نقد آراء الطبري في تفسيره

آية اللّه عبداللّه جوادي آملي

حوزة العلمية بقم المقدسة

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

هذا ما يشرح الكاتب به مقالته في نقده لآراء الطبري في تفسيره و يضيف 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 تفسيرالطبري

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 اتمنى ان اورد البحوث الأخرى التي في تفسير الطبري ولكن ما كل ما يتمنى المرء يدركه.. و في الختام لابد من الاشارة إلى أن منزلة الطبري العلمية محفوظة رغم كل هذا النقد. فلوانه كان يعيش في عصرنا لفكر بشكل آخر والحمدلله رب العالمين.

تمهيد: ادب النقد

ان نقد و دراسة موضوعات اي كتاب يختلف عن دراسة آراء المؤلف الشخصية. اذ يكفي لابداء الرأي حول مضمون أي موضوع وضوح الفاظه و رعاية قواعد المحاورة فيه و فنونه الأدبية، ولكن الحكم على عقائد المؤلف يتطلب اضافة إلى ماذكر توفر شروط اخرى مثل:

١ ـ التأكد من أن أصل مادوّن هو للمؤلف.

٢ ـ كل ماورد في كتاب ذلك المؤلف لم يدخله التحريف أوالتغيير.

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

٤ ـ ان يكون المؤلف حراً في بيان الواقع لايمنعه عن ذلك تقية أوخوف.

٥ ـ ان يكون ما دونه المؤلف آخر اثر له ويبدي فيه رأيه النهائي و فتواه الأخيرة

يشير بعض المؤلفين عادة في مقدمة كتبهم عن ثقتهم و تأييدهم لصحة كل ماورد فيها كما فعل ابن بابويه القمي قده في مقدمة كتابه من لايحضره 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 ـ قده ـ في بحارالأنوار.

الثاني: التعرف على مقدرة المؤلف و آرائه الفكرية المبتكرة من خلال دراسة آثاره العلمية، والاهتمام بخصائص عصره و قدم عهده ربما اذا كان هذا المؤلف يعيش بمالديه من علم وافر و عبقرية كبيرة وذكاء مفرط في عصر ناقديه و كان اكثر معرفة بزمانه و يقدم لمعاصريه خدمات علمية اكثر عمقاً و فهماً. واذا كان ناقدو آثاره ممن يعيشون في عصره فمن البديهي الايكون لديهم اطلاع على الوضع الحالي الموجود، والايتفادوا اخطاء ذلك العصر الفكرية.

ذلك أن الكثير من بديهيات العصر الحديث كانت جزءاً من المسائل المطروحة للبحث في العصر القديم، وان الكثير من المبادئ الواضحة في العصر اللاحق كانت تعتبر من المسائل العويصة في العهدالسابق. و من هذا تتضح منزلة المتقدمين و حق تقدمهم. فقدجعلوا الكثير من النظريات بديهيات واكثر المسائل الغامضة مبادئ واضحة بما تحملوا من مرارة البحث و ما تخطو من الصعاب لا لأن لايبحث عنها فقط بل ليعتمد عليها باعتبارها مبادئ و مقدمات مسلم بها لاستنباط مسائل أخرى على ضوئها.

ويمكن أن نورد على سبيل المثال ما ذكره المرحوم الكليني في كتاب الكافي في باب الكون والمكان حيث ينقل عن زرارة انه قال: «قلت لأبي جعفر(ع): أكان الله ولاشيء؟ قال: نعم كان الله ولاشيء، قلت: فأين كان يكون؟ فال: وكان متكئاً فاستوى جالساً، وقال: أحَلْتَ يا زرارة و سألت عن المكان اذ لامكان».

يتضح من هذه الرواية ان قضية عدم حاجةالله سبحانه و تعالى الى المكان والتي تعتبر في عصرنا الحاضر من الأصول المحلولة و مبدأ لحل الكثير من المسائل المطروحة. كانت في الماضي البعيد من المسائل الغامضة عند فقيه شهير كزرارة. ولوأن زرارة كان يعيش في عصرنا هذا لكان احد المدرسين الشهيرين لمثل هذه العلوم. و على هذا فإن أخذ عصر المؤلف بعين الاعتبار يخفف من حدة النقد ويضعف شدة الانتقاد.

ويجعل الناقدين لايتعدون نقد أصل الموضوع الى مهاجمة مؤلفه.

الثالث: لايتوقف تعظيم القدماء واحترامهم على مالهم من السبْق الزماني فقط و انما. لما لهم من حق عَلينا في التعليم والتربية أيضاً، ولكن مثل هذا الحق لايمنع من نقدهم نقداً أخويا واصلاح آثارهم اصلاحاً عادلاً. والا لما بادروا أنفسهم الى دراسة آراء الاقدمين. ولما عملوا على اكمالها بالنقد والتمحيص ولذلك فإن عدم التعرض لآرائهم سيكون نوعاً من الاعراض عنهم والاعتراض عليهم، و يمكن تكريمهم في نقل آرائهم و نقدها. وبقبولنا للمبدأ الذي ورد في شرح حكمة الاشراق للسهروردي والقاضي بأن الوصول إلى العلوم الالهية ليس وقفاً على اي عصر و مصر و انما هو في متناول الجميع. وأن بابه مفتوح أمام جميع الاجيال، بزيد من مساعي الناقدين البصرين.

واعتماداً منّا على هذه المقدمة العابرة حول أدب النقد. يمكننا أن نصل الى البحث حول بعض الآراء التفسيرية لأبي جعفر محمدبن جرير الطبري الآملي (٣١٠ ـ ٢٢٤ هـ).

لقد تحدث عن أهمية القرآن الكريم علاوة على القرآن نفسه والأئمة المعصومين عليهم السلام، العلماء الراسخون الذين هم النواب الصادقون للزعماء المعصومين كالامام الخميني قدس الله روحه الشريفة في خطبة وصيته السياسية الالهية حيث قال: **الحمدلله و سبحانك، اللهم صلّ على محمد وآله مظاهر جمالك و جلالك و خزائن اسرار كتابك الذي تجلى فيه الأحدية بجميع اسمائك حتى المستأثر منها الذي لايعلمه غيرك..»**.

وحينما لايتطرق البحث الى ذات الحق وأوصاف الحق الذاتية التي لايصل الى حرم كنهها أحد. ويتطرق الحديث الى تجلي الله سبحانه و ظهوره الفعلي.

فإن الانسان الكامل قادر على الوصول الى كنه جميع تجليات الله الفعلية. و حينما يصل إلى منزلة الفناء في التوحيد ينكشف حجاب الغيرية، و يرى مالايعلمه الاغيار و حديث قُربِ النوافل الشريف الذي ورد في جميع جوامع علماء الشيعة الكبار والسنة الروائية، يمزق حجاب ظن المنزهين الخلّص. و يسلب من المولعين بالدنيا حجة من لايسلك طريق المعنويات، و يذكي شوق سالكي طريق المحبوب، ليصلوا إلى مرحلة يجدون فيها كتابه بعلم الحق لابعلم الخَلْق، و يبصرون جماله بعين الحق و يسمعون كلامه بسامعة الحق.

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

الفصل الأول: سيرة تفسير الطبري.

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

وقد حقق الطبري نجاحاً كبيراً في هذه المسائل لما كان يتمتع به من ذاكرة قوية واطلاع واسع. ولم يأل جهداً عن بذل كل مساعيه في جمع الأحاديث وتمحيصها و تصحيحها و تفضيل بعضها على بعض أدبياً و سندياً. ولكن اعتماده الاول في القبول او الرد هو الرواية وذلك باستنباط اهل الرواية لاستظهار اهل الدراية الذين لايغفلون ابداً عن المخصّص أو المقيّد اللبي المتصل أو المنفصل، ويعتقدون بأن العقل و الشرع رسولان قيّمان الهيان أحدهما باطني والآخر ظاهري.

وقد اعتمد الطبري في تفضيل بعض الآراء أو ابداع رأي جديد على نصوص الآيات القرآنية. حيث يقول: «كتاب الله يصدق بعضه بعضاً» ولكنه لم يصب في معرفة الآيات المحكمة من المتشابهة وارجاع المتشابهة إلى المحكمة وحل معضلاتها على أساس المحكمة بحيث ارجع المحكمة أحيانا إلى المتشابهة و بذلك القى زمام الامر في معرفة الأصل والفرع إلى الحديث. بينما تتبين صحة الحديث بعد عرضه على القرآن الكريم و هل هو معارض له أو لا، و يحتج به بعد ظهور عدم تباينه و اختلافه مع القرآن.

و على هذا فإن تفسيرالطبري في الحقيقة يعتمد على المأثور والاجتهاد القائمين على النقل، ولاسيما على الحديث و ان كان مصدره صحابياً لامعصوماً. و هو غير مقبول لخطر عزل العقل والجمود على النقل. فكما أن العقل مستمع جيد في فهم معاني الالفاظ، المنطوق أو المفهوم منها و في درك المعاني الموافقة أو المخالفة فإنه ناطق جيد أيضا في اقامة الدليل في ميدان العلوم العقلية فيجب الا يغفل عن نطق العقل و ان لايترك في حدود الاستماع فقط. والا نقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه الطبري كما رأينا.

والطبري لم يكتف بعدم القيام ببحوث عرفانية في ذيل آية «هو الاول والآخر والظاهر والباطن فقط بل انه لم يورد ابحاثا برهانية دقيقة في ذيل آية «**لوكان فيها آلهة الا الله لفسدتا**».

الفصل الثاني: معرفة الله سبحانه و تعالى في تفسير الطبري

يمكن معرفة الله سبحانه و تعالى و أوصافه كالتوحيد الذاتي والوصفي والفعلي اما بالوحي وشهود المعصومين من الوهم والخطأ والمحفوظين من شر وسوسة الشيطان، واما بالبرهان العقلي الذي يتكون من العلوم المتعارفة، والبعيد عن أنواع الخلط والمغالطة. والجمع بين الطريقتين ممكن بل أكمل وأفضل.

ويشير القرآن الكريم إلى التنسيق بين الوحي والعقل و ضرورة الاستناد اليها بقوله: «**قل أرأيتم ماتدعون من دون الله، اروني ماذا خلقوا من الأرض، ام لهم شرك في السموات، ائتوني بكتاب من قبل هذا، أو أثارةٍ من علم ان كنتم صادقين**[1]». اي ان عبادة كل شيء تحتاج إلى أن تكون فيه صفة الربوبية ليكون جديراً بالعبادة التشريعية في ظل تربيته التكوينية.

و كل ماله صفة الربوبية لابد من أن يكون فيه صفة الخلق. و انه خلق شيئاً وحده او بالشرك. فيا عبدة الأوثان بينوا ماذا خلق آلهتكم الكاذبون. هل خلقوا شيئاً في الأرض أوكان لهم شرك في السموات. هاتوا برهانكم على اثبات خلقهم أو كتاباً الهيا نزل على الأنبياء أو شاهداً من علم مأثور يقبله العقل.

فالطبري في تفسير هذه الآية الكريمة يشير إلى حجة العقل بقوله: «**فإن الدعوى اذالم يكن معها حجة لم تغن عن المدعي شيئاً**[2]».

والآن علينا أن نرى مامدى. اهتمام الطبري بالبرهان العقلي والاعتماد عليه. ليتبين كيف كانت طريقة تصديق آيات القرآن بعضها لبعض و كيفية الانسجام والتنسيق بين الأحاديث في المقارنة بينها وصلة القرآن بالحديث عندالطبري. فمن الآية: «**لاتدركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللطيف**

الخبير[٣]» يتضح لنا بعض أوصاف الله سبحانه السلبية انه منزه عن الرؤية بالعين الباصرة في الدنيا والآخرة، و في اليَقظة أو في الحلم. و تأبى عن اي نوع من التخصيص أو التقييد و أمثالها. ولكنها باقية على احكامها وجهة هاتين القضيتين اللتين أحداهما سلبية والاخرى موجبة ضرورة أزلية اي لاتدركه الابصار بالضرورة الأزلية و هو يدرك الأبصار بالضرورة الأزلية.

وقد أورد الطبري في ذيل هذه الآية الكريمة عدة أقوال:

١ ـ ان الادراك غير الرؤية البصرية. كما في الآية: «**فلما ادركه الغرق قال آمنت**[٤]» **فهو ادراك وليس رؤية و في الآية «فلمّا تراءى الجمعان قال أصحاب موسى انا لمدركون** [٥]» فالرؤية بصرية وليست ادراكاً. لأن الله وعد...: «**... لاتخاف دركاً ولاتخشى**[٦]» ولما كان الادراك غير الرؤية بالعين. والذي نفي في هذه الآية هو الادراك لاالرؤية فمعنى الآية اذن: ان العيون لايمكن أن تدرك الله اي تحيط به ولايتنافى هذا مع انها تستطيع رؤيته، ذلك أن المؤمنين وكذلك اهل 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 أخبرالله في القرآن أن عدة يرونه يوم القيامة بقوله: «**وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة**»[٧] كما أخبر عن ذلك الرسول الأكرم(ص) بقوله: ان المؤمنين سيرون الله يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر و كما ترى الشمس ليس دونها سحاب. ولما كان كتاب الله لاتعارض فيه و تصدق آياته بعضها بعضاً ولاينسخ أحد هذين الخبرين ـ خبرالله و خبرالرسول الأكرم ـ الآخر.

فالنتيجة من مجموع الآيات والأخبار ان الله و ان كان لايرى في الدنيا أبداً الا أنه سيرى في الآخرة بدون إحاطة.

٢ ـ الادراك في هذه الآية لايعني الرؤية البصرية. و معناها: ان الله لايمكن ان يرى بالعين لافي الدنيا ولا في الآخرة. و من يقول ان الرسول الأكرم(ص) رأى ربه فقد كذب. و من يقول أن أحداً رأى ربه فقد أعظم الفرية على الله، فعرّف غيرالمرئي بالمرئي. وان المراد من الآية «**وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة**[٨]». ليست بمعنى النظر البصري وانما بمعنى انتظار رحمة الله.

وذهب بعض القائلين بهذا إلى أن أخبار رؤية الله منحولة و ان رؤيته مستحيلة عقلياً ذلك ان الرؤية البصرية تستلزم تجسيد المرئي كما ان السماع بالسمع الظاهر والتنشم بالشامة البدنية يقضي بجسمية المسموع والمشموم.

٣ ـ الادراك في هذه الآية بمعنى الرؤية البصرية وليس الاحاطة. و لما كان الحديث قد ورد في آية أخرى عن النظر الى الله، والنظر يكون الى المرئي وليس الى غيرالمرئي ولما كان من ناحية أخرى لاتعارض ولا تضاد بين آيات القرآن وجب عدم تعميم أو اطلاق آية نفي الادراك التي تشمل الدنيا والآخرة على آية النظر إلى الله التي تختص بيوم القيامة والقول بان الله لايرى في الدنيا ولكنه سيرى في الآخرة.

٤ ـ الادراك في هذه الآية بمعنى الرؤية بالعين ولكن دون تعميمها و قال: المراد أن الظالمين لايرون الله في الدنيا والآخرة. ويراه المؤمنون و أولياءالله.

٥ ـ كان الادراك في هذه الآية بمعنى الرؤية البصرية و هي على العموم. اي لايرى الله أحد بالعين كافراً كان أو مؤمنا، في الدنيا أو الآخرة. ولكن الله سبحانه يحدث لأوليائه يوم القيامة حاسة سادسة سوى حواسهم الخمس يرونه بها.

واعتل القائلون بهذا بأن الله اذ يمكن ان 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 لابد أن يحصل في الدنيا والآخرة والاختلاف بينهما في الشدة والضعف[٩].

و بعد أن ينقل الطبري الأقوال المذكورة يقول: والصواب عندنا ماتظاهرت به الاخبار عن الرسول الاكرم(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 ينقض الدليل العقلي للقائلين بامتناع رؤية الله بقوله: كما ان كل فاعل و مدبر إما يماس لفعله و تدبيره أو منفصل عنه، بينما الله لاتماس له ولاتباين رغم أنه فاعل و مدبر (لأن هذه الأمور من خصائص الاجسام) أمكن على هذا أن يكون الله مرئياً وألا يشارك سائر المرئيين في الأحكام الجسمية.

وكذلك فإن لكل فاعل و مدبر لونا و امثال ذلك والله تعالى لالون له مع انه فاعل و مدبر. و على ذلك يمكن القول عن رؤيته انه لايستلزم ايّا من الأوصاف المشتركة بين المرئيات. ثم يضيف: لمنكري رؤية الله مسائل فيها تلبيس، ليس قصدنا الكشف عن تمويهاتهم ليعلم الناظر في كتابنا انهم لايرجعون من قولهم الا إلى ما لبس عليهم الشيطان، و انهم لايرجعون في آرائهم إلى آية من القرآن أو الحديث الصحيح أوالسقيم فهم في الظلمات يخبطون و في العمياء يترددون، نعوذ بالله من الحيرة والظلمة[١١].

ويكرر نفس المعنى بامكان رؤية الله يوم القيامة في ذيل الآية ٢٣ من سورة القيامة قائلاً: أولى القولين في ذلك عندنا بالصواب أن معنى ذلك، تنظر إلى خالقها و بذلك جاء الأثر عن رسول الله[١٢]. و ان كان قد أورد في ذيل الآية ١٤٣ من سورة الأعراف: «**رب أرني انظر إليك...**» الآية. حديثا خلاصته: ١ ـ المراد من النظر في هذه الآية الرؤية البصرية. ٢ ـ لاتتم الرؤية لأحد في الدنيا مالم تقترن بموته. ٣ ـ الرؤية البصرية تكون للمؤمنين في الآخرة. ٤ ـ كانت توبة موسى:ان الله لايرى في الدنيا وليس أنه لايرى أبداً[١٣].

وفيما يلي نقد عابر لزواية من آراء الطبري:

١ ـ رغم أن العقل ناطق قوي في العلوم العقلية و مستمع قوي في المفاهيم النقلية لم يكن له دخل مهم في بيان آرائه. والا لما أصبح المحكم متشابهاً والمتشابه محكما و لم تصبح آية لاتدركه الابصار.. محكومة آية **وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة.**

٢ ـ لادراك معنى جامع حيث أن كل شيء يناسب نفس هذا الشيء، فادراك الغرق في الآية: .. ادركه الغرق، بمعنى الغرق نفسه، وادراك البصر في الآية: لاتدركه الابصار هوالبصرالذي نفى نفياً مطلقاً.

٣ ـ رغم أن سياق آية النظر الى الله يفيد تقسيم الوجوه يوم القيامة. ولكن بالاستناد الى آية الادراك البصري هذه و شواهد نقلية أخرى كثيرة وصلت عن أهل بيت العصمة والرسالة عليهم السلام، وبالاعتماد على البراهين العقلية القوية يمكن القول ان المراد هو وجه القلب المعادل للآية الكريمة: «**فأقم وجهك للدين حنيفاً، فطرة الله التي فطرالناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيم**[١٤]» و معناها أن لقاءالله بالقلب لارؤيته بالعين.

٤ ـ ان الاعتماد والاستدلال بالأحاديث القائلة بالرؤية البصرية إن لم تكن بالأصل موضوعة، و كان المراد منها ماظنّه الطبري من النظر بالعين، لاالشهود القلبي كما يدل على ذلك احاديث المعصومين(ع) دليل على الاتجاه نحوالحديث لتمييز اكثر العلوم الدينية أصالة. و حمل القرآن و عرضه على الحديث مع أن الواجب هوالعكس (الا في حالات التقييد والتخصيص وأمثالها بعد بيان الخطوط الأساسية والرئيسة للقرآن). اذ ان من الواجب ان يكون القرآن ميزانا لبيان صحة و سقم جميع الأحاديث كيلا يوضع مايباينه.

٥ ـ إن نقض و معارضة القائلين بامتناع الروية البصرية بمثالي الفاعل والمدبر للبرهان العقلي بقولهم ان له إما تماس جسمي مع فعله و تدبيره أو انفصال مادي عنها و كذلك له لون و امثاله. مع أن الله فاعل و مدبر لايتصف بالفصل والوصل الجسمي ولا باللون والرائحة و... ناشيء عن الجهل بمايؤدي اليه البرهان ذلك أنه لم تقم قاعدة عامة على أن كل فاعل و مدبر يجب ان يكون كذلك. و انما للفاعل والمدبر الطبيعي قانون خاص به وللفاعل والمدبر فيماوراء الطبيعة قانون خاص به. كما قال مولى الموحدين علي بن أبي طالب(ع): «**صانع لابجارحة**[١٧]»، ... «**فاعل لاباضطراب آلة**[١٦]».

٦ ـ عرف الطبري موسى كليم الله بمعيار فهمه، و نسب توبته الى ما يعتقد به جميع الأشاعرة وهو ان الله لايرى في الدنيا، و ان موسى بعد أن أخذته الصاعقة وصعق ثم عاد الى وعيه ادرك ما عرفه الطبري والمفكرون امثاله منذ قديم الزمان و هو ان الله يمكن ان يرى في الآخرة فقط.

و يتضح اثر مثل هذا التفكير التجسيمي في ذيل الآية، من سورة الفتح ذلك انه يذكر وجهين لـ «**يدالله فوق ايديهم**» (احدهما ان يدالله فوق ايديهم، لأنهم كانوا يبايعون الله حين بيعتهم للرسول. والآخر ان المراد من اليد القوة وليس العضو الخاص اي ان قوة الله في عون الرسول فوق معونتهم). ولم يرجح احدالوجهين على الآخر. مع ان دأبه عند رجحان بعض الآراء اظهارالنظر والترجيح، و ان كان الترجيح يختلف في مختلف المواضع فيعتمد فيه على ظاهرالقرآن حيناً و على مدلول الحديث حينا آخر و على المفهوم الأدبي أحيانا أخرى.

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

يتوهم أن حديث غير المعصوم كخبر المعصوم. واكثر الأحاديث التي يعتمد عليها كأصل في ترجيحه الاجتهادي اخبار نقلت عن بعض الصحابة. مع أن حديث الصحابي ليس ميزاناً لتقييم الآراء والاقوال الموجودة في البحث ولاسيما المسائل غير العبادية والتي لايداخلها الشك وليس من الظن بها فائدة. ملاحظة: مايؤكد اعتماد و تركيز الطبري على الحديث أنه يورد بحثاً قصيراً جداً في ذيل آيات المعارف التي ورد فيها أحاديث قليلة كآية «**لوكان فيها آلهة الا الله لفسدتا**» وامثالها. حيث لايشاهد اثر للبحوث العقلية في ذيل مثل هذه الآيات الّهم غير إشارات عابرة.

الفصل الثالث: معرفة الوحي والرسالة في تفسير الطبري

الانسان الكامل هوالذي وصل إلى مرحلة التجرد العقلي التام وخلص من التقيد بمرتبة الوهم والخيال. وكان مصوناً من بلاء الوهم والخيال من الداخل و شر وسوسة الشيطان من الخارج. ويشهد حقائق الغيب والشهود بلاسهو ونسيان و خطأ. و هي منزلة سامية لايقدر الجميع على نيلها فمن كان ذا ماض ونني أو اتصف بالظلم والعدوان لايمكن ان يوفق للوصول الى منزلة الانسان الكامل. ولايعد بنيل درجة الرسالة والزعامة الدينية في المجتمع: ... **لاينال عهدي الظالمين**[١٧]، **الله أعلم حيث يجعل رسالته**[١٨].

والآن لنرى كيف جسّم الطبري لنا الوحي والرسالة و فتح طريق نفوذ الوهم والخيال والوسوسة إلى مقام أمن الوحي، و كيف يعتقد بأن مسرح نزول الوحي تعرض لهجمات الشيطان والخلاصة كيف يبين و تنية بعض الأنبياء قبل نبوتهم.

ففي ذيل الآية: «**وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبيّ الا اذا تمنى القى الشيطان في أمنيته، فينسخ الله مايُلقي الشيطان، ثم يحكم الله آياته، والله عليم حكيم**[١٩]». يقول: جلس الرسول الاكرم(ص) في ناد من اندية قريش كثير أهله. فتمنى يومئذ أن لايأتيه شيء فينفرا عنه، فأنزل الله عليه، «**والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم و ماغوى**[٢٠]». فقرأها رسول الله(ص) حتى اذا بلغ أفرأيتم اللات والعزى و مناة الثالثة الاخرى، ألقى عليه الشيطان كلمتين؛ (**تلك الغرانقة العلى، وان شفاعتهن لترجى**).

فتكلم الرسول بها ثم مضى فقرأ السورة كلها فسجد في آخر السورة وسجد الحاضرون جميعاً معه و رفع الوليد بن المغيرة ترابا الى جبهته فسجد عليه وكان شيخاً كبيراً لايقدر على السجود فرضوا بما تكلم به وقالوا... الهتنا هذه تشفع لنا... و بعد ان نقل الكثير من الروايات في هذا المضمون قال: فاشتد ذلك على رسول الله ماألقي عليه، فأنزل الله عليه يعزيه آية **و ما ارسلنا من قبلك**....

و خلاصة ما يستنتجَ مما أورده الطبري في هذا الخصوص:

١ ـ امكانية سهو الرسول في متن مايتلقى من الوحي. و هذا لايمنع السهو قهراً في المسائل الاخرى من عبادة و غيرها. وان كان من غير الممكن اثبات امكانية السهو في اصل الوحي الالهي من السهو في المسائل الاخرى.

٢ ـ لايختص السهو في اصل الوحي الالهي ببعض الانبياء. فليس من رسول لايسهو في متن الوحي الالهي ذلك أن الآية المذكورة نزلت على الرسول الاكرم(ص) لتعزيته واعلامه أن جميع الانبياء عُرْضةٌ للسهو.

٣ ـ ليس السهو ممكنا في اصل الوحي الالهي فقط بل انما وقع فعلاً في قصة الغرانيق.

٤ ـ كان منشأ السهو المذكور القاء الشيطان. والشيطان نفذ الى حريم اصل الوحي حيث يستطيع أن يتصرف فيه.

٥ ـ رغم أن الشيطان ينفذ الى حريم الوحي و يلقي خلاف قول الله. الا أن الله ينسخ ذلك السهو من الكلام والالقاء الشيطاني ثم يحكم آياته الواقعية.

٦ ـ رغم ان حفظ القرآن من التحريف لايتنافى حدوثاً مع ظاهرة السهو والالقاء الشيطاني، فإنه كمايزعم الطبري فقط يتنافى معه بقاءً لأن اي نوع من الالقاء الشيطاني ينسخ و يبقى الوحي الخالص. و على هذا لايمكن منع اصل السهو بالالقاء الشيطاني استناداً إلى حفظ القرآن من التحريف.

٧ ـ يظن الطبري ان اشتمال اول سورة النجم على أن الرسول الاكرم(ص) **لاينطق عن الهوى و ان هوالاوحي يوحى** واشتمالها في الوسط على ان الملك لاحق له بالشفاعة وان شفاعة الملائكة لاتغني شيئاً فكيف بشفاعة الأوثان الكاذبة، لاتتنافى مع قصة الغرانيق لأن قصة شفاعة الأوثان كانت كلاماً سهواً والقاءً شيطانياً نسخت بنزول الآيات المنافية لها.

٨ ـ لايرى الطبري تنافياً في قصة الغرانيق التي يبدو فيها التهافت وعدم التناسق بين أولها و آخرها و يراها مقبولة. والسر في تهافتها فيما قيل ان سورة النجم نزلت دفعة واحدة، و كيف يشتمل الكلام الذي ينزل دفعة واحدة ويقرأ في مجلس واحد على التناقض. و متكلمه يدعي التنسيق الكامل في جميع اجزاء كتابه و يتحدى في ذلك أيضاً: «**أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب اقفالها**»، «**لوكان من عند غيرالله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً**».

٩ ـ جاء في نهاية قصة الغرانيق أن صناديد الشرك وائمة الالحاد رضوا بما جاء في سورة النجم و سجدوا مع النبي الاكرم(ص)، و يمكن الانسان أن يبرر تهافت اثبات شفاعة الأوثان و سلبها بقوله: ان اثباتها كان بالسهو والالقاء الشيطاني و كان سلبها بالوحي والنسخ الالهي و تحكيم الآيات.

ولكن كيف رضي المشركون بمضمون تلك السورة وسجدوا جميعاً و رفع الشيخ الكبير الذي كان لايقدر على السجود التراب الى جبهته و سجد عليه مع وجود النفي الصريح لشفاعة الأوثان لكونه أولى بذلك من نفي شفاعة الملائكة. و مع اشتمال السورة على تجهيل المشركين و قلة علمهم و جهلهم بعالم الغيب والآخرة.

١٠ ـ نقل مثل هذه القصة الضعيفة الوهمية بالاستناد إلى غير المعصوم مقبول عندالطبري[٢١]. وذلك بتشويه الوجه النوراني لصاحب لواء العصمة و علم الصيانة من اي خطأ و سهو و نسيان.

والقرآن يذكر ايضاً أن الوحي محفوظ من اي تحريف أو أن يناله الشيطان كما ان الرسول الكريم(ص) مصون من شرالسهو والنسيان والالقاء الشيطاني في جميع مراحل تلقي الوحي و ضبطه واملائه.

يقول الله تعالى عن صيانة الوحي من شرأي تحريف اجنبي و نفوذ ابليسي: «**وما نتنزّل الا بامرربك له مابين أيدينا و ما خلفنا و مابين ذلك و ما كان ربك نسيا**[٢٢]»، اي تقول الملائكة. اننا لاننزل الا بأمر من ربك، و ان ما كان قبلنا و يعتبر العلل العالية والمبادئ الفائقة فبيدالله. و ما كان بعدنا و يعتبر معاليل ولواحق وجودنا بيده. و ما كان بين المبادئ السابقة واللواحق الآتية اي كل وجودنا و قوام وجودنا بيده. فإدارة جميع شئوننا: المبادئ المتقدمة منها، والآثار المتأخرة، والمقومات الباطنية بارادة الله. والله منزه عن النسيان.

و على هذا ليس من طريق للنفوذ غيرالله. والله مبرأ عن كل سهو و هو مايؤيده كل الآيات التي نزلت في حفظ القرآن.

ويقول عن عصمة الرسول الأكرم(ص) من شر كل زيادة أو نقصان في تلقي أو حفظ او املاء الوحي: «**انك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم**[٢٣]» اي انك ترقي للقاء الوحي الى ما لدى اله حكيم عليم، ولانفوذ الى مالدى الله لغيرالله. يؤيد ذلك قوله تعالى: «**نزل به الروح الأمين على قبلك لتكون من المنذرين**[٢٤]»، «**وبالحق انزلناه و بالحق نزل**[٢٥]».

ويقول تعالى عن العصمة في الضبط و حفظ الوحي: «**سنقرئك فلا تنسى**[٢٦]»، و يقول عن العصمة في الانشاء والاملاء والابلاغ: «**ماينطق عن الهوى ان هوالا وحي يوحى**[٢٧]». و كما ان الرسول الاكرم(ص) لاينطق عن الهوى و بعيد عن الهوى في ابلاغ الوحي الالهي، و كل مايقوله من عندالله فإنه مبرأ عن الكتمان و منزه عن الضنّة في اداء واجبه: «**و ما هو على الغيب بضنين**» اي ان الرسول الكريم(ص) معصوم عن كتمان الوحي بحيث يضن 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 وآله و سلم. و ذلك في التلقي والضبط والاملاء. واما ما يتعلق بقبل و بعد الرسول(ص) فيقول تعالى: «**عالم الغيب فلايظهر على غيبه أحداً الا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه و من خلفه رصداً ليعلم ان قد أبلغوا رسالات ربهم وأحاط بمالديهم واحصى كل شيء عدداً**[٢٨]»، اي ان الوحي الالهي يصل الى المجتمع دون تدخل اي اجنبي ثم من نجا بعد ذلك فعن بينة و من هلك فعن بينة، ليهلك من هلك عن بينة و يحيي من حيّ عن بينة.

لقدكانت و تكون نظرة الطبري و أمثاله إلى النبوة العامّة... ـ فلا يعتقدون بأن الماضي الوثني يتنافى مع الوصول الى النبوة ولايرون أن السهو والالقاء الشيطاني مباين لمنزلة الرسالة المنيعة، فقد اورد في ذيل الآية: «**فلما جنّ عليه الليل رأى**

كوكبا، قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين[٢٩]»:
حديثاعن ابن عباس يقول فيه: حينما رأى ابراهيم(ع) كوكبا قال: هذا ربي فعبده فلما غاب قال: لاأحب الآفلين. فلما رأى القمر بازغاً قال: هذا ربي فعبده، فلما غاب قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغة، قال: هذا ربي هذا اكبر فعبدها فلما غابت قال ياقوم اني بريء مماتشركون...

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

١ ـ ليس صحيحاً ان يختص الله أحدًا بالرسالة وقد اتى عليه بعض الاوقات من بلوغه و هو به كافر.

٢ ـ ماأخبره الله عن ابراهيم لم يكن لجهله بعدم جواز عبادة الكوكب والقمر والشمس.

٣ ـ ماقيل في هذا الخصوص اما على وجه الانكار أوفي العيب في عبادة الاصنام فحينما لاتستحق 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: و في خبرالله عن قيل ابراهيم حين افل القمر **(لئن لم يهد ني ربي لأكونن من القوم الضالين)** الدليل على خطأ هذه الاقوال و ان الصواب في ذلك الاقرار بخبرالله والاعراض عما عداه[٣٠].

إن الظن بوثنية الانبياء في الماضي ولو لحظة واحدة لايتعارض مع البرهان العقلي عن النبوية فقط وانما لايتفق مع ظواهر الآيات التي نزلت في هذا الخصوص. و ذلك لوجود آيتين كل منهما تدل على النظرة التوحيدية للنبي ابراهيم قبل مشاهدة الكواكب و فرض ربوبيتها.

١ ـ **«واذقال ابراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناماً آلهة إني أراك و قومك في ضلال مبين[٣١]»**.

٢ ـ **«و كذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين[٣٢]»**ففي الآية الأولى يوبخ ابراهيم(ع) آزر و يعتقد بأن عبادة الأصنام ضلال و يرى أن قوم آزر مثله في ضلال بين. فكيف يشك في بطلان عبادة الأصنام و يعبد الأصنام لحظة.

و في الآية الثانية يستعمل الله تعالى الفعل المضارع بشكل مستمر لاراءة ابراهيم(ع) ملكوت السموات والأرض. فكيف لانسان يرى باطن عالم الملك و تتم هذه المشاهدة بارادة الهية يتردد و يعبد غيرالله.

ثم أنه يوجد في نهاية قصة رؤية الكواكب والحجة على القوم شاهد آخر يدل على توحيد النبي ابراهيم الخليل الخالص الصادق و هو: **«وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم[٣٣]»**. ذلك أن الحجة المذكورة في هذه الآية ان افول الكواكب لايتفق مع ربوبيتها.

و ان الله هو محبوب القلوب و مجذوب الأفئدة ولايليق أي جرم سماوي بالحب وللربوبية ممّا أوحى الله بها الى ابراهيم(ع) أو علمه و الهمه اياها. و لذلك فإن قصة مشاهدة الكواكب محفوفة بعناية الله الخاصة اما باراءته المستمرة للملكوت كما ذكر سابقاً أو باعطاء الحجة والتعليم بالبرهان كما ذكر بعده و من 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 والثواب لايستلزم ارتكابهم للمعاصي، في المتشابهات التي لاتتفق صراحة مع نزاهة الانبياء من الذنوب. يقول في ذيل الآيتين ١٠ـ١١ من سورة النمل: **«وألق عصاك فلمارآها تهتز كأنها جان ولّى مدبراً ولم يعقب، يا موسى لاتخف اني لايخاف لدي المرسلون الا من ظلم ثم بدّل حسنا بعد سوء فإني غفور رحيم»** ... عندي (يعني الله سبحانه) أنبياء أختصهم بالنبوة الاّ من ظلم منهم فعمل بغيرالذي أذن له في العمل به ... و ماذكره الآخرون في معنى الآية غير صحيح، والصحيح ما قاله الحسن البصري وابن جُرَيج أن كلمة، الاّ من ظلم، استثناء صحيح من جملة لايخاف لدي المرسلون و قال الحسن البصري عن معنى حديث الله هذا مع موسى اني انما أخفتك لقتلك النفس[٣٤].

ولما كان الطبري يذهب في تعريفه النبوة بأنها تجمع الرسالة مع المعصية ولاحاجة للعصمة من المعصية فقد فسر الآية الثانية من سورة الفتح بشكل لايتفق مع العقل ولايتناسب مع سياق

الآيات. و خلاصة رأيه في آية: «**ليغفرالله ماتقدم من ذنبك و ماتأخر، ويتم نعمته عليك، و يهديك صراطاً مستقيماً**». انا فتحنالك لتشكر ربك و تحمده ولتسبحه و تستغفره فيغفرلك بفعالك 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 «**اذاجاء نصرالله والفتح و رأيت الناس يدخلون فيدين الله أفواجا فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان تواباً**». كما يقول الرسول الكريم(ص) اني لاستغفرالله واتوب اليه في كل يوم مائة مرة ولو كان المراد من الآية غيرالذي 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 اغفرلي ذنباً لم أعمله[٣٥]. بهذه الطريقة أيضاً تبدو لنا كيفية تنسيق الطبري للآيات بعضها بعض، و كيف جعل ايات سورة النصر شاهداً لآية سورة الفتح واستنبط منها الأمر بالتسبيح والاستغفار وأثبت معصية الرسول الاكرم(ص) ـ والعياذ بالله ـ 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 ولاضرورة لعصمة الأنبياء، وابليس ينفذ فيهم وليسوا أمنين 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) لاتجلس في مجلس المشركين الذين يستهزئون بآيات الله. وان انساك الشيطان نهينا اياك عن الجلوس معهم ثم ذكرت ذلك فقم عنهم ولاتعقدك بعد ذكرك ذلك...[٣٧].

مع اننا بالنظر الى اية: «**وقد نزل عليكم في الكتاب أن اذا سمعتم آيات الله يكفر بها و يستهزئ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره، انكم اذاً 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 الاتعقدوا في مجلس يستهزأ فيها بآيات الله.

وبما أنه لايوجد في القرآن الكريم أية تدور حول هذا الموضوع. غير هذه الآية فالمراد اذن من الآية السابقة هو نهي 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 الحصولي ينقسم إلى قسمين بديهي ونظري و كل نظري يستند إلى البديهي و ان جميع البديهيات ينتهي إلى أوّلي بالذات و هو اصل استحالة التناقض و أوليته تستوجب الايكون استدلالياً والشك به او القطع ببطلانه يكون دليلاً على انه صدق و حق، ذلك أنه لايمكن الجمع بين الشك ولاشك، كما لايجمع بين القطع و عدم القطع.

فإن العلم الشهودي أيضاً ينقسم إلى قسمين بيّن و مبيَّن وكل كشف مبيَّن يستند إلى شهود بيّن و كل الشهود البينة تنتهي إلى الكشف البيّن بالذات و هو وحي المعصوم، ولااحتمال للخلاف في كشف البيّن بالذات كما انه لايوجد في العلم الحصولي الأوّلي بالذات أيّ احتمال للخلاف ايضاً.

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 و يُعْلم النبي الأكرم(ص) نبوته بارشاد ورقة ثم يؤمن به ويصدق برسالته ليثبت بهذه القصة التي نَسَجْتَها 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 الاكرم(ص) اليه، و يثبت أن وقوف الرسول على النبوة واحرازها تم بارشاد ورقة ولكن أليس مثل هذه النبوة التي

تقترن بالشك والتشاور مع خديجة لتمييزها، والوصول إليها على يد ورقة بن نوفل تتفق من ناحية مع عمل المعصية وتقترن من جانب آخر مع نفوذ ابليس و تتلاءم مع اسطورة الغرانيق ايضاً و....

الفصل الرابع: معرفة الإمامة في تفسير الطبري

ان أكمل معرفة لشيء ما، هو معرفة هذا الشيء بمقومات وجوده. واذا كان لشيء علة وجود، فإن معرفته عن طريق علة وجوده أكمل المعارف الممكنة عنه. و اذالم يكن له علة وجود. فأفضل طريق لمعرفته هو معرفة طريقة وجوده.

وبناء على هذا يجب معرفة أصل الامامة لمعرفة الامام و معرفة أصل الرسالة لمعرفة النبي. وايضاح معنى الالوهية بقدر الامكان لمعرفة الله. كما يقول المرحوم الكليني ناقلاً عن اميرالمؤمنين(ع)[٣٩]: ... اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة واولوا الأمر بالأمر بالمعروف و...

ولما كان علم الامامة فرع معرفة النبوة. و علم النبوة فرع معرفة الله. فإن اسساً مختلفة في معرفة الله كانت سبباً للاختلاف في اساس معرفة النبي. و تعدد الاسس في علم النبوة. كان سبباً في ظهور الاختلاف في علم الامامة. ومأأورده الطبري في فصل علم الله يعكس تفكيره الخاص عن علم النبوة كما أن علمه الخاص بالنبوة عكس معرفته الخاصة بالامام. ذلك أن الذي لم يصل إلى عصمة النبي لمن يقبل عصمة خليفته وذلك لأن النائب ليس افضل من المنوب عنه.

لما كانت الامامة تشتمل على جميع شئون النبوة (غيرالوحي التشريعي) فإنها تشمل جميع شرائطه. اي اذا كان من شروط الرسالة العصمة من المعصية والصيانة من السهو والنسيان وانها وصف لازم للنبي، فإنها شرط لابد منه في الامام ووصف لازم له أيضاً و اذا كان من صفات الرسول أنه أفضل الآخرين فإن من صفات خليفة ان يكون أفضل الآخرين. و اذا كان اعطاء مقام النبوة في اختيارالله والرسالة انتصابية وليست انتخابية، فإن منح أصل مقام الامامة في يدالله واختياره الخاص الالهي ايضاً والامامة انتصابية و ليست انتخابية و اذا كان العلم بكون شخص معين نبياً اما بالاعجاز أو تنصيص معصوم قبله وكلاهما مكاشف عن اذن الله، فإن معرفة كون شخص معين اماماً اما باعجازه و اما بنص معصوم آخر ايضاً و كلاهما علامة على نصب الهي.

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

و كما 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 و لكنهم لم يستدلوا بها على الامامة العامة لاعتقادهم بان الامامة من فعل الناس لافعل الله و قاعدة اللطف لاثبات ضرورة فعل الله وليس للوجوب التكليفي 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 و موضوع مسألتهم فعل المكلف و ليس فعل الله: الا أن الذين يعتقدون بان الامامة كالنبوة من فعل الله و ليس من فعل الناس فقد استدلوا بالبرهان العقلي فقط وان كان الحدالوسط في البرهان العقلي ليس دائما واحداً ذلك أن اغلب المتكلمين من الامامية من ذوي التفكير الفلسفي يستدلون ببرهان الحكمة والحدالوسط لدليلهم حكمة الله و بعضهم يتمسكون بدليل قاعدة اللطف.

و على كل حال لابدمن الاشارة إلى ان التناسب بين الدليل والمدعى يستوجب على الذي يعتبر الامامة جزءاً من اصول الدين وليس جزءاً من الفروع الايلجأ إلى الاستدلال الفقهي لاثبات هذه المسألة الكلامية و ان يثبتها بالدليل الكلامي فقط.

الّا أن بعض متكلمينا الكبار ذكروا الدليل الفقهي إلى جانب الدليل الكلامي واعتبروه مفيداً كالدليل الكلامي لاثبات الامامة العامة. فأبو اسحق النوبختي بعد أن أقام الدليل العقلي على ضرورة الامامة العامة بقاعدة اللطف يقول: اما الدليل السمعي على وجوب الامامة العامة أننا أمرنا بتنفيذ

الحدود كقطع يدالسارق سورة المائدة، الآية ٤١ ـ وليس المتولي لذلك مجموع الامة بالاتفاق بل زعيم الأمة وامامهم. فقد امرنا بمالايتم الا بنصب الامام. فلابد من نصب الامام[٤٠].

و نتيجة هذا الاستدلال بفرض صحته هو ثبوت حكم فرعي و فقهي يقضي بوجوب تعيين الامام. وليس حكما أصليا و كلاميا يقضي بوجوب نصب الامام من الله (كما تقول الإمامية) و وجوب نصبه على الله (كما يظن المعتزلة).

ولم يهتم النوبختي في الياقوت ولاالعلامة الحلي ره بهذه الدقيقة ولم يورد نقدا عليه[٤١].

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 ولاتقبل اي تخصيص أو تقييد. و كل استثناءٍ منها يعتبر نقيضاها، على خلاف القاعدة النقلية التي تتلاءم مع أي تخصيص أو تقييد، و هي تقبل الجمع الدلالي حينما تواجه مخصّصا أو مقيدا. إنّ قاعدة اللطف تدل على أنّ شئ يقرب الانسان من الكمال و ينجيه من الهلاك و هو سبب قربه من الجنة وابتعاده عن جهنم من الضروري صدوره عن الله. و هذا اصل عام لايقبل الاستثناء.

الا أن الطبري يقول في تفسيره لآية... «**ولو شاءالله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين**»[٤٢]. و في هذا الخبر من الله تعالى دلالة على خطأ ما يذهب اليه أهل التفويض لأنهم منكرون ان يكون عندالله لطائف خاصة لمن شاءها من خلقه يلطف بهاله. حتى يهتدي الى الحق فينقادله و يرجع اليه ويوثرالهدى والايمان على الضلال والكفر، والله أخبر انه لوشاء هدى الجميع. و في أن بعض الناس لم يهتدوا و هو قادر على هدايتهم أوضح دليل على انه لم يعطهم كل الاسباب التي بها يصلون إلى الهداية[٤٣] و هنا من المفيد ذكر بعض النقاط:

١ ـ يريدالله ان يهدي الجميع على اساس الهداية التشريعة. لذلك يرشد جميع الناس خلال الأعصار والقرون إلى يوم القيامة. وأوضح دليل على ذلك ما أنزله من آيات مثل.. **هدىً للناس، نذيراً للعالمين، ذكرى للبشر و...**

٢ ـ ان الهداية التشريعية العامة تقابل الحكمة وتتفق مع قاعدة اللطف وليس فيها استثناء.

٣ ـ لله هداية تكوينية خاصة و هو ثواب يمنحه الله تعالى لأولئك الذين قطعوا مسافة من الطريق بالجهاد والاجتهاد بالهداية التشريعية و بحسن اختيارهم. واوضح دليل و سند على مثل هذه الهداية الخاصة مانزل من آيات كـ **يهدي من يشاء، ان تطيعوه تهتدوا، من يؤمن بالله يهدقلبه، الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا، يهدي اليه من أناب و...**

٤ ـ 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 ـ و معنى الآية المذكورة اي.. ولو شاءالله لجمعهم على الهدى، وكذلك آية، ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين[٤٤]، أي لوأراد الله بما يملك من قدرة مطلقة أن يجبرالجميع على قبول الحق لفعل، ولجعل كل من على وجه الأرض مؤمنا ولما كفر أحد خلال التاريخ. ولكن الله خلق الجميع أحراراً في قبول الدين ليصلوا إلى الكمال بحريتهم.

٦ ـ ليس الايمان القائم على اساس الخوف والاجبار دليلاً على الكمال ولايتناسب مع الهدف الاساس لبعثة الأنبياء حيث تزدهر المواهب على ضوء حسن الاختيار للمجتمعات البشرية، اذ ليس من صلاح المجتمع اجبارالناس على الايمان وليس ترك الله لذلك إلا لعدم وجود الكمال فيهم، ولأنه لايصلح للنظام العام.

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

٨ ـ لما كان الموضوع الذي استنبطه الطبري من مثل هذه الآيات وأشير اليه في الفقرة ٧ لايتفق مع سائر الآيات يمكن أن نقول انه لايقبل قاعدة اللطف، اي ليس من الضروري ان يكون كل ما يدعو إلى كمال الانسان و يقربه من السعادة و يبعده عن جهنم، من الله و ذلك لظنه ان ايمان الجميع خير و مع ذلك فإن الله سبحانه و تعالى لم يهيىء أسبابه للجميع، و لما 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.

٩ ـ 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 اماما و على هذا لايقوم دليل عقلي على ضرورة الامامة العامة لأن قاعدة اللطف ليست معتبرة كما يزعم الطبري و ان كان اساس أهل التفويض باطلاً. والله قادر ولم يوكل الاعمال بأحد.

١٠ ـ من الممكن ان الطبري في كتبه الكلامية قد تنبه الى مثل هذه الاستنباطات الفاسدة و قوى قاعدة اللطف، ولكن بالاعتماد على استنتاجاته التفسيرية الخاصة لايمكن عَدّه من القائلين بان قاعدة اللطف حجة ولذلك لم تكن الامامة قضية كلامية عنده، بل تعتبر من المسائل الفقهية والفرعية كسائر الاحكام الجزئية. رغم هذا كان بامكان أحد أن يُعتبر قاعدة اللطف تامة. فإنه يرى ان الامامة مسألة فرعية و فقهية لاعتقاده 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 ـ يمكن ألايرى فرد ان قاعدة اللطف تامة. و ليس من الضروري ان يتلقى شيئاً من الله و عليه، و مع ذلك يعتقد ان نصب مرشد غيبي اي نبي مسألة أصلية لافرعية و فقهية، ذلك أن تعيينه يرجع الى الله وليس الى الخلق ولكن الله لايُسأل عنه. **«لايسأل عما يفعل و هم يسألون»**. الا أن هذا الاستنتاج نفس رأى الأشعري الذي لايصحبه دليل عقلي، أي لايمكن اقامة البرهان على ضرورته ولم يرد شيءٌ في الامامة العامة عن اصحاب مثل هذا الرأي علاوة على ان سيرتهم العملية بالنسبة للخلفاء تدل على انتخاب الزعيم في الاسلام وليس انتصابه.

١٢ ـ الفرق بين النبوة العامة والامامة العامة **في مدرسة الاشعريين الذين لايقولون بالتحسين والتقبيح العقليين**، أن النبوة من فعل الله والامامة من فعل الخلق، و يقيمون البرهان في بحث النبوة على امكان البعثة لاعلى ضرورتها و هم يوجهون بحثهم للبراهمة الذين ينكرون البعثة[٢٥] ولا يوجهونها إلى 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.

ورغم ان الطبري لايورد بحثا كلامياً ذا اهمية في ذيل الآيتين ١٢ و ٥٢ من سورة الانعام واللتين تتضمنان اثبات ضرورة الرحمة لله.

وانه منشأ هذا الحكم الضروري فقد قبل في ذيل الآية: **«رسلاً مبشرين و منذرين، لئلايكون على الله حجة بعدالرسل و كان الله عزيزاً حكيما**[٢٦]»، بأنه لولا بعثة الانبياء لكانت حجة الملحدين: لماذا لم ترسل مرشداً لننجو من الخزي والعار باتّباعه، لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع أياتك من قبل أن نذل و نخزى. اذن من المعلوم أن طريق الاحتجاج مفتوح و مسير الحسن والقبح ليس مسدوداً، وأن آية **«لايُسأل عمايفعل و هم يسألون»**، لم تنزل لتعطيل العقل عن الاستدلال كما يزعم الأشاعرة.

و من هنا يمكن اعتبار الطبري مدافعاً عن التفكير العقلي. (ولكنه دفاع لايؤمن جميع حقوق العقل المبرهن كما ذكرنا) ذلك لأنه لم يقل شيئاً ليهدم اساس العقل و يبسط بساط الجبر و يعزل الانسان عن الاختيار وأمثاله في ذيل آية، **«لايسأل عما يفعل و هم يسألون»**، التي تعتبر أهم محور في بحث الاشاعرة والجبريين. وان كان في كثير من الأمور يرد مدرسة تفويض اهل الاعتزال.

ويرى ان قدرة الله مؤثرة في مرحلة البقاء كمرحلة الحدوث. ولايخرج عن مجال قدرة الحق شيء ولايقبل بأنه يقبل اعمال اي ممكن ان تكون قائمة بذاتها و هو في ذيل الآية: **«اياك نعبد و اياك نستعين»**[٢٧] و لذلك في ذيل آية: **«ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذهديتنا»**.[٢٨]

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: **«فالهمها 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 و فصل مستقل و هو وقت لايتوفر لهذه الرسالة و فصل لاتسع له هذه المقالة. ولكن يمكن القول ان اثبات الامامة العامة بالطريقة الكلامية في تفسيرالطبري ليس سهلاً.

لأنه لم يورد بحثاً وافياً عن الإمامة العامة في ذيل الآيات المناسبة لها مثل... ولا ينال عهدي الظالمين[٢٩]، كما لم يذكر حديثاً مقبولاً في ذيل الآيات المناسبة للامامة الخاصة. فقد قال في ذيل آية: «**اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**[٥٠]»: هوامر من الله بطاعة رسوله في حياته فيما أمر و نهى، و بعد وفاته في اتباع سنته. و مضمون الآية المذكورة تعميم اتباعه و عدم تخصيصه بزمان حياته و امثاله و المراد من أولى الأمر القادة السياسيون وليس أهل العلم والفقه، ولا بعض الأفراد الذين وصلوا إلى الخلافة الظاهرية في صدرالاسلام.

اذ وردت احاديث صحيحة عن رسول الله(ص) تنص على اطاعة الائمة والولاة في الامور التي فيها مصلحة المسلمين. ثم ينقل عن ابي هريرة أن النبي(ص) قال: سيليكم بعدي ولاة البرّ ببرّه والفاجر بفجوره، فاسمعوا لهم و أطيعوا في كل ماوافق الحق، وصلّوا وراءهم، فإن أحسنوا فلكم و لهم وان أساءوا فلكم و عليهم.

وجاء من النبي(ص) حديث مضمونه على المرءالمسلم اطاعة الحاكم فيما احب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فمن أمر بمعصية فلا طاعة. يبدومن هذا الحديث أن طاعة الزعيم الفاسق صحيحة و ان كان لاطاعة له في الأمر بمعصية. اذن فعدل الوالي ليس ضرورياً فكيف بعصمته. (في الولاة بالأصالة) وفسرالولاية، في الآية: «**انما وليكم الله و رسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة و يؤتون الزكاة وهم راكعون**[٥١]»، بمعنى النصرة لاالزعامة والولاية. مع ان ظاهر الآية الكريمة حصر.

والولاية بمعنى المساعدة والعون مثل الولاية بمعنى الصداقة لاتنحصر بالله والرسول و... و انما بجميع المؤمنين بعضهم لبعض ايضاً. «**المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض...**» وقال في تفسير. «**والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة**» فقال بعضهم عني به علي بن أبي طالب و قال بعضهم عني به جميع المؤمنين، ولكن علي بن أبي طالب مر به سائل و هو راكع في المسجد فأعطاه خاتمه ومعنى الآية لايختص بعلي بن أبي طالب بل عَلِيّ(ع) من الذين آمنوا.

فالطبري اكتفي خلال ذلك بايراد الآراء المختلفة دون ترجيح أحدها.[٥٢] و قال في ذيل الآية: «**يا أيهاالرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك و ان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك 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 ابي طالب(ع)[٥٤]، ويقول في ذيل الآية: «**اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي و رضيت لكم الاسلام دينا**[٥٥]».

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

و بما أن بعض الفرائض و الاحكام نزلت بعد هذه الآية فليس المراد منها اذن كمال الاحكام وانما كمال الاسلام السياسي. واستقلال المسلمين. ولم يورد كلمة حول ولاية علي بن ابي طالب و ان في زعامة المعصوم كمال جميع أركان الاسلام واتمام النعمة[٥٦].

لم 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: «**يريدالله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً**[٥٧]».

يقول مثلاً: اختلف في الذين عنوا بأهل البيت فقال بعضهم عني به رسول الله(ص) و علي بن ابي طالب و فاطمة و حسن و حسين. ويورد ستة عشر حديثاً في هذا الخصوص. بعضها يتعلق بنزول آية التطهير و بعضها يشير الى عمل الرسول الاكرم(ص) بعد نزولها. فكان يمر ببيت فاطمة ستة أشهر كلما خرج الى الصلاة فيقول: الصلاة أهل البيت ثم يتلو آية التطهير.

و كان بعض الأحاديث الستة عشر تشير الى تعميم آية التطهير على سائر المعصومين. و انها لاتختص بهؤلاء الأنوار الخمسة المقدسة فقد أورد الطبري في الحديث الرابع عشر من تفسيره أن الامام علي بن الحسين(ع) قال لرجل من أهل الشام.

اما قرأت في سورة الأحزاب، «**انما يريدالله ليذهب... الآية**». قال نعم ولأنتم هم قال نعم.

و بعد أن أورد الطبري خلاصة قصة حديث الكساء وحديث

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

ملاحظة: مع ان الطبري قال في ذيل الآية: «**لايمسه إلا المطهرون**» ان المطهرين لاتخص الملائكة والانبياء والرسل 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 حاجّك فيه من بعد ماجاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وابناءكم و نساءنا و نساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين**[٥٩]» عدة روايات في تعيين الذين شاركوا في المباهلة، وهم عبارة عن الامام علي وفاطمة و حسن و حسين مع الرسول الأكرم، ثم يقول: ابن حميد قال عن جرير قال فقلت للمغيرة الناس يردون في حديث نجران أن عليا كان معهم فقال اما الشعبي فلم يذكره فلا أدري أأن علياً لم يكن من اعضاء المباهلة او كان حاضرا و عضوا لكن شعبي الاموي حذف اسم علي لسوء نظر.

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

والخلاصة أنه لم يردنا حديث عن الطبري في تفسير آيات الامامة العامة والامامة الخاصة يدل على أن الامامة عنده مسألة أصلية و كلامية وليست فرعية و فقهية و ان تعيين الامام بنصب من الله وليس بانتخاب الخلق مع أنه يمكن استنباط من بعض ايات القرآن أن مسالة الامامة موضوع كلامي و ان تعيين الامام بنصب الهي و ليس بانتخاب الناس مثل:

١ ـ «**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 ولافرق في ذلك بين الخير والشر والضار والنافع الا بالذات و بالعرض والذي يخرج عن بحثنا الحالي، غير ان الخلافة المشروعة والزعامة الصحيحة تتم بأمر من الله فقط و توجد بجعل الهي. ولا تحصل بدون تقرير الله و تعيينه. هذا و ان كان الذين ينتظرون ذلك هم الملائكة في السماء و أن المراد من اسناد جعل الخلافة لله أن تعيين الخليفة الهي بنصب الله فقط.

٢ ـ «**واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن، قال انى جاعل للناس اماما، قال و من ذريتي، قال لاينال عهدي الظالمين**[٦٢]» و كما نجد في اسناد جعل الامامة إلى 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 انه يفهم من عبارة **لاينال**... ان مقام الامامة عهد الهي و ليس عهداً انسانياً. و هذا العهد لايشمل الظالم. والمراد من كلمة ظالم من جار قبل مقام الامامة، و ليس 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 ـ «**وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة و ايتاءالزكاة وكانوا لنا عابدين**[٦٣]» اي جعلنا الأنبياء الابراهيميين كاسحق ويعقوب الذين كانوا جميعاً صالحين انمة على الناس. يهدون بأمرنا. سواء كان امراً ملكوتياً كما يفهم من الآية: «**انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون**[٦٤]» و امثالها أم أمراً تشريعياً و أمر تكليف كما يستنبط من سائر آيات الزعامة. و كما نسب انزال و حي الفعل و ايحاء اعمال الخير الى الله في هذه الآية فإن جعل الامامة والزعامة نسبت إليه أيضا.

٤ ـ «**ياداود انا جعلناك خليفة في الأرض**»[٦٥]. ففي هذه الآية تستند خلافة داود التشريعية الى الله أيضاً، ويفهم أن زعامة هذا النبي المعصوم كانت بنصب الهي.

٥ ـ «**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 لايعرفها الا الله تعالى و لذلك فإن نصب القادة الأصليين بيده؛ «**الله أعلم حيث يجعل رسالته**[٦٧]» فكم من افراد صالحين في الظاهر وطالحين في الباطن، «**واتل عليهم نبأ الذي آتيناه من آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين**[٦٨]».

٦ ـ «**واجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي اشدد به ازري**[٦٩]»، ولولم يكن تعيين الخليفة والامام بيدالله 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 سؤلك يا موسى كما فعلنا في سائر حاجاتك.

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 مبلّغه. و عبارة مثل: من كنت مولاه فهذا علي مولاه و... فيها معنى الابلاغ عن نصب الهي و ليس نصباً من النبي الأكرم(ص) للامام علي.

٧ ـ «**وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم، أهم يقسمون رحمة ربك، نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا. ورفعنا بعضهم فوق بعضٍ درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا، و رحمة ربك خير مما يجمعون**[٧٠]».

كان قوم يظنون ان رسول الله يجب ان يكون مَلَكاً لابشراً، واذكان بشراً فأحق بها انسان اكثر ثروة وقدرة من الآخرين لذلك قالوا لماذا لاينزل القرآن على أحد رجلين في مكة أوالطائف[٧١].

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

إن الله تعالى بيده تقسيم الأرزاق المادية والظاهرية فضلا عن توزيع الارزاق المعنوية والباطنية كالنبوة[٧٢] و كما يوجد اختلاف في توزيع الرزق المادي ليسخر افراد المجتمع بعضهم بعضاً تسخيراً متقابلاً لاتسخيراً من جانب واحد لتأمين نظام حياتهم 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 لابيد الآخرين نعم ان هناك اختلافاً في معرفة هل الامامة كالنبوة بيدالله لتعتبر من الشئون الالهية. او انها كسائر المناصب البشرية لتكون ضمن: «**وأمرهم شورى بينهم**».

و ان يتم انتخاب الامام بيدالناس. فالذين يرون ان الامامة كالنبوة أمرالله تعالى. يقولون بانتصاب الامام، والذين يرونها من امرالناس وليس امرالله، يعتبرون الامام من مصاديق: و **امرهم شورى بينهم**، وأنها انتخابية والفرقة الامامية تعتقد بأن الامامة من امرالله لاالخلق وانها انتصابية لاانتخابية.

ملاحظة: رغم أن امامة المعصومين انتصابية وموهبة 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 لاينصرون**[٧٣]». اي جعلنا الفراعنة أئمة ليدعوا الناس الى النار و يوم القيام لاينصرون. وقد كانوا في الدنيا يتناصرون[٧٤]، فجَعْلُ امامة الظالمين هذه لها مظهر عقابي كاضلال الفاسقين.

كما ان خلافة هارون كانت بنصب الهي و ليس بانتخاب موسى كليم الله فضلا عن انتخاب الناس، ذلك أن الخلافة والامامة من امرالله لاأمرالخلق، كذلك خلافة الامام علي ابن أبي طالب(ع) و امامته انتصابية و ليست انتخابية كما ذكر آنفاً أكان انتخاب الرسول(ص) أوالناس. و يمكن استنباط هذا التشابه والتماثل 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 والقرآن ماعدا النبوة والوحي التشريعي الذي نص عليه بصراحة. واذا قيل أن اهل بيت العصمة(ع) شركاء القرآن فذلك لأن حقيقتهم نور واحد والامام علي(ع) من الرسول بمنزلة هارون من موسى. و كان هارون شريك وحي موسى كليم الله، «**وأشركه في أمري**[٧٥]»، فعلي(ع) شريك في امرالنبي الأكرم(ص) يؤيد ذلك الخطبة القاصعة: ارى نورالوحي والرسالة واشم ريح النبوة[٧٦].

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

حرم أمن الرسالة الخاصة لايشاركه فيها احد ذلك أن نصاب الرسالة قد انتهى ولن يصل اليها بعد وفاة الرسول(ص) أحد إلا أن مقام الولاية الذي يكتمل بكمال روح الانسان التكوينية والذي ليس من المناصب التشريعية ولايزال بانتظار السالكين الصالحين لن ينقطع أبداً، نعم ان الامامة التشريعية لها حد خاص كالنبوة والرسالة وقد ختمت بوجود المهدي الموجود الموعود الذي هو خاتم الاولياء والأوصياء والأئمة.

و كما ان الامام علي بن ابي طالب(ع) كان يسمع الوحي في بدء نزول الوحي على النبي الأكرم و يطلع عليه، كان أميرالمؤمنين يسمع حينما كان الملائكة ينزلون لابلاغ الوصية إلى الرسول في آخر حياته المباركة حيث يقول(ع)... اسمع الحديث ولا أرى شيئاً[٧٧] ثم كان النبي الاكرم(ص) يخبر الامام علي(ع) بما نزل عليه من الوحي: .. خذ ما آتاك الله بقوة... واثناء الموت قل للامام والوصي بعدك ما قلت لك[٧٨].

الفصل الخامس: معرفة المسائل الفقهية في تفسير الطبري

لايمكن دراسة البحوث الفقهية الدقيقة إلا مماورد في كتب الفقه أو في آيات الاحكام ولايمكن البحث عن دقائقها في فن التفسير. الا أنه يمكن استنباط الخطوط الفقهية العريضة في رأي أي فقيه بمطالعة كتاباته التفسيرية مع الأخذ بنظر الاعتبار اخر تأليفاته لمعرفة رأيه النهائي كما ذكرنا في المقدمة. و ما سنورده في هذا الفصل عبارة عن عرض مختصر لطريقة الطبري في تفكيره الفقهي بتفسيره.

الفرع الأول: ان حدالوجه الذي يجب غسله في الوضوء كمايرى الطبري من قصاص شعر الرأس إلى الذقن طولاً و مابين الاذنين عرضاً، اما ما بطن من داخل الفم والأنف والعين و كذلك ما تحت شعراللحية والصدغين فليس واجباً، لأن العينين من الوجه و غسلهما واجب باجماع العلماء. اما غسل ما تحت الاجفان ليس واجباً باجماعهم. و هذا الاجماع بتوعية الرسول الاكرم(ص) امته على ذلك، فلاشك ان مثل العينين في مؤنة ايصال الماء اليهما عندالوضوء مثل مابطن من الأنف والفم شعراللحية والصدغين والشاربين لذلك ليس غسلها في الوضوء واجباً قياساً على ما ذكر من حكم ما تحت الجفنين.

واذ قيل عن بعض الصحابة انهم كانوا يغسلون باطن الفم والانف و ماتحت شعراللحية والوجه، فليس لوجوب غسلها و انما كان ايثاراً منهم لأختيار اشق الامرين عليهم واذا ظن أحد وجوبها فإنه أغفل سبيل منهاج الفقهاء بحيث يقاس المختلف فيه بالشيء المجمع عليه بالاتفاق. ولم يخبر عن اي صحابي أنه أوجب على تارك ايصال الماء في وضوئه الى أصول شعر لحيته و عارضيه و تارك المضمضة والاستنشاق اعادة صلاته.

ففي ذلك دليل واضح على أن غسلهم لما تحت شعرالوجه و باطن الفم والأنف كان ايثاراً منهم لأفضل الفعلين لاأنه واجب.

و من هنا يتضح عدة أمور:

١ ـ الاستدلال بالاجماع و اعتباره حجة في رأي الطبري.

٢ ـ الاستدلال بالقياس و انّ الاستناد به كان منهجهم الرسمي.

٣ ـ عدم وجوب غسل ما تحت الاجفان واللحية و باطن الفم والأنف و ماشابهها مما لايصل اليها الماء الا بكلفة.

٤ ـ المضمضة والاستنشاق غير واجبين.

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

٦ ـ لافرق بين المضمضة والاستنشاق وكلا هما مستحب.

ذلك أن الطبري بعد أن ينقل رأيه بأن الاستنشاق واجب لأن رسول الله(ص) قال إذا توضأ احدكم فليستنثر، والاستنثار هوالاستنشاق يقول: فإن في اجماع الحجة على عدم وجوب الاستنشاق بحيث يجب على من تركه اعادة الصلاة التي صلاها قبل غسله مايغني عن اكثار القول فيه.

الفرع الثاني: غسل اليد إلى المرفق في الوضوء واجب. اما المرفق فقد اختلف فيه وهل غسله واجب أم لا. و سبب الخلاف ان «إلى» في «**اذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم و ايديكم الى المرافق..**». بمعنى الحد والغاية، وقد تكون الغاية داخلة في الحد ولها حكمها وقد تكون غير داخلة وليس لها حكمها كما في الآية: «**اتموالصيام إلى الليل**».

وكان الطبري يرى أن (إلى) بمعنى الغاية والحد. وان الحد قد يدخل في المحدود وأحيانا خارجه و لذلك لايستطيع أحد القضاء بأنّها داخلة فيه الّامن لايجوز خلافه فيما بيّن القرآن وحكم، ولاحكم بأن المرافق داخلة فيما يجب غسله ممّن يجب التسليم بحكمه.

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

٢ ـ يظهر من استنباط الطبري انه قائل بالبراءة في الاقل والاكثر الارتباطي لابالاحتياط.

٣ ـ ظاهر آية الوضوء تحديد المغسول لاالغسل. اي يجب غسل اليد الى المرفق. لاتحديد الغسل اي ان غسل اليد يجب أن يكون الى المرفق. ولذلك لم يوضع في الآية كيفية الغسل وليس ظاهر الآية، ان اغسل اليد من الاسفل الى الأعلى. و انما ارجعت الى العرف و هوالغسل من الاعلى إلى الأسفل. والروايات المبينة للوضوء تؤيد هذه الطريقة العرفية.

٤ ـ غسل المرفق عندالطبري مستحب وقد استنبط الطبري استحبابه من تعميم أو اطلاق حديث، أمتي الغر المحجلون من آثار الوضوء...[٧٩].

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

١ ـ التمسك بالاجماع.

٢ ـ التمسك بالعام بعد البحث عن المخصص.

٣ ـ تنفيذ أصل البراءة في الاقل والاكثر الارتباطي و امثاله[٨٠].

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

وقرأها جماعة آخرون من القراء بالجر عطفاً على (رؤوس) و حكم الارجل هوالمسح فقط كحكم الرؤوس، يؤيد هذه القراءة و كذلك حكم مسح الأرجل أحاديث عديدة. وقال الطبري في نهاية البحث بعد تعليل كلا القراءتين و تحسينها: الأفضل قراءتها بالجر لأن:

١ ـ 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 ـ 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. و هذا التعميم يستنبط من مجموع الكتاب والسنة الا أن الطبري في ذيل الآية: «**واذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا، ان الكافرين كانوا لكم عدواً مبينا**»[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 قصرالعدد وتقليله و انما القصر من حدود الصلاة اي الاشارة بالرأس بدل الركوع والسجود، ثم يقول: أولى الاقوال قول الذي قال المقصود من القصر، قصر حدودالصلاة و ليس عددها كما في الآية: «**فإن خفتم فرجالاً أوركبانا فإذا أمنتم فاذكروا الله كما علمكم مالم تكونوا تعلمون**[٨٣]». اذ المراد ترك القيام والركوع والسجود وأمثالها في حال الخوف، واتمام حدودها اذا زال الخوف وظهر الأمن، و يرى دليل هذا التفضيل والترجيح جملة (**فإذا اطمأننتم**) التي وردت في الآية التالية.

ويستدل انه لايزيد شيء على عدد الصلاة في حالة الهدوء والطمأنينة و انما تحفظ حدودها فقط اي ان الذي يسقط في حال الخوف ليس العدد في الصلاة و انما 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) و مشروعاً الا ان الطبري في ذيل الآية... «**فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن**[٨٤]» ينقل قولين:

الأول ان المراد من الآية النكاح الدائم مع الجماع.

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 او ملك اليمين فقط. وقد دللنا على أن المتعةوالنكاح 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 و من حللها لك. قال: تعلمتها من عمربن الخطاب و هو حللها لي، قال يحيى و كيف 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 و روايته عن رسول الله(ص) ولا أقبل تحريمه الذي كان من عنده[٨٦]، ويذكر المرحوم العلامة المجلسي هذه القصة في مرآة العقول ثم يقول: و ما احسن ماوجدته في بعض كتب الجمهور...[٨٧].

الفرع السابع: ينقسم الحج من حيث اشتماله على احكام مختلفة إلى ثلاثة أقسام: حج الافراد، و حج القران وحج التمتع. والعمرة تنقسم أيضاً الى قسمين: العمرة المفردة و عمرة التمتع. و عمرة التمتع جزء من حج التمتع و يجب ان تقام قبلها و كلاهما اي العمرة والحج اللتان تعتبران عبادة واحدة باسم حج التمتع يجب ان تقعا في اشهر الحج اي شوال و ذي القعدة و ذي الحجة ولكن يمكن اقامة العمرة المفردة في جميع أيام السنة وليست من الحج و انما هي عبادة مستقلة.

و شرعية حج التمتع يمكن ان تستنبط من قوله تعالى: «**...فإذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسرمن الهدى..**» و تعرف خصائصها و على من تجب من قوله: ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام، و يعتبر الهدْي في حج التمتع من مناسكه و وظائفه الأصلية و ليس جزاء و كفارة وأمثالها ممايقع في حال الاحصار.

والطبري وان لم يطابق الجملة الاولى مع حج التمتع ولم يعتبرها دليلاً على شرعية التمتع و حملها 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 و بين المسجدالحرام 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 وقفاً 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 علماؤنا ان من يدخل مكة بحج الافراد يستطيع ان يفسخه و يبدله بعمرة التمتع. اما الذي يدخل مكة بحج القران لايستطيع ان يعدل عنه بعمرة التمتع ويرى فقهاء السنة ان العدول من حج الافراد إلى التمتع قد نسخ.

ودليلنا الروايات التي نقلت عن الجميع بأن الرسول الأكرم(ص) امر اصحابه ممن كان لايحمل معه أضحية (حج القران) ان يبدل حجه بعمرة التمتع. و لما كان الرسول يحمل أضحية معه و كان حجه قرانا وليس افراداً لم يعدل الى عمرة التمتع...

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

و ما يستنبط من شرح اللمعة للمرحوم الشهيد الثاني هوأن المتعة التي انكرها عمرهي لعدول من حج الافراد بعمرة التمتع ذلك ان الشهيد الثاني قال في شرح هذا النص الذي أورده الشهيد الأول فهو ان من بدأ بحج افراد مستحب يستطيع ان يعدل لعمرة التمتع، هي المتعة التي انكرها الثاني[٩٠].

ويقول جمال الدين السيوري في كنزالعرفان: حج التمتع

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

وأجازه جماعة في حج الافراد المندوب و في الواجب غيرالمعين فقط. و منعوا عنه في الواجب المعين. و حملوا رواية المسألة على هذا الوجه ليجمع بين دليلي المنع من العدول و تجويزه، و هذا أفضل.

ثم قال: فائدة: و هذا هو المتعة التي منعها عمر و قال متعتان كانتا على عهد رسول الله و انا أحرمهما و اعاقب عليهما[٩١] و ابن رشد يعتبر هذا التمتع الذي انكره عمر[٩٢].

ملاحظة: ١ ـ لوأن اصل حج التمتع غير شرعي لما بحث في العدول عن الافراد له لأنه العدول من الشرعي للمنسوخ هوابطال اصل الفعل. والمنسوخ في زعم فقهاء السنة العدول من الافراد الى التمتع وليس هو اصل حج التمتع للنائين عن مكة.

٢ ـ لافرق في حرمة البدعة و شناعة تشريع الرعية مقابل الله سبحانه و تعالى والرسول المعصوم(ص) بين انكار اصل حج التمتع او منع العدول عن الافراد اليه في مورد جواز العدول، غير ان انكار أصل حج التمتع اقبح من منع العدول من حج الافراد اليه في مورد جواز العدول. و يرى المرحوم العلامة اميني(قده) أن ما ناله الانكار والبدعة كان أصل حج التمتع و ليس هو العدول من الافراد اليه كما يبدو من نص عمر نفسه و يستنبط من نصوص أخرى. ولكن بعضهم ابتدعوا حديثا لايتلاءم مع صراحة قوله ولاينفق مع آراء الآخرين الذين شهدوا القصة أو نقلوها مثل:

١ ـ المتعة التي نهى عمر عنها هي نسخ الحج بعمرة التمتع.

٢ ـ تخص المتعة جماعة احرموا مع الرسول الأكرم(ص).

٣ ـ جاء رجل من الصحابة الى عمر و شهد ان النبي نهى عن العمرة قبل الحج في حال مرضه الذي انتهى بوفاته. ثم رد المرحوم الاميني جميع هذه الوجوه[٩٣].

ملاحظة: ليست التعليلات المذكورة متجانسة، لأن بعضها مبين للعمل الذي قام به عمر و تم برأيه كالتعليل الأول، و بعضها لانكار اصل البدعة واثبات أن عمر لم يقم بذلك برأيه، بل بعمل نفذه بناء على امر 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 و ليس باجتهاد ظني ولاسيما الرسول الأكرم(ص) و ذلك بتصريح أن جبرائيل نزل الآن وابلغ امرالعدول.

الفرع الثامن: للأنفال حكم خاص في نظام الاقتصاد الاسلامي لانه ليس مالاً لاشخاصٍ معيّنة كالأموال الخاصة، و ليس مال المجتمع والامة الاسلامية كالأرض المعمورة المفتوحة عنوة بل انما هي مال حكومة الاسلام، و ولي أمر المسلمين و يجب أن ينفق في مصالح الاسلام و مجتمع المسلمين و بعد وفاة ولي امر المسلمين لاتنتقل إلى ورثته و انما تسلم الى الولي الذي سيتولى بعده.

والطبري في تفسيره للآية: «**يسألونك عن الانفال، قل الأنفال لله وللرسول فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم واطيعواالله ورسوله ان كنتم مؤمنين.**»[٩٤] فضلا عن ايراد موضوعات تفسيرية يورد عددا من المسائل الفقهية خلاصتها:

١ ـ رغم أن الانفال تطلق على الغنائم وانفال السرايا و ما وصل الى المسلمين بدون قتال. و فسرت بالخمس ايضاً. الا أن الطبري يرى أن الانفال هي الأموال الزائدة التي يعطيها امام المسلمين لبعض افرادالجيش أو جميعهم ترغيبا لهم في حفظ النظام الاسلامي. وطرق الحصول عليها بالقهر والحرب حينا و بدون القهر و القتال حينا آخر. واهم دليل لديه لقبول هذا الرأي هو البيان اللغوي لكلمة نفل، التي تعني الزائد. ولذلك يسمي المقدار الزائد عن حصة الجيش انفالاً.

٢ ـ يرى الطبري في اختلاف المفسرين حول آية الانفال هل هي منسوخة أولا، انها ليست منسوخة آية الخمس لأنه ليس من دليل على النسخ. و موضوعها غير موضوع الخمس لذلك يتميز حكم كل منهما عن الأخرى ثم لاوجود لدليل قرآني أو دليل روائي يثبت النسخ.

٣ ـ كل الانفال للرسول الكريم(ص) وانفاقها بيده، و ذكر كلمة (الله) في الآية ليس لبيان حكم فقهي كما صرح به في ذيل آية الخمس. و انما هو للتيمن والتبرك. لأنه لاشك في ان لله الدنيا والآخرة، و رأي الطبري هناكآراء سائر فقهاء السنة في ان ذكر

اسم الله للتبرك فقط و ليس لتوزيع الحصة.

۴ ـ رغم ان البعض يذهبون الى ان حكم الأنفال منتف بعد وفاة الرسول(ص) وليس لأحد، الا ان رأي الطبري هو ان أئمة الامة الاسلامية يمكن ان يتأسوا بالنبي الأكرم(ص) وان ينفلوا بصلاح المسلمين[۹۵].

الفرع التاسع: مايستنبط من روايات الامامية ان آية: **«واعلموا انما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ان كنتم آمنتم بالله و ما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان، يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير».**[۹۶] تشمل كل دخل حلال ولاتختص بالغنائم الحربية.

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

۱ ـ الغنيمة هي المال الذي يناله المسلمون بغلبة و قهر بقتال والفي ماأفاءالله على المسلمين من أموال أهل الشرك بدون حرب و بالصلح. وان كان الفيء في اللغة هوالمال الذي يرجع إلى المسلمين بالسيف الا أن معناه الفقهي كما في سورة الحشر ما كان بدون حرب.

۲ ـ الآية المذكورة اي التي في سورة الانفال ليست ناسخة الآية التي في سورة الحشر كما سيأتي في تفسير تلك الآية.

۳ ـ ان المراد من (من شيء) في الآية كل ما وقع عليه المسلمون من الغنيمة الحربية حتى الخيط والمخيط ولابد يطلق على ما حصل من الكسب.

۴ ـ ذكرت كلمة (الله) في الآية للتبرك و ليس لتسديس الأسهم، و اذا كان اختلاف في عدد الأسهم. فهو في تقسيم الخمس الى خمسة أسهم أو أربعة و اما على ستة فلا يعلم قائل قاله. و قول أبي العالية أن الخمس يقسم على ستة أسهم خلاف الاجماع.

۵ ـ قول بعضهم أنه لاسهم لرسول الله و يقسم الخمس على خمسة أسهم أولها لذي القربى و ليس لله و رسوله. ليس صحيحاً لان سهم رسول الله يصل الى ذي القرباء فيعلم انّ للرسول(ص) سهماً يصل اليهم.

۶ ـ اختلف في المراد بذي القربى فيرى بعضهم أنهم بنوهاشم و يرى آخرون انهم قريش كلها. و ذهب بعضهم الى أن سهم ذي القربى لرسول الله(ص) ثم صار بعده لولي امرالمسلمين، ولايعرفون لذي القربى شخصاً أو صنفاً خاصاً. ويرى آخرون ان سهم ذي القربى لايخص بني هاشم ولاقريشاً كلها و انما هو لبني هاشم وبني المطلب. وأولى الأقوال أن المراد من ذي القربى بنوهاشم و بنوالمطلب لأن بني المطلب حلفاء بني هاشم و حليف القوم منهم والخبر الذي ورد عن ان بني هشام و بني المطلب في منزلة واحدة صحيح.

ملاحظة: نقل الطبري خلال ايراده للأدلة المتعلقة بأن المراد بذي القربى بنوهاشم رواية للديلمي عن الامام علي بن الحسين(ع) يقول فيها: قال علي بن الحسين لرجل من أهل الشام، أما قرأت في الأنفال «و اعلموا انما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول..» قال نعم، فقال أأنتم هم، قال نعم.

و مع ذلك فقد قبل قول الشافعي الذي كان الرأي الرابع في المسألة. والحقيقة أن خبر الامام السجاد(ع) لايفيد الحصر ولا يتنافى مع الخبر الذي أيده الطبري لأن بني هاشم ممن في الآية حتما.

۷ ـ 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 أمرالمسلمين. و استدل عليه بقول الامام علي(ع): يلي الامام سهم الله و رسوله (سهم ذوي القربى كان لرسول الله ما كان حيا 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. و ذهبت جماعة رابعة الى أن الخمس كله لقرابة رسول الله.

وأولى الأقوال عندنا أن سهم رسول الله مردود في الخمس والخمس مقسوم على أربعة أسهم، سهم ذي القربى واليتامى والمساكين و ابن السبيل[۹۷].

ملاحظة: جاء في بعض روايات الامامية أن الرسول الاكرم(ص) كان يأخذ صفوة الغنيمة (بما أنها من الانفال) ثم يقسم البقية على خمسة أسهم فيأخذ سهما و يوزع الأسهم الأربعة الأخرى على المقاتلين. ثم يقسم السهم الذي أخذه الى

خمسة أسهم فالسهم الذي لله يجعله لنفسه و يعطي الاسهم الأربعة الاخرى لذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل. لذلك فإن بعض علماء الشيعة «كمؤلف المدارك» يقولون بتوزيع الخمس على خمسة اسهم وليس ستة، الا أن الحديث لايدل على ماذهبوا اليه.

١ ـ حكاية فعل الرسول دليل على اصل جواز تكليفي لاعلى وجوبه. فضلاً عن الوجوب الوضعي حتى يدل على أنّ أصل التسهيم على خمسة أسهم لاأكثر.

٢ ـ ان ماحذف في الحديث هو سهم الرسول لاسهم الله، والجميع قبلوا بسهم الرسول والبعض نفوا سهم الله واعتبروا ذكر كلمة (الله) للتبرك أو للتفهيم بعبادية الخمس.

٣ ـ ربما تسامح الرسول بسهمه ليزداد اسهم الآخرين وهذه تعتبر منة من الرسول(ص) ولا تدل على عدم سهمه(ص).

٤ ـ على فرض دلالة الحديث على تخميس الاسهم لاتسدبسها. فإنه لايعتبر سنداً للقول بالتخميس ولا يمكن الاستدلال به لأنه يخالف روايات كثيرة معتبرة تدل على تسديس السهام ثم هو مخالف لظاهر القران الكريم الذي اعتبر الرسول صاحب سهم. والأسهم التي فيه ستة لاخمسة كما انه مخالف للاجماع فلا يصلح هذا الحديث سنداً للقول بالتخميس[٩٨].

ملاحظة: يتضمن ظاهر الحديث المذكور موضوعين لاتتلاءم بعض الأجوبة الماضية معه، و ان كان بعض الاجوبة الأخرى مقبولاً بلاكلام. والموضوعان عبارة عن:

١ ـ كان الرسول اذا أتاه المغنم أخذ صفوة و... فظاهر هذه العبارة يفيد استمرار واستقرار مسيرة الرسول والذي يكشف عن حكم شرعي هوالتخميس لاالتسديس وقد يحتمل أن رسول الله(ص) كان يتسامح بسهمه دائماً لكن ظهوره في التخميس لاينكر كليا.

٢ ـ جاء في ذيل الحديث: (وكذلك الامام يأخذ كما أخذ رسول الله(ص)) فظاهر هذا التفسير الذي هو لبيان حكم فقهي لالنقل فعل المعصوم فقط هوانّ الامام يجب أن يخمس الخمس لاأكثر من ذلك. ولكن المهم أن هذا الحديث يشتهر باسقاط سهم الرسول لاسهم الله. علاوة على انه مخالف للاجماع والنصوص المستفيضة.

الفرع العاشر: نكاح المحارم النَسَبي أو الرضاعي أو السببي حرام و نكاح غيرهم أيضا حرام أحياناً ولكن جميعاً لاعيناً، واحدى النساء اللاتي نكاحهن حرام ام الزوجة. والاخرى بنت الزوجة التي يربيها الزوج وتسمى الربيبة، والآية ٢٣ من سورة النساء بعد أن تعدد المحرمات بالنَسَب والرضاع تشير الى المحرمات السببية. فتذكر عن ام الزوجة والربيبة: «**وامهات نسائكم و ربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن، فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم**[٩٩]». فالمسألة الاولى قد اختلف في اطلاق تحريم ام الزوجة أو الاشتراط فيه، وهل تحريها مطلق أوليس مشروطا بالدخول بابنتها التي هي زوجة الشخص المفروض. بحيث يوجب العقد وحده على البنت تحريم الام. و ان لم يتم الدخول بالمعقود عليها. أوان تحريمها مشروط بالدخول ببنتها.

و منشأ الاختلاف شيئان:

الأول هل عبارة: «**من نسائكم اللاتي دخلتم بهن**»: قيد لكليهما يعني ام الزوجة والربيبة، أوقيد للربيبة فقط فإذا كانت قيداً لكليهما فتحريم ام الزوجة كتحريم الربيبة مشروط بالدخول وليس مطلقاً واذا كان قيداً للربيبة فإن تحريم أم الزوجة مطلق و تحريم الربيبة مشروط.

والثاني ورود بعض الروايات المعتبرة التي تقول بالمساواة في الحكم بين ام الزوجة والربيبة اي اذا تم الزواج بامرأة ولم يدخل بها يمكن الزواج من أمها بعد الطلاق كما يمكن الزواج من ابنتها بعد الافتراق[١٠٠]

اما الذين يذهبون الى ان تحريم ام الزوجة مطلق ولايرون الدخول بالمرأة شرطاً. لتحريم نكاح أمها يقولون ان قيد «دخلتم بهن» في الآية يعود الى خصوص الجملة الأخيرة لاالى كلا الجملتين.

ذلك لأن القيد للثانية قطعي والقيد للاولى مشكوك فيه و بالتمسك بأصالة الاطلاق في الجملة الاولى يزول احتمال القيد لها. و علاوة 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 واذا اصبحت قيداً للجملة الثانية كانت ابتدائية واستعمال (من) في جملتين بمعنيين ـ ان كان ممكنا ـ فهو خلاف الظاهر.

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[١٠١]، لكن حلها سهل مع ضعف دلالة الروايات المذكورة وتماميّة النصوص الاخرى التي تعتبر تحريم ام الزوجة مطلقاً كما قال محقق فقه الامامية الشهير المرحوم صاحب الجواهر: فحينئذ لاريب في المسألة[١٠٢].

والطبري[١٠٣] بعد أن ينقل اختلاف المتقدمين وان بعضهم يذهبون الى ان تحريم امهات النساء مشروط بالدخول ببناتهن وليس مطلقاً فقد رجح القول باطلاق التحريم صراحة. معتمداً على الاجماع دون ان يرى ضرراً في ضعف الخبرالذي 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 مفهومها. وقد قبل الطبري بأنها مشروطة لأن ظاهر الآية و ظاهرالحديث واجماع العلماء على ذلك[١٠٤].

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

٢ ـ ليس عنوان ربيبة موضوعاً وانما يشير الى ابنة الزوجة، كانت في تكفل الزوج أولم تكن.

٣ ـ عنوان (في حجوركم) جاء في كتب الفريقين بشكل قيد غالبي لااحترازي[١٠٥].

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

كنت اتمنى ان اورد البحوث الأخرى التي في تفسيرالطبري ولكن ماكل مايتمنى المرءيدركه.. و في الختام لابد من الاشارة إلى ان منزلة الطبري العلمية محفوظة رغم كل هذا النقد فلو انه كان يعيش في عصرنا لفكر بشكل آخر والحمدلله رب العالمين.

المصادر والهوامش:

١ ـ سوره الاحقاف، الآية ٤.
٢ ـ تفسير الطبري،ج٢٦، ص٢ ـ ٤ ط مصر.
٣ ـ سورة الانعام، ١٠٣.
٤ ـ سورة يونس، الآية ٩٠.
٥ ـ سورة السعَراء، الآية ٦١.
٦ ـ سوره طه، الاية ٧٧.
٧ و ٨ ـ سورة القيامة، الآية، ٢٢ ـ ٢٣.
٩ ـ تفسير الطبري،ط مصر ج٧، ص٢٩٩ ـ ٣٠٢.
١٠ ـ راجع تفسير الطبري،ط مصر ج٧، ٣٠٣ ـ ٣٠٤ ذيل الآية.
١١ ـ تفسير الطبري،ط مصر ج٧، ص٣٠٣ ـ ٣٠٤.
١٢ ـ تفسير الطبري،ط مصر ج٢٩، ص١٩٣.
١٣ ـ تفسير الطبري،ط مصر ج٩، ص٤٩ ـ ٥٦.
١٤ ـ سوره الروم، الآية ٣٠.
١٥ ـ نهج البلاغة، خطبة ١٧٩.
١٦ ـ نهج البلاغة، خطبة ١٨٦.
١٧ ـ سورة البقرة، الآية ١٢٤.
١٨ ـ سورة الانعام، الآية ١٢٤.
١٩ ـ سوره الحج، الآية ٥٢.
٢٠ ـ سورة النجم الآية ١ـ٢.
٢١ ـ تفسيرالطبري،ط مصر ج١٧، ص١٨٦ ـ ١٩٠.
٢٢ ـ سورة مريم،الآية ٦٤.
٢٣ ـ سورة نمل، الآية ٦.
٢٤ ـ سورة الشعراء، الاية ١٩٤.
٢٥ ـ سورة الاسراء، الآية ١٠٥.
٢٦ ـ سورة الاعلى، الآية ٦.
٢٧ ـ سوره والنجم، الآية ٣ـ٤.
٢٨ ـ سورة الجن، الآية ٢٠ ـ ٢٨.
٢٩ ـ سورة الأنعام، الاية ٧٦.
٣٠ ـ تفسيرالطبري،ط مصر ج٧، ص٢٤٨ ـ ٢٥٠.
٣١ و ٣٢ ـ سورة الأنعام ٧٢ ـ ٧٥.
٣٣ ـ تفسيرالطبري،ط مصر ج٧، ص٢٤٨ ـ ٢٥٠.
٣٤ ـ تفسير الطبري،ط مصر ج١٩، ص١٣٦ ـ ١٣٧.
٣٥ ـ تفسير الطبري،ط مصر ج٢٦، ص٦٨.
٣٦ ـ سورة الأنعام، الآية ٦٨.
٣٧ ـ تفسير الطبري،ط مصر ج٧، ص٢٨.
٣٨ ـ سورة النساء،الآية ١٤٠.
٣٩ ـ اصول الكافي باب انه لايعرف الاّ به.
٤٠ و ٤١ ـ شرح الياقوت، المقصد الخامس عشر في الامامة ص٢٠٢ ـ ٢٠٣.
٤٢ ـ سورة الانعام، الآية ٣٥.
٤٣ ـ تفسير الطبري،ج٧، ص١٨٥.
٤٤ ـ سورة يونس، الآية ٩٩.
٤٥ ـ شرح مواقف القاضي عضدالايجي، بحث النبوة.

٤٦ ـ سورة النساء، الآية ١٦٥.
٤٧ ـ تفسير الطبري،ط مصر ج١، ص٧٠.
٤٨ ـ تفسير الطبري،ط مصر ج٣، ص١٨٧.
٤٩ ـ سورة البقرة، الآية ١٢٤.
٥٠ ـ سورة النساء، الآية ٥٩.
٥١ ـ سورة المائدة، الآية ٥٥.
٥٢ ـ تفسير الطبري، ط مصر ج٦ ص٢٨٨.
٥٣ ـ المائدة، ٦٧.
٥٤ ـ تفسير الطبري،ط مصر ج٦، ص٣٠٧ ـ ٣٠٩.
٥٥ ـ سورة المائدة، الآية ٣.
٥٦ ـ تفسير الطبري،ط مصر ج٦، ص٨٠.
٥٧ ـ سورة الاحزاب،الآية ٣٣.
٥٨ ـ تفسير الطبري،ط مصر ج٢٢، ص٦ـ٨.
٥٩ ـ سورة آل عمران، الآية ٦١.
٦٠ ـ تفسير الطبري،ط مصر ج٣، ص٢٩٩ ـ ٣٠١.
٦١ ـ سورة البقرة، الآية ٣٠.
٦٢ ـ سورة البقرة، الآية ١٢٤.
٦٣ ـ سورة الانبياء، الآية ٧٣.
٦٤ ـ سورة يس، الآية ٨٢.
٦٥ ـ سورة ص، الآية ٣٦.
٦٦ ـ سورة السجدة، الآية ٢٤.
٦٧ ـ سورة الأنعام، الآية ١٢٤.
٦٨ ـ سورة الأعراف، الآية ١٧٥.
٦٩ ـ سورة طه، الآية ٢٩.
٧٠ ـ سورة زخرف، الآية ٣١ ـ ٣٢.
٧١ ـ تفسير الطبري، ط مصر ج٢٥، ص٦٥.
٧٢ ـ لوامع الحقائق للمرحوم حكيم احمد الآشتياني ص٨ـ٩ من مبحث الامامة.
٧٣ ـ سورة القصص، الآية ٤١.
٧٤ ـ تفسير الطبري، ج٢، ص٧٩.
٧٥ ـ سورة طه، الآية ٣٢.
٧٦ ـ نهج البلاغة الخطبة ١٩٢.
٧٧ ـ بحار، ط بيروت ج٢٢، ص٤٧٨.
٧٨ ـ بحار، ط بيروت ج٢٢، ص٤٧٩.
٧٩ ـ تفسير الطبري، ط مصر ج٦، ص١٢٤.
٨٠ ـ تفسير الطبري، ط مصر ج٤، ص١٢٥.
٨١ ـ تفسير الطبري، ط مصر ج٦، ص١٣٠.
٨٢ ـ سورة النساء، الآية ١٠١.
٨٣ ـ سورة البقرة، الآية ٢٣٩.
٨٤ ـ سورة النساء، الآية ٢٤.
٨٥ ـ تفسير الطبري، ط مصر، ج٥، ص١١ ـ ١٣.
٨٦ ـ الجواهر،ج٣٠، ص١٤٨، الغدير ج٦، ص٢١٢ نقلاعن محاضرات راغب ج٢، ص٩٤.
٨٧ ـ تفسير الطبري، ط مصر الجديدة، ج٢٠، ص٢٢٧.
٨٨ ـ تفسير الطبري، ط مصر ج٢، ص٢٠٧ ـ ٢٥٦.
٨٩ ـ تفسير الطبري، ط الجديدة ج٢، ص٧٩٧ ـ ٧٩٨.
٩٠ ـ المسألة الاولى، بعد الفصل الثاني، في انواع الحج.
٩١ ـ نفس المصدر، ج١، ص٢٩٠ ـ ٢٩٣.
٩٢ ـ بداية المجتهد، ج١، ص٢٢٢.
٩٣ ـ شرح التونجي على التجريد، ذيل بحوث الخليفة الثاني.
٩٤ ـ سورة الانفال، الآية ١.
٩٥ ـ تفسير الطبري،ط مصر ج٩، ص١٧٠ ـ ١٧٧.
٩٦ ـ سورة الانفال، الآية ٤١.
٩٧ ـ تفسير الطبري،ط مصر، ج١٠، ص٨٠١.
٩٨ ـ الجواهر، ج١٦، ص٨٩ ـ ٩٠.
٩٩ ـ سورة النساء، الآية ٢٣.
١٠٠ ـ الوسائل، كتاب النكاح الباب ٢٠ من ابواب المصاهرة.
١٠١ ـ مقدمة الاردبيلي في زبدة البيان،ص٥٢٦.
١٠٢ ـ الجواهر ج٢٩، ص٣٥٤.
١٠٣ و ١٠٤ ـ تفسير الطبري،ط مصر ج٤، ص٣٢٠ ـ ٣٢٣.
١٠٥ ـ بداية المجتهد، ابن رشد ج٢، ص٣٣.