

الدراسات والتحقيق

رسالة في أصول الدين

الفقيه الأصولي السيد محمد هاشم الخوانساري
المعروف بصاحب معدن الفوائد (٨١٣١هـ)

ترجمة وتحقيق
الشيخ محسن مظاهر شعبان^(*)



(*) باحث ومحقق في الهيئة العليا لإحياء التراث / العتبة العباسية المقدسة.

الملخص

تُعَدُّ هذه الرسالة في أصول الدين للعلامة السيد محمد هاشم الخوانساري، المعروف بصاحب معدن الفوائد والمتوفى سنة ١٣١٨هـ، من النماذج المميّزة التي خلفها أعلام الحوزة العلميّة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين في مجال العقائد الإسلاميّة.

فقد سعى المؤلّف فيها إلى الجمع بين الاستدلال العقليّ والتحقيق النقليّ، فكان يقدم البرهان العقليّ الواضح الذي يرسّخ الإيمان ويُنقّع العقول، ثمّ يعضده بالروايات المأثورة عن المعصومين عليهم السلام، ليكون النقل مؤيّدًا لما انتهى إليه العقل. وهكذا اتّسمت الرسالة بتوازن منهجيّ يعبر عن رؤية واضحة مفادها أنّ الدين الحقّ لا ينافي العقل الصريح، بل إنّ العقل هو السبيل إلى قبول العقيدة وفهم أصولها.

كما يتّضح من أسلوب المؤلّف أنّه حرص على تبسيط المطالب وتقريبها إلى الأذهان، فلم يقتصر على لغة المتخصّصين ولا على أسلوب الفلاسفة والمتكلّمين الممغنّ في الدقّة، بل صاغ المباحث بلغة سهلة نسبيّاً يمكن لعامة الناس أن يدركوا بها معالم عقيدتهم الأساسيّة، وهو ما يكشف عن البعد التبليغيّ والتعليميّ في شخصيّة العلميّة.

وفي الوقت نفسه لم يتخلّ عن العمق والتحقيق، فجاءت رسالته معتدلةً بين الإيجاز والإطناب، جامعةً لأهمّ مسائل أصول الدين من دون إطالة ممّلة أو اختصارٍ مخلّ.

ومن هنا فإنّ هذه الرسالة تعدّ وثيقةً علميّةً كاشفةً عن منهج مؤلّفها في عرض العقيدة؛ إذ جمعت بين الدليل العقليّ والنصّ الروائيّ، وبين عمق البحث وبساطة العرض.

الكلمات المفتاحية: أصول الدين، العقيدة الإمامية، التوحيد، المعاد، العدل، الإمامة، النبوة.



ترجمة المصنّف السيّد محمّد هاشم الخوانساري

العلامة الفقيه الأصولي السيّد محمّد هاشم بن الحاج زين العابدين الموسويّ الخوانساري الأصفهاني، المعروف بصاحب معدن الفوائد، وأخو صاحب روضات الجنّات. كما ترجم نفسه في آخر كتابه معدن الفوائد ومخزن الفرائد^[١] وُلد في بلدة خوانسار في أواخر سنة ١٢٣٥ هـ، ثمّ انتقل إلى أصفهان حيث نشأ وترعرع، وصُرف إلى طلب العلم منذ صغره.

ابتدأ بتحصيل علوم العربيّة في بلدته، ثمّ أكمل دراسته في أصفهان، فبرع في الأصول والفقه والعلوم العقلية والنقلية.

صفاته وأخلاقه

يصفه السيّد حسن الصدر في تكملة أمل الآمل: «عالمٌ متبحّرٌ، وفاضلٌ كاملٌ متمهّرٌ، فقيهٌ جليلٌ، محدّثٌ نبيلٌ، أطول من أدركته باعاً في الفقه والحديث والرجال وعلم الفهارس، كثير الاستحضار، ماهرٌ في أصول الفقه، مجتهدٌ في الفقه، علامةٌ في علم الرجال، وتراجم العلماء. وقد اجتمعت معه مرتين، وتكلّمت معه في فنون من العلوم، فرأيت رجلاً بحراً زاخراً، وكان أعجوبةً في الحفظ - سبحان الله - كأنّه لا ينسى شيئاً حفظه، كثير الاستحضار لمعلوماته»^[٢].

منهجه العلميّ

امتاز السيّد محمّد هاشم باعتداله بين الاتجاهين الأصولي والأخباري، فقد كان يميل إلى طريقة أصحاب الفقه والأصول، مع التحذير من الإفراط والتعقيد،

[١] ينظر: الخوانساري، محمّد هاشم، معدن الفوائد ومخزن الفرائد، ص ٣١٢.

[٢] الصدر، حسن، تكملة أمل الآمل، ج ٦، ص ٢٠٠.

كما انتقد الأخبارية بشدة، وفي الوقت نفسه دعا إلى الاختصار على الوسطية وتجنب الغلو في مباحث الأصول.

أساتذته

تلمذ السيّد محمّد هاشم الخوانساري على يد عددٍ من كبار العلماء، من أبرزهم^[١]:

١. السيّد صدر الدين محمّد الموسوي العاملي (تلميذ السيّد بحر العلوم والشيخ كاشف الغطاء)، الذي ربّاه وأفاد منه كثيراً في الحديث والرجال والعربية والفقه، وكان يعدّه كالأب الروحي له، وهو أوّل من أجازته بالاجتهاد.

٢. السيّد حسن بن علي الحسيني الأصفهاني، صاحب جوامع الأصول، ولازمه نحو عشر سنوات، واستفاد منه كثيراً في الأصول والفقه وأجازته بالاجتهاد أيضاً.

٣. الشيخ مرتضى الأنصاري، حيث حضر دروسه واستفاد من مباحثه الدقيقة، وقد أجازته وخصّه بوصايا علمية، وطلب منه إتمام كتابه أصول آل الرسول وكان يقول له: «هذا ممّا لم يسبقك إليه أحدٌ وأنا محتاجٌ إليه».

٤. كما أخذ عن عددٍ من أعلام عصره مثل صاحب مطالع الأنوار وصاحب الإشارات، وأدرك زمان صاحب الجواهر وصاحب الفصول وغيرهما، وإن لم يحضر مجالسهم مباشرة.

٥. وكان أيضاً يروي عن والده العلامة زين العابدين الموسوي الخوانساري.

[١] ينظر: الأمين، محسن، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٤٩.



تلامذته

هو من مشايخ الإجازة للسيد محمد كاظم اليزدي، والشيخ الشريعة الأصفهاني ونظرائهما^[١].

مؤلفاته

ترك عددًا من الكتب والرسائل، من أبرزها:

١. معدن الفوائد ومخزن الفرائد، يشتمل على عدة كتب ورسائل أصولية وفقهية ورجالية وحديثية، وقد طُبِعَ بإيران طبعة حجرية.
٢. كتابه المترجم بأصول آل الرسول، استخرج من كتب الحديث جميع مباحث أصول الفقه، بلغ عشرين ألف بيت.
٣. التجويد.
٤. تنبيه الحكماء الأبرار على ما في كتاب الأسفار.
٥. حاشية الأسفار.
٦. حاشية على الرياض.
٧. حاشية على شرح اللمعة.
٨. حاشية على القوانين.
٩. حاشية على المعالم.
١٠. كتاب في الحج.
١١. كتاب في الصلاة.
١٢. كتاب في الصوم.

[١] المدرّس التبريزي، محمد علي، ربحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية أو اللقب، ج ٢، ص ١٩١.



١٣. في صيغ العقود.
١٤. الغُرّة في شرح الدرّة.
١٥. مباني الأصول.
١٦. رسالة في الاستصحاب.
١٧. رسالة في ذبائح أهل الكتاب.
١٨. رسالة في أصول الدين (بالفارسيّة).

وفاته ومدفنه

توفي في النجف الأشرف كان قد جاء من أصفهان للزيارة، وحجّ بيت الله الحرام. وكانت وفاته في شهر رمضان سنة ١٣١٨ هـ، وصلى على جنازته الشيخ محمّد طه صاحب كتاب إتيان المقال ودُفن في وادي السلام^[١].

النسخة المعتمدة

اعتمدنا في تحقيق وترجمة هذه الرسالة على نسخة مكتبة مجلس شوريّ مليّ في طهران برقم ١٠٢٩٣، بتاريخ ١٣٦٠ هـ، وهي نسخة ممتازة وواضحة بخط المؤلف & التي كتبها في تاريخ ١٢٥٥ هـ.

عملنا في التحقيق والترجمة

اتبعنا في تحقيق وترجمة هذه الرسالة الخطوات الآتية:

- (١) تنضيد النصّ اعتماداً على النسخة المخطوطة المذكورة.
- (٢) مقابلة المنضّد مع النسخة.

[١] المدرّس التبريزي، محمّد علي، ربحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية أو اللقب، ج ٢، ص ١٩١.



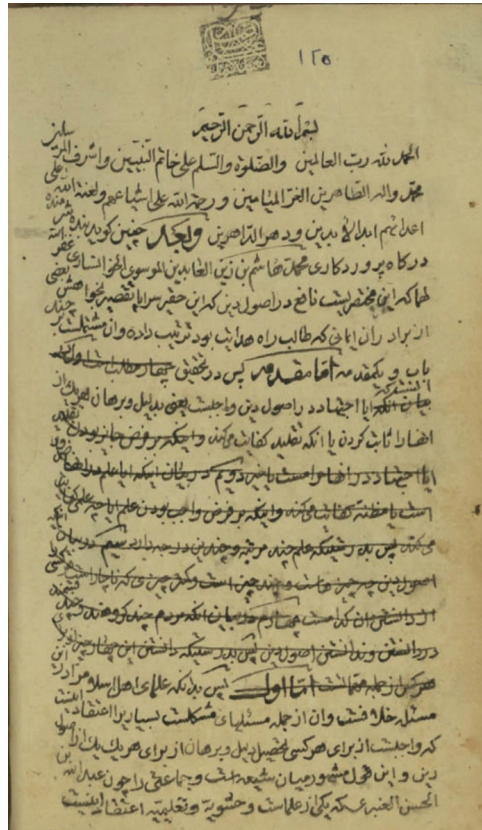
- (٣) ترجمة النصّ إلى اللغة العربيّة.
- (٤) تخريج الآيات القرآنيّة، ووضعها بين الأقواس المزهّرة بخطّ غامق.
- (٥) تخريج الأحاديث النبويّة، وأحاديث الأئمّة المعصومين^٨ من مصادرها.
- (٦) تخريج أقوال العلماء من المصادر الأوليّة، ووضعها بين قوسي التنصيص إذا كان نصًّا، وبين قوسين هلاليين إذا كان معنى، والإشارة إلى مصدره في الهامش بـ(يُنظر).
- (٧) اختصار على ذكر اسم الكتاب، واسم المؤلّف، والجزء والصفحة في الهامش، واسم الكتاب، واسم المؤلّف، والتحقيق والمراجعة، والناشر، والطبعة، وبلد النشر، وسنة النشر في قائمة المصادر.
- (٨) تقطيع النصّ، ووضع علامات الترقيم في المكان المناسب لها في المتن.
- (٩) تشكيل النصّ فيما يستدعى له فهم المعنى.
- (١٠) تصحيح الأخطاء الإملائيّة، ورعاية قواعد الإملاء الحديثة من دون الإشارة إلى ذلك.
- (١١) إعداد فهرس بالمصادر المعتمدة في التحقيق.



الشكر والتقدير

وفي الختام نرى من الواجب علينا أن نقدّم خالص شكرنا إلى كلّ من أسهم بالمساعدة في هذا العمل المتواضع، وأسأل الله تعالى أن يوفّق العاملين في خدمة دينه الممين، وأن يوفّقنا لإحياء التراث الإسلامي، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

محسن مظاهر شعبان
٢٩ صفر ١٤٤٧ هـ
النجف الأشرف



الصفحة الأولى للمخطوطة

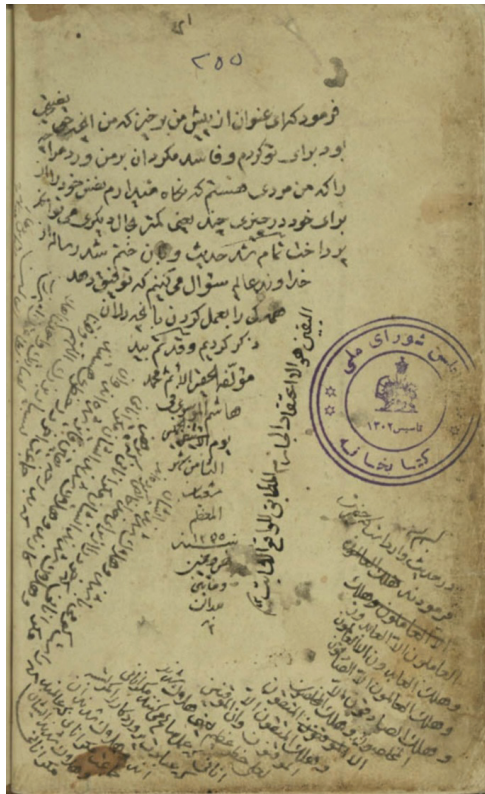


الصفحة الأخيرة للمخطوطة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيّين، وأشرف المرسلين محمّد وآله الطاهرين غير الميامين، ورحمة الله على أشياعهم لعنة الله على أعدائهم أبد الآبدين ودهر الداهرين.

وبعد، يقول العبد الخاضع لرحمة ربّه، محمّد هاشم بن زين العابدين الموسويّ الخوانساري، غفر الله لهما، إنّ هذا مختصرٌ نافعٌ في أصول الدين، قد ألّفته استجابةً لطلب بعض الإخوة المؤمنين الساعين إلى طريق الهداية، وهو يشتمل على عدّة أبواب ومقدّمة واحدة.



أما المقدمة

فهي في تحقيق مسألة: هل الاجتهاد في أصول الدين واجب، أي: هل يلزم إثبات كل أصل منها بالدليل والبرهان، أم إن التقليد يكفي؟

فاعلم أن علماء الإسلام اختلفوا في هذه المسألة، وهي من المسائل العويصة، فذهب كثيرون إلى وجوب تحصيل الدليل والبرهان لكل واحد من أصول الدين، وهذا هو القول المشهور بين الشيعة.

أما بعض العلماء، كعبد الله بن الحسن العنبري - وهو من أهل العلم - وكذلك الحشوية والتعليمية، فقد ذهبوا إلى أن التقليد في هذه الأصول كافٍ، ومن علماء الشيعة والإمامية الذين أقرّوا بهذا الرأي المرحوم الخواجة نصير الدين الطوسي، والمرحوم الملا أحمد الأردبيلي، والمرحوم الشيخ البهائي، والمرحوم الملا محسن الفيض الكاشاني، والمرحوم السيد صدر الدين القمي.

وأما الحقّ عندي، فهو القول الأول، أي: وجوب الاجتهاد؛ وذلك لأربعة أدلة:

الدليل الأول

فبما أن الله تعالى جلّ شأنه قد ذمّ التقليد ونهى عنه في مواضع متعدّدة من كتابه المجيد، كما أنه في عدّة مواضع ذمّ اتباع الظنّ، أي: الاعتماد على الظنّ دون علم ويقين، ونهى عنه، فمن الواضح أن التقليد - إن كان فيه فائدة للمقلّد - فإنه لا يعدو كونه ظناً، فهو أيضاً محلّ إشكال.

وذلك لأننا نرى أن العامي الذي يقلّد مجتهداً في مسألة من مسائل الصلاة، على سبيل المثال، يعلم أن المجتهد قد يقع في الخطأ أو لا يفهم المسألة فهماً صحيحاً، وأن الفتوى التي أفتى بها قد تكون مخالفةً للواقع، وعليه، فإن العامي لا يملك إلا احتمال أن تكون هذه المسألة حقاً في الواقع أو باطلاً، دون أن يكون لديه ترجيح يقيني لأحد الطرفين على الآخر.



إِنْ قُلْتَ: لدينا ثلاث مناقشاتٍ على ما ذكرته واستدللت به:

الأولى - إذا كان الله تعالى قد ذمَّ التقليد في كتابه الكريم، فكيف أفتى العلماء بوجوب تقليد العامي ومن ليس بمجتهدٍ للمجتهدين في فروع الدين؟

الثانية - إذا كان الله تعالى قد ذمَّ اتِّباع الظنّ ونهى عنه في كلامه، فكيف يعمل المجتهدون بالظنّ، ويعدّونه حكم الله، ويُلزمون أنفسهم ومقلّديهم بالعمل به؟

الثالثة - لماذا لا يحصل العلم واليقين من التقليد، مع أنّنا نرى كثيراً من عامّة الناس، الذين لا يستطيعون الاجتهاد في أصول الدين، قد تلقّوا هذه الأصول عن آبائهم وأمهاتهم وأساتذتهم بالتقليد، ومع ذلك لديهم من العلم واليقين ما لا يتحقّق حتّى عند كثيرٍ من الذين اجتهدوا في هذه المسائل؟

وكذلك قد نُقل عن بعض العلماء، كالمولى محمد صالح المازندراني في شرح زبدة الأصول، أنّ حكماء الهند يدّعون أنّهم يدركون أصول الدين بالإلهام والعرفان، كما أنّ الصوفيّة قد ادّعوا أنّهم يصلون إلى العلم بها عن طريق تصفية النفس، وكلّ ذلك ليس عن طريق الاجتهاد.

نقول:

أمّا الجواب عن الإشكال الأوّل: بما أنّنا على يقين وقطع بأنّنا في هذه الدار الفانية مكلفون من قبل الله تعالى، بواسطة النبي، والأئمّة المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين)، بأحكام تتعلّق بالصلاة، والزكاة، والخمس، والصوم، والحجّ، والجهاد، وغيرها من التكاليف، ولكنّا لا نعلم كيفيّة أدائها بالشكل الصحيح، ولا نعرف حكم كلّ مسألةٍ من مسائلها، وكان من المتعذّر على أكثر الناس تحصيل العلوم المتعدّدة التي لا بدّ منها للاجتهاد، ولو سعوا في تحصيلها لانشغلوا عن أمور معاشهم وحياتهم، فضلاً عن أنّ كثيراً منهم لا يمتلكون الإدراك والقدرة الذهنيّة اللازمة لفهم هذه العلوم؛ لذا لا بدّ لهؤلاء من الرجوع إلى تقليد

أحد المجتهدين؛ فلا خيار لهم غير التقليد وإلاّ لزم أن يكون الله تعالى قد كلف الناس بعبادات مخصوصة دون أن يُعرفهم كيفيتها، وهذا يقتضي التكليف بما لا يُطاق، وهو أمرٌ قبيحٌ لا يصدر عن الله تعالى، كما سيّضح لك قريباً إن شاء الله تعالى.

إذن، إن قلت: ماذا تقول بشأن أولئك الذين يمكنهم تحصيل علوم الاجتهاد وليسوا بحاجة إلى كسب الرزق، ولديهم الذهن والإدراك لفهم هذه العلوم؟ فإذا قلت: إنّ التقليد جائزٌ لهم دائماً، وليس واجباً عليهم تحصيل هذه العلوم، فهذا يعني أنّك خالفت القرآن.

وإذا قلت: إنّ التقليد ليس جائزاً لهم دائماً، بل يجب عليهم تحصيل تلك العلوم، فلماذا يُجيز العلماء التقليد لهم في كلّ الأوقات ولا يوجبون على كلّ واحدٍ منهم تحصيل علوم الاجتهاد؟

نقول: نحن نختار القسم الثاني، ونقول: إنّه، على سبيل المثال، لا يجوز التقليد دائماً لمثل هؤلاء الأشخاص، بل يجب عليهم تحصيل علوم الاجتهاد، وذلك استناداً إلى العموم الوارد في القرآن في ذمّ التقليد، كما أشير إليه، وليس لدينا دليلٌ يخصّص ذلك بمعنى يُبين أنّ التقليد مختصٌّ بمقامٍ معينٍ ولا يشمل هذه الحالة.

أمّا بالنسبة لآية التفقه وسؤال أهل الذكر، فقد قدّم العلماء العديد من الأجوبة عليها، ومن أراد الاطلاع عليها فليرجع إلى كتب أصول الفقه.

أمّا ما ذكر من سؤال: لماذا لا يحكم العلماء بهذا الأمر ويفتون بخلافه؟

نقول في الجواب: إمّا أن يكون هذا الاتفاق بين العلماء قد بلغ حدّ الإجماع، وهو أمرٌ غير ثابت بطبيعة الحال، وإمّا أنّه لم يبلغ حدّ الإجماع، وحينئذ لا يكون اتفاق العلماء حجةً؛ ولذلك يقع على عاتق من ادعى هذا الأمر أن يقدّم دليلاً وبرهاناً عليه، وليس لديهم دليل.



وما قلناه ليس أعجب من أن المرحوم الشهيد الثاني قد نقل في رسالته حول عدم جواز تقليد الميت عن فقهاءهم وفقهاء حلب، مثل المرحوم أبي الصلاح، والرحوم سلاّر بن عبد العزيز، والرحوم ابن حمزة، أنهم قالوا: إنّ وجوب الاجتهاد وجوبٌ عينيٌّ، أي: يجب على كلّ فردٍ تحصيله، ولا يجوز التقليد لأحدٍ.

بل إنّ المرحوم الشهيد الأول في كتاب الذّكرى^[١]، وبحسب ما ذكره المرحوم الشيخ حسن صاحب المعالم^[٢]، نسب هذا القول إلى بعض قدماء أصحابنا، ولا شك أنّ الظنّ الحاصل من أقوال القدماء أقوى من الظنّ الحاصل من أقوال المتأخرين، وفي هذا المختصر، ليس المقام مقام ذكر الدليل على ذلك.

إن قلت: كما ذكرت سابقاً، أنّ الغالبية ممّن ليس لديهم الذهن والإدراك لعلوم الاجتهاد في فروع الدين، أو أنهم إن اشتغلوا بها تعطلت أمور معاشهم وحياتهم، يجب عليهم التقليد، فإننا نقول هنا أيضاً: إنّ أكثر الناس لا يمكنهم تحصيل الدليل والبرهان في أصول الدين، إمّا لأحد هذين السببين وإمّا لكليهما.

نقول: الإنصاف يقتضي أنّ قلة قليلة، بل من الصعب أن يوجد أحد، يكون بهذه الدرجة من البلادة بحيث لا يفهم أدلة أصول الدين التي هي واضحةٌ وجليةٌ بنفسها، خصوصاً بعد التعلّم.

ألم تسمع حكاية ذلك الإبليّ العامّي كيف استدلّ في دقيقة واحدة بفطرته على وجود خالق العالم وبعض صفاته حين قال: «البعرة تدلّ على البعير وآثار الأقدام تدلّ على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج ألا تدلّان على اللطيف الخبير؟»^[٣].

[١] بن مكيّ (الشهيد الأول)، محمّد، الذّكرى، ص ١٦٤.

[٢] ابن زين الدين، حسن، معالم الأصول، ص ٣٢٨.

[٣] المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج ٦٦، ص ١٣٤.

أي: إنّ روث الإبل يدلّ على مرورها من هناك، وآثار الأقدام تدلّ على أنّ أحداً قد عبر ذلك الطريق، فهل يعقل أنّ السماء التي تحمل الأبراج والأرض التي تحوي الطرق والمسالك لا تدلّان على وجود خالقٍ لطيفٍ خبير؟

وأيضاً من الصعب أن يُوجد شخصٌ يكون في حاجة مفرطة بحيث لا يستطيع تخصيص يومين أو ثلاثة، وفي كلّ يوم ساعة واحدة أو أكثر بقليلٍ لتحصيل الدليل والبرهان في أصول دينه.

وهذا بخلاف مسائل الفروع، فلا يصحّ قياسها عليها؛ لأنّ كلّ مسألة من مسائل فروع الدين تحتاج إلى عدّة علوم، وكلّ واحدٍ من هذه العلوم لا يُفهم إلّا بعد عدّة سنوات من الدراسة والمشقّة، مع ضرورة الانشغال بها ليلاً ونهاراً بشكلٍ متواصلٍ.

أمّا الجواب عن الإشكال الثاني: فمع أنّ المجتهدين لديهم أربعة أدلّة يفتنون بها ويحكمون في المسائل بناءً عليها، وهي: القرآن، وأحاديث المعصومين عليهم السلام، والإجماع، والعقل، وسوف تفهم قريباً معنى الإجماع وطريق كونه دليلاً، ومن النادر جدّاً، بل يكاد يكون مستحيلاً، لا سيّما في هذه الأزمنة التي ابتعدنا فيها عن أئمة الدين (صلوات الله عليهم)، أن يصل المجتهد إلى اليقين والقطع في مسألة من المسائل بناءً على هذه الأدلّة وحدها، وحين لا يتيسّر له ذلك، يكون مضطراً إلى العمل بالظنّ؛ لأنّ عدم العمل به يؤدّي إلى أن يكون الله تعالى قد كلّفه بمحال، وهذا قبيحٌ، والقبيح على الله محالٌ.

ولأنّنا على يقينٍ وقطعٍ بأنّنا مكلفون بالقيام بالعبادات، ولكنّنا لا نعلم كيفية أدائها على الوجه المطلوب، وعندما نجتهد لا نجد إلّا الظنّ، فإذا كنّا مكلفين بالعلم، فإنّ ذلك يستلزم أن نكون مكلفين بشيءٍ لا يمكننا الوصول إليه، وإذا كنّا مكلفين بترك العمل بالظنّ، يستلزم منه ترك ما أمرنا به.

وهكذا يتّضح لنا أنّ هذا الظنّ خارج عن ذلك الظنّ الذي نهى الله تعالى عنه



وذمّه، كما أنّ التقليد الذي أجزأه في مواضع معيّنة، والذي سبق ذكره، هو خارجٌ عن ذلك التقليد الذي نهى الله تعالى عنه.

أمّا الجواب عن الإشكال الثالث: فمع أنّ ذلك الشخص العامّي الذي قلّد أباه وأمه وأستاذه، وكذلك ذلك الحكيم الهنديّ وذلك الصوفيّ، إذا حصل لهم العلم واليقين، فقد اجتهدوا، وفي ذلك الوقت يكون لديهم دليلٌ وبرهانٌ على ما يدّعون، حتّى وإن كان اجتهداهم خاطئاً، ودليلهم وبرهانهم باطلاً؛ وذلك لأنّ العامّي على سبيل المثال، يقول: دليلي على أنّ الله واحدٌ هو أنّ أبي وأمّي وأستاذي قد قالوا ذلك، وهؤلاء لا يكذبون في هذا الأمر، إذن فهو كما قالوا.

وهذا الترتيب بين المقدّمة الصغرى والكبرى هو عين الاجتهاد، أي: إنّّه يثبت ما يدّعيه بالدليل والبرهان، فقس على هذا حال الحكيم الهنديّ والصوفيّ، وبذلك يتّضح أنّه لم يكن مقلّداً في الحقيقة.

أمّا الدليل الثاني

فهو الإجماع، وهنا ينبغي التحقيق في ثلاثة أمور:

الأمر الأوّل: ما معنى الإجماع؟

الأمر الثاني: ما الدليل على حجّية الإجماع؟

الأمر الثالث: إلى كم قسم ينقسم الإجماع؟ وهل الدليل الدال على حجّيته يشمل جميع أقسامه أم فيه نقض؟

أمّا الأمر الأوّل

فاعلم أنّ الإجماع في لغة العرب بمعنى الاتفاق، فيقال: أجمع القوم على كذا، أي: اتّفق القوم على أمرٍ معيّن.



وأما الإجماع في اصطلاح المجتهدين: فهو اتفاق مجتهدَيْ أمة النبي ﷺ في عصرٍ من العصور على مسألةٍ من المسائل المتعلقة بالشرعية.

وهذا التعريف هو ما ارتضاه المرحوم صاحب المعالم^[١]، وجعله اصطلاح المجتهدين، وهذا المعنى هو مرادنا من الإجماع هنا.

أما الأمر الثاني

فنقول: لقد ثبت بدليل العقل والنقل - أي: الحديث - أنه يجب أن يكون في كلِّ زمان بعد زمن نبينا، بل وحتى في زمانه إمامٌ يقوم بمهمة إرشاد الناس، فإذا اتفقوا على بدعة أو قول باطل، فإنه لا يتركهم في جهلهم، بل يظهر لهم الحق ويبينه لهم، سواء كان الإمام حاضراً يمكن الوصول إليه، أم غائباً كما هو الحال في زماننا هذا.

أما الدليل العقلي على هذا الأمر، فسوف نذكره قريباً عند بحثنا في مسألة: لماذا يجب عقلاً أن يكون هناك نبيٌّ أو إمامٌ في كلِّ زمان بين الناس؟

وأما الدليل النقلي عليه، فإذا أردنا ذكره بالتفصيل فهو كثيرٌ، وهذه الرسالة لا تتسع لجميعه فمن أراد الاطلاع على جميعه فليراجع إلى كتاب المحاسن للبرقي، وكتاب علل الشرائع للشيخ الصدوق، وكتاب بصائر للصفار.

ونذكر هنا حديثاً واحداً منها، إذ نعتمد عليه أكثر من غيره، وهو ما رواه كتاب البصائر عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام حيث قال: «إنَّ الله لم يدع الأرضَ إلا وفيها عالمٌ يعلم الزيادة والنقصان في الأرض، فإذا زاد المؤمنون شيئاً ردَّهم، وإذا نقصوا أكمله لهم، فقال: خذوه كاملاً. ولولا ذلك لالتبس على المؤمنين أمرهم، ولم يفرقوا بين الحق والباطل»^[٢].

[١] ابن زين الدين، حسن، معالم الأصول، ص ٢٣٩.

[٢] الصفار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات، ص ٣٥١.



ولا يخفى أن هذا الحديث الشريف يدلّ على أنّه لا يجوز أن يتفق المجتهدون على أمر باطل؛ لأنّهم إن فعلوا ذلك، فإنّ الناس الذين ليسوا مجتهدين إمّا أن يقلدوهم وإمّا لا، فإذا لم يقلدوهم، إمّا أن يلتزموا الصمت المطلق فلا يخطر الأمر ببالهم، وإمّا أنّهم بعقولهم يستحسنون أمرًا معيّنًا. وفي الحالة الثانية، إمّا أن يكون قد خطر لهم نفس ما خطر للمجتهدين وإمّا لا، فإن لم يكن كذلك، إمّا أن يكون ما خطر ببالهم باطلاً وإمّا لا. وعلى كلّ هذه الأحوال، يلزم من ذلك أن يضيع الحقّ من بين الناس.

إن قلت: ما ذكرته يصحّ بناءً على جميع الأقسام، إلّا القسم الأخير؛ لأنّه يُظهر القول الحقّ.

نقول: حتّى بناءً على هذا القسم لا يصحّ؛ لأنّ المجتهد الذي يطّلع على أقوال المجتهدين وينقل الإجماع، يقوم أولاً بالتفحص في الأقوال الموجودة في هذه المسألة، وبالطبع سيعثر على هذا القول أيضًا.

وبعد العثور عليه، إمّا أن يقبله وإمّا لا، فإن قبله، فلا يمكن القول: إنّ جميع المجتهدين قد اتفقوا على الباطل؛ لأنّ هذا الشخص الذي كان يفحص أقوال العلماء هو نفسه من المجتهدين، وبقبوله لهذا القول يكون قد أظهر القول الحقّ، وبالتالي لم يجتمع جميع المجتهدين على الباطل.

وإن لم يقبله، فلا شكّ أنّه سيردّه، كما هي عادة العلماء في التعامل مع أقوال العوام، إذ لا يمكن للعامة أن يأتي بدليل صحيح يردّ به على المجتهد، وإلّا لكان هو نفسه مجتهدًا متجزّيًا من حيث لا يحتسب، وقد سبق الكلام في ذلك.

حاصل الكلام أنّه إذا اتفق المجتهدون على الباطل في زمن الغيبة، فلا بدّ للإمام المهدي (عجلّ الله فرجه) أن يُظهر القول الحقّ.

فإذا رأينا أنه لا يوجد قولٌ غير قولهم، نفهم منه أن ذلك القول هو الحق، وأن الإمام راضٍ به، والتحقيق في هذا الأمر بأكثر مما فعلنا صعب، والله الموفق.

وأما الأمر الثالث

فاعلم أن الإجماع عند الأصوليين ينقسم إلى قسمين: بسيط ومركّب.

أما المقصود من الأوّل، فهو أن يكون جميع المجتهدين متفقين على قول واحد في مسألة كهذه المسألة، أي: وجوب الاجتهاد في أصول الدين. فقد نقل العلامة الحليّ رحمته الله في الباب الحادي عشر^[١] عن كتاب مصباح الإجماع على هذا الأمر، أي: إن جميع المجتهدين في عصره قد قالوا به.

فإن قيل: الإجماع المنقول ليس بحجة.

نقول: قد برهنا في أصول الفقه على أنه لا فرق في هذا الباب بين الإجماع والخبر الواحد، ونحن نعتبر الخبر الواحد حجة إذا نقله العدل، كما برهنا على ذلك في موضعه، وهذه الرسالة المختصرة لا تتسع لذكر الأدلة عليه، ولا شك أن العلامة الحليّ & من أعدل العدول.

والمقصود من القسم الثاني هو ألا يكون لدى جميع المجتهدين أكثر من قولين، فهذا أيضًا يُعدّ إجماعًا، وابتداع قول ثالث يُعدّ مخالفة للإجماع.

وسنحقق في ذلك قريبًا في باب الإمامة إن شاء الله تعالى.

ومع التدبّر فيما ذكرناه سابقًا بشأن حجّية الإجماع مطلقًا، يتبيّن أن كلا القسمين من الإجماع اللذين ذكرناهما حجة معتبرة.

[١] الحليّ، الحسن بن يوسف، الباب الحادي عشر، ص ١.



أمّا الدليل الثالث

فهو الأحاديث والأخبار الواردة في أنّ الإيمان هو ما يستقرّ في قلب المؤمن، ويُستفاد هذا المعنى أيضًا من الحديث الذي رُوي عن محمد بن مسلم - وهو من أصحاب الإمام جعفر الصادق عليه السلام - حيث سأل الإمام عن الإيمان، فأجابه الإمام، وفي جوابه عدّد استقراره في القلب شرطاً للإيمان.

ومعنى الاستقرار لا يتحقّق إلّا باليقين في أصول الدين، واليقين لا يحصل إلّا بالاجتهاد ووجود الدليل.

وأما ما أورده المرحوم الميرزا أبو القاسم القمّي في كتاب القوانين من اعتراض على هذا الأمر، حيث قال: إنّ ثبوت الاستقرار يكفي فيه أن لا يكون الشخص متزلزلاً بل يكون مطمئنّاً، وإنّ الاستقرار هنا مقابل الشكّ، والمقصود بالمستقرّ في الإيمان هو من ينطق بالإيمان بلسانه ويعتقد به بقلبه، في مقابل مَنْ يدّعي الإيمان بلسانه دون اعتقاد قلبي^[١].

فيمكن الردّ على هذا الكلام بأنّ من الصعب أن يحصل الاطمئنان بمجرد الظنّ الشخصي، كما لا يخفى على ذوي العقول.

وأما الدليل الرابع

فهو قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^[٢].

ومعنى الآية الشريفة هو: يا محمد، اعلم أنّه لا إله إلّا الله، والظاهر من صيغة (اعلم) أنّها تفيد الوجوب، أي: إنّ يجب عليك يا محمد أن تحصّل العلم بوحدايّة الله سبحانه وتعالى؛ لأنّ الأمر يفيد الوجوب في حقيقته، كما هو مبرهن عليه في أصول الفقه.

[١] ينظر: القمّي، أبو القاسم، قوانين الأصول، ص ٤٤٩.

[٢] سورة محمد، الآية ١٩.

وإذا كان تحصيل العلم بوحدة الله واجباً على النبيّ، فهو واجبٌ على أمته بطريق الأولى، وذلك لأنّ الاقتداء به واجبٌ، ولا شكّ أنّ النبيّ قد حصل العلم وبلغه بشأن توحيد الله تعالى، فبالتالي يكون واجباً علينا أيضاً.

وأما دليل من يجيز التقليد في أصول الدين، فهو باطلٌ بما تقدّم ذكره، ولا يستحقّ الذكر.

وإذا تبيّنت هذه المقدمة، نبدأ الآن بذكر الأبواب، والله الموفق إلى الصواب.

الباب الأوّل في إثبات وجود الصانع تعالى جلّ جلاله

أي: في إثبات وجود الله العالم عزّ شأنه.

اعلم أنّ هذا الأمر ممّا لا يخفى على العاقل، بل لا ينبغي أن يكون مستوراً عن أيّ موجود، إذ هو في غاية الظهور والوضوح، حتّى إنّ الكثير من القلوب لا تستطيع إدراكه، كما أنّ الخفّاش - وهو الطوط - بسبب ضعف بصره الظاهري، لا يستطيع أن يرى الأشياء في وضوح النهار بسبب ضوء الشمس الساطع، وهذا هو معنى الذي قاله بعض العلماء، بأنّ خفاء الله العالم عن بعض العقول إنّما هو لشدة ظهوره.

ولكن نظراً لما سبق ذكره، فإنّ هذا الأمر قد خفي على كثيرٍ من الناس؛ لذا لابدّ من ذكر بعض الأمور التي تدلّ عليه، من الأدلّة العقلية والنقلية، حتّى نخلص أولئك القوم من ظلمات الشيطان، ونهديهم إلى الطريق المستقيم، طريق النور والرحمن.

فنقول: اعلم أنّه لا يخفى على أيّ عاقل، ولا يجهله أيّ ذي فهم، أنّه إذا رأينا بيتاً، فإنّ عقولنا تحكم بضرورة أنّ له بانيّاً سيّده، وإذا رأينا ثوباً، فإنّنا نجزم بلا شكّ بأنّ له خياطاً قام بخياطته؛ فكيف يمكن في مثل هذه الحال، أن نرى



الصناعات العجيبة من الأرض والسماء، والنبات والحيوان، والجمادات والإنسان، والوحوش والطيور، والرياح والأمطار، ونموّ الأشجار وجفافها، وتعاقب الليل والنهار، ودوران الشمس المضيئة، وغير ذلك من الظواهر، ثم لا نحكم بأنّ لها خالقاً أوجدها؟

وحيث إنّ لا سبيل إلى بحر المعرفة إلّا بكثرة التأمّل في المخلوقات، وبعد التفكير في جزئياتها التي تشكّل بمجموعها كليات عظيمة، فإنّه لا يبقى أيّ شكّ أو شبهة في وجود الصانع؛ ولهذا، سنشرع في ذكر الأحاديث الواردة في هذا الباب، وكذلك الأمور التي أدركها الحكماء بعقولهم، إذ لا يخفى أنّ كلّ واحدٍ منها يشكّل دليلاً قاطعاً على هذا الأمر.

فنقول: روى الشيخ الكليني رحمه الله في كتاب الكافي أنّه عندما جاء عبد الله الديصاني، وهو أحد الزنادقة، إلى محضر الإمام جعفر الصادق عليه السلام وسأله دليلاً على وجود الصانع، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «اجلس، وإذا غلامٌ له صغيرٌ في كفّه بيضةٌ يلعب بها، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ناولني يا غلام البيضة، فناوله إيّاها، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: يا ديصاني هذا حصنٌ مكنونٌ له جلدٌ غليظ، وتحت الجلد الغليظ جلدٌ رقيق، وتحت الجلد الرقيق ذهبٌ مائعٌ، وفضةٌ ذائبة، فلا الذهب المائعة تختلط بالفضة الذائبة ولا الفضة الذائبة تختلط بالذهب المائعة، فهي على حالها لم يخرج منها خارجٌ مصلحٌ فيخبر عن صلاحها، ولا دخل فيها مفسدٌ فيخبر عن فسادها، لا يدري للذكر خلقت أم للأُنثى، تنفلق عن مثل ألوان الطواويس، أترى لها مدبراً؟...»^[١]. فأطرق عبد الله الديصاني برأسه برهة، ثم رفع رأسه، وجرت على لسانه كلمة التوحيد، فأمن بالله.

ومن جملة هذه الأحاديث، ما رواه الشيخ الصدوق رحمه الله في علل الشرائع عن ابن أبي ليلى، أنّه قال: «دخلتُ على أبي عبد الله عليه السلام ومعني النعمان، فقال أبو عبد

[١] الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، باب حدوث العالم واثبات المحدث، ج ١، ص ٨٠.

الله ﷻ: من الذي معك؟ فقلت: جعلتُ فداك هذا رجلٌ من أهل الكوفة له نظرٌ ونقاد ورأي، يقال له النعمان، قال: فلعلّ هذا الذي يقيس الأشياء برأيه، فقلت: نعم، قال: يا نعمان هل تحسن أن تقيس رأسك؟ فقال: لا، فقال: ما أراك تحسن شيئاً ولا فرضك إلّا من عند غيرك، فهل عرفت كلمة أولّها كفرٌ وآخرها إيمان؟ قال: لا، قال: فهل عرفت ما الملوحة في العينين والمرارة في الأذنين والبرودة في المنخرين والعذوبة في الشفتين؟ قال: لا، قال ابن أبي ليلى: فقلت جعلت فداك فسّر لنا جميع ما وصفت.

قال: حدّثني أبي، عن آبائه، عن رسول الله: 'إنّ الله تبارك وتعالى خلق عينيّ ابن آدم من شحمتين فجعل فيهما الملوحة، ولولا ذلك لذابتا، فالملوحة تلفظ ما يقع في العين من القذى وجعل المرارة في الأذنين حجاباً من الدماغ، فليس من دابّة تقع فيه إلّا التمسّت الخروج، ولولا ذلك لوصلت إلى الدماغ، وجعلت العذوبة في الشفتين ممّا من الله (عزّ وجلّ) على ابن آدم فيجد بذلك عذوبة الريق وطعم الطعام والشراب، وجعل البرودة في المنخرين لئلاّ تدع في الرأس شيئاً إلّا أخرجه، قلت: فما الكلمة التي أولّها كفرٌ وآخرها إيمان؟

قال: قول الرجل، لا إله إلّا الله، فأولّها كفرٌ وآخرها إيمان، ثمّ قال: يا نعمان، إيّاك والقياس، فقد حدّثني أبي، عن آبائه، عن رسول الله 'أنّه قال: من قاس شيئاً بشيء قرنه الله (عزّ وجلّ) مع إبليس في النار، فإنّه أوّل من قاس على ربّه، فدع الرأي والقياس فإنّ الدين لم يوضع بالقياس ولا بالرأي»^[١].

ومن جملة تلك الأحاديث، الحديث الذي رواه الشيخ الصدوق في علل الشرائع عن الربيع صاحب المنصور، قال: «حضر أبو عبد الله ﷺ مجلس المنصور يوماً وعنده رجلٌ من الهند يقرأ كتب الطبّ، فجعل أبو عبد الله ﷺ ينصت لقراءته، فلمّا فرغ الهنديّ قال له: يا أبا عبد الله أتريد ممّا معي شيئاً؟

[١] الصدوق، محمّد بن علي، علل الشرائع، ج ١، ص ٩١.



قال ﷺ: لا فإنّ معي ما هو خيرٌ ممّا معك، قال: وما هو؟ قال: أداوي الحار بالبارد، والبارد بالحار، والرطب باليابس، واليابس بالرطب، وأرد الأمر كلّهُ إلى الله (عزَّ وجلَّ)، واستعمل ما قاله رسول الله ﷺ. واعلم أنّ المعدة بيت الداء، وأنّ الحميّة هي الدواء، وأعود البدن ما اعتاد، فقال الهنديّ: وهل الطبّ إلّا هذا؟

فقال الصادق ﷺ: أفتراني من كتب الطبّ أخذت، قال: نعم، قال: لا والله ما أخذت إلّا عن الله سبحانه، فأخبرني أنا أعلم بالطبّ أم أنت؟ قال الهنديّ: لا بل أنا، قال الصادق ﷺ: فأسألك شيئاً، قال: سلّ، قال: أخبرني يا هنديّ لمّ كان في الرأس شؤون؟

قال: لا أعلم، قال: فلمّ جُعِل الشعر عليه من فوق؟ قال: لا أعلم، قال: فلمّ خلت الجبهة من الشعر؟ قال: لا أعلم، قال: فلمّ كان لها تخطيطٌ وأسارير؟ قال: لا أعلم، قال: فلمّ كان الحاجبان من فوق العينين؟ قال: لا أعلم، قال: فلمّ جعل العينان كاللوزتين؟ قال: لا أعلم، قال: فلمّ جُعِل الأنف فيما بينهما؟ قال: لا أعلم، قال: فلمّ كان ثقب الأنف في أسفله؟ قال: لا أعلم، قال: فلمّ جعلت الشفة والشارب من فوق الفم؟ قال: لا أعلم، قال: فلمّ احتدّ السنّ، وعرضَ الضرس، وطالّ الناب؟ قال: لا أعلم، قال: فلمّ جُعِلت اللحية للرجال؟ قال: لا أعلم، قال: فلمّ خلت الكفّان من الشعر؟ قال: لا أعلم، قال: فلمّ خلا الظفر والشعر من الحياة؟ قال: لا أعلم، قال: فلمّ كان القلب كحبّ الصنوبر؟ قال: لا أعلم، قال: فلمّ كان الرئة قطعتين، وجعل حركتها في موضعها؟ قال: لا أعلم، قال: فلمّ كانت الكبد حذاء؟ قال: لا أعلم، قال: فلمّ كانت الكُلِيّة كحبّ اللوبياء؟ قال: لا أعلم، قال: فلمّ جعل طي الركبة إلى الخلف؟ قال: لا أعلم، قال: فلمّ تخصّرت القدم؟ قال: لا أعلم، فقال الصادق ﷺ: لكنّي أعلم، قال: فأجب.

فقال الصادق ﷺ: كان في الرأس شؤون؛ لأنّ المجوّف إذا كان بلا فصل أسرع إليه الصّداع، فإذا جُعِل ذا فصولٍ كان الصّداع منه أبعد. وجُعِل الشّعْر من

فوقه؛ ليوصل بوصوله الأدهان إلى الدماغ، ويخرج بأطرافه البخار منه، ويرد عنه الحرّ والبرد الواردين عليه. وخلت الجبهة من الشعر؛ لأنّها مصبّ النور إلى العينين. وجُعِلَ فيها التخطيط والأسارير؛ ليجلس العرق الوارد من الرأس عن العين قدر ما يمتطيه الإنسان عن نفسه كالأنهار في الأرض التي تحبس المياه. وجُعِلَ الحاجبان من فوق العينين؛ ليوردا عليهما من النور قدر الكفاية. ألا ترى يا هنديّ أنّ من غلبه النور جعل يده على عينيه ليردّ عليهما قدر كفايتهما منه. وجُعِلَ الأنف فيما بينهما؛ ليقسّم النور قسمين إلى كلّ عينٍ سواء. وكانت العين كاللوزة؛ ليجري فيها الميل بالدواء ويخرج منها الداء، ولو كانت مربّعة أو مدوّرة ما جرى فيها الميل، وما وصل إليها دواء، ولا خرج منها داء. وجُعِلَ ثقب الأنف في أسفله؛ لينزل منه الأدوية المنحدرة من الدماغ، وتصعد فيه الروائح إلى المشام، ولو كان في أعلاه لما أنزل داء ولا وجد رائحة. وجُعِلَ الشارب والشقّة فوق الفم؛ ليجبس ما ينزل من الدماغ عن الفم لئلاّ يتنغص على الإنسان طعامه وشرابه فيميطه عن نفسه، وجُعِلَت اللحية للرجال؛ ليستغني بها عن الكشف في المنظر ويعلم بها الذكر من الأنثى، وجُعِلَ السنّ حادّاً؛ لأنّ به يقع العضّ، وجُعِلَ الضرس عريضاً؛ لأنّ به يقع الطحن والمضغ، وكان الناب طويلاً؛ ليشدّ الأضراس والأسنان كالأسطوانة في البناء. وخلا الكفّان من الشعر؛ لأنّ بهما يقع اللمس فلو كان بهما شعراً ما درى الإنسان ما يقابله ويلمسه، وخلا الشعر والظفر من الحياة؛ لأنّ طولهما وسخّ يقبح، وقصّهما حسنّ، فلو كان فيهما حياة لألّم الإنسان لقصّهما. وكان القلب كحبّ الصنوبر؛ لأنّه مُنكّس فجعل رأسه رقيقاً ليدخل في الرية، فيتروح عنه ببردها؛ لئلاّ يشيط الدماغ بحرّه. وجعلت الرئة قطعتين؛ ليدخل في مضاعطها فتروح عنه بحركتها، وكانت الكبد حدياء؛ لتثقل المعدة، وتقع جميعها عليها فتعصرها؛ فيخرج ما فيها من البخار، وجُعِلَت الكليّة كحبّ اللوبيا؛ لأنّ عليها مصبّ المنى نقطة بعد نقطة، فلو كانت مربّعة أو مدوّرة لاحتسبت النقطة الأولى الثانية؛ فلا يلتدّ بخروجها الحيّ إذا المنى ينزل من فقار الظهر إلى الكليّة فهي كالدودة تنقبض وتنسبط ترميه أولاً فأولاً إلى المثانة كالبنّدة من القوس،



وجُعِلَ طَيِّ الرُكْبَةِ إِلَى خَلْفٍ؛ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ يَمْشِي إِلَى مَا بَيْنَ يَدَيْهِ فَتَعْتَدِلُ الْحَرَكَاتُ، وَلَوْلَا ذَلِكَ لَسَقَطَ فِي الْمَشْيِ. وَجَعَلْتَ الْقَدَمَ مُتَخَصِّصَةً؛ لِأَنَّ الشَّيْءَ إِذَا وَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ جَمِيعُهُ ثَقُلَ حَجَرُ الرَّحَا، وَإِذَا كَانَ عَلَى طَرَفِهِ دَفَعَهُ الصَّبِي، وَإِذَا وَقَعَ عَلَى وَجْهِهِ صَعِبَ نَقْلُهُ عَلَى الرَّجُلِ. فَقَالَ الْهِنْدِيُّ: مَنْ أَيْنَ لَكَ هَذَا الْعِلْمُ؟

فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَخَذْتَهُ عَنْ آبَائِي عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ' عَنْ جَبْرِئِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (جَلَّ جَلَالُهُ) الَّذِي خَلَقَ الْأَجْسَادَ وَالْأَرْوَاحَ، فَقَالَ الْهِنْدِيُّ: صَدَقْتَ وَأَنَا أَشْهَدُ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَعَبْدُهُ، وَأَنَّكَ أَعْلَمُ أَهْلَ زَمَانِكَ^[١].

وَمِنْ جُمْلَةِ تِلْكَ الْأَحَادِيثِ، الْحَدِيثُ الَّذِي رَوَاهُ الشَّيْخُ الصَّدُوقُ أَيْضًا فِي عِلَلِ الشَّرَائِعِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ السَّكُونِيِّ، حَيْثُ قَالَ: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّمَا صَارَ الْإِنْسَانُ يَأْكُلُ وَيَشْرَبُ بِالنَّارِ، وَيَبْصُرُ وَيَعْمَلُ بِالنُّورِ، وَيَسْمَعُ وَيَشْمُ بِالرِّيحِ، وَيَجِدُ طَعْمَ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ بِالمَاءِ، وَيَتَحَرَّكُ بِالرُّوحِ، وَلَوْلَا أَنَّ النَّارَ فِي مَعْدَتِهِ مَا هَضُمَتْ.

أَوْ قَالَ: حَطَمَتْ الطَّعَامَ وَالشَّرَابَ فِي جَوْفِهِ، وَلَوْلَا الرِّيحُ مَا التَّهَبَتْ نَارُ الْمَعْدَةِ وَلَا خَرَجَ الثَّقَلُ مِنْ بَطْنِهِ، وَلَوْلَا الرُّوحُ مَا تَحَرَّكَ وَلَا جَاءَ وَلَا ذَهَبَ، وَلَوْلَا بَرْدُ الْمَاءِ لِأَحْرَقَتْهُ نَارُ الْمَعْدَةِ، وَلَوْلَا النُّورُ مَا بَصُرَ وَلَا عَقِلَ، فَالطِّينُ صَوْرَتُهُ، وَالْعِظْمُ فِي جَسَدِهِ بِمَنْزِلَةِ الشَّجَرَةِ فِي الْأَرْضِ وَالدَّمُ فِي جَسَدِهِ بِمَنْزِلَةِ الْمَاءِ فِي الْأَرْضِ، وَلَا قَوَامَ لِلْأَرْضِ إِلَّا بِالمَاءِ، وَلَا قَوَامَ لَجَسَدِ الْإِنْسَانِ إِلَّا بِالدَّمِ، وَالْمَخَّ دَسَمُ الدَّمِ وَزَيْدُهُ، فَهَكَذَا الْإِنْسَانُ خُلِقَ مِنْ شَأْنِ الدُّنْيَا وَشَأْنِ الْآخِرَةِ، فَإِذَا جَمَعَ اللَّهُ بَيْنَهُمَا صَارَتْ حَيَاتُهُ فِي الْأَرْضِ؛ لِأَنَّهُ نَزَلَ مِنْ شَأْنِ السَّمَاءِ إِلَى الدُّنْيَا، فَإِذَا فَرَّقَ اللَّهُ بَيْنَهُمَا صَارَتْ تِلْكَ الْفَرْقَةُ الْمَوْتُ تَرْدُ شَأْنَ الْآخِرَةِ إِلَى السَّمَاءِ، فَالْحَيَاةُ فِي الْأَرْضِ وَالْمَوْتُ فِي السَّمَاءِ...»^[٢]. وَالْحَدِيثُ طَوِيلٌ جَدًّا، وَنَكْتَفِي بِذِكْرِ هَذَا الْمَقْدَارِ.

[١] الصَّدُوقُ، مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ، عِلَلُ الشَّرَائِعِ، ج ١، ص ٩٩.

[٢] الصَّدُوقُ، مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ، عِلَلُ الشَّرَائِعِ، ج ١، ص ١٠٧.

ومن جملة الحكايات التي انتبه إليها الحكماء وتدلّ على مدّعانا، ما نقله السيّد نعمة الله الجزائري^[١] عن ذي النون المصري خرج ذات يوم يريد غسل ثيابه، فإذا هو بعقرب قد أقبل إليه كأعظم ما يكون، قال: ففزع منها فزعاً شديداً واستعاذ بالله منها فكفي شرّها، فأقبلت حتّى وافت شطّ النيل، فإذا هي بضفدع قد خرج من الماء، فاحتملها على ظهره وخرج بها إلى الجانب الآخر.

قال ذو النون: فعبرت خلفه فأنت إلى شجرة كثيرة الظلّ، فإذا غلامٌ أمرد نائمٌ تحتها وهو مخمورٌ، فقلت: إنّها أتت لقتل هذا الفتى، فإذا أنا بأفعى أتت لقتل الفتى، فظفرت العقرب بالأفعى ولزمت دماغ الأفعى حتّى قتلها، ورجعت إلى الماء، وعبرت على ظهر الضفدع إلى الجانب الآخر.

يقول: وقفت حتّى استيقظ ذلك الشاب، فقلت له: أيّها الشاب، هل تعلم أيّ رحمة عظيمة منّ الله الخالق الواحد عليك اليوم؟ وكيف أنقذك في هذه الصحراء بينما كنت نائماً في حين لم يكن هناك من يستطيع إنقاذك سواه؟ فقال الشاب: لا، لا أعلم.

فقال له: اعلم أنّي جئت هنا لأغسل ثيابي، ثمّ قصّ عليه الحكاية كاملة حتّى نهايتها. فلمّا سمع الشاب هذه القصّة، حمد الله وشكره، وقال لذي النون: لقد عاهدت الله أن أقضي ما تبقى لي من عمرٍ في عبادة مثل هذا الإله العظيم.

ومن جملة تلك الحكايات، الحكاية الواردة في كتاب توحيد المفضل، وهي كما يلي:

أبو تمرّة هو طائرٌ من بين الطيور، وأصغر من العصفور، ذات مرّة، حينما كان أحد هذه الطيور قد بنى عشّه على شجرة، رأى فجأةً أفعى ضخمة تتّجه نحو عشّه، وقد فتحت فمها لتبتلع فراخه، عند رؤية هذا المشهد أصيب الطائر بالاضطراب

[١] ينظر: الجزائري، نعمة الله، الأنوار النعمانية، ج ٤، ص ١٤٣.



وبدأ يفكر في طريقة للتخلص من هذا العدو، وفجأة وقعت عيناه على حسكة، وهو نبات تحيط به الأشواك من كل جانب، فبالهام من الله تعالى، التقط الطائر حسكة بمنقاره وألقاها في فم الأفعى، فالتصقت في حلقها، وبدأت تتلوى من الألم، ثم تدرجت على الأرض حتى هلكت^[١].

ومنها التأمّلات التي وردت في خلق السمك، كما ذكر في توحيد المفضل، وهي كما يلي:

تأمل خلق السمك ومشاكلته للأمر الذي قدر أن يكون عليه، فإنه خلق غير ذي قوائم؛ لأنه لا يحتاج إلى المشي، إذ كان مسكنه الماء، وخلق غير ذي رثة؛ لأنه لا يستطيع أن يتنفس وهو منغمس في اللجة. وجعلت له مكان القوائم أجنحة شداد يضرب بها في جانبيه، كما يضرب الملاح بالمجاذيف من جانبي السفينة. وكسا جسمه قشوراً متاناً متداخلة كتداخل الدروع والجواشن لتقيه من الآفات، فأعين بفضل حس في الشم؛ لأن بصره ضعيف، والماء يحجبه، فصار يشم الطعام من البعد البعيد، فينتجعه فيتبعه، وإلا فكيف يعلم به وبموضعه؟

واعلم أن من فيه إلى صماخه منافذ، فهو يعب الماء بفيه، ويرسله من صماخيه فيتروح إلى ذلك، كما يتروح غيره من الحيوان إلى تنسم هذا النسيم^[٢].

فكر الآن في كثرة نسله وما خص به من ذلك، فإنك ترى في جوف السمكة الواحدة من البيض ما لا يحصى كثرة؛ والعلّة في ذلك أن يتسع لما يغتذي به من أصناف الحيوان، فإن أكثرها يأكل السمك، حتى أن السباع أيضاً في حافات الأجسام عاكفة على الماء أيضاً كي ترصد السمك، فإذا مرّ بها خطفته، فلما كانت السباع تأكل السمك، والطير يأكل السمك، والناس يأكلون السمك، والسمك

[١] ينظر: الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، ص ٧٤.

[٢] الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، ص ٧٥.

يأكل السمك كان من التدبير فيه أن يكون على ما هو عليه من الكثرة^[١].

ومنها حكاية أكل الأيّل للحية، أي: الثور البرّي، فغذاء الثور البرّي في كثيرٍ من الأحيان يكون الحيات، وبمجرد أن يأكل الحية يغلب عليه العطش فيسعى في طلب الماء حتّى يصل إليه، وقد أدرك الأطباء أنّ شرب الماء مباشرةً بعد أكل الحية، في لحظة العطش الشديد، يؤدّي إلى هلاك هذا الحيوان.

ولهذا، ورغم أنّه لا يوجد من بني آدم ولا من الجنّ أو غيرهم من المخلوقات من يحذّره من شرب الماء، فإنّه يقف عند مصدر الماء ويصيح من شدة العطش حتّى يتمّ هضم الحية، ثمّ يشرب الماء بعد ذلك. وليس هذا إلّا إلهاماً من الله (عزّ وجلّ) لهذا الحيوان، وإلّا فكيف له أن يدرك هذا الأمر؟

ومنها ما ورد في توحيد المفضّل أيضاً في سبب لون السماء وما فيه من صواب التدبير، يقول الإمام الصادق (عليه السلام): «فكر في لون السماء وما فيه من صواب التدبير، فإنّ هذا اللون أشدّ الألوان موافقة وتقوية للبصر، حتّى أنّ من صفات الأطباء لمن أصابه شيءٌ أضرّ ببصره إدمان النظر إلى الخضرة وما قرب منها إلى السواد، وقد وصف الحدّاق منهم لمن كلّ بصره الاطلاع في إجانة خضراء مملوءة ماء.

فانظر كيف جعل الله (جلّ وتعالى) أديم السماء بهذا اللون الأخضر إلى السواد ليمسك الأبصار المتقلّبة عليه، فلا ينكأ فيها بطول مباشرتها له فصار هذا الذي أدركه الناس بالفكر والروية والتجارب، يوجد مفروغاً منه في الخلقة حكمة بالغة ليعتبر بها المعتبرون، ويفكر فيها الملحدون، قاتلهم الله أنّى يؤفكون»^[٢].

ومنها ما ورد في توحيد المفضّل في بيان سبب طلوع الشمس وغروبها والمنافع في ذلك، يقول الإمام (عليه السلام): «فكر يا مفضّل في طلوع الشمس وغروبها،

[١] المصدر نفسه: ص ٧٧.

[٢] الصدوق، محمّد بن علي، التوحيد، ص ٧٨.



لإقامة دولتي النهار والليل، فلولاً طلوعها لبطل أمر العالم كلّهُ، فلم يكن الناس يسعون في معاشهم، ويتصرفون في أمورهم، والدنيا مظلمةٌ عليهم، ولم يكونوا يتهنّون بالعيش مع فقدهم لذّة النور وروحه... والأرب في طلوعها ظاهرٌ مستغنى بظهوره عن الإطباب في ذكره، والزيادة في شرحه... بل تأمل المنفعة في غروبها، فلولاً غروبها لم يكن للناس هدوءٌ ولا قرارٌ مع عظم حاجتهم إلى الهدوء والراحة لسكون أبدانهم، وجموم حواسهم وانبعاث القوة الهاضمة لهضم الطعام، وتنفيذ الغذاء إلى الأعضاء، ثمّ كان الحرص يستحملهم من مداومة العمل، ومطاولته على ما يعظم نكايته في أبدانهم، فإنّ كثيراً من الناس لولا جثوم هذا الليل بظلمته عليهم، لم يكن لهم هدوءٌ ولا قرار، حرصاً على الكسب والجمع والادّخار.

ثمّ كانت الأرض تستحمي بدوام الشمس بضيائها، ويحمي كلّ ما عليها من حيوان ونبات، فقدّرها الله بحكمته وتدييره، تطلع وقتاً وتغرب وقتاً، بمنزلة سراج يرفع لأهل البيت تارةً ليقضوا حوائجهم، ثمّ يغيب عنهم مثل ذلك ليهدؤوا ويقروا، فصار النور والظلمة، مع تضادّهما منقادين متظاهرين ما فيه صلاح العالم وقوامه»^[١].

ويقول الإمام عليه السلام: «ثمّ فكّر بعد هذا في ارتفاع الشمس وانحطاطها لإقامة هذه الأزمنة الأربعة من السنة، وما في ذلك من التدبير والمصلحة، ففي الشتاء تعود الحرارة في الشجر والنبات، فيتولّد فيهما مواد الثمار، ويتكثف الهواء فينشأ منه السحاب والمطر، وتشتدّ أبدان الحيوان وتقوى، وفي الربيع تتحرّك وتظهر الموادّ المتولّدة في الشتاء، فيطلع النبات، وتنور الأشجار ويهيج الحيوان للسفاد، وفي الصيف يحترق الهواء فتتضج الثمار، وتحلّل فضول الأبدان، ويجفّ وجه الأرض، فتتهيأ للبناء والأعمال، وفي الخريف يصفو الهواء، وترتفع الأمراض، وتصحّ الأبدان، ويمتدّ الليل فيمكن فيه بعض الأعمال لطوله، ويطيب الهواء فيه إلى مصالح أخرى لو تقصّيت لذكرها لطلال فيها الكلام»^[٢].

[١] المصدر نفسه: ص ٧٩.

[٢] المصدر نفسه: ص ٨٠.

ثمّ يقول الإمام عليه السلام في معرفة الأزمنة والفصول الأربعة عن طريق حركة الشمس: «فَكَرَّ الآنَ فِي تَنَقُّلِ الشَّمْسِ فِي الْبُرُوجِ الْاِثْنِي عَشَرَ لِإِقَامَةِ دَوْرِ السَّنَةِ وَمَا فِي ذَلِكَ مِنَ التَّدْبِيرِ.

فهو الدور الذي تصحّ الأزمنة الأربعة من السنة: الشتاء والربيع والصيف والخريف، تستوفيها على التمام، وفي هذا المقدار من دوران الشمس تدرك الغلات والثمار، وتنتهي إلى غاياتهم ثمّ تعود فيستأنف النشو والنمو.

ألا ترى أنّ السنة مقدار مسير الشمس من الحمل إلى الحمل، فبالسنة وأخواتها يكال الزمان من لدن خلق الله تعالى العالم، إلى كلّ وقت وعصرٍ من غابر الأيام، وبها يحسب الأعمار والأوقات المؤقّته للديون والإيجارات والمعاملات، وغير ذلك من أمورهم، وبمسير الشمس تكمل السنة، ويقوم حساب الزمان على الصحة.

انظر إلى شروقها العالم كيف دبّر أن يكون؟ فإنّها لو كانت تبزغ في موضع من السماء فتقف لا تعدوه لما وصل شعاعها ومنفعتها إلى كثيرٍ من الجهات؛ لأنّ الجبال والجدران كانت تحجبها عنها، فجعلت تطلع أوّل النهار من المشرق فتشرق على ما قابلها من وجه المغرب، ثمّ لا تزال تدور وتغشى جهةً بعد جهة، حتّى تنتهي إلى المغرب، فتشرق ما استتر عنها في أوّل النهار، فلا يبقى موضعٌ من المواضع إلّا أخذ بقسطه من المنفعة منها، والأرب التي قدرت له، ولو تخلف مقدار عام أو بعض عام كيف كان يكون حالهم؟ بل كيف كان يكون لهم مع ذلك بقاء؟ أفلا ترى كيف كان يكون للناس هذه الأمور الجليلة لم يكن عندهم فيها حيلة، فصارت تجري على مجاريها لا تقتل ولا تتخلّف عن مواقيتها لصالح العالم وما فيه بقاءه» [١].

ومنها الاستدلال بالقمر في معرفة الشهور، يقول الإمام عليه السلام للمفضل: «استدلّ بالقمر ففيه دلالةٌ جليلةٌ تستعملها العامة في معرفة الشهور، ولا يقوم عليه

[١] الصدوق، محمّد بن علي، التوحيد، ص ٨٠.



حساب السنة؛ لأن دوره لا يستوفي الأزمنة الأربعة ونشو الثمار وتصرمها؛ ولذلك صارت شهور القمر وسنوه تتخلف عن شهور الشمس وسنيها، وصار الشهر من شهور القمر يتقل، فيكون مرةً بالشتاء ومرةً بالصيف»^[١].

ويقول الإمام عليه السلام في ضوء القمر وما فيه من المنافع: «فكر في إنارته في ظلمة الليل والإرب في ذلك، فإنه مع الحاجة الظلمة لهدوء الحيوان وبرد الهواء على النبات لم يكن صلاح في أن يكون الليل ظلمةً داجيةً لا ضياء فيها، فلا يمكن فيه شيءٌ من العمل؛ لأنه ربما احتاج الناس إلى العمل بالليل، لضيق الوقت عليهم في بعض الأعمال في النهار، ولشدة الحر وإفراطه، فيعمل في ضوء القمر أعمالاً شتّى، كحرث الأرض، وضرب اللبن، وقطع الخشب، وما أشبه ذلك.

فجعل ضوء القمر معونةً للناس على معائشهم إذا احتاجوا إلى ذلك، وأنسا للسائرين، وجعل طلوعه في بعض الليل دون بعض، ونقص مع ذلك عن نور الشمس وضياءها، لكيلا ينبسط الناس في العمل انبساطهم بالنهار، ويمتنعوا من الهدوء والقرار، فيهلكهم ذلك، وفي تصرف القمر خاصّة في مهله^[٢] ومحاقه^[٣] وزيادته ونقصانه وكسوفه، من التنبيه على قدرة الله تعالى خالفه المصروف له هذا التصريف لصلاح العالم ما يعتبر به المعتبرون»^[٤].

ثم يقول الإمام عليه السلام في النجوم واختلاف مسيرها والسبب في أن بعضها راتبة والأخرى متنقلة: «فكر يا مفضل في النجوم واختلاف مسيرها، فبعضها لا تفارق مراكزها من الفلك ولا تسير إلاّ مجتمعة، وبعضها مطلقة تنقل في البروج وتفترق في مسيرها، فكل واحدٍ منها يسير سيرين مختلفين: أحدهما عامٌ مع الفلك نحو

[١] المصدر نفسه: ص ٨١.

[٢] أي: ظهوره.

[٣] بكسر الأول أو ضمّه أو فتحه، وهو آخر الشهر القمري، وقيل: ثلاث ليالٍ من آخره.

[٤] الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، ص ٨٢.

المغرب، والآخر خاصٌّ لنفسه نحو المشرق، كالنملة التي تدور على الرحي، فالرحي تدور ذات اليمين، والنملة تدور ذات الشمال والنملة في ذلك تتحرك حركتين مختلفتين: إحداهما بنفسها فتتوجّه أمامها، والأخرى مستكرهةً مع الرحي تجذبها إلى خلفها.

فاسأل الزاعمين أنّ النجوم صارت على ما هي عليه بالإهمال، من غير عمدٍ ولا صانع لها ما منعها أن تكون كلّها راتبةً^[١]، أو تكون كلّها منتقلةً؛ فإنّ الإهمال معنى واحد، فكيف صار يأتي بحركتين مختلفتين على وزنٍ وتقديرٍ؟
ففي هذا بيان أنّ مسير الفريقين على ما يسيران عليه بعمدٍ وتدبيرٍ وحكمةٍ وتقديرٍ، وليس بإهمالٍ كما يزعم المعطّلة.

فإنّ قال قائل: ولمّ صار بعض النجوم راتبًا وبعضها منتقلًا؟

قلنا: إنّها لو كانت كلّها راتبةً لبطلت الدلالات التي يستدلّ بها من تنقل المنتقلة، ومسيرها في برجٍ من البروج، كما يستدلّ بها على أشياء ممّا يحدث في العالم، بتنقل الشمس والنجوم في منازلها، ولو كانت كلّها منتقلةً، لم يكن لمسيرها منازل تعرف، ولا رسم يوقف عليه؛ لأنّه إنّما يوقف عليه بمسير المنتقلة منها بتنقلها في البروج الراتبة، كما يستدلّ على سير السائر على الأرض بالمنازل التي يجتاز عليها، ولو كان تنقلها بحالٍ واحدٍ لختلط نظامها، وبطلت المآرب فيها، ولساغ القائل أن يقول: إنّ كينونتها على حالٍ واحدةٍ توجب عليها الإهمال من الجهة التي وصفنا، ففي اختلاف سيرها وتصرفها وما في ذلك من المآرب والمصلحة، أبين دليلٌ على العمد والتدبير فيها»^[٢].

ويقول الإمام عليه السلام في فوائد بعض النجوم: «فكر في هذه النجوم التي تظهر في بعض السنة وتحجب بعضها كمثل الثريا والجوزاء والشعرين وسهيل، فإنّها

[١] أي: ثابتة غير متحركة.

[٢] الصدوق، محمّد بن علي، التوحيد، ص ٨٣.



لو كانت بأسرها تظهر في وقت واحد لم يكن لواحد فيها على حياله دلالاتٌ يعرفها الناس، ويهتدون بها لبعض أمورهم، كمعرفتهم الآن بما يكون من طلوع الثور والجوزاء إذا طلعت، واحتجابها إذا احتجبت، فصار ظهور كل واحد واحتجابه في وقت غير الوقت الآخر؛ لينتفع الناس بما يدل عليه كل واحد على حدته، وما جعلت الثريا وأشباهها تظهر حيناً وتحتجب حيناً إلا لضربٍ من المصلحة.

وكذلك جعلت بنات نعش ظاهرة لا تغيب لضرب آخر من المصلحة، فإنها بمنزلة الأعلام التي يهتدي بها الناس في البر والبحر للطرق المجهولة، وكذلك أنها لا تغيب ولا تتوارى، فهم ينظرون إليها متى أرادوا أن يهتدوا بها إلى حيث شاءوا، وصار الأمران جميعاً على اختلافهما موجّهين نحو الأرب والمصلحة.

وفيهما مآرب أخرى علاماتٌ ودلالاتٌ على أوقات كثيرة من الأعمال، كالزراعة والغراس والسفر في البر والبحر، وأشياء مما يحدث في الأزمنة من الأمطار والرياح والحرّ والبرد، وبها يهتدي السائرون في ظلمة الليل، لقطع القفار الموحشة واللجج الهائلة، مع ما في ترددها في كبد السماء مقبلةً ومدبرةً ومشرقةً ومغربةً من العبر، فإنها تسير أسرع السير وأحثه.

أرأيت لو كانت الشمس والقمر والنجوم بالقرب منا، حتى يتبين لنا سرعة سيرها بكنه ما هي عليه، ألم تكن تستخطف الأبصار بوهجها وشعاعها كالذي يحدث أحياناً من البروق إذا توالى واضطربت في الجو؟ وكذلك أيضاً لو أن أناساً كانوا في قبةٍ مكلّلةٍ بمصابيح تدور حولهم دوراناً حثيثاً؛ لحارت أبصارهم حتى يخرّوا لوجوهم.

فانظر كيف قدر أن يكون مسيرها في البعد البعيد؛ لكيلا تضر في الأبصار، وتنكأ فيها، وبأسرع السرعة؛ لكيلا تتخلف عن مقدار الحاجة في مسيرها، وجعل فيها جزءاً يسيراً من الضوء، ليسدّ مسدّ الأضواء إذا لم يكن قمر، ويمكن فيه الحركة إذا حدثت ضرورة، كما قد يحدث الحادث على المرء فيحتاج إلى التجافي في



جوف الليل، فإن لم يكن شيءٌ من الضوء يهتدي به لم يستطع أن يبرح مكانه.
فتأمل اللطف والحكمة في هذا التقدير، حين جعل للظلمة دولةً ومدةً لحاجةٍ إليها، وجعل خلالها شيءٌ من الضوء للمآرب التي وصفنا^[١].

ثم يقول الإمام عليه السلام في الشمس والقمر والنجوم والبروج تدلّ على الخالق للمفضّل: «فكر هذا الفلك بشمسه وقمره ونجومه وبروجه تدور على العالم هذا الدوران الدائم، بهذا التقدير والوزن لما في اختلاف الليل والنهار، وهذه الأزمان الأربعة المتوالية من التنبيه على الأرض وما عليها من أصناف الحيوان والنبات من ضروب المصلحة، كالذي بينت وشخصت لك آنفاً.

وهل يخفى على ذي لبٍّ أنّ هذا تقديرٌ مُقدَّرٌ وصوابٌ وحكمةٌ من مقدّرٍ حكيمٍ؟!

فإن قال قائل: إنّ هذا شيءٌ اتَّفَقَ أن يكون هكذا؟ فما منعه أن يقول مثل هذا في دولابٍ يراه يدور، ويسقي حديقة شجرٍ ونباتٍ، فيرى كلّ شيءٍ من آلاته مقدّراً بعضه يلقي بعضاً على ما فيه صلاح تلك الحديقة وما فيها، وبِمَ كان يثبت هذا القول لو قاله؟ وما ترى الناس كانوا قائلين له لو سمعوه منه؟

أفَينكر أن يقول في دولاب خشبٍ مصنوعٍ بحيلةٍ قصيرةٍ لمصلحة قطعة من الأرض: إنّ كان بلا صانعٍ ومقدّرٍ؟! ويقدر أن يقول: في هذا الدولاب الأعظم، المخلوق بحكمةٍ تقصر عنها أذهان البشر، لصلاح جميع الأرض وما عليها: إنّ شيءٌ اتَّفَقَ أن يكون بلا صنعة ولا تقدير.

لو اعتلّ هذا الفلك، كما تعتل الآلات التي تتخذ للصناعات وغيرها، أي شيءٌ كان عند الناس من الحيلة في إصلاحه؟!^[٢].

[١] المصدر نفسه: ٨٤ - ٨٥.

[٢] الصدوق، محمّد بن علي، التوحيد، ص ٨٦.



يقول المؤلف: إنّ مقصود الإمام عليه السلام من هذا الكلام في انتظام الأمور هو أنّ كلّ صناعةٍ تراها، والتي يكون سببها مخلوقاً، بعد مرور بعض الوقت تصبح بحاجةٍ إلى ترميمٍ، وتضعف، وكلّما كانت تلك الصناعة أعظم، كان إصلاحها أعظم أيضاً، وفي كلّ واحدةٍ منها دلالةٌ على عظمة صانعها، أي: ذلك الذي أوجدها.

فهل يوجد في العالم صناعةٌ أعظم من هذه الأفلاك؟!

وهل هناك خلقٌ أكبر من هذا النظام الكوني؟!

وهل هناك إصلاحٌ أصعب من إصلاح هذه الأجرام السماوية؟!

وهل في قدرة أحدٍ، إذا حصل فيها خللٌ، أن يقوم بترميمها؟!

فانظر إلى صانع ومصلّح هذه الأفلاك المتشابكة التي - كما ذكر الحكماء - يتحرّك أكبرها - ذلك الذي وُضع في المرتبة التاسعة - بحيث يقطع كلّ نقطةٍ منه في اليوم واللييلة مسافةً تبلغ مئتي ألف ألف فرسخٍ، فكم يكون عظيمًا ذلك الصانع، وكم هو مدبرٌ قدير!

ثم يقول الإمام عليه السلام في مقادير الليل والنهار: «فكّر يا مفضل في مقادير النهار والليل، كيف وقعت على ما فيه صلاح هذا الخلق، فصار منتهى كلّ واحدٍ منهما - إذا امتدّ - إلى خمس عشرة ساعةً لا يجاوز ذلك^[١]. أفرايت لو كان النهار يكون مقداره مائة ساعةٍ أو مائتي ساعةٍ، ألم يكن في ذلك بوارٌ كلّ ما في الأرض من حيوانٍ ونبات؟ أمّا الحيوان فكان لا يهدأ ولا يقرُّ طول هذه المدّة، ولا البهائم كانت تمسك عن الرعي لو دام لها ضوء النهار، ولا الإنسان كان يفتُر عن العمل والحركة، وكان

[١] يتساوى الليل والنهار في جميع أنحاء العالم مرتين: مرّة في الخريف يوم ٢٣ أيلول، ومرّة ثانية في الربيع يوم ٢٢ مارت. ويطول الليل في الشتاء بتاريخ ٢١ كانون الأوّل حتّى يبلغ طوله في العراق أكثر من أربع عشرة ساعة، ثمّ يطول النهار في الصيف بتاريخ ٢١ حزيران، ويزيد طوله في العراق على أربع عشرة ساعة.

ذلك ينهكها أجمع، ويؤدّيها إلى التلف.

وأما النبات فكان يطول عليه حرّ النهار ووهج الشمس حتّى يجفّ ويحترق، كذلك الليل لو امتدّ مقدار هذه المدّة كان يُعوق أصناف الحيوان عن الحركة والتصرّف في طلب المعاش، حتّى تموت جوعاً، وتخدم الحرارة الطبيعيّة عن النبات، حتّى يَعْفن ويَفْسُد، كالذي تراه يحدث على النبات إذا كان في موضعٍ تطلع عليه الشمس»^[١].

ويقول الإمام عليّ عليه السلام في الحرّ والبرد وفوائدهما: «اعتبر بهذا الحرّ والبرد كيف يتعاوران^[٢] العالم، ويتصرّفان هذا التصرّف في الزيادة والنقصان والاعتدال، لإقامة هذه الأزمنة الأربعة من السنة وما فيهما من المصالح، ثمّ هما بعد دباغ الأبدان التي عليها بقاؤها وفيهما صلاحها، فإنّه لولا الحرّ والبرد وتداولهما الأبدان لَفَسَدَتْ وَأَخَوَتْ^[٣] وَأَنْتَكَشَتْ^[٤].

فكّر في دخول أحدهما على الآخر بهذا التدريج والترسل، فإنّك ترى أحدهما ينقص شيئاً بعد شيء، والآخر يزيد مثل ذلك، حتّى ينتهي كلّ واحدٍ منهما منتهاه في الزيادة والنقصان، ولو كان دخول أحدهما على الآخر مفاجأة، لأضرّ ذلك بالأبدان وأسقمها، كما أنّ أحدكم لو خرج من حمّام حارّاً إلى موضع البرودة، لضّرّ ذلك وأسقم بدنه، فلم يجعل عزّ وجلّ هذا الترسل في الحرّ والبرد إلّا للسلامة من ضرر المفاجأة. ولم جرى الأمر على ما فيه السلامة من ضرر المفاجأة لولا التدبير في ذلك؟

فإنّ زعم زاعم: أنّ هذا الترسل في دخول الحرّ والبرد إنّما يكون لإبطاء

[١] الصدوق، محمّد بن علي، التوحيد، ص ٨٦.

[٢] أي: يتداولان.

[٣] أي: جاءت.

[٤] أي: انتقضت وانتبذت.



مسير الشمس في ارتفاعها وانحطاطها، سُئل عن العلة في إبطاء مسير الشمس في ارتفاعها وانحطاطها، فإن اعتلّ في الإبطاء بعد ما بين المشرقين، سُئل عن العلة في ذلك، فلا تزال هذه المسألة ترقى معه إلى حيث رقي من هذا القول، حتّى استقرّ عن العمد والتدبير.

لولا الحرّ لما كانت الثمار الجاسية^[١] المرّة تنضج فتلين وتعذب، حتّى يتفكه بها رطبة ويابسة، ولولا البرد لما كان الزرع يفرخ^[٢] هكذا، ويريع الريع^[٣] الكثير الذي يتّسع للقوت، وما يرد الأرض للبذر.

أفلا ترى ما في الحرّ والبرد من عظيم الغناء والمنفعة، وكلاهما مع غناؤه والمنفعة فيه يؤلم الأبدان ويمضها وفي ذلك عبرة لمن فكّر، ودلالة على أنّه من تدبير الحكيم، في مصلحة العالم وما فيه^[٤].

ثمّ يقول الإمام عليه السلام في هيئة الأرض: «فكّر يا مفضّل فيما خلق الله (عزّ وجلّ) عليه الجواهر الأربعة^[٥] ليتّسع ما يحتاج إليه منها، فمن ذلك سعة هذه الأرض وامتدادها، فلولاً ذلك كيف كانت تتّسع لمساكن الناس ومزارعهم ومراعيهم ومنابت أخشابهم وأحطابهم والعقاير العظيمة والمعادن الجسيم غنائها.

ولعلّ من ينكر هذه الفلوات الخاوية والقفار الموحشة، فيقول: ما المنفعة فيها؟ فهي مأوى هذه الوحوش ومحالّها ومراعيها، ثمّ فيها بعد تنفّس، ومضطرب للناس إذا احتاجوا إلى الاستبدال بأوطانهم، فكم بيداء وكم فدّقد^[٦] حالت قصوراً

[١] أي: الصلبة.

[٢] أي: تنبت أفراخه وهي ما يخرج في أصوله من صغاره.

[٣] أي: تنمو الغلة وتزداد.

[٤] الصدوق، محمّد بن علي، التوحيد، ص ٨٧-٨٨.

[٥] المراد بالجواهر الأربعة هي: التراب، والماء، والهواء، والنار.

[٦] أي: الفلاة، وجمعه فدافد.

وجنائنا، بانتقال الناس إليها وحلولهم فيها، ولولا سعة الأرض وفسحتها لكان الناس كمن هو في حصارٍ ضيقٍ لا يجد مندوحةً عن وطنه إذا أحزنه أمر يضطره إلى الانتقال عنه.

ثم فكّر في خلق هذه الأرض على ما هي عليه حين خلقت راتبةً راکنةً، فتكون موطنًا مستقرًا للأشياء، فيتمكّن الناس من السعي عليها في مأربهم، والجلوس عليها لراحتهم، والنوم لهدوئهم، والاتقان لأعمالهم فإنّها لو كانت رجراجةً منكفئةً؛ لم يكونوا يستطيعون يتقنوا البناء والنجارة والصناعة وما أشبه ذلك، بل كانوا لا يتهنّون بالعيش والأرض ترتجّ من تحتهم، واعتبر ذلك بما يصيب الناس حين الزلازل - على قلّه مكثها - حتّى يصيروا إلى ترك منازلهم، والهرب عنها^[١].

يقول المؤلّف: هذه الأحاديث كانت مختصرةً ممّا ورد في وصف مخلوقات الله تعالى، ليتأمّل فيها الناس ويتوصّلوا إلى اليقين بوجود الواجب الوجود، ونحن نكتفي بهذا المقدار في هذا الموضع وهذا الباب.

والآن نبدأ بذكر الصفات الثبوتية والسلبية، ونقدّم الصفات السلبية؛ لأنّ من جملتها أنّ الله تعالى لا شريك له، وفهم هذه الصفة مقدّم على فهم باقي الصفات؛ لأنّها تُبيّن التوحيد، وتحفظ الإنسان من الوقوع في الشرك، ومن أن يكون مشركاً كعبدة الأوثان وغيرهم، ممّا يؤدّي إلى نجاته.

فنقول: اعلم أنّ الصفات السلبية هي تلك الصفات التي لا تكون في الله تعالى، وهو سبحانه منزّه عنها، وهي بحسب القول المشهور ثمان صفات:

[١] الصدوق، محمّد بن علي، التوحيد، ص ٨٩-٩٠.



الصفة الأولى

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فِي أَلُوْهِتِهِ - أَي: فِي كَوْنِهِ إِلَهًا - لَيْسَ لَهُ شَرِيكَ، وَلَيْسَ شَرِيكًا لِأَحَدٍ، وَذَلِكَ لَخَمْسَةِ أَدَلَّةٍ:

الدليل الأوّل

وهو الدليل المروي عن سيّد الأولياء وسيّد الأوصياء أمير المؤمنين (عليه السلام) حيث قال: لو كان هناك إلهٌ آخر غير الله تعالى، لكان من اللازم أن يفعل مثلما فعل هذا الإله، فكما أنّ الله أرسل الأنبياء - لا نبيًّا واحدًا فقط، بل مئة وأربعة وعشرين ألف نبيٍّ - وكذلك أنزل الكتب، لكان ذلك الإله الآخر قد أرسل أيضًا نبيًّا وأنزل كتابًا، وأظهر وجوده، أي: أعلن أنّه موجود، ولكن الواقع أنّ هؤلاء المئة والأربعة والعشرين ألف نبيٍّ الذين بعثوا، جميعهم أخبروا بأنّهم مرسلون من إله واحد^[١]. ولم يظهر نبيٌّ آخر غيرهم بين الناس، باستثناء نبيّ الجن، وهو أيضًا قال: أنا مرسلٌ من قبل إله أولئك الأنبياء.

ولا يوجد دليلٌ أقوى من هذا الدليل، وإن كان بالإمكان مناقشته والبحث فيه، إلّا أنّ الردّ عليه ممكنٌ بحيث يبقى الدليل صحيحًا، ولكن نظرًا لاختصار هذا المقام وعدم استيعابه لذلك، ولأنّ ذكر هذه المناقشات لا فائدة فيها لعامة الناس، فإنّنا لا نتعرّض لها.

الدليل الثاني

إنّ من يفتح بصيرته، أي: رؤيته الداخليّة، ويتأمّل في آفاق الكون وفي نفوس المخلوقات، ويرى النظام والترتيب القائم فيه، وكيف أنّه على نسقٍ واحدٍ بلا اختلاف ولا اضطراب ولا خلل، فإنّه سيدرك أنّ هذا النظام الدقيق لا يمكن أن يتحقّق إلّا إذا كان هناك مدبّرٌ واحدٌ صاحب إرادةٍ مطلقةٍ؛ وذلك لأنّه لو كان في

[١] يُنظر: الرسالة ٣١ في نهج البلاغة.

مملكة ما ملكان، لما أمكن أن تبقى أحوال تلك المملكة على نسق واحد دائماً، بل لا بدّ أن يقع فيها الفساد والخلل، كما قد أشار كثيرٌ من الحكماء إلى هذا الدليل.

الدليل الثالث

إنّ واجب الوجود، أي: ذلك الذي كان موجوداً أزليّاً منذ الأزل، وليس لوجوده بدايةٌ محدّدةٌ يمكن أن يُقال: إنّه وُجد منذ زمانٍ معيّن، والذي سيبقى أبديّاً بلا نهايةٍ يمكن أن يُقال: إنّه سينتهي عند زمانٍ معيّن، والذي لا يحتاج إلى غيره بخلاف حالنا نحن المخلوقات - وسيرد دليلٌ على كلّ واحدةٍ من هذه الصفات في موضعها عند الحديث عن الصفات الثبوتية - هذا الكائن لو كان اثنين، لكان لا بدّ أن يكون معنى الوجود مشتركاً بينهما، لكن الثنائية تستلزم التمايز، أي: أن يكون لكلٍّ منهما ما يميّزه عن الآخر؛ إذ لو لم يكن بينهما تمايزٌ، لما تحقّقت الثنائية أصلاً.

فنقول: إذا تبين أنّ هذين الاثنين يشتركان في صفة واجب الوجود، فلا بدّ أن يكون لأحدهما أمرٌ زائدٌ عن مجرد الوجود الواجب الذي يميّزه عن الآخر، ولكن إذا كان لأحدهما شيءٌ زائدٌ عن الوجود الواجب، لزم أن يكون مركّباً من أمرين: أحدهما هو الوجود الواجب، والآخر هو ما يميّزه عن الآخر.

ولكن التركيب يُعدّ نقصاً في حقّ الله، كما سنحقّق ذلك لاحقاً، وحينئذٍ يلزم أن يكون كلّ منهما ناقصاً، وبطلان ذلك أوضح.

وأيضاً يمكن أن نبين هذا الأمر بطريقة أخرى، فنقول: لا يمكن أن يكون في أحدهما شيءٌ غير موجودٍ في الآخر؛ لأنّ هذا الشيء إمّا أن يكون حسناً وإمّا قبيحاً، فإن كان حسناً، فلماذا لا يكون موجوداً في الآخر أيضاً؛ فغيابه عنه نقص؟ وإن كان قبيحاً، فلماذا يوجد في أحدهما أصلاً؟

وبناءً على كلا الافتراضين، يلزم وجود القبح في كليهما، والقبح لا يليق



بالله سبحانه، وقد عبر بعض العلماء عن هذا الدليل بصياغة أخرى، ولكن في جميع الأحوال يمكن أن تطرح بعض الشبهات حوله، إلا أنها لا تستحق الالتفات إليها، ومن هذا الدليل يتضح أيضاً أن رب العالمين لا بد أن يكون واحداً، وليس له شريك.

الدليل الرابع

هو أنه إذا كان واجب الوجود اثنين، فمن الممكن أن يريد أحدهما شيئاً بينما يريد الآخر خلافه، كما نلاحظ ذلك بأعيننا في حال الشريكين، حيث نجد أنه في كثير من الأحيان يريد أحدهما أمراً بينما يريد الآخر نقيضه، وهذا أمر لا يخفى على أحد.

ومثال ذلك أن يريد أحدهما وجود زيد، بينما يريد الآخر عدمه، أي: أن يكون زيد معدوماً.

فنقول: إما أن تتحقق إرادة كليهما، وإما لا تتحقق إرادة أيٍّ منهما، وإما تتحقق إرادة أحدهما دون الآخر.

وفي جميع هذه الحالات يستلزم القبح والنقص واجتماع النقيضين، أي: الجمع بين أمرين لا يمكن اجتماعهما.

أما في القسم الأول، فإنه محال؛ لأن اجتماع أمرين لا يمكن اجتماعهما عقلاً هو أمرٌ مستحيلٌ، كما هو الحال في الحركة والسكون، أي: الانتقال إلى موضع جديد والاستقرار في ذات الوقت، فكما لا يمكن لشخص أن يتحرك ويستقر في آن واحد، كذلك لا يمكن أن يوجد الشيء وألا يوجد في اللحظة نفسها.

بمعنى أنه إذا أراد أحد الإلهين إيجاد شيء في لحظة معينة، وأراد الآخر منعه من الوجود في اللحظة نفسها، مع تحقق إرادة كليهما، فهذا يؤدي إلى اجتماع النقيضين، وهو محال.



وأما القسم الذي لا تتحقق فيه إرادة أيٍّ منهما، فهو أيضاً باطل؛ لأنّ الله يجب أن يكون قادراً على تنفيذ إرادته متى أراد، كما سيأتي لاحقاً أنّ الله لا بدّ أن يكون قادراً، ولا يمكن أن يعجز عن شيء.

نعم، هناك أمورٌ لا تتعلّق بها القدرة الإلهية، ليس لقصور في القدرة؛ بل لأنّ ذات الشيء غير قابلة للوقوع، فمثلاً لا يمكن أن يكون العالم على سعته وعظمته موضوعاً داخل بيضة بحجم الجوزة من غير أن يتغيّر حجمه، كما ورد في الحديث عن الأئمة المعصومين^٨ الذين ضربوا هذا المثل في مثل هذا الموضوع.

وهذا لأنّ القصور ليس في قدرة الله، بل في قابلية الشيء ذاته، فمثلاً حينما نرى أنّ النبي ' قد وعظ ونصح أمثال أبي جهل وعمر مراراً بلا حصر، ولم تؤثر فيهم، لا يمكننا أن نقول: إنّ كلام النبي ' لم يكن ذا تأثير، بل نقول: إنّ نفوسهم لم تكن قابلة للهداية، وإلاّ فإنّ كلام النبي ' كان مؤثراً بذاته.

ورد في الحديث^[١] أنّ رجلاً سأل أحد المعصومين^{عليه السلام} عن هذه المسألة نفسها، أي: هل يمكن لله تعالى أن يجعل الدنيا داخل بيضة؟ فأجابه الإمام^{عليه السلام}: نعم، يمكن ذلك. ألا ترى أنّ عينك أصغر من بيضة الدجاجة، ومع ذلك عندما تنظر بها ترى أماكن واسعة وكبيرة؟

وسأله شخص آخر السؤال نفسه، فأجابه الإمام^{عليه السلام}: لا، لا يمكن ذلك؛ لأنّ الشيء لا يكون مقدوراً إلّا إذا كان ممكناً في ذاته، كما سبق ذكره في المتن؛ وذلك لأنّ السائل الأوّل كان رجلاً بسيطاً من العوام، فأجابه الإمام بجوابٍ يناسب مستواه، أمّا السائل الثاني فكان عالماً، فأجابه الإمام بالحقيقة كما هي.

ومثال آخر على ذلك، إذا وضعنا حجر المغناطيس بالقرب من صخرة صلبة، ولم يجذبها، فإنّنا لا نقول: إنّ المغناطيس ليس له خاصية الجذب، أو أنّه فاقد القدرة على ذلك، بل نقول: إنّ تأثيره موجود، لكنّ الصخرة لا تملك القابلية

[١] الصدوق، محمّد بن علي، التوحيد، ص ١٣٠.



للمجذب، بينما لو وُضع بجانب الحديد فإنه يجذبه.

أمّا مسألة إيجاد شيءٍ وعدم إيجاده، فليست من الأمور التي لا تتعلّق بها القدرة، وإلاّ فلماذا نرى أنّ الله يُوجد أشياء كثيرة ويعدم أشياء أخرى؟

وأمّا القسم الذي تتحقّق فيه إرادة أحدهما دون الآخر، فإنه يؤدّي إلى القول بعجز من يُفترض أن يكون إلهاً، وهو باطلٌ بالضرورة، كما سيأتي بيانه لاحقاً، وهو مماثلٌ للحالة السابقة.

الدليل الخامس

هو أنّ من صفات الله الثبوتية كونه صادقاً، أي: إنه لا يقول إلاّ الحقّ، وسيتمّ تحقيق هذا الأمر قريباً، وكذلك سنثبت قريباً في باب نبوة نبيّنا ' وسائر الأنبياء، بحيث لا يبقى مجالٌ للشكّ أو الشبهة.

وحينما نثبت النبوة سنثبت أيضاً صدق النبيّ؛ لأنّ النبيّ والإمام يجب أن يكونا معصومين، والكذب من أعظم الذنوب، ومع وجود العصمة التي تعني عدم مخالفة أمر الله، لا يمكن ثبوت الكذب.

وحينما يثبت ذلك، نكون على يقين بأنّ لنبيّنا كتاباً، ولا يكون هذا الكتاب إلاّ القرآن الموجود بين أيدينا اليوم، وقد تحقّق لدينا أنّ هذا الكتاب هو كتابه بقول النبيّ نفسه، إذ لا يحتمل أحدٌ أنّ النبيّ ' قد أنكر يوماً أنّ هذا الكتاب وحيٌّ من عند الله نزل عليه.

بعد هذه المقدمات، نقول: إنّ هذا النبيّ الصادق، الذي أرسله الله الصادق، قد نقل إلينا في هذا القرآن، الذي تحقّق لدينا أنّه من عنده، أنّ الله تعالى قال في موضعٍ منه: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^[١]، أي: قل يا محمّد إنّ الله، ربكم، ومولاكم، واحد

[١] سورة الإخلاص، الآية ١.

لا شريك له. وكذلك قال في هذه السورة نفسها: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾^[١]، أي: ليس لله شريك ولا نظير، وهو واحد لا ثاني له.

وفي موضع آخر قال: ﴿إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾^[٢]، أي: ما هو إلا إله واحد لا غير. وفي موضع آخر قال: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^[٣]، أي: لو كان في السماوات والأرض آلهة غير الله، لفسدتا واختل نظامهما، وقد أُشير إلى هذا في الدليل الثاني.

فإذا أدركت هذه الحقائق، نقول: يجب ألا يكون هناك إله غير الله تعالى، وهو نفسه لم يُخبر بوجود شريك له، وإلا لقال ذلك، وهو لا يكذب أبداً.

يقول المؤلف: رأيت في بعض كتب الأحاديث المعتبرة أنه ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال: إن الله سبحانه وتعالى قد أرسل هذه الآيات التي تدل على وحدانيته، رغم وضوح هذا المعنى لأصحاب العقول والفكر، من أجل أن تكون دليلاً لأولئك الذين سيأتون في آخر الزمان، الذين سيكونون عميقين وذوي فطنة وأصحاب فكر، والذين سيحاولون التشكيك في الأدلة العقلية والوسوسة في تفسيرها؛ لذا فإن الأدلة العقلية لا تثبت وحدانية الله كما يفعل الدليل النقلي، أي: القرآن الكريم، وعندما يرونه، سيطمئنون.

بناءً على ذلك، فإن الآية تثبت اليقين بشكل أكبر.

[١] سورة الإخلاص، الآية ٤.

[٢] سورة النحل، الآية ٥١.

[٣] سورة الأنبياء، الآية ٢٢.



الصفة الثانية

من الصفات السلبيّة أنّ الله تعالى غير مرئي، أي: لا يمكن رؤيته بهذه العين الظاهرة، أمّا العين الباطنة، فهي التي يمكن بها رؤيته، كما أنّه عندما سأل أحد الأشخاص الإمام علي عليه السلام: يا علي، هل رأيت ربّك ومولاك؟

أجاب عليه السلام: نعم، رأيته، كيف يمكنني أن أعبد ربّاً لم أراه؟! ففهم ذلك الرجل أنّ الإمام يعني أنّه رآه بهذه العين الظاهرة، لكنّ المقصود هو العين الباطنة. ومعنى رؤية الله تعالى بالعين الباطنة هو أن يعرفه الشخص ويكون له معرفةٌ بحقّ الله.

نعود إلى الموضوع، فنقول: إنّ أهل الإسلام يختلفون في هذا الموضوع؛ فجميع الشيعة الاثني عشرية يعتقدون بما ذكرناه، أي: أنّه لا يمكن رؤيته، وكذلك فرقة المعتزلة، وهم إحدى فرق السنّة يعتقدون بذلك أيضاً، وكذلك الحكماء.

وجماعةٌ أخرى من أهل السنّة، وهم الحنابلة - أي: أتباع أحمد بن حنبل أحد الأئمّة الأربعة، والأشاعرة الذين يتبعون أبو الحسن الأشعري - يعتقدون أنّ الله سبحانه وتعالى يمكن رؤيته بهذه العين الظاهرة.

أمّا نحن فنثبت صحّة مذهبنا وبطلان مذهبهم بثلاثة أدلّة:

الدليل الأوّل

إنّ الرؤية بالعين الظاهرة من لوازم الجسم، أي: إنّ الشيء الذي يُرى يجب أن يكون جسماً، فلا يمكن أن يُرى شيءٌ ليس جسماً. على سبيل المثال، يُرى الجدار؛ لأنّه جسمٌ، ويُرى الجبل؛ لأنّه جسمٌ، ويُرى السماء والأرض؛ لأنّهما جسمان، أمّا المرض، فهو لا يُرى؛ لأنّه ليس جسماً، وكذلك الرياح لا تُرى؛ لأنّها ليست جسماً، بل ما نراه من حركة الأشياء بسبب الرياح هو أثر الرياح، أي: ما تفعله الرياح.

ولهذا يُقال: إنّ الرياح هي التي حرّكت الشيء، لا أنّ هذه الحركة هي الرياح نفسها، وهناك أمثلةٌ كثيرةٌ على ذلك، وحيث إنّنا سوف نذكر قريباً أنّ الله سبحانه وتعالى ليس جسماً، فإنّه يجب أن لا يُرى.

الدليل الثاني

هو أنّ ربّ العالمين قد ذكر في مواضع عدّة من كتابه الكريم أنّه لا يُرى، وأنّ الأبصار لن تراه، ومن ذلك ما ورد في قصّة النبيّ موسى ﷺ مع السبعين رجلاً من بني إسرائيل الذين سألوه أن يُريهم الله (عزّ وجلّ)، فجاء في القرآن قوله تعالى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾^[١]، أي: لن تراني أبداً يا موسى، لا في دار الدنيا، ولا في دار الآخرة، ولا في أيّ موضعٍ آخر يمكن تصوّره.

وبحسب ما ذكره علماء النحو، فإنّ (لن) في اللغة العربيّة تفيد النفي المؤبّد، أي: إنكار وقوع الشيء على الدوام، كما يُقال: لن ترى العنقاء، أي: لن تراها أبداً، ولن تظهر أمام ناظريك.

إن قلت: كيف يمكن أن يسأل نبيّ الله شيئاً بهذه الوضوح، وهو أمرٌ لا يخفى على أحد، من ربّ العالمين على خلاف الواقع، وألّا يعلم إلى هذا الحدّ أنّ هذا الأمر غير ممكن، وأنّ الله لا يُرى بهذه العين؟

نقول: إنّ هذا يشبه ما ورد في قصّة النبيّ إبراهيم ﷺ، حيث نظر إلى النجم وقال: ﴿هذا ربّي﴾^[٢]، وكذلك عندما رأى القمر والشمس، ثمّ لما رأى أنّها تأفل، قال: ﴿لا أحبُّ الآفلين﴾^[٣]، أي: إنّني لا أعبد إلهاً يزول ولا يبقى على حاله، ثمّ بعد ذلك أعلن التوحيد.

[١] سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

[٢] سورة الأنعام، الآية ٧٨.

[٣] سورة الأنعام، الآية ٧٦.



فالنبي إبراهيم عليه السلام كان يعلم يقيناً أنه لا إله إلا الله الواحد الأحد، لكنه قال ذلك ليظهر لقومه بالحجة والبرهان أنّ هذه الأجرام السماوية لا تصلح للعبادة.

وكذلك النبي موسى عليه السلام، عندما قال في مناجاته لربه: ﴿رَبِّ أَرْنِي أَنْظِرْ إِلَيْكَ﴾^[١]، لم يكن ذلك منه جهلاً، بل أراد بذلك أن يتبين لقومه ولأولئك السبعين الذين كانوا معه، أنّ الله (عزّ وجلّ) لا يرى بالأبصار، وإلاّ فإنّ مقام النبي موسى أجلّ من أن يجهل مثل هذا الأمر، أو أن يسأل سؤالاً كهذا عن جهل.

ومن الآيات التي تدلّ على هذا المعنى، قول الله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^[٢]، أي: إنّ الأبصار، سواء أكانت أبصار الناس أم أبصار المخلوقات، لا تدركه ولا تراه، وهو سبحانه اللطيف الخبير.

وبناءً على ما ذكره العلماء وما برهنوا عليه في علم أصول الفقه، فإنّ الجمع المعروف بـ(أل) يفيد العموم، أي: إنّ صيغة الجمع إذا دخلت عليها (أل) أفادت جميع أفراد المفرد الذي اشتقّ منه الجمع.

وكلمة أبصار في الآية الشريفة جمع، وقد دخلت عليها (أل)، فدلّت على العموم، ومفردها بصر، وهو بمعنى العين، فيكون المعنى أنّه لا يمكن لأيّ عين أن تدركه أو تراه.

الدليل الثالث

هو الأحاديث الواردة عن المعصومين عليه السلام في هذا الباب، وهي كثيرة جداً بحيث إنّ جمعها يستلزم تخصيص كتاب مستقلّ لها، ولكنّا في هذا المختصر نكتفي بالإشارة إلى وجودها.

[١] سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

[٢] سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

الصفة الثالثة

من الصفات السلبية أنّ ربّ العالمين ليس بمركّب، أي: إنّهُ لا يتكوّن من عدّة أشياء متّصلة بعضها ببعض لتشكيل وجوده، لا من حيث التركيب الخارجي، ولا من حيث التركيب العقليّ.

أمّا التركيب الخارجي، فهو أن يكون الشيء جسمًا له أجزاء متعدّدة، بحيث يكون مجموع هذه الأجزاء هو الذي أوجد ذلك الشيء، وتكون أجزاؤه منفصلةً في الخارج، أي: إنّ لكلّ جزءٍ منها كيانًا مستقلًّا وشكلًا خاصًّا.

فعلى سبيل المثال، الإنسان يُطلق عليه هذا الاسم، وهو في الخارج شيءٌ واحدٌ، لكن عند التأمل نجد أنّه مركّب من رأسٍ، وصدرٍ، وبطنٍ، ويدينٍ، ورجلينٍ، وغير ذلك من الأجزاء والتفاصيل، مثل: اللحم، والجلد، والعظام، والشعر، والأظافر، والأصابع، والأوتار، والأوردة، وجميع الأعضاء الداخليّة كالكبد، والكليتين، والقلب، والأمعاء، وغيرها ممّا يطول ذكره.

وأمّا التركيب العقليّ، فهو أن يدرك العقل شيئًا ما، ثمّ يقوم بتحليله إلى عدّة عناصر، ويثبت له أجزاءً متعدّدة، مع أنّ هذه الأجزاء لا يكون لها تميّزٌ في الخارج، أي: لا يكون بينها انفصالٌ حقيقيٌّ، بل يظهر الشيء ككيانٍ واحدٍ.

بخلاف القسم الأوّل، حيث تكون الأجزاء متميّزةً ومنفصلةً في الخارج، مثل تميّز اليد عن القدم، وتميّز الأصابع عن الكفّ.

ومثال ذلك: عندما نتصوّر حقيقة الإنسان ونفكر في ماهيّته، ونريد تعريفه، نقول: الإنسان كيانٌ مركّبٌ من جنسٍ وفصلٍ، وهو نوعٌ.

والمقصود بالنوع هو أنّ الإنسان يشمل زيّدًا وعمروًا وبكرًا وخالدًا وغيرهم، أي: كلّ فردٍ يمكن أن يُطلق عليه هذا الاسم.



وأما الجنس فهو الحيوانية، أي: إننا نشترك فيها مع سائر الحيوانات.

وأما الفصل فهو الناطقية، أي: القدرة على الكلام والتواصل باستخدام اللغات المتداولة.

وبناءً على ذلك، عندما حللنا حقيقة الإنسان من هذه الجهة، وجدنا أنها تتكوّن من عنصرين: الحيوانية والناطقة، وقلنا: إن اجتماع هذين الأمرين يشكّل حقيقة الإنسان، مع أن النفس الحيوانية والنفس الناطقة في الواقع ليستا منفصلتين عن بعضهما في الخارج.

حاصل الكلام: أن ربّ الأرباب ليس مركّباً بأي وجه من وجوه التركيب؛ وذلك لأنّ كلّ مركّب محتاجٌ إلى أجزائه، أي: إنّه يعتمد على كلّ واحد من أجزائه؛ لأنّه إن فقد جزءً منه صار ناقصاً. ولكن ربّ العالمين منزّه عن الحاجة، كما سنبيّن ذلك قريباً في موضعه عند الحديث عن الصفات الثبوتية.

الصفة الرابعة

من الصفات السلبية أن ربّ العالمين ليس بجسم، وذلك لسببين:

الأول: أن الجسم، مهما كان دقيقاً وصغيراً كأدقّ الذرّات، لا بدّ أن يكون محتاجاً إلى مكان، ولا يمكن أن يكون جسمٌ ما بلا مكان، أي: لا يكون له موضعٌ يشغله.

وهذا لا يمكن أن يُنسب إلى الله سبحانه لسببين:

١- لأنّ الحاجة إلى المكان نوعٌ من أنواع الحاجة، والله تعالى منزّه عن كلّ حاجة.

٢- لأنّ الأدلّة العقلية والنقلية قد أثبتت أنّه لا يوجد مكانٌ إلّا والله حاضرٌ فيه.

وقد ورد في الحديث الشريف: «لو أنّ أحدكم أرسل دلوّاً في بئر، لنزل على الله»^[١]، ولا يفهم من هذا الحديث أنّ لله رأساً أو أنّه مستقرٌّ في الآبار دون غيرها من الأماكن، بل المقصود أنّه حاضرٌ في كلّ مكانٍ، حتّى في الأماكن الخفية، مثل باطن الأرض.

وبما أنّه قد ثبت أنّه لا يوجد مكانٌ إلّا والله فيه، ولكن ليس بمعنى أنّ كلّ مكان هو مكانه حتّى يُلزم بأن يكون له مكانٌ، بل بمعنى أنّ المكان معدومٌ في مقابل وجوده، وأنّ وجوده وحضوره سابقٌ على المكان، فلو كان الله جسمًا، لوجب علينا أن نراه في كلّ لحظة عدّة مرّات؛ لأنّ العقل يحكم بأنّه من المستحيل أن يكون هناك جسمٌ قريبٌ من العين الصحيحة، ثمّ تنظر إليه العين ولا تراه.

ولكنّا على الرغم من تكرار نظرنا يوميّاً، لم نره ولو مرّةً واحدة، بل من المؤكّد أنّنا لن نراه أبداً، كما ذكرنا سابقاً وحققناه فيما مضى.

الثاني: أنّ كلّ جسم لا بدّ أن يكون مركّباً، أي: لا بدّ أن تكون له أجزاء، حتّى لو كان ذرّةً صغيرةً بحجم حبة الخردل، فلا بدّ أن يكون له جزءٌ منقسمٌ عنه. ومن المستحيل أن يكون هناك شيءٌ جسمانيٌّ غير قابلٍ للانقسام، إذ لا يكون الشيء قابلاً للانقسام إلّا إذا كان مركّباً، وقد بيّنا فيما سبق بطلان كون الله تعالى مركّباً.

الصفة الخامسة

من الصفات السلبية: نفي الاتحاد، أي: إنّ الله سبحانه وتعالى خالق الإنس والجنّ، لم يتّحد مع أيّ من مخلوقاته أو عباده. وهذا ما يعرف بوحدة الوجود، وهي العقيدة التي يؤمن بها النصارى، إذ يعتقدون أنّ الله اتّحد مع عيسى عليه السلام، أي: أصبحا كياناً واحداً.

[١] لم نعر على هذا الحديث في المصادر الشيعية، ولكن عثرنا على حديثٍ قريب المعنى، ينظر: ابن حنبل، أحمد، المسند، ج ١٤، ص ٤٢٣.



وهذا الاعتقاد هو نفسه مذهب وحدة الوجود الذي تتبناه الصوفيّة، وقد أدى ذلك إلى كفرهم ونجاستهم. وأحياناً يعبرون عن معتقدهم بقولهم: إنّ الله قد حلّ في عيسى عليه السلام بحسب رأي الطائفة الأولى، أو حلّ في العارفين بحسب رأي الطائفة الثانية، أي: إنّ الله قد ارتبط بهم حتّى صار صفةً لهم.

وسنقوم قريباً بتحقيق هذا المطلب والردّ عليه.

نرجع إلى الكلام الأوّل، فنقول: إنّ دليلنا على بطلان وجود هذه الصفة في حقّ الله تعالى هو أنّه إذا تصوّرنا شيئين مثلاً مثل (ألف، وب)، وقلنا: إنّ هذين الشيئين اتّحدا وصارا شيئاً واحداً بعد أن كانا شيئين، فلا يخلو الأمر من ثلاث حالات:

إمّا أنّ (ألف) مثلاً موجودٌ، و(ب) أيضاً مثل ذلك موجود، وإمّا أنّ أحدهما موجودٌ والآخر مفقود، مثل أنّ (ألف) موجودٌ و(ب) غير موجود أو العكس، أو أنّ كليهما معدومان ومفقودان، ولا وجود لأيٍّ منهما في هذه الحالة، ويكون هناك شيءٌ ثالث قد أتى.

وفي أيّ من هذه الحالات الثلاث لا يثبت الاتّحاد.

أمّا في الحالة الأولى، فبسبب أنّ (ألف) ما زال شيئاً آخر، و(ب) أيضاً شيئاً آخر، ومثاله كأنّ شخصاً يغمس يده في الماء، فبينما اليد والماء قريبين من بعضهما، إلّا أنّ كلّاً منهما شيءٌ مختلف، واحدة يد ولحم، والأخرى ماء.

وأمّا في الحالة الثانية، فلا يوجد اتّحادٌ أيضاً؛ لأنّ أحدهما بقي والآخر فُقد، مثل أنّ قطعة لحم تقع في مملحة فتصبح مملحة، في هذه الحالة لا تبقى الوحدة حتّى نقول إنّهما متّحدان، بل على سبيل المثال في هذه الحالة تكون الملح وحده هو الشيء، فهو شيءٌ واحد.



أما في الحالة الثالثة، فالظاهر هو عدم الاتحاد؛ لأنَّ الشَّيئين قد زالا وأصبح هناك شيءٌ ثالث قد حصل، مثلما يحدث عندما يُطحن الفحم والصمغ معاً فيتكوّن شيءٌ مركَّبٌ جديد. في هذه الحالة لا يبقى فحمٌ أو صمغٌ، بل يصبح هناك شيءٌ ثالث لا يُسمّى فحمًا ولا صمغًا.

فإذا ثبتت هذه المقدّمة، نقول: إذا كان مرادهم أنّ الله تعالى اتّحد مع عيسى عليه السلام أو مع العارفين كما في الحالة الأولى، فهذا لا يُعدّ اتّحاداً؛ لأنّهم مع هذا يقولون على التثنية، ونحن لا ننكر ذلك، بل اعتقادنا يجب أن يكون أنّ الله تعالى قريبٌ منّا كما هو قريبٌ من يدنا إلى الماء، لأنّ في الآيات والأحاديث ما لا يُعدّ ولا يُحصى ممّا يثبت أنّ الله أقرب إلينا من حبل الوريد.

وإذا كان مرادهم أنّ الله تعالى اتّحد معهم كما في الحالة الثانية، فبطلانه واضح؛ لأنّنا نرى أنّ الذين يدّعون العرفان لا يزالون على الهيئة نفسها التي كانوا عليها، وليس كما لو كانوا مثل اللحم في الملح الذي يُشار به إلى الله، فيتحوّلون إلى الملح بمعنى أن يصبحوا الله، بحيث يزول عنهم الجسميّة والتركيب وصفات الإنسان، وتُستبدل صفات الله تعالى بهم.

ونحن متأكّدون تماماً أنّ الله تعالى يبقى على خلاف ذلك، فهو باقٍ على حاله متّصفٌ بصفاته الخاصّة به، وليس كما لو كان قد تحوّل إلى ذلك العارف الذي هو إنسان، حيث تُوجد فيه صفات الإنسانيّة كما في المثال السابق مع الملح الذي لم يتحوّل إلى لحم.

وإذا كان مرادهم أنّ الله تعالى اتّحد معهم كما في الحالة الثالثة، فبطلانه أيضاً واضح؛ لأنّنا نعلم يقيناً أنّ كلّ واحد من العارفين، أي: هذا الجنس، يُسمّى إنساناً ويُعامل معاملةً إنسانيّة، والله يُسمّى الله ويُعامل معاملةً إلهيّة. إذن، كلّ واحد منهم هو شيءٌ مختلف، وليس كما لو أنّ الصمغ والدخان امتزجا ليصبحا شيئاً ثالثاً.



فإذا فهمت هذا، تدرك أنّ ما قاله النصارى والصوفيّة في هذا الشأن هو خطأ بحث وكفر، وبما أنّ هذا الموضوع كان مهماً جداً، فقد أطلنا في بحثه.

نعم، يمكننا هنا أن نقول كلاماً على هذا النحو: القاعدة المتعارف عليها هي أنّه عندما يحبّ شخصان بعضهما البعض حبّاً شديداً، يُقال: إنّهما قد أصبحا واحداً من شدة المبالغة، أي: إنّهما أصبحا كأنّهما شيءٌ واحد، وليس بمعنى أنّهما أصبحا حقيقةً واحداً، لأنّهما كما أنّ الجسد لا يعارض الروح، لا يعارض أحدهما الآخر.

وكذلك الحال مع الله تعالى مع المقرّبين من عباده، إذ من شدة المحبة بينهما، يصبحان من الطرفين كأنّهما شيءٌ واحد، وذلك لأنّ أولئك العبيد لا يعصون الله في أيّ شيءٍ حتّى في الصغائر، والله تعالى في مقام الألوهيّة لا يردّ طلباتهم.

الصفة السادسة

من الصفات السليبيّة لله تعالى هو أنّه ليس محلاً للحوادث، بمعنى أنّ الله تعالى لا يتعرّض لما يتعرّض له كثيرٌ من المخلوقات مثل الإنسان والحيوان من حالات مختلفة كالأكّل والشرب والنوم واليقظة والشباب والشيخوخة والمرض والصحة والضعف والانشراح والضيق والسهو والنسيان والحركة والسكون وغير ذلك من الحالات المتنوّعة.

الله تعالى لا تعرض له مثل هذه الأمور لسببين:

الأول: أنّ حدوث هذه الأمور له يؤدّي إلى تغييرٍ في ذاته المقدّسة، وذات الله لا تتغيّر؛ لأنّ التغيير نقصٌ، والله تعالى بريءٌ من النقص.

الثاني: أنّ هذه الأمور توجد في من يكون عاجزاً عن رفعها أو محتاجاً إليها، والله تعالى منزّه عن جميع هذه الأمور.



الصفة السابعة

من الصفات السلبية لله تعالى هو أنه ليس عرضاً، والغرض من العرض هو أن يكون شيئاً لا يقوم بذاته، بل قيامه موقوفٌ على شيءٍ آخر، مثل الألوان التي تظهر كالبياض والسواد والحمرة وغيرها، فبال تأكيد لا يظهر اللون إلا إذا كان هناك شيءٌ مثل الثوب، وكذلك الحال مع الروائح مثل رائحة الزهور، فلا يظهر العطر إلا إذا كان هناك زهرة أو شيءٌ مثل الورد أو ما شابه.

ودليلنا على هذا هو أن هذا لا يحدث إلا من خلال الحاجة، والله تعالى بريءٌ من الحاجة؛ لأنَّ الحاجة تعني النقص، والنقص غير لائقٍ بالله تعالى.

الصفة الثامنة

من الصفات السلبية لله تعالى هو أنه ليس جوهرًا، والمراد بالجوهر هو ما يقوم بذاته ولا يحتاج في وجوده إلى شيءٍ آخر كما في العرض الذي ذكرناه، ويجب أن يكون ممكن الوجود، أي: لا يكون قديمًا ولا أزليًا، ولا يحتاج إلى إلهٍ آخر يمتلك قدرته.

وذلك لأنَّ الله تعالى واجب الوجود، أي: إنَّ ما ذكرناه من الصفات للممكن الوجود لا يتَّصف به الله تعالى، إذن هو ليس جوهرًا؛ لأنَّ جزء جوهر ممكن الوجود هو الافتقار إلى شيءٍ آخر، وهذه هي الصفات السلبية التي ذكرها العديد من أهل الكلام.

ويجب أن يُعلم أنَّ القاعدة هي أنَّ كلَّ صفةٍ نقصيةٍ يجب أن تُنفى عن الله تعالى؛ لأنَّ وجود تلك الصفة فيه يعني نقصًا له، والله تعالى منزّه عن النقص.

وأما الصفات الثبوتية، فهي سبع، والمقصود بالصفات الثبوتية تلك الصفات التي يجب أن تكون موجودةً في الله تعالى، ولا يمكن أن يكون فاقداً لها.



الصفة الأولى

فهي القدرة، وينبغي أن يُعلم أنَّ الله تعالى يجب أن يكون قادرًا، والمقصود بالقدرة أن تكون له القوة والتمكُّن من الأمور بحيث يمكنه أن يفعل الشيء أو لا يفعله، فلو أنَّ أحدًا كان مضطرًّا دائمًا إلى فعل شيءٍ ما، أو إلى تركه على سبيل الاضطرار، فإنَّه لا يُوصف بالقدرة.

فعلى سبيل المثال، يقال: فلانٌ قادرٌ على الكتابة، أي: إنَّه يكتب متى شاء ويمتنع عن الكتابة متى شاء، لكن لا يقال: النار قادرةٌ على الإحراق؛ لأنَّ النار لا تستطيع أن تمتنع عن الإحراق متى شاءت، بل إنَّ الإحراق هو فعلها الدائم، وإلَّا لما سُمِّيت نارا.

ولدينا برهانان على أنَّ الله تعالى قادرٌ:

الأول: أنَّ من يقوم بفعلٍ ما ويُعدُّ فاعله، متى كان مختارًا في فعله وتركه، كان أشرف وأكمل وأقوى ممَّن يكون مضطرًّا دائمًا إلى الفعل أو الترك؛ لأنَّ الشخص المضطرَّ إلى أحد الأمرين دائمًا يكون عاجزًا عن الآخر، والعجز نقص، والنقص ممتنعٌ في حقِّ الله تعالى، فيجب أن يكون الله قادرًا.

الثاني: يجب أن يُعلم أنَّ كلَّ من كانت أفعاله جميعها وفقًا للحكمة ومطابقةً للمصلحة، فلا بدَّ أن يكون قادرًا أيضًا؛ لأنَّ من لم يكن قادرًا، فلا بدَّ أن تكون بعض أفعاله - لا محالة - غير متوافقة مع الحكمة والمصلحة.

فمثلاً النار تحرق أحياناً أشياء يكون من المصلحة ألاَّ تحرق، كما أنَّها في أحيان أخرى تحرق أشياء يكون من المصلحة إحراقها.

ولمَّا نرى أنَّ جميع مخلوقات الله تعالى، من السماوات والنجوم والأرض والحيوانات والإنسان، كلُّها على وفق الحكمة ومتوافقة مع المصلحة، ولا يوجد



أيّ اختلال أو منافاة للحكمة في خلقه، فإنّنا ندرك أنّه قادرٌ على الإطلاق، وله القدرة على كلّ شيء.

الصفة الثانية

من الصفات الثبوتية العلم، ويجب علينا الاعتقاد بأنّ الله تعالى عليم، أي: إنّهُ عالمٌ بجميع المخلوقات وصفاتهم وأحوالهم، ومحيطٌ بخفايا الأمور، سواء ما كان في الماضي أو ما سيكون في المستقبل. فهو سبحانه يعلم عدد ذرّات الهواء، ومقادير كلّ من الأرض والسموات، ووزن الجبال، وقطرات الأمطار في البحار، كما يعلم خفايا قلوب العباد وسرائرهم، وعدد أنفاس كلّ كائن حيٍّ، سواء كان من الإنسان أو الحيوان أو غيرهما من الموجودات.

ولدينا على هذا الأمر ستّة أدلّة:

الدليل الأوّل

لقد ثبت أنّ جميع الموجودات هي مخلوقاته، وسنقوم قريباً بتحقيق هذا الأمر، ويجب أن يُعلم أنّ الله تعالى لم يخلق الأشياء على سبيل الإلجاء والاضطرار. ومن المعلوم، بلا أدنى شكّ أنّ كلّ خالق أوجد مخلوقه بالقدرة والاختيار، لا بدّ أن يكون عالمًا بأحوال ذلك المخلوق.

وقد أُشير إلى هذا المعنى في القرآن الكريم، حيث يقول الله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللطيفُ الْخبِيرُ﴾^[١]، أي: هل يمكن لمن خلق الأشياء جميعها وأخرجها من ظلمة العدم والفناء إلى سعة الوجود والحياة، ألا يكون عالمًا بها؟! وهو سبحانه صاحب اللطف الكامل والعلم المحيط بكلّ الأمور.

[١] سورة الملك، الآية ١٤.



الدليل الثاني

إِنَّ كُلَّ مَنْ يَتَأَمَّلُ فِي الْحِكْمِ وَالْمَصَالِحِ الَّتِي أَوْدَعَهَا اللَّهُ تَعَالَى فِي مَخْلُوقَاتِهِ، وَيَدَقِّقُ النَّظَرَ فِي ظَاهِرِهَا وَبَاطِنِهَا، يَدْرِكُ أَنَّ كُلَّ مَوْجُودٍ فِي هَذَا الْعَالَمِ مُشْتَمِلٌ عَلَى حِكْمٍ بَدِيعَةٍ وَمَصَالِحٍ عَجِيبَةٍ، وَهَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ خَالِقَهَا كَانَ عَالِمًا بِهَا، إِذْ أَوْجَدَهَا بِأَقْصَى دَرَجَاتِ الْحِكْمَةِ وَأَحْكَمِ خَلْقِهَا بِأَعْلَى مَرَاتِبِ الْإِتْقَانِ. وَلَوْ لَمْ يَكُنْ عَالِمًا بِهَا وَبِأَحْوَالِهَا، لَمَا كَانَتْ أَعْمَالُهُ مُتَوَافِقَةً مَعَ الْحِكْمَةِ وَالْمَصْلَحَةِ، بَلْ لَخَلَقَهَا كَيْفَمَا اتَّفَقَ دُونُ نِظَامٍ أَوْ تَدْبِيرٍ.

فَمِنْ جَمَلَةِ مَخْلُوقَاتِهِ الْإِنْسَانُ، الَّذِي تَشْتَمِلُ بُنْيَتُهُ عَلَى حِكْمٍ وَمَصَالِحٍ يَعْبُزُ عَقْلَ الْعُقَلَاءِ وَفَهْمَ الْحُكَمَاءِ عَنْ إِحْصَائِهَا، فَمَثَلًا خَلَقَ اللَّهُ لِلْإِنْسَانِ عَيْنَيْنِ فِي مَقْدَمَةِ وَجْهِهِ، وَلَا شَكَّ أَنَّ غَرَضَهُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يُبْصِرَ بِهِمَا، فَيَنْظُمَ شُؤُونَ حَيَاتِهِ وَيُدْفَعِ الضَّرَرَ عَنْ نَفْسِهِ، وَكُلَّ عَيْنٍ مِنْ هَاتَيْنِ الْعَيْنَيْنِ تَشْتَمِلُ عَلَى حِكْمٍ وَمَصَالِحٍ عَجِيبَةٍ.

وَكَذَلِكَ خَلَقَ لَهُ فَتَحَتَيْنِ لِلْأَنْفِ، وَلَا شَكَّ أَنَّ الْغَرَضَ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَشْمَّ بِهِمَا الرِّوَائِحَ، وَخَلَقَ لَهُ فَتَحَتَيْنِ فِي الْأُذُنِ، وَلَا شَكَّ أَنَّ الْغَرَضَ مِنْهُمَا أَنْ يَسْمَعَ بِهِمَا الْأَصْوَاتَ، وَكَذَا الْحَالُ فِي سَائِرِ الْفَتْحَاتِ فِي جِسْمِ الْإِنْسَانِ، فَإِنَّ لِكُلِّ مِمَّا مَصْلَحَةً وَحِكْمَةً.

كَمَا أَنَّ فِي الْإِنْسَانِ نَوْعَيْنِ مِنَ الْعُرُوقِ: نَوْعٌ مُتَحَرِّكٌ يُسَمَّى الشَّرَائِينَ، وَنَوْعٌ آخَرٌ سَاكِنٌ لَا يَتَحَرِّكُ يُسَمَّى الْأُورْدَةَ. أَمَّا الشَّرَائِينَ الْمُتَحَرِّكَةُ، فَقَدْ خُلِقَتْ مِنْ طَبَقَتَيْنِ مِنَ الْجِلْدِ الْمُتَرَاكِبِ بَعْضُهُمَا فَوْقَ بَعْضٍ، وَأَمَّا الْأُورْدَةُ السَّاكِنَةُ فَخُلِقَتْ مِنْ طَبَقَةٍ وَاحِدَةٍ، وَلَا شَكَّ أَنَّ الصَّانِعَ الْحَكِيمَ جَعَلَ الشَّرَائِينَ بِطَبَقَتَيْنِ حَتَّى تَكُونَ أَكْثَرُ مَتَانَةً فَلَا تَتَضَرَّرُ بِالْحَرَكَةِ.

أَمَّا قَلْبُ الْإِنْسَانِ، فَقَدْ خُلِقَ مِنْ لَحْمٍ شَدِيدِ الصَّلَابَةِ، وَلَا شَكَّ أَنَّ الْقَلْبَ هُوَ



مصدر حياة الإنسان، ولو أصابه أقلُّ ضررٍ لهلك الإنسان؛ ولهذا جعله الله بهذه المتانة ليكون محفوظاً من التلف.

فإذا كان الغرض من هذا الخلق هو تحقيق هذه الحِكَم والمصالح، فلا بدَّ أن يكون الخالق عالماً بها، وبذلك يثبت علمه سبحانه.

واعلم أنَّ ما ذكرناه من المصالح المتعلقة بجسم الإنسان ليس إلا جزءاً يسيراً من آلاف المصالح التي لم نذكرها، وقد تناول العلماء بالبحث أسرار خلق الإنسان وغيره من الكائنات الحيّة والآفاق، وقد سبق أن ذكرنا بعضاً منها، فنكتفي بهذا المقدار في هذا المقام ومن أراد التفصيل في هذا الموضوع، فليرجع إلى كتاب المبدأ والمعاد لأبي علي سينا.

الدليل الثالث

لا شكَّ أنَّ كلَّ عالمٍ أشرف من الجاهل، وقد ذكر الشيخ حسن & في كتاب المعالم^[١] أنَّ كلَّ ما هو من المعقولات إمّا موجودٌ وإمّا معدومٌ، ولا شكَّ أنَّ الشرف للموجود.

ثمَّ إنَّ هذا الموجود إمّا أن يكون جماداً، وإمّا متحرّكاً بذاته، والمقصود بالجماد هو ما لا يتحرّك من تلقاء نفسه، كالجدار، ولا شكَّ أنَّ الشرف للمتحرّك.

ثمَّ إنَّ هذا المتحرّك إمّا أن يكون نامياً - أي: ينمو لكنّه لا يتحرّك بذاته - كالنبات، وإمّا يكون حسّاساً، أي: يدرك الأشياء بإحدى الحواسّ الخمس، وهي: البصر والسمع والذوق والشمّ واللمس، كالحيوان، ولا شكَّ أنَّ الشرف للحسّاس.

ثمَّ إنَّ هذا الحسّاس إمّا أن يكون عاقلاً، كحال الإنسان، وإمّا غير عاقلٍ، كحال الحمار، ولا شكَّ أنَّ الشرف للعاقل.

[١] ابن زين الدين، حسن، معالم الأصول، ص ٨.



ثم إنَّ هذا العاقل إمَّا أن يكون عالمًا، كالعلماء في جنس البشر، وإمَّا غير عالمٍ، كحال بعض العبيد في الحبشة، ولا شكَّ أنَّ الشرف للعلماء.

وبهذا يتبيَّن أنَّ العلم أشرف الصفات، وأنَّ العالم أشرف من غير العالم.

فإذا علمت ذلك، فاعلم أنَّ الذات الإلهية المقدَّسة يجب أن تكون أشرف من جميع العباد والمخلوقات في جميع الصفات، وهذا أمرٌ لا يختلف فيه أهل العقول، وبما أنَّ العالم أشرف من الجاهل، فلا بدَّ أن تتحقَّق هذه الأفضليَّة في الذات الإلهيَّة، ولا يكون ذلك إلَّا إذا كان الله سبحانه عالمًا بجميع الأشياء، ماضيها ومستقبلها.

الدليل الرابع

إنَّ الجناح الأقدس الإلهيَّ هو الذي جعل جميع العلماء علماء، وأفاض عليهم العلم، ولولا ذلك لما وُجد عالمٌ سوى ذاته، ويدلُّ على هذا الحديث الشريف الوارد عن الأئمة المعصومين عليهم السلام: «ليس العلم بكثرة التعلُّم إنَّما هو نورٌ يقذفه الله في قلب من يريد أن يهديه»^[١].

ولا شكَّ أنَّ نبيِّنا ' والأئمة المعصومين عليهم السلام عالمون بكلِّ ما كان وما سيكون، بمعنى أنَّه متى أرادوا معرفة شيءٍ، فإنَّ الله يعلمهم إيَّاه من غير حاجةٍ إلى تعلُّم من أحد أو سؤال منه، بل يجعلهم عالمين به مباشرة. وستتناول تحقيق هذا المعنى في باب النبوة أو الإمامة.

فلا شكَّ أنَّه إذا كان الله سبحانه وتعالى هو الذي أفاض العلم على جميع العلماء والأئمة عليهم السلام، فكيف يُعقل أن يكون هو نفسه محتاجًا إلى غيره؟! فثبت بذلك أنَّه هو منبع جميع العلوم، والعالم بكلِّ الأشياء.

[١] العاملي، زين الدين، منية المريد، ص ١٤٩؛ والمجلسي، محمَّد باقر، مرآة العقول، ج ٧، ص ٣٢٩.

الدليل الخامس

هو أنَّ الجَنابَ الأقدس الإلهيَّ مجرَّد، والمجرَّد عالمٌ بجميع الأشياء، وكلُّ الأشياء حاضرةٌ لديه.

وتوضيح هذا القول وتحقيق هذا المقام: هو أنَّ المجرَّد هو الذي يكون منزَّهاً عن الماديَّات، وليس من قبيل الجسم أو العَرَض، كما ذُكر سابقاً، وإذا كان الأمر كذلك، فإنَّه لا يحتاج إلى عالم الأفلاك والعناصر، أي: إنَّه ليس مقيداً بأن تكون حياته على الأرض فحسب.

وإذا كان الشيء كذلك، أي: كان مجرِّداً محضاً، فإنَّه يكون محيطاً بكلِّ شيء، ولا يخفى عليه شيء، بل تكون جميع الأشياء ظاهرةً لديه.

والدليل على هذا الأمر هو أنَّ نفس الإنسان التي يُعبَّر عنها بالروح، وهي حقيقة الإنسان مجرَّدة، أي: إنَّها لا تحتاج إلى عالم الأفلاك والعناصر؛ لأنَّها ليست جسماً ولا عَرَضاً.

لكنَّها لكونها متعلِّقةً بالجسد، ليست مجرَّدةً محضاً، وتجرِّدها يزداد كلما قلَّ تعلُّقها بالجسد؛ ولذلك يزداد علمها بالأمر الخفيَّة، وهذا أمرٌ لا ينبغي أن يخفى على أحد؛ لأنَّ كلَّ إنسان يعلم أنَّه كلما قلَّ انشغاله وكلَّت همومه في أمور الدنيا المتفرِّقة، ازداد علمه بالأشياء؛ ولذلك إذا قطع الإنسان تعلُّقه عن الدنيا والجسد بالكلية تنكشف له كثيرٌ من العلوم. وإذا انشغل الإنسان ببعض المناجاة في أوقات السحر، وكان قلبه منصرفاً عن أمور الدنيا، فإنَّ الصفاء (للروح) يتحقَّق له، ويصل إلى اليقين بحيث يدرك حقيقة هذا الأمر.

بل يخطر ببالي أنَّه في بعض الأحيان قد يرى الإنسان في المنام شيئاً لم يره من قبل، ومع ذلك من دون أن يُخبره أحدٌ بما هيَّته أو هويَّته يدرك بنفسه ما هو ذلك الشيء أو من هو ذلك الشخص، ومن الواضح أنَّ هذا يعود إلى أنَّ تعلُّق الروح بالجسد قد خفَّ، فأصبحت أكثر تجرِّداً.



فإذا كان حال المجرد غير المحض كذلك، فكيف يكون حال من هو مجرد محض بالاتفاق، ولا علاقة له بالماديات مطلقاً؟ لا شك أنه لا بد أن يكون عالمًا بكل شيء، ولا يخفى عليه شيء.

الدليل السادس

هو اتفاق جميع طوائف البشر على أن الله سبحانه عالم، ومتى اتفقت العقول كلها على أمر ما، حصل اليقين بأنه حق، ولا ينبغي لأحد أن يشك في ذلك، خصوصاً إذا علمنا أن من بين الذين اتفقوا على هذا الأمر الأنبياء وأوصيائهم، ومنهم نبينا، والأئمة المعصومون عليهم السلام.

والأحاديث والروايات الواردة عنهم في هذا الباب كثيرة بحيث لا يسع هذا المختصر حتى لعشرها، وكذلك الحال بالنسبة للآيات القرآنية التي تؤكد هذا المعنى.

أما الذين ذهبوا إلى إنكار العلم عن الله تعالى، فهم قلة لا يُعوّل عليهم؛ ولذلك قلنا اتفاق العقول، وهم جماعة من الحكماء الذين يرون أن الطبيعة هي مبدأ العالم ويقولون: إن الطبيعة التي هي المبدأ لا تمتلك علماً ولا شعوراً. وبما أنهم يعدّون الطبيعة بمنزلة الإله، لزمهم نفي العلم والشعور عنه. ولكن بحمد الله، فقد بيّنّا بطلان هذا القول بأحسن الوجوه.

الصفة الثالثة

من الصفات الشبوتية أن الله تعالى حيّ، أي: إنه ذو حياة؛ وذلك لأننا إذا أثبتنا سابقاً أن الله قادرٌ وعالمٌ، فمن البديهي لكل عاقل أن القدرة والعلم لا يكونان إلا مع الشعور، ولا يكون الشعور إلا مع الحياة، فلا بد إذن أن يكون الله حياً.

الصفة الرابعة

من الصفات الثبوتية أنّ الله تعالى قديمٌ وأزليٌّ، أي: إنه كان دائماً موجوداً وسيبقى دائماً موجوداً، ولن يطرأ على ذاته المقدسة الفناء أبداً. وهناك أدلة كثيرة على ذلك، وقد ذكر الحكماء عدّة براهين في هذا الموضع إلا أنّ فهمها قد يكون صعباً على العوام؛ لذا سنكتفي بذكر دليلين يمكنهم فهمهما:

إحدهما أنّه لا شكّ في أنّ كلّاً من العدم السابق للوجود، وكذلك العدم اللاحق له، أو بعبارة أخرى: كلّ من الحدوث والفناء، يُعدّ صفة نقص، ولا يمكن أن توجد في الله تعالى صفة تُنقص من كماله، بل إنّ صفات الله كلّها كماليةٌ وحسنةٌ، وهذا أمرٌ لا يخفى على أحد، ولا يخفى على أيّ عاقل أنّ الوجود كمال، والعدم نقص؛ وبناءً على ذلك، لا يمكن أن توجد صفة نقص في الله تعالى.

والأخرى أنّ الآيات والروايات تجاوزت حدّ الإحصاء في التأكيد على أنّ الله تعالى لا يدركه الموت، بل كان دائماً وسيبقى دائماً. وأيّ دليل أقوى من القرآن والحديث؟

الصفة الخامسة

من الصفات الثبوتية أنّ الله تعالى مريد، أي: إنه ذو إرادة. واعلم أنّه لا خلاف بين أحد في أنّ الله متّصفٌ بهذه الصفة؛ لأننا قد أثبتنا سابقاً أنّ الله قادرٌ، والقدرة لا تكون إلاّ مع الإرادة.

نعم، موضع الخلاف هو: هل الإرادة هي عين العلم بالمصلحة، أي: هل أنّ الله يفعل ما هو أصلح وأفضل، أم أنّ الإرادة أمرٌ مستقلٌّ يحصل بعد العلم؟

وقد ذهب بعض الحكماء والمتكلّمين إلى القول بالأوّل، بينما ذهب آخرون إلى القول بالثاني، والحقّ عندي هو القول الثاني، وذلك لسببين:

أحدهما أنّنا نجد في أفعالنا عندما نريد القيام بأمرٍ ما نتصوّره أولاً، ثمّ نتصوّر



فائدته، وبعد ذلك نقرّر إرادته، ولا شك أنّ هذين أمران مختلفان، والدليل على ذلك أنّنا قد نتصوّر فعلاً معيّناً مع فائدته، لكننا لا نريده، فلا نقوم به. وإذا فعلناه بغير إرادة، فإنّه لا يكون عن اختيار حقيقيّ، وبما أنّ التمايز بين التصوّر والإرادة ثابت، فيثبت ما ندّعيه من كون الإرادة غير العلم.

الثاني هو أنّ الأخبار والأحاديث المروية عن أئمة الدين قد وردت بصراحة تامّة في تأييد هذا المدّعى، حيث قالوا: إنّ الإرادة غير العلم بالمصلحة.

الصفة السادسة

من الصفات الثبوتية أنّ الله تعالى متكلم، أي: إنّّه قادرٌ على إيجاد الكلام. والدليل على هذا أمران:

الدليل الأوّل: إنّّه قد ثبت أنّ الله تعالى قادرٌ على كلّ شيء، فبالتالي يكون قادراً على خلق الكلام أيضاً.

الدليل الثاني: إنّ جميع الأنبياء أجمعوا على هذا الأمر، وجاءوا بكتب من عند الله، ومنها القرآن الكريم. ألا ترى أنّهم يقولون: إنّّه كلام الله؟ وكذلك اتّفق جميع عقلاء بني آدم على هذا الأمر.

وأما مسألة كون الكلام نفسياً أو غير نفسيّ، فإنّ معرفة ذلك لا فائدة فيها للعوام، كما أنّ فهمها صعب، وقد تناولنا تحقيق هذه المسألة في علم أصول الفقه.

الصفة السابعة

من الصفات الثبوتية أنّ الله تعالى صادق، أي: إنّّه لا يقول إلّا الحقّ. والدليل على ذلك أمران:

أحدهما أنّ الكذب قبيح، ألا ترى أنّه إذا كذب أحدٌ يلام، وإذا أكثر من الكذب يؤذى ويُستهزأ به لشدة قبحه؟ ولا يمكن أن توجد صفة قبيحة في الله



تعالى، كما لا يخفى على أيّ عاقل.

الثاني أنّ الكذب لا يصدر إلّا لعدّة أسباب، منها:

أن يعد شخصٌ شخصاً آخر بأمرٍ ما ليحفّزه عليه، لكنّه لا يستطيع الوفاء بوعدّه.

أن يكذب شخصٌ لشخصٍ لحاجته إلى شيءٍ معيّن، فيرغب بالحصول عليه عن طريق الكذب، كأن يكذب ليأخذ منفعةً من أحد.

أن يكذب شخصٌ ليعجب غيره ويشير إعجابه، كأن يخلق قصصاً غريبةً وعجيبةً لإمتاع الآخرين، وهذا لا يكون إلّا لعدم قدرته على إمتاعهم بشيءٍ آخر غير الكذب.

وعند التأمل نجد أنّ جميع هذه الأسباب تعود إلى الحاجة إلى الكذب، والعجز عن قول الصدق في تلك الحالات، بينما الله تعالى منزّه عن الحاجة والعجز معاً، فلا يمكن أن يصدر منه الكذب مطلقاً.

والمقصود بعدم القدرة على قول الصدق ليس أنّ الشخص غير قادر على تحريك لسانه للنطق بالحقّ، بل المراد أنّ الشخص لا يملك القدرة على تحقيق الهدف الذي يريده بالصدق، فيضطرّ إلى الكذب ليحصل عليه، أي: إنّّه يعجز عن الوصول إلى غايته بالصدق، فيلجأ إلى الكذب بدلاً عنه.

الصفة الثامنة

من الصفات الثبوتية أنّ الله تعالى غنيّ، أي: إنّّه لا يحتاج إلى أحدٍ أو إلى أي شيءٍ، بل هو مستغن عن كلّ شيءٍ. والدليل على ذلك أنّ الاحتياج نقصٌ، وهذا أمرٌ لا يخفى على أحد. ألا ترى أنّه إذا كان هناك شخصٌ عاجزٌ عن استخدام يده، فمدّها أمام شخصٍ آخر يملك يدًا سليمةً، يُقال عنه إنّّه ناقصٌ؟ والنقص لا يمكن أن يوجد في الله تعالى.

وبهذا تمّت الصفات الثبوتية، وبتمامها ينتهي الباب الأوّل.



الباب الثاني في إثبات أن الله تعالى عادل

بمعنى أن الله لا يظلم أحداً من مخلوقاته، وكلّ ما يفعله عين العدل، بل هو عين الرحمة؛ لأنّ هناك حالات قد يكون فيها مقتضى العدل أن يُخلد العبد في جهنّم؛ لأنّ عمله يوجب ذلك ويستحقّه؛ ولهذا يجب على الإنسان أن يدعو الله أن يعامله برحمته لا بعدله؛ لأنّه قد يكون إذا عومل بالعدل المحض، فإنّ أعماله قد تجعله مخزياً في الدارين.

ويجب أن نعلم أنّ الرحمة أعلى بدرجات من العدل، ألا ترى أنّه إذا عفا السلطان عن أحد أتباعه المستحقّين للعقوبة وتجاوز عن خطئه، فإنّ جميع العقلاء يمدحونه ويثنون عليه؟ بل إنّ مدحه على رحمته يكون أعظم من مدحه لو عاقبه بما يستحقّه.

وهناك عدّة إشكالات واعتراضات قد تطرأ في هذا الباب، والتي قد تُضل الإنسان إن لم يستطع دفعها، فإنّنا قبل أن نذكر الأدلّة على عدالة الله تعالى، سنعمل على رفع هذه الإشكالات، وتقديم إجابات شافية وافية عنها.

فنقول: اعلم أنّه إذا سأل سائل وقال: ما السبب في أنّ الله تعالى يعاقب الإنسان على معصية لم يستغرق ارتكابها إلّا ساعة واحدة، ولم يستمتع بها إلّا للحظات، ثمّ يخلده في جهنّم لآلاف السنين؟ كما ورد في الآية الشريفة أنّ من يرتكب الزنا بأيّ صورة من صوره، فإنّه يخلد في إثم، وهو وادٍ من أودية جهنّم.

ولكن حمل لفظ (يخلد) على معناه الحقيقي، أي: البقاء الأبدي في جهنّم، أمرٌ مشكّل بسبب ورود عدّة أحاديث في هذا الباب.

لذلك نقول: على الأقلّ لا بدّ أن تكون مدّة بقاء العاصي في جهنّم طويلة جدّاً، بحيث يمكن حمل لفظ (يخلد) على المجاز، بمعنى المبالغة في طول المكث في النار، وهذا الطول في العذاب لا يكون إلّا بمدّة لا يعلم حدّها وحصرها إلّا الله

تعالى، إذ إنّ مقادير العقوبات على المعاصي تفوق الحصر.

فهل يكون الله تعالى ظالماً لهذا العبد، مع أنّه سبحانه وتعالى قد وصف نفسه بأنّه عادل ولا يظلم أحداً؟

يمكننا أن نجيب عن ذلك على وجهين:

الأوّل: أن نسأل هذا الشخص فنقول له: لو أنّ الملك - على سبيل المثال - أمر أحد خدامه أو حجابّه أن يقوم بعملٍ ما في حضرته، أو نهاه أن يأكل شيئاً بعينه أمامه، أو أن يأتي فعلاً منكرًا في مجلسه، ثمّ قام ذلك الشخص - وهو ملتفتٌ إلى كلام الملك وأمره ونهيه - فأعرض عن أمر الملك وأدبر عنه، وجلس بين يديه ليأكل ما نهاه عنه، وترك ما أمره به، فما الذي يحكم به العقلاء في حقّه؟

ألا يقولون إنّ هذا الشخص يستحقّ أن يعاقبه الملك بمختلف ضروب التأديب والعذاب، بل وأن يقتله بأشنع صورة؛ لأنّ كلام الملك ليس ككلام سائر الناس، وحرمة ليست كحرمة غيره؟ فإذا لم يؤدّبهُ الملك بمثل هذه السياسة نشأت الفوضى، ولم يعد أحد يطيع السلطان، ومن ثمّ ينهار نظام المملكة؛ ولهذا فإنّ جميع العقلاء يثنون على تصرّف الملك، ويدّمون ذلك الرجل؛ لأنّه مع علمه بأنّ عقوبة السلطان ليست كعقوبة غيره، قد عرض نفسه للهلاك.

فإذا تبينّ هذا التمهيد نقول: إذا كان العبد الضعيف يُعاقب بهذه السياسة الصارمة لمجرد مخالفته قول عبدٍ ضعيفٍ مثله، فكيف إذا عصى الإنسانُ خالق الأرض والسماء، ومبدع جميع العباد، ذلك الإله الذي له آلاف العوالم غير هذا العالم، وآلاف من البشر غير هذا البشر، ذلك الإله الذي بيده ملكوت السماوات والأرض، والذي تقوم الكائنات كلّها بنور إرادته؟ ذلك الإله الذي لا تخفى عليه ساعةٌ ولا لحظةٌ من أفعالنا، ويرى كلّ ما نصنع، ويعلم به أسرع من علمنا بأنفسنا! فما الذي يحكم به العقلاء في حقّ عبدٍ يعصيه؟



ألا يقولون إنّ خلوده الدائم في الجحيم قليلٌ في حقه، وإنّ أنواع العذاب لا تفي بمقدار استحقاقه؟ واعلم أنّ من تأمل ملياً فيما قرّناه يصل إلى حقيقة ما ذكرناه.

ودليل آخر هو أنّ سؤالاً قريباً من هذا وجه إلى أحد المعصومين عليه السلام، فقال عليه السلام: يا هذا، إنّما ترى ذلك لأنّ هذا العبد الضعيف الذي يعصي ربّه إنّما قصده وعزمه على معصية الله تعالى متى ما تمكّن منها، وفي كلّ وقتٍ لا يوقعها فإنّما السبب عدم قدرته عليها، لا أنّه تركها طاعةً لله.

ومن هنا فلا شكّ في أنّه يجب أن يكون مخلّداً أبداً في العذاب؛ لأنّه لم يترك الذنب لكون الله قد نهى عنه، بل أعرض عن الله وكلامه، وإنّما يتركه لعدم القدرة عليه. وعلى هذا الاعتبار فلا يوجد وقتٌ لا يكون فيه مشغولاً بالمعصية بنيته وقصده.

فإن قلت: إنّ هذا الشخص الذي يرتكب المعصية في وقتٍ ما، ليس مقصوده ولا نيّته أن يستمرّ دائماً في معصية الله متى ما تمكّن منها، بل يقول: هذه المرّة أفعلها، وأخرى لا أفعل.

نقول: نسأله فنقول: لماذا - بعد تلك المرّة التي فعلت فيها المعصية - لا تعود لارتكابها؟ أهو لأنّ الله نهى عنها، أم لسببٍ آخر؟

فإن قال: لسببٍ آخر غير كونها معصيةً لله، فحينئذٍ لا يكون قصده محض طاعة الله، ولا يلتفت في تركه إلى الله تعالى، فيعود الإشكال نفسه الذي ذكرناه سابقاً.

وإن قال: لأنّ الله قد نهى عنها، نقول له: أليس الله قد نهى أيضاً عن هذه المرّة التي تريد أن ترتكبها؟ فلماذا تفعلها إذن؟! فثبت أنّ تركك ليس لوجه الله حقيقة، ولا بنيّة القربة.

فإن قيل: على ما ذكرت يلزم أن يعاقب الله تعالى الإنسان على مجرد النية، مع أن الخبر والحديث قد ورد بأن الله لا يعذب العبد بمحض نية المعصية، بل يأمر الملكين أن يمهلوه، ولا يكتب عليه شيئاً.

نقول: نعم، قد ورد هذا الحديث، غير أنه وارد في مقام الرحمة، وأما نحن فتكلم في مقام العدل، وبين المقامين فرق.

فإن سأل سائل: فما السبب إذن في أن الله يتلي الأطفال الذين لم يقتربوا ذنباً بالأسقام والأمراض وأشباهاها؟ أليس هذا ظلماً لهم؟

نقول: ليس الأمر كذلك، بل له وجوه:

فإن كان هؤلاء الأطفال ممن يُقدَّر أن يموتوا في طفولتهم، فربما كانوا من أولئك الذين لو بلغوا لاختاروا المعصية على الطاعة، فرحمة الله الواسعة تقتضي أن يقبضهم صغاراً قبل أن يعرضوا أنفسهم للهلاك الأبدي، فلا يكون ما أصابهم ظلماً، بل لطفاً إلهياً خفياً.

ومع ذلك، فإن الله تعالى - لما لهم من حقٍّ عظيم في رحمته - قد يذيقهم شيئاً من الألم، ليجعل لأبويهم أو من يقوم على رعايتهم أجراً جزيلاً في مقابل صبرهم وحنوهم، ولا يُعدّ ذلك ظلماً بحال.

وأما إن كان هؤلاء الأطفال سيبلغون، فإن ابتلاءهم في صغرهم قد يكون أيضاً لأجل أن يُعطى ذووهم من الأجر والثواب ما يترتب على ما يلحقهم من الحزن والأسى بسبب مرض أطفالهم، ثم يعوّض الله هؤلاء الأبناء في كبرهم عما أصابهم في طفولتهم، فيتحقق بذلك كمال العدل والرحمة معاً.

فإن قيل، أو سأل سائل: كيف جاز أن يسلط الله تعالى هذه الأغنام - على سبيل المثال - التي لا تعصيه أصلاً ولا تستحق عقاباً، فيجعلها في أيدينا فنذبها



بأقبح صورةٍ ونؤذيها بأشدّ أنواع الزجر؟ أليس في ذلك ظلمٌ لها؟

نقول: قد نُقل في هذه المسألة عن العلامة الحليّ رحمته الله أنّه قال: يجب على الله تعالى أن يعوّضها عوضاً مناسباً، وألاّ يتركها بغير جزاء، وهذا القول هو الحقّ، وهو من أحسن الوجوه التي يمكن الاستدلال بها في هذا المقام، بل لا يكاد يُتصوّر دليلٌ أتمّ منه.

فإذا تقرّرت هذه المقدمات نقول: إنّ نسبة الظلم إلى الله تعالى محال، بل يجب أن يكون الله سبحانه عادلاً بدليلين:

الأوّل: أنّ الله تعالى قد أثبت في غير موضعٍ من القرآن المجيد أنّه لا يظلم أحداً، وصرّح بذلك لعباده، فقال في مواضع عديدة، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾^[١].

فإنّ قال قائل: إنّ الله تعالى قد قال: ﴿أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾، وكلمة (ظَلَّام) في اصطلاح أهل العلم بالصرف والنحو صيغة مبالغة، فهي تدلّ على نفي كثرة الظلم عنه سبحانه، لا على نفي أصل الظلم القليل.

نقول: قد تبين من آياتٍ أخرى وأخبارٍ كثيرة أنّ لفظ (ظَلَّام) هنا بمعنى (ظالم)، وأنّ صيغة (فعّال) وهي صيغة مبالغة قد استعملت في معنى (فاعل)، أي: اسم الفاعل)، ولا شك أنّ (ظالم) معناها (الذي يظلم)، لا (الذي يكثر ظلمه)، فكأنّ الله سبحانه يقول: إنّّه ليس بظالم لعباده، كما أوضحنا سابقاً.

والدليل الثاني: أنّ الظلم قبيحٌ في نفسه، ولا يشكّ في ذلك عاقل، وكلّ ما هو قبيح فهو نقصٌ في من يتّصف به، والنقص محالٌ في حقّ الله تعالى، فثبت أنّه منزّه عن الظلم مطلقاً.

[١] سورة آل عمران، الآية ١٨٢.

الباب الثالث في إثبات المعاد وبعض ما يتعلق به من مسائل السؤال في القبر وحقيقة الجنة والنار

اعلم أنه يجب على كل واحدٍ منا أن يعتقد بوجود المعاد، ومعناه أنه بعد الموت، وبعد مدةٍ طويلةٍ لا يعلم قدرها إلا الله تعالى، نمكث في التراب، ثم نُبعث منه، ونُوقف في موقف الحساب؛ لكي يُجازى كل واحدٍ منا على عمله، فمن كان منا محسنًا، فإنه بعد الحساب يُساق إلى الجنة، ومن كان مسيئًا عاصيًا، يُساق إلى النار، وأما من كان متوسطًا بينهما، فيُعطى منزلةً ليست خالصةً في النعيم ولا في الألم. وذلك لكي يُوصل كل مظلومٍ إلى حقه، ويُؤخذ له الإنصاف من ظالمه.

حتى ورد في الأخبار أنه لو أن شاةً نطحت شاةً أخرى بغير حقٍّ، فإن الله تعالى يحشرهما معًا، ليُقتَصَّ للمظلومة من الظالمة، فتنال جزاءها.

وكذلك لو أن إنسانًا قتل عصفورًا عبثًا من غير حاجةٍ إليه، فإن الله سبحانه يحشر ذلك العصفور، فيُعَلَّق تحت عرش الرحمن، ويقول: يا رب، سل قاتلي لم قتلني عبثًا من غير حاجة؟ فيأخذ الله تعالى بحقه منه حتمًا.

ولإثبات هذا المطلب عندنا ثلاثة أدلة:

الدليل الأول

إننا نعلم يقينًا أن الله تعالى لم يخلقنا عبثًا، بل له غايةٌ ومقصودٌ في خلقنا، ونعلم أيضًا أن ذلك المقصود ليس إلا تكليفنا بفعل الطاعات وترك المعاصي، كما يُستفاد من الآية الكريمة: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^[١].

ونرى أن الله تعالى لا يجازي على كثيرٍ من الطاعات، ولا يعاقب على كثيرٍ من المعاصي في هذه الدنيا، بل إن الكافر والمؤمن يشتركان في كثيرٍ من النعم

[١] سورة الذاريات، الآية ٥٦.



الدينيّة دون امتياز، فكما أنّ المسلم قد يملك السلطان، فكذلك الكافر قد يملك السلطان، وكما أنّ المسلم يبني القصور والمباني العظيمة، فكذلك الكافر، وكما أنّ المسلم يتناول أطيب الأطعمة والأشربة، فكذلك الكافر.

فإذا لم يكن في دار أخرى غير هذه الدار يُجازى فيها المسلم على طاعته، ويُعاقب الكافر على معاصيه، فيدخل الأول الجنة ويُزجّ الثاني في النار، للزم أن يكون في ذلك ظلم للمسلمين، إذ لم يُعطوا أجورهم ولم يُوفّ لهم جزاؤهم وهذا محال؛ لأنّ الله تعالى منزّه عن الظلم، كما بيّنا بالدليل.

الدليل الثاني

قد تقدّم أنّا أشرنا إلى حجّة القرآن الكريم، وسنذكر عمّا قريب في مبحث النبوة الأدلة الكافية والوافية على ذلك، وسنثبت أنّه كلام الله تعالى. فإذا ثبتت هذه المقدمة، نقول: إنّ في القرآن أكثر من سبعين موضعاً قد ذُكر فيها يوم القيامة والحشر والنشر، وأقيم البرهان على حتميّة وقوعه، وذُكر أنّه لا محالة آتٍ.

وقد بيّنا في الصفات الثبوتية أنّ الله تعالى صادق، وأقمنا الدليل على ذلك، فإذا كان الأمر كذلك تعيّن القول بوجوب الإيمان بالمعاد، ويصل كلّ واحدٍ منّا إلى ذلك بالبرهان.

الدليل الثالث

إنّه قد ورد عن أهل البيت عليهم السلام أكثر من خمسة آلاف حديث تدلّ على حقيقة المعاد وأنّه واقع لا محالة. وإذا ثبت هذا، نقول: إنّ وقوعه قريب الوقوع أيضاً. وسنبحث في باب عصمة الأنبياء والأئمة أنّ الإمام يجب أن يكون صادقاً، وسنذكر الدليل على ذلك، فإذا تبين صدقهم، تبين حجّة ما أخبروا به، ومن جملة ذلك المعاد.

وأما حجّة الجنة والنار، فإنّها تثبت أيضاً بثلاثة أدلة:



الدليل الأول

أنا نرى أنّ من ملوك الدنيا - على سبيل المثال - من له سجنٌ، فيودّع فيه كلّ من أسخطه أو ارتكب معصيةً في حقّه، ويُعذّب فيه بأنواع العقوبات بحسب ما يستحقّ. وله أيضاً دار ضيافة، يكرم فيها من أحسن إليه وأطاعه، فيُنزله فيها ويُسكنه، ويهيئ له أصناف المأكول والمشروب، ويخلعه بالخلع الفاخرة.

فإذا ثبت هذا، نقول: لننظر هل مثل هذا الصنيع من الملك موافق للعقل أم لا؟

فنقول: لا شك أنّ العقل يحكم بوجوب ذلك للملك، وأنّ فقدانَه يُعدّ نقصاً فيه؛ لأنّ العدل لا يقوم إلّا به، ولأنّ الناس لا يهابون الملك ما لم يكن الأمر على هذا الوجه. فقد يستحقّ إنسانٌ أن يُحبس أسبوعاً في مكان ما، أو شهراً، أو سنةً، أو أكثر من ذلك، ويُنزّل عليه العقاب تدريجاً بحسب ما يستوجب، كما أنّ إنساناً آخر قد يستحقّ أن يكون ضيفاً عند الملك أسبوعاً أو شهراً أو سنةً أو أكثر، ويُحسن إليه تدريجاً.

فإن لم يكن للملك موضعٌ معدّ لهذين الأمرين؛ لزم أن تتعدّر على الملك في كثيرٍ من الأوقات مقامات أرادها، وهذا نقصٌ في حقّه.

فإذا تبَيّنت هذه المقدّمة نقول: أيّ ملكٍ أعظم من الله تعالى؟ فهو خالق جميع الملوك وموجدهم، فلا بدّ له من سجنٍ إذا عصاه عباده حبسهم فيه وعاقبهم بحسب ما يستحقّون؛ بعضهم ألف سنة، وبعضهم عشرة آلاف سنة، وبعضهم خمسين ألف سنة، وبعضهم مئة ألف سنة، وبعضهم ملايين السنين، وبعضهم أبداً ما دام الله موجوداً، وهو باقٍ أبديّ الحياة، لا يعتري ذاته المقدّسة فناء، وذلك السجن هو جهنّم.

وكذلك يجب أن يكون له دار ضيافة، فإذا أطاعه عبدٌ من عباده، ولم يعص أمره، وأطاع ما أمر به، واجتنب ما نهى عنه، أكرمه في تلك الدار، وأولاه من النعم بحسب استحقاقه وما يليق به من كلّ صنوف النعيم، وتلك الدار هي الجنّة.



الدليل الثاني

هو الآيات التي وردت في القرآن الكريم في وصف الجنة والنار، فإنها تزيد على خمسين آية تدلّ على ذلك.

الدليل الثالث

هو الأحاديث الواردة في هذا الباب، ويمكن القول إنّ ما اطلّعت عليه من هذه الأخبار يزيد على عشرة آلاف حديث.

وأما مسألة سؤال القبر وعالم البرزخ، فإنّ كلاّ منهما حقّ ثابت.

أما الأوّل (أي سؤال القبر) فله دليان:

الدليل الأوّل

إنّ الله تعالى يحكي عن المجرمين قولهم: ﴿رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾^[١]، أي: يا ربّنا، قد أمتّنا مرّتين وأحييتنا مرّتين. والمقصود - بحسب ما ذكره الشيخ الطبرسي في تفسيره^[٢] - أنّ الموتين: إحداهما في دار الدنيا بعد الحياة، والأخرى في دار الوحشة والغمّ (أي القبر) بعد الإحياء لأجل السؤال. وأمّا الحياتان: إحداهما في القبر لأجل السؤال، والأخرى في يوم القيامة لأجل الحساب.

وقد ذُكرت تفاسير أخرى لهذه الآية، غير أنّ ما ذكرناه هو الحقّ.

الدليل الثاني

الأحاديث الواردة في هذا الباب، وهي أكثر من أن تُحصى، ومن جملتها ما رواه الشيخ الكليني في الكافي عن الإمام موسى الكاظم (عليه السلام)، أنّه قال:

[١] سورة غافر، الآية ١١.

[٢] الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ٤٢٩.

«يقال للمؤمن في قبره: من ربك؟ قال: فيقول: الله فيقال له: ما دينك؟ فيقول: الإسلام فيقال له: من نبيك؟ فيقول: محمد فيقال: من إمامك؟ فيقول: فلان فيقال: كيف علمت بذلك؟ فيقول: أمر هدايني الله له وثبتني عليه، فيقال له: نَمَ نومةً لا حلم فيها، نومة العروس، ثم يفتح له باب إلى الجنة فيدخل عليه من روحها وريحانها، فيقول: يا رب عجل قيام الساعة لعلِّي أرجع إلى أهلي ومالي.

ويقال للكافر: من ربك؟ فيقول: الله، فيقال: من نبيك؟ فيقول: محمد، فيقال: ما دينك؟ فيقول: الإسلام: فيقال من أين علمت ذلك؟ فيقول: سمعت الناس يقولون فقلته فيضربانه بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان الإنس والجن لم يطبقوها، قال: فيذوب كما يذوب الرصاص، ثم يعيدان فيه الروح فيوضع قلبه بين لوحين من نار، فيقول: يا رب أخر قيام الساعة»^[١].

فيريد الكافر بذلك أن يتشبه بالمسلمين ويقول كما كانوا يقولون طمعاً في النجاة من العذاب، غافلاً عن أن الله تعالى عليمٌ بكلِّ شيءٍ، ومطلعٌ على السرائر، وعالمٌ بما في قلوب العباد.

وأما البرزخ فتبوته بدليلين:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾^[٢]، أي إن وراءهم عالماً برزخياً ممتداً إلى يوم يُبعثون للحساب.

الدليل الثاني: الأحاديث الواردة في هذا الباب، وهي أكثر من أن تُحصى أو يستوعبها هذا المختصر.

الباب الرابع في النبوة

اعلم أن النبوة على نوعين: نبوة عامة، ونبوة خاصة. أي ينبغي أولاً إثبات

[١] الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ٣، ص ٢٣٩.

[٢] سورة المؤمنون، الآية ١٠٠.



لزوم بعثة الأنبياء جميعاً، سواء أكانوا آدم أم إبراهيم أم نبينا محمداً، أم غيرهم من جملة مئة وأربعة وعشرين ألف نبي، ثم بعد ذلك إثبات المرحلة الثانية وهي أن خاتمهم هو نبينا محمد، وإثبات نبوته الشريفة.

فقد وجب على الله تعالى - عقلاً - أن يبعث الأنبياء بعدة أدلة:

الدليل الأول

أن الغرض هو صيانة نوع الإنسان وحفظ نظامه، وذلك متوقف على البيان والتشريع، ووجه الحاجة أن الإنسان مدني بالطبع، أي: إن أفراد مضطرون إلى الاستعانة والتعاون فيما يتعلق بأمور المعاش والحياة، كتحصيل الطعام واللباس والمسكن، وآلات الزرع، وأدوات الحرب لدفع العدو، وغير ذلك من الصنائع التي لا تقوم إلا بصناعة الإنسان.

وهذه الأمور يحتاج إليها كل فرد من أفراد البشر، ولا يقدر عليها وحده بمفرده، بل لا بد من اجتماع جماعة من الناس في موضع واحد، بحيث يتمكنون من التعاون والتقارب، فيتخصص كل واحد منهم بصناعة معينة، ومن مجموع تلك الصناعات تيسر أسباب المعاش؛ ومن هنا كان الإنسان مدنياً، أي: محتاجاً إلى الاجتماع في مدينة أو مجتمع يضم جماعة من الناس، ليعين بعضهم بعضاً في قضاء الحاجات كما ذكر.

وحين يكون نوع الإنسان محتاجاً إلى الاجتماع في معاملاته مع بعضه البعض، فلا شك أن هذا الاجتماع والمعاملة يستتبعان وقوع الجور والظلم، وحدوث الفوضى والاضطراب بين الناس، الأمر الذي يؤدي إلى الفساد والتنازع والتفرق، فيضيق بذلك الغرض المقصود من الاجتماع كما تقدم؛ فلا بد إذن من وجود العدل الذي يرفع تلك المفاصد، ولا ريب أنه لا يمكن الفصل في كل جزئية من الجزئيات بحكم منفرد، بل لا بد من وجود شخص يضع قواعد عامة يلتزم بها الناس، فإذا راعوها استقر العدل.



وينبغي أن يكون ذلك الشخص مطاعاً من جميع الناس، منفذ الأمر والنهي بحيث لا يتجرأ أحد على مخالفة قوله، ومن هنا لزم أن يكون صاحب سياسة، ومتمكناً من العقوبة والزجر ليخضع له الناس طوعاً وكرهاً، وتجري أوامره ونواهيه فيهم.

ومن الواضح أن هذه المنزلة منزلة عظيمة جداً، لا يسهل على أحد أن ينزل عنها أو يسلمها لغيره، فلا بد إذن أن يكون صاحب هذه المنزلة مخصصاً من قبل الله تعالى، ومؤيداً بالآيات والمعجزات بحيث لا يتمكن غيره من منازعته أو الادعاء بمشاركته أو معارضته. وليس المراد بالنبى والرسول إلا هذا الشخص، ولا المراد بالنبوة إلا هذه المنزلة.

وعليه فقد ثبت أن حفظ نوع الإنسان متوقف على تحقق النبوة ووجود النبى.

الدليل الثاني

مما يدل على هذا الأمر: أن تنبيه الخلق وإرشادهم إلى أن لهم باعناً وخالقاً هو شرط في تحصيل المعرفة الإلهية، وهذا الباعث لا يتم الوصول إليه إلا بواسطة النبى؛ وذلك لأن كثيراً من الناس غارقون في اللذات الجسدية والشهوات الحيوانية التي يميل إليها الطبع غالباً، فكأنهم في نوم عميق، وكما أن الحواس الظاهرة - كالسمع والبصر وغيرها - لا تدرك المحسوسات في حال النوم، كذلك العقل الإنساني إذا انغمس في اللذات الفانية والملذات الباطلة التي تجر إلى خسران الدنيا والآخرة، يعجز عن إدراك المعقولات التي لا تُنال إلا بصفاء مرآة الفهم.

ومن هنا تأتي دعوة الأنبياء لتوقظ الناس من غفلتهم، وتنبيههم من رقدتهم، ليتوجهوا إلى إدراك المعقولات وتحقيق المعرفة الإلهية.



الدليل الثالث

أَنَّ من سُنَّةِ الله تعالى في خلقه أَنَّهُ لا يجري شيئاً بلا سبب، بل لكلِّ أمرٍ سببٌ جعله الله تعالى له، ولا شكَّ أَنَّ الناس كثيراً ما يُبتَلَوْنَ بالأمراض والأسقام، وهم لا يملكون علم الغيب، فلا يعرفون حقيقة الدواء النافع لهم، وكثير من الأمراض إذا لم تُعالج في أوانها تهلك المريض في أيَّام قليلة، والعلاج متوقَّفٌ على معرفة الدواء الموافق، وقد علمنا أَنَّ البشر لا يعلمون الغيب ليعرفوا الدواء الشافي.

وكذلك هناك أشياء كثيرةٌ تضرُّ بالإنسان، فلو تناولها على جهلٍ لأهلكته، وهو لا يعلم غيباً ليجتنبها. وأيضاً، فإنَّ صنائع كثيرةً يحتاج إليها الناس على الدوام، كالغزل والنسج والخياطة والحداة ونحوها، إذ لا غنى للإنسان عن اللباس الذي لا يُحصَلُ إلا بهذه الصناعات.

ومع ذلك، لا يستطيع الإنسان - من غير أن يكون له معلَّمٌ مُلهمٌ من قِبَلِ الله - أن يهتدي إليها دفعةً واحدةً، بل لا يدرك منها شيئاً إلا بعد مرور مدَّةٍ طويلةٍ بحيث قد يستنبط حكيمٌ بعد سنين جزئيةً من جزئيات هذه الصنائع بعقله وفكره، ثم يأتي حكيمٌ آخر بعد زمن فيدرك جزئيةً أخرى، وهكذا. غير أن هذا لا يفي بالغرض؛ لأنَّ الناس في تلك الفترات - قبل ظهور ذلك الحكيم - يكونون محتاجين إلى تلك الصنائع والوسائل، ولو فقدوها لهلكوا.

فلا بدَّ إذن من وجود شخصٍ مُعينٍ من الله تعالى يعلم هذه الأمور الغيبية من الأدوية النافعة للأمراض، والأشياء الضارة بجسد الإنسان، والصنائع الضرورية للمعاش، لكي يعلم الناس إياها في وقت حاجتهم، ويهديهم إليها كما يهديهم إلى أمر الآخرة، ويعرفهم بربِّهم ويقربهم إلى بابه، ولا ريب أنَّ هذا الشخص لا يكون إلا نبياً مرسلًا.

فقد تبين أنَّ جميع الأمور التي ذُكرت من قبل، من تعلُّم الأدوية والأغذية



والصنائع إنّما هي من مهامّ النبيّ ووظائفه. وأمّا كون الناس في هذا الزمان عالمين بهذه الأمور؛ فذلك لأنّ الأنبياء حين بعثوا وضعوا أسس هذه المعارف وعلموها للناس.

فقد ورد في الأخبار أنّ النبيّ داود عليه السلام - والد النبيّ سليمان - كان إذا دخل محراب عبادته صباحاً يرى عشباً أخضر قد نبت، فيخاطبه ذلك العشب قائلاً: يا داود، خذني، ففيّ المنفعة الفلانية ودفع الضرر الفلاني، وهكذا، فكلّ يوم ينبت عشبٌ جديدٌ مختلفٌ عمّا سبقه، ويقول كلاماً جديداً في بيان منافعه ومضارّه، فكان داود عليه السلام يتعلّمها ويعرّف الناس بها.

وكذلك ورد في الأخبار أنّ بقرط الحكيّم كان نبياً، وأنّ الملائكة كانت تخاطبه في المنام، فتقول له: غداً اذهب إلى الموضع الفلاني، وخذ النبات الفلاني الذي فيه الصفة الفلانية، وانتفع به، فإنّ فيه المنفعة الفلانية، فإذا أصبح وجد الأمر كما أخبر به، فانتفع الناس به من جهته.

كما جاء في الأخبار أنّ النبيّ إدريس عليه السلام هو الذي اخترع فنّ الخياطة، وكذلك الخطّ^(١)، وأمثال هذه الأخبار كثيرة لا يسعها هذا المختصر. فمن هذه الأدلّة يتبيّن وجوب وجود الأنبياء.

وأما أصل مجيئهم فقد ذكره القرآن الكريم والأخبار الواردة، وهو أكثر من أن يُحصى. وأمّا عددهم فقد قيل فيه قولان:

الأول: أنّهم مئةٌ وأربعةٌ وعشرون ألفاً، وهذا القول مستفادٌ من بعض الأخبار.

والثاني: أنّهم مئتان وأربعةٌ وعشرون ألفاً، ولم نقف - إلى الآن - على حديثٍ يدلّ على هذا القول الثاني، فالحقّ هو القول الأوّل.

[١] ابن حبان، محمّد، صحيح ابن حبان، ج ١، ص ٥٣٤.



وأما بعثة نبيِّنا محمدؐ، فذلك أمرٌ لا يحتاج إلى دليل، إذ هو أوضح من الشمس في رابعة النهار، ولا يخفى على أحد؛ لأنَّ آبائنا وأمّهاتنا توارثوا الخبر جيلاً بعد جيل، بأنَّ رجلاً جاء وادّعى النبوة، وهذا الخبر المتواتر بنفسه يورث اليقين ويُزيل الشكَّ عن القلوب.

وأيضاً، فإنَّ كونه خاتم الأنبياء، وأنَّه لا نبيَّ بعده، فهو من المتواترات الثابتة عنه عليه السلام وعن الأئمة عليهم السلام، فإذا ثبتت نبوته، وثبت أنَّه معصوم لا يقول الكذب، ثبت بالضرورة أنَّه لا نبيَّ بعده، إذ قد صرَّح هو بنفسه بذلك.

فالآن نشرع في إثبات هذه المراتب، فنقول: إنَّ دليلنا على نبوة نبيِّنا أمور عدّة؛ وذلك لأنَّ كلَّ مَنْ خرج عن دينه لا بدَّ أن يكون من إحدى ثلاثِ فرق: إمَّا أن يكون مشركاً، أو لا يكون له دين أصلاً، وإمَّا أن يكون من أهل الكتاب كاليهود والنصارى والمجوس، فلا بدَّ إذن أن نذكر لكلِّ واحدٍ من هؤلاء دليلاً في زماننا هذا يلزمه ويُسقط اعتراضه.

فنقول في ردِّ الطائفتين الأوليين: إنَّ لنا على نبوة النبيِّ دليلين:

الدليل الأوّل

إنَّ الأخبار والأحاديث التي نقلها أهل السِّير والتواريخ وغيرهم قد ثبتت عندنا، وهي تشهد بأنَّ النبيَّ منذ صغره إلى كبره لم يذهب إلى معلّم، ولا تلقى علماً من أحد، ولم يتمرّن على الكتابة، ولم يعلمه أحدٌ خطأً، بل لم يكن يقدر ظاهراً أن يقرأ شيئاً.

كما ثبت عندنا أنَّه جاء بالقرآن، ولم يكن القرآن موجوداً من قبل وليس خافياً على أحد أن مثل هذا القرآن لا يمكن أن يكون من كلامه هو، إذ إنَّ القرآن مشتملٌ على قصص وحكايات الأنبياء السابقين، وعلى غير ذلك من الأخبار التي لا سبيل إلى معرفتها إلاَّ بأن يرويها ناقلٌ، أو أن تكون مكتوبةً في الكتب فيقرأها



أحد. وقد ذكرنا أنّ نبينا لم يكن له معلّم ينقلها إليه، ولا كان يكتب أو يقرأ من الكتب ليستخرجها منها.

فإن قيل: وما المانع أن يكون هناك شخص آخر لم يقرأ ولم يكتب، ولكنه سمع هذه الأخبار من غيره، ثم ألقاها إلى النبيّ، فأخذها منه النبيّ وأظهرها للناس؟ وإذا لم يُسمّ النبيّ ذلك الشخص، فليس يلزم أن يكون الأمر من عند الله تعالى.

فنقول: يمكن الجواب عن ذلك على ثلاثة وجوه:

الوجه الأوّل: أنّ هذا الشخص الذي تذكره إمّا أن يكون قد تعلّم ذلك من غيره، وإمّا أنّه كان من عند الله، بمعنى أنّه كان متديناً، سواء كان متبعاً لأحد الأنبياء أو نبياً بنفسه، أو أنّه لم يكن متديناً بأيّ من هذين المعنيين، بل كان زنديقاً. فإن قلت: إنّّه كان من القسم الأوّل.

نقول: فكيف نطق بهذه الكلمات التي توهّم الناس أنّها تدعوهم إلى ترك الدين، واتباع ما لا أصل له؟

وإن قلت: إنّّه كان من القسم الثاني.

نقول: هذا أمرٌ بديهيّ لا يخفى على أحد، ولا يشكّ فيه عاقل، إذ من لا يؤمن بدين ولا بإله ولا بنبيّ، ويقاسي المشقّات مدّةً طويلةً ليجمع مثل هذه الكلمات - بزعم الخصم - عبثاً لا يفعل ذلك إلّا لغرضٍ مقصودٍ، ومن المعلوم أنّ غرضه في هذا المقام لا يكون إلّا الرياسة على الناس، ليطيعوه في كلّ ما يأمرهم به. ولا يخفى أنّ أحداً لا يؤثّر مثل هذه الفائدة العظمى - التي تتنازع عليها ملوك العالم وتخوض لأجلها الحروب - لغيره، بل يُظهرها بنفسه للناس ويدعوهم إلى دينٍ اخترعه هو.

الوجه الثاني: إنّّه منذ أن شاع اللسان العربيّ بين الناس وتكلّم به العرب -



وهو من زمن النبي إسماعيل الذبيح عليه السلام - وإلى هذا الزمان الذي يقارب ثلاثة آلاف وخمسمائة سنة، ظهر ما يقرب من مئة ألف من فصحاء العرب وبلغائهم، ولم يستطع أحد منهم أن يأتي بكلام فصيح بليغ يماثل القرآن، بل إن أولئك الذين عاصروا النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم إلى يومنا هذا، أجمعوا على الإقرار بأن مثل هذا الكلام ليس من البشر، بل هو من عند الله العزيز القدير.

كما يشهد على ذلك ظاهر الآية الكريمة، إذ مضمونها: قل يا محمد، لو اجتمع الجن والإنس جميعاً ليأتوا بمثل هذا القرآن، لما استطاعوا ذلك أبداً^[١].

وقد حاول كثيرون تقليده فلم يفلحوا، ومن بينهم مسيلمة الكذاب الذي ادّعى النبوة في عهد النبي، فبذل جهداً كبيراً ولقّق آية قال فيها: (الفيل ما الفيل وما أدراك ما الفيل، له ذنبٌ وبيلٌ وخرطومٌ طويلٌ). وكذلك آخر كان يعدّ نفسه من الفصحاء، فبعد مشقة بالغة قال: (الطاحنات طحناً، والعاجنات عجنًا، والطبخات طبخًا).

فلما سمع الفصحاء والبلغاء تلك العبارات وقارنوها بالقرآن وما حواه من المعاني السامية، استهجنوا أمرها وسخروا من أصحابها حتى غدت موضع تنذّر يُتناقل في كتبهم جيلاً بعد جيل، حتى وصل إلينا ولم يجرؤ أحد منهم أن ينسب مثل هذا الركيك إلى القرآن، بل أجمعوا على الثناء عليه والإقرار بإعجازه.

الوجه الثالث: أنه لو أنّ أحداً علّمه شيئاً، وعلّمه تلك الكلمات، فذلك لا يكون كلام الله، بل كلام بشر، ولا بدّ أنّه لما نزلت الآيات على النبي في مجلس ما، وهي تُبين بعض الحوادث أو المعاني الظاهرة في ذلك المجلس، لما استطاع الشخص الذي علّمه أن يقرأ تلك الآية في مقامها فوراً؛ لأنّه لم يكن حاضراً في ذلك المجلس ليطلع على تلك الواقعة، ولو كان كذلك لما خفي عن جميع

[١] سورة الإسراء، الآية ٨٨. ﴿قُلْ لَّيِّنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لَبَعْضٍ ظَهِيراً﴾.

الحاضرين، من كافر أو مسلم، ما كان يحدث هناك. ولكن الواقع أنّ الآيات كانت أكثر من أن تُحصى، وكان النبيّ ' يقرأ في ذلك المجلس مباشرة الآية التي نزلت في شأن الحادثة.

الدليل الثاني

المعجزات غير القرآن، التي ظهرت على يديه '، وهي من المتواترات التي شاهدّها الجميع، كافرهم ومسلمهم، وقد ملأت الكتب بذكرها، وأكثرها خمسة آلاف معجزة، ومنها:

- أنّ الرمل كان يتكلّم على يده المباركة.
- وأنّ الحيوانات كانت تأتي إليه وتتكلّم.
- وأنّ ماءً كان ينبع من أصابعه المباركة كما ينبع من الأرض.
- وحديث شقّ القمر، وهو من المعجزات العظيمة للنبيّ '.

ولو أردنا ذكر جميع هذه المعجزات في هذا المختصر لطال المقام.

وأما ردّ أهل الكتاب، فنستند إلى كتبهم وإلى الآيات التي وردت فيها في شأن النبيّ ' . فمثلاً، في ردّ اليهود هناك آيات كثيرة في التوراة في هذا الباب، ومنها ما ورد في السفر الأوّل في حكاية تتوجّه إلى خليل الرحمن.

ومعناه - كما ذكره الشيخ محمّد باقر المجلسي في بحار الأنوار^[١]، والشيخ مهدي النراقي في أنيس الموحّدين^[٢]، وابنه الشيخ أحمد النراقي في سيف الأئمة^[٣]

[١] المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج ١٥، ص ٢٠٧.

[٢] أنيس الموحّدين وجليس المجرّدين (مخطوط) باللغة الفارسيّة.

[٣] لم نعر عليه، والكتاب اسمه: سيف الأئمة وبرهان الملة في ردّ شبهات النصراني هنري مارتين الإنجليزي، وينظر: الطهراني، آغا بزرگ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ١٢، ص ٢٨٦.



- هو أنّ الله تعالى قال لإبراهيم عليه السلام: يا إبراهيم، قد استجبتُ لك في شأن إسماعيل حين باركته وشرفته بسبب الموعد؛ والمقصود بالموعد هو أحمد - أي: النبي محمد ﷺ - ومن هذا أحمد يتفرّع اثنا عشر عظيمًا وإمامًا يكونون أئمةً لقومٍ كثير.

وذكر العلامة المجلسي في بحار الأنوار أنّه في هذا الباب ناقش كثيرًا من علماء اليهود، فلم يكن لديهم قدرةٌ على الجواب. وكذلك صرّح المولى مهدي النراقي بأنّه هو أيضًا تكلم مع علماء اليهود كثيرًا في هذا الشأن، فلم يكن عندهم جوابٌ يمكن أن يقدموه له.

ومما ورد في التوراة - وهي الحكاية عمّا قاله النبي يعقوب عليه السلام عند وفاته لقبيلة يهوذا - هو ما نصّه: «إنّ تاج الملك والسلطنة لن يُنزع عن رأس قبيلة يهوذا، ولا رداء الإمامة عن عاتقهم، إلى أن يجيء ذلك الذي سيرسله الله تعالى، وهو الذي تنتظره جميع الأمم».

وهذا النصّ يدلّ على أنّه عندما يأتي النبي الموعود تزول الملك والزعامة الدينيّة من نسل يهوذا، وأمّا قبل مجيئه فإنّ الملك والإمامة تبقى في بني يهوذا غير أنّ الواقع اليوم - والحمد لله - أنّه لا وجود للملك ولا للإمامة في بني يهوذا، فثبت أنّ النبي الموعود قد جاء.

ولا يمكن أن يكون هو المسيح عيسى عليه السلام؛ لأنّه من قبيلة يهوذا نفسها، إضافةً إلى أنّ النصّ صرّح بأنّ جميع الأمم تنتظر هذا الموعود، بينما نبيّ عيسى - كما جاء في إنجيل متى - قال: «لم أرسل إلاّ إلى خراف بيت إسرائيل الضالّة»، وفي الإصحاح الرابع والأربعين من إنجيل لوقا جاء: «كما أرسل يونس إلى أهل نينوى، كذلك أرسل عيسى إلى أهل بيت المقدس»، ومن ثمّ لا يمكن أن يكون جميع الأمم بانتظار عيسى، على خلاف ما نصّت عليه العبارة السابقة.

كما لا يصحّ أن يكون هو (الماشيح) الذي ينتظره اليهود؛ لأنّهم يعتقدون أنّه

من نسل يهوذا، فثبت بالبداهة أنّ هذا النبيّ الموعود ليس إلّا محمّد بن عبد الله ﷺ إذ لم يظهر في تلك الفترة نبيٌّ آخر غيره.

ويقول المؤلف: إنّ المولى أحمد النراقي نقل في كتابه (سيف الأئمة) عن والده الجليل المولى مهدي، صاحب كتاب مُحَرِّقِ القلوب، أنّه ناقش بعض علماء اليهود كثيراً حول هذه الآية، فقال ذلك اليهودي في جوابه: (إنّ هذا النبي الموعود هو صاحب الزمان الذي سيأتي في المستقبل)، فأجابه المولى مهدي قائلاً: (إذن ينبغي أن يكون الملك والإمامة باقية اليوم في بني يهوذا).

فقال اليهودي في جوابه: (قد يكون أحياناً أن تكون سلطة بعض البلاد في أيدي أولاد يهوذا، وأن يكون لليهود فيها مُلك). فأجابه النراقي: (إنّ هذا القول كذبٌ محض، إذ إنّ الممالك المشهورة في العالم التي فيها سلطنة معروفة، ولم نسمع أنّ أحداً من ملوكها كان يهودياً أو من نسل يهوذا، وعلى فرض تسليم قولكم، فإنكم تعتقدون أنّ صاحب الزمان من أولاد يهوذا بن يعقوب، فإذا جاء سيكون هو الملك، وحيثُ لن تزول الملك من بني يهوذا أبداً).

ويقول: لمّا بلغ الكلام إلى هذا الموضع ألزم ذلك اليهودي ولم يستطع الجواب، والحمد لله وبتوفيقه.

ومن جملة ما ورد في السفر الخامس من التوراة أنّه بعد وصايا موسى لقومه قال: «إنّ الله خالقكم سيقيم لكم نبياً من بينكم من بين إخوتكم مثلي، فاسمعوا قوله». وبعدها قال: «لقد بلغني خبر مبعث ذلك النبيّ يوم اجتمع القوم عند جبل سيناء، ورفعوا إلى حضرة الأحذية قائلين: لا طاقة لنا بعد اليوم على سماع صوت الله خالقنا، ولا على رؤية النيران، أي الصواعق والبروق، التي كنّا نشهدها عند نزول الكلام الإلهي، فإنّا نخشى أن نموت من شدة هيئته. فقال الله: قد أحسن هذا القوم فيما قالوا».



وكأنّ بني إسرائيل كانوا يتصوِّرون أنّ الوحي لا ينزل على نبيّ إلاّ مقروناً باللوح أو الصواعق والأصوات المهيبة، ولذلك طلبوا رفع هذا الحكم، فرحمهم الله وقال: «إني ساقم لهم نبياً من بين إخوتهم مثلك يا موسى، وأجعل كلامي في فمه، فيكلّمهم بكلّ ما أمره به».

ومن المعلوم، ولا يخفى على أحد، أنّ هذه الآيات تدلّ على أنّ النبيّ الموعود الذي بشرّ به موسى ليس من بني إسرائيل أنفسهم، بل من إخوتهم، وأنّ منزلته ليست دون منزلة موسى، بل هو صاحب شريعة جديدة، وأنّ الوحي ينزل عليه بطريقة مهيبة كما نزل على موسى.

وهذه العلامات لا تنطبق على أيّ من الأنبياء الذين جاؤوا بعد موسى، إذ لم يكن أحدٌ منهم مثله وكذلك الماشيح الذي يعتقد به اليهود، لا يمكن أن يكون مثل موسى بدليل ما ورد في ختام التوراة: «لم يقم نبيّ في بني إسرائيل مثل موسى».

فضلاً عن أنّ جميع أولئك الأنبياء - بما فيهم عيسى - كانوا من بني إسرائيل، فلا يكون أحدٌ منهم المقصود، وهذه الأوصاف كلّها صادقة على خاتم الأنبياء محمّد، فالحمد لله الذي ثبتّ نبوّته.

ومما ورد في سفر التكوين من التوراة أنّه بعد أن يذكر قصّة أمر الله الجليل خليله إبراهيم بذبح ابنه إسماعيل وطاعته لذلك، قال تعالى له: «لأنّك فعلت هذا الأمر، ولم تشفق على ابنك من أجلي، فسأباركك وأكثر نسلك كنجوم السماء، وكالرمال التي على شاطئ البحر، وأهب ذريّتك أبواب أعدائك، وأبارك في ذريّتك جميع قبائل الأرض».

ولا شكّ أنّ موسى وعيسى عليهما السلام - كما نصّت التوراة والإنجيل - لم يُبعثا إلّا إلى بني إسرائيل.

وأما ما ورد في الإنجيل من الآيات الدالّة على هذا المعنى فكثير جدّاً،

ونقتصر في مقام الردّ على النصارى على ذكر معاني بعض الفقرات منها.

فنقول: في الإصحاح الرابع والعشرين من إنجيل متى وردت العبارة التالية، ومعناها: سيأتيكم نبي اسمه الفارقليط، ويكون ولاته وخلفاؤه وأوصياؤه علماء وأئمة من بعده، فيقال لكم: يا معشر النصارى، إن لم تقبلوا دينه فستهلكون، وتؤدّون الجزية، وتُصلّبون، وتفرّون من مدينة إلى أخرى.

ولا يخفى أنّ هذه العلامات لا تنطبق إلّا على مقام رسول الله ﷺ.

وفي الإصحاح السادس والعشرين من الإنجيل نفسه جاء أنّ عيسى عليه السلام قال لحواريّه: امضوا وقلوا: قد اقترب ملكوت الله.

وكذلك في الإصحاح الثامن والثلاثين من إنجيل لوقا ورد أنّ عيسى قال لتلاميذه: «قولوا للناس: قد اقترب ملكوت الله».

ومن المعلوم أنّ المقصود ليس هو نفسه؛ لأنّه كان قد بُعث بالفعل، فلا معنى للقول باقتراب رسالته، فلا بدّ إذن أن يكون هذا إخباراً عن نبي آخر سيظهر بعده بزمان قريب، ولا ريب أنّه ليس إلّا نبي آخر الزمان محمد.

وفي الإصحاح السادس عشر من إنجيل يوحنا وردت عبارة معناها أنّ المسيح يقول: إنّني الآن سأمضي من بينكم، وكان لدي أمور كثيرة أريد أن أعلمكم إياها، ولكنكم في الوقت الحاضر لا تقدرون أن تحفظوها وحين يأتي روح الحقّ، وهو ذلك الفارقليط الذي قد أخبرتكم به هنا، فسوف يعلمكم كلّ الحقّ والصدق؛ لأنّه لا يتكلّم من عند نفسه، بل كلّ ما يسمع من ربّه يقوله، وهو الذي سيُخبركم بكلّ ما سيأتي إلى يوم القيامة، وهو الذي سيُجلّني ويعظّم أمري.

ومن الواضح أنّ دلالة هذا النصّ على صدق نبوة نبيّنا محمد ليست خافية على أحد.



وأما في الردّ على المجوس، فبعد ذكر كلام زرادشت الذي يعتقدون بصحّته، ننقل فقرة من كلماته، كما أورده العلامة المجلسي في أحد مؤلفاته حيث نقل في جاماسب نامه المعروف أيضًا بأسرار العجم، قوله: «إنّ النبيّ العربي هو آخر الأنبياء، ويُبْعَث بين جبال مكّة، ويركب الجمل، ويكون قومه جميعًا من ركّاب الإبل، ويأكل مع العبيد والمماليك ويجلس معهم، ولا يكون له ظلّ، ويرى من خلفه كما يرى من أمامه، ويكون دينه أشرف الأديان، وكتابه يبطل كلّ كتاب سماوي، ويزيل دين المجوسية والبهلووية، ويخرب بيوت النار (المعابد الزرادشتية)، وينتهي على يديه عهد ملوك الجور».

الباب الخامس في الإمامة

اعلم أنّ الإمامة، أي: الاعتقاد بأنّ الأئمة الاثني عشر - أولهم أمير المؤمنين وآخرهم القائم صلوات الله عليهم - هم خلفاء النبيّ في جميع الشؤون، قد عدّها كثيرٌ من علمائنا من أصول الدين... وليس هذا موضع إقامة الدليل والجواب عن أدلّتهم، وإنّما ينبغي أن يُعلم أنّ الإمامة من أصول المذهب وهنا لا بدّ لنا من توضيح مطلبين ضروريين:

الأوّل: أنّ وجود الإمام بعد النبي أمرٌ ضروريٌّ.

الثاني: أنّه لم يكن بعد النبيّ إمامٌ إلّا أمير المؤمنين (عليه السلام) وكذلك استمرّ الأمر حتّى القائم (صلوات الله عليه).

أمّا الأوّل فبياناه بدليلين:

الدليل الأوّل: هو نظير ما تقدّم في النبوة، بمعنى أنّ وجود الإمام كوجود النبي واجبٌ؛ لأنّ بسبب معاشرّة بني البشر بعضهم بعضًا تنشأ مفساد عظيمةٌ لا يرفعها إلّا عظيمٌ منصوبٌ من قبل الله تعالى ولا شكّ أنّ الإمام لا يكون إلّا من جهة النبي؛ لأنّ من لم يكن منصوبًا عليه من قبل النبيّ وجلس موضعه، فليس



بإمام عندنا، بل هو ظالمٌ وغاصبٌ لحقّ الإمام، كما لا يخفى على أحدٍ وسيأتي تفصيل القول في ذلك. ولا ريب أنّ النبي لا يكون إلّا من قبل الله، فكذلك الإمام لا يكون إلّا من قبل الله.

الدليل الثاني: أنّنا نرى بالعرف أنّ القاعدة جاريةٌ على أنّه إذا دنت وفاة أحدٍ، فإنّه يعيّن وصيّاً وخليفةً له في شؤونهِ وتدبير أمورهِ، لئلا تختل أو تُدار على غير الوجه الذي يريده، فإذا كان العقل يستحسن هذا في الأمور الجزئية، فكيف لا يستحسنه في أمر النبوة والإمامة؟

فبناءً على ذلك لا بدّ أن يكون بعد كلّ نبيٍّ وإمامٍ نبيٌّ أو إمامٌ يخلفه، ولا تخلو الأرض من حجة.

وأما الثاني فنقول: إنّ كون أمير المؤمنين عليه السلام خليفةً بلا فصل لبنينا، يحتاج إلى ذكر مقدّمة، لتتضح الحال ويظهر الحقّ، وهي أنّ كلّ نبيٍّ وإمامٍ لا بدّ أن يكون معصوماً ومعنى العصمة أن توجد فيه قوّة تمنع من إرادة المعصية، فلا يهّم بارتكاب ذنب، لا كبير ولا صغير، مع قدرته على فعله وتوقُّر أسبابه، لكن تلك القوّة تصرفه عن إرادة الذنب صرفاً تامّاً، فلا يصدر عنه الذنب بحالٍ، سواء قبل البعثة في النبيّ أو في بدايات الإمامة عند الإمام، أو بعدها.

والفرق بين العصمة والعدالة أنّ العدالة ملكةٌ رادعةٌ عن ارتكاب المعصية، لكنها مانعةٌ على سبيل الغالب لا على سبيل الكلّية، بمعنى أنّ العادل قد يرتكب بعض الذنوب الصغيرة، بخلاف المعصوم الذي يمتنع صدور الذنب عنه مطلقاً.

وما ذكرناه من اشتراط العصمة في النبيّ والإمام هو مذهب جميع الشيعة، بل قد انعقد عليه الإجماع، بل هو من ضروريّات المذهب وقد خالفنا أهل السنّة في هذا الأمر، وسيُضح قريباً برهاننا الذي يُبطل قولهم.

وينبغي أن يُعلم أنّ النبيّ والإمام يجب أن يكونا منزّهين عن جميع ما يوجب



نفور الناس عنهم، من قبيل العيوب الجسدية، والأخلاق الذميمة أي: الصفات الباطلة، والأمراض المزمنة، والدناءة أي خسة المنزلة، وكفر الآباء والأمهات، ورذالة القبيلة، وأشباه هذه الأمور.

ودلّلنا على هذا الأمر، وعلى الأمر الأوّل وهو وجوب عصمتهم، أنّ غرض الله تعالى من النبيّ والإمام ليس إلّا أنّ يتّبعه الناس، وأنّ يطيعوا أوامره ويجتنبوا نواهيه الصادرة عن الله، وهذا الغرض الإلهيّ لا يتحقّق إلّا إذا كان النبيّ والإمام متّصفين بالصفات الحسنة، ومنزهين عن الصفات المذمومة، وأن لا يصدر عنهما ذنبٌ البتّة؛ لأنّ الذنب أقبح ما يتصوّر في الإنسان.

فإن لم يكونا كذلك، فلن يتبعهما الناس، بل سيعرضون عنهما، ولا شك أنّ ذلك يؤدّي إلى بطلان الغرض الإلهيّ.

وخلاصة القول: أنّ اللطف - أي: ما يقرب المكلف من الطاعة ويبعده عن المعصية - واجبٌ على الله تعالى، ولا يتمّ هذا اللطف إلّا بما ذكرناه.

فإذا علّمت هذه المقدّمة، فاعلم أنّ لنا على كون أمير المؤمنين (عليه السلام) خليفةً بلا فصل للنبيّ، دليلين:

الدليل الأوّل: أنّ الأئمة كلّها بعد النبيّ، لم تخرج عن ثلاث احتمالات: إمّا أن يكون أبو بكر هو الإمام والخليفة، وإمّا يكون العباس عمّ النبيّ، وإمّا يكون أمير المؤمنين (صلوات الله عليه)، وهذا أمرٌ متفقٌ عليه بين أهل السنة والشيعة، ولم يخالف فيه أحد، كما صرح به كثير من المتكلمين.

وحيث أثبتنا في المقدّمة أنّ العصمة من شروط الإمامة، بمعنى أنّ من ثبت له الإمامة لزمته العصمة، ومن لم يكن معصوماً امتنع أن يكون إماماً عقلاً وشرعاً، وبيّنا أنّ المعصوم لا يصدر منه ذنب أبداً لا قبل البعثة ولا بعدها، ولا قبل الإمامة ولا بعدها؛ لأنّ ترك الذنب فيه أمر غريزي ذاتي، لا كسبي كالعدالة، وإلّا لما بقي

فرق جوهرى بين العصمة والعدالة.

وكذلك يجب أن يكون الإمام أشرف قومه نسباً ومكانةً من سائر الناس.

فنقول: لا يجوز خرق الإجماع المركّب، بل هو حرام. ومعنى خرق الإجماع المركّب أن يكون للأمة في مسألة قولان لا ثالث لهما، فلو جاء أحد واخترع قولاً ثالثاً ولو بدليل ضعيف، لم يكن ذلك جائزاً.

ووجه ذلك أن أحد القولين المتداولين في الأمة لا محالة هو قول المعصوم؛ لأنّ المبرهن في أصول الفقه أنّ في كلّ عصر لا بدّ من وجود إمام يمنع الأمة جميعاً من الانحراف عن الشريعة.

والأدلة النقليّة - من الأخبار الكثيرة - شاهدة على ذلك أيضاً، بل إنّ الإمام إذا رأى أنّ الأمة قد أجمعت على قول مخالف للشرع، فلا بدّ أن يظهر خلافه، فإن سكت وأقرّ، علّم أنّ ذلك القول هو الحقّ ويرضى به الإمام.

وإذا عرفت هذا نقول: إنّ الأمة بأجمعها - كما ذكر - لم تنقل عن النبي ﷺ إلّا ثلاثة أقوال في شأن الخلافة: أحدها أنّ العباس هو الخليفة، والثاني أنّ أبا بكر هو الخليفة، والثالث أنّ سيّد الأولياء صلوات الله عليه هو الخليفة.

فإذا ثبت أنّ نقض الإجماع المركّب غير جائز - كما قد بيّنّا - لزم أن يكون أحد هؤلاء الثلاثة هو الخليفة، وإذا ثبت أنّ العصمة شرط في الإمامة، وجب خروج أبي بكر والعبّاس؛ لأنّ من شروط العصمة أن لا يكون الإمام قد ارتكب معصية قبل الإمامة أيضاً ولا ريب عند أحد من أهل السنّة والشيعة في أنّ كلّاً من أبي بكر والعبّاس كانا بعد بلوغهما وقبل بعثة خاتم الأنبياء صلوات الله عليه وآله من عبدة الأوثان، بل إنّهما لم يؤمّنا - ظاهراً - إلّا بعد مضي مدّة من بعثته ﷺ... والعبّاس ظلّ على الكفر حتّى أُسر في بعض الحروب، ثمّ في نهاية الأمر وتحت ضرب السيوف وخوف الموت جرى على لسانه لفظ الشهادتين، وأمّا قلبه فالله أعلم به.



وخلاصة القول: لا يشكُّ أحدٌ من المحقِّقين - كما ورد في الأحاديث الكثيرة - في أنَّ أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) لم يمكث طرفة عين في الكفر، ولم يتلَطَّخْ شيء من الشرك بذيله؛ إذ عند بعثة النبي ' لم يكن قد بلغ سنَّ التكليف بعد، وبعد أيَّام قليلة من البعثة أظهر إيمانه - وهو في سنَّ الطفولة - أي: أظهر الإيمان الباطني. بخلاف الثلاثة الخلفاء الذين أظهروا بعد وفاة خاتم الرسل ﷺ كفرهم الباطنيّ واعتصبوا حقّه.

ولا شكُّ أنَّ من لم يبلغ الحلم لا يكون مكلفاً حتّى يُنسب إليه الكفر ويستحقَّ العذاب به، فإذا اجتمعت هذه المقدمات التي حقّقناها، لزم ضرورةً أن لا يكون خليفة خاتم الأنبياء ' إلّا سيّد الأولياء (صلوات الله عليه)، والعلم العادي يكفي في القطع بهذا المقدار.

الدليل الثاني: على هذا المطلب الأحاديث الواردة عن النبي ' في شأن أمير المؤمنين (صلوات الله عليه)، كحديث يوم الغدير الذي لا يختلف أحدٌ من الشيعة والسنة في وروده في حقّه، وسائر الأخبار الزائدة على الألف حديث.

واعلم أنّه متى ثبتت خلافة أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) بلا فصل، لم يحتج إثبات إمامة باقي الأئمة الاثني عشر (صلوات الله عليهم) إلى مزيد بيان، إذ صار أمراً بديهياً.

وأما المخالفون في هذا الباب فهم جماعةٌ من الفطحيّة والواقفة وأشباههم، وهم ممّن لا يستحقّون جواباً، إذ لا يملكون دليلاً واضحاً يصلح للردّ. ومن أراد أن يحصل له اليقين بإمامتهم بحيث لا يبقى له شكٌّ ولا وسوسة، فليُرجع إلى الكتب المصنّفة في معجزاتهم مثل بحار الأنوار للعلامة المجلسي، فإن لم يكن عارفاً بالعربيّة فليرجع إلى الكتب الفارسيّة للمجلسي وغيره مثل فيوضات القدس، ولوامع الأنوار، وأحسن الكبار، وروضة السعداء، وما شابهها، فإنّ جميع ما ذكر عندي معتبر، والاعتماد على أحاديثها ممكن، بل أستطيع أن أدعي أنّه في

هذه الكتب وغيرها - ممّا هو موجود اليوم - ورد ما يزيد على عشرة آلاف حديث في معجزاتهم وأحوالهم.

ولمّا انتهى الكلام إلى هذا الموضوع، نختم الكتاب بحديث شريف في المواعظ والآداب، حديث قليل الذكر، إرضاءً لطلب مَنْ ألَفَتْ هذه الرسالة بطلبه، سائلاً الله أن يوفقه كما ألحّ في هذا الباب.

فنقول: قد نقل العلامة المجلسي في البحار^[١]: «وجدت بخط شيخنا البهائي رحمه الله ما هذا لفظه: قال الشيخ شمس الدين محمد بن مكّي: نقلت من خطّ الشيخ أحمد الفراهاني رحمه الله، عن عنوان البصري - وكان شيخاً كبيراً قد أتى عليه أربع وتسعون سنة - قال: كنت أختلف إلى مالك بن أنس سنين، فلما قدم جعفر الصادق عليه السلام المدينة اختلفت إليه، وأحببت أن آخذ عنه كما أخذت عن مالك، فقال لي يوماً: «إني رجل مطلوبٌ، ومع ذلك لي أورد في كلّ ساعة من آناء الليل والنهار، فلا تشغلني عن وردي، وخذ عن مالك، واختلف إليه كما كنت تختلف إليه»، فاغتممت من ذلك، وخرجت من عنده وقلت في نفسي: لو تفرس في خيرٍ لما زجرني عن الاختلاف إليه والأخذ عنه، فدخلت مسجد الرسول ﷺ وسلّمت عليه، ثم رجعت من الغد إلى الروضة وصليت فيها ركعتين، وقلت: أسألك يا الله يا الله أن تعطف علي قلب جعفر وترزقني من علمه ما أهتدي به إلى صراطك المستقيم، ورجعت إلى داري مغتماً ولم أختلف إلى مالك بن أنس لما أشرب قلبي من حبّ جعفر، فما خرجت من داري إلّا إلى الصلاة المكتوبة حتّى عيل صبري، فلما ضاق صدري تنعلت وترديت وقصدت جعفرًا وكان بعد ما صليت العصر، فلما حضرت باب داره استأذنت عليه فخرج خادم له فقال: ما حاجتك؟ فقلت: السلام على الشريف، فقال: هو قائمٌ في مصلاه، فجلست بحذاء بابه فما لبثت إلّا يسيراً إذ خرج خادم فقال: ادخل على بركة الله، فدخلت وسلّمت

[١] المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ١، ص ٢٢٤.



عليه، فردّ السلام وقال: «اجلس غفر الله لك»، فجلست فأطرق ملياً، ثم رفع رأسه، وقال: «أبو من؟».

قلت: أبو عبد الله، قال: «ثبت الله كنيّتك ووفّقك، يا أبا عبد الله ما مسألتك؟». فقلت في نفسي: لو لم يكن لي من زيارته والتسليم غير هذا الدعاء لكان كثيراً، ثم رفع رأسه، ثم قال: «ما مسألتك؟».

فقلت: سألت الله أن يعطف قلبك عليّ ويرزقني من علمك، وأرجو أن الله تعالى أجابني في الشريف ما سألته، فقال: «يا أبا عبد الله ليس العلم بالتعلّم، إنّما هو نورٌ يقع في قلب من يريد الله تبارك وتعالى أن يهديه، فإن أردت العلم فاطلب أولاً في نفسك حقيقة العبوديّة، واطلب العلم باستعماله، واستفهم الله يفهمك».

قلت: يا شريف، فقال: «قل يا أبا عبد الله»، قلت: يا أبا عبد الله ما حقيقة العبوديّة؟ قال: «ثلاثة أشياء: أن لا يرى العبد لنفسه فيما خوّله الله ملكاً؛ لأنّ العبيد لا يكون لهم ملك يرون المال مال الله يضعونه حيث أمرهم الله به، ولا يدبّر العبد لنفسه تدبيراً، وجملة اشتغاله فيما أمره تعالى به ونهاه عنه، فإذا لم يرَ العبد لنفسه فيما خوّله الله تعالى ملكاً؛ هان عليه الإنفاق فيما أمره الله تعالى أن ينفق فيه، وإذا فوّض العبد تدبير نفسه على مدبّره؛ هان عليه مصائب الدنيا، وإذا اشتغل العبد بما أمره الله تعالى ونهاه؛ لا يتفرّغ منهما إلى المراء والمباهاة مع الناس، فإذا أكرم الله العبد بهذه الثلاثة؛ هان عليه الدنيا، وإبليس، والخلق، ولا يطلب الدنيا تكاثراً وتفاخراً، ولا يطلب ما عند الناس عزّاً وعلوّاً، ولا يدع أياّمه باطلاً، فهذا أوّل درجة التقى، قال الله تبارك وتعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَاداً وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [١].».

قلت: يا أبا عبد الله أوصني، قال: «أوصيك بتسعة أشياء فإنّها وصيّتي لمريدي الطريق إلى الله تعالى، والله أسأل أن يوفّقك لاستعماله، ثلاثة منها

[١] سورة القصص، الآية ٨٣.

في رياضة النفس، وثلاثة منها في الحلم، وثلاثة منها في العلم، فاحفظها وإيّاك والتهاون بها».

قال عنوان: ففرغت قلبي له.

فقال: «أما اللواتي في الرياضة: فإيّاك أن تأكل ما لا تشتهي؛ فإنه يورث الحماسة والبله، ولا تأكل إلا عند الجوع، وإذا أكلت فكل حلالاً وسمّ الله، واذكر حديث الرسول: (ما ملا آدمي وعاء شراً من بطنه، فإن كان ولا بدّ فثلثٌ لطعامه، وثلثٌ لشرابه، وثلثٌ لنفسه).

وأما اللواتي في الحلم: فمن قال لك: إن قلت واحدة سمعتَ عشرة. فقل: إن قلتَ عشرة لم تسمع واحدة. ومن شتمك فقل له: إن كنت صادقاً فيما تقول فأسأل الله أن يغفر لي، وإن كنت كاذباً فيما تقول فالله أسأل أن يغفر لك، ومن وعدك بالخنى فعده بالنصيحة والرعاء.

وأما اللواتي في العلم: فاسأل العلماء ما جهلت، وإيّاك أن تسألهم تعتاً وتجربة، وإيّاك أن تعمل برأيك شيئاً، وخذ بالاحتياط في جميع ما تجد إليه سبيلاً، واهرب من الفتيا هربك من الأسد، ولا تجعل رقبتك للناس جسراً.

قم عني يا أبا عبد الله فقد نصحت لك، ولا تُفسد عليّ وردي، فإني امرءٌ ضنين بنفسي، والسلام على من اتّبع الهدى».

وقد تمّ الحديث، وبه خُتمت الرسالة ونسأل الله تعالى أن يوفّق الجميع للعمل بما ذكرناه فيها.

وقد تمّ على يد المؤلف الحقير الآثم محمد هاشم الموسوي، في يوم الخميس الثامن من شهر شعبان المعظم، سنة ١٢٥٥ هـ خمس وخمسين ومائتين بعد الألف.



المصادر

القرآن الكريم

١. الأمين، محسن، أعيان الشيعة، ط ١، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٢هـ.
٢. الجزائري، نعمة الله، الأنوار النعمانية، ط ١، دار القارئ، بيروت، ١٤٢٩هـ.
٣. الحلّي، الحسن بن يوسف، الباب الحادي عشر، تحقيق: الدكتور مهدي محقق، دون ذكر الطبعة، نشر العتبة الرضوية المقدسة، مشهد، ب.ت.
٤. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ط ٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ.
٥. الصقّار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات، تقديم وتعليق وتصحيح: الحاج ميرزا محسن كوجه باغي، ط ١، مؤسسة الأعلمي، طهران، ١٤٠٤هـ.
٦. الجعفي، المفضل بن عمر، التوحيد، تعليق: كاظم المظفر، ط ٢، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٤هـ.
٧. الطهراني، آقا بزرگ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ط ٣، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٣هـ.
٨. الشهيد الأول، محمد بن مكي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ط ١، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، قم، ١٤١٩هـ.
٩. المدرّس التبريزي، محمد علي، ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية أو اللقب، ط ٣، نشر خيام، طهران، ١٣٦٩هـ.
١٠. ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد، صحيح ابن حبان، تحقيق: محمد علي سونمز، وخالص آي دميز، ط ١، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٣٣هـ.
١١. الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه، علل الشرائع، ط ١، منشورات المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٨٥هـ.
١٢. القمي، أبو القاسم، قوانين الأصول، ط ١، دار المرتضى، بيروت، ب.ت.
١٣. الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق، الكافي، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ط ٣، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٦هـ.
١٤. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق وتعليق: لجنة من العلماء والمحققين، ط ١، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٥هـ.
١٥. المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ط ١، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٦هـ.
١٦. ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، ط ١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢١هـ.

١٧. ابن زين الدين، حسن، معالم الأصول وملاذ المجتهدين، تصحيح: الشيخ علي محمّدي، ط١، دار الفكر، قم، ١٤١٦هـ.
١٨. الخوانساري، محمّد هاشم، معدن الفوائد ومخزن الفرائد، الطبعة الحجرية، قم، ب.ت.
١٩. العاملي، زين الدين بن علي، منية المريد في أدب المفيد والمستفيد، تحقيق: رضا المختاري، ط١، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٩هـ.

