

نقد آراء الطبري في تفسيره

آية الله عبد الله جواد ي آمل

حوزة العلمية بقم المقدسة

ان نقد ودراسة موضوعات اي كتاب يختلف عن دراسة آراء المؤلف الشخصية. اذ يكفي لابداء الرأي حول مضمون أي موضوع وضوح الفاظه ورعاية قواعد المحاوره فيه و فنونه الأدبية. ولكن الحكم على عقائد المؤلف يتطلب اضافة إلى ما ذكر توفر شروط أخرى مثل....

هذا ما يشرح الكاتب به مقالته في نقده لآراء الطبري في تفسيره ويضيف و اذا كان ناقدو آثاره ممن يعيشون في عصره فمن البديهي الا يكون لديهم اطلاع على الوضع الحالي الموجود. تشتمل المقالة على مقدمة وعدة فصول:

الفصل الاول: سيرة تفسير الطبري

الفصل الثاني: معرفة الله سبحانه و تعالى في تفسير الطبري

الفصل الثالث: معرفة الوحي والرسالة في تفسير الطبري

الفصل الرابع: معرفة الإمامة في تفسير الطبري

الفصل الخامس: معرفة المسائل الفقهية في تفسير الطبري

ويشير الكاتب في نهاية المطاف. كنت اتفق ان اورد البحوث الأخرى التي في تفسير الطبري ولكن ما كل ما يتمنى المرء يدركه.. وفي الختام لابد من الاشارة إلى أن منزلة الطبري العلمية محفوظة رغم كل هذا النقد. فلوانه كان يعيش في عصرنا لفكر بشكل آخر والمحمد لله رب العالمين.

تمهيد: ادب النقد

٣ - الا يكون هدف المؤلف نقل الأقوال والمواضيع دون تمحيصها والحكم على صدقها أو كذبها و بيان الصحيح من غير الصحيح فيها. وانما يكون هدفه بيان الواقع، والفتوى بالحق و نقل الحقيقة.

٤ - ان يكون المؤلف حراً في بيان الواقع لا يمنعه عن ذلك تقيه أو خوف.

٥ - ان يكون ما دونه المؤلف آخر اثر له ويبيدي فيه رأيه النهائي و فتواه الأخيرة

ان نقد ودراسة موضوعات اي كتاب يختلف عن دراسة آراء المؤلف الشخصية. اذ يكفي لابداء الرأي حول مضمون أي موضوع وضوح الفاظه ورعاية قواعد المحاوره فيه و فنونه الأدبية. ولكن الحكم على عقائد المؤلف يتطلب اضافة إلى ما ذكر توفر شروط أخرى مثل:

١ - التأكد من أن أصل مادون هو للمؤلف.

٢ - كل ماورد في كتاب ذلك المؤلف لم يدخله التحريف والتعريف.

ويجعل الناقدين لا يتعدون نقد أحمل الموضوع إلى مهاجمة مؤلفه. ثالثاً: لا يتوقف معظم القدماء واحترامهم على ما فهم من النسب الزماني فقط وإنما ما فهم من حق علينا في التبعية والتربية أيضاً، ولكن ميل هذا الحق لا يمنع من تقديم نقد الخويع وإصلاح آثارهم صلاحاً عادلاً، ولأننا بادروا أنفسهم إلى دراسة آراء الأقدمين، ولما عملوا على إكمالها بالنقد والتحصيل ولذلك فإن عدم التعرض لآرائهم سيكون نوعاً من إغراض عنهم ولا اعتراض عليهم، ويمكن تكريرهم في نقل آرائهم وتقديمهم وبفعلنا للمبدأ الذي ورد في شرح حكمة الأشراف للسهروردي ونقاضي بأن الوصول إلى العلوه الإلهية ليس وقفاً على عصر ومصر وإنما هو في متناول الجميع، وأن بابه مفتوح أمام جميع الأجيال، يزيد من مساعي الناقدين لبصرين.

وعمد مد على هذه المقدمة العائرة حول أدب النقد، يكتفينا أن نقول في البحث حول بعض الآراء التفسيرية لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري لأبي ٣١٠ - ٢٢٤ هـ.

تحدث عن أهمية القرآن الكريم علاوة على القرآن نفسه والأنسبة المعصومين عليهم السلام، العلماء الرسخون الذين هم ثواب الصادقون للزعماء المعصومين كالإمام الحسين فليس لله روحه السريفة في خطبة وصيته السياسية الإلهية حيث قال: الحمد لله وسبحانك، اللهم صل على محمد وآله مظاهر جمالك وجلالك وجزائن أسرار كتابك الذي تجلى فيه الأحدية بجميع أسمائك حتى المستأثر منها الذي لا يعلمه غيرك...». وحيث لا ينظر في البحث إلى ذات الحق وأوصاف الحق لذاتية التي لا يصل إلى حرم كنهها أحد، وينتظر الحديث في تعلي لله سبحانه وظهوره الفعلي.

فإن الإنسان الكامل قادر على الوصول إلى كنه جميع تجليات الله الفعلية، وحينها يصل إلى منزلة الفناء في التوحيد ينكشف حجاب الغيرية، ويرى ما لا يعلمه الأغيار وحديث قريب النوافل لشريف الذي ورد في جميع جوامع علماء الشيعة الكبار وأئمة الرواية، يرف حجاب ظن المتزهدين الخلق، ويسلب من المؤمنين بالدنيا حجة من لا يسلك طريق المعنويات، ويذكر شوق سائكي طريق المحبوب، ليصلوا إلى مرحلة يجدون فيها كتابه يعلم الحق لا يعلم الخلق، ويبصرون جماله بعين الحق و يسمعون كلامه بسماعة الحق.

يشير بعض المؤلفين عادة في مقدمة كتبهم عن بفتحهم و تأييدهم لصحة كل ماورد فيها كما فعل ابن بابويه فيمقي قدمه في مقدمة كتابه من لاجبضه الفقيه. ويذكر آخرون في بداية بحثهم أن هدفهم جمع الأخبار والآراء دون تحمل أية مسئولية في التمييز بين الغث والسمين تاركين مسئولية البحث هذا على عاتق الباحثين كالعلامة المجلسي - قدمه - في بحار الأنوار.

الثاني: التعرف على مقدرة المؤلف وآرائه الفكرية المبتكرة من خلال دراسة آثاره العلمية، والاهتمام بخصائص عصره، و قدمه عنده وما إذا كان هذا المؤلف يعيس بمألفه من علم وأمر و عبقرية كبيرة وذلكاء مفرط في عصر ناقدية و كان أكثر معرفة بزمانه و يقدمه لمعاصريه خدمات علمية كثر عمقا وفهماً، وإذا كان ناقد آثاره ممن يعيسون في عصره فمن اليبهي لا يكون لديهم اطلاع على الوضع الحائي الموجود، ولا سنداء خطاء ذلك العصر الفكرية.

ذلك أن الكثير من بديهيات العصر خدمت أدب جرد من المسائل المطروحة للبحث في العصر القديم، ومن الكثير من المبادئ الواضحة في العصر لاحق كانت معدومة من مسائل لعويضة في العهد السابق، ومن هذا تنفتح مسيرة المتقدمين على قدمهم، فقد جعلوا الكثير من النظريات بديهيات وأكبر مسائل الغامضة مبادئ واضحة بما تحملوا من مرحلة البحث، ما يخص من الصعاب لأن لا يجب عنها فقط بل يعتمد عليها في سيرها مبادئ ومقدمات مسلم بها لاستنباط مسائل أخرى من شأنها.

ويمكن أن نورد على سبيل المثال ما ذكره مرحوم الكاشاني في كتاب الكافي في باب النكون والمكان حيث يقول عن زرارة أنه قال: «قلت لأبي جعفر (ع): كان الله ولا شيء؟ قال: نعم كان الله ولا شيء، قلت: فأين كان يكون؟ قال: وكان سبحانه على مستوى حاله، وقال: أحلت ب زرارة وسألت عن مكان دالامكان». ينضج من هذه الرواية أن قضية عدم حاجة لله سبحانه و تعالى إلى المكان والتي تعتبر في عصرنا لحاضر من الأصول المنحلوة ومبدأ لحل الكثير من المسائل المطروحة، كانت في الماضي البعيد من المسائل الغامضة عند فقيه سهر كزرارة، ولوأن زرارة كان يعيس في عصرنا هذا لكان أحد مدرسين الشهيدين لمثل هذه العلوم، وعلى هذا فإن أخذ عصر المؤلف بعين الاعتبار يخفف من حدة النقد ويضعف شدة الانتقاد.

العقلية فيجب ألا يغفل عن نطق العقل وأن لا يترك في حدود الاستماع فقط. ولا تقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه الطبري كما رأينا.

والطبري لم يكتف بعدم القيام ببحوث عرفانية في ذيل آية «هو الأول والآخر والظاهر والباطن فقط بل انه لم يورد ابحاثا برهانية دقيقة في ذيل آية «لو كان فيها آلهة الا الله لفسدت».

الفصل الثاني: معرفة الله سبحانه وتعالى في تفسير

الطبري

يمكن معرفة الله سبحانه وتعالى وأوصافه كالتوحيد الذاتي والوصفي والفعلية أما بالوحي وشهود المعصومين من الوهم والخطأ والمحفوظين من شر وسوسة الشيطان، وأما بالبرهان العقلي الذي يتكون من العلوم المتعارفة، والبعيد عن أنواع الخطأ والمغالطة، والجسم بين الطريقتين ممكن بل أكمل وأفضل. ويسير القرآن الكريم إلى التنسيق بين الوحي والعقل وضرورة الاستناد إليها بقوله: «قل أرأيتم ما تدعون من دون الله، اروني ماذا خلقوا من الأرض، أم لهم شرك في السموات، ائتوني بكتاب من قبل هذا، أو أثارة من علم ان كنتم صادقين^١». أي ان عبادة كل شيء، تحتاج إلى أن تكون فيه صفة الربوبية ليكون جديراً بالعبادة لتشريعة في ظل تربيته التكوينية.

وكل سائر صفة الربوبية لا بد من أن يكون فيه صفة الخلق. وانه خلق شيئاً وحده أو بالشرك. فبعبارة الأوتان بيتوا ماذا خلق أهتكم الكاذبون. هل خلقوا شيئاً في الأرض أو كان لهم شرك في السموات. هاتوا برهانكم على اثبات خلقهم أو كتاباً ألبا نزل على الأنبياء أو شاهداً عن علم ما تورد يقبله العقل.

فالطبري في تفسير هذه الآية الكريمة يشير إلى حجة العقل بقوله: «فإن الدعوى إذا لم يكن معها حجة لم تغن عن المدعي شيئاً^٢».

والآن علينا أن نرى ما مدى اهتمام الطبري بالبرهان العقلي والاعتماد عليه. نثبت كيف كانت طريقة تصديق آيات القرآن بعضها لبعض وكيفية الانسجام والتنسيق بين الأحاديث في المقارنة بينها وصلة القرآن بالحديث عند الطبري. فمن الآية: «لاتدركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللطيف

ويتحدثون بالتالي عن اسرار آياته بلسان الحق. و هو ما لا يتيسر لمفسر روائي كالطبري. و انما يمكن أن يضطلع به مفسر يجمع بين الثقلين و حكيم عارف و عارف حكيم كالعلامة الطباطبائي والامام الخميني قدس الله اسرارهما. كما سيتضح في هذا النقد العابر و يبدو خلاصته خلال الفصول التالية.

الفصل الأول: سيرة تفسير الطبري.

كان اسلوب الطبري في التفسير يعتمد على نقل آراء أصحاب الرأي أولاً، و ثل أدلة كل منهم ثانياً و انتخاب احدها أو بدء رأي جديد والاستدلال عليه بقوة أحد أدلة السابقين أو طرح جديد على اساس الاستنباط ثالثاً.

وقد حقق الطبري نجاحاً كبيراً في هذه المسائل لما كان يتمنع به من دائرة قوية واطلاع و سعة. ولم يأل جهداً عن بذل كل مساعيه في جمع الأحاديث وتحصنها و تصحيحها و تفصيل بعضها على بعض ديداً و سنداً. و تكن عتاده الأول في القبول و الرد على الرواية و ذلك باستنباط هل الرواية لا تستظهر هل يبريه ثلثين لا يعتمدون أبداً عن المحققين و نسبته إلى متصل أو المنفصل. و يعتقدون بأن العقل و السمع رسولان يبين هذان أحدهما باطنياً و الآخر ظاهرياً.

وقد اعتمد الطبري في تفصيل بعض آراء أو ابدع رأي جديد على نصوص آيات القرآنية. حيث يقول: «كتاب الله حشو بعضه بعضاً» ولكنه لم يصب في معرفة آيات المحكمة من سببية وارجاع التشابه إلى المحكمة وحل معضلاتها على اساس المحكمة بحيث ارجع محكمة أحياناً إلى التشابه و ذلك على زمام الامر في معرفة الأصل والفرع إلى الحديث. بينما من صحة الحديث بعد عرضه على القرآن الكريم و هل هو بعض له أو لا. و يحتاج به بعد ظهور عدم ثباته و اختلافه مع القرآن.

و على هذا فإن تفسير الطبري في الحقيقة يعتمد على المأثور و الاجتهاد القائمين على النقل، ولا سيما على الحديث و ان كان مصدره صحابياً لا معصوماً، و هو غير مقبول لخطر عزل العقل و حسود على النقل. فكما أن العقل مستمع جيد في فهم معاني الالفاظ، المنطوق أو المفهوم منها و في درك المعاني الموافقة أو مخالفة فإنه ناطق جيد أيضاً في اقامة الدليل في ميدان العلوم

أن رويته مستحيلة عقلياً ذلك أن الرؤية البصرية تستلزم تجسيد المرئي كما أن السماع بالسمع الظاهر والتنشم بالشممة البدنية يقضي بجسمية المسموع والمشموم.

٣ - الإدراك في هذه الآية بمعنى الرؤية البصرية وليس الاحاطة. ولما كان الحديث قد ورد في آية أخرى عن النظر إلى الله، والنظر يكون إلى المرئي وليس إلى غير المرئي ولما كان من ناحية أخرى لا تعارض ولا تضاد بين آيات القرآن وجب عدم تعميم أو إطلاق آية نفي الإدراك التي تشمل الدنيا والآخرة على آية النظر إلى الله التي تختص بيوم القيامة والقول بأن الله لا يرى في الدنيا ولكنه سيرى في الآخرة.

٤ - الإدراك في هذه الآية بمعنى الرؤية بالعين ولكن دون تعميمها وقال: المراد أن الظالمين لا يرون الله في الدنيا والآخرة. ويراه المؤمنون وأولياء الله.

٥ - كان الإدراك في هذه الآية بمعنى الرؤية البصرية وهي على العموم، أي لا يرى الله أحد بالعين كافرًا كان أو مؤمنًا، في الدنيا أو الآخرة. ولكن الله سبحانه يحدث لأوليائه يوم القيامة حاسة سادسة سوى حواسهم الخمس يرونه بها.

واعتل القائلون بهذا بأن الله إذ يمكن أن يرى يوم القيامة بزيادة قوة البصر فإنه سيرى في الدنيا ولو بشكل ضعيف. ذلك أن حقيقة قوة الاحساس واحدة في الدنيا والآخرة كما يفترض والاختلاف بين هذين العالمين في القوة والضعف، فأصل الرواية لا بد أن يحصل في الدنيا والآخرة والاختلاف بينهما في الشدة والضعف^(٩).

وبعد أن ينقل الطبري الأقوال المذكورة يقول: والصواب عندنا ما تظاهرت به الاخبار عن الرسول الأكرم (ص) والتي تدل على انكم سترون الله يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر و كما ترون الشمس ليس دونها سحاب. فالمؤمنون يرون الله والكافرون عنه محجوبون كما قال تعالى: «كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون»^(١٠). ثم ينتقض الدليل العقلي للقائلين بامتناع رؤية الله بقوله: كما أن كل فاعل ومدبر إما تماس لفعله و تدبيره أو منفصل عنه، بينما الله لا تماس له ولا تباين رغم أنه فاعل و مدبر (لأن هذه الأمور من خصائص الاجسام) أمكن على هذا أن يكون الله مرئياً وألا يشارك سائر المرتين في الأحكام الجسمية.

الخبر^(١١) يتضح لنا بعض أوصاف الله سبحانه أنسب منه عن الرؤية بالعين الباصرة في الدنيا والآخرة، وفي البقطة أو في الحلم. وتأتي عن أي نوع من التخصيص أو التفيد وأمثالها. ولكنها باقية على أحكامها وجهة هاتين القضيتين اللتين أحدهما سلبية والآخرى موجبة ضرورة أزلية أي لا تدركه الابصار بالضرورة الأزلية و هو يدرك الأبصار بالضرورة الأزلية.

وقد أورد الطبري في ديل هذه الآية الكريمة عدة أقوال:

١ - أن الإدراك غير الرؤية البصرية. كما في الآية: «فلما أدركه الغرق قال آمنت»^(١٢) فهو أدراك وليس رؤية وفي الآية «فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون»^(١٣) فالرؤية بصرية وليست إدراكاً. لأن الله وعد...: «... لا تخاف دركاً ولا تخشى»^(١٤) ولما كان الإدراك غير الرؤية بالعين. والذي نفي في هذه الآية هو الإدراك لا الرؤية فمعنى الآية إذن: أن العيون لا يمكن أن تدرك الله أي تحيط به ولا يتأني هذا مع أنها تستطيع رؤيته. ذلك أن المؤمنين وكذلك أهل الجنة يرونه بالعين يوم القيامة.

وكما أن أصل العلم بالله ممكن والاحاطة به مستحيلة فإن أصل رؤية الله ممكن والاحاطة البصرية به غير ممكنة. وقد أخبر الله في القرآن أن عدة يرونه يوم القيامة بقوله: «وجود يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»^(١٥) كما أخبر عن ذلك الرسول الأكرم (ص) بقوله: أن المؤمنين سيرون الله يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر و كما ترى الشمس ليس دونها سحاب. ولما كان كتاب الله لا تعارض فيه و تصدق آياته بعضها بعضاً ولا ينسخ أحد هذين الخبرين - خبر الله و خبر الرسول الأكرم - الآخر. فالنتيجة من مجموع الآيات والأخبار أن الله و أن كان لا يرى في الدنيا أبداً إلا أنه سيرى في الآخرة بدون إحاطة.

٢ - الإدراك في هذه الآية لا يعني الرؤية البصرية. ومعناها: أن الله لا يمكن أن يرى بالعين لافي الدنيا ولا في الآخرة. ومن يقول أن الرسول الأكرم (ص) رأى ربه فقد كذب. ومن يقول أن أحداً رأى ربه فقد أعظم الغيبة على الله، فعرف غير المرئي بالمرئي. وأن المراد من الآية «وجود يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»^(١٦). ليست بمعنى النظر البصري وإنما بمعنى انتظار رحمة الله.

وذهب بعض القائلين بهذا إلى أن أخبار رؤية الله منحولة و

٤ - أن الاعتناء والاستدلال بالأحاديث القائلة بالرؤية البصرية إن لم تكن بالأصل موضوعة، وكان المراد منها ما ظنه الطبري من النظر بالعين، لا الشهود القلبي كما يدل على ذلك أحاديث المعصومين (ع) دليل على الاتجاه نحو الحديث لتمييز أكثر العتود الدينية أصالة. وحمل القرآن وعرضه على الحديث مع أن الواجب هو العكس (الا في حالات التقيد والتخصيص وأمثالها بعد بيان الخطوط الأساسية والرئيسة للقرآن). إذ أن من الواجب أن يكون القرآن ميزانا لبيان صحة وسقم جميع الأحاديث كتلا بوضع ما يباينه.

٥ - إن نقض ومعارضة القائلين بامتناع الرؤية البصرية تنافي الفاعل والمدر للبرهان العقلي نقولهم أن له إما تماس جسمى مع فعله وبذيره أو انفصال مادي عنها وكذلك له لون ومثاله. مع أن الله فاعل ومدر لا يتصف بالفصل والوصل الجسمى ولا باللون والرائحة و... نأنيء عن الجهل بما يؤدي إليه البرهان ذلك أنه لم تقم قاعدة عامة على أن كل فاعل ومدر يجب أن يكون كذلك. وإنما للفاعل والمدر الطبيعي قانون خاص به وللفاعل والمدر فيها وراء الطبيعة قانون خاص به. كما قال مولى الموحدين علي بن أبي طالب (ع): «صانع لا بجارحة»^(١٧)، ... «فاعل لا باضطراب آلة»^(١٨).

٦ - عرف الطبري موسى كليم الله بمعيار فهمه، ونسب توبته إلى ما يعتقد به جميع الأشاعرة وهو أن الله لا يرى في الدنيا، وأن موسى بعد أن أخذته الصاعقة وصعق لم عاد إلى وعيه أدرك ما عرّفه الطبري والمفكرون أمثاله منذ قديم الزمان وهو أن الله يمكن أن يرى في الآخرة فقط.

و ينضج اثر مثل هذا التفكير التجسيمي في ذيل الآية، من سورة الفتح ذلك أنه يذكر وجهين لـ «يدالله فوق أيديهم» أحدهما أن يدالله فوق أيديهم، لأنهم كانوا يبايعون الله حين بيعتهم لرسول. والآخر أن المراد من اليد القوة ونيس العضو الخاص أي أن قوة الله في عون الرسول فوق معونتهم. ولم يرجح أحد الوجهين على الآخر. مع أن دأبه عند رجحان بعض الآراء اظهار النظر والترجيح، وإن كان الترجيح يختلف في مختلف المواضع فبعتمد فيه على ظاهر القرآن حيناً وعلى مدلول الحديث حيناً آخر وعلى المفهوم الأدبي أحياناً أخرى.

٧ - أهم معيار في تقييمه للمعارف الدينية الحديث فقط. و

وكذلك فإن لكل فاعل ومدر لونا و امال ذلك والله تعالى لالون له مع أنه فاعل ومدر. وعلى ذلك يمكن القول عن رؤيته أنه لا يستلزم أيّا من الأوصاف المشتركة بين المرتبات. ثم يضيف: المنكري رؤية الله مسائل فيها تلبس، ليس قصدنا الكشف عن تمويهاتهم ليعلم الناظر في كتابنا أنهم لا يرجعون من قولهم إلا إلى ما ليس عليهم الشيطان، وأنهم لا يرجعون في آرائهم إلى آية من القرآن أو الحديث الصحيح أو السقيم فهم في الظلمات يحيطون وفي العمياء يترددون، نعوذ بالله من الخيرة والظلمة»^(١٩)

ويكرر نفس المعنى بإمكان رؤية الله يوم القيامة في ذيل الآية ٢٣ من سورة القيامة قائلاً: «أولى القولين في ذلك عندنا بالصواب أن معنى ذلك، تنظر إلى خالقها وبذلك جاء الأثر عن رسول الله»^(٢٠). وإن كان قد أورد في ذيل الآية ١٤٣ من سورة الأعراف: «رب أرى أنظر إليك...» الآية. حديثاً خلاصته: ١ - المراد من النظر في هذه الآية الرؤية البصرية. ٢ - لاتبه الرؤية لأحد في الدنيا ما لم تفتن بتموته. ٣ - الرؤية البصرية تكون لمؤمنين في الآخرة. ٤ - كانت توبة موسى: أن الله لا يرى في الدنيا وليس أنه لا يرى أبداً»^(٢١).

وفيما يلي نقد عابر لزواية من آراء الطبري:

١ - رغم أن العقل ناطق قوي في العلوم العقلية ومستمتع قوي في المفاهيم النقلية لم يكن نه دخل مهم في بيان آرائه. والالما أصبح المحكم متشابهاً والمتشابه محكماً ولم تصبح آية لا تدركه الابصار.. محكومة آية وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة.

٢ - لا أدراك معنى جامع حيث أن كل شيء يناسب نفس هذا الشيء، فادراك الغرق في الآية.. أدركه الغرق، بمعنى الغرق نفسه، وادراك البصر في الآية: لا تدركه الابصار هو البصر الذي نفى نفياً مطلقاً.

٣ - رغم أن سياق آية النظر إلى الله يفيد تقسيم الوجوه يوم القيامة. ولكن بالاستناد إلى آية الادراك البصري هذه وسواها نقلية أخرى كتيرة وصلت عن أهل بيت العصمة والرسالة عليهم السلام، وبلاعتناء على لبراهين العقلية القوية يمكن القول أن المراد هو وجه القلب المتبادل للآية الكرنية: «فأقم وجهك للدين حنيفاً، فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل خلق الله ذلك الدين القيم»^(٢٢) ومعناها أن لقاء الله بالقلب لا رؤيته بالعين.

توهم أن حديث غير المعصوم كخبر معصوم. وأكثر الأحاديث التي يعتمد عليها كأصل في ترجيحه لاجتهادي أخبار نقلت عن بعض الصحابة. مع أن حديث الصحابي ليس ميزاناً لتقييم الآراء والأقوال الموجودة في النجس ولا سبباً للمسائل غير العبادية والتي لا يدخلها نكس وليس من الظن بها فائدة. ملاحظة: مما يؤكد عدم تركيز الطبري على الحديث أنه يورد بحثاً قصيراً جداً في ذيل آيات المعروف التي ورد فيها أحاديث قليلة كآية «لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا» وإماتاه، حيث لا يشاهد أثر للبحوث العقبية في ذيل مثل هذه الآيات اللهم غير إشارات عابرة.

الفصل الثالث: معرفة الوحي والرسالة في تفسير الطبري

الإنسان الكامل هو الذي وصل إلى مرحلة التجرد العقلي التام وخلص من التقيد بمرئيه 'لوه' والخيال. وكان مقبلاً من بلاء الوهم والخيال من الداخل و سر وسوسة الشيطان من الخارج. وينسند حقائق الغيب والشهود بلاسهو ونسيان وخطأ. وهي منزلة سامية لا يقدر الجميع على نبيلها فمن كان ذا ماض وشئ أو تصف بالظلم والعدوان لا يمكن أن يوفق للوصول إلى منزلة الإنسان الكامل. ولا يعد نبيل درجة الرسالة والزعامة الاندية في المجتمع... لا ينال عهدي الظالمين^(١٧)، الله أعلم حيث يجعل رسالته^(١٨).

والآن لنرى كيف جسّم الطبري لنا الوحي والرسالة وفتح طريق نفوذ الوهم والخيال والوسوسة إلى مقام أمن الوحي، وكيف يعتقد بأن مسرح نزول الوحي تعرض لهجات الشيطان والخلاصة كيف بين و تية بعض الأنبياء قبل نبوتهم. ففي ذيل الآية: «وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته، فينسخ الله ما يلقي الشيطان، ثم يحكم الله آياته، والله عليم حكيم^(١٩)». يقول: جلس الرسول 'الكرم' (ص) في ناد من اندية قرش كثير أهله. فتمنى يومئذ أن لا يأتيه شيء فينفرا عنه، فأُنزل الله عليه. «والنجم إذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى^(٢٠)». فقرأها رسول الله (ص) حتى إذا بلغ أفرايتهم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى، ألقى عليه الشيطان كلمتين: (تلك الغرانة العلى، وإن شفاعتهن لترجى).

فتكلم الرسول بها ثم مضى فقرأ السورة كلها فسجد في آخر السورة وسجد الخاضعون جميعاً معه ورفع الوليد بن المغيرة تراباً إلى جبهته فسجد عليه وكان شيخاً كبيراً لا يقدر على السجود فرضوا بما تكلم به وقالوا... أهتتا هذه تشفع لنا... وبعد أن نقل الكثير من الروايات في هذا المنضمون قال: فاستد ذلك على رسول الله ما ألقى عليه، فأُنزل الله عليه يعزیه آیه و ما أرسلنا من قبلك....

و خلاصة ما يستنتج مما أورده الطبري في هذا الخصوص:

١- إمكانية سهو الرسول في متن ما يتلقى من الوحي. وهذا لا يمنع السهو قهراً في المسائل الاخرى من عبادة وغيرها، وإن كان من غير الممكن اثبات إمكانية السهو في اصل الوحي الالهي من السهو في المسائل الاخرى.

٢- لا يختص السهو في اصل الوحي الالهي ببعض الانبياء. فليس من رسول لا يسهو في متن الوحي الالهي ذلك أن الآية المذكورة نزلت على الرسول الاكرم (ص) لتعزيته واعلامه أن جميع الانبياء عرضة للسهو.

٣- ليس السهو ممكناً في اصل الوحي الالهي فقط بل انما وقع فعلاً في قصة الغريق.

٤- كان منشأ السهو المذكور انقاء الشيطان. والشيطان نفذ إلى حريم اصل الوحي حيث يستطيع أن يتصرف فيه.

٥- رغم أن الشيطان ينفذ إلى حريم الوحي ويلقي خلاف قول الله. إلا أن الله ينسخ ذلك السهو من الكلام واللقاء الشيطاني ثم يحكم آياته الواقعية.

٦- رغم أن حفظ القرآن من التحريف لا يتنافى حدوداً مع ظاهرة السهو والانقاء الشيطاني، فإنه كما يزعم الطبري فقط يتنافى معه بقاء لأن أي نوع من الانقاء الشيطاني ينسخ ويبقى الوحي الخالص. وعلى هذا لا يمكن منع اصل السهو باللقاء الشيطاني استناداً إلى حفظ القرآن من التحريف.

٧- يظن الطبري أن اشتغال أول سورة النجم على أن الرسول الاكرم (ص) لا ينطق عن الهوى و ان هو الاوحي يوحى واشتغالها في الوسط على ان الملك لاحق له بالشفاعة وان شفاعة الملائكة لا تغني شيئاً فكيف بشفاعة الأوثان الكاذبة، لا تتنافى مع قصة الغرائق لأن قصة شفاعة الأوثان كانت كلاماً سهواً والقاء شيطانياً نسخت بنزول الآيات المناقية لها.

الباطنية بارادة الله. والله منزّه عن النسيان. وعلى هذا ليس من طريق للنفوذ غير الله. والله مبرأ عن كل سهو وهو ما يؤيده كل الآيات التي نزلت في حفظ القرآن. ويقول عن عصمة الرسول الأكرم (ص) من شر كل زيادة أو نقصان في تلقي أو حفظ أو املاء الوحي: «انك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم^(٢٣)» اي انك ترقى للقاء الوحي الى ما لدى اله حكيم عليم. ولا نفوذ الى ما لدى الله لغير الله. يؤيد ذلك قوله تعالى: «نزل به الروح الأمين على قبلك لتكون من المنذرين^(٢٤)»، «وبالحق انزلناه وبحق نزل^(٢٥)».

ويقول تعالى عن العصمة في الضبط وحفظ الوحي: «سنقرنك فلا تنسى^(٢٦)»، ويقول عن العصمة في الانشاء والاملاء والابلاغ: «ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى^(٢٧)». وكما ان الرسول الاكرم (ص) لا ينطق عن الهوى وبعيد عن الهوى في ابلاغ الوحي الالهي، وكل ما يقوله من عند الله فإنه مبرأ عن الكتان ومنزه عن الضئ في اداء واجبه: «وما هو على الغيب بضنين» اي ان الرسول الكريم (ص) معصوم عن كتان الوحي بحيث يضمن ولا يبلغ الناس بعض ما ينزل عليه. فهو (ص) معصوم في جميع الامور السلبية والايجابية التي تتعلق بالوحي الالهي.

وكما ان الملائكة معصومون في جهاتهم الثلاث اي (قبل) و (بعد) و (مع) فإن جهات النبي الاكرم (ص) الثلاث مصونة أيضاً. وقد تم الحديث بالتفصيل عما يتعلق بقوام وجوده صلى الله عليه واله وسلم. وذلك في التلقي والضبط والاملاء. واما ما يتعلق بقبل وبعد الرسول (ص) فيقول تعالى: «عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً الا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً ليعلم ان قد أبلغوا رسالات ربهم وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عدداً^(٢٨)». اي ان الوحي الالهي يصل الى المجتمع دون تدخل اي اجنبي ثم من نجا بعد ذلك فعن بيته ومن هلك فعن بيته، ليهلك من هلك عن بيته ويحيى من حي عن بيته.

لقد كانت وتكون نظرة الطبري وأمثاله إلى النبوة العامة... فلا يعتقدون بأن الماضي الوثني يتنافى مع الوصول الى النبوة ولا يرون أن السهو والالتقاء الشيطاني مابين منزلة الرسالة النبوية، فقد اورد في ذيل الآية: «فلما جن عليه الليل رأى

٨ - لا يرى الطبري تنافياً في قصة الغرائيق التي يبدو فيها التهاافت وعدم التناسق بين أولها وآخرها ويراهم مقبولة. والسر في تهاافتها فيما قيل ان سورة النجم نزلت دفعة واحدة، وكيف يستعمل الكلام الذي ينزل دفعة واحدة ويقرأ في مجلس واحد على التناقض. وملككم بدعى التنسيق الكامل في جميع اجزاء كتابه ويتحدى في ذلك أيضاً: «أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها»، «لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً».

٩ - جاء في نهاية قصة الغرائيق أن حنابذ الشرك وانمة الاحاد رضوا بما جاء في سورة النجم وسجدوا مع النبي الاكرم (ص)، ويمكن الانسان أن يبرر تهاافت آيات سفاغة الأوبان وسبها بقوله: ان آياتها كان بالسهو والالتقاء الشيطاني وكان سلبها بالوحي والنسخ الالهي وتحكيم الآيات.

ونكن كيف رضى المشركون بمضمون تلك السورة وسجدوا جميعاً ورفع الشيخ الكبير الذي كان لا يقدر على السجود القرب الى جبهته وسجد عليه مع وجود النفي الصريح لسفاغة الأوبان لكونه أولى بذلك من نفي سفاغة الملائكة. ومع استئصال السورة على تجهيل المشركين وقلة علمهم وجهلهم بعالم الغيب والآخر.

١٠ - نقل مثل هذه القصة الضعيفة الوهمية بالاستناد إلى غير المعصوم مقبول عند الطبري^(٢٩). وذلك بتشويه الوجه لتوراني لصاحب لواء العصمة وعلم الصيانة من اي خطأ وسهو ونسيان.

والقرآن يذكر أيضاً أن الوحي محفوظ من اي تحريف أو أن يناله الشيطان كما ان الرسول الكريم (ص) مصون من شر السهو والنسيان والالتقاء الشيطاني في جميع مراحل تلقي الوحي وضبطه واملائته.

يقول الله تعالى عن صيانة الوحي من شر أي تحريف اجنبي ونفوذ ابليسي: «وما ننزّل الا بأمر ربك له ما بين أيدينا وما خلفنا وما بين ذلك وما كان ربك نسياً^(٣٠)»، اي تقول الملائكة: اننا لاننزل الا بأمر من ربك، وان ما كان قبلنا ويعتبر نحن العلية والمبدئى الفارقة فيبد الله. وما كان بعدنا ويعتبر بعدنا والواحق وجودنا بيده. وما كان بين المبادئ السابقة وما نحن الانية اي كل وجودنا وفوق وجودنا بيده، فإدارة جميع سبلنا مبدئى مستمدة منهم. والآثار المتأخرة، والمقومات

لحظة.

وفي الآية الثانية يستعمل الله تعالى الفعل المضارع بشكل مستمر لآراء إبراهيم (ع) ملكوت السموات والأرض. فكيف لانسان يرى باطن عالم الملك وتتم هذه المشاهدة بارادة الهية يتردد و يعبد غير الله.

تم أنه يوجد في نهاية قصة رؤية الكواكب والحجة على القوم شاهد آخر يدل على توحيد النبي إبراهيم الخليل الخالص الصافي وهو: «وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم» (٣٣). ذلك أن الحجة المذكورة في هذه الآية ان افول الكواكب لا يتفق مع ربوبيتها. وان الله هو محبوب القلوب ومحبوب الأفئدة ولا يليق أي جرم سواي بالحب وللربوبية مما أوحى الله بها الى إبراهيم (ع) أو علمه و الهمة اياها. ولذلك فإن قصة مشاهدة الكواكب محفوفة بعناية الله الخاصة اما براءة المستمرة للملكوت كما ذكر سابقاً أو باعطاء الحجة والتعليم بالبرهان كما ذكر بعده ومن هنا يمكن الاستنباط أن القصة كانت على سبيل الغرض وامثاله فقط وليس قبول و عبادة الأصنام السماوية.

يمكن دراسة رأي الطبري في النبوة العامة والبحث حولها و هل الأنبياء معصومون أو لا و هل محض تكليفهم بالأحكام و تحذيرهم من الحرام والمعصية وترغيبهم بالحلال والنواب لا يستلزم ارتكابهم للمعاصي، في التشابهات التي لا تتفق صراحة مع نزاهة الانبياء من الذنوب. يقول في ذيل الآيتين ١٠-١١ من سورة النمل: «وألق عصاك فلما رآها تهتز كأنها جان ولى مدبراً ولم يعقب، يا موسى لا تخف اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم ثم بدل حسنا بعد سوء فإني غفور رحيم» ... عندي (يعني الله سبحانه) أنبياء أختصهم بالنبوة الآ من ظلم منهم فعمل بغير الذي أذن له في العمل به ... وما ذكره الآخرون في معنى الآية غير صحيح، والصحيح ما قاله الحسن البصري وابن جريح أن كلمة، الآ من ظلم، استثناء صحيح من جملة لا يخاف لدي المرسلون وقال الحسن البصري عن معنى حديث الله هذا مع موسى اني إنما أخفك لقتلك النفس (٣٤).

ولما كان الطبري يذهب في تعريفه النبوة بأنها تجمع الرسالة مع المعصية ولا حاجة للعصمة من المعصية فقد فسر الآية الثانية من سورة الفتح بشكل لا يتفق مع العقل ولا يتناسب مع سياق

توكبا، قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين (٣٩): حديثاً عن ابن عباس يقول فيه: حينما رأى إبراهيم (ع) كوكبا قال: هذا ربي فعبدته فلما غاب قال: لا أحب الآفلين. فلما رأى لقمر بازغاً قال: هذا ربي فعبدته، فلما غاب قال لئن لم يهدي ربي لأكونن من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغة، قال: هذا ربي هذا اكبر فعبدتها فلما غابت قال يا قوم اني بريء مما تشركون...

ثم ينقل حديث جماعة يزعم انهم ليسوا من أهل الرواية (يضعون البرهان العقلي بعين الاعتبار) قائلاً:

١- ليس صحيحاً ان يختص الله أحداً بالرسالة وقد اتي عليه بعض الاوقات من بلوغه و هو به كافر.

٢- ما أخبره الله عن إبراهيم لم يكن لجهله بعدم جواز عبادة الكوكب والقمر والشمس.

٣- ما قيل في هذا الخصوص اما على وجه الانكار أو في العيب في عبادة الاصنام فحينما لا تستحق الكواكب السماوية العبادة فإن الأصنام المنحوتة على الأرض أحق ان لاتصلح للربوبية التكوينية و اما من باب المعارضة للباطل كما هو معروف في المناظرة. او من باب الاستفهام الانكاري والتوبيخ أو امثالها. ثم يصل إلى أصل البرهان العقلي في المسألة، فيرفض جميع الوجوه المذكورة آنفاً بقوله: وفي خبر الله عن قيل إبراهيم حين اقل القمر (لئن لم يهد في ربي لأكونن من القوم الضالين) الدليل على خطأ هذه الاقوال و ان الصواب في ذلك الاقرار بخبر الله والاعراض عما عداه (٣٠).

إن الظن بوثنية الانبياء في الماضي ونو لحظة واحدة لا يتعارض مع البرهان العقلي عن النبوة فقط وانما لا يتفق مع ظواهر الآيات التي نزلت في هذا الخصوص. وذلك لوجود آيتين كل منهما تدل على النظرة التوحيدية للنبي إبراهيم قبل مشاهدة الكواكب و فرض ربوبيتها.

١- «واذ قال إبراهيم لأبيه أزرأ أتخذ أصناماً آلهة إني أراك و قومك في ضلال مبين» (٣١).

٢- «وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين» (٣٢) ففي الآية الأولى يوبخ إبراهيم (ع) أزر و يعتقد بأن عبادة الأصنام ضلال و يرى أن قوم أزر مله في ضلال بين. فكيف يشك في بطلان عبادة الأصنام ويعبد الأصنام

حتى يخوضوا في حديث غيره، انكم اذا مثلهم، ان الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعاً^(٣٨)» يبدو بوضوح، ان النهي في الآية السابقة موجه الى الناس وليس للرسول الكريم (ص) لأنه جاء في هذه الآية انه نزل عليكم من قبل الاتعدوا في مجلس يستهزأ فيها بآيات الله.

وبما أنه لا يوجد في القرآن الكريم آية تدور حول هذا الموضوع، غير هذه الآية فالمراد اذن من الآية السابقة هو نهى الناس عن حضور مجالس الاستهزاء بالقرآن والدين. والناس يمكن ان ينفذ اليهم ابليس و ان ينسوا النهي وليس الرسول (ص) ولم ينسق الطبري بين هاتين الآيتين ليتضح أنه وان كان الخطاب في الآية الأولى موجهاً إلى النبي (ص) الا انه في الحقيقة موجه إلى الناس وليس النبي (ص).

ملاحظة: كما ان العلم الحسولي ينقسم إلى قسمين بديهي ونظري و كل نظري يستند إلى البديهي و ان جميع البديهيات ينتهي إلى أولى بالذات وهو اصل استحالة التناقض و أوليته تستوجب الا يكون استدلالياً والشك به او القطع بطلانه يكون دليلاً على انه صدق و حق، ذلك أنه لا يمكن الجمع بين الشك ولا شك، كما لا يجمع بين القطع و عدم القطع.

فان العلم الشهودي أيضاً ينقسم إلى قسمين بين ومبين وكل كشف مبين يستند إلى شهود بين و كل الشهود البينة تنتهي إلى الكشف المبين بالذات وهو وحي المعصوم، ولا احتمال للخلاف في كشف المبين بالذات كما انه لا يوجد في العلم الحسولي الأولي بالذات أي احتمال للخلاف أيضاً.

ولذا صرح كثير من الانبياء: إني على بينة من ربي حينما نزل الوحي على الرسول و نال منزلة النبوة الشريفة لم يداخله أي شك في ذلك فيخبر خديجة بالقصة لازالته. ثم تأخذه خديجة إلى ورقة بن نوفل أو تخبر ورقة بما حدث له ويعلم النبي الأكرم (ص) نبوته بارشاد ورقة ثم يؤمن به ويصدق برسالته ليثبت بهذه القصة التي نسجت عنها عنكبوت الوهم الوهين أن اصل الدين تم بارشاد غير مسلم.

ولكن الطبري يقوم في ذيل القسم الاول من سورة اقرأ باسم ربك بنقل قصة ذهاب خديجة الى ورقة وأخذ النبي الأكرم (ص) اليه، و يشي أن وقوف الرسول على النبوة واحرازها تم بارشاد ورقة ولكن أليس مثل هذه النبوة التي

الآيات. و خلاصة رأيه في آية: «ليغفر الله ماتقدم من ذنبك و ماتأخر، ويتم نعمته عليك، و يهديك صراطاً مستقيماً». انا فتحنا لك لشكر ربك و حمدته ولتسبحه و تستغفره فيغفر لك بفعلك ذلك ربك ماتقدم من ذنبك قبل فتحه لك و بعد فتحه، والأمر بالتسبيح والاستغفار للتوبة من المعصية، و ان لم يكن في هذه الآية فقد ورد في سورة «اذا جاء نصر الله والفتح و رأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان تواباً». كما يقول الرسول الكريم (ص) اني لاستغفر الله واتوب اليه في كل يوم مائة مرة ولو كان المراد من الآية غير الذي قلناه لما كان لها معنى معقول ولا للحديث المذكور.

اذ الاستغفار معناه طلب العبد من ربه غفران ذنوبه، فإذا لم يكن ذنوب لم يكن لطلب الغفران معنى لأنه من المحال أن يقال اللهم اغفر لي ذنباً لم أعمله^(٣٥). بهذه الطريقة أيضاً تبدو لنا كيفية تنسيق الطبري للآيات بعضها بعض، و كيف جعل آيات سورة النصر شاهداً لآية سورة الفتح واستنبط منها الأمر بالتسبيح والاستغفار وأثبت معصية الرسول الأكرم (ص) - والعياذ بالله - كما يتضح استدلاله العقلي في قبول معنى الاستغفار والذي يتوهم أن معناه الوحيد: طلب التوبة من المعصية المعروفة والمصطلح عليها، ويظن أن ذنب العارفين و معصية الواهين و خطأ الفانين و سيئة الصالحين الواصلين كمعصية الجاهلين و...

و بناء على هذا الأساس المذكور والذي يذهب إلى أن المعصية تتفق والرسالة ولا ضرورة لعصمة الأنبياء، و ابليس ينفذ فيهم وليسوا آمنين من شر وسوسة الشيطان ولا مصونين من خطر السهو والنسيان، يفسر بكل سهولة الآية: «واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره، و اما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين^(٣٦)»، بقوله: يقول تعالى لنبيه الكريم (ص) لا تجلس في مجلس المشركين الذين يستهزئون بآيات الله، و ان انسأك الشيطان نهينا اياك عن الجلوس معهم ثم ذكرت ذلك فقم عنهم ولا تعقدك بعد ذكرك ذلك...^(٣٧).

مع اننا بالنظر الى آية: «وقد نزل عليكم في الكتاب أن اذا سمعتم آيات الله يكفر بها و يستهزئ بها فلا تقعدوا معهم

باعتباره واما بنص معصوم آخر ايضاً وكلاهما علامة على نصب الهى.

اي ان الامامة كالنبوة في كثير من الشئون لذلك ففيها نفس الشروط والافصاف وكذلك فيها نفس احكام مقام نبوت واثبات النبوة وكما يمكن اثبات النبوة العامة بالبرهان ولا يمكن اثبات النبوة الخاصة بالدليل العقلي، كذلك الامامة العامة والامامة الخاصة ايضاً.

وكما انه يمكن مشاهدة النبوة الخاصة للنبي المخصوص بالعلم الشهودي يمكن بالكشف الشهودي مشاهدة الامامة الخاصة للامام المخصوص.

ويكفي لاثبات الامامة العامة الاعتماد على نفس برهان الحكمة الجاري حول النبوة العامة وقد استدل جماعة من المتكلمين بقاعدة اللطف على النبوة العامة ولكنهم لم يستدلوا بها على الامامة العامة لاعتقادهم بان الامامة من فعل الناس لا فعل الله وقاعدة اللطف لاثبات ضرورة فعل الله وليس للموجب التكالفي على الناس.

وهذه الفئة معذورة في ترك الاستدلال بقاعدة اللطف لاثبات الامامة لانها اعتبرتها جزءاً من فروع الدين وجعلتها في رديف سائر الاحكام الفقهية والفرعية وموضوع مسألتهم فعل المكلف وليس فعل الله: الا ان الذين يعتقدون بان الامامة كالنبوة من فعل الله وليس من فعل الناس فقد استدلوا بالبرهان العقلي فقط وان كان الحد الوسيط في البرهان العقلي ليس دائماً واحداً ذلك ان غلب المتكلمين من الامامية من ذوي التفكير الفلسفي يستدلون ببرهان الحكمة والحد الوسيط لدليلاهم حكمة الله وبعضهم يتمسكون بدليل قاعدة اللطف.

وعلى كل حال لا بد من الاشارة الى ان التناسب بين الدليل والادعى يستوجب على الذي يعتبر الامامة جزءاً من اصول الدين وليس جزءاً من الفروع الايلجاً الى الاستدلال الفقهي لاثبات هذه المسألة الكلامية وان ينبت بالدليل الكلامي فقط. الا ان بعض متكلمي الكبار ذكروا الدليل الفقهي الى جانب الدليل الكلامي واعتبروه مفيداً كالدليل الكلامي لاثبات الامامة العامة. فأبواسحق النوبختي بعد ان اقام الدليل العقلي على ضرورة الامامة العامة بقاعدة اللطف يقول: اما الدليل السمعي على وجوب الامامة العامة اتنا أمرنا بتنفيذ

نفرن بالسك والتشاور مع خديجة لتمييزها، والوصول إليها على يد ورقة بن نوفل تتفق من ناحية مع عمل المعصية وتقرن من جانب آخر مع نفوذ ابليس وتلازم مع اسطورة الغرائق ايضاً و....

الفصل الرابع: معرفة الإمامة في تفسير الطبري

ان اكمل معرفة لشيء ما، هو معرفة هذا الشيء بمقومات وجوده. واذ كان شيء علة وجوده، فإن معرفته عن طريق علة وجوده اكمل معرفته يمكنه عنه، واذ لم يكن له علة وجوده، فافضل طريق معرفته هو معرفة طريقة وجوده.

وبناء على هذا يجب معرفة أصل الامامة لمعرفة الامام ومعرفة أصل الرسالة لمعرفة النبي. وايضاح معنى الانوهمية بقدر الامكان لمعرفة الله. كما يقول المرحوم الكليني نافعاً عن مبر المؤمنين (ع) ^(١٣٦)... اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة اولوا الأمر بالأمر بالمعروف و...

ولما كان علم الامامة فرع معرفة النبوة، وعلم النبوة فرع معرفة الله، فإن اسساً مختلفة في معرفة الله كانت سبباً للاختلاف في اساس معرفة النبي. وتعدد الاسس في علم النبوة، كان سبباً لظهور الاختلاف في علم الامامة. وما أورده الطبري في فصل لم الله يعكس تفكيره الخاص عن علم النبوة كما أن علمه لخاص بالنبوة عكس معرفته الخاصة بالامام. ذلك ان الذي لم سل الى عصمة النبي لمن يقبل عصمة خليفته وذلك لأن النائب من افضل من المنوب عنه.

لما كانت الامامة تستعمل على جميع سنون النبوة (غير النوحى شرعي) فإنها تشمل جميع شرائطه. اي اذا كان من شروط رسالة العصمة من المعصية والصيانة من السهو والنسيان وانها سف لازم للنبي، فإنها شرط لا بد منه في الامام ووصف لازم له ضاً واذ كان من صفات الرسول أنه افضل الآخرين فإن من مات خليفة ان يكون افضل الآخرين. واذ كان اعطاء مقام بوة في اختيار الله والرسالة انتصابية وليست انتخابية، فإن منح مل مقام الامامة في يد الله واختياره لخاص الالهى ايضاً لامامة انتصابية وليست انتخابية و اذا كان العلم يكون خص معين نبياً اما بالاعجاز أو تنصيب معصوم قبله وكلاهما ناشف عن اذن الله، فإن معرفة كون شخص معين اماماً اما

الحدود كقطع يد السارق سورة المائدة، الآية ٤١ - وليس المتولي لذلك مجموع الأمة بالاتفاق بل زعيم الأمة وامامهم. فقد امرنا بما لا يتم الا بنصب الامام. فلا بد من نصب الامام^(٢٠).

و نتيجة هذا الاستدلال بفرض صحته هو نبوت حكم فرعي وفقهي يقضي بوجوب تعيين الامام. وليس حكماً أصلياً وكلامياً يقضي بوجوب نصب الامام من الله (كما تقول الإمامية) ووجوب نصبه على الله (كما يظن المعتزلة).

ولم يهتم التوبختي في الباقوت والعلامة الحلي ره بهذه الدقيقة ولم يورد نقداً عليه^(٢١).

تقضي القاعدة العقلية بضرورة الربط بين محمول القضية و بين موضوعها. ذلك أن محمول المسألة العقلية من اللوازم الضرورية لموضوعها. ولذلك تصلح لاقامة البرهان العقلي ولا تقبل اي تخصيص أو تقييد. وكل استثناء منها يعتبر نقيضاً لها، على خلاف القاعدة العقلية التي تتلاءم مع أي تخصيص أو تقييد، وهي تقبل الجمع الدلالي حينما تواجه محضاً أو مقيداً. إن قاعدة اللطف تدل على أن شئ يقرب الانسان من الكمال وينجيه من الهلاك و هو سبب قربه من الجنة وابتعاده عن جهنم من الضروري صدوره عن الله. وهذا اصل عام لا يقبل الاستثناء. الا أن الطبري يقول في تفسيره لآية... «ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين»^(٢٢). وفي هذا الخبر من الله تعالى دلالة على خطأ ما يذهب اليه أهل التفويض لأنهم منكرون ان يكون عند الله لطائف خاصة لمن شاءها من خلقه يلطف بها له. حتى يهتدي الى الحق فينقاد له ويرجع اليه ويؤثر الهدى والايان على الضلال والكفر، والله أخبر انه لو شاء هدى الجميع. وفي أن بعض الناس لم يهتدوا و هو قادر على هدايتهم أوضح دليل على انه لم يعطهم كل الاسباب التي بها يصلون إلى الهداية^(٢٣) وهنا من المفيد ذكر بعض النقاط:

١ - يريد الله ان يهدي الجميع على اساس الهداية التشريعية. لذلك يرشد جميع الناس خلال الأعصار والقرون إلى يوم القيامة. وأوضح دليل على ذلك ما أنزله من آيات مثل.. هدى للناس، نذيراً للعالمين، ذكرى للبشر...

٢ - ان الهداية التشريعية العامة تقابل الحكمة وتتفق مع عدة اللطف وليس فيها استثناء.

٣ - لله هداية تكوينية خاصة و هو تواب يمنحه الله تعالى

لأولئك الذين قطعوا مسافة من الطريق بالجهاد والاجتهاد بالهداية التشريعية وبحسن اختيارهم. وأوضح دليل و سند على مثل هذه الهداية الخاصة مانزل من آيات ك يهدي من يشاء، ان تطيعوه تهتدوا، من يؤمن بالله يهده الله، الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا، يهدي اليه من أتاب و...

٤ - ان اضلال الله، للعقاب فقط، والله تعالى لم يضل ولن يبدأ احداً بالاضلال، يدل على ذلك آيات عديدة مثل: و ما يضل به الا الفاسقين.

٥ - و معنى الآية المذكورة اي.. ولو شاء الله لجمعهم على الهدى، وكذلك آية، ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً، فأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين^(٢٤). أي لو أراد الله بما يملك من قدرة مطلقة أن يجبر الجميع على قبول الحق لفعل، ولجعل كل من على وجه الأرض مؤمناً ولما كفر أحد حلال التاريخ. ولكن الله خلق الجميع أحراراً في قبول الدين ليصنوا إلى الكمال بحريتهم.

٦ - ليس الايمان القائم على اساس الخوف والاجبار دليلاً على الكمال ولا يتناسب مع الهدف الاساس لبعثة الأنبياء حيث تزدهر المواهب على ضوء حسن الاختيار للمجتمعات البشرية، اذ ليس من صلاح المجتمع اجبار الناس على الايمان وليس ترك الله لذلك إلا لعدم وجود الكمال فيهم، ولأنه لا يصلح للنظام العام.

٧ - للطبري من مثل الآيات المذكورة استنباط آخر و هو ان ايمان الناس يتوقف على اسباب كثيرة والله لا يضع بعض هذه الاسباب في يد جماعة خاصة. واذا وضعها فعمل الخير، ولمصلحتهم أيضاً.

٨ - لما كان الموضوع الذي استنبطه الطبري من مثل هذه الآيات وأشير اليه في الفقرة ٧ لا يتفق مع سائر الآيات يمكن أن نقول انه لا يقبل قاعدة اللطف، اي ليس من الضروري ان يكون كل ما يدعو إلى كمال الانسان ويقربه من السعادة ويبعده عن جهنم، من الله وذلك لظنه ان ايمان الجميع خير و مع ذلك فإن الله سبحانه و تعالى لم يهيء أسبابه للجميع، ولما كانت قاعدة اللطف عقلية وليست نقلية لذلك ليست قابلة للتخصيص أو التقييد، و كل استثناء فيها دليل على نقص وضعف و عدم اعتبار تلك القاعدة.

ورغم ان الطبري لا يورد بحثاً كلامياً ذا أهمية في ذيل الآيتين ١٢ و ٥٤ من سورة الانعام واللتين تتضمنان اثبات ضرورة الرحمة لله.

وانه منشأ هذا الحكم الضروري فقد قبل في ذيل الآية: «رسلاً مبشرين و منذرين، لئلا يكون على الله حجة بعد الرسل و كان الله عزيزاً حكيماً»^(٤٦)، بأنه لولا بعثة الانبياء لكانت حجة الملحدین: لماذا لم ترسل مرشداً لنجوا من الخزي والعار باتباعه، لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزي. اذن من المعلوم أن طريق الاحتجاج مفتوح و مسير الحسن والقبح ليس مسدوداً، وأن آية «لا يسأل عما يفعل و هم يسألون»، لم تنزل لتعطيل العقل عن الاستدلال كما يزعم الأشاعرة.

و من هنا يمكن اعتبار الطبري مدافعاً عن التفكير العقلي. (ولكنه دفاع لا يؤمن جميع حقوق العقل المبرهن كما ذكرنا) ذلك لأنه لم يقل شيئاً ليهدم اساس العقل ويسط بساط الجبر ويعزل الانسان عن الاختيار وأمثاله في ذيل آية، «لا يسأل عما يفعل و هم يسألون»، التي تعتبر أهم محور في بحث الأشاعرة والجبريين. وان كان في كثير من الأمور يرد مدرسة تفويض اهل الاعتزال. ويرى ان قدرة الله مؤثرة في مرحلة البقاء كمرحلة الحدوث. ولا يخرج عن مجال قدرة الحق شيء ولا يقبل بأنه يقبل اعمال اي ممكن ان تكون قائمة بذاتها وهو في ذيل الآية: «اياك نعبد و اياك نستعين»^(٤٧) و لذلك في ذيل آية: «ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا»^(٤٨).

يرد حديث أهل القدر والتفويض في كل موضع اعتماداً على هذا الأمر و في اطار مضمون تلك الآية و ان كان الطبري في ذيل الآية: «فألهما فجورها وتقواها»، أورد نفس معنى الالهام وتعليم هاتين الخصلتين لكل انسان الذي يتناسب مع الاختيار بينما فسرها جماعة بجعل ووضع الفجور والتقوى الذي يتفق مع الجبر.

و على كل حال فإن مسألة الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين تحتاج الى وقت طويل وفصل مستقل وهو وقت لا يتوفر لهذه الرسالة وفصل لا تنسج له هذه المقالة. ولكن يمكن القول ان اثبات الامامة العامة بالطريقة الكلامية في تفسير الطبري ليس سهلاً.

٩ - وبناء على هذا فمن الممكن ان تكون الامامة التي هي احدى اسباب هداية الأمة و تساهم في قبول المجتمع المعاصر للامام ليست ناشئة من الله. ولا ينصب الله أحدا اماماً و على هذا لا يقوم دليل عقلي على ضرورة الامامة العامة لأن قاعدة اللطف ليست معتبرة كما يزعم الطبري و ان كان اساس أهل التفويض باطلاً، والله قادر ولم يוכל الاعمال بأحد.

١٠ - من الممكن ان الطبري في كتبه الكلامية قد تنبه الى مثل هذه الاستنباطات الفاسدة و قوى قاعدة اللطف، ولكن بالاعتماد على استنتاجاته التفسيرية الخاصة لا يمكن عدّه من القائلين بأن قاعدة اللطف حجة ولذلك لم تكن الامامة قضية كلامية عنده، بل تعتبر من المسائل الفقهية والفرعية كسائر الاحكام الجزئية. رغم هذا كان بإمكان أحد أن يعتبر قاعدة اللطف تامة. فإنه يرى ان الامامة مسألة فرعية وفقهية لا اعتقاده بأنها انتخابية وليست انتصابية و يظنها من فعل الناس و ليس الله. ولكن ليس من الممكن لأحد الا يعتقد بأن قاعدة اللطف تامة و يعتبر الامامة العامة مسألة كلامية.

١١ - يمكن ألا يرى فرد ان قاعدة اللطف تامة. و ليس من الضروري ان يتلقى شيئاً من الله و عليه، ومع ذلك يعتقد ان نصب مرشد غيبي اي نبي مسألة أصلية لافرعية و فقهية، ذلك أن تعيينه يرجع الى الله وليس الى الخلق ولكن الله لا يسأل عنه. «لا يسأل عما يفعل و هم يسألون». الا أن هذا الاستنتاج نفس رأى الأشعري الذي لا يصحبه دليل عقلي، أي لا يمكن اقامة البرهان على ضرورته ولم يرد شيء في الامامة العامة عن اصحاب مثل هذا الرأي علاوة على ان سيرتهم العملية بالنسبة للخلفاء تدل على انتخاب الزعيم في الاسلام وليس انتصابه.

١٢ - الفرق بين النبوة العامة والامامة العامة في مدرسة الاشعريين الذين لا يقولون بالتحسين والتقبيح العقليين، أن النبوة من فعل الله والامامة من فعل الخلق، و يقيمون البرهان في بحث النبوة على امكان البعثة لا على ضرورتها و هم يوجهون بحثهم للبراهمة الذين ينكرون البعثة^(٤٩)، ولا يوجهونها الى المعتزلة الذي يقولون بضرورتها، ذلك أن حوارهم مع أهل الاعتزال يقوم على أصل مسألة الحسن والقبح و قاعدة اللطف. و ليس بخصوص بعثة الانبياء و ان كان هذا البحث يعتبر احد مصاديق ذلك الاصل الجامع.

لأنه لم يورد بحثاً وافياً عن الإمامة العامة في ذيل الآيات المناسبة لها مثل... ولا ينال عهدي الظالمين^(٤٩)، كما لم يذكر حديثاً مقبولاً في ذيل الآيات المناسبة للإمامة الخاصة. فقد قال في ذيل آية: «اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم»^(٥٠): هو أمر من الله بطاعة رسوله في حياته فيما أمر ونهى، وبعد وفاته في اتباع سنته. ومضمون الآية المذكورة تعميم اتباعه وعدم تخصيصه بزمان حياته و أمثاله و المراد من أولى الأمر القادة السياسيون وليس أهل العلم والفقه، ولا بعض الأفراد الذين وصلوا إلى الخلافة الظاهرية في صدر الاسلام.

اذا وردت احاديث صحيحة عن رسول الله (ص) تنص على اطاعة الانمة والولاء في الامور التي فيها مصلحة المسلمين. ثم ينقل عن ابي هريرة أن النبي (ص) قال: سيليكم بعدي ولاة البر بيرة والفاجر بفجوره، فاسمعوا لهم واطيعوا في كل ما وافق الحق، وصتوا وراءهم، فإن أحسنوا فلكم وهم وان أساءوا فلكم وعليهم.

وجاء من النبي (ص) حديث مضمونه على المرء المسلم اطاعة الحاكم فيها احب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فمن أمر بمعصية فلا طاعة. ويدوم هذا الحديث أن طاعة الزعيم الفاسق صحيحة و أن كان لا طاعة له في الأمر بمعصية. إذن فعبد الوالي ليس ضرورياً فكيف بمعصيته. (في الولاية بالأصالة) وفسر الولاية، في الآية: «انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة و يؤتوا الزكاة وهم راكعون»^(٥١)، بمعنى النصرة لا الزعامة والولاية. مع أن ظاهر الآية الكريمة حصر.

والولاية بمعنى مساعدة والعون مثل لولاية بمعنى الصداقة لا تنحصر بالله والرسول... و انما بجميع المؤمنين بعضهم بعض أيضاً. «المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض...» وقال في تفسير، «والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة» فقال بعضهم عنى به علي بن أبي طالب وقال بعضهم عنى به جميع المؤمنين، ولكن علي بن أبي طالب مر به سائل و هو راكع في مسجد فأعطاه خاتمه ومعنى الآية لا يختص بعلي بن أبي طالب بل عنى (ع) من الذين آمنوا.

فالطبري اكتفى خلال ذلك بإيراد الآراء المختلفة دون ترجيح أحدها.^(٥٢) وقال في ذيل الآية: «يا أيها الرسول بلغ ما نزل إليك من ربك و ان لم تفعل فما بلغت رسالته والله

يعصمكم من الناس»^(٥٣). المراد ابلاغ اليهود والنصارى التي وردت قصتهم في هذه السورة فالابلاغ موجه اذن الى اهل الكتاب و موضع الابلاغ الكشف عن خبث طويتهم وامثالها ولومهم ولم يتعرض الى ان الابلاغ لعموم الناس او أن الموضوع ابلاغ ولاية علي بن أبي طالب (ع)^(٥٤). ويقول في ذيل الآية: «اليوم اكملت لكم دينكم واقمت عليكم نعمتي و رضيت لكم الاسلام ديناً»^(٥٥).

أولى الاقوال في معنى الآية: ان اكمال الدين و اتمام النعمة كانا في انتصار الاسلام في البلد الحرام واجلاء المشركين عنه. و احساس المسلمين بالاستقلال والأمن في الحج دون أن يحاط بهم المشركون او يشعروا بعدم الأمن منهم.

و بما أن بعض الفرائض و الاحكام نزلت بعد هذه الآية فليس المراد منها اذن اكمال الاحكام وانما اكمال الاسلام السياسي. واستقلال المسلمين. ولم يورد كلمة حول ولاية علي بن أبي طالب و ان في زعامة المعصوم كمال جميع أركان الاسلام و اتمام النعمة^(٥٦).

ثم يكتف الطبري بعدم ايراد بحث يمكن قبوله في الآيات المتعلقة بالامامة العامة والامامة الخاصة فقط بل انه لم يأت ببحث ذي قيمة في تفسير الآيات المتعلقة بعصمة أهل البيت (ع) وفضائلهم الخاصة أيضاً. ففي ذيل الآية: «يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً»^(٥٧).

يقول مثلاً: اختلف في الذين عنوا بأهل البيت فقال بعضهم عنى به رسول الله (ص) و علي بن أبي طالب وفاطمة وحسن و حسين. ويورد ستة عشر حديثاً في هذا الخصوص. بعضها يتعلق بنزول آية التطهير و بعضها يشير الى عمل الرسول (ص) بعد نزولها. فكان ير بيت فاطمة ستة أشهر كلها حرج الى الصلاة فيقول: الصلاة أهل البيت ثم ينلو آية التطهير. و كان بعض الاحاديث الستة عشر تشير الى تعميم آية التطهير على سائر المعصومين. و انها لا تختص بهؤلاء الأنوار الخمسة المقدسة فقد أورد الطبري في الحديث الرابع عشر من تفسيره أن الامام علي بن الحسين (ع) قال لرجل من أهل الشام: «ما قرأت في سورة الأحزاب، «انما يريد الله ليذهب... الآية». قال نعم ولأنتم هم قال نعم.

وبعد أن أورد الطبري خلاصة قصة حديث الكساء وحديث

آيات القرآن أن مسألة الإمامة موضوع كلامي وأن تعيين الامام ينصب الهى وليس بانتخاب الناس مثل:

١- «اني جاعل في الارض خليفة»^(٦١) لأن كل موجود ممكن يحتاج الى الله في الحدوث والبقاء، ورغم أن الربوبية الالهية المطلقة تدير جميع شؤون الموجودات الممكنة ولا فرق في ذلك بين الخير والشر والضر والنافع الا بالذات وبالعرض والذي يخرج عن بحثنا الحالي، غير ان الخلافة المشروعة والزعامة الصحيحة تتم بأمر من الله فقط وتوجد بجعل الهى. ولا تحصل بدون تقرير الله وتعيينه. هذا وان كان الذين ينتظرون ذلك هم الملائكة في السماء وأن المراد من اسناد جعل الخلافة لله أن تعيين الخليفة الهى ينصب الله فقط.

٢- «واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاقهن، قال انى جاعل للناس اماما، قال و من ذريتي، قال لاينال عهدي الظالمين»^(٦٢) وكما نجد في اسناد جعل الامامة الى الله دليلاً على كون مقام الامامة انتصابياً. يفهم من عرض حاجة الخليل ايضاً أن تعيين الامام ومنح منصب الامامة انتصابي وليس انتخابياً. والا لجعله النبي ابراهيم لجميع ذريته، رغم أنه يفهم من عبارة لاينال... أن مقام الامامة عهد الهى وليس عهداً انسانياً. وهذا العهد لايشمل الظالم. والمراد من كلمة ظالم من جار قبل مقام الامامة، وليس ظالماً فعلاً، فكما ان سؤال الخليل (ع) لم يكن يشمل الظالم بالفعل فإن جواب الله ايضاً أن من له سابقة ظلم و ليس الآن ظالماً محروم من الخلافة.

٣- «وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وكانوا لنا عابدين»^(٦٣) اي جعلنا الأنبياء الابراهيميين كاسحق ويعقوب الذين كانوا جميعاً صالحين ائمة على الناس. يهدون بأمرنا. سواء كان امراً ملكوتياً كما يفهم من الآية: «انما امرد اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون»^(٦٤) و امتاها أم امراً تشريعياً وأمر تكليف كما يستنبط من سائر آيات الزعامة. وكما نسب انزال وحي الفعل و احياء اعمال الخير الى الله في هذه الآية فإن جعل الامامة والزعامة نسبت إليه ايضاً.

٤- «يا داود انا جعلناك خليفة في الأرض»^(٦٥). ففي هذه الآية تستند خلافة داود التشريعية الى الله ايضاً، ويفهم أن زعامة هذا النبي المعصوم كانت بنصب الهى.

ام سلمة، قال: وقال آخرون بل عني بأهل البيت أزواج الرسول الأكرم (ص) ثم ينقل لهذا القول حديثاً واحداً. وهو أن عكرمة كان ينادي في السوق أن آية التطهير نزلت في نساء النبي (ص). وهنا لايبدي الطبري أي رأي^(٥٨). ورغم أن رجحان القول الأول مسلم به فهل التفسير الموجود مدسوس. أو أن المفسر أوردته تقية منه أو تعهداً؟

ملاحظة: مع ان الطبري قال في ذيل الآية: «لايمسه إلا المطهرون» ان المطهرين لا يخص الملائكة والانبياء والرسول و انما تشمل المطهرين من الذنوب. إلا أنه لم يستطع بالرجوع إلى آية التطهير، والاعتماد على أن كتاب الله يصدق بعضه بعضاً، أن يقول إن حقيقة القرآن هي عند أهل بيت الطهارة. وذلك لأنه لم يصل في آية التطهير الى نتيجة واضحة، علاوة على أن الانتقال الذهني من آية لايمسه إلا المطهرون الى آية التطهير ليس سهلاً. وينقل في ذيل الآية «فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين»^(٥٩) عدة روايات في تعيين الذين شاركوا في المباهلة، وهم عبارة عن الامام علي وفاطمة وحسن وحسين مع الرسول الأكرم. ثم يقول: ابن حميد قال عن جرير قال فقلت للمغيرة الناس يردون في حديث نجران أن علياً كان معهم فقال اما الشعبي فلم يذكره فلا أدري الآن علياً لم يكن من اعضاء المباهلة او كان حاضراً وعضواً لكن سعي الاموي حذف اسم علي لسوء نظر.

ثم ينتقل منه الطبري بدون ترجيح القول الأول^(٦٠) مع أن أدلة القول الاول أرجح وافضل بالاعتقاد على اساس علم الحديث و حكم فن الحديث. والحقيقة أن الطبري لم يورد في تفسيره بحثاً حول «انفسنا» وكيف ان نفس الامام علي (ع) هي نفس الرسول الأكرم (ص) وان الامام بمنزلة روحه صلى الله عليه وآله وسلم. ولواتضحت الوحدة الروحية بين الوصي والنبي لما بقي مجال للأجتمى.

والخلاصة أنه لم يردنا حديث عن الطبري في تفسير آيات الامامة العامة والامامة الخاصة يدل على أن الامامة عند مسألة أصلية و كلامية ونسبت فرعية وفقهية وان تعيين الامام بنصب من الله وليس بانتخاب الخلق مع أنه يمكن استنباط من بعض

٥ - «وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا»^(٦٦). اي أننا جعلنا بعض بني اسرائيل ممن هم جديرون بمقام الزعامة أئمة. لكي يهدوا الناس بأمرنا. و كان صبرهم و تحملهم في المسائل الدينية بسبب هذه الصلاحية و هي صلاحية باطنية لا يعرفها الا الله تعالى و لذلك فإن نصب القادة الأصليين بيده: «الله أعلم حيث يجعل رسالته»^(٦٧) فكم من افراد صالحين في الظاهر و طالحين في الباطن، «واتل عليهم نبأ الذي آتيناه من آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين»^(٦٨).

٦ - «واجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي اشد به ازري»^(٦٩)، ولولم يكن تعيين الخليفة والامام بيد الله و كان باستطاعة الآخرين تعيينها لما طلب موسى كليم الله نصب أخيه من الله سبحانه و تعالى، و لما أجاب الله طلبه بقوله له قد أوتيت سؤلک يا موسى كما فعلنا في سائر حاجاتک.

ملاحظة: من هنا يعلم أن تعيين الامام علي بن ابي طالب خليفة و اماماً كان من الله فقط. و ليس لأحد حق في نصبه. و كان النبي الاكرم (ص) رسول هذا الخبر و مبلغه. و عبارة مثل: من كنت مولاه فهذا علي مولاه... فيها معنى الابلاغ عن نصب الهی و ليس نصباً من النبي الأكرم (ص) للامام علي.

٧ - «وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم، أ هم يقسمون رحمة ربك، نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا. ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً، ورحمة ربك خير مما يجمعون»^(٧٠).

كان قوم يظنون ان رسول الله يجب ان يكون ملكاً لا بشراً، واذ كان بشراً فأحق بها انسان اكثر ثروة و قدرة من الآخرين لذلك قالوا لماذا لا ينزل القرآن على أحد رجلين في مكة أو الطائف^(٧١).

ويقول الله رداً عليهم: هل هم يقسمون رحمة الله ليقترحوا الرحمة الخاصة بالرسالة لفلان و غيره و هم لا يملكون حق تقسيم الرحمة العامة أيضاً.

إن الله تعالى بيده تقسيم الأرزاق المادية و الظاهرية فضلاً عن توزيع الارزاق المعنوية و الباطنية كالنبوة^(٧٢) و كما يوجد ختلاف في توزيع الرزق المادي ليسخر افراد المجتمع بعضهم بعضاً تسخيراً متقابلاً لتسخيراً من جانب واحد لتأمين نظام حداثهم كذلك يختلف تقسيم الرزق المعنوي، ليكون بعضهم اماماً

و بعضهم مأتماً و يعين كل منهم الآخر ليتوفر نظامهم الديني. والمراد ان الله جعل توزيع المناصب الالهية بيده لا بيد الآخرين نعم ان هناك اختلافاً في معرفة هل الامامة كالنبوة بيد الله لتعتبر من الشئون الالهية. او انها كسائر المناصب البشرية لتكون ضمن: «وأمرهم شورى بينهم».

و ان يتم انتخاب الامام بيد الناس. فالذين يرون ان الامامة كالنبوة امر الله تعالى. يقولون بانتصاب الامام، والذين يرونها من امر الناس وليس امر الله، يعتبرون الامام من مصاديق: و أمرهم شورى بينهم، و أنها انتخابية و الفرقة الامامية تعتقد بأن الامامة من امر الله لا الخلق و انها انتصابية لا انتخابية.

ملاحظة: رغم أن امامة المعصومين انتصابية و موهبة خاصة بالله تعالى و لذلك نسب الى نفسه جعلها، فإن الله قد نسب الى نفسه ايضاً تعيين أئمة الظلم كعقاب لتعذيبهم يوم القيامة حيث يقول: «وجعلناهم أئمة يدعون الى النار و يوم القيامة لا ينصرون»^(٧٣). اي جعلنا الفراعنة أئمة ليدعوا الناس الى النار و يوم القيام لا ينصرون. و قد كانوا في الدنيا يتناصرون^(٧٤)، فجعل امامة الظالمين هذه لها مظهر عقابي كاضلال الفاسقين.

كما ان خلافة هارون كانت بنصب الهی و ليس بانتخاب موسى كليم الله فضلاً عن انتخاب الناس، ذلك أن الخلافة و الامامة من امر الله لا امر الخلق، كذلك خلافة الامام علي ابن أبي طالب (ع) و امامته انتصابية و ليست انتخابية كما ذكر آنفاً أكان انتخاب الرسول (ص) أو الناس. و يمكن استنباط هذا التشابه و التماثل من حديث المنزلة الذي قيل لهذا السبب: انما منزلة عليّ مني بمنزلة هارون من موسى الا أنه لانبي بعدي.

فظاهر الحديث يعني شركة الامام المعصوم (ع) في حقيقة الوحي و القرآن ماعدا النبوة و الوحي التشريعي الذي نص عليه بصراحة. و اذا قيل أن اهل بيت العصمة (ع) شركاء القرآن فذلك لأن حقيقتهم نور واحد و الامام علي (ع) من الرسول بمنزلة هارون من موسى. و كان هارون شريك وحي موسى كليم الله، «وأشركه في أمري»^(٧٥)، فعلي (ع) شريك في امر النبي الأكرم (ص) يؤيد ذلك الخطبة القصاصة: ارى نور الوحي و الرسالة و اسم ربح النبوة^(٧٦).

لا شك في ان النبي الاكرم (ص) صاحب مقام النبوة المنيع و

حرم أمن الرسالة الخاصة لا يشاركه فيها أحد ذلك أن نصاب لرسالة قد انتهى ولن يصل إليها بعد وفاة الرسول (ص) أحد لا أن مقام الولاية الذي يكتمل بكمال روح الإنسان التكوينية والذي ليس من المناصب التشريعية ولا يزال بانتظار السالكين لصالحين لن ينقطع أبداً، نعم أن الإمامة التشريعية لها حد خاص كالنبوة والرسالة وقد ختمت بوجود المهدي الموجود الموعود الذي هو خاتم الأولياء والأوصياء والأئمة.

و كما أن الإمام علي بن أبي طالب (ع) كان يسمع الوحي في بدء نزول الوحي على النبي الأكرم و يطلع عليه، كان أمير المؤمنين يسمع حينها كان الملائكة ينزلون لا لبلاغ الوصية إلى الرسول في آخر حياته المباركة حيث يقول (ع)... اسمع الحديث ولا أرى شيئاً^{٧٧} ثم كان النبي الأكرم (ص) يخبر الإمام علي (ع) بما نزل عليه من الوحي: .. خذ ما أتاك الله بقوة... واثاء الموت قل للإمام والنوصي بعدك ما قلت لك^{٧٨}.

الفصل الخامس: معرفة المسائل الفقهية في تفسير

الطبري

لا يمكن دراسة المحوت الفقهية الدقيقة إلا مماورد في كتب الفقه أو في آيات الاحكام ولا يمكن البحث عن دقائقها في فن التفسير، إلا أنه يمكن استنباط الخطوط الفقهية العريضة في رأي أي فقيه بمطالعة كتاباته التفسيرية مع الأخذ بنظر الاعتبار آخر تأليفاته لمعرفة رأيه النهائي كما ذكرنا في المقدمة، وما سنورد في هذا الفصل عبارة عن عرض مختصر لطريقة الطبري في تفكيكه الفقهية بتفسيره.

الفرع الأول: أن حد الوجه الذي يجب غسله في الوضوء كما يرى الطبري من قصاص شعر الرأس إلى الذقن طولاً و ما بين الأذنين عرضاً، أما ما بطن من داخل الفم والأنف والعين وكذلك ما تحت شعر اللحية والصدغين فليس واجباً، لأن العينين من الوجه و غسلها واجب باجماع العلماء، أما غسل ما تحت الاجفان ليس واجباً باجماعهم، وهذا الاجماع بتوعية الرسول الأكرم (ص) امته على ذلك، فلا شك أن مثل العينين في مؤنة اتصال الماء إليها عند الوضوء مثل ما بطن من الأنف والفم شعر اللحية والصدغين والشاربين لذلك ليس غسلها في الوضوء واجباً قياساً على ما ذكر من حكم ما تحت الجفنين.

واذ قبل عن بعض الصحابة انهم كانوا يغسلون باطن الفم والأنف وما تحت شعر اللحية والوجه، فليس لوجوب غسلها و إنما كان ايثاراً منهم لأختبار اشق الامرين عليهم واذا ظن أحد وجوبها فإنه أغفل سبيل منهاج الفقهاء بحيث يقاس المختلف فيه بالشيء المجمع عليه بالاتفاق. ولم يخبر عن أي صحابي أنه أوجب على تارك اتصال الماء في وضوئه إلى أصول شعر لحيته و عارضيه و تارك المضمضة والاستنشاق إعادة صلاته.

ففي ذلك دليل واضح على أن غسلهم لما تحت شعر الوجه و باطن الفم والأنف كان ايثاراً منهم لأفضل الفعلين لأنه واجب و من هنا يتضح عدة أمور:

- ١ - الاستدلال بالاجماع واعتباره حجة في رأي الطبري.
- ٢ - الاستدلال بالقياس و أن الاستناد به كان منهمجهم الرسمي.

٣ - عدم وجوب غسل ما تحت الاجفان واللحية و باطن الفم والأنف و ما سابها مما لا يصل إليها الماء الا بكلفة.

٤ - المضمضة والاستنشاق غير واجبين.

٥ - غسل ما ذكر وان كان غير واجب ولكنه مستحب.

٦ - لافرق بين المضمضة والاستنشاق وكلاهما مستحب، ذلك أن الطبري بعد أن ينقل رأيه بأن الاستنشاق واجب لأن رسول الله (ص) قال اذا توضأ أحدكم فليستتر، والاستنشاق هو الاستنشاق يقول: فإن في اجماع الحجة على عدم وجوب الاستنشاق بحيث يجب على من تركه إعادة الصلاة التي صلاها قبل غسله ما يغني عن اكنار القول فيه.

الفرع الثاني: غسل اليد إلى المرفق في الوضوء واجب، أما المرفق فقد اختلف فيه وهل غسله واجب أم لا، و سبب الخلاف أن «إلى» في «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق...» بمعنى الحد والغاية، وقد تكون الغاية داخلية في الحد ولها حكمها وقد تكون غير داخلية وليس لها حكمها كما في الآية: «أتموا الصيام إلى الليل».

وكان الطبري يرى أن «إلى» بمعنى الغاية والحد، وإن الحد قد يدخل في المحدود وأحياناً خارجه ولذلك لا يستطيع أحد القضاء بأنها داخلية فيه الأمن لا يجوز خلافه فيما بين القرآن وحكم، ولا حكم بأن المرافق داخلية فيها يجب غسله ممن يجب التسليم بحكمه.

نهاية البحث بعد تعليل كلا القراءتين وتحسينها: الأفضل قراءتها بالجر لأن:

١ - مسح الرجل باليد يتم بامرار الماء عليها و هو مستحق اسم الغسل والمسح فغسلها امرار الماء عليها ومسحها امرار اليد، اما غسل الرجل بادخالها في الماء مثلاً فليس كالمسح لأنه لم يتم بامرار اليد.

٢ - يكون الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه في حالة الجر قريباً و في حالة النصب بعيداً ويفصل بينهما «وامسحوا برؤوسكم»^(٨١).

الفرع الخامس: صلاة المسافر قصر خوفاً من هجوم عدو أو عدمه. وهذا التعميم يستنبط من مجموع الكتاب والسنة الا أن الطبري في ذيل الآية: «واذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتن أن يفتنكم الذين كفروا، ان الكافرين كانوا لكم عدواً مبيناً»^(٨٢).

يورد آراء مختلفة أن المراد من قصر الصلاة هو القصر من عددها فما كان أربع ركعات يقصر بركعتين و في قول آخرين بواحدة، والمراد في رأي آخرين ليس قصر العدد وتقليله و إنما القصر من حدود الصلاة اي الاشارة بالرأس بدل الركوع والسجود، ثم يقول: أولى الاقوال قول الذي قال المقصود من القصر، قصر حدود الصلاة و ليس عددها كما في الآية: «فإن خفتن فرجالاً أو ركبانا فإذا أمنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون»^(٨٣). اذ المراد ترك القيام والركوع والسجود وأماها في حال الخوف، وإتمام حدودها اذا زال الخوف وظهر الأمن، و يرى دليل هذا التفضيل والترجيح جملة (فإذا أطمأننتم) التي وردت في الآية التالية.

ويستدل انه لايزيد شيء على عدد الصلاة في حالة الهدوء والطمأنينة وإنما تحفظ حدودها فقط اي ان الذي يسقط في حال الخوف ليس العدد في الصلاة وإنما حدودها.

الفرع السادس: يقسم الزواج من حيث الدوام والانقطاع الى قسمين نكاح دائم و نكاح المتعة التي هي النكاح المنقطع. و كلا القسمين كان في عهد الرسول الأكرم (ص) ومشروعاً الا ان الطبري في ذيل الآية... «فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن»^(٨٤) ينقل قولين:

الأول ان المراد من الآية النكاح الدائم مع الجماع.

ملاحظة: ١ - وصلت روايات اهل بيت العصمة وهم ادرى بما في البيت، عن كيفية الوضوء ويرون أن المرفق داخل في الحد و غسله واجب.

٢ - يظهر من استنباط الطبري انه قائل بالبراءة في الاقل والاكثر الارتباطي لا بالاحتياط.

٣ - ظاهر آية الوضوء تحديد المغسول لا الغسل. اي يجب غسل اليد الى المرفق. لا تحديد الغسل اي ان غسل اليد يجب أن يكون إلى المرفق. ولذلك لم يوضع في الآية كيفية الغسل وليس ظاهر الآية، ان اغسل اليد من الاسفل الى الأعلى. وإنما رجعت الى العرف و هو الغسل من الاعلى الى الاسفل. والروايات المبينة للوضوء تؤيد هذه الطريقة العرفية.

٤ - غسل المرفق عند الطبري مستحب وقد استنبط الطبري استحبابه من تعميم أو اطلاق حديث، أمي الغر المحجلون من آثار الوضوء...^(٨٥).

الفرع الثالث: رغم ان عدداً قالوا لايجزئ مسح الرأس بأقل من ثلاث أصابع، فإن الطبري يرى ان اسم المسح مجزئ لأنه لم يحدده الشارع فمجرد العمل به كافٍ اما مسح الوجه بالتراب في التيسر فالمقدار الذي تم الاجماع عليه واجب لأن الحاجة قائمة والزائد عليه غير واجب لأن العام حجة في عمومه ما لم يخص، و من هنا يتضح التفكير الطبري الأصولي، كـ:

- ١ - التمسك بالاجماع.
- ٢ - التمسك بالعام بعد البحث عن المخصص.
- ٣ - تنفيذ أصل البراءة في الاقل والاكثر الارتباطي و امثاله^(٨٦).

الفرع الرابع: اختلف القراء في قراءة (وارجلكم إلى الكعبين) مما أدى إلى الاختلاف حول مسح أو غسل الرجلين في الوضوء. فقراء جماعة نصباً عطفاً على (وجوهكم) وحكمه هو الغسل كالوجه واليد و ليس المسح و كان من المؤخر الذي معناه التقديم في الآية أي... فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وارجلكم إلى الكعبين وامسحوا برؤوسكم. يؤيد هذه القراءة و حكم غسل الأرجل أحاديث عديدة.

وقراها جماعة آخرون من القراء بالجر عطفاً على (رؤوس) و حكم الارجل هو مسح فقط كحكم الرؤوس. يؤيد هذه القراءة وكذلك حكم مسح الأرجل أحاديث عديدة. وقد نظري في

والثاني نكاح المتعة والمنقطع وبعد أن يأتي بأحاديث متعددة لكل من القولين.

يقول: وأولى التأويلين في ذلك بالصواب تأويل من تأوله بالنكاح الدائم مع الجماع لقيام الحجة بتحريم متعة النكاح والحلال النكاح الدائم أو ملك اليمين فقط. وقد دللنا على أن المتعة والنكاح الانقطاعيين حرام في غير هذا الموضع بما يغني عن تكراره^(٨٥).

نادرة: سأل يحيى بن الاكثم القاضي شيخا في البصرة يقوم بنكاح المتعة ممن تعلمت شرعية المتعة ومن حللها لك. قال: تعلمتها من عمر بن الخطاب وهو حللها لي، قال يحيى وكيف يشرعها عمر وهو اشد المخالفين لها، قال الشيخ البصري، أخبرنا ان عمر وقف على المنبر وقال: متعتان كانتا على عهد رسول الله انا أبطلهما واعاقب عليهما، فأنا أقبل شهادته وروايته عن رسول الله (ص) ولا أقبل تحريره الذي كان من عنده^(٨٦)، ويذكر المرحوم العلامة المجلسي هذه القصة في مرآة العقول ثم يقول: وما احسن ما وجدته في بعض كتب الجمهور...^(٨٧).

الفرع السابع: ينقسم الحج من حيث اشتماله على احكام مختلفة إلى ثلاثة أقسام: حج الافراد، وحج القران وحج التمتع. والعمره تنقسم أيضاً إلى قسمين: العمره المفردة وعمره التمتع. وعمره التمتع جزء من حج التمتع ويجب ان تقام قبلها وكلاهما اي العمره والحج اللتان تعتبران عبادة واحدة باسم حج التمتع يجب ان تقعا في اشهر الحج اي شوال وذي القعدة وذي الحجة ولكن يمكن اقامة العمره المفردة في جميع أيام السنة وليست من الحج وانما هي عبادة مستقلة.

و شرعية حج التمتع يمكن ان تستنبط من قوله تعالى: «... فإذا أمتتم فممن تمتع بالعمره الى الحج فما استيسر من الهدى...» وتعرف خصائصها وعلى من يجب من قوله: ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام، ويعتبر الهدى في حج التمتع من مناسكه وظائفه الأصلية وليس جزاء و كفارة وأمثالها مما يقع في حال الاحصار.

والطبري وان لم يطابق الجملة الاولى مع حج التمتع ولم يعتبرها دليلاً على شرعية التمتع وحملها على معنى آخر ولم يتعرض لأصل التمتع اصطلاحاً الا انه في ذيل الجملة الثانية قبل

بشرعية أصل حج التمتع واعتبره كسائر اقسام الحج واجبا مستقلاً، و شرط وجوبه أن يكون المسافة بين موضع اقامة الشخص وبين المسجد الحرام بمقدار مسافة قصر الصلاة. ذلك أن الذي لم يخرج من وطنه بمقدار المسافة المعهودة شاهد و حاضر و ليس غائباً والمسافر غائب وليس حاضراً و ذلك بعد ان أورد عدة اقوال في تحديد مكان جماعة يجب عليهم التمتع^(٨٨).

ملاحظة: ان قبول شرعية اصل حج التمتع المعهود و قبول استمراره و عدم نسخه ليس وفقاً على مذهب الامامية الاثني عشرية. ذلك أن عدداً من فقهاء السنة يقولون به أيضاً و يعتبرون شرعيته مستمرة. والاختلاف حول العدول عن حج الافراد الى حج التمتع، هل هو شرعي أو لا.

يقول المرحوم محقق في «المعتبر»: قال علماءنا ان من يدخل مكة بحج الافراد يستطيع ان يفسخه و يبذله بعمره التمتع. اما الذي يدخل مكة بحج القران لا يستطيع ان يعدل عنه بعمره التمتع ويرى فقهاء السنة ان العدول من حج الافراد الى التمتع قد نسخ.

ودليلنا الروايات التي نقلت عن الجميع بأن الرسول الأكرم (ص) امر اصحابه ممن كان لا يحمل معه أضحية (حج القران) ان يبذل حجه بعمره التمتع. ولما كان الرسول يحمل أضحية معه و كان حجه قرانا وليس افراداً لم يعدل الى عمره التمتع...

و دليل فقهاء السنة، ادعاء النسخ المنسوب الى عمر. ولا يمكن ترك ما وصل عن الرسول بالتواتر برأي شخص واحد... وقد نقل أبو بصير عن الامام الصادق (ع) انه قال: سألتني جماعة من اهل البصرة عن حكم الحج فقلت لهم ما فعله الرسول نفسه و ما أمر الآخرين به فقالوا: اقام عمر حج الافراد ولم يعدل، فقلت هذا ماتعلق به رأي عمر و رأيه ليس كفعل الرسول (ص)^(٨٩).

وما يستنبط من شرح اللمعة للمرحوم الشهيد الثاني هو أن المتعة التي انكرها عمر هي لعدول من حج الافراد بعمره التمتع ذلك ان الشهيد الثاني قال في شرح هذا النص الذي أورده الشهيد الأول فهو ان من بدأ بحج افراد مستحب يستطيع ان يعدل لعمره التمتع. هي المتعة التي انكرها الثاني^(٩٠).

ويقول جمال الدين السيوري في كنز العرفان: حج التمتع

نفذه بناء على أمر جاء من الرسول الأكرم (ص). على كل حال فقد وضع بدعة مخالفة للوحي. والعجيب أن بعض العلماء من السنة اعتبروا بدعته اجتهاداً شبيهاً باجتهاد المعصوم غافلين عن أن المعصوم يتحدث عن كشف قطعي وليس باجتهاد ظني ولا سيما الرسول الأكرم (ص) وذلك بتصريح أن جبرائيل نزل الآن وابلغ أمر العدول.

الفرع الثامن: للانفال حكم خاص في نظام الاقتصاد الاسلامي لانه ليس مالا لأشخاص معينة كالأموال الخاصة، و ليس مال المجتمع والامة الاسلامية كالأرض المعمورة المفتوحة عنوة بل انما هي مال حكومة الاسلام، وولي أمر المسلمين ويجب أن يتفق في مصالح الاسلام ومجتمع المسلمين وبعد وفاة ولي أمر المسلمين لا تنتقل إلى ورثته وانما تسلم الى الولي الذي سيتولى بعده.

والطبري في تفسيره للآية: «يسألونك عن الانفال، قل الأنفال لله وللرسول فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين.»^(٩٤) فضلا عن ايراد موضوعات تفسيرية يورد عددا من المسائل الفقهية خلاصتها: ١ - رغم أن الانفال تطلق على الغنائم وانفال السرايا وما وصل الى المسلمين بدون قتال. وفسرت بالخمس أيضاً. الا أن الطبري يرى أن الانفال هي الأموال الزائدة التي يعطيها امام المسلمين لبعض افراد الجيش أو جميعهم ترغيباً لهم في حفظ النظام الاسلامي، وطرق الحصول عليها بالقهر والحرب حيناً وبدون القهر والقتال حيناً آخر. واهم دليل لديه لقبول هذا الرأي هو البيان اللغوي لكلمة نفل، التي تعني الزائد. ولذلك يسمى المقدار الزائد عن حصة الجيش انفالاً.

٢ - يرى الطبري في اختلاف المفسرين حول آية الانفال هل هي منسوخة أولاً، انها ليست منسوخة آية الخمس لأنه ليس من دليل على النسخ. وموضوعها غير موضوع الخمس لذلك يتميز حكم كل منها عن الأخرى ثم لا وجود لدليل قرآني أو دليل روائي يثبت النسخ.

٣ - كل الانفال للرسول الكريم (ص) وانفاقها بيده، وذكر كلمة (الله) في الآية ليس لبيان حكم فقهي كما صرح به في ذيل آية الخمس. وانما هو للتيمن والتبرك. لأنه لا شك في ان لله الدنيا والآخرة، ورأي الطبري هنا كآراء سائر فقهاء السنة في ان ذكر

ابتدائي احياناً كأن يحرم شخص للعمرة أولاً و بعد ان يقوم بتناسكها يحرم للحج وليس في شرعية حج التمتع هذا نزاع، و احياناً بالعدول عن حج الافراد لحج التمتع و هذا العدول للتمتع منعه جميع فقهاء السنة واجازه جماعة من فقهاءنا الامامية، سواء في المستحب و في الواجب المعين.

واجازه جماعة في حج الافراد المندوب و في الواجب غير المعين فقط. ومنعوا عنه في الواجب المعين. وحملوا رواية المسألة على هذا الوجه ليجمع بين دليلي المنع من العدول و تجويزه. وهذا أفضل.

ثم قال: فائدة: وهذا هو المتعة التي منعها عمر و قال متعتان كانتا على عهد رسول الله و انا أحرمتها و اعاقب عليها^(٩٥) و ابن رشد يعتبر هذا التمتع الذي انكره عمر^(٩٦).

ملاحظة: ١ - لو أن اصل حج التمتع غير شرعي لما بحث في العدول عن الافراد له لأنه العدول من الشرعي للمنسوخ هو ابطال اصل الفعل. والمنسوخ في زعم فقهاء السنة العدول من الافراد الى التمتع وليس هو اصل حج التمتع للنايين عن مكة.

٢ - لا فرق في حرمة البدعة و شناعة تشريع الرعية مقابل لانه سبحانه وتعالى والرسول المعصوم (ص) بين انكار اصل حج التمتع او منع العدول عن الافراد اليه في مورد جواز العدول، غير ان انكار اصل حج التمتع اقبح من منع العدول من حج لافراد اليه في مورد جواز العدول. و يرى المرحوم العلامة مكي (قده) أن ما ناله الانكار والبدعة كان أصل حج التمتع و ليس هو العدول من الافراد اليه كما يبدو من نص عمر نفسه و سننبت من نصوص أخرى. ولكن بعضهم ابتدعوا حديثاً لا سلاء مع صراحة قوله ولا يتفق مع آراء الآخرين الذين سهدوا نقضه أو نقلوها مثل:

١ - المتعة التي نهى عمر عنها هي نسخ الحج بعمرة التمتع.
٢ - تخص المتعة جماعة احرموا مع الرسول الأكرم (ص).
٣ - جاء رجل من الصحابة الى عمر وشهد ان النبي نهى عن عمره قبل الحج في حال مرضه الذي انتهى بوفاته. ثم رد مرحوم لاميني جميع هذه الوجوه^(٩٧).

ملاحظة: ليست التعليقات المذكورة متجانسة، لأن بعضها منسوخ الذي قام به عمر و تم برأيه كالتعليق الأول، وبعضها لا يدل على حل البدعة وثبات أن عمر لم يقم بذلك برأيه، بل بعمل

اسم الله للتبرك فقط وليس لتوزيع الحصة.

٤- رغم أن البعض يذهبون إلى أن حكم الأنفال منتف بعد وفاة الرسول (ص) وليس لأحد، إلا أن رأي الطبري هو أن أئمة الأمة الإسلامية يمكن أن يتأسوا بالنبي الأكرم (ص) وأن ينفوا بصلاح المسلمين^(٩٥).

الفرع التاسع: ما يستنبط من روايات الإمامية أن آية: «واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل» ان كنتم أمتتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان، يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير^(٩٦)، تشمل كل دخل حلال ولا تختص بالغنائم الحربية.

ويقول الطبري ضمن فضل معنى الغنيمة عن الفيء اللذين فسرهما البعض بمعنى واحد وظنوا أن الآية المذكورة التي في سورة الأنفال ناسخة لآية سورة الحشر:

١- الغنيمة هي المال الذي يناله المسلمون بغلبة وقهر بقتال والفى ما أفاء الله على المسلمين من أموال أهل الشرك بدون حرب وبالصلح. وإن كان الفيء في اللغة هو المال الذي يرجع إلى المسلمين بالسيف إلا أن معناه الفقهي كما في سورة الحشر ما كان بدون حرب.

٢- الآية المذكورة أي التي في سورة الأنفال ليست ناسخة الآية التي في سورة الحشر كما سيأتي في تفسير تلك الآية.

٣- أن المراد من (من شيء) في الآية كل ما وقع عليه المسلمون من الغنيمة الحربية حتى الخيط والمخيطة ولا بد يطلق على ما حصل من الكسب.

٤- ذكرت كلمة (الله) في الآية للتبرك وليس لتسديس الأسهم، وإذا كان اختلاف في عدد الأسهم، فهو في تقسيم الخمس إلى خمسة أسهم أو أربعة وأما على ستة فلا يعلم قائل قاله. وقول أبي العالية أن الخمس يقسم على ستة أسهم خلاف الاجماع.

٥- قول بعضهم أنه لا سهم لرسول الله ويقسم الخمس على خمسة أسهم أولها لذي القربى وليس لله ورسوله. ليس صحيحاً لأن سهم رسول الله يصل إلى ذي القرباء فيعلم أن للرسول (ص) سهماً يصل إليهم.

٦- اختلف في المراد بذي القربى فيرى بعضهم أنهم بنو هاشم

ويرى آخرون أنهم قريش كلها. وذهب بعضهم إلى أن سهم ذي القربى لرسول الله (ص) ثم صار بعده لولي الأمر المسلمين، ولا يعرفون لذي القربى شخصاً أو صنفاً خاصاً. ويرى آخرون أن سهم ذي القربى لا يخص بني هاشم ولا قريشاً كلها وإنما هو لبني هاشم وبني المطلب. وأولى الأقوال أن المراد من ذي القربى بنو هاشم وبنو المطلب لأن بني المطلب حلفاء بني هاشم وحليف القوم منهم والخبر الذي ورد عن أن بني هشام وبني المطلب في منزلة واحدة صحيح.

ملاحظة: نقل الطبري خلال إيراده للأدلة المتعلقة بأن المراد بذي القربى بنو هاشم رواية للدليمي عن الإمام علي بن الحسين (ع) يقول فيها: قال علي بن الحسين لرجل من أهل الشام، أما قرأت في الأنفال «واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة وللرسول...» قال نعم، فقال أنتم هم، قال نعم.

ومع ذلك فقد قبل قول الشافعي الذي كان الرأي الرابع في المسألة. والحقيقة أن خبر الإمام السجاد (ع) لا يفيد الحصر ولا يتنافى مع الخبر الذي أيده الطبري لأن بني هاشم ممن في الآية حتماً.

٧- اختلف المفسرون حول سهم رسول الله (ص) و سهم ذي القربى بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم. فقال بعضهم يصرف هذان السهمان في معونة الاسلام والمسلمين. وقال آخرون سهم رسول الله (ص) و سهم ذي القربى لولي الأمر المسلمين. واستدل عليه بقول الإمام علي (ع): يلي الإمام سهم الله ورسوله (سهم ذوي القربى كان لرسول الله ما كان حياً فلما توفي جعل لولي الأمر من بعده) و ترى جماعة ثالثة أن سهم الرسول مردود في الخمس والخمس مقسوم على ثلاثة أسهم على اليتامى والمساكين وابن السبيل. وذهبت جماعة رابعة إلى أن الخمس كله لقراءة رسول الله.

وأولى الأقوال عندنا أن سهم رسول الله مردود في الخمس والخمس مقسوم على أربعة أسهم، سهم ذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل^(٩٧).

ملاحظة: جاء في بعض روايات الإمامية أن الرسول الأكرم (ص) كان يأخذ صفوة الغنيمة (بما أتيا من الأنفال) ثم يقسم البقية على خمسة أسهم فيأخذ سهماً ويوزع الأسهم الأربعة الأخرى على المقاتلين. ثم يقسم السهم الذي أخذ إلى

الفرع العاشر: نكاح المحارم النسبي أو الرضاعي أو السببي حرام و نكاح غيرهم أيضا حرام أحيانا ولكن جميعا لا عينا، واحدى النساء اللاتي نكاحهن حرام أم الزوجة والاخرى بنت الزوجة التي يربيهما الزوج وتسمى الربيبة، والآية ٢٣ من سورة النساء بعد أن تعدد المحرمات بالنسب والرضاع تشير الى المحرمات السببية. فنذكر عن أم الزوجة والربيبة: «وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن، فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم^(٩٩)». فالمسألة الاولى قد اختلف في اطلاق تحريم أم الزوجة أو الاشتراط فيه، وهل تحريمها مطلق أو ليس مشروطا بالدخول بابتنتها التي هي زوجة السخص المفروض. بحيث يوجب العقد وحده على البنت تحريم الأم. وإن لم يتم الدخول بالمعقود عليها، أو أن تحريمها مشروط بالدخول بابتنتها.

و منشأ الاختلاف شيان:

الأول هل عبارة: «من نسائكم اللاتي دخلتم بهن»: قيد لكليةها بمعنى أم الزوجة والربيبة، أو قيد للربيبة فقط فإذا كانت قيداً لكليةها فتحریم أم الزوجة كتحریم الربيبة مشروط بالدخول وليس مطلقاً وإذا كان قيداً للربيبة فإن تحريم أم الزوجة مطلق وتحریم الربيبة مشروط.

والثاني ورود بعض الروايات المعتبرة التي تقول بالمساواة في الحكم بين أم الزوجة والربيبة أي إذا تم الزواج بامرأة ولم يدخل بها يمكن الزواج من أمها بعد الطلاق كما يمكن الزواج من ابنتها بعد الافتراق^(١٠٠)

أما الذين يذهبون إلى أن تحريم أم الزوجة مطلق ولا يرون الدخول بالمرأة شرطاً، لتحريم نكاح أمها يقولون إن قيد «دخلتم بهن» في الآية يعود إلى خصوص الجملة الأخيرة لا إلى كلا الجملتين.

ذلك لأن التقيد للثانية قطعي والتقيد للأولى مشكوك فيه و بالتمسك بأصالة الاطلاق في الجملة الاولى يزول احتمال التقيد لها. وعلاوة على ذلك فإن تركيب الكلام في مقام الحرج يمنع من أن تكون العبارة قيداً لكلا الجملتين فإذا اعتبرت (من نسائكم) قيداً للجملة الاولى كانت بيانية وإذا اصحبت قيداً للجملة الثانية كانت ابتدائية واستعمال (من) في جملتين بمعنىين - إن كان ممكناً - فهو خلاف الظاهر.

خمس أسهم فالسهم الذي لله يجعله لنفسه ويعطي الاسهم الأربعة الأخرى للذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل. لذلك فإن بعض علماء الشيعة «كمؤلف المدارك» يقولون بتوزيع الخمس على خمسة أسهم وليس ستة، إلا أن الحديث لا يدل على ما ذهبوا إليه.

١- حكاية فعل الرسول دليل على أصل جواز تكليفه لأعلى وجوبه. فضلاً عن الوجوب الوضعي حتى يدل على أن أصل التسهم على خمسة أسهم لا أكثر.

٢- إن ما حذف في الحديث هو سهم الرسول لاسهم الله، والجميع قبلوا بسهم الرسول والجميع نفوا سهم الله واعتبروا ذكر كلمة (الله) للتبرك أو لتفهيم بعبادة الخمس.

٣- ربما تسامح الرسول بسهمه ليزداد أسهم الآخرين وهذه تعتبر مئة من الرسول (ص) ولا تدل على عده سهمه (ص).

٤- على فرض دلالة الحديث على تخميس الاسهم لتسديسها، فإنه لا يعتبر سنداً للقول بالتخميس ولا يمكن الاستدلال به لأنه يخالف روايات كثيرة معتبرة تدل على تسديس السهام ثم هو مخالف لظاهر القرآن الكريم الذي اعتبر الرسول صاحب سهم، والأسهم التي فيه ستة لخمسة كما أنه مخالف للإجماع فلا يصلح هذا الحديث سنداً للقول بالتخميس^(٩٨).

ملاحظة: يتضمن ظاهر الحديث المذكور موضوعين لا تتلاءم بعض الأجوبة الماضية معه، وإن كان بعض الأجوبة الأخرى مقبولة بالكلام، والموضوعان عبارة عن:

١- كان الرسول إذا أتاه المغنم أخذ صفوة و... فظاهر هذه العبارة يفيد استمرار واستقرار مسيرة الرسول والذي يكشف عن حكم شرعي هو لتخميس لا لتسديس وقد يحتل أن رسول الله (ص) كان يتسامح بسهمه دائماً لكن ظهوره في تخميس لا ينكر كذا.

٢- جاء في ذيل الحديث: وكذلك الإمام يأخذ كما أخذ رسول الله (ص) فظاهر هذا التفسير الذي هو لبیان حكمه انتهى لا لثقل فعل المعصوم فقط هو أن الإمام يجب أن يخمس خمس لا أكثر من ذلك. ولكن المهم أن هذا الحديث يشتهر بسد سهم لرسول لاسهم لله. علاوة على أنه مخالف للإجماع والنصوص المستفيضة.

يعيش في عصرنا لفكر بشكل آخر والحمد لله رب العالمين.

المصادر والهوامش:

- ١ - سورة الاحقاف، الآية ٤.
- ٢ - تفسير الطبري ج ٢٦، ص ٢ - ٢ ط مصر.
- ٣ - سورة الانعام، الآية ١٠٣.
- ٤ - سورة يونس، الآية ٩٠.
- ٥ - سورة الشعراء، الآية ٦٩.
- ٦ - سورة طه، الآية ٧٧.
- ٧ - سورة لقمان، الآية ٢٢ - ٢٣.
- ٨ - تفسير الطبري ط مصر ج ٧، ص ٢٩٩ - ٣٠٢.
- ٩ - راجع تفسير الطبري ط مصر ج ٧، ص ٣٠٣ - ٣٠٤ ذيل الآية.
- ١٠ - تفسير الطبري ط مصر ج ٧، ص ٣٠٣ - ٣٠٤.
- ١١ - تفسير الطبري ط مصر ج ٧، ص ٢٩٩ - ٣٠٢.
- ١٢ - تفسير الطبري ط مصر ج ٧، ص ٢٩٩ - ٣٠٢.
- ١٣ - تفسير الطبري ط مصر ج ٩، ص ٤٩ - ٥٦.
- ١٤ - سورة الروم، الآية ٣٠.
- ١٥ - نهج البلاغة، خطبة ١٧٩.
- ١٦ - نهج البلاغة، خطبة ١٨٦.
- ١٧ - سورة البقرة، الآية ١٢٢.
- ١٨ - سورة الانعام، الآية ١٢٢.
- ١٩ - سورة الحج، الآية ٥٢.
- ٢٠ - سورة النجم، الآية ٢١.
- ٢١ - تفسير الطبري ط مصر ج ١٧، ص ١٨٦ - ١٩٠.
- ٢٢ - سورة مريم، الآية ٦٢.
- ٢٣ - سورة قمل، الآية ٦.
- ٢٤ - سورة الشعراء، الآية ١٩١.
- ٢٥ - سورة الاسراء، الآية ١٠٥.
- ٢٦ - سورة الاعلى، الآية ٦.
- ٢٧ - سورة النجم، الآية ٢٣.
- ٢٨ - سورة الجن، الآية ٢٠ - ٢٨.
- ٢٩ - سورة الانعام، الآية ٧٦.
- ٣٠ - تفسير الطبري ط مصر ج ٧، ص ٢٢٨ - ٢٥٠.
- ٣١ و ٣٢ - سورة الانعام، الآية ٧٤ - ٧٥.
- ٣٣ - تفسير الطبري ط مصر ج ٧، ص ٢٢٨ - ٢٥٠.
- ٣٤ - تفسير الطبري ط مصر ج ١٩، ص ١٣٦ - ١٣٧.
- ٣٥ - تفسير الطبري ط مصر ج ٢٦، ص ٦٨.
- ٣٦ - سورة الانعام، الآية ٦٨.
- ٣٧ - تفسير الطبري ط مصر ج ٧، ص ٢٨.
- ٣٨ - سورة النساء، الآية ١٢٠.
- ٣٩ - قول الكافي باب انه لا يعرف الآية.
- ٤٠ و ٤١ - شرح الباقوت، المقصد الخامس عشر في الامامة ص ٢٠٤ - ٢٠٣.
- ٤٢ - سورة الانعام، الآية ٢٥.
- ٤٣ - تفسير الطبري ج ٧، ص ١٨٥.
- ٤٤ - سورة يونس، الآية ٩٩.
- ٤٥ - شرح موقف القاضي عتق لاجي، حب النبوة.

و اما بالنسبة للروايات المعتبرة التي تعتبر تحريم ام الزوجة كتحريم الربيبة مشروطاً فقد صعب على بعض الفقهاء حلها في مادونوه فذهبوا فيه الى الشك أو اعترفوا بصعوبته. و ارجعوا تفصيله الى الكتب الفقهية^(١١١)، لكن حلها سهل مع ضعف دلالة الروايات المذكورة وتامة النصوص الاخرى التي تعتبر تحريم ام الزوجة مطلقاً كما قال محقق فقه الامامية الشهير المرحوم صاحب الجواهر: فحينئذ لا ريب في المسألة^(١١٢).

والطبري^(١١٣) بعد أن ينقل اختلاف المتقدمين وان بعضهم يذهبون الى ان تحريم امهات النساء مشروط بالدخول بيناتهن وليس مطلقاً فقد رجح القول باطلاق التحريم صراحة. معتمداً على الاجماع دون ان يرى ضرراً في ضعف الخبر الذي وصل عن الرسول الاكرم باطلاق تحريم امهات النساء. لأن الاجماع كاف. ولم يهتم بالروايات الاخرى ولم يعتمد عليها.

المسألة الثانية: تحريم الربيبة ليس من شك أنه يشترط بالدخول بالام. ذلك أن الآية المذكورة بينت هذا بمنطوقها و مفهوماً. وقد قبل الطبري بأنها مشروطة لأن ظاهر الآية و ظاهراً الحديث واجماع العلماء على ذلك^(١١٤).

ملاحظة: ١ - ربيبة تعني مربوبة لأن زوج الأم يربي ابنتها والزوج ربيب بمعنى الفاعل وتلك الفتاة ربيبة بمعنى المفعول. والسر في استعمال كلمة ربيبة ارشاد الزوج لواجبه الاخلاقي والاجتماعي.

٢ - ليس عنوان ربيبة موضوعاً وانما يشير الى ابنة الزوجة، كانت في تكفل الزوج أو لم تكن.

٣ - عنوان (في حجوركم) جاء في كتب الفريقين بشكل قيد غالبى لا احترازي^(١١٥).

٤ - تحريم للبنات الزوجة (الربيبة) على زوج الام إن كان زوجاً فعلياً أو سابقاً. اي اذا كان لامراً بنت وافتقرت عن زوجها و تزوجت آخر تحرم ابنتها على الزوج الثاني واذا رزقت بنت من زوجها الثاني فهذه البنت تحرم على الزوج الاول. لأن اطلاق الآية يشمل الصنفين. و عنوان الربيبة او (في حجورهم) ليس موضوعياً.

كنت اتمنى ان اورد البحوث الأخرى التي في تفسير الطبري ولكن ماكل مايتمنى المرء يدركه.. وفي الختام لا بد من الاشارة الى ان منزلة الطبري العلمية محفوظة رغم كل هذا النقد فلو انه كان

نقد آراء الطبري في تفسيره

- ٢٦ - سورة النساء، الآية ١٦٥.
- ٢٧ - تفسير الطبري، ط مصر ج ١، ص ٧٠.
- ٢٨ - تفسير الطبري، ط مصر ج ٣، ص ١٨٧.
- ٢٩ - سورة البقرة، الآية ١٢٤.
- ٥٠ - سورة النساء، الآية ٥٩.
- ٥١ - سورة المائدة، الآية ٥٥.
- ٥٢ - تفسير الطبري، ط مصر ج ٦، ص ٢٨٨.
- ٥٣ - المائدة، ٦٧.
- ٥٤ - تفسير الطبري، ط مصر ج ٦، ص ٣٠٧ - ٣٠٩.
- ٥٥ - سورة المائدة، الآية ٣.
- ٥٦ - تفسير الطبري، ط مصر ج ٦، ص ٨٠.
- ٥٧ - سورة الأحزاب، الآية ٣٣.
- ٥٨ - تفسير الطبري، ط مصر ج ٢٢، ص ٨٠٦.
- ٥٩ - سورة آل عمران، الآية ٦١.
- ٦٠ - تفسير الطبري، ط مصر ج ٣، ص ٢٩٩ - ٣٠١.
- ٦١ - سورة البقرة، الآية ٣٠.
- ٦٢ - سورة البقرة، الآية ١٢٤.
- ٦٣ - سورة الأنبياء، الآية ٧٣.
- ٦٤ - سورة نساء، الآية ٨٢.
- ٦٥ - سورة ص، الآية ٣٦.
- ٦٦ - سورة السجدة، الآية ٢٤.
- ٦٧ - سورة الأنعام، الآية ١٢٤.
- ٦٨ - سورة الأعراف، الآية ١٧٥.
- ٦٩ - سورة طه، الآية ٢٩.
- ٧٠ - سورة زخرف، الآية ٣١ - ٣٢.
- ٧١ - تفسير الطبري، ط مصر ج ٢٥، ص ٤٥.
- ٧٢ - نواع الحقائق للمرحوم حكيم أحمد الأسباني ص ٨٠-٩٠ من مبحث الامامة.
- ٧٣ - سورة القصص، الآية ٤١.
- ٧٤ - تفسير الطبري، ج ٢، ص ٧٩.
- ٧٥ - سورة طه، الآية ٣٢.
- ٧٦ - نهج البلاغة الخطبة ١٩٢.
- ٧٧ - بحار، ط بيروت ج ٢٢، ص ٤٧٨.
- ٧٨ - بحار، ط بيروت ج ٢٢، ص ٤٧٩.
- ٧٩ - تفسير الطبري، ط مصر ج ٦، ص ١٢٤.
- ٨٠ - تفسير الطبري، ط مصر ج ٢، ص ١٢٥.
- ٨١ - تفسير الطبري، ط مصر ج ٦، ص ١٣٠.
- ٨٢ - سورة النساء، الآية ١٠١.
- ٨٣ - سورة البقرة، الآية ٢٣٩.
- ٨٤ - سورة النساء، الآية ٢٤.
- ٨٥ - تفسير الطبري، ط مصر، ج ٥، ص ١١ - ١٣.
- ٨٦ - الجواهر ج ٣٠، ص ١٤٨، العنبر ج ٦، ص ٢١٢ تفاعلا عن محاضرات راغب ج ٢، ص ٩٢.
- ٨٧ - تفسير الطبري، ط مصر الجديدة، ج ٢٠، ص ٢٢٧.
- ٨٨ - تفسير الطبري، ط مصر ج ٢، ص ٢٠٧ - ٢٥٦.
- ٨٩ - تفسير الطبري، ط الجديدة ج ٢، ص ٧٩٧ - ٧٩٨.
- ٩٠ - لمسألة الأولى، بعد الفصل الثاني، في انواع الحج.
- ٩١ - نفس المصدر، ج ١، ص ٢٩٠ - ٢٩٣.
- ٩٢ - بذانة المجتهد، ج ١، ص ٢٢٢.
- ٩٣ - شرح التلويحي على التجريد، ذيل بحوث الخليفة الثاني.
- ٩٤ - سورة الانفال، الآية ١.
- ٩٥ - تفسير الطبري، ط مصر ج ٩، ص ١٧٠ - ١٧٧.
- ٩٦ - سورة الانفال، الآية ٢١.
- ٩٧ - تفسير الطبري، ط مصر، ج ١٠، ص ٨٠١.
- ٩٨ - الجواهر، ج ١٦، ص ٨٩ - ٩٠.
- ٩٩ - سورة النساء، الآية ٢٣.
- ١٠٠ - الوصائل، كتاب النكاح، الباب ٢٠ من ابواب المضاهرة.
- ١٠١ - مقدمة الاردبيلي في زبدة البيان، ص ٥٢٦.
- ١٠٢ - الجواهر ج ٢٩، ص ٣٥٤.
- ١٠٣ و ١٠٤ - تفسير الطبري، ط مصر ج ٤، ص ٣٢٠ - ٣٢٣.
- ١٠٥ - بذانة المجتهد، ابن رشد ج ٢، ص ٣٣.