

مُحَاجَّةٌ مُصْرِفٌ فِي الْأَلْهَامِ

نَذِيقَةٌ

بِالْعَلَّامَةِ الْجَعْلَقِيِّ الْإِنْدِلِيِّ الْمَعْنَوِيِّ الْجَانِبِيِّ

تَخْيِصٌ

الْأَسْتَاذُ الْمُحَقْقِعُ عَلَى الرَّبَّانِي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



جامعة الأزهر



مرکز تحقیقات کامپیوئر علوم رسانی

كتاب خانه

مركز تطوير المعرفة والعلوم الإسلامية

٤٦٧٨٩

شماره ثبت:

تاريخ ثبت:

محاضرات في الآيات



مركز تطوير المعرفة والعلوم الإسلامية

للعلامة المحقق آية الله جعفر السبحاني

تلخيص

الأستاذ المحقق علي الرباني الگلپاچانی

الطبعة العاشرة

تلخيص وتنسيق جديد

فهرست نویسی پیش از انتشار توسط: مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق علیه السلام

ریانی گلپایگانی، حل، ۱۳۳۴-، خلاصه کننده

عاصرات في الإلهيات / جعفر سبعاني؛ تأليف علي الريانى الكلبائى - قم: مؤسسة الإمام الصادق(ع)، ١٤٢٨ق. - ١٣٨٦

۱۲۵ ص. چاپ یازدهم

کتابنامه به صورت زیرنویس:

ISBN: 978-964-357-294-5

این کتاب خلاصه و انتباشی است از کتاب الہیات حضرت آیت الله العظمی سبحانی،
۱. کلام شیعه امامیه - قرن ۱۴ق. ۲. شیعه - اصول دین ۳. شیعه امامیه - عقاید الف. سبحانی،
جعفر، ۱۳۰۸. عناصرات فی الالہیات. برگزیده. ب. مؤسسه امام صادق(ع). ج. عنوان. د. عنوان:
محافظات فی الالہیات. ب. گ. ب.

۲۹۸ / ۲۱۷

BP 219 / س ۲۰۱۴ ۱۳۸۹

معاضرات في الالهيات

اسم الكتاب:

العلامة المحقق جعفر السجيفي

الحاضر :

الشيخ علي الريّاني الگلبايگانى

تالیف:

الحادي عشر



الطبع

مؤسسة الإمام الصادق

المطابع

١٤٢٨ هـ ق

لسان

٣٠٠ نسخة

• 3 105

مؤسسة الإمام الصادق

二三

مؤسسة الإمام الصادق

الصف والإخراج باللابينوترون:

توزيع: مكتبة التوحيد

قم - ساحة الشهداء - ٢٧١، ٧٧٤٥٤٥٧ :٩١٢١٥١٩٢١

FAX : +91 9811944433

E-mail: pub@imamsadeq.org

<http://www.imamsadeq.org>

مقدمة الطبعة الأولى

علم الكلام

رائد الفطرة الإنسانية



الإلتفات إلى ماوراء الطبيعة إنجداب طبيعى وميل فطري بشري، يظهر في كل فرد من أفراد النوع البشري من أوائل شبابه، ومطلع عمره مادامت مرأة تلك الفطرة نقية صافية لم تنكسف بأراء بشرية غير نقية.

وذلك الإلتفات والإنجداب نعمة كبيرة من نعم الله سبحانه على العباد، حيث يدفعهم نحو مبدأ هذا الكون وصانعه ومنتجه، وما يترب على ذلك من مسائل حيوية.

ولكن هذا الانجداب إنما يجديه إذا خضع ل التربية الأنبياء ورعايتهم، وصار مشفوعاً بالدليل والبرهان، إذ حينذاك يصبح هذا الانجداب كشجرة مباركة «تُؤْتَى أَكُلَّهَا كُلَّ حِينٍ»، ولا تُضيّقها العواصف مهما كانت شديدة قالعة.

وأما إذا ترك حتى استغلته الأهواء والأراء المنحرفة، انطفأت هذه الشعلة المقدسة واختفت تحت ركام من الأوهام والخرافات.

ولأجل ذلك يجب على القائمين على شؤون التربية أن يُطعموا الفطرة البشرية بالبراهين العقلية القاطعة الساطعة التي هدانا إليها الذكر الحكيم والأحاديث الصحيحة الشريفة، وما أنتجته الأبحاث الفكرية طوال العصور والأزمنة في الأوساط الدينية.

ومن هنا عمد أئمة أهل البيت عليه السلام واحداً تلو الآخر، بصدق الأذهان وتنويرها بالبراهين الدامغة، مراعين فيها مستوى الأذهان يومذاك، بل وأخذذين بالاعتبار، مستوى أذهان الأجيال القادمة.

وقد اهتمَّ المسلمون من عصر الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام بتدوين علم الكلام، مقتبسين أصوله من خطبه وكلمه، فلم يزل ينمو ويتکامل في ظل الاحتكاكات والمذاكرات، إلى أن دخل رابع القرن، فقامت شخصيات مفكرة كبيرة أثّرت في ذلك المضمّار كتبًا قيمة.

فمن الشيعة نجد الشيخ الأقدم أبا إسحاق إبراهيم بن نوبخت (من أعلام القرن الرابع الهجري) والشيخ المفيد (٤١٣هـ) والشريف المرتضى (٤٣٦هـ) وأبا الصلاح الحلبي (٤٤٧هـ) وشيخ الطائفة الطوسي (٤٦٠هـ) وابن زهرة الحلبي (٥٨٥هـ) وسديد الدين الحمصي (٦٠٠هـ) والمحقق الطوسي (٦٧٢هـ) وابن ميثم البحرياني (٦٧٩هـ) والعلامة الحلبي (٧٢٦هـ) والفارض المقداد (٨٢٦هـ) و... من الأعلام الفطاحل، والعلماء الأفذاذ.

وما كتبته تلك الثلثة المباركة في هذا المضمون رسائل جليلة تكفلت أداء الرسالة بصورة كاملة.

ولكن حيث إن كل عصر يطلب لنفسه طوراً من التأليف يتناسب مع حاجات ذلك العصر ويستجيب لمطالبه، فلا بد من أبحاث في هذا العصر تناسب حاجاته ومتطلباته.

وقد قام شيخنا العلامة الحجّة آية الله السبحاني - دام ظله - بهذه المهمة في عصرنا الحاضر، وهو ممن كرس قسماً كبيراً من حياته في هذا المجال. وقد أكثر من التأليف في هذا العلم، ودبتجت يراعته أسفاراً متنوعة مناسبة لكل مستوى من المستويات، ومن أحسن نتاجاته المباركة في هذا العلم محاضراته القيمة التي ألقاها في جامعة قم الدينية العلمية، وحررها تلميذه الفاضل الشيخ حسن مكي العاملي - حفظه الله - وسمّاها «الإيهابات على مدى الكتاب والسنة والعقل» حيث كانت المحاضرات ^{جامعة لأطراف} هذا العلم، ومتكفلة لجميع مسائله المهمة، وقد تعرض فيها للأراء بعد أن حاكها قضاء منطقياً منصفاً. فالكتاب يغنى الطالب الديني الذي يريد أن يحيط بالأراء الكلامية في جميع الأبواب، وقد صار محور الدراسة الكلامية في جامعة قم منذ سنين. وقد قمت - بإذن من شيخنا الأستاذ - بتلخيص هذا الكتاب القيم على وجه لا يخلُ بمقاصده وأهدافه، ومنهجه، ويتمثل عملي بهذا في:

- تلخيص العبارات، والإكتفاء بأقصرها وأقلها أولاً؛
- والاقتصار على أقوى البراهين وأوضحتها ثانياً؛

- وحذف الأقوال والأبحاث الموجبة للإطناب ثالثاً
 - والتصريف في تنسيق الأبحاث وترتيبها رابعاً
 - واستدراك ما فات شيخنا الأستاذ في بعض المجالات خامساً.
- وان كان ما أحدثناه مستفاداً من مشكاة علمه، ومستقى من معين فضله، وله حقوق كبيرة على العلم وأهله، والجيل المعاصر، حفظه الله مناراً للعلم، ومشعلاً للهدایة، انه سميع مجيب.

جامعة قم المقدّسة - على الرباني الكلباني كجاني

٣٠ رجب ١٤١٤ هـ



المطابق لـ ٢٣ بهمن ١٣٧٢ هـ

مركز تحقيق تكنولوجيا ملوك إسلامي

مقدمة الطبعة العاشرة

ثمرة التجربة حُسن الإختيار^(١)

إن كتاب «الإلهيات على مدى الكتاب والسنة والعقل» من أجمع وأحسن ما ألف في العقائد الإسلامية في العصر الحاضر.

والكتاب عبارة عن محاضرات شيخنا الأستاذ العلامة آية الله جعفر السبحاني (دام ظله الوارف) قام بتقريرها وتحريرها تلميذه الفاضل الشيخ محمد حسن مكي العاملي (دامت إفاضاته).

طبعت هذه الموسوعة العقائدية في أربعة أجزاء.

وقد قمت - في سالف الزمان - بتلخيصها وتهذيبها فصار التلخيص أحد المواد الدراسية المقررة في الحوزة العلمية في قم المقدسة وقد توليت تدريسه دورة بعد دورة كما شاركتني في ذلك عدد آخر من الأفاضل، فابدوا - حفظهم الله - آراءً حول الكتاب تهدف إلى لزوم عرض الكتاب بشكل آخر

يحقق الهدفين التاليين:

١. رعاية مستوى الفهم لطلاب العلوم الإسلامية.
٢. الانسجام مع الفترة الدراسية المقررة لدراسة هذه المادة.

فلذلك قمت على ضوء مقترنياتهم وتجاربي عبر التدريس بإكمال بعض البحوث، وحذف ما لا يتمتع بأهمية، كما أوجدت تغييراً في ترتيب مباحث الكتاب، كل ذلك انطلاقاً من قول الإمام علي عليه السلام: «أن الأمور بالتجربة»^(١).

وها اني اقدم نتائج عملي في هذا التلخيص الجديد الوافي للموسوعة الأم راجياً من الله أن يستفيد منه طلاب العلوم الحقة.

نشكر الله تعالى على ألطافه وتوفيقاته العظيمة كما نشكر الأساتذة الكرام على ما أبدوه من ملاحظات حول الكتاب نقداً واصلاحاً.



علي الرياني الكلباني
قم المقدسة
٢٩ جمادى الاولى ١٤٢٧ هـ
المطابق لـ ١٣٨٥/٤/٥ هـ

١. غرر الحكم ودرر الكلم: ٤٤٤.

الباب الأول

فيما يتعلّق بذاته تعالى



جامعة الأزهر

□ وفيه أربعة فصول:

١. مقدمات وأصول;
٢. برهان النظم وإثبات وجود الصانع العليم;
٣. برهان الحدوث وإثبات وجود المحدث للعالم;
٤. برهان الإمكان وإثبات واجب الوجود بالذات.



مرکز تحقیقات کمپوزیت علوم اسلامی

الفصل الأول

مقدمات وأصول

إنَّ هناك مقدمات وأصولاً ينبغي للطالب الوقوف عليها قبل أن يبتدئ بالبحث عن براهين وجود الله تعالى وتوحيده وصفاته وهي:

١- دور الدين الإلهي في حياة الإنسان

الدين ثورة فكرية تقود الإنسان إلى الكمال والترقي في جميع المجالات المهمة التي لها صلة وثيقة بحياة الإنسان؛ أهمها:

أ. تقويم الأفكار والعقائد وتهذيبها عن الأوهام والخرافات؛

ب. تنمية الأصول الأخلاقية؛

ج. تحسين العلاقات الاجتماعية.

أما في المجال الأول: فإنَّ الدين يفسِّر واقع الكون بأنه إبداع موجود عال قام بخلق المادة وتصويرها وتحديدها بقوانين وحدود، كما أنه يفسِّر الحياة الإنسانية بأنَّها لم تظهر على صفحة الكون عبثاً ولم يخلق الإنسان سدى، بل لتكوينه في هذا الكوكب غاية عليا يصل إليها في ظل تعاليم الأنبياء والهداة المبعوثين من جانب الله تعالى.

وفي مقابل هذا التفسير الديني لواقع الكون والحياة الإنسانية تفسير المادي القائل بأنّ المادة الأولى قديمة بالذات وهي التي قامت فأعطت لنفسها نظماً، وأنه لا غاية لها ولا للإنسان القاطن فيها وراء هذه الحياة المادية، وهذا التفسير يقود الإنسان إلى الجهل والخرافة، إذ كيف يمكن للمادة أن تمنح نفسها نظماً؟! وهل يمكن أن تتحد العلة والمعلول، والفاعل والمفعول، والجاعل والمجعل؟

ومن هنا يتبيّن أنّ التكامل الفكري إنما يتحقّق في ظل الدين، لأنّه يكشف آفاقاً واسعة أمام عقله وتفكيره.

واما في المجال الثاني: فإن العقائد الدينية تعدّ رصيداً للأصول الأخلاقية، إذ التقيد بالقيم ورعايتها لا ينفك عن مصائب وألام يصعب على الإنسان تحملها إلا بعامل روحي يسهلها ويزيل صعوبتها له، وهذا كالتضمينة في سبيل الحق والعدل، ورعاية الأمانة ومساعدة المستضعفين، فهذه بعض الأصول الأخلاقية التي لا تنكر صحتها، غير أن تجسيدها في المجتمع يستبع آلاماً وصعوبات، والإعتقد بالله سبحانه وما في العمل بها من الأجر والثواب خير عامل لتشويق الإنسان على اجرائها وتحمل المصائب والألام.

واما في المجال الثالث: فإن الدين يعتبر البشر كلهم مخلوقين لمبدأ واحد، فالكلّ بالنسبة إليه حسب الذات والجوهر كأستان المشط، ولا يرى أيّ معنى للمميزات القومية والتفارق الظاهرة. هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن العقيدة الدينية تساند الأصول الاجتماعية، لأنّها تصبح عند الإنسان

المتدين تكاليف لازمة، ويكون الإنسان بنفسه مقوداً إلى العمل والإجراء، أي إجراء التكاليف والقوانين الإجتماعية في شئ الحقول.

فهذه بعض المجالات التي للدين فيها دور وتأثير واضح، أفيصبح بعد الوقف على هذه التأثيرات المعجية أن نهمل البحث عنه، ونجعله في زاوية النسيان؟

نعم ما ذكرنا من دور الدين وتأثيره في الجوانب الحيوية من الإنسان إنما هو من شؤون الدين الحقيقي الذي يزيد العلم ويؤكد الأخلاق ولا يخالفهما، وإنما الأديان غير الإلهية أو المنسوبة إلى الوحي بكذب وزور فخارجة عن موضوع بحثنا.



٢- الدين والفطرة

إن علماء النفس يعتقدون بأن للنفس الإنسانية أبعاداً أربعة، يكون كل بعده منها مبدأً لأثار خاصة:

أ. روح الإستطلاع واستكشاف الحقائق، وهذا البعد من الروح الإنسانية باعث فطري لسعي الإنسان في سبيل معرفة الكون واستكشاف الحقائق.

ب. حب الخير والنزوع إلى البر والمعروف، ولأجل ذلك يجد الإنسان في نفسه ميلاً إلى الخير والصلاح، وإنزجاً عن الشر والفساد، وهذا الإحساس الفطري مبدء للقيم والأخلاق الإنسانية.

ج. علاقة الإنسان بالجمال في مجالات الطبيعة والصناعة،

فالمصنوعات الدقيقة والجميلة، واللوحات الفنية والتماثيل الراشدة تستمد روعتها وجمالها من هذا البعد.

د. الشعور الديني الذي يدعو الإنسان إلى الاعتقاد بأنّ وراء هذا العالم عالماً آخر يستمدّ هذا العالم وجوده منه، وأنّ الإنسان بكلّ خصوصياته متعلق بذلك العالم ويستمدّ منه.

وهذا البعد الرابع الذي اكتشفه علماء النفس في العصر الأخير وأيدوه بالإختبارات المتنوعة مما ركز عليه الذكر الحكيم قبل قرون وأشار إليه في آياته المباركات، منها قوله تعالى:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلَّدُنِ حَنِيفًا فَطَرَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»^(١).

فالآية تنص على أنّ الدين - بمعنى الإعتقاد بحالق العالم والإنسان وبيان مصير الإنسان بيده - شيء عن خلق الإنسان عليه وفطره، كما خلق وفطر على كثير من الميول والغرائز.

٣. المعرفة المعتبرة

إن الخطوة الأولى لفهم الدين هي الوقف على المعرفة المعتبرة فيه؛ فالدين الواقعي لا يعتبر كلّ معرفة حقاً قابلاً للإستناد، بل يتشرط أن تكون معرفة قطعية حاصلة من أدوات المعرفة المناسبة لذلك. يقول سبحانه:

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْقُوَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا»^(٢).

ترى أن الآية ترفض كل معرفة خرجمت عن إطار العلم القطعي، ولأجل ذلك يذم افتقاء سنن الآباء والأجداد، افتقاء بلا دليل معتبر، وبلا علم بصححته واتقانه. يقول سبحانه:

«وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُشْرِكُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ»^(١).

وقال سبحانه ردًا لمقالتهم هذه:

«أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ»^(٢).

ربما يقال: إذا كان افتقاء الآباء والأجداد وتقليلهم امراً مذموماً فلماذا جوز الإسلام تقليل الفقهاء في فروع الدين؟

والجواب: أن تقليل الفقيه في الأحكام الدينية ليس من قسم التقليل المذموم، لأن رجوع الجاهل إلى العالم وافتقاره أثره رجوع إليه مع الدليل، وعليه سيرة العقلاة في جميع المجالات، فالجاهل بالصنعة يرجع إلى عالمها، وجاهل الطب يرجع إلى خبيره.

هذا، مضافاً إلى أن أصول العقائد مما يتمكن كل إنسان بعقله وفطرته أن يتعرف عليها، ويعتقد بها فليس للتقليل فيها مجال، إلا فيما يرجع إلى الأبحاث الدقيقة والغامضة، فيجوز فيها الإستناد بأراء العلماء البارزين في الكلام.

١. الرخرف: ٢٣.

٢. المائدة: ١٠٤.

٤. وجوب البحث عن وجود الله تعالى

إن العقل يدعو الإنسان العاقل ويحفزه إلى التفكير والبحث عن وجود الله تعالى. وذلك لأن هناك مجموعة كبيرة من رجالات الإصلاح والأخلاق الدينية فدوا أنفسهم في طريق إصلاح المجتمع وتهذيبه وتتوالوا على مدى القرون والأعصار، ودعوا المجتمعات البشرية إلى الإعتقاد بالله سبحانه وصفاته الكمالية، وأدعوا أن له تكاليف على عباده ووظائف وضعها عليهم، وأن الحياة لا تنقطع بالموت، وإنما ينقل الإنسان من دار إلى دار، وأن من قام بتتكاليفه فله الجزاء الأوفي، ومن خالف واستكبر فله النكارة الكبرى.

هذا ما سمعته آذان أهل الدنيا من رجالات الوحي والصلاح، ولم يكن هؤلاء متهمين بالكذب والاختلاق، بل كانت علامات الصدق لائحة من خلال حياتهم وأفعالهم وأذكارهم، عند ذلك يدفع العقل الإنسان المفكر إلى البحث عن صحة مقالاتهم دفعاً للضرر المحتمل أو المظنون الذي يورثه أمثال هؤلاء.

إن هنا وجهاً آخر لوجوب البحث عن وجود الله تعالى. وهو أن الإنسان في حياته غارق في النعم، وهذا مما لا يمكن لأحد إنكاره، ومن جانب آخر أن العقل يستقل بلزم شكر المنعم، ولا يتحقق الشكر إلا بمعرفته.^(١)

١. إن كان شكر المنعم لازماً فتجب معرفته، لكن المقدم حق، فالنالي كذلك. أما حقيقة المقدم فلا تأبه من البديهيات العقلية. وأما الملازمة فلا تأبه أداء للشكر، والإتيان به موقف على معرفة المنعم وهو واضح.

وعلى هذين الأمرين يجب البحث عن المنعم الذي غمر الإنسان بالنعم وأفاضها عليه، فالتعرف عليه من خلال البحث إجابة لهتاف العقل ودعوته إلى شكر المنعم المتوقف على معرفته^(١).



مركز تطوير منهج رسدي

١. إن هنا داعياً آخر يدعو الإنسان إلى البحث عن وجود خالق العالم، وهو أن الإنسان بفطرته يبحث عن علل الحوادث، فما من حادثة إلا وهو يفحص عن علتها ويستيقن إلى الوقوف عليها، عندئذ يندرج في ذهنه السؤال عن علة العالم ومجموع الحوادث، هل هناك علة موجدة للعالم الكوني وراء العلل والأسباب المادية أو لا؟ فالبحث عن وجود صانع العالم فطري للإنسان. راجع: أصول الفلسفة للعلامة الطباطبائي، المقالة ١٤.



مرکز تحقیقات کامپیوئر علوم رسانی

الفصل الثاني

برهان النظم وإثبات وجود الصانع العليم

إن البراهين الدالة على وجود خالق لهذا الكون ومفيض لهذه الحياة كثيرة متعددة، ونحن نكتفي بتقرير ثلاثة منها:



١. برهان النظم؛

٢. برهان الحدوث؛

٣. برهان الإمكان والوجوب

ففي هذا الفصل نبين برهان النظم ونقول:

إن من أوضح البراهين العقلية وأيسرها تناولاً للجميع هو برهان النظم، وهو الانتداء إلى وجود الله سبحانه عن طريق مشاهدة النظم الدقيق البديع السائد في عالم الكون والتفكير فيه.

ما هو النظم؟

إن مفهوم النظم من المفاهيم الواضحة لدى الأذهان ومن خواصه أنه يتحقق بين أمور مختلفة سواء كانت أجزاء لمركب أو افراداً من ماهية واحدة

أو ماهيات مختلفة، فهناك ترابط وتناسق بين الأجزاء، أو توازن وانسجام بين الأفراد يؤدي إلى هدف وغاية مخصوصة، كالتلائم الموجود بين أجزاء الشجر، وكالتوازن الحاصل بين حياة الشجر والحيوان.

تقرير برهان النظم

إن برهان النظم يقوم على مقدمتين: إحداهما حسية، والأخرى عقلية.
أما الأولى: فهي هناك نظاماً سائداً على الظواهر الطبيعية التي يعرفها الإنسان إما بالمشاهدة الحسية الظاهرة وإما بفضل الأدوات والطرق العلمية التجريبية. وما زالت العلوم الطبيعية تكشف مظاهر وأبعاداً جديدة من النظام السائد في عالم الطبيعة، وهناك آلاف من الرسائل والكتب المؤلفة حول العلوم الطبيعية مليئة بذكر ما للعالم الطبيعي من النظام المعجب. فلا حاجة إلى تطويل الكلام في هذا المجال.

واما الثانية: فهي أن العقل بعد ما لاحظ النظام وما يقوم عليه من المحاسبة والتقدير والتوازن والإنسجام، يحكم بالبداهة بأن أمراً هكذا شأنه يمتنع صدوره إلا عن فاعل قادر عليم ذي إرادة وقصد، ويستحيل تحقيقها صدفة وتبعاً لحركات فوضوية للمادة العميماء الصماء، فإن تصور مفهوم النظم وأنه ملازم للمحاسبة والعلم يكفي في التصديق بأن النظم لا ينفك عن وجود ناظم عالم أو جده، وهذا على غرار حكم العقل بأن كل ممکن فله علة موجودة، وغير ذلك من البديهيات العقلية.

برهان النظم في الوحي الإلهي^(١)

إن الوحي الإلهي قد أعطى برهان النظم إهتماماً بالغاً، وهناك آيات كثيرة من القرآن تدعو الإنسان إلى مطالعة الكون وما فيه من النظم والإتقان حتى يهتدى إلى وجود الله تعالى وعلمه وحكمته.

نرى أن القرآن الكريم يلفت نظر الإنسان إلى السير في الأفاق والأنفس ويقول:

**﴿سَرِّيْهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ
الْحَقُّ﴾^(٢).**

ويقول: **﴿فُلِّ انْظُرُوا مَا ذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ﴾^(٣).**

ويقول: **﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيلِ وَ النَّهَارِ
وَ الْفَلَكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَشْفَعُ النَّاسَ وَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ
مِنْ مَا وِ قَاتَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ بَثَ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ تَضْرِيفِ
الرِّيَاحِ وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لِآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^(٤).**

ويقول: **﴿وَأَ وَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ﴾^(٥).**

١. إن برهان النظم متفرع على قانون العلية، وأن كل حادثة فلها علة محددة لا محالة، وحيثما يقع الكلام في صفات تلك العلة، فهل يجب أن تكون عالماً وقدراً ومحظياً أو لا يجب ذلك؟ وبرهان النظم بصدق إثبات وجود هذه الصفات لعلة الحوادث الكونية وفاعليها، وهذا ما يرتشه القرآن الكريم والأحاديث الإسلامية في الدعوة إلى مطالعة الكون والتفكير في آياته.

٢. فصلت: ٥٣. ٣. يومن: ١٠١. ٤. البقرة: ١٦٤. ٥. الروم: ٨.

ويقول ايضاً: «وَ فِي أَنفُسِكُمْ أَلَا تُبَصِّرُونَ»^(١).
 وقال علي عليه السلام: «ألا ينظرون إلى صغير ما خلق؟ كيف أحكم خلقه وأتقن تركيبه، وخلق له السمع والبصر، وسوى له العظم والبشر، أنظروا إلى النملة في صغر جثتها ولطافة هيئتها لا تكاد تناول بلحظ البصر ولا بمستدرك الفكر، كيف دبتت على أرضها وصبتت على رزقها، تنقل الحبة إلى حجرها وتعدّها في مستقرها، تجمع في حرثها لبردها وفي وزدها الصدرها»^(٢)... فالويل لمن انكر المقدار وجحد المدبر...»^(٣)

وقال الإمام الصادق عليه السلام في ما أملأه على تلميذه المفضل بن عمر:
 «أول العبر والأدلة على الباري جل قدسه، تهيئة هذا العالم وتأليف أجزائه ونظمها على ما هي عليه، فإنك إذا تأملت بفكك وميزته بعقلك وجدته كاليت المبني المعد فيه جميع ما يحتاج إليه عباده، فالسماء مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كالبساط، والنجوم مضيئة كالمصابيح، والجواهر مخزونة كالذخائر، وكل شيء فيه لشأنه معد، والإنسان كالمعلم ذلك البيت، والمخلوق جميع ما فيه، وضرور النيات مهيأة لماربه، وصنوف الحيوان مصروفة في مصالحه ومنافعه، ففي هذا دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتقدير وحكمة ونظام وملائمة، وأن الخالق له واحد، وهو الذي ألقه ونظمه بعضاً إلى بعض جل قدسه وتعالي جده»^(٤).

١. الذاريات: ٢١.

٢. الصدر بالتحريك (على زنة الخبر) رجوع المسافر من مقصد، أي تجمع في أيام التمكّن من الحركة لأيام العجز عنها.

٣. نهج البلاغة، الخطبة ١٨٥، هذا وللإمام عليه السلام وصف رائع لخلة النحل والخفافيش والطاووس يستدل به على وجود الخالق وقدرته وعلمه.

٤. بحار الأنوار: ٦٢ / ٣.

إشكالات والإجابة عنها

إن هناك إشكالات طرحت حول برهان النظم يجب علينا الإجابة عنها، والمعروف منها ما طرحته ديفويد هيم^(١) الفيلسوف الانكليزي (١٧١١ - ١٧٧٦م) في كتابه «محاورات حول الدين الطبيعي»^(٢) وهي ستة إشكالات كما يلي:

الإشكال الأول

إن برهان النظم لا يتمتع بشرط البرهان التجريبي، لأنّه لم يجرّب في شأن عالم آخر غير هذا العالم، صحيح أننا جربنا المصنوعات البشرية فرأينا أنها لا توجد إلا بصنع عاقل كما في البيت والسفينة والساعة وغير ذلك، ولكنّا لم نجرّب ذلك في الكون، فأنّا لم نشاهد عوالم آخر مماثلة لهذا العالم وهي مخلوقة لخالق عاقل وحكيما حتى نحكم بذلك في خلق هذا العالم، ولهذا لا يمكن أن ثبت له علّة خالقة على غرار المصنوعات البشرية.

والجواب عنه: إن برهان النظم ليس برهانا تجريبياً لأن يكون الملاك فيه هو تعميم الحكم على أساس المماثلة الكاملة بين الأشياء المجرّبة وغير المجرّبة، بل هو برهان عقلي يحكم العقل بعد مشاهدة النظم الحاكم على

١ . Davide Hume.

٢ . Dialogues Concerning Natural Religion .

العالم الطبيعي والتفكير فيه بأنه مخلوق موجود عالم قادر مختار من دون حاجة إلى مقوله التمثيل ونحوه.

وكون إحدى مقدمتيه حسية لا يضر بكون البرهان عقلياً، فإن دور الحس فيه ينحصر في إثبات الموضوع، أي إثبات النظم في عالم الكون، وأما الحكم والإستنتاج يرجع إلى العقل ويبتني على محاسبات عقلية، وهو نظير ما إذا ثبت بالحس أنّ ها هنا مربعاً، فإن العقل يحكم من فوره بأنّ أضلاعه الأربع متساوية في الطول.

فالعقل يرى ملازمة بينة بين النظم بمقدماته الثلاث، أعني: الترابط والتناسق والهدفية، وبين دخالة الشعور والعقل، فعندما يلاحظ ما في جهاز العين مثلاً من النظام بمعنى تتحقق أجزاء مختلفة كمّا وكيفاً، وتناسقها بشكل يمكنها من التعاون والتفاعل فيما بينها ويتحقق الهدف الخاص منه، يحكم بأنّها من فعل خالق عظيم، لاحتياجه إلى دخالة شعور وعقل وهدفية وقصد.

الإشكال الثاني

إنّ هناك في عالم الطبيعة ظواهر وحوادث غير متوازنة خارجة عن النظام وهي لا تتفق مع النظام المدعى ولا مع الحكمة التي يوصف بها خالق الكون، كالزلزال والطوفانات.

والجواب عنه: أنّ ما تعدد من الحوادث الكونية شرورة كالزلزال والطوفانات لها نظام خاص في صفحة الكون، ناشئة عن علل وأسباب معينة

تحكم عليها محاسبات ومعادلات خاصة وقد وفق الإنسان إلى اكتشاف بعضها وإن بقى بعض آخر منها مجهولاً له بعد.^(١)

وأما أنها ملائمة لمصالح الإنسان أو غير ملائمة له، فلا صلة له ببرهان النظم الذي يتصدّد إثبات أنّ هناك مبدئاً وفاعلاً لعالم الطبيعة ذا علم وقدرة وإرادة، وسيجيء البحث عنها في الفصول القادمة فانتظره.

الإشكال الثالث

ماذا يمنع من أن نعتقد بأنّ النظام السائد في عالم الطبيعة حاصل من قبل عامل كامن في نفس الطبيعة، أي أنّ النظام يكون ذاتياً للمادة؟ إذ لكلّ مادة خاصية معينة لا تنفك عنها، وهذه الخواص هي التي جعلت الكون على ما هو عليه الآن من النظام.

الراجحة تكفي بررهان
والجواب عنه: أنّ غاية ما تعطيه خاصية المادة هي أن تبلغ بنفسها فقط إلى مرحلة معينة من التكامل الخاص والنظام المعين - على فرض صحة هذا القول - لأن تتحسب للمستقبل وتتهيأ للحاجات الطارئة، ولا أن تقيم حالة عجيبة ورائعة من التناسق والانسجام بينها وبين الأشياء

١. فإن قلت: كون الشرور الطبيعية تابعاً لقوانين كونية وناشئاً عن أسباب طبيعية خاصة راجع إلى النظم الغائي، والنظام المقصود في برهان النظم هو النظم الغائي، والشرور توجب اختلال النظم بهذا المعنى.

قلت: حقيقة النظم الغائي هي أنّ هناك تلائماً وانسجاماً سائداً في الأشياء تتجه إلى غاية مخصوصة وكمال مناسب لها، وإن كان قد يختلف بعروض مانع عن الوصول إلى الغاية كما في فرض الشرور.

المختلفة والعناصر المتناقضة في الخواص والأنظمة.

ولنأت بمثال لما ذكرناه، وهو مثال واحد من آلاف الأمثلة في هذا الكون، هب أن خاصية الخلية البشرية عندما تستقر في رحم المرأة، هي أن تتحرك نحو الهيئة الجنينية، ثم تصير إنساناً ذا أجهزة منظمة، ولكن هناك في الكون في مجال الإنسان تحسباً للمستقبل وتهيئاً ل حاجاته القادمة لا يمكن أن يستند إلى خاصية المادة، وهو أنه قبل أن تتوارد الخلية البشرية في رحم الأم وجدت المرأة ذات تركيبة وأجهزة خاصة تناسب حياة الطفل ثم تحدث للأم تطورات في أجهزتها البدنية والروحية مناسبة لحياة الطفل وتطوراته.

هل يمكن أن نعتبر كل هذا التحسب من خواص الخلية البشرية، وما
علاقة هذا بذلك؟

ثلاثة اشكالات أخرى لهيوم

١. من أين ثبت أن النظام الموجود فعلاً هو النظام الأكمل، لأنّا لم نلاحظ مشابهه حتى نقيس به؟
٢. من يدرى لعل خالق الكون جرب صنع الكون مراراً حتى اهتدى إلى النظام الفعلي؟
٣. لو فرضنا أن برهان النظم أثبت وجود الخالق العالم القادر، غير أنه لا يدل مطلقاً على الصفات الكمالية كالعدالة والرحمة التي يوصف بها.

والجواب عنها: أنَّ هذه الإشكالات ناشئة من عدم الوقوف على رسالة برهان النظم ومدى ما يسعى إلى إثباته، إنَّ رسالة برهان النظم تتلخص في إثبات أنَّ النظام السائد في الكون ليس ناشئاً من الصدفة ولا من خاصية ذاتية للمادة العمياء، بل وجد بعقل وشعور ومحاسبة وتخطيط، فله خالق عالم قادر.

وأمّا أنَّ هذا الخالق الصانع هو الله الواجب الوجوب الأزلي الأبدى أم لا، وأنَّ علمه بالنظام الأحسن هل هو ذاتي فعلي أو إنفعالي تدريجي، وأنَّ النظام الموجود هل هو أحسن نظام أو لا؟ فهي ممّا لا يتکفل بإثباته هذا البرهان ولا أنه في رسالته ولا مقتضاه، بل لابد في هذا المورد من الاستناد إلى براهين أخرى مثل برهان الامكان والوجوب، والاستناد بقواعد عقلية بديهية أو مبرهنة مذكورة في كتب الفلسفة والكلام، مثل أنَّ علمه تعالى ذاتي فعلي وليس بإنفعالي تدريجي، وأنَّ النظام الكياني ناشئ عن النظام الرباني ومطابق له، وذلك النظام الرباني العلمي أكمل نظام ممكن، إلى غير ذلك من الأصول الفلسفية.



برهان الحدوث

من البراهين التي يستدلّ بها على إثبات وجود خالق الكون، برهان الحدوث، وهو المشهور عند المتكلمين وتقرير البرهان يتوقف على تعريف الحدوث وأقسامه أولاً وإثبات حدوث العالم ثانياً فنقول:

تعريف الحدوث وأقسامه

الحدوث وصف للوجود باعتبار كونه مسبوقاً بالعدم وهو على
الخطوة الأولى من درجات الوجود

قسمين:

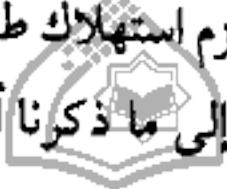
الأول: الحدوث الزمانى وهو مسبوقة وجود الشيء بالعدم الزمانى كمسبوقية اليوم بالعدم في أمس ومسبوقية حوادث اليوم بالعدم في أمس.
والثاني: الحدوث الذاتي وهو مسبوقة وجود الشيء بالعدم في ذاته، كجميع الموجودات الممكنة التي لها الوجود بعلة خارجة من ذاتها، وليس لها في ماهيتها وحد ذاتها إلا العدم، هذا حاصل ما ذكروه في تعريف الحدوث وتقسيمه إلى الزمانى والذاتى والتفصيل يطلب من محله.^(١)

ثم إنّ مرجع الحدوث الذاتي إلى الإمكان الذاتي، فالاستدلال

١. لاحظ: بداية الحكم: المرحلة ٩، الفصل ٣.

بالحدوث الذاتي راجع إلى برهان الإمكان والوجوب، فلنركِّز البرهان هنا على الحدوث الرَّماني فنقول:

حدوث الحياة في عالم المادة

أثبتت العلم بوضوح أنْ هناك انتقالاً حرارياً مستمراً من الأجسام الحارة إلى الأجسام الباردة، ولا تتحقق في عالم الطبيعة عملية طبيعية معاكسة لذلك، ومعنى ذلك أنَّ الكون يتوجه إلى درجة تساوى فيها جميع الأجسام من حيث الحرارة وعنده ذلك لن تتحقق عمليات كيميائية أو طبيعية، ويستتبع من ذلك: أنَّ الحياة في عالم المادة أمر حادث ولها بداية، إذ لو كانت موجوداً أزلياً وبلا إبتداء لزم استهلاك طاقات المادة، وانقضاب ظاهرة الحياة المادية منذ زمن بعيد.  والى ما ذكرنا أشار «فرانك آلن» أستاذ علم

الفيزياء بقوله:

قانون «ترموديناميا» أثبت أنَّ العالم لا يزال يتوجه إلى نقطة تساوى فيها درجة حرارة جميع الأجسام، ولا توجد هناك طاقة مؤثرة لعملية الحياة، فلو لم يكن للعالم بداية وكان موجوداً من الأزل لزم أن يقضي للحياة أجلها منذ أمد بعيد، فالشمس والمشعرة والنجوم والأرض المليئة من الظواهر الحيوية وعملياتها أصدق شاهد على أنَّ العالم حدث في زمان معين، فليس العالم إلا مخلوقاً حادثاً.^(١)

١. إنَّه وجود خدا (فارسي) : ٢١. يحتوي الكتاب على مقالات من أربعين من المتمهرين في

تقرير برهان الحدوث

مما تقدم تبيّنت صغرى برهان الحدوث وهي أن الحياة في العالم المادي حادث، فليس بذاتي له،^(١) ولنضم إليها الأصل البديهي العقلي وهو أن كلّ أمر غير ذاتي معلم، كما أن كلّ حادث لابدّ له من محدث وخلق، فما هو المحدث لحياة المادة؟ إما هي نفسها أو غيرها؟ ولكن الفرض الأول باطل، لأنّ المفروض أنها كانت قبل حدوث الحياة لها فاقدة لها، وفقد الشيء يستحيل أن يكون معطياً لها، فلا مناص من قبول الفرض الثاني، فهناك موجود آخر وراء عالم المادة هو الموجد للمادة ومحدث الحياة لها.

إلى هنا تم دور الحدوث الزماني في البرهان، وأنتج أن هناك موجوداً غير مادي، محدثاً لهذا العالم المادي، وأماماً أن ذلك المحدث هل هو ممكن أو واجب، وحدث أو قديم، فلابد لإثباته من اللجوء إلى برهان الإمكان والوجوب وامتناع الدور والتسلسل.

العلوم المختلفة، جمعها العالم المسيحي «جان كلورمونسما». أصل الكتاب باللغة الإنجليزية ترجمه إلى الفارسية أحمد آرام وقد ترجم باللغة العربية تحت عنوان «الله يتجلى في عصر العلم».
 ١. إثبات الحدوث الزماني للعالم المادي لا ينحصر فيما ذكر في المتن من طريق العلم التجريبي، بل هناك طريق أدق منه اكتشافها الفيلسوف الإسلامي العظيم صدر المتألهين على ضوء ما أثبته من الحركة الجوهرية للمادة، قال في رسالة الحدوث بعد إثبات الحركة الجوهرية: «قد علمناك وهديناك طریقاً عریضاً لم یسبقنا أحد من المشهورین بهذه الصناعة النظریة في إثبات حدوث العالم الجسماني بجمعی ما فيه من السماوات والأرضین وما یینهما حدوثاً زمانیاً تجددیاً...» - الرسائل، ٤٨ - ولشيخنا الأستاذ، دام ظله، تحقيق جامع حول مسألة الحركة الجوهرية وما یترتب عليها من حدوث عالم المادة، راجع كتاب «الله يخالق الكون».

الإجابة عن شبهة رسول

إنّ لبرترند رسل^(١) هاهنا شبهة يجب أن نجيب عنها وهي: أنّه بعد الإشارة إلى قانون «ترموديناميا» وما يترتب عليه من حدوث العالم المادي، قال:

لا يصحّ أن يستتّجع منه أنّ العالم مخلوق لخالق ورائه، لأنّ استتّاج وجود الخالق استتّاج على واستتّاج العلي في العلوم غير جائز إلّا إذا انطبقت عليه القوانين العلمية، ومن المعلوم استحالة إجراء العملية التجريبية على خلقة العالم من العدم، ففرض كون العالم مخلوقاً لخالق محدث، ليس أولى من فرض حدوثه بلا علة محدثة، فإنّ الفرضين مشتركان في نقض القوانين العلمية المشهودة لنا.^(٢)

والجواب عنها: أنّ برهان الحدوث - كما عرفت - متشكّل من مقدّمتين، الأولى: حدوث العالم، وهذا نتيجة واضحة من الأبحاث العلمية التجريبية، والثانية: الأصل العقلي البديهي، وليس هذا مستفاداً من الأبحاث العلمية، بل هو خارج عن نطاق العلم التجريبي رأساً، فإنّ كان مراد رسل من تساوي فرض مخلوقية العالم وفرض وجوده صدفةً وأنهما خارجتان عن نطاق

١ . Bertrand russell (١٨٧٢ - ١٩٢٠ م) فيلسوف ورياضي إنجليزي أصل الكتاب باللغة الإنجليزية ترجمه إلى الفارسية سيد حسن منصور.

٢ . جهان بين علم (فارسي): ١١٤.

العلوم التجريبية، فصحيح، لكنهما غير متساوين عند العقل الصريح الذي هو الحاكم الفريد في أمثال هذه الأبحاث العقلية الخارجة عن نطاق العلوم التجريبية الحسية، فكأنّ رسل رفض العقل والبراهين العقلية وحصر طريق الاستدلال على طريقة الحسّ والإستقراء والتجربة، كما هو مختار جميع الفلاسفة الحسبيّين الأوروبيّين وغيرهم، وقد برهن على فساد هذا المبني في محله.

برهان الحدوث في الكتاب والسنة

إنّ في الكتاب الكريم نصوصاً على حدوث الكون أرضاً وسماءً وما بينهما وما فيهما. قال سبحانه: **وَأَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ**^(١).

وقال سبحانه: **اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ**^(٢).

فصرّح في الآية الأولى بخلق كلّ شيء وفي الآية الثانية بخلق السموات والأرضين. وقد صرّح في الآية التالية بخلق كلّ دابة قال سبحانه: **وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ**^(٣).

وقال في حقّ الإنسان: **وَهَلْ أَتَنِّي عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً**^(٤).

٢. الطلاق: ١٢.

٤. الدهر: ٢.

١. الأنعام: ١٠١.

٣. النور: ٤٥.

إلى غير ذلك من الآيات. وكل مخلوق فهو حادث في ذاته كما أن كل مخلوق مادي حادث ذاتاً وزماناً. فالآيات الناظرة إلى مخلوقية العالم المادي ناظرة إلى برهان الحدوث.

والأحاديث العروبة عن العترة الطاهرة عليها السلام في حدوث العالم كثيرة نكتفي بذكر بعض منها:

١. قال الإمام علي عليه السلام: «الحمد لله الدال على وجوده بخلقه وبحدث خلقه على أزليته»^(١).

٢. وقال عليه السلام: «الحمد لله الدال على قدمه بحدوث خلقه، وبحدوث خلقه على وجوده»^(٢).

٣. دخل رجل على الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام وقال: يا ابن رسول الله، ما الدليل على حدث العالم؟ فقال عليه السلام: «أنت لم تكن ثم كنت، وقد علمت أنك لم تكون نفسك ولا تكونك من هو مثلك»^(٣).

٤. دخل أبو شاكر الديصاني على الإمام الصادق عليه السلام وقال: «ما الدليل على حدوث العالم؟» فدعى الإمام عليه السلام بيضة فوضعها على راحته فقال: هذا حصن ملموم، داخله غرقى، رقيق لطيف به فضة سائلة وذهبة مائعة، ثم تنفلق عن مثل الطاووس، أدخلها شيء؟» فقال: لا.

قال عليه السلام: «فهذا الدليل على حدوث العالم»^(٤).

١. نهج البلاغة: الخطبة ١٥٢. ٢. نفس المصدر: الخطبة ١٨٥.

٣. الترجيد: ٢٩٣، الباب ٤٢، الحديث ٣.

٤. نفس المصدر: ٢٩٢، الحديث ١.

برهان الإمكان والوجوب

إنَّ برهان الإمكان والوجوب من أحكم البراهين على وجود الواجب الوجود بالذات وهو الله - عزَّ اسمه - ومن هنا قد اكتفى به المتكلِّم البارع نصير الدين الطوسي في سفره القييم «تجريد الإعتقاد» وتقرير هذا البرهان يتوقف على بيان أمور:



الأمر الأول: تقسيم الموجود إلى الواجب والممكِّن، وذلك لأنَّ الموجود إما أن يستدعي من صميم ذاته ضرورة وجوده ولزوم تحققه في الخارج، فهذا هو الواجب لذاته، وإما أن يكون متساوي النسبة إلى الوجود والعدم ولا يستدعي في حد ذاته أحدهما أبداً، وهو الممكِّن لذاته، كأفراد الإنسان وغيره.

الأمر الثاني: كل ممكِّن يحتاج إلى علة في وجوده، وهذا من البديهيَّات التي لا يرتاب فيها ذو مسكة، فإنَّ العقل يحکم بالبداهة على أنَّ ما لا يستدعي في حد ذاته الوجود، يتوقف وجوده على أمر آخر وهو العلة، وإنَّا فوجوده ناش من ذاته، هذا خلف.

الأمر الثالث: الدور ممتنع، وهو عبارة عن كون الشيء موجوداً لثان وففي الوقت نفسه يكون الشيء الثاني موجوداً لذاك الشيء الأول.

ووجه امتناعه أن مقتضى كون الأول علة للثانية، تقدمه عليه وتأخر الثانية عنه، ومقتضى كون الثاني علة للأول تقدم الثاني عليه، فيتتجز كون الشيء الواحد، في حالة واحدة وبالنسبة إلى شيء واحد، متقدماً وغير متقدم ومتاخراً وغير متاخر وهذا هو الجمع بين النقيضين.

إن امتناع الدور وجداً ولتوضيح الحال نأتي بمثال: إذا اتفق صديقان على إمضاء وثيقة واشترط كل واحد منها لإمضائهما، إمضاء الآخر فتكون النتيجة توقف إمضاء كل على إمضاء الآخر، وعند ذلك لن تكون تلك الورقة ممضاة إلى يوم القيمة، وهذا مما يدركه الإنسان بالوجдан وراء دركه بالبرهان.

الأمر الرابع: التسلسل محال، وهو عبارة عن اجتماع سلسلة من العلل والمعاليل الممكنة، مترتبة غير متناهية، ويكون الكل متسمّاً بوصف الإمكان، بأن يتوقف (أ) على (ب) و(ب) على (ج) و(ج) على (د) وهكذا من دون أن تنتهي إلى علة ليست بممكنة ولا معلولة.

والدليل على استحالةه أن المعلولة وصف عام لكل جزء من أجزاء السلسلة، فعندئذ يطرح هذا السؤال نفسه: إذا كانت السلسلة الهائلة معلولة، فما هي العلة التي أخرجتها من كتم العدم إلى عالم الوجود؟ والمفترض أنه ليس هناك شيء يكون علة ولا يكون معلولاً، والأيّلزام إنقطاع السلسلة

وتوقفها عند نقطة خاصة، وهي الموجود الذي قائم بنفسه وغير محتاج إلى غيره وهو الواجب الوجود بالذات.

فإن قلت: إن كل معلول من السلسلة متقوّم بالعلة التي تتفقّدّه ومتعلّق بها، فالجزء الأول من آخر السلسلة وجد بالجزء الثاني، والثاني بالثالث، وهكذا إلى أجزاء وحلقات غير متناهية، وهذا المقدار من التعلّق يكفي لرفع الفقر وال الحاجة.

قلت: المفروض أن كل جزء من أجزاء السلسلة مُؤسّم بوصف الإمكان والمعلولة، وعلى هذا فوصف العلبة له ليس بالأصلية والإستقلال، فليس لكل حلقة دور الإفاضة والإيجاد بالإستقلال، فلابد أن يكون هناك علة وراء هذه السلسلة ترفع فقرها وتكون سبباً لها.

ولتوسيع الحال نمثل بمثال وهو أن كل واحدة من هذه المعاليل بحكم فقرها الذاتي، بمنزلة الصفر، فاجتمع هذه المعاليل بمنزلة إجتماع الأصفار، ومن المعلوم أن الصفر بإضافة أصفار متناهية أو غير متناهية إليه لا يتبع عدداً، بل يجب أن يكون إلى جانب هذه الأصفار عدد صحيح قائم بالذات حتى يكون مصححاً لقراءة تلك الأصفار.

فقد خرجنا بهذه النتيجة وهي أن فرض علل ومعاليل غير متناهية مستلزم لأحد أمرين: إما تحقق المعلول بلا علة، وإما عدم وجود شيء في الخارج رأساً، وكلاهما بديهي الإستحالة.

تقرير برهان الإمكان

إلى هنا تمت المقدمات التي يتبني عليها برهان الإمكان، وإليك نفس البرهان:

لا شك أن صفة الوجود ملية بالموجودات الإمكانية، بدليل أنها توجد وتنعدم وتحدث وتختفي ويطرأ عليها التبدل والتغير، إلى غير ذلك من الحالات التي هي آيات الإمكان وسمات الإفتقار.

وأمر وجودها لا يخلو عن الفروض التالية:

١. لا علة لوجودها، وهذا ياطل بحكم المقدمة الثانية (كل ممكن يحتاج إلى علة).
٢. البعض منها علة لبعض آخر وبالعكس، وهو محال بمقتضى المقدمة الثالثة (بطلان الدور).
٣. بعضها معلول لبعض آخر وذلك البعض معلول لأنther من غير أن ينتهي إلى علة ليست بمحال، وهو ممتنع بمقتضى المقدمة الرابعة (استحال التسلسل).
٤. وراء تلك الموجودات الإمكانية علة ليست بمحال بل يكون واجب الوجود لذاته وهو المطلوب.

فاثبُح أنه لا يصح تفسير النظام الكوني إلا بالقول بانتهاء الممكنا

إلى الواجب لذاته القائم بنفسه، فهذه الصورة هي التي يصححها العقل ويعدها خالية عن الإشكال، وأما الصور الباقية، فكلّها تستلزم المحال، والمستلزم للمحال محال.

برهان الإمكاني في الذكر الحكيم

قد أشير في الذكر الحكيم إلى شقوق برهان الإمكاني، فإلى أنّ حقيقة الممكّن حقيقة مفتقرة لا تملك لنفسها وجوداً وتحققاً ولا أيّ شيء آخر أشار بقوله:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَتَتْمُ الْفَقَرَاءَ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»^(١).

ومثله قوله سبحانه: «وَإِنَّهُ هُوَ أَغْنٰنِي وَأَقْنَنِي»^(٢).

وقوله سبحانه: «فِي اللَّهِ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفَقَرَاءُ»^(٣).

والى أنّ الممكّن ومنه الإنسان لا يتحقق بلا علة، ولا تكون علة نفسه، أشار سبحانه بقوله: «أَمْ خَلَقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الظَّاهِرُونَ»^(٤).

والى أنّ الممكّن لا يصحّ أن يكون خالقاً لممكّن آخر بالأصلّة والإستقلال ومن دون الإستناد إلى خالق واجب أشار بقوله:

«أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوْقِنُونَ»^(٥).

١. فاطر: ١٥.

٢. النجم: ٤٨.

٣. محمد: ٣٨.

٤. الطور: ٣٥.

٥. الطور: ٣٦.

إجابة عن إشكال

قد استشكل على القول بـانتهاء الممكـنات إلى علة أزلية ليست بـمعلول، بأنه يستلزم تخصيص القاعدة العقلية، فإن العقل يحكم بأن الشيء لا يتحقق بلا علة.

والجواب: إن القاعدة العقلية تختص بال موجودات الإمكانية التي لا تقتضي في ذاتها وجوداً ولا عدماً، إذ الحاجة إلى العلة، ليست من خصائص الموجود بما هو موجود، بل هي من خصائص الموجود الممكن، فإنه حيث لا يقتضي في حد ذاته الوجود ولا العدم، لابد له من علة توجده، ويجب انتهاء أمر الإيجاد إلى ما يكون الوجود عين ذاته ولا يحتاج إلى غيره، لما تقدم من إقامة البرهان على امتناع التسلسل، فالإشتباه نشأ من الغفلة عن وجـه الحاجة إلى العلة وهو الإمكان لا الـوجود.



مرکز تحقیقات کامپیوئر علوم رسانی

الباب الثاني

في التوحيد ومراحله

يحتل التوحيد المكانة العليا في الشرائع السماوية، فكان أول كلمة في تبليغ الرسل الدعوة إلى التوحيد ورفض الشنية والشرك، يقول سبحانه:

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الْفَضْلَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ (النحل: ٣٦).

ولأجل ذلك يجب على الإلهي التركيز على مسألة التوحيد أكثر من غيرها، واستيفاء الكلام فيه موقوف على البحث حول أهم مراحل

التوحيد، وهي:

١. التوحيد في الذات؛

٢. التوحيد في الصفات؛

٣. التوحيد في الخالقية؛

٤. التوحيد في الربوبية؛

٥. التوحيد في العبادة.

وإليك دراسة المواقف المتقدمة:



کامالیہ علمی و تحقیقی مرکز

الفصل الأول

التوحيد في الذات

يعنى بالتوحيد في الذات أمران: الأول أن ذاته سبحانه بسيط لا جزء له، والثاني أن ذاته تعالى متفرد ليس له مثل ولا نظير، وقد يعبر عن الأول بأحدية الذات وعن الثاني بواحديته. وفي سورة التوحيد إشارة إلى هذين المعنين، فقوله تعالى: **«قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»** إشارة إلى المعنى الأول وقوله تعالى: **«وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ»** إشارة إلى المعنى الثاني.

البرهان على بساطة ذاته تعالى

اعلم أن التركيب على أقسام:

١. التركيب من الأجزاء العقلية فقط كالجنس والفصل.
٢. التركيب منها ومن الأجزاء الخارجية كالمادة والصورة والأجزاء العنصرية.

٣. التركيب من الأجزاء المقدارية كأجزاء الخط والسطح.
والمعنى أن ذاته تعالى بسيط ليس بمركب من الأجزاء مطلقاً.

والدليل على أنه ليس مركباً من الأجزاء الخارجية والمقدارية أنه سبحانه منزه عن الجسم والمادة كما سيوافيك البحث عنه في الصفات السلبية.

والبرهان على عدم كونه مركباً من الأجزاء العقلية هو أن واجب الوجود بالذات لا ماهية له، وما لا ماهية له ليس له الأجزاء العقلية التي هي الجنس والفصل^(١).

والوجه في انتفاء الماهية عنه تعالى بهذا المعنى هو أن الماهية من حيث هي، مع قطع النظر عن غيرها، متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فكل ماهية من حيث هي، تكون ممكناً، فما ليس بممكناً، لا ماهية له والله تعالى بما أنه واجب الوجود بالذات، لا يكون ممكناً بالذات فلا ماهية له.

مركز تحرير دروس المسجد

دلائل وحدانيته:

أ. التععدد يستلزم التركيب

لو كان هناك واجب وجود آخر لمشاركة الواجبان في كونهما واجبي الوجود، فلابد من تميّز أحدهما عن الآخر بشيء وراء ذلك الأمر المشترك، وذلك يستلزم تركيب كل منهما من شيئين: أحدهما يرجع إلى ما به الاشتراك،

١. إن الماهية تطلق على معنيين: أحدهما ما يقال في جواب «ما» الحقيقة ويعبر عنها بالذات والحقيقة أيضاً، وثانيهما ما يكون به الشيء هو هو بالفعل، أي الهوية، والمراد من نفي الماهية عنه سبحانه هو المعنى الأول.

والأخر إلى ما به الإمتياز، وقد عرفت أن واجب الوجود بالذات بسيط ليس مرئياً لا من الأجزاء العقلية ولا الخارجية.

بـ. صرف الوجود لا يتثنى ولا ينكر

قد تبين أن واجب الوجود بالذات لاماهية له، فهو صرف الوجود، ولا يخلط وجوده نقص فقدان، ومن الواضح أن كل حقيقة من الحقائق إذا تجردت عن أي خليط وصارت صرف الشيء، لا يمكن أن تشتمل وتتعدد.

وعلى هذا، فإذا كان سبحانه -بحكم أنه لا ماهية له - وجوداً صرفاً، لا يتطرق إليه التععدد، يتبع أنه تعالى واحد لا ثانٍ له ولا نظير وهو المطلوب.



التوحيد الذاتي في القرآن والحديث

إن القرآن الكريم عندما يصف الله تعالى بالوحدانية، يصفه «القهرية» ويقول:

«هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ»^(١)

ويهذا المضمون آيات متعددة أخرى في الكتاب المجيد، وما ذلك إلا لأن الموجود المحدود المتناهي مقهور للحدود والقيود الحاكمة عليه، فإذا كان قاهراً من كل الجهات لم تتحكم فيه الحدود، فاللامحدودية تلازم وصف القاهرية.

ومن هنا يتضح أنَّ وحدته تعالى ليست وحدة عددية ولا مفهومية،
قال العلامة الطباطبائي^(١):

إنَّ كلاً من الوحدة العددية كالفرد الواحد من النوع، والوحدة
النوعية كالإنسان الذي هو نوع واحد في مقابل الأنواع الكثيرة،
مقهور بالحد الذي يميز الفرد عن الآخر والنوع عن مثله، فإذا
كان تعالى لا يقهره شيء وهو القاهر فوق كل شيء، فليس
بمحدود في شيء، فهو موجود لا يشوبه عدم، وحق لا يعرضه
باطل، فللَّه من كلِّ كمالٍ ممحضه^(١).

ثم إنَّ إمام الموحدين علَيْه السلام عندما سُئل عن وحدانيته تعالى،
ذكر للوحدة أربعة معان، إثنان منها لا يليقان بساحتِه تعالى وإثنان منها
ثابتان له.

أما اللذان لا يليقان بساحتِه تعالى، فهما: الوحدة العددية والوحدة
المفهومية حيث قال:

«فأَمَّا اللذان لا يجوزان عليه، فقول القائل واحد يقصد به باب
الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنَّ ما لا ثانٍ له لا يدخل في باب الأعداد،
أما ترى أنه كفر من قال إنه ثالث ثلاثة، وقول القائل هو واحد من
الناس يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز، لأنَّه تشبيه وجلَّ
ربُّنا وتعالى عن ذلك».

وأَمَّا اللَّذَانِ ثَابَتَانِ لَهُ تَعَالَى، فَهُمَا: بِسَاطَةُ ذَاتِهِ، وَعَدْمُ الْمَثَلِ وَالنَّظِيرِ لَهُ،
حَيْثُ قَالَ:

«وَأَمَّا الوجْهَانِ الْلَّذَانِ يَشْبَهُانِ فِيهِ، فَقَوْلُ الْقَائلِ: هُوَ وَاحِدٌ لَيْسَ لَهُ فِي
الْأَشْيَاءِ شَبَهٌ... وَأَنَّهُ عَزٌّ وَجَلٌ أَحَدٌ مَعْنَى... لَا يَنْقُسُ فِي وَجْهٍ وَلَا
عَقْلٌ وَلَا وَهْمٌ...»^(١).

نظريّة التثليث عند الفصارى

إنَّ كلامَ المُسِيحِيِّينَ فِي كِتَابِهِمُ الْكَلَامِيَّةِ تُحَكِّيُّ عَنْ أَنَّ الاعْتِقادَ
بِالتَّثْلِيثِ مِنَ الْمَسَائِلِ الْأَسَاسِيَّةِ الَّتِي تَبَيَّنَ عَلَيْهَا عَقِيدَتِهِمْ، وَلَا مَنَاصَ لِأَيِّ
مُسِيحِيٍّ مِنَ الاعْتِقادِ بِهِ، وَفِي عَيْنِ الْوَقْتِ يَعْتَبِرُونَ أَنفُسَهُمْ مُوْحَدِينَ غَيْرَ
مُشْرِكِينَ، وَأَنَّ إِلَهَ فِي عَيْنِ كُوْنِهِ وَاحِدًا ثَلَاثَةَ وَمَعَ كُوْنِهِ ثَلَاثَةَ وَاحِدٌ أَيْضًا.

وَأَقْصَى مَا عِنْدَهُمْ فِي تَفْسِيرِ الْجَمْعِ بَيْنَ هَذِينَ النَّقِيْضَيْنِ هُوَ أَنَّ عَقِيدةَ
التَّثْلِيثِ عَقِيدةٌ تَعْبُدِيَّةٌ مَحْضَةٌ وَلَا سَبِيلٌ إِلَى نَفِيَّهَا وَإِثْبَاتِهَا إِلَّا الْوَحْيُ، فَبِإِنْهَا
فَوْقَ التَّجْرِيَّاتِ الْحُسْنَيَّةِ وَالْإِدْرَاكَاتِ الْعُقْلَيَّةِ الْمَحْدُودَةِ لِلْإِنْسَانِ.

نقد هذه النظرية

ويلاحظ عليه أنَّ عَقِيدةَ التَّثْلِيثِ بِالتَّفْسِيرِ الْمُتَقْدَمِ مشتملةً عَلَى
الْتَّنَاقْضِ الْصَّرِيعِ، إِذْ مِنْ جَانِبِ يَعْرَفُونَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَلَهَةِ الْثَّلَاثَةِ بِأَنَّهُ
مُتَشَخَّصٌ وَمُتَمَيِّزٌ عَنِ الْبَقِيَّةِ، وَفِي الْوَقْتِ نَفْسُهُ يَعْتَبِرُونَ الْجَمِيعَ وَاحِدًا

١. التوحيد للصدوق: الباب ٣، الحديث ٣.

حقيقة لا مجازاً، أفيمكن الإعتقد بشيء يضاد بذاته العقل، ثم إسناده إلى ساحة الوحي الإلهي؟

وأيضاً نقول: ما هو مقصودكم من الآلهة الثلاثة التي تشكل منها الطبيعة الإلهية الواحدة، فإن لها صورتين لا تناسب واحدة منها ساحتها سبحانه:

١. أن يكون لكل واحد من هذه الآلهة الثلاثة وجوداً مستقلاً عن الآخر بحيث يظهر كل واحد منها في تشخيص وجود خاص، و يكون لكل واحد من هذه الأقانيم أصل مستقل و شخصية خاصة مميزة عما سواها.

لكن هذا هو الاعتقاد بـ **بعض الآلهة الواجب بذاته**، وقد وافتك أدلة وحدانيته تعالى.

٢. أن تكون الأقانيم الثلاثة موجودة بوجود واحد، فيكون الإله هو المركب من هذه الأمور الثلاثة، وهذا هو القول بتركيب ذات الواجب، وقد عرفت بساطة ذاته تعالى.^(١)

١. فإن قلت: إن هامنا تفسيراً آخر للثليل وهو أن الحقيقة الواحدة الإلهية تتجلّى في أقانيم ثلاثة.

قلت: تجلّى تلك الحقيقة فيها لا يخلو عن وجهين: الأول، أن تصير بذلك ثلات ذوات كل منها واجدة لكمال الحقيقة الإلهية، وهذا ينافي التوحيد الذاتي. والثاني أن تكون الذات الواحدة لكمال الألوهية واحدة ولها تجلّيات صفاتية وأفعالية ومنها المسيح وروح القدس، وهذا وإن كان صحيحاً إلا أنه ليس من الثليل الذي يتبنّاه المسيحيون في شيء.

تسرب خرافة التثليث إلى النصرانية

إن التاريخ البشري يرينا أنه طالما عمد بعض أتباع الأنبياء - بعد وفاة الأنبياء أو خلال غيابهم - إلى الشرك والوثنية، تحت تأثير المضللين؛ إن عبادةبني إسرائيل لل يجعل في غياب موسى عليه أظهر نموذج لما ذكرناه وهو مما أثبته القرآن والتاريخ، وعلى هذا فلا عجب إذا رأينا تسرب خرافة التثليث إلى العقيدة النصرانية بعد ذهاب السيد المسيح عليه وغيابه عن أتباعه.

إن القرآن الكريم يصرّح بأن التثليث دخل النصرانية بعد رفع المسيح، من العقائد الخرافية السابقة عليها، حيث يقول تعالى:

﴿وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلِ قَاتَلُهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْنَكُونَ﴾^(١)

لقد أثبتت الأبحاث التاريخية أن هذا التثليث كان في الديانة البرهمانية والهندوكية قبل ميلاد السيد المسيح بعشرات السنين، فقد تجلّى رب الأزل الأبدى لديهم في ثلاثة مظاهر وألهة:

١. براهما (الخالق).

٢. فيشنوا (الواقي).

٣. سيفا (الهادر).

وبذلك يظهر قوّة ما ذكره الفيلسوف الفرنسي «غاستاف لو بون» قال:

لقد وصلت المسيحية تطورها في القرون الخمسة الأولى من حياتها، معأخذ ما تيسر من المفاهيم الفلسفية والدينية اليونانية والشرقية، وهكذا أصبحت خليطاً من المعتقدات المصرية والإيرانية التي انتشرت في المناطق الأوروبيّة حوالي القرن الأول الميلادي فاعتقد الناس تثليثاً جديداً مكوناً من الأب والابن وروح القدس، مكان التثليث القديم المكون من «نروبيت» و«وزنون» و«نرو». ^(١)



مركز البحوث والتكنولوجيا

الفصل الثاني

التوحيد في الصفات

إنختلف الإلهيون في كيفية إجراء صفات الله الذاتية عليه سبحانه على قولين:

الأول: عينية الصفات مع الذات، وهذا ما تبنته أئمة أهل البيت عليهم السلام واختاره الحكماء الإلهيون وعليه جمهور المتكلمين من الإمامية والمعتزلة كما تقدّم وغيرهما.

والثاني: زيادتها على الذات وهو مختار المشبهة من أصحاب الصفات والأشاعرة، قال الشيخ المفید في هذا المجال:

إن الله عز وجل اسمه حي لنفسه لا بحياة، وأنه قادر لنفسه وعالم لنفسه لا بمعنى كما ذهب إليه المشبهة من أصحاب الصفات... وهذا مذهب الإمامية كافة والمعتزلة إلا من سميّناه^(١) وأكثر المرجئة وجمهور الزيدية وجماعة من أصحاب الحديث والمحكمة.^(٢)

١. العراد أبوهاشم الجبائي.

٢. أوائل المقالات: ٥٦.

قوله: «الابحِيَاة» يعني حياة زائدة على الذات، وقوله: «لا بمعنى» أي صفة زائدة كالعلم والقدرة.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الصحيح هو القول بالعينية، فإن القول بالزيادة يستلزم إفتقاره سبحانه في العلم بالأشياء وخلقها إياباًها إلى أمور خارجة عن ذاته، فهو يعلم بعلم هو سوى ذاته، ويخلق بقدرة هي خارجة عن حقيقته وهكذا، والواجب بالذات منزه عن الإحتياج إلى غير ذاته، والأشاعرة وإن كانوا قائلين بأزلية الصفات مع زيادتها على الذات، لكن الأزلية لا ترفع الفقر وال الحاجة عنه، لأن الملازمية غير العينية. ثم إن زيادة الصفات على الذات تستلزم الإثنينية والتركيب، قال الإمام علي عليه السلام:

«وكمال الإخلاص لـ^{لهم تقني الصفات عنك} الشهادة كلّ صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد فرقه ومن فرقه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله». ^(١)

فإن قلت: لا شك أن الله تعالى صفات وأسماء مختلفة أنتهي في الحديث النبوي المعروف إلى تسعة وسبعين ^(٢)، فكيف يجتمع ذلك مع القول بالعينية ووحدة الذات والصفات؟

قلت: كثرة الأسماء والصفات راجعة إلى عالم المفهوم، مع أن العينية

١. نهج البلاغة: الخطبة الأولى.

٢. التوحيد للصدوق: الباب ٢٩، الحديث ٨

ناظرة إلى مقام الواقع العيني، ولا يمتنع كون الشيء على درجة من الكمال يكون فيها كلّه علمًا وقدرة وحياة ومع ذلك فيتزع منه باعتبارات مختلفة صفات متعددة متكررة، وهذا كما أنّ الإنسان الخارجي مثلاً بتمام وجوده مخلوق لله سبحانه، ومعلوم له ومقدور له، من دون أن يخضُّ جزء منه بكونه معلوماً وجاء آخر بكونه مخلوقاً أو مقدوراً، بل كلّه معلوم وكلّه مخلوق، وكلّه مقدر.

ثم إنّ الشيخ الأشعري استدلّ على نظرية الزيادة بأنّه يستحيل أن يكون العلم عالماً، أو العالم علمًا، ومن المعلوم إنّ الله عالم، ومن قال: إن علمه نفس ذاته لا يصحّ له أن يقول إنّه عالم، فتعين أن يكون عالماً بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه.^(١)

يلاحظ عليه: أن الحكم باستحالة اتحاد العلم والعالم وعيبيتهما مأخوذ عما نعرفه في الإنسان ونحوه من الموجودات الممكنة في ذاتها ولاشك في مغايرة الذات والصفة في هذا المجال، ولكن لا تصحّ تسريره إلى الواجب الوجود بالذات، فإذا قام البرهان على العينية هنا، فلا استحالة في كون العلم عالماً وبالعكس.

وهناك أدلة أخرى للأشاعرة على إثبات نظرتهم، والكل مخدوشة كما اعترف بذلك صاحب المواقف.^(٢)

ثم إنّ المشهور أنّ المعتزلة نافون للصفات مطلقاً وقائلون بنية الذات

٢. راجع: شرح المواقف: ٤٥ / ٨ - ٤٧.

١. اللمع: ٣٠، بالختصار.

عن الصفات، ولكنَّه لا أصل له، فالمعنى عندَهم هو الصفات الزائدة الأزلية، لا أصل للصفات فهم قائلون بالعينية كالإمامية، ويدلُّ على ذلك كلام الشيخ المفید الأنف الذکر، نعم يظهر القول بالنيابة من عباد بن سليمان وأبي علي الجبائي.^(١)



مركز تحقیقات فتوح رسالی

١. للوقوف على آرائهم في هذا المجال راجع بحوث في الملك والنحل، لشيخنا الأستاذ السبحاني - دام ظله - : ٢٧١ / ٣ - ٢٧٩.

الفصل الثالث

التوحيد في الخالقية

إن العقل يدل بوضوح على أنه ليس في الكون خالق أصيل إلا الله سبحانه، وأن الموجودات الإمكانية مخلوقة لله تعالى، وما يتبعها من الأفعال والأثار، حتى الإنسان وما يصدر منه، مستندة إليه سبحانه بلا مجاز وشائبة عنایة، غاية الأمر أن ما في الكون مخلوق له إما بال مباشرة أو بالتسبيب. وذلك لما عرفت من أنه سبحانه هو الواجب الغني، وغيره ممكنا بالذات، ولا يعقل أن يكون الممكنا غنيا في ذاته وفعله عن الواجب، فكما أن ذاته قائمة بالله سبحانه، فهكذا فعله، وهذا ما يعبر عنه بالتوحيد في الخالقية. ومن عرف الممكنا حق المعرفة وأنه الفقير الفاقد لكل شيء في حد ذاته، يعد المسألة بدائية.

هذا ما لدى العقل، وأمام التقل فقد تضافرت النصوص القرآنية على أن الله سبحانه هو الخالق، ولا خالق سواه. وإليك نماذج من الآيات الواردة في

هذا المجال:

«قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْفَهَامُ»⁽¹⁾.

«اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَ كَبِيلٌ»^(١).
 «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ»^(٢).
 «إِنَّمَا يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَ خَلَقَ كُلِّ شَيْءٍ»^(٣).
 «إِنَّمَا أَنْتَ مُعْلِمٌ وَ إِنَّمَا يَعْلَمُ الْمُعْلَمَاتِ الَّذِينَ هُنَّ مِنْ خَلْقِكَ مَنْ يَرَى فِي اللَّهِ إِلَيْهِ بُشِّرًا»^(٤).
 إلى غير ذلك من الآيات القرآنية الدالة على ذلك.

موقف القرآن الكريم تجاه قانون العلنية

إن الامعان في الآيات الكريمة يدفع الإنسان إلى القول بأن الكتاب العزيز يعترف بأن النظام الإيمكاني نظام الأسباب والمسبيات، فإن المتأمل في الذكر الحكيم لا يشك في أنه كثيراً ما يسند آثاراً إلى الموضوعات الخارجية والأشياء الواقعة في دار ~~الحياة~~^{السماء} كالسماء وكواكبها ونجومها، والأرض وجبالها وبحارها وبراريها وعناصرها ومعادنها، والسحب والرعد والبرق والصواعق والماء والأعشاب والأشجار والحيوان والإنسان، إلى غير ذلك من الموضوعات الواردة في القرآن الكريم، فمن أنكر إسناد القرآن آثار تلك الأشياء إلى أنفسها فإنما أنكره بلسانه وقلبه مطمئن بخلافه، وإليك ذكر نماذج من الآيات الواردة في هذا المجال:

١. «وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الشَّرْعَاتِ رِزْقًا لَكُمْ»^(٥).

١. الزمر: ٦٢.

٢. المؤمن: ٦٦.

٣. الأنعام: ١٠١.

٤. فاطر: ٣.

٥. البقرة: ٢٢.

فقد صرّح في هذه الآية بتأثير الماء في تكون الشمرات والنباتات، فإنَّ
الباء في قوله: **«بِهِ»** بمعنى السببية، ونظيرها الآية: ٢٧ من سورة السجدة
والآية: ٤ من سورة الرعد، وغيرها من الآيات.

٢. **«اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّياحَ فَتَبَرُّ سَحَابًا فَيَسْطُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ»**.^(١)

فقوله سبحانه: **«فَتَبَرُّ سَحَابًا»** صريح في أنَّ الرياح تحرّك السحاب
وتسوقها من جانب إلى جانب، فالرياح أسباب وعلل تكوينية لحركة
السحاب ويسططها في السماء.

٣. **«وَنَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا مَاءً اهْتَرَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَثَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ»**.^(٢)

فالآية تصرّح بتأثير الماء في اهتزاز الأرض وربوتها، ثمَّ تصرّح بإنبات
الأرض من كلِّ زوج بهيج.

٤. **«مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَثَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ»**.^(٣)

فالآية تسند إنبات السنابل السبع إلى الحبة.

ثمَّ إنَّ هناك أفعالاً أنسنها القرآن إلى الإنسان لا تقوم إلا به، ولا يصحُّ
إسنادها إلى الله سبحانه بحدودها وبلا واسطة كأكله وشربه ومشيه وقعوده

٢. الحج: ٥

١. الروم: ٤٨

٣. البقرة: ٢٦١

ونكاحه ونمأه وفهمه وشعوره وسروره وصلاته وصيامه، فهذه أفعال قائمة بالإنسان مستندة إليه، فهو الذي يأكل ويشرب وينمو ويفهم.
فالقرآن يعد الإنسان فاعلاً لهذه الأفعال وعلة لها.

كما أن في القرآن آيات مشتملة على الأوامر والنواهي الإلهية، وتدل على مجازاته على تلك الأوامر والنواهي، فلو لم يكن للإنسان دور في ذلك المجال وتأثير في الطاعة والعصيان فما هي الغاية من الأمر والنهي وما معنى الجزاء والعقوبة؟

التفسير الصحيح للتوحيد في الخالقية

إن المقصود من حصر الخالقية بالله تعالى هو الخالقية على سبيل الاستقلال وبالذات، وأما الخالقية المأذونة من جانبه تعالى فهي لاتفاق التوحيد في الخالقية. كما أن المراد من السبيبية الإمكانية (اعم من الطبيعية وغيرها) ليست في عرض السبيبية الإلهية، بل المقصود أن هناك نظاماً ثابتاً في عالم الكون تجري عليه الآثار الطبيعية والأفعال البشرية، فلكل شيء أثر تكويني خاص، كما أن لكل أثر وفعل مبدأ فاعلياً خاصاً، فليس كل فاعل مبدأً لكل فعل، كما ليس كل فعل وأثر صادراً من كل مبدأ فاعلي، كل ذلك يأذن منه سبحانه، فهو الذي أعطى السبيبية للنار كما أعطى لها الوجود، فهي تؤثر بآذن وتقدير منه سبحانه، هذا هو قانون العلية العام الجاري في النظام الكوني الذي يؤتده الحسن والتجربة وتبنت على حياة الإنسان في ناحية العلم والعمل.

وبهذا البيان يرتفع التنافي البدئي بين طائفتين من الآيات القرآنية؛

الطائفة الدالة على حصر الخالقية بالله تعالى، والطائفة الدالة على صحة قانون العلية والمعلولية واستناد الآثار إلى مبادئها القريبة، والشاهد على صحة هذا الجمع، لفيف من الآيات وهي التي تسند الآثار إلى أسباب كونية خاصة وفي عين الوقت تسندها إلى الله سبحانه، وكذلك تسند بعض الأفعال إلى الإنسان أو غيره من ذوى العلم والشعور، وفي الوقت نفسه تسند نفس تلك الأفعال إلى مشيئته سبحانه، وإليك فيما يلى نماذج من هذه

الطائفة:

١. إن القرآن الكريم أنسد حركة السحاب إلى الرياح وقال: «الله الذي يرسل الرياح فتشير سحاباً»^(١).
كما أنسدتها إلى الله تعالى وقال: «أَتَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزِّحُ سَحَاباً ثُمَّ يُؤْلِفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَاماً»^(٢).
٢. القرآن ينسد الإنارات تارة إلى الحبة ويقول:
«أَنْبَثْتُ سَبْعَ سَنَابِلَ»^(٣) وأخرى إلى الله تعالى ويقول: «وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَا مَأْتَنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ»^(٤).
٣. انه تعالى نسب توفى الموتى إلى الملائكة تارة وإلى نفسه أخرى فقال: «حَشْى إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ تَوْفِهُ رَسُلُنَا»^(٥) وقال: «اللَّهُ يَتَوَفَّ النُّفُسَ حِينَ مَوْتِهِمْ»^(٦).

٢. النور: ٤٣.

١. الروم: ٤٨.

٤. النمل: ٦٠.

٣. البقرة: ٢٦١.

٦. الزمر: ٤٢.

٥. الأنعام: ٦١.

٤. إنّ الذكر الحكيم يصفه سبحانه بأنه الكاتب لأعمال عباده ويقول:

«وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يَعْمَلُونَ» ^(١).

ولكن في الوقت نفسه ينسب الكتابة إلى رسله ويقول: **«يَنْلِي وَرَسُلُنَا لَدَنِيهِمْ يَكْتُبُونَ»** ^(٢).

٥. لا شك أن التدبير كالخلقة منحصر في الله تعالى، والقرآن يأخذ من المشركين الاعتراف بذلك ويقول: **«وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ»** ^(٣) و - مع ذلك - يصرّح بمدبرية غير الله سبحانه حيث يقول: **«فَالْمَدَبِّرَاتِ أَمْرًا»** ^(٤).

٦. إن القرآن يشير إلى كلتا النسبتين (أي نسبة الفعل إلى الله سبحانه وإلى الإنسان) في جملة ويقول: **«وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»** ^(٥).

فهو يصف النبي الأعظم ﷺ بالرمي وينسبه إليه حقيقة ويقول: **«إِذْ رَمَيْتَ»**، ومع ذلك يسلبه عنه ويرى أنه سبحانه الرامي الحقيقي.

هذه المجموعة من الآيات ترشدك إلى النظرية الحقة في تفسير التوحيد في الخالقية وهو - كما تقدم - أن الخالقية على وجه الاستقلال منحصرة فيه سبحانه، وغيره من الأسباب الكونية والفواعل الشاعرة إنما

٢. الزخرف: ٨٠

١. النساء: ٨١

٤. النازعات: ٥

٣. يونس: ٣١

٥. الأنفال: ١٧

تكون مؤثرات وفواضل يأذنه تعالى ومشيئته، وليس سببها وفاعليتها في عرض فاعليته تعالى، بل في طولها.

الإجابة عن شبّهات

قد عرفت أن خالقته تعالى عامة لجميع الأشياء والحوادث، وكل ما في صفحة الوجود يستند إليه سبحانه، وعندئذ تطرح إشكالات أو شبّهات يجب على المتكلّم الإجابة عنها، وهي:

أ. شبّهة الثنوية في خلق الشرور؛

ب. شبّهة استناد القبائع إلى الله تعالى؛

ج. شبّهة الجبر في الأفعال الإرادية.

أ. الثنوية وشبّهة الشرور

نسب إلى الثنوية القول بتعديّ الخالق، واستدلّوا عليه بما يشاهد في عالم المادة من الشرور والبلاء، قالوا: إنّ الشر يقابل الخير، فلا يصحّ استنادهما إلى مبدأ واحد، فزعموا أنّ هناك مبدأين: أحدهما: مبدأ الخيرات، وثانيهما: مبدأ الشرور.

والجواب عنه بوجهيّن:

١. الشّرّ أمر قياسي

إذا كانت هناك ظاهرة ليست لها صلة وثيقة بحياة الإنسان، أو لا تؤدي

صلتها بها إلى اختلال في حياته فلا تتصف بالشر والبلاء، إنما تتصف بصفة الشرية إذا أوجبت نحو اختلال في حياة الإنسان بحيث يوجب هلاكة نفسه أو ما يتعلّق به أو يتضرّر به بوجهه.

ومن المعلوم أنَّ هذه النسبة والإضافة متأخرة عن وجود ذلك الموجود أو تلك الحادثة، فلو تحققت الظاهرة وقطع النظر عن المقايسة والإضافة لا يتّصف إلَّا بالخير، بمعنى أنَّ وجود كلِّ شيء يلائم ذاته، وإنما يأتي حديث الشر إذا كانت هناك مقاييس إلى موجود آخر، إذا عرفت ذلك فاعلم: أنَّ ما يستند إلى الجاعل أولاً وبالذات، هو وجوده النفسي، والمفروض أنَّ وجود كلِّ من العقيس والمقيس إليه، لا يتّصفان بالشر والبلاء، بل بالخير والكمال، وأما الوجود الإضافي المترزع من مقاييس إحدى الظاهرتين مع الأخرى فليس أمراً واقعياً محتاجاً إلى مبدأ يتحققها.^(١)

٢. الشر عدمي

هناك تحليل آخر للشبهة وهو ما نقل عن أفلاطون وحاصله: أنَّ ما يسمى بالشر من الحوادث والواقع يرجع عند التحليل إلى العدم، فالذى

١. وإلى ما ذكرنا أشار الحكم السبزواري بقوله:
 «كلَّ وجود ولو كان إمكانياً خيراً بذاته وخير بمقاييسه إلى غيره»، وهذه المقايسة قسمان: أحدهما مقاييسه إلى علته، فإنَّ كلَّ معلول ملائم لعلته المفترضة إياها، وثانيهما مقاييسه إلى ما في عرضه مما يتّفع به، وفي هذه المقايسة الثانية يفتح شرًّاً ما في بعض الأشياء الكائنة الفاسدة في أوقات قليلة».

شرح المنظومة: المقصد ٣، الفريدة ١، غرر في دفع شبهة الشوية.

يسعى بالشرّ عند وقوع القتل ليس إلا انقطاع حياة البدن الناشيء عن قطع علاقة النفس عن البدن، وما يسمى بالشر عند وقوع المرض ليس إلا اختلال الواقع في أجهزة البدن وزوال ما كان موجودا له عند الصحة من التعادل الطبيعي في الأعضاء والأجهزة البدنية.

وكذلك سائر الحوادث التي تتصف بالبلية والشرارة.

ومن المعلوم أنّ الذي يحتاج إلى الفاعل المفيف هو الوجود، وأما عدم فليس له حظ من الواقعية حتى يحتاج إلى المبدأ الجاعل. وإلى هذا أشار الحكيم السبزواري في منظومة حكمته:

والشرّ أعدام فكم قد ضلّ من يقول باليidan ثم الأهرمن^(١)



ب. التوحيد في الخالقية وقبائح الأفعال

رِبَّما يقال: الإلتزام بعمومية خالقيته تعالى لـكُلّ شيء يستلزم إسناد قبائح الأفعال إليه تعالى، وهذا ينافي تنزيهه سبحانه من كُلّ قبح وشين.

١. وقال العلامة الطباطبائي:

إن الشرور إنما تتحقق في الأمور المادية وتستند إلى قصور الاستعدادات على اختلاف مراتبها، لا إلى إفاضة مبدأ الوجود، فإن علة عدم، كما أن علة الوجود وجود. فالذى تعلقت به كلمة الإيجاد والإرادة الإلهية وشمله القضاء بالذات في الأمور التي يقارنها شيء من الشر انما هو القدر الذى تلبّس به من الوجود حسب استعداده ومقدار قابليته، وأما العدم الذى يقارنه فليس إلا مستندا إلى عدم قابليته وقصور استعداده، نعم ينسب إليه الجعل والإفاضة بالعرض لمكان نوع من الإتحاد بينه وبين الوجود الذى يقارنه. الميزان: ١٣ - ١٨٧ .

والجواب: أن للأفعال جهتين، جهة الثبوت والوجود، وجهة استنادها إلى فواعلها بال المباشرة، فعنوان الطاعة والمعصية يتبع من الجهة الثانية، وما يستند إلى الله تعالى هي الجهة الأولى، والأفعال بهذا الالحاظ متصفه بالحسن والجمال، أي الحسن التكويني.

وبعبارة أخرى: عنوان الحسن والقبح المنطبق على الأفعال الصادرة عن فاعل شاعر مختار، هو الذي يدركه العقل العملي بلحاظ مطابقة الأفعال لأحكام العقل والشرع وعدهما، وهذا الحسن والقبح يرجع إلى الفاعل المباشر للفعل.

نعم أصل وجود الفعل - مع قطع النظر عن مقاييسه إلى حكم العقل أو الشرع - يستند إلى الله تعالى ويستهوي إلى إرادته سبحانه، والفعل بهذا الإعتبار لا يتتصف بالقبح، فإنه وجود والوجود خير وحسن في حد ذاته.

قال سبحانه: **«الذى أَخْسَنَ كُلُّ شَيْءٍ خَلْقَهُ»** ^(١).

وقال: **«اللَّهُ خَالِقُ كُلُّ شَيْءٍ»** ^(٢).

فكـلـ شيء كما أنه مخلوق، حسن، فالخلقـة والحسن متـصاحـبان لا يـتفـكـ أحـدـهـما عنـ الآخرـ اـصـلاـ.

وأما الإجابة عن شبهـةـ الجـبرـ علىـ القـولـ بـعـمـومـ الـخـالـقـيـةـ فـسيـوـاـفـيكـ بـيـانـهاـ فـيـ الفـصـلـ المـخـتـصـ بـذـلـكـ.

١. السجدة: ٧.

٢. الرمز: ٦٢.

الفصل الرابع

التوحيد في الربوبية

يستفاد من الكتاب العزيز أن التوحيد في الخالقية كان موضع الوفاق عند الوثنين قال سبحانه: «وَلَئِنْ سَأَلْتُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»^(١) ومثله في سورة الزمر الآية ٣٨

وقال سبحانه: «وَلَئِنْ سَأَلْتُهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَإِنِّي بُوْفَكُونَ»^(٢).

وأما مسألة التوحيد في التدبير فلم تكن أمراً مسلماً عندهم، بل الشرك في التدبير كان شائعاً بين الوثنين، كما أن عبدة الكواكب والنجوم في عصر بطل التوحيد «إبراهيم» كانوا من المشركين في أمر التدبير، حيث كانوا يعتقدون بأن الأجرام العلوية هي المتصرفة في النظام السفلي من العالم وأن أمر تدبير الكون، ومنه الإنسان، ففرض إليها فهي أرباب لهذا العالم ومدبرات له لا خالقات له، ولأجل ذلك نجد أن إبراهيم يرد عليهم بابطال ربوبيتها عن طريق الإشارة إلى أفولها وغروبها، يقول سبحانه حاكياً عنه:

«فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ
الْأَفْلَقَينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي
رَبِّي لَا كُونَنَ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي
هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ»^(١).

ترى أنه استعمل الكلمة الرب في احتجاجه مع المشركين، ولم يستعمل كلمة الخالق، للفرق الواضح بين التوحيدين وعدم إنكارهم التوحيد في الأول واصرارهم على الشرك في الثاني.^(٢)

حقيقة الربوبية والتوحيد فيها

لفظة الرب في لغة العرب بمعنى المتصرف والمدير والمحتمل أمر تربية الشيء، وحقيقة التدبير تنظيم الأشياء وتنسيقها بحيث يتحقق بذلك مطلوب كل منها وتحصل له غايته المطلوبة له، وعلى هذا فحقيقة تدبيره سبحانه ليست إلا خلق العالم وجعل الأسباب والعلل بحيث تأتي المعاليل والمسارات دبر الأسباب وعقيب العلل، فيؤثر بعض أجزاء الكون في البعض الآخر حتى يصل كل موجود إلى كماله المناسب وهدفه المطلوب، يقول سبحانه:

١. الأنعام: ٧٨ - ٧٩.

٢. والمشركون في عصر الرسالة وإن كانوا معتبرين بربوبيته تعالى بالنسبة إلى التدبير الكلي لنظام العالم، كما يستفاد من الآية ٣١ من سورة يونس ونحوها، لكنهم كانوا معتقدين بربوبية ما كانوا يعبدونه من الآلهة كما يدل عليه بعض الآيات القرآنية، كالآية ٧٤ من سورة يس، والآية ٨١ من سورة مرثيم.

﴿وَرَبُّنَا الَّذِي أَغْطَى كُلَّ شَئٍ وَخَلْقَةٌ لَمْ هَدَى﴾^(١).

والتوحيد في الربوبية هو الإعتقداد بأن تدبیر العالم الإمكانی بيد الله سبحانه وأما الأسباب والعلل الكونية فكلها جنود له سبحانه يعملون بأمره ويفعلون بمشیته وقد صرّح القرآن الكريم على أن هناك مدبرات لأمر العالم بإذنه تعالى، قال سبحانه: **﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾^(٢).**

ويقابله الشرك في الربوبية وهو تصور أن هناك مخلوقات لله سبحانه لكن فوض إليها أمر تدبیر الكون ومصير الإنسان في حياته تكويناً وتشريعاً.

و هاهنا نكتة يجب التنبيه عليها و هي أن الوثنية لم تكن معتقدة بربوبية الأصنام الحجرية و الخشبية و نحوها بل كانوا يعتقدون بكونها اصناماً للألهة المدبرة لهذا الكون، ولما لم تكن هذه الألهة المزعومة في متناول أيديهم وكانت عبادة الموجود بعيد عن متناول الحس صعبة التصور عمدوا إلى تجسيم تلك الألهة و تصويرها في أوثان وأصنام من الخشب والحجر و صاروا يعبدونها عوضاً عن عبادة أصحابها الحقيقية وهي الألهة المزعومة.

١. ط: ٥٠.

٢. النازعات: ٥.

دلائل التوحيد في الربوبية

١. تدبير الكون لا ينفك عن الخلق

إن النكتة الأساسية في خطأ المشركين تتمثل في أنهم قاسوا تدبير عالم الكون بتدبير أمور عائلة أو مؤسسة وتصوروا أنهما من نوع واحد، مع أنهما مختلفان في الغاية، فإن تدبير الكون في الحقيقة إدامة الخلق والإيجاد.

توضيح ذلك: أن كلَّ فرد من النظام الكوني بحكم كونه فقيراً ممكناً فاقد للوجود الذاتي، لكن فقره ليس منحصراً في بدء خلقته بل يستمرُّ معه في بقائه وعلى هذا، فتدبير الكون لا ينفك عن خلقه وإيجاده، فالتدبير خلق وإيجاد مستمرٌّ.



فتدبير الوردة مثلاً ليس إلا تكوُّنها من المواد السُّكرية في الأرض ثم توليدها الأوكسجين في الهواء إلى غير ذلك من عشرات الأعمال الفيزيائية والكيميائية في ذاتها وليست كل منها إلا شعبة من الخلق، و مثلها الجنين مذ تكوُّنه في رحم الأم، فلا يزال يخضع لعمليات التفاعل و النمو حتى يخرج من بطنهما، وليست هذه التفاعلات إلا شعبة من عملية الخلق و فرعاً منه.

٢. إنسجام النظام واتصال التدبير

إن مطالعة كلَّ صفحة من الكتاب التكويني العظيم يقودنا إلى وجود نظام موحد وارتباط وثيق بين أجزائه، ومن المعلوم أنَّ وحدة النظام

وأنسجامه وتلازمه لا تتحقق إلا إذا كان الكون بأجمعه تحت نظر حاكم ومدير واحد، ولو خضع الكون لإرادة مدبّرين لما كان من اتصال التدبير وانسجام أجزاء الكون أيّ اثر، لأنّ تعدد المدير والمنظم - بحكم اختلافهما في الذات أو في الصفات والمشخصات - يستلزم بالضرورة الاختلاف في التدبير والإرادة، وذلك ينافي الإنسجام والتلازم في أجزاء الكون.

فوحدة النظام وانسجامه كاشف عن وحدة التدبير والمدير وإلى هذا

يشير قوله سبحانه: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»^(١).

وهذا الإستدلال بعينه موجود في الأحاديث المرروية عن أئمة أهل البيت عليهما السلام يقول الإمام الصادق عليه السلام: «دلّ صحة الأمر والتدبير واتفاق الأمر على أنّ المدير واحد».^(٢)

وسأله هشام بن الحكم رض عما الدليل على أنّ الله واحد؟
 فقال عليه السلام: «إتصال التدبير و تمام الصنع، كما قال الله عزّ وجلّ لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا».^(٣)

مظاهر التوحيد في الربوبية

إن للتوحيد في الربوبية نطاقاً واسعاً شاملًا لجميع المظاهر الكونية والحقائق الوجودية فلا مدير في صفة الوجود، بالذات على وجه

١. الأنبياء: ٢٢.

٢. توحيد الصدوق: الباب ٣٦، الحديث ١.

٣. الأنبياء: ٢٢.

الاستقلال، سوى الله تعالى فهو رب العالمين لا رب سواه.
وينبغي في ختام هذا البحث أن نشير إلى ثلاثة أقسام لها أهمية خاصة
في حياة الإنسان الاجتماعية وهي:

١. التوحيد في الحاكمة

الحاكم هو الذي له تسلط على النفوس والأموال، والتصريف في
شؤون المجتمع بالأمر والنهي، والعزل والنصب، والتحديد والتوصيع ونحو
ذلك، ومن المعلوم أنّ هذا يحتاج إلى ولاية له بالنسبة إلى المسلط عليه،
ولولا ذلك لعدّ التصرف عدوانياً، هذا من جانب.

ومن جانب آخر الولاية على الغير متفرع على كون الوالي مالكا
للمولى عليه أو مدبر أموره في الحياة، وبما أن لا ملكية لأحد على غيره إلا
للله تعالى ولا مدبر سواه فإنه الخالق الموجد للجميع والمدبر للكون
بأجمعه، فلا ولاية لأحد على أحد بالذات سوى الله تعالى، فحق الولاية
منحصر للله تعالى.

قال سبحانه: «إِنَّمَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ»^(١).

وقال سبحانه: «إِنَّ السُّلْطَنَةَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْصُصُ الْحَقَّ وَ هُوَ خَيْرُ
الْفَاصِلِينَ»^(٢).

ومن جانب ثالث: أن وجود الحكومة والحاكم البشري في المجتمع

أمر ضروري كما أشار إليه الإمام على عليه السلام بقوله: «لابد للناس من أمير بر أو فاجر».^(١)

ومن المعلوم أن ممارسة الإمرة وتجسيد الحكومة في الخارج ليس من شأنه سبحانه، بل هو شأن من يماثل المحكوم عليه في النوع ويشافهه ويقابله مقابلة الإنسان للإنسان، وعلى ذلك، فوجه الجمع بين حصر الحاكمية في الله سبحانه ولزوم كون الحاكم والأمير بشراً كالمحكوم عليه، هو لزوم كون من يمثل مقام الإمرة مأذوناً من جانبه سبحانه لإدارة الأمور والتصرف في النفوس والأموال، وأن تكون ولايته مستمدّة من ولائه ومنبعثة منها.

وعلى هذا فالحكومات القائمة في المجتمعات يجب أن تكون مشروعيتها مستمدّة من ولائه سبحانه وحكمه بوجه من الوجه، وإذا كانت علاقتها منقطعة غير موصولة به سبحانه فهي حكومات طاغوتية لا مشروعيّة لها.

٢. التوحيد في الطاعة

لا شك أن من شؤون الحاكم والولي، لزوم إطاعته على المحكوم والمولى عليه، فإن الحكومة من غير لزوم إطاعة الحاكم تصبح لغوياً، وقد تقدم أن الحاكم بالذات ليس إلا الله تعالى.

وعلى هذا، فليس هناك مطاع بالذات إلا هو تعالى وأما غيره

تعالى، فيما أَنَّه لِيُسَّ لَهُ وَلَا يَأْتِهِ حُكْمَةٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ تَعَالَى وَيَسْتَنِدُ حُكْمَتَهُ إِلَى حُكْمَتِهِ سَبْحَانَهُ، فَلَيُسَّ لَهُ حَقُّ الطَّاعَةِ عَلَى أَحَدٍ إِلَّا كَذَلِكَ.

قال تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِتُطَاعَ يَوْمَ الْحِسْبَارِ»^(١).

وقال سبحانه: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أطَاعَ اللَّهَ»^(٢).

٣. التوحيد في التشريع

إن الربوبية على قسمين: تكوينية وتشريعية ودلائل التوحيد في الربوبية التكوينية تثبت التوحيد في الربوبية التشريعية أيضاً، فإن التقنين والتشريع نوع من التدبير، يدير به أمر الإنسان والمجتمع البشري، كما أَنَّه نوع من الحكومة والولاية على الأموال والثروات، فيما أَنَّ التدبير والحكومة منحصرتان في الله تعالى، فكذلك ليس لأحد حق التقنين والتشريع إلا له تعالى.

وأما الفقهاء والمجتهدون فلييسوا بمسئعين، بل هم متخصصون في معرفة تشريعه سبحانه، ووظيفتهم الكشف عن الأحكام بعد الرجوع إلى مصادرها وجعلها في متناول الناس.

وأما ما تعرَّف في القرون الأخيرة من إقامة مجالس النَّوَاب أو الشورى في البلاد الإسلامية، فليست لها وظيفة سوى التخطيط لإعطاء

البرنامج للمسؤولين في الحكومات في ضوء القوانين الإلهية لتنفيذها، والخطيط غير التشريع كما هو واضح.

والقرآن الكريم يعد كل تقنين لا يطابق الحكم والتشريع الإلهي كفراً وظلماً وفسقاً، قال سبحانه:

١. «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»^(١).

٢. «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»^(٢).

٣. «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»^(٣).



جامعة القدس

١. المائدة: ٤٤.

٢. المائدة: ٤٥.

٣. المائدة: ٤٧.



کامالیہ علمی و تحقیقی مرکز

الفصل الخامس

التوحيد في العبادة

التوحيد في العبادة هو الهدف والغاية الأسمى من بعث الأنبياء والمرسلين، قال سبحانه:

«وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ»^(۱).

وناهيك في أهمية ذلك أن الإسلام قرر شعاراً لل المسلمين يؤكدون عليه في صلواتهم الواجبة والمندوبة بقولهم:

«إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»^(۲).

كما أن مكافحة النبي ﷺ بل وسائر الأنبياء للوثنيين تتركز على هذه النقطة غالباً كما هو ظاهر لمن راجع القرآن الكريم.

ولا تجد مسلماً ينكر هذا الأصل أو يشك فيه وإنما الكلام في حقيقة العبادة ومصاديقها، فترى أن أتباع الوهابية يرمون غيرهم بالشرك في العبادة

۱. النحل: ۳۶.

۲. الفاتحة: ۵.

بالتبرّك بآثار الأنبياء والتوصّل بهم إلى الله سبحانه ونحو ذلك، فتميّز العبادة عن غيرها هي المشكلة الوحيدة في هذا المجال، فيجب قبل كل شيء دراسة حقيقة العبادة على ضوء العقل والكتاب والسنّة فنقول:

ما هي حقيقة العبادة؟

العبادة في اللغة بمعنى الخضوع والتذلل وقيل إنها غاية الخضوع والتذلل.^(١) وهذا المعنى ليس هو المقصود من العبادة المختصة بالله تعالى.

توضيح ذلك: أنّ القرآن الكريم أمر الإنسان بالتذلل لوالديه فيقول:


﴿وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلْلِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَ قُلْ رَبِّ ارْزَحْمُهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾^(٢).

فلو كان الخضوع والتذلل عبادة لمن يتذلل له لكان أمره تعالى بذلك أمراً باتّخاذ الشريك له تعالى في العبادة!

كما أنه سبحانه أمر الملائكة بالسجود لأدم فيقول: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِأَدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْرِيلُسَ﴾^(٣).

مع أن السجود نهاية التذلل والخضوع للمسجود له، فهل ترى أن الله سبحانه يأمر الملائكة بالشرك في العبادة؟

١. المفردات لمي فريب القرآن: ٣١٩؛ تفسير الكشاف: ١٣ / ١.

٢. الإسراء: ٢٤.

٣. البقرة: ٣٤.

إن إخوة يوسف والديه سجدوا جمِيعاً لِيُوسف بعد استوائه على عرش الملك والسلطنة، كما يقول سبحانه:

﴿وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً﴾^(١).

إذن ليس معنى العبادة التي تختص بالله سبحانه ولا تجوز لغيره تعالى هو الخضوع والتذلل، أو نهاية الخضوع، فما هي حقيقة العبادة؟

حقيقة العبادة - على ما يستفاد من القرآن الكريم - هي «الخضوع والتذلل، لفظاً أو عملاً» مع الإعتقداد بأن المخصوص له خالق ورب ومالك وهي من شؤون الإلهية». فنرى أن القرآن في سورة الفاتحة قبل تخصيص العبادة بالله تعالى، يوصي بأنه رب العالمين، ومالك يوم الدين، وأنه هو الرحمن الرحيم، ومثله قوله تعالى:

﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خالقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاقْبَلُوهُمْ﴾^(٢).

فالخضوع لله تعالى إنما يكون عبادة له لأنَّه هو الخالق والرب وهو المالك والإله واحتصاص هذه النعوت بالله تعالى يستلزم اختصاص العبادة له.

والحاصل: أن أي خضوع ينبع من الاعتقاد بأن المخصوص له إله العالم أو ربِّه أو فُؤُضِّن إليه تدبير العالم كلَّه أو بعضه، يكون الخضوع بأدنى مراتبه عبادة ويكون صاحبه مشركاً في العبادة إذا أتى به لغير الله، ويقابل ذلك

١. يوسف: ١٠٠.

٢. الانعام: ١٠٢.

الخضوع غير النابع من هذا الإعتقاد، فخضوع أحد أمام موجود وتكريمه - مبالغًا في ذلك - من دون أن ينبع من الإعتقاد بألوهيته، لا يكون شركاً ولا عبادة لهذا الموجود، وإن كان من الممكن أن يكون حراماً، مثل سجود العاشق للمعشوقة، أو المرأة لزوجها، فإنه وإن كان حراماً في الشريعة الإسلامية لكنه ليس عبادة بل حرام لوجه آخر، ولعل الوجه في حرمته هو أن السجود حيث أنه وسيلة عامة للعبادة عند جميع الأقوام والملل، صار بحيث لا يراد منه إلا العبادة، لذلك لم يسمح الإسلام بأن يستفاد منها حتى في الموارد التي لا تكون عبادة، والتحريم إنما هو من خصائص الشريعة الإسلامية، إذ لم يكن حراماً قبله، وإنما سجد يعقوب وأبناؤه ليوسف عليه السلام ويقول عز وجل: «وَرَفَعَ أَبْوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجْدَاهُ»^(١).

قال الجصاص: قد كان السجود جائزًا في شريعة آدم عليه السلام للمخلوقين، ويشبه أن يكون قد كان باقياً إلى زمان يوسف عليه السلام... إلا أن السجود لغير الله على وجه التكرمة والتحية منسوخ بما روت عائشة وجابر وأنس أن النبي صلوات الله عليه وسلم قال: «ما ينبغي لبشر أن يسجد لبشر، ولو صلح لبشر أن يسجد لبشر لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقه عليها». ^(٢)

والى ما ذكرناه في حقيقة العبادة المختصة بالله تعالى وأنها ليست إلا خصوصاً خاصاً نابعاً عن الإعتقاد بألوهية المخصوص له وأن له شأن الربوبية والخالقية أشار الشيخ محمد عبده بقوله:

١. يوسف: ١٠٠.

٢. أحكام القرآن: ١ / ٣٢.

تدلّ الأُساليب الصَّحيحة والاستعمال العربي الصَّراح على أنَّ
العبادة ضرب من الخضوع بالغ حد النهاية ناشرٌ عن إستشعار
القلب عظمة للمعبود لا يُعرف منشأها، واعتقاده بسلطنة لا
يُدرك كنهها وماهيتها. وقصيرى ما تعرفه منها أنها محبيطة به
ولكتها فوق إدراكه. فمن يتتهي إلى أقصى الذُّل لملك من
الملوك لا يقال إِنَّه عبدٌ، وإن قبْل موطنِه أقدامه، ما دام سبب
الذُّل والخضوع معروفاً وهو الخوف من ظلمه المعهود، أو
الرجاء بكرمه المحدود.^(١)

نتائج البحث

وعلى ما ذكرنا لا يكون تقبيل ~~يد النبي~~^{يد النبي} أو الإمام أو المعلم أو الوالدين،
أو تقبيل القرآن أو الكتب الدينية، أو أضرحة الأولياء، وما يتعلّق بهم من آثار،
إلا تعظيمًا وتكريماً، لا عبادة، ويدلّك يتضح أنَّ كثيراً من الموضوعات التي
تعرفها فرقه الوهابية عبادة لغير الله وشركاؤه، ليس صحيحاً على إطلاقه،
وائماً هو شرك وعبادة إذا كان المخصوص له معنوأً بالآلوهية وأنَّه فرض إليه
الخلق والتدبير والإحياء والإماتة والرزق وغير ذلك من شرؤون الإلهية
المطلقة، أو الإعتقد بأنَّ في أيديهم مصير العباد في حياتهم الدنيوية
والآخرية. وأما إذا كان بداعي تكريم أولياء الله تعالى كان مستحسناً عقلاً
وشرعياً، لأنَّه وسيلة لإبراز المحبة والمودة للصالحين من عباد الله تعالى وفيه
رضاه سبحانه بالضرورة.

١. تفسير العثار: ٥٦ / ١ - ٥٧؛ وانظر أيضاً تفسير المراغي: ٣٢ / ١



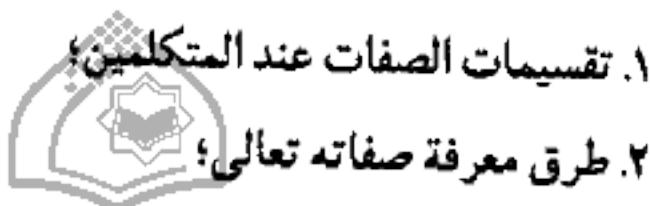
کامالیہ علمی و تحقیقی مرکز

الباب الثالث

في

صفاته تعالى

□ وفيه عشرة فصول:



١. تقسيمات الصفات عند المتكلمين؛
٢. طرق معرفة صفاته تعالى؛
٣. علمه تعالى؛
٤. قدرته سبحانه؛
٥. حياته تعالى؛
٦. ارادته سبحانه؛
٧. كلامه تعالى؛
٨. الصفات الخبرية؛
٩. الصفات السلبية؛
١٠. نفي الرؤية البصرية.



کامالیہ علمی و تحقیقی مرکز

الفصل الأول

تقسيمات الصفات عند المتكلمين

قد ذكروا لصفاته تعالى تقسيمات وهي:

١. الصفات الجمالية والجلالية

إذا كانت الصفة مثبتة لجمال ومشيرة إلى واقعية في ذاته تعالى سميت «ثبوتية» أو «جمالية» وإذا كانت الصفة هادفة إلى نفي نقص وحاجة عنه سبحانه سميت «سلبية» أو ~~جلالية~~ جلالية

فالعلم والقدرة والحياة من الصفات الثبوتية المشيرة إلى وجود كمال وواقعية في الذات الإلهية ولكن نفي الجسمانية والتحيز والحركة والتغيير من الصفات السلبية الهدافة إلى سلب ما هو نقص عن ساحته سبحانه.

قال صدر المتألهين: «إن هذين الإصطلاحين (الجمالية) و (الجلالية) قريبان مما ورد في الكتاب العزيز، قال سبحانه:

«تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»^(١).

فصفة الجلال ما جل ذاته عن مشابهة الغير، وصفة الإكرام ما تكرمت ذاته بها وتجمّلت، فيوصف بالكمال وينزه بالجلال».^(١)

٢. صفات الذات وصفات الفعل

قسم المتكلمون صفاته سبحانه إلى صفة الذات وصفة الفعل، والأول: ما يكفي في وصف الذات به، فرض نفس الذات فحسب، كالقدرة والحياة والعلم. والثاني: ما يتوقف توصيف الذات به على فرض فعله سبحانه.

صفات الفعل هي المستترعة من مقام الفعل، بمعنى أنّ الذات توصف بهذه الصفات عند ملاحظتها مع الفعل، وذلك كالخلق والرزق ونظائرهما من الصفات الفعلية الزائدة على الذات بحكم انتزاعها من مقام الفعل.

٣. الحقيقة والإضافية

إن للصفات تقسيماً آخر وهو تقسيماً إلى الحقيقة والإضافية والمراد من الأولى ما تتصف به الذات حقيقة، وهي إما حقيقة ذات إضافة كالعلم والقدرة، إما حقيقة محضة كالحياة. والإضافية هي الصفات الانتزاعية كالعالمية والقادرية والخالقية والرازقية والعلية.

جـ. الذاتية والخبرية

قسم بعض المتكلمين صفاته سبحانه إلى ذاتية وخبرية. والمراد من الأولى أو صافه المعروفة من العلم والقدرة والحياة، والمراد من الثانية ما ورد توصيفه تعالى بها في الخبر الإلهي من الكتاب والسنة ولو لا ذلك لما وصف الله تعالى بها بمقتضى حكم العقل وذلك ككونه سبحانه مسلياً على العرش وكونه ذا وجه، ويدين، وأعين، إلى غير ذلك من الألفاظ الواردة في القرآن أو الحديث التي لو أجريت على الله سبحانه بمعانيها المتبادرة عند العرف لزم التجسيم والتشبيه.



مركز تطوير علوم رسامة



کامالیہ علمی و تحقیقی مرکز

الفصل الثاني

طرق معرفة صفاته تعالى

الطرق الصحيحة إلى معرفة صفات الله تعالى ثلاثة:

الأول: الطريق العقلي

للطريق العقلي إلى التعرّف على صفاته تعالى وجهان:

الوجه الأول: الطريق العقلي الصرف ويكتفي لذلك إثبات أنه تعالى واجب الوجود بالذات، فيستدلّ بطريق التمّ جميع صفاته الجمالية والجلالية.

وقد سلك المتكلّم الإسلامي الشهير نصیر الدين الطوسي هذا السبيل للبرهنة على جملة من الصفات الجلالية والجمالية حيث قال:

وجوب الوجود يدلُّ على سرمهديته، ونفي الزائد، والشريك، والمثل، والتركيب بمعانيه، والضد، والتحيز، والحلول، والاتحاد، والجهة، وحلول الحوادث فيه، وال الحاجة، والألم مطلقاً، واللذة المزاجية، والمعاني، والاحوال، والصفات الزائدة، والرؤبة وعلى ثبوت الجود، والملك، والتسامم، والحقيقة،

والخيرية، والحكمة، والتَّجْبُرُ، والقهر، والقيومية.^(١)

والوجه الثاني: مطالعة الكون المحيط بنا، وما فيه من بديع النظام، ففيكشف بطريق الإنّ عن علم واسع وقدرة مطلقة عارفة بجميع الخصوصيات الكامنة فيه، وكلّ القوانين التي تسود الكائنات، فمن خلال هذا الطريق، أي مطالعة الكون، يمكن للإنسان أن يهتدى إلى قسم كبير من الصفات الجمالية لمبدع الكون وخالقه وقد أمر الكتاب العزيز بسلوك هذا الطريق، يقول سبحانه:

«قُلِ انظُرُوا مَا ذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^(٢).

وقال سبحانه:

**«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْخِلَافِ الْلَّيلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ
لِأُولَئِكَ الَّذِينَ لَا يَشْفَعُونَ»^(٣).**

وقال سبحانه:

**«إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ
الْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَقَّدُونَ»^(٤).**

١. كشف المراد: المقصد الثالث، الفصل الثاني، المسألة، ٧ - ٢١.

٢. يومن: ١٠١.

٣. آل عمران: ١٩٠.

٤. يومن: ٦.

الثاني: طريق الوحي الإلهي

الطريق الثاني لمعرفة صفات الله تعالى الوحي الإلهي إلى أنبياء الله تعالى وما روى عن الهداة الإلهيين المعصومين عليهم السلام وذلك بعد ما ثبت وجوده سبحانه وقسم من صفاتاته، ووقفنا على أن الأنبياء مبعوثون من جانب الله وصادقون في أقوالهم وكلماتهم.

وباختصار، بفضل الوحي - الذي لا خطأ فيه ولا زلل - نقف على ما في المبدأ الأعلى من نعوت وشُؤون، فمن ذلك قوله سبحانه:

**«هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَمِّمُ
الْعَزِيزُ الْجَبَارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَشْرِكُونَ * هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ
الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْخَيْرَى يَسْبِعُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ
الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»^(١).**

إلى غير ذلك من الآيات القرآنية والأحاديث المروية عن النبي صلوات الله عليه وسلم وعنترته المعصومين عليهم السلام بطرق معتبرة.

الثالث: طريق الكشف والشهود

هناك ثلاثة قليلة يشاهدون بعيون القلوب ما لا يدرك بالأبصار، فيرون جماله وجلاله وصفاته وأفعاله بإدراك قلبي، يدرك لأصحابه ولا يوصف

لغيرهم. والفتوحات الباطنية من المكاشفات أو المشاهدات الروحية والإلقاءات في الروع غير مسدودة، بنص الكتاب العزيز.

قال سبحانه: **«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَقَوَّلَ اللَّهَ يَجْعَلُ لَكُمْ فُرْقَانًا»**^(١).
أي يجعل في قلوبكم نوراً تفرقون به بين الحق والباطل، وتميّزون به بين الصحيح والزائف، لا بالبرهنة والإستدلال بل بالشهود والمكاشفة.

وقال سبحانه: **«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلُ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ»**^(٢).

والمراد من النور هو ما يمشي المؤمن في ضوء طيلة حياته في معاشه ومعاده، في دينه وَدِينَكُمْ ^(٣).

وقال سبحانه: **«وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبْلَنَا»**^(٤).

إلى غير ذلك من الآيات الظاهرة في أن المؤمن يصل إلى معارف

١. الأنفال: ٢٩.

٢. الحديد: ٢٨.

٣. أما في الدنيا فهو النور الذي أشار إليه سبحانه يقول:
«أَوَ مَنْ كَانَ مِنَّا فَلَا خَيَّنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَكَنَّهُ فِي الظُّلُمَاتِ لِيَسْرِ بِخَارِجِ
مِنْهَا». (الأعراف: ١٢٢).

وأما في الآخرة فهو ما أشار إليه سبحانه بقوله:

«فَقَوْمٌ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْمَنُونَ نُورَهُمْ يَسْمَنُ أَنْبُرِيهِمْ وَيَأْنَسِانِيهِمْ». (الحديد: ١٢).

٤. العنكبوت: ٦٩.

وحقائق في ضوء المجاهدة والتقوى، إلى أن يقدر على رؤية الجحيم في هذه الدنيا المادية.

قال سبحانه: «كَلَّا لَئِنْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ»^(١).

نعم ليس كُلُّ من رمى، أصاب الغرض، وليس الحقائق رَمِيَّةً للنُّبَالَ، وإنما يصل إليها الأمثل فالأمثل، فلا يحظى بما ذكرناه من المكافئات الغيبية والفتحات الباطنية إلا النذر القليل ممَّن خلص روحه وصفَّ قلبه.





کامالیہ علمی و تحقیقی مرکز

الفصل الثالث

علمه تعالى

لا خلاف بين الإلهيين في أن العلم من صفاته تعالى وأن العالم والعلم من أسمائه سبحانه، لكنهم اختلفوا في كيفية علمه تعالى بذاته ويغيره على أقوال. وقبل البحث عن مراتب علمه تعالى وكيفيته يجب أن نبحث عن حقيقة العلم فنقول:



مركز تطوير علوم رسامة

ما هو العلم؟

عرف العلم بأنه صورة حاصلة من الشيء في الذهن، وهذا التعريف لا يشمل إلا العلم الحصولي، مع أن هناك قسما آخر للعلم وهو العلم الحضوري، والفرق بين القسمين أن في العلم الحصولي ما هو حاضر عند العالم وحاصل له هي الصورة المتزرعة من الشيء وهذه الصورة الذهنية وسيلة وحيدة لدرك الخارج واحساسه ولأجل ذلك أصبح الشيء الخارجي معلوماً بالعرض والصورة الذهنية معلومة بالذات، وأما العلم الحضوري فهو عبارة عن حضور المدرك من دون توسط أي شيء وذلك كعلم الإنسان بنفسه.

على ضوء ما ذكرناه من تقسيم العلم إلى الحضوري والحضورى يصح أن يقال:

«إن العلم على وجه الإطلاق عبارة عن حضور المعلوم لدى العالم». وهذا التعريف يشمل العلم بكل قسميه، غير إن الحاضر في الأول هو الصورة الذهنية دون الواقعية الخارجية، وفي الثاني نفس واقعية المعلوم من دون وسيط بينها وبين العالم.

إذا وقفت على حقيقة العلم، فاعلم أن الإلهيين أجمعوا على أن العلم من صفات الله الذاتية الكمالية، وأن العالم من اسمائه الحسنة، وهذا لم يختلف فيه إثنان على إجماله، ولكن مع ذلك اختلفوا في حدود علمه تعالى وكيفيته على أقوال، يلزم منا البحث عنها لتحقيق الحال في هذا المجال،

فنقول:

١. علمه سبحانه بذاته

قد ذكروا لإثبات علمه تعالى بذاته وجوهًا من البراهين نكتفى بذكر وجهين منها:

الأول: مفهوم الكمال ليس فاقدا له

إنه سبحانه خلق الإنسان العالم بذاته علما حضوريًا، فمعطى هذا الكمال يجب أن يكون واجدًا له على الوجه الأتم والأكمل، لأن فاقد الكمال لا يعطيه، ونحن وإن لم نحط ولن نحيط بخصوصية حضور ذاته لدى ذاته،

غير إنما نرمي إلى هذا العلم بلا حضور ذاته لدى ذاته وعلمه بها من دون وساطة شيء في البين».

الثاني: التجرد عن المادة ملاك الحضور

ملاك الحضور والشهود العلمي ليس إلا تجرد الوجود عن المادة، فإن الموجود المادي بما أنه موجود كتمي ذو أبعاض وأجزاء ليس لها وجود جمعي، ويغيب بعض أجزائه عن البعض الآخر، مضافاً إلى أنه في تحول وتغيير دائمي، فلا يصح للموجود المادي من حيث إنه مادي أن يعلم بذاته، لعدم تحقق ملاك العلم الذي هو حضور شيء لدى آخر.

إذا كان الموجود منزهاً من المادة والجزئية والتبعض، كانت ذاته حاضرة لديها حضوراً كاملاً وبذلك نشاهد حضور ذاتنا عند ذاتنا، فلو فرضنا موجوداً على مستوى عالي من التجرد والبساطة عارياً عن كلّ عوامل الغيبة التي هي من خصائص الكائن المادي، كانت ذاته حاضرة لديه، وهذا يعني علمه سبحانه بذاته أي حضور ذاته لدى ذاته بأتم وجه لتنزهه عن المادية والتركيب والتفرق كما تقدم برهان بساطته عند البحث عن التوحيد.

الإجابة عن إشكال

قد استشكل على علمه تعالى بذاته بأنّ لازم العلم بشيء المغايرة والإثنينية بين العالم والمعلوم، فعلمه تعالى بذاته يستلزم مغايرة وإثنينية في ذاته سبحانه وهو محال.

والجواب عنه: أن المغایرة الإعتبرية تكفى لانتزاع عناوين العلم والمعلوم والعالم من ذات واحدة، وليس التغاير الحقيقي من خواص العلم حتى يستشكل في علم الذات بنفس ذاته بتوحد العالم والمعلوم، بل الملاك كله هو الحضور، وهذا حاصل في الموجود المجرد كما تقدم.

٢. علمه سبحانه بالأشياء قبل إيجادها

إن علمه سبحانه بالأشياء على قسمين: علم قبل الإيجاد أي علم بالأشياء في مقام ذاته سبحانه، وعلم بعد الإيجاد أي علم بالأشياء في مقام فعله. ونستدل على القسم الأول بوجهي:



الأول: العلم بالسبب علم بالمسبب

إن العلم بالسبب والعلة بما هو سبب وعلة، علم بالمسبب، والمراد من العلم بالسبب والعلة، العلم بالحقيقة التي صارت مبدأ لوجود المعلول وحدوده، ولتوضيح هذه القاعدة نمثل بمثالين:

١. إن المنجم العارف بالقوانين الفلكية والمحاسبات الكونية يقف على أن الخسوف والكسوف أو ما شاكل ذلك يتتحقق في وقت أو وضع خاص، وليس علمه بهذه الطوارئ، إلا من جهة علمه بالعلة من حيث هي علة لكذا وكذا.

٢. إن الطبيب العارف بحالات النبض وأنواعه وأحوال القلب وأوضاعه يقدر على التنبؤ بما سيصيب المريض في مستقبل أيامه وليس هذا العلم إلا من جهة علمه بالعلة من حيث هي علة.

إذا عرفت كيفية حصول العلم بالمعلول قبل إيجاده من العلم بالعلة
نقول: إن العالم بأجمعه معلول لوجوده سبحانه، وذاته تعالى علة له، وقد
تقدّم أن ذاته سبحانه عالم بذاته.

وبعبارة أخرى: العلم بالذات علم بالحيثية التي صدر منها الكون
بأجمعه، والعلم بتلك الحيثية يلازم العلم بالمعلول.

قال صدر المتألهين:

إن ذاته - سبحانه - لما كانت علة للأشياء - بحسب وجودها -
والعلم بالعلة يستلزم العلم بمعلولها... فتعقلها من هذه الجهة
لابد أن يكون على ترتيب صدورها واحداً بعد واحد^(١).

الثاني: إتقان الصنع يدل على علم الصانع

ما زلت أتقن كل مهنة حتى أتقن سدي

إن المصنوع من جهة الترتيب الذي في أجزائه ومن جهة موافقة
جميع الأجزاء للغرض المقصود من ذلك المصنوع، يدل على أنه لم
يحدث عن فاعل غير عالم بتلك الخصوصيات. فالعالم بما أنه مخلوق لله
 سبحانه يدل ما فيه من بديع الخلق ودقيق التركيب على أن خالقه عالم بما
 خلق، علیم بما صنع، فالخصوصيات المكونة في المخلوق ترشدنا إلى
 صفات صانعه وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الدليل بقوله: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ

خَلَقَ وَ هُوَ الْلَّطِيفُ الْخَبِيرُ»^(٢).

وقال الإمام علي بن موسى الرضا: «سبحان من خلق الخلق بقدرته، أتقن ماتخلق بحكمته، ووضع كلّ شيء منه موضعه بعلمه».^(١)

٣. علمه سبحانه بالأشياء بعد إيجادها

إنّ كُلّ ممكِن، معلول في تحققه لله سبحانه، وليس للمعلولة معنى سوي تعلق وجود المعلول بعلته وقيامه بها قياماً كقيام المعنى الحرفى بالمعنى الإسمى، فكما أنّ المعنى الحرفى بكلّ شؤونه قائم بالمعنى الإسمى فهكذا المعلول قائم بعلته المفيدة لوجوده، وما هذا شأنه لا يكون خارجاً عن وجود علته، إذ الخروج عن حيطة يلزم الاستقلال وهو لا يجتمع مع كونه ممكناً.



فلازم الوجود في حيطة، وعدم الخروج عنها، كون الأشياء كلّها حاضرة لدى ذاته والحضور هو العلم، لما عرفت من أنّ العلم عبارة عن حضور المعلوم لدى العالم.

ويترتب على ذلك أنّ العالم كما هو فعله، فكذلك علمه سبحانه، وعلى سبيل التقرير لاحظ الصور الذهنية التي تخلقها النفس في وعاء الذهن، فهي فعل النفس وفي نفس الوقت علمها، ولا تحتاج النفس في العلم بتلك الصور إلى صور ثانية، وكما أنّ النفس محاطة بتلك الصور وهي قائمة بفاعليها وخالقها، فهكذا العالم دقيقه وجليله مخلوق لله سبحانه قائم به وهو

محيط به، فعلم الله وفعله مفهومان مختلفان، ولكنهما متتصادقان في
الخارج.

وقد اتضح بما تعرفت أن علمه بأفعاله بعد إيجادها حضوري، كما أن
علمه سبحانه بذاته وبأفعاله قبل إيجادها حضوري، فإن المناط في كون
العلم حضورياً هو حصول نفس المعلوم وحضوره لدى العالم لا حضور
صورته وماهيتها، وهذا المناط متحقق في علمه تعالى بذاته وبأفعاله مطلقاً.

علمه تعالى بالجزئيات

والإيمان فيما ذكرنا حول الموجودات الإمكانية يوضع لزوم علمه
 سبحانه بالجزئيات وضوحاً كاملاً، وذلك لما تقدم أن نفس وجود كل شيء
 عين معلوميته لله تعالى ولا فرق في مناط هذا الحكم بين المجرد والمادي،
 والكلي والجزئي، فكما أن الموجود الثابت معلوم له تعالى بثباته، كذلك
 الموجود المتغير معلوم لله سبحانه بتغيره وتبدلاته فالإفاضة التدرجية،
 والحضور بوصف التدرج لديه سبحانه يلازم علمه تبارك وتعالى
 بالجزئيات الخارجية.

شبهات المنكريين

قد عرفت برهان علمه سبحانه بالجزئيات، ويقي الكلام في تحليل
 الشبهات التي أثيرت في هذا المجال، وإليك بيانها:

١. العلم بالجزئيات يلزمه التغيير في علمه تعالى

قالوا لو علم سبحانه ما يجري في الكون من الجزيئات لزم تغيير علمه بتغيير المعلوم وألا لانتقت المطابقة، وعلى هذا فهو سبحانه إنما يعلم الجزيئات من حيث هي ماهيات معقوله لا بما هي جزئية متغيرة.

إن الشبهة قائمة على فرض كون علمه سبحانه بالأشياء علماً حصولياً على طريق الصور المرسمة القائمة بذاته سبحانه، وعند ذلك يكون التغيير في المعلوم ملازماً للتغيير الصور القائمة به سبحانه ويلزم على ذلك كون ذاته محلاً للتغيير والتبدل.

وقد عرفت أن علمه تعالى ~~بالموجودات~~ حضوري بمعنى أن الأشياء بهوئاتها الخارجية وحقائقها العينية حاضرة لديه سبحانه، فلا مانع من القول بعروء التغيير على علمه سبحانه إثر طروع التغيير على الموجودات العينية، فإن التغيير الممتنع على علمه إنما هو العلم الموصوف بالعلم الذاتي، وأماماً العلم الفعلى أي العلم في مقام الفعل، فلا مانع من تغييره كتغير فعله، فإن العلم في مقام الفعل لا يعدو عن كون نفس الفعل علمه لا غير.

٢. إدراك الجزيئيات يحتاج إلى آلة

إن إدراك الجزيئيات يحتاج إلى أدوات مادية وألات جسمانية، وهو سبحانه منزه عن الجسم ولوازمه الجسمانية.

والجواب عن هذه الشبهة واضح، فإن العلم بالجزئيات عن طريق

الأدوات المادّية إنما هو شأن من لم يحيط الأشياء إحاطة قيّوميّة، ولم تكن الأشياء قائمة به حاضرة لديه، كالإنسان في علمه الحصولي بالجزئيات الخارجية، فإن علمه بها لما كان عن طريق انتزاع الصور بوسيلة الأدوات الحسيّة كان إدراك الجزئيات متوقفاً على تلك الأدوات، وأمّا الواجب عزّ اسمه فلما كان علمه عن طريق إحاطته بالأشياء وقيامها به قياماً حقيقياً فلا يتوقف علمه بها على الأدوات وإعمالها.

تكلّمة

قد ورد في الشريعة الإسلامية الحقة توصيفه تعالى بالسمع والبصر وعد السمع والبصیر من أسمائه سبحانه^(١) والحق أنّ سمعه وبصره تعالى ليسا وصفين يغايران وصف العلم، إنما المغایرة بلحاظ المفهوم لا من حيث الحقيقة والمصدق، فقد عرفت أنّ جمیع العوالم الإمكانية حاضرة لديه سبحانه، فالأشياء على الاطلاق، والسموّات، والمبصّرات خصوصاً، أفعاله سبحانه، وفي الوقت نفسه علمه تعالى.

ثُمَّ إنَّ الملائكة المتقدّم وإن كان موجوداً في المشمومات والمذوقات والملموسات، فإنّها أيضاً حاضرة لديه سبحانه كالمسمومات والمبصّرات، لكن لما كان إطلاق هذه الأسماء ملازماً للسماحة والإحساس في أذهان الناس، لم يصحّ إطلاق اللامس والذائق والشام عليه.

ومن الغايات التي يرشد إليها الذكر الحكيم في مقام التوصيف

١. إنَّه سبحانه وصف نفسه بالبصیر ٤٢ مرّة، وبالسمع ٤١ مرّة في الكتاب العزيز.

بالسمع والبصير هو إيقاف الإنسان على أن ربه سميع يسمع ما يتلفظه من كلام، بصير يرى كل عمل يصدر منه فيحاسبه يوماً حسب ما سمعه ورأه.

ثم إن بعض المتكلمين قد عد الإدراك من صفاته تعالى والمدرك - بصيغة الفاعل - من أسمائه، تبعاً لقوله سبحانه:

﴿لَا تُدْرِكُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَيِّرُ﴾^(١)

ولا شك أنه سبحانه - بحكم الآية الشريفة - مدرك، لكن الكلام في أن الإدراك هل هو وصف وراء العلم بالكلمات والجزئيات؟ أو هو يعادل العلم ويرادفه؟ أو هو علم خاص؟ والأقرب هو الأخير وهو العلم بالموجودات الجزئية العينية، فإذا رأكم سبحانه هو شهود الأشياء الخارجية ووقفه عليه وقوفاً تماماً. قال سبحانه:

﴿أَوَ لَمْ يَكُفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^(٢)



١. الأنعام: ١٠٣.

٢. فصلت: ٥٣.

الفصل الرابع

قدرته تعالى

اتفق الإلهيّون على أنّ القدرة من صفاته الذاتية الكمالية كالعلم، ولأجل ذلك يعدّ القادر والقدير من أسمائه سبحانه، لكنّهم اختلفوا في حقيقة قدرته تعالى. فيجب تعريف القدرة أولاً وبيان المعنى المناسب لساحتها تعالى من القدرة ثانياً.



تعريف القدرة

إنّ هناك تعريفين للقدرة مشهورين:^(١)

الأول: أنها عبارة عن صحة الفعل والترك، والمراد من الصحة: الإمكان، فال قادر هو الذي يصح أن يفعل وأن يترك.

والثاني: أنها عبارة عن صدور الفعل بالمشيئة والاختيار، فال قادر من إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل.

وقد أورد على التعريف الأول بأنّ الإمكان المأْخوذ في التعريف، إما إمكان ماهوي يقع وصفاً للماهية، أو إمكان استعدادي يقع وصفاً للسادة؛

١. الأسفار: ٣٠٧ / ٦. التعريف الأول للمتكلمين والثاني للفلاسفة.

وعلى كلا التقديررين لا يصحَّ أخذُه في تعريف قدرته سبحانه، لأنَّ الله تعالى منزَّه عن الماهية والمادة.

والمراد من المُشَيَّة في التعريف الثاني هو الإختيار الذاتي له سبحانه، فهو تعالى يفعل بإختياره الذاتي ويترك كذلك، أي ليس فعله وتركه لازماً عليه، لعدم وجود قدرة غالبة تضطُرَّه على الفعل أو الترك.

برهان قدرته تعالى

إذا كان الفعل مُتَسِّماً بالإحكام والإتقان، والجمال والبهاء يدلُّ ذلك على علم الفاعل بتلك الجهات وقدرته على إيجاد مثل ذلك الصنع.

ولأجل ذلك نرى أنَّه سبحانه عندما يصف روانع أفعاله وبدائع صنعه في آيات الذكر الحكيم، يختتمها بذكر علمه تعالى وقدرته، يقول سبحانه:

*اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَنْزَلُ الْأَمْرَ
بِهِنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحْاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ
عِلْمًا*^(١).

فبالإحكام والإتقان في الفعل آيتا العلم وعلامتا القدرة، وإنَّا نرى في كلمات الإمام علي عليه السلام أنه يستند في البرهنة على قدرته تعالى ببروعة فعله وجمال صنعه سبحانه. قال عليه السلام: «وأرانا من ملوك قدرته وعجبائب ما نطق به آثار حكمته».^(٢)

وقال أيضاً: «وأقام من شواهد البَيِّنات على لطيف صنعته وعظيم قدرته».^(١)

وقال أيضاً: «فأقام من الأشياء أودها، ونهج حدودها، ولا تم بقدرته بين متضادَّها».^(٢)

سعة قدرته تعالى

إن الفطرة البشرية تقضي بأن الكمال المطلق الذي ينجذب إليه الإنسان قادر على كل شيء ممكِّن، ولا يتبدَّل إلى الأذهان أبداً - لو لا تشكيك المشككين - أن لقدرته حدوداً، أو أنه قادر على شيء دون شيء. قال الإمام الصادق عليه السلام: «الأشياء له سوء علمًا وقدرة وسلطاناً وملكاً وإحاطة».^(٣)

مرتضى تقي الدين بن حميد
والعقل الفلسفِي يؤيد هذا القضاء الفطري، لأنَّ وجوده سبحانه غير محدود ولا متناهٍ، وما هو غير متناهٍ في الوجود، غير متناهٍ في الكمال والجمال، لأنَّ منبع الكمال هو الوجود، فعدم التناهي في جانب الوجود يلازم عدمه في جانب الكمال، وأي كمال أبهى من القدرة، فهي غير متناهية تبعاً لعدم تناهي وجوده وكماله والتصوُّص الديني أيضاً دالة على سعة قدرته تعالى. قال سبحانه: «وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا»^(٤).

١. نهج البلاغة: الخطبة ١٦٥. ٢. نهج البلاغة: الخطبة ٩١.

٣. التوحيد، الباب ٩، الحديث ١٥.

٤. الأحزاب: ٢٧.

وقال تعالى: «وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا»^(١).
كما صرّح بعمومية قدرته تعالى في الأحاديث المرويّة عن أئمّة أهل
البيت عليهم السلام.

دفع شبّهات في المقام

إنّ هناك شبّهات، أوردت على القول بعمومية قدرته تعالى ر بما يعسر
دفعها على الطالب، يجب أن نذكرها ونبين وجه الدفع عنها:

١. هل هو سبحانه قادر على خلق مثله؟ فلو أجب بالإيجاب لزم افتراض
الشريك له سبحانه، ولو أجب بالنفي ثبت ضيق قدرته وعدم عمومها.
ويدفع ذلك بأنه ممتنع فلا يصل الكلام إلى تعلق القدرة به أو عدمه،
والوجه في امتناعه هو لزوم اجتماع النقيضين، أعني: كون شيء واحد وجباً
بالذات وممكناً كذلك، فإن ذلك المثل بما أنه مخلوق، يكون ممكناً وبما أنه
مثل له تعالى، فهو وجّب بالذات، وهو محال بالضرورة.

٢. هل هو قادر على أن يجعل العالم الفسيح في البيضة من دون أن يصغر
حجم العالم أو تكبر البيضة؟

والجواب عنه كسابقه، فإنّ جعل الشيء الكبير في الظرف الصغير أمر
ممتنع في حد ذاته، إذ البداهة تحكم بأن الظرف يجب أن يكون مساوياً
للمطلوب، فجعل الشيء الكبير في الظرف الصغير يستلزم كون ذلك

الظرف مساوياً للمظروف لما يقتضيه قانون مساواة الظرف والمظروف، وأن يكون أصغر منه غير مساوٍ له - لما هو المفروض - وهذا محال، وإنما يبحث عن عمومية القدرة وعددها بعد فرض كون الشيء ممكناً في ذاته، إلى هذا أشار الإمام علي عليه السلام في الجواب عن نفس السؤال بقوله:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يَنْسَبُ إِلَى الْعَجْزِ، وَالَّذِي سَأَلْتَنِي لَا يَكُونُ».^(١)

٣. هل يمكنه سبحانه أن يوجد شيئاً لا يقدر على إفائه، فإن أجب بالإيجاب لزم عدم سعة قدرته حيث لا يقدر على إفائه وإن أجب بالسلب لزم أيضاً عدم عموم قدرته.

والجواب عنه: أن الشيء المذكور بما أنه ممكن فهو قابل للفداء، وبما أنه مقيد بعدم إمكان إفائه فهو واجب غير ممكن، فتصبح القضية كون شيء واحد ممكناً وواجبأً، قابلاً للفداء وغير قابل له، وهو محال، فالفرض المذكور مستلزم للمحال، والمستلزم للمحال محال، وهو خارج عن موضوع بحث عمومية القدرة، كما تقدم.





کے میور علوم رسالی
کا تحقیقی مرکز

الفصل الخامس

حياته تعالى

إتفق الإلهيون على أن الحياة من صفاته تعالى، وأن الحية من أسمائه الحسنة، ولكن إجراء هذا الاسم عليه سبحانه يتوقف على فهم معنى الحياة وكيفية إجرائها على الله تعالى، فنقول:



حقيقة الحياة

إن الحياة المادية في ~~الحيوان والانسان~~ بما أنه حيوان - تقوم بأمرین، هما: الفعالية والدرائكة، فالخصائص الأربع^(١) التي ذكرها علماء الطبيعة راجعة إلى الفعل والإيفعال، والتأثير والتأثير ونرمز لها «بالفعالية»، كما نرمز إلى الحس والإدراك المتسلّم على وجودهما في أنواع الحيوان، وقد يقال بوجودهما في النبات أيضاً، بـ«الدرائكة» فالحي هو الدراك والفعال، كما هو المصطلح عند الفلاسفة الإلهيين.

فملأك الحياة الطبيعية هو الفعل والدرك، وهو محفوظ في جميع المراتب لكن بتطوير وتكامل، أعني: حذف النواقص والشوائب الملازمة

١. وهي: الجذب والدفع، النمو والرشد، التوالي والتکاثر، الحركة وردة الفعل.

للمرتبة النازلة عن المرتبة العالية، فالفعل المترقب من الحياة العقلية في الإنسان لا يقاس بفعل الخلايا النباتية والحيوانية، كما أنَّ درك الإنسان للمسائل الكلية أعلى وأكمل من حس النبات وشعور الحيوان ومع هذا البون الشاسع بين العحياتين، تجدهاً نصف الكل بالحياة بمعنى واحد وليس ذاك المعنى الواحد إلا كون الموجود «درِّاكاً» و«فعالاً».

معنى حياته تعالى

إذا صَحَّ إطلاق الحياة بمعنى واحد على تلك الدرجات المتفاوتة فليصحَّ على الموجودات الحية العلوية لكن بنحو متكامل، فالله سبحانه حيٌّ بالمعنى الذي تفيده تلك الكلمة، لكن حياة مناسبة لمقامه الأسمى، بحذف النواقص والأخذ ~~بالزبدة واللث~~، فهو تعالى حيٌّ أي «فاعل» و«مدرك» وإن شئت قلْت: «فعال» و«درك» لا كفاءة الممكنات ودركيتها.

دلائل حياته تعالى

قد ثبت بالبرهان أنه سبحانه عالم وقدر، وقد تقدم البحث فيه، وقد بيَّنا أنَّ حقيقة الحياة في الدرجات العلوية، لا تخرج عن كون المتتصف بها درِّاكاً وفعالاً، ولا شك أنَّ الله تعالى أتمَّ مراتب الدرك والفعل، لأنَّ له أكمل مراتب العلم والقدرة، ففعله النابع عن علمه وقدرته أكمل مراتب الفعل فهو حيٌّ بأعلى مراتب الحياة.

أضف إلى ذلك أنه سبحانه خلق موجودات حيَّة، مدركة فاعلة، فمن المستحيل أن يكون معطبي الكمال فاقداً له.

تذليل

عُدًّا من صفاته الثبوتية الذاتية، الأزلية والأبدية والسرمدية والقدم والبقاء، وعليه فهو سبحانه قديم أزلٍ، باقٌ أبديٌ، وموجود سرمديٌ. قالوا: يطلق عليه الأولان لأجل أنه المصاحب لمجموع الأزمنة المحققة أو المقدرة في الماضي، كما اطلق عليه الآخران لأجل أنه الموجود المستمر الوجود في الأزمنة الآتية محققة كانت أو مقدرة، ويطلق عليه السرمدية بمعنى الموجود المجتمع لجميع الأزمنة السابقة واللاحقة. هذا ما عليه المتكلمون في تفسير هذه الأسماء والصفات.

يلاحظ عليه: أنه يناسب شأن **الموجود** **الزماني** الذي يصاحب الأزمنة المحققة أو المقدرة، والماضية أو اللاحقة، والله سبحانه منزه عن الزمان والمصاحبة له، بل هو خالق للزمان سابقه ولاحقه، فهو فوق الزمان والمكان، لا يحيطه زمان ولا يحويه مكان، وعلى ذلك فالصحيح أن يقال: إن الموجود الإمكانى ما يكون وجوده غير نابع من ذاته، مسبوقاً بالعدم في ذاته ولا يمتنع طروء العدم عليه، ويقابله واجب الوجود بالذات وهو ما يكون وجوده نابعاً من ذاته، ويمتنع عليه طروء العدم ولا يلابسه أبداً، ومثل ذلك لا يسبق وجوده العدم، فيكون قدِيماً أزلياً، كما يمتنع أن يطرأ عليه العدم، فيكون أبداً باقياً، ويملا حظة ذينك الأمرين، أعني: عدم مسبوقة وجوده بالعدم وامتناع طروء العدم عليه، يتصنف بالسرمدية ويقال: إنه سرمديٌ.



مرکز تحقیقات کامپیوئر علوم رسانی

الفصل السادس

إرادته تعالى

إن الإرادة من صفاته سبحانه، والمريد من أسمائه، ولم يشك في ذلك أحد من الإلهيين أبداً، وإنما اختلفوا في حقيقتها، وأنها هل تكون من صفات الذات أو من صفات الفعل؟



حقيقة إرادته تعالى

إن الإرادة في الإنسان بائيٌّ معنى فسرت، ظاهرة تظهر في لوح النفس تدريجية، ومن المعلوم أنَّ الإرادة بهذا المعنى لا يمكن توصيفه سبحانه بها، لأنَّه يستلزم كونه موجوداً مادياً يطرأ عليه التغيير والتبدل من فقدان إلى الوجود، وما هذا شأنه لا يليق بساحة الباري، ولأجل ذلك اختلفت كلمة الإلهيين في تفسير إرادته تعالى، فالمشهور عند الحكماء والمتكلمين^(١) أنَّ إرادة الله سبحانه هي علمه تعالى بأنَّ الفعل على نظام الخير والحسن أو علمه بأنَّ الفعل ذو مصلحة عائدة إلى غيره تعالى وعلى هذا تكون الإرادة من الصفات الذاتية.

١. للوقوف على جميع أقوال الحكماء والمتكلمين في تفسير إرادته تعالى انظر «قواعد العقائد» للمحقق الطوسي بتعليقات للمؤلف: ٥٦ - ٥٧.

قال صدر المتألهين:

معنى كونه مريداً أنه سبحانه يعقل ذاته ويعقل نظام الخير
الموجود في الكل من ذاته وأنه كيف يكون.^(١)

وقال أبواسحاق التوبيختي:

وهو يريد أي يعلم المصلحة في فعل فيدعوه علمه إلى
إيجاده.^(٢)

يلاحظ عليه: أن مفاهيم الصفات ومعانيها متغيرة وعینيتها في حقه تعالى راجعة إلى واقعيتها ومصادقها وعلى هذا تفسير الإرادة بالعلم، يرجع إلى إنكار حقيقة الإرادة فيه سبحانه، ولأجل عدم صحة هذا التفسير نرى أن أئمة أهل البيت عليهم السلام ينكرون تفسيرها بالعلم، قال بكير بن أعين: قلت لأبي عبدالله الصادق عليه السلام: علمه رسالتكم مشتقة مختلفان أو متفقان...؟

فقال عليه السلام: «العلم ليس هو المشيئة، الاترى أنك تقول سأفعل كذا إن شاء الله، ولا تقول سأفعل كذا إن علم الله»^(٣).

والحق أن الإرادة من الصفات الذاتية وتجري عليه سبحانه مجردة من شوائب النقص وسمات الإمكان، فالمراد من توصيفه بالإرادة كونه فاعلاً مختاراً في مقابل كونه فاعلاً مضطراً، لإثبات الإرادة له بنعت كونها طارئة

١. الأسفار: ٦ / ٣٦.

٢. أنوار العلکوت في شرح الباقور: ٧٧.

٣. الكافي: ١ / ١٠٩، باب الإرادة، الحديث ٢.

زائلة عند حدوث المراد، أو كون الفاعل خارجاً بها من القوّة إلى الفعل، لأنّها لا تعدّ من صفات الكمال مقيّدة بهذه الشخصيات، بل كمالها في كون صاحبها مختاراً، مالكاً لفعله آخذًا بزمام عمله، فإذا كان هذا كمال الإرادة فالله سبحانه واجد له على النحو الأكمل، إذ هو الفاعل المختار غير المقهور في سلطانه، وليس هذا بمعنى إرجاع الإرادة إلى وصف سلبي وهو كونه غير مقهور ولا مستكره، بل هي وصف وجودي هو نفس ذاته، والتعبير عنه بوصف سلبي لا يجعله أمراً سلبياً كتفسير العلم بعدم الجهل، والقدرة بعدم العجز.

فلو صحّ تسمية هذا الاختيار الذاتي بالإرادة، فالإرادة من صفات ذاته تعالى وألا وجب القول بكونها من صفات الفعل.^(١)

الإرادة في روايات أهل البيت

يظهر من الروايات المأثورة عن أئمة أهل البيت^{عليهم السلام} أنّ مشيتته وإرادته من صفات فعله، كالرازقية والخالقية، وإليك نبدأ من هذه الروايات:

١. ما أفاده شيخنا الأستاذ - دام ظله - في تفسير إرادته تعالى يوافق نظرية العلامة الطباطبائي^{عليه السلام} فإنه أيضاً ناقش الرأي المشهور عند الفلسفه من تفسير الإرادة بالعلم بالنظام الأصلح، ثم ثبت للله تعالى اختياراً ذاتياً، ثم بين أنّ الإرادة بمعناها المعهود عندنا إنما يصحّ إطلاقها على الله تعالى بعد التجريد عن النواقص، بما هي صفة فعلية متزعة عن مقام فعله سبحانه، نظير الخلق والإيجاد والرحمة، وذلك باعتبار تمامية الفعل من حيث السبب وحضور العلة التامة للفعل كما يقال عند مشاهدة جمع الفاعل أسباب الفعل ليفعل، إنه يريده كذلك فعلاً. راجع: الأسفار: ٦ / ٣١٥ - ٣١٦؛ نهاية الحكمة: المرحلة ١٢، الفصل ١٣؛ بداية الحكمة: المرحلة ١٢، الفصل ٦ و ٨

١. روى عاصم بن حميد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت: لم ينزل الله مريداً؟ قال: إن المريد لا يكون إلا لمراد معه، لم ينزل الله عالماً قادرًا ثم أراد». ^(١)

٢. روى صفوان بن يحيى قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: أخبرني عن الإرادة من الله ومن الخلق.

قال: فقال عليه السلام: «الإرادة من الخلق الضمير، وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأمّا من الله تعالى فإن إرادته إحداثه لا غير ذلك، لأنّه لا يروي ولا يهم ولا يستقر، وهذه الصفات منفيّة عنه، وهي صفات الخلق، فإن إرادة الله الفعل لا غير ذلك، يقول له كن فيكون بلا لفظ، ولا نطق بلسان، ولا همة، ولا تفكّر، ولا كيف لذلك، كما أنه لا كيف له». ^(٢)

٣. روى محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المشيئة محدثة». ^(٣)

ترى أنّ الرواية الأولى تنفي الأزلية عن الإرادة، فلا تكون من صفاته الذاتية التي هي عين ذاته تعالى، كما أنّ الرواية الثالثة صرّحت على أنّ المشيئة محدثة، فلا تكون من صفاته الذاتية وقد صرّحت الرواية الثانية على أنّ إرادته تعالى عين إحداثه تعالى وإيجاده فهي عين فعله، ولكن الروايات لا تنفي كون الإرادة بالمعنى الذي فسرناها به، أعني: الإختيار

١. الكافي: ١٠٩ / ١، باب الإرادة، الحديث ١.

٢. نفس المصدر: الحديث ٣.

٣. نفس المصدر: الحديث ٧.

الذاتي من صفات ذاته، بل الذي نفته، هي الإرادة بالمعنى الموجود في الإنسان، لأن إثبات هذه الإرادة للله تعالى يستلزم محدودين:

الأول: قدم المراد أو حدوث المريد، كما ورد في الرواية الأولى؛

الثاني: طروء التغير والتدرج على ذاته سبحانه، كما ورد في الرواية

الثانية.



مركز تطوير علوم الحاسوب



مرکز تحقیقات کمپویز علوم رسانه

الفصل السابع

كلامه تعالى

أجمع المسلمون تبعاً للكتاب والستة على كونه سبحانه متكلماً،
ولكنهم اختلفوا في أمرين:

أ. تفسير حقيقة كلامه تعالى؛

ب. حدوثه وقدمه.

لقد شغلت هذه المسألة بالعلماء والمفكّرين المسلمين في عصر العباسين، وحدثت بسببه مشاجرات بل صدامات دامية مذكورة في التاريخ تفصيلاً، وعرفت بـ«محنة القرآن» فيلزم منا البحث والتحليل حول ذينك الأمرين على ضوء القرآن والنقل المعتبر فنقول:

الأقوال في تفسير كلامه تعالى

الأقوال التي ذكرها المتكلمون وال فلاسفة في هذا المجال، ثلاثة:

١. نظرية العدالة^(١): وهو أنّ كلامه تعالى عبارة عن أصوات وحروف

١. المعتزلة والشيعة الإمامية يسمون بالعدالية، وذلك لأنّ هم العدل أصلًا من أصول مذهبهم.
وتفسيرهم إياه على قاعدة التحسين والتقييم العقليين.

غير قائمة بالله تعالى قياماً حلولياً أو عروضياً، بل يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبرائيل أو النبي أو غير ذلك فكما يكون الله تعالى منعمًا بنعمة يوجد في غيره، فهكذا يكون متكلماً بإيجاد الكلام في غيره وليس من شرط الفاعل أن يحل عليه فعل.^(١)

وهذا المعنى من الكلام يسمى بالكلام اللفظي وهو من صفات فعله تعالى؛ حادث بحدوث الفعل.

٢. نظرية الأشاعرة: يظهر من مؤلف المواقف^(٢) أنَّ الأشاعرة معترفون بالكلام اللفظي وبأنَّه حادث، ولكنهم يدعون معنى آخر وراءه ويسمونه بالكلام النفسي.

قال الفاضل القوشجي في تفسير الكلام النفسي:

إِنَّ مَنْ يُورِدُ صِيغَةً أَمْرًا أَوْ نَهْيًا أَوْ نَدَاءً أَوْ إِخْبَارًا أَوْ اسْتِخْبَارًا أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ يَجِدُ فِي نَفْسِهِ مَعْنَى الَّذِي يَعْبُرُ عَنْهَا بِالْأَلْفَاظِ الَّتِي نَسَمَّيُهَا بِالْكَلَامِ الْحَسَنِيِّ، فَالْمَعْنَى الَّذِي يَجِدُهُ فِي نَفْسِهِ وَيَدُورُ فِي خَلْدَهُ، لَا يَخْتَلِفُ بِالْخُلُقِ الْمُعْتَادِ بِالْعَبَاراتِ بِحَسْبِ الْأَوْضَاعِ وَالْإِصْطِلَاحَاتِ وَيَقْصِدُ الْمُتَكَلِّمُ حَصْوَلَهُ فِي نَفْسِ السَّامِعِ لِيَجْرِي عَلَى مَوْجَبِهِ، هُوَ الَّذِي نَسَمَّيْهِ الْكَلَامَ الْنَّفْسِيِّ.^(٣)

١. شرح الأصول الخمسة: ٥٢٨؛ المتفق من التقليد: ٢١٥ / ١.

٢. شرح المواقف: ٩٣ / ٨.

٣. شرح التجريد للقوشجي: ٣١٩.

وهذا المعنى من الكلام - على فرض ثبوته - يكون من صفات ذاته تعالى وقد ينبع بقدم الذات، ولكنه ليس امراً وراء العلم التصورى أو التصديقى، فلا يثبت كلاماً ذاتياً بالمعنى الحقيقى للكلام، وأماماً تسمية العلم بالكلام على سبيل المجاز فهي خارج عن موضوع البحث.

٣. نظرية الحكماء: ذهبت الحكماء إلى أنَّ كلامه سبحانه مفهوماً أوسع من الكلام اللفظي، بل كلامه تعالى مساوٍ لفعله سبحانه فكلُّ موجود كما هو فعله ومخلوقه، كذلك كلام له تعالى وتسميه بـ«الكلام الفعلى».

توضيح ذلك: أنَّ الغرض المقصود من الكلام اللفظي ليس إلا إبراز ما هو موجود في نفس المتكلِّم ومستور عن المخاطب والسامع، فالكلام ليس إلا لفظاً دالاً على المعنى الذي تصوّره المتكلِّم وأراد إيجاده في ذهن السامع، فحقيقة الكلام هي الدلالة والحكمة، ولا شك أنَّ الفعل يدلُّ على وجود فاعله وعلى خصوصياته الوجودية، وليس الفرق بين دلالة اللفظ على المعنى ودلالة الفعل على الفاعل، إلا أنَّ دلالة الأول وضعيف إعتبري، ودلالة الثاني تكويني عقلي، والدلالة التكوينية العقلية أقوى من الدلالة اللفظية الوضعية.

وعلى هذا، فكلُّ فعل من المتكلِّم أفاد نفس الأثر الذي يفيده الكلام، من إبراز ما يكتنفه الفاعل في سريرته من المعانى والحقائق، يصح تسميته كلاماً من باب التوسيع والتطوير.

ونظرية الحكماء في تفسير كلامه تعالى مطابق لإطلاقات الكلام

الإلهي في الكتاب والستة، فالقرآن يصف المسيح ﷺ بأنه كلمة الله التي ألقاها إلى مريم العذراء، قال تعالى:

﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾.^(١)

وقد فسر الإمام علي ظهير: قوله تعالى بفعله الذي ينشئه ويمثله، حيث قال:

«يقول لمن أراد كونه كن فيكون، لا بصوت يقرع، ولا بنداء يسمع، وإنما كلامه سبحانه فعل منه إنشاء ومثله».^(٢)

وبذلك يظهر أن الصواب من الأراء المتقدمة هو نظرية الحكماء، وأما نظرية العدلية من المتكلمين فهي غير منطبقة على جميع مصاديق كلامه سبحانه وإنما هو قسم قليل منه، وأما نظرية الأشاعرة فليس له أثر في الكتاب والستة.

فالعدلية أصابوا في جهة وأخطأوا في جهة أخرى، أصابوا في جعلهم كلامه تعالى من صفات افعاله سبحانه وأخطأوا في حصره في الكلام اللفظي.

ولكن الأشاعرة أخطأوا في جهتين: في حصر الكلام الفعلي بالكلام اللفظي، وفي ادعاءه قسم آخر من كلام سموه بالكلام النفسي وجعلوه وصفاً ذاتياً له تعالى.

كلامه سبحانه حادث أو قديم؟

اختلفوا في حدوث كلامه تعالى أو قدمه على أقوال:

١. نظرية القدر

أول من أكد القول بعدم حدوث القرآن وعدم كون كلامه تعالى مخلوقاً وأصرّ عليه، أهل الحديث، وفي مقدمتهم «أحمد بن حنبل» فإنه الذي أخذ يررّج فكرة عدم خلق القرآن ويدافع عنها بحماس، متّحملًا في سبيلها من المشائـ ما هو مسطور في ذير التاريخ، وإليك نصّ نظريته في هذه المسألة:



والقرآن كلام الله ليس بمخلوق، فمن زعم أن القرآن مخلوق فهو جهمي كافر، ومن زعم أن القرآن كلام الله عز وجل ووقف ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق، فهو أخـ من الأول.^(١)

٢. نظرية الحدوث

قد تبنت المعتزلة القول بخلق القرآن وانبروا يدافعون عنه بشـى الوسائل، ولما كانت الخلافة العباسية في عصر المأمون ومن بعده إلى زمن الواشق بالله، تؤيد حركة الإعتزال وأراءها، استعان المعتزلة من هذا الغطاء،

وقاموا باختبار علماء الأمصار الإسلامية في هذه المسألة، وكانت نتيجة هذا الامتحان أن أجياب جميع الفقهاء في ذلك العصر بنظرية الخلق، ولم يمتنع إلا نفر قليل على رأسهم أحمد بن حنبل، وإليك ما ذكره القاضي عبد الجبار في هذا المجال:

أما مذهبنا في ذلك أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث، أنزله الله على نبيه ليكون علماً ودللاً على نبوته، وجعله دلالة لنا على الأحكام لترجع إليه في الحلال والحرام، واستوجب منا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس، فإذاً هو الذي نسمعه اليوم ونتلوه وإن لم يكن (ما نقرره) محدثاً من جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة كما يضاف ما تشهده اليوم من قصيدة أمرىء القيس إليه على الحقيقة وإن لم يكن أمرىء القيس محدثاً لها الآن.^(١)

وهذه النظرية هي المقبول عند الشيعة الإمامية.^(٢)

٣. نظرية القدم والحدوث

أول ما أعلنه الشيخ الأشعري في هذا المجال هو القول بعدم كون القرآن مخلوقاً حيث قال:

ونقول: إن القرآن كلام الله غير مخلوق، وإن من قال بخلق القرآن فهو كافر.^(٣)

١. شرح الأصول الخمسة: ٥٢٨. ٢. المنفرد من التقليد: ٢١٥ / ١.

٣. الإبانة: ٢١، ولاحظ: مقالات المسلمين: ٣٢١ / ١.

ولكنه رأى القول بأنّ قدم القرآن المقرؤ والمملفوظ شيء لا يقبله العقل السليم، فجاء بنظرية جديدة أصلح بها القول بعدم خلق القرآن والتجأ إلى أنّ المراد من كلام الله تعالى ليس القرآن المقرؤ بل الكلام النفسي.

ويردّه أنّه لا دليل من العقل والوحي على الكلام النفسي.

دلالة القرآن على حدوث كلامه تعالى

صرّح القرآن الكريم على حدوث كلامه تعالى - أعني: القرآن - في قوله سبحانه: **«مَا يَأْتِيهِم مِّنْ ذِكْرٍ مِّنْ رَّبِّهِمْ مُّسْخَدٌ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ بَلْغُبُونَ»**.^(١)



والمراد من «الذكر» هو القرآن نفسه لقوله سبحانه:

«إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الْذِكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ».^(٢)

وقوله سبحانه: **«وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ»**.^(٣)

والمراد من «محدث» هو الجديد وهو وصف «للذكر» ومعنى كونه جديداً أنه أتاهم بعد الإنجيل، كما أنّ الإنجيل جديد، لأنّه أتاهم بعد التوراة، وكذلك بعض سور القرآن وأياته ذكر جديد أتاهم بعد بعض.

١. الأنبياء: ٢.

٢. الحجر: ٩.

٣. الزخرف: ٤٤.

موقف أهل البيت

إن تاريخ البحث وما جرى على الفريقيين من المحن، يشهد بأن التشدد فيه لم يكن لإحقاق الحق وازاحة الشكوك بل استغلت كل طائفة تلك المسألة للتنكيل بخصومها، فلأجل ذلك أن أئمة أهل البيت عليهم السلام منعوا أصحابهم من الخوض في تلك المسألة، فقد سأله الریان بن الصلت الإمام الرضا عليه السلام وقال له: ما تقول في القرآن؟ فقال عليه السلام:

«كلام الله لا تتجاوزوه، ولا تطلبوا الهدى في غيره فتضلوا».^(١)

نرى أن الإمام عليه السلام يبتعد عن الخوض في هذه المسألة لما رأى من أن الخوض فيها ليس لصالح الإسلام، وأن الإكتفاء بأنه كلام الله أحسم لمادة الخلاف. ولكنهم عليهم السلام عندما أحسوا بسلامة الموقف، أدلوا برأيهم في الموضوع، وصرّحوا بأن الخالق هو الله سبحانه وغیره مخلوق، والقرآن ليس نفسه سبحانه وإنما يلزم اتحاد المنزل والمنزل، فهو غیره، فيكون لا محالة مخلوقاً.

فقد روى محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني أنّه كتب علي بن محمد بن علي بن موسى الرضا عليه السلام إلى بعض شيعته ببغداد، وفيه: «وليس الخالق إلا الله عزوجل وما سواه مخلوق، والقرآن كلام الله لا تجعل له اسماء من عندك فتكون من الضاللين».^(٢)

١. الترجيد للصدرق: الباب ٣٠، الحديث ٢.

٢. المصدر السابق: الحديث ٤.

تكميلة

إتفق المسلمون والإلهييون على أن الصدق من صفاته تعالى وأنه سبحانه صادق. والمراد من صدقه تعالى كون كلامه منزهاً عن شوب الكذب، ولما كان المختار عندنا في «الكلام» أنه من الصفات الفعلية يكون الصدق في الكلام مثله وهو واضح.

ويمكن الإستدلال على صدقه بأن الكذب قبيح عقلاً، وهو سبحانه منزه عمّا يعده العقل من القبائح، والبرهان مبني على قاعدة التحسين والتقييع العقليين، وهي من القواعد الأساسية في كلام العدلية.



جامعة الأزهر

جامعة الأزهر



کامالیہ علمی و تحقیقی مرکز

الفصل الثامن

الصفات الخبرية

قسم بعض المتكلمين صفاته سبحانه إلى ذاتية وخبرية، والمراد من الأولى أوصافه المعروفة من العلم والقدرة والحياة، والمراد من الثانية ما أثبته ظواهر الآيات والأحاديث له سبحانه من العلو والوجه واليدين إلى غير ذلك، وقد اختلفت آراء المتكلمين في تفسير هذا القسم من الصفات إلى أقوال:

الأول: الإثبات مع التكليف والتشبيه

زعمت المعجمة والمشبهة أنَّ لله سبحانه عينين ويدين مثل الإنسان.

قال الشهريستاني:

أما مشبهة الحشوية... أجازوا على ربِّهم الملامسة والمصافحة
وأنَّ المسلمين المخلصين يعانونه سبحانه في الدنيا والآخرة،
إذا بلغوا في الرياضة والإجتهاد إلى حدِّ الإخلاص.^(١)

وبما أن التشبّيـه والتجسيـم باطل بالعقل والنـقل فلا رـيب في بـطـلـان هذه النـظـرـة.

الثـانـي: الإثـبـات بلا تـكـيـيف ولا تـشـبـيـه

إن الشـيخ الأـشـعـري وـمن تـبعـه يـجـرـون هـذـه الصـفـات عـلـى الله سـبـحـانـه بـالـمعـنـى الـمـتـبـادـرـ منهـا فـي العـرـفـ، لـكـن لأـجلـ الفـرـارـ عنـ التـشـبـيـهـ يـقـولـونـ: «ـبـلاـ تـشـبـيـهـ وـلاـ تـكـيـيفـ»ـ. يـقـولـ الأـشـعـريـ:

إـنـ لـلـهـ سـبـحـانـهـ وـجـهـاـ بـلـاـ كـيـفـ،ـ كـمـاـ قـالـ:ـ (وـ يـقـنـىـ وـجـهـ
رـبـكـ ذـوـ الـجـلـالـ وـ الـأـكـرـامـ)ـ^(١).

وـإـنـ لـهـ يـدـيـنـ بـلـاـ كـيـفـ،ـ كـمـاـ قـالـ:ـ (خـلـقـتـ يـدـيـ)ـ^(٢).

وـقـدـ نـقـلتـ هـذـهـ النـظـرـةـ عـنـ أـبـيـ حـنـيفـةـ وـالـشـافـعـيـ وـابـنـ كـثـيرـ.^(٣)
وـحـاـصـلـ هـذـهـ النـظـرـةـ أـنـ لـهـ سـبـحـانـهـ هـذـهـ الـحـقـائـقـ لـكـنـ لـاـ كـالـمـوـجـودـ فـيـ
الـبـشـرـ،ـ فـلـهـ يـدـ وـعـيـنـ،ـ لـاـ كـأـيـدـيـنـ وـأـعـيـنـاـ وـبـذـلـكـ تـوـفـقـواـ -ـ عـلـىـ حـسـبـ
زـعـمـهـمـ -ـ فـيـ الـجـمـعـ بـيـنـ ظـواـهـرـ الـنـصـوصـ وـمـقـضـىـ التـنـزـيـهـ.

أـقـولـ:ـ القـوـلـ بـأـنـ لـلـهـ يـدـاـ لـاـ كـأـيـدـيـنـ،ـ أـوـ وـجـهـاـ لـاـ كـوـجـوهـنـاـ،ـ وـهـكـذـاـ سـائـرـ
الـصـفـاتـ الـخـبـرـيـةـ أـشـبـهـ بـالـأـلـغـازـ،ـ فـاـسـتـعـمـالـهـاـ فـيـ الـمـعـانـيـ الـحـقـيقـيـةـ وـإـثـبـاتـ
مـعـانـيـهـاـ عـلـىـ اللـهـ سـبـحـانـهـ بـلـاـ كـيـفـيـةـ أـشـبـهـ بـكـوـنـ حـيـوـانـ أـسـداـ حـقـيقـةـ وـلـكـنـ بـلـاـ

١. الرحمن: ٢٧.

٢. ص: ٧٥.

٣. الإباء: ٧٥.

٤. لـاحـظـ:ـ (مـلـاتـ الـإـثـبـاتـ وـالتـفـريـضـ)،ـ ٤٦ـ -ـ ٤٩ـ.

ذنب ولا مخلب ولا ناب ولا... وإبراز العقيدة الإسلامية بصورة الإيهام والألغاز كما في هذه النظرية كأبرازها بصورة التشبيه والتجسيم المأثور من اليهودية والنصرانية كما في النظرية الأولى، لا يجتمع مع موقف الإسلام والقرآن في عرض العقائد على المجتمع الإسلامي.

وممن خالف هذه النظرية أبو حامد الغزالى، وحاصل ما ذكره في نقدها أنَّ هذه الألفاظ التي تجري في العبارات القرآنية والأحاديث النبوية لها معانٌ ظاهرة وهي الحسية التي نراها، وهي محالة على الله تعالى، ومعانٌ آخرٌ مجازية مشهورة يعرفها العربي من غير تأويل ولا محاولة تفسير، فإذا سمع اليد في قوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ خَمْرٌ آدُمٌ بِيَدِهِ، وَإِنَّ قَلْبَ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصْبَاعِ الرَّحْمَانِ» فينبغي أن يعلم أنَّ هذه الألفاظ تطلق على معنيين: أحدهما - وهو الوضع الأصلى - هو عنصر مركب من لحم وعظم وعصب، وقد يستعار هذا اللفظ، أعني: اليد، لمعنى آخر ليس هذا المعنى بجسم أصلاً، كما يقال: «البلدة في يد الأمير». فإنَّ ذلك مفهوم وإن كان الأمير مقطوع اليد، فعلى العامي وغير العامي أن يتحقق قطعاً ويقيناً أنَّ الرسول ﷺ لم يرد بذلك جسمًا، وأنَّ ذلك في حق الله محال، فإن خطر بياله أنَّ الله جسم مركب من أعضاء فهو عابد صنم، فإنَّ كلَّ جسم مخلوق وعبادة المخلوق كفر وعبادة الصنم كانت كفراً لأنَّه مخلوق.^(١)

ومن المخالفين لهذه النظرية أبو زهرة المعاصر فإنه قال: «قولهم بأنَّ

للله يداً ولكن لا نعرفها ولله نزولاً لكن ليس كنزو لنا» الخ هذه الحالات على مجهولات، لا نفهم مؤداتها ولا غایاتها^(١).

الثالث: التفويض

ذهب جمع من الأشاعرة وغيرهم إلى اجراء هذه الصفات على الله سبحانه مع تفويض المراد منها إليه. قال الشهريستاني:

إن جماعة كبيرة من السلف يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه ولا يؤمنون بذلك، إلا أنهم يقولون: إننا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه، مثل قوله: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى».

ومثل قوله: «لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ». ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات بل التكليف قد ورد بالإعتقاد بأنه لا شريك له وذلك قد أثبتناه^(٢).

والإيه جنح الرازي وقال:

هذه المتشابهات يجب القطع بأنّ مراد الله منها شيء غير ظواهرها كما يجب تفويض معناها إلى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها^(٣).

١. تاريخ العذاهب الإسلامية: ١ / ٢١٩ - ٢٢٠.

٢. العلل والنحل: ١ / ٩٢ - ٩٣ بتلخيص.

٣. أساس التقديس: ٢٢٣.

أقول:

إن لأهل التفويض عذراً واضحاً في هذا المجال، فإنهم يتصورون أن الآيات المشتملة على الصفات الخبرية من الآيات المتشابهة، وقد نهى سبحانه عن ابتغاء تأويلها وأمر عباده بالإيمان بها.^(١)

نعم يلاحظ على مقالتهم هذه أن الآيات ليست من الآيات المتشابهة، فإن المفاد فيها غير متشابهة^(٢) إذا أمعن فيها الإنسان المتجرد عن كل رأي سابق.

الرابع: التأويل^(٣)

إن العدلية من المتكلمين هم المشهورون بهذه النظرية حيث يفسرون اليد بالنعمة والقدرة، والاستواء بالاستيلاء وإظهار القدرة وتبعدون في ذلك جماعة من الأشاعرة وغيرهم.

أقول: إن الظاهر على قسمين: الظاهر الحرفي والظاهر الجملي، فإن اليد مثلاً مفردة ظاهرة في العضو الخاص، وليس كذلك فيما إذا حفت بها القرائن، فإن قول القائل في مدح انسان أنه «باسط اليد»، أو في ذمه «قابض

١. لاحظ آل عمران: ٧.

٢. يعني أن هذه الآيات وإن كانت متشابهة في بادئ الرأي وقبل إرجاعها إلى المحكمات، لكنها تغير محكمة بعد إرجاعها إليها.

٣. قد استوفى شيخنا الاستاذ - دام ظله - الكلام في أقسام التأويل في مقدمة الجزء الخامس من موسوعته القرآنية «مقاصيم القرآن»: ١٢ - ١٦.

اليد» ليس ظاهراً في اليد العضوية التي أسميناها بالمعنى الحرفي، بل ظاهر في البذل والعطاء أو في البخل والإقتار وربما يكون مقطوع اليد، وحمل الجملة على غير ذلك المعنى، حمل على غير ظاهرها.

وعلى ذلك يجب ملاحظة كلام المؤولة، فان كانت تأويلهم على غرار ما يبئنون فهو لاء ليسوا بمؤولة بل هم مفتون لظاهر الكتاب والسنة، ولا يكون تفسير الكتاب العزيز - على ضوء القرائن الموجودة فيه - تأويلاً وإنما هو اثبات للنصوص والظواهر، وان كان تأويلهم باختراع معان للآيات من دون أن تكون في الآيات قرائن متصلة أو منفصلة دالة عليها فليس التأويل - بهذا المعنى - بأقل خطرًا من الإثبات المتهي إما إلى التجسيم أو إلى التعقيد والإبهام.



وعلى ضوء ما قررنا من الضابطة والميزان، تقدر على تفسير ما ورد في التزييل من الوجه^(١) والعين^(٢) والجنب^(٣) والإتيان^(٤) والفوقيه^(٥) والعرش^(٦) والاستواء^(٧) وما يشابهها، من دون أن تمس كرامة التنزية، ومن دون أن تخرج عن ظواهر الآيات بالتأويلات الباردة غير الصحيحة.

١. «كُلُّ شَنِيْهِ مَالِكٌ إِلَّا رَجْهَهُ» (القصص: ٨٨).
٢. «وَاضْطَعَ الْفَلَكُ يَأْمُرُنَا وَوَحْيَنَا» (هود: ٣٧).
٣. «أَنْ تَقُولَّ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِنِي عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ» (الزمر: ٥٦).
٤. «وَرَجَاءَ رَبِّكَ وَالْمَلَكَ صَفَّا صَفَّا» (الفجر: ٢٢) «فَأَنَّ اللَّهَ بِنَائِمِهِمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ» (الزمر: ٥٦).
٥. «بِنْدِ اللَّهِ لَمْ يَقُلْ أَنِيدِيهِمْ» (الفتح: ١٠).
٦. «إِذَا لَا يَتَنَقَّلُ إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَيِّلَهُ» (الاسراء: ٤٢).
٧. «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ٥).

الفصل التاسع

الصفات السلبية

الصفة السلبية ما تفيد معنى سلبياً، لكنَّ الله تعالى لا يجوز سلب كمال من الكمالات عنه لكونه مبدأ كلِّ كمال، فصفاته السلبية ما دلَّ على سلب النقص وال الحاجة، كمن ليس بجاهل، وليس بعجز، ولما كان معنى النقص وال الحاجة في معنى سلب الكمال كانت الصفة السلبية المفيدة لسلب النقص، راجعة إلى سلب واحد وهو سلب النقص والإحتياج ولقد أجاد الحكيم السبزواري في المقام حيث قال:

وَوَضْفَةُ السَّلْبِ سَلْبُ السَّلْبِ جَا فِي سَلْبِ الْإِحْتِيَاجِ كُلَّاً أَذْرِجاً^(١)

وقد ظهرت في مجال صفاته السلبية عقائد وأراء سخيفة كالحلول والجهة والرؤبة وغير ذلك، فدعا ذلك المتكلمين أن يبحثوا عن هذه الصفات السلبية في مسشوراتهم الكلامية، والأصل الكافل لإبطال جميع تلك المذاهب والأراء وجوب الوجود بالذات، فإنَّ الجميع مستلزم للتراكيب والجسمية وهم آيتا الفقر وال الحاجة المنافية لوجوب الوجود

بالذات. وقد تقدم الكلام حول بعض هذه الصفات، كنفي الشريك والتركيب والصفات الزائدة على الذات في مباحث التوحيد، ونبحث الآن عن غيرها فنقول: إنَّه تعالى:

١. ليس بجسم

الجسم - على ما نعرف له من الخواص - هو ما يشتمل على الأبعاد الثلاثة من الطول والعرض والعمق، وهو ملازم للتركيب، والمركب محتاج إلى أجزائه والمحتاج لا يكون واجب الوجود بالذات.

٢. ليس في جهة^(١) ولا محل

وقد تبيَّن استغناؤه عنهما ممَّا ذكرنا من الدليل على نفي الجسمية، فإنَّ الواقع في جهة أو محل لا يمكن إلا جسماً أو جسمانياً.

٣. ليس حالاً في شيء

إنَّ المعقول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعية، وهذا المعنى لا يصحُّ في حقِّه سبحانه لاستلزمـه الحاجة وقيامـه في الغير.

١. إنَّ طرف كلَّ امتداد ونهايته من حيث هو طرف إما نقطة وإما سطح وإما خط، ومن حيث هو واقع في مأخذ الإشارة الحسية جهة، والفرق بينها وبين المكان أنَّ الجهة مقصد المتحرك من حيث الوصول إليه، والمكان مقصد له من حيث الحصول فيه.

(الحكيم السبزواري، شرح المنظومة: ٢٥٦).

كـ. ليس متحداً مع غيره

حقيقة الإتحاد عبارة عن صيغة الشيئين المتغايرين شيئاً واحداً، وهو مستحيل في حقه تعالى مضافاً إلى إستحالته في ذاته، فإن ذلك الغير بحكم انحصر واجب الوجود في واحد، ممكـن، وبعد الإتحاد إما أن يكونـا موجودـين فلا إتحاد، أو يكونـا واحدـاً منها موجودـاً والأخر معدومـاً، والمعدومـاً هو الممكـن، فيلزمـ الخلفـ وعدمـ الإتحادـ، أو الواجبـ فيلزمـ إنـعدامـ الواجبـ وهو محـالـ.

٥. ليس محلـاً للحوادث

 والدليل على ذلك أنه لو قام بذاته شيء من الحوادث للزمـ تغيـرهـ، واللازمـ باطلـ، فالملزمـ مثلـهـ، بيانـ الملازـمةـ: أنـ التغيـرـ عبـارـةـ عنـ الـانتـقالـ منـ حـالـةـ إـلـىـ أـخـرـيـ، فـعـلـىـ تـقـدـيرـ حدـوثـ ذـلـكـ الـأـمـرـ القـائـمـ بـذـاتـهـ، يـحـصـلـ فـيـ ذـاتـهـ شـيـءـ لـمـ يـكـنـ مـنـ قـبـلـ، فـيـحـصـلـ الـانتـقالـ مـنـ حـالـةـ إـلـىـ أـخـرـيـ.

وأـمـاـ بـطـلـانـ الـلـازـمـ، فـلـأـنـ التـغـيـرـ نـتـيـجـةـ وـجـودـ اـسـتـعـدـادـ فـيـ المـادـةـ الـتـيـ تـخـرـجـ تـحـتـ شـرـانـطـ خـاصـةـ مـنـ القـوـةـ إـلـىـ الـفـعـلـ، فـلـوـ صـحـ عـلـىـ الـوـاجـبـ كـونـهـ مـحـلاًـ لـلـحـوـادـثـ، لـصـحـ أـنـ يـحـمـلـ وـجـودـهـ اـسـتـعـدـادـاًـ لـلـخـرـوجـ مـنـ القـوـةـ إـلـىـ الـفـعـلـيةـ، وـهـذـاـ مـنـ شـؤـونـ الـأـمـورـ الـمـادـيـةـ، وـهـوـ سـبـحـانـهـ أـجـلـ مـنـ أـنـ يـكـنـ مـادـةـ أـوـ مـادـيـاًـ.

٦. لا تقوم اللذة والألم بذاته

قد يطلق الألم واللذة ويراد بهما الألم واللذة المزاجيان، والاتصاف بهما يستلزم الجسمية والمادة وهو تعالى منزه عنهما كما تقدم.

وقد يطلقان ويراد بهما العقليان، أعني إدراك القوة العقلية ما يلامها أو ينافيها، وبما أنه لا منافي في عالم الوجود لذاته تعالى لأن الموجودات أفاعيله ومخلوقاته، وبين الفعل وفاعله كمال الملازمة الوجودية، فلا يتصور ألم عقلي له سبحانه.

وأما اللذة العقلية فتأتيتها لله تعالى بعضهم قائلين بأن واجب الوجود في غاية الجمال والكمال والبهاء، فإذا عقل ذاته فقد عقل أتم الموجودات وأكملها، فيكون أعظم مدرك لأجل مدرك باتم إدراك.

ولكن منع بعضهم عن توصيفه سبحانه باللذة العقلية أيضاً لعدم الإذن الشرعي بذلك، وممن جوز الاتصاف باللذة العقلية من متكلمي الإمامية، مؤلف الياقوت حيث قال:

المؤثر مبتهج بالذات لأن علمه بكماله الأعظم يوجب له ذلك،
فكيف لا والواحد منا يلتذ بكماله التنصاني ^(١).

وهو ظاهر كلام المحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد، حيث نفي الألم

مطلقاً وقيّد اللذة المنفية بالمزاجية^(١)، ومن المانعين له المحقق البحرياني

حيث قال:

اتفق المسلمون على عدم إطلاق هذين اللفظين عليه تعالى...
وأما الفلاسفة فإنهم... لما فسروا اللذة بأنها إدراك الملائم أطلقوا
عليه لفظ اللذة وعنوا بها علمه بكمال ذاته، فلا نزاع معهم إذن
في المعنى، إذ لكل أحد أن يفسر لفظه بما شاء، لكننا نزارع في
إطلاق هذا اللفظ عليه لعدم الإذن الشرعي.^(٢)



مركز تطوير منهجي

١. كشف المراد: المقصد ٣، الفصل ٢، المسألة ١٨.

٢. قواعد المرام: القاعدة ٤، الركن ٢، البحث ٨



مرکز تحقیقات کامپیوئر علوم رسانی

الفصل العاشر

أنه تعالى ليس بمرئي

إنفقت العدلية على أنه تعالى لا يرى بالأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة، وأما غيرهم فالكرامية والمجسمة الذين يصفون الله سبحانه بالجسمية ويشتبون له الجهة، جوزوا رؤيته بلا إشكال في الدارين، وأهل الحديث والأشاعرة - مع تحاشيهم عن إثبات الجسمية والجهة له سبحانه - قالوا برأته يوم القيمة وإن المؤمنين يرونـه كما يرى القمر ليلة البدر، وتحقيق الكلام في هذا المجال رهن دراسة تحليلية حول أمور ثلاثة:

أ. تحديد محل النزاع؛

ب. أدلة امتناع الرؤية؛

ج. أدلة القائلين بالجواز.

ما هو موضوع النزاع؟

الرؤية التي تكون في محل الإستحالة والمنع عند العدلية هي الرؤية البصرية بمعناها الحقيقي، لا ما يعبر عنه بالرؤية القلبية كما ورد في روایات أهل البيت عليهم السلام والشهدوـن العلمي التام في مصطلح العرفاء، وهذا المعنى من

الرؤية هو الظاهر من كلام الشيخ الأشعري حيث قال:

وندين بأنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُرَى فِي الْآخِرَةِ بِالْأَبْصَارِ كَمَا يُرَى الْقَمَرُ
لِيَلَةَ الْبَدْرِ، يُرَاهُ الْمُؤْمِنُونَ كَمَا جَاءَتِ الرِّوَايَاتُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ (١).

وقال أيضًا:

إِنْ قَالَ قَائِلٌ: لَمْ قُلْتُمْ إِنَّ رُؤْيَا اللَّهِ بِالْأَبْصَارِ جَائِزَةٌ مِّنْ بَابِ
الْقِيَاسِ؟ قَيلَ لَهُ: قَلْنَا ذَلِكَ لِأَنَّ مَا لَا يَجُوزُ أَنْ يُوَصَّفَ بِهِ اللَّهُ
تَعَالَى وَيُسْتَحِيلُ عَلَيْهِ، لَا يَلْزَمُ فِي القِولِ بِجَوازِ الرُّؤْيَا (٢).

لكنَّ الْمُتَأْخِرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا رَأَوْا أَنَّ القِولَ بِجَوازِ الرُّؤْيَا بِالْأَبْصَارِ
يُسْتَحِيلُ فِي حَقِّهِ تَعَالَى، حَاوَلُوا تَصْحِيفَ مَقْولَتِهِمْ بِسُوْجُوهٍ مُّخْتَلِفَةٍ، فَقَالَ
الْإِمَامُ الرَّازِيُّ: *كَرَأْتُهُ تَكْبِيرًا مِّنْ حَرْسِهِ*

وَقَبْلَ الشُّرُوعِ فِي الدَّلَالَةِ لَابْدَ مِنْ تَلْخِيصِ مَحْلِ النِّزَاعِ، فَإِنَّ
لِقَائِلَ أَنْ يَقُولَ: إِنْ أَرَدْتَ بِالرُّؤْيَا الْكَشْفَ التَّامَّ، فَذَلِكَ مِمَّا لَا نِزَاعٌ
فِي ثَبَوْتِهِ، وَإِنْ أَرَدْتَ بِهَا الْحَالَةَ الَّتِي نَجَدَهَا مِنْ أَنفُسِنَا عِنْدِ
إِبْصَارِنَا الْأَجْسَامَ فَذَلِكَ مِمَّا لَا نِزَاعٌ فِي اِنْتِقَاهِ - إِلَى أَنْ قَالَ: -
وَالْجَوابُ أَنَّا إِذَا عَلِمْنَا الشَّيْءَ حَالَ مَا لَمْ نَرُهُ، ثُمَّ رَأَيْنَاهُ، فَإِنَّا نَدْرِكُ
تَفْرِقَةَ بَيْنِ الْحَالَيْنِ، وَتَلِكَ التَّفْرِقَةُ لَا تَعُودُ إِلَى اِرْتِسَامِ الشَّيْءِ فِي

١. الآية: ٢١.

٢. السمع: ٦١ بِتَلْخِيصِ.

العين ولا إلى خروج الشعاع منها، بل هي عائدة إلى حالة أخرى مسمّاة بالرؤوية، فندّعي أنّ تعلق هذه الصفة بذات الله تعالى جائز.^(١)

وحاصله - كما لخصه المحقق الطوسي - أنّ الحالة الحاصلة عند ارتسام الشبح في العين أو خروج الشعاع منها، المغایرة للحالة الحاصلة عند العلم، يمكن أن تحصل مع عدم الارتسام وخروج الشعاع.

يلاحظ عليه: أنّ الحالة المذكورة إما تكون رؤية بصرية بالحقيقة، فذلك محال في حقه تعالى كما اعترف به الرازى أيضاً، وإما لا تكون كذلك وإنما هي مشتركة مع الرؤية البصرية في النتيجة، أعني: المشاهدة، فهي راجعة إلى الكشف التام والرؤية القلبية ولا نزاع فيها، قال المحقق الطوسي: «ويحتاج في إثبات كون تلك الحالة غير الكشف التام إلى دليل». ^(٢)

أدلة امتناع رؤيته تعالى

يدلّ على امتناع الرؤوية وجوه:

١. إنّ الرؤوية إنما تصحّ لمن كان مقابلاً - كالجسم - أو في حكم المقابل - كالصورة في المرأة - والمقابلة وما في حكمها إنما تتحقق في الأشياء ذات الجهة، والله منزه عنها فلا يكون مرئياً، وإليه أشار مؤلف الياقوت بقوله: «ولا يصحّ رؤيته، لاستحالة الجهة عليه».^(٣)

٢. نفس المصدر: ٣١٨.

١. تلخيص المحصل: ٣١٦.

٣. انوار الملوك: ٨٢.

٢. إن الرؤية لا تتحقق إلا بانعكاس الأشعة من المرئى إلى أحاجز العين، وهو يستلزم أن يكون سبحانه جسماً ذا أبعاد.

٣. إن الرؤية بأحاجز العين نوع إشارة إليه بالحدقة، وهي إشارة حسّية لا تتحقق إلا بمشاركة إليه حسيّي واقع في جهة، والله تعالى منزه عن الجسمانية والجهة.

٤. إن الرؤية إما أن تقع على الذات كُلُّها أو على بعضها، فعلى الأول يلزم أن يكون المرئى محدوداً متناهياً، وعلى الثاني يلزم أن يكون مركباً ذا أجزاء وأبعاض والجميع مستحيل في حقه تعالى.

أدلة القائلين بجواز

إن للقائلين بجواز رؤيتها تعالى أدلة عقلية ونقلية، فمن أدلةهم العقلية ما ذكره الأشعري بقوله: *برأنيتكم بغير عذر*

ليس في جواز الرؤية إثبات حدث، لأن المرئى لم يكن مرئياً لأنّه محدث، ولو كان مرئياً لذلك للزمـه أن يرى كل محدث وذلك باطل عنده^(١).

يلاحظ عليه: أن الحدوث ليس شرطاً كافياً للرؤبة حتى تلزم رؤبة كل محدث، بل هو شرط لازم يتوقف على انضمام سائر الشروط التي أشرنا إليها وبما أن بعضها غير متوفّر في الموجودات المجردة المحدثة، لا تقع عليها الرؤبة.

وهناك دليل عقلي استدلّ به مشايخ الأشاعرة في العصور المتأخرة، وحاصله أنَّ ملائكة الرؤية والمصحح لها أمر مشترك بين الواجب والممکن وهو الوجود، قالوا:

إنَّ الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض، ولا بدَّ للرؤبة المشتركة من علة واحدة، وهي إما الوجود أو الحدوث، والحدث لا يصلح للعلة لأنَّه أمر عدمي، فتعين الوجود، فيتبيَّن أنَّ صحة الرؤبة مشتركة بين الواجب والممکن^(١).

وهذا الدليل ضعيف جدًا ومن هنا لم يتمَ عند المفكّرين من الأشاعرة أيضًا، إذ لقائل أن يقول: إنَّ الجهة المشتركة للرؤبة في الجوهر والعرض ليست هي الوجود بما هو وجود، بل الوجود المقيد بعدة قيود، وهي كونه ممكناً، مادياً، يقع في إطار شرائط خاصة يستحبيل في حقه تعالى، ولو كان الوجود هو الملائكة التام لصحته الرؤبة للزم صحة رؤية الأفكار والعقائد، والروحيات والنفسانيات كالقدرة والإرادة وغير ذلك من الأمور الروحية الوجودية التي لا تقع في محلِ الرؤبة.

استدلال المجوزين بالكتاب العزيز

استدلَّ القائلون بالجواز بآيات من الكتاب العزيز:

١ . شرح المواقف: ١١٥ / ٨؛ شرح التجريد للقرشنجي: ٣٢٩ - ٣٣٠؛ تلخيص المعحصل: ٣١٧؛ كشف المراد: ٢٢١؛ تواعد المرام: ٧٨

١. قوله تعالى: «وَجْهَةُ يَوْمِئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ».^(١)

وتوضيح الاستدلال: أن النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة، وجاء بمعنى التفكير ويستعمل بـ(في) وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل بـ(اللام) وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بـ(إلى) والنظر في الآية موصول بـ(إلى) فوجب حمله على الرؤية.^(٢)

يلاحظ عليه: أن النظر المتعدّي بـ(إلى) كما يجيء بمعنى الرؤية، كذلك يجيء كنایة عن التوقع والإنتظار كما قال الشاعر:

وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتي بالفلاح

وكقول آخر:

إني إليك لما وعدت لتأظر نظر الفقير إلى الغني الموسر

وقد شاع في المحاورات: «فلان ينظر إلى يد فلان» يراد أنه رجل معدم محتاج يتوقع عطاء الآخر.

والتأمل في الآيتين بمقارنتهما بالأيتين الواقعتين في تلوهما يهدينا إلى أن المراد من النظر في الآية، هو التوقع والإنتظار، لا الرؤية، وإليك تنظيم الآيات حسب المقابلة:

«وَجْهَةُ يَوْمِئِذٍ نَاضِرَةٌ» ويعادلها قوله تعالى: «وَجْهَةُ يَوْمِئِذٍ باسِرَةٌ».

١. القيامة: ٢٣ - ٢٢.

٢. شرح التجريد للفاصل القوشجي: ٣٣١.

«إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةُهُ». ويقابلها قوله تعالى: «تَظُنُّ أَنْ يَفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةً».^(١)
 فالفرقتان الأوليتان تصفان الناس يوم القيمة وأثنين على طائفتين:
 طائفة مطيبة وهم ذات وجوه ناضرة، وطائفة عاصية وهم ذات وجوه
 باسرا، ثم ذكر لكلّ منهما وصفاً آخر، فللأولى أنّهم ناظرة إلى ربّها، وللثانية
 أنّهم يظنون أن يفعل بهم فاقرة، أي يتوقعون أن ينزل عليهم عذاب يكسر
 فقارهم ويقصم ظهورهم.

فال مقابلة بين الفقرة الثالثة والرابعة تشهد على المراد من الفقرة الثالثة
 التي مضادة للرابعة. وبما أنّ الفقرة الرابعة ظاهرة في أنّ المراد توقع العصاة
 العذاب الفاقر، يكون المراد من الفقرة الثالثة توقع الرحمة والكرم من الله
 تعالى، لا رؤيته تعالى.

٢. قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ».^(٢)

ووجه الاستدلال: أن الرؤية لو لم تكن جائزه لكان سؤال موسى جهلاً
 أو عبثاً.^(٣)

والجواب عنه: أن التدبر في مجموع ما ورد من الآيات في القصة يدلّنا
 على أن موسى طلب ما كان طلب الرؤية إلا لتبيكيت قومه عندما طلبوا منه أن
 يسأل الرؤية لنفسه، حتى تحل رؤيته لله مكان رؤييتم، وذلك بعد ما سأله
 أن يريهم الله جهرة لكي يؤمنوا بأن الله كلامه، فأخذتهم الصاعقة، فطلب

١. الأعراف: ١٤٣.

٢. تنعيم المحصل: ٣٢٠.

الكليم منه سبحانه أن يحييهم الله تعالى، حتى يدفع اعتراف قومه عن نفسه إذا رجع إليهم، فلربما قالوا: «إنك لم تكن صادقاً في قولك إن الله يكلمك، ذهبت بهم فقتلتهم»، فعند ذلك أحياهم الله ويعشهم معه، وإليك الآيات الواردة في القصة:

الف) «وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرًا
فَأَخْدَذْتُمُ الصَّاعِقَةَ وَأَنْتُمْ تَنْظَرُونَ». (١)

ب) «يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا
مُوسَى أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرًا فَأَخْدَذْتُهُمُ الصَّاعِقَةَ بِظُلْمِهِمْ». (٢)

ج) «وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخْدَذْتُهُمُ الرَّجْفَةَ
قَالَ رَبُّ لَوْلَئِنْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قِبْلٍ وَإِنَّمَا أَتَهْلَكْنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ
مِنْنَا». (٣)

د) «وَلَمَّا جَاءَهُ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَمَةَ رَبِّهِ قَالَ رَبُّ أَرِنِي أَنْظُرْ
إِلَيْكَ». (٤).

فالآية الأولى والثانية تدلان على أن أهل الكتاب طلبوا من موسى أن يسأل من الله تعالى أن يريهم ذاته، فاستحقوا بسؤالهم هذا العذاب والدمار فأخذذتهم الصاعقة، والأية الثالثة تدل على أن الذين اختارهم موسى لمiqat

١. البقرة: ٥٥

٢. النساء: ١٥٣

٣. الأعراف: ١٥٥

٤. الأعراف: ١٤٣

ربَّه أَخْذَتْهُم الرِّجْفَةُ، وَلَم تَأْخُذَهُم إِلَّا بِمَا فَعَلُوهُ مِنِ الْسُّفَاهَةِ، وَالظَّاهِرُ أَنَّ
الْمَرَادُ مِنْهَا هُوَ سُؤَالُ الرُّؤْيَا المذكُورُ فِي الْأَيْتَيْنِ الْمُتَقَدِّمَتِينِ، وَالْمَفْصُودُ مِنَ
الرِّجْفَةِ، هِيَ رِجْفَةُ الصَّاعِقَةِ، كَمَا عَبَرَ عَنْ هَلَاكَةِ قَوْمٍ صَالِحٍ تَارَةً بِالرِّجْفَةِ^(١)
وَأُخْرَى بِالصَّاعِقَةِ.^(٢)

وَبِمَا أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لِمُوسَى مَعَ قَوْمِهِ إِلَّا مِيقَاتٌ وَاحِدٌ، كَانَ الْمِيقَاتُ فِي
الْأَيْةِ الْثَالِثَةِ نَفْسُ الْمِيقَاتِ الْوَارِدَ فِي الْأَيْةِ الْرَابِعَةِ، فَفِي هَذَا الْمِيقَاتِ وَقَعَ
السُّؤُلَانُ، غَيْرَ إِنَّ سُؤَالَ الرُّؤْيَا عَنْ جَانِبِ الْقَوْمِ كَانَ قَبْلَ سُؤَالِ مُوسَى الرُّؤْيَا
لِنَفْسِهِ، وَالْقَوْمُ سَأَلُوا الرُّؤْيَا حَقْيَقَةً وَمُوسَى سَأَلَهَا تَبَكِّيَتَا لِقَوْمِهِ وَاسْكَاتَا لَهُمْ
يَدِلْ عَلَى ذَلِكَ أَنَّهُ لَمْ يَوْجِهْ إِلَى الْكَلِيمِ مِنْ جَانِبِهِ سُبْحَانَهُ أَيْ لَوْمٌ وَعَتَابٌ أَوْ
مَؤَاخِذَةٌ وَعَذَابٌ بَلْ اكْتَفَى تَعَالَى بِقَوْلِهِ:



﴿لَئِنْ تَرَأَفْتَ كُلُّ بَرٍٍ فَلَوْلَمْ

﴿لَئِنْ تَرَأَفْتَ﴾.

٣. قَوْلُهُ تَعَالَى - فِيمَا أَجَابَ مُوسَى عَنْدَ سُؤَالِ الرُّؤْيَا لِنَفْسِهِ -

﴿وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَ مَكَانَةً فَسَوْفَ تَرَأَفِي﴾.^(٣)

وَجْهُ الإِسْتِدْلَالِ: «أَنَّهُ تَعَالَى عَلَقَ الرُّؤْيَا عَلَى اسْتِقْرَارِ الْجَبَلِ وَهُوَ
مُمْكِنُ وَالْمَعْلُوقُ عَلَى الْمُمْكِنِ مُمْكِنٌ، فَالرُّؤْيَا مُمْكِنَةٌ».^(٤)

يَلْاحِظُ عَلَيْهِ: أَنَّ الْمَعْلُوقَ عَلَيْهِ لَيْسَ هُوَ إِمْكَانُ الْاسْتِقْرَارِ، بَلْ وَجْودُهُ

١. لاحظ: الأعراف: ٧٨. ٢. لاحظ: حم السجدة: ١٧.

٣. الأعراف: ١٤٣.

٤. تلخيص المحصل: ٣١٩؛ شرح التجريد للقوشجي: ٣٢٩.

وتحقّقه بعد تجلّيه تعالى على الجبل، والمفروض أنّه لم يستقرّ بعد التجلّي، كما قال تعالى:

«فَلَمَّا تَجَلَّ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكَّاً وَخَرَّ مُوسَى صَعِقاً». (١)

أضف إلى ذلك أنّ المذكور في الآية هو استقرار الجبل في حال النظر إليه بعد تجلّيه تعالى عليه، ومن المعلوم استحالة استقراره في تلك الحالة، وإليه أشار المحقق الطوسي بقوله: «وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدلّ على الإمكان».

الرؤية في روايات أهل البيت

إنّ المراجع إلى خطب الإمام علي عليه السلام في التوحيد وما أثر عن أئمّة العترة الطاهرة عليهم السلام يقف على أنّ مذهبهم في ذلك امتناع الرؤية، فعلى من أراد الوقوف على كلمات الإمام علي عليه السلام أن يراجع نهج البلاغة، وعلى كلمات سائر أئمّة أهل البيت عليهما السلام أن يراجع الكافي لشقة الإسلام الكليني والتوكيد للشيخ الصدوق.

ثم إنّهم رغم تأكيدهم على إبطال الرؤية الحسّية البصرية صرّحوا على إمكان الرؤية القلبية، وهذا هو الإمام علي عليه السلام حينما سأله ذعيب اليماني

١. الأعراف: ١٤٣.

٢. كشف المراد: ٢٣١؛ تلخيص المعنى: ٣١٩.

٣. الكافي، ج ١، باب إبطال الرؤية؛ التوحيد، الباب الثامن. ويراجع أيضاً بحار الأنوار، ج ٤، باب نفي الرؤية وتأويل الآيات فيها.

هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟ فقال عليه السلام: «فأعبد ما لا أرى؟!» فقال: وكيف تراه؟ فقال: «لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان».^(١)

وهكذا أجاب عليه سؤال حبیر من اليهود حينما سأله بنفس ذلك السؤال.^(٢)

وروى الصدوق بسنده عن عبدالله بن سنان عن أبيه، قال:
حضرت ابا جعفر عليه السلام فدخل عليه رجل من الخوارج، فقال له: يا أبا جعفر أي شيء تعبد؟ قال: «الله»، قال: رأيته؟ قال: «لم تره العيون بمشاهدة العيان ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان».^(٣)

إلى غير ذلك من الروايات، وأمام البحث عن حقيقة تلك الرؤية القلبية التي هي غير الرؤية البصرية الحسية، فليطلب من مظانه.



١. نهج البلاغة: الخطبة ١٧٩.

٢. لاحظ: التوحيد للصادق: الباب ٨، الحديث ٦.

٣. المصدر السابق: الحديث ٥.



کامالیہ علمی و تحقیقی مرکز

الباب الرابع

في مباحث العدل والحكمة

وفيه اثنا عشر فصلاً:

١. تعريف العدل والحكمة ودلائلهما؛
٢. التحسين والتقييم العقليان؛
٣. أفعال الله سبحانه معللة بالغaiات؛
٤. المصائب والشرور وحكمته تعالى؛
٥. التكليف بما لا يطاق قبيح؛
٦. وجوب اللطف عند المتكلمين؛
٧. الجبر والكسب؛
٨. نظرية التفويض؛
٩. أمر بين الأمرين؛
١٠. شبّهات وردود؛
١١. القضاء والقدر؛
١٢. حقيقة البداء.



مرکز تحقیقات کامپیوئر علوم اسلامی

الفصل الأول

تعريف الحكمه والعدل ودلائلهما

تعريف الحكمة

أصل الحكمة الحكم وهو المنع، قال ابن فارس:

الحاء والكاف والميم أصل واحد وهو المنع وأول ذلك الحكم

وهو المنع من الظلم  وسميت حكمه الدابة لأنها تمنعها، يقال:

حكمت الدابة وأحكمتها، ويقال: حكمت السفه وأحكنته، إذا

أخذت على يديه والحكمه هذا قياسها، لأنها تمنع من الجهل

وتقول: حكمت فلاناً تحكيمًا: منعه عما يريد.^(١)

وقد أطلقت الحكمة على العدل، والعلم والحلم، والنبؤة وما يمنع من

الجهل، وكل كلام موافق للحق، ووضع الشيء في موضعه وصواب الأمر

وسداده.^(٢)

وقد عزف الراغب الإصفهانى الحكمة بـ«اصابة الحق بالعلم والعقل»

ثم قال:

١. معجم المقاييس في اللغة: ٢٧٧.

٢. القرب الموارد: ٢١٩ / ١.

فالحكمة من الله تعالى معرفة الأشياء وإيجادها على
غاية الإحكام، ومن الإنسان معرفة الموجودات وفعل
الخيرات.^(١)

ثم إن الحكمة في اصطلاح المتكلمين قد تكون وصفاً للعلم وقد
تكون وصفاً للفعل، ويفسر الأول بأفضل العلم وأكمله، ويفسر الثاني بإتقان
الفعل وتزئنه عملاً لا ينبغي. قال الرازى^(٢):

في الحكيم وجوه: الأول: إنه فعال بمعنى مفعول كأليم بمعنى
مؤلم. ومعنى الإحكام في حق الله تعالى في خلق الأشياء هو
إتقان التدبير فيها وحسن التقدير لها، قال تعالى: «الذِّي أَحْسَنَ
كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ». ^(٣)

ليس المراد الحسن الرائق في المنظر وإنما المراد منه حسن
التدبير في وضع كل شيء موضعه بحسب المصلحة، وهو
المراد بقوله:

«وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدْرَةً تَقْدِيرًا»^(٤).

الثاني: إن الحكمة عبارة عن معرفة أفضل المعلومات بأفضل العلوم،
فالحكيم بمعنى العليم.

١. المفردات في غريب القرآن: ١٢٧.

٢. شرح أسماء الله الحسني: ٢٧٩ - ٢٨٠.

٤. الفرقان: ٢.

٣. السجدة: ٧.

الثالث: الحكمة عبارة عن كونه مقدساً عن فعل ما لا ينبغي.

قال تعالى: «أَفَحَسِّنْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبْرَانِي»^(١).

والحاصل: أن الحكمة إما وصف للعلم وإما وصف للفعل. فالأول هو الحكمة العلمية، والثاني الحكمة العملية أو الفعلية، والحكمة العلمية راجعة إلى علمه تعالى بذاته وبفعله وهي من الصفات الثبوتية الذاتية، وقد تقدم الكلام فيها من الباب الأول. والذي يراد بالبحث في هذا الباب الحكمة الفعلية بمعنيه وهما: الإحکام في خلق العالم وتدبيره وتنزه أفعاله تعالى عمما لا ينبغي من الجهالة والسفاهة.

تعريف العدل:



للعدل في معاجم اللغة إطلاقات أو معانٍ كالقصد في الأمور، والتعادل والتساوي، والإستواء والإستقامة، والتوازن بين طرف في الإفراط والتفریط^(٢). والمعنى الجامع بينها هو وضع كل شيء في موضعه المناسب له. وإليه أشار الإمام علي عليه السلام بقوله: «العدل يضع الأمور موضعها».^(٣)

توضیح ذلك: أن لكل شيء وضعًا خاصاً يقتضيه إما بحكم العقل، أو بنص الوحي وباعتبار المصالح الكلية والجزئية في نظام الكون، فالعدل هو رعاية ذلك الوضع وعدم الانحراف إلى جانب الإفراط والتفریط.

١. المؤمنون: ١١٥؛ لاحظ: شرح أسماء الله الحسن: ٢٧٩ - ٢٨٠.

٢. انظر، المصباح المنير: ١ / ٥٢-٥١؛ اقرب الموارد: ٢ / ٧٥٣؛ المفردات في غريب القرآن: ٣٢٥.

٣. نهج البلاغة: الحكمة ٤٣٧.

نعم موضع كل شيء بحسبه، ففي نظام الطبيعة بوجهه، وفي المجتمع البشري بوجه آخر، ويلاحظ اختلاف موارده تحصل له أقسام ليس هنا مقام بيانها، إلا أن موارد العدل بالنسبة إلى الله تعالى يجمعها أقسام ثلاثة:

١. العدل التكويني: وهو إعطاؤه تعالى كل موجود ما يستحقه ويليق به من الوجود، فلا يهمل قابلية، ولا يعطل استعداداً في مجال الإفاضة والإيجاد.

٢. العدل التشريعي: وهو أنه تعالى لا يهمل تكليفاً فيه كمال الإنسان وسعادته، وبه قوام حياته المادية والمعنوية، والدنيوية والاخروية، كما أنه لا يكلف نفساً فوق طاقتها.

٣. العدل الجزائي: وهو أنه تعالى لا يساوي بين المصلح والمفسد، والمؤمن والكافر في مقام العجزاء بل يجزي كل إنسان بما كسب، فيجزي المحسن بالإحسان والثواب، والمسيء بالعقاب. كما أنه تعالى لا يعاقب عبداً على مخالفة التكاليف إلا بعد البيان والإبلاغ.

الملازمة بين الحكمة والعدل

إن الحكمة الفعلية والعدل متلازمان، فإن لازم إتقان الفعل وإحكامه كونه واقعاً في موضعه اللائق به، كما أن لازم كون الفعل واقعاً في موضعه المناسب كونه محكماً ومتقناً. ومن هنا نرى أن المتكلمين يرددون العدل بالحكمة في أبحاثهم. قال عبد الجبار المعتزلي:

«نحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم، فالمراد به أنه لا

يفعل القبيح أو لا يختاره ولا يخلـ بما هو واجب عليه، وأنـ
أفعالـ كلـها حسنة». ^(١)

وقال الشـيخ المـفـيد:

«الـعدل الحـكـيم هو الـذـي لا يـفـعل قـبـيـحاـ ولا يـخـلـ بـوـاجـبـ».^(٢)

وقال سـدـيد الدـين الحـمـصـي:

«الـكلـام فيـ العـدـل، كـلام فيـ أـفـعـالـه تـعـالـى، وـأـنـهـ كـلـهاـ حـسـنةـ
وـتـزـيهـهـ عـنـ الـقـبـائـحـ وـعـنـ الـإـخـلـالـ بـالـوـاجـبـ فـيـ حـكـمـتـهـ».^(٣)

دلائل عدله تعالى وحكمته

إنـ العـدـلـ وـالـحـكـمـةـ منـ الـأـوـصـافـ الـكـمـالـيـةـ، وـالـلـهـ تـعـالـىـ بـمـاـ أـنـهـ وـاجـبـ
الـوـجـودـ بـالـذـاتـ وـاجـدـ جـمـيعـ الـكـمـالـاتـ الـوـجـودـيـةـ، وـمـنـزـهـ عـنـ كـلـ نـقـصـ
وـقـبـحـ. فـوـاجـبـ الـوـجـودـ تـعـالـىـ، يـعـلـمـ مـنـ ذـاتـهـ كـلـ شـيـءـ مـنـ الـأـشـيـاءـ بـعـلـلـهـ
وـأـسـبـابـهـ، وـيـفـعـلـ النـظـامـ الـأـتـمـ لـغـاـيـةـ حـقـيقـتـهـ يـلـزـمـهـ، فـهـوـ حـكـيمـ فـيـ عـلـمـهـ وـفـعـلـهـ،
فـهـوـ حـكـيمـ الـمـطـلـقـ.^(٤)

ويـدـلـ عـلـىـ اـنـتـفـاءـ الـقـبـحـ عـنـ أـفـعـالـهـ تـعـالـىـ. أـنـ الـقـبـحـ فـيـ الـفـعـلـ كـالـظـلـمـ،
وـالـعـبـثـ وـنـحـوـ ذـلـكـ، إـمـاـ نـاشـيـءـ عـنـ جـهـلـ الـفـاعـلـ بـجـهـاتـ الـحـسـنـ وـالـإـتـقـانـ.

١. شـرـحـ الـأـصـولـ الـخـمـسـةـ: ٢٠٣.

٢. النـكـتـ الـاعـقـادـيـةـ: ٢٧.

٣. الـمـنـقـذـ مـنـ التـقـلـيدـ: ١ / ١٥٠.

٤. الـأـسـفارـ الـأـرـبـعـةـ: ٦ / ٣٨٦.

واما ناشئ عن حاجته إلى ذلك. والله سبحانه عالم بكل شيء كما أنه غني بالذات. وعليه أشار المحقق الطوسي بقوله: « واستغناوه وعلمه يدلأن على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى ». ^(١)

ونصوص الكتاب والسنّة في عدله تعالى وحكمته متضاغفة. قال سبحانه:

« شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمُ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ». ^(٢)

قوله « قائماً » إما حال من اسم الله تعالى مؤكدة، وإما حال من « هو » في قوله: « لا إله الا هو » والمراد من قيامه بالقسط إما مطلق يشمل جميع مراتب القسط (في التكوين والتشريع والجزاء) وأما يختص بالقسط التكويني كما اختاره بعضهم ^{كتاب العزيز من دروسه}.

وقال تعالى: « وَنَصَّعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا ». ^(٣)

هذا ناظر إلى عدله تعالى في مقام الحساب والجزاء.

وممّا يدل على عدله تعالى في التشريع قوله سبحانه: « لَا نَكْلُفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ». ^(٤) وقوله سبحانه:

١. كشف العزاد: ٤٢٠.

٢. آل عمران: ١٨.

٣. انظر، مجمع البيان: ٤٢٠ / ٢.

٤. الأنبياء: ٤٧.

٥. المؤمنون: ٦٢.

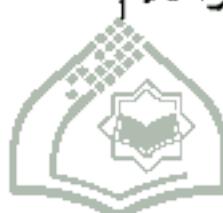
﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا إِلَيْنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾.^(١)

وقال الإمام على عليه السلام: «العدل أن لا تتهمه».^(٢)

وفسره الإمام الصادق عليه السلام بقوله: وأما العدل فأن لا تنسب إلى خالقك ما
لامك عليه».^(٣)

وقال أمير المؤمنين عليه السلام:

«وأرانا من ملکوت قدرته وعجائب ما نطقـت به آثار حكمـته... فظـهرـت
البدائـع التي أحـدـثـتها آثار صـنـعـته وأعلام حـكـمـته... قـدـرـ ما خـلـقـ فـأـحـكـمـ تـقـدـيرـه،...
بداـيا خـلـائقـ أـحـكـمـ صـنـعـها...».^(٤)



مـركـزـ تـقـرـيـبـ كـتـبـ الـحـدـيدـ

١. الحديث: ٢٥.

٢. نهج البلاغة: الحكمـة ٤٧٠.

٣. الترجـيد للشـيخ الصـدوـق: الـباب ٥، الحديث ١.

٤. نهجـ البلـاغـةـ: الخـطـبـةـ ٩١ـ.



کامالیہ علمی و تحقیقی مرکز

الفصل الثاني

التحسين والتقييم العقلاني

قد تقدم أن العدل الحكيم هو الذي لا يفعل القبيح ولا يخل بالحسن، والتصديق بشبوب هذه الصفة للباري تعالى مبني على القول بالتحسين والتقييم العقلاني، فإن مفاد تلك المسألة أن هناك أفعالاً يدرك العقل كونها حسنة أو قبيحة، ويدرك أن الغني بالذات منزه عن الإتصاف بالقبيح و فعل ما لainbiki، ومن هنا يلزمنا البحث عن تلك المسألة على ضوء العقل والكتاب العزيز فنقول:

ذهب العدلية إلى أن هناك أفعالاً يدرك العقل من صميم ذاته ومن دون استعانة من الشرع أنها حسنة وأفعالاً أخرى يدرك أنها قبيحة كذلك؛ وقالت الأشاعرة: لا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، فلا حسن إلا ماحسنه الشارع ولا قبيح إلا ما قبحه؛ و النزاع بين الفريقين دائر بين الإيجاب الجزئي و السلب الكلي، فالعدلية يقولون بالأول و الأشاعرة بالثاني.

ملاكات الحسن والقبح

لاشك أن للحسن والقبح معنى واحداً، وإنما الكلام في ملاك كون الشيء حسناً أو قبيحاً، وهو يختلف باختلاف الموارد، فقد ذكر للحسن والقبح ملاكات وهي:

١. **ملائمة الطبع ومنافرته:** فالمشهد الجميل بما أنه يلائم الطبع حسن، كما أن المشهد المخوف بما أنه منافر للطبع قبيح، ومثله الطعام الذي والصوت الناعم، فإنهما حسانان، كما أن الدواء المرن ونهيق الحمار قبيحان.
٢. **موافقة الغرض والمصلحة ومخالفتهما:** والغرض والمصلحة إما شخصيان وإما نوعيان، فقتل عدو الإنسان يعد حسناً عنده لأنّه موافق لفريضه، ولكنه قبيح للأصدقاء المقتول وأهله، لمخالفته لأغراضهم ومصالحهم الشخصية، هذا في المجال الشخصي، وأما في المجال النوعي، فإن العدل بما أنه حافظ لنظام المجتمع ومصالح النوع فهو حسن وبما أن الظلم هادم للنظام ومخالف لمصلحة النوع فهو قبيح.
٣. **كون الشيء كمالاً للنفس أو نقصاناً لها:** كالعلم والجهل، فالأول زين لها والثاني شين، ومثلهما الشجاعة والجبن، وغيرهما من كمالات النفس ونقائصها.
٤. **ما يوجب مدح الفاعل وذمه عند العقل:** وذلك بمشاهدة الفعل من حيث إنّه مناسب لكمال وجودي للموجود العاقل المختار أو نقصان له،

فيستقل العقل بحسناته ووجوب فعله، أو قبحه ووجوب تركه وهذا كما إذا لاحظ العقل جزاء الإحسان بالإحسان، فيحكم بحسناته وجزاء الإحسان بالإساءة فيحكم بقبحه، فالعقل في حكمه هذا لا يلاحظ سوى أن بعض الأفعال كمال للموجود الحي المختار وبعضها الآخر نقص له، فيحكم بحسن الأول وقبح الثاني.

تعيين محل النزاع

لا نزاع في الحسن والقبح بملك الأول والثالث، وهو واضح، وكذلك في الحسن والقبح بملك الغرض والمصلحة الشخصيين، وأما الغرض والمصلحة النوعيان فإن كثيراً من الباحثين عن التحسين والتقييع العقليين يعلّلون حسن العدل والإحسان، وقبح الظلم والعدوان، باشتمال الأول على مصلحة عامة والثاني على مفسدة كذلك. وهذا الملك في الحقيقة من مصاديق الملك الرابع كما لا يخفى. إذ ربما يكون مدح الفاعل على فعل وذمه على فعل لغاية المصالح والمفاسد النوعية. والإتيان بالفعل وتركه بهذه الغاية يعد كمالاً ونقصاناً للفاعل. وهذا المعنى الأخير هو محل النزاع بين المثبتين والناففين.

دلائل المثبتين والناففين

أ. دلائل المثبتين: استدل القائلون بالتحسين والتقييع العقليين بوجهه عديدة نكتفى بذكر وجهين منها:

الدليل الأول: وهو ما أشار إليه المحقق الطوسي بقوله: «ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً». ^(١)

توضيحة: أنَّ الحسن والقبح لو كانا بحكم العقل، بحيث كان العقل مستقلاً في إدراك حسن الصدق وقبح الكذب فلا إشكال في أنَّ ما أخبر الشارع عن حسن حسن، وما أخبر عن قبحه قبح، لحكم العقل بأنَّ الكذب قبح والشارع منزه عن إرتكاب القبح.

وأما لو لم يستقل العقل بذلك، فلو أخبر الشارع بحسن فعل أو قبحه فلا يمكن لنا الجزم بكونه صادقاً في كلامه حتى نعتقد بمضمون أخباره ونستكشف منه حسن الفعل أو قبحه، وذلك لاحتمال عدم صدق الشارع في أخباره، فإنَّ الكذب حسب الفرض لم يثبت قبحه بعدُ وإثبات قبح الكذب بإثبات الشارع عن قبحه مستلزم للدور.

الدليل الثاني: وهو ما ذكره العلامة الجلبي بقوله:

لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله تعالى شيء ^(٢) ولو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزات على يد الكاذبين، وتجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة، فإنَّ أيَّ نبيَّ أظهر المعجزة عقيب إدعاء النبوة لا يمكن تصديقه مع تجويز إظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى النبوة ^(٣).

١. كشف المراد: ٤١٨.

٢. لما تقدم في الدليل الأول من عدم إثبات حسن فعل أو قبحه مطلقاً.

٣. نهج الحق وكشف الصدق: ٨٤.

والعجب أن الفضل بن روزبهان الأشعري حاول الإجابة عن هذا الدليل بقوله:

عدم إظهار المعجزة على يد الكاذبين ليس لكونه قبيحاً عقلاً
بل لعدم جريان عادة الله الجاري مجرى المحال العادي
 بذلك^(١).

فعند ذلك لا ينسد باب معرفة النبوة لأن العلم العادي حاكم باستحالة
هذا الإظهار.

يلاحظ عليه: أنه من أين وقف على تلك العادة وأن الله لا يجري
الإعجاز على يد الكاذب؟ ولو كان التصديق متوقفاً على إحرازها لزم أن
يكون المكذبون بنبوة نوع أو من قبله ومن بعده معذورين في إنكارهم
لنبوة الأنبياء، إذ لم تثبت عندهم تلك العادة، لأن العلم بها إنما يحصل من
تكرر رؤية المعجزة على يد الصادقين دون الكاذبين.

ب. أدلة الغاففين

الدليل الأول: قالوا: لو كان العلم بحسن الإحسان وقبع العداون
ضرورياً لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بأن الواحد نصف الإثنين، لكن
التالي باطل بالوجودان.

ويلاحظ عليه أولاً: أنه يجوز التفاوت في الادراكات البدئية،

١. دلائل الصدق: ٣٦٩ / ١، ثم إن هناك أدلة أخرى لإثبات عقلية الحسن والقبح طرينا الكلام عنها
رعاية الاختصار، للطالب أن يراجع الإلهيات: ٢٤٦ / ١.

فالأوليات متقدمة على المشاهدات وهي على الفطريات وهكذا، فوجود التفاوت بين البديهيات لا ينافي بدايتها، وإليه أشار المحقق الطوسي بقوله:

«ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور». ^(١)

وثانياً: نفي كون الحكم بحسن فعل أو قبحه بديهيّاً لا يدلّ على نفي كونه عقليّاً، فإنّ نفي الأخصّ لا يدلّ على نفي الأعمّ، فمن الجائز أن يكون العقل مستقلاً بحسن فعل أو قبحه لكن بالتأمل والنظر، فعلى فرض قبول ما أدعى من التفاوت لا يجدي المنكر شيئاً.

الدليل الثاني: لو كان الحسن والقبح عقليين لما اختلفا، أي لما حسن القبح ولما قبح الحسن، وبالتالي باطل، فإنّ الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح، وذلك فيما إذا تضمن الكذب إنقاذ نبيٍّ من الهلاك والصدق إهلاكه.

فلو كان الكذب قبيحاً للذاته لما كان واجباً ولا حسناً عندما استفید به عصمة دم نبيٍّ عن ظالم يقصد قتله. ^(٢)

والجواب عنه: أنَّ كلاماً من الكذب في الصورة الأولى والصدق في الصورة الثانية على حكمه من القبح والحسن، إلا أنَّ ترك إنقاذ النبي أقبح من الكذب، وإنقاذه أحسن من الصدق، فيحكم العقل بترك الصدق وارتكاب الكذب قضاءً لتقديم الأرجح على الراجح، فإنَّ تقديم الراجح على الأرجح قبيح عند العقل.

١. كشف العراد: ٢٣٦.

٢. شرح التجريد للقوشجي: ٣٣٩.

الدليل الثالث: إن القول بالتحسين والتقييم العقليين دخالة في شؤون رب العالمين الذي هو مالك كل شيء حتى العقل، فله أن يتصرف في ملكه كيف يشاء، ولازم القول بأن العقل حاكم بحسن بعض الأفعال وقبحه تحديد لملكه وقدرته سبحانه.

ويرد أن العقل ليس فارضاً على الله تعالى شيئاً وإنما هو كاشف عن القوانين السائدة على أفعاله تعالى، فالعقل يطالع أولاً صفات الله الكمالية كالغنى الذاتي، والعلم والقدرة الذاتيين، ثم يستنتج منها تنزّهه عن إرتكاب القبائح، وهذا كما أن العقل النظري يكشف عن القوانين السائدة على نظام الكون وعالم الطبيعة.

وبالتأمل فيما ذكرنا يظهر ضعف سائر ما استدل به القائلون بنفي التحسين والتقييم العقليين ولا ترى حاجة في ذكرها وبيان وجوه الخلل فيها.^(١)

التحسين والتقييم في الكتاب العزيز

إن التدبّر في آيات الذكر الحكيم يعطي أنه يسلم إستقلال العقل بالتحسين والتقييم خارج إطار الوحي ثم يأمر بالحسن وينهى عن القبيح، وإليك فيما يلي نماذج من الآيات في هذا المجال:

١. **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَا حَنِّ**

١. إن شئت الوقوف تمام على مجموع دلائل الأشاعرة راجع القواعد الكلامية، بقلم المؤلف: ٧٠

الفَحْشَاءُ وَالْمُنْكَرُ وَالْبَغْيُ يَعِظُكُمْ لَعْلَكُمْ تَذَكَّرُونَ. (١)

٢. **«قُلْ إِنَّمَا حَرَمَ رَبُّكَ الْفَوَاحِشَ».** (٢)

٣. **«يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ».** (٣)

فهذه الآيات تعرب بوضوح عن أن هناك أموراً توصف بالعدل والإحسان والمعروف والفحشاء والمنكر والبغى قبل تعلق الأمر والنهي بها، وأن الإنسان يجد اتصاف بعض الأفعال بأحدها ناشئاً من صميم ذاته وليس عرفان الإنسان بها موقوفاً على تعلق الشرع، وإنما دور الشرع هو تأكيد إدراك العقل بالأمر بالحسن والنهي عن القبيح وبيان ما لا يستقل العقل في إدراك حسن وقبحه، وتدل على ما تقدم بأوضح دلالة الآية التالية:

٤. **«وَإِذَا فَعَلُوا فَاحْشَأْتَهُمْ قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَاللَّهُ أَمْرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ».** (٤) الآية تأتي في سورة هود

فإن الظاهر من الآية أن المشركين كانوا عارفين بقبح أفعالهم وأنها من الفحشاء ولكنهم حاولوا توجيه تلك الأفعال الشنيعة إما بكونها إبقاء لسيرة آبائهم وهم كانوا يحسّنون ذلك، وإما بكونها مما أمر بها الله سبحانه ولكن الله تعالى يخطئهم في ذلك ويقول إن الله لا يأمر بالفحشاء كما يخطئهم في آبائهم سيرة آبائهم بقوله:

٢. الأعراف: ٣٣

١. التحل: ٩٠

٣. الأعراف: ١٥٧

٤. الأعراف: ٢٨

٤. «أَوْ لَوْ كَانَ آباؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لَا يَهْتَدُونَ».^(١)
٥. «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجُورِ».^(٢)
٦. «أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ»^(٣).
٧. «هَلْ جَزَاءُ الْإِخْسَانِ إِلَّا الْإِخْسَانُ»^(٤).
- وهذه الآيات تدل على أنه سبحانه اتخذ وجدان الإنسان سندأ لقضائه فيما تستقل به عقليته، فالإنسان يجد من تلقاء نفسه قبح التسوية عند الجزاء بين المفسد والمصلح والفاجر والمؤمن والمسلم والمجرم، كما أنه يدرك كذلك حسن جراء الإحسان بالإحسان، وهذا الإدراك الفطري هو السندا في حكم العقل بوجوب يوم البعثة والحساب كي يفصل بين الفريقين ويجزي كل منهما بما يقتضيه العدل والإحسان الإلهي.



١. البقرة: ١٧٠.

٢. ص: ٢٨.

٣. القلم: ٣٦ - ٣٧.

٤. الرحمن: ٦٠.



مرکز تحقیقات کامپیوئر علوم رسانی

الفصل الثالث

أفعال الله سبحانه معللة بالغايات

من مظاهر عدله تعالى وحكمته تنزيه أفعاله سبحانه عن العبث ولزوم إقترانها بالغايات والأغراض، وهذه المسألة من المسائل التي تшاجرت فيها العدلية والأشاعرة، فال الأولى على الإيجاب والثانية على السلب.

واستدلت العدلية على مذهبهم بأن خلو الفعل عن الغاية والغرض يعد لغوًا وعبثًا وهو من القبائح العقلية، والله تعالى منزه عن القبائح فلا بد أن تكون أفعاله مقتنة بأغراض ومعللة بغايات.

والمهم في هذا المجال، التحقيق حول دلائل الأشاعرة على إنكار كون أفعاله تعالى معللة بالغايات، وأمّا دليل نظرية العدلية فهو واضح، لأن هذه المسألة - كما تقدم - من فروع مسألة التحسين والتقييم العقليين فنقول:

استدلت الأشاعرة على مذهبهم بأنه لو كان فعله لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض لأنّه لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه وهو معنى الكمال.⁽¹⁾

يلاحظ عليه: أنَّ الأشاعرة خلطوا بين الغرض الراجح إلى الفاعل، والغرض الراجح إلى فعله، فالاستكمال لازم في الأول دون الثاني، والسائل يكون أفعاله معللة بالأغراض والغايات والدعاوي والمصالح، إنما يعني بها الثاني دون الأول.

توضيح ذلك: أنَّ العلة الغائية في أفعال الفواعل البشرية هي السبب لخروج الفاعل عن كونه فاعلاً بالقدرة إلى كونه فاعلاً بالفعل، فهي متقدمة على الفعل صورة وذهناً ومؤخراً عنه وجوداً وتحققاً، ولا تتصور العلة الغائية بهذا المعنى في ساحته تعالى، لغناه المطلق في مقام الذات والوصف والفعل، فلا يحتاج في الإيجاد إلى شيء وراء ذاته، وإنما كان ناقصاً في مقام الفاعلية مستكملاً بشيء وراء ذاته وهو لا يجتمع مع غناه المطلق، ولكن نفي العلة الغائية بهذا المعنى لا يستلزم أن لا يترتب على فعله مصالح وحكم يتتفع بها العباد وينتظم بها النظام، وذلك لأنَّه سبحانه فاعل حكيم، والفاعل الحكيم لا يختار من الأفعال الممكنة إلا ما يناسب ذلك، ولا يصدر منه ما يضاده ويخالفه.^(١)

القرآن وأفعاله سبحانه الحكيمية

والعجب من غفلة الأشاعرة من النصوص الصريحة في هذا المجال، يقول سبحانه: «أَفَحَسِبُوكُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبْرَةً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ».^(٢)

١. وإلى ذلك أشار المحقق الطوسي بقوله: «ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده إليه» كشف المراد، المقصد ٣، الفصل ٣، المسألة ٤.

٢. المؤمنون: ١١٥.

وقال: «وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا يَئْنَهُمَا لِأَعْبِينَ».^(١)

وقال: «وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا يَئْنَهُمَا بِاطِّلَّا ذَلِكَ ظَنُّ
الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ».^(٢)

وقال: «وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ».^(٣)

مذهب الحكماء في أفعاله تعالى

ريماً يتوجه إتفاق رأي الحكماء مع الأشاعرة في نفي الغاية والغرض
عن أفعاله تعالى، ولكنه خطأ ممحض، قال صدر المتألهين:

إنَّ الحكمة ما نفوا الغاية والغرض عن شيء من أفعاله مطلقاً،
بل إنما نفوا في فعله المطلق^(٤) وفي فعله الأول غرضاً زائداً
على ذاته تعالى، وأما ثوانى الأفعال والأفعال المخصوصة
وال المقيدة فأثبتوا لكل منها غاية مخصوصة كيف وكتبهم
مشحونة بالبحث عن غايات الموجودات ومنافعها....^(٥)

١. الدخان: ٣٨.

٢. ص: ٣٧.

٣. الذاريات: ٥٦.

٤. المراد من فعله المطلق العالم الإمكانى إذا لوحظ جملة واحدة، والمراد من فعله الأول الصنادر الأولى.

٥. الأسفار: ٨٤ / ٧



مرکز تحقیقات کامپیوئر علوم رسانی

الفصل الرابع

المصائب والشروع وحكمته تعالى

إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِمَصْلَحةِ الْإِنْسَانِ وَانْتِفَاعِهِ بِهَا فِي مَعِيشَتِهِ، مَعَ أَنَّ الْمَصَابِيبَ وَالْبَلَاثِيَا تَنَافِي هَذِهِ الْغَايَةِ وَتَضَادُهَا، وَالْفَاعِلُ الْحَكِيمُ لَا يَصْنَعُ مَا يَضَادُ غَرْبَرِهِ. أَضَفْ إِلَى ذَلِكَ أَنَّ مَقْتَضِيَ رَحْمَةِ اللَّهِ الْوَاسِعَةِ رَفْعُ الْمَصَابِيبِ وَدُفْعُ الشَّرُورِ الْوَاقِعَةِ فِي عَالَمِ الطَّبِيعَةِ كَيْ لَا تَصْعِبَ الْمَعِيشَةَ عَلَى الْإِنْسَانِ وَتَكُونَ لَهُ هَنِيَّةٌ مَرِيثَةٌ بِلَا جُزْعٍ وَمَصِيرَةٍ.

وَالإِجَابَةُ عَنْ هَذِهِ الشَّبَهَةِ تَبَثِّنِي عَلَى بَيَانِ أُمُورِ:

الأول: المصالح النوعية راجحة على المصالح الفردية

لا شك أن الحياة الإنسانية حياة اجتماعية، فهناك مصالح ومنافع فردية، وأخرى نوعية اجتماعية، والعقل الصربيح يرجح المصالح النوعية على المنافع الفردية، وعلى هذا فما يتجلّى من الظواهر الطبيعية لبعض الأفراد في صورة المصيبة والشرّ، هو في عين الوقت تكون متضمنة لمصلحة النوع والمجتمع، فالحكم بأن هذه الظواهر شرور، تنافي مصلحة

الإنسان، ينشأ من التفات الإنسان إليها من منظار خاص والتجاهل عن غير نفسه في العالم، من غير فرق بين من مضى في غابر الزمان ومن يعيش في الحاضر في مناطق العالم أو سوف يأتي ويعيش فيها.

الثاني: ضالة علم الإنسان ومحدوديته

إن علم الإنسان المحدود هو الذي يدفعه إلى أن يقضي في الحوادث بتلك الأقضية الشاذة، ولو وقف على علمه الضئيل ونسبة علمه إلى ما لا يعلمه لرجع القهقرى قائلًا: **﴿وَرَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا يَا طِلَامُ﴾**.^(١)

ولأذعن بقوله تعالى: **﴿وَمَا أُورِثْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾**.^(٢)

وما أشبه الإنسان في حكمه بأن المصائب شرور محضره للإنسان ليس لها دور في مصالحة بتعابير سهل يرى جرافة تحفر الأرض، أو تهدم بناء مشيرة الغبار والتراب في الهواء، فيقضي من فوره بأنه عمل ضار وشر، وهو لا يدرى بأن ذلك يتم تمهيداً لبناء مستشفى كبير يستقبل المرضى ويعالج المصابين ويسيء للمحتاجين إلى العلاج وسائل المعالجة والتمريض. ولو وقف على تلك الأهداف النبيلة لقضى بغير ما قضى، ولوصف ذلك التهديم بأنه خير وأنه لا ضير فيما يحصل من ضوضاء الجرافة وتصاعد الغبار.

١. آل عمران: ١٩١.

٢. الإسراء: ٨٥

الثالث: الغفلة عن القيم الإنسانية العليا

ليست الحياة الإنسانية حياة مادية فقط، بل للإنسان حياة روحية معنوية، ولا شك أن الفلاح والسعادة في هذه الحياة، هي الغاية القصوى من خلق الإنسان، وفتح المفتاح الوصول إلى تلك الغاية هو العبادة والخضوع لله سبحانه، وعلى هذا الأساس فالحوادث التي توجب إختلافاً ما في بعض شؤون الحياة المادية ربما تكون عاملات أساسية لاتجاه الإنسان إلى الله سبحانه كما قال سبحانه:

﴿فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ يَعْجِلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾. ^(١)



كما سيوافيك بيان ذلك.

الرابع: المصائب وليدة الذنوب والمعاصي

القرآن الكريم يعدّ الإنسان مسؤولاً عن كثير من الحوادث المؤلمة والواقع الموجعة في عالم الكون، قال سبحانه:

﴿ظَاهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتِ أَيْدِي النَّاسِ﴾. ^(٢)

وقال سبحانه:

﴿وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرْبَى آمَنُوا وَ اتَّقُوا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخْذَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾. ^(٣)

١. الروم: ٤١.

٢. النساء: ١٩.

٣. الأعراف: ٩٦.

وقال سبحانه:

«وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ»^(١).
إلى غير ذلك من الآيات الدالة على أن لأعمال الإنسان دوراً واقعياً في
البلايا والشرور الطبيعية والاجتماعية، ولكن الإنسان إذا أصابته مصيبة
وكارثة يتعجل من فوره، وبدل أن يرجع إلى نفسه ويتفحص عن العوامل
البشرية لتلك الحوادث ويقوم بإصلاح نفسه، يعدها مخالفه لحكمة الصانع
أو عدله ورحمته.

الفوائد التربوية للمصائب

إذا عرفت هذه الأصول فلترجع إلى تحليل فوائد المصائب والشرور،
فنقول:

مَرْجِعِيَّةِ الْكِتَابِ مِنْ حِلْمٍ

١. المصائب وسيلة لتجغير الطاقات

إن البلايا والمصائب خير وسيلة لتجغير الطاقات وتقدم العلوم ورقى
الحياة البشرية، فإن الإنسان إذا لم يواجه المشاكل في حياته لا تفتح طاقاته
ولا تنموا، بل نموها وخروجها من القوة إلى الفعل رهن وقوع الإنسان في
مهب المصائب والشدائد. وإلى هذه الحقيقة يشير قوله تعالى:

«فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * فَإِذَا فَرَغْتَ فَانْصَبْ *
وَإِلَى رَبِّكَ فَارْجِبْ»^(٢).

٢. البلايا جرس إنذار وسبب للعودة إلى الحق

إن التمتع بالموهوب المادية والإستغرق في اللذائذ والشهوات يوجب غفلة كبرى عن القيم الأخلاقية وكلما ازداد الإنسان توغلًا في اللذائذ والنعيم، ازداد ابتعاداً عن الجوانب المعنوية. وهذه حقيقة يلمسها كل إنسان في حياته وحياة غيره، ويقف عليها في صفحات التاريخ، ونحن نجد في الكتاب العزيز التصريح بصلة الطغيان بإحساس الغني، إذ يقول عزوجل:

﴿وَإِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى * أَنْ رَأَهُ اسْتَغْنَى﴾^(١).

فإذاً لا بد لإنتباه الإنسان من هذه الغفلة من هزة وجرس إنذار يذكره ويرجعه إلى الطريق الوسطي، وليس هناك ما هو أدنى في هذا المجال من بعض الحوادث التي تقطع نظام الحياة الناعمة بشيء من المزعجات حتى يدرك عجزه ويتتبه من نوم الغفلة. ولأجل هذا يعلل القرآن الكريم بعض النوازل والمصائب بأنها تنزل لأجل الذكرى والرجوع إلى الله، يقول سبحانه:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَرَّعُونَ﴾^(٢).

ويقول أيضًا:

١. العلق: ٦ - ٧.

٢. الأعراف: ٩٤.

«وَلَقَدْ أَخْذَنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسُّبْئَنَ وَنَقْصِينَ مِنَ الشَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ». ^(١)

ويقول أيضاً:

«ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيَذَقُوهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ». ^(٢)

ويقول تعالى: «وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ». ^(٣)

٣. حكمة البلاء في حياة الأولياء

يظهر من القرآن الكريم والأحاديث المتضارفة أنَّ البلاء والمحن ألطاف إلهية في حياة الأولياء والصالحين من عباد الله وشرط لوصولهم إلى المقامات العالية في الآخرة.

قال سبحانه:

«أَمْ حَسِبُوكُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثْلُ الَّذِينَ خَلُوا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهُمُ الْبُشَرَةُ وَالضُّرَاءُ وَزُلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَنِ نَصَرَ اللَّهَ أَلَا إِنَّ نَصَرَ اللَّهَ قَرِيبٌ». ^(٤)

وقال أيضاً:

٢. الروم: ٤١.

٤. البقرة: ٢١٤.

١. الأعراف: ١٣٠.

٣. الأعراف: ١٦٨.

«وَلَنَبْلُونَكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ السُّخْوَفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ
وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشْرِ الصُّابِرِينَ * الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا
لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ * أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَواتٌ مِّنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ
هُمُ الْمُهَتَّدُونَ».^(١)

وروى هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليهما السلام أنه قال: «إن أشد الناس بلاء
الأنبياء، ثم الذين يلونهم، ثم الأمثل فالأمثل».^(٢)

وروى سليمان بن خالد عنه عليهما السلام أنه قال: «وإنه ليكون للعبد منزلة عند
الله فما ينالها إلا بإحدى خصلتين، إما بذهب ماله أو ببلية في جسده».^(٣)

وقد شكا عبد الله بن أبي يعقوب إلى أبي عبد الله الصادق عليهما السلام مما أصابه
من الأوجاع - وكان مسقاً - فقال عليهما السلام: «يا عبد الله لو يعلم المؤمن ماله من
الأجر في المصائب لتمتى أنه قد فرض بالمقاريض».^(٤)

حاصل المقال:

إن المصائب على قسمين: فردية ونوعية، وإن شئت فقل: محدودة
ومطلقة، ولأعمال الإنسان دور في وقوع المصائب والبلايا، وهي جميعاً
موافقة للحكمة وغاية الخلقة، فإن الغرض من خلقة الإنسان وصوله إلى

١. البقرة: ١٥٥ - ١٥٧.

٢. الكافي: ج ٢، باب شدة ابتلاء المؤمن، الحديث ١.

٣. نفس المصدر: الحديث ٢٢.

٤. نفس المصدر: الحديث ١٥.

الكلمات المعنوية الخالدة، وتلك المصائب جرس الإنذار للغافلين وكفارة لذنوب المذنبين وأسباب الإرتقاء والتعالي للصالحين.

هذا في جانب الغرض الآخروي، وأما في ناحية الحياة الدنيوية فيجب إلقاء النظر إلى أمرين:

١. ملاحظة منافع نوع البشر المتوطّنين في نواحي العالم، بلا قصر النظر إلى منافع الفرد أو طائفة من الناس.
٢. ملاحظة ما يتوصّل إليه الإنسان عند مواجهته للمشاكل والشدائد من الاختراعات والإكتشافات الجديدة المؤدية إلى صلاح الإنسان في حياته المادية.



مركز تطوير علوم رسالت

الفصل الخامس

التكليف بما لا يطاق قبيح

إن التكليف بما هو خارج عن قدرة المكلف ظلم، وقبح الظلم من البديهيات الأولية عند العقل العملي، فيستحيل على الحكيم أن يكلّف العبد بما لا قدرة له عليه، من غير فرق بين كون نفس الفعل المكلف به ممكناً بالذات، ولكن كان خارجاً عن إطار قدرة المكلف، كالطيران إلى السماء بلا وسيلة، أو كان نفس الفعل بما هو محالاً، كدخول الجسم الكبير في الجسم الصغير من دون أن يتسع الصغير أو يتصغر الكبير، هذا هو قضاء العقل في المسألة.

والأيات القرآنية أيضاً صريحة في أنه سبحانه لا يكلّف الإنسان إلا وسعه، وقدر طاقتـه ولا يظلمه مطلقاً.

قال سبحانه: «**لَا يَكْلُفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**». ^(١)

وقال تعالى: «**وَمَا رَبُّكَ بِظَلَامٍ لِلْعَبْدِ**». ^(٢)

١. البقرة: ٢٨٦.

٢. فصلت: ٤٦.

الأشاعرة وتجويز التكليف بما لا يطاق

مع هذه البراهين المشرقة نرى أنَّ الأشاعرة جَوَزُوا التكليف بما لا يطاق، وبذلك أظهروا العقيدة الإسلامية، عقيدة مخالفة للوجودان والعقل السليم، ومن المأسوف عليه أنَّ المستشرقين أخذوا عقائد الإسلام عن المتكلمين الأشعريين، فإذا بهم يصفونها بكونها على خلاف العقل والفطرة لأنَّهم يجَوِّزُون التكليف بما لا يطاق.

إنَّ الأشاعرة استدلوا بآيات تخيلوا دلالتها على ما يرتأونه، مع أنها بمنأى عما يتبنونه في المقام، وأظهر ما استدلوا به آيتان:

الأية الأولى: قوله تعالى **«مَا كَانُوا يَسْتَطِيغُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يَبْصِرُونَ»**^(١).

وجه الإستدلال: إنَّ الآية صريحة على أنَّ المفترين على الله سبحانه في الدنيا، المنكرين للحق لم يكونوا مستطيعين من أن يسمعوا كلام الله ويصغوا إلى دعوة النبي إلى الحق مع أنَّهم كانوا مكلفين باستماع الحق وقبوله، فكُلُّهم الله تعالى بما لا يطيقون عليه.

يلاحظ عليه: أنَّ عدم استطاعتهم ليس بمعنى عدم وجودها فيهم ابتداءً، بل لأنَّهم حَرَّموا أنفسهم من هذه النعم بالذنوب، فصارت الذنوب سبباً لكونهم غير مستطيعين لسماع الحق وقبوله، وقد تواترت النصوص من

الأيات والأحاديث على أن العصيان والطغيان يجعل القلوب عمياً والأسماء صماء.

قال سبحانه: **«فَلَمَّا زَاغُوا أَزْاغَ اللَّهُ فُلُوْبَهُمْ»**.^(١)

وقال سبحانه حاكياً عن المجرمين:

«وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَضْحَابِ السَّعِيرِ».^(٢)

فقولهم: **«لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ»** مع اعترافهم بكونهم مذنبين يدل على أنهم كانوا قادرين على ذلك، لأنهم لو لم يكونوا قادرين كان المناسب في مقام الاعتذار أن يقولوا: «ما كننا قادرين على أن نسمع أو نعقل فلا نعرف بالذنوب». ولقد أجاد الزمخشري في تفسير الآية بقوله:

أراد أنهم لفروط تصاههم عن استماع الحق وكراهتهم له، وأنهم لا يستطيعون السمع، و... الناس يقولون في كل لسان: هذا كلام لا استطيع أن أسمعه.^(٣)

الآية الثانية: قوله تعالى:

«يَوْمَ يُكَسَّفُ عَنْ سَاقِ وَيُدْهَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِعُونَ».^(٤)

ووجه الاستدلال: إن الله تعالى يدعوا الضالين والطاغيين إلى السجود يوم

١. الصف: ٥.

٢. الملك: ١٠-١١.

٣. الكتاب: ٢/٢٨٦.

٤. القلم: ٤٢.

القيامة مع أنهم لا يستطيعون الإجابة، والإتيان بالسجود، فإذا جاز التكليف بما لا يطاق عليه في الآخرة، جاز ذلك في الدنيا.

يلاحظ عليه: أن يوم القيمة دار الحساب والجزاء، وليس دار التكليف والعمل، فدعوته تعالى في ذلك اليوم ليس بداعي التكليف وغاية العمل، بل المقصود توبیخ الطاغين وایجاد الحسرة فيهم لتركهم السجود في الدنيا مع كونهم مستطيعين عليه كما قال سبحانه: «وَقَدْ كَانُوا يَذْعَنُونَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ».^(١)

ونظير الآية قوله سبحانه:

«فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شَهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ».^(٢)

مركز تertiت علمي

١. القلم: ٤٣.

٢. البقرة: ٢٣.

الفصل السادس

وجوب اللطف عند المتكلمين

مما يترتب على حكمته تعالى وجوب اللطف عليه سبحانه. واللطف عند المتكلمين عبارة عما يقرب المكلف إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية، ثم إن اتصال اللطف بوقوع التكليف يسمى لطفاً محضـاً، وإنـا يسمـى لطفـاً مقرـباً، قال السيد المرتضـي:

إن اللطف ما دعا إلى فعل الطاعة، وينقسم إلى ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة ولو لاه لم يختره، وإلى ما يكون أقرب إلى اختيارها، وكلا القسمين يشمله كونه داعياً.^(١)

برهان وجوب اللطف

استدلوا على وجوب اللطف عليه سبحانه بأن ترك اللطف ينافي غرضه تعالى من خلقه العباد وتکلیفهم، وهو قبيح لا يصدر من الحكيم، قال المحقق البحرياني:

١. الدلخیرة فی علم الكلام: ١٨٦.

إنه لو جاز الإخلال به في الحكمة فبتقدير أن لا يفعله الحكيم، كان مناقضاً لغرضه، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: إنه تعالى أراد من المكلف الطاعة، فإذا علم أنه لا يختار الطاعة، أو لا يكون أقرب إليها إلا عند فعل يفعله به لا مشقة عليه فيه ولا غضاضة، وجب في الحكمة أن يفعله، إذ لو أخل به لكشف ذلك عن عدم إرادته له، وجرى ذلك مجرى من غيره حضور طعامه وعلم أو غالب ظنه أنه لا يحضر بدون رسول، فمتى لم يرسل عدًّا مناقضاً لغرضه.

وبيان بطلان اللازم: إن العقلاة يعدون المناقضة للغرض سفهاً، وهو ضد الحكمة ونقص، والنقص عليه تعالى محال.^(١)

شروط اللطف

إن القائلين بوجوب اللطف ذكروا له شرطين:

الأول: أن لا يكون له حظ في التمكين وحصول القدرة، إذ العاجز غير مكلف فلا يتصور اللطف في مورده.

الثاني: أن لا يبلغ حد الإلقاء ولا يسلب عن المكلف الاختيار، لتألئفي الحكمة في جعل التكليف من ابتلاء العباد وامتحانهم.

وباعتبار الشرط الأخير يتبيّن وهن ما استشكل على وجوب اللطف بأنه لو وجب اللطف على الله تعالى لكان لا يوجد في العالم عاص، لأنّه ما

من مكْلَفٍ إِلَّا وَفِي مُقدورِ اللَّهِ تَعَالَى مِن الْأَلْطَافِ مَا لَوْ فَعَلَهُ بَه لَا خَتَارٌ عَنْهُ
الْوَاجِبُ وَاجْتَنَبَ الْقَبِيجُ وَذَلِكَ لِأَنَّ قَدْرَةَ اللَّهِ تَعَالَى وَإِنْ كَانَتْ مَطْلَقَةً فِي
نَفْسِهَا، لَكِنْ إِعْمَالُهَا مَقِيدَةٌ بِمَا لَا يَنْافِي مَقْتَضَى حِكْمَتِهِ تَعَالَى مِنْ كَوْنِ
الْإِنْسَانِ مَخْتَارًا وَمَكْلَفًا.^(١)

أقسام اللطف

اللطف إِمَّا مِنْ فَعْلِ اللَّهِ تَعَالَى، وَيُجْبِي حِكْمَتِهِ فَعَلَهُ كَالْبَعْثَةُ، وَإِلَّا
عَذْ تَرْكُهُ نَقْصًا لِغَرْضِهِ كَمَا مِنْ، أَوْ مِنْ فَعْلِ الْمَكْلَفِ، وَحِينَئِذٍ فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ
لَطْفًا فِي تَكْلِيفِ نَفْسِهِ، وَيُجْبِي حِكْمَتِهِ تَعَالَى أَنْ يَعْرُفَهُ إِيَّاهُ وَيَوْجِبُهُ عَلَيْهِ،
وَذَلِكَ كِمْتَابَةُ الرَّسُولِ وَالْاقْتِداءُ بِهِمْ، أَوْ فِي تَكْلِيفِ غَيْرِهِ، وَذَلِكَ كِتْبَلَيْغُ
الرَّسُولِ الْوَحِيِّ، وَيُجْبِي أَنْ يَشْتَمِلَ عَلَى مَصْلَحَةٍ تَعُودُ إِلَيْهِ فَاعِلُهُ، إِذَا يَجْهَبُهُ
عَلَيْهِ لِمَصْلَحَةِ غَيْرِهِ مَعَ خَلْوَةِ تَعْنِي مَصْلَحَةٍ تَعُودُ إِلَيْهِ ظُلْمٌ وَهُوَ عَلَيْهِ تَعَالَى
مَحَالٌ.^(٢)

١. لاحظ: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٣.

٢. قواعد المرام: ١٨؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٢٧٨.



کامالیہ علمی و تحقیقی مرکز

الفصل السابع

الجبر والكسب

من الأبحاث الكلامية الهامة، البحث عن كيفية صدور أفعال العباد، وأنهم مختارون في أفعالهم أو مجبورون، مضطرون عليها؟ والمسألة ذات صلة وثيقة بمسألة العدل الإلهي، فإن العقل البديهي حاكم على قبح تكليف المجبور ومؤاخذته عليه، وأن الله سبحانه ممزوج عن كل فعل قبيح.

ثم إن هذه المسألة من المسائل الفكرية التي يتطلع كل إنسان إلى حلها، سواء أقدر عليه أم لا، ولأجل هذه الخصيصة لا يمكن تحديد زمن تكونها في البيئات البشرية، ومع ذلك فهي كانت مطروحة في الفلسفة الإغريقية، ثم انطربت في الأوساط الإسلامية ويبحث عنها المتكلمون وال فلاسفة المسلمين، كما وقع البحث حولها في المجتمعات الغربية الحديثة، والمذاهب والأراء المطروحة في هذا المجال في الكلام الإسلامي

أربعة:

١. مذهب الجبر الممحض؛

٢. مذهب الكسب؛

٣. مذهب التفويض؛

٤. مذهب الأمر بين الأمرين.

فلنبحث عنها واحداً تلو الآخر.

أ-الجبر المحسن

وهو المنسوب إلى جهم بن صفوان (المتوفى ١٢٨هـ)، قال الأشعري:

تفرد جهم بأمور، منها: أنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس^(١).

وعرّفهم الشهريستاني بأنّهم يقولون:

إنّ الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنّما هو مجبر في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنّما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات... وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً.^(٢)

ولا ريب في بطلان هذا المذهب، إذ لو كان كذلك لبطل التكليف والوعد والوعيد والثواب والعقاب. ولصار بعث الأنبياء وانزال الكتب والشريعة السماوية لغوياً. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

١. مقالات الإسلاميين: ١ / ٣١٢.

٢. العدل والنحل: ١ / ٨٧.

نظريّة الكسب

قد انطربت نظريّة الكسب في معركة الأبحاث الكلامية قبل ظهور الشّيخ الأشعري بأكثـر من قرن، فهذه هي الطائفة الضـاربة^(١) قالت: «إـنْ أفعال العباد مخلوقة لـله تعالى حقيقة والعـبد مكتـسـبـها»^(٢).

وتبعـهم في ذلك الطائفة النـجـارـية^(٣) فـعـرـفـهـمـ الشـهـرـسـانـيـ بـأـنـهـمـ يـقـولـونـ:

إـنـ الـبـارـيـ تـعـالـىـ هـوـ خـالـقـ أـعـمـالـ الـعـبـادـ خـيـرـهـاـ وـشـرـهـاـ، حـسـنـهـاـ وـقـيـحـهـاـ، وـالـعـبـدـ مـكـتـسـبـ لـهـاـ، وـيـشـبـتـونـ تـأـثـيرـاـ لـلـقـدـرـةـ الـحـادـثـةـ، وـيـسـمـوـنـ ذـلـكـ كـسـبـاـ.^(٤)

ومع ذلك فقد اشتهرت نسبة النظرية إلى الأشعار وعـدـتـ منـ مـيـزـاتـ منـهجـهمـ، وما ذلك إـلـاـ لأنـ الشـيـخـ الأـشـعـريـ وـتـلـامـذـةـ مـدـرـسـتـهـ قـامـواـ بـتـحـكـيمـ هـذـهـ النـظـرـيـةـ وـتـبـيـيـنـهـاـ بـالـأـدـلـةـ الـعـقـلـيـةـ وـالـنـقـلـيـةـ وـقـدـ اـخـتـلـفـ عـبـارـاتـ الـقـوـمـ فـيـ تـفـسـيرـهـاـ، وـمـرـجـعـهـاـ إـلـىـ أـمـرـيـنـ:

١. إـنـ لـلـقـدـرـةـ الـمـحـدـثـةـ (ـقـدـرـةـ الـعـبـدـ)ـ نـحـوـ تـأـثـيرـ فـيـ اـكـسـابـ الـفـعـلـ لـكـنـ لاـ فـيـ وـجـودـهـ وـحـدـوـهـ بـلـ فـيـ الـعـنـاوـينـ الـطـارـئـةـ عـلـيـهـ.

١. هـمـ أـصـحـابـ ضـرـارـ بـنـ عـمـرـ، وـقـدـ ظـهـرـ فـيـ أـيـامـ وـاـصـلـ بـنـ عـطـاءـ (ـالـمـتـوفـيـ سـنـةـ ١٤٣١ـهـ).

٢. الـمـلـلـ وـالـنـحـلـ لـلـشـهـرـسـانـيـ: ١ / ٩٠ - ٩١.

٣. هـمـ أـصـحـابـ الحـسـينـ بـنـ مـحـمـدـ بـنـ عـبـدـ اللهـ النـجـارـ، وـلـهـ مـنـاظـرـاتـ مـعـ النـظـامـ، تـوـفـيـ عـامـ ١٤٣٠ـهـ.

٤. الـمـلـلـ وـالـنـحـلـ: ١ / ٨٩.

٤. نـقـلـ بـالـمـعـنـىـ.

٢. ليس للقدرة المحدثة تأثير في الفعل سوى مقارنتها لتحقق الفعل من جانبه سبحانه.

وإليك فيما يلي نصوصهم في هذا المقام:

كلام القاضي الباقياني

إن للباقياني تفسيراً لكتاب الأشعري وهو يرجع إلى الوجه الأول حيث قال:

الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد، لكن ليست صفات الأفعال أو وجوهها واعتباراتها تقتصر على جهة الحدوث فقط، بل ها هنا وجوه أخرى هي وراء الحدوث.

ثم ذكر عدّة من الجهات والإعتبارات، كالصلة والصيام والقيام والقعود، وقال:

إن الإنسان يفرق فرقاً ضرورياً بين قوله: «أوجد» وقولنا: «صلى» و«صام» و«قعد» و«قام» وكما لا يجوز أن تضاف إلى الباري جهة ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن تضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري تعالى. (١)

ثم استنتج أن الجهات التي لا يصح إسنادها إلى الله تعالى فهـي

متعلقة للقدرة الحادثة ومكتسبة للإنسان، وهي التي تكون ملاك الشواب والعقاب.

يلاحظ عليه: أن هذه العناوين والجهات لا تخلو من صورتين: إما أن تكون من الأمور العدمية، فعندئذ لا يكون للكسب واقعية خارجية، بل يكون أمراً ذهنياً اعتبارياً خارجاً عن إطار الفعل والتأثير، فكيف تؤثر القدرة الحادثة فيه، حتى يعد كسباً للعبد، ويكون ملاكاً للشواب والعقاب؟

وإما تكون من الأمور الوجودية، فعندئذ تكون مخلوقة لله سبحانه حسب الأصل المسلم (خلق الأفعال) عندكم.

 الغزالى وتفسير الكسب

فسر الغزالى الكسب بما يرجع إلى الوجه الثاني حيث قال:

إئما الحق إثبات القدرتين على فعل واحد والقول بمقدور منسوب إلى قادرين، فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد، وهذا إئما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد، فإن اختلفت القدرتان وانختلف وجه تعلقهما فتوارد القدرتين المتعلقتين على شيء واحد غير محال.

وحاصل ما ذكره في تغاير وجه تعلق القدرتين هو:

إن تعلق قدرته سبحانه بفعل العبد، تعلق تأثيري، وتعلق قدرة العبد نفسه تعلق تقارني، وهذا القدر من التعلق كاف في إسناد الفعل إليه وكونه كسباً له.^(١)

وقد تبعه في ذلك عدّة من مشايخهم المتأخرين كالفتا扎اني والجرجاني والقوشجي.^(٢)

يلاحظ عليه: أن دور العبد في أفعاله على هذا التفسير ليس إلا دور المقارنة، فعند حدوث القدرة والإرادة في العبد يقوم سبحانه بخلق الفعل، ومن المعلوم أن تحقق الفعل من الله مقارناً لقدرة العبد، لا يصحح نسبة الفعل في تتحققه إليه، ومعه كيف يتتحمل مسؤوليته، إذا لم يكن لقدرة العبد تأثير في وقوعه؟

إنكار الكسب من محققى الأشاعرة الأشاعرة من حرسى

إن هناك رجالاً من الأشاعرة أدركوا جفاف النظرية وعدم كونها طريقة صحيحة لحل معضلة الجبر، فنقضوا ما أبرموه وأجهروا بالحقيقة، شخص بالذكر منهم رجالاً ثلاثة:

الأول: إمام الحرمين، فقد اعترف بنظام الأسباب والمسببات الكونية أولاً، وانتهائهما إلى الله سبحانه وأنه خالق للأسباب ومسبباتها المستغنی على

١. لاحظ: الاقتصاد في الاعتقاد: ٤٧.

٢. لاحظ: شرح المقادير النسبية: ١١٧؛ شرح المواقف: ١٤٦ / ٨ وشرح التعريف للقوشجي:

الإطلاق ثانياً، وأنّ لقدرة العباد تأثيراً في أفعالهم، وأنّ قدرتهم تنتهي إلى قدرته سبحانه ثالثاً.^(١)

الثاني: الشيخ عبد الوهاب الشعرياني، وهو من أقطاب الحديث والكلام في القرن العاشر، فقد وافق إمام الحرمين في هذا المجال وقال: من زعم أنه لا عمل للعبد فقد عاند، فإنّ القدرة الحادثة، إذا لم يكن لها أثر فوجودها وعدمها سواء، ومن زعم أنه مستبد بالعمل فقد أشرك، فلا بدّ أنه مضطّر على الإختيار.^(٢)

الثالث: الشيخ محمد عبده، فقال في كلام طويل:

منهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق (يريد المعتزلة) وهو غرور ظاهر ومنهم من قال بالجبر وصرح به (يريد الجبرية الخالصة) ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه (يريد الأشاعرة) وهو هدم للشريعة ومحو للتکاليف، وإبطال لحكم العقل البدائي، وهو عماد الإيمان.

ودعوى أن الاعتقاد بكسب العبد^(٣) لأفعاله يؤدي إلى الإشراك بالله - وهو الظلم العظيم - دعوى من لم يلتفت إلى معنى

١. لاحظ: نص كلامه في الملل والنحل: ٩٨ / ١ - ٩٩ وهو بشكل أدق خيرة الحكماء والإمامية جماعة.

٢. البياتي والجواهر في بيان حقيقة الأكابر: ١٣٩-١٤١.

٣. يريد من الكسب، الإيجاد والخلق لا الكسب المصطلح عند الأشاعرة، كما هو واضح لمن لاحظ كلامه.

الإشراك على ما جاء به الكتاب والسنّة، فالإشراك اعتقاد أنّ لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة، وأنّ لشيء من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدرة المخلوقين...»^(١).



جامعة الأزهر

الفصل الثامن

نظريّة التفوّيض

المنقول عن المعتزلة هو أنّ أفعال العباد مفروضة إليهم وهم الفاعلون لها بما منحهم الله من القدرة، وليس لله سبحانه شأن في أفعال عباده، قال

القاضي عبد الجبار:

ذكر شيخنا أبو علي رحمه الله اثني أهل العدل على أنّ أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله عزّ وجلّ أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم.^(١)

وقال أيضاً:

فصل في خلق الأفعال، والغرض به، الكلام في أنّ أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنّهم المحدثون لها.^(٢)

ثم إن دافع المعتزلة إلى القول بالتفويض هو الحفاظ على العدل الإلهي، فلما كان العدل عندهم هو الأصل والأساس في سائر المباحث،

١. المفتني في أصول الدين: ٤١ / ٦، الإرادة.

٢. شرح الأصول الخمسة: ٣٢٣.

عمدوا إلى تطبيق مسألة أفعال العباد عليه، فوقعوا في التفويض لاعتقادهم بأنّ القول بكون أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه ينافي عدله تعالى وحدّدوا بذلك خالقيته تعالى وسلطانه، والذى أوقعهم في هذا الخطأ في الطريق، أمران:

أحدهما: خطأهم في تفسير كيفية ارتباط الأفعال إلى الإنسان وإليه تعالى، فزعموا أنّهما عرضيان، فأحدهما ينافي الآخر ويستحيل الجمع بينهما، فيما أنّهما كانوا بقصد تحكيم العدل الإلهي لجأوا إلى التفويض ونفي ارتباط الأفعال إلى الله تعالى؛ قال القاضي عبد العجبار:

إِنَّمَا قَالَ إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ خَالقُهَا (أفعال العباد) وَمَحْدُثَهَا، فَقَدْ عَظِمَ خَطَأُهُ.^(١)



يلاحظ عليه: أنّ الإنسان لا استقلال له، لا في وجوده، ولا فيما يتعلق به من الأفعال وشؤونه الوجودية، فهو محتاج إلى إفاضة الوجود والقدرة إليه من الله تعالى مدى حياته، قال سبحانه:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَتَتُمُ الْفُقَرَاءَ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ».^(٢)

وثانيهما: عدم التفكير بين الإرادة والقضاء التكوينيين والتشريعين، فالتكويني منها يعمّ الحسنات والسيئات بلا تفاوت، ولكن التشريعي منها لا يتعلّق إلا بالحسنات، قال سبحانه: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ»^(٣).

١. المعنى: ٦ / ٤١، الإرادة.

٢. فاطر: ١٥.

٣. الأعراف: ٢٨.

وقال سبحانه: **«قُلْ أَمْرٌ رَّبِّيْ بِالْقُسْطِ»**^(١)

فالآيات النازلة في تنزيهه تعالى عن الظلم والقبائح إما راجعة إلى أفعاله سبحانه، ومدلولها أنه سبحانه منزه عن فعل القبيح مطلقاً، وإما راجعة إلى أفعال العباد، ومدلولها أنه تعالى لا يرضها، ولا يأمر بها بل يكرهها وينهى عنها، فالتفصيل بين حسنات أفعال العباد وقبائحها إنما يتم بالنسبة إلى الإرادة والقضاء التشريعيين، لا التكوينيين، وهذا هو مذهب أئمة أهل البيت عليهم السلام.

روى الصدوق بأسناده عن الرضا عن آبائه عن الحسين بن علي عليه السلام

قال: سمعت أبي علي بن أبي طالب عليه السلام يقول:

«الأعمال على ثلاثة أحوال: فرائض، وفضائل، ومعاصي. فأما الفرائض فبأمر الله تعالى ويرضى الله وبقتائه وتقديره ومشيته وعلمه. وأما الفضائل فليست بأمر الله، ولكن برضى الله وبقتائه الله وبقدر الله وبمشيته الله وبعلم الله. وأما المعاصي فليست بأمر الله، ولكن بقضاء الله وبقدر الله وبمشيته الله وبعلمه، ثم يعاقب عليها». ^(٢)

وقال أبو بصير: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: شاء لهم الكفر وأرادوه؟ فقال: «نعم» قلت: فاحب ذلك ورضيه؟ فقال: «لا» قلت: شاء وأراد ما

١. الأعراف: ٢٩.

٢. بحار الأنوار: ٥ / ٢٩ نقلأً عن التوحيد والخصال والعيون.

لم يحب ولم يرض به؟ قال: «هكذا خرج إلينا». ^(١)

إلى غير ذلك من الروايات، ومفادها كما ترى هو التفكير بين الإرادة التكوينية والشرعية، أعني: الرضي الإلهي، فالمعاصي وإن لم تكن برضى من الله ولم يأمر بها، ولكنها لا تقع إلا بقضاء الله تعالى وقدره وعلمه ومشيئته التكوينية.

بطلان التفويض في الكتاب والسنة

إن الذكر الحكيم يرد التفويض بحماس ووضوح:

١. يقول سبحانه: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّشْهِدُ الْفُقَرَاءَ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ
عَنِ الْحَمْدِ» ^(٢)

٢. ويقول سبحانه: «وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا يُذْنِ اللَّهُ» ^(٣)

٣. ويقول تعالى: «كَمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتْنَةً كَثِيرَةً يُذْنِ اللَّهُ» ^(٤)

٤. ويقول سبحانه: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا يُذْنِ اللَّهُ» ^(٥)

إلى غير ذلك من الآيات التي تقيد فعل الإنسان بإذنه تعالى، والمراد منه الإذن التكويني ومشيئته المطلقة.

١. نفس المصدر: ١٢١، نقلًا عن المحاسن.

٢. فاطر: ١٥.

٣. البقرة: ١٠٢.

٤. البقرة: ٢٤٩.

٥. يونس: ١٠٠.

وأما السنة، فقد تضافرت الروايات على نقد نظرية التفويف فيما أثر من أئمة أهل البيت عليهم السلام وكان المعتزلة مدافعين عن تلك النظرية في عصرهم، مرججين لها.

١. روى الصدوق في «الأمالي» عن هشام، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنا لا نقول جبراً ولا تفويضاً». ^(١)

٢. وفي «الإحتجاج» عن أبي حمزة الثمالي أنه قال: قال أبو جعفر عليه السلام للحسن البصري: «إياك أن تقول بالتفويض فإن الله عز وجل لم يفرض الأمر إلى خلقه وهنا منه وضعاً، ولا أجبرهم على معاصيه ظلماً». ^(٢)

٣. وفي «العيون» عن الرضا عليه السلام أنه قال: «مساكين القدرية، ^(٣) أرادوا أن يصفوا الله عز وجل بعدله فأخذوه من قدرته وسلطانه». ^(٤)

كتاب تقييد تكثيره من رسدي

١. بحار الأنوار: ٥ / ٤، كتاب العدل والمعاد، الحديث ١.

٢. المصدر السابق: ١٧، الحديث ٢٦.

٣. القدرية أسلاف المعتزلة وهم الذين أنكروا القدر الإلهي السابق المتعلقة بأفعال العباد الإنتحارية.

٤. بحار الأنوار: ٥ / ٥٤؛ كتاب العدل والمعاد، الحديث ٩٣.



کامالیہ علمی و تحقیقی مرکز

الفصل التاسع

الأمر بين الأمرين

قد عرفت أنَّ المجبرة جنحوا إلى الجبر لأجل التحفظ على التوحيد الأفالي وحصر الخالقية في الله سبحانه، كما أنَّ المفروضة انحازوا إلى التفويف لغاية التحفظ على عدله سبحانه، وكلا الفريقين غفلًا عن نظرية ثلاثة يؤيدها العقل ويدعمها الكتاب والسنة، وفيها الحفاظ على كلٍّ من أصلِي التوحيد والعدل، مع فراحتها عن مضاعفات القولين، وهذا هو مذهب الأمر بين الأمرين الذي أبدعته أئمَّةُ أهلِ البيت عليهم السلام وهو مختار الحكماء الإسلاميين والإمامية من المتكلمين، وتبيين هذه النظرية رهن المعرفة بأصلين عقليين برهن عليهما في الفلسفة الأولى وهما:

١. وجود المعلول عين الربط بوجود علته

إنَّ قيام المعلول بالعلة ليس من قبيل قيام العرض بموضوعه أو الجوهر بمحله، بل قيامه بها يرجع إلى معنى دقيق يشبه قيام المعنى الحرفي بالمعنى الإسمى في المراحل الثلاث: التصور، والدلالة والتحقق، فإذا قلت: سرت من البصرة إلى الكوفة، فهناك معانٌ اسمية هي السير والبصرة

والكوفة، ومعنى حرفي وهو كون السير مبدواً من البصرة ومتهاياً إلى الكوفة، فالابتداء والانتهاء المفهومان من كلمتي «من» و«إلى» فاقدان للإستقلال في مجال التصور، فلا يتصوران مستقلين ومنفكين عن تصور البصرة والكوفة، والألا لعاد المعنى الحرفي معنى إسمياً ولصار نظير قولنا: «الابتداء خير من الانتهاء».

وكذلك فاقدان للإستقلال في مجال الدلالة فلا يدلأن على شيء إذا انفكنا عن مدخلوليهما، كما هما فاقدان للإستقلال في مقام التتحقق والوجود، فليس للابتداء الحرفي وجود مستقل منفك عن متعلقه، كما ليس للانتهاء الحرفي وجود كذلك.

وعلى ضوء ذلك يتبيّن وزان الوجود الإمكانى الذى به تتجلى الأشياء وتحقق الماهيات، فإن وزانه إلى الواجب لا يبعدو عن وزان المعنى الحرفى إلى الإسمى، لأن توصيف الوجود بالإمكان ليس إلا بمعنى قيام وجود الممکن وتعلقه بعلته الموجبة له، وليس وصف الإمكان خارجاً عن هويته وحقيقة، بل الفقر والربط عين واقعيته، والألا فلو كان في حاق الذات غيّراً ثم عرض له الفقر يلزم الخلف.

٢. وحدة حقيقة الوجود تلازم عمومية التأثير

قد ثبتت في الفلسفة الأولى أن سinx الوجود الواجب والوجود الممکن واحد يجمعهما قدر مشترك وهو الوجود وطرد العدم وما يفيد ذلك، وأن مفهوم الوجود يطلق عليهما بوضع واحد ويُعنى فارداً.

وعلى ضوء هذا الأصل، إذا كانت الحقيقة في مرتبة من المراتب العالية ذات أثر خاص، يجب أن يوجد ذلك الأثر في المراتب النازلة، أخذًا بوحدة الحقيقة، نعم يكون الأثر من حيث الشدة والضعف، تابعًا لمن شئه من هذه الحقيقة، فالوجود الواجب بما أنه أقوى وأشد، يكون العلم والدرك والحياة والتأثير فيه مثله، والوجود الإمكانى بما أنه الوجود فيه أضعف يكون أثره مثله.

إذا وقفت على هذين الأصلين تقف على النظرية الوسطى في المقام وأنه لا يمكن تصوير فعل العبد مستقلًا عن الواجب، غنياً عنه، غير قائم به، قضاء للأصل الأول، وبذلك يتضح بطلان نظرية التفويض، كما أنه لا يمكن إنكار دور العبد بل سائر العلل في آثارها قضاء للأصل الثاني، وبذلك يتبيّن بطلان نظرية الجبر في الأفعال ونفي التأثير عن القدرة الحادثة.

الرخصة في تفسير متن العبراني

فالفعل مستند إلى الواجب من جهة ومستند إلى العبد من جهة أخرى، فليس الفعل فعله سبحانه فقط بحيث يكون منقطعاً عن العبد بتاتاً، ويكون دوره محل والظرف لظهور الفعل، كما أنه ليس فعل العبد فقط حتى يكون منقطعاً عن الواجب، وفي هذه النظرية جمال التوحيد الأفعالي منزهاً عن الجبر كما أنه فيها محاسن العدل منزهاً عن مغبة الشرك والشريعة.

ايضاح وتمثيل

هذا إجمال النظرية حسب ما تسوق إليه البراهين الفلسفية، ولا يوضحها ناتي بمثال وهو أنه لو فرضنا شخصاً مرتעشاً فاقد القدرة،

فإذا ربط رجل بيده المترعة سيفاً قاطعاً وهو يعلم أن السيف المشدود في يده سيقع على آخر ويهلكه، فإذا وقع السيف وقتل، ينسب القتل إلى من ربط يده بالسيف دون صاحب اليد الذي كان مسلوب القدرة في حفظ يده، فهذا مثال لما يتبنّاه الجبرى في أفعال الإنسان.

ولو فرضنا أن رجلاً أعطى سيفاً لمن يملك حركة يده وتنفيذ إرادته فقتل هو به رجلاً، فالأمر على العكس، فالقتل ينسب إلى المباشر دون من أعطى، وهذا مثال لما يعتقد التفويضي في أفعال الإنسان.

ولكن لو فرضنا شخصاً مسلولاً اليد (لا مرتعشها) غير قادر على الحركة إلا بإيصال رجل آخر التيار الكهربائي إليه ليبعث في عضلاته قوة ونشاطاً بحيث يكون رأس السلك الكهربائي بيد الرجل بحيث لو رفع يده في آن انقطعت القوة عن جسم هذا الشخص، فذهب بإختياره وقتل إنساناً به، والرجل يعلم بما فعله، ففي مثل ذلك يستند الفعل إلى كلّ منهما، أمّا إلى المباشر فلا أنه قد فعل بإختياره وإعمال قدرته، وأمّا إلى الموصى، فأعطاه التمكّن حتى في حال الفعل والإشتغال بالقتل، وكان متتمكّناً من قطع القوة عنه في كلّ آن شاء وأراد، وهذا مثال لنظرية الأمر بين الأمرين، فالإنسان في كلّ حال يحتاج إلى إفاضة القوة والحياة منه تعالى إليه بحيث لو انقطع الفيض في آن واحد بطلت الحياة والقدرة، فهو حين الفعل يفعل بقوّة مفاضة منه وحياة كذلك من غير فرق بين الحدوث والبقاء.

محصل هذا التمثيل أن لل فعل الصادر من العبد نسبتين واقعيتين، إحداهما نسبة إلى فاعله بال مباشرة باعتبار صدوره منه بإختياره وإعمال

قدرته ، وثانيهما نسبته إلى الله تعالى باعتبار أنه معطي الحياة والقدرة في كل آن وبصورة مستمرة حتى في آن اشتغاله بالعمل^(١) .

الأمر بين الأمرين في الكتاب والسنة

إذا كان معنى الأمر بين الأمرين هو وجود النسبتين والإسنادين في فعل العبد، نسبة إلى الله سبحانه، ونسبة إلى العبد، من دون أن تزاحم إحداهما الأخرى، فإننا نجد هاتين النسبتين في آيات من الذكر الحكيم:

١. قوله سبحانه: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»^(٢).

فترى أن القرآن الكريم ينسب الرمي إلى النبي، وفي الوقت نفسه يسلبه عنه وينسبه إلى الله.

٢. قال سبحانه: «فَاتَّلُو هُمْ يُعَذَّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيهِمْ وَيُخْرِجُهُمْ وَيُنْصُرُكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ»^(٣).

فإن الظاهر أن المراد من التعذيب هو القتل، لأن التعذيب الصادر من الله تعالى بأيدٍ من المؤمنين ليس إلا ذاك، لا العذاب البرزخي ولا الآخروي،

١. هذا المثال ذكره المحقق الخوئي في تعليقه القيمة على أجود التقريرات، ومحاضراته الملقاة على تلاميذه. لاحظ: أجرة التقريرات: ١ / ٩٠ و المحاضرات: ٢ / ٨٧ - ٨٨ وهناك أمثلة أخرى لتقريب نظرية الأمر بين الأمرين، لاحظ: تفسير الميزان: ١ / ١٠٠. والاسفار: ٦ / ٣٧٧ - ٣٨٨.

٢. الأنفال: ١٧.

٣. التوبية: ١٤.

فإنهم راجعون إلى الله سبحانه دون المؤمنين، وعلى ذلك فقد نسب فعلًا واحداً إلى المؤمنين والى خالقهم.

٣. إن القرآن الكريم يذم اليهود بتساوية قلوبهم ويقول:

﴿ثُمَّ قَسْتُ قُلُوبِكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهُنَّ كَالْعِجَارَةِ...﴾^(١)

ولا يصح الذم واللوم إلا أن يكونوا هم السبب لعراض هذه الحالة على قلوبهم، وفي الوقت نفسه يسند حدوث القساوة إلى الله تعالى ويقول:

﴿فِيمَا نَفَضُّلُهُمْ مِثَاقَهُمْ لَعْنَاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ فَاسِيَّةً﴾^(٢).

وقد تقدم تفصيل ذلك في البحث عن التوحيد في الخالقية.

هذا ما يرجع إلى الكتاب الحكيم، وأما الروايات فنذكر النذر اليسير مما جمعه الشيخ الصدوق في «التوحيد» والعلامة المجلسي في «بحاره»:

١. روى الصدوق عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالا: «إن الله عزوجل أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنب، ثم يعذبهم عليها والله أعز من أن يريد أمراً فلا يكون».

قال: فسئل عليهما السلام: هل بين العبر والقدر منزلة ثالثة؟ قالا: «نعم أوسع مما بين السماء والأرض»^(٣).

٢. وروى بإسناد صحيح عن الرضا عاصمه أنّه قال: «إن الله عزوجل لم يُطع

١. البقرة: ٧٤.
٢. المائدة: ١٣.

٣. التوحيد للصدوق: الباب ٥٩، الحديث ٧.

بإكراه، ولم يُعَصْ بغلبة، ولم يهمل العباد في ملکه، وهو المالك لما ملکهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن اتّم العباد بطاعته، لم يكن الله عنها صاداً ولا منها مانعاً، وإن اتّمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يحل و فعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيه».^(١)

٣. وروى أيضاً عن المفضل بن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين».

قال، فقلت: وما أمر بين أمرين؟ قال: «مثل ذلك مثل رجل رأيته على معصية فنهيته فلم ينته، فتركته ففعل تلك المعصية، فليس حيث لم يقبل منك فتركته، أنت الذي أمرته بالمعصية».^(٢)

٤. وللامام الهادي عليه السلام رسالة مبسطة في الرد على أهل الجبر والتفسير، وإثبات العدل والأمر بين الأمرين نقلها علي بن شعبه في «تحف العقول»، وأحمد بن أبي طالب الطبرسي في الاحتجاج، ومما جاء فيها في بيان حقيقة الأمر بين الأمرين، قوله: «وهذا القول بين القولين ليس بجبر ولا تفويض، وبذلك أخبر أمير المؤمنين صلوات الله عليه عبایة بن ربعی الاسدی حين سأله عن الاستطاعة التي بها يقوم ويقعده ويفعل، فقال له أمیر المؤمنین عليه السلام:

سألت عن الاستطاعة تملكها من دون الله أو مع الله؟ فسكت عبایة، فقال

١. المصدر السابق: الحديث ٨

٢. المصدر السابق: الحديث ٨

له أمير المؤمنين عليه السلام: قل يا عبابة، قال: وما أقول؟ قال عليه السلام: ... تقول إنك تملّكها بالله الذي يملّكها من دونك، فإن يملّكها إياك كان ذلك من عطائه، وإن يسلبها كان ذلك من بِلَّاته، هو المالك لما ملّك، وال قادر على ما عليه أقدر». ^(١)

مَنْ اعْتَرَفَ بِالْأُمْرِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ شِيخُ الْأَزْهَرِ فِي وَقْتِهِ، مُحَمَّدُ عَبْدُهُ فِي رِسَالَتِهِ حَوْلِ التَّوْحِيدِ، قَالَ:

جاءت الشريعة بتقرير أمرتين عظيمتين، هما ركنا السعادة وقوام الأعمال البشرية، الأولى: أن العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته، والثانية: أن قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات وأن من آثارها ما يحول بين العبد وإنفاذ ما يريد...


وقد كلفه سبحانه أن يرفع همته إلى استمداد العون منه وحده بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده من الجهد في تصحيح الفكر وإجادة العمل، وهذا الذي قررناه قد اهتدى إليه سلف الأمة، وعوّل عليه من متأخري أهل النظر إمام الحرمين الجويني رحمه الله، وإن أنكر عليه بعض من لم يفهمه. ^(٢)

١. بحار الأنوار: ٥ / ٧٥، الباب الثاني، الحديث ١.

٢. رسالة التوحيد: ٦٢-٥٧ بتلخيص.

الفصل العاشر

شبّهات وردود

إلى هنا فرغنا عن دراسة المذاهب والأراء في مسألة الجبر والاختيار، ثم إنّ هاهنا شبّهات وشكوكاً يجب علينا دراستها والإجابة عنها:

١. علم الله الأزلِي

قالوا: «إنَّ ما علِمَ اللَّهُ عَدْمُهُ مِنْ أَفْعَالِ الْعَبْدِ فَهُوَ مُمْتَنَعُ الصَّدُورِ عَنِ الْعَبْدِ وَإِلَّا جَازَ انْقَلَابُ الْعِلْمِ ~~أَجْهَلَكَ~~، وَمَا علِمَ اللَّهُ وَجُودُهُ مِنْ أَفْعَالِهِ فَهُوَ وَاجِبُ الصَّدُورِ عَنِ الْعَبْدِ، وَإِلَّا جَازَ ذَلِكَ الْانْقَلَابُ وَهُوَ مَحَالٌ فِي حَقِّهِ سُبْحَانَهُ، وَذَلِكَ يُبْطِلُ اخْتِيَارَ الْعَبْدِ، إِذَا لَا قَدْرَةٌ عَلَى الْوَاجِبِ وَالْمُمْتَنَعِ، وَيُبْطِلُ أَيْضًا التَّكْلِيفَ لَا بِتَنَاهٍ عَلَى الْقَدْرَةِ وَالْإِخْتِيَارِ، فَمَا لَزِمَ القَاتِلِينَ بِمَسْأَلَةِ خَلْقِ الْأَعْمَالِ فَقَدْ لَزِمَ غَيْرَهُمْ لِأَجْلِ اعْتِقَادِهِمْ بِعِلْمِ الْأَزْلِيِّ الْمُتَعَلِّقِ بِالْأَشْيَاءِ»^(١).

والجواب عنه: أنَّ عِلْمَهُ الْأَزْلِيِّ لَمْ يَتَعَلَّقْ بِصَدُورِ كُلِّ فَعَلٍ عَنْ فَاعِلِهِ عَلَى وَجْهِ الإِطْلَاقِ، بل تَعَلَّقْ عِلْمَهُ بِصَدُورِهِ عَنْهُ حَسْبَ الْخَصُوصِيَّاتِ

١ . شرح المواقف: ٨ / ١٥٥ بـتلخيص منـا.

الموجودة فيه وعلى ضوء ذلك، تعلق علمه الأزلي بتصدور الحرارة من النار على وجه الجبر والاضطرار، كما تعلق علمه الأزلي بتصدور الرعشة من المرتعش كذلك، ولكن تعلق علمه سبحانه بتصدور فعل الإنسان الإختياري منه بقييد الإختيار والحرية، ومثل هذا العلم يؤكد الاختيار. قال العلامة الطباطبائي:

إن العلم الأزلي متعلق بكل شيء على ما هو عليه، فهو متعلق بالأفعال الإختيارية بما هي إختيارية، فيستحيل أن تنقلب غير إختيارية....^(١)

٢. إرادة الله الأزلية

قالوا: «ما أراد الله وجوده من أفعال العبد وقع قطعاً، وما أراد الله عدمه منها لم يقع قطعاً، فلا قدرة له على شيءٍ منهما». ^(٢)

والجواب عنه: أن هذا الاستدلال نفس الاستدلال السابق لكن بتبدل العلم بالإرادة، فيظهر الجواب عنه مما ذكرناه في الجواب عن سابقه. قال العلامة الطباطبائي:

تعلقت الإرادة الإلهية بالفعل الصادر من زيد مثلاً لا مطلقاً، بل من حيث إنه فعل اختياري صادر من فاعل كذا، في زمان كذا ومكان كذا، فإذا ذكرنا تأثير الإرادة الإلهية في الفعل يوجب كون

١. الأسفار: ٦/١٨، تعليقة العلامة الطباطبائي ^{رض}.

٢. شرح المواقف: ٨/١٥٦.

الفعل اختيارياً وإنما تختلف متعلق الإرادة... فخطأ المجبرة في عدم تمييزهم كيفية تعلق الإرادة الإلهية بالفعل....^(١)

٣. لزوم الفعل مع المرجح الخارج عن الاختيار

قالوا: «إن العبد لو كان موجوداً لفعله بقدرته فلا بد من أن يتمكن من فعله وتركه، وإن لم يكن قادراً عليه، إذ القادر من يتمكن من كلا الطرفين. وعلى هذا يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجع، وإنما لزم وقوع أحد الجائزين بلا مرجع وسبب وهو محال، وذلك المرجح إن كان من العبد وباختياره لزم التسلسل الباطل، لأننا ننقل الكلام إلى صدور ذلك المرجح عن العبد فيتوقف صدوره عنه إلى مرجع ثان وهكذا....

وإن كان من غيره وخارجًا عن اختياره، فيما أنه يجب وقوع الفعل عند تحقق المرجح، والمفروض أن ذلك المرجح أيضاً خارج عن اختياره، فيصبح الفعل الصادر عن العبد، ضروري الوجود غير اختياري له». ^(٢)

والجواب عنه: أن صدور الفعل الإلективي من الإنسان يتوقف على مقدمات ومبادئ من تصور الشيء والتصديق بفائدة والإشتياء إلى تحصيله وغير ذلك من المقدمات، ولكن هذه المقدمات لا تكفي في تتحقق الفعل وصدره منه إلا بحصول الإرادة النفسانية التي يندفع بها الإنسان نحو الفعل، ومعها يكون الفعل واجب التتحقق وتركه ممتنعاً.

١. العيزان: ١/٩٩ - ١٠٠.

٢. شرح المواقف: ٨/١٤٩ - ١٥٠، بتلخيص وتصريف.

والمرجح ليس شيئاً وراء داعي الفاعل وإرادته وليس مستندأ إلا إلى نفس الإنسان وذاته، فإنها المبدأ لظهوره في الضمير، إنما الكلام في كونه فعلاً اختيارياً للنفس أو لا؟ فمن جعل الملائكة في اختيارية الأفعال كونها مسبوقة بالإرادة وقع في المضيق في جانب الإرادة، لأن كونها مسبوقة بإرادة أخرى يستلزم التسلسل في الإرادات غير المتناهية، وهو محال.

وأما على القول المختار، من أن الملائكة في اختيارية الأفعال كونها فعلاً للفاعل الذي يكون الإختيار عين هويته وينشأ من صميم ذاته وليس أمراً زائداً على هويته عارضاً عليها، فلا إشكال مطلقاً، وفاعليه الإنسان بالنسبة إلى أفعاله الإختيارية كذلك، فالله سبحانه خلق النفس الإنسانية مختاراً، وعلى هذا يستحيل أن يسلب عنها وصف الإختيار ويكون فاعلاً مضطراً كالقوى الطبيعية.

مِنْ أَنْتَ مَنْ يَعْلَمُ بِهَا

٤. التكليف بمعرفة الله تكليف بالمحال

قالوا:

«التكليف واقع بمعرفة الله تعالى إجماعاً، فإن كان التكليف في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل، وهو محال، وإن كان حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج إليه في صحة التكليف منه، غافل عن التكليف وتکلیف الغافل تکلیف بالمحال».^(١)

والجواب عنه: أننا نختار الشق الأول من الاستدلال ولكن لا بمعنى المعرفة التفصيلية حتى يكون تحصيلاً للحاصل، بل المعرفة الإجمالية الباعثة على تحصيل التفصيلية منها.

توضيح ذلك: أن التكليف بمعرفة الله تعالى تكليف عقلي، يكفي فيه التوجّه الإجمالي إلى أن هناك منعماً يجب معرفته ومعرفة أسمائه وصفاته شكراً لنعماته، أو دفعاً للضرر المحتمل.

٥. لا يوجد الشيء إلا بالوجوب السابق عليه

قد ثبت في الفلسفة الأولى أن الموجود الممكّن مالم يجب وجوده من جانب علته لم يتعين وجوده ولم يوجد، وذلك: لأن الممكّن في ذاته لا يقتضي الوجود ولا عدم، فلا مناص لخروجه من ذلك إلى مستوى الوجود من عامل خارجي يقتضي وجوده، ثم ما يقتضي وجوده إما أن يقتضي وجوبه أيضاً أو لا؟ فعلى الأول وجوب وجوده، وعلى الثاني، بما أن بقاءه على عدم لا يكون ممتنعاً بعد، فيسأل: لماذا اتصف بالوجود دون عدم؟ وهذا السؤال لا ينقطع إلا بصيرورة وجود الممكّن واجباً وبقاءه على عدم محلاً، وهذا معنى قولهم: «إن الشيء مالم يجب لم يوجد».

هذا برهان القاعدة، ورتب عليها القول بالجبر، لأن فعل العبد ممكّن فلا يصدر منه إلا بعد إتصافه بالوجوب، والوجوب ينافي الاختيار.

والجواب عنه: أن القاعدة لا تعطي أزيد من أن المعلول إنما يتحقق بالإيجاب المتقدم على وجوده، ولكن هل الإيجاب المذكور جاء من

جانب الفاعل والعلة أو من جانب غيره؟ فإن كان الفاعل مختاراً كان وجود الفعل ووجوبه المتقدم عليه صادراً عنه بالإختيار، وإن كان الفاعل مضطراً كالفواضل الكونية كأنها صادرتين عنه بالإضطرار.

والحاصل: أن الوجوب المذكور في القاعدة وإن كان وصفاً متقدماً على الفعل، ولكنه متاخر عن الفاعل، فالمستفاد منه ليس إلا كون الفعل موجباً (بالفتح) وأمّا الفاعل فهو قد يكون أيضاً كذلك وقد يكون موجباً (بالكسر)، فإن ثبتنا كون الإنسان مختاراً فلا تنافيه القاعدة المذكورة قيد شعرة.



مركز تطوير منهجي

الفصل الحادي عشر

القضاء والقدر

إن القضاء والقدر من الأصول الإسلامية الواردة في الكتاب والسنّة، وليس لمن له إمام بهذه المصادرين الرئيسيين أن ينكرهما أو ينكر واحداً منها، إلا أن المشكلة في توضيح ما يراد بهما، فإنه المزلفة الكبرى في هذا المقام، واستيفاء البحث عنه يستدعي بيان أمور:

١. تعريف القضاء والقدر

قال ابن فارس:

القدر - بفتح الدال وسكونه مبلغ الشيء وكنهه ونهايته، وقوله تعالى: «وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ»^(١) فمعناه قدر وقياسه أنه أعطى ذلك بقدر يسير.^(٢) وقال أيضاً:

قضى... يدل على إحكام أمر واتقاده وإنفاذه لجهته، قال الله تعالى:

١. الطلق: ٧.

٢. معجم المقاييس في اللغة: ٨٧٧

﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنَ﴾

أي أحکم خلقهن - إلى أن قال: - وسمى القاضي قاضيا لأنّه يحكم الأحكام وينفذها، وسميت المنيّة قضاء لأنّها أمر ينفذ في ابن آدم وغيره من الخلق^(١).

وقال الراغب: «القدر والتقدير تبيّن كميّته الشيء، والقضاء فصل الأمر قولًا كان ذلك أو فعلًا»^(٢).

هذا ما ذكره أئمّة اللغة، وقد سبقهم أئمّة أهل البيت^(عليهم السلام)، كما ورد فيما روي عنهم^(عليهم السلام) فقد روى الكليني بسنده، إلى يونس بن عبد الرحمن، عن أبي الحسن الرضا^(عليه السلام) وقد سأله يونس عن معنى القدر والقضاء، فقال:

«هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء، والقضاء هو الإبرام وإقامة العين»^(٣).

والحاصل: أن حدّ الشيء ومقداره يسمى قدره وكونه بوجه يتعين وجوده ولا يختلف يسمى قضائه.

٢. القضاء والقدر التشريعيان

ويعني بهما الأوامر والنواهي الإلهية الواردة في الكتاب والسنة، وقد

١. المصدر السابق: ٨٩٣
٢. المفردات في غريب القرآن، كلمة «قدر وقضى».
٣. الكافي: ١ / ١٥٨. ورواه الصدوق في توجيهه بتغيير يسير.

أشار إليها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في كلامه حينما سأله الشامي عن معنى القضاء والقدر فقال: «الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية، والتمكين من فعل الحسنة وترك السيئة، والمعونة على القرابة إليه والخذلان لمن عصاه، والوعد والوعيد» إلى آخر كلامه الشريف.^(١)

٣. القضاء والقدر العلميان

التقدير العلمي عبارة عن تحديد كل شيء بخصوصياته في علمه الأزلية سبحانه، قبل إيجاده، فهو تعالى يعلم حد كل شيء ومقداره وخصوصياته الجسمانية وغير الجسمانية. المراد من القضاء العلمي هو علمه تعالى بضرورة وجود الأشياء وإبرامها عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجودها من الأسباب والشروط ورفع الموانع.

فعلمه السابق بحدود الأشياء وضرورة وجودها، تقدير وقضاء علمي، وقد أشير إلى هذا القسم، في آيات الكتاب المجيد: قال سبحانه:

«وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا يُاذِنُ اللَّهُ كِتَابًا مُؤْجَلًا»^(٢)

وقال أيضاً:

«قُلْ لَنَّ يُصِيبُنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلِيَوْكِلِ الْمُؤْمِنُونَ»^(٣).

١. الترجيد للصدوق: ٣٨٠؛ بحار الأنوار: ١٢٨ / ٥، باب القضاء والقدر، الحديث ٧٤.

٢. آل عمران: ١٤٥.

٣. التوبية: ٥١.

وقال: «وَ مَا يُعَمِّرُ مِنْ مَعْمَرٍ وَ لَا يُنْقُضُ مِنْ هُمْرٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ»^(١).

وقال:

«مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُبَرَّأُوهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ»^(٢).

هذه بعض الآيات التي وردت في بيان أن خصوصيات الأشياء وضرورة وجودها متحققة في علمه الأزلي، أو مراتب علمه كالكتاب الوارد في الآيات الماضية.



٤. القضاء والقدر العينيان

~~التقدير العيني~~ عبارة عن ~~الخصوصيات التي يكتسبها الشيء من علل~~ عند تحققه وتلبسه بالوجود الخارجي.

والقضاء العيني هو ضرورة وجود الشيء عند وجود علته التامة ضرورة عينية خارجية.

فالتقدير والقضاء العينيان ناظران إلى التقدير والضرورة الخارجيين اللذين يحتفان بالشيء الخارجي، فهما مقارنان لوجود الشيء بل متضادان معه، مع أن التقدير والقضاء العلميان مقدمان على وجود الشيء.

١. فاطر: ١١.

٢. الحديد: ٢٢.

فالعالم المشهود لنا لا يخلو من تقدير وقضاء، فستقديره تحديد الأشياء الموجودة فيه من حيث وجودها، وأثار وجودها، وخصوصيات كونها بما أنها متعلقة الوجود والأثار بمحاجدات أخرى، أعني العلل والشروط، فيختلف وجودها وأحوالها باختلاف عللها وشروطها، فالتقدير يهدى هذا النوع من الموجودات إلى ما قدر له في مسیر وجوده، قال تعالى: **«الذی خَلَقَ فَسَوَّیْ * وَالذی قَدَرَ فَهَدَیْ»**^(١). أي هدى ما خلقه إلى ما قدر له.

وأما قضاؤه، فلما كانت الحوادث في وجودها وتحققها متيبة إليه سبحانه فما لم تتم لها العلل والشروط الموجبة لوجودها، فإنها تبقى على حال التردد بين الواقع واللاواقع، فإذا تمت عللها وعامة شروطها ولم يبق لها إلا أن توجد، كان ذلك من الله قضاء وفصل لها من الجانب الآخر وقطعاً للإبهام.

ويذلك يظهر أن التقدير والقضاء العينيين من صفاته الفعلية سبحانه فإأن مرجعهما إلى إفاضة الحد وضرورة على الموجودات، وإليه يشير الإمام الصادق عليه السلام في قوله:

«القضاء والقدر خلقان من خلق الله، والله يزيد في الخلق ما يشاء».^(٢)

ومن هنا يكشف لنا الوجه في عنابة النبي وأهل البيت عليهم السلام بالإيمان

١. الأعلى: ٢ - ٣.

٢. الترجيد للصدوق: الباب ٦٠، الحديث ١.

بالقدر، وأن المؤمن لا يكون مؤمناً إلا بالإيمان به^(١)، فإن التقدير والقضاء العينيين من شعب الخلقة، وقد عرفت في أبحاث التوحيد أن من مراتب التوحيد، التسويق في الخالقية، وقد عرفت آنفًا أن حدود الأشياء وخصوصياتها، وضرورة وجودها متجهة إلى إرادته سبحانه، فالإيمان بهما، من شؤون التوحيد في الخالقية.

ولأجل ذلك ترى أنه سبحانه أنسد القضاء والقدر إلى نفسه، وقال:

﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾.^(٢)

وقال تعالى: **﴿وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾.**^(٣)

وقال سبحانه: **﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾.**^(٤)

١ . روى الصدوق في «الخصال» بسنده عن علي عليهما السلام قال، قال: رسول الله ﷺ، «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربعة: حتى يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأنى رسول الله بعثني بالحق، وحتى يؤمن بالبعث بعد الموت وحتى يؤمن بالقدر» - (البحار: ج ٥، باب القضاء والقدر، الحديث - ٢).

وروى أيضاً بسنده عن أبي أمامة الصحابي، قال: قال رسول الله ﷺ: «أربعة لا ينظر الله إليهم يوم القيمة: عاق، ومنان، ومكذب بالقدر، ومدم من خمر» (البحار: ج ٥ ، باب القضاء والقدر، الحديث - ٣).

وروى الترمذى عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيراً وشره» - (جامع الأصول، ابن الأثير الجزري (م ٦٠٦ هـ ج ١٠، ص ٥١١، كتاب القدر، الحديث ٧٥٥٢).

٢ . الطلاق: ٣.

٣ . البقرة: ١١٧.

٤ . فصلت: ١٢.

وقال تعالى: «إِنَّا مُكْلِّ شَيْءٍ وَ خَلَقْنَاهُ بِقَدْرٍ»^(١)

وقال سبحانه: «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَانَةٌ وَ مَا نَتَرَكُهُ إِلَّا يُقْدَرُ مَعْلُومٌ»^(٢).

وغيرها من الآيات الحاكية عن قضاءه سبحانه بالشيء وابرامه على صفحه الوجود.



مركز تجذير وتنمية الأسر

١. القمر: ٤٩.

٢. الحجر: ٢١.



کامالیہ علمی و تحقیقی مرکز

الفصل الثاني عشر

في حقيقة البداء

تحتلّ مسألة البداء مكانة مهمة في عقائد الشيعة الإمامية، وهم تابعون في ذلك للنحو من الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام في تلك المسألة:

١. روى الصدوق بإسناده عن زرارة عن أحدهما، يعني أبي جعفر وأبا

عبد الله رضي الله عنهما، قال:

«ما عبد الله عزّ وجلّ بشيء مثل البداء». ^(١)

٢. روى بإسناده عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله رضي الله عنهما قال: «ما

عظم الله عزّ وجلّ بمثل البداء». ^(٢)

٣. روى بإسناده عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله رضي الله عنهما قال: «ما بعث الله عزّ وجلّ نبياً حتى يأخذ عليه ثلاثة خصال: الإقرار بالعبودية، وخلع الأنداد، وأن الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء». ^(٣)

٤. وعن الرّيان بن الصّلت، قال: سمعت الرضا رضي الله عنهما يقول:

١. التوحيد للصدوق: الباب ٥٤، الحديث ١.

٢. نفس المصدر: الحديث ٢.

٣. نفس المصدر: الحديث ٣.

«ما بعث الله نبياً قط إلا بتحريم الخمر، وأن يقر له بالبداء». (١)

إلى غير ذلك من مأثوراتهم  في هذا المجال.

والبداء في اللغة هو الظهور بعد الخفاء وهو يستلزم الجهل بشيء وتبديل الإرادة والرأي وهم مستحيلان في حقه تعالى.

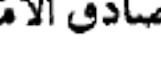
وأتفقت الإمامية تبعاً لنصوص الكتاب والسنّة والبراهين العقلية على أنه سبحانه عالم بالأشياء والحوادث كلها غابرها وحاضرها ومستقبلها، كلّيّها وجزئيّها، وقد وردت بذلك نصوص عن أئمّة أهل البيت .

قال الإمام الباقر : «كان الله ولا شيء غيره، ولم يزل الله عالماً بما يكون، فعلمته به قبل كونه كعلمه به بعد ما كونه». (٢)

وقال الإمام الصادق : «فكلّ أمر يريده الله فهو في علمه قبل أن يصنعه ليس شيء يبدو له إلا وقد كان في علمه، إن الله لا يبدو له من جهل». (٣)

إلى غير ذلك من النصوص المتضارفة في ذلك.

حقيقة البداء عند الإمامية

وبذلك يظهر أن المراد من البداء الوارد في أحاديث الإمامية - ويعده من العقائد الدينية عندهم - ليس معناه اللغوي، أفال يصح أن ينسب إلى عاقل - فضلاً عن باقر العلوم وصادق الأئمة  - القول بأن الله لم يعبد ولم

١. نفس المصدر: الحديث ٦.

٢. بحار الأنوار: ٤ / ٨٦، الحديث ٢٣.

٣. بحار الأنوار: ٤ / ١٢١، الحديث ٦٣.

يعظم إلا بالقول بظهور الحقائق له بعد خفائها عنه، والعلم بعد الجهل؟! كلاً، كل ذلك يؤيد أن المراد من البداء في كلمات هؤلاء العظام غير ما يفهمه المعترضون، بل مرادهم من البداء ليس إلا أن الإنسان قادر على تغيير مصيره بالأعمال الصالحة والطالحة^(١) وأن لله سبحانه تقديرًا مشترطًا موقوفاً، وتقديرًا مطلقاً، والإنسان إنما يتمكّن من التأثير في التقدير المشترط، وهذا بعينه قدر إلهي، والله سبحانه عالم في الأزل، بكلتاً القسمين كما هو عالم بوقوع الشرط، أعني: الأعمال الإنسانية المؤثرة في تغيير مصيره وعدم وقوعه.

قال الشيخ المفيد:

قد يكون الشيء مكتوباً بشرط فيتغير الحال فيه، قال الله تعالى: «ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسْمَىٰ عِنْدَهُ»^(٢). فتبين أن الآجال على ضربين، وضرب منها مشترط يصح فيه الزيادة والنقصان، ألا ترى قوله تعالى: «وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مَعْمَرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ»^(٣). وقوله تعالى: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرْبَىٰ آمَنُوا وَاتَّقُوا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ»^(٤).

١. سيدنيك أن النبي الأكرم ﷺ - حسب ما رواه البخاري - استعمل لفظ البداء في نفس ذاك المعنى الذي تتبناه الإمامية.

٢. الأنعام: ٢.

٣. فاطر: ١١.

٤. الأعراف: ٩٦.

فبین أن آجالهم كانت مشترطة في الإمتداد بالبر والإقطاع عن الفسوق، وقال تعالى فيما أخبر به عن نوح عليه السلام في خطابه لقومه: «اسْتَغْفِرُوا رَبِّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَارًا * يُرِسِّلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا»^(١)

فاشترط لهم في مد الأجل وسبوغ النعم الإستغفار، فلو لم يفعلوا قطع آجالهم وبئر أعمالهم واستأصلهم بالعذاب، فالبداء من الله تعالى يختص بما كان مشترطاً في التقدير وليس هو انتقالاً من عزيمة إلى عزيمة، تعالى الله عما يقول المبطلون علواً كبيراً.^(٢)

تفسير البداء في ضوء الكتاب والسنّة

قد اتضح مما تقدم أن المقصود بالبداء ليس إلا تغيير المصير والمقدار بالأعمال الصالحة والطالحة وتأثيرها في ما قدر الله تعالى لهم من التقدير المشترط، ولا يضاهي هذا المعنى تفسير إلى نماذج من الآيات القرآنية وما ورد من الروايات في تغيير المصير بالأعمال الصالحة والطالحة.

١. قال سبحانه: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا يَقُولُ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا يَأْنَفُسِهِمْ». ^(٣)
٢. وقال سبحانه: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا يَأْنَفُسِهِمْ». ^(٤)

١. نوح: ١٠ - ١١.

٢. تصحيح الاعتقاد: ٥٠، لاحظ أيضاً: أوائل المقالات: ٥٢، باب القول في البداء والمشينة.

٣. الرعد: ١١.

٤. الأنفال: ٥٣.

٣. وقال سبحانه: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرْبَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقُوا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخْذَنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»^(١)

٤. وقال سبحانه: «وَإِذْ تَأْذَنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ»^(٢).

٥. وقال سبحانه: «فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُؤْنَسُ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَتَعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ»^(٣).

٦. وقال سبحانه: «فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ * لَلَّبَثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يَبْعَثُونَ»^(٤).

٧. وقال سبحانه: «وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنَّعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِيَسَ الْجُوعُ وَ الْخَوْفُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ»^(٥).

إلى غير ذلك من الآيات. ومن الروايات يدل على ذلك ما يلي:

١. روى جلال الدين السيوطي (المتوفى ٩١١ هـ) عن علي عليه السلام أنه سأله رسول الله ﷺ عن هذه الآية «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ»، فقال: «لأقرئ

٢. إبراهيم: ٧

٤. الصافات: ١٤٣ - ١٤٤

١. الأعراف: ٩٦

٣. يومن: ٩٨

٥. النحل: ١١٢

عينيك بتفسيرها، ولأقرَّن عيني أُمتي بعدي بتفسيرها: الصدقة على وجهها، وبرِّ والدين، واصطنان المعروف، يحول الشقاء سعادة، ويزيده في العمر، ويقي مصارع السوء».^(١)

٢. وأنخرج الحكم عن ابن عباس، قال: «لا ينفع العذر من القدر، ولكن الله يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر».^(٢)

٣. وقال الإمام الباقر عليه السلام: «صلة الأرحام تزكي الأعمال، وتنمي الأموال، وتدفع البلوى، وتبسر الحساب، وتنsei في الأجل».^(٣)

٤. وقال الصادق عليه السلام: «إن الدعاء يرد القضاء، وإن المؤمن ليذنب فيحرم بذنبه الرزق».^(٤)

إلى غير ذلك من الأحاديث المتضادرة المرورية عن الفريقيين في هذا المجال.

مركز تحقيق وتأثیر ونشر رسائل

النزاع لفظي

مما تقدم يظهر أنَّ حقيقة البداء - وهي تغيير مصير الإنسان بالأعمال الصالحة والطالحة - مما لا مناص لكل مسلم من الإعتقاد به وإلى هذا أشار الشيخ الصدوقي بقوله:

فمن أقرَّ لله عزَّ وجلَّ بأن له أن يفعل ما يشاء، ويعدم ما يشاء،

٢. نفس المصدر.

١. الدر المثوض: ٤ / ٦٦.

٣. الكافي: ٢ / ٤٧٠.

٤. البخار: ٩٣ / ٢٨٨.

ويخلق مكانه ما يشاء، ويقدم ما يشاء، ويوثر ما يشاء، ويأمر بما شاء كيف شاء، فقد أقر بالبداء، وما عظم الله عز وجل بشيء أفضل من الإقرار بأن له الخلق والأمر والتقديم والتأخير وإثبات مالم يكن ومحو ماقد كان^(١).

فالنزاع في الحقيقة ليس إلا في التسمية، ولو عرف المخالف أن تسمية فعل الله سبحانه بالبداء من باب المجاز والتوسيع لما شهر سيف النقد عليهم، وإن أبي حتى الإطلاق التجوزي، فعليه أن يتبع النبي الأعظم ﷺ حيث أطلق لفظ البداء عليه سبحانه بهذا المعنى المجازي الذي قلنا، في حديث الأقرع والأبرص والأعمى، روى أبو هريرة أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إِنَّ ثَلَاثَةً فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ أَبْرَصُ وَأَقْرَعُ وَأَعْمَى، بِدَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَبْتَلِيهِمْ». ^(٢) فبأي وجه فسر كلامه ﷺ يفسر كلام أو صيائه.

والتسمية من باب المشاكلة، وأنه سبحانه يعبر عن فعل نفسه في مجالات كثيرة بما يعبر به الناس عن فعل أنفسهم لأجل المشاكلة الظاهرة، فترى القرآن ينسب إلى الله تعالى «المكر» و«الكيد» و«الخداعة» و«النسوان» و«الأسف» إذ يقول:

﴿يَكِيدُونَ كَيْدًا * وَ أَكِيدُ كَيْدًا﴾. ^(٣)

﴿وَ مَكَرُوا مَكْرًا وَ مَكَرَنَا مَكْرًا﴾. ^(٤)

١. التوحيد: ٣٣٥، الباب ٥٤.

٢. النهاية في غريب الحديث والأثر: ١٠٩ / ١، صحيح البخاري: ٤ / ١٧٢.

٤. النعل: ٥٠.

٣. الطارق: ١٥ - ١٦.

﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَ هُوَ خَادِعُهُمْ﴾. ^(١)

﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾. ^(٢)

﴿فَلَمَّا آتَسْفُونَا اتَّقَمْنَا بِنَهْمٍ﴾. ^(٣)

إلى غير ذلك من الآيات والموارد.

وي بذلك تقف على أن ما ذكره الأشعري في «مقالات الإسلاميين»، والبلغمي في تفسيره، والرازي في المحصل، وغيرهم حول البداء، لا صلة له بعقيدة الشيعة فيه، فإنهم فسروا البداء لله بظهور ما خفي عليه، والشيعة برأء منه، بل البداء عندهم كما عرفت تغيير التقدير المشترط من الله تعالى، بالفعل الصالح والطالع، ولو كان هناك ظهور بعد التحفاء فهو بالنسبة إلينا لا بالنسبة إلى الله تعالى، بل هو بالنسبة إليه إبداء ما خفي وإظهاره، ولو أطلق عليه البداء من باب التوسيع كتابه من رسائله

اليهود وإنكار النسخ والبداء

إن المعروف من عقيدة اليهود أنهم يمنعون النسخ سواء كان في التشريع والتكونين، أما النسخ في التشريع فقد استدلوا على امتناعه بوجوه مذكورة في كتب أصول الفقه مع الجواب عنها، وأما النسخ في التكونين وهو تمكّن الإنسان من تغيير مصيره بما يكتسبه من الأعمال بإرادته واختياره، فقد استدلوا على امتناعه بأن قلم التقدير والقضاء إذا جرى على الأشياء في

١. النساء: ١٤٢.

٢. التوبية: ٦٧.

٣. الرخرف: ٥٥.

الأزل استحال أن تتعلق المشيئة بخلافه. وبعبارة أخرى: ذهبوا إلى أنَّ الله قد فرغ من أمر النظام وجفَ القلم بما كان فلا يمكن لله سبحانه محو ما أثبت وتحريف ما كتب أولاً.

وهذا المعنى من النسخ الذي أنكرته اليهود هو بنفسه كما ترى حقيقة البداء بالمعنى الذي تعتقد الشيعة الإمامية كما عرفت، فإنكاره من العقائد اليهودية التي تسرَّت إلى المجتمعات الإسلامية في بعض الفترات واكتسَى ثوب العقيدة الإسلامية، مع أنَّ القرآن الكريم يرِدُ على اليهود في عقيدتهم هذه ويقول:

«يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»^(١)

ويقول أيضاً: **«كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَانِ»^(٢)**

وقد حكى سبحانه عقيدة اليهود بقوله: **«وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَمْدُ اللَّهُ مَغْلُولَةً»^(٣)**.

فهذا القول عنهم يعرب عن عقيدتهم في حق الله سبحانه، وأنَّه مسلوب الإرادة تجاه كلِّ ما كتب وقدر، وبالتالي عدم قدرته على الانفاق زيادة على ما قدر وقضى، فردَ الله سبحانه عليهم بإبطال تلك العقيدة بقوله:

«بَلْ يَذَاهِبُ مَبْشُوتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ»^(٤).

ولأجل ذلك فسرَ الإمام الصادق عليه السلام الآية بقوله: «ولكتهم (اليهود) قالوا:

١. الرعد: ٢٩.

٤. المائدة: ٦٤.

٣. الرعد: ٣٩.

٣. المائدة: ٦٤.

قد فرغ من الأمر فلا يزيد ولا ينقص، فقال الله جل جلاله تكذيباً لقولهم: «عَلِتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَاتٍ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» ألم تسمع الله عز وجل يقول:

«يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»^(١).

ومن هنا تعرف أن القول بالبداء من صميم الدين ولوازم التوحيد والإعتقداد بعمومية قدرته سبحانه، وأنه من مقاديره وستنه السائدة على حياة الإنسان من غير أن يسلب عنه الإختيار في تغيير مصيره، فكما أنه سبحانه، كل يوم هو في شأن، ومشيته حاكمة على التقدير، وكذلك العبد مختار له أن يغير مصيره ومقدره بحسن فعله، ويخرج نفسه من عداد الأشقياء ويدخلها في عداد السعداء، كما أن له عكس ذلك. فالله سبحانه: «لَا يَغْيِرُ مَا يَقُولُمْ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا يَأْنَفُونَ»^(٢)

فهو تعالى إنما يغير قدر العبد بتغيير منه بحسن عمله أو سوءه، ولا يعد تغيير التقدير الإلهي بحسن الفعل أو سوءه معارضاً لتقديره الأول سبحانه، بل هو أيضاً جزء من قدره وستنه.

التقدير المحتوم والموقوف

قد أشرنا سابقاً إلى أن التغيير إنما يقع في التقدير الموقوف دون المحتوم، وهذا ما يحتاج إلى شيء من البيان فنقول:

١. التوحيد: الباب ٢٥، الحديث ١.

٢. الرعد: ١١.

إِنَّ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ تَقْدِيرِينَ، مَحْتُوْمًا وَمُوقَوفًا، وَالْمَرَادُ مِنَ الْمَحْتُومِ مَا لَا يَبْدِلُ وَلَا يَغْيِرُ مُطْلَقًا، وَذَلِكَ كَفَضَائِهِ سُبْحَانَهُ لِلشَّمْسِ وَالْقَمَرِ مُسِيرِينَ إِلَى أَجْلِ مُعَيْنٍ، وَلِلنَّظَامِ الشَّمْسِيِّ عَمْرًا مَحْدُودًا، وَتَقْدِيرُهُ فِي حَقِّ كُلِّ إِنْسَانٍ بِأَنَّهُ يَمُوتُ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ السَّنَنِ الثَّابِتَةِ الْحَاكِمَةِ عَلَى الْكَوْنِ وَالْإِنْسَانِ.

وَالْمَرَادُ مِنَ التَّقْدِيرِ الْمَوْقُوفِ الْأَمْوَارِ الْمَقْدَرَةِ عَلَى وَجْهِ التَّعْلِيقِ، فَقَدْرُ أَنَّ الْمَرِيضَ يَمُوتُ فِي وَقْتٍ كَذَا إِلَّا إِذَا تَدَاوَى، أَوْ أُجْرِيتَ لَهُ عَمَلِيَّةٌ جَرَاحِيَّةٌ، أَوْ دُعِيَ لَهُ وَتَصَدَّقَ عَنْهُ، وَغَيْرُ ذَلِكَ مِنَ التَّقَادِيرِ الَّتِي تَغْيِيرُ يَا يَجَادُ الْأَسْبَابَ الْمَادِيَّةِ وَغَيْرُهَا الَّتِي هِيَ أَيْضًا مِنْ مَقْدَرَاتِهِ سُبْحَانَهُ، وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ يَعْلَمُ فِي الْأَزْلِ كَلَا التَّقْدِيرِينَ: الْمَحْتُومُ، الْمُوقَوفُ، وَمَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الْمُوقَوفُ، وَإِلَيْكَ بَعْضُ مَا وَرَدَ عَنْ أَئِمَّةِ أَهْلِ الْبَيْتِ عليهم السلام حَوْلَ هَذِينِ التَّقْدِيرِينَ:

١. سُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ لِيلَةِ الْقَدْرِ، فَقَالَ: تَنْزَلُ فِيهَا الْمَلَائِكَةُ وَالْكَبِيْرَةُ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا فَيَكْبِيُونَ مَا هُوَ كَائِنٌ فِي أَمْرِ السَّنَةِ... إِلَى أَنْ قَالَ - وَأَمْرٌ مُوْقُوفٌ لِلَّهِ تَعَالَى فِيهِ الْمُشِيْنَةُ - يَقْدُمُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ وَيَؤْخُرُ مَا يَشَاءُ، وَهُوَ قَوْلُهُ:

«يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيَثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»^(١)

٢. رُوِيَ الْفَضِيلُ: سَمِعَتْ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ: «مِنَ الْأَمْوَارِ أَمْوَارٌ مَحْتُوْمَةٌ جَاهِيَّةٌ لَا مُحَالَةَ، وَمِنَ الْأَمْوَارِ أَمْوَارٌ مُوْقَوَّةٌ عِنْدَ اللَّهِ يَقْدُمُ مِنْهَا مَا يَشَاءُ وَيَمْحُو مِنْهَا مَا يَشَاءُ: وَيَثْبِتُ مِنْهَا مَا يَشَاءُ». ^(٢)

١. بحار الأنوار: ٤/١٠٢، باب البداء، الحديث ١٤، نقلًا عن أمالى الطوسى.

٢. المصدر السابق: ١١٩، الحديث ٥٨.

٣. وفي حديث قال الرضا^ع لسليمان المروزي: «يا سليمان إنَّ من الأمور أموراً موقوفة عند الله تبارك وتعالى يقدُّم منها ما يشاء ويؤُخِّر ما يشاء».^(١)

ثمَّ إنَّ القرآن الكريم ذكر الأجل بوجهين: على وجه الإطلاق، وبوصف كونه مسمى فقال:

«هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمَّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ»^(٢).

فجعل للإنسان أجيالين: مطلقاً ومسماً.

والمقصود من الأجل المسماً هو التقدير المحتوم، ومن الأجل المطلق التقدير الموقف، قال العلامة الطباطبائي:

إنَّ الأجل أجيالاً: الأجل على إبهامه، والأجل المسماً عند الله تعالى، وهذا هو الذي لا يقع فيه تغيير لمكان تقديره بقوله (عنه) وقد قال تعالى: «وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بِأَقِيلٍ».^(٣)

وهو الأجل المحتوم الذي لا يتغير ولا يتبدل، قال تعالى: «إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ»^(٤) فنسبة الأجل المسماً إلى الأجل غير المسماً، نسبة المطلق المنجز

١. نفس المصدر: ٩٥، الحديث ٢.

٢. النحل: ٩٦.

٣. الأنعام: ٢.

٤. يونس: ٤٩.

إلى المشروط المعلق، فمن الممكّن أن يتخلّف المشروط المعلق عن التحقق لعدم تتحقق شرطه الذي علق عليه، بخلاف المطلق المنجز، فإنه لا سبييل إلى عدم تتحققه البتة.

والتدبر في الآيات يفيد أنّ الأجل المسمى هو الذي وضع في أم الكتاب، وغير المسمى من الأجل هو المكتوب فيما نسميه بـ(لوح المحو والإثبات).^(١)



مركز تحقيق تكثيف وبيان رسالت



مرکز تحقیقات کامپیوئر علوم رسانی

الباب الخامس

في النبوة العامة



و فيه خمسة فصول:

مركز تحقيق و تفسير مخطوطات النبي

١. أدلة لزوم البعثة.

٢. أدلة منكري النبوة.

٣. طرق التعرّف على صدق مذّعى النبوة.

٤. حقيقة الوحي في النبوة.

٥. عصمة أنبياء الله تعالى.



کامالیہ علمی و تحقیقی مرکز

مقدمة:

النبوة سفارة بين الله وبين ذوي العقول من عباده، لتدبير حياتهم في أمر معاشهم ومعادهم، والنبي هو الإنسان المخبر عن الله تعالى بطريق الوحي الإلهي.

والبحث في النبوة يقع على صورتين:

الأولى: البحث عن مطلق النبوة ويسمى النبوة العامة؛

الثاني: البحث عن نبوة النبي ~~نبينا~~ خاص، كنبوة سيدنا محمد ﷺ ويسمى النبوة الخاصة.

والأبحاث التي طرحتها المتكلمون حول النبوة العامة تتمحور في أربعة أمور وهي:

١. حسن البعثة ولزومها، أو تحليل أدلة مشتبه البعثة ومنكريها؛

٢. الطريق الذي يعرف به النبي الصادق من المتنبه الكاذب؛

٣. الطريق أو الوسيلة التي يتلقى بها النبي تعاليمه من الله سبحانه؛

٤. الصفات المميزة للنبي عن غيره.



مرکز تحقیقات کمپویز علوم رسانه

الفصل الأول

أدلة لزوم البعثة

١. حاجة المجتمع إلى القانون الكامل

لا يشك أحد من الفلاسفة والباحثين في الحياة الإنسانية، في أن للإنسان ميلاً إلى الاجتماع والتعمد، كما أن حاجة المجتمع إلى القانون مما لا يرتاب فيه، وذلك لأن الإنسان مجبول على حب الذات، وهذا يجره إلى تخصيص كل شيء بنفسه من دون أن يراعي لغيره حقاً، ويؤدي ذلك إلى التنافس والتشاجر بين أبناء المجتمع وبالتالي إلى عقم الحياة وتلاشي أركان المجتمع، فلا يقوم للحياة الإجتماعية أساس إلا بوضع قانون جامع يقوم بتحديد وظائف كل فرد وحقوقه، فيتمكن لكل فرد أن يعيش في ظل العدالة الاجتماعية ويسلك سبيل الفلاح والنجاح.

شروط المقدن

لا ريب في أن جعل قانون جامع بالوصف المذكور يحتاج إلى توفر شروط أهمها شرطان تاليان:

الأول: معرفة المقدن بالإنسان؛ إن أول وأهم خطوة في وضع القانون،

أن يكون المقنن عارفاً بالإنسان: جسمه وروحه، غرائزه وفطرياته، وما يصلح لهذه الأمور أو يضر بها، وكلما تكاملت هذه المعرفة بالإنسان كان القانون ناجحاً وناجعاً في علاج مشاكله وإبلاغه إلى السعادة المتوفّحة من خلقه.

الثاني: عدم انتفاع المقنن بالقانون؛ وهذا الشرط بدبيهي، فإن المقنن إذا كان متتفعاً من القانون الذي يضعه، سواء كان النفع عائداً إليه أو إلى من يمتد إليه بصلة خاصة، فهذا القانون سيتّم لصالح المقنن لا لصالح المجتمع، و نتيجته الحتمية الظلم والإجحاف.

فالقانون الكامل لا يتحقق إلا إذا كان واضعه مجرداً عن حب الذات وهو انتفاع الشخصي.

أما الشرط الأول: فلما لن نجد في صفحة الوجود موجوداً أعرف بالإنسان من خالقه، فإن صانع المصنوع أعرف به من غيره، يقول سبحانه:



﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَيْرُ﴾^(١).

إن عظمة الإنسان في روحه ومعنياته، وغرائزه وفطرياته، أشبه ببحر كبير لا يرى ساحله ولا يضاهي محيطه، وقد خفيت كثير من جوانب حياته ورموز وجوده حتى لقب بـ«الموجود المجهول».

وأما الشرط الثاني: فلن نجد أيضاً موجوداً مجرداً عن أي فقر وحاجة وانتفاع سواء سبحانه.

وممّا يدلّ على عدم صلاحية البشر نفسه لوضع قانون كامل، ما نرى من التبدل الدائم في القوانين والنقض المستمر الذي يورد عليها بحيث تحتاج في كلّ يوم إلى استثناء بعض التشريعات وزيادة أخرى، إضافة إلى تناقض القوانين المطروحة في العالم من قبل البشر، وما ذلك إلّا لقصورهم عن معرفة الإنسان حقيقة المعرفة وانتفاء سائر الشروط في واضعيها.

فإذا كان استقرار الحياة الإجتماعية للبشر متوقفاً على التقنين الإلهي، فواجب في حكمته تعالى إبلاغ تلك القوانين إليهم عبر واحد منهم يرسله إليهم، والحاصل لرسالة الله سبحانه هو النبي المنبي عنه والرسول المبلغ إلى الناس، فبعث الأنبياء واجب في حكمته تعالى حفظاً للنظام المتوقف على التقنين الكامل. وإلى هذا الدليل يشير قوله تعالى:

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا إِلَيْكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ^(١)

٢. حاجة الإنسان إلى المعارف العالية

إنّ أهمّ ما يحتاج الإنسان إلى التعرّف عليه ليكون ناجحاً في الوصول إلى السعادة المطلوبة من حياته أمران: المعرفة بالله سبحانه، والتعرّف على مصالح الحياة ومفاسدها، والمعرفة الكاملة في هذين المجالين لا تحصل للإنسان إلّا في ضوء الوحي وتعاليم الأنبياء، وأمّا العلوم الإنسانية فهي غير كافية فيهما.

وممّا يوضح قصور العلم البشري في العلوم الإلهية أنّ هناك الملaiين من البشر يقطنون بلدان جنوب شرق آسيا على مستوى راق في الصناعات والعلوم الطبيعية، ومع ذلك فهم في الدرجة السفلی في المعارف الإلهية، فجلّهم - إن لم يكن كلهم - عباد للأصنام والأوثان، ويبابك بلاد الهند الشاسعة وما يعتقده مئات الملaiين من أهلها من قداسة في «البقر».

نعم هناك نوابغ من البشر عرّفوا الحقّ عن طريق التفكّر والتعقل كسقراط وأفلاطون وأرسطو، ولكنّهم أناس استثنائيون، لا يعدّون معياراً في البحث، وكونهم عارفين بالتوحيد لا يكون دليلاً على مقدرة الآخرين عليه.

على أنه من المحتمل جدّاً أن يكون وقوفهم على هذه المعارف في ظلّ ما وصل إليهم من **التعاليم السماوية** عن طريق رسّله سبحانه وأنبيائه، قال صدر المتألهين:

أساطين الحكمة المعتبرة عند اليونانيين خمسة: أنباذ قلس وفيشاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطا طاليس^(١)، وقد لقى فيشاغورس تلاميذ سليمان بن داود^(٢) بمصر واستفاد منهم وتلمذ للحكيم المعظم الرباني أنباذ قلس وهو أخذ عن لقمان الأخذ عن داود^(٣)، ثم سقراط أخذ عن فيشاغورس وأفلاطون عن سقراط والأخذ أرسطاطاليس عن أفلاطون وصحبه نيفاً وعشرين سنة...^(٤).

ومما يدل على قصور العلم الإنساني عن تشخيص منافع البشر والمجتمعات ومضارها، أن المجتمع الإنساني - مع ما بلغه من الغرور العلمي - لم يقف بعد على النظام الاقتصادي النافع له، فطائفة تزعم أن سعادة البشر في نظام الرأسمالية والاقتصاد الحر المطلق، والأخرى تدعى أن سعادة البشر في النظام الاشتراكي وسلب المالكية عن أدوات الانتاج وتقويضها إلى الدولة الحاكمة.

كما أنه لم يصل بعد إلى وفاق في مجال الأخلاق وقد تعددت المناهج الأخلاقية في العصر الأخير إلى حد التضاد فيها.

وأيضاً نرى أن الإنسان - مع ما يدعوه من العلم والمعرفة - لم يدرك بعد عوامل السعادة والشقاء له، بشهادة أنه يشرب المسكرات، ويستعمل المخدرات، ويتناول اللحوم الضارة، كما يقيم اقتصاده على الربا الذي هو عامل إيجاد التفاوت الطبقي بين أبناء المجتمع.

وفيما روي عن أئمَّة أهل البيت عليهم السلام إشارات إلى هذا البرهان نأتي بنموذجين منها: قال الإمام الكاظم عليه السلام:

«يا هشام: ما بعث الله أئيَّاهُ ورسله إلى عباده إلا ليعلموا عن الله، فأحسنهم استجابة أحسنهم معرفة، وأعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلاً، وأكمِّلهم عقلاً أرفعهم درجة في الدنيا والآخرة»^(١).

وقال الإمام الرضا عليه السلام:

١. الكافي: ج ١، كتاب العقل والجهل، الحديث ١٢.

«لم يكن بدّ من رسول بينه وبينهم معصوم يؤدّي إليهم أمره ونهيه وأدبه، ويوقفهم على ما يكون به إحراز منافعهم ودفع مضارّهم إذ لم يكن في خلقهم ما يعرفون به ما يحتاجون إليه».^(١)



جامعة الأزهر

الفصل الثاني

أدلة منكريبعثة الأنبياء

يستدل المنكرون لبعثة الأنبياء على مدعاهم بوجوه أهمها ما يلي:

الدليل الأول

إنّ الرسول إما أن يأتي بما يوافق العقول أو بما يخالفها، فإن جاء بما يوافق العقول، لم يكن إليه حاجة، ولا فائدة فيه، وإن جاء بما يخالف العقول، وجب رد قوله.

والجواب عنه: أنّ ما يأتي به الرسول موافق للعقل في نفس الأمر، لكن لا يستلزم ذلك أن يكون العقل عارفاً بجميع ما يأتي به النبي. فهاتنا فرض ثالث وهو إتيان الرسول بما لا يصل إليه العقل بالطاقات الميسورة له، فإنه قد عرفت فيما أقمنا من الأدلة على لزوم البعثة، أنّ عقل الإنسان وتفكيره قاصر عن نيل الكثير من المسائل.

الدليل الثاني:

قد دلت الدلائل العقلية على أنّ للعالم صانعاً عالماً قادرًا حكيمًا، وأنه

نعم على عباده نعمًا توجب الشكر، فننتظر في آيات خلقه بعقولنا، ونشكره بالآئه علينا، وإذا عرفناه وشكرا له، استوجبنا ثوابه، وإذا أنكرناه وكفرنا به، استوجبنا عقابه، فما بالنا نتبع بشراً مثلنا؟!

والجواب عنه: أنَّ كثيراً من الناس لا يعرفون كيفية الشكر، فربما يتصورون أنَّ عبادة المقربين نوع شكر لله سبحانه، فلأجل ذلك ترى عبدة الأصنام والأوثان يعتقدون أنَّ عبادتهم للمخلوق شيءٌ موجب للتقرُّب.^(١) أضف إلى ذلك أنَّ تخصيص برامج الأنبياء بالأمر بالشكر والنهي عن كفران النعمة، غفلة عن أهدافهم السامية، فإنهم جاءوا لإسعاد البشر في حياتهم الفردية والاجتماعية، ولا تختص رسالتهم بالأوراد والأذكار الجافة، كذلك التي يرددوها أصحاب بعض الديانات أيام السبت والأحد في البيع والكنائس، وإنك لتقف على عظيم أهداف رسالة النبي الأكرم ﷺ إذا وقفت على كلمته المأثورة: «إني قد جشّكم بخير الدنيا والآخرة».^(٢)

الدليل الثالث: إنَّ أكبر الكبائر في الرسالة، إثياعِ رجل هو مثلُك في الصورة والنفس والعقل، يأكل مما تأكل، ويشرب مما تشرب... فائي مزية له عليك؟ وأيَّ فضيلة أوجبت استخدامك؟ وما دليله على صدق دعواه؟^(٣)

١. قال تعالى حكاية عن المشركين: **«وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا بَيْنَ ذُرَرِهِ أَزْلَاهُ مَا تَعْبُدُمُ إِلَّا يَهْرُبُونَا إِلَى اللَّهِ ذُلْقَنْ»** (الزمر: ٣).

٢. تاريخ الطبرى: ٢ / ٦٣، قاله النبي عند دعوة أقاربه إلى الإسلام.

٣. للوقوف على مدارك أدلة البراهمة، انظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٢ / ٢٥٠ - ٢٥٢، كشف العراد: ٤٢٧، شرح التجريد للفاضل القوشجي: ٣٥٨.

والجواب عنه: أن هذه شبهة أشير إليها في القرآن الكريم مع الجواب عنها، فقد أشير إلى الشبهة في قوله تعالى:

«... وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْكُنٌ أَفَتَأْتُونَ السُّحْرَ وَأَنْتُمْ تُبَصِّرُونَ»^(١)

وفي قوله تعالى:

«وَقَالَ الْمَلَائِكَةُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِلِقَاءَ الْآخِرَةِ وَأَتْرَفُنَا هُنَّ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْكُنٌ يَا كُلُّ مِنْهُ تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِنْهُ نَسْرَبُونَ * وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْكُنًا إِنَّكُمْ إِذَا لَخَاسِرُونَ»^(٢).

وقد أجب عنها في قوله سبحانه:

«فَالْأَنْتُمْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْكُنٌ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا يَأْذِنُ اللَّهُ وَعَلَى اللَّهِ فَلَيَسْتَوْكِلُ الْمُؤْمِنُونَ»^(٣).

وفي قوله سبحانه: «فُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْكُنٌ يُوحَى إِلَيَّ»^(٤).

فالجملة الأولى، وهي الإتحاد في البشرية، إشارة إلى أحد ركني

١. الأنبياء: ٣.

٢. المؤمنون: ٣٣ - ٣٤.

٣. إبراهيم: ١١.

٤. فصلت: ٦.

الرسالة، وهو لزوم المساندة التامة بين المرسل - بالفتح - والمُرْسَل إِلَيْهِ. وقوله: «يُوحَنَى إِلَيَّ»، إشارة إلى وجه الفرق بينهما، وأنه لأجل نزول الوحي عليه يجب اتباعه وإطاعته. وبذلك يظهر مزية الأنبياء وفضيلتهم وتقدمهم على غيرهم.

وأما دليلهم على صدق ادعائهم، فسيوافيك في البحث التالي أنَّ المعجزة طريق برهاني لتمييز النبي الصادق عن المتبنِّي الكاذب.



مركز تجديد تفاسير الرسالة

الفصل الثالث

المعجزة وإثبات صدق دعوى النبوة

يجب أن تقترن دعوى النبوة بدليل يثبت صحتها وإن كانت دعوى فارغة غير قابلة للإذعان والقبول وهذا ما تقتضيه الفطرة الإنسانية، يقول الشيخ الرئيس في كلمته المشهورة: «من قُبِّل دعوى المدعى بلا بُيُّنة وبرهان، فقد خرج عن الفطرة الإنسانية».

ثم إن هنا طرفاً ثلاثة للوقوف على صدق مدعى النبوة في دعواه وهي:

أ. المعجزة؛

ب. تصديق النبي السابق نبوة النبي اللاحق؛

ج. جمع القرائن والشواهد من حالات المدعى وتلامذة منهجه.

ونحن نكتفى هنا بتبيين طريق المعجزة التي هي الأهم منها.

تعريف المعجزة

المعروف في تعريف المعجزة أنها: «أمر خارق للعادة، مقرن بالتحدي،

مع عدم المعارضة».^(١) وإليك توضيحه:

١. شرح التجربة للفاضل القوشجي: ٤٦٥.

إن هناك أموراً تعدّ مضادّة للعقل، كاجتماع النقيضين وارتفاعهما، وجود المعلول بلا علة ونحو ذلك، وأموراً أخرى تخالف القواعد العادلة، بمعنى أنها تعدّ حالات حسب الأدوات والأجهزة العادلة، والمجاري الطبيعية، ولكنها ليست مستحيلة عقلاً لو كان هناك أدوات أخرى خارجة عن نطاق العادة، وهي المسماة بالمعاجز، وذلك كحركة جسم كبير من مكان إلى مكان آخر بعيد عنه، في فترة زمنية لا تزيد على طرفة العين بلا تلك الوسائل العادلة، فإنه غير ممتنع عقلاً ولكنّه محال عادة، ومن هذا القبيل ما يحكى القرآن من قيام من أöttى علماً من الكتاب بإحضار عرش بلقيس ملكة سباً، من بلاد اليمن إلى بلاد الشام في طرفة عين بلا توسط شيء من تلك الأجهزة المادية المتعارفة.^(١) فتحصل أن المعجزة أمر خارق للعادة لا مضاد للعقل.

ثُمَّ إِنَّ الْإِتِيَانَ بِمَا هُوَ خَارِقٌ لِّلْعَادَةِ لَا يَسْمَى مَعْجِزَةً إِلَّا إِذَا كَانَ مَقْتَرَنًا بِدُعَوَى النَّبُوَّةِ، وَإِذَا تَجَرَّدَ عَنْهَا وَصَدَرَ مِنْ بَعْضِ أُولَيَاءِ اللَّهِ تَعَالَى يَسْمَى «كَرَامَةً» وَذَلِكَ كَحْضُورِ الرِّزْقِ لِمَرِيمَ[ؑ] بِلَا سعيٍ طَبِيعِيٍّ.^(٢) وَلِأَجْلِ ذَلِكَ كَانَ الْأُولَى أَنْ يَضْيِفُوا إِلَى التَّعْرِيفِ قِيدٌ: «مَعَ دُعَوَى النَّبُوَّةِ».^(٣)

١. لاحظ: النمل: ٤٠

٢. لاحظ: آل عمران: ٣٧

٣. لا تختص المعجزة بدعوى النبوة، بل يعمّها ودعوى الإمامة وغيرها من الدعاوى الإلهية، كدعوى المسلم أن شريعة الإسلام هي الحق دون غيرها من الشرائع، ويقوم بالمباهلة، فذلك معجزة البتة، فالصحيح في تعريف المعجزة أن يقال: «هو الفعل الخارق للعادة الذي يأتي به من يدّه منصباً أو مقاماً إلهياً شاهداً على صدق دعواه»؛ راجع: البيان في تفسير القرآن: ٣٣

ولا يتحقق الإعجاز إلا إذا عجز الناس عن القيام بمعارضة ما أتى به مدعى النبوة، ويترتب على هذا أنَّ ما يقوم به كبار الأطباء والمخترعين من الأمور العجيبة خارج عن إطار الإعجاز، كما أنَّ ما يقوم به السحرة والمرتاضون من الأعمال المدهشة، لا يعدُّ معجزاً لإنفاسه هذا الشرط.

ومن شرائط كون الإعجاز دليلاً على صدق دعوى النبوة أن يكون فعل المدعى مطابقاً لدعواه، ولو خالف ما أدعاه لما سُمِّيَّ معجزة وإن كان أمراً خارقاً للعادة، ومن ذلك ما حصل من مسلمة الكذاب عندما أدعى أنهنبي، وأية نبوته أنه إذا تفل في بشر قليلة الماء، يكثر ما ذرها، فتفل فغار جميع ما ذرها.



دلالة المعجزة وقاعدة الحسن والقبح العقليين

إنَّ دلالة المعجزة على صدق دعوى النبوة يتوقف على القول بالحسن والقبح العقليين، لأنَّ الإعجاز إنما يكون دليلاً على صدق النبوة، إذا قبح في العقل إظهار المعجزة على يد الكاذب، فإذا توقف العقل عن إدراك قبحه واحتمل صحة إمكان ظهوره على يد الكاذب، لا يقدر على التمييز بين الصادق والكاذب، فالذين أنكروا حكم العقل بهما، يلزم عليهم سد باب التصديق بالنبوة من طريق الإعجاز، قال العلامة الحلبي:

لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله تعالى شيء، ولو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزات على يد الكاذبين، وتجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة، فإنَّ أي

نبي أظهر المعجزة عقب ادعاء النبوة لا يمكن تصديقها مع تجويز إظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى النبوة.^(١)

المعجزة دليل برهانى

هناك من يتخيل أن دلالة المعجزة على صدق دعوى النبي، دلالة إقناعية لا برهانية، بحجج أن الدليل البرهانى يتوقف على وجود رابطة منطقية بين المدعى والدليل، وهي غير موجودة في المقام، ويرد أنه دعوى النبوة والرسالة من كل النبي ورسول - على ما يقصه القرآن - إنما كانت بدعوى الوحي والتكميم الإلهي بلا واسطة أو بواسطه نزول ملك، وهذا أمر لا يساعد الحس ولا تؤيد التجربة، فإن الوحي والتكميم الإلهي وما يتلوه من التشريع والتربية الدينية مما لا يشاهده البشر في أنفسهم، والعادة الجارية في الأسباب والمسبيات تنكره، فهو أمر خارق للعادة.

فلو كان النبي صادقاً في دعواه النبوة والوحى، لكان لازمه أنه متصل بما وراء الطبيعة، مؤيد بقوّة إلهية تقدر على خرق العادة، فلو كان هذا حقاً كان من الممكن أن يصدر من النبي خارق آخر للعادة يصدق النبوة والوحى من غير مانع منه، فإن حكم الأمثال واحد، فلشن أراد الله هداية الناس بطريق خارق للعادة وهو طريق النبوة والوحى، فليؤيدها ولি�صدقها بخارق آخر وهو المعجزة.

وهذا هو الذي بعث الأمم إلى سؤال المعجزة على صدق دعوى النبوة
كلما جاءهم رسول من أنفسهم.^(١)

فوارق المعجزة لسائر خوارق العادة

إن هناك جهات من التمايز والفارق بين المعجزة والكرامة وبين
غيرهما من خوارق العادات وهي:

الجهة الأولى من حيث طريق الحصول عليها، فإن المعجزة والكرامة
وليدتان لعناية إلهية خاصة، وليس السبب لهما مما تناهه يد الدراسة والتعلم،
ولكن السحر ونحوه نتاج التعليم والتعلم ولها مناهج تعليمية يجب
مارستها حتى يصل طالبها إلى التائج المطلوبة يقول سبحانه:

وَاتَّبَعُوا مَا تَنَلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَ
لَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلَّمُونَ النَّاسُ السُّخْرَةُ وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَأْبَلَ
هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلَّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرُ
فَيَسْعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءَ وَزَوْجِهِ.^(٢)

ولما كان السحر ونحوه رهن التعليم والتعلم، فهو مشابه في نوعه،
مشحد في جنسه، يدور في ذلك واحد، ولا يخرج عن نطاق ما تعلمه أهله
ولذا لا يأتون إلا بما تدرّبوا عليه، بخلاف معجزة الأنبياء فإنه على جانب
عظيم من التنوع في الكيفية إلى حد قد لا يجد الإنسان بين المعجزات قدرًا

مشتركاً وجنساً قريباً، كما في المعجزات التي يخبر بها القرآن عن موسى وعيسى عليهما السلام بقوله تعالى:

«فَالْقَنْ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثَعْبَانٌ مُّبِينٌ»^(١).

وقوله تعالى: «وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بِعَصَاهِ لِلنَّاظِرِينَ»^(٢).

وقوله تعالى:

«وَإِذَا أَسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاهِ الْحَجَرِ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْتَتَةُ عَشْرَةَ عَيْنَاهُ»^(٣).

وقوله تعالى:

«فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاهِ الْبَحْرِ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْزِقٍ كَالْعَظِيمِ»^(٤).

مركز تحرير كتب الإمام زيد

وقوله سبحانه:

«وَرَسُولاً إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقَ لَكُمْ مِنَ الطُّينِ كَهْيَةَ الطَّيْرِ فَانْفَخْ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا يَأْذِنُ اللَّهُ وَأَبْرِئُ الْأَئْمَةَ وَالْأَئْرَصَ وَأَخْيِي الْمَوْتَى يَأْذِنُ اللَّهُ وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بَيْوِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَايَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ»^(٥).

١. الأعراف: ١٠٧.

٢. الأعراف: ١٠٨.

٣. البقرة: ٧٦.

٤. الشعراء: ٦٣.

٥. آل عمران: ٤٩.

نعم، الحكمة الإلهية اقتضت أن تكون معاجز الأنبياء مناسبة للفنون الراهنة في عصورهم حتى يتسعى لخبراء كل فنٍ تشخيص المعاجز وإدراك استنادها إلى القدرة الغيبية، وتميّزها عن الأعمال الباهرة المستندة إلى العلوم والفنون الراهنة.

الجهة الثانية من حيث الأهداف والغايات، فإن أصحاب المعاجز يتبنّون أهدافاً عالية ويتوسلون بمعاجزهم لإثبات حقائقية تلك الأهداف ونشرها، وهي تمثل في الدعوة إلى الله تعالى وحده وتخلص الإنسان عبودية الأصنام والحجارة والحيوانات والدعوة إلى الفضائل ونبذ الرذائل، واستقرار نظام العدل الاجتماعي وغير ذلك، كما أن أصحاب الكرامات أيضاً لا يتبنّون إلا ما يكون موافقاً لرضى الله سبحانه لا غير.

وهذا بخلاف المرتاضين والساحر، فغاياتهم إما كسب الشهرة والسمعة بين الناس، أو جمع المال والثروة، وغير ذلك مما يناسب متطلبات القوى البهيمية.

الجهة الثالثة من حيث التقييد بالقيم الأخلاقية، فإن أصحاب المعاجز والكرامات - باعتبار كونهم خريجي المدرسة الإلهية - متحلّون بأكمل الفضائل والأخلاق الإنسانية، والمتصفون لسيرتهم لا يجد فيها أي عمل مشين ومناف للعفة ومكارم الأخلاق، وأماماً أصحاب الرياضة والسحر، فهم دونهم في ذلك، بل تراهم غالباً فارغين عن المثل والفضائل والقيم.

في بهذه الضوابط يتمكّن الإنسان من تمييز المعجزة عن غيرها من الخوارق والنبي عن المرتاض والساحر.

المعجزة وقانون العلية

إن المعجزات لا تعدّ نقضاً لقانون العلية العام، فإن المنفي في مورد المعجزة هو العلل المادية المتعارفة التي وقف عليها العالم الطبيعي واعتاد الإنسان على مشاهدته في حياته ولكن لا يمتنع أن يكون للمعجزة علة أخرى لم يشاهدتها الناس من قبل ولم يعرفها العلم ولم تقف عليها التجربة.

كما أنها لا تضيع برهان النظم الذي يستدل به على وجود الصانع، وذلك لأن الإعجاز ليس خرقاً لجميع النظم السائدة على العالم، وإنما هو خرق في جزء من أجزائه غير المتناهية الخاضعة للنظام والدالة ببرهان النظم على وجود الصانع



الفصل الرابع

حقيقة الوحي في النبوة

الوحي في اللغة كما يستنبط من نصوص أهلها في معاجمهم هو الإعلام بخفاء بطريق من الطرق^(١) وقد جاء استعماله في القرآن الكريم في موارد متعددة مختلفة يجمعها المعنى اللغوي حقيقة أو ادعاء، منها قوله سبحانه:



﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾^(٢) أي أودع في كل سماء السنن والأنظمة الكونية، وقدر عليها دوامها، فإيجاد السنن والنظم في السماوات على وجه لا يقف عليه إلا المتذمّر في عالم الخلقة يشبه الإلقاء والإعلام بخفاء بنحو لا يقف عليه إلا الملقم إلى، وهو الوحي.

ومنها قوله سبحانه: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَغْرِشُونَ﴾^(٣). فأطلق الوحي على ما أودع في

١. راجع في ذلك: معجم مقاييس اللغة: ٦ / ٩٣؛ المفردات في غريب القرآن، مادة «وحى»؛ لسان العرب: ٣٧٩ / ١٥.

٢. فصلت: ١٢.

٣. النحل: ٦٨.

صميم وجود النحل من غريزة إلهية تهديه إلى أعماله الحيوانية الخاصة.
ومنها قوله سبحانه: «وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنَّ أَرْضِهِمْ»^(١) حيث إنَّ
تفهيم أم موسى مصير ولدها كان بإلهام وأعلام خفي، عبر عنه بالوحى.

ومنها قوله تعالى في وصف زكرياء:

«فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمُحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبُّهُوا بِنَكْرَةٍ وَّ
غَشِّيَّاً»^(٢).

والمعنى: أشار إليهم من دون أن يتكلّم، لأمره سبحانه إياه أن لا يتكلّم
الناس ثلاثة ليال سوية، فأشبهه فعله، إلقاء الكلام بخفاء لكون الإشارة أمراً
مبهماً.

ومنها قوله تعالى: «وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوَحِّونَ إِلَى أَوْلَيَاءِهِمْ
لِتَجَادِلُوكُمْ»^(٣) ويعلم وجهاً استعمال الوحي هنا مما ذكرناه فيما سبقه.

وحي النبوة

إنَّ الغالب في استعمال الكلمة الوحي في القرآن هو كلام الله المنزل
علىنبي منأنبيائه، فكلما أطلق الوحي وجّه عن القريئة يراد منه ذلك،
وهذا هو الذي نحن بصدده بيان حقيقته، فنقول: الوحي الذي يختص به
الأنبياء إدراك خاص متميّز عن سائر الإدراكات فإنه ليس نتاج الحس ولا

١. القصص: ٧.

٢. مريم: ١١.

٣. الأنعام: ١٢١.

العقل ولا الغريرة، وإنما هو شعور خاص يوجده الله سبحانه في الأنبياء لا يغلط معه النبي في إدراكه ولا يشتبه ولا يختلجه شك ولا يعترضه ريب في أن الذي يوحى إليه هو الله سبحانه، من غير أن يحتاج إلى إعمال نظر أو التماس دليل، أو إقامة حجّة. قال سبحانه: **«نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ»**^(١) فهذه الآية تشير إلى أن الذي يتلقى الوحي من الروح الأمين هو نفس النبي الشريفة، من غير مشاركة الحواس الظاهرة التي هي الأدوات المستعملة في إدراك الأمور الجزئية.

وعلى هذا، فالوحي حصيلة الاتصال بعالم الغيب، ولا يصح تحليله بأدوات المعرفة المعتادة ولا بالأصول التي تجهز بها العلم الحديث. ومن لم يذعن بعالم الغيب يشكل عليه الإذعان بهذا الإدراك الذي لا صلة له بعالم المادة وأصوله.

مركز تطوير موسى

فرضية النبوغ

قد فسر بعض المتجددين النبوة بالنبوغ والوحي بلمعات ذاك النبوغ. وحاصل مذهبهم: أنه يتميّز بين أفراد الإنسان المتحضّر، أشخاص يملكون فطرة سليمة وعقولاً مشرقة تهديهم إلى ما فيه صلاح المجتمع وسعادة الإنسان، فيضعون قوانين فيها مصلحة المجتمع وعمران الدنيا، والإنسان الصالح الذي يتميّز بهذا النوع من النبوغ هو النبي، والفكر الصالح المترشح من مكامن عقله وومضات نبوغه هو الوحي، والقوانين التي يسنّها لصلاح

الإجتماع هو الدين، والروح الأمين هو نفسه الطاهرة التي تفيض هذه الأفكار إلى مراكز إدراكه، والكتاب السماوي هو كتابه الذي يتضمن سنته وقوانينه.

يلاحظ عليه أولاً: لو صحت هذه النظرية لم يبق من الإعتقاد بالغيب إلا الإعتقاد بوجود الخالق البارئ، أما ما سوى ذلك فكله نتاج الفكر الإنساني الخاطئ، وهذا في الواقع نوع إنكار للدين.

وثانياً: أن قسماً مما يقع به الوحي الإنبياء عن الحوادث المستقبلة، إنباء لا يتحقق تتحقق أبداً، مع أن النوابغ وإن سموا في الذكاء والفتنة لا يخبرون عن الحوادث المستقبلة إلا مع الاحتياط والتردد، لا بالقطع واليقين، وعلى فرض إخبارهم كذلك لا يكون مصوناً عن الخطأ والكذب.

وثالثاً: أن حملة الوتحي ومذهب النبي - من أولهم إلى آخرهم - إنما ينسبون تعاليهم وستتهم إلى الله سبحانه ولا يدعون لأنفسهم شيئاً، ولا يشك أحد في أن الأنبياء عباد صالحون، صادقون لا يكذبون، فلو كانت السنن التي أتوا بها من وحي أفكارهم، فلماذا يغرون المجتمع بنسبتها إلى الله تعالى؟

هل الوحي نتيجة تجلّي الأحوال الروحية؟

زعم بعض المستشرقين^(١) أن الوحي إلهام يفيض من نفس النبي لا

١. هذه النظرية متأثرة عن المستشرق «مونتيه» وفضلها «إميل درمنقام»، لاحظ: «الوحي المحمدي»، السيد محمد رشيد رضا، ص ٦٦.

من الخارج، وذلك لأنَّ منازع نفسه العالية، وسريرته الظاهرة، وقوَّة إيمانه بالله ويجُوب عبادته، وترك ما سواها من عبادة وثنية وتقاليد وراثية ردِّيَّة يكُون لها من التأثير ما يتجلّى في ذهنه، ويحدث في عقله الباطن الرؤى والأحوال الروحية فيتصوَّر ما يعتقد وجوبه، إرشاداً إلهياً نازلاً عليه من السماء بدون وساطة، أو يتمثَّل له رجل يلقنه ذلك، يعتقد أنه ملك من عالم الغيب، وقد يسمعه يقول ذلك ولكنَّه إنما يرى ويسمع ما يعتقد في اليقظة كما يرى ويسمع مثل ذلك في المنام الذي هو مظاهر الوحي عند جميع الأنبياء.

يقول أصحاب هذه النظرية: لا شك في صدق الأنبياء في إخبارهم عما رأوا وسمعوا، وإنما نقول: إنَّ من يُشكِّل ذلك من نفسه وليس فيه شيء جاء من عالم الغيب الذي يقال إنه وراء عالم المادة والطبيعة.

نقد هذه النظرية

هذه النظرية التي جاء بها بعض الغربيين وإن كانت تنطلي على السذج من الناس وتأخذ بينهم رونقاً إلا أنَّ رجال التحقيق يدركون تماماً أنها ليست بشيء جديد قابل للذكر، وإنما هي تكرار لمقالات العرب الجاهليين في النبوة والوحى، فمن جملة افتراءاتهم على النبي الأكرم ﷺ، وصم شريعته بأنَّها نتاج الأحلام العذبة التي كانت تراود خاطره، ثمَّ تتجلّى على لسانه وبصره، قال تعالى: «بَلْ قَالُوا أَضْفَافُ أَحَلَامٍ»^(١).

والقرآن يرد مقالتهم ويركز على أن الوحي أمر واقعي مفاض من الله سبحانه، ويقول:

﴿وَالنُّجُمُ إِذَا هَوَى * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى * وَمَا يُنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى * عَلَمٌ شَدِيدُ الْقُوَى﴾^(١).

وكذلك يقول: **«مَا كَذَبَ الْفُوَادُ مَا رَأَى»**^(٢) أي لم يكذب فؤاد محمد ﷺ ما أدركه بصره، أي كانت رؤيته صحيحة غير كاذبة وادراكاً حقيقياً.

وكذلك يقول: **«مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى»**^(٣) نهاية عن صحة رؤيته وأنه لم يبصر ما أبصره على غير صفتة الحقيقة ولا يبصر ما لا حقيقة له.

والحاصل: أن الأنبياء كانوا يعْرِفون أنفسهم بأنهم مبعوثون من جانب الله تعالى ولا شأن لهم إلا إبلاغ الرسالات الإلهية إلى الناس.

ولا ريب في أنهم كانوا صادقين في أقوالهم - كما اعترف به صاحب النظرية - وعندئذ لو قلنا بأن ما ذكروه غير مطابق للواقع وأن ما أتوا به من المعرف والشرع لم يكن رسالات إلهية وذكراً من جانبه سبحانه، بل كان نابعاً من باطن ضميرهم وتجليات نفوسهم، لكان الأنبياء قاصرين في مجال المعرفة، ما زالوا في جهل مركب، وهذا ما لا يتفوه به من له أدنى معرفة

١. النجم: ١ - ٥.

٢. النجم: ١١.

٣. النجم: ١٧.

بمقالات الأنبياء وشخصياتهم الجليلة في مجال العلم والعمل، بل يأبهى العقل والفطرة من أئسام من دونهم بمراتب من رجالات العلم والدين بمثل هذا الجهل والخبط.

الوحي والشخصية الباطنة

إن جماعة من الغربيين فسروا الوحي بما أثبتوه في أبحاثهم النفسية من الشخصية الباطنة لكل إنسان، وقد جربوا ذلك على المؤمنين تنويمًا مغناطيسياً، فوجدوا أن النائم يظهر بمظاهر من الحياة الروحية لا يكون له وهو يقظان، فيعلم الغيب ويخبر عن البعيدين، يبصر ويسمع ويحس بغير حواسه الظاهرة ويكون على جانب كبير من التعقل والإدراك.

قالوا: هذه الشخصية هي التي تهدي الإنسان بالحواظر الجيدة من خلال حجمه الجسمية الكثيفة، وهي التي تعطيه الإلهامات الطيبة الفجائية في الظروف الحرجة، وهي التي تنفس في روح الأنبياء ما يعتبرونه وحيًا من الله، وقد تظهر له متجسدة فيحسبونها من ملائكة الله هبّت عليهم من السماء.^(١)

يلاحظ عليه أولاً: أن هذه النظرية على فرض صحتها لا دلالة لها على أن خصوص الوحي عند الأنبياء من سُنْخ إفاضة الشخصية الباطنية وتجليها عند تعطل القوى الظاهرة.

وثانياً: أن الشخصية الباطنية للإنسان إنما تتجلى وتتجدد مجالاً للظهور

بأثارها المختلفة، عند تعطل القوى الظاهرة، فلذا يقوى ظهورها في المرضى والسكارى والنائمين، وتبقى منتشرة ومغمورة في طوايا النفس عندما تكون القوى الظاهرة والحواس البشرية في حالة الفعالية والسعى، مع أنَّ المعلوم من حالات الأنبياء أنَّ الوحي الإلهي كان ينزل عليهم في أقصى حالات تثبيتهم واشتغالهم بالأمور السياسية والدفاعية والتبلغية، فكيف يكون ما تجلَّى للنبي وهو يخوضن غمار الحرب، تجلياً للشخصية الباطنة والضمير المخفى؟ وأين الأنبياء من الخمول والانعزال عن المجتمع؟



الفصل الخامس

عصمة أنبياء الله تعالى

إن للعصمة مراتب أو أبعاداً وهي:

١. العصمة في تلقّي الوحي وإبلاغه؛

٢. العصمة في العمل بالشريعة الإلهية؛

٣. العصمة عن الخطأ في تطبيق الشريعة؛

٤. العصمة عن الخطأ في تشخيص مصالح الأمور ومحاذاتها؛

٥. العصمة عن الخطأ في الأمور العادية؛

٦. التنّزه عن المنفّرات.

والبحث عنها وعن مسائل أخرى متعلقة بها هو الغرض من هذا

الفصل.

العصمة في اللغة والإصطلاح

العصمة في اللغة بمعنى الإمساك والمنع^(١) وأما في اصطلاح

١. معجم مقاييس اللغة: ٤ / ٤٣١؛ المفردات في غريب القرآن؛ كتاب العين، مادة عصم.

المتكلمين فالمشهور عند العدلية أنها لطف من الله لا داعي معه إلى ترك الطاعة ولا إلى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهم^(١) وعند الأشاعرة «أن لا يخلق الله فيهم ذنباً»^(٢) وقال المحقق الجرجاني: «العصمة ملكة اجتناب المعاصي مع التمكّن منها»^(٣).

أقول: ما ذكره الشريف هو الصحيح وما ذكره المشهور سبب الهي لتحقق العصمة، فالحق أن العصمة ملكة نفسانية راسخة في النفس، تمنع الإنسان عن المعصية مطلقاً، فهي من سُنْنَة التقوى لكنها درجة قصوى منها، فالتفوي في العاديين من الناس، كيفية نفسانية تعصم صاحبها عن اقتراف كثير من القبائح والمعاصي، فهي إذا ترقّت في مدارجها وعلّت في مراتبها، تبلغ بصاحبها درجة العصمة الكاملة والإمتناع المطلق عن ارتكاب أي قبيح من الأعمال، بل يمنعه حتى التفكير في خلاف أو معصية^(٤).

عصمة الأنبياء في تلقّي الوحي وإبلاغه

ذهب جمهور المتكلمين من السنة والشيعة إلى عصمة الأنبياء في تلقّي الوحي وإبلاغه. والعصمة في هذه المرحلة على وجهين: أحدهما: العصمة عن الكذب، والثاني: العصمة عن الخطأ سهواً في تلقّي الوحي

١. شرح المقاصد: ٤ / ٣١٢ ارشاد الطالبين: ١٣٠.

٢. شرح المواقف: ٨ / ٢٨٠ ٣. التعريفات: ٦٥.

٤. التعريف المذكورة للعصمة غير شاملة للعصمة عن السهو والجهل، وإن ثنت قلت العصمة العلمية، وحقيقة ترجع إلى معرفة كاملة وجامعة بالمعرفة والأحكام الإلهية وما يتعلق بشؤون هداية العباد في مصالحهم الدينية والدنيوية.

ووعيه وأدائه، وما سيجيء من الدليل الأول على إثبات العصمة عن المعصية، يثبت عصمتهم في هذا المجال أيضاً، فإن الوثوق التام بالأنبياء لا يحصل إلا بالإذعان البات بمصونيتهم عن الخطأ في تلقي الوحي وتحمّله وأدائه، عمداً وسهواً.

أضف إلى ذلك أن تجويز الخطأ في التبليغ ولو سهواً ينافي الغرض من الرسالة، أعني: إبلاغ أحكام الله تعالى إلى الناس.

ويدل على عصمة الأنبياء في هذا المجال قوله تعالى: **«عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصْدًا * لِيَعْلَمَ أَنَّ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَأَخْاطَبُوا لَدَنِيهِمْ وَأَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدَهُمْ»**^(١)

إن الآيات تصف طريق بلوغ الوحي إلى الرسل، ومنهم إلى الناس بأنه محروس بالحفظة يمنعون تطرق أي خلل وانحراف فيه، حتى يبلغ الناس كما أنزل من الله تعالى، ويعلم هذا بوضوح مما تذكره الآية من أن الله سبحانه يجعل بين الرسول ومن أرسل إليهم **«مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ»** وبينه ومصدر الوحي **«وَمِنْ خَلْفِهِ»** رصداً مراقبين هم الملائكة.

لزوم عصمة الأنبياء عن المعاشي

إن الأدلة العقلية على وجوب عصمة الأنبياء كثيرة نكتفي بتقرير

دليلين منها:

١. الوثوق فرع العصمة

قال المحقق الطوسي:

«ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق، فيحصل الغرض».

تقريره - كما قال العلامة الحلى - :

إن المعموت إليهم لو جوزوا الكذب على الأنبياء والمعصية،
جوزوا في أمرهم ونفيهم وأفعالهم التي أمروه باتباعهم فيها
ذلك، وحيثـ لا يتقاـون إلى امـثال أوـامرـهمـ، وـذلكـ نـقضـ
الغـرضـ منـ الـبعثـةـ.^(١)

وبعبارة أخرى - كما قال العلامة الطباطبائي - : «التبليغ يعم القول والفعل، فإن في الفعل تبليغاً، كما في القول، فالرسول معصوم عن المعصية باقتراف المحرمات وترك الواجبات الدينية، لأن في ذلك تبليغاً لما ينافق الدين فهو معصوم من فعل المعصية». ^(٢)

فإن قلت: إن هذا الدليل لا يثبت أزيد من عصمة الأنبياء بعد البعثة.

قلت: لو كانت سيرة النبي مخالفة لما هو عليه بعد البعثة لا يحصل الوثوق الكامل به وإن صار إنساناً مثالياً، فتحقق الغرض الكامل من البعثة رهن عصمتـهـ فيـ جـمـيعـ فـتـرـاتـ عمرـهـ، يقول السيد المرتضى في الإجابة عن هذا السؤال:

إِنَّا نَعْلَمُ أَنَّ مَنْ نَجَّوْزُ عَلَيْهِ الْكُفْرَ وَالْكُبَائِرِ فِي حَالٍ مِّنَ الْأَحْوَالِ،
وَإِنْ تَابَ مِنْهُمَا ... لَا نَسْكُنُ إِلَى قَبْولِ قَوْلِهِ كَسْكُونَنَا إِلَى مَنْ لَا
نَجَّوْزُ عَلَيْهِ ذَلِكَ فِي حَالٍ مِّنَ الْأَحْوَالِ وَلَا عَلَى وَجْهِهِ مِنَ الْوِجْهِ
... فَلِمَّا يَحْوِيْزُ الْكُبَائِرَ قَبْلَ النَّبَوَةِ مِنْ خَفْضًا عَنْ تَحْوِيْزِهَا فِي
حَالِ النَّبَوَةِ وَنَاقْصًا عَنْ رَتْبَتِهِ فِي بَابِ التَّنْفِيرِ. ^(١)

٢. التربية رهن عمل المربّي

إِنَّ الْهَدْفَ الْعَامَ الَّذِي بَعَثَ لِأَجْلِهِ الْأَنْبِيَاءَ هُوَ تَزْكِيَّةُ النَّاسِ وَتَرْبِيَّتِهِمْ،
وَلَا شَكَّ أَنَّ تَأْثِيرَ التَّرْبِيَّةِ بِالْعَمَلِ أَشَدُّ وَأَعْمَقُ وَأَكَدُّ مِنْهَا عَنْ طَرِيقِ الْوَعْظِ
وَالْإِرْشَادِ، وَذَلِكَ أَنَّ التَّطَابِقَ بَيْنَ مَرْحَلَتَيِ الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ هُوَ الْعَاملُ الرَّئِيْسِيُّ
فِي إِذْعَانِ الْآخَرِينَ بِأَحْقَيَّةِ تَعَالَمِ الْمَصْلُحِ وَالْمَرْبَيِّ، وَهَذَا الْأَصْلُ التَّرْبِيَّيُّ
يَجْرِيْنَا إِلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ التَّرْبِيَّةَ الْكَامِلَةَ الْمُتَوَخَّةَ مِنْ بَعْثَةِ الْأَنْبِيَاءِ لَا تَحْصُلُ إِلَّا
بِمُطَابَقَةِ أَعْمَالِهِمْ لِأَقْوَالِهِمْ، وَهَذَا كَمَا يُوجَبُ الْعَصْمَةُ بَعْدَ الْبَعْثَةِ، يَقْتَضِيهَا
قَبْلَهَا أَيْضًا، لِأَنَّ لِسَوَابِقِ الْأَشْخَاصِ وَصَحَافَتِ أَعْمَالِهِمُ الْمَاضِيَّةِ تَأْثِيرًا فِي
قَبْولِ النَّاسِ كَلَامَهُمْ وَإِرْشَادَاتِهِمْ. ^(٢)

-
١. تَنْزِيْهُ الْأَنْبِيَاءَ: ٥ بِتَصْرِيفِ قَلِيلٍ.
 ٢. وَقَدْ أَقَامَ الْمُتَكَلِّمُونَ عَلَى عَصْمَةِ الْأَنْبِيَاءِ دَلَائِلَ كَثِيرَةً، فَذَكَرَ الْمُحْقِقُ الطَّوْسِيُّ ثَلَاثَةَ، وَأَضَافَ
إِلَيْهَا الْقَوْشَجِيُّ دَلِيلَيْنِ آخَرَيْنَ، وَذَكَرَ الْإِيجَيُّ تِسْعَةَ أَدْلَةً، غَيْرَ أَنَّ بَعْضَهَا لَيْسَ دَلِيلًا عَامَّاً، بَلْ
يَخْتَصُ بِعَصْمَتِهِمْ بَعْدَ الْبَعْثَةِ، راجِعٌ فِي ذَلِكَ: كِتَابُ الْمَرَادِ: ٢٧٤، شَرْحُ التَّجْرِيدِ: ٣٥٨، الْمَوَاقِفُ: ٢٠٢.

عصمة الأنبياء في الكتاب العزيز

إذا ثبتت عصمة الأنبياء في التبليغ، يجوز الاستناد بكلامهم في العصمة عن المعاشي، وعلى ضوء ذلك نقول: يصف القرآن الكريم الأنبياء بالعصمة بلطائف البيان ودقائقه، نكتفي بالإشارة إلى نموذج منها، قال عز وجل - بعد ذكره عدّة من الأنبياء - : «أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فِيهِمْ دُهُونٌ»^(١).

وقال في موضع آخر: «وَمَنْ يَهِدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍ»^(٢).

ثم بين أن المعصية ضلاله بقوله: «وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًا كَثِيرًا»^(٣) فإذا كان الأنبياء مهديين بهداية الله، ومن هداء الله لا تترافق إليه الضلالة، وكانت المعصية نفس الضلالة، فينتهي أن المعصية لا سبيل لها إلى الأنبياء.

العصمة عن الخطأ في تطبيق الشريعة والأمور العادلة

إن صيانة النبي عن الخطأ والإشتباه في مجال تطبيق الشريعة (مثل أن يسهو في صلاته، أو يغلط في إجراء الحدود) والأمور العادلة المرتبطة بحياته الشخصية (مثل خطائه في مقدار دينه للناس) مما طرح في علم الكلام، وطال البحث فيه بين المتكلمين، فالظاهر من الأشاعرة والمعزلة

١. الأنعام: ٩٠

٢. الزمر: ٣٧

٣. يس: ٦٢

تجویزهم السهو على الأنبياء في هذا المجال، فإنهم جوّزوه في صدور الصغار من الذنوب، فتجویزه في غيره أولى، وأما الإمامية فالصدق وأستاذه محمد بن الحسن بن الوليد جوّازه^(١)، ولكن مشهور المحققين على خلافه^(٢) وقد ألف غير واحد منهم كتاباً ورسائل في نفي السهو عن النبي، وقد فصل العلامة المجلسي في البحار^(٣) الكلام في المسألة، وأطنب في بيان شذوذ الأخبار التي استند إليها القائلون بالسهو، وناقشها بأدلة متعددة السيد عبد الله شير في كتابه: «حق اليقين»^(٤) و«مصالح الأنوار»^(٥)

والحق أن الدليل العقلي الدال على لزوم عصمة النبي في مجال تبلیغ الرسالة دال - بعينه - على عصمته عن الخطأ في تطبيق الشريعة وأموره الفردية، فإن التفكيك بين صيانة النبي في مجال الوحي، وصيانته في سائر المجالات وإن كان أمراً ممكناً عقلاً، لكنه كذلك بالنسبة إلى عقول الناضجين في الأبحاث الكلامية، وأما عامة الناس فإنهم غير قادرين على التفكيك بين تينك المرحلتين، بل يجعلون السهو في إحديهما دليلاً على إمكان تسرب السهو في الأخرى. فلا بد لسد هذا الباب الذي ينافي الغاية المطلوبة من إرسال الرسل، من أن يكون النبي مصنوناً عن الخطأ في عامة المراحل.

١. من لا يحضره الفقيه: ١ / ٢٣٤ - ٢٣٥.

٢. للوقوف على أقوالهم راجع: الإلهيات: ٢ / ١٨٩ - ١٩٠.

٣. بحار الأنوار: ١٧ / ٩٧ - ١٢٩، الباب ١٦.

٤. حق اليقين: ١ / ١٢٤ - ١٢٩.

٥. مصالح الأنوار: ٢ / ١٣٣.

وممّا تقدّم يظهر الحكم في عصمة الأنبياء في تشخيص مصالح الأمور ومجاصدها، فإنّ الملاك في لزوم العصمة فيما تقدّم من المراتب والموارد، موجود هنا.

التنزه عن المنفّرات

كما أنّ العصمة عن الذنوب والخطأ في التبلیغ وتطبیق الشريعة والأمور العادیة لازمة للأنبياء حتّی يحصل الوثوق التام بأقوالهم وأفعالهم ويحصل بذلك الغرض من بعثتهم، كذلك ينبغي تنزههم عن كلّ صفة توجب تنفر الناس، وتحلیهم بكلّ ما يوجب انجذابهم إليهم، قال المحقق

البحراني:

ينبغى أن يكون ~~منزهاً~~^{متزهاً} عن كلّ أمر ينفر عن قبوله، إما في خلقه كالرذائل ~~النفسانية~~^{الذاتية} من الحقد والبخل والحسد والحرص ونحوها، أو في خلقه كالجذام والبرص، أو في نسبه كالزنا ودناءة الآباء، لأنّ جميع هذه الأمور صارف عن قبول قوله والنظر في معجزته، فكانت طهارتہ عنها من الألطاف التي فيها تقریب الخلق إلى طاعته واستعماله قلوبهم إليه.^(١)

العصمة والإختیار

ربما يتواهّم أنّ العصمة تسلب من المعصوم الحرية والإختیار وتفهّره

١. قواعد المرام: ١٢٧

على ترك المعصية، لتكون النتيجة انتفاء كل مكرمة ومحمدية تنسب إليه لاجتنابه المعاishi والمأثم.

ويدفعه أن المعصوم قادر على اقتراف المعاishi بمقتضى ما أعطي من القدرة والحرية، غير أن تقواه العالية، وعلمه بآثار المعاishi، واستشعاره عظمة الخالق، يصدّه عن ذلك، فهو كالوالد العطوف الذي لا يقدم على ذبح ولده ولو أعطي ملء الأرض ذهباً، وإن كان مع ذلك قادراً على قطع وتبنيه كما يقطع وتبين عدوه. يقول العلامة الطباطبائي:

إن ملكة العصمة لا تغير الطبيعة الإنسانية المختارة في أفعاله الإرادية ولا تخرجها إلى ساحة الإجبار والاضطرار، كيف والعلم من مبادئ الاختيار، كطالب السلامة إذا أيقن بكون مانع ما سماً قاتلاً من حينه، فإنه يمتنع باختياره من شربه.^(١)

وهذا نظير صدور القبيح من الله سبحانه، فإنه ممكן بالذات ويقع تحت إطار قدرته، فبإمكانه تعالى إخلاد المطبع في نار جهنم، لكنه لا يصدر منه لكونه مخالفًا للحكمة، ومبيناً لما وعد به.

فالعصمة موهبة تفاص على من يعلم من حاله أنه ياختياره يتتفع منها في ترك القبائح، فيعد مفخرة قابلة للتحسين والتكريم، وقد شبه الشيخ المفيد العصمة بالحبل الذي يعطى للفريق ليتشبث به فيسلم، فالغريق مختار في التقاط الحبل والنجاة، أو عدمه والغرق.



کامالیہ علمی و تحقیقی مرکز

الباب السادس

في

النبوة الخاصة



وفيه تمهيد وثلاثة فصول:

١. الإعجاز البياني للقرآن الكريم؛
٢. إعجاز القرآن من جهات أخرى؛
٣. الخاتمية في ضوء العقل والوحى.



مرکز تحقیقات کامپیوئر علوم اسلامی

تمهيد

بعد الفراغ عن البحث حول النبوة العامة، علينا أن نبحث عن النبوة الخاصة، أعني: نبوة نبي الإسلام محمد بن عبد الله صلوات الله عليه وآله وسلامه فنقول: ولد صلوات الله عليه وآله وسلامه بمكة عام (٥٧٠ م) وقام بالدعوة في أوائل القرن السابع الميلادي (٦١٠ م) وأول ما بدأ به، دعوة أقربائه وعشيرته، وبعد سنوات - استطاع في أثنائها هداية جمع من عشيرته - وجّه دعوته إلى عموم الناس، ثم استمر في رسالته والناس يبن مؤمن به مفاد نفسه ونفسه، وعدّ ينابذه ويتحمّل الفرصة للفتك به وقتله، فلما أحس بالخطر، غادر موطنه إلى مدينة يثرب فأقام هناك سنتين عشر، إلى أن أجاب داعي الموت وذلك في عام ٦٣٣ ميلادي. إن التدبر في آثار دعوته صلوات الله عليه وآله وسلامه يدفع الإنسان إلى الإذعان بأن لها سمات وخصائص تمتاز بها عن غيرها وهي:

١. سرعة انتشارها في أقطار العالم الإنساني لا سيما بين الأمم المتحضرة، سرعة لم ير التاريخ لها مثيلاً.
٢. تحفظ الأمة المؤمنة على حضارات الأمم المغلوبة والحضارات المفتوحة، وبذلك افترقت عن سائر الثورات البشرية، وأصبح التمدن الإسلامي حضارة إنسانية مكتملة الأبعاد، وصانت السالف من الحضارات اليونانية والرومانية والفارسية، والتمدن الصناعي الحديث.

٣. تضحيّة المُعْتَنِقين لِدِينِهِ وَتَفَانِيهِمْ فِي سَبِيلِهِ حَتَّى قَدْمَاكُلَّ دَقِيقٍ
وَجَلِيلٍ مِمَّا يَمْلِكُونَ فِي سَبِيلِ نَصْرَتِهِ وَإِعْزَازِهِ.

وهناك سمات للدعوة المحمدية وردت في القرآن الكريم من أهمها عالمية الرسالة، وختامتها، وعلى هذا فاللازم على المنصف المتحري للحقيقة أن يبحث عن حقيقة هذه الدعوة وصحّة دلائلها، وقد وقفت عند البحث عن النبوة العامة على أن للتعرّف على صدق مدعى النبوة طرقاً ثلاثة، وهي: إثباته بالمعجز، وتصديق النبي السابق وتنصيبه على نبوته، والقرائن الدالة على صدق دعواه، ونحن نكتفى هنا ببيان طريق الإعجاز.



مركز تحقيق رسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم

الفصل الأول

الإعجاز البياني للقرآن الكريم

قد ضبط التاريخ أنه كانت لنبي الإسلام معاجز كثيرة في مواقف حاسمة غير أنه كان يركز على معجزته الخالدة وهي القرآن الكريم، ونحن نقتصر بالبحث عن هذه المعجزة الخالدة فنقول:

إن الحكمة الإلهية اقتضت أن يكون الدين الخالد مقروراً بالمعجزة الخالدة حتى تتم الحجّة على جميع الأجيال والقرون إلى أن تقوم الساعة:
وَلَنَلِأْ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ بَعْدَ الرَّسُولِ^(١) بل تكون **وَلَلَّهِ الْحُجَّةُ أَبَالِغَةُ**^(٢) على الناس في كل زمان ومكان.

إن للقرآن في مجالـي اللـفـظـ والمـعـنىـ كـيفـيـةـ خـاصـةـ يـمـتـازـ بـهاـ عـنـ كـلـ

كلام سواه، سواء أصدر من أعظم الفصحاء والبلغاء أو من غيرهم، وهذا هو الذي لمسه العرب المعاصرـونـ لـعـصـرـ الرـسـالـةـ، وـنـحـنـ نـعيـشـ فـيـ بـداـيـاتـ

الـقـرـنـ الـخـامـسـ عـشـرـ مـنـ هـجـرـةـ النـبـيـ ﷺـ، وـنـدـعـيـ أـنـ الـقـرـآنـ لـمـ يـزـلـ كـانـ

معـجزـاـ إـلـىـ الـآنـ، وـأـنـهـ أـرـقـىـ مـنـ أـنـ يـعـارـضـ أـوـ يـبـارـىـ وـيـؤـتـىـ بـمـثـلـهـ أـبـداـ

والدليل الواضح على إعجاز القرآن في مجال الفصاحة والبلاغة أنَّ العرب في عصر الرسالة وقبله كانوا على درجة عالية من الفصاحة والبلاغة والنبي ﷺ قد عاش بينهم أربعين سنة لم يأت بكلام يتحدى به، فإذا هواً دعى النبوة وأتى بالقرآن الكريم وتحدى به على صدق دعواه وعجز المشركون عن معارضته، مع أنَّهم قاموا بالمكافحة معه بكلِّ ما كان في مقدرتهم، وقد تحملوا مصاعب ومصائب كثيرة في هذا المجال، فإنْ كانت المعاشرة مع النبي ﷺ من طريق الإitan بكلام يماثل القرآن في الفصاحة والبلاغة ممكنة لهم عارضوه بذلك بلا ريب، ولو فعلوا ذلك لنقل في التاريخ نقلًا متواترًا لكتلة الدعاوى على ذلك مع كثرة المخالفين والمعاندين للإسلام.



اعتراف بلغاء العرب بإعجاز القرآن البياني

إنَّ التاريخ قد ضبط اعتراف مجموعة كبيرة من فصحاء العرب بهذا الأمر نشير إلى نماذج منها:

أ) الوليد بن المغيرة: كان الوليد بن المغيرة شيخاً كبيراً ومن حكام العرب يتحاكمون إليه في أمورهم وينشدونه الأشعار، فما اختاره من الشعر كان مقدمًا مختاراً، يروي التاريخ أنه سمع آيات من القرآن عندما كان يتلوها النبي ﷺ ولما سمع ذلك قام حتى أتى مجلس قومه بني مخزوم فقال:

والله لقد سمعت من محمد أنفًا كلاماً ما هو من كلام الإنس ولا من كلام الجن، وأن له لحلاوة، وأن عليه لطلاوة، وأن أعلاه

لمثمر، وأن أسفله لمغدق، وأنه ليعلو وما يعلى عليه.^(١)

ب) عتبة بن ربيعة: سمع عتبة بن ربيعة آيات من الذكر الحكيم تلاها رسول الله ﷺ عليه^(٢) فرجع إلى أصحابه وقال لهم:

إِنِّي قَدْ سَمِعْتُ قَوْلًا وَاللَّهُ مَا سَمِعْتُ مِثْلَهُ قُطًّا، وَاللَّهُ مَا هُوَ بِالشِّعْرِ، وَلَا بِالسُّحْرِ، وَلَا بِالْكَهَانَةِ،... فَوَاللَّهِ لِي كُونَنِ لِقَوْلِهِ الَّذِي سَمِعْتُ مِنْهُ نَبَأً عَظِيمًا.^(٣)

ج) ثلاثة من بلغاء قريش: يحكى لنا القرآن أن المشركين تواصوا بترك سماع القرآن والإلغاء عند قراءته في قوله:


﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوَا فِيهِ لَعْلَكُمْ تَنْفَلِيُونَ﴾.^(٤)

ومع ذلك فأولئك الذين كانوا مبدئاً لردع الشباب عن سماع القرآن قد نقضوا عهدهم لشدة التذاذهم من سماعه، فهو لاء ثلاثة من بلغاء قريش وأشرافهم وهم: أبو سفيان بن حرب، وأبو جهل بن هشام، والأحسن بن شريق، خرجوا ليلة ليستمعوا كلام رسول الله ﷺ وهو يصلّي من الليل في بيته، فأخذ كلّ رجل منهم مجلساً يستمع فيه، وكلّ لا يعلم بمكان صاحبه، فباتوا يستمعون له حتى إذا طلع الفجر تفرقوا، فجمعهم الطريق فتلاقوا

١. مجمع البيان: ٣٨٧ / ٥.

٢. وهي سبع وثلاثون آية من سورة فصلت.

٣. السيرة النبوية لأبي هشام: ١ / ٢٩٤، والقصة طويلة ذكرنا موضع الحاجة منها.

٤. فصلت: ٢٦.

وقال بعضهم لبعض: «لا تعودوا، فلو رأكم بعض سفهانكم لأوقعتم في نفسه شيئاً، ثم انصرفوا». ^(١) ولكن عادوا في ليالتين آخرتين بمثل ذلك.

وما هذا إلا لأن القرآن كان كلاماً خلاباً لعدوية الفاظه وبلاعنة معانيه، رائعاً في نظمه وأسلوبه، ولم يكن له نظير في أوساطهم.

د) الطفيلي بن عمر الدوسى: من الجنائز التي سلكها أعداء النبي ﷺ لصد تأثير القرآن، منع شخصيات المشركين من لقاء الرسول ﷺ ومن تلك الشخصيات الطفيلي، وكان رجلاً شريفاً شاعراً لبيباً، فقد قدم مكة ورسول الله بها فمشى إليه رجال من قريش وخوفوه من سماع كلام النبي ﷺ وبالغوا في ذلك، يقول الطفيلي:



فوالله ما زالوا بي حتى أجمعت أن لا أسمع منه شيئاً ولا أكلمه،
حتى حشوت في أذني سخين غدوت إلى المسجد كرسفاً...
فغدوت إلى المسجد، فإذا رسول الله قائم يصلي عند الكعبة،
فقمت منه قريباً فأبى الله إلا أن يسمعني بعض قوله فسمعت
كلاماً حسناً، فقلت في نفسي واثكل أمني، والله إني لرجل لبيب،
شاعر، ما يخفى على الحسن من القبيح، مما يعنيني أن أسمع
من هذا الرجل، فإن كان الذي يأتي به حسناً قبلته وإن كان
قبيحاً تركته، فمكثت حتى انصرف رسول الله ﷺ إلى بيته،
فاتبعته، حتى إذا دخل بيته دخلت عليه فقلت: «يا محمد إنَّ

قومك قد قالوا لي كذا وكذا، فوالله ما برحوا يخوّفونني أمرك
حتى سدلت أذني بكرسف لثلاً أسمع قولك، ثمَّ أبى الله إلا أنْ
يسمعني قولك فسمعته قوله حسناً، فأعرض على أمرك.

قال: «فعرض على رسول الله ﷺ الإسلام وتلا على القرآن، فلا والله
ما سمعت قوله قط أحسن منه، ولا أمراً أعدل منه، فأسلمت وشهدت شهادة
الحق». ^(١)

نقد مذهب الصرفة

الرأي السائد بين المسلمين في إعجاز القرآن هو كونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة مع ماله من النظم الفريد والأسلوب البديع. وهناك مذهب آخر نجم في القرن الثالث اشتهر بمذهب الصرفة وإليه ذهب جماعة ~~من المتكلمين~~، وأقدم من نسب إليه هذا القول أبو إسحاق النظاّم، وتبعه أبو إسحاق النصيبي، وعيّاد بن سليمان الصيمرى، وهشام بن عمرو الفوطى وغيرهم من المعتزلة، واختاره من الإمامية الشيخ المفيد في «أوائل المقالات» وإن حكى عنه غيره، والسيد المرتضى في رسالة أسمها به الموضع عن جهة إعجاز القرآن، والشيخ الطوسي في شرحه لجمل السيد، وإن رجع عنه في كتابه «الاقتصاد» وابن سنان الخفاجي (المتوفى ٤٦٤هـ) في كتابه «سر الفصاحة».

وحاصل لهذا المذهب هو أنه ليس الإتيان بمثل القرآن من حيث

الفصاحة والبلاغة وروعة النظم وبداعة الأسلوب خارجاً عن طوق القدرة البشرية، وإنما العجز والهزيمة في حلبة المبارزة لأمر آخر وهو حيلولته سبحانه بينهم وبين الإتيان بمثله، فالله سبحانه لأجل إثبات التحدي، حال بين فصحاء العرب وبلغائهم وبين الإتيان بمثله.

وقد أورد عليها وجوه من النقاش والإشكال نكتفي بذكر ثلاثة منها:

الأول: إن المتبادر من آيات التحدي أن القرآن في ذاته متعال، حائز أرقى الميزات وكمال المعجزات حتى يصح أن يقال في حقه بأنه: «لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُونَ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَغْضُهُمْ لِيَغْضِبُ ظَهِيرَاهُ»^(١)

الثاني: لو كان عجز العرب عن المقابلة لطارئ مباغت أبطل قواهم البينية، لأنّر عنهم أنّهم حاولوا المعاشرة ففوجئوا بما ليس في حسبانهم، ولكن ذلك مثار عجب لهم، ولأعلنوا ذلك في الناس، ليلتمسوا العذر لأنفسهم وليقللوا من شأن القرآن في ذاته.^(٢)

الثالث: لو كان الوجه في إعجاز القرآن هو الصرف كما زعموا، لما كانوا مستعظامين لفصاحة القرآن، ولما ظهر منهم التعجب للبلاغة وحسن فصاحتها كما أثر عن الوليد بن المغيرة، فإن المعلوم من حال كل بلية فصيح

١. الإسراء: ٨٨

٢. انظر: بيان إعجاز القرآن: ٢١.

٣. لاحظ: منهاج العرفان في علوم القرآن للزرقاوي: ٢ / ٣١٤.

سمع القرآن يتلى عليه، أنه يدهش عقله ويحير لبّه وما ذاك إلا لما قرع مسامعهم من لطيف التأليف وحسن مواضع التصريف في كلّ موعظة وحكاية كلّ قصة، فلو كان كما زعمه أهل الصرفة لم يكن للتعجب من فصاحته وجه، فلما علمنا بالضرورة إعجابهم بالبلاغة، دلّ على فساد هذه المقالة.^(١)



١ . العزان: ٣ / ٣٩٣ - ٣٩٤، وهناك مناقشات أخرى على نظرية الصرفة مذكورة في الإلهيات: ٢٢٧ - ٣٢٢



کامالیہ علمی و تحقیقی مرکز

الفصل الثاني

إعجاز القرآن من جهات أخرى

قد تعرّفت على الإعجاز البصري للقرآن الكريم، غير أنّ له جهاتٌ أخرى من الإعجاز لا يختصُّ فهمها بمن كان عارفاً باللغة العربية وواقفاً على فنون البلاغة في الكلام، وهذه العمومية في الإعجاز هي التي يدلّ

عليها قوله تعالى:


**وَقُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْأَنْسُ وَالْجِنُّ هَلْيَ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا
يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِيَغْضِبُنَّ اللَّهَ**

فلو كان التحدي ببلاغة بيان القرآن وجزالة أسلوبه فقط لم يتعدّ التحدي العربي، وقد قرع بالآية أسماع الإنس والجن، فاطلاق التحدي على الثقلين ليس إلا في جميع ما يمكن فيه التفاضل في الصفات، فالقرآن آية للبلوغ في بلاغته وفصاحته، وللحكيم في حكمته، وللعالم في علمه، وللمقتنيين في تقنيتهم، وللسياسيين في سياستهم، ولجميع العالمين فيما لا ينالونه جمِيعاً كالغيب وعدم الاختلاف في الحكم والعلم والبيان،

وإليك فيما يلى بيان تلك الجهات:

١. عدم التناقض والإختلاف

مما تحدى به القرآن هو عدم وجود التناقض والإختلاف في آياته حيث قال: **﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾**^(١).

توضيح ذلك: أن الإنسان جبل على التحول والتكامل، فهو يرى نفسه في كل يوم أعقل من سابقه وأن ما صنعه اليوم أكمل وأجمل مما أتى به الأمس، وهناك كلمة قيمة للكاتب الكبير عماد الدين أبي محمد بن حامد الإصفهاني (المتوفى ٥٩٧ هـ) يقول فيها:



إني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه، إلا قال في غده لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد كذا لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر.

هذا من جانب. ومن جانب آخر، أن القرآن نزل نجوماً في مدة تقرب من ثلات وعشرين سنة في فترات مختلفة وأحوال متفاوتة من ليل ونهار، وحضر وسفر، وحرب وسلم وضراء وسراء وشدة ورخاء، ومن المعلوم أن هذه الأحوال تؤثر في الفكر والتعقل.

ومن جانب ثالث، أن القرآن قد تعرض لمختلف الشؤون وتوسّع

فيها أحسن التوسيع، فبحث في الإلهيات والأخلاقيات والسياسات والتشريعيات والقصص وغير ذلك، مما يرجع إلى الخالق والإنسان وال موجودات العلوية والسفلية.

ومع ذلك كله لا تجد فيه تناقضًا واختلافاً، أو شيئاً متباعداً عند العقل والعقلاء، بل ينبعطف آخره على أوله، وترجع تفاصيله وفروعه إلى أصوله وعروقه، إنَّ مثل هذا الكتاب، يقضي الشعور الحي في حُقُّه أنَّ المتكلِّم به ليس من يحكم فيه مرور الأيام ويتأثر بالظروف والأحوال، فلا يكون إلا كلاماً إلهياً ووحياً سماوياً.

ثم إنَّ كلمة «كثيراً» وصف توضيحي لا احترازي، والمعنى: لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً، وكان ذلك الاختلاف كثيراً على حد الاختلاف الكبير الذي يوجد في كل ما هو من عند غير الله، ولا تهدف الآية إلى أنَّ المرتفع عن القرآن هو الاختلاف الكبير دون اليسير.^(١)

٢. الإخبار عن الغيب

إنَّ في القرآن إخباراً عن شؤون البشر في مستقبل أدواره وأطواره، وإخباراً بמלחams وفتن وأحداث ستقع في مستقبل الزمان، وهذا الإخبار إن دلَّ على شيء فإنما يدلُّ على كون القرآن كتاباً سماوياً أو حمَّاه سبحانه إلى أحد سفرائه الذين ارتضاه من البشر، لأنَّه أخبر عن حوادث كان التكهن والفراسة يقتضيان خلافها، مع أنَّه صدق في جميع أخباره، ولا يمكن حملها

١. لاحظ: العيزان، للسيد العلامة الطباطبائي عليه السلام: ٥ / ٢٠.

على ما يحدث بالمصادفة، أو على كونها على غرار أخبار الكهنة والعرافين والمنجمين، فإن دأبهم هو التعبير عن أحداث المستقبل برموز وكنىات حتى لا يظهر كذبهم عند التخلف، وهذا بخلاف أخبار القرآن فإنه ينطق عن الأحداث بحماس ومنطق قاطع، وإليك الأمثلة:

أ) التنبؤ بعجز البشر عن معارضته القرآن:

قال سبحانه:

«قُلْ لَنِّي اجْتَمَعْتِ الْإِنْسَانُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِيَتَعَصَّبُنَّ ظَهِيرَةً»^(١).

وقال أيضاً:

«وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شَهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا»^(٢).

ترى في هذه الآيات التنبؤ الواضح بعجز الجن والإنس عن معارضته القرآن عجزاً أبدياً، وقد صدق هذا التنبؤ إلى الحال، فعلى أي مصدر اعتمد النبي في هذا التحدي غير الإيحاء إليه من جانبه تعالى؟

١. الإسراء: ٨٨

٢. البقرة: ٢٤ - ٢٥

ب) التنبو بانتصار الروم على الفرس:

قال سبحانه:

**«إِنَّمَا * غُلِيَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلْبِهِمْ
سَيَغْلِبُونَ * فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ وَ يَوْمَئِذٍ يَفْرَخُ
الْمُؤْمِنُونَ»** ^(١).

ينقل التاريخ أنَّ دولة الروم - وكانت دولة مسيحية - انهزمت أمام دولة الفرس - وهيوثنية - بعد حروب طاحنة بينهما سنة ٦١٤ م، فاغتنم المسلمون لكونها هزيمة لدولة إلهية أمام دولةوثنية وفرح المشركون، وقالوا للمسلمين بشمانة: إنَّ الروم يشهدون أنهم أهل كتاب وقد غلبهم المجوس، وأنتم تزعمون أنكم ستقلوننا بالكتاب الذي أنزل عليكم فستغلبكم كما غلبت الفرس الروم.

فبعد ذلك نزلت هذه الآيات الكريمة ثنبئ بأنَّ هزيمة الروم هذه سيعقبها إنتصار لهم في بضع سنين، وهي مدة تتراوح بين ثلاث سنوات وتسعة، ثنبئ بذلك، وكانت المقدمات والأسباب على خلافه، لأنَّ الحروب الطاحنة أنهكت الدولة الرومانية حتى غزت في عقر دارها كما يدل عليه قوله: **«فِي أَدْنَى الْأَرْضِ»**، ولأنَّ دولة الفرس كانت دولة قوية منيعة، وزادها الإنتصار الأخير قوة ومنعة، ولكنَّ الله تعالى أنجز وعده وحقق ثنبئ القرآن في بضع سنين، فانتصر الروم سنة ٦٢٢ م.

ج) التنبيء بالقضاء على العدو قبل لقائه:

قال سبحانه:

«وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّافِقَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُونَ أَنَّهَا لَغَيْرِ ذَاتِ
الشُّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحَقَّ الْحَقُّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ
الْكَافِرِينَ»^(١).

نزلت الآية قبل لقاء المسلمين العدو في ساحة المعركة، فأخبر النبي ﷺ عن هزيمة المشركين، واستئصال شأفتهم، ومحق قوتهم كما يدلّ عليه قوله:



مرآة العقول

د) التنبيء بكثرة الذريمة:

قال سبحانه: «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ». الكوثر هو الخير الكثير والمراد هنا بقرينة قوله: «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» كثرة ذريته فالمقصود فالمعنى أن الله تعالى يعطي نبيه نسلاً يبقون على مر الزمان.

قال الرازمي:

فانظركم قتل من أهل البيت، ثم العالم ممتليء منهم ولم يبق من بنى أمية أحد يعبأ به، ثم انظركم كان فيهم من الأكابر من العلماء

كالباقي والصادق والكافر والراضي والنفوس الزكية وأمثالهم.^(١)

هذه نماذج من تنبؤات الذكر الحكيم، وهناك تنبؤات أخرى لم
نذكرها لرعايتها الإختصار.^(٢)

٣. الإخبار عن القوانين الكونية

لا شك أن الهدف الأعلى للقرآن الكريم هو الهدایة، لكنه ربما يتوقف
على إظهار عظمة الكون والقوانين السائدة عليه، ولأجل ذلك نرى أن القرآن
أشار إلى بعض تلك القوانين التي كانت مجهولة للبشر في عصر الرسالة،
وائماً اهتدى إليها العلماء بعد قرون مطلاولة، وهذا في الحقيقة نوع من
الإخبار عن الغيب، وإليك نماذج من ذلك:

برأ ثقتي تكتبه من رسدي

أ) الجاذبية العامة:

يقول سبحانه: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا»^(٣)

إن الآية تثبت للسماءات عمداً غير مرئية، فإذا كانت الجاذبية العامة
عمداً تمسك السماءات - حسب ما اكتشفه نيوتن وهو من القوانين العلمية
المسلمة عند العلماء الطبيعيين - فتكون الآية ناظرة إلى تلك القوة وائماً
جاء القرآن بتعبير عام حتى يفهمه الإنسان في القرون الفاتحة والحاضرة،

١. مفاتيح الغيب: ٤٩٨ / ٨

٢. لاحظ: مفاهيم القرآن، لشيخنا الأستاذ السبحاني - مد ظله - : ٣٧٧ / ٣ - ٥٣٤

٣. الرعد: ٢

وقد روى الصدوق عن أبيه عن الحسين بن خالد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام
قال: قلت له: أخبرني عن قول الله تعالى
«رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا»؟

فقال: «سبحان الله، أليس يقول: **«بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا»؟**
فقلت: بلـى، فقال: **«لَمْ عَمَدْ وَلَكِنْ لَا تَرَى».** ^(١)

ب) حركة الأرض:

يشير القرآن إلى حركة الأرض بقوله تعالى: **«وَتَرَى الْجِبَالَ تَخْسِبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مِنَ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَنْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ».** ^(٢)

وقد خص بعض المفسرين الآية ب يوم القيمة، لأن الآية السابقة عليها راجعة إليها، غير أن هناك قرائين تدل على أن الآية ناظرة إلى نظام الدنيا وهي أن القيمة يوم كشف الحقائق وحصول الأذعان واليقين فلا يناسب قوله:
«تَخْسِبُهَا جَامِدَةً».

وأيضاً إن الأرض في القيمة تبدل غير الأرض، والأية ناظرة إلى الوضع الموجود في الجبال، ويشعر بذلك كلمة الصنع في قوله:
«صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَنْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ».

١. البرهان في تفسير القرآن، للعلامة السيد هاشم البحرياني: ٢٧٨ / ٢.

٢. النمل: ٨٨

وأيضاً إن الظاهر من قوله: **«إِنَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ»**. هو ما يفعله الإنسان في حياته الدنيا، فوحدة السياق في الأفعال المستعملة في الآية أعني «ترى» و «تحسبيها» و «تمر» و «تفعلون» قرينة على أن المقصود حركة الجبال في هذا النظام الموجود، وبما أن الجبال راسخة في الأرض فحركتها تلازم حركة الأرض، وتخصيصها بالذكر لبيان عظمة قدرته تعالى على حركة هذه الأشياء العظيمة الثقيلة كالسحاب، وتشبيه حركتها بالسحاب لبيان أن حركة الأرض دائمة أولاً، وأنها متحققة بهدوء وطمأنينة ثانياً.

ج) دور الجبال في ثبات الأرض:

القرآن الكريم يبحث عن **أسرار الجبال** وفوائدها في آيات شتى، منها أنها حافظة لقطعات القشرة الأرضية، تقيناها من التفرق والتبعثر، كما أن الأوتاد والمسامير تمنع القطعات الخشبية عن الانفصال، يقول سبحانه:

«وَالْقَنِيفُ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَعِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلاً لَعَلَّكُمْ تَهتَدُونَ»^(١).

إلى غير ذلك من الآيات، هذا وأساتذة الفيزياء والتضاريس الأرضية يفسرون كون الجبال أوتاداً للأرض بشكل علمي خاص، لا يقف عليه إلا المتخصص في تلك العلوم والمطلع على قواعدها.^(٢)

١. التحل: ١٥.

٢. راجع في ذلك: تفسير سورة الرعد لشيخنا الأستاذ - دام ظله - «قرآن وأسرار آفرينش» (فارسي).

وفي الختام نؤكّد على ما أشرنا إليه في صدر البحث من أنّ المقصود الأعلى للقرآن هو الهدایة والتزکیة وليس من شأنه تبیین قضايا العلوم الطبيعية ونحوها وإنما يتعرّض لذلك أحياناً لأجل الإهتداء إلى المعارف الإلهیة، وعلى ذلك فلا يصحّ لنا الإکثار في هذا النوع من الإعجاز وتطبیق الآیات القرآنية على معطیات العلوم حتى وإن لم يكن ظاهراً فيها، بل يجب أن يعتمد في تفسیرها على نفس الكتاب أو الأثر المعتبر من صاحب الشريعة ومن جعلهم قرناه الكتاب وأعداله - صلوات الله عليه وعليهم أجمعين -.

٤. الجامعية في التشريع

إن التشريع القرآني شامل لجميع النواحي الحیوية في حیاة البشر يرفع بها حاجة الإنسان في جميع المجالات، من الاعتقاد والأخلاق والسياسة والاقتصاد وغيرها، إن نفس وجود تلك القوانین في جميع تلك الجوانب، معجزة كبرى لا تقوم بها الطاقة البشرية واللجان الحقوقيّة، خصوصاً مع اتصافها بمرونة خاصة تجامع كلّ الحضارات والمجتمعات البدائية والصناعية المتطرفة، يقول الإمام الباقر ع في هذا المجال:

«إن الله تعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه وبيته لرسوله، وجعل لكل شيء حداً، وجعل عليه دليلاً يدلّ عليه». ^(١)

والدليل الواضح على ذلك أنّ المسلمين عندما بسطوا ظلال دولتهم

على أكثر من نصف المعمورة، وأمم الأرض كانت مختلفة في جانب العادات والواقع والأحداث، رفعوا - رغم ذلك - صرح الحضارة الإسلامية وأداروا المجتمع الإسلامي طيلة قرون في ظل الكتاب والسنّة من غير أن يستعينوا بتشريعات أجنبية، وسنرجع إلى هذا البحث عند الكلام حول الخاتمية.

٥. أقية حامل الرسالة

إن صحائف تاريخ حامل الرسالة أوضحت دليل على أنه لم يدخل مدرسة، ولم يحضر على أحد للدراسة وتعلم الكتاب، وقد صرّح بذلك القرآن بقوله:

«وَمَا كُنْتَ تَتَلَوَّ مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطُطُهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَأْزَانَ الْمُبْطِلُونَ». (١)

كيف وقد عاش وتربى في بلده كان أهله محرومين من فنون العلم والحضارة آنذاك ولذلك وصفهم القرآن **بـ«الأميّن»**، فبالرغم من مغالطة قساوسة الغرب والمستغربة وتشبيثاتهم بمراسيل عن مجاهيل، واتحالات الملاحدة في هذا الأمر، فإن **أمّيّة النبي ﷺ** وقومه تموّج بالشواهد الواضحة من الكتاب والتاريخ والحديث. (٢)

نعم لما أحسن فصحاء العرب وبلغاؤهم بالعجز عن معارضة القرآن

١. العنكبوت: ٤٨.

٢. راجع في ذلك: مفاهيم القرآن: ٣٢١ / ٣ - ٣٢٧.

وأنه ليس من سخر كلام البشر، اتهموه بأنه أساطير الأولين تملئ عليه بكرة وأصيلاً يملئها عليه بشر^(١) ويرده تعالى بقوله:

«لِسَانُ الدِّيٰ يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَفْجَعَمُّ وَ هَذَا لِسَانٌ حَوَّبِيٌّ مَّبِينٌ»^(٢).

فمن لاحظ ذاك المعهد البسيط يذعن بأنَّ من الممتنع أن يخرج منه شخصية فذَّة كشخصية النبي ﷺ وكتاب مثل كتابه إلا أن يكون له صلة بقدرة عظيمة مهيمنة على الكون، كما أنه لو قارن القرآن فيما يبيّنه في مجال المعرف ويقصه من قصص الأنبياء الإلهيين بالعهدين، يتجلّى له أنَّ القرآن لم يتأثر في ذلك بالعهدين، بل ويتبَّع له أنَّ ما في العهدين ليس وحيًا إلهيًّا وإنما هي من منشآت الأحبار والرهبان خلطوا عملاً صالحًا وأخر سيئًا فمَّا هُوَ الْكِتَبُ السَّمَاوِيَّةُ بِخَرَافَاتِهِمْ.^(٣)

وفي ذلك يقول **العلامة الطباطبائي** رحمه الله

إِنَّمَا قرأ العهدين وتأمل ما فيهما ثُمَّ رجع إلى ما قصَّه القرآن من تواريف الأنبياء السالفين وأمهما رأى أنَّ التاريخ غير التاريخ

١. يقول سبحانه: «وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَسِبُهَا فَهُنَّ نُمْلَى عَلَيْهِ بَخْرَةٌ وَ أَصْبَلَا» (الفرقان: ٥). ويقول: «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يَعْلَمُهُ بَشَرٌ» (النحل: ١٠٣) وقالوا فيه وجوهاً فعن ابن عباس: قالت قريش إنما يعلمه بلعام ، وكان قيناً بمكة رومياً نصرانيًّا، وقال الفضاحك: أراد به سليمان الفارسي، قالوا: إنه يتعلم القصص منه، وقيل غير ذلك. راجع: مجمع البيان: ٣ / ٣٨٦ و الكشاف: ٢١٨ / ٣.

٢. النحل: ١٠٣.

٣. للوقوف على نعاجز من هذه الخرافات والأباطيل في بيان قصص الأنبياء، راجع: الإلهيات: ٢ / ٣٦١ - ٣٧٦.

والقصة غير القصبة، وفيها عثرات وخطايا لأنبياء الله
الصالحين تنبئ بالفطرة وتنفر من أن تنسبها إلى المتعارف من
صلحاء الناس وعقلائهم، والقرآن يبرؤهم منها.^(١)



مركز تطوير منهج رسدي



مرکز تحقیقات کمپویز علوم رسانه‌ی

الفصل الثالث

الخاتمية في ضوء العقل والوحي

اتفقت الأمة الإسلامية على أن نبيها محمدًا صلوات الله عليه وآله وسلامه خاتم النبيين، وشرعه خاتمة الشرائع، وكتابه خاتم الكتب السماوية، ويدل على ذلك نصوص من الكتاب والسنة نشير إليها، ثم نجيب عن أسئلة حول الخاتمية.

نص القرآن الكريم على أنه خاتم النبيين بقوله: **«مَا كَانَ مُحَمَّدًا أَبَا أَحَدٍ مِّنْ وِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمُ النَّبِيِّنَ»**^(١).
والختم هو بلوغ آخر الشيء، يقال: ختمت العمل وختمت القاريء السورة، والختم وهو الطبيع على الشيء فذلك من هذا الباب أيضاً لأن الطبيع على الشيء لا يكون إلا بعد بلوغ آخره.^(٢) ثم إن ختم باب النبوة يستلزم ختم باب الرسالة، وذلك لأن الرسالة هي إبلاغ ما تحمله الرسول عن طريق الوحي، فإذا انقطع الوحي والاتصال بالumba الأعلى فلا يبقى للرسالة موضوع. وهناك آيات أخرى تدل على خاتمية الرسالة المحمدية تصريحأ أو تلوياً يطول المقام بذكرها.

١. الأحزاب: ٤٠.

٢. معجم المقايس في اللغة: كلمة ختم.

وممّا ينصّ على الخاتمية من الأحاديث، حديث المتنزّلة المتفق عليه بين الأمة فقد نزل النبي ﷺ نفسه مكان موسى، ونزل عليه عليه أبا طالب مكان هارون، وقال مخاطبًا عليه أبا طالب: «أنت متّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لانبي بعدي».^(١)

ودلالة الحديث على الخاتمية واضحة، كدلالة على خلافة علي عليه أبا طالب بعد رحلته كما سيوافيك بيانه في باب الإمامة.

وقال علي عليه أبا طالب: «أرسله على حين فترة من الرسل، وتنازع من الألسن، فقفّي به الرسل وختّم به الوحي».^(٢)

إلى غير ذلك من النصوص المتضادرة في ذلك.^(٣)

شبهة واهية

ذكر تفاصيل كثيرة من حديث

أورد على الخاتمية شبهات واهية غنية عن الإجابة يقف عليها كلّ من له إمام بالكتاب والسنّة والأدب العربي، ولأجل إرادة وهن هذه الشبهات^(٤) نأتي بما تعدّ من أقوالها، ثمّ نرجع إلى البحث حول سؤال مهمّ حول الخاتمية، وهي قابلة للبحث والنقاش، أمّا الشبهة فهي:

١. أخرجه البخاري في صحيحه: ٢ / ٥٨؛ ومسلم في صحيحه: ٢ / ٣٣٢٣ وابن ماجة في سنده: ١ / ٤٢٨ والحاكم في مستدركه: ٣ / ١٠٩؛ وأحمد بن حنبل في سنده: ١ / ٢٣١ و٢ / ٣٦٩، ٤٣٧. وأما الإمامية فقد أصنفوا على نقله في مجامعهم الحدبية.

٢. نهج البلاغة: الخطبة ١٣٣.

٣. راجع في ذلك: مظاہم القرآن: ٣ / ١٤٨ - ١٧٩.

٤. للوقوف عليها وعلى أجوبتها، لاحظ: المصدر السابق: ١٨٥ - ٢١٦.

كيف يدّعى المسلمين انغلاق باب النبوة والرسالة، مع أنّ صريح كتابهم ناصّ بانفتاح بابهما إلى يوم القيمة حيث يقول:

﴿يَا بَنِي آدَمَ إِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ رَسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِيَ فَمَنِ اتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَخْرَجُونَ﴾^(١).

والجواب: أن الآية تحكي خطاباً خاطب سبحانه به بنى آدم في بدء الخليقة، وفي الظرف الذي هبط فيه آدم إلى الأرض، فالخطاب ليس من الخطابات المنشأة في عصر الرسالة حتى ينافي ختمها، بل حكاية للخطاب الصادر بعد هبوط أبينا آدم إلى الأرض، والشاهد على ذلك أمران:

الأول: سياق الآيات المتقدمة على هذه الآية.

الثاني: قوله سبحانه في موضع آخر: ﴿قَالَ اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِيَعْلَمُ عَدُوًّا لِمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنْ هَذِئِي فَمَنِ اتَّبَعَ هُذَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾^(٢).

قوله: «إِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنْ هَذِئِي». يتحد مضموناً مع قوله: «إِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ رَسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي».

الخاتمية وخلود التشريع الإسلامي

إنّ هاهنا سؤالاً يجب علينا الإجابة عنه، وهو أنّ توسيع الحضارة يلزم المجتمع بتنظيم قوانين جديدة تفوق ما كان يحتاج إليها فيما مضى، وبما أنّ

الحضارة وال حاجات في حال تزايد و تكامل، فكيف تعالج القوانين المحدودة الواردة في الكتاب والسنة، الحاجات المستحدثة غير المحدودة؟

والجواب: أن خلود التشريع الإسلامي و غناه عن كل تشريع مبني على أمور تالية:

١. حجية العقل في مجالات خاصة

اعترف القرآن والسنة بحجية العقل في مجالات خاصة، مما يرجع إليه القضاء فيها، وقد يبين مواضع ذلك في كتب أصول الفقه، فهناك موارد من الأحكام العقلية الكاشفة عن أحكام شرعية، كاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، الملازم لعدم ثبوت الحرمة والوجوب إلا بالبيان، واستقلاله بلزوم الإجتناب عن أطراق العلم الإجمالي في الشبهات التحريرية، ولزوم الموافقة القطعية في الشبهات الوجوبية، واستقلاله بإطاعة الأوامر الظاهرة.

ومن مصاديق هذا الأصل قاعدة الأهم والمهم.

توضيح ذلك: يستفاد من القرآن الكريم بجلاء أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد، وبما أن للمصالح والمفاسد درجات ومراتب، عقد الفقهاء باباً لتزاحم الأحكام وتصادمها، فيقدمون الأهم على المهم، والأكثر مصلحة على الأقل منه، وقد أعاد فتح هذا الباب على حل كثير من المشاكل الاجتماعية التي ربما يتوهّم الجاهل أنها تعرقل خطى المسلمين في معرك الحياة.

وبما أنّ هذا البحث، يرجع إلى علم أصول الفقه نقتصر على هذا القدر، ونختتم الكلام بحديث عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام وهو يخاطب تلميذه هشام بن الحكم بقوله: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجْجَتَيْنِ: حِجْجَةُ ظَاهِرَةٍ، وَحِجْجَةُ باطِنَةٍ. فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرَّسُولُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَشْمَاءُ، وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ».^(١)

٢. تشرع الإجتهاد

إن من مواهب الله تعالى العظيمة على الأمة الإسلامية، تشرع الإجتهاد، وقد كان الإجتهاد مفتوحاً بصورة البسيطة بين الصحابة والتابعين، كما أنه لم يزل مفتوحاً بين أصحاب الأئمة الطاهرين عليهم السلام.

وقد جنت بعض الحكومات في المجتمعات الإسلامية حيث أغلقت باب الإجتهاد في أواسط القرن السابع وحرمت الأمة الإسلامية من هذه الموهبة العظيمة، يقول المقرizi:

استمرت ولاية القضاة الأربعية من سنة ٦٦٥، حتى لم يبق في مجموع أمصار الإسلام مذهب يعرف من مذاهب الإسلام، غير هذه الأربعية وعودي من تمذهب بغيرها وأنكر عليه، ولم يول قاض، ولا قبلت شهادة أحد ما لم يكن مقلداً لأحد هذه المذاهب...^(٢)

١. الكافي: ١٦ / ١

٢. الخطط المقريزية: ٣٤٤ / ٢

ومن بوادر الخير أن وقف غير واحد من أهل النظر من علماء أهل السنة وقفه موضوعية، وأحسوا بلزوم فتح هذا الباب بعد غلقه قرونًا.^(١)

٣. صلاحيات الحاكم الإسلامي وشموله

من الأسباب الباعثة على كون التشريع الإسلامي صالحًا لحل المشاكل أنه منح للحاكم الإسلامي كافة الصلاحيات المؤدية إلى حق التصرف المطلق في كل ما يراه ذا صلاحية للأمة، ويتمتع بمثل ما يتمتع به النبي ﷺ والإمام المعصوم عليهما السلام من النفوذ المطلق، إلا ما يعده من خصائصهما.

قال المحقق النائيني ^{رحمه الله}:

فُوْضَ إِلَى الْحَاكِمِ الْإِسْلَامِيِّ وَضُعَّ مَا يَرَاهُ لَازِمًا مِنَ الْمَقْرَرَاتِ،
لِمَصْلَحَةِ الْجَمَاعَةِ وَسَدَّ حَاجَاتِهَا فِي إِطَارِ الْقَوَانِينِ
الْإِسْلَامِيَّةِ. (الأختيارات في حكم العقوبات)

وهناك كلمة قيمة للإمام الخميني ^{رض} نأتي بنسخها:

إنَّ الْحَاكِمَ الْإِسْلَامِيَّ إِذَا نَجَحَ فِي تَأْسِيسِ حُكُومَةِ إِسْلَامِيَّةٍ فِي
قَطْرٍ مِنْ أَقْطَارِ إِسْلَامٍ، أَوْ فِي مَنَاطِقِهِ كُلُّهَا، وَتَوَفَّرَتْ فِيهِ
الشَّرَائِطُ وَالصَّلاَحِيَّاتُ الْلَّازِمَةُ، وَأَخْبَصَ بِالذِّكْرِ: الْعِلْمُ الْوَاسِعُ،
وَالْعَدْلُ، يَجُبُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ إِطْاعَتِهِ، وَلَهُ مِنَ الْحَقُوقِ

١. لاحظ: تاريخ حصر الاجتهاد، للعلامة الطهراني، و دائرة المعارف لغريف وجدي، مادة «جهد» و «ذهب».

٢. تنبيه الأمة وتنزيه الملأ: ٩٧

والمناصب والولاية، ما للنبي الأكرم ﷺ من إعداد القوات العسكرية، ودعمها بالتجنيد، وتعيين الولاة وأخذ الضرائب، وصرفها في محالها، إلى غير ذلك....

وليس معنى ذلك أنّ الفقهاء والحكّام الإسلاميين، مثل النبي ﷺ والأئمّة ﷺ في جميع الشؤون والمقامات، حتّى الفضائل النسائية، والدرجات المعنوية، فإنّ ذلك رأي تافه لا يرکن إليه، إذ أنّ البحث إنما هو في الوظائف المحولة إلى الحاكم الإسلامي، والموضوعة على عاته، لا في المقامات المعنوية والفضائل النسائية، فإنّهم -صلوات الله عليهم- في هذا المضمار في درجة لا يدرك شاؤهم ولا يشق لهم غبار حسب رواية نصوصهم وكلماتهم.

٤. الأحكام التي لها دور التحديد

من الأسباب الموجبة لانطباق التشريع القرآني على جميع الحضارات، تشريعيه لقوانين خاصة، لها دور التحديد والرقابة بالنسبة إلى عامة تشريعاته، فهذه القوانين الحاكمة، تعطي لهذا الدين مرونة يماشي بها كل الأجيال والقرون.

يقول سبحانه: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»^(٢).

١. ولاية الفقيه: ٦٣ - ٦٦.

٢. الحج: ٧٨.

ويقول سبحانه: «فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرُ بَايِعٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ»^(١).

ويقول سبحانه: «إِلَّا مَا اضْطُرَّتُمْ إِلَيْهِ»^(٢).

ويقول سبحانه: «إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌ بِالإِيمَانِ»^(٣).

وما ورد حول النهي عن الضرر من الآيات، كلها تحدد التشريعات القرآنية بحدود الحرج والعسر والضرر، فلو لا هذه التحديدات الحاكمة لما كانت الشريعة الإسلامية مماثلة لجميع الحضارات البشرية.

٥. الاعتدال في التشريع

من الأسباب الموجبة لصلاح الإسلام للبقاء والخلود كون تشريعاته مبنية على أساس الاعتدال موافقة للفطرة الإنسانية، فأخذت من الدنيا ما هو لصالح العباد، ومن الآخرة مثله، فكما ندب إلى العبادة، ندب إلى طلب الرزق أيضاً، بل ندب إلى ترويح النفس، والتخلية بينها وبين لذاتها بسو же مشروع.

وقال الإمام علي عليه السلام: «للمؤمن ثلات ساعات: ساعة ينادي ربه، وساعة يرمي فيها معاشه، وساعة يخلّي بين نفسه ولذاتها»^(٤).

١. البقرة: ١٧٣.

٢. الأنعام: ١١٩.

٣. التحـلـ: ١٠٦.

٤. نهج البلاغة: باب الحكم، رقم ٣٩٠.

الباب السابع

في الإمامية والخلافة



وفيه ثمانية فصول:

١. لماذا نبحث عن الإمامة؟

مَرْكَزُ تَعْلِيَةِ وَتَدْرِيسَةِ إِيمَانٍ مُسْلِمٍ

٢. حقيقة الإمامة عند الشيعة وأهل السنة؛

٣. طرق إثبات الإمامة عند أهل السنة؛

٤. أدلة وجوب تنصيب الإمام عند الشيعة؛

٥. وجوب العصمة في الإمام؛

٦. النصوص الدينية وتنصيب علي عليه السلام للإمام؛

٧. السنة النبوية والأئمة الإثنا عشر؛

٨. الإمام الثاني عشر في الكتاب والسنة.



کامالیہ علمی و تحقیقی مرکز

الفصل الأول

لماذا نبحث عن الإمامة؟

إن أول خلاف عظيم نجم بين المسلمين بعد ارتحال الرسول الأكرم ﷺ هو الاختلاف في مسألة الإمامة والخلافة، وصارت الأمة بذلك فرقتين، فرقة تتابع علياً عليه السلام وفرقة تتابع غيره من الخلفاء، والبحث حول كيفية وقوع هذا الاختلاف وعلمه خارج عما نحن بعده، لأنَّه بحث تاريخي على كاهل علم العدل والنحل، والمقصود بالبحث في هذا المجال هو تحليل حقيقة الإمامة وشروطها عند الشيعة وأهل السنة، على ضوء العقل والوحي والواقعيات التاريخية.

قد يقال: إن البحث عن صيغة الخلافة بعد النبي الأكرم ﷺ يرجع لِّه إلى أمر تاريخي قد مضى زمنه، وهو أن الخليفة بعد النبي هل هو الإمام أمير المؤمنين عليهما السلام أو أبو بكر، وماذا يفيد المؤمنين البحث حول هذا الأمر الذي لا يرجع إليهم بشيء في حياتهم الحاضرة، أو ليس من الحربي ترك هذا البحث حفظاً للوحدة؟

والجواب أنه لا شك أنَّ من واجب المسلم العزّ السعي وراء الوحدة، ولكن ليس معنى ذلك ترك البحث رأساً، فإنه إذا كان البحث نزيهاً موضوعياً

يكون مؤثراً في توحيد الصفوف وتقريب الخطى، إذ عندئذٍ تعرف كل طائفة على ما لدى الأخرى من العقائد والأصول، وبالتالي تكون الطائفتان متقاربتين، وهذا بخلاف ما إذا تركنا البحث مخافة الفرقـة فإنه يثير سوء الظن من كل طائفة بالنسبة إلى أختها في مجال العقائد فربما تتصورها طائفة أجنبية عن الإسلام، هذا أولاً.

وثانياً: أن لمسألة الخلافة بعد النبي ﷺ بعدين: أحدهما تاريخي مضى عصره، والأخر بعد ديني باق أثره إلى يومنا هذا، وسيبقى بعد ذلك، وهو أنه إذا دلت الأدلة على تنصيب علي عليه السلام على الولاية والخلافة بالمعنى الذي تتبناه الإمامية يكون الإمام وراء كونه زعيماً في ذلك العصر، مرجعاً في رفع المشاكل التي خلفتها رحلة النبي ﷺ، كما سيوافيك ببيانها، فيجب على المسلمين الرجوع إليه في تفسير القرآن وتبيينه، وفي مجال الموضوعات المستجدة التي لم يرد فيها النص في الكتاب والسنة، فليس البحث متلخصاً في البعد السياسي حتى نشطب عليه بدعوى أنه مضى ما مضى، بل له مجال أو مجالات باقية.

ولو كان البحث بعنوان الإمامة والخلافة مثيراً للخلاف ولكن للبحث صورة أخرى نزيه عنه، وهو البحث عن المرجع العلمي للMuslimين بعد رحلة النبي الأكرم ﷺ في مسائلهم ومشاكلهم العلمية، وهل قام النبي الأكرم ﷺ بنصب شخص أو طائفة على ذلك المقام أو لا؟ والبحث بهذه الصورة لا يشير شيئاً.

والشيعة تدعى أن السنة النبوية أكدت على مرجعية أهل البيت ﷺ في

العوائق والمسائل الدينية، وراء الظاهرة السياسية المحددة بوقت خاصٍ ومن أوضحتها حديث الثقلين المتواتر عند الفريقين ولا يشك في صحته إلا الجاهل به أو المعاند، فقد روي بطرق كثيرة عن نيف وعشرين صحابياً.^(١)

روى أصحاب الصلاح والمسانيد عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال:

«يا أيها الناس إني تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي».

وقال في موضع آخر:

«إني تركت فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلوا، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتى يردا على الحوض، فانظروا كيف تختلفون فيهما».

تراثكم كتراثكم

وغير ذلك من النصوص المتفاارة.

إن الإيمان في الحديث يعرب عن عصمة العترة الطاهرة، حيث قورنت بالقرآن الكريم وأنهما لا يفترقان، ومن المعلوم أن القرآن الكريم كتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فكيف يمكن أن يكون قرناه القرآن وأعد الله خاطئين فيما يحكمون، أو يقولون ويحدثون.

١. وكفى في ذلك أن دار التقرير بين المذاهب الإسلامية قامت بنشر رسالة جمعت فيها مصادر الحديث، وذكر من طرقه الكثيرة ما يلي، صحيح سلم: ٧ / ١٢٢؛ سنن الترمذى: ٢ / ٣٠٧؛ سنن أحمد: ٣ / ١٧، ٢٦، ٥٩؛ ج ٤، ص ٣٦٦ و ٣٧١ ج ٥، ص ١٨٢؛ ١٨٩. وقد قام المحدث الكبير السيد حامد حسين الهندي رحمه الله في كتابه «العقبات» بجمع طرق الحديث ونقل كلمات الأعظم حوله، ونشره في ستة أجزاء.

أضف إلى ذلك أنَّ الحديث، يعُدُّ المتمسَّك بالعترة غير ضالٌّ، فلو كانوا غير معصومين من الخلاف والخطأ فكيف لا يضلُّ المتمسَّك بهم؟ كما أثَّرَ يدلُّ على أنَّ الإهتداء بالكتاب والوقوف على معارفه وأسراره يحتاج إلى معلمٍ خبيرٍ لا يخطأ في فهم حقائقه وتبين معارفه، وليس ذلك إلَّا من جعلهم النبي ﷺ قرناً الكتاب إلى يوم القيمة وهم العترة الطاهرة، وقد شبُّهُم في حديث آخر بسفينة نوح في أنَّ من لجأ إليهم في الدين وأخذ أصوله وفروعه عنهم نجا من عذاب النار، ومن تخلَّف عنهم كمن تخلَّف يوم الطوفان عن سفينة نوح وأدركه الغرق.^(١)



مركز تحقيق تفسير سيد

١. روى المحدثون عن النبي ﷺ أنه قال، «إِنَّمَا مِثْلُ أَهْلِ بَيْتٍ فِي أُمَّةٍ كَمِثْلِ سَفِينةِ نُوحٍ، مِنْ رَبِّهَا نَجَا، وَمِنْ تَخْلُفِ عَنْهَا غَرَقَ» مستدرك الحاكم: ٢ / ١٥١؛ العصائر الكبيرى للسيوطى: ٢ / ٢٦٦. وللمحدث طرق ومسانيد كثيرة من أراد الوقوف عليها، فعليه بتعاليف إحقاق الحق: ٩ - ٢٧٠ . ٢٩٣ -

الفصل الثاني

حقيقة الإمامة عند الشيعة وأهل السنة

الإمام في اللغة هو الذي يُؤتَم به إنساناً كان أو كتاباً أو غير ذلك، محققاً
كان أو مبطلاً وجمعه أئمة.^(١) قوله تعالى:

﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامَهُمْ﴾ أي بالذي يقتدون به، وقيل
بكتابهم.^(٢)



وعرف المتكلمون الإمامة بوجوه:

١. الإمامة رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا؛

٢. الإمامة خلافة الرسول في إقامة الدين، بحيث يجب اتباعه على
كاففة الأمة؛^(٣)

٣. الإمامة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة
الدنيا؛^(٤)

١. أصله أئمّة وزان أمثلة فادغمت العيم في العيم بعد نقل حركتها إلى الهمزة و بعض النحاة
يبدلها ياء للتخفيف.

٢. راجع: المفردات للرازي، كتاب الألف، مادة أم.

٣. هذان التعريفان ذكرهما عضد الدين الإيجي في كتاب المواقف. انظر: شرح المواقف: ٨ / ٣٤٥.

٤. اختاره ابن خلدون في المقدمة: ١٩١.

٤. الإمامة رئاسة عامة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية والدنيوية، ونجرهم عمما يضرّهم بحسبها.^(١)

وأتفقت كلمة أهل السنة، أو أكثرهم، على أن الإمامة من فروع الدين. قال الغزالى: «إعلم أن النظر في الإمامة ليس من فن المعقولات، بل من الفقهيات».^(٢)

وقال الأمدي: «واعلم أن الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات».^(٣)

وقال الإيجي: «ومباحثتها عندنا من الفروع، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسياً بمن قبلنا».^(٤)

وقال ابن خلدون: «وقد يرى أمر الإمامة إنّها قضية مصلحية إجتماعية ولا تلحق بالعقائد».^(٥)

وقال التفتازاني: «لا نزاع في أن مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق...». ^(٦)
وأمّا الشيعة الإمامية، فينتظرون إلى الإمامة كمسألة أصولية كلامية، وزانها وزان النبوة، سوى تلقّي الوحي التشريعي والإتيان بالشريعة، فإنّها

١. اختاره المحقق الطوسي في قواعد العقائد: ١٠٨.

٢. الاقتصاد في الإعتقداد: ٢٣٤.

٣. غاية العرام في علم الكلام: ٣٦٣.

٤. شرح المواقف: ٣٤٤ / ٨.

٥. مقدمة ابن خلدون: ٤٦٥.

٦. شرح المقاصد: ٢٣٢ / ٥.

مختومة بارتحال النبي الأكرم صلوات الله عليه، فمسألة الإمامة تكون من المسائل الجذرية الأصلية.^(١)

مؤهلات الإمام وصفاته

اختلفت كلمات أهل السنة في ما يشترط في الإمام من الصفات، فمنهم^(٢) من قال إنها أربع، هي: العلم، والعدالة، والمعرفة بوجوه السياسة وحسن التدبير، وأن يكون نسبه من قريش، وزاد بعضهم^(٣) عليها سلامة الحواس والأعضاء والشجاعة، وبعض آخر^(٤) البلوغ والرجولية، قال الإيجي:



الجمهور على أن أهل الإمامة مجتهد في الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين، ذو رأي ليقوم بأمور الملك، شجاع ليقوى على الذب عن الحوزة، وقيل: لا يشترط هذه الصفات، لأنها لا توجد، فيكون اشتراطها عبئاً أو تكليفاً بما لا يطاق ومستلزمًا للمفاسد التي يمكن دفعها بتنصب فاقدها، نعم يجب أن يكون عدلاً لثلاً يجور، عاقلاً ليصلح للتصرفات، بالغاً لقصور عقل

١. أقول: الفارق بين المسألة الكلامية والفقهية هو موضوعها، فموضوع المسألة الكلامية هو وجود الله تعالى أو صفاته وأفعاله، و موضوع المسألة الفقهية هو أفعال المكلفين من البشر، ونصب الإمام عند الإمامية فعل الله تعالى، وأما عند أهل السنة فتعيين الإمام وظيفة المسلمين.

٢. هو أبو منصور البغدادي (الوفى ٤٢٩ هـ) في أصول الدين: ٢٧٧.

٣. هو أبو الحسن البغدادي (المتوفى ٤٥٠ هـ) في الأحكام السلطانية: ٦.

٤. هو ابن حزم الأندلسي (المتوفى ٤٥٦ هـ) في الفصل: ٤ / ١٨٦.

الصبي، ذكرأً إذ النساء ناقصات عقل ودين، حُرّاً لثلاً يشغله خدمة السيد ولثلاً يحتقر فيعصى. (١)

يلاحظ على هذه الشروط

أولاً: أن اختلافهم في عددها ناش من افتقادهم لنصل شرعى في مجال الإمامة، وإنما الموجود عندهم نصوص كليلة لا تكفل بتعيين هذه الشروط، والمصدر لها عندهم هو الإحسان والإعتبارات العقلائية في ذلك، وهذا مما يقضى منه العجب، فكيف ترك النبي ﷺ بيان هذا الأمر المهم شرطاً وصفة، مع أنه يبين أبسط الأشياء وأدنها من المكرهات والمستحبات؟!

وثانياً: أن اعتبار العدالة لا ينسجم مع ما ذهبوا إليه من أن الإمام لا ينخلع بفسقه وظلمه، قال الباقلاطي:

الرازي

لا ينخلع الإمام بفسقه وظلمه بغضب الأموال وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود، ولا يجب الخروج عليه، بل يجب وعظه وتخويفه وترك طاعته في شيء مما يدعوه إليه من معاصي الله. (٢)

وثالثاً: أن التاريخ الإسلامي يشهد بأن الخلفاء بعد علي عليهما السلام كانوا يفقدون أكثر هذه الصالحيات ومع ذلك مارسوا الخلافة.

١. شرح المواقف: ٣٤٩ / ٨ - ٣٥٠

٢. التمهيد: ١٨١، راجع في ذلك أيضاً: شرح العقيدة الطحاوية: ٣٧٩ و شرح العقائد النسفية: ١٨٥

وأما الشيعة الإمامية فيما أئمهم ينتظرون إلى الإمامة بأنّها استمرار لوظائف الرسالة - كما تقدّم - يعتبرون في الإمام توفر صلاحيات عالية لا ينالها الفرد إلّا إذا وقع تحت عنابة إلهيّة خاصة، فهو يخلف النبي ﷺ في العلم والعصمة والقيادة الحكيمية وغير ذلك من الشّرائع، قال المحقق البحرياني:

إذاً لما بَيَّنَا أَنَّه يُجْبِي أَنْ يَكُونَ الْإِمَامُ مَعْصُومًا وَجَبَ أَنْ يَكُونَ مُسْتَجْمِعًا لِأَصْوَلِ الْكَمَالَاتِ النُّفْسَانِيَّةِ، وَهِيَ الْعِلْمُ وَالْعِفَّةُ وَالشُّجَاعَةُ وَالْعَدْلَةُ... وَيُجْبِي أَنْ يَكُونَ أَفْضَلَ الْأُمَّةِ فِي كُلِّ مَا يَعْدُ كَمَالًا نُفْسَانِيًّا، لِأَنَّه مَقْدُمٌ عَلَيْهِمْ، وَالْمَقْدُمُ يُجْبِي أَنْ يَكُونَ أَفْضَلُ، لِأَنَّ تَقْدِيمَ النِّاقْصِ عَلَى مَنْ هُوَ أَكْمَلُ مِنْهُ قَبِيحٌ عَقْلًا، وَيُجْبِي أَنْ يَكُونَ مُتَبَرِّثًا مِنْ جَمِيعِ الْعِيُوبِ الْمُنْفَرَةِ فِي خَلْقِهِ مِنَ الْأَمْرَاضِ كَالْجَذَامِ وَالْبَرْصِ وَنَحْوِهِمَا، وَفِي نَسْبِهِ وَأَصْلِهِ كَالْزَنَادِ وَالْدَنَاءَةِ، لِأَنَّ الطَّهَارَةَ مِنْ ذَلِكَ تَجْرِي مَجْرِي الْأَطْفَافِ الْمُقْرَبَةِ لِلْخُلُقِ إِلَى قَبْولِ قَوْلِهِ وَتَمْكِينِهِ، فَيُجْبِي كُونَهُ كَذَلِكَ.^(١)



مرکز تحقیقات کمپویز علوم رسانی

الفصل الثالث

طرق إثبات الإمامة عند أهل السنة

الطريق لإثبات الإمامة عند الشيعة الإمامية منحصرة في النص من النبي ﷺ والإمام السابق، وسيوافيك الكلام فيه في الفصل القادم.

وأما عند أهل السنة فلا ينحصر بذلك، بل يثبت أيضاً ببيعة أهل الحل



والعقد، قال الإيجي:

المقصود الثالث فيما ثبت به الإمامة، وإنها تثبت بالنص من

الرسول ومن الإمام السابق بالإجماع وثبتت ببيعة أهل الحل

والعقد خلافاً للشيعة، لذا ثبتت إمامية أبي بكر بالبيعة.^(١)

ثم إنهم اختلفوا في عدد من تنعقد به الإمامة على أقوال، قال

الماوردي (المتوفى ٤٥٠ هـ):

إختلف العلماء في عدد من تنعقد به الإمامة منهم على مذاهب

شئي: فقالت طائفة: لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد من

كل بلد ليكون الرضا به عاماً، والتسليم لإمامته إجماعاً، وهذا

مذهب مدفوع ببيعة أبي بكر على الخلافة باختيار من حضرها،
ولم يتظر ببيعته قدوم غائب عنها.

وقالت طائفة أخرى: أقل ما تتعقد به منهم الإمامة خمسة
يجتمعون على عقدها أو يعقدوا أحدهم برضا الأربعة،
استدلاً بأمرين:

أحدهما: أن بيعة أبي بكر انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها ثم
تابعهم الناس فيها، وهم: عمر بن الخطاب، وأبو عبيدة بن
الجرح، وأسید بن خضير، وبشر بن سعد، وسالم مولى أبي
حذيفة.

والثاني: أن عمر يجعل الشورى في ستة ليعقد لأحدهم برضا
الخمسة، وهذا قول أكثر الفقهاء، والمتكلمين من أهل البصرة.

وقال آخرون من علماء الكوفة: تتعقد بثلاثة يتولاها أحدهم
برضا الإثنين ليكونوا حاكماً وشاهدين، كما يصح عقد النكاح
بولي وشاهدين.

وقالت طائفة أخرى: تتعقد بواحد، لأن العباس قال لعلي: أَمْدَدْ
يَدَكْ أَبَا يَعْكُ، فِي قَوْلِ النَّاسِ عَمْ رَسُولِ اللَّهِ تَعَالَى بَايْعَ إِبْنَ عَمِّهِ فَلَا
يَخْتَلِفُ عَلَيْكَ اثْنَانِ، وَلَا تَهُ حُكْمٌ وَحُكْمٌ وَاحِدٌ نَافِذٌ».^(١)

يلاحظ على هذه الأقوال والنظريات

أولاً: أن موقف أصحابها موقف من اعتقاد بصحّة خلافة الخلفاء، فاستدلّ به على ما يرتبه من الرأي، وهذا، استدلال على المدعى بنفسها، وهو دور واضح.

وثانياً: أن هذا الإنتحاف الفاحش في كيفية عقد الإمامة، يعرب عن بطلان نفس الأصل، لأنّه إذا كانت الإمامة مفوضة إلى الأمة، كان على النبي ﷺ بيان تفاصيلها وطريق إنعقادها، وليس عقد الإمام لرجل أقل من عقد النكاح بين الزوجين الذي اهتم القرآن والسنة ببيانه وتحديده، والعجب أن عقد الإمامة الذي تتوقف عليه حياة الأمة، لم يطرح في النصوص - على زعم القوم - ولم يتبع حدوده وشروطه.

والعجب من هؤلاء الأعلام كيف سكتوا عن الإعترافات الهائلة التي توجّهت من نفس الصحابة من الأنصار والمهاجرين على خلافة الخلفاء الذين تمت بيعتهم ببيعة الخمسة في السقيفة، أو بيعة أبي بكر لعمر، أو بشورى السنة، فإنّ من كان ملِمًا بالتاريخ، يرى كيف كانت عقيرة كثير من الصحابة مرتفعة بالإعتراف، حتى أن الزبير وقف في السقيفة أمام المبایعين وقد اخترط سيفه وهو يقول:

«لا أغ مدّه حتى يباع على عمر، فقال عمر: عليكم الكلب فأخذ سيفه من يده، وضرب به الحجر وكسر». ^(١)

هل الشورى أساس الحكم والخلافة؟

قد حاول المتجددون من متكلمي أهل السنة، صبّ صبغة الحكومة الإسلامية على أساس المشورة بجعله بمنزلة الاستفتاء الشعبي واستدلوا على ذلك بأياتين:

الأية الأولى: قوله سبحانه: **وَشَارِزُهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ**^(١)

فالله سبحانه أمر نبيه بالمشاورة تعليماً للأمة حتى يشاوروا في مهام الأمور ومنها الخلافة.

يلاحظ عليه: **أَوْلَأَرْأَيَنِ الْخُطَابُ فِي الْأَيَةِ** متوجه إلى الحاكم الذي استقرت حكومته، فيأمره سبحانه أن يتتفق من آراء رعيته، فأقصى ما يمكن التجاوز به عن الآية هو أنّ من وظائف كلّ الحكام التشاور مع الأمة، وأماماً أنّ الخلافة بنفس الشورى، فلا يمكن الاستدلال عليه بها.

وثانياً: أن المتبادر من الآية هو أن التشاور لا يوجب حكماً للحاكم، ولا يلزم بشيء، بل هو يقلب وجه الرأي ويستعرض الأفكار المختلفة، ثم يأخذ بما هو المفيد في نظره، حيث قال تعالى: **فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ**.

كل ذلك يعرب عن أن الآية ترجع إلى غير مسألة الخلافة والحكومة، ولأجل ذلك لم نر أحداً من الحاضرين في السقيفة احتاج بهذه الآية.

الآية الثانية: قوله سبحانه:

«وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرَهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يَنْفِقُونَ»^(١).

بيان أن كلمة «أمر» أضيفت إلى ضمير «هم» وهو يفيد العموم لكل أمر ومنه الخلافة، فيعود معنى الآية: إن شأن المؤمنين في كل مورد شوري بينهم.

يلاحظ عليه: أن الآية حثت على الشوري فيما يمت إلى شؤون المؤمنين بصلة، لا فيما هو خارج عن حوزة أمورهم، وكون تعين الإمام داخلاً في أمورهم فهو أول الكلام، إذ لأندرى - على الفرض - هل هو من شؤونهم أو من شؤون الله سبحانه؟ ولا ندرى، هل هي إمرة وولاية إلهية تstem بنصبه سبحانه وتعينه، أو إمرة وولاية شعبية يجوز للناس التدخل فيها؟

فإن قلت: لو لم تكن الشوري أساس الحكم، فلماذا استدل بها الإمام على عليه السلام على المخالف، وقال مخاطباً لمعاوية: «إنه بمعنى القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوه عليه»^(٢)

قلت: الاستدلال بالشوري كان من باب الجدل حيث بدأ رسالته بقوله:

١. الشوري: ٣٨.

٢. نهج البلاغة: الرسائل، الرقم ٦.

«أما بعد، فإن بيعتي بالمدينة لزمالك وأنت بالشام، لأنك يا يعني الذين يأبونا أبا بكر وعمر...».

ثم ختمها بقوله: «فادخل فيما دخل فيه المسلمين». ^(١)

فالإبتداء بالكلام بخلافة الشيختين يعرب عن أنه في مقام إلزام معاوية الذي يعتبر البيعة وجهًا شرعياً للخلافة، ولو لا ذلك لما كان وجهاً لذكر خلافة الشيختين، بل لاستدلّ بنفس الشورى. ولو كان الإمام علي عليه السلام يرى أن الشورى أساس ومصدر شرعي للخلافة لم يطعن في خلافة الخلفاء الثلاثة قبله وكلماته عليه السلام في الخطبة الشقشيقية وغيرها تدلّ على أن خلافتهم لم تكن مشروعة. وأنه عليه السلام إنما لم يقم بالمعارضة أو وافقهم في شؤون الحكومة في الجملة قياماً بمصالح الإسلام والمسلمين.

تصوّر النبي الأكرم للقيادة بعده

إن الكلمات المأثورة عن الرسول الأكرم صلوات الله عليه، تدلّ على أنه عليه السلام كان يعتبر أمر القيادة بعده مسألة إلهية وحقاً خاصاً لله جل جلاله، فإن عليه السلام لما دعا بنى عامر إلى الإسلام وقد جاءوا في موسم الحج إلى مكة، قال رئيسهم: أرأيت أن نحن بآيعنك على أمرك، ثم أظهرك الله على من خالفك، أيكون لنا الأمر من بعده؟

١. لاحظ: رقة صفين لنصر بن مزاحم (المتوفى ٢١٢ هـ): ٢٩، وقد حذف الرضي في نهج البلاغة من الرسالة ما لا يفهمه، فإن عنایته كانت بالبلاغة فحسب.

فأجابه عليه السلام بقوله: «الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء». ^(١)

فلو كان أمر الخلافة بيد الأمة لكان عليه عليه السلام أن يقول الأمر إلى الأمة، أو إلى أهل الحل والعقد، أو ما يشابه ذلك، فتفويض أمر الخلافة إلى الله سبحانه وتعالى ظاهر في كونها كالنبوة يضعها سبحانه حيث يشاء، قال تعالى: «الله أعلم حيث يجْعَلُ رسالتَه» ^(٢) فاللسان في موردين واحد.

أضف إلى ذلك أن هناك نصوصاً تشير إلى ما في مرتکز العقل، من أن ترك الأمة بلا قائد وأمام قبيح على من بيده زمام الأمر، هذه عائشة تقول لعبد الله بن عمر: «يا بنى أبلغ عمر سلامي وقل له، لا تدع أمّة محمد بلا راع». ^(٣)

وأنما قالت ذلك عندما اغتيل عمر وأحس بالموت، وأرسل ابنه إلى عائشة ليستأذن منها أن يدفن في بيته مع رسول الله صلوات الله وآله وسلامه عليه ومع أبي بكر.

وهذا عبد الله بن عمر يقول لأبيه: «إني سمعت الناس يقولون مقالة، فآليت أن أقولها لك، وزعموا أنك غير مستخلف، وأنه لو كان لك راعي إبل أو غنم ثم جاءك وتركها، لرأيت أن قد ضيع، فرعایة الناس أشد». ^(٤)

ويذلك استصوب معاوية أخذه البيعة من الناس لابنه يزيد وقال: «إني كرهت أن أدع أمّة محمد بعدي كالضأن لا راعي لها». ^(٥)

١. السيرة النبوية لأبن هشام: ٤٢٤ / ٢.

٢. الأئمّة: ١٢٤.

٣. الإمامة والسياسة: ٣٢ / ١.

٤. حلية الأولياء: ٤٤ / ١.

٥. الإمامة والسياسة: ١٦٨ / ١.

فإذا كان ترك الأمة بلا راع، أمراً غير صحيح في منطق العقل، فكيف يجوز لهؤلاء أن ينسبوا إلى النبي ﷺ أنه ترك الأمة بلا راع؟! فكأنه هؤلاء كانوا أعطف على الأمة من النبي الأكرم ﷺ، إن هذا مما يقضى منه العجب.



جامعة الأزهر

الفصل الرابع

أدلة وجوب النص في الإمامة

عند الشيعة الإمامية

إن الإمامة عند الشيعة تختلف في حقيقتها عما لدى أهل السنة، فهي إمرة إلهية واستمرار لوظائف التبورة كلها سوى تحمل الوحي الإلهي، ومقتضى هذا اتصاف الإمام بالشروط المسترطة في النبي، سوى كونه طرفاً للوحي التشريعي، وبناءً على هذا ينحصر طريق ثبوت الإمامة بتنصيب من الله وتنصيب من النبي ﷺ أو الإمام السابق، وإليك فيما يلي براهين لهذا الأصل:

أ) الفراغات الهائلة بعد النبي ﷺ في مجالات أربعة

إن النبي ﷺ لم تكن مسؤولياته وأعماله مقتصرة على تلقّي الوحي الإلهي وتبلیغه إلى الناس، بل كان يقوم بالأمور التالية أيضاً:

1. يفسّر الكتاب العزيز ويشرح مقاصده ويكشف أسراره، يقول سبحانه:

«وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْذُكْرَ لِتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ»^(١)

٢. يحکم بين الناس فيما يحدث بينهم من الاختلافات والمنازعات.

قال سبحانه: «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا»^(٢)

٣. يبيّن أحكام الموضوعات التي كانت تحدث في زمن دعوته؛

٤. يدفع الشبهات ويجيب عن التساؤلات العويصة المرتبطة التي كان يشيرها أعداء الإسلام من يهود ونصارى؛

٥. يصون الدين من التحرير والدنس ويراقب ما أخذه عنه المسلمين من أصول وفروع حتى لا تزل فيه أقدامهم.

هذه هي الأمور التي مارسها النبي الأكرم ﷺ أيام حياته، ومن المعلوم أن رحلته تختلف فراغاً هائلاً في هذه المجالات الخمسة، فيكون التشريع الإسلامي حيث يتصدر أمام محتملات ثلاثة:

الأول: أن لا يبدى الشارع اهتماماً بسد هذه الفراغات الهائلة التي ستحدث بعد الرسول. وهذا الإحتمال ساقط جداً، لا يحتاج إلى البحث، فإنه لا ينسجم مع غرض البعثة، فإن في ترك هذه الفراغات ضياعاً للدين والشريعة.

الثاني: أن تكون الأمة قد بلغت بفضل جهود صاحب الدعوة في

إعدادها حداً تقدر معه ببنفسها على سد ذلك الفراغ، غير أن التاريخ والمحاسبات الاجتماعية يبطلان هذا الاحتمال ويثبتان أنه لم يقدر للأمة بلوغ تلك الذروة لتقوم بسد هذه التغرات التي خلفها غياب النبي الأكرم، لا في جانب التفسير ولا في جانب فصل الخصومات، ولا في جانب رد التشكيكات ودفع الشبهات، ولا في جانب صيانة الدين عن الإنحراف.

أما في جانب التفسير، فيكفي وجود الاختلاف الفاحش في تفسير آيات الذكر الحكيم حتى فيما يرجع إلى عمل المسلمين يوماً وليلة. وأما في جانب القضاء في الاختلافات والمنازعات فيشهد بذلك عجز الخلفاء والصحابة عن ذلك في كثير من الموارد، سوى الإمام علي عليه السلام حيث كان مدينة علم النبي عليه السلام وأقضاهم بنص خاتم الرسالة عليه السلام.

وأما في مجال الأحكام، فيكتفي في ذلك الوقوف على أن بيان الأحكام الدينية حصل تدريجياً على ما تقتضيه الحوادث وال حاجات الاجتماعية في عهد الرسول عليه السلام، ومن المعلوم أن هذا النمط كان مستمراً بعد الرسول، غير أن ما ورثه المسلمون منه عليه السلام لم يكن كافياً للإجابة عن ذلك، أما الآيات القرآنية في مجال الأحكام فهي لا تتجاوز ثلاثة آية، وأما الأحاديث في هذا المجال، فالذى ورثته الأمة لا تتجاوز خمسين آية حديث، وهذا القدر لا يفي بالإجابة على جميع الموضوعات المستجدة.

ولا نعني من ذلك أن الشريعة الإسلامية ناقصة في إيفاء أغراضها التشريعية وشمول المواضيع المستجدة، بل المقصود أن النبي عليه السلام كان

يراعي في إبلاغ الحكم حاجة الناس ومقتضيات الظروف الزمنية، فلابد في إيفاء غرض التشريع على وجه يشمل المواقف المستجدة والمسائل المستحدثة أن يستودع أحكام الشريعة من يخلفه ويقوم مقامه.

وأماماً في مجال رد الشبهات والتشكيكات وإجابة التساؤلات، فقد حصل فراغ هائل بعد رحلة النبي من هذه الناحية، فجاءت اليهود والنصارى تترى، يطرحون الأسئلة، حول أصول الإسلام وفروعه، ولم يكن في وسع الخلفاء آنذاك الإجابة الصحيحة عنها، كما يشهد بذلك التاريخ الموجود بأيدينا.

وأماماً في جانب صيانة المسلمين عن التفرقة، والذين عن الإنحراف، فقد كانت الأمة الإسلامية في أشد الحاجة إلى من يصون دينها عن التحرير وأبناءها عن الاختلاف، فإن التاريخ يشهد على دخول جماعات عديدة من أحبّار اليهود ورهبان النصارى ومؤيدي المجوس بين المسلمين، فراحوا يدسون الأحاديث الإسرائيلية والأساطيرنصرانية والخرافات المجنوسية بينهم، ويكتفي في ذلك أن يذكر الإنسان ما كابده البخاري من مشاق وأسفار في مختلف أقطار الدولة الإسلامية، وما رواه بعد ذلك، فإنه ألفى الأحاديث المتداولة بين المحدثين في الأقطار الإسلامية، تربو على ستمائة ألف حديث، لم يصح لديه منها أكثر من أربعة آلاف، وكذلك كان شأن سائر الذين جمعوا الأحاديث وكثير من هذه الأحاديث التي صحت عندهم كانت موضع نقد وتمحيص عند غيرهم.^(١)

١. لاحظ: حياة محقق، محمد حسين هيكل: ٤٩ - ٥٠

هذا البحث الضافي يثبت حقيقة ناصعة، وهي عدم تمكّن الأُمّة، مع ما لها من الفضل، من القيام بسد الفراغات الهائلة التي خلقتها رحلة النبي الأكرم ﷺ ويبطل بذلك الإحتمال الثاني تجاه التشريع الإسلامي بعد عصر الرسالة.

الإحتمال الثالث: أن يستودع صاحب الدعوة، كلّ ما تلقاه من المعارف والأحكام بالوحي، وكلّ ما مستحتاج إليه الأُمّة بعده، شخصيّة مثالية، لها كفاءة تقبّل هذه المعارف والأحكام وتحمّلها، فتقوم هي بسدّ هذا الفراغ بعد رحلته ﷺ. وبعد بطلان الإحتمالين الأوّلين لا مناص من تعين هذا الإحتمال، فإنّ وجود إنسان مثالي كالنبي في المؤهلات، عارف بالشريعة ومعارف الدين، ضمان لتكامل المجتمع، وخطوة ضروريّة في سبيل ارتقائه الروحي والمعنوّي، فهو يسوي على الله سبحانه أن يهمّ هذا الأمر الضروري في حياة الإنسان الدينيّ؟

إن الله سبحانه جهز الإنسان بأجهزة ضروريّة فيما يحتاج إليها في حياته الدنيوية الماديّة، ومع ذلك كيف يعقل إهمال هذا العنصر الرئيسي في حياته المعنويّة والدينيّة! وما أجمل ما قاله أئمّة أهل البيت في فلسفة وجود هذا الخلف ومدى تأثيره في تكامل الأُمّة.

قال الإمام علي عليه السلام: «اللّهم بلّى لا تخلو الأرض من قائم لله بحجّة، إما ظاهراً مشهوراً، وإما خائفاً مغموراً، لئلاً تبطل حجّة الله وبيتاته». ^(١)

وقال الإمام الصادق عليه السلام: «إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو إِلَّا وَفِيهَا إِمَامٌ، كَيْمًا إِنْ زَادَ الْمُؤْمِنُونَ شَيْئًا رَدَّهُمْ، وَإِذَا نَقْصُوا شَيْئًا أَتَمْهُ لَهُمْ». ^(١)

هذه المأثورات من أئمة أهل البيت عليهم السلام تعرب عن أنَّ الغرض الداعي إلى بعثة النبي، داع إلى وجود إمام يخلف النبي في عامة سماته، سوى ما دلَّ القرآن على انحصره به ككونه نبيًّا رسولاً وصاحب شريعة.

ب) الأمة الإسلامية ومثلث الخطر الظاهر

إنَّ الدولة الإسلامية التي أسسها النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه كانت محاصرة حال وفاة النبي من جهتي الشمال والشرق بأكبر إمبراطوريتين عرفهما تاريخ تلك الفترة، وكانتا على جانب كبير من القوة والباس، وهما: الروم وإيران، ويكفي في خطورة إمبراطورية إيران إِنَّه كتب ملكها إلى عامله باليمن - بعدما وصلت إليه رسالة النبي تدعوه إلى الإسلام، ومزقتها - «أبعث إلى هذا الرجل بالحجاج، رجالين من عندك، جلدین، فليأتاني به» ^(٢). وكفى في خطورة موقف الإمبراطورية الرومانية، إنَّه وقعت اشتباكات عديدة بينها وبين المسلمين في السنة الثامنة للهجرة، منها سرية موتة التي قتل فيها قادة الجيش الإسلامي، وهم: جعفر بن أبي طالب، وزيد ابن حارثة، وعبد الله بن رواحة، ورجع الجيش الإسلامي من تلك الواقعة منهزمًا، ولاجل ذلك توجه الرسول الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه بنفسه على رأس الجيش الإسلامي إلى تبوك في السنة

١. الكافي: ١ / ١٧٨، الحديث ٢.

٢. الكامل في التاريخ: ٢ / ١٤٥.

النinth لمقابلة الجيوش البيزنطية ولكنّه لم يلق أحداً، فأقام في تبوك أيامها ثم رجع إلى المدينة، ولم يكتف بهذا بل جهز جيشاً في آخريات أيامه بقيادة أسامة بن زيد لمواجهة جيوش الروم، هذا من الخارج.

وأما من الداخل، فقد كان الإسلام والمسلمون يعانون من وطأة مؤامرات المنافقين الذين كانوا يشكّلون جبهة عدوانية داخلية، أشبه بما يسمى بالطابور الخامس، فهؤلاء أسلموا بأستهم دون قلوبهم، وكانوا يتحينون الفرصة لإضعاف الدولة الإسلامية بإثارة الفتنة الداخلية، ولقد انبرى القرآن الكريم لفضح المنافقين والتشهير بخبطتهم ضد الدين والنبي في العديد من السور القرآنية وقد نزلت في حكمهم سورة خاصة.

إن اهتمام القرآن بالتعارض للمنافقين المعاصرين للنبي ﷺ، المتواجدين بين الصحابة أدلو دليلاً على أنهم كانوا قوة كبيرة ويشكّلون جماعة وافرة ويلعبون دوراً خطيراً في إفساح المجال لأعداء الإسلام، بحيث لو لا قيادة النبي الحكيم لقضوا على كيان الدين، ويكفي في ذلك قوله سبحانه:

﴿لَقَدِ ابْتَغُوا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلِ وَقَلَّبُوا مَا كَانُوا أَمْوَالَكُمْ حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَارِهُونَ﴾^(١).

وقد كان محتملاً ومتربّياً أن يتّحد هذا المثلث الخطير لاكتساح الإسلام واجتثاث جذوره بعد وفاة النبي، فمع هذا الخطر المحيق الداهم، ما

هي وظيفة القائد الحكيم الذي أرسى قواعد دينه على تضحيات عظيمة؟ فهل المصلحة كانت تقتضي تنصيب قائد حكيم عارف بأحكام القيادة ووظائفها حتى يجتمع المسلمون تحت رايته ويكونوا صفاً واحداً في مقابل ذلك الخطر، أو أن المصلحة العامة تقتضي تفويض الأمر إلى الأمة حتى يختاروا لأنفسهم أميراً، مع ما يحكيه التاريخ لنا من سيطرة الروح الحزبية على المسلمين آنذاك؟ ويكتفي شاهداً على ذلك ما وقع من المشاجرات بين المهاجرين والأنصار يوم السقيفة.^(١)

إن القائد الحكيم هو من يعني بالأوضاع الاجتماعية لأمته، ويلاحظ الظروف المحيطة بها، ويرسم على ضوئها ما يراه صالحاً لمستقبلها، وقد عرفت أن مقتضى هذه الظروف هو تعيين القائد والمدبر، لا دفع الأمر إلى الأمة. وإلى ما ذكرنا ينظر قول الشيخ الرئيس ابن سينا في حق الإمام:

﴿رَأَيْتُكُمْ تَخْلَقُونَ مِنْ حَصَدِيَّةِ أَبْرَاهِيمَ

« والاستخلاف بالنص أصوب، فإن ذلك لا يؤذى إلى التشعب والتشرب والاختلاف». ^(٢)

ج) نصب الإمام لطف إلهي

هذا حاصل ما سلکناه في بيان وجوب تنصيب الخليفة والإمام للأمة الإسلامية من جانب النبي الأكرم ﷺ على ضوء العقل الفطري ودراسة التاريخ الإسلامي وشؤون الرسالة النبوية ومسؤولياتها الخطيرة، وهذا

١. راجع: السيرة النبوية: ٢ / ٦٥٩ - ٦٦٠.

٢. الشفاء الإلهيات، المقالة العاشرة، الفصل الخامس: ٥٦٤.

المسلك يقرب مما سلكه مشايخنا الإمامية في هذا المجال من الاستناد بقاعدة اللطف، وفي ذلك يقول السيد المرتضى:

والذى يدل على ما ادعيناه إن كل عاقل عرف العادة وخالف الناس، يعلم ضرورة أن وجود الرئيس المصيب النافذ الأمر، السيد التدبير ترتفع عنده التظالم والتقاسم والتبااغي أو معظمه، أو يكون الناس إلى ارتفاعه أقرب، وإن فقد من هذه صفتة يقع عنده كل ما أشرنا إليه من الفساد أو يكون الناس إلى وقوعه أقرب، فالرئاسة على ما يئنه لطف في فعل الواجب والامتناع من القبيح، فيجب أن لا يخلى الله تعالى المكلفين منها، ودليل وجوب اللطف يتناولها.^(١)

هذا الإستدلال كما ترى مؤلفه من مقدمتين:

الأولى: إن نصب الإمام لطف من الله على العباد.

الثانية: إن اللطف واجب على الله لما تقتضيه حكمته تعالى.

أما المقدمة الأولى، فلأن اللطف هو ما يقرب المكلفين إلى الطاعة ويعدهم عن المعصية ولو بالإعداد، وبالضرورة أن نصب الإمام كذلك لما به من بيان المعارف والأحكام الإلهية وحفظ الشريعة من الزراوة والنقاص وتنفيذ الأحكام ورفع الظلم والفساد ونحوها.

وأما المقدمة الثانية، فلأن ترك هذا اللطف من الله سبحانه إخلال بغرضه

ومطلوبه وهو طاعة العباد له وترك معصيته فيجب على الله نصبه لثلا يخل بغرضه، ولا ينافي اللطف في نصبه سلب العباد سلطانه أو غيته، لأنَّ الله سبحانه قد لطف بهم بنصب المُعَذَّ لهم، وهم فؤتوا أثر اللطف على أنفسهم. والى هذا أشار المحقق الطوسي بقوله:

الإمام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض...

ووجوده لطف وتصريفه لطف آخر وعدمه منا.^(١)

وأوضحه العلامة الحلبي، بقوله:

لطف الإمامة يتم بأمور: منها ما يجب على الله تعالى وهو خلق الإمام وتمكينه بالتصريف والعلم والنص عليه باسمه ونسبه، وهذا قد فعله الله تعالى، ومنها ما يجب على الإمام وهو تحمله للإمامية وقبوله لها وهذا قد فعله الإمام، ومنها ما يجب على الرعية وهو مساعدته والنصرة له وقبول أوامره وامتثال قوله، وهذا لم يفعله الرعية، فكان منع اللطف الكامل منهم لا من الله تعالى ولا من الإمام.^(٢)

مناظرة هشام بن الحكم مع عمرو بن عبيد

ناظر هشام بن الحكم - وهو من أبرز أصحاب الإمام الصادق عليه السلام - في علم الكلام - مع عمرو بن عبيد - وهو من مشايخ المعتزلة - في مسألة

١. كشف المراد، المقصد الخامس: ٢٨٤.

٢. المصدر السابق: ٢٨٥ - ٢٨٦.

الإمامية وصارت النتيجة إفحام هشام لعمرو عند جمع من تلامذته، وإليك ما رواه الكليني في ذلك:

علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن الحسن بن إبراهيم، عن يونس بن يعقوب، قال: كان عند أبي عبد الله عليه السلام جماعة من أصحابه، منهم: حمران بن أعين، ومحمد بن النعمان، وهشام بن سالم، والطيار، وجماعة فيهم هشام بن الحكم وهو شاب، فقال أبو عبد الله عليه السلام:

«يا هشام ألا تخبرني كيف صنعت بعمرو بن عبيد؟ وكيف سأله؟».

فقال هشام: يا بن رسول الله إني أجلُّك واستحِيلك ولا يعمل لسانِي بين يديك.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا أمرتكم بشيء فافعلوا».

قال هشام: بلغني ما كان فيه عمرو بن عبيد وجلوسي في مسجد البصرة، فعظم ذلك علىي، فخرجت إليه ودخلت البصرة يوم الجمعة، فأتيت مسجد البصرة، فإذا أنا بحلقة كبيرة فيها عمرو بن عبيد وعليه شملة سوداء، متزر بها من صوف، وشملة مرتدية بها والناس يسألونه، فاستفرجت الناس، فأفرجوا لي، ثم قعدت في آخر القوم على ركبتي، ثم قلت: أيها العالم: إني رجل غريب تاذن لي في مسألة؟

فقال لي: نعم.

فقلت له: ألك عين؟ فقال: يا بْنِي أَيْ شِيءَ هَذَا مِن السُّؤَالِ وَشِيءَ تراثَ كَيْفَ تَسْأَلُ عَنْهُ؟

فقلت: هكذا مسألتي. فقال: يا بنى سل وإن كانت مسألتك حمقأ.

قلت: أرجئني فيها. قال لي: سل.

قلت: ألك عين؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع بها؟ قال: أرى بها الألوان والأشخاص.

قلت: فلك أنف؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أشم به الرائحة.

قلت: ألك فم؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أذوق به الطعام.

قلت: فلك أذن؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع بها؟ قال: أسمع بها الصوت.

قلت: ألك قلب؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أميّز به كلّ ما ورد على هذه الجوارح والحواس.

قلت: أو ليس في هذه الجوارح غنى عن القلب؟ فقال: لا، قلت: وكيف ذلك وهي صحيحة سليمة؟

قال: يا بنى: إنّ الجوارح إذا شكت في شيء شمعته أو رأته أو ذاقته أو سمعته، ردّته إلى القلب فيستيقن اليقين ويبطل الشك.

فقلت له: فإنما أقام الله القلب لشك الجوارح؟ قال: نعم.

قلت: لابد من القلب وإلا لم تستيقن الجوارح؟ قال: نعم.

فقلت له: يا أبا مروان فالله تبارك وتعالى لم يترك جوارحك حتى جعل لها إماماً يصحح لها الصحيح ويتيقن به ما شئت فيه، ويترك هذا الخلق

كُلُّهُمْ فِي حِيرَتِهِمْ وَشَكَّهُمْ وَانْخَتَلَافُهُمْ، لَا يَقِيمُ لَهُمْ إِمَامًا يَرْدُونَ إِلَيْهِ شَكَّهُمْ
وَحِيرَتِهِمْ، وَيَقِيمُ لَكَ إِمَامًا لِجَوَارِحِكَ تَرُدُّ إِلَيْهِ حِيرَتِكَ وَشَكَّكَ؟
فَسَكَتَ وَلَمْ يَقُلْ لِي شَيْئًا... ثُمَّ ضَمَّنَيَ إِلَيْهِ وَأَقْعَدَنِي فِي مَجْلِسِهِ،
وَمَا زَالَ عَنْ مَجْلِسِهِ وَمَا نَطَقَ حَتَّى قَمَتْ.

فَضَحِّكَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَقَالَ: يَا هَشَامَ مَنْ عَلِمَكَ هَذَا؟
قَلَتْ: شَيْءٌ أَخْدَثْتَهُ مِنْكَ وَأَفْتَهُ.

قال عليه السلام: هذا والله مكتوب في صحف إبراهيم وموسى.^(١)
ولعل قوله عليه السلام: هذا والله مكتوب الغ، إشارة إلى أنَّ مسألة نصب
ال الخليفة والإمام التي يحكم بها العقل الصريح، كانت من سنن الأنبياء
والمرسلين، وإنما ذكر إبراهيم وموسى لما كان لهما من المكانة الخاصة في
هذا المجال، ولذلك أيضاً ذكر القرآن ما استدعاه من الله سبحانه في أمر
الإمامية والوزارة^(٢) ويدل على ذلك أيضاً ما روي عن رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه أنه قال:
«كانت بني إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي، وأنه لا
نبي بعدي، وسيكون بعدي خلفاء يكثرون».^(٣)
وظاهر الحديث أنَّ استخلاف الخلفاء في الأمة الإسلامية،
كاستخلاف الأنبياء في الأمم السالفة، ومن المعلوم أنَّ الاستخلاف كان هناك
بالتفصيص.

١. الكافي: ج ١، كتاب الحجّة، باب الإضرار إلى الحجّة، الحديث ٣.

٢. لاحظ: البقرة: ١٢٤، وطه: ٣٠.

٣. جامع الأصول لابن ثير الجزري، ٤٤٣ الفصل الثاني.



کامالیہ علمی و تحقیقی مرکز

الفصل الخامس

وجوب العصمة في الإمام

اتفق أهل السنة على أن العصمة ليست من شرائط الإمام أبداً بمبادئهم حيث إن الخلفاء بعد رسول الله ﷺ لم يكونوا بمعصومين، قال التفتازاني:

واحتاج أصحابنا على عدم وجوب العصمة بالإجماع على إمامية أبي بكر وعمر وعثمان، مع الإجماع على أنهم لم تجب عصمتهم... وحاصل هذا دعوى الإجماع على عدم اشتراط العصمة في الإمام.^(١)

وأما الشيعة الإمامية فقد اتفقت كلمتهم على هذا الشرط، قال الشيخ المفيد: «اتفقت الإمامية على أن إمام الدين لا يكون إلا معصوماً من الخلاف لله تعالى».^(٢)

وقال «أقول: إن الأئمة القائمين مقام الأنبياء في تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود وحفظ الشرائع وتأديب الأنام، معصومون كعصمة الأنبياء».^(٣)

١. شرح المقاصد: ٥ / ٤٩.

٢. أوائل المقالات: ٤٧، الطبعة الثانية.

٣. نفس المصدر: ٧٤.

ثم إنهم استدلوا على وجوب العصمة بوجوه، نكتفي ببعضها:

١. الإمام حافظ للشريعة كالنبي ﷺ

يجب أن يكون الإمام مصوناً عن الخطأ في العلم والعمل لكي تحفظ الشريعة به ويكون هادياً للناس إلى مرضاه الله سبحانه، وإليه أشار العلامة الحلبـي بقوله:

ذهب الإمامية إلى أن الأئمة كالأنبياء في وجوب عصمتهم عن جميع القبائح والفواحش من الصغر إلى الموت عمداً وسهوأ، لأنهم حفظة الشرع والقوامون به، حالهم في ذلك كحال النبي ﷺ. (١)

وناقش فيه التفتازاني بقوله: «إن نصب الإمام إلى العباد الذين لا طريق لهم إلى معرفة عصمته بخلاف النبي». (٢)

والجواب عنه ظاهر بما تقدم من بطلان القول بأن نصب الإمام مفروض إلى العباد، ولنا أن نعكس ونقول: وجوب عصمة الإمام مما يحكم به العقل الصريح بالتأمل في حقيقة الإمامة والغرض منها، وحيث إن الناس لا طريق لهم إلى معرفة عصمة الإمام كما اعترف به الخصم، فلا يكون نصبه مفروضاً إليهم.

١. دلائل الصدق: ٢ / ٧.

٢. شرح المقاصد: ٥ / ٢٤٨.

٢. آية ابتلاء إبراهيم ﷺ

قال سبحانه: «وَإِذْ أَبْتَلَنِي إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي
جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرَيْسِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»^(١).

الاستدلال بالأئمة على المقصود رهن بيان أمرين:

الأول: ما هو المقصود من الإمامة التي أنعم الله سبحانه بها على نبيه

الخليل ﷺ؟

الثاني: ما هو المراد من الظالمين؟

أما الأول: فقال بعضهم: إن المراد من الإمامة، هي النبوة والرسالة، ويردّه أن إبراهيم كاننبياً قبل تنصيبه إماماً، وذلك لأنّه طلب الإمامة لذریته، فكان له عند ذلك ولد أو أولاد، ولا أقل من كون الولد والذرية مرجواً له. مع أن القرآن يحكي أن إبراهيم ﷺ تعجب من بشاره الملائكة إياته بالولد: «قَالَ أَبْشِرْتُمُونِي عَلَى أَنْ مَسَّنِي الْكَبِيرُ فِيمَ تَبْشِّرُونَ»^(٢) فإبراهيم كاننبياً ورسولاً ولم يكن له ولد وذرية حتى مسّه الكبير، ثم رزق ولداً في أوان الكبير بنص القرآن الكريم، حيث قال: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكَبِيرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ»^(٣) فطلب الإمامة لذریته. وعلى ذلك يجب أن تكون الإمامة الموهوبة للخليل غير النبوة، والظاهر أن المراد منها هي القيادة الإلهية

٢. الحجر: ٥٤.

١. البقرة: ١٢٤.

٣. إبراهيم: ٣٩.

للمجتمع، مضافاً إلى تحمل الوحي وإبلاغه، فإن هناك مقامات ثلاثة:

١. مقام النبوة، وهو منصب تحمل الوحي.
٢. مقام الرسالة، وهو منصب إبلاغه إلى الناس.
٣. مقام الإمامة، وهو منصب القيادة وتنفيذ الشريعة في المجتمع بقوّة وقدرة.

والإمامـة التي يتبنـاها المسلمين بعد رحـلة النبـي الأكـرم ﷺ، تتـحد واقـعـيـتها مع هـذـه الإـمـامـة.

وأمـا الثـانـي: أعني المرـاد من الـظـالـمـين، فالـظـلـمـ فـي الـلـغـة هو وـضـع الشـيـء فـي غـير مـوـضـعـه وـمـجاـواـزـة الـحـدـ الذي عـيـنـه الشـرـعـ، وـالـمـعـصـيـة من وـضـعـ الشـيـء (الـعـلـمـ) فـي غـير مـوـضـعـه، فـالـمـعـصـيـة من مـصـادـيقـ الـظـلـمـ، قال سـبـحانـه:

﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(١).

ثم إن الظاهر من صيغة الجمع المحتلى باللام، إن الظلم بكل ألوانه وصوره مانع عن نيل هذا المنصب الإلهي، وتكون التـيـجـة مـمـنـوعـيـة كـلـ فـرد من أفراد الـظـلـمـة عن الـإـرـتـقاء إـلـى منـصـبـ الإـمـامـةـ، سـوـاءـ أـكـانـ ظـالـمـاـ فـي فـتـرـةـ منـعـرهـ ثـمـ تـابـ وـصـارـ غـيرـ ظـالـمـ، أـوـ بـقـيـ عـلـىـ ظـلـمـهـ، فـالـظـالـمـ عـنـدـمـاـ يـرـتـكبـ الـظـلـمـ يـشـمـلـهـ قـوـلـهـ سـبـحانـهـ: ﴿لَا يَنْأِي عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ـ فـصـلـاحـتـيـهـ بـعـدـ اـرـتـقـاعـ الـظـلـمـ يـعـتـاجـ إـلـىـ دـلـيلـ.

وعلى ذلك فكل من ارتكب ظلماً وتجاوز حدّاً في يوم من أيام عمره، أو عبد صنماً، وبالجملة ارتكب ما هو حرام، فضلاً عما هو كفر، ليس له أهلية منصب الإمامة، ولازم ذلك كون الإمام ظاهراً من الذنوب من لدن وضع عليه قلم التكليف، إلى آخر حياته، وهذا ما يرتئيه الإمامية في عصمة الإمام.

وممّا يؤكّد ما ذكرناه أنّ الناس بالنسبة إلى الظلم على أقسام أربعة:

١. من كان طيلة عمره ظالماً.
٢. من كان ظاهراً ونقيناً في جميع فترات عمره.
٣. من كان ظالماً في بداية عمره، وتائباً في آخره.
٤. عكس الثالث.

وحاشى إبراهيم عليه السلام أن يسأل الإمامة للقسم الأول والرابع من ذريته، وقد نصّ سبحانه على أنه لا ينال عهده الظالم، وهو لا ينطبق إلا على القسم الثالث، فإذا خرج هذا القسم بقي القسم الثاني وهو المطلوب.^(١)

٣. آية إطاعة أولى الأمر

قال سبحانه: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ مِنْكُمْ»^(٢)
إنه تعالى أمر بطاعة أولى الأمر على وجه الإطلاق، ولم يقيده بشيء

١. انظر: العيزان في تفسير القرآن: ١ / ٢٧٤.

٢. النساء: ٥٩.

ومن البديهي أنَّه سبحانه لا يرضى لعباده الكفر والعصيان ولو كان على سبيل الإطاعة عن شخص آخر، وعليه تكون طاعة أولى الأمر فيما إذا أمروا بالعصيان محرماً.

فمقتضى الجمع بين هذين الأمرين أن يكون أولى الأمر الذين وجبت إطاعتهم على وجه الإطلاق معصومين لا يصدر عنهم معصية مطلقاً، فيستكشف من إطلاق الأمر بالطاعة اشتتمال المتعلق على خصوصية تصدُّه عن الأمر بغير الطاعة.

هذا، مضافاً إلى أنَّ أولى الأمر معطوف على الرسول بلا إعادة فعل «اطيعوا» وهذا دليل على وحدة الملاك في اطاعة الرسول وأولى الأمر فكما أنَّ وجوب إطاعة الرسول عليه السلام مطلق ومتفرع على عصمته، فكذلك وجوب إطاعة أولى الأمر مطلق ومتفرع على عصمتهم.

وممَّن صرَّح بدلالة الآية على عصمة أولى الأمر الإمام الرازى في تفسيره، ولكنه لم يستمر نتائجه ما هدأه إليه استدلاله المنطقى، حيث استدرك قائلاً: أَنَا عاجزون عن معرفة الإمام المعصوم والوصول إليه واستفادة الدين والعلم منه، فلا مناص من كون المراد هو أهل الحل والعقد.^(١)

يلاحظ عليه: أنَّه إذا دلت الآية على عصمة أولى الأمر فيجب علينا التعرُّف عليهم، وأداء العجز هروب من الحقيقة، فهل العجز يختص بزمانه

أو كان يشمل زمان نزول الآية؟ والثاني باطل قطعاً، فإنه لا يعقل أن يأمر الوحي الإلهي بياطاعة المعصوم ثم لا يقوم بتعريفه حين النزول، وبالتعرف عليه في عصر النزول، يعرف المعصوم في أزمنة متأخرة عنه حلقة بعد أخرى.

هذا مع أن تفسير «أولى الأمر» بأهل الحل والعقد تفسير بما هو أشد غموضاً، فهل المراد منهم، العساكر والضباط، أو العلماء والمحدثون، أو الحكام والسياسيون، أو الكل؟ وهل اتفق اجتماعهم على شيء ولم يخالفهم لفيف من المسلمين؟!

وهناك نصوص من الكتاب والسنّة تدل على عصمة أهل بيته النبي وعترته، كآية التطهير وحديث الثقلين وغير ذلك، تركنا البحث عنها لرعايته الاختصار^(١). وقد تقدّم في الفصل الأول ما يفيد في المقام فراجع.



کے میور علوم رسمی

الفصل السادس

النصوص الدينية

وتنصيب عليٍ للإمامية

قد تبيّن بما قدمناه من الأبحاث على ضوء الكتاب والسنّة ومن خلال مطالعة تاريخ الإسلام والمحاسبة في الأمور الاجتماعية والسياسية، وفي ظلّ هداية العقل الصريح، أنّ خليفة النبي ﷺ وأمام المسلمين يجب أن يكون منصوباً من جانب الرسول ياذن من الله سبحانه، وعندئذ يلزمها الرجوع إلى الكتاب والسنّة لنقف على ذلك القائد المنصوب فنقول: إنّ من أحاط بسيرة النبي ﷺ يجد علي بن أبي طالب وزير رسول الله في أمره وولي عهده وصاحب الأمر من بعده، ومن وقف على أقوال النبي وأفعاله في حلّه وترحاله، يجد نصوصه في ذلك متواترة، كما أنّ هناك آيات من الكتاب العزيز تهدينا إلى ذلك، ونحن نكتفي في هذا المجال بذكر آية الولاية من الكتاب ونتبعها بحديثي المتنزلة والغدير:

آية الولاية

قال سبحانه: **«إِنَّمَا وَلِيْكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»**^(١)

و قبل الاستدلال بالأية نذكر شأن نزولها، روى المفسرون عن أنس بن مالك وغيره أن سائلاً أتى المسجد وهو يقول: من يفرض الملن الوفى، وعلى راكع يشير بيده للسائل: إخلع الخاتم من يدي، فما خرج أحد من المسجد حتى نزل جبرئيل بـ **«إِنَّمَا وَلِيْكُمُ اللَّهُ»**^(٢)



والليك توضيح الاستدلال

إن المستفاد من الآية أن هناك أولياء ثلاثة وهم: الله تعالى، ورسوله، والمؤمنون الموصوفون بالأوصاف الثلاثة، وأن غير هؤلاء من المؤمنين هم مولى عليهم ولا يتحقق ذلك إلا بتفسير الولي بالزعيم والمتصرف في شؤون المولى عليه، إذ هذه الولاية تحتاج إلى دليل خاص، ولا يكفي الإيمان في

١. المائدة: ٥٥.

٢. رواه الطبرى في تفسيره: ٦/١٨٦؛ والجصاصى لـ أحكام القرآن: ٤٤/٢؛ والسيوطى في الدر المتشور: ٢/٢٩٣؛ وغيرهم. وأنشأ حسان بن ثابت في ذلك أبياته المعروفة، وهي،

وكل بطيء في الهدى ومسارع
وما المدح في ذات الإله بضائع
فدتكم نفوس القوم يا خير راكع
ويا خير شارثم يا خير باع
وبيتها في محكمات الشرائع

أبا حسن تلمذك نفسى ومهجتى
أيدى ب مدحى والمعينين ضائعا
فأنت الذى أعطيت إذ أنت راكع
بخاتمك المب踵ون يا خير سيد
فأنزل فيك الله خير ولاية

ثبوتها، بخلاف ولاية المحبة والنصرة، إذ هما من فروع الإيمان، فكل مؤمن محب لأخيه المؤمن وناصر له. هذا مضافاً إلى الإختصاص المستفاد من كلمة «إنما» وأحاديث شأن النزول الواردة في الإمام علي عليه السلام، فهذه الوجوه الثلاثة تجعل الآية كالنص في الدلالة على ما يرثيه الإمامية في مسألة الإمامة.

فإن قلت: إذا كان المراد من قوله: **«الذين آمنوا»** هو الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام فلماذا جيئ بلفظ الجماعة؟

قلت: جيئ بذلك ليرغب الناس في مثل فعله فينالوا مثل ثوابه، ولينبه على أن سجية المؤمنين يجب أن تكون على هذه الغاية من الحرص على البر والإحسان وتفقد الفقراء حتى إن لزمه أمر لا يقبل التأخير وهم في الصلاة، لم يؤخروه إلى الفراغ متى ينتهي صلاة العصر^(١)

وهناك وجه آخر أشار إليه الشيخ الطبرسي، وهو أن النكتة في إطلاق لفظ الجمع على أمير المؤمنين، تفخيمه وتعظيمه، وذلك أن أهل اللغة يعبرون بلفظ الجمع عن الواحد على سبيل التنظيم، وذلك أشهر في كلامهم من أن يحتاج إلى الاستدلال عليه.^(٢)

ريما يقال: «إن المراد من الولي في الآية ليس هو المتصرف، بل المراد الناصر والمحب بشهادة ما قبلها وما بعدها، حيث نهى الله المؤمنين أن

١. الكشف: ٦٤٩ / ١.

٢. مجمع البيان: ٤ / ٣ - ٥ / ٤.

يَسْخَذُوا الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى أُولِيَاءِ، وَلَيْسَ الْمَرَادُ مِنْهُ إِلَّا النَّصْرُ وَالْمُحْجَبَةُ، فَلَوْ
فُسِّرَتْ فِي الْآيَةِ بِالْمُتَصْرِفِ يَلْزَمُ التَّفْكِيكَ». ^(١)

والجواب عنه: أنَّ السَّيَاقَ إِنَّمَا يَكُونُ حَجَّةً لِوَلَمْ يَقُمْ دَلِيلٌ عَلَى خَلَافِهِ،
وَذَلِكَ لِعَدَمِ الْوُثُوقِ حِينَئِذٍ بِتَنْزُولِ الْآيَةِ فِي ذَلِكَ السَّيَاقِ، إِذَا لَمْ يَكُنْ تَرْتِيبُ
الْكِتَابِ الْعَزِيزِ فِي الْجَمْعِ مُوَافِقًا لِتَرْتِيبِهِ فِي التَّنْزُولِ بِإِجْمَاعِ الْأُمَّةِ، وَفِي التَّنْزِيلِ
كَثِيرٌ مِنَ الْآيَاتِ الْوَارِدَةِ عَلَى خَلَافِ مَا يَعْطِيهِ السَّيَاقُ كَآيَةً لِالتَّطْهِيرِ الْمُتَظَلِّمةِ
فِي سَيَاقِ النِّسَاءِ مَعَ ثَبُوتِ النَّصْرِ عَلَى اخْتِصَاصِهَا بِالْخَمْسَةِ أَهْلِ الْكَسَاءِ. ^(٢)

حدِيث «المُنْزَلَةِ»

روى أهل السَّيَرِ وَالتَّارِيخُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَلَفَ عَلَيْهِ بْنُ أَبِي
طَالِبٍ عَلَى أَهْلِهِ فِي الْمَدِينَةِ عَنْدَ تَوْجِهِهِ إِلَى تَبُوكَ، فَأَرْجَفَ بِهِ الْمُنَافِقُونَ،
وَقَالُوا مَا خَلَفَهُ إِلَّا إِسْتِقْلَالُهُ وَتَخْرُفُ أَهْلِهِ، فَضَاقَ صَدْرُهُ بِذَلِكَ، فَأَخْذَ سَلَاحَهُ
وَأَتَى النَّبِيَّ وَأَبْلَغَهُ مَقَالَتِهِمْ، فَقَالَ نَبِيُّهُ: «كَذَبُوا، وَلَكُنُّكُمْ خَلْفَتُكُمْ لِمَا تَرَكْتُ وَرَانِي،
فَارْجِعُوا وَأَخْلُفُ فِي أَهْلِي وَأَهْلِكَ، أَفَلَا تَرْضَى يَا عَلِيٌّ أَنْ تَكُونَ مَثِي بِمُنْزَلَةِ هَارُونَ
مِنْ مُوسَى، إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيٌّ بَعْدِي؟». ^(٣)

١. الإشكال للرازي في مفاتيح الدين: ١٢ / ٢٨.

٢. المراجعات: ١٦٧، الرقم ٤٤.

٣. السيرة النبوية لأبي هشام: ٢ / ٥١٩ - ٥٢٠. وقد نقله من أصحاب الصدح، البخاري في غزوة
تبوك: ٦ / ٣؛ ومسلم في فضائل علي: ١٢٠ / ٧. وأبي ماجة في فضائل أصحاب النبي: ١ / ٥٥؛ والإمام
أحمد في غير مورد من مسنده، لاحظ: ١ / ١٧٣، ١٧٤، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٢، ١٨٥، ٢٣٠. ورواهم

إضافة كلمة «منزلة» - وهي اسم جنس - إلى هارون يقتضي العموم، فالرواية تدل على أن كلًّا مقام ومنصب كان ثابتاً لهارون فهو ثابت لعلي، إلا ما استثنى وهو النبوة، بل الإستثناء أيضاً قرينة على العموم ولو لاه لما كان وجه للإستثناء، وكون المورد هو الإستخلاف على الأهل لا يدل على الإختصاص، فإن المورد لا يكون مخصوصاً، كما لو رأيت الجنب يمس آية الكرسي مثلاً فقلت له لا يمسن آيات القرآن محدث، يكون دليلاً على حرمة مس القرآن على الجنب مطلقاً.

وأما منزلة هارون من موسى فيكفي في بيانها قوله سبحانه حكاية عن موسى: «وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي * اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي * وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي»^(١).

وقد أوتي موسى جميع ذلك كما يقول سبحانه: «قَالَ قَدْ أُوتِيتُ سُولَكَ يَا مُوسَى»^(٢).

وقد استخلف موسى أخيه هارون عند ذهابه إلى ميقات ربه مع جماعة من قومه، قال سبحانه:

«كُلُّ مَنْ تَعَرَّضَ لِغَزْوَةٍ تَبُوكُ مِنَ الْمُحَدِّثِينَ وَأَهْلِ السِّيرِ وَالْأَتْجَارِ، وَنَقْلَهُ كُلُّ مَنْ تَرَجمَ عَلَيْهَا أَهْلُ الْمَعَاجِمِ فِي الرِّجَالِ مِنَ الْمُتَقْدِمِينَ وَالْمُتَأْخِرِينَ عَلَى اخْتِلَافِ مَشَارِبِهِمْ وَمَذَاهِبِهِمْ. وَهُوَ مِنَ الْأَحَادِيثِ الْمُسْلَمَةِ فِي كُلِّ خَلْفٍ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ. قَالَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ: هُوَ مِنْ أَثْبَتِ الْأَثَارِ وَأَصْحَاحِهَا». وَبِالْجَمْلَةِ فَحَدَّثَتِ الْمَنْزَلَةُ مَمَّا لَارِيبٌ فِي ثِبَوَتِهِ يَا جَمَاعَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى اخْتِلَافِهِمْ فِي الْمَذَاهِبِ وَالْمُشَارِبِ. انظر: المراجعات، المراجعة ٢٨.

١. طه: ٢٩ - ٣٢.

٢. طه: ٣٦

«وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُقْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْنِي وَلَا تَسْبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ»^(١).

وهذا الاستخلاف وإن كان في قضية خاصة ووقت خاص، لكنّ اللفظ مطلق والمورد لا يكون مخصوصاً. ومن هنا لو فرض غيبة أخرى لموسى من قومه مع عدم تنصيصه على استخلاف هارون كان خليفة له بلا إشكال. وهارون وإن كان شريكاً لموسى في النبوة إلا أنّ الرئاسة كانت مخصوصة لموسى، فموسى كان وليناً على هارون وعلى غيره.

حديث «الغدير»

الحديث الغدير، مما تواترت به السنة النبوية وتواصلت حلقات أسانيده منذ عهد الصحابة والتابعين إلى يومنا الحاضر، رواه من الصحابة (١١٠) صحابياً ومن التابعين (٨٤) تابعياً وقد رواه العلماء والمحدثون في القرون المتلاحقة، وقد أغنانا المؤلفون في الغدير عن إراعة مصادره ومراجعه، وكفاك في ذلك كتب لمة كبيرة من أعلام الطائفة، منهم: العالمة السيد هاشم البحرياني (المتوفي ١١٠٧ هـ) مؤلف «فایة المرام»، والسيد مير حامد حسين الهندي (المتوفي ١٣٠٦ هـ) مؤلف «العقبات»، والعلامة الأميني (المتوفي ١٣٩٠ هـ) مؤلف «الغدير»، والسيد شرف الدين العاملبي (المتوفي ١٣٨١ هـ) مؤلف «المراجعات».

ومجمل الحديث هو أنّ رسول الله ﷺ أذن في الناس بالخروج إلى

الحجّ في السنة العاشرة من الهجرة، وأقل ما قيل إنّه خرج معه تسعمون ألفاً، فلما قضى مناسكه وانصرف راجعاً إلى المدينة ووصل إلى غدير «خم»، وذلك يوم الخميس، الثامن عشر من ذي الحجّة، نزل جبرئيل الأمين عن الله تعالى بقوله:

«يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلْغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ».

فأمر رسول الله عليهما السلام أن يردد من تقدم، ويحبس من تأخر حتى إذا أخذ القوم منازلهم نودي بالصلوة، صلاة الظهر، فصلوا بالناس، ثم قام خطيباً وسط القوم على أقتاب الإبل، وبعد الحمد والثناء على الله سبحانه وأخذ الإقرار من الحاضرين بالتوحيد والنبأ والمعاد، والإيماء بالثقلين، وبيان أنّ الرسول عليهما السلام أولى بالمؤمنين من أنفسهم، أخذ بيده «علي» فرفعها حتى رؤي بياض إيطهما وعرفه القوم أجمعون، ثم قال: «من كنت مولاه، فعللي مولاه - يقولها ثلث مرات -».

ثم دعا لمن والاه، وعلى من عاداه، وقال: «ألا فليبلغ الشاهد الغائب».

ثم لم يتفرقوا حتى نزل أمين وحي الله بقوله: **«إِلَيْكُمْ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَّتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي»** الآية.

فقال رسول الله عليهما السلام: «الله أكبر على إكمال الدين وإتمام النعمة، ورضي رب برسلتي والولاية لعلّي من بعدي».

ثم أخذ الناس يهشون عليه، وممّن هنّأ في مقدم الصحابة الشیخان أبو بكر وعمر كلّ يقول:

«بَخْ بَخْ لَكَ يَا ابْنَ أَبِي طَالِبٍ، أَصْبَحْتَ مُولَّاً وَمُسْوِلَّ كُلَّ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ».

دلالة الحديث

إنَّ كَلْمَة «الْمُولَّى» اسْتَعْمَلَتْ فِي مَعَانِي أَوْ مَصَادِيقٍ مُخْتَلِفَةٍ وَهِيَ: الْمَالِكُ، وَالْعَبْدُ، وَالْمَعْتَقُ (بِالْكَسْرِ) وَالْمَتَعْقُ (بِالْفَتْحِ) وَالْصَّاحِبُ، وَالْجَارُ، وَالْحَلِيفُ، وَالْإِبْنُ، وَالْعَمُ، وَابْنُ الْعَمِ، وَالنَّزِيلُ، وَالشَّرِيكُ، وَابْنُ الْأَخْتِ، وَالْرَّبُّ، وَالنَّاصِرُ، وَالْمَنْعُمُ، وَالْمَنْعُمُ عَلَيْهِ، وَالْمَحِبُّ، وَالْتَّابِعُ، وَالصَّهْرُ، وَالْأُولَى بِالشَّيْءِ وَالَّذِي وَقَعَ مُورِدُ الْإِخْتِلَافِ بَيْنَ الشِّيَعَةِ وَأَهْلِ السَّنَةِ مِنْ هَذِهِ الْمَعَانِي، هِيَ الْمَحِبُّ وَالْأُولَى بِالشَّيْءِ. فَأَهْلُ السَّنَةِ يَقُولُونَ، الْمَقْصُودُ مِنَ الْمُولَّى فِي حَدِيثِ الْغَدَيرِ هُوَ الْمَحِبَّةُ وَالْمَوْدَةُ، وَالشِّيَعَةُ تَقُولُ: الْمَقْصُودُ مِنَ الْأُولَى بِالْتَّصْرِيفِ فِي أَمْرِ الْمُؤْمِنِينَ وَهُوَ مَعْنَى الْإِمَامَةِ. وَهُمْ يَسْتَشْهِدُونَ عَلَى ذَلِكَ بِقَرَائِنٍ حَالِيَّةٍ وَمَقَالِيَّةٍ. تَجْعَلُ الْحَدِيثُ كَالنَّصْرِ فِي أَنَّ الْمَرَادَ مِنَ الْمُولَّى هُوَ الْأُولَى بِالْتَّصْرِيفِ فِي شُؤُونِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى غَرَارِ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ ﷺ مِنَ الْوَلَايَةِ.

وَأَمَّا الْقَرِينَةُ الْحَالِيَّةُ، فَلَا يَنْبَغِي لِزُومِ الْمُحِبَّةِ الْإِيمَانِيَّةِ أَمْرُ عَامٍ شَامِلٌ لِكُلِّ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ وَهُوَ مِنَ الْأَمْرَاتِ الْوَاضِحَاتِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ وَلَا حَاجَةٌ لِبَيَانِهِ أَوِ التَّأْكِيدُ عَلَيْهِ فِي مِثْلِ ذَلِكَ الْمَوْقِفِ الْحَرجِ وَفِي أَثْنَاءِ الْمَسِيرِ، وَرَمَضَاءِ الْهَجْرِ، وَالنَّاسُ قَدْ أَنْهَكُتُهُمْ وَعَثَاءُ السَّفَرِ وَحَرَّ الْمَجِيرِ، حَتَّى أَنْ أَحْدَهُمْ لِيُضْعِفَ طَرْفًا مِنْ رَدَائِهِ تَحْتَ قَدْمِيهِ وَطَرْفًا فَوْقَ رَأْسِهِ. فَيُرْقَى هَنَالِكَ مِنْبَرَ الْأَهْدَاجِ،

ويعلنهم النبي ﷺ بما هو من الواضحات وهذا بخلاف الولاية بمعنى الأولى بالتصريف في شؤون المسلمين لأنّ الأصل عدم ولادة أحد على غيره بهذا المعنى. هذا مضافاً إلى أنّ الدواعي والرغبات فيها كثيرة فتعين المتولى لأمور المسلمين بعد النبي ﷺ في مثل ذلك المحتشد العظيم كان مقتضى الحكمة والمصلحة.

وأما القرائن المقالية فمتعددة نشير إلى بعضها:

القرينة الأولى: صدر الحديث وهو قوله ﷺ: «أَسْتُ أُولَى بِكُمْ مِّنْ أَنفُسِكُمْ». أو ما يؤدي مؤداه من ألفاظ متقاربة، ثم فرع على ذلك قوله: «فَمَنْ كُنْتُ مُولَاهُ فَعَلَيَّ مُولَاهٌ» وقد روى هذا الصدر من حفاظ أهل السنة ما يربو على أربعة وستين عالماً.^(١)

القرينة الثانية: نعي النبي ~~نفسه~~ إلى الناس حيث إنه يعرب عن أنه سوف يرحل من بين أظهرهم فيحصل بعده فراغ هائل، وأنه يسد بتنصيب على طه في مقام الولاية. وغير ذلك من القرائن التي استقصاها شيخنا المتشرّع في غديره^(٢). إلى غير ذلك من القرائن المحفوفة بها لحديث الغدير.^(٣)

١. لاحظ قولهم في كتاب الغدير، ج ١، موزعين حسب قرونهم.

٢. المصدر السابق: ٢٧٠ - ٢٨٣.

٣. انظر: الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل: ٢ / ٥٩٨ - ٥٩٩ و الغدير للعلامة الأميني: ١ / ٦٥١.

- ٦٦٦، فقد ذكر الأخير عشرين قرينة متصلة ومنفصلة على ذلك.

لماذا أعرض الصحابة عن مدلول حديث الغدير؟

أقوى مستمسك لمن يريد التخلص من الإعتناق بنصّ الغدير ونحوه، هو أنّه لو كان الأمر كذلك فلماذا لم تأخذ الصحابة مقياساً بعد النبي؟ وليس من الصحيح إجماع الصحابة وجمهور الأمة على ردّ ما بلغه النبي في ذلك المحتشد العظيم.

والجواب عنه أنّ من رجع إلى تاريخ الصحابة يرى لهذه الأمور نظائر كثيرة في حياتهم السياسية، ولتكن ترك العمل بحديث الغدير وغيره من نصوص الإمامة من هذا القبيل، منها «رزية يوم الخميس» رواها الشیخان وغيرهما^(١) ومنها «سرية أسامة»^(٢) ومنها «صلح الحديبية» واعتراض لفيف من الصحابة^(٣) ولستا بتصدّد استقصاء مخالفات القوم لنصوص النبي وتعليماته، فإنّ المخالفة لا تقتصر على ما ذكر بل تربو على نيق وسبعين مورداً، استقصاها بعض الأعلام.^(٤)

وعلى ضوء ذلك لا يكون ترك العمل بحديث الغدير، من أكثرية الصحابة دليلاً على عدم تواثره، أو عدم تمامية دلالته.

١. أخرجه البخاري في غير مورد لاحظ: ج ١، باب كتابة العلم، الحديث ٣، وج ٧٠ / ٤ وج ٦١٠ من النسخة المطبوعة سنة ١٣١٤ هـ؛ والإمام أحمد في مسنده: ٣٥٥ / ١.

٢. طبقات ابن سعد: ١٨٩ / ٢ - ١٩٢، الملل والنحل للشهرستاني: ١ / ٢٣.

٣. صحيح البخاري: ٢ / ٨١، كتاب الشروط؛ صحيح مسلم: ٥ / ١٧٥، باب صلح الحديبية؛ والطبقات الكبيرى لابن سعد: ٢ / ١١٤.

٤. لاحظ: كتاب النص والاجتهد للسيد الإمام شرف الدين.

الفصل السابع

السنة النبوية والأئمة الإثناعشر

حديث إثني عشر خليفة

إِنَّ النَّبِيَّ الْأَكْرَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْصَبَ الْإِمَامَةِ
وَالخِلَافَةِ، كَمَا لَمْ يَكْتُفِ بِتَنْصِيبِ عَلَيْهِ اللَّهُ تَعَالَى مِنْصَبَ الْإِمَامَةِ
الظَّاهِرَةِ، وَلَمْ يَقْتَصِرْ عَلَى تَشْيِيهِهِمْ بِسَفِينَةِ نُوحٍ، بَلْ قَامَ بِبَيَانِ عَدْدِ الْأَئِمَّةِ
الَّذِينَ يَتَولَّونَ الْخِلَافَةَ بَعْدِهِ، وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ، حَتَّى لَا يَبْقَى لِمَرْتَابِ رِبِّ،
فَقَدْ رُوِيَ فِي الصَّحَاحِ وَالْمَسَايِّدِ بِطَرْقٍ مُخْتَلِفٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمْرَةَ أَنَّ
الْخُلُفَاءَ بَعْدَ النَّبِيِّ إِثْنَا عَشَرَ خَلِيفَةً كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ، وَإِلَيْكُمْ مَا وَرَدَ فِي
تَوْصِيفِهِمْ مِنَ الْخَصُوصِيَّاتِ:

١. لا يزال الدين عزيزاً منيعاً إلى إثني عشر خليفة؟
٢. لا يزال الإسلام عزيزاً إلى إثني عشر خليفة؟
٣. لا يزال الدين قائماً حتى تقوم الساعة، أو يكون عليكم إثنا عشر
خليفة؟

٤. لا يزال الدين ظاهراً على من ناوأه حتى يمضي من أمتي إثنا عشر خليفة؟

٥. لا يزال هذا الأمر صالحًا حتى يكون إثنا عشر أميراً؟

٦. لا يزال الناس بخير إلى إثنى عشر خليفة.^(١)

وقد اختلفت كلمة شرّاح الحديث في تعين هؤلاء الأئمة، ولا تجد بينها كلمة تشفي العليل، وتروي الغليل، إلا ما نقله الشيخ سليمان البلخي القندوزي الحنفي في ينابيعه عن بعض المحققين، قال:

إن الأحاديث الدالة على كون الخلفاء بعده إثني عشر، قد اشتهرت من طرق كثيرة، ولا يمكن أن يحمل هذا الحديث على الخلفاء بعده من الصحابة، لقلتهم عن إثني عشر، ولا يمكن أن يحمل على الملوك الأمويين لزيادتهم على الاثنين عشر ولظلمهم الفاحش إلا عمر بن عبد العزيز... ولا يمكن أن يحمل على الملوك العباسيين لزيادتهم على العدد المذكور ولقلة رعايتهم قوله سبحانه: «**قُلْ لَا أَسْتَكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا المَوَدَّةُ فِي الْقُرْبَى**».

وحديث الكسائي، فلا بد من أن يحمل على الأئمة الإثني عشر من أهل بيته وعترته، لأنهم كانوا أعلم أهل زمانهم، وأجلهم، وأورعهم، وأتقاهم،

١. راجع: صحيح البخاري: ٩ / ٨١ باب الاستخلاف؛ صحيح مسلم: ٦ / ٣، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش؛ مسند أحمد: ٥ / ٨٦ - ٨٧ / ١٠٨، مسند رواي الحاكم: ٣ / ٦١٨.

وأعلاهم نسباً، وأفضلهم حسباً، وأكرمهم عند الله، وكانت علومهم عن آبائهم متصلة بجذبهم بِعِلَّةٍ وبالوراثة اللدنية، كذا عرّفهم أهل العلم والتحقيق، وأهل الكشف والتوفيق.

ويؤيد هذا المعنى ويرجحه حديث الثقلين والأحاديث المتكثرة

(١) المذكورة في هذا الكتاب وغيرها.

أقول: الإنسان الحر الفارغ عن كل رأي مسبق، لو أمعن النظر في هذه الأحاديث وأمعن في تاريخ الأئمة الإثنى عشر من ولد الرسول، يقف على أن هذه الأحاديث لا تروم غيرهم، فإن بعضها يدل على أن الإسلام لا ينفرض ولا ينقضي حتى يمضي في المسلمين إثنا عشر خليفة، كلهم من قريش، وبعضها يدل على أن عزة الإسلام إنما تكون إلى إثنى عشر خليفة، وبعضها يدل على أن الدين قائم إلى قيام الساعة وإلى ظهور إثنى عشر خليفة، وغير ذلك من العناوين.

وهذه الخصوصيات لا توجد في الأمة الإسلامية إلا في الأئمة الإثنى عشر المعروفين عند الفريقيين^(٢) خصوصاً ما يدل على أن وجود الأئمة مستمراً إلى آخر الدهر ومن المعلوم أن آخر الأئمة هو المهدى المنتظر الذي يُعد ظهوره من أشراط الساعة.

١. ينابيع المودة: ٤٤٦، ط استنبول، عام ١٣٠٢.

٢. وهم: علي بن أبي طالب، وابناء الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة، وعلي بن الحسين السجاد، ومحمد بن علي الباقي، وعمر بن محمد الصادق، وموسى بن جعفر الكاظم، وعلي بن موسى الرضا، ومحمد بن علي التقى، وعلي بن محمد التقى، والحسن بن علي العسكري، وحججة العصر المهدى المنتظر - صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين - .

حديث الشفلين

ومن نصوص إمامية العترة الطاهرة حديث الشفلين المتواتر عند الفريقيين. فالنبي ﷺ فرنهم بمحكم الكتاب وجعلهم قدوة لأولى الألباب فقال:

«إني تارك فيكم ما إن تمسكتم لن تضلوا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وأنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض».

فيجب على الأمة التمسك بالعترة الطاهرة كما يجب عليهم التمسك بالكتاب المجيد وكما لا يجوز الرجوع إلى كتاب يخالف في حكمه كتاب الله سبحانه لا يجوز الرجوع إلى إمام يخالف في حكمه أئمة العترة الطاهرة. ومن تدبر الحديث وجده يرمي إلى خصر الخلافة في أئمة العترة الطاهرة.

ثم إنه قد تضافرت النصوص في تنصيص الإمام السابق على الإمام اللاحق، فمن أراد الوقوف على هذه النصوص، فليرجع إلى الكتب المؤلفة في هذا الموضوع.^(١)



١. لاحظ: الكافي، ج ١، كتاب الحجّة؛ نهاية الأمر، لعلي بن محمد بن الحسن الخراز القمي من علماء القرن الرابع؛ إثبات الهداة للشيخ العزّ العاملي، وهو أجمع كتاب في هذا الموضوع.

الفصل الثامن

الإمام الثاني عشر

في الكتاب والسنّة

إن إفاضة القول في تعريف أئمة أهل البيت عليهم السلام ببيان علومهم وفضائلهم ونتائج جهودهم في مجال العلوم الدينية، وتربيّة الشخصيات المبرزّة في مجال العلم والعمل، وما لاقوه من اضطهاد خلفاء عصرهم يحتاج إلى موسوعة كبيرة، ولأجل ذلك طوينا الكلام عن ذلك، إلا أن الإعتقاد بالإمام المنتظر لما كان أصلًا رصيناً من أبحاث الإمام للشيعة، وكان الإعتقاد به - في الجملة - مشتركاً بين طائف المسلمين، رجحنا إلقاء الضوء على هذا الأصل على وجه الإجمال فنقول:

كُلُّ من كان له إمام بالحديث، يقف على تواتر البشارة عن النبي وآلـه وأصحابـه، بظهور المهدي في آخر الزمان لإزالة الجهل والظلم ونشرـ العلم وإقامةـ العدل، وإظهارـ الدين كُلـه ولو كرهـ المشركونـ، وقد تضافـرـ مضمونـ قولـ الرسـولـ الأعظمـ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ السَّلَامَ وَسَلَّمَ:

«لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد لطُول الله ذلك اليوم، حتى يخرج رجل من ولدي، فيملؤها عدلاً وقسطاً كما ملئت جوراً وظلماً». ^(١)

ولو وجد هنا خلاف بين طوائف المسلمين فهو الإختلاف في ولادته، فإن الأكثريّة من أهل السنة يقولون بأنه سيولد في آخر الزمان، لكن معتقد الشيعة بفضل الروايات الكثيرة هو أنه ولد في «سرّ من رأى» عام ٢٥٥ بعد الهجرة النبوية، وغاب بأمر الله سبحانه سنة وفاة والده عام ٢٦٠ هـ وسوف يظهره الله سبحانه ليتحقق عدله.

ونحن نكتفي في المقام بذكر فهرس الروايات التي رواها السنة والشيعة:



١. البشارات بظهوره ١٥٧ روایة
٢. إنه من أهل بيت النبي الأكرم عليه السلام ٣٨٩ روایة
٣. إنه من أولاد الإمام علي ٢١٤ روایة
٤. إنه من أولاد فاطمة الزهراء ١٩٢ روایة
٥. إنه التاسع من أولاد الحسين ١٤٨ روایة
٦. إنه من أولاد الإمام زين العابدين ١٨٥ روایة
٧. إنه من أولاد الحسن العسكري ١٤٦ روایة
٨. إنه يملأ الأرض قسطاً وعدلاً ١٣٢ روایة

١. لاحظ: مسند أحمد: ١/٩٩ وج ٣/١٧ و ٧٠

٩. إنّ له غيبة طويلة ٩١ رواية

١٠. إنّه يعمر عمراً طويلاً ٣١٨ رواية

١١. الإمام الثاني عشر من أئمة أهل البيت ١٣٦ رواية

١٢. الإسلام يعمّ العالم كله بعد ظهوره ٢٧ رواية

١٣. الروايات الواردة حول ولادته^(١) ٢١٤ رواية.

ولم ير التضييف لأنباء الإمام المهدي إلا من ابن خلدون في مقدّمه، وقد فند مقاله الأستاذ أحمد محمد صديق برسالة أسمها «إبراز الوهم المكنون من كلام ابن خلدون»^(٢).

قال بعض المحققين من أهل السنّة - ردًا لمزاعمة ابن خلدون :-

إنّ المشكلة ليست مشكلة حديث أو حديثين، أو رواية أو روايتين، إنّها مجموعة من الأحاديث والأشارات تبلغ الثمانين تقريباً، اجتمع على تناقلها مئات الرواية وأكثر، من صاحب كتاب

١. وقد ألف غير واحد من أعلام السنّة كتبًا حول الإمام المهدي طليلاً، منهم، الحافظ أبو نعيم الإصفهاني له كتاب «صفة المهدي»، والكنجي الشافعي له «البيان في أخبار صاحب الزمان»، وملأ على المتنقي له «والبرهان في حلقات مهدي آخر الزمان»، وعباد بن يعقوب الرواجحي له «أخبار المهدي» والسيوطبي له «العرف الوردي في أخبار المهدي»، وابن حجر له «القول المختصر في حلقات المهدي المنتظر»، والشيخ جمال الدين الدمشقي له «وقد الورد في أخبار الإمام المنتظر»، وغيرهم قد يبدأونه وحديثاً.

٢. وأخيراً نشر شخص يدعى أحمد المصري رسالة أسمها (المهدي والمهدوية) قام - بزعمه - بردّ أحاديث المهدي، وأنكر تلك الأحاديث الهائلة البالغة فوق حدّ التواتر، جهلاً منه بالسنّة والحديث.

صحيح. فلماذا نردد كلّ هذه الكلمة؟ أكلّها فاسدة؟ لو صحتّ هذا الحكم لأنّهار الدين - والعياذ بالله - نتيجة تطرق الشك والظن الفاسد إلى ما عدّها من سنة رسول الله ﷺ.

ثم إنّي لا أجده خلافاً حول ظهور المهدي، أو حول حاجة العالم إليه، وإنما الخلاف حول من هو؟ حسني، أو حسيني؟ سيكون في آخر الزمان، أو موجود الآن؟ ولا عبرة بالمدعين الكاذبين فليس لهم اعتبار.

وإذا نظرنا إلى ظهور المهدي، نظرة مجردة، فإننا لا نجد حرجاً من قبولها وتصديقها، أو على الأقل عدم رفضها.

وقد يتأيد ذلك  بالأدلة الكثيرة والأحاديث المتعددة، ورواتها مسلمون مؤمنون، والكتب التي نقلتها إلينا كتب قيمة، والترمذى من رجال التخريج والحكم، بالإضافة إلى أنّ أحاديث المهدي لها ما يصحّ أن يكون سندًا لها في البخارى ومسلم، كحديث جابر في مسلم الذي فيه: «فيقول أميرهم (أي لعيسى) تعال صل بنا». ^(١) وحديث أبي هريرة في البخارى وفيه: «وكيف بكم إذا نزل فيكم المسيح بن مریم وأمامكم منكم». ^(٢) فلا مانع من أن يكون هذا الأمير وهذا الإمام هو المهدي.

١. صحيح مسلم: ٩٥١١، باب نزول عيسى.

٢. صحيح البخارى: ١٦٨٤، باب نزول عيسى بن مریم.

الشك للمقلد أصلًا، إذ يمكن تبيهه حتى يحصل له الشك. نعم، لو حصل الشك في الحكم الفرعي لخصوص المجتهد كان هو العامل بالمسألة الأصولية دون المقلد، وأما ما ذكر من اشتراطها بالفحص عن المعارضات وتشخيص مواردها، ففيه: أنها ليست مشروطة بذلك في لسان الدليل، بل هي ثابتة في موارد الشك التي ليس فيها معارضات بحسب الواقع، والأصول ثابتة لموارد الشك التي ليس فيها أدلة بحسب الواقع، والشك يمكن أن يحصل للمقلد، والمجتهد ينوب عنه في إثراز عدم الدليل وعدم المعارض، وبعد ذلك فالمقلد بنفسه يعمل في المسألة الأصلية فيجعل الخبر مثلاً حجة بينه وبين الله ويأخذ به ثم يعمل على طبق مؤذاه.

وعلى هذا، فللمجتهدين في جميع المسائل الفقهية بعد حصول الشك فيها

أحد أمرين:

الأول: أن يأخذ بالخبر الدال على وجوب الجمعة مثلاً بعد ما أثبتت حجية الخبر و يجعله طريقاً لإثراز الواقع، ثم يفتى بمضمونه فيصير المقلد مقلداً له في الحكم الفرعي المست Britt فقط.

الثاني: أن يقول للمقلد: أن في باب الجمعة خبراً صحيحاً ورد وهو الخبر الكاذبي ولا معارض له، وخبر الواحد حجة عندي فالمقلد يقلده في المسألة الأصولية فقط؛ أعني في حجية الخبر، وأما الأخذ بالخبر وجعله طريقاً إلى الحكم الفرعي فيحول إلى نفس المقلد، فلا يكون المقلد في الإتيان بال الجمعة مقلداً له بل في العمل بالخبر، بل يمكن أن يكون المقلد متمكناً من تحصيل أصل الخبر ومن الفحص عن معارضاته ولا يكون متمكناً من

يضاف إلى هذا أنَّ كثيراً من السُّلْف رضي اللَّهُ عنهم، لم يعارضوا هذا القول، بل جاءت شروحهم وتقريراتهم موافقة لإثبات هذه العقيدة عند المسلمين.^(١)

أسئلة حول المهدى المنتظر (عجل اللَّهُ تعالى فرجه الشَّرِيف)

إنَّ القول بأنَّ الإمام المهدى لم يزل حياً منذ ولادته إلى الآن، وأنَّه غائب سوف يظهر بأمر اللَّه سبحانه أثارَ أسئلةَ حول حياته وإمامته أهمُّها ما يلي:

١. كيف يكون إماماً وهو غائب؟

٢. لماذا غاب؟

٣. كيف يمكن أن يعيش إنسان هذه المدة الطويلة؟

٤. متى يظهر؟ (علامات ظهوره).

وقد قام العلماء المحققون من علماء الإمامية بالإجابة عليها في مؤلفات مستقلة لا مجال لنقل معاشر مما جاء فيها، ونحن نكتفي في المقام بالبحث عنها على وجه الإجمال، ونحيل من أراد التبسيط إلى المصادر المؤلفة في هذا المجال، فنقول:

أ) كيف يكون إماماً وهو غائب؟

إنَّ الغاية من تنصيب الإمام هي القيام بوظائف الإمامة والقيادة وهو

يتوقف على كونه ظاهراً بين أبناء الأمة، مشاهداً لهم، فكيف يكون إماماً قائداً وهو غائب عنهم؟

والجواب عنه بوجوه:

الأول: إن عدم علمنا بفائدة وجوده في زمان غيبته لا يدل على انتفائها، ومن أعظم الجهل في تحليل المسائل العلمية أو الدينية هو جعل عدم العلم مقام العلم بالعدم، ولا شك أن عقول البشر لا تصل إلى كثير من الأمور المهمة في عالم التكوين والتشريع، بل لا يفهم مصلحة كثير من سنن الله تعالى ولكن مقتضى تنزه فعله سبحانه عن اللغو والعبث هو التسليم أمام التشريع إذا وصل إلينا بصورة صحيحة، وقد عرفت تواتر الروايات على غيبته.



الثاني: إن الغيبة لا تلزم عدم التصرف في الأمر مطلقاً، وهذا مصاحب موسى كان ولينا من أوليائه تعالى لجأ إليه أكبر أنبياء الله في عصره كما يحكى القرآن الكريم ويقول: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا أَتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ حِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنْنَا عِلْمًا * قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَيْعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا»^(١).

فأي مانع حيث لا من أن يكون للإمام الغائب في كل يوم وليلة تصرف من هذا النمط، ويفيد ذلك ما دلت عليه الروايات من أنه يحضر الموسم في أشهر الحجّ، ويحجّ ويصاحب الناس ويحضر المجالس.

الثالث: المسلم هو عدم إمكان وصول عموم الناس إليه في غيابه، وأمّا عدم وصول الخواص إليه، فليس بمسلم بل الذي دلت عليه الروايات خلافه، فالصلحاء من الأمة الذين يستدرُّ بهم الفمام، لهم التشرف بلقائه والاستفادة من نور وجوده، وبالتالي تستفيد الأمة منه بواسطتهم، والحكایات من الأولياء في ذلك متضاغفة.

الرابع: قيام الإمام بالتصريف في الأمور الظاهرية وشؤون الحكومة لا ينحصر بالقيام به شخصاً وحضوراً، بل له تولية غيره على التصرف في الأمور كما فعل الإمام المهدي أرواحنا له الفداء في غيابه، ففي الغيبة الصغرى (٢٦٠ - ٣٢٩ هـ) كان له وكلام أربعة، قاما بحوائج الناس، وكانت الصلة بينه وبين الناس مستمرة بهم وفي الغيبة الكبرى نصب الفقهاء والعلماء العدول العالمين بالأحكام للقضاء وإجراء السياسات وإقامة الحدود وجعلهم حجّة على الناس، كما جاء في توقيعه الشريف: «وأَمَّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنّهم حجّتكم وأنا حجّة الله عليهم».^(١)

والى هذه الاجوبة أشار الإمام المهدي عليه السلام في آخر توقيع له إلى بعض نوابه بقوله:

«وأَمَّا وجہ الانتفاع فی غیبیتی، فکالانتفاع بالشمس، إذا غیبتها عن الأبصار، السحاب».

١. كمال الدين للصدوق: ٤٨٥، الباب ٤٥، الحديث ٤.

ب) لماذا غاب المهدي عليه السلام؟

إن ظهور الإمام بين الناس، يتربّى عليه من الفائدة ما لا يترّبّ عليه في زمان الغيبة، فلماذا غاب عن الناس، حتى حرموا من الاستفادة من وجوده، وما هي المصلحة التي أخفته عن أعين الناس؟

الجواب: إن هذا السؤال يجاب عليه بالنقض والحل:

أما النقض، فيما ذكرناه في الإجابة عن السؤال الأول، فإن قصور عقولنا عن إدراك أسباب غيبته، لا يجرّنا إلى إنكار المتضادفات من الروايات، فالاعتراف بقصور أفهمانا أولى من رد الروايات المتواترة، بل هو المتعين.



وأما الحل، فإن أسباب غيبته واضحة لمن أمعن فيما ورد حولها من الروايات، فإن الإمام المهدي عليه السلام هو آخر الأئمة الإثنى عشر الذين وعد بهم الرسول، وأناط عزة الإسلام بهم، ومن المعلوم أن الحكومات الإسلامية لم تقدرهم، بل كانت لهم بالمرصاد، سلقיהם في السجون، وتربيق دماءهم الطاهرة، بالسيف أو السم، فلو كان ظاهراً لأقدموا على قتله، إطفاءً لنوره، فلأجل ذلك اقتضت المصلحة أن يكون مستوراً عن أعين الناس، يراهم ويرونوه ولكن لا يعرفونه إلى أن تقتضي مشيئة الله سبحانه وتعالى ظهوره، بعد حصول استعداد خاص في العالم لقبوله، والانضواء تحت لواء طاعته، حتى يتحقق الله تعالى به ما وعد به الأمم جموعاً من توريث الأرض للمسطعين.

وقد ورد في بعض الروايات إشارة إلى هذه النكتة، روى زرارة قال: سمعت أبا جعفر (الباقر عليه السلام) يقول: إن للقائم غيبة قبل أن يقوم، قال: قلت ولم؟ قال: يخاف، قال زرارة: يعني القتل. وفي رواية أخرى: يخاف على نفسه الذبح.^(١)

ج) الإمام المهدي عليه السلام وطول عمره

إن من الأسئلة المطروحة حول الإمام المهدي، طول عمره في فترة غيابته، فإنه ولد عام ٢٥٥ هـ فيكون عمره إلى الأعصار الحاضرة أكثر من ألف ومائة وخمسين عاماً، فهل يمكن في منطق العلم أن يعيش إنسان هذا العمر الطويل؟



والجواب: من وجهين، نقضاً وحلاً.

أما النقض، فقد دلَّ الذكر الحكيم على أنَّ شيخ الأنبياء عاش قرابة ألف سنة، قال تعالى: «فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا»^(٢)

وقد تضمنَت التوراة أسماء جماعة كثيرة من المعمرِين، وذكرت أحوالهم في سفر التكوان.^(٣)

وقد قام المسلمون بتأليف كتب حول المعمرِين، ككتاب «المعمرِين»

١. لاحظ: كمال الدين: ٢٨١، الباب ٤٤، الحديث ٨ و ٩ و ١٠.

٢. العنكبوت: ١٤.

٣. التوراة، سفر التكوان، الإصلاح الخامس، الجملة ٥، وذكر هناك أعمار آدم، وشيث ونوح وغيرهم.

لأبي حاتم السجستاني، كما ذكر الصدوق أسماء عدّة منهم في كتاب «كمال الدين»^(١) والعلامة الكراجي في رسالته الخاصة، باسم «البرهان على صحة طول عمر الإمام صاحب الزمان عليه السلام»^(٢) والعلامة المجلسي في «البحار»^(٣) وغيرهم.

وأما الحل، فإنَّ السؤال عن إمكان طول العمر، يعرب عن عدم التعرّف على سعة قدرة الله سبحانه: **«وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ»**^(٤).

فإنه إذا كانت حياته وغيته وسائر شؤونه، برعاية الله سبحانه، فأي مشكلة في أن يمدَّ الله سبحانه في عمره ما شاء، ويدفع عنه عوادي المرض ويرزقه عيش الهناء.

وبعبارة أخرى، إنَّ الحياة الطويلة، إما ممكنة في حد ذاتها أو ممتنعة، والثاني لم يقل به أحد، فتعين الأول، فلا مانع من أن يقوم سبحانه بمدَّ عمر ولائه لتحقيق غرض من **الأغراض التشريعية**

أضف إلى ذلك ما ثبت في العلم الجديد من إمكان طول عمر الإنسان إذا كان مراعياً لقواعد حفظ الصحة وإنّ موت الإنسان في فترة متدرية، ليس لقصور الإقتصاد، بل لعوارض تمنع عن استمرار الحياة، ولو أمكن تحصين الإنسان منها بالأدوية والمعالجات الخاصة لطال عمره ما شاء الله.

١. كمال الدين: ٥٥٥

٢. البرهان على صحة طول عمر الإمام صاحب الزمان، ملحق بـ ذكر الرواية، له أيضاً الجزء الثاني لاحظ في ذكر المعتمرين: ١١٤ - ١١٥.

٣. بحار الأنوار: ٥١ / ٢٢٥ - ٢٩٣.

٤. الأشخاص: ٩١

وهناك كلمات ضافية من مهرة علم الطب في إمكان إطالة العمر، وتمديد حياة البشر، نشرت في الكتب والمجلات العلمية المختلفة.^(١)

وإذا قرأت ما تدوّنه أقلام الأطباء في هذا المجال، يتضح لك معنى قوله سبحانه: «فَلَوْ لَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ * لَلَّبَّثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمٍ يَعْنَوْنَ»^(٢)

إذا كان عيش الإنسان في بطون الحيتان، في أعماق المحيطات، ممكناً إلى يوم البعث، فكيف لا يعيش إنسان على اليابسة، في أجواء طبيعية، تحت رعاية الله وعنائه، إلى ما شاء؟!

د) ما هي علام ظهور المهدي (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؟

إذا كان للإمام الغائب، ظهور بعد غيبة طويلة، فلا بد من أن يكون لظهوره علام وأشراط، تخبر عن ظهوره، فما هي هذه العلام؟

الجواب: إن ما جاء في كتب الأحاديث من الحوادث الواقعة قبل ظهور المهدي المتظر عبرة عن عدة أمور، منها:

١. النداء في السماء، ينادي مناد من السماء باسم المهدي فيسمع من بالشرق والغرب، والمنادي هو جبرائيل روح الأمين.^(٣)

٢. الخسوف والكسوف في غير مواقعهما، الكسوف في النصف من

١. لاحظ: مجلة المقتطف، الجزء الثالث من السنة التاسعة والخمسين.

٢. الصافات: ١٤٣ و ١٤٤.

٣. المهدي: ١٩٥.

شهر رمضان والخسوف في آخره والقاعدة العكس.^(١)

٣. الشقاق والنفاق في المجتمع.

٤. ذيوع الجور والظلم والهرج والمرج في الأمة.

٥. ابتلاء الإنسان بالموت الأحمر والأبيض، أما الموت الأحمر فالسيف، وأما الموت الأبيض فالطاعون.^(٢)

٦. قتل النفس الزكية، من أولاد النبي الأكرم ﷺ.

٧. خروج الدجال.

٨. خروج السفياني، وهو عثمان بن عبسة من أولاد يزيد بن معاوية.

وغير ذلك مما جاء في  الأحاديث الإسلامية.^(٣)

هذه هي علامات ظهوره، ولكن هناك أموراً تمهد لظهوره، وتسهل تحقيق أهدافه نشير إلى أبرزها:

١. الاستعداد العالمي: والمراد منه أن المجتمع الإنساني - بسبب شيوع الفساد - يصل إلى حد يقنط معه من تحقق الإصلاح بيد البشر، وعن طريق المنظمات العالمية التي تحمل عناوين مختلفة، وأن ضغط الظلم والجور على الإنسان يحمله على أن يذعن ويقر بأن الإصلاح لا يتحقق إلا

١. نفس المصدر: ١٩٦، ٣٠٥.

٢. نفس المصدر: ١٩٨.

٣. لاحظ: في الوقوف على هذه العلامات، بحار الأنوار: ١٨١ / ٥٢ - ٣٠٨ - ٢٥؛ الباب ٤٢؛ كتاب المهدى، للسيد صدر الدين الصدر؛ ومنتخب الأثر للططف الله الصافي: ٤٢٤ - ٤٦٢.

بظهور إعجاز إلهي وحضور قوّة غيبية، تدمر كلّ تلك التكتّلات البشرية الفاسدة، التي قيّدت بأسلاكها أعناق البشر.

٢. تكامل الصناعات: إنّ الحكومة العالمية الموحدة لا تتحقّق إلا بتكامل الصناعات البشرية، بحيث يسمع العالم كله صوته ونداءه، وتعاليمه وقوانينه في يوم واحد، وزمن واحد.

قال الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ المؤمن في زمان القائم، وهو بالشرق، يرى أخاه الذي في المغرب، وكذا الذي في المغرب يرى أخاه الذي بالشرق». ^(١)

٣. الجيش الشوري العالمي: إنّ حكومة الإمام المهدي عليه السلام وإن كانت قائمة على تكامل العقول، ولكنّ الحكومة لا تستغني عن جيش فدائي ثائر وفعال، يمهّد الطريق للإمام عليه السلام، ويواكبـه بعد الظهور إلى تحقّق أهدافه وغاياته المتواتحة.





کامالیہ علمی و تحقیقی مرکز

الفصل التاسع

الرجعة

الرجعة في اللغة ترافق العودة، وتطلق اصطلاحاً على عودة الحياة إلى مجموعة من الأموات بعد النهضة العالمية للإمام المهدي عليه السلام وهي مما تعتقد به الشيعة الإمامية بمقتضى الأحاديث المتضادرة - بل المتواترة - المروية عن أئمة أهل البيت عليهما السلام في ذلك. وفي ذلك يقول الشيخ المفيد:

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُحِيِّي قَوْمًا مِّنْ أَمَّةِ مُحَمَّدٍ بَعْدَ مَوْتِهِمْ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَهَذَا مَذْهَبٌ تَخْتَصُّ بِهِ أَهْلُ مُحَمَّدٍ».^(۱)

وقال السيد المرتضى:

اعلم أنَّ الذي يذهب الشيعة الإمامية إليه أنَّ الله تعالى بعيد عن ظهور إمام الزمان المهدي عليه السلام فاما ممن كان قد تقدم موته من شيعته ليغزوا بثواب نصرته ومعونته ومشاهدة دولته، ويعيد أيضاً قوماً من أعدائه ليتقم منهم، فيلتذوا بما يشاهدون من ظهور الحق وعلو كلامه أهله.^(۲)

۱. مصنفات الشيخ المفيد: ۷ / ۳۳۲، المسائل السروية.

۲. رسائل الشريف المرتضى: ۱ / ۱۲۵.

والرجعة تختص بمن محض الإيمان ومحض الكفر والتفاق من أهل الملة، دون من سلف من الأمم الخالية ودون ما سوى الفريقيين من ملة الإسلام.^(١)

ويقع الكلام في الرجعة في مقامين:

١. إمكانها.

٢. الدليل على وقوعها.

ويكفي في إمكانها، إمكان بعث الحياة من جديد يوم القيمة، مضافاً إلى وقوع نظيرها في الأمم السالفة، بإحياء جماعة من بنى إسرائيل (البقرة، ٥٥ - ٦٥) وإحياء قتيل منهم (البقرة، ٧٢ - ٧٣) وبعث عزير بعد مائة عام من موته (البقرة، ٢٥٩) وإحياء الموتى على يد عيسى ﷺ (آل عمران، ٤٩).

وسيأتي^(٢) أن تصور الرجعة من قبيل التناصح المحال عقلاً، تصور باطل.

ومن الآيات الدالة على وقوع الرجعة قوله تعالى:

«وَيَوْمَ نَخْرُجُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمْنُونَ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوَزَّعُونَ»^(٣).

إن الآية ترکز على حشر فوج من كل جماعة لا حشر جميعهم، ومن

١. المسائل السروية: ٣٥

٢. ص ٣٧٤.

٣. النمل: ٨٣

المعلوم أنَّ الحشر ليوم القيمة يتعلَّق بالجميع لا بالبعض، يقول سبحانه:

وَيَوْمَ تُسِيرُ الْجِبَالُ وَتَرَى الْأَرْضَ بارِزَةً وَحَشَرَنَا هُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا^(١) فأخبر سبحانه أنَّ الحشر حشران: عامٌ وخاصٌ.

وأمَّا كيفية وقوع الرجعة وخصوصياتها فلم يتحدث عنها القرآن، كما هو الحال في تحذُّثه عن البرزخ والحياة البرزخية.

ويؤيد وقوع الرجعة في هذه الأُمَّة وقوعها في الأمم السابقة كما عرفت، وقد روى الفريقان أنَّ رسول الله ﷺ قال: «تقع في هذه الأُمَّة السنن الواقعه في الأمم السابقة»^(٢).

وبما أنَّ الرجعة من الحوادث المهمة في الأمم السابقة، فيجب أن يقع نظيرها في هذه الأُمَّة. وقد سأله المؤمن العباسي الإمام الرضا عليه السلام عن الرجعة فأجابه بقوله:

«إنَّها حقٌّ، قد كانت في الأمم السابقة، ونطق بها القرآن وقال رسول الله ﷺ: يكون في هذه الأُمَّة كلَّ ما كان في الأمم السالفة حذو النعل بالنعل والقدة بالقدة»^(٣).

هذا محصل الكلام في حقيقة الرجعة ودلائلها، ولا يدعى المعتقدون بها أنَّ الإعتقاد بها في مرتبة الإعتقداد بالله وتوحيده، والنبوة والمعاد، بل أنَّها

١. الكهف: ٤٧.

٢. صحيح البخاري: ١١٢ و ١٠٢ / ٩؛ كنز العمال: ١١ / ١٣٣؛ كمال الدين: ٥٧٦.

٣. بحار الأنوار: ٥٣ / ٥٩، الحديث: ٤٥.

تعدّ من المسلمات القطعية، ولا ينكرها إلا من لم يمعن النظر في أدلةها.

أمثلة وأجوبتها

١. إن الاعتقاد بالرجعة يعارض قوله تعالى: «وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنْهُمْ لَا يَرْجِعُونَ»^(١) فإن الآية تنفي رجوعهم بتاتاً.

والجواب: أن الآية مختصة بالظالمين من الأمم السابقة الذين أهلكوا بعذابات إلهية ولا تنافي الرجعة لطائفه من الأمة الإسلامية.

٢. إن القول بالرجعة ينافي ظاهر قوله تعالى:

«حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبُّ ارْجِعُونِ » لَعَلَّيْ أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَاتِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرَزَخٌ إِلَى يَوْمٍ يَبْعَثُونَ»^(٢).

والجواب: أن الآية تحكي عن قانون كلي قابل للتخصيص بدليل منفصل، والدليل على ذلك ما عرفت من إحياء الموتى في الأمم السالفة، ومفاد الآية أن الموت بطبيعته ليس بعده رجوع، وهذا لا ينافي الرجوع في مورد أو مورد لمصالحه.

٣. لم لا يجوز أن يكون قوله تعالى: «وَيَوْمَ نَخْشَرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا» الآية.

١. الأنبياء: ٩٥

٢. المؤمنون: ٩٩ - ١٠٠

ناظراً إلى يوم القيمة، والمراد من الفوج من كل أمة هو الملاطفالمين
ورؤسائهم؟

والجواب: أن ظاهر الآيات أن هناك يومين: يوم حشر فوج من كل أمة،
ويوم ينفح في الصور، وجعل الأول من متممات القيمة، يستلزم وحدة
اليومين وهو على خلاف الظاهر.

وبما ذكرناه يظهر سقوط كثير مما ذكره الألوسي في تفسيره عند
البحث عن الآية. ^(١)





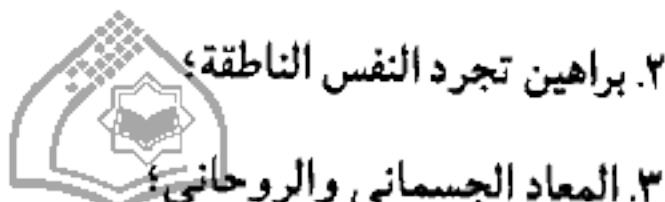
کامالیہ علمی و تحقیقی مرکز

الباب الثامن

في المعاد

وفيه عشرة فصول:

١. براهين إثبات المعاد؛



٢. براهين تجرد النفس الناطقة؛

٣. المعاد الجسماني والروحي؛

٤. براهين بطلان التناسخ؛

٥. القبر والبرزخ؛

٦. الحساب والشهود؛

٧. الميزان والصراط؛

٨. الشفاعة في القيامة؛

٩. الإحباط والتکفير؛

١٠. الإجابة عن أسئلة حول المعاد؛



کامالیہ علمی و تحقیقی مرکز

الفصل الأول

براهين إثبات المعاد

الإعتقداد بالمعاد عنصر أساسي في كل شريعة لها صلة بالسماء بحيث تصبح الشرائع بدونه مسالك بشرية مادية لاتمتد إلى الله بصلة، وقد بيّن الذكر الحكيم وجود تلك العقيدة في الشرائع السماوية من لدن آدم إلى المسيح.^(١) وقد اهتم به القرآن الكريم اهتماماً بالغاً يكشف عنه كثرة الآيات الواردة في مجال المعاد، وقد قام بعضهم بإحصاء ما يرجع إليه في القرآن فبلغ زهاء ألف وأربعمائة آية، وكان السيد العلامة الطباطبائي يقول بأنه ورد البحث عن المعاد في القرآن في آيات تربو على الألفين، ولعله ضم الإشارة إليه إلى التصریح به، وعلى كل تقدير فهذه الآيات الهائلة تعرب عن شدة اهتمام القرآن به.

لا شك أنَّ المعاد أمر ممكن في ذاته وإنما الكلام في وجوب وقوعه، وهناك وجوه عقلية تدل على ضرورة وجود نشأة الآخرة هدانا إليها القرآن الكريم.

١. راجع في ذلك الآيات: آل عمران: ٥٥ - ٥٧؛ الأعراف: ٢٤، ٣٥، ٣٦؛ إبراهيم: ٤١؛ الشعراء: ٦٧ العنكبوت: ١٧؛ غافر: ٥، ٣٢، ٤٣، ٤٠؛ نوح: ١٧، ١٨.

الأول: صياغة الخلقة عن العبث

يستدلّ الذكر الحكيم على لزوم المعاد بأنّ الحياة الآخرية هي الغاية من خلق الإنسان وأنّه لو لاها لصارت حياته منحصرة في إطار الدنيا، ولأنّه إيجاده وخلقه عبثاً وباطلاً، والله سبحانه منهُ عن فعل العبث، يقول سبحانه:

﴿أَفَحَسِبُتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبْثًا وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^(١)

ومن لطيف البيان في هذا المجال قوله سبحانه:

﴿وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا يَنْهَا لِأَعْيُنَ﴾ ﴿مَا خَلَقْنَا هُنَّا﴾
﴿إِلَّا بِالْحَقِّ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَضْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ﴾^(٢) ترى أنه يذكر يوم الفصل بعد نفي كون الخلقة لعباً، وذلك يعرب عن أنّ النشأة الآخرية تصون الخلقة عن اللغو واللعب.

ويقرب من ذلك الآيات التي تصفه تعالى بأنه الحق، ثم يرتب عليه إحياء الموتى والنّشأة الآخرة، يقول سبحانه: **﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ يُخْيِي الْمَوْتَى﴾^(٣)** إلى غير ذلك من الآيات.^(٤)

١. المؤمنون: ١١٥.

٢. الدخان: ٣٨ - ٤٠.

٣. الحج: ٦.

٤. لاحظ: الحج: ٦٢ - ٦٦؛ لقمان: ٣٠ - ٣٣.

الثاني: المعاد مقتضى العدل الإلهي

إن العباد فريقان: مطيع وعاص، والتسوية بينهما بصورها^(١) المختلفة خلاف العدل، فهنا يستقل العقل بأنه يجب التفريق بينهما من حيث الثواب والعقاب، وبما أن هذا غير متحقق في النشأة الدنيوية، فيجب أن يكون هناك نشأة أخرى يتحقق فيها ذلك التفريق، وإلى هذا البيان يشير المحقق البحرياني بقوله:

إِنَّا نَرَى الْمُطِيعَ وَالْعَاصِيَ يَدْرِكُهُمَا الْمَوْتُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَصُلَّ إِلَى
أَحَدٍ مِنْهُمَا مَا يَسْتَحْقُهُ مِنْ ثُوابٍ أَوْ عَقَابٍ، فَإِنْ لَمْ يَحْشُرُوا
لِيُوصَلَ إِلَيْهِمَا ذَلِكَ الْمُسْتَحْقُ لَزَمَ بَطْلَانَهُ أَصْلًا.^(٢)

والى هذا الدليل العقلي يشير قوله تعالى: «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا
وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ» * «أَمْ نَجْعَلُ الْمُسْتَقِنِينَ
كَالْفَجَارِ»^(٣).

وقوله تعالى: «أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ
تَحْكُمُونَ»^(٤).

وقوله سبحانه:

١. وهي: إثابة الجميع، وعقوب الجميع، وتركهم سدى من دون أن يحشروا.

٢. ص: ٢٨.

٣. قواعد المرام: ١٤٦.

٤. القلم: ٣٦ - ٣٥.

«إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا لِتُجْزِي كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى»^(١)

فقوله: «لتُجْزِي» إشارة إلى أن قيام القيمة تحقيق لمسألة الشَّوَّاب والعقاب اللذين هما مقتضى العدل الإلهي.

الثالث: المعاد مجلٰى لتحقيق مواعيده تعالى

أنه سبحانه قد وعد المطيعين بالثواب في آيات متضافة، ولا شك أن إنجاز الوعد حسن والتخلُّف عنه قبيح، فالوفاء بالوعد يقتضي وقوع المعاد، قال المحقق الطوسي: «ووجوب إيفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث»^(٢).

والى هذا البرهان يشير قوله سبحانه:

«رَبُّنَا إِنَّكَ جَامِعُ الْأَيَّامِ لَيَوْمٍ لَا زَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْلُفُ الْمِيعَادَ»^(٣).

تنبيه

إن القرآن الكريم أكد بوجه بلية على قدرة الخالق وعلمه فيما أجاب عن شبّهات المخالفين، والوجه في ذلك واضح، لأنّ جلّ شبّهاتهم ناشئة عن الغفلة أو الجهل بالقدرة المطلقة والعلم الواسع لله تعالى، فإنّ إحياء

١. ط: ١٥.

٢. كشف المراد، المقصد السادس، المسألة الرابعة.

٣. آل عمران: ٩.

الموتى ليس من المحالات الذاتية وإنما ينكر من ينكر أو يستبعده لجهله بقدرة الله المطلقة وعلمه الشامل وإليك فيما يلي نماذج من الآيات في هذا المجال:

﴿وَ هُوَ الَّذِي يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾^(١).

﴿وَ ضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُخْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُخْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةً وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾^(٢).

﴿وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِنَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَى وَ رَبُّنَا لَتَأْتِنَّكُمْ عَالِمٌ الْقَيْبِ لَا يَعْزِبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ وَ لَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ شَيْئًا﴾^(٣).

﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ يُخْيِي الْمَوْتَى وَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٤).

﴿أَإِذَا مِثْنَا وَ كُلُّنَا تُرَا باً ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ * قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْفَضُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَ عِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾^(٥).

١. الروم: ٢٧.

٢. يس: ٧٨ - ٧٩.

٣. سباء: ٣.

٤. الحج: ٦.

٥. ق: ٣ - ٤.



مرکز تحقیقات کمپویز علوم رسانی

الفصل الثاني

بقاء النفس الإنسانية بعد الموت

إن بعض شبّهات منكري المعاد ناشئ عن توهّم أنّ الإنسان ليس إلّا مجموعة خلايا وعروق وأعصاب وعظام وجلد تعمل بانتظام، فإذا مات الإنسان صار تراباً ولا يبقى من شخصيّته شيء، فكيف يمكن أن يكون الإنسان المُعاد هو نفس الإنسان في الدنيا؟ عليه فلا يتحقّق المقصود من المعاد وهو تحقيق العدل الإلهي بثابة المطبع وعقوبة العاصي، ولعله إلى هذه الشّبهة يشير قوله:

﴿إِذَا ضَلَّنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾^(١).

وقد أجاب سبحانه عنها بقوله: «قُلْ يَتَوَفَّ أَكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِلَّ بِكُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ»^(٢) يعني أن شخصيّتكم الحقيقية لا تتضلّ أبداً في الأرض، فإنّها محفوظة لا تتغيّر ولا تتضلّ، وتلك الشخصية هي ملاك وحدة الإنسان المحسور في الآخرة والإنسان الدّنيوي، فالآية تعرب عن

بقاء الروح بعد الموت وهذا الجواب هو الأساس لدفع أكثر الشبهات حول المعاد الجسماني.

لقد شغل أمر تجريد الروح وبقائه بالمفكّرين، واستدلّوا عليه بوجوه عقلية، كما اهتمَ القرآن الكريم ببيانه في لفيف من آياته، وفيما يلي نسلك في البحث عن تجريد الروح هذين الطريقين؛ العقلي والنقلي:

أ) البراهين العقلية

إنَّ البحث العقلي في تجريد الروح متراوِي الأطراف، مختلف البراهين، نكتفي من ذلك ببيان برهانين، ومن أراد التبسيط فليرجع إلى الكتب المعدّة لذلك. (١)



١. ثبات الشخصية الإنسانية في دوامة التغيرات الجسدية

لقد أثبت العلم أنَّ التغيير والتحول من الآثار اللازمـة للموجودات المادية، فلا تنفكُ الخلايا التي يتكونُ منها الجسم البشري عن التغيير والتبدل، وقد حسب العلماء معدل هذا التجدد فظهر لهم أنَّه يحدث بصورة شاملة في البدن مـرة كلَّ عشر سنين، هذا.

ولكنَّ كـلَّ واحدٍ منا يحسُّ بأنَّ نفسه باقية ثابتة في دوامة تلك التغيرات الجسمـية، ويجد أنَّ هناك شيئاً يـسـندـ إـلـيـه جـمـيعـ حالـاتـهـ منـ الطـفـوليـةـ

١. لاحظ: شرح الآثارات: ٢ / ٣٧١ - ٣٧٨؛ الأسفار: ٨ / ٣٨؛ أصول الفلسفة، للعلامة الطباطبائي، المقالة ٣.

والصباوة والشباب، والكهولة، فهناك وراء بدن الإنسان وتحوّلاته البدنية حقيقة باقية ثابتة رغم تغيير الأحوال وتضيّم الأزمنة.

فلو كانت تلك الحقيقة التي يحمل عليها تلك الصفات أمراً مادياً مشمولاً لسنة التغيير والتحول لم يصحَّ حمل تلك الصفات على شيء واحد حتى يقول: أنا الذي كتبت هذا الخط يوم كنت صبياً أو شاباً، وأنا الذي فعلت كذا وكذا في تلك الحالة وذلك الوقت.

٢. عدم الإنقسام آية التجزّد

الإنقسام والتجزّء من لوازم المادة، ولكن كلّ واحد منا إذا رجع إلى ما يشاهده في صميم ذاته، ويعبّر عنه بـ«أنا» وجده معنى بسيطاً غير قابل للإنقسام والتجزيّ، فارتفاع أحكام المادة دليل على أنه ليس بماذى.

إنّ عدم الإنقسام لا يختص بالنفس بل هو سائد على الصفات النسانية من الحب والبغض والإرادة والكراهة والإذعان ونحو ذلك، اعطف نظرك إلى حبك لولدك وبغضك لعدوك فهل تجد فيهما تركباً، وهل ينقسمان إلى أجزاء؟ كلاً، ولا.

فظهر أنّ الروح وأثارها، والنفس والننسانيات كلّها موجودات واقعية خارجة عن إطار المادة.

ب) القرآن وتجزّد النفس

الأيات القرآنية الدالة على بقاء النفس بعد الموت تصرّيحاً أو تلويعاً كثيرة نأتي بنماذج منها:

١. يقول سبحانه: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكَ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَ يُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمَّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لِآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»^(١) لفظة التوفى بمعنى القبض والأخذ بالإماتة، وعلى ذلك فالآية تدل على أن للإنسان وراء البدن شيئاً يأخذه الله سبحانه حين الموت والنوم، فيمسكه إن كتب عليه الموت، ويرسله إن لم يكتب عليه ذلك إلى أجل مسمى.

٢. قال تعالى: «وَ لَا تَحْسِنَ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَخْيَاءٌ هُنَّدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرَحِينَ بِمَا أَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبَشِّرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَخْرُنُونَ»^(٢). صراحة الآية في الدلالة على حياة الشهداء غير قابلة للإنكار، فإنها تقول: إنهم أحياء أولاً، ويرزقون ثانياً، وإن لهم آثاراً نفسانية يفرحون ويستبشرون ثالثاً، وتفسير الحياة، بالحياة في شعور الناس وضمائرهم وقلوبهم، وفي الأندية والمحافل تفسير مادي للآية مخالف لما ذكر للحياة من الأوصاف الحقيقة.

٣. قال تعالى: «وَ حَاقَ بِالِّفْرَعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ * النَّارُ يُغَرِّضُونَ عَلَيْهَا غُدُوا وَ عَشِيًّا وَ يَوْمَ تَسْقُمُ السَّاعَةُ أَذْخَلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ»^(٣). وجه الاستدلال بالأية على المقصود واضح.

١. الزمر: ٤٢

٢.آل عمران: ١٧٩ - ١٧٥

٣. المؤمن: ٤٥ - ٤٦

٤. قال تعالى: «قَبْلَ أَذْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ * بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ»^(١) المخاطب لقوله: «أَذْخُلِ الْجَنَّةَ» والقاتل لما ذكر بعده من التمني هو مؤمن آل يس واسمها حبيب النجار كما ورد في الروايات، وقضته معروفة، والأية تدل على أنه باق بعد الموت يرزق في الجنة، ويتمنى أن يعلم قومه بما رزق من الكرامة.



مركز تطوير منجزاتي



مرکز تحقیقات کامپیوئر علوم رسانی

الفصل الثالث

المعاد الجسماني والروحي

في القرآن الكريم

إن القول بالمعاد الجسماني والروحي معاً يتوقف على أمور:

أ. الإعتقداد بتجزئ الروح الإنساني.

ب. الإعتقداد بأنّ الروح يعود إلى البدن عند الحشر.

ج. إن هناك آلاماً ولذائذ جزئية وكلية، جسمانية وروحانية.

إن من أمعن النظر في الآيات الواردة حول المعاد يقف على أنّ المعاد الذي يصرُّ عليه القرآن هو عود البدن الذي كان الإنسان يعيش به في الدنيا وتعلق الروح إليه مرّة أخرى ولا يكتفي بحياة الروح في عالم الآخرة، كما أنه لا يخصّ الثواب والعقاب بالجسمانية منها بل يثبت أيضاً ثواباً وعقاباً روحانيين غير حسيين، وإليك فيما يلي نماذج من عناوين الآيات في هذين

المجالين:

١. ما ورد في قصّة إبراهيم، وإحياء عزير، ويقرة بنى إسرائيل، ونحو ذلك. ^(١)
٢. ما يصرّح على أنَّ الإنسان خلق من الأرض وإليها يعود ومنها يخرج. ^(٢)
٣. ما يدلُّ على أنَّ الحشر عبارة عن الخروج من الأجداث والقبور. ^(٣)
٤. ما يدلُّ على شهادة الأعضاء يوم القيمة. ^(٤)
٥. ما يدلُّ على تبديل الجلود بعد نضجها وتقطيع الأمعاء. ^(٥)

هذا كله بالنسبة إلى الملاك الأول، وأمّا بالنسبة إلى الملاك الثاني، فالآيات الراجعة إلى الآلام واللذائذ الحسية أكثر من أن تحصى ويكتفى نموذجاً لذلك في سوري الواقعه والرحمن. فلنقتصر بالإشارة إلى نماذج من الآيات الناظرة إلى الآلام واللذائذ العقلية:

١. قال سبحانه: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَذْنٍ وَرِضْوَانٍ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» ^(٦) ترى أنه سبحانه يجعل رضوان الله في

١. البقرة: ٢٦٠ - ٢٥٩، ٢٤٣ - ٢٣٦.

٢. الأعراف: ٢٥؛ طه: ٥٥؛ الروم: ٢٥؛ نوح: ١٨.

٣. الحج: ٧؛ يس: ٥١؛ القمر: ٧؛ المعارج: ٤٣.

٤. النور: ٢٤؛ يس: ٦٥؛ فصلت: ٤١.

٥. النساء: ٥٦؛ محمد: ١٥.

٦. التوبه: ٧٢.

مقابل سائر اللذات الجسمانية ويصفه بكونه أكبر من الأولى وأنه هو الفوز العظيم، ومن المعلوم أن هذا النوع من اللذة لا يرجع إلى الجسم والبدن، بل هي لذة تدرك بالعقل والروح في درجتها القصوى.

٢. يقول سبحانه: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارًا جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هُنَّ حَسْبُهُمْ وَلَعْنَهُمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ»^(١) يظهر عظم هذا الألم بوقوع هذه الآية قبل آية الرضوان، فكان الآيتين تعريان عن اللذات والألام العقلية التي تدركها الروح بلا حاجة إلى الجسم والبدن.

٣. يقول سبحانه في وصف أصحاب الجحيم: «كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ»^(٢) إن عذاب الحسرة أشد على النفس مما يحل بها من عذاب البدن، ولأجل ذلك يسمى يوم القيمة، يوم الحسرة، قال سبحانه: «وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْحُسْنَةِ»^(٣)

نختم الكلام بما أفاده المحقق الطوسي في المقام حيث قال:

«أما الأنبياء المتقدمون على محمد ﷺ فالظاهر من كلام أممهم أن موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني، ولا أنزل عليه في التوراة لكن جاء ذلك في كتب الأنبياء الذين جاءوا بعده، كحزقييل وأشعيا عليهما السلام ولذلك أقر اليهود به، وأماما في الإنجيل فقد ذكر: أن الأخيار يصيرون كالملائكة وتكون لهم الحياة الأبدية،

.٢. البقرة: ١٦٧.

١. التوبه: ٦٨.

٣. مريم: ٣٩.

والسعادة العظيمة، والأظهر أن المذكور فيه المعاد الروحاني.

وأما القرآن فقد جاء فيه كلاماً: أما الروحاني ففي مثل قوله عز من قائل: **«فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أَخْفَى لَهُمْ مِنْ قُرْبَةِ أَعْيُنٍ»** و**«لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَ زِيَادَةٌ»** و**«وَ رِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ»**

وأما الجسماني فقد جاء أكثر من أن يعد، وأكثره مما لا يقبل التأويل، مثل قوله عز من قائل:

«قَالَ مَنْ يُخْرِجُ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُخْرِجُهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوْلَ مَرَّةً» **«فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْذَابِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسَلُونَ»**.

«وَ انْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ تُنَشِّرُهَا ثُمَّ تَنْكِسُهَا لَحْماً».

«أَيْخُسْبُ الْإِنْسَانَ الَّذِي نَجَمَعَ عِظَامَهُ * بَلْ قَادِرِينَ عَلَى أَنْ تُسَوِّيَ بَنَائِهِ».

«وَ قَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا».

ثم إنه رد نظرية التأويل في آيات المعاد الجسماني قياساً بالأيات الواردة في الصفات الدالة بظاهرها على التشبيه وقال:

أما القياس على التشبيه فغير صحيح، لأن التشبيه مخالف للدليل العقلي الدال على امتناعه، فوجب فيه الرجوع إلى التأويل، وأما المعاد البدني فلم يقم دليل، لا عقلي ولا نصلي

على امتناعه، فوجب إجراء النصوص الواردة فيه على مقتضى
ظواهرها.^(١)

شبيهة الأكل والمأكول

إن هذه الشبيهة من أقدم الشبهات التي وردت في الكتب الكلامية حول المعاد الجسماني وقد اعنى بدفعها المتكلمون وال فلاسفة الإلهيون عنایة باللغة، والإشكال يقرر بصورتين نأتي بهما مع الإجابة عنهما:

الصورة الأولى:

لو أكل إنسان كافر إنساناً مؤمناً صار بدنه أو جزء منه جزءاً من بدن الكافر، والكافر يعذب فيلزم تعذيب المؤمن وهو ظلم عليه.

والجواب عنه واضح، فإن المدرك للألام واللذائف هو الروح، والبدن وسيلة لإدراك ما هو المحسوس منها، وعليه فصيرورة بدن المؤمن جزءاً من بدن الكافر لا يلازم تعذيب المؤمن، لأن المعدّب في الحقيقة هو روح الكافر ونفسه، لا روح المؤمن، وهذا نظير أخذ كلية الإنسان الحني ووصلها بإنسان آخر، فلو عذب هذا الأخير أو نعم، فالمعدّب والمنعم هو هو، ولا صلة بينه وبين من وهب كليته إليه.

الصورة الثانية:

إذا أكل إنسان إنساناً يصير بدنه المأكول أو جزء منه، جزء البدن الأكل،

وذلك الأجزاء إما يعاد مع بدن الأكل، وإما يعاد مع بدن المأكل، أو لا يعاد أصلاً.^(١) ولازم الجميع عدم عود البدن بتمامه ويعينه، أما في أحدهما كما في الفرضين الأولين، أو في كليهما كما في الفرض الأخير، فالمعاد الجسماني بمعنى حشر الأبدان بعينها باطل.

والمشهور عند المتكلمين في الإجابة عنه هو أنّ بدن الإنسان مركب من الأجزاء الأصلية والفاضلة، والأجزاء الأصلية باقية بعد الموت، وعند الإعادة تؤلف وتضمّ معها أجزاء أخرى زائدة، والمعتبر في المعاد الجسماني هو إعادة تلك الأجزاء الأصلية، والأجزاء الأصلية في كلّ بدن تكون فاضلة في غيره^(٢) واليه أشار المحقق الطوسي بقوله: «ولا يجب إعادة فوائل المكلف».^(٣)



أقول: المعاد الجسماني لا يتوقف على كون البدن المحسور نفس البدن الدنيوي حتى في المادة الترابية بل لو تكون بدن الإنسان المعاد من آية مادة ترابية كانت وتعلقت به الروح وكان من حيث الصورة متحداً مع البدن الدنيوي يصدق على المعاد أنه هو المنشأ في الدنيا. يؤيد ذلك قول الإمام الصادق عليه السلام:

«إذا قبضه الله إليه صير تلك الروح إلى الجنة في صورة
كصورته فإذا أكلون ويشربون، فإذا قدم عليهم القادر، عرفهم

١. وأما فرض عوده مع كلّ من الأكل والمأكل فهو ساقط رأساً، لأنّه محال عقلاً.

٢. قواعد المرام لابن ميثم البحرياني: ١٤٤.

٣. كشف المراد: المقصد ٦، المسألة ٤.

ب بذلك الصورة التي كانت في الدنيا». ^(١)

فترى أن الإمام عليه السلام يذكر كلمة الصورة، ولعل فيه تذكير بأنه يكفي في المعاد الجسماني كون المعاد متَّحداً مع المبتدأ في الصورة من غير حاجة إلى أن يكون هناك وحدة في المادة الترابية بحيث إذا طرأ مانع من خلق الإنسان منه، فشل المعاد الجسماني ولم يتم تحقق. ويستظهر ذلك أيضاً من نحو قوله تعالى:

﴿أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ ^(٢).



قال التفتازاني:

ربما يميل كلام الغزالى وكلام كثير من القائلين بالمعادين إلى أن معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الأجزاء بعد خراب البدن، ولا يضرنا كونه غير البدن الأول بحسب الشخص لامتناع إعادة المعدوم بعينه، وما شهد به النصوص من كون أهل الجنة جرداً مرداً، وكون نرس الكافر مثل جبل أحد يعوض ذلك، وكذا قوله تعالى: «كُلُّمَا نَضِيجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلُنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا» ^(٣).

ولاي بعيد أن يكون قوله تعالى: «أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ

١. بحار الأنوار: ٦، باب أحوال البرزخ، الحديث ٣٢.

٢. النساء: ٥٦

٣. يس: ٨١

وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ^(١).

إشارة إلى هذا.^(٢)

وقال العلامة الطباطبائي رض:

البدن اللاحق من الإنسان إذا اعتبر بالقياس إلى البدن السابق منه كان مثله لا عينه، لكن الإنسان ذا البدن اللاحق إذا قياس إلى الإنسان ذي البدن السابق، كان عينه لا مثله، لأنّ الشخصية بالنفس وهي واحدة بعينها.^(٣)



١. يس: ٨١

٢. شرح المقاصد: ٩٠ / ٥ - ٩١.

٣. الميزان: ١٧ / ١١٤.

الفصل الرابع

براهمين بطلان التناسخ

التناسخ هو انتقال النفس من بدن إلى بدن آخر في هذه النشأة، بلا توقف أبداً، فالقائلون بالتناسخ ينكرون عالم الآخرة ويفسرون الثواب والعقاب باللذات والألام الدنيوية في هذه النشأة. قال الشهريستاني:

إن التناسخ هو أن يتكرر الأكوار والأدوار إلى ما لا نهاية له، ويحدث في كل دور مثل ما يحدث في الأول والثواب والعقاب في هذه الدار، لا في دار أخرى لا عمل فيها. والأعمال التي نحن فيها إنما هي أجزية على أعمال سلفت منها في الأدوار الماضية. فالراحة والسرور والفرح والدعة التي نجدها هي مرتبة على أعمال البر التي سلفت منها في الأدوار الماضية. والغم والحزن والضنك والكلفة التي نجدها هي مرتبة على أعمال الفجور التي سبقت منها. وكذا كان في الأول وكذا يكون في الآخرة.^(١)

يرد على القول بالتناسخ أمور تالية:

١. أنهم يقولون: «إن المصائب والألام التي تبتلي بها طائفة من الناس هي في الحقيقة جزاء لما صنعوا في حياتهم السابقة من الذنوب عندما كانت أرواحهم متعلقة بأبدان أخرى، كما أن النعم واللذائذ التي تلتلي بها جماعة أخرى من الناس هي أيضاً جزاء أعمالهم الحسنة في حياتهم المتقدمة»، وعلى هذا فكلّ يستحقّ لما هو حاصل له، فلا ينبغي الإعتراف على المستكبرين والمترفين، كما لا ينبغي القيام بالإنتصاف من المظلومين والمستضعفين، وبذلك تنهدم الأخلاق من أساسها ولا يبقى للبغض والحسائل الإنسانية مجال، وهذه العقيدة خير وسيلة للمفسدين والطغاة لمبرير أعمالهم الشنيعة.

٢. إن هذه العقيدة معارضة للقول بالمعاد الذي أقيم البرهان العقلية على وجوبه، ومن الواضح أن الذي ينافي البرهان الصحيح فهو باطل، فالقول بالتناسخ باطل.

٣. إن لازم القول بالتناسخ هو اجتماع نفسيين في بدن واحد، وهو باطل. بيان الملازمة إنّه متى حصل في البدن مزاج صالح لقبول تعلق النفس المدبّرة له، فيبالضرورة تفاصُل عليه النفس من الواهب من غير مهلة وتراخ، قضاءً للحكمة الإلهية التي شاءت بإبلاغ كلّ ممكّن إلى كماله الخاص به، فإذا تعلقت النفس المستنسخة به أيضاً كما هو مقتضى القول بالتناسخ، لزم اجتماع نفسيين في بدن واحد.

وأمّا بطلان اللازم فلاّئ تشخيص كلّ فرد من الأنواع بنفسه وصورته

النوعية، ففرض نفسين في بدن واحد مساوقي لفرض ذاتين لذات واحدة وشخصين في شخص واحد، وهذا محال، على أن ذلك مخالف لما يجده كل إنسان في صميم وجوده وباطن ضميره.

فإن قلت: إن تعلق النفس المنسوخة إذا كان مقارناً لصلاحية البدن لافتاة نفس عليه، يمنع عن إفاضتها عليه، فلا يلزم اجتماع نفسين في بدن واحد.

قلت: إن استعداد المادة البدنية لقبول النفس من واهب الصور يجري بجزي استعداد الجدار لقبول نور الشمس مباشرة وانعكاساً، فلا يكون أحدهما مانعاً عن الآخر، غير أن اجتماع النفسيين في بدن واحد ممتنع عقلاً والإمتنان ناشئ من فرض التناسخ كما لا يخفى.

كتاب التفسير على رسدي

التناسخ والمسخ

ربما يقال: «لو كان التناسخ ممتنعاً فكيف وقع المسمخ في الأمم السالفة، كما صرّح به الذكر الحكيم؟»^(١).

والجواب: أن محذور التناسخ المحال، أمران:

أحدهما: اجتماع نفسين في بدن واحد.

ثانيهما: تراجع النفس الإنسانية من كمالها إلى الحد الذي يناسب بدنها المتعلقة به.

والمحذوران متفيان في المقام، فإن حقيقة مسخ الأمة المغضوبية والملعونـة هي تلبـس نفوسهم الخبيثـة لباس الخنزير والقرد، لا تبدلـنـفسـهمـ الإنسـانيةـ إلىـ نـفـوسـ القرـدةـ وـالـخـنـزـيرـ، قالـ التـفـتـازـانـيـ:

إنـ المـتـنـازـعـ هوـ أنـ النـفـوسـ بـعـدـ مـفـارـقـتـهاـ الـأـبـدـانـ، تـتـعـلـقـ فـيـ الدـنـيـاـ بـأـبـدـانـ أـخـرـ لـلـتـدـبـيرـ وـالـتـصـرـفـ وـالـاـكـتـسـابـ لـاـنـ تـبـدـلـ صـورـ الـأـبـدـانـ كـمـاـ فـيـ الـمـسـخـ...^(١)

وقـالـ العـلـامـ الطـبـاطـبـائـيـ: «الـمـمـسـوـخـ مـنـ إـلـيـانـ، إـنـسانـ مـمـسـوـخـ لـاـنـهـ مـمـسـوـخـ فـاقـدـ لـلـإـلـيـانـيـةـ».^(٢)



التـنـاسـخـ وـالـرـجـعـةـ

قدـ يـقـالـ: ماـ هـوـ الفـرقـ بـيـنـ التـنـاسـخـ الـبـاطـلـ وـالـقـولـ بـالـرـجـعـةـ عـلـىـ مـاـ عـلـيـهـ
الـإـمامـيـةـ؟ـ.

الـجـوابـ: الفـرقـ بـيـنـهـماـ وـاضـحـ بـعـدـ الـوـقـوفـ عـلـىـ مـاـ تـقـدـمـ، فـيـنـ الرـجـعـةـ لـاـ
تـسـتـلـزـ اـنـتـقـالـ النـفـسـ مـنـ بـدـنـ إـلـىـ بـدـنـ آـخـرـ، وـلـاـ اـجـتـمـاعـ نـفـسـيـنـ فـيـ بـدـنـ
وـاحـدـ، وـلـاـ تـرـاجـعـ النـفـسـ عـنـ كـمـالـهـاـ الـحاـصـلـ لـهـ، وـبـذـلـكـ تـعـرـفـ قـيـمـةـ كـلـمـةـ
أـحـمـدـ أـمـيـنـ الـمـصـرـيـ حـيـثـ يـقـولـ: «وـتـحـتـ التـشـيـعـ ظـهـرـ القـولـ بـتـنـاسـخـ
الـأـرـواـحـ».^(٣)

١. شـرـحـ الـمـقـاصـدـ: ٣٢٧ / ٣.

٢. الـعـيـزانـ: ٢٠٩ / ١.

٣. نـجـرـ الـإـسـلامـ: ٢٧٧.

الفصل الخامس

القبر والبرزخ

البرزخ هو المنزل الأول للإنسان بعد الموت، وقد صرّح القرآن على أنّ أئمّاً إلّا يُؤْمِنُوا بِهِ بَرَزَخٌ بَيْنَ الْأَيَّامِ^(١)، وأنّ أمّاً إلّا يُؤْمِنُوا بِهِ بَرَزَخٌ بَيْنَ الْمَوْتِ وَالْحَيَاةِ^(٢)، وأنّ أمّاً إلّا يُؤْمِنُوا بِهِ بَرَزَخٌ بَيْنَ الْمَوْتِ وَالْحَيَاةِ^(٣).

ولكنّ الآية لا تدلّ على وجود حياة في تلك الفاصلة، نعم هناك آيات يستفاد منها وجود حياة واقعية للإنسان في تلك النّشأة ناتي ببعضها:

1. قال تعالى:

«فَالْأُولُو لِلرِّحْمَةِ هُوَ الْأَوَّلُ الْيَوْمَ يُحْيِي الْأَرْضَ فَمَنْ يَرَى
ثُرُوجَ مِنْ سَبِيلٍ»^(٤).

والظاهر أنّ المراد من الإحيائيين والإماتيين ما يلي:

الإماتة الأولى هي الإماتة عن الحياة الدنيا. والإحياء الأول هو الإحياء في البرزخ، وتستمرّ هذه الحياة إلى نفح الصور الأول.

١. الوراء في الآية بمعنى الأمّام كما في قوله سبحانه: «وَكَانَ رَبُّهُمْ مَلِكًا يَأْخُذُ كُلَّ سَبَّةٍ فَهُبَا».

٢. المؤمنون: ١٠٠.

٣. المؤمنون: ١١.

والإماتة الثانية، عند نفح الصور الأول، يقول سبحانه: «وَنُفْخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ»^(١) والإحياء الثاني، عند نفح الصور الثاني، يقول سبحانه: «وَنُفْخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَسْلُونَ»^(٢).

وتعدد نفح الصور يستفاد من الآيتين، فيترتب على الأول هلاك من في السماوات ومن في الأرض، إلا من شاء الله، وعلى الثاني قيام الناس من أجداثهم، وفي أمر النفح الثاني يقول سبحانه: «وَنُفْخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعَهُمْ جَمِيعاً»^(٣).

ويقول سبحانه: «فَإِذَا نُفْخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَسْأَلُونَ»^(٤).

 واختلاف الآثار يدل على تععدد النفح.

وعلى ضوء هذا فللإنسان حياة بعد الإماتة من الحياة الدنيا، وهي حياة برزخية متوسطة بين النشأتين.

٢ - قوله سبحانه: «مِمَّا خَطِيبَتِهِمْ أَغْرِقُوا فَأَذْخَلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا»^(٥) وهذه الآية تدل على أنهم دخلوا النار بعد الغرق بلا فصل للفاء في قوله: «فَأَذْخَلُوا».

١. الزمر: ٦٦.

٢. يس: ٥١.

٣. الكهف: ٩٩.

٤. المؤمنون: ١٠١.

٥. نوح: ٢٥.

٣- قوله سبحانه: «النَّارُ يُعَرِّضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَ عَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَذْخُلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ»^(١).

وهذه الآية تحكي عرض آل فرعون على النار صباحاً ومساءً، قبل يوم القيمة، بشهادة قوله بعد العرض: «وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ» ولأجل ذلك، عبر عن العذاب الأول بالعرض على النار، وعن العذاب في الآخرة، بإدخال آل فرعون أشد العذاب، حاكياً عن كون العذاب في البرزخ، أخف وطأ من عذاب يوم الساعة.

ثُمَّ إنَّ هناك آيات تدلُّ على حياة الإنسان في هذا الحد الفاصل بين الدنيا والبعث، حياة تناسب هذا الظرف، تقدم ذكرها عند البحث عن تجرُّد النفس، ونكتفي هنا بهذا المقدار، حذرًا من الإطالة.

وأما من السنة، فنكتفي بما جاء عن الصادق عليه السلام، عندما سُئلَ عن أرواح المؤمنين، فقال:

في حجرات في الجنة، يأكلون من طعامها، ويشربون من شرابها، ويقولون ربنا أتم لنا الساعة وأنجز ما وعدتنا.

وسئل عن أرواح المشركين، فقال: «في النار يعذبون، يقولون لا تقم لنا الساعة، ولا تنجز لنا ما وعدتنا». ^(٢)

١. المؤمن: ٤٦.

٢. البخار: ٦/١٦٩، باب أحوال البرزخ، الحديث ١٢٢؛ ص ٢٧٠، الحديث ١٢٦.

السؤال في القبر وعذابه ونعيمه

إذا كانت الحياة البرزخية هي المرحلة الأولى من الحياة بعد الدنيا، يظهر لنا أنّ ما اتفق عليه المسلمون من سؤال الميت في قبره، وعذابه إن كان طالحاً، وإنعامه إن كان مؤمناً صالحاً، صحيح لا غبار عليه، وأنّ الإنسان الحي في البرزخ مسؤول عن أمور، ثمَّ معدُّب أو منعم.

قال الصدوق:

إعتقدنا في المسألة في القبر أنها حق لابد منها، ومن أجاب الصواب، فاز بروح وريحان في قبره، وبجنة النعيم في الآخرة، ومن لم يجب بالصواب، فله نزل من حميم في قبره، وتصلية جحيم في الآخرة.

مرتضى الدين كاظم زاده السلام
وقال الشيخ المفيد:

جاءت الآثار الصحيحة عن النبي أنَّ الملائكة تنزل على المقربين فتسألهُم عن أديانهم، وألفاظ الأخبار بذلك متقاربة، فمنها أنَّ ملكين لله تعالى، يقال لهما ناكر ونكير، ينزلان على الميت فيسألانه عن ربه ونبيه ودينه وأمامه، فإنْ أجاب بالحق، سلموه إلى ملائكة النعيم، وإنْ ارتع سلموه إلى ملائكة العذاب. وفي بعض الروايات أنَّ اسمى الملائكة اللذين ينزلان على الكافر: ناكر ونكير، واسمي الملائكة اللذين ينزلان على المؤمن: مبشر ويشير.

إلى أن قال:

وليس ينزل الملكان إلا على حي، ولا يسألان إلا من يفهم المسألة ويعرف معناها، وهذا يدل على أن الله تعالى يحيي العبد بعد موته للمسألة، ويديم حياته لنعيم إن كان يستحقه، أو عذاب إن كان يستحقه.^(١)

والظاهر اتفاق المسلمين على ذلك، يقول أحمد بن حنبل: وعذاب القبر حق، يسأل العبد عن دينه وعن ربه، ويرى مقعده من النار والجنة، ومنكر ونكير حق.^(٢)

وقد نسب إلى المعتزلة إنكار عذاب القبر، والسبة في غير محلها، وإنما المنكر واحد منهم، هو ضرار بن عمرو، وقد انفصل عن المعتزلة، صرّح بذلك القاضي عبد الجبار المعتزلي.^(٣)

هذا كله مما لا ريب فيه، إنما الكلام فيما هو المراد هنا من القبر، والإمعان في الآيات الماضية التي استدللنا بها على الحياة البرزخية، والروايات الواردة حول البرزخ، تعرب بوضوح عن أن المراد من القبر، ليس هو المكان الذي يدفن فيه الإنسان، ولا يتجاوز جثته في السعة، وإنما المراد منه هو النشأة التي يعيش فيها الإنسان بعد الموت وقبل البعث، وإنما

١. تصحيح الإعتقداد: ٤٦ - ٤٥.

٢. السنة: ٤٧، ولا حظ: الإبانة للأشعرى: ٢٧.

٣. شرح الأصول الخمسة: ٧٣٠.

كتى بالقبر عنها، لأنَّ النزول إلى القبر يلزِم أو يكون بدءاً لوقوع الإنسان فيها.

والظاهر من الروايات تعلُّق الروح بأبدان تمثيل الأبدان الدنيوية، لكن بلطافة تناسب الحياة في تلك النشأة، وليس التعلُّق بها ملازماً لتجويز التناسخ، لأنَّ المراد من التناسخ هو رجوع الشيء من الفعلية إلى القوَّة، أعني عودة الروح إلى الدنيا عن طريق النطفة، فالعلقة، فالمضفة إلى أن تصير إنساناً كاملاً، وهذا منفي عقلاً وشرعًا، كما تقدَّم، ولا يلزم هذا في تعلُّقها ببدن الطف من البدن المادي، في النشأة الثانية.

قال الشيخ البهائي:

قد يتوهَّم أنَّ القول بتعلق الأرواح، بعد مفارقة أبدانها العنصرية، بأشباح آخر كما دلت عليه الأحاديث - قول بالتناسخ، وهذا توهَّم سخيف، لأنَّ التناسخ الذي أطبقَ المسلمون على بطلانه، هو تعلُّق الأرواح بعد خراب أجسادها، بأجسام آخر في هذا العالم، وأمّا القول بتعلقها في عالم آخر، بأبدان مثالية، مدة البرزخ، إلى أن تقوم قيامتها الكبرى، فتعود إلى أبدانها الأولى بإذن مُبدعها، فليس من التناسخ في شيء.^(١)

الفصل السادس

الحساب والشهود

أ. الحساب يوم القيمة

إن من أسماء يوم القيمة، «يوم الحساب»، يحكي القرآن الكريم دعاء

ابراهيم عليه السلام إلى الله تعالى، حيث قال:

﴿رَبِّنَا اغْفِرْ لِنَا وَلِوَالِدَيْ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾^(١).

كما يحكي أن موسى عليه السلام فيما أحب فرعون حينما هدده بالقتل قال:

﴿إِنِّي عَذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ يَوْمَ الْحِسَابِ﴾^(٢).

نعم إن الغرض من الحساب ليس هو وقوفه سبحانه على ما يستحقه العباد من الثواب والعقاب، بالوقوف على أعمالهم الصالحة والطالحة وهذا واضح، بل الغرض منه الإحتجاج على العاصيin، وإبراز عدله تعالى على العباد في مقام الجزاء، ولأجل ذلك يقيم عليهم شهوداً مختلفـة، وللشيخ الصدق كلام مبسوط في المقام نأتي به إياضحاً للمقصود، قال:

إعتقدنا في الحساب أنه حق، منه ما يتولاه الله عز وجل، ومنه

ما يتولأه حججه، فحساب الأنبياء والأئمة عليهم السلام يتولأه عز وجل،
ويتولى كلّ نبي حساب أوصيائه ويتوّلّ الأوصياء حساب
الأمم، والله تبارك وتعالى هو الشهيد على الأنبياء والرسل، وهم
الشهداء على الأوصياء، والأئمة شهداء على الناس، وذلك قول
الله عز وجل:

«لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شَهَادَةً عَلَى النَّاسِ» ^(١).

وقوله تعالى: **«فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلُّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هُؤُلَاءِ شَهِيدَاهُمْ»** ^(٢).

وقال الله تعالى: **«أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيْتَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَنْلُوَهُ شَاهِدٌ مِنْهُ»** ^(٣).



والشاهد أمير المؤمنين عليه السلام

وقوله تعالى: **«إِنَّمَا إِيمَانُهُمْ أَنَّمَا يُرَأَى لَهُمْ وَلَمْ يُرَأِنَّا حِسَابَهُمْ»** ^(٤).

ومن الخلق من يدخل الجنة بغير حساب، وأمام السؤال فهو واقع على
جميع الخلق لقول الله تعالى:

«فَلَنُشَلِّنَ الَّذِينَ أَزِيلَ إِلَيْهِمْ وَلَنُشَلِّنَ الْمُرْسَلِينَ» ^(٥).

يعني عن الذين، وكلّ محاسب معدّب ولو بطول الوقوف، ولا ينجو

١. الحج: ٧٨.
٢. النساء: ٤١.

٣. هود: ١٧.
٤. الغاشية: ٢٥ - ٢٦.

٥. الأعراف: ٦.

من النار ولا يدخل الجنة أحد بعمله إلا برحمة الله تعالى.
 وإن الله تبارك وتعالى يخاطب عباده من الأولين والآخرين بمجمل حساب عملهم مخاطبة واحدة يسمع منها كل واحد قضيته دون غيرها، ويظنه أنه المخاطب دون غيره، ولا تشغله تعالى مخاطبة عن مخاطبة.
 وبخرج الله تعالى لكل إنسان كتاباً يلقاه منشوراً، ينطع عليه بجميع أعماله، لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، فيجعله الله محاسب نفسه والحاكم عليها بأن يقال له:

﴿اقرأْ كِتَابَكَ كَفَنِي بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبَاً﴾^(١).

ويختتم الله تبارك وتعالى على قوم على أفواههم وتشهد أيديهم وأرجلهم وجميع جوارحهم بما كانوا يكتمون.

﴿وَقَالُوا لِجَهُولِهِمْ لَمْ شَهِدْنَاهُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقُكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(٢).

ب. الشهود يوم القيمة

يستفاد من آيات الذكر الحكيم أن الشهود في يوم الحساب على أصناف، وهم:

١. الإسراء: ١٤.

٢. فصلت: ٢١.

٣. رسالة الاعتقادات للشيخ الصدوق، الباب ٢٨، باب الاعتقاد في الحساب والموازين.

١. الله سبحانه:

يقول تعالى: **«إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»**^(١).

ويقول أيضاً: **«لَمْ تَكُفُرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَى مَا تَعْمَلُونَ»**^(٢).

٢. النبي كل أمة:

يقول سبحانه: **«وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنفُسِهِمْ»**^(٣).

ويقول أيضاً: **«وَيَوْمَ يَنْذِرُهُمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِي الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزَعَّمُونَ * وَنَزَّعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً»**^(٤).

والظاهر أن هذا الشاهد من كل أمة هو نبيهم، وإن لم يصرح به في الآيات، وذلك للزوم كون الشهادة القائمة هناك مشتملة على حقائق لا سبيل للمناقشة فيها، فيجب أن يكون هذا الشاهد عالماً بحقائق الأعمال التي يشهد عليها، ولا يكون هذا إلا لأن يستوي عنده الحاضر والغائب، ولا يتصور هذا المقام إلا لنبي كل أمة.

٢. آل عمران: ٩٨.

١. الحج: ١٧.

٣. النحل: ٨٩.

٤. القصص: ٧٤ - ٧٥.

٣. نبئ الإسلام:

يقول سبحانه: «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هُؤُلَاءِ شَهِيداً»^(١).

٤. بعض الأقمة الإسلامية:

يقول سبحانه: «وَكَذِلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا»^(٢).

والخطاب في الآية وإن كان للأقمة الإسلامية، لكن المراد ببعضهم، نظير قوله تعالى: «وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا» مخاطباً لبني إسرائيل، والمراد ببعضهم، والدليل على أن المراد ببعض الأقمة، هو أن أكثر أبنائهما ليس لهم معرفة بالأعمال إلا بصورها إذا كانوا في محضر المشهود عليهم، وهو لا يفي في مقام الشهادة، لأن المراد منها هو الشهادة على حقائق الأعمال والمعاني النفسانية من الكفر والإيمان، وعلى كل ما خفي عن الحسن ومستبطن عن الإنسان مما تكسبه القلوب الذي يدور عليه حساب رب العالمين يقول سبحانه: «وَلَكِنْ يُواخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُ قُلُوبِكُمْ»^(٣).

وليس ذلك في وسع الإنسان العادي إذا كان حاضراً عند المشهود عليه، فضلاً عن كونه غائباً، وهذا يدلنا على أن المراد رجال من الأمة لهم

١. البقرة: ١٤٣.

٢. النساء: ٤١.

٣. البقرة: ٢٢٥.

تلك القابلية بعناية من الله تعالى، فييقظون على حقائق أعمال الناس المشهود عليهم.

أضف إلى ذلك أن أقل ما يعتبر في الشهود هو العدالة والتفوي، والصدق والأمانة، والأكثريّة الساحقة من الأمة يفقدون ذلك وهم لا تقبل شهادتهم على صاع من تمر أو باقة من بقل، فكيف تقبل شهادتهم يوم القيمة؟!

والى هذا تشير رواية الزبيري عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «أفترى أن من لا تجوز شهادته في الدنيا على صاع من تمر، يطلب الله شهادته يوم القيمة ويقبلها منه بحضور جميع الأمم الماضية؟! كلاً، لم يعن الله مثل هذا من خلقه». (١)



٥. الأعضاء والجوارح:

يقول سبحانه: **«يَوْمَ تُشَهَّدُ عَلَيْهِمْ أَنْسِتَهُمْ وَأَنْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»** (٢).

وأما كيفية الشهادة فهي من الأمور الغيبية نؤمن بها، وما إنطاقها على الله بعزيز، وقد وسعت قدرته تعالى كل شيء، كما يشير إليه قوله تعالى: **«قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ»** (٣).

١. نور الثقلين: ١١٣ / ١، الحديث ٤٠٩.

٢. النور: ٢٤.

٣. وفي معناها الآية ٦٥ / يس، والأية ٢٠ / فصلت.

٤. فصلت: ٢١.

الفصل السابع

الميزان والصراط

من الأبحاث الكلامية الراجعة إلى المعاد هو البحث حول الميزان والصراط، ولا اختلاف بين المسلمين في الإعتقداد بهما، وإنما الاختلاف في المقصود منهما، ونحن نذكر الأقوال في هذا المجال أولاً، ثم نبين ما هو

الصحيح عندنا فنقول:



(أ) الميزان

اختلفوا في كيفية الميزان يوم القيمة، فقال شيوخ المعتزلة: إنه يوضع ميزان حقيقي له كفتان يوزن به ما يتبيّن من حال المكلفين في ذلك الوقت لأهل الموقف، بأن يوضع كتاب الطاعات في كفة الخير ويوضع كتاب المعاشي في كفة الشر، ويجعل رجحان أحدهما دليلاً على إحدى الحالتين، أو ينحو من ذلك لورود الميزان سمعاً والأصل في الكلام الحقيقة مع إمكانها.

وقال عبّاد وجماعة من البصريين وأخرون من البغداديين المراد

بالموازين، العدل دون الحقيقة.^(١)

١. كشف المراد: المقصد السادس، المسألة الرابعة عشرة.

أقول: لا شك أن النشأة الآخرة، أكمل من هذه النشأة وأنه لا طريق لتفهيم الإنسان حقائق ذات العالم وغيبوه المستوره عنا إلا باستخدام الألفاظ التي يستعملها الإنسان في الأمور الحسية، وعلى ذلك فلا وجه لحمل الميزان على الميزان المتعارف، خصوصاً بعد استعماله في القرآن في غير هذا الميزان المحسوس، قال سبحانه:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا إِلَيْهِم بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^(١).

لا معنى لتخصيص الميزان هنا بما توزن به الأثقال، مع أن الهدف هو قيام الناس بالقسط في جميع شؤونهم العقائدية والسياسية والإجتماعية والاقتصادية.

كما أن تفسير الميزان بالعدل، أو بالنبي، أو بالقرآن كلها تفاسير بالمصداق، فليس للميزان إلا معنى واحد هو ما يوزن به الشيء، وهو يختلف حسب اختلاف الموزون من كونه جسماً أو حرارة أو نوراً أو ضغطاً أو رطوبة أو غير ذلك، قال صدر المتألهين:

مِيزَانٌ كُلَّ شَيْءٍ يَكُونُ مِنْ جُنْسِهِ، فَالْمَوَازِينُ مُخْتَلِفَةٌ، وَالْمِيزَانُ
الْمَذْكُورُ فِي الْقُرْآنِ يَنْبَغِي أَنْ يَحْمَلَ عَلَى أَشْرَفِ الْمَوَازِينِ، وَهُوَ
مِيزَانٌ يَوْمَ الْحِسَابِ، كَمَا دَلَّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَنَضَعُ
الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ وَهُوَ مِيزَانُ الْعِلُومِ وَمِيزَانُ

الأعمال القلبية الناشئة من الأعمال البدنية.^(١)

ولسيدنا الأستاذ العلامة الطباطبائي رض في المقام تحقيق لطيف استظهره من الآيات القرآنية وحاصله:

أن ظاهر آيات الميزان^(٢) هو أن الحسنات توجب ثقل الميزان والسيئات خفته فإنها تثبت الثقل في جانب الحسنات دائمًا والخفة في جانب السيئات دائمًا، لأن توزن الحسنات فيؤخذ ما لها من الثقل ثم السينات ويؤخذ ما لها من الثقل، ثم يقاس الثقلان فأيهما كان أكثر كان القضاء له، ولازمه صحة فرض أن يتعادل الثقلان كما في الموازين الدائرة بيننا من ذي الكفتين والقبان وغيرهما.

ومن هنا يتأيد في النظر أن هناك أمراً آخر تقادس به الأعمال، والثقل له، فما كان منها حسنة انتطبق عليه وزن به وهو ثقل الميزان، وما كان منها سيئة لم ينطبق عليه ولم يوزن به وهو خفة الميزان، كما نشاهد في مما عندنا من الموازين، فإن فيها مقياساً وهو الواحد من الشقل كالمثقال يوضع في إحدى الكفتين ثم يوضع المتأخر في الكفة الأخرى، فإن عادل المثقال وزناً يوجه على ما يدل عليه الميزان أخذ به وإنما فهو الترك لا محالة والمثقال في الحقيقة هو الميزان الذي يوزن به، وأما

١. الأسفار: ٢٩٩ / ٩

٢. لاحظ: الأعراف: ٩ المؤمنون: ١٠٣، القارعة: ١١.

القبيان، ذو الكفتين ونظائرهما فهـي مقدمة لما يبيّنه المثقال من حال المـتـاع الموزـون به ثقلـاً وخفـة.

ففي الأعمـال واحد مـقـيـاس تـوزـن بـه، فـلـلـصـلاـة مـثـلاً مـيزـان تـوزـن بـه وـهـي الصـلاـة التـامـة الـتي هـي حـقـ الصـلاـة، ولـلـزـكـاة ولـلـإـنـفـاق نـظـير ذـلـك، ولـلـكـلام ولـلـقـول حـقـ القـول الـذـي لا يـشـتمـل عـلـى باـطـلـ، وـهـكـذا كـمـا يـشـير إـلـيـه قـوـلـه تـعـالـى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقْوَاتِهِ﴾^(١)

فالله سبحانه يزن الأعمـال يوم القيـامـة بالـحـقـ، فـمـا اـشـتمـل عـلـى العمل من الحـقـ فهو وزـنه وـثـقلـه.

وعلى هذا فالوزـن في الآية بـمـعـنى الثـقل دون المعـنى المـصـدرـي، وإنـما عـبـرـ بالـمـواـزـينـ - بـصـيـغـةـ الـجـمـعـ - لأنـ لـكـلـ أحدـ مواـزـينـ كـثـيرـةـ منـ جـهـةـ اختـلـافـ الـحـقـ الـذـي يـوزـنـ بـهـ يـاـ خـتـلـافـ الـأـعـمـالـ، فـالـحـقـ فيـ الصـلاـةـ - وـهـيـ حـقـ الصـلاـةـ - غـيـرـ الـحـقـ فيـ الزـكـاةـ وـالـصـيـامـ وـالـحـجـ وـغـيـرـهاـ وـهـوـ ظـاهـرـ.^(٢)

ب) الصـراـطـ

يـسـتـظـهـرـ منـ الذـكـرـ الـحـكـيمـ، وـيـدـلـ عـلـيـهـ صـرـيـحـ الرـوـاـيـاتـ، وـجـودـ صـراـطـ فيـ النـشـاءـ الـأـخـرـوـيـةـ يـسـلـكـهـ كـلـ مـؤـمـنـ وـكـافـرـ يـقـولـ سـبـحـانـهـ: **﴿فَوَرَبِّكَ**

لَنَخْسِرُنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنَخْضُرُنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ حِثِيًّا... وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا
وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَثِيًّا مَفْضِيًّا^(١).

وقد اختلف المفسرون في معنى الورود، بين قائل بأن المراد منه هو الوصول إليها، والإشراف عليها لا الدخول، وسائل بأن المراد دخولها، وعلى كل تقدير فلا مناص للمسلم من الإعتقاد بوجود صراط في النهاية الأخرى وهو طريق المؤمن إلى الجنة والكافر إلى النار.

ثم إنهم اختلفوا في أن الصراط هل هو واحد يمر عليه الفريقان، أو أن لكل من أصحاب الجنة والنار طريقاً يختص به؟ قال العلامة الحلبي:

وأما الصراط فقد قيل إن في الآخرة طررين: أحدهما إلى الجنة يهدي الله تعالى إليها أهل الجنة والأخرى إلى النار يهدي الله تعالى أهل النار إليها، كما قال تعالى في أهل الجنة:

«سَيَهْدِيهِمْ وَيُضْلِعُ بِالَّهِمْ * وَيَدْخُلُهُمْ الْجَنَّةَ عَرَقَهَا لَهُمْ»^(٢).

وقال في أهل النار: «فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ»^(٣).

وقيل إن هناك طريقاً واحداً على جهنم يكلف الجميع المرور عليه ويكون أدق من الشعر وأحد من السيف، فأهل الجنة يمرون عليه لا يلحقهم خوف ولا غم، والكافر يمررون عليه عقوبة لهم وزيادة في خوفهم، فإذا بلغ

٢. محمد: ٥

١. مريم: ٦٨ - ٦٩

٣. الصافات: ٢٣

كل واحد إلى مستقره من النار سقط من ذلك الصراط.^(١)

وقال الشيخ المفید في تفسیر کون الصراط أدق من الشعرة وأحد من السيف:

المراد بذلك أنه لا يثبت لکافر قدم على الصراط يوم القيمة من شدة ما يلحقهم من أحوال يوم القيمة ومخاوفها فهم يمشون عليه كالذی يمشي على الشئ الذي هو أدق من الشعرة وأحد من السيف، وهذا مثل مضروب لما يلحق الكافر من الشدة في عبوره على الصراط.^(٢)

أقول: لا شك أن هناك صلة بين الصراط الدنيوي (القوانين الشرعية التي فرضها الله سبحانه عباده وهداهم إليها) والصراط الآخرولي، والقيام بالوظائف الإلهية الذي هو سلوك الصراط الدنيوي، أمر صعب أشبه بسلوك طريق أدق من الشعرة وأحد من السيف، فكم من إنسان ضل في طريق العقيدة، وعبد النفس والشيطان والهوى، مكان عبادة الله سبحانه، وكم من إنسان فشل في مقام الطاعة والعمل بالوظائف الإلهية.

فإذا كان هذا حال الصراط الدنيوي من حيث الصعوبة والدقة، فهكذا حال الصراط الآخرولي، ولأجل ذلك تضافرت روايات عن الفريقيين يختلف مرور الناس حسب اختلافهم في سلوك صراط الدنيا، قال الإمام الصادق ع: ^{عليه السلام}

١. كشف المراد المقصد السادس، المسألة ١٤.

٢. تصحیح الإعتقاد: ٨٩

«الناس يمرون على الصراط طبقات، فمنهم من يمر مثل البرق، ومنهم مثل عدو الفرس، ومنهم من يمر حبواً، ومنهم من يمر مشياً، ومنهم من يمر متعلقاً قد تأخذ النار منه شيئاً وتترك شيئاً». ^(١)



مركز توثيق وحفظ التراث العربي

١. أبي الصدوق: ١٠٧، المجلس ٥٣؛ لاحظ: الدر المنثور: ٤ / ٢٩١.



مرکز تحقیقات کامپیوئر علوم رسانی

الفصل الثامن

الشفاعة في القيامة

المراد من الشفاعة في مصطلح المتكلمين هو أن تحصل رحمته سبحانه ومغفرته إلى عباده من طريق أوليائه وصفوة عباده، وزان الشفاعة في كونها سبباً لإفاضة رحمته تعالى على العباد وزان الدعاء في ذلك، يقول

سبحانه:

﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاوَكُمْ فَاسْتَغْفِرُوا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ
الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَاباً رَّحِيمًا﴾ (١) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وتتضح هذه الحقيقة إذا وقفتنا على أن الدعاء بقول مطلق، وبخاصة دعاء الصالحين، من المؤثرات الواقعة في سلسلة نظام الأسباب والمسبيات الكونية، وعلى هذا ترجع الشفاعة المصطلحة إلى الشفاعة التكوينية بمعنى تأثير دعاء النبي ﷺ في جلب المغفرة الإلهية إلى العباد.

الشفاعة في الكتاب والسنّة

قد ورد ذكر الشفاعة في الكتاب الحكيم في سور مختلفة لمناسبات شتى

كما وقعت مورداً اهتمام بليق في الحديث النبوي وأحاديث العترة الطاهرة، والأيات القرآنية في هذا المجال على أصناف:

الصنف الأول: ما ينفي الشفاعة في بادئ الأمر، كقوله سبحانه:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا يَبْعَثُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفاعةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ»^(١).

الصنف الثاني: ما ينفي شمول الشفاعة للكفار، يقول سبحانه - حاكياً عن الكفار -:

«وَكُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ # حَتَّىٰ أَتَانَا الْيَقِينُ # فَمَا تَنَعَّمُهُمْ شَفاعةٌ الشَّافِعِينَ»^(٢).

الصنف الثالث: ما ينفي صلاحية الأصنام للشفاعة، يقول سبحانه:

«وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَ كُمْ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِي كُمْ شَرِكَاءٌ لَقَدْ تَقْطَعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُشِّمْ تَرْعَمُونَ»^(٣).

الصنف الرابع: ما ينفي الشفاعة عن غيره تعالى، يقول سبحانه: «وَإِنَّ رَبَّهُمْ يَخَافُونَ أَنْ يُخْسِرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ»^(٤).

١. البقرة: ٢٥٤.
٢. المدثر: ٤٨-٤٦.

٣. الأنعام: ٩٥.

٤. وللحظ: يونس: ١٨؛ الروم: ١٣؛ يس: ٢٣؛ الزمر: ٤٣.

٥. الأنعام: ٥١. ٦. وللحظ: الأنعام: ٧٧؛ السجدة: ٤؛ الزمر: ٤٤.

الصنف الخامس: ما يثبت الشفاعة لغيره تعالى بياذهنه، يقول سبحانه: **«بِيَوْمٍ مُّتَّبِعٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذْنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا»** ^(١) . ^(٢)

الصنف السادس: ما يبين من تناله شفاعة الشافعيين، يقول سبحانه: **«وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ أَرْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشِيتِهِ مُشْفَقُونَ»** ^(٣).

ويقول أيضاً: **«وَكُمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتَهُمْ شَيْئًا إِلَّا مَنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضِي»** ^(٤).

هذه نظرة إجمالية إلى آيات الشفاعة، وأما السنة فمن لاحظ الصاحب والمسانيد والجواجم الحديبية يقف على مجموعة كبيرة من الأحاديث الواردة في الشفاعة توجب الإذعان بتأثيرها من الأصول المسلمة في الشريعة الإسلامية، وإليك نماذج منها:

١. قال رسول الله ﷺ: «لكلّنبي دعوة مستجابة، فتعجل كلّنبي دعوه، وإنّي اختبأت دعوتي شفاعة لأمتى، وهي نائلة من مات منهم لا يشرك بالله شيئاً» ^(٥).

وقال ﷺ: «أعطيت خمساً وأعطيت الشفاعة، فادخرتها لأمتى، فهي لمن لا يشرك بالله» ^(٦).

١. طه: ١٠٩.

٢. ولا حظ: البقرة: ٢٥٥؛ يوں: ٩٣؛ مريم: ٨٧؛ سبا: ٢٣؛ الزخرف: ٨٦

٤. النجم: ٢٦.

٣. الأنبياء: ٢٨.

٥. صحيح البخاري: ٣٣/٨ وج ٩/١٧٠؛ صحيح مسلم: ١/١٣٠.

٦. صحيح البخاري: ٤٢/١ و ١١٩؛ مسلم: ١/٣٠١.

وقال عليه السلام: «إنما شفاعتي لأهل الكبار من أمتي». ^(١)

وقال علي عليه السلام: «ثلاثة يشفعون إلى الله عز وجل فيشفعون: الأنبياء، ثم العلماء، ثم الشهداء». ^(٢)

وقال الإمام زين العابدين عليه السلام: «اللهم صل على محمد وآل محمد، وشرف بنianه، وعظم برهانه، وثقل ميزانه، وتقبل شفاعته». ^(٣)

الشفاعة المطلقة والمحدودة

تتصور الشفاعة بوجهين:

١. المطلقة: بأن يستفيد العاصي من الشفاعة يوم القيمة وإن فعل ما فعل، وهذا مرفوض في منطق العقل والوحي.

٢. المحدودة: وهي التي تكون مشروطة بأمر في المشفوع له، ومجمل تلك الشروط أن لا يقطع الإنسان جميع علاقاته العبودية مع الله ووسائله الروحية مع الشافعين، وهذا هو الذي مقبول عند العقل والوحي.

وبذلك يتضح الجواب عما يعتري عن الشفاعة من كونها توجب الجرأة وتحبب روح التمرد في العصاة وال مجرمين، فإن ذلك من لوازمه الشفاعة المطلقة المرفوضة، لا المحدودة المقبولة.

١. من لا يحضره الفقيه: ٣٧٦ / ٣.

٢. الخصال، للصدوق، باب الثلاثة، الحديث ١٦٩.

٣. الصحيفة السجادية، الدعاء، ٤٢، ومن أرد التبسيل فليرجع إلى «مفاهيم القرآن»: ٤ / ٢٨٧ - ٣١١
لشيخنا الأستاذ - دام ظله - .

والغرض من تشريع الشفاعة هو الغرض من تشريع التوبة التي اتفقت الأمة على صحتها، وهو منع المذنبين عن القنوط من رحمة الله ويعتهم نحو الإبهال والتضرع إلى الله رجاء شمول رحمته إليهم، فإنّ المجرم لو اعتقاد بأنّ عصيانه لا يغفر قطّ، فلا شكّ أنّه يتّمادي في اقتراف السيئات باعتقاد أنّ ترك العصيان لا ينفعه في شيء، وهذا بخلاف ما إذا أيقن بأنّ رجوعه عن المعصية يغيّر مصيره في الآخرة، فإنه يبعثه إلى ترك العصيان والرجوع إلى الطاعة.

وكذلك الحال في الشفاعة، فإذا اعتقاد العاصي بأنّ أولياء الله قد يشفعون في حقّه إذا لم يهتك الستر ولم يبلغ إلى الحدّ الذي يحرم من الشفاعة، فعند ذلك ربما يحاول تطبيق حياته على شرائط الشفاعة حتى لا يحرّمها.

شرائط شمول الشفاعة

قد تعرّفت على أنّ الشفاعة المشروعة هي الشفاعة المحدودة بشروط، وقد عرفت مجمل تلك الشروط، وينبغي لنا أن نذكر بعض تلك الشروط تفصيلاً على ما ورد في الروايات:

١. منها عدم الإشراك بالله تعالى:

وقد تقدّم ذلك فيما نقلناه من أحاديث الشفاعة.

٢. الإخلاص في الشهادة بالتوحيد:

قال رسول الله ﷺ: «شفاعتي لمن شهد أن لا إله إلا الله مخلصاً، يصدق قلبه لسانه، ولسانه قلبه». (١)

٣. عدم كونه ناصبياً

قال الإمام الصادق ع: «إن المؤمن ليشفع لحميمه إلا أن يكون ناصباً، ولو أن ناصباً شفع له كلّنبي مرسل وملك مقرب ما شفعوا». (٢)

٤. عدم الاستخفاف بالصلة

قال الإمام الكاظم ع: «إنه لا ينال شفاعتنا من استخف بالصلة». (٣)

٥. عدم التكذيب بشفاعة النبي ﷺ

قال الإمام علي بن موسى الرضا ع: قال أمير المؤمنين ع: «من كذب بشفاعة رسول الله لم تتلهم». (٤)

ما هو أثر الشفاعة؟

إن الشفاعة عند الأمم، مرفوضها ومقبولها يراد منها حطّ الذنوب ورفع العقاب، وهي كذلك عند الإسلام كما يوضحه قوله ﷺ: «إذ خرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتني». (٥)

١. صحيح البخاري: ١ / ٣٦٦؛ مسنده أحمد: ٢ / ٣٠٧ و ٥١٨.

٢. ثواب الأعمال للصدوق: ٢٥١.

٣. الكافي: ٣ / ٢٧٩، ج ٦، ٤٠١ / ٦.

٤. ميون أخبار الرضا: ٢ / ٦٦.

٥. سنن أبي داود: ٢ / ٥٣٧؛ صحيح الترمذى: ٤ / ٤٥.

ولكن المعتزلة ذهبت إلى أن أثراها ينحصر في رفع الدرجة وزيادة الشواب، فهي تختص بأهل الطاعة، وما هذا التأويل في آيات الشفاعة إلا لأجل موقف مسبق لهم في مرتكب الكبيرة، حيث حكموا بخلوده في النار إذا مات بلا توبة، فلما رأوا أن القول بالشفاعة التي أثراها هو إسقاط العقاب، ينافي ذلك المبني، أولوا آيات الله فقالوا إن أثر الشفاعة إنما هو زيادة الشواب وخالفوا في ذلك جميع المسلمين.^(١)

هل يجوز طلب الشفاعة؟

ذهب ابن تيمية، وتبعه محمد بن عبد الوهاب - مخالفين الأمة الإسلامية جماء - إلى أنه لا يجوز طلب الشفاعة من الأولياء في هذه النشأة ولا يجوز للمؤمن أن يقول: «يا رسول الله اشفع لي يوم القيمة». وإنما يجوز له أن يقول: «اللهم شفع بيبينا محمداً فينا يوم القيمة».

واستدلا على ذلك بوجوه تالية:

١. إنه من أقسام الشرك، أي الشرك بالعبادة، والقاتل بهذا الكلام يعبد الوالى.^(٢)

والجواب عنه ظاهر، بما قدمناه في حقيقة الشرك في العبادة، وهي أن يكون المخصوص والتذلل لغيره تعالى باعتقاد أنه إله أو رب، أو أنه مفوض إليه

١. انظر: أوائل المقالات: ٥٤؛ شرح العقائد النسفية: ١٤٨؛ أنوار التنزيل للبيضاوي: ١ / ١٥٢؛ ومفاتيح الغيب للرازي: ٣٠٩ / ١، ٥٦ / ٣، وجموعة الرسائل الكبرى، لابن تيمية: ١ / ٤٠٣؛ وتفسير ابن كثير: ١ / ٣٠٩.

٢. الهدبة السننية: ٤٢.

فعل الخالق وتدبيره وشُؤونه، لا مطلق الخضوع والتذلل.

٢. إن طلب الشفاعة من النبي يشبه عمل عبد الأصنام في طلبهم الشفاعة من آلهتهم الكاذبة، يقول سبحانه:

«وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضْرُهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هُوَ أَمْ شَفَاعَاتُنَا عِنْدَ اللَّهِ»^(١)

وعلى ذلك فالاستشفاع من غيره سبحانه عبادة لهذا الغير.^(٢)

ويردّه أن المعيار في القضاء ليس هو التشابه الصوري، بل المعيار هو البواطن والعزائم، وإنّا لوجب أن يكون السعي بين الصفا والمروة والطواف حول البيت شركاً، لقيام المشركين به في الجاهلية، وهؤلاء المشركون كانوا يطلبون الشفاعة من الأوثان باعتقداد أنها آلة أو أشياء فوّض إليها أفعال الله سبحانه من المغفرة والشفاعة.

وأين هذا ممّن طلب الشفاعة من الأنبياء والأولياء بما أنّهم عباد الله الصالحون، فعطف هذا على ذلك جور في القضاء وعناد في الاستدلال.

٣. إن طلب الشفاعة من الغير دعاء له ودعاء غيره سبحانه حرام، يقول سبحانه:

«فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا»^(٣)

١. يونس: ١٨.

٢. كشف الشبهات لمحمد بن عبد الوهاب: ٦.

٣. الجن: ١٨.

ويردّه أنّ مطلق دعاء الغير ليس محرّماً وهو واضح، وإنّما الحرام منه ما يكون عبادة له بـأَن يعتقد الألوهية والربوبية في المدعى، والأية ناظرة إلى هذا القسم بقرينة قوله: **(مَعَ اللَّهِ)** أي بـأَن يكون دعاء الغير على وزان دعائه تعالى وفي مرتبته، ويدلّ عليه قوله سبحانه - حاكياً قولهم يوم القيمة - **«تَالَّهُ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ * إِذْ نُسَوِّيْكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ»**^(١)

٤. إنّ طلب الشفاعة من الميت أمر باطل.

ويردّه إنّ الإشكال ناجم عن عدم التعرّف على مقام الأولياء في كتاب الله الحكيم، وقد عرفت في الفصول السابقة إنّ القرآن يصرّح بحياة جموع كثيرة من الشهداء، وغيرهم، ولو لم يكن للنبي ﷺ حياة فما معنى التسليم عليه في كلّ صباح ومساء وفي تشهد كلّ صلاة: «السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته»؟!

والمؤمنون لا يطلبون الشفاعة من أجساد الصالحين وأبدانهم، بل يطلبونها من أرواحهم المقدّسة الحية عند الله سبحانه، بأبدان برزخية.





کے میور علوم ہندی
مکتبہ تحقیقات

الفصل التاسع

الإحباط والتكفير

الإحباط في اللغة بمعنى الإبطال، يقال: أحبط عمل الكافر أي أبطله. والتكفير بمعنى التغطية، يقال: للزارع كافر، لأنّه يغطي الحبّ بتراب الأرض، قال الله تعالى: **«كَمَثْلِي فَيُثْبَتْ أَعْجَبُ الْكُفَّارَ نَبَاتَهُ»**^(١).

والكافر ضدّ الإيمان، **نَبَاتٌ لِأَنَّهُ تَغْطِيَةُ الْحَقِّ**^(٢).

والمراد من العبط في إصطلاح المتكلمين هو سقوط ثواب العمل الصالح بالمعصية المتأخرة، كما أنّ المراد من التكبير هو سقوط الذنوب المتقدمة بالطاعة المتأخرة.

وانختلف المتكلمون هنا، فقال جماعة من المعتزلة بالإحباط والتكفير، ونفاهما المحققون، ثم القائلون بهما اختلفوا، فقال أبو علي الجبياني: إن المتأخر يسقط المتقدم ويبقى على حاله، وقال أبو هاشم: إنّه

١. الحديث: ٢٠.

٢. معجم المقايس في اللغة: ٢ / ١٢٩، مادة «حبط»؛ وج ٥، ص ١٩١، مادة «كفر».

يتتفى الأقل بالأكثر، ويتفى من الأكثر بالأقل ما سواه، ويبقى الزائد مستحقاً، وهذا هو الموازنة.^(١)

و يبطل القول الأول أنه يستلزم الظلم، لأنّ من أساء و أطاع وكانت إساءته أكثر، يكون بمنزلة من لم يحسن، وإن كان إحسانه أكثر، يكون بمنزلة من لم يسيء، وإن تساويما يكون مساوياً لمن لم يصدر عنه أحدهما وليس كذلك عند العقلاء.^(٢)

و أيضاً ينافي قوله تعالى:

«فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يُرَأَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يُرَأَهُ»^(٣).

ويرد قول أبي هاشم ما ذكره المحقق الطوسي بقوله: «ولعدم الأولوية إذا كان الآخر ضعفاً، وحصول المتناقضين مع التساوي»^(٤).

توضيحه: أنا إذا فرضنا استحقاق المكلف خمسة أجزاء من الثواب وعشرة أجزاء من العقاب، وليس إسقاط إحدى الخمستين من العقاب بالخمسة من الثواب أولى من الأخرى، فاما أن يسقطا معاً وهو خلاف مذهبـه، أو لا يسقط شيئاً منها وهو المطلوب. ولو فرضنا أنه فعل خمسة أجزاء من الثواب و خمسة أجزاء من العقاب، فإن تقدم إسقاط أحدـهما

١. كشف المراد، المقصد السادس، المسألة ٧.

٢. نفس المصدر. ٣. الزلزلة: ٨ - ٧.

٤. كشف المراد: المقصد السادس، المسألة ٧.

لآخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المعدوم والمغلوب غالباً ومؤثراً، وإن تقارنا لزم وجودهما معاً، لأن وجود كلّ منهما ينفي وجود الآخر فيلزم وجودهما حال عدمهما، وذلك جمع بين النقيضين.^(١)

فإن قلت: لو كان الإحباط باطلأً فما هو المخلص فيما يدلّ على حبط العمل في غير مورد من الآيات التي ورد فيها أنّ الكفر والإرتداد والشرك والإساءة إلى النبي وغيرها مما يحيط الحسنات؟

قلت: إن القائلين ببطلان الإحباط يفسرون الآيات بأنّ استحقاق الشواب في مواردها كان مشروطاً بعدم لحوق العصيان بالطاعات. ويمكن أن يقال إن الاستحقاق في بدء صدور الطاعات لم يكن مشروطاً بعدم لحوق العصيان، بل كان استقراره ويقاوئه هو المشروط بعدم لحوق المعصية.

قال الطبرسي في تفسير قوله تعالى: «وَمَنْ يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبَطَ عَمَلَهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ»^(٢) وفي قوله: «فَقَدْ حَبَطَ عَمَلَهُ» هنا دلالة على أن حبوط الأعمال لا يتربّى على ثبوت الشواب، فإن الكافر لا يكون له عمل قد ثبت عليه ثواب، وإنما يكون له عمل في الظاهر لولا كفره لكان يستحق الشواب عليه، فعبر سبحانه عن هذا العمل بأنه حبط، فهو حقيقة معناه». ^(٣)

١. توضيح الدليل للعلامة الحلبي، لاحظ: المصدر المتقدم.

٢. المائدة: ٥.

٣. سجع البيان: ٣ - ٤ / ١٦٣، لاحظ أيضاً ص ٢٠٧، تفسير الآية ٥٠ المائدة.

وبما ذكره الطبرسي يظهر جواب سؤال آخر، وهو أنه إذا كان الاستحقاق مشروطاً بعدم صدور العصيان فكيف يطلق عليه الإحباط، إذ الإحباط إبطال واسقاط ولم يكن هناك شيء يبطل أو يسقط؟

وذلك لأن نفس العمل في الظاهر سبب ومقتضى، فالإبطال والأسقاط كما يصدقان مع وجود العلة التامة، فهكذا يصدقان مع وجود المقتضي الذي هو جزء العلة.

هذا كلّه في الإحباط، وأما التكفير فهو لا يعد ظلماً لأن العقاب حق للمولى واسقاط الحق ليس ظلماً بل إحسان، وخلف الوعيد ليس بقبيح عقلاً، وإنما القبيح خلف الوعيد، فلأجل ذلك لاحاجة إلى تقييد استحقاق العقاب أو استمراره بعدم تعقب الطاعات، بل هو ثابت غير أن المولى سبحانه عفي عنده لما فعله من الطاعات.

قال سبحانه:

«إِنْ تَعْتَثِرُوا كَيْأَنْ مَا تَنْهَوْنَ هَذِهِ نُكَفَّرُ عَنْكُمْ سَيْئَاتِكُمْ وَنُذْخِلُكُمْ مُذْخَلًا كَرِيمًا»^(١) ^(٢)

هذا ولا يصح القول بالإحباط والتكفير في كل الأعمال، بل يجب تشبع النصوص واقتصر بها في ذلك.



١. النساء: ٣٦

٢. وفي معناها الآية ٢٩ الأنفال؛ والأية ٢ محمد.

الفصل العاشر

الإجابة عن أسئلة حول المعاد

نختتم مباحث المعاد بالإجابة عن أسئلة طرحت في هذا المجال:

١. كيف يخلد الإنسان في الآخرة مع أن المادة تفنى؟

دلت الآيات والروايات على خلود الإنسان في الآخرة، إما في جنتها ونعيمها، أو في جحيمها وعذابها مع أن القوانين العلمية دلت على أن المادة حسب تفجير طاقاتها، على مدى أزمنة طويلة، تبلغ إلى حد تندى طاقتها، فلا يمكن أن يكون للجنة والنار بقاء، وللإنسان خلود.

والجواب، أن السؤال ناش من مقاييس الآخرة بالدنيا وهو خطأ فادح، لأن التجارب العلمية لا تتجاوز نتائجها المادة الدنيوية، وإسراء حكم هذا العالم إلى العالم الآخر، وإن كان مادياً، قياس بلا دليل، فللاآخرة أحکام تخصّها لا يقاس بها أحکام هذه النشأة يقول سبحانه: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ
غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمَاوَاتُ»^(١).

قال العلامة الطباطبائي:

ال المسلم من التبدل أن حقيقة الأرض والسماء وما فيها يومئذ هي هي، غير أنَّ النظام الجاري فيها يومئذ غير النظام الجاري فيهما في الدنيا.^(١)

وقد تعلقت مشيئته تعالى بداخل الدجنة والنار والحياة الأخرى، وله إفاضة الطاقة، إفاضة بعد إفاضة على العالم الأخرى ويعرب عن ذلك قوله سبحانه:

﴿كُلُّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾^(٢).



٢. ما هو الغرض من عقاب المجرم؟

إنَّ الحكيم لا يعاقب إلا لغاية، وغاية العقوبة إما التشفى كما في قصاص المجرم، وهو محال على الله، أو تأديب المجرم، أو اعتبار الآخرين، وهو يختصان بالنشأة الدنيوية، فتعذيب المجرم في الآخرة عبث.

والجواب عنه: أنَّ وقوع المعاد من ضروريات العقل ومن غاياته تتحقق العدل الإلهي بوجه كامل في مورد المكلفين، ويتوقف ذلك على عقوبة المجرميين وإثابة المطهعين. **﴿فَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾**^(٣).

٢. النساء: ٥٦.

١. الميراث: ٩٣ / ١٢.

٣. القلم: ٣٦٣٥.

٣. هل يجوز العفو عن المسيء؟

والجواب مثبت، لأن التعذيب حق لله تعالى سبحانه وله إسقاط حقه، فيجوز ذلك إذا اقتضته الحكمة الإلهية ولم يكن هناك مانع عنه.

وقد خالف معتزلة بغداد في ذلك، فلم يجوزوا العفو عن العصاة عقلاً، واستدلوا عليه بوجهين:

الأول: «إن المكلف متى علم أنه يفعل به ما يستحقه من العقوبة على كل وجه، كان أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب الكبائر». ^(١)

يلاحظ عليه: أنه لو تم لوجب سد باب التوبة، لإمكان أن يقال إن المكلف متى علم أنه لا تقبل توبته كان أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية، أضف إلى ذلك أن للرجاء آثاراً بناءة في حياة الإنسان، وللإيس آثاراً سلبية في الإدامة على الموبقات، ولأجل ذلك جاء الذكر الحكيم بالترغيب والترهيب معاً.

ثـم إن الكلام في جواز العفو لا في حتميته، والأثر السلبي - لو سلمناه - يترتب على الثاني دون الأول.

الثاني: إن الله أ وعد مرتكب الكبيرة بالعقاب، فلو لم يعاقب، للزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وهو محالان. ^(٢)

١. شرح الأصول الخمسة: ٦٤٦.

٢. شرح العقائد العضدية، لجلال الدين الدواني: ٢ / ١٩٤.

والجواب: أنَّ الخلف في الوعد قبيح دون الوعيد، والدليل على ذلك أنَّ كُلَّ عاقل يستحسن العفو بعد الوعيد في ظروف خاصة، والوجه فيه أنَّ الوعيد ليس جعل حقٍ للغير بخلاف الوعد، بل الوعيد حقٌ لمن يُعَدُّ فقط، وله إسقاط حُقُّه، والصدق والكذب من أحكام الإخبار دون الإنشاء، والوعيد إنشاء ليس بإخبار فلا يعرضه الكذب.

٤. هل الجنة والنار مخلوقتان؟

اختلاف المتكلمون في ذلك، فذهب الجمهور إلى أنَّهما مخلوقتان، وأكثر المعتزلة والخوارج وطائفة من الزيدية ذهبوا إلى خلاف ذلك، قال **الشيخ المفید**:

إنَّ الجنة والنار **في هذا** الوقت مخلوقتان، وبذلك جاءت الأخبار، وعليه إجماع أهل الشرع والأثار، وقد خالف في هذا القول المعتزلة والخوارج وطائفة من الزيدية، فزعم أكثر من سَمِّيناه أنَّ ما ذكرناه من خلقهما من قسم العاجز دون الواجب، ووقفوا في الوارد به من الآثار، وقال من بقي منهم بإحالة خلقهما.^(١)

واستدلَّ القائلون بكونهما مخلوقتين بالأيات الدالة على أنَّ الجنة أعدَّت للمتقين والنار أعدَّت للكافرين.^(٢)

١. أوائل المقالات: ١٤١ - ١٤٢، الطبعة الثانية؛ ولاحظ: شرح المقاصد: ٥، ١٠٨ / ٥، وشرح التجريد للقوشجي: ٥٠٧.
 ٢. قواعد العرام: ١٦٧.

وقد احتمل السيد الرضي في «حقائق التأويل» أن يكون التعبير بالماضي لقطعية وقوعه، فكان قد كان^(١) وله نظائر في القرآن الكريم.

أقول: مما يدل على أن الجنة مخلوقة قوله تعالى: «وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُتَّهِنِ * عِنْدَهَا جَنَّةُ التَّأْوِيْلِ»^(٢).

ولم ير التعبير عن الشيء الذي سيتحقق غداً بالجملة الإسمية.

ثُمَّ إن هناك روایات متضارفة مصرحة بأنّ الجنة والنار مخلوقتان، فلا يمكن العدول عنها.^(٣)

واستدل النافون لخلقهما بوجوه:

١. إن خلق الجنة والنار قبل يوم الجزاء عبث.

وفيه أن الحكم بالعبيضة يتوقف على العلم القطعي بعدم ترتب غرض عليه، ومن أين لنا العلم بهذا؟ ويمكن عذر ذلك من مصاديق لطفه تعالى كما أشار إليه المحقق اللاهيجي.^(٤)

٢. إنهمما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى: «كُلُّ شَيْءٍ وَهَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»^(٥).

واللازم باطل للإجماع على دوامهما، وللنصول الشاهدة بدوام كُلِّ الجنة وظلِّها.

١. حقائق التأويل: ١٣ - ١٥.

٢. النجم: ٢٤٧.

٣. لاحظ بحار الأنوار: ١١٩ / ٨ و ١٩٦، باب الجنة، الأحاديث ٣٤، ١٢٩، ١٣٠.

٤. كوهن مراد: ٦٦١ (فارسي).

٥. القصص: ٨٨.

يلاحظ عليه: أنه ليس المراد من «هالك» هو تحقق انعدام كل شيء ويطلان وجوده، بل المراد أن كل شيء هالك في نفسه باطل في ذاته، هذا بناء على كون المراد بالهالك في الآية، الهالك بالفعل، وأما إذا أريد منه الاستقبال - بناء على ما قيل من أن اسم الفاعل ظاهر في الاستقبال - فهالك الأشياء ليس بمعنى البطلان المطلق بعد الوجود لأن لا يبقى منها أثر، فإن آيات القرآن ناصحة على أن كل شيء مرجعه إلى الله وإنما المراد بالهالك على هذا الوجه، تبدل نشأة الوجود والانتقال من الدنيا إلى الآخرة، وهذا يختص بما يكون وجوده وجوداً دنيوياً محكوماً بأحكامها، فالجنة والنار الآخرويان خارجان من مدلول الآية تخصصاً.

وقد أجيبي عن الإشكال بمنع الملازمة، وحمل دوام أكيلها وظلها على دوامتها بعد وجودها ودخول المكلفين فيها.^(١)

مِنْ كُلِّ شَيْءٍ تَكُونُونَ مُرْسَدًا

٥. أين مكان الجنة والنار؟

المشهور عند المتكلمين أن الجنة فوق السموات، تحت العرش، وأن النار تحت الأرضين^(٢) والإلتزام بذلك مشكل لعدم ورود دليل صريح أو ظاهر في ذلك، قال المحقق الطوسي:

والحق إننا لا نعلم مكانهما ويمكن أن يستدل على موضع الجنة بقوله تعالى: «عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى»^(٣) يعني عند سدرة المنتهى.^(٤)

١. قواعد العرام: ١٦٨.

٢. شرح المقاصد: ٥ / ١١١.

٣. النجم: ١٥.

٤. تلخيص المحصل: ٣٩٥.

نعم ربما يستظهر من قوله تعالى: «وَ فِي السَّمَاوَاتِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تُوعَدُونَ»^(١) إنَّ الجنة في السماء فإنَّ الظاهر من قوله: «وَ مَا تُوعَدُونَ» هو الجنة». ^(٢)

هذا كله على القول بأنَّ الجنة والنار حسب ظواهر الكتاب موجودتان في الخارج مع قطع النظر عن أعمال المكلفين، وإنَّهما معدتان للمطير والعاصي، وأمَّا على القول بأنَّ حقيقة الجنة والنار عبارة عن تجسُّم عمل الإنسان بصورة حسنة وبهية أو قبيحة ومرعبة، فالجنة والنار موجودتان واقعاً بوجودهما المناسب في الدار الآخرة وإنَّ كان أكثر الناس، لأجل كونه محاطاً بهذه الظروف الدنيوية، غير قادر على رؤيتها، وإنَّما فالعمل سواء كان صالحاً أو طالحاً قد تحقق قوله وجودان وتمثلان، وكلُّ موجود في ظرفه.

٦. من هو المخلد في النار؟

اختلت كلمة المتكلمين في المخلدين في النار، فذهب جمهور المسلمين إلى أنَّ الخلود يختص بالكافر دون المسلم وإنَّ كان فاسقاً، وذهبت الخوارج والمعزلة إلى خلود مرتكبي الكبائر إذا ماتوا بلا توبه.^(٣)

قال المحقق البحرياني:

١. الذاريات: ٢٢.

٢. الميزان: ١٨ / ٣٧٥.

٣. أوائل المقالات: ٥٣.

المكْلُفُ العاصي إِمَّا أَنْ يَكُونَ كافِرًا أَوْ لَيْسَ بِكافِرٍ، أَمَّا الْكافِرُ فَأَكْثَرُ الْأُمَّةِ عَلَى أَنَّهُ مَخْلُدٌ فِي النَّارِ، وَأَمَّا مَنْ لَيْسَ بِكافِرٍ، فَإِنْ كَانَتْ مَعْصِيَتُهُ كَبِيرَةً فَمِنَ الْأُمَّةِ مَنْ قُطِعَ بَعْدَ عَقَابِهِ وَهُمُ الْمَرْجَئَةُ الْخَالِصَةُ، وَمِنْهُمْ مَنْ قُطِعَ بَعْدَ عَقَابِهِ وَهُمُ الْمُعْتَزَلَةُ وَالْخَوارِجُ، وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يُقطِعْ بَعْدَ عَقَابِهِ إِمَّا لِأَنَّ مَعْصِيَتَهُ لَمْ يَسْتَحِقَّ بِهَا الْعَقَابُ وَهُوَ قَوْلُ الْأَشْعُرِيَّةِ، وَإِمَّا لِأَنَّهُ يَسْتَحِقُّ بِهَا عَقَابًا إِلَّا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَجُوزُ أَنْ يَغْفِرَ عَنْهُ، وَهَذَا هُوَ الْمُخْتَارُ.^(١)

وَاسْتَدَلَ الْمُحَقْقِقُ الطَّوْسِيُّ عَلَى إِنْقِطَاعِ عَذَابِ مُرْتَكِبِ الْكَبِيرَةِ

بِوْجَهِينِ حَيْثُ قَالَ:

وَعَذَابُ صَاحِبِ الْكَبِيرَةِ يَنْقُطُعُ لَا يَسْتَحِقُّ لِأَسْتِحْقَاقِهِ الشَّوَّابُ بِإِيمَانِهِ

مَرْجِعُهُ كِتَابُ الْمُؤْمِنِيَّةِ مِنْ حَدِيدٍ

وَلِقَبْحِهِ عِنْدَ الْعُقَلَاءِ.

تَوْضِيْحُهُ: إِنَّ صَاحِبَ الْكَبِيرَةِ يَسْتَحِقُّ الشَّوَّابَ وَالْجَنَّةَ لِإِيمَانِهِ، فَإِذَا اسْتَحِقَّ الْعَقَابُ بِالْمَعْصِيَةِ، فَإِمَّا أَنْ يَقْدُمَ الشَّوَّابُ عَلَى الْعَقَابِ، وَهُوَ باطِلٌ، لِأَنَّ الْإِثَابَةَ لَا تَكُونُ إِلَّا بِدُخُولِ الْجَنَّةِ وَالْدَّاخُلُ فِيهَا مَخْلُدٌ بِنَصْرِ الْكِتَابِ الْمَجِيدِ وَعَلَيْهِ إِجْمَاعُ الْأُمَّةِ، أَوْ بِالْعَكْسِ وَهُوَ الْمُطَلُوبُ.

أَضْفَ إِلَى ذَلِكَ أَنَّ لَازِمَ الْانْقِطَاعِ أَنْ يَكُونَ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ تَعَالَى مَذَّةُ عُمْرِهِ بِأَنْوَاعِ الْقَرِيبَاتِ إِلَى اللَّهِ، ثُمَّ عَصَى فِي آخِرِ عُمْرِهِ مَعْصِيَةً وَاحِدَةً مَعَ

حفظ إيمانه، مخلداً في النار، ويكون نظير من أشرك بالله تعالى مدة عمره
 وهو قبيح عقلاً محال على الله سبحانه.^(١)

واستدللت المعتزلة على خلود الفاسق في النار بإطلاق الآيات الواردة
 في الخلود، ولكن المتأمل في الآيات يقف على قرائن تمنع من الأخذ
 بإطلاقها ولا نرى ضرورة في التعرض لها.^(٢)

٧. كيف يصح الخلود مع كون الذنب منقطعاً؟

إن من السنن العقلية المقررة رعاية المعادلة بين الجرم والعقوبة،
 وهذه المعادلة متغيرة في العذاب المخلد، فإن الذنب كان موقتاً منقطعاً.


 والجواب عنه أمّا أولاً: فإن المراد من المعادلة بين الجرم والعقوبة ليس
 هو في جانب الكمية ومن حيث الزمان، بل في جانب الكيفية ومن حيث
 عظمة الجرم بلحاظ مفاسده الفردية أو النوعية، كما نرى ذلك في العقوبات
 المقررة عند العقلاة لمثل القتل والإخلال في النظم الاجتماعي، ونحو ذلك،
 فالجرائم يقع في زمان قليل ومع ذلك فقد يحكم عليه بالأعدام والحبس
 المؤبد.

وأمّا ثانياً: «إن العذاب في الحقيقة أثر لصورة الشقاء الحاصلة بعد
 تحقق علل معدّة وهي المخالفات المحدودة وليس أثراً لتلك العلل

١. لاحظ: كشف المراد، المقصد ٦، المسألة ٨

٢. راجع في ذلك: الإيماءات: ٩٠٦ / ٢ - ٩١١ الطبعة الأولى؛ ونشر جاويدي: ج ٩، فصل ٢٦، وهو
 تفسير موضوعي للقرآن الكريم لشيخنا الأستاذ - دام ظله - (فارسي).

المحدودة المنقطعة حتى يلزم تأثير المتناهي أثراً غير متناهٍ وهو محال، نظيره أنَّ عللاً معدَّة ومقرَّبات معدودة محدودة أوجبت أن تتصوَّر المادة بالصورة الإنسانية فتصير المادة إنساناً يصدر عنَّه آثار الإنسانية المعلولة للصورة المذكورة».

ولا معنى لأن يسأل و يقال:

إنَّ الآثار الإنسانية الصادرة عن الإنسان بعد الموت صدوراً دائمياً سرمندياً لحصول معدَّات محدودة مقطوعة الأمر للمادة، فكيف صارت مجموع منقطع الآخر من العلل سبباً لصدور الآثار المذكورة وبقائها مع الإنسان دائماً، لأنَّ علتُها الفاعلة - وهي الصورة الإنسانية - موجودة معها دائماً على الفرض، فكما لا معنى لهذا السؤال لا معنى لذلك أيضاً.^(١)



خاتمة المطاف

إلى هنا وقفنا على الصحيح من العقائد الإسلامية مدعماً بالبرهنة من الكتاب والسنّة والعقل، بقى الكلام في أمورٍ نختتم أبحاثنا العقائدية بالبحث عنها، وهي:

١. الإيمان وأحكامه

الإيمان من الأمان وله في اللغة معنيان متقاربان: أحدهما: الأمانة التي هي ضد الخيانة، ومعناها سكون القلب. والآخر: التصديق، والمعنيان متداينان.^(١)

وأما في الشرع فاختلفت الآراء في تحقيق الإيمان وإنّه إسم لفعل القلب فقط، أو فعل اللسان فقط، أو لهما جميعاً، أو لهما مع فعل سائر الجوارح، وعلى القول الأول فهل هو المعرفة فقط أو هي مع إذعان القلب. فنسبة إلى الكرامة إنهم فسروا الإيمان بالإقرار باللسان فقط، واستدلوا عليه بقوله عليه السلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، محمد رسول الله». ^(٢)

١. معجم مقاييس اللغة: ١ / ١٣٣.

٢. رواه مسلم في صحيحه: ١ / ٥٣.

و ردَّ بأنَّ معنى القول في كلامه: حتى يقولوا، هو الإذعان والإيمان، وإطلاق القول على الإعتقداد والإذعان شائع، وأيضاً الإيمان أمر قلبي يحتاج إثباته إلى مظهر وهو الإقرار باللسان في الغالب، وسيوافيك أنَّ ظاهر كثير من النصوص هو أنَّ الإيمان فعل للقلب.

وذهب المعتزلة والخوارج إلى أنَّ العمل بالجوارح مقوم للإيمان والفاقد له ليس بمؤمن بتاتاً، إلا أنَّهما اختلفا، فالخوارج يرون الفاقد كافراً، والمعتزلة يقولون: إنَّه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المترددين، وممَّا استدلوا به قوله تعالى:

«وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ»^(١).

إذ المراد من الإيمان في الآية هو صلاتهم إلى بيت المقدس قبل النسخ.

و ردَّ بأنَّ الاستعمال أعمَّ من الحقيقة، ولا شكَّ أنَّ العمل أثر الإيمان، ومن الشائع إطلاق اسم السبب على المسبب، والقرينة على ذلك الآيات المتضافة الدالة على أنَّ الإيمان فعل القلب وأنَّ العمل متفرع عليه كما سيجيء.

وذهب بعض المتكلمين إلى أنَّ الإيمان مركب من الإذعان بالقلب والإقرار باللسان، وهو مختار المحقق الطوسي في تجريد العقائد، والعلامة الحلبي في نهج المسترشدين، ونسبة التفتازاني إلى كثير من المحققين وقال:

هو المحكى عن أبي حنيفة^(١)، واستدلّ عليه بقوله تعالى:
«وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنُتْهَا أَنفُسُهُمْ ظَلَمًا وَعَلَوْا»^(٢).

وأجيب بأنّ مفاد الآية أنّهم كانوا عالمين بالحقّ مستيقنون به، ومع ذلك لم يؤمنوا ولم يسلّموا به ظلماً وعلواً، وهذا نظير قوله سبحانه:
«فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ»^(٣).

فالآية وما يشابهها تدلّ على أنّ المعرفة بوحدها ليست هي الإيمان المطلوب في الشريعة بل يحتاج إلى إذعان بالقلب، والجحود باللسان ونحوه كاشف عن عدم تحققه.

ومن هنا تبيّن بطلان قول من فسر الإيمان بالمعرفة فقط، وقد نسب إلى جهم بن صفوان (المتوفى ١٢٨هـ) وإلى أبي الحسن الأشعري في أحد قوله^(٤) ونسبة شارح المواقف إلى بعض الفقهاء.^(٥)

وذهب جمهور الأشاعرة إلى أنّ الإيمان هو التصديق بالجنان، قال صاحب المواقف:

هو عندنا وعليه أكثر الأئمة كالقاضي والأستاذ التصديق للرسول فيما علم مجيهه به ضرورة، فتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، وإجمالاً فيما علم إجمالاً.^(٦)

٢. النمل: ١٤.

١. شرح المقاصد: ٥ / ١٧٨.

٣. البقرة: ٨٩.

٤. شرح المقاصد: ٥ / ١٧٦ - ١٧٧؛ إرشاد الطالبين: ٤٣٩.

٦. المواقف في علم الكلام: ٣٨٤.

٥. شرح المواقف: ٨ / ٣٢٣.

وقال التفتازاني بعد حكاية هذا المذهب: «وهذا هو المشهور، وعليه الجمهور». ^(١)

وقال الفاضل المقداد:

قال بعض أصحابنا الإمامية والأشعرية: إنه التصديق القلبي فقط، واختاره ابن نويخت وكمال الدين ميشم في قواعده، وهو الأقرب لما قلناه من أنه لغة التصديق، ولما ورد نسبته إلى القلب، عرفنا أن المراد به التصديق القلبي، لا أي تصديق كان... ويكون النطق باللسان مبيناً لظهوره، والأعمال الصالحة ثمرات مؤكدة له. ^(٢)

وهذا القول هو الصحيح وتدل عليه طوائف ثلاث من الآيات:

الأولى: ما عَدَ الإِيمَانُ مِنْ صَفَاتِ الْقَلْبِ، وَالْقَلْبُ مَحْلًا لَهُ، مُثْلِّ قَوْلِهِ تَعَالَى:

«أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانُ» ^(٣).

وقوله تعالى: «وَلَمَّا يَذْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» ^(٤).

وقوله تعالى: «وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌ بِالْإِيمَانِ» ^(٥).

والثانية: ما عطف العمل الصالح على الإيمان، فإن ظاهر العطف إن

٢. إرشاد الطالبيين: ٤٤٢.

٦. شرح المقاصد: ٥ / ١٧٧.

٤. الحجرات: ١٢.

٣. المجادلة: ٢٢

٥. النحل: ١٠٦.

المعطوف غير المعطوف عليه، والآيات في هذا المعنى فوق حد الإحصاء.
والثالثة: آيات الختم والطبع نحو قوله تعالى: «أَوْلَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ
عَلَى قُلُوبِهِمْ»^(١).

وقوله تعالى: «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ»^(٢).

فالإمعان في هذه الآيات يثبت أن الإيمان هو التصديق القلبي، يتربّب
عليه أثر دنيوي وأخروي، أما الدنيوي فحرمة دمه وعرضه وماله، إلا أن
يرتكب قتلاً أو يأتي بفاحشة.

وأما الآخروي فصحة أعماله، واستحقاق المثوبة عليها وعدم الخلود
في النار، واستحقاق العفو والشفاعة في بعض المراحل.

ثم إن السعادة الآخروية رهن الإيمان المشفوع بالعمل، لا يشك فيه
من له إلمام بالشريعة والأيات والروايات الواردة حول العمل، ومن هنا
يظهر بطلان عقيدة المرجئة التي كانت تزعم أن العمل لا قيمة له في الحياة
الدينية، وتكتفي بالإيمان فقط، وقد تضافر عن أئمة أهل البيت عليهم السلام لعن
المرجئة^(٣) قال الصادق عليه السلام:

«ملعون، ملعون من قال: الإيمان قول بلا عمل».^(٤)

ومما ذكرنا تبيّن أن الأحاديث المروية في أن الإيمان عبارة عن معرفة

٢. البقرة: ٧.

١. النحل: ١٠٨.

٣. لاحظ: الوافي، للفيض الكاشاني: ٤٦/٣، أبواب الكفر والشرك، باب أصناف الناس.

٤. البخار: ١٩/٦٦

بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالأركان^(١)، لا تهدف تفسير حقيقة الإيمان، بل هي ناظرة إلى أن الإيمان بلا عمل لا يكفي لوصول الإنسان إلى السعادة، وإن مزعومة المرجنة لا أساس لها، هذا هو مقتضى الجمع بينها وبين ما تقدم من الآيات.

نَسْأَلُ اللَّهَ سَبَحَانَهُ أَنْ يَجْعَلَنَا مِنَ الصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ
قَالَ فِي حَقِّهِمْ:

«مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكْرِ أَوْ
أَنْشَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ».^(٢)



٢. الشيعة والإتهامات الواهية

هناك بعض المسائل التي لم تزل الشيعة الإمامية تزدرى بها أو تتهم بالإعتقداد بها، وهي الاعتقاد بالبداء، والرجعة والمتعة، وعدم الاعتقاد بعدالة جميع الصحابة، والتغيبة واتهام القول بتحريف القرآن.

وقد تقدم الكلام حول البداء في مبحث العدل، والرجعة في مبحث المعاد، والبحث حول المتعة يحال إلى علم الفقه^(٣) فلنبحث هنا عن بقية تلك المسائل وهي ثلاثة:

١. سنن ابن ماجة: ج ١، باب الإيمان، الحديث ٦٥؛ خصال الصدر: باب الثلاثة، الحديث ٢٠٧؛ نهج البلففة: الحكم ٢٢٧؛ بحار الأنوار: ١٨ / ٦٩، الباب ٣٠.

٢. المؤمن: ٤٠.

٣. راجع في ذلك كتاب «الاعتصام بالكتاب والسنّة» لشيخنا الأستاذ السبحاني (مد ظله).

أ) موقف الشيعة من القرآن الكريم

اتهمت الشيعة من جانب بعض المخالفين بالقول بتحريف القرآن ونقصانه، ولكن المراجعة إلى أقوال أكابر الطائفة وأقطابهم يثبت خلاف ذلك، وإليك فيما يلي نصوص بعض أعلامهم:^(١)

قال الصدوق (المتوفى ٣٨١هـ):

اعتقادنا أنَّ القرآن الذي أنزله الله تعالى على نبيه محمد ﷺ هو ما بين الدفتين، وهو ما في أيدي الناس ليس بأكثر من ذلك، ومن نسب إلينا إنما نقول إنَّه أكثر من ذلك فهو كاذب.^(٢)

وقال السيد المرتضى (المتوفى ٤٣٦هـ):

إنَّ القرآن معجزة البهجة وأخذ العلوم الشرعية والأحكام الدينية، وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية حتى عرفا كلَّ شيء اختلف فيه من إعرابه وقراءته وحروفه وأياته، فكيف يجوز أن يكون مغيراً ومنقوصاً مع العناية الصادقة والضبط الشديد.^(٣)

١. ولهم على إبطال مزعومة التحريف وجوه عديدة يطول المقام بذكرها، راجع في ذلك، مقدمة تفسير آلام الرحمن للعلامة البلاغي؛ و تفسير العيزان للعلامة الطباطبائي: ١٠٦ / ١٢ - ١٣٧؛ و تفسير البيان للمحقق الخوئي: ٢١٥ - ٢٥٤؛ و إثبات الحق للعلامة الهندي: ٢ / ٢؛ و صيانت القرآن عن التحريف للأستاذ محمد هادي معرفة، فإنَّ فيها غنى وكفاية لطالب الحق.

٢. الإعتقادات في دين الإمامية: ٥٩، الباب ٣٣، باب الاعتقاد في مبلغ القرآن.

٣. المسائل الطرابلسية.

وقال شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (المتوفى ٤٦٠ هـ):
 إنَّ الزيادة فيه مجتمع على بطلانها، وأمَّا النقصان منه، فالظاهر
 أيضاً من مذهب المسلمين خلافه، وهو الأليق بالصحيح من
 مذهبنا، وهو الذي نصره المرتضى، وهو الظاهر من
 الروايات.^(١)

وقال أمين الإسلام الطبرسي (المتوفى ٥٤٨ هـ):
 أمَّا الزيادة فمجتمع على بطلانها، وأمَّا النقصان منه فقد روى
 جماعة من أصحابنا وقوم من حشوية أهل السنة إنَّ في القرآن
 نقصاناً والصحيح من مذهبنا خلافه.^(٢)

وقال العلامة الحلبي (المتوفى ٧٣٦ هـ):
 الحقُّ أَنَّه لا تبديل ولا تأثير ولا تقديم، وَأَنَّه لَم يزد وَلَم ينقص،
 ونوعُذ بالله من أن يعتقد مثل ذلك، فإِنَّه يوجب تطرق الشك
 إلى معجزة الرسول المنقوله بالتواتر.^(٣)

هؤلاء ثلاثة من أعلام الشيعة في القرون السابقة من رابعها إلى ثامنها،
 ويكتفي ذلك في إثبات أنَّ نسبة التحرير إلى الشيعة ظلم و عدوان، وأمَّا
 المتأخرون فحدث عنهم ولا حرج، ونكتفي منهم بنقل الكلمة للأستاذ الأكبر
 الإمام الخميني رض في هذا المجال، حيث قال:

-
- ١. تفسير البيان: ٣ / ١.
 - ٢. مجمع البيان، المقدمة.
 - ٣. أجوبة المسائل المهمّة: المسألة ١٣.

إن الواقف على عناية المسلمين بجمع الكتاب وحفظه وضبطه، قراءة وكتابة، يقف على بطلان تلك المزعومة (التحريف) وأنه لا ينبغي أن يرکن إليها ذو مسكة، وما ورد فيه من الأخبار بين ضعيف لا يستدلّ به ، إلى مجعله تلوح منه أمارات الجعل، إلى غريب يقضى منه العجب، إلى صحيح يدلّ على أن مضمونه، تأویل الكتاب وتفسيره.^(١)

أجل، الغفلة عن ذلك وعدم التفرقة بين تأویل القرآن وتنزيله دعا بعضهم إلى القول بالتحريف، قال المفيد (المتوفى ٤١٣ هـ):

قد قال جماعة من أهل الإمامة إنّه لم ينقص من الكلمة ولا من آية ولا من سورة، ولكن حذف ما كان مثبتاً في مصحف أمير المؤمنين عليه السلام من تأویله وتفسير معانيه على حقيقة تنزيله، وذلك كان ثابتاً منزلاً وإن لم يكن من جملة كلام الله تعالى الذي هو القرآن المعجز وقد يسمى تأویل القرآن قرآنًا - إلى أن قال: -

وعندي أن هذا القول أشبه من مقال من ادعى نقصان كلام من نفس القرآن على الحقيقة دون التأویل، وإليه أميل والله أسأل توفيقه للصواب.^(٢)

١. تهذيب الأصول: ٢ / ١٦٥.

٢. أوائل المقالات: الباب ٨١، ص ٥٩.

روايات النقيصة في كتب أهل السنة

ثم إن روايات النقيصة لا تختص بأحاديث الشيعة - وقد عرفت الرأي الصحيح فيها - بل هناك مجموعة من الروايات في كتب التفسير والحديث عند أهل السنة تدل على نقصان طائفية من الآيات وال سور، وهذا القرطبي يقول في تفسير سورة الأحزاب:

أخرج أبو عبيد في الفضائل وابن مردوه، وابن الأباري عن
عاشرة قالت: كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمان النبي مائتي
آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها إلا على ما هو
الآن.^(١)



و هذا هو البخاري يروي عن عمر قوله: «لولا أن يقول الناس إن عمر زاد في كتاب الله، لكتبت آية الرجم بيدي»^(٢) إلى غير ذلك من الروايات التي نقل قسما منها السيوطي في الإتقان.^(٣)

ومع ذلك فنحن نُجِّل علماء السنة ومحققيهم عن نسبة التحريف إليهم، ولا يصح الاستدلال بالرواية على العقيدة، ونقول مثل هذا في حق الشيعة، وقد عرفت أن الشيخ المفيد يحمل هذه الروايات على أنها تفسير للقرآن، وللسيد محمد رشيد رضا أيضاً كلام في توجيهه ما ورد حول نسخ

١. تفسير القرطبي: ١٤ / ١١٣؛ ولا حظ: الدر المنشور: ٥ / ١٨٠.

٢. صحيح البخاري: ٩ / ٧٩، باب الشهادة تكون عند الحاكم في ولاية القضاء.

٣. الإهان: ٢ / ٣٠

التلاوة في روايات أهل السنة نأتي بنصه، قال:

ليس كل وحي قرآن، فإن للقرآن أحكاماً ومزاياً مخصوصة وقد ورد في السنة كثير من الأحكام مسندة إلى الوحي ولم يكن النبي ﷺ ولا أصحابه يعدونها قرآن، بل جميع ما قاله ﷺ على أنه دين فهو وحي عند الجمهور، واستدلوا عليه بقوله: «وَمَا يُنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» وأظهره الأحاديث القدسية.

ومن لم يفقه هذه التفرقة من العلماء وقعت لهم أوهام في بعض الأحاديث رواية ودرایة وزعموا أنها كانت قرآنًا ونسخة». ^(١)

ب) موقف الشيعة من عدالة الصحابة

عدالة الصحابة كلهم ونزاهتهم من كل سوء هي أحد الأصول التي يتدين بها أهل السنة، قال ابن حجر:

«اتفق أهل السنة على أن الجميع عدول ولم يخالف في ذلك إلا شذوذ من المبتدةعة». ^(٢)

وقال الإيجي:

يجب تعظيم الصحابة كلهم، والكف عن القدح فيهم، لأن الله

١. تفسير المثان: ٤١٤ / ١، التعلقة.

٢. الإصابة: ١٧ / ١.

عظمهم وأثني عليهم في غير موضع من كتابه والرسول قد أحبهم وأثني عليهم في أحاديث كثيرة.^(١)

وقال التفتازاني:

اتفق أهل الحق على وجوب تعظيم الصحابة والكف عن الطعن فيهم، سيما المهاجرين والأنصار، لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم.^(٢)

غير أن الشيعة الإمامية عن بكرة أبيهم على أن الصحابة كسائر الرواية فيهم العدول وغير العدول، وإن كون الرجل صحابيًّا لا يكفي في الحكم بالعدالة، بل يجب تبع أحواله حتى يقف على وثاقته، وذلك لأن القول بعدالة جميع الصحابة وزناهتهم من كل شيء مما لا يلائم القرآن والسنة ويکذبه التاريخ، *والإمام تقي الدين أبو الحسن علي بن حسین*
الصحابة في الذكر الحكيم

إن الذكر الحكيم يصنف الصحابة إلى أصناف يمدح بعضها ويذم بعضًا آخر، فالممدوحون هم السابقون الأولون^(٣) والمبايعون تحت الشجرة^(٤) والمهاجرون والأنصار^(٥) وأمام المذمومون فهم أصناف نشير إلى بعضها:

-
- | | |
|---|---|
| <p>١. شرح المواقف: ٣٧٣ / ٨</p> <p>٢. شرح المقاصد: ٣٠٣ / ٥</p> <p>٤. راجع: الفتح: ١٨</p> | <p>٣. راجع: التوبية: ١٠٠</p> <p>٥. راجع: الحشر: ٨</p> |
|---|---|

١. **المنافقون:** لقد أعطى القرآن الكريم عناية خاصة بعصبة المنافقين، وأعرب عن نواياهم وندد بهم في السور التالية: البقرة، آل عمران، المائدة، التوبية، العنكبوت، الأحزاب، محمد، الفتح، الحديد، المجادلة، الحشر و المناقين، وهذا يدل على أنهم كانوا جماعة هائلة في المجتمع الإسلامي.
٢. **المرتابون والسماعون:** يحكي سبحانه عن طائفة من أصحاب النبي أنهم كانوا يستأذنونه في ترك الخروج إلى الجهاد، ويصفهم بأنّ في قلوبهم إرتياح، وأن خروجهم إلى الجهاد لا يزيد المسلمين إلا خبلاً، وأنهم يقومون بالسماع للكفار.^(١)
٣. **الظانون بالله غير الحق:** يحكي سبحانه عن طائفة من أصحاب النبي أنهم كانوا يظنون بالله غير الحق ظنّ الجاهلية، إذ يشكّون في كون المسلمين على صراط الحق ويقولون: **إِنَّمَا كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا**^(٢)
٤. **المولون أمام الكفار:** يستفاد من بعض الآيات ويشهد التاريخ على أن جماعة من صحابة النبي إنهزموا عن القتال مع الكفار يوم أحد وحنين؛ قال ابن هشام في تفسير الآيات النازلة في أحد:

ثُمَّ أَتَهُمْ عَلَى الْفَرَارِ عَنْ نَبِيِّهِمْ وَهُمْ يَدْعُونَ، لَا يَعْطِفُونَ

عليه لدعائه إياهم، فقال:

١. لاحظ: التوبية: ٤٥ - ٤٧.

٢. آل عمران: ١٥٤.

﴿إِذْ تُضْعِدُونَ وَ لَا تَلُوْنَ عَلَىٰ أَحَدٍ وَ الرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أَخْرَاكُمْ﴾^(١).

وقال في انهزام الناس يوم حنين:

فلما انهزم الناس ورأى من كان مع رسول الله ﷺ من جفاة أهل مكة، الهزيمة تكلم رجال منهم بما في أنفسهم من الضغف، فقال أبو سفيان بن حرب لا تتهي هزيمتهم دون البحر، وصرخ جبلة بن حنبل: ألا بطل السحر اليوم.^(٢)

هذه صنوف من الصحابة ندد بهم القرآن الكريم وعيّرهم بذمائم أفعالهم وقبائح أو صافهم، فأبعد هذا يصبح أن يعد جميع الصحابة عدواً أتقياء، ويرمي من يقدح في هؤلاء بالزندة و البدعة؟ مع أن الله سبحانه وصف طائفة منهم (و هم السكاعون) بالظلم.

الصحابة في السنة النبوية

روى أبو حازم عن سهل بن سعد قال، قال النبي ﷺ: «إنني فرطكم على العوض من ورد شرب، ومن شرب لم يظماً أبداً، وليردنَّ علىَّ أقوام أعرفهم ويعروفوني، ثم يحال بيني وبينهم...» قال أبو حازم: فسمع النعمان بن أبي عياش، وأنا أحذنهم بهذا الحديث فقال: هكذا سمعت سهلاً يقول؟ فقلت: نعم، قال: وأناأشهد على أبي سعيد الخدري لسمعته يزيد فيقول: إنهم مني، فقال:

١. آل عمران: ١٥٣.

٢. السيرة النبوية: ٣ / ١١٤ و ٤ / ٤٤٤ وج

إِنَّكَ لَا تَدْرِي مَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ، فَأَقُولُ: سَحْقًا سَحْقًا لِمَنْ بَدَّلَ بَعْدِي، أَخْرِجْهُ
البخاري و مسلم». ^(١)

و روى البخاري ومسلم أنَّ رسول الله ﷺ قال:

يَرِدُ عَلَيَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَهْطٌ مِّنْ أَصْحَابِي (أَوْ قَالَ مِنْ أَمْتِي) فَيَحْلِئُونَ عَنِ
الْحَوْضِ، فَأَقُولُ يَا رَبَّ أَصْحَابِي، فَيَقُولُ: إِنَّهُ لَا يَعْلَمُ لَكَ بِمَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ، إِنَّهُمْ
إِرْتَدُوا عَلَى أَدْبَارِهِمُ الْقَهْرِيِّ. ^(٢)

و قد اكتفينا من الكثير بالقليل، ومن أراد الوقوف على ما لم نذكره
فليراجع جامع الأصول لأبن الأثير.



التاريخ وعدالة الصحابة

كيف يمكن عد الصحابة جميعاً عدواً والتاريخ بين أيدينا، نرى أنَّ
بعضهم كوليد بن عقبة ظهر عليه الفسق في حياة النبي وبيته، أما الأول فمن
المجمع عليه بين أهل العلم أنَّ قوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ فَبَرِّئُوهُمْ فَإِنْ شَاءُوا هُمْ
فَتَبَيَّنُوا» ^(٣).

نزلت في شأنه، كما نزل في حقه قوله تعالى:

«أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوْنَ» ^(٤).

١. جامع الأصول: ١١ / ١٢٠، رقم الحديث ٧٩٧٢.

٢. نفس المصدر: الحديث ٧٩٧٣.

٣. الحجرات: ٦.

٤. السجدة: ١٨، لاحظ: تفسير الطبرى: ٢١ / ٦٢؛ و تفسير ابن كثير: ٣ / ٤٥٢.

وأما الثاني فروى أصحاب السير والتاريخ أنَّ الوليد سكر وصلَّى
الصيَّح بأهل الكوفة أربعاءً ثمَّ التفت إليهم وقال: هل أزيدكم...^(١)

و هذا قدامة بن مظعون صحابي بدرى، روى أنَّه شرب الخمر، وأقام
عليه عمر الحد^(٢) ولا درأ عنه الحد بحججَة أنه بدرى، ولا قال: قد نهى رسول
الله^ﷺ عن ذكر مساوى الصحاوة، كما أنَّ المشهور^(٣) أنَّ عبد الرحمن
الأصغر بن عمر بن الخطاب، قد شرب الخمر وضربه عمر حدًا فمات،
وكان ممَّن عاصر رسول الله^ﷺ.

إنَّ بعض الصحابة خضب وجه الأرض بالدماء، فاقرأ تاريخ بسر بن
أرطاة، حتى أنَّه قتل طفليْن لعبد الله بن عباس، وكم وكم بين الصحابة لدَّة
هؤلاء من رجال العيت والفساد، قد حفل التاريخ بضبط مساوئهم، أُفبعد
هذه البَيَّنات يصحُّ التقول بعدالة الصحابة مطلقاً!^{١٩}

إنَّ النَّظرة العابرة لتاريخ الصحابة تقضي بأنَّ بعضهم كان يتهم الآخر
بالنفاق والكذب^(٤)، كما أنَّ بعضهم كان يقاتل بعضًا ويقود جيشاً لمحاربته،
فقتل بين ذلك جماعة كثيرة، أفهل يمكن تبرير أعمالهم من الشاتم
والمشتوم، والقاتل والمقتول، وعددهم عدولاً ومثلاً للفضل والفضيلة؟!

١. راجع: الكامل لأبي الأثير: ٣ / ١٠٥ - ١٠٧؛ أسد الغابة: ٥ / ٩١.

٢. أسد الغابة: ٤ / ١٩٩؛ وسائر الكتب الرجالية.

٣. نفس المصدر: ٣ / ٣١٢.

٤. راجع في ذلك: صحيح البخاري: ٥ / ١٨٨، في تفسير سورة النور، مشاجرة سعد بن معاذ مع
سعد بن عبادة في قضية الإفك.

حديث أصحابي كالنجوم

إن القائلين بعذالة الصحابة جمِيعاً يتَمسَّكون بما يروى عن النبي ﷺ
أَنَّه قَالَ: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمْ أَقْتَدِيْتُمْ اهتديتم».^(١)

أقول: كيف يصح إسناد هذا الحديث إلى رسول الله ﷺ مع أن لازمه
الأمر بالمتناقضين؟ لأنَّ هذا يوجب أن يكون أهل الشام في صفَين على
هدي، وأن يكون أهل العراق أيضاً على هدي، وأن يكون قاتل عمار بن
ياسر مهتدِياً، وقد صَحَّ الخبر عن النبي ﷺ أَنَّه قَالَ لِهِ: «تَقْتُلُكَ الْفَتَّةُ الْبَاغِيَةُ».

وقال سبحانه: «فَقَاتَلُوا التَّيْمَانَى تَبَغِيْ حَتَّى تَبَغِيْ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ»^(٢)

فدلَّ على أنها ما دامت موصوفة بالمقام على البغي فهي مفارقة لأمر
الله، ومن يفارق أمر الله لا يكون مهتدِياً.

إنَّ هذا الحديث موضوع على لسان النبي الأكرم، كما صرَّح بذلك
جماعة من أعلام أهل السنة، قال أبو حيَّان الأندلسي: «هو حديث موضوع لا
يصح بوجه عن رسول الله». ثمَّ نقل قول الحافظ ابن حزم في رسالته «إبطال
الرأي والقياس» ما نصَّه: «وَهَذَا خَبْرٌ مَكْذُوبٌ بَاطِلٌ لَمْ يَصُحْ قُطُّ».

ثمَّ نقل عن البزار صاحب المسند قوله: «وَهَذَا كَلَامٌ لَمْ يَصُحْ عَن
النَّبِيِّ ﷺ وَشَرِعَ بِالْطَّعْنِ فِي سُنْدِهِ».^(٣)

١. جامِعُ الأُصولِ: ٤١٠ / ٩، كتاب الفضائل، الحديث ٦٣٥٩.

٢. الحجرات: ٩.

٣. لاحظ جميع ذلك: في تفسير البحر المعجِّل: ٥ / ٥٢٨.

ثم إن التفتازاني وإن أخذته العصبية في الدعوة إلى ترك الكلام في حق البغاء والجائزين، لكنه أصرح بالحقيقة فقال:

ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التاريخ، والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره على أن بعضهم حاد عن طريق الحق، ويبلغ حد الظلم والفسق... إلا أن العلماء لحسن ظنهم بالصحابة ذكروا لها محامل وتأويلات بها تلبيق...^(١).

كلمة لبعض المعاصرین من أهل السنة

إن بعض المنصفين من المُصرِّفين المعاصرین^(٢) قد اعترف بالحق، وأراد الجمع بين رأيي السنة والشيعة في حق الصحابة، فقال:

إن منهج أهل السنة في تعديل الصحابة أو ترك الكلام في حقهم منهج أخلاقي، وإن طريقة الشيعة في نقد الصحابة وتقسيمهم إلى عادل وجائر منهج علمي، فكل من المنهجين مكمل للأخر - إلى أن قال: - إن الشيعة وهم شطر عظيم من أهل القبلة يضعون جميع المسلمين في ميزان واحد، ولا يفرقون بين صحابي وتابع ومتاخر، كما لا يفرقون بين متقدم في الإسلام وحدث عهد به إلا باعتبار درجة الأخذ بما جاء به حضرة

١. شرح المقاصد: ٥ / ٣١٠.

٢. الأستاذ داود حنفي المصري.

الرسول ﷺ والأئمّة الإثنا عشر بعده، وإن الصحابة في ذاتها ليست حصانة يتحصن بها من درجة الإعتقداد، وعلى هذا الأساس المتبين أباحوا لأنفسهم - اجتهاداً - نقد الصحابة والبحث في درجة عدالتهم، كما أباحوا لأنفسهم الطعن في نفر من الصحابة أخلوا بشروط الصحابة وحددوا عن محبة آل محمد ﷺ، كيف لا، وقد قال الرسول الأعظم ﷺ:

«إني تارك فيكم ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا، كتاب الله وعترتي آل بيتي ...».

وعلى أساس هذا الحديث ونحوه يرون أن كثيراً من الصحابة خالفوا هذا الحديث بإضطهادهم لآل محمد ولعنهم البعض أفراد هذه العترة، ومن ثم فكيف يستقيم لهؤلاء المخالفين شرف الصحابة، وكيف يوسموا باسم العدالة؟!

ذلك هو خلاصة رأي الشيعة في نفي صفة العدالة عن بعض الصحابة، وتلك هي الأسباب العلمية الواقعية التي بنوا عليها حججهم^(١).

ج) التلقية بين الوجوب والحرمة

مما يشئ به على الشيعة قولهم بالثقة وعملهم به في أحابيب وظروف خاصة، ولكن المشتتين لم يقفوا على مغزاها، ولو ثبّتوا في الأمر ورجعوا

إلى الكتاب والسنّة لوقفوا على أنها مما تحكم به ضرورة العقل ونضج الشريعة.

حقيقة التقىة وغايتها

التقىة مشتقة من الوقاية والمراد منها التحفظ على ضرر الغير بموافقته في قول أو فعل مخالف للحق، وإذا كان هذا مفهومها فهي تقابل النفاق، تقابل الإيمان والكفر، فإن النفاق عبارة عن إظهار الحق واحفاء الباطل، ومع هذا التباين بينهما لا يصح عدّها من فروع النفاق، كما أن القرآن الكريم يعرف المنافقين بالمتظاهرين بالإيمان والمبطنين للكفر، يقول سبحانه:

﴿إِذَا جَاءَكُمُ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهُدُ إِنَّكُمْ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكُمْ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهُدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾^(١)

فالغاية من التقىة الدينية هي صيانة النفس والعرض والمال، وذلك في ظروف قاهرة لا يستطيع فيها المؤمن أن يعلن عن موقفه الحق صريحاً، إن التقىة سلاح الضعيف في مقابل القوي الغاشم، سلاح من يبتلي بمن لا يحترم دمه وعرضه وماليه، لا شيء إلا لأنّه لا يتتفق في بعض المبادئ والأفكار.

فإذا كان هذا معنى التقىة ومفهومها، وكانت هذه غايتها، فهو أمر فطري يسوق الإنسان إليه قبل كل شيء عقله وتدعوه إليه فطرته، ولأجل ذلك

١. المنافقون: ١.

يستعملها كل من ابتهل بالملوك والساسة الذين لا يحترمون شيئاً سوى رأيهم وفكيرتهم ومطامعهم ولا يتزدرون عن التنكيل بكل من يعارضهم في ذلك، من غير فرق بين المسلم - شيعياً كان أم سنياً - ومن هنا يظهر جدواي التقية وعمق فائدتها.

التقية في الكتاب العزيز

إن التقية من المفاهيم القرآنية التي وردت في أكثر من موضع في القرآن الكريم، وفي تلك الآيات إشارات واضحة إلى الموارد التي يلجأ فيها المؤمن إلى استخدام هذا المسلك الفطري خلال حياته أثناء الظروف العصبية ليصون بها نفسه وعرضه وماليه، أو نفس من يمت إليه بصلة وعرضه (١) وماليه، كما استعملها مؤمن آل فرعون لصيانة الكليم عن القتل والتنكيل وغير ذلك من الموارد، وإليك بعض الآيات الدالة على مشروعية التقية بالمعنى المتقدم:

الأية الأولى:

قال سبحانه: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌ بِالإِيمَانِ» (٢).

ترى أنه سبحانه يجوز إظهار الكفر كرهاً ومجاراة للكافرين خوفاً منهم بشرط أن يكون القلب مطمئناً بالإيمان وصرّح بذلك لفيف من المفسّرين.

٢. النحل: ١٠٦.

١. لاحظ القصص: ٢٠.

قال الزمخشري:

روي أنَّ أنساً من أهل مكة فتنوا فارتَدُوا عن الإسلام بعد دخولهم فيه، وكان فيهم من أكره وأجرى كلمة الكفر على لسانه و هو معتقد للإيمان، منهم عمَّار بن ياسر وأبواه: ياسر وسمِيَّة، وصهيب وبلال وخباب. أمَّا عمَّار فأعطاهم ما أرادوا بلسانه مكرها...^(١)

و قال القرطبي:

قال الحسن: التقية جائزة للإنسان إلى يوم القيمة، ثمَّ قال: أجمع أهل العلم على أنَّ من أكره على الكفر حتى خشي على نفسه القتل أَنَّه لا إثم عليه إنْ كفَرَ و قلبه مطمئن بالإيمان، ولا تبين زوجته، ولا يحکم عليه بالكفر، وهذا قول مالك و الكوفيين والشافعى.^(٢)

وقال الخازن:

«التقية لا تكون إلا مع خوف القتل مع سلامنة النية، قال الله تعالى: «إِلَّا مَنْ أَكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌ بِالإِيمَانِ»، ثمَّ هذه التقية رخصة». ^(٣)

١. الكشف: ٢ / ٤٣٠؛ لاحظ أيضًا: مجمع البيان للطبرسي: ٣ / ٣٨٨.

٢. الجامع لأحكام القرآن: ٤ / ٥٧.

٣. تفسير الخازن: ١ / ٢٧٧.

الآية الثانية

قال سبحانه: ﴿لَا يَتَحِدُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أُولَئِنَاءِ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَعْقُلُوا مِنْهُمْ تُقَاتَةً﴾^(١)

هذه الآية أيضاً كاختها ناصحة على جواز التقية، كما صرّح بذلك المفسرون، كالطبرى، والزمخشري، والرازي، والألوسي، وجمال الدين القاسمى، والمراغى وغيرهم، قال الأخير:

قد استنبط العلماء من هذه الآية جواز التقية بأن يقول الإنسان أو يفعل ما يخالف الحق، لأجل التوقي من ضرر يعود من الأعداء إلى النفس أو العرض أو المال.^(٢)

ذكر تقية الكافر من رسدي

الإجابة عن سؤال

قد يقال: إن الآيتين راجعتان إلى تقية المسلم من الكافر، ولكن الشيعة تتّقى إخوانهم المسلمين، فكيف يستدلّ بهما على صحة عملهم؟

والجواب: أن مورد الآيتين وإن كان هو اتقاء المسلم من الكافر، ولكن المورد لا يكون مختصاً لحكم الآية إذا كان الملاك موجوداً في غيره، وقد عرفت أن وجه تشرع التقية هو صيانة النفس والعرض والمال من الهلاك

١. آل عمران: ٢٨.

٢. تفسير المراغى: ٣ / ١٣٦؛ ولا حظ: تفسير الطبرى: ٣ / ١٥٣؛ الكشاف: ١ / ٤٢٢؛ مفاتيح الغيب: ٨ / ١٣؛

روح المعانى: ٣ / ١٢؛ محسن التأويل: ٤ / ٨٢.

والدمار، فإن كان هذا الملاك موجوداً في غير مورد الآية، فيجوز، أخذها بوحدة الملاك.

قال الرازى:

ظاهر الآية (آية آل عمران) إن التقىة إنما تحل مع الكفار الغالبين، إلا أن مذهب الشافعى إن الحالة بين المسلمين إذا شاكلت الحالة بين المسلمين والكافرين حلّت التقىة محاماة عن النفس، وقال: التقىة جائزة لصون النفس، وهل هي جائزة لصون المال؟ يحتمل أن يحكم فيها بالجواز لقوله عليه السلام: حرمة مال المسلم كحرمة دمه، وقوله عليه السلام: «من قتل دون ماله فهو شهيد». ^(١)



و قال العراغي في تفسير آية النحل عليه السلام:

و يدخل في التقىة مداراة الكفارة والظلمة والفسقة، والإنة الكلام لهم، والتبسم في وجوههم ويدل المال لهم، لكتف أذاهم وصيانته العرض منهم، ولا يعد هذا من الموالاة المنهي عنها، بل هو مشروع، فقد أخرج الطبراني قوله عليه السلام: «ما وقى المؤمن به عرضه فهو صدقة». ^(٢)

و التاريخ بين أيدينا يحدّثنا بوضوح عن لجوء جملة معروفة من كبار المسلمين إلى التقىة في ظروف عصبية، وخير مثال على ذلك ما أورده

٢. تفسير العراغي: ١٣٦ / ٣.

١. مفاتيح القلب: ١٢ / ٨.

الطبرى في تاريخه عن محاولة المأمون دفع وجوه القضاة والمحدثين في زمانه إلى الإقرار بخلق القرآن قسراً، ولما أبصر أولئك المحدثون حذ السيف مشهراً عمدوا إلى مصانعة المأمون في دعواه وأسرّوا معتقدهم في صدورهم، ولما عوتبوا على ما ذهبوا إليه من موافقة المأمون برّروا عملهم بعمل عمّار بن ياسر^(١) والقصة شهيرة وصریحة في جواز اللجوء إلى التقية التي دأب البعض على التشییع فيها على الشیعه، والذي دفع بالشیعه إلى التقیة بين إخوانهم وأبناء دینهم إنما هو الخوف من السلطات الغاشمة، فلو لم يكن هناك في غابر الزمان - من عصر الأمویین ثم العباسیین والعثمانیین - أي ضغط على الشیعه، كان من المعقول أن تنسى الشیعه كلمة التقیة وأن تمحوها من دیوان حياتها، ولكن بالأسف أن كثيراً من إخوانهم كانوا أداة طیعة بيد الأمویین و العباسیین الذين كانوا يرون في مذهب الشیعه خطراً على مناصبهم فكانوا يؤلیون العالمة من أهل السنة على الشیعه يقتلونهم ويضطهدونهم وينكلون بهم، ونتيجة لتلك الظروف الصعبة لم يكن للشیعه، بل لكل من يملك شيئاً من العقل، وسيلة إلا اللجوء إلى التقیة أو رفع اليد عن المبادئ المقدّسة التي هي أعلى عنده من نفسه وماليه والشواهد على ذلك أكثر من أن تحصى.

التقیة المحرّمة

إن التقیة كما تجب لحفظ النفوس والأعراض والأموال، إنها تحرم إذا

ترثب عليها مفسدة أعظم، كهدم الدين و خفاء الحقيقة على الأجيال الآتية، و تسلط الأعداء على شؤون المسلمين و حرماتهم و معابدهم، ولأجل ذلك ترى أنَّ كثيراً من أكابر الشيعة رفضوا التقىة في بعض الأحيان وقدموا أنفسهم وأرواحهم أضاحي من أجل الدين.

قال الإمام الخميني رض:

تحرم التقىة في بعض المحرمات والواجبات التي تمثل في نظر الشارع والمتشرعة مكانة بالغة، مثل هدم الكعبة والمشاهد المشرفة، والرُّد على الإسلام و القرآن، والتفسير بما يفسر المذهب ويطابق الإلحاد و غيرها من عظام المحرمات، ولا تعمها أدلة التقىة ولا الإضطرار ولا الإكراه.

و تدل على ذلك معتبرة مساعدة بن صدقة و فيها: فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقىة مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز»^(١).

كلمة لبعض المحققين من أهل السنة

نختِم المقال بِنَقلِ كلام للعلامة الشهريستاني حيث قال:

إنَّ التقىة شعار كل ضعيف مسلوب الحرية، إنَّ الشيعة قد اشتهرت بالتقىة أكثر من غيرها لأنَّها منيت بإستمرار الضغط

١. الوسائل: كتاب الأمر بالمعروف، الباب ٢٥، الحديث ٦٧، لاحظ: الرسائل، للإمام الخميني:

عليها أكثر من أية أمة أخرى، فكانت مسلوبة الحرية في عهد الدولة الأموية كله، وفي عهد العباسين على طوله، وفي أكثر أيام الدولة العثمانية، ولأجله استشعروا بشعار التقى أكثر من أي قوم، ولما كانت الشيعة تختلف عن الطوائف المخالفة لها في قسم مهم من الإعتقادات في أصول الدين وفي كثير من الأحكام الفقهية، والمخالفة تستجلب بالطبع رقابة، وتصدقه التجارب، لذلك أصبحت الشيعة مضطربة في أكثر الأحيان إلى كتمان ما تختص به من عادة أو عقيدة أو فتوى، وكتاب أو غير ذلك، تبتغي بهذا الكتمان صيانة النفس والنفيس، و المحافظة على الوداد والأخوة مع سائر إخوانهم المسلمين لشلة تنشق عصا الطاعة، ولكن لا يحس الكفار بوجود اختلاف ما في المجتمع الإسلامي فيتوسع الخلاف بين الأمة محمدية - إلى أن قال: - لقد كانت التقى شعاراً لآل البيت عليهم السلام دفعاً للضرر عنهم ومن أتباعهم وحقنا لدمائهم واستصلاحاً لحال المسلمين و جمعاً لكلمتهن ولما لشعثهم، وما زالت سمة تعرف بها الإمامية دون غيرها من الطوائف والأمم، وكل إنسان إذا أحسن بالخطر على نفسه، أو ماله بسبب نشر معتقده، أو التظاهر به لابد أن يكتم ويتنقي مواضع الخطر، وهذا أمر تقتضيه فطرة العقول - إلى آخر ما قال - ^(١).

أسأل الله تعالى البصيرة في الدين وتوحيد صفوف المسلمين
في سبيل الحق واليقين

«قُلْ هُذِهِ سَبِيلٌ أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي»^(١)

والحمد لله رب العالمين.



جامعة الأزهر

فهرس المصادر

١. القرآن الكريم، كلام الله جل جلاله.
٢. إثبات وجود خدا (فارسي)، جان كلور مونسماً، المترجم، أحمد آرام،
انتشارات حقيقة، تهران، ١٣٥٥ ش.
٣. الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن
أبي بكر، منشورات الرضي، قم المقدسة.
٤. الأمالى، الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن
بابويه، مؤسسه الأعلمى للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٠ ق.
٥. أحكام القرآن، الجصاص، أحمد بن علي الرازي، دار الكتاب
العربي، بيروت، ١٣٣٥ ق.
٦. إلقاء العوام عن علم الكلام، الغزالى، أبو حامد محمد بن محمد بن
محمد الطوسي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٦ ق.
٧. الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل ، السبحانى ، جعفر،

- الدار الإسلامية، بيروت، ١٤١٠ق.
٨. أصول الفلسفة (فارسي)، الطباطبائي، السيد محمد حسين، دار العلم، قم المقدسة، ١٣٥٠ ش.
٩. الأسفار الأربعية في الحكمة الإلهية، صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي، مكتبة المصطفوي، قم المقدسة.
١٠. الإبانة عن أصول الديانة، الأشعري، ابوالحسن علي بن إسماعيل، مكتبة دار البيان، السورية، ١٤١٦ق.
١١. أساس التقديس، فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٣ق.
١٢. الاقتصاد في الإعتقاد الغرالي، أبو الحامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٤٢١ق.
١٣. أجود التقريرات، الإمام الخوئي، السيد أبو القاسم، مكتبة المصطفوي، قم المقدسة.
١٤. الإعتقدات في دين الإمامية، الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، المطبعة العلمية، قم المقدسة، ١٤١٢ق.
١٥. إظهار الحق، الهندي، الشيخ رحمة الله بن خليل الرحمن، دار الفكر، القاهرة.

١٦. الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٣ق.
١٧. أسد الغابة، ابن الأثير، عز الدين علي بن محمد الجوزي، تحقيق على محمد معوض، و عادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٨. أصول الدين، البغدادي، أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر تميمي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧ق.
١٩. الإمامة والسياسة، ابن قتيبة الدينوري، عبدالله بن مسلم، دار المعرفة، بيروت.
٢٠. أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن نعман، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم المقدسة، ١٤١٣ق.
٢١. أنوار الملوك في شرح الياقوت، العلامة الحلبي، جمال الدين الحسن بن يوسف، منشورات الرضي، قم المقدسة، ١٤١٤ق.
٢٢. الاعتصام بالكتاب والسنّة، السبعاني، جعفر، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة، ١٤١٤ق.
٢٣. الأحكام السلطانية، الماوردي، أبوالحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، دار الفكر، بيروت.

٢٤. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ناصر الدين أبوسعيد عبد الله بن عمر بن محمد، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤١٠ق.

٢٥. إعجاز القرآن، الجرجاني، عبدالقاهر،

٢٦. إرشاد الطالبين، السيوري، مقداد بن عبدالله، مكتبة المرعشى النجفى، قم المقدسة، ١٤٠٥ق.

ب

٢٧. البرهان على صحة طول عمر الإمام صاحب الزمان (عج)، الكراچکی، الشيخ أبوالفتح، ضمن كتاب كنز الفوائد، دار الذخائر، قم.



٢٨. البرهان في تفسير القرآن، البحرياني، السيد هاشم، دار الكتب العلمية، قم المقدسة.

٢٩. البيان والتبيين، الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر كنانى، عبد السلام محمد هارون، القاهرة - ١٩٦٨م.

٣٠. بين يدي الساعة، الدكتور عبدالباقي،

٣١. بحار الأنوار، المجلسي، المولى محمد باقر، المكتبة الإسلامية، تهران.

٣٢. بداية الحكمة، الطباطبائي، السيد محمد حسين، المكتبة الطباطبائي، قم المقدسة.

٣٣. بحوث في الملل والنحل، السبحاني، جعفر، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة، ١٤١٦ق.

٣٤. البيان في تفسير القرآن، الإمام الخوئي، السيد أبوالقاسم، أنوار الهدى، قم المقدسة، ١٤٠١ق.

ت

٣٥. التوحيد، الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن حسين بن بابويه، دار المعرفة، بيروت.

٣٦. تفسير المنار، عبده، الشيخ محمد، دار المعرفة، بيروت.

٣٧. تفسير المراغي، المراغي، أحمد مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٨. التعريفات، الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد، دار الفكر، بيروت، ١٤١٩ق.

٣٩. تنزيه الأنبياء، السيد الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي البغدادي، مكتبة بصيرتى، قم المقدسة.

٤٠. تاريخ الأمم والملوك، الطبرى، محمد بن جرير، مكتبة خياط، بيروت.

٤١. تصحيح الإعتقاد بصواب الإتقاد، الشيخ المفید، محمد بن محمد بن النعمان، انتشارات الرضي، قم المقدسة.

٤٢. تلخيص المحصل، الطوسي، الخواجہ نصیر الدین محمد بن محمد بن الحسن، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥ ق.
٤٣. تاريخ المذاهب الإسلامية، أبو زهرة، محمد، دار الفكر العربي، قاهرة، ١٩٨٩ م.
٤٤. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير الدمشقي، عماد الدين ابوالفداء اسماعيل، دار الأندلس، بيروت، ١٤١٦ ق.
٤٥. تاريخ حصر الإجتهاد، الطهراني، الشيخ، آغا بزرگ، مدرسة الإمام المهدي (عج)، خونسار - ایران، ١٤٠١ ق.
٤٦. تنبيه الأمة وتنزيه الملك، النائيني، الشيخ محمد حسين، شركت سهامي انتشار، تهران.
٤٧. تمهيد الأولي وتلخيص الدلائل، الباقلانی، القاضي أبو بكر محمد بن الطیب، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤١٤ ق.
٤٨. تهذیب الأصول، السبحانی، جعفر، مطبعة مهر، قم المقدسة.
- ث
٤٩. ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن حسين بن بابويه، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بيروت، ١٤١٠ ق.

ج

٥٠. جهان بینی علمی (فارسی)، راسل، برتراند، سید حسن منصور، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۰ ش.

٥١. الجامع الصحيح (سنن الترمذی)، الترمذی، أبو عیسی، دارالکتب العربي، بيروت، ١٤٢٣ق.

٥٢. جامع الاصول، ابن الأثیرالجزری، علي بن محمد بن محمد بن عبد الواحد، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣ق.

٥٣. الجامع لأحكام القرآن، القرطسی، محمد بن أحمد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٢٣ق.


 مكتبة وطنية إسلامية

٥٤. حلیة الأولیاء، الإصفهانی، أبو نعیم احمد بن عبد الله، قاهره، ١٩٣٢م.

٥٥. حیاة محمد بن علی، هیکل، محمد حسین، مکتبة النهضة المصرية، قاهره، ١٩٦٨م.

خ

٥٦. الخصال، الصدوق، ابو جعفر محمد بن علي بن حسين بن بابويه، المکتبة الإسلامية، تهران، ١٣٥١ ش.

٥٧. الخطط المقريزية، المقرizi، تقى الدين احمد بن علي، مكتبة مدبولى، قاهره، ١٨٥٣ م.

٥٨. الخصائص الكبرى، السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر، حيدرآباد بالهند، ١٣٢٠ هـ

ذ

٥٩. الدر المثور، السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢١ ق.

٦٠. دلائل الصدق، المظفر، الشيخ محمد حسن، مكتبة النجاح، تهران.

٦١. دائرة المعارف القرن العشرين، فريد وجدي، محمد، دار المعرفة،
مكتبة تكنولوجيا علوم رسوم
بيروت.

ذ

٦٢. الذخيرة في علم الكلام، السيد الشريف المرتضى، ابوالقاسم على بن الحسين الموسوي البغدادي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١١ ق.

ر

٦٣. الرسائل، الإمام الخميني، السيد روح الله، مؤسسة اسماعيليان، قم المقدسة، ١٣٨٥ ق.

٦٤. رسالة التوحيد، عبده، الشيخ محمد، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢١ق.

٦٥. روح المعاني، الألوسي، السيد محمود، دار الفكر، بيروت.

س

٦٦. السيرة النبوية، ابن هشام، عبدالملك بن هشام بن ابيه، الحميري، دار المعرفة، بيروت.

٦٧. سنن ابن ماجة، ابن ماجه القزويني، محمد بن يزيد، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٥ق.

٦٨. سنن أبي داود، السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤ق.

ث

٦٩. شرح المواقف، الجرجاني، السيد الشريف على بن محمد، منشورات الشريف الرضي، قم المقدسة، ١٤١٢ق.

٧٠. شرح المنظومة، السبزواري، المولى هادي، النسخة الناصرية، ١٣٦٧ق.

٧١. شرح التجريد، القوشجي، المولى علي، منشورات الشريف الرضي، قم المقدسة.

٧٢. شرح الأصول الخمسة، الهمданى، القاضى عبدالجبار بن احمد، دار احياء التراث العربى، بيروت، ١٤٢٢ق.
٧٣. شرح العقائد النسفية، التفتازانى، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله، مطبعة مولوى محمد عارف، ١٣٦٤ش.
٧٤. شرح المقاصد، التفتازانى، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله، منشورات الشريف الرضي، قم المقدسة.
٧٥. شرح الإشارات، الطوسي، الخواجہ نصیر الدين محمد بن محمد بن الحسن، دفتر نشر الكتاب، ١٤٠٣ق.
٧٦. شرح العقائد العضدية، الدوانى، جلال الدين، مع تعلیقات السيد جمال الدين الأفغانى، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ١٣٨١ق.
٧٧. شرح العقيدة الطحاوية، الحنفى، ابن أبي العز، طبعة جديدة، مخرجة الأحاديث، كراچى.
٧٨. الشفاء الإلهيات، ابن سينا، أبو علي حسين بن عبدالله، راجعه و قدّم له الدكتور ابراهيم مذكر، الجمهورية العربية المتحدة.

ص

٧٩. صحيح البخاري، البخاري، محمد بن اسماعيل، دار المعرفة، بيروت.

٨٠ صحيح مسلم، النيشابوري، مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٨١ صبح الأعشى، القلقشندى، احمد بن علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧ق.

٨٢ صيانة القرآن عن التحريف، معرفة، محمد هادي، دار القرآن الكريم، قم، ١٤١٠ق.

ط

٨٣ الصحيفة السجادية، الإمام على بن الحسين زين العابدين عليه السلام، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة.

٨٤ الطبقات الكبرى، الكاتب الواقدي، محمد بن أسعد، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٤٢٥ق.

٨٥ الطراز المتضمن لأسرار البلاغة، العلوى، السيد يحيى بن حمزه، مؤسسة النصر، طهران، ١٣٣٢ق.

ع

٨٦ عيون أخبار الرضا عليه السلام، الصدوق، ابو جعفر محمد بن علي بن حسين بن بابويه، انتشارات جهان، تهران.

غ

٨٧. غاية المرام في علم الكلام، سيف الدين الأمدي، أبو الحسن علي بن محمد بن سالم التغلبي، القاهرة، ١٣٩١ق.

ف

٨٨. الفصل في الملل والأهواء والتحل، ابن حزم، على بن احمد الأندلسى، دار إحياء التراث العربى، ١٤٢٢ق.

٨٩. فجر الإسلام، أمين المصري، أحمد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦١م.



٩٠. قصّة الحضارة، ويل دورانت، زكي نجيب محمود، دار الجيل،
مترجمة من الإنجليزية إلى العربية، بيروت.

٩١. قواعد العقائد، الطوسي، الخواجہ نصیر الدین محمد بن محمد بن الحسن، تحقيق على الريانی الگلپایگانی، مركز مديرية الحوزة العلمية، بقم المقدسة، ١٤١٦ق.

٩٢. قواعد المرام في علم الكلام، البحراني، كمال الدين ميشم بن علي بن ميشم، مكتبة المرعشی النجفی، قم المقدسة، ١٤٠٦ق.

٩٣. القواعد الكلامية، الريانی الگلپایگانی، علي، مؤسسة الامام الصادق علیه السلام، قم المقدسة، ١٤١٨ق.

5

٩٤. الكامل في التاريخ، ابن الأثير، علي بن أبي الكرم الشيباني، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤١٤ق.

٩٥. كمال الدين و تمام النعمة، الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن حسين بن بابويه، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٦ق.

٩٦. كنز العمال، المتقي الهندي، علاء الدين على، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤٠٥ق.

٩٧. كشف الشبهات، محمد بن عبد الوهاب، في مجموعة الجامع الفريد، المدينة المنورة، ١٤١٠ق.

٩٨. كشف المراد، العلامة الحلبي، الحسن بن يوسف، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٩ق.

٩٩. الكافي، الكليني، محمد بن يعقوب، المكتبة الإسلامية، تهران، ١٣٨٨ق.

5

١٠٠. كوه مراد (فارسی)، الاهیجی، المولی عبدالرزاق، وزارة الثقافة والارشاد الاسلامی، تهران، ۱۳۷۲ ش.

ل

١٠١. اللّمع في الرد على أهل الزيف والبدع، الأشعري، أبوالحسن علي بن إسماعيل،

١٠٢. اللوامع الإلهية، السيوري، مقداد بن عبد الله، مكتب الإعلام الإسلامي، قم المقدسة، ١٤٢٢ق.

م

١٠٣. المفردات في غريب القرآن، الراغب الإصفهاني، الحسين بن محمد، المكتبة المرتضوية، تهران.

١٠٤. مفاهيم القرآن، السبحاني، جعفر، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة.

١٠٥. الملل والنحل، الشهري، عبد الكريم، دار المعرفة، بيروت.

١٠٦. المنفذ من التقليد، الحمصي الرازي، سعيد الدين، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٢ق.

١٠٧. معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، أحمد، دار الفكر، بيروت، ١٤١٨ق.

١٠٨. المغني في أبواب التوحيد والعدل، الهمданى، عبدالجبار ابن أحمد، دار الكتب، بيروت، ١٣٨٢ق.

١٠٩. المسائل السروية، الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، مصنفات الشيخ المفيد، المجلد السابع، قم المقدسة، ١٤١٣ق.
١١٠. منتخب الأثر، الصافي الگلپایگانی، لطف الله، مكتبة الداوري، قم المقدسة.
١١١. مجموعة الرسائل الكبرى، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، فاهره، ١٣٨٥ق.
١١٢. المواقف في علم الكلام، الإيجي، القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، عالم الكتب، بيروت.
١١٣. من لا يحضره الفقيه، الصدوق، أبو جعفر محمد بن حسين ابن بابويه، دار الكتب الإسلامية، تهران، ١٣٩٠ق.
١١٤. مصابيح الأنوار، الشبر، السيد عبدالله، مكتبة بصيرتي، قم المقدسة.
١١٥. مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، الشيخ محمد عبد العظيم، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٢ق.
١١٦. المستدرك على الصحيحين، الحكم النيشابوري، محمد بن عبدالله، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨م.
١١٧. المسند، ابن حنبل، احمد بن محمد، شرحه احمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ١٤١٦ق.

١١٨. المقدمة، ابن خلدون، دار القلم، بيروت، ١٩٧٨ م.
١١٩. المراجعات، العاملي، السيد شرف الدين، دار الصادق، بيروت.
١٢٠. المهدى، الصدر، السيد صدر الدين، انتشارات انصاريان، قم المقدسة.
١٢١. مجمع البيان في علوم القرآن، الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، دار أحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧٩ ق.
١٢٢. الميزان في تفسير القرآن، العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، مؤسسة الأعلمى، بيروت، ١٣٩٣ ق.
١٢٣. نهج البلاغة، السيد الشريف الرضي، أبوالحسن محمد بن الحسين الموسوي البغدادي، سيد كاظم محمدى - محمد دشتى، نشر امام على عليه السلام، قم المقدسة، ١٣٦٩ ش.
١٢٤. نهج الحق وكشف الصدق، العلامة الحلبي، الحسن بن يوسف، منشورات دار الهجرة، قم المقدسة، ١٤١٤ ق.
١٢٥. النص والإجتهاد، العاملي، السيد شرف الدين، انتشارات اسوة، قم المقدسة، ١٤١٣ ق.
١٢٦. نهاية الحكمة، الطباطبائى، السيد محمد حسين، دار التبلیغ الاسلامی، قم المقدسة.

٩

١٢٧. الوحي المحمدي، رشيد رضا، محمد، جمهورية مصر العربية، وزارة الأوقاف، القاهرة، ١٤٢١ق.
١٢٨. الواقي، الفيض الكاشاني، المولى محسن، مكتبة الامام امير المؤمنين عليه السلام، اصفهان، ١٤٠٦ق.
١٢٩. وقعة صفين، المنقري، نصر بن مزاحم، عبدالسلام محمد هارون، مكتبة آية الله العظمى مرعشى النجفى، قم.

١٣٠. الهدية السنّية، محمد بن عبد الوهاب، في مجموعة الجامع الفريد، المدينة المنورة.

ي

١٣١. ينابيع المودة، القندوزي الحنفي، الشيخ سليمان، مؤسسة الأعلمى، بيروت، ١٤١٨ق.
١٣٢. الياقوت والجواهر، الشعراوي، الشيخ عبد الوهاب، دار إحياء التراث العربي، بيروت.



مرکز تحقیقات کمپویز علوم رسانی

فهرس المحتويات

الصفحة	الموضوع
٥	مقدمة الطبعة الأولى: علم الكلام رائد الفطرة الإنسانية
٩	مقدمة الطبعة العاشرة: ثمرة التجربة حُسن الإختيار
١٣	الفصل الأول: مقدمات وأصول <small>جذورها في الفطرة</small>
١٣	١- دور الدين الإلهي في حياة الإنسان
١٥	٢- الدين والفطرة
١٦	٣. المعرفة المعتبرة
١٨	٤. وجوب البحث عن وجود الله تعالى
٢١	الفصل الثاني: برهان النظم واثبات وجود الصانع العليم
٢١	ما هو النظم؟
٢٢	تقرير برهان النظم
٢٣	برهان النظم في الوحي الإلهي

الصفحة	الموضوع
٢٥	إشكالات والإجابة عنها
٢٨	ثلاثة إشكالات أخرى لهيوم
٣٠	٢. برهان الحدوث تعريف الحدوث وأقسامه
٣١	حدوث الحياة في عالم المادة
٣٢	تقرير برهان الحدوث
٣٣	الإجابة عن شبهة رسول
٣٤	برهان الحدوث في الكتاب والسنّة
٣٦	٣. برهان الإمكاني والوجوب
٣٧	الأمر الأول: تقسيم الموجود إلى الواجب والممکن
٣٨	الأمر الثاني: كل ممکن ي تحتاج إلى عملة في وجوده
٣٩	الأمر الثالث: الدور ممتنع
٤٠	الأمر الرابع: التسلسل محال
٤١	تقرير برهان الإمکان
٤٢	برهان الإمکان في الذکر الحکیم
٤٣	إجابة عن إشكال
	<p style="text-align: center;">الباب الثاني في التوحيد ومراحله</p>
٤٤	الفعل الأول: التوحيد في الذات
٤٥	البرهان على بساطة ذاته تعالى

الصفحة	الموضوع
٤٦	دلائل وحدانيته
٤٦	أ. التععدد يستلزم التركيب
٤٧	ب. صرف الوجود لا يشئ ولا يتكرر
٤٧	التوحيد الذاتي في القرآن والحديث
٤٩	نظريّة التثليث عند النصارى
٤٩	نقد هذه النظرية
٥١	تسرب خرافات التثليث إلى النصرانية
٥٣	الفصل الثاني: التوحيد في العقائد
٥٧	الفصل الثالث: التوحيد في الخالقية
٥٨	موقف القرآن الكريم تجاه قانون العلنية
٦٠	التفسير الصحيح للتوجهات في الخالقية
٦٣	الإجابة عن شبهات
٦٣	أ. الثنوية وشبهة الشرور، والجواب عنه بوجهين:
٦٣	١. الشر أمر قياسي
٦٤	٢. الشر عدمي
٦٥	ب. التوحيد في الخالقية وقبائح الأفعال
٦٧	الفصل الرابع: التوحيد في الربوبية
٦٨	حقيقة الربوبية والتوحيد فيها
٧٠	دلائل التوحيد في الربوبية
٧١	١. تدبير الكون لا ينفك عن الخلق

الصفحة	الموضوع
٧٠	٢. انسجام النظام واتصال التدبير
٧١	مظاهر التوحيد في الربوبية
٧٢	١. التوحيد في الحاكمة
٧٣	٢. التوحيد في الطاعة
٧٤	٣. التوحيد في التشريع
٧٧	الفصل الخامس: التوحيد في العبادة
٧٨	ما هي حقيقة العبادة؟
	الباب الثالث
	في صفاته تعالى
٨٥	الفصل الأول: تقسيمات الصفات عند المتكلمين
٨٥	١. الصفات الجمالية والجمالية
٨٦	٢. صفات الذات وصفات الفعل
٨٦	٣. الحقيقة والإضافة
٨٧	٤. الذاتية والخبرية
٨٩	الفصل الثاني: فرق معرفة صفاته تعالى
٨٩	الأول: الطريق العقلي
٩١	الثاني: طريق الوحي الإلهي
٩١	الثالث: طريق الكشف والشهود
٩٥	الفصل الثالث: علمه تعالى
٩٥	ما هو العلم؟

الصفحة	الموضوع
٩٧	١. علمه سبحانه بذاته
٩٧	الأول: مفيض الكمال ليس فاقد له
٩٧	الثاني: التجرد عن المادة ملاك الحضور
٩٧	الإجابة عن إشكال
٩٨	٢. علمه سبحانه بالأشياء قبل إيجادها
٩٨	الأول: العلم بالسبب علم بالمسبب
٩٩	الثاني: إتقان الصنع يدل على علم الصانع
١٠٠	٣. علمه سبحانه بالأشياء بعد إيجادها
١٠١	علمه تعالى بالجزئيات
١٠١	شبهات المنكريين
١٠٢	١. العلم بالجزئيات يلازم التغيير في علمه تعالى
١٠٢	٢. إدراك الجزئيات يحتاج إلى آلة
١٠٥	الفصل الرابع: قدرته تعالى
١٠٥	تعريف القدرة
١٠٦	برهان قدرته تعالى
١٠٧	سعة قدرته تعالى
١٠٨	دفع شبهات في المقام
١١١	الفصل الخامس: حياته تعالى
١١١	حقيقة الحياة
١١٢	معنى حياته تعالى

الصفحة	الموضوع
١١٢	دلائل حياته تعالى
١١٥	الفصل السادس: إرادة الله تعالى
١١٥	حقيقة إرادته تعالى
١١٧	الإرادة في روایات أهل البيت
١٢١	الفصل السابع: كلامه تعالى
١٢١	الأقوال في تفسير كلامه تعالى
١٢٢	٢. نظرية الأشاعرة
١٢٥	كلامه سبحانه حادث أو قديم؟
١٢٥	١. نظرية القدم
١٢٥	٢. نظرية الحدوث
١٢٦	٣. نظرية القدم والحدوث
١٢٧	دلالة القرآن على حدوث كلامه تعالى
١٢٨	موقف أهل البيت
١٣١	الفصل الثامن: الصفات الخبرية
١٣١	الأول: الإثبات مع التكليف والتشبيه
١٣٢	الثاني: الإثبات بلا تكليف ولا تشبيه
١٣٤	الثالث: التفويض
١٣٥	الرابع: التأويل
١٣٧	الفصل التاسع: الصفات السلبية
١٣٨	١. ليس بجسم

الصفحة	الموضوع
١٣٨	٢. ليس في جهة ولا محل
١٣٨	٣. ليس حالاً في شيء
١٣٩	٤. ليس متحداً مع غيره
١٣٩	٥. ليس محلًا للمحوادث
١٤٠	٦. لا تقوم اللذة والألم بذاته
١٤٣	الفصل العاشر: الله تعالى ليس بعربي
١٤٣	ما هو موضوع النزاع؟
١٤٥	أدلة امتناع رؤيته تعالى
١٤٦	أدلة القائلين بالجواز
١٤٧	استدلال المجوزين بالكتاب العزيز
١٥٢	الرقية في روایات أهل البيت <small>عليهم السلام</small>
	الباب الرابع
	في مباحث العدل والحكمة
١٠٠	وفيه إثنا عشر فصلاً
١٠٧	الفصل الأول: تعريف الحكمة والعدل ودلائلهما
١٠٧	تعريف الحكمة
١٠٩	تعريف العدل
١٦٠	الملازمة بين الحكمة والعدل
١٦١	دلائل عدله تعالى وحكمته
١٧٥	الفصل الثاني: التحسين والتقبیح العقلیان



الصفحة	الموضوع
١٦٦	ملائكة المحسن والقبح
١٦٧	تعيين محل النزاع
١٦٧	دلائل المثبتين
١٧٩	أدلة النافعين
١٧١	التحسين والتقبیح في الكتاب العزيز
١٧٥	الفصل الثالث: أفعال الله سبحانه معلنة بالغايات
١٧٦	القرآن وأفعاله سبحانه الحكمة
١٧٧	مذهب الحكماء في أفعاله تعالى
١٧٩	الفصل الرابع: المصائب والشروع وحكمته تعالى
١٧٩	الأول: المصالح النوعية راجحة على المصالح الفردية
١٨٠	الثاني: ضالة علم الإنسان ومحدوديته
١٨١	الثالث: الغفلة عن القيم الإنسانية العليا
١٨١	الرابع: المصائب وليدة الذنوب والمعاصي
١٨٢	الفوائد التربوية للمصائب
١٨٢	١. المصائب وسيلة لتجير الطاقات
١٨٣	٢. البلايا جرس إنذار وسبل للعودة إلى الحق
١٨٤	٣. حكمة البلايا في حياة الأولياء
١٨٧	الفصل الخامس: التكليف بما لا يطاق قبيح
١٨٨	الأشاعرة وتجويز التكليف بما لا يطاق

الصفحة

الموضوع

١٩١

الفصل السادس: وجوب اللطف عند المتعلمين

١٩١

برهان وجوب اللطف

١٩٢

شروط اللطف

١٩٣

أقسام اللطف

١٩٠

الفصل السابع: الجبر والكسب

١٩٧

الجبر الممحض

١٩٧

نظرية الكسب

١٩٨

كلام القاضي الباقلاني

١٩٩

الغزالى وتفسير الكسب

٢٠٠

إنكار الكسب من محققى الأشاعرة

٢٠٣

الفصل الثامن: نظرية التقويم

٢٠٦

بطلان التفويض في الكتاب والسنّة

٢٠٩

الفصل التاسع: الأمر بين الأمرين

٢٠٩

١. وجود المعلول عين الربط بوجود علته

٢١٠

٢. وحدة حقيقة الوجود تلازم عمومية التأثير

٢١١

إيضاح وتمثيل

٢١٣

الأمر بين الأمرين في الكتاب والسنّة

٢١٧

الفصل العاشر: شبكات وردود

٢١٧

١. علم الله الأزلبي

٢١٨

٢. إرادة الله الأزلية

الصفحة	الموضوع
٢١٩	٣. لزوم الفعل مع المرجح الخارج عن الاختيار
٢٢٠	٤. التكليف بمعرفة الله تكليف بالمحال
٢٢١	٥. لا يوجد شيء إلا بالوجوب السابق عليه
٢٢٣	الفصل العادي عشر: القضاء والقدر
٢٢٣	١. تعريف القضاء والقدر
٢٢٤	٢. القضاء والقدر التشريعيان
٢٢٥	٣. القضاء والقدر العلميّان
٢٢٦	٤. القضاء والقدر العينيّان
٢٣١	الفصل الثاني عشر: في حقيقة البداء
٢٣٢	حقيقة البداء عند الإمامية
٢٣٤	تفسير البداء في ضوء الكتاب والسنة
٢٣٦	النزاع لفظي
٢٣٨	اليهود وإنكار النسخ والبداء
٢٤٠	التقدير المحتوم والموقوف
٢٤٧	باب الخامس
٢٤٩	في النبوة العامة
٢٤٩	مقدمة
٢٤٩	الفصل الأول: أدلة لزوم البعثة
٢٤٩	١. حاجة المجتمع إلى القانون الكامل
	شروط المقتن

الصفحة	الموضوع
٢٥١	٢. حاجة الإنسان إلى المعارف العالية
٢٥٠	الفصل الثاني: أدلة منكري بعثة الأنبياء
٢٥٩	الفصل الثالث: المعجزة والهات صدق دعوى النبوة
٢٥٩	تعريف المعجزة
٢٦١	دلالة المعجزة وقاعدة الحسن والقبح العقليين
٢٦٢	المعجزة دليل برهانى
٢٦٣	فوارق المعجزة لسائر خوارق العادة
٢٦٦	المعجزة وقانون العلية
٢٦٧	الفصل الرابع: حقيقة الوحي في النبوة
٢٦٨	وحي النبوة
٢٦٩	فرضية النبوة
٢٧٠	هل الوحي نتيجة تجلّي الأحوال الروحية؟
٢٧١	نقد هذه النظرية
٢٧٣	الوحى والشخصية الباطنة
٢٧٥	الفصل الخامس: عصمة أنبياء الله تعالى
٢٧٥	عصمة في اللغة والاصطلاح
٢٧٦	عصمة الأنبياء في تلقّي الوحي وإبلاغه
٢٧٧	لزوم عصمة الأنبياء عن المعاصي
٢٧٨	١. الوثوق فرع العصمة
٢٧٩	٢. التربية رهن عمل المربي

الصفحة	الموضوع
٢٨٠	عصمة الأنبياء في الكتاب العزيز
٢٨١	العصمة عن الخطأ في تطبيق الشريعة والأمور العادلة
٢٨٢	التنّزه عن المترّفات
٢٨٣	العصمة والاختيار
٢٨٧	باب السادس
٢٨٩	في النبوة الخاصة
٢٩٠	تمهيد
٢٩١	الفصل الأول: إعجاز البيان للقرآن الكريم
٢٩٢	اعتراف بلغاء العرب بإعجاز القرآن البيان
٢٩٣	أ) الوليد بن المغيرة
٢٩٤	ب) عتبة بن ربيعة
٢٩٥	ج) ثلاثة من بلغاء قريش
٢٩٦	نقد مذهب الصرفة
٢٩٧	الفصل الثاني: إعجاز القرآن من جهات أخرى
٢٩٨	١. عدم التناقض والاختلاف
٢٩٩	٢. الإخبار عن الغيب
٣٠٠	أ) التنبؤ بعجز البشر عن معارضته القرآن
٣٠١	ب) التنبؤ بانتصار الروم على الفرس
٣٠٢	ج) التنبؤ بالقضاء على العدو قبل لقائه
٣٠٣	د) التنبؤ بكثرة الذرية

الصفحة

الموضوع

٣٠٣

٣. الإخبار عن القوانين الكونية

٣٠٣

أ) الجاذبية العامة

٣٠٤

ب) حركة الأرض

٣٠٥

ج) دور الجبال في ثبات الأرض

٣٠٦

٤. الجامعية في التشريع

٣٠٧

٥. أمية حامل الرسالة

٣١١

الفصل الثالث: الخاتمية في هواء العقل والوحى

٣١٢

شبهة واهية

٣١٣

الخاتمية وخلود التشريع الإسلامي

٣١٤

١. حجية العقل في مجالات خاصة

٣١٥

٢. تشريع الاجتهاد

٣١٦

٣. صلاحيات المحاكم الإسلامي وشؤونه

٣١٧

٤. الأحكام التي لها دور التحديد

٣١٨

٥. الاعتدال في التشريع

الباب السابع**في الإمامة والخلافة**

٣٢١

الفصل الأول: لماذا نبحث عن الإمامة؟

٣٢٥

الفصل الثاني: حقيقة الإمامة عند الشيعة وأهل السنة

٣٢٧

مزهّلات الإمام وصفاته

٣٣١

الفصل الثالث: طرق إثبات الإمامة عند أهل السنة

الصفحة	الموضوع
٣٣٤	هل الشورى أساس الحكم والخلافة؟
٣٣٦	تصور النبي الأكرم للقيادة بعده
٣٣٩	الفصل الرابع: أدلة وجوب النعم في الإمامة عند الشيعة الإمامية
٣٣٩	أ) الفراغات الهائلة بعد النبي ﷺ في مجالات أربعة
٣٤٤	ب) الأمة الإسلامية ومثلث الخطر الداهم
٣٤٦	ج) نصب الإمام لطف إلهي
٣٤٨	مناظرة هشام بن الحكم مع عمرو بن عبيد
٣٥٣	الفصل الخامس: وجوب العمامة في الإمام
٣٥٤	١. الإمام حافظ للشريعة كالنبي ﷺ
٣٥٥	٢. آية ابتلاء إبراهيم عليه السلام
٣٥٧	٣. آية إطاعة أولي الأمر <small>﴿كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ﴾</small>
٣٦١	الفصل السادس: النصوص الدينية وتنصيبه على ﷺ للإمامية
٣٦٢	آية الولاية
٣٦٤	حديث «المنزلة»
٣٦٦	حديث «الغدير»
٣٦٨	دلالة الحديث
٣٧٠	لماذا أعرض الصحابة عن مدلول حديث الغدير؟
٣٧١	الفصل السابع: السنة النبوية والأئمة الإثناعشر
٣٧١	حديث اثنى عشر خليفة
٣٧٤	حديث الثقلين

الصفحة	الموضوع
٣٧٥	الفصل الثامن: الإمام الثاني عشر في الكتاب والستة
٣٧٩	أسئلة حول المهدي المنتظر (عجل الله تعالى فرجه الشريف)
٣٧٩	أ) كيف يكون إماماً وهو غائب؟
٣٨٢	ب) لماذا غاب المهدي عليه السلام؟
٣٨٣	ج) الإمام المهدي عليه السلام وطول عمره
٣٨٥	د) ما هي علامات ظهور المهدي (عج)؟
٣٨٩	الفصل التاسع: الرجعة
٣٩٢	أسئلة وأجوبتها
٣٩٧	الفصل الأول: براهين إثبات المعاد
٣٩٨	الأول: صيانة الخلقة عن العبث
٣٩٩	الثاني: المعاد مقتضى العدل الإلهي
٤٠٠	الثالث: المعاد مجلى لتحقق مواعيده تعالى
٤٠٣	الفصل الثاني: بقاء النفس الإنسانية بعد الموت
٤٠٤	أ) البراهين العقلية
٤٠٤	١. ثبات الشخصية الإنسانية في دوامة التغيرات الجسدية
٤٠٥	٢. عدم الانقسام آية التجرد
٤٠٥	ب) القرآن وتجرد النفس



كتاب في المعاشر

الصفحة	الموضوع
٤٠٩	الفصل الثالث: المعاد الجسماني والروحاني في القرآن الكريم
٤١٣	شبيهة الأكل والماكول
٤١٧	الفصل الرابع: براهين بطلان التناسخ
٤١٩	التناسخ والمسخ
٤٢٠	التناسخ والرجعة
٤٢١	الفصل الخامس: القبر والبرزخ
٤٢٤	السؤال في القبر وعذابه ونعيمه
٤٢٧	الفصل السادس: الحساب والشهود
٤٢٧	أ. الحساب يوم القيمة
٤٢٩	ب. الشهود يوم القيمة
٤٣٠	١. الله سبحانه وتعالى كم يحيى من رسمى
٤٣٠	٢. نبي كل أمة
٤٣١	٣. نبي الإسلام
٤٣١	٤. بعض الأمة الإسلامية
٤٣٢	٥. الأعضاء والجوارح
٤٣٣	الفصل السابع: الميزان والصراط
٤٣٣	أ) الميزان
٤٣٦	ب) الصراط
٤٤١	الفصل الثامن: الشفاعة في القيمة
٤٤١	الشفاعة في الكتاب والستة

الصفحة	الموضوع
٤٤٤	الشفاعة المطلقة والمحدودة
٤٤٥	شرائط شمول الشفاعة
٤٤٥	١. عدم الإشراك بالله تعالى
٤٤٥	٢. الإخلاص في الشهادة بالتوحيد
٤٤٦	٣. عدم كونه ناصبياً
٤٤٦	٤. عدم الاستخفاف بالصلة
٤٤٦	٥. عدم التكذيب بشفاعة النبي ﷺ ما هو أثر الشفاعة؟
٤٤٧	هل يجوز طلب الشفاعة؟
٤٥١	الفصل التاسع: الإحباط والتغافر
٤٠٠	الفصل العاشر: الإجابة عن أسئلة حول المعاد
٤٠٠	١. كيف يخلد الإنسان في الآخرة مع أن المادّة تفنى؟
٤٥٦	٢. ما هو الغرض من عقاب المجرم؟
٤٥٧	٣. هل يجوز العفو عن المنسىء؟
٤٥٨	٤. هل الجنة والنار مخلوقتان؟
٤٦٠	٥. أين مكان الجنة والنار؟
٤٦١	٦. من هو المخلد في النار؟
٤٦٣	٧. كيف يصبح الخلود مع كون الذنب متقطعاً؟
٤٦٥	خاتمة المظايف
٤٦٥	١. الإيمان وأحكامه

الصفحة	الموضوع
٤٧٠	٢. الشيعة والإتهامات الواهية
٤٧١	أ) موقف الشيعة من القرآن الكريم
٤٧٤	روايات النقيصة في كتب أهل السنة
٤٧٥	ب) موقف الشيعة من عدالة الصحابة
٤٧٦	الصحابة في الذكر الحكيم
٤٧٨	الصحاباة في السنة النبوية
٤٧٩	التاريخ وعدالة الصحابة
٤٨١	حديث أصحابي كالنجموم
٤٨٢	كلمة لبعض المعاصرین من أهل السنة
٤٨٣	ج) التقىة بين الوجوب والحرمة
٤٨٤	حقيقة التقىة وغايتها
٤٨٥	التقىة في الكتاب العزيز
٤٨٥	الأية الأولى
٤٨٧	الأية الثانية
٤٨٩	التقىة المحرمة
٤٩٠	كلمة لبعض المحققين من أهل السنة
٤٩٣	فهرس المصادر
٥١١	فهرس المحتويات