

الكتاب: محاضرات في الإلهيات

المؤلف: الشيخ جعفر السبحاني

الجزء:

الوفاء: معاصر

المجموعة: من مصادر العقائد عند الشيعة الإمامية

تحقيق:

الطبعة:

سنة الطبع:

المطبعة:

الناشر: مؤسسة الإمام الصادق (ع) . قم

ردمك:

ملاحظات:

محاضرات في الإلهيات
لسماحة العلامة المحقق الشيخ جعفر السبحاني
" دام ظله "

تلخيص
الشيخ علي الرباني الكلپايگاني
مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

علم الكلام

رائد الفطرة الإنسانية

الالتفات إلى ما وراء الطبيعة انجذاب طبيعي وميل فطري بشري، يظهر في كل فرد من أفراد النوع البشري من أوائل شبابه، ومطلع عمره ما دامت مرآة تلك الفطرة نقية صافية لم تنكسف بآراء بشرية غير نقية. وذلك الالتفات والانجذاب نعمة كبيرة من نعم الله سبحانه على العباد، حيث يدفعهم نحو مبدأ هذا الكون وصانعه ومنشئه، وما يترتب على ذلك من مسائل حيوية.

ولكن هذا الانجذاب إنما يجديه إذا خضع لتربية الأنبياء ورعايتهم، وصار مشفوعاً بالدليل والبرهان، إذ حينذاك يصبح هذا الانجذاب كشجرة مباركة (تؤتي أكلها كل حين)، ولا تضععها العواصف مهما كانت شديدة قالعة.

وأما إذا ترك حتى استغلته الأهواء والآراء المنحرفة، انطفأت هذه الشعلة المقدسة واختفت تحت ركام من الأوهام والخرافات. ولأجل ذلك يجب على القائمين على شؤون التربية أن يطعموا الفطرة البشرية بالبراهين العقلية القاطعة الساطعة التي هدانا إليها الذكر الحكيم والأحاديث الصحيحة الشريفة، وما أنتجت الأبحاث الفكرية طوال العصور والأزمنة في الأوساط الدينية.

ومن هنا عمد أئمة أهل البيت (عليهم السلام) واحدا تلو الآخر، بصقل الأذهان وتنويرها بالبراهين الدامغة، مراعين فيها مستوى الأذهان يومذاك، بل وآخذين بالاعتبار، مستوى أذهان الأجيال القادمة.

وقد اهتم المسلمون من عصر الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) بتدوين علم الكلام، مقتبسين أصوله من خطبه وكلمه، فلم يزل ينمو ويتكامل في ظل الاحتكاكات والمذاكرات، إلى أن دخل رابع القرون، فقامت شخصيات مفكرة كبيرة ألفت في ذلك المضمار كتباً قيمة. فمن الشيعة نجد الشيخ الأقدم أبا إسحاق إبراهيم بن نوبخت والشيخ المفيد (٤١٣ هـ) والشريف المرتضى (٤٣٦ هـ) وأبا الصلاح الحلبي (م ٤٤٧ هـ) وشيخ الطائفة الطوسي (٤٦٠ هـ) وابن زهرة الحلبي (٥٨٥ هـ) وسديد الدين الحمصي (٦٠٠ هـ) والمحقق الطوسي (٦٧٢ هـ) وابن ميثم البحراني (٦٧٩ هـ) والعلامة الحلبي (٧٢٦ هـ) والفاضل المقداد (٨٢٦ هـ) و... من الأعلام الفطاحل، والعلماء الأفاضل.

وما كتبه تلك الثلة المباركة في هذا الضمار رسائل جليلة تكفلت أداء الرسالة بصورة كاملة.

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

وقد قام شيخنا العلامة الحجة آية الله السبحاني - دام ظلّه - بهذه المهمة في عصرنا الحاضر، وهو ممن كرس قسما كبيرا من حياته في هذا المجال.

وقد أكثر من التأليف في هذا العلم، ودبجت يراعتة أسفارا متنوعة مناسبة لكل مستوى من المستويات، ومن أحسن نتاجاته المباركة في هذا

العلم محاضراته القيمة التي ألقاها في جامعة قم الدينية العلمية، وحررها تلميذه الفاضل الشيخ حسن مكّي العاملي - حفظه الله -، حيث كانت جامعة لأطراف هذا العلم، ومتكفلة لجميع مسائله المهمة، وقد تعرض فيها للآراء في كل مسألة، مستمدة من الأصول الأصلية في الكلام وقضى بين الآراء بعد أن حاكمها قضاء منطقيا منصفًا، فكان الكتاب الحاضر الذي يغني الطالب الديني الذي يريد أن يحيط بالآراء الكلامية في جميع الأبواب، وقد صار محور الدراسة الكلامية في جامعة قم منذ سنين. وقد قمت - بإذن من شيخنا الأستاذ - بتلخيص هذا الكتاب القيم على وجه لا يخل بمقاصده وأهدافه، ومنهجه، وتمثل عملي هذا في: تلخيص العبارات، والاكتفاء بأقصرها وأقلها أولًا. والاقتصار على أقوى البراهين وأوضحها ثانيًا. وحذف الأقوال والأبحاث الموجبة للإطراب ثالثًا. والتصرف في تنسيق الأبحاث وترتيبها رابعًا. واستدراك ما فات شيخنا الأستاذ في بعض المجالات خامسًا. وإن كان ما أحدثناه مستفادا من مشكاة علمه، ومستقى من معين فضله، وله حقوق كبيرة على العلم وأهله، والجيل المعاصر، حفظه الله منارا للعلم، ومشعلا للهداية، إنه سميع مجيب.

جامعة قم - علي الرباني الكلبيكاني
٣٠ رجب ١٤١٤ هـ. ق
المطابق ل ٢٣ بهمن ١٣٧٢ هـ. ش

الباب الأول

فيما يتعلق بذاته

تعالى وتوحيده

وفيه ثلاثة فصول:

١. لماذا نبحت عن وجود الله تعالى؟

٢. براهين إثبات وجوده سبحانه.

٣. التوحيد ومراتبه.

الفصل الأول

لماذا نبحث عن وجود الله سبحانه؟

إن هاهنا سؤالين في مجال البحث عن الله والإيمان به، ينبغي أن

نبحث عنهما قبل كل شيء، هما:

١. ما الذي يبعث الإنسان إلى البحث عن وجود مبدئ العالم

وصانعه؟

٢. ماذا يترتب على معرفة صانع العالم والإيمان به، وبالتالي، الإيمان

بالدين الإلهي؟

فالجواب عن السؤال الأول بوجهين:

١. لزوم دفع الضرر المحتمل

إن هناك عاملاً روحياً يحفزنا إلى البحث عن هذه الأمور الخارجة
عن إطار المادة والماديات، وهو أن هناك مجموعة كبيرة من رجالات
الإصلاح والأخلاق الديني فدوا أنفسهم في طريق إصلاح المجتمع
وتهذيبه وتوالوا على مدى القرون والأعصار، ودعوا المجتمعات البشرية
إلى الاعتقاد بالله سبحانه وصفاته الكمالية، وادعوا أن له تكاليف على
عباده ووظائف وضعها عليهم، وأن الحياة لا تنقطع بالموت، وإنما ينقل

الإنسان من دار إلى دار، وإن من قام بتكاليفه فله الجزاء الأوفى، ومن خالف واستكبر فله النكاية الكبرى.

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

٢. لزوم شكر المنعم

لا شك أن الإنسان في حياته غارق في النعم، وهذا مما لا يمكن لأحد إنكاره، ومن جانب آخر أن العقل يستقل بلزوم شكر المنعم، ولا يتحقق الشكر إلا بمعرفته. (١)

وعلى هذين الأمرين يجب البحث عن المنعم الذي غمر الإنسان بالنعم وأفاضها عليه، فالتعرف عليه من خلال البحث إجابة لهتاف العقل ودعوته إلى شكر المنعم المتوقف على معرفته. (٢)
وفي الجواب عن السؤال الثاني نقول:

١. إن كان شكر المنعم لازما فيجب معرفته، لكن المقدم حق، فالتالي كذلك. أما حقية المقدم فلأنه من البديهيات العقلية.

وأما الملازمة فلأنه أداء للشكر، والإتيان به موقوف على معرفة المنعم وهو واضح.

٢. إن هاهنا جوابا آخر عن هذا السؤال، وهو أن الإنسان بفطرته يبحث عن علل الحوادث، فما من حادثة إلا وهو يفحص عن علتها ويشتاق إلى الوقوف عليها، عندئذ ينقدح في ذهنه السؤال علة العالم ومجموع الحوادث.

هل هناك علة موحدة للعالم الكوني وراء العلل والأسباب المادية أو لا؟ فالبحث عن وجود صانع العالم فطري للإنسان.

راجع أصول الفلسفة للعلامة الطباطبائي: المقالة ١٤.

دور الدين الإلهي في حياة الإنسان
الدين ثورة فكرية تقود الإنسان إلى الكمال والترقي في جميع
المجالات المهمة بالنسبة إلى حياة الإنسان منها:
ألف. تقويم الأفكار والعقائد وتهذيبهما عن الأوهام والخرافات.
ب. تنمية الأصول الأخلاقية.
ج. تحسين العلاقات الاجتماعية.
د. إلغاء الفوارق القومية.

وإليك تبين وجه قيادة الدين في هذه المآرب الأربعة:
أما في المجال الأول: فإن الدين يفسر واقع الكون بأنه إبداع موجود
عال قام بخلق المادة وتصويرها وتحديدها بقوانين وحدود، كما أنه يفسر
الحياة الإنسانية بأنها لم تظهر على صفحة الكون عبثاً ولم يخلق الإنسان
سدى، بل لتكونه في هذا الكوكب غاية عليا يصل إليها في ظل تعاليم
الأنبياء والهداة المبعوثين من جانب الله تعالى.
وفي مقابل هذا التفسير الديني لواقع الكون والحياة الإنسانية تفسير
المادي القائل بأن المادة الأولى قديمة بالذات وهي التي قامت فأعطت
لنفسها نظاماً، وأنه لا غاية لها ولا للإنسان القاطن فيها وراء هذه الحياة
المادية، وهذا التفسير يقود الإنسان إلى الجهل والخرافة، إذ كيف يمكن
للمادة أن تمنح نفسها نظاماً؟! وهل يمكن أن تتحد العلة والمعلول، والفاعل
والمفعول، والجاعل والمجعول؟
ومن هنا يتبين أن التكامل الفكري إنما يتحقق في ظل الدين، لأنه
يكشف آفاقاً وسعة أمام عقله وتفكره.

وأما في المجال الثاني: فإن العقائد الدينية تعد رصيذا للأصول الأخلاقية، إذ التقيد بالقيم ورعايتها لا ينفك عن مصاعب وآلام يصعب على الإنسان تحملها إلا بعامل روحي يسهلها ويزيل صعوبتها له، وهذا كالتضحية في سبيل الحق والعدل، ورعاية الأمانة ومساعدة المستضعفين، فهذه بعض الأصول الأخلاقية التي لا تنكر صحتها، غير أن تجسيدها في المجتمع يستتبع آلاما وصعوبات، والاعتقاد بالله سبحانه وما في العمل بها من الأجر والثواب خير عامل لتشويق الإنسان على إجرائها وتحمل المصائب والآلام.

وأما في المجال الثالث: فإن العقيدة الدينية تساند الأصول الاجتماعية، لأنها تصبح عند الإنسان المتدين تكاليف لازمة، ويكون الإنسان بنفسه مقودا إلى العمل والإجراء، أي إجراء التكاليف والقوانين الاجتماعية في شتى الحقول.

وأما في المجال الرابع: فإن الدين يعتبر البشر كلهم مخلوقين لمبدأ واحد، فالكل بالنسبة إليه حسب الذات والجوهر كأسنان المشط، ولا يرى أي معنى للمميزات القومية والتفاريق الظاهرية.

فهذه بعض المجالات التي للدين فيها دور وتأثير واضح، أفصح بعد الوقوف على هذه التأثيرات المعجبة أن نهمل البحث عنه، ونجعله في زاوية النسيان؟

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

الفصل الثاني

براهين وجوده سبحانه؟

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

١. برهان النظم.

٢. برهان الإمكان والوجوب.

٣. برهان الحدوث.

ونركز البحث أولاً على برهان النظم الذي يتجاوب مع جميع العقول على اختلاف سطوح تفكيرها فنقول:

برهان النظم

إن من أوضح البراهين العقلية وأيسرها تناولا للجميع هو برهان النظم، وهو الاهتداء إلى وجود الله سبحانه عن طريق مشاهدة النظام الدقيق البديع السائد في عالم الكون.

ما هو النظم؟

إن مفهوم النظم من المفاهيم الواضحة لدى الأذهان ومن خواصه أنه يتحقق بين أمور مختلفة سواء كانت أجزاء لمركب أو أفرادا من ماهية واحدة أو ماهيات مختلفة، فهناك ترابط وتناسق بين الأجزاء، أو توازن وانسجام بين الأفراد يؤدي إلى هدف وغاية مخصوصة، كالتلائم الموجود بين أجزاء الشجر، وكتوازن الحاصل بين حياة الشجر والحيوان.

شكل البرهان وصورته

إن برهان النظم يقوم على مقدمتين: إحداهما حسية، والأخرى عقلية.

أما الأولى: فهي أن هناك نظاما سائدا على الظواهر الطبيعية التي يعرفها الإنسان إما بالمشاهدة الحسية الظاهرية وإما بفضل الأدوات

والطرق العلمية التجريبية. وما زالت العلوم الطبيعية تكشف مظاهر وأبعادا جديدة من النظام السائد في عالم الطبيعة، وهناك مئات بل آلاف من الرسائل والكتب المؤلفة حول العلوم الطبيعية مليئة بذكر ما للعالم الطبيعي من النظام المعجب. فلا حاجة إلى تطويل الكلام في هذا المجال. وأما الثانية: فهي أن العقل بعد ما لاحظ النظام وما يقوم عليه من المحاسبة والتقدير والتوازن والانسجام، يحكم بالبدهة بأن أمرا هكذا شأنه يمتنع صدوره إلا عن فاعل قادر عليم ذي إرادة وقصد، ويستحيل تحققها صدفة وتبعاً لحركات فوضوية للمادة العمياء الصماء، فإن تصور مفهوم النظم وأنه ملازم للمحاسبة والعلم يكفي في التصديق بأن النظم لا ينفك عن وجود ناظم عالم أوجده، وهذا على غرار حكم العقل بأن كل ممكن فله علة موجودة، وغير ذلك من البديهيات العقلية.

برهان النظم في الوحي الإلهي

إن الوحي الإلهي قد أعطى برهان (١) النظم اهتماما بالغا، وهناك آيات كثيرة من القرآن تدعو الإنسان إلى مطالعة الكون وما فيه من النظم والإتقان حتى يهتدي إلى وجود الله تعالى وعلمه وحكمته.

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

١. إن برهان النظم متفرع على قانون العلية، وإن كل حادثة فلها علة محدثة لا محالة، وحينئذ يقع الكلام في صفات تلك العلة، فهل يجب أن تكون عالما وقادرا ومختارا أو لا يجب ذلك؟ وبرهان النظم بصدد إثبات وجود هذه الصفات لعلة الحوادث الكونية وفعالها، وهذا ما يرتثيه القرآن الكريم والأحاديث الإسلامية في الدعوة إلى مطالعة الكون والتفكير في آياته.

(سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق). (١)
ويقول:

(قل انظروا ماذا في السماوات والأرض). (٢)
ويقول:

(إن 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). (٣)
ويقول:

(أولم يتفكروا في أنفسهم). (٤)
ويقول أيضا:

(وفي أنفسكم أفلا تبصرون). (٥)
وقال علي (عليه السلام):

" ألا ينظرون إلى صغير ما خلق؟ كيف أحكم خلقه وأتقن تركيبه،

١. فصلت: ٥٣.

٢. يونس: ١٠١.

٣. البقرة: ١٦٤.

٤. الروم: ٨.

٥. الذاريات: ٢١.

وفلق له السمع والبصر، وسوى له العظم والبشر، أنظروا إلى النملة في صغر جثتها ولطافة هيئتها لا تكاد تنال بلحظ البصر ولا بمستدرك الفكر، كيف دبت على أرضها وصبت على رزقها، تنقل الحبة إلى جحرها وتعدّها في مستقرها، تجمع في حرها لبردها وفي وردها لصدرها (١)... فالويل لمن أنكر المقدر وجحد المدير... " (٢)

وقال الإمام الصادق (عليه السلام) في ما أملاه على تلميذه المفضل بن عمر:

" أول العبر والأدلة على الباري جل قدسه، تهيئة هذا العالم وتأليف أجزائه ونظمها على ما هي عليه، فإنك إذا تأملت بفكرك وميزته بعقلك وجدته كالبيت المبني المعد فيه جميع ما يحتاج إليه عباده، فالسماء مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كالبساط، والنجوم مضيئة كالمصابيح، والجواهر مخزونة كالذخائر، وكل شيء فيه لشأنه معد، والإنسان كالمملك ذلك البيت، والمخول جميع ما فيه، وضروب النبات مهيئة لمآربه، وصنوف الحيوان مصروفة في مصالحه ومنافعه. ففي هذا دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتقدير وحكمة ونظام وملائمة، وأن الخالق له واحد، وهو الذي ألفه ونظمه بعضا إلى بعض جل قدسه وتعالى جده " (٣)

-
١. الصدر بالتحريك رجوع المسافر من مقصده، أي تجمع في أيام التمكن من الحركة لأيام العجز عنها.
 ٢. نهج البلاغة: الخطبة ١٨٥، هذا وللإمام (عليه السلام) وصف رائع لخلقة النحل والخفاش والطاووس يستدل به على وجود الخالق وقدرته وعلمه.
 ٣. بحار الأنوار: ٣ / ٦٢.

إشكالات والإجابة عنها

إن هناك إشكالات طرحت حول برهان النظم يجب علينا الإجابة عنها، والمعروف منها ما طرحه ديفويد هيوم الفيلسوف الانكليزي (١٧١١ - ١٧٧٦ م) في كتابه "المحاورات" (١) وهي ستة إشكالات كما يلي:
الإشكال الأول

إن برهان النظم لا يتمتع بشرائط البرهان التجريبي، لأنه لم يجرب في شأن عالم آخر غير هذا العالم، صحيح إنا جربنا المصنوعات البشرية فرأينا أنها لا توجد إلا بصانع عاقل كما في البيت والسفينة والساعة وغير ذلك، ولكننا لم نجرب ذلك في الكون، فإن الكون لم يتكرر وجوده حتى يقف الإنسان على كيفية خلقه وإيجاده، ولهذا لا يمكن أن يثبت له علة خالقة على غرار المصنوعات البشرية.

والجواب عنه: إن برهان النظم ليس برهانا تجريبيا بأن يكون الملاك فيه هو تعميم الحكم على أساس المماثلة الكاملة بين الأشياء المجربة وغير المجربة، وليس أيضا من مقولة التمثيل الذي يكون الملاك فيه التشابه بين فردين، بل هو برهان عقلي يحكم العقل فيه بأمر بعد ملاحظة نفس الشيء وماهيته، وبعد سلسلة من المحاسبات العقلية من دون تمثيل أو إسراء حكم، كما يتم ذلك في التمثيل والتجربة.
وكون إحدى مقدماته حسية لا يضر بكون البرهان عقليا، فإن دور الحس فيه ينحصر في إثبات الموضوع، أي إثبات النظم في عالم الكون،

١. الكتاب مؤلف على شكل حوار بين ثلاثة أشخاص افتراضيين، وقد نشر الكتاب المذكور بعد وفاة " هيوم "

وأما الحكم والاستنتاج يرجع إلى العقل ويبتني على محاسبات عقلية، وهو نظير ما إذا ثبت بالحس أن هاهنا مربعا، فإن العقل يحكم من فوره بأن أضلاعه الأربعة متساوية في الطول.

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

الإشكال الثاني

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

والجواب عنه: إن هذا الإشكال لا صلة له بمسألة النظم فإن ما تعد من الحوادث الكونية شرورا كالزلازل والطوفانات لها نظام خاص في صفحة الكون، ناشئة عن علل وأسباب معينة تتحكم عليها محاسبات ومعادلات خاصة وقد وفق الإنسان إلى اكتشاف بعضها وإن بقي بعض آخر منها مجهولا له بعد. (١)

١. فإن قلت: كون الشرور الطبيعية تابعا لقوانين كونية وناشئا عن أسباب طبيعية خاصة راجع إلى النظم العلي،

والنظم المقصود في برهان النظم هو النظم الغائي، والشرور توجب اختلال النظم بهذا المعنى. قلت: حقيقة النظم الغائي هي أن هناك تلائم وانسجام سائد في الأشياء تتجه إلى غاية مخصوصة وكمال مناسب

لها، وإن كان قد يتخلف بعروض مانع عن الوصول إلى الغاية كما في فرض الشرور، ومثل هذا الفعل يسمى عندهم باطلا، لا فاقدًا للغاية.

وأما إنها ملائمة لمصالح الإنسان أو غير ملائمة له، فلا صلة له
ببرهان النظم الذي بصدد إثبات أن هناك ميدئا وفاعلا لعالم الطبيعة ذا علم
وقدرة وإرادة، وأما سائر صفاته كالوجوب الذاتي، والعدل والحكمة
ونحوها فلا إثباتها طرق أخرى، وسيجئ البحث عنها في الفصول القادمة
فانتظره.

الإشكال الثالث

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

ويرده أن غاية ما تعطيه خاصية المادة هي أن تبلغ بنفسها فقط إلى
مرحلة معينة من التكامل الخاص والنظام المعين - على فرض صحة هذا
القول - لا أن تتحسب للمستقبل وتتهيا للحاجات الطارئة، ولا أن تقيم حالة
عجيبة ورائعة من التناسق والانسجام بينها وبين الأشياء المختلفة والعناصر
المتنافرة في الخواص والأنظمة.

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

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

وللمزيد من التوضيح نأتي بمثال آخر ونقول: إن جملة " أفلاطون كان فيلسوفا " تتكون من (١٧) حرفا، فلو أن أحدا قال: إن لكل حرف من هذه الحروف صوتا خاصا يختص به، وإن هذا الصوت هو خاصية ذلك الحرف لما قال جزافا.

ولكن لو قال بأن هناك وراء صوت كل حرف وخاصيته أمرا آخر وهو التناسق والتناسب والانسجام الذي يؤدي إلى بيان ما يوجد في ذهن المتكلم من المعاني، هو كون أفلاطون فيلسوفا، وأن هذا التناسق هو خاصية كل حرف من هذه الحروف، فقد ارتكب خطأ كبيرا وادعى أمرا سخيفا، فإن خاصية كل حرف هي صوته الخاص به ولا يستدعي الحرف هذا التناسق، مع أنه يمكن أن تتشكل وينشأ من هذه الحروف آلاف الأشكال والأنظمة الأخرى غير نظام " أفلاطون كان فيلسوفا " .

فإذا لم يصح هذا في جملة صغيرة مركبة من عدة أحرف ذات أصوات مختلفة وخواص متنوعة، فكيف بالكون والنظام الكوني العام المؤلف من ملايين المواد والخواص والأنظمة الجزئية المتنوعة؟! ثلاثة إشكالات أخرى لهيوم

١. من أين ثبت أن النظام الموجود فعلا هو النظام الأكمل، لأننا لم نلاحظ مشابهاه حتى نقيس به؟

٢. من يدري لعل خالق الكون جرب صنع الكون مرارا حتى اهتدى إلى النظام الفعلي؟

٣. لو فرضنا أن برهان النظم أثبت وجود الخالق العالم القادر، بيد أنه لا يدل مطلقاً على الصفات الكمالية كالعدالة والرحمة التي يوصف بها. والجواب عنها: إن هذه الإشكالات ناشئة من عدم الوقوف على رسالة برهان النظم ومدى ما يسعى إلى إثباته، أن رسالة برهان النظم تتلخص في إثبات أن النظام السائد في الكون ليس ناشئاً من الصدفة ولا من خاصية ذاتية للمادة العمياء، بل وجد بعقل وشعور ومحاسبة وتخطيط، فله خالق عالم قادر.

وأما أن هذا الخالق الصانع هو الله الواجب الوجود الأزلي الأبدي أم لا، وأن علمه بالنظام الأحسن هل هو ذاتي فعلي أو انفعالي تدريجي، وأن النظام الموجود هل هو أحسن نظام أو لا؟ فهي مما لا يتكفل بإثباته هذا البرهان ولا أنه في رسالته ولا مقتضاه، بل لا بد في هذا المورد من الاستناد إلى براهين أخرى مثل برهان الإمكان والوجوب والاستناد بقواعد عقلية بديهية أو مبرهنة مذكورة في كتب الفلسفة والكلام، مثل أن علمه تعالى ذاتي فعلي وليس بانفعالي تدريجي، وأن النظام الكياني ناشئ عن النظام الرباني ومطابق له، وذلك النظام الرباني العلمي أكمل نظام ممكن، إلى غير ذلك من الأصول الفلسفية.

برهان الإمكان والوجوب

تقرير هذا البرهان يتوقف على بيان أمور:

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

الأمر الثاني: كل ممكن يحتاج إلى علة في وجوده، وهذا من البديهيات التي لا يرتاب فيها ذو مسكة، فإن العقل يحكم بالبداهة على أن ما لا يستدعي في حد ذاته الوجود، يتوقف وجوده على أمر آخر وهو العلة، وإلا فوجوده ناش من ذاته، هذا خلف.

الأمر الثالث: الدور ممتنع، وهو عبارة عن كون الشيء موجداً لثان وفي الوقت نفسه يكون الشيء الثاني موجداً لذاك الشيء الأول. وجه امتناعه أن مقتضى كون الأول علة للثاني، تقدمه عليه وتأخر الثاني عنه، ومقتضى كون الثاني علة للأول تقدم الثاني عليه، فينتج كون الشيء الواحد، في حالة واحدة وبالنسبة إلى شيء واحد، متقدماً وغير متقدماً ومتأخراً وغير متأخر وهذا هو الجمع بين النقيضين.

إن امتناع الدور وجداني ولتوضيح الحال نأتي بمثال: إذا اتفق صديقان على إمضاء وثيقة واشترط كل واحد منهما لإمضاءها، إمضاء الآخر فتكون النتيجة توقف إمضاء كل على إمضاء الآخر، وعند ذلك لن تكون تلك الورقة ممضاة إلى يوم القيامة، وهذا مما يدركه الإنسان بالوجدان وراء دركه بالبرهان.

الأمر الرابع: التسلسل محال، وهو عبارة عن اجتماع سلسلة من العلل والمعاليل الممكنة، مترتبة غير متناهية، ويكون الكل متسما بوصف الإمكان، بأن يتوقف (أ) على (ب) و (ب) على (ج) و (ج) على (د) وهكذا من دون أن تنتهي إلى علة ليست بممكنة ولا معلولة. والدليل على استحالته أن المعلولية وصف عام لكل جزء من أجزاء السلسلة، فعندئذ يطرح هذا السؤال نفسه: إذا كانت السلسلة الهائلة معلولة، فما هي العلة التي أخرجتها من كتم العدم إلى عالم الوجود؟ والمفروض أنه ليس هناك شئ يكون علة ولا يكون معلولا، وإلا يلزم انقطاع السلسلة وتوقفها عند نقطة خاصة، وهي الموجود الذي قائم بنفسه وغير محتاج إلى غيره وهو الواجب الوجود بالذات.

فإن قلت: إن كل معلول من السلسلة متقوم بالعلة التي تتقدمه ومتعلق بها، فالجزء الأول من آخر السلسلة وجد بالجزء الثاني، والثاني بالثالث، وهكذا إلى أجزاء وحلقات غير متناهية، وهذا المقدار من التعلق يكفي لرفع الفقر والحاجة. قلت: المفروض أن كل جزء من أجزاء السلسلة متسم بوصف الإمكان والمعلولية، وعلى هذا فوصف العلية له ليس بالأصالة والاستقلال، فليس لكل حلقة دور الإفاضة والإيجاد بالاستقلال، فلا بد أن يكون هناك علة وراء هذه السلسلة ترفع فقرها وتكون سنادا لها.

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

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

تقرير برهان الإمكان

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

لا شك أن صفحة الوجود مليئة بالموجودات الإمكانية، بدليل أنها توجد وتنعدم وتحدث وتفنى ويطرأ عليها التبدل والتغير، إلى غير ذلك من الحالات التي هي آيات الإمكان وسمات الافتقار.

وأمر وجودها لا يخلو عن الفروض التالية:

١. لا علة لوجودها، وهذا باطل بحكم المقدمة الثانية (كل ممكن يحتاج إلى علة).

٢. البعض منها علة لبعض آخر وبالعكس، وهو محال بمقتضى المقدمة الثالثة (بطلان الدور).

٣. بعضها معلول لبعض آخر وذلك البعض معلول لآخر من غير أن

ينتهي إلى علة ليست بمعلول، وهو ممتنع بمقتضى المقدمة الرابعة (استحالة التسلسل).

٤. وراء تلك الموجودات الإمكانية علة ليست بمعلولة بل يكون واجب الوجود لذاته وهو المطلوب.

فاتضح أنه لا يصح تفسير النظام الكوني إلا بالقول بانتهاء الممكنات إلى الواجب لذاته القائم بنفسه، فهذه الصورة هي التي يصححها العقل ويعدها خالية عن الإشكال، وأما الصور الباقية، فكلها تستلزم المحال، والمستلزم للمحال محال.

برهان الإمكان في الذكر الحكيم

وقد أشير في الذكر الحكيم إلى شقوق برهان الإمكان، فإلى أن حقيقة الممكن حقيقة مفتقرة لا تملك لنفسها وجودا وتحققا ولا أي شيء آخر أشار بقوله:

(يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد). (١)
ومثله قوله سبحانه:

(وأنه هو أغنى وأقنى). (٢)
وقوله سبحانه:

(والله الغني وأنتم الفقراء). (٣)

وإلى أن الممكن ومنه الإنسان لا يتحقق بلا علة، ولا تكون علته

١. فاطر: ١٥.

٢. النجم: ٤٨.

٣. محمد: ٣٨.

نفسه، أشار سبحانه بقوله:

(أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون). (١)
وإلى أن الممكن لا يصح أن يكون خالقا لممكن آخر بالأصالة
والاستقلال ومن دون الاستناد إلى خالق واجب أشار بقوله:
(أم خلقوا السماوات والأرض بل لا يوقنون). (٢)

إجابة عن إشكال

قد استشكل على القول بانتهاء الممكنات إلى علة أزلية ليست
بمعلول، بأنه يستلزم تخصيص القاعدة العقلية، فإن العقل يحكم بأن الشيء
لا يتحقق بلا علة.

والجواب: أن القاعدة العقلية تختص بالموجودات الإمكانية التي لا
تقتضي في ذاتها وجودا ولا عدما، إذ الحاجة إلى العلة، ليس من خصائص
الموجود بما هو موجود، بل هي من خصائص الموجود الممكن، فإنه
حيث لا يقتضي في حد ذاته الوجود ولا العدم، لا بد له من علة توجده،
ويجب انتهاء أمر الإيجاد إلى ما يكون الوجود عين ذاته ولا يحتاج إلى
غيره، لما تقدم من إقامة البرهان على امتناع التسلسل، فالاشتباه نشأ من
الغفلة عن وجه الحاجة إلى العلة وهو الإمكان لا الوجود.

١. الطور: ٣٥.

٢. الطور: ٣٦.

برهان الحدوث

من البراهين التي يستدل بها على إثبات وجود خالق الكون، برهان الحدوث، وقد استدل به إمام الموحدين علي (عليه السلام) على وجود الله سبحانه وأزليته في مواضع من كلماته وخطبه التوحيدية، منها قوله (عليه السلام):

" الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد، ولا تحويه المشاهد، ولا تراه النواظر، ولا تحجبه السواتر، الدال على قدمه بحدوث خلقه وبحدوث خلقه على وجوده " . (١)

يعني أن حدوث العالم يدل على محدث له وهو الله تعالى، وإذا كان العالم بوصف كونه حادثا مخلوقا له تعالى، فهو قديم أزلي، وإلا كان حادثا واحتاج إلى محدث، هذا خلف.

تعريف الحدوث وأقسامه

الحدوث وصف للوجود باعتبار كونه مسبوqa بالعدم وهو على قسمين:

الأول: الحدوث الزمني وهو مسبوقة وجود الشيء بالعدم الزمني كمسبوقة اليوم بالعدم في أمس ومسبوقة حوادث اليوم بالعدم في أمس.

١. نهج البلاغة: الخطبة ١٨٥.

والثاني: الحدوث الذاتي وهو مسبوقية وجود الشيء بالعدم في ذاته، كجميع الموجودات الممكنة التي لها الوجود بعلة خارجة من ذاتها، وليس لها في ماهيتها وحد ذاتها إلا العدم، هذا حاصل ما ذكره في تعريف الحدوث وتقسيمه إلى الزماني والذاتي والتفصيل يطلب من محله. (١) ثم إن مرجع الحدوث الذاتي إلى الإمكان الذاتي، فالاستدلال بالحدوث الذاتي راجع إلى برهان الإمكان والوجوب، فلنركز البرهان هنا على الحدوث الزماني فنقول:

العلوم الطبيعية وحدث الحياة في عالم المادة أثبت العلم بوضوح أن هناك انتقالا حراريا مستمرا من الأجسام الحارة إلى الأجسام الباردة، ولا تتحقق في عالم الطبيعة عملية طبيعية معاكسة لذلك، ومعنى ذلك أن الكون يتجه إلى درجة تتساوى فيها جميع الأجسام من حيث الحرارة وعند ذلك لن تتحقق عمليات كيميائية أو طبيعية، ويستنتج من ذلك:

إن الحياة في عالم المادة أمر حادث ولها بداية، إذ لو كانت موجودا أزليا وبلا ابتداء لزم استهلاك طاقات المادة، وانضباب ظاهرة الحياة المادية منذ زمن بعيد.

وإلى ما ذكرنا أشار "فرانك آلن" أستاذ علم الفيزياء بقوله: "قانون" ترموديناميا "أثبت أن العالم لا يزال يتجه إلى نقطة تتساوى فيها درجة حرارة جميع الأجسام، ولا توجد هناك طاقة مؤثرة لعملية الحياة، فلو لم يكن للعالم بداية وكان موجودا من الأزل لزم أن يقضى للحياة أجلها منذ أمد بعيد، فالشمس المشرقة والنجوم والأرض المليئة من

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

الظواهر الحيوية وعملياتها أصدق شاهد على أن العالم حدث في زمان معين، فليس العالم إلا مخلوقا حادثا " . (١)
تقرير برهان الحدوث

مما تقدم تبينت صغرى برهان الحدوث وهي أن الحياة في العالم المادي حادث، فليس بذاتي له، (٢) وليضم إليها الأصل البديهي العقلي وهو أن كل أمر غير ذاتي معلل، كما أن كل حادث لا بد له من محدث وخالق، فما هو المحدث لحياة المادة؟ إما هي نفسها أو غيرها؟ ولكن الفرض الأول باطل، لأن المفروض إنها كانت قبل حدوث الحياة لها فاقدة لها، وفاقد الشيء يستحيل أن يكون معطيا له، فلا مناص من قبول الفرض الثاني، فهناك موجود آخر وراء عالم المادة هو الموجد للمادة ومحدث الحياة لها. إلى هنا تم دور الحدوث الزماني في البرهان، وأنتج أن هناك موجودا غير مادي، محدثا لهذا العالم المادي، وأما إن ذلك المحدث هل هو ممكن أو واجب، وحادث أو قديم، فلا بد لإثباته من اللجوء إلى برهان الإمكان وامتناع الدور والتسلسل المتقدم بيانها.

١. إثبات وجود خدا (فارسي): ٢١. يحتوي الكتاب على مقالات من أربعين من المتمهرين في العلوم المختلفة، جمعها العالم المسيحي " جان كلورمونسما " .
٢. إثبات الحدوث الزماني للعالم المادي لا ينحصر فيما ذكر في المتن من طريق العلم التجريبي، بل هناك طريق أدق منه اكتشفها الفيلسوف الإسلامي العظيم صدر المتألهين (قدس سره) على ضوء ما أثبتته من الحركة الجوهرية للمادة، قال في رسالة الحدوث بعد إثبات الحركة الجوهرية: " قد علمناك وهديناك طريقا عرشيا لم يسبقنا أحد من المشهورين بهذه الصناعة النظرية في إثبات حدوث العالم الجسماني بجميع ما فيه من السماوات والأرضين وما بينهما حدوثا زمانيا تجدديا... " .
- الرسائل: ٤٨ - ولشيخنا الأستاذ - دام ظله - تحقيق جامع حول مسألة الحركة الجوهرية وما يترتب عليها من حدوث عالم المادة، راجع كتاب " الله خالق الكون " .

الإجابة عن شبهة رسل
إن لبرترند رسل هاهنا شبهة يجب أن نجيب عنها وهي: أنه بعد
الإشارة إلى قانون " ترموديناميا " وما يترتب عليه من حدوث العالم المادي،
قال:

" لا يصح أن يستنتج منه أن العالم مخلوق لخالق وراءه، لأن استنتاج
وجود الخالق استنتاج علي والاستنتاج العلي في العلوم غير جائز إلا إذا
انطبقت عليه القوانين العلمية، ومن المعلوم استحالة إجراء العملية
التجريبية على حلقة العالم من العدم، ففرض كون العالم مخلوقا لخالق
محدث، ليس أولى من فرض حدوثه بلا علة محدثة، فإن الفرضين
مشتركان في نقض القوانين العلمية المشهودة لنا " . (١)
والجواب عنها: أن برهان الحدوث - كما عرفت - متشكل من
مقدمتين، الأولى: حدوث العالم، وهذا نتيجة واضحة من الأبحاث العلمية
التجريبية، والثانية: الأصل العقلي البديهي، وليس هذا مستفادا من الأبحاث
العلمية، بل هو خارج عن نطاق العلم التجريبي رأسا وتنطبق عليها
قوانينها، فإن كان مراد رسل من تساوي فرض مخلوقية العالم وفرض
وجوده صدفة أنهما خارجتان عن نطاق العلوم التجريبية، فصحيح، لكنهما
غير متساويين عند العقل الصريح الذي هو الحاكم الفريد في أمثال هذه
الأبحاث العقلية الخارجة عن نطاق العلوم التجريبية الحسية، فكأن رسل
رفض العقل والبراهين العقلية وحصر طريق الاستدلال على طريقة الحس
والاستقراء والتجربة، كما هو مختار جميع الفلاسفة الحسيين الأوروبيين
وغيرهم، وقد برهن على فساد هذا المبني في محله.

١. جهان بيني علمي (فارسي): ١١٤.

الفصل الثالث

التوحيد ومراتبه

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

(ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت...). (١)
ولأجل ذلك يجب على الإلهي التركيز على مسألة التوحيد أكثر من غيرها، واستيفاء الكلام فيه موقوف على البحث حول أهم مراحل التوحيد، وهي:

١. التوحيد في الذات.
 ٢. التوحيد في الصفات.
 ٣. التوحيد في الخالقية.
 ٤. التوحيد في الربوبية.
 ٥. التوحيد في العبادة.
- وإليك دراسة المواضيع المتقدمة:

١. النحل: ٣٦.

التوحيد في الذات

يعني بالتوحيد في الذات أمران: الأول أن ذاته سبحانه بسيط لا جزء له، والثاني أن ذاته تعالى متفرد ليس له مثل ولا نظير، وقد يعبر عن الأول بأحدية الذات وعن الثاني بواحديته. وقد ورد في روايات أهل البيت (عليهم السلام):

" أنه تعالى واحد أحدي المعنى ". (١)

البرهان على بساطة ذاته تعالى

اعلم أن التركيب على أقسام:

١. التركيب من الأجزاء العقلية فقط.

٢. التركيب منهما ومن الأجزاء الخارجية كالمادة والصورة والأجزاء العنصرية.

٣. التركيب من الأجزاء المقدارية كأجزاء الخط والسطح. والمدعى

أن ذاته تعالى بسيط ليس بمركب من الأجزاء مطلقا.

والدليل على أنه ليس مركبا من الأجزاء الخارجية والمقدارية أنه

سبحانه منزه عن الجسم والمادة كما سيوافيك البحث عنه في الصفات السلبية.

١. التوحيد، للشيخ الحليل الصدوق: الباب ١١، الحديث ٩.

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

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

دلائل وحدانيته:

التعدد يستلزم التركيب

لو كان هناك واجب وجود آخر لتشارك الواجبان في كونهما واجبي الوجود، فلا بد من تمييز أحدهما عن الآخر بشئ وراء ذلك الأمر المشترك، وذلك يستلزم تركيب كل منهما من شيئين: أحدهما يرجع إلى ما به الاشتراك، والآخر إلى ما به الامتياز، وقد عرفت أن واجب الوجود بالذات بسيط ليس مركبا لا من الأجزاء العقلية ولا الخارجية.

صرف الوجود لا يتثنى ولا يتكرر

قد تبين أن واجب الوجود بالذات لا ماهية له، فهو صرف الوجود، ولا يخلط وجوده نقص وفقدان، ومن الواضح أن كل حقيقة من الحقائق إذا

١. إن الماهية تطلق على معنيين: أحدهما ما يقال في جواب " ما " الحقيقية ويعبر عنها بالذات والحقيقة أيضا، وثانيهما ما يكون به الشئ هو هو بالفعل، أي الهوية، والمراد من نفي الماهية عنه سبحانه هو المعنى الأول.

تجردت عن أي خليط وصارت صرف الشيء، لا يمكن أن تثني وتعدد.
وعلى هذا، فإذا كان سبحانه - بحكم أنه لا ماهية له - وجودا صرفا، لا
يتطرق إليه التعدد، ينتج أنه تعالى واحد لا ثاني له ولا نظير وهو المطلوب.
التوحيد الذاتي في القرآن والحديث
إن القرآن الكريم عندما يصف الله تعالى بالوحدانية، يصفه
ب " القهارية " ويقول:

(هو الله الواحد القهار). (١)

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

ومن هنا يتضح أن وحدته تعالى ليست وحدة عددية ولا مفهومية،
قال العلامة الطباطبائي (قدس سره):

" إن كلا من الوحدة العددية كالفرد الواحد من النوع، والوحدة
النوعية كالإنسان الذي هو نوع واحد في مقابل الأنواع الكثيرة، مقهور
بالحد الذي يميز الفرد عن الآخر والنوع عن مثله، فإذا كان تعالى لا يقهره
شئ وهو القاهر فوق كل شئ، فليس بمحدود في شئ، فهو موجود لا
يشوبه عدم، وحق لا يعرضه باطل، فله من كل كمال محضه ". (٢)

١. الزمر: ٤

٢. الميزان: ٦ / ٨٨ - ٨٩ بتلخيص.

ثم إن إمام الموحدين عليا (عليه السلام) عندما سئل عن وحدانيته تعالى، ذكر للوحدة أربعة معان، اثنان منها لا يليقان بساحته تعالى واثنان منها ثابتان له.

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

" فأما اللذان لا يجوزان عليه، فقول القائل واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأن ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد، أما ترى أنه كفر من قال إنه ثالث ثلاثة، وقول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز لأنه تشبيه وجل ربنا وتعالى عن ذلك".

وأما اللذان ثابتان له تعالى، فهما: بساطة ذاته، وعدم المثل والنظير له، حيث قال:

" وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه، فقول القائل: هو واحد ليس له في الأشياء شبه... وأنه عز وجل أحدي المعنى... لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم... ". (١)

ثم إن في سورة التوحيد أشير إلى هذين المعنيين، فإلى المعنى الأول، أشير بقوله تعالى:

(قل هو الله أحد).

وإلى المعنى الثاني بقوله تعالى:

(ولم يكن له كفوا أحد).

١. التوحيد للصدوق: الباب ٣، الحديث ٣.

نظرية التثليث عند النصارى
إن كلمات المسيحيين في كتبهم الكلامية تحكي عن أن الاعتقاد
بالتثليث من المسائل الأساسية التي تبنى عليها عقيدتهم، ولا مناص لأي
مسيحي من الاعتقاد به، وفي عين الوقت يعتبرون أنفسهم موحدين غير
مشركين، وإن الإله في عين كونه واحدا ثلاثة ومع كونه ثلاثة واحد أيضا.
وأقصى ما عندهم في تفسير الجمع بين هذين النقيضين هو أن عقيدة
التثليث عقيدة تعبدية محضة ولا سبيل إلى نفيها وإثباتها إلا الوحي، فإنها
فوق التجريبات الحسية والإدراكات العقلية المحدودة للإنسان.
نقد هذه النظرية

ويلاحظ عليه أولا: أن استناد هذه النظرية إلى الوحي من طريق
الأناجيل مردود، لأنها ليست كتبا سماوية، بل تدل طريقة كتابتها على أنها
ألفت بعد رفع المسيح إلى الله سبحانه أو بعد صلبه على زعم المسيحيين،
والشاهد أنه وردت في آخر الأناجيل الأربعة كيفية صلبه ودفنه ثم عروجه
إلى السماء.

أضف إلى ذلك أن عقيدة التثليث بالتفسير المتقدم مشتملة على
التناقض الصريح، إذ من جانب يعرفون كل واحد من الآلهة الثلاثة بأنه
متشخص ومتميز عن البقية، وفي الوقت نفسه يعتبرون الجميع واحدا
حقيقة لا مجازا، أفيمكن الاعتقاد بشيء يضاد بدهة العقل، ثم إسناده إلى
ساحة الوحي الإلهي؟!!

وثانيا: نسأل ما هو مقصودكم من الأقانيم والآلهة الثلاثة التي تتشكل
منها الطبيعة الإلهية الواحدة، فإن لها صورتين لا تناسب واحدة منهما
ساحته سبحانه:

١. أن يكون لكل واحد من هذه الآلهة الثلاثة وجودا مستقلا عن الآخر بحيث يظهر كل واحد منها في تشخص ووجود خاص، ويكون لكل واحد من هذه الأقانيم أصل مستقل وشخصية خاصة مميزة عما سواها. لكن هذا هو الاعتقاد بتعدد الإله الواجب بذاته، وقد وافتك أدلة وحدانيته تعالى.

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

تسرب خرافة التثليث إلى النصرانية

إن التاريخ البشري يرينا أنه طالما عمد بعض أتباع الأنبياء - بعد وفاة الأنبياء أو خلال غيابهم - إلى الشرك والوثنية، تحت تأثير المضلين، إن عبادة بني إسرائيل للعجل في غياب موسى (عليه السلام) أظهر نموذج لما ذكرناه وهو مما أثبتته القرآن والتاريخ، وعلى هذا فلا عجب إذا رأينا تسرب خرافة التثليث إلى العقيدة النصرانية بعد ذهاب السيد المسيح (عليه السلام) وغيابه عن أتباعه.

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

١. فإن قلت: إن هاهنا تفسيراً آخر للتثليث وهو أن الحقيقة الواحدة الإلهية تتجلى في أقانيم ثلاثة. قلت: تجلي تلك الحقيقة فيها لا يخلو عن وجهين: الأول، أن تصير بذلك ثلاث ذوات كل منها واجدة لكمال الحقيقة الإلهية، وهذا ينافي التوحيد الذاتي. والثاني أن تكون الذات الواحدة لكمال الألوهية واحدة ولها تجليات صفاتية وأفعالية ومنها المسيح وروح القدس، وهذا وإن كان صحيحاً إلا أنه ليس من التثليث الذي يتبناه المسيحيون في شيء.

(وقالت النصرى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون
قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون). (١)
لقد أثبتت الأبحاث التاريخية أن هذا التثليث كان في الديانة
البرهمانية والهندوكية قبل ميلاد السيد المسيح بمئات السنين، فقد تجلى
الرب الأزلي الأبدي لديهم في ثلاثة مظاهر وآلهة:

١. براهما (الخالق).

٢. فيشنوا (الواقى).

٣. سيفا (الهادم).

وبذلك يظهر قوة ما ذكره الفيلسوف الفرنسي " غستاف لوبون " قال:
" لقد واصلت المسيحية تطورها في القرون الخمسة الأولى من
حياتها، مع أخذ ما تيسر من المفاهيم الفلسفية والدينية اليونانية والشرقية،
وهكذا أصبحت خليطا من المعتقدات المصرية والإيرانية التي انتشرت في
المناطق الأوربية حوالي القرن الأول الميلادي فاعتنق الناس تثليثا جديدا
مكونا من الأب والابن وروح القدس، مكان التثليث القديم المكون من
[نروبي تر] و [وزنون] و [نرو] ". (٢)

١. التوبة: ٣٠.

٢. قصة الحضارة، ويل دورانت (معاصر).

التوحيد في الصفات
اختلف الإلهيون في كيفية إجراء صفات الله الذاتية عليه سبحانه
على قولين:
الأول: عينية الصفات مع الذات، وهذا ما تبناه أئمة أهل البيت
(عليهم السلام) واختاره الحكماء الإلهيون وعليه جمهور المتكلمين من
الإمامية والمعتزلة وغيرهما.
والثاني: زيادتها على الذات وهو مختار المشبهة من أصحاب
الصفات والأشاعرة، قال الشيخ المفيد في هذا المجال:
" إن الله عز وجل اسمه حي لنفسه لا بحياة، وإنه قادر لنفسه وعالم
لنفسه لا بمعنى كما ذهب إليه المشبهة من أصحاب الصفات... وهذا
مذهب الإمامية كافة والمعتزلة إلا من سميناه (١) وأكثر المرجئة وجمهور
الزيدية وجماعة من أصحاب الحديث والم (٢) حكمة ".
قوله: " لا بحياة " يعني حياة زائدة على الذات، وقوله: " لا بمعنى " أي
صفة زائدة كالعلم والقدرة.
إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الصحيح هو القول بالعينية، فإن القول

١. المراد أبو هاشم الجبائي.

٢. أوائل المقالات: ٥٦.

بالزيادة يستلزم افتقاره سبحانه في العلم بالأشياء وخلقه إياها إلى أمور خارجة عن ذاته، فهو يعلم بعلم هو سوى ذاته، ويخلق بقدرة هي خارجة عن حقيقته وهكذا، والواجب بالذات منزه عن الاحتياج إلى غير ذاته، والأشاعرة وإن كانوا قائلين بأزلية الصفات مع زيادتها على الذات، لكن الأزلية لا ترفع الفقر والحاجة عنه، لأن الملازمة غير العينية، قال الإمام علي (عليه السلام):

"وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة إنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف إنه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله."

(١) وقال الإمام الصادق (عليه السلام):

"لم يزل الله جل وعز ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور". (٢)
فإن قلت: لا شك أن لله تعالى صفات وأسماء مختلفة أنهيت في الحديث النبوي المعروف إلى تسع وتسعين، فكيف يجتمع ذلك مع القول بالعينية ووحدة الذات والصفات؟

قلت: كثرة الأسماء والصفات راجعة إلى عالم المفهوم، مع أن العينية ناظرة إلى مقام الواقع العيني، ولا يمتنع كون الشيء على درجة من الكمال يكون فيها كله علما وقدرة وحياء ومع ذلك فينتزع منه باعتبارات مختلفة صفات متعددة متكررة، وهذا كما أن الإنسان الخارجي مثلا بتمام وجوده

١. نهج البلاغة: الخطبة الأولى.

٢. التوحيد للصدوق: الباب ١١، الحديث ١.

مخلوق لله سبحانه، ومعلوم له ومقدور له، من دون أن يخص جزء منه بكونه معلوما وجزء آخر بكونه مخلوقا أو مقدورا، بل كله معلوم وكله مخلوق، وكله مقدور.

ثم إن الشيخ الأشعري استدل على نظرية الزيادة بوجهين:
الأول: إنه يستحيل أن يكون العلم عالما، أو العالم علما، ومن المعلوم أن الله عالم، ومن قال: إن علمه نفس ذاته لا يصح له أن يقول إنه عالم، فتعين أن يكون عالما بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه. (١)
يلاحظ عليه: أن الحكم باستحالة اتحاد العلم والعالم وعينيتهما مأخوذ عما نعرفه في الإنسان ونحوه من الموجودات الممكنة في ذاتها ولا شك في مغايرة الذات والصفة في هذا المجال، ولكن لا يصح تسريته إلى الواجب الوجود بالذات، فإذا قام البرهان على العينية هنا، فلا استحالة في كون العلم عالما وبالعكس.

الثاني: لو كان علمه سبحانه عين ذاته لصح أن نقول: يا علم الله اغفر لي وارحمني. (٢)

يلاحظ عليه: أن الإضافة في قولنا: "يا علم الله" بيانية لا غير، فيصير المعنى يا علما هو الله، ومن المعلوم جواز ذلك عقلا وشرعا، كما يقال: يا عدل ويا حكمة ويراد منه الواجب عز اسمه، وهناك أدلة أخرى للأشاعرة على إثبات نظريتهم، والكل مخدوشة كما اعترف بذلك صاحب المواقف. (٣)
ثم إن المشهور أن المعتزلة نافون للصفات مطلقا وقائلون بنبابة

١. اللع: ٣٠، باختصار.

٢. الإبانة: ١٠٨.

٣. راجع شرح المواقف: ٨ / ٤٥ - ٤٧.

الذات عن الصفات، ولكنه لا أصل له، فالمنفي عندهم هو الصفات الزائدة
الأزلية، لا أصل الصفات فهم قائلون بالعينية كالإمامية، ويدل على ذلك
كلام الشيخ المفيد الآنف الذكر، نعم يظهر القول بالنيابة من عباد بن
سليمان وأبي علي الجبائي. (١)

١. للوقوف على آرائهم في هذا المجال راجع الملل والنحل لشيخنا الأستاذ السبحاني - دام ظلّه - : ٣ /
٢٧١ - ٢٧٩.

التوحيد في الخالقية

دلت البراهين العقلية على أنه ليس في الكون خالق أصيل إلا الله سبحانه، وأن الموجودات الإمكانية مخلوقة لله تعالى وما يتبعها من الأفعال والآثار، حتى الإنسان وما يصدر منه، مستندة إليه سبحانه بلا مجاز وشائبة عناية، غاية الأمر أن ما في الكون مخلوق له إما بالمباشرة أو بالتسبيب.

وذلك لما عرفت من أنه سبحانه هو الواجب الغني، وغيره ممكن بالذات، ولا يعقل أن يكون الممكن غنيا في ذاته وفعله عن الواجب، فكما أن ذاته قائمة بالله سبحانه، فهكذا فعله، وهذا ما يعبر عنه بالتوحيد في الخالقية. ومن عرف الممكن حق المعرفة وإنه الفقير الفاقد لكل شيء في حد ذاته، يعد المسألة بديهية.

هذا ما لدى العقل، وأما النقل فقد تضافت النصوص القرآنية على أن الله سبحانه هو الخالق، ولا خالق سواه. وإليك نماذج من الآيات الواردة في هذا المجال:

- (قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار). (١)
(الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل). (٢)

١. الرعد: ١٦.

٢. الزمر: ٦٢.

(ذلكم الله ربكم خالق كل شئ لا إله إلا هو). (١)
(أني يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شئ). (٢)
(يا أيها الناس اذكروا نعمت الله عليكم هل من خالق غير الله). (٣)
إلى غير ذلك من الآيات القرآنية الدالة على ذلك.
موقف القرآن الكريم تجاه قانون العلية

إن الامعان في الآيات الكريمة يدفع الإنسان إلى القول بأن الكتاب العزيز يعترف بأن النظام الإمكانى نظام الأسباب والمسببات، فإن المتأمل في الذكر الحكيم لا يشك في أنه كثيرا ما يسند آثارا إلى الموضوعات الخارجية والأشياء الواقعة في دار المادة، كالسماء وكواكبها ونجومها، والأرض وجبالها وبحارها وبراريها وعناصرها ومعادنها، والسحاب والرعد والبرق والصواعق والماء والأعشاب والأشجار والحيوان والإنسان، إلى غير ذلك من الموضوعات الواردة في القرآن الكريم، فمن أنكر إسناد القرآن آثار تلك الأشياء إلى أنفسها وإنما أنكره بلسانه وقلبه مطمئن بخلافه، وإليك ذكر نماذج من الآيات الواردة في هذا المجال:
١. (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم). (٤)
فقد صرح في هذه الآية بتأثير الماء في تكون الثمرات والنباتات، فإن الباء في قوله: (به) بمعنى السببية، ونظيرها الآية: ٢٧ من سورة

١. المؤمن: ٦٢.

٢. الأنعام: ١٠١.

٣. فاطر: ٣.

٤. البقرة: ٢٢.

السجدة والآية: ٤ من سورة الرعد، وغيرها من الآيات.
٢. (الله الذي يرسل الرياح فتثير سحابا فيسطه في السماء كيف يشاء). (١)

فقوله سبحانه: (فتثير سحابا) صريح في أن الرياح تحرك السحاب وتسوقها من جانب إلى جانب، فالرياح أسباب وعلل تكوينية لحركة السحاب وبسطها في السماء.

٣. (وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج). (٢)

فالآية تصرح بتأثير الماء في اهتزاز الأرض وربوتها، ثم تصرح بإنبات الأرض من كل زوج بهيج.

٤. (مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل). (٣)

فالآية تسند إنبات السنابل السبع إلى الحبة.

ثم إن هناك أفعالا أسندها القرآن إلى الإنسان لا تقوم إلا به، ولا يصح إسنادها إلى الله سبحانه بحدودها وبلا واسطة كأكلة وشربه ومشيه وقعوده ونكاحه ونموه وفهمه وشعوره وسروره وصلاته وصيامه، فهذه أفعال قائمة بالإنسان مستندة إليه، فهو الذي يأكل ويشرب وينمو ويفهم. فالقرآن يعد الإنسان فاعلا لهذه الأفعال وعللة لها.

١. الروم: ٤٨.

٢. الحج: ٥.

٣. البقرة: ٢٦١.

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

التفسير الصحيح للتوحيد في الخالقية

إن المقصود من حصر الخالقية بالله تعالى هو الخالقية على سبيل الاستقلال وبالذات، وأما الخالقية المأذونة من جانبه تعالى فهي لا تنافي التوحيد في الخالقية. كما أن المراد من السببية الإمكانية (أعم من الطبيعية وغيرها) ليست في عرض السببية الإلهية، بل المقصود أن هناك نظاما ثابتا في عالم الكون تجري عليه الآثار الطبيعية والأفعال البشرية، فلكل شئ أثر تكويني خاص، كما أن لكل أثر وفعل مبدأ فاعليا خاصا، فليس كل فاعل مبدأ لكل فعل، كما ليس كل فعل وأثر صادرا من كل مبدأ فاعلي، كل ذلك بإذن منه سبحانه، فهو الذي أعطى السببية للنار كما أعطى لها الوجود، فهي تؤثر بإذن وتقدير منه سبحانه، هذا هو قانون العلية العام الجاري في النظام الكوني الذي يؤيده الحس والتجربة وتبني عليه حياة الإنسان في ناحية العلم والعمل.

وبهذا البيان يرتفع التنافي البدئي بين طائفتين من الآيات القرآنية، الطائفة الدالة على حصر الخالقية بالله تعالى، والطائفة الدالة على صحة قانون العلية والمعلولية واستناد الآثار إلى مبادئها الغريبة، والشاهد على صحة هذا الجمع، لفيف من الآيات وهي التي تسند الآثار إلى أسباب كونية خاصة وفي عين الوقت تسندها إلى الله سبحانه، وكذلك تسند بعض

الأفعال إلى الإنسان أو غيره من ذوي العلم والشعور، وفي الوقت نفسه تسند نفس تلك الأفعال إلى مشيئة سبحانه، وإليك فيما يلي نماذج من هذه الطائفة:

١. إن القرآن الكريم أسند حركة السحاب إلى الرياح وقال:

(الله الذي يرسل الرياح فتثير سحابا). (١)

كما أسندها إلى الله تعالى وقال:

(ألم تر أن الله يزجي سحابا ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاما). (٢)

٢. القرآن يسند الإنبات تارة إلى الحبة ويقول:

(أنبت سبع سنابل). (٣)

وقال:

(وأنبتت من كل زوج بهيج). (٤)

وأخرى إلى الله تعالى ويقول:

(وأنزل لكم من السماء ماء فأنبثنا به حدائق ذات بهجة). (٥)

٣. إنه تعالى نسب توفي الموتى إلى الملائكة تارة وإلى نفسه أخرى

فقال:

(حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا). (٦)

وقال:

١. الروم: ٤٨.

٢. النور: ٤٣.

٣. البقرة: ٢٦١.

٤. الحج: ٥.

٥. النمل: ٦٠.

٦. الأنعام: ٦١.

(الله يتوفى الأنفس حين موتها). (١)
٤. إن الذكر الحكيم يصفه سبحانه بأنه الكاتب لأعمال عباده ويقول:
(والله يكتب ما يبيتون). (٢)
ولكن في الوقت نفسه ينسب الكتابة إلى رسله ويقول:
(بلى ورسلنا لديهم يكتبون). (٣)
٥. لا شك أن التدبير كالخلقة منحصر في الله تعالى، والقرآن يأخذ
من المشركين الاعتراف بذلك ويقول:
(ومن يدبر الأمر فسيقولون الله). (٤)
و - مع ذلك - يصرح بمدبرية غير الله سبحانه حيث يقول:
(فالمدبرات أمرا). (٥)
٦. إن القرآن يشير إلى كلتا النسبتين (أي نسبة الفعل إلى الله سبحانه
وإلى الإنسان) في جملة ويقول:
(وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى). (٦)
فهو يصف النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) بالرمي وينسبه
إليه حقيقة ويقول: (إذ رميت) ومع ذلك يسلبه عنه ويرى أنه سبحانه الرامي
الحقيقي.

-
١. الزمر: ٤٢.
 ٢. النساء: ٨١.
 ٣. الزخرف: ٨٠.
 ٤. يونس: ٣١.
 ٥. النازعات: ٥.
 ٦. الأنفال: ١٧.

هذه المجموعة من الآيات ترشدك إلى النظرية الحقة في تفسير التوحيد في الخالقية وهو - كما تقدم - أن الخالقية بالأصالة وبالذات وعلى وجه الاستقلال منحصرة فيه سبحانه، وغيره من الأسباب الكونية والفواعل الشاعرة إنما تكون مؤثرات وفواعل بإذنه تعالى ومشيته، وليست سببيتها وفاعليتها في عرض فاعليته تعالى، بل في طولها.

الإجابة عن شبهات

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

ألف. شبهة الثنوية في خلق الشرور.

ب. شبهة استناد القبائح إلى الله تعالى.

ج. شبهة الجبر في الأفعال الإرادية.

ألف. الثنوية وشبهة الشرور

نسب إلى الثنوية القول بتعدد الخالق، واستدلوا عليه بما يشاهد في عالم المادة من الشرور والبلايا، قالوا: إن الشر يقابل الخير، فلا يصح

استنادهما إلى مبدأ واحد، فزعموا أن هناك مبدأين: أحدهما: مبدأ الخيرات، وثانيهما: مبدأ الشرور.

الشر أمر قياسي

إذا كانت هناك ظاهرة ليست لها صلة وثيقة بحياة الإنسان، أو لا تؤدي صلته بها إلى اختلال في حياته فلا تتصف بالشر والبلاء، إنما تتصف

بصفة الشرية إذا أوجبت نحو اختلال في حياة الإنسان بحيث يوجب هلاكة نفسه أو ما يتعلق به أو يتضرر به بوجه.

ومن المعلوم أن هذه النسبة والإضافة متأخرة عن وجود ذلك الموجود أو تلك الحادثة، فلو تحققت الظاهرة وقطع النظر عن المقايضة والإضافة لا يتصف إلا بالخير، بمعنى أن وجود كل شيء يلائم ذاته، وإنما يأتي حديث الشر إذا كانت هناك مقايضة إلى موجود آخر، إذا عرفت ذلك فاعلم: أن ما يستند إلى الجاعل أولاً وبالذات، هو وجوده النفسي، والمفروض أن وجود كل من المقيس والمقيس إليه، لا يتصفان بالشر والبلاء، بل بالخير والكمال، وأما الوجود الإضافي المنتزع من مقايضة أحد الظاهرتين مع الأخرى فليس أمراً واقعياً محتاجاً إلى مبدأ يحققها. وإلى ما ذكرنا أشار الحكيم السبزواري بقوله:

" كل وجود ولو كان إمكانياً خيراً بذاته وخيراً بمقايسته إلى غيره، وهذه المقايضة قسمان: أحدهما مقايسته إلى علته، فإن كل معلول ملائم لعلته المقتضية إياه، وثانيهما مقايسته إلى ما في عرضه مما ينتفع به، وفي هذه المقايضة الثانية يقتحم شر ما في بعض الأشياء الكائنة الفاسدة في أوقات قليلة ". (١)

الشر عدمي

هناك تحليل آخر للشبهة وهو ما نقل عن أفلاطون وحاصله: أن ما يسمى بالشر من الحوادث والوقائع يرجع عند التحليل إلى العدم، فالذي يسمى بالشر عند وقوع القتل ليس إلا انقطاع حياة البدن الناشئ عن قطع

١. الحكيم السبزواري (م ١٢٨٩ هـ): شرح المنظومة: المقصد ٣، الفريدة ١، غرر في دفع شبهة الثنوية.

علاقة النفس عن البدن، وما يسمى بالشر عند وقوع المرض ليس إلا الاختلال الواقع في أجهزة البدن وزوال ما كان موجوداً له عند الصحة من التعادل الطبيعي في الأعضاء والأجهزة البدنية. وكذلك سائر الحوادث التي تتصف بالبلية والشرية. ومن المعلوم أن الذي يحتاج إلى الفاعل المفيض هو الوجود، وأما العدم فليس له حظ من الواقعية حتى يحتاج إلى المبدأ الجاعل. وإلى هذا أشار الحكيم السبزواري في منظومة حكمته: والشر أعدام فكم قد ضل من * يقول باليزدان ثم الأهرمن (١) وقال العلامة الطباطبائي:

إن الشرور إنما تتحقق في الأمور المادية وتستند إلى قصور الاستعدادات على اختلاف مراتبها، لا إلى إفاضة مبدأ الوجود، فإن علة العدم عدم، كما أن علة الوجود وجود.

فالذي تعلق به كلمة الإيجاد والإرادة الإلهية وشمله القضاء بالذات في الأمور التي يقارنها شيء من الشر إنما هو القدر الذي تلبس به من الوجود حسب استعداده ومقدار قابليته، وأما العدم الذي يقارنه فليس إلا مستنداً إلى عدم قابليته وقصور استعداده، نعم ينسب إليه الجعل والإفاضة بالعرض لمكان نوع من الاتحاد بينه وبين الوجود الذي يقارنه. (٢)

١. المصدر نفسه.

٢. الميزان: ١٣ / ١٨٧ - ١٨٨ بتصرف قليل.

ب. التوحيد في الخالقية وقبائح الأفعال
ربما يقال الالتزام بعمومية خالقيته تعالى لكل شئ يستلزم إسناد
قبائح الأفعال إليه تعالى، وهذا ينافي تنزهه سبحانه من كل قبح وشين.
والجواب أن للأفعال جهتين، جهة الثبوت والوجود، وجهة استنادها
إلى فواعلها بالمباشرة، فعنوان الطاعة والمعصية ينتزع من الجهة الثانية، وما
يستند إلى الله تعالى هي الجهة الأولى، والأفعال بهذا اللحاظ متصفة
بالحسن والجمال، أي الحسن التكويني.

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

نعم أصل وجود الفعل - مع قطع النظر عن مقايسته إلى حكم العقل
أو الشرع - يستند إلى الله تعالى وينتهي إلى إرادته سبحانه، والفعل بهذا
الاعتبار لا يتصف بالقبح، فإنه وجود والوجود خير وحسن في حد ذاته.
قال سبحانه:

(الذي أحسن كل شئ خلقه). (١)
وقال:

(الله خالق كل شئ). (٢)

فكل شئ كما أنه مخلوق، حسن، فالخلقة والحسن متصاحبان لا
ينفك أحدهما عن الآخر أصلا.
وأما الإجابة عن شبهة الجبر على القول بعموم الخالقية فسيوافيك
بيانها في الفصل المختص بذلك.

١. السجدة: ٧.

٢. الزمر: ٦٢.

التوحيد في الربوبية
يستفاد من الكتاب العزيز إن التوحيد في الخالقية كان موضع الوفاق
عند الوثنيين قال سبحانه:
(ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله). (١)
ومثله في سورة الزمر الآية ٣٨.
وقال سبحانه:

(ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله فأني يؤفكون). (٢)
وأما مسألة التوحيد في التدبير فلم تكن أمرا مسلما عندهم، بل
الشرك في التدبير كان شائعا بين الوثنيين، كما أن عبدة الكواكب والنجوم
في عصر بطل التوحيد " إبراهيم " كانوا من المشركين في أمر التدبير، حيث
كانوا يعتقدون بأن الأجرام العلوية هي المتصرفة في النظام السفلي من
العالم وأن أمر تدبير الكون ومنه الإنسان، فوض إليها فهي أرباب لهذا
العالم ومدبرات له لا خالقات له، ولأجل ذلك نجد أن إبراهيم يرد عليهم
بإبطال ربوبيتها عن طريق الإشارة إلى أفولها وغروبها، يقول سبحانه حاكيا
عنه:

١. لقمان: ٢٥.

٢. الزخرف: ٨٧.

(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 إني برئ مما تشركون). (١)
ترى أنه (عليه السلام) استعمل كلمة الرب في احتجاجه مع
المشركين، ولم يستعمل كلمة الخالق، للفرق الواضح بين التوحيد وعدم
إنكارهم التوحيد في الأول وإصرارهم على الشرك في الثاني. (٢)
ما هي حقيقة الربوبية والتدبير؟
لفظة الرب في لغة العرب بمعنى المتصرف والمدير والمتحمل أمر
تربية الشيء، وحقيقة التدبير جعل شئ عقيب آخر وتنظيم الأشياء
وتنسيقها بحيث يتحقق بذلك مطلوب كل منهما وتحصل له غايته
المطلوبة له، وعلى هذا فحقيقة تدبيره سبحانه ليست إلا خلق العالم وجعل
الأسباب والعلل بحيث تأتي المعاليل والمسببات دبر الأسباب وعقيب
العلل، فيؤثر بعض أجزاء الكون في البعض الآخر حتى يصل كل موجود
إلى كماله المناسب وهدفه المطلوب، يقول سبحانه:
(ربنا الذي أعطى كل شئ خلقه ثم هدى). (٣)

١. الأنعام: ٧٦ - ٧٨.

٢. الأنعام: ٧٦ - ٧٨.

٣. والمشركون في عصر الرسالة وإن كانوا معترفين بربوبيته تعالى بالنسبة إلى التدبير الكلي لنظام العالم، كما
يستفاد من الآية ٣١ من سورة يونس ونحوها، لكنهم كانوا معتقدين بربوبية ما يعبدونه من الآلهة كما يدل
عليه بعض

الآيات القرآنية، كآية ٧٤ من سورة يس، والآية ٨١ من سورة مريم.

٤. طه: ٥٠.

ما هو المراد من التوحيد في الربوبية؟
التوحيد في الربوبية هو الاعتقاد بأن تدبير الحياة والكون ومنه
الإنسان كلها بيد الله سبحانه وأن مصير الإنسان في حياته كلها إليه سبحانه،
ولو كان في عالم الكون أسباب ومدبرات له، فكلها جنود له سبحانه
يعملون بأمره ويفعلون بمشيئته.

ويقابله الشرك في الربوبية وهو تصور أن هناك مخلوقات لله
سبحانه لكن فوض إليها أمر تدبير الكون ومصير الإنسان في حياته تكويننا
وتشريعنا.

وهاهنا نكتة يجب التنبيه عليها وهي أن الوثنية لم تكن معتقدة
بربوبية الأصنام الحجرية والخشبية ونحوها بل كانوا يعتقدون بكونها
أصناما للآلهة المدبرة لهذا الكون، ولما لم تكن هذه الآلهة المزعومة في
متناول أيديهم وكانت عبادة الموجود البعيد عن متناول الحس صعبة
التصور عمدوا إلى تجسيم تلك الآلهة وتصويرها في أوثان وأصنام من
الخشب والحجر وصاروا يعبدونها عوضا عن عبادة أصحابها الحقيقية وهي
الآلهة المزعومة.

دلائل التوحيد في الربوبية

١. التدبير لا ينفك عن الخلق

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

توضيح ذلك: أن كل فرد من النظام الكوني بحكم كونه فقيرا يمكننا فاقد للوجود الذاتي، لكن فقره ليس منحصرًا في بدء خلخته وإنما يستمر هذا الفقر معه في جميع الأزمنة والأمكنة وعلى هذا، فتدبير الكون لا ينفك عن خلخته وإيجاده بل الخلق تدبير باعتبار، والتدبير خلق باعتبار آخر. فتدبير الوردة مثلا ليس إلا تكونها من المواد السكرية في الأرض ثم توليدها الأوكسجين في الهواء إلى غير ذلك من عشرات الأعمال الفيزيائية والكيميائية في ذاتها وليست كل منها إلا شعبة من الخلق، ومثلها الجنين مذ تكونه في رحم الأم، فلا يزال يخضع لعمليات التفاعل والنمو حتى يخرج من بطنها، وليست هذه التفاعلات إلا شعبة من عملية الخلق وفرع منه. ولأجل وجود الصلة الشديدة بين التدبير والخلق نرى أنه سبحانه بعدما يذكر مسألة خلق السماوات والأرض يطرح مسألة تسخير الشمس والقمر الذي هو نوع من التدبير، قال تعالى:

(الله الذي رفع السماوات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى يدبر الأمر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون). (١)

ومن هذا الطريق يوقفنا القرآن الكريم على حقيقة التدبير الذي هو نوع من الخلق وقد عرفت أن لا خالق إلا الله تعالى.

٢. انسجام النظام واتصال التدبير

إن مطالعة كل صفحة من الكتاب التكويني العظيم يقودنا إلى وجود

١. الرعد: ٢.

نظام موحد وارتباط وثيق بين أجزائه، ومن المعلوم أن وحدة النظام وانسجامه وتلائمه لا تتحقق إلا إذا كان الكون بأجمعه تحت نظر حاكم ومدبر واحد، ولو خضع الكون لإرادة مدبرين لما كان من اتصال التدبير وانسجام أجزاء الكون أي أثر، لأن تعدد المدبر والمنظم - بحكم اختلافهما في الذات أو في الصفات والمشخصات - يستلزم بالضرورة الاختلاف في التدبير والإرادة، وذلك ينافي الانسجام والتلائم في أجزاء الكون.

فوحدة النظام وانسجامه وتلاصقه وتلائمه كاشف عن وحدة التدبير والمدبر وإلى هذا يشير قوله سبحانه:

(لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا). (١)

وهذا الاستدلال بعينه موجود في الأحاديث المروية عن أئمة أهل

البيت (عليهم السلام) يقول الإمام الصادق (عليه السلام):

" دل صحة الأمر والتدبير وائتلاف الأمر على أن المدبر واحد ". (٢)

وسأله هشام بن الحكم:

ما الدليل على أن الله واحد؟

فقال (عليه السلام):

" اتصال التدبير وتمام الصنع، كما قال الله عز وجل: (لو كان فيهما

آلهة إلا الله لفسدتا) ". (٣)

ثم إن المراد من حصر الربوبية والتدبير بالله سبحانه، هي الربوبية

١. الأنبياء: ٢٢.

٢. توحيد الصدوق: الباب ٣٦، الحديث ١.

٣. المصدر السابق: الحديث ٢.

على وجه الاستقلال وبالذات، وذلك لا ينافي وجود مدبرات في الكون
مسخرات لله تعالى، قال سبحانه:

(فالمدبرات أمرا). (١)

وقال سبحانه:

(وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة). (٢)

فالاعتراف بمثل هذه المدبرات لا يمنع من انحصار التدبير
الاستقلالي في الله سبحانه.

شؤون التوحيد في الربوبية

إن للتوحيد في الربوبية نطاقا واسعا شاملا لجميع المظاهر الكونية
والحقائق الوجودية فلا مدبر في صفحة الوجود، بالذات وعلى وجه
الاستقلال، سوى الله تعالى فهو رب العالمين لا رب سواه. فهذا إبراهيم
بطل التوحيد يصف التوحيد في الربوبية بقوله:

(فإنهم عدو لي إلا رب العالمين* الذي خلقني فهو يهدين* والذي

هو يطعمني ويسقيني* وإذا مرضت فهو يشفين* والذي يميتني ثم يحيين*
والذي أطعم أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين* رب هب لي حكما وألحقني

بالصالحين). (٣)

١. النازعات: ٥.

٢. الأنعام: ٦١.

٣. الشعراء: ٧٧ - ٨٣.

وينبغي في ختام هذا البحث أن نشير إلى ثلاثة أقسام لها أهمية خاصة في حياة الإنسان الاجتماعية وهي تنفرع على التوحيد في الخالقية والربوبية وهي:

١. التوحيد في الحاكمية

الحاكم هو الذي له تسلط على النفوس والأموال، والتصرف في شؤون المجتمع بالأمر والنهي، والعزل والنصب، والتحديد والتوسيع ونحو ذلك، ومن المعلوم أن هذا يحتاج إلى ولاية له بالنسبة إلى المسلط عليه، ولولا ذلك لعد التصرف عدوانيا، هذا من جانب.

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

قال سبحانه:

(أم اتخذوا من دونه أولياء فالله هو الولي). (١)

وقال سبحانه:

(إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين). (٢)

ومن جانب ثالث: إن وجود الحكومة والحاكم البشري في المجتمع أمر ضروري كما أشار إليه الإمام علي (عليه السلام) بقوله:

١. الشورى: ٩.

٢. الأنعام: ٥٧.

" لا بد للناس من أمير بر أو فاجر " . (١)
ومن المعلوم أن ممارسة الإمرة وتجسيد الحكومة في الخارج ليس
من شأنه سبحانه، بل هو شأن من يماثل المحكوم عليه في النوع ويشافهه
ويقابله مقابلة الإنسان للإنسان، وعلى ذلك، فوجه الجمع بين حصر
الحاكمية في الله سبحانه ولزوم كون الحاكم والأمير بشرا كالمحكوم عليه،
هو لزوم كون من يمثل مقام الإمرة مأذونا من جانبه سبحانه لإدارة الأمور
والتصرف في النفوس والأموال، وأن تكون ولايته مستمدة من ولايته
سبحانه ومنبعثة منها.

وعلى هذا فالحكومات القائمة في المجتمعات يجب أن تكون
مشروعيتها مستمدة من ولايته سبحانه وحكمه بوجه من الوجوه، وإذا
كانت علاقتها منقطعة غير موصولة به سبحانه فهي حكومات طاغوتية لا
مشروعية لها.

٢ . التوحيد في الطاعة

لا شك أن من شؤون الحاكم والولي، لزوم إطاعته على المحكوم
والمولى عليه، فإن الحكومة من غير لزوم إطاعة الحاكم تصبح لغوا، وقد
تقدم أن الحاكم بالذات ليس إلا الله تعالى.
وعلى هذا، فليس هناك مطاع بالذات إلا هو تعالى وأما غيره تعالى،
فبما أنه ليس له ولاية ولا حكومة على أحد إلا بإذنه تعالى وباستناد
حكومته إلى حكومته سبحانه، فليس له حق الطاعة على أحد إلا كذلك.

١ . نهج البلاغة: الخطبة ٤٠ .

قال تعالى:

(وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله). (١)

وقال سبحانه:

(ومن أطاع الرسول فقد أطاع الله). (٢)

٣. التوحيد في التشريع

إن الربوبية على قسمين: تكوينية وتشريعية ودلائل التوحيد في الربوبية التكوينية يثبت التوحيد في الربوبية التشريعية أيضا، فإن التقنين والتشريع نوع من التدبير، يدبر به أمر الإنسان والمجتمع البشري، كما أنه نوع من الحكومة والولاية على الأموال والنفوس، فيما أن التدبير والحكومة منحصرتان في الله تعالى، فكذلك ليس لأحد حق التقنين والتشريع إلا له تعالى.

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

وأما ما تعرف في القرون الأخيرة من إقامة مجالس النواب أو الشورى في البلاد الإسلامية، فليست لها وظيفة سوى التخطيط لإعطاء البرنامج للمسؤولين في الحكومات في ضوء القوانين الإلهية لتنفيذها، والتخطيط غير التشريع كما هو واضح. وهناك آيات من الذكر الحكيم تدل بوضوح على اختصاص التشريع

١. النساء: ٦٤.

٢. النساء: ٨٠.

بالله سبحانه نشير إلى بعضها:

قال سبحانه:

١. (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون). (١)
٢. (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون). (٢)
٣. (وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون). (٣)

١. المائدة: ٤٤.

٢. المائدة: ٤٥.

٣. المائدة: ٤٧.

التوحيد في العبادة
التوحيد في العبادة مما اتفق على اختصاصه بالله سبحانه جميع
المسلمين بل الإلهيين، وهو الهدف والغاية الأسنى من بعث الأنبياء
والمرسلين، قال سبحانه:
(ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت). (١)
وناهيك في أهمية ذلك أن الإسلام قرره شعارا للمسلمين يؤكدون
عليه في صلواتهم الواجبة والمندوبة بقولهم:
(إياك نعبد وإياك نستعين). (٢)
كما أن مكافحة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بل وسائر الأنبياء
للوثنيين تتركز على هذه النقطة غالبا كما هو ظاهر لمن راجع القرآن
الكريم.

وبالجمل لا تجد مسلما ينكر هذا الأصل أو يشك فيه وإنما الكلام
في تشخيص مصاديق العبادة وجزئياتها عن غيرها، فترى أن أتباع الوهابية
يرمون غيرهم بالشرك في العبادة بالتبرك بآثار الأنبياء والتوسل بهم إلى
الله سبحانه ونحو ذلك، فتميز العبادة عن غيرها هي المشكلة الوحيدة في
هذا المجال، فيجب قبل كل شئ دراسة واقعية عن حقيقة العبادة على
ضوء العقل والكتاب والسنة فنقول:

١. النحل: ٣٦.

٢. الفاتحة: ٥.

ما هي حقيقة العبادة؟
قد تعرف العبادة ب " الخضوع والتذلل " أو " نهاية الخضوع " ولكنهما
تعريفان ناقصان لا يساعدهما القرآن الكريم.
توضيح ذلك: أن القرآن الكريم أمر الإنسان بالتذلل لوالديه فيقول:
(واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما
ربياني صغيرا). (١)
فلو كان الخضوع والتذلل عبادة لمن يتذلل له لكان أمره تعالى بذلك
أمرا باتخاذ الشريك له تعالى في العبادة!
كما أنه سبحانه أمر الملائكة بالسجود لآدم فيقول:
(وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس). (٢)
مع أن السجود نهاية التذلل والخضوع للمسجود له، فهل ترى أن الله
سبحانه يأمر الملائكة بالشرك في العبادة؟!
إن إخوة يوسف ووالديه سجدوا جميعا ليوسف بعد استوائه على
عرش الملك والسلطنة، كما يقول سبحانه:
(وخرؤا له سجدا). (٣)
إذن ليس معنى العبادة التي تختص بالله سبحانه ولا تجوز لغيره
تعالى هو الخضوع والتذلل، أو نهاية الخضوع، فما هي حقيقة العبادة؟

١. الإسراء: ٢٤.

٢. البقرة: ٣٤.

٣. يوسف: ١٠٠.

حقيقة العبادة - على ما يستفاد من القرآن الكريم - هي " الخضوع والتذلل، لفظاً أو عملاً مع الاعتقاد بألوهية المخضوع له " فما لم ينشأ الخضوع من هذا الاعتقاد، لا يكون عبادة، ويدل على ذلك الآيات التي تأمر بعبادة الله وتنهى عن عبادة غيره، معللة ذلك بأنه لا إله إلا الله، كقوله سبحانه:

(ويا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره). (١)
وقد ورد هذا المضمون في عشرة موارد أو أكثر في القرآن الكريم. (٢)
ومعنى هذا التعليل إن الذي يستحق العبادة هو من كان إلهاً، وليس هو إلا الله، فإذا تحقق وصف الألوهية في شيء جازت - بل وجبت - عبادته واتخاذها معبوداً، وحيث إن الوصف لا يوجد إلا في الله سبحانه ووجب عبادته دون سواه.

والمراد من الألوهية هو ما يعد من شؤون الإله، أعني: الاستقلال في الذات والصفات والأفعال، فمن اعتقد لشيء نحواً من الاستقلال إما في وجوده، أو في صفاته، أو في أفعاله وآثاره فقد اتخذها إلهاً، والأبحاث المتقدمة حول التوحيد الذاتي والصفاتي والأفعالي كانت هادفة لحصر الألوهية المطلقة لله سبحانه وإبطال ألوهية غيره تعالى.

ثم إن المستفاد من مطالعة عقائد الوثنية في كتب الملل والنحل - ويؤيده القرآن الكريم أيضاً - إن معظم الانحرافات في مسألة التوحيد كان في مجال الربوبية والتدبير، فالمشركون مع اعترافهم بحصر الخالقية بالله تعالى وإن جميع من سواه مخلوق لله سبحانه، كانوا معتقدين بوجود

١. الأعراف: ٥٩.

٢. يمكن للقارئ أن يراجع لذلك الآيات التالية: الأعراف / ٦٥، ٧٣، ٨٥، هود / ٥٠، ٦١، ٨٤، طه / ١٤، الأنبياء / ٢٥، المؤمنون / ٢٢ - ٢٣.

أرباب من دون الله وإن لهم الألوهية في مجال الربوبية والتدبير، وكان الغرض من عبادتهم الاستنصار على الأعداء والعزة والغلبة، يقول سبحانه: (واتخذوا من دون الله آلهة لعلهم ينصرون) (١) ويقول سبحانه:

(واتخذوا من دون الله آلهة ليكونوا لهم عزا). (٢) ومن هنا نرى أن قسما من الآيات تعلل الأمر بحصر العبادة في الله وحده، بأنه الرب، فمن ذلك قوله سبحانه:

(وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم). (٣) وقوله سبحانه:

(إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون). (٤) وقوله سبحانه:

(إن الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم). (٥) وغير ذلك من الآيات التي تجعل العبادة دائرة مدار الربوبية. (٦) ومن المعلوم أن الربوبية بالذات والاستقلال من شؤون الألوهية.

١. يس: ٧٤.

٢. مريم: ٨١.

٣. المائدة: ٧٢.

٤. الأنبياء: ٩٢.

٥. آل عمران: ٥١.

٦. لاحظ الآيات الكريمة التاليات: يونس / ٣، الحجر / ٩، مريم / ٣٦، ٦٥، الزخرف / ٦٤.

زبدة المقال

خلاصة القول في المقام، إن أي خضوع ينبع من الاعتقاد بأن المخضوع له إله العالم أو ربه أو فوض إليه تدبير العالم كله أو بعضه، يكون الخضوع بأدنى مراتبه عبادة ويكون صاحبه مشركا في العبادة إذا أتى به لغير الله، ويقابل ذلك الخضوع غير النابع من هذا الاعتقاد، فخضوع أحد أمام موجود وتكريمه - مبالغا في ذلك - من دون أن ينبع من الاعتقاد بألوهيته، لا يكون شركا ولا عبادة لهذا الموجود، وإن كان من الممكن أن يكون حراما، مثل سجود العاشق للمعشوقة، أو المرأة لزوجها، فإنه وإن كان حراما في الشريعة الإسلامية لكنه ليس عبادة بل حرام لوجه آخر، ولعل الوجه في حرمة هو أن السجود حيث إنه وسيلة عامة للعبادة عند جميع الأقسام والملل، صار بحيث لا يراد منه إلا العبادة، لذلك لم يسمح الإسلام بأن يستفاد منها حتى في الموارد التي لا تكون عبادة، والتحرير إنما هو من خصائص الشريعة الإسلامية، إذ لم يكن حراما قبله، وإلا لما سجد يعقوب وأبناؤه ليوسف (عليه السلام) إذ يقول عز وجل:

(ورفع أبويه على العرش وخروا له سجدا). (١)

ومن هذا القبيل سجود الملائكة لآدم (عليه السلام).

قال الجصاص: قد كان السجود جائزا في شريعة آدم (عليه السلام) للمخلوقين، ويشبه أن يكون قد كان باقيا إلى زمان يوسف (عليه السلام) ... إلا أن السجود لغير الله على وجه التكرمة والتحية منسوخ بما روت عائشة وجابر وأنس أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قال:

" ما ينبغي لبشر أن يسجد لبشر، ولو صلح لبشر أن يسجد لبشر لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقه عليها ". (٢)

١. يوسف: ١٠٠.

٢. أحكام القرآن: ١ / ٣٢.

نتائج البحث

وعلى ما ذكرنا لا يكون تقبيل يد النبي أو الإمام، أو المعلم أو الوالدين، أو تقبيل القرآن أو الكتب الدينية، أو أضرحة الأولياء، وما يتعلق بهم من آثار، إلا تعظيما وتكريما، لا عبادة، وبذلك يتضح أن كثيرا من الموضوعات التي تعرفها فرقة الوهابية عبادة لغير الله وشركا به، ليس صحيحا على إطلاقه، وإنما هو شرك وعبادة إذا كان المنخضوع له معنونا بالألوهية وأنه فوض إليه الخلق والتدبير والإحياء والإماتة والرزق وغير ذلك من شؤون الإلهية المطلقة، أو الاعتقاد بأن في أيديهم مصير العباد في حياتهم الدنيوية والأخروية. وأما إذا كان بداعي تكريم أولياء الله تعالى كان مستحسنا عقلا وشرعا، لأنه وسيلة لإبراز المحبة والمودة للصالحين من عباد الله تعالى الذي فيه رضاه سبحانه بالضرورة.

الباب الثاني

في

أسمائه وصفاته تعالى

وفيه ستة فصول:

١. كيف نتعرف على صفاته تعالى؟
٢. التقسيمات الرائجة في صفاته سبحانه.
٣. الصفات الثبوتية الذاتية.
٤. الصفات الثبوتية الفعلية.
٥. الصفات الخبرية.
٦. الصفات السلبية.

الفصل الأول

كيف نتعرف على صفاته تعالى؟

اعتاد الإنسان الساكن بين جدران الزمان والمكان أن يتعرف على الأشياء مقيدة بالزمان والمكان موصوفة بالتحيز والتجسيم، متسمة بالكيف والكم، إلى ذلك من لوازم المادة ومواصفات الجسمانية، فقد قضت العادة الملازمة للإنسان، أعني: أنسه بالمادة واعتياده على معرفة كل شيء في الإطار المادي، أن يصور لربه صوراً خيالية على حسب ما يألّفه من الأمور المادية الحسية، وقل ما أن يتفق لإنسان أن يتوجه إلى ساحة العزة والكبرياء ونفسه خالية عن المحاكاة.

بين التشبيه والتعطيل

على ذلك الأساس افترق جماعة من الإلهيين إلى مشبه ومعتل، فالأولون تورطوا في مهلكة التشبيه وشبهوا بارتهم بإنسان له لحم، ودم، وشعر، وعظم، وله جوارح وأعضاء حقيقية من يد، ورجل، ورأس ويجوز عليه المصافحة والانتقال. (١) وإنكار باري بهذه الأوصاف المادية المنكرة

١. الملل والنحل: ١ / ١٠٤.

أولى من إثباته ربا للعالم، لأن الاعتقاد بالبارئ بهذه الصفات يجعل الألوهية والدعوة إليها منكرا تنفر منه العقول والأفكار المنيرة. والطائفة الثانية أرادت التحرز عن وصمة التشبيه وعار التجسيم فوقعت في إسارة التعطيل، فحكمت بتعطيل العقول عن معرفته سبحانه ومعرفة صفاته وأفعاله، قائلة بأنه ليس لأحد الحكم على المبدأ الأعلى بشئ من الأحكام وليس إلى معرفته من سبيل إلا بقراءة ما ورد في الكتاب والسنة، فقالت: إن النجاة كل النجاة في الاعتراف بكل ما ورد في الشرع الشريف من دون بحث ونقاش، فقد نقل عن سفيان بن عيينة أنه قال: " كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه ". (١)

ما هو المسلك الصحيح؟
ولكن هناك طائفة ثالثة ترى أن من الممكن التعرف على صفاته سبحانه من طريق التدبر وعلى ضوء ما أفاض الله سبحانه على عباده من نعمة العقل والفكر.
وحجتهم في ذلك أن الله سبحانه ما نص على أسمائه وصفاته في كتابه وسنة نبيه إلا لكي يتدبر فيها الإنسان بعقله وفكره في حدود الممكن، فهذا أمر يدعو إليه العقل والكتاب العزيز والسنة الصحيحة.
ويكفي في تعيين هذا الطريق ما ورد في أوائل سورة الحديد من قوله سبحانه:
(سبح لله ما في السماوات والأرض).

١. الملل والنحل: ١ / ٩٣.

إلى قوله:
(وهو عليم بذات الصدور).
وما ورد في آخر سورة الحشر من قوله سبحانه:
(هو الله الذي لا إله إلا هو الملك).
إلى قوله:
(وهو العزيز الحكيم).
وغير ذلك من الآيات المتضافرة في بيان صفات ذاته وأفعاله تعالى.
فهل يظن عاقل أن تلك الآيات المتكثرة إنما أنزلها الله تعالى لمجرد
القراءة والتلاوة، ولو كان كذلك فما معنى التدبر في الآيات القرآنية الذي
دعا القرآن نفسه إليه بوجه أكيد؟
كلمة قيمة من الإمام علي عليه السلام
وهناك كلمة قيمة للإمام علي (عليه السلام) تدعو إلى ذلك الطريق
الوسط، قال (عليهم السلام):
" لم يطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب
معرفته " (١).
والعبارة تهدف إلى أن العقول وإن كانت غير مأذونة في تحديد
الصفات الإلهية، لكنها غير محجوبة عن التعرف حسب ما يمكن.
وأوضح دليل على قدرة العقل على البحث ودراسة الحقائق السفلية
والعلوية حث الوحي على التعقل سبع وأربعين مرة، وعلى التفكير ثماني
عشرة مرة، وعلى التدبر أربع مرات في الكتاب العزيز.

١. نهج البلاغة: الخطبة ٢٩١.

وتخصيص هذه الآيات بما وقع في أفق الحس تخصيص بلا دليل، ولو كان عمل السلف في هذا المجال حجة فهذا الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) قد خاض في الإلهيات في خطبه ورسائله وكلماته القصار، فلا ندري لماذا تحتج سلفية العصر الحاضر والماضي بعمل أهل الحديث من الحنابلة والأشاعرة، ولا تحتج بفعل الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) ربيب أحضان النبي ص، وتلميذه الأول وخليفة المسلمين أجمعين؟! عودة نظرية التعطيل في ثوب جديد

لقد عادت نظرية التعطيل في العصر الحاضر بشكل جديد، وهو أن التحقيق في المسائل الإلهية لا يمكن إلا من خلال مطالعة الطبيعة، قال محمد فريد وجدي:

" بما أن خصومنا يعتمدون على الفلسفة الحسية، والعلم الطبيعي في الدعوة إلى مذهبهم فنجعلهما عمدتنا في هذه المباحث، بل لا مناص لنا من الاعتماد عليهما، لأنهما اللذان أوصلا الإنسان إلى هذه المنصة من العهد الروحاني ". (١)

أقول: لا شك أن القرآن يدعو إلى مطالعة الطبيعة كما مر، إلا أن الكلام في مدى كفاية النظر في الطبيعة ودراستها في البرهنة على المسائل التي طرحها القرآن الكريم مثل قوله سبحانه:

(ليس كمثله شيء). (٢)

(ولله المثل الأعلى). (٣)

١. لي أطلال المذهب المادي: ١ / ١٦.

٢. الشورى: ١١.

٣. النحل: ٦٠.

(له الأسماء الحسنى). (١)
(هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم). (٢)
(وهو معكم أينما كنتم). (٣)
إلى غير ذلك من المباحث والمعارف التي لا تنفع دراسة الطبيعة
ومطالعة العالم المادي في فك رموزها والوقوف على حقيقتها، بل تحتاج
إلى مبادئ ومقدمات عقلية وأسس منطقية.
إن مطالعة الطبيعة تهدينا إلى أن للكون صناعا عالما قادرا، ولكن لا
تهدينا إلى أجوبة عن سؤالات عديدة في هذا المجال، مثلا: هل الصانع
أزلي أو حادث، واحد أو كثير، بسيط أو مركب، جامع لجميع صفات
الجمال والكمال أو لا؟
هل لعلمه حد ينتهي إليه أو لا؟
هل لقدرته نهاية تقف عندها أو لا؟
هل هو أول الأشياء وآخرها؟
هل هو ظاهر الأشياء وباطنها؟
فالإمعان في عالم الطبيعة لا يفيد في الإجابة عن هذه التساؤلات
وغيرها من المعارف المطروحة في القرآن.
وعندئذ لا مناص عن سلوك أحد الطريقتين: إما أن يصار إلى التعطيل
وتحريم البحث حول هذه المعارف، وإما الإذعان بوجود طريق عقلي
يوصلنا إلى تحليل هذه المعارف، وبما أن التعطيل مخالف لصريح العقل
والنقل، فالمتعين هو الطريق الثاني وهو المطلوب.

١. طه: ٨.
٢. الحديد: ٣.
٣. الحديد: ٤.

الطرق الصحيحة إلى معرفة صفاته تعالى
قد عرفت أن ذاته سبحانه وأسماءه وصفاته، وإن كانت غير مسانحة
لمدركات العالم المحسوس، لكنها ليست على نحو استحيل التعرف عليها
بوجه من الوجوه، ومن هنا نجد أن الحكماء والمتكلمين يسلكون طرقاً
مختلفة للتعرف على ملامح العالم الربوبي، وها نحن نشير إلى هذه الطرق:
الأول: الطريق العقلي
إذا ثبت كونه سبحانه غنياً غير محتاج إلى شيء، فإن هذا الأمر يمكن
أن يكون مبدءاً لإثبات كثير من الصفات الجلالية، فإن كل وصف استلزم
خلاً في غناه ونقصاً له، انتفى عنه ولزم سلبه عن ذاته.
وقد سلك الفيلسوف الإسلامي نصير الدين الطوسي هذا السبيل
للبرهنة على جملة من الصفات الجلالية حيث قال:
" وجوب الوجود يدل على سرمديته، ونفي الزائد، والشريك،
والمثل، والتركيب بمعانيه، والضد، والتحيز، والحلول، والاتحاد، والجهة،
وحلول الحوادث فيه، والحاجة، والألم مطلقاً، واللذة المزاجية، والمعاني،
والأحوال، والصفات الزائدة والرؤية ".
بل انطلق المحقق من نفس هذه القاعدة لإثبات سلسلة من الصفات
الثبوتية حيث قال:

" وجوب الوجود يدل على ثبوت الجود، والملك، والتمام، والحقية، والخيرية، والحكمة، والتجبر، والقهر، والقيومية ". (١)
وقد سبقه إلى ذلك مؤلف الياقوت إذ قال:
" وهو (وجوب الوجود) ينفي جملة من الصفات عن الذات الإلهية وأنه ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض، ولا حالا في شيء، ولا تقوم الحوادث به وإلا لكان حادثا ". (٢)
وعلى ذلك يمكن الإذعان بما في العالم الربوبي من الكمال والجمال بثبوت أصل واحد وهو كونه سبحانه موجودا غنيا واجب الوجود، لأجل بطلان التسلسل الذي عرفته، وليس إثبات غناه ووجوب وجوده أمرا مشكلا على النفوس.
ومن هذا تنفتح نوافذ على الغيب والتعرف على صفاته الثبوتية والسلبية، وستعرف البرهنة على هذه الصفات من هذا الطريق.
الثاني: المطالعة في الآفاق والأنفس
من الطرق والأصول التي يمكن التعرف بها على صفات الله، مطالعة الكون المحيط بنا، وما فيه من بديع النظام، فإنه يكشف عن علم واسع وقدرة مطلقة عارفة بجميع الخصوصيات الكامنة فيه، وكل القوانين التي تسود الكائنات، فمن خلال هذه القاعدة وعبر هذا الطريق أي مطالعة الكون، يمكن للإنسان أن يهتدي إلى قسم كبير من الصفات الجمالية، وبهذا يتبين أن ذات الله سبحانه وصفاته ليست محجوبة عن التعرف

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

٢. أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٧٦، ٨٠، ٨١، ٩٩.

المطلق وغير واقعة في أفق التعقل، حتى نعطل العقول، وقد أمر الكتاب العزيز بسلوك هذا الطريق، يقول سبحانه:

(قل انظروا ماذا في السماوات والأرض). (١)

وقال سبحانه:

(إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات

لأولي الأبصار). (٢)

وقال سبحانه:

(إن في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السماوات والأرض

آيات لقوم يتقون). (٣)

الثالث: الرجوع إلى الكتاب والسنة الصحيحة

وهناك أصل ثالث يعتمد عليه أتباع الشرع، وهو التعرف على أسمائه

وصفاته وأفعاله بما ورد في الكتب السماوية وأقوال الأنبياء وكلماتهم،

وذلك بعدما ثبت وجوده سبحانه وقسم من صفاته، ووقفنا على أن الأنبياء

مبعوثون من جانب الله وصادقون في أقوالهم وكلماتهم.

وباختصار، بفضل الوحي - الذي لا خطأ فيه ولا زلل - نقف على

ما في المبدأ الأعلى من نعوت وشؤون، فمن ذلك قوله سبحانه:

(هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن

١. يونس: ١٠١.

٢. آل عمران: ١٩٠.

٣. يونس: ٦.

العزیز الجبار المتکبر سبحان الله عما یشرکون * هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنی یشیح له ما فی السماوات والأرض وهو العزیز الحکیم). (١)

الرابع: الكشف والشهود

وهناك ثلة قليلة یشاهدون بعیون القلوب ما لا یدرک بالأبصار، فیرون جماله وجلاله وصفاته وأفعاله بإدراک قلبی، یدرک لأصحابه ولا یوصف لغيرهم.

والفتوحات الباطنیة من المكاشفات أو المشاهدات الروحیة والإلقاءات فی الروع غیر مسدودة، بنص الكتاب العزیز. قال سبحانه:

(یا أیها الذین آمنوا إن تتقوا الله یشیح لكم فرقانا). (٢)
أی یشیح فی قلوبکم نورا تفرقون به بین الحق والباطل، وتمیزون به بین الصحیح والزائف، لا بالبرهنة والاستدلال بل بالشهود والمکاشفة. وقال سبحانه:

(یا أیها الذین آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله یؤتکم کفلین من رحمته ویجعل لكم نورا تمشون به ویغفر لكم والله غفور رحیم). (٣)
والمراد من النور هو ما یمشی المؤمن فی ضوئه طیلة حیاته فی

١. الحشر: ٢٢ - ٢٣.

٢. الأنفال: ٢٩.

٣. الحديد: ٢٨.

معاشه ومعاده، في دينه ودنياه. (١)
وقال سبحانه:

(والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا). (٢)
إلى غير ذلك من الآيات الظاهرة في أن المؤمن يصل إلى معارف
وحقائق في ضوء المجاهدة والتقوى، إلى أن يقدر على رؤية الجحيم في
هذه الدنيا المادية.
قال سبحانه:

(كلا لو تعلمون علم اليقين * لترون الجحيم). (٣)
نعم ليس كل من رمى، أصاب الغرض، وليست الحقائق رمية للنبال،
وإنما يصل إليها الأمثل فالأمثل، فلا يحظى بما ذكرناه من المكاشفات
الغيبية والفتوحات الباطنية إلا النزر القليل ممن خلص روحه وصفا قلبه.

١. أما في الدنيا فهو النور الذي أشار إليه سبحانه بقوله:
(أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها).
(الأنعام: ١٢٢). وأما في الآخرة فهو ما أشار إليه سبحانه بقوله: (يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم

بين
أيديهم وبأيمانهم). (الحديد: ١٢).

٢. العنكبوت: ٢٩.

٣. التكاثر: ٥ - ٦.

الفصل الثاني

التقسيمات الرائجة في صفاته سبحانه
قد ذكروا لصفاته تعالى تقسيمات وهي:

١. الصفات الجمالية والجلالية

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

فالعلم والقدرة والحياة من الصفات الثبوتية المشيرة إلى وجود كمال
وواقعية في الذات الإلهية ولكن نفي الجسمانية والتحيز والحركة والتغير
من الصفات السلبية الهادفة إلى سلب ما هو نقص عن ساحته سبحانه.
قال صدر المتألهين:

" إن هذين الاصطلاحين [الجمالية] و [الجلالية] قريان مما ورد في

الكتاب العزيز، قال سبحانه: (تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام). (١)
فصفة الجلال ما جلت ذاته عن مشابهة الغير، وصفة الإكرام ما
تكرمت ذاته بها وتحملت، فيوصف بالكمال وينزه بالجلال". (٢)

٢. صفات الذات وصفات الفعل
قسم المتكلمون صفاته سبحانه إلى صفة الذات وصفة الفعل،
والأول: ما يكفي في وصف الذات به، فرض نفس الذات فحسب، كالقدرة
والحياة والعلم.

والثاني: ما يتوقف توصيف الذات به على فرض الغير وراء الذات
وهو فعله سبحانه.

فصفات الفعل هي المنتزعة من مقام الفعل، بمعنى أن الذات توصف
بهذه الصفات عند ملاحظتها مع الفعل، وذلك كالخلق والرزق ونظائرهما
من الصفات الفعلية الزائدة على الذات بحكم انتزاعها من مقام الفعل
ومعنى انتزاعها، إنا إذ نلاحظ النعم التي يتنعم بها الناس، وننسبها إلى الله
سبحانه، نسميها رزقا رزقه الله سبحانه، فهو رزاق، ومثل ذلك الرحمة
والمغفرة فهما يطلقان عليه على الوجه الذي بيناه.

٣. الحقيقية والإضافية
وللصفات تقسيم آخر وهو تقسيمها إلى الحقيقية والإضافية والمراد
من الأولى ما تتصف به الذات حقيقة، وهي إما ذات إضافة كالعلم والقدرة،

١. الرحمن: ٧٨.

٢. الأسفار: ٦ / ١١٨.

وإما حقيقة محضة كالحياة. والإضافية هي الصفات الانتزاعية كالعالمية والقادرية والخالقية والرازقية والعلية.

٤. الصفات الخبرية

والمراد منها ما ورد توصيفه تعالى بها في الخبر الإلهي من الكتاب والسنة من العلو وكونه ذا وجه، ويدين، وأعين، إلى غير ذلك من الألفاظ الواردة في القرآن أو الحديث التي لو أجزيت على الله سبحانه بمعانيها المتبادرة عند العرف لزم التجسيم والتشبيه.

هل أسماء الله توقيفية؟

نقل غير واحد من المتكلمين والمفسرين أن أسماءه تعالى وصفاته توقيفية، وجوزوا إطلاق كل ما ورد في الكتاب والأحاديث الصحيحة دعاء أو وصفا له وإخبارا عنه، ومنعوا كل ما لم يرد فيهما، وسموا ذلك إحادا في أسمائه، وعلى ذلك منع جمهور أهل السنة كل ما لم يأذن به الشارع، مطلقا وجوز المعتزلة ما صح معناه ودل الدليل على اتصافه به ولم يوهم إطلاقه نقصا، وقد مال إلى قول المعتزلة بعض الأشاعرة، كالقاضي أبي بكر الباقلائي، وتوقف إمام الحرمين الجويني.

والتفصيل يقع في مقامين:

الأول: تفسير ما استدلوا به من الآية.

الثاني: تجويز ما لم يوهم إطلاقه نقصا.

أما الأول: فقد قال سبحانه:

(ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه

سيحزون ما كانوا يعملون). (١)
الاستدلال مبني على أمرين:
أ. إن اللام في الأسماء الحسنى للعهد، تشير إلى الأسماء الواردة في الكتاب والسنة الصحيحة.
ب. إن المراد من الإلحاد، التعدي إلى غير ما ورد.
وكلا الأمرين غير ثابت، أما الأول فالظاهر أن اللام للاستغراق قدم عليها لفظ الجلالة لأجل إفادة الحصر، ومعنى الآية إن كل اسم أحسن في عالم الوجود فهو لله سبحانه، لا يشاركه فيه أحد، فإذا كان الله سبحانه ينسب بعض هذه الأسماء إلى غيره كالعالم والحي، فأحسنها لله، أعني: الحقائق الموجودة بنفسها الغنية عن غيرها والثابت لغيره من العلم والحياة والقدرة المفاضة من جانبه سبحانه، من تجليات صفاته وفروعها وشؤونها، والآية بمنزلة قوله سبحانه:
(أن القوة لله جميعا). (٢)
وقوله سبحانه:
(إن العزة لله جميعا). (٣)
إلى غير ذلك.

وعلى ذلك فمعنى الآية أن لله سبحانه حقيقة كل اسم أحسن لا يشاركه غيره إلا بما ملكهم منه، كيف ما أراد وشاء.
وأما الثاني: فلأن الإلحاد هو التطرف والميل عن الوسط إلى أحد

-
١. الأعراف: ١٨٠.
 ٢. البقرة: ١٦٥.
 ٣. يونس: ٦٥.

الجانبين، وأما الإلحاد في أسمائه فيتحقق بأمرين:
١. إطلاق أسمائه على الأصنام بتغيير ما، كإطلاق " اللات " المأخوذة من الإله بتغيير، على الصنم المعروف، وإطلاق " العزى " المأخوذ من العزير، و " المناة " المأخوذ من المنان، فيلحدون ويميلون عن الحق بسبب هذه الإطلاقات لإرادتهم التشريك والحط من مرتبة الله وتعلية ما صنعوه من الأصنام وسيجزي هؤلاء على طبق أعمالهم فلا يصل النقص إلى الله ولا يرتفع مقام مصنوعاته.

٢. تسميته بما لا يجوز وصفه به لما فيه من النقص، كوصفه سبحانه بأبيض الوجه وجعد الشعر.

ومن هذا القبيل تسميته سبحانه بالماكر والخادع تمسكا بقوله سبحانه:

(ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين). (١)
وقوله سبحانه:

(إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم). (٢)
فإن المتبادر من هذين اللفظين غير ما هو المتبادر من الآية، فإن المتبادر منهما منفردين مفهوم يلزم النقص والعيب بخلاف المفهوم من الآيتين فإنه جزاء الخادع والماكر على وجه لا يبقى لفعلهما أثر.

٣. تسميته ببعض أسمائه الحسنى دون بعض كأن يقولوا " يا الله " ولا يقولوا " يا رحمن " وقد قال الله تعالى:

(قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى).
(٣)

١. آل عمران: ٥٤.

٢. النساء: ١٤٢.

٣. الإسراء: ١١٠.

وقال سبحانه:

(وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن أنسجد لما تأمرنا وزادهم نفورا). (١)

إلى غير ذلك من أقسام الإلحاد والعدول عن الحق في أسمائه. وبذلك يظهر أنه لا مانع من توصيفه سبحانه بالواجب أو واجب الوجود أو الصانع أو الأزلي، أو الأبدي وإن لم ترد في النصوص، إذ ليس في إطلاقها عليه سبحانه طروء نقص أو إيماء إلى عيب، مع أنه سبحانه يقول:

(صنع الله الذي أتقن كل شيء). (٢)
هذا كله حول المقام الأول.

وأما المقام الثاني: وهو تجويز تسميته تعالى بكل ما يدل على الكمال أو يتنزه عن النقص والعيب، فذلك لأن الألفاظ التي نستعملها في حقه سبحانه لم توضع إلا لما نجده في حياتنا المشوبة بالنقص والعيب، فالعلم فينا الإحاطة بالشئ من طريق أخذ صورته من الخارج بوسائل مادية، والقدرة فينا هي المنشئية للفعل بكيفية مادية موجودة في عضلاتنا، ومن المعلوم أن هذه المعاني لا يصح نسبتها إلى الله إلا بالتجريد، كأن يفسر العلم بالإحاطة بالشئ بحضوره عند العالم، والقدرة المنشئية للشئ بإيجاده، ومثله مفاهيم الحياة والإرادة والسمع والبصر، فلا تطلق عليه سبحانه إلا بما يليق بساحة قدسه، منزهة عن النقائص، فإذا كان الأمر على هذا المنوال في الأسماء التي وردت في النصوص فيسهل الأمر فيما لم يرد فيها، وكان رمزا للكمال أو معربا عن فعله سبحانه على صفحات الوجود، أو

١. الفرقان: ٦٠.

٢. النمل: ٨٨.

مشيرا إلى تنزيهه وغير ذلك من الملائكات المسوغة لتسميته وتوصيفه.
نعم بما أن العوام من الناس ربما لا يتبادر إلى أذهانهم ما يدل على
الكمال أو يرمز إلى التنزيه، فيبادرون إلى تسميته وتوصيفه بأسماء وصفات
فيها أحد المحاذير السابقة، فمقتضى الاحتياط في الدين الاقتصار في
التسمية بما ورد من طريق السمع بل التجنب عن الإجراء والإطلاق عليه
سبحانه وإن لم يكن هناك تسمية.

الفصل الثالث
الصفات الثبوتية الذاتية

- ١ -

علمه تعالى

ما هو العلم؟

عرف العلم بأنه صورة حاصلة من الشئ في الذهن، وهذا التعريف لا يشمل إلا العلم الحسولي، مع أن هناك قسما آخر للعلم وهو العلم الحسوري، والفرق بين القسمين إن في العلم الحسولي ما هو حاضر عند العالم وحاصل له هي الصورة المنتزعة من الشئ بأدوات الإحساس، وهذه الصورة الذهنية وسيلة وحيدة لدرك الخارج وإحساسه ولأجل ذلك أصبح الشئ الخارجي معلوما بالعرض والصورة الذهنية معلومة بالذات، وأما العلم الحسوري فهو عبارة عن حضور المدرك لدى المدرك من دون توسط أي شئ وذلك كعلم الإنسان بنفسه.

على ضوء ما ذكرنا من تقسيم العلم إلى الحصولي والحضوري يصح أن يقال:

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

إذا وقفت على حقيقة العلم، فاعلم أن الإلهيين أجمعوا على أن العلم من صفات الله الذاتية الكمالية، وأن العالم من أسمائه الحسنى، وهذا لم يختلف فيه اثنان على إجماله، ولكن مع ذلك اختلفوا في حدود علمه تعالى وكيفيته على أقوال، يلزمنا البحث عنها لتحقيق الحال في هذا المجال، فنقول:

١. علمه سبحانه بذاته

قد ذكروا لإثبات علمه تعالى بذاته وجوها من البراهين نكتفي بذكر وجهين منها:

الأول: مفيض الكمال ليس فاقدًا له

إنه سبحانه خلق الإنسان العالم بذاته علما حضوريا، فمعطي هذا الكمال يجب أن يكون واجدا له على الوجه الأتم والأكمل، لأن فاقد الكمال لا يعطيه، ونحن وإن لم نحط ولن نحيط بخصوصية حضور ذاته لدى ذاته، غير إنا نرمز إلى هذا العلم بـ " حضور ذاته لدى ذاته وعلمه بها من دون وساطة شئ في البين ".

الثاني: التجرد عن المادة ملاك الحضور
ملاك الحضور والشهود العلمي ليس إلا تجرد الوجود عن المادة،
فإن الوجود المادي بما أنه موجود كمي ذو أبعاد وأجزاء ليس لها وجود
جمعي، ويغيب بعض أجزائه عن البعض الآخر، مضافا إلى أنه في تحول
وتغير دائم، فلا يصح للموجود المادي من حيث إنه مادي أن يعلم بذاته،
لعدم تحقق ملاك العلم الذي هو حضور شيء لدى آخر.
فإذا كان الموجود منزها من المادة والجزئية والتبعص، كانت ذاته
حاضرة لديها حضورا كاملا، وبذلك نشاهد حضور ذواتنا عند ذواتنا، فلو
فرضنا موجودا على مستوى عال من التجرد والبساطة عاريا عن كل عوامل
الغيبية التي هي من خصائص الكائن المادي، كانت ذاته حاضرة لديه، وهذا
معنى علمه سبحانه بذاته أي حضور ذاته لدى ذاته بأتم وجه لتنزهه عن
المادية والتركيب والتفرق كما تقدم برهان بساطته عند البحث عن التوحيد.
ثم إن المغايرة الاعتبارية تكفي لانتزاع عناوين العلم والمعلوم
والعالم من ذات واحدة، وليس التغير الحقيقي من خواص العلم حتى
يستشكل في علم الذات بنفس ذاته بتوحد العالم والمعلوم، بل الملاك كله
هو الحضور، وهذا حاصل في الموجود المجرد كما تقدم وبذلك يظهر
وهن ما استدلل به النافون لعلمه تعالى بذاته من لزوم التغير الحقيقي بين
العالم والمعلوم.

٢. علمه سبحانه بالأشياء قبل إيجادها
إن علمه سبحانه بالأشياء على قسمين: علم قبل الإيجاد وعلم بعد
الإيجاد. ونستدل على القسم الأول بوجهين:

الأول: العلم بالسبب علم بالمسبب
إن العلم بالسبب والعلة بما هو سبب وعلة، علم بالمسبب، والمراد
من العلم بالسبب والعلة، العلم بالحيثية التي صارت مبدأ لوجود المعلول
وحدوثه، ولتوضيح هذه القاعدة نمثل بمثالين:
١. إن المنجم العارف بالقوانين الفلكية والمحاسبات الكونية يقف
على أن الخسوف والكسوف أو ما شاكل ذلك يتحقق في وقت أو وضع
خاص، وليس علمه بهذه الطوارئ، إلا من جهة علمه بالعلة من حيث هي
علة لكذا وكذا.
٢. إن الطبيب العارف بحالات النبض وأنواعه وأحوال القلب
وأوضاعه يقدر على التنبؤ بما سيصيب المريض في مستقبل أيامه وليس
هذا العلم إلا من جهة علمه بالعلة من حيث هي علة.
إذا عرفت كيفية حصول العلم بالمعلول قبل إيجاده من العلم بالعلة
نقول: إن العالم بأجمعه معلول لوجوده سبحانه، وذاته تعالى علة له، وقد
تقدم أن ذاته سبحانه عالم بذاته.
وبعبارة أخرى: العلم بالذات علم بالحيثية التي صدر منها الكون
بأجمعه، والعلم بتلك الحيثية يلازم العلم بالمعلول.
قال صدر المتألهين:
" إن ذاته - سبحانه - لما كانت علة للأشياء - بحسب وجودها - والعلم
بالعلة يستلزم العلم بمعلولها... فتعقلها من هذه الجهة لا بد أن يكون على
ترتيب صدورها واحدا بعد واحد ". (١)

١. الأسفار: ٦ / ٢٧٥.

الثاني: إتقان الصنع يدل على علم الصانع
إن وجود المعلول كما يدل على وجود العلة، كذلك خصوصياته
تدل على خصوصيات علته، فإن المصنوع من جهة الترتيب الذي في
أجزائه ومن جهة موافقة جميع الأجزاء للغرض المقصود من ذلك
المصنوع، يدل على أنه لم يحدث عن فاعل غير عالم بتلك الخصوصيات.
فالعالم بما أنه مخلوق لله سبحانه يدل ما فيه من بديع الخلق ودقيق
التركيب على أن خالقه عالم بما خلق، عليم بما صنع، فالخصوصيات
المكونة في المخلوق ترشدنا إلى صفات صانعه وقد أشار القرآن الكريم
إلى هذا الدليل بقوله:

(ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير). (١)

وقال الإمام علي (عليه السلام):

"وعلم ما يمضي وما مضى، مبتدع الخلائق بعلمه ومنشئهم بحكمه".

(٢)

وقال الإمام علي بن موسى الرضا (عليهما السلام):

"سبحان من خلق الخلق بقدرته، أتقن ما خلق بحكمته، ووضع كل

شئ منه موضعه بعلمه". (٣)

وإلى هذا الدليل أشار المحقق الطوسي في "تجريد الاعتقاد" بقوله:
"والإحكام دليل العلم".

١. الملك: ١٤.

٢. نهج البلاغة: الخطبة ١٩١.

٣. بحار الأنوار: ٤ / ٨٥.

٣. علمه سبحانه بالأشياء بعد إيجادها
إن كل ممكن، معلول في تحققه لله سبحانه، وليس للمعلولية معنى
سوى تعلق وجود المعلول بعلة وقيامه بها قياما واقعا كقيام المعنى
الحرفي بالمعنى الاسمي، فكما أن المعنى الحرفي بكل شؤونه قائم
بالمعنى الاسمي فهكذا المعلول قائم بعلة المفوضة لوجوده، وما هذا شأنه
لا يكون خارجا عن وجود علة، إذ الخروج عن حيطته يلازم الاستقلال
وهو لا يجتمع مع كونه ممكنا.

فلازم الوقوع في حيطته، وعدم الخروج عنها، كون الأشياء كلها
حاضرة لدى ذاته والحضور هو العلم، لما عرفت من أن العلم عبارة عن
حضور المعلوم لدى العالم.

ويترتب على ذلك أن العالم كما هو فعله، فكذلك علمه سبحانه،
وعلى سبيل التقريب لاحظ الصور الذهنية التي تخلقها النفس في وعاء
الذهن، فهي فعل النفس وفي نفس الوقت علمها، ولا تحتاج النفس في
العلم بتلك الصور إلى صور ثانية، وكما أن النفس محيطة بتلك الصور
وهي قائمة بفاعلها وخالقها، فهكذا العالم دقيقه وجليله مخلوق لله سبحانه
قائم به وهو محيط به، فعلم الله وفعله مفهومان مختلفان، ولكنهما
متصادقان في الخارج.

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

علمه تعالى بالجزئيات والإمعان فيما ذكرنا حول الموجودات الإمكانية يوضح لزوم علمه سبحانه بالجزئيات وضوحا كاملا، وذلك لما تقدم أن نفس وجود كل شيء عين معلوميته لله تعالى ولا فرق في مناط هذا الحكم بين المجرى والمادي، والكلبي والجزئي، فكما أن الموجود الثابت معلوم له تعالى بثباته، كذلك الموجود المتغير معلوم لله سبحانه بتغيره وتبدله فالإفاضة التدريجية، والحضور بوصف التدرج لديه سبحانه يلازم علمه تبارك وتعالى بالجزئيات الخارجية.

شبهات المنكرين

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

١. العلم بالجزئيات يلازم التغير في علمه تعالى

قالوا لو علم سبحانه ما يجري في الكون من الجزئيات لزم تغير علمه بتغير المعلوم وإلا لانتفت المطابقة، وعلى هذا فهو سبحانه إنما يعلم الجزئيات من حيث هي ماهيات معقولة لا بما هي جزئية متغيرة.

إن الشبهة قائمة على فرض كون علمه سبحانه بالأشياء علما حصوليا على طريق الصور المرتسمة القائمة بذاته سبحانه، وعند ذلك يكون التغير في المعلوم ملازما لتغير الصور القائمة به ويلزم على ذلك كون ذاته محلا للتغير والتبدل.

وقد عرفت أن علمه تعالى بالموجودات حضورى بمعنى أن الأشياء بهوياتها الخارجية وحقائقها العينية حاضرة لديه سبحانه، فلا مانع من

القول بطروء التغير على علمه سبحانه إثر طروء التغير على الموجودات العينية، فإن التغير الممتنع على علمه إنما هو العلم الموصوف بالعلم الذاتي، وأما العلم الفعلي أي العلم في مقام الفعل، فلا مانع من تغيره كتغير فعله، فإن العلم في مقام الفعل لا يعدو عن كون نفس الفعل علمه لا غير.

٢. إدراك الجزئيات يحتاج إلى آلة

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

والجواب عن هذه الشبهة واضح، فإن العلم بالجزئيات عن طريق الأدوات المادية إنما هو شأن من لم يحط بالأشياء إحاطة قيومية، ولم تكن الأشياء قائمة به حاضرة لديه، كالإنسان في علمه الحصولي بالجزئيات الخارجية، فإن علمه بها لما كان عن طريق انتزاع الصور بوسيلة الأدوات الحسية كان إدراك الجزئيات متوقفا على تلك الأدوات، وأما الواجب عز اسمه فلما كان علمه عن طريق إحاطته بالأشياء وقيامها به قياما حقيقيا فلا يتوقف علمه بها على الأدوات وإعمالها.

تكملة

قد ورد في الشريعة الإسلامية الحقة توصيفه تعالى بالسمع والبصر وعد السميع والبصير من أسمائه سبحانه (١) والحق أن سمعه وبصره تعالى ليسا وصفين يغييران وصف العلم، إنما المغايرة بلحاظ المفهوم لا من حيث الحقيقة والمصداق، فقد عرفت أن جميع العوالم الإمكانية حاضرة لديه سبحانه، فالأشياء على الإطلاق، والمسموعات، والمبصرات خصوصا، أفعاله سبحانه، وفي الوقت نفسه علمه تعالى.

١. إنه سبحانه وصف نفسه بالبصير ٤٢ مرة، وبالسميع ٤١ مرة في الكتاب العزيز.

ثم إن الملاك المتقدم وإن كان موجودا في المشمومات والمذوقات
والملموسات، فإنها أيضا حاضرة لديه سبحانه كالمسموعات والمبصرات،
لكن لما كان إطلاق هذه الأسماء ملازما للمادة والإحساس في أذهان
الناس، لم يصح إطلاق اللامس والذائق والشام عليه.

ومن الغايات التي يرشد إليها الذكر الحكيم في مقام التوصيف
بالسميع والبصير هو إيقاف الإنسان على أن ربه سميع يسمع ما يتلفظه من
كلام، بصير يرى كل عمل يصدر منه فيحاسبه يوما حسب ما سمعه ورآه.
ثم إن بعض المتكلمين قد عد الإدراك من صفاته تعالى والمدرك -
بصيغة الفاعل - من أسمائه، تبعا لقوله سبحانه:

(لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير). (١)
ولا شك أنه سبحانه - بحكم الآية الشريفة - مدرك، لكن الكلام في
أن الإدراك هل هو وصف وراء العلم بالكليات والجزئيات؟ أو هو يعادل
العلم ويرادفه؟ أو هو علم خاص؟ والأقرب هو الأخير وهو العلم
بالموجودات الجزئية العينية، فإدراكه سبحانه هو شهود الأشياء الخارجية
ووقوفه عليها وقوفا تاما.

قال سبحانه:

(أو لم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد). (٢)

١. الأنعام: ١٠٣.

٢. فصلت: ٥٣.

قدرته تعالى

اتفق الإلهيون على أن القدرة من صفاته الذاتية الكمالية كالعلم،
ولأجل ذلك يعد القادر والقدير من أسمائه سبحانه.
تعريف القدرة

إن هناك تعريفين للقدرة مشهورين:

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

والثاني: أنها عبارة عن صدور الفعل بالمشية والاختيار، فالقادر من
إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل.

وقد أورد على التعريف الأول بأن الإمكان المأخوذ في التعريف، إما
إمكان ماهوي يقع وصفا للماهية، أو إمكان استعدادي يقع وصفا للمادة،
وعلى كلا التقديرين لا يصح أخذه في تعريف قدرته سبحانه، لأن الله
تعالى منزه عن الماهية والمادة.

والمراد من المشية في التعريف الثاني هو الاختيار الذاتي له سبحانه،
فهو تعالى يفعل باختياره الذاتي ويترك كذلك، أي ليس فعله وتركه لازما
عليه لعدم وجود قدرة غالبية تضطره على الفعل أو الترك.

برهان قدرته تعالى
استدل على قدرته سبحانه بوجوه نكتفي بواحد منها، وهو برهان
إحكام الصنع وإتقانه.

توضيحه:

أنه قد عرفت في الأبحاث المتقدمة إن الفعل كما يدل على وجود
الفاعل، كذلك خصوصياته تدل على خصوصيات الفاعل، فإذا كان الفعل
متسماً بالإحكام والإتقان، والجمال والبهاء يدل ذلك على علم الفاعل
بتلك الجهات وقدرته على إيجاد مثل ذلك الصنع.

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

(الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن ينزل الأمر بينهن
لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً). (١)

فالإحكام والإتقان في الفعل آيتا العلم وعلامتا القدرة، وإنا نرى في
كلمات الإمام علي (عليه السلام) إنه يستند في البرهنة على قدرته تعالى
بروعة فعله وجمال صنعه سبحانه:

قال (عليه السلام):

" وأرانا من ملكوت قدرته وعجائب ما نطقت به آثار حكمته ". (٢)

١. الطلاق: ١٢.

٢. نهج البلاغة: خطبة الأشباح، الخطبة ٩١.

وقال أيضا:

" وأقام من شواهد البينات على لطيف صنعته وعظيم قدرته " . (١)

وقال أيضا:

" فأقام من الأشياء أودها، ونهج حدودها، ولاءم بقدرته بين

متضادها " . (٢)

سعة قدرته تعالى

إن الفطرة البشرية تقضي بأن الكمال المطلق الذي يجذب إليه الإنسان في بعض الأحيان قادر على كل شيء ممكن، ولا يتبادر إلى الأذهان أبدا - لولا تشكيك المشككين - إن لقدرته حدودا، أو إنه قادر على شيء دون شيء، ولقد كان المسلمون في الصدر الأول على هذه العقيدة استلهاما من كتاب الله العزيز الناص على عمومية قدرة الله سبحانه.

قال سبحانه:

(وكان الله على كل شيء قديرا). (٣)

وقال تعالى:

(وكان الله على كل شيء مقتدرا). (٤)

كما صرح بعمومية قدرته تعالى في الأحاديث المروية عن أئمة أهل البيت: .

١. نهج البلاغة: الخطبة ١٦٥.

٢. نهج البلاغة: الخطبة ٩١.

٣. الأحزاب: ٢٧.

٤. الكهف: ٤٥.

قال الإمام الصادق (عليه السلام):
" الأشياء له سواء علما وقدرة وسلطانا وملكا وإحاطة ". (١)
البرهان العقلي على عمومية قدرته تعالى
إذا تعرفت على قضاء الفطرة على عمومية قدرته تعالى ونص
القرآن والحديث على ذلك، فاعلم أن هناك براهين عقلية على ذلك نكتفي
بتقرير واحد منها، وهو:

إن وجوده سبحانه غير محدود ولا متناه، بمعنى أنه وجود مطلق لا
يحدده شئ من الحدود العقلية والخارجية، وما هو غير متناه في الوجود،
غير متناه في الكمال والجمال، لأن منبع الكمال هو الوجود، فعدم التناهي
في جانب الوجود يلزم عدمه في جانب الكمال، وأي كمال أبهى من
القدرة، فهي غير متناهية تبعا لعدم تناهي وجوده وكماله.

دفع شبهات في المقام

ثم إن هناك شبهات، أوردت على القول بعمومية قدرته تعالى ربما
يعسر دفعها على الطالب، يجب أن نذكرها ونبين وجه الدفع عنها:
١. هل هو سبحانه قادر على خلق مثله؟ فلو أجيب بالإيجاب لزم
افتراض الشريك له سبحانه، ولو أجيب بالنفي ثبت ضيق قدرته وعدم
عمومها.

ويدفع ذلك بأنه ممتنع فلا يصل الكلام إلى تعلق القدرة به أو عدمه،

١. التوحيد للصدوق: الباب ٩، الحديث ١٥.

والوجه في امتناعه هو لزوم اجتماع النقيضين، أعني: كون شئ واحد واجبا بالذات وممكنا كذلك، فإن ذلك المثل بما أنه مخلوق، يكون ممكنا، وبما أنه مثل له تعالى، فهو واجب بالذات، وهو محال بالضرورة.

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

والجواب عنه كسابقه، فإن جعل الشئ الكبير في الظرف الصغير أمر ممتنع في حد ذاته، إذ البدهة تحكم بأن الظرف يجب أن يكون مساويا للمظروف، فجعل الشئ الكبير في الظرف الصغير يستلزم كون ذلك الظرف مساويا للمظروف لما يقتضيه قانون مساواة الظرف والمظروف وأن يكون أصغر منه غير مساو له - لما هو المفروض - وهذا محال وإنما يبحث عن عمومية القدرة وعدمها بعد فرض كون الشئ ممكنا في ذاته، وإلى هذا أشار الإمام علي (عليه السلام) في الجواب عن نفس السؤال بقوله: "إن الله تبارك وتعالى لا ينسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون". (١)

٣. هل يمكنه سبحانه أن يوجد شيئا لا يقدر على إفنائه، فإن أجيب بالإيجاب لزم عدم سعة قدرته حيث لا يقدر على إفنائه وإن أجيب بالسلب لزم أيضا عدم عموم قدرته.

والجواب عنه: أن الشئ المذكور بما أنه ممكن فهو قابل للفناء، وبما أنه مقيد بعدم إمكان إفنائه فهو واجب غير ممكن، فتصبح القضية كون شئ واحد ممكنا وواجبا، قابلا للفناء وغير قابل له، وهو محال، فالفرض المذكور مستلزم للمحال، والمستلزم للمحال محال، وهو خارج عن موضوع بحث عمومية القدرة، كما تقدم.

١. التوحيد للصدوق: الباب ٩، الحديث ٩.

حياته تعالى

اتفق الإلهيون على أن الحياة من صفاته تعالى، وأن الحي من أسمائه الحسنى، ولكن إجراء هذا الاسم عليه سبحانه يتوقف على فهم معنى الحياة وكيفية إجرائها على الله تعالى، فنقول:
الدرك والفعل ركنان للحياة

إن الحياة المادية في النبات والحيوان والإنسان - بما أنه حيوان - تقوم بأمرين، هما: الفعالية والدراكية، فالخصائص الأربع (١) التي ذكرها علماء الطبيعة راجعة إلى الفعل والانفعال، والتأثير والتأثر ونرمز لها " بالفعالية "، كما نرزم إلى الحس والإدراك المتسالم على وجودهما في أنواع الحيوان، وقد يقال بوجودهما في النبات أيضا، ب " الدراكية " فالحي هو الدراك والفعال، كما هو المصطلح عند الفلاسفة الإلهيين.
فملاك الحياة الطبيعية هو الفعل والدرك، وهو محفوظ في جميع المراتب لكن بتطوير وتكامل، أعني: حذف النواقص والشوائب الملازمة للمرتبة النازلة عن المرتبة العالية، فالفعل المترقب من الحياة العقلية في

١. وهي: الجذب والدفع، النمو والرشد، التوالد والتكاثر، الحركة وردة الفعل.

الإنسان لا يقاس بفعل الخلايا النباتية والحيوانية، كما أن درك الإنسان للمسائل الكلية أعلى وأكمل من حس النبات وشعور الحيوان ومع هذا البون الشاسع بين الحياتين، تجد أنا نصف الكل بالحياة بمعنى واحد وليس ذاك المعنى الواحد إلا كون الموجود " دراكا " و " فعالا " .
ما هو معنى حياته تعالى؟

فإذا صح إطلاق الحياة بمعنى واحد على تلك الدرجات المتفاوتة فليصح على الموجودات الحية العلوية لكن بنحو متكامل، فالله سبحانه حي بالمعنى الذي تفيده تلك الكلمة، لكن حياة مناسبة لمقامه الأسنى، بحذف النواقص والأخذ بالزبدة واللب، فهو تعالى حي أي " فاعل " و " مدرك " وإن شئت قلت: " فعال " و " دراك " لا كفعالية الممكنات ودراكيته.

دلائل حياته تعالى

قد ثبت بالبرهان أنه سبحانه عالم وقادر، وقد تقدم البحث فيه، وقد بينا أن حقيقة الحياة في الدرجات العلوية، لا تخرج عن كون المتصف بها دراكا وفعالا، ولا شك أن لله تعالى أتم مراتب الدرك والفعل، لأن له أكمل مراتب العلم والقدرة، وهما عين ذاته سبحانه، فهو حي بحياة ذاتية. أضف إلى ذلك أنه سبحانه خلق موجودات حية، مدركة فاعلة، فمن المستحيل أن يكون معطي الكمال فاقدًا له.

تذييل

عد من صفاته الثبوتية الذاتية، الأزلية والأبدية والسرمدية والقدم

والبقاء، وعليه فهو سبحانه قديم أزلي، باق أبدي، وموجود سرمدي، قالوا: يطلق عليه الأولان لأجل إنه المصاحب لمجموع الأزمنة المحققة أو المقدره في الماضي، كما يطلق عليه الآخرون لأجل أنه الموجود المستمر الوجود في الأزمنة الآتية محققة كانت أو مقدره، ويطلق عليه السرمديه بمعنى الموجود المجامع لجميع الأزمنة السابقة واللاحقة. هذا ما عليه المتكلمون في تفسير هذه الأسماء والصفات.

يلاحظ عليه: أنه يناسب شأن الموجود الزماني الذي يصاحب الأزمنة المحققة أو المقدره، الماضية أو اللاحقة، والله سبحانه منزه عن الزمان والمصاحبة له، بل هو خالق للزمان سابقه ولاحقه، فهو فوق الزمان والمكان، لا يحيطه زمان ولا يحويه مكان، وعلى ذلك فالصحيح أن يقال: إن الموجود الإمكانى ما يكون وجوده غير نابع من ذاته، مسبوقا بالعدم في ذاته لا يمتنع طروء العدم عليه، ويقابله واجب الوجود بالذات وهو ما يكون وجوده نابعا من ذاته، ويمتنع عليه طروء العدم ولا يلابسه أبدا، ومثل ذلك لا يسبق وجوده العدم، فيكون قديما أزليا، كما يمتنع أن يطرأ عليه العدم، فيكون أبديا باقيا، وبملاحظة ذينك الأمرين، أعني: عدم مسبوقية وجوده بالعدم وامتناع طروء العدم عليه، يتصف بالسرمديه ويقال: إنه سرمدي.

إرادته تعالى

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

الأقوال في تفسير إرادته تعالى

إن الإرادة في الإنسان بأي معنى فسرت، ظاهرة تظهر في لوح النفس تدريجية، ومن المعلوم أن الإرادة بهذا المعنى لا يمكن توصيفه سبحانه بها، لأنه يستلزم كونه موجوداً مادياً يطرأ عليه التغير والتبدل من فقدان إلى الوجدان، وما هذا شأنه لا يليق بساحة الباري، ولأجل ذلك اختلفت كلمة الإلهيين في تفسير إرادته تعالى وإليك بعض الآراء المطروحة في هذا المجال:

١. إرادته سبحانه، علمه بالنظام الأصلح

فسرت طائفة من المحققين إرادة الله تعالى بعلمه بالنظام الأصلح والآتَم، قال صدر المتألهيين:

" معنى كونه مريداً أنه سبحانه يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود

في الكل من ذاته وإنه كيف يكون " (١) .
وقال الحكيم السبزواري:

" الإرادة والقدرة عين علمه العنائي وهو عين ذاته " (٢) .
يلاحظ عليه: أن تفسير الإرادة بالعلم، يرجع إلى إنكار حقيقة الإرادة
فيه سبحانه، ولأجل عدم صحة هذا التفسير نرى أن أئمة أهل البيت (عليهم
السلام) ينكرون تفسيرها بالعلم، قال بكير بن أعين: قلت لأبي عبد الله
الصادق (عليه السلام): علمه ومشيتته مختلفان أو متفقان...؟
فقال (عليه السلام): " العلم ليس هو المشيئة، ألا ترى أنك تقول
سأفعل كذا إن شاء الله، ولا تقول سأفعل كذا إن علم الله " (٣) .
٢. إرادته سبحانه ابتهاجه بذاته وبفعله

قد يقال: إن للإرادة مقامين:

١. إرادة في مقام الذات وهي ابتهاجه تعالى في ذاته.

٢. إرادة في مقام الفعل، وهي رضاه سبحانه بفعله.

توضيح ذلك: أن ذاته تعالى لما كانت صرف الخير وتمامه كان
مبتهاجا بذاته أتم الابتهاج، وينبعث من الابتهاج الذاتي ابتهاج في مرحلة
الفعل، فإن من أحب شيئاً أحب آثاره ولوازمه، وهذه المحبة الفعلية هي
الإرادة في مرحلة الفعل وهي التي وردت في الأخبار التي جعلت الإرادة
من صفات فعله وإليها أشار الحكيم السبزواري بقوله:

-
١. الأسفار: ٦ / ٣١٦ .
٢. شرح الأسماء الحسنى: ٤٢ .
٣. الكافي: ١ / ١٠٩، باب الإرادة.

رضاءه بالذات بالفعل رضا * وذا الرضا إرادة لمن قضى ويرد على هذه النظرية ما أوردناه على سابقها، فإن حقيقة الإرادة غير حقيقة الرضا والابتهاج، فتفسير الإرادة بهما يرجع إلى إنكارها.

٣. الإرادة إعمال القدرة

ربما تفسر إرادته سبحانه بإعمال القدرة ويقال: (١) "إنا لا نتصور لإرادته تعالى معنى غير إعمال القدرة والسلطنة ولما كانت سلطنته تعالى تامة من جميع الجهات، ولا يتصور فيه النقص أبدا فبطبيعة الحال يتحقق الفعل في الخارج، ويوجد بصرف إعمال القدرة من دون توقفه على أية مقدمة أخرى كما هو مقتضى قوله سبحانه:

(إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون). (٢)

يلاحظ عليه: أن إعمال القدرة والسلطنة إما فعل اختياري له سبحانه أو اضطراري، ولا سبيل إلى الثاني لأنه يستلزم أن يكون تعالى فاعلا مضطرا، وعلى الأول فما هو ملاك كونه مختارا؟ لأنه لا بد أن يكون هناك قبل إعمال السلطنة وتنفيذ القدرة شيء يدور عليه كونه فاعلا مختارا، نعم يمكن تصحيح هذا القول بإرجاعه إلى القول الآتي.

١. المحاضرات: ٢ / ٣٦ و ٧٢.

٢. يس: ٨٢.

٤. إرادته، كونه مختارا بالذات

الحق أن الإرادة من الصفات الذاتية وتجري عليه سبحانه مجردة من شوائب النقص وسمات الإمكان، فالمراد من توصيفه بالإرادة كونه فاعلا مختارا في مقابل كونه فاعلا مضطرا، لا إثبات الإرادة له بنعت كونها طارئة زائلة عند حدوث المراد، أو كون الفاعل خارجا بها عن القوة إلى الفعل، لأنها لا تعد من صفات الكمال مقيدة بهذه الخصائص، بل كمالها في كون صاحبها مختارا، مالكا لفعله آخذا بزمام عمله، فإذا كان هذا كمال الإرادة فالله سبحانه واجد له على النحو الأكمل، إذ هو الفاعل المختار غير المقهور في سلطانه، وليس هذا بمعنى إرجاع الإرادة إلى وصف سلبي وهو كونه غير مقهور ولا مستكره، كما نقل عن النجار، بل هي وصف وجودي هو نفس ذاته، والتعبير عنه بوصف سلبي لا يجعله أمرا سلبيا كتفسير العلم بعدم الجهل، والقدرة بعدم العجز. فلو صح تسمية هذا الاختيار الذاتي بالإرادة، فالإرادة من صفات ذاته تعالى وإلا وجب القول بكونها من صفات الفعل. (١)

١. ما أفاده شيخنا الأستاذ - دام ظله - في تفسير إرادته تعالى يوافق نظرية العلامة الطباطبائي (قدس سره) فإنه

أيضا ناقش الرأي المشهور عند الفلاسفة من تفسير الإرادة بالعلم بالنظام الأصلح، ثم أثبت لله تعالى اختيارا ذاتيا، ثم بين أن الإرادة بمعناها المعهود عندنا إنما يصح إطلاقها على الله تعالى بعد التجريد عن النواقص، بما هي صفة فعلية منتزعة عن مقام فعله سبحانه، نظير الخلق والإيجاد والرحمة، وذلك باعتبار تمامية الفعل من حيث

السبب وحضور العلة التامة للفعل كما يقال عند مشاهدة جمع الفاعل أسباب الفعل ليفعل، إنه يريد كذا فعلا.

راجع الأسفار: ٦ / ٣١٥ - ٣١٦، نهاية الحكمة: المرحلة ١٢، الفصل ١٣، بداية الحكمة: المرحلة ١٢، الفصل ٦ و ٨.

الإرادة في روايات أهل البيت (عليهم السلام).
يظهر من الروايات المأثورة عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) إن
مشيئته وإرادته من صفات فعله، كالرازقية والخالقية، وإليك نبذاً من هذه
الروايات:

١. روى عاصم بن حميد، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال:
" قلت: لم يزل الله مريداً؟ قال: إن المريد لا يكون إلا لمراد معه، لم
يزل الله عالماً قادراً ثم أراد ". (١)

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

" الإرادة من الخلق الضمير، وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأما
من الله تعالى فإن إرادته إحداثه لا غير ذلك، لأنه لا يروى ولا يهيم ولا يتفكر،
وهذه الصفات منفية عنه، وهي صفات الخلق، فإن إرادة الله الفعل لا غير
ذلك، يقول له كن فيكون بلا لفظ، ولا نطق بلسان، ولا همة، ولا تفكر، ولا
كيف لذلك، كما أنه لا كيف له ". (٢)

٣. روى محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال:
" المشيئة محدثة ". (٣)
تري أن الرواية الأولى تنفي صفة الأزلية عن الإرادة، فلا تكون من

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

٢. نفس المصدر: الحديث ٣.

٣. نفس المصدر: الحديث ٧.

صفاته الذاتية التي هي عين ذاته تعالى، كما أن الرواية الثالثة صرحت على أن المشيئة محدثة، فلا تكون من صفاته الذاتية، وقد صرحت الرواية الثانية على أن إرادته تعالى عين إحداثه تعالى وإيجاده فهي عين فعله، ولكن الروايات لا تنفي كون الإرادة بالمعنى الذي فسرناها به، أعني: الاختيار الذاتي من صفات ذاته، بل الذي نفته، هي الإرادة بالمعنى الموجود في الإنسان، لأن إثبات هذه الإرادة لله تعالى يستلزم محذورين: الأول: قدم المراد أو حدوث المريد، كما ورد في الرواية الأولى. الثاني: طروء التغير والتدرج على ذاته سبحانه، كما ورد في الرواية الثانية.

الفصل الرابع

الصفات الثبوتية الفعلية

إن صفات الله تعالى الفعلية التي تنتزع من مقام فعله سبحانه كثيرة، والذي نخصه بالبحث هنا أمران: التكلم والحكمة، فنقول:

- ١ -

التكلم

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

ألف. تفسير حقيقة كلامه تعالى، وما هو المراد منه.

ب. حدوثه وقدمه.

لقد شغلت هذه المسألة بالعلماء والمفكرين الإسلاميين في عصر الخلفاء، وحدثت بسببه مشاجرات بل صدامات دامية مذكورة في التاريخ

تفصيلاً، وعرفت بـ " محنة القرآن " فيلزمنا البحث والتحليل حول ذينك الأمرين على ضوء العقل والقرآن والنقل المعبر فنقول:
الأقوال في تفسير كلامه تعالى
الأقوال التي ذكرها المتكلمون والفلاسفة في هذا المجال أربعة:
١. ما اختاره المعتزلة: وهو أن كلامه تعالى عبارة عن أصوات وحروف غير قائمة بالله تعالى قياماً حلولياً أو عروضياً، بل يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبرائيل أو النبي أو غير ذلك، قال القاضي عبد الجبار: " حقيقة الكلام الحروف المنظومة، والأصوات المقطعة، وهذا كما يكون منعماً بنعمة توجد في غيره، ورازقاً برزق يوجد في غيره، فهكذا يكون متكلماً بإيجاد الكلام في غيره وليس من شرط الفاعل أن يحل عليه فعل " (١).

وهذا المعنى من الكلام هو الذي يسمى بالكلام اللفظي وهو من صفات فعله تعالى، حادث بحدوث الفعل.

٢. نظرية الأشاعرة: يظهر من مؤلف المواقف (٢) أن الأشاعرة معترفون به وبأنه حادث، ولكنهم يدعون معنى آخر وراءه ويسمونه بالكلام النفسي.

قال الفاضل القوشجي في تفسير الكلام النفسي:
" إن من يورد صيغة أمر أو نهي أو نداء أو إخبار أو استخبار أو غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالألفاظ التي نسميها بالكلام الحسي، فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلدته، لا يختلف باختلاف

١. شرح الأصول الخمسة: ٥٢٨.

٢. شرح المواقف: ٨ / ٩٣.

العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجب، هو الذي نسميه الكلام النفسي". (١) وهذا المعنى من الكلام - على فرض ثبوته - يكون من صفات ذاته تعالى وقديم بقدم الذات، ولكنه ليس أمرا وراء العلم التصوري أو التصديقي.

٣. نظرية الحكماء: ذهبت الحكماء إلى أن لكلامه سبحانه مفهوما أوسع مما ذكره المعتزلة من الكلام اللفظي، بل كلامه تعالى مساوق لفعله سبحانه فكل موجود كما هو فعله ومخلوقه، كذلك كلام له تعالى ونسميه ب " الكلام الفعلي".

توضيح ذلك: أن الغرض المقصود من الكلام اللفظي ليس إلا إبراز ما هو موجود في نفس المتكلم ومستور عن المخاطب والسامع، فالكلام ليس إلا لفظا دالا على المعنى الذي تصوره المتكلم وأراد إيجاده في ذهن السامع، فحقيقة الكلام هي الدلالة والحكاية، ولا شك أن الفعل كما يدل على وجود فاعله فهكذا خصوصياته الوجودية دالة على خصوصياته الوجودية، وليس الفرق بين دلالة اللفظ على المعنى ودلالة الفعل على الفاعل، إلا أن دلالة الأول وضعي اعتباري، ودلالة الثاني تكويني عقلي، والدلالة التكوينية العقلية أقوى من الدلالة اللفظية الوجودية. وعلى هذا، فكل فعل من المتكلم أفاد نفس الأثر الذي يفيدته الكلام، من إبراز ما يكتنفه الفاعل في سريره من المعاني والحقائق، يصح تسميته كلاما من باب التوسع والتطوير.

١. شرح التحريد للقوشجي: ٣١٩.

كلامه تعالى في القرآن والحديث
إن لكلامه تعالى في القرآن الكريم معاني أو مصاديق ثلاثة نشير
إليها:

١. الكلام اللفظي: قال سبحانه:
(فلما أتاها نودي من شاطئ الواد الأيمن في البقعة المباركة من
الشجرة أن يا موسى إني أنا الله رب العالمين). (١)
دلت الآية الكريمة على أنه تعالى نادى نبيه موسى (عليه السلام)
وكلمه من طريق الشجرة، إما بإيجاد الكلام فيها - كما قال بعضهم - أو
بأخذه حجاباً وتكليمه من ورائه. (٢)
٢. الكلام بالإيحاء: وهو إلقاء المعنى فقط أو اللفظ والمعنى معا في
روح الأنبياء وغيرهم من الأولياء الإلهيين، إما بلا واسطة أو معها، قال
سبحانه:
(وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل
رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم). (٣)
فقوله: (إلا وحيا) إشارة إلى الإيحاء بلا واسطة، وقوله: (أو يرسل
رسولا...) إشارة إلى الإيحاء بواسطة ملك الوحي كما قال تعالى:
(نزل به الروح الأمين * على قلبك). (٤)
كما أن قوله: (أو من وراء حجاب) إشارة إلى الكلام المسموع كما
تقدم.

١. القصص: ٣٠.
٢. وعلى الاحتمال الثاني فالآية راجعة إلى قوله تعالى: (أو من وراء حجاب) (الشورى / ٥١).
٣. الشورى: ٥١.
٤. الشعراء: ١٩٣ - ١٩٤.

فترى أنه سبحانه أطلق لفظ الكلام على الوحي بقسميه، وعد إichاءه سبحانه، تكليماً له، فالوحي كلامه والإichاء تكليمه.

٣. نفس وجود الأشياء: هناك آيات تدل على أن وجود الأشياء كلام له تعالى، ترى أنه تعالى يصف المسيح (عليه السلام) بأنه كلمة الله التي ألقاها إلى مريم العذراء، قال تعالى:

(إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه). (١)

٤. القضاء والحكم الإلهي

قد استعملت الكلمة في كثير من الآيات فيما قاله تعالى وحكم به، كقوله:

(وتمت كلمت ربك الحسنى على بني إسرائيل بما صبروا). (٢)

وقوله:

(وكذلك حقت كلمت ربك على الذين فسقوا أنهم لا يؤمنون). (٣)

وقوله:

(ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم). (٤)

إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة في هذا المجال.

١. النساء: ١٧١.

٢. الأعراف: ١٣٧.

٣. يونس: ٣٣.

٤. يونس: ١٩.

وقد فسر الإمام علي (عليه السلام) قوله تعالى بفعله الذي ينشئه ويمثله، حيث قال:
" يقول لمن أراد كونه كن فيكون، لا بصوت يقرع، ولا بنداء يسمع،
وإنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه ومثله ". (١)
فتحصل بذلك، أن كلامه سبحانه في القرآن لا ينحصر في الكلام اللفظي، كما لا يكون منحصرًا في الكلام الفعلي، بل هناك قسمان آخران سميا بالكلام، أحدهما: الوحي، وثانيهما: قضاؤه تعالى وحكمه، نعم يمكن إرجاع هذين القسمين إلى الكلام الفعلي، بلحاظ أن الإيحاء والقضاء أيضا من أفعاله سبحانه.
وبذلك يظهر أن الصواب من الآراء المتقدمة هو نظرية الحكماء، وأما نظرية المعتزلة فهي غير منطبقة على جميع مصاديق كلامه سبحانه وإنما هو قسم قليل منه.
وأما نظرية الأشاعرة فليس له أثر في الكتاب العزيز.
فالمعتزلة أصابوا في جهة وأخطأوا في جهة أخرى، أصابوا في جعلهم كلامه تعالى من صفات أفعاله سبحانه وأخطأوا في حصره في الكلام اللفظي.
ولكن الأشاعرة أخطأوا في جهتين: في حصر الكلام الفعلي بالكلام اللفظي، وفي ادعاء قسم آخر من كلام سموه بالكلام النفسي وجعلوه وصفا ذاتيا له تعالى.
إلى هنا تم الكلام في تفسير حقيقة كلامه تعالى وتحليل الآراء المطروحة في هذا المجال.

١. نهج البلاغة: الخطبة ١٨٦.

كلامه سبحانه حادث أو قديم؟
من المسائل التي اختلفت فيها كلمات المتكلمين، مسألة حدوث
كلامه تعالى أو قدمه، ويمكن إرجاع هذه المسألة إلى القرن الثاني وقد
يقال أول من قال بكون القرآن مخلوقا هو جعد بن درهم وبقيت في
طي الكتمان إلى زمن المأمون، وإليك دراسة الآراء وتطورها في المسألة:
١. نظرية أهل الحديث والحنابلة

أول من أكد القول بعدم حدوث القرآن وعدم كون كلامه تعالى
مخلوقا وأصر عليه، أهل الحديث، وفي مقدمتهم " أحمد بن حنبل " فإنه
الذي أخذ يروج فكرة عدم خلق القرآن ويدافع عنها بحماس، متحملا في
سبيلها من المشاق ما هو مسطور في زبر التاريخ، وإليك نص نظريته في
هذه المسألة:

" والقرآن كلام الله ليس بمخلوق، فمن زعم أن القرآن مخلوق فهو
جهمي كافر، ومن زعم أن القرآن كلام الله عز وجل ووقف ولم يقل
مخلوق ولا غير مخلوق، فهو أخبث من الأول " . (١)
ثم إنه قد نقل عنه ما يوافق التوقف في المسألة، ولذلك يرى
المحققون أن إمام الحنابلة كان في أوليات حياته يرى البحث حول القرآن
بأنه مخلوق أو غير مخلوق، بدعة، ولكنه بعدما زالت المحنة وطلب منه

الخليفة العباسي المتوكل، الإدلاء برأيه، اختار كون القرآن ليس بمخلوق،
ومع ذلك لم يؤثر أنه قال إنه قديم. (١)
٢. نظرية المعتزلة

قد تبنت المعتزلة القول بخلق القرآن وانبروا يدافعون عنه بشتى
الوسائل، ولما كانت الخلافة العباسية في عصر المأمون ومن بعده إلى زمن
الوائق بالله، تؤيد حركة الاعتزال وآراءها، استعان المعتزلة من هذا الغطاء،
وقاموا باختبار علماء الأمصار الإسلامية في هذه المسألة، وكانت نتيجة هذا
الامتحان أن أجاب جميع الفقهاء في ذلك العصر بنظرية الخلق، ولم يمتنع
إلا نفر قليل على رأسهم الإمام أحمد بن حنبل، وإليك ما ذكره القاضي عبد
الجبار في هذا المجال:

" أما مذهبنا في ذلك أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق
محدث، أنزله الله على نبيه ليكون علما ودالا على نبوته، وجعله دلالة لنا
على الأحكام لرجوع إليه في الحلال والحرام، واستوجب منا بذلك الحمد
والشكر، وإذا هو الذي نسمعه اليوم ونتلوه وإن لم يكن (ما نقرؤه) محدثا
من جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة كما يضاف ما نشره اليوم
من قصيدة امرئ القيس على الحقيقة وإن لم يكن امرؤ القيس محدثا لها
الآن ". (٢)

٣. نظرية الشيخ الأشعري
أول ما أعلنه الشيخ الأشعري في هذا المجال هو القول بعدم كون
القرآن مخلوقا حيث قال:

١. تاريخ المذاهب الإسلامية: ٣٠٠.
٢. شرح الأصول الخمسة: ٥٢٨.

" ونقول: إن القرآن كلام الله غير مخلوق، وإن من قال بخلق القرآن فهو كافر ". (١)

ولكنه رأى أن القول بقدم القرآن المقروء والملفوظ شيئاً لا يقبله العقل السليم، فجاء بنظرية جديدة أصلح بها القول بعدم خلق القرآن والتجأ إلى أن المراد من كلام الله تعالى ليس القرآن المقروء بل الكلام النفسي.

دلالة القرآن على حدوث كلامه تعالى
صرح القرآن الكريم على حدوث كلامه تعالى - أعني: القرآن - في قوله سبحانه:

(ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون). (٢)
والمراد من "الذكر" هو القرآن نفسه لقوله سبحانه:
(إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون). (٣)
وقوله سبحانه:

(وإنه لذكر لك ولقومك). (٤)
والمراد من "محدث" هو الجديد وهو وصف "للذكر" ومعنى كونه جديداً أنه أتاهم بعد الإنجيل، كما أن الإنجيل جديد، لأنه أتاهم بعد التوراة، وكذلك بعض سور القرآن وآياته ذكر جديد أتاهم بعد بعض،

١. الإبانة: ٢١، ولاحظ مقالات الإسلاميين: ٣٢١.

٢. الأنبياء: ٢.

٣. الحجر: ٩.

٤. الزخرف: ٤٤.

وليس المراد كونه محدثا من حيث نزوله، بل المراد كونه محدثا بذاته بشهادة أنه وصف ل " ذكر " ، فالذكر بذاته محدث، لا بنزوله فلا معنى لتوصيف المحدث بالذات بكونه من حيث النزول، لتقدم ما بالذات على ما بالعرض.

ويدل على حدوثه قوله سبحانه:
(ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك ثم لا تجد لك به علينا
وكيلا). (١)

فهل يصح توصيف القديم بالإذهاب والإعدام؟!
موقف أهل البيت:.

إن تاريخ البحث وما جرى على الفريقين من المحن، يشهد بأن التشدد فيه لم يكن لإحقاق الحق وإزاحة الشكوك بل استغلت كل طائفة تلك المسألة للتنكيل بخصوصها، فلأجل ذلك نرى أن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) منعوا أصحابهم من الخوض في تلك المسألة، فقد سأل الريان بن الصلت الإمام الرضا (عليه السلام) وقال له: ما تقول في القرآن؟ فقال (عليه السلام):

" كلام الله لا تتجاوزوه، ولا تطلبوا الهدى في غيره فتضلوا ". (٢)
فإننا نرى أن الإمام (عليه السلام) يبتعد عن الخوض في هذه المسألة لما رأى من أن الخوض فيها ليس لصالح الإسلام، وأن الاكتفاء بأنه كلام الله أحسم لمادة الخلاف.

١. الإسراء: ٨٦.

٢. التوحيد للصدوق: الباب ٣٠، الحديث ٢.

ولكنهم (عليهم السلام) عندما أحسوا بسلامة الموقف، أدلوا برأيهم في الموضوع، وصرحوا بأن الخالق هو الله سبحانه وغيره مخلوق، والقرآن ليس نفسه سبحانه وإلا يلزم اتحاد المنزل والمنزل، فهو غيره، فيكون لا محالة مخلوقاً.

فقد روى محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني أنه كتب علي بن محمد بن علي ابن موسى الرضا (عليه السلام) إلى بعض شيعته ببغداد، وفيه: "وليس الخالق إلا الله عز وجل وما سواه مخلوق، والقرآن كلام الله لا تجعل له اسماً من عندك فتكون من الضالين". (١) تكملة

اتفق المسلمون والإلهيون على أن الصدق من صفاته تعالى وأنه سبحانه صادق، والمراد من صدقه تعالى كون كلامه منزهاً عن شوب الكذب، ولما كان المختار عندنا في "الكلام" أنه من الصفات الفعلية يكون الصدق في الكلام مثله وهو واضح. ويمكن الاستدلال على صدقه بأن الكذب قبيح عقلاً، وهو سبحانه منزّه عما يعد العقل من القبائح، والبرهان مبني على قاعدة التحسين والتقيح العقليين، وهي من القواعد الأساسية في كلام العدالة.

١. المصدر السابق: الحديث ٤.

الحكمة

من الصفات الفعلية الحكمة وهي تطلق على معنيين:
أحدهما: كون الفعل في غاية الإحكام والإتقان، وغاية الإتمام و
الإكمال.

وثانيهما: كون الفاعل لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب.
قال الرازي:

"... معنى الإحكام في حق الله تعالى في خلق الأشياء هو إتقان
التدبير فيها، وحسن التقدير لها ففيها ما لا يوصف بوثاقة البنية كالبقعة
والنملة وغيرهما، إلا أن آثار التدبير فيها وجهات الدلالات فيها على قدرة
الصانع وعلمه ليست بأقل من دلالة السماوات والأرض والجبال على علم
الصانع وقدرته."

ثم ذكر معنى ثانيا للحكيم وقال:

"الثاني أنه عبارة عن كونه مقدسا عن فعل ما لا ينبغي
قال تعالى:

(أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا) (١) "

١. المؤمنون: ١١٥، لاحظ شرح أسماء الله الحسنى: ٢٧٩ - ٢٨٠.

وقال:

(وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا). (١)
ويمكن الاستدلال على حكمته تعالى بمعنى إتقان فعله وتدييره
بوجهين:

١. التدبر في نظام الكون وبدائعه
أوضح دليل على أنه تعالى حكيم بهذا المعنى، أن فعله في غاية
البداعة والإحكام والإتقان فإن الناظر يرى أن العالم خلق على نظام بديع،
وأن كل نوع خلق بأفضل صورة تناسبه وجهاز بكل ما يحتاج إليه من أجهزة
تهديه في حياته وتساعد على السير إلى الكمال، وإن شئت فانظر إلى
الأشياء المحيطة بك مما هو من مظاهر حكمته تعالى.
فلاحظ القلب وهو مضخة الحياة التي لا تكل عن العمل فإنه ينبض
يوميًا ما يزيد على مائة ألف مرة، يضح خلالها ثمانية آلاف لتر من الدم
وبمعدل وسطي يضح ستة وخمسين مليون غالون على مدى حياة الإنسان،
فترى هل يستطيع محرك آخر للقيام بمثل هذا العمل الشاق لمثل تلك
الفترة الطويلة من دون حاجة لإصلاح...؟
وأمثال ذلك الكثير مما لا تستوعبه السطور بل ولا الزبر.
إن معطيات العلوم الطبيعية عما في الكون أفضل دليل على وجود
الحكمة الإلهية في الفلكيات والأرضيات.

١. ص: ٢٧.

٢. مناسبة الفعل لفاعله
إن أثر كل فاعل يناسب واقع فاعله ومؤثره فهو كظل يناسب ذا الظل،
فالفاعل الكامل من جميع الجهات يكون مصدرا لفعل كامل وموجود
متوازن أخذنا بقاعدة مشابهة الظل لذي الظل، وقد استعملت الحكمة بهذا
المعنى في كلمات الإمام علي (عليه السلام) حيث قال:
" ... وأرانا من ملكوت قدرته وعجائب ما نطقت به آثار حكمته...
فظهرت البدائع التي أحدثتها آثار صنعته وأعلام حكمته... قدر ما خلق
فأحكم تقديره ودبره فألطف تدبيره - إلى أن قال: - بدايا خلائق أحكم
صنعها وفطرها على ما أراد وابتدعها ". (١)
وأما البحث عن حكمته تعالى، بالمعنى الثاني فسيجيء عند البحث
عن عدله سبحانه فانتظره.

١. نهج البلاغة: الخطبة ٩١.

الفصل الخامس

الصفات الخبرية

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

الأول: الإثبات مع التكييف والتشبيه

زعمت المجسمة والمشبهة أن لله سبحانه عينين ويدين مثل الإنسان.

قال الشهرستاني:

"أما مشبهة الحشوية... أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة وأن المسلمين المخلصين يعانقونه سبحانه في الدنيا والآخرة، إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص". (١)

١. الملل والنحل: ١ / ١٠٥.

وبما أن التشبيه والتجسيم باطل بالعقل والنقل فلا نبحت حول هذه النظرية.

الثاني: الإثبات بلا تكييف ولا تشبيه

إن الشيخ الأشعري ومن تبعه يجرون هذه الصفات على الله سبحانه بالمعنى المتبادر منها في العرف، لكن لأجل الفرار عن التشبيه يقولون " بلا تشبيه ولا تكييف " .

يقول الأشعري في كتابه (الإبانة): إن لله سبحانه وجهها بلا كيف، كما قال:

(ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام). (١)

وإن له يدين بلا كيف، كما قال:

(خلقت بيدي). (٢)

وقد نقل هذه النظرية عن أبي حنيفة والشافعي وابن كثير. (٣) وحاصل هذه النظرية أن له سبحانه هذه الحقائق لكن لا كالموجودة في البشر، فله يد وعين، لا كأيدينا وأعيننا وبذلك توفقوا - على حسب زعمهم - في الجمع بين ظواهر النصوص ومقتضى التنزيه.

أقول: القول بأن لله يدا لا كأيدينا، أو وجهها لا كوجهنا، وهكذا سائر

الصفات الخبرية أشبه بالألغاز فاستعمالها في المعاني الحقيقية وإثبات معانيها على الله سبحانه بلا كيفية أشبه بكون حيوان أسدا حقيقة ولكن بلا ذنب ولا مخلب ولا ناب ولا....

١. الرحمن: ٢٧.

٢. ص: ٧٥.

٣. لاحظ "علاقة الإثبات والتفويض": ٤٦ - ٤٩.

وإبراز العقيدة الإسلامية بصورة الإبهام والألغاز كما في هذه النظرية
كإبرازها بصورة التشبيه والتجسيم المأثور من اليهودية والنصرانية كما في
النظرية الأولى، لا يجتمع مع موقف الإسلام والقرآن في عرض العقائد
على المجتمع الإسلامي.

وممن خالف هذه النظرية منهم أبو حامد الغزالي، وحاصل ما ذكره
في نقدها إن هذه الألفاظ التي تجري في العبارات القرآنية والأحاديث
النبوية لها معان ظاهرة وهي الحسية التي نراها، وهي محالة على الله
تعالى، ومعان أخرى مجازية مشهورة يعرفها العربي من غير تأويل ولا
محاولة تفسير، فإذا سمع اليد في قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): "إن الله
خمر آدم بيده، وإن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمان" فينبغي
أن يعلم أن هذه الألفاظ تطلق على معنيين: أحدهما - وهو الوضع الأصلي
-: هو عنصر مركب من لحم وعظم وعصب، وقد يستعار هذا اللفظ، أعني:
اليد، لمعنى آخر ليس هذا المعنى بجسم أصلا، كما يقال:
"البلدة في يد الأمير".

فإن ذلك مفهوم وإن كان الأمير مقطوع اليد، فعلى العامي وغير
العامي أن يتحقق قطعا ويقينا أن الرسول لم يرد بذلك جسما، وأن ذلك في
حق الله محال، فإن خطر بباله إن الله جسم مركب من أعضاء فهو عابد
صنم، فإن كل جسم مخلوق وعبادة المخلوق كفر وعبادة الصنم كانت كفرا
لأنه مخلوق. (١)

ومنهم أبو زهرة المعاصر فإنه أيضا قدح في هذه النظرية وقال:
"قولهم بأن لله يدا ولكن لا نعرفها".
"ولله نزولا لكن ليس كنزولنا" الخ.

هذه إحالات على مجهولات، لا نفهم مؤداها ولا غاياتها. (١)
الثالث: التفويض

وقد ذهب جمع من الأشاعرة وغيرهم إلى إجراء هذه الصفات على
الله سبحانه مع تفويض المراد منها إليه.
قال الشهرستاني:

" إن جماعة كثيرة من السلف يثبتون صفات خبرية مثل اليدين
والوجه ولا يؤولون ذلك، إلا أنهم يقولون إنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد
فيه، مثل قوله:

(الرحمن على العرش استوى).
ومثل قوله:

(لما خلقت بيدي).

ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات بل التكليف قد ورد
بالاعتقاد بأنه لا شريك له وذلك قد أثبتناه". (٢)

وإليه جنح الرازي وقال:

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

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

٢. الملل والنحل: ١ / ٩٢ - ٩٣ بتلخيص.

٣. أساس التقديس: ٢٢٣.

أقول:

" إن لأهل التفويض عذرا واضحا في هذا المجال، فإنهم يتصورون أن الآيات المشتملة على الصفات الخبرية من الآيات المتشابهة، وقد نهى سبحانه عن ابتغاء تأويلها وأمر عباده بالإيمان بها " (١)
نعم يلاحظ على مقالاتهم هذه إن الآيات ليست من الآيات المتشابهة، فإن المفاد فيها غير متشابه (٢) إذا أمعن فيها الإنسان المتجرد عن كل رأي سابق.

الرابع: التأويل (٣)

إن العدالة من المتكلمين هم المشهورون بهذه النظرية حيث يفسرون اليد بالنعمة والقدرة، والاستواء بالاستيلاء وإظهار القدرة.
أقول: إن الظاهر على قسمين: الظاهر الحرفي والظاهر الجملي، فإن اليد مثلا مفردة ظاهرة في العضو الخاص، وليست كذلك فيما إذا حفت بها القرائن، فإن قول القائل في مدح إنسان إنه " باسط اليد "، أو في ذمه " قابض اليد " ليس ظاهرا في اليد العضوية التي أسميناها بالمعنى الحرفي، بل ظاهر في البذل والعطاء أو في البخل والاقترار وربما يكون مقطوع اليد، وحمل الجملة على غير ذلك المعنى، حمل على غير ظاهرها.
وعلى ذلك يجب ملاحظة كلام المؤولة فإن كان تأويلهم على غرار

١. لاحظ آل عمران: ٧.

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

٣. قد استوفى شيخنا الأستاذ - دام ظله - الكلام في أقسام التأويل في مقدمة الجزء الخامس من موسوعته القرآنية " مفاهيم القرآن " : ١٢ - ١٦.

ما بيناه فهؤلاء ليسوا بمؤولة بل هم مقتفون لظاهر الكتاب والسنة، ولا يكون تفسير الكتاب العزيز - على ضوء القرائن الموجودة فيه - تأويلاً وإنما هو اتباع للنصوص والظواهر، وإن كان تأويلهم باختراع معان للآيات من دون أن تكون في الآيات قرائن متصلة أو منفصلة دالة عليها فليس التأويل - بهذا المعنى - بأقل خطراً من الإثبات المنتهي إما إلى التجسيم أو إلى التعقيد والإبهام.

وعلى ضوء ما قررنا من الضابطة والميزان، تقدر على تفسير ما ورد في التنزيل من الوجه (١) والعين (٢) والجنب (٣) والإتيان (٤) والفوقية (٥) والعرش (٦)

والاستواء (٧) وما يشابهها، من دون أن تمس كرامة التنزيه، ومن دون أن تخرج عن ظواهر الآيات بالتأويلات الباردة غير الصحيحة.

١. (كل شيء هالك إلا وجهه) (القصص / ٨٨).
٢. (واصنع الفلك بأعيننا ووحينا) (هود / ٣٧).
٣. (أن تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله) (الزمر / ٥٦).
٤. (وجاء ربك والملك صفا صفا) (الفجر / ٢٢).
٥. (فأتى الله بنيانهم من القواعد) (النحل / ٢٦).
٥. (يد الله فوق أيديهم) (الفتح / ١٠).
٦. (إذا لا بتغوا إلى ذي العرش سبيلاً) (الإسراء / ٤٢).
٧. (الرحمن على العرش استوى) (طه / ٥).

الفصل السادس

الصفات السلبية

الصفة السلبية ما تفيد معنى سلبيا، لكن الله تعالى لا يجوز سلب كمال من الكمالات عنه لكونه مبدأ كل كمال، فصفاته السلبية ما دل على سلب النقص والحاجة، كمن ليس بجاهل، وليس بعاجز، ولما كان معنى النقص والحاجة في معنى سلب الكمال كانت الصفة السلبية المفيدة لسلب النقص، راجعة إلى سلب واحد وهو سلب النقص والاحتياج ولقد أجاد الحكيم السبزواري في المقام حيث قال:

ووصفه السلبى سلب السلب * جافى سلب الاحتياج كلا أدرجا
وقد ظهرت في مجال صفاته السلبية عقائد وآراء سخيصة كالحلول والجهة
والرؤية وغير ذلك، فدعا ذلك المتكلمين أن يبحثوا عن هذه الصفات
السلبية في مسفوراتهم الكلامية، والأصل الكافل لإبطال جميع تلك
المذاهب والآراء وجوب الوجود بالذات، فإن الجميع مستلزم للتركيب
والجسمية وهما آيتا الفقر والحاجة المنافية لوجوب الوجود بالذات.

وقد تقدم الكلام حول بعض هذه الصفات، كنفى الشريك والتركيب والصفات الزائدة على الذات في مباحث التوحيد، ونبحث الآن عن غيرها فنقول:

١. ليس بجسم الجسم - على ما نعرف له من الخواص - هو ما يشتمل على الأبعاد الثلاثة من الطول والعرض والعمق، وهو ملازم للتركيب، والمركب محتاج إلى أجزائه والمحتاج لا يكون واجب الوجود بالذات.
٢. ليس في جهة ولا محل وقد تبين استغناؤه عنهما مما ذكرنا من الدليل على نفي الجسمية، فإن الواقع في جهة أو محل لا يكون إلا جسماً أو جسمانياً. (١)
٣. ليس حالاً في شيء إن المعقول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعية، وهذا المعنى لا يصح في حقه سبحانه لاستلزامه الحاجة وقيامه في الغير.

١. بجهة طرف الامتداد* في مأخذ الإشارة مرادي إن طرف كل امتداد ونهايته من حيث هو طرف إما نقطة وإما سطح وإما خط، ومن حيث هو واقع في مأخذ الإشارة الحسية جهة، والفرق بينها وبين المكان إن الجهة مقصد المتحرك من حيث الوصول إليه، والمكان مقصد له من حيث الحصول فيه. الحكيم السبزواري، شرح المنظومة.

٤. ليس متحدا مع غيره

حقيقة الاتحاد عبارة عن صيرورة الشئيين المتغايرين شيئا واحدا، وهو مستحيل في ذاته، فضلا عن استحالة في حقه تعالى، فإن ذلك الغير بحكم انحصار واجب الوجود في واحد، ممكن، فبعد الاتحاد إما أن يكونا موجودين فلا اتحاد، أو يكون واحد منهما موجودا والآخر معدوما، والمعدوم إما هو الممكن، فيلزم الخلف وعدم الاتحاد، أو الواجب فيلزم انعدام الواجب وهو محال.

٥. ليس محلا للحوادث

والدليل على ذلك أنه لو قام بذاته شئ من الحوادث للزم تغيره، واللازم باطل، فالملزوم مثله، بيان الملازمة: إن التغير عبارة عن الانتقال من حالة إلى أخرى، فعلى تقدير حدوث ذلك الأمر القائم بذاته، يحصل في ذاته شئ لم يكن من قبل، فيحصل الانتقال من حالة إلى أخرى. وأما بطلان اللازم، فلان التغير نتيجة وجود استعداد في المادة التي تخرج تحت شرائط خاصة من القوة إلى الفعل، فلو صح على الواجب كونه محلا للحوادث، لصح أن يحمل وجوده استعدادا للخروج من القوة إلى الفعلية، وهذا من شؤون الأمور المادية، وهو سبحانه أجل من أن يكون مادة أو ماديا.

٦. لا تقوم اللذة والألم بذاته

قد يطلق الألم واللذة ويراد منهما الألم واللذة المزاجيان، والاتصاف بهما يستلزم الجسمية والمادة وهو تعالى منزه عنهما كما تقدم. وقد يطلقان ويراد منهما العقليان، أعني إدراك القوة العقلية ما يلائمها أو ينافيها، وبما أنه لا منافي في عالم الوجود لذاته تعالى لأن الموجودات

أفاعليه ومخلوقاته، وبين الفعل وفاعله كمال الملائمة الوجودية، فلا يتصور ألم عقلي له سبحانه.

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

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

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

وهو ظاهر كلام المحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد، حيث نفى الألم مطلقا وقيد اللذة المنفية بالمزاجية (٢)، ومن المانعين له المحقق البحراني حيث قال:

" اتفق المسلمون على عدم إطلاق هذين اللفظين عليه تعالى... وأما الفلاسفة فإنهم... لما فسروا اللذة بأنها إدراك الملائم أطلقوا عليه لفظ اللذة وعنوا بها علمه بكمال ذاته، فلا نزاع معهم إذن في المعنى، إذ لكل أحد أن يفسر لفظه بما شاء، لكننا ننازع في إطلاق هذا اللفظ عليه لعدم الإذن الشرعي ". (٣)

١. أنوار الملكوت: ١٠٢.

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

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

٧. إنه تعالى ليس بمرئي
اتفقت العدلية على أنه تعالى لا يرى بالأبصار لا في الدنيا ولا في
الآخرة، وأما غيرهم فالكرامية والمجسمة الذين يصفون الله سبحانه
بالجسم ويثبتون له الجهة، جوزوا رؤيته بلا إشكال في الدارين، وأهل
الحديث والأشاعرة - مع تحاشيهم عن إثبات الجسمية والجهة له
سبحانه - قالوا برؤيته يوم القيامة وإن المؤمنين يرونه كما يرى القمر ليلة
البدر، وتحقيق الكلام في هذا المجال رهن دراسة تحليلية حول أمور
ثلاثة:

ألف. تحديد محل النزاع.

ب. أدلة امتناع الرؤية.

ج. أدلة القائلين بالجواز.

فنقول:

ما هو موضوع النزاع؟

الرؤية التي تكون في محل الاستحالة والمنع عند العدلية هي الرؤية
البصرية بمعناها الحقيقي، لا ما يعبر عنه بالرؤية القلبية كما ورد في روايات
أهل البيت (عليهم السلام) والشهود العلمي التام في مصطلح العرفاء، وهذا
المعنى من الرؤية هو الظاهر من كلام الشيخ الأشعري حيث قال:
" وندين بأن الله تعالى يرى في الآخرة بالأبصار كما يرى القمر ليلة
البدر، يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله ص ". (١)

١. الإبانة: ٢١.

وقال أيضا:

" إن قال قائل: لم قلت إن رؤية الله بالأبصار جائزة من باب القياس؟
قيل له: قلنا ذلك لأن ما لا يجوز أن يوصف به الله تعالى ويستحيل عليه، لا
يلزم في القول بجواز الرؤية ". (١)
لكن المتأخرين منهم لما رأوا أن القول بجواز الرؤية بالأبصار
تستحيل في حقه تعالى، حاولوا تصحيح مقولتهم بوجوه مختلفة فقال
الإمام الرازي:

" وقبل الشروع في الدلالة لا بد من تلخيص محل النزاع، فإن لقائل
أن يقول: إن أردت بالرؤية الكشف التام، فذلك مما لا نزاع في ثبوته، وإن
أردت بها الحالة التي نجدها من أنفسنا عند إبصارنا الأجسام فذلك مما لا
نزاع في انتفائه - إلى أن قال: - والجواب إنا إذا علمنا الشيء حال ما لم نره،
ثم رأيناه، فإننا ندرك تفرقة بين الحالين، وتلك التفرقة لا تعود إلى ارتسام
الشبح في العين ولا إلى خروج الشعاع منها، بل هي عائدة إلى حالة أخرى
مسماة بالرؤية، فندعي أن تعلق هذه الصفة بذات الله تعالى جائز ". (٢)
وحاصله - كما لخصه المحقق الطوسي - : إن الحالة الحاصلة عند
ارتسام الشبح في العين أو خروج الشعاع منها، المغايرة للحالة الحاصلة
عند العلم، يمكن أن يحصل مع عدم الارتسام وخروج الشعاع.
يلاحظ عليه: أن الحالة المذكورة إما تكون رؤية بصرية بالحقيقة،
فذلك محال في حقه تعالى كما اعترف به الرازي أيضا، وإما لا تكون
كذلك وإنما هي مشتركة مع الرؤية البصرية في النتيجة، أعني: المشاهدة،

١. اللمع: ٦١ بتلخيص.

٢. تلخيص المحصل: ٣١٦.

فهي راجعة إلى الكشف التام والرؤية القلبية ولا نزاع فيها، قال المحقق الطوسي:

" ويحتاج في إثبات كون تلك الحالة غير الكشف التام إلى دليل ". (١)

وقال الفضل بن رزبهان الأشعري:

" إذا نظرنا إلى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين، فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا، وهذه الحالة مغايرة للحالة الأولى التي هي الرؤية بالضرورة... ويجوز عقلا أن يكون تلك الحالة تدرك الأشياء من غير شرط ومحل، وإن كان يستحيل أن يدرك الإنسان بلا مقابلة وباقي الشروط عادة، فالتجويز عقلي والاستحالة عادية ". (٢)

يلاحظ عليه: أن تلك الحالة الحاصلة عند التغميض إنما هي صورة المرئي ومحلها الحس المشترك أو الخيال لا الباصرة، وهي موقوفة على سبق الرؤية، فإن كانت رؤية الله سبحانه ممتنعة، فقد امتنعت هذه الحالة، وإلا فلا حاجة إلى تكلف إثبات هذه الحالة وجعلها محل النزاع، هذا إذا كان مراده حصول تلك الحالة حقيقة، وأما إن كان مراده ما يشبه تلك الحالة لا نفسها، فهو خارج عن محل النزاع لأنه راجع إلى الرؤية القلبية ولا تكون ممتنعا لا عقلا ولا عادة.

فأمثال هذه المحاولات لا تخلو من بطلانه رأسا، أو خروجه عما كان محل النزاع في الصدر الأول بين الأشاعرة والعدلية.

١. نفس المصدر: ٣٢٨.

٢. دلائل الصدق: ١ / ١٨٣ - ١٨٤.

أدلة امتناع رؤيته تعالى
يدل على امتناع الرؤية وجوه:

١. إن الرؤية إنما تصح لمن كان مقابلا - كالجسم - أو في حكم
المقابل - كالصورة في المرآة - والمقابلة وما في حكمها إنما تحقق في
الأشياء ذوات الجهة، والله منزه عنها فلا يكون مرثيا، وإليه أشار مؤلف
الياقوت بقوله:

" ولا يصح رؤيته، لاستحالة الجهة عليه ". (١)

٢. إن الرؤية لا تحقق إلا بانعكاس الأشعة من المرئي إلى أجهزة
العين، وهو يستلزم أن يكون سبحانه جسما ذا أبعاد.

٣. إن الرؤية بأجهزة العين نوع إشارة إليه بالحدقة، وهي إشارة حسية
لا تتحقق إلا بمشار إليه حسي واقع في جهة، والله تعالى منزه عن
الجسمانية والجهة.

٤. إن الرؤية إما أن تقع على الذات كلها أو على بعضها، فعلى الأول
يلزم أن يكون المرئي محدودا متناهيا، وعلى الثاني يلزم أن يكون مركبا ذا
أجزاء وأبعاد والجميع مستحيل في حقه تعالى.

أدلة القائلين بالجواز

إن للقائلين بجواز رؤيته تعالى أدلة عقلية ونقلية، فمن أدلتهم العقلية
ما ذكره الأشعري بقوله:

" ليس في جواز الرؤية إثبات حدث، لأن المرئي لم يكن مرثيا لأنه
محدث، ولو كان مرثيا لذلك للزمه أن يرى كل محدث وذلك باطل عنده ". (٢)

١. أنوار الملكوت: ٨٢.

٢. اللمع: ٦١.

يلاحظ عليه: أن الحدوث ليس شرطا كافيا في الرؤية حتى تلزم رؤية كل محدث، بل هو شرط لازم يتوقف على انضمام سائر الشروط التي أشرنا إليها وبما إن بعضها غير متوفر في الموجودات المجردة المحدثه، لا تقع عليها الرؤية.

وهناك دليل عقلي استدل به مشايخ الأشاعرة في العصور المتأخرة، وحاصله أن ملاك الرؤية والمصحح لها أمر مشترك بين الواجب والممكن وهو الوجود، قالوا:

" إن الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض، ولا بد للرؤية المشتركة من علة واحدة، وهي إما الوجود أو الحدوث، والحدوث لا يصلح للعلية لأنه أمر عديم، فتعين الوجود، فينتج أن صحة الرؤية مشتركة بين الواجب والممكن ". (١)

وهذا الدليل ضعيف جدا ومن هنا لم يتم عند المفكرين من الأشاعرة أيضا، إذ لقائل أن يقول: إن الجهة المشتركة للرؤية في الجوهر والعرض ليست هي الوجود بما هو وجود، بل الوجود المقيد بعدة قيود، وهي كونه ممكنا، ماديا، يقع في إطار شرائط خاصة، يستحيل في حقه تعالى، ولو كان الوجود هو الملاك التام لصحة الرؤية للزم صحة رؤية الأفكار والعقائد، والروحيات والنفسانيات كالقدرة والإرادة وغير ذلك من الأمور الروحية الوجودية التي لا تقع في محل الرؤية.

١. شرح المواقف: ٨ / ١١٥، شرح التجريد للقوشجي: ٣٢٩ - ٣٣٠، تلخيص المحصل: ٣١٧، كشف المراد: ٢٣١، قواعد المرام: ٧٨.

استدلال المجوزين بالكتاب العزيز
استدل القائلون بالجواز بآيات من الكتاب العزيز:
١. قوله تعالى:

(وجوه يومئذ ناضرة * إلى ربها ناظرة). (١)
وتوضيح الاستدلال:

" إن النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة، وجاء
بمعنى التفكير ويستعمل ب (في) وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل ب (اللام)
وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل ب (إلى) والنظر في الآية موصول ب (إلى)
فوجب حمله على الرؤية ". (٢)

يلاحظ عليه: أن النظر المتعدي ب " إلى " كما يجيء بمعنى الرؤية،
كذلك يجيء كناية عن التوقع والانتظار كما قال الشاعر:
وجوه ناظرات يوم بدر * إلى الرحمان يأتي بالفلاح
وكقول آخر:

إني إليك لما وعدت لناظر * نظر الفقير إلى الغني الموسر
وقد شاع في المحاورات: " فلان ينظر إلى يد فلان " يراد أنه رجل
معدم محتاج يتوقع عطاء الآخر.

١. القيامة: ٢٢ - ٢٣.

٢. شرح التجريد للفاضل القوشجي: ٣٣١.

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

١. (وجوه يومئذ ناضرة).

ويقابلها قوله تعالى:

٢. (وجوه يومئذ باسرة).

٣. (إلى ربها ناظرة).

ويقابلها قوله تعالى:

٤. (تظن أن يفعل بها فاقرة).

فالفقرتان الأوليتان تصفان الناس يوم القيامة وإنهم على طائفتين:

طائفة مطيعة وهم ذات وجوه ناضرة، وطائفة عاصية وهم ذات وجوه باسرة، ثم ذكر لكل منهما وصفا آخر، فلأولى أنهم ناظرة إلى ربها، وللثانية إنهم يظنون أن يفعل بهم فاقرة أي يتوقعون أن ينزل عليهم عذاب يكسر فقارهم ويقصم ظهورهم.

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

ثم إن الرازي ناقش في تفسير النظر في الآية بالانتظار، بأن الانتظار سبب الغم والآية مسوقة لبيان النعم، وأجاب عنه المحقق الطوسي، بأن الظاهر من الآيات، إن الحالة التي عبر عنها تعالى بقوله: (وجوه يومئذ ناضرة)* إلى ربها ناظرة) متقدمة على حالة استقرار أهل الجنة في الجنة

وأهل النار في النار، وذلك لأن في حال استقرار أهل النار في النار قد فعل بها الفاقة، وعليه فانتظار النعمة بعد البشارة بها فرح يقتضي نضارة الوجه وليس سببا للغم، كما أن انتظار العقاب بعد الإنذار بوروده غم عظيم يقتضي بسارة الوجه. (١)

٢. قوله تعالى حكاية عن موسى (عليه السلام):

(رب أرني أنظر إليك). (٢)

وجه الاستدلال: إن الرؤية لو لم تكن جائزة لكان سؤال موسى جهلا أو عبثا. (٣)

والجواب عنه أن التدبر في مجموع ما ورد من الآيات في القصة يدلنا على أن موسى (عليه السلام) ما كان طلب الرؤية إلا لتبكيته قومه عندما طلبوا منه أن يسأله الرؤية لنفسه، حتى تحل رؤيته لله مكان رؤيتهم، وذلك بعد ما سأله أن يريهم الله جهرة لكي يؤمنوا بأن الله كلمه، فأخذتهم الصاعقة، فطلب الكلیم منه سبحانه أن يحييهم الله تعالى، حتى يدفع اعتراض قومه عن نفسه إذا رجع إليهم، فلربما قالوا: إنك لم تكن صادقا في قولك إن الله يكلمك، ذهبت بهم فقتلتهم، فعند ذلك أحياهم الله وبعثهم معه، وإليك الآيات الواردة في القصة:

ألف. (وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون). (٤)

ب. (يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم). (٥)

١. تلخيص المحصل: ٣٢٠ - ٣٢١.

٢. الأعراف: ١٤٣.

٣. تلخيص المحصل: ٣٢٠.

٤. البقرة: ٥٥.

٥. النساء: ١٥٣.

ج. (واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما أخذتهم الرجفة قال رب لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي أتهلكنا بما فعل السفهاء منا). (١)
د. (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك). (٢)
فالأيتان الأولى والثانية تدلان على أن أهل الكتاب طلبوا من موسى أن يسأل من الله تعالى أن يريهم ذاته، فاستحقوا بسؤالهم هذا العذاب و الدمار فأخذتهم الصاعقة، والآية الثالثة تدل على أن الذين اختارهم موسى لميقات ربه أخذتهم الرجفة، ولم تأخذهم إلا بما فعلوه من السفاهة، والظاهر أن المراد منها هو سؤال الرؤية المذكور في الآيتين المتقدمتين، والمقصود من الرجفة، هي رجفة الصاعقة، كما عبر عن هلاكة قوم صالح تارة بالرجفة (٣) وأخرى بالصاعقة. (٤)
وبما أنه لم يكن لموسى مع قومه إلا ميقات واحد، كان الميقات الوارد في الآية الثالثة نفس الميقات الوارد في الآية الرابعة، ففي هذا الميقات وقع السؤالان، غير أن سؤال الرؤية عن جانب القوم كان قبل سؤال موسى الرؤية لنفسه، والقوم سألوا الرؤية حقيقة وموسى سألها تبكيًا لقومه وإسكاتًا لهم، يدل على ذلك أنه لم يوجه إلى الكلیم من جانبه سبحانه أي لوم وعتاب أو مؤاخذه وعذاب بل اكتفى تعالى بقوله: (لن تراني).

١. الأعراف: ١٥٥.

٢. الأعراف: ١٤٣.

٣. لاحظ الأعراف: ٧٨.

٤. حم السجدة: ١٧.

٣. قوله تعالى - فيما أجاب موسى عند سؤال الرؤية لنفسه - :
(ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني). (١)
وجه الاستدلال:
" إنه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن والمعلق على
الممكن، ممكن فالرؤية ممكنة " . (٢)
يلاحظ عليه: أن المعلق عليه ليس هو إمكان الاستقرار، بل وجوده
وتحققه بعد تجليه تعالى على الجبل، والمفروض أنه لم يستقر بعد
التجلي، كما قال تعالى:
(فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا). (٣)
أضف إلى ذلك أن المذكور في الآية هو استقرار الجبل في حال
النظر إليه بعد تجليه تعالى عليه، ومن المعلوم استحالة استقراره في تلك
الحالة، وإليه أشار المحقق الطوسي بقوله:
" وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الإمكان " . (٤)
الرؤية في روايات أهل البيت (عليهم السلام)
إن المراجع إلى خطب الإمام علي (عليه السلام) في التوحيد وما أثر
عن أئمة العترة الطاهرة يقف على أن مذهبهم في ذلك امتناع الرؤية، فعلى

١. الأعراف: ١٤٣.

٢. تلخيص المحصل: ٣١٩، شرح التجريد للقوشجي: ٣٢٩.

٣. الأعراف: ١٤٣.

٤. كشف المراد: ٢٣١، تلخيص المحصل: ٣١٩.

من أراد الوقوف على كلمات الإمام علي (عليه السلام) أن يراجع نهج البلاغة، وعلى كلمات سائر أئمة أهل البيت (عليهم السلام) أن يراجع الكافي لثقة الإسلام الكليني والتوحيد للشيخ الصدوق. (١)
ثم إنهم (عليهم السلام) رغم تأكيدهم على إبطال الرؤية الحسية البصرية صرحوا على إمكان الرؤية القلبية، فهذا هو الإمام علي (عليه السلام) حينما سأله ذعلب اليماني هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟ فقال (عليه السلام):

" أفأعبد ما لا أرى؟! " فقال: وكيف تراه؟ فقال: " لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان ". (٢)
وهكذا أجاب (عليه السلام) سؤال حبر من اليهود حينما سأله بنفس ذلك السؤال. (٣)

وروى الصدوق بسنده عن عبد الله بن سنان عن أبيه، قال:
حضرت أبا جعفر (عليه السلام) فدخل عليه رجل من الخوارج، فقال له: يا أبا جعفر أي شيء تعبد؟ قال: " الله "، قال: رأيت؟ قال: " لم تراه العيون بمشاهدة العيان ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان ". (٤)
إلى غير ذلك من الروايات، وأما البحث عن حقيقة تلك الرؤية القلبية التي هي غير الرؤية البصرية الحسية، فليطلب من مظانه.

-
١. الكافي: ج ١، باب إبطال الرؤية، التوحيد: الباب الثامن. ويراجع أيضا بحار الأنوار: ج ٤، باب نفي الرؤية وتأويل الآيات فيها.
 ٢. نهج البلاغة: الخطبة ١٧٩.
 ٣. لاحظ التوحيد للصدوق: الباب ٨، الحديث ٦.
 ٤. المصدر السابق: الحديث ٥.

الباب الثالث

في

مباحث العدل والحكمة

وفيه اثنا عشر فصلاً:

١. التحسين والتقبيح العقليان
٢. العدل الإلهي.
٣. أفعال الله سبحانه معللة بالغايات.
٤. المصائب والشروخ وحكمته تعالى.
٥. التكليف بما لا يطاق قبيح.
٦. وجوب اللطف عند المتكلمين
٧. في الجبر والكسب.
٨. نظرية التفويض.
٩. أمر بين أمرين.
١٠. الإجابة عن شبهات وشكوك.
١١. في القضاء والقدر.
١٢. في حقيقة البداء.

الفصل الأول

التحسين والتقييح العقليان

إن العدل عند المتكلمين عبارة عن تنزهه تعالى عن فعل ما لا ينبغي، وهذا أحد معاني الحكمة، فالعدل الحكيم هو الذي لا يفعل القبيح ولا يخل بالحسن، والتصديق بثبوت هذه الصفة للباري تعالى مبني على القول بالتحسين والتقييح العقليين، فإن مفاد تلك المسألة أن هناك أفعالا يدرك العقل كونها حسنة أو قبيحة، ويدرك أن الغني بالذات منزه عن الاتصاف بالقبيح وفعل ما لا ينبغي، ومن هنا يلزمنا البحث عن تلك المسألة على ضوء العقل والكتاب العزيز فنقول:

ذهبت العدلية إلى أن هناك أفعالا يدرك العقل من صميم ذاته من دون استعانة من الشرع أنها حسنة وأفعالا أخرى يدرك أنها قبيحة كذلك، وقالت الأشاعرة: لا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، فلا حسن إلا ما حسنه الشارع ولا قبيح إلا ما قبحه، والنزاع بين الفريقين دائر بين الإيجاب الجزئي والسلب الكلي، فالعدلية يقولون بالأول والأشاعرة بالثاني. إطلاقات الحسن والقبح وملاكاتهما لا شك أن للحسن والقبح معنى واحدا، وإنما الكلام في ملاك كون

الشيء حسنا أو قبيحا، وهو يختلف باختلاف الموارد، فقد ذكر للحسن والقيح ملاكات نوردها فيما يلي:

١. ملائمة الطبع ومنافرته: فالمشهد الجميل - بما أنه يلائم الطبع - حسن، كما أن المشهد المخوف - بما أنه منافر للطبع - يعد قبيحا، ومثله الطعام اللذيذ والصوت الناعم، فإنهما حسنان، كما أن الدواء المر ونهيق الحمار قبيحان.

٢. موافقة الغرض والمصلحة ومخالفتهما: والغرض والمصلحة إما شخصيان وإما نوعيان، فقتل عدو الإنسان يعد حسنا عنده لأنه موافق لغرضه، ولكنه قبيح لأصدقاء المقتول وأهله، لمخالفته لأغراضهم ومصالحهم الشخصية، هذا في المجال الشخصي، وأما في المجال النوعي، فإن العدل بما أنه حافظ لنظام المجتمع ومصالح النوع فهو حسن وبما أن الظلم هادم للنظام ومخالف لمصلحة النوع فهو قبيح.

٣. كون الشيء كمالا للنفس أو نقصانا لها: كالعلم والجهل، فالأول زين لها والثاني شين، ومثلهما الشجاعة والجبن، وغيرهما من كمالات النفس ونقائصها.

٤. ما يوجب مدح الفاعل وذمه عند العقل: وذلك بملاحظة الفعل من حيث إنه مناسب لكمال وجودي للموجود العاقل المختار أو نقصان له، فيستقل العقل بحسنه ووجوب فعله، أو قبحه ووجوب تركه وهذا كما إذا لاحظ العقل جزاء الإحسان بالإحسان، فيحكم بحسنه وجزاء الإحسان بالإساءة فيحكم بقبحه، فالعقل في حكمه هذا لا يلاحظ سوى أن بعض الأفعال كمال للموجود الحي المختار وبعضها الآخر نقص له فيحكم بحسن الأول وقبح الثاني.

تعيين محل النزاع
لا نزاع في الحسن والقبح بالملاك الأول والثالث، وهو واضح،

وكذلك في الحسن والقبیح بملاك الغرض والمصلحة الشخصيين، وأما الغرض والمصلحة النوعيان فإن كثيرا من الباحثين عن التحسين والتقييح العقلين يعللون حسن العدل والإحسان، وقبح الظلم والعدوان، باشتمال الأول على مصلحة عامة والثاني على مفسدة كذلك. وهذا الملاك في الحقيقة من مصاديق الملاك الرابع كما لا يخفى.

دلائل المثبتين والنافين

ألف. دلائل المثبتين: استدلال القائلون بالتحسين والتقييح العقلين بوجوده عديدة نكتفي بذكر وجهين منها:

الدليل الأول: وهو ما أشار إليه المحقق الطوسي بقوله: "ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا".

توضيحه: إن الحسن والقبیح لو كانا بحكم العقل، بحيث كان العقل مستقلا في إدراك حسن الصدق وقبح الكذب فلا إشكال في أن ما أخبر الشارع عن حسنه حسن، وما أخبر عن قبحه قبيح، لحكم العقل بأن الكذب قبيح والشارع منزه عن ارتكاب القبيح.

وأما لو لم يستقل العقل بذلك، فلو أخبر الشارع بحسن فعل أو قبحه فلا يمكن لنا الجزم بكونه صادقا في كلامه حتى نعتقد بمضمون أخباره و نستكشف منه حسن الفعل أو قبحه، وذلك لاحتمال عدم صدق الشارع في إخباره، فإن الكذب حسب الفرض لم يثبت قبحه بعد وإثبات قبح الكذب بإخبار الشارع عن قبحه مستلزم للدور.

الدليل الثاني: وهو ما ذكره العلامة الحلي بقوله:

" لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله تعالى شئ (١) ولو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزات على يد الكاذبين، وتجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة، فإن أي نبي أظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوة لا يمكن تصديقه مع تجويز إظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى النبوة (٢) ."

والعجب أن الفضل بن رزبهان حاول الإجابة عن هذا الدليل بقوله:

" عدم إظهار المعجزة على يد الكذابين ليس لكونه قبيحا عقلا بل لعدم جريان عادة الله الجارية مجرى المحال العادي بذلك " . (٣)
فعند ذلك لا ينسد باب معرفة النبوة لأن العلم العادي حاكم باستحالة هذا الإظهار.

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

ب. أدلة النافين

الدليل الأول: قالوا: لو كان العلم بحسن الإحسان وقبح العدوان

١. لما تقدم في الدليل الأول من عدم إثبات حسن فعل أو قبحه مطلقا.

٢. نهج الحق وكشف الصدق: ٨٤.

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

ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بأن الواحد نصف الاثنين، لكن التالي باطل بالوجدان.

ويلاحظ عليه أولا: أنه يجوز التفاوت في الإدراكات البديهية، فالأوليات متقدمة على المشاهدات وهي على الفطريات وهكذا، فوجود التفاوت بين البديهيات لا ينافي بدهتها، وإليه أشار المحقق الطوسي بقوله:

" ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور " . (١)
وثانيا: نفي كون الحكم بحسن فعل أو قبحه بديهيا لا يدل على نفي كونه عقليا، فإن نفي الأخص لا يدل على نفي الأعم، فمن الجائز أن يكون العقل مستقلا بحسن فعل أو قبحه لكن بالتأمل والنظر، فعلى فرض قبول ما ادعي من التفاوت لا يجدي المنكر شيئا.

الدليل الثاني

لو كان الحسن والقبح عقليين لما اختلفا، أي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن، والتالي باطل، فإن الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح، وذلك فيما إذا تضمن الكذب إنقاذ نبي من الهلاك والصدق إهلاكه. فلو كان الكذب قبيحا لذاته لما كان واجبا ولا حسنا عندما استفيد به عصمة دم نبي عن ظالم يقصد قتله. (٢)

والجواب عنه: إن كلا من الكذب في الصورة الأولى والصدق في الصورة الثانية على حكمه من القبح والحسن، إلا أن ترك إنقاذ النبي أقبح

١. كشف المراد: ٢٣٦.

٢. شرح التجريد للقوشجي: ٣٣٩.

من الكذب، وإنقاذه أحسن من الصدق، فيحكم العقل بترك الصدق وارتكاب الكذب قضاء لتقديم الأرحح على الراجح، فإن تقديم الراجح على الأرحح قبيح عند العقل.

الدليل الثالث

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

ويرده أن العقل ليس فارضا على الله تعالى شيئا وإنما هو كاشف عن القوانين السائدة على أفعاله تعالى، فالعقل يطالع أولا صفات الله الكمالية كالغنى الذاتي، والعلم والقدرة الذاتيين، ثم يستنتج منها تنزهه عن ارتكاب القبائح، وهذا كما أن العقل النظري يكشف عن القوانين السائدة على نظام الكون وعالم الطبيعة.

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

التحسين والتقيح في الكتاب العزيز
إن التدبر في آيات الذكر الحكيم يعطي أنه يسلم استقلال العقل بالتحسين والتقيح خارج إطار الوحي ثم يأمر بالحسن وينهى عن القبيح، وإليك فيما يلي نماذج من الآيات في هذا المجال.

١. إن شئت الوقوف التام على مجموع دلائل الأشاعرة راجع القواعد الكلامية، بقلم المؤلف، ص ٧٠ - ٨٣.

١. (إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون). (١)
٢. (قل إنما حرم ربي الفواحش). (٢)
٣. (يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر). (٣)
فهذه الآيات تعرب بوضوح عن أن هناك أموراً توصف بالعدل والإحسان والمعروف والفحشاء والمنكر والبغى قبل تعلق الأمر والنهي بها، وأن الإنسان يجد اتصاف بعض الأفعال بأحدها ناشئاً من صميم ذاته وليس عرفان الإنسان بها موقوفاً على تعلق الشرع، وإنما دور الشرع هو تأكيد إدراك العقل بالأمر بالحسن والنهي عن القبيح وبيان ما لا يستقل العقل في إدراك حسنه وقبحه، وتدل على ما تقدم بأوضح دلالة الآية التالية:

٤. (وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء). (٤)

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

-
١. النحل: ٩٠.
٢. الأعراف: ٣٣.
٣. الأعراف: ١٥٧.
٤. الأعراف: ٢٨.

(أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون). (١)
٥. (أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض
أم نجعل المتقين كالفجار). (٢)
٦. (أفنجعل المسلمين كالمجرمين * ما لكم كيف تحكمون). (٣)
٧. (هل جزاء الإحسان إلا الإحسان). (٤)
وهذه الآيات تدل على أنه سبحانه اتخذ وجدان الإنسان سنداً
لقضائه فيما تستقل به عقليته، فالإنسان يجد من تلقاء نفسه قبح التسوية
عند الجزاء بين المفسد والمصلح والفاجر والمؤمن والمسلم والمجرم،
كما أنه يدرك كذلك حسن جزاء الإحسان بالإحسان، وهذا الإدراك
الفطري هو السند في حكم العقل بوجوب يوم البعث والحساب كي يفصل
بين الفريقين ويجزي كل منهما بما يقتضيه العدل والإحسان الإلهي.

١. البقرة: ١٧٠.

٢. ص: ٢٨.

٣. القلم: ٣٦ - ٣٧.

٤. الرحمن: ٦٠.

الفصل الثاني

العدل الإلهي

إن من ثمرات التحسين والتقبيح العقليين إثبات عدله تعالى في أفعاله وأحكامه، وقبل بيان وجه الاستدلال عليه نقدم الكلام حول تعريف العدل وأقسامه.

حقيقة العدل وأقسامه

أحسن كلمة في تعريف العدل ما روي عن علي (عليه السلام) حيث قال:

"العدل يضع الأمور مواضعها". (١)

بيان ذلك:

إن لكل شئ وضعاً خاصاً يقتضيه إما بحكم العقل، أو بحكم الشرع، والمصالح الكلية والشخصية في نظام الكون، فالعدل هو رعاية ذلك الوضع وعدم الانحراف إلى جانب الإفراط والتفريط، نعم موضع كل شئ

١. نهج البلاغة: قسم الحكم، الرقم ٤٣٧.

بحسبه، ففي التكوين بوجه، وفي المجتمع البشري بوجه آخر وهكذا
وبلحاظ اختلاف موارده تحصل له أقسام ليس هنا مقام بيان تلك الأقسام،
إلا أن موارد العدل بالنسبة إلى الله تعالى يجمعها أقسام ثلاثة:

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

٢. العدل التشريعي: وهو أنه تعالى لا يهمل تكليفا فيه كمال الإنسان
وسعادته، وبه قوام حياته المادية والمعنوية، الدنيوية والأخروية، كما أنه لا
يكلف نفسا فوق طاقتها.

٣. العدل الجزائي: وهو أنه تعالى لا يساوي بين المصلح والمفسد
والمؤمن والمشرك في مقام الجزاء والعقوبة، بل يجزي كل إنسان بما
كسب، فيجزى المحسن بالإحسان والثواب، والمسئء بالإساءة والعقاب،
كما أنه تعالى لا يعاقب عبدا على مخالفة التكاليف إلا بعد البيان والإبلاغ.
استنتاج عدله تعالى من قاعدة التحسين والتقييح العقلين
إن مقتضى التحسين والتقييح العقلين على ما عرفت، هو أن العقل
بما هو، يدرك أن هذا الفعل بما هو هو من دون اختصاص ظرف من
الظروف أو قيد من القيود حسن أو قبيح، والمأخوذ في موضوع هذا الحكم
العقلي ليس إلا الفاعل العاقل المختار، من غير فرق بين الواجب
والممكن.

وعلى ذلك فالله سبحانه عادل ومنزه من الظلم، لأن القيام بالعدل
حسن وتركه كارتكاب الظلم قبيح، والله سبحانه حكيم لا يرتكب القبيح
كما هو مقتضى القول بالتحسين والتقييح العقلين.

العدل وأقسامه في القرآن الكريم
وقد وصف الذكر الحكيم الله تعالى بالعدل ونزهه عن الظلم بجميع
أقسامه في كثير من آيات الذكر الحكيم.

١. قوله تعالى:

(شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط). (١)
فإن قوله (قائما) إما حال من اسم الله تعالى مؤكدة، وإما حال من
" هو " في قوله: (لا إله إلا هو)، والمراد من قيامه بالقسط إما مطلق يشمل
جميع مراتب القسط (في التكوين والتشريع والجزاء) وإما يختص بالقسط
التكويني كما ذهب إليه بعضهم (٢)، وعلى هذا، فمعناه إنه تعالى حاكم
بالعدل في خلقه إذ دبر أمر العالم بخلق الأسباب والمسببات، وإلقاء
الروابط بينها، وجعل الكل راجعا إليه بالسير والكدح والتكامل وركوب
طبق عن طبق، ووضع في مسير هذا المقصد نعما ينتفع منها الإنسان في
عاجله لأجله، وفي طريقه لمقصده. (٣)

٢. قال سبحانه:

(ولا تكلف نفسا إلا وسعها). (٤)

وهذا ناظر إلى عدله تعالى في التشريع والتكليف.

٣. قال تعالى:

(لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم

١. آل عمران: ١٨.

٢. لاحظ مجمع البيان: ٢ / ٤٢٠، (كما روي عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) بالعدل قامت السماوات
والأرض).

٣. لاحظ الميزان: ٣ / ١١٩.

٤. المؤمنون: ٦٢.

الناس بالقسط). (١)
وهذا أيضا من شؤون عدله التشريعي، فالغرض من بعث الرسل
وتشريع القوانين الإلهية إقامة القسط في المجتمع البشري.
٤. قال سبحانه:
(ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون). (٢)
٥. قال تعالى:
(ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا). (٣)
٦. وقال سبحانه:
(ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا). (٤)
وهي ناظرة إلى عدله تعالى في مقام الحساب والجزاء والآيات في
هذا المجال أكثر من أن تحصى.
العدل في روايات أئمة أهل البيت (عليهم السلام)
اشتهر علي (عليه السلام) وأولاده (عليهم السلام) بالعدل، وعنه
أخذت المعتزلة، حتى قيل: " التوحيد والعدل علويان والتشبيه والجبر
أمويان ".
وإليك بعض ما أثر عنهم (عليهم السلام):
١. سئل علي (عليه السلام) عن التوحيد والعدل، فقال:

١. الحديد: ٢٥.

٢. المؤمنون: ٦٢.

٣. الأنبياء: ٤٧.

٤. الإسراء: ١٥.

" التوحيد أن لا تتوهمه، والعدل أن لا تتهمه " . (١)

أي أن لا تتوهم في توصيفه تعالى بالصفات التي يدركها الوهم، ولا تتهمه بقبائح الأفعال.

٢. روى الصدوق، عن الصادق (عليه السلام) أنه قال:

" أما التوحيد فإن لا تجوز على ربك ما جاز عليك، وأما العدل فإن لا تنسب إلى خالقك ما لامك عليه " . (٢)

٣. وقال علي (عليه السلام):

" الذي صدق في ميعاده وارتفع عن ظلم عباده، وقام بالقسط في خلقه، وعدل عليهم في حكمه " . (٣)

وقد أشير في هذا الكلام الشريف إلى جميع أقسام العدل: فقوله (عليه السلام):

" ارتفع عن ظلم عباده " .

وكذا قوله (عليه السلام):

" وعدل عليهم في حكمه " .

ناظر إلى العدل في مقام التشريع، والجزاء وقوله (عليه السلام):

" وقام بالقسط في خلقه " .

ناظر إلى العدل في الإيجاد والخلق، فإن الخلق لا يختص بالإنسان بل يعمه وغيره.

١. نهج البلاغة: قسم الحكم، رقم ٤٧٠.

٢. التوحيد للصدوق: الباب ٥، الحديث ١.

٣. نهج البلاغة: الخطبة ١٨٥.

إجابة عن إشكال

لا شك في وجود آلام ومصائب اجتماعية يتألم منها ويستتضر بها أفراد المجتمع من غير فرق بين المؤمن والكافر والمطيع والعاصي، فإذا كان الكافر والعاصي مستحقا لتلك المصائب بكفره وعصيانه، فما هو المصحح لتألم المؤمن المطيع وتضرره منها، مع أن مقتضى العدل أن لا تزر وازرة وزر أخرى، ولا يعاقب المؤمن بعقوبة الكافر، أفلا يخجل ذلك بعدله تعالى؟

والجواب عنه: إن من خواص يوم القيامة أنه " يوم الفصل "، يفصل أهل النار من أهل الجنة وتجزى كل نفس بما كسبت، وأما الحياة الدنيوية فالناس يعيشون فيها بالاختلاط والاشتراك، فإذا نزلت بلية وكارثة طبيعية أو غير طبيعية يتألم منها الجميع، ولكن مع ذلك أن الله تعالى بعدله ورحمته يعوض غير المستحقين لتلك النازلة بما هو أنفع لهم إما في الدنيا وإما في الآخرة، وهذا هو المراد من " العوض " في اصطلاح المتكلمين. ثم إن هذا الجواب لا يختص بالمقام، بل يأتي في جميع الموارد التي يكون عمل فرد أو أفراد سببا تكوينا أو تشريعا لتألم الغير وتضرره، كالاختلالات العضوية والفكرية الطارئة على بعض المواليد الناشئة من سوء تغذية الوالدين أو بعض الاعتيادات المضرة وغير ذلك، فربما يخرج الولد أعمى أو أبكم أو أصم أو غير ذلك من العلل، مع أن السبب لها هو غيره سبحانه، لكنه تعالى يعوضهم برحمته، ويرفع عنهم التكليف الشاق. فيعطي للمتألم عوضا لتألمه وابتلائه من الأجر ما يكون أنفع بحاله، وهذا كما يكون مقتضى عدله سبحانه، يكون أيضا مقتضى لطفه ورحمته، ويدخل تحت قاعدة الأصلح في الدين، وجميع ذلك مروى عن أئمة أهل

البيت (عليهم السلام)، واستلهم العدلية من المتكلمين من تلك الروايات وعنونوها في مسفوراتهم الكلامية.

روى الصدوق بسند صحيح، عن الصادق (عليه السلام) أنه قال:
" كان فيما أوحى الله عز وجل إلى موسى (عليه السلام) أن يا موسى ما خلقت خلقا أحب إلي من عبدي المؤمن، وإنما أبتليه لما هو خير له وأعافيه لما هو خير له، وأنا أعلم بما يصلح عليه أمر عبدي، فليصبر على بلائي، وليشكر نعمائي، وليرض بقضائي، أكتبه في الصديقين عندي إذا عمل برضائي فأطاع أمري ". (١)

١. التوحيد: الباب ٦٢، الحديث ١٣.

الفصل الثالث

أفعال الله سبحانه معللة بالغايات

مما يترتب على مسألة التحسين والتقييح العقلين تنزيه أفعاله سبحانه عن العبث ولزوم اقترانها بالغايات والأغراض، وهذه المسألة من المسائل التي تشاجرت فيها العدلية والأشاعرة، فالأولى على الإيجاب والثانية على السلب.

واستدلت العدلية على مدعاهم بأن خلو الفعل عن الغاية والغرض يعد لغوا وعبثا وهو من القبائح العقلية، والله تعالى منزه عن القبائح فلا بد أن تكون أفعاله مقترنة بأغراض ومعللة بغايات.

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

استدلت الأشاعرة على مذهبهم بأنه:

" لو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض، لأنه لا يصلح غرضا للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه وهو معنى الكمال ". (١)

١. شرح المواقف: ٨ / ٢٠٢ - ٢٠٣.

الجواب: أن الأشاعرة خلطوا بين الغرض الراجع إلى الفاعل، والغرض الراجع إلى فعله، فالاستكمال لازم في الأول دون الثاني، والقائل بكون أفعاله بالأغراض والغايات والدواعي والمصالح، إنما يعني بها الثاني دون الأول.

توضيح ذلك: " إن العلة الغائية في أفعال الفواعل البشرية هي السبب لخروج الفاعل عن كونه فاعلا بالقوة إلى كونه فاعلا بالفعل، فهي متقدمة على الفعل صورة وذهنا ومؤخرة عنه وجودا وتحققا، ولا تتصور العلة الغائية بهذا المعنى في ساحته تعالى، لغناه المطلق في مقام الذات والوصف والفعل، فلا يحتاج في الإيجاد إلى شيء وراء ذاته، وإلا لكان ناقصا في مقام الفاعلية مستكملا بشيء وراء ذاته وهو لا يجتمع مع غناه المطلق، ولكن نفي العلة الغائية بهذا المعنى لا يلزم أن لا يترتب على فعله مصالح وحكم ينتفع بها العباد وينتظم بها النظام، وذلك لأنه سبحانه فاعل حكيم، والفاعل الحكيم لا يختار من الأفعال الممكنة إلا ما يناسب ذلك، ولا يصدر منه ما يضاده ويخالفه ". (١)

قالوا:

" سلمنا إن الغرض قد يعود إلى غير الفاعل، لكن نفع غيره إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاء الإلزام، لأنه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع والإحسان ما هو أولى به وأصلح له، وإلا لم يصلح أن يكون غرضا ". (٢)

١. وإلى ذلك أشار المحقق الطوسي بقوله: " ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده إليه " كشف المراد: المقصد ٣، الفصل ٣، المسألة ٤.
٢. شرح المواقف: ٨ / ٢٠٣.

يلاحظ عليه: أن المراد من الأصلح والأولى، ما يناسب وجود الفاعل وشؤونه، فالفاعل الحكيم لا يقوم إلا بما يناسب شأنه، وليس معنى الأصلح والأولى ما ذكر في كلام المستشكل، أعني: ما يفيد شيئاً للفاعل ويكمله. والحاصل: أن فاعليته سبحانه لا تتوقف على أمر زائد على ذاته، فليس هناك ما يكمل ذاته تعالى، وهو كما يقدر على الحسن قادر على القبيح، ولكن بمقتضى حكمته لا يختار إلا الحسن الراجح، وأين هذا من حديث الاستكمال والاستفادة ونحو ذلك؟

القرآن وأفعاله سبحانه الحكيمه
والعجب من غفلة الأشاعرة من النصوص الصريحة في هذا المجال،
يقول سبحانه:

(أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون). (١)
وقال:

(وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين). (٢)
وقال:

(وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا
فويل للذين كفروا من النار). (٣)

١. المؤمنون: ١١٥.

٢. الدخان: ٣٨.

٣. ص: ٣٧.

وقال:

(وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون). (١)

مذهب الحكماء في أفعاله تعالى

ربما يتوهم اتفاق رأي الحكماء مع الأشاعرة في نفي الغاية والغرض

عن أفعاله تعالى، ولكنه خطأ محض، قال صدر المتألهين:

" إن الحكماء ما نفوا الغاية والغرض عن شئ من أفعاله مطلقاً، بل

إنما نفوا في فعله المطلق إذا لوحظ الوجود الإمكانى جملة واحدة، غرضاً

زائداً على ذاته تعالى، وأما ثواني الأفعال والأفعال المخصوصة والمقيدة

فأثبتوا لكل منها غاية مخصوصة كيف وكتبهم مشحونة بالبحث عن غايات

الموجودات ومنافعها... ". (٢)

١. الذاريات: ٥٦.

٢. الأسفار: ٧ / ٨٤.

الفصل الرابع
المصائب والشُرور وحكمته تعالى
إن الله سبحانه خلق السماوات والأرض وما بينهما لمصلحة
الإنسان وانتفاعه بها في معيشتة، مع أن المصائب والبلايا تنافي هذه الغاية
وتضادها، والفاعل الحكيم لا يصنع ما يضاد غرضه.
أضف إلى ذلك أن مقتضى رحمة الله الواسعة رفع المصائب ودفع
الشُرور الواقعة في عالم الطبيعة كي لا تصعب المعيشة على الإنسان
وتكون له هنيئة مريئة بلا جزع ومصيبة.
والإجابة عن هذه الشبهة تبتني على بيان أمور:
الأول: المصالح النوعية راجحة على المصالح الفردية
لا شك أن الحياة الإنسانية حياة اجتماعية، فهناك مصالح ومنافع
فردية، وأخرى نوعية اجتماعية، والعقل الصريح يرجح المصالح النوعية
على المنافع الفردية، وعلى هذا فما يتجلى من الظواهر الطبيعية لبعض

الأفراد في صورة المصيبة والشر، هو في عين الوقت تكون متضمنة لمصلحة النوع والاجتماع، فالحكم بأن هذه الظواهر شرور، تنافي مصلحة الإنسان، ينشأ من التفات الإنسان إليها من منظار خاص والتجاهل عن غير نفسه في العالم، من غير فرق بين من مضى في غابر الزمان ومن يعيش في الحاضر في مناطق العالم أو سوف يأتي ويعيش فيها.

وما أشبه الإنسان في مثل هذه الرؤية المحدودة بعابر سبيل يرى جرافة تحفر الأرض، أو تهدم بناء مثيرة الغبار والتراب في الهواء، فيقضي من فوره بأنه عمل ضار وشر، وهو لا يدري بأن ذلك يتم تمهيدا لبناء مستشفى كبير يستقبل المرضى ويعالج المصابين ويهيئ للمحتاجين إلى العلاج وسائل المعالجة والتمريض.

ولو وقف على تلك الأهداف النبيلة لقضى بغير ما قضى، ولوصف ذلك التهديم بأنه خير وأنه لا ضير فيما يحصل من ضوضاء الجرافة وتصاعد الغبار.

الثاني: ض آلة علم الإنسان ومحدوديته إن علم الإنسان المحدود هو الذي يدفعه إلى أن يقضي في الحوادث بتلك الأفضية الشاذة، ولو وقف على علمه الضئيل ونسبة علمه إلى ما لا يعلمه لرجع القهقري قائلاً:

(ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه). (١)

ولأذعن بقوله تعالى:

(وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً). (٢)

١. آل عمران: ١٩١.

٢. الإسراء: ٨٥.

ولذلك ترى كبار المفكرين وأعظم الفلاسفة يعترفون بجهلهم وعجزهم عن الوقوف على أسرار الطبيعة وهذا هو المخ الكبير في عالم البشرية الشيخ الرئيس يقول:

" بلغ علمي إلى حد علمت أنني لست بعالم "

الثالث: الغفلة عن القيم الإنسانية العليا

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

(فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا). (١)
كما سيوافيك بيان ذلك.

الرابع: المصائب وليدة الذنوب والمعاصي
القرآن الكريم يعد الإنسان مسؤولا عن كثير من الحوادث المؤلمة والوقائع الموجهة في عالم الكون، قال سبحانه:
(ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس). (٢)
وقال سبحانه:

١. النساء: ١٩.

٢. الروم: ٤١.

(ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون). (١)
وقال سبحانه:

(وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير). (٢)
إلى غير ذلك من الآيات الدالة على أن لأعمال الإنسان دورا واقعا في البلى والشروور الطبيعية والاجتماعية، ولكن الإنسان إذا أصابته مصيبة و كارثة يعجل من فوره، وبدل أن يرجع إلى نفسه ويتفحص عن العوامل البشرية لتلك الحوادث ويقوم بإصلاح نفسه، يعدها مخالفة لحكمة الصانع أو عدله ورحمته.

الفوائد التربوية للمصائب
إذا عرفت هذه الأصول فلنرجع إلى تحليل فوائد المصائب والشروور، فنقول:

١. المصائب وسيلة لتفجير الطاقات
إن البلى والمصائب خير وسيلة لتفجير الطاقات وتقدم العلوم وراقي الحياة البشرية، فإن الإنسان إذا لم يواجه المشاكل في حياته لا تنفتح طاقاته ولا تنمو، بل نموها وخروجها من القوة إلى الفعل رهن وقوع الإنسان في مهب المصائب والشدائد.
وإلى هذه الحقيقة يشير قوله تعالى:

١. الأعراف: ٩٦.

٢. الشورى: ٣٠.

(فإن مع العسر يسرا* إن مع العسر يسرا* فإذا فرغت فانصب* وإلى ربك فارغب). (١)

٢. البلاء جرس إنذار وسبب للعودة إلى الحق إن التمتع بالمواهب المادية والاستغراق في اللذائذ والشهوات يوجب غفلة كبرى عن القيم الأخلاقية وكلما ازداد الإنسان توغلا في اللذائذ والنعم، ازداد ابتعادا عن الجوانب المعنوية. وهذه حقيقة يلمسها كل إنسان في حياته وحياة غيره، ويقف عليها في صفحات التاريخ، ونحن نجد في الكتاب العزيز التصريح بصلة الطغيان بإحساس الغنى، إذ يقول عز وجل:

(إن الإنسان ليطغى* أن رآه استغنى). (٢)

فإذا لا بد لانتباه الإنسان من هذه الغفلة من هزة وجرس إنذار يذكره ويرجعه إلى الطريق الوسطى، وليس هناك ما هو أنفع في هذا المجال من بعض الحوادث التي تقطع نظام الحياة الناعمة بشئ من المزعجات حتى يدرك عجزه ويتنبه من نوم الغفلة.

ولأجل هذا يعلل القرآن الكريم بعض النوازل والمصائب بأنها تنزل لأجل الذكري والرجوع إلى الله، يقول سبحانه:

(وما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء لعلهم يضرعون). (٣)

١. الانشراح: ٥ - ٨.

٢. العلق: ٦ - ٧.

٣. الأعراف: ٩٤.

ويقول أيضا:
(ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم
يذكرون). (١)
ويقول أيضا:
(ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض
الذي عملوا لعلهم يرجعون). (٢)
ويقول تعالى:
(وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون). (٣)
٣. حكمة البلاء في حياة الأولياء
يظهر من القرآن الكريم والأحاديث المتضافرة أن البلاء والمحن
ألطف إلهية في حياة الأولياء والصالحين من عباد الله وشرط لوصولهم
إلى المقامات العالية في الآخرة.
قال سبحانه:
(أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم
مستهم البأساء والضراء وزلزلوا...). (٤)
وقال أيضا:

-
١. الأعراف: ١٣٠.
 ٢. الروم: ٤١.
 ٣. الأعراف: ١٦٨.
 ٤. البقرة: ٢١٤.

(ولنبلونكم بشئ من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس
والثمرات وبشر الصابرين* الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه
راجعون* أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون).

(١)

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

وروى سليمان بن خالد عنه (عليه السلام) أنه قال:
" وأنه ليكون للعبد منزلة عند الله فما ينالها إلا بإحدى خصلتين، إما
بذهاب ماله أو ببلىة في جسده " . (٣)

وقد شكى عبد الله بن أبي يعفور إلى أبي عبد الله الصادق (عليه
السلام) مما أصابته من الأوجاع - وكان مسقاما - فقال (عليه السلام):
" يا عبد الله لو يعلم المؤمن ماله من الأجر في المصائب لتمنى أنه
قرض بالمقاريض " . (٤)

حاصل المقال

إن المصائب على قسمين: فردية ونوعية، وإن شئت فقل: محدودة

١. البقرة: ١٥٥ - ١٥٧.

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

٣. نفس المصدر: الحديث ٢٣.

٤. نفس المصدر: الحديث ١٥.

ومطلقة، ولأعمال الإنسان دور في وقوع المصائب والبلايا، وهي جميعا موافقة للحكمة وغاية الخلقة، فإن الغرض من خلقة الإنسان وصوله إلى الكمالات المعنوية الخالدة، وتلك المصائب جرس الإنذار للغافلين و كفارة لذنوب المذنبين وأسباب الارتقاء والتعالي للصالحين. هذا في جانب الغرض الأخرى، وأما في ناحية الحياة الدنيوية فيجب إلفات النظر إلى أمرين:

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

الفصل الخامس

التكليف بما لا يطاق قبيح

إن التكليف بما هو خارج عن قدرة المكلف ظلم، وقبح الظلم من البديهيّات الأولى عند العقل العملي، فيستحيل على الحكيم أن يكلف العبد بما لا قدرة له عليه، من غير فرق بين كون نفس الفعل المكلف به ممكنا بالذات، ولكن كان خارجا عن إطار قدرة المكلف، كالطيران إلى السماء بلا وسيلة، أو كان نفس الفعل بما هو محالا، كدخول الجسم الكبير في الجسم الصغير من دون أن يتوسع الصغير أو يتصغر الكبير، هذا هو قضاء العقل في المسألة.

والآيات القرآنية أيضا صريحة في أنه سبحانه لا يكلف الإنسان إلا وسعه، وقدر طاقته ولا يظلمه مطلقا.

قال سبحانه:

(لا يكلف الله نفسا إلا وسعها). (١)

وقال تعالى:

(وما ربك بظلام للعبيد). (٢)

١. البقرة: ٢٨٦.

٢. فصلت: ٤٦.

الأشاعرة وتجويز التكليف بما لا يطاق
ومع هذه البراهين المشرقة نرى أن الأشاعرة جوزوا التكليف بما لا
يطاق، وبذلك أظهروا العقيدة الإسلامية، عقيدة مخالفة للوجدان والعقل
السليم، ومن المأسوف عليه أن المستشرقين أخذوا عقائد الإسلام عن
المتكلمين الأشعريين، فإذا بهم يصفونها بكونها على خلاف العقل والفطرة
لأنهم يجوزون التكليف بما لا يطاق.
إن الأشاعرة استدلوا بآيات تخيلوا دلالتها على ما يرتأونه، مع أنها
بمنأى عما يتبنونه في المقام، وأظهر ما استدلوا به آيتان:
الآية الأولى: قوله تعالى:

(ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون). (١)
وجه الاستدلال: إن الآية صريحة على أن المفترين على الله سبحانه
في الدنيا، المنكرين للحق لم يكونوا مستطيعين من أن يسمعوا كلام الله
ويصغوا إلى دعوة النبي إلى الحق مع أنهم كانوا مكلفين باستماع
الحق وقبوله، فكلفهم الله تعالى بما لا يطيقون عليه.
يلاحظ عليه: أن عدم استطاعتهم ليس بمعنى عدم وجودها فيهم
ابتداءً، بل لأنهم حرموا أنفسهم من هذه النعم بالذنوب، فصارت الذنوب
سببا لكونهم غير مستطيعين لسمع الحق وقبوله، وقد تواترت النصوص من
الآيات والأحاديث على أن العصيان والطغيان يجعل القلوب عمياء
والأسماع صماء.
قال سبحانه:

(فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم). (٢)

١. هود: ٢٠.

٢. البقرة: ٢٦.

وقال سبحانه حاكيا عن المجرمين:
(لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير * فاعترفوا بذنبهم
فسحقا لأصحاب السعير). (١)
فقولهم: (لو كنا نسمع أو نعقل) يدل على أنهم كانوا قادرين على
ذلك، لأنه لو لم يكونوا قادرين كان المناسب في مقام الاعتذار أن يقولوا:
" لو كنا قادرين على السمع والتعقل " كما لا يخفى.
ولقد أجاد الزمخشري في تفسير الآية بقوله:
" أراد أنهم لفرط تصامهم عن استماع الحق وكرهتهم له، كأنهم لا
يستطيعون السمع، و... الناس يقولون في كل لسان: هذا كلام لا أستطيع أن
أسمعه " . (٢)
الآية الثانية: قوله تعالى:

(يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون). (٣)
وجه الاستدلال: إنه تعالى يدعو الضالين والطاغين إلى السجود يوم
القيامة مع أنهم لا يستطيعون الإجابة، والإتيان بالسجود، فإذا جاز التكليف
بما لا يطاق عليه في الآخرة، جاز ذلك في الدنيا.
يلاحظ عليه: أن يوم القيامة دار الحساب والجزاء، وليس دار
التكليف والعمل، فدعوته تعالى في ذلك اليوم ليس بداعي التكليف وغاية
العمل، بل المقصود توبيخ الطاغين وإيجاد الحسرة فيهم لتركهم السجود

-
١. الملك: ١٠ - ١١.
 ٢. الكشاف: ٢ / ٣٨٦.
 ٣. القلم: ٤٢.

في الدنيا مع كونهم مستطيعين عليه كما قال سبحانه:
(وقد كانوا يدعون إلى السجود وهم سالمون). (١)
ونظير الآية قوله سبحانه:
(فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم
صادقين). (٢)

١. القلم: ٤٣.

٢. البقرة: ٢٣.

الفصل السادس

وجوب اللطف عند المتكلمين

مما يترتب على القول بالتحسين والتقيح العقليين وجوب اللطف على الله تعالى، وأشهر ما قيل في تعريفه هو: أن اللطف عبارة عما يقرب المكلف إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية، ثم إن اتصل اللطف بوقوع التكليف يسمى لطفًا محصلًا، وإلا يسمى لطفًا مقربًا، قال السيد المرتضى: "إن اللطف ما دعا إلى فعل الطاعة، وينقسم إلى ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة ولولاه لم يختره، وإلى ما يكون أقرب إلى اختيارها، وكلا القسمين يشمله كونه داعيًا". (١)

وقال التفتازاني:

"وفي كلام المعتزلة أن اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركًا أو إثباتًا أو يقرب منهما مع تمكنه في الحالين، فإن كان مقربًا من الواجب أو ترك القبيح يسمى لطفًا مقربًا، وإن كان محصلًا له فلطفًا محصلًا، ويخص

١. الذخيرة في علم الكلام: ١٨٦.

المحصل للواجب باسم التوفيق، والمحصل لترك القبيح باسم العصمة". (١)
برهان وجوب اللطف على الله تعالى
استدلوا على وجوب اللطف عليه سبحانه بأن ترك اللطف يناقض
غرضه تعالى من خلقه العباد وتكليفهم، وهو قبيح لا يصدر من الحكيم،
قال المحقق البحراني:
" إنه لو جاز الإخلال به في الحكمة فبتقدير أن لا يفعله الحكيم، كان
مناقضا لغرضه، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله.
بيان الملازمة: إنه تعالى أراد من المكلف الطاعة، فإذا علم أنه لا
يختار الطاعة، أو لا يكون أقرب إليها إلا عند فعل يفعله به لا مشقة عليه فيه
ولا غضاضة، وجب في الحكمة أن يفعله، إذ لو أخل به لكشف ذلك عن
عدم إرادته له، وجرى ذلك مجرى من أراد من غيره حضور طعامه وعلم أو
غلب ظنه أنه لا يحضر بدون رسول، فمتى لم يرسل عد مناقضا لغرضه.
وبيان بطلان اللازم: إن العقلاء يعدون المناقضة للغرض سفها، وهو
ضد الحكمة ونقص، والنقص عليه تعالى محال". (٢)
أقول: إن اللطف إذا كان مؤثرا في رغبة أكثر المكلفين بالطاعة وترك
المعصية يجب من باب الحكمة، وأما إذا كان مؤثرا في آحادهم المعدودين
فالقيام به من باب الفضل والكرم.

١. شرح المقاصد: ٤ / ٣١٣.

٢. قواعد المرام: ١١٧ - ١١٨.

ثم إن القائلين بوجوب اللطف ذكروا له شرطين:
الأول: أن لا يكون له حظ في التمكين وحصول القدرة، إذ العاجز
غير مكلف فلا يتصور اللطف في موردّه.
الثاني: أن لا يبلغ حد الإلجاء ولا يسلب عن المكلف الاختيار، لئلا
ينافي الحكمة في جعل التكليف من ابتلاء العباد وامتحانهم.
ومن هنا يتبين وهن ما استدل به القائل بعدم وجوب اللطف، حيث
قال:

" لو وجب اللطف على الله تعالى لكان لا يوجد في العالم عاص،
لأنه ما من مكلف إلا وفي مقدور الله تعالى من الألطاف ما لو فعله به
لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح ". (١)
أقسام اللطف

اللطف إما من فعل الله تعالى، ويجب في حكمته فعله كالبعثة، وإلا
عد تركه نقضا لغرضه كما مر، أو من فعل المكلف، وحينئذ فيما أن يكون
لطفا في تكليف نفسه، ويجب في حكمته تعالى أن يعرفه إياه ويوجبه
عليه، وذلك كمتابعة الرسل والاقتراء بهم، أو في تكليف غيره، وذلك
كتبليغ الرسول الوحي، ويجب أن يشتمل على مصلحة تعود إلى فاعله، إذ
إيجابه عليه لمصلحة غيره مع خلوه عن مصلحة تعود إليه ظلم وهو عليه
تعالى محال. (٢)

١. لاحظ شرح الأصول الخمسة: ٥٢٣.
٢. قواعد المرام: ١١٨، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٢٧٨.

الفصل السابع الجبر والكسب

من الأبحاث الكلامية الهامة، البحث عن كيفية صدور أفعال العباد، وإنهم مختارون في أفعالهم أو مجبورون، مضطرون عليها؟ والمسألة ذات صلة وثيقة بمسألة العدل الإلهي، فإن العقل البديهي حاكم على قبح تكليف المجبور ومؤاخذته عليه، وإن الله سبحانه منزّه عن كل فعل قبيح. ثم إن هذه المسألة من المسائل الفكرية التي يتطلع كل إنسان إلى حلها، سواء أقدر عليه أم لا، ولأجل هذه الخصيصة لا يمكن تحديد زمن تكونها في البيئات البشرية، ومع ذلك فهي كانت مطروحة في الفلسفة الإغريقية، ثم انطرحت في الأوساط الإسلامية وبحث عنها المتكلمون والفلاسفة الإسلاميون، كما وقع البحث حولها في المجتمعات الغربية الحديثة، والمذاهب والآراء المطروحة في هذا المجال في الكلام الإسلامي أربعة:

١. مذهب الجبر المحض.
٢. مذهب الكسب.
٣. مذهب التفويض.
٤. مذهب الأمر بين الأمرين.

فلنبحث عنها واحدا تلو الآخر.

ألف - الجبر المحض

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

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

وعرفهم الشهرستاني بأنهم يقولون:

" إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات... وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبرا ". (٢)

ولا ريب في بطلان هذا المذهب، إذ لو كان كذلك لبطل التكليف والوعد والوعيد والثواب والعقاب. ولصار بعث الأنبياء وإنزال الكتب والشرائع السماوية لغوا. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

ب - الأشاعرة والكسب

قد انطرحت نظرية الكسب في معترك الأبحاث الكلامية قبل ظهور الشيخ الأشعري بأكثر من قرن، فهذه هي الطائفة الضرارية (٣) قالت:

١. مقالات الإسلاميين: ١ / ٣١٢.

٢. الملل والنحل: ١ / ٨٧.

٣. هم أصحاب ضرار بن عمرو، وقد ظهر في أيام واصل بن عطاء (المتوفى سنة ١٣١ هـ).

" بأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى حقيقة والعبد مكتسبها " (١) وتبعثهم في ذلك الطائفة النجارية (٢) فعرفهم الشهرستاني بأنهم يقولون:

" إن الباري تعالى هو خالق أعمال العباد خيرا وشرها، حسنها وقبيحها، والعبد مكتسب لها، ويثبتون تأثيرا للقدرة الحادثة، ويسمون ذلك كسبا " (٣)

ومع ذلك فقد اشتهرت نسبة النظرية إلى الأشاعرة وعدت من مميزات منهجهم، وما ذلك إلا لأن الشيخ الأشعري وتلامذة مدرسته قاموا بتحكيم هذه النظرية وتبيينها بالأدلة العقلية والنقلية وقد اضطرت عبارات القوم في تفسيرها إلى حد صارت من الألباب حتى قال الشاعر:

مما يقال ولا حقيقة عنده * معقولة تدنو إلى الأفهام
الكسب عند الأشعري، والحال * عند البهشمي، وطفرة النظام (٤)
ومرجع تلك التفسيرات المختلفة إلى أمرين:

١. إن للقدرة المحدثة (قدرة العبد) نحو تأثير في اكتساب الفعل وهو يسمى " كسبا " وهذا التفسير يظهر من جماعة من الأشاعرة.
٢. ليس للقدرة المحدثة تأثير في الفعل سوى مقارنتها لتحقيق الفعل من جانبه سبحانه وهذا التفسير يظهر من كلمات جماعة أخرى من الأشاعرة.

وإليك فيما يلي نصوصهم في هذا المقام:

-
١. الملل والنحل للشهرستاني: ١ / ٩٠ - ٩١.
 ٢. هم أصحاب الحسين بن محمد بن عبد الله النجار، وله مناظرات مع النظام، توفي عام ٢٣٠ هـ.
 ٣. الملل والنحل: ١ / ٨٩، نقل بالمعنى.
 ٤. عبد الكريم الخطيب المصري (م ١٣٩٦ هـ): القضاء والقدر: ١٨٥.

١. كلام الشيخ الأشعري

قال عند إبداء الفرق بين الحركة الاضطرارية والحركة الاكتسابية:
" لما كانت القدرة موجودة في الحركة الثانية ووجب أن يكون كسبا،
لأن حقيقة الكسب هو أن الشيء وقع من المكتسب له بقوة محدثة ". (١)
يلاحظ عليه: إنه لم يبين مراده من وقوع الفعل المكتسب بقوة
محدثة، فهل المقصود أن للقوة المحدثة تأثيرا في وجود الفعل تكوينيا؟
فهذا ينافي ما تبناه الأشعري من نظرية " خلق الأعمال "، أو أن تأثيرها ليس
في واقعية الفعل بل في أمر آخر كالعناوين الطارئة عليه، كما قال به
الباقلاني؟ وحينئذ يرد عليه ما نورده على كلام الباقلاني، وهاهنا احتمال
ثالث وهو أن يكون المراد من كلمة " باء " في قوله " بقوة محدثة " مقارنتها
لحدوث الفعل لا تأثيرها فيه، وهذا هو التفسير الثاني وسيوافيك ما يرد
عليه.

٢. كلام القاضي الباقلاني

قال:

" الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد، لكن ليست
صفات الأفعال أو وجوهها واعتباراتها تقتصر على جهة الحدوث فقط، بل
هاهنا وجوه أخرى هي وراء الحدوث ".
ثم ذكر عدة من الجهات والاعتبارات، كالصلاة والصيام والقيام
والقعود، وقال:

١. اللع: ٧٦.

" إن الإنسان يفرق فرقا ضروريا بين قولنا: " أوجد " وقولنا: " صلى " و " صام " و " قعد " و " قام " وكما لا يجوز أن تضاف إلى الباري جهة ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن تضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري تعالى ". (١)

ثم استنتج أن الجهات التي لا يصح إسنادها إلى الله تعالى فهي متعلقة للقدرة الحادثة ومكتسبة للإنسان، وهي التي تكون ملاك الثواب والعقاب.

يلاحظ عليه: أن هذه العناوين والجهات لا تخلو من صورتين: إما أن تكون من الأمور العدمية، فعندئذ لا يكون للكسب واقعية خارجية، بل يكون أمرا ذهنيا اعتباريا خارجا عن إطار الفعل والتأثير، فكيف تؤثر القدرة الحادثة فيه، حتى يعد كسبا للعبد، ويكون ملاكا للثواب والعقاب؟

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

الغزالي وتفسير الكسب

قال في " الإقتصاد " ما هذا حاصله:

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

١. الملل والنحل: ١ / ٩٧ - ٩٨.

وحاصل ما ذكره في تغاير وجه تعلق القدرتين هو:
" إن تعلق قدرته سبحانه بفعل العبد، تعلق تأثيري، وتعلق قدرة العبد
نفسه تعلق تقارني، وهذا القدر من التعلق كاف في إسناد الفعل إليه وكونه
كسبا له ". (١)

وقد تبعه في ذلك عدة من مشايخهم المتأخرين كالتفتازاني
والجرجاني والقوشجي. (٢)

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

إنكار الكسب من محققي الأشاعرة

إن هناك رجالا من الأشاعرة أدركوا جفاف النظرية وعدم كونها
طريقا صحيحا لحل معضلة الجبر، فنقضوا ما أبرموه وأجهروا بالحقيقة،
نخص بالذكر منهم رجالا ثلاثة:

الأول: إمام الحرمين، فقد اعترف بنظام الأسباب والمسببات الكونية
أولا، وانتهائها إلى الله سبحانه وإنه خالق للأسباب ومسبباتها المستغني
على الإطلاق ثانيا، وإن لقدرة العباد تأثيرا في أفعالهم، وإن قدرتهم تنتهي
إلى قدرته سبحانه ثالثا. (٣)

١. لاحظ الاقتصاد في الاعتقاد: ٤٧.

٢. لاحظ شرح العقائد النسفية: لسعد الدين التفتازاني (م ٧٩٢ هـ): ١١٧، شرح المواقف للجرجاني: ٨ / ١٤٦ وشرح

التجريد للقوشجي: ٣٤٥.

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

الثاني: الشيخ الشعراني، وهو من أقطاب الحديث والكلام في القرن العاشر، فقد وافق إمام الحرمين في هذا المجال وقال: "من زعم أنه لا عمل للعبد فقد عاند، فإن القدرة الحادثة، إذا لم يكن لها أثر فوجودها وعدمها سواء، ومن زعم أنه مستبد بالعمل فقد أشرك، فلا بد أنه مضطر على الاختيار". (١)

الثالث: الشيخ محمد عبده، فقال في كلام طويل: "منهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق وهو غرور ظاهر (يريد المعتزلة) ومنهم من قال بالجبر وصرح به (يريد الجبرية الخالصة) ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه (يريد الأشاعرة) وهو هدم للشريعة ومحو للتكاليف، وإبطال لحكم العقل البديهي، وهو عماد الإيمان. ودعوى أن الاعتقاد بكسب العبد (٢) لأفعاله يؤدي إلى الإشراك بالله - وهو الظلم العظيم - دعوى من لم يلتفت إلى معنى الإشراك على ما جاء به الكتاب والسنة، فالإشراك اعتقاد إن لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة، وإن لشيء من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدرة المخلوقين...". (٣)

-
١. عبد الوهاب بن أحمد الشعراني (م ٩٧٦ هـ): اليواقيت والجواهر في بيان عقيدة الأكابر: ١٣٩ - ١٤١.
 ٢. يريد من الكسب، الإيجاد والخلق لا الكسب المصطلح عند الأشاعرة، كما هو واضح لمن لاحظ كلامه.
 ٣. محمد عبده (م ١٣٢٣ هـ): رسالة التوحيد: ٥٩ - ٦٢.

الفصل الثامن

المعتزلة والتفويض

المنقول عن المعتزلة هو أن أفعال العباد مفوضة إليهم وهم الفاعلون لها بما منحهم الله من القدرة، وليس لله سبحانه شأن في أفعال عباده، قال القاضي عبد الجبار:

" ذكر شيخنا أبو علي /: اتفق أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم، حادثة من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم ". (١)

وقال أيضا:

" فصل في خلق الأفعال، والغرض به، الكلام في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها ". (٢)

ثم إن دافع المعتزلة إلى القول بالتفويض هو الحفاظ على العدل

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

٢. شرح الأصول الخمسة: ٣٢٣.

الإلهي، فلما كان العدل عندهم هو الأصل والأساس في سائر المباحث، عمدوا إلى تطبيق مسألة أفعال العباد عليه، فوقعوا في التفويض لاعتقادهم بأن القول بكون أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه ينافي عدله تعالى وحددوا بذلك خالقيته تعالى وسلطانه. والذي أوقعهم في هذا الخطأ في الطريق، أمران:

أحدهما: خطأ وهم في تفسير كيفية ارتباط الأفعال إلى الإنسان وإليه تعالى، فرعموا أنهما عرضيان، فأحدهما ينافي الآخر ويستحيل الجمع بينهما، وبما أنهم كانوا بصدد تحكيم العدل الإلهي لجأوا إلى التفويض ونفي ارتباط الأفعال إلى الله تعالى، قال القاضي عبد الجبار: " إن من قال إن الله سبحانه خالقها (أفعال العباد) ومحدثها، فقد عظم خطأه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين ". (١)

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

(يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد). (٢)
وثانيهما: عدم التفكيك بين الإرادة والقضاء التكويني والتشريعي، فالتكويني منهما يعم الحسنات والسيئات بلا تفاوت، ولكن التشريعي منهما لا يتعلق إلا بالحسنات، قال سبحانه:
(إن الله لا يأمر بالفحشاء). (٣)

١. المغني: ٦ / ٤١، الإرادة.

٢. فاطر: ١٥.

٣. الأعراف: ٢٨.

وقال سبحانه:

(قل أمر ربي بالقسط). (١)

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

روى الصدوق بإسناده عن الرضا عن آبائه عن الحسين بن علي (عليهم السلام) قال: سمعت أبي علي بن أبي طالب (عليه السلام) يقول:

"الأعمال على ثلاثة أحوال: فرائض، وفضائل، ومعاصي. فأما

الفرائض فبأمر الله تعالى وبرضى الله وبقضائه وتقديره ومشيته وعلمه.

وأما الفضائل فليست بأمر الله، ولكن برضى الله وبقضاء الله وبقدر الله

وبمشية الله وبعلم الله. وأما المعاصي فليست بأمر الله، ولكن بقضاء الله

وبقدر الله وبمشية الله وبعلمه، ثم يعاقب عليها". (٢)

وقال أبو بصير: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): شاء لهم الكفر

وأراد؟ فقال: "نعم" قلت: فأحب ذلك ورضيه؟ فقال: "لا" قلت: شاء وأراد

ما لم يحب ولم يرض به؟ قال: "هكذا خرج إلينا". (٣)

١. الأعراف: ٢٩.

٢. بحار الأنوار: ٥ / ٢٩ نقلا عن التوحيد والخصال والعيون.

٣. نفس المصدر: ١٢١، نقلا عن المحاسن.

إلى غير ذلك من الروايات، ومفادها كما ترى هو التفكيك بين الإرادة التكوينية والتشريعية، أعني: الرضى الإلهي، فالمعاصي وإن لم تكن برضى من الله ولم يأمر بها، ولكنها لا تقع إلا بقضاء الله تعالى وقدره وعلمه ومشيته التكوينية، وهذا هو المستفاد من أمثال قوله تعالى:

(وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله). (١)

بطلان التفويض في الكتاب والسنة

إن الذكر الحكيم يرد التفويض بحماس ووضوح:

١. يقول سبحانه:

(يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد). (٢)

٢. ويقول سبحانه:

(وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله). (٣)

٣. ويقول تعالى:

(كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله). (٤)

٤. ويقول سبحانه:

(وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله). (٥)

١. البقرة: ١٠٢.

٢. فاطر: ١٥.

٣. البقرة: ١٠٢.

٤. البقرة: ٢٤٩.

٥. يونس: ١٠٠.

إلى غير ذلك من الآيات التي تقيد فعل الإنسان بإذنه تعالى، والمراد منه الإذن التكويني ومشئته المطلقة.

وأما السنة، فقد تضافرت الروايات على نقد نظرية التفويض فيما أثر من أئمة أهل البيت (عليهم السلام) وكان المعتزلة مدافعين عن تلك النظرية في عصرهم، مروجين لها.

١. روى الصدوق في "الأمالى" عن هشام، قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام):

"إنا لا نقول جبراً ولا تفويضاً". (١)

٢. وفي "الإحتجاج" عن أبي حمزة الثمالي أنه قال: قال أبو جعفر (عليه السلام) للحسن البصري:

"إياك أن تقول بالتفويض فإن الله عز وجل لم يفوض الأمر إلى خلقه وهنا منه وضعفاً، ولا أجبرهم على معاصيه ظلماً". (٢)

٣. وفي "العيون" عن الرضا (عليه السلام) أنه قال:
"مساكين القدرة، أرادوا أن يصفوا الله عز وجل بعدله فأخرجوه من قدرته وسلطانه". (٣)

١. بحار الأنوار: ٥ / ٤، كتاب العدل والمعاد، الحديث ١.

٢. المصدر السابق: ص ١٧، الحديث ٢٦.

٣. المصدر السابق: ص ٥٤، الحديث ٩٣.

الفصل التاسع الأمر بين الأمرين

قد عرفت أن المجبرة جنحوا إلى الجبر لأجل التحفظ على التوحيد الأفعالي وحصر الخالقية في الله سبحانه، كما أن المفوضة انحازوا إلى التفويض لغاية التحفظ على عدله سبحانه، وكلا الفريقين غفلا عن نظرية ثالثة يؤيدها العقل ويدعمها الكتاب والسنة، وفيها الحفاظ على كل من أصلي التوحيد والعدل، مع نزاهتها عن مضاعفات القولين، وهذا هو مذهب الأمر بين الأمرين الذي لم يزل أئمة أهل البيت (عليهم السلام) يبحثون عليه، من لدن حمى وطيس الجدال في أفعال الإنسان من حيث القضاء والقدر أو غيرهما، وأما حقيقة هذا المذهب فتتعين في ظل أصليين عقليين برهن عليهما في الفلسفة الأولى وهما:

١. كيفية قيام المعلول بالعلة

إن قيام المعلول بالعلة ليس من قبيل قيام العرض بموضوعه أو الجوهر بمحلّه، بل قيامه بها يرجع إلى معنى دقيق يشبه قيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي في المراحل الثلاث: التصور، والدلالة والتحقق،

فإذا قلت: سرت من البصرة إلى الكوفة، فهناك معان اسمية هي السير والبصرة والكوفة، ومعنى حرفي وهو كون السير مبدوا من البصرة ومنتهيا إلى الكوفة، فالابتداء والانتهاه المفهومان من كلمتي " من " و " إلى " فاقدان للاستقلال في مجال التصور، فلا يتصوران مستقلين ومنفكين عن تصور البصرة والكوفة، وإلا لعاد المعنى الحرفي معنى اسميا ولصار نظير قولنا: " الابتداء خير من الانتهاه " .

وكذلك فاقدان للاستقلال في مجال الدلالة فلا يدلان على شيء إذا انفكتا عن مدخوليهما، كما هما فاقدان للاستقلال في مقام التحقق والوجود، فليس للابتداء الحرفي وجود مستقل منفك عن متعلقه، كما ليس للانتهاه الحرفي وجود كذلك.

وعلى ضوء ذلك يتبين وزان الوجود الإمكاناني الذي به تتجلى الأشياء وتحقق الماهيات، فإن وزانه إلى الواجب لا يعدو عن وزان المعنى الحرفي إلى الاسمي، لأن توصيف الوجود بالإمكان ليس إلا بمعنى قيام وجود الممكن وتعلقه بعلمته الموجبة له، وليس وصف الإمكان خارجا عن هويته وحقيقته، بل الفقر والربط عين واقعته، وإلا فلو كان في حاق الذات غنيا ثم عرض له الفقر يلزم الخلف.

٢. وحدة حقيقة الوجود تلازم عمومية التأثير

قد ثبت في الفلسفة الأولى أن سنخ الوجود الواجب والوجود الممكن واحد يجمعهما قدر مشترك وهو الوجود وطرده العدم وما يفيد ذلك، وأن مفهوم الوجود يطلق عليهما بوضع واحد وبمعنى فارد. وعلى ضوء هذا الأصل، إذا كانت الحقيقة في مرتبة من المراتب العالية ذات أثر خاص، يجب أن يوجد ذلك الأثر في المراتب النازلة، أخذا

بوحدة الحقيقة، نعم يكون الأثر من حيث الشدة والضعف، تابعا لمنشئه من هذه الحيثية، فالوجود الواجب بما أنه أقوى وأشد، يكون العلم والدرك والحياة والتأثير فيه مثله، والوجود الإمكانى بما أن الوجود فيه أضعف يكون أثره مثله، ولأجل ذلك ذهب الإلهيون إلى القول بسرمان العلم والحياة والقدرة إلى جميع مراتب الوجود الإمكانى، ويشهد الكتاب العزيز على صحة نظريتهم في مجال السرمان العلمى والدركى إلى جميع مراتب الوجود.

إذا وقفت على هذين الأصلين تقف على النظرية الوسطى في المقام وأنه لا يمكن تصوير فعل العبد مستقلا عن الواجب، غنيا عنه، غير قائم به، قضاء للأصل الثانى، وبذلك يتضح بطلان نظرية التفويض، كما أنه لا يمكن إنكار دور العبد بل سائر العلل في آثارها قضاء للأصل الثالث، وبذلك يتبين بطلان نظرية الجبر في الأفعال ونفي التأثير عن القدرة الحادثة.

فالفعل مستند إلى الواجب من جهة ومستند إلى العبد من جهة أخرى، فليس الفعل فعله سبحانه فقط بحيث يكون منقطعا عن العبد بتاتا، ويكون دوره دور المحل والظرف لظهور الفعل، كما أنه ليس فعل العبد فقط حتى يكون منقطعا عن الواجب، وفي هذه النظرية جمال التوحيد الأفعالى منزها عن الجبر كما أن فيها محاسن العدل منزها عن مغبة الشرك والثنوية.

إيضاح وتمثيل

هذا إجمال النظرية حسب ما تسوق إليه البراهين الفلسفية، ولإيضاحها نأتى بمثال وهو أنه لو فرضنا شخصا مرتعش اليد فاقد القدرة، فإذا ربط رجل بيده المرتعشة سيفا قاطعا وهو يعلم أن السيف المشدود في يده سيقع على آخر ويهلكه، فإذا وقع السيف وقتل، ينسب القتل إلى من

ربط يده بالسيف دون صاحب اليد الذي كان مسلوب القدرة في حفظ يده، فهذا مثال لما يتبناه الجبري في أفعال الإنسان. ولو فرضنا أن رجلاً أعطى سيفاً لمن يملك حركة يده وتنفيذ إرادته فقتل هو به رجلاً، فالأمر على العكس، فالقتل ينسب إلى المباشر دون من أعطى، وهذا مثال لما يعتقد التفويضي في أفعال الإنسان. ولكن لو فرضنا شخصاً مشلول اليد (لا مرتعشها) غير قادر على الحركة إلا بإيصال رجل آخر التيار الكهربائي إليه ليعتد في عضلاته قوة ونشاطاً بحيث يكون رأس السلك الكهربائي بيد الرجل بحيث لو رفع يده في آن انقطعت القوة عن جسم هذا الشخص، فذهب باختياره وقتل إنساناً به، والرجل يعلم بما فعله، ففي مثل ذلك يستند الفعل إلى كل منهما، إما إلى المباشر فلأنه قد فعل باختياره وإعمال قدرته، وإما إلى الموصل، فلأنه أقدره وأعطاه التمكّن حتى في حال الفعل والاشتغال بالقتل، وكان متمكناً من قطع القوة عنه في كل آن شاء وأراد، وهذا مثال لنظرية الأمر بين الأمرين، فالإنسان في كل حال يحتاج إلى إفاضة القوة والحياة منه تعالى إليه بحيث لو انقطع الفيض في آن واحد بطلت الحياة والقدرة، فهو حين الفعل يفعل بقوة مفاضة منه وحياة كذلك من غير فرق بين الحدوث والبقاء.

محصل هذا التمثيل إن للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعتين، إحداهما نسبته إلى فاعله بالمباشرة باعتبار صدوره منه باختياره وإعمال قدرته، وثانيهما نسبته إلى الله تعالى باعتبار أنه معطي الحياة والقدرة في كل آن وبصورة مستمرة حتى في آن اشتغاله بالعمل. (١)

١. هذا المثال ذكره المحقق الخوئي (قدس سره) في تعاليقه القيمة على أجود التقريرات، ومحاضراته الملقاة على تلاميذه. لاحظ أجود التقريرات: ١ / ٩٠ والمحاضرات: ٢ / ٨٧ - ٨٨. وهناك أمثلة أخرى لتقريب نظرية الأمر بين الأمرين، لاحظ تفسير الميزان: ١ / ١٠٠ والأسفار: ٦ / ٣٧٧ - ٣٨٨.

الأمر بين الأمرين في الكتاب والسنة
إذا كان معنى الأمر بين الأمرين هو وجود النسبتين والإسنادين في
فعل العبد، نسبة إلى الله سبحانه، ونسبة إلى العبد، من دون أن تزاحم
إحدهما الأخرى، فإننا نجد هاتين النسبتين في آيات من الذكر الحكيم:
١. قوله سبحانه:

(وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى). (١)
فترى أن القرآن الكريم ينسب الرمي إلى النبي، وفي الوقت نفسه
يسلبه عنه وينسبه إلى الله.

٢. قال سبحانه:

(قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم...). (٢)
فإن الظاهر أن المراد من التعذيب هو القتل، لأن التعذيب الصادر من
الله تعالى بأيدي المؤمنين ليس إلا ذاك، لا العذاب البرزخي ولا
الأخروي، فإنهما راجعان إلى الله سبحانه دون المؤمنين، وعلى ذلك فقد
نسب فعلا واحدا إلى المؤمنين وإلى خالقهم.

٣. إن القرآن الكريم يذم اليهود بقساوة قلوبهم ويقول:

(ثم قست قلوبكم من بعد ذلك...). (٣)

ولا يصح الذم واللوم إلا أن يكونوا هم السبب لعروض هذه الحالة

١. الأنفال: ١٧.

٢. التوبة: ١٤.

٣. البقرة: ٧٤.

على قلوبهم، وفي الوقت نفسه يسند حدوث القساوة إلى الله تعالى ويقول:

(فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية). (١)

٤. هناك مجموعة من الآيات تعرف الإنسان بأنه فاعل مختار في مجال أفعاله (٢)، ومجموعة أخرى تصرح بأن كل ما يقع في الكون من دقيق وجليل لا يقع إلا بإذنه سبحانه وإن الإنسان لا يشاء لنفسه إلا ما شاء الله له. (٣) فالمجموعة الأولى من الآيات تناقض الجبر وتفنده، كما أن المجموعة الثانية ترد التفويض وتبطله، ومقتضى الجمع بينهما حسب ما يرشدنا إليه التدبر فيها ليس إلا التحفظ على النسبتين، وإن العبد يقوم بكل فعل وترك باختيار وحرية لكن بإقدار وتمكين منه سبحانه، فليس العبد في غنى عنه سبحانه في فعله وتركه.

هذا ما يرجع إلى الكتاب الحكيم، وأما الروايات فنذكر النزر اليسير مما جمعه الشيخ الصدوق في "توحيده" والعلامة المجلسي في "بحاره":

١. روى الصدوق عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) قالاً:

"إن الله عز وجل أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب،

ثم يعذبهم عليها والله أعز من أن يريد أمراً فلا يكون".

قال: فسئلاً (عليهما السلام): هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قالاً:

"نعم أوسع مما بين السماء والأرض". (٤)

١. المائة: ١٣.

٢. لاحظ: الكهف: ٢٩، النور: ١١، السجدة: ٤٩، الزمر: ٧، الطور: ١٩، النجم: ٣٩ - ٤١، المزمّل:

١٩، المدثر: ٥٥، الإنسان: ٦١،

النبأ: ٣٩، عبس: ١٢، الشمس: ٧ - ١٠.

٣. لاحظ: البقرة: ١٠٢، ٢٤٩، ٢٥١، الأعراف: ١٨٨، يونس: ١٠٠، التكوير: ٢٩.

٤. التوحيد، ص ٣٦٠، الباب ٥٩، الحديث ٣.

٢. وروى بإسناد صحيح عن الرضا (عليه السلام) أنه قال: "إن الله عز وجل لم يطع بإكراه، ولم يعص بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه، وهو المالك لما ملكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته، لم يكن الله عنها صادًا ولا منها مانعًا، وإن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يحل وفعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيه". (١)

٣. وروى أيضا عن المفضل بن عمر عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال:

"لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين".

قال، فقلت: وما أمر بين أمرين؟ قال:

"مثل ذلك مثل رجل رأته على معصية فنهيته فلم ينته، فتركته ففعل تلك المعصية، فليس حيث لم يقبل منك فتركته، أنت الذي أمرته بالمعصية". (٢)

٤. وللإمام الهادي (عليه السلام) رسالة مبسطة في الرد على أهل الجبر والتفويض، وإثبات العدل والأمر بين الأمرين نقلها علي بن شعبة (قدس سره) في "تحف العقول"، وأحمد بن أبي طالب الطبرسي (قدس سره) في "الإحتجاج"، ومما جاء فيها في بيان حقيقة الأمر بين الأمرين، قوله:

"وهذا القول بين القولين ليس بجبر ولا تفويض، وبذلك أخبر أمير المؤمنين صلوات الله عليه عباية بن ربعي الأسدي حين سأله عن الاستطاعة التي بها يقوم ويقعد ويفعل، فقال له أمير المؤمنين: سألت عن

١. التوحيد للصدوق: الباب ٥٩، الحديث ٧.

٢. المصدر السابق: الحديث ٨.

الاستطاعة تملكها من دون الله أو مع الله؟ فسكت عباية، فقال له أمير المؤمنين: قل يا عباية، قال: وما أقول؟ قال (عليه السلام):... تقول إنك تملكها بالله الذي يملكها من دونك، فإن يملكها إياك كان ذلك من عطائه، وإن يسلبكها كان ذلك من بلائه، هو المالك لما ملكك، والقادر على ما عليه أقدرك " (١)

تذييل

نقل عن الفخر الرازي أنه اعترف بأن الحق في المقام ما قاله أئمة الدين من الأمر بين الأمرين، وإن أخطأ في تفسيره، وجعل وزان الإنسان، وزان القلم في يد الكاتب، والوتد في شق الحائط، وفي كلام العقلاء، قال الحائط للوتد: لم تشقني؟ فقال:

" سل من يدقني " (٢)

وممن اعترف بالأمر بين الأمرين شيخ الأزهر في وقته، محمد عبده في رسالته حول التوحيد، قال:

" جاءت الشريعة بتقرير أمرين عظيمين، هما ركنا السعادة وقوام الأعمال البشرية، الأول: إن العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته، والثاني: إن قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات وإن من آثارها ما يحول بين العبد وإنفاذ ما يريد... "

وقد كلفه سبحانه أن يرفع همته إلى استمداد العون منه وحده بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده من الجهد في تصحيح الفكر وإجادة العمل، وهذا

١. بحار الأنوار: ٥ / ٧٥، الباب الثاني، الحديث ١.

٢. راجع بحار الأنوار: ج ٥، ص ٨٢.

الذي قررناه قد اهتدى إليه سلف الأمة، وعول عليه من متأخري أهل النظر
إمام الحرمين الجويني /، وإن أنكر عليه بعض من لم يفهمه". (١)

١. رسالة التوحيد: ٥٧ - ٦٢ بتخليص.

الفصل العاشر

الإجابة عن شبهات وشكوك في المقام
إلى هنا فرغنا عن دراسة المذاهب والآراء في مسألة الجبر والاختيار
، ثم إن هاهنا شبهات وشكوك يجب علينا دراستها والإجابة عنها:
١. علم الله الأزلي

قالوا:

" إن ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد
وإلا جاز انقلاب العلم جهلا، وما علم الله وجوده من أفعاله فهو واجب
الصدور عن العبد، وإلا جاز ذلك الانقلاب وهو محال في حقه سبحانه،
وذلك يبطل اختيار العبد، إذ لا قدرة على الواجب والممتنع، ويبطل أيضا
التكليف لابتنائه على القدرة والاختيار، فما لزم القائلين بمسألة خلق
الأعمال فقد لزم غيرهم لأجل اعتقادهم بعلمه الأزلي المتعلق
بالأشياء ". (١)

١. شرح المواقف: ٨ / ١٥٥ بتلخيص منا.

والجواب عنه: أن علمه الأزلي لم يتعلق بصدور كل فعل عن فاعله على وجه الإطلاق، بل تعلق علمه بصدوره عنه حسب الخصوصيات الموجودة فيه وعلى ضوء ذلك، تعلق علمه الأزلي بصدور الحرارة من النار على وجه الجبر والاضطرار، كما تعلق علمه الأزلي بصدور الرعدة من المرتعش كذلك، ولكن تعلق علمه سبحانه بصدور فعل الإنسان الاختياري منه بقيد الاختيار والحرية، ومثل هذا العلم يؤكد الاختيار. قال العلامة الطباطبائي:

" إن العلم الأزلي متعلق بكل شئ على ما هو عليه، فهو متعلق بالأفعال الاختيارية بما هي اختيارية، فيستحيل أن تنقلب غير اختيارية... ". (١)
٢. إرادة الله الأزلية
قالوا:

" ما أراد الله وجوده من أفعال العبد وقع قطعاً، وما أراد الله عدمه منها لم يقع قطعاً، فلا قدرة له على شئ منهما ". (٢)
والجواب عنه: أن هذا الاستدلال نفس الاستدلال السابق لكن بتبديل العلم بالإرادة، فيظهر الجواب عنه مما ذكرناه في الجواب عن سابقه. قال العلامة الطباطبائي:

" تعلق الإرادة الإلهية بالفعل الصادر من زيد مثلاً لا مطلقاً، بل من حيث إنه فعل اختياري صادر من فاعل كذا، في زمان كذا ومكان كذا، فإذا

١. الأسفار: ٦ / ٣١٨، تعليقة العلامة الطباطبائي (قدس سره).

٢. شرح المواقف: ٨ / ١٥٦.

تأثير الإرادة الإلهية في الفعل يوجب كون الفعل اختياريا وإلا تخلف متعلق الإرادة... فخطأ المجبرة في عدم تمييزهم كيفية تعلق الإرادة الإلهية بالفعل... " (١)

٣. لزوم الفعل مع المرجح الخارج عن الاختيار
قالوا: إن العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته فلا بد من أن يتمكن من فعله وتركه، وإلا لم يكن قادرا عليه، إذ القادر من يتمكن من كلا الطرفين. وعلى هذا يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح، وإلا لزم وقوع أحد الجائزين بلا مرجح وسبب وهو محال، وذلك المرجح إن كان من العبد وباختياره لزم التسلسل الباطل، لأننا ننقل الكلام إلى صدور ذلك المرجح عن العبد فيتوقف صدوره عنه إلى مرجح ثان وهكذا....
وإن كان من غيره وخارجا عن اختياره، فبما أنه يجب وقوع الفعل عند تحقق المرجح، والمفروض أن ذلك المرجح أيضا خارج عن اختياره، فيصبح الفعل الصادر عن العبد، ضروري الوقوع غير اختياري له. (٢)
والجواب عنه: أن صدور الفعل الاختياري من الإنسان يتوقف على مقدمات ومبادئ من تصور الشيء والتصديق بفائدته والاشتياق إلى تحصيله وغير ذلك من المبادئ النفسانية والخارجية، ولكن هذه المقدمات لا تكفي في تحقق الفعل وصدوره منه إلا بحصول الإرادة النفسانية التي يندفع بها الإنسان نحو الفعل، ومعها يكون الفعل واجب التحقق وتركه ممتنعا.
والمرجح ليس شيئا وراء داعي الفاعل وإرادته وليس مستندا إلا إلى

١. الميزان: ١ / ٩٩ - ١٠٠.

٢. شرح المواقف: ٨ / ١٤٩ - ١٥٠ بتلخيص وتصرف.

نفس الإنسان وذاته، فإنها المبدأ لظهوره في الضمير، إنما الكلام من كونه فعلا اختياريا للنفس أو لا، فمن جعل الملاك في اختيارية الأفعال كونها مسبقة بالإرادة وقع في المضيق في جانب الإرادة، لأن كونها مسبقة بإرادة أخرى يستلزم التسلسل في الإرادات غير المتناهية، وهو محال. وأما على القول المختار، من أن الملاك في اختيارية الأفعال كونها فعلا للفاعل الذي يكون الاختيار عين هويته وينشأ من صميم ذاته وليس أمرا زائدا على هويته عارضا عليها، فلا إشكال مطلقا، وفاعلية الإنسان بالنسبة إلى أفعاله الاختيارية كذلك، فالله سبحانه خلق النفس الإنسانية مختارة، وعلى هذا يستحيل أن يسلب عنها وصف الاختيار ويكون فاعلا مضطرا كالفواعل الطبيعية.

٤. التكليف بمعرفة الله تكليف بالمحال

قالوا:

" التكليف واقع بمعرفة الله تعالى إجماعا، فإن كان التكليف في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل، وهو محال، وإن كان حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج إليه في صحة التكليف منه، غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال ". (١)

والجواب عنه: إنا نختار الشق الأول من الاستدلال ولكن لا بمعنى المعرفة التفصيلية حتى يكون تحصيلها للحاصل، بل المعرفة الإجمالية الباعثة على تحصيل التفصيلية منها.

توضيح ذلك: أن التكليف بالمعرفة تكليف عقلي، يكفي فيه التوجه

١. شرح المواقف: ٨ / ١٥٧.

الإجمالي إلى أن هناك منعا يجب معرفته ومعرفة أسمائه وصفاته شكرا
لنعماؤه، أو دفعا للضرر المحتمل.

٥. لا يوجد الشيء إلا بالوجوب السابق عليه

قد ثبت في الفلسفة الأولى أن الموجود الممكن ما لم يجب وجوده
من جانب علته لم يتعين وجوده ولم يوجد، وذلك: لأن الممكن في ذاته لا
يقتضي الوجود ولا العدم، فلا مناص لخروجه من ذلك إلى مستوى
الوجود من عامل خارجي يقتضي وجوده، ثم ما يقتضي وجوده إما أن
يقتضي وجوبه أيضا أو لا. فعلى الأول وجب وجوده، وعلى الثاني، بما أن
بقاءه على العدم لا يكون ممتنعا بعد، فيسأل: لماذا اتصف بالوجود دون
العدم؟ وهذا السؤال لا ينقطع إلا بصيرورة وجود الممكن واجبا وبقائه على
العدم محالا، وهذا معنى قولهم: " إن الشيء ما لم يجب لم يوجد ".
هذا برهان القاعدة، ورتب عليها القول بالجبر، لأن فعل العبد ممكن
فلا يصدر منه إلا بعد اتصافه بالوجوب، والوجوب ينافي الاختيار.
والجواب عنه: إن القاعدة لا تعطي أزيد من أن المعلول إنما يتحقق
بالإيجاب المتقدم على وجوده، ولكن هل الإيجاب المذكور جاء من
جانب الفاعل والعللة أو من جانب غيره؟ فإن كان الفاعل مختارا كان وجود
الفعل ووجوبه المتقدم عليه صادرا عنه بالاختيار، وإن كان الفاعل مضطرا
كالفواعل الكونية كانا صادرين عنه بالاضطرار.
والحاصل: أن الوجوب المذكور في القاعدة وإن كان وصفا متقدما
على الفعل، ولكنه متأخر عن الفاعل، فالمستفاد منه ليس إلا كون الفعل
موجبا (بالفتح) وأما الفاعل فهو قد يكون أيضا كذلك وقد يكون موجبا
(بالكسر)، فإن أثبتنا كون الإنسان مختارا فلا تنافيه القاعدة المذكورة قيد
شعرة.

الفصل الحادي عشر

القضاء والقدر

إن القضاء والقدر من الأصول الإسلامية الواردة في الكتاب والسنة، وليس لمن له إمام بهذين المصدرين الرئيسيين أن ينكرهما أو ينكر واحدا منهما، إلا أن المشكلة في توضيح ما يراد منهما، فإنه المزلقة الكبرى في هذا المقام، واستيفاء البحث عنه يستدعي بيان أمور:

١. تعريف القضاء والقدر

قال ابن فارس:

" القدر - بفتح الدال وسكونه - حد كل شيء ومقداره وقيمه وثمره، ومنه قوله تعالى:

(ومن قدر عليه رزقه) أي قدر بمقدار قليل " . (١)

وقال الراغب:

" القدر والتقدير تبين كمية الشيء " . (٢)

١. المقاييس: ٥ / ٦٣.

٢. المفردات: مادة قدر.

هذا معنى القدر في اللغة. وأما معنى القضاء، فقال ابن فارس:
" القضاء أصل صحيح يدل على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته، قال
الله تعالى:

(فقضاهن سبع سماوات في يومين) أي أحكم خلقهن - إلى أن
قال: - وسمي القاضي قاضيا لأنه يحكم الأحكام وينفذها، وسميت المنية
قضاء لأنها أمر ينفذ في ابن آدم وغيره من الخلق ". (١)
وقال الراغب:

" القضاء فصل الأمر قولا كان ذلك أو فعلا ". (٢)
أقول: مجموع النصين من العلمين يرجع إلى أن أي قول أو عمل إذا
كان متقنا محكما، وجادا قاطعا، وفاضلا صارما، لا يتغير ولا يتبدل، فذلك
هو القضاء.

هذا ما ذكره أئمة اللغة، وقد سبقهم أئمة أهل البيت (عليهم السلام)،
كما ورد فيما روي عنهم (عليهم السلام):

روى الكليني بسنده، إلى يونس بن عبد الرحمان، عن أبي الحسن
الرضا (عليه السلام) وقد سأله يونس عن معنى القدر والقضاء، فقال:
" هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء، والقضاء هو الإبرام
 وإقامة العين ". (٣)

١. المقاييس: ٥ / ٩٩.

٢. المفردات: مادة قضى.

٣. الكافي: ١ / ١٥٨. ورواه الصدوق في توحيده بتغيير يسير.

٢. مراتب القضاء والقدر
لكل من القضاء والقدر مراتب أو أقسام، نشير إليها:
ألف. القضاء والقدر التشريعيان: ويعني به الأوامر والنواهي الإلهية
الواردة في الكتاب والسنة، وقد أشار إليه الإمام أمير المؤمنين (عليه
السلام) في كلامه حينما سأله الشامي عن معنى القضاء والقدر فقال:
" الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية، والتمكين من فعل الحسنة وترك
السيئة، والمعونة على القربة إليه والخذلان لمن عصاه، والوعد والوعيد "
إلى آخر كلامه الشريف. (١)

ب. القضاء والقدر التكوينيان: ويعني به ما يرجع إلى الحقائق
الكونية ونظام الوجود وله أقسام:

١. القضاء والقدر العلميان

فالتقدير العلمي عبارة عن تحديد كل شيء بخصوصياته في علمه
الأزلي سبحانه، قبل إيجاده، فهو تعالى يعلم حد كل شيء ومقداره
وخصوصياته الجسمانية وغير الجسمانية.
والمراد من القضاء العلمي هو علمه تعالى بضرورة وجود الأشياء
وإبرامها عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجودها من الأسباب والشرائط
ورفع الموانع.
فعلمه السابق بحدود الأشياء وضرورة وجودها، تقدير وقضاء
علميان، وقد أشير إلى هذا القسم، في آيات الكتاب المجيد:

١. التوحيد للصدوق: ٣٨٠، بحار الأنوار: ٥ / ١٢٨، باب القضاء والقدر، الحديث ٧٤.

قال سبحانه:

(وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتابا مؤجلا). (١)

وقال أيضا:

(قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله

فليتوكل المؤمنون). (٢)

وقال:

(وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب إن ذلك على

الله يسير). (٣)

وقال:

(ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من

قبل أن نبرأها...). (٤)

هذه بعض الآيات التي وردت في بيان أن خصوصيات الأشياء
وضرورة وجودها متحققة في علمه الأزلي، أو مراتب علمه كالكتاب الوارد
في الآيات الماضية.

٢. القضاء والقدر العينيان

التقدير العيني عبارة عن الخصوصيات التي يكتسبها الشيء من الله

١. آل عمران: ١٤٥.

٢. التوبة: ٥١.

٣. فاطر: ١١.

٤. الحديد: ٢٢.

عند تحققه وتلبسه بالوجود الخارجي.
والقضاء العيني هو ضرورة وجود الشيء عند وجود علته التامة
ضرورة عينية خارجية.

فالتقدير والقضاء العينيان ناظران إلى التقدير والضرورة الخارجيين
اللذين يحتفان بالشيء الخارجي، فهما مقارنان لوجود الشيء بل متحدان
معه، مع أن التقدير والقضاء العلميان مقدمان على وجود الشيء.
فالعالم المشهود لنا لا يخلو من تقدير وقضاء، فتقديره تحديد
الأشياء الموجودة فيه من حيث وجودها، وآثار وجودها، وخصوصيات
كونها بما أنها متعلقة الوجود والآثار بموجودات أخرى، أعني العلل
والشرائط، فيختلف وجودها وأحوالها باختلاف عللها وشرائطها، فالتقدير
يهدي هذا النوع من الموجودات إلى ما قدر له في مسير وجوده، قال
تعالى:

(الذي خلق فسوى * والذي قدر فهدى). (١)

أي هدى ما خلقه إلى ما قدر له.

وأما قضاؤه، فلما كانت الحوادث في وجودها وتحققها منتهية إليه
سبحانه فما لم تتم لها العلل والشرائط الموجبة لوجودها، فإنها تبقى على
حال التردد بين الوقوع واللا وقوع، فإذا تمت عللها وعامة شرائطها ولم يبق
لها إلا أن توجد، كان ذلك من الله قضاء وفصلا لها من الجانب الآخر
وقطعا للإبهام.

وبذلك يظهر أن التقدير والقضاء العينيين من صفاته الفعلية سبحانه
فإن مرجعهما إلى إفاضة الحد والضرورة على الموجودات، وإليه يشير
الإمام الصادق (عليه السلام) في قوله:

١. الأعلى: ٢ - ٣.

" القضاء والقدر خلقان من خلق الله، والله يزيد في الخلق ما يشاء ". (١)
ومن هنا يكشف لنا الوجه في عناية النبي وأهل البيت (عليهم
السلام) بالإيمان بالقدر، وإن المؤمن لا يكون مؤمناً إلا بالإيمان به (٢)، فإن
التقدير والقضاء العينيين من شعب الخلقة، وقد عرفت في أبحاث التوحيد
إن من مراتب التوحيد، التوحيد في الخالقية، وقد عرفت آنفاً أن حدود
الأشياء وخصوصياتها، وضرورة وجودها منتهية إلى إرادته سبحانه،
فالإيمان بهما، من شؤون التوحيد في الخالقية.
ولأجل ذلك ترى أنه سبحانه أسند القضاء والقدر إلى نفسه، وقال:
(قد جعل الله لكل شئ قدراً). (٣)
وقال تعالى:
(وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون). (٤)

-
١. التوحيد للصدوق: الباب ٦٠، الحديث ١.
 ٢. روى الصدوق في " الخصال " بسنده عن علي (عليه السلام) قال: قال رسول الله ص: " لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربعة: حتى يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأني رسول الله بعثني بالحق، وحتى يؤمن بالبعث بعد الموت وحتى يؤمن بالقدر " - (البحار: ج ٥، باب القضاء والقدر، الحديث ٢ -).
 - وروى أيضاً بسنده عن أبي أمامة الصحابي، قال: قال رسول الله ص: " أربعة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة: عاق، ومنان، ومكذب بالقدر، ومدمن خمر " - (البحار: ج ٥، باب القضاء والقدر، الحديث ٣ -).
 - وروى الترمذي عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ص: " لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره "
 - (جامع الأصول، ابن الأثير الجزري (م ٦٠٦ هـ): ١٠ / ٥١١، كتاب القدر، الحديث ٧٥٥٢ -).
 ٣. الطلاق: ٣.
 ٤. البقرة: ١١٧.

وقال سبحانه:

(فقضاهن سبع سماوات في يومين). (١)

وقال تعالى:

(إنا كل شيء خلقناه بقدر). (٢)

وقال سبحانه:

(وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم). (٣)
وغيرها من الآيات الحاكية عن قضائه سبحانه بالشيء وإبرامه على
صفحة الوجود.

١. فصلت: ١٢.

٢. القمر: ٤٩.

٣. الحجر: ٢١.

الفصل الثاني عشر

في حقيقة البداء

إن البداء في اللغة هو الظهور بعد الخفاء، قال تعالى:
(وبدا لهم من الله ما لم يکونوا یحتسبون* وبدا لهم سیئات ما
کسبوا). (١)

والبداء بهذا المعنى لا یطلق على الله سبحانه بتاتا، لاستلزامه
حدوث علمه تعالى بشئ بعد جهله به.

الاعتقاد بالبداء عند أئمة أهل البيت (عليهم السلام)
تحتل مسألة البداء في عقائد الشيعة الإمامية المکانة الأولى، وهم
تابعون في ذلك للنصوص الواردة عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) في
تلك المسألة:

١. روى الصدوق (٢) بإسناده عن زرارة عن أحدهما، یعنی أبا جعفر
وأبا عبد الله (عليهما السلام)، قال:
" ما عبد الله عز وجل بشئ مثل البداء " .

١. الزمر: ٤٧ - ٤٨ .

٢. التوحيد للصدوق: الباب ٥٤، الحديث ١ .

٢. وروى بإسناده عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال:

" ما عظم الله عز وجل بمثل البداء ".

٣. وروى بإسناده عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال:

" ما بعث الله عز وجل نبيا حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الإقرار بالعبودية، وخلع الأنداد، وإن الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء ".

٤. وعن الريان بن الصلت، قال: سمعت الرضا (عليه السلام) يقول:

" ما بعث الله نبيا قط إلا بتحريم الخمر، وأن يقر له بالبداء ".
إلى غير ذلك من مآثوراتهم (عليهم السلام) في هذا المجال.

موقف الإمامية في إحاطة علمه تعالى

اتفقت الإمامية تبعا لنصوص الكتاب والسنة والبراهين العقلية على أنه سبحانه عالم بالأشياء والحوادث كلها غابرها وحاضرها ومستقبلها، كليها وجزئها، وقد وردت بذلك نصوص عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام).

قال الإمام الباقر (عليه السلام):

" كان الله ولا شيء غيره، ولم يزل الله عالما بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعدما كونه " (١)

وقال الإمام الصادق (عليه السلام):

" فكل أمر يريد الله فهو في علمه قبل أن يصنعه ليس شيء يبدو له إلا وقد كان في علمه، إن الله لا يبدو له من جهل " (٢)
إلى غير ذلك من النصوص المتضافرة في ذلك.

١. بحار الأنوار: ٤ / ٨٦، الحديث ٢٣.

٢. بحار الأنوار: ٤ / ١٢١، الحديث ٦٣.

حقيقة البداء عند الإمامية
وبذلك يظهر أن المراد من البداء الوارد في أحاديث الإمامية ويعد
من العقائد الدينية عندهم ليس معناه اللغوي، أفهل يصح أن ينسب إلى
عاقل - فضلا عن باقر العلوم وصادق الأمة - القول بأن الله لم يعبد ولم
يعظم إلا بالقول بظهور الحقائق له بعد خفائها عنه، والعلم بعد الجهل؟!
كلا، كل ذلك يؤيد أن المراد من البداء في كلمات هؤلاء العظام غير ما
يفهمه المعترضون، بل مرادهم من البداء ليس إلا أن الإنسان قادر على
تغيير مصيره بالأعمال الصالحة والطالحة (١) وأن لله سبحانه تقديرا مشروطا
موقوفا، وتقديرا مطلقا، والإنسان إنما يتمكن من التأثير في التقدير
المشروط، وهذا بعينه قدر إلهي، والله سبحانه عالم في الأزل، بكلا
القسمين كما هو عالم بوقوع الشرط، أعني: الأعمال الإنسانية المؤثرة في
تغيير مصيره وعدم وقوعه.

قال الشيخ المفيد (المتوفى / ٤١٣ هـ): قد يكون الشيء مكتوبا
بشرط فيتغير الحال فيه، قال الله تعالى:

(ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده). (٢)

فتبين أن الآجال على ضربين، وضرب منهما مشروط يصح فيه الزيادة
والنقصان، ألا ترى قوله تعالى:

(وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب). (٣)

١. سيوافيك أن النبي الأكرم ص - حسب ما رواه البخاري - استعمل لفظ البداء في نفس ذلك المعنى الذي
تتبناه

الإمامية.

٢. الأنعام: ٢.

٣. فاطر: ١١.

وقوله تعالى:
(ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء
والأرض). (١)
فبين أن آجالهم كانت مشترطة في الامتداد بالبر والانقطاع عن
الفسوق، وقال تعالى فيما أخبر به عن نوح (عليه السلام) في خطابه لقومه:
(استغفروا ربكم إنه كان غفارا * يرسل السماء عليكم مدرارا...). (٢)
فاشترط لهم في مد الأجل وسبوغ النعم الاستغفار، فلو لم يفعلوا
قطع آجالهم وبتر أعمالهم واستأصلهم بالعذاب، فالبداء من الله تعالى
يختص بما كان مشترطا في التقدير وليس هو انتقال من عزيمة إلى عزيمة،
تعالى الله عما يقول المبطلون علوا كبيرا. (٣)
تفسير البداء في ضوء الكتاب والسنة
قد اتضح مما تقدم أن المقصود بالبداء ليس إلا تغيير المصير
والمقدر بالأعمال الصالحة والطالحة وتأثيرها في ما قدر الله تعالى لهم
من التقدير المشترط، ولإيضاح هذا المعنى نشير إلى نماذج من الآيات
القرآنية وما ورد من الروايات في تغيير المصير بالأعمال الصالحة
والطالحة.
ألف. القرآن وتأثير عمل الإنسان في تغيير مصيره
١. قال سبحانه:

-
١. الأعراف: ٩٦.
 ٢. نوح: ١٠ - ١١.
 ٣. تصحيح الاعتقاد: ٥٠، ولاحظ أيضا أوائل المقالات، باب القول في البداء والمشيمة: ٥٢.

- (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم). (١)
٢. وقال سبحانه:
(ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما
بأنفسهم). (٢)
٣. وقال سبحانه:
(ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء
والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون). (٣)
٤. وقال سبحانه:
(وإذ تأذن ربكم لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي
لشديد). (٤)
٥. وقال سبحانه:
(فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس لما آمنوا كشفنا
عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ومتعناهم إلى حين). (٥)
٦. وقال سبحانه:
(فلولا أنه كان من المسبحين * لبث في بطنه إلى يوم يبعثون). (٦)

-
١. الرعد: ١١.
٢. الأنفال: ٥٣.
٣. الأعراف: ٩٦.
٤. إبراهيم: ٧.
٥. يونس: ٩٨.
٦. الصفات: ١٤٣ - ١٤٤.

٧. وقال سبحانه:

(وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون). (١)

إلى غير ذلك من الآيات.

ب. الروايات وتأثير العمل في تغيير المصير

١. روى جلال الدين السيوطي (المتوفى ٩١١ هـ) عن علي (عليه السلام) أنه سأل رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عن هذه الآية (يمحو الله ما يشاء)، فقال:

" لأقرن عينيك بتفسيرها، ولأقرن عين أمتي بعدي بتفسيرها: الصدقة على وجهها، وبر الوالدين، واصطناع المعروف، يحول الشقاء سعادة، ويزيد في العمر، ويبقي مصارع السوء ". (٢)

٢. وأخرج الحاكم عن ابن عباس، قال:

" لا ينفع الحذر من القدر، ولكن الله يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر ". (٣)

٣. وقال الإمام الباقر (عليه السلام):

" صلة الأرحام تزكي الأعمال، وتنمي الأموال، وتدفع البلوى، وتيسر الحساب، وتنسى في الأجل ". (٤)

١. النحل: ١١٢.

٢. الدر المنثور: ٤ / ٦٦.

٣. نفس المصدر.

٤. الكافي: ٢ / ٤٧٠.

٤. وقال الصادق (عليه السلام):

" إن الدعاء يرد القضاء، وإن المؤمن ليذنب فيحرم بذنبه الرزق ". (١)
إلى غير ذلك من الأحاديث المتضافرة المروية عن الفريقين في هذا
المجال.

النزاع لفظي

مما تقدم يظهر أن حقيقة البداء - وهي تغيير مصير الإنسان بالأعمال
الصالحة والطالحة - مما لا مناص لكل مسلم من الاعتقاد به وإلى هذا أشار
الشيخ الصدوق بقوله:

" فمن أقر لله عز وجل بأن له أن يفعل ما يشاء، ويعدم ما يشاء،
ويخلق مكانه ما يشاء، ويقدم ما يشاء، ويؤخر ما يشاء، ويأمر بما شاء كيف
شاء، فقد أقر بالبداء، وما عظم الله عز وجل بشئ أفضل من الإقرار بأن له
الخلق والأمر والتقديم والتأخير وإثبات ما لم يكن ومحو ما قد كان ". (٢)
فالنزاع في الحقيقة ليس إلا في التسمية، ولو عرف المخالف أن
تسمية فعل الله سبحانه بالبداء من باب المجاز والتوسع لما شهر سيوف
النقد عليهم، وإن أبي حتى الإطلاق التجوزي، فعليه أن يتبع النبي
الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) حيث أطلق لفظ البداء عليه سبحانه
بهذا المعنى المجازي الذي قلنا، في حديث الأقرع والأبرص والأعمى،
روى أبو هريرة أنه سمع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يقول:
" إن ثلاثة في بني إسرائيل أبرص وأقرع وأعمى، بدا لله عز وجل أن

١. البحار: ٩٣ / ٢٨٨.

٢. التوحيد: ٣٣٥، الباب ٥٤.

يبتليهم". (١)
فبأي وجه فسر كلامه (صلى الله عليه وآله وسلم) يفسر كلام
أوصيائه.

فاتضح بذلك أن التسمية من باب المشاكلة، وأنه سبحانه يعبر عن
فعل نفسه في مجالات كثيرة بما يعبر به الناس عن فعل أنفسهم لأجل
المشاكلة الظاهرية، فترى القرآن ينسب إلى الله تعالى "المكر والكيد"
و "الخدعة" و "النسيان" و "الأسف" إذ يقول:

(يكيّدون كيّدا * وأكيد كيّدا). (٢)

(ومكروا مكرا ومكرنا مكرا). (٣)

(إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم). (٤)

(نسوا الله فنسيهم). (٥)

(فلما آسفونا انتقمنا منهم). (٦)

إلى غير ذلك من الآيات والموارد.

وبذلك تقف على أن ما ذكره الأشعري في "مقالات الإسلاميين"،
والبغمي في تفسيره، والرازي في المحصل، وغيرهم حول البداء، لا صلة
له بعقيدة الشيعة فيه، فإنهم فسروا البداء لله بظهور ما خفي عليه، والشيعة

-
١. النهاية في غريب الحديث والأثر: ١ / ١٠٩، للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد
الجزري، رواه
البخاري في صحيحه لاحظ: ٤ / ١٧٢.
 ٢. الطارق: ١٥ - ١٦.
 ٣. النمل: ٥٠.
 ٤. النساء: ١٤٢.
 ٥. التوبة: ٦٧.
 ٦. الزخرف: ٥٥.

براء منه، بل البداء عندهم كما عرفت تغيير التقدير المشترط من الله تعالى، بالفعل الصالح والطالح، فلو كان هناك ظهور بعد الخفاء فهو بالنسبة إلينا لا بالنسبة إلى الله تعالى، بل هو بالنسبة إليه إبداء ما خفي وإظهاره، ولو أطلق عليه البداء من باب التوسع.

اليهود وإنكار النسخ والبداء

ثم إن المعروف من عقيدة اليهود أنهم يمنعون النسخ سواء كان في التشريع والتكوين، أما النسخ في التشريع فقد استدلوا على امتناعه بوجوه مذكورة في كتب أصول الفقه مع الجواب عنها، وأما النسخ في التكوين وهو تمكن الإنسان من تغيير مصيره بما يكتسبه من الأعمال بإرادته واختياره، فقد استدلوا على امتناعه بأن قلم التقدير والقضاء إذا جرى على الأشياء في الأزل استحال أن تتعلق المشيئة بخلافه.

وبعبارة أخرى: ذهبوا إلى أن الله قد فرغ من أمر النظام وجف القلم بما كان فلا يمكن لله سبحانه محو ما أثبت وتغيير ما كتب أولا.

وهذا المعنى من النسخ الذي أنكرته اليهود هو بنفسه كما ترى حقيقة البداء بالمعنى الذي يعتقده الشيعة الإمامية كما عرفت، فإنكاره من العقائد اليهودية التي تسرت إلى المجتمعات الإسلامية في بعض الفترات واكتسى ثوب العقيدة الإسلامية، مع أن القرآن الكريم يرد على اليهود في عقيدتهم هذه ويقول:

(يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب). (١)

ويقول أيضا:

(كل يوم هو في شأن). (٢)

١. الرعد: ٣٩.

٢. الرحمن: ٢٩.

ويقول:

(ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين). (١)
والآية مطلقة غير مقيدة بزمان دون زمان، ولأجل ذلك ينسب إلى
الله تعالى كل ما يرجع إلى الخلق والإيجاد ويبين ذلك بصيغ فعلية
استقبالية دالة على الاستمرار في كثير من الآيات الراجعة إلى الخلق
والتدبير.

وقد حكى سبحانه عقيدة اليهود بقوله:

(قالت اليهود يد الله مغلولة). (٢)

فهذا القول عنهم يعكس عقيدتهم في حق الله سبحانه، وإنه مسلوب
الإرادة تجاه كل ما كتب وقدر، وبالنتيجة عدم قدرته على الإنفاق زيادة
على ما قدر وقضى، فرد الله سبحانه عليهم بإبطال تلك العقيدة بقوله:

(بل يدها مبسوطتان ينفق كيف يشاء). (٣)

ولأجل ذلك فسر الإمام الصادق (عليه السلام) الآية بقوله: ولكنهم
(اليهود) قالوا: قد فرغ من الأمر فلا يزيد ولا ينقص، فقال الله جل جلاله
تكذيباً لقولهم:

(غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يدها مبسوطتان ينفق كيف يشاء).
ألم تسمع الله عز وجل يقول:

(يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب). (٤)

١. الأعراف: ٥٤.

٢. المائدة: ٦٤.

٣. المائدة: ٦٤.

٤. التوحيد: الباب ٢٥، الحديث ١.

ومن هنا تعرف أن القول بالبداة من صميم الدين ولوازم التوحيد والاعتقاد بعمومية قدرته سبحانه، وإنه من مقاديره وسننه السائدة على حياة الإنسان من غير أن يسلب عنه الاختيار في تغيير مصيره، فكما أنه سبحانه، كل يوم هو في شأن، ومشيتته حاكمة على التقدير، وكذلك العبد مختار له أن يغير مصيره ومقدره بحسن فعله، ويخرج نفسه من عداد الأشقياء ويدخلها في عداد السعداء، كما أن له عكس ذلك. فالله سبحانه:

(لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم). (١)

فهو تعالى إنما يغير قدر العبد بتغيير منه بحسن عمله أو سوءه، ولا يعد تغيير التقدير الإلهي بحسن الفعل أو سوءه معارضا لتقديره الأول سبحانه، بل هو أيضا جزء من قدره وسننه.

التقدير المحتوم والموقوف

قد أشرنا سابقا إلى أن التغيير إنما يقع في التقدير الموقوف دون المحتوم، وهذا ما يحتاج إلى شيء من البيان فنقول:

إن لله سبحانه تقديرين، محتوما وموقوفا، والمراد من المحتوم ما لا يبدل ولا يغير مطلقا، وذلك كقضائه سبحانه للشمس والقمر مسيرين إلى أجل معين، وللنظام الشمسي عمرا محددًا، وتقديره في حق كل إنسان بأنه يموت، إلى غير ذلك من السنن الثابتة الحاكمة على الكون والإنسان. والمراد من التقدير الموقوف الأمور المقدره على وجه التعليق، فقدر

١. الرعد: ١١.

أن المريض يموت في وقت كذا إلا إذا تداوى، أو أجريت له عملية جراحية، أو دعي له وتصدق عنه، وغير ذلك من التقادير التي تغير بإيجاد الأسباب المادية وغيرها التي هي من مقدراته سبحانه أيضا، والله سبحانه يعلم في الأزل كلا التقديرين: الموقوف، وما يتوقف عليه الموقوف، وإليك بعض ما ورد عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) حول هذين التقديرين:

١. سئل أبو جعفر الباقر (عليه السلام) عن ليلة القدر، فقال: تنزل فيها الملائكة والكتب إلى سماء الدنيا فيكتبون ما هو كائن في أمر السنة... قال: " وأمر موقوف لله تعالى فيه المشيئة، يقدم منه ما يشاء ويؤخر ما يشاء " .

وهو قوله:

(يمحوها الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب). (١)

٢. روى الفضيل قال: سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول:
- " من الأمور أمور محتومة جائية لا محالة، ومن الأمور أمور موقوفة عند الله يقدم منها ما يشاء ويمحو منها ما يشاء: ويثبت منها ما يشاء " . (٢)
٣. وفي حديث قال الرضا (عليه السلام) لسليمان المروزي:
- " يا سليمان إن من الأمور أمورا موقوفة عند الله تبارك وتعالى يقدم منها ما يشاء ويؤخر ما يشاء " . (٣)

١. بحار الأنوار: ٤ / ١٠٢، باب البداء، الحديث ١٤، نقلا عن أمالي الطوسي.

٢. المصدر السابق: ١١٩، الحديث ٥٨.

٣. نفس المصدر: ٩٥، الحديث ٢.

الأجل المطلق والمسمى في القرآن الكريم
إن القرآن الكريم ذكر الأجل بوجهين: على وجه الإطلاق، وبوصف
كونه مسمى فقال:
(هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده ثم أنتم
تمترون). (١)
فجعل للإنسان أجلين: مطلقا ومسمى، كما أنه جعل للشمس والقمر
أجلا مسمى فقال سبحانه:
(وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى). (٢)
والمقصود من الأجل المسمى هو التقدير المحتوم، ومن الأجل
المطلق التقدير الموقوف، قال العلامة الطباطبائي:
" إن الأجل أجلان: الأجل على إبهامه، والأجل المسمى عند الله
تعالى، وهذا هو الذي لا يقع فيه تغيير لمكان تقييده بقوله [عنده] وقد قال
تعالى:
(وما عند الله باق). (٣)
وهو الأجل المحتوم الذي لا يتغير ولا يتبدل، قال تعالى: (إذا
جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون). (٤)

-
١. الأنعام: ٢.
 ٢. الرعد: ٢.
 ٣. النحل: ٩٦.
 ٤. يونس: ٤٩.

فنسبة الأجل المسمى إلى الأجل غير المسمى، نسبة المطلق المنجز إلى المشروط المعلق، فمن الممكن أن يتخلف المشروط المعلق عن التحقق لعدم تحقق شرطه الذي علق عليه، بخلاف المطلق المنجز، فإنه لا سبيل إلى عدم تحققه البتة. والتدبر في الآيات يفيد أن الأجل المسمى هو الذي وضع في أم الكتاب، وغير المسمى من الأجل هو المكتوب فيما نسميه بـ [لوح المحو والإثبات] ". (١)

١. الميزان: ج ٧، تفسير سورة الأنعام، الآية الثانية.

الباب الرابع

في

النبوة العامة

وفيه خمسة فصول:

١. أدلة لزوم البعثة.
٢. أدلة منكري النبوة.
٣. طرق التعرف على صدق مدعي النبوة.
٤. حقيقة الوحي في النبوة.
٥. عصمة أنبياء الله تعالى.

مقدمة:

النبوة سفارة بين الله وبين ذوي العقول من عباده، لتدبير حياتهم في أمر معاشهم ومعادهم، والنبى هو الإنسان المخبر عن الله تعالى بإحدى الطرق المعروفة.

والبحث في النبوة يقع على صورتين:
الأولى: البحث عن مطلق النبوة.

الثاني: البحث عن نبوة نبي خاص، كنبوة سيدنا محمد ص.
والأبحاث التي طرحها المتكلمون حول النبوة العامة تتمحور في أربعة أمور وهي:

١. حسن البعثة ولزومها، أو تحليل أدلة مثبتة البعثة ومنكريها.
 ٢. الطرق التي يعرف بها النبي الصادق من المتنبئ الكاذب.
 ٣. الطريق أو الوسيلة التي يتلقى بها النبي تعاليمه من الله سبحانه.
 ٤. الصفات المميزة للنبي عن غيره.
- ويأشباع البحث في هذه المجالات الأربعة يكتمل البحث في النبوة العامة، ويقع الكلام بعده في النبوة الخاصة بإذنه تعالى.

الفصل الأول أدلة لزوم البعثة

١. حاجة المجتمع إلى القانون الكامل

لا يشك أحد من الفلاسفة والباحثين في الحياة الإنسانية، في أن للإنسان ميلا إلى الاجتماع والتمدن، كما أن حاجة المجتمع إلى القانون مما لا يرتاب فيه، وذلك لأن الإنسان مجبول على حب الذات، وهذا يجره إلى تخصيص كل شئ بنفسه من دون أن يراعي لغيره حقا، ويؤدي ذلك إلى التنافس والتشاجر بين أبناء المجتمع وبالتالي إلى عقم الحياة وتلاشي أركان المجتمع، فلا يقوم للحياة الاجتماعية أساس إلا بوضع قانون دقيق ومحكم ومتكامل يقوم بتحديد وظائف كل فرد وحقوقه.

شرائط المقنن

لا ريب في أن جعل قانون يكون متناولا لجميع جوانب الحياة للمجتمعات البشرية في أصقاع الأرض التي تتباين من حيث الظروف الجغرافية والعادات والتقاليد، يحتاج إلى توفر شروط وشروط، تخرج

قطعا عن طاقة الإنسان مهما ترقى في درجات العلم، وإليك بيان الشرطين الأساسيين لذلك:

الأول: معرفة المقنن بالإنسان إن أول وأهم خطوة في وضع القانون، معرفة المقنن بالموارد الذي يضع له القانون، وعلى ضوء هذا، لا بد أن يكون المقنن عارفا بالإنسان: جسمه وروحه، غرائزه وفطرياته، وما يصلح لهذه الأمور أو يضر بها، وكلما تكاملت هذه المعرفة بالإنسان كان القانون ناجحا وناجعا في علاج مشاكله وإبلاغه إلى السعادة المتوخاة من خلقه.

الثاني: عدم انتفاع المقنن بالقانون وهذا الشرط بديهي، فإن المقنن إذا كان منتفعا من القانون الذي يضعه، سواء كان النفع عائدا إليه أو إلى من يمت إليه بصلة خاصة، فهذا القانون سيتم لصالح المقنن لا لصالح المجتمع، ونتيجته الحتمية الظلم والإجحاف.

فالقانون الكامل لا يتحقق إلا إذا كان واضعه مجردا عن حب الذات وهوى الانتفاع الشخصي.

أما الشرط الأول: فإننا لن نجد في صفحة الوجود موجودا أعرف بالإنسان من خالقه، فإن صانع المصنوع أعرف به من غيره، يقول سبحانه: (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير). (١)

إن عظمة الإنسان في روحه ومعنوياته، وغرائزه وفطرياته، أشبه ببحر كبير لا يرى ساحله ولا يضاء محيطه، وقد خفيت كثير من جوانب حياته

١. الملك: ١٤.

ورموز وجوده حتى لقب ب " الموجود المجهول " .
وأما الشرط الثاني : فلن نجد أيضا موجودا مجردا عن أي فقر وحاجة
وانتفاع سواه سبحانه، ووجه ذلك أن الإنسان، مجبول على حب الذات،
فهو مهما جرد نفسه من تبعات غرائزه لن يستطع التخلص من هذه النزعة.
ومما يدل على عدم صلاحية البشر نفسه لوضع قانون كامل، ما نرى
من التبدل الدائم في القوانين والنقض المستمر الذي يورد عليها بحيث
تحتاج في كل يوم إلى استثناء بعض التشريعات وزيادة أخرى، إضافة إلى
تناقض القوانين المطروحة في العالم من قبل البشر، وما ذلك إلا لقصورهم
عن معرفة الإنسان حقيقة المعرفة وانتفاء سائر الشروط في واضعيها.
فإذا كان استقرار الحياة الاجتماعية للبشر متوقفا على التقنين الإلهي،
فواجب في حكمته تعالى إبلاغ تلك القوانين إليهم عبر واحد منهم يرسله
إليهم، والحامل لرسالة الله سبحانه هو النبي المنبئ عنه والرسول المبلغ
إلى الناس، فبعث الأنبياء واجب في حكمته تعالى حفظا للنظام المتوقف
على التقنين الكامل.

وإلى هذا الدليل يشير قوله تعالى:

(لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم
الناس بالقسط). (١)

٢. حاجة المجتمع إلى المعرفة

إن الإنسان - كغيره من الموجودات الحية - مجهز بهداية تكوينية
لكنها غير وافية في إبلاغه الغاية التي خلق لها، ولأجل ذلك ضم الخالق

إلى تلك الغرائز مصباحاً يضيء له السبيل في مسيرة الحياة، ويفي بحاجاته التي تقصر الغرائز عن إيفائها، وهو العقل.

ومع ذلك كله فإن العقل أيضاً غير كاف في إبلاغه إلى السعادة المتوخاة، بل يحتاج إلى عامل ثالث يعينه في بلوغ تلك الغاية، ووجه ذلك أن العقل الإنساني غير مصون عن الخطأ والزلل.

ثم إن أهم ما يحتاج الإنسان إلى التعرف عليه ليكون ناجحاً في الوصول إلى السعادة المطلوبة من حياته أمران: المعرفة بالله سبحانه، والتعرف على مصالحي الحياة ومفاسدها، والمعرفة الكاملة في هذين المجالين لا تحصل للإنسان إلا في ضوء الوحي وتعاليم الأنبياء، وأما العلوم الإنسانية فهي غير كافية فيهما.

ومما يوضح قصور العلم البشري في العلوم الإلهية إن هناك الملايين من البشر يقطنون بلدان جنوب شرق آسيا على مستوى راق في الصناعات والعلوم الطبيعية، ومع ذلك فهم في الدرجة السفلى في المعارف الإلهية، فجلهم - إن لم يكن كلهم - عباد للأصنام والأوثان، وبيابك بلاد الهند الشاسعة وما يعتقده مئات الملايين من أهلها من قداسة وتأله في "البقر". نعم هناك نوابغ من البشر عرفوا الحق عن طريق التفكير والتعقل كسقراط وأفلاطون وأرسطو، ولكنهم أناس استثنائيون، لا يعدون معياراً في البحث، وكونهم عارفين بالتوحيد لا يكون دليلاً على مقدرة الآخرين عليه.

على أنه من المحتمل جداً أن يكون وقوفهم على هذه المعارف في ظل ما وصل إليهم من التعاليم السماوية عن طريق رسله سبحانه وأنبيائه، قال صدر المتألهين:

"أساطين الحكمة المعتبرة عند اليونانيين خمسة: أنباز قلس

وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطا طاليس (قدس سرهم)، وقد لقي فيثاغورس تلاميذ سليمان بن داود (عليهما السلام) بمصر واستفاد منهم وتلمذ للحكيم المعظم الرباني أنباذ قلس وهو أخذ عن لقمان الآخذ عن داود (عليه السلام)، ثم سقراط أخذ عن فيثاغورس وأفلاطون عن سقراط وأخذ أرسطا طاليس عن أفلاطون وصحبه نيفا وعشرين سنة... " (١) .
ومما يدل على قصور العلم الإنساني عن تشخيص منافع البشر والمجتمعات ومضارها، إن المجتمع الإنساني - مع ما بلغه من الغرور العلمي - لم يقف بعد على النظام الاقتصادي النافع له، فطائفة تزعم أن سعادة البشر في نظام الرأسمالية والاقتصاد الحر المطلق، والأخرى تدعي أن سعادة البشر في النظام الاشتراكي وسلب الملكية عن أدوات الانتاج وتفويضها إلى الدولة الحاكمة.
كما أنه لم يصل بعد إلى وفاق في مجال الأخلاق وقد تعددت المناهج الأخلاقية في العصر الأخير إلى حد التضاد فيها.
وأيضا نرى أن الإنسان - مع ما يدعيه من العلم والمعرفة - لم يدرك بعد عوامل السعادة والشقاء له، بشهادة أنه يشرب المسكرات، ويستعمل المخدرات، ويتناول اللحوم الضارة، كما يقيم اقتصاده على الربا الذي هو عامل إيجاد التفاوت الطبقي بين أبناء المجتمع.
فإذا كان هذا حال الإنسان في معرفة المسائل الابتدائية في الاقتصاد والأخلاق، وعوامل السعادة والشقاء، فما ظنك بحاله في المسائل المبنية على أسس تلك العلوم، أفبعد هذا الجهل المطبق يصح لنا أن نقول إن الإنسان في غنى عن الوحي في سلوك طريق الحياة؟

١. الرسائل: ٦٨ - ٦٩.

وفيما روي عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) إشارات إلى هذا البرهان تأتي بنموذجين منها: قال الكاظم (عليه السلام):
" يا هشام: ما بعث الله أنبياءه ورسله إلى عباده إلا ليعقلوا عن الله، فأحسنهم استجابة أحسنهم معرفة، وأعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلا، وأكملهم عقلا أرفعهم درجة في الدنيا والآخرة ". (١)
وقال الإمام الرضا (عليه السلام):
" لم يكن بد من رسول بينه وبينهم معصوم يؤدي إليهم أمره ونهيه وأدبه، ويقفهم على ما يكون به من إحراز منافعهم ودفع مضارهم إذ لم يكن في خلقهم ما يعرفون به ما يحتاجون إليه ". (٢)

١. الكافي: ج ١، كتاب العقل والجهل، الحديث ١٢.
٢. بحار الأنوار: ١١ / ٤٠.

الفصل الثاني
أدلة منكري بعثة الأنبياء
الدليل الأول

إن الرسول إما أن يأتي بما يوافق العقول أو بما يخالفها، فإن جاء بما يوافق العقول، لم يكن إليه حاجة، ولا فائدة فيه، وإن جاء بما يخالف العقول، وجب رد قوله.

وبعبارة أخرى: إن الذي يأتي به الرسول لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون معقولا، وإما أن لا يكون معقولا.

فإن كان معقولا، فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه، فأني حاجة لنا إلى الرسول؟ وإن لم يكن معقولا، فلا يكون مقبولا، إذ قبول ما ليس بمعقول، خروج عن حد الإنسانية ودخول في حريم البهيمية.

والجواب

إن حصر ما يأتي به الرسول بموافق العقول ومخالفها، حصر غير

حاصر، فإن هاهنا شقا ثالثا وهو إتيانهم بما لا يصل إليه العقل بالطاقات الميسورة له، فإنك قد عرفت فيما أقمنا من الأدلة على لزوم البعثة، أن عقل الإنسان وتفكره قاصر عن نيل الكثير من المسائل.

الدليل الثاني

قد دلت الدلائل العقلية على أن للعالم صانعا عالما قادرا حكيما، وأنه أنعم على عباده نعمًا توجب الشكر، فننظر في آيات خلقه بعقولنا، ونشكره بآلائه علينا، وإذا عرفناه وشكرنا له، استوجبنا ثوابه، وإذا أنكرناه وكفرنا به، استوجبنا عقابه، فما بالنا نتبع بشرا مثلنا؟! والجواب عنه بوجهين:

الأول: إن كثيرا من الناس لا يعرفون كيفية الشكر، فربما يتصورون أن عبادة المقربين نوع شكر لله سبحانه، فلأجل ذلك ترى عبدة الأصنام و الأوثان يعتقدون أن عبادتهم للمخلوق شيء موجب للتقرب. (١)
الثاني: إن تخصيص برامج الأنبياء بالأمر بالشكر والنهي عن كفران النعمة، غفلة عن أهدافهم السامية، فإنهم جاءوا لإسعاد البشر في حياتهم الفردية والاجتماعية، ولا تختص رسالتهم بالأوراد والأذكار الجافة، كتلك التي يرددها أصحاب بعض الديانات أيام السبت والأحد في البيع والكنائس، وإنك لتقف على عظيم أهداف رسالة النبي الأكرم ص إذا وقفت على كلمته المأثورة:
" إني قد جئتكم بخير الدنيا والآخرة ". (٢)

١. قال تعالى حكاية عن المشركين: (والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى) (الزمر: ٣).

٢. تاريخ الطبري،: ٢ / ٦٣، قاله النبي عند دعوة أقاربه إلى الإسلام.

الدليل الثالث

إن أكبر الكبائر في الرسالة، اتباع رجل هو مثلك في الصورة والنفس والعقل، يأكل مما تأكل، ويشرب مما تشرب... فأبي تميز له عليك؟ وأي فضيلة أوجبت استخدامك؟ وما دليله على صدق دعواه؟ (١) والجواب

ليس هذا المذكور في الدليل بشيء مستحدث، بل هذا ما كان المشركون يكررونه على ألسنتهم معترضين على رسلهم، كما ذكره تعالى في الكتاب الكريم:
قال تعالى:

(... وأسروا النجوى الذين ظلموا هل هذا إلا بشر مثلكم...). (٢) وقال تعالى:

(وقال المأ من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة وأترفنهم في الحياة الدنيا ما هذا إلا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون* ولئن أطعتم بشرا مثلكم إنكم إذا لخاسرون). (٣) ولكن الرسل قابلتهم بالجواب، وصدقتهم بأنهم مثلهم في الجسم والصورة، لكنهم غيرهم في المعرفة والكمال الروحي، لصلتهم بالله

١. أنظر للوقوف على مدارك أدلة البراهمة، الملل والنحل للشهرستاني: ٢ / ٢٥٠ - ٢٥٢، وكشف المراد:

٢١٧،

وشرح التحرير: ٣٥٨.

٢. الأنبياء: ٣.

٣. المؤمنون: ٣٣ - ٣٤.

سبحانه دونهم، واطلاعهم على الغيب بإذنه سبحانه.
قال عز من قائل:

(قالت لهم رسلكم إن نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من
يشاء من عباده وما كان لنا أن نأتيكم بسلطان إلا بإذن الله وعلى الله
فليتوكل المؤمنون). (١)

وقد أمر الله تعالى رسوله أن يواجه هذا المنطق بقوله:
(قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي). (٢)

فالجملّة الأولى، وهي الاتحاد في البشرية، إشارة إلى أحد ركني
الرسالة، وهو لزوم المساخنة التامة بين المرسل - بالفتح - والمرسل إليه.
وقوله: (يوحى إلي)، إشارة إلى وجه الفرق بينهما، وأنه لأجل نزول
الوحي عليه يجب اتباعه وإطاعته.

وبذلك يظهر تميز الأنبياء وفضيلتهم وتقدمهم على غيرهم.
وأما دليلهم على صدق ادعاءاتهم، فسيوافيك في البحث التالي
أن هناك طرقاً ثلاثة لتمييز النبي الصادق عن المتنبي الكاذب.

١. إبراهيم: ١١.
٢. فصلت: ٦.

الفصل الثالث

طرق التعرف

على صدق دعوى النبوة

يجب أن تقترن دعوى النبوة بدليل يثبت صحتها وإلا كانت دعوى فارغة غير قابلة للإذعان والقبول وهذا ما تقتضيه الفطرة الإنسانية، يقول الشيخ الرئيس في كلمته المشهورة:

" من قبل دعوى المدعي بلا بينة وبرهان، فقد خرج عن الفطرة الإنسانية "

ثم إن هنا طرقاً ثلاثة للوقوف على صدق مدعي النبوة في دعواه وهي:

ألف. الإعجاز.

ب. تصديق النبي السابق نبوة النبي اللاحق.

ج. جمع القرائن والشواهد من حالات المدعي وتلامذة منهجه. ولنبدأ باستعراض هذه الطرق، الواحد تلو الآخر:

١. الإعجاز

تعريف المعجزة

المشهور في تعريف المعجزة أنها: " أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي، مع عدم المعارضة " (١). وإليك توضيحه:
إن هناك أموراً تعد خارقة (مضادة) للعقل، كاجتماع النقيضين وارتفاعهما، ووجود المعلول بلا علة ونحو ذلك، وأموراً أخرى تخالف القواعد العادية، بمعنى أنها تعد محالات حسب الأدوات والأجهزة العادية، والمجاري الطبيعية، ولكنها ليست محالاً عقلاً لو كان هناك أدوات أخرى خارجة عن نطاق العادة، وهي المسماة بالمعاجز، وذلك كحركة جسم كبير من مكان إلى مكان آخر بعيد عنه، في فترة زمنية لا تزيد على طرفة العين بلا تلك الوسائط العادية، فإنه غير ممتنع عقلاً ولكنه محال عادة، ومن هذا القبيل ما يحكيه القرآن من قيام من أوتي علماً من الكتاب بإحضار عرش بلقيس ملكة سبأ، من بلاد اليمن إلى بلاد الشام في طرفة عين بلا توسط شيء من تلك الأجهزة المادية المتعارفة (٢)، فتحصل أن الإعجاز أمر خارق للعادة لا للعقل.

ثم إن الإتيان بما هو خارق للعادة لا يسمى معجزة إلا إذا كان مقترناً بدعوى النبوة، وإذا تجرد عنها وصدر من بعض أولياء الله تعالى يسمى " كرامة " وذلك كحضور الرزق لمريم (عليها السلام) بلا سعي طبيعي (٣)

١. شرح التجريد: ٤٦٥.

٢. لاحظ النمل: ٤٠.

٣. لاحظ آل عمران: ٣٧.

ولأجل ذلك كان الأولى أن يضيفوا إلى التعريف قيد: " مع دعوى النبوة (١) ".
ولا يتحقق الإعجاز إلا إذا عجز الناس عن القيام بمعارضة ما أتى به
مدعي النبوة، ويترتب على هذا إن ما يقوم به كبار الأطباء والمخترعين من
الأمر العجيبة خارج عن إطار الإعجاز، كما أن ما يقوم به السحرة
والمرتاضون من الأعمال المدهشة، لا يعد معجزا لانتفاء هذا الشرط.
ومن شرائط كون الإعجاز دليلا على صدق دعوى النبوة أن يكون
فعل المدعي مطابقا لدعواه، فلو خالف ما ادعاه لما سمي معجزة وإن كان
أمرا خارقا للعادة، ومن ذلك ما حصل من مسيلمة الكذاب عندما ادعى أنه
نبي، وآية نبوته أنه إذا تفل في بئر قليلة الماء، يكثر ماؤها، فتفل فغار جميع
ماؤها.

دلالة الإعجاز والتحسين والتقييح العقليان
إن دلالة المعجزة على صدق دعوى النبوة يتوقف على القول
بالحسن والقبح العقليين، لأن الإعجاز إنما يكون دليلا على صدق النبوة،
إذا قبح في العقل إظهار المعجزة على يد الكاذب، فإذا توقف العقل عن
إدراك قبحه واحتمل صحة إمكان ظهوره على يد الكاذب، لا يقدر على
التمييز بين الصادق والكاذب، فالذين أعدموا العقل ومنعوا حكمه بهما،
يلزم عليهم سد باب التصديق بالنبوة من طريق الإعجاز، قال العلامة
الحلي:

" لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله تعالى
شئ، ولو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزات على يد

١. لا تختص المعجزة بدعوى النبوة، بل يعمها ودعوى الإمامة وغيرها من الدعوى الإلهية، كدعوى المسلم
إن

شريعة الإسلام هي الحق دون غيرها من الشرائع، ويقوم بالمباهلة، فذلك معجزة البتة، فالصحيح في تعريف
المعجزة أن يقال: " هو الفعل الخارق للعادة الذي يأتي به من يدعي منصباً أو مقاماً إلهياً شاهداً على صدق
دعواه "

راجع البيان في تفسير القرآن: ٣٣.

الكاذبين، وتجوز ذلك يسد باب معرفة النبوة، فإن أي نبي أظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوة لا يمكن تصديقه مع تجويز إظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى النبوة". (١)

الرابط المنطقية بين الإعجاز ودعوى النبوة هناك من يتخيل أن دلالة المعجزة على صدق دعوى النبي، دلالة إقناعية لا برهانية، بحجة أن الدليل البرهاني يتوقف على وجود رابط منطقية بين المدعى والدليل، وهي غير موجودة في المقام، ويرده أن دعوى النبوة والرسالة من كل نبي ورسول - على ما يقصه القرآن - إنما كانت بدعوى الوحي والتكليم الإلهي بلا واسطة أو بواسطة نزول ملك، وهذا أمر لا يساعده الحس ولا تؤيده التجربة، فإن الوحي والتكليم الإلهي وما يتلوه من التشريع والتربية الدينية مما لا يشاهده البشر في أنفسهم، والعادة الجارية في الأسباب والمسببات تنكره، فهو أمر خارق للعادة. فلو كان النبي صادقاً في دعواه النبوة والوحي، لكان لازمه أنه متصل بما وراء الطبيعة، مؤيد بقوة إلهية تقدر على خرق العادة، فلو كان هذا حقاً كان من الممكن أن يصدر من النبي خارق آخر للعادة يصدق النبوة والوحي من غير مانع منه، فإن حكم الأمثال واحد، فلئن أراد الله هداية الناس بطريق خارق للعادة وهو طريق النبوة والوحي، فليؤيدها وليصدقها بخارق آخر وهو المعجزة. وهذا هو الذي بعث الأمم إلى سؤال المعجزة على صدق دعوى النبوة كلما جاءهم رسول من أنفسهم. (٢)

١. نهج الحق وكشف الصدق: ٨٤.

٢. الميزان: ١ / ٨٦.

فوارق المعجزة لسائر خوارق العادة
إن هناك جهات من التمايز والتفارق بين المعجزة والكرامة وبين
غيرهما من خوارق العادات وهي: الجهة الأولى من حيث طريق الحصول
عليها، فإن المعجزة والكرامة وليدتان لعناية إلهية خاصة، وليس السبب
لهما مما تناله يد الدراسة والتعلم، ولكن السحر ونحوه نتاج التعليم
والتعلم ولها مناهج تعليمية يجب ممارستها حتى يصل طالبها إلى النتائج
المطلوبة يقول سبحانه:

(واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن
الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر - إلى أن قال: - فيتعلمون منهما ما
يفرقون به بين المرء وزوجه). (١)

قال القاضي عبد الجبار:
" إن الحيلة مما يمكن أن تتعلم وتعلم، وهذا غير ثابت في المعجزة ". (٢)
ومن هنا فإن السحر ونحوه قابل للمعارضة دون المعجزة، وإلى هذا
أشار عبد الجبار بقوله:

" إن الحيل مما يقع فيها الاشتراك، وليس كذلك المعجزة ". (٣)
ولما كان السحر ونحوه رهن التعليم والتعلم، فهو متشابه في نوعه،
متحد في جنسه، يدور في فلك واحد، ولا يخرج عن نطاق ما تعلمه أهله
ولذا لا يأتون إلا بما تدرّبوا عليه، بخلاف إعجاز الأنبياء فإنه على جانب
عظيم من التنوع في الكيفية إلى حد قد لا يجد الإنسان بين المعجزات قدرا
مشتركا وجنسا قريبا، كما في المعجزات التي يخبر بها القرآن عن موسى
وعيسى (عليهما السلام) بقوله تعالى:

-
١. البقرة: ١٠٢.
 ٢. شرح الأصول الخمسة: ٥٧٢.
 ٣. نفس المصدر.

(فألقي عصاه فإذا هي ثعبان مبين). (١)
وقوله تعالى:

(ونزع يده فإذا هي بيضاء للناظرين). (٢)
وقوله تعالى:

(وإذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه
اثنتا عشرة عينا). (٣)

وقوله تعالى:

(فأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق
كالطود العظيم). (٤)

وقوله سبحانه:

(ورسولا إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم بآية من ربكم أني أخلق
لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله وأبرئ الأكمه
والأبرص وأحي الموتى بإذن الله وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في
بيوتكم إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين). (٥)

نعم الحكمة الإلهية اقتضت أن تكون معاجز الأنبياء مناسبة للفنون
الرائجة في عصورهم حتى يتسنى لخبراء كل فن تشخيص المعاجز وإدراك
استنادها إلى القدرة الغيبية، وتميزها عن الأعمال الباهرة المستندة إلى
العلوم والفنون الرائجة.

الجهة الثانية من حيث الأهداف والغايات، فإن أصحاب المعاجز
يتبنون أهدافا عالية ويتوسلون بمعاجزهم لإثبات حقانية تلك الأهداف
ونشرها، وهي تتمثل في الدعوة إلى الله تعالى وحده وتخليص الإنسان من

١. الأعراف: ١٠٧.

٢. الأعراف: ١٠٨.

٣. البقرة: ٦٠.

٤. الشعراء: ٦٣.

٥. آل عمران: ٤٩.

عبودية الأصنام والحجارة والحيوانات والدعوة إلى الفضائل ونبذ الرذائل، واستقرار نظام العدل الاجتماعي وغير ذلك، كما أن أصحاب الكرامات أيضا لا يتبنون إلا ما يكون موافقا لرضى الله سبحانه لا غير. وهذا بخلاف المرتاضين والسحرة، فغايتهم إما كسب الشهرة والسمعة بين الناس، أو جمع المال والثروة، وغير ذلك مما يناسب متطلبات القوى البهيمية.

الجهة الثالثة من حيث التقييد بالقيم الأخلاقية، فإن أصحاب المعاجز والكرامات - باعتبار كونهم خريجي المدرسة الإلهية - متحلون بأكمل الفضائل والأخلاق الإنسانية، والمتصفح لسيرتهم لا يجد فيها أي عمل مشين ومناف للعفة ومكارم الأخلاق، وأما أصحاب الرياضة والسحر، فهم دونهم في ذلك، بل تراهم غالبا فارغين عن المثل والفضائل والقيم. فبهذه الضوابط يتمكن الإنسان من تمييز المعجزة عن غيرها من الخوارق والنبى عن المرتاض والساحر.

هل المعجزة تناقض قانون العلية وبرهان النظم؟

إن المعجزات لا تعد نقضا لقانون العلية العام، فإن المنفي في مورد المعجزة هو العلل المادية المتعارفة التي وقف عليها العالم الطبيعي واعتاد الإنسان على مشاهدته في حياته ولكن لا يمتنع أن يكون للمعجزة علة أخرى لم يشاهدها الناس من قبل ولم يعرفها العلم ولم تقف عليها التجربة. كما أنها لا تضعح برهان النظم الذي يستدل به على وجود الصانع، وذلك لأن الإعجاز ليس خرقا لجميع النظم السائدة على العالم، وإنما هو خرق في جزء من أجزائه غير المتناهية الخاضعة للنظام والدالة ببرهان النظم على وجود الصانع.

٢. تنصيب النبي السابق
إذا ثبتت نبوة نبي بدلائل مفيدة للعلم بنبوته، ثم نص هذا النبي على
نبوة نبي لاحق يأتي من بعده، كان ذلك حجة قطعية على نبوة اللاحق، لا
تقل في دلالتها عن المعجزة.
وذلك لأن النبي الأول، إذا ثبتت نبوته، يثبت كونه معصوماً عن الخطأ
والزلل، لا يكذب ولا يسهو، فإذا قال - والحال هذه - : سيأتي بعدي نبي
اسمه كذا، وأوصافه كذا وكذا، ثم ادعى النبوة بعده شخص يحمل عين
تلك الأوصاف والسمات، يحصل القطع بنبوته.
ولا بد أن يكون الاستدلال بعد كون التنصيب واصلاً من طريق
قطعي، وكون الأمارات والسمات واضحة، منطبقة تمام الانطباق على النبي
اللاحق، وإلا يكون الدليل عقيماً غير منتج.
ومن هذا الباب تنصيب المسيح على نبوة النبي الخاتم ص، كما
يحكيه سبحانه بقوله:

(وإذ قال عيسى ابن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقاً
لما بين يدي من التوراة ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد). (١)

١. الصف: ٦.

ويظهر من الذكر الحكيم أن السلف من الأنبياء وصفوا النبي الأكرم بشكل واضح، وأن أهل الكتاب كانوا يعرفون النبي كمعرفتهم لأبنائهم، قال سبحانه:

(الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون). (١)
بناء على رجوع الضمير إلى النبي، المعلوم من القرائن، لا إلى الكتاب.

وقال سبحانه:

(الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر). (٢)
وقد آمن كثير من اليهود والنصارى بنبوة النبي الخاتم في حياته وبعد مماته، لصراحة التبشير الواردة في العهدين.
هذا، وإن الاعتماد على هذا الطريق في مجال نبوة النبي الخاتم، في عصرنا هذا، يتوقف على جمع البشائر الواردة في العهدين وضمها إلى بعضها، حتى يخرج الإنسان بنتيجة قطعية على أن المراد من النبي المبشر به فيهما هو النبي الخاتم. وقد قام بهذا المجهود لفيف من العلماء وألفوا فيه كتبا (٣)، وسيوافيك بحثه في النبوة الخاصة، بإذنه تعالى.

١. البقرة: ١٤٦.

٢. الأعراف: ١٥٧.

٣. لاحظ منها كتاب "أنيس الأعلام"، ومؤلفه كان قسيسا محيطا بالعهدين وغيرهما وقد تشرف بالإسلام، وألف كتبا كثيرة، منها هذا الكتاب وقد طبع في ستة أجزاء.

٣. جمع القرائن والشواهد

هذا هو الطريق الثالث لتمييز النبي الصادق عن المتنبي الكاذب وهذا الطريق ضابطة مطردة في المحاكم القانونية، معتمد عليه في حل الدعاوى والنزاعات، يسلكه القضاة في إصدار أحكامهم، ويستند إليه المحامون في إبراء موكلهم، خاصة في المحاكم الغربية التي تفتقد القضاء على ضوء الأيمان والبيانات، وتقضي هذه الطريقة بجمع كل القرائن والشواهد التي يمكن أن تؤيد دعوى المدعي، أو إنكار المنكر، وضمها إلى بعضها حتى يحصل القطع بصحة دعواه أو إنكاره. ويمكن تطبيق هذه الطريقة بعينها في مورد دعوى النبوة، فنتحرى جملة القرائن التي يمكن أن نقطع معها بصدق الدعوى، ومن أهم هذه القرائن:

١. نفسيات النبي

مما يدل على كون مدعي النبوة صادقا في دعواه، تحليه بروحيات كمالية عالية، وأخلاق إنسانية فاضلة، غير منكب على الدنيا وزخرفها، ولا طالب للرئاسة والزعامة، لم ير له في حياته منقصة، ودناسة، بل عرف بكل خلق كريم، واشتهر بالنزاهة والطهارة. فجميع هذه الصفات تدل على صفائه في روحه وباطنه، وبالتالي صدقه في دعواه.

٢. مضمون الدعوة

من جملة القرائن التي ترشد إلى صدق المدعي أو كذبه في دعواه، مضمون العقيدة التي يحملها، والدعوة التي يدعو إليها، ومقدار التوافق بينهما.

فإذا كانت العقيدة التي يحملها، والمعارف التي يدعو إلى اعتناقها، معارف إلهية تبحث في خالق الكون وصفاته وأفعاله، وكانت دعوته العملية مرشدة إلى التحلي بالمثل الأخلاقية، والفضائل الإنسانية، وناهية عن الرذائل النفسية وركوب الشهوات المنحرفة والفسق والمجون، كانت هذه قرائن على اتصال دعوته بخالق الكون، ومبدأ الخير والجمال.

٣. الأدوات التي يستفيد منها في دعوته

من القرائن التي تدل على صدق المدعي في دعوى النبوة والسفارة الإلهية، اعتماده في دعوته على أساليب إنسانية، موافقة للفطرة والطهارة، فإن لذلك دلالات على إلهية دعواه.

وأما لو اعتمد في نشر وتبليغ ما يدعيه على وسائل إجرامية، وأساليب وحشية غير إنسانية، متمسكا بقول ماكيافلي: " الغاية تبرر الوسائل " (١)، كان هذا دليلا على كون دعواه شخصية محضه، لا صلة لها بالعالم الربوبي.

١. نيكولو ماكيافلي (١٤٦٩ - ١٥٢٧ م). سياسي ومؤرخ إيطالي، أحد أعلام عصر النهضة في أوروبا،

شارك في الحياة

السياسية في إيطاليا ثم اعتزلها عام (١٥١٢ م) متفرغا للتأليف، وعرف في تاريخ الفكر السياسي بمؤلفه الشهير

" الأمير "، حيث أيد فيه نظام الحكم المطلق، وأحل فيه للحاكم اتخاذ كل وسيلة تكفل استقرار حكمه واستمراره، ولو

كانت منافية للدين والأخلاق وذلك على أساس أن الغاية تبرر الوسيلة، ومن هنا صار لفظ " المكيافلية " وصفا

لكل مذهب ينادي بأن الغاية تبرر الوسيلة أو الوسيلة.

غير أن ماكيافلي عاد في كتابه " المحاضرات "، فأيد النظام الجمهوري الذي يقوم على سيادة الشعب، وعد مزايا

هذا النظام وفضله على النظام الملكي.

٤. المؤمنون به

إن لنفسيات المؤمنين بمدعي النبوة وحواريه، دلالة خاصة على صدقه فيما يدعيه، وذلك أن أقرباء المدعي وبطانته إذا آمنوا به، واتبعوا دعوته، وبلغوا فيها مراتب عالية من التقوى والورع، كان هذا دالا على صدق المدعي في ظاهره وباطنه، وعدم التوائه وكذبه، لأن الباطن لا يمكن أن يخفى عن الأقرباء والبطانة.

هذه القرائن وما يشابهها إذا اجتمعت في مدعي النبوة، ودعواه التي يدعيها، كانت دليلا قاطعا على صدقه، فإن كل واحدة من القرائن، وإن كانت قاصرة عن إفادة اليقين، إلا أنها بمجموعها تفيده.

أول من طرق هذا الباب

إن أول من طرق هذا الباب، وجعل القرائن المفيدة للقطع بصدق المدعي، دليلا على صحة الدعوى، هو قيصر الروم، فإنه عندما كتب إليه النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) رسالة يدعو فيه إلى اعتناق دينه الذي أتى به، أخذ - بعد استلامه الرسالة - يتأمل في عبارات الرسول، وكيفية الكتابة، حتى وقع في نفسه احتمال صدق الدعوى، فأمر جماعة من حاشيته بالتجول في الشام والبحث عن من يعرف الرسول عن قرب، ومطلع على أخلاقه وروحياته، فانتهى البحث إلى العثور على أبي سفيان وعدة كانوا معه في تجارة إلى الشام، فأحضروا إلى مجلس قيصر، فطرح عليهم الأسئلة التالية:

* قيصر: كيف نسبه فيكم؟

- أبو سفيان: محض، أو سطنا نسبا.

* قيصر: أخبرني، هل كان أحد من أهل بيته يقول مثل ما يقول، فهو يتشبه به؟

- أبو سفيان: لا، لم يكن في آباءه من يدعي ما يقول.
 * قيصر: هل كان له فيكم ملك فاستلبتموه إياه، فجاء بهذا الحديث لتردوا عليه ملكه؟
 - أبو سفيان: لا.
 * قيصر: أخبرني عن أتباعه منكم، من هم؟
 - أبو سفيان: الضعفاء والمساكين والأحداث من الغلمان والنساء، وأما ذوو الأسنان والشرف من قومه فلم يتبعه منهم أحد.
 * قيصر: أخبرني عمن تبعه، أيحبه ويلزمه؟ أم يقلبه ويفارقه؟
 - أبو سفيان: ما تبعه رجل ففارقه.
 * قيصر: أخبرني كيف الحرب بينكم وبينه؟
 - أبو سفيان: سجال، يدال علينا وندال عليه.
 * قيصر: أخبرني هل يغدر؟
 - أبو سفيان: (لم أجد شيئاً مما سألتني عنه أغمره فيه غيرها فقلت): لا، ونحن منه في هدنة، ولا نأمن غدره، (وأضاف أبو سفيان بأن قيصر ما التفت إلى الجملة الأخيرة منه).
 ثم إن قيصر أبان وجه السؤال عن الأمور السابقة وأنه كيف استنتج من الأجوبة التي سمعها من أبي سفيان أنه نبي صادق، بقوله:
 " سألتك كيف نسبه فيكم، فزعمت أنه محض من أوسطكم نسبا، وكذلك يأخذ الله النبي إذا أخذه، لا يأخذه إلا من أوسط قومه نسبا.

وسألتك هل كان أحد من أهل بيته يقول بقوله: فهو يتشبه به،
فزعمت أن لا.
وسألتك هل كان له فيكم ملك فاستلبتموه إياه، فجاء بهذا الحديث
يطلب به ملكه، فزعمت أن لا.
وسألتك عن أتباعه فزعمت أنهم الضعفاء والمساكين والأحداث
والنساء، وكذلك أتباع الأنبياء في كل زمان.
وسألتك عمن يتبعه، أيحبه ويلزمه، أم يقلبه ويفارقه، فزعمت أن لا
يتبعه أحد فيفارقه، وكذلك حلاوة الإيمان لا تدخل قلبا فتخرج منه.
وسألتك هل يغدر، فزعمت أن لا. فلئن صدقتني عنه ليغلبني علي ما
تحت قدمي هاتين، ولوددت أني عنده فأغسل قدميه، انطلق لشأنك".
قال أبو سفيان:

"فقت من عنده وأنا أضرب إحدى يدي بالأخرى وأقول: إي عباد
الله، لقد أمر أمر ابن أبي كبشة، أصبح ملوك بني الأصفر يهابونه في
سلطانهم بالشام". (١)

وممن طرق هذا الباب في القرن الثالث عشر أحد مشايخ الشيعة في
مدينة إسطنبول، فقد ألف كتابه "ميزان الموازين" (٢)، وأوعز إلى هذا الطريق
عند البحث عن نبوة خاتم الأنبياء، وبعده الكاتب السيد محمد رشيد رضا،
مؤلف المنار، في كتابه "الوحي المحمدي"، فقد بلغ الغاية في جمع
الشواهد والقرائن، وسنسلك نحن هذا الطريق عند البحث في النبوة
الخاصة.

١. تاريخ الطبري: ٢ / ٢٩٠ - ٢٩١، حوادث السنة السادسة للهجرة.

٢. طبع الكتاب عام ١٢٨٨.

الفصل الرابع

حقيقة الوحي في النبوة

الوحي في اللغة كما يستنبط من نصوص أهلها في معاجمهم هو الإعلام بخفاء بطريق من الطرق (١) وقد جاء استعماله في القرآن الكريم في موارد متعددة مختلفة يجمعها المعنى اللغوي حقيقة أو ادعاء، منها قوله سبحانه:

(وأوحى في كل سماء أمرها). (٢)

أي أودع في كل سماء السنن والأنظمة الكونية، وقدر عليها دوامها، فأيجاد السنن والنظم في السماوات على وجه لا يقف عليه إلا المتدبر في عالم الخلقة يشبه الإلقاء والإعلام بخفاء بنحو لا يقف عليه إلا الملقى إليه، وهو الوحي.

ومنها قوله سبحانه:

(وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر

ومما يعرشون). (٣)

-
١. راجع في ذلك معجم مقاييس اللغة: ٦ / ٩٣، المفردات في غريب القرآن، مادة " وحي "، لسان العرب: ١٥ / ٣٧٩.
 ٢. فصلت: ١٢.
 ٣. النحل: ٦٨.

فأطلق الوحي على ما أودع في صميم وجود النحل من غريزة إلهية
تهديه إلى أعماله الحيوية الخاصة.
ومن هنا قوله سبحانه:

(وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه). (١)
حيث إن تفهيم أم موسى مصير ولدها كان بإلهام وإعلام خفي، عبر
عنه بالوحي.

ومن هنا قوله تعالى في وصف زكريا:
(فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة
وعشيا). (٢)

والمعنى: أشار إليهم من دون أن يتكلم، لأمره سبحانه إياه أن لا يكلم
الناس ثلاث ليال سويا، فأشبه فعله، إلقاء الكلام بخفاء لكون الإشارة أمرا
مبهما.

ومن هنا قوله تعالى:

(وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم). (٣)
ويعلم وجه استعمال الوحي هنا مما ذكرناه فيما سبقه.

وحي النبوة

ولكن الغالب في استعمال كلمة الوحي في القرآن هو كلام الله

١. القصص: ٧.

٢. مريم: ١١.

٣. الأنعام: ١٢١.

المنزل على نبي من أنبيائه، فكلما أطلق الوحي وجرد عن القرينة يراد منه ذلك، وهذا هو الذي نحن بصدد بيان حقيقته فنقول:
والوحي الذي يختص به الأنبياء إدراك خاص متميز عن سائر الإدراكات فإنه ليس نتاج الحس ولا العقل ولا الغريزة، وإنما هو شعور خاص يوجده الله سبحانه في الأنبياء وهو شعور يغاير الشعور الفكري المشترك بين أفراد الإنسان عامة، لا يغلط معه النبي في إدراكه ولا يشتهبه ولا يختلجه شك ولا يعترضه ريب في أن الذي يوحى إليه هو الله سبحانه، من غير أن يحتاج إلى إعمال نظر أو التماس دليل، أو إقامة حجة. قال سبحانه:

(نزل به الروح الأمين * على قلبك). (١)
فهذه الآية تشير إلى أن الذي يتلقى الوحي من الروح الأمين هو نفس النبي الشريفة، من غير مشاركة الحواس الظاهرة التي هي الأدوات المستعملة في إدراك الأمور الجزئية.
وعلى هذا، فالوحي حصيلة الاتصال بعالم الغيب، ولا يصح تحليله بأدوات المعرفة المعتادة ولا بالأصول التي تجهز بها العلم الحديث ومن لم يدعن بعالم الغيب يشكل عليه الإذعان بهذا الإدراك الذي لا صلة له بعالم المادة وأصوله.

هل الوحي نتيجة النبوغ؟
إن هناك أناسا يفسرون النبوات والرسالات ونزول الوحي على العباد الصالحين بنحو يجمع بين تصديق الأنبياء من جانب، والأصول العلمية

١. الشعراء: ١٩٣ - ١٩٤.

الحديثة من جانب آخر، ومن هذا الباب تفسير بعضهم النبوة بالنبوغ والوحي بلمعات ذلك النبوغ. وحاصل مذهبهم: إنه يتميز بين أفراد الإنسان المتحضر، أشخاص يملكون فطرة سليمة وعقولا مشرقة تهديهم إلى ما فيه صلاح الاجتماع وسعادة الإنسان، فيضعون قوانين فيها مصلحة المجتمع وعمران الدنيا، والإنسان الصالح الذي يتميز بهذا النوع من النبوغ هو النبي، والفكر الصالح المترشح من مكان عقله وومضات نبوغه هو الوحي، والقوانين التي يسنها لصلاح الاجتماع هو الدين، والروح الأمين هو نفسه الطاهرة التي تفيض هذه الأفكار إلى مراكز إدراكه، والكتاب السماوي هو كتابه الذي يتضمن سننه وقوانينه.

ويلاحظ عليه أولا: لو صحت هذه النظرية لم يبق من الاعتقاد بالغيب إلا الاعتقاد بوجود الخالق البارئ، أما ما سوى ذلك فكله نتاج الفكر الإنساني الخاطيء، وهذا في الواقع نوع إنكار للدين. وثانيا: أن قسما مما يقع به الوحي الإنباء عن الحوادث المستقبلية، إنباء لا يخطئ تحققه أبدا، مع أن النوابع وإن سموا في الذكاء والفتنة لا يخبرون عن الحوادث المستقبلية إلا مع الاحتياط والتردد، لا بالقطع واليقين، وأما رجالات السياسة اللاعبون على حبالها لمصالحهم الشخصية، سواء صدقت تنبؤاتهم أم كذبت، فإن حسابهم غير حساب النوابع.

وثالثا: أن حملة الوحي ومدعي النبوة - من أولهم إلى آخرهم - إنما ينسبون تعاليمهم وسننهم إلى الله سبحانه ولا يدعون لأنفسهم شيئا، ولا يشك أحد في أن الأنبياء عباد صالحون، صادقون لا يكذبون، فلو كانت السنن التي أتوا بها من وحي أفكارهم، فلماذا يغرون المجتمع بنسبتها إلى الله تعالى؟

هذا، ولو كانت شريعة النبي الخاتم (صلى الله عليه وآله وسلم)

والكتاب المجيد الذي جاء به، وليدي النبوغ والعبقرية، فلماذا عجز عن مقابله ومقارنته النوابع والعباقرة طرا في جميع القرون إلى عصرنا هذا؟ هل الوحي نتيجة تجلي الأحوال الروحية؟

زعم بعض المستشرقين (١) أن الوحي إلهام يفيض من نفس النبي لا من الخارج، وذلك أن منازع نفسه العالية، وسريرته الطاهرة، وقوة إيمانه بالله وبوجوب عبادته، وترك ما سواها من عبادة وثنية وتقاليد وراثية رديئة يكون لها في جملتها من التأثير ما يتجلى في ذهنه، ويحدث في عقله الباطن الرؤى والأحوال الروحية فيتصور ما يعتقد وجوبه، إرشادا إلهيا نازلا عليه من السماء بدون وساطة، أو يتمثل له رجل يلقيه ذلك، يعتقد أنه ملك من عالم الغيب، وقد يسمعه يقول ذلك ولكنه إنما يرى ويسمع ما يعتقد في اليقظة كما يرى ويسمع مثل ذلك في المنام الذي هو مظهر من مظاهر الوحي عند جميع الأنبياء.

يقول أصحاب هذه النظرية: لا نشك في صدق الأنبياء في إخبارهم عما رأوا وسمعوا، وإنما نقول: إن منبع ذلك من نفسه وليس فيه شيء جاء من عالم الغيب الذي يقال إنه وراء عالم المادة والطبيعة. نقد هذه النظرية

هذه النظرية التي جاء بها بعض الغربيين وإن كانت تنطلي على السذج من الناس وتأخذ بينهم رونقا إلا أن رجال التحقيق يدركون تماما إنها ليست بشيء جديد قابل للذكر، وإنما هي تكرار لمقالات العرب

١. هذه النظرية مأثورة عن المستشرق " مونتيه " وفصلها " إميل درمنغام "، لاحظ الوحي المحمدي، السيد

محمد رشيد

رضا، الطبعة السادسة عام ١٩٦٠ م، ص ٦٦.

الجاهليين في النبوة والوحي، فمن جملة افتراءاتهم على النبي الأكرم ص،
وصم شريعته بأنها نتاج الأحلام العذبة التي كانت تراود خاطره، ثم تتجلى
على لسانه وبصره، قال تعالى:

(بل قالوا أضغاث أحلام). (١)

والقرآن يرد مقاتلهم ويركز على أن الوحي أمر واقعي مفاض من الله
سبحانه، ويقول:

(والنجم إذا هوى * ما ضل صاحبكم وما غوى * وما ينطق عن الهوى *
إن هو إلا وحي يوحى * علمه شديد القوى). (٢)
وكذلك يقول:

(ما كذب الفؤاد ما رأى). (٣)

أي لم يكذب فؤاد محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) ما أدركه
بصره، أي كانت رؤيته صحيحة غير كاذبة وإدراكا حقيقيا، وكذلك يقول:

(ما زاغ البصر وما طغى). (٤)

كناية عن صحة رؤيته وإنه لم يبصر ما أبصره على غير صفته الحقيقية
ولا أبصر ما لا حقيقة له.

والحاصل: أن الأنبياء كانوا يعرفون أنفسهم بأنهم مبعوثون من جانب
الله تعالى ولا شأن لهم إلا إبلاغ الرسالات الإلهية إلى الناس، هذا نوح
شيخ الأنبياء يقول:

١. الأنبياء: ٥.

٢. النجم: ١ - ٥.

٣. النجم: ١١.

٤. النجم: ١٧.

(يا قوم ليس بي ضلالة ولكني رسول من رب العالمين * أبلغكم رسالات ربي وأنصح لكم وأعلم من الله ما لا تعلمون * أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون). (١) ولا ريب في أنهم كانوا صادقين في أقوالهم - كما اعترف به صاحب النظرية - وعندئذ لو قلنا بأن ما ذكره غير مطابق للواقع وأن ما أتوا به من المعارف والشرائع لم يكن رسالات إلهية وذكرنا من جانبه سبحانه، بل كان نابعا من باطن ضميرهم وتجليات نفوسهم، لكان الأنبياء قاصرين في مجال المعرفة، ما زالوا في جهل مركب، وهذا ما لا يتفوه به من له أدنى معرفة بمقالات الأنبياء وشخصياتهم الجليلة في مجال العلم والعمل، بل يأبى العقل والفطرة من اتسام من دونهم بمراتب من رجالات العلم والدين بمثل هذا الجهل والخبث.

الوحي والشخصية الباطنة

إن جماعة من الغربيين فسروا الوحي بما أثبتوه في أبحاثهم النفسية من الشخصية الباطنة، لكل إنسان وقد جربوا ذلك على المنومين تنويما مغناطيسيا، فوجدوا أن النائم يظهر بمظهر من الحياة الروحية لا يكون له وهو يقظان، فيعلم الغيب ويخبر عن البعيدين، يبصر ويسمع ويحس بغير حواسه الظاهرة ويكون على جانب كبير من التعقل والإدراك. قالوا: هذه الشخصية هي التي تهدي الإنسان بالخواطر الجيدة من خلال حجه الجسمية الكثيفة، وهي التي تعطيه الإلهامات الطيبة الفجائية في الظروف الحرجة، وهي التي تنفث في روع الأنبياء ما يعتبرونه وحيا من

١. الأعراف: ٦١ - ٦٢.

الله، وقد تظهر له متجسدة فيحسبوننها من ملائكة الله هبطت عليهم من السماء. (١)

يلاحظ عليه أولا: أن هذه النظرية على فرض صحتها لا دلالة لها على أن خصوص الوحي عند الأنبياء من سنخ إفاضة الشخصية الباطنية وتجليها عند تعطل القوى الظاهرية.

وثانيا: أن الشخصية الباطنية للإنسان إنما تتجلى وتجد مجالا للظهور بآثارها المختلفة، عند تعطل القوى الظاهرية، فلذا يقوى ظهورها في المرضى والسكران والنائمين، وتبقى مندثرة ومغمورة في طوايا النفس عندما تكون القوى الظاهرية والحواس البشرية في حالة الفعالية والسعي، مع أن المعلوم من حالات الأنبياء: إن الوحي الإلهي كان ينزل عليهم في أقصى حالات تنبهم واشتغالهم بالأمور السياسية والدفاعية والتبليغية، فكيف يكون ما تجلى للنبي وهو يخوض غمار الحرب، تجليا للشخصية الباطنة والضمير المخفي؟ وأين الأنبياء من الخمول والانعزال عن المجتمع؟

١. لاحظ دائرة المعارف لفريد وجدي: ١٠ / ٧١٢ - ٧١٦.

الفصل الخامس

عصمة أنبياء الله تعالى

إن للعصمة مراتب أو أبعادا وهي:

١. العصمة في تلقي الوحي وإبلاغه.
 ٢. العصمة في العمل بالشرعة الإلهية.
 ٣. العصمة عن الخطأ في تطبيق الشريعة.
 ٤. العصمة عن الخطأ في تشخيص مصالح الأمور ومفاسدها.
 ٥. العصمة عن الخطأ في الأمور العادية.
 ٦. التنزه عن المنفريات.
- والبحث عنها وعن مسائل أخرى متعلقة بها هو الغرض من هذا الفصل.

العصمة في اللغة والاصطلاح

قال ابن فارس:

"عصم: أصل واحد صحيح يدل على إمساك ومنع وملازمة، والمعنى في ذلك كله واحد، من ذلك [العصمة] أن يعصم الله عبده من سوء يقع فيه، واعتصم العبد بالله تعالى إذا تمنع". (١)

وقال الراغب: العصم الإمساك، والاعتصام الاستمسك، قال: (لا عاصم اليوم من أمر الله): أي لا شيء يعصم منه، وقال: (ما لهم من الله من عاصم)، والاعتصام التمسك بالشئ، قال: (اعتصموا بحبل الله جميعاً) (٢)، انتهى ملخصاً.

هذا هو معناها اللغوي، وأما في اصطلاح المتكلمين فالمشهور عند العدلية إنها لطف لا داعي معه إلى ترك الطاعة ولا إلى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما (٣) وعند الأشاعرة "أن لا يخلق الله فيهم ذنباً" (٤). وقال المحقق الجرجاني المتوفى (٥٨١٦ هـ) في كتاب التعريفات: "العصمة ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها". (٥)

١. المقاييس: ٤ / ٣٣١.

٢. المفردات: كتاب العين، مادة عصم.

٣. شرح المقاصد: ٤ / ٣١٢، إرشاد الطالبين: ١٣٠.

٤. شرح المواقف: ٨ / ٢٨٠.

٥. التعريفات: ٦٥، الطبعة الأولى، طهران.

أقول: ما ذكره الشريف هو الصحيح وما ذكره المشهور سبب إلهي لتحقيق العصمة، فالحق أن العصمة غصن من دوحه التقوى، وهي ملكة نفسانية راسخة في النفس، تمنع الإنسان عن المعصية مطلقاً، فهي من سنخ التقوى لكنها درجة قصوى منها، فالتقوى في العاديين من الناس، كيفية نفسانية تعصم صاحبها عن اقتراف كثير من القبائح والمعاصي، فهي إذا ترقى في مدارجها وعلت في مراتبها، تبلغ بصاحبها درجة العصمة الكاملة والامتناع المطلق عن ارتكاب أي قبيح من الأعمال، بل يمنعه حتى التفكير في خلاف أو معصية.

عصمة الأنبياء في تلقي الوحي وإبلاغه

ذهب جمهور المتكلمين من السنة والشيعة إلى عصمة الأنبياء في هذه المرحلة. والعصمة في هذه المرحلة على وجهين: أحدهما: العصمة عن الكذب، والثاني: العصمة عن الخطأ سهواً في تلقي الوحي ووعيه وأدائه، وما سيحجى من الدليل الأول على إثبات العصمة عن المعصية، يثبت عصمتهم في هذا المجال، ولأجل ذلك اكتفى به المحقق الطوسي في إثبات العصمة على الإطلاق، فإن الوثوق التام بالأنبياء لا يحصل إلا بالإذعان البات بمصونيتهم عن الخطأ في تلقي الوحي وتحمله وأدائه، عمداً وسهواً.

أضف إلى ذلك أن تجويز الخطأ في التبليغ ولو سهواً ينافي الغرض من الرسالة، أعني: إبلاغ أحكام الله تعالى إلى الناس.

ويدل على عصمة الأنبياء في هذا المجال قوله تعالى:

(عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً * إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً * ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم

وأحاط بما لديهم وأحصى كل شئ عددا). (١)
إن الآية تصف طريق بلوغ الوحي إلى الرسل، ومنهم إلى الناس بأنه
محروس بالحفظة يمنعون تطرق أي خلل وانحراف فيه، حتى يبلغ الناس
كما أنزل من الله تعالى، ويعلم هذا بوضوح مما تذكره الآية من أن الله
سبحانه يجعل بين الرسول ومن أرسل إليهم (من بين يديه) وبينه ومصدر
الوحي (ومن خلفه) رصدا مراقبين هم الملائكة.
لزوم عصمة الأنبياء عن المعاصي
إن الأدلة العقلية على وجوب عصمة الأنبياء كثيرة نكتفي بتقرير
دليلين منها:

١. الوثوق فرع العصمة

قال المحقق الطوسي:

" ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق، فيحصل الغرض "

تقريره - كما قال العلامة الحلي -:

" إن المبعوث إليهم لو جوزوا الكذب على الأنبياء والمعصية، جوزوا

في أمرهم ونهيهم وأفعالهم التي أمرهم باتباعهم فيها ذلك، وحينئذ لا

ينقادون إلى امتثال أوامرهم، وذلك نقض الغرض من البعثة " . (٢)

وبعبارة أخرى - كما قال العلامة الطباطبائي -:

١. الجن: ٢٦ - ٢٨.

٢. كشف المراد: ٢٧٤.

" التبليغ يعم القول والفعل، فإن في الفعل تبليغا، كما في القول، فالرسول معصوم عن المعصية باقتراف المحرمات وترك الواجبات الدينية، لأن في ذلك تبليغا لما يناقض الدين فهو معصوم من فعل المعصية ". (١)

فإن قلت: إن هذا الدليل لا يثبت أزيد من عصمة الأنبياء بعد البعثة. قلت: لو كانت سيرة النبي مخالفة لما هو عليه بعد البعثة لا يحصل الوثوق الكامل به وإن صار إنسانا مثاليا، فتحقق الغرض الكامل من البعثة رهن عصمته في جميع فترات عمره، يقول السيد المرتضى في الإجابة عن هذا السؤال:

" إنا نعلم أن من نجوز عليه الكفر والكبائر في حال من الأحوال، وإن تاب منهما... لا نسكن إلى قبول قوله كسكوننا إلى من لا نجوز عليه ذلك في حال من الأحوال ولا على وجه من الوجوه... فليس إذا تجوز الكبائر قبل النبوة منخفضا عن تجويزها في حال النبوة وناقصا عن رتبته في باب التنفير ". (٢)

٢. التربية رهن عمل المربي
إن الهدف العام الذي بعث لأجله الأنبياء هو تزكية الناس وتربيتهم، ولا شك أن تأثير التربية بالعمل أشد وأعمق وأكد منها عن طريق الوعظ والإرشاد، وذلك أن التطابق بين مرحلتي القول والعمل هو العامل الرئيسي في إذعان الآخرين بأحقية تعاليم المصلح والمربي، وهذا الأصل التربوي يجرنا إلى القول بأن التربية الكاملة المتوخاة من بعثة الأنبياء لا تحصل إلا

١. الميزان: ٢٠ / ٥٧.

٢. تنزيه الأنبياء: ٥ بتصرف قليل.

بمطابقة أعمالهم لأقوالهم، وهذا كما يوجب العصمة بعد البعثة، يقتضيها قبلها أيضا، لأن لسوابق الأشخاص وصحائف أعمالهم الماضية تأثيرا في قبول الناس كلامهم وإرشاداتهم. (١)

عصمة الأنبياء في الكتاب العزيز إذا ثبتت عصمة الأنبياء في التبليغ، يجوز الاستناد بكلامهم في العصمة عن المعاصي، وعلى ضوء ذلك نقول: يصف القرآن الكريم الأنبياء بالعصمة بلطائف البيان ودقائقه، نكتفي بالإشارة إلى نموذج منها، قال عز وجل - بعد ذكره عدة من الأنبياء - :
(أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده). (٢)

وقال في موضع آخر:

(ومن يهد الله فما له من مضل). (٣)

ثم بين أن المعصية ضلالة بقوله:

(ولقد أضل منكم جبلا كثيرا). (٤)

فإذا كان الأنبياء مهديين بهداية الله، ومن هداه الله لا تتطرق إليه الضلالة، وكانت المعصية نفس الضلالة، فينتج أن المعصية لا سبيل لها إلى الأنبياء.

١. وقد أقام المتكلمون على عصمة الأنبياء دلائل كثيرة، فذكر المحقق الطوسي ثلاثة، وأضاف إليها

القوشجي

دليلين آخرين، وذكر الإيجي تسعة أدلة، غير أن بعضها ليس دليلا عاما، بل يختص بعصر النبوة، راجع في ذلك:

كشف المراد: ٢٧٤، شرح التجريد: ٣٥٨، المواقيف: ٣٥٩ - ٣٦٠.

٢. الأنعام: ٩٠.

٣. الزمر: ٣٧.

٤. يس: ٦٢.

مبادئ تكون العصمة
لا شك أن ملكة العصمة عن المعاصي لا تحصل لصاحبها إلا بلطف
من الله تعالى وتوفيقه، والذي يعطي للإنسان أهلية وصلاحيه للحصول
عليها أمران:

١. العلم القطعي بعواقب المعاصي ونتائج الطاعات: فإنه يخلق في
النفس وازعاً قويا يصده عن ارتكاب الأعمال الخطيرة، وأمثاله في الحياة
كثيرة، فلو وقف أحدنا على أن في الأسلاك الكهربائية طاقة من شأنها أن
تقتل من يمسها عارية من دون عائق، فإنه يحجم من تلقاء نفسه عن مس
تلك الأسلاك والاقتراب منها. وقس على ذلك سائر العواقب الخطيرة وإن
كانت من قبيل السقوط في أعين الناس، وفقدان الكرامة وإراقة ماء الوجه،
بحيث لا ترغد الحياة معه.

فإذا كان العلم القطعي بالعواقب الدنيوية لبعض الأفعال يوجد تلك
المصنوية عن الارتكاب في نفس العالم، فكيف بالعلم القطعي بالعواقب
الأخروية للمعاصي ورذائل الأفعال؟ علماً لا يداخله ريب ولا يعتريه
شك، علماً تسقط دونه الحجب فيرى صاحبه رأي العين، ويلمس لمس
الحس تبعات المعاصي ولوازمها وآثارها في النشأة الأخرى، ذاك العلم
الذي قال تعالى فيه:

(كلا لو تعلمون علم اليقين * لترون الجحيم). (١)
وكان الإمام علياً (عليه السلام) يصف هؤلاء بقوله:
" فهم والجنة كمن قد رآها فهم فيها منعمون، وهم والنار كمن قد
رآها فهم فيها معذبون ". (٢)

١. التكاثر: ٥ - ٦.
٢. نهج البلاغة: الخطبة ١٩٣، جاء فيها أوصاف المتقين.

ثم إن هذا العلم الذي يعطي صاحبه مصونية كاملة عن المعاصي، ليس من سنخ العلوم المتعارفة لتسرب إليه التخلف، بل هو علم خاص فوقها ربما يعبر عنه بشهود العواقب، وانكشافها كشفا تاما لا يبقى معه ريب، يقول العلامة الطباطبائي (قدس سره):
" إن هذا العلم يخالف سائر العلوم في أن أثره العملي وهو صرف الإنسان عما لا ينبغي إلى ما ينبغي، قطعي غير متخلف دائما، بخلاف سائر العلوم فإن الصرف فيها أكثر غير دائم". (١)
والحاصل أن للعلم مرحلة قوية راسخة، تغلب الإنسان على الشهوات وتصده عن فعل المعاصي والآثام وإلى هذا أشار الفاضل المقداد السيوري (المتوفى ٨٢٦ هـ) بقوله:
" العصمة ملكة نفسانية تمنع المتصف بها من الفجور مع قدرته عليه، وتتوقف هذه الملكة على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات، لأن العفة متى حصلت في جوهر النفس وانضاف إليها العلم التام بما في المعصية من الشقاء، وفي الطاعة من السعادة، صار ذلك العلم موجبا لرسوخها في النفس، فتصير ملكة". (٢)
٢. حب المعبود يمنع عن معصيته: إن الإنسان إذا عرف خالقه كمال المعرفة الميسورة، واستغرق في شهود كماله وجماله، وجد في نفسه انجذابا نحوه، وتعلقا خاصا به على نحو لا يستبدل برضاه شيئا، ويدفعه

١. الميزان: ١١ / ١٦٣.

٢. اللوامع الإلهية: ١٧٠.

شوق المحبة إلى أن لا يتغي سواه، ويصبح كل ما يخالف أمره ورضاه منفورا لديه، وتلك هي درجة العصمة الكاملة، ولا ينالها إلا الأوحدي من الناس، وإلى هذا يشير الإمام علي (عليه السلام) بقوله:
" ما عبدتك خوفا من نارك، ولا طمعا في جنتك، إنما وجدتك أهلا للعبادة فعبدتك "

وحفيده الصادق (عليه السلام):

" لكني أعبده حبا له، وتلك عبادة الكرام " . (١)

ونتيجة هذا الحب هو النور الذي أشار إليه قوله تعالى:

(أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس). (٢)
والروح الذي يشير إليه قوله سبحانه:

(وأيدهم بروح منه). (٣)

وهؤلاء هم المخلصون الذين لا مطمع لإبليس في إغوائهم مطلقا:

(قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين* إلا عبادك منهم المخلصين). (٤)

١. بحار الأنوار: ٧٠ / ٢٢.

٢. الأنعام: ١٢٣.

٣. المجادلة: ٢٢.

٤. ص: ٨٢ - ٨٣.

العصمة والاختيار

ربما يتوهم أن العصمة تسلب من المعصوم الحرية والاختيار وتقهره على ترك المعصية، لتكون النتيجة انتفاء كل مكرمة ومحمدة تنسب إليه لاجتنابه المعاصي والمآثم.

ويدفعه أن المعصوم قادر على اقتراف المعاصي بمقتضى ما أعطى من القدرة والحرية، غير أن تقواه العالية، وعلمه بآثار المعاصي، واستشعاره عظمة الخالق، يصدّه عن ذلك، فهو كالوالد العطوف الذي لا يقدم على ذبح ولده ولو أعطي ملء الأرض ذهباً، وإن كان مع ذلك قادراً على قطع وتينه كما يقطع وتين عدوه.

يقول العلامة الطباطبائي:

" إن ملكة العصمة لا تغير الطبيعة الإنسانية المختارة في أفعاله الإرادية ولا تخرجها إلى ساحة الإجمار والاضطرار، كيف والعلم من مبادئ الاختيار، كطالب السلامة إذا أيقن بكون مائع ما سما قاتلاً من حينه، فإنه يمتنع باختياره من شربه " (١)

وهذا نظير صدور القبيح من الله سبحانه، فإنه ممكن بالذات ويقع تحت إطار قدرته، فبإمكانه تعالى إخلاد المطيع في نار جهنم، لكنه لا يصدر منه لكونه مخالفاً للحكمة، ومبايناً لما وعد به.

وعلى ضوء ذلك فوصف العصمة موهبة تفاض على من يعلم من حاله أنه باختياره ينتفع منها في ترك القبائح، فيعد مفخرة قابلة للتحسين والتكريم، وقد شبه الشيخ المفيد العصمة بالحبل الذي يعطى للغريق ليتشبث به فيسلم، فالغريق مختار في التقاط الحبل والنجاة، أو عدمه والغرق.

١. الميزان: ١١ / ١٦٣.

العصمة عن الخطأ في تطبيق الشريعة والأمر العادية إن صيانة النبي عن الخطأ والاشتباه في مجال تطبيق الشريعة (مثل أن يسهو في صلاته، أو يغلط في إجراء الحدود) والأمر العادية المرتبطة بحياته الشخصية (مثل خطائه في مقدار دينه للناس) مما طرح في علم الكلام، وطال البحث فيه بين المتكلمين، فالظاهر من الأشاعرة والمعتزلة تجويزهم السهو على الأنبياء في هذا المجال، فإنهم جوزوه في صدور الصغائر من الذنوب، فتجويزه في غيره أولى، وأما الإمامية، فالصديق وأستاذه محمد بن الحسن بن الوليد جوزاه (١)، ولكن مشهور المحققين على خلافه (٢) وقد ألفت غير واحد منهم كتباً ورسائل في نفي السهو عن النبي، وقد فصل العلامة المجلسي في البحار (٣) الكلام في المسألة، وأطنب في بيان شذوذ الأخبار التي استند إليها القائلون بالسهو، وناقشها بأدلة متعددة السيد عبد الله شبر في كتابه: "حق اليقين" (٤) و "مصايح الأنوار" (٥). والحق أن الدليل العقلي الدال على لزوم عصمة النبي في مجال تبليغ الرسالة دال - بعينه - على عصمته عن الخطأ في تطبيق الشريعة وأمره الفردية، فإن التفكيك بين صيانة النبي في مجال الوحي، وصيانته في سائر المجالات وإن كان أمراً ممكناً عقلاً، لكنه كذلك بالنسبة إلى عقول الناضجين في الأبحاث الكلامية، وأما عامة الناس فإنهم غير قادرين على التفكيك بين تينك المرحلتين، بل يجعلون السهو في أحدهما دليلاً على إمكان تسرب السهو في الأخرى.

فلا بد لسد هذا الباب الذي ينافي الغاية المطلوبة من إرسال الرسل، من أن يكون النبي مصوناً عن الخطأ في عامة المراحل.

-
١. من لا يحضره الفقيه: ١ / ٢٣٤ - ٢٣٥، ط دار الكتب الإسلامية، الطبعة الخامسة.
 ٢. للوقوف على أقوالهم راجع الإلهيات: ٢ / ١٨٩ - ١٩٠.
 ٣. بحار الأنوار: ١٧ / ٩٧ - ١٢٩، الباب ١٦.
 ٤. حق اليقين: ١ / ١٢٤ - ١٢٩.
 ٥. مصايح الأنوار: ٢ / ١٣٣.

ومما تقدم يظهر الحكم في عصمة الأنبياء في تشخيص مصالح الأمور ومفاسدها، فإن الملاك في لزوم العصمة فيما تقدم من المراتب والموارد، موجود هنا.

المتنزه عن المنفردات

كما أن العصمة عن الذنوب والخطأ في التبليغ وتطبيق الشريعة والأمور العادية لازمة للأنبياء حتى يحصل الوثوق التام بأقوالهم وأفعالهم ويحصل بذلك الغرض من بعثتهم، كذلك ينبغي تنزههم عن كل صفة توجب تنفر الناس، وتحليلهم بكل ما يوجب انجذابهم إليهم، قال المحقق البحراني:

" ينبغي أن يكون منزلها عن كل أمر ينفر عن قبوله، إما في خلقه كالرذائل النفسانية من الحقد والبخل والحسد والحرص ونحوها، أو في خلقه كالجذام والبرص، أو في نسبه كالزنا ودناءة الآباء، لأن جميع هذه الأمور صارف عن قبول قوله والنظر في معجزته، فكانت طهارته عنها من الألفاف التي فيها تقرب الخلق إلى طاعته واستمالة قلوبهم إليه ". (١)

١. قواعد المرام: ١٢٧.

الباب الخامس

في

النبوة الخاصة

وفيه ستة فصول:

- ١ . بشائر خاتم الرسل في العهدين.
- ٢ . القرائن الدالة على نبوة الرسول الأعظم.
- ٣ . الاستدلال بمعجزاته (إعجاز القرآن الكريم).
- ٤ . نقد مذهب الصرفة.
- ٥ . إعجاز القرآن من جهات أخرى.
- ٦ . الخاتمية في ضوء العقل والوحي.

تمهيد:

بعد الفراغ عن البحث حول النبوة العامة، علينا أن نبحث عن النبوة الخاصة، أعني: نبوة نبي الإسلام محمد بن عبد الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فنقول: ولد (صلى الله عليه وآله وسلم) بمكة عام (٥٧٠ م) وقام بالدعوة في أوائل القرن السابع الميلادي (٦١٠ م) وأول ما بدأ به، دعوة أقربائه وعشيرته، وبعد سنوات - استطاع في أثناءها هداية جمع من عشيرته - وجه دعوته إلى عموم الناس، ثم استمر في رسالته والناس بين مؤمن به مفاد بنفسه ونفيسه، وعدو يناديه ويتحين الفرص للفتك به وقتله، فلما أحس بالخطر، غادر موطنه إلى مدينة يثرب فأقام هناك سنين عشر، إلى أن أجاب داعي الموت وذلك في عام ٦٣٣ ميلادي.

إن التدبر في آثار دعوته (صلى الله عليه وآله وسلم) يدفع الإنسان إلى الإذعان بأن لها سمات وخصائص تمتاز بها عن غيرها وهي:

١. سرعة انتشارها في أقطار العالم الإنساني لا سيما بين الأمم المتحضرة، سرعة لم ير التاريخ لها مثيلاً.
٢. تحفظ الأمة المؤمنة على حضارات الأمم المغلوبة والحضارات المفتوحة، وبذلك افتقرت عن سائر الثورات البشرية، وأصبح التمدن الإسلامي حضارة إنسانية مكتملة الأبعاد، وصانت السالف من الحضارات اليونانية والرومانية والفارسية، والتمدن الصناعي الحديث.

٣. تضحية المعتنقين لدينه وتفانيهم في سبيله حتى قدموا كل دقيق وجيل مما يملكون في سبيل نصرته وإعزازه.
وهناك سمات للدعوة المحمدية وردت في القرآن الكريم من أهمها عالمية الرسالة، وخاتميتها، وعلى هذا فاللازم على المنصف المتحري للحقيقة أن يبحث عن حقيقة هذه الدعوة وصحة دلائلها، وقد وقفت عند البحث عن النبوة العامة على أن للتعرف على صدق مدعي النبوة طرقاً ثلاثة، وهي: إتيانه بالمعجز، وتصديق النبي السابق وتنصيبه على نبوته، والقرائن الدالة على صدق دعواه، ونحن نسلك في التعرف على صدق ادعاء نبي الإسلام هذه الطرق، وبما أن مسألة الإعجاز تتطلب نطاقاً واسعاً من البحث نؤخرها عن البحث حول الطريقتين الأخيرتين، فنقول:

الفصل الأول

بشائر خاتم الرسل في العهدين
إن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يحتج على اليهود
والنصارى بأنه قد بشر به في العهدين، وأن أهل الكتاب لو رجعوا إلى
كتبهم - حتى بعد التحريف - لوجدوا بشائره فيها وتعرفوا عليه كتعرفهم
على أبنائهم، كان يحتج بهذه الكلمات، ولم يكن هناك أي رد من الأحبار
والرهبان في مقابله، بل غاية جوابهم كان السكوت وإخفاء الكتب وعدم
نشرها بين أتباعهم.

يقول سبحانه:

(الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم

ليكتمون الحق وهم يعلمون). (١)

وغير ذلك من الآيات.

ثم إن علماء المسلمين في الأعصار السابقة نقبوا في العهدين،
وجمعوا البشارات الواردة فيهما، ونقل هذه البشائر يستدعي تأليف كتاب

١. البقرة: ١٤٦.

منفرد حافل ونحن نكتفي في المقام بذكر بشارة وردت في إنجيل يوحنا في الإصحاحات: ١٤، ١٥، ١٦، وإليك نصوصها في الإنجيل الحالي المترجم إلى اللغة العربية:

١. إن كنتم تحبوني فاحفظوا وصاياي، وأنا أطلب من الأب فيعطيك معزيا آخر ليمكث معكم إلى الأبد. (١)
٢. وأما المعزي، روح القدس الذي سيرسله الأب باسمي، فهو يعلمكم كل شيء، ويذكركم بكل ما قلته لكم. (٢)
٣. ومتى جاء المعزي الذي سأرسله أنا إليكم من الأب روح الحق الذي من عند الأب ينبثق، فهو يشهد لي وتشهدون أنتم أيضا لأنكم معي من الابتداء. (٣)
٤. لكني أقول لكم الحق: إنه خير لكم أن انطلق، لأنه إن لم انطلق، لا يأتيكم المعزي، ولكن إن ذهبت أرسله إليكم. (٤)
٤. وأما متى جاء ذلك روح الحق، فهو يرشدكم إلى جميع الحق، لأنه لا يتكلم من نفسه، بل كل ما يسمع يتكلم به، ويخبركم بأمر آتية. (٥)
إن المؤرخين أجمعوا على أن الأناجيل الثلاثة غير متى كتبت من أول يومها باللغة اليونانية، مع أن المسيح (عليه السلام) كان يتكلم بالعبرية، وعلى هذا فالمسيح بشر بما بشر باللغة العبرية أولا، وإنما نقله إلى اليونانية كاتب الإنجيل الرابع " يوحنا " واللفظ اليوناني الذي وضعه مكان اللفظ العبري مراد بين كونه " پاراقليطوس " الذي هو بمعنى المعزي والمسلي

١. إنجيل يوحنا، ط دار الكتاب المقدس، الإصحاح ١٤، الجملتان ١٥، ١٦.

٢. نفس المصدر: الجملة ٢٦.

٣. المصدر السابق نفسه.

٤. المصدر السابق: الإصحاح ١٦، الجملة ٧.

٥. نفس المصدر: الجملة ١٣.

والمعين والوكيل، أو " پریقلیطوس " الذي هو بمعنى المحمود الذي يرادف أحمد، و مترجموا إنجيل یوحنا ومفسروه یصرون على الأول، وادعوا أن المراد منه روح القدس، وأنه نزل على الحواريين في يوم الخميس بعد فقدان المسيح، كما ذكر تفصيله في كتاب أعمال الرسل، وزعموا أنهم بذلك خلعوا المسلمين عن السلاح الذي كانوا یحتجون به عليهم. ومع ذلك فهناك قرائن دالة على أن المبشر به هو الرسول الأعظم، لا روح القدس:

ألف. إنه وصف المبشر به بلفظ " آخر " وهذا لا یناسب كونه نظير روح القدس لانحصاره في واحد، بخلاف الأنبياء فإنهم یجئون واحدا بعد الآخر.

ب: إنه نعته بقوله: " لیمكث معكم إلى الأبد " وهذا یناسب نبوة النبي الخاتم التي لا تنسخ.

ج: قوله: " وأما المعزي روح القدس الذي سيرسله الخ " یناسب أن يكون المبشر به نبيا يأتي بعد فترة من رسالة النبي السابق بعد أن تصیر الشريعة السابقة على وشك الاضمحلال والاندثار، فیأتي النبي اللاحق یدكر بالمنسي، وأما لو كان المراد هو روح القدس فقد نزل على الحواريين بعد خمسين يوما من فقد المسيح، أفیظن بالحواريين نسيان تعاليم المسيح في هذه المدة اليسيرة؟

قوله: " لأنه إن لم أنطلق الخ " یناسب أن يكون المبشر به نبيا حيث علق مجيئه بذهابه، وذلك لامتناع سيادة شريعتين مختلفتين على أمة واحدة، وأما روح القدس فإنه حسب تصريح إنجيل متى ولوقا نزل على الحواريين عندما بعثهم المسيح للتبشير والتبليغ. (١)

١. لاحظ إنجيل متى: الإصحاح ١٠، الجملة الأولى وما بعدها، وإنجيل لوقا: الإصحاح ١٠، الجملة ١١.

د: قوله: " و متى جاء ذاك، روح الحق الخ " يناسب مع كون المبشر به نبيا خاتما، صاحب شريعة متكاملة لا يتكلم إلا بما يوحي إليه، وهذه كلها صفات الرسول الأكرم ص.

فجميع هذه القرائن تشهد بوضوح على أن المراد من " المعزي " المبشر به، هو لنبي الأكرم لا روح القدس، وهناك قرائن أخرى ذكرها المحققون من المسلمين تركنا ذكرها لغرض الاختصار. (١) وجدير بالذكر أن الإمام علي بن موسى الرضا (عليهما السلام) احتج على الجاثليق النصراني، ورأس الجالوت اليهودي بما ورد في العهدين من البشارة بالنبي الخاتم وأتمته. (٢)

-
١. راجع أنيس الأعلام في نصره الإسلام: ٥ / ١٣٩ - ١٧٢، كان مؤلفه قسيسا نصرانيا تشرف بالإسلام ولقب ب " فخر الإسلام " توفي سنة ١٣٣٠ هـ.
٢. راجع التوحيد للصدوق: ٤٢٠ - ٤٢٥، الباب ٦٥.

الفصل الثاني
القرائن الدالة على نبوة
الرسول الأعظم

من الطرق التي يستكشف بها صدق دعوى مدعي النبوة، هي الفحص عن القرائن والشواهد الداخلية والخارجية، وقد ذكرنا في النبوة العامة إن قيصر الروم هو أول من اعتمد هذا الأسلوب، وأصول هذه القرائن في المقام عبارة عن الأمور التالية:

ألف. سيرته النفسية والخلقية قبل الدعوة

كفى في إشراق سيرته (صلى الله عليه وآله وسلم) قبل النبوة إنه كان يدعى " الأمين " وكان محل ثقة واعتماد العرب في فض نزاعاتهم، فالتاريخ يروي أنه لولا حنكة الرسول في حادثة وقعت بين العرب في مكة، وإجماعهم على قبول قضائه، لسالت دماؤهم وهلكت نفوسهم، وذلك أنهم لما بلغوا في بناء الكعبة - التي هدمها السيل - موضع الركن، اختصموا في وضع الحجر الأسود مكانه، كل قبيلة تريد أن ترفعه إلى موضعه دون

الأخرى، حتى تخالفوا واستعدوا للقتال، فمكثت قريش على ذلك أربع ليال أو خمسا، تفكر في مخلص من هذه الورطة.
ثم إن أبا أمية بن المغيرة، الذي كان أسن قريش كلها، اقترح عليهم اقتراحا، فقال: يا قريش، اجعلوا بينكم فيما تختلفون فيه، أول من يدخل من باب هذا المسجد، يقضي بينكم فيه، ففعلوا، فكان أول داخل عليهم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فلما رأوه قالوا: " هذا الأمين رضينا، هذا محمد " فلما انتهى إليهم وأخبروه الخبر قال ص: هلم ثوبا، فأتي به فأخذ الركن، فوضعه فيه بيده، ثم قال:
لتأخذ كل قبيلة بناحية من الثوب، ثم ارفعوه جميعا، ففعلوا، حتى إذا بلغوا به موضعه وضعه هو بيده، ثم بنوا عليه كما أرادوا " . (١)
ب. الظروف التي فيها نشأ وادعى النبوة
الصورة العامة التي يمكن رسمها عن العرب الجاهليين، إنه كان مجتمعا غارقا إلى آذانه في عبادة الحجارة والأوثان، والفساد الذريع في الأخلاق، يظهر في شيوع القمار والزنا، وواد البنات، وأكل الميتة، وشرب الدم، والغارات الثأرية، وغير ذلك من التقاليد والأعمال السيئة التي نقلها المؤرخون ولا حاجة للتفصيل.
والنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) وليد هذه البيئة المتدهورة، نشأ وترعرع فيها، وقضى أربعين عاما بينهم، فإذا به قد بعث بأصول وآداب ومعارف، تضاد ما كان سائدا في تلك البيئة، فلو كان هو في تعاليمه مستمدا من بيئته، لكان قد تأثر بها ولو في بعض هذه التقاليد.

١. السيرة النبوية لابن هشام: ١ / ١٩٢ - ١٩٩، الكافي للكليني: ٤ / ٢١٧ - ٢١٨.

ج. المفاهيم التي تبناها ودعا إليها
جاء الرسول الأعظم بمفاهيم راقية في جميع شؤون الحياة البشرية،
ففي مجال المبدأ والمعاد دعا إلى التوحيد، ونبذ الوثنية وتنزيهه سبحانه
عن كل نقص وعيب، وقرر أن الموت ليس بمعنى ختم الحياة، وإنما هو
نافذة للحياة الأبدية، وأين هذا من مفاهيم الشرك والوثنية التي كانت سائدة
في ذلك الزمن، وقولهم كما حكاها الله تعالى:

(ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر). (١)
وفي حقل الأخلاق والتعاون والتآلف الاجتماعي، زرع في محيط
البغضاء والحقد بذور المحبة والمؤاساة، وجعل أبناء المجتمع الواحد
إخوة في الدين وقال:

(إنما المؤمنون إخوة). (٢)
وأرسى أركان الإحسان والعدالة الاجتماعية، وحذر عن الفواحش
والبغي والعدوان، وأين هذا من الممارسات الأخلاقية القبيحة الرائجة بين
العرب في تلك الظروف؟

وفي الحقل الاقتصادي، جاء بأصول ومفاهيم بنى عليها بنيانا محكما
من التشريعات الاقتصادية في مختلف أبواب المعاملات، فمن ذلك أنه
نادى بحرمة الربا الذي كان الشغل الشاغل في الجزيرة العربية.
وإلى هذا أشار جعفر بن أبي طالب في مقالة ألقاها إلى ملك الحبشة
فقال:

" أيها الملك بعث الله فينا نبيا أمرنا بخلع الأنداد وترك الاستقسام
بالأزلام، وأمرنا بالصلاة والزكاة والعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى ونهانا
عن الفحشاء والمنكر والبغي ". (٣)

١. الجاثية: ٢٤.

٢. الحجرات: ١٠.

٣. مجمع البيان: ٣ - ٤ / ٢٣٤.

د. الأساليب التي اعتمدها في نشر دعوته
إن منطق النبي الأكرم ومسلكه - كغيره من الأنبياء - هو شق الطريق
على نهج الصدق والعدل والتحرز عن التذرع بوسائل غير حقة حتى لو
كانت مفيدة ونافعة لأهدافه الشخصية، بل كان يناهضها ليستقيم الناس على
جادة الواقع والحق.

هـ. أثر رسالته في تغيير البيئة التي ظهر فيها
إن الإمام العابر بأحوال العرب في شبه الجزيرة العربية، يكفي في
إثبات أن الثورة العارمة على التقاليد والعادات السائدة هناك آنذاك، في
مدة لا تزيد على ثلاث وعشرين سنة وصنع أمة متحضرة منها، في هذه
البرهة الوجيزة من الزمن، أمر يستحيل تحقيقه عن طريق الأسباب العادية
والأساليب المتعارفة، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن وراء هذه
الثورة، إمدادات غيبية، نصرت الثائر في جميع مواقفه ومقاصده.
وهذا الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) يصف وضع العرب
الجاهليين في بعض خطبه ويقول:

" وأنتم معشر العرب على شر دين وفي شر دار... تسفكون دماءكم
وتقطعون أرحامكم، الأصنام فيكم منصوبة، والآثام بكم معصوبة ". (١)
فهذه الأمة على هذه الحال وهذه الأوصاف، تحولت إلى أمة عالمة
أرست قواعد الحضارة الإنسانية في مدة قصيرة، ولم يتحقق ذلك إلا في

١. نهج البلاغة: الخطبة ٢٦.

ظل العنايةات الإلهية والإمدادات الغيبية، وإلى هذا أشارت قرّة عين الرسول
الزهراء البتول (عليها السلام) في خطبة ألقته بعد رحلة أبيها في مسجد
المدينة حيث قالت:

" ابتعثه الله إتماماً لأمره، وعزيمة على إمضاء حكمه، وإنفاذاً لمقادير
حتمه، فرأى الأمم فرقا في أديانها، عكفا على نيرانها، عابدة لأوثانها، منكرة
لله مع عرفانها، فأنازل الله بمحمد (صلى الله عليه وآله وسلم) ظلمها
وكشف عن القلوب بهمها، وجلى عن الأبصار غممها، وقام في الناس
بالهداية، فأنقذهم من الغواية، وبصرهم من العماية، وهداهم إلى الدين
القوميم، ودعاهم إلى الطريق المستقيم ". (١)

هذه دراسة إجمالية للدعوة المحمدية، وتبيين القرائن الموجودة
فيها، والكل يشهد على أن الداعي كان صادقاً في دعوته، محققاً في نبوته،
وهذا الطريق قابل للبسطة والإسهاب ففي وسع المحققين في الحياة النبوية،
أن يشقوا هذا الطريق بشكل مسهب، حتى يتجلى صدق دعوته تجلي
الشمس في رائعة النهار.

١. الإحتجاج للطبرسي: ٩٩، ط نشر المرتضى، مشهد.

الفصل الثالث

الإعجاز البياني للقرآن الكريم

قد ضبط التاريخ أنه كانت لنبي الإسلام معاجز كثيرة في مواقف حاسمة غير أنه كان يركز على معجزته الخالدة وهي القرآن الكريم، ونحن نقتصر بالبحث عن هذه المعجزة الخالدة فنقول:

إن الحكمة الإلهية اقتضت أن يكون الدين الخالد مقرونا بالمعجزة الخالدة حتى تتم الحجة على جميع الأجيال والقرون إلى أن تقوم الساعة: (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل). (١)

بل تكون

(لله الحجة البالغة). (٢)

على الناس في كل زمان ومكان.

إن للقرآن في مجالي اللفظ والمعنى كيفية خاصة يمتاز بها عن كل

١. النساء: ٦٥.

٢. الأنعام: ١٤٩.

كلام سواه، سواء أصدر من أعظم الفصحاء والبلغاء أو من غيرهم، وهذا هو الذي لمسه العرب المعاصرون لعصر الرسالة، ونحن نعيش في بدايات القرن الخامس عشر من هجرة النبي، وندعي أن القرآن لم يزل معجزا إلى الآن، وأنه أرقى من أن يعارض أو يبارى ويؤتى بمثله أبدا، غير أن لإثباته مسلكين:

الأول: المراجعة إلى أهل الخبرة ممن يعدون من صميم أهل اللغة العربية.

الثاني: التعرف عليه بالمباشرة والتحليل.

ونحن نكتفي بالمسلك الأول هنا لغرض الاختصار، فنقول:

اعتراف بلغاء العرب بإعجاز القرآن البياني

إن ما نركز البحث عليه في المقام راجع إلى الإعجاز البياني للقرآن الذي كان هو محور الإعجاز في عصر النزول وعند فصحاء الجزيرة وبلغائهم. إن التاريخ قد ضبط اعتراف مجموعة كبيرة من فصحاء العرب بهذا الأمر نشير إلى نماذج منها:

ألف. الوليد بن المغيرة

كان الوليد بن المغيرة شيخا كبيرا ومن حكام العرب يتحاكمون إليه في أمورهم وينشدونه الأشعار، فما اختاره من الشعر كان مقدا مختارا، يروي التاريخ أنه سمع آيات من القرآن عندما كان يتلوها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) (١) ولما سمع ذلك قام حتى أتى مجلس قومه بني مخزوم فقال:

١. وهي ست آيات من أول سورة المؤمن، من قوله تعالى (حم) * تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم) إلى قوله: (أنهم أصحاب النار).

" والله لقد سمعت من محمد أنفا كلاما ما هو من كلام الإنس ولا من كلام الجن، وأن له لحلاوة، وأن عليه لطلاوة، وأن أعلاه لمثمر، وأن أسفله لمغدق، وأنه ليعلو وما يعلى عليه ". (١)

ب. عتبة بن ربيعة

سمع عتبة بن ربيعة آيات من الذكر الحكيم تلاها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عليه (٢) فرجع إلى أصحابه وقال لهم: "إني قد سمعت قولاً والله ما سمعت مثله قط، والله ما هو بالشعر، ولا بالسحر، ولا بالكهانة... فوالله ليكونن لقوله الذي سمعت منه نبأ عظيم ". (٣)

ج. ثلاثة من بلغاء قريش

يحكي لنا القرآن أن المشركين تواصلوا بترك سماع القرآن والإلغاء عند قراءته في قوله:

(وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون). (٤) ومع ذلك فأولئك الذين كانوا مبدأ لردع الشباب عن سماع القرآن قد نقضوا عهدهم لشدة التذاذهم من سماعه، فهؤلاء ثلاثة من بلغاء قريش

١. مجمع البيان: ٩ - ١٠ / ٣٨٧.

٢. وهي سبع وثلاثون آية من سورة فصلت.

٣. السيرة النبوية لابن هشام: ١ / ٢٩٣ - ٢٩٤، والقصة طويلة ذكرنا موضع الحاجة منها.

٤. فصلت: ٢٦.

وأشرفهم وهم: أبو سفيان بن حرب، وأبو جهل بن هشام، والأحنس بن شريق، خرجوا ليلة ليستمعوا كلام رسول الله ص وهو يصلي من الليل في بيته، فأخذ كل رجل منهم مجلسا يستمع فيه، وكل لا يعلم بمكان صاحبه، فباتوا يستمعون له حتى إذا طلع الفجر، تفرقوا، فجمعهم الطريق فتلاقوا وقال بعضهم لبعض:

" لا تعودوا، فلو رآكم بعض سفهائكم لأوقعتم في نفسه شيئا، ثم انصرفوا ". (١)

ولكن عادوا في ليلتين أخرتين بمثل ذلك. وما هذا إلا لأن القرآن كان كلاما خلابا لعدوابة ألفاظه وبلاغة معانيه، رائعا في نظمه وأسلوبه، ولم يكن له نظير في أوساطهم.

د. الطفيل بن عمر الدوسي

من الحبائل التي سلكها أعداء النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لصد تأثير القرآن، منع شخصيات المشركين من لقاء الرسول ومن تلك الشخصيات الطفيل، وكان رجلا شريفا شاعرا لبيبا، فقد قدم مكة ورسول الله بها فمشى إليه رجال من قريش وخوفوه من سماع كلام النبي وبالغوا في ذلك، يقول الطفيل: فوالله ما زالوا بي حتى أجمعت أن لا أسمع منه شيئا ولا أكلمه، حتى حشوت في أذني حين غدوت إلى المسجد كرسفا... فغدوت إلى المسجد، فإذا رسول الله قائم يصلي عند الكعبة، فقمته منه قريبا فأبى الله إلا أن يسمعني بعض قوله فسمعت كلاما حسنا، فقلت في نفسي واثكل أمي، والله إني لرجل لبيب، شاعر، ما يخفى علي الحسن من القبيح، فما يمنعني أن أسمع من هذا الرجل، فإن كان الذي يأتي به حسنا

١. السيرة النبوية: ١ / ٣١٥.

قبلته وإن كان قبيحا تركته، فمكثت حتى انصرف رسول الله إلى بيته، فاتبته، حتى إذا دخل بيته دخلت عليه فقلت: " يا محمد إن قومك قد قالوا لي كذا وكذا، فوالله ما برحوا يخوفوني أمرك حتى سددت أذني بكرسف، لئلا أسمع قولك، ثم أبى الله إلا أن يسمعني قولك فسمعته قولاً حسناً، فأعرض علي أمرك. قال: فعرض علي رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لإسلام وتلا علي القرآن، فلا والله ما سمعت قولاً قط أحسن منه، ولا أمراً أعدل منه، فأسلمت وشهدت شهادة الحق ". (١)

٥. القرآن وأسلوبه المعجز

الأساليب السائدة في كلام العرب عصر نزول القرآن، كانت تتردد بين الأساليب التالية:

١. أسلوب المحاورة وهو الذي كان متداولاً في المكالمات اليومية ولم يكن مختصاً بطائفة منهم.

٢. أسلوب الخطابة وهو الأسلوب الرائج بين خطباء العرب وبلغائهم، منها ما ألقاه قس بن ساعدة في سوق عكاظ وقال: " أيها الناس اسمعوا وعوا، من عاش مات، ومن مات فات، وكل ما هو آت آت، ليل داج، ونهار ساج، وسماء ذات أبراج، ونجوم تزهري، وبحار تزخر، وجبال مرساة، وأرض مدحاة، وأنهار مجرأة، إن في السماء لخبراً، وإن في الأرض لغيراً، ما بال الناس يذهبون ولا يرجعون، أرضوا فأقاموا، أم تركوا فناموا؟ (٢)

١. السيرة النبوية: ١ / ٣٨٢ - ٣٨٣.

٢. صبح الأعشى للقلقشندي: ١ / ٢١٢، إعجاز القرآن لعبد القاهر الجرجاني: ١٢٤، البيان والتبيين للجاحظ: ١ / ١٦٨.

ويرى هذا الأسلوب في خطب النبي وعلي (عليهما السلام) في مواقف مختلفة.

٣. أسلوب الشعر، وهو الأسلوب المعروف المبني على البحور المعروفة في العروض.

٤. أسلوب السجع المتكلف، وهو كان يتداوله الكهنة والعرافون. لكن القرآن جاء بصورة من صور الكلام على وجه لم تعرفه العرب، وخالف بأسلوبه العجيب أساليبهم الدارجة ومناهج نظمهم ونثرهم، إن الأسلوب القرآني الذي تفرد به، كان أبين وجه من وجوه الإعجاز في نظر الباحثين عن إعجازه، وقد ركز القاضي الباقلاني عليه وحصر وجه إعجازه فيه، وقال:

" وجه إعجازه ما فيه من النظم والتأليف والترصيف، وإنه خارج عن وجه النظم المعتاد في كلام العرب ومبائن لأساليب خطاباتهم، ولهذا لم يمكنهم معارضته ". (١)

ومما يدل على أن القرآن ليس كلام النبي الأعظم هو وجود البون الشاسع بين أسلوب القرآن وأسلوب الحديث النبوي، فمن قارن آية من القرآن الكريم مع الأحاديث القطعية الصادرة منه (صلى الله عليه وآله وسلم) حس بمدى التفاوت بين الأسلوبين، وهذا يدل على أن القرآن نزل من عالم آخر على ضمير النبي، بينما الحديث الذي تكلم به النبي من إنشاء نفسه.

مثلا يقول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) في وصف الغفلة عن الآخرة:

" وكأن الموت فيها على غيرنا كتب، وكأن الحق فيها على غيرنا وجب، وكأن الذي نشيع من الأموات سفر، عما قليل إلينا يرجعون ". هذا أسلوب الحديث في هذا المجال، وأما أسلوب القرآن فهو هكذا:

١. الإتقان في علوم القرآن للسيوطي: ٤ / ٨.

(وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون). (١)

وهناك نوع آخر من المقارنة يتجلى فيها التفاوت بوضوح بين الأسلوبين وهو ملاحظة خطب الرسول الأعظم عندما يخطب ويعظ الناس بأفصح العبارات وأبلغها، ثم يستشهد في ثنايا كلامه بأي من الذكر الحكيم، فعندها يلمس البون الشاسع بين الأسلوبين.

خطب النبي الأكرم يوم فتح مكة في المسجد الحرام فقال: " يا معشر قريش إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالآباء، الناس من آدم وآدم خلق من تراب:

(أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم) (٢) . " (٣)

١. العنكبوت: ٦٤.

٢. الحجرات: ١٣.

٣. السيرة النبوية لابن هشام: ٣ / ٢٧٣، تاريخ الطبري: ٣ / ١٢٠.

الفصل الرابع نقد مذهب الصرفة

الرأي السائد بين المسلمين في إعجاز القرآن هو كونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة مع ما له من النظم الفريد والأسلوب البديع. وهناك مذهب آخر نجم في القرن الثالث اشتهر بمذهب الصرفة وإليه ذهب جماعة من المتكلمين، وأقدم من نسب إليه هذا القول أبو إسحاق النظام، وتبعه أبو إسحاق النصيبي، وعباد بن سليمان الصيمري، وهشام بن عمرو الفوطي وغيرهم من المعتزلة، واختاره من الإمامية الشيخ المفيد في "أوائل المقالات" وإن حكى عنه غيره، والسيد المرتضى في رسالة أسماها بـ "الموضح عن جهة إعجاز القرآن" والشيخ الطوسي في شرحه لجمل السيد، وإن رجع عنه في كتابه "الإقتصاد" وابن سنان الخفاجي (المتوفى ٤٦٤ هـ) في كتابه "سر الفصاحة".

وحاصل هذا المذهب هو أنه ليس الإتيان بمثل القرآن من حيث الفصاحة والبلاغة وروعة النظم وبداعة الأسلوب خارجا عن طوق القدرة البشرية، وإنما العجز والهزيمة في حلبة المبارزة لأمر آخر وهو حيلولته سبحانه بينهم وبين الإتيان بمثله، فالله سبحانه لأجل إثبات التحدي، حال

بين فصحاء العرب وبلغائهم وبين الإتيان بمثله. وقد أورد عليها وجوه من النقاش والإشكال نكتفي بذكر ثلاثة منها: الأول: إن المتبادر من آيات التحدي أن القرآن في ذاته متعال، حائز أرقى الميزات وكمال المعجزات حتى يصح أن يقال في حقه بأنه: (لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) (١). (٢)

الثاني: لو كان عجز العرب عن المقابلة لطارئ مباغت أبطل قواهم البيانية، لأثر عنهم أنهم حاولوا المعارضة ففوجئوا بما ليس في حسابهم، ولكان ذلك مثار عجب لهم، ولأعلنوا ذلك في الناس، ليلتمسوا العذر لأنفسهم وليقللوا من شأن القرآن في ذاته. (٣)

الثالث: لو كان الوجه في إعجاز القرآن هو الصرفة كما زعموا، لما كانوا مستعظمين لفصاحة القرآن، ولما ظهر منهم التعجب لبلاغته وحسن فصاحته كما أثر عن الوليد بن المغيرة، فإن المعلوم من حال كل بليغ فصيح سمع القرآن يتلى عليه، إنه يدهش عقله ويحير لبه وما ذاك إلا لما قرع مسامعهم من لطيف التأليف وحسن مواضع التصريف في كل موعظة وحكاية كل قصة، فلو كان كما زعمه أهل الصرفة لم يكن للتعجب من فصاحته وجه، فلما علمنا بالضرورة إعجابهم بالبلاغة، دل على فساد هذه المقالة. (٤)

-
١. الإسراء: ٨٨.
 ٢. أنظر بيان إعجاز القرآن: ٢١.
 ٣. لاحظ مناهل العرفان في علوم القرآن للزرقاني: ٢ / ٣١٤.
 ٤. الطراز: ٣ / ٣٩٣ - ٣٩٤، وهناك مناقشات أخرى على نظرية الصرفة مذكورة في الإلهيات: ٢ / ٣٢٧ - ٣٣٢.

ولأجل وهن هذه النظرية، صار السائد بين المسلمين عامة وأكابر الشيعة خاصة، كون القرآن معجزاً من حيث الفصاحة العليا والبلاغة القصوى والأسلوب البديع، وزيادة في إيضاح الحال نورد ما ذكره الشيخ الطبرسي المتوفى (٥٤٨ هـ) في تفسير الآية ٨٨ من سورة الإسراء: (قل لئن اجتمعت الإنس والجن والآية).
قال:

" المراد أنه لئن اجتمعت الجن والإنس متعاونين متعاضدين، على أن يأتوا بمثل هذا القرآن في فصاحته وبلاغته ونظمه على الوجوه التي هو عليها من كونه في الطبقة العليا من البلاغة، والدرجة القصوى من حسن النظم وجودة المعاني وتهذيب العبارة والخلو من التناقض، واللفظ المسخوط، والمعنى المدخول على حد يشكل على السامعين ما بينهما من التفاوت، لعجزوا عن ذلك ولم يأتوا بمثله: (ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً) أي معينا على ذلك مثلما يتعاون الشعراء على بيت شعر ". (١)

١. مجمع البيان: ٥ - ٦ / ٤٣٨.

الفصل الخامس

إعجاز القرآن من جهات أخرى

قد تعرفت على الإعجاز البياني للقرآن الكريم، غير أن له جهات أخرى من الإعجاز لا يختص فهمها بمن كان عارفا باللغة العربية وواقفا على فنون البلاغة في الكلام، وهذه العمومية في الإعجاز هي التي يدل عليها قوله تعالى:

(قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن

لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا). (١)

فلو كان التحدي ببلاغة بيان القرآن وجزالة أسلوبه فقط لم يتعد

التحدي العرب العرباء، وقد قرع بالآية أسماع الإنس والجن، فإطلاق التحدي على الثقليين ليس إلا في جميع ما يمكن فيه التفاضل في الصفات، فالقرآن آية للبليغ في بلاغته وفصاحته، وللحكيم في حكمته، وللعالم في علمه، وللمقننين في تقنينهم، وللسياسيين في سياستهم، ولجميع العالمين فيما لا ينالونه جميعا كالغيب وعدم الاختلاف في الحكم والعلم والبيان، وإليك فيما يلي بيان تلك الجهات:

١. الإسراء: ٨٨.

١. عدم التناقض والاختلاف
مما تحدى به القرآن هو عدم وجود التناقض والاختلاف في آياته
حيث قال:
(أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا). (١)
توضيح ذلك:
أن الإنسان جبل على التحول والتكامل، فهو يرى نفسه في كل يوم
أعقل من سابقه وأن ما صنعه اليوم أكمل وأجمل مما أتى به الأمس، وهناك
كلمة قيمة للكاتب الكبير عماد الدين أبي محمد بن حامد الإصفهاني
(المتوفى ٥٩٧ هـ) يقول فيها:
" إنني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتابا في يومه، إلا قال في غده لو غير
هذا لكان أحسن، ولو زيد كذا لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل
ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء
النقص على جملة البشر " هذا من جانب.
ومن جانب آخر، أن القرآن نزل نجوما في مدة تقرب من ثلاث و
عشرين سنة في فترات مختلفة وأحوال متفاوتة من ليل ونهار، وحضر
وسفر، وحرب وسلم وضراء وسراء وشدة ورخاء، ومن المعلوم أن هذه
الأحوال تؤثر في الفكر والتعقل.
ومن جانب ثالث، أن القرآن قد تعرض لمختلف الشؤون وتوسع فيها
أحسن التوسع، فبحث في الإلهيات والأخلاقيات والسياسيات
والتشريعات والقصص وغير ذلك، مما يرجع إلى الخالق والإنسان
والموجودات العلوية والسفلية.

١. النساء: ٨٢.

ومع ذلك كله لا تجد فيه تناقضا واختلافا، أو شيئا متباعدا عند العقل والعقلاء،

بل ينعطف آخره على أوله، وترجع تفاصيله وفروعه إلى أصوله و عروقه، إن مثل هذا الكتاب، يقضي الشعور الحي في حقه أن المتكلم به ليس ممن يحكم فيه مرور الأيام ويتأثر بالظروف والأحوال، فلا يكون إلا كلاما إلهيا ووحيا سماويا.

ثم إن كلمة (كثيرا) وصف توضيحي لا احترازي، والمعنى: لو كان من غير الله لوجدوا فيه اختلافا، وكان ذلك الاختلاف كثيرا على حد الاختلاف الكثير الذي يوجد في كل ما هو من عند غير الله، ولا تهدف الآية إلى أن المرتفع عن القرآن هو الاختلاف الكثير دون اليسير. (١)
٢. الإخبار عن الغيب

إن في القرآن إخبارا عن شؤون البشر في مستقبل أدواره وأطواره، وإخبارا بملاحم وفتن وأحداث ستقع في مستقبل الزمن، وهذا الإخبار إن دل على شيء فإنما يدل على كون القرآن كتابا سماويا أوحاه سبحانه إلى أحد سفرائه الذين ارتضاهم من البشر، لأنه أخبر عن حوادث كان التكهن والفراسة يقتضيان خلافها، مع أنه صدق في جميع أخباره، ولا يمكن حملها على ما يحدث بالمصادفة، أو على كونها على غرار أخبار الكهنة والعرافين والمنجمين، فإن دأبهم هو التعبير عن أحداث المستقبل برموز وكنيات حتى لا يظهر كذبهم عند التخلف، وهذا بخلاف أخبار القرآن فإنه ينطق عن الأحداث بحماس ومنطق قاطع، وإليك الأمثلة:

١. لاحظ الميزان للسيد العلامة الطباطبائي (قدس سره): ٥ / ٢٠.

ألف. التنبؤ بعجز البشر عن معارضة القرآن: قال سبحانه:
(قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن
لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا). (١)
وقال أيضا:

(وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا
شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين* فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا...). (٢)
ترى في هذه الآيات التنبؤ الواثق بعجز الجن والإنس عن معارضة
القرآن عجزا أبديا، وقد صدق هذا التنبؤ إلى الحال، فعلى أي مصدر اعتمد
النبي في هذا التحدي غير الإيحاء إليه من جانبه تعالى؟

ب. التنبؤ بانتصار الروم على الفرس: قال سبحانه:
(ألم* غلبت الروم* في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون* في
بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون). (٣)
ينقل التاريخ أن دولة الروم - وكانت دولة مسيحية - انهزمت أمام
دولة الفرس - وهي وثنية - بعد حروب طاحنة بينهما سنة ٦١٤ م، فاغتم
المسلمون لكونها هزيمة لدولة إلهية أمام دولة وثنية وفرح المشركون،
وقالوا للمسلمين بشماتة: إن الروم يشهدون أنهم أهل كتاب وقد غلبهم

١. الإسراء: ٨٨.

٢. البقرة: ٢٣ - ٢٤.

٣. الروم: ١ - ٤.

المجوس، وأنتم تزعمون أنكم ستغلبوننا بالكتاب الذي أنزل عليكم
فسنغلبكم كما غلبت الفرس الروم.

فعند ذلك نزلت هذه الآيات الكريمات تنبئ بأن هزيمة الروم هذه
سيعقبها انتصار لهم في بضع سنين، وهي مدة تتراوح بين ثلاث سنوات
وتسع، تنبؤ بذلك، وكانت المقدمات والأسباب على خلافه، لأن الحروب
الطاحنة أنهكت الدولة الرومانية حتى غزيت في عقر دارها كما يدل عليه
قوله: (في أدنى الأرض)، ولأن دولة الفرس كانت دولة قوية منيعة، وزادها
الانتصار الأخير قوة ومنعة، ولكن الله تعالى أنجز وعده وحقق تنبؤ القرآن
في بضع سنين، فانتصر الروم سنة ٦٢٢ م.

ج. التنبؤ بالقضاء على العدو قبل لقاءه: قال سبحانه:

(وإذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم وتودون أن غير ذات
الشوكة تكون لكم ويريد الله أن يحق الحق بكلماته ويقطع دابر
الكافرين). (١)

نزلت الآية قبل لقاء المسلمين العدو في ساحة المعركة، فأخبر النبي
عن هزيمة المشركين، واستئصال شأفتهم، ومحق قوتهم كما يدل عليه
قوله:

(ويقطع دابر الكافرين).

د. التنبؤ بكثرة الذرية: قال سبحانه:

(إنا أعطيناك الكوثر).

الكوثر هو الخير الكثير والمراد هنا بقريظة قوله: (إن شأنك هو الأبر)
كثرة ذريته (صلى الله عليه وآله وسلم) فالمعنى أن الله تعالى يعطي نبيه
نسلا يبقون على مر الزمان.

قال الرازي:

" فانظر كم قتل من أهل البيت، ثم العالم ممتلئ منهم ولم يبق من بني أمية أحد يعاب به، ثم انظر كم كان فيهم من الأكابر من العلماء كالباقر والصادق والكاظم والرضا والنفس الزكية وأمثالهم ". (١)

هذه نماذج من تنبؤات الذكر الحكيم، وهناك تنبؤات أخرى لم نذكرها لرعاية الاختصار. (٢)

٣. الإخبار عن القوانين الكونية

لا شك أن الهدف الأعلى للقرآن الكريم هو الهداية، لكنه ربما يتوقف على إظهار عظمة الكون والقوانين السائدة عليه، ولأجل ذلك نرى أن القرآن أشار إلى بعض تلك القوانين التي كانت مجهولة للبشر في عصر الرسالة، وإنما اهتدى إليها العلماء بعد قرون متطاولة، وهذا في الحقيقة نوع من الإخبار من الغيب، وإليك نماذج من ذلك:

ألف. الجاذبية العامة: يقول سبحانه:

(الله الذي رفع السماوات بغير عمد ترونها). (٣)

إن الآية تثبت للسماوات عمدا غير مرئية، فإذا كانت الجاذبية العامة عمدا تمسك السماوات - حسب ما اكتشفه نيوتن وهو من القوانين العلمية المسلمة عند العلماء الطبيعيين - فتكون الآية ناظرة إلى تلك القوة وإنما

١. مفاتيح الغيب: ٨ / ٤٩٨، ط مصر.

٢. لاحظ مفاهيم القرآن لشيخنا الأستاذ السبحاني - مد ظله -: ٣ / ٣٧٧ - ٥٣٤.

٣. الرعد: ٢.

جاء القرآن بتعبير عام حتى يفهمه الإنسان في القرون الغابرة والحاضرة، وقد روى الصدوق عن أبيه عن الحسين بن خالد عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال: قلت له:

أخبرني عن قول الله تعالى (رفع السماوات بغير عمد ترونها)؟ فقال:

" سبحان الله، أليس يقول: (بغير عمد ترونها)؟! "

فقلت: بلى، فقال:

" ثم عمد ولكن لا ترى " . (١)

ب. حركة الأرض: يشير القرآن إلى حركة الأرض بقوله تعالى: (وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي

أتقن كل شيء إنه خبير بما تفعلون). (٢)

وقد خص بعض المفسرين الآية بيوم القيامة، لأن الآية السابقة عليها راجعة إليها، غير أن هناك قرائن تدل على أن الآية ناظرة إلى نظام الدنيا وهي أن القيامة يوم كشف الحقائق وحصول الأذعان واليقين فلا يناسب قوله:

(تحسبها جامدة).

وأيضاً إن في القيامة تبدل الأرض غير الأرض، والآية ناظرة إلى الوضع الموجود في الجبال، ويشعر بذلك كلمة الصنع في قوله:

(صنع الله الذي أتقن كل شيء).

وأيضاً إن الظاهر من قوله:

١. البرهان في تفسير القرآن للعلامة السيد هاشم البحراني: ٢ / ٢٧٨.

٢. النمل: ٨٨.

(إنه خبير بما تفعلون).

هو ما يفعله الإنسان في حياته الدنيا، فوحدة السياق في الأفعال المستعملة في الآية أعني " ترى "، " تحسبها "، " تمر " و " تفعلون " قرينة على أن المقصود حركة الجبال في هذا النظام الموجود، وبما أن الجبال راسخة في الأرض فحركتها تلازم حركة الأرض، وتخصيصها بالذكر لبيان عظمة قدرته تعالى على حركة هذه الأشياء العظيمة الثقيلة كالسحاب، وتشبيه حركتها بالسحاب لبيان أن حركة الأرض دائمة أولاً، وأنها متحققة بهدوء وطمأنينة ثانياً.

ج. دور الجبال في ثبات الأرض:

القرآن الكريم يبحث عن أسرار الجبال وفوائدها في آيات شتى، منها أنها حافظة لقطعات القشرة الأرضية، تقيها من التفرق والتبعثر، كما أن الأوتاد والمسامير تمنع القطعات الخشبية عن الانفصال، يقول سبحانه: (وألقى في الأرض رواسي أن تُميد بكم وأنهارا وسبلا لعلكم تهتدون). (١)

إلى غير ذلك من الآيات، هذا وأساتذة الفيزياء والتضاريس الأرضية يفسرون كون الجبال أوتادا للأرض بشكل علمي خاص، لا يقف عليه إلا المتخصص في تلك العلوم والمطلع على قواعدها. (٢) وفي الختام نؤكد على ما أشرنا إليه في صدر البحث من أن المقصود الأعلى للقرآن هو الهداية والتزكية وليس من شأنه تبين قضايا العلوم

١. النحل: ١٥.

٢. راجع في ذلك تفسير سورة الرعد لشيخنا الأستاذ - دام ظله - " قرآن وأسرار آفرينش " (فارسي).

الطبيعية ونحوها وإنما يتعرض لذلك أحيانا لأجل الاهتداء إلى المعارف الإلهية، وعلى ذلك فلا يصح لنا الإكثار في هذا النوع من الإعجاز وتطبيق الآيات القرآنية على معطيات العلوم حتى وإن لم يكن ظاهرا فيها، بل يجب أن يعتمد في تفسيرها على نفس الكتاب أو الأثر المعتبر من صاحب الشريعة ومن جعلهم قرناء الكتاب وأعداله - صلوات الله عليه وعليهم أجمعين - .

٤ . الجامعية في التشريع

إن التشريع القرآني شامل لجميع النواحي الحيوية في حياة البشر يرفع بها حاجة الإنسان في جميع المجالات من الاعتقاد، والأخلاق والسياسة والاقتصاد وغيرها، أن نفس وجود تلك القوانين في جميع تلك الجوانب، معجزة كبرى لا تقوم بها الطاقة البشرية واللجان الحقوقية، خصوصا مع اتصافها بمرونة خاصة تتجامع كل الحضارات والمجتمعات البدائية والصناعية المتطورة، يقول الإمام الباقر (عليه السلام) في هذا المجال:

" إن الله تعالى لم يدع شيئا تحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه وبينه لرسوله، وجعل لكل شئ حدا، وجعل عليه دليلا يدل عليه " . (١)

والدليل الواضح على ذلك أن المسلمين عندما بسطوا ظلال دولتهم على أكثر من نصف المعمورة، وأمم الأرض كانت مختلفة في جانب العادات والوقائع والأحداث، رفعوا - رغم ذلك - صرح الحضارة الإسلامية وأداروا المجتمع الإسلامي طيلة قرون في ظل الكتاب والسنة من غير أن يستعينوا بتشريعات أجنبية، وسنرجع إلى هذا البحث عند الكلام حول الخاتمية.

١ . الكافي: ١ / ٥٩ .

٥. أمية حامل الرسالة
إن صحائف تاريخ حامل الرسالة أوضح دليل على أنه لم يدخل
مدرسة، ولم يحضر على أحد للدراسة وتعلم الكتاب، وقد صرح بذلك
القرآن بقوله:

(ما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا
لارتاب المبطلون). (١)

كيف وقد عاش وتربى في بلد كان أهلها محرومين من فنون العلم
والحضارة آنذاك ولذلك وصفهم القرآن بـ " الأميين "، فالبرغم من مغالطة
قساوسة الغرب والمستغربة وتشبثاتهم بمراسيل عن مجاهيل، وانتحالات
الملاحدة في هذا الأمر، فإن أمية النبي وقومه تموج بالشواهد الواضحة من
الكتاب والتاريخ والحديث. (٢)

نعم لما أحس فصحاء العرب وبلغاؤهم بالعجز عن معارضة القرآن
وأنه ليس من سنخ كلام البشر، اتهموه بأنه أساطير الأولين تملى عليه بكرة
وأصيلا يملئها عليه بشر (٣)، ويرده تعالى بقوله:

(لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين). (٤)
فمن لاحظ ذاك المعهد البسيط يذعن بأن من الممتنع أن يخرج منه

١. العنكبوت: ٤٨.

٢. راجع في ذلك، مفاهيم القرآن: ٣ / ٣٢١ - ٣٢٧.

٣. يقول سبحانه: (وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا) (الفرقان: ٥). ويقول: (ولقد
نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر) (النحل: ١٠٣) وقالوا فيه وجوها فعن ابن عباس: قالت قريش إنما يعلمه
بلعام، وكان قينا بمكة روميا نصرانيا، وقال الضحاك: أراد به سلمان الفارسي، قالوا: إنه يتعلم القصص منه،
وقيل

غير ذلك. راجع مجمع البيان: ٣ / ٣٨٦، والكشاف: ٣ / ٢١٨. المؤلف.

٤. النحل: ١٠٣.

شخصية فذة كشخصية النبي وكتاب مثل كتابه إلا أن يكون له صلة بقدره
عظيمة مهيمنة على الكون، كما أنه لو قارن القرآن فيما يبينه في مجال
المعارف ويقصه من قصص الأنبياء الإلهيين بالعهدين، يتجلى له أن
القرآن لم يتأثر في ذلك بالعهدين، بل ويتضح له أن ما في العهدين ليس
وحيا إلهيا وإنما هي من منشآت الأحبار والرهبان خلطوا عملا صالحا
وآخر سيئا فموهوا الكتب السماوية بخرافاتهم. (١)
وفي ذلك يقول العلامة الطباطبائي (قدس سره):
" إن من قرأ العهدين وتأمل ما فيهما ثم رجع إلى ما قصه القرآن من
تواريخ الأنبياء السالفين وأممهم رأى أن التاريخ غير التاريخ والقصة غير
القصة، ففيهما عثرات وخطايا لأنبياء الله الصالحين تنبو الفطرة وتنفر من أن
تنسبها إلى المتعارف من صلحاء الناس وعقلائهم، والقرآن يبرؤهم منها ". (٢)

١. للوقوف على نماذج من هذه الخرافات والأباطيل في بيان قصص الأنبياء راجع الإلهيات الطبع الأول:
٢ / ٣٦١ - ٣٧٦.
٢. الميزان: ١ / ٦٤.

الفصل السادس

الخاتمية في ضوء العقل والوحي
اتفقت الأمة الإسلامية على أن نبيها محمد (صلى الله عليه وآله
وسلم) خاتم النبيين، وشريعته خاتمة الشرائع، وكتابه خاتم الكتب
السماوية، ويدل على ذلك نصوص من الكتاب والسنة تشير إليها، ثم
نجيب عن أسئلة حول الخاتمية.

نص القرآن الكريم على أنه خاتم النبيين بقوله:
(ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم
النبيين). (١)

قال ابن فارس:

" الختم له أصل واحد وهو بلوغ آخر الشيء، يقال: ختمت العمل
وختم القارئ السورة، والختم وهو الطبع على الشيء فذلك من هذا الباب
أيضاً، لأن الطبع على الشيء لا يكون إلا بعد بلوغ آخره ". (٢)

١. الأحزاب: ٤٠.

٢. مقاييس اللغة: مادة ختم.

ثم إن ختم باب النبوة يستلزم ختم باب الرسالة، وذلك لأن الرسالة هي إبلاغ أو تنفيذ ما تحمله الرسول عن طريق الوحي، فإذا انقطع الوحي والاتصال بالمبدأ الأعلى فلا يبقى للرسالة موضوع، وهذا واضح لمن أمعن النظر في الفرق بين النبي والرسول، فالنبي هو الإنسان الموحى إليه بإحدى الطرق المعروفة، والرسول هو الإنسان القائم بالسفارة من الله للتبشير أو لتنفيذ عمل في الخارج أيضا، وهناك آيات أخرى تدل على خاتمية الرسالة المحمدية تصریحا أو تلويحا يطول المقام بذكرها. ومما ينص على الخاتمية من الأحاديث، حديث المنزلة المتفق عليه بين الأمة فقد نزل النبي نفسه مكان موسى، ونزل عليا مكان هارون، وقال مخاطبا عليا (عليه السلام):

" أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي ". (١)
ودلالة الحديث على الخاتمية واضحة، كدلالته على خلافة علي للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بعد رحلته كما سيوافيك بيانه في باب الإمامة.

وقال علي (عليه السلام):

" أرسله علي حين فترة من الرسل، وتنازع من الألسن، فقفى به الرسل وختم به الوحي ". (٢)
إلى غير ذلك من النصوص المتضاربة في ذلك. (٣)

-
١. أخرجه البخاري في صحيحه: ٣ / ٥٨، ومسلم في صحيحه: ٢ / ٣٢٣، وابن ماجة في سننه: ١ / ٢٨، والحاكم في مستدرکه: ٣ / ١٠٩، وأحمد بن حنبل في مسنده: ١ / ٣٣١ و ٢ / ٣٦٩، ٤٣٧. وأما الإمامية فقد أصفقوا على نقله في مجامعهم الحديثية.
 ٢. نهج البلاغة: الخطبة ١٣٣.
 ٣. راجع في ذلك مفاهيم القرآن: ٣ / ١٤٨ - ١٧٩.

شبهة واهية

أورد على الخاتمية شبهات واهية غنية عن الإجابة يقف عليها كل من له إمام بالكتاب والسنة والأدب العربي، ولأجل إراءة وهن هذه الشبهات (١) تأتي بما تعد من أقواها، ثم نرجع إلى البحث حول سؤال مهم حول الخاتمية، وهي قابلة للبحث والنقاش، أما الشبهة فهي: كيف يدعي المسلمون انغلاق باب النبوة والرسالة، مع أن صريح كتابهم ناص بانفتاح بابهما إلى يوم القيامة حيث يقول: (يا بني آدم إما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي فمن اتقى وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون)؟ (٢)

والجواب، أن الآية تحكي خطابا خاطب به سبحانه بني آدم في بدء الخلق، وفي الظرف الذي هبط فيه آدم إلى الأرض، فالخطاب ليس من الخطابات المنشأة في عصر الرسالة حتى ينافي ختمها، بل حكاية للخطاب الصادر بعد هبوط أبينا آدم إلى الأرض، والشاهد على ذلك أمران: الأول: سياق الآيات المتقدمة على هذه الآية. الثاني: قوله سبحانه في موضع آخر: (قال اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو فإما يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى). (٣) فقله:

١. للوقوف عليها وعلى أجوبتها، لاحظ المصدر السابق: ١٨٥ - ٢١٦.

٢. الأعراف: ٣٥.

٣. طه: ١٢٣.

(فإما يأتينكم مني هدى).

يتحد مضمونا مع قوله:

(إما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي)

الخاتمية وخلود التشريع الإسلامي

إن هاهنا سؤالاً يجب علينا الإجابة عنه، وهو أن توسع الحضارة يلزم المجتمع بتنظيم قوانين جديدة تفوق ما كان يحتاج إليها فيما مضى، وبما أن الحضارة والحاجات في حال تزايد وتكامل، فكيف تعالج القوانين المحدودة الواردة في الكتاب والسنة، الحاجات المستحدثة غير المحدودة؟

والجواب، أن خلود التشريع الإسلامي وغناه عن كل تشريع مبني على أمور تالية:

١. حجية العقل في مجالات خاصة

اعترف القرآن والسنة بحجية العقل في مجالات خاصة، مما يرجع إليه القضاء فيها، وقد بين مواضع ذلك في كتب أصول الفقه، فهناك موارد من الأحكام العقلية الكاشفة عن أحكام شرعية، كاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، الملازم لعدم ثبوت الحرمة والوجوب إلا بالبيان، واستقلاله بلزوم الاجتناب عن أطراف العلم الإجمالي في الشبهات التحريمية، ولزوم الموافقة القطعية في الشبهات الوجودية، واستقلاله بإطاعة الأوامر الظاهرية، وغير ذلك، ولعل الجميع يرجع إلى مبدأ واحد وهو استقلال العقل بالحسن والقبح في بعض الأفعال.

وبما أن هذا البحث، يرجع إلى علم أصول الفقه نقتصر على هذا القدر، ونختتم الكلام بحديث عن الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام) وهو يخاطب تلميذه هشام ابن الحكم بقوله:

" إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة، وحجة باطنة. فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة، وأما الباطنة فالعقول ". (١)

٢. تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد

يستفاد من القرآن الكريم بجلاء أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد، وبما أن للمصالح والمفاسد درجات ومراتب، عقد الفقهاء باباً لتزاحم الأحكام وتصادمها، فيقدمون الأهم على المهم، والأكثر مصلحة على الأقل منه، وقد أعان فتح هذا الباب على حل كثير من المشاكل الاجتماعية التي ربما يتوهم الجاهل أنها تعرقل خطى المسلمين في معترك الحياة.

٣. تشريع الاجتهاد

إن من مواهب الله تعالى العظيمة على الأمة الإسلامية، تشريع الاجتهاد، وقد كان الاجتهاد مفتوحاً بصورته البسيطة بين الصحابة والتابعين، كما أنه لم يزل مفتوحاً بين أصحاب الأئمة الطاهرين (عليهم السلام).

وقد جنت بعض الحكومات في المجتمعات الإسلامية حيث أقفلت باب الاجتهاد في أواسط القرن السابع وحرمت الأمة الإسلامية من هذه الموهبة العظيمة، يقول المقرئ:

١. الكافي: ١ / ١٦.

" استمرت ولاية القضاة الأربعة من سنة ٦٦٥، حتى لم يبق في مجموع أمصار الإسلام مذهب يعرف من مذاهب الإسلام، غير هذه الأربعة وعودي من تمذهب بغيرها وأنكر عليه، ولم يول قاض، ولا قبلت شهادة أحد ما لم يكن مقلدا لأحد هذه المذاهب... " (١)

ومن بوادر الخير إن وقف غير واحد من أهل النظر من علماء أهل السنة وقفة موضوعية، وأحسوا بلزوم فتح هذا الباب بعد غلقه قرونا. (٢)

٤. صلاحيات الحاكم الإسلامي وشؤونه

من الأسباب الباعثة على كون التشريع الإسلامي صالحا لحل المشاكل أنه منح للحاكم الإسلامي كافة الصلاحيات المؤدية إلى حق التصرف المطلق في كل ما يراه ذا صلاحية للأمة، ويتمتع بمثل ما يتمتع به النبي والإمام المعصوم من النفوذ المطلق، إلا ما يعد من خصائصهما. قال المحقق النائيني (قدس سره):

" فوض إلى الحاكم الإسلامي وضع ما يراه لازما من المقررات، لمصلحة الجماعة وسد حاجاتها في إطار القوانين الإسلامية " (٣)

وهناك كلمة قيمة للإمام الخميني (قدس سره) تأتي بنصها:

" إن الحاكم الإسلامي إذا نجح في تأسيس حكومة إسلامية في قطر من أقطار الإسلام، أو في مناطقه كلها، وتوفرت فيه الشرائط والصلاحيات

١. الخطط المقرزية: ٢ / ٣٤٤.

٢. لاحظ تاريخ حصر الاجتهاد للعلامة الطهراني، ودائرة المعارف لفريد وجدي، مادة " جهد " و " ذهب "

٣. تنبيه الأمة وتنزيه الملة: ٩٧.

اللازمة، وأخص بالذكر: العلم الواسع، والعدل، يجب على المسلمين إطاعته، وله من الحقوق والمناصب والولاية، ما للنبي الأكرم من إعداد القوات العسكرية، ودعمها بالتحديد، وتعيين الولاة وأخذ الضرائب، وصرفها في محالها، إلى غير ذلك....

وليس معنى ذلك أن الفقهاء والحكام الإسلاميين، مثل النبي والأئمة في جميع الشؤون والمقامات، حتى الفضائل النفسانية، والدرجات المعنوية، فإن ذلك رأي تافه لا يركن إليه، إذ أن البحث إنما هو في الوظائف المخولة إلى الحاكم الإسلامي، والموضوعة على عاتقه، لا في المقامات المعنوية والفضائل النفسانية، فإنهم - صلوات عليهم - في هذا المضمار في درجة لا يدرك شأوهم ولا يشق لهم غبار حسب روائع نصوصهم وكلماتهم". (١)

٥. الأحكام التي لها دور التحديد

من الأسباب الموجبة لانطباق التشريع القرآني على جميع الحضارات، تشريعه لقوانين خاصة، لها دور التحديد والرقابة بالنسبة إلى عامة تشريعاته، فهذه القوانين الحاكمة، تعطي لهذا الدين مرونة يماشي بها كل الأجيال والقرون.

يقول سبحانه:

(وما جعل عليكم في الدين من حرج). (٢)

ويقول سبحانه:

١. ولاية الفقيه: ٦٣ - ٦٦.

٢. الحج: ٧٨.

(فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه). (١)
ويقول سبحانه:

(إلا ما اضطررتم إليه). (٢)
ويقول سبحانه:

(إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان). (٣)

وما ورد حول النهي عن الضرر من الآيات، كلها تحدد التشريعات
القرآنية بحدود الحرج والعسر والضرر، فلولا هذه التحديدات الحاكمة لما
كانت الشريعة الإسلامية مماشية لجميع الحضارات البشرية.

٦. الاعتدال في التشريع

من الأسباب الموجبة لصالح الإسلام للبقاء والخلود كون تشريعاته
مبتنية على أساس الاعتدال موافقة للفطرة الإنسانية، فأخذت من الدنيا ما
هو لصالح العباد، ومن الآخرة مثله، فكما ندب إلى العبادة، ندب إلى طلب
الرزق أيضاً، بل ندب إلى ترويح النفس، والتخلية بينها وبين لذاتها بوجه
مشروع.

وقال الإمام علي (عليه السلام):

" للمؤمن ثلاث ساعات: ساعة يناجي ربه، وساعة يرم فيها معاشه،
وساعة يخلي بين نفسه ولذاتها ". (٤)

١. البقرة: ١٧٣.

٢. الأنعام: ١١٩.

٣. النحل: ١٠٦.

٤. نهج البلاغة: باب الحكم، رقم ٣٩٠.

الباب السادس

في

الإمامة والخلافة

وفيه ثمانية فصول:

١. لماذا نبحت عن الإمامة؟
٢. حقيقة الإمامة عند الشيعة وأهل السنة.
٣. طرق إثبات الإمامة عند أهل السنة.
٤. أدلة وجوب تنصيب الإمام عند الشيعة.
٥. وجوب العصمة في الإمام.
٦. النصوص الدينية وتنصيب علي عليه السلام للإمامة.
٧. السنة النبوية والأئمة الاثنا عشر.
٨. الإمام الثاني عشر في الكتاب والسنة.

الفصل الأول

لماذا نبحت عن الإمامة؟

إن أول خلاف نجم بين المسلمين بعد ارتحال الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) هو الاختلاف في مسألة الإمامة والخلافة، وصارت الأمة بذلك فرقتين، فرقة تشايح عليا (عليه السلام) وفرقة تشايح غيره من الخلفاء، والبحث حول كيفية وقوع هذا الاختلاف وعلله خارج عما نحن بصدده هنا، لأنه بحث تاريخي على كاهل علم المثل والنحل، والمقصود بالبحث في هذا المجال هو تحليل حقيقة الإمامة وشروطها عند الشيعة وأهل السنة، على ضوء العقل والوحي والواقعات التاريخية.

قد يقال: إن البحث عن صيغة الخلافة بعد النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) يرجع ليه إلى أمر تاريخي قد مضى زمنه، وهو أن الخليفة بعد النبي هل هو الإمام أمير المؤمنين أو أبو بكر، وماذا يفيد المؤمنين البحث حول هذا الأمر الذي لا يرجع إليهم بشئ في حياتهم الحاضرة، أوليس من الحري ترك هذا البحث حفظا للوحدة؟ والجواب أنه لا شك أن من واجب المسلم الحر السعي وراء الوحدة،

ولكن ليس معنى ذلك ترك البحث رأساً، فإنه إذا كان البحث نزيها موضوعيا يكون مؤثرا في توحيد الصفوف وتقريب الخطى، إذ عندئذ تتعرف كل طائفة على ما لدى الأخرى من العقائد والأصول، وبالتالي تكون الطائفتان متقاربتين، وهذا بخلاف ما إذا تركنا البحث مخافة الفرقة فإنه يثير سوء الظن من كل طائفة بالنسبة إلى أختها في مجال العقائد وربما تتصورها طائفة أجنبية عن الإسلام، هذا أولا.

وثانيا: إن لمسألة الخلافة بعد النبي بعدين: أحدهما تاريخي مضى عصره، والآخر بعد ديني باق أثره إلى يومنا هذا، وسيبقى بعد ذلك، وهو أنه إذا دلت الأدلة على تنصيب علي (عليه السلام) على الولاية والخلافة بالمعنى الذي تتبناه الإمامية يكون الإمام وراء كونه زعيما في ذلك العصر، مرجعا في رفع المشاكل التي خلفتها رحلة النبي، كما سيوافيك بيانها، فيجب على المسلمين الرجوع إليه في تفسير القرآن وتبيينه، وفي مجال الموضوعات المستجدة التي لم يرد فيها النص في الكتاب والسنة، فليس البحث متلخصا في البعد السياسي حتى نشطب عليه بدعوى أنه مضى ما مضى، بل له مجال أو مجالات باقية.

ولو كان البحث بعنوان الإمامة والخلافة مثيرا للخلاف ولكن للبحث صورة أخرى نزيه عنه، وهو البحث عن المرجع العلمي للمسلمين بعد رحلة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) في مسائلهم ومشاكلهم العلمية، وهل قام النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) بنصب شخص أو طائفة على ذلك المقام أو لا؟ والبحث بهذه الصورة لا يثير شيئا. والشيععة تدعي أن السنة النبوية أكدت على مرجعية أهل البيت (عليهم السلام) في العقائد والمسائل الدينية، وراء الزعامة السياسية المحددة بوقت خاص ومن أوضحها حديث الثقلين المتواتر عند الفريقين ولا يشك في صحته إلا الجاهل به أو المعاند، فقد روي بطرق كثيرة عن

نيف وعشرين صحابيا. (١)
روى أصحاب الصحاح والمسانيد عن النبي الأكرم (صلى الله عليه
 وآله وسلم) أنه قال:
" يا أيها الناس إني تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا، كتاب الله
 وعترتي أهل بيتي ".
وقال في موضع آخر:
" إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا، كتاب الله حبل ممدود
 من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتى يرثي علي
 الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما ".
وغير ذلك من النصوص المتقاربة.
إن الإمعان في الحديث يعرب عن عصمة العترة الطاهرة، حيث
قورنت بالقرآن الكريم وأنهما لا يفترقان، ومن المعلوم أن القرآن الكريم
كتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فكيف يمكن أن يكون
قرناء القرآن وأعداله خاطئين فيما يحكمون، أو يقولون ويحدثون.
أضف إلى ذلك أن الحديث، يعد المتمسك بالعترة غير ضال، فلو
كانوا غير معصومين من الخلاف والخطأ فكيف لا يضل المتمسك بهم؟
كما أنه يدل على أن الاهتداء بالكتاب والوقوف على معارفه وأسراره
يحتاج إلى معلم خبير لا يخطأ في فهم حقائقه وتبيين معارفه، وليس ذلك

١. وكفى في ذلك أن دار التقريب بين المذاهب الإسلامية قامت بنشر رسالة جمعت فيها مصادر الحديث،
ونذكر من طرقه الكثيرة ما يلي: صحيح مسلم: ٧ / ١٢٢، سنن الترمذي: ٢ / ٣٠٧، مسند أحمد: ٣ /
١٧، ٢٦، ٥٩، ٤ / ٣٦٦
و ٣٧١، ٥ / ١٨٢، ١٨٩. وقد قام المحدث الكبير السيد حامد حسين الهندي (قدس سره) في كتابه "
العبيقات " بجمع
طرق الحديث ونقل كلمات الأعظم حوله، ونشره في ستة أجزاء.

إلا من جعلهم النبي قرناء الكتاب إلى يوم القيامة وهم العترة الطاهرة، وقد شبههم في حديث آخر بسفينة نوح في أن من لجأ إليهم في الدين وأخذ أصوله وفروعه عنهم نجا من عذاب النار، ومن تخلف عنهم كمن تخلف يوم الطوفان عن سفينة نوح وأدركه الغرق. (١)

١. روى المحدثون عن النبي ص أنه قال: "إنما مثل أهل بيتي في أمتي كمثل سفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق" مستدرک الحاكم: ٢ / ١٥١، الخصائص الكبرى للسيوطي: ٢ / ٢٦٦ وللحديث طرق ومسانيد كثيرة من أراد الوقوف عليها، فعليه بتعاليق إحقاق الحق: ٩ / ٢٧٠ - ٢٩٣.

الفصل الثاني

حقيقة الإمامة

عند الشيعة وأهل السنة

الإمام هو الذي يؤتم به إنسانا كان أو كتابا أو غير ذلك، محققا كان أو مبطلا وجمعه أئمة. (١) وقوله تعالى:

(يوم ندعوا كل أناس بإمامهم).

أي بالذي يقتدون به، وقيل بكتابهم. (٢)

وعرفت الإمامة بوجوه:

١. الإمامة رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا.

٢. الإمامة خلافة الرسول في إقامة الدين، بحيث يجب اتباعه على

١. أصله أئمة وزان أمثلة فأدغمت الميم في الميم بعد نقل حركتها إلى الهمزة وبعض النحاة يبدلها ياء للتخفيف.

٢. راجع المفردات للراغب، كتاب الألف، مادة أم.

كافة الأمة، وهذان التعريفان ذكرهما مؤلف المواقف. (١)
٣. الإمامة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة
الدنيا. (٢)

٤. الإمامة رئاسة عامة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس في
حفظ مصالحهم الدينية والدنياوية، وزجرهم عما يضرهم بحسبها. (٣)
واتفقت كلمة أهل السنة، أو أكثرهم، على أن الإمامة من فروع الدين.
قال الغزالي:

" إعلم أن النظر في الإمامة ليس من فن المعقولات، بل من
الفقهيات ". (٤)

وقال الآمدي (المتوفى ٦٣١ هـ):

" واعلم أن الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات ". (٥)
وقال الإيجي:

" ومباحثها عندنا من الفروع، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيا بمن
قبلنا ". (٦)

وقال ابن خلدون:

" وقصارى أمر الإمامة إنها قضية مصلحة إجماعية ولا تلحق
بالعقائد ". (٧)

-
١. شرح المواقف: ٨ / ٣٤٥.
 ٢. اختاره ابن خلدون في المقدمة: ١٩١.
 ٣. اختاره المحقق الطوسي في قواعد العقائد.
 ٤. الإقتصاد في الاعتقاد: ٢٣٤.
 ٥. غاية المرام في علم الكلام: ٣٦٣.
 ٦. شرح المواقف: ٨ / ٣٤٤.
 ٧. مقدمة ابن خلدون: ٤٦٥، ط دار القلم، بيروت.

وقال التفتازاني:
" لا نزاع في أن مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق... " (١)
وأما الشيعة الإمامية، فينظرون إلى الإمامة كمسألة كلامية، وزانها
وزان النبوة، سوى تلقي الوحي والإتيان بالشرعية، فإنها مختومة بارتحال
النبي الأكرم ص، فمسألة الإمامة تكون من المسائل الجذرية الأصلية. (٢)
مؤهلات الإمام وصفاته
اختلفت كلمات أهل السنة في ما يشترط في الإمام من الصفات،
فمنهم (٣) من قال إنها أربع، هي: العلم، والعدالة، والمعرفة بوجوه السياسة،
وحسن التدبير، وأن يكون نسبه من قريش، وزاد بعضهم (٤) عليها سلامة
الحواس والأعضاء والشجاعة، وبعض (٥) آخر البلوغ والرجولية، قال
الإيجي:
" الجمهور على أن أهل الإمامة: مجتهد في الأصول والفروع ليقوم
بأمور الدين، ذو رأي ليقوم بأمور الملك، شجاع ليقوى على الذب عن

-
١. شرح المقاصد: ٥ / ٢٣٢، ط منشورات الرضي، قم المقدسة.
 ٢. أقول: الفارق بين المسألة الكلامية والفقهية هو موضوعها، فموضوع المسألة الكلامية هو وجود الله تعالى أو صفاته وأفعاله، وموضوع المسألة الفقهية هو أفعال المكلفين من البشر، ونصب الإمام عند الإمامية فعل الله تعالى، وأما عند أهل السنة فتعيين الإمام وظيفة المسلمين. المؤلف.
 ٣. هو أبو منصور البغدادي (المتوفى ٤٢٩ هـ) في أصول الدين: ٢٧٧، ط دار الكتب العلمية، بيروت.
 ٤. هو أبو الحسن البغدادي (المتوفى ٤٥٠ هـ) في الأحكام السلطانية: ٦.
 ٥. هو ابن حزم الأندلسي (المتوفى ٤٥٦ هـ) في الفصل: ٤ / ١٨٦.

الحوزة، وقيل: لا يشترط هذه الصفات، لأنها لا توجد، فيكون اشتراطها عبثاً أو تكليفاً بما لا يطاق ومستلزماً للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها، نعم يجب أن يكون عدلاً لئلا يجور، عاقلاً ليصلح للتصرفات، بالغاً لقصور عقل الصبي، ذكراً إذ النساء ناقصات عقل ودين، حراً لئلا يشغله خدمة السيد ولئلا يحتقر فيعصى". (١)

يلاحظ على هذه الشروط

أولاً: أن اختلافهم في عددها ناشئ من افتقارهم لنص شرعي في مجال الإمامة، وإنما الموجود عندهم نصوص كلية لا تتكفل بتعيين هذه الشروط، والمصدر لها عندهم هو الاستحسان والاعتبارات العقلانية في ذلك، وهذا مما يقضى منه العجب، فكيف ترك النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بيان هذا الأمر المهم شرطاً وصفة، مع أنه بين أبسط الأشياء وأدناها من المكروهات والمستحبات؟! وثانياً: أن اعتبار العدالة لا ينسجم مع ما ذهبوا إليه من أن الإمام لا ينخلع بفسقه وظلمه، قال الباقلاني:

" لا ينخلع الإمام بفسقه، وظلمه بغصب الأموال وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود، ولا يجب الخروج عليه، بل يجب وعظه وتخويله وترك طاعته في شئ مما يدعو إليه من معاصي الله". (٢)

وثالثاً: أن التاريخ الإسلامي يشهد بأن الخلفاء بعد علي (عليه

١. شرح المواقف: ٨ / ٣٤٩ - ٣٥٠.

٢. التمهيد: ١٨١. راجع في ذلك أيضاً شرح العقيدة الطحاوية: ٣٧٩، وشرح العقائد النسفية: ١٨٥.

السلام) كانوا يفقدون أكثر هذه الصلاحيات ومع ذلك مارسوا الخلافة. وأما الشيعة الإمامية فيما أنهم ينظرون إلى الإمامة بأنها استمرار لوظائف الرسالة - كما تقدم - يعتبرون في الإمام توفر صلاحيات عالية لا ينالها الفرد إلا إذا وقع تحت عناية إلهية خاصة، فهو يخلف النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في العلم والعصمة والقيادة الحكمية وغير ذلك من الشؤون، قال المحقق البحراني:

"إنا لما بينا أنه يجب أن يكون الإمام معصوماً وجب أن يكون مستجمعاً لأصول الكمالات النفسانية، وهي العلم والعفة والشجاعة والعدالة... ويجب أن يكون أفضل الأمة في كل ما يعد كمالاً نفسانياً، لأنه مقدم عليهم، والمقدم يجب أن يكون أفضل، لأن تقديم الناقص على من هو أكمل منه قبيح عقلاً، ويجب أن يكون متبرئاً من جميع العيوب المنفرة في خلقته من الأمراض كالجذام والبرص ونحوهما، وفي نسبه وأصله كالزنا والدناءة، لأن الطهارة من ذلك تجري مجرى الألفاظ المقربة للخلق إلى قبول قوله وتمكنه، فيجب كونه كذلك". (١)

١. قواعد المرام: ١٧٩ - ١٨٠.

الفصل الثالث
طرق إثبات الإمامة
عند أهل السنة

الطريق لإثبات الإمامة عند الشيعة الإمامية منحصرة في النص من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والإمام السابق، وسيوافيك الكلام فيه في الفصل القادم.

وأما عند أهل السنة فلا ينحصر بذلك، بل يثبت أيضا ببيعة أهل الحل والعقد، قال الإيجي:

" المقصد الثالث فيما ثبت به الإمامة، وإنها تثبت بالنص من الرسول ومن الإمام السابق بالإجماع وتثبت ببيعة أهل الحل والعقد خلافا للشيعة، لنا ثبوت إمامة أبي بكر بالبيعة ". (١)

ثم إنهم اختلفوا في عدد من تنعقد به الإمامة على أقوال، قال الماوردي (المتوفى ٤٥٠ هـ): " اختلف العلماء في عدد من تنعقد به الإمامة

١. شرح المواقف: ٨ / ٣٥١.

منهم على مذاهب شتى: فقالت طائفة: لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد من كل بلد ليكون الرضا به عاما، والتسليم لإمامته إجماعا، وهذا مذهب مدفوع ببيعة أبي بكر على الخلافة باختيار من حضرها، ولم ينتظر بيعته قدوم غائب عنها.

وقال طائفة أخرى: أقل ما تنعقد به منهم الإمامة خمسة يجتمعون على عقدها أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة، استدلالا بأمرين: أحدهما: أنبيعة أبي بكر انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها ثم تابعهم الناس فيها، وهم: عمر بن الخطاب، وأبو عبيدة بن الجراح، وأسيد بن خضير، وبشر بن سعد، وسالم مولى أبي حذيفة.

والثاني: أن عمر جعل الشورى في سنة ليعقد لأحدهم برضا الخمسة، وهذا قول أكثر الفقهاء، والمتكلمين من أهل البصرة.

وقال آخرون من علماء الكوفة: تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين ليكونوا حاكما وشاهدين، كما يصح عقد النكاح بولي وشاهدين. وقالت طائفة أخرى: تنعقد بواحد، لأن العباس قال لعلي: أمدد يدك أبايعك، فيقول الناس عم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان، ولأنه حكم وحكم واحد نافذ". (١)

يلاحظ على هذه الأقوال والنظريات

أولا: أن موقف أصحابها موقف من اعتقد بصحة خلافة الخلفاء، فاستدل به على ما يرتئيه من الرأي، وهذا استدلال على المدعى بنفسها، وهو دور واضح.

وثانيا: أن هذا الاختلاف الفاحش في كيفية عقد الإمامة، يعرب عن

١. الأحكام السلطانية: ٦ - ٧، ط الحلبي، مصر.

بطلان نفس الأصل، لأنه إذا كانت الإمامة مفوضة إلى الأمة، كان على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بيان تفاصيلها وطريق انعقادها، وليس عقد الإمام لرجل أقل من عقد النكاح بين الزوجين الذي اهتم القرآن والسنة ببيانه وتحديده، والعجب أن عقد الإمامة الذي تتوقف عليه حياة الأمة، لم يطرح في النصوص - على زعم القوم - ولم يتبين حدوده وشروطه. والعجب من هؤلاء الأعلام كيف سكتوا عن الاعتراضات الهائلة التي توجهت من نفس الصحابة من الأنصار والمهاجرين على خلافة الخلفاء الذين تمت بيعتهم بيعة الخمسة في السقيفة، أو بيعة أبي بكر لعمر، أو بشورى الستة، فإن من كان ملما بالتاريخ، يرى كيف كانت عقيرة كثير من الصحابة مرتفعة بالاعتراض، حتى أن الزبير وقف في السقيفة أمام المبايعين وقد اخترط سيفه وهو يقول:

" لا أغمده حتى يبايع علي، فقال عمر: عليكم الكلب فأخذ سيفه من يده، وضرب به الحجر وكسر". (١)

هل الشورى أساس الحكم والخلافة؟

قد حاول المتجددون من متكلمي أهل السنة، صب صيغة الحكومة الإسلامية على أساس المشورة بجعله بمنزلة الاستفتاء الشعبي واستدلوا على ذلك بأيتين:

الآية الأولى: قوله سبحانه:

(وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله). (٢)

١. الإمامة والسياسة: ١ / ١١.

٢. آل عمران: ١٥٩.

فالله سبحانه أمر نبيه بالمشاورة تعليماً للأمة حتى يشاوروا في مهام الأمور ومنها الخلافة.

يلاحظ عليه

أولاً: أن الخطاب في الآية متوجه إلى الحاكم الذي استقرت حكومته، فيأمره سبحانه أن ينتفع من آراء رعيته، فأقصى ما يمكن التجاوز به عن الآية هو أن من وظائف كل الحكام التشاور مع الأمة، وأما أن الخلافة بنفس الشورى، فلا يمكن الاستدلال عليه بها.

وثانياً: أن المتبادر من الآية هو أن التشاور لا يوجب حكماً للحاكم، ولا يلزمه بشئ، بل هو يقلب وجوه الرأي ويستعرض الأفكار المختلفة، ثم يأخذ بما هو المفيد في نظره، حيث قال تعالى: (فإذا عزم فتوكل على الله).

كل ذلك يعرب عن أن الآية ترجع إلى غير مسألة الخلافة والحكومة، ولأجل ذلك لم نر أحداً من الحاضرين في السقيفة احتج بهذه الآية. الآية الثانية: قوله سبحانه:

(والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون). (١)

ببيان أن كلمة "أمر" أضيفت إلى ضمير "هم" وهو يفيد العموم لكل أمر ومنه الخلافة، فيعود معنى الآية: إن شأن المؤمنين في كل مورد شورى بينهم.

١. الشورى: ٣٨.

يلاحظ عليه: أن الآية حثت على الشورى فيما يمت إلى شؤون المؤمنين بصلة، لا فيما هو خارج عن حوزة أمورهم، وكون تعيين الإمام داخلا في أمورهم فهو أول الكلام، إذ لا ندري - على الفرض - هل هو من شؤونهم أو من شؤون الله سبحانه؟ ولا ندري، هل هي إمرة وولاية إلهية تتم بنصبه سبحانه وتعيينه، أو إمرة وولاية شعبية يجوز للناس التدخل فيها؟

فإن قلت: لو لم تكن الشورى أساس الحكم، فلماذا استدل بها الإمام علي (عليه السلام) على المخالف، وقال مخاطبا لمعاوية: "إنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه"؟ (١)

قلت: الاستدلال بالشورى كان من باب الجدل حيث بدأ رسالته بقوله:

"أما بعد، فإن بيعتي بالمدينة لزمك وأنت بالشام، لأنه بايعني الذين بايعوا أبا بكر وعمر...".

ثم ختمها بقوله:

"فادخل فيما دخل فيه المسلمون". (٢)

فالابتداء بالكلام بخلافة الشيخين يعرب عن أنه في مقام إلزام معاوية الذي يعتبر البيعة وجها شرعيا للخلافة، ولولا ذلك لما كان وجه لذكر خلافة الشيخين، بل لاستدل بنفس الشورى.

١. نهج البلاغة: الرسائل، الرقم ٦.

٢. لاحظ وقعة صفين لنصر بن مزاحم (المتوفى ٢١٢ هـ): ص ٢٩، ط مصر، وقد حذف الرضي في نهج البلاغة من

الرسالة ما لا يهمه، فإن عنايته كانت بالبلاغة فحسب.

تصور النبي الأكرم للقيادة بعده
إن الكلمات المأثورة عن الرسول الأكرم ص، تدل على أنه (صلى
الله عليه وآله وسلم) كان يعتبر أمر القيادة بعده مسألة إلهية وحقا خاصا لله
جل جلاله، فإنه (صلى الله عليه وآله وسلم) لما دعا بني عامر إلى الإسلام
وقد جاءوا في موسم الحج إلى مكة، قال رئيسهم: أرأيت أن نحن بايعناك
على أمرك، ثم أظهرك الله على من خالفك، أيكون لنا الأمر من بعدك؟
فأجابه (صلى الله عليه وآله وسلم) بقوله:

" الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء ". (١)

فلو كان أمر الخلافة بيد الأمة لكان عليه (صلى الله عليه وآله وسلم)
ويقول الأمر إلى الأمة، أو إلى أهل الحل والعقد، أو ما يشابه ذلك،
فتفويض أمر الخلافة إلى الله سبحانه ظاهر في كونها كالنبوة يضعها سبحانه
حيث يشاء، قال تعالى:

(الله أعلم حيث يجعل رسالته). (٢)

فاللسان في موردين واحد.

ثم إنه لو كانت صيغة الحكومة هي انتخاب القائد عن طريق المشورة
باجتماع الأمة، أو بالبيعة، فما معنى تعيين الخليفة الثاني من جانب أبي
بكر، والخليفة الثالث عن طريق شورى عين أعضائها عمر بن الخطاب؟!
أضف إلى ذلك أن هناك نصوصا تشير إلى ما في مرتكز العقل، من
أن ترك الأمة بلا قائد وإمام قبيح على من بيده زمام الأمر، هذه عائشة تقول
لعبد الله بن عمر:

١. السيرة النبوية لابن هشام: ٢ / ٤٢٤.

٢. الأنعام: ١٢٤.

" يا بني أبلغ عمر سلامي وقل له، لا تدع أمة محمد بلا راع ". (١)
وإنما قالت ذلك عندما اغتيل عمر وأحس بالموت، وأرسل ابنه إلى
عائشة ليستأذن منها أن يدفن في بيتها مع رسول الله (صلى الله عليه وآله
وسلم) ومع أبي بكر.
وهذا عبد الله بن عمر يقول لأبيه:
" إني سمعت الناس يقولون مقالة، ف آليت أن أقولها لك، وزعموا
أنك غير مستخلف، وأنه لو كان لك راعي إبل أو غنم ثم جاءك وتركها،
لرأيت أن قد ضيع، فرعاية الناس أشد ". (٢)
وبذلك استصوب معاوية أخذه البيعة من الناس لابنه يزيد وقال:
" إني كرهت أن أدع أمة محمد بعدي كالضأن لا راعي لها ". (٣)
فإذا كان ترك الأمة بلا راع، أمرا غير صحيح في منطق العقل، فكيف
يجوز لهؤلاء أن ينسبوا إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه ترك
الأمة بلا راع؟! فكأن هؤلاء كانوا أعطف على الأمة من النبي الأكرم، إن هذا
مما يقضى منه العجب.

١. الإمامة والسياسة: ١ / ٣٢.

٢. حلية الأولياء: ١ / ٤٤.

٣. الإمامة والسياسة: ١ / ١٦٨.

الفصل الرابع
أدلة وجوب تنصيب الإمام
عند الشيعة الإمامية

إن الإمامة عند الشيعة تختلف في حقيقتها عما لدى أهل السنة، فهي إمرة إلهية واستمرار لوظائف النبوة كلها سوى تحمل الوحي الإلهي، ومقتضى هذا اتصاف الإمام بالشروط المشتركة في النبي، سوى كونه طرفاً للوحي القرآني، وبناء على هذا ينحصر طريق ثبوت الإمامة بتنصيب من الله وتنصيب من النبي ص أو الإمام السابق، وإليك فيما يلي براهين هذا الأصل:

ألف. الفراغات الهائلة بعد النبي في مجالات أربعة
إن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لم تكن مسؤولياته وأعماله مقتصرة على تلقي الوحي الإلهي وتبليغه إلى الناس، بل كان يقوم بالأمور التالية أيضاً:

١. يفسر الكتاب العزيز ويشرح مقاصده ويكشف أسرارهِ، يقول سبحانه:

(وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم). (١)
٢. يبين أحكام الموضوعات التي كانت تحدث في زمن دعوته.
٣. يدفع الشبهات ويحجب عن التساؤلات العويصة المريبة التي كان يثيرها أعداء الإسلام من يهود ونصارى.
٤. يصون الدين من التحريف والدس ويراقب ما أخذه عنه المسلمون من أصول وفروع حتى لا تنزل فيه أقدامهم.
هذه هي الأمور التي مارسها النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) أيام حياته، ومن المعلوم أن رحلته تخلف فراغا هائلا في هذه المجالات الأربعة، فيكون التشريع الإسلامي حينئذ أمام احتمالات ثلاثة: الأول: أن لا يبدي الشارع اهتماما بسد هذه الفراغات الهائلة التي ستحدث بعد الرسول. وهذا الاحتمال ساقط جدا، لا يحتاج إلى البحث، فإنه لا ينسجم مع غرض البعثة، فإن في ترك هذه الفراغات ضياعا للدين والشريعة.

الثاني: أن تكون الأمة قد بلغت بفضل جهود صاحب الدعوة في إعدادها حدا تقدر معه بنفسها على سد ذلك الفراغ. غير أن التاريخ والمحاسبات الاجتماعية يبطلان هذا الاحتمال ويثبتان أنه لم يقدر للأمة بلوغ تلك الذروة لتقوم بسد هذه الثغرات التي خلفها غياب النبي الأكرم، لا في جانب التفسير ولا في جانب الأحكام، ولا في جانب رد التشكيكات ودفع الشبهات، ولا في جانب صيانة الدين عن الانحراف.
أما في جانب التفسير، فيكفي وجود الاختلاف الفاحش في تفسير آيات الذكر الحكيم حتى فيما يرجع إلى عمل المسلمين يوما وليلة.

١. النحل: ٤٤.

وأما في مجال الأحكام، فيكفي في ذلك الوقوف على أن بيان الأحكام الدينية حصل تدريجاً على ما تقتضيه الحوادث والحاجات الاجتماعية في عهد الرسول ص، ومن المعلوم أن هذا النمط كان مستمراً بعد الرسول، غير أن ما ورثه المسلمون منه (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يكن كافياً للإجابة عن ذلك، أما الآيات القرآنية في مجال الأحكام فهي لا تتجاوز ثلاثمائة آية، وأما الأحاديث في هذا المجال، فالذي ورثته الأمة لا تتجاوز خمسمائة حديث، وهذا القدر لا يفي بالإجابة على جميع الموضوعات المستجدة.

ولا نعني من ذلك أن الشريعة الإسلامية ناقصة في إيفاء أغراضها التشريعية وشمول المواضيع المستجدة، بل المقصود أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يراعي في إبلاغ الحكم حاجة الناس ومقتضيات الظروف الزمنية، فلا بد في إيفاء غرض التشريع على وجه يشمل المواضيع المستجدة والمسائل المستحدثة أن يستودع أحكام الشريعة من يخلفه ويقوم مقامه.

وأما في مجال رد الشبهات والتشكيكات وإجابة التساؤلات، فقد حصل فراغ هائل بعد رحلة النبي من هذه الناحية، فجاءت اليهود والنصارى تترى، يطرحون الأسئلة، حول أصول الإسلام وفروعه، ولم يكن في وسع الخلفاء آنذاك الإجابة الصحيحة عنها، كما يشهد بذلك التاريخ الموجود بأيدينا.

وأما في جانب صيانة المسلمين عن التفرقة، والدين عن الانحراف، فقد كانت الأمة الإسلامية في أشد الحاجة إلى من يصون دينها عن التحريف وأبناءها عن الاختلاف، فإن التاريخ يشهد على دخول جماعات عديدة من أحرار اليهود ورهبان النصارى ومؤبدي المجوس بين المسلمين، فراحوا يفسدون الأحاديث الإسرائيلية والأساطير النصرانية والخرافات المجوسية بينهم، ويكفي في ذلك أن يذكر الإنسان ما كابده البخاري من مشاق وأسفار في مختلف أقطار الدولة الإسلامية، وما رواه بعد ذلك، فإنه ألفي الأحاديث المتداولة بين المحدثين في الأقطار

الإسلامية، تربو على ستمائة ألف حديث، لم يصح لديه منها أكثر من أربعة آلاف، وكذلك كان شأن سائر الذين جمعوا الأحاديث وكثير من هذه الأحاديث التي صحت عندهم كانت موضع نقد وتمحيص عند غيرهم. (١) فهذه المجموعات على لسان الوحي، تقلع الشريعة من رأس، وتقلب الأصول، وتتلاعب بالأحكام، وتشوش التاريخ، أوليس هذا دليلاً على عدم وفاء الأمة بصيانة دينها عن الانحراف والتشويش؟! هذا البحث الضافي يثبت حقيقة ناصعة، وهي عدم تمكن الأمة، مع ما لها من الفضل، من القيام بسد الفراغات الهائلة التي خلفتها رحلة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) ويبتل بذلك الاحتمال الثاني تجاه التشريع الإسلام بعد عصر الرسالة.

الاحتمال الثالث: أن يستودع صاحب الدعوة، كل ما تلقاه من المعارف والأحكام بالوحي، وكل ما ستحتاج إليه الأمة بعده، شخصية مثالية، لها كفاءة تقبل هذه المعارف والأحكام وتحملها، فتقوم هي بسد هذا الفراغ بعد رحلته ص وبعد بطلان الاحتمالين الأولين لا مناص من تعيين هذا الاحتمال، فإن وجود إنسان مثالي كالنبي في المؤهلات، عارف بالشريعة ومعارف الدين، ضمان لتكامل المجتمع، وخطوة ضرورية في سبيل ارتقائه الروحي والمعنوي، فهل يسوغ على الله سبحانه أن يهمل هذا الأمر الضروري في حياة الإنسان الدينية؟

إن الله سبحانه جهز الإنسان بأجهزة ضرورية فيما يحتاج إليها في حياته الدنيوية المادية، ومع ذلك كيف يعقل إهمال هذا العنصر الرئيسي في حياته المعنوية والدينية؟! وما أجمل ما قاله أئمة أهل البيت في فلسفة وجود هذا الخلف ومدى تأثيره في تكامل الأمة.

١. لاحظ حياة محمد، لمحمد حسين هيكل، الطبعة الثالثة عشرة: ٤٩ - ٥٠.

قال الإمام علي (عليه السلام):
" اللهم بلى لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة، إما ظاهرا مشهورا،
وإما خائفا مغمورا، لئلا تبطل حجج الله وبيئاته ". (١)
وقال الإمام الصادق (عليه السلام):
" إن الأرض لا تخلو إلا وفيها إمام، كيما إن زاد المؤمنون شيئا ردهم،
وإذا نقصوا شيئا أتمه لهم ". (٢)
هذه المأثورات من أئمة أهل البيت تعرب عن أن الغرض الداعي إلى
بعثة النبي، داع إلى وجود إمام يخلف النبي في عامة سماته، سوى ما دل
القرآن على انحصاره به ككونه نبيا رسولا وصاحب شريعة.
ب. الأمة الإسلامية ومثلث الخطر الدايم
إن الدولة الإسلامية التي أسسها النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله
وسلم) كانت محاصرة حال وفاة النبي من جهتي الشمال والشرق بأكبر
إمبراطوريتين عرفهما تاريخ تلك الفترة، وكانتا على جانب كبير من القوة
والبأس، وهما: الروم وإيران، ويكفي في خطورة إمبراطورية إيران إنه كتب
ملكها إلى عامله باليمن - بعدما وصلت إليه رسالة النبي تدعوه إلى
الإسلام، ومزقها - : " ابعث إلى هذا الرجل بالحجاز، رجلين من عندك،
جلدين، فليأتياني به " (٣). وكفى في خطورة موقف الإمبراطورية الرومانية،
إنه وقعت اشتباكات عديدة بينها وبين المسلمين في السنة الثامنة للهجرة،
منها سرية موتة التي قتل فيها قادة الجيش الإسلامي، وهم: جعفر بن أبي

-
١. نهج البلاغة: قسم الحكم، الرقم ١٤٧.
 ٢. الكافي: ١ / ١٧٨، الحديث ٢.
 ٣. الكامل للجزري: ٢ / ١٤٥.

طالب، وزيد ابن حارثة، وعبد الله بن رواحة، ورجع الجيش الإسلامي من تلك الواقعة منهزما، ولأجل ذلك توجه الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) بنفسه على رأس الجيش الإسلامي إلى تبوك في السنة التاسعة لمقابلة الجيوش البيزنطية ولكنه لم يلق أحدا، فأقام في تبوك أياما ثم رجع إلى المدينة، ولم يكتف بهذا بل جهز جيشا في أخريات أيامه بقيادة أسامة ابن زيد لمواجهة جيوش الروم، هذا من الخارج.

وأما من الداخل، فقد كان الإسلام والمسلمون يعانون من وطأة مؤامرات المنافقين الذين كانوا يشكلون جبهة عدوانية داخلية، أشبه بما يسمى بالطابور الخامس، فهؤلاء أسلموا بألسنتهم دون قلوبهم، وكانوا يتحينون الفرص لإضعاف الدولة الإسلامية بإثارة الفتن الداخلية، ولقد انبرى القرآن الكريم لفضح المنافقين والتشهير بخططهم ضد الدين والنبي في العديد من السور القرآنية وقد نزلت في حقهم سورة خاصة.

إن اهتمام القرآن بالتعرض للمنافقين المعاصرين للنبي، المتواجدين بين الصحابة أدل دليل على أنهم كانوا قوة كبيرة ويشكلون جماعة وافرة ويلعبون دورا خبيثا في إفساح المجال لأعداء الإسلام، بحيث لولا قيادة النبي الحكيمة لقضوا على كيان الدين، ويكفي في ذلك قوله سبحانه: (لقد ابتغوا الفتنة من قبل وقلبوا لك الأمور حتى جاء الحق وظهر أمر الله وهم كارهون). (١)

وقد كان محتملا ومترقبا أن يتحد هذا المثلث الخطير لاكتساح الإسلام واجتثاث جذوره بعد وفاة النبي، فمع هذا الخطر المحيق الداهم، ما هي وظيفة القائد الحكيم الذي أرسى قواعد دينه على تضحيات

عظيمة؟ فهل المصلحة كانت تقتضي تنصيب قائد حكيم عارف بأحكام القيادة ووظائفها حتى يجتمع المسلمون تحت رايته ويكونوا صفا واحدا في مقابل ذلك الخطر، أو أن المصلحة العامة تقتضي تفويض الأمر إلى الأمة حتى يختاروا لأنفسهم أميرا، مع ما يحكيه التاريخ لنا من سيطرة الروح القبلية على المسلمين آنذاك؟ ويكفي شاهدا على ذلك ما وقع من المشاجرات بين المهاجرين والأنصار يوم السقيفة. (١)

إن القائد الحكيم هو من يعتني بالأوضاع الاجتماعية لأمته، ويلاحظ الظروف المحيطة بها، ويرسم على ضوءها ما يراه صالحا لمستقبلها، وقد عرفت أن مقتضى هذه الظروف هو تعيين القائد والمدبر، لا دفع الأمر إلى الأمة، وإلى ما ذكرنا ينظر قول الشيخ الرئيس ابن سينا في حق الإمام:

"والاستخلاف بالنص أصوب، فإن ذلك لا يؤدي إلى التشغب والتشاغب والاختلاف". (٢)

ج. نصب الإمام لطف إلهي
هذا حاصل ما سلكناه في بيان وجوب تنصيب الخليفة والإمام للأمة الإسلامية من جانب النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) على ضوء العقل الفطري ودراسة التاريخ الإسلامي وشؤون الرسالة النبوية ومسؤولياتها الخطيرة، وهذا المسلك يقرب مما سلكه مشايخنا الإمامية في هذا المجال من الاستناد بقاعدة اللطف، وفي ذلك يقول السيد المرتضى:

"والذي يدل على ما ادعينا إن كل عاقل عرف العادة وخالط الناس، يعلم ضرورة أن وجود الرئيس المصيب النافذ الأمر، السديد التدبير ترتفع

١. راجع السيرة النبوية: ٢ / ٦٥٩ - ٦٦٠.
٢. الشفاء، الإلهيات، المقالة العاشرة، الفصل الخامس، ص ٥٦٤.

عنده التظالم والتقاسم والتباغي أو معظمه، أو يكون الناس إلى ارتفاعه أقرب، وإن فقد من هذه صفته يقع عنده كل ما أشرنا إليه من الفساد أو يكون الناس إلى وقوعه أقرب، فالرئاسة على ما بيناه لطف في فعل الواجب والامتناع من القبيح، فيجب أن لا يخلي الله تعالى المكلفين منها، ودليل وجوب الألفاظ يتناولها ". (١)

هذا الاستدلال كما ترى مؤلف من مقدمتين:

الأولى: إن نصب الإمام لطف من الله على العباد.

الثانية: إن اللطف واجب على الله لما تقتضيه حكمته تعالى.

أما المقدمة الأولى، فلأن اللطف هو ما يقرب إلى الطاعة ويبعد عن المعصية ولو بالإعداد، وبالضرورة أن نصب الإمام كذلك لما به من بيان المعارف والأحكام الإلهية وحفظ الشريعة من الزيادة والنقصان وتنفيذ الأحكام ورفع الظلم والفساد ونحوها.

وأما المقدمة الثانية، فلأن ترك هذا اللطف من الله سبحانه إخلال

بغرضه ومطلوبه وهو طاعة العباد له وترك معصيته فيجب على الله نصبه

لئلا يخل بغرضه، ولا ينافي اللطف في نصبه سلب العباد سلطانه أو غيبته،

لأن الله سبحانه قد لطف بهم بنصب المعد لهم، وهم فوتوا أثر اللطف على أنفسهم وإلى هذا أشار المحقق الطوسي بقوله:

"الإمام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً

للغرض... ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا ". (٢)

١. الذخيرة في علم الكلام: ٤١٠.

٢. كشف المراد، المقصد الخامس: ٢٨٤.

وأوضحه العلامة الحلي، بقوله:
" لطف الإمامة يتم بأمور: منها ما يجب على الله تعالى وهو خلق
الإمام وتمكينه بالتصرف والعلم والنص عليه باسمه ونسبه، وهذا قد فعله
الله تعالى، ومنها ما يجب على الإمام وهو تحمله للإمامة وقبوله لها وهذا
قد فعله الإمام، ومنها ما يجب على الرعية وهو مساعدته والنصرة له وقبول
أوامره وامتنال قوله، وهذا لم يفعله الرعية، فكان منع اللطف الكامل منهم لا
من الله تعالى ولا من الإمام ". (١)

مناظرة هشام بن الحكم مع عمرو بن عبيد
ناظر هشام بن الحكم - وهو من أبرز أصحاب الإمام الصادق (عليه
السلام) في علم الكلام - مع عمرو بن عبيد - وهو من مشايخ المعتزلة - في
مسألة الإمامة وصارت النتيجة إفحام هشام لعمرو عند جمع من تلامذته،
وإليك ما رواه الكليني في ذلك:

علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن الحسن بن إبراهيم، عن يونس بن
يعقوب، قال: كان عند أبي عبد الله (عليه السلام) جماعة من أصحابه،
منهم: حمران بن أعين، ومحمد ابن النعمان، وهشام بن سالم، والطيّار،
وجماعة فيهم هشام بن الحكم وهو شاب، فقال أبو عبد الله (عليه السلام):
" يا هشام ألا تخبرني كيف صنعت بعمرو بن عبيد؟ وكيف سألته؟ ".
فقال هشام: يا بن رسول الله إني أجلك واستحييك ولا يعمل لساني
بين يديك.

١. المصدر السابق: ٢٨٥ - ٢٨٦.

فقال أبو عبد الله (عليه السلام):
" إذا أمرتكم بشئ فافعلوا "

قال هشام: بلغني ما كان فيه عمرو بن عبيد وجلوسه في مسجد
البصرة، فعظم ذلك علي، فخرجت إليه ودخلت البصرة يوم الجمعة، فأتيت
مسجد البصرة، فإذا أنا بحلقة كبيرة فيها عمرو بن عبيد وعليه شملة سوداء،
متزر بها من صوف، وشملة مرتديا بها والناس يسألونه، فاستفرجت الناس،
فأفرجوا لي، ثم قعدت في آخر القوم على ركبتي، ثم قلت: أيها العالم: إني
رجل غريب تأذن لي في مسألة؟

فقال لي: نعم.

فقلت له: ألك عين؟

فقال: يا بني أي شئ هذا من السؤال وشئ تراه كيف تسأل عنه؟
فقلت: هكذا مسألتني.

فقال: يا بني سل وإن كانت مسألتك حمقا.

قلت: أجبني فيها. قال لي: سل.

قلت: ألك عين؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع بها؟

قال: أرى بها الألوان والأشخاص.

قلت: فلك أنف؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟

قال: أشم به الرائحة.

قلت: ألك فم؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أذوق به الطعام.

قلت: فلك أذن؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع بها؟ قال: أسمع بها

الصوت.

قلت: ألك قلب؟
قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أميز به كل ما ورد على هذه الجوارح والحواس.
قلت: أوليس في هذه الجوارح غنى عن القلب؟ فقال: لا، قلت: وكيف ذلك وهي صحيحة سليمة؟
قال: يا بني: إن الجوارح إذا شككت في شئ شتمته أو رأته أو ذاقته أو سمعته، ردت به إلى القلب فيستيقن اليقين ويبطل الشك.
فقلت له: فإنما أقام الله القلب لشك الجوارح؟
قال: نعم.
قلت: لا بد من القلب وإلا لم تستيقن الجوارح؟
قال: نعم.
فقلت له: يا أبا مروان فالله تبارك وتعالى لم يترك جوارحك حتى جعل لها إماما يصحح لها الصحيح ويتيقن به ما شك فيه، ويترك هذا الخلق كلهم في حيرتهم وشكهم واختلافهم، لا يقيم لهم إماما يردون إليه شكهم وحيرتهم، ويقيم لك إماما لجوارحك ترد إليه حيرتك وشكك؟ فسكت ولم يقل لي شيئا... ثم ضمني إليه وأقعدني في مجلسه، وزال عن مجلسه وما نطق حتى قمت.
فضحك أبو عبد الله (عليه السلام) وقال: يا هشام من علمك هذا؟
قلت: شئ أخذته منك وألفته.
فقال (عليه السلام): هذا والله مكتوب في صحف إبراهيم وموسى. (١)

١. الكافي: ج ١، كتاب الحجّة، باب الاضطرار إلى الحجّة، الحديث ٣.

ولعل قوله (عليه السلام): هذا والله مكتوب الخ، إشارة إلى أن مسألة نصب الخليفة والإمام التي يحكم بها العقل الصريح، كانت من سنن الأنبياء والمرسلين، وإنما ذكر إبراهيم وموسى لما كان لهما من المكانة الخاصة في هذا المجال، ولذلك أيضا ذكر القرآن ما استدعياه من الله سبحانه في أمر الإمامة والوزارة (١) ويدل على ذلك أيضا ما روي عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال:

" كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وسيكون بعدي خلفاء يكثرُونَ ". (٢)
وظاهر الحديث أن استخلاف الخلفاء في الأمة الإسلامية، كاستخلاف الأنبياء في الأمم السالفة، ومن المعلوم أن الاستخلاف كان هناك بالتنصيب.

١. لاحظ البقرة: ١٢٤، وطه: ٣٠.

٢. جامع الأصول لابن أثير الجزري: ٤٤٣ الفصل الثاني.

الفصل الخامس

وجوب العصمة في الإمام

اتفق أهل السنة على أن العصمة ليست من شرائط الإمام أخذًا بمبادئهم حيث إن الخلفاء بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يكونوا بمعصومين، قال التفتازاني:

" واحتج أصحابنا على عدم وجوب العصمة بالإجماع على إمامة أبي بكر وعمر وعثمان، مع الإجماع على أنهم لم تجب عصمتهم... وحاصل هذا دعوى الإجماع على عدم اشتراط العصمة في الإمام ". (١)
وأما الشيعة الإمامية فقد اتفقت كلمتهم على هذا الشرط، قال الشيخ المفيد:

" اتفقت الإمامية على أن إمام الدين لا يكون إلا معصوما من الخلاف لله تعالى ". (٢)
وقال أيضا:

١. شرح المقاصد: ٥ / ٢٤٩.

٢. أوائل المقالات: ٤٧، الطبعة الثانية.

" أقول: إن الأئمة القائمين مقام الأنبياء في تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود وحفظ الشرائع وتأديب الأنام، معصومون كعصمة الأنبياء ". (١)
ثم إنهم استدلوا على وجوب العصمة بوجوه، نكتفي ببعضها:

١. الإمام حافظ للشريعة كالنبي ص
إن حقيقة الإمامة عند الإمامية - كما عرفت - هي القيام بوظائف الرسول بعد رحلته، فيجب أن يكون الإمام متمتعاً بما يتمتع به النبي من الكفاءات والمؤهلات، ومنها كونه مصوناً عن الخطأ في العلم والعمل لكي تحفظ الشريعة به ويكون هادياً للناس إلى مرضاة الله سبحانه، وإليه أشار العلامة الحلي بقوله:

" ذهب الإمامية إلى أن الأئمة كالأنبياء في وجوب عصمتهم عن جميع القبائح والفواحش من الصغر إلى الموت عمداً وسهواً، لأنهم حفظة الشرع والقوامون به، حالهم في ذلك كحال النبي ص ". (٢)
وناقش فيه التفتازاني بقوله:

" إن نصب الإمام إلى العباد الذين لا طريق لهم إلى معرفة عصمته بخلاف النبي ". (٣)

والجواب عنه ظاهر بما تقدم من بطلان القول بأن نصب الإمام مفوض إلى العباد، ولنا أن نعكس ونقول: وجوب عصمة الإمام مما يحكم

١. نفس المصدر: ٧٤.

٢. دلائل الصدق: ٢ / ٧، الطبعة الأولى، القاهرة - ١٣٩٦ هـ.

٣. شرح المقاصد: ٥ / ٢٤٨.

به العقل الصريح بالتأمل في حقيقة الإمامة والغرض منها، وحيث إن الناس لا طريق لهم إلى معرفة عصمة الإمام كما اعترف به الخصم، فلا يكون نصبه مفوضاً إليهم.

٢. آية ابتلاء إبراهيم (عليه السلام)

قال سبحانه:

(وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماما

قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين). (١)

الاستدلال بالآية على المقصود رهن ببيان أمرين:

الأول: ما هو المقصود من الإمامة التي أنعم الله سبحانه بها على نبيه الخليل (عليه السلام)؟

الثاني: ما هو المراد من الظالمين؟

أما الأول: فقال بعضهم: إن المراد من الإمامة، هي النبوة والرسالة، ويرده إن إبراهيم كان نبيا قبل تنصيبه إماما، وذلك لأنه طلب الإمامة لذريته، فكان له عند ذلك ولد أو أولاد، ومن المعلوم أن إبراهيم لم يرزق ولدا إلا في أوان الكبر بنص القرآن الكريم، حيث قال:

(الحمد لله الذي وهب لي على الكبر إسماعيل وإسحاق). (٢)

وعلى ذلك يجب أن تكون الإمامة الموهوبة للخليل غير النبوة، والظاهر أن المراد منها هي القيادة الإلهية للمجتمع، مضافا إلى تحمل الوحي وإبلاغه، فإن هناك مقامات ثلاثة:

١. البقرة: ١٢٤.

٢. إبراهيم: ٣٩.

١. مقام النبوة، وهو منصب تحمل الوحي.
٢. مقام الرسالة، وهو منصب إبلاغه إلى الناس.
٣. مقام الإمامة، وهو منصب القيادة وتنفيذ الشريعة في المجتمع بقوة وقدرة.

والإمامة التي يتبناها المسلمون بعد رحلة النبي الأكرم ص، تتحد واقعتها مع هذه الإمامة.

وأما الثاني: أعني المراد من الظالمين، فالظلم في اللغة هو وضع الشيء في غير موضعه ومجاوزة الحد الذي عينه الشرع، والمعصية من وضع الشيء (العمل) في غير موضعه، فالمعصية من مصاديق الظلم، قال سبحانه:

(ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون). (١)

ثم إن الظاهر من صيغة الجمع المحلى باللام، إن الظلم بكل ألوانه وصوره مانع عن نيل هذا المنصب الإلهي، وتكون النتيجة ممنوعة كل فرد من أفراد الظلمة عن الارتقاء إلى منصب الإمامة، سواء أكان ظالما في فترة من عمره ثم تاب وصار غير ظالم، أو بقي على ظلمه، فالظالم عندما يرتكب الظلم يشمله قوله سبحانه: (لا ينال عهدي الظالمين) فصلاحيته بعد ارتفاع الظلم يحتاج إلى دليل.

وعلى ذلك فكل من ارتكب ظلما وتجاوز حدا في يوم من أيام عمره، أو عبد صنما، وبالجملة ارتكب ما هو حرام، فضلا عما هو كفر، ليس له أهلية منصب الإمامة، ولازم ذلك كون الإمام طاهرا من الذنوب من لدن وضع عليه قلم التكليف، إلى آخر حياته، وهذا ما يرتئيه الإمامية في عصمة الإمام.

ومما يؤكد ما ذكرناه أن الناس بالنسبة إلى الظلم على أقسام أربعة:

١. البقرة: ٢٢٩.

١. من كان طيلة عمره ظالماً.

٢. من كان طاهراً ونقياً في جميع فترات عمره.

٣. من كان ظالماً في بداية عمره، وتائباً في آخره.

٤. عكس الثالث.

وحاشى إبراهيم (عليه السلام) أن يسأل الإمامة للقسم الأول والرابع من ذريته، وقد نص سبحانه على أنه لا ينال عهده الظالم، وهو لا ينطبق إلا على القسم الثالث، فإذا خرج هذا القسم بقي القسم الثاني وهو المطلوب.

٣. آية إطاعة أولي الأمر

قال سبحانه:

(أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم). (١)

إنه تعالى أمر بطاعة أولي الأمر على وجه الإطلاق، ولم يقيد بشيء ومن البديهي أنه سبحانه لا يرضى لعباده الكفر والعصيان ولو كان على سبيل الإطاعة عن شخص آخر، وعليه تكون طاعة أولي الأمر فيما إذا أمروا بالعصيان محرماً.

فمقتضى الجمع بين هذين الأمرين أن يكون أولو الأمر الذين وجبت إطاعتهم على وجه الإطلاق معصومين لا يصدر عنهم معصية مطلقاً، فيستكشف من إطلاق الأمر بالطاعة اشتغال المتعلق على خصوصية تصده عن الأمر بغير الطاعة.

وممن صرح بدلالة الآية على عصمة أولي الأمر الإمام الرازي في تفسيره، ولكنه لم يستثمر نتيجة ما هداه إليه استدلاله المنطقي، حيث

١. النساء: ٥٩.

استدرك قائلا بأنا عاجزون عن معرفة الإمام المعصوم والوصول إليه واستفادة الدين والعلم منه، فلا مناص من كون المراد هو أهل الحل والعقد. (١)

يلاحظ عليه: أنه إذا دلت الآية على عصمة أولي الأمر فيجب علينا التعرف عليهم، وادعاء العجز هروب من الحقيقة، فهل العجز يختص بزمانه أو كان يشمل زمان نزول الآية؟ والثاني باطل قطعاً، فإنه لا يعقل أن يأمر الوحي الإلهي بإطاعة المعصوم ثم لا يقوم بتعريفه حين النزول، وبالتعرف عليه في عصر النزول، يعرف المعصوم في أزمنة متأخرة عنه حلقة بعد أخرى.

هذا مع أن تفسير " أولي الأمر " بأهل الحل والعقد تفسير بما هو أشد غموضاً، فهل المراد منهم، العساكر، والضباط، أو العلماء والمحدثون، أو الحكام والسياسيون، أو الكل؟ وهل اتفق اجتماعهم على شيء ولم يخالفهم لفيف من المسلمين؟!

وهناك نصوص من الكتاب والسنة تدل على عصمة أهل بيت النبي وعترته، كآية التطهير وحديث الثقلين وغير ذلك، تركنا البحث عنها لرعاية الاختصار (٢). وقد تقدم في الفصل الأول ما يفيد في المقام فراجع.

١. مفاتيح الغيب: ١٠ / ١٤٤.

٢. راجع الإلهيات: ٢ / ٦٢٧ - ٦٣١ و ٦٠٧ - ٦١١، الطبعة الأولى.

الفصل السادس النصوص الدينية

وتنصيب علي (عليه السلام) للإمامة

قد تبين بما قدمناه من الأبحاث على ضوء الكتاب والسنة ومن خلال مطالعة تاريخ الإسلام والمحاسبة في الأمور الاجتماعية والسياسية، وفي ظل هداية العقل الصريح، إن خليفة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وإمام المسلمين يجب أن يكون منصوباً من جانب الرسول بإذن من الله سبحانه، وعندئذ يلزمنا الرجوع إلى الكتاب والسنة لنقف على ذلك القائد المنصوب فنقول:

إن من أحاط بسيرة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) يجد علي بن أبي طالب وزير رسول الله في أمره وولي عهده وصاحب الأمر من بعده، ومن وقف على أقوال النبي وأفعاله في حله وترحاله، يجد نصوصه في ذلك متواترة، كما أن هناك آيات من الكتاب العزيز تهدينا إلى ذلك، ونحن نكتفي في هذا المجال بذكر آية الولاية من الكتاب ونتبعها بحديثي المنزلة والغدير:

آية الولاية

قال سبحانه:

(إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون

الزكاة وهم راكعون). (١)

وقبل الاستدلال بالآية نذكر شأن نزولها، روى المفسرون عن أنس

بن مالك وغيره أن سائلاً أتى المسجد وهو يقول: من يقرض المليء الوفي،

وعلي راعك يشير بيده للسائل: إخلع الخاتم من يدي، فما خرج أحد من

المسجد حتى نزل جبرئيل ب:

(إنما وليكم الله). (٢)

وإليك توضيح الاستدلال:

إن المستفاد من الآية أن هناك أولياء ثلاثة وهم: الله تعالى، ورسوله،

والمؤمنون الموصوفون بالأوصاف الثلاثة، وإن غير هؤلاء من المؤمنين هم

مولى عليهم ولا يتحقق ذلك إلا بتفسير الولي بالزعيم والمتصرف في

شؤون المولى عليه، إذ هذه الولاية تحتاج إلى دليل خاص، ولا يكفي

الإيمان في ثبوتها، بخلاف ولاية المحبة والنصرة، إذ هما من فروع

١. المائة: ٥٥.

٢. رواه الطبري في تفسيره: ٦ / ١٨٦، والحصاص في أحكام القرآن: ٢ / ٤٤٦، والسيوطي في الدر

المنثور: ٢ / ٢٩٣،

وغيرهم. وأنشأ حسان بن ثابت في ذلك أبياته المعروفة، وهي:

أبا حسن تفديك نفسي ومهجتي * أذهب مدحي والمحبين ضائعا

فأنت الذي أعطيت إذ أنت راعك * بخاتمك الميمون يا خير سيد

فأنزل فيك الله خير ولاية * وكل بطئ في الهدى ومسارع

وما المدح في ذات الإله بضائع * فدتك نفوس القوم يا خير راعك

ويا خير شارثم يا خير بائع * وبينها في محكمات الشرائع

الإيمان، فكل مؤمن محب لأخيه المؤمن وناصر له. هذا مضافاً إلى الاختصاص المستفاد من كلمة إنما وأحاديث شأن النزول الواردة في الإمام علي (عليه السلام)، فهذه الوجوه الثلاثة تجعل الآية كالنص في الدلالة على ما يرتئيه الإمامية في مسألة الإمامة. فإن قلت: إذا كان المراد من قوله: (الذين آمنوا) هو الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) فلماذا جيئ بلفظ الجماعة؟ قلت: جيئ بذلك ليرغب الناس في مثل فعله فينالوا مثل ثوابه، ولينبه على أن سجية المؤمنين يجب أن تكون على هذه الغاية من الحرص على البر والإحسان وتفقد الفقراء حتى إن لزمهم أمر لا يقبل التأخير وهم في الصلاة، لم يؤخروه إلى الفراغ منها. (١)

وهناك وجه آخر أشار إليه الشيخ الطبرسي، وهو أن النكتة في إطلاق لفظ الجمع على أمير المؤمنين، تفخيمه وتعظيمه، وذلك أن أهل اللغة يعبرون بلفظ الجمع عن الواحد على سبيل التعظيم، وذلك أشهر في كلامهم من أن يحتاج إلى الاستدلال عليه. (٢)

ربما يقال إن المراد من الولي في الآية ليس هو المتصرف، بل المراد الناصر والمحب بشهادة ما قبلها وما بعدها، حيث نهى الله المؤمنين أن يتخذوا اليهود والنصارى أولياء، وليس المراد منه إلا النصره والمحبة، فلو فسرت في الآية بالمتصرف يلزم التفكيك. (٣)

١. الكشاف: ١ / ٦٤٩، دار الكتاب العربي، بيروت.

٢. مجمع البيان: ٣ - ٤ / ٢١١.

٣. الإشكال للرازي في مفاتيح الغيب: ١٢ / ٢٨.

والجواب عنه: إن السياق إنما يكون حجة لو لم يقد دليل على خلافه، وذلك لعدم الوثوق حينئذ بنزول الآية في ذلك السياق، إذ لم يكن ترتيب الكتاب العزيز في الجمع موافقا لترتيبه في النزول بإجماع الأمة، وفي التنزيل كثير من الآيات الواردة على خلاف ما يعطيه السياق كآية التطهير المنتظمة في سياق النساء مع ثبوت النص على اختصاصها بالخمس أهـ الكساء. (١)
حديث " المنزلة "

روى أهل السير والتاريخ أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) خلف علي بن أبي طالب (عليه السلام) على أهله في المدينة عند توجهه إلى تبوك، فأرجف به المنافقون، وقالوا ما خلفه إلا استثقالا له وتخوفا منه، فضاق صدره بذلك، فأخذ سلاحه وأتى النبي وأبلغه مقالتهم، فقال ص: " كذبوا، ولكنني خلفتك لما تركت ورائي، فارجع واخلف في أهلي وأهلك، أفلا ترضى يا علي أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي؟ ". (٢)

إضافة كلمة " منزلة " - وهي اسم جنس - إلى هارون يقتضي العموم، فالرواية تدل على أن كل مقام ومنصب كان ثابتا لهارون فهو ثابت لعلي، إلا ما استثني وهو النبوة، بل الاستثناء أيضا قرينة على العموم ولولاه لما كان

-
١. المراجعات: ١٦٧، الرقم ٤٤.
 ٢. السيرة النبوية لابن هشام: ٢ / ٥١٩ - ٥٢٠. وقد نقله من أصحاب الصحاح، البخاري في غزوة تبوك: ٦ / ٣، ط
 - ١٣١٤، ومسلم في فضائل علي: ٧ / ١٢٠، وابن ماجه في فضائل أصحاب النبي: ١ / ٥٥، والإمام أحمد في غير مورد من مسنده، لاحظ: ١ / ١٧٣، ١٧٥، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٢، ١٨٥، ٢٣٠، وغيرهم من الأثبات الحفاظ.

وجه للاستثناء، وكون المورد هو الاستخلاف على الأهل لا يدل على الاختصاص، فإن المورد لا يكون مخصصا، كما لو رأيت الجنب يمس آية الكرسي مثلا فقلت له لا يمسن آيات القرآن محدث، يكون دليلا على حرمة مس القرآن على الجنب مطلقا.
وأما منزلة هارون من موسى فيكفي في بيانها قوله سبحانه حكاية عن موسى:

(واجعل لي وزيرا من أهلي * هارون أخي * أشدد به أزري * وأشركه في أمري). (١)

وقد أوتي موسى جميع ذلك كما يقول سبحانه:

(قال قد أوتيت سؤلك يا موسى). (٢)

وقد استخلف موسى أخيه هارون عند ذهابه إلى ميقات ربه مع جماعة من قومه، قال سبحانه:

(وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين). (٣)

وهذا الاستخلاف وإن كان في قضية خاصة ووقت خاص، لكن اللفظ مطلق والمورد لا يكون مخصصا. ومن هنا لو فرض غيبة أخرى لموسى من قومه مع عدم تنصيبه على استخلاف هارون كان خليفة له بلا إشكال. وهارون وإن كان شريكا لموسى في النبوة إلا أن الرئاسة كانت مخصوصة لموسى، فموسى كان وليا على هارون وعلى غيره، وهذا دليل على أن منزلة الإمامة منفصلة من النبوة، وإنما اجتمع الأمران لأنبياء مخصوصين، لأن هارون لو كان له القيام بأمر الأمة من حيث كان نبيا لما احتاج فيه إلى استخلاف موسى إياه وإقامته مقامه. (٤)

١. طه: ٢٩ - ٣٢.

٢. طه: ٣٦.

٣. الأعراف: ١٤٢.

٤. مجمع البيان: ٣ - ٤ / ٤٧٣.

حديث " الغدير "

حديث الغدير، مما تواترت به السنة النبوية وتواصلت حلقات أسانيده منذ عهد الصحابة والتابعين إلى يومنا الحاضر، رواه من الصحابة (١١٠) صحابيا ومن التابعين (٨٤) تابعيا، وقد رواه العلماء والمحدثون في القرون المتلاحقة، وقد أغنانا المؤلفون في الغدير عن إراءة مصادره ومراجعته، وكفاك في ذلك كتب لمة كبيرة من أعلام الطائفة، منهم: العلامة السيد هاشم البحراني (المتوفى ١١٠٧ هـ) مؤلف " غاية المرام "، والسيد مير حامد حسين الهندي (المتوفى ١٣٠٦ هـ) مؤلف " العبقات "، والعلامة الأميني (المتوفى ١٣٩٠ هـ) مؤلف " الغدير "، والسيد شرف الدين العاملي (المتوفى ١٣٨١ هـ) مؤلف " المراجعات ".

ومجمل الحديث هو أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ذن في الناس بالخروج إلى الحج في السنة العاشرة من الهجرة، وأقل ما قيل إنه خرج معه تسعون ألفا، فلما قضى مناسكه وانصرف راجعا إلى المدينة ووصل إلى غدير " خم "، وذلك يوم الخميس، الثامن عشر من ذي الحجة، نزل جبرئيل الأمين عن الله تعالى بقوله:
(يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك).

فأمر رسول الله ص أن يرد من تقدم، ويحبس من تأخر حتى إذا أخذ القوم منازلهم نودي بالصلاة، صلاة الظهر، فصلى بالناس، ثم قام خطيبا وسط القوم على أقتاب الإبل، وبعد الحمد والثناء على الله سبحانه وأخذ الإقرار من الحاضرين بالتوحيد والنبوة والمعاد، والإيصاء بالثقلين، وبيان أن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) أولى بالمؤمنين من أنفسهم، أخذ بيد علي فرفعها حتى رؤي بياض إبطيهما وعرفه القوم أجمعون، ثم قال:
" من كنت مولاه، فعلي مولاه - يقولها ثلاث مرات - "

ثم دعا لمن والاه، وعلى من عاداه، وقال:
" ألا فليبلغ الشاهد الغائب "

ثم لم يتفرقوا حتى نزل أمين وحي الله بقوله:
(اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي) الآية.
فقال رسول الله ص:

" الله أكبر على إكمال الدين وإتمام النعمة، ورضى الرب برسالتي
والولاية لعلي من بعدي "

ثم أخذ الناس يهتفون عليا، وممن هناك في مقدم الصحابة الشيخان
أبو بكر وعمر كل يقول:

" بخ بخ، لك يا بن أبي طالب، أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن
ومؤمنة "

دلالة الحديث

إن دلالة الحديث على إمامة مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) دلالة
واضحة، لم يشك فيها أي عربي صميم عصر نزول الحديث وبعده إلى
قرون، ولم يفهموا من لفظة المولى إلا الإمامة.

إن هناك قرائن حالية ومقالية تجعل الحديث كالنص في أن المراد
من المولى هو الأولى بالتصرف في شؤون المؤمنين على غرار ما كان للنبي
(صلى الله عليه وآله وسلم) من الولاية.

أما القرينة الحالية (المقامية) فيكفيها في بيانها ما ذكره التفتازاني
بقوله:

" المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف، والجار، وابن العم،
والناصر، والأولى بالتصرف، وينبغي أن يكون المراد به في الحديث هو

هذا المعنى، ليطابق صدر الحديث، ولأنه لا وجه للخمسة الأول وهو ظاهر، ولا للسادس لظهوره، وعدم احتياجه إلى البيان وجمع الناس لأجله".

ثم قال:

" لا خفاء في أن الولاية بالناس، والتولي والمالكية لتدبير أمرهم

والتصرف فيهم بمنزلة النبي، وهو معنى الإمامة". (١)

وأما القرائن المقالية فمتعددة نشير إلى بعضها:

القرينة الأولى: صدر الحديث وهو قوله ص:

" ألت أولى بكم من أنفسكم".

أو ما يؤدي مؤداه من ألفاظ متقاربة، ثم فرع على ذلك قوله:

" فمن كنت مولاه فعلي مولاه" وقد روى هذا الصدر من حفاظ أهل

السنة ما يربو على أربعة وستين عالما. (٢)

القرينة الثانية: نعى النبي نفسه إلى الناس حيث إنه يعرب عن أنه

سوف يرحل من بين أظهرهم فيحصل بعده فراغ هائل، وأنه يسد بتنصيب

علي (عليه السلام) في مقام الولاية. وغير ذلك من القرائن التي استقصاها

شيخنا المتتبع في غديره. (٣)

١. شرح المقاصد: ٥ / ٢٧٣ - ٢٧٤. ولكنه رمى الحديث بعدم التواتر فلم يأخذ به في المقام حيث إن مسألة الإمامة

ليست من الفروع عند الإمامية.

أقول: لكنها من مسائل الفروع عندهم، فعلى فرض صحة الرواية تكون حجة وإن لم تكن متواترة عنده.

٢. لاحظ نقولهم في كتاب الغدير، ج ١، موزعين حسب قرونهم.

٣. المصدر السابق: ٣٧٠ - ٣٨٣.

لماذا أعرض الصحابة عن مدلول حديث الغدير؟
أقوى مستمسك لمن يريد التخلص من الاعتناق بالنص المتواتر
الجلبي في المقام، هو أنه لو كان الأمر كذلك فلماذا لم تأخذ الصحابة
مقياسا بعد النبي؟ وليس من الصحيح إجماع الصحابة وجمهور الأمة على
رد ما بلغه النبي في ذلك المحتشد العظيم.
والجواب عنه إن من رجع إلى تاريخ الصحابة يرى لهذه الأمور نظائر
كثيرة في حياتهم السياسية، وليكن ترك العمل بحديث الغدير من هذا
القبيل، منها " رزية يوم الخميس " رواها الشيخان وغيرهما (١)، ومنها سرية
أسامة (٢) ومنها صلح الحديبية واعتراض لفيف من الصحابة (٣)، ولسنا بصدد
استقصاء مخالفات القوم لنصوص النبي وتعليماته، فإن المخالفة لا تقتصر
على ما ذكر بل تربو على نيف وسبعين موردا، استقصاها بعض الأعلام. (٤)
وعلى ضوء ذلك لا يكون ترك العمل بحديث الغدير، من أكثرية
الصحابة دليلا على عدم تواتره، أو عدم تمامية دلالاته.

-
١. أخرجه البخاري في غير مورد لاحظ ج ١، باب كتابة العلم، الحديث ٣، وج ٤ / ٧٠ وج ٦ / ١٠ من
النسخة المطبوعة
سنة ١٣١٤ هـ، والإمام أحمد في مسنده: ١ / ٣٥٥.
 ٢. طبقات ابن سعد: ٢ / ١٨٩ - ١٩٢، الملل والنحل للشهرستاني: ١ / ٢٣.
 ٣. صحيح البخاري: ٢ / ٨١، كتاب الشروط، صحيح مسلم: ٥ / ١٧٥، باب صلح الحديبية، والطبقات
الكبرى لابن
سعد: ٢ / ١١٤.
 ٤. لاحظ كتاب النص والاجتهاد للسيد الإمام شرف الدين.

الفصل السابع

السنة النبوية

والأئمة الاثنا عشر

إن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يكتف بتنصيب علي (عليه السلام) منصب الإمامة والخلافة، كما لم يكتف بإرجاع الأمة الإسلامية إلى أهل بيته وعترته الطاهرة، ولم يقتصر على تشبيههم بسفينة نوح، بل قام ببيان عدد الأئمة الذين يتولون الخلافة بعده، واحدا بعد واحد، حتى لا يبقى لمرتبا ريب، فقد روي في الصحاح والمسانيد بطرق مختلفة عن جابر بن سمرة أن الخلفاء بعد النبي اثنا عشر خليفة كلهم من قریش، وإليك ما ورد في توصيفهم من الخصوصيات:

١. لا يزال الدين عزيزا منيعا إلى اثني عشر خليفة.
٢. لا يزال الإسلام عزيزا إلى اثني عشر خليفة.
٣. لا يزال الدين قائما حتى تقوم الساعة، أو يكون عليكم اثنا عشر خليفة.
٤. لا يزال الدين ظاهرا على من ناوأه حتى يمضي من أمتي اثنا عشر خليفة.

٥. لا يزال هذا الأمر صالحا حتى يكون اثنا عشر أميرا.

٦. لا يزال الناس بخير إلى اثني عشر خليفة. (١)

وقد اختلفت كلمة شراح الحديث في تعيين هؤلاء الأئمة، ولا تجد بينها كلمة تشفي العليل، وتروي الغليل، إلا ما نقله الشيخ سليمان البلخي القندوزي الحنفي في ينايعة عن بعض المحققين، قال:

" إن الأحاديث الدالة على كون الخلفاء بعده اثني عشر، قد اشتهرت من طرق كثيرة، ولا يمكن أن يحمل هذا الحديث على الخلفاء بعده من الصحابة، لقلتهم عن اثني عشر، ولا يمكن أن يحمل على الملوك الأمويين لزيادتهم على الاثني عشر ولظلمهم الفاحش إلا عمر بن عبد العزيز... ولا يمكن أن يحمل على الملوك العباسيين لزيادتهم على العدد المذكور ولقلة رعايتهم قوله سبحانه:

(قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى).

وحديث الكساء، فلا بد من أن يحمل على الأئمة الاثني عشر من أهل بيته وعترته، لأنهم كانوا أعلم أهل زمانهم، وأجلهم، وأورعهم، وأتقاهم، وأعلاهم نسبا، وأفضلهم حسبا، وأكرمهم عند الله، وكانت علومهم عن آبائهم متصلة بجدهم (صلى الله عليه وآله وسلم) وبالوراثة اللدنية، كذا عرفهم أهل العلم والتحقيق، وأهل الكشف والتوفيق.

ويؤيد هذا المعنى ويرجحه حديث الثقلين والأحاديث المتكثرة المذكورة في هذا الكتاب وغيرها ". (٢)

١. راجع صحيح البخاري: ٩ / ٨١، باب الاستخلاف، صحيح مسلم: ٦ / ٣، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش، مسند أحمد: ٥ / ٨٦ - ١٠٨، مستدرک الحاكم: ٣ / ٦١٨.

٢. ينايعة المودة: ٤٤٦، ط استنبول، عام ١٣٠٢.

أقول: الإنسان الحر الفارغ عن كل رأي مسبق، لو أمعن النظر في هذه الأحاديث وأمعن في تاريخ الأئمة الاثني عشر من ولد الرسول، يقف على أن هذه الأحاديث لا تروم غيرهم، فإن بعضها يدل على أن الإسلام لا ينقرض ولا ينقضي حتى يمضي في المسلمين اثنا عشر خليفة، كلهم من قریش، وبعضها يدل على أن عزة الإسلام إنما تكون إلى اثني عشر خليفة، وبعضها يدل على أن الدين قائم إلى قيام الساعة وإلى ظهور اثني عشر خليفة، وغير ذلك من العناوين.

وهذه الخصوصيات لا توجد في الأمة الإسلامية إلا في الأئمة الاثني عشر المعروفين عند الفريقين (١)، خصوصاً ما يدل على أن وجود الأئمة مستمر إلى آخر الدهر ومن المعلوم أن آخر الأئمة هو المهدي المنتظر الذي يعد ظهوره من أشراط الساعة.

ثم إنه قد تضافرت النصوص في تنصيب الإمام السابق على الإمام اللاحق، فمن أراد الوقوف على هذه النصوص، فليرجع إلى الكتب المؤلفة في هذا الموضوع. (٢)

١. وهم: علي بن أبي طالب، وابناه الحسن والحسين سيدي شباب أهل الجنة، وعلي بن الحسين السجاد، ومحمد

بن علي الباقر، وجعفر بن محمد الصادق، وموسى بن جعفر الكاظم، وعلي بن موسى الرضا، ومحمد بن علي التقي،

وعلي بن محمد النقي، والحسن بن علي العسكري، وحجة العصر المهدي المنتظر - صلوات الله وسلامه عليهم

أجمعين -.

٢. لاحظ الكافي: ج ١، كتاب الحجّة، كفاية الأثر، لعلي بن محمد بن الحسن الخزاز القمي من علماء القرن الرابع،

إثبات الهداة للشيخ الحر العاملي، وهو أجمع كتاب في هذا الموضوع.

الفصل الثامن
الإمام الثاني عشر
في الكتاب والسنة

إن إفاضة القول في تعريف أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ببيان علومهم وفضائلهم ونتائج جهودهم في مجال العلوم الدينية، وتربية الشخصيات المبرزة في مجال العلم والعمل، وما لاقوه من اضطهاد خلفاء عصرهم يحتاج إلى موسوعة كبيرة، ولأجل ذلك طوينا الكلام عن ذلك، إلا أن الاعتقاد بالإمام المنتظر لما كان أصلاً رصينا من أبحاث الإمامة للشيععة، وكان الاعتقاد به - في الجملة - مشتركاً بين طوائف المسلمين، رجحنا إلقاء الضوء على هذا الأصل على وجه الإجمال فنقول:

كل من كان له إمام بالحديث، يقف على تواتر البشارة عن النبي وآله وأصحابه، بظهور المهدي في آخر الزمان لإزالة الجهل والظلم ونشر العلم وإقامة العدل، وإظهار الدين كله ولو كره المشركون، وقد تضافر مضمون قول الرسول الأعظم ص:

" لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم، حتى يخرج

رجل من ولدي، فيملؤها عدلا وقسطا كما ملئت جورا وظلما". (١).
ولو وجد هنا خلاف بين طوائف المسلمين فهو الاختلاف في
ولادته، فإن الأكثرية من أهل السنة يقولون بأنه سيولد في آخر الزمان، لكن
معتقد الشيعة بفضل الروايات الكثيرة هو أنه ولد في " سر من رأى " عام
٢٥٥ بعد الهجرة النبوية، وغاب بأمر الله سبحانه سنة وفاة والده عام
٢٦٠ هـ، وسوف يظهره الله سبحانه ليتحقق عدله.
ونحن نكتفي في المقام بذكر فهرس الروايات التي رواها السنة
والشيعة:

١. البشارة بظهوره ٦٥٧ رواية
٢. إنه من أهل بيت النبي الأكرم ص ٣٨٩ رواية
٣. إنه من أولاد الإمام علي (عليه السلام) ٢١٤ رواية
٤. إنه من أولاد فاطمة الزهراء (عليها السلام) ١٩٢ رواية
٥. إنه التاسع من أولاد الحسين (عليه السلام) ١٤٨ رواية
٦. إنه من أولاد الإمام زين العابدين (عليه السلام) ١٨٥ رواية
٧. إنه من أولاد الحسن العسكري (عليه السلام) ١٤٦ رواية
٨. إنه يملأ الأرض قسطا وعدلا ١٣٢ رواية
٩. إن له غيبة طويلة ٩١ رواية
١٠. إنه يعمر عمرا طويلا ٣١٨ رواية
١١. الإمام الثاني عشر من أئمة أهل البيت: ١٣٦ رواية
١٢. الإسلام يعم العالم كله بعد ظهوره ٢٧ رواية

١. لاحظ مسند أحمد: ١ / ٩٩ و ٣ / ١٧ و ٧٠.

١٣. الروايات الواردة حول ولادته (١) ٢١٤ رواية.
ولم ير التضعيف لأخبار الإمام المهدي إلا من ابن خلدون في
مقدمته، وقد فند مقاله الأستاذ أحمد محمد صديق برسالة أسماها " إبراز
الوهم المكنون من كلام ابن خلدون " (٢).

قال بعض المحققين من أهل السنة - ردا لمزعمة ابن خلدون - :
" إن المشكلة ليست مشكلة حديث أو حديثين، أو رواية أو روايتين،
إنها مجموعة من الأحاديث والآثار تبلغ الثمانين تقريبا، اجتمع على تناولها
مئات الرواة وأكثر، من صاحب كتاب صحيح.

فلماذا نرد كل هذه الكمية؟ أكلها فاسدة؟! لو صح هذا الحكم لأنهار
الدين - والعياذ بالله - نتيجة تطرق الشك والظن الفاسد إلى ما عداها من
سنة رسول الله ٦. ثم إنني لا أجد خلافا حول ظهور المهدي، أو حول حاجة
العالم إليه، وإنما الخلاف حول من هو؟ حسني، أو حسيني؟ سيكون في
آخر الزمان، أو موجود الآن؟ ولا عبرة بالمدعين الكاذبين فليس لهم اعتبار.

-
١. وقد ألف غير واحد من أعلام السنة كتبا حول الإمام المهدي (عليه السلام)، منهم: الحافظ أبو نعيم
الإصفهاني له كتاب " صفة المهدي " والكنجي الشافعي له " البيان في أخبار صاحب الزمان " وملا علي
المتقي له
" البرهان في علامات مهدي آخر الزمان " وعباد بن يعقوب الرواجني له " أخبار المهدي " والسيوطي له "
العرف
الورد في أخبار المهدي " وابن حجر له " القول المختصر في علامات المهدي المنتظر " والشيخ جمال
الدين
الدمشقي له " عقد الورد في أخبار الإمام المنتظر " وغيرهم قديما وحديثا.
٢. وأخيرا نشر شخص يدعى أحمد المصري رسالة أسماها (المهدي والمهدوية) قام - بزعمه - برد
أحاديث
المهدي، وأنكر تلك الأحاديث الهائلة البالغة فوق حد التواتر، جهلا منه بالسنة والحديث.

وإذا نظرنا إلى ظهور المهدي، نظرة مجردة، فإننا لا نجد حرجا من قبولها وتصديقها، أو على الأقل عدم رفضها.

وقد يتأيد ذلك بالأدلة الكثيرة والأحاديث المتعددة، وروايتها مسلمون مؤتمنون، والكتب التي نقلتها إلينا كتب قيمة، والترمذي من رجال التخريج والحكم، بالإضافة إلى أن أحاديث المهدي لها ما يصح أن يكون سندا لها في البخاري ومسلم، كحديث جابر في مسلم الذي فيه: " فيقول أميرهم (أي لعيسى) تعال صل بنا ". (١)

وحديث أبي هريرة في البخاري وفيه:

" وكيف بكم إذا نزل فيكم المسيح بن مريم وإمامكم منكم ". (٢)

فلا مانع من أن يكون هذا الأمير وهذا الإمام هو المهدي.

يضاف إلى هذا أن كثيرا من السلف رضي الله عنهم، لم يعارضوا هذا القول، بل جاءت شروحاتهم وتقريراتهم موافقة لإثبات هذه العقيدة عند المسلمين ". (٣)

أسئلة حول المهدي المنتظر (عجل الله تعالى فرجه الشريف)

إن القول بأن الإمام المهدي لم يزل حيا منذ ولادته إلى الآن، وأنه غائب سوف يظهر بأمر الله سبحانه أثار أسئلة حول حياته وإمامته أهمها ما يلي:

١. كيف يكون إماما وهو غائب؟
٢. لماذا غاب؟

-
١. صحيح مسلم: ١ / ٩٥، باب نزول عيسى.
 ٢. صحيح البخاري: ٤ / ١٦٨، باب نزول عيسى بن مريم.
 ٣. الدكتور عبد الباقي: بين يدي الساعة: ١٢٣ - ١٢٥.

٣. كيف يمكن أن يعيش إنسان هذه المدة الطويلة؟

٤. متى يظهر؟ (علائم ظهوره).

وقد قام العلماء المحققون من علماء الإمامية بالإجابة عليها في مؤلفات مستقلة لا مجال لنقل معشار مما جاء فيها، ونحن نكتفي في المقام بالبحث عنها على وجه الإجمال، ونحيل من أراد التبسط إلى المصادر المؤلفة في هذا المجال، فنقول:

ألف. كيف يكون إماما وهو غائب؟

إن الغاية من تنصيب الإمام هي القيام بوظائف الإمامة والقيادة وهو يتوقف على كونه ظاهرا بين أبناء الأمة، مشاهدا لهم، فكيف يكون إماما قائدا وهو غائب عنهم؟
والجواب عنه بوجوه:

الأول: إن عدم علمنا بفائدة وجوده في زمان غيبته لا يدل على انتفائها، ومن أعظم الجهل في تحليل المسائل العلمية أو الدينية هو جعل عدم العلم مقام العلم بالعدم، ولا شك أن عقول البشر لا تصل إلى كثير من الأمور المهمة في عالم التكوين والتشريع، بل لا يفهم مصلحة كثير من سنن الله تعالى ولكن مقتضى تنزه فعله سبحانه عن اللغو والعبث هو التسليم أمام التشريع إذا وصل إلينا بصورة صحيحة، وقد عرفت تواتر الروايات على غيبته.

الثاني: إن الغيبة لا تلازم عدم التصرف في الأمر مطلقا، وهذا مصاحب موسى كان وليا من أوليائه تعالى لجأ إليه أكبر أنبياء الله في عصره كما يحكيه القرآن الكريم ويقول:

(فوجدنا عبدا من عبادنا آتيناها رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما*
قال له موسى هل أتبعك على أن تعلمن مما علمت رشدا). (١)
فأي مانع حينئذ من أن يكون للإمام الغائب في كل يوم وليلة تصرف
من هذا النمط، ويؤيد ذلك ما دلت عليه الروايات من أنه يحضر الموسم
في أشهر الحج، ويحج ويصاحب الناس ويحضر المجالس.
الثالث: المسلم هو عدم إمكان وصول عموم الناس إليه في غيبته،
وأما عدم وصول الخواص إليه، فليس بمسلم بل الذي دلت عليه الروايات
خلافه، فالصلحاء من الأمة الذين يستدر بهم الغمام، لهم التشرف بلقائه
والاستفادة من نور وجوده، وبالتالي تستفيد الأمة منه بواسطتهم،
والحكايات من الأولياء في ذلك متضافرة.
الرابع: قيام الإمام بالتصرف في الأمور الظاهرية وشؤون الحكومة لا
ينحصر بالقيام به شخصا وحضورا، بل له تولية غيره على التصرف في
الأمر كما فعل الإمام المهدي أرواحنا له الفداء في غيبته، ففي الغيبة
الصغرى (٢٦٠ - ٣٢٩ هـ) كان له وكلاء أربعة، قاموا بحوائج الناس، وكانت
الصلة بينه وبين الناس مستمرة بهم وفي الغيبة الكبرى نصب الفقهاء
والعلماء العدول العالمين بالأحكام للقضاء وإجراء السياسيات وإقامة
الحدود وجعلهم حجة على الناس، كما جاء في توقيعه الشريف: "وأما
الحوادث العامة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا
حجة الله عليهم". (٢)
وإلى هذه الأجوبة أشار الإمام المهدي (عليه السلام) في آخر توقيع
له إلى بعض نوابه بقوله:

١. الكهف: ٦٥ - ٦٦.
٢. كمال الدين للصدوق: الباب ٤٥، الحديث ٤، ص ٤٨٥.

" وأما وجه الانتفاع في غيبتي، فكالاتفاع بالشمس، إذا غيبتها عن الأبصار، السحاب ". (١)

ب. لماذا غاب المهدي (عليه السلام)؟

إن ظهور الإمام بين الناس، يترتب عليه من الفائدة ما لا يترتب عليه في زمان الغيبة، فلماذا غاب عن الناس، حتى حرموا من الاستفادة من وجوده، وما هي المصلحة التي أخفته عن أعين الناس؟
الجواب:

إن هذا السؤال يجاب عليه بالنقض والحل:

أما النقص، فبما ذكرناه في الإجابة عن السؤال الأول، فإن قصور عقولنا عن إدراك أسباب غيبتة، لا يجرنا إلى إنكار المتضافرات من الروايات، فالاعتراف بقصور أفهامنا أولى من رد الروايات المتواترة، بل هو المتعين.

وأما الحل، فإن أسباب غيبتة واضحة لمن أمعن فيما ورد حولها من الروايات، فإن الإمام المهدي (عليه السلام) هو آخر الأئمة الاثني عشر الذين وعد بهم الرسول، وأناط عزة الإسلام بهم، ومن المعلوم أن الحكومات الإسلامية لم تقدرهم، بل كانت لهم بالمرصاد، تلقيهم في السجون، وتريق دماءهم الطاهرة، بالسيف أو السم، فلو كان ظاهراً، لأقدموا على قتله، إطفاء لنوره، فلأجل ذلك اقتضت المصلحة أن يكون مستورا عن أعين الناس، يراهم ويرونه ولكن لا يعرفونه إلى أن تقتضي مشيئة الله

١. المصدر السابق.

سبحانه ظهوره، بعد حصول استعداد خاص في العالم لقبوله، والانضواء تحت لواء طاعته، حتى يحقق الله تعالى به ما وعد به الأمم جمعاء من توريث الأرض للمستضعفين.

وقد ورد في بعض الروايات إشارة إلى هذه النكتة، روى زرارة قال: سمعت أبا جعفر (الباقر عليه السلام) يقول: إن للقاءم غيبة قبل أن يقوم، قال: قلت ولم؟ قال: يخاف، قال زرارة: يعني القتل.

وفي رواية أخرى: يخاف على نفسه الذبح. (١)

ج. الإمام المهدي (عليه السلام) وطول عمره

إن من الأسئلة المطروحة حول الإمام المهدي، طول عمره في فترة غيبته، فإنه ولد عام ٢٥٥ هـ، فيكون عمره إلى الأعصار الحاضرة أكثر من ألف ومائة وخمسين عاما، فهل يمكن في منطق العلم أن يعيش إنسان هذا العمر الطويل؟

والجواب:

من وجهين، نقضا وحلا.

أما النقض، فقد دل الذكر الحكيم على أن شيخ الأنبياء عاش قرابة ألف سنة، قال تعالى:

(فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما). (٢)

وقد تضمنت التوراة أسماء جماعة كثيرة من المعمرين، وذكرت أحوالهم في سفر التكوين. (٣)

١. لاحظ كمال الدين: ٢٨١، الباب ٤٤، الحديث ٨ و ٩ و ١٠.

٢. العنكبوت: ١٤.

٣. التوراة، سفر التكوين، الإصحاح الخامس، الجملة ٥، وذكر هناك أعمار آدم، وشيث ونوح وغيرهم.

وقد قام المسلمون بتأليف كتب حول المعمرين، ككتاب " المعمرين " لأبي حاتم السجستاني، كما ذكر الصدوق أسماء عدة منهم في كتاب " كمال الدين " (١)، والعلامة الكراجكي في رسالته الخاصة، باسم " البرهان على صحة طول عمر الإمام صاحب الزمان (عليه السلام) " (٢) والعلامة المجلسي في " البحار " (٣) وغيرهم.

وأما الحل، فإن السؤال عن إمكان طول العمر، يعرب عن عدم التعرف على سعة قدرة الله سبحانه:

(وما قدروا الله حق قدره). (٤)

فإنه إذا كانت حياته وغيبته وسائر شؤونه، برعاية الله سبحانه، فأى مشكلة في أن يمد الله سبحانه في عمره ما شاء، ويدفع عنه عوادي المرض ويرزقه عيش الهناء.

وبعبارة أخرى، إن الحياة الطويلة، إما ممكنة في حد ذاتها أو ممتنعة، والثاني لم يقل به أحد، فتعين الأول، فلا مانع من أن يقوم سبحانه بمد عمره ولديه لتحقيق غرض من أغراض التشريع.

أضف إلى ذلك ما ثبت في العلم الجديد من إمكان طول عمر الإنسان إذا كان مراعيًا لقواعد حفظ الصحة وإن موت الإنسان في فترة

١. كمال الدين: ٥٥٥.

٢. البرهان على طول عمر الإمام صاحب الزمان، ملحق بـ " كنز الفوائد " له أيضا الجزء الثاني لاحظ في ذكر

المعمرين: ١١٤ - ١٥٥، ط دار الأضواء، بيروت - ١٤٠٥ هـ.

٣. بحار الأنوار: ٥١ / ٢٢٥ - ٢٩٣.

٤. الأنعام: ٩١.

متدنية، ليس لقصور الاقتضاء، بل لعوارض تمنع عن استمرار الحياة، ولو أمكن تحصين الإنسان منها بالأدوية والمعالجات الخاصة لطال عمره ما شاء الله.

وهناك كلمات ضافية من مهرة علم الطب في إمكان إطالة العمر، وتمديد حياة البشر، نشرت في الكتب والمجلات العلمية المختلفة. (١) وإذا قرأت ما تدونه أقلام الأطباء في هذا المجال، يتضح لك معنى قوله سبحانه:

(فلولا أنه كان من المسبحين * للبت في بطنه إلى يوم يبعثون). (٢) فإذا كان عيش الإنسان في بطون الحيتان، في أعماق المحيطات، ممكنا إلى يوم البعث، فكيف لا يعيش إنسان على اليابسة، في أجواء طبيعية، تحت رعاية الله وعنايته، إلى ما شاء؟!!

د. ما هي علائم ظهور المهدي (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؟ إذا كان للإمام الغائب، ظهور بعد غيبة طويلة، فلا بد من أن يكون لظهوره علائم وأشراط، تخبر عن ظهوره، فما هي هذه العلائم؟
الجواب:

إن ما جاء في كتب الأحاديث من الحوادث الواقعة قبل ظهور المهدي المنتظر عبارة عن عدة أمور، منها:
١. النداء في السماء، ينادي مناد من السماء باسم المهدي فيسمع من

١. لاحظ مجلة المقتطف، الجزء الثالث من السنة التاسعة والخمسين.

٢. الصفات: ١٤٣ و ١٤٤.

- بالمشرق والمغرب، والمنادي هو جبرائيل روح الأمين. (١)
٢. الخسوف والكسوف في غير مواقعهما، الكسوف في النصف من شهر رمضان والخسوف في آخره والقاعدة العكس. (٢)
٣. الشقاق والنفاق في المجتمع.
٤. ذيوع الجور والظلم والهرج والمرج في الأمة.
٥. ابتلاء الإنسان بالموت الأحمر والأبيض، أما الموت الأحمر فالسيف، وأما الموت الأبيض فالطاعون. (٣)
٦. قتل النفس الزكية، من أولاد النبي الأكرم ص.
٧. خروج الدجال.
٨. خروج السفيناني، وهو عثمان بن عنبسة من أولاد يزيد بن معاوية. وغير ذلك مما جاء في الأحاديث الإسلامية. (٤)
- هذه هي علامات ظهوره، ولكن هناك أموراً تمهد لظهوره، وتسهل تحقيق أهدافه نشير إلى أبرزها:

١. الاستعداد العالمي: والمراد منه أن المجتمع الإنساني - بسبب شيوع الفساد - يصل إلى حد، يقنط معه من تحقيق الإصلاح بيد البشر، وعن طريق المنظمات العالمية التي تحمل عناوين مختلفة، وأن ضغط الظلم والجور على الإنسان يحمله على أن يدعن ويقر بأن الإصلاح لا يتحقق إلا

-
١. المهدي: ١٩٥.
٢. نفس المصدر: ١٩٦، ٢٠٥.
٣. نفس المصدر: ١٩٨.
٤. لاحظ في الوقوف على هذه العلامات: بحار الأنوار: ٥٢ / ١٨١ - ٣٠٨، الباب ٢٥، كتاب المهدي، للسيد صدر الدين
الصدر (المتوفى ١٣٧٣ هـ)، ومنتخب الأثر للطف الله الصافي: ٤٢٤ - ٤٦٢.

بظهور إعجاز إلهي وحضور قوة غيبية، تدمر كل تلك التكتلات البشرية الفاسدة، التي قيدت بأسلاكها أعناق البشر.

٢. تكامل العقول: إن الحكومة العالمية للإمام المهدي (عليه السلام) لا تتحقق بالحروب والنيران والتدمير الشامل للأعداء، وإنما تتحقق برغبة الناس إليها، وتأبيدهم لها، لتكامل عقولهم ومعرفتهم. يقول الإمام الباقر (عليه السلام) في حديث له يرشد فيه إلى أنه إذا كان ذلك الظرف، تجتمع عقول البشر وتكتمل أحلامهم: " إذا قام قائمنا، وضع الله يده على رؤوس العباد، فيجمع بها عقولهم وتكتمل به أحلامهم ". (١)

فقوله (عليه السلام): يجمع بها عقولهم، بمعنى أن التكامل الاجتماعي يبلغ بالبشر إلى الحد الذي يقبل فيه تلك الموهبة الإلهية، ولن يترصد للثورة على الإمام والانقلاب عليه، وقتله أو سجنه. ٣. تكامل الصناعات: إن الحكومة العالمية الموحدة لا تتحقق إلا بتكامل الصناعات البشرية، بحيث يسمع العالم كله صوته ونداءه، وتعاليمه وقوانينه في يوم واحد، وزمن واحد. قال الإمام الصادق (عليه السلام):

" إن المؤمن في زمان القائم، وهو بالمشرق، يرى أخاه الذي في المغرب، وكذا الذي في المغرب يرى أخاه الذي بالمشرق ". (٢) ٤. الجيش الثوري العالمي: إن حكومة الإمام المهدي (عليه السلام) وإن كانت قائمة على تكامل العقول، ولكن الحكومة لا تستغني عن جيش فدائي ثائر وفعال، يمهد الطريق للإمام (عليه السلام)، ويواكبه بعد الظهور إلى تحقق أهدافه وغاياته المتوخاة.

١. منتخب الأثر: ٤٨٣.

٢. منتخب الأثر: ٤٨٣.

الباب السابع

في

المعاد

وفيه عشرة فصول:

١. براهين إثبات المعاد.
٢. براهين تجرد النفس الناطقة.
٣. المعاد الجسماني والروحاني.
٤. براهين بطلان التناسخ.
٥. القبر والبرزخ.
٦. الحساب والشهود.
٧. الميزان والصراف.
٨. الشفاعة في القيامة.
٩. الإحباط والتكفير.
١٠. الإجابة عن أسئلة حول المعاد.

الفصل الأول

براهين إثبات المعاد

الاعتقاد بالمعاد عنصر أساسي في كل شريعة لها صلة بالسماء بحيث تصبح الشرائع بدونه مسالك بشرية مادية لا تمت إلى الله بصلة، وقد بين الذكر الحكيم وجود تلك العقيدة في الشرائع السماوية من لدن آدم إلى المسيح. (١) وقد اهتم به القرآن الكريم اهتماما بالغاً يكشف عنه كثرة الآيات الواردة في مجال المعاد، وقد قام بعضهم بإحصاء ما يرجع إليه في القرآن فبلغ زهاء ألف وأربعمائة آية، وكان السيد العلامة الطباطبائي (قدس سره) يقول بأنه ورد البحث عن المعاد في القرآن في آيات تربو على الألفين، ولعله ضم الإشارة إليه إلى التصريح به، وعلى كل تقدير فهذه الآيات الهائلة تعرب عن شدة اهتمام القرآن به. لا شك أن المعاد أمر ممكن في ذاته وإنما الكلام في وجوب وقوعه، وهناك وجوه عقلية تدل على ضرورة وجود نشأة الآخرة هداًنا إليها القرآن الكريم.

١. راجع في ذلك الآيات: ٥٥ - ٥٧ من سورة آل عمران و ٢٤، ٣٥، ٣٦ من سورة الأعراف و ٤١ من سورة إبراهيم و ٨٧ من سورة الشعراء و ١٧ من سورة العنكبوت و ٥، ٣٢، ٤٠، ٤٣ من سورة غافر و ١٧، ١٨ من سورة نوح.

الأول: صيانة الخلقه عن العبث
يستدل الذكر الحكيم على لزوم المعاد بأن الحياة الأخروية هي الغاية
من خلق الإنسان وأنه لولاها لصارت حياته منحصرة في إطار الدنيا،
ولأصبح إيجاده وخلقه عبثا وباطلا، والله سبحانه منزه عن فعل العبث،
يقول سبحانه:

- (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون). (١)
ومن لطيف البيان في هذا المجال قوله سبحانه:
(وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين* ما خلقناهما إلا
بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون* إن يوم الفصل ميقاتهم أجمعين). (٢)
تري أنه يذكر يوم الفصل بعد نفي كون الخلقه لعبا، وذلك يعرب عن
أن النشأة الأخروية تصون الخلقه عن اللغو واللعب.
ويقرب من ذلك الآيات التي تصفه تعالى بأنه الحق، ثم يرتب عليه
إحياء الموتى والنشأة الآخرة، يقول سبحانه:
(ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيي الموتى...). (٣)
إلى غير ذلك من الآيات. (٤)

١. المؤمنون: ١١٥.
٢. الدخان: ٣٨ - ٤٠.
٣. الحج: ٦.
٤. لاحظ الحج: ٦٢ - ٦٦، لقمان: ٣٠ - ٣٣.

الثاني: المعاد مقتضى العدل الإلهي
إن العباد فريقان: مطيع وعاص، والتسوية بينهم بصورها (١) المختلفة
خلاف العدل، فهنا يستقل العقل بأنه يجب التفريق بينهما من حيث الثواب
والعقاب، وبما أن هذا غير متحقق في النشأة الدنيوية، فيجب أن يكون
هناك نشأة أخرى يتحقق فيها ذلك التفريق، وإلى هذا البيان يشير المحقق
البحراني بقوله:

" إنا نرى المطيع والعاصي يدركهما الموت من غير أن يصل إلى أحد
منهما ما يستحقه من ثواب أو عقاب، فإن لم يحشروا ليوصل إليهما ذلك
المستحق لزم بطلانه أصلاً " . (٢)

وإلى هذا الدليل العقلي يشير قوله تعالى:
(أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض * أم
نجعل المتقين كالفجار). (٣)
وقوله تعالى:

(أفنجعل المسلمين كالمجرمين * ما لكم كيف تحكمون). (٤)
وقوله سبحانه:

(إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى). (٥)
فقوله: (لتجزى) إشارة إلى أن قيام القيامة تحقيق لمسألة الثواب
والعقاب اللذين هما مقتضى العدل الإلهي.

-
١. وهي: إثابة الجميع، وعقوبة الجميع، وتركهم سدى من دون أن يحشروا.
 ٢. قواعد المرام: ١٤٦.
 ٣. ص: ٢٨.
 ٤. القلم: ٣٥ - ٣٦.
 ٥. طه: ١٥.

الثالث: المعاد مجلى لتحقق مواعيده تعالى
أنه سبحانه قد وعد المطيعين بالثواب في آيات متضافرة، ولا شك
أن إنجاز الوعد حسن والتخلف عنه قبيح، فالوفاء بالوعد يقتضي وقوع
المعاد، قال المحقق الطوسي:

" ووجوب إيفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث ". (١)

وإلى هذا البرهان يشير قوله سبحانه:

(ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه إن الله لا يخلف الميعاد). (٢)

تنبيه

إن القرآن الكريم أكد بوجه بليغ على قدرة الخالق وعلمه فيما أجاب
عن شبهات المخالفين، والوجه في ذلك واضح، لأن جل شبهاتهم ناشئة
عن الغفلة أو الجهل بالقدرة المطلقة والعلم الواسع لله تعالى، فإن إحياء
الموتى ليس من المحالات الذاتية وإنما ينكر من ينكر أو يستبعده لجهله
بقدره الله المطلقة وعلمه الشامل وإليك فيما يلي نماذج من الآيات في
هذا المجال:

(هو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه). (٣)

(وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحي العظام وهي رميم*)

قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم). (٤)

١. كشف المراد: المقصد السادس، المسألة الرابعة.

٢. آل عمران: ٩.

٣. الروم: ٢٧.

٤. يس: ٧٨ - ٧٩.

(وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربي لتأتينكم عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين). (١)
ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيي الموتى وأنه على كل شيء قدير). (٢)
(إذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد* قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ). (٣)

-
١. سبأ: ٣.
 ٢. الحج: ٦.
 ٣. ق: ٣ - ٤.

الفصل الثاني

براهين تجرد

النفس الإنسانية

إن بعض شبهات منكري المعاد ناشئ عن توهم أن الإنسان ليس إلا مجموعة خلايا وعروق وأعصاب وعظام وجلود تعمل بانتظام، فإذا مات الإنسان صار تراباً ولا يبقى من شخصيته شيء، فكيف يمكن أن يكون الإنسان المعاد هو نفس الإنسان في الدنيا؟ وعليه فلا يتحقق المقصود من المعاد وهو تحقيق العدل الإلهي بإثابة المطيع وعقوبة العاصي، ولعله إلى هذه الشبهة يشير قولهم:

(أإذا ضللنا في الأرض إنا لفي خلق جديد). (١)

وقد أجاب سبحانه عنها بقوله:

(قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم ثم إلى ربيكم ترجعون). (٢)
يعني أن شخصيتكم الحقيقية لا تضل أبداً في الأرض، فإنها محفوظة

١. السجدة: ١٠.

٢. السجدة: ١١.

لا تتغير ولا تضل، وتلك الشخصية هي ملاك وحدة الإنسان المحشور في الآخرة والإنسان الدنيوي، فالآية تعرب عن بقاء الروح بعد الموت وتجردها عن المادة، وهذا الجواب هو الأساس لدفع أكثر الشبهات حول المعاد الجسماني.

لقد شغل أمر تجرد الروح بال المفكرين، واستدلوا عليه بوجوه عقلية عدة، كما اهتم القرآن الكريم ببيانه في لفيف من آياته، وفيما يلي نسلك في البحث عن تجرد الروح هذين الطريقتين: العقلي والنقلي:

ألف. البراهين العقلية
إن البحث العقلي في تجرد الروح مترامي الأطراف، مختلف البراهين، نكتفي من ذلك ببيان برهانين، ومن أراد التبسط فليرجع إلى الكتب المعدة لذلك. (١)

١. ثبات الشخصية الإنسانية في دوامة التغيرات الجسدية
لقد أثبت العلم أن التغير والتحول من الآثار اللازمة للموجودات المادية، فلا تنفك الخلايا التي يتكون منها الجسم البشري عن التغير والتبدل، وقد حسب العلماء معدل هذا التجدد فظهر لهم أنه يحدث بصورة شاملة في البدن مرة كل عشر سنين، هذا. ولكن كل واحد منا يحس بأن نفسه باقية ثابتة في دوامة تلك التغيرات الجسمية، ويجد أن هناك شيئاً يسند إليه جميع حالاته من الطفولية والصبابة والشباب، والكهولة، فهناك وراء بدن الإنسان وتحولاته البدنية حقيقة باقية ثابتة رغم تغير الأحوال وتصرم الأزمنة.

١. لاحظ شرح الإشارات: ٢ / ٣٦٨ - ٣٧١، الأسفار: ٨ / ٣٨، أصول الفلسفة للعلامة الطباطبائي: المقالة ٣.

فلو كانت تلك الحقيقة التي يحمل عليها تلك الصفات أمرا ماديا مشمولاً لسنة التغيير والتحول لم يصح حمل تلك الصفات على شيء واحد حتى يقول: أنا الذي كتبت هذا الخط يوم كنت صبياً أو شاباً، وأنا الذي فعلت كذا وكذا في تلك الحالة وذلك الوقت.

٢. عدم الانقسام آية التجرد

الانقسام والتجزؤ من لوازم المادة، ولأجل ذلك ذكر الفلاسفة في محله بطلان الجزء الذي لا يتجزأ، وما يسميه علم الفيزياء، جزءاً لا يتجزأ، فإنما هو غير متجزئ بالحس، وأما عقلاً فهو منقسم مهما تناهى الانقسام، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، كل واحد منا إذا رجع إلى ما يشاهده في صميم ذاته، ويعبر عنه بـ "أنا" وجدته معنى بسيطاً غير قابل للانقسام والتجزئ، فارتفاع أحكام المادة، دليل على أنه ليس بمادي.

إن عدم الانقسام لا يختص بالنفس بل هو سائد على الصفات النفسانية من الحب والبغض والإرادة والكره والإذعان ونحو ذلك، اعطف نظرك إلى حبك لولدك وبغضك لعدوك فهل تجد فيهما تركباً، وهل ينقسمان إلى أجزاء؟ كلا، ولا.

فظهر أن الروح وآثارها، والنفس والنفسانيات كلها موجودات واقعية خارجة عن إطار المادة.

ب. القرآن وتجرد النفس

الآيات القرآنية الدالة على تجرد النفس وخلودها بعد الموت تصرّيحاً أو تلويحاً كثيرة تأتي بنماذج منها:

١ . يقول سبحانه:

(الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون). (١)

لفظة التوفي بمعنى القبض والأخذ لا الإماتة، وعلى ذلك فالآية تدل على أن للإنسان وراء البدن شيئاً يأخذه الله سبحانه حين الموت والنوم، فيمسكه أن كتب عليه الموت، ويرسله إن لم يكتب عليه ذلك إلى أجل مسمى.

٢ . قال تعالى:

(ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون * فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألا خوف عليهم ولا هم يحزنون). (٢)

وصراحة الآية غير قابلة للإنكار، فإنها تقول: إنهم أحياء أولاً، ويرزقون ثانياً، وإن لهم آثاراً نفسانية يفرحون ويستبشرون ثالثاً، وتفسير الحياة، بالحياة في شعور الناس وضمايرهم وقلوبهم، وفي الأندية والمحافل تفسير مادي للآية مخالف لما ذكر للحياة من الأوصاف الحقيقية.

٣ . قال تعالى:

(وحاق ب آل فرعون سوء العذاب * النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب). (٣)

١ . الزمر: ٤٢ .

٢ . آل عمران: ١٦٩ - ١٧٠ .

٣ . المؤمن: ٤٥ - ٤٦ .

وجه الاستدلال بالآية على المقصود واضح.

٤. قال تعالى:

(قيل ادخل الجنة قال يا ليت قومي يعلمون* بما غفر لي ربي وجعلني

من المكرمين). (١)

المخاطب لقوله: (ادخل الجنة) والقائل لما ذكر بعده من التمني هو مؤمن آل يس واسمه حبيب النجار كما ورد في الروايات، وقصته معروفة، والآية تدل على أنه باق بعد الموت يرزق في الجنة، ويتمنى أن يعلم قومه بما رزق من الكرامة.

١. يس: ٢٦ - ٢٧.

الفصل الثالث

المعاد الجسماني والروحاني

في القرآن الكريم

إن القول بالمعاد الجسماني والروحاني معا يتوقف على أمور:

١. الاعتقاد بتجرد الروح الإنساني.
 ٢. الاعتقاد بأن الروح يعود إلى البدن عند الحشر.
 ٣. إن هناك آلاما ولذائذ جزئية وكلية، جسمانية وروحانية.
- إن من أمعن النظر في الآيات الواردة حول المعاد يقف على أن المعاد الذي يصر عليه القرآن هو عود البدن الذي كان الإنسان يعيش به في الدنيا ولا يصدق عود الروح وحدها فقط، كما أنه لا يخص الثواب والعقاب بالجسمانية منهما بل يثبت أيضا ثوابا وعقابا روحانيين غير حسيين، وإليك فيما يلي نماذج من عناوين الآيات في هذين المجالين:
١. ما ورد في قصة إبراهيم، وإحياء عزيز، وبقرة بني إسرائيل، ونحو

- ذلك. (١)
٢. ما يصرح على أن الإنسان خلق من الأرض وإليها يعاد ومنها يخرج. (٢)
٣. ما يدل على أن الحشر عبارة عن الخروج من الأجداث والقبور. (٣)
٤. ما يدل على شهادة الأعضاء يوم القيامة. (٤)
٥. ما يدل على تبديل الجلود بعد نضحها وتقطع الأمعاء. (٥)
- هذا كله بالنسبة إلى الملاك الأول، وأما بالنسبة إلى الملاك الثاني، فالآيات الراجعة إلى الآلام واللذائذ الحسية أكثر من أن تحصى ولا حاجة إلى ذكرها، فلنقتصر بالإشارة إلى نماذج من الآيات الناضرة إلى الآلام واللذائذ العقلية:
١. قال سبحانه:
- (وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم). (٦)
- ترى أنه سبحانه يجعل رضوان الله في مقابل سائر اللذات الجسمانية ويصفه بكونه أكبر من الأولى وأنه هو الفوز العظيم، ومن المعلوم أن هذا النوع من اللذة لا يرجع إلى الجسم والبدن، بل هي لذة تدرك بالعقل والروح في درجتها القصوى.
٢. يقول سبحانه:

-
١. البقرة: ٦٨ - ٧٣، ٢٤٣، و ٢٥٩ - ٢٦٠.
٢. الأعراف: ٢٥، طه: ٥٥، الروم: ٢٥، نوح: ١٨.
٣. الحج: ٧، يس: ٥١، القمر: ٧، المعارج: ٤٣.
٤. النور: ٢٤، يس: ٦٥، فصلت: ٤١.
٥. النساء: ٥٦، محمد: ١٥.
٦. التوبة: ٧٢.

(وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم خالدين فيها هي حسبهم ولعنهم الله ولهم عذاب مقيم). (١)
يظهر عظم هذا الألم بوقوع هذه الآية قبل آية الرضوان، فكأن الآيتين تعربان عن اللذات والآلام العقلية التي تدركها الروح بلا حاجة إلى الجسم والبدن.

٣. يقول سبحانه في وصف أصحاب الجحيم:

(كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم). (٢)

إن عذاب الحسرة أشد على النفس مما يحل بها من عذاب البدن، ولأجل ذلك يسمى يوم القيامة، يوم الحسرة، قال سبحانه:

(وأنذرهم يوم الحسرة). (٣)

نختم الكلام بما أفاده المحقق الطوسي في المقام حيث قال:

" أما الأنبياء المتقدمون على محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)

فالظاهر من كلام أممهم أن موسى (عليه السلام) لم يذكر المعاد البدني، ولا

أنزل عليه في التوراة لكن جاء ذلك في كتب الأنبياء الذين جاءوا بعده،

كحزقيل وشعيا (عليهما السلام) ولذلك أقر اليهود به، وأما في الإنجيل فقد

ذكر: أن الأخيار يصيرون كالملائكة وتكون لهم الحياة الأبدية، والسعادة

العظيمة، والأظهر أن المذكور فيه المعاد الروحاني.

وأما القرآن فقد جاء فيه كلاهما:

١. التوبة: ٦٨.

٢. البقرة: ١٦٧.

٣. مريم: ٣٩.

أما الروحاني ففي مثل قوله عز من قائل:
(فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين).
و (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة).
و (رضوان من الله أكبر).
وأما الجسماني فقد جاء أكثر من أن يعد، وأكثره مما لا يقبل التأويل،
مثل قوله عز من قائل:
(قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة).
(فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون).
(وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما).
(أيحسب الإنسان أن لن نجتمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي
بنانه).
(وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا)...
أما القياس على التشبيه فغير صحيح، لأن التشبيه مخالف للدليل
العقلي الدال على امتناعه، فوجب فيه الرجوع إلى التأويل، وأما المعاد
البدني فلم يقدّم دليل، لا عقلي ولا نقلي على امتناعه، فوجب إجراء
النصوص الواردة فيه على مقتضى ظواهرها". (١).
شبهة الأكل والمأكل
إن هذه الشبهة من أقدم الشبهات التي وردت في الكتب الكلامية

١. تلخيص المحصل: ٣٩٣ - ٣٩٤، ط دار الأضواء، بيروت.

حول المعاد الجسماني وقد اعتنى بدفعها المتكلمون والفلاسفة الإلهيون
عناية بالغة، والإشكال يقرر بصورتين تأتي بهما مع الإجابة عنهما:
الصورة الأولى

لو أكل إنسان كافر إنساناً مؤمناً صار بدنه أو جزء منه جزءاً من بدن
الكافر، والكافر يعذب فيلزم تعذيب المؤمن وهو ظلم عليه.
والجواب عنه واضح، فإن المدرك للآلام واللذائذ هو الروح، والبدن
وسيلة لإدراك ما هو المحسوس منهما، وعليه فصيرورة بدن المؤمن جزءاً
من بدن الكافر لا يلزم تعذيب المؤمن، لأن المعذب في الحقيقة هو روح
الكافر ونفسه، لا روح المؤمن، وهذا نظير أخذ كلية الإنسان الحي ووصلها
بإنسان آخر، فلو عذب هذا الأخير أو نعم، فالمعذب والمنعم هو هو، ولا
صلة بينه وبين من وهب كليته إليه.

الصورة الثانية

إذا أكل إنسان إنساناً يصير بدنه المأكول أو جزء منه، جزء البدن
الآكل، وتلك الأجزاء إما يعاد مع بدن الآكل، وإما يعاد مع بدن المأكول، أو
لا يعاد أصلاً. (١) ولازم الجميع عدم عود البدن بتمامه وبعينه، أما في أحدهما
كما في الفرضين الأولين، أو في كليهما كما في الفرض الأخير، فالمعاد
الجسماني بمعنى حشر الأبدان بعينها باطل.

والمشهور عند المتكلمين في الإجابة عنه هو أن بدن الإنسان مركب
من الأجزاء الأصلية والفاضلة، والأجزاء الأصلية باقية بعد الموت، وعند
الإعادة تؤلف وتضم معها أجزاء أخرى زائدة، والمعتبر في المعاد

١. وأما فرض عوده مع كل من الآكل والمأكول فهو ساقط رأساً، لأنه محال عقلاً.

الجسماني هو إعادة تلك الأجزاء الأصلية، والأجزاء الأصلية في كل بدن تكون فاضلة في غيره (١)، وإليه أشار المحقق الطوسي بقوله:

" ولا يجب إعادة فواضل المكلف " . (٢)

أقول: المعاد الجسماني لا يتوقف على كون البدن المحشور نفس البدن الدنيوي حتى في المادة الترابية بل لو تكون بدن الإنسان المعاد من أية مادة ترابية كانت وتعلقت به الروح وكان من حيث الصورة متحدا مع البدن الدنيوي يصدق على المعاد أنه هو المنشأ في الدنيا.

يؤيد ذلك قول الإمام الصادق (عليه السلام):

" فإذا قبضه الله إليه صير تلك الروح إلى الجنة في صورة كصورته فيأكلون ويشربون، فإذا قدم عليهم القادم، عرفهم بتلك الصورة التي كانت في الدنيا " . (٣)

فترى أن الإمام (عليه السلام) يذكر كلمة الصورة، ولعل فيه تذكير بأنه يكفي في المعاد الجسماني كون المعاد متحدا مع المبتدأ في الصورة من غير حاجة إلى أن يكون هناك وحدة في المادة الترابية بحيث إذا طرأ مانع من خلق الإنسان منه، فشل المعاد الجسماني ولم يتحقق.

ويستظهر ذلك أيضا من نحو قوله تعالى:

(أوليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم) . (٤)

١ . قواعد المرام لابن ميثم البحراني: ١٤٤ .

٢ . كشف المراد، المقصد ٦، المسألة ٤ .

٣ . بحار الأنوار، ج ٦، باب أحوال البرزخ، الحديث ٣٢ .

٤ . يس: ٨١ .

قال التفتازاني: ربما يميل كلام الغزالي وكلام كثير من القائلين بالمعادين إلى أن معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الأجزاء بعد خراب البدن، ولا يضرنا كونه غير البدن الأول بحسب الشخص لامتناع إعادة المعدوم بعينه، وما شهد به النصوص من كون أهل الجنة مجردا مردا، وكون ضرس الكافر مثل جبل أحد يعضد ذلك، وكذا قوله تعالى:

(كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها). (١)

ولا يبعد أن يكون قوله تعالى:

(أوليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق

مثلهم). (٢)

إشارة إلى هذا. (٣)

وقال العلامة الطباطبائي (قدس سره):

"البدن اللاحق من الإنسان إذا اعتبر بالقياس إلى البدن السابق منه كان مثله لا عينه، لكن الإنسان ذا البدن اللاحق إذا قيس إلى الإنسان ذي البدن السابق، كان عينه لا مثله، لأن الشخصية بالنفس وهي واحدة بعينها". (٤)

١. النساء: ٥٦.

٢. يس: ٨١.

٣. شرح المقاصد: ٥ / ٩٠ - ٩١، ط منشورات الرضي، قم المقدسة.

٤. الميزان: ١٧ / ١١٤.

الفصل الرابع

براهين بطلان التناسخ

التناسخ هو انتقال النفس من بدن إلى بدن آخر في هذه النشأة، بلا توقف أبدا، قال شارح حكمة الإشراق:

" إن شردمة قليلة من القدماء ذهبوا إلى امتناع تجرد شئ من النفوس بعد المفارقة لأنها جسمانية، دائمة الانتقال في الحيوانات وغيرها من الأجسام ويعرفون بالتناسخية وهم أقل الحكماء تحصيلا " (١).
يرد على القول بالتناسخ أمور تالية:

١. أنهم يقولون إن المصائب والآلام التي تبتلى بها طائفة من الناس هي في الحقيقة جزاء لما صنعوا في حياتهم السابقة من الذنوب عندما كانت أرواحهم متعلقة بأبدان أخرى، كما أن النعم واللذائذ التي تلتذ بها جماعة أخرى من الناس هي أيضا جزاء أعمالهم الحسنة في حياتهم المتقدمة، وعلى هذا فكل يستحق لما هو حاصل له، فلا ينبغي الاعتراض على المستكبرين والمترفين، كما لا ينبغي القيام بالانتصاف من المظلومين

١. شرح حكمة الإشراق: المقالة الخامسة، الفصل الأول.

والمستضعفين، وبذلك تنهدم الأخلاق من أساسها ولا يبقى للفضائل الإنسانية مجال، وهذه العقيدة خير وسيلة للمفسدين والطماعة لتبرير أعمالهم الشنيعة.

٢. إن هذه العقيدة معارضة للقول بالمعاد الذي أقيم البرهان العقلي على وجوبه، ومن الواضح أن الذي ينافي البرهان الصحيح فهو باطل، فالقول بالتناسخ باطل.

٣. إن لازم القول بالتناسخ هو اجتماع نفسين في بدن واحد، وهو باطل.

بيان الملازمة إنه متى حصل في البدن مزاج صالح لقبول تعلق النفس المدبرة له، فبالضرورة تفاض عليه من الواهب من غير مهلة وتراخ، قضاء للحكمة الإلهية التي شاءت إبلاغ كل ممكن إلى كماله الخاص به، فإذا تعلق النفس المستنسخة به أيضا كما هو مقتضى القول بالتناسخ، لزم اجتماع نفسين في بدن واحد.

وأما بطلان اللازم فلأن تشخص كل فرد من الأنواع بنفسه وصورته النوعية، يفرض نفسين في بدن واحد مساوق لفرض ذاتين لذات واحدة وشخصين في شخص واحد، وهذا محال، على أن ذلك مخالف لما يجده كل إنسان في صميم وجوده وباطن ضميره، قال المحقق الطوسي:

" وهي مع البدن على التساوي "

وقال العلامة الحلي في شرحه:

" هذا حكم ضروري أو قريب من الضروري، فإن كل إنسان يجد ذاته

ذاتا واحدة، فلو كان لبدن نفسان لكان تلك الذات ذاتين وهو محال ". (١)

١. كشف المراد: المقصد الثاني، الفصل الرابع، المسألة الثامنة.

فإن قلت: إن تعلق النفس المنسوخة إذا كان مقارنا لصلاحية البدن لإفاضة نفس عليه، يمنع عن إفاضتها عليه، فلا يلزم اجتماع نفسين في بدن واحد.

قلت: إن استعداد المادة البدنية لقبول النفس من واهب الصور يجري مجرى استعداد الجدار لقبول نور الشمس مباشرة وانعكاسا، فلا يكون أحدهما مانعا عن الآخر، غير أن اجتماع النفسين في بدن واحد ممتنع عقلا، والامتناع ناشئ من فرض التناسخ كما لا يخفى. (١)
سؤالان وجوابهما

١. لو كان التناسخ ممتنعا فكيف وقع المسخ في الأمم السالفة، كما صرح به الذكر الحكيم؟ (٢)

والجواب: أن محذور التناسخ المحال، أمران: أحدهما: اجتماع نفسين في بدن واحد.

ثانيهما: تراجع النفس الإنسانية من كمالها إلى الحد الذي يناسب بدنها المتعلقة به.

والمحذوران منتفیان في المقام، فإن حقيقة مسخ الأمة المغضوبة والملعونة هي تلبس نفوسهم الخبيثة لباس الخنزير والقرد، لا تبدل نفوسهم الإنسانية إلى نفوس القردة والخنزير، قال التفتازاني:
" إن المتنازع هو أن النفوس بعد مفارقتها الأبدان، تتعلق في الدنيا بأبدان آخر للتدبير والتصرف والاكتساب لا أن تبدل صور الأبدان كما في

١. لاحظ الأسفار: ٩ / ١٠.

٢. لاحظ المائة: ٦٠، الأعراف: ١٦٦.

المسخ... " (١).

وقال العلامة الطباطبائي:

" الممسوخ من الإنسان، إنسان ممسوخ لا أنه ممسوخ فاقد

للإنسانية " (٢).

٢. ما هو الفرق بين التناسخ الباطل والقول بالرجعة على ما عليه الإمامية؟

الجواب: الفرق بينهما واضح بعد الوقوف على ما تقدم، فإن الرجعة

لا تستلزم انتقال النفس من بدن إلى بدن آخر، ولا اجتماع نفسين في بدن واحد، ولا تراجع النفس عن كمالها الحاصل لها، وبذلك تعرف قيمة كلمة أحمد أمين المصري حيث يقول:

" وتحت التشيع ظهر القول بتناسخ الأرواح " (٣).

ملخص القول في الرجعة

قد انتهى البحث إلى بيان الفرق بين التناسخ والرجعة، فلا بأس بأن

نأتي بملخص القول في هذه المسألة تكميلاً للفائدة، فنقول:

الرجعة في اللغة ترادف العودة، وتطلق اصطلاحاً على عودة الحياة

إلى مجموعة من الأموات بعد النهضة العالمية للإمام المهدي (عليه

السلام) وهي مما تعتقد به الشيعة الإمامية بمقتضى الأحاديث المتضافرة -

بل المتواترة - المروية عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) في ذلك،

ويشهد به الكتاب أيضاً، قال الشيخ المفيد:

١. شرح المقاصد: ٣ / ٣٢٧، ط منشورات الشريف الرضي.

٢. الميزان: ١ / ٢٠٩.

٣. فجر الإسلام: ٢٧٧.

" إن الله تعالى يحيي قوما من أمة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) بعد موتهم، قبل يوم القيامة، وهذا مذهب يختص به آل محمد ص... والرجعة إنما هي لممحيي الإيمان من أهل الملة وممحيي النفاق منهم دون من سلف من الأمم الخالية ". (١)

وقد وصف الشيخ الحر العاملي الروايات المتعلقة بالرجعة بأنها أكثر من أن تعد وتحصى وأنها متواترة معنى. (٢)

ويقع الكلام في الرجعة في مقامين:

١. إمكانها.

٢. الدليل على وقوعها.

ويكفي في إمكانها، إمكان بعث الحياة من جديد يوم القيامة، مضافا إلى وقوع نظيرها في الأمم السالفة، كإحياء جماعة من بني إسرائيل (البقرة / ٥٥ - ٦٥) وإحياء قتيل منهم (البقرة / ٧٢ - ٧٣) وبعث عزيز بعد مائة عام من موته (البقرة / ٢٥٩) وإحياء الموتى على يد عيسى (عليه السلام) (آل عمران / ٤٩).

وقد عرفت أن تصور الرجعة من قبيل التناسخ المحال عقلا تصور باطل.

ومن الآيات الدالة على وقوع الرجعة قوله تعالى:

(ويوم نحشر من كل أمة فوجا ممن يكذب بآياتنا فهم يوزعون). (٣)

١. المسائل السروية: ٣٢ و ٣٥ المطبوع ضمن المجلد السابع من مصنفات الشيخ المفيد، ط المؤتمر العالمي

لألفية الشيخ المفيد.

٢. الإيقاظ من الهجعة: الباب ٢، الدليل ٣.

٣. النمل: ٨٣.

إن الآية تركز على حشر فوج من كل جماعة لا حشر جميعهم، ومن المعلوم أن الحشر ليوم القيامة يتعلق بالجميع لا بالبعض، يقول سبحانه: (ويوم نسير الجبال وترى الأرض بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم أحدا). (١)

فأخبر سبحانه أن الحشر حشران: عام وخاص. وأما كيفية وقوع الرجعة وخصوصياتها فلم يتحدث عنها القرآن، كما هو الحال في تحدّثه عن البرزخ والحياة البرزخية. ويؤيد وقوع الرجعة في هذه الأمة وقوعها في الأمم السابقة كما عرفت، وقد روى الفريقان أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: "تقع في هذه الأمة السنن الواقعة في الأمم السابقة". (٢) وبما أن الرجعة من الحوادث المهمة في الأمم السابقة، فيجب أن يقع نظيرها في هذه الأمة. وقد سأل المأمون العباسي الإمام الرضا (عليه السلام) عن الرجعة فأجابه بقوله:

"إنها حق، قد كانت في الأمم السابقة، ونطق بها القرآن وقال رسول الله ص: يكون في هذه الأمة كل ما كان في الأمم السالفة حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة". (٣)

هذا محصل الكلام في حقيقة الرجعة ودلائلها، ولا يدعي المعتقدون بها إن الاعتقاد بها في مرتبة الاعتقاد بالله وتوحيده، والنبوة والمعاد، بل إنها

١. الكهف: ٤٧.

٢. صحيح البخاري: ٩ / ١٠٢ و ١١٢، كنز العمال: ١١ / ١٣٣، كمال الدين: ٥٧٦.

٣. بحار الأنوار: ٥٣ / ٥٩، الحديث ٤٥.

تعد من المسلمات القطعية، ولا ينكرها إلا من لم يمعن النظر في أدلتها.
ثم إن للسيد المرتضى كلاما يستفاد منه الغرض من الرجعة، حيث
قال:

" اعلم أن الذي يذهب الشيعة الإمامية إليه، إن الله تعالى يعيد عند
ظهور إمام الزمان المهدي (عليه السلام)، قوما ممن كان قد تقدم موته من
شيعة ليفوزوا بثواب نصرته ومعونته ومشاهدة دولته، ويعيد أيضا قوما من
أعدائه لينتقم منهم، فيلتذوا بما يشاهدون من ظهور الحق وعلو كلمة
أهله ". (١)
أسئلة وأجوبتها

١. إن الاعتقاد بالرجعة يعارض قوله تعالى:

(وحرام على قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون). (٢)

فإن الآية تنفي رجوعهم بتاتا.

والجواب: أن الآية مختصة بالظالمين الذين أهلكوا في هذه الدنيا
ورأوا جزاء عملهم فيها، فهذه الطائفة لا ترجع دون الجميع.

٢. أن القول بالرجعة ينافي ظاهر قوله تعالى:

(حتى إذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعون * لعلي أعمل صالحا

فيما تركت كلا إنها كلمة هو قائلها ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون). (٣)

١. المصدر السابق نقلا عن رسالة كتبها المرتضى جوابا عن أسئلة أهل الري.

٢. الأنبياء: ٩٥.

٣. المؤمنون: ٩٩ - ١٠٠.

والجواب: أن الآية تحكي عن قانون كلي قابل للتخصيص بدليل منفصل، والدليل على ذلك ما عرفت من إحياء الموتى في الأمم السالفة، ومفاد الآية أن الموت بطبعه ليس بعده رجوع، وهذا لا ينافي الرجوع في مورد أو موارد لمصالح عليا.

٣. لم لا يجوز أن يكون قوله تعالى:

(ويوم نحشر من كل أمة فوجا) الآية.

ناظرا إلى يوم القيامة، والمراد من الفوج من كل أمة هو المملأ الظالمين ورؤسائهم؟

والجواب: أن ظاهر الآيات إن هناك يومين: يوم حشر فوج من كل أمة، ويوم ينفخ في الصور، وجعل الأول من متمات القيامة، يستلزم وحدة اليومين وهو على خلاف الظاهر.

وبما ذكرناه يظهر سقوط كثير مما ذكره الأوسي في تفسيره عند البحث عن الآية. (١)

١. لاحظ تفسيره: ٢٠ / ٢٦.

الفصل الخامس

القبر والبرزخ

البرزخ هو المنزل الأول للإنسان بعد الموت، وقد صرح القرآن على أن أمام الإنسان بعد موته برزخ إلى يوم القيامة قال عز من قائل: (ومن ورائهم (١) برزخ إلى يوم يبعثون). (٢)

ولكن الآية لا تدل على وجود حياة في تلك الفاصلة، نعم هناك آيات يستفاد منها وجود حياة واقعية للإنسان في تلك النشأة تأتي ببعضها: ١. قال تعالى:

(قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل). (٣)

وهذه الآية تحكي عن تحقيق إحياءين وإماتتين إلى يوم البعث،

١. الورا في الآية بمعنى الأمام كما في قوله سبحانه: (وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا) (الكهف / ٧٩).

٢. المؤمنون: ١٠٠.

٣. المؤمن: ١١.

والظاهر أن المراد ما يلي:
الإماتة الأولى هي الإماتة عن الحياة الدنيا.
والإحياء الأول هو الإحياء في البرزخ، وتستمر هذه الحياة إلى نفخ
الصور الأول.
والإماتة الثانية، عند نفخ الصور الأول، يقول سبحانه:
(ونفخ في الصور فصعق من في السماوات ومن في الأرض). (١)
والإحياء الثاني، عند نفخ الصور الثاني، يقول سبحانه:
(ونفخ في الصور فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون). (٢)
وتعدد نفخ الصور يستفاد من الآيتين، فيترتب على الأول هلاك من
في السماوات ومن في الأرض، إلا من شاء الله، وعلى الثاني قيام الناس
من أجداثهم، وفي أمر النفخ الثاني يقول سبحانه:
(ونفخ في الصور فجمعناهم جمعا). (٣)
ويقول سبحانه:
(فإذا نفخ في الصور فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون). (٤)
واختلاف الآثار يدل على تعدد النفخ.
وعلى ضوء هذا فلإنسان حياة بعد الإماتة من الحياة الدنيا، وهي
حياة برزخية متوسطة بين النشأتين.

١. الزمر: ٦٨.

٢. يس: ٥١.

٣. الكهف: ٩٩.

٤. المؤمنون: ١٠١.

٢. قوله سبحانه:

(مما خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا ناراً فلم يجدوا لهم من دون الله أنصاراً). (١)

وهذه الآية تدل على أنهم دخلوا النار بعد الغرق بلا فصل للقاء في قوله: (فأدخلوا) ولو كان المراد هو نار يوم القيامة لكان اللازم الإتيان بـ " ثم " أولاً، وارتكاب التأويل في قوله (فأدخلوا)، حيث وضع الماضي مكان المستقبل لأجل كونه محقق الوقوع، وهو خلاف الظاهر، ثانياً.

٣. قوله سبحانه:

(النار يعرضون عليها غدواً وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب). (٢)

وهذه الآية تحكي عرض آل فرعون على النار صباحاً ومساءً، قبل يوم القيامة، بشهادة قوله بعد العرض: (ويوم تقوم الساعة) ولأجل ذلك، عبر عن العذاب الأول بالعرض على النار، وعن العذاب في الآخرة، بإدخال آل فرعون أشد العذاب، حاكياً عن كون العذاب في البرزخ، أخف وطأً من عذاب يوم الساعة.

ثم إن هناك آيات تدل على حياة الإنسان في هذا الحد الفاصل بين الدنيا والبعث، حياة تناسب هذا الظرف، تقدم ذكرها عند البحث عن تجرد النفس، ونكتفي هنا بهذا المقدار، حذراً من الإطالة. وأما من السنة، فنكتفي بما جاء عن الصادق (عليه السلام)، عندما سئل عن أرواح المؤمنين، فقال:

١. نوح: ٢٥.

٢. المؤمن: ٤٦.

" في حجرات في الجنة، يأكلون من طعامها، ويشربون من شرابها، ويقولون ربنا أتمم لنا الساعة وأنجز ما وعدتنا ".

وسئل عن أرواح المشركين، فقال:

" في النار يعذبون، يقولون لا تقم لنا الساعة، ولا تنجز لنا ما وعدتنا ". (١)

السؤال في القبر وعذابه ونعيمه

إذا كانت الحياة البرزخية هي المرحلة الأولى من الحياة بعد الدنيا، يظهر لنا أن ما اتفق عليه المسلمون من سؤال الميت في قبره، وعذابه إن كان طالحا، وإنعامه إن كان مؤمنا صالحا، صحيح لا غبار عليه، وأن الإنسان الحي في البرزخ مسؤول عن أمور، ثم معذب أو منعم. قال الصدوق في عقائده:

" اعتقادنا في المسألة في القبر أنها حق لا بد منها، ومن أجاب

الصواب، فاز بروح وريحان في قبره، وبيحة النعيم في الآخرة، ومن لم يجب بالصواب، فله نزل من حميم في قبره، وتصلية جحيم في الآخرة ". (٢)

وقال الشيخ المفيد:

" جاءت الآثار الصحيحة عن النبي أن الملائكة تنزل على المقبورين فتسألهم عن أديانهم، وألفاظ الأخبار بذلك متقاربة، فمنها أن ملكين لله

١. البحار: ٦ / ١٦٩، باب أحوال البرزخ، الحديث ١٢٢، ص ٢٧٠، الحديث ١٢٦.

٢. الإعتقادات في دين الإمامية: ٣٧، الباب ١٧.

تعالى، يقال لهما ناكِر ونَكير، ينزلان على الميت فيسألانه عن ربه ونبيه ودينه وإمامه، فإن أجاب بالحق، سلموه إلى ملائكة النعيم، وإن ارتج سلموه إلى ملائكة العذاب. وفي بعض الروايات أن اسمي الملكين الذين ينزلان على الكافر: ناكِر ونَكير، واسمي الملكين الذين ينزلان على المؤمن: مبشر وبشير".

إلى أن قال:

" وليس ينزل الملكان إلا على حي، ولا يسألان إلا من يفهم المسألة ويعرف معناها، وهذا يدل على أن الله تعالى يحيي العبد بعد موته للمسألة، ويديم حياته لنعيم إن كان يستحقه، أو لعذاب إن كان يستحقه ". (١)

وقال المحقق الطوسي في التجريد:

" وعذاب القبر واقع، للإمكان، وتواتر السمع بوقوعه ".

وقال العلامة الحلبي في شرحه:

" نقل عن ضرار أنه أنكر عذاب القبر، والإجماع على خلافه ". (٢)

والظاهر اتفاق المسلمين على ذلك، يقول أحمد بن حنبل:

" وعذاب القبر حق، يسأل العبد عن دينه وعن ربه، ويرى مقعده من

النار والجنة، ومنكر ونكير حق ". (٣)

وقد نسب إلى المعتزلة إنكار عذاب القبر، والنسبة في غير محلها،

١. تصحيح الاعتقاد: ٤٥ - ٤٦.

٢. كشف المراد: المقصد ٦، المسألة ١٤، ولاحظ إرشاد الطالبين: ٤٢٥.

٣. السنة: ٤٧، ولاحظ الإبانة للأشعري: ٢٧.

وإنما المنكر واحد منهم، هو ضرار بن عمرو، كما تقدم، وقد انفصل عن المعتزلة، صرح بذلك القاضي عبد الجبار المعتزلي. (١)
هذا كله مما لا ريب فيه، إنما الكلام فيما هو المراد هنا من القبر، والإمعان في الآيات الماضية التي استدللنا بها على الحياة البرزخية، والروايات الواردة حول البرزخ، تعرب بوضوح عن أن المراد من القبر، ليس هو المكان الذي يدفن فيه الإنسان، ولا يتجاوز جثته في السعة، وإنما المراد منه هو النشأة التي يعيش فيها الإنسان بعد الموت وقبل البعث، وإنما كني بالقبر عنها، لأن النزول إلى القبر يلازم أو يكون بدءا لوقوع الإنسان فيها.

والظاهر من الروايات تعلق الروح بأبدان تماثل الأبدان الدنيوية، لكن بلطافة تناسب الحياة في تلك النشأة، وليس التعلق بها ملازما لتجويز التناسخ، لأن المراد من التناسخ هو رجوع الشيء من الفعلية إلى القوة، أعني عودة الروح إلى الدنيا عن طريق النطفة، فالعلقة، فالمضغة إلى أن تصير إنسانا كاملا، وهذا منفي عقلا وشرعا، كما تقدم، ولا يلزم هذا في تعلقها ببدن أطف من البدن المادي، في النشأة الثانية.

قال الشيخ البهائي:

" قد يتوهم أن القول بتعلق الأرواح، بعد مفارقة أبدانها العنصرية، بأشباح آخر - كما دلت عليه الأحاديث - قول بالتناسخ، وهذا توهم سخيف، لأن التناسخ الذي أطبق المسلمون على بطلانه، هو تعلق الأرواح بعد خراب أجسادها، بأجسام آخر في هذا العالم، وأما القول بتعلقها في عالم آخر، بأبدان مثالية، مدة البرزخ، إلى أن تقوم قيامتها الكبرى، فتعود

١. شرح الأصول الخمسة: ٧٣٠.

إلى أبدانها الأولية بإذن مبدعها، فليس من التناسخ في شيء". (١).
قال الرازي:

" إن المسلمين يقولون بحدوث الأرواح وردها إلى الأبدان، لا في هذا العالم، والتناسخية يقولون بقدمها، وردها إليها، في هذا العالم، وينكرون الآخرة والجنة والنار، وإنما كفروا من أجل هذا الإنكار". (٢)
نفخ الصور

إن الإنسان الذي يعيش في هذا الكوكب، بالنسبة إلى المعارف الغيبية، كالجنين في بطن أمه، فلو قيل له إن وراء الرحم أنجما وكواكب وشموسا وأقمارا، وبحارا ومحيطات، لا يفقه منها شيئا، لأنها حقائق خارجة عن عالمه الضيق، والإنسان المادي القاطن في هذا الكوكب لا يفقه الحقائق الغيبية الموجودة وراء هذا العالم، فلأجل ذلك لا مناص له من الإيمان المجرد من دون تعمق في حقيقتها، وهذا أصل مفيد جدا في باب المعاد، وعلى ذلك تبنتي مسألة نفخ الصور، فما هو المراد من الصور، أهو شيء يشابه البوق المتعارف أو شيء غيره؟ وما هو المراد من النفخ؟ لا مناص لنا من الاعتقاد بوجوده وتحققه، وإن لم نتمكن من التعرف على واقعيته، ومع ذلك فلا بد أن تكون هناك حقيقة وواقعية، لها صلة بين نفخ الصور في هذا العالم، ونفخه في النشأة الأخرى.
تدل الآيات على أن الإنسان يعيش في البرزخ إلى أن يفاجئه نفخ الصور، فعند ذلك يهلك كل من في السماوات والأرض إلا من شاء الله، يقول سبحانه:

١. بحار الأنوار: ٦ / ٢٧٧.

٢. نهاية العقول، للرازي، نقلا عن البحار: ٦ / ٢٧٨.

(ونفخ في الصور فصعق من في السماوات ومن في الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون). (١)
ففي النفخ الأول موت كل ذي حياة في السماوات والأرض، كما أن في النفخ الثاني، إحياءهم.
يقول سبحانه:
(ونفخ في الصور فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون). (٢)

١. الزمر: ٦٨.

٢. يس: ٥١.

الفصل السادس

الحساب والشهود

يبحث في هذا الفصل حول الأمور التالية:

١. ما هو الغرض من الحساب؟
٢. كيف يحاسب الله تعالى العباد يوم القيامة؟
٣. من هم الشهود يوم القيامة؟

وإليك البيان:

إن من أسماء يوم القيامة، " يوم الحساب "، يحكي القرآن الكريم دعاء إبراهيم (عليه السلام) إلى الله تعالى، حيث قال:

(ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب). (١)
كما يحكي أن موسى (عليه السلام) فيما أجاب فرعون حينما هدده بالقتل قال:

(إني عذت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب). (٢)

١. إبراهيم: ٤١.

٢. المؤمن: ٢٧.

ثم إن الغرض من الحساب ليس هو وقوفه سبحانه على ما يستحقه العباد من الثواب والعقاب، بالوقوف على أعمالهم الصالحة والطالحة وهذا واضح، بل الغرض منه الاحتجاج على العصيين، وإبراز عدله تعالى على العباد في مقام الجزاء، ولأجل ذلك يقيم عليهم شهودا مختلفة، وللشيخ الصدوق كلام مبسوط في المقام نأتي به إيضاحا للمقصود، قال:

" إعتقادنا في الحساب أنه حق، منه ما يتولاه الله عز وجل، ومنه ما يتولاه حججه، فحساب الأنبياء والأئمة (عليهم السلام) يتولاه عز وجل، ويتولى كل نبي حساب أوصيائه ويتولى الأوصياء حساب الأمم، والله تبارك وتعالى هو الشهيد على الأنبياء والرسل، وهم الشهداء على الأوصياء، والأئمة شهداء على الناس."

وذلك قول الله عز وجل:

(ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس). (١)
وقوله تعالى:

(فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا). (٢)
وقال الله تعالى:

(أفمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه). (٣)

١. الحج: ٧٨.

٢. النساء: ٤١.

٣. هود: ١٧.

والشاهد أمير المؤمنين (عليه السلام).
وقوله تعالى:

(إن إلينا إيابهم* ثم إن علينا حسابهم). (١)
ومن الخلق من يدخل الجنة بغير حساب، وأما السؤال فهو واقع على
جميع الخلق لقول الله تعالى:

(فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين). (٢)
يعني عن الدين، وكل محاسب معذب ولو بطول الوقوف، ولا ينجو
من النار ولا يدخل الجنة أحد بعمله إلا برحمة الله تعالى.
وإن الله تبارك وتعالى يخاطب عباده يخاطب عباده من الأولين
والآخرين بمجمل حساب عملهم مخاطبة واحدة يسمع منها كل واحد
قضيته دون غيرها، ويظن أنه المخاطب دون غيره، ولا تشغله تعالى
مخاطبة عن مخاطبة.

ويخرج الله تعالى لكل إنسان كتابا يلقاه منشورا، ينطق عليه بجميع
أعماله، لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، فيجعله الله محاسب نفسه
والحاكم عليها بأن يقال له:

(اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا). (٣)
ويختتم الله تبارك وتعالى على قوم على أفواههم وتشهد أيديهم
وأرجلهم وجميع جوارحهم بما كانوا يكتُمون.

١. الغاشية: ٢٥ - ٢٦.

٢. الأعراف: ٦.

٣. الإسراء: ١٤.

(وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل
شئ وهو خلقكم أول مرة وإليه ترجعون) (١). (٢)
وقال الشيخ المفيد:

" الحساب هو المقابلة بين الأعمال والجزاء عليها، والمواقفة للعبد
على ما فرط منه والتوبيخ له على سيئاته، والحمد على حسناته، ومعاملته
في ذلك باستحقاقه، وليس هو كما ذهب العامة إليه من مقابلة الحسنات
بالسيئات والموازنة بينهما على حسب استحقاق الثواب والعقاب عليهما،
إذ كان التحابط بين الأعمال غير صحيح، ومذهب المعتزلة فيه باطل غير
ثابت ". (٣)

أقول: يستفاد من آيات الذكر الحكيم إن الشهود في يوم الحساب
على أصناف، وهم:

١. الله سبحانه:

يقول تعالى: (إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شئ
شاهد). (٤)

ويقول أيضا:

(لم تكفرون بآيات الله والله شهيد على ما تعملون). (٥)

١. فصلت: ٢١.

٢. رسالة الاعتقادات للشيخ الصدوق، الباب ٢٨، باب الاعتقاد في الحساب والموازنين.

٣. تصحيح الاعتقاد: ٩٣، ط منشورات الرضي، قم.

٤. الحج: ١٧.

٥. آل عمران: ٩٨.

٢. نبي كل أمة:
يقول سبحانه: (ويوم نبعث في كل أمة شهيدا عليهم من أنفسهم). (١)
ويقول أيضا:
(ويوم يناديهم فيقول أين شركائي الذين كنتم تزعمون * ونزعنا من كل أمة شهيدا...). (٢)
والظاهر أن هذا الشاهد من كل أمة هو نبيهم، وإن لم يصرح به في الآيات، وذلك للزوم كون الشهادة القائمة هناك مشتملة على حقائق لا سبيل للمناقشة فيها، فيجب أن يكون هذا الشاهد عالما بحقائق الأعمال التي يشهد عليها، ولا يكون هذا إلا بأن يستوي عنده الحاضر والغائب، ولا يتصور هذا المقام إلا لنبي كل أمة.

٣. نبي الإسلام:
يقول سبحانه: (فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا). (٣)

٤. بعض الأمة الإسلامية:
يقول سبحانه: (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا). (٤)
والخطاب في الآية وإن كان للأمة الإسلامية، لكن المراد بعضهم،

١. النحل: ٨٩.

٢. القصص: ٧٤ - ٧٥.

٣. النساء: ٤١.

٤. البقرة: ١٤٣.

نظير قوله تعالى: (وجعلكم ملوكا) مخاطبا لبني إسرائيل، والمراد بعضهم، والدليل على أن المراد بعض الأمة، هو أن أكثر أبنائها ليس لهم معرفة بالأعمال إلا بصورها إذا كانوا في محضر المشهود عليهم، وهو لا يفي في مقام الشهادة، لأن المراد منها هو الشهادة على حقائق الأعمال والمعاني النفسانية من الكفر والإيمان، وعلى كل ما خفي عن الحس ومستبطن عن الإنسان مما تكسبه القلوب الذي يدور عليه حساب رب العالمين يقول سبحانه:

(ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم). (١)
وليس ذلك في وسع الإنسان العادي إذا كان حاضرا عند المشهود عليه، فضلا عن كونه غائبا، وهذا يدلنا على أن المراد رجال من الأمة لهم تلك القابلية بعناية من الله تعالى، فيقفون على حقائق أعمال الناس المشهود عليهم.

أضف إلى ذلك أن أقل ما يعتبر في الشهود هو العدالة والتقوى، والصدق والأمانة، والأكثرية الساحقة من الأمة يفقدون ذلك وهم لا تقبل شهادتهم على صاع من تمر أو باقة من بقل، فكيف تقبل شهادتهم يوم القيامة؟!

وإلى هذا تشير رواية الزبيري عن الإمام الصادق (عليه السلام)، قال: " أفترى أن من لا تجوز شهادته في الدنيا على صاع من تمر، يطلب الله شهادته يوم القيامة ويقبلها منه بحضرة جميع الأمم الماضية؟! كلا، لم يعن الله مثل هذا من خلقه ". (٢)

٥. الأعضاء والجوارح:

يقول سبحانه: (يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا

١. البقرة: ٢٢٥.

٢. نور الثقلين: ١ / ١١٣، الحديث ٤٠٩.

يعملون) (١). (٢)
وأما كيفية الشهادة فهي من الأمور الغيبية نؤمن بها، وما إنطاقها على
الله بعزيم، وقد وسعت قدرته تعالى كل شئ، كما يشير إليه قوله تعالى:
(قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شئ). (٣)

-
١. النور: ٢٤.
 ٢. وفي معناها الآية ٦٥ / يس، والآية ٢٠ / فصلت.
 ٣. فصلت: ٢١.

الفصل السابع

الميزان والصراط

من الأبحاث الكلامية الراجعة إلى المعاد هو البحث حول الميزان والصراط، ولا اختلاف بين المسلمين في الاعتقاد بهما، وإنما الاختلاف في المقصود منهما، ونحن نذكر الأقوال في هذا المجال أولاً، ثم نبين ما هو الصحيح عندنا فنقول:

ألف. الميزان

اختلفوا في كيفية الميزان يوم القيامة، فقال شيوخ المعتزلة: إنه يوضع ميزان حقيقي له كفتان يوزن به ما يتبين من حال المكلفين في ذلك الوقت لأهل الموقف، بأن يوضع كتاب الطاعات في كفة الخير ويوضع كتاب المعاصي في كفة الشر، ويجعل رجحان أحدهما دليلاً على إحدى الحالتين، أو بنحو من ذلك لورود الميزان سمعاً والأصل في الكلام الحقيقة مع إمكانها.

وقال عباد وجماعة من البصريين وآخرون من البغداديين المراد بالموازنين، العدل دون الحقيقة. (١)

١. كشف المراد: المقصد السادس، المسألة الرابعة عشرة.

أقول: لا شك أن النشأة الآخرة، أكمل من هذه النشأة وأنه لا طريق لتفهم الإنسان حقائق ذاك العالم وغيوبه المستورة عنا إلا باستخدام الألفاظ التي يستعملها الإنسان في الأمور الحسية، وعلى ذلك فلا وجه لحمل الميزان على الميزان المتعارف، خصوصا بعد استعماله في القرآن في غير هذا الميزان المحسوس، قال سبحانه: (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط). (١)

لا معنى لتخصيص الميزان هنا بما توزن به الأثقال، مع أن الهدف هو قيام الناس بالقسط في جميع شؤونهم العقيدية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وبذلك يعلم أن تفسير الميزان بالعدل، أو بالنبي، أو بالقرآن كلها تفاسير بالمصداق، فليس للميزان إلا معنى واحد هو ما يوزن به الشيء، وهو يختلف حسب اختلاف الموزون من كونه جسما أو حرارة أو نورا أو ضغطا أو رطوبة أو غير ذلك، قال صدر المتألهين:

"ميزان كل شيء يكون من جنسه، فالموازين مختلفة، والميزان المذكور في القرآن ينبغي أن يحمل على أشرف الموازين، وهو ميزان يوم الحساب، كما دل عليه قوله تعالى: (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) وهو ميزان العلوم وميزان الأعمال القلبية الناشئة من الأعمال البدنية". (٢) ولسيدنا الأستاذ العلامة الطباطبائي (قدس سره) في المقام تحقيق

١. الحديد: ٢٥.

٢. الأسفار: ٩ / ٢٩٩.

لطيف استظهره من الآيات القرآنية وحاصله: " أن ظاهر آيات الميزان (١) هو أن الحسنات توجب ثقل الميزان والسيئات خفته فإنها تثبت الثقل في جانب الحسنات دائما والخفة في جانب السيئات دائما، لا أن توزن الحسنات فيؤخذ ما لها من الثقل ثم السيئات ويؤخذ ما لها من الثقل، ثم يقاس الثقلان فأيهما كان أكثر كان القضاء له، ولازمه صحة فرض أن يتعادل الثقلان كما في الموازين الدائرة بيننا من ذي الكفتين والقبان وغيرهما. ومن هنا يتأيد في النظر أن هناك أمرا آخر تقاس به الأعمال، والثقل له، فما كان منها حسنة انطبق عليه ووزن به وهو ثقل الميزان، وما كان منها سيئة لم ينطبق عليه ولم يوزن به وهو خفة الميزان، كما نشاهده فيما عندنا من الموازين، فإن فيها مقياسا وهو الواحد من الثقل كالمثقال يوضع في إحدى الكفتين ثم يوضع المتاع في الكفة الأخرى، فإن عادل المثقال وزنا بوجه على ما يدل عليه الميزان أخذ به وإلا فهو الترك لا محالة والمثقال في الحقيقة هو الميزان الذي يوزن به، وأما القبان، وذو الكفتين ونظائرهما فهي مقدمة لما يبينه المثقال من حال المتاع الموزون به ثقلا وخفة. ففي الأعمال واحد مقياس توزن به، فللصلاة مثلا ميزان توزن به وهي الصلاة التامة التي هي حق الصلاة، وللزكاة والإنفاق نظير ذلك، وللكلام والقول حق القول الذي لا يشتمل على باطل، وهكذا كما يشير إليه قوله تعالى:

(يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته). (٢)
فالله سبحانه يزن الأعمال يوم القيامة بالحق، فما اشتمل عليه العمل من الحق فهو وزنه وثقله.

١. لاحظ الأعراف: ٩، المؤمنون: ١٠٣، القارعة: ١١.
٢. آل عمران: ١٠٢.

وعلى هذا فالوزن في الآية بمعنى الثقل دون المعنى المصدرى،
وإنما عبر بالموازنين - بصيغة الجمع - لأن لكل أحد موازين كثيرة من جهة
اختلاف الحق الذي يوزن به باختلاف الأعمال، فالحق في الصلاة -
وهو حق الصلاة - غير الحق في الزكاة والصيام والحج وغيرها وهو ظاهر". (١)
ب. الصراط

يستظهر من الذكر الحكيم ويدل عليه صريح الروايات، وجود صراط
في النشأة الأخروية يسلكه كل مؤمن وكافر يقول سبحانه:
(فو ربك لنحشرنهم والشیاطین ثم لنحضرنهم حول جهنم جثیا *...
وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتما مقضیا). (٢)
وقد اختلف المفسرون في معنى الورود، بين قائل بأن المراد منه هو
الوصول إليها، والإشراف عليها لا الدخول، وقائل بأن المراد دخولها، وعلى
كل تقدير فلا مناص للمسلم من الاعتقاد بوجود صراط في النشأة الأخروية
وهو طريق المؤمن إلى الجنة والكافر إلى النار.

ثم إنهم اختلفوا في أن الصراط هل هو واحد يمر عليه الفريقان، أو أن
لكل من أصحاب الجنة والنار طريقا يختص به؟ قال العلامة الحلي:
"وأما الصراط فقد قيل إن في الآخرة طريقين: أحدهما إلى الجنة
يهدى الله تعالى إليها أهل الجنة والأخرى إلى النار يهدى الله تعالى أهل
النار إليها، كما قال تعالى في أهل الجنة: (سيهديهم ويصلح بالهم

١. الميزان: ٨ / ١٠ - ١٢.

٢. مريم: ٦٨ - ٧١.

ويدخلهم الجنة عرفها لهم) (١)، وقال في أهل النار: (فاهدوهم إلى صراط الجحيم). (٢)

وقيل إن هناك طريقا واحدا على جهنم يكلف الجميع المرور عليه ويكون أدق من الشعر وأحد من السيف، فأهل الجنة يمرون عليه لا يلحقهم خوف ولا غم، والكفار يمرون عليه عقوبة لهم وزيادة في خوفهم، فإذا بلغ كل واحد إلى مستقره من النار سقط من ذلك الصراط ". (٣)
وقال الشيخ المفيد في تفسير كون الصراط أدق من الشعرة وأحد من السيف:

" المراد بذلك أنه لا يثبت لكافر قدم على الصراط يوم القيامة من شدة ما يلحقهم من أهوال يوم القيامة ومخاوفها فهم يمشون عليه كالذي يمشي على الشئ الذي هو أدق من الشعرة وأحد من السيف، وهذا مثل مضروب لما يلحق الكافر من الشدة في عبوره على الصراط ". (٤)
أقول: لا شك أن هناك صلة بين الصراط الدنيوي (القوانين الشرعية التي فرضها الله سبحانه على عباده وهداهم إليها) والصراط الأخروي، والقيام بالوظائف الإلهية، الذي هو سلوك الصراط الدنيوي أمر صعب أشبه بسلوك طريق أدق من الشعر وأحد من السيف، فكم من إنسان ضل في

١. محمد: ٥.

٢. الصفات: ٢٣.

٣. كشف المراد: المقصد السادس، المسألة ١٤.

٤. تصحيح الاعتقاد: ٨٩.

طريق العقيدة، وعبد النفس والشيطان والهوى، مكان عبادة الله سبحانه،
وكم من إنسان فشل في مقام الطاعة والعمل بالوظائف الإلهية.
فإذا كان هذا حال الصراط الديني من حيث الصعوبة والدقة، فهكذا
حال الصراط الأخروي، ولأجل ذلك تضافرت روايات عن الفريقين
باختلاف مرور الناس حسب اختلافهم في سلوك صراط الدنيا، قال الإمام
الصادق (عليه السلام)

" الناس يمرون على الصراط طبقات، فمنهم من يمر مثل البرق،
ومنهم مثل عدو الفرس، ومنهم من يمر حبوا، ومنهم من يمر مشيا، ومنهم
من يمر متعلقا قد تأخذ النار منه شيئا وتترك شيئا ". (١)

١. أمالي الصدوق: ١٠٧، المجلس ٣٣، لاحظ الدر المنثور: ٤ / ٢٩١.

الفصل الثامن

الشفاعة في القيامة

للشفاعة أصل واحد يدل على مقارنة الشئيين، من ذلك الشفع،
خلاف الوتر، تقول كان فردا فشفعته. (١)
والمراد من الشفاعة في مصطلح المتكلمين هو أن تصل رحمته
سبحانه ومغفرته إلى عباده من طريق أوليائه وصفوة عباده، ووزان الشفاعة
في كونها سببا لإفاضة رحمته تعالى على العباد وزان الدعاء في ذلك،
يقول سبحانه:

(ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم
الرسول لوجدوا الله توابا رحيمًا). (٢)

وتتضح هذه الحقيقة إذا وقفنا على أن الدعاء بقول مطلق، وبخاصة
دعاء الصالحين، من المؤثرات الواقعة في سلسلة نظام الأسباب
والمسببات الكونية، وعلى هذا ترجع الشفاعة المصطلحة إلى الشفاعة
التكوينية بمعنى تأثير دعاء النبي ص في جلب المغفرة الإلهية إلى العباد.

١. مقاييس اللغة لابن فارس: ٣ / ٢٠١.

٢. النساء: ٤٦.

الشفاعة في الكتاب والسنة
قد ورد ذكر الشفاعة في الكتاب الحكيم في سور مختلفة لمناسبات
شتى كما وقعت مورد اهتمام بليغ في الحديث النبوي وأحاديث العترة
الطاهرة، والآيات القرآنية في هذا المجال على أصناف:
الصف الأول: ما ينفي الشفاعة في بادئ الأمر، كقوله سبحانه:
(يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه
ولا خلة ولا شفاعة والكافرون هم الظالمون). (١)
الصف الثاني: ما ينفي شمول الشفاعة للكفار، يقول سبحانه - حاكيا
عن الكفار -:

(وكننا نكذب بيوم الدين * حتى أتانا اليقين * فما تنفعهم شفاعة
الشافعين). (٢)

الصف الثالث: ما ينفي صلاحية الأصنام للشفاعة، يقول سبحانه:
(وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء لقد تقطع
بينكم وفضل عنكم ما كنتم تزعمون) (٣). (٤)
الصف الرابع: ما ينفي الشفاعة عن غيره تعالى، يقول سبحانه:
(وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم ليس لهم من دونه ولي

١. البقرة: ٢٥٤.

٢. المدثر: ٤٦ - ٤٨.

٣. الأنعام: ٩٥.

٤. ولاحظ يونس: ١٨، الروم: ١٣، يس: ٢٣، الزمر: ٤٣.

ولا شفيع لعلهم يتقون) (١). (٢)
الصف الخامس: ما يثبت الشفاعة لغيره تعالى بإذنه، يقول سبحانه:
(يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ورضي له قولا) (٣). (٤)
الصف السادس: ما يبين من تناله شفاعة الشافعين، يقول سبحانه:
(ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون). (٥)
ويقول أيضا:

(وكم من ملك في السماوات لا تغني شفاعتهم شيئا إلا من بعد أن
يأذن الله لمن يشاء ويرضى). (٦)
هذه نظرة إجمالية إلى آيات الشفاعة، وأما السنة فمن لاحظ الصحاح
والمسانيد والجوامع الحديثية يقف على مجموعة كبيرة من الأحاديث
الواردة في الشفاعة توجب الإذعان بأنها من الأصول المسلمة في الشريعة
الإسلامية، وإليك نماذج منها:
١. قال رسول الله ص:

" لكل نبي دعوة مستجابة، فتعجل كل نبي دعوته، وإني اختبأت

-
١. الأنعام: ٥١.
 ٢. ولاحظ الأنعام: ٧، السجدة: ٤، الزمر: ٤٤.
 ٣. طه: ١٠٩.
 ٤. ولاحظ البقرة: ٢٥٥، يونس: ٣، مريم: ٨٧، سبأ: ٢٣، الزخرف: ٨٦.
 ٥. الأنبياء: ٢٨.
 ٦. النجم: ٢٦.

- دعوتي شفاعة لأمتي، وهي نائلة من مات منهم لا يشرك بالله شيئاً". (١)
٢. وقال ص:
" أعطيت خمسا وأعطيت الشفاعة، فادخرتها لأمتي، فهي لمن لا يشرك بالله ". (٢)
٣. وقال ص:
" إنما شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي ". (٣)
٤. وقال علي (عليه السلام):
" ثلاثة يشفعون إلى الله عز وجل فيشفعون: الأنبياء، ثم العلماء، ثم الشهداء ". (٤)
٥. وقال الإمام زين العابدين (عليه السلام):
" اللهم صل على محمد وآل محمد، وشرف بنيانه، وعظم برهانه، وثقل ميزانه، وتقبل شفاعته ". (٥)
- الشفاعة المطلقة والمحدودة
تتصور الشفاعة بوجهين:

١. صحيح البخاري: ٨ / ٣٣ و ٩ / ١٧٠، صحيح مسلم: ١ / ١٣٠.
٢. صحيح البخاري: ١ / ٤٢ و ١١٩، مسند أحمد: ١ / ٣٠١.
٣. من لا يحضره الفقيه: ٣ / ٣٧٦.
٤. الخصال، للصدوق: باب الثلاثة، الحديث ١٦٩.
٥. الصحيفة السجادية، الدعاء: ٤٢. ومن أراد التبسط فليرجع إلى " مفاهيم القرآن ": ٤ / ٢٨٧ - ٣١١
لشيخنا الأستاذ -
دام ظله -.

١. المطلقة: بأن يستفيد العاصي من الشفاعة يوم القيامة وإن فعل ما فعل، وهذا مرفوض في منطق العقل والوحي.

٢. المحدودة: وهي التي تكون مشروطة بأمور في المشفوع له، ومحمل تلك الشروط أن لا يقطع الإنسان جميع علاقاته العبودية مع الله ووشائجه الروحية مع الشافعين، وهذا هو الذي مقبول عند العقل والوحي. وبذلك يتضح الجواب عما يعترض على الشفاعة من كونها توجب الجرأة وتحيي روح التمرد في العصاة والمجرمين، فإن ذلك من لوازم الشفاعة المطلقة المرفوضة، لا المحدودة المقبولة.

والغرض من تشريع الشفاعة هو الغرض من تشريع التوبة التي اتفقت الأمة على صحتها، وهو منع المذنبين عن القنوط من رحمة الله وبعثهم نحو الابتهاج والتضرع إلى الله رجاء شمول رحمته إليهم، فإن المجرم لو اعتقد بأن عصيانه لا يغفر قط، فلا شك أنه يتمادى في اقتراف السيئات باعتقاد أن ترك العصيان لا ينفعه في شيء، وهذا بخلاف ما إذا أيقن بأن رجوعه عن المعصية يغير مصيره في الآخرة، فإنه يبعثه إلى ترك العصيان والرجوع إلى الطاعة.

وكذلك الحال في الشفاعة، فإذا اعتقد العاصي بأن أولياء الله قد يشفعون في حقه إذا لم يهتك الستر ولم يبلغ إلى الحد الذي يحرم من الشفاعة، فعند ذلك ربما يحاول تطبيق حياته على شرائط الشفاعة حتى لا يحرمها.

شرائط شمول الشفاعة

قد تعرفت على أن الشفاعة المشروعة هي الشفاعة المحدودة بشروط، وقد عرفت محمل تلك الشروط، وينبغي لنا أن نذكر بعض تلك الشروط تفصيلاً على ما ورد في الروايات:

١. منها عدم الإشراف بالله تعالى: وقد تقدم ذلك فيما نقلناه من أحاديث الشفاعة.
٢. الإخلاص في الشهادة بالتوحيد: قال رسول الله ص: " شفاعتي لمن شهد أن لا إله إلا الله مخلصا، يصدق قلبه لسانه، ولسانه قلبه ". (١)
٣. عدم كونه ناصبيا: قال الإمام الصادق (عليه السلام): " إن المؤمن ليشفع لحميمه إلا أن يكون ناصبا، ولو أن ناصبا شفع له كل نبي مرسل ومملك مقرب ما شفعا ". (٢)
٤. عدم الاستخفاف بالصلاة: قال الإمام الكاظم (عليه السلام): " إنه لا ينال شفاعتنا من استخف بالصلاة ". (٣)
٥. عدم التكذيب بشفاعة النبي ص: قال الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام): قال أمير المؤمنين (عليه السلام): " من كذب بشفاعة رسول الله لم تنله ". (٤)
ما هو أثر الشفاعة؟
إن الشفاعة عند الأمم، مرفوضها ومقبولها يراد منها حط الذنوب ورفع العقاب، وهي كذلك عند الإسلام كما يوضحه قوله ص:
" ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي ". (٥)

-
١. صحيح البخاري: ١ / ٣٦، مسند أحمد: ٢ / ٣٠٧ و ٥١٨.
 ٢. ثواب الأعمال للصدوق: ٢٥١.
 ٣. الكافي: ٣ / ٢٧٠، ٦ / ٤٠١.
 ٤. عيون أخبار الرضا: ٢ / ٦٦.
 ٥. سنن أبي داود: ٢ / ٥٣٧، صحيح الترمذي: ٤ / ٤٥.

ولكن المعتزلة ذهبت إلى أن أثرها ينحصر في رفع الدرجة وزيادة الثواب، فهي تختص بأهل الطاعة، وما هذا التأويل في آيات الشفاعة إلا لأجل موقف مسبق لهم في مرتكب الكبيرة، حيث حكموا بخلوده في النار إذا مات بلا توبة، فلما رأوا أن القول بالشفاعة التي أثرها هو إسقاط العقاب، ينافي ذلك المبنى، أولوا آيات الله فقالوا إن أثر الشفاعة إنما هو زيادة الثواب وخالفوا في ذلك جميع المسلمين.

قال الشيخ المفيد:

" اتفقت الإمامية على أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يشفع يوم القيامة لجماعة من مرتكبي الكبائر من أمته، وأن أمير المؤمنين (عليه السلام) يشفع في أصحاب الذنوب من شيعته، وأن أئمة آل محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) يشفعون كذلك وينجي الله بشفاعتهم كثيرا من الخاطئين، ووافقهم على شفاعته الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) لمرجئة سوى ابن شبيب، وجماعة من أصحاب الحديث، وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك وزعمت أن شفاعته رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لا يشفع في مستحق العقاب من الخلق أجمعين ". (١)

وقال الإمام أبو حفص النسفي:

" والشفاعة ثابتة للرسول والأخيار في حق أهل الكبائر بالمستفيض من الأخبار ". (٢)

-
١. أوائل المقالات: ٥٤، الطبعة الثانية.
 ٢. شرح العقائد النسفية: ١٤٨. ولاحظ أنوار التنزيل للبيضاوي: ١ / ١٥٢، ومفاتيح الغيب للرازي: ٣ / ٥٦، ومجموعة الرسائل الكبرى، لابن تيمية: ١ / ٤٠٣، وتفسير ابن كثير: ١ / ٣٠٩.

هل يجوز طلب الشفاعة؟
ذهب ابن تيمية، وتبعه محمد بن عبد الوهاب - مخالفيين الأمة
الإسلامية جمعاء - إلى أنه لا يجوز طلب الشفاعة من الأولياء في هذه
النشأة ولا يجوز للمؤمن أن يقول:
" يا رسول الله اشفع لي يوم القيامة ".
وإنما يجوز له أن يقول:
" اللهم شفّع نبينا محمدا فينا يوم القيامة ".
واستدلا على ذلك بوجوه تالية:
١. إنه من أقسام الشرك، أي الشرك بالعبادة، والقائل بهذا الكلام يعبد
الولي. (١)
والجواب عنه ظاهر، بما قدمناه في حقيقة الشرك في العبادة، وهي أن
يكون الخضوع والتذلل لغيره تعالى باعتقاد أنه إله أو رب، أو أنه مفوض
إليه فعل الخالق وتدبيره وشؤونه، لا مطلق الخضوع والتذلل.
٢. إن طلب الشفاعة من النبي يشبه عمل عبدة الأصنام في طلبهم
الشفاعة من آلهتهم الكاذبة، يقول سبحانه:
(ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء
شفعاؤنا عند الله). (٢)
وعلى ذلك فالاستشفاع من غيره سبحانه عبادة لهذا الغير. (٣)

١. الهدية السنوية: ٤٢.

٢. يونس: ١٨.

٣. كشف الشبهات لمحمد بن عبد الوهاب: ٦.

ويرده أن المعيار في القضاء ليس هو التشابه الصوري، بل المعيار هو البواطن والعزائم، وإلا لوجب أن يكون السعي بين الصفا والمروة والطواف حول البيت شركا، لقيام المشركين به في الجاهلية، وهؤلاء المشركون كانوا يطلبون الشفاعة من الأوثان باعتقاد أنها آلهة أو أشياء فوض إليها أفعال الله سبحانه من المغفرة والشفاعة.

وأين هذا ممن طلب الشفاعة من الأنبياء والأولياء بما أنهم عباد الله الصالحون، فعطف هذا على ذلك جور في القضاء وعناد في الاستدلال. ٣. إن طلب الشفاعة من الغير دعاء له ودعاء غيره سبحانه حرام، يقول سبحانه:

(فلا تدعوا مع الله أحدا). (١)

ويرده أن مطلق دعاء الغير ليس محرما وهو واضح، وإنما الحرام منه ما يكون عبادة له بأن يعتقد الألوهية والربوبية في المدعو، والآية ناظرة إلى هذا القسم بقريئة قوله: (مع الله) أي بأن يكون دعاء الغير على وزان دعائه تعالى وفي مرتبته، ويدل عليه قوله سبحانه - حاكيا قولهم يوم القيامة - : (تالله إن كنا لفي ضلال مبين* إذ نسويكم برب العالمين). (٢) ٤. إن طلب الشفاعة من الميت أمر باطل.

ويرده إن الإشكال ناجم من عدم التعرف على مقام الأولياء في كتاب الله الحكيم، وقد عرفت في الفصول السابقة إن القرآن يصرح بحياة جموع كثيرة من الشهداء، وغيرهم، ولو لم يكن للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم)

١. الجن: ١٨.

٢. الشعراء: ٩٧ - ٩٨.

حياة فما معنى التسليم عليه في كل صباح ومساء وفي تشهد كل صلاة:
" السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته!؟!
والمؤمنون لا يطلبون الشفاعة من أجساد الصالحين وأبدانهم، بل
يطلبونها من أرواحهم المقدسة الحية عند الله سبحانه، بأبدان برزخية.

الفصل التاسع الإحباط والتكفير

الإحباط في اللغة بمعنى الإبطال، يقال: أحبط عمل الكافر أي أبطله. والتكفير بمعنى التغطية، يقال: للزارع كافر، لأنه يغطي الحب بتراب الأرض، قال الله تعالى: (كمثل غيث أعجب الكفار نباته) (١). والكفر ضد الإيمان، سمي بذلك لأنه تغطية الحق. (٢) والمراد من الحبط في اصطلاح المتكلمين هو سقوط ثواب العمل الصالح بالمعصية المتأخرة، كما أن المراد من التكفير هو سقوط الذنوب المتقدمة بالطاعة المتأخرة.

واختلف المتكلمون هنا، فقال جماعة من المعتزلة بالإحباط والتكفير، ونفاهما المحققون، ثم القائلون بهما اختلفوا، فقال أبو علي الجبائي: إن المتأخر يسقط المتقدم ويبقى على حاله، وقال أبو هاشم: إنه ينتفي الأقل بالأكثر، وينتفي من الأكثر بالأقل ما ساواه، ويبقى الزائد مستحقا، وهذا هو الموازنة. (٣)

١. الحديد: ٢٠.

٢. المقاييس: ٢ / ١٢٩، مادة "حبط"، و ٥ / ١٩١، مادة "كفر".

٣. كشف المراد، المقصد السادس، المسألة ٧.

ويبطل القول الأول أنه يستلزم الظلم، لأن من أساء وأطاع وكانت إساءته أكثر، يكون بمنزلة من لم يحسن، وإن كان إحسانه أكثر، يكون بمنزلة من لم يسيء، وإن تساويا يكون مساويا لمن يصدر عنه أحدهما. (١) وأيضا ينافي قوله تعالى:

(فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره* ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره). (٢) وإلى هذين الوجهين أشار المحقق الطوسي بقوله:

" والإحباط باطل لاستلزامه الظلم، ولقوله تعالى: (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) ". (٣)

ويرد قول أبي هاشم ما ذكره المحقق الطوسي بقوله:
" ولعدم الأولوية إذا كان الآخر ضعيفا، وحصول المتناقضين مع التساوي ".

توضيحه: إنا إذا فرضنا استحقاق المكلف خمسة أجزاء من الثواب وعشرة أجزاء من العقاب، وليس إسقاط إحدى الخمستين من العقاب بالخمسة من الثواب أولى من الأخرى، فإما أن يسقطا معا وهو خلاف مذهبه، أو لا يسقط شيء منهما وهو المطلوب.

ولو فرضنا أنه فعل خمسة أجزاء من الثواب وخمسة أجزاء من العقاب، فإن تقدم إسقاط أحدهما للآخر لم يسقط الباقي بالمعدوم

١. كشف المراد: المقصد السادس، المسألة ٧.

٢. الزلزلة: ٧ - ٨.

٣. نفس المصدر.

لاستحالة صيرورة المعدوم والمغلوب غالبا ومؤثرا، وإن تقارنا لزم وجودهما معا، لأن وجود كل منهما ينفي وجود الآخر فيلزم وجودهما حال عدمهما، وذلك جمع بين النقيضين. (١)

فإن قلت: لو كان الإحباط باطلا فما هو المخلص فيما يدل على حبط العمل في غير مورد من الآيات التي ورد فيها أن الكفر والارتداد والشرك والإساءة إلى النبي وغيرها مما يحبط الحسنات؟

قلت: إن القائلين ببطلان الإحباط يفسرون الآيات بأن الاستحقاق في مواردنا كان مشروطا بعدم لحوق العصيان بالطاعات.

ويمكن أن يقال إن الاستحقاق في بدء صدور الطاعات لم يكن مشروطا بعدم لحوق العصيان، بل كان استقراره وبقاؤه هو المشروط بعدم لحوق المعصية.

قال الطبرسي في تفسير قوله تعالى:

(ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين).

(٢)

وفي قوله: (فقد حبط عمله) هنا دلالة على أن حبوط الأعمال لا يترتب على ثبوت الثواب، فإن الكافر لا يكون له عمل قد ثبت عليه ثواب، وإنما يكون له عمل في الظاهر لولا كفره لكان يستحق الثواب عليه، فعبر سبحانه عن هذا العمل بأنه حبط، فهو حقيقة معناه ". (٣)

١. توضيح الدليل للعلامة الحلي، لاحظ المصدر المتقدم.

٢. المائدة: ٥.

٣. مجمع البيان: ٣ - ٤ / ١٦٣، لاحظ أيضا ص ٢٠٧، تفسير الآية ٥٠ / المائدة.

وبما ذكره الطبرسي يظهر جواب سؤال آخر، وهو أنه إذا كان الاستحقاق مشروطاً بعدم صدور العصيان فكيف يطلق عليه الإحباط، إذ الإحباط إبطال وإسقاط ولم يكن هناك شيء يبطل أو يسقط؟ وذلك لأن نفس العمل في الظاهر سبب ومقتضي، فالإبطال والإسقاط كما يصدقان مع وجود العلة التامة، فهكذا يصدقان مع وجود المقتضي الذي هو جزء العلة.

هذا كله في الإحباط، وأما التكفير فهو لا يعد ظلماً لأن العقاب حق للمولى وإسقاط الحق ليس ظلماً بل إحسان، وخلف الوعيد ليس بقبيح عقلاً، وإنما القبيح خلف الوعد، فلأجل ذلك لا حاجة إلى تقييد استحقاق العقاب أو استمراره بعدم تعقب الطاعات، بل هو ثابت غير أن المولى سبحانه عفى عبده لما فعله من الطاعات.

قال سبحانه:

(إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم

مدخلاً كريماً) (١). (٢)

هذا ولا يصح القول بالإحباط والتكفير في كل الأعمال، بل يجب تتبع النصوص والاقتصار بها في ذلك.

١. النساء: ٣١.

٢. وفي معناها الآية ٢٩ / الأنفال، والآية ٢ / محمد.

الفصل العاشر
الإجابة عن أسئلة
حول المعاد

نختم مباحث المعاد بالإجابة عن أسئلة طرحت في هذا المجال:
١. كيف يخلد الإنسان في الآخرة مع أن المادة تفنى؟
دلت الآيات والروايات على خلود الإنسان في الآخرة، إما في جنتها
ونعيمها، أو في جحيمها وعذابها مع أن القوانين العلمية دلت على أن المادة
حسب تفجر طاقتها، على مدى أزمنة طويلة، تبلغ إلى حد تنفذ طاقتها، فلا
يمكن أن يكون للجنة والنار بقاء، وللإنسان خلود.
والجواب، أن السؤال ناش من مقايسة الآخرة بالدنيا وهو خطأ فادح،
لأن التجارب العلمية لا تتجاوز نتائجها المادة الدنيوية، وإسراء حكم هذا
العالم إلى العالم الآخر، وإن كان مادياً، قياس بلا دليل، فلآخرة أحكام
تخصها لا يقاس بها أحكام هذه النشأة يقول سبحانه:

(يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات). (١)
قال العلامة الطباطبائي:

"المسلم من التبدل أن حقيقة الأرض والسماوات وما فيهما يومئذ هي هي، غير أن النظام الجاري فيهما يومئذ غير النظام الجاري فيهما في الدنيا". (٢)

وقد تعلقت مشيئته تعالى بإخلاق الجنة والنار والحياة الآخروية، وله إفاضة الطاقة، إفاضة بعد إفاضة على العالم الأخرى ويعرب عن ذلك قوله سبحانه:

(كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب إن الله كان عزيزا حكيما). (٣)

٢. ما هو الغرض من عقاب المجرم؟

إن الحكيم لا يعاقب إلا لغاية، وغاية العقوبة إما التثني كما في قصاص المجرم، وهو محال على الله، أو تأديب المجرم، أو اعتبار الآخرين، وهما يختصان بالنشأة الدنيوية، فتعذيب المجرم في الآخرة عبث.

والجواب عنه: إن وقوع المعاد من ضروريات العقل ومن غاياته تحقق العدل الإلهي بوجه كامل في مورد المكلفين، ويتوقف ذلك على عقوبة المجرمين وإثابة المطيعين.

(أفنجعل المسلمين كالمجرمين* ما لكم كيف تحكمون). (٤)

١. إبراهيم: ٤٨.

٢. الميزان: ١٢ / ٩٣.

٣. النساء: ٥٦.

٤. القلم: ٣٥ - ٣٦.

٣. هل يجوز العفو عن المسيء؟
والجواب مثبت، لأن التعذيب حق للمولى سبحانه وله إسقاط حقه،
فيجوز ذلك إذا اقتضته الحكمة الإلهية ولم يكن هناك مانع عنه.
وقد خالف معتزلة بغداد في ذلك، فلم يجوزوا العفو عن العصاة
عقلاً، واستدلوا عليه بوجهين:
الأول: " إن المكلف متى علم أنه يفعل به ما يستحقه من العقوبة على
كل وجه، كان أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب الكبائر ". (١)
يلاحظ عليه: أنه لو تم لوجب سد باب التوبة، لإمكان أن يقال
إن المكلف متى علم أنه لا تقبل توبته كان أقرب إلى الطاعة وأبعد من
المعصية.

أضف إلى ذلك أن للرجاء آثاراً بناءة في حياة الإنسان، وللأس آثاراً
سلبية في الإدامة على الموبقات، ولأجل ذلك جاء الذكر الحكيم بالترغيب
والترهيب معاً.

ثم إن الكلام في جواز العفو لا في حتميته، والأثر السلبي - لو سلمناه -
يترتب على الثاني دون الأول.

الثاني: إن الله أوعده مرتكب الكبيرة بالعقاب، فلو لم يعاقب، للزم
الخلف في وعيده والكذب في خبره وهما محالان. (٢)
والجواب: أن الخلف في الوعد قبيح دون الوعيد، والدليل على ذلك
أن كل عاقل يستحسن العفو بعد الوعيد في ظروف خاصة، والوجه فيه أن

١. شرح الأصول الخمسة: ٦٤٦.

٢. شرح العقائد العضدية لجلال الدين الدواني (المتوفى ٩٠٨ هـ): ٢ / ١٩٤.

الوعيد ليس جعل حق للغير بخلاف الوعد، بل الوعيد حق لمن يعد فقط، وله إسقاط حقه، والصدق والكذب من أحكام الإخبار دون الإنشاء، والوعيد إنشاء ليس بإخبار فلا يعرضه الكذب.

٤. هل الجنة والنار مخلوقتان؟

اختلف المتكلمون في ذلك، فذهب الجمهور إلى أنهما مخلوقتان، وأكثر المعتزلة والخوارج وطائفة من الزيدية ذهبوا إلى خلاف ذلك، قال المفيد:

" إن الجنة والنار في هذا الوقت مخلوقتان، وبذلك جاءت الأخبار، وعليه إجماع أهل الشرع والآثار، وقد خالف في هذا القول المعتزلة والخوارج وطائفة من الزيدية، فزعم أكثر من سميناه أن ما ذكرناه من خلقهما من قسم الجائر دون الواجب، ووقفوا في الوارد به من الآثار، وقال من بقي منهم بإحالة خلقهما " (١)

واستدل القائلون بكونهما مخلوقتين بالآيات الدالة على أن الجنة أعدت للمتقين والنار أعدت للكافرين. (٢)

وقد احتمل السيد الرضي في " حقائق التأويل " أن يكون التعبير بالماضي لقطعية وقوعه، فكأنه قد كان (٣)، وله نظائر في القرآن الكريم. أقول: مما يدل على أن الجنة مخلوقة قوله تعالى: (ولقد رآه نزلة أخرى * عند سدرة المنتهى * عندها جنة المأوى). (٤)

-
١. أوائل المقالات: ١٤١ - ١٤٢، الطبعة الثانية، ولاحظ شرح المقاصد: ٥ / ١٠٨، وشرح التجريد للقوشجي: ٥٠٧.
 ٢. قواعد المرام: ١٦٧.
 ٣. حقائق التأويل: ٢٤٧.
 ٤. النجم: ١٣ - ١٥.

ولم ير التعبير عن الشيء الذي سيتحقق غدا بالجملة الاسمية.
ثم إن هناك روايات متضاربة مصرحة بأن الجنة والنار مخلوقتان، فلا
يمكن العدول عنها. (١)

واستدل النافون لخلقهما بوجوه:

١. إن خلق الجنة والنار قبل يوم الجزاء عبث.

وفيه أن الحكم بالعبثية يتوقف على العلم القطعي بعدم ترتب غرض
عليه، ومن أين لنا العلم بهذا؟ ويمكن عد ذلك من مصاديق لطفه تعالى كما
أشار إليه المحقق اللاهيجي. (٢)

٢. إنهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى:

(كل شيء هالك إلا وجهه). (٣)

واللازم باطل للإجماع على دوامهما، وللنصوص الشاهدة بدوام أكل
الجنة وظلها.

يلاحظ عيه: أنه ليس المراد من "هالك" هو تحقق انعدام كل شيء
وبطلان وجوده، بل المراد أن كل شيء هالك في نفسه باطل في ذاته، هذا
بناء على كون المراد بالهالك في الآية، الهالك بالفعل.
وأما إذا أريد منه الاستقبال - بناء على ما قيل من أن اسم الفاعل ظاهر

١. لاحظ بحار الأنوار: ٨ / ١١٩ و ١٩٦، باب الجنة، الأحاديث ٣٤، ١٢٩، ١٣٠.

٢. گوهر مراد: ٤٨٢، والطبع الجديد: ٦٦١ (فارسي).

٣. القصص: ٨٨.

في الاستقبال - فهلاك الأشياء ليس بمعنى البطلان المطلق بعد الوجود بأن لا يبقى منها أثر، فإن آيات القرآن ناصة على أن كل شيء مرجعه إلى الله وإنما المراد بالهلاك على هذا الوجه، تبدل نشأة الوجود والانتقال من الدنيا إلى الآخرة، وهذا يختص بما يكون وجوده وجودا دنيويا محكوما بأحكامها، فالجنة والنار الأخرويان خارجان من مدلول الآية تخصصا. وقد أجب عن الإشكال بمنع الملازمة، وحمل دوام أكلها وظلها على دوامها بعد وجودها ودخول المكلفين فيها. (١)

٥. أين مكان الجنة والنار؟

المشهور عند المتكلمين أن الجنة فوق السماوات، تحت العرش، وأن النار تحت الأرضين (٢)، والالتزام بذلك مشكل لعدم ورود دليل صريح أو ظاهر في ذلك، قال المحقق الطوسي:
"والحق إنا لا نعلم مكانهما ويمكن أن يستدل على موضع الجنة بقوله تعالى: (عندها جنة المأوى) يعني عند سدرة المنتهى". (٣)
نعم ربما يستظهر من قوله تعالى:
(وفي السماء رزقكم وما توعدون). (٤)
إن الجنة في السماء فإن الظاهر من قوله: (وما توعدون) هو الجنة. (٥)

-
١. قواعد المرام: ١٦٨.
 ٢. شرح المقاصد: ٥ / ١١١.
 ٣. تلخيص المحصل: ٣٩٥، ط دار الأضواء.
 ٤. الذاريات: ٢٢.
 ٥. الميزان: ١٨ / ٣٧٥.

هذا كله على القول بأن الجنة والنار حسب ظواهر الكتاب موجودتان في الخارج مع قطع النظر عن أعمال المكلفين، وإنهما معدتان للمطيع والعاصي، وأما على القول بأن حقيقة الجنة والنار عبارة عن تجسم عمل الإنسان بصورة حسنة وبهية أو قبيحة ومرعبة، فالجنة والنار موجودتان واقعا بوجودهما المناسب في الدار الآخرة وإن كان أكثر الناس، لأجل كونه محاطا بهذه الظروف الدنيوية، غير قادر على رؤيتهما، وإلا فالعمل سواء كان صالحا أو طالحا قد تحقق وله وجودان وتمثلان، وكل موجود في ظرفه.

٦. من هو المخلد في النار؟

اختلفت كلمة المتكلمين في المخلدين في النار، فذهب جمهور المسلمين إلى أن الخلود يختص بالكافر دون المسلم وإن كان فاسقا، وذهبت الخوارج والمعتزلة إلى خلود مرتكبي الكبائر إذا ماتوا بلا توبة. (١) قال المحقق البحراني:

" المكلف العاصي إما أن يكون كافرا أو ليس بكافر، أما الكافر فأكثر الأمة على أنه مخلد في النار، وأما من ليس بكافر، فإن كانت معصيته كبيرة فمن الأمة من قطع بعدم عقابه وهم المرجئة الخالصة، ومنهم من قطع بعقابه وهم المعتزلة والخوارج، ومنهم من لم يقطع بعقابه إما لأن معصيته لم يستحق بها العقاب وهو قول الأشعرية، وإما لأنه يستحق بها عقابا إلا أن الله تعالى يجوز أن يعفو عنه، وهذا هو المختار ". (٢)

١. أوائل المقالات: ٥٣، الطبعة الثانية.

٢. قواعد المرام: ١٦٠.

واستدل المحقق الطوسي على انقطاع عذاب مرتكب الكبيرة
بوجهين حيث قال:
" وعذاب صاحب الكبيرة ينقطع لاستحقاقه الثواب بإيمانه ولقبحه
عند العقلاء ".

توضيحه: إن صاحب الكبيرة يستحق الثواب والجنة لإيمانه، فإذا
استحق العقاب بالمعصية، فإما أن يقدم الثواب على العقاب، وهو باطل،
لأن الإثابة لا تكون إلا بدخول الجنة والداخل فيها مخلد بنص الكتاب
المجيد وعليه إجماع الأمة، أو بالعكس وهو المطلوب.
أضف إلى ذلك أن لازم عدم الانقطاع أن يكون من عبد الله تعالى
مدة عمره بأنواع القربات إلى الله، ثم عصى في آخر عمره معصية واحدة
مع حفظ إيمانه، مخلدا في النار، ويكون نظير من أشرك بالله تعالى مدة
عمره وهو قبيح عقلا محال على الله سبحانه. (١)
واستدلت المعتزلة على خلود الفاسق في النار بإطلاق الآيات
الواردة في الخلود، ولكن المتأمل في الآيات يقف على قرائن تمنع من
الأخذ بإطلاقها ولا نرى ضرورة في التعرض لها. (٢)
٧. كيف يصح الخلود مع كون الذنب منقطعاً؟
إن من السنن العقلية المقررة رعاية المعادلة بين الجرم والعقوبة،
وهذه المعادلة منتفية في العذاب المخلد، فإن الذنب كان موقتا منقطعاً.

١. لاحظ كشف المراد: المقصد ٦، المسألة ٨.

٢. راجع في ذلك الإلهيات: ٢ / ٩٠٦ - ٩١١ الطبعة الأولى، ومنشور جاويد: ج ٩، فصل ٢٦، وهو
تفسير موضوعي للقرآن
الكريم لشيخنا الأستاذ - دام ظله - (فارسي).

والجواب عنه أما أولا: فإن المراد من المعادلة بين الجرم والعقوبة ليس هو في جانب الكمية ومن حيث الزمان، بل في جانب الكيفية ومن حيث عظمة الجرم بلحاظ مفسده الفردية أو النوعية، كما نرى ذلك في العقوبات المقررة عند العقلاء لمثل القتل والإخلال في النظم الاجتماعي، ونحو ذلك، فالجرم يقع في زمان قليل ومع ذلك فقد يحكم عليه بالإعدام والحبس المؤبد.

وأما ثانيا:

فإن العذاب في الحقيقة أثر لصورة الشقاء الحاصلة بعد تحقق علل معدة وهي المخالفات المحدودة وليس أثرا لتلك العلل المحدودة المنقطعة حتى يلزم تأثير المتناهي أثرا غير متناه وهو محال، نظيره أن عللا معدة ومقربات معدودة محدودة أوجبت أن تتصور المادة بالصورة الإنسانية فتصير المادة إنسانا يصدر عنه آثار الإنسانية المعلولة للصورة المذكورة.

ولا معنى لأن يسأل ويقال:

" إن الآثار الإنسانية الصادرة عن الإنسان بعد الموت صدورا دائما سرمديا لحصول معدات محدودة مقطوعة الأمر للمادة، فكيف صارت مجموع منقطع الآخر من العلل سببا لصدور الآثار المذكورة وبقائها مع الإنسان دائما، لأن عليتها الفاعلة - وهي الصورة الإنسانية - موجودة معها دائما على الفرض، فكما لا معنى لهذا السؤال لا معنى لذلك أيضا ". (١)

١. الميزان: ١ / ٤١٥.

خاتمة المطاف

إلى هنا وقفنا على الصحيح من العقائد الإسلامية مدعماً بالبرهنة من الكتاب والسنة والعقل، بقي الكلام في أمرين لهما دور في إكمال العقائد وتبيينها:

الأول: الإيمان وأحكامه.

الثاني: التهم التي رميت بها عقائد الشيعة.

فلنجعل البحث عنهما خاتمة لأبحاث الكتاب.

١. الإيمان وأحكامه

الإيمان من الأمن وله في اللغة معنيان متقاربان: أحدهما: الأمانة التي هي ضد الخيانة، ومعناها سكون القلب. والآخر: التصديق، والمعنيان متدانيان. (١)

وأما في الشرع فاختلقت الآراء في تحقيق الإيمان وإنه اسم لفعل القلب فقط، أو فعل اللسان فقط، أو لهما جميعاً، أو لهما مع فعل سائر الجوارح، وعلى القول الأول فهل هو المعرفة فقط أو هي مع إذعان القلب. فنسب إلى الكرامية إنهم فسروا الإيمان بالإقرار باللسان فقط،

١. مقاييس اللغة: ١ / ١٣٣.

واستدلوا عليه بقوله ص:
" أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، محمد رسول
الله ". (١)

ورد بأن معنى القول في كلامه: حتى يقولوا، هو الإذعان والإيمان،
وإطلاق القول على الاعتقاد والإذعان شائع، وأيضا الإيمان أمر قلبي يحتاج
إثباته إلى مظهر وهو الإقرار باللسان في الغالب، وسيوافيك أن ظاهر كثير
من النصوص هو أن الإيمان فعل للقلب.

وذهبت المعتزلة والخوارج إلى أن العمل بالجوارح مقوم للإيمان
والفاقد له ليس بمؤمن بتاتا، إلا أنهما اختلفا، فالخوارج يرون الفاقد كافرا،
والمعتزلة يقولون: إنه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين،
ومما استدلوا به قوله تعالى:

(وما كان الله ليضيع إيمانكم). (٢)

إذ المراد من الإيمان في الآية هو صلاتهم إلى بيت المقدس قبل
النسخ.

ورد بأن الاستعمال أعم من الحقيقة، ولا شك أن العمل أثر الإيمان،
ومن الشائع إطلاق اسم المسبب على السبب، والقرينة على ذلك الآيات
المتضاربة الدالة على أن الإيمان فعل القلب وأن العمل متفرع عليه كما
سيجيء.

وذهب بعض المتكلمين إلى أن الإيمان مركب من الإذعان بالقلب
والإقرار باللسان، وهو مختار المحقق الطوسي في تجريد العقائد، والعلامة
الحلي في نهج المسترشدين، ونسبه التفتازاني إلى كثير من المحققين وقال:
هو المحكي عن أبي حنيفة (٣)، واستدل عليه بقوله تعالى:

١. رواه مسلم في صحيحه: ١ / ٥٣.

٢. البقرة: ١٤٣.

٣. شرح المقاصد: ٥ / ١٧٨.

(ووجدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا). (١)
وأجيب بأن مفاد الآية أنهم كانوا عالمين بالحق مستيقنين به، ومع ذلك لم يؤمنوا ولم يسلموا به ظلما وعلوا، وهذا نظير قوله سبحانه: (فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به). (٢)
فالآية وما يشابهها تدل على أن المعرفة بوحدها ليست هي الإيمان المطلوب في الشريعة بل يحتاج إلى إذعان بالقلب، والجحود باللسان ونحوه كاشف عن عدم تحققه.
ومن هنا تبين بطلان قول من فسر الإيمان بالمعرفة فقط، وقد نسب إلى جهم ابن صفوان (المتوفى ١٢٨ هـ) وإلى أبي الحسن الأشعري في أحد قوليه (٣)، ونسبه شارح المواقف إلى بعض الفقهاء. (٤)
وذهب جمهور الأشاعرة إلى أن الإيمان هو التصديق بالجنان، قال صاحب المواقف:
" هو عندنا وعليه أكثر الأئمة كالقاضي والأستاذ التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة، فتفصيلا فيما علم تفصيلا، وإجمالا فيما علم إجمالا ". (٥)
وقال التفتازاني بعد حكاية هذا المذهب:

-
١. النمل: ١٤.
 ٢. البقرة: ٨٩.
 ٣. شرح المقاصد: ٥ / ١٧٦ - ١٧٧، إرشاد الطالبين: ٤٣٩.
 ٤. شرح المواقف: ٨ / ٣٢٣.
 ٥. المواقف في علم الكلام: ٣٨٤.

" وهذا هو المشهور، وعليه الجمهور " . (١)
وقال الفاضل المقداد:

" قال بعض أصحابنا الإمامية والأشعرية: إنه التصديق القلبي فقط، واختاره ابن نوبخت وكمال الدين ميثم في قواعده، وهو الأقرب لما قلناه من أنه لغة التصديق، ولما ورد نسبه إلى القلب، عرفنا أن المراد به التصديق القلبي، لا أي تصديق كان... ويكون النطق باللسان مبينا لظهوره، والأعمال الصالحات ثمرات مؤكدة له " . (٢)

وهذا القول هو الصحيح وتدل عليه طوائف ثلاث من الآيات:
الأولى: ما عد الإيمان من صفات القلب، والقلب محلا له، مثل قوله تعالى:

(أولئك كتب في قلوبهم الإيمان). (٣)
وقوله تعالى:

(ولما يدخل الإيمان في قلوبكم). (٤)
وقوله تعالى:

(وقلبه مطمئن بالإيمان). (٥)

والثانية: ما عطف العمل الصالح على الإيمان، فإن ظاهر العطف إن المعطوف غير المعطوف عليه، والآيات في هذا المعنى فوق حد الإحصار.
والثالثة: آيات الختم والطبع نحو قوله تعالى:

١. شرح المقاصد: ٥ / ١٧٧.

٢. إرشاد الطالبين: ٤٤٢.

٣. المجادلة: ٢٢.

٤. الحجرات: ١٢.

٥. النحل: ١٠٦.

(أولئك الذين طبع الله على قلوبهم). (١)
وقوله تعالى:

(ختم الله على قلوبهم). (٢)

فالإيمان في هذه الآيات يثبت أن الإيمان هو التصديق القلبي، يترتب عليه أثر دنيوي وأخروي، أما الدنيوي فحرمة دمه وعرضه وماله، إلا أن يرتكب قتلا أو يأتي بفاحشة.

وأما الأخروي فصحة أعماله، واستحقاق المثوبة عليها وعدم الخلود في النار، واستحقاق العفو والشفاعة في بعض المراحل.

ثم إن السعادة الأخروية رهن الإيمان المشفوع بالعمل، لا يشك فيه من له إمام بالشريعة والآيات والروايات الواردة حول العمل، ومن هنا يظهر بطلان عقيدة المرجئة التي كانت تزعم أن العمل لا قيمة له في الحياة الدنيوية، وتكتفي بالإيمان فقط، وقد تضافر عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) لعن المرجئة (٣)، قال الصادق (عليه السلام):

" ملعون، ملعون من قال: الإيمان قول بلا عمل " . (٤)

ومما ذكرنا تبين أن الأحاديث المروية في أن الإيمان عبارة عن معرفة بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالأركان (٥)، لا تهدف تفسير حقيقة الإيمان، بل هي ناظرة إلى أن الإيمان بلا عمل لا يكفي لوصول الإنسان إلى

١. النحل: ١٠٨.

٢. البقرة: ٧.

٣. لاحظ الوافي، للفيض الكاشاني: ٣ / ٤٦، أبواب الكفر والشرك، باب أصناف الناس.

٤. البحار: ٦٦ / ١٩.

٥. سنن ابن ماجه: ج ١، باب الإيمان، الحديث ٦٥، خصال الصدوق، باب الثلاثة، الحديث ٢٠٧، نهج البلاغة:

الحكم ٢٢٧، بحار الأنوار: ج ٦٩، ص ١٨، الباب ٣٠.

السعادة، وإن مزعمة المرجئة لا أساس لها، هذا هو مقتضى الجمع بينها و بين ما تقدم من الآيات.

نسأل الله سبحانه أن يجعلنا من الصالحين من عباده المؤمنين الذين قال في حقهم: (ومن عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب). (١)

٢. الشيعة والاتهامات الواهية

هناك بعض المسائل التي لم تزل الشيعة الإمامية تزدرى بها أو تتهم بالاعتقاد بها، وهي الاعتقاد بالبداء، والرجعة والتمتع، وعدم الاعتقاد بعدالة جميع الصحابة، واتهام القول بتحريف القرآن.

وقد تقدم الكلام حول البداء في مبحث العدل، والرجعة في مبحث المعاد، والبحث حول التمتع يحال إلى علم الفقه (٢)، فلنبحث هنا عن بقية تلك المسائل وهي ثلاث:

ألف. موقف الشيعة من القرآن الكريم

اتهمت الشيعة من جانب بعض المخالفين بالقول بتحريف القرآن ونقصانه، ولكن المراجعة إلى أقوال أكابر الطائفة وأقطابهم يثبت خلاف ذلك، وإليك فيما يلي نصوص بعض أعلامهم. (٣)

١. المؤمن: ٤٠.

٢. راجع في ذلك كتاب "الإعتصام بالكتاب والسنة" لشيخنا الأستاذ السبحاني (مد ظله).

٣. ولهم على إبطال مزعمة التحريف وجوه عديدة يطول المقام بذكرها، راجع في ذلك، مقدمة تفسير آلاء الرحمن

للعلامة البلاغي، وتفسير الميزان للعلامة الطباطبائي: ١٢ / ١٠٦ - ١٣٧، وتفسير البيان للمحقق الخوئي:

٢١٥ - ٢٥٤،

وإظهار الحق للعلامة الهندي: ٢ / ١٢٨، وصيانة القرآن عن التحريف للأستاذ محمد هادي معرفة، فإن فيها غنى

وكفاية لطالب الحق.

قال الصدوق (المتوفى ٣٨١ هـ):
" اعتقادنا إن القرآن الذي أنزله الله تعالى على نبيه محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) هو ما بين الدفتين، وهو ما في أيدي الناس ليس بأكثر من ذلك، ومن نسب إلينا إنا نقول إنه أكثر من ذلك فهو كاذب ". (١)
وقال السيد المرتضى (المتوفى ٤٣٦ هـ):
" إن القرآن معجزة النبوة ومأخذ العلوم الشرعية والأحكام الدينية، وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من إعرابه وقراءته وحروفه وآياته، فكيف يجوز أن يكون مغيرا ومنقوصا مع العناية الصادقة والضبط الشديد ". (٢)
وقال شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (المتوفى ٤٦٠ هـ):
" إن الزيادة فيه مجمع على بطلانها، وأما النقصان منه، فالظاهر أيضا من مذهب المسلمين خلافه، وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا، وهو الذي نصره المرتضى، وهو الظاهر من الروايات ". (٣)
وقال أمين الإسلام الطبرسي (المتوفى ٥٤٨ هـ):
" أما الزيادة فمجمع على بطلانها، وأما النقصان منه فقد روى جماعة من أصحابنا وقوم من حشوية أهل السنة إن في القرآن نقصانا والصحيح من مذهبنا خلافه ". (٤)

-
١. الإعتقادات في دين الإمامية ٥٩، الباب ٣٣، باب الاعتقاد في مبلغ القرآن.
 ٢. المسائل الطرابلسيات.
 ٣. تفسير التبيان: ١ / ٣.
 ٤. مجمع البيان: المقدمة.

وقال العلامة الحلبي (المتوفى ٧٢٦ هـ):
" الحق أنه لا تبديل ولا تأخير ولا تقديم، وأنه لم يزد ولم ينقص،
ونعوذ بالله من أن يعتقد مثل ذلك، فإنه يوجب تطرق الشك إلى معجزة
الرسول المنقولة بالتواتر ". (١)
هؤلاء ثلثة من أعلام الشيعة في القرون السابقة من رابعها إلى ثامنها،
ويكفي ذلك في إثبات أن نسبة التحريف إلى الشيعة ظلم وعدوان، وأما
المتأخرون فحدث عنه ولا حرج، ونكتفي منهم بنقل كلمة للأستاذ الأكبر
الإمام الخميني (قدس سره) في هذا المجال، حيث قال:
" إن الواقف على عناية المسلمين بجمع الكتاب وحفظه وضبطه،
قراءة وكتابة، يقف على بطلان تلك المزعمة (التحريف) وأنه لا ينبغي أن
يركن إليها ذو مسكة، وما ورد فيه من الأخبار بين ضعيف لا يستدل به، إلى
مجعول تلوح منه أمارات الجعل، إلى غريب يقضى منه العجب، إلى
صحيح يدل على أن مضمونه، تأويل الكتاب وتفسيره ". (٢)
أجل، الغفلة عن ذلك وعدم التفرقة بين تأويل القرآن وتنزيله دعا
بعضهم إلى القول بالتحريف، قال المفيد (المتوفى ٤١٣ هـ):
" قد قال جماعة من أهل الإمامة إنه لم ينقص من كلمة ولا من آية ولا
من سورة، ولكن حذف ما كان مثبتا في مصحف أمير المؤمنين (عليه
السلام) من تأويله وتفسير معانيه على حقيقة تنزيله، وذلك كان ثابتا منزلا

١. أجوبة المسائل المهنية: المسألة ١٣.

٢. تهذيب الأصول: ٢ / ١٦٥.

وإن لم يكن من جملة كلام الله تعالى الذي هو القرآن المعجز وقد يسمى تأويل القرآن قرآنا - إلى أن قال: -
وعندي أن هذا القول أشبه من مقال من ادعى نقصان كلم من نفس القرآن على الحقيقة دون التأويل، وإليه أميل والله أسأل توفيقه للصواب". (١)
روايات النقيصة في كتب أهل السنة
ثم إن روايات النقيصة لا تختص بأحاديث الشيعة - وقد عرفت
الرأي الصحيح فيها - بل هناك مجموعة من الروايات في كتب التفسير
والحديث عند أهل السنة تدل على نقصان طائفة من الآيات والسور، وهذا
القرطبي يقول في تفسير سورة الأحزاب:
" أخرج أبو عبيد في الفضائل وابن مردويه، وابن الأنباري عن عائشة
قالت: كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمان النبي مائتي آية، فلما كتب عثمان
المصاحف لم يقدر منها إلا على ما هو الآن". (٢)
وهذا هو البخاري يروي عن عمر قوله:
لولا أن يقول الناس إن عمر زاد في كتاب الله، لكتبت آية الرجم
بيدي (٣)، إلى غير ذلك من الروايات التي نقل قسما منها السيوطي في
الإتقان. (٤)

-
١. أوائل المقالات: الباب ٨١، ٥٩، ط المؤتمر العالمي بمناسبة ألفية الشيخ المفيد.
 ٢. تفسير القرطبي: ١٤ / ١١٣، ولاحظ الدر المنثور: ٥ / ١٨٠.
 ٣. صحيح البخاري: ٩ / ٦٩، باب الشهادة تكون عند الحاكم في ولاية القضاء، ط مصر.
 ٤. الإتقان: ٢ / ٣٠.

ومع ذلك فنحن نجل علماء السنة ومحققهم عن نسبة التحريف إليهم، ولا يصح الاستدلال بالرواية على العقيدة، ونقول مثل هذا في حق الشيعة، وقد عرفت أن الشيخ المفيد يحمل هذه الروايات على أنها تفسير للقرآن، وللسيد محمد رشيد رضا أيضا كلام في توجيه ما ورد حول نسخ التلاوة في روايات أهل السنة نأتي بنصه، قال:

" ليس كل وحي قرآنا، فإن للقرآن أحكاما ومزايا مخصوصة وقد ورد في السنة كثير من الأحكام مسندة إلى الوحي ولم يكن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ولا أصحابه يعدونها قرآنا، بل جميع ما قاله (عليه السلام) على أنه دين فهو وحي عند الجمهور، واستدلوا عليه بقوله: (وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحي يوحى) وأظهره الأحاديث القدسية.

ومن لم يفقه هذه التفرقة من العلماء وقعت لهم أوهام في بعض الأحاديث رواية ودراية وزعموا أنها كانت قرآنا ونسخت ". (١)

ب. موقف الشيعة من عدالة الصحابة جمعا

عدالة الصحابة كلهم ونزاهتهم من كل سوء هي أحد الأصول التي يتدين بها أهل السنة، قال ابن حجر:

" اتفق أهل السنة على أن الجميع عدول ولم يخالف في ذلك إلا شذوذ من المبتدعة ". (٢)

وقال الإيجي:

١. تفسير المنار: ١ / ٤١٤، التعليقة، ط دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٢. الإصابة: ١ / ١٧.

" يجب تعظيم الصحابة كلهم، والكف عن القدح فيهم، لأن الله عظيمهم وأثنى عليهم في غير موضع من كتابه والرسول قد أحبهم وأثنى عليهم في أحاديث كثيرة ". (١)

وقال التفتازاني:

" اتفق أهل الحق على وجوب تعظيم الصحابة والكف عن الطعن فيهم، سيما المهاجرين والأنصار، لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم ". (٢)

غير أن الشيعة الإمامية عن بكرة أبيهم على أن الصحابة كسائر الرواة فيهم العدول وغير العدول، وإن كون الرجل صحابيا لا يكفي في الحكم بالعدالة، بل يجب تتبع أحواله حتى يقف على وثاقته، وذلك لأن القول بعدالة جميع الصحابة ونزاهتهم من كل شيء مما لا يلائم القرآن والسنة ويكذبه التاريخ، وإليك البيان:

الصحابة في الذكر الحكيم

إن الذكر الحكيم يصنف الصحابة إلى أصناف يمدح بعضها ويذم بعضها آخر، فالممدوحون هم السابقون الأولون (٣)، والمبايعون تحت الشجرة (٤)، والمهاجرون والأنصار (٥)، وأما المذمومون فهم أصناف نشير إلى بعضها:

١. المنافقون: لقد أعطى القرآن الكريم عناية خاصة بعصبة المنافقين،

١. شرح المواقف: ٨ / ٣٧٣.

٢. شرح المقاصد: ٥ / ٣٠٣.

٣. راجع التوبة: ١٠٠.

٤. راجع الفتح: ١٨.

٥. راجع الحشر: ٨.

وأعرب عن نواياهم وندد بهم في السور التالية: البقرة، آل عمران، المائدة، التوبة، العنكبوت، الأحزاب، محمد، الفتح، الحديد، المجادلة، الحشر و المنافقين، وهذا يدل على أنهم كانوا جماعة هائلة في المجتمع الإسلامي.

٢. المرتابون والسماعون: يحكي سبحانه عن طائفة من أصحاب النبي إنهم كانوا يستأذنونهم في ترك الخروج إلى الجهاد، ويصفهم بأن في قلوبهم ارتياب، وإن خروجهم إلى الجهاد لا يزيد المسلمين إلا خبالاً، وإنهم يقومون بالسماع للكفار. (١)

٣. الظانون بالله غير الحق: يحكي سبحانه عن طائفة من أصحاب النبي إنهم كانوا يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية، إذ يشكون في كون المسلمين على صراط الحق ويقولون:

(لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا ههنا). (٢)

٤. المولون أمام الكفار: يستفاد من بعض الآيات ويشهد التاريخ على أن جماعة من صحابة النبي انهزموا عن القتال مع الكفار يوم أحد وحينئذ، قال ابن هشام في تفسير الآيات النازلة في أحد ثم أنبهم على الفرار عن نبيهم وهم يدعون، لا يعطفون عليه لدعائه إياهم، فقال:

(إذ تصعدون ولا تلوون على أحد والرسول يدعوكم في أخراكم). (٣)

وقال في انهزام الناس يوم حنين:

١. لاحظ التوبة: ٤٥ - ٤٧.

٢. آل عمران: ١٥٤.

٣. آل عمران: ١٥٣.

" فلما انهزم الناس ورأى من كان مع رسول الله ص: من جفاة أهل مكة، الهزيمة تكلم رجال منهم بما في أنفسهم من الضغن، فقال أبو سفيان بن حرب لا تنتهي هزيمتهم دون البحر، وصرخ جبلة بن حنبل: ألا بطل السحر اليوم ". (١)

هذه صفوف من الصحابة ندد بهم القرآن الكريم وغيرهم بدمائم أفعالهم وقبائح أوصافهم، أفبعد هذا يصح أن يعد جميع الصحابة عدولا أتقياء، ويرمى من يقدرح في هؤلاء بالزندقة والبدعة؟ مع أن الله سبحانه وصف طائفة منهم (وهم السماعون) بالظلم. الصحابة في السنة النبوية

روى أبو حازم عن سهل بن سعد قال، قال النبي ص: " إني فرطكم على الحوض من ورد شرب، ومن شرب لم يظماً أبداً، وليردن علي أقوام أعرفهم ويعرفوني، ثم يحال بيني وبينهم... قال أبو حازم: فسمع النعمان بن أبي عياش، وأنا أحدثهم بهذا الحديث فقال: هكذا سمعت سهلاً يقول؟ فقلت: نعم، قال: وأنا أشهد على أبي سعيد الخدري لسمعته يزيد فيقول: إنهم مني، فقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول: سحقاً سحقاً لمن بدل بعدي، أخرجه البخاري ومسلم ". (٢) وروى البخاري ومسلم أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال:

-
١. سيرة ابن هشام: ٣ / ١١٤ و ٤ / ٤٤٤.
 ٢. جامع الأصول لابن الأثير: ١١ / ١٢٠، رقم الحديث ٧٩٧٢.

" يرد علي يوم القيامة رهط من أصحابي (أو قال من أمتي) فيحلتون
عن الحوض، فأقول يا رب أصحابي، فيقول: إنه لا علم لك بما أحدثوا
بعدك، إنهم ارتدوا علي أدبارهم القهقري ". (١)
وقد اكتفينا من الكثير بالقليل، ومن أراد الوقوف علي ما لم نذكره
فليراجع جامع الأصول لابن الأثير.
التاريخ وعدالة الصحابة

كيف يمكن عد الصحابة جميعا عدولا والتاريخ بين أيدينا، نرى أن
بعضهم كوليد بن عقبة ظهر عليه الفسق في حياة النبي وبعده، أما الأول
فمن المجمع عليه بين أهل العلم أن قوله تعالى:
(إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا). (٢)

نزلت في شأنه، كما نزل في حقه قوله تعالى:
(أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون). (٣)
وأما الثاني فروى أصحاب السير والتاريخ أن الوليد سكر وصلى
الصبح بأهل الكوفة أربعاً ثم التفت إليهم وقال: هل أزيدكم... (٤)
وهذا قدامة بن مظعون صحابي بدري، روي أنه شرب الخمر، وأقام

١. نفس المصدر: الحديث ٧٩٧٣.

٢. الحجرات: ٦.

٣. السجدة: ١٨. لاحظ تفسير الطبري: ٢١ / ٦٢، وتفسير ابن كثير: ٣ / ٤٥٢.

٤. راجع الكامل لابن الأثير: ٣ / ١٠٥ - ١٠٧، أسد الغابة: ٥ / ٩١.

عليه عمر الحد (١)، ولا درأ عنه الحد بحجة أنه بدري، ولا قال: قد نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عن ذكر مساوئ الصحابة، كما أن المشهور (٢) إن عبد الرحمان الأصغر بن عمر بن الخطاب، قد شرب الخمر وضربه عمر حدا فمات، وكان ممن عاصر رسول الله ص.
إن بعض الصحابة خضب وجه الأرض بالدماء، فاقراً تاريخ بسر بن أرطاة، حتى أنه قتل طفلين لعبيد الله بن عباس، وكم وكم بين الصحابة لدة هؤلاء من رجال العيث والفساد، قد حفل التاريخ بضبط مساوئهم، أفبعد هذه البيئات يصح التقول بعدالة الصحابة مطلقاً؟!
إن النظرة العابرة لتاريخ الصحابة تقضي بأن بعضهم كان يتهم الآخر بالنفاق والكذب (٣)، كما أن بعضهم كان يقاتل بعضاً ويقود جيشاً لمحاربتة، فقتل بين ذلك جماعة كثيرة، أفهل يمكن تبرير أعمالهم من الشاتم والمشتوم، والقاتل والمقتول، وعدهم عدولا ومثلاً للفضل والفضيلة؟!
حديث أصحابي كالنجوم
إن القائلين بعدالة الصحابة جميعاً يتمسكون بما يروى عن النبي صانه قال:
" أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ". (٤)

١. أسد الغابة: ٤ / ١٩٩، وسائر الكتب الرجالية.

٢. نفس المصدر: ٣ / ٣١٢.

٣. راجع في ذلك صحيح البخاري: ٥ / ١٨٨، في تفسير سورة النور، مشاجرة سعد بن معاذ مع سعد ابن عبادة في قضية الإفك.

٤. جامع الأصول: ٩ / ٤١٠، كتاب الفضائل، الحديث ٦٣٥٩.

أقول: كيف يصح إسناد هذا الحديث إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) مع أن لازمه الأمر بالمتناقضين؟ لأن هذا يوجب أن يكون أهل الشام في صفين على هدى، وأن يكون أهل العراق أيضا على هدى، وأن يكون قاتل عمار بن ياسر مهتديا، وقد صح الخبر عن النبي ص أنه قال له: " تقتلك الفئة الباغية "، وقال سبحانه:

(فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله). (١)

فدل على أنها ما دامت موصوفة بالمقام على البغي فهي مفارقة لأمر الله، ومن يفارق أمر الله لا يكون مهتديا.

إن هذا الحديث موضوع على لسان النبي الأكرم، كما صرح بذلك جماعة من أعلام أهل السنة، قال أبو حيان الأندلسي:
" هو حديث موضوع لا يصح بوجه عن رسول الله ".

ثم نقل قول الحافظ ابن حزم في رسالته " إبطال الرأي والقياس " ما نصه:

" وهذا خبر مكذوب باطل لم يصح قط ".

ثم نقل عن البزاز صاحب المسند قوله:

" وهذا كلام لم يصح عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وشرع بالطعن في سنده " (٢).

ثم إن التفتازاني وإن أخذته العصبية في الدعوة إلى ترك الكلام في حق البغاة والجائرين، لكنه أصح بالحقيقة فقال:

" ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التاريخ، والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره على أن بعضهم حاد عن طريق الحق، وبلغ حد الظلم والفسق... إلا أن العلماء

١. الحجرات: ٩.

٢. لاحظ جميع ذلك في تفسير البحر المحيط: ٥ / ٥٢٨.

لحسن ظنهم بالصحابة ذكروا لها محامل وتأويلات بها تليق... " (١) .
كلمة لبعض المعاصرين من أهل السنة
إن بعض المنصفين من المصريين المعاصرين قد اعترف بالحق،
وأراد الجمع بين رأيي السنة والشيعة في حق الصحابة، فقال:
" إن منهج أهل السنة في تعديل الصحابة أو ترك الكلام في حقهم
منهج أخلاقي، وإن طريقة الشيعة في نقد الصحابة وتقسيمهم إلى عادل
وجائر منهج علمي، فكل من المنهجين مكمل للآخر - إلى أن قال: -
إن الشيعة وهم شطر عظيم من أهل القبلة يضعون جميع المسلمين في
ميزان واحد، ولا يفرقون بين صحابي وتابعي ومتأخر، كما لا يفرقون بين
متقدم في الإسلام وحديث عهد به إلا باعتبار درجة الأخذ بما جاء به
حضرة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة الاثنا عشر بعده، وإن
الصحة في ذاتها ليست حصانة يتحصن بها من درجة الاعتقاد، وعلى هذا
الأساس المتين أباحوا لأنفسهم - اجتهادا - نقد الصحابة والبحث في درجة
عدالتهم، كما أباحوا لأنفسهم الطعن في نفر من الصحابة أحلوا بشروط
الصحة وحادوا عن محبة آل محمد (عليه السلام)، كيف لا، وقد قال
الرسول الأعظم:
" إنني تارك فيكم ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا، كتاب الله وعترتي
آل بيتي... " .

١. شرح المقاصد: ٥ / ٣١٠.

وعلى أساس هذا الحديث ونحوه يرون أن كثيرا من الصحابة خالفوا هذا الحديث، باضطهادهم لآل محمد ولعنهم لبعض أفراد هذه العترة، ومن ثم فكيف يستقيم لهؤلاء المخالفين شرف الصحبة، وكيف يوسموا باسم العدالة؟!

ذلك هو خلاصة رأي الشيعة في نفي صفة العدالة عن بعض الصحابة، وتلك هي الأسباب العلمية الواقعية التي بنوا عليها حججهم ". (١) ج. التقية بين الوجوب والحرمة

مما يشنع به على الشيعة قولهم بالتقية وعملهم به في أحيان وظروف خاصة، ولكن المشنعين لم يقفوا على مغزاها، ولو تثبتوا في الأمر ورجعوا إلى الكتاب والسنة لوقفوا على أنها مما تحكم به ضرورة العقل ونص الشريعة.

حقيقة التقية وغايتها

التقية مشتقة من الوقاية والمراد منها التحفظ على ضرر الغير بموافقته في قول أو فعل مخالف للحق، وإذا كان هذا مفهوما فهي تقابل النفاق، تقابل الإيمان والكفر، فإن النفاق عبارة عن إظهار الحق وإخفاء الباطل، ومع هذا التباين بينهما لا يصح عدها من فروع النفاق، كما أن القرآن الكريم يعرف المنافقين بالمتظاهرين بالإيمان والمبطنين للكفر، يقول سبحانه:

(إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم أنك

١. الأستاذ داود حنفي المصري.

لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون). (١)
فالغاية من التقية الدينية هي صيانة النفس والعرض والمال، وذلك
في ظروف قاهرة لا يستطيع فيها المؤمن أن يعلن عن موقفه الحق صريحاً،
إن التقية سلاح الضعيف في مقابل القوي الغاشم، سلاح من يتلي بمن لا
يحترم دمه وعرضه وماله، لا لشيء إلا لأنه لا يتفق في بعض المبادئ
والأفكار.

فإذا كان هذا معنى التقية ومفهومها، وكانت هذه غايتها، فهو أمر
فطري يسوق الإنسان إليه قبل كل شيء عقله وتدعو إليه فطرته، ولأجل
ذلك يستعملها كل من ابتلى بالملوك والساسة الذين لا يحترمون شيئاً
سوى رأيهم وفكرتهم ومطامعهم ولا يترددون عن التنكيل بكل من
يعارضهم في ذلك، من غير فرق بين المسلم - شيعياً كان أم سنياً - ومن هنا
يظهر جدوى التقية وعمق فائدتها.

التقية في الكتاب العزيز
إن التقية من المفاهيم القرآنية التي وردت في أكثر من موضع في
القرآن الكريم، وفي تلك الآيات إشارات واضحة إلى الموارد التي يلجأ
فيها المؤمن إلى استخدام هذا المسلك الفطري خلال حياته أثناء الظروف
العصيبة ليصون بها نفسه وعرضه وماله، أو نفس من يمت إليه بصلة
وعرضه وماله، كما استعملها مؤمن آل فرعون لصيانة الكليم عن القتل
والتنكيل (٢) وغير ذلك من الموارد، وإليك بعض الآيات الدالة على
مشروعية التقية بالمعنى المتقدم:

١. المنافقون: ١.

٢. لاحظ القصص: ٢٠.

الآية الأولى:

قال سبحانه:

(من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان). (١)
تري أنه سبحانه يجوز إظهار الكفر كرها ومجاراة للكافرين خوفا
منهم بشرط أن يكون القلب مطمئنا بالإيمان وصرح بذلك لفيف من
المفسرين.

قال الزمخشري:

" روي أن أناسا من أهل مكة فتنوا فارتدوا عن الإسلام بعد دخولهم
فيه، وكان فيهم من أكره وأجرى كلمة الكفر على لسانه وهو معتقد للإيمان،
منهم عمار بن ياسر وأبواه: ياسر وسمية، وصهيب وبلال وخباب. أما عمار
فأعطاهم ما أرادوا بلسانه مكرها... ". (٢)

وقال القرطبي:

" قال الحسن: التقية جائزة للإنسان إلى يوم القيامة، ثم قال: أجمع أهل
العلم على أن من أكره على الكفر حتى خشي على نفسه القتل أنه لا إثم
عليه إن كفر وقلبه مطمئن بالإيمان، ولا تبين زوجته، ولا يحكم عليه
بالكفر، هذا قول مالك والكوفيين والشافعي ". (٣)

١. النحل: ١٠٦.

٢. الكشف: ٢ / ٤٣٠، لاحظ أيضا مجمع البيان للطبرسي: ٣ / ٣٨٨.

٣. الجامع لأحكام القرآن: ٤ / ٥٧.

وقال الخازن:

" التقية لا تكون إلا مع خوف القتل مع سلامة النية، قال الله تعالى:
(إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان) ثم هذه التقية رخصة ". (١)

الآية الثانية

قال سبحانه:

(لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة). (٢)
هذه الآية أيضا كأختها ناصة على جواز التقية، كما صرح بذلك
المفسرون، كالطبري، والزمخشري، والرازي، والآلوسي، وجمال الدين
القاسمي، والمراغي وغيرهم، قال الأخير:
" قد استنبط العلماء من هذه الآية جواز التقية بأن يقول الإنسان أو
يفعل ما يخالف الحق، لأجل التوقي من ضرر يعود من الأعداء إلى النفس
أو العرض أو المال ". (٣)
الإجابة عن سؤال
قد يقال: إن الآيتين راجعتان إلى تقية المسلم من الكافر، ولكن

١. تفسير الخازن: ١ / ٢٧٧.

٢. آل عمران: ٢٨.

٣. تفسير المراغي: ٣ / ١٣٦، ولاحظ تفسير الطبري: ٣ / ١٥٣، الكشاف: ١ / ٤٢٢، مفاتيح الغيب: ٨

/ ١٣، روح

المعاني: ٣ / ١٢، محاسن التأويل: ٤ / ٨٢.

الشيعة تتقي إخوانهم المسلمين، فكيف يستدل بهما على صحة عملهم؟
والجواب: أن مورد الآيتين وإن كان هو اتقاء المسلم من الكافر،
ولكن المورد لا يكون مخصصا لحكم الآية إذا كان الملاك موجودا في
غيره، وقد عرفت أن وجه تشريع التقية هو صيانة النفس والعرض والمال
من الهلاك والدمار، فإن كان هذا الملاك موجودا في غير مورد الآية،
فيجوز، أخذا بوحدة الملاك.

قال الرازي: ظاهر الآية (آية آل عمران) إن التقية إنما تحل مع الكفار
الغالبيين، إلا أن مذهب الشافعي إن الحالة بين المسلمين إذا شاكلت الحالة
بين المسلمين والكافرين حلت التقية محاماة عن النفس، وقال التقية جائزة
لصون النفس، وهل هي جائزة لصون المال؟ يحتمل أن يحكم فيها بالجواز
لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): حرمة مال المسلم كحرمة دمه، وقوله
(عليه السلام):

" من قتل دون ماله فهو شهيد " . (١)

وقال المراغي في تفسير آية النحل ويدخل في التقية مداراة الكفرة
والظلمة والفسقة، وإلانة الكلام لهم، والتبسم في وجوههم وبذل المال
لهم، لكف أذاهم وصيانة العرض منهم، ولا يعد هذا من الموالات المنهي
عنها، بل هو مشروع، فقد أخرج الطبراني قوله ص:
" ما وقى المؤمن به عرضه فهو صدقة " . (٢)

والتاريخ بين أيدينا يحدثنا بوضوح عن لجوء جملة معروفة من كبار
المسلمين إلى التقية في ظروف عصيبة، وخير مثال على ذلك ما أورده
الطبري في تاريخه عن محاولة المأمون دفع وجوه القضاة والمحدثين في

١. مفاتيح الغيب: ٨ / ١٣.
٢. تفسير المراغي: ٣ / ١٣٦.

زمانه إلى الإقرار بخلق القرآن قسرا، ولما أبصر أولئك المحدثين حد
السيف مشهرا عمدوا إلى مصانعة المأمون في دعواه وأسروا معتقدتهم في
صدورهم، ولما عوتبوا على ما ذهبوا إليه من موافقة المأمون برروا عملهم
بعمل عمار بن ياسر (١) والقصة شهيرة وصريحة في جواز اللجوء إلى التقية
التي دأب البعض على التشنيع فيها على الشيعة.

والذي دفع بالشيعة إلى التقية بين إخوانهم وأبناء دينهم إنما هو
الخوف من السلطات الغاشمة، فلو لم يكن هناك في غابر الزمان - من
عصر الأمويين ثم العباسيين والعثمانيين - أي ضغط على الشيعة، كان من
المعقول أن تنسى الشيعة كلمة التقية وأن تحذفها من ديوان حياتها، ولكن
يا للأسف أن كثيرا من إخوانهم كانوا أداة طيعة بيد الأمويين والعباسيين
الذين كانوا يرون في مذهب الشيعة خطرا على مناصبهم فكانوا يؤلبون
العامّة من أهل السنة على الشيعة يقتلونهم ويضطهدونهم وينكلون بهم،
ونتيجة لتلك الظروف الصعبة لم يكن للشيعة، بل لكل من يملك شيئا من
العقل، وسيلة إلا اللجوء إلى التقية أو رفع اليد عن المبادئ المقدسة التي
هي أعلى عنده من نفسه وماله والشواهد على ذلك أكثر من أن تحصى.
التقية المحرمة

إن التقية كما تجب لحفظ النفوس والأعراض والأموال، إنها تحرم إذا
ترتب عليها مفسدة أعظم، كهدم الدين وخفاء الحقيقة على الأجيال الآتية،
وتسلط الأعداء على شؤون المسلمين وحرمانهم ومعابدهم، ولأجل ذلك
ترى أن كثيرا من أكابر الشيعة رفضوا التقية في بعض الأحيان وقدموا
أنفسهم وأرواحهم أضاحي من أجل الدين.

١. تاريخ الطبري: ٧ / ١٩٥ - ٢٠٦.

قال الإمام الخميني (قدس سره):
" تحرم التقية في بعض المحرمات والواجبات التي تمثل في نظر
الشارع والمتشرعة مكانة بالغة، مثل هدم الكعبة والمشاهد المشرفة، والرد
على الإسلام والقرآن، والتفسير بما يفسر المذهب ويطابق الإلحاد وغيرها
من عظام المحرمات، ولا تعمها أدلة التقية ولا الاضطرار ولا الإكراه.
وتدل على ذلك معتبرة مسعدة بن صدقة وفيها:
فكل شئ يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية مما لا يؤدي إلى الفساد
في الدين فإنه جائز ". (١)
كلمة لبعض المحققين من أهل السنة

نختم المقال بنقل كلام للعلامة الشهرستاني حيث قال:
" إن التقية شعار كل ضعيف مسلوب الحرية، إن الشيعة قد اشتهرت
بالتقية أكثر من غيرها لأنها منيت باستمرار الضغط عليها أكثر من أية أمة
أخرى فكانت مسلووبة الحرية في عهد الدولة الأموية كله، وفي عهد
العباسيين على طوله، وفي أكثر أيام الدولة العثمانية، ولأجله استشعروا
بشعار التقية أكثر من أي قوم، ولما كانت الشيعة تختلف عن الطوائف
المخالفة لها في قسم مهم من الاعتقادات في أصول الدين وفي كثير من
الأحكام الفقهية، والمخالفة تستجلب بالطبع رقابة، وتصدقه التجارب،
لذلك أصبحت الشيعة مضطرة في أكثر الأحيان إلى كتمان ما تختص به من

١. الوسائل، كتاب الأمر بالمعروف، الباب ٢٥، الحديث ٦، لاحظ الرسائل: للإمام الخميني: ١٧١.

عادة أو عقيدة أو فتوى، وكتاب أو غير ذلك، تبتغي بهذا الكتمان صيانة النفس والنفيس، والمحافظة على الوداد والأخوة مع سائر إخوانهم المسلمين لئلا تنشق عصا الطاعة، ولكي لا يحس الكفار بوجود اختلاف ما في المجتمع الإسلامي فيوسع الخلاف بين الأمة المحمدية - إلى أن قال: - لقد كانت التقية شعارا لآل البيت (عليهم السلام) دفعا للضرر عنهم ومن أتباعهم وحقنا لدمائهم واستصلاحا لحال المسلمين وجمعا لكلمتهم ولما لشعثهم، وما زالت سمة تعرف بها الإمامية دون غيرها من الطوائف والأمم، وكل إنسان إذا أحس بالخطر على نفسه، أو ماله بسبب نشر معتقده، أو التظاهر به لا بد أن يكتم ويتقي مواضع الخطر، وهذا أمر تقتضيه فطرة العقول - إلى آخر ما قال - ". (١)

أسأل الله تعالى

البصيرة في الدين وتوحيد صفوف المسلمين في سبيل الحق واليقين

(قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني). (٢)
والحمد لله رب العالمين

١. مجلة المرشد: ٣ / ٢٥٢.

٢. يوسف: ١٠٨.