف القارئ عليها في هذه الدروس بشكل أكثر تفصيلاً ـ ستكون إجمالاً من قبيل: منهج تفسير القرآن بالقرآن، منهج التفسير الروائي، منهج التفسير العقلي، منهج التفسير العلمي، والمنهج الجامع في التفسير، وغير ذلك.

وسوف نتطرّق في هذا الدرس إلى بحث تمهيدي، نقف من خلاله على ثلاثة محاور رئيسيّة، هي: علّة الحاجة إلى التفسير، بيان المراد من مفردة المنهج، أهمّيّة البحث عن المناهج التفسيريّة.

البحث التمهيدي

قبل الخوض في بحث المناهج التفسيريّة ـ الذي من المفترض أن يقف الباحث فيه على الطرق التي يسير على ضوئها المفسّرون من أجل بيان معاني الآيات القرآنيّة وصولاً إلى تحديد المراد الإلهي منها ـ نرى بأنّه يلزم علينا أن نبيّن مدى حاجة القرآن الكريم إلى إخضاعه إلى عمليّة تفسيريّة ينبغي لها أن تسير على وفق منهج معيّن، فمع وضوح هذه الحاجة تصل النوبة إلى الحديث عن المناهج التفسيريّة، والذي سنبدأ فيه ببيان المراد من المنهج التفسيري تمهيداً للدخول إلى بيان أنواع المناهج التفسيريّة إن شاء الله تعالى.

لذا سوف نتطرّق ـ في هذا الدرس ـ إلى المباحث الثلاثة الرئيسيّة في هذا التمهيد، وهي:

المبحث الأوّل: علّة الحاجة إلى التفسير

قد يخطر إلى ذهن البعض بأنّ حاجة القرآن إلى التفسير تنافي قوله تعالى في أكثر من مورد: ﴿**وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ**﴾[1].

(١) القمر، الآيات ١٧، ٢٢، ٣٢، ٤٠.

كما توجد آيات أُخرى يمكن أن يُستفاد منها هذا المعنى أيضاً، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿**بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾[1]، فإنّ توصيف القرآن باليسر، وكونه بلسانٍ عربي مبين، يهدفان إلى غناه عن أيّ إيضاح وتبيين، ويكفي فيه الاطّلاع على معارف اللغة العربيّة والأدب العربي للوقوف على معاني آياته وما يُراد منها، بعيداً عن تلك الأقاويل المملّة.

ويندفع هذا الخطور الذهني من خلال الأجوبة التالية:

الجواب الأوّل: إنّ توصيفه باليسر، أو بأنّه نزل بلغة عربيّة واضحة، يهدفان إلى أمر آخر، وهو أنّ القرآن ليس ككلمات الكهنة المركّبة من الأسجاع والكلمات الغريبة، ولا من قبيل الأحاجِي والألغاز، وإنّما هو كتاب سهل وواضح، ومَن أراد فهمه فالطريق مفتوح أمامه. وهذا نظير ما إذا أراد رجل أن يصف كتاباً أُلّف في علم الرياضيات مثلاً، أو في الفيزياء، أو الكيمياء، فإنّه يقول: أُلّف الكتاب بلغة واضحة، وتعابير سهلة. فهو لا يهدف من خلال قوله هذا إلى استغناء الطالب عن المعلّم الذي يُوضّح له المطالب ويفسّر له القواعد المتعلّقة بأيّ واحد من العلوم المذكورة.

ومن هنا نجد بأنّ المسلمين ـ لأجل ذلك ـ قاموا بعد عهد الرسالة بتدوين ما أُثر عن النبيﷺ وأئمّة أهل البيتعليهم السلام والصحابة والتابعين في مجال كشف المراد من القرآن، في حين لم تكن في المقام آيات أو روايات رادعة عن ذلك.

---

(١) الشعراء، الآية ١٩٥.

نعم، إنّ المفسّرين في الأجيال المتلاحقة ارتووا من ذلك المنهل العذب (القرآن)، ولكلّ طائفة منهم شِرعة ومِنهاج في الاستفادة من القرآن والاستضاءة بأنواره، فالمنهل واحد والمنهاج مختلف، قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[١].

الجواب الثاني: إنّ القرآن الكريم استخدم في مقام بيان مقاصده اللغةَ العربيّةَ التي كانت سائدةً ومتداولةً في عصر نزول الوحي، ومن البهديهي ألاّ يُحيط أصحاب لغة ما بجميع المعاني التي تحملها مفردات تلك اللغة؛ ممّا يضطرّهم في بعض الأحيان إلى التقصّي والتحقيق في فحوى تلك المفردات من أجل استيعاب بعض العبارات وفهمها. وفي هذا السياق نُشير إلى حادثة تاريخيّة لها دلالة على هذا المعنى، فقد ورد عن ابن عبّاس رضي الله عنه أنّه قال: (ما عرفت معنى الفاطر حتى اختصم إليّ أعرابيّان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها. أي: ابتدأتها)[٢].

الجواب الثالث: إنّنا نعلم أنّ المدلولات الظاهريّة والسطحيّة ليست هي تمام الحقيقة التي يهدف القرآن الكريم إلى إيصالها للبشريّة، وإنّما توجد في المقام بطونٌ وحقائق قرآنيّة ذات مراتب عالية وعميقة، لا يتمكّن من سَبْر أغوارها إلّا مَن نظر إلى التجارب التفسيريّة المتنوّعة في أبعادها المختلفة، ونهل من العلوم المستفيضة للمتقدّمين؛ ولذا قال الإمام

---

(١) المائدة، الآية ٤٨.

(٢) أبو السعود، محمّد بن محمّد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، ج٣، ص ١١٦.

عليّ عليه السلام: «**وإنَّ الْقُرْآنَ ظَاهِرُه أَنيقٌ وبَاطِنُه عَمِيقٌ، لاَ تَفْنَى عَجَائِبُه ولاَ تَنْقَضِي غَرَائِبُه، ولاَ تُكْشَفُ الظُّلُمَاتُ إِلاَّ بِه**»[1].

الجواب الرابع: إنّ التعبير بالتبيين لا بالقراءة في قوله تعالى: ﴿... **وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾[2] فيه إشارة إلى أنّ القرآن يحتاج من بعد قراءة النبي صلى الله عليه وآله له إلى تبيين، فلو لم نقل أنّ جميع الآيات بحاجة إلى تفسير، فلا أقلّ من أنّ كثيراً منها بحاجة إليه، وذلك إمّا من خلال تفسير الآية بالآية، وإمّا من خلال تفسيرها بالمأثور من كلامه صلى الله عليه وآله وكلام المعصومين عليهم السلام من بعده.

المبحث الثاني: بيان المراد من مفردة المنهج

ورد في اللّغة بأنّ (المنهج) و(المنهاج) هما بمعنى: الطريق الواضح[3].

وأمّا اصطلاحاً فقد عرّف بعض الباحثين المنهج التفسيري ـ الذي هو مورد البحث في المقام ـ بأنّه عبارة عن: الاستفادة من الوسائل والمصادر الخاصّة في تفسير القرآن، والّتي يمكن من خلالها تبيين معنى ومقصود الآية، والحصول على نتائج مشخَّصة.

---

(١) الإمام عليّ عليه السلام، نهج البلاغة، تحقيق: صبحي الصالح، ص ٦١.

(٢) النحل، الآية ٤٤.

(٣) اُنظر: الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، الصحاح، ج١، ص ٣٤٦، مادة نهج. وابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج٥، ص ٣٦١، مادّة نهج. و الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، ج٢، ص ٣٣٣، مادّة نهج.

وبعبارة أُخرى: إنّ كيفيّة كشف واستخراج معاني ومقاصد آيات القرآن الكريم ـ أي إيضاحها ـ هو ما يطلق عليه (منهج التفسير)[١].

وقد اعتاد الباحثون عند الحديث عن المناهج التفسيريّة أن يقرنوا ذلك بمصطلح آخر، وهو الاتّجاهات التفسيريّة، لذلك فهم يقومون بتعريفه بعد بيان تعريف المنهج التفسيري.

الاتجاه: هو تأثير الاعتقادات الدِّينيّة ـ الكلاميّة ـ والميول العصريّة، وأساليب كتابة التفسير، والّتي تتكوّن على أساس عقائد واحتياجات وذوق وتخصُّص المفسِّر، أي التي تُحدّد وتبيّن الطريق الذي يلتزمه المفسّر في تفسيره للقرآن الكريم[٢].

وربّما يقال: إنّ معرفة المفسّر بالمناهج والاتّجاهات التفسيريّة على غرار أُصول التفسير، فهي تنطلق من الهدف نفسه الذي ينطلق منه علم النحو في اللغة العربيّة، فكما أنّ علم النحو يضبط القلم واللّسان ويمنعهما من الخطأ في آخر الكلام، فكذلك أُصول التفسير ومناهجه واتّجاهاته هي بمثابة ميزان للمفسّر يضبطه ويمنعه من الخطأ في التفسير، فمن خلاله يميّز التفسير الصحيح من الفاسد.

---

(١) اُنظر: الرضائي، محمّد علي، منطق تفسير قرآن روشهاي وكرايشهاي تفسير قرآن (فارسي) (المناهج والاتجاهات التفسيريّة)، ص ٢٢.

(٢) اُنظر: المصدر السابق، ص ٢٣. وبابائي، علي أكبر، مدارس التفسير الإسلامي، تعريب: كمال السيّد، ج١، ص ٣١.

المبحث الثالث: أهمّيّة البحث عن المناهج التفسيريّة

نظراً لكون القرآن الكريم يُعدّ المحور الأساس والمركز الرئيس الذي تدور حوله جميع المعارف الإسلاميّة، فقد أَولاَه المسلمون ـ وغيرهم من المستشرقين والباحثين عن الشأن الإسلامي ـ أهمّيّةً خاصّةً على جميع الأصعدة، والتي من بينها الاهتمام بتفسيره وبيان مضامين آياته المباركة، وتسارع المفسّرون للانتهال من معين زلاله الصافي، وتوظيف مطالبه في مقام الدفاع عن عقائد الدين الإسلامي وتشريعاته. وبناءً على ذلك فقد صدرت تفاسير كثيرة في العالم الإسلامي بلغت بحسب بعض الإحصاءات ٣٠٠٠ تفسير[١].

ومع هذا العدد الهائل من الكتب التفسيريّة، ومع ملاحظة أنّ هذه النتاجات لم تنفكّ عن تدخّل مختلف الأفكار والرؤى في شتّى مجالات المعرفة، سواء في مقام جَعْل هذه المعارف كمصادر يستعين بها المفسّر لدرك معاني الآيات القرآنيّة، أم في مقام تحديد ميله نحو حَقْل معرفيٍّ محدّد، يحاول من خلال عمله التفسيري هذا أن يُشبع هذا الحقل بالمضامين القرآنيّة. أم في مقام كون المفسّر ساعياً من وراء تفسيره إلى تحميل رؤاه وأفكاره على الآيات القرآنيّة، ليثبت ـ مثلاً ـ أحقّيّة مدرسته الكلاميّة، أو مذهبه الفقهي، أو ما شاكل ذلك.

وبعد هذا التوضيح المتقدّم ـ في المباحث الثلاثة ـ فإنّنا نرى أنّ

---

(١) إيازي، محمّد علي، المفسّرون حياتهم ومنهجهم، ص ١٦.

البحث عن المناهج التفسيريّة يحتلّ درجةً عاليةً من الأهمّيّة، تكمن في ما يلي:

١ـ التعرّف إلى أساليب دخول المفسّر للمباحث القرآنيّة المتضمّنة في الآية الشريفة وخروجه منها، والتعرّف أيضاً إلى أُسلوب فهمه القرآن واستنباطه لمفاهيمه، وإتاحة الفرصة أمام القارئ لاختيار أفضل السُبُل.

٢ـ التعرّف إلى نوع التفسير المناسب للباحث والمحقّق في مجال معرفي معيّن، يكون مناسباً للمنهج المتّبع في ذلك التفسير.

٣ـ معرفة المناهج الصحيحة والباطلة، أو التي فيها اختلاف بين الباحثين، وذلك بغية التجنّب من الوقوع في التفاسير المحظورة، كالتفسير بالرأي، أو التفسير العلمي الإفراطي، أو غير ذلك.

٤ـ معرفة السير التاريخي للمناهج التفسيريّة، وأيٍّ منها كان مرافقاً لنزول القرآن، وأيٍّ منها كان طارئاً استوجبته ظروف ومتطلّبات المرحلة التي انوجد فيها، إذ تكمن فائدة معرفة ذلك في استكشاف أُسلوب الآيات القرآنيّة؛ فإنّ القُرب الزماني من زمن نزول القرآن الكريم يوضّح الأُسلوب الذي فهمه المنهج التفسيري آنذاك؛ فإنّ الخطابات القرآنيّة لها أكثر من أُسلوب، فهناك الأُسلوب التعليمي، وهناك الأُسلوب الإفتائي، والأوّل يعني إعطاءُ الأُصول والقواعد العامّة والأحكام الكلّيّة، لا بيان الوظيفة العمليّة الذي هو من شؤون الأُسلوب الثاني الّذي يبيّن الأحكام ويُطبّق الكُبريات والقواعد العامّة على الموارد الخاصّة. كما هي الحال في أقوال الأئمّة عليهم السلام، فإنّها ليست على أسلوبٍ واحد، وإنّما هي في واقعها على أُسلوبين، أوّلهما أُسلوب تعليم المهيّئين لحمل علوم الشريعة

لا العمل وبيان الوظيفة العمليّة، وهذا ما يؤكّده الحديث الشريف: «**علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع**»[١]. وثانيهما أسلوب الفُتيا الذي يذكُر فيه الإمام عليه السلام كلّ ما يكون دخيلاً في تحديد الحكم، آخذاً بما يُناسب حال السائل وشؤونه الخاصّة وظروفه.

فتكمن فائدة ذلك في التفريق بأنّ بعض آيات القرآن الكريم جاء على نحو التعليم، وبعضها الآخر جاء على نحو الإفتاء وبيان الوظيفة العمليّة، ولذلك ربّما يحصل الخلاف في بعض الآيات الكريمة من أنّها نزلت على نحو الأسلوب الأوّل أو الثاني[٢].

الأسئلة

١ـ ما هي الآيات القرآنيّة التي تنافي لأوّل وهلة القيام بأيّة عمليّة تفسيريّة؟

٢ـ ما هو المقصود من إطلاق صفتي اليُسر والوضوح على القرآن الكريم بحسب نظر الكاتب؟

٣ـ ما هي الحادثة التي رُويت عن ابن عبّاس بشأن عدم معرفته معنى مفردة (فاطر)؟ وكيف تُوظّف هذه الحادثة في مقام بيان حاجتنا إلى التفسير؟

---

(١) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٦٢، ح ٥٢، باب وجوب الرجوع في جميع الأحكام إلى المعصومين عليهم السلام.

(٢) ومن أراد الاستزادة والتوسعة في ذلك عليه الرجوع إلى مباحث السيّد السيستاني حفظه الله في كتاب تقريرات في علم الأصول ـ للسيّد هاشم الهاشمي ـ بحث التعارض في الأدلّة.

٤ـ ما هو الفرق بين المنهج والاتّجاه التفسيري من جهة المعنى الاصطلاحي لكلّ منهما؟

٥ـ ماذا يترتّب على معرفة المفسّر والمطالع لنتاجات المفسّرين بالمناهج والاتّجاهات التفسيريّة؟

الدرس الخامس عشر

المناهج التفسيريّة

منهج التفسير العقلي [١]

منهج التفسير العقلي [١]

المقدّمة

إنّ أوّل المناهج التي سوف نعرض لها في هذه السلسلة من الدروس هو منهج التفسير العقلي، أو ما يُعبّر عنه أحياناً بـ: (المنهج العقلي في التفسير). فإنّ هذا المنهج ـ ونظراً لكونه يُمثّل أحد المناهج المنتجة للمعرفة ـ كان لا بدّ من ظهور بصماته في إنتاج المعرفة القرآنيّة الممثّلة بعمليّة التفسير، خصوصاً مع ملاحظة النداءات المتكرّرة في القرآن إلى ضرورة التعقّل والتفكّر والتدبّر في آياته الشريفة؛ بغية الوصول إلى الحقائق المتعلّقة بالمبدأ والمعاد.

ونظراً لكون إظهار معالم هذا المنهج وبيان حقيقة الأمر بشأنه يحتاجان إلى مزيد من التفصيل والتوضيح، لذلك سوف يكون الحديث عن المنهج ضمن مجموعة من الدروس، والتي سنشرع بها في هذا الدرس الذي هو بمثابة المقدّمة التمهيديّة اللازمة للدخول إلى الأبحاث الرئيسيّة.

منهج التفسير العقلي

يحظى منهج التفسير العقلي ـ الذي عُرِّف بتعاريف كثيرة ـ بمنزلة خاصّة بين سائر مناهج التفسير، وقد اتّخذت المذاهب

الكلاميّة (الشيعة، المعتزلة، الأشاعرة) إزاءه مواقف مختلفةً، فقد يُطلق عليه في بعض الأحيان بمنهج التفسير الاجتهادي، وقد يُذكر كأحد أقسام منهج التفسير بالرأي[1]، وقد يُنظر إليه بنظرةٍ مساويةٍ للاتّجاه الفلسفي في التفسير. ولم يُتعرّض لهذا المنهج بالدراسة والتحليل إلّا نادراً.

ولكي يقف الدارس على تعريف هذا المنهج تعريفاً دقيقاً، وتقييمه تقييماً مناسباً، سوف نشرع بذكر التعاريف المختلفة للعقل، ومن ثمّ نقوم ببيان أقسام هذا المنهج التفسيري، وعرض أدلّة الموافقين والمخالفين له ومناقشتها، وصولاً في نهاية المطاف إلى بيان اختلافه عن منهج التفسير بالرأي، والتأويلات الفلسفيّة غير المناسبة لآيات القرآن، وذلك في نقطتين:

النقطة الأُولى: معنى العقل

١ـ العقل لغةً

إذا أمعنّا النظر إلى المعاني اللغويّة نجد أنّ مادّة (عقل) قد استُعملت في:

المعنى الأوّل: الحبس والإمساك، قال ابن فارس: ((عقل): العين والقاف واللاّم أصل واحد منقاس مطّرد، يدلّ عُظمُه على حُبْسةٍ في

(١) فقد قسّم البعضُ التفسيرَ بالرأي إلى قسمين: مذموم، يعتمد فيه المفسّر على رأيه وهواه. وقسم آخر ممدوح جارٍ على وفق قوانين اللغة العربيّة والأدلّة الشرعيّة، وهو التفسير الاجتهادي. اُنظر: الذهبيّ، محمّد حسين، التفسير والمفسّرون، ج١، ص ٢٥٥ـ ٢٦٥.

الشيء أو ما يقارب الحُبْسة. ومن ذلك العَقْل، وهو الحابس عن ذَميم القَول والفِعل... ويقال: عَقَل الطَّعامُ بطنَه إذا أمْسَكَه، والعَقُولُ من الدواء: ما يُمْسِك البطنَ)[١].

وقد ورد هذا المعنى على لسان أمير المؤمنين عليه السلام، حيث قال مخاطباً أهل البصرة: «**فمَن استطاع عند ذلك أن يعتقل نفسه على الله عزّ وجلّ فليفعل...** »[٢]. وقد فسّر ابن أبي الحديد عبارة (يعتقل نفسه على الله) بقوله: «**يحبسها على طاعته** »[٣].

المعنى الثاني: العقل نقيض الجهل، (قال الخليل: العَقْل: نقيض الجهل، يُقال: عَقَل يعْقِلُ عَقْلاً إذا عرفَ ما كان يجهله قَبْل، أو انزجَر عمّا كان يفعله. وجمعه عقُول. ورجل عاقل، وقوم عُقَلاء وعاقلون، ورجلٌ عَقُول، إذا كان حَسَن الفهم وافر العَقْل)[٤].

وقد ورد هذا المعنى في كلام أمير المؤمنين عليه السلام، حيث يقول: «**لا غِنى كالعَقْل، ولا فَقْر كالجهل** »[٥].

٢ـ العقل في الآيات والروايات

يُستخدم العقل في المقام ويُراد منه معنيين، هما:

---

(١) ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللّغة، ج٤، ص ٦٩ـ ٧٢.

(٢) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج٩، ١٨٩، الخطبة رقم ١٥٦.

(٣) المصدر السابق.

(٤) ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللّغة، ج٤، ص ٦٩.

(٥) الإمام عليّ عليه السلام، نهج البلاغة، تحقيق وشرح الشيخ محمّد عبده، ج٤، ص ١٤، الخطبة رقم ٥٤.

الأوّل: القوّة المستعدّة لحصول العلم، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[١]، وقوله أيضاً: ﴿**وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ**﴾[٢]، وقوله كذلك: ﴿**كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[٣]. وهذه القوّة هي نفس ذلك الشيء الذي بفقدانه يرتفع التكليف عن الإنسان.

وقد ورد مُدح العقل بهذا المعنى في الأحاديث كثيراً، ومنها على سبيل المثال: ما رواه عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «**حُجَّةُ اللهِ عَلَى الْعِبَادِ النَّبِيُّ، وَالْحُجَّةُ فِيمَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَبَيْنَ اللهِ الْعَقْل**»[٤].

الثاني: العلم الذي يحصل عليه الإنسان بواسطة القوّة المذكورة في المعنى الأوّل، وقد ورد هذا المعنى في القرآن عندما ذمّ الله تعالى اليهود الساكنين في الجزيرة العربيّة بسبب تحريفهم للبشارات الموجودة في كتبهم بشأن نبوّة النبيّ الخاتم صلى الله عليه وآله، والتي كانوا على علم كافٍ بها، حيث قال تعالى: ﴿**أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**﴾[٥].

كما ورد هذا المعنى أيضاً في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ**

---

(١) يوسف، الآية ٢.

(٢) العنكبوت، الآية ٤٣.

(٣) النور، الآية ٦١.

(٤) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، (كتاب العقل والجهل)، ج١، ص ٢٥.

(٥) البقرة، الآية ٧٥.

وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[١]، أي لديهم علم بهذه الآيات وبدلالتها على وجود الله تعالى وسعة قدرته وعلمه.

وهذا المعنى يؤيّده ما قاله الشيخ مكارم الشيرازي بما نصّه: (وكلّ تلك العلامات و المظاهر ﴿**لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾، لا للغافلين الصمّ البكم العُميّ)[٢].

وقد استُدلّ على هذا المعنى بالحديث المروي عن النبيﷺ: «**يا عليّ، لا فقرَ أَشدُّ مِنَ الجَهلِ، ولا مالَ أَعودُ مِن العَقلِ**»[٣].

٣ـ العقل في اصطلاح علوم القرآن

ذكر الشيخ حسن مصطفوي في هذا المجال بأنّ أصل مادّة العَقْل هي تشخيص الصلاح والفساد في الحياة المادّية والمعنويّة، ومن لوازمه (الإمساك، التدبّر، حُسن الفهم، الإدراك، الانزجار، معرفة الأشياء التي تكون موضع حاجة في الحياة، التحصّن تحت برنامج الحقّ والعدل، وحفظ النفس عن الهوى والمحرّمات).

---

(١) البقرة، الآية ١٦٤.

(٢) مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج١، ص ٤٧١.

(٣) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص ٢٥.

كما ذكر أيضاً بأنّ قوى النفس تتّحد مع نفس الإنسان، ومن جملة ذلك، العقل النظريّ والعقل العمليّ، فالعقل النظريّ يكون بلحاظ النظر إلى ما فوقه من المبادئ العالية، والتي يقال لها قوّة الإدراك أيضاً. والعقل العمليّ يكون بلحاظ النظر إلى ما دونه، والذي يكون مبدأ الحركات البدنيّة والأعمال الخارجيّة.

إذاً فتشخيص المصالح والمفاسد متعلّق بالعقل النظريّ والإدراك، وأمّا ضبط النفس فهو مرتبط بالعقل العمليّ[١].

وقال الأُستاذ إيازي: (والمراد من العقل الحكم النظريّ بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً، وبين حكم شرعي آخر. أو الملازمة بين عقيدة ثابتة قطعيّة وبين عقيدة أُخرى، كحكمه بالملازمة في مسألة الإجزاء ومقدّمة الواجب ونحوهما، وكحكمه باستحالة التكليف بلا بيان، اللازم منه حكم الشارع بالبراءة، وكحكمه بوجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء في الآراء المحمودة، أو الاعتقادات بتجرّد الله تعالى ونفي الحدّ عنه، واستحالة جسمانيّته ورؤيته جلّ جلاله)[٢].

أمّا آية الله الشيخ جوادي آملي: فيعتقد بأنّ المقصود من العقل هنا هو (العقل البرهاني) الذي يكون نقيّاً من المغالطة والوهم والتخيّل،

(١) اُنظر: مصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ٨، ص ١٩٦ـ ١٩٨.
(٢) إيازي، محمّد علي، المفسّرون حياتهم ومنهجهم، ص ٤٠.

أي العقل الذي يُثبت بأُصوله وعلومه المتعارفة أصل وجود مبدأ العالم وصفاته وأسمائه الحسنى[١].

النتيجة: يُستفاد ممّا تقدّم أنّ العقل قد يُطلق على القوّة المفكِّرة تارة (العقل الفطري)، ويُطلق على مدركات هذه القوّة تارة أُخرى، أيّ العلوم المكتسبة (العقل الاكتسابي).

النقطة الثانية: نبذة تاريخيّة عن المنهج العقلي في التفسير

لمنهج التفسير العقليّ ماضٍ وتاريخٍ قديم، فإنّ هناك مَن يعتقد بأنّ النبيﷺ قد علّم أصحابه كيفيّة الاجتهاد العقليّ في فَهْم النصوص الشرعيّة من الكتاب والسنّة[٢].

ويمكن أن نجد نماذج من التفسير العقليّ في أحاديث أهل البيتعليهم السلام التفسيريّة، وإليك النموذج الآتي:

عن عبد الله بن قيس، عن الإمام أبي الحسن الرضاعليه السلام، قال سمعته يقول: «﴿**بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾[٣]، فقلت: له يدان هكذا، وأشرت بيدي إلى يديه؟! فقال: «**لا، لو كان هكذا كان مخلوقاً**»[٤].

فقد استفاد الإمامعليه السلام ـ في هذا الحديث ـ من العقل في تفسير

(١) الجوادي الآملى، عبد الله، تفسير تسنيم (النسخة العربية)، ج ١، ص ٢١٣.
(٢) محسن عبد الحميد، تطوّر تفسير القرآن، ص ٩٨.
(٣) المائدة، الآية ٦٤.
(٤) الحويزي، عبد عليّ بن جمعة، تفسير نور الثقلين، ج ١، ص ٦٥٠، الحديث ٢٧٩.

الآية ونفى اليد المادّيّة عن الله سبحانه وتعالى؛ لأنّ وجود مثل هذه اليد يستلزم الجسميّة والمخلوقيّة لله تعالى، وهو سبحانه منزّه عن هذه الصفات. فالمقصود من اليد هنا القدرة الإلهيّة.

وهناك نماذج أُخرى من التفاسير العقليّة التي وصلتنا عن طريق أحاديث أهل البيت عليهم السلام بخصوص العرش والكرسي، فهل إنّ الله سبحانه شيء من الأشياء، أو يشغل حيّزاً من المكان؟[١].

وقد استفاد الإمام عليّ عليه السلام في بعض خُطب (نهج البلاغة) من مقدّمات عقليّة لتفسير آيات القرآن[٢].

ثمّ إنّ القرآن الكريم نفسه قد ضمّن بعض آياته المباركة براهين عقليّةً، مثل قوله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا**﴾[٣].

كما أنّه دعا ـ في الصدد نفسه ـ الناس إلى التفكّر والتعقّل والتدبّر في آيات الله عزّ وجلّ[٤].

وسوف نبحث هذا النوع من الآيات في مبحث أدلّة الموافقين للتفسير العقليّ، ومبحث مكانة العقل في القرآن.

وبناءً على هذه المعطيات؛ رأى المفسّرون أنّه لا بدّ من استخدام

---

(١) أُنظر: الحويزي، عبد علي بن جمعة، تفسير نور الثقلين، ج ١، ص ٤٩٤، ٧٠٦. ج ٣، ص ٣٨٣. ج ٤، ص ٦٠٨.

(٢) أُنظر: نهج البلاغة، خ ١٥٢، ١٨٥.

(٣) الأنبياء، الآية ٢٢.

(٤) أُنظر: سورة ص، الآية ٢٩. محمّد، الآية ٢٤. النساء، الآية ٨٢. يوسف، الآية ٢. النحل، الآية ٤٤.

قوّة العقل والفكر والاستدلال، واستخدام القرائن العقليّة في تفسير آيات القرآن، وعلى إثر ذلك فإنّ المنهج (الاجتهادي ـ العقليّ) في تفسير القرآن قد تمّ الشروع به في عهد التابعين، ثمّ وصل إلى أوج تطوّره في ما بعد على يد المعتزلة.

وقد ظهرت عند الشيعة تفاسير عقليّة، مثل: تفسير (التبيان) للشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، و(مجمع البيان) للشيخ الطبرسي (ت ٥٤٨هـ). وكذلك ظهرت عند أهل السنّة أيضاً، مثل: (التفسير الكبير/ مفاتيح الغيب) للفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ).

ثمّ تطوّر هذا المنهج كثيراً في القرنين الماضيين، وقد بلغ هذا التطوّر مدىً بعيداً في كتاب (الميزان في تفسير القرآن) للعلاّمة الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ) عند الشيعة، و(روح المعاني) للآلوسي (ت ١٢٧٠هـ)، و(المنار) للشيخ رشيد رضا (ت ١٣٥٤هـ) عند أهل السنّة. وقد حظي هذا المنهج ـ إلى جانب المنهج النقليّ ـ بعناية فائقة في العالم الإسلامي.

الخلاصة

١ـ التفسير العقليّ له مكانة خاصّة بين المناهج التفسيريّة، وكان موضع مناقشة ونقض بين المذاهب الإسلاميّة (الشيعة، المعتزلة، الأشاعرة)، وقد عُرضت له معانٍ متعدّدة.

٢ـ إنّ المراد بالعقل ـ بحسب ما أفاده المحقّقون في مجال علوم القرآن ـ هو العقل الفطريّ أو قوّة الفكر، وأحياناً يُراد به العقل

الاكتسابيّ أو المدركات والبرهان العقليّ، وكلا هذين المعنيين يُستخدمان في التفسير.

٣ـ أَرجَعَ بعضُ العلماء تاريخ هذا المنهج إلى عصر النبيﷺ، وأنّ جذوره كانت موجودةً في روايات أهل البيتعليهم السلام، وقد أُعيرت لهذا المنهج أهمّيّة بالغة في عصر التابعين، ووصل إلى ذروة تطوّره في القرون اللاحقة.

الأسئلة

١ـ ما هي استعمالات مفردة العقل في القرآن؟ أرجو توضيح ذلك مع ذكر الشواهد.

٢ـ ما هو الفرق بين العقل النظريّ والعقل العمليّ؟

٣ـ ما هو الفرق بين العقل الفطريّ والعقل الاكتسابيّ؟

٤ـ إلى أيّ أنحاء العقل أشار الأُستاذ إيازي في عبارته المذكورة في هذا الدرس؟

٥ـ ما هي الجذور التاريخيّة لمنهج التفسير العقليّ؟

الدرس السادس عشر

المناهج التفسيريّة

منهج التفسير العقلي [٢]

آراء العلماء حول التفسير العقلي

منهج التفسير العقلي [٢]

آراء العلماء حول التفسير العقلي

المقدّمة

لقد توصّلنا في الدرس السابق إلى أنّ مفردة العَقْل بحسب الاصطلاح القرآني يمكن إطلاقها على معنيين، هما: القوّة المفكِّرة (العَقْل الفطري)، ومدركات هذه القوّة، أيّ العلوم المكتسبة (العَقْل الاكتسابي). ويتبع هذا التعدّدَ المفهومي لهذه المفردة تعدّدُ المقصود من التفسير العَقْلي للقرآن، فإنّه سوف ينقسم إلى قسمين، هما: التفسير العَقْلي الاجتهادي، والتفسير العَقْلي البرهاني.

وقبل الخوض في بيان كلّ واحد من هذين القسمين ومعرفة مدى صحّته وجدواه في العمليّة التفسيريّة، نأخذ الدارس معنا في جولة مختصرة يُطالع فيها بعض الآراء التي طرحها جملة من العلماء والمحقّقين في مجال علوم القرآن بشأن المراد من التفسير العَقْلي، مع بيان وجه المناقشة في هذه الآراء المطروحة على وفق المعطيات التي توصّلنا إليها من خلال ما بُحث في الدرس السابق.

منهج التفسير العَقْلي في كلمات العلماء

لقد تضاربت آراء العلماء حول مفاد منهج التفسير العَقْلي، وتعدّدت المواقف تجاهه، فكلّ واحد منهم يحكم على هذا المنهج حسب فهمه لطبيعته. وسوف نقوم ـ في هذا الدرس ـ بعرض الآراء المطروحة في مجال التعريف بهذا المنهج التفسيري، ومن ثمّ نقوم بمناقشتها ونقدها.

الرأي الأوّل: الاستفادة من القرائن العقليّة كأداة في التفسير

قال الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: (المقصود من التفسير بالعَقْل هو الاستفادة من القرائن العقليّة الواضحة التي تكون مورد قبول جميع العقلاء لفهم معاني الألفاظ والجُمَل، ومن جملتها القرآن والحديث. فمثلاً عندما يقول تعالى: ﴿**يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾[1]، فالعقل يقول: إنّه ليس المقصود من اليد هنا هو هذه الجارحة التي تحتوي على خمسة أصابع؛ لأنّ الله سبحانه وتعالى ليس بجسم، إذ إنّ كلّ جسم محدود وفانٍ، والله ليس محدوداً ولا يفنى، وإنّما هو أزلي أبدي. وعليه فالمقصود من ذلك هو قدرة الله سبحانه التي فوق قدرة الجميع، ويكون حينئذٍ إطلاق اليد على القدرة هو من باب المجاز؛ وذلك لأنّ قدرة الإنسان عادةً ما تكون عن طريق اليد)[2].

ويمكن التعليق على هذا القول بأنّ الشيخ ناصر مكارم الشيرازي

---

(١) الفتح، الآية ١٠.

(٢) أُنظر: مكارم الشيرازي، ناصر، تفسير به رأي فارسي (التفسير بالرأي)، ص ٣٨.

قد بيّن في كلامه معنىً واحداً من معاني التفسير العَقْلي، والذي هو استعمال القرائن القطعيّة في مقام تفسير آيات القرآن، في حين أنّه يوجد معنىً آخر لهذا المنهج التفسيري، وهو التدبّر في آيات القرآن والاستنباط منها والاجتهاد فيها وصولاً إلى المضامين الإلهيّة لتلك الآيات الشريفة.

الرأي الثاني: التفسير العَقْلي هو بعينه التفسير الاجتهادي

قال الشيخ محمّد هادي معرفة: (التفسير الاجتهادي يعتمد العَقْل والنظر أكثر ممّا يعتمد النقل والأثر؛ ليكون المناط في النقد والتمحيص هو دلالة العَقْل الرشيد والرأي السديد)[١].

وقد اعتبر الشيخ معرفة رحمه الله بأنّ المنهج العَقْلي أحد خصائص تفسير التابعين، فقال: (فأعملوا النظر في كثير من مسائل الدين، ومنها مسائل قرآنيّة كانت تعود إلى معاني الصفات، وأسرار الخليقة، وأحوال الأنبياء والرسل، وما شاكل. فكانوا يعرضونها على شريعة العَقْل، ويحاكمونها وفق حكمه الرشيد، وربّما يؤوّلونها إلى ما يتوافق مع الفطرة السليمة)[٢].

وهذا لا يعني بأنّ المرحلة التي سبقت مرحلة التابعين كانت بعيدةً عن هذا المنهج، بل على العكس من ذلك، فإنّ أوّل مدرسة أخذت

(١) معرفة، محمّد هادي، التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب، ج٢، ص ٣٤٩.
(٢) المصدر السابق، ج١، ص ٣٤٥.

بالاجتهاد وإعمال النظر في استنباط معاني القرآن هي مدرسة مكّة التي شيّدها الصحابي الجليل ابن عبّاس، وتلتها في هذا المضمار مدرسة الكوفة التي تأسّست على يدي الصحابي ابن مسعود، والتي لاقت رواجاً وازدهاراً كبيرين مع تقادم الأيّام[١].

ويمكن التعليق على هذا الرأي بأنّ الشيخ معرفة﵀ قد جعل التفسير العَقْلي والاجتهادي بمعنىً واحدٍ، وأصرّ في بعض كلامه على الفهم العَقْلي للآيات، إلّا أنّه في مكان آخر أكّد على حكم العَقْل الرشيد، ولم يوضّح الحدود بين الاثنين بصورة كاملة؛ لأنّه أكّد على القسم الثاني كما هي الحال في ما جاء في الرأي السابق، أي استخدام الأحكام العقليّة كقرائن عقليّة في التفسير، وهو غير الاجتهاد في فهم آيات القرآن.

ومن الجدير بالذكر أن نقول في المقام: إنّ بعض أصحاب النظر والتحقيق ـ كالشيخ جوادي آملي ـ اعتبر التفسير الاجتهادي ـ المتقدّم ـ الذي يحصل بالتفات العَقْل إلى الشواهد الداخليّة والخارجيّة، والذي معناه إدراك العَقْل الفطن الوقّاد لمعنى الآية من خلال الجمع بين الآيات والروايات، أي بمعنى أن يكون للعقل فيه دور المصباح لا أكثر، اعتبر هذا النوع من التفسير جزءاً من التفسير بالمأثور وليس تفسيراً عقليّاً؛ لأنّه يتحقّق من خلال الاعتماد على المصادر النقليّة[٢].

وعلى كلّ حال، فإنّ مقصود الشيخ معرفة﵀ من التفسير العَقْلي

(١) المصدر السابق.

(٢) أُنظر: جوادي آملي، عبد الله، تفسير تسنيم (النسخة العربية)، ج١، ص ٢١٤.

غير واضح، فهل هو مختصّ بالتفسير الاجتهادي فحسب، أم يشمل كلا القسمين اللذين تقدّمت الإشارة إليهما؟

الرأي الثالث: التفسير العَقْلي هو خصوص تفسير القرآن بالعَقْل البرهاني

قال الشيخ جوادي آملي حَفَظَهُ اللهُ عند حديثه عن تفسير القرآن بالعقل ما نصّه: (... وإمّا أن يحصل باستنباط بعض المبادئ التصوّريّة والتصديقيّة النابعة من المصدر الذاتي للعَقْل البرهاني والعلوم المتعارفة، وفي هذا القسم يكون للعقل دور المصدر وليس دور المصباح فقط. وعليه فإنّ التفسير العَقْلي يختصّ بالمورد الذي يقوم فيه العَقْل باستنباط بعض المبادئ التصديقيّة والمباني المستورة والمطويّة لبرهان الموضوع، ثم يُحمل عليها الآية التي هي مورد البحث)[1].

ونبّه حَفَظَهُ اللهُ على قاعدة مهمّة في علم التفسير، وهي ضرورة الانتباه إلى أنّه بأيّ لون من ألوان القطع يمكن تفسير النصّ القرآني، فإنّ القطع التصديقي إذا كان من سنخ اليقين بمواضيع العرفان النظري والفلسفة والكلام والمنطق والرياضيّات، بحيث يكون ثبوت المحمول للموضوع على نحو الضرورة، ويكون سلب المحمول عن الموضوع محالاً؛ فإنّ هذا القطع يكون مفيداً بالضرورة في المقام. وعلى خلاف ذلك اليقين والقطع الخاصّ الذي ربّما يكون خطأً وغير مطابق للواقع،

(١) جوادي آملي، عبد الله، تفسير تسنيم (النسخة العربية)، ج١، ص ٢١٤.

وأيضاً فيما لو كان القطع حاصلاً من الأُمور التجريبيّة، فإنّه يصعب تحصيله؛ لاعتماده على الاستقراء التامّ، وعلى فَرض حصوله فإنّه لا يدلّنا إلّا على ثبوت المحمول للموضوع، أمّا انحصار اتّصافه به فهو ممّا لا يمكن إثباته من التجارب المتكرّرة في المقام[1].

ويمكن مناقشة ما أفاده‌ حَفِظَهُ اللهُ بأنّه ـ في عبارته التي نقلناها عنه في الرأي السابق ـ قد اعتبر العَقْل المصباحي (الكاشف) جزءاً من التفسير بالمأثور، وليس من التفسير العَقْلي، وهو ممّا يدعو للتأمّل؛ وذلك لأنّ استخدام العقل في تفسير القرآن ـ بحسب الرأي المشهور ـ على نوعين، هما:

النوع الأوّل: استخدامه كوسيلة وبرهان (مصدر)، وذلك عندما نستخدم الأدلّة والقرائن العقليّة في التفسير.

النوع الثاني: استخدام العَقْل في الاجتهاد كمصباح (كاشف)، وذلك بالتدبّر في الآيات والروايات عن طريق العَقْل، أو القيام بجمع الآيات والروايات.

الرأي الرابع: التفسير العَقْلي هو الحدّ الوسط بين التفسير بالرأي والتفسير النَقْلي

كتب الأُستاذ عميد زنجاني بحثاً تحت عنوان: (التفسير العَقْلي والاجتهادي)، فقال: إنّ من أشهر المناهج والمباني التفسيريّة التي كان

(١) اُنظر: الجوادي الآملي، عبد الله، تفسير تسنيم (النسخة العربية)، ج١، ص ٢١٤ـ ٢١٦.

يُعمَل بها دائماً بين علماء المسلمين ومفسّري القرآن طيلة القرون الإسلاميّة هو التفسير الاجتهادي، وهو حدّ وسط بين نوعين من التفسير هما التفسير بالرأي (الإفراطي)، والتفسير النَقْلي (التفريطي).

ثمّ نسب هذا المنهج إلى أصحاب النبيﷺ والتابعين، فقال: (فإنّهم مع اهتمامهم الكبير بالروايات التفسيريّة، كانوا يعتمدون النظر والتدبّر والاجتهاد أساساً لفهم الآيات واستخراج معانيها، فقد كانوا يستفيدون من الرواية والسماع كأحد وسائل ومقدّمات فهم القرآن، وكذلك كانوا يستخرجون معاني ومقاصد القرآن عن طريق التدبّر والاجتهاد في المجالات التي لا توجد رواية واردة في تفسيرها).

وأضاف قائلاً: إنّ منهج التفسير الاجتهادي يستفيد من النظر والتدبّر مقترناً مع التقيّد بالروايات التفسيّرية، ولهذا فإنّه يختلف اختلافاً جوهريّاً مع منهج التفسير بالرأي والتفسير النَقْلي[1].

ويمكن مناقشة ما طرحه الأُستاذ عميد زنجاني بأنّ ما قام به من التفريق بين التفسير بالرأي والتفسير العَقْلي يُعتبر أمراً لازماً، إلّا أنّه ساوى بين التفسير العَقْلي والتفسير الاجتهادي ـ بالمعنى المشار إليه ـ ولم يذكر القسم الثاني للتفسير العَقْلي، أي الاستفادة من القرائن والبراهين العقليّة في تفسير القرآن بصورة صريحة، ولم يوضّح حدود هذين القسمين من التفسير العَقْلي في التعريف.

(١) اُنظر: زنجاني، عبّاس عليّ عميد، مباني وروشهاي تفسير قرآن (أُسس تفسير القرآن ومناهجه)، ص ٢٥٧ـ ٢٥٨.

الرأي الخامس: التفسير العَقْلي نوع من أنواع التفسير بالرأي

كتب الشيخ خالد عبد الرحمن العك، ما نصّه: (التفسير العقلي هو ما يُقابل التفسير النَقْلي، وهو يعتمد على الفهم العميق والمركّز لمعاني الألفاظ القرآنيّة، بعد العلم بمدلول العبارات القرآنيّة التي تنتظم في سلكها تلك الألفاظ وفهم دلالاتها... وللعلماء تسمية للتفسير العَقْلي هي التفسير بالرأي)[١].

كما كتب الدكتور الذهبي في مبحث التفسير بالرأي قائلاً: (والمراد بالرأي هنا هو الاجتهاد، وعليه فالتفسير بالرأي عبارة عن تفسير القرآن بالاجتهاد)[٢].

ويمكن مناقشة ما تقدّم بالقول بأنّه سوف يتّضح في مبحث التفسير بالرأي أنّ هذا التفسير هو غير التفسير العَقْلي والتفسير الاجتهادي، وسنُثبت وجود اختلافات رئيسة بينهما، حيث نُشير إلى أبرزها هنا بصورة مختصرة، فنقول: في التفسير بالرأي يُقدِّم المفسِّر رأيه على غيره في التفسير؛ وذلك على أساس الذوق والنظر الشخصي، دون مراعاة القرائن النقليّة والعقليّة. أمّا بالنسبة إلى التفسير العَقْلي فإنّ المفسِّر يأخذ بنظر الاعتبار القرائن النقليّة والعقليّة في التفسير.

خلاصة آراء العلماء

لقد لاحظنا أنّ العلماء في حقل التفسير وعلوم القرآن قد ذهبوا إلى

(١) خالد عبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده، ص ١٦٧.

(٢) الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسّرون، ج ١، ص ٢٥٥.

أنّ كلا القسمين يقعان تحت طائلة التفسير العَقْلي. نعم، أكّد بعضهم ـ كالشيخ مكارم الشيرازي ـ على أنّه عبارة عن توظيف القرائن والاستدلالات العقليّة في التفسير، في حين أكّد البعض الآخر ـ كعميد الزنجاني ـ على أنّه عبارة عن إعمال قوّة الفكر والاجتهاد في مقام الجمع بين الآيات والروايات ونتاجات الأبحاث اللغويّة وغير ذلك، وصولاً إلى مقاصد الآيات القرآنيّة المراد تفسيرها.

وفي قِبال هذين الرأيين يوجد قسم ثالث من المحقّقين ـ كالشيخ معرفة ـ ذهب إلى أنّ التفسير العقلي هو عبارة عن كلا القسمين المشار إليهما، ومن هنا فإنّ حصر التفسير العَقْلي بواحد من هذين القسمين هو مخالف للرأي المشهور[1]. كما أنّ ما ذهب إليه الشيخ جوادي آملي في المقام هو الآخر مخالف للمشهور في تحديد مفهوم التفسير العقلي.

نعم، ربّما يُقال بأنّ النزاع في مجال تحديد مفهوم التفسير العقلي قد يكون لفظيّاً، وذلك بعد اتّضاح أصل هذا الموضوع وحدود هذا المنهج التفسيريّ، فمثلاً: قد يعتبر الشيخ جوادي آملي التفسيرَ الاجتهادي قسماً من أقسام التفسير بالمأثور، بينما هو على رأي المشهور من أقسام التفسير العقلي[2].

ملاحظة: يُعتبر التفسير الاجتهادي ـ وفقاً للرأي المشهور ـ من أقسام التفسير العَقْلي؛ لأنّه يُعتمد في هذا النوع من التفسير على قوّة

(١) اُنظر: الرضائي الأصفهاني، محمّد علي، منطق تفسير القرآن، ج٢، ص ١٥٣ـ ١٥٤.
(٢) المصدر السابق.

الفكر والعقل في تجميع المسائل والمواضيع، ولأنّ هـذه الوظيفـة العقليّـة توجد في كلّ المناهج، فسوف تكـون جميـع هـذه المنـاهج التفسـيريّة ـ بهذا اللحاظ ـ مناهج عقليّةً. وعنـد التـدقيق فـي هـذه المسـألة يتّضـح أنّ أصل هذه التسمية غير دقيق، وأنّ ما أورده آيـة الله جـوادي الآملـي علـى المشهور يكون مقبولاً.

أمّا إذا أردنا أن نسير مع رأي المشهور فـلا بـدّ مـن تقسـيم التفسـير العَقْلي إلى قسمين، هما: تفسير عقليّ برهانيّ، وتفسير عقليّ اجتهادي.

الأسئلة

١ـ ما هو رأي الشيخ ناصر مكارم الشـيرازي بشـأن التفسـير العَقْلـي للقرآن؟ أرجو توضيح ذلك مع ذكر المثال.

٢ـ ما هي المناقشة المتوجّهـة إلـى خصـوص العبـارة التاليـة للشـيخ محمّد هادي معرفةﷺ: (التفسير الاجتهادي يعتمد العَقْل والنظر أكثـر ممّـا يعتمد النقل والأثر؛ ليكون المناط في النقد والتمحـيص هـو دلالـة العَقْـل الرشيد والرأي السديد)؟

٣ـ مـا هـو موقـف الشـيخ جـوادي آملـي تجـاه التفسـير العَقْلـي الاجتهادي؟

٤ـ ما هي خلاصة رأي الأُستاذ عميد الزنجاني بشأن التفسير العَقْلي؟

٥ـ كيف يمكننا الردّ بعبارة جامعة على كلّ الآراء المطروحة فـي هـذا الدرس والمتعلّقة بالتفسير العَقْلي؟

الدرس السابع عشر

المناهج التفسيريّة

منهج التفسير العقلي [٣]

أدلّة المجوّزين ومناقشتها

منهج التفسير العقلي [٣]

أدلّة المجوّزين ومناقشتها

المقدّمة

اختلف العلماء حول جواز منهج التفسير العقلي وعدم جوازه، حيث ذكر كلّ فريق أدلّةً تؤيّد رأيه، وقد جاء بيان هذه الأدلّة بصورة كلّيّة من غير فرق بين قسمي التفسير العقلي ـ العقل الاجتهادي، أو البرهاني ـ اللذين تمّت الإشارة إليهما مسبقاً.

نعم، إنّ أكثر الأدلّة ـ كما سوف يتّضح للدارس ـ ناظرة إلى خصوص التفسير الاجتهادي، أي إثبات جواز استخدام العقل في فهم الآيات والروايات والاستنباط منها أو عدم جوازه.

وفي هذا الدرس سوف نقدّم عرضاً تحليليّاً لأدلّة المجوّزين لهذا المنهج التفسيري، ثمّ نقوم في خاتمته ببيان موقفنا تجاه مؤدّى هذه الأدلّة بشكل إجمالي.

أدلّة المجوّزين للتفسير العقلي

الدليل الأوّل: القرآن الكريم

لقد دلّت الآيات القرآنيّة على صحّة المنهج العقلي في التفسير من خلال طريقين، هما:

الطريق الأوّل: الآيات التي اهتمّت كثيراً بدعوة الناس إلى التعقّل والتفكّر في آياته المباركة، والتي منها: قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَاباً فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ**﴾[1].

فقد قال السيّد المراغي في مقام تفسير هذه الآية ما نصّه: (أي: ولقد آتيناكم كتاباً فيه عظتكم بما اشتمل عليه من مكارم الأخلاق، وفاضل الآداب، وسديد الشرائع والأحكام، ممّا فيه سعادة البشر في حياتهم الدنيويّة والأُخرويّة.

ثمّ حثّهم على التدبّر في أمر هذا الكتاب، فقال: ﴿**أَفَلا تَعْقِلُونَ**﴾، أي أفلا تتفكّرون في ما في تضاعيفه من فنون المواعظ، وقوارع الزواجر، فتحذروا الوقوع في ما يُخالف أمره ونهيه؟! ولا يخفى ما في هذا من الحثّ على التدبّر؛ لأنّ الخوف من لوازم العقل، فمَن لم يتدبّر فكأنّه لا عقل له)[2].

---

(١) الأنبياء، الآية ١٠.

(٢) المراغي، أحمد بن مصطفى، تفسير المراغي، ج١٧، ص ١١.

ونظير الحثّ الوارد في الآية المتقدّمة قد ورد بألفاظ مشابهة في مجموعة أُخرى من الآيات الشريفة[١].

وفي المقابل فقد ذمّ الله ﷻ الذين لا يتدبّرون القرآن، وذلك في قوله تعالى: ﴿**أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوب أَقْفَالُهَا**﴾[٢].

فإذا لم يكن للعقل اعتبار ومنزلة عند الله سبحانه، فإنّ هذا الخطاب سيُصبح حينئذٍ عديم الفائدة ودون معنىً، وما نتيجة التدبّر والتفكّر في آيات الله إلّا التفسير العقلي والاجتهادي.

الطريق الثاني: الآية القرآنيّة الّتي أشارت إلى مسألة الاستنباط من القرآن، وهي قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ**﴾[٣].

قال الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: (والاستنباط استخراج الحقيقة من الأدلّة والشواهد والوثائق، سواء كانت العمليّة في الفقه، أو الفلسفة، أو السياسة، أو سائر العلوم. ﴿**أُولِي الأَمْرِ**﴾ في الآية هم المحيطون بالأُمور، القادرون على أن يوضّحوا للناس ما كان حقيقيّاً منها وما كان إشاعةً فارغةً. وهم النبيّ ﷺ وخلفاؤه من أئمّة أهل البيت عليهم السلام بالدّرجة الأُولى. ويأتي من بعدهم العلماء المتخصّصون في هذه المسائل)[٤].

---

(١) انظر: يوسف، الآية ٢. سورة ص، الآية ٢٩. القمر، الآية ١٧.

(٢) محمد، الآية ٢٤.

(٣) النساء، الآية ٨٣ .

(٤) مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج٣، ص ٣٤٩.

وبما أنّ التفسير العقلي ـ سواء كان اجتهاديّاً أم برهانيّاً ـ هو يسعى إلى استنباط المراد الإلهي من الآيات المباركة اعتماداً على أدلّة قرآنيّة أو روائيّة أو تاريخيّة أو علميّة أو عقليّة، لذلك فهو داخل ضمن المدح الوارد في هذه الآية المباركة، فيكون جائزاً ما لم يرد في المقام دليل يُخرج خصوص الاستنباط في مجال تفسير القرآن من هذه الدائرة.

الدليل الثاني: الروايات

يحتلّ العقل مكانةً خاصّةً ومميّزةً في الأحاديث، فقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**أساس الدين بُني على العقل، وفُرضت الفرائض على العقل، وربّنا يُعرف بالعقل، ويُتوسّل إليه بالعقل...** »[1].

وورد في الصدد ذاته عن الإمام الكاظم عليه السلام أنّه قال لهشام بن الحكم: «**يا هشام، إنّ لله على الناس حُجّتين: حُجّة ظاهرة، وحُجّة باطنة. فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّة، وأمّا الباطنة فالعقول** »[2].

فإذا كان العقل حجّةً باطنةً، وجب أن يكون الشيء الذي يُدركه ويحكم به بصورة قطعيّة حجّةً على الإنسان وواجب الاتّباع، وإلّا فإنّ الحجّيّة تُصبح عديمة المعنى.

ومن هذا الباب استخدام العقل بكلا معنييه في التفسير، وخصوصاً العقل الاجتهادي، فهو استخدام واضح لهذه الهبة التي أعطاها الله عزّ وجلّ للإنسان واتّباع كامل لحجّته الباطنة.

---

(١) النوري الطبرسي،ميرزا حسين، مستدرك الوسائل، ج ١١، ص ٢٠٨.

(٢) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، ج ١، ص ١٦.

الدليل الثالث: السيرة

عند بحثنا عن تاريخ هذا المنهج في الدروس الماضية رأينا أنّ البعض يعتقد بأنّ توظيف العقل الاجتهادي في فهم الآيات القرآنيّة والسنّة الشريفة قد علّمه النبيﷺ للصحابة في تلك الفترة، كما أنّ الأئمّةعليهم السلام قد مارسوا هذا المنهج، وقد لاحظنا ذلك من خلال عرض مجموعة من النماذج التفسيريّة[1]، وفعل المعصوم يدلّ على جواز ذلك على أقلّ التقادير.

ومن هنا فإنّ السيرة القائمة لكبار المفسّرين ـ أمثال: الشيخ الطوسي في تفسيره (التبيان)، والشيخ الطبرسي في تفسيره (مجمع البيان) ـ قد استفادت من هذا المنهج في التفسير، ومن الواضح أنّ جذور هذه السيرة ترجع إلى زمان المعصومينعليهم السلام؛ وذلك لأنّ هذا الفعل كان موجوداً في زمنهم؛ بدليل أنّهمعليهم السلام قد مارسوه وعلّموه لأصحابهم كما أسلفنا، وبالتالي فنحن نكون أمام شيء أكثر من سكوت المعصوم وعدم ردعه عن السيرة القائمة في زمانه، فهوعليه السلام قد أقرّ ذلك بقوله وفعله من خلال الروايات المذكورة في المقام، ممّا يدلّ على جواز هذا المنهج، بل مطلوبيّته كذلك.

وفي هذا الصدد قال الأُستاذ عميد الزنجاني خلال بحثه عن دلالة سيرة العلماء المسلمين على صحّة التفسير العقلي والاجتهادي: (إنّ

---

(١) انظر أيضاً مضافاً إلى المصادر التي ذكرناها سابقاً: مؤدّب، سيّد رضا، روشهاي تفسير قرآن (مناهج تفسير القرآن)، ص ١٢٩.

العلماء المسلمين ـ من العامّة والخاصّة ـ كانوا يرجعون إلى القرآن دائماً في المسائل التي هي محلّ ابتلاء وحاجة، ويستفيدون من آياته الكريمة لحلّ المشاكل والمعضلات الاعتقاديّة العلميّة والعمليّة، والأخلاقيّة والتاريخيّة. وحتّى الاشخاص الذين لا يجيزون استخدام التفسير الاجتهادي، فإنّهم يستعينون بآيات القرآن بصورة شعوريّة أو لا شعوريّة، وذلك لدحض النظريّة المذكورة)[١].

وقد روى العامّة أيضاً عن عبد الرحمن بن يزيد قوله: (أكثرَ الناس على عبد الله [يعني: ابن مسعود] يسألونه، فقال: أيّها الناس، إنّه قد أتى علينا زمان نقضي ولسنا هناك، فمَن ابتُلي بقضاءٍ بعد اليوم فليقضِ بما في كتاب الله، فإن أتاه ما ليس في كتاب الله، ولم يَقُل فيه نبيّهﷺ، فليقضِ بما قضى به الصالحون، فإن أتاه أمر لم يقضِ به الصالحون، وليس في كتاب الله، ولم يقل فيه نبيّه، فليجتهد رأيه، ولا يقولنّ: إنّي أرى وأخاف، فإنّ الحلال بَيِّنٌ، والحرام بَيِّنٌ، وبَيْنَ ذلك أُمورٌ مشتبهات، فدعوا ما يُريبكم إلى ما لا يُريبكم)[٢].

وعن الشعبي أنّه قال: (لمّا بعث عمرُ شريحاً على قضاء الكوفة قال له: اُنظر ما تبيّن لك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحداً، وما لم يتبيّن لك

(١) عميد زنجاني، عباس عليّ، مبانى وروشهاى تفسير قران (أُسس تفسير القرآن ومناهجه)، ص ٢٧٧ـ ٢٧٨.

(٢) ابن عبد البرّ، يوسف، جامع بيان العلم وفضله، ج٢، ص ٨٤٧.

في كتاب الله فاتّبع فيه سنّة رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم، وما لم يتبيّن لك فيه السنّة فاجتهد رأيك)[١].

الدليل الرابع: بناء العقلاء

إنّ بناء العقلاء قائم على التمسّك بظاهر كلام المتكلِّم واستخراج مقاصد كلامه عن طريق القواعد الأدبيّة، والدلالات اللفظيّة والقرائن الموجودة. والمشرِّع الإسلامي لم يمنع من هذه الطريقة العقلائيّة، ولم يخترع طريقةً جديدةً في مقام إبراز مقاصده. والقرآن الكريم باعتباره جزءاً من الآليّات التي جاء بها المشرّع لهداية الناس، فهو لم يخرج عن هذه الطريقة في مجال تفهيم معاني آياته الكريمة[٢].

وبالتالي فإنّ طريقة بذل الجهد وإعمال قوّة الفكر في مجال تجميع القرائن المختلفة والجمع فيما بينها وبين الآية المراد تفسيرها، هو من الأُمور التي تبانى عليها عقلائيّاً.

الدليل الخامس: قلّة روايات التفسير

إنّ المتابع للروايات الصادرة عن النبيﷺ وأهل بيته البررةعليهم السلام في مجال التفسير يجد بأنّها غير كافية في بيان معاني جميع آيات القرآن

(١) المصدر السابق، ج٢، ص ٨٤٨.

(٢) اُنظر: عميد الزنجاني، عباس علي، مبانى وروشهاى تفسير قران (أُسس تفسير القرآن ومناهجه)، ص ٢٧٩.

الكريم؛ وذلك لقلّة الواصل منها إلينا، وعدم استيعابه لجميع ذلك. أضف إلى ذلك، فإنّ الكثير من هذه الروايات ضعيفة وغير معتبرة.

وعليه، فإذا حصرنا التفسير بالروايات فقط فهذا يعني تعطيل كثير من الآيات القرآنيّة، وهذا خلاف الهدف الذي أراده الله من نزول القرآن، فهو قد أنزل هذا الكتاب العظيم لهداية البشر بلسان عربي مبين؛ ليتدبّروا آياته، ويستمدّوا من مضامينها الرؤية الصحيحة التي توصلهم ـ إذا عملوا بها ـ إلى شاطئ السعادة، وأنّ تعطيل هذه الآيات يتنافى مع هذا الهدف، ويستلزم نفي التكليف ونفي كون القرآن خالداً. وبناءً على ذلك، فلا يوجد لدينا طريق آخر غير التفكّر والاجتهاد في هذا القسم من الآيات[1].

كما أنّ الآيات التي وردت الروايات بشأنها هي بحاجة إلى التفكير والاجتهاد والاستنباط أيضاً، فالكثير من المواضيع القرآنيّة ذُكرت بصورة كلّيّة، وأنّ فهمها بحاجة إلى التفكير، وتطبيقها على المصاديق يحتاج إلى الاجتهاد الذي ذُكر تعريفه في أوّل هذا البحث.

الدليل السادس: صعوبة فهم بعض الآيات القرآنيّة

إنّ بعض آيات القرآن يصعب فهمها، بل قد يكون عسيراً جدّاً كالآيات المتعلّقة بالعرش، والكرسيّ، ويد الله، وكونه عزّوجلّ سميعاً بصيراً،

(١) لمراجعة هذا الدليل بشكل أوسع. اُنظر: عميد الزنجاني، عباس عليّ، مبانى وروشهاى تفسير قران (أُسس تفسير القرآن ومناهجه)، ص ٢٧٦ـ ٢٧٧.

وغير ذلك، وأنّ محاولة فهمها دون الالتفات إلى القرائن والبراهين العقليّة، يجرّ الإنسان إلى الانحراف في الفهم، وينتهي به إلى التجسيم والتشبيه، والله سبحانه وتعالى منزّه عنهما.

وعليه يكون توظيف المنهج العقلي في تفسير الآيات القرآنيّة من المناهج الضروريّة التي يحتاج إليها مفسّر القرآن الكريم.

الموقف من أدلّة الموافقين

من مجموع هذه الأدلّة نُثبت أنّ العقل يمكن أنْ يكون حجّةً، وأنّ البراهين العقليّة يمكن توظيفها في مجال تفسير القرآن، كما أنّ الاجتهاد العقلي يُعتبر ضروريّاً في التفسير أيضاً.

وهذا لا يعني أنّ الاستفادة من البراهين العقليّة والاجتهاد تؤدّي إلى الاستغناء عن المناهج الأُخرى في تفسير القرآن، بل إنّ التفسير الاجتهادي الصحيح هو قيام المفسِّر بعمليّة الجمع والاستنباط من الآية بعد مراجعة القرائن النقليّة والعقليّة.

الأسئلة

١ـ ما هو تقرير الاستدلال بقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ**﴾، على صحّة التفسير العقلي للقرآن؟

٢ـ ورد في بعض الروايات إنّ العقل هو حجّة الله الباطنة على

الناس. أرجو ذكر رواية دالّة على ذلك، ثمّ بيان كيفيّة الاستدلال بهذه القضية على صحّة التفسير العقلي للقرآن.

٣ـ كيف يمكن إثبات أنّ السيرة التي سار عليها بعض القدماء من مفسّرينا، والتي مفادها جواز التفسير العقلي للقرآن، ممتدّة إلى زمان المعصومين عليهم السلام؟ وما هو موقفهم عليهم السلام تجاهها؟

٤ـ ما هو وجه الربط بين حصر تفسير القرآن بالروايات وبين تعطيل كثير من الآيات القرآنيّة؟ وما هو علاج ذلك؟

٥ـ ما هو السبيل لرفع مشكلة صعوبة فهم بعض الآيات القرآنيّة؟ أرجو توضيح ذلك مع ذكر بعض الشواهد القرآنيّة.

الدرس الثامن عشر

المناهج التفسيريّة

منهج التفسير العقلي [٤]

أدلّة المانعين ومناقشتها

منهج التفسير العقلي [٤]

أدلّة المانعين ومناقشتها

المقدّمة

بعد أتممنا الحديث ـ في الدرس الماضي ـ عن أدلّة المجوّزين للتفسير العَقْلي، وتوصّلنا في نهايته إلى صحّة هذا المنهج التفسيري، ونوّهنا ـ في أثناء ذلك ـ إلى أنّ توظيف ملكة الاجتهاد والبراهين العقليّة في عمليّة التفسير لا يعني الاستغناء عن المناهج الأُخرى المطروحة في المقام، واستكمالاً للبحث حول هذا الموضوع، كان لزاماً علينا أن نضع الطالب أمام الأدلّة التي أقامها المانعون في الطرف المقابل، والتي كان أغلبها يحوم في فضاء الفكر الأخباري أو الأشعري، وسوف نقوم بمناقشة هذه الأدلّة بشكل مفصّل؛ وصولاً إلى الرؤية النهائيّة بشأن هذا الموضوع.

أدلّة المانعين من التفسير العَقْلي

الدليل الأوّل: الروايات

ورد النهي في بعض الروايات عن استخدام العَقْل في المجال الديني عموماً، وكذلك في مجال تفسير القرآن على وجه الخصوص.

فمن الأوّل ما رُوي عن الإمام السجّادعليه السلام أنّه قال: «**إنّ دينَ اللهِ لا يُصاب بالعقول الناقصة**»[1].

وأمّا ما ورد في خصوص تفسير القرآن فقد رُوي عن النبيصلى الله عليه وآله وعن الأئمّة من أهل بيتهعليهم السلام: «**إنّ تفسير القرآن لا يجوز إلّا بالأثر الصحيح والنصّ الصريح**»[2].

ومن هنا تُصبح الرواية هي الطريق الوحيد للوصول إلى المراد الإلهي والأحكام الإلهيّة في الدين، فالطريق هو طريق النَقْل فقط، وأنّ المنهج العَقْلي طريق لا يوصل إلى نتيجة.

الدليل الثاني: اتّباع العَقْل يؤدّي إلى مخالفة الروايات المتواترة

كتب محمّد أمين الاسترآبادي ـ وهو من كبار الأخباريّين ـ قائلاً: (أقول: لاكتفاء هذه الجماعة بمجرَّد العَقْل في كثير من المواضع،

---

(١) المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣٠٣.

(٢) الفيض الكاشاني، محمّد بن مرتضى، تفسير الصافي، ج ١، ص ٣٥، المقدّمة الخامسة. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان، ج١، ص ٣٩. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة (ط الإسلامية)، ج ١٨، ص ١٥١.

خالفوا الروايات المتواترة عن العترة الطاهرة عليهم السلام في كثير من المباحث الكلاميّة والأُصوليّة)[١].

ورغم أنّ كلامه موجّه إلى الأُصوليّين، لكنّه يشمل منهج التفسير العَقْلي أيضاً، وعلى أقلّ تقديرٍ فهو يشمل آيات الأحكام.

الدليل الثالث: دعوى سدّ الشارع لباب العَقْل في الأحكام الشرعيّة

قال السيّد نعمة الله الجزائري ـ وهو من شيوخ الأخباريّين أيضاً ـ ما نصّه: (أمّا قولهم [أي الأخباريّيون] بنفي حجّية دليل العَقْل بأقسامه فهو حقٌّ؛ لأنّ الشارع سدّ باب العَقْل ومنعه من الدخول في الأحكام الإلهيّة)[٢].

الدليل الرابع: المنهج العَقْلي باطل بالضرورة

قال الشيخ الحرّ العاملي ـ وهو من الأخباريّين كذلك ـ في هذا الصدد ما نصّه: (إنّ الضرورة قاضية بأنّ مجرّد العَقْل لا يستقلّ بتفصيل مراد الله من العباد، ولو كان كافياً ما احتاج الناسُ إلى نبيّ ولا إمام، ولا اختلف الشرائع والأديان)[٣].

وبحكم الضرورة ـ هذا ـ ينفي الحرّ العاملي أيّ دور للمنهج العَقْلي،

(١) الاسترآبادي، محمّد أمين، الفوائد المدنيّة، ص ٧٧.

(٢) الجزائري، السيّد نعمة الله، منبع الحياة، ص ٤٤.

(٣) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، الفوائد الطوسيّة، ص ٤١١.

خصوصاً البرهاني منه، الذي يعتمد على البراهين الفلسفيّة في إثبات مراد الله تعالى من آياته المباركة.

الدليل الخامس: التكاليف تابعة لحكم الشرع لا العَقْل

يعتقد الأشاعرة بأنّ منشأ كلّ تكليف هو حكم الشارع وليس العَقْل، فقد (قال [أي: أبو الحسن الأشعري]: والواجبات كلّها سمعيّة، والعَقْل لا يوجب شيئاً، ولا يقتضى تحسيناً ولا تقبيحاً)[١]. وبالتالى فلا يُعتمد على إدراكات العَقْل ـ بحسب نظر الأشاعرة ـ في الأُمور الدينيّة، ويُقتصر في ذلك على النصوص الواردة عن الشارع المقدّس[٢].

الدليل السادس: التفسير الاجتهادي هو تفسير بالرأي

يرى أصحاب هذا الدليل بأنّ المنع من التفسير بالرأي هو في الحقيقة منعٌ من التفسير الاجتهادي. وقد أشار إلى هذا الدليل الأُستاذ عميد الزنجاني في بحثه عن منهج التفسير الاجتهادي، حيث قال: (إنّ المنع الوحيد الوارد في الروايات بخصوص هذا المنهج العملي والشائع هو عبارة عن هذه التصريحات الأكيدة الواردة بخصوص النهي عن التفسير بالرأي...)[٣].

---

(١) الشهرستاني، محمّد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ج ١، ص ١٠٢.

(٢) اُنظر: إيازي، محمّد علي، المفسّرون حياتهم ومنهجهم، ص ٤٠.

(٣) الزنجاني، عباس عليّ عميد، مبانى وروشهاى تفسير قرآن (أُسس التفسير ومناهجه)، ص ٢٧٨.

مناقشة أدلة المانعين من التفسير العقلي

مناقشة الدليل الأوّل: هناك عدّة نقاط في هذا الدليل جديرة بالتأمّل، وهي:

النقطة الأُولى: إنّ هذا النوع من الأحاديث صدر ضدّ المخالفين لأهل البيت عليهم السلام، الذين لم يلتفتوا إلى القرائن النقليّة وكلام المعصومين عليهم السلام، والذين تنقصهم شروط الاجتهاد، والذين هم يستخدمون التفسير بالرأي. والشاهد على ذلك هو أنّ الحديث الأوّل قد اقترن فيه ذكر العقول الناقصة مع الآراء الباطلة والمقاييس الفاسدة[١]. ويمكننا رصد هذه المناقشة من خلال ما أشار إليه بعض الأعاظم[٢].

النقطة الثانية: ليس المقصود من عدم استخدام العَقْل في هذا النوع من الروايات، هو عدم استفادة الإنسان من قوّة الفكر والاجتهاد في الدين، بل المقصود هو عدم تفسير دين الله على أساس الرأي الشخصي، وإلّا ـ فكما مرّ سابقاً ـ فإنّ العَقْل هو الحجّة الباطنة، كما أكّد الإمام الكاظم عليه السلام في وصيّته لهشام: «**... أنّ العقل حجّة، وأنّ ذوي العقول هم**

---

(١) الرواية الأُولى التي ذُكرت في الدليل الأوّل مع الشاهد الذي أشرنا إليه في المتن، هي: قال عليّ بن الحسين عليه السلام: «**إِنَّ دِينَ اللهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ وَالآرَاءِ الْبَاطِلَةِ وَ الْمَقَايِيسِ الْفَاسِدَةِ**... ». المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣٠٣، الحديث ٤٠.

(٢) فقد أورد الفيض الكاشاني الرواية المرويّة عن الأئمّة عليهم السلام والقائلة: «**إنّ تفسير القرآن لا يجوز إلّا بالأثر الصحيح والنصّ الصريح** » في مبحث منع التفسير بالرأي. اُنظر: الفيض الكاشاني، محمّد بن مرتضى، تفسير الصافي، ج١، ص ٣٥.

الذين يعرفون أئمّتهم، وقدواتهم، ويعرفون بالتالي حظّهم ودورهم في الحياة. أمّا الذين لا يعقلون فهم لا يعرفون الحجّة عليهم »[١].

أضف إلى ذلك أنّ براهين العَقْل في الدين معتبرة، وهو كذلك يُدرك بالضرورة استحقاق الثواب والعقاب، فهو ليس مجرّد مرآة لتصوُّر المدركات الذهنيّة والخارجيّة، وإنّما هو مدرك لمعانيها ومقاصدها كذلك.

ووجه ذلك: أنّ العقل يُدرك الارتباط بين الأحكام الشرعيّة والمصالح والمفاسد، وأنّ غاية هذه الأحكام جلب المصالح ودرء المفاسد، وما دام الحُسْن مصلحةً فهو يقتضي الثواب، وما دام القُبْح مفسدةً فإنّه يقتضي العقاب، وذلك حتّى يستقيم الاجتماع البشري، وهو ما يقتضيه العَقْل النظريّ، ويبرهن عليه، بقطع النظر عن التجربة والعرف بمقتضى الظروف.

النقطة الثالثة: إنّ الرواية الثانية التى ذُكرت فى الدليل الأوّل ـ والتي نقلها الفيض الكاشاني في تفسيره (الصافي) ـ مرسلة وغير معتبرة.

النقطة الرابعة: إنّ الأخذ بظاهر هذه الأحاديث يتعارض مع أحاديث أُخرى تدعونا إلى التفكّر والتدبّر، وتأمرنا بالرجوع إلى القرآن كما أشار الفيض الكاشاني إلى هذه النقطة بعد أن نقل هذه الأحاديث التي تمّ توظيفها في مقام المنع من التفسير العقلي[٢].

---

(١) اُنظر: الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص ١٣، الحديث١٢.

(٢) الفيض الكاشاني، محمّد بن مرتضى، تفسير الصافي، ج ١، ص ٣٦.

مناقشة الدليل الثاني: في الجواب على ما استدلّ به الأسترآبادي نقول: إنّ الاستفادة من العَقْل لا يعني نفي الروايات الصحيحة المعتبرة، وإذا ما تبنّى أحدٌ هذا المذهب بحجّة العقلانيّة وخالف الروايات المتواترة لأهل البيت عليهم السلام، يكون ذلك دليلاً على إدانته، وليس دليلاً على إدانة استخدام العَقْل والمنهج العَقْلي في المسائل الدينيّة برمّته.

مناقشة الدليل الثالث: يمكن الردّ على الشبهة التي ذكرها السيّد نعمة الله الجزائري بالقول: لقد ثبت عند عرض أدلّة الموافقين بأنّ العَقْل حجّة باطنة، وقد أجبنا على الروايات التي تمنع من استخدام العَقْل في المناقشتين السابقتين بصورة واضحة.

مناقشة الدليل الرابع: إنّ ما ذكره الشيخ الحرّ العاملي يمكن قبوله وفق معنى محدّد، فقد توصّلنا في بحث أدلّة الموافقين للتفسير العَقْلي إلى أنّ العَقْل كاشف عن الأحكام الشرعيّة، ولكن لم تثبت هذه المسألة بصورة الموجبة الكلّيّة، أي لم نُثبت قدرة العَقْل على اكتشاف جميع جزئيات الأحكام والمراتب وبطون القرآن، لذا فإنّ الإنسان لا يستغني عن الوحي والنَقْل.

ويمكن القول جواباً على الشيخ الحرّ العاملي أيضاً: إنّ الدليل العَقْلي في واقعه ليس قسيماً للكتاب والسنّة، وإنّما يمكن عدّه دليلاً في مقام التحفّظ على الحكم الصادر منهما، ومحاولة تحقيق امتثاله، وإلّا فما معنى بحث الإجزاء والاشتغال، وحرمة الاشتغال، والضدّ، وغيرها من المباحث

العقليّة التي هدفها التحفّظ على الحكم الشرعي، ومحاولة إصابته عند عدم وجود النصّ الشرعي؟!

إنّ هذا لا يُعدّ اجتهاداً مقابل النصّ ـ كما ادّعى المستشكل ـ أو استغناءً عن الكتاب والسنّة، وإنّما هو دليل يلجأ الفقيه إليه عند غياب النصّ، ويحاول به الوصول إلى الحكم الشرعي والتحفّظ عليه. وكذا الحال بالنسبة إلى مفسّر القرآن الكريم.

أمّا إذا كان مقصود الشيخ الحرّ العاملي بأنّ العَقْل أصلاً لا يمكنه اكتشاف المقصود الإلهي، وأنّ الأحكام العقليّة ليست بحجّة، فهذا الأمر لا يمكن قبوله؛ إذ عندما يحكم العَقْل ـ مثلاً ـ بوجوب طيّ المسافة لتحقيق الامتثال الواجب في يوم التاسع من ذي الحجّة في منطقة عرفات، فهذا الحكم العَقْلي يحكم الشارع بوجوبه أيضاً، مع أنّه لم يرد نصّ في خصوص وجوب طيّ المسافة للوقوف هناك. وأمثال ذلك من الأحكام التي يُدركها العَقْل وتدور رحاها في تحقيق الامتثال الشرعي، وقد أوضحه الأُصوليّون بإسهاب في بحث الملازمات العقليّة، وأبانوا فيه وجه الخلاف في ذلك بينهم وبين الأشاعرة من جهة، والأخباريّين من جهة أُخرى.

مناقشة الدليل الخامس: إنّ ما ورد في دعوى الأشاعرة يمكن الإجابة عنه:

أوّلاً: إنّ عَقْل الإنسان كاشف عن الحكم الشرعي، فليس هو مقنّناً لأُمور خارجة عن دائرة التقنينات الوحيانيّة، أو أحكام مخالفة للشرع

المقدّس؛ ولأجل هذا فقد اتّضح في أُصول الفقه في باب الملازمات صحّة المقولة التالية: كلّ ما حَكَم به العَقْل حَكَم به الشرع[١].

فمثلاً: إذا اكتشف العَقْل الملاك القطعي لأحد الأشياء وأصدر حُكْماً قطعيّاً، فسوف يكون حُكم الشرع طبقاً لحُكم العَقْل من باب الملازمة؛ وعليه فإنّ منشأ كلّ تكليف وإن كان هو حُكم الشارع، إلّا أنّ الإدراكات القطعيّة للعَقْل باللحاظ المتقدّم تكون معتبرةً أيضاً.

ثانياً: ممّا لا شكّ فيه ولا شبهة تعتريه ـ وكما هو مقرّر في محلّه ـ أنّ الله سبحانه مالِك المُلك والملكوت، يقدّر على كلّ أمر ممكن من غير فرق بين الحَسَن والقبيح، وبالتالي فإنّ حُكم العَقْل بأنّ الفعل الفلاني قبيح لا يصدر عن الحكيم، ليس تحديداً لملكه وقُدرته، وهذا هو المهمّ في حلّ عقدة الأشاعرة الذين يزعمون أنّ قضاء العَقْل وحُكمه في أفعاله سبحانه نوع دخالة في شؤون ربّ العالمين. ولكنّ الحقّ غير ذلك.

وتوضيحه: إنّ العَقْل بفضل التجربة، أو بفضل البراهين العقليّة، يكشف عن القوانين السائدة على الطبيعة كما يكشف عن القوانين الرياضيّة؛ وعليه فلو قال العَقْل: إنّ كلّ زوج ينقسم إلى متساويين، فهل يُحتمل أنّ العَقْل بذلك فَرَض حُكْمَه على الطبيعة؟! كلاّ، إنّما يقال: إنّ الطبيعة كانت تحمل ذلك القانون، والعَقْل كشفه وبيّنه.

---

(١) أُنظر: المظفّر، أُصول الفقه، مبحث الملازمات العقليّة، ج ١ـ ٢، ص ٢٣٦ وما بعدها.

فإذا كان هذا هو الفَرق بين فَرْض الحكم وكشفه في عالم الطبيعة، فليكن هو الفارق بين إدراكِهِ حُسن الفعل وقُبْحه، وأنّ أيّ أمر أو نهي يصدر عنه فهو ليس مُحدِّداً لسعة قدرة الباري جلّ شأنه وإرادته وفعله، فليس العَقْل هنا حاكماً وفارضاً على الله سبحانه، بل هو بالنظر إلى الله تعالى وصفاته التي منها الكمال والغِنى، يكشف عن أنّ الموصوف بمثل هذه الصفات ـ وبخاصّة الحكمة ـ لا يصدر عنه القبيح، ولا الإخلال بما هو حَسَن.

ولزيادة التوضيح في هذه المسألة لا بأس بعرض نقطتين مهمّتين:

الأُولى: إنّ العَقْل كاشف وليس بمشرّع. لقد أدخلت الشيعة الإماميّة العَقْل في دائرة الكشف عن الحُكم الشرعي كما يُستكشَف بسائر الأدلّة من الكتاب والسنّة والإجماع، وليس معنى ذلك إطلاق سراحه في جميع المجالات بحيث يُستغنى به عن الشرع، وإنّما للعقل مجالات خاصّة ـ كما سيأتي ـ لا يصلح له الكشف إلّا فيها.

والمراد من حجّيّة العَقْل هنا هو أنّه بحسب المعايير التي يقف عليها، يُقطع بأنّ الحُكم عند الله سبحانه هو ما أدركه، وأين هذا من التشريع، أو من التحكُّم والتحتّم على الله سبحانه كما ربّما نسمعه من بعض الأشاعرة، حيث يزعمون أنّ القائلين بحجّيّة العَقْل في مجالات خاصّة يُحكِّمون العَقْل على الله سبحانه وتعالى! ولكنّهم غفلوا عن الفَرْق بين الكشف والحُكم؛ فإنّ موقف العَقْل في هذه المسائل هو نفس موقفه

في الإدراكات الكونيّة، فإذا حكم بأنّ زوايا المثلث تساوي مئة وثمانين درجةً، فمعناه: أنّه يكشف عن واقع محقّق ومحتّم قَبْل حُكم العَقْل.

والمورد ذاته فيما لو حَكَم بأنّ العقاب بلا بيان قبيح، فليس معناه أنّه يحكم على الله سبحانه بألاّ يُعذّب الجاهلَ غير المقصّر، بل المراد أنّ العَقْل من خلال التدبّر في صفاته سبحانه ـ أعني: العدل والحكمة ـ يستكشف أنّ لازم ذينك الوصفين الثابتين له سبحانه، هو عدم عقاب الجاهل[١].

وبذلك يظهر أنّ ما أطنب به أتباع السلفيّة حول الأحكام العقليّة إطناب بلا طائل، وتفسير بما لا يرضى به صاحبه، فقد قالوا: أوجب العدليّة على الله تعالى أشياءً بمحض عقولهم وإن لم ترد بها الشريعة، بل أوجبوا على الله أشياءً مخالفةً للصحيح الصريح من نصوص الكتاب والسنّة، ولا شكّ أنّ هذا الإيجاب العَقْلي من المعتزلي على الله باطل؛ لأنّه يلزم عليه أن يكون هناك موجب فوق الله أوجب عليه شيئاً، ولا موجب عليه سبحانه وتعالى، كما يلزم عليه ألاّ يكون تعالى فاعلاً مختاراً، وهو باطل[٢].

وقد أجاب عنه المحقّق نصير الدين الطوسي قائلاً: (ليس هذا الوجوب بمعنى الحُكم الشرعي كما هو المصطلح عند الفقهاء، بل هذا الوجوب

(١) اُنظر: السبحاني، جعفر، رسائل أُصوليّة، ص ١٣ـ ١٤.

(٢) اُنظر: السبحاني، جعفر، رسائل ومقالات، ج ٤، ص ١٢٣. عوّاد عبد الله المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنّة منها، ص ١٦٠.

بمعنى كون الفعل بحيث يستحقّ تاركه الذمّ، كما أنّ القبيح بمعنى كون الفعل بحيث يستحقّ فاعله الذمّ. والكلام فيه هو الكلام في الحُسْن والقُبْح بعينه، ويقولون: إنّ القادر العالم الغني لا يترك الواجب ضرورة)[1].

الثانية: إنّ القاعدة القائلة: (كلّ ما حَكَم به العَقْل حَكَم به الشرع) مختصّة بحجّيّة الدليل العقلي القطعي في قِبال المحدّثين المانعين، ومقصودنا ممّا (حَكَم به العَقْل) هو: الحُكم العَقْلي الذي يُصدره العَقْل على نحو الجزم واليقين في مقام استنباطه للحكم الشرعي غير المستند إلى الكتاب والسنّة، وليس المراد من الحُكم العَقْلي هنا هو الحُكم المستند إلى البراهين العقليّة الفلسفيّة الكاشفة عن الأُمور الواقعيّة في نفس الأمر، مثل: وجود الله تعالى المستند على برهان استحالة الدور أو التسلل، واستحالة اجتماع النقيضين، وغير ذلك.

كما أنّه ليس المراد من الحُكم العَقْلي هنا هو الواقع في مبادئ تصديق الكتاب والسنّة؛ لأنّ هذا الحكم العَقْلي حجّة عن الجميع، أُصوليّين كانوا أو أخباريّين؛ لضرورة انتهاء القول بحجّيّة الكتاب والسنّة إلى استدلالات وقناعات عقليّة.

وهو أيضاً ليس عبارةً عن الحُكم العَقْلي الواقع في طول حجّيّة الكتاب والسنّة، كحُكم العَقْل بوجوب امتثال الحُكم الصادر عنهما وطاعته وقُبح معصيته.

---

(١) الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصل (نقد المحصل)، ج١، ص ٣٤٢.

وفي ختام في هذه المناقشة نقول للمانعين من هذا المنهج: إنّه من العجائب أن نُلغي دور العَقْل في العقائد والأحكام والتفسير، ونعتمد على النَقْل، مع أنّه ما لم تثبت حجّيّة النَقْل عن طريق العَقْل فكيف يمكن الاعتماد عليه؟!

مناقشة الدليل السادس: لقد أجاب السيّد كاظم الحائري ـ في تقرير أبحاث أُستاذه الشهيد محمّد باقر الصدر قدس سره الأُصوليّة ـ عن الاستدلال بروايات المنع من التفسير العَقْلي بناءً على كونه من التفسير بالرأي بعدّة وجوه، نذكر الوجه الأوّل منها في المقام:

(الوجه الأوّل: مأخوذ ممّا بيّنّاه في بحث حجّيّة الدليل العَقْلي وعدمها؛ حيث استدلّ الأخباريّون هناك على عدم الحجّيّة بالروايات التي تنهى عن العمل بالرأي بقول مطلق في الأحكام الشرعيّة، وهنا استدلّوا على عدم حجّيّة ظهور القرآن بالروايات الناهية عن تفسير القرآن بالرأي. وقد قلنا هناك: إنّ كلمة الرّأي وإن كان معناها اللغوي الأصلي هو النّظر ـ مثلاً ـ أو ما يقرب من ذلك في المعنى، إلّا أنّ الذي يُطالع مجموع الروايات الواردة في باب الرّأي، ويُطالع عصر هذه الروايات، يعرف أنّ هذه الروايات كانت ملقاةً من قِبل الأئمّة عليهم السلام على أُناس كانوا يعيشون ويفكّرون في جوّ علميّ خاصّ، له مصطلحاته الخاصّة، وتعبيراته الخاصّة، وله مسائله المطروحة للبحث إثباتاً ونفياً. ومن أهمّ تلك المسائل التي راج بحثها وذكرها واختلف الناس بسببها هو مسألة الرّأي، ففي عصر الصادقَين عليهما السلام وجدتْ مدرسة علميّة في صفوف علماء السنّة بعنوان (مدرسة الرّأي) في مقام

الاستنباط والتفسير وإخراج الأحكام من النصوص، وكانت هذه الكلمة مصطلحاً لمذاهب استُحدثت وراجت وعمّت وانتشر الحديث عنها وتشعّبت فروعها)[1].

الأسئلة

١ـ كيف توصّل الحرّ العاملي إلى القول بأنّ المنهج العَقْلي باطل بالضرورة؟

٢ـ كيف تُناقش الروايات التي ورد فيها النهي عن استخدام العَقْل في المجال الديني عموماً، أو تفسير القرآن على وجه الخصوص، أمثال قول الإمام السجّاد عليه السلام: «**إنّ دينَ الله لا يُصاب بالعقول الناقصة**»؟

٣ـ ما هو الردّ على دعوة الأشاعرة بأنّ التكاليف تابعة لحُكم الشرع لا للعَقْل، وبالتالى بطلان المنهج العَقْلى فى الأُمور الدينيّة؟

٤ـ أشار البعض إلى أنّ المنع من التفسير الاجتهادي هو لكونه من التفسير بالرأي المنهي عنه في الروايات، كيف تُناقش ذلك؟

٥ـ ما هي دائرة حكم العَقْل في القاعدة القائلة: (كلّ ما حَكَم به العَقْل حَكَم به الشرع)؟

---

(١) الحائري، السيد كاظم، مباحث الأُصول (تقرير بحث الشهيد الصدر للسيّد الحائري)، ج ٢، ص ٢٣٣.

الدرس التاسع عشر

المناهج التفسيريّة

منهج التفسير العقلي [٥]

التفسير العقلي الاجتهادي

منهج التفسير العقلي [٥]

المقدّمة

تدور أبحاث هذا الدرس حول القسم الأوّل من قسمي منهج التفسير العَقْلي، وهو المنهج الاجتهادي، الذي يحتلّ مساحةً واسعةً في كتابات المفسّرين؛ وذلك لأنّ العمليّة التفسيريّة التي تبتغي الوصول إلى مداليل الآيات ومقاصدها، تعتمد بالدرجة الأساس على إعمال قوّة العَقْل في المصادر والقرائن التفسيريّة المتنوّعة من أجل الوصول إلى ذلك، وبما أنّ المصادر التي يمكن للمفسّر أن يوظّفها في عمليّة التفسير تارةً تكون آيات قرآنيةً، وأُخرى روايات شريفةً، وثالثة قرائن لغويّةً وأدبيّةً وغير ذلك، فإنّ التفاسير الاجتهاديّة سوف تكثُر ما بين تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالرواية، وتفسير القرآن باللّغة.

وفي هذا الدرس سوف نُسلّط الضوء على النوع الأوّل بعد تعريف الاجتهاد، وتحديد حجّيّة العَقْل، وتعريف التفسير الاجتهادي.

تعريف الاجتهاد

المقصود من الاجتهاد هنا: هو بذل الجهد الفكري واستخدام قوّة العَقْل في فهم آيات القرآن ومقاصده، وعلى هذا فاستعمال الاجتهاد هنا يشمل ما كان اصطلاحيّاً منه وفقهيّاً وأُصوليّاً؛ لأنّه يشمل آيات الأحكام وغيرها. وعليه يكون التفسير الاجتهادي في قِبال التفسير النقلي، إذ في الثاني يتمّ التأكيد على النَقْل أكثر من غيره، أمّا في الأوّل فيتمّ التأكيد على العَقْل والنظر والتدبّر[1].

إذا علمت هذه الأُمور فلندخل في صلب الموضوع، وهو تحديد مساحة حجّيّة العَقْل والبرهنة على حجّيته فيها.

تحديد حجّيّة العَقْل والبرهنة عليه

إنّ للعقل مجالات خاصّةً يكون فيها حجّةً بلا كلام، وفي المقام نعرض تفصيل ذلك على الرغم من كونه في بعض جزئيّاته خارجاً عن محلّ البحث، إلاّ أنّ الدارس في مجال مناهج تفسير القرآن حري به أن يُحيط بهذه الأبحاث؛ ليقف على تفاصيل مهمّة ترتبط بمنهج التفسير العَقْلي. لذا سوف نعرض هذه الأبحاث في محورين رئيسيّين:

المحور الأوّل: العَقْل النظري والعملي

أشرنا في البحوث السابقة إلى أنّ العَقْل يُقسّم إلى: النظري،

---

(١) أُنظر: معرفة، محمّد هادي، التفسير والمفسّرون: ج ٢، ص ٣٤٩. العك، خالد عبد الرحمن، أُصول التفسير وقواعده: ص ١٧٦.

والعملي. وهنا سنقوم بتسليط الضوء بشكل أكبر على الفروق بينهما، فقد جاء في كلمات السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر﵀ ما يتعلّق بهذا الموضوع، قال:

إنّ العقل النظري عبارة عمّا يُدرك ما هو واقع في نفسه، كالوجوب والإمكان، والعَقْل العملي عبارة عمّا يُدرك ما ينبغي أن يقع. أو يقال: إنّ الأوّل عبارة عمّا يُدرك ما ينبغي أن يُعلم، والثاني عبارة عمّا يُدرك ما ينبغي أن يُعمل.

والأَولَى أن يقال: إنّ الأوّل عبارة عمّا يُدرك الواقع بنحو ليس له اقتضاء التأثير مباشرةً في مقام العمل ولو أثّر في ذلك بالواسطة، كإدراك العَقْل لوجود الله تعالى الذي يؤثّر في مقام العمل بتوسّط إدراك حقّ المولويّة له سبحانه. والثاني عبارة عمّا يُدرك ما يقتضي إدراكه التأثير المباشر في العمل، وهو إدراك الحُسن والقُبح.

والحكم الشرعي تارةً يُستنبط من العَقْل النظري بلا دخل للعَقْل العملي في ذلك، وأُخرى يكون للعَقْل العملي دخل فيه.

أمّا القسم الأوّل ـ الذي يُستنبط بالعَقْل النظري بلا دخل للعَقْل العملي فيه ـ فله طريقان:

الطريق الأوّل: تطبيق قوانين الإمكان والاستحالة على الحكم الشرعي؛ إذ هو ـ أيضاً ـ من الأُمور الخاضعة لتلك القوانين، وهذا يُفيد ابتداءً في مقام نفي حكم شرعي محتمل، كأن تُنفى ملكيّة الورّاث لمال المورّث بالإشاعة، بمعنى التبعيض في المملوك، بعد فَرض كون نسبة

سببيّة موت المورّث لملكيّة الوارث إلى تمام الأجزاء على حدّ سواء، وفَرض كون بقاء هذه العين بلا مالك خلاف الضرورة الفقهيّة، فيقال حينئذٍ: إنّ ملكيّة الوارث للتركة بالإشاعة بأحد معنييها ـ وهو التبعيض في المملوك ـ غير معقولة، سواء فُرض المملوك لكلّ فرد من أفراد الوارث جزءاً معيّناً، أو جزءاً مردّداً، أو كلّيّاً في المعيّن.

أمّا الأوّل؛ فلاستحالة الترجيح بلا مرجّح بعد فَرض نسبة سببيّة الموت لملكيّة الوارث إلى تمام الأجزاء على حدٍّ سواء.

وأمّا الثاني؛ فلاستحالة الترديد في الواقع؛ إذ الوجود الواقعي مساوق للتشخيص.

وأمّا الثالث؛ فلاستلزامه بقاء ذات العين بلا مالك، وهو خلاف الضرورة الفقهيّة.

إذاً فالمعنى الأوّل للإشاعة منفيّ في المقام.

هذا هو كيفيّة استنباط نفي الحكم الشرعي بواسطة الدليل العَقْلي النظري...

الطريق الثاني: تطبيق قوانين العلّيّة على الحكم الشرعي بالمستوى الذي يمكن تطبيقه على الأفعال الاختياريّة، وذلك يكون في ثلاثة أبواب:

الباب الأوّل: ما يُناسب أن يُسمّى بباب (المستقلاّت العقليّة)، وهو ما إذا كان الحكم الشرعي معلولاً لشيء وقد أدرك العَقْل العلّيّة والعلّة، أو كان الحكم الشرعي علّةً لشيء وقد أدرك العَقْل العلّيّة والمعلول.

أمّا الأوّل فكما لو أدرك العَقْل المصلحة أو المفسدة التامّة في أمر

(أي: مصلحة أو مفسدة لا معارض لها)، وأدرك علّيّة ذلك للحكم بواسطة قانون تبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح والمفاسد. فإدراك المصلحة أو المفسدة لا بدّ أن يكون إدراكاً عامّاً يتّفق فيه العقلاء، كوجود المفسدة في استعمال المخدّرات، والمصلحة في استعمال اللقاح لصيانة الطفل عن مرض الجُدْري أو الحصبة، حيث إنّ العقلاء متّفقون على وجود المفسدة أو المصلحة الملزمة، فحينها لا مانع من أن يُتّخذ ما أدركه العَقْل من المصالح والمفاسد ملاكاً لكشف حكم الشرع. وأمّا إذا لم يكن كذلك، وإنّما أدرك فقيه واحد أو فقيهان وجود المصلحة في إنشاء حكم، فإنّه لا يصحّ لهما إنشاء حكم شرعي يُنسب إلى الشريعة الإسلامية وفق ما أدركاه.

وأمّا الثانى فكما هى الحال فى السيرة العقلائيّة وسيرة المتشرّعة، حيث يُستنبط منهما الحكم الشرعى بعد دَرْك العَقْل ـ بالقرائن التاريخيّة وغيرها ـ ثبوت هذه السيرة بمرأىً ومسمعٍ من الشارع، ودَرْكه لكون السيرة (أي: سيرة المتشرّعة) معلولةً للحكم الشرعي، أو كون عدم الردع معلولاً له؛ إذ لولاه لردع الشارع عنها (أي: السيرة العقلائيّة)[1].

(١) ويمكن أن نُمثّل لهذا النحو من الاستنباط للحكم الشرعي بما إذا اقترن الموضوع في لسان الدليل بأوصاف وخصوصيّات لا يراها العرف دخيلةً في الموضوع، ويعدّها من قبيل المثال، كما إذا ورد في السؤال: رجل شكّ في المسجد بين الثلاث والأربع، فأُجيب بأنّه يبني على كذا، فإنّ السائل وإن سأل عن الرجل الذي شكّ في المسجد، لكنّ العرف يعدّ تلك القيود مثالاً، لا قيداً للحكم، فيعمّم الحكم على الرجل والأُنثى، ومَن شكّ في المسجد والبيت.
إنّ هذه الحالة المسمّاة بـ(تنقيح المناط)، والتي يُساعد عليها الفهم العرفي، ممّا لا إشكال فيها،

الباب الثاني: باب الملازمات العقليّة، كباب إدراك العَقْل الملازمة بين الوجوبين أو الحرمتين، وورد أحد الوجوبين في الشرع دون الآخر، فإنّه يحكم العَقْلُ بالوجوب الثاني بناءً على وجود الملازمة بين الحكمين، فاستكشاف الحكم الشرعي رهن ثبوت الملازمة بين الحكمين. وإليك نماذج من هذه الملازمات:

١ـ الملازمة بين الوجوبين، كوجوب الشيء ووجوب مقدّمته.

٢ـ الملازمة بين الحرمتين، كحرمة الشيء وحرمة مقدّمته.

٣ـ الملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضدّه، كوجوب المضيّق وحرمة الموسّع عند التزاحم.

٤ـ الملازمة بين النهي عن العبادة وفسادها.

٥ـ الملازمة بين النهي عن المعاملة وفسادها.

٦ـ الملازمة بين وجود الحكم لدى وجود الشرط والوصف و... والانتفاء عند الانتفاء.

وفي هذا الباب يُدرك العَقْل العلّيّة فقط، ويضمّ ذلك إلى الدليل الشرعي الدالّ على وجود العلّة، فمثلاً: العَقْلُ يُدرك علّيّة وجوب

➲

ولا صلة لها بالقياس؛ إذ لا أصل ولا فرع في المقام، بل الحكم في نظر المخاطب يعمّ الرجل والأُنثى، والشاكّ في المسجد والبيت، مرةً واحدة.

وهذا هو الذي يُعبّر عنه في الفقه الإمامي بإلغاء الخصوصيّة، أو مناسبات الحكم والموضوع، مضافاً إلى التعبير عنه بـ(تنقيح المناط).

الشيء لوجوب مقدّمته، والشرع يدلّنا على وجوب ذلك الشيء، فيثبت وجوب مقدّمته.

الباب الثالث: باب قياس الأولويّة والمساواة. والعلّيّة هنا تؤخذ من الشرع، وتُضمّ إلى إدراك العَقْل لوجود العلّة في المقيس، فيقال مثلاً: إنّ الحزازة التي أصبحت علّةً للتحريم في قول (الأُفّ) للأبوين في الآية الكريمة موجودة في أيّ شتم أو ضرب لهما، فيحرم الشتم والضرب حينئذٍ.

وأمّا القسم الثاني ـ وهو الذي يُستنبط بواسطة العَقْل العملي ـ فهو المصطلَح عليه بباب المستقلّات العقليّة، والعَقْل العملي وحده لا يمكن أن يُدرك الحكمَ الشرعي، وإنّما يجب تتميمه بالعَقْل النظري، سواء طبّقنا العَقْل العملي على أفعالنا، أم طبّقناه على أفعال المولى.

أمّا الأوّل فكما إذا حكم العَقْل العملي بقبح ضرب اليتيم، وضُمّ إلى ذلك قاعدة الملازمة بين حكم العَقْل وحكم الشرع ـ وهي قاعدة مستفادة من العَقْل النظري ـ فيُستنتج من ذلك حرمة ضرب اليتيم شرعاً.

وأمّا الثاني فكما إذا حكم العَقْل العملي بقبح ترخيص المولى في المعصية، فيُستفاد من ذلك ـ بضميمة ما دلّ عليه العَقْل النظري من استحالة صدور القبيح عن الحكيم ـ نفي ترخيص المولى فيها[1].

---

(١) اُنظر: الحائري، السيّد كاظم، (تقرير بحث السيّد محمّد باقر الصدر)، مباحث الأُصول: ج١، ص٤٧٧ـ ٤٧٩. بتصرّف.

المحور الثاني: عرض لآراء الأخباريّين بشأن الدليل العَقْلي

من اعتراضات الأخباريّين على الدليل العَقْلي اعتبارهم أنّ هذا الدليل يُفضي إلى الاختلاف والأوهام دون أن تتحصّل منه نتيجة يُتفق عليها، فالدليل العَقْلي بنظرهم قابل للنقض والإبرام؛ لاختلاف العقول في الاستعداد قوّةً وضعفاً[١].

ومن هنا نجد بأنّ السيّد نعمة الله الجزائري قد اتّهم الأكثريّة من علماء المذهب بأنّهم اتّبعوا جماعةً من المخالفين من أهل الرأي والقياس، ومن أهل الطبيعة والفلاسفة وغيرهم من الذين اعتمدوا على العقول واستدلالاتها، فطرحوا النصوص أو تأوّلوها اعتماداً على الدليل العَقْلي، ووصفهم بأنّهم في مسائل الأُصول يذهبون إلى أشياء كثيرة قد قامت الدلائل النقليّة على خلافها؛ لوجود ما تخيّلوا أنّه دليل عقلي، كقولهم بنفي الإحباط في العمل، ونفي سهو النبيّ في الصلاة؛ تعويلاً على المقدّمات العقليّة التي لا تفيد ظنّاً ولا علماً[٢].

وقد صنّف الجزائري تقييمه للدليل العَقْلي إلى أصناف ثلاثة، وهي كالتالي:

١ـ ما كان بديهيّاً لا يقبل النقض، كالواحد نصف الاثنين.

٢ـ ما كان يعاضده دليل نَقْلي وآخر غيره معارض له. وقد رجّح الأوّل على الثاني؛ معتبراً الترجيح عائداً إلى التعارض في النَقْل لا العَقْل.

---

(١) اُنظر: البحراني، الشيخ يوسف، الحدائق الناضرة: ج١، ص١٢٤.

(٢) اُنظر: الجزائري، السيّد نعمة الله، الأنوار النعمانيّة: ج ٣، ص ١١٣ـ ١١٥.

٣ ـ ما تعارض فيه محض العَقْل مع النقل. وهنا رجّح الأخير على الأوّل[١].

كما نجد في هذا المجال بأنّ الشيخ يوسف البحراني قد سار على خُطى المحدّث الجزائري، فأيّده في نقده للدليل العَقْلي؛ مبيّناً بأنّه يدعو للاستغناء عن الخطاب الديني، أو تركه؛ بدعوى أنّه يعارض ما عليه العَقْل. وهي التهمة التي اتُّهم بها أتباعُ الدائرة العَقْليّة؛ فقد اتّهم الشيخ البحراني أكثر أصحابه من الإماميّة بأنّهم يعتمدون على الأدلّة العَقْليّة في الأُصول والفروع، ويرجّحونها على الأدلّة النقليّة، ووصفهم بأنّهم لا يتردّدون في ترجيح الدليل العَقْلي على النقلي عند التعارض، مع تأويل الثاني بما يرجع إليه، وإلاّ طرحوه بالكلّيّة، وهم يفعلون ذلك في كلّ من أُصول الدين وأُصول الفقه[٢].

كما أنّ البحراني قد أيّد الجزائري في تقسيمه المتقدّم للدليل العَقْلي. نعم، استثنى من ذلك (العَقْل الفطري) الذي وصفه بأنّه خالٍ من شوائب الأوهام، فاعتبره حجّةً من حجج الله تعالى، واستشكل أنْ يرجّح عليه (البيان)، أيْ الدليل النقلي، ولم يُظهر جواباً حاسماً وصريحاً حول ترجيح وتقديم أيّ من هذين الدليلين، سيمّا وأنّه قد عدّ جميع الأحكام الشرعيّة موقوفةً على السماع أو البيان[٣].

---

(١) أُنظر: المصدر السابق: ج٣، ص١١٦.

(٢) أُنظر: البحراني، الشيخ يوسف، الحدائق الناضرة: ج١، ص١٢٥ .

(٣) أُنظر: المصدر السابق: ج ١، ص١٢٥ـ ١٢٧.

لذلك اعتبر العَقْل الفطري موافقاً للشرع، بل هو الشرع من الداخل؛ استناداً إلى ما جاء من بيان متمثّل ببعض الأخبار الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، ففي حديث عن الإمام أبي الحسن عليه السلام حين سُئل عن الحجّة على الخلق اليوم؟ قال: «**الْعَقْلُ يُعْرَفُ بِهِ الصَّادِقُ عَلَى اللهِ فَيُصَدِّقُهُ، وَالْكَاذِبُ عَلَى اللهِ فَيُكَذِّبُه** »[١].

وفي حديث آخر عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**حُجَّةُ اللهِ عَلَى الْعِبَادِ النَّبِيُّ، وَالْحُجَّةُ فِيمَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَبَيْنَ اللهِ الْعَقْل** »[٢].

كما جاء عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام أنّه قال: «**يَا هِشَامُ، إِنَّ للهِ عَلَى النَّاس حُجَّتَيْن: حُجَّةً ظَاهِرَةً، وَحُجَّةً بَاطِنَةً. فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالأَنْبِيَاءُ وَالأَئِمَّةُ عليهم السلام. وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُول** »[٣] [٤].

ومع كلّ هذا فالمحدّث البحراني سلب الحجّيّة والاعتبار عن هذا الصنف من العَقْل حال تغلّب ما وصفه بالأوهام الفاسدة والأهواء الناتجة عن بعض الأمراض الروحيّة، كالعصبيّة وحبّ الجاه. لكنّه لم يُقدّم ضابطاً دقيقاً لتمييز العَقْل الفطري عن غيره ممّا فيه شائبة الأوهام والأهواء.

ثمّ إنّه لأهمّيّة الموضوع، وتعلّق البحث التالي عليه، نورد للدارس نصّ كلام الشيخ يوسف البحراني حول العلاقة بين الدليلين العَقْلي

---

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي (ط الإسلامية): ج ١، ص٢٥.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق: ج ١، ص ١٦.

(٤) اُنظر: البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة: ج ١، ص ١٣٠.

والنقلي، حيث يقول: (لا ريب أنّ الأحكام الفقهيّة من عبادات وغيرها كلّها توقيفيّة تحتاج إلى السماع من حافظ الشريعة... لا مدخل للعَقْل في استنباط شيء من أحكامها بوجه. نعم، عليه القبول والانقياد والتسليم لما يُراد، وهو أحد فردي ما دلّت عليه تلك الأدلّة التي أوردها المعترض.

إلّا أنّه يبقى الكلام بالنسبة إلى ما يتوقّف على التوقيف، فنقول: إن كان الدليل العَقْلي المتعلّق بذلك بديهيّاً ظاهر البداهة، كقولهم: الواحد نصف الاثنين، فلا ريب في صحّة العمل به، وإلّا فإن لم يعارضه دليل عَقْلي ولا نَقْلي فكذلك، وإن عارضه دليل عَقْلي آخر، فإن تأيّد أحدهما بنقليّ كان الترجيح للمؤيَّد بالدليل النَقْلي، وإلّا فإشكال. وإن عارضه دليل نَقْلي، فإن تأيّد ذلك العَقْلي أيضاً بدليل نَقْلي كان الترجيح للعَقْلي، إلّا أنّ هذا في الحقيقة تعارضٌ في النقليّات، وإلّا فالترجيح للنَقْلي، وفاقاً للسيّد المحدّث المتقدّم ذكره [أي المحدّث الجزائري] وخلافاً للأكثر.

هذا بالنسبة إلى العَقْلي بقول مطلق، أمّا لو أُريد به المعنى الأخصّ، وهو الفطري الخالي عن شوائب الأوهام الذي هو حجّة من حجج الملك العلاّم ـ وإن شذّ وجوده في الأنام ـ ففي ترجيح النَقْلي عليه إشكال)[1].

وقد ذكر الشيخ الأعظم الأنصاري كلاماً وردّاً على صاحب (الحدائق) هو في الواقع على خلاف صريح مراد المحدّث البحراني، إذ علّق عليه في كتابه (فرائد الأُصول)، قائلاً: (ولا أدري كيف جُعل

(١) البحراني، الشيخ يوسف، الحدائق الناضرة: ج١، ص١٣١ـ ١٣٣.

الدليل النَقْلي في الأحكام النظريّة مقدّماً على ما هو في البداهة من قبيل الواحد نصف الاثنين، مع أنّ ضروريّات الدين والمذهب لم يزد في البداهة على ذلك!

والعجب ممّا ذكره في الترجيح عند تعارض العَقْل والنَقْل، كيف يتصوّر الترجيح في القطعيّينِ؟ وأيّ دليل على الترجيح المذكور؟!

وأعجب من ذلك الاستشكال في تعارض العقليّينِ من دون ترجيح، مع أنّه لا إشكال في تساقطهما، وفي تقديم العَقْلي الفطري الخالي عن شوائب الأوهام على الدليل النَقْلي، مع أنّ العلم بوجود الصانع إمّا أن يحصل من هذا العَقْل الفطري، أو ممّا دونه من العقليّات البديهيّة، بل النظريّات المنتهية إلى البداهة!)[1].

وفي الحقيقة إنّ قضيّة النزاع بين الأُصوليّين والأخباريّين حول موضوع حجّيّة الدليل العَقْلي موكول إلى محلّه في علم الأُصول، إلّا أنّه يمكن لقائل أن يقول في ما يتعلّق بمناقشة الشيخ الأعظم للشيخ البحراني بأنّ الأخير لم يقدّم الدليل النَقْلي على العَقْل البديهي كما فهم الشيخ الأنصاري، بل العكس هو الصحيح.

كما أنّ عجب الشيخ من المحدّث لم يكن في محلّه؛ ذلك لأنّ البحراني لم يُسلّم بقطعيّة الدليل العَقْلي النظري في قِبال قطعيّة النَقْل وبيانيّته ليصدق الإشكال في ترجيح أحدهما على الآخر.

---

(١) الأنصاري، الشيخ مرتضى، فرائد الأصول: ج١، ص٥٦ـ ٥٧.

التفسير الاجتهادي

مرّ بنا في الدروس الماضية بأنّ التفسير الاجتهادي ذُكرت له عدّة تعريفات:

منها: إنّه عبارة عن توظيف قوّة التفكّر والإدراك والتعقّل في مقام تفسير القرآن.

ومنها: إنّه عبارة عن الاعتماد على العَقْل والنظر أكثر من الاعتماد على النَقْل والأثر؛ ليكون المناط في النقد والتمحيص هو دلالة العَقْل الرشيد والرأي السديد.

ومنها: إنّه عبارة عن إعمال قوّة الفكر والاجتهاد في مقام الجمع بين الآيات والروايات ونتاجات الأبحاث اللغويّة، وغير ذلك؛ وصولاً إلى مقاصد الآيات القرآنيّة المراد تفسيرها.

وكيف كان، فإنّ هذا المنهج التفسيري يكثر استخدامه في عدّة موارد، منها ما يلي:

أوّلاً: الجمع بين الآيات، أي تفسير القرآن بالقرآن. فقد روي عن الإمام عليّ عليه السلام في خطبة يصف بها القرآن الكريم، أنّه قال: «**كِتَابُ اللهِ تُبْصِرُونَ بِهِ وَتَنْطِقُونَ بِهِ وَتَسْمَعُونَ بِهِ، وَيَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ، وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ**»[1].

كما أُثر عنه عليه السلام أنّه لمّا أرسل ابن عبّاس لمحاججة الخوارج، أوصاه

(١) نهج البلاغة، تحقيق (صبحي صالح): ص ١٩٢.

بقوله: «**كِتَابُ اللهِ تُبْصِرُونَ بِهِ وَتَنْطِقُونَ بِهِ وَتَسْمَعُونَ بِهِ، وَيَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ، وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ**»[١].

ثمّ إنّنا لو رجعنا إلى روايات المعصومين عليهم السلام لوجدنا بأنّهم ساروا على هذا المنهج بشكل كبير في رواياتهم، وذلك من خلال إرجاع المتشابهات إلى المحكمات، وكذلك من خلال الجمع بين الآيات المطلقة والمقيّدة، وبين العامّ والخاصّ، وبين الناسخ والمنسوخ، وتوضيح الآيات المجملة بواسطة الآيات المبيّنة، وتعيين مصداق الآية بواسطة الآيات الأُخرى.

ومن نماذج قاعدة تفسير القرآن بالقرآن عند المعصومين عليهم السلام، ما ورد عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله عندما سُئل عن الظلم في الآية الكريمة: ﴿**وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ**﴾[٢]، فأجاب: إنّ المقصود بالظلم في الآية هو الشرك، بدلالة قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**﴾[٣] [٤].

وفي حادثة مشهورة بيّن الإمام عليّ عليه السلام من خلال الجمع بين آيتين أنّ أقلّ مدّة للحمل هي ستّة أشهر، وبرّأ بذلك امرأةً قُذفت بالزنا، وذلك

---

(١) المصدر السابق، ص٤٦٥.

(٢) الأنعام، الآية ٨٢.

(٣) لقمان، الآية ١٣.

(٤) رُوي عن ابن مسعود، قال: «**لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ شَقَّ عَلَى النَّاسِ وَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، وَأَيُّنَا لَمْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ؟ فَقَالَ صلى الله عليه وآله: إِنَّهُ لَيْسَ الَّذِي تَعْنُونَ، أَلَمْ تَسْمَعُوا إِلَى مَا قَالَ الْعَبْدُ الصَّالِحُ: ﴿يا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيم﴾**». المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار: ج ٦٦، ص ١٥٠.

من خلال قوله تعالى: ﴿**وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاَثُونَ شَهْرًا**﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿**وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ**﴾[٢]، فعندما تُطرح مدّة الرضاعة ـ التي هي أربعة وعشرون شهراً ـ يبقى ستّة أشهر[٣].

وفي الصدد نفسه نجد أنّه تُنقل عن الإمام الجواد عليه السلام حادثةٌ شهيرةٌ في ما يُقطع من اليد في حدّ السرقة، الوارد في قوله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا**﴾[٤]، حيث إنّه عليه السلام قد حدّد ذلك بأن يكون من أُصول الأصابع؛ استناداً إلى قوله تعالى: ﴿**وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لله فَلاَ تَدْعُوا مَعَ الله أَحَدًا**﴾[٥]، فاليد (الكفّ) من المساجد، والمساجد لله[٦]. والروايات في ذلك كثيرة.

وممّا تقدّم نرى بأنّ الأئمّة عليهم السلام كانوا في مقام تأسيس منهج تفسيري يقوم على إعمال النظر وبذل الجهد من أجل الوصول إلى المراد الإلهي

---

(١) الأحقاف، الآية ١٥.

(٢) البقرة، الآية ٢٣٣.

(٣) رُوي عن يونس عن الحسن: (إنّ عمر أُتي بامرأة قد ولدت لستة أشهر، فهمّ برجمها. فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: «**إن خاصمتك بكتاب الله خصمتك، إنّ الله عزّ اسمه يقول: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاَثُونَ شَهْرًا﴾، ويقول تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾؛ فإذا تمّمت المرأة الرضاعة ستتين، وكان حمله وفصاله ثلاثين شهراً، كان الحمل منها ستّة أشهر** »، فخلّى عمر سبيل المرأة، وثبت الحكم بذلك، يعمل به الصحابة والتابعون ومن أخذ عنه إلى يومنا هذا). الشيخ المفيد، محمّد بن محمّد، الإرشاد، ج١، ص٢٠٦.

(٤) المائدة، الآية ٣٨.

(٥) الجنّ، الآية ١٨.

(٦) اُنظر: الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ج ٢٨، ص ٢٥١ـ ٢٥٢.

من بعض الآيات القرآنيّة، من خلال الرجوع إلى آيات أُخرى، تكون في ما بينهما رابطة على مستوى الموضوع.

ثانياً: الجمع بين الروايات التفسيريّة ورفع التعارض في ما بينها. وقد أُطلق على هذا المنهج التفسير الاجتهادي الروائي[١].

ثالثاً: الجمع بين أقوال المفسّرين والخروج منها بنتيجة معيّنة.

رابعاً: الجمع بين الآيات والروايات المتعلّقة بآيات الأحكام، واستنباط الأحكام الشرعيّة وغيرها منها.

ومن القضايا المعنويّة المرتبطة ببعض الأحكام الشرعيّة التي جاءت في القرآن، مفردة (السائحون) الواردة في قوله تعالى: ﴿**التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ**...﴾[٢]، حيثُ وقعت هذه المفردة وصفاً يُطلق على المؤمنين، وعندما سُئل النبيﷺ عن معناها، قال: «**هم الصائمون**»[٣].

قال الطبرسي: (السائح: مِنْ ساحَ في الأرض يسيح سيحاً، إذا استمرّ في الذهاب، ومنه السيح: الماء الجاري. ومن ذلك يُسمّى الصائم سائحاً؛ لاستمراره على الطاعة في ترك المشتهى... [إلى أن يقول] ورُوي مرفوعاً عن النبيﷺ أنّه قال: (سياحة أُمّتي الصيام)[٤].

ولهذا السبب نعتقد أنّه على المفسِّر أنْ يكون مجتهداً في علم الفقه؛

---

(١) اُنظر: بابائي، علي أكبر، مدارس التفسير الإسلامي، تعريب: كمال السيّد: ج ١، ص٣٩ـ ٤٠.

(٢) التوبة، الآية ١١٢.

(٣) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي (ط الإسلامية): ج ٥، ص ١٥.

(٤) الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان: ج ٥، ص ١١٣ـ ١١٤.

لكي يتمكّن من طرح رأيه التفسيري النهائي عند تعامله مع آيات الأحكام التي هي أكثر من خمسمائة آية.

خامساً: فهم وتفسير الآيات الّتي لم يرد في شأنها رواية تفسيريّة.

سادساً: فهم مقاصد آيات القرآن والسّوَر.

سابعاً: فهم الدروس والعِبر من القصص القرآنيّة وتجريدها عن عامل الزمان والمكان، وتطبيق هذه القواعد والمواعظ على الحياة المعاصرة للبشر من أجل توضيح الطريق الصحيح للحياة. فمثلاً: عندما يذكر القرآن قصّة النبيّ يوسف عليه السلام فإنّه في الحقيقة يوجّه رسالةً إلى الشباب لكي يحذروا من الحِيَل الشيطانيّة، ويحترزوا من الوقوع تحت ضغوط الشهوة الشيطانيّة، وأن يُقاوموا مثل هذه الظروف كمقاومة النبيّ يوسف عليه السلام؛ لينتصروا وينالوا السعادة.

ثامناً: فهم أبعاد القرآن الكريم وإعجازه في جميع المجالات البلاغيّة والعلميّة وغيرهما.

الأسئلة

١ـ ما هو الفرق بين العَقْل النظري والعَقْل العملي بحسب وجهة نظر السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر قدس سره؟

٢ـ في باب المستقلاّت العَقْليّة يكون استنباط الحكم بواسطة العَقْل العملي، لكن شريطة تتميم ذلك بالعَقْل النظري. أرجو توضيح ذلك مع ذكر المثال؟

٣ـ ما هو الفارق بين التقسيم الذي ذهب إليه المحدّث نعمة الله الجزائري للدليل العَقْلي، وبين التقسيم الذي اختاره المحدّث يوسف البحراني؟

٤ـ أرجو ذكر مثال واحد يتمّ فيه شرح منهج التفسير الاجتهادي (القرآن بالقرآن)؟

٥ـ من خلال ما تعلّمته في هذا الدرس، ما هو الفارق بين المنهج الاجتهادي الروائي، وبين المنهج الروائي المحض في تفسير القرآن؟

الدرس العشرون

المناهج التفسيريّة

منهج التفسير العقلي [٦]

التفسير العقلي الاجتهادي

منهج التفسير العقلي [٦]

المقدّمة

من المناهج التفسيريّة المهمّة التي لاقت رواجاً كبيراً عند البعض، هو منهج تفسير القرآن بالقرآن، أي توظيف الآيات القرآنيّة في مقام الوصول إلى المراد الإلهي من آيات كريمة أُخرى، والذي هو أحد أقسام التفسير الاجتهادي الذي تقدّم الحديث عنه فيما سبق. فإنّ هذا المنهج ـ ولدلائل متعدّدة ـ اعتبره البعض الطريق الوحيد لفهم المراد من آيات القرآن، وأنّ سلوك أيّ طريق آخر معناه الاستعانة بالغير في فهم المراد الإلهي من كتابه الحكيم.

ومن المفسّرين البارزين الذين صرّحوا بلزوم سلوك هذا الطريق دون غيره العلاّمة الطباطبائي رحمه الله صاحب تفسير (الميزان في تفسير القرآن)، فقد تمسّك رحمه الله بهذا المنهج وأقام عدّة أدلّة على انحصار فهم القرآن به.

وإنّنا وإن كنّا نرى أنّ القرآن الكريم يمتلك قدرة كافية في إيصال

المتلقّي لآياته المباركة إلى المراد الإلهي منها، إلّا أنّنا نرى أنّ ذلك يكون على نحو الموجبة الجزئيّة.

وبعبارة أُخرى: إنّ الشخص الذي يُريد الوصول إلى مقاصد القرآن عليه ألّا يقف عند طريق معيّن ومنهج واحد، بل عليه أن يسلك جميع المصادر المعتبرة والمشروعة، خصوصاً الروايات الشريفة والمعتبرة المرويّة عن أهل البيت عليهم السلام.

ومن هنا نرى لزاماً علينا إيقاف الطالب على أدلّة السيّد العلّامة رحمه الله في المقام، وبيان وجوه المناقشة الواردة فيها.

منهج تفسير القرآن بالقرآن عند العلامة الطباطبائي رحمه الله

إنّ منهج تفسير القرآن بالقرآن هو من المباني المهمّة التي سار عليها العلّامة الطباطبائي رحمه الله في الكشف عن مداليل الآيات القرآنيّة ومقاصدها في تفسيره الموسوم بـ: (الميزان في تفسير القرآن)، فهو رحمه الله يرى أنّ آيات القرآن لا تحتاج إلى غير القرآن إلّا في آيات الأحكام وبعض آيات المعاد والقصص، فهو مفسّر لنفسه بنفسه، ومبيّن بذاته لآياته، وإنّ الآيات المبهمة والمتشابهة، تُفسّر بالآيات المحكمة والمبيّنة.

وقد ساق رحمه الله ثلاثة أدلّة لإثبات هذا المدّعى، وهي:

الدليل الأوّل: قال رحمه الله: (فالحقّ أنّ الطريق إلى فهم القرآن الكريم غير مسدود، وأنّ البيان الإلهي والذكر الحكيم بنفسه هو الطريق الهادي إلى نفسه، أي أنّه لا يحتاج في تبيين مقاصده إلى طريق، فكيف يتصوّر أن

يكون الكتاب الذي عرّفه الله تعالى بأنّه هدىً وأنّه نور وأنّه تبيان لكلّ شيء مفتقراً إلى هادٍ غيره ومستنيراً بنور غيره ومبيّناً بأمر غيره؟!)[١].

وملخص هذا الدليل: إنّ صفات النور والهدى والبيان التي وصف بها القرآن نفسه تتنافى مع احتياجه إلى الغير في تبيين مطالبه ومقاصده إلى الناس.

الدليل الثاني: إنّ العلّامة الطباطبائي رحمه الله في معرض جوابه على مَن يدّعي بأنّ تفسير الآيات القرآنيّة بما لا يوجد بين أقوال النبي صلى الله عليه وآله والصحابة والتابعين بدعة، والسكوت عمّا سكتوا عنه واجب، قال ما نصّه: (قد مرّ فيما تقدّم أنّ الآيات التي تدعو الناس عامّةً من كافر أو مؤمن، ممّن شاهد عصر النزول أو غاب عنه إلى تعقّل القرآن وتأمّله والتدبّر فيه، وخاصّةً قوله تعالى: ﴿**أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ الله لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً**﴾[٢]، تدلّ دلالةً واضحةً على أنّ المعارف القرآنيّة يمكن أن ينالها الباحث بالتدبّر والبحث، ويرتفع به ما يتراءى من الاختلاف بين الآيات، والآية في مقام التحدّي)[٣].

وملخّص هذا الدليل:

أوّلاً: إنّ التحدّي الذي فهمه العلّامة من الآية المباركة أعلاه منوط بنورانيّة القرآن ووضوحه، وأنّ فهمه ممكناً وميسوراً لمخاطبيه من الكفّار والمشركين.

---

(١) الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٨٦.

(٢) النساء، الآية ٨٢.

(٣) الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٨٤.

ثانياً: ألّا يكون فهمه متوقّفاً على شيء آخر غيره حتّى إلى بيان النبيّ والصحابة؛ لأنّ بياناتهم فرع ثبوت الإعجاز القرآني وعدم وجود الاختلاف في هذا النصّ المقدّس، لا شرطاً في تحقّقه.

الدليل الثالث: قال رحمه الله: (على أنّ الأخبار المتواترة عنه صلى الله عليه وآله المتضمّنة لوصيّته بالتمسّك بالقرآن والأخذ به وعرض الروايات المنقولة عنه صلى الله عليه وآله على كتاب الله، لا يستقيم معناها إلّا مع كون جميع ما نُقل عن النبي صلى الله عليه وآله ممّا يُمكن استفادته من الكتاب، ولو توقّف ذلك على بيان النبي صلى الله عليه وآله كان من الدور الباطل، وهو ظاهر)[1].

وبعبارة أُخرى: إذا كان البناء على عرض الروايات على القرآن فإنّه يلزم أن يكون القرآن مشتملاً على جميع المواضيع الروائيّة من جانبٍ، ولو كان البناء على أن نفهم القرآن بالروايات، فهذا من جانب آخر دور واضح وباطل.

نقد نظريّة العلامة الطباطبائي في تفسير القرآن بالقرآن

قبل أن نحكم على هذه النظريّة ونقيّمها ينبغي الالتفات إلى مسألتين، هما:

المسألة الأولى: لا شكّ بوجود آيات في القرآن تحتاج إلى التبيين والتفسير، ويمكن أن يستفاد من آيات أُخر في تفسيرها.

---

(١) المصدر السابق، ج ٣، ص ٨٥.

وبعبارة أُخرى: إنّ هذه الطريقة في التفسير صحيحة بنحو الموجبة الجزئيّة، ولا شكّ فيها.

المسألة الثانية: إنّ العلّامة رحمه الله أراد بهذه النظريّة تعظيم القرآن الكريم وتكريمه، والاهتمام بالوحي والكتاب الإلهي، ولم يقصد من هذه العمليّة نفي اعتبار حجّيّة قول المعصوم في التفسير وسائر المعارف الدينيّة.

ثمّ مع قبول هاتين المقدّمتين المسلّمتين، يمكن أن يقال: إنّ ما يرد على هذه النظريّة هو إطلاقها وعمومها، لا أصلها. فلو كانت إحدى طرق التفسير هي أن يُفسّر القرآن بنفسه، فهذا كلام صحيح لا غبار عليه. وأمّا إذا حصرنا التفسير بها، وقلنا بأنّ الطريق الوحيد في فهم القرآن هو طريق تفسير القرآن بالقرآن، وأنّه لا يحتاج إلى بيان أحد حتّى النبي صلى الله عليه وآله وعترته عليهم السلام في غير آيات الأحكام، وبعض الآيات المرتبطة بالمعاد والقصص القرآنيّة، فيردّ عليه بعدم التمكّن من رفع الإبهام في بعض المواقع عن الآية بواسطة الآيات الأُخرى، ولا يمكن رفعه إلّا ببيان المعصوم عليه السلام وحده.

وها نحن هنا نناقش كلّ واحد من الأدلّة الثلاثة المتقدّمة، فنقول:

١ـ نقد الدليل الأوّل

إنّ العلّامة رحمه الله على الرغم من استناده إلى هذا الدليل، إلّا أنّه أخرج آيات الأحكام والآيات المشتملة على القصص وتفاصيل المعاد من هذا الإطار، معترفاً بأنّه لا يمكن الاكتفاء بالقرآن في تفسير هذه الآيات، وإنّما هي تحتاج إلى بيانات النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام لفهمها وتفسيرها، حيث قال

في هذا الصدد: (نعم، تفاصيل الأحكام ممّا لا سبيل إلى تلقّيه من غير بيان النبيﷺ كما أرجعها القرآن إليه في قوله تعالى: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾[1]؛ وما في معناه من الآيات، وكذا تفاصيل القصص والمعاد مثلاً)[2].

وهنا يمكننا أن نطرح السؤال التالي: هل تُستثنى بعض الآيات من قاعدة كون القرآن تبياناً لكلّ شيء؟

وبصياغة أُخرى للسؤال: هل يمكن أن تكون بعض الآيات نوراً وبياناً دون البعض الآخر؟

إنّنا إذا أقررنا بأنّ القرآن نور كلّه، وأنّ جميع آياته بيّنات، وقلنا بأنّ لازم ذلك عدم احتياجه إلى تفسير وتوضيح النبيﷺ وأهل بيتهعليهم السلام؛ فإنّه لا يُستثنى منه حتّى آيات الأحكام والمعاد.

وأما إذا لم يكن في المقام تنافٍ بين نورانيّة القرآن وبين احتياج بعض آياته في التفسير إلى السنّة، فحينئذٍ لا يوجد دليل على حذف السنّة في تفسير القرآن والقول باستغنائه عنها استناداً إلى نورانيّته، بل يصح القول بنورانيّة القرآن حتّى في صورة احتياج فهم بعض آياته ـ من الأحكام والمعاد وغيرهما ـ إلى توضيح الروايات وبيانها.

والحقّ أنّ نورانيّة القرآن من حيث المجموع لا تتنافى مع كون بعض آياته متشابهة، فنحتاج في فهمها إلى الروايات وبيانات

(١) الحشر، الآية ٧.

(٢) الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٨٤.

المعصومين عليهم السلام؛ لأنّ المراد من نورانيّة القرآن وهدايته هو الهداية في طريق السعادة، ولو قلنا إنّ القرآن ﴿**تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾[١] فهو ناظر إلى مجموع القرآن لا خصوص كلّ آية لوحدها.

ومضافاً إلى ذلك إنّه يمكن أن يكون تبياناً لكلّ شيء بالنسبة إلى الحجّة المعصوم عليه السلام فحسب، وفي مقام الثبوت.

فالقرآن يُبيّن الحقّ والباطل، وأنّه كتاب حقّ حتّى في صورة لزوم إرجاع فهم بعض آياته إلى بيان الرسول صلى الله عليه وآله.

لا يخفى أنّ صاحب (تفسير الميزان) نفسه أحياناً يُعقّب بعد تفسيره لبعض الآيات بقوله: الله أعلم. ممّا يدلّ على عدم اتّضاح معناها، فراجع على سبيل المثال[٢] كلامه في ذيل قوله تعالى: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ**﴾[٣].

وقد قال أيضاً: إنّا لا نفهم من القرآن معنى قوله تعالى: ﴿**دَابَّةً مِنَ الأَرْضِ**﴾[٤]. فمثل هذه الموارد لا تتنافى مع نورانيّة القرآن وإن احتاجت إلى غيرها، خلافاً لرأيه.

---

(١) النحل، الآية ٨٩.

(٢) اُنظر: الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٩٦.

(٣) البقرة، الآية ٢١٩.

(٤) النمل، الآية ٨٢. فقد قال في ذيل هذه الآية: (لا نجد في كلامه تعالى ما يصلح لتفسير هذه الآية، وأنّ هذه الدابة التي سيخرجها لهم من الأرض فتكلّمهم ما هي؟ وما صفتها؟ وكيف تخرج؟ وماذا تتكلّم به؟ بل سياق الآية نعم الدليل على أنّ القصد إلى الإبهام، فهو كلام مرموز فيه). اُنظر: الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٥، ص ٣٩٦.

٢ـ نقد الدليل الثاني

قبل أن نُناقش هذا الدليل نحاول تلخيصه في مقدّمتين ونتيجة، فنقول:

المقدّمة الأُولى: إنّ القرآن نزل لهداية الناس كافّةً وليس لفئة خاصّة.

المقدّمة الثانية: إنّ الله يأمر الناس فيه أن يتدبّروا ويتأمّلوا في معارف الوحي.

النتيجة: إنّ المفاهيم القرآنيّة قابلة لفهم الناس كافّة إن تأمّلوا فيها، وأنّهم لا يحتاجون في مقام إدراك حقّانيّة القرآن ومعارفه إلى غيره.

المناقشة: هذا الكلام غير تامّ أيضاً؛ حيث إنّه لو كان القسم المهمّ من الآيات القرآنيّة محكماً وبيّن الدلالة، فإنّه يكون كافياً لصحّة دعوته تعالى للناس من دون استثناء إلى التأمّل في آياته، وأن يطلب منهم وجدان حقّانيّته وحقانيّة رسالة رسوله عبر التدبّر فيها، وإذعانهم بالعجز عن الاتيان بمثل هدايته.

وبناء على هذا؛ فلا يلزم أن تكون جميع الآيات القرآنيّة ظاهرة وواضحة الدلالة وغير محتاجة إلى بيانات الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام والقرائن الأُخرى.

٣ـ نقد الدليل الثالث

إنّ مجمل كلامه رحمه الله في هذا الدليل يمكن طرحه في ثلاث نقاط، هي:

١ـ إنّ عرض الروايات على القرآن واجب؛ وذلك بحسب ما نصّت عليه الروايات المتواترة.

٢ـ لازم هذا الوجوب هو كون القرآن مشتملاً على جميع المعارف والمفاهيم الروائيّة.

٣ـ إذا كان القرآن حاوياً على جميع المطالب والمعارف الروائيّة، وكان فهمه ممكناً، فلا يحتاج إلى الروايات في تبيين مقاصده.

وعليه فإن قلنا بأن فهم القرآن ـ ولو في بعض الموارد ـ معلّق على بيان الروايات، فهذا يعني أنّ هذه الموارد المشتملة على المعارف الروائيّة متوقّفة في فهمها على ما جاء في الروايات من معارف، ولازم هذا الكلام هو الدور الباطل.

المناقشة: إنّ هذا الدليل مردود؛ وذلك لأنّه بعد التدقيق يمكن القول بعدم تحقّق الدور في المقام؛ وذلك لأنّ التوقّف من أحد الطرفين هنا يختلف عنه في الطرف الثاني، بينما الدور الباطل مشروط باتّحاد الجهة، فلو تعدّدت لا يكون دوراً أصلاً.

توضيح ذلك: إنّ من جملة ما يظهر من كلام العلاّمة قضيّة مفادها ما هذا نصّه: (وعرض الروايات المنقولة عنه صلى الله عليه وآله على كتاب الله لا يستقيم معناها إلّا مع كون جميع ما نُقل عن النبي صلى الله عليه وآله ممّا يُمكن استفادته من الكتاب)[1].

إنّ الإشكال الأساسي يرد على هذا المقطع من كلامه؛ لأنّ عرض الروايات على القرآن إنّما يكون لمعرفة الصحيح منها عن غيره، ولا

(١) الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٨٥.

يكون بمعنى وجود تصريح وتأييد في القرآن لكلّ واحدة من الروايات، بل عرضها على القرآن إنّما هو لمعرفة عدم مخالفتها له.

إنّ معنى المذكور في النصّ أنّه لو وجدتم حديثاً مخالفاً للقرآن فاضربوه عرض الجدار[1]، وليس مفاده ترك ما لم يكن مضمونه موجوداً في القرآن.

خلاصة الكلام: يجب في مقام عرض الروايات على القرآن الفحص عمّا خالف القرآن من الروايات وتركه. وأمّا ما لم يخالف القرآن فله صورتان:

١ـ إمّا أنّه لم يرد مضمونه في القرآن أبداً.

٢ـ وإمّا ورد مضمونه بشكل صريح، وبالتالي فهو مؤيَّد بالدلالة المطابقيّة. أو غير صريح، فيكون مؤيَّداً بالدلالة الالتزاميّة والتضمّنيّة.

وبناءً على هذا التوضيح، فإنّ الدور المزعوم غير تامّ؛ لاختلاف جهة التوقّف، فوجوب عرض الروايات على القرآن هو لمعرفة وجود التضادّ بينهما أو عدمه، وهذا هو التوقّف الأوّل.

---

(١) وهناك طائفة من الروايات تبيّن هذه الحقيقة، فعلى سبيل المثال: قال الشيخ في مقدّمته على تفسير التبيان ج ١، ص ٥: وروي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**إذا جاءكم عنّي حديث فاعرضوه على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فاقبلوه، وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط**».

ونقل الكليني في الكافي ج ١، ص ٦٩ـ ٧١ (كتاب فضل العلم، باب الأخذ بالسنّة وشواهد الكتاب) ١٢ حديثاً بهذا المضمون. ونقل الشيخ الحرّ العاملي أيضاً في كتاب وسائل الشيعة ج ٢٧، ص ١٦ـ ١٢٤، الباب التاسع من أبواب صفات القاضي، باب ما يجوز أن يقضي به من كتاب القضاء ٤٨ حديثاً.

وأمّا التوقّف الثاني فهو إنّ احتياج القرآن إلى الروايات إنّما هو لتبيين بعض آياته التي لا تُعرف إلّا بها.

فأين توقّف الشيء على نفسه في المقام لكي يلزم منه الدور الباطل؟!

تنبيهات

التنبيه الأوّل: في مقام التدليل على عدم انحصار تفسير القرآن بالقرآن نفسه، يجب الالتفات إلى أنّه عزّ وجلّ في هذا الكتاب العظيم قد أمر مخاطبيه بالرجوع إلى غيره في موارد كثيرة، ومن جملة تلك الموارد قوله تعالى: ﴿**وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾[1]، وقوله تعالى أيضاً: ﴿**بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ**﴾[2].

إنّ ظاهر هاتين الآيتين ونظائرهما لزوم رجوع مَن له مقام وشأنيّة فهم القرآن في الآية التي لم يعرف تفسيرها إلى ﴿**الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ**﴾.

التنبيه الثاني: إنّ ما ينبغي التذكير به في المقام هو أنّ اهتمام العلّامة في تفسير القرآن بالقرآن، هو الذي أدّى به لأن يكون توجّهه إلى الآيات بنحو أكثر، فقد بذل كلّ سعيه في تحقيق هذا الأمر، وبطبيعة الحال فإنّ هذا الأمر يجعل تفسيره ممتازاً من جهات متعدّدة، ولا توجد مثل هذه العناية في أكثر التفاسير في مقام التحقيق عند آية ما، فالمفسّرون لم يوفّقوا لذلك.

---

(١) النحل، الآية ٤٤.

(٢) العنكبوت، الآية ٤٩.

التنبيه الثالث: إنّ ما قلناه في الجواب على الدليل الأوّل ـ المتقدّم ـ للعلاّمة رحمه الله من أنّ القرآن يكون ﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[1] بالنسبة إلى الحجّة المعصوم عليه السلام فحسب، وفي مقام الثبوت، وحينئذٍ لا يحتاج إلى غيره مع المعصوم عليه السلام، وأمّا غير المعصوم فهو يحتاج إلى المعصوم.

وتوضيح ذلك: إنّ المعصوم عليه السلام ـ بما له من العلم ـ يستطيع أن يستخرج بعض المسائل من القرآن وإن كانت مبيّنة على نحو الرموز والبطون فيه، فلا يحتاج إلى غير القرآن في فهمه؛ وبالتالي فإنّ رجوع غير المعصوم في مقام فهم القرآن إلى بيان المعصوم في هذه الموارد ممّا لا إشكال فيه، وليس من الرجوع في تفسير القرآن إلى الغير.

تتمّة: نقد على ما ذكره العلاّمة الطباطبائي رحمه الله حول حديث الثقلين

تطرّق العلاّمة الطباطبائي رحمه الله أثناء حديثه حول منهجيّة تفسير القرآن بالقرآن إلى كلام يرتبط بحديث الثقلين، قال فيه: (فإن قلت: قد صحّ عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال في آخر خطبة خطبها: «**إنّي تارك فيكم الثقلين**... »، والحديث دالّ على حجّيّة قول أهل البيت عليهم السلام في القرآن ووجوب اتّباع ما ورد عنهم في تفسيره، والاقتصار على ذلك، وإلّا لزم التفرقة بينهم وبينه)[2].

---

(١) النحل، الآية ٨٩.

(٢) الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٨٦.

وقد قال﵀ في معرض الجواب عن هذه الدعوى: (والحديث غير مسوق لإبطال حجّيّة ظاهر القرآن وقصر الحجّيّة على ظاهر بيان أهل البيت﵈، كيف وهوﷺ يقول: «**لن يفترقا**»؟! فيجعل الحجّيّة لهما معاً، فللقرآن الدلالة على معانيه والكشف عن المعارف الإلهيّة، ولأهل البيت الدلالة على الطريق وهداية الناس إلى أغراضه ومقاصده)[١].

وحاصل كلامه: إنّ القرآن والعترة كليهما حجّة استقلالاً، ولا يحتاج أحدهما إلى الآخر.

إلّا أنّ هذا الكلام مردود؛ وذلك لأنّ هذا الحديث الشريف أوصى بالتمسّك بالقرآن والعترة معاً، وأوجب الرجوع إليهما معاً، وأنّ هناك الكثير من الروايات غير حديث الثقلين تنصّ على التلازم بين القرآن والعترة أيضاً، وكذلك ورد في أقوالهم بأنّهم تبيان للقرآن، أي أنّه لولا بيانهم﵈ لم تتّضح جميع المفاهيم القرآنيّة للناس[٢] [٣].

الأسئلة

١ـ بيِّنَ العلّامة الطباطبائي﵀ أنّ عدم الالتزام بمنهج تفسير القرآن

---

(١) المصدر السابق.

(٢) ورد عن أمير المؤمنين﵇ أنّه قال: «**أعلمه** [أي: رسول الله] **الله إيّاه، فعلّمنيه رسول الله**ﷺ، **ثمّ لا تزال في عقبنا إلى يوم القيامة**». تفسير فرات الكوفي، ص ٦٩، حديث٣٨. وبحار الأنوار ج ٢٦، ص ٦٣، الحديث ١٤٦.

(٣) استفدنا معلومات هذا الدرس من: سيّدان، السيّد جعفر، التحقيق في منهجيّة تفسير القرآن بالقرآن في تفسير الميزان. بتلخيص وتصرّف.

بالقرآن في الكشف عن مداليل الآيات القرآنيّة هو استعانة بالغير في ذلك. أرجو بيان كيفيّة استدلاله﵀ بهذا الكلام على صحّة منهجه المذكور في هذا الدرس.

٢ـ كيف استدلّ العلّامة الطباطبائي﵀ على صحّة منهجه (تفسير القرآن بالقرآن) بالآيات التي تدعو الناس عامّة من كافر أو مؤمن، ممّن شاهد عصر النزول أو غاب عنه، إلى تعقّل القرآن وتأمّله والتدبّر فيه؟ وما هي مناقشة هذا الدليل؟

٣ـ اعتمد العلّامة الطباطبائي﵀ على إثبات صحّة منهجه في التفسير على دليل الدور. أرجو بيان هذا الدليل وبيان مدى صحّته.

٤ـ كيف نوفّق بين أنّ القرآن نور كلّه، وبين احتياجنا في تفسير بعض آياته إلى السنّة؟

٥ـ كيف وفّق العلّامة الطباطبائي﵀ بين حديث الثقلين المتواتر، وبين منهجه القائل بانحصار تفسير القرآن بالقرآن؟ أرجو توضيح ذلك مع بيان مناقشة هذا الكلام.

الدرس الحادي والعشرون

المناهج التفسيريّة

منهج التفسير العقلي [٧]

التفسير العَقْلي البرهاني

منهج التفسير العقلي [٧]

المقدّمة

لا يزال الحديث يدور حول المنهج العَقْلي في التفسير، وبعد أن تحدّثنا عن مجموعة من المقدّمات المتعلّقة بهذا المنهج، وتحدّثنا أيضاً عن القسم الأوّل من قسميه ـ وهو التفسير العَقْلي الاجتهادي ـ تصل بنا النوبة ـ في هذا الدرس ـ إلى الحديث عن قسمه الثاني، الذي هو عبارة عن التفسير العَقْلي البرهاني، حيث سنوقِف الدارس في المقام على بيان المراد من هذا المنهج، وموارد الاستفادة منه في تفسير القرآن.

ونظراً لأهمّيّة هذا المنهج سنتطرّق ـ في هذا الدرس كذلك ـ إلى بعض الأبحاث المتعلّقة بالمنهج العَقْلي البرهاني بشكل عامّ، من قبيل: موقع المنهج البرهاني في مجال وصول الإنسان إلى الحقيقة، إطلاقات العَقْل، خصائص المنهج البرهاني، ودائرة حجّيّته.

التفسير العَقْلي البرهاني

لقد تحدّثنا في ما سبق ـ بشكل موجز ـ عن المقصود من التفسير العَقْلي البرهاني الذي هو أحد قسمي المنهج العَقْلي في التفسير[١]، حيث بيّنا أنّه عبارة عن الاستفادة من القرائن العَقْليّة الواضحة التي تكون مورد قبول جميع العَقْلاء لفهم معاني الألفاظ والجُمَل، ومن جملتها القرآن والحديث[٢]. وقد عدّ بعض المحقّقين هذا المعنى بأنّه هو التفسير العَقْلي لا غير[٣].

وهذه القرائن العَقْليّة البرهانيّة في حال ابتعادها عن المغالطات والأوهام والآراء الشخصيّة، وحصولها على درجة القَطْع، سوف تكتسب الحجّيّة الذاتيّة[٤] التي يمكننا على ضوئها نسبة المعنى الحاصل من الآية القرآنيّة إلى الله تعالى.

ثمّ إنّ هذا المنهج التفسيري يكثر استخدامه في موردين، هما:

المورد الأوّل: استخدام الأدلّة والبراهين العَقْليّة القطعيّة كقرينة على تفسير الآيات، فكلّما كان ظاهر الآية مخالفاً للدليل العَقْلي يكون هذا البرهان قرينةً على خلاف الظاهر، فنرفع اليد عن هذا الظاهر، ونقوم بتأويله.

---

(١) اُنظر: الدرس السادس عشر من هذه المجموعة

(٢) اُنظر: مكارم الشيرازي، ناصر، تفسير به رأي فارسي (التفسير بالرأي): ص ٣٨.

(٣) اُنظر: مؤدّب، رضا، روشهاي تفسير قرآن (مناهج تفسير القرآن): ص١٢٧.

(٤) اُنظر: المصري، أيمن، أُصول المعرفة والمنهج العَقْلي: ص١٧٠.

وهذا المعنى يتجلّى في تفسير الآية: ﴿**يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾[١]، فبعد أن ثَبُت في محلّه من أنّ عَقْل الإنسان يحكم بأنّ الله سبحانه وتعالى ليس جسماً مادّيّاً، وبالتالي فليس له يدٌ كيدِ الإنسان؛ إذ معنى ثبوت ذلك أنّ لله سبحانه وتعالى حدّاً وأنّه قابل للفناء، وبناءً على هذه النتيجة العَقْليّة فإنّ المقصود من اليد هنا هو القدرة.

وهذا البرهان هو نفسهُ المستخدم في الآيات الّتي تُشير إلى أنّ لله سبحانه سمعاً وبصراً[٢] وحركةً[٣].

المورد الثاني: الاستفادة من العَقْل البرهاني في فهم الآيات المتعلّقة بإثبات وجود الله وتوحيده بشكلٍ أفضل، كما هي الحال في برهان النُظُم الذي أشار القرآن الكريم إلى مصاديقه وأمثلتهِ في آيات عديدة، كما في قوله تعالى: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾[٤]، وكذلك قوله تعالى: ﴿**قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لاَ يُؤْمِنُونَ**﴾[٥]، وغير ذلك من الآيات.

---

(١) الفتح، الآية ١٠.

(٢) أُنظر على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿... **إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾. الإسراء، الآية ١. غافر، الآية ٥٦.

(٣) قال تعالى: ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا**﴾. الفجر، الآية ٢٢.

(٤) فصلت، الآية ٥٣.

(٥) سورة يونس، الآية ١٠١.

ومن الاستخدامات الأُخرى للبراهين العَقْليّة في هذا المجال توظيف برهان التمانع ـ الذي هو من البراهين الواضحة البسيطة، وفي الوقت نفسه هو من البراهين الفلسفيّة الدقيقة[١] ـ في مجال تفسير قوله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا...**﴾[٢]، ومعرفة مدى دلالة هذه الآية على هذا البرهان، أو أنّها تدلّ على برهان آخر.[٣]

وبعد وضوح الدور المهمّ الذي يحظى به هذا المنهج التفسيري في مجال تفسير القرآن الكريم، نرى أنفسنا مضطرّين إلى الخوض في بعض التفاصيل المتعلّقة بهذا المنهج الاستدلالي.

المنهج العَقْلي البرهاني

تمهيد

إنّ الباحث عن العلم بالواقع كما هو، إذا أراد أن يصل مبتغاه بطريقٍ صحيحٍ ومأمون، فعليه أن يبدأ من نقطة الشكّ المطلق في كلِّ ما يُحيط به، بحيث لا يكون لديه مسلَّمات قَبْليّة أخذها من بيئته أو مجتمعه، ثمَّ يشرع في التفكير، فيخطو أوّل خطوة، وهي تتعلّق بإثبات أصل وجود الواقع الخارجي؛ حيث إنّه وقبل إثبات وجود الواقع لا معنى للبحث عنه بأيّ نحوٍ من الأنحاء.

---

(١) اُنظر: مكارم الشيرازي وآخرون، الأمثل في تفسيركتاب الله المنزل: ج ١٠، ص١٤٤.

(٢) الأنبياء، الآية ٢٢.

(٣) رضائي أصفهاني، محمّد علي، منطق تفسير قرآن (فارسي)، ج٢، ص ١٦٣ـ ١٦٤.

ثمّ يأتي البحث الثاني، وهو: هل يُمكن العلم بهذا الواقع الخارجي، أو لا يُمكن؟

ولكن يبقى السؤال المهمّ هنا هو: كيف يُمكن إثبات أصل الواقع؟ وهل توجد قابليّة العلم به؟

ولأجل الجواب عن كلّ هذا، فإنّه ليس أمام الإنسان طريق ليخطو هاتين المرحلتين إلّا المعارف التي يجدها مركوزةً في نفسه من دون أن يتلقّاها من أحد، ويجد أنّها بيّنة واضحة الصدق عنده لا تحتاج إلى أن يثبتها، ولا يجد للشكّ طريقاً إليها، وهذه المعارف هي ما تُسمّى بالبديهيّات، ولولاها لما أمكن للإنسان أن يبني علومه بشكلٍ مستدلٍّ ومنطقي من حيث الأساس؛ حيث إنّها تشكّل رأس مال الإنسان العلمي الذي ينطلق من خلاله لتحصيل العلوم وزيادة رصيده منها.

وهي لا تختصّ بفردٍ من أفراد الإنسان دون فردٍ آخر، وإنّما هي عامّة يجدها كلّ أبناء البشر عندهم، ولكنّها قد تختفي عن الإنسان فيحتاج إلى ما ينبّهه إليها، وبمجرّد الالتفات إليها يحصل له القطع بها بصورةٍ مباشرة.

وعلى رأس هذه المعارف قضيّة استحالة اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، فالذي يحاول أن يشكّك في مثل هذه القضيّة فهو: إمّا أنّه لم يحصل له تصوّر صحيح لأجزائها، أي للمحمول والموضوع فيها. وإمّا أنَّه لا يعرف ما هو المقصود بالتناقض وشرائطه، فقد يخلط بينه وبين التضادّ أو غيره، أو قد يتصوّره من خلال أمثلة غير صحيحة كما وقع لبعض مفكّري الغرب ومَن تبعهم. وإمّا أنّه معاند غرضه الممارات والتفوّق على الآخرين، أو غير ذلك من الأمراض النفسيّة. وإمّا أنّه قد

وقع في الحيرة بسبب أنّ الأدلّة التي عنده قد أدّت إلى نتائج متناقضة، وهو غير قادر أن يردّ على بعضها ويتبنّى البعض الآخر، فيبقى على شكٍّ في أيّة واحدة من النتيجتين هي الحقّ.

ثمّ على الإنسان الباحث عن الحقيقة بعد ذلك أن يكتشف قوانين التفكير الصحيح؛ وذلك بتشريح عمل الذهن ومعرفة الخطوات التي يقوم بها عند حصول عمليّة التفكير، واكتشاف المواضع التي يُمكن أن يقع فيها الخطأ في تلك العمليّة، ومن ثَمَّ اكتشاف ووضع القوانين لعمليّة التفكير؛ بحيث يتجنّب من خلالها الوقوع في الخطأ في هذه العمليّة. ثمّ يبحث عن المنهج المعرفي الصحيح الذي يُمكن من خلاله ضمان التعرّف إلى الواقع بنحوٍ صحيح وثابت.[1]

إطلاقات العَقْل

للعَقْل إطلاقات متعدّدة، هي: العَقْل الفلسفي، العَقْل العُرفي، العَقْل التراثي، العَقْل المعرفي.

والمراد بالأوّل (الجوهرُ المجرَّد ذاتاً وفعلاً)، المعبَّر عنه في لسان الفلاسفة بالعَقْل، وفي لسان الشرع بالمَلَك.

وأمَّا الثاني فالمراد به العَقْل الذي يحكم على طبق المتبنَّيات والارتكازات العرفيَّة الخاصّة بالبيئة المعاشة.

وأمَّا العَقْل الثالث فالمقصود به (التراث)، الذي يعكس تقاليد قومٍ ما

(١) اُنظر: العابدي، فلاح، الدين والفلسفة وجدليّة العلاقة بينهما: ص ٢٩.

ـ أو أُمَّة ـ وطريقة تفكيرهم، بل يعكس أحياناً آداباً وعادات مشتركةً لشرق الدنيا أو غربها، إذ يقولون: (العَقْل الشرقي)، أو (العَقْل الغربي).

وأمَّا الرابع ـ العَقْل المعرفي ـ فهو: (قوَّة النفس البشريّة المدرِكة للكلّيّات بذاتها، وللجزئيَّات بمعونة آلاتها). وعمليّة إدراك هذه القوَّة هي التعقّل، الذي يمثِّل مرتبةً من مراتب الإدراك فوق إدراك قوى النفس الأُخرى الحسّ والخيال والوهم، وبها يتميَّز الإنسان عن سائر الحيوانات.

خصائص المنهج العَقْلي البرهاني

يتمتّع المنهج العَقْلي البرهاني بالخصائص التالية:

الأُولى: إنّ هذا المنهج ـ كما أسلفنا ـ له حجّيّة ذاتيّة؛ لأنّه يعتمد في مراحله الاستنتاجيّة والكشفيّة الأُولى على القضايا البديهيّة، التي يكون التصديق بها مباشراً وذاتيّاً، فلا تحتاج في إثبات صدقها إلّا إلى توجّه النفس إليها وتصوّر طرفيها والنسبة بينهما، أو ما يرجع إلى تلك القضايا البديهيّة. وكذلك يستخدم صوراً قياسيّةً بديهيّة الإنتاج ـ كالشكل الأوّل من أشكال القياس ـ أو ما يرجع إليها أيضاً، ثمّ يبني على النتائج المستحصلة من ذلك صعوداً في البناء الفكري والمعرفي؛ ولذلك كان القياس البرهاني مفيداً لليقين.

الثانية: كما أنّه يُفيد اليقين، فكذلك يُفيد الثبات والمطابقة للواقع؛ وذلك لأنّ من شرائطه أن يكون الحدُّ الأوسط فيه بالإضافة إلى كونه واسطةً في الإثبات العلمي، أي في ثبوت الأكبر للأصغر، هو واسطة في الثبوت (أي الواقع) أيضاً، بمعنى كون الحدّ الأوسط علَّةً واقعيّةً لثبوت

الأكبر للأصغر، كما نقول مثلاً: هذه الحديدة حارّة، وكلُّ حارٍ متمدّد، فهذه الحديدة متمدّدة، فنلاحظ أنّ الحرارة كما أنَّها كانت واسطةً في الإثبات والمقام العلمي، كذلك هي علّة واقعيّة خارجيّة لتمدّد الحديدة.

وهذا معنى قول الحكماء: (إنّ ذوات الأسباب لا تُعلم إلّا بأسبابها)، وإنّ البرهان هو الذي يُفيد العلم بالأشياء من أسبابها الذاتيّة.

وبناءً على ذلك فاليقين البرهاني ثابت؛ لامتناع انفكاك العلّة التامّة عن معلولها. وهو كذلك مطلق، أي غير نسبي؛ لأنّه لم تحصل نتيجته بالذوق والاستحسان، بل بنحوٍ موضوعي واقعي[١].

الثالثة: إنّ هذا المنهج له ميزان موضوعي، يُمكن لكلِّ أحدٍ أن يتعلّمه، ويتمكّن من خلاله أن يحاكم النتائج التي تنتج عنه، ويعرف صحّتها من سقمها، وهي القواعد المنطقيّة والشرائط التي اكتشفها ودوّنها المناطقة له، وهي قواعد موضوعيّة ليست ذوقيّةً ولا استحسانيّةً.[٢]

دائرة حجّيّة المنهج العَقْلي البرهاني

بعد أن اتّضح لنا العصمة والحجّيّة الذاتيّة للعَقْل البرهاني، الذي هو الحاكم المطلق في مملكة الإنسان، ثبتت حاكميّة العَقْل البرهاني، وولايته المعرفيّة على سائر مراتب الأحكام العَقْليّة الأُخرى.

إلّا أنّه من المهمّ جدّاً للدارس أن يقف على دائرة حجّيّة البرهان

---

(١) انظر: المصري، أيمن، أُصول المعرفة والمنهج العَقْلي: ص ١٦٨.

(٢) اُنظر: العابدي، فلاح، الدين والفلسفة وجدليّة العلاقة بينهما: ص ٢٩ـ ٣٠.

العَقْلي، بمعنى مدى شموليّة أحكامه القطعيّة لجميع القضايا والمسائل العلميّة، فهل يشملها كلّها، أو بعضها؟ أي هل دائرة حجّيّته مطلقة لا حدود لها، أو أنّ لها حدوداً لا يُمكن له أن يتعدّاها، وحريماً لا يُمكن لها أن تتجاوزه؟

وهذا ما يحتاج إلى بحث عميق وفحص دقيق، ولكيلا ندخل في جميع التفاصيل المطروحة في المقام سوف نختصر هذه الحدود بالقول:

١ـ إنّ حدود الأحكام العَقْليّة البرهانيّة بالذات إنّما هي في دائرة الموضوعات الكلّيّة الحقيقيّة لا غير.

٢ـ إنّ الموضوعات الخارجة عن حريم الحكم العَقْلي البرهاني، هي:

أ) الموضوعات الاعتباريّة التي اكتسبت وجودها من اعتبار المعتبِر لها، كالأحكام الشرعيّة والقوانين الوضعيّة، التي تكون ملاكات أحكامها غائبةً عن العَقْل وحاضرةً في ذهن المعتبِر لا غير وإن كانت ملاكاتها (نفس أمريّة) في الواقع كالأحكام الشرعيّة عند العدليّة.

ب) الموضوعات الشخصيّة المتغيّرة التي لا سبيل للبرهان إليها إلّا بعَرَض طبائعها الكلّيّة، اللهمّ إلّا في مورد ثبوت الأوصاف ذوات الجهات الإمكانيّة، حيث لا سبيل للعَقْل البرهاني إليها بالفعل لا بالذات ولا بالعرض وإن أمكنه أن يقطع بثبوتها لموضوعاتها الشخصيّة بالفعل عن طريق المشاهدة الحسّيّة والتواتر الحسّي.

وهذا المنطقة الخارجة هي التي تُسمّى بـ(منطقة الفراغ العَقْلي)،

والتي ينبغي التحرّك فيها باحتياط شديد، والاعتماد على أدوات معرفيّة أُخرى يُطمأَن إليها بإرشاد من العَقْل البرهاني[١].

وهنا نقول:

أوّلاً: بالنسبة إلى إدراك الجزئيّات المتغيّرة من حيث هي متغيّرة، فيضعها العَقْل على عهدة الحسّ الذي يكون على اتّصال مباشر معها، وينقل الحسُّ عوارضها المادّيّة للذهن كما وقعت عليه؛ لينتزع منها العَقْل المعانيَ الكلّيّةَ، كما سبق ذكره.

ثانياً: بالنسبة لإدراك أحكام الجزئيّات المادّيّة المتغيّرة من حيث هي ثابتة كلّيّة، فيستعين العَقْل فيه بالتجربة، والتي يمكن أن نعرّفها باختصار: بأنَّها تكرار المشاهدات الحسِّيّة لصدور الأثر عن المؤثّر تحت ظروف مختلفة؛ لإحراز التلازم الذاتي بين الأثر والمؤثّر.

والتجربة وإن كانت تعتمد على البديهيّات العَقْليّة الأوّليّة في مبادئها، مثل: (أصل امتناع اجتماع النقيضين، وأصل العلّيّة، وأصل أنّ الاتّفاقي لا يكون دائميّاً ولا أكثريّاً)، إلّا أنَّها لا ترقى إلى مستوى البرهان العَقْلي المحض، ولا تُفيد إلّا اليقين الكلّي المشروط بكون موضوع الحكم ليس بأعمّ من موضوع التجربة، وهو شرط عسير.

يقول ابن سينا: (ولو كانت التجربة مع القياس الذي يصحبها تمنع أن يكون الموجود بالنظر التجربي عن معنىً أخصّ، لكانت التجربة وحدها

---

(١) اُنظر: المصري، أيمن، أُصول المعرفة والمنهج العَقْلي: ص ١٧٠ـ ١٧٤.

توقع اليقين بالكلّيّة المطلقة لا بالكلّيّة المقيّدة فقط ... فبالحري أنّ التجربة بما هي تجربة لا تفيد ذلك. فهذا هو الحقّ، ومَن قال غير هذا فلم ينصف، أو هو ضعيف التمييز لا يُفرّق بين ما يعسر الشكّ فيه؛ لكثرة دلائله وجزئيّاته، وبين اليقين، فإنّ هاهنا عقائد تشبه اليقين وليست باليقين)[١].

ومن أجل ذلك، فنحن هنا نُخرجها عن حريم العَقْل البرهاني، ونضعها في موضعها الطبيعي المناسب لها.

ومن الجدير بالذكر أنّ حريم التجربة منحصر تبعاً لحدود الحسِّ في إدراك العوارض المادّية لا غير، ولا شأن لها ببواطن الأُمور المادّيّة فضلاً عمّا وراء المادّة.

إذاً، فالحسُّ يُفيد حكماً يقينيّاً جزئيّاً، والاستقراء الحسّي غير المقرون بالقياس العَقْلي البرهاني يُفيد حكماً كلّيّاً ظنيّاً، وأمّا التجربة فتُفيد حكماً كلّيّاً يقينيّاً مشروطاً بالشرط المذكور. قال ابن سينا: (فالفرق بين المحسوس والمستقرأ والمجرّب، أنّ المحسوس لا يُفيد رأياً كلّيّاً البتة، وهذان قد يُفيدان. والفرق بين المستقرأ والمجرّب أنّ المستقرأ لا يوجب كلّيّةً بشرط أو غير شرط، بل يوقع ظنّاً غالباً، اللّهمّ إلّا أن يؤول إلى تجربة. والمجرّب يوجب كلّيّةً بالشرط المذكور)[٢]، أي يوجب يقيناً كلّيّاً مشروطاً.

---

(١) ابن سينا، الشفاء: ج ٣، ص ٩٧.

(٢) المصدر السابق: ج ٣، ص ٩٨.

ثالثاً: أمَّا القضايا الاعتباريّة العمليّة فيوكلها العَقْل البرهاني إلى نصوص الوحي الإلهي، الثابت منشؤه بالبرهان العَقْلي، تلك النصوص المشتملة على بيان مصاديق العدل من سائر الحقوق الفرديّة والاجتماعيّة، اللازمة لتحقيق العدالة الإنسانيّة؛ حيث يعجز العَقْل عن معرفة هذه الحقوق بنفسه.

وممّا تجدر الإشارة إليه هنا، أنّ هذه الأحكام الشرعيّة مع اعتباريّتها ـ بناءً على حكمة جاعلها الذي ثبت وجوده وحكمته بالبرهان العَقْلي ـ هي تابعة للمصالح والمفاسد الواقعيّة للإنسان، ولأنّه تعالى مجدُهُ هو العالم بما خلق وصنع، فلا يأمر إلّا بما فيه مصلحة، ولا ينهى إلّا عمّا فيه مفسدة.

وهنا ينبغي الإشارة أيضاً إلى أنّ العَقْل البرهانى ـ بناءً على رؤيته الكونيّة الفلسفيّة المستقلّة حول الإنسان والعالم والمبدأ والمعاد ـ يقوم بانتخاب الدين والمذهب والقراءة المطابقة له في المبادئ والأُصول، ويرفض سائر الأديان والمذاهب والقراءات المخالفة له، وهذا معنى أصالة العَقْل المعرفيّة وتقدُّمه على الدِّين.

ومن هنا تتجلّى أيضاً الفلسفة الوجوديّة لما يسمّى بالنصوص الإرشاديّة المؤيّدة والموافقة للعَقْل الموجودة في النصوص الدينيّة الحقّة، والتي هي بمثابة رسائل تطمينيّة للعَقْل بصحّة منشئها الإلهي ومطابقتها للواقع[1].

---

(١) أُنظر: أيمن المصري:
https://damascusschool.wordpress.com/2015/01/16/

ومن هذا الباب ما رُوي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**العَقْل نور خلقه الله للإنسان، وجعله يُضيء على القلب؛ ليعرف به الفرق بين المشاهدات من المغيّبات** »[١].

وقال صلى الله عليه وآله أيضاً: «**العَقْل نور في القلب، يُفرّق به بين الحقّ والباطل** »[٢].

وقال صلى الله عليه وآله كذلك: «**ألا ومثل العَقْل في القلب كمثل السراج في وسط البيت** »[٣].

كما جاء في (نهج البلاغة) عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «**العلم علمان: مطبوع، ومسموع. ولا ينفع المسموع إذا لم يكن المطبوع** »[٤].

ورُوي عن الإمام الباقر عليه السلام في الصدد نفسه أنّه قال: «**لا مصيبة كعدم العَقْل** »[٥].

وعن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «**دعامة الإنسان العَقْل.. وبالعَقْل يكمل، وهو دليله ومبصره ومفتاح أمره** »[٦].

وعن الإمام الرضا عليه السلام قوله: «**صديق كلّ امرئ عقله وعدوه جهله** »[٧].

ومن هنا يتبيّن مدى جهالة مَن يسعى لتقديم الدليل النَقْلي على

(١) الأحسائي، ابن أبي جمهور، عوالي اللآلئ: ج ١، ص ٢٤٨.
(٢) الديلمي، الحسن بن محمّد، إرشاد القلوب: ج ١، ص ١٩٨.
(٣) الشيخ الصدوق، محمّد بن عليّ، علل الشرائع، ج ١، ص ٩٨.
(٤) نهج البلاغة، شرح محمّد عبده: ج ٤، ٧٩، الحكمة رقم ٣٣٨.
(٥) ابن شعبة الحرّاني، الحسن بن عليّ، تحف العقول: ص ٢٨٦.
(٦) الشيخ الصدوق، محمّد بن عليّ، علل الشرائع: ج ١، ص١٠٣.
(٧) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي (ط الإسلامية): ج ١، ص١١.

الدليل العَقْلي البرهاني، زاعماً أنّ النصَّ حكم إلهي، والعَقْل حكم بشري، كما يتوهّم الأخباريّون وإخوانهم من المتكلّمين والتفكيكيّين.

وبعد ما بيّناه من مراتب الأحكام العَقْلية، يتبيّن أنّ التعارض ـ الذي قد يحصل أحياناً ـ ليس بين العَقْل والدين، أو العَقْل والوحي، وإنّما بين الدليل العَقْلي البرهاني والدليل العَقْلي غير البرهاني المسمَّى بالدليل النَقْلي، ومن البديهي أن يُقدّم الدليل البرهاني على غيره.

الأسئلة

١ـ ما هو المراد من التفسير العَقْلي البرهاني؟ وما هو شرط توظيفه في مجال فهم المراد من الآيات القرآنيّة، ونسبة ذلك الفهم الحاصل إلى الله تعالى؟

٢ـ ما هي موارد استخدام المنهج العَقْلي البرهاني في حقل تفسير القرآن؟

٣ـ ما هي الطريقة التي يتمكّن فيها الباحث عن الحقيقة من إثبات أصل الواقع؟

٤ـ إنّ المنهج العَقْلي البرهاني كما أنّه واسطة في الإثبات العلمي فهو واسطة في الثبوت. أرجو توضيح ذلك؟

٥ـ ما هو المراد من منطقة الفراغ العَقْلي؟ وما هي حدودها؟ وكيف يتعامل العَقْل مع الموضوعات الداخلة فيها؟

الدرس الثاني والعشرون

المناهج التفسيريّة

منهج التفسير العقلي [٧]

العلاقة بين العَقْل والنَقْل

منهج التفسير العقلي [٧]

المقدّمة

بعد أن أنهينا الحديث ـ في الدروس الستّة الماضية ـ عن المنهج العَقْلي في تفسير القرآن، نرى أنّه ولتتميم البحث وزيادة الفائدة أن نعرض للدارس العزيز العلاقة بين العَقْل والنَقْل، والتي يمكن أن تنطوي تحت عنوان عامّ كثيراً ما يُطرح في المحافل العلميّة، وهو العلاقة بين العَقْل والدين، فهل أنّ ما يُطرح على المستوى الديني هو بمعزل عن العَقْل؟ وفي حال كان للعَقْل نصيب في فهم القضايا الدينيّة وإبداء الرأي فيها، فهل يوجد تعارض بينه وبين تلك القضايا؟ وعلى فَرْض وجود هذا التعارض فما هو نوعه؟ وما إمكانيّة علاجه؟

هذه الأسئلة وغيرها يُمكن أن تكون أجوبتها موجودةً في هذا الدرس، الذي سوف نعرض فيه أنواع التعارض المحتمل بين العَقْل والقضايا الدينيّة النَقْليّة، ونعرض فيه أيضاً احتمالات العلاقة بين العَقْل

والدين، هذه الاحتمالات التي سوف يتّضح من خلال الوقوف عليها دائرةُ القضايا الدينيّة التي يتحرّك فيها العَقْل ويكون له نصيب في قبولها أو رفضها.

تعارض العَقْل مع النَقْل

إنّ موضوع تعارض العَقْل والنَقْل ينطوي تحت مبحث التعارض بين العَقْل والدين، الذي هو من الأبحاث ذات الأبعاد المتعدّدة، إلّا أنّه يمكن إجمال الحديث في المقام، وذلك من خلال القول بأنّ هذا التعارض يمكن أن يُبحث من جهتين، هما:

الجهة الأُولى: تعارض العَقْل مع القرآن.

الجهة الثانية: تعارض العَقْل مع الروايات.

وفي كلّ واحدة من هاتين الجهتين يمكن أن يكون التعارض ابتدائيّاً وبدويّاً، أي إنّه يرتفع بعد التأمّل والتدقيق في المسألة، ولو رجعنا إلى الواقع نجد أنّ كثيراً من التعارضات المتوهّمة في خصوص العَقْل والقرآن، والعَقْل والروايات هي من هذا الصنف.

كما أنّ التعارض يُمكن أن يكون تعارضاً مستقرّاً وواقعيّاً، غير قابل للجمع بين الدليلين العَقْلي والقرآني أو العَقْلي والروائي، وفي هذه الصورة يُطرَح بحث تعارض العَقْل والدين وطرق حلّ هذا التعارض. ولدراسة هذا المبحث لا بدّ من دراسة احتمالات العلاقة بين العَقْل والدين بصورة مختصرة.

العلاقة بين العَقْل والدين

يمكن تصوير ثلاثة احتمالات للعلاقة بين أحكام العَقْل والدين، وهي:

الاحتمال الأوّل: المسائل التي يقبلها العَقْل ـ أي الأحكام: الأوامر والنواهي ـ والمسائل التي تتضمّنها الآيات والروايات والتي يقبلها العَقْل السليم ويحكم بها فيما لو تُرك وحده، مثل: التعاليم الصحيّة في الإسلام، وإدانة الظلم، وقبول العدالة، وجميع المسائل التي تتطابق مع حكم العَقْل.

الاحتمال الثاني: المسائل التي يرفضها العَقْل: أي المسائل الموجودة في الدين والتي تُخالف العَقْل السليم والصريح. وفي هذه الموارد نعتقد بأنّه لا توجد مثل هذه الأحكام في الأديان الإلهيّة؛ لأنّ الدين ـ وخصوصاً الإسلام ـ مطابق للعَقْل والفطرة، والله سبحانه وتعالى حكيم، وهو سيّد العُقلاء، لذا لا يمكن أن يصدر عنه أمر مخالف للعَقْل.

ومن جانب آخر ـ وكما ذكرنا آنفاً ـ أنّ العَقْل نفسه حُجّة باطنيّة، والأنبياء حُجّة ظاهريّة على الناس، فالتعارض الواقعي بين الأحكام القطعيّة للعَقْل والدين يُعتبر من المحالات؛ لانتهائه إلى التناقض.

وفي هذا الصورة إذا ما لاحظنا في مورد من الموارد أنّ هناك تعارضاً بين الأحكام القطعيّة للعَقْل مع ظاهر رواية أو آية، فيُمكن إرجاعه إلى أمرين:

الأمر الأوّل: الخطأ في مقدّمات حكم العَقْل، أيّ إنّها غير تامّة.

الأمر الثاني: إذا ثبتت قطعيّة حكم العَقْل فهذا يعني أنّ ظاهر الآية أو الرواية ليس مراداً للشارع، فمثلاً: إذا دلّت الرواية على خلاف حكم العَقْل القطعي كاستحالة اجتماع النقيضين، فلابدّ من التصرّف في ظاهر هذه الرواية وحملها على خلاف هذا الظاهر بالقرينة العَقْليّة؛ لأنّ فهمنا لها كان خاطئاً.

ومثال ذلك: إذا كان ظاهر الآية: ﴿**يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾[١]، يتعارض مع حكم العَقْل في مورد عدم كون الله جسماً، فلا بدّ من تأويل ظاهر الآية، وذلك من خلال القول بأنّ (يَد الله) هنا بمعنى قدرة الله.

ومثل ذلك أيضاً: الفتوى التي تقول: إنّ ولد الزنا كافر، والتي صرّح بها جماعة من الفقهاء، فقديماً قال ابن ادريس الحلّي في (السرائر): (لا خلاف بين أصحابنا إنّ ولد الزنا كافر)[٢].

كما صرّح الفاضل الآبي في (كشف الرموز) بأنّ المسألة على قولين، إذ قال أكثر الفقهاء بأنّ ولد الزنا كافر[٣].

وكذا جاء في الروايات بأنّ ولد الزنا لا خير فيه، وأنّه شرّ الثلاثة، فقد رُوي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**يقول ولد الزنا: يا ربّ، ما ذنبي! فما كان لي في أمري صُنع؟ قال: فيناديه منادٍ فيقول: أنت شرّ الثلاثة؛ أذنب والداك فنبتَّ عليهما، وأنتَ رجس ولن يدخل الجنّة إلّا طاهر**»[٤].

---

(١) الفتح، الآية ١٠.

(٢) الحلّي، ابن إدريس، السرائر: ج ٢، ص ٣٥٣.

(٣) اُنظر: الآبي، أبو علي الحسن، كشف الرموز في شرح المختصر النافع: ج ٢، ص ٥٢٤.

(٤) المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار: ج ٥، ص ٢٨٥.

كما ورد عن بعض الفقهاء بأنّه لا تُقبل شهادته ولا تجوز إمامته، وتبعيّته لكفر أبويه إلى يوم القيامة؛ وذلك تبعاً لعدد من الروايات الواردة في المقام[١].

ولا شكّ أنّ هذا الحكم لا يُقبل عَقْلاً ووجداناً؛ إذ لا ذنب للولد في كفر أبويه أو نجاستهما، وهو يتصادم مع المقاييس الشرعيّة، مثل قاعدة عدم الوزر: ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾[٢].

ومن المعاصرين مَن ناقش هذا الحكم، كما هي الحال مع المحقّق السيّد الخوئي وتلميذه الشهيد السيّد الصدر، فقد ناقش الخوئي الروايات المتعلّقة بالحكم، مثل صحيحة عبد الله بن سنان ـ وغيرها ـ التي تتضمّن بأنّ أولاد الكفّار يدخلون النار مثل آبائهم، فقال: (لا يخفى أنّ هذه الأخبار مخالفة للقواعد المسلّمة عند العدليّة، حيث إنّ مجرّد علمه تعالى بإيمان أحد أو كفره لو كان يكفي في صحّة عقابه أو ترتّب الثواب عليه، لم تكن حاجة إلى خلقه بوجه، بل كان يدخله في النار أو في الجنان من غير أن يخلقه... إلّا أنّه سبحانه خَلَق الخلق ليُتمّ عليهم الحجّة، ويتميّز المطيع من العاصي، ولئلّا يكون للناس على الله حجّة، ومعه كيف يُمكن تعذيب ولد الكافر مادام لم يعصِ الله خارجاً؟! فهذه

(١) اُنظر: البحراني، الشيخ يوسف، الحدائق الناضرة، ج٥، ص١٩٤ و٢٠١. والعاملي، محمّد، مدارك الأحكام: ج ٢، ص٢٩٨. والروحاني، محمّد صادق، فقه الإمام الصادق: ج ٣، ص٢٩٧ـ ٢٩٩.

(٢) الأنعام: الآية ١٦٤.

الأخبار غير قابلة للاستدلال في المقال، ولا منـاصّ مـن تأويلهـا... وعليـه فلا دليل علـى نجاسـة ولـد الكـافر سـوى الإجمـاع والتسـالم القطعيّـينِ المنقولينِ عن أصحابنا...)[١].

ثمّ إنّه تحفّظ من تماميّة هذا الإجماع، واعتبـر أنّ التوقّـف والمناقشـة في نجاسة ولد الكافر له مجال واسع[٢].

ومن جميع ما تقدّم في هذا الاحتمال يمكننا تفسير العبارة المشـهورة على ألسنة العلماء، وهي: كلّ ما حَكَم به العَقْـل فهـو عـين مـا حَكَـم بـه الشرع. بمعنى أنّ العَقْل رسول الشرع باطناً، والنبيّ رسول الشـرع ظـاهراً، والعَقْل لسان الشرع، وعلى هذا فالحُكم والحاكم واحد.

وهذا الاحتمال هو الظاهر من المحقّق القمّـي الـذي يقـول: إنّ العَقْـل يُدرك أنّ بعض هذه الأفعال ممّا لا يرضى الله بتركـه ويُريـده مـن عبـاده بعنوان اللزوم، وبعضها ممّا لا يرضى بفعله ويُريد تركه كذلك، ولازم ذلك أنّه تعالى طلب منّا الفعل والترك بلسان العَقْل، فكمـا أنّ الرسـول الظـاهر يُبيّن أحكام الله ومأموراته ومنهيّاته، فكذلك العَقْل يبيّن بعضها[٣].

الاحتمال الثالث: المسائل التي هي فوق مستوى العَقْل: أي الأحكـام والمسائل الموجـودة فـي الآيـات أو الروايـات، والتـي لا يمكـن إدراكهـا

(١) السيد الخوئي، أبو القاسم، كتاب الطهارة: ج ٢، ص ٦٥ـ ٦٧. وأُنظر: الصدر، السـيّد محمّـد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى: ج ٣، ص ٢٩٦ وما بعدها.

(٢) أُنظر: السيد الخوئي، أبو القاسم، كتاب الطهارة: ج ٢، ص ٦٧.

(٣) أُنظر: المحقّق القمّي، أبو القاسم، قوانين الأُصول، ج ٢، ص ٢ـ٣. نقلاً عن السبحاني، الشيخ جعفر، رسالة في التحسين والتقبيح: ص ١٢٥.

بالنسبة إلى معظم عقول البشر، بل تُعتبر فوق مستوى العَقْل، ورغم أنّ العَقْل لا يحكم بما يعارض هذه المسائل، ولكن في الوقت نفسه لا يوجد دليل على قبولها وتوجيهها أيضاً.

فمثلاً: وجود الله تعالى من المسائل التي يثبتها ويقبلها العَقْل، أمّا الذات الإلهيّة وكيفيّتها، فلا يمكن إدراكها من قِبل العَقْل، فهي إذاً من المسائل التي تكون فوق مستوى العَقْل.

وكذا الحال بالنسبة إلى الكثير من الأحكام التعبديّة الشرعيّة التي ثبت وجودها في الدين، والتي لا يمكن إدراك دليلها. وأمثلة ذلك كثيرة في الأحكام الواجبة أو المحرّمة في الفقه، فمثلاً: لماذا كانت صلاة الظهر أربع ركعات، وصلاة المغرب ثلاث ركعات؟ فالعَقْل لا يُدرك ملاك هذه المسائل ودليلها، وفي الوقت نفسه لا يوجد دليل على استحالتها أو عدم جوازها.

ومن الأمثلة الشبيهة في المقام والواردة في بعض الروايات الفقهيّة: ما ورد حول دية أصابع المرأة بما يُعرف بصحيحة أبان بن تغلب، الذي سأل الإمام الصادق عليه السلام قائلاً: مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ قَطَعَ إِصْبَعاً مِنْ أَصَابِعِ الْمَرْأَةِ كَمْ فِيهَا؟ قَالَ: «**عَشْرٌ مِنَ الإبِلِ**». قُلْتُ: قَطَعَ اثْنَيْنِ؟ قَالَ: «**عِشْرُونَ**». قُلْتُ: قَطَعَ ثَلاثاً؟ قَالَ: «**ثَلاثُونَ**». قُلْتُ: قَطَعَ أَرْبَعاً؟ قَالَ: «**عِشْرُونَ**»، قُلْتُ: سُبْحَانَ اللهِ! يَقْطَعُ ثَلاَثاً فَيَكُونُ عَلَيْهِ ثَلاثُونَ، وَيَقْطَعُ أَرْبَعاً فَيَكُونُ عَلَيْهِ عِشْرُونَ؟! إِنّ هَذَا كَانَ يَبْلُغُنَا وَنَحْنُ بِالْعِرَاقِ فَنَبْرَأُ مِمَّنْ قَالَهُ وَنَقُولُ الَّذِي جَاءَ بِهِ شَيْطَانٌ. فَقَالَ: «**مَهْلاً يَا أَبَانُ، هَكَذَا حَكَمَ رَسُولُ اللهِ** صلى الله عليه وآله: **إِنَّ الْمَرْأَةَ**

تُقَابِلُ الرَّجُلَ إِلَى ثُلُثِ الدِّيَةِ، فَإِذَا بَلَغَتِ الثُّلُثَ رَجَعَتْ إِلَى النِّصْفِ. يَا أَبَانُ، إِنَّكَ أَخَذْتَنِي بِالْقِيَاسِ، وَالسُّنَّةُ إِذَا قِيسَتْ مُحِقَ الدِّينُ »[١].

وبناءً على هذه الرواية نجد أنّ فقهاء الإماميّة أوردوه وما يتضمّنه من حكم دون تشكيك في مضمونه[٢].

كما نجد في المقام أيضاً أنّ الشيخ مغنية قد علّق على هذا الحديث بالقول: (إنّ قوله [أي الإمام الصادق عليه السلام] هذا صريح في أنّ عقولنا لا تُدرك لهذا الحكم سرّاً، وأنّه تعبّدي محض)[٣].

فقد قَبِلَ الشيخ رحمه الله هذا الحديث على الرغم أنّه صرّح في محلّ آخر بما ينقض تصريحه الآنف الذكر، حيث ذكر في كتابه (الشيعة في الميزان): (فأيّ حكم يتنافى مع مبدأ من هذه المبادئ[٤] فهو محلّ للاعتراض والطعن، ولا يسوغ نسبته إلى الإسلام وشريعته... بل إذا كان الحديث مخالفاً لهذه المبادئ يجب إهماله أو صرفه عن ظاهره)[٥].

ونجد في المقام أيضاً أنّ الشيخ محمّد رضا المظفر رحمه الله قد علّق على

---

(١) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي (ط الإسلامية): ج ٧، ص ٢٩٨ـ ٢٩٩.

(٢) اُنظر: الشيخ الطوسي، محمّد بن الحسن، تهذيب الأحكام: ج ١٠، ص ١٨٤. البحراني، الشيخ يوسف، الحدائق الناضرة: ج ١، ص٦٠ـ ٦١. الصدوق، محمّد بن علي، مَن لا يحضره الفقه: ج ٤، ص١١٨ـ ١١٩. الفاضل التوني، الوافية في أُصول الفقه: هامش ص ٢٣٠. الشهيد الثاني، مسالك الإفهام، ج١٥، ص١١٠ـ ١١١. الشهيد الثاني، شرح اللمعة الدمشقيّة، ج١٠، ص٤١. الأردبيلي، مجمع الفائدة: ج ١٤، ص ٧٩. النجفي، جواهر الكلام، ج ٤٢، ص ٨٥ ــ ٨٦. الخوانساري، جامع المدارك: ج ٦، ص ٢٧٦. الخوئي، مباني تكملة المنهاج: ج ٢، ص ٢٠٦.

(٣) مغنية، محمّد جواد، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام: ج ٦، ص ٣٣٠.

(٤) لمعرفة هذه المبادئ اُنظر: مغنية، محمّد جواد، الشيعة في الميزان: ص ٣٦٩.

(٥) المصدر السابق: ص ٣٧٠.

هذا الحديث بقوله: (وإنّما الذي وقع من أبان قياس مجرّد لم يكن مستنده فيه إلّا جهة الأَولويّة، إذ تصوّر ـ بمقتضى القاعدة العَقْليّة الحسابيّة ـ أنّ الدية تتضاعف بالنسبة بتضاعف قطع الأصابع، فإذا كان في قطع الثلاث ثلاثون من الإبل، فلا بدّ أن يكون في قطع الأربع أربعون؛ لأنّ قطع الأربع قطع للثلاث وزيادة. ولكنّ أبان كان لا يدري أنّ المرأة ديتها نصف دية الرجل شرعاً في ما يبلغ ثلث الدية فما زاد، وهي مائة من الإبل)[1].

ملاحظة: هناك من العلماء المسلمين مَن يقول في مباحث أُصول الفقه: إنّ (كلّ ما حَكَم به العَقْل حَكَم به الشرع وبالعكس)، أي إنّ كلّ ما يقبله العَقْل السليم يقبله الشرع، وإنّ عكس هذه القاعدة صحيح أيضاً؛ لأنّه لا يوجد لدينا أحكام مضادّة للعَقْل، وإنّ الأحكام العَقْليّة المقبولة يُدركها العَقْل، وإنّ الأنبياء عليهم السلام جاؤوا لبيان الأحكام والجزئيّات التي يعجز عَقْل الإنسان عن إدراكها، أو أنّه يحتاج إلى نُضج أكثر لإدراكها، وهي الأحكام التي تكون فوق المستوى العَقْلي الفعلي للبشر.

وبناءً على ما تقدّم يُمكننا تصوير التعارض الظاهري بين الأحكام العَقْليّة والدين، وهى:

١ـ إذا كان الدليل العَقْلي ظنّيّاً، فإنّ الدليل النَقْلي (الشرعي) يتقدّم عليه، سواء كان الأخير قطعيّاً أم ظنّيّاً.

٢ـ إذا كان الدليل العَقْلي قطعيّاً، فإنّه يتقدّم على الدليل النَقْلي إذا كان

(١) المظفر، محمّد رضا، أُصول الفقه: ج ٣، ص ٢٠٦.

الأخير ظنّيّاً. أمّا إذا كان قطعيّاً أيضاً، فإنّ هذا الصورة لا يوجد فيها تعارض؛ لأنّه إمّا يوجد خطأ في مقدّمات الدليل العَقْلي، أو أنّ فهمنا للدليل النَقْلي كان خاطئاً وأنّ ظاهره غير مراد.

تنبيه (١): إنّ الدليل العَقْلي الظنّي لا ينفي الاحتمال المخالف ويحتمل الخطأ، ولهذا السبب لا يُمكن رفع اليد عن الظهور الظنّي للآية أو الرواية؛ لأنّ الشرع والعُقلاء قَبِلوا بحجّيّة الظواهر؛ ولهذا السبب فإنّ الدليل العَقْلي الظنّي لا حجّيّة له هنا.

تنبيه (٢): إذا صدر عن العَقْل حكم فلا بدّ وأن يكون قطعيّاً جزميّاً وكلّيّاً. ومقصودنا من الأحكام العَقْليّة الظنّية ـ مع التسامح شيئاً ما ـ هو التصديقات النظريّة التي تثبت بالظنّ وتفتقد اليقين القطعي، أي أنّها ليست كالبديهيّات العَقْليّة التي لا تحتاج إلى دليل[١].

تقسيم آخر للتفسير العَقْلي الاجتهادي

وفي ختام حديثنا عن المنهج العَقْلي في التفسير، نرى أنّه من المناسب أن نعرض التقسيم الذي ذكره بعض الباحثين للتفسير العَقْلي الاجتهادي، حيث إنّه قسّمه إلى ثلاثة أقسام:

١ـ التفسير العَقْلي الاجتهادي التفريطي، أي الجمود على الأدلّة الكلاميّة في تفسير القرآن.

---

(١) اُنظر: رضائي أصفهاني، محمّد علي، منطق تفسير القرآن (فارسي): ج ٢، ص ١٦٦ـ ١٦٩. مع تصرّف.

٢ـ التفسير العَقْلي الاجتهادي الإفراطي، أي التفسير العَقْلي الذي يستخدم التأويلات البعيدة.

٣ـ التفسير العَقْلي الاجتهادي المعتدل، وهو الوسط بين الإفراط والتفريط. وهذا هو القسم المقبول، حيث يُستخدم فيه المنهج الأُصولي، ويعتمد على تفسير القرآن بالقرآن، وتُحمل فيه المتشابهات على المحكمات، ويُستعان فيه بالسنّة الصحيحة لاستنباط الأحكام الإلهيّة، وفي حالة وجود إشكال معيّن في بعض الآيات المتشابهة فإنّه يتمّ استخدام أُسلوب التأويل فيه[١].

ملاحظة: أُشير في هذا التقسم إلى مسألة رئيسة، وهي الإفراط في استخدام العَقْلانيّة في التفسير، فأحياناً يخرج بعض المفسّرين عن حدّ الاعتدال، ويقوم بتأويل آيات القرآن على أساس الأدلّة غير القطعيّة متغاضياً عن ظاهر الآية. وهذه المسألة تحدث كثيراً في الآيات المتعلّقة بالمواضيع الغيبيّة وغير المحسوسة والمعجزات، وقد يؤدّي هذا إلى الوقوع في التفسير بالرأي، فقد قال رشيد رضا في تفسيره (المنار) عند شرحه قصّة بقرة بني إسرائيل وضرب بَدنِ المقتول بجزء منها وإحيائه وتعيين القاتل، وتحديداً عن تفسير قوله تعالى: ﴿**فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[٢]، قال ما نصّه:

---

(١) أُنظر: إيازي، محمّد علي، المفسّرون حياتهم ومنهجهم: ص ٤١.

(٢) البقرة، الآية ٧٣.

(ومعنى إحياء الموتى ـ على هذا ـ حفظ الدماء التي كانت عُرضة لأن تُسفك بسبب الخلاف في قتل تلك النفس)[١]، فالإحياء المقصود في هذه الآية ـ بناءً على قوله ـ ليس هو المعنى الحقيقي المتبادر من اللفظ.

وكذلك بالنسبة إلى معجزات النبيّ عيسى عليه السلام بخصوص إحياء الأموات وخلق الطير، حيث قال تعالى حكايةً عن لسانه عليه السلام: ﴿**أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللهِ وَأُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللهِ**﴾[٢]. فإنّ صاحب (تفسير المنار) وإن قَبِل بإمكانيّة تحقّق هذه المعجزات، ولكنّه أنكر وقوعها؛ لعدم الدليل الدالّ على ذلك[٣].

في حين نرى أنّ ظاهر الآية الواردة في سورة البقرة هو الإحياء الواقعي للمقتول، وليس هناك ما يدعو إلى حمل ذلك على المعنى المجازي. وكذلك فإنّ ظاهر الآية من سورة آل عمران هو قيام عيسى عليه السلام بهذه المعجزات، والحقيقة أنّ المعجزة هي خرق للعادة، وهي شيء غير مألوف عند العَقْل، ولكنّها ليست على خلاف المألوف، ولا تعتبر محالاً بالنسبة إلى ما هو مألوف.

ومن هذا الباب أيضاً قالوا: لا يوجد دليل عَقْلي على وجود الملائكة

---

(١) رشيد رضا، تفسير المنار: ج ١، ص٢٩١.
(٢) آل عمران، الآية ٤٩.
(٣) اُنظر: رشيد رضا، تفسير المنار: ج ٣، ص ٢٥٦.

والجنّ[١]، كما أنّ البعض منهم ادّعى أنّ الجنّ هو الميكروب الذي يؤثّر على بدن الإنسان بطريقة غير محسوسة[٢]!

الأسئلة

١ـ ما هي أصناف التعارض المحتملة بين العَقْل من جهة، وبين القرآن أو الروايات من جهة أُخرى؟ وما هو الصنف الذي تكون أكثر موارد التعارض المتوهّمة فيه بين العَقْل والأدلّة النَقْليّة راجعة إليه؟

٢ـ ما هي احتمالات العلاقة بين العَقْل والدين؟ أرجو توضيح ذلك باختصار.

٣ـ ما هو حكم التعارض بين الأحكام القطعيّة للعَقْل والدين؟ وما هي الكيفيّة التي من خلالها معالجة هذا التعارض في حال وقوعه؟

٤ـ ما هو التفسير الدقيق للعبارة المشهورة على ألسنة العلماء: (كلّ ما حَكَم به العَقْل فهو عين ما حَكَم به الشرع)؟

٥ـ ما هو المراد من الأحكام العَقْليّة الظنّية؟ وما هو الحُكم في حال معارضتها للأحكام الشرعيّة النَقْليّة؟

---

(١) اُنظر: المراغي، أحمد مصطفى، تفسير المراغي: ج ٢٩، ص٩٤.

(٢) اُنظر: رشيد رضا، تفسير المنار: ج٧، ص ٢٦٦، وج٨، ص٣٢٤. الدكتور فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، منهج المدرسة العَقْليّة الحديثة في التفسير: ٦٣١ـ ٦٤٩.

الدرس الثالث والعشرون

منهج التفسير العلمي [١]

المفهوم والنشأة

منهج التفسير العلمي [١]

مقدّمة

من المباحث التي احتلّت مساحةً واسعةً في حقل علوم القرآن هو مبحث التفسير العلمي، فقد دخل هذا البحث في دوامة القيل والقال والأخذ والردّ، ومن خلال الخطوات الأُولى للحديث حول هذا المنهج، نجد أنّ البعض يختلف في تعريفه وتحديد المراد منه، فمنهم مَن جعله عبارةً عن استخراج جميع العلوم من القرآن، بينما جعله البعض الآخر عبارةً عن تطبيق وتحميل النظريّات المطروحة في الأوساط العلميّة على القرآن. وفي مقابل هاتين الرؤيتين نجد أنّ بعض المحقّقين جعله عبارةً عن توظيف المباحث العلميّة في مجال فهم المراد من الآيات القرآنيّة ذات الإشارات العلميّة.

كما أنّ البحث قد واجه اختلافاً آخر، فقد عدّه البعض منهجاً تفسيريّاً ذا صبغة موضوعيّة عامّة، تعتمد على توظيف المصادر العلميّة القطعيّة من أجل الوصول إلى المراد الإلهي من آيات القرآن الكريم.

بينما عدّه البعض الآخر من الاتّجاهات التفسيريّة ذات الصبغة الذاتيّة التي تعتمد على ذوق المفسّر ومجال اهتمامه وتخصّصه العلمي.

كما أنّه في هذا البحث قد خاض المحقّقون في أحاديث واسعة حول علاقة القرآن بالعلوم، والتأثير المتبادل بين علم التفسير وبين سائر العلوم الأُخرى.

وكلّ ما تقدّم ـ وغيره ـ كان نصيب الجانب النظريّ من البحث حول هذا المنهج التفسيري، أمّا الجانب التطبيقي منه فقد واجه هو الآخر نصيبه من الاختلاف في تحديد الآيات الشريفة التي لها دلالات علميّة، والتي يُمكن أن تصبّ في مصلحة الإعجاز العلمي للقرآن الكريم.

لذا فإنّنا في هذا السلسلة من الدروس نسعى إلى ضغط المطالب واختصارها، وإعطاء الدارس العزيز المفاتيح التي يتمكّن من خلالها الولوج في حقل المناهج التفسيريّة وسبر أغوارها، معتمداً على الكتب والمطوّلات التي دوّنت في المقام، وسوف نختصر المباحث ونقتصر على ما يُعطي صورةً واضحةً عن حقيقة هذا المنهج التفسيري المهمّ.

المنهج العلمي في التفسير (التفسير العلمي)

بيان المفهوم

بما أنّنا قد تعرّفنا في الدروس السابقة على المراد من مفردة التفسير لغةً واصطلاحاً، نودّ في درسنا الحالي الوقوف على التعريف اللغوي والاصطلاحي لمفردة العلم التي تُشكّل الجزء الثاني من تركيبة هذا المنهج التفسيري.

العلمُ لغةً

على الرغم من أنّ وضوح المعنى الاستعمالي لدى العرف العامّ لهذه المفردة في مجال بحثنا ممّا لا يكاد يخفى، إلّا أنّنا نرى أنّه لا ضير في سرد بعض كلمات اللغويّين في المقام، فقد قال الخليل الفراهيدي: (علم: عَلم يَعْلَم علماً، نقيض جَهل)[١].

وقال ابن فارس: (والعِلْمُ: نقيضُ الجَهْل)[٢].

وقال الطريحي: (والعِلم: اليقين الذي لا يدخله الاحتمال. هذا هو الأصل فيه لغةً وشرعاً وعُرفاً)[٣].

العلم اصطلاحاً

ذُكرت للعلم تعاريف اصطلاحيّة متعدّدة، منها:

١ـ الاعتقاد اليقيني المطابق للواقع، في قبال الجهل البسيط والمركّب.

٢ـ مجموعة من القضايا التي تجمعها مناسبة معيّنة، وقد تَحْمل بُعداً شخصيّاً وخاصّاً، وذلك من قبيل علم التاريخ.

٣ـ مجموعة من القضايا الاعتباريّة التي لها محور خاصّ، والتي تقبل الانطباق على مصاديق متعدّدة، وذلك من قبيل علوم اللغة.

---

(١) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، ج٢، ص١٥٢.

(٢) أحمد بن زكريا بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٤، ص ١١٠. لسان العرب، ابن منظور، ج ١٢، ص ٤١٧.

(٣) فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين، ج ٦، ص ١٢١.

٤ـ مجموعة قضايا كلّيّة حقيقيّة لها محور خاصّ، وذلك من قبيل العلوم النظريّة والعمليّة، كالإلهيّات وما وراء الطبيعة والأخلاق.

٥ـ مجموعة قضايا حقيقيّة يمكن إثباتها عن طريق الحسّ والتجربة[١].

وقد حدّد بعض المحقّقين في هذا المجال دائرة العلوم التي تُستخدم في منهج التفسير العلمي بالعلوم التجريبيّة (الطبيعيّة والإنسانيّة)[٢]، وهو الحقّ في المقام؛ فإنّ العلوم العقليّة لها منهج خاصّ، وقد تقدّم الحديث عنه في الدروس السابقة.

وأمّا العلوم النقليّة كالتاريخ، والاعتباريّة كاللغة، فهي الأُخرى لها مجالها الخاصّ، فالتاريخ قد يدخل ضمن المنهج النقليّ التاريخيّ في التفسير[٣]، وعلم اللغة يدخل ضمن المنهج اللغويّ، وكذلك ضمن الحديث عن الاتّجاهات التفسيريّة، فنجد ـ أحياناً ـ أنّ بعض المفسّرين يركّز في تفسيره للآيات على سرد المباحث التاريخيّة، والغوص في مباحث اللغة.

تعريف التفسير العلمي

من أبرز التعاريف التي ذُكرت للتفسير العلمي ما يلي:

---

(١) اُنظر، محمّد علي رضائي أصفهاني، منطق تفسير قرآن (فارسي)، ج٢، ص١٨١ـ ١٨٢.

(٢) اُنظر: المصدر السابق، ج٢، ص١٨٠ـ ١٨١.

(٣) اُنظر: محمّد حسين الصغير، دراسات قرآنيّة، المبادئ العامّة لتفسير القرآن، ص١١٧ـ ١٢٠.

١ـ السيّد محمّد حسين الطباطبائي

قال العلاّمة الطباطبائي عند تناوله طريقة المتكلّمين والفلاسفة والأشخاص الذين يحاولون التوفيق بين القرآن والعلوم الجديدة، وأخْذ ما يوافق مذهبهم وتأويل الآيات المُخالفة لذلك، ما نصّه: (إنّ هذا الطريق من البحث أحرى به أن يُسمّى تطبيقاً لا تفسيراً)[١].

٢ـ محمّد حسين الصغير

لقد عرّف الصغير هذا المنهج التفسيري بأنّه (المنهج الذي يذهب إلى استخراج جملة العلوم القديمة والحديثة من القرآن، ويرى في القرآن ميداناً يتّسع للعلم الفلسفي والصناعي والإنساني في الطبّ والتشريع والجراحة، والفلك والنجوم والهيئة، وخلايا الجسم، وأُصول الصناعات ومختلف المعادن، فيجعل القرآن مستوفياً بآياته لهذه الحيثيّات، بل متجاوزاً لها إلى العيافة[٢] والزجر والكهانة والطيرة والضرب بالحصى والخطّ على الرمل والسحر والشعبذة، ممّا حرّمه الإسلام وعارضه القرآن)[٣].

---

(١) العلاّمة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٦. وأُنظر أيضاً: المصدر نفسه، ص ٨.

(٢) العيافة: زجر الطير والتفاؤل بأسمائها وأصواتها وممرها، وهو من عادة العرب كثيراً، وهو كثير في أشعارهم. يقال: عاف يعيف عيفاً إذا زجر وحدس وظنّ. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٣، ص ٣٣٠.

والعيافة: زجر الطير، وهو أن يرى طائراً أو غراباً فيتطيّر. وإن لم يرَ شيئاً فقال بالحدس كان عيافةً أيضاً. ابن منظور، لسان العرب، ج ٩، ص ٢٦١.

(٣) محمّد حسين علي الصغير، دراسات قرآنيّة، المبادئ العامّة لتفسير القرآن، ص١١٣.

٣ـ الشيخ محمّد هادي معرفة

قال الشيخ معرفة في مقام بيانه لهذا المنهج التفسيري الذي عبّر عنه باللون العلمي: (إنّ هذا اللون من التفسير الذي يرمي إلى جعل القرآن مشتملاً على إشارات عابرة إلى كثير من أسرار الطبيعة، التي كشف عنها العلم الحديث، ولا تزال على مسرح الاكتشاف، قد استشرى أمره في العصر الأخير، وراج لدى بعض المثقّفين الذين لهم عناية وشغف بالعلوم إلى جنب عنايتهم بالقرآن الكريم. وكان من أثر هذه النزعة التفسيريّة الخاصّة، التي تسلّطت على قلوب أصحابها، أن أخرج لنا المشغوفون بها كثيراً من الكتب والرسائل التي يحاول أصحابها فيها أن يُحمّلوا القرآن كثيراً من علوم الأرض والسماء، وأن يجعلوه دالّاً عليها بطريق التصريح أو التلميح، اعتقاداً منهم أنّ هذا بيان لناحية من أهمّ نواحي صدقه، وإعجازه، وصلاحيّته للبقاء)[١].

٤ـ الأُستاذ أمين الخولى

قال في تعريفه: (وهو التفسير الذي يُحكّم الاصطلاحات العلميّة في عبارة القرآن، ويجتهد في استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفيّة منها)[٢].

٥ـ الدكتور محمّد حسين الذهبي

قال في هذا النوع من أنواع التفسير: (نُريد بالتفسير العلمي التفسير

---

(١) محمّد هادي معرفة، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، ج٢، ص٤٤٣.

(٢) أمين الخولي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، ص٢٨٧.

الذي يُحكِّم الاصطلاحات العلميّة في عبارات القُرآن، ويجتهد في استخراج مُختلف العلوم والآراء الفلسفيّة منها)[١].

٦ـ الشيخ خالد عبد الرحمن العك

قال في تعريفه بعدما أخرج هذا النوع من التفسير من دائرة التفسير العقليّ الاجتهاديّ وأدخله في دائرة التفسير الإشاري: (إنّ هذا التفسير يقوم أصلاً على شرح وإيضاح الإشارات القرآنيّة التي تُشير إلى عظيم خلق الله تعالى، وكبير تدبيره وتقديره لتلك الآيات المنظورة في الكون المعمور)[٢].

٧ـ الدكتور صلاح عبد الفتاح الخالدي

بعد أن عبّر الدكتور الخالدي عن هذا النوع من التفسير بالاتّجاه العلمي، قال في مقام تعريفه ما نصّه: (يقوم أصحاب هذا الاتّجاه على تفسير الآيات تفسيراً علميّاً وفق قواعد العلم الحديث، ويبيّنون المضامين العلميّة للآيات، وفق مقرّرات وتحليلات العلم الحديث)[٣].

٨ ـ الأستاذ فهد الرومي

بعد أن عرض الرومي تعريفَ الأُستاذ أمين الخولي ـ المتقدّم ـ

---

(١) محمّد حسين الذهبي، التفسير والمفسّرون، ج ٢، ص ٤٧٤.

(٢) خالد عبد الرحمن العك، أُصول التفسير وقواعده، ص ٢١٧.

(٣) صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسّرين، ص ٥٦٦.

وجملةً من التعريفات التي جاءت بعده، والتي هي إمّا ناقلة له بحروفه، وإمّا ناقلة له بتقديم وتأخير، وإمّا متأثّرة به وبألفاظه، قال ما نصّه: (والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ أنّ التعريف الأقرب إلى أن يكون جامعاً مانعاً أن يُقال: المراد من التفسير العلمي هو اجتهاد المفسّر في كشف الصلة بين آيات القرآن الكريم الكونيّة ومكتشفات العلم التجريبي على وجه يظهر به إعجاز للقرآن يدلّ على مصدره، وصلاحيّته لكلّ زمان ومكان)[١].

٩ـ الدكتور محمّد علي رضائي أصفهاني

قال في هذا المجال: مقصودنا من التفسير العلمي هو: (استخدام العلوم في فهم أفضل لآيات القرآن، بمعنى: جعل العلوم التجربيّة القطعيّة منبعاً وأداةً في مقام تفسير وتوضيح الإشارات العلميّة في الآيات القرآنيّة)[٢].

نظرة في التعاريف:

ومن خلال التأمّل في التعاريف المتقدّمة يمكن ملاحظة التالي:

١ـ إنّ بعض التعاريف قد أدخلت التفسير العقليّ الفلسفيّ ـ الذي تقدّم الحديث عنه ـ ضمن التفسير العلمي مورد البحث، وذلك كما ورد

(١) فهد الرومي، اتّجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، ج ٢، ص ٥٤٩.

(٢) منطق تفسير قرآن (فارسي)، محمد علي رضائي أصفهاني، ج ٢، ص ١٨٨ـ ١٨٩.

في تعريف كلّ من: الدكتور الصغير، والأُستاذ الخولي، والدكتور الذهبي. وهذا غير صحيح فإنّ منهج التفسير العقلي هو منهج قائم برأسه له مجاله الخاصّ وأصنافه الخاصّة.

٢ـ قد ابتُليت بعض التعاريف المذكورة بإشكال آخر، وهو أنّ جملةً منها قد قصر نظره على كيفيّة واحدة من كيفيّات التفسير العلمي، وذلك كما نشاهده في تعريف كلّ من: العلّامة الطباطبائي الذي جعل هذا المنهج عبارةً عن تحميل النظريّات العلميّة على آيات القرآن الكريم، ولذلك عدّه من التطبيق وليس من التفسير. وكذلك نجد هذا الأمر في تعريف الشيخ معرفة.

والإشكال نفسه نجده في تعريف الدكتور الصغير، لكن بوضع مختلف؛ فهو قد قصر نظره على كيفيّة استخراج جميع العلوم من القرآن.

أمّا تعريف الأُستاذ الخولي والدكتور الذهبي فقد تعرّضا إلى الكيفيّتين المذكورتين (التحميل والاستخراج)، مع غفلتهما عن كيفيّة مهمّة، وهي جوهر التفسير العلمي، وهي: توظيف نتاجات العلم التجربي في مقام فهم أفضل لآيات القرآن الكريم. وهذه الكيفيّة هي ما تمّ بيانها في تعريف كلّ من: الشيخ العك، والدكتور الخالدي، والأُستاذ فهد الرومي، والدكتور الرضائى.

٣ـ إنّ التعاريف الثلاثة لكلّ من الشيخ العك، والدكتور الخالدي، والأُستاذ فهد الرومي، على الرغم من تركيزها على جوهر التفسير العلمي، إلّا أنّها قد اُبتُليت بإشكال من جهة أُخرى، وهو: إنّها لم تبيّن نوعيّة العلوم التجربيّة التي سوف يقوم المفسّر بتوظيفها في تفسير

القرآن، هل هي العلوم الواصلة إلى درجة اليقين بالمعنى الأخصّ (القطع)، أو العلوم الواصلة إلى درجة اليقين بالمعنى الأعمّ (الاطمئنان)، أو العلوم الظنّيّة؟

والنتيجة: إنّ التعريف الذي أشار إليه الدكتور رضائي أصفهاني هو الصحيح في المقام.

نشأة التفسير العلمي

من المعلوم أنّ القرآن علاوة على كونه كتاب هداية ـ ﴿**هُدىً لِلنَّاسِ**﴾[1] ـ فهو كتابٌ يدعو إلى التعقُّل والتعلُّم، فهو لم يغفل دورَ العقل والعلم في رفع مستوى الإنسان وتقدُّمه، لذا فإنّ الدعوات القرآنيّة صريحة بهذا الشأن، يقول تعالى: ﴿**وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ**﴾[2]. ويقول أيضاً: ﴿**قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾[3]. وبالتالي فإنّ بداية العلاقة بين العلم والقرآن قد نشأت منذ بزوغ فجر هذا الكتاب العظيم في ربوع الجزيرة العربيّة.

وفي هذا الصدد نجد أنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام قد عمدوا إلى تبيين بعض النكات العلميّة في بعض الآيات القرآنيّة، فقد جاء في الرواية عن أمير المؤمنين عليه السلام في تفسير قول الله عزّ وجلّ: ﴿**بِرَبِّ الْمَشَارِقِ**

(١) سورة البقرة، الآية١٨٥.

(٢) سورة العنكبوت، الآية ٤٣.

(٣) سورة الزمر، الآية٩.

وَالْمَغَارِبِ﴾[١]، أنّه قال: «**لها ثلاث مائة وستّون مشرقاً، وثلاث مائة وستّون مغرباً، فيومها الذي تشرق فيه لا تعود فيه إلّا من قابل، ويومها الذي تغرب فيه لا تعود فيه إلّا من قابل** »[٢].

كما نقل العلّامة الطبرسي عن الإمام عليّ عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿**فَلاَ أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ* الْجَوَارِ الْكُنَّسِ**﴾[٣]، قوله: «**هي خمسة أنجم: زحل، والمشتري، والمريخ، والزهرة، وعطارد** »[٤].

كما جاء في الروايات أيضاً: أنّ رجلاً جاء (إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام مِنْ أَهْلِ الشَّامِ مِنْ عُلَمَائِهِمْ، فَقَالَ: يَا أَبَا جَعْفَرٍ، جِئْتُ أَسْأَلُكَ عَنْ مَسْأَلَةٍ قَدْ أَعْيَتْ عَلَيَّ أَنْ أَجِدَ أَحَداً يُفَسِّرُهَا، وقَدْ سَأَلْتُ عَنْهَا ثَلاَثَةَ أَصْنَافٍ مِنَ النَّاسِ، فَقَالَ كُلُّ صِنْفٍ مِنْهُمْ شَيْئاً غَيْرَ الَّذِي قَالَ الصِّنْفُ الآخَرُ.

فَقَالَ لَه أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: «**مَا ذَاكَ؟** ».

قَالَ: فَإِنِّي أَسْأَلُكَ عَنْ أَوَّلِ مَا خَلَقَ الله مِنْ خَلْقِه؛ فَإِنَّ بَعْضَ مَنْ سَأَلْتُه قَالَ: الْقَدَرُ. وقَالَ بَعْضُهُمْ: الْقَلَمُ. وقَالَ بَعْضُهُمْ: الرُّوحُ؟

فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: «**مَا قَالُوا شَيْئاً، أُخْبِرُكَ أَنَّ الله تَبَارَكَ وتَعَالَى كَانَ ولاَ شَيْءَ غَيْرُه، وكَانَ عَزِيزاً ولاَ أَحَدَ كَانَ قَبْلَ عِزِّه، وذَلِكَ قَوْلُه: ﴿سُبْحانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[٥]، وكَانَ الْخَالِقُ قَبْلَ الْمَخْلُوقِ، ولَوْ كَانَ أَوَّلُ مَا خَلَقَ مِنْ**

---

(١) المعارج، آية ٤٠.
(٢) الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، معاني الأخبار، ص ٢٢١.
(٣) التكوير: الآيتان ١٥ـ ١٦.
(٤) الطبرسي، مجمع البيان، ج١٠، ص٦٧٧.
(٥) الصافات، الآية ١٨٠.

خَلْقِه الشَّيْءَ مِنَ الشَّيْءِ إذاً لَمْ يَكُنْ لَه انْقِطَاعٌ أَبَداً، ولَمْ يَزَل الله إذاً ومَعَه شَيْءٌ لَيْسَ هُوَ يَتَقَدَّمُه، ولَكِنَّه كَانَ إذْ لاَ شَيْءَ غَيْرُه، وخَلَقَ الشَّيْءَ الَّذِي جَمِيعُ الأَشْيَاء مِنْه، وهُوَ الْمَاءُ الَّذِي خَلَقَ الأَشْيَاءَ مِنْه، فَجَعَلَ نَسَبَ كُلِّ شَيْءٍ إلَى الْمَاء، ولَمْ يَجْعَلْ لِلْمَاء نَسَباً يُضَافُ إلَيْه[١]. وخَلَقَ الرِّيحَ مِنَ الْمَاء، ثُمَّ سَلَّطَ الرِّيحَ عَلَى الْمَاء، فَشَقَّقَتِ الرِّيحُ مَتْنَ الْمَاء حَتَّى ثَارَ مِنَ الْمَاء زَبَدٌ عَلَى قَدْرِ مَا شَاءَ أَنْ يَثُورَ، فَخَلَقَ مِنْ ذَلِكَ الزَّبَدِ أَرْضاً بَيْضَاءَ نَقِيَّةً لَيْسَ فِيهَا صَدْعٌ ولاَ ثَقْبٌ ولاَ صُعُودٌ ولَا هُبُوطٌ ولَا شَجَرَةٌ، ثُمَّ طَوَاهَا فَوَضَعَهَا فَوْقَ الْمَاء. ثُمَّ خَلَقَ الله النَّارَ مِنَ الْمَاء، فَشَقَّقَتِ النَّارُ مَتْنَ الْمَاء حَتَّى ثَارَ مِنَ الْمَاء دُخَانٌ عَلَى قَدْرِ مَا شَاءَ الله أَنْ يَثُورَ، فَخَلَقَ مِنْ ذَلِكَ الدُّخَانِ سَمَاءً صَافِيَةً نَقِيَّةً لَيْسَ فِيهَا صَدْعٌ ولَا ثَقْبٌ؛ وذَلِكَ قَوْلُه: ﴿...السَّماءُ بَناها* رَفَعَ سَمْكَها فَسَوَّاها* وأَغْطَشَ لَيْلَها وأَخْرَجَ ضُحاها﴾[٢]، قَالَ: ولَا شَمْسٌ ولَا قَمَرٌ ولَا نُجُومٌ ولَا سَحَابٌ، ثُمَّ طَوَاهَا فَوَضَعَهَا فَوْقَ الأَرْضِ، ثُمَّ نَسَبَ الْخَلِيقَتَيْنِ، فَرَفَعَ السَّمَاءَ قَبْلَ الأَرْضِ؛ فَذَلِكَ قَوْلُه عَزَّ ذِكْرُه: ﴿والأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحاها﴾[٣]، يَقُولُ: بَسَطَهَا ».

فَقَالَ لَه الشَّامِيُّ: يَا أَبَا جَعْفَر، قَوْلُ الله تَعَالَى: ﴿أَولَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّماواتِ والأَرْضَ كانَتا رَتْقاً فَفَتَقْناهُما﴾[٤].

---

(١) ولعلّ هذا المعنى إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلاَ يُؤْمِنُونَ﴾. الأنبياء، الآية ٣٠.

(٢) النازعات، الآيات ٢٧ـ ٢٩.

(٣) النازعات، الآية ٣٠.

(٤) الأنبياء، الآية ٣٠.

فَقَالَ لَه أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: «**فَلَعَلَّكَ تَزْعُمُ أَنَّهُمَا كَانَتَا رَتْقاً مُلْتَزِقَتَيْنِ مُلْتَصِقَتَيْنِ فَفُتِقَتْ إِحْدَاهُمَا مِنَ الأُخْرَى؟** ».

فَقَالَ: نَعَمْ.

فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: «**اسْتَغْفِرْ رَبَّكَ؛ فَإِنَّ قَوْلَ الله جَلَّ وعَزَّ: ﴿كانَتا رَتْقاً﴾ يَقُولُ: كَانَتِ السَّمَاءُ رَتْقاً لَا تُنْزِلُ الْمَطَرَ، وكَانَتِ الأَرْضُ رَتْقاً لَا تُنْبِتُ الْحَبَّ، فَلَمَّا خَلَقَ الله تَبَارَكَ وتَعَالَى الْخَلْقَ، وبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ، فَتَقَ السَّمَاءَ بِالْمَطَرِ، والأَرْضَ بِنَبَاتِ الْحَبِّ** ».

فَقَالَ الشَّامِيُّ: أَشْهَدُ أَنَّكَ مِنْ وُلْدِ الأَنْبِيَاءِ، وأَنَّ عِلْمَكَ عِلْمُهُمْ)[1].

ومن الجدير بالذكر أنّ هذه الإفاضات العلميّة الصادرة عن أهل البيت عليهم السلام هي رشحات العلم اللدنّي لديهم، فهي إذاً خارجة عن نطاق التفسير العلميّ المصطلح الذي يعتمد ـ كما تقدّم ـ على توظيف النتاجات العلميّة التجريبيّة في مقام فهم أفضل لآيات القرآن الكريم.

ثمّ إنّه مع بداية الفتوحات الإسلاميّة في بداية القرن الأوّل من الهجرة، دخل العالم الإسلامي مرحلةً جديدةً انفتح فيها على أديان جديدة وحضارات متنوّعة، كالروم واليونان وإيران، ومع نموّ حركة الترجمة وازدهارها في العصور المتأخّرة بدأ المسلمون يتفاعلون مع علوم مختلفة في الطبّ والرياضيّات والنجوم والعلوم الطبيعيّة والفلسفة، وقد كان التفاعل في جوانب منه إيجابيّاً، فقد أضاف المسلمون إلى هذه

(١) محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ٨، ص ٩٤ـ ٩٥.

العلوم وأصّلوها إلى مَديات بعيدة من التطوّر والرقي، وصنّفوا أفضل الكتب في القرن الرابع الهجري في عدّة مجالات: كالطبّ، والرياضيّات، وعلم النجوم (الهيئة).

وعلى صعيد ارتباط هذا التطوّر العلمي الحاصل بالقرآن، نجد أنّ المسلمين واجهوا مشكلةً تكمن في وجود تعارض ظاهري بين الدين من جهة، وبين العلوم التي تعرّفوا عليها وطوّروها من جهة أُخرى؛ ولهذا السبب نجدهم من أجل رفع هذا التعارض قد سلكوا طريقين، وهما:

الطريق الأوّل: السعي إلى تشخيص الآراء الباطلة الوافدة إليهم من الحضارات التي انفتحوا عليها، ومن ثمّ بيان أوجه الخلل فيها، وصولاً إلى إقصائها عن ساحة النزاع مع النتاجات الدينيّة.

الطريق الثاني: السعي إلى جعل القرآن يدخل إلى دائرة الانفتاح العلميّ الحاصل، وذلك من خلال تطبيق ما حصلوا عليه من معلومات لها ارتباط ببعض ما جاء في الآيات الشريفة، من قبيل بيان دلالة السماوات السبع الواردة في قوله تعالى: ﴿**فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ**﴾[1]، على السيّارات السبع الواردة في كتب اليونان.

وقد كان هذا السعي هو البذرة الأُولى لنشأة منهج التفسير العلمي، الذي مرّ بمراحل متعدّدة؛ نتيجة لعوامل مختلفة نُجملها بما يلي:

المرحلة الأولى: وتبدأ من القرن الثاني إلى القرن الخامس الهجريّين، حيث بدأت بترجمة الآثار اليونانيّة ونقلها إلى اللغة العربيّة،

(١) فصلت، الآية١٢.

وسعى بعض علماء المسلمين ـ كابن سينا ـ إلى تطبيق بعض آيات القرآن على الهيئة البطليموسيّة في بيان هيئة الكون وكيفيّة حركة الأرض والشمس والسيّارات الأُخرى. وقد كانت هذه المرحلة هي البذرة الأُولى التي أشرنا إليها فيما تقدّم.

المرحلة الثانية: بدأت في القرن السادس الهجري عندما قام علماء المسلمين بمحاولة استخراج جميع العلوم من القرآن؛ لاعتقادهم بوجودها فيه، وكان رائد هذا الاتّجاه أبو حامد الغزالي.

ومن الجدير بالذكر أنّ كلا نوعي التفسير العلميّ المبيّنين في المرحلتين أعلاه كان لهما أنصار ومخالفون في كلّ عصر.

المرحلة الثالثة: بلغ التفسير العلميّ في القرن الثامن عشر الميلادي وما بعده أوج تطوّره، وذلك عندما تقدّمت حركة العلوم في الغرب، وتُرجمت العديد من الكتب إلى اللغة العربيّة، وفي مجالات متنوّعة: كالفيزياء، والكيمياء، والطبّ. فقد تركت هذه الدورة أثراً كبيراً على العالم الإسلامي، خصوصاً في الهند ومصر في القرن الأخير، حيث سعى بعض العلماء المسلمين إلى جعل القرآن الكريم يتطابق مع نتاجات العلوم الجديدة.

ومن الجدير بالذكر أنّه في هذه المرحلة كان العالم الأوروبي يعيش صراعاً تمثّل بوجود تعارض بين العلم والدين، بحيث أنّ الكتاب المقدّس لديهم قد انسحب من هذا الصراع، وترك الساحة مفتوحةً أمام الأفكار الإلحاديّة أن تأخذ مجراها في المجتمع. ونتيجة سريان هذا الانفتاح العلمي على العالم الإسلامي، فقد سرى أيضاً الصراع المذكور

إلى دائرة البحث الديني عموماً، والقرآني على وجه الخصوص، ونتيجة هذا السريان انجذب الشباب المسلم إلى الثقافة الغربيّة؛ ممّا جعل بعض العلماء المسلمين يدخلون على الخطّ؛ للدفاع عن القرآن وإثبات عدم التعارض بينه ـ أو بين الدين عموماً ـ وبين العلم، وأنّ الكشوفات العلميّة تُعدّ أكبر دليل على إعجاز القرآن، ولهذا استُخدمت العلوم من أجل فهم القرآن، وكُتبت تفاسير علميّة متعدّدة.

نعم، صار هناك جانب إفراطي في المقام، فقد وقع البعض في التأويل والتفسير بالرأي المذموم، ممّا جعل البعض يقف موقفاً سلبياً من هذا النوع من التفسير، على خلاف البعض الآخر الذي وقف موقفاً منصفاً من ذلك، ففرّق بين التفسير العلمي الصحيح، وبين التفسير الذي سعى فيه البعض إلى تحقيق مآرب خاصّة[1].

الأسئلة:

١ـ ما هو المراد من العلوم المستخدمة في التفسير العلمي؟ وما هو السبب؟

٢ـ بعبارة فنّيّة: كيف يمكن صياغة تعريف للتفسير العلمي بناءً على ما قاله كلّ من الدكتور محمّد حسين الصغير والعلاّمة محمّد هادي معرفة؟

---

(١) اُنظر: رضائي أصفهاني، محمّد علي، منطق تفسير قرآن، ج ٢، ص ١٨٩ـ ١٩٢.

٣ـ ما هي الإشكالات الواردة على تعريف التفسير العلميّ الـذي ذكـره كلّ من الأستاذ أمين الخولي والدكتور الذهبي؟

٤ـ ما هو أصح التعاريف المذكورة للتفسير العلمي؟ وما هو فرقه عـن التعاريف المذكورة لكلّ من الشيخ العـك، والـدكتور الخالـدي، والأسـتاذ فهد الرومي؟

٥ـ توجد في الروايات الواردة عن أهـل البيـت عليهم السلام تفسـيرات علميّـة لبعض الآيات القرآنيّة. أرجو بيان ذلك مع بيان مدى إمكانيّة دخول ذلـك تحت التفسير العلمي المصطلح.

الدرس الرابع والعشرون

منهج التفسير العلمي [٢]

المؤيّدون للتفسير العلمي وأدلّتهم

منهج التفسير العلمي [٢]

المقدّمة

نوّهنا في بداية حديثنا عن التفسير العلمي أنّ هذا البحث قد شغل أذهان الباحثين في الشأن القرآني طيلة فترة قرون متمادية، فمنهم مَن رفض هذه الفكرة وحاربها وبيّن ضررها على القرآن، ومنهم مَن أصرّ على ضرورة توظيفها في مجال التفسير، وبيّن أنّ الآثار التي تترتّب عليها كفيلة بأن يتمّ اعتمادها، وتوسيع دائرة العمل بها. وبين هذين الرأيين اللذين هما على طرفي النقيض وجدنا بأنّ جملةً من الباحثين المعتدلين قد ذهبوا إلى حلّ وسط يضمن المحافظة على قداسة النصّ القرآني، وكذا عدم حرمان العمليّة التفسيريّة من مصدر مهمّ يُضاف إلى قائمة المصادر المعتمدة في هذه العمليّة، ألا وهو نتاجات العلوم التجريبيّة في نطاق معيّن.

ومن هنا ـ وحتّى نقف على حقيقة الأمر ـ سوف نشرع في هذا

الدرس بالحديث عن آراء العلماء المؤيّدين لفكرة التفسير العلمي، ونبيّن أدلّتهم، ومن ثمّ نورد مناقشاتنا على هذه الأدلّة.

آراء العلماء والمفسّرين بشأن التفسير العلمي وأدلّتهم

انقسم المفسّرون والعلماء المهتمّون بالشأن القرآني تجاه التفسير العلمي إلى ثلاث طوائف رئيسة، نعرضها فيما يلي مع بيان جملة القائلين المنضوين تحت كلّ طائفة.

الطائفة الأولى: المؤيّدون للتفسير العلمي وأدلّتهم

أوّلاً: المؤيّدون للتفسير العلمي

١ـ الطبيب والفيلسوف الإيراني الشهير ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، قال في تفسير كلمة العرش في قوله تعالى: ﴿**وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ**﴾[١]: (العرش) هو فلك الأفلاك (الفلك التاسع في هيئة بطليموس)، وأمّا (الملائكة) فهي الأفلاك الثمانية[٢]، (أي فلك كلّ من: القمر، عطارد، الزهرة، الشمس، المريخ، المشتري، زحل، وفلك الثوابت).

٢ـ أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، وقد اعتقد بوجود علوم كثيرة في القرآن، كما ذكر ذلك في كتاب (إحياء العلوم)، ونقل عن بعض العلماء

---

(١) الحاقة، الآية ١٧.

(٢) اُنظر: رسائل ابن سينا، ص١٢٨ـ ١٢٩، بدلالة: التفسير والمفسّرون، محمّد حسين الذهبي، ج٢، ص٤٢٦ـ ٤٣٠.

وجود سبعة وسبعين ومئتي علم، إذ لكلّ كلمة علم، ثمّ يتضاعف ذلك أربعة أضعاف، إذا لكلّ كلمة ظاهر وباطن وحدّ ومطلع. وذكر في كتاب (جواهر القرآن) بأنّ كثيراً من العلوم كعلم الطبّ، والنجوم، وهيئة العالم، وهيئة بدن الحيوان، وتشريح أعضائه، وعلم السحر والطلاسم وغير ذلك، يوجد لها أصل في القرآن، وقد ضرب أمثلةً عديدةً من آيات القرآن تدلّ على علاقته بالعلوم الأُخرى[١].

٣ـ الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ)، الذي طبّق بعض المطالب العلميّة على القرآن، فاستدلّ على سكون الأرض بالآية الكريمة: ﴿**الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشًا**﴾[٢]. وكان قد ناقش الآراء الفلكيّة القديمة لبطليموس وقدماء الهند والصين وبابل ومصر والروم في ذيل الآية الكريمة[٣].

٤ـ ابن أبي الفضل المرسي (ت ٦٥٥هـ)، وقد اعتقد بأنّ القرآن يشمل علوم الأوّلين والآخرين، وحاول استخراج علوم: (الطبّ، الجدل، الهيئة، الهندسة، الجبر والمقابلة) من القرآن. وكذلك استشهد بآيات أُخرى على كلّ من: (الخياطة، النجارة، الصيد، الحدادة، الزراعة، و...)[٤].

٥ـ بدر الدين محمّد بن عبد الزركشي (ت ٧٦٤هـ) صاحب كتاب

---

(١) أُنظر:محمّد الغزالي، جواهر القرآن، ص٣١ـ ٣٣.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٢.

(٣) أُنظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٣٣٦ـ ٣٣٧.

(٤) أُنظر: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٢٦٠ـ ٢٦٤.

(البرهان في علوم القرآن)، الذي قال في كتابه: (وفي القرآن علم الأوّلين والآخرين، وما من شيء إلّا ويمكن استخراجه منه)[١].

واستدلّ في معرض كلامه في الموضوع ذاته على أنّ عمر عيسى عليه السلام هو ثلاث وثلاثون سنة استناداً إلى القول الذي حكاه عنه عزّ وجلّ في القرآن: ﴿**إِنِّي عَبْدُ اللهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ**﴾[٢] إلى قوله تعالى: ﴿**وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا**﴾[٣]، بناءً على عدد الكلمات الموجودة في هذا المقطع القرآني، حيث إنّها ثلاث وثلاثون كلمة[٤].

٦ـ جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) صاحب كتاب (الإتقان في علوم القرآن)، الذي أيّد القول الذي يذهب إلى أنّه ما من شيء إلّا ويمكن استخراجه من القرآن. وقد استدلّ على ذلك بآيات من القرآن الكريم، وبأحاديث مرويّة عن النبي صلى الله عليه وآله، وكذلك بجملة من كلمات العلماء[٥].

وقد نقل تفسيراً علميّاً يتعلّق بعمر النبي صلى الله عليه وآله، حيث قال: «وقال غيره [أي غير ابن برّجان]: ما من شيء إلّا يمكن استخراجه من القرآن لمَن فهّمه الله، حتى إنّ بعضهم استنبط عمر النبيّ صلّى الله عليه [وآله] وسلّم ثلاثاً وستّين سنةً من قوله في سورة المنافقين: ﴿**وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللهُ نَفْساً إِذا**

(١) محمّد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٣٢٠.
(٢) مريم، الآية ٣٠.
(٣) مريم، الآية ٣٣.
(٤) اُنظر: محمّد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٣٢٠.
(٥) اُنظر: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٢٥٨ـ ٢٦٠.

جاءَ أَجَلُها﴾[١]؛ فإنّها رأس ثلاث وستّين سورة، وعقّبها بالتغابن ليُظهر التغابن في فقده »[٢].

٧ـ الفيلسوف الشهير، الملاّ صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ)، الذي اجتهد في رفع التعارض الحاصل بين قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ**﴾[٣]، وبين ما ثبت في علم النجوم من الأفلاك التسعة، حيث ناقش النتيجة التي تمّ التوصل إليها على وفق هيئة بطليموس، ووصل في نهاية بحثه إلى القول: (هذا خلاصة ما ذكروه في الترتيب، فعلم إنّ طريقة الرصد والحسّ على ما هو مسلك التعلميّين ناقصة في إدراك الأُمور السماويّة، بل لا يُحيط به إلّا مبدعها ومنشؤها، فوجب الاقتصار فيها على طريقة السمع، فإنّها تدلّ على تحقّق سبع سموات، وتحقّق جسمين عظيمين غيرهما: أحدهما العرش، والآخر الكرسي، إن لم يكن المراد بهما العَقْل الكلّي والنفس الكلّيّة، أو اللوح والقلم، أو القضاء والقدر)[٤].

٨ ـ العلاّمة المجلسي (ت ١١١١هـ) صاحب كتاب (بحار الأنوار)، الذي تعرّض هو الآخر في تفسيره للآية المتقدّمة إلى بيان حقيقة الأمر

---

(١) المنافقون، الآية١١.

(٢) اُنظر: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج٢، ص٢٦٠.

(٣) البقرة، الآية٢٩.

(٤) محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج ٢، ٢٩٣. كما يُنظر إلى الصفحات التي قبلها.

بين ما ذكرته بشأن السماوات السبعة، وبين ما ثبت في علوم النجوم من الأفلاك التسعة؛ قائلاً بأنّ الفلك الثامن والتاسع في لغة القرآن هو الكرسي والعرش[١].

٩ـ الملّا هادي السبزواري (ت ١٢٨٩هـ) صاحب كتاب (شرح المنظومة)، الذي ذهب إلى الفكرة المتقدّمة نفسها عند كلّ من الملاّ صدرا والعلاّمة المجلسي[٢].

١٠ـ عبد الرحمن الكواكبي (ت ١٣٢٠هـ)، الذي قام بتطبيق القرآن على العلوم التجريبيّة في موارد متعدّدة من كتاب (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد)، قائلاً: (إنّ العلم كشف في هذه القرون الأخيرة حقائق وطبائع كثيرة تُعزى لكاشفيها ومخترعيها من علماء أوربا وأمريكا؛ والمدقّق في القرآن يجد أكثرها ورد به التصريح أو التلميح في القرآن منذ ثلاثة عشر قرناً؛ وما بقيت مستورةً تحت غشاء من الخفاء إلّا لتكون عند ظهورها معجزةً للقرآن، شاهدةً بأنّه كلام ربٍّ لا يعلم الغيب سواه)[٣].

ومن موارد تطبيق القرآن على العلوم التجريبيّة ذهابه إلى انشقاق القمر عن الأرض، مبيّناً أنّ هذه الحقيقة العلميّة قد أشار إليها القرآن في

---

(١) العلاّمة المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٤، ص ٥.
(٢) اُنظر: المحقّق السبزواري، شرح المنظومة، ج ٤، ص ٣٧٩.
(٣) طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص ٤٠.

قوله: ﴿أَفَلاَ يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي الأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا أَفَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾[١]، وكذلك في قوله: ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾[٢] [٣].

١١ـ السيد أحمد خان الهندي (ت ١٨٩٨م) والسيد أمير عليّ (ت ١٣٦٧هـ) من علماء الهند، اللذان أكّدا على الفوائد الاجتماعيّة والجسمية لكلّ من الصلاة والصيام، والزكاة، والحجّ. كما أنّهما اعتبرا القوّة الطبيعيّة ـ كالماء والرياح والغيوم ـ نوعاً من أنواع الملائكة، وأنكرا إمكان وقوع المعجزة وتأثير الدعاء.

لكن خالفهما السيّد جمال الدين الأسد آبادى[٤].

١٢ـ الطنطاوي الجوهري (ت ١٣٥٨هـ)، الذي بالغ في الاستفادة من العلوم في تفسيره (الجواهر في تفسير القرآن)، وكان يأتي بعلوم كثيرة خلال بحثه التفسيري. ومن نماذج ما قام به من استخراج علم تحضير الأرواح من الآيات التي ذكرت قصّة بقرة بني إسرائيل (٦٧ـ ٧٢) من سورة البقرة، وكذا الآية التي ذكرت قصّة ذبح الطيور من قِبل النبيّ إبراهيم الخليل عليه السلام (٢٦٠) من السورة ذاتها[٥].

---

(١) الأنبياء، الآية ٤٤.

(٢) القمر، الآية ١.

(٣) أُنظر: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص ٤١.

(٤) أُنظر: بهاء الدين خرمشاهي، التفسير والتفاسير الجديدة، ص٦٢ـ ٦٤. و: علي أصغر حلبي، تاريخ نهضةهاي ديني سياسي معاصر (فارسي)، ص ١٤٣ـ ١٤٦، بدلالة: محمد علي رضائي أصفهاني، منطق تفسير قرآن (فارسي)، ج٢، ص ١٩٦.

(٥) الجواهر في تفسير القرآن، ج١، ص٨٦ـ ٨٩.

١٣ـ عبد الرزاق نوفل (ت ١٤٠٤هـ) الكاتب المصري المعروف، له مؤلّفات كثيرة في التفسير العلمي، منها: القرآن والعلم الحديث، الله والعلم الحديث، الإسلام والعلم الحديث، بين الدين والعلم، و...

١٤ـ السيّد هبة الدين الشهرستاني (ت ١٣٨٦هـ) العالم العراقي المعروف، استدلّ على حركة الأرض[١] في كتاب (الهيئة والإسلام) بالآية الكريمة ﴿**الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ مَهْدًا**﴾[٢]، وكان يعتقد بأنّ تأييد وتصديق العلوم والاكتشافات العلميّة عن طريق الدين والعلماء سبب تقوية إيمان الناس[٣].

ثانياً: أدلّة المؤيّدين للتفسير العلمي

لقد ذُكرت في الكتب التي تطرّقت إلى التفسير العلمي مجموعة من الأدلّة التي استند إليها القائلون بهذا المنهج التفسيري، إلّا أنّنا ـ ورعايةً للاختصار في المقام ـ سوف نقتصر على دليلين مهمّين منها، وهما:

١ـ الدليل النقلي القرآني: حيث وردت في القرآن الكريم مجموعة من الآيات الشريفة التي تُشير إلى أنّه قد احتوى على كلّ شيء، من قبيل قوله تعالى: ﴿**مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ**﴾[٤].

---

(١) اُنظر: هبة الدين الشهرستاني، الهيئة والإسلام، ص٩٥ـ ٩٦.

(٢) سورة الزخرف، الآية ١٠.

(٣) اُنظر: هبة الدين الشهرستاني، الهيئة والإسلام، ص٢٤.

(٤) الأنعام، الآية ٣٨.

قال الآلوسي: المقصود هو: (فإنّه [أي القرآن] ذُكر فيه جميع ما يُحتاج إليه من أمر الدين والدنيا، بل وغير ذلك، إمّا مفصّلاً، وإمّا مجملاً)[١].

كما أنّه نقل روايةً عن ابن مسعود يقول فيها: (أُنزل في هذا القرآن كلّ علم وبُيّن لنا فيه كلّ شيء، ولكن علمنا يقصر عمّا بُيّن لنا في القرآن)[٢].

ومن الأدلّة القرآنيّة أيضاً قوله تعالى: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ**﴾[٣]. فقد قال ابن عاشور في تفسيره لهذه الآية: (وتعريف الكتاب للعهد، وهو القرآن... و﴿**تِبْيانًا**﴾ مفعول لأجله. والتّبيان مصدر دالّ على المبالغة في المصدريّة... و﴿**كلّ شيء**﴾ يفيد العموم؛ إلّا أنّه عموم عُرفي في دائرة ما لمثله تجيء الأديان والشرائع: من إصلاح النفوس، وإكمال الأخلاق، وتقويم المجتمع المدنيّ، وتَبيُّن الحقوق، وما تتوقّف عليه الدعوة من الاستدلال على الوحدانيّة، وصدق الرسول صلّى الله عليه [آله] وسلّم، وما يأتي في خلال ذلك من الحقائق العلميّة والدقائق الكونيّة، ووصف أحوال الأُمم، وأسباب فلاحها وخسارها، والموعظة بآثارها بشواهد التاريخ، وما يتخلّل ذلك من قوانينهم وحضاراتهم وصنائعهم. وفي خلال ذلك كلّه أسرار ونكت من أُصول العلوم والمعارف صالحة لأن تكون بياناً لكلّ

(١) محمود الآلوسي، روح المعاني، ج ٤، ص ١٣٧.
(٢) المصدر السابق.
(٣) النحل، الآية ٨٩.

شيء على وجه العموم الحقيقي إن سُلك في بيانها طريق التفصيل، واستُنير فيها بما شرح الرسول صلّى الله عليه [وآله] وسلّم، وما قفّاه به أصحابه وعلماء أُمّته... فيؤوّل ذلك العموم العرفي بصريحه إلى عموم حقيقي بضمنه ولوازمه. وهذا من أبدع الإعجاز)[١].

وإلى غير ذلك من الآيات القرآنيّة التي يمكن الاستدلال بها على المدعى[٢].

مناقشة هذا الدليل

ما يُمكن ملاحظته على هذا الدليل أمران:

الأمر الأوّل: إنّ جامعيّة القرآن ليست بمعنى أن يتحوّل إلى كتاب مدرسي مشتمل على تفصيلات جميع العلوم، وإنّما المتمعّن في روح القرآن ومضامين آياته الشريفة يجد أنّه بصدد هداية الإنسان وإخراجه من الظلمات إلى النور، قال تعالى: ﴿**ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ**﴾[٣]. وقال أيضاً: ﴿**شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ**﴾[٤]. وقال ﷻ كذلك: ﴿**الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ**

(١) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٣، ص ٢٠٣ـ ٢٠٤.

(٢) كقوله تعالى: ﴿**وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ**﴾. الأنعام، الآية٥٩. وقوله تعالى: ﴿**...مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ**﴾. يوسف، الآية١١١.

(٣) البقرة، الآية٢.

(٤) البقرة، الآية ١٨٥.

الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾[1]. ومن هنا فإنّ جميع التشريعات والقصص والحوادث والإشارات العلميّة الواردة في القرآن هي من أجل تحقيق هذا الهدف الحيوي، ممّا يجعل الآيات التي تمّ الاستدلال بها ليست بذلك الإطلاق الذي يُساعد القائلين بإمكانيّة استخراج جزئيّات جميع العلوم من القرآن.

الأمر الثاني: إنّ النتاجات العلميّة التي وجدت أو التي ستوجد فيما بعد ليست جميعها من الحقائق القطعيّة والمسلّمة، وإنّما الاحتمال والترديد قد نفذ إلى أغلبها، ناهيك عن بطلان العديد منها، وما كان هذا حاله من النتاجات العلميّة كيف يمكننا أن ندّعي بأنّ القرآن قد أشار إليه في آياته المباركة، ألا ينتهي هذا إلى التطبيق والتحميل على القرآن، والذي ينجرّ فى نهاية المطاف إلى التأويل الباطل والتفسير بالرأي!

٢ـ الدليل العقلي: وهو على عدّة وجوه، هي:

الوجه الأوّل: إنّ القرآن هو المعجزة الإلهيّة الرئيسة والمهمّة التي تثبت بها الرسالة الإسلاميّة، وفهم وإدراك حقيقة هذا الإعجاز القرآني غير منحصر بالفصحاء العرب فحسب، وإنّما هو متعلّق بجميع المخاطبين بهذا القرآن.

هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنّ القرآن ـ علاوة على قضيّة الإعجاز البلاغي ـ يمتلك وجهاً آخر يتمثّل بالإعجاز العلمي الذي لا يتمّ إلّا من خلال الاطّلاع على العلوم ذات الصلة بالآيات القرآنيّة.

---

(١) إبراهيم، الآية ١.

وبعبارة أُخرى: إنّ تفعيل مسألة التفسير العلمي سوف تصبّ في مصلحة الإعجاز العلمي الذي يوسّع دائرة كون القرآن دليلاً على صحّة الرسالة الإسلاميّة والنبوّة الخاتمة.

وفيما يتعلّق بهذه المقاربة لهذا الوجه العقلي نجد أنّ عبد الرزاق نوفل ـ أحد المتبنّين لفكرة التفسير العلمي ـ يقول ما نصّه: (فهل إذا أوضحنا للعالم غير العربي أنّ القرآن معجزة علميّة قد حوى أُصول العلم الحديث، وسبق إلى كلّ مستحدث من العلوم، ألّا يكون هذا الوجه من إعجاز القرآن كافياً لإقناع رجاله بمعجزة القرآن... لا سيّما أنّ حديث العلم هو القول الفصل الذي لا يستطيع أيّ مكابر أن يُجادل معه أو يشكّ فيه. ألّا يكون إعجاز القرآن العلمي بذلك... هو السبيل إلى تبليغ الدعوة الإسلاميّة لغير العرب؟)[1].

مناقشة هذا الوجه

إنّ هذا الدليل قد ساوى بين التفسير العلمي والإعجاز العلمي، وهذا الكلام على إطلاقه غير صحيح، فإنّ إقحام النظريّات العلميّة ـ التي يكثر بطلانها في العلوم التجريبيّة ـ في عمليّة التفسير ليس أنّه لا يؤدّي دوره في تقوية إيمان الناس بمعجزة القرآن وحسب، وإنّما سوف يؤدّي إلى إضعاف مكانة هذا الكتاب العظيم في نفوس الناس أيضاً.

الوجه الثاني: إنّ القرآن الكريم يشتمل على مجموعة كبيرة من

(١) عبد الرزاق نوفل، القرآن والعلم الحديث، ص٢٦.

الآيات التي تضمّنت إشارات علميّة بلغت الألف آية على ما نصّ عليه بعض المحقّقين في هذا المجال[١]، وإنّ الوصول إلى الفهم الصحيح للمراد من هذه الآيات لا يتأتّى إلّا من خلال الاعتماد على نتاجات العلوم والتكنولوجيا الحديثة[٢].

وهذا الوجه من الاستدلال ينسجم مع الرؤية التي نتبنّاها في التفسير العلمي، والتي تتمحور حول توظيف العلوم من أجل فهم أفضل للقرآن الكريم، لكن ينبغي تتميم هذا الدليل باشتراط كون العلوم التي تُستخدم في التفسير العلمي لابدّ أن تكون قطعيّةً، كما أنّه من المفترض الاطمئنان من صحّة انطباق تلك العلوم مع مؤدّى الآيات القرآنيّة.

الأسئلة

١ـ أيّ العلماء المؤيّدين للتفسير العلمي يذهب إلى فكرة استخراج مختلف العلوم من القرآن؟ وأيّهم يذهب إلى تحميل النظريّات العلميّة على القرآن؟

٢ـ كيف يتمّ الاستدلال بالقرآن الكريم على صحّة التفسير العلمي؟ أرجو توضيح ذلك.

٣ـ ما هو تقرير استدلال ابن عاشور في تفسيره (التحرير والتنوير)

---

(١) محمّد علي رضائي أصفهاني،منطق تفسير قرآن (فارسي)، ج ٢، ص ١٧٩.

(٢) اُنظر: هارون يحيى، المعجزات القرآنية، ص٩.

بالآية القرآنية ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾ على صحّة التفسير العلمي؟

٤ـ كيف يمكن توجيه جامعيّة القرآن وشموليّته لكلّ شيء بناءً على كون الهدف الرئيس الذي يسعى إليه القرآن نفسه هو هداية الإنسان وإخراجه من الظلمات إلى النور؟

٥ـ ما هو الدليل الذي مال إليه الباحث فيما يتعلّق بالاستدلال العقلي على صحّة التفسير العلمي؟ وما هو الشرط الذي ذهب إلى كونه متمّماً ضروريّاً لهذا الدليل؟

الدرس الخامس والعشرون

منهج التفسير العلمي [٣]

المخالفون للتفسير العلمي وأدلّتهم

منهج التفسير العلمي [٣]

المقدّمة

استكمالاً للحديث عن آراء العلماء حول التفسير العلمي، وبعد أن عرضنا في الدرس السابق الآراء التي ذهبت إلى صحّة هذا المنهج التفسيري، سواء على مستوى استخراج جميع العلوم من القرآن، أم على مستوى تحميل النظريّات والفرضيّات العلميّة على آياته الشريفة، وتطبيق مفاهيمها على مؤدّى تلك النتاجات، سنعرض ـ للقارئ العزيز ـ في هذا الدرس جملة الآراء التي وقفت بالضدّ من هذا المنهج التفسيري، مبيّنين أدلّتهم التي تتمحور حول أنّ خلود القرآن وقداسته وسعيه إلى هداية الناس وإرشادهم إلى الطريق القويم، يتنافى مع جعله يدور مدار العلوم التجريبيّة التي تفتقر للثبات، وتتّسم بكونها في معرض الخطأ والتزلزل في الأعمّ الأغلب.

وسنقوم أيضاً بمناقشة هذه الأدلّة الواحد تلو الآخر لنصل في نهاية

المطاف إلى إمكانيّة تصحيح هذا المنهج بكيفيّة خاصّة، وتحت شرائط وظروف معيّنة.

الطائفة الثانية: المخالفون للتفسير العلمي وأدلّتهم

أوّلاً: المخالفون للتفسير العلمي

١ـ أنكر الفقيه المالكي الأندلسي أبو إسحاق الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) في كتابه (الموافقات) التفسير العلمي، وردّ أدلّة القائلين به، فقد أشار في هذا الصدد إلى أنّ العرب كان لديهم علوم في زمن نزول القرآن، من قبيل: علم النجوم، معرفة أوقات نزول المطر، علم الطبّ، البلاغة، الفصاحة، الكهانة، الرمل، الجفر، وغير ذلك. وقد قسّم الإسلام هذه العلوم إلى قسمين: علوم صحيحة وحقّة، وأضاف إليها إضافات كثيرة. وعلوم باطلة، كالكهانة، والرمل، وغيرهما. وقد بيّن منافع ومضار كلٍّ منها، ثمّ جاء (الشاطبي) بأمثلة على كلّ مجموعة من القرآن[١].

ثم قال بعد ذلك: (إنّ كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوة على القرآن الحدّ، فأضافوا إليه كلّ علم يُذكر للمتقدّمين والمتأخّرين من علوم الطبيعيّات والتعاليم والمنطق وعلم الحروف، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها، وهذا إذا عرضناه على ما تقدّم لم يصحّ)[٢].

---

(١) اُنظر: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٧١ـ ٧٩.
(٢) المصدر السابق، ص٧٩.

ثمّ استدلّ على ذلك فقال: (فإنّ السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومَن يليهم كانوا أعرف بالقرآن وبعلومه وما أُودع فيه، ولم يبلغنا أنّه تكلّم أحد منهم في شيء من هذا المدّعى سوى ما تقدّم، وما ثبت فيه من أحكام التكاليف وأحكام الآخرة وما يلي ذلك، ولو كان لهم في ذلك خوض ونظر لبلغنا منه ما يدلّنا على أصل المسألة، إلّا أنّ ذلك لم يكن، فدلّ على أنّه غير موجود عندهم، وذلك دليل على أنّ القرآن لم يقصد فيه تقرير لشيء ممّا زعموا)[١].

وبعد ذلك رفض الاستدلال على صحّة التفسير العلمي بالآيات القرآنيّة، كقوله تعالى: ﴿**مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَاب مِنْ شَيْءٍ**﴾[٢]. وقوله: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾[٣]، وكذا رفض الاستدلال بفواتح السور التي تذرّع البعض بأنّها ترتبط بعلم غير معهود عند العرب، قائلاً: (فأمّا الآيات فالمراد بها عند المفسّرين ما يتعلّق بحال التكليف والتعبّد، أو المراد بالكتاب في قوله ﴿**مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَاب مِنْ شَيْءٍ**﴾ اللوح المحفوظ، ولم يذكروا فيها ما يقتضي تضمّنه لجميع العلوم النقليّة والعقليّة. وأمّا فواتح السور فقد تكلّم الناس فيها بما يقتضي أنّ للعرب بها عهداً كعدد الجمل الذي تعرّفوه من أهل الكتاب حسبما ذكره أصحاب السير، أو هي من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلّا الله تعالى)[٤].

---

(١) المصدر السابق، ص٧٩ـ ٨٠.

(٢) سورة الأنعام، الآية ٣٨.

(٣) سورة النحل، الآية ٨٩.

(٤) إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٨٠ـ ٨١.

٢ـ الشيخ محمود شلتوت (ت ١٩٦٣م) وهو من علماء الأزهر، فقد شنّ حملةً قويّةً على هذا النوع من التفسير خلال المقالات التي نشرها في (مجلة الرسالة الصادرة سنة ١٩٤١م)، حيث قال في إحدى تلك المقالات: (هذه النظرة إلى القرآن خاطئة من غير شكّ؛ لأنّ الله لم ينزل القرآن ليكون كتاباً يتحدّث فيه إلى الناس عن نظريّات العلوم ودقائق الفنون وأنواع المعارف، وهي خاطئة من غير شكّ؛ لأنّها تحمل أصحابها والمغرمين بها على تأويل القرآن تأويلاً متكلّفاً يتنافى مع الإعجاز، ولا يسيغه الذوق السليم، وهي خاطئة؛ لأنّها تُعرّض القرآن للدوران مع مسائل العلوم في كلّ زمان ومكان، والعلوم لا تعرف الثبات ولا القرار ولا الرأي الأخير، فقد يصحّ اليوم في نظر العلم ما يصبح غداً خرافةً من الخرافات، فلو طبّقنا القرآن على هذه المسائل العلميّة المتقلّبة لعرّضناه للتقلّب معها، وتحمّل تبعات الخطأ فيها، ولأوقفنا أنفسنا بذلك موقفاً حرجاً في الدفاع عنه وإقناع الناس به. فلندع للقرآن عظمته وجلالته، ولنحفظ عليه قدسيّته ومهابته، ولتعلم أنّ ما تضمّنه من الإشارة إلى أسرار الخلق وظواهر الطبيعة إنّما هو لقصد الحثّ على التأمّل والبحث والنظر؛ ليزداد الناس أيماناً مع أيمانهم)[1].

٣ـ الدكتور محمد حسين الذهبي (ت ١٩٧٧م) وهو من أساتذة علوم القرآن والحديث في جامعة الأزهر، وصاحب الكتاب المشهور (التفسير

(١) محمود شلتوت، القرآن والمسلمون (مقال)، العدد ٤٠٨، سنة ١٩٤١م، نقلاً عن كتاب مجلّة الرسالة، برنامج المكتبة الشاملة.

والمفسّرون)، ويعتبر من العلماء المتأخّرين، وقد اقتفى أثر الشاطبي في رفضه للتفسير العلمي، حيث قال: (أمّا أنا فاعتقادي إنّ الحقّ مع الشاطبي رحمه الله؛ لأنّ الأدلّة التي ساقها لتصحيح مدّعاه أدلّة قويّة، لا يعتريها الضعف ولا يتطرّق إليها الخلل؛ ولأنّ ما أجاب على أدلّة مخالفيه أجوبة سديدة دامغة لا تثبت أمامها حججهم، ولا يبقى معها مدّعاهم)[١].

٤ـ هناك بعض الشخصيّات الذين خالفوا التفسير العلمي، ذكرتها بعض الكتب، وهم:

أ ـ الشيخ محمّد عبد العظيم الزرقاني (ت ١٩٤٨م)، مؤلّف كتاب (مناهل العرفان في علوم القرآن).

ب ـ الأُستاذ عبّاس محمود العقّاد (ت ١٩٦٤م).

ج ـ الأستاذ أمين الخولي (ت ١٩٦٦م).

د ـ الأستاذ محمّد عزّة دروزة (ت ١٩٨٤م).

وعند مراجعة أدلّة هؤلاء وجدناهم لم يضيفوا شيئاً إلى ما قاله الشاطبي، بل كرّروا أدلّته بأُسلوب آخر، ولهذا لم نذكر نصوص تلك الأدلّة بالتفصيل. وبالإضافة إلى ذلك فإنّه لا يمكن اعتبار الأُستاذ عبّاس محمود العقّاد من المخالفين؛ لأنّه استخدم التفسير العلمي في كتابه (الإنسان في القرآن)[٢].

---

(١) محمّد حسين الذهبي، التفسير والمفسّرون، ج٢، ص٤٩١.

(٢) اُنظر: محمّد علي رضائي أصفهاني، منطق تفسير قرآن (فارسي)، ج٢، ص١٩٩ـ ٢٠١.

ثانياً: أدلّة المخالفين للتفسير العلمي

الدليل الأوّل: إنّ القرآن باقٍ إلى قيام الساعة، وهو يخاطب عقول الناس جميعاً من أجل هدايتهم وإرشادهم إلى الطريق القويم، فإذا ذهبنا مذهب مَن يُحمّل القرآن كلّ شيءٍ من العلوم المختلفة، فقد أوقعنا الشكّ في عقائد المسلمين نحو هذا الكتاب العظيم؛ لأنّ قواعد العلوم ونظريّاته لا قرار لها ولا بقاء، فكلّ يوم قد يجدُّ جديد ممّا قد يوقع التنافي والتضادّ، فهل يُعقل أن نُحمّل القرآن كلَّ هذه النظريّات والقواعد العلميّة؟ وهل يُعقل أن يُصدّق مسلمٌ بالقرآن بعد ذلك؟

وليعلم أصحاب هذه الفكرة أنّ القرآن غني عن هذا التكلّف الذي يُخرجه عن هدفه الإنساني الاجتماعي في إصلاح الحياة، ورياضة النفس، والرجوع بها إلى الله تعالى، ويُسيء الظنّ إليه وإلى وظيفته التي جاء من أجلها.

مناقشة هذا الدليل

وفي معرض مناقشة هذا الدليل يمكننا القول: إنّ هذا الدليل صحيح في الجملة؛ فإنّ أُولئك الذين يُرغمون الآيات على أن توافق نظريّات العلم الحديث، يقومون بهذا الأمر المشين وغير الجائز بحقّ كتاب الله تعالى، لكنّ مطلق التوفيق بين الآيات القرآنيّة والحقائق العلميّة دون إرغام للآية أو الحقيقة العلميّة ممّا لا يضرّ القرآن أو العلم، بل الدليل الوحياني قائم على صحّة هذا الفعل بأدنى تأمّل للآيات القرآنيّة التي أشارت إلى حقائق علميّة، وكذا الآيات التي

مدحت العلم والعلماء، وكذا الأحاديث التي تطرّقت إلى فضل العلم وضرورة طلبه وشدّ الرحال إليه في كلّ عصر.

ومن هنا فكيف يُدّعى بعدم وجود علاقة بينه وبين القرآن؟ وكيف يمكن أن يكون هذا التفكير (التفكير العلمي) لا يُريده القرآن؟ وكيف لا يتّفق هذا مع الغرض الذي من أجله أنزله الله؟ أليس هذا القرآن كتاب هداية وإعجاز؟ أليس توافق القرآن مع حقائق العلوم والمعارف بما يتلاءم مع طبيعة العصور والأزمان ممّا يخدم كتاب الله؟

الدليل الثاني: وهو الذي تقدّم في الكلمات التي نقلناها عن الشيخ محمود شلتوت، حيث قال ما مضمونه: إنّ فكرة التفسير العلمي خاطئة؛ لأنّ الله لم ينزل القرآن ليُتحدّث فيه عن نظريّات العلوم وأنواع المعارف، وهي خاطئة أيضاً؛ لأنّها تحمل أصحابها على تأويل القرآن بتكلّف يتنافى مع الإعجاز، بل لا توجد ضابطة خاصّة للتفسير العلمي؛ لأنّهُ أمرٌ ذوقيٌّ، فكلّ شخص يستطيع أن يُفسِّر القرآن طبقاً لذوقه. وهي خاطئة كذلك؛ لأنّها تُعرّض القرآن للدوران مع مسائل العلوم في كلّ زمان ومكان، والحال أنّ هذه العلوم لا تعرف الثبات ولا الرأي الأخير، وبهذا يتحمّل القرآن تبعات الخطأ في هذه النظريّات، ولا يسهل الدفاع عنه بعد ذلك، فلندع للقرآن عظمته وجلاله، ولنحفظ عليه قدسيّته ومهابته، وما فيه من الإشارات العلميّة إنّما هي بهدف أن يزداد الناس إيماناً مع إيمانهم.

مناقشة هذا الدليل

أوّلاً: لا توجد منافاة بين أن يكون القرآن قد جاء لبيان مسائل

الأحكام والأُمور الأُخرويّة، وكونه يحتوي على بعض المطالب العلميّة التي اكتشفها العلم مؤخّراً، بل إنّ ذلك دليلٌ على عظمة القرآن.

نعم، ليس الهدف الأصلي للقرآن هو بيان العلوم وذكر المعادلات الفيزيائيّة والكيميائيّة وأمثالها، ولكن يمكن أن يُقال بأنّ القرآن يتضمّن إشارات علميّة استفاد منها إلى جانب الأهداف التربويّة.

ثانياً: إذا جاء القرآن لبيان أحكام الآخرة فقط، فما هي فائدة ذكر الأمثلة العلميّة إذاً؟! ألا تعتبر هذه الأمثلة جزءاً من القرآن؟ أو ليس هي بحاجة ماسّة إلى تفسير؟

ثالثاً: صحيح أنّ القرآن لم ينزل لبيان جزئيّات العلوم، ولكنّه لم يخلُ من إشارات لأُصول وقواعد تلك العلوم.

وبعبارة أُخرى: إنّ القرآن كتاب هداية وإعجاز معاً، وأنّه مناسب للعصور كلّها إلى قيام الساعة، وهذا يقتضي أن نجد في كلّ عصر أدلّةً على أنّ القرآن هو كلام الله. ألم يصفه الإمام الصادق عليه السلام بقوله: «**كِتَابُ اللهِ، فِيهِ نَبَأُ مَا قَبْلَكُمْ، وَخَبَرُ مَا بَعْدَكُمْ، وَفَصْلُ مَا بَيْنَكُم**»[1].

يقول الدكتور منصور محمّد حسب النبي: (فإذا كانت الحقيقة العلميّة تتّفق تماماً ـ كما سنرى في جميع مواضيع هذا الكتاب ـ مع نصّ الآية القرآنيّة، فما الذي يمنع عقلاً وشرعاً من تفسير الآية طبقاً لتلك الحقيقة العلميّة الثابتة القاطعة، ولا سيّما أنّ العصر الذي نعيش فيه الآن

(١) محمّد بن يعقوب الكليني،الكافي (ط الإسلامية)، ج ١، ص ٦١.

عصر مادّي لا يؤمن بغير لغة العلم وسيلةً للتخاطب فضلاً عن الإقناع... لهذا فإنّ علينا نحن المشتغلين بالعلم أن نبرز الإعجاز العلمي للقرآن تيسيراً للدعوة إلى الإسلام في هذا العصر)[1].

رابعاً: إنّ كون العلوم التجريبيّة لا تعرف الثبات ولا الرأي الأخير لهو من أهمّ الأدلّة التي قيلت بشأن عدم صحّة التفسير العلمي، فمثلاً: عندما قام بعض المفسّرين القدامى بتطبيق القرآن على (الأفلاك التسعة) في الهيئة البطليموسيّة القديمة، ثمّ تبيَّن خطؤها بعد مدّة من الزمن، ظنّ البعض أنّ القرآن يتعارض مع النظريّات الفلكيّة الجديدة (الكوبرنيكيّة)؛ وهذا الأمر في الحقيقة هو عين ما حدث في الغرب في العصور الوسطى، فعندما وقع الخصام بين علماء الطبيعة والقساوسة في مسألة التعارض بين العلم والدين، أدّى ذلك إلى نشوء المدارس الإلحاديّة، فيجب عدم تكرار هذه التجربة في الواقع الإسلامي؛ لأنّها تؤدّي إلى نفس النتائج.

لكنّ هذا الهاجس يمكن أن يصدق في بعض الموارد، وذلك فيما إذا قمنا بتفسير القرآن طبقاً للنظريّات العلميّة غير الثابتة؛ لأنّهُ يؤدّي إلى التعارض بين الدين والعلم، وبالتالي يزلزل عقائد الناس. أمّا إذا فسّرنا القرآن استناداً إلى حقائق العلوم فسوف يرتفع هذا القول من دون أدنى شكّ.

---

(١) منصور محمّد حسب النبي، الكون والإعجاز العلمي للقرآن، ص ١٢.

الدليل الثالث: في تعريف بعضهم للتفسير العلمي جاء النصّ على تحكيم الاصطلاحات العلميّة على آيات القرآن، وإخضاع عبارات القرآن لها، وفي هذا عكس للقضيّة، فالنصّ القرآني هو الحاكم في عمليّة التفسير العلمي لا العكس. كما أنّ الاصطلاحات العلميّة تشمل أربعة أُمور، هي: الفرضيّات، والنظريّات، والمكتشفات، والحقائق العلميّة. ولذا فلا بدّ من تحديد المراد بالمصطلحات العلميّة هنا.

مناقشة هذا الدليل

إنّ هذا الإشكال يرجع إلى المفُسِّر وليس إلى المنهج التفسيري، أي أنّه من الممكن أن يُبتلى بالتفسير بالرأي أصحاب المنهج الروائي، أو تفسير القرآن بالقرآن، ولكنّ هذا الأمر يثبت خطأ المفسِّر لا إدانة المنهج التفسيري.

وبعبارة أُخرى: إنّ الكلام في هذا الدليل تامّ على بعض المباني في التفسير العلمي، أمّا على مبنى مَن يرى أنّ المراد بالتفسير العلمي هو: (استخدام العلم التجريبي في زيادة إيضاح معاني الآيات القرآنيّة وتوسيع مدلولاتها)، فإنّ العلم التجريبي يكون حينها خادماً للنصّ القرآني، وليس حاكماً عليه.

الدليل الرابع: يُلاحظ أنّ مجرّد كشف الصلة بين الآيات القرآنيّة وما يكتشفه العلم التجريبي ليس تفسيراً للآية بالمعنى الاصطلاحي الدقيق للتفسير، الذي هو بيان المعنى التصديقي للآية الشريفة والوصول إلى المراد الإلهي منها؛ وعليه فمجرّد وصف الصلة بينها وبين ما يُكتشف في علم ما ليس تفسيراً، وإنّما هو تطبيق.

مناقشة هذا الدليل

إنّ نتاجات العلوم التجريبيّة في حال وصولها إلى درجة القطع واليقين والثبات تُعدّ مصدراً من مصادر علميّة التفسير، نظير الآية القرآنيّة والرواية الشريفة والقانون العقلي، فمن خلال هذه المصادر يصل المفسّر إلى المراد الإلهي من الآية الشريفة. وعليه فقضيّة الكشف عن الصلة والعلاقة بين الآية والقضيّة العلميّة القطعيّة هو في الحقيقة قد جَعَل لتلك القضيّة مصدراً وقرينةً دالّةً على المراد الجدّي منها. وهذا هو عين المعنى الاصطلاحي لمفردة التفسير.

الأسئلة

١ـ توجد مجموعة من الآيات قد دلّت على أنّ القرآن يشتمل على كلّ شيء، ممّا جعل البعض يستدلّ بها على صحّة استخراج جميع العلوم من القرآن. ما هي هذه الآيات، وما هو موقف الفقيه الشاطبي من هذا الاستدلال؟

٢ـ ما هي العلاقة بين عظمة القرآن وقداسته، وبين فكرة التفسير العلمي له بحسب نظر الشيخ محمود شلتوت؟

٣ـ استدلّ البعض بأنّ التفسير العلمي للقرآن يؤدّي إلى إيقاع الشكّ في عقائد المسلمين نحو هذا الكتاب العظيم. أرجو توضيح هذا الاستدلال مع بيان مناقشته.

٤ـ وردت في أحد التعاريف المتقدّمة للتفسير العلمي عبارة: (الذي

يُحكِّم الاصطلاحات العلميّة في عبارات القُرآن). ما هو الإشكال الذي يتوجّه إلى هذا المنهج التفسيري بالنظر إلى هذا العبارة؟ وما جوابه؟

٥ـ ما المراد من كشف الصلة بين الآيات القرآنيّة وبين مكتشفات العلم التجريبي؟ وكيف يمكن أن يكون ذلك مفيداً في عمليّة التفسير؟

الدرس السادس والعشرون

منهج التفسير العلمي [٤]

القائلون بالتفصيل

منهج التفسير العلمي [٤]

المقدّمة

يجد الدارس لما تقدّم من الأبحاث المتعلّقة بالتفسير العلمي، أنّها تقوده إلى نهاية واضحة وجلّيّة، وهي أنّ هذا المنهج لا يمكن قبوله بجميع الكيفيّات التي تمّ توظيفه فيها؛ لأنّ منها ما يجعل القرآنَ يدور مدار النظريّات والفرضيّات العلميّة المتزلزلة التي لا تعرف القرار والثبات، الأمر الذي يؤدّي إلى تضعيف مكانة هذا الكتاب العظيم في نفوس الناس، وتقويض دعائم إعجازه من الناحية العلميّة. ومنها ما يؤدّي إلى الانجرار وراء التأويلات الزائفة المستندة إلى الهوى والذوق الشخصي، والمؤدّية إلى الوقوع في شِراك التفسير بالرأي الممنوع منه شرعاً.

وفي مقابل ذلك لا يمكننا رفض هذا المنهج ورفع اليد عنه بالكامل؛ وذلك لأنّ النتاجات العلميّة تحت قيود معيّنة هي مصدر مهمّ، يُعين المفسّر على فهم الإشارات العلميّة الموجودة بكثرة في الآيات القرآنيّة. مضافاً إلى أنّ هذا المنهج لو تمّ استخدامه بصورة صحيحة فإنّه سوف

يضيف إلى إعجاز القرآن نوعاً جديداً، ألا وهو الإعجاز العلمي الذي تكون دائرة مخاطبيه عبارةً عن شريحة مهمّة في المجتمع الإسلامي. كما إنّه سوف يكون دليلاً على إلهيّة القرآن لغير الناطقين باللغة العربيّة، وغير الواقفين على مكامن الفصاحة والبلاغة فيها.

وبين هذا الرأي وذلك، ذهب بعض المفسّرين والمحقّقين في مجال علوم القرآن إلى القول بالتفصيل في مسألة التفسير العلمي، وقد توزّعت أقوالهم على كيفيّات متعدّدة، سوف نعرضها في هذا الدرس إن شاء الله تعالى.

الطائفة الثالثة: القائلون بالتفصيل في مجال التفسير العلمي

يرى كثير من مفسّري السنّة والشيعة التفصيل في موارد التفسير العلمي؛ لأنّ له أقساماً وأنواعاً مختلفةً، بعضها صحيح ومعتبر، والآخر غير صحيح وغير معتبر، وسوف نقوم بتصنيف هذه الآراء، مع ذكر القائلين بها:

١ـ التفصيل بين التطبيق وغيره

رفض بعض المفسّرين طريقة التطبيق، والتي تعني انتخاب الآيات التي توافق النتيجة فيها الرؤية العلميّة التي يتبنّاها المفسّر وتأويل الآيات المخالفة، وهو ما يؤدّي إلى التفسير بالرأي. وأمّا إذا كان ظاهر الآية موافقاً للمطالب العلميّة فلا إشكال في ذلك.

وهذا الرأي يمكننا أن نجده عند السيّد العلّامة الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ) صاحب التفسير المعروف (الميزان في تفسير القرآن)، الذي

يقول في هذا المورد: (وقد نشأ في هذه الأعصار مسلك جديد في التفسير، وذلك أنّ قوماً من منتحلي الإسلام في إثر توغّلهم في العلوم الطبيعيّة وما يشابهها، المبتنية على الحسّ والتجربة، والاجتماعية المبتنية على تجربة الإحصاء، مالوا إلى مذهب الحسّيّين من فلاسفة أُروبا سابقاً، أو إلى مذهب أصالة العمل (لا قيمة للإدراكات إلّا ترتّب العمل عليها بمقدار يعيّنه الحاجة الحيويّة بحكم الجبر)، فذكروا: أنّ المعارف الدينيّة لا يمكن أن تخالف الطريق الذي تصدّقه العلوم، وهو أن: (لا أصالة في الوجود إلّا للمادّة وخواصّها المحسوسة)، فما كان الدين يُخبر عن وجوده ممّا يكذّب العلوم ظاهره ـ كالعرش والكرسي واللوح والقلم ـ يجب أن يؤوّل تأويلاً، وما يُخبر عن وجوده ممّا لا تتعرّض العلوم لذلك ـ كحقائق المعاد ـ يجب أن يوجّه بالقوانين المادّيّة. وما يتّكئ عليه التشريع من الوحي والملك والشيطان والنبوّة والرسالة والإمامة وغير ذلك، إنّما هي أُمور روحيّة، والروح مادّيّة ونوع من الخواصّ المادّيّة، والتشريع نبوغ خاصّ اجتماعي يبني قوانينه على الأفكار الصالحة، لغاية إيجاد الاجتماع الصالح الراقي، [وغير ذلك من ادّعاءاتهم]... هذه جمل ما ذكروه أو يستلزمه ما ذكروه، من اتّباع طريق الحسّ والتجربة، فساقهم ذلك إلى هذا الطريق من التفسير. ولا كلام لنا هاهنا في أُصولهم العلميّة والفلسفيّة التي اتّخذوها أُصولاً وبنوا عليها ما بنوا، وإنّما الكلام في أنّ ما أوردوه على مسالك السلف من المفسّرين (أنّ ذلك تطبيق وليس بتفسير) وارد بعينه على طريقتهم في التفسير

وإن صرّحوا أنّه حقّ التفسير الذي يُفسّر به القرآن بالقرآن، ولو كانوا لم يحملوا على القرآن في تحصيل معاني آياته شيئاً، فما بالهم يأخذون الأنظار العلميّة مسلّمةً لا يجوز التعدّي عنها؟! فهم لم يزيدوا على ما أفسده السلف إصلاحاً)[١].

ومع كلّ ما تقدّم منه إلّا أنّنا نجده قد استفاد من نتائج العلوم التجريبيّة في تفسير بعض الآيات القرآنيّة، كما جاء في ذيل قوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ**﴾[٢]، حيث قال: (والمراد أنّ للماء دخلاً دخلاً تامّاً في وجود ذوي الحياة... وقد اتّضح ارتباط الحياة بالماء بالأبحاث العلميّة الحديثة)[٣].

وقد ذكر موراً آخر أيضاً، ففي تفسيره لقوله: ﴿**وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ**﴾[٤]، أورد معنىً محتملاً لمفردة (موسعون)، وهو مكثّرون، من باب أوسع في النفقة أي كثّرها، وبعد ذكره لهذا المعنى قال: (فيكون المراد [من الآية الشريفة] توسعة خلق السماء، كما تميل إليه الأبحاث الرياضيّة اليوم)[٥].

ومن هنا فإنّ العلّامة يقبل التفسير العلمي في الموارد التي لا يكون فيها تطبيق مداليل الآيات الشريفة على نتاجات العلوم التجريبيّة المفضي

(١) العلّامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٧ـ ٨.
(٢) سورة الأنبياء، الآية ٣٠.
(٣) العلّامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٤، ص ٢٧٩.
(٤) سورة الذاريات، الآية ٤٧.
(٥) العلّامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٨، ص ٣٨٢.

إلى توجيه الحقائق القرآنيّة على وفق القوانين المادّيّة، وأمّا في الموارد التى لا يكون فيها تطبيق، وإنّما يُستفاد من العلوم من أجل إيضاح المراد من الآية ـ ولو على نحو الاحتمال ـ فإنّه يقبله كما اتّضح. فهو من القائلين بالتفصيل في مجال التفسير العلمي.

ومن العلماء القائلين بذلك أيضاً كلّ من: آية الله الشيخ مصباح اليزدي[١]، وآية الله الشيخ جعفر السبحاني[٢]. كما ذهب الدكتور الشيخ ناصر رفيعي إلى هذا التفصيل مطلِقاً عليه تسمية التفسير الاعتدالي (استخدام العلوم في فهم محتوى الآيات القرآنيّة) والإفراطي (تطبيق الآيات القرآنيّة على النتاجات العلميّة أو حتّى الفرضيّات في هذا المجال)[٣].

٢ـ التفصيل بين استخدام العلوم القطعيّة وغير القطعيّة

يرى بعض المفسّرين والمحقّقين في مجال علوم القرآن أنّه يمكن الاستفادة من العلوم القطعيّة إذا كانت موافقةً لظاهر الآية، أمّا إذا كانت العلوم غير قطعيّة كالنظريّات غير الثابتة، التي يمكن أن تتغيّر بمرور الزمن، فلا بدّ من الابتعاد عنها في التفسير؛ لأنّها تؤدّي إلى تشكيك الناس بالقرآن.

---

(١) اُنظر: مصباح يزدي، معارف قرآن (فارسي)، ص ٢٢٩ـ ٢٣٢.

(٢) اُنظر: سبحاني، تنظيم سيد هادي خسرو شاهي، تفسير صحيح آيات مشكل قرآن، (فارسي) ص ٢١٥.

(٣) اُنظر: مجموعة من المحقّقين، آشنائي با تفسير علمي قرآن (فارسي)، ص١٤.

ويمكن اعتبار آية الله الشيخ ناصر مكارم الشيرازي صاحب كتاب (الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل) من أصحاب هذا الرأي، حيث قال في معرض حديثه عن التفسير العلمي: يُلاحظ أنّ العلم قد دخل الميدان، وفُسّر به القرآن، ونحن نؤكّد بأنّ المقصود من العلوم هي العلوم القطعيّة وليست الفرضيّات المتغيّرة بتغيّر الزمان، فإنّه لا يمكن تطبيق القرآن الثابت على هذه الفرضيّات المتغيّرة. فمثلاً: إنّ زوجيّة النباتات التي اكتُشفت في القرن السابع عشر الميلادي، وحركة الأرض حول نفسها، هي حقائق علميّة وليست فرضيّات تقبل التغيير[1].

كما قال في موضع آخر وتحت عنوان: (هل يصحّ تطبيق القرآن على الاكتشافات العلميّة؟): توجد هنا آراء مختلفة، فقد أفرط بعضهم بتطبيق النظريّات العلميّة على القرآن، وكانوا يظنّون أنّهم يقدّمون خدمةً كبيرةً للقرآن، في حين أنّ تطبيق هذه النظريّات غير الثابتة على القرآن اشتباه كبير، لا يؤدّي خدمةً لا إلى الدين ولا إلى العلم، فإذا قمنا بتطبيق نظريّة (لابلاس) في نشوء المنظومة الشمسيّة على القرآن، فإنّ هذا يعتبر أمراً خاطئاً؛ فماذا نفعل إذا جاء يوم تبيّن فيه خطأ هذه النظريّة كما حدث مع الكثير من الفرضيّات العلميّة الأُخرى.

وهناك مَن سلك طريق التفريط والتعصّب والجمود، فكانوا يعتقدون بأنّه لا يحقّ لنا تطبيق النظريّات العلميّة مهما كانت قطعيّةً ومسلّمةً، فأيّ

(١) اُنظر: تفسير آيات مشكلة قرآن (فارسي)، ص٣١٥ــ ٣١٦. تنظيم وتحقيق: سيّد هادي خسروشاهي، نشر مؤسّسة الإمام الصادق، تاريخ ١٤٣٣ق/ الطبعة الخامسة

إشكال يوجد بتطبيق الفرضيّات الواصلة إلى درجة القوانين العلميّة والمؤيّدة بالبداهة الحسّيّة على القرآن، مثل: دوران الأرض حول نفسها، دوران الأرض حول الشمس، الزوجيّة، والتلقيح في عالم النباتات وأمثالها، خصوصاً إذا كانت الآيات صريحةً في هذا الأمر؛ وعليه فلماذا لا يصحّ تطبيق هذه المسائل على الآيات القرآنيّة؟! ولماذا نستوحش من هذا التوافق الذي يدلّ على عظمة هذا الكتاب الإلهي؟!

وبناءً على ما تقدّم؛ يتبيّن حدود ومقدار التطبيق الجائز وغير الجائز[١].

وقد استخدم ـ حفظه الله ـ هذا الرأي عدّة مرّات في تفسيره، منها على سبيل المثال: ما أورده في تفسير قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ**﴾[٢]، بشأن حركة الشمس استناداً إلى الأبحاث العلميّة الثابتة، حيث قال في هذا الصدد ما نصّه: (اختلف المفسّرون في تفسير هذه الآية، أمّا ما يناسب تحقيقات علماء الفلك الثابتة، فهو أنّ المراد من حركة الشمس في الآية إمّا الدوران حول نفسها، أو حركتها ضمن المنظومة الشمسيّة)[٣].

وإلى هذا التفصيل يذهب أحمد عمر أبو حجر صاحب كتاب

---

(١) ناصر مكارم الشيرازي، قرآن وآخرين بيامبر (القرآن وآخر الرسل)، ص١٤٩ـ ١٥١. الناشر: دار الكتب الإسلاميّة، مكان الطبع: طهران، سنة الطبع ١٣٨٥ش، الطبعة الرابعة.

(٢) الأنبياء، الآية٣٣.

(٣) ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج١٠، ص١٥٨ـ ١٥٩.

(التفسير العلمي للقرآن في الميزان)، فإنّه بعدما أورد أدلّة الطرفين في مجال التفسير العلمي، اختار الرأي القائل بالتفصيل، وقال ما مضمونه: والذي تطمئن إليه النفس بعد النظر في وجهة نظر الفريقين، هو أنّ الذين ينادون بإبعاد القرآن عن التفسير العلمي مصيبون كلّ الإصابة إذا كان هذا التفسير قائماً على الظنّ والوهم، أو التعسّف في التأويل. أمّا إذا كان مستنداً إلى الصريح من القول، معتمداً على اليقين الثابت من العلم، فليس هناك ما يمنع من الاستفادة بنور العلم في إيضاح حقائق القرآن[١].

وقال في موضع آخر كذلك: وإنّما نذهب مذهب الوسط الذي لا إفراط فيه ولا تفريط؛ لأنّه ما دام القرآن كلام الله، والكون خلق الله، فلا بدّ أن تنسجم آيات القرآن مع حقائق العلم[٢].

كما يُعتبر آية الله لطف الله الصافي الگلپايگاني من أصحاب هذا الرأي أيضاً؛ وذلك استناداً لما جاء في كتابه (بسوي آفريدكار)[٣].

٣ـ التفصيل بين النسبة الاحتماليّة والقطعيّة

يقول أصحاب هذا الرأي بأنّ العلوم التجريبيّة لا يمكن أن تكون قطعيّةً؛ لأنّها استُنتجت بالاستقراء الناقص، وبالتالي فإنّ القطع فيها لا يمكن أن يورث اليقين بالمعنى الأخصّ. نعم، هي قد تورث القطع

(١) أحمد عمر أبو حجر، التفسير العلمي في الميزان، ص١١٣، ط١٩٩١م، ١٤١١ق، دار قتيبة، بيروت.

(٢) المصدر السابق، ص١١٨.

(٣) لطف الله الصافي، بسوي آفريدكار (نحو الخالق)، ص٨٥.

الذاتي أو اليقين بالمعنى الأعمّ (الاطمئنان). وفي الطرف المقابل فإنّ القرآن يقع في أعلى درجات المقبوليّة والمطابقة للواقع، وهو يبتعد تمام البعد عن حصول الخطأ فيه ونفوذ الباطل إليه؛ وبناءً عليه فلا يحقّ لنا نسبة هذه العلوم إلى الحقائق القطعيّة للقرآن، والقول بأنّه يؤكّد هذا المطلب حتماً؛ لأنّه من التفسير بالرأي قطعاً، ولكن يمكن نسبة هذا المطلب إلى القرآن بصورة احتماليّة.

ويعتبر الشيخ محمّد هادي معرفة﵀ من أصحاب هذا الرأي، حيث يقول: إنّ الشريعة ليست دراسةً طبيعيّةً، والقرآن ليس كتاب علم بالذات. وأمّا ما جاء فيها من الإشارات العلميّة فهي إشارات عابرة جعلها المولىﷻ بجانب المطالب الأصليّة (الحكمة، الهداية، التربية، الإرشاد، و...) لكي تُشير إلى بعض أسرار الوجود وكوامن الحياة بصورة إجماليّة، يُدركها الراسخون في العلم، فهي تُشير ـ إذاً ـ إلى عظمة العلم الإلهي غير المتناهي[1].

كما يقول في موضع آخر ما نصّه: (فالذي نقول به ونعتقده، هو: أنّ قطعيّات العلوم والمعارف البشريّة تجعل باستطاعتنا القدرة على فهم معاني القرآن، وأنّ في القرآن إشارات عابرة إلى أسرار الوجود، لا يمكن فهم حقيقتها إلّا بعد معرفة جملة من العلوم، والوقوف على كثير من أسرار الطبيعة الكامنة التي كشفها العلم وسيكشفها على استمرار، وهي

(١) اُنظر: محمّد هادي معرفة، التمهيد في علوم القرآن، ج٦، ص٦.

خير وسيلة نافعة للحصول على فهم كتاب الله وكشف رموزها وإشاراتها الخافية. نعم، ليست هذه الوسيلة ـ مهما كانت قطعيّة الآن ـ بحاسمة، ما دام العلم في طريقه إلى التكامل ولم يبلغ الغاية، وإنّما هو مجرّد احتمال مبنيّ على العلم الحاضر، هذا فحسب)[1].

إذاً فهو رحمه الله يقول بالتفصيل بين إسناد العلوم إلى القرآن بصورة قطعيّة، وبين النسبة الاحتماليّة.

٤ـ التفصيل بين تحميل النظريّات على القرآن واستخدام العلوم في فهم القرآن

إنّ الذين يذهبون إلى هذا التفصيل يفرّقون بين نوعين من أنواع التفسير العلمي:

أوّلهما: التفسير العلمي الذي يأتي بالنظريّات العلميّة إلى القرآن، ويسعى إلى جعل النصّ القرآني قائلاً بها ولو باللجوء إلى التأويل المفرط ولوي أعناق نصوص الآيات الشريفة.

ثانيهما: التفسير العلمي الذي يسعى إلى الاعتماد على النتائج العلميّة من أجل الحصول على فهم أكثر وضوحاً لآيات القرآن الكريم.

وهم يذهبون إلى عدم جواز النوع الأوّل، وجواز النوع الثاني.

وقد ذهب إلى هذا التفصيل السيّد قطب (ت ١٩٦٦م)، فقال: لأنّ

---

(١) المصدر السابق، ج٦، ص٢٥ـ ٢٦.

المطالب والمسائل العلميّة غير مطلقة، وهي في معرض التغيّر، فلا يمكن نسبتها إلى الحقائق القرآنيّة المطلقة. ولكن يمكن الاستفادة من النظريّات والحقائق العلميّة من أجل فهم مداليل القرآن والتوسعة فيها بما يتناسب والكشوفات الحديثة التي يتمّ التوصّل إليها، لكن شريطة عدم تعليق النصوص المطلقة للقرآن بتلك النتاجات العلميّة المتغيّرة[١]. وقد ذكر أمثلةً لكلا النوعين[٢].

ومن القائلين بهذا النوع من التفصيل محمّد مصطفى المراغي (ت ١٣٦٤هـ) شيخ الأزهر، وهو من علماء مصر والسودان الكبار، فقد سجّل موقفه من التفسير العلمي من خلال ما ذكره في مقدّمته على كتاب (الإسلام والطبّ الحديث) لعبد العزيز إسماعيل، التي قال فيها ما مضمونه: لا أقول إنّ جميع العلوم توجد بصورة تفصيليّة في القرآن، بل إنّه يتضمّن الأُصول العامّة لكلّ شيء تكون معرفته والعمل به ضروريّة للوصول إلى الكمال الجسمي والروحي، وإنّ باب العلوم المختلفة مفتوحة للعلماء حتى يبيّنوا جزئيّات العلوم للناس طبقاً لزمنهم.

كما أنّه قال في موضع آخر: إنّ تأويل القرآن طبقاً للنظريّات العمليّة غير الثابتة يُشكّل خطراً كبيراً على القرآن... لأنّه من غير الصحيح إرجاع القرآن إلى النظريّات العلميّة غير الثابتة.

---

(١) أُنظر: السيّد قطب الشاذلي، في ظلال القرآن، ج ١، ص ١٨٢ـ ١٨٣. بتلخيص وتصرّف.
(٢) أُنظر: المصدر السابق، ج ١، ص ١٨٣ـ ١٨٤.

ثمّ قال: يجب ألّا نسحب الآيات القرآنيّة إلى دائرة العلوم، ونفسّرها على ضوئها، وكذلك ينبغي لنا ألّا نعطف العلوم على الآيات ونجعلها متوافقةً معها ومفسِّرةً لها، ولكن يمكن تفسير القرآن بالعلوم إذا كان ظاهر الآية موافقاً للحقائق الثابتة[١].

وقد استخدم المراغي التفسير العلمي عدّة مرّات، فقال في معنى قوله تعالى: ﴿**خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا**﴾[٢]، يعني قوّة الجاذبيّة[٣].

الأسئلة

١ـ ما المراد من طريقة التطبيق المذكورة في مجال التفسير العلمي؟ أرجو توضيح ذلك استناداً إلى أقوال العلّامة الطباطبائي في المقام.

٢ـ ما هو المقصود من التفصيل بين التفسير العلمي الاعتدالي والإفراطي للقرآن؟ ومَن هو القائل به؟

٣ـ ما هي رؤية صاحب كتاب (الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل) في مجال التفسير العلمي؟ أرجو توضيح ذلك مع تعزيز ذلك بذكر الأمثلة.

---

(١) اُنظر: عبد العزيز إسماعيل، مقدّمة الشيخ المراغي على كتاب الإسلام والطبّ الحديث، ص٣ـ ٥، نقلاً عن: التفسير والمفسّرون، ج ٢، ص ٥١٩.

(٢) سورة لقمان، الآية ١٠

(٣) محمّد مصطفى المراغي، الدروس الدينيّة، ص٦١ـ ٦٤، نقلا عن: التفسير العلمي في الميزان، ص٢٣١.

٤ـ ما المقصود من التفصيل بين النسبة الاحتماليّة والقطعيّة؟ ومَن هو القائل بهذا النوع من التفصيل؟

٥ـ ما هو رأي كلّ من السيّد قطب، ومحمّد مصطفى المراغي، في مجال التفسير العلمي؟ أرجو توضيح ذلك استناداً إلى ما ورد عنهما في هذا الدرس.

الدرس السابع والعشرون

منهج التفسير الروائي [١]

تعريفه والأدوار التي مرّ بها

منهج التفسير الروائي [١]

المقدّمة

يُعتبر منهج التفسير الروائي من أقدم المناهج التفسيريّة وأكثرها شيوعاً، وهو أحد أقسام (التفسير بالمأثور) أو (التفسير النقلي).

وللتفسير الروائي مكانة خاصّة بين المناهج التفسيريّة، وكان دائماً محطّ اهتمام المفسِّرين.

وقد تطرّف بعض المفسِّرين بشأن هذا المنهج، حيث رفض بقيّة المناهج ولم يرتضِ تفسير الآيات القرآنيّة إلّا بهذا المنهج، ولكنّ هناك اتّجاهات مُخالفة لهذه الطريقة المتطرِّفة، وهي مُعتدلة في استخدام هذا المنهج.

وسوف نقوم في هذا الدرس وما يليه ببحث بعض الأُمور المتعلِّقة بهذا المنهج.

المنهج الروائي في التفسير

التعريف بهذا المنهج

عُرّف التفسير الروائي بأنّه: تفسير القرآن الكريم استناداً إلى روايات المعصومين عليهم السلام وسنّتهم، سواء كان بالاستناد إلى الروايات المرويّة عن النبي صلى الله عليه وآله كما عند أهل السنّة، أو إلى الروايات المرويّة عنه صلى الله عليه وآله وعن الأئمّة المعصومين عليهم السلام أيضاً كما عند الشيعة[١].

وقد عرّفه آخرون بأنّه: استفادة المفسِّر من سُنَّة النبي صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام، والتي تشمل قولهم وفعلهم وتقريرهم لتوضيح معاني آيات القرآن ومقاصدها[٢].

وقد عُدّ هذا المنهج من أقسام التفسير بالمأثور (التفسير النقلي) الذي قسّمه العلماء إلى أربعة أقسام، هي:

١ـ تفسير القرآن بالقرآن.

٢ـ تفسير القرآن بالسُنّة.

٣ـ تفسير القرآن بأقوال الصحابة.

٤ـ تفسير القرآن بأقوال التابعين.

فالمقصود من التفسير الروائي هو تفسير القرآن بالسُنّة، والتي هي ـ كما تقدّم ـ عبارة عن: (قول وفعل وتقرير) المعصوم (النبي صلى الله عليه وآله

---

(١) اُنظر: سيّد رضا مؤدّب، روشهاي تفسير قرآن (مناهج تفسير القرآن)، ص٤١.

(٢) اُنظر: محمّد علي رضائي، منطق تفسير قرآن، ج٢، ص٩١.

والأئمّة عليهم السلام)، أي إنّه قد يصدر عن المعصوم كلامٌ في تفسير آية، وقد يقوم بعمل (كالصلاة) يكون تفسيراً للآيات المتعلّقة بالصلاة، وقد يكون تقريراً من المعصوم؛ وذلك فيما إذا صدر عن شخص كلام، أو عَمِل عَمَلاً طبقاً لبعض الآيات في حضور الإمام عليه السلام وأقرّه على ذلك، أي إنّ المعصوم يؤيّد هذا الكلام أو الفعل بسكوته عن ذلك الفعل أو القول[1].

ملاحظة: رغم أنّه يمكن الاستفادة من روايات الصحابة والتابعين في تفسير القرآن في موارد خاصّة، وأنّ الكثير من أقوالهم في التفسير يُعتبر نافعاً ومفيداً، لكنّ هناك اختلافاً بين علماء المسلمين في حجّيّة سنّتهم ومساحة اعتبار رواياتهم.

السابقة التاريخيّة والأدوار التي مرّ بها منهج التفسير الروائي

كان علم التفسير في بداية الأمر جزءاً من علم الحديث، ثمّ انفصل عنه فصار علماً مستقلّاً قائماً بذاته، وظهرت التفاسير الأُولى في المائة الثالثة من الهجرة، مقصورةً على مجرّد الرواية، كـ: (تفسير القمّي) لعليّ بن إبراهيم، و(تفسير العيّاشي) لأبي نصر محمّد بن مسعود، و(تفسير فرات بن إبراهيم الكوفي) من أعلام الغيبة الصغرى.

وكان للأئمّة عليهم السلام وأصحابهم تفاسير، كـ: (تفسير صاحب العسكر) من إملاء الإمام الهادي عليه السلام، والتفسير المنسوب إلى العسكري الذي أملاه الإمام أبو محمّد الحسن بن عليّ العسكري عليه السلام.

---

(١) اُنظر: المصدر السابق.

إلّا أنّ هذه النهضة الروائيّة للتفسير قد ابتُليت بالبطء، فاستقرّت الروايات التفسيريّة في هامش الروايات الفقهيّة؛ وذلك لأنّ التفسير قد خطا خطوةً أُخرى، ودخل في عرصته الاجتهاد والعَقْل إلى جنب الروايات التفسيريّة، وعلى إثر ذلك ظهرت التفاسير الكثيرة التي اعتمدت المنهج الاجتهادي والعَقْلي، يعني التفاسير الدرائيّة، وأصبحت الروايات تُعَدّ بمنزلة أحد المصادر التفسيريّة، لا أنّها هي المصدر الوحيد في المقام.

أمّا الأدوار التاريخيّة التي مرّ بها هذا المنهج التفسيري فيمكن تقسيمها إلى ما يلي:

١ـ عصر النبيّ صلى الله عليه وآله

نشأ التفسير الروائي مُقارناً للوحي؛ لأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله هو أوّل مُفسِّر ومُبيِّن للقرآن، وقد جاء الأمر الإلهي بهذا الخصوص في قوله تعالى: ﴿... **وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾[1]. كما روي عن الرسول صلى الله عليه وآله في الصدد نفسه أنّه قال: «**ألا إنّي أُوتيت القرآن ومثله معه**»[2].

ولهذا السبب فإنّ الصحابة كانوا يرجعون إلى النبيّ صلى الله عليه وآله في تفسير

---

(١) النحل، الآية ٤٤.

(٢) جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٤٣٤. وقد ورد في مصادر الشيعة الإماميّة هذا الحديث بالشكل التالي عن الرسول صلى الله عليه وآله: «أُوتيت القرآن ومثليه». محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٦، ص ٤١٧. الطبرسي، تفسير مجمع البيان، ج ٢، ص ٢٩٨.

القرآن ويأخذون منه معانيه، فقد روي عن ابن مسعود أنّه قال: «**كان الرجل منّا إذا تعلّم عشر آيات لم يجاوزهُنَّ حتّى يعرف معانيهنَّ والعمل بهنّ** »[١].

وقد يكون عملهﷺ تفسيراً للقرآن، فقد رُوي عنهﷺ أنّه قال بشأن الصلاة: «**صلّوا كما رأيتموني أُصلي** »[٢].

وروي عنه أيضاً أنّه قال: «**خذوا عنّي مناسككم** »[٣].

وفي هذه الصورة تكون أفعال النبيﷺ تفسيراً لجزئيّات الصلاة والحجّ.

أمّا ما ورد عن أهل البيتعليهم السلام في هذا الصدد، فقد روي عن الإمام الباقرعليه السلام أنّه قال: «**إنّ الله أنزل على رسوله الصلاة، ولم يُسَمِّ لهم ثلاثاً ولا أربعاً، حتّى كان رسول اللهﷺ هو الّذي فسَّر لهم ذلك...** »[٤].

نعم، لقد بيَّن الرسولﷺ المسائل الّتي ذُكرت بصورة كلّيَّة في القرآن الكريم، مثل (الصلاة، الصوم، الحجّ، و..)، وكذلك وضّح موارد تخصيص العمومات وتقييد المطلقات، وبيَّن الاصطلاحات الجديدة في القرآن،

---

(١) الشيخ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج ١، ص ١٧. محمّد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج ١، ص ٥٦.

(٢) ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلئ، ج ١، ص ١٩٨. البخاري، صحيح البخاري، ج ١، ص ١٥٥.

(٣) ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلئ، ج ١، ص ٢١٥، ج ٤، ص ٣٤. أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، ج ٥، ص ١٢٥.

(٤) محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٣٥، ص ٢١.

والناسخ والمنسوخ. وجميع هذه الأُمور كانت تفسيراً للقرآن وصلتنا بواسطة الروايات والسنّة، ولا تزال موجودةً كمصادر للتفسير الروائي.

٢ـ عصر أهل البيت عليهم السلام

استمرّت طريقة التفسير الروائي إلى عصر الأئمّة عليهم السلام، وكان الإمام عليّ عليه السلام تلميذ الرسول صلى الله عليه وآله في التفسير، يسمع ما يقوله النبي صلى الله عليه وآله في تبيين آيات القرآن ويقوم بنقله وروايته، وقد اتّبع أهل البيت عليهم السلام هذا المنهج أيضاً، فكانوا ينقلون الأحاديث للناس عن النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليّ عليه السلام ويستدّلون بها، وقد وصل عدد الروايات المرويّة عنهم عليهم السلام في هذا المجال إلى بضعة آلاف.

وقد تصدّى أهل البيت عليهم السلام لتفسير القرآن؛ لاطّلاعهم على العلوم الإلهيّة؛ ولذا اعتُبرت سنّتهم (قولهم وفعلهم وتقريرهم) من مصادر التفسير وجزءاً من التفسير الروائي. وفي هذا الإطار جاء عن الإمام الباقر عليه السلام: «**فَإِنَّمَا عَلَى النَّاس أَنْ يَقْرَؤُوا الْقُرْآنَ كَمَا أُنْزِلَ، فَإِذَا احْتَاجُوا إِلَى تَفْسِيرِهِ فَالاهْتِدَاءُ بِنَا وَإِلَيْنَا**»[1].

كما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام عندما قاله له رجل: إنّك لتفسِّر من كتاب الله ما لم تسمع به. فقال عليه السلام: «**علينا نزل قَبْل الناس، ولنا فُسِّر قبل أن يُفسَّر في الناس، فنحن نعرف حلاله وناسخه ومنسوخه و...**»[2].

وعلى هذا الأساس؛ قام أهل البيت عليهم السلام بتبيين مسائل متنوّعة تتعلّق

---

(١) فرات بن إبراهيم الكوفي، تفسير فرات الكوفي، ص٢٥٨.
(٢) محمّد بن حسن الصفار، بصائر الدرجات، ج ١، ص ١٩٨.

بالأُمور الكليَّة التي وردت في القرآن وآيات الأحكام، وقاموا أيضاً بتبيين باطن الآيات وتأويلها وتحديد مصاديقها.

٣ـ عصر الصحابة والتابعين

حظيت روايات النبيﷺ وأهل البيتعليهم السلام التفسيريّة باهتمام الصحابة والتابعين، حتّى أنّ من الصحابة الكبار ـ أمثال: ابن عبّاس وابن مسعود ـ كانوا لا يروْن أنفسهم مستغنين عن الإمام عليّعليه السلام، والاستفادة من علمه. ومن هنا نجد أنّ الكثير من الأحاديث التفسيريّة الواردة عن ابن عبّاس هي مرويّة عن أمير المؤمنينعليه السلام[١].

كما أنّهم في الحقيقة قاموا بتفسير القرآن أيضاً، وقد وصلتنا روايات كثيرة عن ابن عبّاس وغيره تؤكّد هذا المعنى[٢].

أمّا التابعون[٣] فمنهم: ميثم التمّار (ت ٦٠هـ) الذي نُقل عنه أنّه قال لابن عباس: «**يا ابن عبّاس، سلني ما شئت من تفسير القرآن، فإنّي قرأت تنزيله على أمير المؤمنينعليه السلام، وعلّمني تأويله. فقال: يا جارية، الدواة وقرطاساً، فأقبل يكتب**»[٤].

---

(١) قال ابن عبّاس: «جلّ ما تعلّمت من التفسير من عليّ بن أبي طالبعليه السلام». محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٨٩، ص ١٠٥ـ ١٠٦.

(٢) اُنظر: مبحث ابن عبّاس لدى كلّ من: محمّد حسين الذهبي، التفسير والمفسّرون. و: محمّد هادي معرفة، التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب.

(٣) التابعي هو الشخص الذي لم يرَ رسول اللهﷺ، وإنّما آمن به عن طريقة صحبته لأحد صحابتهﷺ، وفارق الدنيا وهو على هذا الإيمان. وفيما يتعلّق بالتابعي المفسّر فقد اُشترط فيه أن يمتلك كتاباً تفسيريّاً، أو أنّه قد نُقلت عنه روايات تفسيريّة كثيرة. اُنظر: علي أكبر بابائي، تاريخ تفسير قرآن (فارسي)، ج ١، ص ١٤٢ـ ١٤٣.

(٤) الشيخ الطوسي، اختيار معرفة الرجال، ج ١، ص ٢٩٤.

ومنهم أيضاً: زُر بن حُبيش (ت ٨٣ هـ)، وسعيد بن المسيّب (ت ٩٤هـ)، وسعيد بن جبير (ت ٩٥هـ)، وآخرون[١].

ويُذكر أنّ الروايات التفسيريّة في هذه الفترة جُمعت بصورة تدريجيّة باسم (كتب التفسير الروائي).

٤ـ عصر جمع وتأليف الروايات التفسيريّة

إنّ أوّل تدوين في مجال التفسير الروائي عند الشيعة هو الكتاب المنسوب إلى الإمام عليّ عليه السلام، والذي ورد على شكل رواية مفصّلة في بداية تفسير النعماني[٢].

وهناك كتاب آخر، وهو مصحف عليّ بن أبي طالب عليه السلام، الذي جاء فيه تأويل القرآن والتفسير، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، بإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله، وهو مرتّب على حسب النزول، إلّا أنّ هذا الكتاب ليس في متناول الأيدي الآن[٣].

ثمّ التفسير المنسوب إلى الإمام الباقر عليه السلام، والذي حكاه عنه أبو الجارود زياد بن المنذر رئيس الجارودية الزيديّة[٤]، ويليه التفسير المنسوب إلى الإمام الصادق عليه السلام الموجود بشكل متفرّق في كتاب

(١) اُنظر: علي أكبر بابائي، تاريخ تفسير قرآن (فارسي)، ج ١، ص ١٤٤ـ ٢٥٧.
(٢) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٩٠، ص١ـ ٩٧. لكنّ هذه الرواية طبعت بشكل مستقلّ تحت عنوان (رسالة المحكم والمتشابه)، ونُسبت إلى السيّد المرتضى. اُنظر: المصدر السابق، ص٩٧.
(٣) اُنظر: علي أكبر بابائي، تاريخ تفسير قرآن (فارسي)، ج١، ص٣٥٧ـ ٣٦٢.
(٤) اُنظر: ابن النديم البغدادي، الفهرست، ص ٣٦.

(حقائق التفسير) لأبي عبد الرحمن السلمي[١]، وتفسير فرات الكوفي (الذي كان حيّاً سنة ٣٠٧هـ)، والتفسير المنسوب للإمام العسكري عليه السلام.

وقد جُمعت الروايات الفقهيّة عن النبي صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام في مجاميع روائيّة، مثل: (الكافي)، و(مَن لا يحضره الفقيه)، و(التهذيب)، و(الاستبصار). كما دُوِّن في هذا الوقت تفسير (جامع البيان في تفسير القرآن) لابن جرير الطبري (ت ٣٢٠هـ)، وكذلك الصحاح الستّة لأهل السنّة.

ثمّ واجهت حركة تدوين التفاسير ركوداً نسبيّاً من القرن الخامس إلى التاسع الهجري، فيما برزت التفاسير العقليّة والاجتهاديّة.

وفي عصر كتابة التفاسير الجديدة، برز الاهتمام بالروايات التفسيريّة، والتي عادةً ما تُبحث خلال التفسير أو بصورة منفصلة، كما فعل العلّامة الطباطبائي؛ حيث يذكر البحث الروائي بعد تفسير كلّ مجموعة من الآيات.

ملاحظة: لم تسلم الروايات التفسيريّة في عصر التدوين والجمع من ظاهرة الوضع، ووجود الإسرائيليّات وتسلّل بعض الروايات الضعيفة، وهذا ما يستوجب الحذر والدقّة عند الاستفادة من بعض الكتب الروائيّة[٢].

---

(١) اُنظر: محمّد علي إيازي، سير تطوّر تفاسير شيعه (فارسي)، ص ٣٩.

(٢) اُنظر: محمّد علي رضائي، منطق تفسير قرآن (فارسي)، ج٢، ص٩١ــ ٩٧. مع زيادة وتلخيص.

الأسئلة

١ـ ما هو الفرق بين المستند في منهج التفسير الروائي لدى كلّ من السنّة والشيعة؟

٢ـ ما هو المقصود من تفسير القرآن بقول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره؟

٣ـ ما هي الأدلّة الدالّة على أنّ المنهج الروائي في التفسير كان مقارناً لنزول الوحي القرآني؟

٤ـ ما هو موقف أهل البيت عليهم السلام من منهج التفسير الروائي؟

٥ـ هل استمرّ منهج التفسير الروائي بالقوّة نفسها التي كان عليها في القرون الأُولى؟ وما هو السبب في ذلك؟

الدرس الثامن والعشرون

منهج التفسير الروائي [٢]

العلاقة بين القرآن والسنة

منهج التفسير الروائي [٢]

المقدّمة

إنّ من الأبحاث المهمّة المتعلّقة بمسألة توظيف الروايات في مجال تفسير الآيات القرآنيّة (التفسير الروائي)، بحث مهمّ يُلقي بظلاله على مدى صحّة هذا المنهج التفسيري من جهة، وعلى سعة دائرته على فَرض الصحّة من جهة أُخرى؛ فإنّ الحديث عن العلاقة بين الكتاب والسنّة قد أخذ عدّة اتّجاهات، منها ما ذهب إلى عدم الحاجة إلى السنّة أساساً، وإنّما يكفي في العمل في مجال الشريعة الإسلاميّة اتّباع القرآن فقط.

وفي مقابل هذا الاتّجاه التفريطي يوجد اتّجاه إفراطي قد حصر فهم القرآن بروايات أهل البيت عليهم السلام فقط، وبالتالي جعل المنهج الروائي هو المنهج الوحيد الذي نتمكّن من خلاله الوصول إلى المراد الإلهي من الآيات القرآنيّة.

وبين هاتين الرؤيتين توجد رؤية معتدلة لم تحصر فهم القرآن

بالروايات فقط، وإنّما فتحت المجال أمام المصادر الأُخرى لأن يستخدمها المفسّر في مجال فهم المراد من القرآن. نعم، تبنّت هذه الرؤية أيضاً عدم صحّة الاستغناء بشكل كامل عن الروايات في مجال التفسير.

مكانة السنّة في تفسير القرآن

إنّ المراد من السنّة هو قول النبيﷺ وفعله وتقريره[١]، وهذا ممّا لا غبار فيه عند الفريقين، لكنّهم اختلفوا في توسعة ذلك، فقد ذهب أهل السنّة بعد التزامهم بعدالة جميع الصحابة استناداً إلى أدلّة من قبيل: «**أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم**»[٢] إلى حجّيّة أقوالهم أيضاً. وأمّا الشيعة واستناداً إلى مجموعة أدلّة أبرزها حديث الثقلين المتواتر بين العامّة والخاصة[٣]، فقد ذهبوا إلى أنّ سنّة المعصومين من عترة النبيّ هي الحجّة، مضافاً إلى الأحاديث الصادرة عنهﷺ.

وعلى أية حال فنحن في مجال تفسير القرآن نُريد أن نتعرّف الدورَ الذي تلعبه هذه الروايات، وحدود الاستفادة منها. وتوجد لدينا في المقام ثلاثة أقوال، هي:

---

(١) اُنظر: المحقق الحلّي، المعتبر، ج١، ص٢٨.

(٢) اُنظر: فخر الدين الرازي، المحصول، ج ٤، ص ٣٠٧ــ ٣٠٨. محمّد التيجاني، لأكون مع الصادقين، ص١٥ـ ١٦.

(٣) اُنظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة (ط. آل البيت)، ج٢٧، ص٣٣ـ ٣٤.

١ـ استقلال القرآن وعدم احتياجه إلى السنّة في التفسير (محوريّة القرآن)

إنّ منشأ هذا الرؤية هو أنّ القرآن نزل بلسانٍ عربي مبين، وأنّ العَقْل يكفي لفهم القرآن ولا يحتاج إلى الأحاديث لتفسيره.

مناقشة هذه الرؤية

إنّ الضعف والوهن في هذه الرؤية واضح جدّاً؛ وذلك لاصطدامها بإشكالين أساسيين، هما:

الإشكال الأوّل: إنّ عدم حاجة القرآن إلى الروايات يخالف القرآن نفسه؛ وذلك لوجود مجموعة من الآيات الدالّة على خلاف ذلك، والتي يمكن تقسيمها إلى ما يلي:

أوّلاً: ما دلّ على أنّ النبيﷺ مبيّن للوحي، كقوله تعالى: ﴿... **وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾[1].

ثانياً: ما دلّ على أنّه في مواقع الخلاف ينبغي الرجوع إلى النبيﷺ وأهل بيتهعليهم السلام؛ لحسم مادّة النزاع في كلّ الموارد، ومنها التفسير. ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ**﴾[2].

---

(١) النحل، الآية٤٤.

(٢) النساء، الآية٨٣.

ثالثاً: ما دلّ على أنّ سنّة النبيﷺ وأهل بيتهعليهم السلام تُعدّ أحد مصادر التشريع، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾[1].

الإشكال الثاني: إنّ عدم حاجة القرآن إلى السنّة هو خلاف البداهة؛ وذلك ببيان: إنّ القرآن لم يكن بصدد بيان جميع الجزئيّات المرتبطة بحياة الإنسان من الناحية التشريعيّة أو الأخلاقيّة أو العلميّة؛ وذلك لأنّ هدفه الرئيس هو هداية الإنسان وإخراجه من الظلمات من النور، وهذا الهدف يتأتّى مع بيان الكلّيّات في الكثير من الموارد، وهذا الأمر ممّا لا غبار عليه؛ ولذلك استلزم وجود جهة معصومة من الخطأ يُوكل لها مهمّة تفصيل الكلّيّات، والمصداق الأبرز لهذه الجهة هو النبيﷺ، ويليه أهل بيته البررةعليهم السلام، وبالتالي فلا غنى عن سنّة هؤلاء المعصومين في مقام فهم المراد من القرآن الكريم بشكل كامل.

٢ـ عدم جواز تفسير القرآن إلّا بالروايات (محوريّة السنّة)

وهذا الرأي يمكننا أن نجده عند مذهب بعض مفسّري أهل السنّة، أمثال ابن جرير الطبري، الذي يقول في بداية تفسيره: (وإن كان ذلك كذلك، وكان الله ـ جلّ ذكر ـ قد أخبر عباده أنّه جَعْل القرآن عربيّاً، وأنّه أُنزل بلسان عربي مبين، ثمّ كان ظاهره محتملاً خصوصاً وعموماً، لم

(١) النساء، الآية٥٩.

يكن لنا السبيل إلى العلم بما عنى الله تعالى ذكره من خصوصه وعمومه إلّا ببيان مَن جُعل إليه بيان القرآن، وهو رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم)[١].

ثمّ إنّه قد أورد أحاديث كثيرةً تدلّ على هذا المدّعى، منها: ما عن عبيد الله بن عمر الذي يقول: (لقد أدركت فقهاء المدينة، وإنّهم ليعظّمون القول في التفسير، منهم سالم بن عبد الله، والقاسم بن محمّد، وسعيد بن المسيب، ونافع)[٢].

ومنها: ما عن سعيد بن المسيّب: (أنّه كان إذا سُئل عن تفسير آية من القرآن، قال : أنا لا أقول في القرآن شيئاً)[٣].

ومنها: ما عن ابن سيرين، قال: (سألت عبيدة السلماني عن آية، قال: عليك بالسداد، فقد ذهب الذين علموا فيم نزل القرآن)[٤].

أمّا من جانب الشيعة فقد ذهب الأخباريّون إلى هذا الرأي، وذلك بذهابهم إلى أنّ الوصول إلى المعارف لا يمكن إلّا عن طريق النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، متّكئين في ذلك على هذه العبارة المشهورة المرويّة عن الإمام الباقر عليه السلام في محاورته مع قتادة بن دعامة فقيه أهل البصرة، والتي هي: «**إنّما يعرف القرآن مَن خوطب به**»[٥].

---

(١) ابن جرير الطبري، جامع البيان، ج١، ص٢٤.
(٢) المصدر السابق، ص٥٩.
(٣) المصدر السابق.
(٤) المصدر السابق.
(٥) أمين الدين الاسترابادي، نور الدين الموسوي العاملي، الفوائد المدنيّة والشواهد المكّيّة، ص ٢١٩.

ومن الجدير بالذكر أنّ هذه الرؤية ـ الثانية ـ لا تعني إلغاء دور القرآن عن كونه أحد منابع التشريع، وإنّما هي تعترف بذلك، ولكنّ أصحابها يقولون بأنّ الوصول إلى فهم المراد الإلهي من الآيات الشريفة بعيد كلّ البعد عنّا نحن البشر العاديّين، وينحصر ذلك بفرقة خاصّة فقط، وهم النبيﷺ وبعض الصحابة كما عند أهل السنّة، أو النبيﷺ وأهل بيتهعليهم السلام كما عند الشيعة.

ومن الجدير بالذكر أيضاً أنّ الأخباريّين ليسوا كلّهم على وتيرة واحدة في موقفهم تجاه تفسير القرآن وفهم معانيه، فإنّهم قد انقسموا إلى قسمين، أحدهما منع من فهم أيّ شيء من القرآن، والآخر أجاز في الموارد الواضحة الوصول إلى معنى الآية ولو من دون الاستعانة بالروايات، لذا يقول المحدّث البحراني في المقام: (وأمّا الأخباريّون فالذي وقفنا عليه من كلام متأخّريهم ما بين إفراط وتفريط، فمنهم مَن منع فهم شيء منه مطلقاً حتّى مثل قوله: ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**﴾ إلّا بتفسير من أصحاب العصمة (صلوات الله عليهم)، ومنهم ممّن جوّز ذلك حتّى كاد يدّعي المشاركة لأهل البيتعليهم السلام في تأويل مشكلاته وحلّ مبهماته)[1].

مناقشة هذه الرؤية

إنّ هذه الرؤية يرد عليها مجموعة من الإشكالات، وهي:

---

(١) المحدّث يوسف البحراني، الحدائق الناضرة، ج ١، ص ٢٧.

الإشكال الأوّل: إنّ مؤدّى القول بمحوريّة السنّة هو الذهاب إلى أنّ القرآن كتاب مبهم، يشتمل على مجموعة من الألغاز والمعاني الغامضة، وهذا خلاف البداهة؛ فإنّنا نجد أنّ الكثير من الآيات القرآنيّة يمكن للشخص أن يفهم معانيها ـ ولو في الجملة ـ بمجرّد معرفة اللغة العربيّة والاطّلاع على بعض قواعدها. ومن هذه الآيات على سبيل المثال: قوله تعالى: ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿**... وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾[2].

الإشكال الثاني: إنّ من الأُمور الثابتة التي لا تقبل الترديد والشكّ، هو أنّ القرآن الكريم معجزة الإسلام الخالدة، والدليل الرئيس على نبوّة الرسول الكريم محمّدﷺ، ولازم هذه القضية هو كون القرآن مفهوماً للناس؛ لكي يقفوا على وجوه الإعجاز المتنوّعة فيه: كالإعجاز البلاغي والأدبي، والإعجاز العلمي، والإعجاز من ناحية الإخبارات الغيبيّة، ونحو ذلك، وصولاً إلى الإذعان بكونه كتاباً إلهيّاً وأنّ الذي جاء به نبيّ مرسل من قِبلهﷻ.

إذاً القول بأنّ القرآن مليء بالألغاز والأُحجّيات، وأنّ فهمه منحصر بطائفة معيّنة من البشر، ينافي هذه القضية المسلّم بها عند الجميع.

---

(١) البقرة، الآية ١٧٩.

(٢) الأنعام، الآية ١٥١.

الإشكال الثالث: إنّ هذه الرؤية تتنافى مع جملة الصفات التي وصف بها القرآن نفسه، ومنها: كون القرآن تبياناً، قال تعالى: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ**﴾[١].

ومنها: كونه ذكراً، قال تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾[٢].

ومنها: كونه نوراً، قال تعالى: ﴿**... قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾[٣]. وقال أيضاً: ﴿**فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾[٤].

الإشكال الرابع: وجود بعض الروايات تُشير إلى أنّ القرآن ـ في الجملة ـ ليس كتاباً ينحصر فهمه بالمعصومين فقط، ومن هذه الروايات ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديثه مع أحد الزنادقة، والذي جاء فيه: «**ثمّ إنّ الله قسّم كلامه ثلاثة أقسام: فجعل قسماً منه يعرفه العالم والجاهل، وقسماً لا يعرفه إلّا مَن صفا ذهنه ولطف حسّه وصحّ تمييزه ممَّن شرح الله صدره للإسلام، وقسماً لا يعلمه إلّا الله وملائكته والراسخون في العلم**»[٥].

---

(١) النحل، الآية٨٩.

(٢) الحجر، الآية٩.

(٣) المائدة، الآيتان ١٥ـ ١٦.

(٤) الأعراف، الآية١٥٧.

(٥) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة (ط: أهل البيت)، ج ٢٧، ص ١٩٤.

ومن هذه الروايات أيضاً ما جاء عن الإمام الحسين عليه السلام: «**كتاب الله عزوجل على أربعة أشياء: على العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق. فالعبارة للعوام، والإشارة للخواصّ، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء**»[1].

فالعبارة هي المعبّرة عن المعنى الظاهر، وهذا المعنى متيّسر لعموم الناس. وأمّا الإشارة فهي التي بعد هذا المعنى، وقد بيّن البعض بأنّها المعاني الالتزاميّة غير البيّنة، وهذا المعنى مختصّ بمجموعة من الناس المتعمّقين. أمّا اللطائف والنكات والرموز الدقيقة، فهي من نصيب مَن كان حصل على مقام القرب من المولى عزوجل، وصار واحداً من أوليائه. وأخيراً تأتي الحقائق، وهي الأسرار الخفيّة والأُسس التي تبتني عليها جميع المعارف والأحكام الدينيّة، وهذا المقام مختصّ بمَن كان مرتبطاً بالوحي الإلهي ومطّلعاً على الغيب، وهؤلاء هم شريحة الأنبياء[2]. والأئمّة المعصومون هم من القسم الرابع، فهم لديهم جميع المعارف القرآنيّة، إلّا هذا لم يمنع من أنّ غيرهم عليهم السلام أيضاً لديهم نصيب من تلك المعارف ولو بمستوىً معيّن.

ونتيجة للإشكالات المتقدّمة وغيرها، يتّضح للدارس بأنّ الرؤية الثانية القائلة بمحوريّة السنّة، وأنّ فهم القرآن ـ ولو في الجملة ـ لا يتأتّى إلّا من خلال المعصومين عليهم السلام، هي رؤية غير صحيحة.

---

(١) المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج ٨٩، ص٢٠.

(٢) اُنظر: محمّد هادي معرفة، تفسير ومفسّران (فارسي)، ج ٢، ص ٣٦٨.

٣ـ عدم استغناء القرآن بشكل كامل عن السنّة وعدم انحصار فهمه بها

وهذه هي الرؤية المعتدلة والمختارة، فهي تفترض أنّ كلّ شخص بحسب ما لديه من معلومات ومعارف يمكنه الوصول إلى ما يُناسب ذلك من معاني الآيات القرآنيّة، لكنّ هذا الأمر لا يمنع من أن يكون القرآن في بعض المستويات ـ كالوصول إلى حقائقه وبواطنه ـ محتاجاً إلى بيانات النبيﷺ وأهل بيته البررةعليهم السلام.

وبعبارة أُخرى: إنّ السنّة الشريفة تُعتبر قرائن تفسيريّة للقرآن، وأدوات لتوضيح معاني ومقاصد الآيات، ولها استخدامات متنوّعة في التفسير، فهي قد تكون واردةً، أو حاكمةً، أو ناسخةً، أو مقيّدةً، أو مخصّصةً لمعاني الآيات القرآنيّة[1].

وعلى هذه الرؤية يدلّ بشكل واضح حديث الثقلين المتواتر، فهو يفترض أنّ القرآن وأهل البيت لا يفترقان أبداً، ولا يمكن الاستغناء بأحدهما عن الآخر.

---

(١) من الجدير بالذكر أنّه يوجد كلام طويل في المقام أحجمنا عن ذكره؛ رعايةً للاختصار، وهو يتعلّق بأنّ السنّة الشريفة هل ينحصر دورها بكونها تابعةً للقرآن وتلعب دور المعلّم الذي ينحصر عمله بالنصّ المعطى له لتوضيحه وتبيينه لتلاميذه، وهي الرؤية التي ذهب إليها العلّامة الطباطبائي، وهذه الرؤية يطلق عليها محوريّة القرآن وتبعية السنّة. أو أنّ السنّة كما أنّ لها دوراً تبيّيني للآيات القرآنيّة فهي أيضاً تمتلك الحقّ بالإتيان بمطالب جديدة وتوسعة وتضييق المعارف القرآنيّة والحكومة عليها؟ للمراجعة أكثر حول هذا الموضوع، وكذلك فيما يتعلّق بالرؤيتين المتقدّمتين، يراجع كتاب: علي نصيري، رابطة متقابل قرآن وسنت (فارسي)، أو مراجعة مقاله المختصر حول هذا الموضوع والذي يحمل العنوان نفسه.

الأسئلة:

١ـ ما هو المراد من الرؤية القائلة بـ: (محوريّة القرآن)؟

٢ـ ما هي الأدلّة القرآنيّة التي تُبطل الرؤية القائلة بـ: (محوريّة القرآن)؟

٣ـ ما هو المراد من الرؤية القائلة بـ: (محوريّة السنّة)، ومَن هم القائلون بها من كلا الفريقين؟

٤ـ يوجد فارق دقيق بين القائلين بمحوريّة القرآن، والقائلين بمحوريّة السنّة تجاه الطرف المقابل لكلّ منهما، ما هو؟

٥ـ ما هي الإشكالات الواردة على رؤية (محوريّة السنّة)؟ أرجو ذكرها باختصار، مع ذكر الرؤية المختارة في المقام؟

الدرس التاسع والعشرون

منهج التفسير الروائي [٣]

حجّيّة خبر الواحد في التفسير

منهج التفسير الروائي [٣]

المقدّمة

من الأبحاث التي تحمل سمةً مشتركةً بين علمي التفسير وأُصول الفقه، والتي تُعدّ من أركان منهج التفسير الروائي الذي نحن بصدده، مسألة حجّيّة خبر الواحد في التفسير، فنحن لا نمتلك من الروايات المتواترة أو المقطوع بها في مجال التفسير إلّا بمقدار قليل جدّاً، وأنّ جلّ اعتمادنا في المقام على أخبار الآحاد المرويّة عن أهل البيت عليهم السلام، وبالتالى فمن المفترض تحديد الموقف تجاه مسألة حجّيّة هذه الأخبار، فإذا قبلناها ـ كما عليه المشهور في علم أُصول الفقه ـ فإنّه سينفتح أمامنا باب واسع من الروايات التي يمكن الاعتماد عليها في التفسير، وفي حال عدم ذلك، فإنّ المنهج الروائي سوف يواجه انحساراً كبيراً جدّاً.

ومن هنا، وبناءً على أهمّيّة هذه المسألة ومساسها المباشر ببحثنا في هذه السلسلة من الدروس، نرى ضرورة التعرّض لها بشيء من التفصيل، وذلك لمناسبة المنهج الدرسي المتّبع في هذا الكتاب.

وسوف نتعرّف في بداية الدرس على الموقف تجاه مسألة حجّيّة خبر الواحد بشكل عامّ، وبعدها ندخل في مسألة تخصيص خبر الواحد للكتاب؛ فإنّه في حال أثبتنا حجّيّة الخبر في المقام، سوف لا نجد حرجاً في قبول أخبار الآحاد التي هي في مقام توضيح وتبيين المراد من الآيات القرآنيّة من غير أن تكون مقيّدةً لإطلاق قرآني، أو مخصّصة لعموم كذلك؛ لأنّها أخفّ مؤنة من الأخبار التي يكون مؤدّاها التصرّف بالتضييق والتقييد لمفاد الآيات الشريفة.

تمهيد في حجّيّة خبر الواحد

إنّ الحديث عن حجّيّة خبر الواحد يُعدّ من أهمّ المباحث الأُصوليّة؛ والسبب في ذلك يعود إلى أنّ العلم الضروري بالأحكام الشرعيّة غير حاصل إلّا في الأحكام الكلّيّة الإجماليّة، كوجوب الصلاة والصوم وأمثالهما، والعلم غير الضروري بالأحكام ـ كالعلم الحاصل من الخبر المقطوع صدوره؛ للتواتر أو للقرينة القطعيّة ـ قليل جدّاً؛ وعليه فأغلب الأحكام وأجزاء العبادات وشرائطها إنّما يثبت بأخبار الآحاد، وبالتالي فإنّه بإثبات هذه الأخبار ينفتح باب العلمي في الأحكام الشرعيّة، وينسدّ باب الانسداد، وعلى العكس من ذلك بعدمها.

وبعد أن عرفنا ذلك نقول: لقد وقع الخلاف بين الأعلام في حجّيّة خبر الواحد، فذهب جماعة من قدماء الأصحاب إلى عدم حجّيّته، كما هو المحكي عن الشيخ المفيد، والسيّد المرتضى، والقاضي ابن البراج،

والطبرسي، وابن إدريس، بل ألحقه بعضهم بالقياس وأفتى بأنّ عدم حجّيّته من ضروري المذهب. بينما ذهب الشيخ الطوسي وقاطبة المتأخّرين إلى حجّيّته[١].

قال الشيخ الطوسي: (فأمّا ما اخترتُه من المذهب فهو أنّ خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ذلك مرويّاً عن النبيﷺ، أو عن واحدٍ من الأئمّةعليهم السلام، وكان ممّن لا يُطعن في روايته، ويكون سديداً في نقله، ولم تكن هناك قرينةٌ تدلّ على صحّة ما تضمّنه الخبر؛ لأنّه إن كانت هناك قرينة تدلّ على صحّة ذلك، كان الاعتبار بالقرينة، وكان ذلك موجباً للعلم ـ ونحن نذكر القرائن فيما بعد ـ جاز العمل به.

والذي يدلّ على ذلك: إجماع الفرقة المحِقّة، فإنّي وجدتها مجمِعَةً على العمل بهذه الأخبار التي روَوها في تصانيفهم، ودوَّنُوها في أُصولهم... وهذه عادتهم وسجيَّتُهم من عهد النبيﷺ ومَن بعدَه مِن الأئمّةعليهم السلام... فلولا أنّ العمل بهذه الأخبار كان جائزاً لَما أجمعوا على ذلك، ولأنكروه؛ لأنّ إجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو...

فإن قيل: كيف تدَّعون الإجماعَ على الفرقة المحقّة في العمل بخبر الواحد، والمعلوم من حالها أنّه لا ترى العمل بخبر الواحد...؟

---

(١) اُنظر: مصباح الأُصول (موسوعة السيّد الخوئي)، تقرير بحث السيّد الخوئي للبهسودي، ج٤٧، ص١٧٠ـ ١٧٣. و: الشيخ جعفر السبحاني، الموجز في أُصول الفقه، ص١٦١ـ ١٦٢.

قيل لهم: المعلوم من حالها الـذي لا يُنكَـر ولا يُـدفع أنّهـم لا يـرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد ويختصـون بطريقِـهِ، فأمّا ما يكون راويه منهم وطريقُهُ أصحابهم، فقد بيَّنّـا أنّ المعلـوم خـلافُ ذلك... وأنّه لو كان معلوماً حظْرُ العملِ بخبر الواحد لجرى مجـرى العِلْـم بحظر القياس [مثلاً]، وقد عُلم خِلافُ ذلك)[١].

تخصيص القرآن بخبر الواحد

التخصيص في الاصطلاح الأُصولي هـو (عبـارة عـن إخـراج بعـض أفراد موضوع الحكم العامّ بواسطة القرينة الدالّة على ذلـك، فلـولا القرينـة لكان الحكم العامّ الواقع على الطبيعة شـاملاً لتلـك الأفـراد. فالتخصـيص كالتقييد، غايته أنّ التخصـيص يُطلـق فـي حـالات إخـراج بعـض أفـراد موضوع الحكم العامّ، والذي ثبت عمومه بواسطة الوضع)[٢].

قال السيّد الخوئيﷺ في كتابه (البيان في تفسـير القـرآن): (إذا ثبتـت حجّيّة الخبر الواحد بدليل قطعي، فهل يُخصَّـص بـه عمـوم مـا ورد فـي الكتاب العزيز؟

ذهب المشهور إلى جواز ذلك، وخالف فيـه فريـق مـن علمـاء أهـل السنّة، فمنعه بعضهم على الإطلاق...

والذي نختاره: هو القول المشهور. والدليل على ذلك أنّ الخبـر ـ كمـا

(١) الشيخ الطوسي، العدّة في أُصول الفقه (ط ح)، ج ١، ص ١٢٦ـ ١٢٨.
(٢) محمّد صنقور علي، المعجم الأُصولي، ج١، ص٤٦٨.

فرضنا ـ قطعي الحجّيّة، ومقتضى ذلك أنّه يجب العمل بموجبه ما لم يمنع منه مانع)[١].

ومقصوده عليه الرحمة من قوله: (كما فرضنا قطعي الحجّيّة)، ما ذكره هو في كتابه (محاضرات في أُصول الفقه)، فقد قال: (والتحقيق هو ما ذهب إليه علماؤنا (قدّس الله أسرارهم) من جواز تخصيصه [أي القرآن الكريم] بخبر الواحد مطلقاً؛ والسبب في ذلك هو أنّنا إذا أثبتنا حجّيّة خبر الواحد شرعاً بدليل قطعي، فبطبيعة الحال لا يكون رفع اليد عن عموم الكتاب أو إطلاقه به إلّا رفع اليد عنه بالقطع؛ لفرض أنّا نقطع بحجّيّته.

وبكلمة أُخرى: إنّ التنافي إنّما هو بين عموم الكتاب وسند الخبر، ولا تنافي بينه وبين دلالته؛ لتقدّمها عليه بمقتضى فهم العرف، حيث إنّها تكون قرينةً عندهم على التصرّف فيه، ومن الواضح أنّه لا تنافي بين ظهور القرينة وظهور ذيها.

وعلى هذا، فإذا أثبتنا اعتبار سنده شرعاً بدليل، فلا محالة يكون مخصِّصاً لعمومه، أو مقيّداً لإطلاقه، ولا يكون مردّ هذا إلى رفع اليد عن سند الكتاب حتى لا يمكن؛ ضرورة أنّه لا تنافي بين سنده وبين الخبر لا سنداً ولا دلالةً، وإنّما التنافي ـ كما عرفت ـ بين دلالته على العموم أو الإطلاق، وبين سند الخبر، وأدلّة اعتبار السند حاكمة عليها ورافعة

(١) السيد أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص٣٩٩ـ ٤٠٠.

لموضوعها، وهو الشكّ في إرادة العموم؛ حيث إنّه بعد اعتباره سنداً مبيّن لما هو المراد من الكتاب في نفس الأمر والواقع، فيكون مقدّماً عليه، وهذا واضح)[1].

وحاصل كلام السيّد من التخصيص هو الحكومة تبعاً لشيخه الميرزا النائيني، من أنّ دليل حجّيّة الخاصّ حاكم على دليل حجّيّة العامّ؛ فإنّه مبني على مسلكهما في باب حجّيّة الأمارات، والذي هو عبارة عن أنّ الحجّيّة إنّما هي جَعْل الطريقيّة والعلميّة التعبّديّة، ومعنى حجّيّة الخاصّ أنّ الشارع جَعَل الخاصّ علماً تعبّداً، فإذا كان الخاصّ علماً تعبّديّاً فهو رافع لموضوع العامّ تعبّداً، وهو معنى الحكومة؛ فإنّ دليل الحاكم رافع لدليل المحكوم تعبّداً. وحيث إنّ موضوع دليل حجّيّة العامّ مقيّد بالشكّ في المراد والشكّ مأخوذ في موضوعه، ودليل حجيّة الخاصّ رافع لهذا الشكّ تعبّداً، فمن أجل ذلك يكون تقديمه عليه من باب الحكومة.

هكذا ذكر المحقّق النائيني وكذا السيّد الخوئي، مع وجود قول آخر يقول: إنّ دليل حجّيّة الخاصّ وارد على دليل حجّيّة العامّ، وتقديمه عليه من باب الورود لا من باب الحكومة؛ فإنّ موضوع دليل حجّيّة العامّ مقيّد بعدم ورود المخصّص عليه، فالموضوع مقيّد بهذا القيد العدمي، وهو عدم ورود المخصّص عليه، فإذا ورد المخصّص عليه انقلب العدم إلى

(١) محاضرات في أُصول الفقه (موسوعة الإمام الخوئي)، تقرير بحث السيّد الخوئي للفياض، ج٤٦، ص ٤٧٠.

الوجود، ويرتفع موضوع العامّ بارتفاع قيده وجداناً، وهذا هو معنى الورود؛ فإنّ الدليل الوارد رافع لدليل المورود وجداناً.

وبكلمة ثانية: إنّ حجّيّة العامّ في طول العامّ، أي لابدّ من افتراض وجود العامّ في المرتبة السابقة؛ ليكون دليل الحجّيّة شاملاً له. وكذا حجّيّة الخاصّ في طول الخاصّ، بمعنى إنّه لابدّ من افتراض وجود الخاصّ أوّلاً في المرتبة السابقة لكي يكون دليل حجّيّته شاملاً له، وعلى هذا فإذا شمله دليل حجّيّة الخاصّ ودلّ على حجّيّته، اتّصف الخاصّ بالقرينيّة للعامّ عرفاً؛ لفَرض أنّ الخاصّ قرينة على التصرّف في العامّ ومفسّر للمراد النهائي الجدّي منه.

هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنّ دليل حجّيّة العامّ ينصب على العامّ الذي يكون موضوعه مقيداً بعدم القرينة على الخلاف وعدم وجود الخاصّ، ومن هنا فإنّ وجود الخاصّ يؤدّي إلى ارتفاع دليل حجّيّة العامّ بارتفاع قيده وجداناً، وهذا هو معنى ورود دليل حجّيّة الخاصّ على دليل حجّيّة العامّ.

فالنتيجة أنّ تقديم دليل حجّيّة الخاصّ على دليل حجّيّة العامّ إنّما هو بالورود، وأمّا تقديم الخاصّ على العامّ إنّما هو بالقرينيّة؛ فإنّ الخاصّ بنظر العرف قرينة مفسّرة للمراد النهائي الجدّي من العامّ؛ ولهذا لا يرى العرف التعارض بين العامّ والخاصّ؛ وذلك بسبب ذهابه إلى عدم وجود التعارض بين القرينة وذيها.

الاستدلال على عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد

يمكن أن يُستدلّ في المقام على عدم جواز تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد بالدليل التالي:

وجود مجموعة من الروايات قد نهت عن العمل بالخبر المخالف للكتاب والسنّة، ونهت أيضاً عن العمل بالخبر الذي لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله أو من سنّة نبيّه صلى الله عليه وآله، وهذه الروايات كثيرة بلغت حدّ التواتر الإجمالي، ووجه دلالتها على المدّعى واضح أيضاً.

والجواب: إنّ الروايات الواردة في الباب على طائفتين:

الطائفة الأُولى: الأخبار الدالّة على أنّ الخبر المخالف للكتاب باطل، أو زُخرف، أو اضربوه عرض الجدار، أو لم نقله، أو... إلى غير ذلك من التعبيرات الدالّة على عدم حجّيّة الخبر المخالف للكتاب والسنّة القطعيّة[1]. والمراد من المخالفة في هذه الأخبار هي المخالفة بنحو لا يكون بين الخبر والكتاب جمع عرفى، كما إذا كان الخبر مخالفاً للكتاب بنحو التباين أو العموم من وجه، وهذا النحو من الخبر ـ أي المخالف للكتاب أو السنّة القطعيّة بنحو التباين أو العموم من وجه ـ خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّه غير حجّة بلا إشكال ولا خلاف.

وأمّا الأخبار المخالفة للكتاب والسنّة بنحو التخصيص أو التقييد، فليست مشمولةً لهذه الطائفة؛ للعلم بصدور المخصّص لعمومات الكتاب

---

(١) اُنظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة (ط آل البيت)، باب وجوب الجمع بين الأحاديث المختلفة، ج٢٧، ص١٠٦ـ ١٢٤.

والمقيّد لإطلاقاته عنهم عليهم السلام كثيراً، إذ لم يذكر في الكتاب إلّا أساس الأحكام بنحو الإجمال، كقوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ...**﴾[1]. وأمّا تفصيل الأحكام وبيان موضوعاتها فهو مذكور في الأخبار المرويّة عنهم عليهم السلام.

الطائفة الثانية: الأخبار الدالّة على المنع عن العمل بالخبر الذي لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله أو من سنّة نبيّه صلى الله عليه وآله، كقول أبي عبدالله الصادق عليه السلام عند السؤال عن اختلاف الحديث: يرويه مَن نثق به، ومنهم مَن لا نثق به؟ قال: «**إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله، أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله، وإلّا فالذي جاءكم به أَولَى به**»[2].

وكذلك ما ورد في صحيحة هشام بن الحكم، أنّه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**لا تقبلوا علينا حديثاً إلّا ما وافق القرآن والسنّة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة؛ فإنّ المغيرة بن سعيد دسّ في كتاب أصحاب أبي أحاديث لم يحدّث بها أبي، فاتّقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا تعالى وسنّة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله، فإنّا إذا حدّثنا قلنا: قال الله عزّ وجلّ، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله**»[3].

وهذه الطائفة وإن كانت وافية الدلالة على المدّعى، إلّا أنّه لا يمكن

---

(١) البقرة، الآية٤٣.

(٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة (ط آل البيت)، ج٢٧، ص١١٠.

(٣) الشيخ الطوسي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، ج٢، ص٤٨٩.

الأخذ بظاهرها؛ للعلم ـ بل للقطع ـ بصدور الأخبار التي لا شاهد لها من الكتاب والسنّة[١].

كما أنّه ورد في (البصائر) و(الاحتجاج) وغيرهما مرسلة عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «**ما وجدتم في كتاب الله عزّ وجلّ فالعمل لكم به، ولا عذر لكم في تركه، وما لم يكن في كتاب الله عزّ وجلّ وكانت فيه سنّة منّي فلا عذر لكم في ترك سنّتي، وما لم يكن فيه سنّة منّي فما قال أصحابي فقولوا، إنّما مثل أصحابي فيكم كمثل النجوم، بأيّها أُخذ اُهتدي، وبأيّ أقاويل أصحابي أخذتم اهتديتم، واختلاف أصحابي لكم رحمة. قيل: يا رسول الله، مَن أصحابك؟ قال: أهل بيتي** »[٢].

أضف إلى ذلك فإنّ هذه الأخبار هي مخصّصة لعمومات الكتاب والسنّة القطعيّة ومقيّدة لإطلاقاتهما على ما تقدّمت الإشارة إليه آنفاً، فلابدّ من حمل روايات هذه الطائفة على صورة التعارض، كما هو صريح بعضها، ولذا ذهب البعض في بحث التعادل والترجيح إلى أنّ موافقة عمومات الكتاب أو إطلاقاته من المرجّحات في باب التعارض. أو حمل هذه الطائفة على الأخبار المنسوبة إليهم عليهم السلام في أُصول الدين، وما يتعلّق بالتكوينيّات ممّا لا يوافق مذهب الإماميّة.

---

(١) اُنظر: مصباح الأُصول، تقرير بحث السيد الخوئي للبهسودي، ج١، ص١٥١.

(٢) الشيخ الطبرسي، الاحتجاج، ج ٢، ص ١٠٥. واُنظر: محمّد بن الحسن الصفار، بصائر الدرجات، ص ٣١. و: محمّد بن علي بن بابويه (الشيخ الصدوق)، معاني الأخبار، ص ١٥٦ـ ١٥٧.

وقد روي هذا النوع من الأخبار عنهم عليهم السلام كثيراً، بحيث إنّ الكتب المعتمدة المعتبرة عندنا ـ كالكتب الأربعة ونظائرها ـ مع كونها مهذّبةً من هذا النوع من الأخبار، قد يوجد فيها منه قليلاً، ومن هذا القليل ما في (الكافي) الدالّ على أنّه لو علم الناس كيفيّة خلقهم لما لَام أحد أحداً؛ فانّ هذه الرواية صريحة في مذهب الجبر ومخالفة لنصّ القرآن؛ لأنّ الله تعالى يلوم عباده بارتكاب القبائح والمعاصي[1].

وتوجد علاوة على الدليل المتقدّم أدلّة أُخرى دلّت على عدم حجّيّة خبر الواحد مطلقاً، يمكن أن يُستدلّ بها في المقام أيضاً، نذكر منها دليلين:

الدليل الأوّل: دعوى الإجماع على عدم حجّية الخبر.

وفيه:

أوّلاً: عدم حجّية الإجماع المنقول في نفسه.

ثانياً: إنّ دعوى الإجماع مع ذهاب المشهور من القدماء والمتأخّرين إلى حجّيّته معلومة الكذب؛ وعليه فلعلّ مراد القائل بالإجماع في المقام هو عدم حجّيّة الخبر الضعيف غير الموثّق.

ويشهد بذلك أنّ الشيخ الطوسي قدس سره ـ مع كونه من القائلين بحجّيّة خبر الواحد ـ ذكر في مسألة تعارض الخبرين، وترجيح أحدهما على الآخر: أنّ الخبر المرجوح لا يُعمل به؛ لأنّه خبر الواحد، فجرى في هذا

(١) اُنظر: مصباح الأُصول، تقرير بحث الخوئي للبهسودي، ج١، ص١٥١.

التعليل على الاصطلاح الثاني في خبر الواحد، وعليه فيكون خبر الواحد الموثوق به ـ كما هو محلّ الكلام ـ حجّةً إجماعاً[١].

الدليل الثاني: الآيات الناهية عن العمل بغير العلم، كقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...**﴾[٢]. وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**﴾[٣]. فإنّ مثل هذه الآيات تشمل كلّ ما ليس بعلم، ومنه خبر الواحد، فهو خبر ظنّي.

وفيه: أنّ مفاد الآيات الشريفة إرشاد إلى حكم العَقْل بوجوب تحصيل العلم بالمؤمّن من العقاب، وعدم جواز الاكتفاء بالظنّ به، بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل إن كان أُخرويّاً، فلا دلالة لها على عدم حجّيّة الخبر أصلاً[٤].

شبهات وردود

لقد أُثيرت حول مسألة تخصيص الكتاب بخبر الواحد مجموعة شبهات، هي:

أوّلاً: إنّ الكتاب قطعي السند، والخبر ظنّي السند، فكيف يجوز رفع اليد عن القطعي بالظنّي؟

---

(١) مصباح الأُصول، تقرير بحث (الأصول) السيّد الخوئي للبهسودي، ج ١، ص ١٤٩.

(٢) الإسراء، الآية ٣٦.

(٣) يونس، الآية ٣٦.

(٤) اُنظر: مصباح الأصول، تقرير بحث السيّد الخوئي للبهسودي، ج ١، ص ١٥١ـ ١٥٢.

ويردّه: ما عرفت آنفاً من أنّ القطعي إنّما هو سند الكتاب وصدوره بألفاظه الخاصّة، والمفروض أنّ الخبر لا ينافي سنده أصلاً، لا بحسب السند ولا بحسب الدلالة. وأمّا دلالته على العموم أو الإطلاق فلا تكون قطعيّةً؛ ضرورة أنّنا نحتمل عدم إرادته تعالى العموم أو الإطلاق من عمومات الكتاب ومطلقاته، ومع هذا الاحتمال كيف يكون رفع اليد عنه من رفع اليد عن القطعي بالظنّي؟! فلو كانت دلالة الكتاب قطعيةً لم يمكن رفع اليد عنها بالخبر، بل لابدّ من طرحه في مقابلها.

فالنتيجة: أنّ رفع اليد عن عموم الكتاب أو إطلاقه بخبر الواحد ليس من رفع اليد عن القطعي بالظنّي.

ثانياً: لقد صحّ عن المعصومين عليهم السلام ضرورة عرض الروايات على الكتاب، وما يكون منها مخالفاً لكتاب الله يلزم طرحه، وضربه عرض الجدار؛ بسب عدم موافقته للقرآن، كقول أبي عبد الله عليه السلام في صحيحة أيّوب بن الحرّ: «**كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ والسُّنَّةِ، وكُلُّ حَدِيثٍ لاَ يُوَافِقُ كِتَابَ الله فَهُوَ زُخْرُفٌ**»[1].

والجواب عن ذلك:

إنّ القرائن العرفيّة على بيان المراد من الكتاب لا تُعدّ في نظر العرف من المخالفة له في شيء، والدليل الخاصّ قرينة لإيضاح المعنى المقصود من الدليل العامّ، والمخالفة بين الدليلين إنّما تتحقّق إذا عارض

(١) الشيخ الكليني، الكافي، ج ١، ص ٦٩.

أحدهما صاحبه، بحيث يتوقّف أهل العرف في فهم المراد منهما إذا صدر كلاهما من متكلّم واحد، أو ممّن بحكمه، فخبر الواحد الخاصّ ليس مخالفاً للعامّ الكتابي، وإنّما هو مبين للمراد منه.

ثالثاً: قالوا: إنّه لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، لجاز نسخه أيضاً؛ إذ لا فرق بين التخصيص والنسخ، غاية الأمر أنّ الأوّل تضييق لدائرة العامّ في أفراده العرضيّة، كتخصيص وجوب إكرام العلماء بخصوص العلماء العدول، وأنّ الثاني تضييق لدائرة العامّ في أفراده الطوليّة، ونقصد بالأفراد الطوليّة الزمان، فإنّه يدلّ على تخصيص هذا الحكم بحصّة خاصّة من الزمان، وأنّه ثابت لها فقط.

إذاً فكلاهما تخصيص، وعلى هذا فلا فرق بين التخصيص والنسخ، فلو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، لجاز نسخه أيضاً، مع أنّ النسخ غير جائز.

وقد أُجيب عن ذلك: إنّ تخصيص الكتاب بخبر الواحد هو أمر عرفي ولا مانع منه، وهذا بخلاف نسخ القرآن؛ فإنّه لا علاقة للعرف بتحديد دائرته.

يُضاف إلى ذلك: إنّ الإجماع والتسالم بين المسلمين من العامّة والخاصّة قائم على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد، وليس المراد من هذا الإجماع التعبّدي، بل المراد منه تطبيق كبرىً كلّيّة مسلّمة في المقام، وهي أنّه لو جاز النسخ بخبر الواحد لاشتهر بين العلماء من العامّة والخاصّة، مع أنّه لا قائل بنسخ الكتاب بخبر الواحد لا من العامّة ولا من الخاصّة، وهذا يكشف عن عدم جوازه.

وعلى هذا فإذا قام خبر الواحد بنسخ الكتاب، فلابدّ من طرحه، ولابد من إلغائه، وأنّه لا يكون حجّةً.

ويمكن أن يُقال في مقام ردّ هذه الشبهة أيضاً: إنّ قرآنيّة القرآن لا يمكن إثباتها بخبر الواحد، فكذلك لا يمكن نسخ القرآن به، فإذا قام خبر الواحد بنسخ الكتاب ودلّ عليه، فلابدّ من طرحه[1].

الأسئلة:

١ـ ما هو السبب الذي يجعل البحث عن حجّيّة خبر الواحد من الأبحاث المهمّة والأساسيّة؟

٢ـ ما هو موقف علماء الشيعة من مسألة حجّيّة خبر الواحد؟

٣ـ ما هو السبب في تقييد بحثنا حول حجّيّة خبر الواحد ـ في المقام ـ بتخصيصه للكتاب الكريم، مع أنّ دور خبر الواحد في التفسير أعمّ من ذلك؟

٤ـ ما هو مقصود السيّد الخوئيﷺ من كون خبر الواحد قطعي الحجّيّة؟

٥ـ ما هي الأدلّة الروائيّة التي ساقها البعض لنفي حجّيّة خبر الواحد في التفسير؟ وما هي المناقشات التي ترد عليها؟

---

(١) اُنظر: السيد الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص٤٠٠ـ ٤٠٢. بتلخيص وتصرّف.

الدرس الثلاثون

منهج التفسير الروائي [٤]

الإسرائيليّات

منهج التفسير الروائي [٤]

المقدّمة

ما دمنا نتكلّم عن المنهج الروائي في التفسير، فنحن نرى ضرورة توضيح بعض الأبحاث المهمّة المتعلّقة بالروايات التي هي أساس هذا المنهج. ومن هذه الأبحاث قضيّة تغلغل الموروث اليهودي والنصراني المعبّر عنه بالإسرائيليّات بين الروايات الإسلاميّة، فنُريد في هذا الدرس معرفة المراد من هذا المصطلح بشكل دقيق، ونتعرّف على أقسام الإسرائيليّات؛ وذلك من أجل معرفة المقدار المضرّ الذي يؤثّر على الروايات التي يكون مؤدّاها متوافقاً مع ما موجود في الكتاب المقدّس.

وفي الوقت نفسه لابدّ من أن نتعرّف كذلك على مبدأ ظهور الإسرائيليّات، وكيف أنّ بعض الصحابة كان ممّن شارك في إدخال بعض الأفكار الموجودة في كتب أهل الكتاب إلى المحيط الإسلامي.

وفي جانب آخر من هذا الدرس سوف نتعرّف على مسألة وجود الإسرائيليّات في التراث الإمامي، بادئين بالتهم التي وجّهها بعض أهل

السنّة إلى الإماميّة بأنّهم هم الـذين وضـعوا الأحاديـث الغريبـة، ونسـجوا فيها القصص العجيبة التي يكون معظمهـا منتزعـاً مـن الكتـب اليهوديّـة، وموجّهين هذه التهم على الأساس الذي يرى فيه البعض أنّ أصـل التشـيّع هو الحركة التي قادها مَن يسمّى بعبد الله بن سبأ. وبعـد الـردّ علـى هـذه التهم والترّهات سوف نعرض للدارس موقف الإماميّـة أنفسـهم مـن هـذا التيـار المخـرّب فـي المـوروث الروائـي الإسـلامي، بـادئين بموقـف أئمّتهم عليهم السلام، ومختتمين الحديث بموقف علمائهم من ذلك.

تمهيد البحث

الإسرائيليّات: كلمة إسرائيل كلمة عبرانيّة معناها الغلبة، فإسرائيل هـو الغالب، وهـو لقـب يعقـوب بـن إسـحاق بـن إبـراهيم عليهم السلام، والـد النبـيّ يوسف عليه السلام، لُقّب بإسـرائيل، وسُـمّي اليهـود بـ (بنـي إسـرائيل)؛ لأنّهـم ينتسبون إليه، إمّا نسباً، وإمّا ديناً ونحلةً.

أمّا الإسرائيليّات بحسب المصطلح في علم الحديث: فهـي الآراء التـي تسرّبت من اليهود والنصارى، فاعتمدها بعض المسلمين في تفسير القرآن الكريم، وانّما سُمّيت بالإسرائيليّات تغليبـاً لجانـب التـأثير اليهـودي علـى جانب التأثير النصراني؛ فإنّ الجانب اليهودي هو الذي اشـتهر أمـره فكثـر النقل عنه؛ وذلك لكثرة أهله وظهور أمرهم وشدّة اخـتلاطهم بالمسـلمين من مبدأ ظهور الإسلام إلى أن بسط رواقه على كثير من بلاد العالم[1].

(١) محمّد حسين الذهبي، اُنظر: التفسير والمفسّرون، ج ١، ص ١٦٥.

أقسام الإسرائيليّات

ما هي أقسام الإسرائيليّات؟ فهل كلّ رواية إسرائيليّة مرفوضة، أو يُمكن الأخذ ببعض الروايات الإسرائيليّة؟

الإسرائيليّات على أقسام ثلاثة، هي:

القسم الأوّل: وهو الذي يتوافق مع القرآن الكريم، أو يتوافق مع السنّة النبويّة القطعيّة، بمعنى إذا وجدت رواية كان راويها يهوديّاً، لكنّ مضمونها موجود في القرآن، أو موجود في روايات النبيﷺ، فإنّ هذه الرواية لا تُطرح لكونها إسرائيليّةً، مادامت تتوافر على هذه الخصوصيّة.

مثلاً: ما نقله ابن جرير الطبري عن عطاء بن يسار، قال: لقيت عبد الله بن عمرو بن العاص، فقلت له: أخبرني عن صفة رسول الله في التوراة. قال: (أجل والله، إنّه لموصوف في التوراة كصفته في القرآن: يا أيّها النبيّ، إنّا أرسلناك شاهداً ومبشّراً ونذيراً وحرزاً للأُمّيّين، أنت عبدي ورسولي، سمّيتك المتوكّل، ليس بفظٍّ ولا غليظ، ولا صخّاب في الأسواق، ولا يجزي بالسيئة السيئة، ولكن يعفو ويصفح، ولن نقبضه حتّى نقيم به الملّة العوجاء، بأن يقولوا: لا إله إلّا الله، فنفتح به قلوباً غلفاً وآذاناً صُمّاً وأعيناً عُمياً)[1].

فهذه الرواية وإن كان مصدرها اليهود، وهي موجودة في التوراة، لكنّها تتوافق مع القرآن الكريم، الذي قال فيﷻ: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا**

(١) ابن جرير الطبري، جامع البيان، ج ٩، ص ١١٣.

أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * وَدَاعِيًا إِلَى اللهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾[1].

وقال أيضاً: ﴿**الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ...**﴾[2].

فإذاً كونها إسرائيليّة لا يعني عدم صحّتها.

القسم الثاني: وهو الذي تكون مخالفته واضحةً للموازين العقليّة أو الموازين الدينيّة. وهذا القسم واضح الرفض، فمثلاً: لو جاءتنا رواية تتوافق مع ما مطروح في التوراة بشأن ما قامت به ابنتا لوط، حيث جاء في سفر التكوين الرواية التالية: «**وغادر لوط وابنتاه بعد ذلك صوغر، واستقرّوا في الجبل؛ لأنّه خاف أن يسكن في صوغر، فلجأ هو وابنتاه إلى كهف هناك * فقالت الابنة البكر لأُختها الصغيرة: إنّ أبانا قد شاخ وليس في الأرض حولنا رجل يتزوّجنا كعادة كلّ الناس * فتعالي نسقيه خمراً ونضطجع معه، فلا تنقطع ذريّة أبينا * فسقتا في تلك الليلة أباهما خمراً، وأقبلت الابنة الكبرى وضاجعت أباها، فلم يعلم باضطجاعها ولا بقيامها * وفي اليوم الثاني قالت الابنة البكر لأختها الصغيرة: إنّي قد اضطجعت مع أبي ليلة أمس، فتعالي نسقيه الليلة أيضاً خمراً ثمّ ادخلي واضطجعي معه، فنحيي من أبينا نسلاً * فسقتا أباهما خمراً في تلك الليلة أيضاً، وأقبلت الابنة الصغيرة وضاجعت أباها، فلم يعلم باضطجاعها ولا بقيامها * وهكذا حملت الابنتان كلتاهما من أبيهما * فولدت الكبرى ابنا دعته موآب**

(١) الأحزاب، الآيتان ٤٥ـ ٤٦.

(٢) الأعراف، الآية ١٥٧.

(ومعناه من الأب) ، وهو أبو الموآبيين إلى اليوم * أمّا الصغرى فولدت ابناً ودعته بن عمي (ومعناه ابن قومي)، وهو أبو بني عمون إلى اليوم »[١].

ومن الواضح جداً أنّ هذه الرواية مرفوضة؛ لأنّها تنسب للأنبياء عليهم السلام ما لا يمكن نسبته إلى الرجل العادي فضلاً عن نبيّ معصوم مرسل من قِبل الله تبارك وتعالى.

القسم الثالث: والذي هو محلّ البحث، ويُمكن أن نمثّل له بمجيء رواية تقول: إنّ حوّاء خُلقت من الضلع الأيسر لآدم[٢]. فهذه الرواية وإن كانت من الإسرائيليّات، ولكن لابدّ من عرضها على الموازين الشرعيّة والعقليّة من أجل رفضها أو قبولها؛ فمجرّد كون الرواية إسرائيليّةً لا يعني أنّها مرفوضة، إذ المفروض التفتيش عنها ليعلم بأنّها هل رُويت أيضاً عن النبي صلى الله عليه وآله أو أحد الأئمّة عليهم السلام، أو لا؟ فإن كانت قد رُويت عنهم أو أحدهم عليهم السلام نعرضها على موازين الرفض أو القبول، فالخطوة الأُولى هي إثبات الصدور، أي البحث عن سندها الصحيح إلى النبيّ أو الإمام، أو معرفة القرائن الموجبة للوثوق بصدورها. والثانية هي جهة الصدور، فهل أنّ الرواية صدرت على سبيل التقيّة، أو صدرت على سبيل الجدّ وبيان الحكم الواقعي؟

ثمّ الخطوة الثالثة التي هي قراءة المضمون، فقد ذكر السيّد الخوئي قدس سره خمس ركائز لقراءة المضمون، وهي: ألّا يكون الحديث

---

(١) التوراة، سفر التكوين، الإصحاح١٩، فقرة ٣٠ـ ٣٨.

(٢) اُنظر: محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ١١، ص ١١٧.

مصادماً للعقل البديهي، وألّا يكون مخالفاً للقرآن، وألّا يصطدم مع الحقائق العلميّة، وألّا يصطدم أيضاً مع عقيدة مسلّمة[١]. فإذا خلت الرواية عن هذه المخالفات الخمس، وكانت صحيحةً ووجهتها صحيحة، تكون حينئذٍ مقبولةً ومحلّاً للاعتماد.

مبدأ ظهور الإسرائيليّات

الملاحظ أنّ دخول الإسرائيليّات في التفسير بدأ منذ عهد الصحابة كما اعترف به عدد من المفسّرين الباحثين.

قال محمّد حسين الذهبي: (إنّ دخول الإسرائيليّات في التفسير، أمر يرجع إلى عهد الصحابة رضي الله عنهم؛ وذلك نظراً لاتّفاق القرآن مع التوراة والإنجيل في ذكر بعض المسائل كما تقدّم، مع فارق واحد؛ هو الإيجاز في القرآن، والبسط والإطناب في التوراة والإنجيل. وسبق لنا القول بأنّ الرجوع إلى أهل الكتاب كان مصدراً من مصادر التفسير عند الصحابة، فكان الصحابي إذا مرّ على قصّة من قصص القرآن يجد من نفسه ميلاً إلى أن يسأل عن بعض ما طواه القرآن منها ولم يتعرّض له، فلا يجد مَن يُجيبه على سؤاله سوى هؤلاء النفر الذين دخلوا في الإسلام، وحملوا إلى أهله ما معهم من ثقافة دينيّة، فألقوا إليهم ما ألقوا من الأخبار و القصص الدينيّة)[٢].

---

(١) اُنظر: المنهج الإمامي في قراءة النص، السيد منير الخباز.
https://almoneer.org/?act=av&action=view&id=3003

(٢) محمّد حسين الذهبي، التفسير والمفسّرون، ج١، ص١٦٩.

وقد بلغ تغلغل الأفكار الإسرائيليّة لدى رواة الحديث حتّى أنّهم دعّموا ذلك بأحاديث نسبوها للرسولﷺ، ومن هذا القبيل ما رواه البخاري عنهﷺ أنّه قال: «**بلّغوا عنّي ولو آية، وحدّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومَن كذب عليّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النار** »[١].

ويبدو من بعض النصوص المرويّة في مصادر الجمهور أنّ قضيّة الأخذ من أهل الكتاب بدرت من بعض الصحابة في زمن الرسولﷺ، ممّا أدّى إلى غضب الرسولﷺ، فقد أخرج أحمد وابن أبي شيبة من حديث جابر بن عبد الله: «**إنّ عمر بن الخطّاب أتى النبيّ صلّى الله عليه [وآله] بكتاب أصابه من بعض أهل الكتاب، فقرأه النبيّ صلّى الله عليه [وآله] فغضب، فقال: أمتهوكون [أي أمتحيّرون] فيها يا ابن الخطّاب؟ والذي نفسي بيده، لقد جئتكم بها بيضاء نقيّةً، لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحقّ فتكذّبوا به، أو بباطل فتصدّقوا به. والذي نفسي بيده، لو أنّ موسى صلّى الله عليه وسلّم كان حيّاً ما وسعه إلّا أن يتّبعني** »[٢].

فنلاحظ من النصّ المتقدّم مدى تذمّر النبيﷺ وغضبه من مراجعة أهل الكتاب وسؤالهم، كما أنّ النصّ يوحي أنّ عمر ـ وربّما غيره من الصحابة أيضاً ـ كان محتاراً في الموقف بين ما يسمعه من النبيﷺ وبين ما يسمعه من أهل الكتاب المناقض لذلك.

---

(١) صحيح البخاري، ج ٤، ص ١٤٥.

(٢) أحمد بن حنبل، مسند أحمد، ج ٣، ص ٣٨٧. واُنظر: ابن أبي شيبة الكوفي، المصنّف، ج ٦، ص ٢٢٨.

ومن ذلك ما رُوي من أنّه أُتي للنبيﷺ بكتاب في كتف، فقال: «**كفى بقوم حمقاً أو ضلالةً أن يرغبوا عمّا جاءهم به نبيّهم إلى نبيّ غير نبيّهم، أو كتاب غير كتابهم، فأنزل اللهﷻ: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ﴾**[1] »[2].

ومضافاً لما تقدّم فقد رُوي أنّ عبد الله بن عمرو بن العاص ذهب إلى الشام في تجارة، ووجد زاملتين ـ أي وجد حملي ناقة ـ من كتب أهل الكتاب، فحملهما إلى المدينة وصار ينقل عنهما[3].

الإسرائيليّات في التراث الإمامي

المحور الأوّل: موقف أهل السنّة من وجود الإسرائيليّات في تراث الإماميّة

هناك مجموعة من الباحثين السنّة ـ كأحمد أمين وغيره ـ قالت: إنّ التراث الإمامي لم يخلُ من نفوذ الإسرائيليّات إليه.

وننقل هنا ما عن محمّد حسين الذهبي في كتابه (الإسرائيليّات في التفسير والحديث) أنّه قال: (إنّ أعداء الإسلام ـ ومنهم اليهود ـ هالهم ما للإسلام، ولأهله من القوّة، فتربّصوا به الدوائر، ووقفوا في طريقه يحاربونه ويصدّون الناس عنه، ولكنّ الإسلام بصدق تعاليمه لم تقم في

---

(١) العنكبوت، الآية ٥١.

(٢) ابن عبد البرّ، جامع بيان العلم وفضله، ج٢، ص٤١.

(٣) اُنظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج٢، ص٣٩٨.

وجهه لأعدائه حجّة... فتظاهر نفر منهم بالدخول في الإسلام وقلوبهم منه خاوية، وتشيّعوا لآل بيت رسول الله ﷺ وصدورهم على الحقد طاوية، واستغلّوا عواطف المسلمين وحبّهم لآل بيت رسول الله عليه الصلاة والسلام، فاتّشحوا بالسواد، وسكبوا دموع التماسيح حزناً وأسىً على ما زعموا من ظلم آل البيت، وغالوا في تقديسهم حتّى وصلوا بهم إلى مراتب النبوّة أو يزيد... ووضعوا في ذلك كلّه أحاديث غريبةً، ونسجوا فيه قصصاً عجيبةً، معظمها منتزع من أُصول يهوديّة)[1].

كما قال في موضع آخر: (وعبد الله بن سبأ رأس الفتنة والضلال، ومن ورائه سبئيون كثير، تظاهروا بالإسلام وتلفّعوا بالتشيّع لآل البيت إمعاناً في المكر والخداع، ليعيثوا بين المسلمين فساداً... كان لهم نصيب كبير من هذا الهشيم المركوم من الإسرائيليّات الدخيلة على تفسير كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ)[2].

وملخّص قول الذهبي: إنّ التراث الإمامي يشتمل في الكثير منه على الإسرائيليّات؛ لأنّ الإماميّة استندوا إلى عبد الله بن سبأ، وهذا الشخص هو رأس الفتنة والضلال، ومنه تسرّبت هذه الروايات الإسرائيليّات إلى التراث الإمامي.

وهنا يمكننا الردّ على هذه الدعوى بما يلي:

---

(١) محمّد حسين الذهبي، الإسرائيليّات في التفسير، ص٢٦.

(٢) المصدر السابق، ص١٥.

أوّلاً: يذهب الكثير من الباحثين إلى أنّ قضيّة عبد الله بن سبأ هي من الأساطير والموهومات التي أُلصقت بالمذهب الشيعي، فلا يوجد هناك شخص اسمه عبد الله بن سبأ.

ومرجع هذا الرأي هو أنّ الذي روى هذه الأحداث كلّها ـ أي الأحداث التي ذكرت أنّ هناك شخصاً يُسمّى عبد الله بن سبأ، قد دخل في الإسلام في زمان الإمام عليّ عليه السلام، والتصق بجماعته عليه السلام، وكان هو رأس الضلال، وهو في الأصل يهودي، وفعل ما فعل ـ وألّف هذه القصّة ورواها هو سيف بن عمر، وهذا الأخير قد تمّ القدح بشخصيّته ودينه في كتب علماء الرجال السنّة فضلاً عن الشيعة، وعبّروا عنه بالزندقة فضلاً عن الكذب؛ وعليه فالقصّة لا اعتبار لها من الأساس.

ثانياً: لو فرضنا أنّ عبد الله بن سبأ كان موجوداً ـ ولعلّ هذا الافتراض تدعمه بعض الروايات المذكورة في كتب الشيعة ـ فهل من الممكن أن يكون تراث الشيعة يرجع إلى هذا اليهودي ولا نرى له روايةً واحدةً؟! فهل من المعقول أنّ رأس التشيّع الذي قام بهذه الأعمال كلّها، لم يبقَ من أحاديثه ولا حديث واحد؟!

إذاً ما نصل إليه من نتيجة يدعمها الدليل المتقدّم هو اختلاق هذه القصّة ونسبتها إلى التشيّع، والتشيّع منها بُراء، ولسنا نحن الوحيدين الذين نقول بهذا، فالدكتور طه حسين في كتابه (الفتنة الكبرى) هو الذي

يقول: (أراد خصوم الشيعة أن يدخلوا في أُصول هذا المذهب عنصراً يهوديّاً إمعاناً في الكيد لهم والنيل منهم)[١].

ويقول أيضاً: (إنّ ابن السوداء [ويقصد به عبد الله بن سبأ] لم يكن إلّا وهماً، وإن وُجد بالفعل فلم يكن ذا خطر كالذي صوّره المؤرخّون)[٢].

فهذا كاتب سنّي وليس شيعياً، يؤكّد على أنّ كلّ هذه الأحداث قد سطّرها خصوم الشيعة من أجل تشويه صورة عليّ وشيعته، ومن أجل أن يتغافل ويتناسى المسلمون ما حصل من أحداث في زمان الخليفة الثالث من قِبل بني أُميّة آنذاك.

المحور الثاني: موقف الإماميّة من وجود الإسرائيليّات في تراثهم

ما هو موقف أئمّة وعلماء الإماميّة تجاه ظاهرة الإسرائيليّات؟ هل أنّهم كانوا ملتفتين وواعين إلى وجود هذه الظاهرة وتحرّزوا منها، وحصّنوا تراثهم من تسرّبها إليه، أو أنّهم كانوا غافلين عن هذه الظاهرة؟

عندما نتتبع الروايات نجد أنّ الأئمّة وعلماء الشيعة كانوا في وعي تامّ من ظاهرة الإسرائيليّات، وفي تحصّن تامّ من تسرّبها ودخولها إلى كتب التراث الإمامي، وفي هذا المجال توجد شواهد عديدة، منها:

١ـ موقف الإمام عليّ عليه السلام من الإسرائيليّات

إنّ الإسرائيليّات قد تسرّبت بين المسلمين من خلال القصص التي

(١) طه حسين، الفتنة الكبرى، ج٢، ص٩٠.

(٢) المصدر السابق، ج٢، ص٩١.

كان يسردها اليهود الذين أسلموا نفاقًا أو عن قناعة، ككعب الأحبار، ووهب بن منبه، وعبد الله بن سلام، فهؤلاء كانوا أعمدةً معروفين في رواية الإسرائيليّات.

وهنا نجد أنّ الإمام عليّاً عليه السلام قد وقف أمام هؤلاء وقاومهم، وهذا الأمر لا يقوله الشيعة فقط، بل كتب أهل السنّة تذكره، فخذ مثلاً كتاب (كنز العمّال) الذي ورد فيه بأنّ الإمام عليّاً عليه السلام كان يمشي في سوق الكوفة ينصح التجّار، فـ: «**انتهى إلى قاصّ يقصّ، فقال: تقصّ ونحن حديثو عهد برسول الله صلّى الله عليه [وآله] سلّم؟!** »[1]. يعني: أنت إذا كنت تعرف أشياءً فنحن أَولَى منك بها؛ لأنّنا حديثو عهد برسول الله صلى الله عليه وآله.

ويُروى أيضاً أنّه عليه السلام كان يقول عن كعب الأحبار الذي هو رأس الروايات الإسرائيليّة: إنّه كذّاب[2].

٢ـ تصدّي الإمام الباقر عليه السلام للإسرائيليّات

وهذا الأمر نجده عند ملاحظتنا لكتاب (الكافي)، حيث ينقل الشيخ الكليني فيه أنّ الإمام الباقر عليه السلام كذّب كعب الأحبار، فقد كان كعب الأحبار يقول: إنّ الكعبة المشرّفة تسجد كلّ صباح لبيت المقدّس. قاصداً من ذلك إظهار أنّ الأصل هو بيت المقدس، وعندما سمع الإمام

---

(١) المتّقي الهندي، كنز العمّال، ج١٠، ص٢٨٢.

(٢) اُنظر: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج٤، ص٧٧. و: محمود أبو رية، أضواء على السنّة المحمّديّة، ص١٦٥.

الباقر عليه السلام بهذا الكلام قال لناقله ومصدّقه بحسب ما جاء في الرواية: («**كذبت وكذب كعب الأحبار معك** » وغضب)[١].

إذاً فالأئمّة عليهم السلام كانوا يتصدّون إلى هذه الروايات (الإسرائيليّات) من خلال تصدّيهم لأعمدة الرواة لها، وكانوا ينفونها وينبّهون الناس عليها.

٣ـ موقف الإمام الرضا عليه السلام من الإسرائيليّات

أورد كلّ من ابن جرير الطبري وجلال الدين السيوطي في تفسيريهما لقوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلاَ أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ...**﴾[٢] روايةً عن ابن عبّاس أنّه سُئل: كيف هَمّ بها؟ قال: حلّ الهميان ـ يعني السراويل ـ وجلس منها مجلس الخائن، فصيح به: يا يوسف، لا تكن كالطير له ريش، فإذا زنى قعد ليس له ريش[٣].

إنّ كتبنا الشيعيّة تكذّب هذه الرواية، فقد ورد في (عيون أخبار الرضا) أنّ المأمون سأل الإمام الرضا عليه السلام، قائلاً: يا أبا الحسن، فأخبرني عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿**وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلاَ أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ**﴾، فقال الرضا عليه السلام: «**لقد هَمّت به ولولا أنّ رأى برهان ربّه لهَمّ بها كما هَمّت، ولكنّه كان معصوماً، والمعصوم لا يهمّ بذنب ولا يأتيه** »[٤].

---

(١) محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج٤، ص٢٤٠.

(٢) يوسف، الآية٢٤.

(٣) اُنظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان، ج ١٢، ص ٢٤٠ـ ٢٤٤. جلال الدين السيوطي، الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور، ج ٤، ص ١٣.

(٤) محمّد بن علي بن بابويه القمّي (الشيخ الصدوق)،عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ١٧٩.

ومعنى ذلك أنّ النبيّ يوسف عليه السلام لم يَهمّ بها أصلاً، فضلاً عن أنّه صدرت منه المعصية، ولذلك قال القرآن الكريم على لسان امرأة العزيز: ﴿**قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ**﴾[1]، وقال أيضاً: ﴿**قَالَتِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ**﴾[2]، وقال عزّ وجلّ في ذيل الآية التي ذكرت حادثة الهمّ المشار إليها: ﴿**كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ**﴾[3]. فيوسف عليه السلام رأى برهان ربّه، وبرهان ربّه هو العصمة التي وهبها الله إيّاه كما ذكر الإمام الرضا عليه السلام في الرواية المتقدّمة.

٤ـ موقف علمائنا من الإسرائيليّات

شاهد آخر يصف لنا مراقبة علمائنا للإسرائيليّات، فقد ورد في كتاب (الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور) رواية عن طريق أنس، عن مجاهد والسدّي، عن ابن عبّاس، تتحدّث عن قصّة نبي الله داود عليه السلام، وهي رواية طويلة نقتصر على محلّ الشاهد فيها: «**... فبينما هو في محرابه إذ وقعت عليه حمامة، فأراد أن يأخذها فطارت على كوة المحراب، فذهب ليأخذها فطارت، فاطلع من الكوة فرأى امرأةً تغتسل، فنزل من المحراب، فذهب ليأخذها، فأرسل إليها فجاءته، فسألها عن زوجها وعن شأنها؟**

(١) يوسف، الآية ٣٢.
(٢) يوسف، الآية ٥١.
(٣) يوسف، الآية ٢٤.

فأخبرته أن زوجها غائب، فكتب إلى أمير تلك السريّة أن يؤمّره على السرايا ليهلك زوجها ففعل »[١].

إنّ علماءنا يقفون أمام هذه الروايات الإسرائيليّات، فلاحظ الشيخ الطبرسي صاحب كتاب (تفسير مجمع البيان) ـ وهو كتاب يحكي عن علم ودقّة وموضوعيّة ـ الذي كان دقيقاً في فرز الروايات، عندما نقل هذه الرواية ردّها وعلّق عليها بقوله: (فمّما لا شبهة في فساده؛ فإنّ ذلك ممّا يقدح في العدالة، فكيف يجوز أن يكون أنبياء الله الذين هم أمناؤه على وحيه، وسفراؤه بينه وبين خلقه، بصفة مَن لا تُقبل شهادته، وعلى حالة تنفر عن الاستماع إليه ، والقبول منه؟)[٢].

الأسئلة:

١ـ ما هو المراد من الإسرائيليّات بحسب الاصطلاح؟ وما هو سبب تسميتها بذلك؟

٢ـ ما هي أقسام الإسرائيليّات؟ وما هو الموقف من كلّ قسم؟

٣ـ متى بدأ دخول الإسرائيليّات إلى الواقع الإسلامي؟

٤ـ ما هو موقف الرسول صلى الله عليه وآله من الإسرائيليّات؟

٥ـ ما هو موقف أهل البيت عليهم السلام من الإسرائيليّات؟

---

(١) جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج ٥، ص ٣٠١.

(٢) الشيخ الطبرسي، تفسير مجمع البيان، ج ٨ ، ص ٣٥٤.

الدرس الحادي والثلاثون

منهج التفسير الروائي [٥]

شبهة الافتراق بين الثقلين

منهج التفسير الروائي [٥]

المقدّمة

في خضمّ الحديث عن منهج التفسير الروائي يمكن أن يُطرح في المقام كلام يعضد هذا المنهج ويدعمه، وينفي القول باستقلاليّة القرآن وعدم احتياجه في مقام التفسير إلى الروايات.

وهذا الكلام يمكن تصويره من خلال القول بأنّ العدول عنه يؤدّي إلى حصول الانفكاك بين القرآن الكريم وبين العترة الطاهرة التي تتمثّل بأهل البيت عليهم السلام، الذين هم عِدل هذا الكتاب العظيم كما هو مقرّر في الحديث الواصل إلى حدّ التواتر، والمعروف بحديث الثقلين.

إلّا أنّ هذا الكلام ـ وكما سيتبيّن في هذا الدرس ـ لا يُعدّ دليلاً صالحاً للمدّعى، بل إنّه من قبيل الأُمور التي اشتبهت على مدّعيها وتلبّست بلباس الحقّ، مع أنّ المتأمّل والمدقّق في مضمونها يرى بأنّها مجانبة للحقّ؛ وذلك لبطلان ذلك المضمون من وجوه متعدّدة.

ونحن ـ في هذا الدرس ـ سوف نتعرّض لبيان هذه الشبهة وكيفيّة دلالتها على نفي الاستقلاليّة للقرآن عن روايات أهل البيت عليهم السلام، وكذلك سوف نعرض الوجوه التي تُبيّن بأنّ المستشكل لم يكن قد فهم بشكل صحيح ودقيق المراد من مفردة (عترتي) في حديث الثقلين، أو أنّه حصل له خلط بين المقامات المعنويّة لأهل البيت عليهم السلام وبين النشأة الدنيويّة الظاهريّة لهم عليهم السلام، أو غير ذلك ممّا سوف يتّضح عند مطالعة هذا الدرس.

شبهة: استقلاليّة القرآن عن أهل البيت عليهم السلام ملازمة للقول بحصول الافتراق بين الثقلين

في الحديث المعروف بحديث الثقلين، الذي جاء فيه عن النبي صلى الله عليه وآله قوله: «**إنّي تارك فيكم ثقلين، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر، وهو كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض. وعترتي أهل بيتي، لن يفترقا حتّى يردا عليَّ الحوض** »[1]، هذا الحديث الذي قال بشأنه الحرّ العاملي رحمه الله: (وقد تواتر بين العامّة والخاصّة عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**إنّي تارك فيكم الثقلين...** »)[2]، فقد جُعلت (العترة) مساويةً لكتاب الله ومتلازمةً معه، ولازم هذه المساواة أنّ روايات أهل البيت عليهم السلام تكون عِدلاً وملازماً ومثيلاً للقرآن الكريم، ولهذا

(١) المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج ٢٣، ص ١٠٨.
(٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة (ط آل البيت)، ج ٢٧، ص ٣٤.

قيل: إنّ عدم الرجوع إلى روايات أهل البيت في فهم ظواهر القرآن يؤدّي إلى افتراق الثقلين، ويصبح عاملاً للضلال المذكور في الحديث، وعليه فإنّ القرآن الكريم وبضميمة روايات أهل البيت عليهم السلام هو الحجّة الإلهيّة، وهو التبيان لكلّ شيء.

ويمكن تلخيص هذه الشبهة في النقاط التالية:

١ـ إنّ حديث الثقلين افترض وجود مساواة بين القرآن والعترة، وذلك لمكان العطف بينهما في نصّ الحديث.

٢ـ ليس المقصود في الحديث العترة نفسها، بل هذه المفردة قُصِد منها روايات أهل البيت عليهم السلام، وهذا يتناسب مع القرآن الكريم، فهو كلام الله تعالى، والروايات كلام أهل البيت عليهم السلام.

٣ـ يُستفاد من التساوي في الحديث أنّ روايات أهل البيت عليهم السلام عِدلاً للقرآن الكريم، أي إنّ عدم الرجوع إلى رواياتهم في فهم ظواهر القرآن الكريم يؤدّي إلى افتراق الثقلين.

٤ـ عدم التسليم بأنّ القرآن يُمثّل حجّةً بنحو الاستقلال.

والنتيجة: إنّ القول بعدم استقلاليّة حجّيّة القرآن ينفي القول بعدم احتياجه في مقام التفسير إلى أهل البيت عليهم السلام.

جواب الشبهة

أوّلاً: إنّ ذهاب المستشكل إلى أنّ العِدل للقرآن الكريم هو روايات أهل البيت عليهم السلام غير صحيح؛ وذلك لسببين، هما:

الأوّل: إنّ تعبير الحديث بقوله: (وعترتي) دالّ على نفس العترة، وعليه فصَرف المفردة إلى رواياتهم عليهم السلام، يحتاج إلى قرينة، وهي مفقودة في المقام.

والثاني: وجود بعض الروايات التي تنصّ على أنّ معنى العدل هو نفس أهل البيت عليهم السلام، يقول الإمام الحسين عليه السلام: «**نحن حزب الله الغالبون، وعترة رسول الله الأقربون، وأهل بيته الطيّبون، وأحد الثقلين الذين جعلنا رسول الله ثاني كتاب الله تبارك وتعالى**»[1]. فإنّ تعبير الإمام عليه السلام (نحن... أحد الثقلين) يُعدّ نصّاً على أنّهم العترة وليست رواياتهم، ناهيك عن أخبار الآحاد.

ثانياً: إنّ المستشكل فهم من القَرن الموجود في الحديث بين القرآن وأهل البيت عليهم السلام، أنّ القرآن لا يُفهم إلّا بواسطتهم، وبالتالي فهو لا يكون حجّةً إلّا بالرجوع إلى رواياتهم. وهذا الاستدلال يبطله وجود احتمال عقلائي، وهو أنّ حديث الثقلين ناظر إلى النشأة الظاهريّة الدنيويّة، وهو بصدد الحديث عن مجال تعليم وتفهيم معارف الدين، وهنا القرآن الكريم هو الثقل الأكبر، وأُولئك العظام هم الثقل الأصغر، وفي هذه النشأة يُضحّون بأجسامهم فداءً لأجل حفظ القرآن، وحديث الثقلين ـ وطبقاً لأكثر النصوص الّتي نقل بها ـ بنفسه شاهد على هذا

(١) المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار: ج ٤٤، ص ٢٠٥.

الادّعاء: «**إنّي تارك فيكم الثقلين، إلّا أنّ أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي...** »[١].

نعم، بلحاظ النشأة المعنويّة، أي بلحاظ المقامات المعنويّة لأهل البيت عليهم السلام، فإنّهم عليهم السلام ـ وكما يذكر بعض أساطين الدين كصاحب (الجواهر)[٢] وكاشف الغطاء[٣]، وغيرهما ـ ليسوا أقلَّ من القرآن، بل توجد شواهد على هذه الدعوى، كقول أمير المؤمنين عليه السلام: «**ما لله عزّ وجلّ آية هي أكبر منّي** »[٤].

والحاصل: إنّ المستشكل حصر قوله: (وعترتي) بهذا الاحتمال، وهو أنّ فهم القرآن لا يتمّ إلّا بأهل البيت عليهم السلام، وعليه فلا يكون القرآن حجّةً مستقلّةً، مع أنّه يوجد احتمال آخر ـ لفهم قول: (وعترتي) وتفسيرها ـ وهو بيان أنّ الأجدر لفهم القرآن هم أهل البيت عليهم السلام.

---

(١) المصدر السابق، ج٢٢، ص٣١١ و٣١٢. وأُنظر: المصدر نفسه: ج٢٣، ص١١٧، و١٣٦، و١٤٥، ١٤٦، وغير ذلك.

(٢) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام، ج١٣، ص٧١ـ ٧٦.

(٣) قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: (المبحث الرابع: أنّه [أي القرآن الكريم] أفضل من جميع الكُتب المُنزلة من السماء، ومن كلام الأنبياء والأصفياء، وليس بأفضل من النبي صلى الله عليه وآله، وأوصيائه عليهم السلام وإن وجب عليهم تعظيمه واحترامه؛ لأنّه ممّا يلزم على المملوك وإن قرب من الملك نهاية القرب، تعظيم ما يُنسب إليه من أقوال وعيال وأولاد، وبيت، ولباس، وهكذا؛ لأنّ ذلك تعظيم للمالك. فتواضعهم لبيت اللّه تعالى، وتبرّكهم بالحجر، والأركان، وبالقرآن، وبالمكتوب من أسمائه، وصفاته من تلك الحيثيّة لا يقضي لها بزيادة الشرفيّة). كاشف الغطاء، الشيخ جعفر، كشف الغطاء عن مبهمات شريعة الغرّاء، ج ٣، ص ٤٥٢.

(٤) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، ج ١، ص ٢٠٧.

ثالثاً: لو سلّمنا جدلاً بأنّ المقصود من لفظ (وعترتي) هو روايات أهل البيت عليهم السلام، فإنّه مع ذلك يمكننا الأخذ بالقرآن بنحو الحجّيّة الاستقلاليّة؛ وذلك لوجود المفارقة بينهما، أعني بين القرآن الكريم وبين روايات أهل البيت عليهم السلام، وجوهر هذه المفارقة يمكن تصويره من خلال البيان التالي:

إنّ الروايات المرويّة عنهم عليهم السلام ظنيّة (غير قطعيّة) من ثلاثة أبعاد، هي:

١ـ بُعد السند وأصل الصدور؛ لأنّ الخبر المتواتر أو الخبر الواحد المحفوف بالقرائن المفيدة للقطع نادر جدّاً.

٢ـ بُعد جهة الصدور؛ لأجل احتمال وجود التقيّة في الروايات.

٣ـ بُعد الدلالة؛ فإنّ المستند في دلالتها على مضامينها هو الأُصول العقلائيّة، كأصالة العموم (عدم التخصيص)[١]، وأصالة الإطلاق (عدم التقييد)[٢]، وغيرهما من الأُصول العقلائيّة الأُخرى.

---

(١) وموردها: (ما إذا ورد لفظ عامّ وشُكّ في إرادة العموم منه أو الخصوص ـ أي شُكّ في تخصيصه ـ فيُقال حينئذٍ: الأصل العموم، فيكون حجّةً في العموم على المتكلّم أو السامع). المظفر، الشيخ محمّد رضا، أُصول الفقه، ج ١، ص ٧٤.

(٢) وموردها: (ما إذا ورد لفظ مطلق له حالات وقيود يمكن إرادة بعضها منه، وشُكّ في إرادة هذا البعض؛ لاحتمال وجود القيد، فيقال: الأصل الإطلاق، فيكون حجّةً على السامع والمتكلّم، كقوله تعالى: ﴿**أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**﴾ فلو شُكّ ـ مثلاً ـ في البيع أنّه هل يُشترط في صحّته أن يُنشأ بألفاظ عربيّة؟ فإنّنا نتمسّك بأصالة إطلاق البيع في الآية لنفي اعتبار هذا الشرط والتقييد به، فنحكم حينئذٍ بجواز البيع بالألفاظ غير العربيّة). المظفر، الشيخ محمّد رضا، أصول الفقه، ج ١، ص ٧٥.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ القرآن الكريم في السببين الأوّلين لا ينطبق عليه بأنّه ظنيّاً فيهما، فهو من جهة إسناده إلى الله قطعي كما هو ثابت لدى جميع المسلمين. وأمّا من ناحية جهة الصدور فهو أيضاً قطعي؛ لأنّه لا يمكن أن يُتصوّر بأنّ الله تعالى استعمل التقيّة في بيان الحقائق القرآنيّة.

وأمّا من ناحية الدلالة، فعلى الرغم من أنّ آيات القرآن حالها حال الروايات من هذه الجهة، إلّا أنّه يوجد فارق بينهما، وهو أنّ الآيات القرآنيّة تتصّف بما يلي:

١ـ إنّها خالية من التحريف والسهو والنسيان والخطأ في الفهم من قِبل المتلقّي الأوّل لها، والعصيان في مقام إبلاغها.

٢ـ متكفّلة في بيان الخطوط الكلّية للدين.

٣ـ يمكن إرجاع المتشابهات إلى المحكمات، وحَمْل المطلق منها على المقيّد، والعموم على الخصوص، وإرجاع الظاهر إلى النصّ أو الأظهر، أو الجمع بين الآيات القرآنيّة.

هذا مضافاً إلى ما تقدّم من الالتفات إلى أنّ القرآن الكريم قطعي الصدور والجهة، وكلّ هذه الأُمور تجعل القرآن مفيداً لليقين أو بمنزلة اليقين.

رابعاً: وهو مبني أيضاً على التسليم بأنّ المقصود من لفظ (وعترتي) هو روايات أهل البيت عليهم السلام، ومع ذلك يمكن الأخذ بحجّيّة القرآن بنحو الاستقلال؛ وذلك لأنّ روايات المعصومين عليهم السلام تابعة للقرآن الكريم في أصل حجّيّتها، وفي تأييد مضمونها ومحتواها أيضاً.

أمّا في أصل الحجّيّة؛ فلأنّ مصدر حُجّيّة سنّة النبيﷺ ـ التي تعني قوله وفعله وتقريره ـ هو القرآن، الذي يُرجع المسلمين إليهﷺ في آيات عديدة، كقوله تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...**﴾[1]، وقوله أيضاً: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا**﴾[2]، و﴿**أَنزَلْنَا إِلَيكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيهِم**﴾[3]. وأمّا حجّيّة سنّة الأئمّةعليهم السلام فهو قول النبيّ الأكرمﷺ في حديث الثقلين الشريف الذي تقدّم ذكره فيما سبق.

وعليه، فإنّ حجّيّة وقيمة الصادر من النبيّ الأكرمﷺ والأئمّةعليهم السلام هي ببركة القرآن الكريم، إلّا أن تثبت نبوّة الرسول الأكرمﷺ بمعجزة أُخرى غير القرآن، وحينئذٍ لا تكون حجّيّة سنّتهﷺ متوقّفةً على القرآن. وفي عصرنا الحاضر حيث لا توجد هناك معجزة سوى القرآن، فلا يمكن إثبات حجّيّة سنّة الرسول الأكرمﷺ بغيره. وأمّا حجّيّة القرآن الكريم فهي ذاتيّة ولم تحصل من مصدر آخر.

والنتيجة أنّ حجّيّة القرآن وحجّيّة الروايات ليستا في مستوىً ودرجة واحدة.

ومن الجدير بالذكر أنّ المقصود من كون حجّيّة القرآن ذاتيّةً، هي الحجّيّة بالنسبة إلى السنّة، وليس المقصود منها الذاتيّة الأوّليّة.

ولو افترضنا أنّ حجّيّة ظواهر القرآن الكريم أيضاً تابعة للروايات،

---

(١) النساء، الآية ٥٩.

(٢) الحشر، الآية ٧.

(٣) النحل، الآية ٤٤.

وكان القرآن الكريم ـ ولو على مستوى التفسير والدلالة على معاني ظواهر ألفاظه ـ متوقّفاً على الروايات، فهذا سوف يكون مستلزماً للدور (توقّف الشيء على نفسه)؛ وذلك بأن يقال: إنّ المفسّر في تفسيره للقرآن الكريم سوف يستعين ببعض الروايات، وحجّيّة الروايات متوقّفة على حجّيّة القرآن الكريم، فيلزم توقّف الشيء على نفسه، وهذا بديهيّ الاستحالة.

وأمّا تبعيّة الروايات للقرآن الكريم في تأييد المضمون والمحتوى، فلأجل أنّ المعصومين عليهم السلام أنفسهم ـ وفي أحاديث كثيرة ـ أمروا بعرض كلامهم على الميزان الإلهيّ، وهو القرآن الكريم، وبأن تُقيَّم به أحاديثهم، وفي حالة عدم المخالفة مع القرآن يتمّ قبولها، وهذه الأحاديث تُعرف بـ(أخبار العرض على الكتاب)[1]، والحديث عنها موكول إلى الدرس القادم.

الأسئلة:

١ـ ما هو تقرير الشبهة القائلة بأنّ استقلاليّة القرآن عن أهل البيت عليهم السلام في مجال التفسير يؤدّي إلى حصول الافتراق بينهما؟

٢ـ ما هو المراد من لفظ (عترتي) بحسب رأي الكاتب؟ وما هو دليله على ذلك؟

---

(١) استفدنا أبحاث هذا الدرس من: تفسير تسنيم (النسخة العربيّة)، الشيخ جوادي آملي، عبد الله، ج ١، ص ١٠٩ـ ١١٣. مع زيادة وتصرّف.

٣ـ ما هو الفارق بين القرآن وأهل البيت عليهم السلام بحسب النشأة الدنيويّة الظاهريّة والمقامات المعنويّة لهم عليهم السلام؟

٤ـ ما هي الأبعاد الثلاثة التي تجعل من روايات أهل البيت عليهم السلام في الأعمّ الأغلب ظنّيّةً؟ أرجو توضيح ذلك.

٥ـ مع ملاحظة ما ورد في السؤال رقم (٤)، ما هو البعد الذي يشترك فيه القرآن مع روايات أهل البيت عليهم السلام؟ وما هو الفارق الموجود على الرغم من هذا الاشتراك؟

الدرس الثاني والثلاثون

منهج التفسير الروائي [٦]

الملحق الأوّل: عرض الأحاديث على القرآن

منهج التفسير الروائي [٦]

المقدّمة

ونحن نختتم الحديث عن المنهج الروائي في التفسير، نرى أنّنا ما دمنا نتحدّث في مجال القرآن والروايات، فكان من الضروري أن نعرض مسألةً مهمّةً، لها دور كبير في تحديد نوعيّة الروايات التي يتمّ الأخذ بها في شتّى المجالات، كالمجال الكلامي، والتفسيري، والفقهي، والأخلاقي، وحتّى على مستوى الطرح الخطابى. وهذه المسألة هى ما تعرّضت له مجموعة من الروايات التى وصلت إلى درجة الاستفاضة أو التواتر ـ كما صرّح بعض الأعلام ـ من ضرورة عرض الأحاديث الصادرة عن المعصومين عليهم السلام على القرآن الكريم واستحصال الموافقة المضمونيّة أو عدم المخالفة في هذا المجال لمضامين آياته الشريفة.

ونحن إذ نلج هذا البحث فإنّنا قاصدين فتح آفاقه للدارس وتسليمه المفاتيح المهمّة التي يتمكّن من خلالها الذهاب إلى الأبحاث المطوّلة التي عرضت لهذا الموضوع.

أمّا الأبحاث التي سوف نتناولها في هذا الدرس فهي:

أوّلاً: تصنيف الروايات التي تضمّنت مسألة العرض المشار إليها إلى طائفتين.

ثانياً: بيان نوع المخالفة المؤدّية إلى عدم قبول الرواية.

ثالثاً: سرّ التأكيد على تقييم الحديث بواسطة القرآن.

عرض الأحاديث على القرآن

إنّ الدور الموكّل للسنّة الشريفة في المنظومة الإسلاميّة، هو عبارة عن تفصيل مجمل القرآن وتبيينه، وتخصيص عامّه وتقييد مطلقه، بالإضافة إلى الاستقلال في تشريع بعض الأحكام، وعليه فمن دون هذا المصدر الإسلامي المهمّ لا يمكننا معرفة تفاصيل الأحكام وبيان مرادات الشارع؛ لأنّ القرآن تضمّن أُصول الدين وقواعد الأحكام العامّة، وترك للسنّة البيان، مع أمرعَزَّوَجَلَّ بلزوم اتّباعها: ﴿... **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ**﴾[1]. وقالصَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ: «**لا ألفين أحدكم متّكئاً على أريكة يأتيه الأمر من أمري ممّا أمرت به أو نهيت عنه، فيقول: لا ندري، ما وجدناه في كتاب الله اتّبعناه**»[2].

إلّا أنّ هذا المصدر الإسلامي المهمّ لم يسلم من دسائس الوضّاعين

---

(١) الحشر، الآية ٧.

(٢) السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، ج ٢، ص ٣٩٢. الإمام الشافعي، كتاب الأُم، ج ٧، ص ١٦. وانظر: الترمذي، محمّد بن عيسى، سنن الترمذي، ج ٤، ص ١٤٤.

ـ كالزنادقة والخوارج وكثير من المتزلّفين للحكّام وفقهاء السوء ـ وخير شاهد على ذلك ما رُوي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «**إنّ في أيدي الناس حقّاً وباطلاً، وصدقاً وكذباً، وناسخاً ومنسوخاً، وعامّاً وخاصّاً، ومحكماً ومتشابهاً، وحفظاً ووهماً، وقد كُذّب على رسول الله صلى الله عليه وآله على عهده حتّى قام خطيباً وقال: أيّها الناس، قد كثرت عليَّ الكذّابة، فمَن كذّب على متعمّداً فليتبوَّء مقعده من النار** »[1].

وما مرّ في الدروس السابقة من كلام حول ظاهرة الإسرائيليّات في الأحاديث خير شاهد على أنّ هذه المعضلة تحتاج إلى معيار نحكم على ضوئه بمقبوليّة الروايات من عدمها، وهذا المعيار موجود في مجموعة من الروايات التي عُبِّر عنها بـ(روايات العرض)، والتي تحكم بعرض الروايات المرويّة عن المعصومين عليهم السلام على القرآن؛ من أجل الأخذ بها والعمل على طبقها.

وروايات العرض بلغت أكثر من ثلاثين حديثاً، وقد صنّفها بعض الأعلام ضمن الأحاديث المتواترة، فقد ذكر السيّد الخوئي قدس سره ضمن حديثه عن حجّيّة ظواهر القرآن ما نصّه: (الروايات المتواترة التي أمرت بعرض الأخبار على الكتاب، وأنّ ما خالف الكتاب منها يضرب على الجدار، أو أنّه باطل، أو أنّه زخرف، أو أنّه منهي عن قبوله، أو أنّ الأئمّة لم تقله، وهذه الروايات صريحة في حجّيّة ظواهر الكتاب)[2].

---

(١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة (ط آل البيت)، ج ٢٧، ص ٢٠٧.

(٢) السيّد الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص ٢٦٥.

وفي مقام التفصيل في هذا الموضوع، نقول: إنّ أحاديث العرض تنقسم إلى طائفتين، هما:

الطائفة الأُولى: وتضمّ مجموعةً من الروايات التي تتحدّث عن طريقة معالجة الأحاديث المتعارضة، ويُطلق عليها في (باب التعادل والترجيح) من علم أُصول الفقه اسم (النصوص العلاجيّة).

وهذه الطريقة التي تتحدّث عنها هذه النصوص هي عبارة عن عرض الحديثين المتعارضين اللذين لا يوجد بينهما جمع دلاليّ، وقد استقرّ تعارضهما، على القرآن الكريم؛ كي يؤخذ بالموافق له أو غير المخالف له، ويُردّ الحديث الذي يتمّ تشخيصه بأنّه مخالف للقرآن.

ومن أخبار هذه الطائفة: ما رواه عمر بن حنظلة في راوية معروفة وطويلة نقتصر فيها على محلّ الشاهد، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام (... وكلاهما اختلفا في حديثكم... قلت [والكلام للسائل]: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال [عليه السلام]: «**يُنظر فيما وافق حكمه حكم الكتاب والسنّة وخالف العامّة، فيُؤخذ به، ويُترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنّة ووافق العامّة...** »)[1].

ومنها أيضاً: ما نقله الحرّ العاملي عن الكليني في أوّل (الكافي) أنّه قال: (اعلم يا أخي، إنّه لا يسع أحد تمييز شيء ممّا اختلفت الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه إلّا على ما أطلقه العالم عليه السلام بقوله:

(١) الكليني، محمّد بن يعقوب، أُصول الكافي، ج ١، ص ٦٧ـ ٦٨.

«**اعرضوهما على كتاب اللهﷻ، فما وافق كتاب اللهﷻ فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه** »[١].

ومنها كذلك: ما رُوي عن الإمام الصادقعليه السلام أنّه قال: «**إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه** »[٢].

الطائفة الثانية: وهي الروايات العامّة التي لا اختصاص لها بالأخبار المتعارضة، بل تعتبر صحّة مضمون ومحتوى كلّ رواية مرهونةً بموافقتها أو عدم مخالفتها للقرآن الكريم، وهذه توسعة لدائرة لزوم العرض على القرآن لجميع الأحاديث.

ومن روايات هذه الطائفة على سبيل المثال:

١ـ قول رسول اللهصلى الله عليه وآله: «**إنّ على كلّ حقّ حقيقةً، وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه** »[٣]. أي: إنّ لكلّ حقّ أصلاً، وذلك الأصل هو ميزان قياس ومعيار لتقييم ذلك الحقّ، وكلّ صواب (وهو الأمر الواقعيّ) له نور يُعرف بواسطته ذلك الصواب المذكور.

إذاً كلّ ما كان موافقاً للميزان الإلهي ـ أي القرآن الكريم ـ فخذوه، وما كان مخالفاً له فدعوه.

---

(١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة (ط آل البيت)، ج ٢٧، ص ١١٢.

(٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة (ط آل البيت)، ج ٢٧، ص ١١٨.

(٣) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، ج ١، ص ٦٩.

ومن تفريع ذيل الرواية ـ «**فما وافق** » ـ يظهر أنّ الروايات هي ذلك الحقّ الذي حقيقته تتمثّل في القرآن الكريم، وصحّة مضمون الرواية رهن لموافقتها مع حقيقتها (أي القرآن الكريم)، والنور الذي به يُقاس صدق الروايات هو القرآن.

٢ـ قال الإمام الصادق عليه السلام في جواب سؤال حول الأحاديث المتخالفة، التي يكون بعض رواتها موثّقين والبعض الآخر غير موثّقين: «**إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله، أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله، وإلّا فالذي جاءكم به أَولَى به** »[1]. أي إذا كان الحديث موافقاً للقرآن أو لم يكن مخالفاً له فاقبلوه، وإذا كان مخالفاً للقرآن فإنّ مسؤوليّته تقع على عاتق ناقله وراويه.

ويُفهم من هذا الكلام أنّ الحديث إذا لم يتوافر على المعيارين المتقدّمين فهو غير مقبول.

٣ـ وفي ذات السياق قال الإمام الصادق عليه السلام في رواية أُخرى: «**كلّ شيء مردود إلى الكتاب والسنّة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف** »[2]. ففي صدر هذا الحديث يقول عليه السلام: إنّ الكتاب والسنّة مرجعان لتقييم كلّ كلام. ثمّ يقول بعد ذلك: إنّ القرآن الكريم وحده هو المرجع المعترف به للتقييم.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

ويعود السبب في ذلك إلى أنّ السنّة القطعيّة وإن كانت مستغنيةً عن العَرض على محتوى القرآن ـ كما سيتضح لاحقاً ـ لكنّ أصل حجّيّة السنّة القطعيّة مرتبط بحجّيّة القرآن وإعجازه؛ لأنّ رسالة الرسول الأكرمﷺ ونبوّته تثبت بواسطة كون القرآن معجزةً.

تنويه: يجب الالتفات إلى أنّ لسان مثل هذه الروايات يأبى التخصيص والتقييد، ولا يمكن أبداً تخصيصها أو تقييدها.

وإلى هنا لنا فيما ذُكر من الروايات في كلا الطائفتين غنىً وكفاية، خصوصاً مع ملاحظة جانب الاختصار في هذه السلسلة الدرسيّة.

نوع المخالفة للقرآن المؤدّية إلى عدم قبول الرواية

إنّ المخالفة المؤدّية إلى عدم قبول الرواية وسقوطها عن الحجّيّة هي المخالفة على نحو التباين، لا المخالفة التي بين المطلق والمقيّد، أو العامّ والخاصّ؛ لأنّ مثل هذه المخالفة في عرف واضعي القوانين، وكذلك في عرف العقلاء، تُعدّ مخالفةً ابتدائيّةً، وليست مخالفةً وتعارضاً مستقرّاً، فلا يصل الأمر إلى عدّها من الروايات المخالفة للقرآن التي تُعتبر من الزخرف والباطل.

كما أنّ مخالفة الحديثين وتعارضهما على نحو التباين هي نوع مخالفة لا يمكن معها إجراء أيّ جمع دلاليّ بين الحديثين؛ ولذلك تصل النوبة إلى النصوص العلاجيّة التي جاءت من أجل رفع التعارض المستقرّ.

ومن هنا جاء في بعض تلك النصوص إشارة إلى المخالفة بين

الحديثين المتعارضين هي من نوع المخالفة التباينيّة، فعن سماعة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: (يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه...)[1].

والدليل على أنّ المخالفة على نحو العموم والخصوص، أو الإطلاق والتقييد، لا تعدّ من التعارض، هو:

أوّلاً: إنّ لها جمعاً دلاليّاً وعرفيّاً.

ثانياً: إنّ هذا النوع من الاختلافات موجود أيضاً بين آيات القرآن مع بعضها البعض، مع أنّ هذا الكتاب الإلهيّ يعلن كونه منزّهاً عن الاختلاف، قال تعالى: ﴿**أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيرا**﴾[2].

فالمقيّد بالنسبة إلى المطلق، والمخصِّص بالنسبة إلى العامّ، شارح ومفصِّل وليس معارضاً.

سرّ التأكيد على تقييم الحديث بواسطة القرآن

إنّ سرّ تأكيد الروايات المذكورة على ضرورة قياس وتقييم الروايات بواسطة القرآن الكريم، ونبذ وترك الأحاديث المخالفة له، هو أنّ كلام المعصومين عليهم السلام ليس كالقرآن الكريم الذي هو غير قابل للتحريف وجعل المماثل، ولذلك فإنّ يد الجعل والوضع والدسّ والتحريف ـ وكما

---

(١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة (ط آل البيت)، ج ٢٧، ص ١٢٢.

(٢) النساء، الآية ٨٢.

أشرنا في بداية هذا الدرس ـ قد انطلقت منذ عصر الرسول الأكرمﷺ للقيام بجعل الأحاديث إلى درجة أنّ النبيّ الأكرمﷺ قال في خطابه ما مضمونه: إنّ الكذّابين قد أكثروا من الكذب عليّ.

ومن هنا فإنّ الروايات التي هي في أيدينا مزيج من الحقّ والباطل، والصدق والكذب، والناسخ والمنسوخ، والعامّ والخاصّ، والمحكم والمتشابه. ونظرة بسيطة وعابرة إلى تاريخ الحديث تكفي للشهادة على أنّ الجاعلين والواضعين قد عبثوا بالأحاديث، فعمليّة كتابة الحديث ونقله قد بقيتْ ممنوعةً فترةً استمرّت مائة وثلاثين سنةً بعد الهجرة، وفي خلال هذه المدّة لم يتصدَّ لضبط وحفظ الحديث سوى بعض الصحابة الخواصّ لأهل البيتعليهم السلام.

وفي هذه الفترة المظلمة ذهب الكثير من الأحاديث التي لم يكن لها محلّ سوى أذهان الرواة، فزالت وفقدت بموتهم.

وأمّا الجاعلون للحديث فلم يقوموا بجعل الحديث فحسب، بل امتدّت دائرة الجعل عندهم إلى الراوي وأُصول الحديث أيضاً، فنُقل عن أشخاص على أنّهم رواة ولم يكن لهم وجود عينيّ أبداً، وظهرت كتب بعنوان أنّها (أُصول) تتضمّن أحاديث مجعولةً وصحيحةً قد اختلقتها أيدي الناسخين وتجّار الكتابة.

إنّ أحد هؤلاء الجاعلين للحديث هو عبد الكريم بن أبي العوجاء، الذي اعترف بجعل أربعة آلاف حديث[1].

(١) اُنظر: العسكري، السيّد مرتضى، خمسون ومائة صحابي مختلق، ج ١، ص ٣٠.

واستمرّ هذا الوضع إلى زمان الصادقَين عليهما السلام، وفي عصر هذين الإمامين الهمامين حدث تغيير وتطوّر. وخلال ذلك قام علماء الشيعة بالذبّ عن حريم الحديث وبذلوا مساعي جبّارةً، ولم يدَّخِروا جهداً في هذا المجال. فمن جملة ما قاموا به هو أنّ بعض كبار العلماء أخرجوا رواة الأحاديث الضعيفة من مدنية قم حتّى ينتظم وضع رواية الحديث.

وبالنتيجة فإنّ القرآن يوفّر ويؤمِّن القيمة للروايات من ناحية السند (وإن اُحتمل إثبات حجيّة السنّة تبعاً لنبوّة النبيّ الخاتم صلى الله عليه وآله بمعجزة أُخرى غير القرآن)، وكذلك قيمتها من ناحية الدلالة.

وفي القسم الأخير لا فرق في حجّيّة السنّة بين أن تكون بواسطة القرآن أو بمعجزة أُخرى؛ لأنّ السنّة غير القطعيّة من ناحية الاعتبار الدلاليّ يجب أن تُعرض على القرآن في جميع الأحوال، فالقرآن سند للرسالة بلا واسطة، وهو سند للإمامة مع الواسطة، وهو في السند وفي الدلالة غنيّ عن الغير، وحجّيّته ذاتيّة من الجهتين، والمقصود بالذاتي ليس بمعنى الذاتيّ الأوّلي كالبرهان القطعيّ، وإنّما ذاتيّ بالنسبة إلى السنّة.

تنويه: إنّ السُنّة تنقسم إلى قسمين: أحدهما السنّة القطعيّة، والآخر السنّة غير القطعيّة. والذي يجب أن يُعرض على القرآن هو السنّة غير القطعيّة، ولا حاجة أبداً لعرض السنّة القطعيّة على القرآن؛ لأنّ صدورها من مقام العصمة قطعيّ، ومثل هذا الصادر منتسب إلى الله سبحانه يقيناً.

أضف إلى ذلك أنّ متلقّي الحديث في السنّة القطعيّة إمّا قد حضر

عند النبيﷺ أو الإمامعليه السلام، وسمع الكلام من لسانه المطهّر، وأحرز جهة صدوره بنحو لا يحتمل فيه التقيّة أصلاً، فهو في هذه الحالة لا يبقى لديه أيّ احتمال للخلاف؛ لأنّ سماع الكلام من الناطق بالوحي سبب لحصول الجزم. وإمّا أنّه تحصّل على قرائن قطعيّة جعلته يتيقّن بصدور الحديث ليس على نحو التقيّة عن المعصومعليه السلام، فهو في هذه الحالة لا يحتمل الخلاف أيضاً. وعليه؛ فإنّ أخبار العرض على الكتاب مختصّة بالأخبار المنقولة مع الواسطة، شريطة ألّا يكون صدورها قطعيّاً[1].

هذا، وقد بقي لدينا فيما يرتبط بموضوع أخبار العرض أن نتعرّف على مفهومي الموافقة والمخالفة الواردين في هذه الأخبار، ونتعرّف أيضاً على ما ذكرته بعض تلك الأخبار من معيار العرض على السنّة الشريفة على غرار العرض على القرآن الكريم. وهذا ما سوف نقف عليه في الدرس اللاحق إن شاء الله تعالى.

الأسئلة:

١ـ بحسب المعطيات التي تعرّفت عليها من خلال هذا الدرس، ما هو السبب في جَعْل موافقة وعدم مخالفة الروايات للقرآن الكريم معياراً لقبولها؟

---

(١) تمّت استفادة مطالب هذا الدرس من كتاب: تفسير تسنيم (الترجمة العربية)، ج ١، ص ١١٣ـ ١٢١. مع تلخيص وتصرّف.

٢ـ ما هو المقصود من النصوص العلاجيّة؟ ومتى يلزم تفعيل دورها؟

٣ـ ما هو المضمون الكلّي الذي أشارت إليه الطائفة الأُولى من أخبار العرض؟

٤ـ ورد في هذا الدرس العبارة التالية: (يجب الالتفات إلى أنّ لسان مثل هذه الروايات يأبى التخصيص والتقييد، ولا يمكن أبداً تخصيصها أو تقييدها)، ما هو السبب في عدم إمكان ذلك؟

٥ـ ما هو نوع المخالفة بين الروايات والقرآن المؤدّية إلى سقوط الرواية عن الحجّيّة؟ وما دليل ذلك؟

الدرس الثالث والثلاثون

منهج التفسير الروائي [٧]

الملحق الثاني: المراد من الموافقة والمخالفة والسنة في أحاديث العرض

منهج التفسير الروائي [٧]

المقدمة

بعد أن عرضنا في الدرس السابق مجموعةً من الأخبار التي جعلت موافقةَ الروايات (غير القطعيّة) للقرآن الكريم، أو عدم مخالفتها له، معياراً لقبولها والعمل على ضوئها، وبيّنت أنّه بخلاف ذلك فإنّ تلك الروايات ستكون ساقطةً عن الحجّية، نودّ في هذا الدرس أن نفصّل الحديث بصورة أكثر عن المراد من مفهوم الموافقة والمخالفة في تلك الأخبار، فهل المراد منهما الموافقة والمخالفة على النحو التجزيئي، أي أنّه من خلال آلية العرض المتقدّمة ـ في الدرس السابق ـ يُراد معرفة مدى موافقة أو مخالفة الرواية مورد الترديد لآية أو سنّة قطعيّة معيّنة، أو أنّ المراد هو معرفة مدى موافقة أو مخالفة تلك الرواية المعيّنة لروح القرآن أو السنّة الشريفة؟

هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنّنا في هذا الدرس نسعى إلى بيان المراد من السنّة التي هي المرجّح الآخر المذكور في بعض روايات

العرض، فما هي نوعيّة هذه السنّة؟ وهل هي خصوص سنّة النبي صلى الله عليه وآله، أو أنّها عبارة عن سنّته صلى الله عليه وآله وسنّة سائر أهل البيت عليهم السلام؟

مفهوم الموافقة والمخالفة في أحاديث العرض

ذكرنا أنّ الميزان في قبول الرواية أو رفضها هو موافقتها للقرآن أو مخالفتها له، فما هو المقصود من الموافقة والمخالفة؟ وكيف نعرف أنّ هذه الرواية موافقة وغير مخالفة للقرآن؟

لدى علمائنا في المقام اتّجاهان:

الاتّجاه الأوّل: وهو الغالب عند علمائنا، ومنهم السيّد الخوئي قدس سره[1]، ومؤدّاه أنّ المراد بالمخالفة هو أن يكون بين الحديث وبين القرآن نسبة التباين من بين النسب الأربع المبيّنة في علم المنطق، والتي هي:

١ـ نسبة التساوي.

٢ـ نسبة العموم والخصوص المطلق.

٣ـ نسبة العموم والخصوص من وجه.

٤ـ نسبة التباين.

---

(١) إنّ السيّد الخوئي يرى أنّ نسبة العموم والخصوص من وجه فيما إذا كان العموم في كلّ من الكتاب والرواية مفاداً من الإطلاق ومقدّمات الحكمة، فإنّه لا تقدّم للكتاب على الرواية، بل يُصار إلى تساقط الإطلاقين في مورد الاجتماع. نعم، إذا كان العموم مفاداً من الوضع في كليهما، فإنّ عموم الكتاب يؤخذ به وتُطرح الرواية في مورد الاجتماع. أمّا إذا كان عموم الكتاب مفاداً بواسطة الإطلاق ومقدّمات الحكمة، وعموم الرواية بالوضع، فإنّ عموم الرواية هو المقدّم في المقام. اُنظر: مصباح الأصول، تقرير بحث السيّد الخوئي للبهسودي، ج ٣، ص ٤٦٣ـ ٤٦٤.

ولكي يتّضح تطبيق هذه النسب في مجال حديثنا حول المخالفة مع القرآن، نورد لكلّ واحدة منها مثالاً:

النسبة الأُولى: إذا لوحظ قوله تعالى: ﴿**وَلله عَلَى النَّاس حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾[١]، مع الرواية الواردة عن الإمام الصادق عليه السلام الوارد فيها: «**مَن كان صحيحاً في بدنه، مُخلّىً سربه، له زادٌ وراحلة، فهو ممّن يستطيع الحجّ** »[٢]، لوجد أنّ بين مضمونيهما تساوياً؛ فالرواية لم تخصّص أو تقيّد مضمون الآية الشريفة أو تتنافى معه، وإنّما هي مفسِّرة للمراد منها وموضّحة له.

النسبة الثانية: كما لو أتى في القرآن عامٌ أو مطلقٌ، ثمّ تأتي الرواية وتُخصص أو تُقيّد ذلك المضمون القرآني، فعلى سبيل المثال قول عزّ وجلّ: ﴿**أَحَلَّ اللهُ البَيْعَ**﴾[٣]، أي: إنّ كلّ بيع حلال. بينما تقول الرواية الواردة عن الإمام الرضا عليه السلام، عن آبائه، عن علي عليه السلام أنّ النبي صلى الله عليه وآله «**نهى عن بيع الغرر** »[٤]. فهذه الرواية مؤدّاها أنّ أحد أنواع البيع ـ وهو (بيع الغرر)[٥] ـ ليس حلالاً، وعليه فهي أخصّ من القرآن.

---

(١) آل عمران، الآية ٩٧.

(٢) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، ج ٤، ص ٢٦٧.

(٣) البقرة، الآية ٢٧٥.

(٤) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٤٤٨. وقد عبّر السيّد الخوئي عن هذا الحديث بالمشهور، وعدّ مضمونه من القواعد الثابتة التي لا خلاف فيها في البيع. اُنظر: شرح العروة الوثقى (كتاب النكاح)، موسوعة السيّد الخوئي، ج ٣٣، ص ١٧٠.

(٥) الغرر هو بمعنى الخطر أو التعريض للهلكة. اُنظر: سعدي أبو حبيب، القاموس الفقهي، ٢٧)٢. ومن مصاديق توجّه الخطر في عمليّة البيع هو جهالة أحد العوضين الثمن أو المثمن. اُنظر: عوائد الأيّام، المحقّق النراقي، عائدة رقم (٨)، ص٨٣ ـ ١٠٠.

وإذا كانت الرواية خاصّةً والآية عامّةً، فتكون النسبة بينهما نسبة القرينة إلى ذي القرينة؛ وعليه فلا تكون مخالفةً لها بنظر العُرف، بل يؤخذ بمضمون الرواية ويُخصّص به مدلول الآية الشريفة.

النسبة الثالثة: أن يكون بين الآية والرواية عمومٌ من وجه، ومثال ذلك: قوله تعالى: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لله خُمُسَهُ**﴾[1]، والغنيمة تعني الفائدة والربح، فكلّ شيء يربحه الإنسان فيه خمس، سواء كان صاحب الربح صبيّاً أم بالغاً. بينما تقول الرواية الواردة عن النبيﷺ، والتي يرويها عنه أمير المؤمنينعليه السلام: «**رُفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتّى يستيقظ، وعن المجنون حتّى يفيق، وعن الطفل حتّى يحتلم**»[2]، فالصبي ـ بحسب هذه الرواية ـ لا تكليف عليه لا في الخُمس ولا في غيره، فتكون النسبة بين الآية والرواية عموماً وخصوصاً من وجه، يلتقيان في خمس الصبي، وتفترق الآية عن الرواية في وجوب الخمس على البالغ، بينما تفترق الرواية عن الآية في سقوط التكاليف الأُخرى غير الخمس عن الصبي. وهنا يأتي السؤال: هل الرواية في المقام تُعدّ مخالفةً للقرآن فتُطرح، أو لا؟

وجواب ذلك موكول إلى علم الأُصول؛ حيث بحث علماؤنا هناك في هذا الشأن بشكل مفصّل[3].

---

(١) الأنفال، الآية٤١.

(٢) المغربي، القاضي النعمان، دعائم الإسلام، ج ١، ص ١٩٤.

(٣) للمعرفة أكثر بشأن هذا الموضوع اُنظر: دروس السيّد منير الخباز، درس الخارج في الفقه، الدرس ٤٤، سنة ١٤٣٤ـ ١٤٣٥ق.

النسبة الرابعة: وهي نسبة التباين، كما لو جاءت الرواية مخالفةً للآية تماماً، ومثال ذلك: قول ﷻ: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ...**﴾[1]، في حين توجد روايات وضعها الخطّابيّون ـ وهم فرقة ظهرت في زمان الإمام الصادق عليه السلام ـ ومن جملتها قولهم: (الصلاة رجل)[2]، فمَن عرفه استغنى، فإذا عرفت هذا الرجل مَن هو تكون قد صلّيت الصلاة. فهذه الرواية منافية للقرآن على نحو المباينة، فتكون ساقطةً.

الاتّجاه الثاني: المقصود بالمخالفة هو المخالفة الروحيّة، وقد ذهب إلى هذا الاتّجاه كلّ من:

١ـ السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر قدس سره، الذي يقول: (قد أشرنا فيما سبق إلى أنّه يمكن تفسير مفاد هذه الأخبار بنحو آخر لا يحتاج معه إلى جلّ الأبحاث المتقدّمة، وذلك التفسير هو: أنّه لا يبعد أن يكون المراد من طرح ما خالف الكتاب الكريم، أو ما ليس عليه شاهد منه، طرح ما يُخالف الروح العامّة للقرآن الكريم، وما لا تكون نظائره وأشباهه موجودةً فيه. ويكون المعنى حينئذٍ أنّ الدليل الظنّي إذا لم يكن منسجماً مع طبيعة تشريعات القرآن ومزاج أحكامه العامّ، لم يكن حُجّةً. وليس المراد المخالفة والموافقة المضمونيّة الحدّيّة مع آياته.

---

(١) الحجّ، الآية٧٧.

(٢) الصفار، محمّد بن الحسن، بصائر الدرجات، ص ٥٥٦.

فمثلاً: لو وردت رواية في ذمّ طائفة من الناس وبيان خسّتهم في الخلق، أو أنّهم قسم من الجّن، قلنا: إنّ هذا مخالف مع الكتاب الصريح في وحدة البشريّة جنساً وحسباً، ومساواتهم في الإنسانيّة ومسؤوليّاتها مهما اختلفت أصنافهم وألوانهم.

وأمّا مجيء رواية تدلّ على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ـ مثلاً ـ فهي ليست مخالفة مع القرآن الكريم وما فيه من الحثّ على التوجّه إلى الله والتقرّب منه عند كلّ مناسبة وفي كلّ زمان ومكان. وهذا يعني أنّ الدلالة الظنّية المتضمّنة للأحكام الفرعيّة فيما إذا لم تكن مخالفةً لأصل الدلالة القرآنيّة الواضحة تكون بشكل عامّ موافقةً مع الكتاب وروح تشريعاته العامّة)[1].

وعليه، فإذا أردنا أن نقارن بين رواية ما وبين القرآن الكريم، فعلينا أن نقرأ مجموع الآيات، ولا نكتفي بالقراءة الحدّيّة والتجزيئيّة للآيات، ونحاول مقايستها مع مضمون الرواية مورد النظر.

وبعبارة أُخرى: نحن بحاجة إلى تفسير موضوعي للآيات القرآنيّة يتناول موضوع الرواية المراد معرفة موافقتها أو مخالفتها للقرآن.

٢ـ السيّد السيستاني (دام ظلّه) الذي يقول في كتابه (حجّيّة خبر الواحد): (إنّ المراد من الموافقة ليس هو الموافقة مع ظاهر القرآن كالموافقة مع إطلاقاته وعموماته؛ فإنّ هذا ليس مقصوداً ، بل المراد من

(١) بحوث في علم الأُصول، تقرير بحث الشهيد الصدر للسيّد محمود الهاشمي الشاهرودي، ج ٧، ص ٣٣٣ـ ٣٣٤.

الموافقة هو الموافقة من حيث الهدف والروح، أي بناءً على المخطّط الذي وضعه القرآن لهداية البشر بلحاظ الجوانب الفرديّة والاجتماعيّة والدنيويّة والأُخرويّة، فإنّ تلك الأهداف العليا المتمثّلة في القرآن ـ والتي بلحاظها يكون القرآن هدىً ونوراً وبصائر وشفاءً لما في الصدور وغير ذلك، والمتمثّلة في عدد من الكبريات وعدد من الأحكام الجزئيّة ـ لابدّ أن يكون الخبر موافقاً معها، أي يكون في امتداد ذلك الخطّ، وعلى ضوء نفس القواعد والأُصول، لا أنّ المراد من الشاهد أو الشاهدين من كتاب الله أن تكون هناك من أصالتين من العموم أو الإطلاق على وفقه، فإنّ هذا ليس مقصوداً)[١].

والحقّ أنّ هذا الرأي جدير بالاهتمام، وهو ما يفتح آفاقاً كبيرةً في مسألة قبول الحديث أو رفضه، وسوف تتغيّر ملامح فهمنا للمنظومة الحديثيّة والروائيّة بشكل كبير، كما أنّه يُسهم في حلّ مشكلة أو شبهة مفادها: إنّ آلية عرض الروايات غير متيسّرة وغير واضحة بالنسبة للرأي القائل بالموافقة، بمعنى عرضها على العمومات والإطلاقات[٢].

عرض الروايات على السنّة

إنّ الناظر في أخبار العرض يجد أنّ الروايات قد جعلت معياراً آخر

(١) حجّيّة خبر الواحد، تقرير بحث السيّد السيستاني للسيّد محمّد علي الربّاني، ص٢٣، نشر ١٤٣٧ق، نسخة أوّليّة محدودة التداول.

(٢) محاضرة بعنوان: محوريّة القرآن في الفكر الإمامي، السيّد منير الخبّاز، الليلة السادسة من شهر محرّم الحرام، عام ١٤٣٥ق. بتلخيص وإضافة وتوثيق لأغلب المطالب.

بجانب العرض على القرآن الكريم، وهو العرض على السنّة الشريفة، وقد جاء هذا المعنى في صحيحة أيّوب بن الحرّ، عن الإمام الصادق عليه السلام: «**كلّ حديث مردودٌ إلى الكتاب والسنّة...** »[١].

وكذلك في صحيحة يونس عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**لا تقبلوا علينا حديثاً إلّا ما وافق القرآن والسنّة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة...** »[٢].

إذاً فالسنّة الشريفة تُعدّ محوراً في تقييم الأحاديث كما هي الحال بالنسبة إلى القرآن الكريم، لكنّ السؤال الذي يُثار في المقام هو: ما المقصود من هذه السنّة؟

الجواب: إنّ المراد بالسنّة الخبر القطعي، فكلّ رواية قطعيّة صدوراً، وقطعيّة جهةً ـ يعني لم تصدر على سبيل التقيّة وإنّما صدرت لبيان الحكم الواقعي ـ تدخل تحت عنوان هذه السنّة المعياريّة، سواء كانت من كلام النبي صلى الله عليه وآله، أم من كلام المعصومين عليهم السلام.

وما ذلك إلّا تمسّكاً بما جاء في الرواية المتقدّمة: «**فإنّا إذا حدّثنا قلنا: قال الله عزّ وجلّ، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله** »[٣].

وكذلك ما جاء في رواية أُخرى عن الإمام الصادق عليه السلام أيضاً: «**إنّا لو**

---

(١) السيد البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ص ٢٥٨.
(٢) المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٥.
(٣) المصدر السابق.

كنّا نُفتي الناس برأينا وهو إنّا لكنّا من الهالكين، ولكنّها آثار من رسول الله صلى الله عليه وآله، أصل علم نتوارثها كابر عن كابر عن كابر، نكنزها كما يكنز الناس ذهبهم وفضّتهم »[١].

وقد ذهب إلى هذا الرأي السيّد الخوئي قدس سره، فهو يرى أنّ مطلق السنّة القطعيّة هو معيار في تقييم الأخبار، فقد ذكر تحت عنوان: (بيان المرجّحات المنصوصة وترتيبها) ما نصّه: (فيكون الخبر المعارض له ساقطاً عن الحجّيّة؛ لما دلّ على طرح الخبر المخالف للكتاب والسنّة؛ فإنّ المراد بالسنّة هو مطلق الخبر المقطوع صدوره عن المعصوم عليه السلام لا خصوص النبوي، كما هو ظاهر)[٢].

فالسنّة ـ بحسب رأيه قدس سره ـ هي الخبر القطعي، وأنّ الروايات المتقدّمة كانت بصدد القول بأنّ كلّ حديث مردود إلى الكتاب وإلى الدليل القطعي.

ثمّ إنّه ونظراً لكون القرآن الكريم قطعيّاً من ناحية السند والجهة، فإنّ أخبار العرض كانت ـ في الحقيقة ـ بصدد الإرجاع إلى مطلق الدليل القطعي، ولا خصوصيّة للكتاب أو السنّة (حكومة الدليل القطعي على الظنّي)[٣].

---

(١) الصفّار، محمّد بن الحسن، بصائر الدرجات، ص ٣١٩.
(٢) مصباح الأصول، تقرير بحث السيّد الخوئي للبهسودي، ج ٣، ص ٤١٣.
(٣) اُنظر: بحث الأصول، تدريس الأستاذ باقر الإيرواني، بتاريخ ٨/١٦/ ١٤٣٥ق.
/http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/iravani/osool/34/350816

وقد رفض السيّد الإمام الخميني قدس سره[١] كون الكتاب والسنّة في أخبار العرض مرجعين من باب كونهما دليلين قطعيّين لا مرجّحين، قائلاً: (ثمّ إنّه ربما يُتوهّم أنّ الأخذ بموافق الكتاب والسنّة القطعيّة ليس من باب الترجيح بل من باب الرجوع إلى الدليل القطعي الصدور، فيكون الكتاب والسنّة مرجعين لا مرجّحين، لكنّه فاسد؛ لكونه مخالفاً لظواهر الأخبار مثل قوله: «**فما وافق كتاب الله فخذوه**»؛ فإنّ الظاهر منه هو وجوب الأخذ بالخبر، لا العمل بالكتاب والسنّة)[٢].

أمّا بخصوص التعميم الذي أشار إليه السيّد الخوئي في كلامه بشأن عموم السنّة لما يشمل الكلام الصادر عن النبي صلى الله عليه وآله والكلام الصادر عن سائر الأئمّة المعصومين عليهم السلام، فقد أشكل عليه السيّد محمّد سعيد الحكيم في البداية، قائلاً: (إنّ حمل مخالفة السنّة على مطلق سنّة المعصوم لا يخلو عن إشكال بعد اختصاص النصّ بسنّة النبي صلى الله عليه وآله؛ وما تضمّن أنّ كلامهم عليهم السلام مأخوذ من كلامه صلى الله عليه وآله وأنّهم خلفاؤه المعبّرون عنه والناطقون بعلمه، إنّما ورد لبيان حجّيّة كلامهم عليهم السلام ووجوب الرجوع له ككلامه صلى الله عليه وآله، ولا ينافي اختصاص العرض المقصود به جعل الضابط

(١) لقد نسب السيّد العلّامة منير الخباز للسيّد الإمام الخميني قدس سره أنّه يقول باختصاص السنّة الواردة في الأحاديث الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله فقط، من غير فرق بين كون هذه الأخبار قطعيّةً أو ظنّيةً. اُنظر: محاضرة بعنوان: محوريّة القرآن في الفكر الإمامي، السيّد منير الخبّاز، الليلة السادسة من شهر محرّم الحرام، عام ١٤٣٥ق.

(٢) الإمام الخميني، الرسائل، ج ٢، ص ٨٠.

لحجّيّة الأخبار بسنّته صلى الله عليه وآله التي لا يحتمل فيها التقيّة، والتي تمتاز بمكانة سامية في نفوس المسلمين تجعلها سبباً للتشهير بمخالفها والتنفير عنه، بخلاف سنّتهم عليهم السلام)[١].

ثمّ إنّ السيّد الحكيم بعد ذلك ـ وبعد تسليمه بأنّ الكتاب والسنّة في أحاديث العرض هما مرجّحين مستقلّين ـ ذكر أنّه يمكن شمول السنّة الواردة في أخبار العرض للروايات القطعيّة الصادرة عن سائر المعصومين عليهم السلام، حيث قال: (والمنصرف منها وإن كان هو خصوص سنّة النبي صلى الله عليه وآله إلّا أنّه لا يبعد تعميمه لسنّة الأئمّة عليهم السلام بعد ما تضمّن رجوعها لسنّة النبي صلى الله عليه وآله بلحاظ قرب كون منشأ الترجيح بالكتاب والسنّة هو مرجعيتهما للأُمّة. كما أنّ الظاهر الاختصاص بالسنّة المقطوع بها، التي هي نظير الكتاب؛ لأنّها هي الصالحة ارتكازاً للفصل في مورد الاختلاف، دون غيرها ممّا يكون كأحد المتعارضين ولا يزيد عليه. فلاحظ)[٢].

الأسئلة:

١ـ ما هو المقصود من موافقة الروايات ومخالفتها للقرآن الكريم بحسب الرأي الغالب عند علمائنا؟

---

(١) الحكيم، السيد محمّد سعيد، المحكم في أُصول الفقه، ج ٦، ص ١٧٨ـ ١٧٩.
(٢) المصدر السابق، ص١٨٦.

٢ـ ما هو المقصود من المخالفة الروحيّة للكتاب؟ أرجو توضيح ذلك مع المثال.

٣ـ ما هو رأي السيّد الخوئي المتعلّق بمعياريّة السنّة في قبول الروايات، أو الترجيح فيما بينها؟

٤ـ ما هو مقصود السيّد الإمام الخميني قدس سره من رفضه لكون الكتاب والسنّة في أخبار العرض مرجعين لا مرجّحين؟

٥ـ ما هو موقف السيّد الحكيم من دخول سنّة سائر المعصومين عليهم السلام ضمن دائرة السنّة المأخوذة كمعيار في أخبار العرض؟

المحتويات

الإهداء **٥**

المقدّمة **٧**

تعريف علم التفسير وموضوعه **١٣**

المقدّمة ١٣

التفسير لغةً ١٣

التفسير بحسب الاستعمال القرآني ١٥

التفسير اصطلاحاً ١٦

ملاحظة ١٧

إشكال وجواب ١٩

الأسئلة ٢٢

أهمّيّة التفسير ومسيرته والغاية منه **٢٧**

المقدّمة ٢٧

أهمّيّة التفسير ٢٧

مسيرة التفسير وتطوّره ٢٩

الغايات من وراء التفسير ٣٢

الأسئلة ٣٧
التأويل ٤١
المقدّمة ٤١
التأويل ٤١
التأويل لغةً ٤٢
مفردة التأويل في القرآن الكريم ٤٣
المحصّلة النهائيّة ٥٠
معنى التأويل عند المفسِّرين ٥٠
الفرق بين المعرفة التدبّريّة والتأويليّة والتفسيريّة ٥٥
الأسئلة ٥٧
إلهيّة النصّ القرآني [١] ٦١
المقدّمة ٦١
أسس التفسير ٦١
الأساس الأوّل: إلهيّة النصّ القرآني ٦٢
تاريخيّة النصّ الديني ٦٣
الأسئلة ٦٧
إلهيّة النصّ القرآني [٢] ٧١
المقدّمة ٧١
أنسنة النصّ الديني ٧١

نقد مقولة أنسنة النصّ الديني ٧٤
الأسئلة ٧٧
إلهيّة النصّ القرآني [٣] ٨١
المقدّمة ٨١
التجربة الدينيّة وعلاقتها بالوحي القرآني ٨٢
نقد نظريّة أنّ الوحي القرآني هو نتاج تجربة دينيّة ٨٤
الفرق بين الوحي والتجربة الدينيّة ٩٠
الأسئلة ٩٦
ثبات المعرفة الدينيّة وعدم نسبيّتها ٩٩
المقدّمة ٩٩
الأساس الثاني: ثبات المعرفة الدينيّة وعدم نسبيّتها ١٠٠
مذهب الشكّ ونسبيّة المعرفة ١٠٠
نقد مذهب الشكّ ونسبيّة المعرفة ١٠٥
الطريق الأوّل: العقل وفهم الوحي ١٠٦
الطريق الثاني: العلم وفهم النصّ الديني ١٠٩
الثابت والمتغيّر في الشريعة الإسلاميّة ١١٢
الأسئلة ١١٥
لغة القرآن [١] ١١٩
المقدّمة ١١٩

الأساس الثالث: لغة القرآن ١٢٠
أوّلاً: بيان المراد من لغة القرآن ١٢٠
ثانياً: أقسام لغة القرآن ١٢١
نظريّتا عدم واقعيّة لغة الدين ورمزيّة لغة الدين ١٢٦
النظريّة الأُولى: عدم معرفيّة وواقعيّة لغة الدين ١٢٦
النظرية الثانية: اللغة الرمزيّة للدين ١٢٧
الأسئلة ١٣١
لغة القرآن [٢] ١٣٥
المقدّمة ١٣٥
نقد نظريّتي عدم واقعيّة لغة الدين ورمزيّة لغة الدين ١٣٦
نقد نظريّة عدم واقعية لغة الدين (فراغ اللغة الدينيّة من المعنى) ١٣٦
نقد نظريّة رمزيّة اللغة الدينيّة ١٣٨
الاتّجاه التعطيلي في فهم القرآن وعلاقته باللغة الرمزيّة في الخطاب القرآني ١٤٢
مناقشة الاتّجاه التعطيلي في فهم القرآن ١٤٤
مناقشة رأيي سروش وشبستري بشأن رمزيّة الخطابات القرآنيّة ١٤٧
الأسئلة ١٥٠
لغة القرآن [٣] ١٥٣
المقدّمة ١٥٣

العلاقة بين رمزيّة لغة القرآن وبين نظريّة انحصار فهم القرآن بمَن خوطب به ١٥٤
أنحاء لغة القرآن تبعاً لاختلاف مستويات فهمه وإدراكه ١٥٥
الأسئلة ١٦١
العلاقة بين القرآن وثقافة عصره [١] ١٦٥
المقدّمة ١٦٥
العلاقة بين القرآن وثقافة عصره ١٦٦
المطلب الأوّل: التاريخيّة العلمانيّة (عرض ونقد) ١٧٠
أوّلاً: نظريّة النصّ الديني نتاج بيئته ١٧٢
الأسئلة ١٧٩
العلاقة بين القرآن وثقافة عصره [٢] ١٨٣
المقدّمة ١٨٣
ثانياً: رؤية الإسلام الذاتي والعرضي ١٨٤
نقد دليل الشرطيّات الكاذبة ١٨٦
نقد دليل (لغة القوم) ثقافة القوم ١٨٩
المطلب الثاني: القراءة الإيجابيّة لأثر البيئة العربيّة في تكوين الكتاب والسُّنة ١٩٢
الأسئلة ١٩٦
العلاقة بين التفسير ومباحث الهرمنيوطيقا ١٩٩

المقدّمة ١٩٩
المراد من التأويليّة (الهرمنيوطيقا) ٢٠٠
المرحلة الأُولى: الهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة ٢٠١
المرحلة الثانية: الهرمنيوطيقا الرومانسيّة ٢٠٢
المرحلة الثالثة: الهرمنيوطيقا الفلسفيّة ٢٠٢
نقد مخرجات الهرمنيوطيقا الفلسفيّة ٢٠٥
الأسئلة: ٢١٠
المناهج التفسيريّة ٢١٣
بحوث تمهيديّة ٢١٣
المقدّمة ٢١٣
البحث التمهيدي ٢١٤
المبحث الأوّل: علّة الحاجة إلى التفسير ٢١٤
المبحث الثاني: بيان المراد من مفردة المنهج ٢١٧
المبحث الثالث: أهمّيّة البحث عن المناهج التفسيريّة ٢١٩
الأسئلة ٢٢١
منهج التفسير العقلي [١] ٢٢٥
المقدّمة ٢٢٥
منهج التفسير العقلي ٢٢٥
النقطة الأُولى: معنى العقل ٢٢٦
١ـ العقل لغةً ٢٢٦

٢ـ العقل في الآيات والروايات ٢٢٧
٣ـ العقل في اصطلاح علوم القرآن ٢٢٩
النقطة الثانية: نبذة تاريخيّة عن المنهج العقلي في التفسير ٢٣١
الخلاصة ٢٣٣
الأسئلة ٢٣٤
منهج التفسير العقلي [٢] ٢٣٧
آراء العلماء حول التفسير العقلي ٢٣٧
المقدّمة ٢٣٧
منهج التفسير العَقْلي في كلمات العلماء ٢٣٨
الرأي الأوّل: الاستفادة من القرائن العقليّة كأداة في التفسير ٢٣٨
الرأي الثاني: التفسير العَقْلي هو بعينه التفسير الاجتهادي ٢٣٩
الرأي الثالث: التفسير العَقْلي هو خصوص تفسير القرآن بالعَقْل البرهاني ٢٤١
الرأي الرابع: التفسير العَقْلي هو الحدّ الوسط بين التفسير بالرأي والتفسير النَقْلي ٢٤٢
الرأي الخامس: التفسير العَقْلي نوع من أنواع التفسير بالرأي ٢٤٤
خلاصة آراء العلماء ٢٤٤
الأسئلة ٢٤٦
منهج التفسير العقلي [٣] ٢٤٩
أدلّة المجوّزين ومناقشتها ٢٤٩

المقدّمة ٢٤٩
أدلّة المجوّزين للتفسير العقلي ٢٥٠
الدليل الأوّل: القرآن الكريم..... ٢٥٠
الدليل الثاني: الروايات ٢٥٢
الدليل الثالث: السيرة ٢٥٣
الدليل الرابع: بناء العقلاء ٢٥٥
الدليل الخامس: قلّة روايات التفسير..... ٢٥٥
الدليل السادس: صعوبة فهم بعض الآيات القرآنيّة ٢٥٦
الموقف من أدلّة الموافقين ٢٥٧
الأسئلة ٢٥٧
منهج التفسير العقلي [٤]..... ٢٦١
أدلّة المانعين ومناقشتها ٢٦١
المقدّمة ٢٦١
أدلّة المانعين من التفسير العَقْلي..... ٢٦٢
الدليل الأوّل: الروايات ٢٦٢
الدليل الثاني: اتّباع العَقْل يؤدّي إلى مخالفة الروايات المتواترة. ٢٦٢
الدليل الثالث: دعوى سدّ الشارع لباب العَقْل في الأحكام الشرعيّة ٢٦٣
الدليل الرابع: المنهج العَقْلي باطل بالضرورة..... ٢٦٣
الدليل الخامس: التكاليف تابعة لحكم الشرع لا العَقْل ٢٦٤
الدليل السادس: التفسير الاجتهادي هو تفسير بالرأي ٢٦٤

مناقشة أدلة المانعين من التفسير العقلي ٢٦٥
الأسئلة ٢٧٤
منهج التفسير العقلي [٥]..... ٢٧٧
المقدّمة ٢٧٧
تعريف الاجتهاد..... ٢٧٨
تحديد حجّيّة العَقْل والبرهنة عليه ٢٧٨
المحور الأوّل: العَقْل النظري والعملي..... ٢٧٨
المحور الثاني: عرض لآراء الأخباريّين بشأن الدليل العَقْلي..... ٢٨٤
التفسير الاجتهادي..... ٢٨٩
الأسئلة ٢٩٣
منهج التفسير العقلي [٦]..... ٢٩٧
المقدّمة ٢٩٧
منهج تفسير القرآن بالقرآن عند العلامة الطباطبائي رحمه الله ٢٩٨
نقد نظريّة العلامة الطباطبائي في تفسير القرآن بالقرآن ٣٠٠
١ـ نقد الدليل الأوّل..... ٣٠١
٢ـ نقد الدليل الثاني ٣٠٤
٣ـ نقد الدليل الثالث..... ٣٠٤
تنبيهات..... ٣٠٧
تتمّة: نقد على ما ذكره العلاّمة الطباطبائي رحمه الله حول حديث الثقلين .٣٠٨
الأسئلة ٣٠٩

منهج التفسير العقلي [٧]..... ٣١٣
المقدّمة ٣١٣
التفسير العَقْلي البرهاني ٣١٤
المنهج العَقْلي البرهاني ٣١٦
تمهيد ٣١٦
إطلاقات العَقْل ٣١٨
خصائص المنهج العَقْلي البرهاني ٣١٩
دائرة حجّيّة المنهج العَقْلي البرهاني ٣٢٠
الأسئلة ٣٢٦
منهج التفسير العقلي [٧]..... ٣٢٩
المقدّمة ٣٢٩
تعارض العَقْل مع النَقْل ٣٣٠
العلاقة بين العَقْل والدين ٣٣١
تقسيم آخر للتفسير العَقْلي الاجتهادي ٣٣٨
الأسئلة ٣٤١
منهج التفسير العلمي [١]..... ٣٤٥
مقدّمة ٣٤٥
المنهج العلمي في التفسير (التفسير العلمي)..... ٣٤٦
بيان المفهوم ٣٤٦
العلمُ لغةً ٣٤٧
العلم اصطلاحاً ٣٤٧

تعريف التفسير العلمي ٣٤٨
١ـ السيّد محمّد حسين الطباطبائي ٣٤٩
٢ـ محمّد حسين الصغير ٣٤٩
٣ـ الشيخ محمّد هادي معرفة ٣٥٠
٤ـ الأُستاذ أمين الخولي ٣٥٠
٥ـ الدكتور محمّد حسين الذهبي ٣٥٠
٦ـ الشيخ خالد عبد الرحمن العك ٣٥١
٧ـ الدكتور صلاح عبد الفتاح الخالدي ٣٥١
٨ ـ الأستاذ فهد الرومي ٣٥١
٩ـ الدكتور محمّد علي رضائي أصفهاني ٣٥٢
نظرة في التعاريف: ٣٥٢
نشأة التفسير العلمي ٣٥٤
الأسئلة: ٣٦٠
منهج التفسير العلمي [٢] ٣٦٥
المقدّمة ٣٦٥
آراء العلماء والمفسّرين بشأن التفسير العلمي وأدلّتهم ٣٦٦
الطائفة الأولى: المؤيّدون للتفسير العلمي وأدلّتهم ٣٦٦
أوّلاً: المؤيّدون للتفسير العلمي ٣٦٦
ثانياً: أدلّة المؤيّدين للتفسير العلمي ٣٧٢

الأسئلة ٣٧٧

منهج التفسير العلمي [٣] ٣٨١

المقدّمة ٣٨١

الطائفة الثانية: المخالفون للتفسير العلمي وأدلّتهم ٣٨٢

أوّلاً: المخالفون للتفسير العلمي ٣٨٢

ثانياً: أدلّة المخالفين للتفسير العلمي ٣٨٦

الأسئلة ٣٩١

منهج التفسير العلمي [٤] ٣٩٥

المقدّمة ٣٩٥

الطائفة الثالثة: القائلون بالتفصيل في مجال التفسير العلمي ٣٩٦

١ـ التفصيل بين التطبيق وغيره ٣٩٦

٢ـ التفصيل بين استخدام العلوم القطعيّة وغير القطعيّة ٣٩٩

٣ـ التفصيل بين النسبة الاحتماليّة والقطعيّة ٤٠٢

٤ـ التفصيل بين تحميل النظريّات على القرآن واستخدام العلوم في فهم القرآن ٤٠٤

الأسئلة ٤٠٦

منهج التفسير الروائي [١] ٤١١

المقدّمة ٤١١

المنهج الروائي في التفسير ٤١٢

التعريف بهذا المنهج ٤١٢
السابقة التاريخيّة والأدوار التي مرّ بها منهج التفسير الروائي ٤١٣
١ـ عصر النبيّ صلى الله عليه وآله ٤١٤
٢ـ عصر أهل البيت عليهم السلام ٤١٦
٣ـ عصر الصحابة والتابعين ٤١٧
٤ـ عصر جمع وتأليف الروايات التفسيريّة ٤١٨
الأسئلة ٤٢٠
منهج التفسير الروائي [٢] ٤٢٣
المقدّمة ٤٢٣
مكانة السنّة في تفسير القرآن ٤٢٤
١ـ استقلال القرآن وعدم احتياجه إلى السنّة في التفسير (محوريّة القرآن) ٤٢٥
٢ـ عدم جواز تفسير القرآن إلّا بالروايات (محوريّة السنّة) ٤٢٦
٣ـ عدم استغناء القرآن بشكل كامل عن السنّة وعدم انحصار فهمه بها ... ٤٣٢
الأسئلة: ٤٣٣
منهج التفسير الروائي [٣] ٤٣٧
المقدّمة ٤٣٧
تمهيد في حجّيّة خبر الواحد ٤٣٨
تخصيص القرآن بخبر الواحد ٤٤٠

الاستدلال على عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ٤٤٤
شبهات وردود ٤٤٨
الأسئلة: ٤٥١
منهج التفسير الروائي [٤] ٤٥٥
المقدّمة ٤٥٥
تمهيد البحث ٤٥٦
أقسام الإسرائيليّات ٤٥٧
مبدأ ظهور الإسرائيليّات ٤٦٠
الإسرائيليّات في التراث الإمامي ٤٦٢
المحور الأوّل: موقف أهل السنّة من وجود الإسرائيليّات في تراث الإماميّة ٤٦٢
المحور الثاني: موقف الإماميّة من وجود الإسرائيليّات في تراثهم ٤٦٥
١ـ موقف الإمام عليّ عليه السلام من الإسرائيليّات ٤٦٥
٢ـ تصدّي الإمام الباقر عليه السلام للإسرائيليّات ٤٦٦
٣ـ موقف الإمام الرضا عليه السلام من الإسرائيليّات ٤٦٧
٤ـ موقف علمائنا من الإسرائيليّات ٤٦٨
الأسئلة: ٤٦٩
منهج التفسير الروائي [٥] ٤٧٣
المقدّمة ٤٧٣

شبهة: استقلاليّة القرآن عن أهل البيت عليهم السلام ملازمة للقول بحصول الافتراق بين الثقلين ٤٧٤
جواب الشبهة ٤٧٥
الأسئلة: ٤٨١
منهج التفسير الروائي [٦] ٤٨٥
المقدّمة ٤٨٥
عرض الأحاديث على القرآن ٤٨٦
نوع المخالفة للقرآن المؤدّية إلى عدم قبول الرواية ٤٩١
سرّ التأكيد على تقييم الحديث بواسطة القرآن ٤٩٢
الأسئلة: ٤٩٥
منهج التفسير الروائي [٧] ٤٩٩
المقدمة ٤٩٩
مفهوم الموافقة والمخالفة في أحاديث العرض ٥٠٠
عرض الروايات على السنّة ٥٠٥
الأسئلة: ٥٠٩
المحتويات ٥١١