

الكتاب: خلاصة علم الكلام
المؤلف: الدكتور عبد الهادي الفضيلي
الجزء:
الوفاة: معاصر
المجموعة: من مصادر العقائد عند الشيعة الإمامية
تحقيق:
الطبعة:
سنة الطبع:
المطبعة:
الناشر:
ردمك:
ملاحظات:

خلاصة علم الكلام
خلاصة
علم الكلام
تأليف:
الدكتور
عبد الهادي الفضلي

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله
وسلام على عباده الذين اصطفى.

وبعد:

فيعتد علم
الكلام في طليعة المعارف التي أسهمت إسهاما حيا
في دراسة العقيدة الاسلامية أو ما يعرف قديما
بأصول الدين.

فهناك

الدراسة القرآنية للعقيدة التي حفلت بها كتب
التفسير وعلوم القرآن، والتي أفاد منها هي الأخرى.
ويضاف إلى
هذه المدونات الحديثية في التوحيد، وكذلك هي
الأخرى أفاد منها.

وجديدا

انضم إلى هذه المعارف الدراسات العلمية التي
اعتمدت نتائج العلوم الانسانية والعلوم الطبيعية
في الاستدلال على قضايا التوحيد بخاصة وسائر
العقائد بعامة، ولأنها متأخرة زمانا عن الدراسات
الكلامية لم يكن بينهما من التفاعل ما قد يؤدي إلى
شيء من التلاقح.

ولأن علم

الكلام - مضافا إلى أهميته في مجال معرفة العقيدة
التي أشرت إليها - لا يزال يمدنا بمعطياته وتجاربه
العلمية في الدرس العقائدي الاسلامي.

وبغية أن

تتكامل لدى الدارس الديني مقدمات العلوم الشرعية
التي قدمت منها محاولات متواضعة في النحو والصرف
والتربية الدينية والعروض والبلاغة والمنطق وأصول
الفقه، قمت بهذه المحاولة المتواضعة في وضع هذه
المقدمة الكلامية.

(e)

وقد نهجت
في تأليف الكتاب المنهج الذي سلكته في تأليف
المقدمات التي سبقته، فبدأت بتعريف الموضوع ثم
بيان أقسامه - إن وجدت -، ثم الاحكام بعرض مختصر
لأدلتها، مع المقارنة، والمناقشة أحيانا،
فالانتهاه إلى النتيجة المطلوبة.

وتوخيت قدر
المستطاع الاختصار والتوضيح، الا في مسائل رأيت
الفائدة في أن أطيل وأتوسع في بحثها لما لها من
أهمية علمية أو خلافية، ولأضيف ما جد من آراء
ونظريات.

وقرنت
العقل بالنقل لما بين العقل والشرع من التقاء تام،
فلم أسلك المنهج العقلي خالصا ولا المنهج النقلى
محضا.

وحاولت أن
اقتصر وسع الطاقة على آراء المذاهب الكلامية التي
لا تزال قائمة حتى عصرنا هذا، وهي:
من السنة:

الأشاعرة والماتريدية والصوفية والسلفية.

ومن

الشيعة: الامامية والزيدية والإسماعيلية.

ومن

غيرهما: الأباضية.

وكان معها

من المذاهب التاريخية أو التي انتهى معتنقوها: مذهب
المعتزلة، لأنه أشهر وأعرق وأشمل مذهب كلامي.
وختاما:

إذ أضع هذه المحاولة المتواضعة بين يدي القراء
الكرام، أمل أن أجد من ملاحظات المعنيين والمختصين
ما يرفع من مستواها ويصحح من أخطائها، والله تعالى
ولي التوفيق وهو الغاية.

عبد الهادي

الفضلي

(٦)

علم
الكلام

مقدمته

منهجه

مصطلحاته

لا تختلف

مقدمة علم الكلام عن سائر مقدمات العلوم الأخرى في
احتوائها: تعريفه، وبيان موضوعه الذي يبحث فيه،
والغاية أو الفائدة من دراسته وتعلمه، وذلك
التزاما بالمنهج المنطقي في تدوين العلوم الذي
يفرض على المؤلف في علم ما أن يبدأ بتدوين مقدمته
مضمنا إياها: تعريفه، وبيان موضع بحثه، والغاية من
تعلمه.

ثم وبعد

المقدمة، يعرض موضوعاته حسب تسلسلها الفني
وترابطها العضوي.

ومن بعدها

يأتي بالخاتمة منها بها علمه المؤلف فيه.

وفي هدي

هذا، نقول:

تعريفه:

علم

الكلام: هو العلم الذي يبحث فيه عن إثبات أصول الدين
الاسلامي بالأدلة المفيدة لليقين بها.

شرح

التعريف:

يتوفر علم

الكلام على بحث ودراسة مسائل العقيدة الاسلامية
الحقة بايراد الأدلة وعرض الحجج على اثباتها،
ومناقشة الأقوال والآراء المخالفة لها، ومحاكمة
أدلة تلكم الأقوال والآراء، وإثبات بطلانها، ونقد
الشبهات التي تثار حولها، ودفعها بالحجة والبرهان.

فمثلا:

إذا أردنا أن نستدل على ثبوت وجود خالق لهذا الكون،
وثبوت أنه واحد لا شريك له، نرجع إلى هذا العلم، وعن
طريقه نتعرف الأدلة، التي يوردها علماء هذا العلم
في هذا المجال.

ذلك أن هذا

العلم هو الذي يعرفنا الأدلة والبراهين والحجج
العلمية التي باستخدامها نستطيع أن نثبت أصول
الدين الاسلامي ونؤمن بها عن يقين.

كما أنه هو

الذي يعرفنا كيفية الاستدلال بها وكيفية إقامة
البراهين الموصلة إلى نتائج يقينية.

وهكذا إذا

أردنا أن نعرف وجوب النبوة وصحة نبوة النبي، فإننا
نعمد إلى أدلة هذا العلم التي يستدل بها في هذا
المجال، وندرسها، ثم نقيمها برهاناً على ذلك.

وأيضاً إذا

أردنا ان ننفي شبهة التجسيم عن الذات الإلهية، أو
شبهتي التفويض والجبر في أفعال العباد، نرجع إلى
هذا العلم، وعن طريقه نستطيع معرفة ما يقال من نقد
لابطالها.

ومثلها

سائر مسائل وقضايا علم الكلام التي سنأتي على عرضها
واستعراضها.

ولا بد في

الأدلة التي يستدل بها على اثبات أي أصل من أصول
الدين، وأية مسألة أو قضية من مسائل هذا العلم
وقضاياه من أن تكون مفيدة لليقين بالأصل أو المسألة
أو القضية.

فمثلا: لو

أقمنا الدليل على ثبوت (المعاد) لا بد في هذا الدليل
من أن يؤدي إلى اثبات المعاد بشكل يدعونا إلى
الاعتقاد الجازم والايمان القاطع بثبوت المعاد، أي

اليقين بمعاد الناس إلى الله تعالى ببعثهم من
القبور وحشرهم في مشهد القيامة، وعرضهم للحساب،
ومن بعد مجازاتهم بالثواب أو العقاب.

ومن هنا
قيدت التعريف بقولي (المفيدة لليقين بها)، والضمير
في عبارة (بها) يعود إلى أصول الدين.

موضوعه:

عرفنا من

خلال تعريفنا لعلم الكلام موضوعه ضمنا وهو (أصول

الدين).

وأصول

الدين هي:

١ الألوهية.

٢ - النبوة.

٣ - الإمامة.

٤ - المعاد.

وما ذكر في

بعض الكتب الكلامية من عناوين أخرى غير هذه الأربعة

معدودا في الأصول، فهو مندرج ضمن هذه العناوين

الأربعة، وانما افرد عند بعضهم للخلاف الذي وقع فيه

بين المدارس الكلامية والفرق المذهبية.

وذلك أمثال

(العدل) عند الإمامية والمعتزلة، فإنه من موضوعات

الألوهية.

و (الوعد

و الوعيد) و (المنزلة بين المنزلتين) عند المعتزلة و

(القدر خيره وشره من الله) عند السنة، فإنها مندرجة

في الألوهية من جانب، وفي المعاد من جانب آخر.

وسميت

موضوعات هذا العلم المذكورة في أعلاه بأصول الدين

في مقابل الاحكام القائمة على أساس منها والمبتنية

عليها التي تعرف بفروع الدين.

وهذا

التقسيم للدين إلى أصول وفروع مأخوذ من تقسيمهم

الدين إلى: معرفة وطاعة.

ويعنون

بالمعرفة: العقيدة، وبالطاعة: العمل.

ولأن العمل

بطبيعته يقوم على المعرفة سميت مفاهيم واحكام

المعرفة بأصول الدين، ومفاهيم واحكام الطاعة بفروع
الدين.
ونستطيع ان
نتبين فحوى هذا التقسيم من فهمنا للدين بأنه توجيه
لسلوك الانسان

في هذه

الحياة.

وسلوك

الانسان - كما هو معلوم - ينقسم إلى قسمين:

السلوك

النظري.

والسلوك

العملي.

فاحكام

الدين التي شرعت لتوجيه السلوك النظري سميت

بالمعرفة لأنها عقيدة، والعقيدة: معرفة موطنها

النظر (الفكر). والتي شرعت لتوجيه السلوك العملي

سميت بالطاعة، لأنها عمل، والعمل طاعة.

والى هذا

تشير المأثورة: (الدين: اعتقاد بالجنان وقرار

باللسان وعمل بالأركان).

فأئدته:

تتلخص

فائدة علم الكلام في التالي:

١ - معرفة

أصول الدين معرفة علمية قائمة على أساس من الدليل

والبرهان.

٢ - القدرة

على اثبات قواعد العقائد بالدليل والحجة.

٣ - القدرة

على ابطال الشبهات التي تثار حول قواعد العقائد.

الحاجة

اليه:

تأتي

الحاجة إلى دراسة هذا العلم وأمثاله مما يوصل إلى

معرفة أصول الدين من وجوب معرفة أصول الدين على كل

انسان توافرت فيه شروط التكليف الشرعي والالزام

الديني.

ووجوب
النظر في قواعد العقائد ومعرفتها وجوب عقلي،
أوجبته الفطرة العقلية الملزمة بالتمسك بالدين
والالتزام بأحكامه وتعليماته.
وخلاصة
الدليل:

هي ان يقال:
إن الله تعالى منعم على الانسان بنعمة الخلق
والايجاد.

وشكر
المنعم واجب عقلا، وذلك لأن العقلاء يذمون تاركه.
وكل فعل
يستحق صاحبه الذم من قبل العقلاء بسبب تركه له هو
واجب عقلي.

وشكره
تعالى لا يتحقق الا بإطاعته بامثال أوامره
ونواهيه.

وتقدم أن
الطاعة فرع المعرفة، فاذن لا بد من المعرفة.
وقد أيدت

وأكدت النصوص الشرعية هذا الوجوب، ومنها:
١ - قوله

تعالى: (فاعلم أنه لا إله الا الله) - محمد ١٩ - ويتم
الاستدلال بهذه الآية الكريمة بأن يقال:
إن قوله

تعالى (اعلم) فعل أمر
والأمر

المجرد من قرائن الاستحباب والجواز دال على الوجوب ف (اعلم) يدل
على وجوب معرفة الألوهية، ومعرفة تفرد الله تعالى
بها.

٢ - قوله

تعالى: (إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل
والنهار آيات لأولي الأبواب) - آل عمران ١٩٠ - .

قال الشيخ

الطوسي: في هذه الآية:

دلالة على

وجوب النظر والفكر والاعتبار بما يشاهد من الخلق،
والاستدلال على الله تعالى.

ومدح لمن

كانت صفته هذه.
ورد على
من أنكر وجوب ذلك، وزعم أن الايمان لا يكون إلا
تقليداً، بالخبر.
لأنه تعالى
أخبر عما في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل
والنهار من

الدلالات

عليه، وعلى وحدانيته (١)

وقال الشيخ

الطبرسي: وقد اشتهرت الرواية عن النبي (ص)، أنه لما نزلت هذه الآيات قال: ويل لمن لاكها بين فكيه ولم يتأمل ما فيها (٢).

وفي رواية

الشيخ الظواهري: ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها (٣).

وفي رواية

الفاضل المقداد: ويل لمن لاكها بين لحييه ثم لم يتدبرها (٤)

وأوضح

الفاضل المقداد الاستدلال على وجوب المعرفة بهذه الرواية، بقوله: رتب الذم على تقدير عدم تدبرها، أي عدم الاستدلال بما تضمنته الآية من ذكر الاجرام السماوية والأرضية، بما فيها من آثار الصنع والقدرة والعلم بذلك، الدالة على وجود صانعها وقدرته وعلمه، فيكون النظر والاستدلال واجبا، وهو المطلوب (٥).

٣ - قوله

تعالى: (الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن ينزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علما) - الطلاق ١٢ - .
تشير الآية

الكريمة إلى أن الغاية من خلق السماوات والأرض هي: معرفة

قدرة الله تعالى.

- ومعرفة

علمه سبحانه.

وبديهي ان

هذه المعرفة لا تتأتى الا بالتدبر والتأمل والتفكر فيهما.

وإذا كانت
الغاية من خلق السماوات والأرض هي معرفة الله تعالى
كما تشير الآية،

-
- (١) التبيان ٣ / ٧٨ - ٧٩ .
(٢) مجمع البيان ٢ / ٢٩٨ .
(٣) التحقيق التام ٣٥ .
(٤) النافع يوم الحشر ٧ .
(٥) م . ن .

كانت
معرفته أول الدين كما يقول الامام أمير المؤمنين (ع)
في أول خطبه النهجية.
ومن هنا
كان التوحيد هو الأصل والأساس لسائر أصول الدين
وجميع فروعها وشؤونها.

منهج البحث
في علم الكلام أو الطريقة التي يعتمدها الباحث في
دراسة مسأله وقضاياه، أفكاره ونظرياته، يختلف
باختلاف وجهات نظر علمائه ومدارسه التي تعرف
بالفرق الكلامية في المنهج الذي ينبغي ان يتبع في
دراسة وبحث الفكر الديني.

ويتلخص هذا

في أن للمذاهب الإسلامية الكلامية خمسة مناهج
معتمدة في البحث والدراسة، وهي:

١ - المنهج

النقلي

٢ - المنهج

العقلي

٣ - المنهج

التكاملي

٤ - المنهج

الوجداني

٥ - المنهج

العرفاني

المنهج

النقلي:

ويتمثل في

الاعتماد على:

١ - اجماع

الأمة.

٢ - اجماع

الصحابة.

٣ - سيرة

الصحابة.

٤ - اجماع

السلف - وهم مسلمو القرن الأول الهجري - .

٥ - الخبر

المتواتر.

٦ - خبر

الواحد المتلقى بالقبول، وعند بعضهم، خبر الواحد مطلقاً.

٧ - الأخذ

بالنص الشرعي - قرآنا أو حديثا - بحمله على ظاهره الحقيقي من غير تأويل.

٨ - عدم جواز

الحمل على المجاز.

٩ - التوقف

في اعطاء الرأي:

أ - عند عدم

وجود نص شرعي في المسألة.

ب - عند

تعارض النصين الشرعيين وعدم وجود مرجح شرعي لأحدهما على الآخر.

ح - عند

اجمال النص لأنه متشابه أو لانغلاق فهم معناه أو لغيرهما.

وهو منهج

أهل الحديث من الظاهرية والسلفية.

المنهج

العقلي:

ويتمثل في

الاعتماد على:

١ - الضرورة

العقلية (بداية العقول).

٢ - سيرة

العقلاء.

٣ البديهيات العقلية (المنطقية) وهي: استحالة الدور
واستحالة التسلسل، واستحالة اجتماع وارتفاع
النقيضين.

٤ - المبادئ

الفلسفة المسلم بها، مثل: مبدأ العلية، مبدأ
القسمة إلى الواجب والممكن والممتنع.

- ٥ - اعتبار النصوص الشرعية مؤيدة ومؤكدة لمدرجات العقل واحكامه.
- ٦ - تأويل النصوص الشرعية التي تخالف بظاهرها مرثيات العقول وفق مقتضيات القرينة العقلية.
- ٧ - الأخذ بالمتشابه بتأويله في ضوء ما ينهي اليه النظر العقلاني. وهو منهج المعتزلة ومن تأثر بهم. المنهج التكاملي: ويتمثل في الاعتماد على:
- ١ - الجمع بين العقل والنقل لأنه لا تعارض بينهما في الحقيقة والواقع.
- ٢ - الأخذ بظاهر النص إن كان مجردا من القرائن الصارفة، ولم يتعارض والضرورة العقلية، والا ففي ضوء ما يقترن به من قرائن نقلية أو عقلية، لفظية أو معنوية.
- ٣ - آيات القران يفسر بعضها بعضا ويقرن بعضها البعض.
- ٤ - السنة القطعية تقرن القران وتفسره.
- ٥ - الأثر المنقول لا يعارض القران حتى ولو كان صحيحا وفق قواعد علمي الرجال والحديث. فإذا لم يمكن تأويله، تسقطه المعارضة من الاعتبار.
- ٦ - جواز التأويل عند وجود ما يقتضيه.

٧ - الحمل

على المجاز مع وجود القرينة الداعية لذلك.

٨ - تفسير

المتشابه بالمحكم أو تأويله في ضوء المعقولات
المرعية. وهو منهج الامامية والأشاعرة ومن سار في
هديهما.

المنهج

الوجداني:

ويتمثل في

اعتماده على سلوك الطرق المؤدية إلى تصفية الباطن
واستكمال الظاهر،

بغية

الفناء في الوصول إلى مرحلة الحب الإلهي.

وهو منهج

الصوفية.

المنهج

العرفاني:

وهو منهج

تكاملي أيضا يتمثل في الاعتماد على الجمع بين العقل والنقل والوجدان، فيأخذ من كل بطرف في حدود ما يتوصل به إلى مستوى المعرفة المطلوبة.

وهو منهج

الإسماعيلية.

ونهجه

أيضا غير واحد من علماء الفرق الأخرى.

وسأنتهج

وسع الطاقة المنهج التكاملي في ما أبديه من ملاحظات، وفيما أقوم به من معالجات ومناقشات.. وبالله التوفيق، ومنه العون.

تحت هذا

العنوان رأيت أن أعرف - قيل البدء بدراسة موضوعات

علم الكلام تعريفا مختصرا أهم المصطلحات التي

يتردد ذكرها في لغة علم الكلام ومحاورات أساتذته

وطلابه، وأن أقدم بيانا مختصرا أيضا لأهم

المسائل التي لها ارتباط بقواعد العقائد وقضاياها،

لينطلق القارئ والدارس فيه بيسر ومن غير عناء

مراجعة خارج الكتاب لفهم ذلك، ولئلا أثقل هوامش

الكتاب بذكرها تعريفا أو بيانا عند ورودها فيه..

وهي:

الآن

الابعاد

والامتداد

الاخلاق

الأربعة

الإرادة
التكوينية والتشريعية
الأزلي
والأبدي والسرمدى
الاقتضاء
والالاقتضاء
الأكوان
الأربعة
الجوهر
والعرض
الحكمة
والحكماء

الخارجي
والذهني
الخلاء
والملاء
الدور
والتسلسل
عالم
المثال
العدم
المطلق والمقيد
العقل
النظري والعملي
العلم
الحضوري والحصولي
العلة
والمعلول
العناصر
الأربعة
القديم
والحادث
اللاهوت
والناسوت
اللطف
المقرب والمحصل
الماهية
والوجود
المواد
الثلاث
النسبة
الغيرية
الوجود
الظلي
الآن

هو اللحظة
بالنسبة إلى الزمان كالنقطة بالنسبة إلى المكان،
لا امتداد لها ولا مدة، وإنما هي الحد المشترك بين
مدتين متعاقبتين.
أ - الأبعاد
الثلاثة: الطول. العرض. العمق (= الارتفاع).

ب الامتداد: أحد الأبعاد الثلاثة.

الاخلاق

الأربعة، هي أمزجة الانسان الأربعة: الصفراء.
السوداء. البلغم. الدم.

قسم

المتكلمون الإرادة الإلهية المتعلقة بأفعال

الانسان قسمين:

١ - الإرادة

التكوينية:

وقد تسمى

الكونية أيضا، لأنها ترتبط بالجانب الكوني أو

التكويني من أفعال الانسان.

وفحواها:

أن فعل العبد لا يقع منه الا بإرادة الله تعالى،

ذلك ان الله تعالى إذا أراد وقوع الفعل تعلق

ارادته الحتمية بجميع مقدمات الفعل والتي منها

الاختيار، فيقع الفعل حتما.

وعندما لا

يريد تعالى وقوع الفعل من العبد يبطل بعض المقدمات

فيعجز العبد عن إيقاعه.

فالعبد هنا - دائما مقهورا في فعله تحت إرادة الله لان

بيده الاختيار فقط الذي هو موهوب من الله تعالى،

وباقى المقدمات خارجة من يده، فان تمت واختار العبد

وقع الفعل والا فلا.

٢ - الإرادة

التشريعية:

وقد تسمى

الشرعية أيضا، لأنها ترتبط بالجانب الشرعي أو

التشريعي من أفعال الانسان.

وهي نفس

الأوامر والنواهي الشرعية أو التشريعية والتشريع

هو تعليم الله تعالى عباده كيفية سلوكهم في طريق

العبودية.



(۲۳)

وهذه لا
تأثير لها في شئ من أفعال العباد، الا ان لها شأنية
بعثهم للأفعال والتروك (١).

الأزلي

والأبدي والسرمدى

أ - الأزلي:

ما لا أول له.

ب - الأبدي ما لا آخر له.

ح السرمدى: ما لا أول له ولا آخر.

وهي جميعها

خارجة عن مقولة الزمان.

والاقتضاء

واللا اقتضاء

٢ الاقتضاء: الدلالة. الصلاحية.

ب اللاقتضاء: عدم الصلاحية.

الأكوان

الأربعة

الأكوان

الأربعة: هي الحركة. السكون. الاجتماع. الافتراق.

الحركة: هي

كون الجسم في حيز بعد كونه في حيز آخر، أي انتقال

الجسم من مكان إلى آخر.

السكون: هو

كون الجسم في حيز بعد كونه في ذلك الحيز، أي

استمرار بقاء الجسم في مكانه.

الاجتماع:

هو كون الجسمين في حيزين على وجه لا يمكن ان يتخلل

بينهما جوهر.

الافتراق:

هو كون الجسمين في حيزين على وجه يمكن ان يتخلل

بينهما جوهر.

(١) انظر:
تعليقة السيد هاشم الحسيني الطهراني على توحيد
الصدوق ص ٦٤.

الجوهر
والعرض
ينقسم
الموجود الممكن إلى: جوهر وعرض.
الجوهر:
اختلفت
عبارات المتكلمين في تعريفه:
فقال
بعضهم: الجوهر: هو المتحيز (١).
وزاد عليه
بعضهم (بذاته) فقال: الجوهر: هو المتحيز بذاته (٢) وقال
آخر: الجوهر: هو الذي يوجد قائما بذاته (٣).
وعرفه
الحكماء:
الموجود لا
في موضوع (٤).
وعرفوه
أيضا:
ما استغنى
في وجوده عن الموضوع (٥).
وتعريفها
الحكماء وكذلك التعريف الأخير للمتكلمين تعطينا
معنى واحدا، وذلك لان الوجود لا في موضوع هو
الاستغناء في الوجود عن الموضوع، وكذلك ان يوجد
قائما بذاته يعني لا في موضوع.
أما
التعريف بالمتحيز فهو المختلف عنها.

(١) النكت الاعتقادية ٣٨٤.

(٢) التحقيق التام ٤٣.

(٣) قواعد العقائد للطوسي ٤٣٩.

(٤) كشف المراد ١٠٠.

(٥) بداية الحكمة ٩١.

والذي يظهر
لي ان التعريف بالتحيز جاء مما يذهب اليه جمهور
المتكلمة، من أن الجوهر هو الجسم - كما سيأتي -، ومن
خصائص الجسم التحيز.

ومن هنا
ندرك ان استغراب السيد الشهرستاني في تعليقه على
تعريف الشيخ المفيد في (النكت الاعتقادية) للجوهر
بالتحيز استغراب في غير موضعه.

اما
التعريفات الأخرى التي أخذت في تحديد الجوهر وجوده
لا في موضوع، فهي آتية مما ذهب اليه الحكماء من أن
الجوهر ليس الجسم فقط، وانما هناك العقل والنفس
والصورة والهيولي اقساماً أخرى للجوهر، وفيها ما
هو غير متحيز.

وقد يلاحظ
هنا ان التعريف الكلامي القائل: ان الجوهر هو الذي
يوجد قائماً بذاته ربما كان متأثراً بتعريف
الحكماء، وهو من الخلط أو التداخل الذي نراه غير
قليل في كتابات المتكلمين، وربما لأن من المتكلمة
من يقسم الجوهر إلى: جسم، وجوهر فرد (وهو الجزء الذي
لا يتجزأ، الذي يتألف منه الجسم)، والجوهر الفرد لا
يتحيز لخلوه من الابعاد الثلاثة (الطول والعرض
والعمق) فأراد أن يعطي التعريف الشمولية له.

العرض:
الذين
عرفوا الجوهر بأنه المتحيز، عرفوا العرض بأنه
الحال بالمتحيز. ومن عرف الجوهر بأنه المتحيز
لذاته، عرف العرض بالمتحيز تبعاً لغيره.

ومن قال: ان
الجوهر هو الذي يوجد قائماً بذاته، قال: العرض: هو
الذي لا يوجد قائماً بذاته.

والحكماء
الذين عرفوا الجوهر: هو الموجود لا في موضوع، عرفوا

العرض بالموجود في موضوع.
والآخرون
الذين عرفوا الجوهر بما استغنى في وجوده عن
الموضوع، عرفوا العرض بما افتقر في وجوده إلى
موضوع. ونخلص من هذا إلى أن تعريف الجوهر كلاميا
هو: الموجود القائم بذاته كالأجسام.
والعرض هو
الموجود القائم بغيره كالألوان القائمة بالأجسام.

أنواع

الجواهر:

المعروف

بين الكلاميين القائلين بنفي الجوهر الفرد أن
الجوهر هو الجسم فقط.

أما

القائلون بالجوهر الفرد فيقسمون الجوهر إلى: الجسم
والجوهر الفرد.

ويعرفون

الجسم: الجوهر القابل القسمة إلى الأبعاد الثلاثة ()
الطول والعرض والعمق).

والجوهر

الفرد: الجوهر غير القابل القسمة إلى الأبعاد
الثلاثة. والجسم عند المتكلمة القائلين بالجوهر
الفرد مؤلف من اجزاء لا تتجزأ، كل جزء هو جوهر فرد.
فالجوهر

الفرد - عندهم - هو الجزء الذي لا يتجزأ، والوحدة
الأساسية في تأليف الجسم.

أما الشيخ

المفيد فيقسم الجوهر إلى أربعة أقسام هي:
النقطة

والخط والسطح والجسم.

ويرى أن

النقطة هي الجوهر الفرد، ولعل ذلك لأنها الوحدة
الأساسية في تأليف الجسم.

ويعرفها

بالمتمحيز الذي لا يقبل القسمة في جهة من الجهات
(الأبعاد الثلاثة).

ويعرف

الخط: المتمحيز الذي يقبل القسمة في الطول خاصة.

والسطح:

المتمحيز الذي يقبل القسمة في الطول والعرض خاصة.

والجسم:

المتحيز الذي يقبل القسمة في الطول والعرض
والعمق (١).
والمعروف
ان التحيز المستقل لا يتم إلا لذي الأبعاد الثلاثة،
وهو الجسم.
أما النقطة
والخط والسطح فتحيزها تابع التحيز الجسم.

(١) النكت الاعتقادية ٣٨٤ - ٣٨٥.

ولعل رأيه
في أن التحيز المأخوذ في حد الجوهر هو التحيز
مطلقا أي سواء كان أصلا أو تبعا للغير، كما هو
ظاهر عبارته في تعريفه للجوهر حيث عرفه بالمتحيز
ولم يقيده بعبارة (بذاته) كما فعل غيره.

ويقسم
الحكماء الجوهر إلى: الهولي والصورة والجسم
والنفس والعقل.

١ - الهولي:

كلمة

يونانية اصطلاحها أرسطو على المادة الأولى.

وهي:

الجوهر القابل للصورة.

وهي قوة

محضة، ولا تنتقل إلى الفعل الا بقيام الصورة بها.

٢ - الصورة:

ومن تعريف

الهولي ندرك ان الصورة: هي الجوهر الذي به تتحقق

فعلية المادة.

٣ - الجسم:

هو ما تركيب

من المادة والصورة.

٤ - العقل:

هو الجوهر

المجرد من المادة ذاتا وفعلا.

٥ - النفس:

(وتسمى النفس الناطقة)

هي الجوهر

المجرد عن المادة ذاتا والمتعلق بها فعلا،

لاحتياجها إلى الآلة في التأثير.

أنواع

الاعراض:

قال النصير

الطوسي: الاعراض عند أكثر المتكلمين أحد وعشرون
نوعا.
وعند بعضهم
ثلاثة وعشرون نوعا.
عشرة تختص
بالاحياء وهي:

- ١ - الحياة.
 - ٢ - الشهوة.
 - ٣ - النفرة.
 - ٤ - القدرة.
 - ٥ - الإرادة.
 - ٦ - الكراهة.
 - ٧ الاعتقاد.
 - ٨ - الظن.
 - ٩ - النظر.
 - ١٠ - الألم.
- وأحد عشر

منها تكون للاحياء وغير الاحياء وهي:

- ١ - الكون (وهو يشمل أربعة أشياء: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق).
- ٢ - التأليف.
- ٣ الاعتماد (كالثقل والخفة).
- ٤ - الحرارة.
- ٥ - البرودة.
- ٦ - اليبوسة.
- ٧ - الرطوبة.
- ٨ - اللون.
- ٩ - الصوت.

١٠ - الرائحة

١١ - الطعم.

والاثنان

اللذان زاد بعضهم هما:

١ - الفناء.

٢ - الموت (١).

أما

الحكماء فذهبوا إلى أن أنواع الأعراض منحصرة في المقولات التسع التي تعرف هي والجواهر بالمقولات العشر، ذكروا في تاريخها أن أول من قال بها هو أرسطو، وهي:

١ - مقولة

الكم، مثل الأعداد والمقادير.

٢ - مقولة

الكيف، كالحرارة والبرودة.

٣ - مقولة

الإضافة، وهي النسبة العارضة لشيء بالقياس، إلى شيء آخر، كالأبوة والبنوة.

٤ - مقولة

الوضع، كالقيام والقعود.

٥ - مقولة

الأين، وهي نسبة الجسم إلى المكان.

٦ - مقولة

المتى، وهي نسبة الشيء إلى الزمان.

٧ - مقولة

الجدة (الملك)، وهي نسبة الشيء إلى ما هو له.

٨ - مقولة

الفعل (التأثير)، نحو (كسرت الزجاج) أي أثرت فعل الكسر في الزجاج.

٩ - مقولة

الانفعال (التأثر، أو تقبل تأثير الفعل، مثل (كسرت
الزجاج فانكسر) أي تأثر بفعل الكسر.

الحكمة

والحكماء

أ - الحكمة:

الفلسفة القديمة.

ب الحكماء: الفلاسفة القدماء.

الخارجي

والذهني

أ - الذهني:

عالم الوعي الانساني.

ب الخارجي: كل ما هو خارج الوعي الانساني، ومنه

العالم الخارجي وهو عالم الحس أو عالم الأعيان.

الخلاء

والملاء

أ - الملاء،

هو الفضاء المشغول بالمادة (الجسم).

ب - الخلاء:

هو الفضاء الخالي من المادة (الجسم)، أو هو الفراغ

الموهوم الذي يمكن ان يحل فيه الجسم.

الدور والتسلسل

الدور:

الدور: هو

توقف وجود الشيء على نفسه.

شرح

التعريف:

المراد من

عبارة (وجود الشيء) في التعريف (المعلولية)، أي

اعتبار الشيء معلولا.

والمقصود

من عبارة (نفسه): (نفس وجود الشيء) المذكور في أول

التعريف،



(۳۱)

فالضمير في
العبارة يعود على (وجود الشيء)، وأريد بالعبارة
اعتبار الشيء علة.

فيكون مفاد
التعريف: ان وجود الشيء باعتباره معلولا يتوقف
عليه نفسه باعتباره علة.

فيصير وجود
الشيء علة لنفسه ومعلولا لنفسه في آن واحد.
تقسيمه:

أ - إذا كان
توقف الشيء على نفسه بلا واسطة، سمي الدور المصرح.
مثل أن
نقول: (الانسان خلق نفسه).
فالانسان

بافتراضه خالقا لنفسه لا بد ان يكون موجودا قبل
أن يخلق نفسه للزوم تقدم العلة على المعلول.
ومعنى هذا

أن وجوده معلولا (مخلوقا) توقف على وجوده علة
(خالقا).
والنتيجة

ان وجوده توقف على وجوده، فهو لا يوجد مخلوقا الا
بعد أن يوجد خالقا.
ب - وإذا

كان التوقف بواسطة سمي الدور المضمّر. والواسطة قد
تكون واحدة وقد تكون أكثر.
مثل: ان

نقول: ان وجود (أ) يتوقف على وجود (ب)، ووجود (ب) يتوقف
على وجود (أ).
فتكون

النتيجة: ان وجود (أ) يتوقف على وجود (أ) نفسه، ولكن
بواسطة (ب).
دليل

استحالة الدور

واستدلوا
على استحالة الدور بأنه يلزم منه اجتماع النقيضين،
واجتماع النقيضين مستحيل.
ويتمثل
اجتماع النقيضين في:

أ - افتراض
ان الشيء الواحد يكون موجودا ومعدوما في آن واحد.

ب - افتراض
ان الشيء الواحد في آن واحد يكون وجوده متقدما
ومتأخرا.

التسلسل:

التسلسل:

هو ترتب العلل لا إلى نهاية.

بمعنى ان

يستند الشيء الممكن إلى علة، وتلك العلة تستند إلى
علة، وهلم جرا إلى لا نهاية.

تقسيمه:

ينقسم

التسلسل على قسمين: المرتب وغير المرتب.

ثم ينقسم

كل واحد منهما إلى قسمين أيضا كالتالي:

١ - التسلسل

المرتب:

أ - ان يكون

الترتيب فيه طبيعيا، نحو التسلسل في العلل
والمعلولات، والصفات والموصوفات.

ب - ان يكون

الترتيب فيه وضعيا، نحو التسلسل في الأجسام.

واستحالة

هذين القسمين موضع اتفاق عند الحكماء والمتكلمين.

٢ - التسلسل

غير المرتب:

أ - التسلسل

في الحوادث.

ب - التسلسل

في النفوس الناطقة المفارقة.

وهما غير

مستحيلين عند الحكماء، ومستحيلان عند المتكلمة.

دليل
استحالة التسلسل:
ذكروا
لبطلان التسلسل واستحالته أكثر من دليل، وأخصرها
عبارة وأيسرها تناولا

وأقصرها في
الوصول إلى النتيجة ما قرره الشيخ المفيد، قال:
الدليل
على ذلك ان السلسلة الجامعة لجميع اجزاء ممكنة لا
بد لها من مؤثر خارج عنها، والخارج عن جميع
الممكنات هو واجب الوجود لذاته، فتنتهي السلسلة
ويبطل التسلسل (١)
الخلاصة:

(١) النكت الاعتقادية ٣٨٨.

عالم
المثال

هو العالم

المتوسط بين العالم العقلي وعالم المادة والطبيعة
ويسمى عالم البرزخ أيضا.
العدم المطلق والمقيد

١ - العدم

المطلق: هو المقابل للوجود المطلق.

٢ - العدم

المقيد: هو الذي يكون بعد الوجود وينفيه.

العقل النظري والعملي

قسموا

العقل باعتبار ما يدركه إلى قسمين:

١ - العقل

النظري: وقالوا: هو ادراك ما ينبغي ان يعلم.

٢ - العقل

العملي: وقالوا: هو إدراك ما ينبغي ان يعمل.

العلم الحضورى والحصولى

قسموا

العلم باعتبار كيفية حصول المعلوم لدى العالم على

قسمين:

١ - العلم

الحصولى: وهو حصول المعلوم بماهيته لدى العالم،

كعلمنا بالأشياء الموجودة في العالم الخارجة عن

اطار ذواتنا.

٢ - العلم

الحضورى: وهو حصول المعلوم بوجوده لدى العالم، كعلم

الانسان بذاته التي يشير إليها ب (أنا).

العلة والمعلول

العلة: هي

ما يؤثر في غيره.

المعلول:

هو الأثر الحادث عن العلة.

أقسام

العلة:

قسمت العلة

فلسفيا وكلاميا على أقسام متعددة باعتبارات
مختلفة.

ومن ذلك:

١ - تقسيمها

باعتبار الاستقلالية في التأثير واللا استقلالية

إلى: تامة وناقصة.

أ - العلة

التامة: هي التي تستقل بالتأثير.

وضابطها:

ان يلزم من وجودها وجود المعلول، ومن عدمها عدمه.

ب - العلة

الناقصة: هي التي لا تستقل بالتأثير، بل تكون

مشاركة لغيرها فيه.

وضابطها:

ان لا يلزم من وجودها المعلول، ولكن يلزم من عدمها

عدمه.

٢ - تقسيمها

باعتبار مساهمتها في ايجاد المعلول إلى: فاعلية

ومادية وصورية وغائية.

وهو

التقسيم الرباعي الارسطي المعروف منذ عهود الفلسفة

الإغريقية حتى الآن.

أ - العلة

الفاعلية: هي التي تفيض وجود المعلول وتفعله.

ب - العلة

المادية: هي الجزء المادي الذي يتركب المعلول منه

ومن الصورة.

ح - العلة

الصورية: هي الجزء الشكلي الذي يتركب المعلول منه
ومن المادة، وبه تتحقق شيئية الشيء.

د - العلة

الغائية: هي الغرض المتوخى من وجود المعلول.
ولنأخذ

(الكرسي المصنوع من الخشب) مثالا لتوضيح معنى كل
قسم، وليبين توزيع وظيفة كل قسم ودوره في المساهمة
في ايجاد المعلول ووجوده، فنقول:
العلة

الفاعلية هي (النجار) لأنه الفاعل الذي صنع الكرسي.
والعلة المادية هي (الخشب) لأنه المادة التي صنع
منها الكرسي.

والعلة
الصورية هي (الهيئة) لأنها الصورة التي ظهر بها
الكرسي وبان صنعه، وهي قيامه على أربع قوائم، فوقها
مقعد متصل به من الورا مسند.. والخ.

والعلة
الغائية: هي الجلوس عليه، لأنه الغاية المقصودة من
صنعه.

تقسيم
العلة الفاعلية:

ويقسم
الفاعل المؤثر إلى قسمين: المختار، والموجب - بفتح
الجيم - .

١ - الفاعل
المختار: هو الذي يمكنه الفعل والترك بالنسبة إلى
الشئ الواحد.

٢ - الفاعل
الموجب: هو الذي يمكنه الفعل، ولكن لا يمكنه الترك.
بمعنى انه

يستحيل تخلف اثره عنه، كالنار في احراقها، والشمس
في اشراقها.

وربما سمي
الأخير منهما: الفاعل بالاضطرار في مقابل تسمية
الأول: الفاعل بالاختيار.

العناصر الأربعة

هي: الهواء
والماء والتراب والنار.

يذهب
الحكماء إلى أن الموجودات في عالم الطبيعة، إما
حيوانات أو نباتات أو جمادات.

وهذه
الموجودات مركبة من العناصر الأولية الأربعة:
النار والهواء والماء والتراب.
وكل عنصر

من هذه العناصر الأربعة يتألف من اتحاد اثنتين من
الكيفيات الأربع: الحرارة والبرودة واليبوسة
والرطوبة.

فمن

الحرارة واليبوسة معا تتكون النار.

ومن

البرودة والرطوبة معا يتكون الهواء.

ومن

البرودة واليبوسة معا يتكون التراب.

ومن

البرودة والرطوبة معا يتكون الماء.

القديم والحادث

١ - القديم:

هو الموجود الذي لم يسبق بالعدم.

٢ - الحادث:

هو الموجود المسبوق بالعدم، أو هو الكائن بعد أن لم يكن.

اللاهوت والناسوت

١ - اللاهوت:

يطلق على عدة معان:

الألوهية.

علم

التوحيد.

العالم

العلوي، ويعرف ب (عالم الجبروت) أيضا.

٢ - الناسوت:

يراد به:

الانسان.

العالم

السفلي.

اللطف المقرب والمحصل

١ - اللطف

المقرب: هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة

وأبعد من فعل المعصية، ولم يكن له حظ في التمكين،

ولم يبلغ حد الإلحاء.

٢ - اللطف

المحصل: هو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف على سبيل

الاختيار، ولولاه لم يطع مع تمكنه في الحالين (١).

(١) كشف المراد ٢٥٤.

الماهية والوجود

الماهية:

كلمة

(ماهية) مصدر صناعي مأخوذ من عبارة (ما هو؟) أو (ما هي؟) التي تقال في السؤال عن حقيقة الشيء.

ومن هنا

عرفها الحكماء بأنها ما يقال في جواب ما هو (١).

واستخلص

الجرجاني من تعريف الحكماء المذكور تعريفاً آخر هو

آن ماهية الشيء: ما به الشيء هو هو (٢).

وتوضيح ذلك

بالمثال نقول: إننا عندما نسأل عن حقيقة الإنسان

بقولنا: ما هو الإنسان؟ نجاب: الإنسان: حيوان ناطق.

فعبارة

(حيوان ناطق) المقولة في جواب سؤالنا: ما هو

الإنسان، هي ماهية الإنسان.

وبتعبير آخر:

إن المعنى الذي تدل عليه هذه العبارة هو ماهية

الإنسان.

فماهية

الشيء: حقيقته.

الوجود:

مفهوم

الوجود هو أوضح وأجلى المفاهيم الموجودة في ذهن

الإنسان، ولهذا لا يمكن تعريفه تعريفاً علمياً،

لأن شرط التعريف أن يكون أجلى وأوضح من المعروف،

ولا أقل من مساواته له في الوضوح، وكل ما ذكر ويذكر

من تعريف للوجود هو أخفى منه. لأن الوجود - كما أسلفت

لا شيء أعرف وأجلى منه، إذ لا يوجد معنى أعم منه.

(١) بداية الحكمة ٧٥.

(٢) التعريفات: مادة ماهية.

وعلى هذا:

فأي تعريف للوجود لا يضيف لمعلوماتنا عنه معلومة جديدة.

مضافا

اليه: أنه لا جنس ولا فصل أو خاصة للوجود، لأنه بسيط. وهذه - كما

هو معلوم منطقيا - عناصر التعريف ومقوماته، وعند عدمها لا نستطيع التعريف تعريفا منطقيا.

ومن هنا

يكون ترك تعريفه هو الصواب.

فمفهوم

الوجود هو ما نفهمه وندركه من معنى لهذه الكلمة. وبتعبير آخر: هو ما يتبادر إلى أذهاننا من معنى عند سماع كلمة (وجود).

العلاقة بين الماهية والوجود:

١ - لا خلاف

بينهم في أن الوجود والماهية في الخارج هما شئ واحد وذات واحدة.

وإنما

الخلاف بينهم في نوعية العلاقة بينهما في عالم التصور والتعقل الذهني، وهو على قولين هما:

أ - ان

العلاقة بين الماهية والوجود علاقة اتحاد.

ب - ان

العلاقة بينهما علاقة تغاير.

والقول

الأول هو مذهب أبي الحسن الأشعري ومشايغيه، قال: وجود كل شئ عين ماهيته (١).

وفسر قوله

هذا بأنه يذهب إلى اتحاد الوجود والماهية، أي عدم زيادة الوجود على الماهية.

واستدل له

بان الماهية - في واقعها - إما موجودة أو معدومة.

(١) التحقيق التام ٢٨.

(٤٠)

فان كانت
موجودة قبل عروض الوجود عليها يكون الوجود العارض
عليها قائما في ماهية موجودة.
وهذا يلزم
منه اجتماع المثليين، وهما: المثل الأول: وجود
الماهية المفروض قبل عروض الوجود عليها، والمثل
الثاني: الوجود العارض عليها.
واجتماع
المثليين باطل لأنه محال.
وعليه يبطل
القول بزيادة الوجود على الماهية، ويثبت اتحادهما،
ويكون وجود الماهية هو نفس الماهية.
وان كانت
الماهية معدومة قبل عروض الوجود عليها يكون الوجود
العارض عليها قائما في ماهية معدومة، فيجتمع
النقيضان وهما عدم الماهية المفروض قبل عروض
الوجود عليها، والوجود العارض عليها.
واجتماع
النقيضين باطل لأنه محال.
فيبطل
القول بزيادة الوجود على الماهية، ويثبت اتحادهما
فيكون وجود الماهية هو نفس الماهية.
ورد هذا
الاستدلال من قبل أصحاب القول الثاني: بان الماهية
من حيث هي وفي واقعها لا موجودة ولا معدومة.
فعروض
الوجود عليها انما كان بما هي في واقعها، أي بما هي
غير متصفة بالوجود أو العدم.
وعليه لا
يلزم من عروضه عليها اجتماع المثليين أو اجتماع
النقيضين.
والدليل
على أن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة: ان

الماهية لما كانت تقبل الاتصاف بأنها موجودة أو
معدومة، أو واحدة أو كثيرة، أو كلية أو مفردة، وكذا
سائر الصفات المتقابلة، كانت في حد ذاتها مسلوبة
عنها الصفات المتقابلة (١)

(١) بداية الحكمة ٧٥.

وذهب

الآخرون إلى القول الثاني.

وفسر: بان

الوجود زائد على الماهية عارض لها.

ومقصودهم

من هذا: ان العقل يستطيع ان يجرد الماهية عن الوجود

فيعتبرها وحدها، فيعقلها، ثم يصنفها بالوجود وهو

معنى العروض، فليس الوجود عينا للماهية (١).

والتغابر

بين الماهية والوجود يتحقق في أن كلا منهما له

مفهوم غير مفهوم الآخر.

واستدل

لهذا القول بأدلة منها:

أ - صحة

الحمل:

وتقريره:

إننا نحمل الوجود على الماهية، فنقول: (الماهية

موجودة)، فنستفيد منه فائدة معقولة لم تكن حاصلة

لنا قبل الحمل، وانما تتحقق هذه الفائدة على تقدير

المغايرة {في المفهوم بين الماهية والوجود}، إذ لو

كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا: (الماهية

موجودة) بمنزلة (الماهية ماهية) أو (الموجودة

موجودة).

والتالي

باطل فكذا المقدم (٢).

ب - صحة

السلب:

وتقريره:

انا قد نسلب الوجود عن الماهية فنقول: (الماهية

معدومة) {أو الماهية ليست موجودة}، فلو كان الوجود

نفس الماهية لزم التناقض، ولو كان جزء منها لزم

التناقض أيضا، لان تحقق الماهية يستدعي تحقق

اجزائها التي من جملتها الوجود، فيستحيل سلبه

عنها، وإلا لزم اجتماع النقيضين.
فتحقق
انتفاء التناقض يدل على الزيادة (٣).

-
- (١) بداية الحكمة ١٣.
(٢) كشف المراد ٩.
(٣) م. ن.

وصحة

الحمل، وكذلك صحة السلب دليل التغير في المفهوم
كما هو مقرر في محله.

ويلخص صاحب

المنظومة المسألة على القول الثاني بيته التالي:

ان الوجود عارض الماهية * تصورا واتحدا هوييه

يقول: ان

عروض الوجود على الماهية هو في عالم التصور والتعقل

فقط، وهو ما عبرنا عنه بالتغير في المفهوم.

أما في

عالم الواقع الموضوعي الذي عبر عنه بالهوية (وهي

حقيقة الشئ من حيث تميزه من غيره) فهما متحدان، أي

هما ذات واحدة.

الخلاصة:

ونخلص من

كل هذا إلى أن الوجود والماهية متغايران مفهوما

متحدان مصداقا.

٢ - وينسق

على مسألتنا المتقدمة مسألة أخرى من مسائل العلاقة

بين الوجود والماهية هي مسألة الأصالة

والاعتبارية.

فبعد

الفراغ من ثبوت تغير الوجود والماهية مفهوما،

يتساءل أيهما الأصيل وأيهما الاعتباري؟؟

فهذه

المسألة تقوم على ما تقدم من أن العقل يستطيع أن

ينتزع من الأشياء الموجودة في الواقع الموضوعي

مفهومين متغايرين هما: مفهوم الوجود ومفهوم

الماهية.

فمثلا:

الانسان الموجود في الواقع الخارجي يقوى العقل على

أن ينتزع منه: أنه انسان، وأنه موجود.

فالإنسانية

هي الماهية.

والموجودية

هي الوجود.

فأي هذين

المفهومين هو الأصل؟ وأيهما الاعتباري؟ .. وكما
اختلف في المسألة السابقة على قولين اختلف في هذه
المسألة على قولين أيضا هما:

أ - الوجود

هو الأصيل والماهية اعتبارية.

ب - الماهية

هي الأصلة والوجود اعتباري.

قال بالرأي

الأول المشاؤون، ونسب القول الثاني إلى

الاشراقيين.

واستدل

للقول الأول بأدلة منها:

ان الماهية

من حيث هي، مستوية النسبة إلى الوجود والعدم، ولا

تخرج من هذا الاستواء إلى مستوى الوجود الا

بالوجود، وبواسطته تترتب عليها آثارها التي هي

قوام حقيقتها وكمال شئيتها نحو الجنس والفصل

والخاصة كالحيوانية والناطقية والضحكية للانسان.

ولأن

الوجود هو المخرج لها من حد الاستواء المشار اليه

كان هو الأصيل.

واستدل

للقول الثاني:

بأن دعوى

أصالة الوجود تستلزم ان يكون الوجود الموجود في

الخارج موجودا بوجود آخر.

وعليه يلزم

ان يكون لوجوده وجود، ولوجود وجوده وجود، وهكذا.

فتسلسل

الوجودات إلى غير نهاية، وهو محال.

وعندما

تبطل دعوى أصالة الوجود يتعين القول باعتباريته

وأصالة الماهية.

ورد:

بان الوجود في الخارج موجود بنفس ذاته لا بوجود

آخر، فلا تسلسل.

اعتبارات
الماهية:
للماهية
عند الاستعمال وبلحاظ ما يقصده المستعمل منها من
حيث الاطلاق والتقييد ثلاثة أقسام، تسمى في
الحكمة، اعتبارات الماهية... وذلك كالتالي:
تنقسم
الماهية باعتبار ما أشرت اليه على قسمين: مطلقة
ومقيدة.

١ - الماهية

المطلقة: وهي التي تلحظ أثناء الاستعمال بذاتها أي لا مع شئ زائد عليها.

وبتعبير

آخر: تؤخذ مطلقة من التقييد بشئ سواء كان ذلك الشئ وجوديا أو عدميا.

واصطلح

عليها فلسفيا (الماهية لا بشرط) أي غير المقيدة باشتراط شئ فيها، ولا باشتراط لا شئ فيها.

مثل: (أعتق

رقبة)، فالرقبة - وهي الماهية هنا - غير مقيدة لا بوصف وجودي ولا بوصف عدمي.

٢ - الماهية

المقيدة: وهي التي تقيد أثناء الاستعمال بشئ.

ولأن الشئ

الذي تقيد به قد يكون وجوديا وقد يكون عدميا قسمت على قسمين، هما:

أ - الماهية

بشرط شئ: وهي المقيدة بشئ وجودي. مثل (أعتق رقبة مؤمنة)، فالرقبة هنا مقيدة بوصف وجودي وهو الايمان.

ب - الماهية

بشرط لا شئ (وقد تختصر تسميتها فيقال: الماهية بشرط لا): وهي المقيدة بشئ عدمي.

مثل: (أعتق

رقبة غير كافرة)، فالرقبة هنا مقيدة بوصف عدمي، وهو عدم الكفر (١).

(١) عدلت عن

المجردة ممثلا بالمثال المذكور لأن المجردة لا موطن لها الا الذهن، والقسمة - كما رأينا - قائمة على استعمال له واقع يعايشه الناس.

الخلاصة:
الوجود
الذهني:
اتفقوا في أن
للماهيات وجودا خارجيا.
وعرفوه:
بأنه الوجود الذي تترتب على الماهية فيه آثارها
المقومة لحقيقتها والمكملة لشيئيتها.
ولكن
اختلفوا في أنه هل هناك وجود آخر للماهية وراء
الوجود الخارجي؟.
أو أنه ليس
للماهية الا هذا الوجود الخارجي.
والمشهور
بينهم أن للماهية وجودا آخر وراء هذا الوجود
الخارجي، وهو الوجود الذهني.
وعرفوه:
بأنه الوجود الذي لا تترتب فيه على الماهية آثارها.
بمعنى ان
الموجود في الذهن ليس الماهية بلوازمها واحكامها
التي هي مترتبة عليها في الوجود الخارجي.
وانما
الموجود صورتها ومثالها المجردان عن مالها من آثار
ولوازم.
واحتج
المشهور على ما ذهبوا اليه من الوجود الذهني بوجوه:
أحدها: أنا نحكم على المعدومات باحكام ايجابية
كقولنا: (بحر من زئبق كذا)، وقولنا: (اجتماع النقيضين
غير اجتماع الضدين)، إلى غير ذلك.

والايجاب

اثبات، واثبات شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له.

(اذن) فلهذه

الموضوعات المعدومة وجود، إذ ليس في الخارج، ففي موطن آخر، ونسميه الذهن.

والثاني:

أنا نتصور أمورا تتصف بالكلية والعموم كالانسان الكلي، والحيوان الكلي.

والتصور

إشارة عقلية لا تتحقق إلا بمشار اليه موجود، وإذ لا وجود للكلي التلاقي كلي في الخارج فهي موجودة في موطن آخر، ونسميه الذهن.

الثالث:

أنا نتصور الصرف من كل حقيقة، وهو الحقيقة محذوفا عنها ما يكثرها بالخلط والانضمام كالبياض المتصور بحذف جميع الشوائب الأجنبية.

وصرف الشئ

لا يتشنى ولا يتكرر، فهو واحد وحدة جامعة لكل ما هو من سنخه.

والحقيقة

بهذا الوصف غير موجودة في الخارج، فهي موجودة في موطن آخر، نسميه الذهن (١).

المواد الثلاث

كل معقول

(وهو الصورة الحاصلة في العقل) إذا قيس إلى الوجود الخارجي، أو نسب إليه الوجود الخارجي لا يخلو واقعه من واحد من الأحكام الثلاثة التي عبر عنها بعضهم بالمواد الثلاث وهي التالية:

١ - إما ان

يكون واجب الوجود في الخارج لذاته.

٢ - واما ان

يكون ممتنع الوجود في الخارج لذاته.

٣ - واما ان

يكون ممكن الوجود في الخارج لذاته.

(١) بداية الحكمة ٣٦ - ٣٧.

ومعنى
الوجود - هنا - : ان يكون الوجود له ضروريا.

ومعنى
الامتناع: ان يكون العدم له ضروريا.

ومعنى
الامكان: ان لا يكون الوجود له ضروريا، ولا العدم
له ضروريا.

ويمكننا ان

نقول في ضوء هذا:

ينقسم

المعقول إلى قسمين:

١ - موجود.

٢ - معدوم.

وينقسم

الموجود إلى قسمين أيضا:

١ - واجب

الوجود لذاته.

٢ - ممكن

الوجود لذاته.

وينقسم

المعدوم إلى قسمين أيضا:

ممتنع

الوجود لذاته.

٢ - ممكن

الوجود لذاته.

الخلاصة:

خصائص
الواجب لذاته:

انفرد

الموجود الواجب لذاته بأوصاف تلزمه، عبروا عنها
ب (خواص الواجب)، وهذه الخواص أو الخصائص هي:

١ - ان يكون

وجوده واجبا لذاته.

وذلك لأنه

إذا كان وجوده واجبا لغيره أو واجبا لذاته ولغيره
معا يلزم منه ارتفاع وجوده عند ارتفاع ذلك الغير،
وعليه لا يكون واجبا لذاته.

٢ - ان يكون

وجوده نفس حقيقته وغير زائد عليها.

وذلك لأنه

إذا كان وجوده زائدا على حقيقته بلزم من هذا
افتقاره اليه، والمفتقر ممكن، فلا يكون واجبا
لذاته.

٣ - ان لا

يكون مركبا.

لان المركب

مفتقر إلى اجزائه، وجزء الشيء غيره، فيكون محتاجا
إلى الغير، والمحتاج إلى الغير ممكن فلا يكون
واجبا لذاته.

٤ - ان لا

يكون جزءا من غيره.

لأنه إذا

كان جزءا من غيره ينفعل بذلك الغير، فيكون ممكنا
لاحتياجه اليه، وعليه لا يكون واجبا لذاته.

٥ - ان لا

يكون منطبقا على اثنين.

وذلك

لأنهما حينئذ يشتركان في وجوب الوجود، فلا يخلو
إما ان يتميزا أولا. فإن لم يتميزا لم تحصل

الاثنية.
وان تميزوا
لزم تركب كل واحد منهما بما به المشاركة ومما به
المايزة.

وكل مركب

ممکن (١).

وعليه: لا

يكون واجبا لذاته.

خصائص

الممكن:

وكما انفراد

الواجب لذاته بخصائص، كذلك انفراد الممكن لذاته

بخصائص هي:

١ - ان يكون

طرفا الممكن (الوجود والعدم) متساويين بالنسبة

اليه، فلا يكون أحدهما أولى به من الآخر.

وذلك لأنه

ان أمكن وقوع غير الأولى لم تكن الأولوية المفروضة

كافية في الترجيح.

وان لم يكن

وقوع غير الأولى، يكون الأولى - حسب الفرض - واجبا

له، فيصبح الممكن - على هذا - اما واجبا أو ممتنعا،

وهذا محال.

٢ - ان

الممكن محتاج في حدوثه إلى مؤثر.

وذلك لأن

استواء الوجود والعدم بالنسبة إلى ذاته يستدعي

استحالة ترجيح أحدهما على الآخر الا بمرجح، وهو

معنى الاحتياج.

٣ - ان

الممكن كما هو محتاج في حدوثه إلى مؤثر كذلك هو

محتاج في بقاءه إلى مؤثر.

وذلك لأن

الامكان لازم للماهية، ومن المستحيل فصله عنها،

لأن فصله عنها يستلزم انقلاب الممكن إلى واجب أو

إلى ممتنع. ولأنه ثبت ان الاحتياج لازم للامكان،

والامكان لازم لماهية الممكن.

ولان لازم
اللازم لازم.
يكون
الاحتياج لازما لماهية الممكن حدوثا وبقاء.

(١) النافع يوم الحشر ٤١.

النسبة الغيرية

هناك من

احكام الجواهر والاعراض ما يسمى بالنسبة الغيرية وهي التي تتمثل في المواد التالية:

١ - التماثل:

وهي النسبة

بين المعقولين المتساويين في تمام الماهية، نحو البياضين والسوادين، ويعرفان بالمتماثلين.

٢ - التخالف:

وينقسم

إلى: التلاقي والتقابل.

٣ - التلاقي:

ويقع بين

الشيئين الوجوديين اللذين يمكن اجتماعهما إلا أن الافتراق بينهما نشأ بسبب خارج عن ذات الشيء، كافتراق الحلاوة والسواد في السكر والفحم.

ويسميان

المتخالفين، وتعبير أصوب: المتلاقين.

٤ - التقابل:

ويقع بين

المغاير أحدهما للآخر لذاته.

ويقسم إلى

الأقسام الأربعة التالية:

أ -

التضاييف:

ويقع بين

الشيئين الوجوديين اللذين يعقل كل منهما بالنسبة إلى الآخر، نحو الأبوة والبنوة.

ويصطلح

عليهما بالمتضاييفين.

ب - التضاد:

ويقع بين
الشيئين الوجوديين اللذين لا يجتمعان في محل واحد،
ولكن يرتفعان عنه، كالسواد والبياض.
ويعرفان
بالضدين والمتضادين.

ح - العدم
والملكة:
ويقعان في
الشيئين اللذين أحدهما وجودي والآخر عدمي من شأنه
أن يتصف محله بوجود مقابله.

وبتعبير
آخر: فيه قابلية الاتصاف بالملكة، مثل العمى
والبصر، فان العمى - هنا - عدم البصر الذي هو الملكة،
وفي محله قابلية الاتصاف بالبصر.
وهما كما

لا يجتمعان في ذات واحدة لا يرتفعان عنها.
خ التناقض:

ويقع بين
الشيئين اللذين أحدهما وجودي والآخر عدمي، يمثل
الوجودي طرف الايجاب أو الاثبات، ويمثل العدمي طرف
السلب أو النفي، مثل الوجود والعدم.
وكذلك هما

لا يجتمعان في ذات واحدة ولا يرتفعان عنها. ويعرفان
بالمتناقضين والنقيضين والمتنافيين.

الخلاصة:
الوجود
الظلي
هو الصادر
الأول عن المبدأ الأول عند أصحاب نظرية العقول
الطولية.
وهو عقل
مجرد، وسمي ظلًا لافتقاره إلى الوجود الواجبي
وتقومه به، وعدم استقلاله دونه.

الألوهية
الذات
الإلهية
الصفات
الإلهية

الألوهية
الألوهية لغة - مصدر (أله) - بفتح عينه وكسرهما، يقال: أله
وأله إلهة وألوهة وألوهية.

بمعنى:

عبد.

ومنه قيل:

الإله بمعنى المعبود.

إلا أن

الذي يفاد من استعمال كلمة (الإله) في القرآن الكريم
أنه - الخالق المدبر، كما في الآية الكريمة: (لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا)، فإنها تفيد: أنه لو
كان في السماوات والأرض أكثر من خالق مدبر لفسدتا
وبطلتا، لأن كل إله - بما هو إله - له أن يعمل إرادته
في الخلق والتدبير فيقع بينهم الاختلاف المؤدي إلى
فساد الكون.

إلا أن

يراد من المعبود في التعريف اللغوي: الذي يعبد لأن
منه الخلق وله التدبير.

ومن

المظنون قويا أن المعجم اللغوي أفاد المعنى
المذكور للإله، بأنه المعبود من إطلاق أبناء
اللغة - وهم العرب - كلمة إله على ما كانوا يعبدون من
الأوثان والأصنام، فعرفها بالمعبود من دون أن
يتنبه للاستعمال القرآني.

فالأصوب أن

يقال: الإله: هو الخالق المدبر.

وتعني

الألوهية - كلاميا - البحث في موضوع الذات الإلهية
وما يدور في فلكه من

مسائل

وقضايا ترتبط بعقيدة التوحيد.

ويعرف

الإله - كلاميا - بأنه مبدأ العالم وغايته، أو الذي منه المبدأ واليه المعاد.

ويطلق عليه

في البحث الفلسفي مصطلح (الصانع)، وهو مصطلح أطلقه أفلاطون في محاورته (طيمائوس) على صانع الكون وخالقه (١).

وتسرب من

الفلسفة اليونانية إلى البحوث والدراسات الكلامية الإسلامية.

كما يطلق

عليه في البحث الكلامي أيضا (الذات الإلهية) أو (الذات) مجردة من القيد، والمبدأ الأول).

ويبحث

موضوع الألوهية في التالي

١ - اثبات

الذات الإلهية.

٢ - اثبات

الصفات الإلهية.

(١) المعجم الفلسفي: مادة: صانع.

والصانع

ليس من أسماء الله الحسنى الواردة في الحديث، و لكن وردت مادته في القرآن الكريم، قال تعالى: (وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي اتقن كل شيء انه خبير بما تفعلون) - النمل ٨٨ - .

الذات الإلهية
منهج
الاستدلال
دليل
المتكلمين
الارشاد
القرآني للاستدلال
دليل
الحكماء.

اثبات الذات الإلهية

منهج

الاستدلال:

نهج أكثر

من مؤلف كلامي في استدلاله على اثبات الذات الإلهية
أو اثبات وجود الله تعالى منهجين كلاميا
وفلسفيا.

وتتلخص خطة

الأول منهما في سلوكه طريقين، اعتمد في الأول منهما
(مبدأ العلية)، واعتمد في الثاني (مبدأ القسمة).

ويتلخص

الأول منهما في قيامه على خطوتين، هما:

اثبات

حدوث العالم أولا.

ثم اثبات

وجود المحدث للعالم ثانيا.

وبتعبير

آخر أخصر: استدلوا بوجود الآثار على وجود المؤثر.

وبعبارة

علمية: استدلوا من وجود المعلول على وجود العلة.

أما الثاني

فيقوم أيضا على خطوتين هما:

تقسيم

الموجود إلى واجب لذاته وممكن لذاته، أولا.

ثم

الاستدلال على حدوث الممكن، ثانيا.

ومن بعد

تأتي النتيجة: ان للمكنات محدثا، وهو المطلوب.

أما

الحكماء أو الفلاسفة الإلهيون فقد سلكوا طريق
القسمة المشار إليه، إلا أن دليل الاثبات عندهم
انصب على اثبات أن أحد القسمين واجب الوجود لذاته،
وهو المطلوب.

دليل

المتكلمين:

وخالصة

دليل المتكلمين الأول المعتمد على مبدأ العلية، هي:

بدأوا

دليلهم بتأليف قياس منطقي من الشكل الأول وهو:

كل جسم لا

يخلو من الحوادث + وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو

حادث = كل جسم حادث.

- ثم قالوا:

لا يتم الاستدلال بهذا القياس والاحتجاج بهذه

الحجة الا بعد اثبات أربع دعاوى اعتمدها القياس

خطواته في الوصول إلى النتيجة، وهي:

أ - وجود

الحوادث.

ب - حدوث

الأجسام.

ح - كل جسم

لا يخلو من الحوادث.

د - كل ما لا

يخلو من الحوادث فهو حادث.

واستدلوا

لاثبات القضية الأولى:

بلان

الأكوان الأربعة (الحركة والسكون والاجتماع

والافتراق) - التي نشاهدها ونحسها تعرض للأجسام - هي

أمور ثبوتية لها واقع مشاهد ومحسوس.

وكما

شاهدناها وأحسنا بها تعرض للأجسام، كذلك نراها
تتبدل وتتغير مع ثبوت الأجسام.

وهذا دليل

على

أ - انها

أمور موجودة، وهو المطلوب.

ب - انها

غير الأجسام.

ح - انها لا
يمكن أن توجد الا في الأجسام.

واستدلوا

للقضية الثانية

ان الأجسام

تزول وتتبدل بعضها ببعض.

وهذا

التغير دليل انها محتاجة في وجودها إلى غيرها، وإلا

لزم الدور أو التسلسل.

واحتياجها

إلى غيرها دليل حدوثها.. وهو المطلوب.

واستدلوا

للقضية الثالثة

ان كل جسم

يستحيل أن يكون لا في حيز، أي لا بد من أن يشغل

حيزا.

وكون الجسم

في حيز، معناه انه يستحيل أن يخلو من الحركة

والسكون، لأنه اما أن يستمر في حيزه فهو في سكون أو

ينتقل من حيزه إلى حيز آخر فهو في حركة.

كما يستحيل

أن تخلو علاقته بالأجسام الأخرى من الاجتماع

والافتراق، لأنه إذا لم يتخلل بين الجسمين جوهر

فهما في اجتماع، وإذا تخلل بينهما جوهر فهما في

افتراق.

وهذا يدل

على أن الأجسام لا يمكن أن تخلو من الحوادث. وهو

المطلوب.

واستدلوا

للقضية الرابعة

أن جميع

الحوادث معدومة في الأزل.

ولأن

الأجسام لا تخلو منها - كما تقدم - نقول: إن الشيء الذي لا يخلو منها لو كان موجودا في الأزل لكان خاليا عنها لأنها غير موجودة في الأزل.

وهذا محال

لاستلزامه اجتماع النقيضين، وهما وجود الحوادث في الجسم حسب الدليل، وعدم وجودها فيه حسب الفرض.

وهذا يدل

على أن ما لا يخلو من الحوادث حادث.. وهو المطلوب.

وبعد ثبوت

مفاد القضايا الأربع المذكورة تتم للقياس المذكور سلامة خطواته التي سلكها في الوصول إلى النتيجة.

وعليه تكون
النتيجة صحيحة.

وهذا يعني
أن ما سوى الله تعالى - وهو ما يعرف بالعالم - حادث.

ثم يؤلف
قياس آخر تكون مقدمته الصغرى النتيجة التي توصلنا
إليها في الخطوة الأولى، وهو أن نقول
العالم

حادث + وكل حادث مفتقر إلى محدث = العالم مفتقر إلى
محدث.

واستدلوا

لإثبات المقدمة الكبرى في هذا القياس بما يلي
أن كل حادث

بما هو حادث - لا بد له من محدث. ومحدثه إما أن يكون
حادثا، وإما أن يكون قديما.

فإن كان

حادثا لزم منه ان يكون له محدث أيضا، فيقال فيه

أيضا اما ان يكون محدثه حادثا واما ان يكون

قديما. فإن كان حادثا، واستمر هذا في جميع حلقات

سلسلة العلل، تسلسلت هذه العلل الحوادث إلى لا

نهاية وهو محال.

وإن كان

قديما - كما هو المتعين لبطلان حدوثه كما رأينا ثبت المطلوب لان القدم يستلزم

الوجوب.

وهنا تأتي

النتيجة الأخيرة، وهي

ان للعالم

موجدا.

الارشاد

القرآني للاستدلال،

والى هذا

النمط من الاستدلال - وهو الاستدلال بالآثار على

المؤثر، أو بالموجودات على الموجد - أشارت الآية

الكرامة: (سريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى
يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء
شهود) - فصلت ٥٣ - بمعنى ان النظر والتدبر والتفكر في
ملكوت السماوات والأرض، وما فيه من آيات كونية لا بد
من أنها ستنتهي إلى معرفة الحق، والدلالة بوجودها
على موجدتها.

والى ما
أرشد اليه القرآن الكريم في هذه الآية وأمثالها من
النظر والتفكير في

مخلوقات

الله تعالى وآياته في الآفاق وفي الأنفس بغية الوصول إلى معرفة أنه هو الاله الخالق المعبود وحده، يشير الإمام الحسين (ع) في دعائه المعروف بدعاء يوم عرفة بما يوضح المقصود من ذلك سلوكا وغاية، يقول عليه السلام: الهي علمت باختلاف الآثار وتنقلات الأطوار، أن مرادك مني أن تتعرف إلي في كل شيء حتى لا أجهلك في شيء.
والآية

الكريمة - كما يظهر من آخرها - أنها بعد أن ترشد الانسان وتنهيه إلى النظر في المخلوق لمعرفة الخالق، تنعى على الانسان أن لم يلتفت إلى طريق آخر هو الذي ينبغي ان يسلك في الوصول إلى معرفة الله تعالى، وذلك بقوله تعالى: (أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد).
وهو أن

يرجع الانسان إلى فطرته التي فطره الله عليها، والى وجدانه، فسيري - وبلا شك - ان الله امام عينيه، وله من التجلي والظهور ما ليس هو بمتحقق في سواه من العالم الذي يعيش فيه هذا الانسان ويعايش ما فيه من حوادث وآثار، فلا ينبغي له ان يقتصر في استدلاله على اتخاذ الظاهر دليلا على الأظهر، والتجلي دليلا على الأجلى، وانما العكس هو الأصوب.
والى هذا

يشير الإمام الحسين (ع) في الدعاء نفسه، يقول: كيف يستدل بما هو في وجوده مفتقر إليك؟!.. أياكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟ ب.. متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك؟!.. ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟!..

عميت عين

لا تراك عليها رقبيا، وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيبا.

إلهي أمرت

بالرجوع إلى الآثار، فأرجعني إليك بكسوة الأنوار،
وهداية الاستبصار، حتى أرجع إليك منها، كما دخلت
إليك منها، مصون السر عن النظر إليها، ومرفوع الهمة
عن الاعتماد عليها، انك على كل شئ قدير.
وكذلك
الآية التالية (ان في خلق السماوات والأرض واختلاف
الليل والنهار

والفلك

التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون) - البقرة ١٦٤ - .
فإنها ترشد

إلى ما في هذه الآثار من دلالة عقلية على وجود مؤثرها.

وطريقة

الاستدلال بالآثار على المؤثر أو بحدوث العالم على صانعه، هي الطريق الذي سلكه أبو الأنبياء إبراهيم الخليل (ع) لاثبات الألوهية لله تعالى، كما حكاه القرآن الكريم في الآيات التاليات (وكذلك

نزي إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين* فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين* فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين* فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم اني برئ مما تشركون* اني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا وما انا من المشركين) - الانعام ٧٥ - ٧٩ .
قال

الزمخشري في الكشاف: والمعنى: ومثل ذلك التعريف والتبصير نعرف إبراهيم ونبصره ملكوت السماوات والأرض - يعني الربوبية والإلهية - ونوقفه لمعرفة ونرشده بما شرحنا صدره وسددنا نظره وهديناه لطريق الاستدلال - وليكون من الموقنين - فعلنا ذلك، و (نزي) حكاية حال ماضية، وكان أبوه آزر وقومه يعبدون الأصنام والشمس والقمر والكواكب، فأراد ان ينبههم على الخطأ في دينهم، وأن يرشدهم إلى طريق النظر والاستدلال، ويعرفهم ان النظر الصحيح مؤد إلى أن شيئا منها لا يصح ان يكون إلها لقيام دليل الحدوث

فيها، وإن وراءها محدثا أحدثها وصانعا صنعها
ومديرا دبر طلوعها وأفولها وانتقال مسيرها وسائر
أحوالها (١).

ودليل
الحدوث فيها الذي أشار إليه الزمخشري هو الأفول
الذي هو الغيبة المستلزمة للحركة، المستلزمة
للحدوث، المستلزم للصانع تعالى (٢).

(١) الكشاف ٢ / ٣١ - ٣٢.

(٢) النافع يوم الحشر ١٣.

وقديما
أشار الإمام أمير المؤمنين (ع) إلى هذه الطريقة أعني
الدلالة على قدم الخالق بحدوث المخلوقات،
والدلالة بحدوث المخلوقات على وجود الخالق، قال:
الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد ولا تحويه
المشاهد ولا تراه النواظر ولا تحجبه السواتر،
الذال على قدمه بحدوث خلقه، وبحدوث خلقه على
وجوده (١).

وقال:
الحمد لله الذال على وجوده بخلقه، وبمحدث خلقه
على أزليته (٢).

وخلاصة
دليل المتكلمين الثاني
أيضا

بدأوا دليلهم هنا بتأليف قياس منطقي ومن الشكل
الأول، وهو: كل ما سوى الواجب ممكن + وكل ممكن محدث =
كل ما سوى الواجب محدث.

ثم قالوا:
لا يتم الاستدلال بهذا القياس الا بعد اثبات صحة
مقدمتيه.

واستدلوا
على صحة المقدمة الأولى واثبات مؤداها بنفس دليل
تقسيم الموجود إلى واجب لذاته وممكن لذاته، وقد
تقدم هذا في موضوع المواد الثلاث.

واستدلوا
لاثبات صحة المقدمة الثانية بأن قالوا
إن الممكن بما هو ممكن - محتاج في وجوده إلى موجد.
وكذلك ان

الممكن لا يمكن ان يوجد حال وجوده لان هذا من
تحصيل الحاصل، وهو محال.

فيلزم منه
أن يوجد حال لا وجوده فيكون وجوده مسبوقا بلا
وجوده.

وهذا هو
معنى حدوثه لان الحادث هو المسبوق بالعدم.
وإذا ثبت
كون ما سوى الواجب محدثا، وكان احتياج كل محدث إلى
محدث يوجد ضروريا، ثبت ان لجميع العالم من
الأجسام والاعراض وما سواهما من الممكنات محدثا،
وهو المطلوب (٣).

-
- (١) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٥.
(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٥٢.
(٣) قواعد العقائد للطوسي ٤٤٣.

دليل
الحكماء

أما

الحكماء فقالوا

ان

الموجودات تنقسم إلى واجب وممكن.

والممكن

محتاج في وجوده إلى مؤثر موجد.

فإن كان

موجده واجبا فقد ثبت ان في الوجود واجب الوجود

لذاته.

وإن كان

ممكنا كان محتاجا إلى مؤثر آخر.

والكلام

فيه كالكلام في مؤثره.. والدور محال وكذلك

التسلسل (١) فننتهي إلى أن موجد الممكنات واجب

الوجود لذاته.. وهو المطلوب.

والى هنا

نكون قد التمسنا طريقين لاثبات الذات الإلهية، هما

١ - طريق

الاستدلال العقلي.

وهو طريق

المتكلمين والحكماء القائم على مبدأي العلية

والقسمة.

٢ - طريق

الوجدان الفطري.

وهو ادراك

الانسان لوجود الذات الإلهية من واقع وجدانه

وبفطرته التي فطر عليها.

وهو ما

أشارت اليه الآية الكريمة: (أو لم يكف بربك انه على

كل شئ شهيد)، وأوضحه الإمام الحسين (ع) بقوله: (كيف

يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك... الخ).

وهنا طريق
ثالث يمكننا ان نطلق عليه

(١) م. ن.

٣ - طريق
الاتصال النبوي.

وفحواه:

اننا عندما نؤمن بنبوة النبي لظهور المعجز على يديه
تكون نبوته دليلا على وجود الله تعالى، لأن
ادعاءه انه مرسل من قبل الله تعالى قد ثبتت صحته
بالمعجز، وبثبوت صحته يثبت وجود المرسل وهو الله
تعالى.

وهو أيسر

وأخصر طريق يمكن ان يسلكه كل من ثبتت عنده نبوة
النبي بالمعجز، أو بالنقل المتواتر لثبوت النبوة
أو ثبوت الاعجاز.

الصفات الإلهية
الصفات
الثبوتية
الصفات
السلبية

اثبات الصفات الإلهية

إن دراسة

الألوهية تعني منهجيا البحث في موضوعين هما

١ - اثبات

الوجود المطلق للذات الإلهية.

٢ - اثبات

الكمال المطلق للذات الإلهية.

وإثبات

الكمال المطلق للذات الإلهية يقتضي الباحث دراسة

موضوعين أيضا، هما

١ - اثبات كل

ما يقتضي وجود الكمال.

٢ - نفي كل

ما يقتضي عدم الكمال.

وملزم

هذا ان الكمال المطلق لا يتحقق الا بثبوت كل

مقتضيات وجوده، وانتفاء جميع النقص أو كل مقتضيات

عدمه.

من هنا قسم

المتكلمون البحث في موضوع كماله تعالى على قسمين

١ - البحث في

الصفات الثبوتية.

التي تعني

ثبوت كل مقتضيات وجود الكمال له تعالى كالحياة

والعلم والقدرة.. والخ.

وسموها

بالصفات الثبوتية في مقابل قسيمتها الصفات

السلبية، ولأنها أيضا

وجودية،
والثبوت يعني الوجود.

وتعرف

أيضا بالصفات الجمالية، وصفات الجمال، وذلك
لثبوتها وعدم تغيرها، لان الجمال في أحد معانيه صفة
قائمة في طبيعة الأشياء ثابتة لا تتغير.. وربما كان
الاسم مأخوذا من قول الإمام أمير المؤمنين: (اللهم
أنت أهل الوصف الجميل).

٢ - البحث في

الصفات السلبية.

التي تعني

انتفاء جميع النقص أو كل مقتضيات عدم كماله تعالى.
وسموها بالسلبية في مقابل قسيمتها الثبوتية..
ولأنها أيضا عدمية، والسلب يعني العدم.

وتعرف

أيضا بالصفات الجلالية، وصفات الجلال، لأنها تجل
الله تعالى وتنزهه عن النقص.

وتندرج كل

من الصفتين الثبوتية والسلبية تحت مقسم، أو عنوان
(الصفة الذاتية).

والصفة

الذاتية هي قسيم الصفة الفعلية.. وكتاهما تتقاسمان
عنوان (الصفة الإلهية).

وذلك أن

المتكلمين درجوا على تقسيم الصفات الإلهية على ما

يلي

قالوا

نقسم

الصفات الإلهية على قسمين هما: الذاتية والفعلية،
أو صفات الذات وصفات الفعل.

١ - ويريدون

بالصفة الذاتية: تلك الصفة التي يكفي في ثبوت تحقق
الاتصاف بها ثبوت الذات.

٢ - ويريدون

بالصفة الفعلية: تلك الصفة التي لا يكفي في ثبوت
تحقق الاتصاف بها ثبوت الذات، بل لا بد مع ذلك من
فرض أمر خارج عن الذات، وهي مثل: الخالق والرازق.
وتنقسم
الصفة الذاتية على قسمين أيضا هما: الثبوتية
والسلبية.

١ - والصفة

الثبوتية: تعني الاتصاف بالوصف الوجودي، نحو:
القادر والعالم.

٢ - وتعني

الصفة السلبية: سلب الاتصاف بما يستحيل على الذات
الإلهية، أمثال: انه تعالى بجوهر وليس بعرض وليس
بمركب، ولا شريك له.

الصفات الثبوتية

وهي:

الوحدانية.

الحياة.

العلم.

القدرة.

التكلم.

العدل.

وهناك صفات

أخرى عدت من الصفات الثبوتية، وهي كذلك، إلا أنه
يمكننا ادراجها منهجيا وفي مجال دراستها والبحث
فيها ضمن ما ينطبق عليها من عناوين الصفات الست
المذكورة، وهي أمثال:

القدم،

فإنه يندرج تحت الحياة.

الادراك،

فإنه يندرج تحت عنوان العلم.

السمع

والبصر، فإنهما يندرجان تحت عنوان العلم أيضا
لأنهما من الادراك.

الإرادة:

فإنها تندرج تحت عنوان (العلم) أيضا لأنها العلم
بما في الفعل من المصلحة الداعي لايجاده.

الوحدانية

الوحدانية:

لغة - هي: مصدر صناعي من الوحدة بزيادة الألف والنون للمبالغة (١).

واصطلاحاً

هي: صفة من صفات الله تعالى، معناها: أن يمتنع أن يشاركه شيء في ماهيته، وصفات كماله، وأنه منفرد بالايجاد والتدبير العام بلا واسطة ولا معالجة ولا مؤثر سواه في أثرها عموماً (٢).

وباختصار

الوحدانية ترادف التوحيد الذي يعني نفي الشريك وبطلان تعدد الآلهة.

وقد ورد

استعمال هذا المصطلح وبمعناه العلمي في كلام للإمام الحسين (ع) في التوحيد، قال: استخلص الوحدانية والجبروت، وأمضى المشيئة والإرادة والقدرة والعلم بما هو كائن (٣).

وتعني هنا

البحث في اثبات وحدانية الله تعالى أو اثبات أنه تعالى واحد.

وفي معنى

(الواحد) - لغة - يقول أبو إسحاق الزجاج: وضع الكلمة في اللغة انما هو للشيء الذي ليس باثنين ولا أكثر منهما (٤).

أما معناه

في الاصطلاح فيقول الزجاج: وفائدة هذه اللفظة في

الله - عز اسمه - انما هي تفرد بصفاته التي لا

يشركه فيها أحد، والله تعالى هو الواحد في

الحقيقة، ومن سواه من الخلق آحاد تركبت (٥).

ويعرفه

المعجم الفلسفي ب (ما لا يقبل التعدد بحال) (٦).

(١) المعجم الوسيط: مادة: وحد.

(٢) م. ن.

(٣) تحف العقول ١٧٥.

(٤) تفسير أسماء الله الحسنى ٥٧.

(٥) م. ن.

(٦) مادة: واحد.

وفي مفردات
الراغب يعرف: ب (الذي لا يصح عليه التجزي ولا
التكثر) (٧).

يقول
الامام أمير المؤمنين (ع): من ثناه فقد جزأه، ومن
جزأه فقد جهله (٢).

ويقول
أيضا: واحد لا بعدد.

ولعل منه
أخذت مؤديات التعريفات المذكورة.

وقد ورد
استعمال هذا الاسم صفة لله تعالى في القرآن الكريم
على لسان بني يعقوب: أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب
الموت إذ قال لبنيه: ما تعبدون من بعدي؟ قالوا: نعبد
الهك وإله إباءك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلهها
واحدا ونحن له مسلمون. البقرة ١٣٣.

كما وصف
الله تعالى نفسه في قوله: (والهكم إله واحد لا إله إلا هو
الرحمن الرحيم) - البقرة ١٦٣ - .

دليل
المتكلمين:

واستدل
المتكلمون على وحدانية الله تعالى بأن قالوا:

اننا إذا
افترضنا وجود إلهين وكانا مستجمعين لشرائط الإلهية
التي منها القدرة والإرادة.

فإننا
نفترض أيضا جواز تعلق إرادة أحدهما بإيجاد
المقدور وتعلق إرادة الآخر بعدم ايجاده، وذلك لأن
الاختلاف في الداعي ممكن.

وعليه
نقول: إذا أراد أحدهما ايجاده فاما أن يمكن من الآخر
إرادة عدم ايجاده أو تمتنع.

وكلا
الامرین - الامكان والامتناع - محال.

(١) مادة: وحد.
(٢) نهج البلاغة: الخطبة ١.

وترجع استحالة امكان تعلق إرادة الآخر بعدم ايجاده مع تعلق إرادة الأول بايجاده إلى أنه يستلزم منه وقوع ايجاده وعدم ايجاده معا. وهو من اجتماع النقيضين. أو يستلزم لا وقوعهما معا، وهو من ارتفاع النقيضين. وكلاهما محال. كما أنه يلزم منه أيضا عجزهما، وهذا خلف. أما وقوع مراد أحدهما دون الآخر، فيستلزم ان يكون الذي لم يقع مراده عاجزا، وهذا خلف. وقالوا في محالية امتناع تعلق إرادة الآخر بعدم ايجاده مع تعلق إرادة الأول، بإيجاده: إن ذلك المقذور بما انه ممكن يمكن تعلق قدرة كل من الإلهين واراادته به. وعليه يكون المانع من تعلق إرادة الآخر به هو تعلق إرادة الأول فيكون الآخر عاجزا، هذا خلف.

والنتيجة:

هي بطلان تعدد الآلهة، وعنده يثبت أن الإله واحد، وهو المطلوب.

ويعرف هذا

الدليل ب (برهان التمانع) لما رأيناه من أن تعلق قدرة كل منهما بالمقدور تمنع من تعلق قدرة الآخر به، والتمانع هو حصول المنع من كل طرف من الطرفين.

دليل

الحكماء:

أما

الحكماء فخلاصة دليلهم أن قالوا:

إن الواجب

لذاته - بما انه كذلك - يمتنع أن يكون أكثر من واحد. وذلك لأنه

لو كان هناك واجبان للزمهما التمايز لامتناع الاثنينية بدون الامتياز بالتعين.

ويجب ان

يكون امتياز كل واحد عن غيره بغير هذا المعنى المشترك فيه، وهو الوجوب.

ولان
المجتمع من هذا المعنى المشترك فيه والمعنى الذي به
الامتياز لا يكون واجبا لذاته، فيلزم منه أن يكون
كل واحد من المتصفين بوجود الوجود غير متصف به،
وهذا محال.

في القرآن
الكريم:

ونلمس مفاد

دليل التمانع الذي برهن به الكلاميون على وحدانية
الله تعالى في الآية الكريمة: (لو كان فيهما آلهة
إلا الله لفسدتا) - الأنبياء ٢٢ - .

فهي تعني:

انه لو كان في السماوات والأرض آلهة غير الله
لبطلتا وفسدتا، لما يكون بين الآلهة من الاختلاف
والتمانع.

وكذلك في

الآية الأخرى: (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من
إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض) المؤمنون ٩١ - .

ونرى

انعكاس هذا المفاد القرآني في قول الإمام أمير
المؤمنين (ع): واعلم يا بني انه لو كان لربك شريك
لأتتكَ رسله ولرأيت آثار ملكه وسلطانه ولعرفت
أفعاله وصفاته، ولكنه إله واحد كما وصف نفسه، لا
يضاده في ملكه أحد، ولا يزول أبدا، ولم يزل.

وينسق على

البحث في موضوع (الوحدانية) البحث في كيفية خلقه
الخلق وصدور هذه الكثرة عنه تعالى، وهو ما يعرف ب:
نظرية الواحد لا يصدر عنه الا واحد
مؤدى هذه

النظرية: أن الفاعل إذا كان واحدا لا يمكن ان يصدر
عنه من جهة واحدة الا معلول واحد.
وقد ذهب

جل متكلمة وفلاسفة المسلمين إلى انطباق وتطبيق
هذه النظرية على المبدأ الأول لأنه واحد، ولا تكثر
فيه، فقالوا: لا بد أن يكون الصادر الأول عنه واحدا
وفي سلسلة تتكثر فيها الجهات لتعطي الكثرة.
ولما

للموضوع من أهمية رأيت أن أكون معه في سحاء البحث

أكثر من لداته، فأبدأ معه

(٨١)

منذ نشوء

النظرية متعرفا سبب النشأة ثم ما طرأ على النظرية
من تطور وما وجه لها من نقد.

وأجلى

وأخصر عرض تاريخي أبان عن نشأة النظرية وسببها
فيما لدي من مراجع - هو ما ذكره ابن رشد في كتابه
(تهافت التهافت). ولهذا فضلت ان أنقله هنا بنصه
مكتفيا به مع التصرف اليسير بحذف زوائده اختصارا.

يقول ابن

رشد: وهذه القضية القائلة: (ان الواحد لا يصدر عنه
الا واحد)، هي قضية اتفق عليها القدماء من الفلاسفة
حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص
الجدلي وهم يظنون الفحص البرهاني.

فاستقر رأي

الجميع منهم على:

أن المبدأ

واحد للجميع.

وأن

الواحد يجب أن لا يصدر عنه الا واحد. فلما استقر
عندهم هذان الأصلان طلبوا من أين جاءت الكثرة؟!
وذلك بعد أن بطل عندهم الرأي الأقدم من هذا، وهو أن
المبادئ الأول اثنان: أحدهما للخير والآخر للشر.

فلما تقرر

بالآخرة عندهم ان المبدأ الأول يجب ان يكون واحدا،
ووقع هذا الشك في الواحد أجابوا بأجوبة ثلاثة:

فبعضهم

زعم أن الكثرة انما جاءت من قبل الهيولى.

وبعضهم

زعم أن الكثرة إنما جاءت من قبل كثرة الآلات.

وبعضهم

زعم أن الكثرة إنما جاءت من قبل المتوسطات.

وأما

المشهور اليوم فهو ضد هذا، وهو أن الواحد الأول صدر

عنه صدورا أولا جميع الموجودات المتغايرة.

وأما

الفلاسفة من أهل الاسلام كأبي نصر (الفارابي) وابن
سينا فلما سلموا لخصومهم: ان الفاعل في الغائب
كالفاعل في الشاهد، وان الفاعل الواحد لا يكون منه
الا مفعول واحد.

وكان الأول

عند الجميع واحدا بسيطا، عسر عليهم كيفية وجود
الكثرة عنه، حتى اضطرهم الأمر ان لا يجعلوا الأول
هو محرك الحركة اليومية.

بل قالوا:
ان الأول هو موجود بسيط، صدر عنه محرك الفلك الأعظم.
وصدر عن

محرك الفلك الأعظم الفلك الأعظم ومحرك الفلك
الثاني الذي تحت الأعظم، إذ كان هذا المحرك مركبا
من ما يعقل من الأول وما يعقل من ذاته.
وهذا خطأ

على أصولهم، لأن الفاعل والمفعول هو شيء واحد في
العقل الانساني فضلا عن العقول المفارقة.
وهذا كله

ليس يلزم قول أرسطو، فان الفاعل الواحد الذي وجد في
الشاهد يصدر عنه فعل واحد، ليس يقال مع الفاعل
الأول الا باشتراك الاسم.

وذلك أن
الفاعل الأول الذي في الغائب فاعل مطلق، والذي في
الشاهد فاعل مقيد.

والفاعل
المطلق لا يصدر عنه الا فعل مطلق، والفعل المطلق
ليس يختص بمفعول دون مفعول. (١).

ونستخلص من
هذا النص النقاط التالية:

١ - قدم
النظرية، ذلك انها ترجع في تاريخ نشوئها إلى عهود
الفلسفة الإغريقية.

٢ - ان سبب
نشأتها يرجع إلى أن الفلاسفة اليونانيين كانوا
يذهبون إلى ثنائية المبدأ الأول فيعتقدون باله
للخير وإله للشر، ثم قالوا بوحدانية المبدأ الأول،
وبالمقارنة بين وحدته وكثرة العالم المخلوق له جاء
سؤال: (كيف تصدر هذه الكثرة عن تلك الوحدة) يفرض
نفسه عليهم، فذهبوا يلتمسون له الإجابة.

٣ - ثم تسربت
النظرية من عالم الفلسفة اليونانية إلى عالم

الفلسفة الاسلامية، فقال بها أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩ هجري)
وابن سينا (ت ٤٢٨ هجري).
٤ - ثم تطورت
النظرية في عصر ابن رشد (ت ٥٩٥ هجري) إلى أن الواحد
الأول
(١) تهافت
التهافت ٢٩٦ - ٣٠٢.

صدر عنه

مباشرة وبلا واسطة جميع الموجودات المتغايرة.

ويعلل ابن

رشد ذلك بان الفاعل المطلق لا يصدر عنه الا فعل مطلق، والفعل المطلق لا يختص بمفعول دون مفعول.

ثم اننا

إذا مشينا مع النظرية نستقرئ تاريخها في عصر ابن رشد أيضا، سوف نرى ان من الحكماء المسلمين غير ابن رشد، من نقد النظرية، وذهب إلى القول بطلانها، أمثال فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هجري).

ومن بعده

تعود النظرية فتركز على يد نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هجري).

ويأتي

بعده العلامة الحلبي (ت ٧٦٢ هجري) فينقد النظرية، ويذهب إلى القول بالفرق بين الفاعل المختار فلا يشمل حكم هذه النظرية، والفاعل بالاضطرار فتصدق عليه.

وفي عصرنا

هذا يذهب الشيخ آل شبير الخاقاني (ت ١٤٠٦ هجري) (إلى تفصيل آخر في المسألة، وهو: جواز صدور الكثرة عن الواحد في الواجب المطلق وعدم الجواز في الممكنات.

وسنرى بشئ

من التفصيل مؤديات وحجج الآراء في المسألة:

حجة

القائلين بها:

يقول

الرازي: واحتجوا لذلك بأن مفهوم كون الفاعل الواحد علة ومصدرا لأحد المعلولين غير مفهوم كونه علة ومصدرا للآخر. والمفهومان المتغايران ان كانا داخلين في ماهية المصدر لم يكن المصدر مفردا بل يكون مركبا.

وان كانا

خارجين كانا معلولين فيكون الكلام في كيفية
صدورهما عنه كالكلام في الأول فيفضي إلى التسلسل.
وإن كان

أحدهما داخلا والآخر خارجا كانت الماهية مركبة
لأن الداخلة هو جزء الماهية، وما له جزء كان مركبا،
وكان المعلول أيضا واحدا لأن الداخلة لا يكون

معلولا (١).

وقرر السيد

الطباطبائي (ت ١٤٠١ هجري) دليل (ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد) ب أن من الواجب ان يكون بين العلة ومعلولها سنخية ذاتية ليست بين الواحد منها وغير الآخر، والا جاز كون كل شئ علة لكل شئ، وكل شئ معلولا لكل شئ، ففي العلة جهة مسانحة لمعلولها هي المخصصة لصدوره عنها، فلو صدرت عن العلة الواحدة وهي ليست لها في ذاتها الا جهة واحدة معاليل كثيرة بما هي كثيرة متباينة غير راجعة إلى جهة واحدة بوجه من الوجوه لزمه تقرر جهات كثيرة في ذاتها، وهي ذات جهة واحدة، وهذا محال (٢).

ولأن

القائلين بهذه النظرية يؤمنون بان العالم وهو كثير صدر عن المبدأ الأول تعالى وهو واحد، بينوا مقصودهم من قولهم: (الواحد لا يصدر عنه الا واحد) دفعا لما قد يتوقعونه من اشكال يورد عليهم، وحاصله: إذا كان الواحد لا يصدر عنه الا واحد، كيف إذا صدرت هذه الكثرة عنه؟! فقالوا:

انما قلنا: إن الواحد لا يصدر عنه من جهة واحدة الا واحد.

أما إذا

تكررت الجهات فقد يصدر عنه من تلك الجهات المتكثرة، ولا يكون ذلك مناقضا لقولنا: لا يصدر عنه الا

واحد (٣)

والى

المعنى المذكور في توجيه النظرية ودفع الاشكال أشار السيد الطباطبائي بعد تقريره مؤدى النظرية بما نقلناه عنه، بقوله: ويتبين من ذلك: ان ما يصدر عنه الكثير من حيث هو كثير فان في ذاته جهة كثيرة. وقد

اختلفوا في تقرير وتصوير تكثر الجهات، فانبثق عن

هذا أكثر من نظرية منها:
١ - نظرية
المثل الأفلاطونية:

-
- (١) تلخيص المحصل ٢٣٧.
(٢) بداية الحكمة ١١٧.
(٣) تلخيص المحصل ٥٠٩.

نسبت إلى أفلاطون (ت ٣٤٨ ق. م) لأنه هو الذي بلورها، بعد أن مهد لنضجها على يديه من تأثر بهم ممن سبقه أمثال أستاذه بهرقليطس وبرمنيدس، والفيثاغوريين، وأستاذه سقراط (ت ٣٩٩ ق. م)، واعتبرها هي الصادر الأول عن المبدأ الأول. وتبناها اتباعه الاشرافيون فأثبتوا أن في عالم الجبروت عقولا عرضية لا عليية ولا معلولية بينها، يحاذي كل عقل منها نوعا من الأنواع المادية الموجودة في عالم الناسوت هو الذي يدبره بواسطة صورته النوعية فيخرجه من القوة إلى الفعل.

ومن هنا

سميت هذه المثل ب (أرباب الأنواع) أيضا.

٢ - نظرية

العقول الفلكية:

التي

تبلورت على يد المعلم الثاني الفارابي متأثرة بنظرية العقل بالفعل التي قال بها المعلم الأول أرسطو (ت ٣٢٢ ق. م) والتي عرفت فيما بعد لدى المشائيين بنظرية العقل الفعال الذي هو الصادر الأول عن المبدأ الأول عند أرسطو.

وخلاصة هذه

النظرية:

ان الوجود

الأول يفيض وجود الثاني.

وهذا

الثاني جوهر غير جسمي ولا هو في مادة، وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول.

وبما يعقل

من الأول يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى.

والثالث

أيضا وجوده لا في مادة، وهو بجوهره عقل، وهو يعقل

ذاته ويعقل الأول، فيما يتجوهر به من ذاته التي
تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة، وبما
يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع.

وهذا أيضا

(يعني الرابع) لا في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل
الأول، فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه
كرة زحل، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس.

وهذا

الخامس أيضا وجوده لا في مادة، فهو يعقل ذاته،
ويعقل الأول، فيما

يتجوهر به
من ذاته يلزم عنه وجود كرة المشتري، وبما يعقله من
الأول يلزم عنه وجود سادس.

وهذا أيضا

(يعني السادس) وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته،

ويعقل الأول، فبما يتجوهر به من ذاته، يلزم عنه

وجود كرة المريخ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه

وجود سابع.

وهذا أيضا

(يعني السابع) وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته

ويعقل الأول، فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود

كرة الشمس، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثامن.

وهو أيضا

(يعني الثامن) وجوده لا في مادة ويعقل ذاته ويعقل

الأول، فبما يتجوهر به في ذاته التي تخصه يلزم عنه

وجود كرة الزهرة، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود

تاسع.

وهذا أيضا

(يعني التاسع) وجوده لا في مادة ويعقل ذاته ويعقل

الأول، فبما يتجوهر به في ذاته يلزم عنه وجود كرة

عطارد، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر.

وهذا أيضا

(يعني العاشر) وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته،

ويعقل الأول، فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود

كرة القمر، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادي

عشر.

وهذا

الحادي عشر هو - أيضا - وجوده لا في مادة، وهو يعقل

ذاته، ويعقل الأول، ولكنه عنده ينتهي الوجود الذي

لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع

أصلا، وهي الأشياء المفارقة التي هي في جواهرها

عقول ومعقولات.

وعند كرة

القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية، وهي التي
بطبيعتها تتحرك دورا (١).

(١) موسوعة الفلسفة ٢ / ١٠٥ نقلا عن آراء أهل المدينة الفاضلة
للفارابي ط ٣ بيروت سنة ١٩٧٣ م ص ٦١ - ٦٢.

والنظرية كما ترى - مرتبطة ارتباطا أساسيا بنظرية الكواكب
السيارة السبعة القديمة.

وهذا يعني

أن الفلكيين القدامى لو كانوا قد توصلوا إلى وجود
أكثر من هذه السبعة - كما هو الحال الآن حيث وصل
العدد إلى أكثر من عشرة - لقالوا بعقول ومعقولات
بعدها أيضا، فتصل العقول في النظرية إلى أكثر من
أحد عشر.

وهذا يدل

على شئ ليس بالصغير من الوهن الذي تعاني منه
النظرية.

ونجد صدى

هذه النظرية - كما ألمحت - عند ابن سينا، فقد جاء في
كتابه (الإشارات والتنبيهات) (١): فمن الضروري إذا
ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه: جوهر عقلي وجرم سماوي،
ومعلوم أن الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين.
وتكثر

الاعتبارات والجهات ممتنع في المبدأ الأول، لأنه
واحد من كل جهة، متعال عن أن يشتمل على حيثيات
مختلفة واعتبارات متكررة، وغير ممتنع في معلولاته،
فاذن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد، وأمكن أن
تصدر عن معلولاته.

ولعله لما

أشرت إليه من الوهن الذي تعاني منه نظرية العقول
الفلكية عدل المتأخرون من الحكماء عن ربط النظرية
بالأفلاك السماوية إلى ما يعرف بنظرية العقول
الطولية.

٣ - نظرية

العقول الطولية:

وفحوى هذه

النظرية كما يحرره السيد الطباطبائي هو: أن أول
صادر منه تعالى عقل واحد يحاكي بوجوده الواحد الظلي
وجود الواجب تعالى في وحدته.

ثم إن (هذا)
العقل الأول وإن كان واحدا في وجوده بسيطا في
صدوره، لكنه لمكان امكانه تلزمه ماهية اعتبارية
غير أصيلة، لأن موضوع الامكان هو الماهية، ومن وجه
آخر هو يعقل ذاته ويعقل الواجب تعالى فتتعدد فيه
الجهة، ويمكن ان يكون لذلك مصدرا لأكثر من معلول
واحد.

(١) ص ٦٤٥.

لكن الجهات
الموجودة في عالم المثال الذي دون عالم العقل بالغة
مبلغا لا تفي بصدورها الجهات القليلة التي في
العقل الأول، فلا بد من صدور عقل ثان ثم ثالث، وهكذا
حتى تبلغ جهات الكثرة عددا يفي بصدور العالم الذي
يتلوه من المثال.

فتبين أن
هناك عقولا طويلة كثيرة، وان لم يكن لنا طريق إلى
احصاء عددها (١).

إشكال ورد:

وأشكل

عليهم: أن هذا يستلزم نسبة العجز إلى الله تعالى
لأنه تحديد لقدرته المطلقة.

فأجابوا:

بان العجز ليس في الفاعل وانما هو في القابل، ويحرر
ذلك السيد الطباطبائي بقوله: وليس في ذلك تحديد
للقدرة المطلقة الواجبية التي هي عين الذات
المتعالية، وذلك لأن صدور الكثير، من حيث هو كثير،
من الواحد، من حيث هو واحد، ممتنع.
والقدرة لا

تتعلق الا بالممكن، وأما المحالات الذاتية الباطلة
الذوات كسلب الشئ عن نفسه والجمع بين النقيضين
ورفعهما مثلا، فلا ذات لها حتى تتعلق بها القدرة،
فحرمانها من الوجود ليس تحديدا للقدرة وتقييدا

لاطلاقها (٢)

نقد

النظرية:

بعد ما

ذكرته آنفا مما حرره الفخر الرازي من حجة القائلين
بالنظرية لاثبات أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد.

رد عليهم

ونقد النظرية نقدا استهدف منه ابطال النظرية، قال

: والجواب أن مؤثرية الشئ في الشئ ليست أمرا

ثبوتيا على ما بيناه - من أنها من الأعراض النسبية
فهي اعتبارية - . وإذا كان كذلك بطل أن يقال إنه جزء
الماهية أو خارج عنها.
ومن نقد
النظرية العلامة الحلي وبنفس المفاد الذي أفاده
الفخر الرازي، قال:

(١) بداية الحكمة ٢٤٢ - ٢٤٣ .

(٢) م . ن .

وأقوى

حججهم: أن نسبة المؤثر إلى أحد الأثرين مغايرة
لنسبته إلى الآخر، فإن كانت النسبتان جزئية كان
مركبا، والا تسلسل.

وهي عندي

ضعيفة لأن نسبة التأثير والصدور يستحيل أن تكون
وجودية والا لزم التسلسل.

وان كانت

من الأمور الاعتبارية استحالت هذه القسمة عليها (١)

آراء أخرى

في المسألة:

وفي العرض

التاريخي لنشأة النظرية وتطورها المبحث إلى آراء

جدت في مسألة صدور الكثرة عن الواحد، منها:

رأي ابن

رشد:

ومن أقدمها

رأي ابن رشد القائل بأن المبدأ الأول صدر عنه جميع

الموجودات المتغايرة مباشرة وبلا توسط عقول أخرى

في البين ويعلل ابن رشد ذلك بان الفاعل المطلق لا

يصدر عنه الا فعل مطلق، والفعل المطلق لا يختص

بمفعول دون مفعول.

رأي الرازي

:

والرازي (ت)

٦٠٦ هجري) وهو من معاصري ابن رشد (ت ٥٩٥ هجري) ذهب أيضا

إلى إلغاء النظرية، قال: العلة الواحدة يجوز أن

يصدر عنها أكثر من معلول واحد عندنا خلافا

للفلاسفة والمعتزلة (٢). ونلمس فرقا بين رأي الرازي

ورأي ابن رشد نفيده من ظاهر كل نص من نصيهما

المذكورين هنا، وهو:

١ - ان الذي

يظهر من ابن رشد أن فحوى النظرية لا يتم في الفاعل

المطلق، أما غير الفاعل المطلق فالنص لم يتعرض له.
٢ - والذي
يظهر من الرازي إلغاء فحوى النظرية مطلقاً في
الفاعل المطلق وغيره.

-
- (١) كشف المراد ٨٤.
(٢) تلخيص المحصل ٢٣٧.

رأي

العلامة الحلي:

وذهب

العلامة الحلي إلى التفصيل في المسألة بين الفاعل المختار فيجوز أن يتكرر أثره مع وحدته، وبين الفاعل المضطر (الموجب) فلا يجوز أن يتكرر أثره مع وحدته ووحدة الجهة.

قال شارحا

قول النصير الطوسي: ومع وحدته - يعني الفاعل - يتحد المعلول، قال: أقول: المؤثر إن كان مختارا جاز أن يتكرر أثره مع وحدته.

وإن كان

موجبا فذهب الأكثر إلى استحالة تكثر معلوله باعتبار واحد (١).

رأي الشيخ

الخاقاني:

وممن فصل

في المسألة الشيخ آل شبير الخاقاني (ت ١٤٠٦ هجري)، فقد ذهب إلى جواز صدور الكثرة عن الواحد في الواجب المطلق، وعدم الجواز في الممكنات، كما حكاه عنه نجله الأكبر أخونا الشيخ محمد الخاقاني في كتابه (نقد المذهب التجريبي).

قال في ص ٢٣٢

: تمسك الفلاسفة التقليديون بنظرية الواحد لا يصدر

عنه الا واحد طبقا لوجود السنخية بين العلة

والمعلول، ووجود علاقة بينهما، فإذا فقدت العلاقة

والارتباط بين العلة والمعلول لما استدعت العلة

وجود معلول معين، ولاختل نظام مبدأ العلية

والسببية.

وتقع

مناقشة علمية أخرى، وهي: ان الواجب المطلق واحد وأن

العالم متعدد، ولا يعقل أن يصدر التعدد من الواحد

فيلزم اما وحدة العالم أو تعدد الآلهة.

وقد أجاب
سماحة الوالد: ان من كمال الابداع التكويني صدور
الكثرة من الواحد.
ولا يستلزم
الاشكال أصلا في خصوص ذات الواجب، وانما الاشكال
يمكن

(١) كشف المراد ٨٤.

تصويره
بالقياس إلى الممكنات التي في واقعها الفقر الذاتي
دون الغناء الذاتي.

وبهذا
العرض يتنور لديك حقيقة الأمر بأنه لسنا في حاجة
إلى التمسك بان المعلول الصادر من قبل مبدأ العلة
الأولى ان يكون المعلول واحدا لكفاءة العلة
وصلاحيته أن توجد عدة معاليل في عرض واحد من غير
حاجة إلى الطولية بالقياس إلى المطلق، وإن كان
الاشكال محققا في جانب الممكنات.
الخلاصة:

ونخلص مما
تقدم إلى أن الأقوال في المسألة هي:

١ - الواحد

لا يصدر عنه من جهة واحدة الا واحد.

٢ - الواحد

مطلقا يصدر عنه الكثير.

٣ - الواحد

المطلق يصدر عنه الكثير.

٤ - الواحد

المختار يصدر عنه الكثير، والواحد الموجب لا يصدر
عنه من جهة واحدة الا واحد.

٥ - الواحد

المطلق يصدر عنه الكثير، والواحد الممكن لا يصدر
عنه من جهة واحدة الا واحد.

الحياة

تعريف

الحياة:

اختلفوا في

تعريف الحياة على أقوال:

١ - فذهب

الحكماء وأبو الحسين البصري من المعتزلة إلى أن
الحياة: هي صحة اتصاف الذات المقدسة بالعلم

والقدرة (١).

(١) النافع يوم الحشر ٢٤.

٢ - وذهب

آخرون إلى أن الحياة: صفة تقتضي اتصاف الذات
بالقدرة والعلم.

وبعبارة

أخرى: الحياة: ما من شأنه أن يوصف الموصوف به
بالقدرة والعلم.

٣ - وقال

العلامة الحلي: معنى كونه حيا هو أنه لا يستحيل أن
يقدر ويعلم (١).

٤ - ويقول

السيد الطباطبائي: الحي عندنا: هو الإدراك

الفعال ثم يقول مفرعا عليه: فالحياة: مبدأ

الإدراك والفعل، أي مبدأ العلم والقدرة، أو أمر

يلتزمه العلم والقدرة (٢) وكما ترى، فالكل علق

الاتصاف بالحياة على الاتصاف بالعلم والقدرة لأن

العلم والقدرة لا يتصف بهما إلا من كان حيا، ولازم
هذا أن من كان عالما قادرا كان حيا.

وهذا النمط

من التعريف - كما هو بين - تعريف باللازم، والتعريف

باللازم لا يكشف عن حقيقة الشيء ولا يوضح مفهومه،

وانما يشير إليه إشارة.

سبب

الاختلاف في التعريف:

ومرد هذا

إلى أن مفهوم الحياة يماثل مفهوم الوجود في أنه

أعرف من أن يعرف.

وهذا هو

شأن أكثر المفاهيم التي تدرك بالوجدان ادراكا

فطريا، فإنها مما تستحضرها الأذهان ويعجز عن

تعريفها البيان، ولذا لا يقوى الإنسان على الاعراب

عنها بتعريف منطقي يقولب بالألفاظ.

ولأن ما

ذكر قديما للحياة مثل:

الحياة:
اعتدل المزاج النوعي.
أو أنها:
قوة تتبع ذلك الاعتدال.

(١) نهج المسترشدين ٣٥.
(٢) بداية الحكمة ٢٣٥.

مما يتصور
في حق الأحياء من الممكنات لا يتصور في حقه تعالى.
كما يقول العضد الإيجي (١).

ويؤكد ما
ذكر من أن مفهوم الحياة من المفاهيم التي ليست في
متناول التعريف، لأنها أعرف من أن تعرف، ما جاء في
(موسوعة المورد) - وهي أحدث دائرة معارف عربية
التزمت ذكر أحدث ما توصلت إليه المعرفة الانسانية
من نتائج علمية - ونصه:
الحياة Life:

خاصية تميز
الحيوانات والنباتات عن الأشياء غير العضوية وعن
المتعضيات الميتة.

وإذا كان
هذا التعريف ناقصاً أو ساذجاً فمرد ذلك إلى أن
ظاهرة الحياة العجيبة لا تزال تنتظر من يعرفها
تعريفاً كاملاً بعيداً عن السذاجة.

وأياً ما
كان، ففي استطاعتنا أن نفهم الحياة إذا عرفنا أهم
صفات الكائن الحي:

يتميز
الكائن الحي على وجه التعميم بأنه غير ساكن Static وبأنه يتكيف مع
البيئة، وبأنه يخضع لتغير داخلي مستمر. ومن أبرز
مظاهر هذا التغير:

النمو،
والحركة، والتوالد أو التناسل، والأيض أو
الاستقلاب Metabolism، والتأثيرية أو قبول الإثارة irriabilty، وهي تتميز بها
الحيوانات
العليا في المقام الأول فتجعلها تستجيب لمختلف
المنبهات أو المؤثرات (٢).

ويعرفها
معجم (الصحاح في اللغة والعلوم):
الحياة - Life: مجموع ما يشاهد

في الحيوانات والنباتات من مميزات تفرق بينها وبين
الجمادات مثل التغذية والنمو والتناسل وغير ذلك (٣).
وأيضاً
نقول: هما تعريفان باللازم، وخاصان بالاحياء من
الممكنات.

-
- (١) المواقف ٢٩٠.
(٢) انظر: مادة Life.
(٣) انظر: مادة حيي.

وننتهي من كل هذا إلى أن مفهوم الحياة هو ما يحضر في أذهاننا من معنى ومدلول عند سماعنا لكلمة حياة.

الا أنها

في حقه تعالى تختلف عنها في حقنا، وذلك أن حياتنا يدركها الموت فيبطلها.

أما في حقه

تعالى فحياته لا يدركها موت ولا يلحقها فناء، يقول السيد الطباطبائي: ان الحياة الحقيقية يجب أن تكون بحيث يستحيل طرو الموت عليها لذاتها، ولا يتصور ذلك الا بكون الحياة عين ذات الحي غير عارضة لها، ولا طارئة عليها بتمليك الغير وإفاضته، قال تعالى: (وتوكل على الحي الذي لا يموت) - الفرقان ٥٨ - .

وعلى هذا

فالحياة الحقيقية هي الحياة الواجبة، وهي كون وجوده بحيث يعلم ويقدر (١).

الدليل على

أنه حي:

ووفقا

لمنهجهم في الاستدلال على اتصاف الذات بالحياة باتصافها بالعلم والقدرة للملازمة بينهما وبينها، وكما يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: وهو حي لأن أحدنا متى خرج عن أن يكون حيا استحال أن يعلم ويقدر، ومتى صار حيا صح ذلك فيه، وأحواله كلها على السلامة.

فإذا كان

الله تعالى عالما قادرا فيجب ان يكون حيا لم

يزل ولا يزال (٢).

أقول: إننا

بعد أن أثبتنا وجود المبدأ الأول أو الذات الإلهية، وعرفنا أن معنى الإله هو الخالق المدبر.. والخالق هو الذي يفيض الوجود على مخلوقه.. والمدبر هو الذي يدبر المخلوق في متطلبات ومقتضيات وجوده.

(١) الميزان ٢ / ٣٣٠.
(٢) المختصر في أصول الدين ٣٢٨.

ومن مخلوقاته - ومن غير شك - الاحياء.
نؤمن بأنه
حي لان فاقد الحياة لا يفيض الحياة.
قدمه

وبقاؤه:

وينسق على

هذا:

إنه تعالى

قديم، وقدمه أزلي.

وأنه تعالى

باق، وبقاؤه أبدي.

أي أن

وجوده تعالى سرمدي لا أول له ولا آخر، فلم يسبق

بعدم، ولم يلحق بعدم.

الدليل على

سرمديته:

والدليل

على ذلك:

ثبت - فيما

تقدم - أنه واجب الوجود لذاته، فيستحيل عليه العدم

مطلقا: سابقا ولاحقا، والا كان ممكنا.. وهذا

خلف.

وإذا

استحال العدم المطلق عليه، ثبت قدمه وأزليته

وبقاؤه وأبديته، وهو المطلوب (١).

واليه

أشار، وعليه دل، كلام امامنا أمير المؤمنين (ع): قال:

وأشهد أن لا إله الا الله، وحده لا شريك له، الأول

لا شئ قبله، والآخر لا غاية له.

وقال:

فتبارك الذي لا يبلغه بعد الهمم، ولا يناله حدس

الظن، الأول الذي لا غاية له فينتهي، ولا آخر له

فينقضي.

وقال:

الحمد لله خالق العباد، وساطح المهاد، ومسيل
الوهاد، ومخصب النجاد، ليس لأوليته ابتداء، ولا
لأزليته انقضاء، هو الأول لم يزل، والباقي بلا
أجل.

(١) النافع يوم الحشر ٢٧.

القدرة

تعريفها:

عرفت

القدرة بأنها الصفة التي يتمكن الحي معها من الفعل والترك بالإرادة.

وإضافة قيد

(بالإرادة) إلى التعريف تعني ان القدرة من صفات الفاعل المرید أو الفاعل المختار كما يسمونه أيضا.

وتسمية

الفاعل بالمرید والمختار معا لأنه لا فرق بين

الإرادة والاختيار الا في الاعتبار، ذلك ان

المختار يطلق على الفاعل باعتبار أنه ينظر إلى

الطرفين (الفعل والترك) ويختار أحدهما، والمرید

يطلق عليه باعتبار أنه ينظر إلى الطرف الذي يريده

أي يريده.

ويقال

القدرة: الايجاب.

والايجاب:

هو وجوب صدور الفعل عن الفاعل بحيث لا اختيار ولا

حرية له في تركه.. كالشمس في اشراقها، والنار في

احراقها.

إثباتها:

والدليل

على أن الذات الإلهية متصفة بالقدرة، أو أن الله

تعالى قادر مختار، يتألف من قياس استثنائي هو:

كلما كان

العالم محدثا × كان المؤثر فيه قادرا مختارا.

ويتم

الاستدلال بهذا القياس باثبات كلتا قضيتيه، فنقول:

١ - تقدمت

البرهنة على اثبات القضية الأولى في موضع (اثبات

الذات الإلهية) بما لا مزيد عليه هنا.

٢ - وبرهان

اثبات القضية الثانية يتلخص في: أن المحدث - وهو العالم - تتصف ماهيته بالعدم تارة وبالوجود أخرى، فيقال: (العالم معدوم) و (العالم موجود)، وهذا يدل على امكانه.

وإذا ثبت

امكانه لزم افتقاره إلى المؤثر.

والمؤثر

إما ان يكون مختارا أو موجبا.

فإن كان

مختارا فهو المطلوب.

وإن كان

موجبا لزمه أن لا يتخلف أثره عنه في الوجود.

وهذا يلزم

منه إما قدم الأثر وإما حدوث المؤثر، وذلك للتلازم

بين الفاعل الموجب وأثره.

وكلا

الأمرين (قدم الأثر الذي هو العالم) و (حدوث المؤثر

الذي هو الله تعالى) محال.

وفي ضوئه

ننتهي إلي الخلاصة التالية:

لو كان

الله تعالى موجبا لزم اما قدم العالم أو حدوث

الله تعالى، وهما باطلان، فثبت أنه تعالى قادر

مختار وهو المطلوب (١).

عموم قدرته

تعالى:

يراد بذلك

أن قدرته تعالى تتعلق بجميع المقدورات من غير

استثناء.

والدليل

على ذلك:

انه لا

مانع يمنع من تعلق قدرته بجميع المقدورات بالنسبة
إلى ذاته، وبالنسبة إلى المقدورات.
أما انتفاء

المانع بالنسبة إلى ذاته فهو أن المقتضي لكونه
تعالى قادرا هو ذاته،

(١) النافع
يوم الحشر ٢٠.

ونسبتها
إلى الجميع متساوية لتجدها، فيكون مقتضاها أيضا
متساوي النسبة وهو المطلوب.

وانتفاء
المانع بالنسبة إلى المقدور فلأن المقتضي لكون
الشئ مقدورا هو امكانه، والامكان مشترك بين الكل
فتكون صفة المقدورية مشتركة بين الممكنات وهو
المطلوب.

والنتيجة:

إذا

انتفى المانع بالنسبة إلى القادر وبالنسبة إلى
المقدور وجب التعلق العام، وهو المطلوب (١).

ولكن ذهب

الحكماء - كما مر علينا في مبحث الوجدانية - إلى أن
المبدأ الأول بما أنه واحد لا يمكن أن يصدر عنه من
جهة واحدة إلا واحد.

وذكرنا

هناك أنه أشكل عليهم بأن في هذا تحديدا للقدرة
الإلهية ونسبة العجز إلى الذات المقدسة.

وذكر انهم

أجابوا - بما اختصرناه به هناك - بأن العجز في القابل
وليس في الفاعل.

كما ذكرنا

هناك الأقوال الأخرى في مسألة الصدور ومستمسكاتها.
فراجع.

وذهب

النظام - من أئمة المعتزلة - إلى أن الله تعالى لا
يوصف بالقدرة على المعاصي والشروع لأنها من
القبيح، وفعل القبيح ليس بمقدور له تعالى.

واستدل بان

القبح صفة ذاتية للقبيح، وهو المانع من إفاضة
الوجود عليه، ومن فعله.

وإذا كان

هكذا ففي تجويز وقوع القبيح منه تعالى قبح أيضا.
فيجب ان
يكون هذا مانعا من أن يوصف بالقدرة على القبيح.
والنظام
بهذا متأثر بقدماء الفلاسفة الذين قالوا بان
الجواد الذي لا يخل في ساحته

(١) م. ن.

لا يجوز
عليه أن يدخر شيئاً.
وعليه: فما
أبدعه وأوجده هو المقدور.
ولو كان
في علمه تعالى ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه
نظاماً وتركيباً وصلاً لفعله (١).
وهذا - كما
ترى - مغالطة منه، ذلك أن القدرة على فعل القبيح
ليست من القبيح.
والمسألة فيما أرى - لا تحتاج إلى مزيد مناقشة بأكثر من هذا
الرد المختصر.
العلم
المراد
بالعلم هنا العلم الحضوري، فإنه تعالى عالم بذاته
علماً حضورياً لحضور ذاته عند ذاته.
وهو عالم
كذلك بجميع المعلومات.
اثبات صفة
العلم له:
استدل
المتكلمون لاثبات صفة العلم لله تعالى بما يرى
ويشاهد في مخلوقاته من إحكام في الصنع، وحكمة في
الخلق، ونظام في التكوين، حيث قالوا: إن الأفعال
المتقنة والمنتظمة لا تصدر إلا عن عالم.
وهذا من
البداهة في مقام الوضوح.
واستدل
الحكماء بما حاصله:
ان جميع
الممكنات هي معلولة له تعالى إما ابتداءً وإما
بالواسطة. ولأنه تعالى يعلم ذاته - وهي علة جميع
الممكنات - فهو يعلم بها جميعاً، لأن العلم بالعلة

يستلزم العلم بالمعلول.

(١٠٠)

الإدراك.
البصر. السمع. الإرادة:
ويدخل في
صفة العلم كل من الصفات الأربع التالية:
الإدراك.
البصر.
السمع.
الإرادة.
وذلك لأن
ادراكه للمدركات معناه علمه بها.
وكذلك
البصر والسمع فإنهما يعنيان علمه بالمسموعات
والمبصرات.
ومثلها
الإرادة لأنها - في أسلم ما عرفت به - علمه تعالى
بما في الفعل من المصلحة، الداعي لايجاده.
عموم علمه
تعالى:
ويعني أن
علمه تعالى يتعلق بجميع المعلومات.
والدليل
على ذلك:
هو تساوي
نسبة جميع المعلومات اليه لأنه حي، وكل حي يصح أن
يعلم كل معلوم، فيجب له ذلك لاستحالة افتقاره إلى
غيره (١).
ولكن
الحكماء ذهبوا إلى أن علمه تعالى لا يتعلق
بالجزئيات. واستدلوا على هذا:
بان
الجزئيات تتغير.
وتغيرها
يستلزم تغير علمه تعالى، وهذا محال.

(١) الباب الحادي عشر ٢٣.

(١٠١)

ومثلوا

لذلك:

أنه لو علم

تعالى جلوس انسان معين في مكان معين، ثم غادر هذا
الانسان ذلك المكان.

فان بقي

علمه تعالى كما هو لم يتغير مع تغير الحالة من
الجلوس إلى تركه فهو الجهل.

وان لم

يبق فهو التغير.

وكلا

الأميرين (الجهل والتغير) ممتنع في حقه تعالى.

وردوا:

بان

المتغير هو التعلق الاعتباري لا العلم الذاتي.

وذلك لأن

إضافة العلم إلى المعلوم كإضافة القدرة إلى
المقدور، فكما لا تعدم القدرة بعدم المقدور
المعين، وانما الذي يعدم هو الإضافة بينهما،
والإضافة أمر اعتباري لا صفة حقيقية.

فكذلك هنا

لا يتغير العلم بتغير المعلوم المعين، وانما الذي

يتغير الإضافة التي بينهما، وهي أمر اعتباري لا صفة
حقيقية.

أفاد هذا

العلامة الحلي في نهج المسترشدين (١)، وأفاده بتقرير

آخر في كشف المراد (٢)، أقام دليله فيه على أساس من

برهان الحكماء في اثبات صفة العلم المقدم ذكره،

قال:

ان كل

موجود سواه ممكن.

وكل ممكن

مستند اليه.

فيكون
عالمًا به.

(١) ص ٣٤.
(٢) ص ٢٢١.

سواء كان
(ذلك الممكن) جزئيا أو كليا، وسواء كان موجودا
قائما بذاته، أو عرضا قائما بغيره، وسواء كان
موجودا في الأعيان أو متعلقا في الأذهان - لان
وجود الصورة في الذهن من الممكنات أيضا فيستند
إليه -، وسواء كانت الصورة الذهنية صورة أمر وجودي
أو عدمي، ممكن أو ممتنع.

فلا يغرب

عن علمه شيء من الممكنات ولا من الممتنعات. وهذا
برهان شريف قاطع.

البداء:

مما يرتبط

بمسألتنا هذه ارتباطا وثيقا مسألة البداء.

وهي مما

اشتهرت وعرفت بها الامامية من فرق الشيعة، فلهذا،
ولأنها وقعت موقع سوء الفهم عند غير الامامية،
فذهبوا إلى أن الاعتقاد بها يستلزم نسبة الجهل إلى
الله تعالى، رأيت أن أعرفها وبشيء - ولو قليل - من
التفصيل توضيحا للعقيدة ودفعاً للشبهة.

تعريف

البداء:

البداء لغة - مصدر من مصادر الفعل (بدا)، يقال: بدا الشيء
يبدو بدوا وبدوا وبداء.

وهو بفتح

الباء الموحدة.. ويستعمل في المعاني التالية:

١ - الظهور:

ويراد به

ظهور الشيء عن خفاء وكتمان، أي عن وجود له سابق، لا
من عدم.

يقال: بدا

لي من أمرك بداء، أي ظهر لي.

ومنه ما في

الآيات التالية:

(بل بدا
لهم ما كانوا يخفون من قبل) - الانعام ٢٨

(١٠٣)

(فلما
ذاقا الشجرة بدت لهما سواتهما وطفقا يخصفان عليهما
من ورق الجنة) - الأعراف ٢٢ -

(والله
يعلم ما تبدون وما تكتمون) المائدة ٩٩ - وأكثر معاني
الكلمة استعمالا في القرآن الكريم هو هذا المعنى.
ومنه أيضا

ما في الحديدتين:

- (إنه أمر

أن ييادي الناس بأمره) أي يظهره لهم.

(من ييد

صفحته نقم عليه كتاب الله) أي من يظهر لنا فعله
الذي كان يخفيه أقمنا عليه الحد.

ومنه أيضا

قول عمر بن أبي ربيعة:

بدا لي

منها معصم حين جمرت * وكف خضيب زينب بينان
أي ظهر لي

معصمها الذي كان مخفيا قبل رميها الجمرات.

٢ - التغير:

ويأتي هذا المعنى في تبدل القصد، كما لو كنت عازما

على السفر يوم الأربعاء - مثلا - ثم عدلت عن السفر

يوم الأربعاء لسبب ما. وقيل لك: لم لم تسافر؟،

تقول: بدا لي أن ألغي السفر، أو بدا لي أن أؤخر

السفر.

ومعناه:

تغير رأيي على ما كان عليه.

٣ الاستصواب:

وهو أن

تستصوب شيئا علمت به بعد أن لم تعلم به، فتقول:

بدا لي أن هذا هو الصواب.

ومنه ما

جاء في قصة النبي يوسف (ع) في استصواب العزيز وأهله

سجن يوسف بعدما رأوا الشواهد الدالة على
براءته، وذلك في قوله تعالى: (ثم بدا لهم من بعد ما
رأوا الآيات ليسجننه حتى حين) - يوسف ٣٥ - .
٤ - النشوء:

وهو بمعنى الظهور، لكن لا عن خفاء وكتمان، وإنما ارتداء، أي الظهور بعد أن لم يكن الشيء موجودا من قبل.

وبتعبير

أخصر: الوجود بعد العدم.

ومنه ما

جاء في قصة النبي إبراهيم (ع) والذين معه: (إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله، كفرنا بكم، وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء) الممتحنة ٤ - .

أي نشأت

بيننا وبينكم العداوة والبغضاء.

هذا في

اللغة.

وأما في

الاصطلاح:

فالبداء:

هو الإظهار أو الإبداء في القضاء الموقوف.

شرح

التعريف:

ولأن

البداء يرتبط بنوع من أنواع القضاء، وهو القضاء الموقوف، وهو ما يعرف بالقضاء غير المحتوم أيضا، يتوقف ايضاحه وبيان المقصود منه على بيان أقسام القضاء، فنقول:

ينقسم

القضاء الإلهي إلى قسمين: المحتوم والموقوف

(المشروط).

١ - القضاء

المحتوم، وقد يسمى (المبرم) أيضا. ويتمثل في خطين

أو نوعين هما:

أ - القضاء

الذي اختص به الله تعالى، فلم يطلع عليه أحدا من خلقه.

ب - القضاء
الذي أخبر الله تعالى أنبياءه وملائكته بأنه سيقع
حتما.

٢ - القضاء
الموقوف (المشروط):
وهو القضاء
الذي أخبر الله تعالى أنبياءه وملائكته بان وقوعه
في الخارج موقوف على

أن لا

تتعلق مشيئة الله تعالى بخلافه، أي أن وقوعه مشروط بعدم تعلق المشيئة الإلهية بخلافه.

وبعد أن

تعرفنا أقسام القضاء، نقول في علاقة البداء بالقضاء:

فبالنسبة

إلى القضاء المحتوم من النمط الأول الذي اختص به تعالى واستأثر بعلمه، فإنه من المحال وقوع البداء فيه، وذلك لان وقوع البداء فيه يلزم منه التغير في علمه تعالى، وهو محال.

وكذلك

بالنسبة إلى النمط الثاني من القضاء المحتوم - وهو الذي أطلع الله عليه أنبياءه وملائكته، وأخبرهم بأنه سيقع حتما - فإنه من المحال أيضا وقوع البداء فيه، وذلك لان وقوع البداء فيه يلزم منه أن يكذب الله نفسه، ويكذب أنبياءه وملائكته، تعالى الله عن ذلك.

وهذا

التقسيم الشائبي - أعني تقسيم القضاء إلى: محتوم وموقوف - مأخوذ من روايات أهل البيت (ع).

وكذلك

التسمية بالمحتوم والموقوف.

ففي تفسير

العياشي: عن الفضيل بن يسار، قال: سمعت أبا جعفر (ع) يقول:

من الأمور

أمور محتومة كائنة لا محالة.

ومن الأمور

أمور موقوفة عند الله يقدم منها ما يشاء ويمحو ما يشاء، ويثبت منها ما يشاء، لم يطلع على ذلك أحدا، يعني الموقوفة.

فأما ما

جاءت به الرسل فهي كائنة لا يكذب نفسه ولا نبيه ولا
ملائكته (١).

وكذلك

تقسيم القضاء المحتوم إلى قسمين: ما استأثر به
الله تعالى. وما أطلع عليه ملائكته وأنبياءه،
مأخوذ من روايات أهل البيت (ع).

(١) الميزان ١١ / ٣٨٠.

ففي (عيون
أخبار الرضا): (قال الرضا (ع) لسليمان المروزي: إن
عليا (ع) كان يقول: العلم علما.
فعلم علمه
الله ملائكته ورسله، فما علمه الله ملائكته
ورسله، فإنه يكون، ولا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا
رسله.

وعلم عنده
منخزون لم يطلع عليه أحدا من خلقه، يقدم منه ما
يشاء، ويؤخر منه ما يشاء، ويمحو ما يشاء ويثبت ما
يشاء (١).
يعني أن
هذا النوع من القضاء هو مصدر البداء ومنه يؤخذ، كما
سيأتي.

وبالنسبة
إلى القسم الثاني (القضاء الموقوف) فهو الذي يقع فيه
البداء، كما هو صريح رواية الفضيل المتقدمة.
ورواية

الفضيل وأمثالها أفادت هذا من الآية الكريمة: (يمحو
الله ما يشاء ويثبت، وعنده أم الكتاب) - الرعد ٣٩ .

وهذا يعني
ان مصدر فكرة البداء هو الآية المذكورة، وبخاصة أن
الآية جاءت في سياق وعقيب آية هي قرينة على أن موضوع
آية المحو والاثبات هو القضاء.

وهي - أعني
الآية التي قبلها - : (ولقد أرسلنا رسلا من قبلك
وجعلنا لهم أزواجا وذرية وما كان لرسول أن يأتي
بآية الا بإذن الله، لكل أجل كتاب) - الرعد ٣٨ - .
وقرينيتها

بما في قوله: (لكل أجل كتاب).

فصرف موضوع
الآية أو تأويله بغير القضاء، كما حاول أكثر من

مفسر غير سليم.
لأنه يتطلب
إبطال قرينية الآية المذكورة وإثبات الموضوع
التأويلي المدعى، بما لا يقبل الرد، وهذا غير
متأت (٢).

(١) البيان ٤١٠ عن عيون أخبار الرضا باب ١٣ .
(٢) لمعرفة شئ من الموضوعات التأويلية يرجع إلى (الميزان)
و (البحر المحيط) في تفسير آية المحو والاثبات، وعند
ذلك سيرى المراجع الكريم انها اجتهادات شخصية لم
تستند إلى برهان.

وبقرينية

هذه القرينة يكون الملحظ من مضمون الآية: أن لله سبحانه في كل وقت وأجل كتابا، أي حكما وقضاء، وأنه يمحو ما يشاء من هذه الكتب والاحكام والأقضية، ويثبت ما يشاء، أي يغير القضاء الثابت في وقت فيضع في الوقت الثاني مكانه قضاء آخر.

لكن عنده

بالنسبة إلى كل وقت قضاء لا يتغير ولا يقبل المحو والاثبات، وهو الأصل الذي يرجع إليه الأقضية الأخر، وتنشأ منه، فيمحو ويثبت على حسب ما يقتضيه هو (١).

وكما حددت

وعينت روايات أهل البيت القضاء الذي يقع فيه البداء، وهو القضاء الموقوف، حددت وعينت القضاء الذي يصدر منه البداء، فنصت على أنه القضاء الذي استأثر به الله تعالى، ولم يطلع عليه أحدا من خلقه.

ففي (عيون

أخبار الرضا): أن الرضا (ع) قال لسليمان المروزي: رويت عن أبي عبد الله (ع) أنه قال: إن لله عز وجل علمين:

علما

مخزوننا مكنونا لا يعلمه الا هو، من ذلك يكون البداء.

وعلما

علمه ملائكته ورسله، فالعلماء من أهل بيت نبيك يعلمونه (١).

وفي (بصائر

الدرجات): عن أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: إن لله علمين:

علم مكنون

مخزون لا يعلمه الا هو، من ذلك يكون البداء. وعلم علمه

ملائكته ورسله وأنبياءه، ونحن نعلمه (٣).
وهذا
القضاء أو العلم هو ما سمته الآية الكريمة ب (أم
الكتاب).

-
- (١) الميزان ١١ / ٣٧٦.
(٢) البيان ٤٠٩ عن عيون أخبار الرضا: باب ١٣ مجلس الرضا مع سليمان
المروزي.
(٣) البيان ٤١٠ عن البحار: باب البداء والنسخ ٢ / ١٣٦ ط كمانبي.

وكذلك

حددت وعينت الروايات الزمان الذي يقع فيه البداء وهو (ليلة القدر).

ففي

(الكافي) عن حمران: أنه سأل أبا جعفر (ع) عن قول الله تعالى: (إنا أنزلناه في ليلة مباركة)؟

قال: نعم،

ليلة القدر، وهي في كل سنة، في شهر رمضان، في العشر الأواخر، فلم ينزل القرآن إلا في ليلة القدر، قال الله تعالى: (فيها يفرق كل أمر حكيم)، قال: يقدر في ليلة القدر كل شيء يكون في تلك السنة إلى مثلها من قابل: خير وشر وطاعة ومعصية ومولود وأجل ورزق، فما قدر في تلك السنة وقضي فهو المحتوم، ولله فيه المشيئة.

واستدرك

السيد الطباطبائي هنا معلقا على قوله (المحتوم) لدفع ما قد يتوهم من أن المراد به المحتوم بالمعنى المصطلح الذي ذكرناه، قال: قوله: (فهو المحتوم ولله فيه المشيئة) أي أنه محتوم من جهة الأسباب والشرائط، فلا شيء يمنع عن تحققه الا أن يشاء الله ذلك (١).

وفي (تفسير

علي بن إبراهيم) تفسيراً للآية (فيها يفرق كل أمر حكيم) قال: عن أبي عبد الله (ع): قال: إذا كان ليلة القدر نزلت الملائكة والروح والكتابة إلى سماء الدنيا فيكتبون ما يكون من قضاء الله تعالى في تلك السنة، فإذا أراد أن يقدم شيئاً أو يؤخره، أو ينقص شيئاً، أمر الملك أن يمحو ما يشاء ثم أثبت الذي اراده.

قلت: وكل

شيء هو عند الله مثبت في كتاب؟.

قال: نعم.

قلت: فأبي

شئ يكون بعده؟! .
قال: سبحان
الله، ثم يحدث الله أيضا ما يشاء تبارك وتعالى.

(١) الميزان ١٨ / ١٣٤.

وعن أبي جعفر وأبي عبد الله وأبي الحسن (ع): أي يقدر الله كل أمر من الحق ومن الباطل، وما يكون في تلك السنة، وله فيه البداء والمشيمة، يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء، من الآجال والأرزاق والبلايا والاعراض والأمراض، ويزيد فيها ما يشاء، وينقص ما يشاء (١). وكذلك جاء

في الروايات نفى الشبهة التي أثبتت حول البداء في أنه يستلزم نسبة الجهل إلى الله تعالى وتنزهه عن ذلك.

فعن الإمام الصادق

: من زعم أن الله عز وجل يبدو له في شيء لم يعلمه أمس فابراً منه.

وعنه أيضاً

: ان الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء، وعنده أم الكتاب.

وقال: فكل

أمر يريد الله فهو في علمه قبل أن يصنعه، ليس شيء يبدو له الا وقد كان في علمه، ان الله لا يبدو له عن جهل (٢).

ونخلص من

هذا كله إلى أن البداء عند الإمامية هو بمعنى الإظهار والإبداء.

فهو يطابق

المعنى الأول من المعاني اللغوية لكلمة البداء وهو الظهور بعد الخفاء.

وذلك أن

الله تعالى يظهر من علمه الخاص به القضاء المحتوم للشيء عند تحقق شرط وقوعه إذا كان في علمه تعالى أن شرطه سيتحقق، أو عند عدم تحقق الشرط إذا كان في علمه تعالى أن الشرط لن يتحقق.

وكما جاء

في روايات أهل البيت واتباعهم من الامامية ما يدل

على البداء، جاء أيضا في روايات الصحابة واتباعهم
من أهل السنة ما يدل على البداء.
ومنه:

-
- (١) البيان ٤١١ عن البحار: باب البداء والنسخ ٢ / ١٣٣ ط كمباني.
(٢) البيان ٤١٣ عن البحار: باب البداء والنسخ ٢ / ١٣٦ ط كمباني.

١ - ما رواه

البخاري باسناده عن عبد الرحمن بن أبي عمرة: أن
أبا هريرة حدثه أنه سمع رسول الله (ص) يقول: إن
ثلاثة في بني إسرائيل: أبرص وأقرع وأعمى، بدا لله
أن يتليهم فبعث إليهم ملكا فأتى الأبرص فقال: أي
شيء أحب إليك.. الخ (١).

وجاء في

تعليقة الناشر على قوله (بدا) ما نصه: أي سبق في علم
الله فأراد اظهاره.

وهو البداء

الذي يقول به الإمامية تماما.

٢ - ما رواه

الترمذي عن سليمان: قال: قال رسول الله (ص): لا
يرد القضاء الا الدعاء، ولا يزيد في العمر الا
البر (٢).

٣ - ما رواه

ابن ماجة عن ثوبان: قال: قال رسول الله (ص): لا
يزيد في العمر الا البر، ولا يرد القدر الا الدعاء،
وان الرجل ليحرم الرزق بخطيئة يعملها (٣).

٤ - ما روي

عن عمر وابن مسعود وأبي وائل في دعائهم: ان كنت
كتبنتي في السعداء فأثبتني فيهم، أو في الأشقياء
فامحني منهم (٤).

٥ - ما روي

عن ابن عباس: أن لله لوحا محفوظا، لله تعالى
فيه في كل يوم ثلاثمائة وستون نظرة، يثبت ما يشاء
ويمحو ما يشاء (٥).

٦ - ما روي

عنه أيضا: الكتاب: اثنان: كتاب يمحو الله ما
يشاء فيه، وكتاب

(٢) البيان ٥٥٠ عن سنن الترمذي: باب ما جاء لا يرد القدر إلا
الدعاء ٨ / ٣٥٠.

(٣) م. ن. عن

سنن ابن ماجه: باب القدر ١٠ / ٢٤ ورواه الحاكم في
المستدرک وصححه - ولم يتعقبه الذهبي - ١ / ٤٩٣ ورواه أحمد
في مسنده ٥ / ٢٧٧ / ٢٨٠ / ٢٨٢.

(٤) البحر

المحيط ٥ / ٣٩٨.

(٥) م. ن.

لا يغير،

وهو علم الله والقضاء المبرم (١).

٧ - وفي

الحديث عن أبي الدرداء: أنه تعالى يفتح الذكر في ثلاث ساعات يقين من الليل فينظر ما في الكتاب الذي لا ينظر فيه أحد غيره فيمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء (٢).

٨ - وقال

الغزنوي: ما في اللوح المحفوظ خرج عن الغيب لإحاطة بعض الملائكة فيحتمل التبديل، وإحاطة الخلق بجميع علم الله تعالى، وما في علمه تعالى من تقدير الأشياء لا يبدل (٣).

٩ - ما رواه

البخاري من قصة المعراج، وهو طويل، وما يرتبط منه بموضوعنا هنا قوله: فأوحى إليه فيما أوحى خمسين صلاة على أمتك كل يوم وليلة. وقوله

الآخر الذي جاء بعد قص مراجعة النبي محمد لموسى وتردد النبي محمد (ص) على الجبار تعالى يسأله تخفيف عدد الصلوات المكتوبة:

فقال

الجبار: يا محمد.

قال: لبيك

وسعديك.

قال: إنه

لا يبدل القول لدي كما فرضت عليك في أم الكتاب، قال: فكل حسنة بعشر أمثالها، فهي خمسون في أم الكتاب، وهي خمس عليك (٤).

وتفهم

دلالة الحديث على البداء صراحة مما علقه عليه مؤلفو الكتيب الصادر عن إدارة مجلة (الأزهر) المصرية المعنون ب (الاسراء والمعراج) إعداد لفيف من العلماء والقسم الخاص منه بالمعراج أعده الشيخ توفيق إسلام

يحيى، قال تحت عنوان (شرح الحديث) في ص ٧٠ ما نصه:

(١) حاشية الجمل ٢ / ٥٧٤.

(٢) م. ن.

(٣) م. ن.

(٤) البخاري ٩ / ٢٦٥ - ٢٦٨ باب قوله: وكلم الله موسى تكليماً. ط المنيرية.

٧ - ما

الحكمة في وقوع المراجعة مع موسى عليه السلام دون غيره من الأنبياء، وكيف جاز وقوع التردد والمراجعة بين محمد وموسى عليهما الصلاة والسلام؟
أجيب: بان

موسى عليه السلام كان أول من سبق اليه حين فرضت الصلاة، فجعل الله ذلك في قلب موسى عليه السلام، ليتم ما سبق من علم الله تعالى من أنها خمس في العمل وخمسون في الثواب.

وجاز وقوع

التردد والمراجعة لعلمهما أن التحديد الأول غير واجب قطعاً، ولو كان واجبا قطعاً لما كان يقبل التخفيف ولا كان النبيان يفعلان ذلك.

ومنه أيضا

:

ما جاء في

دعاء ليلة النصف من شعبان المعروف عند أهل السنة:
اللهم إن كنت كتبتني عندك في أم الكتاب شقيا أو محروما، أو مقترا علي في الرزق، فامح اللهم بفضلك شقاوتي وحرمانتي وتقدير رزقي، فإنك قلت وقولك الحق: يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب (١).

وقد هاجم

الشيخ محمد كنعان مؤلف (مواهب الجليل) هذا الدعاء هجوما عنيفا، وقال: لا يجوز الدعاء به لان ما سبق تقديره لا تبديل له.

أقول: لو

صح الاعتماد علي هذا الدعاء فنقد الشيخ كنعان يتم بناء على تفسير (أم الكتاب) بالأصل الذي لا يتغير منه شيء، وهو ما كتبه الله تعالى في الأزل، كما جاء في تفسير الجلالين (٢)، وكما هو المشهور، وأريد في الدعاء أن المحو والاثبات يقع فيه.

أما على

مثل قول ابن عطية بأن أصوب ما يفسر به (أم الكتاب)

أنه ديوان الأمور المحدثه التي قد سبق في القضاء ان
تبدل وتمحى أو تثبت (٣).

-
- (١) مواهب الجليل من تفسير البيضاوي ٣٢٨.
(٢) انظر: هامش حاشية الجمل ٢ / ٥٧٤.
(٣) البحر المحيط ٥ / ٣٩٩.

أو أن

المقصود في الدعاء الاستشهاد بالآية الكريمة في أن هناك محوا واثباتا، وليس قوله (أم الكتاب) من موضع الشاهد أو الاستشهاد، وإنما ذكر لأنه تنمة الفقرة من الآية الكريمة.

فلا يتوجه

نقد كنعان، ويبقى الدعاء دالا على البداء.

وأولى من

ذلك أن نقول: إنه ورد في القرآن الكريم ما يدل على البداء المروي عن أهل البيت (ع) كما في الآية الكريمة: (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا)، فإن الآية قد تفسر بان الله تعالى حينما قال: (يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون): إنه لم يكن يعلم بأن في المسلمين ضعفا يمنعهم من أن يقابل العشرون منهم المائتين من الكافرين، والمائة الألف، ثم علم بعد ذلك فخفف عنهم بما أنزله من قوله تعالى: (فان يكن مائة صابرة يغلبوا مائتين، وان يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين).

لكن هذا لا

يصح بأي وجه من الوجوه لأنه يستلزم نسبة الجهل اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

وعليه:

لا يتأتى

أن يفسر قوله تعالى (علم) بما ينفي شبهة الجهل المشار اليه الا في ضوء البداء.

بمعنى ان

الله أبدى وأظهر ما كان يكنه من علمه الخاص الذي لم يطلع عليه رسول (ص) فاستبدل بالأمر أمرا.

ومن البداء

القرآني: ما جاء في قصة فداء النبي إسماعيل حيث قال

تعالى: (فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في
المنام أنني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبت افعل
ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين. فلما
أسلما وتلاه للجبين. وناديناه أن يا إبراهيم قد
صدقنا الرؤيا إنا كنا كذلك نجزي المحسنين. ان هذا
لهو البلاء المبين. وفديناه بذبح عظيم) - الصافات ١٠٢ ١٠٧..

فالوحي

(بالرؤيا) كان بالذبح ثم تغير الذبح إلى الفداء، وهذا لا يتأتى توجيهه الا على القول بالبداء، وهو واضح.

ومنه ما في

قصة قتل الخضر الغلام في قوله تعالى: (وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا) - الكهف ٨٠ - .

يقول

البيضاوي: وانما خشي ذلك لأن الله تعالى أعلمه (١).

ويقول

الهادي الزيدي: انه لو لم يقتل (الخضر الغلام) لعاش (الغلام) قطعا حتى يرهق أبويه طغيانا وكفرا كما أخبر عنه الله عز وجل (٢).

فلو لم

يقبل بالبداء هنا لاستلزم الأمر تغير علمه تعالى عن ذلك.

وفيما

يترتب على الايمان بالبداء من آثار اعتقادية وعلمية يقول استاذنا السيد الخوئي:

والبداء

انما يكون في القضاء الموقوف المعبر عنه بلوح المحو والاثبات.

والالتزام

بجواز البداء فيه لا يستلزم نسبة الجهل إلى الله سبحانه، وليس في هذا الالتزام ما ينافي عظمتة وجلاله.

فالقول

بالبداء هو الاعتراف الصريح بأن العالم تحت سلطان الله وقدرته في حدوده وبقائه، وأن إرادة الله نافذة في الأشياء أزلا وأبدا.

بل وفي

القول بالبداة يتضح الفارق بين العلم الإلهي وبين
علم المخلوقين.

فعلم

المخلوقين - وان كانوا أنبياء أو أوصياء - لا يحيط
بها أحاط به علمه تعالى، فان بعضا منهم وإن كان
عالما - بتعليم الله إياه - بجميع عوالم الممكنات
لا يحيط بما أحاط به علم الله المخزون الذي استأثر
به لنفسه، فإنه لا يعلم بمشيئة الله تعالى - لوجود
شئ - أو عدم مشيئته الا حيث يخبره الله تعالى به
على نحو الحتم.

(١) تفسير البيضاوي ٣٩٢.

(٢) الزيدية ١٧٩.

والقول

بالبداء يوجب انقطاع العبد إلى الله وطلبه إجابة دعائه منه وكفاية مهماته، وتوفيقه للطاعة، وابعاده عن المعصية.

فان انكار

البداء والالتزام بان ما جرى به قلم التقدير كائن لا محالة - دون استثناء - يلزمه يأس المعتقد بهذه العقيدة عن إجابة دعائه، فان ما يطلبه العبد من ربه إن كان قد جرى قلم التقدير بانفاذه فهو كائن لا محالة، ولا حاجة إلى الدعاء والتوسل، وإن كان قد جرى القلم بخلافه لم يقع أبدا، ولم ينفعه الدعاء ولا التضرع، وإذا يئس العبد من إجابة دعائه ترك التضرع لخالفه، حيث لا فائدة في ذلك.

وكذلك

الحال في سائر العبادات والصدقات التي ورد عن المعصومين (ع) أنها تزيد في العمر أو في الرزق أو غير ذلك مما يطلبه العبد.

وهذا هو سر

ما ورد في روايات كثيرة عن أهل البيت (ع) من الاهتمام بشأن البداء.

فقد روى

الصدوق في كتاب (التوحيد) باسناده عن زرارة عن أحدهما (يعني الامامين الباقر والصادق) (ع) قال: ما عبد الله عز وجل بشئ مثل البداء).

وروي

باسناده عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع): قال:

ما بعث الله عز وجل نبيا حتى يأخذ عليه ثلاث خصال

:

الاقرار

بالعبودية.

وخلع

الأنداد.

وأن الله

يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء.
والسر في
هذا الاهتمام أن إنكار البداء يشترك بالنتيجة مع
القول بأن الله غير قادر على أن يغير ما جرى عليه
قلم التقدير، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.
فان كلا
القولين يؤيس العبد من إجابة دعائه، وذلك يوجب عدم
توجهه في طلباته إلى ربه (١).

(١) البيان ٤١٤ - ٤١٥.

والآن وبعد أن تبينا ما هو البداء، وأنه اعتقاد سليم لا نسبة فيه للجهل إلى الله تعالى، وأن إنكاره يؤدي إلى نسبة العجز إلى الله تعالى عن ذلك - قد يكون من المفيد أن أشير إلى أن أكثر من ذكر البداء كعقيدة امامية استخدام في تعبيره عنها لغة النبز والتهكم.

ومن
المعلوم منهجيا أن مثل هذه اللغة تبعد البحث عن النزاهة والباحث عن الموضوعية والصدق.

فكان
الأولى أن تبحث المسألة بحثا علميا مقصودا به وجه الحق في القبول والرفض.

التكلم

لا خلاف

بين المسلمين في أن الله تعالى متكلم.

وقد دل على

ذلك أيضا من القرآن الكريم قوله تعالى: (و كلم الله موسى تكليما) - النساء ١٦٤ وقوله تعالى: (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه) - الأعراف ١٤٣ -، وأمثال هاتين الآيتين.

ولكن

اختلفوا في ماهية وحقيقة كلامه تعالى:

فذهبت

الأشاعرة إلى أن كلامه تعالى: وصف قائم بذاته ليس بصوت ولا حرف، بل لا يشبه كلامه غيره، كما لا يشبه وجوده وجود غيره (١).

والكلام

بالحقيقة كلام النفس، وانما الأصوات قطعت حروفا

للدلالات، كما يدل عليها تارة بالحركات

والإشارات (٢).

وقال

الرازي في (المحصل): اما أصحابنا فقد اتفقوا على أن

الله تعالى ليس

(١) قواعد العقائد للغزالي ١٨٢.

(٢) م. س ١٨٣.

بمتكلم
بالكلام الذي هو الحروف والأصوات، بل زعموا أنه
متكلم بكلام النفس (١).
وعبروا
عنه ب (الكلام النفسي) و (الكلام الأزلي) وقالوا عنه:
إنه معنى قائم في ذات المتكلم به.
والألفاظ في الحقيقة - ليست كلاما، وإنما هي دوال على ذلك
المعنى القائم في النفس (أو الكلام النفسي) الذي هو
الكلام حقيقة.

واستشهدوا
لذلك بقول الأخطل:
إن الكلام لفِي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
فان الشاعر
هنا اعتبر ما في النفس هو الكلام، والألفاظ
اللسانية دوال عليه.

وذهبت
الفرق الإسلامية الأخرى أمثال: الأمامية
والمعتزلة والزيدية والأباضية والسلفية إلى أن
الكلام هو هذا الذي نعرفه، وهو الكلمات المؤلفة من
الأصوات والحروف. ويمكننا أن نسميه (الكلام اللفظي)
في مقابل (الكلام النفسي).

وخلاصة ما
استدل به الأشاعرة:

١ - أننا

ندرك وجدانا أن المتكلم عندما يتكلم بلغة الألفاظ
انما يعبر بها عن فكرة عنده أو إحساس لديه.
أي انه

يعبر بالكلام اللفظي عما يحمل ويعتمل في نفسه من
أفكار وأحاسيس، وهذا من الأمور الواضحة.

٢ - ان

الكلام اللفظي مركب من الأصوات والحروف، ومن
البديهي ان كل مركب حادث، فيكون من المستحيل أن
تتصف به الذات الإلهية لاستحالة اتصاف القديم

بالصفة الحادثة، فلا مناص إذا من الالتزام
بالكلام النفسي لأنه قديم، ليصح اطلاق المتكلم على
الله سبحانه باعتبار اتصافه به.

(١) تلخيص المحصل ٢٨٩.

واستدل
للقول الآخر - وهو أن الكلام هو المركب اللفظي - بما
يلي:

١ - التبادر:

وذلك أن

المتبادر إلى الذهن عند اطلاق عبارة (كلام) هو هذا
المركب اللفظي.

والتبادر

دليل أن الكلمة حقيقة في المعنى المتبادر.

كما أننا

نرى أبناء اللغة لا يقولون للساكت وكذلك للأخرس إنه
متكلم، مع أن المعاني قائمة في نفسه.

وما هذا

الا لأنه لا يستخدم الألفاظ وسيلة لبرازها، وإنما

يتوسل إلى ذلك بالإشارة وأمثالها مما لا يعد

كلاما.

٢ - عدم

التعقل:

وهو أن

الكلام النفسي الذي يقول به الأشعريون مما لا يمكن
تصوره وتعقله في الذهن.

وذلك لأن

المتصور عقلا من الصفات الإلهية التي يمكن أن

يرتبط بها الكلام ويكون أثرا من آثارها إما القدرة

التي يمكن أن تصدر عنها الحروف والأصوات، أو العلم.
والأشعرية

نصوا على أن ما لا يمكن تصوره لا يمكن إثباته، لأن

الاثبات تصديق، والتصديق لا بد أن يسبق بالتصور.

وحيث لا تصور لا تصديق، أي لا اثبات، وحينئذ يبطل

القول بالكلام النفسي لأنه لا يمكن تعقله ليتمكن

اثباته.

وعندما

يبطل القول بالكلام النفسي يتعين القول الآخر، وهو

المطلوب.
غير أن
السلفيين تفردوا من بين الفرق الإسلامية المذكورة
بالقول بان الكلام اللفظي قديم قائم بذاته تعالى.
والموازنة
بين الرأيين تنهينا إلى التالي:

١ - ان

المتكلم عند الأشاعرة والسلفية هو: من قام به الكلام. وعند الآخرين هو: من فعل الكلام.

٢ - ان

المعنى النفسي الذي يؤكد عليه الأشاعرة لا يخلو ان يكون واحدا من الأمور التالية:

أ - أن يكون

هو الوجود الذهني.

ويفهم هذا

من قولهم (ان الألفاظ دوال على المعاني النفسية)، ذلك أن الألفاظ - كما هو معلوم - تعبر وتدل على المعنى الذهني أي الموجود في الذهن.

وكل ما في

الأمر أنهم عبروا عن الذهن ب (النفس).

وعليه يعود

الخلاف بين الطرفين لفظيا.

ولكن قد

يلاحظ: انه لو كان هو المراد لما وقع الخلاف - وبعنف في المسألة.

ب - ان يكون

شيئا آخر غير الوجود الذهني، له سمته وطابعه الخاص به.

ويفهم هذا

من قولهم: (لا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود غيره).

وهذا مما

لا يتعقل ولا يتصور، كما تقدم في الدليل الثاني للقول الثاني.

وما لا

يتصور لا يمكن الحكم عليه بالوصفية أو غيرها.

ومن هنا لا

إخال أنه المقصود لهم.

ح - ان يكون

مقصودهم من الكلام: التكلم.
ويفهم هذا
من قولهم بأنه (وصف).
وأقول هذا،
لأن الكلام بما هو أثر لا يمكن الاتصاف به، أي لا
يمكن أن يكون صفة للذات الا إذا قلنا إن المراد به
هو (التكلم).
ولذا يقال:
(الله متكلم)، ولا يقال: (الله كلام). وهذا هو
الأقرب في تحليل

وبيان

مرادهم من الكلام النفسي .

ولكن على

أساس هذا يشكل عليهم:

بان التكلم

من الصفات الفعلية لا الذاتية.

والفرق بين

الصفة الفعلية والصفة الذاتية هو: أن الصفة

الذاتية (مثل القدرة والعلم والحياة) يستحيل اتصاف

الذات الإلهية بنقيضها، فلا يقال: (الله عالم

بكذا) و (ليس عالما بكذا).

أما الصفات

الفعلية (مثل الخلق والرزق) فيمكن اتصاف الذات

الإلهية بها في حال وبنقيضها في حال آخر، فيقال: (ان

الله خلق كذا ولم يخلق كذا) ويقال: (ان الله رزق

فلانا ولدا ذكرا ولم يرزقه بنتا).

والتكلم

مثل الخلق والرزق، فإنه يصح أنه يقال: (كلم الله

موسى ولم يكلم فرعون) ويقال: (كلم الله موسى في جبل

طور ولم يكلمه في بحر النيل).

وهذه

التفرقة بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية لم

تتضح في الدرس العقائدي الا بعد نضج الفكر

الاعتزالي وانتشار الفكر الامامي.

وممن أشار

إلى أن المتقدمين من العقائديين لم يفرقوا بينهما

التفرقة المذكورة أبو الفتح الشهرستاني، قال في

كتابه (الملل والنحل) (١): أعلم أن جماعة كثيرة من

السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم

والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام

والجلال والاكرام والحدود والانعام والعزة

والعظمة، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل،

بل يسوقون الكلام سوقا واحدا.

وبثبوت ان
التكلم صفة فعلية يترتب عليه أننا نستطيع أن نتصور
هنا ثلاثة أمور هي:
متكلم
وتكلم وكلام
(١) ٩٢ / ١

كما نتصور:

خالقا وخالقا ومخلوقا، ورازقا ورازقا
ومرزوقا. والأول يعبر عن الموصوف، والثاني عن
الصفة، والثالث عن الأثر.

وهذا يعني

أن هناك فرقا بين (التكلم) و (الكلام) هو الفرق بين
الصفة وأثرها.

والذي يبدو

لي أن الذي ألجأ الأشاعرة إلى التعبير عن هذه الصفة
ب (الكلام) ولم يعبروا عنها ب (التكلم) هو اصبرارهم على أن
القرآن الكريم غير مخلوق، وهو (كلام الله)، كما
عبر عنه تعالى في مثل قوله: (وقد كان فريق منهم
يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم
يعلمون) - البقرة ٧٥ -، وقوله: (وإن أحد من المشركين
استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) - التوبة ٦ -،
وكما هو الحق.

لأنهم إذا

فسروا الكلام بالكلام اللفظي لا مناص لهم من القول
بحدوث القرآن وأنه مخلوق، لأن القول بقدم الكلام
اللفظي يستلزم ان يكون الله تعالى محلا للحوادث،
لأن الحروف والأصوات من المركبات، والمركبات حوادث
بالضرورة.

وهم لا

يريدون ذلك، وبخاصة انهم يقولون بحدوث الكلام
اللفظي، وانما الذي يريدونه - وباصرار - تأييد فكرة
أو معتقد أن القرآن أزلي فقط.

تلك الفكرة

التي قال بها قبلهم الحنابلة، وجرت عليهم من الويل
والعذاب من قبل السلطة الحاكمة آنذاك الشئ الكثير.

من هنا

أصروا على أزلية كلام الله تعالى الا انهم أرادوا
أن يبتعدوا بالفكرة عما قد تنقد به من لزوم: الوقوع
في محذور أن يكون الله تعالى محلا للحوادث فجاءوا

بفكرة الكلام النفسي، وقالوا بأزليته وقدمه،
ليحافظوا على فكرة أزلية القرآن الكريم التي أصبحت
بعد معركة خلق القرآن معلمة مذهبية من معالم
العقيدة عند السنة.

ونخلص من

هذا إلى:

أ - ان

التكلم هو الصفة.

ب - أما

الكلام فهو فعل من أفعاله تعالى يحدثه ويخلقه في
الأجسام إذا أراد مخاطبة

المخلوقين
بالأمر والنهي والوعد والوعيد والزجر والترغيب كما
يقول القاضي المعتزلي عبد الجبار الهمداني (١).

ويقول
الشيخ المفيد المتكلم الأمامي: متكلم لا بجارحة،
بمعنى أنه يوجد حروفاً وأصواتاً في جسم من الأجسام
تدل على المعاني المطلوبة، كما فعل في الشجرة حين
خاطبه موسى - ع - (٢).

ويقول
القاسم الرسي الزيدي: ومعنى كلامه جل ثناؤه لموسى
صلوات الله عليه - عند أهل الإيمان والعلم: أنه
أنشأ كلاماً خلقه كما شاء فسمعه موسى - صلى الله
عليه - وفهمه.

وكل مسموع
من الله فهو مخلوق لأنه غير الخالق له.

وإنما
ناداه الله جل ثناؤه فقال: (إني أنا الله رب
العالمين)، والنداء غير المنادي، والمنادي بذلك هو
الله جل ثناؤه، والنداء غيره.

وما كان
غير الله مما يعجز عنه الخلاق فمخلوق لأنه لم يكن
ثم كان بالله وحده لا شريك له (٣).

ح - ان
المعتزلة والامامية والزيدية والأباضية يذهبون
إلى أن الكلام قائم بغير الذات المقدسة.

ع - ان
الأشعرية والسلفية يذهبون إلى أن الكلام قائم
بذاته تعالى، مع فارق:

أن القائم
بالذات عند الأشاعرة هو المعنى الأزلي (الكلام
النفسي)، وعند السلفية الحروف والأصوات (الكلام
اللفظي).

-
- (١) المختصر في أصول الدين ٣٧٩.
 - (٢) النكت الاعتقادية ٣٩٤.
 - (٣) أصول العدل والتوحيد ٢٦٤.

خلق القرآن

:

ترتبط هذه

المسألة بالمسألة التي قبلها ارتباطا وثيقا وعريقا، فمن قال بأزلية كلام الله تعالى قال هنا بقدوم القرآن وإنه غير مخلوق، ومن قال بحدوث كلام الله تعالى قال بحدوث القرآن وخلقها.

والأقوال

في المسألة مع خلاصات أدلتها هي:

- ١ -

الحنابلة (السلفية):

قالوا:

القرآن هو هذه الألفاظ المقروءة بالألسنة والمحفوظة في الصدور والمكتوبة في الصحف والمطبوعة على الورق والمسجلة على الأشرطة.

فالذي

نقرأه هو كلام الله تعالى الأزلي القديم القائم بذاته تعالى، إلا أن قراءتنا تكون له بأصواتنا.

وقراءتنا

له بأصواتنا لا تخرجه عن كونه كلام الله الذي تكلم به بحروفه ومعانيه، ليست الألفاظ دون المعاني، ولا المعاني دون الألفاظ (٢).

ودليلهم

على هذا:

اجماع

السلف على أن القرآن الكريم أزلي غير مخلوق، وأنه هو هذا الذي بين أظهرنا نبصره ونسمعه ونقرأه ونكتبه.

وقالوا:

ونحن لا نزيد من أنفسنا شيئا، ولا نتدارك بعقولنا أمرا لم يتعرض له السلف.

قال السلف:

ما بين الدفتين كلام الله.

قلنا: هو
كذلك.

(١) انظر: العقيدة الواسطية لابن تيمية، تقديم مصطفى العالم
.٥١

واستشهدوا
بقوله تعالى: (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره
حتى يسمع كلام الله).
إذ من
المعلوم أنه لم يسمع الا هذا الذي نقرأه (١).
وتعقبهم
الفخر الرازي بالرد، فقال: أطبق العقلاء على أن
الذي قالوه جحد للضروريات، ثم الذي يدل على بطلانه
وجهان:
الوجه
الأول أنه إما ان يقال إنه تكلم بهذه الحروف دفعة
واحدة أو على التعاقب.
فإن كان
الأول لم يحصل منها هذه الكلمات التي نسمعها، لأن
التي نسمعها حروف متعاقبة، فحينئذ لا يكون هذا
القرآن المسموع قديما.
وإن كان
الثاني فالأول لما انقضى كان محدثا لأن ما ثبت
عدمه امتنع قدمه، والثاني لما حصل بعد عدمه كان
حادثا.
والوجه
الثاني: ان هذه الحروف والأصوات قائمة بألستنا
وحلوقنا، فلو كانت هذه الحروف والأصوات نفس صفة
الله تعالى لزم أن تكون صفة الله وكلمته حالة في
ذات كل أحد من الناس.
واحتجوا
على قولهم بان كلام الله تعالى مسموع بدليل قوله
تعالى (وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع
كلام الله)، وهذا يدل على أن كلام الله مسموع.
فلما دل
الدليل على أن كلام الله قديم وجب أن تكون هذه
الحروف المسموعة قديمة.
والجواب:

ان المسموع
هو هذه الحروف المتعاقبة، وكونها متعاقبة يقتضي
أنها حدثت بعد

(١) انظر: الملل والنحل ١ / ١٠٦ - ١٠٧.

انقضاء

غيرها.

ومتى كان

الأمر كذلك كان العلم الضروري حاصلًا بامتناع
كونها قديمة (١).

وخلاصة ما

قرره الرازي: ان قول السلفية بقدم القرآن (وهو الذي
بين الدفتين) يلزمه أمران ممتنعان على الذات
الإلهية هما:

أ - ان يكون

القديم محلاً للحوادث.

ب - ان يحل

القديم في الحادث.

٢ الأشاعرة:

قالوا:

القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، وهو مكتوب في
مصاحفنا، محفوظ في قلوبنا، مقروء بألسنتنا، مسموع
بآذاننا، غير حال فيها (٢).

ومعنى غير

حال فيها: ان الكلام الدال غير الكلام المدلول
عليه، لأنهم - كما تقدم - يذهبون إلى أن العبارات
والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء
(ع) دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة
محدثة، والمدلول قديم أزلي.

والفرق بين

القراءة والمقروء، والتلاوة والتملؤ، كالفرق بين
الذكر والمذكور، فالذكر محدث والمذكور قديم (٣).

وخلاصة ما

استدلوا به على ذلك ما يلي:

أ - من

العقل:

١ - ان

الكلام من صفات الكمال، فلو كان محدثًا لكانت

(الذات الإلهية) خالية عن صفات الكمال قبل حدوثه.

(١) معالم أصول الدين ٦٧ - ٦٨ .

(٢) العقائد النسفية ٢٩ .

(٣) الملل والنحل ١ / ٩٦ .

والخالي عن
الكمال ناقص.

وذلك على
الله محال.

٢ - ان

الكلام لو كان حادثا لكان:

إما أن

يقوم بذات الله

أو بغيره.

أو لا يقوم

بمحل.

فلو قام

بذات الله تعالى لزم كونه محلا للحوادث، وهو

محال. وان قام بغيره فهو أيضا محال، لأنه لو جاز ان

يكون متكلمًا بكلام قائم بغيره لجاز ان يكون

متحركا بحركة قائمة بغيره، وساكنًا بسكون قائم

بغيره، وهو محال.

وان وجد

ذلك الكلام لا في محل فهو باطل بالاتفاق (١).

ب - من

القرآن:

١ - قوله

تعالى: (ولله الأمر من قبل ومن بعد) - الروم ٤ - . قال

أبو الحسن الأشعري: يعني من قبل أن يخلق الخلق،

ومن بعد ذلك، وهذا يوجب أن الأمر غير مخلوق (٢).

وقال الفخر

الرازي: فأثبت الأمر لله من قبل جميع الأشياء،

فلو كان أمر الله مخلوقا لزم حصول الأمر قبل

نفسه، وهو محال (٣).

٢ - قوله

تعالى: (ألا له الخلق والأمر) - الأعراف ٥٤ - بتقرير أن

الله تعالى ميز بين الخلق وبين الأمر، فوجب أن

لا يكون الأمر داخلا في الخلق (٤)

-
- (١) معالم أصول الدين ٦٦ .
(٢) الإبانة ٢٠ .
(٣) معالم أصول الدين ٦٦ .
(٤) م . ن .

أو كما
أفاد الأشعري بأنه تعالى لما قال: (ألا له الخلق)
كان هذا في جميع الخلق، ولما قال (والأمر) ذكر أمرا
غير جميع الخلق فدل ما وصفنا على أن أمر الله غير
مخلوق (١)
٣ - قوله

تعالى: (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن
فيكون) - النحل ٤٠ - .

قال
الأشعري: ومما يدل من كتاب الله على أن كلامه غير
مخلوق قوله عز وجل: (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن
نقول له كن فيكون)، فلو كان القرآن مخلوقا لوجب ان
يكون مقولا له: كن فيكون.
ولو كان

الله عز وجل قائلا للقول: كن، كان للقول قول.

وهذا يوجب

أحد أمرين:

١ - إما أن

يؤول الأمر إلى أن قول الله غير مخلوق.

٢ - أو يكون

كل قول واقعا بقول لا إلى غاية (نهاية). وذلك محال.
وإذا

استحال ذلك صح وثبت أن لله عز وجل قولاً غير
مخلوق (٢).

ويرد

استدلالهم بما حاصله:

١ - ان الصفة

هي التكلم لا الكلام، والكل متفقون على أن التكلم
أزلي.

أما القرآن

الكريم أو كلام الله عامة فهو أثر تلك الصفة لا هو
نفسه الصفة.

وعلى هذا

فما يقال في الأثر من الحدوث وأمثاله من الأحكام،
لا يقال في الصفة وذلك للفرق بينهما.
فإنه مما
لا شك فيه ان الانسان مخلوق لله تعالى.
ومما لا شك
فيه أيضا أن هناك فرقا بينه وبين صفة الخلق لأنه
أثرها.

(١) الإبانة ١٩.

(٢) الإبانة ٢٠.

وفي ضوئه:
تقول: فكما يصح أن نحكم على الانسان بأنه حادث وعلى
صفة الخلق بأنها قديمة.. يصح هنا أن نحكم على الكلام
بأنه حادث، وعلى صفة التكلم بأنها قديمة.

٢ - ان

القائلين بحدوث القرآن عندما يقولون: إن الله
تعالى أحدثه وخلقهم قائما بغيره، ينفون اتصافه
تعالى بالحركة والسكون عندما يحدثه لأنه سبحانه لم
يحدثه بجارحة، تعالى عن ذلك.

فالقياس

بنا في إحداثنا للكلام قياس مع الفارق.

والى هذا

أشار أمير المؤمنين (ع) بقوله: ولا يدرك بالحواس،
ولا يقاس بالناس، الذي كلم موسى تكليما، وأراه من
آياته عظيما، بلا جوارح ولا أدوات ولا نطق ولا
لهوات.

٣ - ان كلمتي

(قبل) و (بعد) من الأسماء الملازمة للإضافة، وهذا
متفق عليه في علم العربية والاستعمال لهما قديما
وحديثا.

ويحدد

ويعين ما تضافان اليه في ضوء ما تقتربان به من
قرائن.

والآية

الكريمة وردت في السياق التالي: (ألم. غلبت الروم.
في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون. في بضع
سنين لله الأمر من قبل ومن بعد).

فقرينة

السياق هنا تنهي إلى أن المضاف اليه هو (الغلب) أي
(لله الأمر من قبل غلب الروم ومن بعد غلبهم).

وبهذا فسرت

الآية، وتفسر.

فتقدير

المضاف اليه (من قبل ان يخلق الخلق ومن بعد ذلك) كما
يقول الأشعري، أو (من قبل جميع الأشياء) كما يقول
الرازي، يتطلب لأجل ان يتم الاستدلال به ويصح،
أمرين:
أ - إبطال
قرينة السياق.

ب - إقامة
الدليل على أن المضاف اليه هو ما ذكرناه. وهما لم
يقوما بشيء من هذا، وانما أفتيا فتيا لم يذكر
دليلها.

ثم إن
(الامر) في الآية الكريمة، أريد به (التصرف
والقدرة)، وبه فسرت الكلمة وتفسر.

فلم يرد
به القول أو الكلام.
وقرينة
السياق تدل على ذلك.

فالمعنى:
له الامر حين غلبوا وحين يغلبون، ليس شئ منهما
الا بقضائه كما يقول البيضاوي (١).

وهنا نقول
أيضا لا يتم الاستدلال ويصح الا إذا ثبت بالدليل
القاطع أن المراد بالامر القول والكلام.

ولا أقل من
احتمال أن المضاف اليه ما ذكرنا، وأن الأمر هنا
بمعنى القدرة.

ومتى تطرق
الاحتمال بطل الاستدلال.

٤ - قوله
تعالى (ألا له الخلق والأمر) هو من الآية الكريمة (ان
ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم
استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا
والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق
والأمر تبارك الله رب العالمين).

وسياق
الآية الكريمة يدل على أن قوله (والأمر) مراد به نفس
المراد من قوله (بأمره).

ومعنى
(بأمره) كما تدل عليه قرينته السياقية (التصريف

والتدبير)، أي أن الشمس والقمر والنجوم مسخرات
بتصرفه وتدبيره.
يقول الشيخ
الجميل: قوله: ألا له الخلق والأمر... الخلق بمعنى
المخلوقات،
(١) تفسير
البيضاوي ٥٣١ (مواهب الجليل من تفسير البيضاوي).

والأمر

معناه التصرف في الكائنات.

وفي هذه

الآية رد على من يقول إن للشمس والقمر والكواكب تأثيرات في هذا العالم (١).

ويقول

الزمخشري: بأمره: بمشيئته وتصريفه... سمي ذلك أمرا على التشبيه، كأنهن مأمورات بذلك.

(ألا له

الخلق والأمر): أي وهو الذي خلق الأشياء كلها، وهو الذي صرفها على حسب ارادته (٣).

أما مسألة

الفصل بين كلمتي (الخلق) و (الأمر) التي هي موضع الشاهد، وبها الاستشهاد، فيقول فيها الشيخ الطوسي:

انما فصل الخلق من الأمر، لأن فائدتهم مختلفة، لان (له الخلق) يفيد أن له الاختراع، و (له الأمر)

معناه: له أن يأمر فيه بما أحب، فأفاد الثاني ما لم يفده الأول.

فمن استدل

بذلك على أن كلام الله قديم، فقد تجاهل ما بينا (٣) فالآية الكريمة ليس فيها دلالة على ما ذهبوا اليه

لأن الأمر في الآية بمعنى التصريف والتدبير، كما يفيد السياق.

٥ - لأهمية

ما قيل في قوله تعالى: (كن فيكون)، وما يترتب من آثار على ما يفسر به النص، لا بد هنا من عرض يوفي به

الموضوع توفية كافية.

وقد رأيت

فيما بين يدي من تفاسير أن أفضل من وفي الموضوع هذا وأوفاه بما لا يحتاج بعده إلى مزيد بيان أو تبسيط

عرض. هو تفسير (الميزان) فكان من المناسب ان اقتصر على أن انقل منه ما يرتبط بالاحتجاج بالآية الكريمة

والرد عليه:

قال مؤلفه
السيد الطباطبائي: قوله تعالى: (إنما أمره إذا
أراد شيئاً أن يقول

-
- (١) الفتوحات الإلهية ٢ / ١٦٨ .
(٢) الكشاف ٢ / ٨٢ - ٨٣ .
(٣) التبيان ٤ / ٤٥٣ - ٤٥٤ .

له كن
فيكون)، الآية من غرر الآيات القرآنية (التي) تصف
كلمة الایجاد، وتبين أنه تعالى لا يحتاج في ایجاد
شئ مما أراده إلى ما وراء ذاته المتعالية من سبب
يوجد له ما أراده أو يعينه في ایجاده أو يدفع عنه
مانعا يمنعه.

وقد اختلف

تعبيره تعالى عن هذه الحقيقة في كلامه، فقال: (انما
قولنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) - النحل
٤٠ - وقال: (وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون) البقرة ١١٧ -
فقوله

(انما أمره). الظاهر أن المراد بالأمر الشأن، وقوله
في آية النحل المنقولة آنفا (انما قولنا لشئ إذا
أردناه)، وإن كان يؤيد كون الأمر بمعنى القول، وهو
الامر اللفظي بلفظة (كن)، إلا أن التدبر في الآيات
يعطي ان الغرض فيها وصف الشأن الإلهي عند إرادة خلق
شئ من الأشياء.

لا بيان أن

قوله تعالى عند خلق شئ من الأشياء هذا القول دون
غيره.

فالوجه حمل

القول على الأمر بمعنى الشأن، بمعنى أنه جئ به
لكونه مصدقا للشأن، لا حمل الأمر على القول بمعنى
ما يقابل النهي.

وقوله:

(إذا أراد شيئا) أي إذا أراد إيجاد شئ، كما يعطيه
سياق الآية.

وقد ورد في

عدة من الآيات (القضاء) مكان (الإرادة) كقوله: (إذا
قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون).

ولا ضمير

فالقضاء هو الحكم، والقضاء والحكم والإرادة من
الله شئ واحد، وهو كون الشئ الموجود بحيث ليس له

من الله سبحانه الا أن يوجد.
فمعنى (إذا
أردناه) إذا أوقفناه موقف تعلق الإرادة. وقوله: (ان
يقول له كن) خبره (انما امره) أي يخاطبه بكلمة (كن).
ومن
المعلوم انه ليس هناك لفظ يتلفظ به، والا احتاج في
وجوده إلى لفظ آخر، وهلم جرا. فيتسلسل.
ولا ان
هناك مخاطبا ذا سمع يسمع الخطاب فيوجد به، لأدائه
إلى الخلف.

فالكلام

تمثيل لافاضته تعالى وجود الشيء من غير حاجة إلى شيء آخر وراء ذاته المتعالية، ومن غير تخلف ولا مهل. وبه يظهر

فساد ما ذكره بعضهم حيث قال: الظاهر أن هناك قولاً لفظياً هو لفظ (كن)، واليه ذهب معظم السلف، وشؤون الله تعالى وراء ما تصل إليه الافهام، فدع عنك الكلام والخصام، انتهى.

وذلك أن ما

ذكره من كون شؤونه تعالى وراء طور الافهام، لو أبطل الحجة العقلية القطعية بطلت بذلك المعارف الدينية من أصلها، فصحة الكتاب، مثلاً، بما يفيد من المعارف الحقيقية إنما تثبت بالحجة العقلية، فلو بطلت الحجة العقلية بكتاب - أو سنة أو شيء آخر، مما يثبت هو بها لكان ذلك الدليل المبطل مبطلاً لنفسه أولاً، فلا تزل قدم بعد ثبوتها.

ومن

المعلوم أن ليس هناك إلا الله عز اسمه، والشيء الذي يوجد لا ثالث بينهما.

واسناد

العلية والسببية إلى ارادته دونه تعالى، والإرادة صفة فعلية منتزعة من مقام الفعل - يستلزم انقطاع حاجة الأشياء إليه تعالى من رأس لاستيجابه استغناء الأشياء بصفة منتزعة منها عنه تعالى وتقدس.

ومن

المعلوم أن ليس هناك أمر ينفصل عنه تعالى يسمى ايجاداً أو وجوداً، ثم يتصل بالشيء فيصير به موجوداً، وهو ظاهر، فليس بعده تعالى إلا وجود الشيء فحسب.

ومن هنا

يظهر أن كلمة اليجاد وهي كلمة (كن) هي وجود الشيء الذي أوجده، لكن بما أنه منتسب إليه قائم به، وأما من حيث انتسابه إلى نفسه فهو موجود لا ايجاد،

ومخلوق لا خلق.
ويظهر
أيضا ان الذي يفيض منه تعالى لا يقبل مهلة ولا
نظرة، ولا يتحمل تبديلا ولا تغيرا، ولا يتلبس
بتدريج.
وما يتراءى
في الخلق من هذه الأمور انما يتأتى في الأشياء من
ناحية نفسها، لا من الجهة التي تلي ربها سبحانه،
وهذا باب يفتح منه ألف باب.

وفي الآيات

للتلويح إلى هذه الحقائق إشارات لطيفة كقوله تعالى
: (كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون) - آل
عمران ٥٩ - ، وقوله تعالى: (وما أمرنا إلا واحدة كلمح
بالبصر) - القمر ٥٠ - ، وقوله تعالى: (وكان أمر الله
قدرا مقدورا) - الأحزاب ٣٨ ، إلى غير ذلك.

وقوله في

آخر الآية: (فيكون) بيان لطاعة الشيء المراد له
تعالى، وامتناله لأمر (كن) ولبسه الوجود (١).

وفي كلام

الامام أمير المؤمنين (ع) ما يلخص الموضوع وافيا
ويدل عليه كافيا، قال (ع): يقول لمن أراد كونه: (كن
فيكون)، لا بصوت يقرع، ولا بنداء يسمع، وإنما كلامه
سبحانه فعل منه أنشأه ومثله، لم يكن من قبل ذلك
كائنا، ولو كان قديما لكان إليها ثانيا.

وفي حديث

صفوان بن يحيى عن الإمام الرضا (ع)، قال يحيى: قلت
لأبي الحسن (ع) عن الإرادة من الله ومن المخلوق.
قال: فقال:

الإرادة من المخلوق الضمير وما يبدو له بعد ذلك من
الفعل.

وأما من

الله عز وجل فإرادته إحداثه لا غير ذلك، لأنه لا
يروى ولا يهيم ولا يتفكر، وهذه الصفات منفية عنه،
وهي من صفات الخلق.

فإرادة

الله هي الفعل لا غير ذلك، يقول له: كن، فيكون، بلا
لفظ ولا نطق بلسان، ولا همة، ولا تفكر، ولا كيف
لذلك، كما أنه بلا كيف (٢).

٣ الامامية والزيدية والأباضية والمعتزلة:

ذهبوا إلى

القول بخلق القرآن وحدوثه.

واستدلوا

على هذا بما خلاصته:
أ - من
العقل:

(١) الميزان ١٧ / ١١٤ - ١١٦.
(٢) التوحيد للصدوق ١٤٧.

١ - ان

القرآن الكريم مؤلف من كلمات مركبة من حروف وأصوات متتابعة يتلو بعضها بعضا، فيعدم السابق منها بوجود لاحقه. والقديم لا يجوز عليه العدم، وإذا انتفى قدمه ثبت حدوثه. وهو المطلوب.

وقرره

القاضي المعتزلي بطريق آخر، قال: ان الكلام لا يعقل ولا يفيد الا بأن يتولى حدوث حروفه على نظم مخصوص.

وما هذا

حاله محال ان يكون قديما.

كما أن

المشي لا يعقل الا بتوالي حدوث الحركات فمحال قدمها مع ذلك (١).

٢ - ان

القرآن الكريم لو كان قديما لزم من ذلك الكذب عليه تعالى. ولأن الكذب باطل في حقه تعالى يكون قدم القرآن مثله باطلا.

وتقرير هذا

:

أنه تعالى

أخبر بارسال نوح (ع) بقوله: (إنا أرسلنا نوحا إلى قومه)، فلو كان القرآن أزليا يكون هذا الاخبار أزليا أيضا، ويكون المخبر به - وهو ارسال نوح - قبل الأزل.

وهو معنى

قولنا يلزم منه الكذب. تعالى الله عن ذلك.

ولئلا نقع

في مثل هذا المحذور الباطل لا مناص من القول بحدوث القرآن.

٣ - أن

القرآن الكريم لو كان قديما لزم منه العبث الممتنع في حقه تعالى.

وتقريره:
أن في
القرآن أوامر أمثال قوله تعالى: (وأقيموا الصلاة
وآتوا الزكاة).
فلو كان
القرآن أزليا كانت أوامره مثله أزلية.
ومعنى هذا
حصول الأمر والنهي من دون وجود مكلف يخاطب بهما إذ
لا مكلف في الأزل.

(١) المختصر
في أصول الدين ٣٣٩.

فيكون هذا

من العيب، والعبث قبيح، فيمتنع في حقه.. فيبطل كون القرآن قديما، وإذا بطل كونه قديما ثبت حدوثة وخلقه.

٤ - ان النسخ

في أوامر القرآن الكريم ونواهيه - وهو رفع حكم شرعي سابق بنص لاحق - جائز وواقع.

وما ثبت

زواله امتنع قدمه، فيثبت ان القرآن حادث وهو المطلوب.

٥ - انه

تعالى إذا أمر زيدا - مثلا - بالصلاة، فإذا أداها لم يبق ذلك الأمر، وما ثبت عدمه امتنع قدمه.

ب - من

القرآن.

١ - قوله

تعالى: (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه) الأنبياء ٢ - .

وقوله

تعالى: (وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث الا كانوا عنه معرضين) - الشعراء ٥ - .

ووجه

الاستدلال:

أن المراد

ب (الذكر) هنا (القرآن) بدليل قوله تعالى: (إنا نحن

نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) - الحجر ٩ -، وقوله

تعالى: (وإنه لذكر لك ولقومك) - الزخرف ٤٤ - .

وقد وصفه

الله تعالى بالحدوث نضا وصراحة، فلو كان قديما

لما جاز وصفه بالحدوث.

٦ - قوله

تعالى: (وإذ قال ربك للملائكة)

بتقريب أن

(إذ) ظرف زمان، والمختص بزمان معين محدث. وما كان
بعضه محدثا كان كله محدثا.

٧ - وأخيرا

: أوجز استدلالهم ببقية آي الذكر الحكيم بما قرره
ملخصا القاضي المعتزلي، قال:

والقرآن
يدل على ذلك (يعني الحدوث) لأنه تعالى قال (ومن قبله
كتاب موسى) - الأحقاف ١٢ .

وهذا يوجب
أنه بعد غيره، وهذا من علامات الحدوث.
وقال تعالى
: (نزل أحسن الحديث) - الزمر ٢٣ - .

ومن حق
الحديث ان يكون محدثا.
وقال تعالى
: (وكان أمرا مفعولا) - الأحزاب ٣٧ - .

والمفعول
لا يكون الا محدثا.

ووصفه
تعالى القرآن بأنه:

ينتسخ

وينسى .

ويبتدأ به

ومنه .

وبأنه ذكر

محدث .

وبانه مفصل

محكم موصل .

وبانه

عربي .

وبانه سور

كثيرة .

يدل على

أنه فعله، لأن كل ذلك من علامات الحوادث
والافعال (١) .

وردهم

العضد الإيجي بقوله:

والجواب:

انها تدل على حدوث اللفظ، وهو غير المتنازع فيه (٣).
أقول: ان
الإيجي بهذا يقر بان ما ذكره من أدلة ناهض باثبات
مدعاهم، وهو المطلوب.

(١) المختصر في أصول الدين ٣٤٠ - ٣٤١.

(٢) المواقف ٣٩٥.

وذلك لأنهم لا يريدون أكثر من اثبات حدوث هذا القرآن المتداول حفظا وكتابة، لأنهم لا يؤمنون بقرآن آخر وراء هذا القرآن، إذ لم يقولوا بان لله كلاما آخر غير هذا القرآن، دل عليه هذا القرآن. وفكرة الكلام النفسي ناقشوها مسبقا وانتهوا إلى بطلانها، وهم الآن بصدد اثبات حدوث هذا القرآن المتداول.

ونخلص من

هذا إلى:

١ - ان

اعتبار القرآن الكريم بألفاظه والمداد الذي كتب به والورق الذي دون عليه صفة التكلم الإلهية الأزلية القائمة بذاته تعالى، فكرة غير مقبولة، لأنها انكار لضرورة العقل وبداهة الوجدان.

٢ - ان القول

بأن القرآن حقيقة هو الكلام النفسي، وهذا المصحف الذي بين أيدينا دال عليه، هي الأخرى فكرة غير مقبولة، لان ما لا يتعقل لا يقبل، ولأنه لم يبرهن عليها بما يفيد اليقين بها.

٣ - وعليه:

ان القرآن حقيقة هو هذا الذي بين أيدينا، وانه محدث، خلقه الله تعالى، وأنزله عن طريق الوحي على رسوله الكريم محمد بن عبد الله (ص)، وقرأه الرسول (ص) بلسانه الشريف، وبلغه للناس كما أمره ربه تعالى، وتلقاه المسلمون المعاصرون له، ثم الذين من بعدهم جيلا بعد جيل، كما نزل عليه، وكما قرأه عليهم.

وأضيف إلى

ما يقدم:

١ - اننا لم

نجد في القرآن الكريم ما يشير به الله تعالى من قريب أو من بعيد، إلى القرآن الأزلي (الكلام النفسي).

٢ - والذي
وجدناه في أكثر من آية هو ان الله تعالى يشير إلى
هذا القرآن الذي بين أيدينا، وهذا نص منه تعالى على
أنه هو القرآن. لا ما يدعى أو يتوهم من أن هناك آخر
غيره قديما.
وقد جاء
هذا في اثنتي عشرة آية هي:

- ١ - وأوحى إلي هذا القرآن - الانعام ١٩
- ٢ - وما كان هذا القرآن ان يفترى - يونس ٣٧
- ٣ - بما أوحينا إليك هذا القرآن - يوسف ٣
- ٤ - ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم - الاسراء ٩
- ٥ - صرفنا في هذا القرآن ليدذكروا - الاسراء ٤١
- ٦ - هذا القرآن لا يأتيون بمثله - الاسراء ٨٨
- ٧ - للناس هذا القرآن من كل مثل - الاسراء ٨٩
- ٨ - اتخذوا هذا القرآن مهجورا - الفرقان ٣٠
- ٩ - ان هذا القرآن يقص - النمل ٧٦
- ١٠ - في هذا القرآن من كل مثل - الروم ٥٨
- ١١ - للناس في هذا القرآن من كل مثل - الزمر ٢٧
- ١٢ - لو أنزلنا هذا القرآن على جبل - الحشر ٢١

العدل

تعتد مسألة

العدل كلاميا من المسائل الفوارق بين القائلين

بالتحسين والتقييح العقليين والقائلين بالتحسين

والتقييح الشرعيين.

فقد ركز

وأكد الأولون من الفريقين عليها بكل ما أوتوا من

حول علمي، وعلى رأس هؤلاء المعتزلة والامامية،

وسار في خطهم الزيدية والأباضية، ومن أبرز آيات ذلك

ان وجدناهم يفردونها بالبحث والعنوان من بين سائر
الصفات الثبوتية الكمالية.

وفي مقابل

هذا اهملها الآخرون فلا بحث خاصا بها، ولا عنوان
تعنون به، غير قليل من كلام في بعض أطرافها يتبعثر
هنا وهناك عند ذكرهم أفعال العباد، وفي طليعة
القائمة من هؤلاء: الأشاعرة ومن سلك سبيلهم.

ولأهميتها
كمسألة فارقة سمي الفريق الأول ب (العدلية) نسبة إلى
القول بالعدل القائم على فكرة التحسين والتقيح
العقليين.

وذلك لان

القول بالتحسين والتقيح العقليين يعطي العدل
مفهوما محددا مستقرا ومستقلا.

وبخلافه

القول بالتحسين والتقيح الشرعيين، كما سنتبينه
فيما يلي:

ولكلمة

(العدل) في اللغة أكثر من مدلول، واستعملت في القرآن
الكريم في أكثر من مدلول أيضا.

ومن أهمها

المدلولان التاليان المرتبطان بموضوعنا وهما:

١ - العدل

بمعنى الاستقامة في الفعل بوضع الشيء في موضعه، فلا
ظلم ولا جور.

وعرف بأنه

خلاف الجور والظلم.

ويأتي هذا

في الحكم والقضاء.

ومما يدل

عليه من الاستعمال القرآني أمثال:

(وإذا

حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) - النساء ٥٨ - .
(وتمت كلمة

ربك صدقا وعدلا) - الانعام ١١٥

(ومن قوم

موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون) - الأعراف ١٥٩

(وممن

خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون) - الأعراف ١٨١

ومن الحديث

الشريف:
(من)
المنجيات كلمة العدل في الرضا والسخط).
٢ - العدل
بمعنى الانصاف الذي يأتي وسطا بين الظلم والتفضل
(الاحسان).
ويكون هذا
في المعاملة، فلا جور بإنقاص الحق، ولا تفضل
بالزيادة عليه.

ومنه قوله
تعالى: (ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي
القربى حقه وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى) النحل ٩٢ - .
ومن كلام

الشيخ الصدوق هنا ما نصه: ان الله أمر بالعدل
وعاملنا بما فوقه وهو التفضل، وذلك أنه تعالى يقول:
(من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة
فلا يجزى الا مثلها وهم لا يظلمون).

والعدل: هو
أن يثيب على الحسنة الحسنة، ويعاقب على السيئة
السيئة.

والعدل:
اسم من أسمائه الحسنی، وهو مصدر أقيم مقام اسم
الفاعل (عادل) بمعنى (ذي العدل).
وهو أنه

تعالى لا يظلم ولا يجور ولا يجحف في حق ذي حق.
هذا في

اللغة.. وهو المقصود هنا أيضا، ولذا عرف كلاميا:
كما عن

القاضي المعتزلي - بأنه: العلم بتنزيهه تعالى من
أمور ثلاثة:

أحدها:

القبائح اجمع.

وثانيها:

تنزيهه عن أن لا يفعل ما يجب من ثواب وغيره.

وثالثها:

تنزيهه عن التعبد بالقبيح وخلاف المصلحة واثبات
جميع أفعاله حكمة وعدلا وصوابا (١).

وهو - كما

ترى - تعريف لمعنى الاعتقاد بالعدل، وليس تعريفا
للعدل باعتباره صفة من صفات الله تعالى، وبخاصة
أنه أدخل المعرف ضمن التعريف بقوله: (عدلا).

إلا أننا

نستطيع أن نستخلص تعريف العدل كصفة من مضمون
التعريف المذكور، بأنه: عدم فعل القبيح، وعدم
الاخلال بالواجب، وعدم التكليف بما لا مصلحة فيه.

(١) المختصر في أصول الدين ٣١٨.

وعرفه
الفاضل المقداد بأنه تنزيه الباري تعالى عن فعل
القبیح والاخلال بالواجب (١).

فاقتصر في
تعريفه على بيان معنى العدل باعتباره صفة من صفات
الله تعالى، وهو المطلوب هنا.
والعدل من
صفات الفعل كما هو واضح من التعريف، وأيضا هو من
الصفات الثبوتية لأنه وصف وجودي، ومما يتطلبه
الكمال المطلق للذات الإلهية.

وقد يوهم
تعريفه المذكور أعلاه بأنه من الصفات السلبية،
لأنه اشتمل على ألفاظ سلبية مثل: التنزيه والعدم.
لكن لعلمنا
بأنهم غالبا ما يستخدمون الطريقة السلبية في
التعريفات ندرك أنه ليس من مقصودهم ادراج العدل في
قائمة الصفات السلبية لأننا نستطيع أن نستعمل
الطريقة الايجابية في تعريفه، فنقول: العدل: هو
فعل الحسن والاتیان بالواجب.

شرح
التعريف:
ومن هنا لا
بد لنا لمعرفة معنى العدل من معرفة المفاهيم التي
اشتمل عليها التعريف، وهي: الفعل، الواجب. الحسن
والقبیح.

١ - الفعل:

عرفه

بعضهم كالقاضي المعتزلي بقوله: الفعل: هو ما يحدث
من القادر (٢).

وبه نفسه

عرفه أبو الحسين البصري.

وأورد عليه

العلامة الحلي في (كشف المراد) (٣) بأنه يلزم منه

الدور لتعريفهم القادر

-
- (١) النافع يوم الحشر ٤٣.
 - (٢) المختصر في أصول الدين ٣٤٧.
 - (٣) ص ٢٣٥.

بأنه الذي
يصح أن يفعل وأن لا يفعل، ثم قال: الفعل أعم من
الصادر عن قادر أو غيره.

ولم يعرفه
لأنه من المتصورات الضرورية كما نص على ذلك.

وهو - في
الواقع - من المفاهيم التي هي أعرف من أن تعرف، ومن
هنا لم يحده الكثير من المتكلمين، واكتفوا بأن
قالوا: الفعل ضروري التصور، أو هو من المتصورات
الضرورية.

فالفعل هو
ما نفهمه من مدلول لهذه الكلمة.

وقسموا

الفعل الحادث إلى قسمين هما:

أ - ما لا

يكون له صفة زائدة على حدوثه، مثل: حركة الساهي
والنائم.

ب - ما يكون

له صفة زائدة على حدوثه.

ثم قسموا

القسم الثاني إلى قسمين أيضا هما: الحسن والقيح.

وقسموا

الحسن إلى قسمين أيضا هما:

أ - ما لا

يكون له صفة زائدة على حسنه، وهو المباح.

وعرفوه

بأنه: ما لا مدح في فعله ولا تركه ولا ذم فيهما (أ).

ب - ما يكون

له صفة زائدة على حسنه.

وقسموه إلى

قسمين هما: الواجب والمندوب.

أ - الواجب:

وهو ما يستحق فاعله المدح بفعله والذم على تركه.

ب - المندوب
: وهو ما يستحق فاعله المدح بفعله، ولا يستحق الذم
بتركه.

(١) نهج المسترشدين ٤٥.

الخلاصة:

الفعل

ما ليس له

صفة ما له صفة زائدة

زائدة على

حدوثه على حدوثه

حسن قبيح

ما ليس له

صفة ما له صفة زائدة

زائدة على

حسنه على حسنه

واجب مندوب

٢ - الواجب:

ومن

التقسيم هذا عرفنا معنى الواجب بأنه ما يستحق فاعله
المدح بفعله، والذم على تركه.

٣ - الحسن

والقبيح:

رأينا

انهما يقتسمان الفعل الحادث الذي له صفة زائدة على
حدوثه.

ومن هنا

كان البحث في تحديد معنييهما أساسيا من ناحية
منهجية، لتوقف فهم

معنى العدل
الذي هو فعل على فهم معناهما.

ولأن لهما

أكثر من معنى ذكروا المعاني التي يطلقان عليها، ثم
حرروا محل النزاع منها، فقالوا:

تطلق كلمتا

الحسن والقبح على معان ثلاثة متقابلة هي:

١ - يطلق

الحسن ويراد به (الملاءمة للطبع)، ويطلق القبح في
مقابله فيراد به (عدم الملاءمة للطبع)، مثل: (هذا
الصوت حسن) بمعنى أنه ملائم للطبع و (ذلك الصوت قبيح)
بمعنى أنه غير ملائم للطبع.

٢ - يطلق

الحسن ويراد به (الكمال)، ويطلق القبح في مقابله
فيراد به (النقص) أو (عدم الكمال)، مثل: (العلم حسن)
بمعنى انه كمال للنفس، و (الجهل قبيح) على اعتبار أنه
نقص للنفس.

٣ - يطلق

الحسن ويراد به ادراك أن هذا الشيء أو ذاك مما
ينبغي أن يفعل بحيث لو أقدم عليه الفاعل لكان موضع
مدح العقلاء بما هم عقلاء، والقبح بخلافه، مثل:
(العدل حسن) و (الظلم قبيح).

والمراد

بالحسن والقبيح في موضوعنا هو القسم الثالث، ويمكن
تعريفهما بالتالي:

الفعل

الحسن: هو الذي يمدح فاعله على فعله.

الفعل

القبيح: هو الذي يذم فاعله على فعله.

وقد اتفق

المتكلمة والفلاسفة من المسلمين على امكان ادراك
العقل للمعنيين الأولين للحسن والقبح.

واختلفوا

في المعنى الثالث، فوقع محلا للنزاع بين الأشاعرة
والعدلية ونقطة الخلاف فيه هي:
هل أن
للأفعال قيما ذاتية عند العقل مع قطع النظر عن حكم
الشارع؟.
أي: هل أن
الحسن والقبح وصفان ذاتيان للأفعال، أو أنهما ليسا
بذاتيين، وإنما

يعرضان
للأفعال بسبب حكم الشارع بحسن الفعل أو قبحه؟؟؟.
فقلت

الأشاعرة: لا حكم للعقل في حسن الأفعال وقبحها،
وليس الحسن والقبح عائدين إلى أمر حقيقي حاصل فعلا
قبل ورود بيان الشارع، بل إن ما حسنه الشارع فهو
حسن، وما قبحه الشارع فهو قبيح.
وقالت

العدلية: ان للأفعال قيمة ذاتية عند العقل مع قطع
النظر عن حكم الشارع، فمنها ما هو حسن في نفسه،
ومنها ما هو قبيح في نفسه، ومنها ما ليس له هذان
الوصفان، والشارع لا يأمر إلا بما هو حسن ولا ينهى
الإعما هو قبيح.

وعرف الأول
أعني قول الأشاعرة - ب (التحسين والتقيح الشرعيين)
وعرف الرأي الثاني - أعني قول العدلية ب (التحسين
والتقيح العقلين) (١).

مذهب

الأشاعرة ودليله:

قال العضد

الإيجي:

القبيح:

ما نهى عنه شرعا.

والحسن

بخلافه.

ولا حكم

للعقل في حسن الأشياء وقبحها.

وليس ذلك

عائدا إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع، بل

الشرع هو المثبت له والمبين.

ولو عكس

القضية فحسن ما قبحه، وقبح ما حسنه، لم يكن

ممتنعا، وانقلب الأمر (٢).

ثم قال
مستدلاً:
لنا وجهان
:

-
- (١) انظر: مبادئ أصول الفقه ٨٥ - ٨٦.
(٢) المواقف ٣٢٣.

الأول: أن

العبد مجبور في أفعاله.. وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح، اتفقا.

بيانه:

أن العبد

ان لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر، وإن تمكن ولم يتوقف على مرجح، بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب كان ذلك اتفاقيا.

وان توقف

على مرجح لم يكن ذلك من العبد، والا تسلسل، ووجب الفعل عنده، والا جاز معه الفعل والترك فاحتاج إلى مرجح آخر وتسلسل، فيكون اضطراريا.

وعلى

التقدير فلا اختيار للعبد فيكون مجبورا (١).

الثاني:

لو كان قبح الكذب ذاتيا لما تخلف عنه، لأن ما بالذات لا يزول، واللازم باطل، فإنه قد يحسن إذا كان فيه عصمة دم نبي، بل يجب، ويذم تاركه قطعا، وكذا إذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل (٢).

مذهب

العدلية ودليلهم:

قال النصير

الطوسي:

وعند

المعتزلة ان بديهة العقل تحكم بحسن بعض الأفعال. كالصدق النافع والعدل، وقبح بعضها كالظلم والكذب الضار.

والشرع

أيضا يحكم بهما في بعض الأفعال.

والحسن

العقلي: ما لا يستحق فاعل الفعل الموصوف به الذم.

والقبح

العقلي: ما يستحق به الذم.

والحسن
الشرعي: ما لا يستحق به العقاب.

(١) المواقف ٣٢٤.

(٢) المواقف ٣٢٥.

والقبح
(الشرعي): ما يستحق به (العقاب).

وبإزاء
القبح: الوجوب: وهو ما يستحق تارك الفعل الموصوف به
الذم أو العقاب.

ويقولون
بان الله لا يخل بالواجب العقلي، ولا يفعل القبح
العقلي البتة.

وان من
يخل بالواجب، ويرتكب القبح بالاختيار جاهل أو
محتاج (١).

ولا بد من
الإشارة هنا إلى أن الذي يدرك حسن الافعال وقبحها
في رأي الحكماء هو العقل العملي لا العقل النظري.

والى هنا
ننتهي إلى أن العدل عند الأشاعرة هو ما يفعله الله
تعالى لأن ما يفعله هو الحسن.

وأن العدل
عند العدلية: هو أن الله لا يفعل الا ما هو حسن
عقلا.

دليل العدل
:

والدليل
على وجوب اتصافه بالعدل هو:

انه لو لم
يكن الله عادلا لكان ناقصا، والنقص منتف
بالضرورة فيثبت كونه عادلا.

- وأيضا

لو جاز عليه فعل القبيح لجاز عليه الكذب، فيرتفع
الوثوق بوعدده ووعيده، وترتفع الأحكام الشرعية،
وينقض الغرض المقصود من بعث الأنبياء والرسل (٢).

وقرره

شيخنا المظفر بالتالي:

فلو كان
يفعل الظلم والقبح - تعالى عن ذلك - فان الأمر في ذلك
لا يخلو عن أربع صور:

-
- (١) قواعد العقائد ٤٥٢ .
(٢) النكت الاعتقادية ٤٠١ .

١ - ان يكون
جاهلا بالأمر فلا يدري أنه قبيح.
٢ - ان يكون
عالما به ولكنه مجبور على فعله وعاجز عن تركه.
٣ - ان يكون
عالما به وغير مجبور عليه ولكنه محتاج إلى فعله.
٤ - ان يكون
عالما به وغير مجبور عليه ولا يحتاج اليه فينحصر
في أن يكون فعله له تشهيا وعبثا ولهوا.
وكل هذه
الصور محال على الله تعالى، وتستلزم النقص فيه،
وهو محض كمال، فيجب أن نحكم أنه منزه عن الظلم وفعل
ما هو قبيح (١).
الموازنة:

من
المكابرة أن ننكر أن يكون لمثل العدل والظلم قيم
ذاتية يدركها العقلاء بما هم عقلاء، إذ لا أدل على
ذلك من وضع القوانين والأنظمة واتباع الأعراف في
مختلف المجتمعات حاضرة وبادية.

فلولا
إدراك أبنائها أن العدل بما هو عدل حسن، وأن الظلم
بما هو ظلم قبيح لما تواضعوا فيما بينهم ووضعوا
الأنظمة لحفظ الحقوق وإقرار العدل.
فالقضية من
البداهة والوضوح بمكان.
وعليه:

١ - للعدل
مفهوم محدد، وهو فعل الحسن العقلي.
٢ - ان معنى
أن الله تعالى عدل: لا يفعل القبيح العقلي.
٣ - ان صفة
العدل تساوق كونه حكيما، والحكمة وضع الشيء في
موضعه، والاتيان بالفعل في محله.

وقد جاء
تقرير عقيدة العدل في أكثر من آية من القرآن
الكريم، منها:

(١) عقائد الإمامية ٦٤ - ٦٥.

- ١ - (وما
الله يريد ظلما للعالمين) - آل عمران ١٠٨
- ٢ - (وما
الله يريد ظلما للعباد) - غافر ٣١
- ٣ - (والله لا يحب الفساد) - البقرة ٢٠٥
- ٤ - (وما
خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعيين) - الدخان ٣٨
- ٥ - (وما
خلقت الجن والإنس الا ليعبدون) - الذاريات ٥٦
- ٦ - (أفحسبتم
أنما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون) المؤمنون ١١٥
- ٧ - (وما
خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا) - ص ٢٧
- ٨ - (لا يكلف
الله نفسا الا وسعها) - البقرة ٢٨٦
- ٩ - (ان
الله لا يأمر بالفحشاء) - الأعراف ٢٧
- ١٠ - (ان
الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى حقه
وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى) - النحل ٩٢ -
حرية إرادة
الانسان:
وينسق على
قضية العدل الإلهي قضية حرية إرادة الانسان، أو ما
تعرف كلاميا بمسألة الجبر والتفويض أو الجبر
والاختيار.
ودراسة هذه
المسألة تعني البحث في أفعال الانسان الصادرة عنه
وعلاقتها بقدرة الله تعالى.
ويتلخص
فحوى القضية في: هل أن الانسان مجبور ومقسور على
أفعاله الإرادية.
وبتعبير

آخر:
هل الانسان
مسلوب الإرادة، وجميع أفعاله مخلوقة لله تعالى؟
أو أنه حر
الإرادة، وله الاختيار في أن يفعل أو لا يفعل؟
فتكون جميع أفعاله مخلوقة له وليس للإرادة الإلهية
أي دخل بها؟

أو أن
أفعاله في وضع هو بين بين؟
والأقوال

في المسألة هي:

١ - الجبر.

٢ - التفويض

(القدر).

٣ الاختيار (الأمر بين الأمرين).

٤ الاكتساب (الكسب).

٥ الاستسلام.

الجبر:

الجبر: هو

الاعتقاد بأن جميع أفعال الانسان واقعة بقدره

الله وحدها.

وتسند

وتنسب إلى الله حقيقة والى الانسان مجازا، كما
يقال (زالت الشمس) فان نسبة الزوال إلى الشمس نسبة
مجازية لأن الشمس ليست هي فاعل الزوال حقيقة، وانما
الفاعل له حقيقة هو الله تعالى.

ففي رأي

القائلين به: الانسان لا يقدر على شئ ولا يوصف

بالاستطاعة، وانما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له

ولا إرادة ولا اختيار، وانما يخلق الله تعالى

الافعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات،

وتنسب الافعال اليه مجازا كما تنسب إلى الجمادات،

كما يقال: (أثمرت الشجرة) و (جرى الماء) و (تحرك الحجر)

و (طلعت الشمس وغربت) و (تغيمت السماء وأمطرت) و (اهتزت

الأرض وأنبتت) إلى غير ذلك (١).

ودليلهم

على ذلك:

١ - ان الله

تعالى هو المالك المطلق الذي لا شريك له في ملكه،

فله حق التصرف

(١) الممل والنحل ١ / ٨٧.

(١٥١)

فيه وحده.

وعلى أساس

منه إذا نسب التصرف فيه بخلق أو تدبير أو ما شاكل
إلى غير الله نسبة حقيقية، لزم منه وجود شركاء له
في ملكه، وهذا خلف.

٢ - الآيات

القرآنية الكريمة التي تنسب بظاهرها أفعال العباد
إلى الله تعالى، مثل:

(وان

تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة
يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله) - النساء ٧٨ - .
(والله

خلقكم وما تعملون) - الصافات ٩٦

(وما رميت

إذ رميت ولكن الله رمى) - الأنفال ١٧

(إن هي الا

فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي بها من تشاء) - الأعراف
١٥٥ - .

التفويض:

التفويض:

هو الاعتقاد بأن جميع أفعال الانسان واقعة بقدره
الانسان نفسه، وحدها.

وسمي

تفويضا لأن القائلين به لم يعتقدوا أن لقدرة الله
تعالى مدخلا ولو غير مباشر في خلق فعل الانسان،
فكأن الفعل فوض أمر وجوده إلى الانسان، وبقدرته
وحدها.

ويسمى

أيضا ب (القدر) ويعرف القائلون به ب (القدرية)
و (المفوضة).

وفي الدليل

على ذلك:

قال القاضي

المعتزلي: فان قال: أتقولون في أفعال العباد: إن
الله - جل وعز - لم يخلقها؟؟
قيل له:

نعم، بل هي من جهتهم واقعة حادثة.
والدليل

على ذلك: ما سلف من أنها تقع بحسب قصدهم وعلومهم
وقدرهم، فلو أراد أحدنا البناء لم تقع الكتابة،
ولو جهل الكتابة لم يصح أن تقع، ولو أراد حمل

الجبال لم يقع. ولو كان من فعل غيره فيه لكان جهله وعلمه وقلة قدرته وكثرتها بمنزلة واحدة.

وهذا يدل على أن أفعالهم حادثة من قبلهم. وأيضا

فلأنهم يمدحون على الحسن من فعلهم، وعلى القبيح يذمون، فيلزمنا أن نمدح من يفعل الواجب ونذم من يفعل الظلم والسرقة، ولا يحسن منا مدح على كونه وهيئته، ولا ذمه على طوله وصورته..

وذلك من أول الدلالة على أن هذه الأفعال من جهته. وأيضا

نحتاج في هذه الأفعال إلى آلات وقدر وارتفاع الحواجز، لأنه إذا أراد الرمي والإصابة فلا بد له من قوس وآلة، وأن لا يكون بينه وبين المرمى حاجز، وأن يكون عالما، وأن يكون قويا ليبلغ الرمي بشدة اعتماده.

ولو كان من فعل الله تعالى لما احتاج إلى ذلك لأنه تعالى فيما يفعله لا يحتاج إلى هذه الأمور، تعالى الله عن ذلك. وأيضا

فلأن فاعل ذلك مذموم ناقص سخيف في العقول ظالم، فإن كان تعالى هو الفاعل لكل ظلم لوجب ذمه وأن يوصف بأنه ظالم، وهذا كفر من قائله، لأن الأمة بأسرها تقول ان من وصف الله بأنه ظالم فقد كفر، لا بالقول لكن بالمعنى، ومعناه أنه فعل الظلم، فمن قال ذلك فهو كافر إذا.

وأيضا فلو كانت هذه الأفعال الله خلقها، لبطل الأمر والنهي وبعثة الأنبياء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقبحت المسألة والمحاسبة والمعاقبة، لأنه تعالى لا يجوز أن يأمر بما لا يفعله وينهى عما خلقه.

والنبي كيف
يدعو الكفار إلى العدول عن الكفر إلى الإيمان
والله تعالى هو الخالق للكفر فيهم والمانع لهم عن
الإيمان؟!
ومن يأمر
بالمعروف كيف يأمر به والمعروف ليس من فعله؟!
وكيف ينكر
المنكر وإنما خلقه فيه؟!

ولماذا
نجاهد الاعداء والله خلقهم لذلك؟! وكيف يحسن من
الله تعالى المسألة والمحاسبة وجميع ما وقع من
الأفعال هو الذي خلقه؟!!

وهذا سخف

من قائله.

وقال الفخر

الرازي في معرض بيانه حجج القائلين بالتفويض:

وأما

المنقول فقد احتجوا بكتاب الله تعالى في هذه

المسألة من عشرة أوجه:

الوجه

الأول: ما في القرآن من إضافة الفعل إلى العباد،

كقوله تعالى: (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم).

(إن يتبعون

الا الظن).

ذلك بان

الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى

يغيروا ما بأنفسهم).

(بل سولت

لكم أنفسكم أمرا).

فطوعت له

نفسه قتل أخيه).

(من يعمل

سوءا يجز به).

(كل امرئ

بما كسب رهين).

(ما كان لي

عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم).

الوجه

الثاني: ما في القرآن من مدح المؤمنين على الايمان

وذم الكافرين على الكفر ووعد الثواب على الطاعة،

ووعد العقاب على المعصية كقوله تعالى:

(واليوم
تجزى كل نفس ما كسبت).
(اليوم
تجزون بما كنتم تعملون).
(وإبراهيم
الذي وفى).
(ولا تزر
وازره زر أخرى).

(هل تجزون
إلا ما كنتم تعملون).
(من جاء
بالحسنة فله عشر أمثالها).
(ومن أعرض
عن ذكرى فان له معيشة ضنكا).
(أولئك
الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة).
ان الذين
كفروا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم
وأولئك هم الضالون).
الوجه
الثالث: الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى
منزهة عن أن تكون مثل أفعال المخلوقين من التفاوت
والاختلاف والظلم.
أما
التفاوت فكقوله تعالى:
(ما ترى في
خلق الرحمن من تفاوت).
(الذي أحسن
كل شئ خلقه). والكفر والظلم ليس بحسن. وقوله: (ما
خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق)،
والكفر ليس بحق.
وقوله: (ان
الله لا يظلم مثقال ذرة).
(وما ربك
بظلام للعبيد).
(وما
ظلمناهم).
(لا ظلم
اليوم).
(ولا
يظلمون فتيلا).

الوجه
الرابع: الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر
والمعاصي، كقوله تعالى: (كيف تكفرون بالله)،
والانكار والتوبيخ مع العجز عنه محال، وعندكم أن
الله تعالى خلق الكفر في الكافر وأراد منه، وهو
لا يقدر على غيره، فكيف يوبخه عليه.
واحتجوا في
هذا الباب بقوله تعالى: (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ
جاءهم الهدى)، وهو انكار بلفظ الاستفهام.

ومعلوم ان رجلا لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج منه، ثم يقول له: (ما يمنعك من التصرف في حوائجي) كان ذلك منه مستقبحا.

وكذا قوله:

(وماذا عليهم لو آمنوا بالله).

وقوله

لإبليس: (ما منعك أن تسجد).

وقول موسى

لأخيه: (ما منعك إذ رأيتهم ضلوا).

وقوله:

(فما لهم لا يؤمنون).

(فما لهم عن

التذكرة معرضين).

(عفا الله

عنك لم أذنت لهم).

(لم تحرم ما

أحل الله لك).

وكيف يجوز

ان يقول: (لم تفعل) مع أنه ما فعله.

وقوله: (لم

تلبسون الحق بالباطل).

(لم تصدون

عن سبيل الله) (١).

وقال

الصاحب (٢) في فصل له في هذا المعنى: كيف يأمر

بالايمان ولم يرده، ونهى عن الكفر وأراده، ويعاقب

على الباطل وقدره؟! وكيف يصرفه عن الايمان ثم

يقول: أنى تصرفون، ويخلق فيهم الافك ثم يقول: أنى

يؤفكون، وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول: لم تكفرون، وخلق

فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول: لم تلبسون الحق

بالباطل، وصدتهم عن السبيل ثم يقول: لم تصدون عن

سبيل الله، وحال بينهم وبين الايمان ثم قال: ماذا

عليهم لو آمنوا باليوم الآخر، وذهب بهم عن الرشد،
ثم قال: فأنى

(١) المختصر في أصول الدين ٣٥٠ - ٣٥١

(٢) صاحب:

كافي الكفاة أبو القاسم إسماعيل بن عباد الطالقاني
المتوفى سنة ٣٨٥ هجري، كان زيدي الأصول حنفي الفروع،
انتصر للفكر المعتزلي في كتابه (احكام القرآن)
وجود فيه.

تذهبون،
وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا، ثم قال: فما لهم عن
التذكرة معرضين.

الوجه

الخامس: الآيات التي ذكرها الله تعالى في معرض
التهديد والتوبيخ، فمنها تخيير العباد في أفعالهم
وتعليقها بمشيئتهم، كقوله تعالى:

(فمن شاء

فليؤمن ومن شاء فليكفر).

(اعملوا ما

شئتم).

(قل اعملوا

فسيرى الله عملكم).

(لمن شاء

منكم ان يتقدم أو يتأخر).

(فمن شاء

ذكره).

(فمن شاء

اتخذ إلى ربه سبيلا).

وقد انكر

الله تعالى على من نفى المشيئة عن نفسه، وأضافها
إلى الله تعالى، فقال: (سيقول الذين أشركوا لو شاء
الله ما أشركنا ولا آبؤنا).

(وقالوا لو

شاء الرحمن ما عبدناهم من شئ).

الوجه

السادس: الآيات التي فيها أمر العباد بالطاعة
والمسارعة إليها قبل فواتها، كقوله:

(سارعوا

إلى مغفرة من ربكم).

(سابقوا

إلى مغفرة من ربكم).

(أجيبوا

داعي الله وآمنوا به).
(استجيبوا
لله وللرسول).
(يا أيها
الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم).
(فآمنوا
خيرا لكم).

(اتبعوا
أحسن ما انزل إليكم من ربكم).

(أنبيوا
إلى ربكم).
قالوا:

وكيف يصح الأمر بالطاعة والمسارة إليها مع كون
المأمور ممنوعا عاجزا عن الاتيان بها.
وكما

يستحيل أن يقال للمقعد الزمن: قم، ولمن يرمى من
شاهق: احفظ نفسك، فكذا ها هنا.
الوجه

السابع: الآيات التي حث الله تعالى فيها على
الاستعانة به، كقوله تعالى:

(إياك نعبد
وإياك نستعين).

(فاستعد
بالله من الشيطان الرجيم).

(استعينوا
بالله).

فإذا كان

الله تعالى خالق الكفر والايمان والمعاصي فكيف
يستعان به.

وأیضا

يلزم بطلان الألفاف والدواعي، لأنه تعالى إذا كان
هو الخالق لأفعال العباد فأى شئ يحصل للعبد من
اللفظ الذي يفعله الله تعالى.

لكن

الألفاف حاصلة كقوله تعالى:

(أو لا

يرون أنهم يفتنون في كل مرة أو مرتين).

(ولولا أن

يكون الناس أمة واحدة).

(ولو بسط

الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض).

(فبما رحمة

من الله لنت لهم).

(ان الصلاة

تنهى عن الفحشاء والمنكر).

الوجه

الثامن: الآيات الدالة على اعتراف الأنبياء

بذنوبهم و اضافتها إلى أنفسهم، كقوله تعالى حكاية:

عن آدم:
(ربنا ظلمنا أنفسنا).

وعن يونس:
(سبحانك إني كنت من الظالمين).

وعن موسى:
(رب إني ظلمت نفسي).

وقال يعقوب
لأولاده: (بل سولت لكم أنفسكم).

وقال يوسف:
(من بعد أن نزع الشيطان بيني وبين اخوتي).

وقال نوح:
(رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم).

قالوا:
فهذه الآيات دالة على اعتراف الأنبياء بكونهم

فاعلين لأفعالهم.
الوجه

التاسع: الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة
بأن كفرهم ومعاصيهم كانت منهم، كقوله تعالى:

(ولو ترى إذ
الظالمون موقوفون عند ربهم - إلى قوله - أنحن
صددناكم عن الهدى بعد إذ جاءكم، بل كنتم مجرمين).

وقوله
تعالى: (ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين).

(كلما ألقى
فيها فوج سألهم خزنتها - إلى قوله - فكذبنا وقلنا).

وقوله:
(أولئك ينالهم نصيب من الكتاب - إلى قوله - فذوقوا

العذاب بما كنتم تكسبون).
الوجه

العاشر: الآيات التي ذكر الله تعالى فيها ما يوجد
منهم في الآخرة من التحسر على الكفر والمعصية، وطلب

الرجعة، كقوله تعالى:
(وهم

يصطرخون فيها ربنا أخرجنا نعمل صالحا غير الذي كنا
نعمل).

(ربنا

أخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون).

وقوله

تعالى: (قال رب ارجعون لعلي أعمل صالحا).

(ولو ترى إذ

المجرمون ناكسو رؤوسهم)..

(أو تقول
حين ترى العذاب لو أن لي كرة فأكون من المحسنين).
فهذه جملة
استدلالاتهم بالكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه (١).
الاختيار:

وهو مذهب الإمامية
، وسموه (الأمر بين الأمرين) إفادة من
الكلمة المأثورة عن الإمام الصادق (ع): (لا جبر ولا
تفويض ولكن أمر بين أمرين) (٢).
وسماه
الإمام الهادي (ع) في رسالته في (الرد على أهل الجبر
والتفويض) المذكورة في كتاب (تحف العقول) ب (العدل)
و (المنزلة بين المنزلتين).
ويريدون به

:
أن أفعال
الانسان الإرادية تصدر عن الانسان باختياره من غير
جبر ولا إكراه، فان شاء فعل، وان لم يرد لم يفعل.
وفي الوقت
نفسه يباشرها الانسان بالقوة والقدرة التي خلقها
الله فيه.

فإذا أسندت
إلى قوة الانسان وقدرته المباشرة للفعل كانت من
الله تعالى، لأن الله قادر على أن يسلب الانسان
القوة التي أقدره بها على الفعل فلا يستطيع الاتيان
به، وقادر على أن يخلي له السبيل إلى الفعل فيفعله.
وان أسندت

إلى إرادة الانسان واختياره كانت من الانسان لأنه
ان أراد واختار وقع الفعل، وان لم يرد ولم يختار لم
يقع الفعل.
فالله

تعالى لم يسلب الانسان ارادته فيكون الانسان

مجبورا على الفعل أو الترك، بحيث تتحول أفعاله
الإرادية في واقعها إلى أفعال غير إرادية، لا دخل
للإنسان في

(١) تلخيص المحصل ٣٢٨ - ٣٣٢.
(٢) التوحيد للصدوق ٣٦٢.

وجودها
وحدوثها.
كما أنه

تعالى لم يترك الانسان بحيث لا تدخل له في فعله حتى
بإرادة التشريع، فتكون أفعاله بخيرها وشرها لا
علاقة لها بالله اطلاقا.

وبيان آخر

:

ان أفعال

الانسان غير الإرادية كنشأته ونموه وسيره في مختلف
مراحل تكوينه، ووجوده من مني يمى ثم تطوراته
جنينا فرضيعا فناشئا فيافعا فشابا فكهلا
فشيخا، إلى أن يموت، وما بعد الموت، خاضعة لإرادة
الله التكوينية وأمره التكويني (كن فيكون).

وأفعاله

الإرادية على اختلاف انماطها السلوكية خاضعة
لإرادة الله التشريعية وأوامره ونواهيه الشرعية.

والفرق بين

الإرادتين في التأثير وتحقق الفعل:

ان الإرادة

التكوينية علة تامة لوقوع الفعل، فعند تعلقها
بالفعل مع توافر شروط التأثير والايجاد لا يتخلف
الفعل عن الوقوع والحدوث بحال من الأحوال.

أما

الإرادة التشريعية فليست علة تامة لوقوع الفعل،
وانما هي جزء من اجزاء العلة لوقوع الفعل، وليست هي
الجزء الأخير الذي به تتم العلة فيصدر عنها الفعل،
وانما الجزء الأخير الذي تتم به العلة فيصدر عنه
الفعل هو إرادة الانسان، فان أراد الانسان الفعل
تمت العلة ووقع الفعل، وان لم يردده لا يقع.

وبتعبير

آخر:

ان الله

أراد وقوع الفعل المأمور به شرعا وأراد عدم وقوع
الفعل المنهي عنه شرعا، لكن ارادته تعالى هنا
إرادة شرعية لا كونية، وترك تمامية العلة لاختيار
الانسان.

وذلك ليصح
التكليف ويحسن الحساب وما يترتب عليه من ثواب أو
عقاب.

ومن هنا
سميته ب (الاختيار) للزوم وجود عنصر الاختيار في
تحقق الفعل الإرادي من الانسان.

واستدلوا

على ذلك:

١ - بأن هناك

فرقا واضحا وضوحا بديها بين الفعل الإرادي
للإنسان والفعل اللاارادي.

ذلك أن

الفعل الإرادي تابع للقصد والداعي فيستطاع فعله
وتركه بخلاف الفعل غير الإرادي.

٢ - بالآيات

القرآنية الظاهرة في اسناد الفعل إلى الإنسان
أمثال:

(فويل

للذين يكتبون الكتاب بأيديهم) - البقرة ٧٩

(حتى

يغيروا ما بأنفسهم) - الأنفال ٥٣

(من يعمل

سوءا يجز به) - النساء ١٢٣

٣ بالأحاديث المروية عن أهل البيت (ع) الدالة على

الاختيار أو الأمر بين الأمرين، أمثال:

ما عن

الإمام الصادق: (ان الله عز وجل خلق الخلق فعلم ما

هم سائرون اليه، وأمرهم ونهاهم، فما أمرهم به من

شئ فقد جعل لهم السبيل إلى الأخذ به، وما نهاهم عنه

من شئ فقد جعل لهم السبيل إلى تركه، ولا يكونون

آخذين ولا تاركين إلا بإذن الله) (١).

ما عنه

أيضا: (قال رسول الله (ص): من زعم أن الله تبارك

وتعالى يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله،

ومن زعم أن الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج

الله من سلطانه، ومن زعم أن المعاصي بغير قوة

الله فقد كذب على الله) (٢).

ما عن محمد

بن عجلان: قال: قلت لأبي عبد الله (ع): فوض الله

الأمر إلى العباد؟

(١) التوحيد ٣٥٩.

(٢) م. ن.

فقال:

الله أكرم من أن يفوض إليهم.

قلت: فأجبر

الله العباد على أفعالهم؟

فقال:

(الله أعدل من أن يجبر عبدا على فعل ثم يعذبه

عليه) (١).

ما عن

الحسن بن علي الوشاء عن أبي الحسن الرضا (ع): قال:

سألته، فقلت له: الله فوض الأمر إلى العباد؟

قال: الله

أعز من ذلك.

قلت:

فأجبرهم على المعاصي!؟

قال: الله

أعدل وأحكم من ذلك.

ثم قال:

قال الله عز وجل: يا ابن آدم أنا أولى بحسناتك منك،

وأنت أولى بسيئاتك مني.

(عملت

المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك) (٢).

الاكتساب

(الكسب):

وهو عقيدة

أهل السنة جميعا أشعرية وماتريدية وسلفية، ففي

كتاب (العقيدة الواسطية) لابن تيمية ما نصه: للعبد

قدرة وإرادة وفعل وهبها الله له، لتكون أفعاله منه

حقيقة لا مجازا.

فهي من

العبد كسبا ومن الله خلقا (٣).

وفي وصية

الامام أبي حنيفة (رض) لأصحابه: نقر بأن العبد مع

أعماله وأقراره ومعرفته مخلوق.

(١) م. ن ٣٦١.
(٢) م. ن ٣٦٢ ٣٦٣.
(٣) ص ٦٣.

فلما كان
الفاعل مخلوقا فأفعاله أولى أن تكون مخلوقة (١).
وفي كتاب
(الإبانة) لأبي الحسن الأشعري: إن أعمال العبد
مخلوقة لله مقدورة كما قال: خلقكم وما تعملون (٢).
وقال
الشهرستاني: قال الأشعري: العبد قادر على أفعاله
إذ الانسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات
الرعدة والرعدة وبين حركات الاختيار والإرادة.
والتفرقة
راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة
متوقفة على اختيار القادر.
فعن هذا
قال: المكتسب هو المقدر بالقدرة الحاصلة، والحاصل
تحت القدرة الحادثة (٣).
وفي كتاب
(مقالات الاسلاميين) للأشعري: واختلف الناس في
معنى القول إن الله خالق:
فقال
قائلون: معنى ان الله خالق: ان الفعل وقع منه
بقدره قديمة، فإنه لا يفعل بقدره قديمة إلا خالق.
ومعنى
الكسب: ان يكون الفعل بقدره محدثة. فكل من وقع منه
الفعل بقدره قديمة فهو فاعل خالق. ومن وقع منه بقدره
محدثة فهو مكتسب.
وهذا قول
أهل الحق (٤).
فمعنى
الاكتساب أو الكسب أو كسب العبد: هو أن العبد إذا
صمم العزم فالله يخلق الفعل فيه (٥).

(١) انظر:

الطبقات السنية في تراجم الحنفية ١ / ٦٣.

- (٢) ص ٩ .
(٣) الملل والنحل ١ / ٩٦ - ٩٧ .
(٤) ص ٥٣٨ - ٥٣٩ .
(٥) ايثار الحق على الخلق ٣١٧ .

وأريد بهذا

: الجمع بنسبة ما يسمى خلقا إلى الله تعالى،
ونسبة ما يسمى كسبا وطاعة ومعصية إلى العباد.

ولم يريدوا

بكون الأفعال خلق الله تعالى نفي كونها أفعال
العباد، كما لم يريدوا بكونها كسبا للعباد نفي
أنها خلق الله.

وبالجملة:

فلم يريدوا نسبتها إلى الله تعالى وحده من كل جهة،
إذ لم تكن كسبا ولا طاعة ولا معصية، فان الطاعة
والمعصية من الله تعالى وحده محالان.

ولا أرادوا

نسبتها إلى العباد وحدهم، لاعتقادهم أنها تسمى
مخلوقة، وان الخلق من العباد محال (١).

وفي كتاب

(كشف المراد): وقال ضرار بن عمرو والنجار وحفص
الفرد وأبو الحسن الأشعري: إن الله تعالى هو
المحدث لها، والعبد مكتسب، ولم يجعل لقدرة العبد
أثرا في الفعل، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة
الله تعالى، وهذا الاقتران هو الكسب.

وفسر

القاضي الكسب بان ذات الفعل واقعة بقدرة الله
تعالى، وكونه طاعة أو معصية صفتان واقعتان بقدرة
العبد (٢).

وخلاصته:

أن العبد

عندما يختار الفعل (طاعة كان أو معصية) وتتعلق
ارادته به يخلق الله الفعل في العبد بقدرته تعالى
التي يحدثها فيه مقارنة للاختيار.

والمقارنته

بالأمر بين الأمرين ننتهي إلى الفارق التالي:

ان

الامامية يذهبون إلى أن الانسان هو الذي يختار

الفعل ويخلقه، ولكن بالقوة والقدرة الانسانية التي
منحها الله إياه.

(١) م. ن ٣١٥ ٣١٦.

(٢) ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

ان أهل
السنة يذهبون إلى أن الانسان هو الذي يختار الفعل
أيضا.
إلا أن
الله تعالى هو الذي يخلقه عن طريق خلق القدرة
الحادثة فيه المقارنة للاختيار.
وبمقارنته
مع الجبريين ننتهي إلى الفارق التالي:
أن كلا من
الجبريين والكسبيين يذهب إلى أن الفعل من خلق الله
تعالى.
الإ أن
المجبرة يقولون هو بقدرة الله القديمة.
والكسبيين
يرون أنه بالقدرة الحادثة التي يخلقها الله في
العبد عند اختياره للفعل.
ومن هنا
رأينا غير واحد من المؤلفين الكلاميين اعتد
القائلين بالكسب من المجبرة.
ويشيع هذا
بشكل بارز في مؤلفات الامامية الكلامية بنصهم على
أن الأشاعرة جبريون.
واستدلوا
على ذلك:
١ - بان فعل
العبد ممكن، وكل ممكن مقدور لله تعالى. ولا شئ مما
هو مقدور لله واقع بقدرة العبد، لامتناع اجتماع
قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد (١).
٢ - بالآيات
الدالة على أن كل شئ هو مخلوق لله أمثال:
(ان الله
خالق كل شئ) - الانعام ١٠٢
(وخلق كل

شئ) - الفرقان ٢
(والله
خلقكم وما تعملون) - الصفات ٩٦
(هل من خالق
غير الله) فاطر ٣
(لا يخلقون
شيئا وهم يخلقون) - الفرقان ٢٥

(١) المواقف ٣١٢.

الاستسلام

:

الاستسلام

أو الاستسلام لله، تعبير أطلقه الشيخ عبد الحلیم محمود في كتابه (التفكير الفلسفي في الاسلام) على موقف السلف (الصحابة) من مشكلة القدر.

قال: ورأي

الصحابة - رضوان الله عليهم - أن الله قد صرح بأنه أكمل دينه، وأتم نعمته على المسلمين، فأخذوا أنفسهم بالتزام ما أتى به على الوجه الذي أتى به. وقد أثبت

القرآن وجود الله، وأثبت دليله، فهم يؤمنون بوجود الله، وتطمئن نفوسهم إلى دليل القرآن على وجوده، وكذلك الأمر في وحدانية الله وقدرته وبقيه صفاته.

وقد استفاض

القرآن في الاستدلال على رسالة الرسول، فهم يثبتونها ويستدلون بما استدل به القرآن.

وقد أثبت

القرآن البعث وأقام عليه الدليل، فهم يثبتونه، ويقيمون عليه دليل القرآن.

يقتصر

السلف اذن في الاستدلال على معرفة الله ووحدانيته وصدق الرسول (ص) وعلى اليوم الآخر على ما ورد في الكتاب الكريم (١).

ثم قال:

ذلك هو منهج السلف ومنهج من سار على طريقتهم، بيد أنه عرض لهم بعض المشاكل، منها مشكلة القدر، ومشكلة الصفات.

أما مشكلة

القدر فإنه قد ورد في القرآن آيات ربما تشعر بالجبر

مثل:

(وما

تشاؤون الا أن يشاء الله).

(ولا
ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم - إن كان الله يريد
أن يغويكم - هو ربكم واليه ترجعون).

(١) ص ١١٥.

(من يرد
الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام، ومن يرد أن يضله
يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء).
وفيه آيات
ربما تشعر بالاختيار:

(فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر).

(وقل
اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون).

لا
يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما
كسبت قلوبكم).

ولكن إذا
تبعنا الأحاديث، وتبعنا منزع كبار الصحابة،
رأينا أن الاتجاه كان ينحو نحو الاعتقاد بأنه لا
تطرف في العالم طرفة عين ولا تهب فيه نسمة هواء ولا
يحدث فيه حادث صغر أو كبر إلا بإرادة وتقدير من
الله سبحانه وتعالى.

ولقد ملأت
فكرة الألوهية قلوبهم وسيطرت على نفوسهم،
فاستسلموا لله خاضعين مؤمنين بان ما شاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن (١).

ثم قال:
هذا الموقف هو موقف الاستسلام لله.

وإذا أردنا
الدقة قلنا: إنه ليس موقف الجبر، وليس موقف
الاختيار، وليس موقف الكسب، إنه موقف الاستسلام
لله.

ويتمثل هذا
الموقف فيما يروى عن علي - رضي الله عنه - قال: كنا
في جنازة ببيع الغرقد، فأتى رسول الله (ص) فقعد
وقعدنا حوله، وبيده مخصرة، فجعل ينكت بها الأرض، ثم
قال: ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من النار

ومقعده من الجنة فقالوا: يا رسول الله، أفلا نتكل
على كتابنا؟
فقال:

اعملوا، فكل ميسر لما خلق له، أما من كان من أهل
السعادة فسيصير إلى عمل السعادة، وأما من كان من
أهل الشقاء فسيصير إلى عمل الشقاء.

ثم قرأ:
(فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى).
وإذا أنعمنا

(١) ص ١٢٢ - ١٢٣.

النظر في
هذا الحديث وجدنا فيه نوعا من الغرابة، أو نوعا
من الطرافة.

وطرافته أو
غرابته آتية من أنه مربك للجبريين، ومربك
للاختياريين، ومربك للكسبيين.
فصدره يتجه

للجبر، وفيما يتلو يأمر بالعمل، وينتهي الحديث
بآية قرآنية ترشد إلى أن تيسير الله الصراط
المستقيم للانسان انما هو مترتب على الاحسان
والتقوى والتصديق بالحسنى.

ولكن
الحديث في جملته لا يرشد الا إلى الاستسلام لله (١).
الموازنة:

يرجع
الخلاف في المسألة إلى مفارقات وقعت في منهج البحث،
تمثلت في التالي:

١ - ما يبدو

ظاهرا من تناف بين دلالات الآيات القرآنية
الواردة في موضوع فعل الانسان.

فقد رأينا

أن المجبرة استدلو بالآية الكريمة: (وان تصبهم
حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة
يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله) - النساء ٧٨ - .

وفي

مقابلها يستدل نفاة الجبر بالآية التي تليها وهي:
(ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن
نفسك) - النساء ٧٩ - .

والمفارقة

المنهجية هنا هي: أن يستدل بهاتين الآيتين على فعل
الانسان وهما لا علاقة لهما به.

وذلك أن

الحسنة والسيئة لم تستعملا بما لهما من مصطلح ترسخ

مدلوله العلمي بعد عصر النزول وهو الطاعة والمعصية.

وانما

استعملتا بما لهما من معنى لغوي آخر، ومن المعلوم

أن اللفظ إذا كان له أكثر من معنى لغوي يرجع في

تعيين المقصود منه إلى القرائن المحتفة به سياقاً

أو غيره.

والحسنة

والسيئة كما تطلقان في اللغة على الطاعة والمعصية

تستعملان أيضاً في

(١) ص ١٢٣ - ١٢٤.

النعمة

والبليّة، وهما هنا بمعنى النعمة والبليّة بقرينة مناسبة النزول والسياق كما سيأتي.

جاء في

(لسان العرب): وقوله تعالى (ربنا آتنا في الدنيا حسنة أي نعمة، ويقال: حظوظا حسنة، وقوله تعالى (وان تصبهم حسنة) أي نعمة، وقوله (ان تمسسكم حسنة تسؤهم) أي غنيمة وخصب (وان تصبكم سيئة) أي محل (١).

وفي

معناهما اللغوي هذا قال ابن عباس وقتادة: الحسنه والسيئة: السراء والضراء والبؤس والرشاء، والنعيم والمصيبة، والخصب والجذب.

وقال الحسن

وأبو زيد: هو القتل والهزيمة، والظفر والغنيمة (٢) وفي مناسبة نزولها يقول الطبرسي: اختلف في من حكي عنهم هذه المقالة:

ف قيل: هم

اليهود، قالوا: ما زلنا نعرف النقص في أثمارنا ومزارعنا منذ قدم علينا هذا الرجل. عن الزجاج والفراء.

فعلى هذا

يكون معناه: وان أصابهم خصب ومطر قالوا: هذا من عند الله، وان أصابهم قحط وجذب، قالوا: هذا من شؤم محمد، كما حكي عن قوم موسى: وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه، ذكره البلخي والجبائي، وهو المروي عن الحسن وأبي زيد.

وقيل: هم

المنافقون: عبد الله بن أبي وأصحابه الذين تخلفوا عن القتال يوم أحد، وقالوا: الذين قتلوا في الجهاد لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا.

فعلى هذا

يكون معناه: ان يصبهم ظفر وغنيمة قالوا: هذا من عند الله، وان يصبهم مكروه وهزيمة قالوا: هذه من عندك

يا محمد بسوء تدبيرك، وهو المروي عن ابن عباس
وقتادة.

وقيل: هو
عام في اليهود والمنافقين، وهو الأصح.

(١) انظر: مادة: حسن.
(٢) مجمع البيان ٥ / ١٦٦ - ١٦٧.

وقيل: هو
حكاية عمن سبق ذكره قبل الآية وهم الذين يقولون
ربنا لم كتبت علينا.

وتقديره:

وان تصب هؤلاء حسنة يقولوا: هذه من عند الله (١) أما
قرينة السياق فهي اسناد فعل الإصابة إلى الحسنة
والسيئة، ومعناه: ان الحسنة والسيئة هما اللتان
وقعتا على الانسان وأصابته، فلو كانتا بمعنى
الطاعة والمعصية لأسند فعل الإصابة إلى الانسان
وأوقع على الحسنة والسيئة، فيقال: أصاب الانسان
حسنة، وأصاب الانسان سيئة لان الانسان هو الذي يفعل
الطاعة والمعصية.

وهذا هو

أسلوب القرآن الكريم في استعمال الفعل المذكور،
قال تعالى: (ولئن أصابكم فضل من الله) - النساء ٧٣ -،
وقال تعالى: (وان تصبك مصيبة) - التوبة ٥٠ -.

فالفضل

بمعنى الحسنة مفهوما واستعمالا، والمصيبة بمعنى
السيئة مفهوما واستعمالا أيضا.

وعليه: لا

تنافي بين الآيتين، كما أنهما ليستا من شواهد الجبر
والاختيار، فالاستدلال غير ناهض بالاثبات.

ويرجع سبب

الاستدلال بهما هنا إلى توهم ان المراد بالحسنة
والسيئة في الآيتين: الطاعة والمعصية، وهذا من
الخطأ في المنهج، كما أشرت.

٢ - فصل

الآية عن قرينة السياق التي تتدخل تدخلا مباشرا
وأساسيا في بيان وتحديد المعنى المقصود منها.

وهذا كما

في الآية: (والله خلقكم وما تعلمون) - الصافات ٩٦ -.
فان الآية وردت في قصة النبي إبراهيم (ع) مع أصنام
قومه، وفي السياق التالي: (فراغ إلى آلهتهم فقال

ألا تأكلون. ما لكم لا تنطقون. فراغ عليهم ضربا
باليمين. فأقبلوا اليه يزفون. قال: أتعبدون ما
تحتون والله خلقكم وما تعملون).

(١) م. ن ١٦٦.

فان اقتران

الآية موضوع البحث بالآية التي قبلها دليل على أن المراد بقوله تعالى (وما تعملون) الأصنام التي ينحتونها ويعبدونها.

والمقصود

بخلق الله تعالى للأصنام هو خلق المادة التي تصنع منها كالحجر وأمثاله.

أما تجسيم

المادة على شكل صنم فهو من صنع الانسان من غير شك، ويدل عليه قوله (ما تنحتون) حيث أسند النحت وهو خلق الصنم إليهم أي إلى الانسان.

وهو من

أسلوب القرآن الكريم في مثله، ومنه: (يعملون له ما يشاء من محاريب وتمائيل وجفان كالجوابي وقدور راسيات) - سبأ ١٣ - (واصنع الفلك) - هود ١٣

(أن اعمل

سابغات) - سبأ ١١

فان مادة

هذه الأشياء المذكورة في الآيات الكريمات هي من خلق الله تعالى، وتجسيمها على شكل محاريب وتمائيل وجفان وقدور وفلك ودروع هي من خلق الانسان وعمله وصنعه.

وعليه لا

دلالة فيها على أن الله تعالى خالق لفعل الانسان.

وكما في

قوله تعالى: (فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى وليبلي المؤمنين منه بلاء حسنا ان الله سميع عليم) - الأنفال ١٧ - .

ذلك أن

الآية الكريمة نزلت في مناسبة وقعة بدر، تلك الوقعة التي لم تكن فيها القوى الحربية متكافئة بين المسلمين والمشركين:

فعدد

المسلمين ٣١٣ وعدد المشركين ٩٥٠
وافراس
المسلمين ٣ وافراس المشركين ١٠٠
وإبل
المسلمين ٧٠ وإبل المشركين ٧٠٠
فالمسلمون
قلة في العدد والعدة والمشركون كثرة في العدد
والعدد وهكذا حالة

حربية لا يتوقع النصر فيها للقلة بحسب ظواهر مجريات الأمور. لولا دعاء

الرسول (ص) واستغاثة المسلمين بالله تعالى واستجابته لهم، كما أخبر القرآن الكريم بقوله: (إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم اني ممدكم بألف من الملائكة مردفين. وما جعله الله الا بشرى ولتطمئن به قلوبكم وما النصر الا من عند ان الله عزيز حكيم. إذ يغشيكم النعاس أمنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الأقدام. إذ يوحي ربك إلى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا سألقي في قلوب الذين كفروا الرعب فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان) - الأنفال ٩ - ١٠ - ١١ - ١٢

فالاستجابة

من الله تعالى تمثلت كما أخبر به القرآن الكريم في التالي:

١ الإمداد بألف مقاتل من الملائكة متتابعين.

٢ - البشرى

بالنصر لتطمئن قلوب المسلمين.

٣ - إلقاء

النعاس على المسلمين أمنة منه تعالى ليرفع به خوفهم الذي دخل نفوسهم بسبب قتلهم وكثرة عدوهم.

٤ - إنزال

المطر لتطهير أبدان المسلمين من الحدث ولاذهاب رجز الشيطان من نفوسهم، والربط على قلوبهم بالوثوق بلطف الله بهم، وتثبيت أقدامهم لئلا تسوخ في الرمل.

٥ الإيحاء إلى الملائكة بتثبيت قلوب المسلمين باعانتهم في القتال.

٦ - إلقاء

الرعب في قلوب المشركين. يضاف اليه

ظهور المعجز على يدي رسول الله (ص) بتناوله حفنة من
الحصى والتراب ورميها في وجوه المشركين فشاهت بها
ذلا.

والمعجز لا
يكون الا بفعل الله تعالى.

فإذا قارنا
هذه الأفعال من الله تعالى التي أدت إلى انتصار
المسلمين و كسبهم المعركة، وأفعال المسلمين
رأيناها أبعد تأثيرا وأقوى مفعولا.

والى هذا
قصد قوله تعالى (ولقد نصركم الله بيدرو أنتم أذلة) آل عمران ١١٩ - .
فعندما

تقول الآية: (لم تقتلوهم ولكن الله قتلهم)، تقول:
إن فعلكم القتل إذا قورن بقتل الله لهم بواسطة
الملائكة والتأييد بالنصر يكون فعلكم كأنه لا فعل
بمقايسته بفعل الله تعالى.

فأذن هناك

قتل من الله وقتل من المسلمين، وليس نفيا لقتل
المسلمين ونسبته لله تعالى، وإنما هي مقارنة بين
الفعلين.

أما الرمي

بالحصى من قبل الرسول فإنه من المعجز الذي جرى على
يد الرسول.

والمعجز لا

يكون الا من الله تعالى.

فالمراد به

أن الرمي الحاصل من الرسول لم يكن بتأثير فعل
الرسول وان هو بتأثير فعل الله تعالى لأنه على نحو
الاعجاز.

فلم يكن

هناك فعلا نفي أحدهما وأثبت الآخر، وإنما هو فعل
واحد، وهو فعل الله تعالى، ولأنه معجزة للرسول
اجراه الله تعالى على يديه.

فليس في

الآية نفي لفعل الانسان ونسبته إلى الله تعالى.

ومن هنا

ينبغي أن يعلم أن النصوص القرآنية لا تدرك حق
ادراكها بالتعامل مع مدلولاتها البيانية واللغوية
فحسب.

إنما تدرك

أولا وقبل كل شئ بالحياة في جوها التاريخي
والحركي وفي واقعيتها الايجابية وتعاملها مع

الواقع الحي.
وهي - وان
كانت أبعد مدى وأبقى اثرا من الواقع التاريخي الذي
جاءت تواجهه - لا تنكشف عن هذا المدى البعيد الا في
ضوء ذلك الواقع التاريخي (١).
٣ - اعتماد
العموم في آيات الخلق، مثل قوله تعالى:

(١) في ظلال القرآن.

(وخلق كل

شئ).

(خالق كل

شئ).

من دون

الرجوع إلى مخصصاته العقلية والشرعية، التي تتمثل

في أن العقل لا يجوز، بل ينفي نسبة الظلم إلى الله

تعالى لمنافاة ذلك لعدله وكماله المطلق.

وكذلك

القرآن الكريم في أمثال الآيات التاليات:

(وما

ظلمناهم ولكن ظلموا أنفسهم) - هود ١٠١

(وما

ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) - النحل ١١٨

(وما

ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين) - الزخرف ٧٦

(وما

ظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون) - آل عمران ١١٧

(وما

ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) - النحل ٣٣

(ان الله

لا يظلم مثقال ذرة) - النساء ٤٠

(ان الله

لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون) يونس ٤٤

(ووجدوا

ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك أحدا) - الكهف ٤٩

(وما كان

الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) - التوبة ٧٠

(وما

الله يريد ظلما للعالمين) - آل عمران ١٠٨

(وما

الله يريد ظلما للعباد) - غافر ٣١

(وأن

الله ليس بظلام للعبيد) - آل عمران ١٨٢
(وما ربك
بظلام للعبيد) - فصلت ٤٦
(وما انا
بظلام للعبيد) - ق ٢٩
والى جانب
هذه الآيات هناك آيات أخرى تنفي نسبة الشر إلى
الله تعالى، وثالثة

تنسب فعل
الشر إلى الانسان والى الشيطان. وهذه كسابقتها في
نفي الظلم عنه تعالى، وهي أمثال:
(والله
لا يحب الفساد) - البقرة ٢٠٥
(ان الله
لا يأمر بالفحشاء) - الأعراف ٢٧
(ان الله
يأمر بالعدل والاحسان وإيتاء ذي القربى حقه وينهى
عن الفحشاء والمنكر والبغى) - النحل ٩٠
(انما
تعبدون من دون الله أوثانا وتخلقون إفكا) العنكبوت ١٧
(قال هذا
من عمل الشيطان انه عدو مضل مبين) - القصص ١٥
(ومن يشرك
بالله فقد ضل ضلالا بعيدا) - النساء ١١٦
(ومن يكفر
بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل
ضلالا بعيدا) - النساء ١٣٦
(ومن يعص
الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا) - الأحزاب ٢٦ -
(وأضل
فرعون قومه وما هدى) - طه ٧٩
(ربنا
أرنا اللذين أضلانا من الجن والإنس) - فصلت ٢٩
(وما
أضلنا الا المجرمون) - الشعراء ٩٩
(لقد
أضلني عن الذكر بعد إذ جاءني).. الفرقان ٢٩
- (إنا
أطعنا ساداتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا) - الأحزاب ٦٧
فاذن لا بد
من التخصيص هنا باستثناء واخراج ما هو ظلم وشر

وقبيح من أفعال الانسان عن عموم (كل شئ) بهذا
المخصص العقلي الشرعي.
وعليه تكون
أفعال الانسان المشمولة بعنوان الظلم مستثناة من
هذا العموم.
ولاستثناء
واخراج أفعال الانسان الأخرى، وهي الأفعال التي
ليست بظلم يرجع

إلى المخصص
العقلي القائل بان نسبة خلق أفعال الانسان
الاختيارية إلى الله تعالى يلزم منه بطلان الأمر
والنهي والطاعة والمعصية والثواب والعقاب وبعث الرسل وانزال الكتب.
ألقاه في
اليوم مكتوفا وقال له * إياك إياك أن تبتل بالماء
فتعلق

الأوامر والنواهي الشرعية بأفعال الانسان دليل على
أن أفعاله مخلوقة له.

ونخلص من
هذا إلى أن أفعال الانسان مستثناة من العموم
بالتخصيص المذكور.

على أننا
نستطيع أن نذهب إلى أن سلوك الانسان الاختياري بما
أنه خاضع تشريعا إلى الأوامر والنواهي الشرعية
لا ينفك في وجوده عن تحققه في مجالين متلازمين هما:
١ - المجال

الواقعي.

٢ - المجال

الاعتباري.

والفعل في

المجال الواقعي هو من الله تعالى لأنه لا يتحقق في
الواقع الخارجي الا عن طريق القوة التي أودعه الله
تعالى في الانسان وبتغريز دوافعه الفطرية لايجاده
في النفس الانسانية، وهو ما تسميه الآية الكريمة
بالالهام (ونفس وما سواها فألهمها فجورها
وتقواها).

وفي المجال

الاعتباري هو من الانسان وحده وهو ما تشير اليه

الآية الكريمة: (إنا هديناه السبيل إما شاكرا

وإما كفورا)، وهو الذي يقال له طاعة ومعصية، وعليه

يترتب الثواب والعقاب.

فالفعل خيرا كان أو شرا - وقع باختيار الانسان وبقدرته

الانسانية.

ومن

المعلوم أن قدرة الانسان مخلوقة لله تعالى،
ومعلولة لقدرة الله سبحانه.

وبهذا

التسلسل الطولي في العلل والمعلولات - الفعل معلول
ومخلوق لقدرة الانسان مباشرة - وقدرة الانسان
مخلوقة ومعلولة للقدرة الإلهية يكون الفعل بهذا
التسلسل العلي مخلوقا لله تعالى.

ولا جبر في ذلك ولا قهر لتخلل عنصر الاختيار شرطا في صدور الفعل عن القدرة الانسانية.

ولنضرب

لهذا مثالا ابتغاء توضيحه: (الاتصال الجنسي): ان الاتصال الجنسي بين الرجل والمرأة بمعنى مباشرة الفعل أمر واقعي، وكونه نكاحا أو سفاحا أمر اعتباري.

واعتداده

طاعة أو معصية، واعتداد تعلق الثواب أو العقاب به لا بلحاظ أنه اتصال جنسي، وانما بلحاظ كونه نكاحا أو سفاحا.

فباعباره

اتصالا جنسيا صادرا عن قدرة الانسان وهي مخلوقة لله تعالى يدخل في عموم خلق الله لكل شئ عن طريق هذا التسلسل العللي.

وباعتبار

اختياره طاعة أو معصية يخرج من العموم بالمنخص المذکور.

ويبدو أن

القائلين بأن فعل الانسان مخلوق لله وبقدرته القديمة وحدها وهم الجبرية، والقائلين بأن فعل الانسان مخلوق لله بقدرته القديمة ومكسوب للانسان بقدرته الحادثة وهم السنة، لم يقولوا بأنه مخلوق للانسان في الوقت الذي هو مخلوق لله، للزومه توارد علتين على معلول واحد.

ولكن عندما

ندرك أن هناك فرقا بين توارد علتين على المعلول الواحد تواردا طوليا بمعنى أن يكون المعلول صادرا عن علة، وتلك العلة معلولة لعلة أخرى، بحيث يكون المعلول الأول معلولا لعلته المباشرة، ومعلولا لعلتها بواسطتها، فيكون على هذا معلولا لعلتين تواردتا عليه ولكن في تسلسل طولي، وهذا غير

مجال.. وبين توارد العلتين على المعلول الواحد
تواردا عرضيا بمعنى أن كلا من العلتين علة
مباشرة للمعلول، والمعلول صادر عن كل منهما
مباشرة، وهذا هو المجال، وليس منه مسألتنا، بل هي
من التوارد العللي الطولي.
كما أنه
يجب أن يفرق في العلل الطولية بين الفاعل بمعنى ما
منه الوجود، والفاعل بمعنى ما به الوجود.
فالعلة
المباشرة هي ما به الوجود فيصح نسبة الفعل إليها
على هذا الأساس.

والعلة

الأولى في سلسلة العلل هي ما منه الوجود، وأيضا
يصح نسبة الفعل إليها على أساس أن الوجود منها.

وعليه ان

أريد من قولهم: إن الله خالق كل شيء، يعم خلقه
لأفعال الانسان، بمعنى أن قدرة الله تعالى في طول
قدرة الانسان التي هي الخالق المباشر للفعل، لا
خلاف في ذلك.

وان أرادوا

أن الله الخالق المباشر لفعل الانسان، والانسان
ليس له الا الاختيار فقط.

فبالإضافة

إلى أنه لا دليل عليه هو عين الجبر المتنازع فيه
والمرفوض بداهة، لاستلزامه الجبر على العقاب، وهو
الظلم الذي أكد القرآن الحكيم والعقل السليم نفيه
وتنزيه الله عنه.

٤ - تناول

الآيات التي تنسب في ظاهرها الاضلال إلى الله
تعالى من دون مقارنتها بما مر من آيات نفي الظلم
عن ساحته تعالى وتنزيهه عن الاضلال ونحوه.

ومن هذه

الآي:

(أتريدون

أن تهدوا من أضل الله) - النساء ٨٨

(فمن يهدي

من أضل الله) - الروم ٢٩

(أفرأيت

من اتخذ إليه هواه وأضله الله على علم) - الجاثية ٢٣

(إن هي الا

فتنك تضل بها من تشاء وتهدي بها من تشاء) - الأعراف ١٥٥

(ومن يضل

الله فلا هادي له ويذرهم في طغيانهم يعمهون) الأعراف ١٨٥

(طبع

الله على قلوبهم وسمعهم وابصارهم) - النحل ١٠٨
(ونبلوكم
بالخير والشر فتنة والينا ترجعون) - الأنبياء ٣٦
(ربنا لا
تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا) - آل عمران ٨

(من يهد
الله فهو المهتدي ومن يضل فلن تجد له وليا
مرشدا) - الكهف ١٧ - .

ذلك أن هذه
الآيات متى قورنت مع تلك لا بد من التماس وجه آخر في
تفسيرها غير ما يتراءى من ظاهرها من معنى للاضلال
الذي هو ضد الهداية لأن حملها على هذا المعنى
يتنافى وما ثبت بالبرهان القاطع من أن الله تعالى
لا يظلم أبدا، ولا يأمر بغير الخير ولا يدل الا على
هدى.

وقد وجهت
بان المراد بها: ان الاضلال هنا بمعنى سلب عنايته
تعالى وتوفيقه ممن يراه غير مستحق لهما فيقطع إفاضة
الخير عليه والهداية اليه.

يقول الشيخ
البلاغي: المراد من الاضلال في هذه الموارد هو قطع
العناية عن المتمرد في جذبه إلى الايمان والصلاح،
وذلك لأجل خروجه بتمرده عن كونه أهلا للعناية
والتوفيق (١).

وقد ورد في
غير دعاء من الأدعية المأثورة طلب العبد أن يشمل
الله تعالى بعنايته الدائمة، كما في هذا الدعاء:
(يا حي يا قيوم برحمتك استغيث، لا تكنني إلى نفسي
طرفة عين، وأصلح شأني كله).

وإذا رجعنا
إلى معجمات اللغة نتعرف معنى الاضلال لنرى ما يناسب
الموضوع، وجدناها تذكر من معانيه ما يلي:
١ - أضله:

وجده ضالا، تقول: (أضلت الشيء) إذا وجدته ضالا،
كما تقول: (أحمدته وأبخلته) إذا وجدته محمودا
وبخيلا. ومنه الحديث: (ان النبي (ص) أتى قومه
فأضلهم) أي وجدهم ضالا غير مهتدين إلى الحق (٢).
٢ - أضله:

جعله ضالاً.
فالآي التي
ورد فيها الاضلال بصيغة الفعل الماضي (أضل) يمكن
حملها على معنى

(١) الرحلة المدرسية ٣٧٧.
(٢) انظر: اللسان: مادة ضلل.

الوجدان

ومن غير عناء تأويل أو تكلف، بتفسير أن من وجدته
الله تعالى ضالا فلا يهديه الا هو سبحانه (انك لا
تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء) بشموله له
بعنايته وتوفيقه، ذلك أن من لا تشمله العناية
الإلهية لا يستطيع أحد هدايته، وهو واضح.
ويمكن

حملها على معنى الجعل كما هي في صيغة المضارع (تضل)
و (يضلل) وفي الألفاظ الأخرى (طبع) و (لا تزغ).
وهنا نقول:

قد يراد بالجعل هنا الجعل التكويني، وقد يراد به
الجعل التشريعي.

فالجعل

التشريعي على نمط الدعاء القائل: (اللهم أغنني
بحلالك عن حرامك) أي ما جعلته حراما شرعا.
فتكون (أضل)

و (يضل) بمعنى جعل ويجعل تشريع الضلال.
والجعل

التكويني هو جعل القوة التي يقتدر بها الانسان على
فعل الضلال في تكوينه (ونفس وما سواها فألهمها
فجورها وتقواها).

فمتى فعل

الانسان الضلال كان ضلاله معلولا لقدرته المعلولة
لقدره الله تعالى الواردة في طولها، ويصح - كما
تقدم - نسبة الفعل إلى كل علة من علله التسلسلية.

وننتهي من

هذا إلى أن هذه الآي وأمثالها لا دلالة فيها على
الجبر.

٥ - تفسير

الآية وفق المعنى المشهور لمفرداتها من دون
مقارنته بالمعاني الأخرى للمفردة وتعيين المناسب
للمعنى الجملي للآية.

وجاء هذا

في مثل الآية الكريمة (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها) - الاسراء ١٦ - .

ان تفسير

(أمرنا) هنا بالأمر الانشائي (الطلب من العالي إلى الداني) وتقدير أن المأمور به هو الفسق بقرينة (فسقوا) لتتم دلالتها على الجبر يتنافى وما قدمنا من أن الله تعالى عادل حكيم يأمر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي.

وقد وجه

تفسيرها بان الأمر فيها مطلق، وتقييده بالفسق غير جائز لما تقدم.

وعليه لا بد من تقييده بما يتناسب وعدل الله تعالى وحكمته، وهو أن يكون المراد: أمرنا المترفين بأوامر الصلاح والعدل والاحسان فخالفوا أوامر الحق وفسقوا (١). وكما قلت،

فإننا إذ رحنا نللم معاني (أمر) من مظانه في كتب اللغة والأدب سنجد أن من معاني (أمر): (كثرت) من التكثير والكثرة.

قال أبو

علي القالي في أماليه: وأنشدنا أبو زيد:

أم

جوار ضئوها غير أمر

ضئوها:

نسلها.

وأمر

المال وغيره يأمر أمرة وأمرا إذا كثر،

قال الشاعر:

والأثم من

شر ما يصل به * والبركات لغيث نبتة أمر

ويقال في

مثل: (في وجه مالك تعرف أمرته) وأمرته،

أي نماءه، وقال الله تعالى (وإذا أردنا أن نهلك

قرية أمرنا مترفيها) أي كثرنا، وقال أبو عبيدة:

يقال: خير المال نخلة (٢) مأبورة أو مهرة مأبورة:

فالمأبورة: الكثيرة الولد، من أمرها الله. أي

كثرتها (٣).

وفي مجاز

القرآن لأبي عبيدة: وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا

مترفيها: أي أكثرنا مترفيها، وهي من قولهم: قد أمر

بنو فلان، أي كثروا، فخرج على تقدير قولهم: علم فلان

وأعلمته أنا ذلك، قال لبيد:

كل بني

حرة قصارهم * قل وان أكثرت من العدد

إن
يغبطوا يهبطوا وأن أمروا * يوما يصيروا
للهلك والنقد (٤).

-
- (١) الرحلة المدرسية ٣٨١.
(٢) في الأمالي (سكة) وتصويبها من مجاز القرآن ١ / ٣٧٣.
(٣) الأمالي ١ / ١٠٣.
(٤) مجاز القرآن ١ / ٣٧١ - ٣٧٣، وانظر: لسان العرب - مادة: أمر.

فالمناسب

أن تفسير عبارة (أمرنا) ب (كثرتنا)، وذلك أن الترف من
لوازم الغنى، والغنى إذا فشا وانتشر نتج عنه
الطغيان (كلا إن الانسان ليطغى. أن رآه استغنى) العلق ٦، ٧ -، والطغيان من بطر
المعيشة الموجبة
للاهلاك (وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها) - القصص ٥٨

وفي ضوئه:

ليس في الآية موضوع البحث ما يدل على جبر أو قهر.
٦ - دراسة

الموضوع من الموضوعات القرآنية بالاختصار على جانب
منه من غير الرجوع إلى الجوانب الأخرى للموضوع،
وذلك مثل دراسة موضوع تعليق القران مشيئة الانسان
على مشيئة الله تعالى. كما في الآي التالية:

(لا تقولن

لشيء إني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله) - الكهف
٢٣ -.

(وما

تشاؤون الا أن يشاء الله) - الانسان ٢٩ -.

(وما

يذكرون الا أن يشاء الله) - المدثر ٥٦ -.

(وما

كانوا ليؤمنوا الا أن يشاء الله) - الانعام ١١١ -.

فان

التعليق الظاهر من هذه الآي الكريمة نجده أيضا في
آيات الاذن وآيات التوكل، مثل:

(وما كان

لنا ان نأتيكم بسلطان الا بإذن الله وعلى الله

فليتوكل المؤمنون) - إبراهيم ١١

(وليس

بضارهم شيئا الا بإذن الله وعلى الله فليتوكل

المؤمنون) - المجادلة ١٠

(وإذا

عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين) - آل

عمران ١٥٩

(وما كان

لنفس أن تؤمن الا بإذن الله) - يونس ١٠

(وما

أرسلنا من رسول الا ليطاع بإذن الله) - النساء ٦٤

(وما هم

بضارين من أحد الا بإذن الله) - البقرة ١٠٢

فان آي

المشيئة إذا نظرت في اطار أمثالها من آي الإذن وآي التوكل يبين المقصود منها بوضوح لأن القرآن يفسر بعضه بعضا، وتعضد آية الأخرى.

وهي - كما

تعرب عن ذلك ظواهرها - ترمي إلى أن تلفت نظر الانسان إلى فعله الذي يوقعه بقدرته غير مستقل عن قدرة الله تعالى.

فكما أن

قدرته معلولة لقدرة الله تعالى في أصل وجودها هي أيضا مفتقرة في استدامة وجودها واستمرار بقائها إلى مدد فيضه تعالى. فلا حول ولا قوة للانسان الا من حول الله وبقوته.

ذلك أن

الانسان لا يستطيع أن يفعل الفعل إذا تعلق إرادة الله بخلافه، أو سلبته قدرة الله تعالى قدرته على الاتيان بالفعل.

فكل فعل

يعزم الانسان على الاتيان به ينبغي له أن يضع نصب عينيه انه لا يقوى على الاتيان به الا إذا كان معه مدد الفيض الإلهي واستمرارية القوة القادرة على الفعل التي خلقها الله تعالى فيه.

فهذا اللون

من الاستثناء (الا أن يشاء الله)، (إلا بإذن الله)، وكذلك الترغيب في التوكل والأمر به يشير إلى أن العلل والأسباب الواردة في طول القدرة الإلهية، كما هي مفتقرة إليها في أصل وجودها، هي أيضا مفتقرة إليها في استدامة وجودها، واستمرارية بقائها.

ويقول

الشيخ البلاغي توضيحا لمعنى الآية (لا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله): لم يقيد القرآن إرادة الانسان ولم يعلق فعله بأنواعه على

مشيئة الله، بل لم يعلق الا الفعل الذي يجزم
الانسان بغروره أنه سيفعله بقدرته في المستقبل مع
غفلته عن كونه عرضة للموت والمرض والعوائق وتغير
الأمر.
فالقراآن

يوبخ الانسان على اغتراره بما عنده في وقته من
القدرة فيتوهم بغروره بقاءه في المستقبل ويجزم
بأنه يفعل غدا.
كأنه ليس
له إله يغير الأمور ويقدر عليه الموت والمرض
والعوائق.

ويستلفته

بتعليمه الراقى إلى دوام الاعتراف بعجزه وأن بقاء قدرته ومرتعلقات ارادته ومواضيع فعله انما هو بقدره الإله العظىم المتصرف فى العالم وبمشيئته (١).

وننتهى من

هذا كله - وقد ضم نماذج مختلفة من الآيات الكريمة المرتبطة بموضوع إرادة الانسان - إلى أنه ليس فى القرآن الكريم ما يدل على الجبر، كما أنه ليس فيه ما يدل على التفويض.

أما فكرة

الكسب فهي الأخرى لا دليل عليها من القرآن الكريم لأن نسبة خلق فعل الانسان إلى قدرة الله القديمة هي عين الجبر ولا دليل عليه من القرآن الكريم كما رأينا.

ونسبة

الفعل عند الاختيار إلى قدرة الانسان الحادثة التي يخلقها الله فيه عند الاختيار لا دليل عليه من القرآن إذ لم يمر علينا شئ مما قد يشير إليه - ولو من بعيد - من النصوص القرآنية، كما أنه لا دليل عليه من العقل.

ومنه يتضح

أن ما ذهب إليه الامامية تبعا لأئمة أهل البيت من أن فعل الانسان أمر بين الجبر والتفويض، أو منزلة بينهما مأخوذ من القرآن بنظرة شمولية اعتمدت المقارنة والموازنة إلى ما تضمنته مختلف الآيات فى الموضوع.

أما مذهب

الاستسلام فهو مذهب التوقف عن اعطاء الرأي فى المسألة، وقد مر بنا بيان هذا عند الكلام على المنهج النقلى.

ولا أرى

مبررا لاتخاذ موقف الصحابة دليلا.

وذلك لأن

توقف الصحابة عن الخوض في المسائل المشككة من قضايا العقيدة لا يرجع إلى سبب ديني كما أفاده الشيخ محمود وأمثاله، وإنما إلى سبب اجتماعي تاريخي وهو ان الحضارة الاسلامية كانت في أيام الرسول وعهود الخلفاء الثلاثة من الراشدين في دور التلقي.

(١) الرحلة المدرسية ٣٨١

ذلك ان

الحضارة الاسلامية مرت منذ انبثاقها في عصر الرسالة حتى نضج الفكر الاسلامي العلمي التقني في العصر العباسي بثلاث مراحل أو ثلاثة أدوار:

١ - مرحلة

التلقي:

وكانت في

عصر الرسول والخلفاء الثلاثة من الراشدين، فقد كانت الظاهرة العامة لعلاقة المسلمين في هذه المرحلة بالحضارة الاسلامية وتفاعلهم معها صلة تلق وحفظ وتطبيق.

ومن طبيعة

التلقي الذي يستلزم التطبيق أن لا يكون فيه التقنين العلمي في تأصيله وتفريعه وتحليلاته وتأويلاته لئلا تطول المسافة بين التعلم والتطبيق.

مضافا إلى

انشغال الصحابة في هذه المرحلة بالغزوات والسرايا والفتوح لنشر الاسلام.

كما أن من

العوامل الأخرى التي ساعدت على عدم الخوض في مثل هذه المسائل من قبل الصحابة في هذه المرحلة افتقارهم عنصر التحدي والإثارة، ففي هذه المرحلة لم يكن هناك تفاعل وصراع بين الحضارة الاسلامية والحضارات الأخرى بما يمثل ظاهرة واضحة وعامة.

٢ - مرحلة

التأسيس العلمي:

وبدأت في

عهد حكم الامام أمير المؤمنين (ع) فكان - على سبيل المثال - ابن عباس يبذر بذور التفسير الاسلامي، وكان أبو الأسود الدؤلي بتوجيه من الامام يضع بدايات علم النحو العربي، وكان الامام في خطبه وأجوبته يرسخ قواعد العقيدة الاسلامية وينشر أفكارها بلغة وأسلوب عاملين بدورهما على تكوين علم

التوحيد.
وكان هنا
وهناك آخرون من الصحابة والتابعين يقومون بمثل هذه
الاعمال التي تقوم بوظيفة وضع الأسس لاشادة بناء
العلوم الاسلامية.
وفي هذه
المرحلة كان الصحابة يثيرون. ويبحثون مشكلة القدر،
وفي طليعتهم الامام أمير المؤمنين (ع) ولأنه من أهل البيت
وصحابي أيضا يأتي عطاؤه قولا وفعلا في

القدر
المتيقن من الحجية.
٣ - مرحلة
البناء العلمي:
وكانت هذه
في العصر العباسي.
على أن
الصحابة أنفسهم لم يكونوا على مستوى واحد من حيث
الوثاقة والمعرفة.
والوثيقة

التي خلفها لنا الامام أمير المؤمنين في الاعتماد
على نقلة الحديث من الصحابة، ورسم فيها المنهج الذي
ينبغي أن يتبع في الأخذ عنهم هي خير ما يعتمد عليه
ويستند اليه ويلتزم به.

وهي:

قال له

سليم بن قيس: إني سمعت سلمان وأبا ذر والمقداد
يتحدثون بأشياء من تفسير القرآن والأحاديث
والروايات عن رسول الله (ص)، ثم سمعت منك تصديق
ذلك ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير
القرآن والأحاديث والروايات عن رسول الله (ص)
يخالفونها فيكذب الناس متعمدين، ويفسرون القرآن
بآرائهم.
فقال أمير

المؤمنين (ع): قد سألت فافهم الجواب، إن في أيدي
الناس حقا وباطلا وصدقا وكذبا وناسخا
ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما ومتشابهها وحفظا
ووهما، وقد كذب على رسول الله (ص) في حياته كذبا
كثيرا حتى قام خطيبا فقال: (أيها الناس قد كثر
علي الكذابة، فمن كذب علي متعمدا فليتبوء مقعده
من النار)، وكذلك كذب عليه بعده.
إنما أتاك

بالحديث أربعة ليس لهم خامس:

١ - رجل
منافق يظهر الايمان متصنع بالاسلام لا يتأثم ولا
يتحرج أن يكذب على رسول الله (ص) متعمدا.
ولو علم
الناس أنه منافق كذاب لم يقبلوا منه ولم يصدقوه،
ولكنهم قالوا: قد صحب رسول الله (ص) ورآه وسمع منه،
فأخذوا منه وهم لا يعرفون حاله.

وقد أخبر
الله جل وعز عن المنافقين بما أخبر ووصفهم بأحسن
الهيئة فقال: (إذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وان يقولوا
تسمع لقولهم).

ثم تفرقوا
من بعده وبقوا واختلفوا وتقربوا إلى أئمة الضلالة
والدعاة إلى النار بالزور والكذب فولوهم الأعمال
والأحكام والقضاء، وحملوهم على رقاب الناس، وأكلوا
بهم الدنيا.

وقد علمت أن
الناس مع الملوك اتباع الدنيا، وهي غايتهم التي
يطلبون إلا من عصم الله.
فهذا أحد
الأربعة.

والثاني:

رجل سمع من رسول الله (ص) شيئاً ووهم فيه ولم يحفظه
على وجهه ولم يتعمد كذبا، فهو في يده يعمل به
ويقول: أنا سمعته من رسول الله (ص).

ولو علم
الناس أنه وهم لم يقبلوه.
ولو علم هو
انه وهم لرفضه ولم يعمل به.

فهذا

الثاني.

والثالث:

رجل سمع من رسول الله (ص) أشياء أمر بها ثم نهى عنها
وهو لم يعلم النهي، أو نهى عن شئ ثم أمر به ولم يعلم
الأمر، حفظ المنسوخ ولم يحفظ الناسخ.

فلو علم

الناس (وهو) أنه منسوخ لرفضه الناس ورفضه هو.

فهذا الرجل

الثالث.

والرابع:

رجل لم يكذب على الله وعلى رسوله، يبغض الكذب
خوفا من الله وتعظيما لرسوله (ص)، ولم يتوهم، ولم
ينس، بل حفظ ما سمع فجاء به على وجهه لم يزد فيه ولم
ينقص، حفظ الناسخ وعمل به والمنسوخ ورفضه.
فان أمر

الرسول (ص) مثل القرآن ناسخ ومنسوخ ومحكم ومتشابه،
يكون من رسول الله (ص) الأمر له وجهان، عام وكلام
خاص مثل القرآن، وقد قال الله جل

وعز: (وما
آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا).

فكان يسمع

قوله من لم يعرفه ومن لم يعلم ما عنى الله به
ورسوله (ص) ويحفظ ولم يفهم.

وليس كل

أصحاب رسول الله (ص) كان يسأله عن الشئ ويستفهمه،
كان منهم من يسأل ولا يستفهم حتى لقد كانوا يحبون أن
يجئ الاعرابي أو الطاري أو الذمي فيسأل حتى يسمعوا
ويفهموا.

ولقد كنت

أنا أدخل كل يوم دخلة فيخيلني معه أدور فيها معه
حيثما دار، علم ذلك أصحابه أنه لم يصنع ذلك بأحد
غيري، ولربما أتاني في بيتي، وإذا دخلت عليه
منازله أخلاني وأقام نساءه، فلا يبقى أحد عنده
غيري.

كنت إذا

سألت أجنبي، وإذا سكت وفنيت مسألتي ابتدأني.

وما نزلت

عليه آية في ليل ولا نهار ولا سماء ولا أرض ولا دنيا
ولا آخرة ولا جنة ولا نار ولا سهل ولا جبل ولا ضياء
ولا ظلمة، الا أقرأنيها وأملاها علي فكتبتها
بيدي، وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها
ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها، وأين نزلت وفيه
نزلت إلى يوم القيامة (١).

على أننا

يجب علينا أن لا ننسى هنا قيمة العقل وقدسية
التفكير في الاسلام وتأکید القرآن الكريم على ذلك
بشكل عادت معه هذه الظاهرة من سماته البارزة
وشاراته الواضحة.

وهكذا دعوة

تتنافى وما استنتجه الشيخ محمود من وجوب الاستسلام
والتوقف.

لأننا إذا
التزمنا منهج الاستسلام أسلمنا إلى مخالفة القرآن
الكريم في دعوته إلى استعمال العقل، وإلى التفكير
والتدبر.
والعقلانية
ليست وليدة الفلسفة ولا علم الكلام وإنما هي طبيعة
البشر التي أقرها

(١) تحف العقول ١٣٦ - ١٣٨.

القران

الكريم، وطبقها في استدلاله على وجود الله
ووحدانيته وكماله المطلق وعظمته المتفردة.

ومن الطريف

ان ينقل الشيخ محمود بعض آي القرآن ذات المنهج
العقلي في الاستدلال ولا يلتفت إلى ذلك (١).

وعلى هذا

النهج القرآني سار أهل البيت (ع)، وما أعظم ما قاله

الامام أمير المؤمنين (ع) يثني على أهل البيت في

التزامهم هذا المنهج القرآني القويم، قال: عقلوا

الدين عقل وعاية ورعاية، لا عقل سماع ورواية، فان

رواة العلم كثير ورعاته قليل.

وما جاء من

أحاديث منسوبة إلى الرسول أو الصحابة تنهى عن الخوض

في مثل هذه المشكلات فهي إما موضوعة ومكذوبة عليهم،

أو أنها جاءت وفق متطلبات المرحلة.

الاتصاف

الاتصاف أو

علاقة الصفة بالذات من المسائل الكلامية التي تثار

منهجيا في موضوع الصفات الثبوتية.

فيتساءل:

ما معنى

اتصاف الذات بالصفة؟

هل هناك

شيئان: ذات وصفة؟! .. أو شيء واحد؟!.

وعلى تقدير

أنهما شيء واحد: ما معنى وحدتهما؟!.

ومثار هذا

التساؤل: هو إذا كانت الذات بسيطة بكل معنى

البساطة، وواحدة بكل معنى الوحدة، فما معنى أن

يقال: اتصاف الذات بالصفة؟! .. أو (الله عالم) و (الله

قادر) .. والخ.

(١) ينظر: كتابه (التفكير الفلسفي في الاسلام) تحت عنوان:
(مذهب السلف).

وأهم
الأقوال في المسألة قولان، هما:
أ - قول
الحكماء والمتكلمين غير الأشاعرة:
وفحواه: ان
الصفة والذات متحدتان في الحقيقة والخارج،
ومتغيرتان في الاعتبار والذهن.

وبتعبير

آخر:

متحدتان

مصداقا، متغيرتان مفهوما.

ومن هنا

قالوا: الصفة عين الذات، والذات عين الصفة، ويعنون
بهذا وحدتهما في المصداق.

فهو تعالى:

عالم لذاته، قادر لذاته.. والخ.

وما يتصور

من التغير بين الذات والصفة، أو زيادة الصفة على
الذات في مثل قولنا: (الله عالم) فإنه في الاعتبار
والذهن، لا في الحقيقة والخارج.

واستدلوا

لذلك:

١ - انه

تعالى واجب الوجود - كما تقدم -.

ووجوب

الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء.

فلا يفتقر

في كونه عالما إلى صفة العلم، وكونه قادرا إلى
صفة القدرة، لأن هذه المعاني (العلم) و (القدرة)
و (الخ) مغايرة لذاته قطعا.

ومن

البديهي: أن كل محتاج إلى غيره ممكن... هذا خلف.

٢ - ان صفاته

تعالى صفات كمال.

فلو قلنا:

هو عالم بعلم، وقادر بقدرة - كما يقول الأشعري - لزم
ان يكون ناقصا لذاته لاحتياجه إلى العلم والقدرة،
مستكملا بغيره، وهو باطل بالاتفاق.

٣ - ان الله

تعالى قديم، وصفة القديم لا بد أن تكون قديمة، لأنه
متى لم تكن

قديمة يلزم
منه صيرورة القديم محلا للحوادث.

وإذا ثبت
قدمها، لزم منه تعدد القدماء، وهو محال، لأنه
يتنافى والوحدانية.

وفي توحيد
الصدوق (١): عن الحسين بن خالد: قال: سمعت الرضا علي
بن موسى (ع) يقول: لم يزل الله تبارك وتعالى عليما
قادرا حيا سميعا بصيرا.

فقلت له: يا
ابن رسول الله إن قوما يقولون: إنه عز وجل لم يزل
عالما بعلم وقادرا بقدره وحيا بحياة وقديما
بقدم وسميعا بسمع وبصيرا ببصر.

فقال (ع): من
قال ذلك ودان به فقد اتخذ مع الله آلهة أخرى، وليس
من ولايتنا على شيء.

ثم قال (ع):
لم يزل الله عز وجل عليما قادرا حيا قديما
سميعا بصيرا لذاته تعالى عما يقول المشركون
والمشبهون علوا كبيرا.

والإمام الرضا
(ع) يشير بقوله: (ليس من ولايتنا على شيء) إلى ما
أشير إليه في حديث أبان بن عثمان الأحمر: قال: قلت
للصادق جعفر بن محمد (ع) أخبرني عن الله تبارك
وتعالى لم يزل سميعا بصيرا عليما قادرا؟
قال: نعم.

فقلت له: ان
رجلا ينتحل موالاةكم أهل البيت يقول: ان الله
تبارك وتعالى لم يزل سميعا بسمع وبصيرا ببصر
وعليما بعلم وقادرا بقدره.

فغضب (ع)،
ثم قال: من قال ذلك ودان به فهو مشرك، وليس من
ولايتنا على شيء، ان الله تبارك وتعالى ذات علامة

سميعة بصيرة قادرة (٢).
وعرف قولهم
هذا بأنه قول المعتزلة.

(١) ص ١٤٠.

(٢) م ن ١٤٤.

واليه ذهب
أيضا كل من الامامية والزيدية والأباضية.

ب - قول

الأشاعرة:

وهو: ان

صفاته تعالى معان أزلية قائمة بذات الله تعالى.

قال أبو

الحسن الأشعري: الباري تعالى عالم بعلم، قادر
بقدره، حي بحياة.... وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته

تعالى (١).

وقالوا:

لا يقال: هي

هو.

ولا: هي

غيره.

ولا: لا هو.

ولا: لا

غيره.

بمعنى انه

لا يصح أن يقال:

الصفة هي

الذات، ولا لا هي الذات.

ولا هي غير

الذات، ولا لا هي غير الذات.

واستدلوا

لذلك:

١ - ان مفهوم

كونه عالما هو عين ذاته - كما يقول الآخرون - يلزم

منه حمل الشئ على نفسه، وهو باطل.

وإذا بطل

كون الصفة عين الذات ثبت انها معنى زائد على الذات.

٢ - لو كان

العلم عين الذات، والقدرة عين الذات - كما يقول

الآخرون - يلزم

(١) الملل والنحل ١ / ٩٥.

منه ان
يكون مفهوم العلم ومفهوم القدرة واحدا، وهو ضروري
البطلان.

وبثبوت

بطلانه تثبت صحة رأينا.

والموازنة

بين القولين تسلمنا إلى التالي:

١ - تقدير

الأشاعرة بان الصفة ليست هي الذات ولا هي غير الذات
أمر لا يعقل ولا يتصور ذهنيا.

وما

لا يتصور لا يمكن الحكم عليه، لأنه لا بد من أن يسبق
التصديق بالتصور.

٢ - ان دليل

الأشاعرة الأول لا يفيد - كما يقول الإيجي (١) - إلا
زيادة هذا المفهوم على مفهوم الذات.

وأما زيادة

ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا. نعم.
لو تصورا بحقيقتهما وأمكن حمل أحدهما دون الآخر
حصل المطلوب.

ولكن اني

ذلك؟.

٣ - ان

الدليل الثاني للأشعرية ينسق على دليلهم الأول
تقريراً وإيراداً.

٤ - رد

الإيجي دليل الحكماء الأول بقوله: ان العالمية
عندنا ليست أمراً وراء قيام العلم به، فيحكم عليه

بأنها واجبة (٢)

وهو - كما

ترى - لم يزد فيه إلا ترديد المدعي.

٥ - ورد

الإيجي دليل الحكماء الثاني بقوله: ان أردتم

بإستكمالها بالغير ثبوت صفة الكمال فهو جائز عندنا،
وهو المتنازع فيه، وان أردتم غيره فصوروه وبينوا
لزومه (٣).

(١) انظر: المواقف ٢٨٠.

(٢) المواقف ٢٨٠.

(٣) م. ن.

وهو كسابقه
لا يعدو كونه ترديدا للمدعي.

٦ - وأورد

السيد الطباطبائي على قول الأشاعرة بما قرره من أن
هذه الصفات - وهي على ما عدوها: الحياة والقدرة
والعلم والسمع والبصر والإرادة والكلام - إما أن
تكون معلولة أو غير معلولة لشيء.

فإن لم تكن

معلولة لشيء، وكانت موجودة في نفسها واجبة في
ذاتها، كانت هناك واجبات ثمان، وهي الذات والصفات
السبع.

وأدلة

وحدانية الواجب تبطله.

وان كانت

معلولة، فاما أن تكون معلولة لغير الذات المتصفة
بها، أو معلولة لها.

وعلى الأول

: كانت واجبة بالغير، وينتهي وجوبها بالغير إلى
واجب بالذات غير الواجب بالذات الموصوف بها.

وأدلة

وحدانية الواجب تبطله كالشق السابق. على أن فيه
حاجة الواجب الوجود لذاته في اتصافه بصفات كماله
إلى غيره، وهو محال.

وعلى

الثاني: يلزم كون الذات المفيضة لها متقدمة عليها
بالعلية، وهي فاقدة لما تعطيه من الكمال، وهو محال.

على أن فيه

فقدان الواجب في ذاته صفات الكمال، وقد تقدم أنه
صرف الوجود الذي لا يشذ عنه وجود ولا كمال وجودي..

هذا خلف (١)

ويحاول

الشهرستاني أن يربط بين قول الأشاعرة وما قاله
نسطور الحكيم من أن الله تعالى واحد ذو أقانيم

ثلاثة: الوجود والعلم والحياة، وهذه الأقسام ليست
زائدة على الذات ولا هي هو (١).
والخلاصة:

(١) بداية الحكمة ٢٢٦.
(٢) الملل والنحل ١ / ٢٢٤.

اننا لا بد
لنا بعد هذا من القول بان الصفات عين الذات، لئلا
نقع فيما يتنافى وأصل التوحيد.
ونعني
بعينية الصفة نفي الاثينية بمعنى أنه لا يوجد في
عالم الماصدق موصوف وصفة، وانما الموجود ذاته فقط.
كما نعني
بها نفي الغيرية بمعنى أن الصفة ليست غير الموصوف
لأن الغيرية تستلزم الاثينية، تعالى الله عن ذلك
وتقدس.

والمعنى
المذكور مستفاد من قول الإمام أمير المؤمنين (ع):
أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به،
وكمال التصديق به توحيدده، وكمال توحيدده الاخلاص
له، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل
صفة انها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف انه غير
الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه
فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله.
وعن محمد

بن عرفة قال: قلت للرضا (ع): خلق الله الأشياء
بالقدرة أم بغير القدرة؟
فقال: لا

يجوز ان يكون خلق الأشياء بالقدرة، لأنك إذا قلت:
خلق الأشياء بالقدرة، فكأنك قد جعلت القدرة شيئاً
غيره، وجعلتها آلة له بها خلق الأشياء، وهذا شرك.
وإذا قلت:

خلق الأشياء بقدرة، فإنما تصفه أنه جعلها باقتدار
عليها وقدرة.

ولكن ليس
هو بضعيف ولا عاجز ولا محتاج إلى غيره، بل هو قادر
بذاته لا بالقدرة (١).

وعلق عليه

الشيخ الصدوق بقوله: إذا قلنا: ان الله لم يزل

قادرًا، فإنما نريد بذلك نفي العجز عنه، ولا نريد
اثبات شيء معه، لأنه عز وجل لم يزل واحدا لا شيء
معه (٢).

(١) توحيد الصدوق ١٣٠.
(٢) م. ن.

وقد لا نستطيع أن نعبر عن المعنى الذي ينبغي أن يقال هنا بوضوح تام، وذلك لضيق نطاق الألفاظ الموضوعية سواء في اللغة أو في الاصطلاح عن استيعاب وأداء المعنى المراد.

وما أروع ما جاء في هذا عن الامام أمير المؤمنين (ع)، قال: الحمد لله الواحد الأحد الصمد، المتفرد، الذي لا من شيء كان، ولا من شيء خلق ما كان، قدرة بان بها عن الأشياء، وبانت الأشياء منه، فليست له صفة تنال، ولا حد يضرب له الأمثال، كل دون صفاته تعبير اللغات، وضل هناك تصاريف الصفات، وحرار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير (١).

(١) توحيد الصدوق ٤١ - ٤٢.

الصفات
السلبية
ويبحث فيها
عن:
١ - نفي
التجسيم.
٢ - نفي
الاتحاد.
٣ - نفي
الحلول.
٤ - نفي
الرؤية.
وهناك

سلوب أخرى تدرج في العناوين المذكورة، ولذا
أعرضت عن أن أعنونها بعنوان مستقل.

نفي
التجسيم

يراد

بالتجسيم هنا:

١ - التشبيه

: وهو الاعتقاد بان الله تعالى صورة تشبه صورة
الانسان.

٢ - التجسيم

: وهو الاعتقاد بان الله جسم.

٣ - التحيز:

وهو الاعتقاد بان الله متحيز، أي في مكان.
ومنشأ هذه

الأقوال وأمثالها هو الموقف الفكري والعقائدي مما
يعرف ب المتشابه الوارد في القرآن والحديث.

فقد جاء

منه آيات وروايات يتراءى من ظاهرها التجسيم، أمثال:

أ - من

القرآن:

(قال يا

إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) - ص ٧٥ - .
(والأرض

جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه)
الزمر ٦٧

(وجاء ربك

والملك صفا صفا) - الفجر ٢٢ - .

(وكلم

الله موسى تكليما) - النساء ١٦٤ - .

(وأن الله

سميع بصير) - الحج ٦١ - .

(كل شئ

هالك الا وجهه) - القصص ٨٨ - .

(٢٠١)

(الرحمن
على العرش استوى) - طه ٥ -
(اليه يصعد
الكلم الطيب) - فاطر ١٠ -
ب - من
الحديث:
(خلق الله
آدم علي صورته).
(لا تملأ
النار حتى يضع الله رجله فيها).
(ينزل ربنا
كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى الثلث الأخير،
ويقول: من يدعوني فاستجب له).
(خمر
طينة آدم بيده أربعين صباحا).
(لقيني ربي
فصافحني و كافحني ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برد
أنامله).
وكان
الموقف الفكري المشار اليه من هذه النصوص وأمثالها
علميا وعقائديا يتلخص في التالي:
١ - الأخذ
بظواهرها من غير تأويل.
وهو ما
نهجه المجسمة.
٢ - تأويلها
بحمل ألفاظها التي يظهر منها التجسيم على معنى
مجازي يلتقي وطبيعة سياق النص وقرائنه، وبشكل
يتمشى وأصل التوحيد وهو ما نهجه الامامية
والمعتزلة ومن اليهما.
٣ - التوقف
عن الأخذ بالظاهر وعن التأويل.
وهو ما

التزمه أهل الحديث.

ويبرر

الشهرستاني الموقف الأخير بقوله: إعلم أن السلف
من أصحاب الحديث لما رأوا توغل المعتزلة في علم
الكلام ومخالفة السنة التي عهدوها من الأئمة
الراشدين، ونصرهم جماعة من امراء بني أمية على
قولهم بالقدر، وجماعة من خلفاء بني العباس على

قولهم بنفي
الصفات وخلق القرآن، تحيروا في تقرير مذهب أهل
السنة والجماعة في متشابهات الكتاب الحكيم واخبار
النبي الأمين (ص).
فأما أحمد بن

حنبل وداود بن علي الأصفهاني، وجماعة من أئمة
السلف، فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من
أصحاب الحديث مثل مالك بن أنس ومقاتل بن سليمان.
وسلكوا

طريق السلامة، فقالوا: نؤمن بما ورد به الكتاب
والسنة، ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن
الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات، وإن كل ما
تمثل في الوهم فإنه خالقه ومقدره.
وقالوا:

انما توقفنا في تفسير الآيات وتأويلها لأمرين:
أحدهما:

المنع الوارد في التنزيل في قوله تعالى: (فأما
الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء
الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله
والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا
وما يذكر إلا أولو الألباب) - آل عمران ٧ - فنحن نتحرر
من الزيغ.

والثاني:

أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق، والقول في صفات
الباري بالظن غير جائز، فربما أولنا الآية على غير
مراد الباري تعالى فوقنا في الزيغ، بل نقول كما
قال الراسخون في العلم (كل من عند ربنا)، آمنا
بظاهره وصدقنا بباطنه، ووكنا علمه إلى الله
تعالى، ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك، إذ ليس ذلك من
شرائط الايمان وأركانه (١).

وناقشهم

السيد الطباطبائي بقوله: للناس في معنى العرش بل
في معنى قوله: (ثم استوى على العرش) والآيات التي في

هذا المساق مسالك مختلفة.

فأكثر

السلف على أنها وما يشاكلها من الآيات هي من
المتشابهات التي يجب أن يرجع علمها إلى الله
سبحانه.

(١) الملل والنحل ١ / ١٠٣ - ١٠٤.

وهؤلاء

يرون البحث عن الحقائق الدينية والتطلع إلى ما وراء
ظواهر الكتاب والسنة بدعة.

والعقل

يخطئهم في ذلك، والكتاب والسنة لا يصدقانهم، فأيات
الكتاب تحرض كل التحريض على التدبر في آيات الله،
وبذل الجهد في تكميل معرفة الله ومعرفة آياته
بالتذكر والتفكير والنظر فيها، والاحتجاج بالحجج
العقلية، ومتفرقات السنة المتواترة معنى توافقها،
ولا معنى للأمر بالمقدمة والنهي عن النتيجة.

وهؤلاء هم

الذين كانوا يحرمون البحث عن حقائق الكتاب والسنة
حتى البحث الكلامي الذي بناؤه على تسليم الظواهر
الدينية ووضعها على ما تفيده بحسب الفهم العامي ثم
الدفاع عنها بما تيسر من المقدمات المشهورة
والمسلمة عند أهل الدين - ويعدونها بدعة (١)

ويرر

القائلون بالحمل على الظاهر، لزوم الحمل على
الظاهر بعدم وجود مجاز في كلام العرب أو في القرآن
والسنة على الأقل.

وشبهتهم كما يقول السيوطي -:

١ - ان

المجاز أخو الكذب، والقرآن منزه عنه.

٢ - وان

المتكلم لا يعدل إليه الا إذا ضاقت به الحقيقة
فيستعير، وذلك محال على الله تعالى (٢).

ثم يردهم

(أعني السيوطي) بقوله:

وهذه شبهة

باطلة، إذ لو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطر
الحسن، فقد اتفق البلغاء على أن المجاز أبلغ من
الحقيقة. ولو وجب خلو القرآن من المجاز وجب خلوه من
الحذف والتوكيد وتشبيه القصص وغيرها (٣).

(١) الميزان ٨ / ١٥٣ .

(٢) الاتقان ٢ / ٣٦ .

(٣) م . ن .

واستدل
السيوطي في (المزهر) (١) على وقوع المجاز في لغة العرب
بقوله: وعمدنا في ذلك النقل المتواتر عن العرب،
لأنهم يقولون: (استوى فلان على متن الطريق) ولا متن
لها، و (فلان على جناح السفر) ولا جناح للسفر، و (شابت
لمة الليل) و (قامت الحرب على ساق)، وهذه كلها مجازات.
ومنكر
المجاز في اللغة جاحد للضرورة، ومبطل محاسن لغة
العرب.

أما

القائلون بالتأويل فذهبوا إلى أن الآية الكريمة (هو
الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم
الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ
فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء
تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في
العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا
أولو الألباب)، تفيد تقسيم آيات القرآن الكريم إلى
قسمين: المحكمات والمتشابهات.

وهي (أعني

الآية المذكورة) من المحكمات.

وليس فيها

ما ينص أو يظهر منه المنع من تأويل المتشابه على نحو
الاطلاق الذي يشمل من كان في قلبه زيغ ومن ليس في
قلبه زيغ.

نعم، هي

تمنع من تأويل المتشابه لمن كان في قلبه زيغ لأنه
يقصد من تأويله على طريقته - أي من غير الرجوع به إلى
المحكم - إثارة الفتنة وإثارة تأويله للتأويل وبغية
الجدل.

أما تأويله

للفهم والافهام لا منع فيها له.

وعليه

فتأويل المتشابه جائز.

ولكن يجب
أن يكون بارجاعه إلى المحكم، ويدل على هذا ما ورد في
(عيون أخبار الرضا) من قوله (ع): (من رد متشابه
القرآن إلى محكمه هدي إلى صراط مستقيم).

(١) / ١ / ٣٦٤.

يقول السيد

الطباطبائي: المراد بالمتشابه كون الآية بحيث لا يتعين مرادها لفهم السامع بمجرد استماعها بل يتردد بين معنى ومعنى حتى يرجع إلى محكمات الكتاب فتعين هي معناها وتبينها بيانا فتصير الآية المتشابهة عند ذلك محكمة بواسطة الآية المحكمة، والآية المحكمة محكمة بنفسها.

كما في

قوله (الرحمن على العرش استوى) - طه ٥ - يشته المراد منه على السامع أول ما يسمعه، فإذا رجع إلى مثل قوله تعالى (ليس كمثله شيء) - الشورى ١١ - استقر الذهن على أن المراد به التسلط على الملك والإحاطة على الخلق، دون التمكن والاعتماد على المكان المستلزم للتجسيم المستحيل على الله سبحانه (١).

هذا مضافا

إلى ما استدلوا به من بطلان التشبيه، قال الصدوق: الدليل على أن الله سبحانه لا يشبه شيئا من خلقه من جهة من الجهات انه لا جهة لشيء من افعاله الا محدثة، ولا جهة محدثة الا وهي تدل على حدوث من هي له، فلو كان الله جل ثناؤه يشبه شيئا منها لدلت على حدوثه من حيث دلت على حدوث من هي له إذ المتماثلان في العقول يقتضيان حكما واحدا من حيث الجهة التي تماثلا منها، وقد قام الدليل على أن الله عز وجل قديم ومحال أن يكون قديما من جهة وحادثا من جهة أخرى (٢).

ومن هنا

نجدهم يتأولون كل ما ورد من المتشابه مما ظاهره التجسيم. ومن أمثلة هذا: تأويلات القاضي المعتزلي، قال:

مسألة:

فان قال: فقد قال الله تعالى ما يدل على أنه جسم،

فقال:

(الرحمن

على العرش استوى) - طه ٥ - .
(وهو الله
في السماوات وفي الأرض) - الأنعام ٣ - .
و (إليه
يصعد الكلم الطيب) - فاطر ١٠ - .
(وقال يا
إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) - ص ٧٥ - .

(١) الميزان ٣ / ٢١ .
(٢) التوحيد ٨٠ - ٨١ .

إلى غير ذلك من الآيات التي فيها ذكر الجنب والساق والعين والوجه.

قيل له: ان

أول ما ينبغي أن تعلمه أنه لاحق بعد أن تتقدم للانسان معرفة الله تعالى، ويعلم انه لا يشبه الأجسام ولا يفعل القبائح، فالاحتجاج به في نصره الجسمية لا يجوز.

يبين هذا

أنه لو كان جسما فالحاجة تجوز عليه، ومن هذا حاله لا يعلم أن قوله حق، فكيف يحتج بكلامه!.

على أنه قد

ثبت بالقرآن والاجماع أنه (ليس كمثل شئ). ولا يقول أحد إننا نقول هذا القول على جهة المجاز، فيجب أن نتأول ما ذكر من الآية:

فتأويل

قوله تعالى: (استوى على العرش) - الرعد ٢ - انه استولى واقتدر وملك.

ولم يرد

تعالى بذلك انه تمكن على العرش جالسا، وهذا كما يقال في اللغة (استوى البلد للأمير) و (استوت هذه المملكة لفلان)، وقال الشاعر:

قد استوى

بشر على العراق* من غير سيف ودم مهراق

فلم يرد

جلوسه، وان أراد استيلاءه واستعلاءه.

ولولا أن

الأمر كما قلنا لم يكن ذلك تمداحا عظيما، لأن كلا يصح أن يجلس على سريره وعلى مكانه.

وإنما خص

العرش بالذكر لأنه أعظم خلقه، فبه به على أنه على

غيره أشد اقتدارا، كما قال: (رب العرش العظيم) التوبة ١٢٩ -،

ونبه بذلك على أنه أن يكون ربا لغيره

أولى.
وتأويل

قوله تعالى: (أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض) الملك ١٦ - ان في السماء نقماته وضروب عقابه، لأن عاداته أن ينزلها من هناك، ولهذا قال: (أن يخسف بكم الأرض) فنبه به على ذلك.

وتأويل

قوله: (وهو الله في السماوات وفي الأرض) أنه عالم بهما، حافظ عليهما عن التغير والزوال، مدبر لهما، ولهذا قال: (يعلم سركم وجهركم).

وتأويل

قوله: (اليه يصعد الكلم الطيب) أنه يرتفع إلى حيث لا حاكم سواه، كما يقال في الحادثة (ارتفع امرها إلى الأمير) إذا صار لا يحكم فيها سواه.

وتأويل

قوله: (خلقته بيدي) خلقته أنا، فأكد ذلك بذكر اليدين، كما يقال للملوم: (هذا ما جنته يداك)، وكما قال: (ذلك بما قدمت أيديكم) - الأنفال ٥١ - و (بشرا بين يدي رحمته) - الأعراف ٥٧ -.

وقيل: ان

فائدة ذلك أنه تعالى خلقه ابتداء، لا تدريجا، على حسب ما خلق ذريته من نطفة ثم درجه حالا بعد حال.

وتأويل

قوله تعالى (يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله) - في ذات الله وفي طاعة الله، كما يقال: (ملك فلان في جنب فلان مالا فاكتسب جاها).

وتأويل

قوله: (يوم يكشف عن ساق) - القلم ٤٢ - يعني شدة أهوال يوم القيامة، كما يقال: (كشفت الحرب لنا عن ساقها).

وتأويل

قوله: (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) يعني نفسه، وهو كقوله: (كل شيء هالك الا وجهه) - القصص ٨٨ وقد عبر عن نفسه بذكر الوجه، يقال: (هذا وجه الرأي) و (وجه الأمر) و (وجه الطريق)، وهذا ظاهر.

وتأويل

قوله تعالى: (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) المطففين ١٥ - أي لممنوعون من رحمته، لأن الحجاب منع، ولهذا يقال لمن يمنع الوصول إلى الأمير إنه حاجب، وقال أصحاب الفرائض: إن الولد يحجب الأم عن الثلث

إلى السدس.

وتأويل

قوله تعالى: (وجاء ربك) - الفجر ٢٣ - يعني أمر ربك كما يقال عند الاختلاف في مسألة نحو: (هذا سيبيوه قد جاءنا) يعني كتابه ودلائله.

وتأويل

قوله تعالى: (بل يدها مبسوطتان) - المائدة ٦٤ نعمتاه، كما يقال: (لفلان عندي يد) و (يدان) و (أياد)، وأراد الله تعالى بذلك نعم الدنيا والدين،

إبطالا

لقول اليهود: ان يده مغلولة، لأنهم أرادوا أنه بخيل
يقتر الأرزاق على خلقه، ويبين ذلك قوله تعالى: (لا
تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط
فتتعد ملوما محسورا)، أراد أن انفق قصدا، لا
إسرافا ولا إقتارا.

وتأويل

قوله تعالى: (تجري بأعيننا) - القمر ١٤ - انها تجري
ونحن بحالها عالمون، فكنى بالأعين عن علمه
بأحوالها، كما يقال: (هذا بمرأى من فلان ومسمع)،
ويقال: (لفلان عين) إذا تجسس الخبر ليعرف، ويقال:
(لا تفعل ذلك الا بعيني) أي بعلمي. إلى غير ذلك. وحمله
على ظاهره يمتنع لأنه يوجب أن لله عيوننا كثيرة،
لا عينين - كما يزعمون.

ويقال لهم:

إن جازت الأعضاء على الله تعالى، على ما تعلقتم
به، فيجب ان يكون بمنزلة الواحد منا، وأن يكون
ذكرا أو أنثى، وأن يكون محتاجا، تعالى عن ذلك
علوا كبيرا (١).

وبعد فان

عمدة ما دار حوله الخلاف وجرى فيه النزاع هو
الاستواء على العرش واننا في ضوء ما تقدم لنستطيع
أن نفسر الفعل (استوى) بالاستقرار، وذلك لما يأتي:

١ - ان

اقتران الفعل (استوى) من قوله (استوى على العرش) في
آية سورة يونس ٣ وفي آية سورة الرعد ٢ بقوله (يدبر
الأمر) دليل على أن الاستواء هنا بمعنى (الاستيلاء)
و (السلطة) لأنه المناسب لتدبير الأمر، والقرآن يفسر
بعضه بعضا، وتقرن آية الأخرى.

٢ - كما أن

تفسير (استوى) في آية سورة البقرة ٢٩ (ثم استوى إلى
السماء فسواهن سبع سماوات) ب عمد وقصد إلى السماء
ليسويها سبع سماوات) - كما هو

(١) المختصر
في أصول الدين ٣٣٢ - ٣٣٥.

ظاهرها يؤيد تفسيره هنا بالاستيلاء فيكون معنى الآية:
قصد إلى العرش ملكا يدبر الأمر.

٣ - ان

التعليل الوارد في قوله تعالى: (وهو الذي خلق
السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء
ليلوكم أيكم أحسن عملا) - هود - ٧ - دليل آخر وقرينة
أخرى على أن الاستواء على العرش يدبر أمر خلقه كان
لأجل اختبارهم أيهم أحسن عملا.
وهذا يتم من غير شبهة يثيرها - في تفسير الاستواء باظهار
سلطانه وسلطته تعالى.

وهذا

التفسير للاستواء بالاستيلاء في ضوء القرائن
القرآنية ليس تفسيراً بالمعجاز ولا بالتأويل.

بل هو

تفسير بمعنى لغوي أفيد من استعمالات القرآن الكريم
اللغوية.

يقول أبو

حامد الغزالي: العلم بأنه تعالى مستو على عرشه
بالمعنى الذي أراده الله تعالى بالاستواء، وهو
الذي لا ينافي وصف الكبرياء ولا يتطرق إليه سمات
الحدوث والفناء، وهو الذي أريد بالاستواء إلى
السماء حيث قال في القرآن (ثم استوى إلى السماء وهي
دخان) وليس ذلك إلا بطريق القهر والاستيلاء كما قال
الشاعر:

قد استوى

بشر على العراق * من غير سيف ودم مهراق
واضطر أهل

الحق إلى التأويل، كما اضطر أهل الباطل إلى تأويل
قوله تعالى (وهو معكم أينما كنتم)، إذ حمل ذلك
بالاتفاق على الإحاطة والعلم، وحمل قوله (ص): قلب
المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن على القدرة
والقهر، وحمل قوله (ص): (الحجر الأسود يمين الله في
أرضه) على التشريف والإكرام.

لأنه لو
ترك على ظاهره للزم منه المحال.
فكذا
الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكن لزم منه كون
المتمكن جسما

مماسا

للعرض، إما مثله أو أكبر منه أو أصغر، وذلك محال، وما يؤدي إلى المحال فهو محال (١).

وجاء في

وصية الامام أبي حنيفة (رض) لأصحابه ما نصه: نقر بأن الله سبحانه وتعالى على العرش استوى أي استولى من غير أن يكون جارحة واستقرار، وهو حافظ للعرش وغير العرش من غير احتياج، فلو كان محتاجا لما قدر على ايجاد العالم وتدييره، ولو كان محتاجا إلى الجلوس والقرار لكان قبل خلق العرش، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (٢).

ويرجع أبو

الفتح الشهرستاني جذور وعوامل فكرة التجسيم عند المسلمين إلى الفكر اليهودي، قال: التشبيه والنزول والاستواء والرؤية يهودية (٣).

وقال أيضا

: وقد أجمعت اليهود عن آخرهم على أن الله تعالى لما فرغ من خلق السماوات والأرض استوى على عرشه مستلقيا على قفاه واضعا إحدى رجليه على الأخرى (٤).

ويؤكد ما

ذكره الشهرستاني من أن التجسيم فكرة يهودية ما جاء في العهد القديم (التوراة):

جاء في سفر

التكوين، الأصحاح الأول: وقال الله: نعمل الانسان على صورتنا كشبهنا... فخلق الله الانسان على صورته، على صورة الله خلقه، ذكرا وأنثى خلقهم.

ونحن إذا

رجعنا إلى حديث أبي هريرة (خلق الله آدم على صورته)، نراه

(١) قواعد العقائد ١٦٧ - ١٦٨.

(٢) الطبقات السنوية ١ / ١٥٧.

(٣) الملل والنحل ١ / ٢١٢ .

(٤) الملل والنحل ١ / ٢١٩ .

وبوضوح صدى للنص المذكور.

وجاء في

سفر التكوين، الأصحاح الثالث: وسمعنا صوت الرب
الاله ماشيا في الجنة عند هبوب ريح النهار فاخْتَبَأَ
آدم وامرأته من وجه الرب الاله في وسط شجر الجنة،
فنادى الرب الاله آدم وقال له: أين أنت؟ فقال: سمعت
صوتك في الجنة فخشيت لأني عريان فاخْتَبَأْتُ.

والنص واضح

في دلالته على أن الله تعالى جسم له لوازم الجسم
الانساني من المشي والصوت.

وأیضا في

سفر التكوين، الأصحاح الحادي عشر: وقالوا: هلم
نبن لأنفسنا مدينة وبرجا رأسه بالسما و نصنع
لأنفسنا اسما لئلا نتبدد على وجه كل الأرض، فنزل
الرب لينظر إلى المدينة والبرج اللذين بنو آدم
بينونهما).

ومثله في

سفر الخروج، الأصحاح التاسع عشر: لأنه في اليوم
الثالث ينزل الرب امام عيون جميع الشعب على جبل
سيناء... وكان جبل سيناء كله يدخن من أجل أن الرب نزل
عليه بالنار.

وهنا أيضا

رجعنا إلى حديث أبي هريرة (ان الله ينزل كل ليلة)
وتمثيل ابن تيمية نزول الباري تعالى بنزوله من أعلى
درج المنبر إلى ما دونها نجد قول الأول وفعل الثاني
صدى بينا لهذين النصين.

وفي سفر

الخروج، الأصحاح الثالث عشر: وقال لموسى: اصعد إلى
الرب أنت وهارون وناداب وأبيهو وسبعون من شيوخ
إسرائيل. واسجدوا من بعيد، ويقترب موسى وحده إلى
الرب، وهم لا يقتربون، وأما الشعب فلا يصعد معه،...
ثم صعد موسى وهارون وناداب وأبيهو وسبعون من شيوخ
إسرائيل ورأوا إله إسرائيل وتحت رجله شبه صنعة من

العقيق الأزرق الشفاف وكذات السماء في النقاوة،
ولكنه لم يمد يده إلى اشراف بني إسرائيل فرأوا
الله وأكلوا وشربوا.
وفي السفر
نفسه، الأصحاح الثالث والثلاثون: فقال: أرني
مجدك... وقال:

لا تقدر أن ترى وجهي، لأن الانسان لا يراني ويعيش. وقال الرب: هوذا عندي مكان فتقف على الصخرة ويكون متى أجاز مجدي ان أضعك في نقرة من الصخرة وأسترك بيدي حتى أجتاز، ثم ارفع يدي فتنظر ورائي، وأما وجهي فلا يرى.

وهما - كما

ترى - ناطقان بالرؤية وبوضوح.

ويرجع

تاريخ الوقوف في وجه هؤلاء المشبهة والإشارة إلى تأثيرهم بالفكر اليهودي إلى عهد مبكر من تاريخ الفكر الاسلامي.

فقد جاء في

خطبة للإمام الحسين (ع): أيها الناس اتقوا هؤلاء المارقة الذين يشبهون الله بأنفسهم، يضاھون قول الذين كفروا من أهل الكتاب، بل هو الله ليس كمثلہ شيء، وهو السميع الخبير، لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير (١).

نفي

الاتحاد

الاتحاد:

هو أن يصير شيئاً أو أكثر شيئاً واحداً من غير زيادة ولا نقصان. هذا علمياً.

واعتماداً:

هو الايمان باتحاد ولي من أولياء الله نبيا كان أو إماماً أو غيرهما بالله تعالى.

وممن قال

به من المسلمين:

١ النصيرية:

قالوا: إن

الله اتحد بعلي (٢).

واستدلوا

على ذلك بأن ظهور الروحاني بالجسد الجسماني أمر لا

ينكره عاقل.

-
- (١) تحف العقول ١٧٥.
(٢) النافع يوم الحشر ٣٦.

أما في جانب الخير فكظهور جبرئيل (ع) ببعض الاشخاص والتصور بصورة اعرابي، والتمثل بصورة البشر.

وأما في جانب الشر فكظهور الشيطان بصورة انسان حتى يعمل الشر بصورته، وظهور الجن بصورة بشر حتى يتكلم بلسانه.

فكذلك

نقول: ان الله تعالى ظهر بصورة اشخاص.

ولما لم

يكن بعد رسول الله (ص) شخص أفضل من علي (ع) وبعده أولاده المخصوصون، وهم خير البرية، فظهر الحق بصورتهم، ونطق بلسانهم وأخذ بأيديهم.

فعن هذا

أطلقنا اسم الإلهية عليهم.

وإنما

أثبتنا هذا الاختصاص لعلي (ع) دون غيره، لأنه كان مخصوصا بتأييد إلهي من عند الله تعالى فيما يتعلق بباطن الاسرار، قال النبي (ص): أنا أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر.

وعن هذا

كان قتال المشركين إلى النبي (ص) وقتال المنافقين إلى علي (ع).

وعن هذا

شبهه بعيسى بن مريم (ع) فقال النبي (ص): لولا أن يقول الناس فيك ما قالوا في عيسى بن مريم (ع) لقلت فيك مقالا (١).

٢ - الصوفية:

قالوا: إن

الله اتحد بالعارفين (٢).

والاتحاد

عندهم يعني وصول العارف إلى مرحلة الفناء التي يريدون بها فناء العارف في الله وفناءه عما سوى

الله.
وهذه
المرحلة أعلى مقامات النفس عندهم.
وعرفه
العارف السهروردي بقوله: الفناء المطلق: هو ما
يستولي من أمر الحق

(١) الملل والنحل ١ / ١٨٨.

(٢) النافع يوم الحشر ٣٦.

سبحانه

وتعالى على العبد فيغلب كون الحق سبحانه وتعالى على
كون العبد (١).

ويقصد

السهرودي بتعريفه هذا ما عناه بعضهم بتعريفه
(الاتصال) من أنه أن لا يشهد العبد غير خالقه ولا
يتصل بسره خاطر لغير صانعه (٢).

ونلمس

انعكاس هذه الفكرة ليس على سلوكهم فقط، وانما حتى
في أدبهم الشعري، ومنه:

قول

الحلاج:

أنا من

أهوى ومن أهوى أنا * نحن روحان حللنا بدنا

فإذا

أبصرتني أبصرته * وإذا أبصرته أبصرتنا

قول ابن

الغارض:

من لي

باتلاف روحي في هوى رشأ * حلو الشمائل بالأرواح

ممتزج

لم أدر ما

غربة الأوطان وهو معي * وخاطري أين كنا غير منزعج

فالدار

داري وحي حاضر ومتى * بدا فمنعرج الجرعاء منعرجي

قول

الآخر:

قد

تحققتك في السر فناجاك لساني

فاجتمعنا

لمعان وافترقنا لمعاني

ان يكن

غيبك التعظيم عن لحظ عياني

فلقد
صيرك الوجد من الأحشاء داني
والاتحاد
غير معقول، أي أنه مستحيل في نفسه.
ولأنه
مستحيل في نفسه يستحيل اثباته لغيره.
والدليل
على استحالته في نفسه: ان الشيئين المتحدين - بعد
فرض اتحادهما - إن بقيا موجودين فلا اتحاد بينهما،
لأنهما - والحالة هذه - اثنان متميزان لا واحد.

(١) عوارف المعارف ٣٦٣.

(٢) م. ن ٣٥٩.

وان لم
يقيقا موجودين بأن انعدما معا، ووجد شيء ثالث
غيرهما أيضا لا اتحاد هنا لان المعدوم لا يتحد
بالمعدوم.

وإن انعدم
أحدهما وبقي الآخر، فلا اتحاد بينهما أيضا لان
المعدوم لا يتحد بالموجود.

أما الدليل
على استحالة اثباته لغيره فكما يقرره الشيخ المفيد
بقوله: ان الواجب لو اتحد بغيره لكان ذلك الغير إما
واجبا أو ممكنا:

فإن كان
واجبا لزم تعدد الواجب، وهو محال.

وإن كان
ممكنا فالحاصل بعد الاتحاد إن كان واجبا صار
الممكن واجبا، وإن كان ممكنا صار الواجب ممكنا،
وكلاهما خلاف المفروض، وباطل.

فثبت بطلان
اتحاد الباري بغيره (١).

ولأننا
نعلم أن للتصوف لغته الخاصة التي تسمى ب (الإشارات)
تدور في محاورات الصوفية شفها وتحريريا.
وفحوى هذه

اللغة: انهم لا يريدون بالألفاظ الخاصة التي
يستعملونها مداليلها اللغوية أو ظواهرها
الاستعمالية، وانما يرمزون بها إلى معان خاصة ذات
مدلولات خاصة قد تعارفوا وتواضعوا عليها.

لا نقوى
على اتهامهم بالقول بالاتحاد الباطل الا إذا
لمسناه واضحا في لغتهم وبيانهم.

وممن احتاط
في المسألة الفاضل المقداد، قال: فان عنوا غير ما
ذكرناه فلا بد من تصوره أولا ثم يحكم عليهم، وان

عنوا ما ذكرناه فهو باطل قطعاً (٢).
والذي يظهر
من تصريحات بعضهم: انهم لا يعنون بالفناء الاتحاد
المحال.

(١) النكت الاعتقادية ٣٩٦.

(٢) النافع ليوم الحشر ٣٦.

جاء في
عوارف المعارف (١): وقال إبراهيم بن شيبان: علم
الفناء والبقاء يدور على اخلاص الوحدانية وصحة
العبودية، وما كان غير هذا فهو من المغاليط
والزندقة.
وعليه لا
بد من تحليل عباراتهم في هدي إشاراتهم ثم الحكم لهم
أو عليهم.
ومع هذا قد
نجد في عبارات بعضهم - وهم الغلاة منهم - ما يشطح إلى
الاتحاد كما سيأتي.

وأما
الاتحاد بمعنى التجلي أو ظهور الروحاني بالجسماني
لها ما يشبهها عند بعض النصارى، فربما كان في البين
تأثر.
فمن

النصارى - كما يقول الشهرستاني - من قال: ظهر
اللاهوت بالناسوت، فصار ناسوت المسيح مظهر
الجواهر، لا على طريق حلول جزء فيه، ولا على سبيل
اتحاد الكلمة التي هي في حكم الصفة، بل صار هو هو.
وهذا كما

يقال: (ظهر الملك بصورة انسان) أو (ظهر الشيطان
بصورة حيوان)... (٢).

كما أنه من
المؤسف أن نجد في الصوفية أمثال الحلاج الذي قال
بوجود روح ناطقة غير مخلوقة تتحد بروح الزاهد
المخلوقة، فيصبح الولي الدليل الذاتي الحي على
الله (هوهو).

ومن ثم
يقول الحلاج: أنا الحق (٣).

ومثله ما
نقل عن أبي يزيد البسطامي: أنه كان يقول: (لا إله الا
أنا فاعبدوني) و (سبحاني ما أعظم شاني) (٤).

-
- (١) ص ٣٦٢ .
(٢) الملل والنحل ١ / ٢٢٦ .
(٣) الموسوعة العربية الميسرة: مادة حلاج .
(٤) م . ن : مادة بسطامي .

والفكرة
الحلاجية هذه - كما ترى - متأثرة ومن غير ريب بفكرة
الاتحاد المسيحي التي قال بها أكثر اليعاقبة، فقد
زعم أكثر اليعقوبية أن المسيح جوهر واحد، أقنوم
واحد، إلا أنه من جوهرين.
وربما
قالوا: طبيعة واحدة من طبيعتين.

فجوهر
الإله القديم، وجوهر الانسان المحدث، تركبا
تركيبيا كما تركبت النفس والبدن فصارا جوهرًا
واحدًا، أقنوماً واحدًا، وهو انسان كله وإله كله.
فيقال:

الانسان صار إلهًا، ولا ينعكس، فلا يقال: الإله
صار إنسانًا.
كالفحمة

تطرح في النار فيقال: صارت الفحمة نارًا، ولا يقال:
صارت النار فحمة.

وهي في
الحقيقة لا نار مطلقة ولا فحمة مطلقة، بل هي
جمرة (١).

وهذه هي
الفكرة التي شجبها القرآن الكريم وكفر من قالوا
بها، قال تعالى: (لقد كفر الذين قالوا: إن الله هو
المسيح ابن مريم) - المائدة ٧٢ - .

نفى
الحلول
الحلول:

هو قيام موجود بوجود آخر على سبيل التبعية،
وبشرط امتناع قيامه بذاته.

ومعنى قيد
(على سبيل التبعية) أن تكون الصلة بين الحال والمحل
صلة تبعية كالصلة بين الجسم ومكانه، أو بين العرض
والجوهر.

وهو ما يعرف بالحلول الوضعي بمعنى أن يكون المحل موضعا للحال.

والمراد

بقيد (بشرط امتناع قيامه بذاته) عدم استقلالية الحال. أي أن وجود الحال مرتبط بوجود المحل ارتباطا تبعا كارتباط وجود العرض بوجود الجوهر.

(١) الملل والنحل ١ / ٢٢٦.

والحلول في واقعه - امتداد آخر لفكرة (الفناء) الصوفية. فقد
قال بعض الصوفية بجواز حلول الله تعالى في قلوب
العارفين.

وكما ظهرت
فكرة الاتحاد في سلوكهم وأدبهم انعكست فكرة الحلول
هي الأخرى - على سلوكهم وظهرت في شعرهم.
ومنه قول

بعضهم:
قد كان

يطربني وجدي فأقعدني * عن رؤية الوجد من في الوجد
موجود
والوجد

يطرب من في الوجد راحته * والوجد عند حضور الحق
مفقود

ومنه قول
رابعة العدوية:
ولقد

جعلتك في الفؤاد محدثي * وأبحت جسمي من أراد جلوسي
فالجسم

مني للجلس مؤانس * وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي
ومنه قول

الحلاج:
سكنت

قلبي وفيه منك أسرار * فليهنك الدار بل فليهنك
الجار

ما فيه

غيرك من سر علمت به * فانظر بعينك هل في الدار ديار
وقول

الأخر:

أنت بين

الشغاف والقلب تحري * مثل جري الدموع من أجفاني
وتحل

الضمير جوف فؤادي * كحلول الأرواح في الأبدان

ليس من
ساكن تحرك الا * أنت حركته خفي المكان
وكما قلنا
في سابقه لا بد من الحيلة في إصدار الحكم عليهم
بالتأكد من اعتقادهم فكرة الاتحاد الباطل، نقول
هنا: كذلك لا بد من التأكد من أنهم يعتقدون فكرة
الحلول الباطل.
وممن احتاط
لهذا ودرأ الحد بالشبهة النصير الطوسي، قال: وذهب
بعض الصوفية إلى جواز حلوله في قلوب أوليائه.

ولعل
مرادهم غير ما نعني به من حلول الاعراض في
محالها (١).

ومثلما
رأينا في موضوع الاتحاد أن من الصوفية من فسر
الفناء بما لا يتنافى وأصل التوحيد الخالص.
وأن منهم

من شط عن المزار وهام في فيافي القفار.
كذلك الشأن

هنا حذو النعل بالنعل.

فالسهروردي

وأمثاله كان فناؤهم هناك، وكذلك هو هنا فناء
وحدانيا.

والحلاج

وأضرابه كان فناؤهم في الموضوعين غير وحداني، فقد
غلا (هنا) الحلاج ونادى بالحلول الذي قال به بعض
المسيحيين من قبل، وزعم أن الإله قد يحل في جسم
عدد من عباده.

أو بعبارة

أخرى: إن اللاهوت يحل في الناسوت.

وقال قولته

المشهوره التي كانت من أسباب تعذيبه حتى الموت،
وهي: ما في الحبة الا الله (٢).

واستدل

المتكلمون على بطلان الحلول بأنه مستحيل على
الواجب تعالى، لأن الحال في الشئ يحتاج اليه
فيلزم امكانه، والا امتنع حلولة (٣).

قال الامام

أمير المؤمنين (ع): حد الأشياء كلها عند خلقه
إياها، إبانة لها من شبهه، وإبانة له من شبهها،
فلم يحل فيها، فيقال: هو فيها كائن (٤).

ويلتقي

حلول الحلاج بالحلول المسيحي فيما ذهب اليه بعض

النصارى من أن الكلمة كانت تداخل جسم المسيح (ع)
أحيانا فتصدر عنه الآيات من إحياء الموتى وبراء
الأكمه والأبرص، وتفارقه في بعض الأوقات فترد عليه
الآلام والأوجاع (٥).

-
- (١) قواعد العقائد ٤٥٠.
 - (٢) المعجم الفلسفي: مادة: حلول.
 - (٣) التحقيق التام ٨٨.
 - (٤) توحيد الصدوق ٤٢.
 - (٥) الملل والنحل ١ / ٢٢٧.

نفي
الرؤية

لا خلاف

لغويا واستعماليا في أن الرؤية - وهي مصدر: رأى يرى ويرآى (على قلة في الاستعمال) - : النظر أو البصر بحاسة العين.

وكلاميا:

تعني رؤية الله تعالى بالعين الباصرة.

الأقوال في

المسألة:

وقد اختلف

المتكلمون في وقوعها نفيا واثباتا:

١ - فذهب أهل

السنة إلى إمكانها.

واختلفوا

في وقوعها على أقوال هي:

أ - وقوعها

في الدنيا للنبي محمد (ص) خاصة.. وكان هذا في حادثة المعراج.

ب - وقوعها

في الدنيا للأنبياء والأولياء خاصة.

ج - وقوعها

في الآخرة فقط، وللمؤمنين خاصة.

فذهبت

الأشاعرة إلى أنه يرى على تجرده وبساطته، ولا في

جهة، ولا في مكان، ولا في ما يستلزم منه منافاة

التوحيد الخالص.

٢ - وذهبت

الطوائف المسلمة الأخرى إلى نفي الرؤية واستحالة

وقوعها مطلقا في الدنيا والآخرة.

وهم:

المعتزلة والامامية والزيدية والأباضية.

وعرف القول

الأول بمذهب الأشاعرة، والثاني بمذهب المعتزلة،
وهما أهم الأقوال في المسألة.
ومن هنا
رأيت الاختصار عليهما استعراضا واستدلالا.

مذهب
الأشاعرة:
وكما ذكرت،
هو: اثبات. الرؤية.
أدلتهم على
الاثبات:
وعمدة ما
استدل به الأشاعرة على ثبوت الرؤية الآيات
والروايات، أي الأدلة النقلية.
من
القرآن:

١ - (وجوه
يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) - القيامة ٢٢، ٢٣ - .
قال أبو

الحسن الأشعري: قال الله عز وجل: (وجوه يومئذ
ناضرة) يعني مشرقة (إلى ربها ناظرة) يعني رائية.
وليس يخلو
(النظر) من وجوه نحن ذاكروها:

إما ان
يكون الله عز وجل عنى نظر الاعتبار، كقوله تعالى:
(أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت).
أو يكون

عنى نظر الانتظار، كقوله: (ما ينظرون الا صيحة
واحدة).
أو يكون
عنى نظر الرؤية.

فلا يجوز
ان يكون الله عز وجل عنى نظر التفكير والاعتبار
لأن الآخرة ليست بدار اعتبار.

ولا يجوز
أن يكون عنى نظر الانتظار لأن النظر إذا ذكر مع ذكر
(الوجه) فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه، كما
إذا ذكر أهل اللسان نظر القلب، فقالوا: (انظر في هذا

الأمر بقلبك) لم يكن معناه نظر العينين.
ولذلك إذا
ذكر النظر مع الوجه لم يكن معناه نظر الانتظار الذي
بالقلب.

وأيضاً فإن

نظر الانتظار لا يكون في الجنة لان الانتظار معه
تنغيص وتكدير، وأهل الجنة لهم في الجنة ما لا عين
رأت ولا أذن سمعت من العيش السليم والنعيم المقيم.

وإذا كان

هذا هكذا لم يجوز أن يكونوا منتظرين لأنهم كلما خطر
بإلهم شيء أتوا به مع خطوره بإلهم.

وإذا كان

ذلك كذلك فلا يجوز ان يكون الله عز وجل أراد
نظر التعطف لأن الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على
خالقهم.

وإذا فسدت

الأقسام الثلاثة صح القسم الرابع من أقسام النظر
وهو أن معنى قوله: (إلى ربها ناظرة) انها رائية ترى
ربها عز وجل (١).

٢ - (ولما

جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر
إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فان استقر
مكانه فسوف تراني) - الأعراف ١٤٣ - .

بتقريب ان

الله عز وجل لما كان قادرا على أن يجعل الجبل
مستقرا كان قادرا على الأمر الذي لو فعله لراه
موسى، فدل ذلك على أن الله تعالى قادر على أن يري
عباده نفسه وأنه جازر رؤيته (٢).

٣ - (للذين

أحسنوا الحسنى وزيادة) - يونس ٢٦ - .

قال

الأشعري: قال أهل التأويل: النظر إلى الله عز
وجل، ولم ينعم الله عز وجل على أهل جنانه بأفضل من
نظرهم إليه: رؤيتهم له (٣).

٤ - (لهم ما

يشاؤون فيها ولدينا مزيد) - ق ٣٥ - .

قال

الأشعري: قيل: النظر إلى الله عز وجل (٤).

(١) الإبانة ١٢ - ١٣.

(٢) الإبانة ١٤.

٥ - (تحيتهم

يوم يلقونه سلام) - الأحزاب ٤٤ - .

قال

الأشعري: وإذا لقيه المؤمنون رأوه (١).

وقال أبو

شامة: وكذلك سائر ما ورد من آيات اللقاء... قد حمل

جماعة معنى اللقاء فيها على رؤية الله تعالى (٢).

٦ - (كلا

انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) - المطففين ١٥ - فسرها

الأشعري بقوله: فحجبهم عن رؤيته، ولا يحجب عنها

المؤمنين (٣).

وقال أبو

شامة: قال أبو بكر السمعاني: استدل مالك بن أنس

وابن عيينة والشافعي وأحمد بن حنبل وجماعة من

أئمتنا بهذه الآية على أن المؤمنين يرون الله

تعالى في الجنة.

قلت: ووجه

الاستدلال أن يقال: تخصيص الكفار بهذا الحجب دليل

على أن المؤمنين لا يكونون محجوبين (٤).

من الحديث

:

١ - (ترون

ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضارون في

رؤيته).

ووجه

الاستدلال، كما قرر الأشعري: إن الرؤية إذا أطلقت

إطلاقاً ومثلت برؤية العيان لم يكن معناها الا

الرؤية بالعيان (٥).

وعلى

الحديث المذكور اقتصر الأشعري في (الإبانة)، ولكن

أبا شامة ذكر عدة أحاديث، منها:

- (١) م. ن.
(٢) ضوء الساري ٧٣.
(٣) الإبانة ١٤.
(٤) ضوء الساري ٦٨.
(٥) الإبانة ١٥.

٢ - (قرأ)

رسول الله (ص) هذه الآية (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) قال: إذا دخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار نادى مناد: يا أهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يريد أن ينجزكموه، قالوا: وما هذا الموعد؟ أليس قد ثقل موازيننا، ألم يبيض وجوهنا، وأدخلنا الجنة، ونجانا من النار؟!!!.

قال: فيرفع

الحجاب فينظرون إلى وجه الله عز وجل، فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إليه.

وفي رواية:

إلى وجهه (١).

٣ - (انكم

سترون ربكم جل ثناؤه عيانا) (٢).

دليل

العقل:

واستدل أبو

الحسن الأشعري بالعقل مضافا إلى النقل المذكور

ومترتبا عليه.. ومنه:

١ - قال:

ومما يدل على رؤية الله عز وجل بالأبصار:

أنه ليس

موجود الا وجائز أن يريناه الله عز وجل. فلما كان

الله عز وجل موجودا مثبتا كان غير مستحيل أن

يرينا نفسه عز وجل (٣).

٢ - قال:

ومما يدل على رؤية الله سبحانه بالأبصار:

ان الله

عز وجل يرى الأشياء.

وإذا كان

للأشياء رائيا، ولا يرى الأشياء الا من يرى نفسه،

لأن من لا يرى نفسه لا يرى الأشياء.

وإذا كان

لنفسه رائيا فـجائز أن يرينا نفسه (٤).

(١) ضوء الساري ٨٠ - ٨١.

(٢) م. ن ٨٣.

(٣) الإبانة ١٦.

(٤) م. ن.

٣ - قال: إن
الرؤية لا تؤثر في المرئي لأن رؤية الرائي تقوم به.
فإذا كان
هذا هكذا.
وكانت
الرؤية غير مؤثرة في المرئي.
لم توجب
شبهها ولا انقلاباً عن حقيقة.
ولم يستحل
على الله عز وجل أن يري عباده المؤمنين نفسه في
جنانه (١).

حقيقة

الرؤية وقيمتها عندهم:

قالوا:

الرؤية معنى لا يتأثر به المرئي ولا يتأثر منه لا
بإفعال ولا بانفعال (٢).

وذلك

المعنى هو (الادراك).

وعرفه

الآمدي بأنه عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف على ما
يخيل في النفس من الشيء المعلوم من جهة التعقل
بالبرهان أو الخبر (٣).

وقال

الغزالي: الرؤية: نوع كشف وعلم، إلا أنه أتم

وأوضح من العلم (٤).

ويوضح

الآمدي المقصود من زيادة الكشف التي تحصل من

الادراك، ليصل منه إلى بيان مقصودهم من الرؤية،

فيقول: وبهذا نجد التفرقة بين كون الصورة معلومة

لنفس مع قطع النظر عن تعلق الحاسة الظاهرة بها،

وبين كونها معلومة مع تعلق الحاسة بها.

فإذا هذا

الكمال الزائد على ما حصل في النفس بكل واحدة من

الحواس هو

-
- (١) الإبانة ١٧.
 - (٢) غاية المرام ١٦٦.
 - (٣) م. ن.
 - (٤) قواعد العقائد ١٧١.

المسمى
ادراكا - كما مضى .

وقد بينا
أن هذه الادراكات - فيما مضى - ليست بخروج شئ من
الآلة الدراكة إلى الشئ المدرك، ولا بانطباع
صورة المدرك فيها.

وانما هو
معنى يخلقه الله تعالى في تلك الحاسة.

وقد بينا
أن البنية المخصوصة ليست بشرط له - كما مضى -، بل لو
خلق الله ذلك المعنى في القلب أو غيره من الأعضاء
لكنا نسمي ذلك مدركا.

وإذا جاز
أن يخلق الله تعالى في الحاسة زيادة كشف وبيان
بالنسبة إلى ما حصل في النفس، فلا محالة أن العقل لا
يحيل أن يخلق الله تعالى للحاسة زيادة كشف وايضاح
بالنسبة إلى ما حصل في النفس من العلم به، وأن تسمى
تلك الزيادة من الكشف إدراكا.

والجاحد
لذلك خارج عن العدل والانصاف، منتهج منهج الزيغ
والانحراف.

ومن عرف سر
هذا الكلام عرف غور كلام أبي الحسن في قوله: ان
الادراك نوع مخصوص من العلم لكنه لا يتعلق الا
بالموجودات.

وإذا عرف
ذلك فالعقل يجوز أن يخلق الله تعالى في الحاسة
المبصرة، بل وفي غيرها، زيادة كشف بذاته وصفاته،
على ما حصل منه بالعلم القائم في النفس، من غير أن
يوجب حدوثا ولا نقصا، وذلك هو الذي سماه أهل الحق
ادراكا (١).

واستدلوا
على هذه الرؤية العلمية أو الادراكية بما ورد من

أحاديث تقول إن النبي (ص) كان يرى من ورائه كما يرى
من أمامه.

ومنها: ما

جاء في (صحيح البخاري) في كتاب الصلاة:
باب عظة

الامام الناس في اتمام الصلاة وذكر القبلة. عن أبي
هريرة. أن رسول الله (ص) قال: هل ترون قبلتي ها هنا،
فوالله ما يخفى علي خشوعكم ولا ركوعكم

(١) غاية المرام ١٦٦ - ١٦٧.

اني لأراكم
من وراء ظهري.

باب تسوية

الصفوف عند الإقامة وبعدها: عن أنس: أن النبي (ص)
قال: أقيموا الصفوف فاني أراكم خلف ظهري.

قال المحشي

: أي كما أرى من بين يدي.

إقبال

الامام على الناس عند تسوية الصفوف: عن أنس: قال:

أقيمت الصلاة فأقبل علينا رسول الله (ص) بوجهه،

فقال: أقيموا صفوفكم وتراصوا فاني أراكم من وراء

ظهري.

باب الصاق

المنكب بالمنكب والقدم بالقدم في الصف: عن أنس عن

النبي (ص) قال: أقيموا صفوفكم فاني أراكم من وراء

ظهري (١).

مذهب

المعتزلة:

وهو مذهب

النفاة من الحكماء ومن سوى أهل السنة من المسلمين.

ومن

البداية، وقبل عرض الأدلة، يقولون: ان الرؤية

بالمعرفة والعلم جائزة.

والرؤية

بالبصر مستحيلة، لبداية منافاتها لخلوص

الوحدانية، وأصل التوحيد الخالص.

أدلتهم على

نفي الرؤية

وعمدة

دليلهم العقل.

ويتلخص ما

استدلوا به عقليا بأن قالوا:

إن الله

تعالى واجب الوجود.
ووجوب
الوجود يقتضي تجرده تعالى ونفي الجهة والحيز عنه.
والمشروط
فيمن تراد رؤيته أن يكون في جهة وحيز، وأن يكون غير
مجرد لأنها من

(١) وانظر: هامش رقم ٤ من قواعد العقائد
للغزالي ص ١٧١.

أساسيات

وقوع الرؤية عليه. ولما كان الله تعالى متجردا ومنزها عن الجهة والحيز يستحيل وقوع الرؤية عليه. وباختصار شديد ومفيد: دليل الوجود هو دليل نفي الرؤية. وقالوا أيضا: ان الذي تقع عليه الرؤية البصرية هو اللون والشكل من الأجسام المنظورة، وهما من الأعراض. والله منزه عن ذلك. والى المعنى يشير ما رواه الصدوق عن إسماعيل بن الفضل قال: سألت أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق (ع) عن الله تبارك وتعالى: هل يرى في المعاد؟ فقال: سبحان الله وتعالى عن ذلك علوا كبيرا. يا ابن الفضل، إن الأبصار لا تدرك إلا ما له لون وكيفية، والله خالق الألوان والكيفيات. واستدلوا أيضا بالآيات الكريمة: ١ - (لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير) - الانعام ١٠٣ - . وهي عمدة ما استدلوا به من النقول. قال القاضي المعتزلي: إدراك البصر ورؤية البصر في اللغة لا يختلفان. فإذا صح ذلك فيجب أن نقطع بأنه تعالى لا يرى بالابصار (١). وذلك لظهور الآية في ذلك، ولقرينة العقل التي تلزم بعدم صرفها عن هذا الظهور وحملها على معنى آخر غير هذا الذي هو ظاهرها.

(١) المختصر في أصول الدين ٣٣٧.

وقرره الفاضل المقداد بشكل
آخر، قال: تمدح تعالى بنفي إدراك الأبصار له فيكون
اثباته له نقصا (١).

وذهب الزمخشري إلى أن قوله
تعالى: (اللطيف) معناه: أنه تعالى يلفظ عن أن تدركه
الابصار لتجرده وبساطته كمال وتمام التجرد
والبساطة، و (الخبير) أنه تعالى خبير بكل لطيف مهما
لطف ودق. فهما قرينة على أنه تعالى يدرك الابصار، لا
تلطف عن إدراكه، وهي لا تدركه للطفه. وهذا من باب
اللف (٢).

وهي التفاتة أدبية خبيرة، ونكتة علمية
لطيفة. وجمع السيد شرف الدين أطراف الاستدلال
بالآية الكريمة على نفي الرؤية بقوله: ولنا من
الكتاب الحكيم آيات محكمات تؤيد حكم العقل بامتناع
الرؤية: الآية الأولى قوله تعالى: (لا تدركه
الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير).
فان

الإدراك متى قرن بالبصر لا يفهم منه إلا الرؤية
بالعين، وكما أنه إذا قرن بآلة السمع ففيل (أدركته
باذني) لا يفهم منه إلا السماع.
وكذلك إذا أضيف إلى
كل واحدة من الحواس أفاد ما تلك الحاسة آلة فيه،
فقولهم (أدركته بغمي) معناه: وجدت طعمه، و (أدركته
بأنفي) معناه: وجد ترائحته.

وقد دلت هذه الآية على
أنه سبحانه وتعالى قد تعالى على جميع الموجودات
بمجموع هذين الأمرين اللذين اشتملت عليهما الآية
الكريمة لأن من الأشياء: ما يرى ويرى كالأحياء من
الناس.

(١) النافع يوم الحشر ٣٩.

(٢) الكشاف: تفسير الآية المذكورة.

ومنها

: ما يرى ولا يرى كالجماادات والأعراض المرئية.
ومنها: ما لا يرى ولا يرى كالأعراض التي لا ترى.
فالله تعالى خالقها جميعها، وتعالى عليها، وتفرد
بان يرى ولا يرى، وتمدح بمجموع الأمرين، كما
تمدح بقوله: (وهو يطعم ولا يطعم) - الأنعام - ١٤
وقوله: (يجير ولا يجار عليه) - المؤمنون ٢٩ - .

وحسبنا

من التعليق على هذه الآية ما أخرجه العياشي بسنده
المتصل: أن الفضل بن سهل ذا الرئاستين سأل الامام
أبا الحسن علي بن موسى الرضا (ع) فقال: أخبرني عما
اختلف فيه من الرؤية؟! . فقال: من وصف الله بخلاف
ما وصف به نفسه فقد أعظم الفرية على الله تعالى، لا
تدركه الأبصار وهو اللطيف الخبير. ثم قال: لا تقع
عليه الأوهام، ولا يدرك كيف هو (١).

٢ - (يعلم ما بين

أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما) - طه ١١١
قال

السيد شرف الدين: فإنها في معناها على حد الآية
الأولى (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار).

وحسبنا

من التعليق عليها ما أخرجه ثقة الاسلام في باب
إبطال الرؤية من كتاب التوحيد من أصول الكافي بسنده
إلى صفوان بن يحيى، قال: سألتني أبو قرّة المحدث أن
أدخله على الامام أبي الحسن الرضا (ع) فاستأذنته في
ذلك فأذن لي فأدخلته عليه، فسأله عن الحلال والحرام
حتى بلغ سؤاله إلى التوحيد. فقال أبو قرّة: إنا
روينا أن الله قسم الرؤية والكلام بين النبيين،
فقسم الكلام لموسى، ولمحمد الرؤية. فقال الإمام (ع):
فمن المبلغ عن الله إلى الثقلين من الإنس والجن في
أنه لا

(١) كلمة حول الرؤية ٢٩٨ - ٣٠٠.

(٢٣١)

تدرکه
الأبصار ولا يحيطون به علما وليس كمثلته شيء؟
أليس هو
محمدا (ص)؟
قال: بلى.
قال: كيف

يجئ رجل إلى الخلق جميعا فيخبرهم أنه جاء من عند
الله وأنه يدعوهم إلى الله بأمر الله ويقول لهم
عن الله: إنه (لا تدرکه الأبصار) و (لا يحيطون به
علما)، (وليس كمثلته شيء)، ثم يقول لهم: أنا رأيت
الله بعيني، وأحطت به علما، وهو على صورة البشر؟
!! أما تستحون؟!

ما قدرت
الزنادقة أن ترميه (ص) بهذا أن يكون يأتي من عند
الله بشيء ثم يأتي بخلافه!!
قال له أبو
قرة: فإنه تعالى يقول: (ولقد رآه نزلة أخرى)..!
فقال

الإمام (ع): إن بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى (ص)
حيث قال تعالى: (ما كذب الفؤاد ما رأى)، يقول: ما كذب
فؤاد محمد ما رأت عيناه، ثم أخبر بما رأى فقال: (لقد
رأى من آيات ربه الكبرى) فأيات الله غير الله
تعالى.

قال: وقد
قال عز من قائل: (ولا يحيطون به علما) فإذا رآته
الأبصار فقد أحيط به علما.
قال أبو
قرة: أفنكذب الروايات؟!

قال الامام
: إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبتها.

وقد اجمع
المسلمون على أنه لا يحاط به علما ولا تدرکه
الأبصار، وليس كمثلته شيء.

قلت: هذا
هو فصل الخطاب ومفصل الصواب، وإنه للحد الفاصل بين
الحق والباطل، لا يرد على سمع ذي لب فيصدر إلا عن
إذعان، ذلك فضل الله يؤتيه عترة نبيه وأعدال
كتابه، والله ذو الفضل العظيم (١).

(١) كلمة حول الرؤية ٣٠٥ - ٣٠٧.

٣ - (وإذ قال

موسى لقومه يا قوم انكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم، وإذ قلت يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون) - البقرة: ٥٤، ٥٥ - .

قال السيد

شرف الدين: هاتان آيتان متصلتان - كما أوردناهما والحجة على ما نحن فيه من امتناع الرؤية انما هي الآية الثانية، وإنما أوردنا الأولى لأن لها دخلا في بيان الوجه في الاحتجاج بوضوح، وذلك أن أولاهما نصت على عقوبة متخذي العجل بقتل أنفسهم، ونصت الثانية على عقوبة الطالبين رؤية الله جهرة بالصاعقة تأخذهم وهم ينظرون.

وهذا بمجرد

يوجب القطع بتساوي الجرمين في الكفر لتساويهما في العقوبة من الله تعالى الملك الحق العدل المبين، وليس شئ أدل من هذا على امتناع الرؤية، ووجوب الإنكار على القائلين بها، بل وجوب كفرهم إذا أصروا عليها عنادا بعد أن تتم عليهم الحجة بامتناعها كما تمت على أصحاب الصاعقة من قوم موسى فإنه عليه الصلاة والسلام حين سأله الرؤية أخبرهم بامتناعها فألحوا عليه ولجوا في طغيانهم، فعرفهم أن رؤية الله تستلزم تحيزه وتكيفه، والإشارة إليه، والله تعالى منزه عن ذلك، وأوضح لهم أن من استجاز الرؤية على الله عز وجل فقد جهله وجعله من جملة الأجسام أو الاعراض، فعتوا وأصروا على طلبها عنادا فكانوا بذلك كعبدة العجل، فأخذتهم الصاعقة بأمر الله كما أخذ القتل أولئك بأمره تعالى لتساوي الجرمين.

هذا ما

استفدته من الآيتين في توجيه الاستدلال على امتناع

الرؤية (١).

٤ - (ولما

جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر
إليك، قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فان استقر
مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا
وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك
وأنا أول المؤمنين) - الأعراف ١٤٣ - .

يقول السيد

شرف الدين: وحسبنا من التعليق على هذه الآية
الكريمة ما أخرجه

(١) م. ن ٣٠٨ .

الشيخ

الصدوق أبو جعفر محمد بن علي بن الحسن بن بابويه
القمي في باب ما جاء في الرؤية من كتاب التوحيد
بسنده إلى علي بن محمد بن الجهم، قال:
حضرت مجلس

المأمون وعنده الرضا علي بن موسى (ع) فقال له
المأمون: يا ابن رسول الله أليس من قولك إن
الأنبياء معصومون؟

قال بلى.

فسأله عن

آيات من القرآن.

فكان مما

سأله أن قال له: فما معنى قول الله عز وجل (ولما جاء
موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك
قال لن تراني) الآية.

قال: فكيف

يجوز أن يكون كلیم الله موسى بن عمران لا يعلم أن
الله تعالى ذكره لا يجوز عليه الرؤية حتى يسأل هذا
السؤال؟

فقال الرضا

(ع): إن كلیم الله موسى بن عمران (ع) علم أن الله
تعالى عز أن يرى بالابصار، ولكنه لما كلمه الله
عز وجل وقربه نجيا رجع إلى قومه فأخبرهم أن الله
عز وجل كلمه وقربه وناجاه، فقالوا: لن نؤمن لك حتى
نسمع كلامه كما سمعت، فاختر منهم سبعين رجلا
لميقات ربه.

فخرج بهم

إلى طور سيناء وسأل الله تبارك وتعالى أن يكلمه
ليسمعهم كلامه، فكلّمه الله تعالى ذكره وسمعوا
كلامه من الجهات الست لأن الله عز وجل أحدثه في
الشجرة ثم جعله منبعثا منها يسمعونه من جميع
الوجوه.

فقالوا: لن

نؤمن لك أن هذا الذي سمعناه هو كلام الله تعالى حتى
نرى الله جهرة.

فلما قالوا

هذا القول العظيم، واستكبروا، وعتوا، بعث الله عز
وجل عليهم صاعقة تأخذهم بظلمهم فماتوا.

فدعا موسى

ربه: يا رب ما أقول لبني إسرائيل إذا رجعت إليهم
وقالوا: إنك ذهبت بهم فقتلتهم لأنك لم تكن صادقاً
فيما ادعيت من مناجاة الله إياك؟!.

فأحياهم
الله تعالى وبعثهم معه، فقالوا: إنك لو سألت
الله أن يريك أن تنظر إليه لأجابك وكنت تخبرنا
كيف هو؟ فتعرفه حق معرفته.
قال موسى:

يا قوم إن الله لا يرى بالابصار ولا كيفية له،
وانما يعرف بآياته ويعلم بأعلامه.

فقالوا: لن
نؤمن لك حتى تسأله.

فقال موسى:
يا رب انك قد سمعت مقالة بني إسرائيل وأنت أعلم
بصلاحهم.

فأوحى
الله جل جلاله إليه: يا موسى اسألني ما سألك فلن
أؤاخذك بجهلهم.

فعند ذلك
قال موسى: رب أرني نظر إليك.

قال لن
تراني، ولكن انظر إلى الجبل فان استقر مكانه - وهو
يهوي - فسوف تراني.

فلما تجلى
ربه للجبل بآية من آياته جعله دكا وخر موسى
صعقا، فلما أفاق، قال: سبحانك تبت إليك، يقول: رجعت
إلى معرفتي بك عن جهل قومي، وأنا أول المؤمنين منهم
بأنك لا ترى.

فقال
المأمون، لله درك يا أبا الحسن (١).

من أحاديث
أهل البيت:

احتج بها
أصحابنا الإمامية خاصة، لتمسكهم بأهل البيت (ع)
أخذوا بقول رسول الله (ص): اني تركت فيكم ما إن
تمسكتم به لن تضلوا بعدي:

كتاب الله
حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي،
ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض، فانظروا كيف
تخلفوني فيهما.
وقد عرف عن
أهل البيت أنهم قاوموا فكرة التجسيم وشبهاتها،
مقاومة شديدة لا

(١) كلمة حول الرؤية ٣١١ - ٣١٣ والتوحيد ١٢١ - ١٢٢.

هوادة فيها

ولا مهادنة.

ويكفيها أن

أنقل منها هنا بعض ما روي عن أمير المؤمنين (ع) في

نهج البلاغة:

١ - إلا أنا

نعلم أنك حي قيوم، لا تأخذك سنة ولا نوم، لم ينته إليك نظر، ولم يدركك بصر، أدركت الأبصار، وأحصيت الأعمار، وأخذت بالنواصي والأقدام (١).

٢ - لا تدركه

العيون بمشاهدة العيان (٢).

٣ - الحمد

لله الكائن قبل أن يكون كرسي أو عرش أو سماء أو أرض أو جان أو إنس، لا يدرك بوهم، ولا يقدر بفهم، ولا يشغله سائل، ولا ينقصه نائل، ولا ينظر بعين (٣).

٤ - الحمد

لله الذي لا تدركه الشواهد ولا تحويه المشاهد ولا تراه النواظر (٤).

٥ - لا يشمل

بجد، ولا يحسب بعد، وانما تحدد الأدوات أنفسها، وتشير إلى نظائرها، منعتها (منذ) القدمية، وحملتها (قد) الأزلية، وجنتها (لولا) التكملة، بها تجلى صانعها للعقول، وبها امتنع عن نظر العيون (٥).

٦ - لا تناله

الأوهام فتقدره، ولا تتوهمه الفطن فتصوره، ولا تدركه الحواس فتحسه (٦).

حقيقة

الرؤية وكيفية عندهم:

الرؤية

عندهم هي الرؤية الطبيعية المعروفة، وكيفية هي الكيفية الطبيعية المعروفة أيضا.

(١) نهج البلاغة ط الشعب ١٨٢.

(٢) ٢٠٧.

(٣) ٢١١.

(٤) ٢١٦.

(٥) ٢٢٠.

(٦) ٢٢٠.

وتتحقق عن طريق (العين) التي هي عضو البصر وحاسته. ويتم الابصار بها عندما يدخل الضوء العين من طريق البؤبؤ، فتركزه العدسة في بؤرة بحيث تتشكل صورة تقع على الشبكية، فينقلها العصب البصري مقلوبة رأسا على عقب إلى الدماغ حيث تعكس بطريقة لا يزال العلماء عاجزين عن فهمها (١).

ومدرجات

القوة الباصرة هي الأضواء والألوان والاشكال. وذكرت لتحقق الرؤية والابصار شروط هي:

١ -

المقابلة بين الرائي والمرئي.

٢ - المسافة

الكافية بينهما قريبا وبعدا.

٣ - ان يكون

حجم المرئي بالقدر الذي يمكن أن يقع عليه الابصار، بمعنى أن لا يبلغ غاية الصغر واللفظ أو أن يكون مجردا.

٤ - أن يكون

الجسم المرئي كثيفا.

٥ - أن يكون

الجسم المرئي مضيئا أو مضاءا.

المناقشات:

ناقش كل من

الطرفين المثبت والنافي طرفه الآخر، ولأن في جزء منها شيئا من الموضوعية والاصطباغ بالطابع العلمي، رأيت أن اذكر بعضها.

والمناقشات

هذه وأمثالها تأتي في الغالب تطبيقا للمنهج

المتبع لدى كل فريق من فريقي النقاش.

وربما جاءت

هجومًا أو دفاعًا لا لإثبات المدعي أو نفيه، وإنما جدلا لأجل الجدل، وإثارة التشكيك في مسلمات

ونتائج الطرف المقابل.

وأهم ما

دار فيه وحوله النقاش في مسألتنا هذه، هو ماهية
الرؤية وقيمتها، ودلالة كل من الآيتين الكريمتين
(لا تدركه الأبصار) التي كانت عمدة أدلة النفاة، و

(١) موسوعة المورد: مادة Vison

(إلى ربها
ناظرة) التي هي عمدة أدلة المثبتين.
واليك

طرفا منها:

١ - ناقش أبو

الحسن الأشعري حمل النافين آية (لا تدركه الأبصار)
على أن (لا تدركه) مطلقة بمعنى أن الأبصار لا تدركه
في الدنيا وفي الآخرة، وعلى أن كلمة (الأبصار) فيها
عامة لأنها جمع محلى بأل، فتشمل أبصار جميع
مخلوقاته من غير استثناء.

فقال: فان

قال قائل: فما معنى قوله (لا تدركه الأبصار)؟.
قيل له:

يحتمل أن يكون: لا تدركه في الدنيا، وتدركه في
الآخرة، لأن رؤية الله تعالى أفضل اللذات، وأفضل
اللذات يكون في أفضل الدارين.

ويحتمل أن

يكون الله عز وجل أراد بقوله (لا تدركه الأبصار)
يعني لا تدركه أبصار الكافرين المكذبين، وذلك أن
كتاب الله يصدق بعضه بعضا، فلما قال في آية (وجوه
يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة)، وقال في آية أخرى (لا
تدركه الأبصار) علمنا أنه إنما أراد أبصار الكفار
لا تدركه (١).

والذي يمكن

أن يلاحظ عليه هو:

ان ظهور (لا

تدركه) في الاطلاق واضح.

وكذلك ظهور

كلمة (الأبصار) في العموم.

ولكن

الأشعري طرح الاحتمالين اللذين ذكرهما ليشر غبار
الشك أمام الاستدلال بالآية على نفي الرؤية من باب
إذا تطرق الاحتمال بطل الاستدلال.

والذي حدا
به إلى ذلك هو قرينة النقل (الأحاديث الظاهرة في
الدلالة على وقوع الرؤية يوم القيامة).
ولأنه فسر
آية (إلى ربها ناظرة) في هدي تلك الأحاديث بالرؤية.
فأراد أن يرفع

(١) الإبانة ١٥.

التعارض
بين الآية الأولى النافية والآية الثانية المثبتة
فكان منه أن طرح هذين الاحتمالين.

والشئ
الطبيعي والذي ينبغي أن يتبع منهجيا في المناقشة:
هو أن يناقش من يريد مناقشة دلالة الآية على نفي
الرؤية في:

١ - ظهور
(تدركه) في الاطلاق، وظهور (الأبصار) في العموم،
بإبطال الدليل العقلي المؤيد لهما والمؤكد عليهما.

٢ - لا يرفع
اليد عن الاطلاق والعموم بالاحتمال، لأنه ما من
ظهور الا وفي مقابله احتمال، والا كان نصا لا
ظاهرا، وانما ترفع اليد عن الظهور بظهور أقوى
منه، أي أظهر منه.

وكلا
الأمرين لم يكونا منه (أعني الأشعري).

٣ - وناقش
القاضي المعتزلي الاستدلال بآية (إلى ربها ناظرة)
على إثبات الرؤية بقوله: فان قال: فقد قال الله
تعالى: (وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة) ففي هذا
اثبات الرؤية.

قيل له: لم
يقبل ناظرة بالبصر.
وقد يكون
الناظر ناظرا على وجوه:
بان يكون
مفكرا.

ومنتظرا
للرحمة.
وطالبا
للرؤية.
فهو محتمل

إذا، ولا يترك به ما لا يحتمل.
وتأويله:
منتظرة لرحمة ربها، وناظرة إلى ثوابه ونعيمه في
الجنة، على ما روي عن

أمير

المؤمنين (ع) وابن عباس وغيرهما من الصحابة
والتابعين (١).

والملاحظ

عليه:

١ - ان يناقش

ما استدلووا به على تقييد النظر بالبصر، لا أنه يقول
هي مطلقة من غير أن يثبت اطلاقها بابطال تقييدها
الذي ادعوه.

٢ - ان يناقش

القرينة النقلية (الأحاديث الدالة على الرؤية)
ويثبت عدم نهوضها بالقرينية، إما لأنها أخبار آحاد
لا تصلح لاثبات أصول الدين وما يرتبط بها من شؤون،
وإما لضعفها، أو لغير ذلك.

٣ - كان عليه

عندما حملها على معنى الانتظار أن يثبت استعمال
الكلمة في الانتظار بعامة ثم يقيم القرينة على
استعمالها فيه هنا بخاصة.

٤ - ثم إن

تقدير مضاف وهو (ثواب) أو (رحمة) أو (نعيم) خلاف
الأصل، فلا يصار إليه الا بدليل، وهو لم يأت
بالدليل.

والسبب أنه

هو الآخر - يناقش وفق منهجه الخاص.

ولأن العقل

عنده ينفي الرؤية لاستلزامها الجسمية أو الجهتية،
والله تعالى منزه عنهما، فهو الدليل على تقدير
المضاف الا أنه أضمره في قلبه.

فلو أنه

ذكر الدليل وسلمه له الخصم أو ذكره على أنه مسلم به
من قبل الجميع لبداهته لكان التأويل بتقدير مضاف
مقبولاً.

٥ - استدل

بأخبار الآحاد خلافا لمنهجه، ولعله ليعارض بها
أخبار الآحاد التي استدل بها خصمه ليقدمها عليها
كمؤيدة.
أو ليرفع
اليدها عنها جميعا لعدم وجود المرجح، أو لغير ذلك.
ولكنه لم يصرح بالسبب.
الموازنة:

(١) المختصر في أصول الدين ٣٣٧.

وكما لحظ
أن السبب الجوهرى فى الاختلاف هو الاختلاف فى
المنهج المتبع فى البحث.

إذا لا بد
من تسليط الضوء على المنهج، وهو يقتضينا دراسة ثلاث
نقاط هامة، اثنتان منها عامتان وهما:

١ - حجىة

العقل فى اثبات أصول الدين.

٢ - حجىة خبر

الواحد فى اثبات أصول الدين.

والثالثة

خاصة، وهى:

٣ - تحديد

مفهوم الرؤىة فى المسألة.

أما

النقطتان الأوليان:

فالسلفية

وأهل الحديث، هم أكثر أهل السنة تشددا فى رفض
العقل امام خبر الواحد المتلقى بالقبول، فقد روى عن
الإمام ابن حنبل أنه قال: لا نتعدى القرآن
والحديث (١).

وقال ابن

قاضى الجبل - شيخ الحنابلة فى عصره - : مذهب

الحنابلة أن أخبار الأحاد المتلقاة بالقبول تصلح

لإثبات الديانات (٢).

وادعى ابن

عبد البر المالكى الاجماع على جواز العمل بأخبار

الآحاد فى أصول الدين.

وذلك لأن

الخبر الواحد الذى تتلقاه الأمة بالقبول تصديقا

له، وعملا به يفيد العلم عندهم.

والمسألة

ليست بما اجمعوا عليه، ففى إفادة خبر الواحد العلم

أو الظن، وكيفية افادته ذلك، لعلماء السنة عموماً
فيه خلاف، تعرضت له كتب أصول الفقه.
وفي جواز
العمل به في أصول العقيدة خلاف آخر، حتى عند
الحنابلة، فقد ذهب

(١) شرح الكوكب المنير ٢ / ٣٥٢.

(٢) م. ن.

أبو الخطاب

وابن عقيل الحنبلين وغيرهما إلى عدم جواز العمل به
في أصول الدين (١).

ومن هذا

العرض المقتضب لحجية خبر الواحد في أصول الاعتقاد
نتهي إلى نتيجة، هي من أدلتنا في اثبات حجية العقل
في أصول الدين، وهي:

لان حجية

خبر الواحد في أصول الدين انما اعتبرت لافادته
العلم - بسبب تلقي الأمة له بالقبول، أو لسبب آخر وليست لأنه حديث أو سنة فقط.
فإذا،

المناط في الدليل الذي يعتمد عليه ويرجع اليه في
اثبات العقيدة هو أن يفيد العلم (اليقين).

ولأن دليل

العقل - هو الآخر - يفيد العلم يكون أيضا مما يرجع
اليه ويعتمد عليه في اثبات قضايا العقيدة.

ثم إن

الإمام أحمد (رض) اعتمد العقل دليلا في اثبات حجية
خبر الواحد، فقد جاء في (مختصر المنتهى) لابن الحاجب
في مسألة جواز التعبد بخبر الواحد ما نصه: وقال
احمد والقفال وابن سريج وأبو الحسين البصري بدليل
العقل.

يعني أن

جواز التعبد بخبر الواحد دليله العقل.

وهذا دليل

آخر على حجية العقل، وله أهميته لأنه يثبت حجية أصل
الخبر، فلو لم ينهض دليل العقل باثبات حجيته على
رأي الإمام أحمد لم يفدنا تلقي الأمة له بشئ لأنه
تلق لما ليس بحجة.

وإذا لم

يكن العقل الذي هو دليل حجية خبر الواحد حجة لا يكون
خبر الواحد حجة من طريق أولى.

ان القرآن

الكريم استخدم دليل العقل في اثبات أصول الدين في
مثل: - قوله تعالى: (لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا) - الأنبياء ٢٢ - .

قوله

تعالى: (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض) المؤمنون ٩١ - .

قوله

تعالى: (أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون) - الطور ٣٥ - .

ومعنى هذا

انه معترف به من الله تعالى، والأخذ به أخذ بالقرآن.

ولا أطيل

هنا باستعراض وذكر الآيات القرآنية الكريمة التي تدعو إلى التفكير في ملكوت الله وخلقه، واستخدام قوى العقل وقواعده للوصول إلى معرفته تعالى التي هي أصل الدين الأصيل وأساسه الركين المتين.

وعليه لا

مناقشة من الطرف الآخر في الاعتماد على العقل والرجوع اليه.

ولكن - وبعد

هذا العرض غير الموجز إلى حد ما - ليست هذه المسألة هي الجوهر في موضوع الخلاف.

وإنما

القطب المركزي الذي تدور حوله رحى الخلاف على مدى هذه الأجيال المتعاقبة، هو:

لو تعارض

ما يدركه العقل مع ما يظهر من خبر الواحد المفيد للعلم ماذا نعمل؟

الذي أراه

أن العمل: هو الجمع بينهما.

وذلك لأن

خبر الواحد المفيد للعلم، مفيد للعلم بصدوره لا بدالاته، فهو قطعي الصدور ظني الدلالة.

ودليل

العقل المثبت لوحداية الذات الإلهية - الوحداية

المستلزمة لنفي الرؤية للزومها التجسيم قطعي
الدلالة.

وعليه يصبح

التعارض في الحقيقة بين دلالة العقل اليقينية
ودلالة الخبر الظنية.

ولأن الظن

لا يعارض اليقين نرفع اليد عن ظهور الخبر بتأويله
بما يتمشى وأصل التوحيد، فنجمع بين الأخذ به والأخذ
بالعقل.

وكذلك في

تفسير الآيتين المتعارضتين ظاهرا كآية البصر
الدالة على نفي الرؤية

بظاهاها

وأية النظر المثبتة للرؤية بظاهاها، نرفع اليد عن ظهور الآية التي ينافي ظاهاها أصل التوحيد لأنها ظنية الدلالة، ونتمسك بظهور الآية التي تلتقي مع أصل التوحيد لأنها بقرينة الدليل العقلي هي قطعية الدلالة.

هذه خلاصة

ما أريد أن أقوله في وصول المنهج.

وفي ضوئه:

إن الذي

قام به النافون للرؤية من حمل آية البصر على ظاهاها وباطلاقها وعمومها، وتأويل آية النظر، سليم منهجيا.

أما رفضهم

أخبار الآحاد فلأنها لا تصلح لإثبات العقيدة، لأنها - في رأيهم - ظنية السند والدلالة فلا تفيد الاظن، والمطلوب في العقيدة أن تصل الدلالة فيها إلى مستوى اليقين.

كذلك هي لا

تقوى على معارضة دليل التوحيد العقلي لأنه يقيني الدلالة، وهي ظنية الدلالة.

أما الذي

قام به المشبتون، وخاصة الأشاعرة من محاولة إثبات الرؤية مع المحافظة على نقاء فكرة التوحيد من أن تشاب بما يخالفها من الجسمية وأمثالها أمر ذو أهمية، وله تقديره

لكن يلاحظ

عليه:

١ - انهم

خرجوا عن الموضوع المتنازع فيه.

ذلك أن

المتنازع فيه هو رؤية الله تعالى بالعين الباصرة وبالوضعية الطبيعية للرؤية، مع مراعاة الاعتقاد

ببساطة وتجرد الذات الإلهية.
وهم قالوا:
بالرؤية الادراكية.
وعن طريق
حاسة سادسة أو خاصة.
فالمؤمن
يرى الله تعالى رؤية ادراك وعلم لا رؤية مشاهدة
وعيان.

٢ - ان ما

مثلوا به من أن رؤيته تعالى كرؤية القمر ليلة
البدر يناقض الرؤية الادراكية لأن رؤية القمر رؤية
مشاهدة وعيان، كما استفاد الامام الأشعري هذا من
حديث رؤية القمر، فقرر - كما تقدم - بأن التمثيل
برؤية العيان لم يكن معناها الا الرؤية بالعيان.

ومعنى هذا

أن المؤمن يرى الله بالعين الباصرة، وهي تختلف عن
الرؤية العلمية أو الادراكية لأن الادراكية رؤية
قلبية.

٣ - وكما

قلت آنفا انه لا بد من تحديد مفهوم للرؤية متفق
عليه حتى يصح البحث فيها نفيا واثباتا.

أما مع

الاختلاف في مفهوم الرؤية فلا معنى للبحث بغية نفي
الرؤية أو اثباتها، لأنه والحالة هذه، لا تعارض بين
دلالتى الآيتين.

لأن واقع

الأمر عند الطرفين لا يخلو:

إن كانت

الرؤية بصرية فمستحيلة لما يلزمها من الجسمية.

وان كانت

قلبية أو ادراكية أو علمية - ما شئت فسم - فجائزة.

وإذا كانت

في الآيتين بصرية فهي محال عند الطرفين.

وإذا كانت

فيهما قلبية فهي جائزة عندهما.

إذا ما

الذي دعا الأشاعرة إلى هذا التشدد في الموقف؟؟

الذي يظهر

لي - وبخاصة مع اصرارهم على المحافظة على الاعتقاد

ببساطة الذات الإلهية وتجردها - أن الذي دعاهم إلى

هذا هو: ان أحاديث الرؤية مروية في الصحاح.

وان رفضها
وكذلك تأويلها يفتح باب الشك في صحة وسلامة
الأحاديث السننية.
وهم لا
يريدون هذا.
فتشددوا
ليقوم تشددهم دريئة لئلا تقتحم حصون الصحاح.
قد يقال:

يمكن التأويل، وهو عند الأشاعرة جائز، فلماذا لم يتأولوا؟!
والجواب:

انهم لم يتأولوا لأن في الأحاديث المروية في الصحاح ما هو نص في أن الرؤية تكون عيانا، كما في حديث البخاري (كتاب التوحيد - باب قوله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة): عن جرير بن عبد الله: قال: قال النبي (ص): (انكم سترون ربكم جل ثناؤه عيانا). فالموقف هنا - يتطلب رفض الحديث واسقاطه من الاعتبار لمنافاته للقرآن الكريم الذي يقول: (لا تدركه الابصار).

وفي رفضه كما قلت - فتح باب الشك في مرويات البخاري وهو أصح الصحاح عندهم.

والحسم في أمثال هذا الموقف - فيما أرى - يحتاج إلى عالم جرى لا تأخذه في الحق لومة لائم، يقول بقولة الإمام علي بن موسى الرضا في جوابه لأبي قرّة - المتقدم -: إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبتها.

وهذا ما انتهجه الامامية (وبخاصة الأصولية منهم) في رفض غير قليل مما رواه المحمدون الثلاثة في جوامعهم الحديثية (الكافي ومن لا يحضره الفقه والتهذيب والاستبصار).

وبهذه الجراءة والاقدام الغيور لله ولرسوله تطرح أمثال هذه الإسرائيليات المدونة في الصحاح التي سربت فكرة التجسيم اليهودي إلى فكرنا العقائدي فلوثته بما يتنافى ونقاء العقيدة الاسلامية الحقة.

مضافا

اليه:

ان عدالة

الراوي لا تثبت أكثر من صحة صدور الحديث ظنيا.
اما

استقامة معنى الحديث، فالراوي غالبا لا يلتفت
إليها، وبخاصة إذا كان ممن أغرق في الاخبارية،
وأعطى الحديث مستوى يفوق القرآن، فبعد عن الالتفات
بان

الحديث ليس
سماعا ورواية فقط، وإنما هو رواية ووعاية.

وما أروع
ما جاء عن أمير المؤمنين (ع) يذكر أهل البيت (ع):
عقلوا الدين عقل وعاية ورعاية، لا عقل سماع
ورواية، فان رواة العلم كثير ورعاته قليل.
وكما أسلفت

: ان رد الفعل عند أهل السنة ضد المعتزلة كان قويا
فمال إلى شئ من التطرف في الموقف.

٤ - ان ما

استدل به لاثبات الرؤية الادراكية من أحاديث
البخاري القائلة بان رسول الله (ص) كان يرى من خلفه
كما يرى من أمامه - على تقدير صحتها - لا تفيد في
اثبات الرؤية الادراكية يوم القيامة، لأنه قد تكون
هذه الرؤية خاصة به (ص) لنبوته أو لسبب آخر، كما هو
بين من تخصيصها به في الحديث، وتخصيص ورود
الأحاديث به وحده (ص).

٥ - ان

الدليل الأول من أدلة الأشعري العقلية يقوم على
أساس مقايسة وجود الله تعالى بموجوداته سبحانه.
وهو قياس

مع الفارق لأن وجوده تعالى وجود صرف بسيط مجرد،
وووجود مخلوقاته ليس كذلك.

مضافا

اليه:

انه ليس كل

موجود جائز أن يريناه الله تعالى لأن من الموجودات
ما لم تتوفر فيه شروط الرؤية كالمجرات والموجودات
غير الكثيفة.

وليس هذا

من باب العجز في الفاعل، وانما هو من باب النقص في
القابل.

ففي الدليل

شئ من المغالطة.

٦ - وينسق

عليه دليله الثاني في قيامه على المغالطة، لأن رؤية
الباري لنفسه ليست رؤية بصرية، والمتنازع فيه هو
الرؤية البصرية.

ذلك ان

رؤية الله تعالى لنفسه - ان صح التعبير - هي علمه
بذاته، وهو علم حضوري.

والأشعري
لا يقول بان رؤية المؤمن لربه من نوع العلم
الحضوري، ومع هذا - لو سلمنا - هي رؤية غير بصرية،
فهي غير المتنازع فيه.
الخلاصة:

إن ما
انتهت اليه الأدلة العقلية المفيدة لليقين في
مداليلها، من إثبات الوجدانية المطلقة لله تعالى،
يأتي قرينة على أن المراد بالآية الكريمة (لا تدركه
الابصار) ما تدل عليه بظواهرها وهو نفي الرؤية
البصرية مطلقا في الدنيا والآخرة وعاما لجميع
مخلوقاته المبصرة.

وفي ضوئه
تفسر الآية الكريمة (إلى ربها ناظرة) بما لا يتعارض
والآية السابقة، كما تأولها النافون، فقالوا: إن
المراد بها واحد مما يأتي:

١ - النظر

البصري:

ولكن على

تقدير حذف مضاف، مثل: (إلى ثواب ربها).

ويبرره وإن كان

خلاف الأصل - إذ الأصل عدم التقدير - هو
المفروغية من نفي الرؤية البصرية لمنافاتها لعقيدة
الوجدانية.

٢ - النظر

القلبي:

ذهب اليه

السيد الطباطبائي، قال في تفسير الآية (١): والمراد
بالنظر اليه تعالى ليس هو النظر الحسي المتعلق
بالعين الجسمانية المادية التي قامت البراهين
القاطعة على استحالته في حقه تعالى.

بل المراد

النظر القلبي ورؤية القلب بحقيقة الايمان على ما

يسوق اليه البرهان، ويدل عليه الاخبار المأثورة عن
أهل العصمة (ع)، وقد أوردنا شطرا منها في ذيل تفسير
قوله تعالى (رب أرني انظر إليك) - الأعراف ١٤٣ - وقوله
تعالى (ما كذب الفؤاد ما رأى) - النجم ١١ .

(١) الميزان ١٩ / ١١٢ .

فهؤلاء

قلوبهم متوجهة إلى ربهم لا يشغلهم عنه سبحانه شاغل
من الأسباب لتقطع الأسباب يومئذ، ولا يقفون
موقفا من مواقف اليوم، ولا يقطعون مرحلة من مراحلها
إلا والرحمة الإلهية شاملة لهم (وهم من فزع يومئذ
آمنون) - النمل ٨٩ - ولا يشهدون مشهدا من مشاهد الجنة
ولا يتنعمون بشيء من نعيمها الا وهم يشاهدون ربهم
به لأنهم لا ينظرون إلى شيء ولا يرون شيئا الا من
حيث إنه آية الله سبحانه، والنظر إلى الآية من حيث
إنها آية ورؤيتها، نظر إلى ذي الآية ورؤية له.

وما ذكره

الطباطبائي أسلوب عربي فصيح، ومنه قول الشاعر:

ويوم بذي

قار كأن وجوههم * إلى الموت من وقع السيوف نواظر

فان الموت

لا يرى ولا ينظر اليه.

والذي عناه

الشاعر بالنظر إلى الموت النظر إلى الضرب والطعن

وفلق الهام وكر الابطال واقدامها، وكل ذلك من أسباب

الموت (١).

٣ الانتظار:

وهو أحد

المعاني الحقيقية لكلمة (نظر) التي استعملت فيها

الكلمة قرآنيا.

قال في

(لسان العرب): والنظر: الانتظار، يقال: نظرت

فلانا وانتظرتة، بمعنى واحد...

ومنه قول

عمرو بن كلثوم:

أبا هند

فلا تعجل علينا * وأنظرنا نخبرك اليقينا (٢)

ومن موارد

استعمال الكلمة بمعنى (الانتظار) في القرآن الكريم

ما يأتي:
- (الا أن
يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه) - الأحزاب ٥٣ - أي
غير منتظرين إناه.
(يوم يقول
المنافقون والمنافقات للذين آمنوا انظرونا نقتبس
من نوركم)

(١) انظر: ضوء الساري ٤٦ - ٤٧.
(٢) مادة: نظر.

الحديد ١٣ أي انتظرونا.

(فهل

ينظرون الا سنة الأولين) - فاطر ٤٣ - أي ينتظرون.

(ما

ينظرون الا صيحة واحدة) - يس ٤٩ - أي ما ينتظرون.

(واني

مرسلة إليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون) - النمل

٣٥ - أي منتظرة.

وأشكل على

تفسير كلمة (ناظرة) في الآية ب (منتظرة) بأن الفعل

(نظر) إذا كان بمعنى البصر تعدى بالحرف (إلى)، وإذا

كان بمعنى الانتظار تعدى بنفسه كما في الآيات

المذكورة هنا ما عدا الآية الأخيرة فإنه تعدى فيها

بالباء.

وأجيب:

١ - بان

(ناظرة) اسم فاعل.

واسم

الفاعل في عمله فرع على الفعل، والفرعية في العمل

تسبب ضعف العامل، فيفتقر إلى ما يقويه.

والمعمول

هنا مقدم، والتقديم سبب آخر لضعف العامل.

ومن هنا

عدي ب (إلى).

٢ - بان

تعديته ب (إلى) مستعملة في كلام العرب، كما في قول

جميل بن معمر:

وإذا

نظرت إليك من ملك * والبحر دونك زدتني نعمًا

أي: وإذا

انتظرتك.

وقول حسان

بن ثابت:

وجوه يوم
بدر ناظرات * إلى الرحمن يأتي بالفلاح
أي:
منتظرات.
وقول الآخر
:

وجوه بها
ليل الحجاز على النوى * إلى ملك ركن المغارب ناظره
أي:
منتظرة.

ومثله:

وشعث

ينظرون إلى بلال * كما نظر الظماء حيا الغمام
أي: كما
انتظر الظماء.

وكذلك:

كل

الخلائق ينظرون سجاله * نظر الحجيج إلى طلوع الهلال
أي: انتظار
الحجيج طلوع الهلال.
ومنه:

قول عمر بن

الخطاب لحذيفة بن اليمان (رضي الله عنهما): من ترى
قومك يؤمرون؟

قال: قد

نظر الناس إلى عثمان بن عفان وشهروه لها.

أي: انتظر

الناس.

فيحمل عليه

الاستعمال القرآني في الآية المذكورة.

٣ - بأن

القرآن عدى اسم الفاعل (ناظرة) بالباء في قوله
تعالى (فناظرة بم يرجع المرسلون).

ومعنى هذا

أن الكلمة تتعدى بنفسها وبالحرف.

وهناك

أجوبة أخرى لا فائدة في الإطالة بذكرها.

الا أن

الذي ينبغي منهجيا أن نلتمس استعمالات الرؤية في

القرآن الكريم، لان (ناظرة) - هنا - كما هو بين من
سياقها تفيد معنى الرؤية لا الانتظار.
وذلك

لقريئة (النضرة) التي تدل على البشر والاستبشار بما
هي فيه مما سينعم به

الله

تعالى عليها جزاء طاعتها له في الدنيا.

ولقرينة

(ووجوه يومئذ باسرة) بمعنى مقطبة ومعبسة لأنها
تعتقد بأنها ستلاقي جزاء عصيانها داهية تكسر الفقر
وتفصم الظهر.

وقد أفاد

في تتبع معنى الرؤية في القرآن الكريم السيد
الطباطبائي عند تفسيره قوله تعالى (رب أرني انظر
إليك).

وانتهى في

بحثه إلى نفي الرؤية البصرية في الدنيا والآخرة،
وهو ما دلت عليه آية (لا تدركه الابصار)، واثبات
الرؤية القلبية التي تتحقق للمؤمن وفي الآخرة فقط.

قال: قوله

تعالى: (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب
أرني أنظر إليك قال: لن تراني ولكن انظر إلى الجبل
فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل
جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك
تبت إليك وأنا أول المؤمنين) - الأعراف ١٤٣ - والذي
يعطيه التدبر فيها أن حديث الرؤية والنظر الذي وقع
في الآية إذا عرضناه على الفهم العامي المتعارف
حمله على رؤية العين ونظر الأبصار.

ولا نشك

ولن نشك أن الرؤية والابصار يحتاج إلى عمل طبيعي في
جهاز الابصار يهيئ للابصار صورة مماثلة لصورة
الجسم المبصر في شكله ولونه.

وبالجملة:

هذا الذي نسميه الابصار الطبيعي يحتاج إلى مادة
جسمية في المبصر والباصر جميعا، وهذا لا شك فيه.

والتعليم

القرآني يعطي إعطاء ضروريا أن الله تعالى لا
يمثله شيء بوجه من الوجوه البتة، فليس بجسم ولا

جسماني، ولا يحيط به مكان ولا زمان، ولا تحويه جهة،
ولا توجد صورة مماثلة أو مشابهة له بوجه من الوجوه
في خارج ولا ذهن البتة.

وما هذا

شأنه لا يتعلق به الابصار بالمعنى الذي نجده من
أنفسنا البتة، ولا تنطبق عليه صورة ذهنية لا في
الدنيا ولا في الآخرة ضرورة، ولا أن موسى ذاك النبي
العظيم أحد الخمسة أولي العزم وسادة الأنبياء (ع)
ممن يليق بمقامه الرفيع وموقعه الخطير أن يجهل ذلك،
ولا أن يمني نفسه بان الله سبحانه ان يقوي بصر
الانسان على أن يراه

ويشاهده

سبحانه منزها عن وصحة الحركة والزمان، والجهة
والمكان، وألوان المادة الجسمية وأعراضها، فإنه
قول أشبه بغير الجسد منه بالجسد، فما محصل القول: ان
من الجائز في قدرة الله أن يقوي سببا ماديا أن
يعلق عمله الطبيعي المادي - مع حفظ حقيقة السبب
وهوية أثره - بأمر هو خارج عن المادة وآثارها متعال
عن القدر والنهائية؟ فهذا الابصار الذي عندنا - وهو
خاصة مادية - من المستحيل أن يتعلق بما لا أثر عنده
من المادة الجسمية وخواصها، فإن كان موسى يسأل
الرؤية وإنما سأل غير هذه الرؤية البصرية،
وبالملازمة ما ينفيه الله سبحانه في جوابه وإنما
ينفي غير هذه الرؤية البصرية، فأما هي فبديهة
الانتفاء لم يتعلق بها سؤال وجواب.

وقد أطلق

الله الرؤية وما يقرب منها معنى في موارد من كلامه
وأثبتها: كقوله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها
ناظرة) - القيامة ٢٣ - .

وقوله: (ما

كذب الفؤاد ما رأى) - النجم ١١ - .

وقوله: (من

كان يرجو لقاء الله فان أجل الله لآت) - العنكبوت

٥ - .

وقوله:

(أو لم يكف بربك انه على كل شئ شهيد ألا إنهم في
مرية من لقاء ربهم ألا إنه بكل شئ محيط) - حم السجدة

٥٤ - .

وقوله:

(فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا

يشرك بعبادة ربه أحدا) - الكهف ١١٠ - .

إلى غير

ذلك من الآيات الكثيرة المثبتة للرؤية وما في

معناها قبال الآيات النافية لها كما في هذه الآية:

(قال لن تراني) وقوله: (لا تدركه الأبصار وهو يدرك
الابصار) - الانعام ١٠٣ - وغير ذلك.

فهل المراد

بالرؤية حصول العلم الضروري، سمي بها لمبالغة في
الظهور ونحوها - كما قيل؟.

لا ريب أن

الآيات تثبت علما ضروريا لكن الشأن في تشخيص
حقيقة هذا العلم الضروري، فانا لا نسمي كل علم
ضروري رؤية وما في معناها من اللقاء ونحوه، كما
نعلم بوجود إبراهيم الخليل والإسكندر وكسرى فيما
مضى ولم نرهم.

ونعلم
علما ضروريا بوجود لندن وشيكاغو وموسكو ولم
نرها، ولا نسميه رؤية وإن بالغنا.
فأنت تقول:
أعلم بوجود إبراهيم (ع) والإسكندر وكسرى كأني
رأيتهم.
ولا تقول:
رأيتهم، أو أراهم.
وتقول:
أعلم بوجود لندن وشيكاغو وموسكو، ولا تقول: رأيتها
أو أراها.
وأوضح من
ذلك علمنا الضروري بالبديهيات الأولية التي هي
لكليتها غير مادية ولا محسوسة، مثل قولنا:
(الواحد
نصف الاثنین).
و (الأربعة
زوج).
و (الإضافة
قائمة بطرفین).
فإنها علوم
ضرورية يصح اطلاق العلم عليها ولا يصح اطلاق الرؤية
البتة.
ونظير ذلك
جميع التصديقات العقلية الفكرية، وكذا المعاني
الوهمية.
وبالجملة:
ما نسميه بالعلوم الحسولية لا نسميها رؤية وان
أطلقنا عليها العلم، فنقول: علمناها، ولا نقول:
رأيناها، الا بمعنى القضاء والحكم لا بمعنى
المشاهدة والوجدان.
لكن بين
معلوماتنا ما لا نتوقف في اطلاق الرؤية عليه

واستعمالها فيه، نقول:

(أرى أني

أنا)

و (أراني

أريد كذا)

و (أراني

أكره كذا)

و (أراني

أحب كذا)

و (أراني

أبغض كذا)

و (أراني
أرجو كذا)
و (أراني
أتمنى كذا)
أي أجد

ذاتي وأشاهدها بنفسها من غير أن احتجب عنها بحاجب،
وأجد وأشاهد إرادتي الباطنة التي ليست بمحسوسة ولا
فكرية، وأجد في باطن ذاتي كراهة وحباً وبغضاً ورجاءً
وتمنياً، وهكذا.

وهذا غير
قول القائل: (رأيتك تحب كذا وتبغض كذا) وغير ذلك.

فان معنى
كلامه: (أبصرتك في هيئة استدلت بها على أن فيك حبا
وبغضا)، ونحو ذلك.
وأما حكاية

الانسان عن نفسه أنه يراه يريد ويكره ويحب ويبغض
فإنه يريد به أنه يجد هذه الأمور بنفسها وواقعيتها،
لا أنه يستدل عليها فيقضي بوجودها من طريق
الاستدلال، بل يجدها من نفسه من غير حاجب يحجبها،
ولا توصل بوسيلة تدل عليها البتة.
وتسمية هذا

القسم من العلم الذي يجد فيه الانسان نفس المعلوم
بواقعيتها الخارجية رؤية مطردة، وهي علم الانسان
بذاته وقواه الباطنة وأوصاف ذاته وأحواله
الداخلية، وليس فيها مداخلة جهة أو مكان أو زمان أو
حالة جسمانية أخرى غيرها.. فافهم ذلك وأجد التدبر
فيه.

والله

سبحانه فيما أثبت من الرؤية يذكر معها خصوصيات ويضم
إليها ضمائم يدلنا ذلك على أن المراد بالرؤية هذا
القسم من العلم الذي نسميه فيما عندنا أيضا رؤية
كما في قوله: (أو لم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد
ألا انهم في مرية من لقاء ربهم ألا إنه بكل شئ محيط)

الآية.

حيث أثبت

أولاً: أنه على كل شيء حاضراً أو مشهود لا يختص بجهة
دون جهة، وبمكان دون مكان، وبشيء دون شيء، بل شهيد
على كل شيء، محيط بكل شيء، فلو وجده شيء لوجده على
ظاهر كل شيء وباطنه وعلى نفس وجدانه وعلى نفسه.

وعلى هذه
السمة لقاءه - لو كان هناك لقاء - لا على نحو اللقاء
الحسي الذي لا يتأتى البتة الا بمواجهة جسمانية
وتعين جهة ومكان وزمان، وبهذا يشعر ما في قوله (ما
كذب الفؤاد ما رأى) من نسبة الرؤية إلى الفؤاد الذي
لا شبهة في كون المراد به هو النفس الانسانية
الشاعرة دون اللحم الصنوبري المعلق على يسار الصدر
داخلا.

ونظير ذلك
قوله تعالى: (كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون
كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) - المطففين ١٥ - .
دل على أن

الذي يحجبهم عنه تعالى رين المعاصي والذنوب التي
اكتسبوها فحال بين قلوبهم أي أنفسهم وبين ربهم
فحجبهم عن تشریف المشاهدة.

ولو رأوه
لرأوه بقلوبهم أي أنفسهم لا بأبصارهم واحداقهم.
وقد أثبت

الله سبحانه في موارد من كلامه قسما آخر من
الرؤية وراء رؤية الجارحة كقوله تعالى: (كلا لو
تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم لترونها عين
اليقين) - التكاثر ٧ - .

وقوله
(وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من
الموقنين) - الانعام ٧٥ -، وقد تقدم تفسير الآية في
الجزء السابع من الكتاب (الميزان)، وبيننا هناك ان
الملكوت هو باطن الأشياء لا ظاهرها المحسوس.
فبهذه

الوجه يظهر أنه تعالى يثبت في كلامه قسما من
الرؤية والمشاهدة وراء الرؤية البصرية الحسية.

وهي نوع
شعور في الانسان، يشعر بالشئ نفسه من غير استعمال
آلة حسية أو فكرية، وأن للانسان شعورا بربه غير ما

يعتقد بوجوده من طريق الفكر واستخدام الدليل بل
يجده وجدانا من غير أن يحجبه عنه حاجب، ولا يجره
إلى الغفلة عنه الا اشتغاله بنفسه وبمعاصيه التي
اكتسبها، وهي مع ذلك غفلة عن أمر موجود. ومشهود لا
زوال علم بالكلية ومن أصله. فليس في كلامه تعالى ما
يشعر بذلك البتة، بل عبر عن هذا الجهل بالغفلة وهي
زوال العلم بالعلم لا زوال أصل العلم.

فهذا ما

يبينه كلامه سبحانه، ويؤيده العقل بساطع براهينه،
وكذا ما ورد من الاخبار عن أئمة أهل البيت (ع) على ما
سنقلها ونبحث عنها...

والذي

ينجلي من كلامه تعالى ان هذا العلم المسمى بالرؤية
واللقاء يتم للصالحين من عباد الله يوم القيامة،
كما يدل عليه ظاهر قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى
ربها ناظرة).

فهناك موطن

التشرف بهذا التشريف، وأما في هذه الدنيا والانسان
منشغل ببدنه، ومنغمر في غمرات حوائجه الطبيعية وهو
سالك لطريق اللقاء والعلم الضروري بآيات ربه كادح
إلى ربه كدحا ليلاقيه، فهو بعد في طريق هذا العلم
لن يتم له حتى يلاقي ربه، قال تعالى (يا أيها
الانسان انك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه) - الانشقاق
٦ - .

وفي معناه

آيات كثيرة أخرى تدل على أنه تعالى اليه المرجع
والمصير والمنتهى، واليه يرجعون واليه يقبلون.
فهذا هو

العلم الضروري والخاص الذي أثبتته الله تعالى
لنفسه، وسماه رؤية ولقاء.

ولا يهمننا

البحث عن أنها على نحو الحقيقة أو المجاز، فان
القرائن - كما عرفت - قائمة على إرادة ذلك، فان كانت
حقيقة كان قرائن معينة، وان كانت مجازا كانت
صارفة.

والقرآن

الكريم أول كاشف عن هذه الحقيقة على هذا الوجه
البديع، فالكتب السماوية السابقة - على ما بأيدينا ساكتة عن اثبات هذا النوع من العلم
بالله.

وتخلو عنه

الأبحاث المأثورة عن الفلاسفة الباحثين عن هذه
المسائل، فإن العلم الحضوري عندهم كان منحصرًا في
علم الشيء بنفسه حتى كشف عنه في الإسلام.
فللقرآن
المنة في تنقيح هذه المعارف الإلهية (١).

(١) الميزان ٨ / ٢٣٦ - ٢٤١.

وما وعد به
من الروايات في موضوع الرؤية نذكر منها ما يرتبط
بمسألة الرؤية القلبية في الآخرة، وهما الروايتان
التاليتان:

وفي
المعاني باسناده عن هشام قال: كنت عند الصادق جعفر
بن محمد (ع) إذ دخل عليه معاوية بن وهب وعبد الملك بن
أعين، فقال له معاوية بن وهب: يا ابن رسول الله ما
تقول في الخبر المروي: أن رسول الله (ص) رأى ربه؟
على أي
صورة رآه؟
وفي الخبر
الذي رواه ان المؤمنين يرون ربهم في الجنة؟
على أي
صورة يرونه؟.

فتبسم ثم
قال: يا معاوية ما أقبح بالرجل يأتي عليه سبعون سنة
وثمانون سنة يعيش في ملك الله ويأكل من نعمه ثم لا
يعرف الله حق معرفته.

ثم قال: يا
معاوية، إن محمدا (ص) لم ير الرب تبارك وتعالى
بمشاهدة العيان.

وإن الرؤية
على وجهين:

رؤية
القلب.

ورؤية

البصر.

فمن عنى
برؤية القلب فهو مصيب.

ومن عنى
برؤية البصر فقد كذب وكفر بالله وآياته لقول رسول
الله (ص): من شبه الله بخلقه فقد كفر.

ولقد حدثني
أبي عن أبيه عن الحسين بن علي (ع) قال: سئل أمير
المؤمنين (ع) فقيل له: يا أخا رسول الله هل رأيت ربك
؟

فقال: لم
أعبد ربا لم أره، لم تره العيون بمشاهدة العيان،
ولكن تراها القلوب بحقائق الايمان.

وإذا كان
المؤمن يرى ربه بمشاهدة البصر، فان كل من جاز عليه
البصر والرؤية فهو مخلوق، ولا بد للمخلوق من خالق،
فقد جعلته إذا محدثا مخلوقا، ومن شبهه بخلقه فقد
اتخذ مع الله شريكا.

ويلهم،
ألم يسمعوا لقول الله تعالى (لا تدركه الابصار وهو
يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير)، وقوله لموسى: (لن
تراني ولكن انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف
تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى
صعقا) وانما طلع من نوره على الجبل كضوء يخرج من سم
الخياط فدكدكت الأرض وصعقت الجبال وخر موسى صعقا أي
ميتا (فلما أفاق) ورد عليه روحه (قال سبحانك تبت
إليك) من قول من زعم أنك ترى ورجعت إلى معرفتي بك:
أن الابصار لا تدركك (وأنا أول المؤمنين) بأنك ترى
ولا ترى، وأنت بالمنظر الاعلى.

وفي
التوحيد باسناده عن علي (ع) في حديث: وسأل موسى وجرى
على لسانه من حمد الله عز وجل: (رب أرني أنظر إليك)
فكانت مسأله تلك أمرا عظيما، وسأل أمرا
جسيما، فعوتب، فقال الله عز وجل: (لن تراني) في
الدنيا حتى تموت وتراني في الآخرة، ولكن إن أردت أن
تراني (فانظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني)
فأبدى الله بعض آياته وتجلى ربنا للجبل فتقطع
الجبل فصار رميما (وخر موسى صعقا) ثم أحياه الله
وبعثه، فقال: (سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين)
يعني أول من آمن بك منهم بأنه لا يراك.

وننتهي من
هذا إلى أن السيد الطباطبائي أفاد رأيه المذكور في
الرؤية بأنها رؤية قلبية، وتحقق للمؤمن يوم
القيامة من هاتين الروايتين فقد نصت الرواية
الأولى على أنها رؤية قلبية، ونصت على نفي أن تكون
بصرية.

ونصت
الرواية الثانية على أنها ستكون في الآخرة.
وفي هدي
هذا التفسير المذكور لي اقتراح أعرضه بكل صدق وحسن
نية وخلص أمانة لتوحيد الرأي الاسلامي في
المسألة، وهو:
١ - أن يطرح
الأشاعرة اعتمادهم على أحاديث الرؤية البصرية
لأنها - ومن غير

شك - من
الإسرائيليات التي سربت على حين غفلة إلى
مدونات عزيزة علينا لأنها من خير ما نملكه من جوامع
حديثية.

٢ - أن

يطرحوا افتراضهم وجود جارحة باصرة أو ما يماثلها
يجوز أن يخلقها الله تعالى يوم القيامة للمؤمن..
لأن امكان الشيء لا يدل على وقوعه، ولأنه لا دليل
لديهم على الوقوع سوى بعض الإسرائيليات المرفوضة،
ولأن الرؤية البصرية تستلزم الجسمية والجهة
والمكان والضوء، وان أصروا على رفض هذا الاستلزام،
لأن الاصرار لا يغير من طبيعة الأشياء وذاتياتها.

٣ - أن

يأخذوا بما جاء عن أئمة أهل البيت (ع) من نفي الرؤية
البصرية واثبات الرؤية القلبية في الآخرة للمؤمنين
من عباده خاصة، لأن أهل البيت أحد الثقلين اللذين
ما ان تمسكنا بهما فلن نضل أبدا بشهادة جدهم
الرسول الأعظم (ص).

ولأن في

الرؤية القلبية ما يحقق للأشاعرة المعنى الذي
حاموا حول حماه ووصلوا إلى ما هو قريب منه، وعبروا
عنه بالرؤية الادراكية.

النبوة
النبي
والنبوة
عصمة
الأنبياء
نبوة
نبينا محمد
اعجاز
القرآن

النبوة
والنبي
كلمة

(نبوة) مصدر الفعل (نبأ) - المهموز من آخره -، فأصل
الكلمة (نبوءة) - بالهمز - ثم خففت بقلب الهمزة واوا
وادغامها بالواو الأصلية، كما يقال: مروءة
ومروءة.

واستدل

الغويون على ذلك بتصغيرها حيث يقال فيها (نبئة).
ومعناها لغة - : الإنباء والإخبار - بكسر همزتهما الأولى.
ومنه أخذت

النبوة شرعا إلا أنها قيدت بالإخبار والإنباء
عن الله تعالى، وقصرت على أن يكون المخبر أو
المنبئ انسانا.

وسمي

الانسان المخبر أو المبلغ عن الله تعالى (النبي).
وعرفه

(معجم ألفاظ القرآن الكريم): من يصطفيه الله من
عباده البشر لأن يوحى اليه بالدين والشريعة فيها
هداية للناس.

وعرف

النبوة: منصب النبي وجماع مميزاته وخصائصه التي
بها يصير نبيا.

وفي (مجمع

البحرين): النبي: هو الانسان المخبر عن الله بغير
واسطة بشر، أعم من أن يكون له شريعة كمحمد (ص) أو ليس
له شريعة كيحيى (ع)...

وتعريفه

هذا هو تعريف المتكلمين.

وبقيد

(الانسان) يخرج الملك، وبقيد (المخبر عن الله) يخرج
المخبر عن

غيره،
وبقيد (بغير واسطة بشر) يخرج الامام والعالم فإنهما
مخبران عن الله تعالى بواسطة النبي (١).
والمميزات
والخصائص التي يتم اصطفاء واختيار النبي على أساس
منها، هي - باختصار - أن يمثل النبي في شخصيته
الانسان في اسمى حالات كماله البدني والخلقي
والعقلي.
وقد اختلف

المتكلمون المسلمون في حكم النبوة أو بعث الأنبياء
من قبل الله تعالى إلى الناس، على قولين:

١ - الوجوب

عقلا، وهو مذهب المعتزلة.

٢ - الجواز

عقلا، وهو مذهب الأشاعرة.

وحجة

المعتزلة:

ان

التكاليف الشرعية ألطاف في التكاليف العقلية،
بمعنى ان الانسان المكلف متى واطب على الامتثال
الشرعية كان أقرب إلى التكاليف العقلية.

وبتعبير

آخر:

ان التبليغ

الذي يأتي به الأنبياء تشريعا من الله يأتي
موافقا لما يحكم به العقل، بمعنى انه لا يمتنع عند
العقل.

واللطف

واجب لأنه هو الذي يحصل غرض الشارع المكلف.

ومتى لم

يجب لزم نقض غرض الشارع المكلف.

بيان

الملازمة:

إن
المكلف إذا علم أن المكلف لا يطيع إلا باللطف
لا يكلفه بدونَه، لأنه لو كلفه بدونَه كان ناقضا
لغرضه، فيكون الشأن كمن دعا غيره إلى طعام وهو يعلم
أنه لا يجيبه

(١) النافع يوم الحشر ٥٨.

الا أن

يستعمل معه نوعا من التأدب، فإذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضا لغرضه.

فوجوب

اللطيف يستلزم تحصيل الغرض (١).

ولأن اللطيف

واجب يكون التكليف الشرعي واجبا أيضا، وهو لا يمكن معرفته الا من جهة النبي، فيكون وجود النبي

واجبا لأن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب (٢)

ومذهب

المعتزلة هذا، هو مذهب الحكماء أو الفلاسفة، واليه ذهب الاماميون أيضا.

وخلاصته:

أن طبيعة

تكوين الانسان الفرد بما تحمل من نوازع إلى الخير ونوازع إلى الشر.

وطبيعة

التفاعل الاجتماعي بين أفراد الانسان التي تتطلب

الوقوف أمام نوازع الانسان الشريفة أن تتغلب فتضر

بالعلاقة الاجتماعية، ان هذه وتلك تقتضيان وجود

نظام مستقيم يحقق العدل في العلاقات الاجتماعية،

وفي جميع السلوك الانساني.

ولأن وضع

هذا النظام من قبل الانسان لا يأتي مستقيما محققا

للعادل بسبب نقص الانسان، والنقص لا يوجد الكمال لأن

فاقد الشيء لا يعطيه، لا بد اذن من أن يكون وضع

النظام من قبل المتصف بالكمال المطلق، وهو الله

تعالى، لطفًا منه بعباده.

ومن هنا

يكون بعث الأنبياء إلى الناس من قبل الله تعالى

بما يشرعه من شرائع لتنظيم سلوك الانسان فكريا

وعمليا، لطفًا.

واللطيف

واجب في الحكمة فتجب البعثة.
والمسألة
هذه من المسائل التي تقوم على أساس من فكرة التحسين
والتقبيح.

(١) كشف المراد ٢٥٤.

(٢) م. ن ٢٧٣.

ولأن المعتزلة والامامية ومن سار في خطهما يذهبون إلى أنهما عقليان قالوا بالوجوب العقلي.

ولأن الأشاعرة ومن تبعهم يذهبون إلى أنهما شرعيان قالوا بالجواز، نفيا للوجوب العقلي الذي قال به المعتزلة، لا لأصل الوجوب.

سأل رجل الإمام الصادق (ع) السؤال التالي:

من أين أثبت الأنبياء والرسل؟ فأجابه

الإمام (ع) الجواب التالي:

إنا لما أثبتنا أن لنا خالقا صانعا متعاليا عنا، وعن جميع ما خلق.

ولما كان ذلك الصانع حكيمًا متعاليا لم يجز أن يشاهده خلقه ولا يلامسوه فيباشروهم ويباشرونه، ويحاجهم ويعبرونه، ثبت أن له سفراء في خلقه، يعبرون عنه إلى خلقه وعباده، ويدلونهم على مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفي تركه فناؤهم.

فثبت الآمرون والناهون عن الحكيم العليم في خلقه، والمعبرون عنه عز وجل، وهم الأنبياء (١).

وتعرف

النبوة بثلاثة أشياء:

أولها: أن

لا يقرر ما يخالف العقل كالقول بان الباري تعالى أكثر من واحد.

والثاني:

أن تكون دعوته للخلق إلى طاعة الله والاحتراز عن معاصيه.

والثالث:
أن يظهر منه عقيب دعواه النبوة معجزة مقرونة
بالتحدي مطابقة لدعواه.
والمعجز،
فعل خارق للعادة يعجز عن أمثاله البشر.
والتحدي:
هو أن يقول لأمته: ان لم تقبلوا قولي فافعلوا مثل
هذا الفعل (٢).

(١) التربية الدينية ٣١ ط ٥.

(٢) قواعد العقائد للطوسي ٤٥٥.

عصمة

الأنبياء

اتفق

الجميع على لزوم عصمة الأنبياء في أداء الرسالة
وتبليغها.

واختلفوا

فيما عدا ذلك، والأقوال هي:

١ - العصمة

في التبليغ وأداء الرسالة فقط.

٢ - العصمة

عن صدور المعصية مطلقا كبيرة كانت أو صغيرة، عمدا
كان صدورها أو سهوا، وفي جميع السلوك تبليغا
وغيره. وهو قول الإمامية.

٣ - العصمة

عن صدور المعصية الكبيرة، عمدا كان صدورها أو
سهوا.

ذلك أن

صدور الصغيرة - في رأيهم - لا يخل بالعصمة. وهو قول
المعتزلة.

٤ - العصمة

عن صدور المعصية كبيرة وصغيرة عمدا. أي أن صدور
المعصية سهوا لا ينافي العصمة. وهو قول الأشاعرة.

وكما

اختلفوا في مدى شمول مفهوم العصمة سعة وضيقا - كما
رأينا - اختلفوا في أمدها على قولين، هما:

١ - العصمة

مدة التبليغ وأداء الرسالة فقط، وهو قول أهل السنة.

جاء في

(الفرق بين الفرق) (١): وقالوا (يعني أهل السنة) بعصمة
الأنبياء عن الذنوب، وتأولوا ما روي عنهم من زلاتهم
على أنها كانت قبل النبوة.

٢ - العصمة

من الولادة حتى آخر العمر. وهو قول الإمامية. قال

العلامة الحلي (٢): انه (يعني النبي) معصوم من أول
عمره إلى آخره، لعدم انقياد القلوب إلى طاعة من عهد
منه في سالف عمره أنواع المعاصي: الكبائر والصغائر
وما تنفر النفس منه.

(١) ص ٣٤٣.
(٢) الباب الحادي عشر ٦٣.

وفي بيان

حقيقة العصمة يقول الشيخ المفيد (١): العصمة: لطف يفعله الله تعالى بالمكلف بحيث يمنع من وقوع المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليهما.

ويقول

النصير الطوسي: العصمة: هي أن يكون العبد قادرا على المعاصي غير مرید لها مطلقا.

وعدم

ارادته أو وجود صارفه يكون من الله تعالى لطفًا في حقه، فهو لا يعصي الله، لا لعجزه، بل لعدم إرادته، أو لكون صارفه غالبًا على إرادته.

فوقوع

المعصية منه ممكن بالنظر إلى قدرته، وممتنع بالنظر إلى عدم إرادته، أو لكون صارفه غالبًا على إرادته (٢).

ويقول

العضد الإيجي: وهي (يعني العصمة) عندنا (يعني الأشاعرة): أن لا يخلق الله فيهم (يعني الأنبياء) ذنبا.

وعند

الحكماء: ملكة تمنع عن الفجور، وتحصل بالعلم بمثالب المعاصي، ومناقب الطاعات، وتتأكد بتتابع الوحي بالأوامر والنواهي (٣).

واستدل

لثبوت عصمة بأدلة، منها:

١ - ان

النبوة عهد الله تعالى، وهو يقول: (لا ينال عهدي الظالمين)، والمعصية ظلم.

٢ - لو لم

يكن الأنبياء معصومين لانتفت فائدة البعثة.

واللازم

(وهو انتفاء فائدة البعثة) باطل.

فالملزوم)

وهو عدم عصمة الأنبياء) مثله، أي باطل أيضا.
بيان
الملازمة:

-
- (١) النكت الاعتقادية ٤٠٧ - ٤٠٨ .
(٢) تلخيص المحصل، رسالة العصمة ٥٢٥ .
(٣) المواقف ٣٦٦ .

انه إذا
جازت المعصية عليهم لم يحصل الوثوق بصحة قولهم
لجواز الكذب حينئذ عليهم.

وإذا لم
يحصل الوثوق لم يحصل الانقياد لأمرهم، ونهيهم،
فتنتفي فائدة بعثهم، وهو محال، لان بعثهم فعل
الله تعالى وهو الحكيم العادل.

٣ - إننا

ملزمون باتباع الأنبياء لدلالة الاجماع والنقل على
وجوب اتباعهم.

فلو كانوا

غير معصومين - حسب الفرض - لكان الأمر حينئذ
باتباعهم من المحال لأنه قبيح.

فيكون صدور

الذنب عنهم محالاً، وهو المطلوب (١).

وبتقرير

آخر: انه لو جاز أن يفعل النبي المعصية أو يخطأ
وينسى، وصدر منه شيء من هذا القبيل.

فاما أن

يجب اتباعه في فعله الصادر عنه عصياناً أو خطأ.
أو لا يجب.

فان وجب

اتباعه فقد جوزنا فعل المعاصي برخصة من الله
تعالى، بل أوجبنا ذلك.

وهذا باطل

بضرورة الدين والعقل.

وان لم يجب

اتباعه فذلك ينافي النبوة التي لا بد أن تقترن
بوجوب الطاعة أبداً.

على أن كل

شئ يقع منه من فعل أو قول فنحن نحتمل فيه المعصية
أو الخطأ فلا يجب اتباعه في شئ من الأشياء فتذهب
فائدة البعثة، بل يصبح النبي كسائر الناس ليس

لكلامهم ولا لعملهم تلك القيمة العالية التي يعتمد
عليها دائما.
كما لا
تبقى طاعة حتمية لأوامره ولا ثقة مطلقة بأقواله
وأفعاله (٢).

(١) النافع يوم الحشر ٦٣.

(٢) عقائد الإمامية ٨١.

وما ورد
في الكتاب العزيز والاحبار مما يوهم صدور الذنب
عنهم فمحمول على ترك الأولى جمعا بين ما دل العقل
عليه وبين صحة النقل.

مع أن جميع
ذلك قد ذكر له وجوه ومحامل في مواضعه.

وعليك في
ذلك بمطالعة كتاب (تنزيه الأنبياء) الذي رتبته السيد
المرتضى علم الهدى الموسوي (ره) وغيره من الكتب (١)
مثل كتاب (المواقف في علم الكلام) لعضد الدين القاضي
الإيجي - المقصد الخامس من المرصد الأول من الموقف
السادس.

نبوة

نبينا محمد (ص)

بعد الكلام

عن النبوة والأنبياء بعامة يتكلم علماء الكلام في
نبوة نبينا محمد (ص) بخاصة.

فيقولون:

إن النبي

محمدا (ص) ادعى النبوة، وظهرت على يديه المعجزات
المثبتة لنبوته.

وكل من

ادعى النبوة، وأثبت المعجزة صحة نبوته فهو نبي
حقا.

وفي هذا

الاستدلال ثلاثة أمور تتطلب البرهنة عليها، لينهض
الاستدلال بالحجية، وهي:

١ - ادعائه

النبوة.

٢ - ظهور

المعجزة على يديه.

٣ - ظهور

المعجزة يثبت صحة النبوة.

أما الأمر الأول
فثبت بالبداهة لاجتماع الناس على ذلك وعدم
نكرانه من أحد.
والأمر
الثاني ثابت بالنقل المتواتر المفيد لليقين.
وفي الأمر الثالث
قالوا: لو لم تكن المعجزة مثبتة للنبوة، وما
كان محمد صادقاً

(١) النافع يوم الحشر ٦٣ - ٦٤.

بادعائه

النبوة، للزم منه اغراء المكلفين من قبل الله
تعالى باتباع الكاذب، وذلك قبيح لا يفعله ربنا
الحكيم العادل.

وأهم

معجزاته (ص): القرآن الكريم.

إعجاز

القرآن

انزل الله

تعالى أكثر من آية قرآنية للإعلان والاعلام بأن
القرآن الكريم هو المعجزة الدالة على صحة ادعاء
محمد للنبوة، وهو الحجة المثبتة لصحة نبوته (ص).

وبطلبه من

الإنس والجن عامة والعرب خاصة مجاراتهم له كان
تحديه لهم المقارن لدعواه النبوة.

قال تعالى

: (قل لئن اجتمعت الجن والإنس على أن يأتوا بمثل هذا
القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) الاسراء ٨٨ - .

وقال

تعالى: (أم يقولون افتراه قل فاتوا بعشر سور مثله
مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم
صادقين فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أن ما انزل
بعلم الله وألا إله إلا هو فهل أنتم مسلمون) - هود ١٣
١٤ - .

وقال

تعالى: (وان كنتم في ريب مما أنزلنا على عبدنا فأتوا
بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم
صادقين فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي
وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين) - البقرة ٢٣ - ٢٤

وتتمثل

مادة الاعجاز في بلاغة القرآن وأسلوبه، في بيانه
ونظمه.

ذلك أن لكل أسلوب أدبي خصائصه الفنية التي يفترق ويمتاز بها عما سواه من الأساليب الأدبية الأخرى.

وتتمثل

كيفية اعجازه بأن من يسمعه أو يقرأه من بلغاء العرب وأدبائهم ومتذوقي ألوان الفن الأدبي العربي يدرك أن أسلوب القرآن الكريم يمتاز بخصائص ترتفع به عن مستوى ما يمكن أن يأتي به أبلغ البلغاء من البشر.

أي أن من يسمعه أو يقرأه يحكم بأنه ليس من كلام البشر، وبذلك يكون دليلاً على أن تاليه عليهم - وهو بشر مثلهم - نبي من عند الله مرسل. فمن هذا

الوجه طوبى العرب بالاقرار والتسليم، ومن هذا الوجه تحيرت العرب فيما تسمع من كلام يتلوه عليهم رجل منهم تجده من جنس كلامها لأنه نزل بلسانهم لسان عربي مبين - ثم تجده مبايناً لكلامها.

فهم يتبينون في نظمه وبيانه انفكاكه من نظم البشر وبيانهم من وجه يحسم القضاء بأنه كلام رب العالمين.

ويستخلص

من هذا أمور:

الأول: ان

قليل القرآن وكثيره في شأن الإعجاز سواء.

الثاني: ان

الإعجاز كائن في رصف القرآن وبيانه ونظمه، ومباينة خصائصه للمعهود من خصائص كل نظم وبيان في لغة العرب، ثم في سائر لغات البشر، ثم في بيان الثقيلين جميعاً: إنسهم وجنهم متظاهرين.

الثالث: ان

الذين تحداهم بهذا القرآن قد أوتوا القدرة على الفصل بين الذي هو من كلام البشر والذي هو ليس من كلامهم.

الرابع: ان

الذين تحداهم به كانوا يدركون أن ما طولبوا به من الإتيان بمثله، أو بعشر سور مثله مفتریات، هو هذا الضرب من البيان الذي يجدون في أنفسهم أنه - خارج من جنس بيان البشر.

الخامس: ان

هذا التحدي لم يقصد به الإتيان بمثله مطابقاً

لمعانيه، بل أن يأتوا بما يستطيعون افتراءه
واختلاقه، من كل معنى أو غرض، مما يعتلج في نفوس
البشر.

السادس: ان

هذا التحدي للثقلين جميعا انسهم وجنبهم متظاهرين،
تحد ومستمر قائم إلى يوم الدين.

السابع: ان

ما في القرآن من مكنون الغيب، ومن دقائق التشريع،
ومن عجائب آيات الله في خلقه، كل ذلك بمعزل عن هذا
التحدي المفضي إلى الاعجاز، وان كل ما

فيه من ذلك

كله يعد دليلاً على أنه من عند الله تعالى، ولكنه لا يدل على أن نظمه وبيانه مباين لنظم كلام البشر وبيانهم، وانه بهذه المباينة كلام رب العالمين لا كلام البشر مثلهم (١).

ولأن

القرآن الكريم المعجزة الخالدة بخلود رسالة محمد (ص)، والمستمرة مع استمرارها، كما هو واضح من الآية الأولى المذكورة في أعلاه، قد يطرح السؤال التالي:

بم يتمثل

اعجاز القرآن الكريم الآن، وقد ذهب العرب الفصحاء الذين استقبلوه أيام تنزيله وادركوا بذوقهم الفطري انه كلام الله تعالى لسموه في مستوى بيانه ونظمه فوق مستوى كلامهم؟

وممن أثار

هذا التساؤل مالك بن نبي، قال في كتابه (الظاهرة القرآنية): ان لكل شعب هواية يصرف إليها مواهبه الخلاقة طبقاً لعبقريته ومزاجه.

فالفراغنة

مثلاً - كان لهم اهتمام بفنون العمارة والرياضيات، يدلنا عليه ما بقي بين أيدينا من آثارهم العظيمة، تلك الآثار التي أثارت اهتمام رجال العلم، مثل الأب (مورو) الذي خصص أحد كتبه لدراسة تصميم الهرم الأكبر، وما يتضمن من نظريات هندسية غريبة وخصائص رياضية وميكانيكية عجيبة.

كما كان

اليونان مغرمين بصور الجمال على ما أبدعه فن (فيدياس)، وبآيات المنطق والحكمة على ما جادت به عبقرية (سقراط).

أما العرب

في الجاهلية فقد كانت هوايتهم في لغتهم، فلم يقتصروا على استخدامها في ضرورات الحياة اليومية، شأن الشعوب الأخرى. وانما كان العربي يفتن في

استخدام لغته، فينحت منها صوراً بيانية لا تقل
جمالاً عما كان ينحته فيدياس في المرمر، وما كانت
ترسمه ريشة (ليوناردو فانسي) في لوحاته المعلقة في
متاحف العالم الكبرى.

فالشعر

العربي - كما قال أخي الأستاذ محمود شاعر في مقدمة
هذا الكتاب (يعني

(١) الظاهرة القرآنية: المقدمة للشيخ شاعر ٢٤ - ٢٥.

الظاهرة

القرآنية) - : (كان حين انزل الله القرآن على نبيه (ص) نورا يضيء ظلمات الجاهلية، ويعكف أهله على بيانه عكوف الوثني للصنم، ويسجدون لآياته سجدة خاشعة لم يسجدوا مثلها لأوثانهم قط، فقد كانوا عبدة البيان قبل ان يكونوا عبدة الأوثان، وقد سمعنا من استخف منهم بأوثانهم، ولم نسمع قط منهم من استخف ببيانهم). هذه صورة

الظروف النفسية التي نزل فيها القرآن فكان لاعجازه أن ينفذ إلى الأرواح - بصفة عامة في زمن النزول - على هذه السبيل، أي بما ركب في الفطرة العربية من ذوق وبيان.

ثم تغيرت

هذه الظروف مع تطورات التاريخ الاسلامي، وفاض طوفان العلوم في أواخر عهد بني أمية والعهد العباسي، فصار ادراك جانب الاعجاز في القرآن بالمعنى الذي حددناه - لغة واصطلاحا - من طريق التدقيق العلمي، أكثر من أن يكون من طريق الذوق الفطري (١).

وهنا

تواجهنا مشكلة الاعجاز في صورتها الجديدة بالنسبة لهذا المسلم - أعني بالنسبة لأغلبية المثقفين ثقافة أجنبية، بل وربما بالنسبة لذوي الثقافة التقليدية في ظروفهم الثقافية والنفسية الخاصة، فلا بد إذن من إعادة النظر في القضية في نطاق الظروف الجديدة التي يمر بها المسلم اليوم، مع الضرورات التي يواجهها في مجال العقيدة والروح.

وعلى رغم

ما يبدو في القضية من تعقد، بسبب موقفنا التقليدي إزاءها فاني أعتقد أن مفتاحها موجود في قوله تعالى: (قل ما كنت بدعا من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم إن اتبع إلا ما يوحى إلي)، فإذا اعتبرنا هذه الآية على أنها حجة يقدمها القرآن للنبي كي

يستخدمها في جداله المشركين فلا بد أن نتأمل
محتواها المنطقي من ناحيتين:

فهي تحمل

أولا إشارة خفية إلى أن تكرار الشيء في ظروف معينة
يدل على صحته، أي أن سوابقه في سلسلة معينة تدعم
حقيقته ك (ظاهرة) بالمعنى الذي يسبغه

(١) الظاهرة القرآنية ٦٢ - ٦٤.

التحديد

العلمي على هذه الكلمة. فالظاهرة: هي (الحدث الذي يتكرر في نفس الظروف مع نفس النتائج).

وهي تحمل

في مدلولها ثانيا ربطا واضحا بين الرسل والرسالات خلال العصور، وان الدعوة المحمدية يجري عليها أمام العقل ما يجري على هذه الرسالات.

ومن هذا

نستخلص أمرين:

١ - انه يصح

أن ندرس الرسالة المحمدية في ضوء ما سبقها من الرسالات.

٢ - كما يصح

أن ندرس هذه الرسالات في ضوء رسالة محمد (ص) على قاعدة أن (حكم العام ينطبق على الخاص قياسا، وحكم الخاص ينطبق على العام استنباطا).

ولا مانع

اذن من أن نعيد النظر في معنى (الاعجاز) في ضوء منطق الآية الكريمة.

وحاصل هذا:

اننا إذا اعتبرنا الأشياء في حدود الحدث المتكرر أي في حدود الظاهرة، فالاعجاز هو:

١ - بالنسبة

إلى شخص الرسول: الحجة التي يقدمها لخصومه ليعجزهم بها.

٢ - وهو

بالنسبة إلى الدين: وسيلة من وسائل تبليغه.

وهذان

المعنيان للاعجاز يضيفان على مفهومه صفات معينة:

أولا: ان

الاعجاز - ك (حجة) - لا بد أن يكون في مستوى ادراك

الجميع، والافات فائدته، إذ لا قيمة منطقية لحجة

تكون فوق ادراك الخصم، فهو ينكرها عن حسن نية

أحياناً.

ثانياً:

ومن حيث كونه وسيلة لتبليغ دين: أن يكون فوق طاقة الجميع.

ثالثاً:

ومن حيث الزمن: أن يكون تأثيره بقدر ما في تبليغ الدين من حاجة إليه.

وهذه الصفة

الثالثة تحدد نوع صلته بالدين الصلة التي تختلف من دين إلى آخر باختلاف ضرورات التبليغ.

فهذا هو
المقياس العام الذي نراه ينطبق على معنى الاعجاز في
كل الظروف المحتملة بالنسبة إلى الأديان المنزلة.
فإذا قسنا

به في نطاق رسالة موسى (ع) - مثلا - نرى أن الله
اختار لهذا الرسول معجزتي اليد والعصا.

وإذا

تأملناهما وجدناهما ك (حجة) يدعم الله بها نبيه
يتصفان بأنهما:

١ - ليستا من

مستوى العلم الفرعوني الذي كان من اختصاص اشخاص
معدودين يكونون هيئة الكهنوت، بل كانت المعجزة في
كلتا صورتها من مستوى السحر الذي يقع أثره في
ادراك الجميع عن طريق المعاينة الحسية دون اجهاد
فكر.

٢ - هاتان

المعجزتان تتصلان بتاريخ الدين الموسوي لا بجوهره،
إذ ليس لليد أو العصا صلة بمعاني هذا الدين ولا
بتشريعه، فهما على هذا مجرد توابع للدين، لا من
صفاته الملازمة له.

٣ - ودلالة

هاتين المعجزتين على صحة الدين محدودة بزمن معين إذ
لا نتصور مفعول اليد والعصا كحجة الا في الجيل الذي
شاهدهما أو الجيل الذي بلغته تلك الشهادة بالتواتر
من التابعين وتابعي التابعين، أي أن مفعوله لا يكون
الا في زمن محدد لحكمة أرادها الله.

ولو فكرنا

في هذه الحكمة لوجدناها انها تتفق مع حقائق نفسية
وحقائق تاريخية سجلها الواقع فعلا، هي:

أولا: ان

القوم الذين يدينون اليوم بدين موسى - أي اليهود يفقدون - لأسباب نفسية لا سبيل
لشرحها هنا - نزعة

التبليغ بحيث لا يشعرون بضرورة تبليغ دينهم إلى

غيرهم من الأمم - أي الأُميين كما يقولون - حتى اننا
إذا استخدمنا لغة الاجتماع قلنا: ان الاعجاز قد
ألغاه في هذا الدين عدم الحاجة اليه.

ثانيا: ان

مشيئة الله قد قدرت أن يأتي عيسى رسولا من بعد
موسى، واتي الدين الجديد لينسخ الدين السابق،
فينسخ طبعا جانب الاعجاز فيه حيث تزول الحجة بزوال

ضرورتها

التاريخية.

ثم اتى

عيسى بالدين الجديد وبما يتطلب هذا الدين من وسائل لتبليغه، أي بما يتطلب من حجة فاتي باعجازه الخاص بالمعنى المحدد لغة واصطلاحا كما سبق، فكان لعيسى إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى بإذن الله.

ولسنا

بحاجة ان نكرر بالنسبة إلى الدين الجديد ما قدمنا من اعتبارات عامة بالنسبة إلى خصائص الاعجاز في الدين السابق حيث إن القضية تتعلق هنا وهناك بالتركيب النفسي الذي عليه الانسان من حيث هو انسان يدرك الأشياء بعقله مع ما في عقله من عجز عن ادراك حقيقة الدين مباشرة ان لم يكن هناك حجة خاصة تسند تلك الحقيقة لدى عقله في صورة اعجاز.

فالأسباب

تتكرر وانما يتغير شكلها نظرا لما حدث من تطور في الظروف النفسية والاجتماعية حول الدين الجديد في البيئة التي ينشر فيها عيسى دعوته، تلك البيئة التي تشع عليها الثقافة اليونانية والرومانية.

ولكن دلالة

ما أوتي عيسى من إعجاز ستزول أيضا مع زوال موضوعها ولنفس الأسباب التي ألغت جانب الاعجاز في دين موسى حيث يأتي بعد عيسى رسول جديد ودين جديد يلغيان الدين السابق دين عيسى (ع) فيلغي ضرورة التدليل على صحة الإنجيل.

وهكذا تأتي

رسالة الرسول الأمين، ولكنها تتسم بصفة خاصة عما سبقها من الرسائل إذ أنها الحلقة الأخيرة في سلسلة البعث.

ويأتي محمد

(خاتم الأنبياء) كما ينوه بذلك القرآن، ويشهد به مرور الزمن منذ أربعة عشر قرنا.

وما كانت
هذه الميزة التاريخية في الدين الجديد، دون أن يكون
أثرها في كل خصائصه وفي نوع إعجازه على وجه الخصوص
حيث إن حاجة التبليغ ستبقى مستمرة فيه، سواء من
الناحية النفسية لأن كل مسلم - بعكس اليهودي - يحمل
في نفسه (مركب التبليغ)، أم من الناحية التاريخية،
لأن الدين الجديد - الاسلام - سيكون دين آخر

الزمن، أي الدين الذي لا يعقبه دين سماوي آخر، بل ولا يأتي دين بعده بصور مطلقة، كما تشهد بذلك القرون، حتى أن حاجة الاسلام إلى وسائل تبليغه ستبقى ملازمة له من جيل إلى جيل، ومن جنس إلى جنس، لا يلغيها شئ في التاريخ، وهذا يعني ان هذه الوسائل يجب ألا تكون مثل الأديان الأخرى، مجرد توابع يتركها الدين في الطريق عبر التاريخ بعد مرحلة التبليغ مثل اليد عند موسى أو عصاه التي لم يبق لها أثر حتى في متاحف العالم، كما بقيت عصا (توت عنخ آمون) الذهبية. وعليه يجب

أن يكون إعجاز القرآن صفة ملازمة له عبر العصور والأجيال، وهي صفة يدرکها العربي في الجاهلية بذوقه الفطري كعمر (رض) أو الوليد بن المغيرة، أو يدرکها بالتذوق العلمي كما فعل الجاحظ في منهجه الذي رسمه لمن جاء بعده.

ولكن

المسلم اليوم قد فقد فطرة العربي الجاهلي وامكانيات عالم اللغة في العصر العباسي.

وبرغم هذا

فان القرآن لم يفقد بذلك جانب الاعجاز لأنه ليس من توابعه، بل هو من جوهره.

وانما أصبح

المسلم مضطرا إلى أن يتناوله في صورة أخرى بوسائل أخرى، فهو يتناول الآية من حيث تركيبها النفسي الموضوعي أكثر مما يتناولها من ناحية العبارة، فيطبق في دراسة مضمونها طرق التحليل الباطن.

وإذا كانت

هذه الضرورة ملحة بالنسبة للمسلم الذي حاول تعقيد عقيدته على أساس ادراك شخصي لقيمة القرآن ككتاب منزل فإنها أكثر إلحاحا بالنسبة لغير المسلم الذي يتناول القرآن كموضوع دراسة أو مطالعة.

فهذه في

محملها الأسباب التي دعتنا إلى تطبيق التحليل
النفسي بخاصة لدراسة القرآن كظاهرة (١).
ولكن الشيخ
محمود شاكر يذهب إلى أن الاعجاز القرآني لا يزال
كما كان مرتبطاً

(١) الظاهرة القرآنية ٦٦ - ٧١.

بالأسلوب

البياني والنظم البلاغي، وسيبقى هكذا، لأن المقارنة بين الأسلوب القرآني وأساليب العرب في إنتاجهم الأدبي ممكنة وجارية حتى الآن، وذلك لبقاء الشعر الجاهلي الذي يمثل قمة النضج للأسلوب الأدبي العربي قائما عندنا ومدونا وفي متناول المراجعة.

قال: فإذا

صح أن الاعجاز كائن في رصف القرآن ونظمه وبيانه بلسان عربي مبين وأن خصائصه مباينة للمعهود من خصائص كل نظم وبيان تطبيقه قوى البشر في بيانهم، لم يكن لتحديدهم به معنى إلا أن تجتمع لهم وللغتهم صفات بعينها:

أولها: ان

اللغة التي نزل بها القرآن معجزا، قادرة بطبيعتها هي، أن تحتل هذا القدر الهائل من المفارقة بين كلامين:

كلام هو

الغاية في البيان فيما تطبيقه القوى.

و كلام يقطع

هذه القوى ببيان ظاهر المباينة له من كل الوجوه.

ثانيها: أن

أهلها قادرون على ادراك هذا الحجاز الفاصل بين

الكلامين.

وهذا ادراك

دال على أنهم قد أوتوا من لطف تذوق البيان، ومن

العلم بأسراره ووجوهه قدرا وافرا يصح معه أن

يتحداهم بهذا القرآن، وأن يطالبهم بالشهادة عند

سماعه أن تاليه عليهم نبي من عند الله مرسل.

ثالثها: ان

البيان كان في أنفسهم أجل من أن يخونوا الأمانة

فيه، أو يجوزوا عن الانصاف في الحكم عليه.

فقد قرعهم

وعيرهم وسفه أحلامهم وأديانهم، حتى استخرج أقصى

الضراوة في عداوتهم له.
وظل مع ذلك
يتحداهم، فنهتهم أمانتهم على البيان عن معارضته
ومناقضته.
وكان أبلغ
ما قالوه: وقد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا..
ولكنهم كفوا ألسنتهم فلم يقولوا شيئاً.
هذه واحدة.

وأخرى: انه

لم ينصب لهم حكما، بل خلى بينهم وبين الحكم على ما
يأتون به معارضين له ثقة بانصافهم في الحكم على
البيان، فهذه التخلية مرتبة من الانصاف لا تدانيها
مرتبة.

رابعها: ان

الذين اقتدروا على مثل هذه اللغة، وأتوا هذا القدر
من تذوق البيان، ومن العلم بأسراره، ومن الأمانة
عليه، ومن ترك الجور في الحكم عليه، يوجب العقل أن
يكونوا كانوا قد بلغوا في الاعراب عن أنفسهم
بألسنتهم المبينة عنهم مبلغا لا يدانى.

وهذه

الصفات تفضي بنا إلى التماس ما ينبغي أن تكون عليه
صفة كلامهم، إن كان بقي من كلامهم شيء، فالنظر
المجرد أيضا يوجب أمرين في نعت ما خلفوه:

الأول: أن

يكون ما بقي من كلامهم شاهدا على بلوغ لغتهم غاية
من التمام والكمال والاستواء حتى لا تعجزها
الإبانة عن شيء مما يعتلج في صدر كل مبين منهم.

الثاني: أن

تجتمع فيه ضروب مختلفة من البيان، لا يجزئ أن تكون
دالة على سعة لغتهم وتامها، بل على سجاحتها أيضا،
حتى تلين لكل بيان تطيقه ألسنة البشر على اختلاف
ألسنتهم.

فهل بقي من

كلامهم شيء يستحق أن يكون شاهدا على هذا، ودليلا.

نعم، بقي

(الشعر الجاهلي).

واذن. ! اذن

ينبغي أن نعيد تصور المشكلة وتصور المشكلة

وتصويرها، فان النظر المجرد والمنطق المتساوق

والتمحيص المتتابع، كل ذلك قد أفضى بنا إلى تجريد

معنى (اعجاز القرآن) مما شابه وعلق به، حتى نخلص لنا

أنه من قبل النظم والبيان.

ثم ساقنا

الاستدلال إلى تحديد صفة القوم الذين تحداهم، وصفة لغتهم، ثم خرج بنا إلى طلب نعت كلامهم، ثم التمسنا الشاهد والدليل على الذي أدانا إليه النظر، فإذا هو (الشعر الجاهلي).

واذن،

فالشعر الجاهلي هو أساس مشكلة (اعجاز القرآن) كما ينبغي أن يواجهها

العقل

الحديث.

وليس أساس

هذه المشكلة هو تفسير القرآن على المنهج القديم،
كما ظن أخي مالك، وكما يذهب إليه أكثر من بحث أمر
إعجاز القرآن على وجه من الوجوه.

ولكن الشعر

الجاهلي قد صب عليه بلاء كثير، آخرها وأبلغها
فسادا وإفسادا ذلك المنهج الذي ابتدعه (مركليوث)
لينسف الثقة به، فيزعم أنه شعر مشكوك في روايته
وانه موضوع بعد الاسلام.

وهذا المكر

الخفي الذي مكره مركليوث وشيعته وكهنته، والذي
ارتكبوا له من السفسطة والغش والكذب ما ارتكبوا كما
شهد بذلك رجل من جنسه هو (آربري)، كان يطوي تحت أدلته
ومناهجه وحججه إدراكا لمنزلة الشعر الجاهلي في
شأن اعجاز القرآن لا إدراكا صحيحا مستبيناً، بل
إدراكا خفياً مبهماً، تخالطه ضغينة مستكينة للعرب
والاسلام.

وهذا

المستشرق وشيعته وكهنته كانوا أهون شأناً من أن
يحوزوا كبيراً بمنهجهم الذي سلكوه، وأدلتهم التي
احتطبوها لما في تشكيكهم من الزيف والخداع، ولكنهم
بلغوا ما بلغوا من استفاضة مكرهم وتغلغله في
جامعاتنا، وفي العقل الحديث في العالم الاسلامي،
بوسائل أعانت على نفاذهم، ليست من العلم ولا من
النظر الصحيح في شيء.

وقد استطاع

رجاله من أهل العلم أن يسلكوا إلى إثبات صحة الشعر
الجاهلي مناهج لا شك في صدقها وسلامتها بلا غش في
الاستدلال وبلا خداع في التطبيق وبلا مراء في الذي
يسلم به صريح العقل وصريح النقل، الا انهم لم
يملكوا بعد من الوسائل ما يتيح لهم أن يبلغوا

بحقهم ما بلغ أولئك بباطلهم.

وقد ابتليت

أنا بمحنة الشعر الجاهلي عندما ذر قرن الفتنة أيام

كنت طالبا في الجامعة، ودارت بي الأيام حتى انتهيت

إلى ضرب آخر من الاستدلال على صحة الشعر الجاهلي لا

عن طريق روايته وحسب، بل من طريق أخرى هي الصق بأمر

اعجاز القرآن.

فاني محصت

ما محصت من الشعر الجاهلي حتى وجدته يحمل هو نفسه في

نفسه أدلة

صحته

وثبوته، إذ تبينت فيه قدرة خارقة على البيان.

وتكشف لي

عن روائع كثيرة لا تحد، وإذا هو علم فريد منصوب لا
في آداب العربية وحدها، بل في آداب الأمم قبل
الاسلام وبعد الاسلام.

وهذا

الانفراد المطلق، ولا سيما انفراده بخصائصه عن كل
شعر بعده من شعر العرب أنفسهم، هو وحده دليل كاف على
صحته وثبوته.

ولقد شغلني

اعجاز القرآن كما شغل العقل الحديث، ولكن شغلني
أيضا هذا الشعر الجاهلي وشغلني أصحابه فأدي بي
طول الاختبار والامتحان والدراسة إلى هذا المذهب
الذي ذهبت اليه، حتى صار عندي دليلا كافيا على
صحته وثبوته.

فأصحابه

الذين ذهبوا ودرجوا وتبددت في الثرى أعيانهم
رأيتهم في هذا الشعر أحياء يغدون ويروحون، رأيت
شابهم ينزو به جهله وشيخهم تدلف به حكمته، ورأيت
راضيهم يستنير وجهه حتى يشرق، وغاضبهم تربد سحنته
حتى تظلم، ورأيت الرجل وصديقه، والرجل وصاحبته،
والرجل الطريد ليس معه أحد، ورأيت الفارس على
جواده، والعادي على رجليه، ورأيت الجماعات في
مبداهم ومحضرهم، فسمعت غزل عشاقهم، ودلال فتياتهم،
ولاحت لي نيرانهم وهم يصطلون، وسمعت أنين باكيتهم
وهم للفراق مزمعون.

كل ذلك

رأيته وسمعته من خلال ألفاظ هذا الشعر، حتى سمعت في
لفظ الشعر همس الهامس وبحة المستكين وزفرة الواجد
وصرخة الفزع، وحتى مثلوا بشعرهم نصب عيني كأنني لم
أفقدهم طرفة عين ولم أفقد منازلهم ومعاهدتهم ولم تغب
عني مذاهبهم في الأرض ولا مما أحسوا ووجدوا، ولا

مما سمعوا وأدركوا ولا مما قاسوا وعانوا، ولا خفي
عني شيء مما يكون به الحي حيا في هذه الأرض التي
بقيت في التاريخ معروفة باسم (جزيرة العرب).

وهذا الذي

أفضيت اليه من صفة الشعر الجاهلي - كما عرفته - أمر
ممکن لمن اتخذ لهذه المعرفة أسبابها بلا خلط ولا
لبس ولا تهاو ولا ملل.

وهذه

المعرفة هي أول الطريق إلى دراسة شعر أهل الجاهلية
من الوجه الذي يتيح

لنا أن

نستخلص منه دلالاته على أنه شعر قد انفرد بخصائصه عن كل شعر جاء بعده من شعر أهل الإسلام.

فإذا صح

ذلك - وهو عندي صحيح لا أشك فيه - وجب أن ندرس هذا الشعر دراسة متعمقة ملتجئين فيه هذه القدرة البيانية التي يمتاز بها أهل الجاهلية عن من جاء بعدهم، ومستنبطين من ضروب البيان المختلفة التي أطاقتها قوى لغتهم وألسنتهم.

فإذا تم

لنا ذلك فمن الممكن القريب يومئذ أن نتلمس في القرآن الذي أعجزهم بيانه خصائص هذا البيان المفارق لبيان البشر (١).

وذهب السيد

الطباطبائي إلى أن القرآن الكريم بصفته معجزة خالدة هو معجز في المعنى كما هو معجز في المبنى، قال في تفسير الآية: (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا):

وفي الآية

تحد ظاهر، وهي ظاهرة في أن التحدي بجميع ما للقرآن من صفات الكمال الراجعة إلى لفظه ومعناه لا بفصاحته وبلاغته وحدها، فإن انضمام غير أهل اللسان إليهم لا ينفع في معارضة البلاغة شيئا، وقد اعتنت الآية باجتماع الثقلين وإعانة بعضهم لبعض.

على أن

الآية ظاهرة في دوام التحدي، وقد انقضت العرب العرباء أعلام الفصاحة والبلاغة اليوم فلا أثر منهم، والقرآن باق على اعجازه متحد بنفسه كما كان (٢).

وخلاصة ما

انتهى إليه مالك بن نبي في دراسته هي:

١ - ان

النبوة ظاهرة دينية مستمرة تتكرر بانتظام منذ أول
نبي بعث إلى البشر حتى خاتمهم نبينا محمد (ص).
واستمرار
ظاهرة تتكرر بنفس الكيفية يعتبر شاهدا علميا
يمكن استخدامه لتقرير

(١) الظاهرة القرآنية - المقدمة ٢٦ - ٣٢.

(٢) الميزان ١٣ / ٢٠١.

مبدأ

وجودها بشرط التثبت من صحة هذا الوجود بالوقائع
المتفقة مع العقل ومع طبيعة المبدأ.

٢ - وكما أن

النبوة ظاهرة دينية إلهية تميزت بخصائصها التي بها
تعرف وتنازعها سواها من النبوات غير الإلهية.

كذلك الوحي

الإلهي المدون في الصحف والكتب - هو الآخر - يشكل
ظاهرة دينية إلهية أخرى منذ صحف إبراهيم (ع) حتى
قرآن محمد (ص)، وقد عبر عنها ب (الظاهرة القرآنية).
فالصحف

والكتب المنزلة من الله تعالى على أنبيائه ورسله
لأنها ظاهرة، لها خصائصها الخاصة بها، ومعالمها
التي تعرف بها وتمتاز بها عما سواها من الكتب غير
الإلهية والأخرى المحرفة.

٣ - ان

المقارنة بين القرآن بغية معرفة أنه حلقة خاتمة في
سلسلة ظاهرة الوحي الإلهي المدون (الظاهرة
القرآنية) أو (ظاهرة الكتاب السماوي)، ينبغي أن
تعتمد دراسة كتاب النبي الإسرائيلي (أرمياء)، وذلك
لأن البروفسور مونتيه *montet*
قد توصل في دراسته للوثائق
الدينية في كتابه الموسوم ب (تاريخ الكتاب المقدس)
إلى تجريد الكتاب المقدس من كل صفات الصحة
التاريخية فيما عدا كتاب (أرمياء).

كما أن

مجمع أساقفة نيقية قد ألغى كثيرا من أخبار الإنجيل
مما زرع الشك حول ما تبقى منه.

أما القرآن

الكريم فقد امتاز بميزة فريدة هي أنه تنقل منذ
نزوله حتى الآن دون أن يتعرض لأدنى تحريف أو ريب.

وهذا ما

يعطيه الصلاحية لئن يعتمد عليه في المقارنة كوثيقة

تاريخية مطلقة الصحة.
وقد أنهت
المقارنة مالك بن نبي إلى النتيجة التي هدف إليها
من أن القرآن الكريم

استمرار
لظاهرة الوحي الإلهي المدون، كما أن نبوة نبينا
محمد (ص) استمرار لظاهرة النبوة والبعث الإلهي
للأنبياء والرسل (١).

(١) يقرأ: كتاب الظاهرة القرآنية.

الإمامة

الإمامة: لغة - مصدر على زنة (فعالة) المضاعف، يقال: أم القوم وبالقوم يؤمهم أما وإماما وإمامة، مثل : كتب يكتب كتباً وكتاباً وكتابة.

واسم

الفاعل من الفعل (أم يؤم): (آم)، (أصله آمم) ثم ادغم مثلاه.

ولكن غلب

استعمال المصدر فيه فقليل: إمام - بصيغة المذكر للمذكر والمؤنث، ويجمع على (أئمة) بالياء، و (أئمة) بالهمزة.

ومعناه معجمياً - : القدوة، أو من يقتدى به في قوله أو فعله، سواء كان محققاً أو مبطلاً.

واستعمل في

القرآن الكريم في الإمام المحقق كما في قوله تعالى: (وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا) - الأنبياء ٧٣ -، وفي الإمام المبطل كما في قوله تعالى (فقاتلوا أئمة الكفر) - التوبة ١٢
و كلامياً:

عرف

النصير الطوسي الإمامة بقوله: الإمامة: رئاسة عامة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية والدنياوية وزجرهم عما يضرهم بحسبها (١).

(١) قواعد العقائد ٤٥٧.

وعرفها
العلامة الحلي بقوله: الإمامة: رئاسة عامة في
أمور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص نيابة عن النبي
ص - (١).

وعرفها
العضد الإيجي بقوله: هي خلافة الرسول (ص) في إقامة
الدين بحيث يجب اتباعه (يعني الامام) على كافة
الأمة (٢).

وعرفها
الماوردي بما نصه: الإمامة: موضوعة لخلافة النبوة
في حراسة الدين وسياسة الدنيا (٣).

وبالقاء
شئ من الضوء على هذه التعاريف المذكورة وأمثالها
يتبين لنا أن الشيعة يؤكّدون على أن الإمامة تشمل في
وظيفتها السلطتين: الروحية والزمنية.
وبتعبير

قانوني مدني: السلطتين: الدينية والمدنية
(السياسة)، وذلك لأن السنة - كما سنرى - قصرُوا وظيفة
الإمامة في الشؤون السياسية.

وفي هذا
الضوء يأتي تعريف الإيجي - وهو من أعلام متكلمة
السنة - غير موثم لما ذهبوا اليه.
واختلف في

الإمامة: هل هي من أصول الدين أو من فروعها؟.
ذهب إلى

الأول أصحابنا الإمامية، قال استاذنا الشيخ المظفر
: نعتقد أن الإمامة أصل من أصول الدين (٤).

وذهب إلى
الثاني أهل السنة، قال العضد الإيجي: المرصد
الرابع في الإمامة ومباحثها: عندنا من الفروع،
وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيا بمن قبلنا (٥).

- (١) الباب الحادي عشر ٤٦ .
- (٢) المواقف ٣٩٥ .
- (٣) الاسلام والخلافة ١٩ نقلا عن: الأحكام السلطانية ٣ .
- (٤) عقائد الإمامية ٩٣ .
- (٥) المواقف ٣٩٥ .

وقال
الأمدي: واعلم أن الكلام في الإمامة ليس من أصول
الديانات (١).

وكما اختلف
في أن الإمامة أصل أو فرع، اختلف أيضا في وجوبها
ونفيه.

بمعنى: هل
يلزم نصب امام للمسلمين أو لا يلزم؟؟.

فذهب بعض
الخوارج إلى أنها غير واجبة..

وذهب
الباقون من الفرق الاسلامية إلى وجوبها.

واختلف
القائلون بوجوبها في دليله (أعني دليل وجوب نصب الإمام

) على قولين

١ - ذهب أهل السنة:

إلى أن نصب الإمام

واجب سمعا لا عقلا، أي أن دليل الوجوب هو
النقل لا العقل.

٢ - ذهب

المعتزلة والشيعة:

إلى أن نصب الإمام

واجب عقلا، أي أن دليل الوجوب دليل عقلي.

ثم اختلف

القائلون بالوجوب العقلي في من يجب عليه نصب الإمام

على قولين:

١ - ذهب

المعتزلة إلى أنه واجب على العقلاء (أي الناس)،

ومثلهم في هذا أهل السنة.

٢ - ذهب

الإمامية والإسماعيلية إلى أنه واجب على الله.

واختلف

القائلون بوجوبه على الله في الغاية والغرض من

الوجوب على قولين هما:

١ - ذهب

الإمامية: انه لحفظ قوانين الشرع.

٢ - ذهب

الإسماعيلية ليكون معرفا لله تعالى.

ويمكننا أن

نلخص هذه الأقوال بالتالي:

(١) غاية المرام ٣٦٣.

الإمامة
أو نصب الإمام غير واجب واجب على الناس
على الله
ونخلص من
هذه أيضا إلى أن في المسألة قولين رئيسيين هما:
١ - ان نصب الإمام
يتم عن طريق اختيار الناس له. وهو قول
المعتزلة والسنة والأباضية.
٢ - ان نصب الإمام
يتم عن طريق تعيينه بالنص عليه من قبل الله
تعالى، وهو قول الشيعة.
بيان دليل
أهل السنة:
قال العضد
الإيجي: وأما وجوبه علينا سمعا فلو جهين:
الأول: أنه
تواتر اجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة
النبي (ص) على امتناع خلو الوقت عن إمام، حتى قال أبو
بكر (رضي) في خطبته: (ألا إن محمدا قد مات، ولا بد
لهذا الدين ممن يقوم به) فبادر الكل إلى قبوله،
وتركوا له أهم الأشياء، وهو دفن رسول الله (ص).
ولم يزل
الناس على ذلك في كل عصر إلى زماننا هذا من نصب إمام
متبع في كل عصر.
فان قيل:
لا بد للاجماع من مستند، ولو كان، لنقل، لتوفر
الدواعي.

قلنا:

استغني عن نقله بالاجماع، أو كان من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي (ص).

الثاني: أن

فيه دفع ضرر مظنون وأنه واجب إجماعا.

بيانه: أنا

نعلم علما يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات واطهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات، انما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشا ومعادا، وذلك لا يتم الا بامام يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعن لهم، فإنهم - مع اختلاف الأهواء وتشدت الآراء، وما بينهم من الشحناء - قلما ينقاد بعضهم لبعض، فيفضي ذلك إلى التنازع والتواثب، وربما أدى إلى هلاكهم جميعا، ويشهد له التجربة، والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر، بحيث لو تهادى لعطلت المعاش، وصار كل أحد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه، وذلك يؤدي إلى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين.

فان قيل:

وفيه اضرار، وأنه منفي بقوله عليه السلام: (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام).

وبيانه من

ثلاثة أوجه:

الأول:

تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي اليه وفيما لا يهتدي إضرار به لا محالة.

الثاني: قد

يستتكمف عنه بعضهم كما جرت به العادة، فيفضي إلى الفتنة.

الثالث:

أنه لا يجب عصمته - كما سيأتي - فيتصور منه الكفر

والفسوق، فإن لم يعزل أضر بالأمة بكفره وفسقه، وان
عزل أدى إلى الفتنة.
قلنا:

الاضرار اللازم من تركه أكثر بكثير، ودفح الضرر
الأعظم عند التعارض واجب (١).

(١) المواقف ٣٩٥ - ٣٩٦.

بيان دليل

الشيعة:

قال الفاضل

المقداد: ان الإمامة لطف، وكل لطف واجب على الله،
فالإمامة واجبة على الله تعالى.

أما الكبرى

فقد تقدم بيانها.

وأما

الصغرى فهو أن اللطف - كما عرفت - ما يقرب العبد إلى
الطاعة ويبعده عن المعصية، وهذا المعنى حاصل في
الإمامة.

وبيان ذلك:

أن من عرف عوايد الدهماء وجرب قواعد السياسة، علم
ضرورة أن الناس إذا كان لهم رئيس مطاع مرشد فيما
بينهم يردع الظالم عن ظلمه والباغي عن بغيه وينتصف
للمظلوم من ظالمه، ومع ذلك يحملهم على القواعد
العقلية والوظائف الدينية ويردعهم عن المفسد
الموجبة لاختلال النظام في أمور معاشهم وعن
القبائح الموجبة للوبال في معادهم بحيث يخاف كل
مؤاخذته على ذلك، كانوا مع ذلك إلى الصلاح أقرب ومن
الفساد أبعد، ولا نعني باللطف الا ذلك، فتكون
الإمامة لطفًا وهو المطلوب.

واعلم: أن

كل ما دل على وجوب النبوة فهو دال على وجوب الإمامة،
إذ الإمامة خلافة عن النبوة، قائمة مقامها الا في
تلقي الوحي الإلهي بلا واسطة، وكما أن تلك واجبة
على الله تعالى في الحكمة، فكذا هذه (١).

ويرجع هذا

الاختلاف بين المذهبين الشيعي والسني إلى مدى سعة
وضيق جهة الالتقاء بين النبوة والإمامة.

ذلك أن

الشيعة يرون أن الإمامة في وظيفتها هي امتداد
للنبوة، فكما كانت وظيفة النبي تتمثل في ممارسته

للسلطتين الدينية والسياسية، وان السلطة السياسية هي من الدين وليست اجتهادا من النبي لأن النبي - في رأيهم - غير ممكن أن يرجع إلى اجتهاد، لأن الاجتهاد عرضة للخطأ، ولأن نتائجه ظنية، والنبي معصوم، والمعصوم لا يخطأ.

مضافا

اليه: أن احكامه التي يقوم بتطبيقها بصفته رئيسا للدولة، أي سياسيا،

(١) النافع يوم الحشر ٦٧ - ٦٨.

هي أحكام واقعية، بمعنى انها علم يقيني لا مجال للظن فيها، لأنها نابعة من انكشاف واقع القضية لديه موضوعا وحكما لا من استخدامه وسيلة الاجتهاد التي قد تصيب وقد تخطئ، وذلك لاتصاله (ص) بالوحي، وعدم صدور أي سلوك منه لا يلتقي مع ما يوحي به اليه، فهو في الواقع لا يحتاج إلى الاجتهاد، لان الاجتهاد طريق موصل إلى الحكم لدى من ليس له طريق آخر مأمون العثار والخطأ ومضمون الإصابة والوصول إلى الحكم بواقعه وهو طريق الوحي.

كذلك وظيفة

الإمامة تتمثل في ممارسة الامام للسلطتين الدينية والسياسية.

بينما ذهب

أهل السنة إلى أن الإمامة وظيفة سياسية تعتمد على اجتهاد الامام، كما كان الرسول - كما يرون - يعتمد في سياسته بصفته رئيسا للدولة على اجتهاده، ذلك انهم فرقوا بين احكام الدين واحكام السياسة، ومالوا إلى اعتبار الرسول مجتهدا في الشؤون السياسية وكل ما يتصل بسلطته الزمنية، يقول ابن القيم: السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وان لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي، ومن قال لا سياسة الا بما نطق به الشرع فقد غلط وغلط الصحابة (١).

فالسنة كما هو واضح مما تقدم - يفصلون بين احكام الدين واحكام السياسة كالذي هو معروف حاليا في الفكر القانوني المعاصر، والذي يوسم ب (نظرية الفصل بين الدين والدولة).

ونخلص من

هذا إلى أن الشيعة انما قالوا بان وجوب نصب الإمام بالنص أو التعيين من الله، لأن الامام عندهم امتداد لوظيفة النبوة روحيا وسياسيا، فكما أن النبي يعين من قبل الله تعالى كذلك الامام.

أما السنة
فلأنهم فصلوا بين السلطتين الروحية والزمنية
واعتبروا الامام قائما بوظيفة النبي الزمنية أو
السياسية، وهي تعتمد الاجتهاد، قالوا يتم نصبه عن
طريق اختيار الناس له.

(١) الزيدية ٣٠ ونص ابن القيم منقول عن الطرق الحكمية في السياسة
الشرعية ص ٧.

وحاول

الدكتور احمد محمد صبحي في كتابه (الزيدية) أن يدافع عن أهل السنة ويدفع عنهم القول بالفصل بين الدين والدولة بقوله: على أنه من الخطأ تصور موقف أهل السنة فصلا بين السياسة والدين، وانما هو مجرد تفرقة بين شرع مصدره الكتاب والسنة وسياسة قائمة على الاجتهاد الذي هو بدوره مصدر من مصادر التشريع في الاسلام، ولم يعرف الفصل التام بين السياسة والدين الا بعد سقوط الخلافة العثمانية، وبتأثير من الفكر السياسي الأوربي (١).

والمستغرب

من الدكتور صبحي أنه لم يفرق بين المصدر والوسيلة، فاعتد الاجتهاد - وهو وسيلة ينتهجها المجتهد لاستنباط واستخراج الحكم الشرعي من مصدره وهما الكتاب والسنة - مصدرا من مصادر التشريع.

وظني أنه

التبس الأمر عليه بين القياس وأمثاله من مصادر أخرى غير الكتاب والسنة، وبين الاجتهاد، ولم يدرك أن الاجتهاد طريقة يستخدمها المجتهد لأخذ الحكم من هذه المصادر.

فالقياس

والاجماع والاستحسان وأمثالها أمور قائمة في واقها كالكتاب والسنة، والفارق ان من لم يكن مجتهدا لا يقوى على استفادة الحكم منها، وبعبكسه من كان مجتهدا فإنه يستطيع إذا استعمل اجتهاده أن يستفيد الحكم منها.

وبالإضافة

إلى ما تقدم استدل كل من الشيعة والسنة بالقرآن الكريم على رأيه في وجوب نصب الإمام بالتعيين الإلهي أو الاختيار من قبل الناس.

دليل السنة

:

استدل أهل

السنة بقوله تعالى: (وأمرهم شورى بينهم) - الشورى ٣٨.
والشورى لغة - اسم من المشاورة، يقال: شورى ومشاورة وتشاور
ومشورة - بضم الشين وسكون الواو - ومشورة بسكون الشين وفتح الواو -
وتعني
المفاوضة في الكلام بمراجعة البعض إلى البعض
لاستخراج الرأي.

(١) ص ٣٠.

وهي من قولهم (شرت العسل) إذا اتخذته من موضعه واستخرجته منه.

وتطلق

أيضا على الأمر الذي يتشاور فيه، يقال: (صار هذا الشيء شورى بين القوم) إذا تشاوروا فيه.

وذكر في

سبب نزول الآية الكريمة أن الأنصار كانوا قبل قدوم النبي (ص) المدينة المنورة إذا أرادوا أمرا تشاوروا فيه ثم عملوا عليه، فمدحهم الله تعالى به.

وتقرير

الاستدلال بها:

أن الآية

الكريمة مطلقة لأن مورد النزول هنا ليس بقريظة مقيدة.

والاطلاق

يقتضي حملها على كل أمر يطلب فيه التشاور ما عدا الاحكام والحدود الشرعية لأنها خارجة بالتخصص لدليل العقل القاضي بان عدم خروجها من هذا الاطلاق يستلزم إلغاء تشريعها.

ولأن

الخلافة لم يرد فيها نص شرعي يبين كيفيتها وشروطها ومواصفاتها تندرج تحت ما يطلب فيه المشورة أو الشورى.

والذي

يلاحظ على هذا الاستدلال:

١ - ان الآية

ليست في مقام التشريع، وانما هي في مقام بيان أهمية وقيمة التشاور في الأمور العامة التي تتطلب ذلك.

وهذا

يقتضينا عدم الأخذ بها إذا كان في القرآن الكريم ما يفاد منه تشريع الخلافة كما في الآية الآتية التي استدل بها الشيعة على ذلك.

٢ - ان الآية

لم تبين من الذين يقتضي أن يقوموا بمهمة التشاور،
وعليه لا بد من الاحتياط المبرئ لذمة المكلف من
مسؤولية التكليف والخروج من عهدتها بجمع كل
الأطراف المعنية وادخالها في عملية التفاوض
والتشاور.

وهذا ما لم

يتحقق تاريخيا منذ اختيار أول خليفة حتى عهدنا
الحاضر، والامر من الواضح بمكان لا يفتقر معه إلى
إقامة دليل.

دليل

الشيعة:

واستدل

الشيعة بقوله تعالى: (وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين) - البقرة ١٢٤ - .

وتقرير

الاستدلال بالآية الكريمة:

١ - أن الآية

صريحة في أن الإمامة لا تكون لأحد الا بجعل من الله تعالى، أي بتعيين منه.

٢ - ان

الإمامة عهد الله، أي مسؤولية إلهية مهمة فلا تناط الا بمن لديه أهلية القيام بها، وهي أن يكون غير ظالم لنفسه أو لغيره، وهذا لا يتحقق الا إذا كان الامام معصوما، لأن العصمة ملكة ثابتة ودائمة، وبعكسها العدالة فإنها قابلة للحدوث والتجدد، ففي حالة زوالها تزول معها الإمامة، لأن المشروط عدم عند عدم شرطه.

وجاء في

بعض تفسيرات الآية: أن المراد بالإمامة هنا

النبوة، ورده السيد الطباطبائي بقوله: قوله تعالى:

(اني جاعلك للناس إماما) أي مقتدى يقتدي بك الناس، ويتبعونك في أقوالك وأفعالك.

فالامام هو

الذي يقتدي ويأتم به الناس، ولذلك ذكر عدة من

المفسرين أن المراد به النبوة، لأن النبي تقتدي به

أمته في دينهم، قال تعالى: (وما أرسلنا من رسول الا

ليطاع بإذن الله) - النساء ٦٣ -، لكنه في غاية السقوط.

أما أولا

، فلأن قوله: (إماما) مفعول ثان لعامله الذي هو

قوله: (جاعلك) واسم الفاعل لا يعمل إذا كان بمعنى

الماضي، وانما يعمل إذا كان بمعنى الحال أو

الاستقبال، فقلوله: (اني جاعلك للناس إماما) وعدله عليه السلام - بالإمامة في ما سيأتي، مع أنه وحي لا يكون الا مع نبوة، فقد كان (ع) نبيا قبل تقلده الإمامة، فليست الإمامة في الآية بمعنى النبوة (ذكره بعض المفسرين).

وأما

ثانيا: فلأنا بينا في صدر الكلام: أن قصة الإمامة انما كانت في أواخر عهد إبراهيم (ع) بعد مجئ البشارة له بإسحاق وإسماعيل، وانما جاءت الملائكة بالبشارة في

مسيرهم إلى قوم لوط وإهلاكهم، وقد كان إبراهيم حينئذ نبيا مرسلا، فقد كان نبيا قبل أن يكون إماما، فإمامته غير نبوته (١).

وفي حديث

الإمام الصادق (ع): وقد كان إبراهيم نبيا وليس بامام حتى قال الله: (اني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين) من عبد صنما أو وثنا لا يكون إماما (٢). وذلك تطبيقا منه عليه السلام للآية الكريمة: (ان الشرك لظلم عظيم) لقمان ١٣ - ولان أبا بكر

الصديق (رض) كان قبل اسلامه مشركا لا يكون - كما يرون - مؤهلا للإمامة الإلهية.

ومن هنا

كان النص من الله تعالى على الإمام علي (ع) لأنه لم يسبق منه شرك أو ظلم لنفسه بالشرك أو غيره.

وما دمنا

وصلنا إلى هذا لا بأس بصرف عنان البحث إلى ذكر أدلة كل من الطرفين على الامام الخاص بعد النبي (ص). أدلة السنة

على إمامة أبي بكر:

١ - النص

الجللي:

استدل

السنة الذين يرون أن النبي نص على أبي بكر نصا

جليا بالحديث المشهور وهو:

(ان امرأة

أتت إلى النبي (ص) لتسأله أمرا من الأمور فأجابها وطلب منها أن ترجع اليه متى أرادت، فقالت: رأيت أن جئت فلم أجدك؟ قال: ان لم تجديني فاتي أبا بكر).

وبالحديث

الآخر:

(١) الميزان ١ / ٢٧٠ - ٢٧١.

(٢) مجمع البحرين ١ / ٤٠٦.

(اقتدوا

باللذين من بعدي: أبي بكر وعمر).

وبحديث أبي

هريرة:

(قال: سمعت

رسول الله (ص) قال: بينما أنا نائم رأيتني على قليب

عليها دلو، فنزعت منها ما شاء الله، ثم أخذها ابن

أبي قحافة فنزع منها ذنوبا أو ذنوبين، وفي نزعه

ضعف، والله يغفر له ضعفه، ثم استحالت غربا،

فأخذها عمر بن الخطاب، فلم أر عبقريا من الناس

ينزع نزع عمر حتى ضرب الناس بعطن).

٢ - النص

الخفي:

واستدل أهل

السنة الذين يذهبون إلى أن إمامة أبي بكر ثبتت

بالنص الخفي بالواقعة المشهورة، وهي:

ان الرسول

في أثناء مرضه أمر أن يؤم أبو بكر المسلمين في

الصلاة، والصلاة هي الإمامة الصغرى.

فأولى به

ان يكون هو صاحب الإمامة الكبرى إمامة المسلمين

دنيا ودينا.

ويؤخذ

عليهما:

أن

الاستدلال بالنص يتنافى وما ذهب اليه جمهورهم من أن

النبي (ص) لم يستخلف، ولم ينص على أحد بالخلافة.

وعليه:

لا ريب في

أنها اختلقت ليعارض بها النصوص الواردة في استخلاف

علي والنص عليه من قبل النبي (ص) بالإمامة.

٣ - الشورى:

وهو رأي

جمهور أهل السنة الذين يذهبون إلى أن رسول الله
ترك أمر الإمامة لاجتهاد المسلمين.
ورأى
المسلمون أن أبا بكر هو ثاني اثنين إذ هما في الغار،
وأول من آمن من

الرجال، ثم
رجل الصحبة الطويلة: وأخيرا عهد اليه الرسول
بالصلاة الإمامة الصغرى، فقاموا الأمر بأن تكون له
الإمامة الكبرى (١).

كانت هذه

مبررات اختياره للإمامة ومبايعته بها.

هذا ما

يذكره متأخرو علماء السنة، وبتعبير أدق: المعاصرون
منهم.

ولكن

التاريخ الكلامي أو العقائدي لقضية الإمامة أو
الخلافة، يقول في الحادثة وتبريرها غير هذا.

فقد جاء في

كتاب (الملل والنحل) للشهرستاني - وهو من أعلام

السنة - ما نصه: اختلف المهاجرون والأنصار فيها

(يعني الإمامة) فقالت الأنصار: منا أمير ومنكم

أمير، واتفقوا على رئيسهم سعد بن عبادة الأنصاري،

فاستدركه أبو بكر وعمر - رضي الله عنهما - في الحال

بان حضرا سقيفة بني ساعدة، وقال عمر: كنت أزور (٢) في

نفسي كلاما في الطريق، فلما وصلنا إلى السقيفة

أردت أن أتكلم فقال أبو بكر: مه (٣) يا عمر، فحمد

الله وأثنى عليه، وذكر ما كنت أقدره في نفسي كأنه

يخبر عن غيب، فقبل أن يشتغل الأنصار بالكلام مددت

يدي إليه فبايعته وبايعه الناس وسكنت الفتنة، ألا

إن بيعة أبي بكر كانت فلتة (٤)، وقى الله المسلمين

شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه، فأیما رجل بايع

رجلا من غير مشورة من المسلمين فإنهما تغرة (٥)

يجب أن يقتلا.

وانما سكنت

الأنصار عن دعواهم لرواية أبي بكر عن النبي (ص):

(الأئمة من قريش).

وهذه

البيعة هي التي جرت في السقيفة.

-
- (١) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ٢ / ٢٦ .
(٢) أزور: أحسن، انمق.
(٣) مه: اكفف.
(٤) فلتة: دون تدبر وتمهل.
(٥) تغرة: يقال: غرر بنفسه تغريرا وتغرة إذا عرضها للهلاك.

ثم لما عاد

إلى المسجد ائثال (١) الناس عليه وبايعوه عن رغبة،
سوى جماعة من بني هاشم، وأبي سفيان من بني أمية،
وأمر المؤمنين علي بن أبي طالب - رضي الله عنه
كان مشغولاً بما أمره النبي (ص) من تجهيزه ودفنه
وملازمة قبره من غير منازعة ولا مدافعة (٢).

وكما هو

واضح من النص هذا: أن الشورى لم تتحقق تاريخياً فلم
يكن في السقيفة اجتماع شامل أو على الأقل واف لمن له
حق المشورة وابداء الرأي ممن يعرفون باهل الحل
والعقد.

ولم يدر

بين من حضروا مشاورة ومفاوضة ومداورة في ترشيح من
يستحقها من المسلمين.

وانما كانت

مبادرة وكسب موقف من الشيخين (رض) لئلا تكون الإمامة
في الأنصار.

ومع كل هذا

وغيره استطاع مبدأ الشورى - بصفته النظرية لا
التطبيقية لأنه لم ير النور تطبيقياً - ان يهيمن على
الجو الفكري والعقائدي مدة خلافة الخلفاء الثلاثة.
وبدأت قوة

سيطرته وتأثيرها من قولة عمر: ان بيعة أبي بكر
كانت فلتة وقي الله المسلمين شرها فمن عاد إلى
مثلها فاقتلوه، فأیما رجل بايع رجلاً من غير مشورة
من المسلمين فإنهما تغرة يجب أن يقتلوا.. حتى لم
يستطع بنو هاشم - وهم رهط رسول الله - إثارة
الاحتجاج بالنص.

واستمرت

تغذية هذا المبدأ سياسياً خلال هذه المدة لئلا يكون
من علي وآل علي شيء يعترضه أو يعارضه، إلى أن تسلم
الإمام علي زمام الحكم بعد مقتل عثمان، فبرز
الاحتجاج منه بالنص.

ولعل أول
ما كان منه هذا عندما جمع الناس في (الرحبة) فقال:
(انشد الله كل

(١) انثال الناس: تدافعوا اليه وتكاثروا حوله.

(٢) ٢٤ / ١

وانظر أيضا: مقالات الاسلاميين للأشعري ص ٢.

امرئ مسلم
سمع رسول الله (ص) يقول يوم غدیر خم ما قال إلا قام
فشهد بما سمع، ولا یقم الا من رآه یعینیه وسمعه
بأذنیه) فقام ثلاثون صحابیا فیهم اثنا عشر بدریا
فشهدوا، أنه أخذہ بیده فقال للناس: أتعلمون انی
أولی بالمؤمنین من أنفسهم؟ قالوا: نعم، قال (ص): من
كنت مولاه فهذا مولاه، اللهم وال من والاه وعاد
من عاداه (١).

والی جانبہ
أثار (ع) فكرة التوضیح لما ینبغی أن یرکون علیه مبدأ
الشوری، وذلك فی کتابه إلى معاویة - الآتی نصه - .
وأراد بهذا
إلزام معاویة بما ألزم المسلمون به أنفسهم آنذاك،
وبخاصة أن الإمام (ع) ضمن کتابه ما جاء فی خطاب عمر
(رض) من أن الخارج عما انتهى الیه أمر الخلافة یقتل.
قال (ع):

أما بعد فان بیعتی بالمدينة لزمتمك وأنت بالشام،
لأنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر
وعثمان على ما بويعوا عليه، فلم يكن للشاهد أن
يختار ولا للغائب أن يرد، وانما الشورى للمهاجرين
والأنصار فإذا اجتمعوا على رجل فسموه إماما كان
ذلك رضا، فان خرج من أمرهم خارج بطعن أو رغبة ردوه
إلى ما خرج منه، فأن أبى قاتلوه على اتباعه غير سبيل
المؤمنين وولاه الله ما تولى ويصليه جهنم وساءت
مصيرا.

ثم یختم
الإمام کتابه هذا بقوله: واعلم بأنك من الطلقاء
الذين لا تحل لهم الخلافة ولا تعرض فیهم الشوری (٢).
وكان

الإمام (ع) یشیر بهذا إلى شرط الإمامة الأساسي الذي
جاء فی قوله تعالى (لا ینال عهدی الظالمین).
أدلة

الشيعة على إمامة علي:

-
- (١) انظر: المراجعات ١٩٤ - ١٩٥ - .
- (٢) الأدب السياسي ص ٧٥ نقلا عن وقعة صفيين ص ٢٩.

استدل

الشيعة على امامة علي بعدة نصوص منها:

١ - حديث

الغدِير:

وقد دون

هذا الحديث في غير كتاب من الكتب المعتمدة، وروي

بغير طريق من الطرق المختلفة صحاحا وحسانا

وسواها.

ونص على

تواتره غير واحد من الأعلام، من أحدثهم السيد

الطباطبائي قال: وأما حديث الغدير - أعني قوله (ص):

(من كنت مولاه فعلي مولاه) - فهو حديث متواتر منقول

من طرق الشيعة وأهل السنة بما يزيد على مئة طريق (١).

ونصه كما

أخرجه الإمام أحمد بن حنبل من حديث البراء بن عازب

(في ص ٢٨١ من الجزء الرابع من مسنده) من طريقين: قال:

كنا مع رسول الله (ص) فنزلنا بغدير خم فنودي فينا

الصلاة جامعة، وكسح لرسول الله (ص) تحت شجرتين،

فصلى الظهر، وأخذ بيد علي، فقال: أستم تعلمون أني

أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟

قالوا:

بلى.

قال: من

كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من ولاه، وعاد

من عاداه.

قال: فلقية

عمر بعد ذلك، فقال له: هنيئا يا بن أبي طالب أصبحت

وأمسيت مولى كل مؤمن ومؤمنة (١).

وتقرير

الاستدلال به:

يقول الشيخ

أبو علي الطبرسي: فأما وجه الاستدلال بخبر الغدير

ففيه طريقان:

أحدهما: أن
نقول: إن النبي قرر أمته في ذلك المقام على فرض
طاعته فقال: (ألست أولى بكم من أنفسكم) فلما أجابوه
بالاعتراف وقالوا: (بلى)، رفع بيد أمير

(١) الميزان
٥٩ / ٤ ولزيادة المعرفة في مستوى السند ودلالة المتن
يرجع إلى الجزء الأول من كتاب (الغدير) للشيخ
الأميني.
(٢) المراجعات ١٩٠.

المؤمنين
علي (ع) وقال عاطفا على ما تقدم: (من كنت مولاه فهذا
مولاه) - وفي روايات أخر (فعلي مولاه) - (اللهم وال من
والاه وعاد من عاداه، وانصر من نصره واخذل من
خذله)، فأتى عليه الصلاة والسلام بجملة يحتمل لفظها
معنى الجملة الأولى التي قدمها، وهو أن لفظة (مولى)
تحتمل معنى (أولى) وان كانت تحتمل غيره، فيجب ان
يكون أراد بها المعنى المتقدم على مقتضى استعمال
أهل اللغة.

وإذا كانت

هذه اللفظة تفيد معنى الإمامة بدلالة أنهم يقولون:
(السلطان أولى بإقامة الحدود من الرعية) و (المولى
أولى بعبده) و (ولد الميت أولى بميراثه من غيره)
وقوله سبحانه: (النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم) لا
خلاف بين المفسرين أن المراد: أنه أولى بتدبير
المؤمنين والأمر والنهي فيهم من كل أحد منهم.

وإذا كان

النبى أولى بالخلق من أنفسهم من حيث كان مفترض
الطاعة عليهم وأحق بتدبيرهم وأمرهم ونهيهم وتصرفهم
بلا خلاف، وجب أن يكون ما أوجبه لأمير المؤمنين (ع)
فيكون أولى بالمؤمنين من حيث إن طاعته مفترضة عليهم
وأمره ونهيه مما يجب نفوذه فيهم، وفرض الطاعة يتحقق
بالتدبير من هذا الوجه لا يكون الا للنبى أو
الإمام، فإذا لم يكن (ع) نبيا وجب أن يكون إماما.

وأما

الطريقة الأخرى في الاستدلال بهذا الخبر فهي: أن لا
نبى الكلام على المقدمة، ونستدل بقوله: (من كنت
مولاه) من غير اعتبار ما قبله، فنقول:

معلوم أن

النبى أوجب لأمير المؤمنين أمرا كان واجبا له لا
محالة، فيجب أن يعتبر ما تحتمله لفظة (مولى) من
الأقسام وما يصح كون النبى مختصا به منها وما لا
يصح وما يجوز أن يوجبه لغيره في تلك الحالة، وما لا

يجوز.
وجميع ما
تحتمله لفظة (مولى) ينقسم إلى أقسام:
منها لم لم
يكنه عليه الصلاة والسلام، وهو (المعتق) و (الحليف)
لأنه لم يكن حليفا لأحد، والحليف: الذي يحالف
قبيلة وينسب إليها، ليتعزز بها.
ومنها ما
كان عليه السلام - ومعلوم لكل أحد - أنه لم يردّه، وهو
:

(الجار)

و (الصهر) و (ابن العم).

ومنها ما

كان، ومعلوم بالدليل أنه لم يرده، وهو: (ولاية الدين) والنصرة فيه والمحبة.

ومما يدل

على أنه لم يرد ذلك أن كل عاقل يعلم من دينه وجوب موالاتة المؤمنين بعضهم بعضا، وبذلك نطق القرآن، وكيف يجوز أن يجمع ذلك الجمع العظيم في مثل تلك الحال ويخطب على المنبر المعمول من الرحال ليعلم الناس من دينه ما يعلمونه ضرورة.

ومنها ما

كان حاملا له، ويجب أن يريده وهو (الأولى بتدبير الأمة وأمرهم ونهيهم)، لأننا إذا أبطنا جميع الاقسام، وعلمنا أنه يستحيل أن يخلو كلامه من معنى أو فائدة، ولم يبق الا هذا القسم فيجب أن يريده.

وقد بينا

أن كل من كان بهذه الصفة فهو الامام المفترض الطاعة، وأما استيفاء الكلام فيه ففي الكتب

الكبار (١).

ان عقد

الولاية العامة التي تعني الإمامة لعلي (ع) من قبل رسول الله (ص) كان امثالا منه (ص) لوحي نزل عليه في (غدير خم) وهو قوله تعالى: (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس ان الله لا يهدي القوم الكافرين) - المائدة ٦٧ - .

ففي (أسباب

النزول) روى أبو الحسن الواحدي بسنده عن أبي سعيد الخدري: قال: نزلت هذه الآية (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) يوم غدير خم في علي بن أبي طالب رضي الله عنه (١).

والآية

صريحة في أمر الله رسوله الكريم بتبليغ وحي انزل
اليه من ربه.
كما انها
ظاهرة بأن هذا كان بعد تمام تبليغه الرسالة الإلهية
التي أعلن عن اكمالها

(١) إعلام الورى ١٦٩ - ١٧٠.

(٢) ص ١٥٠.

وتمامها

يوم عرفة قبل وصوله (ص) إلى غدِير خم بقوله تعالى: (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً) - المائدة - ٣ - .

وظاهرة

أيضاً في أن ذلك الأمر حكم جزئي، وذلك لأن الرسالة لأنها تبليغ لعموم الناس حتى قيام الساعة تحتوي الأحكام الكلية، ومن تلكم الأحكام الكلية حكم الإمامة الذي أفدناه من آية (اني جاعلك للناس إماماً)، فيكون الأمر الجزئي هنا هو تطبيق حكم الإمامة على الشخص المؤهل لها.

ويؤيد هذا

ويؤكد قوله تعالى: (والله يعصمك من الناس)، لأن الناس - وهم العامة هنا - قد لا يتورعون من توجيه الاتهام إلى النبي (ص) بالمحاباة لابن عمه، وربما حاول من له طمع في الخلافة إفساد الأمر على الرسول (ص)، فأعطاه تعالى هذا الضمان بحفظه مما قد يلاقه من الناس حين قيامه بمهمة عقد الولاية لعلي ونصبه اماماً للمسلمين.

ففي تفسير

العياشي عن أبي صالح عن ابن عباس وجابر بن عبد الله : قال: أمر الله تعالى نبيه محمداً أن ينصب علياً علماً في الناس ليخبرهم بولايته فتخوف رسول الله (ص) أن يقولوا حابي ابن عمه وأن يطعنوا في ذلك عليه، قال: فأوحى الله إليه هذه الآية (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس) فقام رسول الله (ص) بولايته يوم غدِير خم (١).

يقول

الدكتور النشار بعد حديثه عن حديث الدار: ثم هناك الحديث الهام حديث الغدير والذي اتخذته الشيعة سنداً لأحقية علي الكاملة في خلافة المسلمين بعد رسول الله.

فقد خرج
النبي (ص) من مكة بعد حجة الوداع، وفي الطريق نزل
عليه الوحي (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك
وان لم تفعل فما بلغت رسالته) - آية ٦٧ سورة ٥ -، وكان
النبي عند غدِير خَم، فأمر بالدرجات وجمع الناس في
يوم قَائِظ شديد

(١) الميزان ٤ / ٥٣.

القيظ ودعا

عليا إلى يمينه، وخطب فقال: لقد دعيت إلى ربي واني
مغادر كم من هذه الدنيا واني تارك فيكم الثقلين:
كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ثم أخذ بيد علي
ورفعها وقال يا أيها الناس أأست أولى منكم
بأنفسكم؟ قالوا: بلى، قال: من كنت مولاه فعلي
مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر
من نصره واخذل من خذله وأدر الحق معه حيثما دار،
فقال عمر: بخ بخ، أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن
ومؤمنة، ثم عاد الرسول إلى خيمته ونصب لعلي أخرى
بجانبتها، وأمر المسلمين أن يبايعوه بالإمامة،
وسلموا له بإمرة المؤمنين جميعا رجالا ونساء (١).
هذا هو

حديث غدِير خم الذي اعتقده الشيعة سندا صريحا لهم
في القول بامامة علي، وقد اعترف أهل السنة جزئيا
بصحة هذا الحديث وأولوه بان المقصود من (الولاية)
هنا الولاية الروحية، بل إننا نرى الحسن البصري إمام
التابعين - يعلن أن عليا رباني هذه الأمة.

أما السلف

من الحنابلة المتقدمين فقد أولوا الموالاتة بعدم
الكراهية، وانكر السلف المتأخرون الحديث إنكارا
تاماً.

ومن العجب

أن السلف الذين يكرهون التأويل وينكرونه، يؤلون
هنا (٣).

ومن الواضح

أن هذا التأويل كان بتأثير عوامل سياسية، لان
الاعتراف بان ظاهر الحديث يدل على الإمامة الإلهية
لازمه إلزام من لا يعتقد بمؤداه بالمخالفة الشرعية.
يقول أبو

القاسم البجلي المعتزلي: لو نازع علي عقيب وفاة
رسول الله (ص) وسل سيفه لحكمتنا بهلاك كل من خالفه
وتقدم عليه، كما حكمتنا بهلاك من نازعه حين أظهر

نفسه، ولكنه مالك الأمر وصاحب الخلافة، إذا طلبها
وجب علينا القول بتفسيق من ينازعه فيها، وإذا أمسك
عنها وجب علينا القول بعدالة من اغضى له عليها،
وحكمه في ذلك حكم رسول الله (ص)، لأنه قد ثبت عنه في
الأخبار الصحيحة أنه

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ٢ / ٢٧ - ٢٨ نقلا عن منهاج
السنة لابن تيمية ٤ / ٨١ وحياة القلوب للمجلسي ٣٣٩.
(٢) م. ن.

قال: (علي

مع الحق، والحق مع علي، يدور معه حيثما دار)، وقال له غير مرة: (حربك حربي، وسلمك سلمتي) (١).

مع أن

اقتران الولاية لعلي بولاية النبي في الحديث الشريف المذكور دليل على أنها أعم من الولاية الروحية، لأن ولاية النبي على الأنفس تعني السلطة التنفيذية إذ لا معنى أن يكون النبي وليا على الأنفس روحيا.

٢ - حديث

الكتاب:

ونصه: لما

احتضر رسول الله (ص) وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب، قال النبي (ص): هلم اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده، فقال عمر: ان النبي قد غلب عليه الوجع، وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله، فاختلف أهل البيت فاختمصموا، منهم من يقول: قربوا يكتب لكم النبي كتابا لن تضلوا بعده، ومنهم من يقول ما قال عمر، فلما أكثروا اللغو والاختلاف عند النبي، قال لهم رسول الله (ص): قوموا.

فكان ابن

عباس يقول: ان الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغطهم (٢).

قال السيد

شرف الدين تعليقا عليه: وهذا الحديث مما لا كلام في صحته ولا في صدوره، وقد رواه البخاري في عدة مواضع من صحيحه، وأخرجه مسلم في آخر الوصايا من صحيحه أيضا، ورواه أحمد من حديث ابن عباس في مسنده، وسائر أصحاب السنن والخبار (٣).

وأنت إذا

تأملت في قوله (ص): (هلم اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده) وقوله في حديث الثقلين: (اني تارك فيكم ما إن

تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتي

-
- (١) الأصول العامة للفقهاء المقارن ١٧٧ نقلا عن شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١ / ٢١٢ .
(٢) المراجعات ٢٧٢ .
(٣) م . ن .

أهل بيتي)
تعلم أن المرمى في الحديثين واحد، وانه (ص) أراد في مرضه ان يكتب لهم تفصيل ما أوجبه عليهم في حديث الثقلين.

وانما عدل

عن ذلك لان كلمتهم تلك التي فاجأوه بها اضطرته إلى العدول، إذ لم يبق بعدها أثر لكتابة الكتاب سوى الفتنة والاختلاف من بعده في أنه هل هجر فيما كتبه العياذ بالله - أو لم يهجر، كما اختلفوا في ذلك وأكثروا اللغو نصب عينيه، فلم يتسن له يومئذ أكثر من قوله لهم: (قوموا) - كما سمعت -، ولو أصر فكتب الكتاب للحواء في قولهم هجر ولاوغل أشياعهم في اثبات هجره - والعياذ بالله - فسطروا به أساطيرهم، وملاؤا طواميرهم ردا على ذلك الكتاب وعلى من يحتج به. لهذا اقتضت

حكيمته البالغة أن يضرب (ص) عن ذلك الكتاب صفحا لئلا يفتح هؤلاء المعارضون وأولياؤهم بابا إلى الطعن في النبوة - نعوذ بالله وبه نستجير - وقد رأى (ص) أن عليا وأولياءه خاضعون لمضمون ذلك الكتاب، سواء عليهم أكتب أم لم يكتب، وغيرهم لا يعمل به ولا يعتبرونه لو كتب، فالحكمة - والحال هذه توجب تركه إذ لا أثر له بعد تلك المعارضة سوى الفتنة كما لا يخفى (١).

أئمة

الإمامية:

وتتسلسل

الإمامة عند الشيعة الإمامية في اثني عشر اماما،

وهم:

١ - علي بن

أبي طالب ت ٤٠ هجري

٢ - الحسن بن

علي ت ٥٠ هجري

٣ - الحسين

بن علي ت ٦١ هجري
٤ - علي بن
الحسين زين العابدين ت ٩٤ هجري
٥ - محمد بن
علي الباقر ت ١١٤ هجري
٦ - جعفر بن
محمد الصادق ت ١٤٨ هجري

(١) المراجعات ٢٧٥ - ٢٧٦.

٧ - موسى بن
جعفر الكاظم ت ١٨٣ هجري

٨ - علي بن
موسى الرضا ت ٢٠٣ هجري

٩ - محمد بن
علي الجواد ت ٢٢٠ هجري

١٠ - علي بن
محمد الهادي ت ٢٥٤ هجري

١١ - الحسن
بن علي العسكري ت ٢٦٠ هجري

١٢ - محمد بن
الحسن المهدي و ٢٥٥ هجري

واستدلوا

على امامتهم بنصوص ذكرت في كتب الحديث وكتب
الإمامة، تضمن بعضها النص على الاثني عشر، وبعضها
النص على كل فرد بخصوصه.

ومن هذه

النصوص ما هو متواتر لفظاً، ومنها ما هو متواتر

معنى.

والمبدأ

المستخلص منها: أن معرفة الامام تتم بنص السابق على
اللاحق.

وبالإضافة

إلى ما ذكره من نص النبي (ص) على الجميع بأسمائهم،
والى ما ذكرته أعلاه من نصه (ص) على ابن عمه علي بن
أبي طالب (ع) بالخصوص استدلوا بما رواه أهل السنة في
صحاحهم ومسانيدهم عن النبي (ص) من أنه (ص) نص على أن
الأئمة اثنا عشر وكلهم من قريش.

ففي رواية

البخاري: اثنا عشر أميراً كلهم من قريش.

وفي رواية

مسلم: اثنا عشر خليفة كلهم من قريش.

ومثلها

رواية الترمذي وابن حجر والحاكم (١).

وفي رواية

أحمد بن حنبل عن مسروق، قال: كنا جلوسا عند عبد
الله بن مسعود، وهو يقرئنا القرآن، فقال له رجل:
يا أبا عبد الرحمن هل سألتم رسول الله (ص): كم يملك
هذه الأمة من خليفة؟

(١) سيرة الأئمة الاثني عشر ١ / ٣٦ - ٣٧.

فقال عبد الله: ما سألتني عنها أحد منذ قدمت العراق قبلك.

ثم قال:

نعم، ولقد سألتنا رسول الله (ص)، (فقال): اثنا عشر كعدة نقيب بني إسرائيل (٢).

يقول

استاذنا السيد محمد تقي الحكيم: والذي يستفاد من هذه الروايات:

١ - ان عدد

الأمراء أو الخلفاء لا يتجاوز الاثني عشر، وكلهم من قریش.

٢ - وان

هؤلاء الامراء معينون بالنص، كما هو مقتضى تشبيههم بنقيب بني إسرائيل لقوله تعالى: (ولقد أخذنا ميثاق بني إسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا).

٣ - ان هذه

الروايات افترضت لهم البقاء ما بقي الدين الاسلامي، أو حتى تقوم الساعة، كما هو مقتضى رواية مسلم السابقة، وأصرح من ذلك روايته الأخرى في نفس الباب: لا يزال هذا الامر في قریش ما بقي من الناس اثنان.

وإذا صحت

هذه الاستفادة فهي لا تلتئم الا مع مبنى الامامية في عدد الأئمة وبقائهم وكونهم من المنصوص عليهم من قبله (ص)، وهي منسجمة جدا مع حديث الثقلين وبقائهما حتى يرثا عليه الحوض.

وصحة هذه

الاستفادة موقوفة على أن يكون المراد من بقاء الأمر فيهم بقاء الإمامة والخلافة - بالاستحقاق - لا السلطة الظاهرية.

لأن

الخليفة الشرعي خليفة يستمد سلطته من الله، وهي في حدود السلطة التشريعية لا التكوينية، لان هذا

النوع من السلطة هو الذي تقتضيه وظيفته كمشرع، ولا
ينافي ذلك ذهاب السلطنة منهم في واقعها الخارجي
لتسلط الآخرين عليهم.

على أن

الروايات تبقى بلا تفسير لو تخلينا عن حملها على
هذا المعنى، لبداهة أن السلطة الظاهرية قد تولاهما
من قریش أضعاف أضعاف هذا العدد، فضلا عن انقراض
دولهم وعدم النص على أحد منهم - أمويين وعباسيين باتفاق المسلمين.

(١) الأصول العامة ١٧٨.

ومن الجدير بالذكر أن هذه الروايات كانت مأثورة في بعض الصحاح والمسانيد قبل ان يكتمل عدد الأئمة، فلا يحتمل أن تكون من الموضوعات بعد اكتمال العدد المذكور، على أن جميع روايتها من أهل السنة ومن الموثوقين لديهم. ولعل حيرة

كثير من العلماء في توجيه هذه الأحاديث وملاءمتها للواقع التاريخي، كان منشؤها عدم تمكنهم من تكذيبها، ومن هنا تضاربت الأقوال في توجيهها وبيان المراد منها.

والسيوطي بعد أن أورد ما قاله العلماء في هذه الأحاديث المشككة خرج برأي غريب نوره هنا تفككة للقراء، وهو : (وعلى هذا فقد وجد من الاثني عشر: الخلفاء الأربعة والحسن ومعاوية وابن الزبير وعمر بن عبد العزيز وهؤلاء ثمانية ويحتمل ان يضم إليهم المهدي من العباسيين، لأنه فيهم كعمر بن عبد العزيز في بني أمية، وكذلك الظاهر لما أويته من العدل، وبقي الاثنان المنتظران أحدهما: المهدي لأنه من أهل بيت محمد) ولم يبين المنتظر الثاني، ورحم الله من قال في السيوطي: انه حاطب ليل (١).

وما يقال عن السيوطي، يقال عن ابن روزبهان في دره على العلامة الحلي، وهو يحاول توجيه هذه الأحاديث (٢). والحقيقة أن هذه الأحاديث لا تقبل توجيهها إلا على مذهب الإمامية في أئمتهم. واعتبارها

من دلائل النبوة في صدقها عن الاخبار بالمغيبات، أولى من محاولة إثارة الشكوك حولها كما صنعه بعض الباحثين المحدثين متخطيا في ذلك جميع الاعتبارات العلمية، وبخاصة بعد أن ثبت صدقها بانطباقها على الأئمة الاثني عشر (ع) (٣).

أئمة السنة

:

أما السنة

فتتسلسل الإمامة عند جمهورهم بالخلفاء الراشدين
والحكام الأمويين

(١) الأصول العامة ١٨٠ نقلا عن أضواء على السنة المحمدية ٢١٢.

(٢) م. ن عن دلائل الصدق ٢ / ٣١٥.

(٣) م. ن.

والحكام
العباسيين وبمن ولي أمر حكمهم تحت عنوان الخلافة
وإمرة المؤمنين.

أئمة

الزيدية:

وذهب

الزيدية إلى أن الإمامة في علي والحسين من بعده،
ثم في أهل البيت من بعدهما لقوله (ع): الأئمة في
قريش في هذا البطن من هاشم، ولاجماع أهل البيت على
ذلك.

وتسلسلت

الإمامة عندهم كالتالي:

١ - علي بن

أبي طالب ت ٤٠ هجري

٢ - الحسن بن

علي ت ٥٠ هجري

٣ - الحسين

بن علي ت ٦١ هجري

٤ - الحسن بن

الحسن ت ٨٠ هجري

٥ - زيد بن

علي ت ١٢٢ هجري

٦ - يحيى بن

زيد ت ١٢٦ هجري

٧ - محمد

النفس الزكية ت ١٤٥ هجري

٨ - إبراهيم

بن عبد الله ت ١٤٥ هجري

٩ - إبراهيم

بن الحسن المثنى ت ١٤٥ هجري

١٠ - يحيى بن

عبد الله بن الحسن المثنى ت ١٧٥ هجري

١١ - إدريس

بن عبد الله بن الحسن المثنى ت ١٧٥ هجري

١٢ - محمد بن

طباطبات ١٩٩ هجري

١٣ - محمد بن

سليمان بن داود بن الحسن المثنى ت ٢٠٠ هجري

١٤ - إدريس

بن إدريس ت ٢١٤ هجري

واستمرت الإمامة بعد هؤلاء - ولا تزال - وفق الشروط التالية:

١ - النسب

الحسني أو الحسيني.

٢ - الدعوة.

٣ - الثورة.

ولمعرفة

بقية أئمتهم حتى سقوط دولة آل حميد الدين في اليمن سنة ١٩٦٢ م يرجع إلى كتاب (الزيدية) للدكتور احمد محمود صبحي ص ٥٨٧ تحت عنوان (سلسلة أئمة الزيدية). ويقول

السيد احمد حسين شرف الدين الزيدي المعاصر: وأجمعت الزيدية على أن معرفة الإمام علي واجبة على كل مكلف.

أما في حكم

من تقدمه من الخلفاء الثلاثة فزيدية اليمن لا تنكر عليهم شيئاً في ذلك لجواز قيام المفضول عند وجود الأفضل للمصلحة ولمبايعة علي لهم.

ومنهم من

يوقف تخطئتهم على علمهم، أي انهم إذا كانوا غير عالمين باستحقاقه دونهم بعد التحري فلا إثم عليهم وان أخطأوا، لأن كل مجتهد مصيب، وإلا فخطئتهم كبيرة، وهذا هو قول الإمام القاسم بن محمد في كتابه (الأساس).

أما

الجارودية والصالحية - وهما من فرق الزيدية، وقد ظهرت بالعراق - فتقولان بأن الأمة ضلت وكفرت في تركها بيعته، ولم يخطئوا أبا بكر وعمر لسكوت الإمام علي

(١).

أئمة

الإسماعيلية:

وأما أئمة

الإسماعيلية فيتسلسلون كالتالي:

أ - الأئمة
الظاهرين:
١ - علي بن
أبي طالب

(١) تاريخ الفكر الاسلامي في اليمن ١٦٢.

٢ - الحسن بن

علي

٣ - الحسين

بن علي

٤ - علي بن

الحسين زين العابدين

٥ - محمد بن

علي الباقر

٦ - جعفر بن

محمد الصادق

٧ - إسماعيل

بن جعفر الصادق ت ١٤٥ هجري

ب - الأئمة

المستورون:

١ - محمد بن

إسماعيل ت ١٨٣ هجري

٢ - عبد

الله الرضا بن محمد بن إسماعيل

٣ - أحمد بن

عبد الله بن محمد بن إسماعيل

٤ - الحسين

بن أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل

٥ - علي بن

الحسين بن أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل

٦ - عبيد

الله المهدي الفاطمي ت ٣٢٢ هجري

الأئمة عند

الأباضية:

وذهبت

الأباضية إلى وجوب الإمامة في المجتمع الاسلامي كما ألمحت -، واستدلوا على

ذلك:

بأن إقامة

الحدود واجبة في الشريعة الاسلامية، وهي لا تقام

الا بالأئمة وولاتهم.
وذهبوا إلى
عدم قصر الإمامة على قريش، لأن الناس سواسية أمام
الله، وقد خلقهم من نفس واحدة، فلا تمييز بين
أبناء المسلمين لهذا المنصب، وذلك لقوله (ص): (إن
أمر عليكم عبد حبشي مجدوع الانف فاسمعوا وأطيعوا
ما أقام فيكم كتاب الله).

والطريق

لتنصيب الامام عندهم هو الاختيار والبيعة.

وتبدأ

الإمامة بعد الرسول عندهم بابي بكر الصديق (رض)
لاستخلاف الرسول له في الصلاة ولاجماع الصحابة على
خلافته.

وصححوا من

بعد خلافة عمر بن الخطاب (رض) لاجماع الصحابة
أيضا (١).

وتوقفوا

كالخوارج في خلافة الصهرين عثمان وعلي ومن بعدهما
من الأمويين والعباسيين.

وكانت لهم

امامتهم الخاصة في (عمان) منذ القرن الثالث الهجري،
ولا تزال قائمة حتى الآن.

والاباضيون

يؤكدون في الكثير من كتبهم على أنهم ليسوا من
الخوارج وان التقوا معهم في بعض العقائد.

ويؤكدون

أيضا على أنهم يحترمون الصهرين ويقولون
بعدالتهما، لأن التخطئة - كما يقولون - لا تستلزم
التفسيق أو التكفير.

العصمة

اشترط

الامامية والإسماعيلية عصمة الامام.

قال

العلامة الحلي: يجب أن يكون (الامام) معصوما،
والا لزم التسلسل.

والتالي

باطل.

فالمقدم

مثله.

بيان

الشرطية:
ان العلة
المقتضية لوجوب نصب الإمام جواز الخطأ على المكلف.

(١) دراسات اسلامية في الأصول الأباضية ١١٨ - ١١٩.

فلو جاز عليه الخطأ لوجب افتقاره إلى إمام آخر ليكون لطفاً له وللأمة أيضاً، ويتسلسل (١).

وفي هدي آية (اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين) يكون نص تعيين الامام هو نفسه دليل أنه معصوم، لأن الإمامة - كما هو صريح الآية عهد الله الذي لا يعهد به لظالم. والى هذا

يشير الإمام زين العابدين (ع) بقوله: (الامام منا لا يكون الا معصوما، وليست العصمة في ظاهر الخلقة فتعرف، ولذلك لا يكون الا منصوصا).

واستدلوا أيضا بآية التطهير (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا) - الأحزاب ٣٣ - بتقريب أن

المراد من الرجس الذنوب، ذلك أن الرجس: القدر حسا أو معنى، ويطلق على ما يستقبح في الشرع والفطر السليمة (٣).

والمراد ب (أهل البيت): علي وفاطمة والحسن والحسين، لحديث الكساء المروي عن أم سلمة (رض): قالت: نزلت هذه الآية في بيتي (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا) وفي البيت سبعة: جبريل وميكائيل وعلي وفاطمة والحسن والحسين (رض) وأنا على باب البيت.

قلت: أأست

من أهل البيت؟

قال (ص):

إنك إلى خير، إنك من أزواج النبي (٣)، ولحديث المباهلة المروي في صحيح مسلم ٧ / ١٢١: لما نزلت هذه الآية (فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم ونساءنا ونساءكم...) دعا رسول الله عليا وفاطمة وحسنا وحسينا، فقال: اللهم هؤلاء أهلي (٤).

-
- (١) نهج المسترشدين ٥٨ .
(٢) معجم ألفاظ القرآن الكريم، مادة: رجس.
(٣) الأصول العامة ١٥٥ نقلا عن الدر المنثور ٥ / ١٩٨ .
(٤) الأصول العامة ١٧٥ .

وبوحدة

الملاك تعم الآية بمؤداها سائر الأئمة التسعة.

وجاء في

كتاب (نظرية الإمامة) للدكتور احمد محمود صبحي ص ١٦،

نقلا عن كتاب (الوشية) لموسى جار الله ما نصه:

نحن فقهاء أهل السنة والجماعة نعتبر سيرة الشيخين

الصديق والфарوق أصلا تعادل سنة النبي الشارع في

اثبات الأحكام الشرعية في حياة الأمة وإدارة

الدولة.

وان

الخلافة الراشدة معصومة عصمة الرسالة.

وذهب

محدثوهم إلى القول بعصمة الصحابة وأن كبائرهم

صغائر (١).

والمعروف

عند أهل السنة وكذلك الزيدية والأباضية اشترط

عدالة الامام.

واختلفوا

في أمر الخروج عليه إذا ظهر منه ما يثبت انتفاء

العدالة، فقال الزيدية والأباضية بالخروج عليه.

وقال

الحنابلة من أهل السنة بحرمة الخروج عليه، قال أبو

الحسن الأشعري (الحنبلي المذهب): ونرى الدعاء

لأئمة المسلمين بالصلاح والاقرار بإمامتهم وتضليل

من رأى الخروج عليهم إذا ظهر منهم ترك الاستقامة،

وندين بترك الخروج عليهم بالسيف (٢).

(١) انظر: مقالة (التعريف بالعواصم والقواصم) لبسام عبد

الوهاب الجابي، مجلة البصائر، العدد الخامس ص ١٢٣.

(٢) الإبانة ١١.

المعاد
تعريفه
دليله

(٣٢١)

تعريفه:

المعاد لغة - مصدر عاد يعود، يقال: عاد يعود عودا ومعادا - بفتح ميمه - .

وأصله

(معود) على زنة (مفعل) قلبت واوه ألفا، وقد جاء على أصله في حديث علي (ع): والحكم الله، والمعود اليه يوم القيامة.

قال ابن

الأثير: هكذا جاء (المعود) على الأصل، وهو (مفعل) من عاد يعود، ومن حق أمثاله أن تقلب واوه ألفا كالمقام والمراح، ولكنه استعمله على الأصل وصيغة

(مفعل) ومقلوبها تستعمل في اللغة مصدرا - وهو ما يعرف بالمصدر الميمي - واسم زمان واسم مكان.

ومعنى عاد

يعود معادا: رجع يرجع رجوعا، إذا أريد به المصدر، ومرجعا إذا أريد به المصدر الميمي أو الزمان أو المكان.

وقد ورد

استعماله في القرآن الكريم في الآية (ان الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد) - القصص ٥٨ - .

كما ورد

استعماله في الحديث، ومنه: (وأصلح لي آخرتي التي فيها معادي).

وعرفه

اللغويون بقولهم: المعاد: كل شئ اليه المصير.

وفي ضوئه:

قالوا: الآخرة معاد الناس لان إليها مصيرهم.

وهو كمصطلح

يراد به البعث يوم القيامة، مأخوذ من قوله تعالى:

(وهو الذي

يبدأ الخلق

ثم يعيده) - الروم ٢٧ - .

ففي (لسان

العرب) - مادة: عود - قال الأزهرى: بدأ الله الخلق إحياء ثم يميتهم ثم يعيدهم أحياء كما كانوا، قال الله عز وجل (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده)، وقال: (انه هو يبدئ ويعيد) - البروج ١٣ - فهو سبحانه وتعالى الذي يعيد الخلق بعد الحياة إلى الممات في الدنيا، وبعد الممات إلى الحياة يوم القيامة.

و عرف

المعاد كلاميا بأنه الوجود الثاني للأجسام

واعادتها بعد موتها وتفرقتها (١).

ونص في

التعريف على إعادة الأجسام، أي على المعاد الجسماني أو البدني ردا على ما ذهب اليه الفلاسفة القائلون بان المعاد الجسماني محال لاستلزامه إعادة المعدوم.

واستدلوا

على ذلك بان المعاد لا يكون معادا بعينه الا إذا

أعيد بجميع عوارضه التي منها الوقت.

ولازم هذا

أن يعاد في وقته الأول.

وكل ما وقع

في وقته الأول فهو مبتدأ.

فيكون

حينئذ مبتدأ من حيث إنه معاد.. هذا خلف (٢).

وأجاب عنه

الإيجي بقوله:

الجواب:

انما اللازم إعادة عوارضه المشخصة، والوقت ليس

منها ضرورة أن زيدا الموجود في هذه الساعة هو

الموجود قبلها بحسب الأمر الخارجي.

وما يقال:

أنا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا
الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان،
فأمر وهمي، والتغاير إنما هو بحسب الذهن دون
الخارج.
ويحكى أنه
وقع هذا البحث لابن سينا مع أحد تلامذته وكان مصرا
على التغاير،

(١) النافع يوم الحشر ٨٦.

(٢) انظر: المواقف ٣٧١.

فقال له:

إن كان الأمر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لأنني غير من كان يباحثك، فبهت وعاد إلى الحق، واعترف بعدم التغيرات في الواقع.

ولئن سلمنا

أن الوقت داخل في العوارض وأنه معاد بوقته الأول، فلم قلتهم: إن الواقع في وقته الأول يكون مبتدأ، وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن وقته معادا معه (١).
دليله:

واستدلوا

لإثبات المعاد الجسماني بالعقل والنقل من وجوه:

١ - إمكان

حشر الأجسام.

ويقوم على

مقدمتين هما:

أ - ان

الله تعالى قادر على كل مقدور.

ب - ان

الله تعالى عالم بكل معلوم.

ولهذا

كان الكتاب العزيز قد اشتمل على إثبات المعاد البدني في عدة مواضع، وكل موضع حكم فيه بإثباته قرره بين هاتين المقدمتين (٢).
أما

افتقاره إلى القدرة فظاهر، إذ الفعل الاختياري إنما يصح بها وأما افتقاره إلى العلم، فلأن الأبدان إذا تفرقت وأراد الله تعالى جمعها وجب أن يرد كل جزء إلى صاحبه، وإنما يتم ذلك بعلمه تعالى بالاجزاء وتناسبها بحيث لا يؤلف جزءا من بدن زيد مع جزء من بدن عمرو (٣).

ويقرر

الفاضل المقداد الاستدلال بالتالي: أما امكانه

فلأن أجزاء الميت قابلة للجمع وإفاضة الحياة

عليها، والا لما اتصف بها من قبل.

(١) المواقف ٣٧١ - ٣٧٢.

(٢) نهج المسترشدين ٧٣.

(٣) م. ن.

والله
تعالى عالم بأجزاء كل شخص لما تقدم من أنه عالم بكل
المعلومات وقادر على جمعها، لان ذلك ممكن والله
قادر على كل الممكنات، فثبت أن إحياء الأجسام
ممكن (١).

وبعد ثبوت

الامكان ينتقل في الاستدلال على الوقوع إلى
النقل، وقد دل عليه القرآن الكريم والحديث الشريف
دلالة ارتفعت به إلى مستوى الضروري الديني، بما
يشفع لنا في عدم عرض الوفرة الوافرة من نصوص الكتاب
والسنة في هذا الموضوع.

٢ - وجود

التكليف يستلزم البعث.

يقول

الفاضل المقداد في بيانه: لو لم يكن المعاد حقا
لقبح التكليف.

والتالي

باطل.

فالمقدم

مثله.

بيان

الشرطية: ان التكليف مشقة مستلزمة للتعويض عنها،
فان المشقة من غير عوض ظلم.

وذلك العوض

ليس بحاصل في زمان التكليف، فلا بد حينئذ من دار
أخرى يحصل فيها الجزاء على الاعمال، والا لكان
التكليف ظلما، وهو قبيح تعالى الله عنه (٢).

٣ - اجماع

المسلمين على ذلك.

٤ - الآيات

القرآنية، ومنها:

(وضرب لنا

مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل

يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم) - يس ٧٨
و ٧٩ - .

(١) النافع يوم الحشر ٨٧ .

(٢) م. ن ٨٦ ، ٨٧ .

(منها)
خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى) - طه
٥٥ - .

(كما)
بدأنا أول خلق نعيده) - الأنبياء ١٠٤ - .
(فسيقولون
من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة) الاسراء - ٥١ - .
(انه يبدؤ

الخلق ثم يعيده) - يونس ٤ - .
(الله
يبدؤ الخلق ثم يعيده ثم اليه ترجعون) - الروم ١١ - .
ومسك

الختام أن نتلو معا وصية الامام أمير المؤمنين
لابنه الحسن - عليهما السلام - :

فتفهم يا
بني وصيتي، واعلم أن مالك الموت هو مالك الحياة،
وأن الخالق هو المميت، وأن المميت هو المعيد، وأن
المبتلي هو المعافي، وأن الدنيا لم تكن لتستقر إلا
على ما جعلها الله عليه من النعماء والابتلاء،
والجزاء في المعاد.

والحمد
لله رب العالمين