

الْمُرْتَدُّ إِلَى الْعَقِيدَةِ الْحَقِّيقَةِ

دُرُوسٌ تَهْلِيئِيَّةٌ

فِي عِلْمِ الْعَقِيدَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

الْحَلَقَةُ الْأُولَى

مُهَدِّي لِبُورْسِي الْجَابَرِيِّ

مَرْكَزُ الدَّلِيلِ الْعَقَائِدِيِّ

الدليل العقائدي

مركز بحثي متخصص في الرد على شبهات المخالفين

هوية الكتاب

اسم الكتاب: المرشد إلى العقيدة الحقة -
دروس تمهيدية في علم العقيدة الإسلامية

تأليف: السيد مهدي الموسوي الجابري

التدقيق اللغوي: الشيخ تحسين البلداوي

الناشر: مركز الدليل العقائدي

الإخراج الفني: صفاء أحمد الشمري

الطبعة: الأولى

عدد النسخ: ١٠٠٠ نسخة

سنة الطبع: ١٤٤٦ هـ - ٢٠٢٥ م



مقدمة المركز

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيد الأولين والآخرين وأشرف الخلق أجمعين، سراج المهتدين، والمبعوث رحمة للعالمين، المصطفى محمد، وعلى آله الطيبين الطاهرين.. وبعد:

انطلاقاً من قوله **عَلَيْكَ: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾^(١)**، أخذ مركز الدليل العقائدي على عاتقه -التصدي للشُّبُهَاتِ التي تطال- العقيدة الإسلامية عموماً، والتعريف بعقائد الشيعة الإمامية خصوصاً، مع -التصدي للرد على- كل الشُّبُهَاتِ التي تطال المذهب الشيعي خاصة، هذا المذهب الشريف الذي أسس بنيانه، ووضع لبناته الأولى النبي الأقدس **صلى الله عليه وآله وسلم** حين قال في حديث صحيح: (إني تارك فيكم خليفتين: كتاب الله حبل ممدود ما بين الأرض والسماء، وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يتفرقا حتى يردا عليّ الحوض)، وما تلاه من بيانات وأحاديث متضافرة تحث على التمسك والأخذ والمتابعة للثقلين (الكتاب والعتره) معاً، كهذا الحديث الصحيح: (إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر: كتاب

الله، جبلٌ ممدودٌ من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ولن يتفرقا حتى يردا عليَّ الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما)، وغيرها من الأحاديث الشريفة الصحيحة الواردة في هذا الجانب، التي يكاد المنصف أن يقول بتواترها، بل هي متواترة فعلاً، لتضافر نقلها عند جميع الفرق الإسلامية - على اختلاف مشاربهم الفقهية والعقدية.

وكل هذه الردود إنما تجري على وفق أسس علمية ومنهجية سليمة، بعيدة عن التعصّب الأعمى والانغلاق المقيت، فالعلم هو السلاح الوحيد النافذ الذي يصح الاحتجاج به، وما عداه لا قيمة له، وقد نُسب إلى سيد الموحّدين أمير المؤمنين مولانا عليّ بن أبي طالب عليه السلام قوله:

فُزْ بِعِلْمٍ وَلَا تَطْلُبْ بِهِ بَدَلًا فَاَلنَّاسُ مَوْتَى وَأَهْلُ الْعِلْمِ أَحْيَاءُ

وعلى وفق هذه المعطيات جاء كتاب "المرشد إلى العقيدة الحقة - دروس تمهيدية في علم العقيدة الإسلامية". لمؤلفه السيد مهدي الجابري الموسوي.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على خير خلقه أجمعين، محمد وآله الطيبين الطاهرين.

اللجنة العلمية لمركز الدليل العقائدي

النجف الأشرف

١٤٤٦ هـ - ٢٠٢٥ م

المقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي خضعت له رقاب الجبابرة، وذلت لعظمته أعناق الأكاسرة، وفيت في ساح قدرته نشأة الكائنات، وصلى الله على سيد أنبيائه المصطفى محمد، وآله الأطهار الذين أذهب الله عنهم الرجس، وطهرهم تطهيراً، واللعن الدائم على أعدائهم إلى قيام يوم الدين.

أما بعد... فإن علم العقائد من أشرف العلوم الدينيّة، وأوثق أركان المعرفة الإلهيّة، بل هو أساس قبول التكاليف الشرعيّة؛ إذ لا يتصور إيمانٌ إلا بتحقيق أصوله، ولا يُرتجى عملٌ إلا بإحكام بنيانه المعرفي، وقد قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «أول الدين معرفته».

وقد جرى دأب أعلام الطائفة عليهم السلام على بيان معارف الدين في ضمن خمسة أصول اعتقاديّة، وهي: التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، والمعاد.

وهذه الأصول هي عقائد ثابتة بالدليل القطعي، ومنكرها خارج عن زمرة المؤمنين، ومجاف لسبيل المتشرّعين.. ولا تُنال المعرفة بها إلا بالدليل والبرهان، لا بالتقليد؛ إذ العقيدة لا تُستفاد

من ظنٍّ، ولا تُؤخذ على عواهن الآراء، بل لا بدّ فيها من التحقيق واليقين، كما نصّ على ذلك المحققون من علماء الكلام، كالسيد المرتضى، والشيخ الطوسي، والعلامة الحلي، والخواجه نصير الدين الطوسي رحمهم الله، وسواهم من أعلام الطائفة.

ومن هنا، فقد انعقد العزم على إعداد متن دراسيٍّ تمهيديٍّ - حلقة أولى ^(١) - يُقرب هذه الأصول إلى أذهان المبتدئين من طلاب العلم، ويؤسس لهم قاعدةً رصينة في الفهم العقديّ، يُراعى فيه الجمع بين متانة البرهان، وسلاسة العبارة، على ضوء منهج مدرسة أهل البيت عليهم السلام المأخوذ من محكم الكتاب، وصريح السُّنة، والمستظهر من كلمات الأئمة المعصومين عليهم السلام.

وقد رتّبُت هذا المتن على خمسة فصولٍ، يشتمل كلُّ فصلٍ منها على أصلٍ من أصول الدين، فجاءت مباحثه على النحو الآتي:

الفصل الأول: في التوحيد

فابتدأته ببيان الحاجة الفطريّة إلى الدين، ثم ذكرت الأدلة العقليّة على وجود الباري سبحانه، وعرفت صفاته الثبوتية والسلبية، ورددت ما ذهب إليه المجسّمة والمشبهة.

(١) يتلوها الحلقة الثانية؛ ثم الحلقة الثالثة.

الفصل الثاني: في العدل الإلهي

أوردتُ فيه الأدلة على تنزّه الحقّ تعالى عن القبيح، وبَيَّنتُ أصلَ الحُسن والقبح العقليّين، ورددتُ شُبُهاتَ الجبر والتفويض، ووضّحتُ مبحثَ البداء، وفصّلتُ القول في القضاء والقدر، على وفق ما حرّره أعلام الطائفة.

الفصل الثالث: في النبوة

بَيَّنتُ فيه لزوم بعثة الأنبياء بلحاظ قاعدة اللطف، وذكرُ البرهان على صدق نبوة الخاتم صلّى الله عليه وآله وسلّم، وميّزتُ بين المعجزة والسحر، وأوضحتُ القواسم المشتركة بين الرسالات السماوية، وختمتُ بالإعجاز القرآني.

الفصل الرابع: في الإمامة

وقد فصّلتُ فيه القول في لزوم النصّ على الإمام، واستعرضتُ أدلة إمامة أمير المؤمنين عليه السلام من القرآن والسنة، كآية الولاية، وحديث الغدير، وحديث المنزلة، وغيرها، ثم أثبتُّ إمامة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام بالنصوص المتواترة.

الفصل الخامس: في المعاد

بَيَّنتُ فيه حقيقة الإنسان في تركيبه الروحية والجسدية، واستعرضتُ الأدلة العقلية والنقلية على لزوم البعث بعد الموت، وذكرُ أدلة لزوم المعاد الجسماني من العقل والنقل، وأشارت

إلى ما يدحض النزعة الفلسفية التي أنكرت المعاد الحسي،
واكتفت بالروحاني المجرد.

هذا، وقد ذكرت في خاتمة كل فصل من فصول الكتاب
مجموعة من الأسئلة التقويمية، تُعين الطالب على تثبيت المطالب،
ومراجعة المهم منها، واختبار مدى استيعابه.

وأسأله سبحانه العفو والعافية وحسن العاقبة وقبول الأعمال،
إنه وليّ التوفيق، والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على خير خلقه
من الأولين والآخرين محمد وآله الطاهرين المعصومين.

مهدي الموسوي الجابري

النجف الأشرف

جمادى الآخرة ١٤٤٦ هـ



الفصل الأول

العقيدة، الحاجة والدوافع

◆ المبحث الأول: الحاجة إلى الدين

◆ المبحث الثاني: لماذا نبحت عن وجود الله؟



المبحث الأول:

الحاجة إلى الدين

الحاجة الأولى للدين: الإجابة على الأسئلة الوجودية

الإنسان بطبيعته التكوينية مخلوق مركّب من عنصرين:

١ - عنصر ماديّ، يستمدُّ حياته من الغذاء والماء والهواء.

٢ - عنصر روحيّ يمتاز بالقدرة على التفكير والتأمّل والتعبير عن المشاعر.

وبين هذين البعدين تتّضح حقيقة الإنسان، وتتكشّف أسرار وجوده؛ إذ لا يمكن للإنسان أن يكتفي بالجانب الماديّ من وجوده، فهو ليس مجرد جسدٍ يأكل، ويشرب، ويتكاثر، بل هو عقلٌ يتدبّر، ويسأل، وقلبٌ يشعر، ويتفاعل، ونفسٌ تتوق إلى معرفة حقيقتها ومآلها.

وحين يدرك الإنسان ذاته، تتفجّر في داخله تساؤلات تلحّ عليه إلحاحًا لا يفتر، أسئلة لا يمكنه الهروب منها؛ لأنها تنبع من صميم كيانه، وتشكّل مع وعيه وإدراكه، وهذه الأسئلة هي:

من أين؟ إلى أين؟ ولماذا؟

من أين بدأت؟

من أين أتيت؟

من الذي أوجدني، وأوجد هذا الكون الفسيح؟

كيف وُجدتُ أنا؟

ومن خالقي؟

إلى أين أمضي؟

ما مصيري؟

ماذا بعد هذه الحياة؟

هل سينتهي كل شيءٍ بالموت أو إنَّ هناك امتدادًا آخر للحياة؟

وما مستقبل هذا الكون الذي أعيش فيه؟

لماذا وُجدتُ؟

ما الغاية من وجودي؟

هل حياتي مجرد سلسلة من الحوادث العشوائية أو إنَّ هناك

هدفًا أسمى من خلقي؟

هذه الأسئلة تعصف بالعقل البشري، ولا تدعه يهدأ أو يستكين،

تأخذه يمينًا وشمالًا في بحث محموم عن إجابة تقنعه، وتروي

ظمأه المعرفي، وتطمئن روحه القلقة.. فمن هو القادر على تقديم

الإجابة الشافية الكاملة لهذه الأسئلة؟

لقد حاول الجهد البشريّ، منذ فجر التاريخ، أن يجيب على هذه التساؤلات، لكنه كثيراً ما تاه في متاهات الظنون والتخمينات، فتارةً يصل إلى إجابةٍ ناقصة أو مشوشة، وتارةً يغرق في بحر الحيرة والشكّ، ويبقى في عطشٍ دائمٍ للمعرفة الحقيقية التي تحلّ لغز الوجود، وتكشف له أسرار الكون، وتضيء له درب الحياة. وهنا تظهر الحاجة إلى الدين؛ لأنه الوحيد الذي يحمل الجواب الشامل المتكامل، المستند إلى الوحي الإلهيّ، الذي يحيط بكل شيءٍ علمًا، والذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

الدين هو الذي يجيب عن أصل الإنسان، ومنشأ الكون، وغاية الوجود، وهو الذي يضع النقاط على الحروف في قضية المصير، فيقدّم للإنسان رؤيةً واضحةً لما بعد هذه الحياة، فيكشف له حقيقة الموت والبعث والجزاء، ويحدّد له مسار النجاة من الضلال والضيّ.

ومن هنا كانت الحاجة إلى الدين حاجةً فطريّة ووجوديّة، لا يمكن للإنسان أن يستغني عنها، كما لا يستطيع أن يعيش بلا ماء أو هواء.

الحاجة الثانية للدين: تقويم السلوك البشري وضبط الأخلاق

إنَّ الإنسان بفطرته يمتلك نوازع متضادّة، ففيه ميلٌ إلى الخير والرحمة، وفيه ميلٌ إلى الأهواء والشهوات، وهو مجبولٌ على حُبِّ الذات، والتملك، والتفرد، والسعي وراء المصالح الخاصة، بل إنَّ نزعة الطغيان تتأصل فيه متى ما وجد في نفسه قدرةً واستغناءً، كما قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿كَلاَّ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ ۚ﴾ (١). وهذه الطبيعة البشرية إذا لم تخضع لميزان العدل والقانون، ولم تُهذب وتروّض على وفق نظام قويم، فإنها ستتحول إلى وحش مفترس لا يعرف للآخرين حقًّا، ولا يراعي لهم حرمة، فإذا تُركت الأهواء بلا ضابط، تحول المجتمع البشري إلى غابةٍ ينهش القويُّ فيها الضعيف، ويسلب القادرُ حقوق العاجز، ويسود قانون القوة بدلًا من قوة القانون.

ومن هذا المنطلق، احتاج الناس إلى شرائع وقوانين تردع الظلم، وتضع حدًّا للجشع والطغيان، وتقيم العدل بين الأفراد، وتنظم العلاقات الاجتماعية على أسس قوامها الحق والإنصاف، وترسم للإنسان طريقًا قويمًا في التعامل مع غيره.

والدين، بوصفه التشريع الإلهي الذي جاء مطابقًا لفطرة الإنسان واحتياجاته الحقيقيّة، هو الذي تولّى هذه الوظيفة العظيمة، فكان أثره في تهذيب السلوك البشري وتنظيم الحياة الخلقيّة عملاً

رياديًا وأساسيًا، لا غنى للإنسان عنه، فهو الذي رسم الحدود بين المباح والمحظور، وميّز بين الفضيلة والرذيلة، وأقام ميزان العدل، فأمر بالصدق والأمانة، ونهى عن الغش والخيانة، وحث على العفو والرحمة، وزجر عن الظلم والطغيان.

ولو تأمل الإنسان في المجتمعات التي تجرّدت عن الدين، ورفعت راية الإلحاد، لوجدها تعاني من انهيار خُلُقِي واضطراب قيمي، حيث أصبح المال هو الإله المعبود، والمصالح الدنيوية هي المحرّك الأول للعلاقات، فانتشرت الجريمة، وكثرت الخيانات، وضاعت القيم الإنسانيّة، حتى صار الإنسان -الذي كرّمه الله- يعيش عيشة البهائم، لا يرى في الحياة إلا لذاته ورغباته الشخصية.

ولعل كلمة الفيلسوف الفرنسي "فولتير"^(١) -الذي يُعدّ أحد رموز الفكر الإلحاديّ في أوروبا- تلقي الضوء على هذه الحقيقة حين قال: «لو لم يكن هناك إله لسرقني خادمي، وخانتني زوجتي»^(٢). مع أنه كان ينظر للإلحاد، إلا أنه لم يستطع إنكار الحاجة إلى الدين في ضبط سلوك الإنسان وكبح جماح غرائزه، وهذا ما أثبتته التاريخ مرارًا، فإن كل مجتمع تنصّل عن الدين وقع في الفوضى الخلقيّة والفساد السلوكي، حتى أدرك عقلاؤه - بعد فوات الأوان - أنّ الإنسان، مهما بلغ من العلم والتطوّر، لا يمكنه

(١) فولتير: كاتب وشاعر وفيلسوف فرنسي، يعدّه الأوروبيون واحدًا من أبرز أدباء حركة التنوير في القرن الثامن عشر، ولد في باريس (١٦٩٤ - ١٧٧٨ م).

(٢) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج ٣٨، ص ٢١٤.

أَنْ يَسْتَغْنِي عَنِ الدِّينِ فِي تَنْظِيمِ حَيَاتِهِ، وَتَقْوِيمِ أَخْلَاقِهِ، وَإِرْسَاءِ قَوَاعِدِ الْعَدَالَةِ فِي مَجْتَمَعِهِ.

فكما يحتاج الإنسان إلى غذاءٍ لبدنه، فهو بحاجة إلى نور الهداية لقلبه وعقله، وإن لم يخضع لنظام إلهيٍّ يقيمه على جادة الصواب فإنه سرعان ما يقع في أسر أهوائه، وتستعبده شهواته، فيتحوّل من مخلوقٍ مكرّمٍ إلى عبدٍ لغرائزه؛ ولذلك كان الدين ضرورةً لا يستغني عنها البشر، فهو الذي ينظم الحياة، ويقيم ميزان الأخلاق، ويوجّه الإنسان نحو الكمال اللائق به، ليكون خليفة الله في الأرض، لا مجرد مخلوق يأكل كما تأكل الأنعام، بل روحاً رفيعة تسير على طريق الحق، وتهدي بنور الوحي.

الحاجة الثالثة للدين: تقديم الدستور الكامل للحياة

إنّ الحياة البشريّة، بطبيعتها القائمة على التفاعل بين الأفراد والمجتمعات، تحتاج إلى نظام شامل يضبط شؤونها، ويوجّهها نحو الاستقرار والتكامل، فالإنسان في حركته اليوميّة لا يعيش بمعزل عن غيره، بل هو كائنٌ اجتماعي يرتبط بعلاقات مع الآخرين، وهذه العلاقات تحتاج إلى تنظيم دقيق يضمن لكل فرد حقّه، ويحقّق التوافق بين المصالح المتضاربة، ويمنع الفوضى والاضطراب. وعلى هذا الأساس كانت الحاجة إلى دينٍ يقدّم الدستور الكامل للحياة، في الاقتصاد والسياسة والاجتماع وحقوق الإنسان، وكل ما يرتبط بتنظيم الوجود البشريّ.

لقد حاولت الأنظمة البشرية - عبر العصور - أن تضع قوانين ودساتير لتنظيم حياة الإنسان، لكنها أخفقت في تحقيق السعادة الحقيقية له؛ ذلك لأن القوانين الوضعية مهما بلغت دقتها تبقى قاصرة عن الإحاطة بجميع أبعاد الطبيعة البشرية؛ إذ إنها مستمدة من عقول البشر المحدودة، التي لا تدرك كل حيثيات الوجود الإنساني، ولا تستطيع أن تقدم منظومة متكاملة تلبي حاجاته الروحية والمادية على حدٍّ سواء.

ولعل انهيار المعسكر الاشتراكي، الذي سيطر على جزء كبير من العالم لما يقارب سبعين عاماً، خيرٌ مثال على فشل الأنظمة البشرية في تحقيق العدل والسعادة المنشودة، فقد قامت الاشتراكية على نظرية مصادرة الملكية الفردية وإشاعة الملكية العامة، زاعمةً أنها بذلك تحقق العدالة الاجتماعية، وتمنع الاستغلال والجشع، لكنها أغفلت حقيقة بارزة، وهي أن حب التملك غريزة متجذرة في النفس البشرية، لا يمكن اجتثاثها بالكامل، بل ينبغي تهذيبها وتشذيبها، بحيث تُحاط بقيود تحفظ التوافق بين المصالح الفردية والعامة.

فالتملك، إذا أُطلق بلا ضابط، أدّى إلى الطغيان والجشع والاحتكار، كما هو الحال في الرأسمالية المتوحّشة التي أفرزت تفاوتاً طبقيّاً مهولاً بين الأغنياء والفقراء، وإذا ألغى بالكامل كما حاولت الاشتراكية وضع الإنسان في حالة من الإحباط وفقدان الدافع للإبداع والعمل، مما أدّى إلى تراجع الإنتاجية، وانهيار الاقتصاد، واندثار التجربة الاشتراكية برمتها.

أما الدين، فقد عالج هذه القضية معالجة حكيمة، فلم يلجأ إلى إلغاء غريزة التملك، بل وضع لها ضوابط تمنع تحولها إلى أداة للاستغلال والطغيان، فشرّع أحكاماً تحدّ من الجشع، كوجوب الزكاة، والصدقات، والخمس، والكفارات، وأوجب الإنفاق على المحتاجين، وأمر بالإحسان إلى الفقراء، وحرّم الاحتكار والربا والغشّ، فجاء بنظام اقتصادي معتدل، يحقق العدالة الاجتماعية دون أن يصادر الحريات الفردية.

وهكذا، لم يكن الدين مجرد عقيدة روحية، بل كان منظومة قانونية متكاملة، تنظّم شؤون الإنسان في كل المجالات، وتقدّم له حلولاً معتدلة ومنسجمة، تستند إلى الفطرة الإنسانية، وتراعي مختلف أبعادها، فلا تغطي المادة على الروح، ولا تلغى الدوافع الفطرية باسم العدالة المزعومة.

وقبل كل هذا، يبقى الشعور الدينيّ أحد الأبعاد الرئيسة للنفس الإنسانية، وهو نزوع فطري لا ينفك عن الإنسان؛ لأنه يعبر عن حاجة روحية متأصلة فيه. فقد أثبت علماء النفس أنّ للنفس البشرية أبعاداً أربعة، أشار إليها العلامة الشيخ جعفر السبحاني في كتابه «الإلهيات»، وهي:

١ - روح الاستطلاع واكتشاف الحقائق: وهي الدافع الذي يدفع الإنسان إلى البحث عن المعرفة والتقدم العلمي، ولولاها لما استطاع البشر تحقيق أيّ تقدم حضاري.

٢- حبّ الخير والنزوع إلى البر: وهو الذي يجعل الإنسان يميل إلى العدل والصلاح، وينفر من الظلم والجور، وهو أساس القيم الخُلقيّة.

٣- عشق الجمال: وهو الذي يدفع الإنسان إلى العناية بالفنون والآداب والإبداع في مختلف المجالات الجمالية.

٤- الشعور الديني: وهو الذي يجعل الإنسان يدرك أنّ لهذا العالم خالقاً مدبّراً، وأنّ حياته ليست مجرد صدفة عابرة، بل لها غايةٌ أسمى، وهذا الشعور يتجلّى في جميع الحضارات البشريّة؛ إذ لم توجد أمة أو حضارة عبر التاريخ خالية من المعتقدات الدينية^(١).

وقد سبق القرآن الكريم إلى الإشارة إلى هذه الفطرة الإيمانيّة، حيث يقول الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾^(٢).

وهذه الحقيقة أكّدها الفيلسوف والمؤرخ الإغريقي «بلوتارخ»^(٣)، حين قال: «لقد وجدتُ في التاريخ مدناً بلا حصون، ومدناً بلا قصور، ومدناً بلا مدارس، ولكن لم توجد أبداً مدن

(١) يُنظر: الإلهيات، الشيخ جعفر سبحاني، ص ١١-١٢.

(٢) الروم: ٣٠.

(٣) لوقيوس بلوتارخ (٦٤ - ١٢٠ م) مؤرخ إغريقي نباتي، كتب عن ذكاء الحيوان وحقوقه وتجنب أكل اللحوم.

بلا معابد»^(١)، مما يدل على أنّ الدين حاجةٌ أصيلةٌ في النفس البشرية.

ويؤيد هذا المعنى الفيلسوف الفرنسي «هنري برجسون»^(٢)، إذ يقول: «لقد وُجدت، وتوجد جماعاتٌ إنسانيةٌ من غير علوم وفنون وفلسفات، ولكنه لم توجد قطُّ جماعةٌ بغير ديانة»^(٣)، مما يؤكد أنّ الدين ليس مجرد إضافةٍ زائدةٍ على حياة الإنسان، بل هو جزء لا يتجزأ من وجوده، وضرورة توازي حاجاته المادية في قيمتها، بل تفوقها؛ لأنه يضبط حياته، ويوجهها نحو الكمال.

وعلى هذا الأساس فإنّ الإنسان لا يستطيع أن يستغني عن الدين؛ لأنه ليس مجرد منظومةٍ خُلقيّةٍ، ولا مجرد شعائرٍ تعبديّةٍ، بل هو نظامٌ متكاملٌ للحياة، يحقق العدل، ويهذب الغرائز، ويضبط السلوك، وينظم العلاقات، ويوجه البشرية نحو هدفها الأسمى، وهو تحقيق العبودية لله سبحانه، التي بها تُنال السعادة الحقيقية، في الدنيا والآخرة.

(١) الحملة الصليبية على العالم الإسلامي والعالم، ج ٢، ص ٢٩.

(٢) هنري برجسون (ولد عام ١٨٥٩): فيلسوف فرنسي. حصل على جائزة نوبل للآداب عام ١٩٢٧. يعدُّ هنري برجسون من أبرز الفلاسفة في العصر الحديث، كان نفوذه واسعاً وعميقاً، فقد اذاع لونا من التفكير وأسلوباً من التعبير تركا بصماتهما على مجمل النتاج الفكري في مرحلة الخمسينات.

(٣) يُنظر: كتاب الدين؛ د. عبد الله دراز، ص ٨٣.

المبحث الثاني:

لماذا نبحث عن وجود الله؟

إنَّ العقل هو أعظم النعم التي أودعها الله ﷻ في الإنسان، وهو القاسم المشترك بين بني البشر، وقد أقرَّ الفلاسفة والعلماء بأنَّه الميزان الذي يُحتكم إليه في التمييز بين الحقِّ والباطل، والصواب والخطأ، وقد أشار الفيلسوف الفرنسي "ديكارت" -الذي يُلقَّب بـ «أبي الفلسفة الحديثة» - إلى هذه الحقيقة بقوله: «العقل هو أعدل الأشياء قسمةً بين الناس»^(١)، فكل إنسان يمتلك نصيباً متساوياً منه، وهو المرجع الذي لا يختلف عليه العقلاء في إدراك الحقائق الكبرى.

وعندما يسألنا سائل: لماذا تبحثون عن وجود الله؟

فإنَّ الجواب ينبع من العقل ذاته؛ إذ إنَّ العقل السليم يأمرنا بضرورة البحث عن الله، بل يوجب علينا ذلك؛ لأنَّ هناك قاعدتين عقليتين متفقاً عليهما بين أهل الفهم والحكمة، وهما:

أولاً: لزوم دفع الضرر المحتمل، إذ إنَّ أيَّ إنسانٍ عاقل، متى

(١) رينيه ديكارت، ترجمة محمود الخضيرى، مقال عن المنهج، ص ٦٩-٧٠، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ما وُضع أمام خطر محتمل، فإنه يسعى لدفعه واجتنابه، حتى لو لم يكن متيقناً من وقوعه؛ لأن العقل يحكم بأنّ درء الخطر هو مقتضى الحكمة والتدبير.

وثانياً: وجوب شكر المنعم، فكل إنسان يجد في نفسه ميلاً فطرياً لشكر من أسدى إليه معروفًا، فكيف إذا كان هذا المنعم هو سبب وجوده وواهب حياته ورازقه في كل لحظة؟

ولننظر في القاعدة الأولى، وهي لزوم دفع الضرر المحتمل، فلو أنّ مسافرًا قيل له: إنّ الطريق الذي ينوي أن يسلكه مليءٌ بالسباع والذئاب والوحوش الكاسرة، بينما هناك طريق آخر آمنٌ لا ضرر فيه، فإنّ العقل يحكم بوجوب اجتناب الطريق الأول، حتى لو لم يكن على يقين من وجود تلك الأخطار؛ لأن احتمال الضرر كافٍ لدفعه إلى الحذر.

وكذا الحال في قضية الإيمان بوجود الله، فقد تواتر عبر التاريخ، ومنذ أقدم العصور، أنّ الأنبياء والصالحين والعلماء قد جاءوا بدعوى عظيمة، مفادها أنّ هناك حياة أخرى بعد الموت، وأنّ الإنسان سيجد نفسه في عالم آخر حيث يكون الحساب والجزاء، فإما جنة عرضها السماوات والأرض، وإما نار مستعرة، أعدّها الله لمن كفر به، وجحدّه، وعصاه.

والعقل هنا لا يمكنه أن يقف موقف اللامبالاة، ولا أن يسخر من هذه الدعوى أو يستهزئ بها؛ لأنّ هناك احتمالاً قويّاً بأنّ

تكون هذه الحقيقة قائمة فعلاً. فلو أنّ إنساناً سمع بهذه الدعوى، وتجاهل البحث فيها، فقد يواجه خطراً عظيماً لا يمكن تعويضه، وهو العذاب الأبدي.

وعليه، فإنّ العقل السليم يحكم بوجوب البحث والتدقيق في هذه المسألة المصيرية؛ لأنّ عدم البحث قد يعرّض الإنسان لأعظم ضررٍ محتمل، وهو العقوبة الإلهية في الآخرة.

وهذا هو الدليل العقليّ الأول الذي يوجب على الإنسان البحث عن وجود الله عزّ وجلّ؛ لأنّ قضية وجوده ليست مسألة هامشيّة يمكن التغافل عنها، بل هي قضية محورية يتوقّف عليها مصير الإنسان الأبدي؛ ولذلك فإنّ الإعراض عنها بلا بحثٍ أو تحقيق هو مخالفة صريحة للعقل والحكمة.

وأما الدليل الثاني، وهو وجوب شكر المنعم، فإنه من الأحكام البديهيّة التي يحكم بها العقل السليم، فلا يختلف فيه اثنان من أهل الفهم والإدراك؛ ذلك أنّ الإنسان بطبيعته الفطرية يدرك وجوب ردّ الجميل إلى من أسدى إليه معروفًا، ويشعر في قرارة نفسه بأنّ الإحسان يقابل بالامتنان، وبأنّ الاعتراف بالفضل هو من أصول الأخلاق القويمة التي تميّز الإنسان العاقل عن الجاحد الناصر للجميل.

فلو أنّ شخصاً نشأ يتيماً، فتولاه رجلٌ كريم، ربّاه، ورعاه، وأحسن إليه، حتى كبر، وبلغ مراتب عالية من العلم والمعرفة، ثم

زوجه، وأهداه بيتاً يؤويه، ووفر له كل أسباب الراحة والاستقرار، فإنَّ العقل يحكم بلزوم شكر هذا المحسن، والاعتراف بفضله، وعدم نكران أياديهِ البيضاء. بل إنَّ من يتجاهل إحسانه يُعدّ في نظر العقلاء ناكراً للجميل، جافياً عن روح الوفاء، خارجاً عن دائرة العقلاء.

وهذا الأمر بعينه ينطبق على قضية البحث عن الله عزّ وجل، فإنَّ الإنسان إذا تأمل في نفسه، ووعى موقعه في هذا الكون، أدرك أنه قد حظي بكرامةٍ لم تُمنح لأيِّ مخلوقٍ آخر، فقد خلق في أحسن تقويم، وجُعِلَ له العقل والإدراك، وأُحيطَ بنعم عظيمةٍ لا تُحصى، فهو يتنعم بسلامة الحواسّ، وانسجام الأعضاء، وحُسن الخِلقَة، ويجد هذا الكون العظيم، بسمائه المرفوعة، وأرضه الممدودة، وهوائه العليل، ومائه العذب، وجباله الراسية، وسهوله الفسيحة، وبحاره المترامية، كلّها مسخرة له، موضوعة لخدمته، مهياً له ليعيش في راحة وأمان.

فأيّ عقل بعد ذلك يُسوِّغ للإنسان أن يغفل عن مُوجد هذه النعم كلها؟ وأيّ منطق يجيز له أن يتمتع بهذه العطايا الجليلة، ثم لا يفكر في المنعم الذي أغدقها عليه؟

إنَّ العقل يحكم بوجوب البحث عن المنعم؛ لأنه لا يمكن للإنسان أن يؤدّي شكره لمن لا يعرفه. فكيف يكون الشكر حقاً إذا كان المنعم عليه جاهلاً بمن أنعم عليه؟ ألا يتطلب ذلك البحث

عن خالقه ورازقه حتى يعبد به بما هو أهل له، ويؤدّي حقّ شكره
كما ينبغي؟

وهكذا، فإنّ هذين الدليلين العقليّين -دفع الضرر المحتمل
ووجوب شكر المنعم- يدفعان الإنسان دفعاً للبحث عن الله عزّ وجلّ.

وهذا البحث ليس مجرد ترف فكريّ أو انشغال بما لا طائل
منه، بل هو المدخل الذي يفتح للإنسان آفاقاً واسعة لفهم الوجود
بأسره، ويهديه إلى معرفة حقوقه وواجباته، ليحقّق الاعتدال في
حياته، ويضمن لنفسه السعادة في الدنيا والآخرة.

أَسْئَلَةٌ تَقْوِيمِيَّةٌ عَلَى مَبَاحِثِ الْفَصْلِ الْأَوَّلِ

السؤال الأول: بَيِّنْ وجه الحاجة الفِطْرِيَّة إلى الدين من حيث كونه مجيبًا على الأسئلة الوجوديَّة الكبرى، مع ذكر أمثلةٍ على تلك الأسئلة التي لا يسكت عنها الضمير الإنساني.

السؤال الثاني: لماذا لا يُكْتَفَى بالمناهج البشريَّة في الإجابة على قضايا النشأة والمصير والغاية؟ بَيِّنْ سبب قصورها مقارنةً بالدين المنزَّل من الله تعالى.

السؤال الثالث: علِّلْ: الإنسان لا يمكنه أن يستغني عن الدين في تنظيم سلوكه وتقويم أخلاقه.

السؤال الرابع: ما الدليل على أنَّ انعدام الدين يؤدي إلى الفوضى الخُلُقِيَّة والانحطاط القيميِّ في المجتمعات؟ مع الإشارة إلى شاهدٍ من الواقع المعاصر أو كلمات أحد المفكرين.

السؤال الخامس: اذكر وجه الحاجة إلى الدين من حيث كونه دستورًا متكاملًا للحياة، وبَيِّن الفرق بينه وبين القوانين الوضعيَّة من حيث الشمول والواقعيَّة.

السؤال السادس: كيف عالج الإسلام غريزة التملُّك معالجةً معتدلةً بين الإفراط الاشتراكي والتفريط الرأسمالي؟ وما الآثار التي تترتب على غياب هذه المعالجة؟

السؤال السابع: اذكر الأبعاد الأربعة للنفس الإنسانيَّة التي دلت

التجربةُ على وجودها، ويُن من بينها ما يرتبط ارتباطاً مباشراً بالإيمان بالله تعالى.

السؤال الثامن: استدلّ على فطريّة التدبُّن من أقوال المفكرين الغربيين، واذكر دلالة ما قاله «بلوتارخ» و«برجسون» في هذا السياق.

السؤال التاسع: ما الدليل العقليّ الذي ينصّ على لزوم دفع الضرر المحتمل؟ وكيف يُطبّق هذا الدليل في مسألة البحث عن وجود الله تعالى؟

السؤال العاشر: ما معنى قاعدة «وجوبُ شكر المنعم» في الفهم العقليّ؟ وكيف تكون هذه القاعدة موجبةً للبحث عن الله عزّ وجلّ ومعرفةً؟





الفصل الثاني

مباحث التوحيد

◆ المبحث الأول: إثبات الخالق

◆ المبحث الثاني: الصفات الإلهية

◆ المبحث الثالث: الصفات الخبرية



المبحث الأول:

إثبات الخالق

من القضايا التي شغلت ذهن البشري منذ أقدم العصور، وما زالت إلى يومنا هذا، هي قضية إثبات وجود خالق لهذا الكون؛ إذ إن الإنسان بطبيعته المفكرة لا يملك إلا أن يتأمل في هذا الوجود الفسيح، ويتساءل عن أصله ومنشئه، فما أن يستوي عقله، وتتفتح مداركه، حتى ينظر إلى ما حوله في هذا الكون المترامي الأطراف، ويدقق في نفسه وكيانه، فيأتيه هذا السؤال بداهة: مَنْ أوجدني؟ ومن أوجد هذا العالم المنظم الذي أعيش فيه؟

هل يُعقل أن أكون قد وُجدت من العدم بلا موجب، أو أن هذا الكون كله، بكل ما فيه من نظام متقن، واتساق محكم، قد وُجد صدفةً من دون قوة خارجة عنه أوجدته، وأحكمت نظامه؟

إن هذه الأسئلة وإن بدت لأول وهلة مثار جدل عند البعض، إلا أنها في الحقيقة أسئلة فطرية أصيلة، ينبغي على الإنسان العاقل أن يطرحها على نفسه، وأن يبحث عن إجابة يقينية تستند إلى الدليل الوجداني والعقلي، بعيداً عن الظنون والتخمينات، حتى يكون إيمانه بوجود الخالق إيماناً قائماً على أساس ثابت من البرهان واليقين.

كيف نؤمن بشيء لا نراه؟

ومن الشُّبُهات التي يُثيرها بعض المشكِّكين في هذا السياق هي قولهم:

كيف نؤمن بشيء لا نراه، ولا نلمسه، ولا نحسُّ به؟

ويظن هؤلاء أنَّ الإيمان بالخالق يستلزم رؤيته بالحواسِّ الماديَّة، وأنَّ كل ما لا يُدرك بالحواسِّ ينبغي نفيه وإنكاره.

لكننا نقول لهم:

هناك الكثير من الأمور التي يؤمن بها البشر دون أن يروها أو يلمسوها، فهل يعني ذلك أنها غير موجودة؟

لو كان عدم رؤية الشيء سبباً لإنكاره، لوجب على الإنسان أن يُنكر كثيراً من الحقائق التي يعترف بها الجميع، على رغم أنهم لا يدركونها بحواسِّهم المباشرة.

إننا لا نرى الجاذبيَّة الأرضية، ومع ذلك نؤمن بوجودها؛ لأننا نرى أثرها في جذب الأشياء إلى الأسفل إذا أطلقت في الهواء، ولو لم تكن موجودة لبقيت الأجسام معلقة في الفضاء بلا سبب. ومع ذلك، فإنَّ العلماء قد اختلفوا في تفسير ماهيَّة الجاذبية، فبينما رأى نيوتن أنها قوةٌ تجذب الأجسام نحو الأرض، ورأى آينشتاين أنها مجرد انحناءٍ في نسيج الزمكان بسبب الكتلة.

وكذلك المغناطيس، لا يرى أحدُ القوة التي تجعل الحديد
ينجذب إليه، لكنّ الجميع يؤمن بوجودها؛ لأنها ظاهرةٌ محسوسة
من أثرها. والعقل، أيضًا، لا يمكن رؤيته أو لمسه، ومع ذلك نؤمن
بوجوده؛ لأننا نرى آثاره في التفكير والاستنتاج وحلّ المسائل
العقلية.

والأمر نفسه ينطبق على الروح، فلا أحد يرى الروح نفسها،
ولكننا نرى أثرها في حياة الإنسان، وحركة جسده، وحينما تفارقه،
نعلم أنّ حياته قد انتهت. وكذلك العواطف والمشاعر، فنحن
لا نرى الحبّ، ولا نلمس الكراهية، ولكننا ندرك أثرهما في
التصرّفات والسلوكيات.

وفي العلوم الحديثة، نرى كيف أنّ علماء الفلك يكتشفون
وجود كواكب غير مرئية بمجرد ملاحظتهم لاختلالات في حركة
الكواكب الأخرى، فيحكمون بوجود جرم سماويٍّ آخر يُحدث
هذا التأثير، على رغم أنهم لم يروه بأعينهم. وكذلك الطبيب
يشخّص المرض بناءً على أعراضه وآثاره، دون أن يكون قد رأى
الجرثومة أو الفيروس بحدّ ذاته.

فإذا كانت كل هذه الأمور تُقبل في مجال العلوم والحقائق
اليومية، فلماذا يرفض بعضهم فكرة الإيمان بالخالق، بحجّة أنه لا
يُرى؟ إنّ هذه الدعوى لا تستند إلى أيّ أساسٍ علميٍّ أو منطقيٍّ، بل
هي مجرد مغالطةٍ تناقض بديهيات العقل والواقع.

وقد أشار أحد الفلاسفة إلى هذه الحقيقة بقوله: «حدّ العقل أن ينتقل الإنسان من معلوم إلى مجهول، ومن شاهد إلى غائب، ومن حاضر إلى مستقبل لم يحضر بعدُ أمام البصر، أو إلى ماضٍ قد انقضى، ولم يعد مرئيًا ولا مشهودًا، ومن ثمّ كان العقل هو الذي يتعقّب الحدث إلى أسبابه، أو إلى نتائجه. وأما أن نرى الشيء، وقد انكشف، وتجلّى، فلا عقل في ذلك، بل لا فرق بين العاقل والمخبول»^(١).

وهذا يعني أن مَنْ ينكر وجود الخالق، بحجّة أنه لا يراه أو لا يُحسّ به، فهو في الحقيقة يتجاهل وظيفة العقل الأساسية، والتي تقوم على الاستدلال بالآثار والنتائج للوصول إلى الأسباب والعلل. ولو كان الإنسان لا يؤمن إلا بما يراه بعينه، لما استطاع أن يبني علومه ومعارفه، ولما كان هناك فرق بين العقلاء والمجانين.

ومن هنا، فإنّ العقل السليم لا يمكن أن ينكر وجود الخالق بحجّة عدم رؤيته؛ لأن هذا الوجود مشهودٌ بآثاره في كلّ شيءٍ حولنا، وكلّ ما في هذا الكون يدلّ دلالةً واضحةً على وجود صانع حكيم أتقن خلقه، وأحكم نظامه، وما على الإنسان إلا أن يتدبّر في هذه الآيات، ليصل إلى اليقين بوجود الله عزّ وجلّ، فهو الحقّ الذي لا ريب فيه، وهو الحقيقة الكبرى التي لا يمكن للعقل أن يتجاهلها أو يغفل عنها.

(١) كتاب تجديد الفكر العربي، للدكتور نجيب محمود، ص ٣١١.

دعوى أن العالم وجد صدفة

ومن الدعاوى التي يطلقها بعض منكري وجود الخالق عز وجل، دعوى أن هذا العالم نشأ صدفةً، وأنه ليس له خالقٌ مدبرٌ، بل تكون نتيجة حركات عشوائية عبر ملايين السنين. وإذا سألتهم عن كيفية ذلك، قالوا: كان هناك أثير ساكنٌ يملأ أرجاء الفضاء، ثم -بفعل الصدفة- حدثت حركةٌ قويّةٌ مفاجئة، استمرت ملايين السنين، وبفعل هذه الحركة الدائبة، وُلد الكون الذي نراه اليوم بأرضه وسمائه، ونظامه وترتيبه.

وهذه الدعوى -على رغم تهافتها الواضح- يصرّ بعضهم على ترديدها، غير ملتفتين إلى تناقضها مع أبسط مبادئ العقل والمنطق. فإذا أردنا أن نتعامل مع هذه الدعوى بأسلوب علميٍّ ومنهجيٍّ، فإننا سنطرح على أصحابها مجموعةً من الأسئلة، التي لن يجدوا لها جواباً شافياً، بل ستفضح هشاشة الأساس الذي تقوم عليه هذه الفرضية:

أولاً: من أين لكم العلم بوجود هذا «الأثير الساكن»، وأنه كان يملأ أطراف الفضاء؟ فأنتم لم تدركوه بحواسكم، ولا دلت عليه أيُّ أدلةٍ علميّةٍ ملموسة، ولا قامت عليه قرائن تجريبية، فكيف تجزمون بوجود شيءٍ لم تقع عليه حواسكم، في الوقت الذي ترفضون الإيمان بالله بحجة أنكم لا ترونه؟ أليس هذا تناقضاً واضحاً؟!

ثانيًا: لو سلّمنا -جدلاً- بوجود هذا الأثير، نسألُكم: مَنْ الذي أوجده أصلاً؟ ومن الذي حرّكه؟ وهل يمكن للحركة أن تبدأ ذاتياً من دون سبب؟ وهل يمكن أن تفسروا لنا كيف استطاعت هذه «الصدفة العشوائية» أن تنتج هذا النظام البديع بهذا الإتقان والدقة، بحيث تسير الأفلاك في مسارات محدّدة، وتعمل قوانين الكون بانضباطٍ لا خلل فيه؟ وكيف للعشوائية أن تصنع قوانين دقيقة، تحكم حركة الكواكب، ونسب العناصر الكيميائية، وتكوين الذرات، وحركة الإلكترونات؟!

ثالثًا: لو سلّمنا -مرة أخرى- بأنّ الصدفة لها القدرة على تكوين كونٍ كامل، بأفلاكه ومجرّاته، بل خلق كائنات حيّة تنبض بالحياة، فنسألُكم:

لماذا توقفت هذه الصدفة عن العمل؟ ولماذا لا تنتج لنا كواكب جديدة مأهولة، أو كائنات أخرى ذات تعقيدٍ مشابه؟ بل لماذا لا تستطيع هذه الصدفة -التي تزعمونها- أن تخلق لنا مجرد عودٍ ثقاب واحد أو إبرة صغيرة من العدم، بلا موادّ أولية، وبلا تدخّل بشريّ؟ إنّ كانت قد صنعت كل هذا الكون، فلماذا تعجز عن خلق أبسط الأشياء أمام أعيننا؟!

إنّ هذه الأسئلة -وغيرها مما يطرح في هذا السياق- تضع دعاوى القائلين بالصدفة في موضع التناقض والتهافت، وتجعلنا ننظر إلى هؤلاء بعين الشفقة؛ لأنهم -في الواقع- قد أثروا أن

يتجاهلوا عقولهم، وأغلقوا أعينهم عن الأدلة الناصعة التي تملأ الآفاق، وفضلوا أن يكونوا في موضع لا يُحسدون عليه، بدلاً من الاعتراف بوجود خالق لهذا الكون، هو الذي أوجده بقدرته، وأحكم نظامه بحكمته، وسوّى خلقه بعلمه وإرادته.

وقد أثبت العلماء استحالة القول بأن الكون وُجد بمحض الصدفة، ومن هؤلاء العالم الأمريكي «كريستي موريسون»، الذي ألف كتاباً بعنوان «العلم يدعو للإيمان»^(١)، يبين فيه أن فرضية الصدفة لا تستقيم علمياً، بل هي مجرد هروب من الحقيقة. في هذا الكتاب، يضرب "موريسون" مثلاً يوضح استحالة أن يكون الكون قد وُجد بمحض الصدفة، فيقول:

«لتفرض أن معك كيساً يحتوي مائة قطعة رخام، تسع وتسعون منها سوداء وواحدة بيضاء. والآن هُزّ الكيس، وخذ منه واحدة: إن فرصة سحب القطعة البيضاء هي بنسبة واحد إلى مائة. والآن أعد قطع الرخام إلى الكيس، وابدأ من جديد: إن فرصة سحب القطعة البيضاء لا تزال بنسبة واحد من مائة. غير أن فرصة سحب القطعة البيضاء مرتين

(١) العلم يدعو للإيمان لـ «كريستي موريسون» ترجمه «محمود صالح الفلكي» صدره الشيخ «أحمد حسن الباقوري»، مدير جامعة الأزهر، وقدم له الدكتور «أحمد زكي»، مدير جامعة القاهرة. نشر مكتبة النهضة المصرية للنشر والطبع، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر بنيويورك - القاهرة، عام النشر، ١٩٥٨ م. تنبيه: أضاف المترجم آيات قرآنية تناسب المقام، مما جعل البعض يظن أن المؤلف (إبراهيم كريسي موريسون) مسلم، فليتنبه لهذا.

متواليتين هي بنسبة واحد إلى عشرة آلاف "المائة مضاعفة مرة" (١).

فهذا المثال الحسابي البسيط يكشف لنا قاعدةً قطعيةً لا جدال فيها، وهي: كلما ازداد التعقيد في النظام، ضُغِف احتمال نشوئه صدفةً، حتى يصل إلى حدِّ الاستحالة. فإذا كان مجرد سحب كرة بيضاء مرتين متتاليتين يُعدُّ أمرًا بالغ الندرة، فكيف يُعقل أن يكون هذا الكون الفسيح، المنظوم بميزانٍ دقيق، الخاضع لقوانين محكمة، قد وُجد على غير تصميم ولا تدبير؟!!

إنَّ الفرضية التي يتشكك بها أهل الإلحاد، والقائلة بأنَّ الكون ظهر بمحض المصادفة، ليست إلَّا وهمًا باطلاً، لا يصمد أمام الحساب والبرهان، فضلاً عن أن يكون مقبولا عند ذوي العقول النيرة. وهل يمكن لعاقل أن يصدّق أن ميزان هذا الوجود -الذي لو اختل مقدار شعرةٍ لانهار- قد انبثق بغير حكيمةٍ قادرٍ مدبّرٍ؟! إنَّ العقل السليم، والمنطق القويم، والحقائق العلمية، كلّها تشهد بأنَّ لهذا الكون خالقاً عظيماً، مدبّراً حكيماً، لا يُعجزه شيء، وهو الذي أوجد هذا الوجود بحكمته، وأحكم نظامه بعلمه، وجعل في كل ذرةٍ من ذراته آية تدلّ عليه، لمن كان له قلبٌ، أو ألقى السمع، وهو شهيد.

إنَّ احتمال أن يكون هذا الكون الفسيح، المنظّم بأدق القوانين، قد وُجد صدفةً، هو احتمالٌ بعيدٌ كل البعد عن العقل والمنطق، بل هو مجرد خيالٍ لا يقبله أيُّ عقلٍ سليم. فكيف يُتصوّر أن تكون

(١) العلم يدعو للإيمان، كريسي موريسون، ص ١٩١.

هذه الملايين من الأجرام السماوية، من كواكب ونجوم وأفلاك، مرتبة بهذا الانسجام العجيب، ومتناسقة على وفق قوانين ثابتة تحكم مساراتها، ثم يُقال: إنها وُجدت هكذا بلا مُدبر؟! وكيف لنا أن نتخيل أن هذه الأنواع المتعددة من الكائنات الحية، من إنسان وحيوان ونبات، قد تكونت بلا تصميم ولا تدبير، في حين أن كل كائن منها قائم على نظام معقد متناسق، لا يقبل العشوائية؟! إن احتمال أن يوجد شيء بهذه الدقة والنظام عن طريق الصدفة، هو احتمال يكاد يكون مستحيلًا، بل يصعب تصوّره فضلًا عن حسابه رياضيًا أو الإحاطة به علميًا. ولهذا، فإنّ دعوى الصدفة ليست سوى وهم لا سند له من عقل ولا تجربة ولا برهان، بل هي مجرد هروب من الإقرار بالحقيقة الساطعة، التي يشهد بها كل ذي بصيرة.

وقد يسأل سائل: إذا كانت هذه الدعاوى واهية، فكيف يمكن لنا أن نصل إلى معرفة خالق هذا الكون ومُوجده؟ وما الدليل الذي يرشدنا إلى ضرورة وجوده؟

إنّ الطرق إلى معرفة الله سبحانه وتعالى بعدد أنفاس الخلائق؛ لأنّ كل شيء في هذا الكون يحمل في ذاته دليلًا على وجود مُبدعه، وكل ظاهرة فيه تشهد على وجود خالقها. وكما أن وجود الكتاب يدلّ على الكاتب، ووجود البناء يدلّ على البناء، فكذلك وجود هذا العالم ونظامه يدلّ على مُدبره وخالقه.

لكننا - طلباً للاختصار - سنقتصر على ذكر دليلين رئيسين: أحدهما وجداني، والآخر برهاني.

والفرق بين الدليل الوجداني والدليل البرهاني، هو أنَّ الوجداني قائمٌ على الإحساس المباشر والفطري الذي يجده الإنسان في نفسه بمجرد الالتفات إلى أمر ما، دون حاجةٍ إلى تعقيدات عقليةٍ أو منطقيةٍ، في حين أنَّ البرهاني يعتمد على استدلالٍ عقليٍّ صارمٍ، يقوم على مقدماتٍ ثابتةٍ تُفضي إلى نتائجٍ يقينية. وكلاهما طريقٌ صحيحٌ يوصل إلى اليقين بوجود الخالق المدبّر الذي أوجد هذا الكون، وأحكم نظامه.

الوجدان طريقٌ إلى معرفة الخالق

الوجدان في اللغة ضدّ فقدان، ويعرّفه الفلاسفة بأنه إدراكٌ ذاتيٌّ مباشرٌ، يحصل للإنسان بقواه الداخلية، كالإحساس والشعور، دون حاجةٍ إلى دليلٍ خارجيٍّ أو استدلالٍ نظريٍّ. فإحساس الإنسان باللذة أو الألم، وشعوره بالخوف أو الفرح، أمورٌ يدركها بنفسه دون أن يُخبره بها أحد، أو يحتاج إلى إثباتٍ خارجيٍّ لإدراكها^(١).

وتشير الدراسات النفسية والتحليل الفلسفية إلى أنَّ داخل كل إنسان قوةً إدراكيةً خاصّةً، تُمكنه من التمييز بين الخير والشر، والحُسن والقبح، والعدل والظلم، دون أن يكون بحاجةٍ إلى تعلُّمٍ مسبقٍ، وهذه

(١) يُنظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ج ٢، ص ٥٥٧. ط. ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.

القوة تُعرَف عند الفلاسفة بـ «الوجدانيّات»، وهي نوعٌ من الإدراك الفطريّ الذي يتولّد في النفس بمجرد الالتفات إلى الشيء.

وقد عدّ الفلاسفة هذا النوع من المعرفة ضمن "العلم الحضوريّ"، أيّ ذلك العلم الذي يحصل للإنسان مباشرةً، بلا حاجةٍ إلى استدلال أو اكتسابٍ خارجيّ. فكما أنّ الإنسان يدرك الألم عند إصابته بجرح، أو يشعر بالفرح عند حدوث أمرٍ سارٍّ، دون حاجةٍ إلى أن يُخبره أحدٌ بأنّ هذا ألمٌ وذاك فرح، فكذلك يدرك الإنسان وجود مبدإٍ أعلى لهذا الكون بمجرد النظر في نفسه، وتأمّل وجوده؛ لأنّ الشعور بالحاجة إلى قوةٍ عليا قائمةٍ على التدبير والإحاطة، هو من الأمور الفطريّة الراسخة في النفس البشريّة.

وهذا الوجدان المغروس في كل نفس بشريّة، هو طريق الإنسان الأول لمعرفة وجود الخالق المدبّر لهذا الكون. فكلُّ إنسانٍ إذا رجع إلى نفسه بصدق، وأطلق العنان لوجدانه، وجد في داخله ذلك الشعور العميق الذي يرشده إلى حقيقةٍ ثابتة، وهي أنّ لهذا العالم خالقًا وموجدًا، هو الذي أخرجَه من العدم، ورزقه، ووفّر له كل أسباب البقاء، وسخر له كلّ ما في الوجود، وهذا الشعور الفطري، وإن حاول البعض كتمانَه أو تجاوزه، يبقى شاهدًا على أنّ الإيمان بالخالق ليس أمرًا مكتسبًا أو مفروضًا، بل هو جزءٌ من فطرة الإنسان التي فُطر عليها.

ولهذا نجد أن الإنسان، حتى لو نشأ في بيئة بعيدة عن التعاليم الدينية، يظل لديه إحساسٌ داخليٌّ بوجود قوةٍ عليا تهيمن على هذا الوجود. ففي لحظات الضيق، أو عند مواجهة الأزمات الكبرى، تجد الإنسان يلجأ بفطرته إلى هذه القوة العليا، ويطلب العون والغوث، حتى لو لم يكن قد تعلم مسبقاً شيئاً عن الله أو الدين. وهذا دليلٌ وجدانيٌّ على أن الشعور بوجود الله سبحانه مغروسٌ في النفس البشرية، وليس مجرد فكرةٍ يكتسبها الإنسان من مجتمعه أو بيئته.

وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(١). فالإيمان بالله ليس نتيجةً للتربية أو التعلم، بل هو جزءٌ من الفطرة التي جُبل عليها الإنسان، فإذا لم تتدخل المؤثرات الخارجية التي تفسد هذه الفطرة، فإن الإنسان سيهتدي إلى خالقه بمجرد أن يصغي إلى وجدانه، ويتأمل في ذاته ووجوده.

وهكذا، فإن طريق الوجدان هو أحد أقوى الأدلة على وجود الخالق؛ لأنه لا يحتاج إلى مقدمات عقلية أو تجريبية، بل هو إحساسٌ داخليٌّ عميقٌ، يدركه كل إنسان في ذاته، ويرشده إلى حقيقة لا يمكن إنكارها، وهي أن لهذا الكون إلهاً خالقاً، هو الذي أوجده، وهو الذي يدبره بحكمته وقدرته.

الحُجُبُ ونداء الوجدان

قد يغفل الإنسان عن الوجدان الفطريِّ المغروس في داخله، ذلك النداء العميق الذي يدعوهُ إلى الإيمان بموجدٍ ومدبّرٍ لهذا الكون، خالقٍ بيده لكلُّ شيءٍ، وهو على كلِّ شيءٍ قديرٌ. لكنَّ هذه الغفلة لا تكون إلا بفعلِ عواملٍ خارجيّةٍ تحجب عن الإنسان نور الفطرة، فتجعله غارقاً في شكوكه وأوهامه، كالتربية الخاطئة التي تغرس في عقله المفاهيم الماديّة الجافة، أو الشُّبُهات المتراكمة التي تصرفه عن التفكير السليم، فتُلَبِّس عليه الأمور، وتُشوّه إدراكه للحقيقة.

إلا أنَّ هذه الحُجُب، مهما تراكمت، وتكاثفت، لا تستطيع أن تطفئ جذوة الإيمان الفطريِّ المتجذّرة في أعماق النفس، فما أن تنقشع هذه الغيوم عن القلب، حتى يعود الإنسان إلى مواجهة الحقيقة كما هي، بلا تزويق ولا غموض. وهذه اللحظة تحدث حين ينقطع الإنسان عن كلِّ الأسباب والوسائل، في لحظات الشدة والمحنة، حينها يتجلّى نداء الوجدان بأقوى صورهِ، ويجد الإنسان نفسه، على رغم كلِّ شيءٍ، يطلب المنقذ والمخلص، ذاك القادر وحده على تخليصه من ورطته، وليس ذاك المنقذ إلا الله سبحانه، خالق هذا الكون، المدبّر لأمره، وبيده ملكوت كلِّ شيءٍ.

وهذا المعنى، أيُّ أنَّ الإنسان في ساعة العُسرة والضيق يلجأ بفطرته إلى الله، قد أشار إليه الإمام جعفر الصادق عليه السلام في

استدلّ له الوجدانيّ على وجود الخالق. فقد جاءه رجلٌ يسأله قائلاً: «يا بن رسول الله، دُلّني على الله، ما هو؟»

فقال له الإمام الصادق عليه السلام: «يا عبد الله، هل ركبت سفينة قط؟»

قال الرجل: «نعم».

فقال الإمام عليه السلام: «فهل كُسرت بك حيث لا سفينة تُنجيك، ولا سباحة تُغنيك؟»

قال: «نعم».

قال الإمام عليه السلام: «فهل تعلّق قلبك هناك أنّ شيئاً من الأشياء قادرٌ على أن يخلصك من ورطتك؟»

قال: «نعم».

فقال الإمام الصادق عليه السلام: «فذلك الشيء هو الله» ^(١).

وهذا الاستدلالُ الدقيق يكشف بوضوح أنّ الإنسان، مهما ادّعى الإنكار أو الجحود، فإنّ لحظة الحقيقة تفرض نفسها حين يجد نفسه وحيداً في مواجهة الخطر، حين تنقطع عنه كلّ الوسائل، ولا يبقى له إلا التوجّه إلى قوةٍ عليا، يعترف لها - بوجدانه لا بلسانه - أنها القادرة وحدها على إنقاذه.

وهكذا، فإنّ الفطرة الإيمانيّة تبقى حيّة في أعماق الإنسان، مهما

حاول طمسها أو إنكارها. فكما أنَّ الجسم، في لحظات الاختناق، يبحث عن الهواء، فإنَّ الروح، في لحظات الخطر، تبحث عن الله عزَّ وجلَّ، وهذا المعنى قد صدَّع به القرآن الكريم في آياتٍ عديدة، تصوِّر لنا كيف يعود الإنسان إلى فطرته حين يُحاصره الخطر، فيلجأ إلى الله سبحانه مضطراً، ثم ما أن يزول عنه البلاء، حتى يعود إلى غفلته، يقول تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِداً أَوْ قَائِماً فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرِّ مَسَّهُ﴾^(١)، وقوله: ﴿وَمَا بِكُمْ مِّنْ نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ﴾^(٢)، وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرِينَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهُمْ رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾^(٣).

فهذا الشعور الفطري لا يُمكن إنكاره أو إخماده؛ لأنه جزءٌ من كيان الإنسان، ينكشف في اللحظات الحاسمة، حين تسقط عنه كلَّ الغشاوات الفكرية، ويجد نفسه وجهًا لوجهٍ أمام الحقيقة المطلقة وهي: أنَّ لهذا الكون ربًّا، وأنَّ هذه النفس التي بين جنبيه لم تكن لتوجد من تلقاء نفسها، بل هي مخلوقةٌ، محتاجةٌ إلى مَنْ يمدّها بالحياة، ويهديها إلى الحقِّ، ويدفع عنها الضرَّ.

(١) يونس: ١٢.

(٢) النحل: ٥٣.

(٣) يونس: ٢٢.

وهكذا، فإنَّ نداء الوجدان، الذي يظهر جليًّا عند الشدائد، هو دليلٌ قاطعٌ على أنَّ الإيمان بالله سبحانه ليس فكرةً مكتسبةً أو اعتقادًا ناشئًا عن بيئةٍ معيَّنة، بل هو حقيقةٌ متجذِّرةٌ في أعماق كلِّ إنسانٍ، لا يمكنه أن ينكرها إلا إذا أراد أن يعاند فطرته، ويغالط نفسه.

الفرق بين الوجدان والفطرة

قد يُثار التساؤل حول الفرق بين دليل الفطرة الذي ذكرناه سابقًا، ودليل الوجدان الذي تناولناه هنا، وهل هما شيءٌ واحدٌ أو إنَّ هناك فرقًا بينهما؟

والجواب: نعم، ثمة فرقٌ بين الدليلين، وإنَّ كانا متقاربين، ويُمكن القول: إنَّ العلاقة بينهما كعلاقة الأعمِّ والأخصِّ، فالفطرة تشمل كلَّ ما جُبل عليه الإنسان من استعداداتٍ وميولاتٍ وقوى نفسيةٍ ومعنويةٍ، بينما الوجدان يُعدُّ أحد تجلِّيات الفطرة، وامتدادًا لها في البعد الإحساسيِّ والشعوريِّ.

فالإنسان في أصلِ خلقته مكوَّنٌ من عناصرٍ ماديةٍ وأمورٍ معنويةٍ، ظاهرةٍ وباطنةٍ، فهو ليس مجرد جسدٍ ماديٍّ فحسب، بل هو كيانٌ ذو طبيعةٍ نفسيةٍ وروحيَّةٍ، أودع اللهُ تعالى فيه جملةً من القوى والميولات منذ لحظة ولادته، وقبل أن يتأثَّرَ ببيئته أو يتلقَّى أيَّ تعليمٍ خارجيٍّ. فكما يولد الإنسان بجسدٍ سليمٍ مجهَّزٍ بحواسِّه وغرائزه، فإنه يُولَدُ أيضًا مزوَّدًا بملكةٍ نفسيةٍ وروحيَّةٍ، تدفعه

للبحث عن الحقيقة، وتهيئته لمعرفة خالقه ومبدئه.

أما الوجدان، فهو يُعبّر عن القوى الباطنية الموجودة داخل الإنسان، وهو يشمل مجموع الأحاسيس والانفعالات والعواطف والميولات التي يتفاعل معها الإنسان أو يتأثر بها، مثل الحب والكراهية، واللذة والألم، والخوف والرجاء، والتعاطف والتأثر. وهذه القوى ليست مكتسبة من الخارج، ولا متعلّمة من وسائل التعليم والتربية، بل هي جزء أصيل من تكوين الإنسان، تُولد معه، وتلازمه طيلة حياته، وتُعبّر عن حقيقة ما أودعه الله سبحانه فيه من استعداد نفسي وإحساس داخلي.

فإذا كانت الفطرة هي الأصل العام الذي جُبل الإنسان عليه، فإن الوجدان هو شعاع من نور الفطرة، وهو المظهر الإحساسي والشعوري لها، الذي ينبعث من داخل الإنسان بلا تعليم أو تلقين، ويهديه نحو الإيمان بوجود الله سبحانه؛ لأن هذا الإيمان متأصل في طينته، مركز في فطرته التي فطره الله عليها.

إشكال وجوابه

قد يثير بعض المنكرين لإثبات وجود الله تعالى عن طريق الدليل الوجداني إشكالا مفاده أن هذا الإيمان بالله الذي يظهر في حالات الشدة، ليس إلا وليد الخوف والرغبة من الطبيعة الغاضبة - كما يدّعي بعض الملاحدة - ويزعمون أن الإنسان لا يتوجّه إلى

الله إلا عندما يجد نفسه في مواجهة الخطر، فهو إيمان ناتج عن الضعف والخوف، وليس عن حقيقة متجذرة في النفس البشرية.

ولكننا نقول:

هذا الإشكال الذي يطرحه الملاحدة، والقائل بأن الإيمان بالله ليس إلا نتيجة الخوف من الطبيعة والمجهول، ينطلق من مغالطة مفضوحة، إذ يحاولون تفسير الفطرة الإيمانية المغروسة في النفس الإنسانية بتفسير نفسي سطحي، وكأنهم يفترضون أن كل إيمان يجب أن يكون نابعاً من اضطراب نفسي أو ظرف استثنائي! ولكن هل يُعقل أن تكون ظاهرة كونية يشترك فيها البشر منذ أقدم العصور مجرد وهم نفسي؟

لو كان الإيمان مجرد انعكاس للخوف، لرأينا أن الإنسان يزول عنه هذا الإيمان بزوال حالة الرعب، ولكن الواقع يكذب هذا الزعم؛ إذ نجد من المؤمنين من لم يمرّ بأيّة أزمات، ومع ذلك يحملون يقيناً راسخاً بالله سبحانه، بل ونجد من يواجه الموت بثبات عجيب، ويمضي إليه مطمئناً، كما هو حال الشهداء الذين قدّموا حياتهم في سبيل الله، لا بدافع الخوف، بل بدافع الحب واليقين.

ولكن العجب ليس في محاولات الملاحدة تفسير الفطرة الإيمانية بمفاهيمهم المادية الضيقة، بل في تناقضهم المكشوف؛ إذ نجد أن كثيراً منهم عند مواجهة الموت أو لحظات الشدة

زَلَّتْ ألسنتهم، وبدأت عليهم علامات الفطرة التي أنكروها طوال حياتهم! فأَيُّ تفسيرٍ ماديٍّ يملكون لهذه الظاهرة؟ وأين ذهب إلحادهم في اللحظة الحاسمة؟

شهادات من شخصيات ملحدة واجهت الموت

فولتير (Voltaire)

كان الفيلسوف الفرنسي فولتير أحد أشهر معارضي الدين، لكنه عند اقتراب موته بدت عليه حالة من الرعب والاضطراب، حتى قيل: إنه صاح مرعوبًا: «أنا تائه! لقد هجرني الله والناس! سأدخل الجحيم!»، حتى أن طبيبه الخاص قال: «لو منحتُموني نصف أوروبا، لما رغبتُ في رؤية ملحدٍ يموت مرةً أخرى». وقد وردت هذه الشهادة في كتاب "Dictionnaire Philosophique" وفي مذكرات بعض رجال الدين الذين زاروه في أيامه الأخيرة.

جوليان هكسلي (Julian Huxley)

عالم البيولوجيا البريطاني الشهير وأحد أبرز دعاة الإلحاد التطوُّري، نُقِلَ عنه أنه في لحظاته الأخيرة قال: «إنها عظمة مرعبة!» (It is a terrifying majesty)، وهي عبارة قد تدلُّ على إحساسه بحقيقةٍ تفوق قدرته على الإنكار، وإن لم يكن تصريحًا مباشرًا بالإيمان، إلا أنه يكشف حالة من الدهشة والاضطراب أمام الموت.

جان بول سارتر (Jean-Paul Sartre)

الفيلسوف الوجودي الملحد، الذي عاش حياته منكراً لوجود الله، لكنه في أواخر أيامه - كما ذكرت رفيقته الفكرية سيمون دي بوفوار في كتابها "Adieux: A Farewell to Sartre" - بدأ يتراجع عن إلحاده، وقال: «أنا الآن أشعر بأن الله يطار دني». فكيف لإنسان قضى عمره في إنكار الله تعالى أن يعبر عن شعور كهذا؟!!

جوزيف ستالين (Joseph Stalin)

الزعيم السوفييتي الشيوعي، المعروف ببطشه وإلحاده الصارم، لكنه في لحظاته الأخيرة - كما تروي ابنته سفيتلانا ستالين في مذكراتها "Twenty Letters to a Friend" - بدأ ينظر إلى الفراغ بطريقة غريبة، ثم رفع يده إلى السماء قبل أن يلفظ أنفاسه الأخيرة، وكأنه رأى شيئاً مهيباً أمامه. فهل كان ذلك مجرد «حركة عشوائية»، أو إنه كان يواجه الحقيقة التي أنكرها طيلة حياته؟!!

ديفيد هيوم (David Hume)

الفيلسوف الإسكتلندي الشهير، الذي كان من أبرز الشخصيات التي نشرت الفكر الشكّي والإلحادي، لكن بعض أصدقائه - مثل جيمس بوزويل - كتب عنه في كتاب "The Life of Samuel Johnson" أنه كان مضطرباً قرب وفاته، ولم يواجه الموت بتلك «الطمأنينة الإلحادية» التي كان يروج لها، بل بدا عليه القلق والخوف.

ماذا تكشف هذه الشهادات؟

إنّ هذه النماذج، وغيرها كثير، تؤكد أنّ الإلحاد لا يمنح صاحبه السكينة التي يدّعيها، وأنّه مهما تمسّك الإنسان بإنكاره، فإنّ لحظة المواجهة مع الموت تهزّ كيانه، وتعيّده إلى أصل الفطرة، إذ يدرك أنّ كل فلسفاته قد انهارت، وأنّ الحقيقة التي أفنى عمره في إنكارها باتت شاخصةً أمامه.

وإذا كان الإيمان بالله سبحانه مجرد "وهم نفسي" كما يزعمون، فلماذا لا يتمسّك الملحّدون بمواقفهم حتى اللحظة الأخيرة؟! ولماذا تزلّ ألسنتهم بمثل هذه الكلمات؟ إنّ الإنسان قد يغالط نفسه طول عمره، لكنّه لا يستطيع مغالطتها عندما يرى الحقيقة مواجهةً أمامه! وما أصدق قول الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ﴾ (٩٩) ﴿لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (١).

فالإيمان بالله تعالى ليس حالة خوفٍ طارئة، بل هو حقيقة مغروسة في الإنسان، يحاول بعضهم طمسها بالمغالطات، لكنها تظهر رغماً عنهم عندما تواجههم الحقيقة المطلقة.

برهان النظم

يعدُّ برهان النظم من أقوى الأدلة العقلية الدالة على وجود خالقٍ حكيم، وهو دليلٌ يستند إلى الملاحظة الدقيقة للكون وما فيه من انسجام مدهل، وتناغم دقيق، ونظام مترابط بين أجزائه، مما يدلُّ دلالةً قطعيةً على أنَّ لهذا الكون مُدبِّرًا عليمًا، قد أبدعه بحكمة وإتقان.

وسنعرض هذا البرهان من عدَّة زوايا، كلُّ واحدةٍ منها تؤكِّد حقيقةً واحدة، وهي:

أنَّ هذا النظام المحكَّم في الكون يستحيل أن يكون وليد الصدفة، بل هو أثرٌ من آثار الخالق الحكيم.

حالة الانسجام السائدة في العالم:

إنَّ الأبحاث العلمية الحديثة والمتواصلة تؤكِّد بما لا يدع مجالاً للشكٍّ على وجود حالةٍ من الانسجام والتناغم العجيب بين جميع الكائنات الحيَّة وغير الحيَّة في هذا الكون الفسيح، وهذا الانسجام ليس مجرد توافق عشوائي، بل هو نظامٌ دقيق مترابط، بحيث يكمل كلُّ مخلوقٍ الآخر بطريقةٍ مذهلة، لا يمكن أن تكون إلا نتيجةً حكمةٍ عليا وإرادة واعية.

ولنأخذ مثالاً حيًّا على ذلك من الانسجام والتناغم العجيب بين عالم النبات وعالم الحيوان:

إن هذا النظام البديع الذي نشهده بين عالم النبات وعالم الحيوان ليس إلا تجلياً واضحاً للحكمة الإلهية في تدبير الكون، فمن ذا الذي يملك الجرأة على الادّعاء بأن هذه العلاقة المتكاملة قامت من تلقاء نفسها، أو أنّ المصادفة العمياء أوجدت هذا النظام العجيب؟!!

إننا إذا تأملنا في دورة تبادل الغازات بين الكائنات الحيّة، نجد أنّ الحيوانات حين تتنفس تطرد غاز ثاني أكسيد الكربون (CO_2) إلى الهواء، وهو غازٌ لو تراكم دون تنظيم لاختنقت الكائنات الحيّة، ولكنّ العجيب أنّ هذا الغاز لا يُترك بلا فائدة، بل يأتي النبات، ويمتصّه ليقوم بعملية التمثيل الضوئي (Photosynthesis)، حيث يقوم بتجزئته إلى أوكسجين (O_2) وكربون، فيحتفظ بالكربون لبناء أنسجته وتصنيع الأزهار والفواكه والخضراوات، ثم يطلق الأوكسجين مجدداً إلى الهواء ليستنشقه الإنسان والحيوان.. فهل ثمة منطقٌ علميٌّ يسمح بالقول: إنّ مثل هذا التبادل المنظم جاء دون إرادة مدبرة؟!!

إنّ العلم الحديث يُثبت أنّ هذه العملية تعتمد على نظام بالغ الدقّة، بحيث أنّ النبات لا يمكنه القيام بعملية التمثيل الضوئي إلا بوجود الكلوروفيل، وهو الصبغة الخضراء التي تمتصّ ضوء الشمس، وتحوّله إلى طاقةٍ كيميائية، ولو لم يكن هذا الجُزْيُء موجوداً بهذه المواصفات المحدّدة، لما استطاعت النباتات إنتاج الأوكسجين، ولتوقّفت دورة الحياة، وهذا ما أثبتّه البحث العلميّ

في مجال علم النبات والبيئة، حيث تبين أن أي اختلال طفيف في كفاءة التمثيل الضوئي قد يؤدي إلى انهيار المنظومة البيئية برمتها. وقد أشارت الدراسات العلمية إلى أن النباتات الأرضية والطحالب البحرية مسؤولة عن إنتاج ما يقارب ٥٠-٨٠٪ من الأوكسجين الجوي^(١)، فمن الذي أوجد هذه الآلية الدقيقة قبل أن يكون الإنسان قادراً حتى على إدراكها؟!

ولو تأملنا في النسبة المثالية للغازات في الغلاف الجوي، سنجد أن نسبة الأوكسجين في الهواء تظل ثابتة تقريباً عند ٢١٪، وهي النسبة الضرورية لحياة الكائنات الحية، ولو زادت بنحو مفرط لاحترق كل شيء، ولو انخفضت لاختنقت الكائنات الحية.. فهل المصادفة هي التي ضبطت هذه النسبة بدقة متناهية لملايين السنين؟! أو إن هناك يدًا مدبرة تحفظ هذا التناسق العجيب؟!

وقد أظهرت الأبحاث الحديثة حول النظام البيئي والغلاف الجوي أن الاتساق في نسبة الأوكسجين وثنائي أوكسيد الكربون يُنظم بدقة فائقة عبر عمليات طبيعية مترابطة، حيث أن زيادة النشاط النباتي في الغابات والمحيطات تعوّض عن الاستهلاك الحيواني، مما يمنع الاختلال البيئي^(٢). فكيف يُعقل أن تتكامل هذه العمليات تلقائياً دون مدبر حكيم، وضع كل شيء في موضعه؟!

(1) Campbell Biology, 12th Edition, 2020 .

(2) NASA Earth Observatory, 2021.

إنَّ القوانين الفيزيائية والكيميائية التي تحكم هذه العلاقة لا يمكن أن تكون وليدة العشوائية؛ لأن المصادفة لا تُنتج إلا الفوضى، ولا يمكن أن تؤدي إلى قيام منظومة متناسقة بهذا المستوى من الإبداع، ولو كان هناك أيُّ خلل طفيف - كأن يتوقَّف الحيوان عن إنتاج ثاني أكسيد الكربون أو يتوقَّف النبات عن إفراز الأوكسجين - لاختلَّ النظام البيئي، وانقرضت الكائنات الحيّة؛ لأنَّ أحد العالمين سيستهلك كلَّ ما يحتاجه دون تعويضه، مما يؤدي إلى انهيار الحياة النباتية أو الحيوانية على حدٍّ سواء.

وهنا يُطرح السؤال الذي يفرضه العقل والمنطق:

مَن الذي أوجد هذا النظام الدقيق؟! ومَن الذي أقام هذه العلاقة المتكاملة بين عالمين متباينين؟! ومن الذي ضبط هذا التناسق بحيث يستمرّ لملايين السنين دون اختلال؟!

إنَّ محاولة تفسير هذا التناسق العجيب بأنه مجرد «نتاج طبيعي» أو «صدفة كونية» هو ضربٌ من المغالطة العلمية؛ لأنَّ الطبيعة العمياء لا تملك وعياً ولا إرادةً لتخلق هذا الاتّساق، والمادة الجامدة لا تملك قدرةً على ضبط هذا النظام. فكيف يمكن لعقل أن يصدّق أنَّ مثل هذا النظام الدقيق نشأ عبثاً من غير خالق مدبّر؟!!

إنَّ الحقيقة التي لا مفرّ منها - والتي يُثبتها العلم قبل الفلسفة - هي أنَّ وراء هذا التناسق المحكم حكمةً إلهيةً، وقوة قاهرة تدبّر الكون على وفق سُننٍ ثابتة، وأنه ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلُّ

شَيْءٌ^(١). وكلّ محاولة لإنكار هذه الحقيقة لا تعدو كونها هروباً من مواجهة الدليل الناصع الذي يصرخ في كلّ زاويةٍ من هذا الوجود المنظم، فإنّ لهذا الكون ربّاً حكيماً خلقه بميزان، وأحكمه بنظام، ودبره بقدره، لا يطأها الوهم، ولا تُخطئها البصائر المنصّفة.

مثالٌ آخر على الانسجام: دورة المياه في الطبيعة

إنّ الماء هو العصب الرئيس للحياة على سطح الأرض، فهو أساس نموّ النبات، ومكوّن رئيس لجسم الإنسان حيث يشكل نحو ٧٠٪ من تركيبه، مما يجعله ضرورة حيوية لاستمرار وجوده ونموّه. وللماء أثر رئيس في تفاعل الموادّ غير العضوية، وهو يُعدّ مذيّباً للعديد من المركبات الكيميائية، وهو الوسط الذي تعيش فيه معظم الكائنات الحيّة، سواءً في البحار أو المحيطات أو الأنهار.

ومن أعظم ما يدلّ على التنظيم البديع في الكون هو وجود دورة مائيّة محكمة منذ مليارات السنين، حيث تؤدّي الشمس، والبحار، والمحيطات، والسحب، والرياح، والجبال، والغلاف الجويّ، عملاً متناسقاً متكاملاً لضمان استمرار الماء على سطح الأرض، بما يكفي لحفظ الحياة من الانقراض، وهذه الدورة تعمل بلا خلل ولا توقّف، وهي من أعظم الشواهد على وجود خالقٍ مدبّر حكيم.

كيف تعمل هذه الدورة؟

تبدأ الشمس بإشعاعها الحراريّ بتبخير المياه السطحيّة من المحيطات والبحار والأنهار، حيث تتحوّل هذه المياه من الحالة السائلة إلى الحالة الغازيّة، مكوّنةً بخار الماء، الذي يرتفع تدريجًا إلى الأعلى. عندما يصل بخار الماء إلى طبقات الجوّ العليا الباردة (طبقة التروبوسفير)^(١)، يبدأ بالتكاثف، وهي عمليةٌ تحوّل المادة من الحالة الغازيّة إلى الحالة السائلة مجدّدًا، بسبب فقدان الحرارة في هذه الطبقة.

ثم تقوم طبقة التروبوسفير بتخزين بخار الماء على شكل غيوم متعدّدة، تتحرّك بواسطة التيارات الهوائية من منطقة إلى أخرى، حتى يحين وقت نزولها على هيئة أمطارٍ.

وعندما تهطل الأمطار، فإنها تؤدّي إلى سقي النباتات، وتوفير المياه للأنهار والبحيرات، وإعادة ملء المحيطات والبحار، مما يضمن استمرار الحياة لجميع الكائنات الحية.

ثم تبدأ الشمس من جديد بتبخير المياه، لتُعاد الدورة من أولها، وتستمرّ دون توقّف، لضمان تدفق المياه على الأرض بنحوٍ دائمٍ ومنتظمٍ.

(١) طبقة التروبوسفير (Troposphere) هي الطبقة السفلى من الغلاف الجويّ للأرض، وهي الأقرب إلى سطح الأرض، وتمتد حتى ارتفاع يتراوح بين ٨ إلى ١٥ كيلومترًا تقريبًا، حيث تكون أكثر سمكًا عند خط الاستواء وأقل سمكًا عند القطبين.

السؤال الأساس هنا:

من الذي أوجد هذا التناغم والانسجام العجيب؟ ومن الذي جعل الشمس، والبحار، والرياح، والجبال، والغيوم تعمل كلها في نظامٍ دقيقٍ، لا يختلُّ منذ مليارات السنين؟!

كيف يمكن لهذا التناسق العظيم أن يكون وليد الصدفة العمياء، وهو نظامٌ لو اختلَّ لأيام معدودة لاجتاحت الأرض الكوارث، فإما أن تغرق اليابسة بالمياه، أو أن تجفَّ الأنهار، وتتوقَّف الحياة؟!

إنَّ هذا النظام المتقن ليس وليد العشوائية ولا العبث، بل هو نظامٌ يدلُّ دلالةً واضحةً على وجود فاعل مدبّر حكيم، خلق هذا النظام المتكامل، وجعله يسير على وفق قانونٍ محكمٍ، لا يتخلَّف ولا يختلُّ.

وهكذا، لو تتبَّعنا مئات بل آلاف الظواهر الطبيعية، لرأينا أن حالة الانسجام والتناغم بين مكوّنات الكون لا يمكن تفسيرها إلا بوجود خالقٍ عليم، أحاط علمًا بكلِّ شيء، وجعل لكلِّ شيءٍ نظامًا ثابتًا، لا يتبدّل ولا يضطرب، فسبحان الذي أتقن كلَّ شيءٍ صنعًا، وأحكم نظام الوجود بدقةٍ وحكمةٍ لا حدَّ لهما.

ميزة الخدمة بين الكائنات

من الظواهر اللافتة للنظر في هذا الكون أن هناك أنظمةً كونيةً مخصصة لخدمة أنظمة كونية أخرى، بحيث يصبح وجود الثانية متوقفاً على الأولى، ولا يمكنها البقاء بدونها. وهذا الترابط العجيب بين الموجودات يكشف عن نظام متكامل قائم على التدبير والحكمة، ولا يمكن أن يكون وليد الصدفة العمياء أو الفوضى العشوائية.

وإذا تأملنا في علاقة المرأة بالطفل وجدنا فيها أنموذجاً مذهلاً لهذه الميزة. فالمرأة زُوِّدت بأجهزة ووظائف متخصصة، كلها مهيأة لحمل الجنين ورعايته، وأودعت فيها أعضاء وأنظمة غاية في الدقة، لا يمكن الاستغناء عنها في استمرار النوع البشري. فهناك الرحم الذي يحفظ الجنين، ويغذيه طيلة فترة الحمل، والثدي الذي يحتوي على اللبن الذي يتناسب تماماً مع احتياجات الطفل في مراحلها الأولى، بحيث يولد الطفل، وهو مهيأ تماماً لاستقبال هذا الغذاء، بفم مخصص، ومجاري تغذية معدة لاستيعاب هذا النظام الحيوي الدقيق.

وهنا يتبادر السؤال:

كيف نشأ هذا النظام؟ وكيف وُجدت هذه الخدمة المتبادلة بين جسد الأم واحتياجات الطفل، بحيث لو اختلت أدنى جزئية فيها لما استمرت الحياة البشرية؟

إنَّ هذه الأنظمة البديعة، التي تربط بين جسد الأم واحتياجات الطفل بأدق التفاصيل، تكشف بوضوح عن يد القدرة الإلهية التي رسمت لوحات الخلق على وفق هندسة متقنة، لا مجال فيها للعبث أو الفوضى. فكيف أمكن لهذه العلاقة المعجزة أن تنشأ بمحض الصدفة العمياء، أو أن تكون نتاج طبيعة صماء لا وعي لها ولا إرادة؟ أيكون هذا التناسق العجيب -الذي لو اختلت فيه جزئية واحدة لما استمرت الحياة البشرية- مجرد تفاعل أعمى بلا غاية ولا تدبير؟

إنَّ في هذا الإتيان آية لمن ألقى السمع، وهو شهيد، إذ نجد أنَّ جسد الأم يتهيأ منذ اللحظة الأولى للحمل ليحتضن الجنين، فتتغير تركيبة الدم، ويتكيف جهازها المناعي، وتزداد المغذيات في دمها لتلبي حاجة كائن لم يكن موجوداً قبل لحظات! ثم ينمو الجنين على وفق منظومة معقدة، لا مجال فيها للارتجال أو الخلل، حتى إذا اكتمل خلقه خرج إلى الحياة ليجد أن لبن أمه قد أعد له مسبقاً، على وفق تركيبة تلائم مرحلته العمرية لحظة بلحظة، وكأن نظاماً متكاملاً قد خُطط له بعناية فائقة، ليضمن استمراره وبقائه.

فهل يُعقل، بعد هذا، أن يكون هذا النظام الغذائي المتناسق وليد المصادفة العمياء؟ وهل يمكن للعدم أن ينسج هذه العجائب بحكمة تتحدى أقصى ما بلغه العلم الحديث من فهم لنظام الحياة؟ إنَّ العشوائية لا تخلق نظاماً، والطبيعة الصماء لا تدبر

أمرًا، ولا تجد لها سبيلاً إلى الإبداع، بل الإبداع فعلٌ مَنْ يملك العلم المطلق، والتدبير فعلٌ مَنْ لا يُعجزه شيءٌ في الأرض ولا في السماء. وإنّ هذا الإحكام العجيب في خلق الإنسان، منذ تكوّنه في ظلمات الأرحام، لا يدلّ إلا على مَنْ قال: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(١).

حساب الاحتمالات في نشأة الحياة

هذا الإشكال الذي يطرحه الماديّون والمنكرون، والقائل بأنّ الحياة نشأت عن طريق الصدفة، ليس إلا محاولة يائسة للهروب من الحقيقة الساطعة التي تفرض نفسها على كل عقل سليم، وهي أنّ هذا الكون بسُننه المحكمة، وبديع نظمه، وإتقانه العجيب، ليس إلا صنعة خالق عليم حكيم. إنّ برهان النظم، الذي لا يستطيع هؤلاء الفرار منه، يُلقّي عليهم السّؤال الذي لا يملكون له جواباً: كيف اجتمعت هذه الشروط الدقيقة التي لا غنى لأيّ منها عن الآخر، بهذا الترتيب المتقن، بحيث صارت الحياة ممكنةً على الأرض؟ وهل يمكن لعاقل أن يصدّق أنّ هذا كلّّه جاء بفعل الصدفة العمياء، التي لا تملك وعياً ولا إدراكاً؟!

إنّ دراسة العلماء للطبيعة والكون كشفت عن وجود مجموعة من الشروط الدقيقة والمتكاملة التي لا يمكن بدونها أن توجد الحياة على الأرض، ومن هذه الشروط وجود الغلاف الجويّ،

(١) آل عمران: ٦٠.

ذلك الدرع الإلهي الذي يحمي الأرض من ملايين النيازك التي تهوي من الفضاء يوميًا، فتحترق قبل أن تصل إلى سطحها، ولو لم يكن هذا الغلاف موجودًا بهذا الترتيب، لتحوّلت الأرض إلى مسرح للدمار. فكيف نُسب هذا التدبير إلى المصادفة؟!

ثم إنَّ الأرض تدور حول الشمس بمسافة محسوبة بدقّة، تبلغ ٩٣ مليون ميل، ولو كانت هذه المسافة أقصر لاحتُرقت الأرض، ولو كانت أطول لتجمّدت بالكامل. فمن الذي ضبطها بهذا التوازن المحكم؟ هل يمكن أن يكون الأمر مجرد «حركة عشوائية»؟ أو إنَّ وراء هذا النظم يدًا حكيمة تدبّر الأمور؟!

ثم تأمل في الهواء الذي تنفّسه، ذلك الخليط الدقيق من الغازات، المكوّن من ٧٨٪ نيتروجين، ٢١٪ أوكسجين، و ١٪ غازات أخرى، وهي النسبة التي لو اختلفت بمقدار طفيف، لصارت الحياة مستحيلة. فلو ارتفعت نسبة الأوكسجين إلى ٥٠٪، لاحتُرقت معظم المواد القابلة للاشتعال، وتحوّلت الأرض إلى كرة من اللهب، ولو انخفضت إلى ١٠٪، لاختنقت الكائنات الحيّة. فهل يُمكن لعقل أن يزعم أن هذه النسبة قد «توازنت» صدفةً؟!

وإذا كنّا أمام هذه الشروط المتعدّدة التي لا يمكن أن توجد الحياة بدونها، فكم من الاحتمالات نحتاج لكي تتحقّق هذه الشروط صدفةً وبالنحو الذي هي عليه الآن؟!

هنا يأتي العلم ليحسم الجدل، وذلك من حساب الاحتمالات،

الذي يُعدّ من أقوى الأدلة الرياضية على استحالة نشوء الحياة بالمصادفة. فقد قام العالم الرياضي السويسري "شارلز يوجين جان"^(١) بحساب احتمال تكوين جُزيء بروتيني واحد فقط - وهو مجرد وحدة صغيرة ضمن مكونات الحياة - عن طريق المصادفة، فوجد أنّ هذا الاحتمال هو ١ إلى ١٠^{١٦٠}، أي واحد من عشرة مضروبة في نفسها ١٦٠ مرة! وهو رقمٌ من الضخامة بحيث يستحيل تحقيقه عشوائيًا. والأدهى من ذلك أنّ هذا الجُزيء البروتيني الواحد، لكي يتكوّن عن طريق الصدفة، يتطلّب كمّيّة من المادّة تتجاوز حجم الكون بملايين المرات، ومدة زمنيّة مستحيلة تبلغ ١٠^{٢٤٣} سنة، وهو ما يفوق عمر الكون ذاته بمراحل!

ويؤكّد عالم الطبيعة البيولوجي "فرانك ألن"^(٢) هذه الحقيقة بقوله: «إنّ البروتينات تُعدّ من المركّبات الرئيسة في جميع الخلايا الحيّة، وهي تتكوّن من خمسة عناصر: الكربون، والهيدروجين، والنيتروجين، والأوكسجين، والكبريت. ويبلغ عدد الذرّات في الجُزيء البروتيني الواحد حوالي ٤٠,٠٠٠ ذرة. ولما كان عدد العناصر الكيميائيّة في الطبيعة ٩٢ عنصرًا موزعةً كلّها توزيعًا عشوائيًا، فإنّ احتمال اجتماع هذه العناصر الخمسة بالترتيب

(١) يُنظر: الله يتجلّى في عصر العلم، نخبة من العلماء الأمريكيين، ص ١٥، ترجمة الدكتور الدمراش عبد المجيد سرحان.

(٢) فرانك ألن: ماجستير ودكتوراه من جامعة كورنل - أستاذ الطبيعة الحيوية بجامعة مانيتوبا بكندا من سنة ١٩٠٤ إلى سنة ١٩٤٤: - أخصّاصي في إبصار الألوان والبصريّات الفيسيولوجية وإنتاج الهواء السائل، وحائز على وسام توري الذهبي للجمعية الملكية بكندا. (الله يتجلّى في عصر العلم).

المناسب لتكوين جُزئيء واحد من جزيئات البروتين يمكن حسابه وفقاً لقوانين الاحتمالات الرياضية»^(١).

إنّ هذه الأرقام تضع العقل أمام حقيقة مذهلة، وهي:

إذا كان تكوين جُزئيء بروتينيّ واحد فقط يتطلب هذه المدة الزمنية المستحيلة، فكيف ببقية المكونات الأخرى للحياة؟ وكيف يمكن تفسير نشوء مليارات الأنواع الحيّة التي تحتاج إلى ملايين الملايين من الجُزيئات المتناسقة حتى توجد، وتستمر؟! هل يمكن لأيّ عقل أن يصدق أن هذا كله وقع عشوائياً؟!

وإذا كانت الصدفة عاجزة عن إنتاج جُزئيء بروتيني واحد، فكيف يمكنها أن تنتج كائنات حية كاملة، تتنفس، وتتكاثر، وتُنتج الذرية، وتحمل الشفرات الوراثية؟! ثم كيف يمكن لهذه الكائنات أن تتفاعل مع بيئتها، وأن تمتلك أجهزة دقيقة مثل القلب، والرئتين، والعين، والدماغ، والجهاز العصبي، وكلها تعمل بانسجام مذهل؟! إنّ هذا لا يمكن أن يُفسّر إلا بوجود خالق مدبّر، لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء.

لكنّ العجب ليس في هذه الحقائق، بل في إصرار الملاحدة والمادّيين على إنكارها، على رغم أنّ حساب الاحتمالات ينسف كل دعواهم، ويجعل افتراض الصدفة مجرد هراء لا يستقيم مع العلم ولا مع العقل. وإذا أرادوا أن يستمروا في خداع أنفسهم،

(١) الله يتجلى في عصر العلم، ص ١٤.

فليتأملوا في هذا المثال:

إنَّ القول بأنَّ الحياة نشأت بالصدفة يشبه القول بأنَّ انفجاراً وقع في مطبعة، فتطايرت الحروف والصفحات، ثم التّمت معاً، وكوّنت كتباً متناسقةً، مطبوعةً بترتيب دقيق، تحمل معاني مترابطةً، وأفكاراً متكاملة! فهل يمكن لعاقل أنَّ يقبل مثل هذا الهراء؟! وهل يُمكن أن تكون المصادفة أذكى من الإنسان، فتُنتج هذا الإتقان العجيب؟!

إنَّ هذا مما لا يرتضيه عقلٌ رشيد، ولا منطقٌ سليم، ولا يمكن أن يدّعيه إلا من غلبه العناد، أو ران على قلبه الكبر والجحود، كما قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾^(١).

فمن شاء أن يعاند فليعاند، ولكن ليعلم أن الحق ظاهر، وأن الكون ينطق بوجود الله، وأن الصدفة التي يعبدها الماديون لا تملك عقلاً ولا تدبيراً، فكيف تنتج النظام والدقة؟! بل إنهم في أنفسهم يعلمون أن هذا مستحيل، ولكن الهوى أعمى البصائر!

القرآن الكريم يشير إلى برهان النظم

إنَّ برهان النظم، الذي احتجَّ به العلماء والفلاسفة عبر العصور، لم يكن إلا انعكاساً لما جاء به القرآن الكريم منذ نزوله، فهو ليس برهاناً حادثاً ولا اجتهداً فكرياً مستجدّاً، بل هو من

(١) سورة النمل، الآية: ١٤.

صميم البيان الإلهي الذي ألقى الله سبحانه به الحجة على عباده، وأقام به الدليل على وحدانيته وقدرته. فالله سبحانه لم يترك الإنسان يتخبط في أودية الحيرة، بل جعل في صفحات الكون آياتٍ ناطقةً تنبئ عن حكمته، وتدلل على تدبيره، وجعل العقول الناضجة قادرةً على التقاط هذه الدلالات، كي لا يكون للمنكرين عذرٌ في جحودهم.

يقول سبحانه: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^(١). هذه الآية المباركة ليست مجرد لفت للنظر إلى مظاهر الطبيعة، بل هي بيانٌ محكمٌ يكشف عن العلة الكبرى التي تقوم عليها كل هذه المشاهد، وهي أنَّ الكون قائمٌ على قانونٍ دقيق، وحركةٍ محسوبة، وسُننٍ ثابتة، لا يصحَّ معها أن يُترك بلا مدبّر، ولا أن يكون وليد المصادفة العمياء؛ إذ لا يمكن للعقل السليم أن يقبل بوجود نظامٍ دقيقٍ بلا منظم، ولا بوجود ميزانٍ متقنٍ بلا واضعٍ له.

ولذا، فإنَّ هذا البرهان ليس مجرد تجريدٍ فلسفيٍّ، ولا محاولةً عقليةً مبتكرةً، بل هو شهادةُ الوجود بأسره، حيث لا تملك العقول المنصّفة إلا التسليم بوجود خالقٍ عليم، نظم الوجود على وفق

قوانين لا تختلّ، وسُنن لا تنحرف، وجعل من كل ذرة في هذا الكون دليلاً على حكمته وتدييره. ولو كان الأمر كما يزعم المبطلون، من أنّ الكون أتى بلا قصدٍ أو أنّ الصدفة العمياء أوجدت كلّ هذا النظام البديع، فليخبرونا كيف يمكن أن تُنتج الفوضى نظاماً، وكيف يمكن للعبث أن يلد قانوناً متماسكاً يتجلّى في كلّ شيء، من حركة الأفلاك إلى أدقّ تفاصيل حياة المخلوقات؟!

والأعجب من ذلك أنّ هؤلاء المنكرين أنفسهم لا يسلمون للعبث في حياتهم الخاصة، فلا يقبلون أن تُبنى منازلهم بلا مخطّط، ولا أن تُصنع أجهزتهم بلا تصميم، ثمّ يأتون إلى هذا الكون، الذي هو أعقد ما يكون، فيزعمون أنه وُجد بلا خالق، وسار بلا مدبّر! فأَيُّ عقل هذا الذي يقبل بهذه الازدواجية؟! وأيُّ إنصافٍ هذا الذي يجيز لهم أن ينكروا ما لا سبيل إلى إنكاره؟!

إنّ برهان النظم هو من الحُجَج التي لا تبلى، وهو الدليل الذي يستوعب كل العصور، ويخاطب جميع العقول، سواء كانت من أهل التخصص والبحث أو من عوامّ الناس، فإنّ الجميع قادرٌ على إدراك أنّ كل نظام يحتاج إلى واضع، وكل إتقان يدلّ على حكمة، وكل تدبير يكشف عن مدبّر. وهكذا يبقى هذا البرهان قائماً، شاهداً على عظمة الله عزّ وجلّ، وحجّة دامغة على من يُعرض عن الحق، وهو بيّن كالشمس في رائعة النهار.

المبحث الثاني

الصفات الإلهية

إن صفات الله سبحانه وتعالى تُقسّم إلى قسمين رئيسين: صفات ثبوتية (جمالية) وصفات سلبية (جلالية). فالصفات الثبوتية هي التي تدلّ على كمال في ذات المولى عزّ وجلّ، وتشير إلى حقائق قائمة بذاته؛ ولذلك تسمى بالصفات الجمالية أو الكمالية.

وأما الصفات السلبية، فهي التي تُنزّه الله سبحانه عن أيّ نقص أو احتياج؛ ولذا يُطلق عليها الصفات الجلالية؛ إذ إنّ المولى جلّ شأنه يجلّ عن الاتّصاف بها.

فمن الصفات الثبوتية: العلم، والقدرة، والحياة، وهي صفات تدلّ على وجود الكمال في الذات الإلهية. وأما الصفات السلبية، فمنها: الجسمانية، والتحيز، والحركة، فهذه كلها منفية عنه سبحانه؛ لأنها تستلزم النقص والحاجة، والله تعالى منزّه عن ذلك، كما سيأتي تفصيله إن شاء الله.

السؤال: هل يمكن حصر صفات الله الثبوتية والسلبية بعدد معين؟

الجواب: لقد حاول بعض المتكلمين تصنيف الصفات الثبوتية في ثمانية، وهي: العلم، القدرة، الحياة، السمع، البصر، الإرادة، الكلام، الفعل.

وأما الصفات السلبية، فقد حصروها في سبعة، وهي: أنه تعالى ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض، ولا يُرى، ولا يتحيز، ولا يحلّ في غيره، ولا يتحد بشيء.

إلا أن التحقيق يقتضي عدم حصر الصفات بعدد معين، بل الضابطة في ذلك أن كل ما هو كمال، فالله سبحانه متّصف به، وكل ما هو نقص أو عجز، فهو منزّه عنه جلّ شأنه^(١).

أقسام الصفات الثبوتية

تُقسّم الصفات الثبوتية إلى قسمين: الصفات الذاتية والصفات الفعلية.

١ - الصفات الذاتية: وهي التي يتّصف بها الله سبحانه، ولا يتصف بضدّها مطلقاً، فهو سبحانه عليم لا يجهل، حي لا يموت، قدير لا يعجز.

٢ الصفات الفعلية: وهي التي تتعلّق بأفعاله سبحانه، فيوصف بها عند ملاحظتها مع الفعل، فهو سبحانه خالق عند خلقه، ورازق

(١) يُنظر: الإلهيات، للشيخ السبحاني، ج ١، ص ٦٤.

عند رزقه، ومحیی عند إحيائه، وممیت عند إماتته.

ومن هنا، يمكن القول بأن الصفات الفعلية هي التي يمكن أن يتّصف المولى بها وضدّها، كأن يُقال: خلق هذا، ولم يخلق ذاك، رزق هذا، ولم يرزق ذاك.

الصفات الثبوتية الذاتية

بعد أن اتّضح لنا أن الصفات الثبوتية الذاتية هي تلك الصفات التي يتّصف بها المولى عزّ وجلّ، ولا يمكن أن يتّصف بنقيضها على الإطلاق، يحسن بنا الآن الشروع في بيان بعض هذه الصفات، إذ إنّ الصفات الثبوتية أكثر من أن تحصى كما أسلفنا، فنبتدئ بأشرفها وأساسها، وهي صفة "العلم" التي تمثّل كمالاً مطلقاً في ذاته ﷻ، ثم ندرج إلى سائر الصفات الذاتية تباعاً، موضّحين حقيقتها وأدلتها:

أولاً: صفة العلم:

إنّ الله سبحانه وتعالى متّصفٌ بالعلم المطلق، فهو عالمٌ بذاته، وبما خلق، وبكلّ شيءٍ في هذا الوجود، ماضيه وحاضره ومستقبله، ولا يخفى عليه شيءٌ في الأرض ولا في السماء. وقد أقرّ جميع الإلهيين بهذه الصفة، ولم يختلفوا في أنّ الخالق المدبّر لا بدّ أن يكون عالمًا، وإلاّ لما كان قادرًا على الخلق والتدبير.

دليل العلم الإلهي من برهان النظام

إنَّ برهان النظام، الذي استدللنا به سابقاً على وجود الخالق، هو في الوقت ذاته أحد أقوى الأدلة على علم الله المطلق، ذلك أنَّ كلَّ نظام دقيق ومتقن يدلُّ بالضرورة على وجود علم سابق به. فلو رأيت آلة أو جهازاً بالغ التعقيد، ذو تركيب محكم ودقيق، فإنَّك تحكم فوراً بأنَّ صانعه يتمتّع بعلم ومعرفةٍ عاليةٍ مكَّنته من تصميمه وصنعه بهذه الدقَّة.

وكذلك الحال عندما تتأمَّل في هذا الكون، فتجد فيه من الإتقان والنظام ما يجعلك تُسلم بأنَّ مبدعه عالمٌ بكلِّ تفاصيله، أحاط علمه بكلِّ ذرَّةٍ فيه، وقدره بميزانٍ دقيقٍ لا يحتمل الخلل أو العشوائية. فوجود الشمس في موضعها، ودوران الكواكب في مساراتها، وتوازن القوى في الذرَّة، وتعقيد الخليَّة الحيَّة، بل حتى القوانين الفيزيائية والرياضية التي تحكم العالم، كلُّ ذلك يشهد أنَّ لهذا الكون خالقاً عليماً، قد دبَّر خلقه بعلم كامل، فلا يعزب عنه شيءٌ، ولا يشذُّ عن حكمه أمر.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الاستدلال العقلي بقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(١).

فالله سبحانه يعلم؛ لأنه هو الذي خلق، فلا يمكن أن يخلق شيئاً دون أن يكون عالماً به وبكيفيَّاته وخصائصه ونظامه، بل إنَّ

عَلَّمَ اللهُ سُبْحَانَهُ أَزْلَى غَيْرِ مُكْتَسَبٍ، وَلَا يَمُرُّ بِمَرَا حِلٍّ تَعْلَمُ، كَمَا هُوَ حَالُ عِلْمِ الْمَخْلُوقِينَ، بَلْ هُوَ عِلْمٌ مُطْلَقٌ، مُحِيطٌ بِكُلِّ شَيْءٍ، حَاضِرٌ فِي كُلِّ زَمَانٍ وَمَكَانٍ، شَامِلٌ لِأَدَقِّ التَّفَاصِيلِ وَأَعْظَمِ الْكَلِّيَّاتِ.

وَهَكَذَا، فَإِنَّ صِفَةَ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ حَقِيقَةٌ عَقْلِيَّةٌ يَدْرِكُهَا كُلُّ مُتَأَمِّلٍ فِي خَلْقِ اللهِ سُبْحَانَهُ، وَهِيَ حَقِيقَةٌ قَرَأْنِيَّةٌ نَطَقَ بِهَا الْوَحْيُ، وَشَهِدَتْ بِهَا آيَاتُهُ الْبَاهِرَةُ.

ثَانِيًا: صِفَةُ الْقُدْرَةِ:

إِنَّ الْقُدْرَةَ تَعْنِي التَّمَكُّنَ مِنَ الْفِعْلِ وَتَرْكِهِ، مَعَ الْإِخْتِيَارِ فِي ذَلِكَ، وَهَذَا الْمَعْنَى مُتَحَقِّقٌ فِي اللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، فَهُوَ قَادِرٌ مُخْتَارٌ فِي أَفْعَالِهِ، إِنْ شَاءَ فَعَلَ، وَإِنْ شَاءَ تَرَكَ، وَلَيْسَ فِي أَفْعَالِهِ أَيْ جَبَرٌ أَوْ اضْطِرَارٌّ أَوْ نَقْصٌ، بَلْ كُلُّ أَفْعَالِهِ تَجْرِي عَلَى وَفْقِ حِكْمَتِهِ وَإِرَادَتِهِ الْمَطْلُوقَةِ.

وَهَذَا الْكَوْنُ بِكُلِّ مَا فِيهِ مِنْ عَجَائِبِ الْخَلْقِ، وَبَدِيعِ الصَّنْعِ، وَإِحْكَامِ النِّظَامِ، هُوَ أَعْظَمُ شَاهِدٍ عَلَى قُدْرَةِ اللهِ سُبْحَانَهُ، فَمَنْ تَأَمَّلَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَخَلَقِ الْإِنْسَانِ وَالْحَيَوَانِ، وَدَقَّةِ الْقَوَانِينِ الْكُونِيَّةِ، أَدْرَكَ أَنَّ الْخَالِقَ الْمُدَبِّرَ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، لَا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ.

وَقَدْ أَكَّدَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ هَذِهِ الْحَقِيقَةَ فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ، حَيْثُ قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١).

سؤال: ورد في القرآن الكريم أَنَّ الله سبحانه «على كل شيء قدير»، فهل يقدر سبحانه أَنْ يجعل العالم كله في بيضة، بحيث لا تكبر البيضة، ولا يصغر العالم؟!

الجواب: إِنَّ قدرة الله سبحانه وتعالى لا تتعلّق بالمتنوعات ذاتيّاً، فهناك أمورٌ مستحيلَةٌ في ذاتها، وليس العجز من جهة الفاعل، بل الامتناع ناشئٌ من ذات القضية نفسها، ومن أمثلة ذلك:

١ - اجتماع النقيضين، كأن يكون الشيء موجوداً ومعدوماً في آنٍ واحدٍ.

٢ - اجتماع الضدين، كأن يكون الجسم في الوقت نفسه أسود وأبيض من كل الجهات.

فمثل هذه الأمور مستحيلَةٌ ذاتيّاً، وليست أشياءً حقيقيّةً حتى تكون محلاً للقدرة، فالقدرة تتعلّق بالأشياء الممكنة، لا بالمتنوعات ذاتيّاً.. وكذلك المثال المذكور "جعل العالم كله داخل بيضة، مع بقاء البيضة على حجمها، وبقاء العالم بسعته"، فهذا أمرٌ ممتنعٌ ذاتيّاً، لا يمكن للعقل أَنْ يتصوّره؛ لأنه يناقض القواعد العقلية الرئيسة، فالامتناع هنا ليس من جهة قدرة الله سبحانه، بل من جهة القابل نفسه؛ لأنّ البيضة بحجمها المحدود غير قابلةٍ لاستيعاب العالم الواسع، ما دام على سعته المعروفة.

ولهذا، فإنّ قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، معناه أنّ قدرته تتعلّق بكلّ شيءٍ ممكنٍ، وأما المتنوعات فهي ليست

"أشياء" في الحقيقة حتى تتعلّق بها القدرة، فالممتنع لذاته ليس بشيء حتى يُقال: هل يقدر الله عليه أم لا؟ فكما لا يُقال: هل يقدر الله أن يخلق إلهاً مثله؟! لأن ذلك تناقض ذاتي ينافي التوحيد، فلا يُقال: هل يقدر على الجمع بين النقيضين؟!

وهكذا، فإنّ قدرة الله مطلقة، لكنّها تتعلّق بكلّ ممكن عقلياً، ولا تتعلّق بالمستحيلات التي لا يقبلها العقل أصلاً؛ لأنّ العقل هو الحجّة الباطنة، وقد دلّنا على أنّ الله قادرٌ على كلّ ما يمكن وجوده، لكنه لا يتعلّق بالممتنعات التي لا تُعدّ شيئاً أصلاً؛ لأنها عدمٌ محضٌ، لا واقع له حتى يكون موضوعاً للقدرة الإلهية.

٣ - الحياة:

إنّ مفهوم الحياة من المفاهيم الواضحة لدى الأذهان، وهو يعني اتّصاف الموجود بالفعل والإدراك. وهذا التعريف مستخلص من ملاحظة مراتب الحياة المختلفة في الكائنات الحيّة، حيث نجد أنّ كلّ كائن حيٍّ يتميّز بقدرٍ معيّن من الفعل والإدراك، مما يجعله حيّاً، بدرجاتٍ متفاوتة.

فإذا تأملنا في النباتات، وجدنا أنّ لها نمواً، وهذا نوعٌ من الفعل، ولها حسٌّ وانفعالٌ تجاه المؤثرات الخارجيّة، مثل تأثرها بالصوت، واتّجاهها نحو الضوء، وهو مرتبةٌ من مراتب الإدراك.

وإذا ارتقينا إلى مرتبة الحيوان وجدنا أنّ الحياة فيه أرقى؛ لأنّ فعله أكثر تعقيداً، وإدراكه أشمل وأوسع، حيث يمتلك إحساساً

وتفاعلاً مع محيطه، وله قدرةٌ على الحركة والتفاعل والاستجابة لمثيراتٍ أكثر تعقيداً.

أما في الإنسان، فإننا نجد أرقى درجات الفعل والإدراك في الكائنات المادية، حيث يتجاوز الإنسان الفعل الغريزي إلى الإرادة والاختيار، ويتجاوز الإدراك الحسي إلى الفكر والعقل والتأمل، مما يجعله متميزاً عن سائر الكائنات الحيّة.

وعندما نرتقي أكثر إلى عالم الملائكة، نجد أنّ حياتهم أكمل وأرقى من حياة البشر؛ لأنهم مجردون عن المادّة، خلّقوا للطاعة، ولا تعترهم نواقص الحياة الموجودة في الكائنات المادية.

حياة الله سبحانه وتعالى

وبناءً على هذا التدرّج في مراتب الحياة، يتّضح لنا أنّ أكمل أنواع الحياة وأعظمها هي حياة الله سبحانه وتعالى؛ لأنه الحيّ الذي لا يشوبه نقص، ولا يعتريه ضعف، ولا تأخذه سنة ولا نوم، ولا يدانيه موت أبداً.

فالله حيّ بحياة أزليّة أبدية، غير مستمدّة من غيره، بل هي عين ذاته المقدّسة، وهي حياة لا تتوقّف، ولا تفنى، ولا تخضع لقوانين التحوّل والتبدّل، كما هو حال الكائنات الحيّة الأخرى.

ولا أظهر في الدلالة على حياته جلّ وعلا من إحيائه لمخلوقاته، فإنهم لا يُحيون إلا بإذنه، وهو أولى بالحياة منهم، إذ

فاقد الشيء لا يعطيه قطعاً. وقد نطق الكتاب المجيد بقوله تعالى:
﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾^(١).

ورُوي عن مولانا الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى
كان - ولم يكن معه شيءٌ - نوراً لا ظلمة فيه، وصدقاً لا كذب فيه،
وحياةً لا موت فيها، وكذلك هو اليوم، وكذلك لا يزال أبداً»^(٢).

فحياة الله سبحانه حياةٌ لا يشوبها نقصٌ، ولا يعترئها فناء، وهي
الكمال المطلق الذي لا نظير له. وإذا كان الكائن الحيّ كلما ارتقى
في الوجود، زادت درجته في الفعل والإدراك، فكيف بحياة واجب
الوجود، الذي لا حدّ لكمالهِ، ولا نقصٍ في وجوده؟!

وهكذا، فإنَّ حياة الله تعالى ليست حياةً جسمانيّةً تحتاج إلى
مقوّمات البقاء، كما هو حال المخلوقات، بل هي حياةٌ محضةٌ قائمةٌ
بذاته، ومنبع كلِّ حياةٍ في هذا الكون، سبحانه وتعالى عما يصفون.

٤ - السمع والبصر:

وصف الباري عزّ وجلّ نفسه بأنه سميعٌ بصير، وهذا الوصف
ثابتٌ في الكتاب الكريم ومتواتر في السُّنّة الشريفة، إلّا أنّ البحث يدور
حول حقيقة سمّعه وبصره وكيفية إدراكه للمسموعات والمرئيات،
وهل يتّصف سمّعه وبصره بما يتّصف به سمع المخلوقين وبصرهم؟

(١) سورة الفرقان، الآية: ٥٨.

(٢) التوحيد، الشيخ الصدوق، ص ١٤١.

إنَّ السَّمْعَ والبَصَرَ في المخلوق محدودٌ بِحدودِ المادَّةِ، مقيَّدٌ بقيودِ الآلاتِ والجوارحِ، فلا يتحقَّقُ السَّمْعُ إلَّا عبرَ الأُذُنِ التي تلتقطُ الموجاتِ الصوتيَّةَ، ثم تُنقلُ عبرَ الأعصابِ إلى الدماغِ لتُفسَّرَها على وفقِ شروطٍ فيزيائيَّةٍ معقَّدة، وكذلك البصرُ لا يحصلُ إلَّا عبرَ العينِ التي تستقبلُ الأشعةَ المنعكسةَ من الأجسامِ، ثم تُحلَّلُ هذه المعلوماتُ في الدماغِ ليحصلَ الإدراكُ البصريُّ، وكلُّ ذلكِ متوقِّفٌ على أدواتٍ ووسائطٍ وتأثيراتٍ حسِّيَّةٍ، مما يعني الحاجةَ والافتقارَ إلى الأسبابِ الخارجِيةِ. لكنَّ هل يُمكنُ أن يكونَ سَمْعُ الباري جلَّ وعلا وبصره من هذا القبيل؟! حاشاه سبحانه، وتعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا.

إنَّ اللهَ عزَّ وجلَّ منزَّهٌ عن الجسميَّةِ والمادَّةِ والآلاتِ والجوارحِ، فلا يحتاجُ إلى أذنٍ لِسَمْعٍ، ولا إلى عينٍ لِبَصَرٍ، إذ كلُّ من افتقرَ إلى آلةٍ افتقرَ إلى غيره، وكلُّ من احتاجَ إلى غيره فهو ممكَّنٌ محتاجٌ، والمحتاجُ لا يكونُ إلهاً واجبَ الوجودِ بذاته؛ ولذلك فإنَّ سَمْعَهُ ليس كسَمْعِ المخلوقين، وبصره ليس كبصرهم، بل حقيقتُهُما تعودُ إلى إحاطته المطلقة بكلِّ المسموعاتِ والمبصَّراتِ بلا واسطة، فهو سبحانه يسمعُ كلَّ شيءٍ ويُبصِرُ كلَّ شيءٍ بعلمه المحيط الذي لا تخفى عليه خافيةٌ في الأرضِ ولا في السماء.

وقد ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ما يؤكِّد هذا المعنى، ويؤصِّلُ العقيدةَ الحقَّةَ، حيث قال الإمام الصادق عليه السلام: «هو تعالى سميعٌ بصيرٌ، سميعٌ بغيرِ جارحةٍ، وبصيرٌ بغيرِ آلةٍ، بل يسمعُ

بنفسه، ويُبَصِّرُ بنفسه»^(١). وهذا النصُّ يضع الحدَّ الفاصل بين التوحيد الحقَّ القائم على التنزيه المطلق، وبين العقائد المشوبة بالتجسيم والتشبيه، فهو يبيِّن أنَّ سمع الله وبصره عين ذاته المقدَّسة، لا يشبهان سمع المخلوقات ولا بصرهم، بل هما إدراك وإحاطة بلا واسطة، فالله يسمع بلا أذن، ويُبَصِّرُ بلا عين؛ لأنهما ليسا عرضيين طارئين، بل هما عينُ علمه المحيط الذي لا يحده زمانٌ ولا مكان.

وبناءً على هذا البيان، يظهر بجلاء أنَّ صفات الله تعالى ليست كصفات خلقه، فهو يسمع، ويبصر بلا جارحة؛ لأن السمع والبصر من كمال ذاته الأزليَّة التي لا تقبل النقص ولا الحاجة، ولهذا فإنَّ كل تفسير للسمع والبصر بمعانٍ ماديَّة أو جسمانيَّة هو انحرافٌ عن التوحيد الحقَّ، وهو انجرارٌ إلى مستنقع التجسيم الذي وقعت فيه بعض الفرق التي لم تفهم حقيقة التنزيه الإلهيِّ، فالقول الفصل هو أنَّ السمع والبصر في حقِّ الله تعالى ليسا إدراكًا حسِّيًّا كما هو حال المخلوقين، بل هما علمُه بالمسموعات وعلمه بالمبصرات، فهو العليمُ بكل شيءٍ بلا واسطةٍ ولا آلة، وبهذا يثبت التنزيه المطلق لله سبحانه وتعالى، وينكشف زيف التصوُّرات الساذجة التي تُلبس صفاته ثوب المخلوقيَّة والمحدودية.

الصفات الثبوتية الفعلية

ذكرنا سابقاً أنّ الصفات الفعلية هي التي تتعلّق بأفعال الله سبحانه وتعالى، ويوصف بها عند ملاحظتها مع الفعل، نشعر الآن في بيان بعضها:

أولاً: صفة الكلام^(١):

إنّ الله سبحانه وتعالى متكلمٌ، وقد وردت هذه الصفة في القرآن الكريم في مواضع متعدّدة، منها قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^(٢).

ولكن، ما هو كلام الله سبحانه؟ وهل كلامه كلام البشر الذي يعتمد على الصوت والحروف؟

إنّ الكلام -على وفق المعنى المتعارف عند البشر- هو مجموعة من الأصوات التي تحمل معاني مفهومة، ويحدث نتيجة اهتزاز الأوتار الصوتية وتحرك أعضاء النطق المختلفة. والكلام بهذا المعنى لا يتحقّق إلا بوجود آلات ماديّة وأدوات حسيّة، كالحلق واللسان والشفيتين والحنجرة.

ولكن هل يمكن أن يكون كلام الله سبحانه من هذا النوع؟!!

بالتأكيد لا، فالله سبحانه منزّه عن الأعضاء والجوارح، متعالٍ

(١) إنّ صفة الكلام من الصفات الفعلية، فقد وردَ عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ الكلام صفة محدثة ليست بأزليّة، كان الله عزّ وجلّ ولا مُتكلّم» [الكافي، ج ١، ص ١٠٧]

(٢) النساء: ١٦٤.

عن المادّة وحاجاتها، فلا يمكن أن يكون كلامه عبارةً عن أصواتٍ تصدر من جهازٍ لُفقيٍّ، كما هو حال كلام المخلوقين.

وبناءً على هذا، فإنّ الكلام الإلهي لا بد أن يكون له معنى آخر، غير المعنى المألوف عندنا.

ما هو كلام الله سبحانه؟

بعد أن ثبت استحالة أن يكون كلام الله سبحانه وتعالى ككلام البشر، فلا بدّ أن يكون هذا الاستعمال مجازيًّا، والمراد به فعل الفاعل وأثره.

ففي لغة العرب، لا يُستخدَم المجاز إلا عند وجود مناسبة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، وإلا عدّ الاستعمال غلطاً في اللغة، وهنا نجد أن ثمة تناسباً واضحاً بين «الكلام» وبين «الفعل»؛ لأن الكلام يكشف عن مكنونات المتكلم، والفعل يكشف عن خصوصيات الفاعل وقدراته.

وبهذا يكون كلامُ الله سبحانه هو أفعاله التكوينية التي تدلّ على مشيئته وقدرته، فهو سبحانه يخلق بأمره، ويظهر إرادته في الكون بالفعل، وليس بالأصوات والحروف.

ومن هذا الاستعمال المجازي ما ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾^(١).

فقد وصف الله سبحانه المسيح بأنه «كلمة الله»، وليس المقصود أن عيسى عليه السلام هو مجرد كلمة منطوقة، بل المقصود أنه فعلٌ من أفعال الله عز وجل، كاشفٌ عن قدرته سبحانه في الخلق، حيث خلقه في رحم أمّه من دون أبٍ، فكان ذلك دليلاً على عظمة مشيئته وأمره.

وقد بين الإمام أمير المؤمنين عليه السلام حقيقة كلام الله سبحانه بقوله: «يقول لما أراد كونه: كن فيكون، لا بصوت يقرع، ولا بنداء يُسمع، وإنما كلامه سبحانه فعلٌ منه، أنشأه، ومثله»^(١).

وهذا أدق تفسير لحقيقة الكلام الإلهي، حيث يوضح الإمام عليه السلام أن كلام الله ليس نداءً يُسمع، ولا صوتاً يُقرع، بل هو الفعل نفسه، وهو إيجاد المخلوقات بأمره وإرادته، فما أن يشاء شيئاً حتى يكون، دون حاجةٍ إلى أصواتٍ أو حروفٍ أو لغةٍ بشرية.

إذن، فكلام الله سبحانه وتعالى هو فعله التكويني الذي يصدر منه بمشيئته، وليس شيئاً من جنس الأصوات التي تحتاج إلى أدوات مادية، فهو منزّه عن ذلك.

ثانيًا: صفة الحكمة:

إنَّ الحكمة من الصفات الثبوتية الفعلية التي يتَّصف بها الله سبحانه وتعالى، وهي صفةٌ كمالية تقتضي أن يكون كل ما يصدر عنه تعالى متقنًا، موافقًا للغرض الصحيح، منزَّهاً عن العبث واللغو.

وقد عرّف العلماء الحكمة بمعنيين رئيسين:

١- الإتيان في الفعل، فالحكيم هو الذي يأتي بأفعاله على وجهٍ بالغ الإتيان، بحيث لا يشوبها نقصٌ أو خلل.

٢- التنزُّه عن فعل ما لا ينبغي فعله، أي أن الحكيم لا يأتي بأفعال عبثية لا هدف لها، ولا يقوم بشيءٍ قبيحٍ ينافي العقل والحكمة.

وكلا المعنيين ثابتان للمولى عز وجل، فهو حكيمٌ في أفعاله، بمعنى أن كل ما يصدر عنه متقنٌ غاية الإتيان، ومنزَّهٌ عن اللغو والعبث والظلم والقبح.

دليل حكمة الله تعالى

إذا أراد الإنسان أن يدرك هذه الصفة العظيمة، فليُنظر في هذا الكون الفسيح الواسع، وما فيه من موجوداتٍ وكائناتٍ منظّمةٍ ومحكّمةٍ، حيث تتجلّى كلُّ مظاهر الإبداع والإتيان والانتظام في خلقه سبحانه وتعالى.

فلو نظرتَ إلى الأفلاك والمجرّات، وحركة الكواكب والنجوم، وقوانين الجاذبيّة، والتوازن بين القوى الكونية، لرأيتَ فيها دقّةً مذهلةً وانضباطاً لا مثيل له، مما يكشف عن حكمةٍ خالقها، وأنه أوجدها على أكمل وجهٍ، على وفق نظامٍ محكمٍ لا تتخلّله الفوضى أو العبث.

ولو تأملت في النظام البيئيّ على الأرض، والتوازن بين الكائنات الحيّة، والروابط المعقّدة بين النبات والحيوان والإنسان، والدورة المائيّة، ودورة الأوكسجين وثاني أوكسيد الكربون، والآليات البيولوجية المتقنة في جسم الإنسان، لأدركت أن كل شيءٍ خُلِقَ بحكمةٍ متناهيةٍ، بحيث يخدم هدفاً معيَّناً، ويؤدي وظيفةً دقيقةً في منظومةٍ متكاملة.

ولو نظرتَ في التكوين الدقيق للخلية الحية، والـDNA، والتصميم العجيب الذي تسير عليه جميع الكائنات في نموّها وتكاثرها وبنيتها، لوجدت أن كل شيءٍ مصنوعٌ بحكمةٍ مطلقة، وأنه لا يمكن أن يكون وليد المصادفة العمياء.

ومن هنا، فإنّ حكمة الله سبحانه لا تقتصر على بعض الأشياء دون بعض، بل هي ساريةٌ في كل شيءٍ خلقه، وكل فعل صدر منه، وكل أمرٍ قدره؛ لأنه العليم الحكيم الذي لا يفعل شيئاً عبثاً، ولا يصدر عنه إلا ما هو متقنٌ في غايته، كاملٌ في تدبيره، فهو

سبحانه: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾^(١).

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة في مواضع كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾^(٢)، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾^(٣).

وهكذا، فإنَّ كلَّ ما في الوجود يشهد على حكمة الله سبحانه، وأنه لا يصدر عنه سبحانه إلَّا الفعل المتقن والكامل، فهو الحكيم الذي لا يعبث، ولا يظلم، ولا يخلق شيئًا إلا على وفق نظام بالغ الإحكام، يحقق غايةً عليا تناسب حكمته المطلقة.

إشكال وجوابه:

الإشكال: إذا كانت الحكمة صفة فعلية، فهل يكون الله سبحانه حكيمًا فقط عند حكمته، كما نقول: إنه خالقٌ عند خلقه ورازقٌ عند رزقه؟

الجواب:

لا بدَّ من ملاحظة أنَّ الصفات الذاتية هي التي يستحيل أن يتصف سبحانه بنقيضها أبدًا، مثل العلم والقدرة والحياة. وأنَّ الصفات الفعلية، هي التي يمكن أن يتَّصف بها في حالٍ، وبنقيضها

(١) السجدة: ٧.

(٢) المؤمنون: ١١٥.

(٣) ص: ٢٧.

في حال آخر، مثل الخلق والرزق، حيث يُقال: إن الله خلق كذا، ولم يخلق كذا، ورزق فلاناً ولدًا، ولم يرزقه لآخر.

وإن الصفات الفعلية تُتزع من الأفعال نفسها، كالخالق والرازق والمحيي والمميت وغيرها، فهي حادثةٌ بحدوث الأفعال، وقد أشار السيد الخوئي قدس سره إلى أن الصفات الفعلية على قسمين:

١ - عناوين أولية للفعل نفسه، كالخالقية والرازقية.

٢ - عناوين منتزعة من الفعل، كالصدق والعدل.

وفي القسم الأول يصحّ اتّصاف الذات به وبعدمه، بخلاف القسم الثاني، فإنّ سلبه إنّما هو بسلب منشأ انتزاعه لا بسلب نفسه، فلا يصدق على الله تعالى أنّه ليس بصادق، ولكن يصدق أنّه لم يحدث كلامًا كان على تقدير صدوره صدقًا^(١).

والحكمة من القسم الثاني، أي من العناوين المنتزعة من أفعاله تعالى، فسلبها عنه إنّما يكون بسلب منشأ انتزاعها، أي عدم وقوع الفعل على وجه الحكمة، لا بسلبها عن ذاته المقدّسة، فلا يقال: إنّ الله ليس بحكيم، وإنّما يقال: إنه لم يصدر منه فعل في ظرفٍ ما اتّصف بالحكمة.

وفي ضوء ذلك يفهم أنّ الحكمة تُعدّ من العناوين المنتزعة

(١) يُنظر: رسالة في الأمرين الأمرين، تقرير أبحاث السيد الخوئي، للشيخ محمد تقي الجعفري، ص ١٧.

من الفعل، أي أنها تُستنبط من كيفية وقوع الفعل الإلهي واتّصافه بالإتقان والغاية.

وعلى هذا الأساس يتّضح أنّ الحكمة - على أنها صفة فعلية لله سبحانه وتعالى - تتعلّق بأفعاله، وتُستنبط من كيفية وقوع هذه الأفعال واتّصافها بالإتقان والغاية.



الصفات السلبية

الصفة الأولى: لا شريك له

قد تبين لك -مما سبق- أنَّ الصفات السلبية، والتي تُعرف أيضاً بالصفات الجلالية، هي تلك الصفات التي يُنزه الباري جلَّ شأنه عن الاتِّصاف بها، ومن أظهرها وأبرزها أنه سبحانه لا شريك له.

وهذه الصفة -التي هي أساس التوحيد- تُعدُّ من أعظم صفات الله عزَّ وجلَّ، إذ ينبنى عليها الإيمان الحقُّ، وقيمتها تتجلى في انقسام البشرية إلى أديانٍ ومذاهب متعدِّدة، مما يحتم على المسلم الإحاطة التامة بمعاني التوحيد، لتمييز بين الموحِّد الحقيقي والمُشرك.

أقسام التوحيد

ينقسم التوحيد إلى قسمين رئيسين:

١ - التوحيد الذاتي.

٢ - التوحيد الأفعالي.

التوحيد الذاتي

يتجلى التوحيد الذاتي في بُعْدَيْنِ رَئِيسِيَّينِ:

أولاً: التوحيد الذاتي الأحدي.

ويُقصد به نفي التركيب عن الذات الإلهية، فهو سبحانه وتعالى بسيطٌ غير مركب؛ إذ لو كان مركَّبًا لكان محتاجًا إلى أجزاءه، والاحتياجُ ينافي وجوب الوجود؛ لأن الواجب هو الغني المطلق الذي لا يفتقر إلى شيءٍ، فلو كان محتاجًا لما كان إلهًا واجب الوجود.

ثانيًا: التوحيد الذاتي الواحدي

ويعني نفي المثل والشبيه، فلا ثاني له، ولا نظير؛ إذ لو وُجد إلهٌ آخر لَلزم أن يكون كلُّ منهما مركَّبًا من جزئين: أحدهما مشترك بينهما (وهو وجوب الوجود)، والآخر مختصٌّ بكلِّ منهما (وهو ما يُميِّز أحدهما عن الآخر)، مما يستلزم التركيب، وقد ثبت أن المركَّب محتاج، والاحتياج ينافي الإلهية، فيكون فرض وجود إله آخر محالًا عقليًا، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم بقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾^(١).

التوحيد الأفعالي

أما القسم الثاني، وهو التوحيد الأفعالي، فيتجلى في عدة أبعاد، من أبرزها:

١ - التوحيد في الخالقية

وهو الاعتقاد بأنه لا خالق على الإطلاق إلا الله سبحانه وتعالى؛ لأن كل ما سواه ممكن الوجود، والممكن متوقف في وجوده على غيره، وما كان كذلك فلا يكون خالقاً، بل مخلوقاً. فإثبات الخالق لشيء لا بد أن يكون من ذات لا تحتاج إلى من يوجد لها، وهذا لا ينطبق إلا على الله سبحانه، وقد قال عز وجل: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(١).

٢ - التوحيد في الربوبية

أي الاعتقاد بأنه لا مدبر للكون سوى الله سبحانه وتعالى. ومعنى الربوبية هو التدبير، كما يقال: «ربّ الدار» أي صاحبها ومدبر شؤونها.

وقد وقع الاختلاف بين التوحيد الخالص وما ذهب إليه المشركون في هذه النقطة، حيث إن مشركي الجاهلية كانوا يعترفون بوحدانية الخالق، ولكنهم تصوّروا وجود أرباب آخرين مفوّضين من الإله الأكبر، يتولّون شؤون الكون، فجعلوا الأصنام وسطاء بينهم وبين الله تعالى.

(١) الزمر: ٦٢.

وهذا التصوُّر الشَّرْكَيُّ قد أبطله القرآن الكريم بآياتٍ عديدة،
منها قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١).

ويمكن البرهنة على هذه الحقيقة بالعقل، فنقول:

لو كان هناك إلهان يدبران الكون، وافترضنا أن أحدهما أراد تحريك جسم ما، فإنَّ الإله الآخر سيكون بين حالتين: إما أن يستطيع منعه أو لا. فإنَّ لم يستطع، فهو عاجزٌ، والعجز لا يليق بالإله، وإن استطاع، فإما أن يقع مرادهما معاً، وهو محالٌ؛ لأنه يستلزم اجتماع النقيضين (الحركة والسكون في وقتٍ واحد)، أو لا يقع مراد أيٍّ منهما، وهو أيضاً محالٌ، أو يقع مراد أحدهما دون الآخر، فيلزم الترجيح بلا مرجحٍ أو عجز الطرف الآخر، وفي الحالتين يُبطل هذا كونه إلهًا.

وهذا يُثبت أنه لا يمكن أن يكون للكون إلا مدبِّرٌ واحد لا شريك له.

٣- التوحيد في العبادة

العبادة في حقيقتها تعني الخضوع القلبي التام، المبني على الاعتقاد بالألوهية، فهي مركبة من عنصرين:

١ - خضوع القلب. أي التذلل والانقياد التام.

٢ - الاعتقاد بالألوهية. أي الإيمان بأنَّ مَنْ يُتوجَّه إليه بالعبادة هو إلهٌ يملك الضر والنفع بذاته.

(١) الأنبياء: ٢٢.

ومن هنا لا يُسمَّى أيُّ نوعٍ من الخضوع عبادةً، إلا إذا اجتمع فيه هذان الركنان معاً.

ولهذا فإنَّ خضوع الابن لوالده، أو العبد لسيِّده، أو الجندي لقائده، لا يُعدُّ عبادةً؛ لأنه خضوع خالٍ من الاعتقاد بالالوهية. وكذلك لا يُعدُّ اعتراف إبليس بوجود الله عبادةً؛ لأنه كان خضوعاً بلا طاعة، كما قال تعالى: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾^(١).

ومن هذا المنطلق، فإنَّ تحقيق التوحيد في العبادة يتطلَّب أن يكون العبد خاضعاً لله سبحانه بقلبه، مؤمناً بقدرته المطلقة، مع اعتقاده بأنَّ كل ما سواه محتاجٌ إليه في وجوده واستمراره.

إشكال وجوابه

اعترض بعضهم - كالتيار الوهابيِّ ومن قبلهم أئمتُّهم أمثال ابن تيمية - بأنَّ التوسل بأضرحة الأولياء، والتبرُّك بها، وطلب شفاعتهم عند الله تعالى هو نوعٌ من الشرك، وينافي التوحيد في العبادة.

والجواب: قد ثبت مما تقدَّم أنَّ العبادة ليست مجرد التوسُّل والخضوع، بل لا بدَّ من الاعتقاد بالالوهية المستقلة لمن يُعبد، ولا يوجد أحدٌ من المسلمين يعتقد بالوهية الأنبياء أو الأولياء، أو باستقلالهم في التصرف عن الله عز وجل، وإنما التوسُّل بهم هو

من باب التقرب إلى الله تعالى بجاههم ومقامهم عنده.

وقد ورد في القرآن الكريم ما يدل على مشروعية التوسُّل، كما في قوله تعالى: ﴿وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾^(١)، وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾^(٢).

وقال العلامة القسطلاني شارح البخاري في كتابه "المواهب اللدنية" ما نصُّه: «وينبغي للزائر أن يُكثر من الدُّعاء والتضرُّع، والاستغاثة والتشفُّع، والتوسُّل به - صلى الله عليه وسلم - فجديرٌ بمن استشفع به أن يشفعه الله تعالى فيه.

واعلم أنَّ الاستغاثة هي طلب الغوث، فالمستغيث يطلب من المستغاث به أن يحصل له الغوث منه، فلا فرق بين أن يعبر بلفظ الاستغاثة، أو التوسُّل، أو التشفُّع، أو التوجُّه؛ لأنها من الجاه والوجاهة، ومعناه: علوُّ القدر والمنزلة. وقد يتوسَّل بصاحب الجاه إلى مَنْ هو أعلى منه. ثم إنَّ كلاً من الاستغاثة والتوسُّل والتشفُّع والتوجُّه بالنبي - صلى الله عليه وسلم -، كما ذكره في تحقيق النصره ومصباح الظلام - واقعٌ في كلِّ حالٍ قبل خلقه وبعد خلقه، في مدَّة حياته في الدنيا وبعد موته - صلى الله عليه وسلم -، في مدَّة البرزخ وبعد البعث في عرصات القيامة. فأما الحالة الأولى

(١) المائدة: ٣٥.

(٢) النساء: ٦٤.

فحسبك ما قدّمته في المقصد الأول من استشفاع آدم عليه السلام به لما خرج من الجنة،... ويرحم الله ابن جابر حيث قال:

به قد أجاب الله آدم إذ دعا ونجّني في بطن السفينة نوح
وما ضرّت النار الخليل لنوره ومن أجله نال الفداء ذبيح

وصح أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: لما اقترب آدم الخطيئة، قال: يا ربّ، أسألك بحقّ محمد لما غفرت لي، قال الله تعالى: يا آدم، وكيف عرفتَ محمدًا، ولم أخلقْه، قال: يا ربّ، إنك لما خلقتني بيدك، ونفختَ فيّ من روحك، رفعتُ رأسي، فرأيتُ قوائم العرش مكتوبًا عليها لا إله إلا الله، محمد رسول الله، فعرفت أنك لا تضيف إلى اسمك إلا أحبّ الخلق إليك. فقال الله تعالى: صدقت يا آدم، إنه لأحبّ الخلق إليّ، وإذ سألتني بحقه فقد غفرتُ لك، ولولا محمدٌ ما خلقتُك. ذكره الطبري وزاد فيه: وهو آخرُ الأنبياء من ذريّتك»^(١).

وقد دأب الصحابة على التوسّل برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حياته وبعد وفاته، ولم يُنكر عليهم أحدٌ. فالتوسّل مشروع، والشرك هو أن يُعتقد باستقلال المتوسّل به في التأثير، وهذا ما لا يقوله أحدٌ من المسلمين.

(١) المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، للقسطلاني، ج ٣، ص ٦٠٥، المكتبة التوفيقية، القاهرة - مصر.

وبهذا يتبيّن أنّ التوحيد الخالص يقتضي الإقرار بوحدانيّة الله سبحانه في ذاته وأفعاله وعبادته، وأنّ ما يثيره المخالفون من شبّهات حول قضايا التوسّل لا أساس له، بل هو من قبيل خلط المفاهيم دون تحقيقٍ علميٍّ.

الصفة الثانية: أنه سبحانه ليس بجسم

إنّ من العقائد الضروريّة التي أجمع عليها المسلمون - بل واتّفقت عليها العقول السليمة - أنّ الله سبحانه وتعالى منزّهٌ عن الجسميّة، إذ الجسم هو ذلك الموجود الذي له طول وعرض وعمق، ويشغل حيّزاً في الفراغ، ويخضع للزمان والمكان، وهذه كلها من صفات المخلوقات، ولا تليق بالواجب الوجود، جلّ وعلا.

أما الدليل العقليّ على نفي الجسميّة عن الله سبحانه وتعالى، فمتينٌ لا يقبل النقض، إذ نقول: لو كان الله - والعياذ بالله - جسمًا، فلا بدّ أن يكون محتاجًا إلى مكانٍ يحتويه، وكل محتاج فهو ضعيفٌ، والضعيف لا يكون إلهاً؛ لأنّ الإله هو القائم بنفسه، الغنيّ المطلق الذي لا يفتقر إلى شيء.

ومن جهةٍ أخرى، لو كان الله سبحانه جسمًا، لكان محدودًا بحدود الطول والعرض والعمق، وكل محدود له بدايةٌ ونهايةٌ، وما كان له بدايةٌ فهو حادث، أي مخلوق، والمخلوق لا يكون إلهاً؛ لأنّ الإله لا يسبقه عدم، بل هو الأول الذي لا أول له، الغنيّ الذي لا يفتقر إلى غيره. فثبت يقينًا أنّ الله سبحانه ليس بجسم، وإلا لانتفت عنه

صفة الأزليّة، وانقلب إلى مخلوقٍ محتاج، وحاشاه جلّ وعلا عن ذلك علوًّا كبيرًا.

أما الدليل النقليّ فيكفي ما جاء في القرآن الكريم من نصوصٍ قطعيّة تدل على تنزيهه سبحانه عن مشابهة المخلوقات، ومنها قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(١)، فلو كان سبحانه جسمًا، لكان كمثله شيء، بل أشياء؛ إذ لو جاز عليه ما يجوز على الأجسام، لكان من جنسها، وما كان من جنس الأجسام، فهو مخلوق، والمخلوق لا يكون إلهاً.

فهذه الحقيقة من ضروريّات التوحيد، وقد ثبتت بالأدلة العقليّة والنقلية، وهي من القضايا التي فارقت بها مدرسة أهل البيت عليه السلام أهل التشبيه والتجسيم الذين وقعوا في ضلالٍ بين حينما زعموا أنّ الله سبحانه جسمٌ ذو أعضاء وجوارح - تعالى الله عن ذلك - فوقعوا في التشبيه أولاً، ثم في التجسيم ثانيًا، ثم في القول بإمكان رؤية الله بالبصر ثالثًا، وكل هذه العقائد موروثة من أهل الكتاب ومنحرفة عن نهج التوحيد الخالص الذي جاء به القرآن الكريم، وعلمه النبي الأكرم صلّى الله عليه وآله وسلّم لأصحابه، وأوضحه أهل البيت عليهم السلام في بياناتهم النيرة، حيث كانوا يؤكّدون في كل مقام أنّ الله سبحانه ليس بجسم، ولا يُحدّ، ولا يُحاط به، ولا يُرى بالعين؛ لأنّه ليس بمحدودٍ ولا بذيّ أجزاء، إذ كل محدودٍ مخلوق، وكل مخلوقٍ محتاج، والله سبحانه هو الغني الذي لا يحتاج إلى شيء.

إشكال وجوابه:

لماذا لا نرى الله في الدنيا؟ إن كان موجوداً حقاً، فلماذا لا يُدرك بالحواس كما تُدرك سائر الموجودات؟ أليس من المفترض أن يكون كل موجودٍ مشهوداً، وكل ما لا يُرى فهو معدومٌ؟

الجواب:

إنّ هذا الإشكال من جملة الأسئلة التي يطرحها الملحدون ومَن تأثر بفكرهم، حيث يطالبون برؤية الله سبحانه وتعالى، زاعمين أنّ كل موجودٍ يجب أن يكون مشهوداً بالحواس، وإلاّ فهو غير موجود! وهذا الادّعاء مبنيٌّ على قاعدةٍ فاسدة، وهي «كل مشهود موجودٌ، وكل موجودٌ مشهود»، إذ إنّ هذه القاعدة لا تقوم على برهانٍ عقليٍّ صحيح، بل هي مجرد دعوى تُناقضها الضرورة العقلية والوجدانية.

فالملاحدة يطالبون برؤية الله عزّ وجلّ بحواسّهم، ويظنّون أنّ ما لا يُدرك بالحواس لا وجود له، وهذا خطأ واضح، فإنّ الحسّ قاصرٌ عن إدراك كثيرٍ من الأشياء التي قطع بوجودها، فهل يستطيعون رؤية العقل أو الروح أو حتى الطاقة التي تقوم عليها قوانين الفيزياء؟ بل إنهم يعترفون بوجود موجات كهرومغناطيسية لا تدركها الأبصار، فكيف يُطالبون برؤية الله بالحواس، وهو خالق الحسّ ومدركاته؟!

إنّ هذا الإشكال ينبع من تصوّر ماديٍّ محدود، حيث يقيّدون

الوجود بما تدركه الحواس، متجاهلين أن الله سبحانه وتعالى وجوداً لا يخضع لقوانين المادة والمكان والزمان، فهو ليس بجسم، وليس له حد، ولا يمكن أن يُدرك بحاسة البصر؛ لأن البصر لا يدرك إلا ما كان ذا صورة وحد، والله منزّه عن ذلك، وهو القائل في كتابه الكريم: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾^(١).

ولو سلّمنا جدلاً بفرضية رؤية الله سبحانه، للزم أن يكون جسمًا، والجسم محدود، والمحدود محتاج، وكل محتاج مخلوق، والمخلوق لا يكون إلهًا، فتبيّن بذلك أن عدم رؤيتنا لله سبحانه ليس دليلًا على عدم وجوده، بل هو دليل على كماله وتنزّهه عن حدود المخلوقات. فكما أن العقل يدرك وجود الحقائق المجردة عن المادة كالعلم والإرادة دون أن يراها، فكذلك إدراك الله سبحانه يحصل بالبصيرة لا بالبصر الذي لا يدرك إلا الأجسام.

أما قولهم: «كلُّ موجودٍ مشهود»، فهو زعمٌ باطل؛ لأن هناك من الموجودات ما لا يُدرك بالحس، بل يُدرك بآثاره ودلائله، كما هو الحال في القوى الطبيعيّة والقوانين الكونيّة، فإننا لا نراها بأعيننا، ولكن ندركها بعقولنا من آثارها. فكيف يُنكرون وجود الله سبحانه؛ لأنه لا يُرى، وهم يُقرّون بوجود أشياء كثيرة لا تُرى؟!

فالإشكال إذن مبنيٌّ على تصوّر ماديّ قاصر، وعلى قاعدة فاسدة لا سند لها في العقل؛ إذ لو صحّ أن كل موجودٍ مشهود للزم

أَنْ لَا يُؤْمِنُوا إِلَّا بِمَا يَدْرِكُونَهُ بِحَوَاسِّهِمْ، وَهَذَا خِلَافُ وَاقِعِهِمْ، فَهُمْ يُؤْمِنُونَ بِوُجُودِ الْكَثِيرِ مِنَ الْحَقَائِقِ الَّتِي لَا تُدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ، وَلَكِنَّهُمْ يَكَابِرُونَ فِي شَأْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَيُنْكِرُونَ وَجُودَهُ بِحُجَّةِ أَنَّهُمْ لَا يَرُونَهُ، مَعَ أَنَّ الْعَقْلَ السَّلِيمَ يَدْرِكُ أَنَّ الْإِدْرَاكَ لَيْسَ مُحْصُورًا بِالرُّؤْيَا، وَأَنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ يُعْرِفُ بَآثَارَهُ وَدَلَالَتَهُ، لَا بِأَنْ يُحَاطَ بِهِ بِصَرِيًّا، وَهُوَ الْقَائِلُ فِي مُحْكَمِ كِتَابِهِ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(١).

الصفة الثالثة: أنه سبحانه ليس في جهة، ولا مرئياً

إِنَّ مِنَ الْأَخْطَاءِ الْفَاحِشَةِ الَّتِي وَقَعَ فِيهَا بَعْضُ الْمُسْلِمِينَ -وخصوصاً أهل السُّنَّةِ والجماعة من أهل الحديث والمجسِّمة- اعتقادهم بأنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى فِي جِهَةٍ الْفَوْقِ، وَأَنَّهُ يُرَى بِالْعَيْنِ الْمَجْرَدَةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، مُسْتَنْدِينَ فِي ذَلِكَ إِلَى ظَوَاهِرِ بَعْضِ الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ وَالرُّوَايَاتِ الَّتِي يَنْسُبُونَهَا إِلَى النَّبِيِّ الْأَكْرَمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. وَهَذِهِ الدَّعْوَى مِنْ حَيْثُ الدَّلِيلُ وَالنَّظَرُ الْعَقْلِيُّ وَالنَّقْلِيُّ بَاطِلَةٌ بَطْلَانًا قَاطِعًا، لَا يَرْتَابُ فِيهِ إِلَّا مَنْ رَانَ عَلَى قَلْبِهِ الْجَهْلُ أَوْ التَّعَصُّبُ.

فَأَمَّا الْقَوْلُ بِأَنَّ اللَّهَ فِي جِهَةٍ فَهُوَ يَسْتَلْزِمُ التَّجْسِيمَ؛ إِذْ كُلُّ مَا كَانَ فِي جِهَةٍ، كَانَ مُحَدُودًا بِحُدُودِ تِلْكَ الْجِهَةِ، وَكَانَ مُشْمُولًا بِالْمَكَانِ، وَالْمَكَانُ ظَرْفٌ لِلْمَتَمَكِّنِ، وَالْمَتَمَكِّنُ فِي الْمَكَانِ مُحْتَاجٌ إِلَيْهِ، وَالْإِحْتِيَاجُ صِفَةُ نَقْصٍ، وَاللَّهُ سَبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْمَطْلُوقُ الَّذِي لَا يَفْتَقِرُ إِلَى شَيْءٍ، فَهُوَ الْقَائِمُ بِذَاتِهِ، الْمَهِيْمُنُ عَلَى خَلْقِهِ، الْمَحِيطُ

بكل شيء، فكيف يكون في جهة؟! ولو كان في جهة العلو كما يزعمون للزم أن يكون قابلاً للإشارة الحسية، فيقال: «هو هناك»، وهذا تحديده، والمحدود حادث مخلوق، والمخلوق لا يكون إلهاً، فكيف يصح بعد هذا الزعم بأنه سبحانه وتعالى فوق العرش بذاته أو في جهة معينة من السماوات؟!!

وأما القول برؤية الله تعالى بالبصر، فهو أيضاً فرع عن القول بالتجسيم؛ إذ إن المرئي لا يرى إلا إذا كان ذا حدود وأبعاد، وكل ما كان كذلك فهو جسم، والله منزّه عن الجسميّة، فلا يكون مرئياً بالعين المجردة. وقد جاء عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: «لا تدركه العيون بمشاهدة العيان، ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان»^(١)، فالإدراك الحقيقي لله سبحانه إنما هو بالقلوب، بالمعرفة النورانية، لا بالحواس المحدودة التي لا تدرك إلا الأجسام والمخلوقات.

وقد جاءت النصوص القرآنية قاطعة في نفي هذه المزاعم الباطلة، حيث يقول عز وجل: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾^(٢)، فكيف يدعون أن الله سبحانه يُرى، وهو عز وجل قد نفى ذلك صراحة؟! ولو جازت رؤيته، لكان مدرّكاً بالبصر، ولزم أن يكون ذا صورة وحدود، ومن كان كذلك فهو جسم، والجسم مخلوق، والمخلوق لا يكون إلهاً.

(١) نهج البلاغة، خ ١٧٩.

(٢) الأنعام: ١٠٣.

المبحث الثالث:

الصفات الخبرية

إن مسألة الصفات الإلهية لطالما كانت محوراً رئيساً في النقاشات العقدية بين المسلمين، وقد اتخذ علماء الكلام عدة اتجاهات في تصنيفها وتفسيرها. فعند المتكلمين، تُقسّم الصفات الإلهية إلى:

١ - الصفات الثبوتية.

٢ - الصفات السلبية.

أما الصفات الثبوتية، فقد قُسمت إلى:

١ - الصفات الذاتية.

٢ - الصفات الفعلية.

هذا التقسيم هو المشهور عند علماء الكلام، وقد فُصل في المباحث السابقة، إلا أن بعض أهل السنة - لا سيما الحنابلة وأهل الحديث^(١) - اعتمدوا تصنيفاً آخر، حيث قسّموا الصفات الإلهية إلى صفات ذاتية وصفات خبرية، فما المقصود بالصفات الخبرية؟

(١) ينقسم أهل السنة إلى فرقتين: أهل الحديث، وهم الذين يقتصرون في استنباط الأحكام على النصوص من الكتاب والسنة دون إعمال العقل أو القياس، ويمثلهم أحمد بن حنبل والشافعي ومالك وأتباعهم. وأهل الرأي، وهم الذين يعتمدون - بالإضافة إلى النصوص - على القياس والاجتهاد العقلي في استنباط الأحكام، ويمثلهم أبو حنيفة وأتباعه.

ما الصفات الخبرية؟

الصفات الخبرية هي الأوصاف التي ورد ذكرها في النصوص القرآنية أو الأحاديث النبوية، والتي أضافها الله تعالى إلى نفسه كـ «اليد»، و«العين»، و«الوجه»، و«الساق»، وغيرها. ووجه التسمية بذلك أن هذه الصفات لا تثبت إلا بالنقل - أي الخبر^(١) - ولا مدخل للعقل في إثباتها. بخلاف صفات أخرى كالعلم والقدرة، التي يُثبتها العقل والنقل معًا. وقد استدل أهل الحديث وبعض الحنابلة على إثبات هذه الصفات لله سبحانه على ظاهرها بهذه الآيات:

قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ﴾^(٣).

وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ﴾^(٤).

وقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٥).

كما رُويت عن النبي ﷺ أحاديث عند أهل السنة^(٦) تُثبت

(١) المراد بالخبر هنا أعم من الآية والرواية، والمقصود الإخبار من خلال النقل فقط دون العقل.

(٢) الفتح: ١٠.

(٣) ص: ٧٥.

(٤) القلم: ٤٢.

(٥) طه: ٥.

(٦) مما يستند إليه أهل الحديث في دعواهم هذه، ما يرويه البخاري في صحيحه (ج ٦، ص ٣٣) من رواية نسبت زورًا إلى النبي ﷺ، حيث جاء فيها: «إِنَّ اللَّهَ يَجْعَلُ السَّمَاوَاتِ عَلَى إصْبَعٍ، وَالْأَرْضِينَ عَلَى إصْبَعٍ، وَالشَّجَرِ عَلَى إصْبَعٍ، وَالْمَاءَ وَالثَّرَى عَلَى إصْبَعٍ».

صفاتٍ مثل «الصورة»، و«الإصبع»، و«الجلوس على العرش»، و«النزول إلى السماء الدنيا»، مما أثار جدلاً واسعاً بين العلماء حول تفسير هذه النصوص، وهل تدلّ على صفاتٍ حقيقيّةٍ أو إنها تحمل معانٍ مجازيّةٍ؟

موقف العلماء من الصفات الخبريّة

اختلف العلماء في تفسير هذه الصفات على ثلاثة أقوال:

القول الأول: التأويل

التأويل من المواضع التي وقع عليها إجماعُ علماء الطائفة الإماميّة، وأقرّها كثيرٌ من علماء المعتزلة وجملةٌ من الأشاعرة، وهو مقتضى التنزيه الإلهيّ؛ إذ لا يجوز حمل الألفاظ الواردة في الآيات القرآنيّة على معانيها الظاهرة إذا كان ذلك يؤدّي إلى التشبيه والتجسيم، بل لا بدّ من تأويلها بما ينسجم مع التوحيد الصافي.

والمراد من التأويل هو: «حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتمال له»^(١)، وشرط صحة التأويل هو أنه لا يجوز المصير إليه - ورفع اليد عن ظاهر الآيات والروايات - إلا إذا دلّ الدليل على أنّ الظاهر غيرُ مراد.

وقد نصّ الشيخ الصدوق (رضوان الله عليه) في كتابه «الاعتقادات في دين الإماميّة» على أنّ القول بالتشبيه هو عينُ

(١) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ج ٣، ص ٥٣.

الشرك، حيث قال: «ومن قال بالتشبيه فهو مشرك، ومن نسب إلى الإمامية غير ما وصف في التوحيد فهو كاذب. وكل خبر يخالف ما ذكرت في التوحيد فهو موضوعٌ مخترع، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل، وإن وجد في كتب علمائنا فهو مدلس. والأخبار التي يتوهمها الجهال تشبيهاً لله تعالى بخلقه، فمعانيها محمولةٌ على ما في القرآن من نظائرها»^(١). وهذا النصُّ صريح في أن ما قد يفهم منه التشبيه في الروايات لا بد من تأويله بما يليق بجلال الله عز وجل.

وقد أورد (رضوان الله عليه) أمثلة واضحة على ضرورة التأويل، مستشهداً بآيات من الذكر الحكيم، فقال: "لأن في القرآن: ﴿هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ ومعنى الوجه: الدين، إذ هو الوجه الذي يؤتى الله منه، ويؤوجه به إليه. وفي القرآن: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ﴾ والساق هنا تعني شدة الأمر وفزعه، وليس عضواً جسدياً. وكذلك في قوله تعالى: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ فالمقصود بالجانب هنا هو الطاعة والقرب من الله، وليس الجانب المادي. وفي قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ فالأيدي تعني القوة والقدرة، كما قال في موضع آخر: ﴿وَإِذْ كُنَّا عَبْدًا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ﴾ أي ذا القوة. وكذلك قوله تعالى: ﴿يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِي﴾ فالمقصود باليد هنا القدرة الإلهية المطلقة، وليس يداً

بمعناها الحسيّ والمحدود^(١).

وعلى ذلك فإنّ مذهب أهل البيت **عليهم السلام** قائمٌ على تنزيه الله تعالى عن كل ما يقتضي التشبيه والتجسيم، وقد فسّروا الألفاظ الواردة في القرآن الكريم، مثل اليد، الوجه، العين، الساق، والاستواء على العرش، ونحوها من الظواهر، بالمعاني المجازيّة، ويقولون: إنّ ظاهرها - أي معناها الحقيقي - غير مراد جزماً.

القول الثاني: تفويض المعنى

تفويض المعنى في الصفات الخبريّة من المسائل التي شاعت بين جماعة من الأشاعرة، حيث ذهبوا إلى القول بوجوب التسليم وإيكال الأمر إلى الله تعالى دون الخوض في تفسير هذه الصفات. وقد عبّر "الفخر الرازي" - وهو من كبار علماء الأشاعرة - عن هذا المعتقد بقوله: «هذه المتشابهات يجب القطع بأنّ مراد الله منها شيءٌ غير ظواهرها، كما يجب تفويض معناها إلى الله تعالى، ولا يجوز الخوض في تفسيرها»^(٢).

ومفاد هذا القول أنّ هؤلاء لا ينكرون الألفاظ الواردة في النصوص، لكنهم يفوّضون معناها إلى الله تعالى، بمعنى أنهم يُقرّون بأنّ المعنى الظاهر غير مراد، ويقولون: إنهم يجهلون المعنى الحقيقيّ، والله وحده هو العالم به.

(١) يُنظر: المصدر السابق، ص ٢٣-٢٤.

(٢) أساس التقديس، لفخر الدين الرازي، ص ٢٢٣، ط. الكردي.

لكن الإشكال المحوريّ على هذا القول أنه يؤدّي إلى إثبات الشيء في عين نفيه وسلبه، فاللفظ له معنيان، إما أن يكون حقيقياً أو مجازياً، فإذا قال أصحاب هذا القول: إنّ المعنى الظاهريّ لهذه الألفاظ غير مراد، فقد نفّوا عنها المعنى الحقيقيّ، ثم إذا قالوا: إنهم لا يعرفون لها معنى، ولا يتعلّلونها، ويوكلون أمرها إلى الله سبحانه، فقد أفرغوا اللفظ من أيّ معنى، سواء أكان حقيقياً أم مجازياً. وهذا يعني أنّ الله تعالى أنزل علينا ألفاظاً بلا معنى نفهمه، وكأنّ القرآن يتضمّن كلمات جوفاء لا تهدي العقول إلى مدلولها، وحاشا لله أن يخاطب عباده بما لا يفهم، فقد قال سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾^(١).

أما قولهم بأنّ هذه الآيات من التشابهات^(٢) فلا يُغنيهم عن ضرورة فهمها وإرجاعها إلى المحكم؛ إذ بيّن العلماء أنّ التشابه لا يترك دون تفسير، بل يُردّ إلى المحكم ليفهم في ضوئه، وقد قال "النسفي" في تفسيره -وهو من أكابر مفسّري أهل السنة-: «آيات محكمات أحكمت عبارتها بأنّ حفظت من الاحتمال والاشتباه ﴿هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ أصل الكتاب تُحمّل التشابهات عليها، وتُردّ إليها، ﴿وَأَخَرُ مُتَشَابِهَاتٍ﴾ متشابهات محتملات، مثال ذلك:

(١) إبراهيم: ٤.

(٢) ينقسم القرآن الكريم إلى آيات محكمة وأخرى متشابهة، كما نصّ عليه قوله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، والمراد بالآيات المحكمات، الواضحات التي لا تحتمل أكثر من معنى واحد. والمتشابهات، هي التي يردّد أمرها بين معنيين وأكثر.

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، فالاستواء يكون بمعنى الجلوس، وبمعنى القدرة والاستيلاء، ولا يجوز الأول على الله تعالى بدليل المحكم، وهو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(١).

وهذا يبين أن الواجب هو فهم النصوص في ضوء المحكم لا التفويض المطلق؛ لأن الله سبحانه أنزل القرآن بياناً للناس، وليس لغزاً يحتاج إلى تفويض مطلق لا يُدركه العقل البشري.

القول الثالث: تفويض الكيف

ذهب "ابن تيمية" وأتباعه من الوهابية إلى القول بإثبات المعاني الظاهرة للنصوص المتشابهة، مع التفويض في كيفية هذه الصفات، حيث يصرّحون بأن الله تعالى له يدٌ ووجهٌ وعينٌ ونحوها بمعانيها الحقيقية المتعارفة، لكنهم يزعمون أنهم يجهلون كيفيتها، ويفوضون ذلك إلى الله عز وجل؛ إذ يرون أن لكل معنى كيفية تليق به، غير أنهم لا يعلمون تلك الكيفية، ومن هنا تراهم يرددون عباراتٍ من قبيل: "الله وجهٌ بلا كيف"، و"الله يدٌ بلا كيف"، وهكذا في سائر الصفات.

وقد صرح "ابن تيمية" بذلك في كتابه "مجموع الفتاوى" حيث قال: «إن الله مستو على عرشه، كما قال عز وجل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ وإن له وجهًا، كما قال: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ

(١) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، للنسفي، ج ١، ص ٢٣٧، تـ. بدوي، ط. دار الكلم الطيب،

ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿وإنَّ له يَدَيْنَ، بلا كيف، كما قال: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ وكما قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ ﴿وإنَّ له عَيْنَيْنِ بلا كيف، كما قال: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾﴾^(١). وكذلك جاء عن "ابن عثيمين" في شرح "العقيدة الواسطية" قوله: «الوجه معناه معلوم، لكنَّ كَيْفِيَّتَهُ مجهولة، لا نعلم كيف وجه الله عزَّ وجلَّ كسائر صفاته»^(٢).

غير أنَّ هذا القول يستلزم التشبيه والتجسيم؛ لأنه يلزم منه حَمْلُ هذه الألفاظ على معانيها الحقيقيَّة المتعارفة عند البشر، وهو ما يقتضي إثبات الجارحة لله تعالى. فإنَّ اليد في لغة العرب تعني الجارحة، وهي عند الإنسان مكوَّنةٌ من لحم وعظم وعروق وشرابين وأعصاب، ومحدودة طولاً وعرضاً، وملتصقة بالكتف، وأتباع هذا القول يُثبتون هذه المعاني الحقيقيَّة، لكنهم يقولون: نحن نجهل كَيْفِيَّتَهَا، هل هي ملتصقةٌ بالكتف أو لا؟ هل لها عروق وشرابين أو لا؟ وهذا لا محالة يُوَدِّي إلى تشبيه الله تعالى بخلقه وإثبات الأعضاء له، مما يُفْضِي إلى التجسيم الصريح.

ثم إنَّ القول بإثبات هذه المعاني الحقيقيَّة يستلزم التجسيم من جهةٍ أخرى؛ لأنه يقتضي إثبات الأجزاء والتبعيض في الذات الإلهيَّة، وهو ما يتنافى مع التوحيد والتنزيه؛ ولذا نجد أنَّ كثيراً من علماء أهل السُّنة قد ردّوا هذا القول، كما جاء عن ابن حجرٍ

(١) مجموع الفتاوى، ج ٤، ص ١٧٤.

(٢) شرح العقيدة الواسطية، للعثيمين، ج ١، ص ٢٨٣، ط. السادسة، ١٤٢١ هـ، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية.

في "فتح الباري" حيث قال: «وقد اختلف في معنى النزول على أقوال، فمنهم من حمله على ظاهره وحقيقته، وهم المشبهة، تعالى الله عن قولهم»^(١). كما أورد القاضي عياض قوله: «فمن أجرى الكلام على ظاهره أفضى به الأمر إلى التجسيم»^(٢).

وقد يحاول بعض أتباع هذا القول التهرب من لوازمه بقولهم: نحن لا نثبت الجارحة، بل نثبت لله يداً تليق بجلاله!

غير أن هذا لا يعدو كونه كلاماً إنشائياً لا يُغني، ولا يُسمن من جوع؛ إذ إنهم يصرحون بأن هذه الألفاظ تحمل على معانيها الحقيقية الظاهرة، والمعنى الحقيقي الظاهر لليد في لغة العرب هو الجارحة. فلا مناص لهم من أحد أمرين: إما أن يصرحوا بأنهم يجهلون المعنى، فينتمون إلى القول بتفويض المعنى الذي يعدون القائلين به شرّاً من أهل البدع والإلحاد^(٣)، أو أن يقبلوا بلوازم مذهبهم من التشبيه والتجسيم. ولا طريق ثالث لهم في البين.

(١) فتح الباري، لابن حجر، ج ٣، ص ٣٠.

(٢) المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٤٣٢.

(٣) قال ابن تيمية في «درء تعارض العقل والنقل»: «وحقيقة قول هؤلاء في المخاطب لنا: إنه لم يبين الحق، ولا أوضحه مع أمره لنا أن نعتقه، وأن ما خاطبنا به، وأمرنا بالتباعه والرد إليه لم يبين به الحق ولا كشفه، بل دل ظاهره على الكفر والباطل، وأراد منا أن لا نفهم شيئاً أو أن نفهم ما لا دليل عليه فيه، وهذا كله مما يحتم بالاضطرار تنزيه الله ورسوله عنه، وأنه من جنس أقوال أهل التحريف والإلحاد» [درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، ج ١، ص ٢٠١].

فائدة علمية في تمييز الصفات الإلهية

إتمامًا للفائدة، لا بدّ من بيان أنواع المفاهيم في موضوع الصفات الإلهية، حتى يتّضح المطلب جليًّا بلا غبار ولا غموض. فنقول: إنّ الأسماء والصفات الإلهية تنقسم إلى ثلاثة أنواع من المفاهيم:

أولاً: المفاهيم المختصة بالله تعالى، كصفة القِدَم ووجوب الوجود وعالم الغيب، وسائر الصفات التي لا يوصف بها غيره سبحانه، مما يقتضي التنزيه المطلق، ولا يقبل الاشتراك مع غيره من المخلوقات.

ثانيًا: المفاهيم المختصة بالمخلوقات، كالفقر، والنقص، والعجز، والحدوث، وما إلى ذلك من الصفات التي لا تليق بساحة الربوبية المقدّسة، ولا يجوز إطلاقها على الله عزّ وجلّ بحالٍ من الأحوال؛ إذ هي ملازمة للضعف والاحتياج، والله تعالى منزّه عن ذلك كلّه.

ثالثًا: المفاهيم المشتركة بين الخالق والمخلوق، كالوجود، والسمع، والبصر، وسائر الصفات التي تطلق على الله سبحانه وعلى خلقه، مع نفي التشبيه والمثلية، فنقول: إنّ لله سمعًا لا كسمعنا، وبصرًا لا كبصرنا، ووجودًا لا كوجودنا، بحيث يثبت المعنى دون أن يلزم بلوازم التشبيه والتجسيم، وهذا هو المسلك الحقّ الذي سار عليه أهل التحقيق من المسلمين.

أما ما كان من الصفات المختصة بالمخلوقين، كالأعضاء والجوارح من اليد والوجه والساق، فلا يصحّ القول فيها: «له

يَدُّ لَا كَأَيْدِينَا» أو «له وجهٌ لا كوجوهنا»؛ لأن هذه الأوصاف تدل بالضرورة على التركيب والتجزئة، وهذا مستحيلٌ في حقِّ الذات الإلهية المقدَّسة، إذ التركيب من خصائص الممكنات، والله عزَّ وجلَّ هو الغني المطلق، وليس كمثله شيء.

وهنا تكمن مشكلة القائلين بإثبات الصفات الحسِّية، فهم يخلطون بين الصفات المشتركة وبين الصفات المختصَّة بالمخلوق، ويضعون الجميع في نسق واحد، فيقعون في التشبيه والتجسيم. وانظر إلى ما قاله الشيخ "ابن عثيمين"، من رموز الوهابية، في مجموع فتاويه، حيث يقول: «أليس للآدميَّ وجهٌ وللبعير وجه، اتَّفقا في الاسم لكن لم يَتَّفقا في الحقيقة... إذن لماذا لا نقول: لله وجهٌ، ولا يماثل أوجه المخلوقين، والله يدُّ، ولا تماثل أيدي المخلوقين؟»^(١).

وهذا خلطٌ واضح بين الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق، وبين الصفات المختصَّة بالمخلوق وحده، حيث ساوى بينهما، وجعلهما في سياقٍ واحد.

والعجيب أنَّ علماء أهل السنة الأوائل نبَّهوا إلى هذا الخطأ، ورفضوا هذا المسلك. يقول الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم»، ناقلًا عن المازري: «وقد غلط ابن قتيبة في هذا الحديث [أي حديث خلق الله آدم على صورته]، فأجراه على ظاهره، وقال: لله تعالى صورةٌ لا كالصور، وهذا الذي قاله ظاهر الفساد؛ لأن الصورة تفيد التركيب، وكل مركَّب محدثٌ، والله تعالى ليس بمحدثٍ، فليس هو مركَّبًا، فليس

مصورًا، قال: وهذا كقول المجسّمة، جسمٌ لا كالأجسام لما رأوا أهل السُّنة يقولون: الباري سبحانه وتعالى شيءٌ لا كالأشياء، طردوا الاستعمال، فقالوا: جسم لا كالأجسام، والفرق أن لفظ "شيء" لا يفيد الحدوث، ولا يتضمّن ما يقتضيه، وأما "جسم وصورة" فيتضمنان التأليف والتركيب، وذلك دليل الحدوث»^(١).

وعليه، فإنّ القاعدة المتّبعة في مبحث الأسماء والصفات عند علماء الشيعة وكثير من علماء السُّنة - باستثناء أتباع ابن تيمية ومن تبعهم على نهجهم - هي أنّ كل ما يوهّم الحدوث والتركيب، كألفاظ الجسم والوجه واليد والساق ونحوها، ليست من صفاته المختصّة به جلّ شأنه، ولا من صفاته المشتركة، بل هي من الصفات المختصّة بالمخلوق فحسب، ولا يجوز حملها على ظاهرها الحقيقيّ، وإنّ وردت في الآيات أو الروايات؛ وذلك لأنّ حملها على ظاهرها يفضي إلى التجسيم والتشبيه، وهما من المحالات في حقّ الباري عزّ وجلّ؛ إذ يستلزمان الحدوث والتركيب، وكلاهما من لوازم الممكنات لا من صفات واجب الوجود.

وعليه، فإنّ الموقف الصحيح إما تأويلها بما هو الملائم لها في لغة العرب واستعمالاتهم أو السكوت عنها والتصريح بأنّ ظاهرها الحقيقيّ غير مراد، كما ذهب إلى ذلك جمهور المتكلمين من أهل التنزيه، وهو القول الذي يؤيّدُه العقل والنقل معًا.

(١) شرح النووي على مسلم، ج ١٦، ص ١٦٦.

أَسْئَلَةٌ تَقْوِيمِيَّةٌ عَلَى مَبَاحِثِ الْفَصْلِ الثَّانِي

السؤال الأول: ما الدليل العقلي والوجداني على وجود خالقٍ لهذا الكون، وما وجهُ بطلانِ دعوى أنَّ الكونَ وُجدَ صدفةً؟

السؤال الثاني: كيف نردّ على مَنْ يقول: لا أؤمن إلا بما أراه؟ وهل كل ما لا يُدرك بالحواس يُعدّ معدومًا؟

السؤال الثالث: ما الوجهُ في دعوى بعض الملاحدة أنَّ توجُّه الإنسان إلى الله تعالى في لحظات الشدّة إنما هو بدافع الخوف والاضطراب النفسي؟ وكيف يُبطل هذا الزعم ويُثبّت أنَّ ذلك التوجُّه شاهدٌ ناطقٌ على الفطرة التوحيدية المغروسة في كيان الإنسان، لا صنعة خوفٍ عارضٍ أو قلقٍ طارئ؟

السؤال الرابع: لماذا يُعدُّ برهانُ النظام من أقوى البراهين على وجود الله تعالى؟ وكيف يُثبّت هذا البرهان صفة العلم الإلهي؟

السؤال الخامس: كيف يُستدلّ بالعقل والقرآن على أنَّ الله سبحانه لا يُدرك بالحواس، ولا تُحيط به الأبصار؟

السؤال السادس: ما المقصود بالتوحيد الذاتيِّ الأحدي والواحي؟ ولماذا يؤدّي القول بوجود إلهين إلى تناقضٍ عقليٍّ؟

السؤال السابع: ما معنى أنَّ الله سبحانه «قادرٌ على كلِّ شيء»؟ وهل تتعلّق قدرته بالممتنعات ذاتيًا؟ وضّح ذلك.

السؤال الثامن: كيف نُثبت صفة «الحياة» لله تعالى؟ وهل حياته مشابهة لحياة المخلوقين؟

السؤال التاسع: ما الفرق بين الصفات الثبوتية الذاتية والفعلية، مع التمثيل؟

السؤال العاشر: ما الصفات السلبية التي يُنزّه عنها الله تعالى، وما الدليل على نفي الجسميّة عنه جلّ وعلا؟

السؤال الحادي عشر: ما معنى التوحيد في الخالقيّة، ولماذا لا يُعدّ الممكن خالقاً؟

السؤال الثاني عشر: هل يجوز التوسّل بالنبي صلّى الله عليه وآله وسلّم والأولياء؟ وهل يُعدّ ذلك شركاً كما يزعم المتشدّدون؟

السؤال الثالث عشر: ما المقصود بالصفات الخبريّة؟ وكيف فسّر أئمة أهل البيت عليهم السلام هذه الصفات كـ«اليد» و«الوجه» و«الساق»؟

السؤال الرابع عشر: ما الإشكال العقليّ الوارد على من يُثبت لله سبحانه صفات حسّيّة كاليد والعين مع تفويض الكيف؟

السؤال الخامس عشر: ما موقف مدرسة أهل البيت عليهم السلام من مسألة التجسيم، وكيف يُردّ على من يحمل النصوص على ظاهرها؟



الفصل الثالث

مباحث العدل الإلهي

- ◆ المبحث الأول: العدل أصل من أصول الدين والمذهب عند الإمامية
- ◆ المبحث الثاني: أدلة العدل الإلهي
- ◆ المبحث الثالث: الحكمة من وجود الشرور والتفاوت والآلام
- ◆ المبحث الرابع: مبحث القضاء والقدر
- ◆ المبحث الخامس: مبحث البداء

المبحث الأول:

العدل أصل من أصول الدين والمذهب عند الإمامية

العدل في اللغة جاء بمعنى الاستقامة، وهو ضدّ الجور، كما جاء في لسان العرب: العدل ما قام في النفوس أنه مستقيم، وهو ضدّ الجور^(١).

أما في الاصطلاح العقديّ، فالعدل يعني تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح وعن الإخلال بالواجب^(٢). والتنزيه هنا بمعنى البعد، فيقال: «الله منزّه عن القبيح»، أي بعيدٌ عنه كل البعد. وأما الفعل القبيح فهو ما يستحقّ فاعله عليه الذمّ، ويستحقّ تاركه المدح.

وقولنا «عدم الإخلال بالواجب»، لا يعني أنّ الله سبحانه محكومٌ بأوامر غيره، أو أنّ هناك من يوجب عليه أن يفعل كذا وكذا، بل إنّما هو حكمُ العقل؛ إذ إنّ الحكمة الإلهية المطلقة تقتضي أن يفعل الله سبحانه ما يليق بكماله، وترك ما يقتضي النقص والإخلال في الحكمة.

(١) يُنظر: لسان العرب، لابن منظور: مادة (عدل).

(٢) يُنظر: النكت الاعتقادية، للشيخ المفيد، ص ٣٢؛ وشرح جمل العلم والعمل، للشريف المرتضى، ص ٨٣؛ وقواعد المرام، ميثم البحراني، ص ١١١.

ولتوضيح هذا الأمر، لنفترض أنّ هناك إنساناً قد أطاع الله عزّ وجل طوال حياته، ولم يعص الله سبحانه طرفة عين، ثم عند الموت، عاقبه الله تعالى بإدخاله النار بدلاً من الجنة، فهل هذا يصحّ؟ لا شك أنّ العقل السليم يحكم بقبح ذلك؛ لأن هذا الفعل ينافي الحكمة، والعدل يقتضي أن يُثيب الله عزّ وجل المطيع، ويدخله الجنة.

إلا أنّ الأشاعرة -وهي إحدى الفرق الإسلامية- خالفت جمهور المسلمين في هذا الأمر، فذهبوا إلى القول بجواز أن يدخل الله عزّ وجل المطيع النار، ولا يرون في ذلك قبحاً؛ إذ عدّوا المخلوقات جميعها ملكاً لله سبحانه، ومن حقّ المالك أن يفعل بملكه ما يشاء، دون أن يكون فعله موصوفاً بالقبح. وقد صرّح بذلك أبو الحسن الأشعريّ في كتابه "اللمع"، حيث قال: «والدليل على أن كل ما فعله [تعالى] فله فعله: أنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك... فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء»^(١).

ولكن غفل هؤلاء عن أمر محوريّ، وهو أنّ مجرد الملكية لا تعني جواز التصرف المطلق بلا قيد أو اعتبار، فالعقلاء يذمّون من يُلقي أمواله في البحر عبثاً، على رغم كونه مالكا لها، ويعدّونه سفيهاً؛ لأن التصرف ينبغي أن يكون على وفق الحكمة والمعايير العقلانيّة.

(١) اللمع، لأبي الحسن الأشعري، ص ١١٦، الباب السابع.

والله سبحانه، على رغم كونه مالكا لكل شيء وقادرا على كل شيء، إلا أن أفعاله لا تخرج عن إطار الحكمة، فهو منزّه عن القبيح، ولا يصدر منه إلا ما هو مطابق للحكمة؛ ولهذا تراه سبحانه ينزّه ساحته عن فعل القبيح الذي يكون على خلاف الحكمة، فيقول تبارك وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْطَحُونَ﴾^(١).

ومن هنا، كان لزاما على أتباع أهل البيت عليهم السلام أن يردّوا على هذه المغالطة العقديّة، فوقفوا بقوة أمام تفسير الأشاعرة للعدل، ودافعوا عن العدل الإلهي بمنهج علمي رصين، حتى عُرفوا بلقب العدليّة، وهم والمعتزلة يشتركون في هذا الأصل العظيم، وقد جعلوا العدل أصلا من أصول المذهب.

وهناك سبب آخر دفع الإماميّة إلى جعل العدل أصلا من أصول الدين، وهو أن التوحيد لا يتم إلا بالعدل، ومن دون إثبات العدل لا يمكن إثبات النبوة والإمامة والمعاد، إذ أن هذه الأصول كلّها مترابطة، ومن أنكر العدل، فقد أنكر لوازم التوحيد وكمالاته؛ ولذلك، يقول العلامة الحلي رحمته الله: «اعلم أن هذا الأصل [العدل] عظيم، تبتني عليه القواعد الإسلاميّة، بل الأحكام الدينيّة مطلقا، وبدونه لا يتم شيء من الأديان»^(٢).

(١) هود: ١١٧.

(٢) نهج الحق، للعلامة الحلي، ص ٧٢، المبحث الحادي عشر، المسألة الثالثة.

بيان ارتباط العدل بالنبوة والإمامة والمعاد

أولاً: بيان الصلة بين العدل والنبوة

إنَّ العدل الإلهيَّ هو الذي يقتضي إرسال الرسل والأنبياء لهداية الخلق وإقامة الحجّة عليهم، فلا يُعَقَّلُ أَنْ يَتْرَكَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ عباده هملاً بلا هادٍ أو دليل يرشدهم إلى طريق الحقِّ، ثم يعاقبهم على ضلالهم، فهذا مناقضٌ للحكمة والعدل، وهو القائل عَزَّ شأنه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١). فالرحمة الإلهية اقتضت أَنْ يبعث الله سبحانه الأنبياء مبشرين ومنذرين، حتى لا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، فلا يعاقبهم إلا بعد أَنْ يبيّن لهم طريق الهدى، وهذا هو مقتضى العدل الإلهيَّ. والعدل الإلهيَّ يقتضي أَنْ يكون الأنبياء صادقين، مؤيِّدين بالمعجزات، حتى يطمئنَّ الناس إلى دعوتهم، ويثقوا بأنَّ ما جاؤوا به وحيٌّ من الله سبحانه.

أما إذا لم يكن هناك عدل إلهيٌّ، وكان الأمر كما يذهب إليه الأشاعرة، لجاز في حكمهم أَنْ الله سبحانه لا يرسل رسولاً، ولا ينصب للناس دليلاً، بل يتركهم في الضلال والتّيّه، لا يهتدون إلى حقٍّ، ولا يعرفون طريق الصواب، ثم يعذبهم على ضلالهم بلا

(١) الإسراء: ١٥.

بيان ولا حجة، وحينئذٍ يبطل أصل النبوة من أساسه، إذ لا معنى لعقاب مَنْ لم تقم عليه الحجة، ولا حجة بغير عدل.

وكذلك، فإنه - على وفق مذهبهم - يمكن لله سبحانه أن يؤيد الكاذب بالمعجزة، ولا يكون في ذلك قبح، فيختلط على الخلق أمر النبوة، ولا يعود بإمكانهم التمييز بين النبي الصادق والمدعي الكاذب، وحينها ينسد باب النبوة تمامًا، ويفقد الوحي مصداقيته، إذ كيف يكلف الله عباده باتباع نبيٍّ، وهو قد يجعل للمدعي الكاذب ما يجعله للصادق؟! وما هذا إلا تعطيل لأصل النبوة وانسداد لطريق الهداية، وهو مما يتنزه عنه الله جل وعلا؛ إذ إن حكمته تأبى العبث، وعدله يأبى الظلم، ولا سبيل إلى إصلاح الخلق إلا بإرسال الرسل وإقامة الدليل وإيضاح المحجة.

ثانيًا: بيان الصلة بين العدل والإمامة

وكما أن الحكمة الإلهية تقتضي بعث الأنبياء، فإنها كذلك تقتضي استمرار الهداية بعدهم بتنصيب الأئمة الهداة المعصومين الذين يحفظون الدين من التحريف، ويصونونه من عبث المبطلين وتأويل الجاهلين^(١). فالإمامة امتدادٌ طبيعيٌّ للنبوة، وهي من مقتضيات العدل الإلهي، إذ لا

(١) جاء في «مشكاة المصابيح» للخطيب التبريزي، بتحقيق الشيخ الألباني (ج ١، ص ٥٣)، أن رسول الله ﷺ قال: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدول ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين». رواه البيهقي، قال الشيخ الألباني: «صحيح». والمراد من تحريف الغالين: هم الذين يتجاوزون المعنى المراد في الدين، فيحرفونه عن جهته، من غلا يغلو إذا جاوز الحد. وانتحال المبطلين: هم الذين يدعون ما ليس لهم من العلم لينصروا به باطلهم، فيتصدى لهم الأئمة الهداة ليكشفوا زيف دعواهم.

يُعَقَلُ أَنْ يُنَزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الشريعة، ويتركها عرضة للضياع والتحريف بعد وفاة النبي ﷺ.

ولو لم يكن هناك عدلٌ إلهيٌّ، لصَحَّ أَنْ يَتْرُكَ اللَّهُ سبحانه الأمة بعد النبيِّ بلا قائدٍ معصوم، فيقع الناس في الاختلاف والضلal إلى يوم القيامة، وهو ما ينافي الحكمة واللفظ الإلهيَّ بعباده.

ثالثاً: بيان الصلة بين العدل والمعاد

إنَّ العدلَ الإلهيَّ هو الأساس في الإيمان بالمعاد؛ إذ إنَّ الله سبحانه وعَدَ المحسنين بالثواب، وتوعَّد المسيئين بالعقاب، ومن مقتضى عدله أَنْ يفي بوعيده، ويحقِّق وعده، فيجزى كلُّ إنسان بما يستحقُّ.

أما إذا لم يكن العدل الإلهيَّ ثابتاً، فحينها يمكن القول بأنه قد لا يكون هناك معادٌ أصلاً، أو أنه إن وُجد، فإنَّ الله تعالى قد يقلب الموازين، فيدخل الأنبياء النار، ويدخل الطغاة الجنة، ولا يكون ذلك قبيحاً - كما يرى الأشاعرة - وحينها يبطل كل ما جاء به القرآن من وعدٍ ووعيدٍ، وينهار أصل الدين من أساسه.

أصل العدل في روايات أهل البيت عليه السلام

لقد كان العدل الإلهي من المبادئ التي أكّدها أئمة أهل البيت عليه السلام وجعلوها من الأسس العقدية في الإسلام، حتى عُرف الإمام أمير المؤمنين عليه السلام وأبناؤه الأئمة الهداة عليه السلام بهذا الأصل العظيم، وعنه أخذت المعتزلة عقيدتهم في العدل، حتى قيل: التوحيد والعدل علويّان، والتشبيه والجبر أمويّان.

ومن نور كلمات أئمة أهل البيت عليه السلام في بيان حقيقة العدل الإلهي والتوحيد ما رُوي عن أمير المؤمنين والإمام الصادق عليه السلام، حيث ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه سئل عن التوحيد والعدل، فقال: «التوحيد أن لا تتوهمه، والعدل أن لا تتهمه»^(١). فقد بين عليه السلام أن التوحيد الحق هو تنزيه الله سبحانه عن التصورات البشرية القاصرة، وأما العدل فهو أن لا يُنسب إليه ما يتنافى مع الحكمة والكمال، فلا يُتصور منه ظلم أو جور.

وقال عليه السلام: «الذي صدق في ميعاده، وارتفع عن ظلم عباده، وقام بالقسط في خلقه، وعدل عليهم في حكمه»^(٢).

وروي عن الإمام الصادق عليه السلام أن رجلاً سأله، فقال: «إنّ أساس الدين التوحيد والعدل، وهما أمران عظيمان لا بدّ للعاقل منهما، فاذا كررتي ما يسهّل الوقوف عليه، ويتهيّأ حفظه، فقال عليه السلام: "أما

(١) نهج البلاغة، قسم الحكم، رقم ٤٧٠.

(٢) نهج البلاغة، خ ١٨٥.

التوحيد فأن لا تجوز على ربك ما جاز عليك، وأما العدل فأن لا تنسب لخالقك ما لا ملك عليه" ^(١).



(١) التوحيد، للشيخ الصدوق، ص ٩٦.

المبحث الثاني:

أدلة العدل الإلهي

إنَّ الحديث عن العدلِ الإلهيِّ يستلزم بالضرورة نفي الظلم عنه سبحانه وتعالى، وتنزيهه عن فعل القبيح، وعن الإخلال بالواجبات، وهذا ما تقتضيه الحكمة الإلهية والكمال المطلق. ومن أجل إثبات عدالته جلَّ شأنه، لا بدَّ من الاطلاع على الأسباب التي تدفع الإنسان إلى الظلم أو فعل القبيح، فإذا كانت هذه الأسباب منتفية في حقِّه تعالى، فهذا دليلٌ قاطعٌ على كونه سبحانه عادلاً لا يَظلم، ولا يفعل القبيح أبداً، فتزَهَّتْ ساحتُه المقدَّسة عن كلِّ نقصٍ وعيب.

أولاً: الأسباب التي تدفع إلى الظلم

إنَّ الأسباب التي تؤدِّي إلى وقوع الإنسان في الظلم لا تخرج عن أمورٍ أربعة:

١ - الجهل، فقد يكون الإنسان جاهلاً بمقتضيات العدل، فلا يعرف كيف يُقيمه، فيقع في الظلم بلا قصدٍ، كما هو حال القاضي الجاهل الذي يحكم على الناس بغير حقٍّ بسبب نقص معرفته.

٢ - الحاجة، فقد يكون الإنسان محتاجاً إلى شيءٍ معيّن، كمالٍ أو منصبٍ أو أيّ رغبة دنيويّة، لكنه لا يجد طريقاً مشروعاً للحصول عليه، فيلجأ إلى الظلم والاعتداء على حقوق الآخرين.

٣ - الإكراه، فقد يُجبر الإنسان على الظلم من قِبَل قوةٍ أعلى منه، فتُكرهه على ممارسة الظلم قسراً، على رغم كونه عالماً بأنه ظلمٌ وغير محتاج إليه.

٤ - العُتْب وعُدم الحكمة، فقد يكون الدافع للظلم هو مجرد التهاون وعُدم المبالاة، فيظلم الإنسان غيره بلا سببٍ حقيقيٍّ سوى اللهو أو سوء التصرف.

فإذا تأملنا هذه الأسباب جميعها، وجدناها مستحيلةً في حقِّ الله تبارك وتعالى، بل لا يمكن حتى تصوُّرها. فهو العالم المطلق الذي لا يجهل شيئاً، والغنيّ المطلق الذي لا يحتاج إلى شيء، والجبار الذي لا قاهر فوقه يُكرهه على شيء، والحكيم الذي لا يصدر عنه أيُّ فعلٍ عبثيٍّ أو غير متقن؛ ولهذا، فإنّ جميع الأسباب الموجبة للظلم منتفيةٌ عن ساحته القدسيّة، وهو ما يُثبت بالدليل القاطع أنّ الله عادلٌ لا يظلم أبداً.

ثانيًا: الأسباب التي تدفع إلى فعل القبيح

إنَّ الأسباب التي تؤدِّي إلى وقوع الفعل القبيح هي عينها الأسباب التي تؤدِّي إلى صدور الظلم، من جهل بالحسن والقبح، أو حاجةٍ إلى ارتكاب ما لا ينبغي، أو إكراهٍ من قوَّة أعلى، أو عبثٍ لا هدف وراءه، وكل هذه الأسباب منفيَّة في حقِّ الله سبحانه وتعالى، فهو العالم الذي لا يجهل، والغني الذي لا يحتاج، والقاهر الذي لا يُقهر، والحكيم الذي لا يعبث أبدًا.

وإضافةً إلى ذلك، هناك أسبابٌ أخرى تمنع صدور القبيح منه جل شأنه، منها:

١ - فعل القبيح يلزم منه عدم الجزم بصدق الأنبياء؛ إذ إنَّ دليل النبوة قائمٌ على المعجزة، ولو كان الله سبحانه فاعلاً للقبيح، لجاز أن يُظهر المعجزة على يد مدَّعٍ كاذب، فلا يمكن حينها التفريق بين النبيِّ الصادق والمدَّعي، وهو أمرٌ لا يمكن الالتزام به أبدًا، بل مستحيل عقلاً.

٢ - فعل القبيح يستلزم جواز صدور الكذب منه سبحانه وتعالى، والكذب من أبشع أنواع القبح، فإذا جاز على الله أن يفعل القبيح، لجاز أن لا يصدِّق في وعوده ووعوده، وهذا يؤدِّي إلى عدم الوثوق بوعده وثوابه وعقابه، فتنتفي الغاية من إرسال الرسل وإنزال الشرائع، وهو ما لا يمكن الالتزام به بأيِّ وجهٍ.

وعليه، فإنَّ القول بعدل الله سبحانه وتعالى أمرٌ ضروريٌّ لا محيص عنه، فهو جلَّ شأنه منزَّهٌ عن كل ظلم وقبح، وأفعاله كلها قائمةٌ على العدل والحكمة، فسبحانه وتعالى عما يصف الظالمون.

مسألة الحسن والقبح العقليين

تبقى هنا مسألة لا بد من الإشارة إليها ولو بنحو مختصر، وهي مسألة الحسن والقبح العقليين، فقد تقدّم القول عن مذهب الأشاعرة في هذا الباب، حيث ذهبوا إلى أنه لا يمتنع على الله تعالى أن يدخل المطيع النار، ولا أن يدخل الطغاة الجنة؛ إذ لا يوجد عندهم قبحٌ عقليٌّ في ذلك، بل القبح والحسن عندهم لا يُعرَف إلا من خطاب الشارع، ولا يوجد شيءٌ يُدرّكه العقل بنفسه على أنه حسنٌ أو قبيحٌ من دون الشرع.

وقالوا: إنكم أيها البشر، من أين عرفتمُ حسن الصدق وقبح الكذب لولا أن الشارع أخبركم بذلك؟! فالأشياء عندهم لا تتّصف بالحسن أو القبح بذاتها، بل ما حسّنه الشارع فهو حسنٌ، وما قبحه فهو قبيحٌ، ولو أن الشارع عكس القضية، فجعل الصدق قبيحاً والكذب حسناً لصحَّ ذلك، ولا إشكال فيه عندهم؛ لأن الشارع عندهم هو المعيار الوحيد في الحسن والقبح، ولا يوجد تحسينٌ أو تقبيحٌ تدركه العقول من ذاتها^(١).

(١) يُنظر: المواقف، عضد الدين الإيجي، ج ٣، ص ٢٦٨.

وهذا هو جوهر الخلاف بين الأشاعرة والعدلية من الإمامية والمعتزلة، فقد صرّح الأشاعرة صراحةً بجواز أن يدخل الله عز وجل المطيع النار، وأن يدخل الطغاة الجنة، وأن يفعل بأوليائه وأعدائه ما يشاء، ولا يكون في ذلك قبح على الإطلاق، وحينئذٍ فإن السؤال المطروح:

هل هذه الدعوى التي أطلقها الأشاعرة صحيحة؟ وهل العقل عاجز عن إدراك حسن الأفعال وقبحها من دون الرجوع إلى الشارع؟

والجواب: أن العقل قادرٌ على إدراك الحسن والقبح في الأفعال من دون الحاجة إلى الرجوع إلى الشارع، والدليل على ذلك أن من ينكر الشرائع من أساسها - كالملاحدة وغيرهم - لا يزال يرى حسن العدل والأمانة والصدق والإخلاص في العمل، ويدعو إلى الالتزام بهذه الفضائل، بل يُثبتها في دساتيره وقوانينه الوضعية، وفي المقابل، نجدهم يرون قبح الظلم والخيانة والكذب، ويرون ضرورة الابتعاد عنها، ويعاقبون عليها. ولو كان الحسن والقبح مصدره الشرع فقط - كما يزعم الأشاعرة - لما وجدنا هؤلاء يقبّحون أفعالاً، ويحسنون أخرى، وهم لا يؤمنون بشرع، ولا يتبعون ديناً.

وإنكار الحسن والقبح العقليين يؤدي إلى سدّ طريق معرفة الخالق نفسه، بل وسدّ الطريق إلى إثبات جميع الشرائع السماوية؛

إذ لو كان الحسن والقبح لا يُعرفان إلا من الشرع، فكيف يمكن إقناع غير المؤمن بضرورة البحث عن وجود الخالق؟ وكيف يمكن إلزامه بحسن البحث عن الله تعالى لدفع الضرر المحتمل من إنكار وجوده، وهو لم يسلّم بعدُ بوجود شريعة تُخبره بذلك؟! فلا بدّ حينها من مخاطبته بمقتضى عقله، وبيان أنّ دفع الضرر المحتمل واجبٌ عقليٌّ، وأنّ الوقوع في التهلكة قبيحٌ عقلاً، وإلّا فإنّ الطريق إلى معرفة الله ينسدُّ تمامًا.

وكذلك لو كان الحسن والقبح متوقّفين على الشرع فقط، لما أمكن إثبات صدق النبوءات، إذ كيف يمكن إثبات نبوة النبي مع احتمال أن يجري الله المعجزات على يد الكاذبين، ولا يكون في ذلك قبحٌ عند الأشاعرة؟ وهذا يؤدّي إلى سدّ باب النبوة بالكلية، بل وسدّ باب جميع الشرائع.

وعليه، فإنّ القول بأنّ الحسن والقبح شرعيّان فقط، وليس لهما أصلٌ عقليٌّ، هو قولٌ مخالفٌ للعقل والشرع معاً، وتترتب عليه مفسدٌ جمّة لا يمكن الالتزام بها بأيّ وجه.

الحسن والقبح العقليّان في القرآن الكريم

عند مراجعة آيات القرآن الكريم، نجد العديد منها يُثبت الحسن والقبح العقليّين، مما يدل على أنّ العقل قادرٌ بذاته على إدراك الحسن والقبح في بعض الأفعال.

يقول تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١)، فهذه الآية تُبيّن أنّ الكفار كانوا يفعلون القبائح، وهم معترفون بقبحها، لكنهم كانوا يعتذرون بأنّ الله أمرهم بها.

وهنا يُطرح السؤال: من أين عرفوا قبح الفواحش، وهم لا يؤمنون بشريعة ولا دين، حتى احتاجوا إلى الاعتذار؟! لا يمكن تفسير ذلك إلاّ على الحسن والقبح العقليّين، وأنّ العقل يُدرك قبح الفواحش بنفسه؛ ولهذا جاء الردّ الإلهي: ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾، مما يدل على أنّ الفحشاء قبيحة بذاتها، ومن هنا لا يأمر الله تعالى بها، وليس أنّ الفحشاء صارت قبيحة بعد نهي الله تعالى عنها^(٢).

ويقول تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ﴾^(٣)، فهذه الآية تدل على أنّ الشريعة تحرّم ما هو قبيح في ذاته، ولو كان القبح

(١) الأعراف: ٢٨.

(٢) يُنظر: تفسير الميزان، للعلامة الطباطبائي، ج ٨، ص ٥٩، تفسير سورة الأعراف.

(٣) الأعراف: ٣٣.

مستنداً إلى مجرد نهي الشارع كما يزعم الأشاعرة، لكان معنى الآية: «قل إنما حرم ربي ما حرم»، وهذا غير مقبول في الفصاحة والبلاغة، بل المعنى أن الله سبحانه حرم الفواحش؛ لأنها قبيحة في ذاتها، وليس لأنها صارت قبيحة بسبب تحريمها فقط.

ويقول تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^(١)، فهذه الآية تُقيم الحجة على منكري المعاد، إذ تُبين أن إنكار القيامة يلزم منه أن يكون الله تعالى قد خلق الإنسان عبثاً. ووجه الاحتجاج هنا أن الآية تدل على أن العبث قبيح في نفسه؛ ولهذا لا يمكن نسبه إلى الله تعالى، مما يدل على أن العقل يُدرك قبح العبث بذاته، وأن الله سبحانه منزّه عن كل فعل قبيح.

فهذه الآيات - وغيرها كثير - تدلُّ دلالةً واضحةً على أن الحسن والقبح عقليّان، لا شرعيّان فقط، كما زعمت الأشاعرة، الذين أبطلوا العدل الإلهي عملياً، وأفرغوه من مضمونه.



المبحث الثالث

الحكمة من وجود الشرور والتفاوت والآلام

بعد أن ثبت بالدليل القطعي - في المبحث السابق - استحالة صدور الظلم عن الله سبحانه وتعالى، وانتفى عنه فعل القبيح، يبرز الإشكال حول الحكمة من وجود الشرور في العالم، كالزلازل والبراكين والأمراض المهلكة، ووجود التفاوت بين البشر في الخلقة من حيث الجمال والقبح، وفي الأرزاق من حيث الغنى والفقر، إضافة إلى ما يعانيه الإنسان من الآلام والمتاعب التي ترافقه في مسيرة حياته، سواء كانت بسبب المرض أو الجهد المضني في تحصيل لقمة العيش أو طلب العلم ونحوه.

وإذا كان الله سبحانه وتعالى قادراً على كل شيء، وهو العادل المطلق - كما أثبتنا سابقاً - فلماذا لم يخلق عالماً خالياً من هذه الشرور والآلام والتفاوت؟ ولماذا لم يجعل جميع الناس في صحة وعافية وجمال وغنى؟

هذه التساؤلات قد تخطر في ذهن الإنسان، بل قد تفرض نفسها بقوة عند البعض حتى تصبح عائقاً أمام الإيمان بوجود خالق للكون؛ وذلك لأن عقولهم لم تستوعب الحكمة من وجود هذه

الشرور والتفاوت بين الخلق، فوقعوا في الحيرة والتشكيك. إذ كيف يُعقل أن يكون لهذا العالم خالقٌ حكيم وعادل وقادر على كل شيء، ثم يسمح بوجود هذه الشرور؟ فعدم قدرتهم على التوفيق بين هذه المعادلة الثلاثية: (الشرور، والقدرة الإلهية المطلقة، والعدل الإلهي) جعلهم يتوقفون عن الإيمان أو ينكرون وجود الخالق.

وللإجابة على هذا الإشكال، ينبغي أولاً أن نشير إلى أن الله سبحانه وتعالى قد خلق بالفعل عالماً خالياً من الشرور والآلام والأحزان، وهو عالم الملائكة، حيث الملائكة مخلوقات مجردة عن المادة، قائمة على النور والخير المطلق، تعيش بلا شرور ولا معاناة ولا نقص. ولكن حكمة الله اقتضت أن يخلق عالم الدنيا -الذي هو دار التكليف والامتحان- على صورةٍ يمتزج فيها الخير والشر، والسعادة والشقاء، لكي تتحقق الغاية من خلق الإنسان، ويصل إلى كماله عبر الابتلاء والاختبار. وهذا المعنى يستدعي شيئاً من التفصيل والتوضيح، نعرضه في السياق الآتي:

أولاً: حكمة العلية وثبات القوانين الطبيعية في النظام الإلهي

ينبغي أن ندرك حقيقة أساسية قبل الخوض في الإجابة عن إشكالية وجود الشرور والتفاوت، وهي أن المولى سبحانه خلق هذا العالم على وفق قانون العلية، أي قانون السبب والمسبب، فلا تقع حادثة أو فعل أو أثر إلا بسبب يقتضي وجوده. فجميع الموجودات في عالم الطبيعة خاضعة لنظام العلل والمعلولات،

ولكل عنصر من عناصر الكون خواصّ ثابتة لا تختلف، ولا تتخلف في الظروف الطبيعيّة التي وجدت عليها.

ولما كانت القوانين الطبيعيّة قوانين تكوينيّة، فإنّ آثارها تتحقّق بنحو تلقائيّ على وفق مقتضى طبيعتها، فلا يمكن -في الوضع الاعتياديّ- أن يضع الإنسان يده في النار دون أن تحترق، أو أن يُلقي بنفسه من مكان شاهق، فلا يسقط، أو أن يتناول السم دون أن يتسمّم، أو أن يغوص في الماء بلا أجهزة واقية دون أن يغرق. فهذه القوانين التكوينيّة لها أحكام ثابتة في عالم الطبيعة، ولا يمكن أن تتخلف إلّا في حالات استثنائية يُجريها الله عزّ وجلّ بإرادته الخاصّة، كالمعاجز والكرامات، لكنّ الأصل في سنن الكون أن تسير على وفق ما جُعِلت عليه.

وقد يُطرح سؤال:

لماذا لا يتدخّل الله سبحانه في تغيير مجرى هذه القوانين الطبيعيّة بحيث يجعلها تجري لصالح الإنسان دون أن تؤذيه؟ لماذا لا يمنع حالة الغرق إذا سقط الإنسان في الماء؟ ولماذا لا يُبطل فاعليّة السمّ إذا تناوله الإنسان؟

الإجابة على ذلك واضحة، وهي أنّ تغيير القوانين الطبيعيّة وجعلها مخالفة لسننّها يؤدّي إلى اضطراب النظام الكونيّ بأسره، وينتج عنه فساد في عالم التشريع والاجتماع، بحيث تختلّ حياة الإنسان بالكامل. فلو افترضنا أنّ السقوط من شاهق لا يؤدّي إلى

الموت، أو أن الجسم لا يتعرق بعد الجهد، أو أن النار لا تحرق، فكم من سارق سوف تُسوّل له نفسه سرقة الأموال ثم يُلقي بنفسه من شاهق دون أن يصيبه أذى، فيهرب من العقاب؟ ولو فرضنا أن الاصطدام بالأجسام الصلبة لا يُسبب الكسور والإصابات، فكم من مراهق سيُلقي بنفسه وسط الطرقات وبين السيارات دون أن يخشى من التعرّض لحادث؟ إنّ اختلال هذه القوانين الطبيعيّة سوف يُنهي وجود الضوابط التي تنظم الحياة الاجتماعيّة، ويفقد الإنسان إحساسه بالمسؤوليّة تجاه تصرّفاتة، مما يؤدي إلى فوضى عارمة وانحيار للنظام الاجتماعي.

ومن هنا، فإنّ ضرورة بقاء القوانين الطبيعيّة على طبيعتها التكوينيّة التي وُجدت عليها هو مقتضى الحكمة الإلهيّة؛ لأن استمرار الحياة بنحو منظم لا يكون إلا بتماسك هذه القوانين وثباتها. وقد أشار بعض الفلاسفة الغربيين إلى هذا المبدأ ممّا يُعرّف بـ «فرضيّة المنافي لخلاف الواقع»، وهي فرضيّة ناقشها الفيلسوف "جون هيك"^(١) في كتابه "فلسفة الدين".

يقول جون هيك: «لو تحوّل هذا العالم إلى جنّة على خلاف واقعه بحيث لم يُعدّ فيه أيّ نوع من أنواع الحزن أو الألم، فإنّ

(١) جون هروود هيك، (٢٠ يناير ١٩٢٢ - ٩ فبراير ٢٠١٢)، أستاذ واثولوجي وفيلسوف في الدين. قدم مساهمات في اثولوجيا الدينيّة عن الكريستولوجيا والإسكاتولوجيا والثيوديسيا، وفي فلسفة الدين قدم مساهمات في إستمولوجيا الدين والتعددية الدينية. [Peters, Richard. "John Hick: Man of Many Mysticism". Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology].

تبعات هذه المسألة ستكون بعيدة المدى أكثر مما نتصور. فلو لم يكن بإمكان أي شخص أن يؤذي شخصاً آخر، فستحوّل مُدية القاتل إلى قطعة ورقية، وتحوّل الطلقة النارية إلى رماد يتناثر في الهواء. ولو سرق النّشال حقيبة مليئة بالنقود، فإنّ الحقيبة سوف تمتلئ بمزيد من الأموال بقدرة غامضة، ولن يكون هناك أي ضرر يصيب المجتمع. كما أنّ أي شخص يتعرض لحادث دهس أو سقوط من مكان مرتفع لن يتأذى أبداً؛ لأن قانون الجاذبية سيتوقف عن العمل، ويهبط إلى الأرض بكل سلاسة. ولن يخشى السائق المجازف وقوع حادث، ولن يجد الإنسان ضرورة للعمل أو كسب الرزق؛ لأن الامتناع عن العمل لن يؤدي إلى أي آثار سيئة. وفي هذه الحالة، ستختلف القوانين الطبيعيّة بالكامل».

ثم يُشير إلى ما يترتب على ذلك، فيقول: «إذا كانت القوانين الطبيعيّة تعمل بهذه الطريقة، فلن تكون هناك حاجة إلى العلوم؛ لأن العالم سيكون خالياً من القواعد البنيويّة الثابتة التي تخضع للدراسة العلميّة». ثم يضيف: «ورغم أنّ هذا العالم -في هذه الفرضيّة- سيحقق سعادة ظاهرية، إلّا أنه لن يكون مناسباً للإنسان إن كان يريد بلوغ الرقي والكمال على مستوى الأخلاق الشخصية، بل قد يكون من أسوأ العوالم المتصورة من حيث تحقيق غاية الإنسان»^(١).

(١) فلسفة الدين، جون هيك، ص ١٠١-١٠٢.

ومن هنا، فإنَّ النظام الذي خلق الله سبحانه العالم على وفقه هو نظام السبب والمسبب، وهو مقتضى حكمته البالغة؛ لأن الحياة في هذا العالم الدنيوي ليست دار نعيم مطلق، بل هي دار اختبار وابتلاء، يتحقَّق فيها التكامل بمواجهة التحدّيات والصعوبات. ولو فرض أنَّ القوانين الطبيعيّة قد تغيّرت لتعطيل كل الآثار السلبية التي تترتّب عليها، فإنَّ ذلك لن يؤدّي إلى تحقيق الغاية من خلق الإنسان، بل سيؤدّي إلى فساد المنظومة الاجتماعية، وإلى توقُّف العقل البشريّ عن البحث والاكتشاف، وإلى فقدان الإنسان لمسؤوليّته الخُلقيّة، مما يجعل الغاية من الخلق بلا معنى.

وبهذا، فإنَّ ثبات القوانين الطبيعيّة وانسجامها مع النظام الكونيّ العام هو ضرورة عقليّة، وهو مقتضى الحكمة الإلهيّة في تدبير شؤون الخلق.

ثانياً: النظام الإلهي وثنائيّة الخير والشر

من الأسئلة التي تفرض نفسها عند البحث في مسألة الشرور في العالم هو: هل هناك شرٌّ مطلق في هذا الكون؟ وهل هذه الظواهر الطبيعيّة مثل الزلازل، البراكين، السيول، الأفاعي السامة، وغيرها، تمثل شروراً حقيقيّة في ذاتها، أو إنها شرورٌ نسبية تتحدّد قيمتها على وفق ما يترتب عليها من آثار؟

إنَّ الإجابة الدقيقة هي أنَّ الشر المطلق لا وجود له في هذا

العالم، بل إنَّ ما يُنظر إليه على أنه شرٌّ إنما هو شرٌّ نسبيٍّ، أيُّ أنه قد يكون شرًّا من جهةٍ، لكنه في ذاته ليس كذلك، بل يحمل منافع وفوائد قد لا تكون ظاهرةً لكل الناس. فلو تأملنا في هذه الظواهر، لوجدنا أنَّ لكل واحدة منها حكمة وفوائد، جعلها الله سبحانه جزءاً من النظام المتكامل الذي يسير عليه الكون.

فالسَّم، على سبيل المثال، ليس شرًّا للحَيَّة نفسها، بل هو وسيلةٌ للبقاء والدفاع عن النفس، فهو يمثِّل لها حياةً ووسيلةً، تُمكنها من مواجهة الأخطار، لكنَّه يصبح شرًّا بالنسبة إلى الإنسان أو الكائنات التي قد تتعرَّض لخطرهِ. وكذلك الزَّلَزل، فهي ليست شرًّا بذاتها، بل لها عملٌ رئيسٌ في حفظ توازن الأرض، ولولاها لتعرَّضت القشرة الأرضية إلى الانفجار والتهشُّم، كما يؤكِّد علماء الجيولوجيا. ولكنها تبدو شرًّا للإنسان حينما تصيب المناطق المأهولة بالسكَّان، فتسبِّب خسائر وأضراراً، ومع ذلك تبقى جزءاً من النظام الذي يحفظ استقرار الأرض على المدى الطويل.

وكذلك البراكين، فهي ليست شرًّا محضاً، بل لها فوائدٌ عظيمةٌ أشار إليها العلماء، مثل تجديد القشرة الأرضية، وتكوين الهضاب والسُّهول، وتخصيب التربة، وإخراج الضغط والحرارة من باطن الأرض، بل إنَّ بعض أندر المعادن والأحجار الكريمة، كالألماس، لا تتكوَّن إلا بفعل النشاط البركانيِّ. إضافةً إلى ذلك، فإنَّ الصخور البركانية ذات متانةٍ عالية، وتُستخدَم في البناء، وإنشاء السكك الحديدية، والموانئ وغيرها. فإذا نظرنا إليها من زاويةٍ أوسع، نجد أنها تحمل منافع عظيمة، لكنها تُصبح

شرًّا فقط حينما تسبّب الضرر للإنسان في بعض الحالات.

بل حتى الآلام والأوجاع التي يعاني منها الإنسان ليست شرًّا مطلقًا، بل تحمل حكمةً في وجودها، فهي إشاراتٌ إنذارٌ وتنبيهٌ لحماية الجسد من مخاطر أكبر. فالآلام الأسنان، على سبيل المثال، هي تحذيرٌ للجسم من تفاقم مشكلةٍ صحيّة، بحيث يتوجّه الإنسان لعلاجها قبل أن تتفاقم وتسبّب أمراضًا أكثر خطورة. وهكذا نجد أنّ الألم ليس مجرد عذاب، بل هو وسيلةٌ لحفظ الصحة، ولولا الشعور بالألم لما أدرك الإنسان حاجته للعلاج، مما قد يؤدي إلى هلاكه دون أن يدرك ذلك.

وقد أدرك بعض العلماء الغربيين هذه الحقيقة بعد تجارب طويلة في ملاحظة تأثير فقدان الإحساس بالألم عند بعض المرضى، ومنهم الدكتور «بول براند»^(١)، الذي قال بعد سنواتٍ من العمل مع مرضى الجذام الذين يفتقدون الإحساس بالألم: «لقد قبلت ببسر أنّ سنوات عملي بين المفتقدين للشعور بالألم أعطتني رؤيةً منحرفة. وأنا الآن أنظر إلى الألم كواحدٍ من أعظم الميزات الرائعة لتصميم الجسم البشري، وإذا أمكنني أن أختار هديّة لمرضى الجذام عندي فستكون هديّة الألم. في الحقيقة، لقد أشرفتُ على فريقٍ علميٍّ أنفق مليون دولار لمحاولة تصميم منظومةٍ صناعيّة

(١) الدكتور بول براند: بريطانيّ، ولد عام ١٩١٤م، وهو جراحٌ يدّ متخصص في مرض الجذام، كان يعمل أستاذًا فخريًّا للطب الإكلينيكي بقسم جراحة العظام، في جامعة واشنطن. توفي عام ٢٠٠٣م.

للألم. أهملنا المشروع عندما أصبح من الواضح جدًا أنه ليس بإمكاننا أن ننشئ منظومة هندسية معقدة تحمي الإنسان»^(١).

وختم "براند" كلامه قائلاً: «أحمد الله؛ لأنه اخترع الألم. لا أعتقد أنه فعل شيئاً أفضل من ذلك»^(٢). فهذا الألم -وهو شرٌّ- دليلٌ على وجود صانع حكيم، لا دليل على نفيه بحسب "براند".

إن هذه الشهادة العلمية تؤكد أن كل ما خلقه الله سبحانه في الإنسان والعالم له حكمة، وأن ما يُظن أنه شرٌّ قد يكون في حقيقته رحمة خفية لا يدركها الإنسان إلا بعد فوات الأوان. فالألم ليس مجرد إحساس مؤلم، بل هو نعمة تحفظ حياة الإنسان، وهو من الأدلة على النظام الإلهي الدقيق الذي بُني عليه هذا الوجود.

أما مسألة التفاوت في الأرزاق والأشكال، فهي أيضاً من الأمور النسبية، وليست شرّاً مطلقاً. فلو كان جميع البشر على درجة واحدة من الجمال كجمال نبي الله يوسف عليه السلام، لما كان هناك معنى للجمال أصلاً؛ لأن الجمال لا يُعرف إلا بوجود درجات متفاوتة، فهو مفهوم نسبي يتحدد بمقارنته بغيره. وكذلك الحال في الرزق، فلو كان الجميع متساوين في المال، لما سعى أحدٌ للعمل، ولما كان هناك معنى للتكافل أو العطاء، ولتعطلت دورة الحياة الاقتصادية والاجتماعية التي تقوم على التكامل بين الأفراد.

(1) Paul Brand and Philip Yancey, The Gift of Pain: Why we hurt and what we can do about it, p.12

(2) Ibid., p.39 .

وعليه، فإنَّ الشرَّ المطلق لا وجود له في هذا العالم، وكلُّ ما يُعتقد أنه شرٌّ محض هو في حقيقته شرٌّ نسبيٌّ يحمل في طياته حكمة إلهية، وسيأتي تفصيل ذلك وبيان الحكمة من وجود هذه الأمور في موضع آخر من البحث.

ثالثاً: أثر الشرور في تحقيق التكامل البشري

إنَّ محاولة فهم موضوع الشرور بالنظر إلى عالم الدنيا فقط هي مقاربة ناقصة لا يمكن أن تؤدي إلى استيعاب الحكمة الإلهية الكامنة وراء هذه الظواهر. فكما لا يمكن للإنسان أن يفهم رواية كاملة بقراءة فصل واحد منها، كذلك لا يمكنه أن يدرك الغاية من وجود الشرور والآلام بمجرد ملاحظة آثارها في هذا العالم وحده. إنَّ مَنْ ينظر إلى الشرور من زاوية الأذى الذي تلحقه ببعض الأفراد، دون أن يأخذ بعين الاعتبار النظام الكوني المتكامل الذي أوجده الله سبحانه، يقع في خطأ علميٍّ ومنهجيٍّ كبير؛ لأنَّ هذا الكون لم يُخلَق منفصلاً عن سائر العوالم الأخرى، بل هو جزءٌ من سلسلة مترابطة من العوالم التي يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً، فلا يمكن عزل عالم الدنيا عن عالم الآخرة بأيِّ حالٍ من الأحوال.

فالذي يرى الزلازل والبراكين مجرد شرور تضرُّ بعض الناس، يغفل عن كونها، من جانب آخر، ضرورية لحفظ استقرار الأرض، إذ تُسهم في تشكيل سطحها، ورفع الجبال، وإخراج المعادن

الثمينة، وتخصيب التربة، وتسريع نمو النباتات، وزيادة خضرة المراعي. فليست هناك ظاهرة في الكون إلا وهي خاضعة لنظام دقيق يحمل في طياته حكمةً وغاية. وإلى جانب قانون العلية الذي يحكم الكون كما أشير إليه سابقاً، هناك حكمٌ وغاياتٌ أخرى وراء خلق الشرور والآلام والتفاوت في الخلق والرزق، بعضها يرتبط بعالم الدنيا على وفق النظام العلي، وبعضها يرتبط بعالم الآخرة وما يترتب عليه من ثوابٍ وجزاء.

فالإنسان بطبيعته المركبة من الغرائز والشهوات والعقل يحتاج في مسيرته التكاملية إلى اجتياز سلسلة من الامتحانات والابتلاءات حتى يبلغ الكمال الذي أراده له خالقه؛ إذ لا يمكن أن تتحقق الفضائل الإنسانية الحقيقية كالصبر، والإيثار، والتضحية، والتوكل، واليقين، إلا بمواجهة الصعوبات والمحن. فالمؤمن الذي يواجه الابتلاءات بصبر وثبات يترقى في درجات الكمال، ويهيئ نفسه لنيل الجزاء العظيم في الآخرة، حيث يكون الثواب متناسباً مع ما بذله الإنسان من جهدٍ في تجاوز المحن التي وُضع فيها في هذه الحياة الدنيا.

ومن هنا، فإنَّ أيَّ تناولٍ لموضوع الشرور بمعزلٍ عن المنظومة الكونية الكاملة، وعن العوالم المتعددة التي تمرُّ بها النفس البشرية، هو تناولٌ قاصر لا يمكن أن يعكس حقيقة الحكمة الإلهية. فليس عالم الدنيا سوى محطة ضمن سلسلة من العوالم التي يمرُّ بها الإنسان، وهو يخضع فيها لاختباراتٍ وابتلاءات تُعدّه لمقامٍ أسمى

في الدار الآخرة. وهذه العوالم مترابطة على وفق قانون العلية، بحيث يكون لكل ابتلاء أثر في إكمال المسيرة التكاملية للإنسان؛ لذا، فإن وجود الشرور والآلام والتفاوت في الرزق هو جزء من النظام الكوني والتشريعي الذي وضعه الله عز وجل لتحقيق الغاية الكبرى من خلق الإنسان.

وقد أكّدت الآيات القرآنية وكلمات أهل البيت عليهم السلام هذه الحقيقة في أكثر من موضع، حيث بينت أن الابتلاءات التي يواجهها الإنسان ليست عبثية، وإنما هي جزء من الفتنه والاختبار الإلهي، كما قال تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾^(١). وقال عز وجل: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾^(٢).

وأشار الله سبحانه إلى طبيعة الحياة الدنيا، وكونها دار ابتلاء، بقوله: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾^(٣)، أي أنه خلق في مشقة وصعوبات تُلْزمه طوال حياته، ليكون ذلك جزءاً من اختباره في هذه الدنيا.

وجاء عن أمير المؤمنين عليه السلام في وصف الدنيا قوله: «دارٌ بالبلاء محفوفةٌ، وبالغدر معروفة... وإنما أهلها فيها أغراضٌ

(١) الأنبياء: ٣٥.

(٢) البقرة: ١٥٥.

(٣) البلد: ٤.

مستهدفة، ترميهم بسهامها، وتفنيهم بحمامها»^(١)، في إشارة إلى طبيعة الابتلاءات التي تُحيط بالإنسان في هذه الحياة، والتي تُعدُّ جزءاً من سيره نحو الكمال.

ومن هذه الحقائق، يتّضح أنّ الشرور التي تبدو للبعض كأنها عبثية أو غير ذات فائدة، إنما هي ضرورية لحفظ نظام الكون واستقراره، وتحقيق غاياتٍ أعظم، سواءً في الدنيا أو في الآخرة، وهي جزءٌ لا يتجزأ من الحكمة الإلهية التي لا يحيط بها العقل البشري المحدود في إدراكه، إلا بمقدار ما يُتاح له من فهمٍ في حدود قدراته البشرية.

رابعاً: الحكمة الإلهية في وجود الشرور والتفاوت والآلام

بعد أن توضّحت الأصول العامة في مسألة الشرور والتفاوت والآلام، يأتي الحديث الآن عن الحكمة من وجود هذه الابتلاءات والصعوبات التي تحيط بالإنسان في حياته الدنيا. فوجود الشر ليس عبثاً، بل هو جزءٌ من النظام الإلهي المتكامل الذي له غايات متعدّدة، بعضها ظاهر، وبعضها يحتاج إلى تأمل دقيق في سُنن الخلق والتدبير الإلهي.

إنّ الدنيا، كما ثبت، هي دارٌ عمل واختبار وتكليف، ومن لوازم ذلك أن يخلق الله سبحانه الخير والشر ليتم الامتحان

(١) نهج البلاغة، ج ٢، ص ٢١٩، خ ٢٢٦.

الذي هو أساسُ الحكمة من الخلق. فالإنسان، على وفق النظام الإلهي، لم يُخلق ليكون في راحةٍ مطلقة، بل ليواجه الابتلاءات، ويختبر إرادته في التعامل مع ما يصيبه. قال تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾^(١)، فالتكليف لا يكتمل إلا بوجود الامتحان والابتلاء، والجزاء العظيم لا يتحقق إلا بمواجهة الابتلاءات والشدائد؛ لأنها تُمثل الميزان الذي يميّز به الصادقون من غيرهم.

والإنسان يحمل في داخله نوازع الغرور والطغيان والغفلة عن الله سبحانه، ولولا وجود الحوادث التي تهزّه، وتوقظه من غفلته، لتمادى في استكباره وانحرافه. فكم من شخص إذا اغترّ بصحته، ثم مرض، عاد إلى ربّه متضرّعاً! وكم من طاغية ظنّ أنه قادرٌ على كل شيء، ثم جاءت المصائب لتذكّره بضعفه وفقره أمام قدرة الله سبحانه! فهذه الأحداث المؤلمة هي بمثابة تنبيه للإنسان ليدرك عجزه واحتياجه إلى الخالق. قال تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ﴾^(٢)، وقال عزّ وجلّ: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصِ مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾^(٣)، فالمحَن ليست عذاباً مطلقاً، بل هي - أحياناً - وسيلةٌ لإعادة الإنسان إلى رشده وإبعاده عن الغرور والاستكبار.

(١) الأنبياء: ٣٥.

(٢) العلق: ٦-٧.

(٣) الأعراف: ١٣٠.

ومن الحكمة الإلهية في خلق الشرور أنها تظهر قيمة الخير؛ إذ لا يُعرف الشيء إلا بضده، فلو لم يكن هناك مرض، لما أدرك الإنسان قيمة الصحة، ولو لم يكن هناك فقر، لما عرف أحدُ نعمة الغنى، ولو لم يكن هناك جهل، لما أدرك البشر قيمة العلم. فالإنسان حينما يرى من هو مبتلى بمرض أو مصيبة، يدرك النعمة التي يعيش فيها، فيكون ذلك سبباً في شكره لله سبحانه.. فالضدُّ يُظهر جماله الضدَّ، وهذه واحدة من الفوائد العظيمة التي تنشق عن التفاوت والابتلاء.

كذلك، فإنَّ المصائب والابتلاءات تُعدّ من أقوى العوامل التي تُحفّز الإنسان على التطوُّر وإطلاق طاقاته الكامنة. فقد أكّد علماء التاريخ والحضارات أنَّ أغلب المجتمعات التي شهدت نهضةً علمية وحضارية كبرى كانت تعيش في ظلِّ صعوباتٍ وصراعاتٍ كبرى، سواء بسبب الحروب، أو الأزمات الاقتصادية، أو غيرها. فالإنسان حينما يواجه المشكلات يضطرُّ إلى التفكير والإبداع لإيجاد الحلول، ولو كانت الحياة سهلةً بلا مصاعب لكان الناس يعيشون في خمولٍ وركود؛ ولذا، أشار القرآن الكريم إلى هذا الأمر بوضوح في قوله تعالى: ﴿فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾^(١).

ومن أطياف الله عزّ وجل بعباده أنَّ بعض الشرور والمحن

التي تصيب الإنسان تكون كفارة لذنوبه وتطهيراً له من خطاياها، بل قد تكون بعض الابتلاءات عقوبةً معجلةً لأصحابها في الدنيا بدلاً من تأجيلها إلى الآخرة، وهذا من الرحمة الإلهية؛ لأن الإنسان إذا عُوقب في الدنيا عاد إلى ربه، أما إذا تُرك دون محاسبة فإنه يتمادى في غيّه إلى أن يلقى عذاباً أشدّ يوم القيامة.

كذلك، فإن بعض الشرور قد تكون وسيلةً لدرء شرٍّ أعظم، فكم من محنةٍ يتعرّض لها الإنسان، ولكنها في حقيقتها تُبعد عنه خطراً أكبر كان يمكن أن يفتك به. ومن أروع الأمثلة على ذلك ما قام به نبيّ الله الخضر عليه السلام عندما خرق السفينة التي كانت لمساكين يعملون في البحر، فقد بدا ذلك في ظاهره شراً، لكنه كان ضرورةً لإنقاذها من الاستيلاء عليها من قبل الحاكم الظالم، فكانت هذه الخسارة الصغيرة سبباً في الحفاظ على مصدر رزق أصحابها.

ومما ينبغي الالتفات إليه أن ليس كلُّ ما يُسمّى شراً في العالم هو من الله سبحانه، بل هناك شرورٌ تُصيب الإنسان نتيجة أفعاله هو نفسه. فكم من كوارث طبيعية تحصل نتيجة الحروب العبيّة، وكم من أمراض ومجاعات تحدث بسبب استغلال الطواغيت والمستكبرين لموارد الأرض وسوء إدارتهم لها! بل إن كثيراً من المشكلات البيئية المعاصرة، مثل تغيّر المناخ والتلوّث، هي نتائج مباشرة لأفعال البشر. فليس من العدل أن يُنسب كلُّ ما يحصل من حوادث مدمّرة إلى الله سبحانه، بل كثيرٌ من هذه الشرور هي من صنع الإنسان نفسه، كما قال تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا

كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿١﴾.

وفي ضوء ذلك يتّضح أنّ وجود الشرور والابتلاءات ليس عبثاً، بل هو جزءٌ من حكمة الله سبحانه في تدبير العالم، وقد تضمّن القرآن الكريم وكلمات أهل البيت عليهم السلام الكثير من الإشارات إلى هذه الحقائق. وما ذكر هنا ليس إلا إشارات موجزة لبعض هذه الحِكَم الإلهية، ومَن أراد الاستزادة فليتدبّر في كلام الله عزّ وجل ونصوص المعصومين عليهم السلام، ليجد في ذلك ما يوسّع مداركه، ويكشف له عن دقّة النظام الإلهي وحكمته.



المبحث الرابع:

مبحث القضاء والقدر

يُعدّ مبحث القضاء والقدر من القضايا العقدية الرئيسة التي لا بدّ لكل طالب علم، بل لكل مسلم، أن يُحيط بها فهمًا وتحقيقًا؛ إذ إنّ الانحراف في إدراك هذه الحقيقة قد أفضى إلى ضلال عقول، وانحراف سلوكيات، وفساد عقائد، وقد وقع كثيرٌ من الناس في الخطأ حينما جعلوا القضاء والقدر مرادفًا للجبر، فسلبوا الإنسان اختياره، وجعلوا القدر مبررًا لسلوكياتهم المنحرفة، مما أدّى إلى تعطيل مفهوم المسؤولية الفردية والجزاء الأخروي.

ولم يكن هذا الفهم المنحرف حديث العهد، بل يعود إلى عصور الجاهلية، حيث كان المشركون يبرّرون شركهم ومعاصيهم بأنها قضاء من الله سبحانه وقدّر منه، كما أشار القرآن الكريم إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾^(١)، حيث جعلوا مشيئة الله سبحانه ذريعة لإضفاء الشرعية على أفعالهم، غير أنّ القرآن الكريم يفنّد هذه المزاعم بقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ

لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ^(١)، ويردّ عليهم بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنْ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ^(٢)، مؤكِّداً أَنَّ الله سبحانه لا يأمر بالفواحش، ولا يدعو إليها.

لكنّ هذا الفهم الخاطيء لم يتوقّف عند المشركين، بل امتدّ إلى بعض الصحابة الذين برّروا أفعالهم المحرّمة بأنها قدرٌ من الله سبحانه لا مفرّ منه، فقد نقل السيوطي في "تاريخ الخلفاء"، عن عبد الله بن عمر، أنه جاء رجلٌ إلى أبي بكر، وسأله: «أرأيتَ الزنا بقدر؟ قال: نعم، قال: فإنّ الله قدره عليّ ثم يعذبني؟ قال: نعم، يا بن اللخناء!، أما والله لو كان عندي إنسانٌ أمرت أن يجأ أنفك^(٣).

وهنا يظهر الخلل الواضح في الفهم، حيث اعتبر أبو بكر أنّ الفعل المحرّم مكتوبٌ على العبد، ومع ذلك يعاقبه الله عليه، وعندما عجز عن تقديم إجابة مقنعة لم يجد إلا اللجوء إلى الشتم والتهديد.

وكذلك ورد في مغازي الواقدي عن غزوة حنين، أنّ أمّ الحارث الأنصاريّة رأت عمر بن الخطاب منهزماً من المعركة، فسألته: «ما

(١) الأنعام: ١٤٨.

(٢) الأعراف: ٢٨.

(٣) تاريخ الخلفاء، للسيوطي، ص ٧٩، ت. الدمرداش، ط. الأولى: ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

هذا؟»، فقال: «أمر الله!»^(١)، حيث جعل الهزيمة فراراً مبرراً تحت عنوان القضاء والقدر.

وما هو أعجب من ذلك، ما ورد عن عائشة عندما سُئِلَتْ عن قتالها لأُمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام في حرب الجمل، على رغم معرفتها بمنزلته عند الله ورسوله صلوات الله عليه وآله، فبرّرت ذلك بقولها: «أمر الله قدراً مقدوراً، وللقدر أسباب»^(٢)، وكأنّ خروجها على إمام زمانها وسفك دماء المسلمين كان أمراً محتوماً من الله سبحانه، لا فعلاً اختيارياً قامت به بمحض إرادتها.

وامتد هذا الفهم إلى الدولة الأمويّة، حيث جعل الأمويون القضاء والقدر مرتكزاً رئيساً لتثبيت حكمهم وتبرير أفعالهم. فقد ورد في "الإمامة والسياسة" لابن قتيبة، أنّ معاوية، بعد أن صفّاه الجو السياسيّ إثر دسّ السُّم للإمام الحسن عليه السلام، أراد تنصيب ابنه يزيد خليفةً من بعده، فاعترض عليه عبد الله بن عمر، فأجابه معاوية: «إني أحذرك أن تشق عصا المسلمين، وتسعى في تفريق ملئهم، وأنّ تسفك دماءهم، وإنّ أمر يزيد قد كان قضاءً من القضاء، وليس للعباد خيرةٌ من أمرهم»^(٣)، مما يدل على أنه كان يعتقد بالجبر الإلهيّ في الأفعال، ويجعل كل ما يجري هو حتماً لا خيار للبشر فيه.

(١) مغازي الواقدي، ج ٣، ص ٩٠٤، ت. مارسدن جونز، ط. الثالثة: ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م.

(٢) تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، ج ١، ص ٥٠٣، ت. بشار، ط. الأولى: ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م.

(٣) الإمامة والسياسة، لابن قتيبة الدينوري، ج ١، ص ١٧١.

ويؤكد أبو هلال العسكري في كتابه "الأوائل"، بقوله: «إن معاوية هو أول من زعم أن الله يريد أفعال العباد كلها»^(١)، سواء كانت خيراً أو شراً.

وقد تطوّر هذا المفهوم لاحقاً ليصبح أساساً للفكر الأمويّ في إدارة السلطة، حيث صوّروا أنفسهم على أنهم خلفاء بأمر الله سبحانه، وأن كل ما يقومون به هو تنفيذ لإرادته تعالى، حتى لو كان ذلك خلافاً لتعاليم الدين.

ويشير أحد الكتاب المصريّين إلى هذه الحقيقة بقوله: «إن معاوية لم يكن يدعم ملكه بالقوة فحسب، ولكن بأيدولوجية تمسّ العقيدة في الصميم، فقد كان يعلن للناس أن الخلافة بينه وبين عليّ عليه السلام قد احتكما فيها إلى الله، فقضى الله له على عليّ عليه السلام، وكذلك حين أراد أن يطلب البيعة ليزيد، أعلن أن اختياره للخلافة كان قضاءً من القضاء، ليس للعباد فيه أيُّ خيار»^(٢).

وبالمنطق نفسه، برّر عمر بن سعد قتله للإمام الحسين عليه السلام عندما اعترض عليه عبد الله بن مطيع العدويّ بقوله: «اخترت همدان والريّ على قتل ابن عمك، فقال عمر: كانت أموراً قُضيت من السماء»^(٣)، مما يكشف عن مدى تغلُّل الفكر الجبريّ في عقيدة الظالمين، حيث جعلوا القتل والإفساد في الأرض أمراً

(١) الأوائل، لأبي هلال العسكري، ج ٢، ص ١٢٥.

(٢) يُنظر: نظرية الإمامة عند الشيعة الإمامية، للدكتور أحمد محمود، ص ٣٣٤.

(٣) الطبقات الكبير، لابن سعد، ج ٧، ص ١٤٧، ط. الخانجي.

مكتوباً من الله سبحانه، لا ذنباً يُحاسب عليه صاحبه.

وقد تسرّبت هذه العقيدة إلى الموروث الروائي عند أهل السُّنة، فنجد أمثال البخاري ومسلم يروون أحاديث ظاهرها يفيد أنّ الإنسان مسيرٌ لا مخيرٌ، كالرواية التي ينقلها البخاري في صحيحه عن «احتجاج آدم وموسى»، حيث قال: «احتجّ آدم وموسى، فقال له موسى: يا آدم أنت أبونا، خيبتنا، وأخرجتنا من الجنة، قال له آدم: يا موسى اصطفاك الله بكلامه، وخطّ لك بيده، أتلومني على أمر قدّره الله عليّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟ فحجّ آدم موسى، فحجّ آدم موسى.. ثلاثاً»^(١)، مما يوحي بأنّ خروج آدم من الجنّة لم يكن نتيجة اختياره، بل كان أمراً كُتب عليه مسبقاً.

ويروي مسلمٌ في صحيحه أنّ سراقه بن مالك سأل النبي ﷺ: «يا رسول الله يئن لنا ديننا كأنّا خُلِقنا الآن في ما العمل اليوم؟ أ فيما جفّت به الأقلام، وجرت به المقادير، أم فيما نستقبل؟ قال: لا بل فيما جفّت به الأقلام، وجرت به المقادير، قال: ففيم العمل؟ قال زهير: ثم تكلم أبو الزبير بشيء لم أفهمه، فسألت: ما قال؟ فقال: اعملوا فكلٌ ميسّر»^(٢)، وفي رواية البخاري: «قال: كلٌ ميسّر لما خلق له»^(٣)، مما يشي بفكرة الجبر في فهمهم للقضاء والقدر.

وقد أشار الشيخ محمد الغزالي، أحد العلماء المعاصرين لأهل السُّنة، إلى خطورة هذا الفهم بقوله: «الغريب أنّ جمهوراً كبيراً من

(١) صحيح البخاري، ج٦، ص٢٤٣٩، ح٦٢٤٠، ت. البغا.

(٢) صحيح مسلم، ج٨، ص٤٨، ح٢٦٤٨، ط. التركية.

(٣) صحيح البخاري، ج٦، ص٢٧٤٥، ت. البغا.

المسلمين يجنح إلى هذه الفرية، بل إنَّ عامّة المسلمين يطوون أنفسهم على ما يشبه عقيدة الجبر باختيار خافتٍ موهوم... وقد أسهمت بعض المرويّات في تكوين هذه الشبهة وتمكينها، وكانت سبباً في إفساد الفكر الإسلامي، وانهيار الحضارة والمجتمع»^(١).

وفي مقابل هذا الفهم المنحرف، قدّمت مدرسة أهل البيت عليه السلام رؤيةً واضحةً ومتكاملةً حول القضاء والقدر، ترفض الجبر، وتؤكد على مسؤوليّة الإنسان في أفعاله، وهو ما سنبينه بالنصوص المرويّة عنهم عليه السلام، والتي تضع الأمور في نصابها الصحيح على وفق الاعتقاد الحقّ.

موقف النبي صلّى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام من القضاء والقدر

لقد بيّن النبي صلّى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام الحقيقة الناصعة لمفهوم القضاء والقدر، ودحضوا كلّ فهم خاطئٍ يحوِّله إلى عقيدة الجبر، تلك العقيدة التي تؤدّي إلى تعطيل مسؤوليّة الإنسان وتبرير الظلم والانحراف. فقد حذر النبي صلّى الله عليه وآله بوضوح من الذين يفسّرون القضاء والقدر على هذا النحو، قائلاً: «سيأتي زمانٌ على أمّتي يؤوّلون المعاصي بالقضاء، أولئك بريئون منّي، وأنا منهم براء»^(٢)، مما يشير إلى أنّ نسبة الأفعال القبيحة إلى القضاء الإلهي هي انحرافٌ مرفوض

(١) السنة النبوية بن أهل الفقه وأهل الحديث، للشيخ محمد الغزالي، ص ١٤٤.

(٢) الصراط المستقيم، علي بن يونس العاملي، ص ٣٢، نقلاً عن الإلهيات، للشيخ السبحاني، ص ٣-٥.

يُخْرِجُ الْإِنْسَانَ عَنِ التَّعَالِيمِ الْحَقَّةِ.

وفي موضع آخر، أَكَّدَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى أَنَّ الْقَضَاءَ الْإِلَهِيَّ لَا يَتَعَارَضُ مَعَ اخْتِيَارِ الْإِنْسَانِ، بَلْ إِنَّ كُلَّ مَا يَقْضِيهِ اللَّهُ سَبْحَانَهُ فِيهِ خَيْرٌ لِلْإِنْسَانِ الْمُؤْمِنِ، حَيْثُ قَالَ: «فِي كُلِّ قَضَاءٍ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ خَيْرَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ»^(١)، وَهُوَ بِذَلِكَ يَنْفِي أَنَّ يَكُونَ الْقَدَرُ سَلْبًا لِإِرَادَةِ الْإِنْسَانِ، خِلَافًا لِأَوَّلِكَ الَّذِينَ جَعَلُوا الْإِخْتِيَارَ مُتَتَفِيًا بِحُجَّةٍ أَنَّ الْقَدَرَ مُحْتَوٍّ عَلَى الْعَبْدِ.

أَمَّا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ، فَقَدْ أَوْضَحَ الْعِلَاقَةَ بَيْنَ الْقَضَاءِ وَالْقَدَرِ وَالْإِخْتِيَارِ بِنَحْوِ عَمَلِيٍّ حِينَ عَدَلَ عَنِ الْجُلُوسِ تَحْتَ جِدَارٍ مَائِلٍ إِلَى مَوْضِعٍ أَكْثَرَ أَمْنًا، فَقِيلَ لَهُ: «يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَتَفَرَّ مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ؟»، فَأَجَابَ: أَفَرَّ مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ إِلَى قَدَرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»^(٢). وَهَنَا نَجِدُ أَنَّ الْإِمَامَ ﷺ يَبَيِّنُ أَنَّ الْإِنْسَانَ يَمْتَلِكُ خِيَارَ التَّصَرُّفِ دَاخِلَ إِطَارِ الْقَضَاءِ وَالْقَدَرِ، وَأَنَّ الْإِسْتِسْلَامَ السَّلْبِيَّ لَيْسَ مِنَ الدِّينِ فِي شَيْءٍ، بَلْ إِنَّ اتِّخَاذَ الْأَسْبَابِ وَالِاحْتِيَاظَ هُوَ مِنْ صَمِيمِ السُّنَنِ الْإِلَهِيَّةِ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ سَبْحَانَهُ بِهَا. وَقَدْ عَبَّرَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْ ذَلِكَ فِي حَدِيثِهِ: «خَمْسَةٌ لَا يُسْتَجَابُ لَهُمْ: أَحَدُهُمْ مَرٌّ بِحَائِطٍ مَائِلٍ، وَهُوَ يَقْبَلُ إِلَيْهِ، وَلَمْ يُسْرِعِ الْمَشْيَ حَتَّى سَقَطَ عَلَيْهِ»^(٣)، مِمَّا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ تَرْكَ الْأَسْبَابِ وَتَعْرِيزَ النَّفْسِ لِلْهَلَاكِ بِحُجَّةِ التَّسْلِيمِ لِلْقَضَاءِ هُوَ أَمْرٌ مَرْفُوضٌ شَرْعًا.

(١) التوحيد، للشيخ الصدوق، ص ٣٧١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٦٩.

(٣) بحار الأنوار، للعلامة المجلسي، ج ١٠٠، ص ١٣٩.

وسُئِلَ أمير المؤمنين عليه السلام عن القضاء والقدر، فقال: «لا تقولوا: وكلّهم الله عليه أنفسهم، فتوهّنوه، ولا تقولوا: أجبرهم على المعاصي، فتظلموه، ولكن قولوا: الخيرُ بتوفيق الله، والشرُّ بخذلان الله، وكلُّ سابقٍ في علم الله» ^(١)، وهو بيانٌ دقيقٌ يوضح أنّ الله سبحانه لا يُجبر العباد على أفعالهم، لكنه يوفّقهم للطاعة إن سَعَوْا إليها، ويُخْذِل مَنْ اختار طريق المعصية بإرادته، فليس في الأمر جبراً، وإنما هو نظامٌ يجري على وفق الحكمة الإلهية.

وفي رسالة بعثها الإمام الحسين عليه السلام إلى الحسن البصري، عندما سأله عن القضاء والقدر، بيّن الإمام عليه السلام أنّ الله سبحانه لا يُكره العباد على الطاعة، ولا يُجبرهم على المعصية، بل منحهم القدرة على الاختيار، فقال عليه السلام: «مَنْ لم يؤمن بالقدر خيره وشره فقد كفر، ومن حمل المعاصي على الله عزّ وجل فقد افتري على الله افتراءً عظيماً، إنّ الله تبارك وتعالى لا يُطاع بإكراهٍ، ولا يُعصى بغلبةٍ، ولا يُهمل العباد في الهلكة، لكنه المالك لما ملّكهم، والقادر لما عليه أقدَرهم، فإن ائتمروا بالطاعة لم يكن الله صادّاً عنها مبطئاً، وإن ائتمروا بالمعصية، فشاء أن يمنّ عليهم، فيحول بينهم وبين ما ائتمروا به فعلاً، وإن لم يفعل فليس هو حمّلهم عليها قسراً، ولا كلفهم جبراً، بل بتمكينه إيّاهم بعد إعداره وإنذاره لهم واحتجاجه عليهم» ^(٢).

(١) الاحتجاج، للطبرسي، ج ١، ص ٣١١.

(٢) بحار الأنوار، ج ٥، ص ١٢٤.

ويؤكد الإمام الصادق عليه السلام هذه الحقيقة بقوله: «كما أن بادئ النعم من الله عز وجل، وقد نحلكموه، كذلك الشر من أنفسكم وإن جرى به قدره»^(١)، مما يدل على أن الإنسان هو المسؤول عن أعماله، وإن كانت أفعاله تجري ضمن سنن الله التكوينية.

العلاقة بين العلم الإلهي واختيار الإنسان

من هذه النصوص الواضحة، يتضح أن الاعتقاد بالقضاء والقدر لا يعني تبرير المعاصي أو تحميل الله سبحانه مسؤولية أفعال العباد؛ لأن الإنسان كائن مختار في أفعاله، فإن شاء فعل، وإن شاء ترك، فدعوى أن العباد مجبورون على أفعالهم بحجة أنها مقدرة عليهم تُعدّ وصماً لله سبحانه بالظلم، وهو ما ينافي عدله المطلق.

وقد يُثار سؤال حول العلاقة بين علم الله سبحانه السابق بأفعال العباد وبين اختيارهم، فالله عز وجل يعلم أن عباده سيقترفون المعصية الفلانية، فهل يعني ذلك أنه أجبرهم عليها، لا سيما أنه قادرٌ على منعهم منها؟

والجواب: أن العلم الإلهي لا يعني الجبر؛ لأن الله سبحانه خلق الإنسان مختاراً، وعلمه بما سيصدر منه لا يعني أنه أجبره على فعله، ومعرفة الطبيب بأن مريضاً معيناً سيهلك بسبب إهماله للعلاج لا تعني أن الطبيب هو الذي تسبب في موته، فالعلمُ بالشيء لا يعني إحداثه، وإنما هو كشفٌ لحقيقته دون تدخلٍ في وقوعه.

(١) المصدر السابق، ج ٥، ص ١١٤.

مفهوم القدر في القرآن الكريم

القدر في المفهوم القرآني لا يعني الجبر، بل هو تحديد لكل شيء بخصائصه قبل أن يوجد، على وفق الحكمة الإلهية. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾^(١)، أي أن الله قدر لكل شيء حدوده وخصائصه، فليس في الأمر جبر، وإنما هو نظام دقيق وضعه الله سبحانه لكل موجود، وقال عز وجل: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾^(٢)، وقال أيضًا: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^(٣).

وقد فسّر الراغب الأصفهاني في كتابه "المفردات في غريب القرآن" معنى القدر، بقوله: «القدر والتقدير تبين كمية الشيء، يقال: قدرته، وقدرته... فتقدير الله الأشياء على وجهين: أحدهما: بإعطاء القدرة. والثاني: بأن يجعلها على مقدار مخصوص حسبما اقتضت الحكمة»^(٤)، أي أن الله سبحانه قدر الأمور على وفق ميزان دقيق يراعي طبيعتها ووظيفتها.

أما القضاء فهو كتابة الله سبحانه لكل ما يجري في الكون بتمام خصائصه في اللوح المحفوظ، ومن ضمنها علمه بما

(١) الطلاق: ٣.

(٢) الحجر: ٢١.

(٣) القمر: ٤٩.

(٤) المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، ص ٦٥٨، ت. الداودي، ط. الأولى:

سيجري على العباد، دون أن يعني ذلك إجبارهم على أفعالهم، وقد أوضح العلامة الحلي **قدس** ذلك في ردّه على الأشعري، بقوله: «ما تعني بقولك: إنه تعالى قضى أعمال العباد وقدرها؟ إن أردت به الخلق والإيجاد فقد بيّنا بطلانه وأنّ الأفعال مستندة إلينا، وإنّ عني به الإلزام لم يصحّ إلّا في الواجب خاصة، وإنّ عني به أنه تعالى بيّنها وكتبها، وعلم أنهم سيفعلونها فهو صحيح؛ لأنه تعالى قد كتب ذلك أجمع في اللوح المحفوظ، وبيّنه لملائكته»^(١).

الحكمة من كتابة المقادير في اللوح المحفوظ

قد يُطرح سؤالٌ حول سبب كتابة الله للمقادير وتدوينها في اللوح المحفوظ، مفاده: لماذا يكتب الله سبحانه وتعالى المقادير، ويدوّنّها في اللوح المحفوظ، وهو الذي لا يعزّب عن علمه مثقال ذرة، ولا يصيبه السهو ولا النسيان؟!

والجواب: أنّ هذه الكتابة ليست له سبحانه، وإنما هي بيان للأوامر التي تعمل بها الملائكة، تماماً كما أنّ القرآن الكريم هو التشريع الذي يعمل به البشر. فقد أشار القرآن الكريم إلى الملائكة بقوله تعالى: ﴿عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾^(٢) لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ^(٣)، وقال أيضاً: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾^(٤)، أي أنّ

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، للعلامة الحلي، ص ٤٣٣، ت. الأملّي.

(٢) الأنبياء: ٢٦-٢٧.

(٣) النازعات: ٥.

الملائكة هي التي تتلقّى هذه الأوامر من اللوح المحفوظ، فتعمل بها في تدبير شؤون الخلق على وفق إرادة الله سبحانه وتعالى.



المبحث الخامس:

مبحث البداء

البداء من المفاهيم العقديّة التي اختصّت بها مدرسة أهل البيت عليه السلام وشكّل الفهم الخاطيء لها من قبل المخالفين سبباً للطعن والافتراء على الشيعة الإماميّة. وأصل الخطأ عندهم هو عدم التفريق بين المعنى اللغوي للبداء والمعنى الاصطلاحيّ كما بيّنته النصوص الثابتة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام.

معنى البداء وحقيقته

البداء في اللغة: هو الظهور بعد الخفاء، كما جاء في «المصباح المنير»: «بدا يبدو بدوّاً: ظهر، فهو بادٍ... وبداله في الأمر ظهر له ما لم يظهر أوّلاً، والاسم: البداء مثل السلام»^(١). وقد ورد هذا المعنى في القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾^(٢)، وهذا المفهوم اللغوي للبداء لا يجوز نسبته إلى الله تعالى؛ إذ يستلزم نسبة الجهل إليه، والله سبحانه منزّه عن الجهل، فقد أحاط علمه بكل شيء أزلاً وأبداً، كما قال

(١) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للفيومي، ج ١، ص ٤٠.

(٢) المائدة: ٩٩.

تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(١). ولذلك جاء عن الإمام الصادق عليه السلام: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَبْدُو لَهُ فِي شَيْءٍ لَمْ يَعْلَمْهُ أَمْسَ فَاْبْرُؤُوا مِنْهُ»^(٢).

أما البداء في الاصطلاح، فمعناه أن يظهر الله سبحانه وتعالى أمراً أو حكماً لمن يشاء من خلقه بعد أن كان مخفياً عنهم، وليس معناه أن يظهر له ما كان خافياً عليه - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَبْدُ لَهُ مِنْ جَهْلٍ»^(٣)، وقال عليه السلام: «مَا بَدَأَ اللَّهُ فِي شَيْءٍ إِلَّا كَانَ فِي عِلْمِهِ قَبْلَ أَنْ يَبْدُو لَهُ»^(٤).

فعقيدة البداء عند الشيعة الإمامية تعني أن الله سبحانه يغيّر في الآجال والأرزاق وسائر التقديرات على وفق ما يصدر من العبد من أعمال، كالدعاء، والصدقة، وصلة الأرحام، ونحوها، وهذا هو المعنى الذي نصّت عليه الآية المباركة في قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(٥).

فالبداء يجري في لوح المحو والإثبات، وهو اللوح الذي تتغيّر فيه الأقدار تبعاً لمشيئة الله سبحانه وأفعال العباد، أما اللوح

(١) الحجرات: ١٦.

(٢) بحار الأنوار، ج ٤، ص ١١١.

(٣) الكافي، ج ١، ص ١٤٨.

(٤) أصول الكافي، ج ١، ص ١٤٨.

(٥) الرعد: ٣٩.

المحفوظ - الذي هو أم الكتاب - فهو العلم الإلهي الأزلي الذي لا يجري فيه بداء؛ لأنه مستقرٌّ في علم الله عزَّ وجل الذي لا يعتريه تغييرٌ ولا تبديل.

وتوضيح ذلك بالتفصيل الآتي:

القضاء الإلهي وأقسامه

لقد دلت النصوص والروايات على أنَّ القضاء الإلهي على نوعين:

الأول: القضاء المحتوم:

وهو القضاء الذي لا يقبل التغيير، وينقسم إلى قسمين:

١ - قضاء لم يُطْلَع اللهُ عليه أحدًا، وهو من علمه المخزون الذي استأثر به لنفسه. وهذا لا يقع فيه البداء.

٢ - قضاء أطلع اللهُ عليه ملائكته ورسله وأوليائه، وأخبرهم بوقوعه حتمًا، وهذا لا يقع فيه البداء أيضًا. "وإن افرق عن القسم الأول بأن البداء لا ينشأ منه" (١).

وقد تسأل: ما الفرق بين القسمين من القضاء المحتوم؟ ولماذا يكون أحدهما منشأً للبداء بينما لا يكون الآخر كذلك؟ والجواب: القسم الأول، وهو العلم المخزون المستأثر به،

(١) رسالتان في البداء، السيد الخوئي - الشيخ محمد جواد البلاغي، ص ٣٥.

ويمثل ذلك الجانب من القضاء الإلهي الذي اختص الله عز وجل بعلمه، فلم يُطلع عليه ملكاً مقرباً، ولا نبياً مرسلًا، ولا ولياً مصطفىً. وهذا القسم من القضاء لا يقع فيه البداء، ولكنه هو منشأ البداء، فقد روى الشيخ الصدوق في «العيون» بإسناده عن الحسن بن محمد النوفلي أن الرضا عليه السلام قال لسليمان المروزي: «رويت عن أبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: إنَّ لله عزَّ وجل علمين: علمًا مخزونًا مكنونًا لا يعلمه إلا هو، من ذلك يكون البداء. وعلمًا علمه ملائكته ورسله، فالعلماء من أهل بيت نبينا يعلمونه...»^(١)، إذ إنَّ الله سبحانه إذا أراد أن يُجري البداء في شيء، فإنما يكون ذلك في الأمور التي كانت مخزونةً عنده في علمه، ولم يُطلع عليها أحدًا من خلقه؛ ولذا فإنَّ التغير الذي يقع في هذا النوع من العلم، لا يتنافى مع أيِّ إخبارٍ إلهيٍّ سابق؛ لأنه لم يكن قد أعلن للخلق ابتداءً، وإنما كان في خزائن علم الله سبحانه، فحين يشاء الله عزَّ وجل أن يُظهر غيره، فإنه لا يكون قد غيّر خبرًا سابقًا، بل يكون قد أظهر أمرًا لم يكن معلومًا للبشر من قبل على الإطلاق.

أما القسم الثاني، وهو القضاء الذي أُطلع عليه الأنبياء والأولياء، فهو كذلك لا يقع فيه البداء، إلَّا أنه يختلف عن الأول في أنه ليس منشأً للبداء. ذلك أنَّ الله سبحانه إذا أخبر نبياً من أنبيائه أو ولياً من أوليائه بقضاءٍ حتميٍّ، فإنَّ هذا الإخبار يكون

(١) عيون أخبار الرضا، الشيخ الصدوق، ج ١، ص ١٦٠.

حتمياً، ولا يقبل التغيير أو التبديل. فالله عزّ وجل لا يُخبر رسله بأمر محتوم ثم يغيّره؛ لأن ذلك يستلزم التنافي في الإخبار الإلهي، وفي ضوء ذلك، فإنّ هذا القسم من القضاء يختلف عن الأول؛ إذ إنّ الأول مخزونٌ عند الله سبحانه، وقد يقع فيه التغيير قبل أن يُعلن، وأما هذا القسم، فبمجرد أن يُطلع الله سبحانه عليه مَنْ ارتضى من عباده، فإنه يصبح أمراً محتوماً غير قابل للبداء؛ لأن الله سبحانه لا يُخلف وعده، ولا يغيّر ما أخبر عنه على نحو الحتم.

وعليه، فإنّ الفرق الأساس بين القسمين هو أنّ القضاء المخزون عند الله سبحانه قد يُبدّل قبل أن يُظهره للخلق، ويكون منشأً للبداء، أما القضاء الذي أخبر به الأنبياء والأولياء فلا يكون منشأً للبداء؛ لأنه قد صدر منه تعالى على نحو الجزم والحتم، والله سبحانه لا يكذب نفسه ولا أنبياءه ولا أوليائه.

الثاني: القضاء الموقوف

هو القضاء الذي أخبر الله سبحانه وتعالى أنبياءه وملائكته بأنّ وقوعه في الخارج موقوفٌ على عدم تعلّق مشيئة الله تعالى بخلافه، أي أنه ليس من القضاء المحتوم، بل هو مما يمكن أن يقع فيه التبدّل والتغيير على وفق ما تقتضيه أعمال العباد، حيث منحهم الله سبحانه القدرة على التغيير والاختيار. وهذا النحو من القضاء هو الذي يجري فيه البداء، وهو المراد من لوح المحو والإثبات الذي أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَمْحُو

الله مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴿١﴾.

وقد وردت روايات كثيرة تؤكد هذا المعنى، منها ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: «إذا كان ليلة القدر، نزلت الملائكة والروح والكتب إلى سماء الدنيا، فيكتبون ما يكون من قضاء الله تعالى في تلك السنة، فإذا أراد الله أن يقدم شيئاً أو يؤخره، أو ينقص شيئاً، أمر الملك أن يمحو ما يشاء، ثم أثبت الذي أراد» ^(٢).

وجاء في تفسير الآية الكريمة ﴿فِيهَا يُفَرَّقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ ^(٣)، عن الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام: «أي يقدر الله كل أمر من الحق والباطل، وما يكون في تلك السنة، وله فيه البدء والمشية، يقدم ما يشاء، ويؤخر ما يشاء من الآجال والأرزاق والبلايا والأعراض والأمراض، ويزيد فيها ما يشاء، وينقص ما يشاء» ^(٤).

وقد صرح الإمام الرضا عليه السلام أن أهل البيت عليهم السلام لديهم علم ما سيكون إلى يوم القيامة، لولا آية في كتاب الله، وهي قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾، حيث قال عليه السلام: «والله لولا آية في كتاب الله لحدثناكم بما يكون إلى أن تقوم الساعة» ^(٥).

(١) الرعد: ٣٩.

(٢) بحار الأنوار، ج ٤، ص ٩٩.

(٣) الدخان: ٤.

(٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٠١.

(٥) قرب الإسناد، الحميري القمي، ص ٣٩٠.

تأثير الأعمال في تغيير الأقدار والآجال

دلّت الروايات على أنّ أعمال الإنسان، مثل الدعاء وصلة الأرحام، يمكن أن تؤثر في تغيير الأقدار والآجال:

ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «أفضل ما توسّل به المتوسّلون بالإيمان بالله - إلى أن قال: وصدقة السر، فإنها تذهب الخطيئة، وتطفئ غضب الربّ، وصنائع المعروف، فإنها تدفع ميتة السوء، وتقي مصارع الهوان»^(١).

وقال الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ الدعاء يردّ القضاء، وإنّ المؤمن ليأتي الذنب، فيُحرم به الرزق»^(٢).

وجاء عن الإمام الرضا عليه السلام، أنه قال: «يكون الرجل يصلّ رحمه، فيكون قد بقي من عمره ثلاث سنين، فيصيرها الله ثلاثين سنة، ويفعل الله ما يشاء»^(٣).

وتوجد في هذا الجانب روايات كثيرة، ومن روايات أهل السنة ما رواه السيوطي عن الإمام عليّ عليه السلام في تفسيره «الدر المنثور»، أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾، فقال: «لأقرنّ عينك بتفسيرها، ولأقرنّ عينيّ أمتي بعدي بتفسيرها: الصدقة على وجهها، وبرّ الوالدين، واصطناع

(١) بحار الأنوار، ج ٩٣، ص ١٧٧.

(٢) قرب الإسناد، ص ٣٢.

(٣) الكافي، ج ٢، ص ١٥٠.

المعروف، يحوّل الشقاء سعادة، ويزيد في العمر، ويقي مصارع السوء»^(١).

وأخرج الحاكم النيسابوري في «المستدرک على الصحيحين» عن ابن عباس أنه قال: «لا ينفع الحذر من القدر، ولكن الله يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر»^(٢).

وروى الترمذي عن سلمان الفارسي أن رسول الله ﷺ قال: «لا يردُّ القضاء إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر»^(٣).

النتائج المترتبة على الاعتقاد بالبداء

الاعتقاد بالبداء كما جاء في روايات أهل البيت عليهم السلام ليس مجرد مسألة نظرية، بل له انعكاسات تربويّة ونفسية وعملية في حياة الإنسان، تجعل المؤمن أكثر ارتباطاً بالله تعالى وأقرب إلى روح المسؤولية والتغيير والاختيار في أفعاله. فقد بينت النصوص الشريفة أن الدعاء يردّ القضاء، والصدقة تجلب الرزق، وتدفع البلاء، وصلة الأرحام تزيد في العمر، مما يعني أن الإنسان ليس محكوماً بحتميات لا تتغير، بل يمكنه، بتصرّفات وأعماله الصالحة أن يغيّر في مسار حياته، مما يبعث في نفسه الأمل، ويحرّره من حالة الجمود والاستسلام للأقدار الظاهرة.

(١) الدر المنثور، للسيوطي، ج ٤، ص ٦٦.

(٢) المستدرک على الصحيحين، للحاكم، ج ٢، ص ٣٨٠، ط. العلمية.

(٣) سنن الترمذي، ج ٤، ص ٤٤٨، ت. شاکر.

البداء يبعث في قلب المؤمن روح الرجاء بأن الأمور ليست حتمية على نحو الجبر، وأن أعماله لها تأثير حقيقي في تغيير مصيره، فليست الحياة مسيرة جامدة لا تبدل، بل إن الإنسان بإرادته وأعماله الصالحة يستطيع أن يجلب الخير لنفسه، ويدفع الشرور عنه. وهذا الفهم يُبعد حالة اليأس والخنوع، ويجعل المؤمن في ارتباط دائم مع ربه بالسعي والعبادة والعمل الصالح؛ لأن أبواب رحمة الله مفتوحة أمام عباده، وأقدارهم قابلة للتغيير بإرادته سبحانه ومقتضى أفعالهم.

وهذه العقيدة تردّ على دُعاة الجبر الذين يضلّلون الناس بإقناعهم بأن عليهم الاستسلام للواقع الفاسد، والسكوت عن ظلم الحكام الطغاة بحجة أن ما يجري هو قضاء محتوم لا يمكن تغييره. غير أن عقيدة البداء تقول للناس: لا شيء محتوم عليكم، فبإمكانكم تغيير مصيركم بالعمل الصالح، والدعاء، ورفض الظلم، والسعي نحو الإصلاح.. وهذا ما أكّده الإمام الصادق عليه السلام حين قال: «ما عبد الله عزّ وجلّ بشيءٍ مثل البداء»^(١).

سبب تسمية هذه العقيدة بالبداء

قد يُطرح تساؤلٌ هو: لماذا سُمّيت عقيدة البداء بهذا الاسم إذا كان معناها لا يدلّ على الظهور بعد الخفاء كما في اللغة؟

والجواب أن هذه التسمية جاءت على سبيل المشاكلة والمجاز،

(١) التوحيد، للشيخ الصدوق، ص ٣٣٢.

كما ورد في كثير من الأوصاف المنسوبة إلى الله تعالى في القرآن الكريم. فقد جاء في القرآن الكريم نسبة المكر إلى الله تعالى، والكيد، والخديعة، والنسيان، والأسف، على رغم أن هذه الصفات، في حقيقتها، صفات نقص لا يجوز أن تُنسب إلى الله سبحانه على نحو الحقيقة، لكن وردت في القرآن على وفق سياقات مجازية ومشاكلة مع أفعال العباد، كقوله تعالى: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾^(١)، وقوله: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾^(٢)، وقوله: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾^(٣).

فكما لا يمكن فهم هذه الآيات على ظاهرها من حيث أن الله تعالى «يمكر» أو «ينسى» أو «يحزن»، وإنما جاءت على سبيل المجاز والمشاكلة، كذلك فإن إطلاق «البداء» على هذا المفهوم جاء من باب المشاكلة اللغوية، وليس بمعناه اللغوي الذي يتضمن الجهل أو التردد. فالبداء عند الشيعة يعني إظهار المشيئة الإلهية في التقدير، وليس حصول العلم بعد الجهل، وهو أمر أكدته نصوص القرآن وروايات أهل البيت عليهم السلام.

(١) الأنفال: ٣٠.

(٢) التوبة: ٦٧.

(٣) الزخرف: ٥٥.

البداء في مرويات أهل السنة

ومن المفارقات العجيبة أنّ لفظ «البداء» ورد في كتب أهل السنة أنفسهم، ومع ذلك لم نجد أحداً يشنّع عليهم كما يُشنّع على الشيعة. فقد روى البخاري في صحيحه عن أبي هريرة أنه سمع النبي ﷺ يقول: «ثلاثة في بني إسرائيل أبرص وأقرع وأعمى بدا لله عزّ وجلّ أن يبتليهم»^(١)!

وقد أوضح ابن حجر العسقلاني في «فتح الباري» معنى هذا الحديث، فقال: «قوله "بدا لله" بتخفيف الدال المهملة بغير همز، أي سبق في علم الله، فأراد إظهاره، وليس المراد أنه ظهر له بعد أن كان خافياً؛ لأن ذلك محال في حقّ الله تعالى»^(٢).

فإذا كان مجرد استعمال كلمة «البداء» يعدّ ذنباً، فلماذا نجدُها في أصحّ كتب أهل السنة؟!

أما إذا كان التشنيع بسبب مضمون العقيدة، فإنّ كتب أهل السنة نفسها تروي الروايات التي تُثبت أنّ الدعاء والصدقة وصلة الرحم تغيير الأقدار، كما تقدّم عن السيوطي والحاكم النيسابوري والترمذي. فالقضيّة لا تعدو أن تكون خلافاً لفظياً، لا خلافاً عقدياً؛ إذ إنّ أصل الفكرة موجودٌ في تراث المسلمين كافّة، فأَيّ معنى لكل هذا الصخب المشار حولها؟!

(١) صحيح البخاري، ج ٤، ص ١٧١، كتاب بدء الخلق.

(٢) فتح الباري، لابن حجر، ج ٦، ص ٥٠٢.

أسئلة تقويمية على مباحث الفصل الثالث

السؤال الأول: عرّف العدل الإلهي تعريفًا دقيقًا بحسب اصطلاح علم الكلام، ثم قارن بين تفسير القائلين بتنزيه الله تعالى عن القبيح وبين تفسير مَنْ جَوَّزُوا الظلم عليه بدعوى كونه مالكا، ويُنَّ ما يترتب على هذا القول من لوازم فاسدة.

السؤال الثاني: كيف يتفرّع إثبات العدل الإلهي على أصول الدين الثلاثة: النبوة، والإمامة، والمعاد؟ ولماذا يُعدّ إنكار العدل الإلهي موجبا لانتهيار منظومة العقيدة من أصلها؟

السؤال الثالث: ما الشبهة التي أثارها الأشاعرة حول الحُسن والقبح العقليين؟ وكيف يُردُّ عليها؟

السؤال الرابع: ما تحليل مسألة وجود الشرور، والآلام، والتفاوت في الخلق والأرزاق؟ وكيف يُثبت أنّ هذه الأمور لا تتنافى مع العدل الإلهي؟

السؤال الخامس: ما المعيار في التفريق بين الشرّ المطلق والشر النسبي؟

السؤال السادس: كيف يُفسّر ثبات القوانين الطبيعية ضمن نظام العلية، ولماذا لا تتدخل القدرة الإلهية في تعطيل هذه القوانين بنحو دائم لصالح البشر، على رغم كونه تعالى قادرا على ذلك؟

السؤال السابع: كيف يُفسّر أثر الآلام في حياة الإنسان؟ وما

الروايات والحقائق العلميّة التي تدلّ على كون الألم من النعم الإلهيّة الخفيّة، لا من وجوه الشرّ المطلق؟

السؤال الثامن: بأيّ وجه يُثبت العقل الحاكم بقبح الظلم، أنّ وجود الشرور لا ينافي عدل الباري تعالى؟ وما الملازمة بين نفي اللغو والعبث في أفعاله سبحانه، وبين كون الشرور الواقعة إنّما جُعِلت موردًا للابتلاء ومعياريًا لاستحقاق الثواب والعقاب؟

السؤال التاسع: ما الجواب على الذين جعلوا أفعالهم المنكرة مبرّرة بالقضاء والقدر، كما فعل المشركون وبعض الصحابة والسلاطين الأمويّون؟

السؤال العاشر: ما الفرق بين القضاء المحتوم والقضاء الموقوف؟ وما موقع البداء في هذين النوعين من القضاء؟

السؤال الحادي عشر: ما المعنى الصحيح لعقيدة البداء؟ وكيف يُجاب عن توهم لزوم الجهل على الله تعالى بسبب القول به؟

السؤال الثاني عشر: كيف يؤثّر الدعاء، والصدقة، وصلة الأرحام، في تغيير ما كُتِب من الأقدار، وزيادة الآجال والأرزاق؟ وما الملاك في اقتران هذه الأعمال بجريان البداء في ساحة التدبير الإلهيّ؟

السؤال الثالث عشر: هل يدلّ سبق العلم الإلهيّ بوقوع الفعل من العبد على الجبر والاضطرار؟



الفصل الرابع

مبحث النبوة

- ◆ المبحث الأول: النبوة لطف إلهي
- ◆ المبحث الثاني: القواسم المشتركة بين الأديان السماوية
- ◆ المبحث الثالث: القرآن معجزة الإسلام الخالدة
- ◆ المبحث الرابع: الفرق بين المعجزة والسحر



المبحث الأول:

النبوة لطف إلهي

الإنسان مكوّن من قوى متعدّدة تتفاعل داخله، فهناك القوة العاقلة التي تجعله يفكر، ويتأمل، ويدرك الخير والشر في حدود معيّنة، والقوة الشهويّة التي تدفعه إلى طلب الملذّات والمُتّع الماديّة، والقوة الغضبيّة التي تمنحه القدرة على الدفاع عن نفسه وكرامته، والقوة الخياليّة التي تفتح أمامه آفاق الإبداع في عالم الفنون والجمال.. لكن هل يمكن للإنسان -بعقله وحده- أن يدرك الغاية الحقيقيّة من وجوده، وما يريده منه الخالق الذي أنعم عليه بهذه القدرات العظيمة؟

إنّ العقل البشريّ، على رغم سموّه وقدرته على التمييز بين الخير والشر في مستوى معيّن، يقف عاجزاً عن معرفة تفاصيل ما يريده الله سبحانه منه، أو طبيعة الشكر الذي يستحقّه المولى على نعمه، أو كيفة الوصول إلى الغاية النهائيّة من الخلق.

هل يكفي الإنسان بقول «شكراً يا ربّ»؟ أو إنّ للشكر أبعاداً أخرى تُناسب مقام الإله الذي أوجده، وسخر له هذا الكون؟

وكيف يمكنه -بعقله وحده- أن يكشف منهج الحياة الأمثل

الذي يحقق له السعادة الدنيوية والأخروية؟

الحقيقة أنَّ الإنسان، بدون توجيه إلهي، لن يستطيع الوصول إلى هذه الحقائق الكبرى، وهذا ما يجعل النبوة ضرورة عقلية قبل أن تكون قضية دينية؛ لأنَّ العقل وحده لا يكفي لهداية الإنسان نحو الكمال المطلوب. وهنا يأتي دور الأنبياء في إيضاح المراد الإلهي، وتبيين الطريق الذي يجب أ الاعتقادات في دين الإمامية ن يسلكه الإنسان ليحقق الغاية من وجوده.

ومن هنا، فإنَّ النبوة هي لطف لازم يقتضيه كمال الله وصفاته، ومن ثمَّ تكون النبوة ضرورة لا غنى عنها.

معنى اللطف:

اللطف في اللغة هو إيصال ما يحبُّه الإنسان إليه برفق، كما يقال: «لطف الله بعبده»، أي ساق إليه الخير برفق وعناية. يقول ابن منظور في "لسان العرب": «اللطف صفة من صفات الله واسم من أسمائه، وفي التنزيل العزيز: ﴿اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ﴾^(١)، أي الرفيق بهم. ويقول ابن الأثير في تفسيره: «اللطف هو الذي اجتمع له الرفق في الفعل والعمل بدقائق المصالح وإيصالها إلى مَنْ قُدِّرَتْ له من خلقه»^(٢).

(١) الشورى: ١٩.

(٢) يُنظر: لسان العرب، لابن منظور، ج ٩، ص ٣١٦، مادة «لطف».

أما في الاصطلاح، فاللطف هو: «أمر يُحدثه الله تعالى في العباد يكون الإنسان المكلّف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد عن فعل المعصية»^(١). يقول المحقّق الطوسي رحمته الله: «اللطف واجب لتحقيق الغرض به»^(٢)، أي إن الغاية من خلق الإنسان وبلوغه مراتب الكمال لا تتحقّق إلا بإفاضة أسباب الهداية التي تُعينه على السير في طريق الحقّ.

فالنبوّة من أعظم مصاديق اللطف الإلهي؛ إذ إنّ الله سبحانه لم يترك عباده سدّي، بل بعث إليهم أنبياءه ورسله ليقموا عليهم الحجّة، ويبيّنوا لهم سبيل الرشاد، يأخذوا بأيديهم إلى ما فيه سعادتهم في الدارين. ولو لم تكن النبوّة لطفًا من الله سبحانه، لظلّ الإنسان في ظلمات الجهل والضلال، يتخبّط بين الشهوات والأهواء.

النبوّة والغاية من الوجود

إنّ الله جلّت قدرته لم يخلق الإنسان عبثًا، ولم يتركه سدّي، بل خلقه لغاية عظيمة، وكمال منشود، وسعادة أبدية، فبعث إليه أنبياءه المصطفين الهداة، ليكونوا سفراء بينه وبين عباده، وليحملوا إليهم تعاليمه، ويعرّفوهم سبل مرضاته، ويرشدوهم إلى ما فيه كمالهم وفلاحهم في الدنيا والآخرة. قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ

(١) اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، للمقداد السيوري، ص ٢٢٧.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، للعلامة الحلي، ص ٢٠١.

فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ
وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ^(١).

وقد بيّن الإمام عليّ عليه السلام الغاية من بعثة الأنبياء عليهم السلام بقوله الشريف: «فبعث فيهم رسلاً، وتواتر إليهم أنبياءؤه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسي نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول»^(٢).

فلم تكن بعثة الأنبياء عليهم السلام إلا رحمةً إلهية، وامتداداً لعناية الباري عزّ وجلّ بعباده، إذ إنهم بُعثوا ليُحيوا الفِطْرَ التي كادت أن تطمسها الجاهليّة، ويوقظوا العقول التي خنقَتْها أهواء النفس، ويقيموا الحُجَّةَ على الخلق، ويوضّحوا لهم معالم الصراط المستقيم. فكانوا عليهم السلام حُجَجَ الله على عباده، وأمناءه على وحيه، ودُعاةً إلى رضوانه، ليُخرجوا الناس من ظلمات الجهل إلى نور الهداية، ومن تيه الغواية إلى صراط الله القويم.



(١) الجمعة: ٢.

(٢) نهج البلاغة، ص ٤٣، خ ١.

المبحث الثاني:

القواسم المشتركة بين الأديان السماوية

قال الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ النَّاسَ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾^(١). وهذه الآية المباركة تُبَيِّنُ بوضوح أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لم يترك عباده سُدىً، بل أرسل إليهم الأنبياء، وأنزل عليهم الكتب السماوية، ليهتدوا إلى صراط الحق المستقيم، ويتجنبوا مهاوي الضلالة والانحراف. فالرسالات الإلهية متتابعة، يُكْمَلُ بعضها البعض، وقد جاءت جميعها لتدعو إلى عبادة الله الواحد الأحد، وإلى نبذ الشرك والطغيان، وإقامة العدل بين الناس.

لكن مع تطور البشرية وتدرُّجها في وعيها وإدراكها، كانت التشريعات الإلهية تأتي متناسبة مع حاجات كل مرحلة؛ إذ لم تكن المجتمعات البدائية تحتاج إلى التفاصيل الكثيرة في التشريع، فجاءت صحف إبراهيم وموسى عليهما السلام مشتملة على المواعظ والعبر والإرشادات الخلقية من دون التوسُّع في الأحكام التشريعية. كما قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى ۖ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ۝١٥﴾ بَلْ

تُؤَثِّرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴿١٦﴾ وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَى ﴿١٧﴾ إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ
الْأُولَى ﴿١٨﴾ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى ﴿١﴾.

أمّا مع بلوغ البشرية مرحلة النضج العقلي والاجتماعي، فقد ختم الله سبحانه الشرائع بشريعة الإسلام، التي جاءت كاملةً شاملةً، فلم تترك صغيرةً ولا كبيرةً إلا وضعتها في موضعها الصحيح، بحيث أصبحت دستوراً إلهياً متكاملًا ينظم حياة الإنسان في جميع جوانبها، من العقائد والعبادات إلى الأحكام الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، حتى تفاصيل الأحوال الشخصية كالزواج والطلاق والميراث، إلى جانب تنظيم العلاقات بين المسلمين وغيرهم، في حالات السلم والحرب. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الاكتمال في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (٢).

وعلى رغم التفاوت في تفاصيل التشريعات بين الشرائع السماوية، إلا أنّ هناك مشتركات رئيسة تجمعها، وهي التي أشار إليها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (٣). فالإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح هي المرتكزات التي قامت عليها

(١) الأعلى: ١٤-١٩.

(٢) المائدة: ٣.

(٣) البقرة: ٦٢.

جميعُ الرسالات السماوية، وإن طال بعضها التحريف والتبديل بأيدي الطغاة وأهل الأهواء، كما وقع في التوراة والإنجيل، إلا أن هذه الأصول تبقى ثابتة، وهي محل اتفاق بين جميع من آمن بالله، واتبع الرسل.

ومن هذا المنطلق، فإن هذه القواسم المشتركة تمثل الأساس الذي يمكن أن يُبنى عليه الحوار بين الأديان السماوية، لا سيما في مواجهة التهديدات الكبرى التي تواجه الفكر الإنساني، من نشر الإلحاد والتيارات المنحرفة، والدعوات الهدامة التي تريد فصل الإنسان عن تعاليم السماء، وتفكيك الأسر وإشاعة الفساد والرديلة باسم الحرية.

ومن هنا كان لزاماً على المؤمنين أن يحكموا هذه الروابط، ويجعلوها منطلقاً لنشر الحق والدفاع عن رسالات الأنبياء عليه السلام، والحفاظ على ما تبقى من نور الهداية في هذا العالم المظلم بالفتن والانحرافات، فإن الغاية من بعث الأنبياء عليه السلام كانت هداية البشرية إلى الصراط المستقيم، وإقامة العدل، ومحاربة الفساد والانحراف، وهذه الأهداف لا تزال قائمة.



المبحث الثالث:

القرآن معجزة الإسلام الخالدة

المعجزة، في مفهومها اللغوي، تعني العجز والضعف عن الإتيان بشيء معيّن، وأصلها التأخر وعدم القدرة، فهي ضدّ القدرة. وقد ذكر ابن فارس في "معجم مقاييس اللغة" أنّ مادة «عجز» تدل على أصليّن: أحدهما الضعف، والآخر تأخر الشيء؛ ولذلك يُطلق على الشيء الخارق الذي يعجز البشر عن الإتيان بمثله اسم «المعجزة»^(١).

أما في الاصطلاح، فالمعجزة: «تُطلق على الأمر الخارق للعادة المقرون بدعوى النبوة والتحدّي من قبل الأنبياء، المتعذّر على الخلق الإتيان بمثله»^(٢). ومن هذا التعريف، يتّضح أنّ المعجزة لا بدّ أن تتضمّن شروطاً رئيسة، وهي:

١ - أن تكون على يد من يدّعي النبوة، حتى تُميّز عن الكرامات التي يُجريها الله على يد الأولياء والصالحين.

٢ - أن تكون مرتبطة بدعوى النبوة، بحيث تكون تصديقاً لها.

(١) مقاييس اللغة، لابن فارس، ج ٤، ص ٢٣٢، مادة «عجز».

(٢) النكت الاعتقادية، للشيخ المفيد، ص ٣٥؛ الجرجاني، التعريفات، ص ٩٦.

٣ - أن تتضمن التحدي لمعارضني النبي ومكذبيه.

٤ - أن يعجز الآخرون عن الإتيان بمثلهما، وإلا لم تكن معجزة.

وقد جرت سنة الله عز وجل أن يجري المعاجز على يد أنبيائه من جنس العلوم والفنون التي برع فيها أهل كل زمان، حتى يكون الاحتجاج بها أبلغ، والتحدي بها أشد؛ ولذلك جاءت معجزة موسى عليه السلام في صورة العصا التي تحولت إلى حية؛ لأن السحر كان هو السمة الأبرز في زمنه. كما كانت معجزة عيسى عليه السلام إحياء الموتى؛ لأن الطب بلغ شأواً عظيماً في عصره.

القرآن معجزة النبي الخاتم صلوات الله عليه واله وسلم

معجزة النبي الأكرم صلوات الله عليه واله وسلم القرآن الكريم، هذه المعجزة الخالدة التي بقيت تتحدى البشرية في أمرين أساسيين: الإعجاز البلاغي، والإعجاز التشريعي.

فقد نزل القرآن في بيئة تفوق فيها العرب في الشعر والأدب وفنون البلاغة، وكانوا يتفاخرون بقدرتهم على نظم الشعر وإتقان الخطابة، إلى درجة أنهم أقاموا سوقاً موسمية للشعر والأدب في «عكاظ»، يتنافس فيها الشعراء، وكان يكفي أن تُستخدم حركة إعرابية في غير موضعها حتى تُوهن الكلام، وتُضعف قيمته عند أهل البلاغة. ومن شدة دقة العرب في موازين البلاغة، نجد مثلاً لذلك في المحاورة التي جرت بين الخنساء وحسان بن ثابت في

مجلس النابغة "الذبياني"^(١)، حيث اعترضت الخنساء على أحد أبيات حسان، وبيّنت له وجوه الضعف البلاغي فيه من حيث عدد المفردات، وانتقاء الكلمات الأكثر جزالة، وتأثير ذلك على قوة المعنى، مما يظهر مدى الدقة التي كان عليها العرب في تذوق البلاغة^(٢).

تحدي القرآن للعرب

أولاً: الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم

في خضم هذه الأجواء، جاء القرآن الكريم متحدّيًا العرب أن يأتوا بمثله، فعجزوا، ثم تنازل في التحدي بأن يأتوا بعشر سور من مثله، ثم بسورة واحدة، ولو كانت أقصر سور القرآن، كسورة الكوثر، التي لا تتجاوز ثلاث آيات، فعجزوا كذلك، حيث قال سبحانه: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾^(٣). وقال عز وجل: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٤)، ثم قال سبحانه: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ

(١) النابغة الذبياني هو من أشهر شعراء الجاهلية، كانت تنصب له قبة حمراء في سوق عكاظ يجلس تحتها ليستمع إلى قصائد الشعراء، ويحكم بينهم، ويحدد مراتبهم.

(٢) يُنظر: إعجاز القرآن والبلاغة العربية، مصطفى صادق، هامش، ص ٢٢٥.

(٣) الإسراء: ٨٨.

(٤) هود: ١٣.

وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١﴾.

وقد أقرت قريش بعجزها عن مجازاة فصاحة القرآن وبلاغته، على رغم تمرُّسها العريق في البيان والفصاحة. ذكر العلامة المجلسي (رضوان الله عليه) في "بحار الأنوار" أنَّ الوليد بن المغيرة، وهو شيخ قريش ومن وجوهها، وكانوا يرجعون إليه في أمورهم، ويحتكمون إليه في الشعر والبلاغة، فما اختاره من الكلام عدُّوه أبلغ الشعر وأفصح القول. وكان من المستهزئين برسول الله ﷺ، ومن أشدَّ المعاندين لرسالته، وهو عمُّ أبي جهل. فقال له أبو جهل يوماً: «يا أبا عبد شمس، ما هذا الذي يقوله محمد؟ أسحرُّ هو أم كهانة أم خُطب؟» فقال الوليد: «دعوني أسمع كلامه».

فاقترب من النبي الأكرم ﷺ وهو جالسٌ عند الكعبة، فقال: «يا محمد، أنشدني من شعرك». فقال له النبي ﷺ: «ما هو بشعر، ولكنه كلام الله الذي بعث به أنبياءه ورسله». فقال: «اقرأ عليّ منه». فقرأ عليه رسول الله ﷺ: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. فلما سمع ذكر الرحمن استهزأ، وقال: «ما هذا؟»، فقال النبي ﷺ: «إني أدعو إلى الله، وهو الرحمن الرحيم». ثم تلا سورة حم السجدة، حتى بلغ قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِّثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ﴾ ﴿٢﴾.

(١) البقرة: ٢٣.

(٢) فصلت: ١٣.

فلما سمع الوليد هذه الآيات، اقشعرّ جلده، ووقف شَعْرَ رأسه ولحيته، وقام من مجلسه مضطرباً، ومضى إلى داره دون أن يعود إلى قريش. فاجتمع القوم، وقالوا: «يا أبا الحكم، قد صبا أبو عبد شمس إلى دين محمد! ألا ترونه كيف لم يرجع إلينا، وقد أخذ بكلامه؟». فاغتمت قريشٌ لذلك غمًّا شديداً.

وفي اليوم التالي، غدا عليه أبو جهل، وقال: «يا عمّ، لقد نكست رؤوسنا، وفضحتنا بين العرب». فقال الوليد: «وما ذاك يا ابن أخي؟». قال: «صبوت إلى دين محمد». فقال: «لا، والله ما صبوت، وإنني على دين قومي وإبائي، ولكنني سمعت كلاماً صعباً، تقشعرُّ منه الجلود». فقال له أبو جهل: «أهو شعر؟». قال: «ما هو شعر». قال: «أهو خُطْب؟». قال: «لا، إنّ الخُطْب كلامٌ متّصل، وهذا كلامٌ منشور، لا يُشبه بعضه بعضاً، له حلاوة، وفيه طلاوة». فقال: «أهو كهانة؟». قال: «لا». فقال: «فما هو؟». قال: «دعني أفكر فيه».

فلما أصبح، اجتمعوا عليه، وقالوا: «يا أبا عبد شمس، ما تقول في القرآن؟». فقال: «قولوا: هو سحر، فإنه يأخذ بقلوب الناس». فأنزل الله تعالى فيه: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً ۖ وَجَعَلْتُ لَهُ مَالاً مَمْدُوداً ۖ وَبَيْنَ شُهُوداً ۖ...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾^(١) «(٢)».

(١) المدثر: ١١-٣٠.

(٢) بحار الأنوار، ج ١٧، ص ٢١٢.

وفي حديث ابن عباس الذي رواه الحاكم في "المستدرک علی الصحیحین"، أنه قال: «إِنَّ الوليد بن المغيرة جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقرأ عليه القرآن، فكأنه رَقَّ له، فبلغ ذلك أبا جهل، فأتاه، فقال: يا عَمَّ إِنَّ قومك يرون أن يجمعوا لك مالا! قال: لِمَ؟ قال: ليعطوكه، فإنك أتيت محمداً تتعرَّض لما قبله، قال: قد علمت قريش أنني من أكثرها مالا، قال: فقل فيه قولاً يُبلغ قومك أنك منكرٌ له أو أنك كارهٌ له، قال: وماذا أقول؟! فوالله ما فيكم من رجل أعلم بالأشعار مني، ولا أعلم برجزه ولا بقصيده ولا بأشعار الجنِّ مني، والله ما يُشبهه الذي يقول شيئاً من هذا، والله إِنَّ لقوله الذي يقول حلاوةً وإنَّ عليه لطاوةً، وإنه لثمر أعلاه، مغدق أسفله، وإنه ليعلو وما يُعلو، وإنه ليحطم ما تحته، قال: لا يرضى عنك قومك حتى تقول فيه! قال: فدعني حتى أفكر، فلما فكر قال: هذا سحرٌ يؤثر يَأْثُرُه عن غيره، فنزلت: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾. (١).

وهكذا، فإنَّ شهادة الوليد بن المغيرة، وهو من فطاحل قريش وأهل البلاغة والفصاحة، لم تكن شهادةً عابرة، بل كانت إقراراً واضحاً بأنَّ القرآن الكريم ليس كسائر الكلام، ولا هو من الشعر ولا الكهانة، بل هو كلامٌ يفوق طاقة البشر، وهو ما جعله يتردَّد في موقفه، ويضطرب في رأيه. فلم يكن الوليد وحده من ذُهل أمام هذا البيان الإلهي المعجز، بل إنَّ قريشاً بأسرها أدركت أنها عاجزةٌ عن مجارة هذا النظم العجيب، فلم تجد بُدّاً من اللجوء

(١) المستدرک علی الصحیحین، للحاکم، ج ٢، ص ٥٥٠.

إلى الاتِّهام بالسحر لإضلال الناس عن الإيمان به.

ولم يقف أثر القرآن عند حدود قريش وأهل الفصاحة منهم، بل امتدَّ تأثيره إلى عقول العرب كافة، فمنهم من رقَّ قلبه، وسجد للحق حين سمعه، ومنهم من استكبر، وعاند على رغم علمه بأنَّ ما جاء به رسولُ الله ﷺ لا يمكن أن يكون إلا من عند الله عزَّ وجل.

وهذا الإعجاز لم يكن محصوراً في زمن نزول الوحي، بل بقي على ممرِّ العصور شاهداً على صدق النبوة، إذ عجزت الأجيال المتعاقبة، على رغم تقدُّم العلوم والفنون، عن الإتيان بمثله، فكان القرآن هو الحجَّة الباقية، والمعجزة الخالدة التي حفظها الله سبحانه من التحريف والتبديل، ليكون نوراً وهدايةً للعالمين، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(١).

ثانياً: الإعجاز التشريعي للقرآن الكريم

الإعجاز في الجانب التشريعي من القرآن الكريم أمرٌ لا يرقى إليه الشك، فلم تعرف البشرية أطروحةً متكاملةً مثل التي جاء بها القرآن، فالمنظومة الاقتصادية الإسلامية، على سبيل المثال، تُعدُّ أعدل النظم التي تضمَّن توزيع الثروات بين أبناء المجتمع، وتسدُّ أبواب الاستغلال والطغيان المالي، وتقطع الطريق على استئثار فئةٍ قليلة بخيرات الأرض، كما هو المشهود اليوم من استحواذ

فئةٍ من الطغاة وأرباب المال على مقدّرات الشعوب، وتحكّمهم بمصائرهم. يقول الله تبارك وتعالى في محكم كتابه: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾^(١).

فالأية الكريمة ترسم منهجاً اقتصادياً رصيناً يمنع تكديس الأموال بيد طبقةٍ معيّنة، ويضمن توزيعها بما يحقق العدل بين الناس، على العكس مما نشاهده اليوم من أنّ نسبةً قليلةً من سكان الأرض تستحوذ على أكثر من نصف ثرواتها، والاتّجاه العام يشير إلى مزيد من التمرّكز الماليّ في أيدي هذه الفئة القليلة، في ظلّ غياب الأنظمة العادلة التي تحفظ حقوق الشعوب، مما يؤدّي إلى مزيدٍ من الفقر والتفاوت الطبقيّ الفاحش.

ومكمن الخلل في هذا النظام الظالم يكمن في أمرين أساسيين:

أولاً: غياب العدالة في توزيع الثروات من قبل الأنظمة الحاكمة التي تجعل موارد الأرض حكراً على أصحاب النفوذ.

ثانياً: فتح الباب على مصراعيه أمام وسائل جني المال من دون كدٍّ أو عمل، وأبرزها نظام الربا الذي تعتمد المصارف العالميّة الكبرى، حيث يُكدّس المال بيد الطغمة الرأسماليّة المتحكّمة في السوق، بينما يُنهك الفقراء بالديون والفوائد التي لا تكاد تنتهي.

وقد قطع الإسلام دابر هذين الخطيرين، فجاءت الشريعة المقدسة بتشريع الخمس والزكاة، وفرضت الإنفاق في سبيل الله، وحثت على الصدقة، وحرمت الربا تحريمًا قاطعًا. حيث قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١). فالإسلام يرفض أن يكون المال وسيلةً لتسلط فئة على أخرى، كما يرفض أن يكون الكسب بغير جهدٍ أو مقابلٍ حقيقيٍّ؛ لأن ذلك يعطل الطاقات، ويشل حركة الإنتاج، ويُبقي الثروة في يد فئة قليلةٍ دون سائر الأمة.

وقد أدرك بعض علماء الاقتصاد هذه الحقيقة، ومنهم الدكتور "شاخ" مدير بنك الرايخ الألماني سابقًا، حيث قال في محاضرة ألقاها في سوريا سنة ١٩٥٣: «إنه بعملية رياضية دقيقة، يتبين أن المال في العالم سينتهي إلى أيدي فئة قليلة من المرابين؛ ذلك أن الدائن يربح دائمًا في كل عملية، بينما المدين معرض للربح والخسارة، وبناءً على ذلك، فإن المال كله في نهاية المطاف لا بد أن يصير إلى الذين يربحون دائمًا»^(٢).

وهذا هو الواقع الذي تعيشه البشرية اليوم تحت نير النظام الرأسماليّ الجشع، بينما ثبت فشل النظام الاشتراكيّ في المقابل؛ لأنه خالف الفطرة البشرية حين ألغى الملكية الفردية، وأحل محلها الملكية العامة المطلقة، مما جعل المجتمعات تغرق في

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) موسوعة الاقتصاد الإسلامي في المصارف والنقود والأسواق الإسلامية، ج ١٣، ص ٦٣، ط. الأولى ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م، الناشر دار السلام بالقاهرة.

التخلف والانهار الاقتصادي.

أما الإسلام، فقد جاء بنظريّة اقتصادية متكاملة تحفظ حقوق الفرد والمجتمع معاً، وتضع الكرامة الإنسانية فوق كل اعتبار، وتجعل العدالة والمساواة هدفاً لا يحيد عنه التشريع الإلهي.

وهذا الإعجاز التشريعي ما هو إلا وجهٌ من وجوه الإعجاز المتعددة في القرآن الكريم، إذ هناك وجوهٌ أخرى، منها ما يتعلق بإخبار القرآن بأحداثٍ لم يكن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم على علم بها، فضلاً عن إخبارٍ بأحداثٍ مستقبلية وقعت كما أخبر بها، ومن ذلك إخبار القرآن بانتصار الروم على الفرس في بضع سنين، وهو الإخبار الذي جعل المؤرّخ الإنجليزي "جيسن" يقول: «إنّ القرآن لو لم يكن فيه دليلٌ على أنه من عند الله سوى هذا الإخبار لكفى»^(١).



(١) موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، حرف الميم، رقم ٤٢: المعجزة.

المبحث الرابع:

الفرق بين المعجزة والسحر

لطالما واجه الأنبياء **عليهم السلام** تحديات من الطغاة والمستكبرين الذين سعوا لتشويه دعوتهم واتّهامهم بالسحر، محاولين التشويش على المعاجز الإلهية التي أظهرها الله تعالى على أيديهم. وقد سجّل التاريخ مواقف عديدة حاول فيها المعاندون مواجهة الأنبياء بالسحر، كما فعل فرعون مع نبيّ الله موسى **عليه السلام**، حيث استعان بالسحرة ليتحدّوا معجزته، غير أنّ الفرق بين المعجزة والسحر واضح لكل ذي بصيرة، وثمة ضوابط عقلية وشرعية تميّز بينهما بوضوح، وهي كالآتي:

١ - الفرق في المنشأ

السحر ليس سوى مزيج من الطلاسم والطقوس التي يتعلّمها الإنسان عبر الرياضات النفسية، والاستعانة ببعض المخلوقات كالجنّ، لخلق تأثيرات بصرية تخدع العيون، وتوهم الناس بأمور غير حقيقية. فهو إذن عملٌ مكتسب قائمٌ على الحيل والخداع.

أما المعجزة، فهي هبة إلهية، يمنحها الله سبحانه لأنبياؤه تصديقاً لدعوتهم، وهي خارقة للعادة، ولا تخضع لأيّ قوانين طبيعية، ولا يمكن للبشر - مهما بلغوا من العلم والقوة - أن يأتوا بمثلها.

٢ - الفرق في القدرة والحقيقة

المعجزة أمرٌ حقيقيٌّ يُجريه الله سبحانه على يد النبي في مقام التحدي، ولا يمكن لأحد أن يأتي بمثله. أما السحر فهو مجرد خداع بصري وأوهام لا واقع لها، بل يمكن لأي شخص تعلّمه وإتقانه. والدليل على أن السحر ليس حقيقة، قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَئِنَّا لَنَا أَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ﴾^(١). فلو كان السحرة قادرين على تغيير الحقائق، لصنعوا الذهب والجواهر بأنفسهم، ولما احتاجوا إلى أجر فرعون، مما يدل على أن السحر مجرد تلاعب وخداع، وليس واقعاً يمكن الاعتماد عليه.

٣ - الفرق في كيفية الإتيان بالعمل

بما أن السحر فنٌ مكتسب، فإنه لا يقتصر على شخص معيّن، بل يمكن لغيره تعلّمه والقيام بمثله أو بما هو أعظم منه؛ ولذلك لا يتجرأ الساحر على تحدي غيره خشية أن يفضح أمام الناس.

أما النبي فإنه يأتي بالمعجزة في مقام التحدي علناً، متحدياً الجميع أن يأتوا بمثلها؛ لأنه على يقين بأن أحداً لا يستطيع الإتيان بها، فهي ليست من صنع البشر؛ ولهذا تحدّى الله عز وجل البشر جميعاً بأن يأتوا بمثل القرآن الكريم، فقال: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾^(٢).

(١) الشعراء: ٤٢.

(٢) الإسراء: ٨٨.

٤ - الفرق في التنوع والشمولية

الساحر محدودُ القدرات، فمهما تعلم فإنه لا يجيد سوى نوع معيّن من السحر، كخداع البصر أو التأثير النفسي، ولا يستطيع أن يأتي بخوارق تتجاوز ذلك. أما الأنبياء، فمعاجزهم متنوّعة، ولا حصر لها، وهي تشمل مختلف الجوانب التي تُثبت ارتباطهم بالله تعالى.

فالنبي الأكرم صلّى الله عليه وآله بالإضافة إلى معجزته الكبرى - القرآن الكريم - ظهرت على يديه معاجز لا تُعدّ، ولا تُحصى، كشقّ القمر في مكة استجابةً لطلب قريش، وإطعام الآلاف من طعام قليل، ونبع الماء من بين أصابعه الشريفة، وإحياء عيون الماء الجافة بلمسة يده المباركة، كما حدث في تبوك، ورمي حفنة من التراب على جيش المشركين فأعمى أبصارهم، فأنزل الله تعالى قوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^(١).

٥ - الفرق في الأهداف والغايات

السحرة يسعون وراء المال والشهرة، وليس لهم هدف سوى تحقيق المكاسب الدنيوية. أما الأنبياء، فمعاجزهم ليست لأجل مصلحة دنيوية، وإنما لإثبات صدق دعوتهم، ولم يطلبوا من الناس إلا الإيمان بالله عز وجل والسير في طريق الحق. يقول تعالى حكاية عن النبي صلّى الله عليه وآله: ﴿مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(٢).

(١) الأنفال: ١٧.

(٢) الشعراء: ١٠٩.

٦ - الفرق في الجانب الخُلُقِي

الساحر، عند التعمُّق في شخصيَّته وسلوكه، نجده متحللاً من القيم الخُلُقِيَّة، وكثيراً ما يستخدم سحره للإفساد أو التسلُّط على الناس، وغالباً ما يكون مرتبطاً بوسائل غير مشروعة كالكذب والخداع.

أما الأنبياء فهم مثال الكمال الخُلُقِي، وهم متّصفون بالزهد والتقوى، مبرّؤون من كلّ صفة مذمومة، فلا تجد في حياتهم إلا الصدق، والوفاء، والنزاهة عن أيّ خيانة، وحسن الخلق، والرحمة بالناس، فهم أصفى وأطهر الناس؛ ولهذا اصطفاهم الله سبحانه ليكونوا رسله إلى العالمين.

خلاصة الفرق بين المعجزة والسّحر:

المعجزة والسحر، وإن كانا يشتركان في كونهما أمرين غير مألوفين لعامة الناس، إلّا أنّ الفارق بينهما شاسعٌ، سواء من حيث المنشأ، أو القدرة، أو الهدف، أو الأخلاق، أو التأثير. فالسّحر محض وهم وخداع لا حقيقة له، يهدف إلى التلاعب بعقول الناس لمآرب دنيويّة، بينما المعجزة حقيقة إلهيّة خارقة للعادة، يُجريها الله سبحانه على يد أنبيائه لإثبات صدق رسالاتهم.

ومن هنا، فإنّ أيّ إنسانٍ يمتلك عقلاً واعياً، يستطيع بسهولة أن يميّز بين النبي والساحر، وبين ما هو إعجازٌ وما هو محض وهم وتزييف، وبين ما هو من عند الله، وما هو من ألعاب الشيطان وأدوات الخداع.

أسئلة تقويمية على مباحث الفصل الرابع

السؤال الأول: ما وجه اللزوم العقلي للنبوة، وكيف يُستدل على أنها لطف؟ وما المراد باللفظ في الاصطلاح الكلامي؟

السؤال الثاني: إذا كان العقل قادراً على إدراك بعض مفاهيم الخير والشر، فلماذا لا يُكتفى به في معرفة الدين؟ وضح قصور العقل عن إدراك تفاصيل الغاية من الخلق وسبل تحقيقها.

السؤال الثالث: ما الغاية من بعثة الأنبياء عليهم السلام؟ وكيف يتحقق أثر النبوة في إحياء الفطرة؟

السؤال الرابع: ما أبرز القواسم العقدية المشتركة بين الرسالات السماوية؟ وكيف يمكن توظيفها لمواجهة موجات الإلحاد والانحراف؟

السؤال الخامس: إذا كانت الشريعة الخاتمة قد نزلت بعد اكتمال النضج البشري، فبِمَ تتميز هذه الشريعة عن سابقتها من الشرائع؟ وما الدليل على اكتمالها في التشريع والتقنين؟

السؤال السادس: ما تعريف المعجزة في علم الكلام؟ مبيّن الشروط التي يجب أن تتوفر في الفعل حتى يُعدّ معجزةً تثبت بها النبوة.

السؤال السابع: كيف تُميّز المعجزة عن السحر من حيث المنشأ، والقدرة، والهدف، والأخلاق؟ ولماذا لا يُمكن أن تختلط المعجزة بالسحر على ذي عقل سليم؟

السؤال الثامن: ما أوجه الإعجاز في القرآن الكريم، وكيف يُعدّ هذا الكتاب الشريف معجزةً خالدةً تحدّي بها النبي الأكرم ﷺ الإنس والجن؟

السؤال التاسع: لماذا كانت معجزة النبي الأكرم ﷺ من جنس البيان واللغة؟ وما وجهُ الحكمة في أن تكون معجزة الإسلام معجزة خالدة لا تنقضي بانقضاء الزمان؟

السؤال العاشر: ما وجهُ الإعجاز في التشريع الإسلامي كما بيّنه القرآن الكريم؟





الفصل الخامس

الإمامة الإلهية

◆ المبحث الأول: الإمامة أصل من أصول الدين

◆ المبحث الثاني: الإمامة في ضوء الكتاب والسنة

◆ المبحث الثالث: الأئمة الاثنا عشر عليهم السلام



المبحث الأول:

الإمامة أصل من أصول الدين

إنَّ الإمامة أصلٌ من أصول الدين التي لا يصحَّ الإيمان إلاّ بالاعتقاد بها، فهي الامتداد الطبيعيّ لرسالة النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله وضمنان استمرار الهداية الإلهيّة بين العباد. قال المحقّق الأردبيليّ في حاشيته على التجريد: «إنّ مسألة الإمامة من أصول الدين لا من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين كما ذهب إليه صاحب المواقف حيث قال: «هي عندنا من الفروع» - لأنّه ذكرها العلماء في الأصول؛ ولأنّه رئاسة في الدين والدنيا على عامّة المكلفين بأمر من الله ورسوله كالنبوّة، فلا معنى لكونها من الفروع العمليّة؛ ولأنّه روي بطرق متعدّدة من طرق الخاصة والعامّة بل كاد أن يكون متواتراً و يقينياً عنه صلّى الله عليه وآله: «من مات، ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليّة»؛ ولأنّه لو كانت فرعيّة لجاز التقليد فيها، فيجوز لكلّ أحد أن يعتقد إمامة شخص، ويجعله إماماً، ويتّبعه، فيحصل فيه فسادٌ كبير؛ ويلزم أن لا يكون مذموماً، ولا يجوز توبيخه، مع أنّهم يقتلون من يقول: إنّ الإمام بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله عليّ عليه السلام لا أبو بكر. وبالجملّة فساد هذا القول واضحٌ لا يحتاج إلى البيان»^(١).

(١) الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد، للأردبيلي، ص ١٧٨-١٧٩.

وقال العلامة المجلسي: «الإمامة من أصول الدين كما رواه العامة والخاصة متواتراً أنه من مات، ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»^(١)، وأكد ذلك الشيخ المظفر بقوله: «الإمامة من أصول الدين، وليست من الفروع؛ لأنها نيابة عن النبي، فهي من شؤون النبوة ومتعلقاتها»^(٢).

هذا، وقد نصّت الروايات المتواترة عن النبي ﷺ أن الأئمة من بعده اثنا عشر إماماً، وأنهم حُجج الله في أرضه، وأمناءه على دينه، وأبواب معرفته، وسفن نجاته، ومصابيح هدايته.

الإمامة لغةً واصطلاحاً

الإمامة في اللغة: هي الرئاسة، وكلّ من يتصدّى لرئاسة جماعة يُسمّى (الإمام)، سواء كان في طريق الحقّ أم الباطل، كما في قوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ﴾، فقد أطلق القرآن الكريم مصطلح «أئمة الكفر» على قادة الكفار ورؤسائهم، وفي المقابل أطلق مصطلح الإمام على من يقتدي به المصلّون (إمام الجماعة).

والإمامة في مصطلح علم الكلام: هي الرئاسة العامة الشاملة على الأمة الإسلامية وقيادتها في جميع الأبعاد والمجالات الدنيوية والدينية. فقد عرّفها العلامة الحلي بقوله: «الإمامة رئاسة عامة

(١) روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، للمجلسي (الأول)، ج ١٢، ص ٢٥٣.

(٢) دلائل الصدق لنهج الحق، الشيخ محمد حسن المظفر، ج ١، ص ٣٠.

في أمور الدين والدنيا لشخص نيابةً عن النبي ﷺ» (١).

وإنما ورد ذكر كلمة (الدنيوية أو الدنيا) لأجل التأكيد على سعة ميدان الإمامة ومجالها، وإلا فإن تدبير القضايا الدنيوية للأمة الإسلامية وإدارتها يعدُّ جزءاً من الدين الإسلامي. وهذه الرئاسة والقيادة إنما تكون شرعية في ما لو كانت من قبل الله تعالى، ولا يكتسب أي شخص مثل هذا المقام أصالة - لا نيابة - إلا إذا كان معصوماً عن الخطأ في بيان الأحكام والمعارف الإسلامية، ومنزهاً من الذنوب والمعاصي.

وفي الواقع إن الإمام المعصوم يشغل كل مناصب ووظائف النبي ﷺ سوى النبوة والرئاسة، وكما أن أحاديث النبي حجة في بيان الحقائق والتشريعات والأحكام والمعارف الإسلامية، وتجب إطاعة أوامره وأحكامه في مختلف القضايا، كذلك الأمر في الإمام المعصوم عليه السلام.

وتعريف الإمامة عند علماء أهل السنة كما جاء عن التفتازاني - وهو من العلماء المبرزين في علم الكلام - هو: «الإمامة رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم» (٢).

ومن النظر إلى التعريفين يتضح: أن الفريقين - الشيعة والسنة - اتفقوا على تعريف الإمامة من حيث المفهوم، واختلفوا في من له الإمامة بعد الرسول ﷺ، وهل هي بالنص أو الاختيار؟

(١) الباب الحادي عشر مع شرحه النافع يوم المحشر، للمقداد بن عبد الله الحلبي، ص ٨٢.

(٢) شرح المقاصد في علم الكلام، للتفتازاني، ص ٢٣٤.

وجوب النص في الإمامة وامتناع الاختيار

لو سألنا:

أيهما أسلم من الخطأ، اختيار الله للناس إمامهم وأميرهم أم اختيار الناس ذلك لأنفسهم؟ وأيهما خير للناس، أن يختاروا لأنفسهم، أم أن يختار لهم الرسول ﷺ بأمر الله؟

المسلم العاقل يجيب:

لا شك، ولا شبهة في أن اختيار الله للناس إمامهم وأميرهم هو أسلم لهم من الخطأ والزلل اللذين يتعرضُّ الناسُ لهما إذا ما وُكِّل إليهم أمر هذا الاختيار، ولا شك أن اختيار الرسول ﷺ خيرٌ لهم وأسلم من اختيارهم لأنفسهم؛ لعصمته عن الخطأ في الاختيار.

ولو سألنا ثانيًا:

ماذا لو جاز للأمة أن تختار الإمام؟

المسلم العاقل يجيب:

١ - لو جاز للأمة ذلك لجاز لها أن تتولَّى وظائفه، فالقول بجواز اختيار فريق من الأمة إمامها وأميرها يُجوز لهذا الفريق أن يقوم بوظائف الإمام ومسؤولياته؛ لأنَّ مَنْ جعل غيره يتولَّى بعض الأمور، فإنَّه يجوز أن يتولّاها هو نفسه من باب أولى، ولو جاز لهم ذلك لاستغنوا عن الإمام، فصار إثبات الإمام بالاختيار

يوجب الغنى عن الإمام، فبطل ذلك.

٢ - لو جاز للأمة ذلك لأمكن أن تختار إماماً يُظهر الإسلام، ويُبطن الكفر؛ لأنه لا سبيل إلى تنصيب إمام يوافق باطنه ظاهره، ويضمن الناس أنه لا يُبطن كفرًا أو فسقًا، بينما هو يعلن الإسلام والصلاح، إلا أن يكون تنصيبه من طريقٍ مَنْ يَعْلَمُ السرائر والبواطن.

٣ - لو جاز للأمة ذلك، فاختار جماعةً منهم إمامًا، وأبَت جماعةٌ أخرى ذلك الاختيار، فاختارت إمامًا آخر، وهكذا، فما المرجع والمصوّب لاختيار فريق دون فريق، طالما أن هذا الحق هو من حقوقهم جميعًا.. أما النصّ والتعيين فإنه يمنع من تعدد الأئمة بتعدد الجماعات التي تختار، وفيه ضمانٌ ضدّ هذه المخاطر والمحاذير.

هذا ما سيُجيب به كلُّ مسلم مفكّر غير مغلول العقل، وخلاف ذلك لا يقبله مَنْ أعطي سمةً مَنْ المنطق السليم، والقرآن الكريم أكّد على الإصغاء إلى وحي العقل السليم في قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ (١٧) الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾^(١)، فالعقل لا يجوز أن ينكر الإنسان ما لا يعلم حتى يعلم نفيه، كما لا يجوز أن يقبله حتى يعلم إثباته لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُورًا﴾^(٢).

(١) الزمر: ١٧-١٨.

(٢) الإسراء: ٣٦.

إذن فالعقيدة الحقة هي أن الإمامة كالنبوة لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان رسوله صلوات الله عليه وآله، وقد نطق الكتاب، وأقرت الأحاديث بإمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وإمامة الأئمة من ذريته بعد رسول الله صلوات الله عليه وآله بلا فصل، وهو الحق الذي لا شك فيه ولا ارتياب، وما عداه فواضح البطلان؛ لأن الشارع نص على عدم الخيرة، فقال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾^(١).

وعليه، إما أن يكون الله تعالى قضى بترك الإمامة، فلا يجوز للأئمة الخيرة بإثباتها، وإما أن يكون قضى بها، فتكون كغيرها من أحكام الشريعة التي نص الله تعالى عليها، ولم يهملها، وهو المطلوب.

نقد نظرية الاختيار وإثبات حتمية النص على الإمام

ومن ألقى عن عينه غشاوة التعصب، وأعرض عن الأهواء التي تصم الأسماع، وتعمي الأبصار، فإنه لا يجد إلا أن الحق مع الشيعة الإمامية، وهذا ما أقر به بعض أعلام أهل السنة، ومنهم الدكتور أحمد صبحي في كتابه نظرية الإمامة، حيث يقول:

«هذه أدلة متكلمي الشيعة الاثني عشرية في نقد مبدأ الاختيار وإثبات وجود النص على الإمامة، فما كان موقف أهل

السُّنة إزاءها... أما إزاء الدفاع عن مبدأ الاختيار فلم يكن موقفهم متماسكاً موحّداً، ويرجع ذلك إلى اختلاف آرائهم في كيفية الاختيار... ومع كل ذلك لا نجد عند متكلّمي أهل السُّنة موقفاً مجمّعاً عليه، الأمر الذي يَسرُّ على الشيعة نقد دعوى الاختيار من أساسها وإثبات تهافتها، فضلاً عن عدم انطباقها في الواقع إلّا حين اختيار أبو بكر... فلقد كان في واقع التاريخ الإسلامي ما التمس فيه الشيعة نقط الضعف لتركيز هجومهم على أسلوب اختيار الخلفاء...».

ثم يستطرد في القول: «ولا شك أنّ أدلة الشيعة جديرةٌ بالاعتبار، ولا شك أيضاً أنّ انتقاداتهم المتتالية لمبدأ الاختيار لها ما يبرّرُها... كل ذلك مما يجعل للأدلة الشيعيّة وانتقاداتهم لمبدأ الاختيار بعض الاعتبار».

ثم يعرض ما يؤكّد بطلان نظريّة الاختيار، وحتميّة النصّ على الإمام من قبل النبي ﷺ بقوله: «الحقيقة الأولى التي يجب التسليم بها أنّ النبي كان يعلم أنّ أمته ستعترض -إذا لم ينصّ هو على من يخلفه- إلى الفتن والاضطراب، أما أنه كان يعلم ذلك فإنّ كل الفرق الإسلامية قد أوردت هذا الحديث: (ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة...) فهل كان رسول الله يعلم أنّ الدهر يدّخر لأمره صفحة مملوءة بالحوادث والفتن، إذ تختلف أمته من بعده، ويتقاتل أفرادها، وتُراق الدماء، وتُزهق النفوس، ثم يسكت النبي عن ذلك دون أن يقدم على مشورة تجنّب أمره شرّ العثار؟ ولنفرض أنّ الحديث

والتاريخ لم يسجّل لنا حديثاً واحداً يقضي فيه النبيّ بمن يخلفه في أمر أمّته، فهل يصح أن نصدقهما بهذا الإهمال، ونصدقهما أن النبي ترك أمته في فوضويّةٍ لا حدّ لها. وهل كان دينه خاصّاً بعصره لترك أمته من بعده هملاً من غير راع يسوسهم أو طريقة يتبعونها في أمور دينهم ودنياهم، لقد ورد أن عائشة قالت لعمر في أواخر أيام خلافته: (لا تدع أمة محمد بلا راع، استخلف عليهم، ولا تدعهم بعدك هملاً، فإني أخشى عليهم الفتنة) فهل إنّ النبيّ لم يدرك ما أدركته عائشة من أن المسلمين يتعرّضون للفتنة نتيجة عدم الاستخلاف، أو ليس بين المسلمين وبين صحابته من سأله هذا السؤال الذي سأله عائشة لعمر؟ وإذا لم يكن محمدٌ نبياً مرسلًا نزل دينه للناس كافة في كل زمان، وإذا لم يكن عالماً عن وحي فليكن على الأقل سياسياً كسائر الساسة الذين لا يخفى عليهم بعض أمور رعاياهم، فلا يتركونهم تحت رحمة هؤلاء واختلاف الآراء. على أنه قد عُرف عنه أنه لا يترك المدينة من غير أمير يخلفه عليها إذا خرج لحرب أو غزوة، فكيف نصدّق عنه أنه أهمل أمر أمته بعده إلى آخر الدهر دون قاعدة يرجع إليها المسلمون أو دون خلفٍ يخلفه بعده؟ فإن قيل: إنه وكل الأمر إلى اتفاق أمّته واختيارهم، وهذا معناه أنه أوقع أمته في منازعاتٍ دائمة، تقضي إلى إزهاق النفوس وإضعاف القوى وذهاب الإيمان، إذ كيف يتفق أهل البلد الواحد على حكمٍ واحدٍ فضلاً عن أمة كبيرة^(١).

(١) نظرية الإمامة، أحمد محمود صبحي، ص ٩٧-٩٩.

هذا ما أورده الدكتور أحمد صبحي، وهو كلامٌ جديرٌ بالتأمل والاعتبار، إذ يكشف بوضوح ضعف نظرية الاختيار، ويؤكد أنَّ الإمامة لا يمكن أن تكون إلاَّ بنصٍّ وتعيينٍ من الله ورسوله ﷺ.

ومن هنا يتبين أنَّ اختلاف الشيعة عن أهل السنة في موضوع الإمامة في ثلاث مسائل:

- ١- إنه لا بُدَّ من نصب الإمام وتعيينه من قبل الله تعالى.
- ٢- إنه لا بُدَّ أن يملك الإمام العلم الموهوب له من الله، وأن يكون مصاناً عن الخطأ.
- ٣- إنه لا بُدَّ أن يكون معصوماً من المعصية.



المبحث الثاني:

الإمامة في ضوء الكتاب والسنة

إنَّ مسألة الإمامة من المسائل العقديّة الكبرى التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة النبوة، فهي الامتداد الطبيعيّ لوظيفة النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم في قيادة الأمة وحفظ الشريعة من التحريف والضياع. وقد وردت الإشارة إلى الإمامة في الكتاب الكريم والسنة المطهرة بصراحةٍ لا تقبل التأويل، مما يدل على أنها أصلٌ من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد به. وفي هذا المبحث نتناول الدلائل القرآنيّة والنصوص النبويّة التي تدل على ثبوت الإمامة وضرورتها في الإسلام.

أولاً: الإمامة في القرآن الكريم

كلمة «الإمامة» وردت في عدة مواضع من القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾، وقوله

تعالى: ﴿وَنَجْعَلُهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلُهُمُ الْوَارِثِينَ﴾.

فقد خص الله عز وجل إبراهيم الخليل عليه السلام وشرّفه بالإمامة بعد النبوة والخلة، ثم أكرمه الله تعالى بأن جعلها في ذريته أهل الصفوة والطهارة دون سواهم، فقال: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ﴾ (٧٢) وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ، فلم تزل الإمامة في ذريته، حتى ورثها الله تعالى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقال سبحانه: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾. فكانت له صلى الله عليه وآله وسلم خاصة، فقلدها للأئمة من أهل بيته صلى الله عليه وآله وسلم وهم بلا شك من ذرية إبراهيم الخليل عليه السلام، وقد تواتر عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال للإمام الحسين عليه السلام: «هذا إمام ابن إمام أخو إمام أبو أئمة تسعة، تاسعهم قائمهم، اسمه اسمي، وكنته كيتي، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً»، فقد نقل القندوزي الحنفي في «ينابيع المودة» عن الحموي، وموفق بن أحمد، عن سلمان الفارسي، أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال للحسين عليه السلام: «أنت إمام ابن إمام أخو إمام، وأنت سيّد ابن سيّد وأخو سيّد، وأنت حجة وابن حجة وأخو حجة وأبو حُجَج تسعة، تاسعهم قائمهم» (١).

وعليه، فإنَّ مرتبة الإمامة هي امتدادٌ لمرتبة النبوة بفارق الوحي والتنزيل، وإنَّ النبوة إرشادٌ، والإمامة قيادة، ووظيفة النبي هي التبليغ ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾. أما وظيفة الإمام فهي ممارسة الإمامة والقيمومة والقيادة.

والشيعة يعتقدون بأنَّ النبوة من عند الله، وكذلك الإمامة من عند الله عزَّ وجلَّ أيضًا، وهم لا يميِّزون في هذه الجهة، ولا يفصلون بين الإرشاد والقيادة، فكلاهما يكونان من عند الله عزَّ وجلَّ.

وبذلك يتَّضح أنَّ الإمامة حقيقة قرآنية ثابتة، جاءت في مواضع متعددة من كتاب الله العزيز، وهي امتدادٌ لوظيفة النبوة في الهداية والإرشاد وقيادة الأمة نحو مرضاة الله سبحانه. وكما بيَّنت النصوص المتقدِّمة، فإنَّ الإمامة اصطفاؤه إلهي يجعلها في مَنْ اختارهم الله، وأهلهم لهذا المقام العظيم.

وفيما يأتي، سأتناول باختصار^(١) الأدلة الخاصة بإمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وذلك بعرض بعض الآيات المباركة التي وردت في حقِّه، وبيان استدلال العلماء من المفسِّرين بها، لنقف على الحقائق الناصعة التي تُثبت أنه عليه السلام الإمام الحقُّ بعد رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بنصِّ الكتاب الكريم.

(١) سيأتي التفصيل في الحلقة الثانية من الكتاب.

آية الولاية

لقد أجمعت كلمة المفسرين على أن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^(١)، نزلت في حق مولى الموحدين وإمام المتقين أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وذلك حين تصدق بخاتمه، وهو في حال الركوع أثناء صلاته.

وقد أقرَّ بهذا الإجماع كبار علماء أهل السنة في علم التفسير والكلام، بل صرّحوا بأن المفسرين بأسرهم قد أطبقوا على أن الآية نزلت في شأن أمير المؤمنين عليه السلام، مثل:

١ - اعتراف القاضي عضد الدين الإيجي بإجماع المفسرين:

قال في كتابه "المواقف في علم الكلام": «وأجمع أئمة التفسير أن المراد عليٌّ»^(٢).

٢ - اعتراف الشريف الجرجاني بإجماع المفسرين:

قال في كتابه "شرح المواقف": «وقد أجمع أئمة التفسير على أن المراد بـ: ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ عليٌّ، فإنه كان في الصلاة راکعاً، فسأله سائلٌ، فأعطاه خاتمه، فنزلت الآية»^(٣).

(١) المائدة: ٥٥.

(٢) المواقف في علم الكلام - للإيجي، ج ٣، ص ٦١٤.

(٣) شرح المواقف، ج ٣، ص ٦١٤.

٣ - اعتراف سعد الدين التفتازاني بإجماع المفسرين:

قال في كتابه "شرح المقاصد": «نزلت باتفاق المفسرين في عليّ بن أبي طالب - رضي الله عنه - حين أعطى السائل خاتمه، وهو راکع في صلاته»^(١).

٤ - اعتراف علاء الدين القوشجي بإجماع المفسرين:

قال في كتابه "شرح تجريد الاعتقاد": «بيان ذلك: أنها نزلت باتفاق المفسرين في حقّ عليّ بن أبي طالب حين أعطى السائل خاتمَه، وهو راکع في صلاته...»^(٢).

٥ - اعتراف ابن حجر الهيتمي بإجماع المفسرين:

قال في كتابه "الصواعق المحرقة": «وقد أجمع أهل التفسير على أنّ المراد بالذين يقيمون الصلاة، ويؤتون الزكاة، وهم راکعون، عليّ، إذ سبب نزولها أنه سئل - وهو راکع - فأعطى خاتمَه..»^(٣).

فهذه النصوص الصريحة من علماء أهل السنة أنفسهم، تُثبت بلا شك أنّ آية الولاية نزلت في أمير المؤمنين عليه السلام، وأنها نصّ في ولايته وإمامته بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله.

(١) شرح المقاصد في علم الكلام، للتفتازاني، ج ٢، ص ٢٨٨.

(٢) شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣٦٨.

(٣) الصواعق المحرقة، لابن حجر الهيتمي، ص ١٢٠.

تواتر خبر نزول آية الولاية في حق أمير المؤمنين عليه السلام وثبوتها عن كبار الصحابة

وقد روى هذا الخبر جمعٌ من كبار الصحابة، الذين لا يمكن تواطؤهم على الكذب، ومنهم:

١ - الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام ^(١).

٢ - المقداد بن الأسود الكندي ^(٢).

٣ - أبو ذر الغفاري ^(٣).

٤ - عبد الله بن عباس ^(٤).

٥ - عمّار بن ياسر ^(٥).

(١) شواهد التنزيل - للحاكم الحسكاني - ١: ٢٢٦. معرفة علوم الحديث - للحاكم النيسابوري -: ١٠٢. الدر المنثور - جلال الدين السيوطي - ٢: ٢٩٣. ومن طريقه رواه ابن كثير في البداية والنهاية ٧: ٣٩٤. تاريخ مدينة دمشق - ابن عساكر - ٤٢: ٣٥٧.

(٢) شواهد التنزيل - للحسكاني - ١: ٢٢٨.

(٣) يُنظر: تفسير الثعلبي ٤: ٨١. والتفسير الكبير، للرازي، ١٢: ٢٦.

(٤) المتفق والمفترق، للخطيب البغدادي، ٢: ٣٩. أسباب نزول القرآن - للواحدي النيسابوري -: ٢٠٢. أنساب الأشراف - للبلاذري -: ١٥٠. تفسير السمرقندي ١: ٤٢٣. تفسير البغوي ٢: ٤٧. الدر المنثور - جلال الدين السيوطي - ٢: ٢٩٣. وانظر أيضاً فتح القدير - للشوكاني - ٢: ٥٣.

(٥) المعجم الأوسط - للطبراني - ٦: ٢١٨، ويُنظر: تخريج الأحاديث والآثار - للزيلعي - ١: ٤١٠، والدر المنثور - للسيوطي - ٢: ٢٩٣. وفتح القدير - للشوكاني - ٢: ٥٣. ومناقب علي بن أبي طالب - لابن مردويه -: ٢٣٥.

٦ - جابر بن عبد الله الأنصاري^(١).

٧ - أنس بن مالك^(٢).

٨ - حسان بن ثابت^(٣).

٩ - أبو رافع^(٤).

١٠ - عبد الله بن سلام^(٥).

فهؤلاء العشرة من الصحابة رَوَوْا خبر نزول الآية: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، في أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، وقد ورد هذا الخبر عن بعضهم بأكثر من طريق، كما عن أمير المؤمنين عليه السلام، وابن عباس، وعمار بن ياسر، وأنس بن مالك، وهذا العدد من الطرق والمخبرين من الصحابة يفيد التواتر، كما نصّ على ذلك علماء أهل السنة، فها هو السيوطي يقول: إن شرط التواتر أن يرويه عشرة من الصحابة، جاء في ألفيته التي نظمها في علم الحديث: وما رواه عددٌ جمٌّ يجبُ إحالةُ اجتماعهم على الكذب

(١) أسباب نزول القرآن - للواحدي - ٢٠١: ٢٠١. شواهد التنزيل ١: ٢٢٥.

(٢) شواهد التنزيل ١: ٢١٣، ٢١٤.

(٣) المصدر نفسه، ١: ٢٣٦. ويُنظر: مناقب علي بن أبي طالب، لابن مردويه: ٢٣٨، وتفسير الألوسي ٦: ١٦٧.

(٤) مناقب علي بن أبي طالب عليه السلام، لابن مردويه: ٢٣٦. ويُنظر: المعجم الكبير، للطبراني، ٣٢١: ١.

(٥) جامع الأصول في أحاديث الرسول، لابن الأثير، ٨: ٦٥١٥. الرياض النضرة في مناقب العشرة، للمحب الطبري، ١: ٢٨٤.

فالمتواتر وقومٌ حدّدوا بعشرةٍ وهو لَدَيَّ أجودٌ^(١).

فالحديث المتواتر هو ما يثبت إذا رواه عشرة من سائر الصحابة، فكيف إذا كان الرواة من كبار الصحابة وعظمائهم كما هو الحال في خبر النزول الذي بأيدينا؟! وقد تقدّم أنّ خبر النزول هذا كان قد رواه أمير المؤمنين وسيدّ المتقين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، الذي هو نفس رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم بنصّ آية المباهلة^(٢)، وكذلك هو أحد العشرة المبشّرة على رواية القوم^(٣)، والذي هو من رسول الله بمنزلة هارون من موسى كما في الحديث الصحيح الذي يرويه البخاريّ وغيره^(٤).

ومثل المقداد وأبي ذر اللذين ورد فيهما قول رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «اشتاقت الجنة إلى أربعة: علي والمقداد وسلمان وأبي ذر»^(٥)، وأيضاً قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «إن الله أمرني بحبّ أربعةٍ، وأخبرني أنّه يحبّهم: عليّ وأبي ذر والمقداد وسلمان»^(٦).

وقد جاء في حقّ أبي ذر وحده قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «ما تُقَلّ الغبراء، ولا تظُلّ الخضراء من ذي لهجةٍ أصدق ولا أوفى من أبي ذرّ، شبيه

(١) وقد نصّ على رأي السيوطي هذا في التواتر النووي في المجموع ١٩: ٢٣٢، فانظر ثمة.

(٢) الآية ٦١ من سورة آل عمران، وانظر: تفسير ابن كثير ١: ٣٧٩، وتفسير الرازي ٨: ٨٦، وتفسير البغوي ١: ٣١٠، وغيرهم.

(٣) يُنظر: الرياض النضرة في مناقب العشرة المبشرة - للمحب الطبري - ١: ٢٤٢.

(٤) يُنظر: صحيح البخاري ٤: ٢٠٩ باب مناقب المهاجرين وفضلهم.

(٥) يُنظر: كنز العمال ١١: ٧٥٤.

(٦) سنن الترمذي ٥: ٢٩٩، سنن ابن ماجه ١: ٥٣، المستدرک على الصحيحين ٣: ١٤٨

عيسى بن مريم^(١).

ومثل عمار الذي جاء فيه عن عائشة، أنها قالت: «ما من أحد من أصحاب رسول الله ﷺ إلا لو شئت لقلت فيه ما خلا عماراً، فإنني سمعت رسول الله ﷺ يقول: مُلئَ إيماناً إلى مشاشه»^(٢).

ومثل ابن عباس الذي ورد فيه دعاء النبي ﷺ له بالعلم والحكمة، قال المحب الطبري في "ذخائر العقبى" في بيان ذكر دعاء النبي ﷺ لابن عباس: «عن ابن عباس، قال: ضمني رسول الله ﷺ، وقال: اللهم علمه الحكمة. خرّجه الترمذي، وقال: حسن صحيح، والبغوي في معجمه وأبو حاتم، خرّجه البخاري، وقال: ضمني إلى صدره، وفي رواية: اللهم علمه الكتاب، وخرّجه أبو عمر، وزاد: تأويل القرآن، ولم يقل ضمني، وفي حديث آخر: وزده علماً وفقهاً في الدين. قال أبو عمر: وكلّها أحاديث صحاح»^(٣).

بل هناك من نصّ على تواتر الحديث إذا رواه أربعة من الصحابة كابن حزم، قال في "المحلى" في مسألة عدم جواز بيع الماء - بعد إيراد أحاديث المنع عن أربعة من الأصحاب -: «فهؤلاء أربعة من الصحابة رضي الله عنهم، فهو نقلٌ تواتر، لا تحلّ مخالفته»^(٤).

(١) أخرجه الحاكم في المستدرک ٣: ٣٨٥، والذهبي في ذيل المستدرک، وصرح كل منهما بصحته على شرط مسلم.

(٢) مجمع الزوائد ٩: ٢٩٥، قال الهيثمي: رواه البزار، ورجاله رجال الصحيح.

(٣) ذخائر العقبى، لمحب الدين الطبري: ٢٢٧.

(٤) المحلى، لابن حزم، ٢: ١٣٥.

فإذا كان هذا الحديث متواتراً بشهادة علماء الحديث، وإذا كان رواه من كبار الصحابة الذين شهد لهم رسول الله ﷺ بالصدق والإيمان، فهل يبقى عذرٌ لإنكار دلالة على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام؟!!

وجه دلالة الآية على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام

إنَّ الدلالة على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام من هذه الآية المباركة جليّة كالشمس في رائعة النهار؛ إذ إنها قصرت الولاية الحقّة على الله عزّ وجلّ، وعلى رسوله الأكرم ﷺ، ثم على أمير المؤمنين عليه السلام دون غيره، وهذا بحدّ ذاته نصٌّ صريح في إمامته وولايته المطلقة على الأمة بعد النبي ﷺ.

وقد جاء التعبير بأسلوب الحصر بـ(إنّما)، وهو من أقوى أساليب التوكيد التي تفيد الانحصار، فلا ولاية بعد رسول الله ﷺ إلّا لمن دلّت عليه الآية المباركة، وهو الذي أعطى السائل خاتمه في حال الركوع، وهو أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام بإجماع أهل التفسير.

والاقتران بين ولاية الله ورسوله وولاية أمير المؤمنين عليه السلام يدلّ بوضوح على أنّ المراد بالولاية هنا هي الإمامة الإلهيّة، لا مجرد المحبّة أو النصرة؛ لأن محبّة المؤمنين ونصرتهم ليست مختصةً بأحد دون أحد، بل هي عامّة لكل مسلم، بينما الولاية الواردة في الآية جاءت مخصوصةً ومحصورةً، فلا يمكن أن يُراد

بها إلا الإمامة التي تعني القيادة المطلقة للأمة، والتي لا تليق إلا بمن اختاره الله تعالى، واجتباها، وليس ذلك إلا مولى الموحدين وإمام المتقين أمير المؤمنين عليه السلام.

آية الشاهد

من الآيات الدالة على ولاية أمير المؤمنين عليه السلام، قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ﴾^(١)، حيث جاءت هذه الآية المباركة لتثبت صدق رسالة النبي الأكرم صلی الله علیه وآله وسلم وردًا على تكذيب المشركين له وافترائهم عليه، حيث زعموا أنه يفترى على الله سبحانه وتعالى. فاحتج الله عز وجل بوجود شاهد يتلوه النبي صلی الله علیه وآله وسلم ويؤيده في دعوته، وجعل شهادته دليلًا قاطعًا على صدق نبوته.

ولكن، من هذا الشاهد؟

ولماذا قرن الله شهادته بالنبي صلی الله علیه وآله وسلم في هذا السياق؟

هذه الأسئلة تتطلب تأملًا دقيقًا في تفسير الآية المباركة، ومراجعة ما ورد عن المفسرين والرواة من الفريقين، لفهم المعنى الذي أراده الله عز وجل في كتابه الكريم.

مضمون الآية المباركة

أشار العلامة الطباطبائي قدس سره في "تفسير الميزان" إلى أنّ هذه الآية جاءت لتقوية قلب النبي الأعظم صلّى الله عليه وآله وتثبيتته أمام تكذيب المشركين، الذين كانوا يرمونه بالكذب والافتراء على الله تعالى، فجاء الأمر الإلهي بإقامة الحجّة عليهم، بالتحدي بالإتيان بعشر سُور مثل القرآن الكريم، وبالتأكيد على وجود شاهدٍ يقرّ بصدق النبي صلّى الله عليه وآله ويتبعه في دعوته ^(١).

وقد ورد في "مجمع البيان" و"تفسير الأمل"، تفسيران لهذه الآية المباركة:

التفسير الأول: أنّ المقصود من قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ﴾ هو النبي الأكرم صلّى الله عليه وآله، وثبت صدق نبوته بثلاثة أدلّة واضحة:

- ١ - القرآن الكريم، الذي هو بنفسه حجّة ناطقة ومعجزة باهرة.
- ٢ - الكتب السماوية السابقة، كالتوراة والإنجيل، التي بشرت ببعثته، وصدّقت نبوته.
- ٣ - أتباع النبي صلّى الله عليه وآله من المؤمنين الصادقين، الذين عرفوا صدقه من الدلائل الباهرة والحجج الساطعة ^(٢).

(١) يُنظر: تفسير الميزان، ج ١٠، ص ١٨٣.

(٢) يُنظر: مجمع البيان، للطبرسي، ج ٥، ص ٢٢٦؛ تفسير الأمل، ج ٦، ص ٤٩٤.

التفسير الثاني: أن المراد من قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَى

بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ ﴿﴾ هم جميع المؤمنين الذين آمنوا برسول الله ﷺ بعد أن رأوا الآيات البينات، وشهدوا دلائل صدق نبوته، وعلموا بالبشارات الواردة عنه في الكتب السماوية السابقة^(١).

وأما معنى "البينة"، فقد بين العلامة الطباطبائي قدس سره أنها تعني الحجة الظاهرة الواضحة التي تظهر غيرها، كما يظهر النور الأشياء من حوله^(٢). وأما الشيخ الطبرسي قدس سره فقد فسرها بأنها تعني الحجة التي يؤيدها العقل، فالبينة من الله تعالى هي نور وبرهان عقلي يقطع الإنسان به الشك، ويصل به إلى اليقين^(٣).

من الشاهد المذكور في الآية؟

بعد بيان مضمون الآية المباركة، لا بد من البحث عن الشاهد الذي جعله الله عز وجل في مقام التأييد والتصديق للنبي ﷺ.

فقد اتفقت طائفة من المفسرين من الشيعة^(٤) والسنة^(٥) على أن الشاهد في قوله تعالى: ﴿وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ﴾ ﴿﴾ هو أمير المؤمنين

(١) يُنظر: المصدر نفسه؛ تفسير الأمل، ج ٦، ص ٤٩٥.

(٢) يُنظر: تفسير الميزان، ج ١٠، ص ١٨٣.

(٣) يُنظر: مجمع البيان، ج ٥، ص ٢٢٦-٢٢٧.

(٤) نور الثقلين، ج ٢، ص ٣٤٤-٣٤٦؛ مجمع البيان، ج ٥، ص ٢٢٦-٢٢٧؛ وغيرها من التفاسير الشيعية.

(٥) الدر المنثور، ج ٣، ص ٣٢٤؛ وروح المعاني، ج ١٢، ص ٢٥؛ وتفسير الخازن، ج ٣، ص ١٨٣؛

وتفسير الطبري، ج ١٢، ص ١٠؛ وذخائر العقبى، ص ٨٨؛ وفتح القدير، ج ٤، ص ٢٤٧.

علي بن أبي طالب عليه السلام، فقد ثبت في رواياتٍ صريحة أنه هو الشاهد المذكور في هذه الآية المباركة، فقد ذكر الفخر الرازي في تفسيره، بعد نقل الأقوال في بيان المراد من الشاهد، قوله: «وثالثها أن المراد هو علي بن أبي طالب رضي الله عنه، والمعنى: أنه يتلو تلك البيّنة، وقوله (منه): أي هذا الشاهد من محمد، وبعض منه. والمراد منه: تشريف هذا الشاهد بأنه بعضٌ من محمد عليه السلام» (١).

وقد نقل الحاكم الحسكاني في كتابه "شواهد التنزيل" خمس عشرة رواية تنصّ على ذلك (٢)، ومنها ما ورد عن مالك بن أنس في تفسير الآية، حيث قال: «هو محمد صلّى الله عليه وآله وسلّم، **وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ**»، قال: هو علي بن أبي طالب عليه السلام، كان - والله - لسان رسول الله إلى أهل مكة في نقض عهدهم مع رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم» (٣).

وفي مقابل هذا المعنى، ذهب بعض المفسّرين إلى تفسير الشاهد بمعانٍ أخرى، كجبرئيل، أو لسان النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم، أو القرآن الكريم نفسه، كما ورد في "مجمع البيان" للطبرسي (٤). غير أن العلامة الطباطبائي قدس سره ردّ هذه التفاسير، واعتبر - بالاستناد إلى الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام - أن الشاهد المذكور في

(١) تفسير الرازي، ج ١٧ ص ٢٠١.

(٢) شواهد التنزيل، ج ١، ص ٣٥٩-٣٧٠.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٦٦.

(٤) مجمع البيان، ج ٥، ص ٢٢٦-٢٢٧.

الآية لا يمكن أن يكون إلا أمير المؤمنين عليه السلام ^(١)، وذلك لقرائن عديدة، منها اقترانه بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم في مقام البيان والحجة، وما كان كذلك لا يكون إلا معصومًا، فلا ينطبق إلا عليه عليه السلام.

وجه دلالة الآية على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام

إنَّ آيةَ الشاهد تُعدُّ من الأدلّة القاطعة على مقام الولاية والخلافة الإلهية لأمر المؤمنين عليه السلام؛ وذلك لأنَّ الفعل ﴿يَتْلُوهُ﴾ في الآية ليس بمعنى «يقرأه»، بل بمعنى «يتبعه»؛ وذلك لأنَّ الضمير في ﴿يَتْلُوهُ﴾ وفي ﴿مِنْهُ﴾ يرجع إلى ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ﴾، أي إلى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم.

وبناءً على ذلك، فإنَّ الشاهد المذكور في الآية لا بدَّ أن يكون مرتبطًا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم بعلاقة ذاتية ومعنوية، بحيث يكون من نفسه وامتداده في الرسالة، وهذا المعنى لا ينطبق إلا على مَنْ نصَّت عليه آية المباهلة بلفظ ﴿وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾، وهو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

والفعل المضارع ﴿يَتْلُوهُ﴾ يفيد الاستمرار والدوام، مما يدلُّ على أنَّ هذا الشاهد يتبع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في جميع المراتب، وفي جميع الأزمنة، وهو ما ينسجم مع مقام الإمامة والخلافة الإلهية التي اختصَّ بها وصيُّه وخليفته بالحق، أمير المؤمنين عليه السلام، الذي جعله الله تعالى قائدًا وهاديًا

(١) يُنظر: الميزان، ج ١٠، ص ١٨٥ و ١٩٤-١٩٦.

للأمة بعد نبيّها، استمراراً لنهجه وإكمالاً لدينه، كما ورد التصريح بذلك في الروايات المعتبرة، وفي بعض الآيات المباركة.

خُلاصة القول:

من هذا الاستدلال، يظهر جلياً أنّ آية الشاهد قد نزلت بحقّ أمير المؤمنين عليه السلام، وأنّها دليلٌ واضحٌ على إمامته وولايته بعد النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله وسلّم. فمن كان هو الشاهد الأول على صدق النبوة، وكان امتداداً للرسالة، وكان نفس النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم كما دلّت آية المباهلة، لا يمكن إلاّ أن يكون هو الإمام والخليفة من بعده، المفترض الطاعة على الخلق بأمر الله تعالى.

ثانياً: الإمامة في ضوء السنة الشريفة

بعد أن تبين بالدليل القرآني أن الإمامة منصب إلهي جعله الله تعالى في ذرية نبيه إبراهيم عليه السلام وخص به أهل الصفوة والطهارة، وأنها ليست منصباً يخضع لاختيار الناس، بل هو عهد إلهي، يجعل لمن اصطفاهم الله سبحانه، وكرمهم بالعصمة والهداية، تأتي وظيفة السنة النبوية الشريفة في تأكيد هذا الأمر وبيان مصداقه في أمة خاتم الأنبياء صلوات الله وسلامه.

وقد وردت عن النبي الأكرم صلوات الله وسلامه نصوص كثيرة وصريحة تثبت الإمامة لأمر المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وتؤكد أن ولايته استمراراً لولاية رسول الله صلوات الله وسلامه في الدين والدنيا، وأن طاعته واجبة كطاعة النبي نفسه. وهذه النصوص متواترة في مصادر المسلمين، وقد رواها المحدثون في الصحاح والمسانيد وكتب التفسير والسيرة، ومن أبرز هذه الأحاديث حديث الغدير الذي يعد من أوضح الأدلة على إمامته عليه السلام بعد النبي صلوات الله وسلامه؛ إذ نص فيه الرسول الأعظم صلوات الله وسلامه ونحن لا يقبل التأويل على ولاية علي عليه السلام ووجوب طاعته.

وكذلك حديث المنزلة، الذي بين فيه النبي صلوات الله وسلامه منزلة أمير المؤمنين عليه السلام منه، فجعل له المنزلة نفسها التي كانت لهارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعده، وهو تصريح واضح بأن علياً عليه السلام هو الخليفة بعده، كما كان هارون خليفة لموسى عليه السلام.

وبذلك سيكون البحث في هذا المطلب قائماً على بيان دلالة هذين الحديثين الشريفين، واستعراض أقوال العلماء والمحدثين من المسلمين في الاستدلال بهما على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام وولايته بعد النبي صلّى الله عليه وآله.

حديث الغدير

لقد كان حديث الغدير النصّ الجليّ على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، حيث أعلنه النبي الأكرم صلّى الله عليه وآله في أعظم محفل شهدته الأمة الإسلامية، في طريق عودته من حجة الوداع، حين توقف بأمر من الله عز وجل في غدير خم، وأمر المسلمين بالاجتماع، ثم أخذ بيد علي بن أبي طالب عليه السلام، ورفعها حتى بان بياض إبطيهما، ثم قال: «من كنت مولاه، فهذا عليّ مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله».

إنّ هذه الكلمات المباركة، التي نطق بها النبي الأعظم صلّى الله عليه وآله أمام عشرات الألوف من المسلمين، لم تكن مجرد توصية عابرة أو إظهاراً لمحبة شخصية، بل كانت إعلاناً إلهياً صريحاً بتنصيب عليّ عليه السلام إماماً للأمة من بعده، فهو الذي جعله النبي صلّى الله عليه وآله "مولى" المؤمنين، وكما صرح القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾^(١)، فقد أثبت النبي الأكرم صلّى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام ذات الأولوية، وجعل ولايته امتداداً لولايته صلّى الله عليه وآله.

(١) الأحزاب: ٦.

دلالة كلمة "مولى" في حديث الغدير

لقد أقرَّ أئمة اللغة والتفسير بأن كلمة "مولى" تعني "الأولى بالتصرُّف"، ومن هؤلاء:

١ - الفرّاء وأبو عبيدة، كما جاء عن الرازي في "تفسيره" وابن حجر في "فتح الباري"^(١).

٢ - أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب، كما في "شرح المعلقات السبع" للزوزني^(٢).

٣ - أبو بكر الأنباري اللغويّ في كتابه "الأضداد"^(٣).

٤ - أبو الطيب اللغويّ الحلبي في كتابه "الأضداد في كلام العرب"^(٤).

٥ - الجوهريّ في "صاح اللغة وتاج العربية"^(٥).. وغيرهم.

وكذلك، فقد فسّر كبار مفسّري أهل السُّنة قوله تعالى:

﴿مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ﴾^(٦)، بمعنى "هي أولى بكم"، ومنهم:

(١) تفسير الرازي، ج ٨، ص ٩٣، فتح الباري، ج ١٠، ص ٦٧٣.

(٢) شرح المعلقات السبع، للزوزني، ص ١٩٠.

(٣) الأضداد، ج ٢، ص ٤٦.

(٤) الأضداد في كلام العرب، ج ٢، ص ٦٦٥.

(٥) صحاح اللغة وتاج العربية، الجوهري، باب الواو والياء، فصل الواو، كلمة (ولي).

(٦) الحديد: ١٥.

الطبري، والسمعاني، والبغوي، والقرطبي، وابن كثير، وأيضاً نصّ على ذلك البخاريّ في صحيحه عند تفسيره للآية المذكورة^(١)، مما يدلّ على أنّ كلمة "مولى" في لغة العرب تعني "الأولى"، وهو ما يتناسب تماماً مع حديث الغدير.

ولذا، فإنّ قول النبيّ ﷺ: "مَنْ كُنْتَ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ"، لا يعني سوى: "مَنْ كُنْتَ أَوْلَى بِهِ مِنْ نَفْسِهِ، فَعَلِيٌّ أَوْلَى بِهِ مِنْ نَفْسِهِ"، وهذه هي حقيقة الإمامة التي جعلها الله تعالى لعلّي بن أبي طالب عليه السلام من بعد نبيّه ﷺ.

حديث الغدير والنص على الإمامة

لقد استدلّ النبيّ ﷺ في خطبة الغدير بالآية المباركة: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾^(٢)، ثمّ قال: "أَلَسْتُ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ؟ قالوا: بلى، فقال: فمن كنت مولاه، فهذا عليّ مولاه"، وهو تصرّح واضح بأنّ عليّاً عليه السلام قد صار أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، كما كان النبيّ ﷺ.

(١) صحيح البخاري، ج ٧، ص ٢٤٠.

(٢) الأحزاب: ٦.

وقد صرّح بذلك كبار علماء أهل السنة، ومنهم:

١ - العلامة الأوحّد - كما يصفه الذهبيّ في سِير أعلام النبلاء^(١) - محمّد بن طلحة الشافعي، (ت ٦٥٢ هـ) يقول في كتابه "مطالب السؤل" في بيان معنى حديث الغدير: «فيكون معنى الحديث: مَنْ كُنْتُ أَوْلَى بِهِ أَوْ نَاصِرُهُ أَوْ وَارِثُهُ أَوْ عَصْبَتُهُ أَوْ حَمِيمُهُ أَوْ صَدِيقُهُ فَإِنَّ عَلِيًّا مِنْهُ كَذَلِكَ، وهذا صريحٌ في تخصيصه لعلِّي بهذه المنقبة العليّة وجعله لغيره كنفسه... بما لم يجعله لغيره»^(٢).

٢ - سبط ابن الجوزي في كتابه "التذكرة" في بيان معنى حديث الغدير، يقول: «.. العاشر: بمعنى الأولى، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿فَالْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾، أي: أولى بكم...، والمراد من الحديث: الطاعة المحضة المخصوصة، فتعيّن العاشر، ومعناه: مَنْ كُنْتُ أَوْلَى بِهِ مِنْ نَفْسِهِ فَعَلِيٌّ أَوْلَى بِهِ».

ثمّ قال: «وقد صرّح بهذا المعنى الحافظ أبو الفرج يحيى بن سعيد الثقفى الأصبهاني في كتابه المسمّى بمرج البحرين، فإنّه روى هذا الحديث بإسناده إلى مشايخه، وقال فيه: فأخذ رسول الله بيد عليّ، وقال: مَنْ كُنْتُ وَلِيَّهُ وَأَوْلَى بِهِ مِنْ نَفْسِهِ فَعَلِيٌّ وَلِيَّهُ. فعُلم أنّ جميع المعاني راجعة إلى الوجه العاشر، ودلّ عليه أيضًا

(١) سير أعلام النبلاء، ج ٢٣، ص ٢٩٣.

(٢) مطالب السؤل، ص ٩٨.

قوله صلى الله عليه وسلم: أَلست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ وهذا نصٌّ صريح في إثبات إمامته وقبول طاعته»^(١).

٣ - الشيخ الحافظ الكنجي الشافعي محمد بن يوسف، المتوفى (٦٥٨هـ) في كتابه "كفاية الطالب" في دلالة حديث الغدير، يقول: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعليٍّ: "لو كنت مستخلفاً أحداً لم يكن أحدٌ أحقَّ منك"... وهذا الحديث وإن دلَّ على عدم الاستخلاف لكنَّ حديثَ غدير خمٍّ دالٌّ على التولية، وهي الاستخلاف. وهذا الحديث - أعني حديثَ غدير خمٍّ - ناسخ؛ لأنَّه كان في آخر عمره»^(٢).

٤ - الشيخ المقرئ مؤرِّخ الديار المصرية، المتوفى (٨٤٠هـ)، في كتابه "المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار"، يقول: «وقال ابن زولاق: وفي يوم ثمانية عشر من ذي الحجة سنة (٣٦٢هـ)، وهو يوم الغدير، يجتمع خلقٌ من أهل مصر والمغاربة ومن تبعهم للدعاء؛ لأنَّه يوم عيد؛ لأنَّ رسول الله ﷺ عهد إلى أمير المؤمنين عليٍّ بن أبي طالب فيه، واستخلفه...»^(٣).

٥ - الشيخ ابن عثيمين في "مجموع فتاواه ورسائله"، في جواب سؤالٍ وجَّه إليه: «عن الإنسان إذا خاطب ملكاً (يا مولاي)؟

(١) تذكرة الخواص، ص ٣٨-٣٩.

(٢) كفاية الطالب، ص ١٦٦-١٦٧.

(٣) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج ٢، ص ٢٢٠.

فقال (بعد أن بيّن القسم الأول من الولاية): «القسم الثاني: ولاية مقيّدة مضافة، فهذه تكون لغير الله، ولها في اللغة معانٍ كثيرة، منها: الناصر، والمتولي للأُمور، والسيد، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾، وقال صلى الله عليه وسلم: "من كنت مولاه فعلي مولاه"، وقال صلى الله عليه وسلم: "إنما الولاء لمن أعتق" ^(١)، وهذا بيان واضح منه على نحو اللف والنشر المرتّب، بأنّ المراد من المولى في حديث الغدير هو المتولي للأُمور.

حديث الغدير بين القبول والرفض

إنّ حديث الغدير هو حديثٌ متواترٌ، نقله أكابر المحدثين والمؤرخين في كتبهم المعتبرة، ولم يشكّك في صحته أحدٌ، ولكنّ القوم أعرضوا عن مدلوله الواضح، وحاولوا تأويله وصرّفه عن معناه الحقيقي، فادّعوا أنّ النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم أراد بذلك مجرد إعلان محبة الإمام علي عليه السلام بين الصحابة!

وهذا من أعجب ما يُقال؛ إذ كيف يجمع النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم ذلك الجمع العظيم تحت حرّ الشمس، ويوقفهم في مفترق الطرق، ثمّ يخطب خطبةً طويلة، ليخبرهم بأمر معلوم من الدين بالضرورة، وهو محبة الإمام علي عليه السلام؟! وهل يحتاج إعلان المحبة إلى

(١) مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين، ج ٣، ص ١٢٦-١٢٧.

دعاء النبي ﷺ "اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله"؟!

بل إنَّ الأمر كان نصًّا صريحًا في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام وولايته، وأنَّه الخليفة الشرعي بعد رسول الله ﷺ، ولكنَّ القوم حرَّفوا الكلم عن مواضعه، وجحدوا بها، واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلوًّا.

خلاصة القول:

أنَّ حديث الغدير هو النصُّ الصريح على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، حيث أعلن رسول الله ﷺ ولايته أمام عشرات الآلاف من المسلمين في غدير خم، قائلاً: "من كنت مولاه فهذا عليُّ مولاه"، وهو إعلان واضح عن وجوب طاعته واتباعه من بعده. وقد أجمع اللغويون والمفسرون على أنَّ كلمة "مولى" تعني "الأولى بالتصرف"، مما يثبت أنَّ عليًّا عليه السلام هو الخليفة الشرعي بعد النبي ﷺ.

كما أنَّ النبي ﷺ قد استدلَّ في خطبته بآية: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾^(١)، ثمَّ قال: "ألستُ أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: بلى، فقال: فمن كنت مولاه، فهذا عليُّ مولاه"، وهذا يؤكد أنَّ عليًّا عليه السلام صار "أولى بالمؤمنين من أنفسهم" كما كان النبي ﷺ.

(١) الأحزاب: ٦.

وعلى رغم وضوح دلالة الحديث وتواتره في كتب المسلمين، إلا أن القوم حاولوا تأويله وصرفه عن معناه الحقيقي، بادّعاء أنه لا يدلّ على الإمامة، وهو تأويلٌ واهٍ؛ إذ لا يمكن أن يجمع النبي ﷺ الأمة في صحراء حارة ليعلن مجرد محبة عليّ عليه السلام! وإنما كان إعلاناً إلهياً بتنصيبه إماماً ووصياً بعده، وهو الأمر الذي أنكره بعضهم ظلماً وعناداً، على رغم تواتر الروايات وإجماع علماء المسلمين على صحة الحديث ودلالته.

حديث المنزلة

يُعدّ حديث المنزلة من أقوى النصوص دلالةً على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام وخلافته بعد رسول الله ﷺ، فقد نطق به النبي الأكرم ﷺ في أكثر من موضع، معلناً بأنّ لعليّ عليه السلام ذات المنزلة التي كانت لهارون من موسى عليه السلام، إلا في مقام النبوة، حيث قال ﷺ: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبيّ بعدي»^(١)، ولفظ: «ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى؟ إلا أنه ليس نبيّ بعدي»^(٢).

وهذا التشبيه النبويّ لم يكن مجرد ثناءٍ عابر، أو إشارةً إلى فضيلة خاصة، بل كان تصريحاً وإعلاناً واضحاً بأنّ عليّاً عليه السلام هو الخليفة والوصي بعد رسول الله ﷺ، كما كان هارون وصياً لموسى عليه السلام، وهذا ما فهمه الصحابة، وما أثبتته التاريخ،

(١) صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٨٧٠، ت. عبد الباقي.

(٢) صحيح البخاري، ج ٤، ص ١٦٠٢، ت. البغا.

ولكنّ القوم بعد رسول الله ﷺ أعرضوا عن هذا النصّ الصريح، وابتدعوا أموراً ما أنزل الله بها من سلطان، فصرفوا الخلافة عن أهلها، واستبدلوا الذي هو أدنى بالذي هو خير.

دلالة الحديث وقيّمته في إثبات الإمامة

حديث المنزلة يُبَيِّنُ للأمة موقع أمير المؤمنين ﷺ ومقامه الإلهي، فهو في الأمة بمنزلة هارون في بني إسرائيل، أي وزير الرسول ووصيّهِ وخليفته المفترض الطاعة، إِلَّا أَنَّ النبوة قد خُتِمَتْ بالنبيّ الأكرم ﷺ، فاستثنى النبوة فقط، وأبقى ما عداها من منازل لهارون، ومن جملتها الخلافة، فقد قال الله عزّ وجل: ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾^(١).

وإذا كان رسول الله ﷺ لا ينطق عن الهوى، وإنما يتكلم بوحي من الله عزّ وجل، فكيف يمكن تأويل هذا الحديث بعيداً عن معناه الظاهر؟! وهل يمكن أن يكون النبي ﷺ قد شبّه عليّاً ﷺ بهارون دون أن يكون له المعنى نفسه الذي كان لهارون من موسى؟!!

إنّ هذا الحديث نصٌّ جليٌّ في أنّ أمير المؤمنين ﷺ هو خليفة رسول الله ﷺ ووصيّهِ من بعده، وأنّ كلّ مَنْ أنكر ذلك فقد أعرض عن بيان النبيّ ﷺ وردّ قوله، وهو في ذلك يخالف أمر الله عزّ وجلّ الذي أوجب طاعة نبيّه وأخذ معالم الدين عنه.

ورود حديث المنزلة في أكثر من مناسبة

لقد حاول بعضهم حُصر حديث المنزلة في حادثة غزوة تبوك، مدّعين أنّ النبي الأكرم صلّى الله عليه وآله وسلّم لم يقل هذا الحديث إلا حين استخلف أمير المؤمنين عليه السلام على المدينة، وكأنّ هذه المنزلة كانت ظرفيّة مؤقتة، لا تتعدّى ذلك الموضع. ولكنّ هذا الادّعاء لا يستقيم أمام الحقائق الواضحة التي ترونها كتب المسلمين، حيث ورد هذا الحديث الشريف في مناسبات متعدّدة، منها:

١ - في المؤاخاة الأولى، عندما آخى النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم بين المهاجرين، اصطفى أمير المؤمنين عليه السلام لنفسه، وقال له: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبيّ بعدي»^(١).

٢ - في المؤاخاة الثانية، بعد الهجرة بخمسة أشهر، حين آخى النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم بين المهاجرين والأنصار، اختصّ عليّاً عليه السلام بهذه المنزلة الرفيعة، فقد أخرج الإمام أحمد في "مناقب الإمام عليّ"، والبغوي في "معجم الصحابة"، وابن عساكر في "تاريخه"، أنّ النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم قال فيه: «والذي بعثني بالحقّ، ما أخرتك إلا لنفسي، وأنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبيّ بعدي، وأنت أخي ووارثي، قال: وما أرت منك يا رسول الله؟ قال: ما ورث الأنبياء قبلي، قال: وما ورث الأنبياء قبلك؟ قال: كتاب الله، وسنة نبيهم»^(٢).

(١) كنز العمال، ج ٥، ص ٤٠، ح ٩١٨.

(٢) فضائل الصحابة، لأحمد بن حنبل، ج ٢، ص ٦٣٨؛ معجم الصحابة، للبغوي، ج ٢، ص ٥٣١؛ تاريخ دمشق، لابن عساكر، ج ٢١، ص ٤١٥.

٣ - في حديث أم سلمة، أنَّ رسول الله ﷺ قال لها: «إِنَّ عَلِيًّا لَحُمُّهُ مِنْ لَحْمِي، وَدَمُهُ مِنْ دَمِي، وَهُوَ مِنِّْي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى غَيْرَ أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي»^(١).

٤ - في شهادة عمر بن الخطاب، حيث قال: «كُفُّوا عَنْ ذِكْرِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فَقَدْ رَأَيْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فِيهِ خِصَالًا لِأَنَّهُ تَكُونُ لِي وَاحِدَةٌ مِنْهُمْ فِي آلِ الْخَطَّابِ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ، كُنْتُ أَنَا وَأَبُو بَكْرٍ وَأَبُو عُبَيْدَةَ فِي نَفَرٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَانْتَهَيْنَا إِلَى بَابِ أُمِّ سَلَمَةَ، وَعَلَيَّ قَائِمٌ عَلَى الْبَابِ، فَقُلْنَا: أَرَدْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَخْرُجُ إِلَيْكُمْ، فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَاتَّكَأَ عَلَى عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، ثُمَّ ضَرَبَ بِيَدِهِ مَنْكَبَهُ، ثُمَّ قَالَ: أَنْتَ يَا عَلِيُّ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيْمَانًا، وَأَوَّلُهُمْ إِسْلَامًا، وَأَنْتَ مِنِّْي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى»^(٢).

٥ - في قضية كفالة ابنة حمزة، عندما اختصم عليّ ع عليه السلام وزيد وجعفر حول مَنْ يكفل ابنة حمزة، قال النبي ﷺ لعليّ ع عليه السلام: «أَنْتَ مِنِّْي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى»^(٣).

٦ - في واقعة سدّ الأبواب، حين أمر النبي ﷺ بسدّ جميع

(١) تاريخ دمشق لابن عساكر، ج ٤٢، ص ٤٢؛ سبل الهدى والرشاد، ج ١١، ص ٢٩١.

(٢) جامع الأحاديث، للسيوطي، ج ٢٨، ص ٢٣٠؛ كنز العمال، للمتقي الهندي، ج ٦، ص ٣٩٥؛ الأسامي والكنى، للحاكم، ج ١، ص ١٣٩، ت. الأزهرى.

(٣) خصائص النسائي، ص ١٩.

الأبواب المشرعة إلى المسجد، إلا باب بيت علي عليه السلام، وقال له: «إنه يحل لك في المسجد ما يحل لي، وإنك بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»^(١).

فهذه الروايات التي جاءت من طرق العامة، تُثبت بوضوح أن حديث المنزلة لم يكن مقصوراً على غزوة تبوك، بل هو نص عام في شأن أمير المؤمنين عليه السلام، يُظهر منزلته عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ويؤكد ولايته وإمامته بعده.

دلالات تشبيه علي عليه السلام بهارون عليه السلام

إن منزلة هارون من موسى عليهما السلام كانت منزلة الوزارة والخلافة، وقد نص القرآن الكريم على ذلك حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿وَاجْعَلْ لِي وِزِيرًا مِّنْ أَهْلِي﴾^(٢٩) هَارُونَ أَخِي ﴿اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي﴾^(٣٠) وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾^(٣١)، حيث طلب موسى عليه السلام من الله تعالى أن يجعل له وزيراً يُعينه، فاستجاب الله دعاءه، وجعل هارون شريكاً له في أمره، بل استخلفه على قومه حين غاب عنهم أربعين ليلة في الميقات، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾^(٣٢)، وهذا نص صريح على استخلاف هارون على بني إسرائيل بعد غياب موسى عليه السلام.

(١) تاريخ دمشق، لابن عساکر، ج ٤٢، ص ١٣٩.

(٢) طه: ٢٩-٣٢.

(٣) الأعراف: ١٤٢.

فإذا كان النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم قد جعل علياً عليه السلام بمنزلة هارون من موسى، كما جاء في قوله: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي»، فإن ذلك يعني بوضوح أن أمير المؤمنين عليه السلام قد نال المنزلة نفسها التي نالها هارون من موسى، وهي الوزارة والخلافة والاستخلاف، باستثناء النبوة؛ لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان خاتم الأنبياء، ولا نبي بعده. ولو لم يكن عليٌّ عليه السلام هو الإمام والوصي من بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لكان هذا التشبيه غير تامٍّ، ولأصبح لغواً لا طائل تحته، وهو ما لا يمكن صدوره عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم.

ومن هنا، فإن حديث المنزلة لا يترك أي مجال للشك في أن علياً عليه السلام هو الخليفة الشرعي بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فهو شريكه في أمره، وناصره، وأقرب الناس إليه في مقام الولاية والإمامة، وهذا ما فهمه الصحابة من كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولهذا نرى أنه لم يثبت عن أحد من الصحابة أو التابعين أنه فسّر الحديث بغير دلالة الواضحة على الإمامة، سوى من حملهم التعصب على صرفه عن معناه الظاهر، تأويلاً بلا حجة وبرهان.

الشهادة اللغوية على دلالة حديث المنزلة على الإمامة

إن اسم الجنس النكرة المضاف إلى المعرفة يفيد العموم والشمول - كما هو مقررٌ في علوم اللغة العربية - وحيث إن كلمة "منزلة" في حديث النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم جاءت نكرة مضافة إلى "هارون"، وهو اسم معرف، فإن ذلك يقتضي أن يكون هذا التشبيه

شاملاً لكل ما كان لهارون عليه السلام من منازل ومقامات، وأعظمها الخلافة التي نصّ الله تعالى عليها بقول موسى عليه السلام: ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾.

وبهذا الاعتبار، فإن هارون عليه السلام لو قدّر له البقاء بعد موسى عليه السلام، لكان هو الأحقّ بالخلافة بلا منازع، إذ كان خليفته في حياته، فهو أولى بالخلافة بعد وفاته، وكذلك أمير المؤمنين علي عليه السلام، فهو وصي النبي صلّى الله عليه وآله وخليفته من بعده بلا ريب.

ولا شك أنّ النبي صلّى الله عليه وآله لم يُطلق هذا التشبيه لأحدٍ سواه، ولم يجعل أحداً من الصحابة في منزلة هارون من موسى غير علي عليه السلام، فكان ذلك دليلاً قاطعاً على أحقيّته بالخلافة بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله؛ لأنّ النبوة هي الاستثناء الوحيد من هذه المنزلة الشاملة، فكل ما لهارون عليه السلام من مقام وولاية وإمرة، فهو ثابتٌ لعلي عليه السلام بالنصّ الصريح.

وهذا المعنى يتأكّد بالأولوية القطعية التي تقضي بأنّ مَنْ كان خليفةً في حياة النبي، فهو الأحقّ بالخلافة بعد وفاته، فكما لم يكن في بني إسرائيل مَنْ هو أولى من هارون عليه السلام بخلافة موسى عليه السلام، فكذلك لم يكن في أمة محمد صلّى الله عليه وآله مَنْ هو أولى من علي عليه السلام بخلافته؛ لأنّ النبي الأكرم صلّى الله عليه وآله نصّبَه لهذه المنزلة، وأثبت له ما أثبته الله لهارون من مقام رفيع ومرتبة عالية، وجعل استثناء النبوة وحده قاطعاً لكل شبهة وتأويل.

خلاصة القول:

حديث المنزلة من أقوى النصوص النبوية الدالة على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم، حيث جعله بمنزلة هارون من موسى عليهما السلام إلا في النبوة، وهذه المنزلة تشمل جميع مراتب الخلافة والوصاية التي كانت لهارون، مما يدل بوضوح على أنّ علياً عليه السلام هو الخليفة بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم. ولم يكن هذا الحديث خاصاً بغزوة تبوك، بل ورد في مناسبات متعددة، مما يكشف عن كونه نصّاً عاماً في حقه عليه السلام. وقد جاءت هذه الدلالة مؤيدة بالقاعدة اللغوية التي تُثبت شمولية جميع منازل هارون لعلي عليه السلام، باستثناء النبوة، مما يجعل النصّ قاطعاً في بيان أحقيته بالخلافة بعد النبي صلّى الله عليه وآله وسلم، بلا مجالٍ للتأويل أو التشكيك.



المبحث الثالث:

الأئمة الاثنا عشر عليهم السلام

بعد أن ثبت بالدليل القطعي من الكتاب الكريم والسنة الشريفة أن الإمامة عهدٌ إلهيٌّ، وأنها منصبٌ جعله الله سبحانه في ذرية نبيه الأكرم صلّى الله عليه وآله، وبينا بالدليل القاطع أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام هو الإمام المفترض الطاعة بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله، كان لا بد من استكمال البحث في إثبات إمامة الأئمة من ولده عليه السلام، الذين نصّ النبي الأكرم صلّى الله عليه وآله عليهم، وجعلهم أئمةً للخلق وحججاً لله على عباده.

وقد دلت الأخبار المتواترة عن النبي الأكرم صلّى الله عليه وآله على أن الأئمة بعده اثنا عشر إماماً، كلّهم من أهل بيته، لا يزاحمهم في مقامهم أحدٌ، وهم ورثة علمه، وخلفاؤه في أمته، وحجج الله على عباده. وقد تواترت بذلك الأخبار في كتب المسلمين، ومنها حديث الاثني عشر خليفة، وحديث الثقلين، وحديث السفينة، وغيرها من الروايات المتضافرة التي نصّت على استمرار الإمامة في العترة الطاهرة، كما جاء عن النبي الأكرم صلّى الله عليه وآله : «إني تارك فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا بعدي، كتاب الله وعترتي أهل بيتي،

وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»، وهو نصٌّ صريحٌ على أنّ النجاة متوقّفة على التمسُّك بأهل البيت عليهم السلام، الذين جعلهم الله خلفاءً لنبيّه، وأوصياءً لدينه، وسفائن نجاته.

أدلة إثبات إمامة أئمة أهل البيت عليهم السلام بعد الإمام علي عليه السلام

الإمامة تثبت إما بالنصّ القرآنيّ عليها أو بالنصّ من قبل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أو بنصّ الإمام السابق على اللاحق.

ولقد وردت النصوص الكثيرة والمتواترة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في إمامة هؤلاء الأوصياء الاثني عشر، ومنها ما رواه الشيخ الكليني قضى في الكافي بسنده عن أبي حمزة الثمالي، عن الإمام زين العابدين عليه السلام، قال: «إنّ الله خلق محمداً وعليّاً وأحد عشر من ولده من نور عظمته، فأقامهم أشباحاً في ضياء نوره، يعبدونه قبل خلق الخلق، يسبحون الله، ويقدّسونه، وهم الأئمة من ولد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم» (١).

وهذه الرواية تدل بوضوح على أنّ الإمامة منصوّصٌ عليها من قبل الله سبحانه، وأنّ هؤلاء الأئمة هم النور الذي تجلّى من نور الله تبارك وتعالى، فكانوا أسبق الخلق في العبادة والطاعة لله عزّ وجلّ، وهم الذين ارتضى الله أن يكونوا حُججه على عباده بعد نبيّه الكريم صلى الله عليه وآله وسلم.

وبالرجوع إلى حديث الثقلين "الكتاب والعتره" نجده يقول على نحو واضح وصريح في إحدى طرقه الصحيحة: «إني تارك فيكم خليفتين: كتاب الله، حبل ممدود ما بين الأرض والسماء، وعترتي أهل بيتي، وأنهما لن يتفرقا حتى يردا عليّ الحوض»^(١)، ويستفاد من الحديث المذكور أربع دلالات:

الدلالة الأولى: أن العتره هم الخلفاء بعد رسول الله ﷺ.

الدلالة الثانية: أن العتره تكون هادية مهديّة إلى يوم القيامة، وهذا هو معنى عدم الافتراق عن القرآن الذي نصّ عليه علماء أهل السنة عند شرحهم للحديث المذكور^(٢).

الدلالة الثالثة: استمرار خلافة العتره إلى يوم القيامة، وقد نصّ على ذلك علماء أهل السنة أنفسهم عند شرحهم لهذا الحديث^(٣).

الدلالة الرابعة: كون الخلفاء من قريش؛ لأن العتره من بني هاشم، وبني هاشم من قريش.

وبالرجوع إلى حديث آخر، تضاف الرواة على روايته، فقد روته صحاح المسلمين ومسانيدهم، وهو حديث "الخلفاء من

(١) صحيح الجامع الصغير للألباني، ج ١، ص ٤٨٢؛ مسند أحمد بن حنبل، برقم: ٢١٦٥٤، صحيح شعيب الأرناؤوط.

(٢) ينظر: فيض القدير في شرح الجامع الصغير للمناوي، ج ٣، ص ٢٠؛ شرح المقاصد للفتازاني، ج ٣، ص ٥٢٩.

(٣) ينظر: فيض القدير، ج ٣، ص ١٩؛ الصواعق المحرقة، ص ٤٤٢.

بعدي اثنا عشر" سننتهي إلى نتيجة واضحة وضوح الشمس في رابعة النهار.

فحديث "الخلفاء من بعدي اثنا عشر" يشير إلى استمرار خلافتهم إلى يوم القيامة، حيث جاء فيه: «لا يزال الدين قائماً حتى تقوم الساعة أو يكون عليكم اثنا عشر خليفة، كلهم من قريش»^(١).

يقول ابن كثير في تاريخه: «قال ابن تيمية: وهؤلاء المبشرون بهم في حديث جابر بن سمرة، وقُرِّرَ أنهم يكونون مفرقين في الأمة، ولا تقوم الساعة حتى يوجَدوا»^(٢).

وعن السيوطي في تاريخه: «وجود اثني عشر خليفة في جميع مدة الإسلام إلى القيامة، يعملون بالحق وإن لم يتوالوا»^(٣)، وعن ابن حجر في فتح الباري: «ولا بد من تمام العدة قبل قيام الساعة»^(٤).

وأيضاً يشير هذا الحديث إلى أن هؤلاء الخلفاء هم من الصالحين: «لا يزال هذا الأمر صالحاً»^(٥).

يقول ابن كثير: «ومعنى هذا الحديث: البشارة بوجود اثني

(١) رواه مسلم في صحيحه، ج ٦، ص ٤، كتاب الإمامة عن جابر بن سمرة.

(٢) تاريخ ابن كثير، ج ٦، ص ٢٤٩-٢٥٠.

(٣) تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص ١٢.

(٤) فتح الباري، ج ١٣، ص ٢١١.

(٥) ينظر: مسند أحمد، ج ٥، ص ٩٧، ١٠٧.

عشر خليفة صالحًا، يقيم الحق، ويعدل فيهم، ولا يلزم من هذا تواليهم وتتابع أيامهم، ولا تقوم الساعة حتى تكون ولايتهم لا محالة، والظاهر أنّ منهم المهديّ المبشّر به في الأحاديث الواردة بذكره»^(١).

فحديث "الخلفاء من بعدي اثنا عشر" فيه دلالاتٌ أربعٌ أيضًا:

الصلاح، والنصّ على خلافتهم، واستمرار هذه الخلافة إلى يوم القيامة، وأنهم من قريش، وهي نفسها دلالاتٌ حديث الثقلين المتقدمة من دون زيادةٍ ولا نقيصة..

وبمقتضى الجمع بين الحديثين الشريفين، حديث "الثقلين" وحديث "الخلفاء من بعدي اثنا عشر"، ننتهي إلى نتيجةٍ واضحةٍ جدًا، حاصلها:

أنّ الخلفاء الاثني عشر الذين تستمرُّ خلافتهم إلى يوم القيامة هم من عترة النبي ﷺ فقط؛ لعدم تصريح أيّ جماعةٍ أو فرقةٍ من فرق المسلمين بموالاته اثني عشر خليفة أو إمامًا من العترة سوى الشيعة الإمامية.

(١) تفسير ابن كثير، ج ٣، ص ٥٩.

النص على أسماء الأئمة الاثني عشر

ومن الروايات الشريفة التي نصّت على أسماء الأئمة الاثني عشر عليه السلام ما رواه الشيخ الكليني قُدّس بسنده عن أبي حمزة، قال: «سمعتُ علي بن الحسين عليه السلام يقول: إنّ الله خلق محمداً وعليّاً وأحد عشر من ولده من نورِ عظمتِه، فأقامهم أشباحاً في ضياءِ نوره، يعبدونه قبل خلق الخلق، يسبّحون الله، ويقدّسونه، وهم الأئمة من ولد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم» ^(١).

وبسندٍ عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال أبي لجابر بن عبد الله الأنصاري: إنّ لي إليك حاجةً، فمتى يخفُّ عليك أنْ أخلو بك فأسالك عنها، فقال له جابر: أيّ الأوقات أحبّته. فخلا به في بعض الأيام، فقال له: يا جابر أخبرني عن اللوح الذي رأيته في يد أمي فاطمة الزهراء عليها السلام بنت رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم وما أخبرتك به أمّي أنه في ذلك اللوح مكتوب؟ فقال جابر: أشهد بالله أني دخلتُ على أمّك فاطمة الزهراء في حياة رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم فهنّأتها بولادة الحسين، ورأيتُ في يدها لوحاً أخضر، ظننت أنه من زمرد، ورأيت فيه كتاباً أبيض، شبه لون الشمس، فقلت لها: بأبي وأمي يا بنت رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم ما هذا اللوح؟ فقالت: هذا اللوح أهداه الله إلي رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم، فيه اسمُ أبي واسمُ بعلي واسم ابني واسم الأوصياء من ولدي، وأعطانيه أبي ليبشّرني

(١) الكافي، ج ١، ص ٥٢٥، كتاب الحجة، باب في ما جاء في الاثني عشر والنص عليهم.

بذلك، قال جابر: فأعطينيه أمك فاطمة **عليها السلام** فقرأته، واستنسخته. فقال له أبي: فهل لك يا جابر أن تعرضه عليّ. قال: نعم. فمشى معه أبي إلى منزل جابر، فأخرج صحيفةً من ورق، فقال: يا جابر، انظر في كتابك لأقرأ (أنا) عليك، فنظر جابر في نسخته، فقرأه أبي، فما خالف حرفٌ حرفاً، فقال جابر: فأشهد بالله أني هكذا رأيته في اللوح مكتوباً: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتابٌ من الله العزيز لمحمدٍ نبيّه ونوره وسفيره وحجابه ودليله، نزل به الروح الأمين من عند ربّ العالمين، عظم - يا محمد - أسمائي، واشكر نعمائي، ولا تجحد آلائي، إني أنا الله لا إله إلا أنا، قاصم الجبارين ومُديل المظلومين وديّان الدين، إني أنا الله لا إله إلا أنا، فمن رجا غير فضلي، أو خاف غير عدلي، عذّبته عذاباً لا أعذّبه أحداً من العالمين... وأكمل ذلك بابنه (م ح م د) رحمةً للعالمين، عليه كمال موسى وبهاء عيسى وصبر أيوب، فيُذل أوليائي في زمانه، وتُتهادى رؤوسهم كما تُتهادى رؤوس الترك والديلم، فيُقتلون، ويُحرقون، ويكونون خائفين، مرعوبين، وجلين، تصطبغ الأرض بدمائهم، ويفشو الويل والرّنة في نساءهم، أولئك أوليائي حقاً، بهم أَدفعُ كلَّ فتنةٍ عمياءٍ حِندسٍ، وبهم أكشفُ الزلازل، وأدفعُ الآصار والأغلال، أولئك عليهم صلواتٌ من ربهم ورحمةٌ، وأولئك هم المهتدون.

قال عبد الرحمن بن سالم: قال أبو بصير: لو لم تسمع

دهرك كله إلا هذا الحديث لكفاك، فضنه إلا عن أهله»^(١).

فهذا النص الشريف، يُعدّ برهاناً قاطعاً على أنّ أسماء الأئمة الاثني عشر عليهم السلام قد نصّ الله سبحانه وتعالى عليها، وأوصى نبيّه الكريم صلّى الله عليه وآله وسلّم بتبليغها للأمة، وهم خلفاؤه وحُججه على عباده إلى يوم الدين.

الأئمة الاثنا عشر عليهم السلام في مصادر المسلمين

لا شكّ، ولا ريب أنّ أسماء الأئمة الاثني عشر عليهم السلام كانت، ولا تزال مشهورةً بين المسلمين، تتناقلها الأجيال خلفاً عن سلفٍ، وتحفظها صدور المؤمنين، وتسجلّها كتب السّير والتراجم في كلّ عصر وزمان. فقد أقرّ القريبُ والبعيد، والموافق والمخالف، بجلالة قدرهم وسُمُو منزلتهم، وأذعن الجميعُ بأنّهم منارات العلم، ومصابيح الهداية، وأئمة الدين الذين لا يُدانيهم أحدٌ في العلم والتقوى والعبادة. وما ذلك إلا لأنّهم الصفوة المنتخبة من بيت النبوة، وخُزّان علم الرسالة، الذين أذهب الله عنهم الرجس، وطهرهم تطهيراً، وجعل ولايتهم امتداداً لولاية جدّهم المصطفى صلّى الله عليه وآله وسلّم، كما دلّت عليه الآيات المباركة والأحاديث النبويّة المتواترة، كحديث الثقلين وحديث الاثني عشر خليفة، اللذين أثبتا بما لا يقبل التأويل أنّ الإمامة بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم في هؤلاء الأئمة

الطاهرين لا في غيرهم.

وقد شهد تاريخ الأمة الإسلامية أنه لم يُجمعَ علماؤها على أحقية إمامة أحدٍ كما أجمعوا على هؤلاء الصفوة الطاهرة، فلم تُحفظ سيرة أحدٍ من العلماء والحكماء كما حُفظت سيرهم، ولم يُنقل عن أحدٍ من أئمة المذاهب ما نُقل عنهم من علوم الدين ومعارفه. فهمُ الخلفاء الواقعيون لرسول الله ﷺ، والحُجج على عباده، الذين فرض الله طاعتهم، وجعل التمسُّك بهم طريق النجاة، ومفارقتهم سبب الضلالة والهلاك.

وعندما نستعرض كلمات علماء المسلمين من الفريقين - من الشيعة وأهل السنة - نجد إجماعاً واضحاً على صلاح وإمامة اثني عشر إماماً من أهل البيت عليهم السلام، دون أن يشاركهم في ذلك أحدٌ، وهم: أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، والحسن بن علي، والحسين بن علي، وعلي بن الحسين زين العابدين، ومحمد بن علي الباقر، وجعفر بن محمد الصادق، وموسى بن جعفر الكاظم، وعلي بن موسى الرضا، ومحمد بن علي الجواد، وعلي بن محمد الهادي، والحسن بن علي العسكري، ومحمد بن الحسن المهدي عليهم السلام. وهؤلاء هم الذين ينطبق عليهم حديثا الثقلين والخلفاء الاثني عشر؛ إذ لم تجتمع الأمة على جلاله أحدٍ وفضله كما اجتمعت على هؤلاء الأئمة الطاهرين، ولم يُعرف في تاريخ الإسلام أئمةٌ يُجمع الموافق والمخالف على علوّ مقامهم وسعة علمهم كما

أَجْمَعَ عَلَى هَؤُلَاءِ الصَّفْوَةِ.

وهنا، نعرض بيان منزلة هؤلاء الأئمة الطاهرين عليهم السلام ومكانتهم عند أهل السُّنَّة والجماعة، واحداً واحداً، من الإمام السجاد عليه السلام إلى الإمام المهدي عليه السلام؛ إذ إنَّ منزلة الأئمة الثلاثة الأوائل - أمير المؤمنين، والإمام الحسن، والإمام الحسين عليهم السلام - أوضح من الشمس في رائعة النهار، ففضلهم لا يُنكره إلا جاحد، ومقامهم فوق كلِّ توصيف:

الإمام الرابع: علي بن الحسين السجاد عليه السلام: قال في حقِّه الإمام محمد بن إدريس الشافعي: «هو أفقه أهل المدينة»^(١).

وجاء عن الذهبي قوله: «... كان له جلالَةٌ عجيبة، وحُقَّ له -والله- ذلك، فقد كان أهلاً للإمامة العظمى؛ لشرفه وسؤدده وعلمه وتألُّفه وكمال عقله»^(٢)، وقال أيضاً: «وزين العابدين: كبير القدر، من سادة العلماء العاملين، يصلح للإمامة»^(٣).

وعن ابن حجر العسقلاني: «علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب الهاشمي زين العابدين، ثقة، ثبت، عابد، فقيه»^(٤).

(١) رسائل الجاحظ، ص ١٠٦.

(٢) سِيرَ أعلام النبلاء، ج ٤، ص ٣٩٨.

(٣) سِيرَ أعلام النبلاء، ج ١٣، ص ١٢٠.

(٤) تقريب التهذيب، ج ١، ص ٦٩٢.

الإمام الخامس: محمد بن علي الباقر عليه السلام: قال عنه الذهبي

في "العبر في خبر من غبر": «وكان من فقهاء المدينة، وقيل له الباقر؛ لأنه بقر العلم، أي شقّه، وعرف أصله وخفيّه»^(١)، وقال في "سير أعلام النبلاء": «أبو جعفر الباقر، سيّد، إمام، فقيه، يصلح للخلافة»^(٢)، وترجم له في الجزء الرابع قائلاً: «وكان أحد من جمع بين العلم والعمل والسؤدد والشرف والثقة والرزانة، وكان أهلاً للخلافة... وشهر أبو جعفر بالباقر، من: بقر العلم، أي شقّه، فعرف أصله وخفيّه، ولقد كان أبو جعفر إماماً مجتهداً تالياً لكتاب الله، كبير الشأن» إلى أن قال: «وقد عدّه النسائي وغيره في فقهاء التابعين بالمدينة، واتّفق الحُفّاظ على الاحتجاج بأبي جعفر»^(٣).

وعن ابن كثير في "البداية والنهاية": «وهو محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب القرشي الهاشمي، أبو جعفر الباقر، وأمّه أمّ عبد الله بنت الحسن بن علي، وهو تابعي جليل، كبير القدر كثيراً، أحد أعلام هذه الأمة علماً وعملاً وسيادة وشرفاً... حدّث عنه جماعة من كبار التابعين وغيرهم»^(٤).

وعن النووي في "تهذيب الأسماء واللغات": «سمّي بذلك؛ لأنه بقر العلم، أي شقّه، وعرف أصله، وعرف خفيّه... وهو تابعي جليل،

(١) العبر في خبر من غبر، ج ١، ص ١٤٢.

(٢) سير أعلام النبلاء، ج ١٣، ص ١٢٠.

(٣) سير أعلام النبلاء، ج ٤، ص ٤٠٢ - ٤٠٣.

(٤) البداية والنهاية، ج ٩، ص ٣٣٨.

إمامٌ بارع، مجمَعٌ على جلالته، معدودٌ في فقهاء المدينة وأئمتهم»^(١).

وعن الياضي في "مرآة الجنان" عند ذكره حوادث سنة ١١٤ هـ، قال: «وفيها توفي أبو جعفر محمد بن زين العابدين علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضوان الله عليهم، أحد الأئمة الاثني عشر في اعتقاد الإمامية، وهو والدُ جعفر الصادق، لقّب بالباقر؛ لأنه بَقَرَ العلم، أي شقّه، وتوسّع فيه.. وفيه يقول الشاعر:

يا باقرَ العلم لأهلِ التُّقى وخيرَ مَنْ لَبَّى على الأَجْبَلِ

وقال عبد الله بن عطاء: ما رأيت العلماء عند أحدٍ أصغر علماً منهم عند محمد بن علي...»^(٢).

الإمام السادس: جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: قال الحافظ

شمس الدين الجزري: «وثبت عندنا أنّ كلاً من الإمام مالك وأبي حنيفة، صحب الإمام أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام حتى قال أبو حنيفة: ما رأيت أفقه منه، وقد دخلني منه من الهيبة ما لم يدخلني للمنصور»^(٣).

وقال الملا أبو علي القاري في "شرح الشفا": «جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب الهاشمي المدني

(١) تهذيب الأسماء واللغات، ج ١، ص ١٠٣.

(٢) مرآة الجنان وعبرة اليقظان، ج ١، ص ١٩٤.

(٣) أسنى المطالب في مناقب سيدنا علي بن أبي طالب، ص ٥٥.

المعروف بالصادق... مَتَّفَقٌ عَلَى إمامته وجلالته وسيادته»^(١).

وقال ابن حجر العسقلاني في "تقريب التهذيب": «جعفر بن محمد... المعروف بالصادق، صدوق، فقيه، إمام»^(٢).

وقال الذهبي في "سير أعلام النبلاء" عند ذكره للإمام الصادق عليه السلام: «جعفر الصادق: كبير الشأن، من أئمة العلم، كان أولى بالأمر من أبي جعفر المنصور»^(٣).

الإمام السابع: موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام: قال في حقه محمد بن إدريس بن المنذر، أبو حاتم الرازي (ت ٢٧٧ هـ): «ثقة صدوق إمام من أئمة المسلمين» ذكر قوله هذا ابنه ابن أبي حاتم الرازي في "الجرح والتعديل"^(٤)، والذهبي في "سير أعلام النبلاء"^(٥)، وابن حجر في "تهذيب التهذيب"^(٦).

وقال محمد بن طلحة الشافعي (ت: ٢٥٢ هـ) في كتابه "مطالب السؤل في مناقب آل الرسول": «هو الإمام الكبير القدر، العظيم الشأن، الكبير المجتهد الجاد في الاجتهاد، المشهور بالعبادة المواظب على الطاعات، المشهود له بالكرامات، يبيت الليل

(١) شرح الشفا، ج ١، ص ٤٣ - ٤٤.

(٢) تقريب التهذيب، ج ١، ص ١٦٣.

(٣) سير أعلام النبلاء، ج ١٣، ص ١٢٠.

(٤) الجرح والتعديل، ج ٨، ص ١٣٨.

(٥) سير أعلام النبلاء، ج ٦، ص ٢٨٠.

(٦) تهذيب التهذيب، ج ٨، ص ٣٩٣.

ساجداً وقائماً، ويقطع النهار متصدقاً وصائماً، ولفرط حلمه وتجاوزه عن المعتدين عليه دُعيَ كاظماً، كان يُجازي المسيء بإحسانه إليه، ويقابل الجاني بعفوه عنه، ولكثرة عبادته كان يُسمَّى بالعبد الصالح، ويُعرف بالعراق باب الحوائج إلى الله لنُجح مطالب المتوسِّلين إلى الله تعالى به، كرامته تحار منها العقول، وتقضي بأنَّ له عند الله تعالى قدمَ صدق، لا تزلُّ، ولا تزول»^(١). وعن الذهبي في "سير أعلام النبلاء": «الإمام، القدوة، السيد أبو الحسن العلوي، والد الإمام علي بن موسى الرضا، مدنيّ، نزل بغداد»^(٢)، وقال عنه أيضاً: «كبير القدر، جيد العلم، أولى بالخلافة من هارون»^(٣).

وعن ابن حجر الهيتمي في "الصواعق": «موسى الكاظم: وهو وارثه [أي وارث جعفر الصادق] علماً ومعرفاً وكمالاً وفضلاً، سُمِّي الكاظم لكثرة تجاوزه وحلمه، وكان معروفاً عند أهل العراق بباب قضاء الحوائج عند الله، وكان أعبد أهل زمانه وأعلمهم وأسخاهم»^(٤).

الإمام الثامن: علي بن موسى الرضا عليه السلام: قال عنه الذهبي في "سير أعلام النبلاء": «عليّ الرضا الإمام السيد، أبو الحسن، علي الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي

(١) مطالب السؤل في مناقب آل الرسول، ج ٢، ص ١٢٠.

(٢) سير أعلام النبلاء، ج ٦، ص ٢٧٠.

(٣) سير أعلام النبلاء، ج ١٣، ص ١٢٠.

(٤) الصواعق المحرقة، ص ٣٠٧.

بن الحسين، الهاشمي العلوي المدني... وكان من العلم والدين والسؤدد بمكان، يقال: أفتى، وهو شاب في أيام مالك... وقد كان علي الرضا كبير الشأن، أهلاً للخلافة»^(١)، وقال في "تاريخ الإسلام" في حوادث وفيات (٢٠١-٢١٠): «كان سيد بني هاشم في زمانه وأجلهم وأنبلهم... مات في صفر سنة ثلاث ومائتين عن خمسين سنة بطوس، ومشهد مقصود بالزيارة رحمه الله»^(٢).

وعن عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني (ت: ٦٢٣هـ) في كتابه "التدوين": «علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، أبو الحسن الرضا، من أئمة أهل البيت وأعظم ساداتهم، وأكابرهم...»^(٣).

وجاء عن ابن حبان (ت: ٣٥٤هـ) في كتابه "الثقات": «وهو علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، أبو الحسن، من سادات أهل البيت وعقلائهم، وجلّة الهاشميين ونبلائهم... ومات علي بن موسى الرضا بطوس من شربة، سقاه إياها المأمون، فمات من ساعته... وقبره بسناباذ خارج النوقان، مشهور يُزار، بجانب قبر الرشيد، قد زرته مراراً كثيرة، وما حلت بي شدة في وقت مقامي بطوس، فزرت قبر علي بن موسى الرضا صلوات الله على جده وعليه، ودعوت الله

(١) سير أعلام النبلاء، ج ٩، ص ٣٨٧ - ٣٨٨ و ٣٩٢.

(٢) تاريخ الإسلام، ص ٢٦٩ - ٢٧٢.

(٣) التدوين في أخبار قزوين، ج ٣، ص ٢٦٩.

إزالتها عني إلا استجيب لي، وزالت عني تلك الشدة، وهذا شيء جرّبه مراراً، فوجدته كذلك، أماتنا الله على محبة المصطفى وأهل بيته صلى الله عليه وعليهم أجمعين»^(١).

الإمام التاسع: محمد بن علي الجواد عليه السلام: قال عنه ابن

تيمية في كتابه "منهاج السنة": «محمد بن علي الجواد، كان من أعيان بني هاشم، وهو معروفٌ بالسخاء والسؤدد؛ ولهذا سُمّي الجواد»^(٢). وعن يوسف بن إسماعيل النبهاني (ت: ١٣٥٠ هـ) قال في كتابه "جامع كرامات الأولياء": «محمد الجواد بن علي الرضا أحد أكابر الأئمة ومصابيح الأمة، من ساداتنا أهل البيت. توفي محمد الجواد رضي الله عنه في آخر ذي القعدة سنة ٢٢٠، وله من العمر خمس وعشرون سنة وشهر، رضي الله عنه وعن آبائه الطيبين الطاهرين وأعقابهم أجمعين، ونفعنا ببركتهم آمين»^(٣).

وعن سبط ابن الجوزي (ت: ٦٥٤ هـ) في "تذكرة الخواص": «وكان على منهاج أبيه في العلم والتقوى والزهد والجود»^(٤).

وعن ابن الصبّاح المالكي (ت: ٨٥٥ هـ) في "الفصول المهمة": «قال صاحب كتاب مطالب السؤول في مناقب آل الرسول: هو أبو جعفر الثاني... وإن كان صغير السن فهو كبير القدر رفيع الذكر،

(١) الثقات، لابن حبان، ج ٨، ص ٤٥٦ - ٤٥٧.

(٢) منهاج السنة، ج ٤، ص ٦٨.

(٣) جامع كرامات الأولياء، ج ١، ص ١٦٨ - ١٦٩.

(٤) تذكرة الخواص، ص ٣٢١.

القائم بالإمامة بعد علي بن موسى الرضا^(١).

الإمام العاشر: علي بن محمد الهادي عليه السلام: قال في حقّه

شمس الدين الذهبي في كتابه "العبر": «وفيها - أي سنة ٢٥٤ هجرية - توفي أبو الحسن علي بن الجواد محمد بن الرضا علي بن الكاظم موسى... العلوي الحسيني المعروف بالهادي، توفي بسامراء، وله أربعون سنة، وكان فقيهاً إماماً متعبداً»^(٢)، وبمثله صرح اليافعي (ت: ٧٦٨ هـ) في "مرآة الجنان" حيث قال: «فيها [سنة ٢٥٤] توفي العسكري أبو الحسن الهادي بن محمد الجواد بن علي الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق العلوي الحسيني، عاش أربعين سنة، وكان متعبداً فقيهاً إماماً... وكان قد سعي به إلى المتوكل...»^(٣).

وجاء عن ابن العماد الحنبلي (ت: ١٠٨٩ هـ) في "شذرات الذهب"، وهو يتكلم عن وفيات سنة (٢٥٤ هـ): «وفيها توفي أبو الحسن علي بن الجواد محمد بن الرضا علي بن الكاظم موسى بن جعفر الصادق العلوي الحسيني المعروف بالهادي، كان فقيهاً إماماً متعبداً...»^(٤).

(١) الفصول المهمة في معرفة أحوال الأئمة، ص ٢٥٣.

(٢) العبر في أخبار من غبر، ج ١، ص ٢٢٨.

(٣) مرآة الجنان وعبرة اليقظان، ج ٢، ص ١١٩.

(٤) شذرات الذهب، ج ٢، ص ٢٧٢.

الإمام الحادي عشر: الحسن بن علي العسكري عليه السلام: قال ابن

الصباغ المالكي في حقّه: «مناقب سيّدنا أبي محمد العسكري دالة على أنّه السّريّ ابن السريّ، فلا يشك في إمامته أحد، ولا يمتري... واحد زمانه من غير مدافع، ويسبح وحده من غير منازع، وسيد أهل عصره، وإمام أهل دهره، أقواله سديدة، وأفعاله حميدة... كاشف الحقائق بنظره الصائب، ومُظهر الدقائق بفكره الثاقب، المحدث في سرّه بالأموور الخفيّات، الكريم الأصل والنفس والذات، تغمّده الله برحمته، وأسكنه فسيح جنانه بمحمد صلى الله عليه وسلم، آمين»^(١).

وعن سبط ابن الجوزي الحنبلي (ت: ٦٥٤هـ) في "تذكرة الخواص": «هو الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى الرضا بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب... وكان عالمًا ثقة»^(٢).

وعن السمهودي الشافعي (ت: ٩١١هـ) في "جواهر العقدين"، قال: «وأما ولده أبو محمد الحسن الخالص، فكان عظيم الشأن... وقد سبقت له كرامة جليّة لما حبسه المعتمد على الله ابن المتوكل العباسي»^(٣).

(١) الفصول المهمة، ص ٢٧٩.

(٢) تذكرة الخواص، ص ٣٢٤.

(٣) جواهر العقدين في فضل الشرفين، ص ٤٤٨.

وجاء عن يوسف النبهاني (ت: ١٣٥٠هـ) في كتابه "جامع كرامات الأولياء": «الحسن العسكري أحد أئمة ساداتنا أهل البيت العظام، وساداتهم الكرام، رضي الله عنهم أجمعين، ذكره الشبراوي في الإتحاف بحب الأشراف، ولكنه اختصر ترجمته، ولم يذكر له كرامات، وقد رأيت له كرامة بنفسي...»^(١).

الإمام الثاني عشر: المهدي المنتظر عليه السلام: قال عنه محمد بن طلحة الشافعي -الذي يصفه الذهبي في "سير أعلام النبلاء" بالعلامة الأوحـد^(٢)- قال في كتابه "مطالب السؤل": «أبو القاسم محمد بن الحسن الخالص بن علي المتوكل بن القانع بن علي الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين الزكي بن علي المرتضى أمير المؤمنين بن أبي طالب، المهدي، الحجة، الخلف الصالح، المنتظر عليه السلام ورحمة الله وبركاته»^(٣).

وقال عنه سبط ابن الجوزي الحنبلي في "تذكرة الخواص": «هو محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى الرضا بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام، وكنيته أبو عبد الله، وأبو القاسم، وهو الخلف الحجة، صاحب الزمان، القائم، والمنتظر، والتالي، وهو آخر الأئمة»^(٤).

(١) جامع كرامات الأولياء، ج ٢، ص ٢١ - ٢٢.

(٢) سير أعلام النبلاء، ج ٢٣، ص ٢٣٩.

(٣) مطالب السؤل، ص ٤٨٠.

(٤) تذكرة الخواص، ص ٣٦٣.

وقال عنه أحمد بن يوسف بن سنان القرمانى الدمشقي (ت: ١٠١٩هـ) قال في كتابه "أخبار الدول وآثار الأول" في ذكر أبي القاسم محمد الحجة الخلف الصالح: «وكان عمره عند وفاة أبيه خمس سنين، آتاه الله فيها الحكمة كما أوتيها يحيى عليه السلام صبياً. وكان مربوع القامة، حسن الوجه والشعر، أقنى الأنف، أجلى الجبهة... واتفق العلماء على أن المهديّ هو القائم في آخر الوقت، وقد تعاضدت الأخبار على ظهوره، وتظاهرت الروايات على إشراق نوره، وستسفر ظلمة الأيام والليالي بسفوره، وينجلي برؤيته الظلم انجلاء الصبح عن ديجوره، ويسير عدله في الآفاق، فيكون أضواً من البدر المنير في مسيره»^(١).

ونختم بقول الدهلوي في "مختصر التحفة الاثني عشرية"، حيث قال: «وقد علم أيضاً من التواريخ وغيرها أن أهل البيت - ولا سيما الأئمة الأطهار - من خيار خلق الله تعالى بعد النبيين، وأفضل سائر عباده المخلصين والمقتفين لآثار جدّهم سيّد المرسلين»^(٢).

هؤلاء هم أوصياء النبي الأكرم صلّى الله عليه وآله، الذين نصّ عليهم، وأوصى بهم، فهم حُجج الله في أرضه، لا يقبل الله طاعة عبدٍ إلا بولايتهم، ولا تصحّ عبادةٌ إلا بمعرفتهم، فهم سفن النجاة، وأبواب الرحمة، وأعلام الهدى، وبهم يُعرف الحقّ، ومن تمسّك بهم نجا، ومن تخلف عنهم ضلّ، وغوى.

(١) أخبار الدول وآثار الأول، ص ٣٥٣ - ٣٥٤.

(٢) مختصر التحفة الاثني عشرية، ص ٥

أسئلة تقويمية على مباحث الفصل الخامس

السؤال الأول: ما الدليل على أنّ الإمامة من أصول الدين، وليست من الفروع كما زعمه بعض المتكلمين من أهل السنة؟

السؤال الثاني: كيف يثبت بطلان نظرية الشورى والاختيار في تعيين الإمام؟ وما الإلزامات العقلية التي تترتب على القول بجواز اختيار الناس للإمام؟

السؤال الثالث: ما مضمون آية الولاية، ومن هو المراد من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾؟ وما وجه دلالتها على الإمامة؟

السؤال الرابع: ما الحديث المتواتر الذي أثبت إمامة أمير المؤمنين عليه السلام عند الشيعة والسنة؟ وكيف فسّره كبار المحدثين واللغويين من أهل السنة؟

السؤال الخامس: كيف يثبت حديث المنزلة الإمامة لعلّي عليه السلام، وما وجه الحصر في الاستثناء «إلا أنه لا نبي بعدي»؟

السؤال السادس: هل تتوافق الإمامة مع التعريف السنّي لها من حيث المضمون؟ وأين وقع الخلاف بين الفريقين؟

السؤال السابع: ما النصّ القرآني الذي يبيّن أنّ الإمامة عهد إلهي لا يناله الظالمون؟ وما تفسير العلماء لوضع الإمامة في ذرية إبراهيم عليه السلام؟

السؤال الثامن: ما دلالات حديث الثقلين؟ وما علاقته باستمرار الإمامة في أهل البيت عليه السلام إلى يوم القيامة؟

السؤال التاسع: ما الدليل على أن الأئمة من بعد النبي الأكرم صلوات الله وسلامه هم اثنا عشر إماماً؟ وكيف يُستدل على تسمية كل واحد منهم باسمه بالنص والتعيين؟

السؤال العاشر: ما الموقف من إمامة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام في كتب أهل السنة؟

السؤال الحادي عشر: ما وجه الاستدلال بآية الشاهد: ﴿وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ﴾، ومن الشاهد بحسب روايات الفريقين؟

السؤال الثاني عشر: كيف يُردّ على دعوى أن حديث الغدير لا يدلّ على الإمامة بل على المحبة فقط؟ وهل يتناسب هذا التأويل مع سياق الحادثة ومقام النبي صلوات الله وسلامه؟

السؤال الثالث عشر: بين وجه دلالة آية الولاية على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، واستدلّ على امتناع حملها على مجرد المحبة.

السؤال الرابع عشر: كيف يُفهم من حديث الاثني عشر خليفة ديمومة الإمامة إلى قيام الساعة؟ ولماذا لا تنطبق هذه المواصفات إلا على أئمة أهل البيت عليهم السلام؟

السؤال الخامس عشر: كيف يُردّ على مَنْ زعم أن النبي صلوات الله وسلامه لم يستخلف أحداً، ولم يوصِ بخليفة من بعده؟

الفَصْلُ السَّادِسُ

مبحث المعاد

- ◆ المبحث الأول: حقيقة المعاد
- ◆ المبحث الثاني: تركيب الإنسان وتكامل وجوده بين النشأتين
- ◆ المبحث الثالث: أقسام المعاد وبيان ما عليه مذهب أهل الحق

المعاد هو الأصل الخامس من أصول الدين عند الإمامية، وتمام الإيمان لا يتحقق إلا بالإقرار به؛ إذ هو غاية الخلق، ومحلّ الجزاء، ومنشأ الخلود. وقد دعت إليه الرُّسل، ونطق به الوحي، واتّفقت عليه الشرائع السماوية، لما فيه من إقامة الحجة، وتمام العدل، وكمال الحكمة.

وإن كان المعاد في ترتيب أصول الدين يأتي بعد التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، إلا أنّ القرآن الكريم قد عظم شأنه، وقرن ذكره بالإيمان بالله في عشرات المواضع، بل أفرد لبيان أحوال القيامة والسؤال والثواب والعقاب أكثر من ألف آية، فجعل الحديث عن الآخرة شطراً عظيماً من الوحي، ومجالاً دائماً للإنذار والبشارة، والتربية والإصلاح، لما له من أثر بالغ في تهذيب النفس، وضبط السلوك، وتحقيق الغاية من الحياة.

وفي هذا الفصل، نبتدئ أولاً ببيان حقيقة المعاد من حيث اللغة والاصطلاح، ثم نَتَّبِعُ ذلك ببيان عناية القرآن به، ونتأمّل في تركيبة الإنسان التي هي محلُّ هذا الرجوع، قبل أن نقف على أقسام المعاد، ونفصّل في القول الحقّ فيه، ونُفَنِّد ما قيل من شُبُهات في المقام، بعون الله وتوفيقه.

المبحث الأول:

حقيقة المعاد

المعاد في اللغة مأخوذٌ من العود، وهو الرجوع إلى الشيء بعد مفارقتِه، سواء كان الانصرافُ عنه بالجسد أو بالعزم والنية. وقد يُطلق المعادُ على العودة نفسها، أو على الزمان الذي يتحقق فيه الرجوع، أو على المكان الذي يعود إليه العائد^(١).

وأما في الاصطلاح فالمعاد -بفتح الميم- هو رجوع النفس إلى الجسد الذي تعلّقت به في النشأة الأولى، بعد أن فارقتَه بالموت، فيعود الإنسان بهيأته وذاته ليُبْعَثَ للحساب والجزاء، وهذا هو المراد بيوم القيامة، ويُطلق عليه أيضاً «الآخرة» من حيث كونها محلّ هذا الرجوع ومقامه.

وقد يُستعمل «المعاد» بمعناه المصدريّ، أي العودة ذاتها، فيُراد به رجوع الأرواح إلى أبدانها بعد الانفصال، وهذا بناءً على القول المختار من بقاء الروح بعد الموت، وأنها لا تَفْنَى بفناء الجسد، بل تستقلّ، وتنتظر يوم الرجوع.

وأما على بعض الأقوال الأخرى -كَمَن يرى فناء النفس

(١) يُنظر: مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، ص ٥٩٣-٥٩٤.

باتحادها مع البدن - فالمعاد عندهم يكون بإعادة الخلق من جديد بعد تفرُّق الأجسام، وتكوينهم تكويناً آخر، وهو قولٌ شاذٌّ، لا يُعبَأُ به عند أصحاب التحقيق من الإمامية^(١).

وقد صرَّح الشيخ المظفر بأنَّ الإيمان بالمعاد مما اتَّفقت عليه الشرائع، وأجمَعَ عليه الأنبياء، وأثبتَّه العقولُ السليمة، ونطق به الكتابُ العزيز في آياتٍ كثيرة، بل ما يقرب من ثلث القرآن يتعلَّق بشأنه، وهو من ضروريَّات الدين التي لا يسع المؤمن إنكارها، فإنَّ مَنْ أقرَّ بوجود الخالق، وصدَّق برسالة النبيِّ الخاتم صلَّى الله عليه وآله وسلَّم لزمه أن يؤمن بما أخبر به من البعث والنشور، والحساب والجزاء، والثواب والعقاب، والجنَّة والنار، ولا عذر لمتشكِّكٍ في ذلك، إلَّا أن يكون في أصل التوحيد أو النبوة مرتاباً، والعياذ بالله^(٢).

عناية القرآن الكريم ببيان المعاد وتقريره

إنَّ من تأمَّل في كتاب الله الكريم، وتصفَّح آياته بتدبُّرٍ وإنصافٍ، لم يشكَّ أنَّ المعاد هو أعظم ما تحدَّث عنه القرآن بعد التوحيد، وأنَّ الآخرة وما يتعلَّق بها من البعث والنشور، والحساب والجزاء، والثواب والعقاب، هو المقصود الأصيلُ من كثيرٍ من آيِ الذكر الحكيم.

وقد أحصى بعضُ العلماء أنَّ عدد الآيات التي تعرَّضت

(١) يُنظر: بداية المعارف الإلهية، ج ٢، ص ٢٤١-٢٤٢.

(٢) عقائد الإمامية، ص ١٣٢.

للمعاد يزيد على (١٢٠٠) آية من مجموع آيات القرآن المجيد، وهو ما يُقارب ثلث القرآن، وهذا من أوضح الشواهد على تعظيم الله تعالى لشأن الآخرة، وبيانه لحقيقتها ومقامها^(١).

بل إن كثيراً من المواضع التي تحدّثت عن الإيمان بالله سبحانه، قرنته بالإيمان باليوم الآخر، نحو قوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾^(٢)، وقد ورد هذا الاقتران في زهاء ثلاثين موضعاً، وأشير إلى اليوم الآخر وما يدلّ عليه في أكثر من مائة آية.

ولم لا يكون كذلك؟ فإنّ:

١ - كمال الإيمان بالله تعالى، ومعرفته بالربوبية والحكمة والعدل، لا يتمّ إلا بالإقرار بالمعاد؛ إذ لا تتمّ العدالة الإلهية دون دار يُوفّى فيها كلُّ نفسٍ ما كسبت.

٢ - الإيمان بالمعاد يُقيم لحياة الإنسان ميزاناً، فيُنقذها من العبث، ويرفعها من اللهو والفراغ، ويجعلها مساراً نحو الخلود، لا متاعاً زائلاً لا ثمرة له.

٣ - الإيمان بالمعاد يُرشد الإنسان إلى طريق التكامل الحقيقي؛ إذ من علم أنّ له نشأةً أخرى، واستكمالاً في دار البقاء، أعدّ لها العدة، واستقام في السبيل.

(١) يُنظر: نفحات القرآن، ناصر مكارم الشيرازي، ج ٥، ص ٧.

(٢) آل عمران: ١١٤.

٤ - الإيمان بالمعاد باعثٌ على تهذيب النفس، وإقامة حدود الله، وأداء الحقوق، والتضحية في سبيل القيم؛ إذ به يفهم معنى الشهادة، ومعنى الصبر، ومعنى الوقوف بين يدي الله جلّ جلاله.

٥ - الإيمان بالمعاد يُضعِف من سلطان الدنيا على القلب، وينزع عنها صفة الغاية والهدف، ويجعلها وسيلة لا غاية، ومزرعةً للآخرة لا داراً للقرار، وشتان بين مَنْ يرى الدنيا هدفاً، ومن يراها طريقاً إلى النعيم الخالد.

٦ - الإيمان بالمعاد يُبدّد وحشة الموت، ويحوّل صورته في الذهن من كابوس مخيف إلى نافذة مشرقة على عالم البقاء، ودار اللقاء، فيطمئن قلب المؤمن، ولا تزلزل روحه أهوال الفناء.

٧ - الإيمان بالمعاد هو الخطّ الفاصل بين الإلهيين والمادّيين، فمن آمن بالمعاد فقد اعترف بعالم الغيب، وصدّق بما جاءت به الرسل والأنبياء، ومَن أنكره جرّه ذلك إلى الجحود والزندقة، وحُرِم من سَكينة الإيمان وموعد الرحمة.

ومن أجل ذلك أكثر القرآن الكريم من ذكر الآخرة، وأكّد فيها القول، وكرّر البيان، ليحيّا مَنْ حَيٍّ عن بَيِّنَةٍ، ويهلك مَنْ هلك عن بَيِّنَةٍ، والله هو الحقّ المبين.

المبحث الثاني:

تركيب الإنسان وتكامل وجوده بين النشأتين

إنَّ النظر في المعاد لا يتم على وجهٍ محققٍ، إلا بعد الوقوف على حقيقة الإنسان، وماله من تركيبة بين الروح والجسد، وما يطرأ عليه من انتقال بين النشأتين. فإنَّ مَنْ لم يَعْرِف أنَّ الموت ليس فناءً، وأنَّ الروح باقية، وأنَّ البدن قابل للإعادة، لم يُحَسِّنْ فهم المعاد، ولا تصوُّر كنهه.

فلزم أن يُقدِّم بين يدي البحث - في أقسام المعاد وبيان وجهه - تمهيدٌ يُبيِّن تركيب الإنسان، وما يعتريه بعد الموت، من عالم البرزخ إلى يوم النشور، ليصحَّ التصوُّر، ويستقيم القول:

أولاً: أنَّ حقيقة الإنسان ليست منحصرة في البدن ولا في الروح، بل هو مركَّبٌ منهما معاً، والروح - وإنَّ جهلنا كنهها - فإنَّنا نعلم أنَّها موجودةٌ مغايرةٌ للبدن، وأنَّها جوهرٌ مجردٌ، قابل للارتباط بالعوالم العلويَّة، ويصحَّ إرسالها وإحضارها، وهي باقية بعد مفارقة البدن بالموت.

ثانياً: أنَّ بين هذه النشأة الدنيويَّة وبين النشأة الأخرويَّة، حياةٌ أخرى تتوسَّطهما تُسمَّى بـ«عالم البرزخ»، وهو عالمٌ يتنعم

فيه المؤمنون، ويُعَذَّبُ فيه الكافرون، إلى أن يُبعث الخلق ليوم الحساب والجزاء.

ثالثًا: ليس الموتُ فناءً وعدمًا كما يتوهم الجاهلون، بل هو مجرد انقطاع تعلق الروح بالبدن، وانتقالها من دار الفناء إلى دار البقاء، ومن نشأة الامتحان إلى نشأة الانتظار، كما دلّت عليه الأخبار.

رابعًا: إعادة الأرواح إلى الأبدان يوم القيامة ليست من إعادة المعدوم، فإنّ الأرواح باقيةٌ في البرزخ غير معدومة، وأمّا الأبدان فإنّ أجزاءها وإن تفرّقت، وتغيّرت، فهي معلومةٌ عند مَنْ لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة، فيجمعها كما بدأها أول مرّة، وهو على كلّ شيء قدير.

خامسًا: لا يخفى على ذي لبٍّ أن عود الأرواح إلى أبدانها ليس بمُحال، بل هو ممكنٌ في ذاته؛ لأنّ الإمكان الذاتي متحقّقٌ، ولا استحالة في ذلك عقلاً؛ إذ لا يُقال في حقّها: إنّها معدومة حتى يتوهم في إعادتها محالُ العدم، فإنّ المعدوم لا يُعاد، ولكنّ الموجود الباقي يصحّ إعادته.

سادسًا: أنّ إثبات المعاد لا يتوقّف على البرهان العقليّ، بعد قيام الدليل السمعيّ القطعي من القرآن الكريم والسُّنة الشريفة، بل إنّ الاعتقاد بالمعاد من ضروريّات الدين، بل من ضروريّات الملل السماويّة كافّة، فلا يُنكره إلّا من طمس الله على قلبه.

سابعًا: أخبر الله تبارك وتعالى في كتابه الكريم عن وقوع المعاد والقيامة إخبارًا قطعياً جازماً، وكرّر ذكره في مواضع كثيرة، وأكّد عليه بأنحاءٍ من التأكيد، وذكر من خصوصياته وأحواله وأحواله ما يدفع الشكّ، ويُبطل العناد، فلا يبقى معه ريبٌ لموقن.



المبحث الثالث:

أقسام المعاد وبيان ما عليه مذهب أهل الحق

بعد الوقوف على معنى المعاد لغةً واصطلاحاً، وما ورد في القرآن الكريم من التأكيد عليه وتكرار ذكره، وبيان حقيقة الإنسان، وماله من تركيبةٍ بين الروح والجسد، لا بُدَّ من النظر في حقيقته ومراتبه، وما يرجع إليه العبد في النشأة الآخرة، فإنَّ تمام الفهم لا يحصل إلا بتمييز ما يُراد من المعاد في نفسه، وقد انقسم القول فيه إلى جهتين، باعتبار ما يُعاد من الإنسان، وبيان ما هو المعتمد في ذلك من مذهب أهل الحق:

الأول: المعاد الجسماني:

وهو رجوع الإنسان بجميع ذاته، من الروح والبدن معاً، بعد مفارقتهما بالموت، فيُعاد خلقه كما كان، ويُشَرُّ للجزاء، فيُحاسب على ما قدَّم، ويُثاب أو يُعاقب بحسب ما اكتسب. وهذا هو القول الذي عليه أصحابُ النظر من أهل الحق؛ إذ به تستقيم الحكمة، ويظهر تمام العدل، ولا يبطل عمل الجوارح التي باشر بها الطاعة أو المعصية.

وقد نصّ على هذا الأصل جمعٌ من أعلام الطائفة وغيرهم، فقال العلامة الحلّي رحمته الله في شرح الياقوت: «اتَّفَقَ المسلمون على إعادة الأجساد خلافاً للفلاسفة»^(١).

وقال العلامة الدوّاني في شرحه على العقائد العُضدية: «والمعاد - أي الجسماني، فإنه المتبادر عن إطلاق أهل الشرع، إذ هو الذي يجب الاعتقاد به، ويكفر من أنكره - حقٌّ بإجماع أهل الملل الثلاثة، وشهادة نصوص القرآن في المواضع المتعدّدة، بحيث لا يقبل التأويل»^(٢).

وقال العلامة المجلسي رحمته الله: «اعلم أنّ القول بالمعاد الجسماني ممّا اتَّفَقَ عليه جميع الملّيين، وهو من ضروريّات الدين، ومنكره خارج عن عداد المسلمين، والآيات الكريمة في ذلك ناصّة لا يُعقل تأويلها، والأخبار فيه متواترة لا يمكن ردّها ولا الطعن فيها، وقد نفاه أكثر ملاحدة الفلاسفة تمسّكاً بامتناع إعادة المعدوم، ولم يقيموا دليلاً عليه، بل تمسّكوا تارةً بادّعاء البداهة، وأخرى بشبّهاتٍ واهيةٍ لا يخفى ضعفها على مَنْ نظر فيها بعين البصيرة واليقين، وترك تقليد الملحدين من المتفلسفين»^(٣).

وقال السيّد شبر رحمته الله: «القول بالمعاد الجسماني والروحاني معاً أقوى المذاهب، وهو الذي دلّت عليه الآيات القرآنيّة والأحاديث

(١) بحار الأنوار، ج ٧، ص ٥٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٤٧.

المعصوميّة وأيّدته المؤيّدات العقليّة، حيث إنّ الكاسب للطاعات والمعاصي البدن والروح معاً، فينبغي عودُهما معاً، وقد دلّ السمعُ دلالة قطعيّة على الجسمانيّ^(١).

والخلاصة، فقد تطابقت دلائل العقل، وتضافرت نصوص الكتاب والسُّنّة، وانعقد إجماع أهل النظر من الإماميّة، على إثبات هذا الأصل الشريف، والمطلب المنيف - أي المعاد الجسمانيّ - بما لا يبقى معه شكٌّ لموقن، ولا ارتياب لمتأمّل، بل إنّ نصوص الوحي، ومضامين الروايات، والبراهين العقليّة المحكّمة، كلّها شاهدةٌ على ضرورته، ودالّةٌ على أنّ عود الروح إلى البدن من أوضح الواضحات، لا تُدفع إلا بعنادٍ أو تقليد.

الثاني: المعاد الروحانيّ:

وهو القول بأنّ المبعوث يوم القيامة هو الروح فقط دون الجسد، وأنّ الثواب والعقاب يختصّان بالروح دون البدن، وقد ذهب إلى هذا القول جماعةٌ ممّن اشتغلوا بالفكر الفلسفيّ المجرّد، متأثرين بنزعة التجريد العقليّ، دون أن يُقيموا لهذا الرأي دليلاً نقليّاً تامّاً، ولا برهاناً عقليّاً سليماً.

غير أنّ هذا القول مخالفٌ لظاهر الكتاب ومعارضٌ لصريح السُّنّة المأثورة عن النبيّ ﷺ وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام، ومجانِبُ

(١) حقّ اليقين في معرفة أصول الدين، للسيد عبد الله الشبر، ص ٣٤١.

لحكم العقل المستقلّ، فإنّ المعاد كما دلّت عليه النصوص، واتفقت عليه كلمة الإماميّة، هو المعاد الجسمانيّ، بمعنى عود الإنسان بروحه وجسده، ليقع الجزاء على مَنْ صدر منه الفعل على نحو التمام.

فإنّ العقل يحكم بأنّ الجزاء فرعُ العمل، ولا يتمّ إلاّ بعودة البدن الذي كان آلةَ الفعل ووسيلته؛ إذ لا وجه لاختصاص الروح بالثواب والعقاب مع اشتراك الجسد معها في الطاعة أو المعصية، وذلك ممّا لا يستقيم مع عدل الله تبارك وتعالى، ولا ينسجم مع حكمته البالغة.

وعليه، فإنّ القول بالمعاد الجسمانيّ هو الموافق لظاهر الشريعة، والمطابق لحكم العقل، والموافق لأصول المذهب الحقّ، وهو الذي انعقد عليه إجماع الإماميّة، وتضافرت عليه الأخبار الصحيحة، فهو أظهر وأبين، وهو الموافق لما ثبت من عدله تعالى وحكمته البالغة.

تذييل علمي:

المراد بقولنا: إنّ «العقل المستقلّ» يحكم بوجوب المعاد الجسمانيّ، هو أنّ العقل يدرك بنفسه، ومن دون توسُّط دليل نقليّ، أنّ تمام العدل لا يحصل إلاّ إذا وقع الجزاء على كلّ من اشترك في الفعل، روحاً وبدناً. فكما أنّ الجوارح كانت أداة الطاعة أو المعصية، فإنّ العدل يقتضي عودها للجزاء. وهذا بخلاف ما يُدركه العقل

غير المستقل، الذي لا يحكم بشيءٍ إلا بعد ورود النصّ. ومن هنا كان العقل السليم شاهداً مستقلاً على ضرورة المعاد الجسمانيّ، فضلاً عن النصوص المتواترة في هذا الباب.

تنبيه في وجه تضعيف القول بالمعاد الروحاني

قد ذهب جماعةٌ من المتفلسفة وأهل النظر العقليّ -ممن غلب عليهم التجريد- إلى القول بأنّ المعاد إنّما يكون للأرواح دون الأبدان وأنّ الثواب والعقاب إنّما يتعلّقان بالأرواح، دون أنّ تُعاد الأبدان التي كانت محلاً للأفعال في دار الدنيا. وهذا القول -على ما فيه من التجوّز والتكلّف- لا ينهض عليه دليلٌ من كتاب الله، ولا تقوم به حجةٌ من السُّنة، بل هو مخالفٌ لظواهر الآيات، ومعارضٌ لصريح ما ورد عن النبي ﷺ وعن أئمة الهدى عليهم السلام بلا خلاف.

وذلك لأنّ ما يصدر من المكلّف في دار التكليف، ليس من الروح وحدها، ولا من البدن بمفرده، بل هو فعلٌ مركّبٌ منهما معاً، فإنّ الطاعة والمعصية يشترك في وقوعهما الجوانح والجوارح، فكما أنّ العقل يدلّ، والإرادة تقصد، كذلك الأعضاء تباشر، وتنفّذ، فكيف يُعقل أنّ يُثاب بعض الفاعل دون بعضه، أو يُعاقب جزءٌ منه دون سائر أجزائه؟! وذلك ممّا لا ينسجم مع عدل الله تبارك وتعالى، ولا ينسجم مع حكمته البالغة.

ثم إن القرآن الكريم قد نطق بعود الأجساد في مواضع بينة، كقوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ (٧٨) ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾^(١)، وقوله عز وجل: ﴿فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾^(٢)، والأجداث هي القبور، ولا ينسل منها إلا الأبدان.

وعليه، فإن القول بالمعاد الروحاني المحض لا يُعَوَّل عليه عند التحقيق، وهو بعيدٌ عن ظاهر الكتاب، ومخالفٌ لصريح السنة، بل المعاد الحق هو رجوع الإنسان ببدنه وروحه، كما بدأه أول مرة، ليُجازى بما كسبت يده، وتتم به الحجة، ويظهر العدل، ويُستكمل الفضل.



(١) يس: ٧٨-٧٩.

(٢) يس: ٥١.

المبحث الثالث:

الأدلة النقلية والعقلية على المعاد الجسماني

بعد أن ثبت في المباحث المتقدمة أن المعاد هو رجوع الإنسان بعينه بعد الموت، وأنه لا يتم إلا بعودة الروح إلى الجسد الذي كانت تعلقت به في النشأة الأولى، وأن ذلك هو مقتضى العدل الإلهي وحكمة الجزاء، كان لا بُدَّ من إقامة البرهان على هذه الحقيقة الكبرى من جهة النقل والعقل، وبيان أن ما جاءت به الشريعة من البعث والنشور والحشر والسؤال هو واقع لا محال، وسيتحقق كما أخبر به الله تعالى، وبلغه رسوله، وبينه أئمة أهل البيت عليهم السلام بلا لبس ولا تأويل.

وإنما أطال أهل النظر من أعلام الإمامية في هذا المقام، لكثرة ما أثير فيه من شبهات، وما سلكه بعض المتفلسفة من إنكار لعودة الأبدان، وزعمهم أن المعاد يختص بالأرواح، دون أن تُعاد الأبدان، وأن الثواب والعقاب شأن روحاني صرف. فجاءت هذه الشُّبهات مخالفةً لصريح القرآن، ومعارضةً لما ثبت بالتواتر من السُّنة، فضلاً عن مصادمتها للوجدان العقلي، وبداهة العدل الإلهي.

وفي هذا المبحث، نُثبِت القول الحقّ بأدلّته، ونُبَيِّن أنّ المعاد الجسمانيّ هو مقتضى الإيمان الصحيح، ومُفاد النصّ القطعيّ، وحكم العقل المستقلّ.

فنعرض أولاً الأدلّة النقلية من الكتاب والسُّنّة، ثمّ نتبعها بالبراهين العقلية على لزوم هذا المعاد، ونناقش ما أثير من إشكالات، كالزعم باستحالة إعادة المعدوم، وندفعها بما يقطع العذر، ويُقيم الحجّة.

الأدلة النقلية على المعاد الجسماني

١ - دليل الكتاب:

وردت في كتاب الله المجيد طائفة من الآيات البيّنات، الناطقة بعودة الإنسان يوم القيامة بجميع أبعاضه الظاهرة والباطنة، وأنّ المعاد ليس خاصّاً بالروح دون الجسد، بل هو رجوع تامّ للإنسان بما كان عليه في دار التكليف، من الروح التي بها الإدراك، والجسد الذي به الفعل والمباشرة، ليقع الجزاء على مَنْ صدر عنه العمل؛ إذ لا وجه لإفراد النفس بالجزاء دون البدن، وقد وقع الفعل من مجموعهما، فكما اشتركا في العمل، وجب أن يشتركا في الجزاء ثواباً أو عقاباً.

وهذه الآيات المباركة، إذا أُخذت بظواهرها، وأُرجع تفسيرها إلى لسان أهلها، لا تترك مجالاً للريب في أنّ البعث والنشور يكونان للبدن كما للروح.

فَمِنْ أَظْهَرِهَا قَوْلُهُ تَعَالَى فِي سُورَةِ فَصَّلَتْ: ﴿وَقَالُوا الْجُلُودُ هُمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(١)، وهذه الآية صريحة في بعث الجلود، وأنها تنطق، وتشهد، وذلك لا يكون إلا مع بعث البدن الذي كانت الجلود فيه.

وقوله تعالى في سورة يس: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ ٧٨ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾^(٢)، فإنَّ الكلام وقع عن العظام، والإحياء عائدٌ إليها، لا إلى الروح وحدها، مما يقطع بدلالة الآية على المعاد الجسماني.

وفي سورة النور، قال سبحانه: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٣)، وهي دالة على إعادة الجوارح كما كانت، وأنها تكون يوم القيامة حاضرةً شاهدةً، فدلَّ ذلك على بقاء الخصوصيات البدنية في النشأة الآخرة.

وفي سورة القيامة: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ﴾ ٣ بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾^(٤)، فقد أخبر تعالى عن قدرته على تسوية البنان، وهو طرف الإصبع، بما فيه من الخطوط الدقيقة، وذلك ظاهرٌ في أنَّ إعادة تقع على الجسد السابق نفسه، بجزئياته وخصوصياته.

(١) فصلت: ٢١.

(٢) يس: ٧٨-٧٩.

(٣) النور: ٢٤.

(٤) القيامة: ٣-٤.

وقال تعالى في سورة القمر: ﴿خَشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ﴾^(١)، وفيه دلالة بيّنة على أنّ الخارج من القبور هم ذوو الأبصار، وأنّهم يخرجون بجثامينهم من الأجداث، متفرّقين في المشهد، وهذا لا يُقال في الأرواح المجردة التي لا تُقبر ولا تُنبش.

وفي سورة النساء: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾^(٢)، وهذه الآية دلّت على أنّ الجلد هو محلّ العذاب، وأنّ الإحساس بالألم حاصل في الأبدان، لا في النفوس وحدها، مما يدلّ بوضوح على المعاد الجسمانيّ.

ومن أوضحها قوله تعالى في سورة الحج: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾^(٣)، ومن المعلوم أنّ الذي في القبور هو الأبدان لا الأرواح، فتكون الآية دالة على بعث الأجساد، كما كانت في الدنيا.

فهذه الآيات الكريمة بمجموعها، وبظاهر ألفاظها، وما فيها من إشاراتٍ إلى الجوارح، والعظام، والبنان، والجلود، والبصر، والخروج من القبور، كلّها ناطقةٌ بأنّ الإنسان يُبعث بجسمه وروحه معاً، وأنّ الجزاء يتعلّق بالفاعل بجميع أبعاضه. وقد ثبت هذا المعنى أيضاً في الكتب السماوية السابقة، كالتوراة والزبور والإنجيل، ففي

(١) القمر: ٧.

(٢) النساء: ٥٦.

(٣) الحج: ٧.

التوراة: «الله يميت، ويحيي، ويدخل إلى القبور، ويبعث منها»^(١)، وفي زبور داود **عليه السلام**: «أيها الناس لا تغفلوا عن الآخرة، ولا تغرنكم الحياة لبهجة الدنيا ونضارتها، يا بني إسرائيل! لو تفكرتم في منقلبكم ومعادكم، وذكرتم القيامة وما أعددت فيها للعاصين، قل ضحككم، وكثر بكاؤكم، ولكنكم غفلتم عن الموت، ونبذتم عهدي وراء ظهوركم، واستخففتكم بحقي، كأنكم لستم بمسيئين ولا محاسنين...»^(٢). وفي إنجيل يوحنا: «تأتي ساعة، يسمع جميع من في القبور صوته، ويخرجون منها، فكل من عمل حسناً له الحياة السعيدة، ومن عمل سيئاً له الجزاء السيء»^(٣).

وبذلك، فإن القرآن الكريم، وسائر الكتب السماوية، ناطقة بحقيقة المعاد، وثابتة على عود العباد جسداً وروحاً.

٢ - دليل السنة:

قد جاءت الأحاديث الشريفة متضافرة في بيان يوم القيامة، وحشر العباد، وبعث الخلائق للجزاء، على وجه يفيد العلم واليقين بوقوع المعاد وقيام الساعة، من غير تردد في أصل العود ولا في كفيته. ويستفاد من طائفة منها إثبات المعاد الجسماني، وأن الإنسان يُبعث بجسده وروحه. ومن ذلك:

(١) الكتاب الأول لصموئيل، الباب ٢: الجملة ٦.

(٢) زبور داود، السورة العاشرة.

(٣) إنجيل يوحنا، الإصحاح الخامس، ٢٧ و ٢٨.

١- خطبة أمير المؤمنين عليه السلام المعروفة بالغراء، جاء فيها: «حَتَّى إِذَا تَصَرَّمَتِ الْأُمُورُ، وَتَقَضَّتِ الدُّهُورُ، وَأَزَفَ النُّشُورُ أَخْرَجَهُمْ مِنْ ضَرَائِحِ الْقُبُورِ وَأَوْكَارِ الطُّيُورِ وَأَوْجِرَةِ السَّبَّاحِ وَمَطَارِحِ الْمَهَالِكِ سِرَاعًا إِلَى أَمْرِهِ مُهْطِعِينَ إِلَى مَعَادِهِ...»^(١). وهو نص صريح في بعث الأبدان من القبور، ومن كل موضع فُقدت فيه الأجساد، ودلالة على أن المعاد يشمل البدن الذي تفرَّق، وأن الله يُعيده كما بدأه.

٢- حديث الإمام الصادق عليه السلام: «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَ أَمْطَرَ السَّمَاءَ عَلَى الْأَرْضِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا فَاجْتَمَعَتِ الْأَوْصَالُ، وَنَبَتِ اللَّحُومُ»^(٢). وهذا الحديث الشريف يبيِّن كيفية إعادة الأبدان بتفصيل دقيق، وكيف تعود اللحوم والأوصال بعد تفرُّقها، فيثبت بذلك أن المعاد جسماني، وأن البعث لا يقتصر على الروح.

٣- حديث الاحتجاج عن الإمام الصادق عليه السلام في جواب المسائل جاء فيه: «أَفْتَلَا شَى الرُّوحُ بَعْدَ خُرُوجِهِ عَنْ قَالِبِهِ أَمْ هُوَ بَاقٍ؟ قَالَ عليه السلام: بَلْ هُوَ بَاقٍ إِلَى وَقْتٍ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ، فَعِنْدَ ذَلِكَ تَبْطُلُ الْأَشْيَاءُ، وَتَفْنَى، فَلَا حَسَّ، وَلَا مَحْسُوسَ، ثُمَّ أُعِيدَتِ الْأَشْيَاءُ كَمَا بَدَأَهَا مُدْبِرُهَا، وَذَلِكَ أَرْبَعُمِائَةِ سَنَةٍ، يَسْبُتُ فِيهَا الْخَلْقُ، وَذَلِكَ بَيْنَ النَّفْخَتَيْنِ. قَالَ: أَنَّى لَهُ بِالْبَعْثِ، وَالْبَدَنُ قَدْ بَلِيَ، وَالْأَعْضَاءُ قَدْ تَفَرَّقَتْ؟ قَالَ عليه السلام: إِنَّ الَّذِي أَنْشَأَهُ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ، وَصَوَّرَهُ عَلَى غَيْرِ

(١) نهج البلاغة، ج ١، ص ١٣١، خ ٨٠.

(٢) بحار الأنوار، ج ٧، ص ٣٩.

مَثَالٌ كَانَ سَبَقَ إِلَيْهِ، قَادِرٌ أَنْ يُعِيدَهُ كَمَا بَدَأَهُ»^(١). وهو تصريحٌ في أَنَّ الإِعادة تشملُ الجسد، وأنَّ قدرةَ الله تتعلَّقُ بجمع ما تفرَّق من البدن، وأنَّ إعادةَ الخلق كما بدأهم أمرٌ ممكن واقع.

٤- وعنه عليه السلام، أنه: «سُئِلَ عَنِ الْمَيِّتِ: يَبْلَى جَسَدُهُ؟ قَالَ: نَعَمْ حَتَّى لَا يَبْقَى لَهُ لَحْمٌ وَلَا عَظْمٌ إِلَّا طَيِّبُهُ الَّتِي خُلِقَ مِنْهَا، فَإِنَّهَا لَا تُبْلَى، تَبْقَى فِي الْقَبْرِ مُسْتَدِيرَةً حَتَّى يُخْلَقَ مِنْهَا كَمَا خُلِقَ أَوَّلَ مَرَّةٍ»^(٢). وهو دليلٌ واضحٌ في أَنَّ إعادةَ البدن تقع من الطينة الأولى نفسها، وأنَّ البعث لا يتمُّ إِلَّا بجسد الإنسان نفسه.

فما ورد من الروايات الشريفة، وما لم يُذكر منها اختصاراً، دالٌّ بصريح لفظه على أَنَّ المعاد هو رجوع الإنسان بروحه وبدنه، كما كان في النشأة الأولى، وأنَّ البعث لا يختصُّ بالروح دون الجسد، بل يُبعث العبدُ بجميع ما تعلَّق به التكليف، ليقع عليه الجزاء على وجه الاستيفاء، كما بدأه تعالى أول مرة.

وهذه الأحاديث -من حيث دلالتها- ظاهرةٌ لا لبس فيها، ولفظها جارٍ على ما يُراد من المعنى من غير تأويل، وهي في كثرتها واطِّراد مضامينها، تفيد العلم واليقين، وتوجب الاعتقاد القطعيّ بوقوع المعاد الجسمانيّ، وتبيِّن كيفية العود وتحقُّق البعث.

(١) الاحتجاج، ج ٢، ص ٩٧.

(٢) الكافي، ج ٣، ص ٢٥١.

وهي بذلك شاهدة على ما نطق به الكتاب العزيز، ومؤكدة له، بل مفسرة لما فيه من المجمل، ومبينة لموضع الاستدلال، فتجتمع بها دلالة النقل على وجه تام، فلا يبقى لمتأول سبيلاً، ولا لمشكك متعلّقاً، فثبت بذلك أنّ القول برجوع الإنسان بجسمه وروحه، هو ما دلت عليه السنّة في نصوصها، وأثبتته في معناها.

الأدلة العقلية على لزوم المعاد الجسماني والروحاني

ليس اعتماد الشيعة الإمامية في القول بالمعاد الجسماني والروحاني قائماً على النصوص وحدها، وإن كانت النصوص كافية بنفسها، بل إنّ العقل المستقلّ يشهد بذلك شهادة قطعية، ويقضي بلزومه لتمام الحكمة وبداهة العدل، ويستقلّ بإدراك أنّ الرجوع الجسماني هو مقتضى ما صدر عن الإنسان في دار التكليف، فإنّ الفعل في هذه النشأة لا يكون من الروح وحدها، ولا من الجسد وحده، بل هو مركّب منهما معاً، تشترك فيه الجوارح والجوانح، فالنية والقصد والإرادة من شؤون الروح، وأمّا المباشرة والتنفيذ فواقعان في الجوارح، فإذا صلى العبد أو سرق، فإنّ ذلك لا يقع إلا باجتماع الروح والبدن، فلا يمكن حينئذٍ أن يُقال بأنّ الروح وحدها هي التي تتحمّل الثواب أو العقاب، ويسقط من الحساب من باشر العمل، وتحمل أعباءه، وهل هذا إلاّ مجافاة للعدل، وتفريط في مقتضى الحكمة الإلهية؟!

فكما أنّ التكليف وقع على المجموع، كان لا بدّ أن يقع الجزاء

على المجموع كذلك، ولا يُتصوّر في بدهة العقل أن يُثاب بعض الفاعل دون بعضه، أو يُجازى جزءٌ منه دون ما ساهمه في الفعل، ولا يكون ذلك إلا بتوهم في فهم العدل الإلهي، أو بنزعة تجريدية لا تلتفت إلى حقيقة الإنسان. وإن حقيقة الإنسان التي دلت عليها براهين العقل، واتّفت عليها الشرائع، ليست هي الروح المجردة وحدها، ولا الجسد وحده، بل الإنسان مركّبٌ من هذين الأمرين معًا، وبهما يتحقّق كماله ونقصه، وباجتماعهما يقع الامتحان والتكليف، فكما أن الإنسان لم يكن في دار الدنيا روحًا بلا جسد، فلا يكون في دار الجزاء روحًا وحدها دون جسدها، بل كما بُعث أول مرة جسدًا بروح، فكذلك يُعاد كما بدأه أول مرة.

ثم إنّ العقل لا يرى محذورًا في عود الأبدان بعد تفرّق أجزائها، ولا يدرك في ذلك استحالة ذاتية أو امتناعًا عقليًا، فإنّ الذي خلقها أول مرة من نطفة مهينة - وهو الذي أبدعها، وأتقنها - قادرٌ على أن يجمعها بعد أن صارت ترابًا وعظامًا رميمًا، كما أخبر تعالى في محكم كتابه، فلا يحتاج العقل حينئذٍ إلى برهانٍ جديد، بل يكفيهِ أن يُسلم بقدرته تعالى التي ابتدأت الخلق، فإنّ من قدر على الإيجاد من العدم، كان إعادته أهون عليه، قال سبحانه: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۖ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ﴾، وهذا هو الذي قضى به النقل والعقل معًا، وتلقّته الفطرة السليمة بالقبول، ولا يُنكره إلا متكلّفٌ أو غافل عن فطرته.

ومن هنا، كان العقل المستقلّ شاهدًا ومؤيّدًا لما جاء به الشرع

من القول برجوع الإنسان بجسمه وروحه، وإنّ الاقتصار على معادٍ روحانيٍّ هو مما يأباه العقل، ويُبطل به الجزاء، ويُهْدَر به الفعل، ويُناقض به العدل. فثبت أنّ المعاد الجسمانيّ ليس مما يحتاج في إثباته إلى النقل فقط، بل العقل يدلّ عليه، ويقضي بوجوبه، ويحكم بامتناع حصول الجزاء التامّ دونه.

في الردّ على شبهة استحالة إعادة المعدوم

من جملة الشُّبهات التي أثارها بعضُ المتفلسفة في مقام إنكار المعاد الجسمانيّ، زعمُهم أنّ الأبدان بعد الموت تتفرّق أجزاءها، وتفنّى، وتحوّل إلى عناصر أخرى في التراب أو في أجساد الكائنات، ولا تبقى لها هوية ثابتة يمكن استعادتها، فكيف يُعقل -على حدّ زعمهم- أن تُعاد هذه الأجساد بعد فنائها، وقد صارت إلى العدم؟! وهل إعادة المعدوم إلا مستحيلة في بديهة العقول؟!

وهذه الشُّبهة -وإنْ زخرفها أصحابها بظاهر العقل- فهي في التحقيق ساقطة المبني، فاسدة المعنى؛ لأنها قائمةٌ على توهُّم باطل، وقياس مع الفارق، فإنّ دعوى «استحالة إعادة المعدوم» إنما تصحّ إذا كان المعدوم لا واقعية له، ولا أصل له في العلم والحفظ، ولا إمكان له في الإعادة، أما ما كان محفوظاً في علم الله تعالى، مقدوراً عليه بقدرته، فإنه ليس معدوماً على الإطلاق، ولا هو فانيّاً من جهة الإمكان، بل هو متفرّق لا مفقود، وغائب لا معدوم، وفرّق بين من لا وجود له أصلاً، وبين مَنْ تفرّقت أجزاؤه

وهو في علم الله محفوظ.

ثم إنَّ مثال الخلق الأول من أعجب ما يُحتجُّ به في هذا الباب، فإنَّ الإنسان لم يكن شيئاً مذكوراً، وكان في بدايته نطفةً مَهينة لا شكل لها ولا عقل ولا أعضاء، ثم تحوّلت هذه النطفة - في أطوار متعاقبة - إلى عُلقة، ثم مُضغة، ثم خُلِق منها إنسانٌ سويٌّ عاقلٌ متكلمٌ، بأعضاء متناسقة، وعقل راجح، وفكر نافذ، وشخصية فريدة. أفلا يكون القادر على هذه النشأة من لا شيء، أقدر على أن يعيد الإنسان بعد أن صار شيئاً، وتفرّق؟! وهل الإعادة بأعجب من الابتداء؟! بل الخلق الأول أبلغ في القدرة من الإعادة؛ لأنَّ الإعادة تقوم على شيء سبق وجوده، وله تعيّن سابق، بخلاف الخلق الأول الذي ابتداءً من العدم الصرف.

وقد نطق القرآن الكريم بهذا المعنى، فقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾، فبيّن أنَّ إعادة الخلق أهون من بدئه، من حيث الاعتبار والقياس في فهم المكلفين، لا من جهة القدرة؛ لأنَّ كلاً من الخلق والإعادة على الله يسير، وإنما يُساق الكلام بحسب ما يُدرَك في عقول البشر.

وبهذا يظهر أنَّ دعوى استحالة إعادة المعدوم لا تنهض على أساس؛ لأنَّها مبنية على خلطٍ بين الفقد والتحلل، وبين الفناء التام؛ ولأنَّ العقل لا يُنكر إمكان ما أخبر به الله تعالى، إذا لم يكن فيه استحالة ذاتية أو تناقض واقعي. ومَن عرف أنَّ أجزاء الإنسان

محفوظة عند الله، وأن الله لا يعزب عن علمه مثقال ذرة، علم أن الإعادة ممكنة، بل واقعة، وأن المعاد الجسماني حق لا ريب فيه.

الفرق بين الإمكان الذاتي والامتناع الذاتي في عود الأبدان

ينبغي قبل الحكم باستحالة شيء أو إمكانه، أن يُفرَّق بين نوعين من الإمكان والامتناع: الإمكان الذاتي والامتناع الذاتي، فإن كثيراً من الخلط في هذا الباب وقع بسبب الجهل بهذا التفصيل الدقيق.

فالإمكان الذاتي هو ما لا يستلزم في ذاته تناقضاً ولا محالاً عقلياً، كإعادة بدن الإنسان بعد موته، فإن تصور إعادة البدن بعد تفرُّق أجزائه لا يستلزم اجتماع النقيضين، ولا يُفْضِي إلى محال عقلي، إذ لم يُدَّعَ أن البدن موجود معدوم في وقت واحد، بل هو مخلوق سابق تعلّقت به الروح في الدنيا، ثم انفصلت عنه بالموت، والأجزاء التي تكوّن منها لا تزال في علم الله وتحت قدرته، فإعادته لا تُعدّ من باب إعادة المعدوم بالمعنى الفلسفي المستحيل.

وأما الامتناع الذاتي فهو ما يستلزم في نفسه التناقض أو الجمع بين النقيضين، كاجتماع الجسم في مكانين في وقت واحد، أو اجتماع الحركة والسكون في آن واحد على موضوع واحد، فهذه من المستحيلات العقلية بذاتها، ولا تتعلّق بها القدرة الإلهية؛ لأنها لا تقع في حيّز الإمكان أصلاً.

وإذا تبين هذا الفرق، ظهر أن إعادة الأجساد ليست من المستحيل ذاتًا، بل هي من الممكنات بالذات، والامتناع الموهوم فيها ليس ذاتيًا، بل هو عجزٌ عن إدراك الكيفيّة أو جهل بقدره الله تعالى. وإذا ثبت الإمكان الذاتي، فإنّه يكفي في دفع الاستحالة، ويُفسح المجال لقبول ما أخبر به الشرع من وقوع الإعادة في النشأة الآخرة، كما قال تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾.

وعليه، فإنّ زعم امتناع المعاد الجسماني بزعم فناء البدن، مردود من جهة العقل، لثبوت الإمكان الذاتي، ومردود من جهة النقل، لتواتر البيان بوقوعه. وكل ما ثبت إمكانه ذاتًا، ووردت الأخبار بوقوعه من الله تعالى، وجب تصديقه والإيمان به، وكان إنكاره عنادًا أو ضلالًا، نسأل الله العافية.

أسئلة تقويمية على مباحث الفصل السادس

السؤال الأول: عرّف المعاد اصطلاحاً، وبيّن وجه الفرق بينه وبين ما يُتوهم من المعاد الروحاني عند المتفلسفة.

السؤال الثاني: ما الوجوه التي دلّت على عناية القرآن الكريم بشأن المعاد؟ وكم آية ذكرت أصل المعاد؟ وما دلالة كثرتها في المنظور العقائدي؟

السؤال الثالث: أثبت من القرآن الكريم إمكان المعاد الجسماني بذكر آيتين صريحتين مع بيان وجه الدلالة فيهما على عود الأبدان لا الأرواح فقط.

السؤال الرابع: بيّن كيف دلّت تركيبة الإنسان من الروح والبدن على لزوم المعاد الجسماني، مستشهداً بما يُظهر كون الإنسان وحدة متكاملة في التكليف والجزاء.

السؤال الخامس: هل الموت فناء محض وعدم، أو انتقال إلى نشأة أخرى؟ وضّح ذلك.

السؤال السادس: ما حكم العقل المستقلّ في مسألة المعاد الجسماني؟ وهل يُعدّ من المحالات أو من الممكنات؟ اذكر ضابط الإمكان والامتناع العقليّ في ذلك.

السؤال السابع: عدّد أبرز الوجوه التي ذكرت في الردّ على شبهة «استحالة إعادة المعدوم»، وبيّن كيف يظهر الفرق بين الفقد

والتفكك وبين عدم المطلق.

السؤال الثامن: انقل نصًّا واحدًا من كلمات المعصومين عليه السلام

في إثبات المعاد الجسماني، وشرح دلالة على بطلان القول بالمعاد الروحاني المحض.

السؤال التاسع: يبين كيف دلّ العقل والنقل على أنّ عدل الله

تعالى يقتضي رجوع الإنسان بجسده وروحه يوم القيامة، لا برجوع الروح فقط، واذكر وجه استحقاق الجوارح للشواب والعقاب.

السؤال العاشر: ما وجه تضعيف القول بالمعاد الروحاني

المحض عند علماء الإمامية؟ واذكر أبرز ما استندوا إليه في ردّ هذا القول من أدلة عقلية ونصوص شرعية؟



الخاتمة

وهذا أو أن إسدال الستار - بعون الله وتوفيقه - على مباحث هذا المتن العقديّ التمهيدي، الذي بذلت فيه ما وسعني من جهدٍ في بيان أصول الدين الخمسة على ضوء مدرسة أهل البيت عليه السلام، وحاولتُ جاهداً التزام المنهج العلميّ المعهود لدى أعلام الطائفة، من الجمع بين البرهان العقليّ والنصّ الشرعيّ، وطرح المسائل بأسلوبٍ ميسّرٍ للدارس المبتدئ.

وقد تقرر في هذا المتن التمهيديّ أن:

التوحيد هو أصلُ الأصول، وأساس المعرفة الدينيّة، ومفتاح النجاة، لا يستقيم إيمانُ عبدٍ إلّا به، وقد ثبت بالعقل والنقل تنزّه الباري سبحانه عن الشبيه والنظير، واستحالة التشبيه والتجسيم عليه، وضرورة إثبات الصفات على وجه التنزيه، لا التمثيل والتكييف، خلافاً لمذاهب الحشويّة والمجسّمة.

والعدل هو المعيار في فهم صفات الله وأفعاله، وقد دلّ العقلُ الصريح والنصُّ الصحيح على استحالة الظلم عليه تعالى، وتحقيق القول بأنّ الحُسن والقبح عقليّان، وفساد القول بالجبر، ومعنى البداء، والفرق بين القضاء المبرّم والموقوف، وكلُّ ذلك مما تفرّدت به الإمامية.

وأما النبوة فهي لطف واجبٌ على الله تعالى بمقتضى حكمته؛ إذ لا تتم الغاية من الخلق إلا بتعليم وتشريع وهداية، وقد ثبت صدقُ النبي الخاتم صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بالمعجزة الباهرة والقرآن المعجز، وظهر أنَّ الرسالة المحمدية خاتمة الرسالات السماوية، شاملة لكل زمانٍ ومكان، محفوظة من التبديل والتحريف.

ثم كانت الإمامة امتداداً للنبوة في مقام الحفظ والبيان، وقد ثبت بالدليل العقلي والنقلي بطلان مذهب الاختيار، وفساد الشورى، وقيام الحجّة على لزوم التنصيب الإلهي، وقد دلّ الكتاب والسنة على إمامة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، ونصّ النبي صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ على اثني عشر إماماً من بعده، حفظاً للدين، وإقامةً للحجّة، وبسطاً للهداية في كلِّ عصرٍ وزمان.

والأصل الأخير هو المعاد وأنه ضرورة عقلية وشرعية، والأصل الذي بدونه لا معنى للجزاء ولا غاية للخلق، وقد أثبت الإمامية لزوم المعاد الجسماني، على خلاف ما توهمه بعض المتفلسفة من الاقتصار على المعاد الروحاني، ورُدّت شُبُهاتهم ببيان العقل ونصوص الكتاب، وظواهر السنة، وإجماع الطائفة.

وإنَّ هذه الأصول الخمسة، بما لها من ارتباط وثيق ببعضها، فهي تشكّل منظومة عقديّة متكاملة، لا يستقيم التدين بدونها، ولا تُبنى الهوية الإيمانية إلا عليها، وهي الأساس الذي يُبنى عليه

الدين، كما جاء عن أئمة الهدى عليهم السلام في روايات متضافرة^(١).

وقد رُوِيَ في إعداد هذا المتن أن يكون ممهِّداً للدخول في مجال علم العقيدة، ونافذةً علميةً يُستند إليها في أول الطريق، ومع ذلك، فهو لا يُغني عن التوسُّع والبحث، ولا يُغلق الباب على المطالعة في المطوَّلات والمفصَّلات، وإنما أريد به التأسيس لا الاكتفاء، والتقريب لا الإحاطة، وفي ضوء ذلك لم أغفل الإشارة في هامش المقدمة إلى ما سيتلوه من حلقاتٍ أخرى تتدرَّج في تفصيل البحوث على مراحل، كلُّ مرحلة مكَّمة للأخرى. بمشيئة الله سبحانه وتعالى.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين.

مهدي الموسوي الجابري

النجف الأشرف

أواخر شهر رمضان المبارك - ١٤٤٦ هـ

(١) الكافي، ج ٣، ص ٥٣.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المحتويات

٥	مقدمة المركز.....
٧	المقدمة.....

الفصل الأول

العقيدة، الحاجة والدوافع

١٢	المبحث الأول: الحاجة إلى الدين.....
١٢	الحاجة الأولى للدين: الإجابة على الأسئلة الوجودية.....
١٥	الحاجة الثانية للدين: تقويم السلوك البشري وضبط الأخلاق.....
١٧	الحاجة الثالثة للدين: تقديم الدستور الكامل للحياة.....
٢٢	المبحث الثاني: لماذا نبحث عن وجود الله؟.....
٢٧	أسئلة تقويمية على مباحث الفصل الأول.....

الفصل الثاني

مباحث التوحيد

٣٠	المبحث الأول: إثبات الخالق.....
٣١	كيف نؤمن بشيءٍ لا نراه؟.....
٣٤	دعوى أن العالم وجد صدفة.....
٣٩	الوجدان طريقٌ إلى معرفة الخالق.....
٤٢	الحُجُب ونداء الوجدان.....

- ٤٥..... الفرق بين الوجدان والفطرة
- ٤٦..... إشكال وجوابه
- ٤٨..... شهادات من شخصيات ملحدة واجهت الموت
- ٥٠..... ماذا تكشف هذه الشهادات؟
- ٥١..... برهانُ النظم
- ٦٧..... **المبحث الثاني:** الصفات الإلهية
- ٦٨..... أقسام الصفات الثبوتية
- ٦٩..... الصفات الثبوتية الذاتية
- ٧٨..... الصفات الثبوتية الفعلية
- ٨٣..... إشكال وجوابه:
- ٨٦..... الصفات السلبية
- ٨٦..... الصفة الأولى: لا شريك له
- ٨٧..... التوحيد الذاتي
- ٨٨..... التوحيد الأفعالي
- ٩٣..... الصفة الثانية: أنه سبحانه ليس بجسم
- ٩٧..... الصفة الثالثة: أنه سبحانه ليس في جهةٍ، ولا مرئياً
- ٩٩..... **المبحث الثالث:** الصفات الخبرية
- ١٠٠..... ما الصفاتُ الخبرية؟
- ١٠١..... موقف العلماء من الصفات الخبرية
- ١٠٨..... فائدة علمية في تمييز الصفات الإلهية
- ١١١..... أسئلة تقويمية على مباحث الفصل الثاني

الفصل الثالث

مباحث العدل الإلهي

المبحث الأول: العدل أصل من أصول الدين والمذهب

- عند الإمامية..... ١١٤
- بيان ارتباط العدل بالنبوة والإمامة والمعاد..... ١١٧
- أولاً:** بيان الصلة بين العدل والنبوة..... ١١٧
- ثانياً:** بيان الصلة بين العدل والإمامة..... ١١٨
- ثالثاً:** بيان الصلة بين العدل والمعاد..... ١١٩
- أصل العدل في روايات أهل البيت عليه السلام..... ١٢٠
- المبحث الثاني:** أدلة العدل الإلهي..... ١٢٢
- أولاً:** الأسباب التي تدفع إلى الظلم..... ١٢٢
- ثانياً:** الأسباب التي تدفع إلى فعل القبيح..... ١٢٤
- مسألة الحسن والقبح العقليين..... ١٢٥
- الحسن والقبح العقليان في القرآن الكريم..... ١٢٨
- المبحث الثالث:** الحكمة من وجود الشرور والتفاوت والآلام..... ١٣٠
- أولاً:** حكمة العلية وثبات القوانين الطبيعية في النظام الإلهي..... ١٣١
- ثانياً:** النظام الإلهي وثنائية الخير والشر..... ١٣٥
- ثالثاً:** أثر الشرور في تحقيق التكامل البشري..... ١٣٩
- رابعاً:** الحكمة الإلهية في وجود الشرور والتفاوت والآلام..... ١٤٢

١٤٧	المبحث الرابع: مبحث القضاء والقدر
١٥٢	موقف النبي ﷺ وأئمة أهل البيت عليه السلام من القضاء والقدر
١٥٥	العلاقة بين العلم الإلهي واختيار الإنسان
١٥٦	مفهوم القدر في القرآن الكريم
١٥٧	الحكمة من كتابة المقادير في اللوح المحفوظ
١٥٩	المبحث الخامس: مبحث البداء
١٥٩	معنى البداء وحقيقته
١٦١	القضاء الإلهي وأقسامه
١٦٥	تأثير الأعمال في تغيير الأقدار والآجال
١٦٦	النتائج المترتبة على الاعتقاد بالبداء
١٦٧	سبب تسمية هذه العقيدة بالبداء
١٦٩	البداء في مرويات أهل السنة
١٧٠	أسئلة تقويمية على مباحث الفصل الثالث
١٧٢	مبحث النبوة

الفصل الرابع

مبحث النبوة

١٧٣	المبحث الأول: النبوة لطف إلهي
١٧٤	معنى اللطف:
١٧٥	النبوة والغاية من الوجود
١٧٧	المبحث الثاني: القواسم المشتركة بين الأديان السماوية
١٨٠	المبحث الثالث: القرآن معجزة الإسلام الخالدة

- القرآن معجزةُ النبي الخاتم صلوات الله عليه وآله ١٨١
- تحدي القرآن للعرب ١٨٢
- المبحث الرابع:** الفرق بين المعجزة والسحر ١٩٠
- أسئلةٌ تقويميةٌ على مباحث الفصل الرابع ١٩٤
- الإمامة الإلهية ١٩٦

الفصل الخامس

الإمامة الإلهية

- المبحث الأول:** الإمامة أصلٌ من أصول الدين ١٩٧
- المبحث الثاني:** الإمامة في ضوء الكتاب والسنة ٢٠٦
- أولاً:** الإمامة في القرآن الكريم ٢٠٦
- آيةُ الولاية ٢٠٩
- تواتر خبر نزول آية الولاية في حقِّ أمير المؤمنين عليه السلام وثبوتها عن كبار الصحابة ٢١١
- وجه دلالة الآية على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام ٢١٥
- آية الشاهد ٢١٦
- مضمونُ الآية المباركة ٢١٧
- من الشاهد المذكور في الآية؟ ٢١٨
- وجه دلالة الآية على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام ٢٢٠
- خلاصة القول: ٢٢١
- ثانياً:** الإمامة في ضوء السنة الشريفة ٢٢٢
- حديث الغدير ٢٢٣

- ٢٢٤ دلالة كلمة "مولى" في حديث الغدير.
- ٢٢٥ حديث الغدير والنصّ على الإمامة.
- ٢٢٨ حديث الغدير بين القبول والرفض.
- ٢٢٩ خلاصة القول:
- ٢٣٠ حديث المنزلة.
- ٢٣١ دلالة الحديث وقيّمته في إثبات الإمامة.
- ٢٣٢ ورود حديث المنزلة في أكثر من مناسبة.
- ٢٣٤ دلالات تشبيه عليٍّ عليه السلام بهارون عليه السلام.
- ٢٣٥ الشهادة اللغويّة على دلالة حديث المنزلة على الإمامة.
- ٢٣٧ خلاصة القول:
- ٢٣٨ **المبحث الثالث: الأئمة الاثنا عشر عليهم السلام**.
- ٢٣٩ أدلّة إثبات إمامة أئمة أهل البيت عليهم السلام بعد الإمام عليٍّ عليه السلام.
- ٢٤٣ النصّ على أسماء الأئمة الاثني عشر.
- ٢٤٥ الأئمة الاثنا عشر عليهم السلام في مصادر المسلمين.
- ٢٥٨ أسئلة تقويمية على مباحث الفصل الخامس.

الفصل السادس

مبحث المعاد

- ٢٦٢ **المبحث الأول: حقيقة المعاد**.
- ٢٦٣ عناية القرآن الكريم ببيان المعاد وتقريره.
- ٢٦٦ **المبحث الثاني: تركيب الإنسان وتكامل وجوده بين النشأتين**.
- ٢٦٩ **المبحث الثالث: أقسام المعاد وبيان ما عليه مذهب أهل الحق**.

- الأول: المعاد الجسماني: ٢٦٩
- الثاني: المعاد الروحاني: ٢٧١
- تنبيه في وجه تضعيف القول بالمعاد الروحاني ٢٧٣
- المبحث الثالث: الأدلة النقلية والعقلية على المعاد الجسماني ٢٧٥
- الأدلة النقلية على المعاد الجسماني ٢٧٦
- الأدلة العقلية على لزوم المعاد الجسماني ٢٨٢
- في الرد على شبهة استحالة إعادة المعدوم ٢٨٤
- الفرق بين الإمكان الذاتي والامتناع الذاتي في عود الأبدان ٢٨٦
- أسئلة تقويمية على مباحث الفصل السادس ٢٨٨
- الخاتمة ٢٩٠



صدر للمؤلف

- ١ - دفاع عن الإمام الحسن عليه السلام.
- ٢ - مقالات عقائدية في الرد على شبهات المخالفين.
- ٣ - مفاهيم خلقية في فكر الإمام الحسن عليه السلام.
- ٤ - فتوى هدم قبور أئمة البقيع عليهم السلام.
- ٥ - موسوعة دلائل الحق - أسئلة وردود في العقيدة الإسلامية (١٩ جزء).
- ٦ - خذوا ولاية علي عليه السلام من القرآن.
- ٧ - أهل البيت عليهم السلام في آية التطهير بين دعوى عموم المصطلح وأدلة الإثبات.
- ٨ - مودة أهل البيت عليهم السلام أصل قرآني وفريضة إسلامية.
- ٩ - أثر السنة في بيان الخطاب القرآني.
- ١٠ - نظرات في آية المباهلة - دراسة عقدية.
- ١١ - الدسائس التاريخية والثقافية في شبهة تسمية أبناء الإمام علي بأسماء الخلفاء وآباء الطلقاء.

١٢- تحقيق كتاب: دفاع عن السنة المحمدية.

١٣- مرشد السائلين إلى فهم القرآن الكريم - أسئلة وردود قرآنية.

١٤- كسر قيود الشك - حوارات صادمة مع الملحدين تغير قناعاتك.

١٥- تحقيق كتاب: إقامة البرهان في الرد على من أنكر خروج المهدي والدجال ونزول المسيح في آخر الزمان.

١٦- تحقيق كتاب: رسالة الجواب المقنع المحرر في الرد على من طغى وتجبر بدعوى أنه عيسى أو المهدي المنتظر.

١٧- إجابات وافية لثلاثة أسئلة شائعة حول الإمام المهدي المنتظر عليه السلام.

١٨- محاضرات في منهجية التصدي للشبهات الفكرية والعقدية- أسس علمية لتحليل الشبهة وتفكيكها ودحضها.

١٩- وجهًا لوجه مع العلمانية - حوارات في الفكر والقيم.

٢٠- أسرار عاشوراء- حوارات فكرية حول أحداث كربلاء ومقتل الإمام الحسين عليه السلام.