

INTERNATIONAL ISLAMIC
UNIVERSITY
ISLAMABAD - PAKISTAN
FACULTY OF USULUDDIN
(ISLAMIC STUDIES)
DEPARTMENT OF
TAFSEER & QURANIC
SCIENCES



الجامعة الإسلامية العالمية
إسلام آباد - باكستان
كلية أصول الدين
قسم التفسير وعلوم القرآن

تفسير "مفاهيم القرآن (تفسير موضوعي للقرآن)"

لجعفر السبحاني

دراسة تحليلية نقدية

(بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في التفسير وعلوم القرآن)

(الجزء الثاني)

إعداد

الطالب / محمد عارف عبد الكريم عطائي

88/ FU/ PHD/ F07

إشراف

الأستاذ الدكتور هارون الرشيد

الأستاذ الدكتور محمد طنطاوي جبريل

العام الجامعي : ١٤٣٥ - ١٤٣٦ هـ / ٢٠١٤ - ٢٠١٥ م.



★ 13-3-2019

PhD

۲۹۷/۱۲۲۰۷

م ح ت

قرآنہ کریم - ۷.۲ بحوث

قرآنہ کریم - تفاسیر

قرآنہ کریم - موضوعی

قرآنہ کریم - جعفر السبحانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفصل الثاني

أبرز الموضوعات التي تناولها السبحاني في تفسيره "مفاهيم القرآن"
وفيه مباحث:

- المبحث الأول (القضايا العقدية في تفسير "مفاهيم القرآن" وفيه مطالب)
- المطلب الأول (الإلهيات ومناقشتها)
- التوحيد (إنكار المؤلف تقسيمه إلى الألوهية والربوبية)
- الإله والرب (تعريف هذين الاسمين ومفهومهما عند المؤلف)
- العبادة (رأي المؤلف حول معنى العبادة ومفهومها)
- الأسماء والصفات (قول المؤلف بالعينية وعدم التوقيف وتأويلاته فيها)
- جهالة الكيف (رد المؤلف على القائلين به)
- القرآن (كونه محدثاً عند المؤلف)
- العدل الإلهي (مفهومه، ما يترتب عليه وعده من أصول الدين)
- الحسن والقبح (كونهما عقليين عند المؤلف)
- خلق الشرور (عدم تجويز المؤلف نسبة خلق الشرور إلى الله)
- تأثير العلة والأسباب (نسبة المؤلف الخلق إلى العلة والأسباب لكن بالتبع)
- القضاء والقدر (مفهومهما وأقسامهما عند المؤلف)
- الجبر والتشبيه والتعطيل (مفهومها ومصداقها عند المؤلف)
- أفعاله تعالى (كونها معللة بالأغراض)
- الغيب (تقسيم علمه بين الله والعباد)

المبحث الأول:

القضايا العقدية في تفسير "مفاهيم القرآن"

هذا الفصل سيحتوي بإذن الله سبحانه على مبحثين أولهما دراسة أهم المسائل العقدية التي أوردها الشيخ السبحاني في التفسير وهي جدية بالدراسة والنقاش، وثانيهما دراسة أهم الموضوعات الأخلاقية والاجتماعية التي تناولها التفسير، وأما المبحث الأول فسندرج فيه عدة مطالب أولها يدور حول المسائل الإلهية في تفسير "مفاهيم القرآن"، فسنبداً به وسنتعرف على المقصود منه بعونه تعالى فيما يلي:

المطلب الأول:

• الإلهيات ومناقشتها

المقصود من الإلهيات التي هي موضوع البحث في هذا المطلب هي المسائل الاعتقادية التي تتعلق بـ الإله تبارك وتعالى من حيث ذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله وغير ذلك، وكذا المسائل التي لها علاقة قريبة بما ذكر كالقضاء والقدر والرؤية والبداء وما إلى ذلك، ولا شك أن هذا الموضوع هو من أكبر الموضوعات العقدية وأوسعها بحثاً ودراسة وهو الذي يشكل الجزء الأكبر الأهم من كتب العقيدة وعلم الكلام، والخوض في جميع مباحثه يطول بنا الكلام، فلذلك نرى أن نختار منها ما هو جدير بالمناقشة في هذه الرسالة ويلائمه حجمها وروحها، وقد وقع الاختيار على ما يلي:

- ١- التوحيد (إنكار المؤلف تقسيمه إلى الألوهية والربوبية).
- ٢- الإله والرب (تعريف هذين الاسمين ومفهومهما).
- ٣- العبادة (رأي المؤلف حول معنى العبادة ومفهومها).
- ٤- الأسماء والصفات (قول المؤلف بالعينية وعدم التوقيف وتأويلاته فيها).
- ٥- جهالة الكيف (رد المؤلف على القائلين به).
- ٦- القرآن (كونه محدثاً عند المؤلف).
- ٧- العدل الإلهي (مفهومه، ما يترتب عليه وعده من أصول الدين).
- ٨- الحسن والقبح (كونهما عقليين عند المؤلف).

- ٩- خلق الشرور (عدم تجويز المؤلف نسبة خلق الشرور إلى الله).
- ١٠- تأثير العلل والأسباب (نسبة المؤلف الخلق إلى العلل والأسباب لكن بالاتباع).
- ١١- القضاء والقدر (مفهومهما وأقسامهما عند المؤلف).
- ١٢- الجبر والتشبيه والتعطيل (مفهومها ومصادفها عند المؤلف).
- ١٣- أفعاله تعالى (كونها معللة بالأغراض).
- ١٤- الغيب (تقسيم علمه بين الله والعباد).

١- التوحيد (إنكار المؤلف تقسيمه إلى الألوهية والربوبية)

مسألة التوحيد والشرك هما أول موضوع اختاره المؤلف لتأليفه الذي سماه "مفاهيم القرآن"، لقد خصص لهما مجلدا واحدا تجاوز صفحاته ٦٦٠ صفحة وهو المجلد الأول من مجلدات الكتاب، تشكل رهوس مباحث هذا الموضوع مايلي:

أ. تمهيد موجز حول مراتب التوحيد (أي التوحيد في الذات والصفات والأفعال والعبادة).
 ب. تفصيل هذه المراتب في اثني عشر فصلا بحيث خصص أربعة فصول لدلائل وجود الله تعالى، وأربعة فصول لتوحيد الذات والصفات (عينية الصفات مع الذات) والخالقية والتدبير، وأربعة فصول أخيرة لتوحيد العبادة التي تعم الولاية والتقنين والإطاعة والحكم.
 ولم يكتف المؤلف في المسائل الإلهية بهذا المجلد فقط، بل خصص لها المجلد السادس من تأليفه أيضا، حيث أورد فيه موضوع أسماء الله الحسنى وصفاته العليا وبيان حدودها أي معانيها ومفاهيمها. وهكذا كتب المؤلف القسم الأول من المجلد العاشر حول موضوع العدل الإلهي، وكل هذا من المسائل العقدية التي تسمى عند أهل الكلام والفلسفة بـ "الإلهيات".

أدرج المؤلف ضمن هذه المجلدات وفصولها كثيرا من المسائل العقدية غالبها لا بأس به بل منها ما يحمد هو عليه ويشكر جهوده في بيانه وتوضيحه؛ لأنها إما مايدل عليه صريح القرآن أو ما أشار إليه الذكر الحكيم كدلائل وجود الله تعالى في الفطرة السليمة وعالم الذر وفي القرآن الكريم والعالم الفسيح، وحجج توحيده وأسمائه وصفاته وعدله بمعناه المتفق عليه عند الأمة قاطبة، فلا أرى محالا لإعادتها وتفصيل الكلام حولها ولا

كذلك ضرورة تحليلها ودراستها؛ لأنها من المسلمات وقديماً قيل: على قضيب الزبرجد شاهدات = بأن الله ليس له شريك.^(١)

نعم الأسلوب الذي اختاره المؤلف في بيان هذه المسائل ورجوعه المتواتر إلى الفلسفة وكلام الحكماء وحمل الآيات البينات عليها والتخبط بمينا وشمالا هذا أمر يليق بالدراسة والتحليل والنقد، ولقد أشرنا إليه عند بياننا منهج المؤلف ومصادره ولا نرى العودة إليه ههنا ولعلنا نشير إليه في مبحث أهم المؤاخذات على التفسير ومؤلفه إن شاء الله العظيم.

وهناك طائفة من المسائل الإلهية أوردها المؤلف ولم يكن على شيء فيها بل منها ما ينكر عليه ويلاحظ على آرائه ونظرياته فيها تماماً؛ لأنها إما تأويلات منه أو تفلسفات ما أنزل الله بها من سلطان أو هجمات منه على الآخرين أو تصرفات منه وفق معتقداته المذهبية وغير ذلك، فنأتي بطائفة منها وفق ما أشرنا إليه قبل قليل دون مراعاة ترتيب المجلدات:

إنكار المؤلف تقسيم التوحيد إلى الألوهية والربوبية.

أنكر المؤلف عند بيانه مسألة التوحيد في العبادة - وفي مواضع عديدة من الكتاب - تقسيم التوحيد إلى توحيد الألوهية والربوبية، فرد هذا التقسيم الثنائي ورأى أن هذا من أخطاء الوهابية، فقال في موضع من الكتاب:

"إنَّ الشائع بين الوهابيين تقسيم التوحيد إلى: ١. التوحيد في الربوبية. ٢. التوحيد في الألوهية. قائلين: إنَّ التوحيد في الربوبية بمعنى الاعتقاد بخالق واحد لهذا الكون كان موضع اتفاق جميع مشركي عهد الرسالة. وأما التوحيد في الألوهية فهو التوحيد في العبادة الذي يعني منه أن لا يعبد سوى الله، وقد انصب جهد الرسول الكريم على هذا الأمر.

والحق أنَّ اتفاق جميع مشركي عهد الرسالة في مسألة التوحيد الخالقي ليس موضع شك، ولكن تسمية التوحيد الخالقي بالتوحيد الربوبي خطأ واشتباه. وذلك لأنَّ معنى «الربوبية» ليس هو الخالقية كما توهم هذا الفريق، بل هو ما يفيد التدبير وإدارة العالم، وتصريف شئونه ولم يكن هذا - كما بيَّنا - موضع اتفاق بين جميع المشركين والوثنيين في عهد الرسالة كما ادَّعى هذا الفريق".^(٢)

(١) من إنشادات ابن محارب القمي، ذكره الراغب الأصبهاني في كتاب "محاضرات الأدباء" ج ٤ ص ٥٦٨ ط: دار مكتبة الحياة - بيروت، دون تاريخ.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٣٨٩.

وقال في موضع آخر تحت عنوان (التوحيد في العبادة): "والمقصود بهذا التوحيد هو: أن نفرد خالق الكون بالعبادة، ونجتنب عن عبادة غيره مما يكون مخلوقاً له تعالى، وهذا في مقابل الشرك في العبادة الذي يعني أن يعبد الإنسان رغم اعتقاده بوحداية خالق هذا الكون مخلوقاً، أو مخلوقات، لسبب من الأسباب. وهذا هو ما تسميه الوهابية بالتوحيد في الألوهية كما تسمي التوحيد الذاتي بالتوحيد في الربوبية، وكلا الاصطلاحين خطأ لما عرفت من معنى الألوهية حيث قلنا: بأن معناها ليس المعبودية، بل (الإله، واللّه) متساويان من حيث المبدأ والمفهوم، غير أن الأول كلي، والثاني علم لواحد من مصاديق ذاك الكلي. وأما الربوبية فهي بمعنى التدبير والتصرف في الكون، لا «الخالقية» وإن كان التدبير من حيث الأدلة الفلسفية لا ينفك عن الخالقية»^(١).

وفي موضع ثالث من الكتاب يقول المؤلف ما نصه: "وهنا نكتة نشير إليها وهو أن كتب الوهابية مليئة بتقسيم التوحيد إلى قسمين: توحيد في الربوبية، وتوحيد في الألوهية، ويريدون من الأول التوحيد في الخالقية ومن الثاني التوحيد في العبادة وكلا التفسيرين غير صحيح أما الربوبية فليست مرادفة للخالقية بل هو أمر آخر وراء الخلقة ولو أردنا أن نفسره فليفسر بالتوحيد في التدبير وإدارة العالم، وأما الألوهية فقد عرفت أن الإله والألوهية ليس بمعنى العبادة وأما العبادة من لوازم الاعتقاد بكون الموجود إلهاً، فلو أردنا أن نعبر عن التوحيد في ذلك المجال فيجب أن نقول التوحيد في العبادة".^(٢)

والواضح من عبارات المؤلف هو أن الهدف من هذا الموقف، الرد والإنكار لما يترتب على هذا التقسيم والتعبير من عد الخضوع الغير المسموح به أمام غير الله نوعاً من العبادة ومخالفاً للتوحيد؛ لمشاركته مع الإله الذي هو المعبود، وبالتالي دخوله في إطار الشرك في الألوهية.

نقد هذه النظرية ومناقشتها

هناك نقطتان مهمتان في كلام المؤلف وموقفه تلفتان النظر وحديثان بالنقد والمناقشة وهما:

أ- نسبة التقسيم المذكور إلى الوهابية وكتبهم.

ب- دليل المؤلف على إنكار هذا التقسيم.

نقول أولاً وبكل إيجاز إن نسبة تقسيم التوحيد إلى التوحيد في الربوبية والإلهية إلى الوهابيين كما رأيناها آنفاً نسبة خاطئة وغير دقيقة؛ لأن هذا التقسيم الثنائي بل الثلاثي بإضافة توحيد الأسماء والصفات استنبطه العلماء من آيات الذكر الحكيم وأحاديث نبي الإسلام قبل الإمام ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب اللذين

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٤٣١ - ٤٣٢.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ١٢٠.

بعدهما الشيخ السبحاني وأمثاله مؤسسي الفكرة الوهابية بكثير جداً، وقد أخرج أصول هذا التقسيم من كلام السلف وعلماء الإسلام الأولين الشيخ عبد الرزاق ابن عبد المحسن البدر في كتابه (القول السديد في الرد على من أنكر تقسيم التوحيد) الذي ألفه في الرد على هتافات حسن بن علي السقاف وهو الذي ادعى أن هذا التقسيم بدعة جاء بها ابن تيمية في رسالة له عنوانها: (التنديد بمن عدد التوحيد) فقال الشيخ في أول كلام له حول أصول هذا التقسيم:

"وأما قول الكاتب إن هذا التقسيم اخترعه ابن تيمية، ولم يقل به أحد من السلف الصالح، ولم يوجد إلا في القرن الثامن الهجري فهذا دليل على قصور علمه وقلة خبرته ومعرفة بكتب السلف الصالح إذ هي مليئة بالتصريح تارة والإشارة تارة إلى هذه الأقسام، ولو ذهبت أنقل كل ما أعلمه من أقوالهم في ذلك لطال المقام، لكن حسبي أن أورد هنا بعض النقول ونزراً يسيراً من النصوص المشتملة على ذكر أقسام التوحيد الثلاثة لبعض الأئمة الذين كانوا قبل شيخ الإسلام ابن تيمية ليظهر كذب الكاتب وليبين جهله".^(١)

ثم بدأ المؤلف بذكر نصوص من كلام السلف من العلماء ثبت اعتناءهم التام بهذا التقسيم، ننقل بعضها فيما يلي:

١- قال الإمام أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري المتوفى سنة ٣٨٧هـ. في كتابه (الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة) ما نصه: "وذلك أن أصل الإيمان بالله الذي يجب على الخلق اعتقاده في إثبات الإيمان به ثلاثة أشياء: أحدها: أن يعتقد العبد ربانيته ليكون بذلك مبانياً لمذهب أهل التعطيل الذين لا يثبتون صانعاً. والثاني: أن يعتقد وُحدانيته ليكون مبانياً بذلك مذاهب أهل الشرك الذين أقروا بالصانع وأشركوا معه في العبادة غيره. والثالث: أن يعتقد موصوفاً بالصفات التي لا يجوز إلا أن يكون موصوفاً بها من العلم والقدرة والحكمة وسائر ما وصف به نفسه في كتابه... ولأننا نجد الله تعالى قد خاطب عباده بدعائهم إلى اعتقاد كل واحدة من هذه الثلاث والإيمان بها".^(٢)

٢- أورد الحافظ أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن يحيى بن منده المتوفى سنة ٣٩٥هـ. في كتابه "كتاب التوحيد ومعرفة أسماء الله عز وجل وصفاته على الاتفاق والتفرد" عدة أبواب تدل عناوينها ومحتوياتها على انقسام التوحيد إلى الربوبية والألوهية والأسماء والصفات دلالة واضحة فعلى سبيل المثال:

(١) القول السديد في الرد على من أنكر تقسيم التوحيد، لعبد الرزاق ابن عبد المحسن البدر ص ٣١ ط: دار ابن عثان، القاهرة - مصر الطبعة

الثالثة، ٢٠٠١ م.

(٢) القول السديد ص ٣٢ نقلاً عن كتاب الإبانة لابن بطة ص ٦٩٣ - ٦٩٤ من النسخة المخططة.

من الأبواب التي عقدها وهي متعلقة بتوحيد الربوبية:

- أ. ذكر ما يدل على أن الله قدر مقادير كل شيء قبل خلق الخلق.
- ب. ذكر ما يستدل به أولو الأبواب من الآيات الواضحة التي جعلها الله عز وجل دليلاً لعباده من خلقه على معرفته ووحدانيته من انتظام صنعه وبدائع حكمته في خلق السموات والأرض.
- ج. ذكر الآيات المتفقة المنتظمة الدالة على توحيد الله عز وجل في صفة خلق السموات التي ذكرها في كتابه وبينها على لسان رسوله ﷺ تنبيهاً لخلقه.

ومن الأبواب التي عقدها وهي متعلقة بتوحيد الألوهية:

- أ. ذكر معرفة أسماء الله عز وجل الحسنة التي تسمى بها وأظهرها لعباده للمعرفة والدعاء والذكر. (وهذه أنواع العبادة)
- ب. قول النبي ﷺ "من كان حالفاً فليحلف بالله عز وجل ومن حلف بغير الله فقد أشرك".
- ت. قول النبي ﷺ: "اذكروا الله على جميع الأمور" (أي لا تذكروا معه سواه).

ومن الأبواب التي عقدها وهي متعلقة بتوحيد الأسماء والصفات:

- أ. ذكر معرفة صفات الله عز وجل التي وصف بها نفسه وأنزل بها كتابه وأخبر بها الرسول ﷺ على سبيل الوصف لربه عز وجل مبيناً ذلك لأمته.^(١)
- كل ذلك وما استدلل به من الآيات والدلائل التي أوردها تحت هذه العناوين يوضح لنا تقسيمه التوحيد ودلائله إلى أقسام ثلاثة هي: الربوبية والألوهية والأسماء والصفات.
- ٣- وثبت ما نقله ابن منده في كتابه التوحيد عن الإمام القاضي أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الكوفي صاحب أبي حنيفة - رحمه الله - المتوفى سنة (١٨٢هـ) أنه كان قائلاً بتقسيم التوحيد إلى هذه الأقسام الثلاثة، نختار من كلامه بعض العبارات التي تفيد هذا الموضوع:
- قال ابن منده في كتابه التوحيد: أخبرنا محمد بن أبي جعفر السرخسي ثنا محمد بن سلمة البلخي ثنا بشر بن الوليد القاضي عن أبي يوسف القاضي أنه قال:

"ليس التوحيد بالقياس ألم تسمع إلى قول الله عز وجل في الآيات التي يصف بها نفسه أنه عالم قادر قوي مالك ولم يقل: إني عالم قادر لعل كذا أقدر، بسبب كذا أعلم، وبهذا المعنى أملك، فلذلك لا يجوز القياس في التوحيد، ولا يعرف إلا بأسمائه، ولا يوصف إلا بصفاته... ثم قال أبو يوسف: وإنما دل الله عز وجل

(١) القول السديد ص ٣٤ - ٣٦ نقلاً عن كتاب التوحيد لابن منده ٣/٧ و ١١/١٦١ و ١٤/٤٦٢.

خلقه بخلقه ليعرفوا أن لهم رباً يعبدونه ويطيعونه ويوحدونه، ليعلموا أنه مكوّنهم، لا هم كانوا، ثم تسمى فقال: أنا الرحمن وأنا الرحيم وأنا الخالق وأنا القادر وأنا المالك، أي: هذا الذي كونكم يسمى المالك القادر الله الرحمن الرحيم بما يوصف.

ثم قال أبو يوسف: يُعرف الله بآياته وبخلقه وبوصف بصفاته ويسمى بأسمائه كما وصف في كتابه، وبما أدى إلى الخلق رسوله... فقد أمرنا الله أن نوحده، وليس التوحيد بالقياس؛ لأن القياس يكون في شيء له شبه ومثل، فالله تعالى وتقدس لا شبه له ولا مثل له تبارك الله أحسن الخالقين... فقد أمرك الله عز وجل بأن تكون تابعاً سامعاً مطيعاً ولو يوسع على الأمة التماس التوحيد وابتغاء الإيمان برأيه وقياسه وهواه إذا لضلوا، ألم تسمع إلى قول الله عز وجل: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾، فافهم ما فسر به ذلك^(١).

فالإمام رحمه الله أنكر أولاً أن يكون التوحيد بالقياس ثم أشار إلى التوحيد في الخلق (الربوبية) بقوله: "يصف بما نفسه أنه عالم قادر قوي مالك" ويقول: "ليعلموا أنه مكوّنهم" وهذه صفات الربوبية، وإلى التوحيد في العبادة (الألوهية) بقوله: "وإنما دل الله عز وجل خلقه بخلقه ليعرفوا أن لهم رباً يعبدونه ويطيعونه ويوحدونه"، أي يوحدونه في العبادة والطاعة، وهذا هو التوحيد في الألوهية، وإلى التوحيد في الأسماء والصفات بقوله: "ولا يعرف إلا بأسمائه، ولا يوصف إلا بصفاته" ويقول: "يعرف الله بآياته وبخلقه وبوصف بصفاته ويسمى بأسمائه كما وصف في كتابه" وهذا هو عين التوحيد في الأسماء والصفات.

وقد استدلل الإمام في كلامه هذا بآيات تركناها خوفاً للاطناب تدل على التقسيمات الثلاثة، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾^(٤) فالآية الأولى صريحة في التوحيد في الربوبية، والآية الثانية تفيد التوحيد في العبادة والاتباع (الألوهية)، والآية الثالثة توجب التوحيد في الأسماء والصفات.

٤ - أخيراً نأتي بكلام الإمام أبي جعفر الطحاوي (ت ٣٢١هـ) من مقدمة متنه في العقيدة المشهور بالطحاوية، وهو يدل بكل وضوح على تقسيمه التوحيد إلى الأقسام المذكورة حيث يقول: "نقول في توحيد

(١) القول السديد ص ٢٧ - ٣٩ نقلاً عن كتاب التوحيد لابن منده ٣ / ٣٠٤ - ٣٠٦.

(٢) البقرة: ٢١.

(٣) الأعراف: ١٥٨.

(٤) الحشر: ٢٤.

الله معتقدين بتوفيق الله: إن الله واحد لا شريك له، ولا شيء مثله، ولا شيء يعجزه، ولا إله غيره
...".^(١)

وقد شرحت الشراح متنه هذا بأن قوله: "إن الله واحد لا شريك له" شامل لأقسام التوحيد على سبيل
الإجمال، أما قوله: "ولا شيء مثله" إشارة إلى توحيد الأسماء والصفات. وقوله: "ولا شيء يعجزه" إشارة إلى
توحيد الربوبية. وقوله: "ولا إله غيره" إشارة إلى توحيد الألوهية.

إذا فهذه النصوص عن هذه الأئمة تثبت وهن نسبة التقسيمات الثلاثة للتوحيد إلى الوهابية، وقد ظهوروا بعد
هؤلاء الأئمة بقرون، وهذا خطأ كان من الأولى أن يجنب عنه الشيخ السبحاني ولم يكن يغفل عن أصالة
التقسيم المذكور للتوحيد وجذوره في القرآن الكريم.

وأما دليل المؤلف على هذا الإنكار وحجته على هذا الرد فيرجع إلى تفسيره كلمة الإله والرب ورأيه الخاص
حول مفهوم العبادة ومعناها، وهذا هو العمدة في كلام المؤلف وعليه بنى كثيرا من المعتقدات، وقد أشار إليه
مرارا كما رأيناه فيما نقلنا عنه أنفا، فسنرجع إلى دراسة نظريته ونقد تفسيره للرب والإله والعبادة في الأسطر
التالية بتوفيق الله الملك الديان.

٢- الإله والرب (تعريف هذين الاسمين ومفهومهما عند المؤلف).

إن لفظ الإله عند المؤلف ليس إلا مرادفا للفظ الجلالة (الله) الذي هو اسم الذات فلا يصح أن يفسر
بالمعبود، وقد اجتهد في إثبات هذا المدعى مرارا، لعله يقصد من خلاله إثبات خطأ من يقول فيمن اتخذ
أحدا أو شيئا سوى الله تعالى يعبد أي يفرع إليه في حاجته، ويرغب إليه في كشف الملمات عنه ويخضع
أمامه رغبة ورهبة أنه اتخذها لنفسه، كما نبه إليه أئمة العلم وعلماء السنة؛ وهذا لأنه لا يصدق عليه اسم
الإله؛ فإن الإله لا يأتي بمعنى المعبود.

وكذلك الرب عند المؤلف لا يصح أن يفسر بمعنى الخالق لأن معناه التدبير والتصرف وإن كانا لا ينفكان عن
الخالقية، لعله يقصد وراء هذا إثبات خطأ المنكرين تأثير العلل والأسباب في الخلق والإيجاد لكونه منافيا
لتوحيد الربوبية.

نقل فيما يلي بعض عبارات المؤلف لتثبت نظريته حول لفظ الإله عن كلامه:

(١) انظر مقدمة كتاب العقيدة الطحاوية.

أ. في المجلد الأول قال المؤلف تحت عنوان: (ماهو معنى الإلوهية^(١) وماهو ملاكها) ما نصه: "لا نظن أن القارئ الكريم يحتاج في فهم معنى «إله» إلى التعريف، فإن لفظي «إله» و «الله» من باب واحد، فما هو المتفاهم من الثاني (أي الله) هو المتفاهم من الأول (أي إله)، وإن كانا يختلفان في المفهوم اختلاف الكلي والفرد، غير أن لفظ الجلالة علم لفرد من ذاك الكلي ولصديق منه، دون الـ «إله» فهو باق على كليته وإن لم يوجد عند الموحدين مصداق آخر له، بل انحصر فيه، فكما أنه لا يحتاج أحد في الوقوف على معنى لفظ الجلالة إلى التعريف فلفظة «إله» مثله أيضاً، إذ ليس ثمة من فارق بين اللفظتين إلا فارق الجزئية والكلية".^(٢)

ب. وقال في موضع آخر: "ربما يقال من أن لفظ الجلالة من أله بمعنى عبد، أو من أله بمعنى تحير؛ لأجل أن العبد إذا تفكر فيه تحير، أو من أله بمعنى فزع؛ لأن الخلق يفزعون إليه في حوائجهم، أو من أله بمعنى سكن؛ لأن الخلق يسكنون إلى ذكره. أو أنه متخذ من لاه بمعنى احتجب؛ لأنه تعالى المحتجب عن الأوهام، أو غير ذلك مما ذكره، ولكن ذلك مجرد احتمالات غير مدعومة بالدليل، وعلى فرض صحتها، أو صحة بعضها فلا تدل على أكثر من ملاحظة تلك المناسبات يوم وضع وأطلق لفظ الجلالة أو لفظ الإله عليه سبحانه، وأما بقاء تلك المناسبات إلى زمان نزول القرآن، وأن استعمال القرآن لهما كان برعاية هذه المناسبات فأمر لا دليل عليه مطلقاً".^(٣)

ج. وفي موضع ثالث يقول المؤلف تحت عنوان: (ما هو المراد من "الإله" في الذكر الحكيم) ما نصه: "إن لفظ الجلالة و لفظ «الإله» كانا لا يفهم منهما في عصر نزول القرآن إلا الخالق البارء للعالم، وأما ما ذكر من المعاني للإله والوجوه المختلفة لاشتقاق لفظ الجلالة منه، فكأنها يرجع - على فرض الصحة - إلى ما قبل عصر نزول القرآن، فلعله كان يفهم من لفظ «إله» العبادة، والتحير، والعلو، والسكون، والفزع، أو كان يفهم من لفظ الجلالة الذات الواحدة لإحدى هذه المعاني، وأما في عصر نزول القرآن فلم تكن هذه المعاني مطروحة لأهل اللغة أبداً لا في لفظ الجلالة ولا في لفظ «الإله» وإنما المفهوم منهما ما تحدي إليه فطرهم وتدل عليه عقولهم من البارء الخالق المدبر للعالم الذي بيده ناصية كل شيء أو ناصية الإنسان على الأقل، سواء كان إلهاً واقعياً أو إلهاً مختلفاً لا يملك من الألوهية سوى الاسم كالأصنام المعبودة للعرب وغيرهم فالكلمتان: «الله و إله» لفظان متحدان معنى غير أن أحدهما علم يدل على فرد خاص والآخر كلي

(١) يكتب المؤلف هذه الكلمة في جميع مواضع الكتاب بكسر الهمزة (الإلوهية) مع أن المشهور عند الكتاب هو (الألوهية) بالضم.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٤٨٧ - ٤٨٨.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٤٩١ - ٤٩٢.

يشمل ذلك الفرد وغيره، وبما أن اللغة العربية تتمتع بالسعة والصعوم وضعوا لفظين يشيرون بواحد منه إلى الفرد وبالأخر إلى الكل، الجامع له ولغيره، فالاسم العام هو الإله والاسم الخاص هو الله".^(١)

نقد هذه النظرية ومناقشتها

قبل كل شيء نشير إلى جانب من استدلال المؤلف في هذا المدعى، وهي بإيجاز كالآتي:

١- استدلال المؤلف بمجموعة من الآيات القرآنية التي ظن أن الـ "إله" لم يأت فيها بمعنى المعبود بل يعين أن يراه منه معنى المدير الخالق المتصرف في الكون، وهي كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(٢) يقول البرهان على نفي تعدد الآلهة لا يتم إلا إذا جعلنا «الإله» في الآية بمعنى المتصرف المدير أو ما يقرب منه ولو جعلنا الإله بمعنى المعبود لانتقض البرهان، لبداهة تعدد المعبودين في هذا العالم، مع عدم الفساد في النظام الكوني.

وكقوله تعالى: ﴿فَلَنْ أَوْ كَانَ فَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَبِثُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ مَنِيلاً﴾^(٣) يقول: إن ابتغاء السبيل إلى ذي العرش من لوازم تعدد الخالق أو المدير المتصرف في الكون، وأما تعدد المعبود فلا يلازم ذلك إلا بالتكليف.

وهكذا قوله تعالى: ﴿قَالَهُمْ كُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَبَشِّرِ الْمُتَغَيِّبِينَ﴾^(٤) حيث يرى أنه لو فسر الإله في الآية بالمعبود لزم الكذب، إذ المفروض تعدد المعبود في المجتمع البشري.^(٥)

٢- استدلال المؤلف أيضا بكلمة الإخلاص حيث يقول: "والذي يدل - بوضوح - على أن الإله ليس بمعنى المعبود هو: كلمة الإخلاص: «لا إله إلا الله» إذ لو كان المقصود من الإله «المعبود» لكانت هذه الجملة كذباً صراحاً، لأن من البديهي وجود آلاف المعبودات في هذه الدنيا، غير الله، ومع ذلك فكيف يمكن نفي أي معبود سوى الله؟".^(٦)

٣- وبما يعد من استدلالات المؤلف أيضا هو أنه يرى تقييد المعبود في معنى الإله بـ "الحق" أي للمعبود بالحق أو للمعبود حقا كما عليه الجمهور تقييدا باطلا وهذا؛ لأنه خلاف للظاهر حيث يقول: "ولأن ذلك اضطر

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ١١٣ - ١١٤.

(٢) الأنبياء: ٢٢.

(٣) الإسراء: ٤٢.

(٤) الحج: ٣٤.

(٥) انظر تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٤٩٤ - ٤٩٦ / وج ٦ ص ١١٤ - ١١٦.

(٦) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٤٩٣.

القائل بأن الإله بمعنى المعبود أن يقدر كلمة « بحق » بعد إله لتكون الجملة هكذا: « لا إله [بحق] إلا الله » ليخلص من هذا الإشكال، ولكن لا يحظى أن تقدير كلمة « بحق » هنا بخلاف الظاهر.

١. قبل كل شيء تجدر الإشارة إلى ضعف استدلال المؤلف من الآيات؛ وهذا لأنه يرى تفسير الإله في الآية بالمدير المتصرف فتحتمل عما يراه قيوداً إضافياً في تفسير الكلمة بالمعبود أعني قيد (بالحق) لكنه غفل عن أنه لا محالة سيقع فيما يحذر منه لأن المديرين المتصرفين في الكون يحسب الظاهر كثيرون وقد كره المؤلف في عدة مواضع من كتابه حيث قال في موضع ما نصه: "إن القرآن الكريم يخبر عن مجموعة من المديرات إلى جانب الله حيث يقول: ﴿فَالْمَدِيرَاتُ أَمْوَالٌ﴾^(١) فمن يرى تكون تلك المديرات؟ المراد من تلك المديرات إما العال الطبيعية أو الملائكة التي تدبر الكون".^(٢)

وفي موضع آخر يقول: "فما المراد من «المديرات أَمْوَالٌ»؟ أهى مختصة بالمديرات الطبيعية المادية، أو المراد هو الأعم منها؟ فقد روي عن أمير المؤمنين تفسيرها بالملائكة الأقوياء، الذين عهد الله إليهم تدبير الكون والحياة بإذنه سبحانه".^(٣)

إذا لابد أن يقيد المدير المتصرف في معنى الإله بالمدير استقلالاً والمتصرف ذاتاً حتى يستقيم المعنى ويتم البرهان، ثم إن المؤلف يحكم كونه من القائمين بتأثير العلل والأسباب في الخلق - كما سيأتي في أواخر هذا المبحث - قائلاً بنوع ما بوجود خالقين كثيرين في العالم، فهو فسر الإله في الآيات بالخالق يجب عليه أن يقيد الخالق أيضاً بالخالق الحقيقي أو الخالق بلا حاجة مثلاً، فعلى كل حال لا يخلو معنى الكلمة عن القيد كما زعم المؤلف.

٢. إن المؤلف هو أول من يقيد كل شيء بالقيود الإضافية حتى يستقيم المعنى ويحصل المطلوب كما يرى ويريد، فعلى سبيل المثال هو الذي يقيد العبادة التي تأتي بمعنى الخضوع والتذلل بقيد إضافي وهو اعتقاد العابد بالكوهية للمعبود،^(٤) وهو الذي يقيد التفويض بالتصرف في الكون لكن بقيد عدم الاستقلال،^(٥) وهو الذي يقيد الغيب في الآيات التي تحصر علم الغيب في الله سبحانه بالعلم الثاني الأزلي،^(٦) وهو الذي

(١) البليات : ٥ .

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٢٣٦ .

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٢٣٥ .

(٤) النظر تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٤٥٥ .

(٥) النظر تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٤٨١ .

(٦) النظر تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٤٤١ .

يقيد تأثير العلل والأسباب في الوجود بالقيود والإيداع^(١) وهو الذي يقيد الشفاعة في الآيات التي تخصها الله تعالى، بالأصالة والاستقلال^(٢) وهو الذي يقيد ملك النفع والضرر في الآيات التي تشبهه الله فقط أيضا بالاستقلال والنفوذ^(٣) وغير ذلك كثير عند المؤلف، وكل ذلك خلاف الظاهر إلا أن المؤلف يرى التقييد فيها ضرورة عارضية حسب ما يقتضيه العقل والفطرة، فيقول حول تقييده العبادة ما نعبه: "إنما المراد أن العبادة ليست مطلقا للخصوع والتذلل، بل أضيق وأخص منهما وهذا أمر يعرفه كل إنسان بوجوداته وفطرته، غير أننا نشير إلى هذه الخصوصية ونميز هذا الضيق بأنه خضوع «ناهي عن الاعتقاد بالألوهية أو الربوبية»^(٤) فلماذا لا يقبل هذا التقييد حسب هذه الضرورات في معنى الإله وتفسيره؟

٣. القرآن الكريم لا يدل على ما يقوله المؤلف من كون المفهوم من الإله عند أهل اللغة في عصر نزول القرآن هو اليرئ الخالق المدبر للعالم، إنه بقوله هذا يناقض القرآن الكريم الذي يصريح مرارا أنهم كانوا يعتقدون بخالق واحد لا خالقين كثيرين - بل كانوا يعتقدون بمعبودين كثيرين فقط - قال تعالى: ﴿وَلَيِّنْ سَائِلُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَشَجَرِ النَّخْلِ وَقَالُوا لَيْفَ هَؤُلَاءِ﴾ وقال تعالى: ﴿وَلَيِّنْ سَائِلُهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لِيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ وقال تعالى: ﴿وَلَيِّنْ سَائِلُهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لِيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾^(٥)

مع تصريح القرآن الكريم على قلوبهم واعتقادهم بالله كثيرين، كما قال تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا﴾ وقال تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ﴾ وقال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَصْرُهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ قُرْبَانًا آلِهَةً﴾ وكل ذلك يدل على أن المشركين في عصر نزول الكريم كانوا يعتقدون برب وخالق ومدبر واحد وهو الله، مع ذلك كل مجموعة كان لها إله يعبد ويتقرب إليه

(١) انظر تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٢٤٥ / ج ٢ ص ٢١٠ - ٢١١ / وج ١٠ ص ٥٠ .

(٢) انظر تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢١٤ .

(٣) انظر تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٥١٣ .

(٤) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٤٦٠ .

(٥) العنكبوت : ٦١ .

(٦) العنكبوت : ٦٣ .

(٧) الزمر : ٨٧ .

(٨) مريم : ٨١ .

(٩) يس : ٧٤ .

(١٠) الأحقاف : ٢٨ .

أو عدد من الآلهة، فإذا فسر الإله والآلهة التي صرح القرآن باعتقادهم لها، بمعنى الخالق المدبر المتصرف الذي يرادف "الله" يلزم الخلف والتناقض في صريح القرآن حيث ثبت من جانب اعتقادهم برب وخالق واحد فقط ومن جانب آخر اعتقادهم بمجموعة من الأرباب الخالقين إياهم والكون، فلا بد أن يكون مفهوم الإله والآلهة غير مفهوم الخالق المرادف للفظ الجلالة (الله) حتى يرتفع الإشكال.

٤. إذا كان الـ "إله" مرادفاً للفظ الجلالة (الله) وكان بمعنى الخالق البارئ المدبر في العالم بالاستقلال فما معنى طلب بني إسرائيل من موسى عليه السلام أن يجعل لهم "إله" كما يحكي القرآن الكريم فيقول: ﴿قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾^(١) هل معناه أنهم طلبوا منه أن يجعل لهم رباً خالقاً مدبراً أم أم معناه أنهم طلبوا منه أن يجعل لهم معبوداً يتقربون إليه وينضعون أمامه كما كان يفعل المشركون؟

٥. استدلل المؤلف بكلمة الإخلاص - كما مر آنفاً - على ترادف لفظ الـ "إله" مع لفظ الجلالة (الله) حتى لا يلزم الخلف لوجود معبودين كثيرين في العالم وقد أنكر تفسير معنى الـ الإله بالمعبود بالحق بزعم أن هذا القيد قيد على خلاف الظاهر، فالذي يرد عليه هو أن معنى الكلمة إذا حسب قول المؤلف يكون: لا إله إلا الله، أو لا خالق إلا الخالق، فلماذا لم يكن يقبل المشركون هذه الكلمة ويحاربونها ومن جاء بها؟ ولم تكن لهم مشكلة في توحيد الخالقية مع أحد كما اعترف به المؤلف وقال في موضع من الكتاب: "فهم وإن كانوا موحدين في مسألة الخالقية، وكان شعارهم هو أن الله هو الخالق للسموات والأرض، ولكنهم كانوا مشركين في المراحل الأخرى للتوحيد"^(٢) فلما كان الـ "إله" بمعنى الخالق المرادف لـ "الله" وهم موحدون في هذه هذه المسألة والكلمة لا تفيد إلا هذا - وإلا يلزم الكذب حسب زعم الشيخ - فما هو سبب الإنكار وعدم القبول؟

إنه لابد أن يكون السبب هو ما اعترف به المؤلف في كلامه هذا، أي المراحل الأخرى للتوحيد وهي مراحل العبادة والخضوع والاستعانة والاستغاثة وغير ذلك، ولابد أن يكون المقصود من كلمة الإخلاص هو ترك عبادة غير الله وتوحيد العبادة لله، وعليه فليفسر الـ "إله" بالمعبود - لا بالخالق وما يرادفه - ولرفع مشكلة الكذب المشار إليها لا مانع من أن يقيد المعبود بـ "الحق"؛ لأن من أراد أن يفسره بـ "المدبر" أو "المتصرف" أيضاً لا يمكنه إلا وأن يقيده بـ "الاستقلال" أو "الحقيقي" أو نحوه، لوجود المدبرين ولزوم الكذب.

(١) الأعراف: ١٣٨.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٢٧.

٦. لو أن الـ "إله" لا يأتي بمعنى المعبود وليس المقصود من كلمة الإخلاص بيان التوحيد في العبادة فكيف يدعي المؤلف أن كلمة التوحيد يحرم الإنسان من أية عبودية وخضوع لأحد إلا الله، وهو القائل في المجلد الثاني من كتابه ما نصه: "بل وليس الإيمان بالله ورفض الشركاء والاعتماد الذي دعا إليه الدين إلا الخروج من عبودية العباد إلى حق الحرية الكريمة اللاتفة بالإنسان المتوفرة في العبودية لله وحده. فجملة لا إله إلا الله من أعظم الشعارات التي نادى بها الإسلام لتحرير الإنسان وإخراجه من أية عبودية وخضوع لأحد إلا لله سبحانه" (١) فكان من الأولى أن يقول المؤلف أن جملة لا إله إلا الله من أعظم الشعارات التي نادى بها الإسلام لتحرير الإنسان عن الاعتقاد بخالق والله آخر سوى الله سبحانه.

٧. وأما آفة اللغة وأعلامها فأقولهم في معنى الإله وأصله تقارب الإجماع؛ وهذا لأنك لا تفتح معجماً من المعاجم إلا وترى فيه أن القول الأقرب في كلمة الإله هو كونها من الكلمات المشتقة من إله بمعنى عبيد وخضع:

لتبدأ بمعجم "مفاتيح اللغة" لابن فارس والمؤلف معجب به كثيراً وهو القائل فيه: "بلغ ابن فارس الغاية في الخلق باللغة، ولكنه أسرارها وفهم أصولها، وقد حاول في تأليف هذا المعجم أن يوحد المعاني للتعديدية المفهومة من لفظ واحد وذلك بإرجاعها إلى أصل واحد تفرعت عنه تلك المعاني في الاستعمال. وقد انفرد من بين اللغويين بهذا التأليف ولم يسبقه إلى مثله أحد، ولم يخلفه غيره" (٢) وهذا كلام كرهه المؤلف عدة مرات بل وأكد أن ابن فارس هو فارس الميدان في إرجاع الكلمات إلى أصولها في الاشتقاق والمعنى، فابن فارس هذا يقول في معنى الـ "إله" ما نصه:

"(إله) الهزة واللام والهاء أصل واحد وهو التعميد. فالإله الله تعالى، وسمي بذلك لأنه معبود. ويقال تالله الرجل، إذا تعبد ... والإلهة: الشمس، سمي بذلك لأن قوما كانوا يعبدونها، قال الشاعر: فبألفنا الإلهة أن تؤوبا. (٣)

(١) تفسير "مفاتيح القرآن" ج ٢ ص ٤٠٣ .

(٢) تفسير "مفاتيح القرآن" ج ٢ ص ٣٠٤ .

(٣) معجم مفاتيح اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ج ١ ص ١٢٧ ط: دار الفكر ١٩٧٩ م. (تحقيق: عبد السلام محمد هارون) .

يقول الجوهري في الصحاح والراز في مختار الصحاح: "أله: أله ياله بالفتح فيهما الإله أي عبد ومنه قرأ ابن عباس رضي الله عنهما ﴿وَيَذَرُكَ وَالْإِهْتِكَ﴾ بكسر الهمزة أي وعبادتك وكان يقول إن فرعون كان يُعبد، ومنه قولنا الله وأصله إله على فعال بمعنى مفعول لأنه مأثوه أي معبود كقولنا إمام بمعنى مؤتم به".^(١) ويقول ابن منظور الإفريقي في لسان العرب: "أله (إله) الله عز وجل وكل ما اتخذ من دونه معبوداً إله عند متخذه والجميع إلهة، والآلهة الأصنام مما يملك لاعتقادهم أن العباد تخلق لها... وقد سمى العرب الشمس لما عبدوها إلهة والآلهة الشمس الحارة حكى عن ثعلب والآلهة والآلهة والآلهة كُله الشمس... ابن سيده والآلهة والآلهة والآلهة العباد".^(٢)

وقال أحمد بن محمد القيومي في المصباح المنير: "أله (يأله) من باب تعب إلهة بمعنى عبد عبادة و (تأله) تعبد والإله المعبود وهو الله - سبحانه وتعالى - ثم استعاره للمشركون لما عبدوه من دون الله تعالى والطمع (أله) (فالإله) فعال بمعنى مفعول مثل كتاب بمعنى مكتوب وبساط بمعنى مبسوط وأما (الله) فقبيل غير مشتق من شيء بل هو علم أزمنه الألف واللام وقال سيويه مشتق وأصله (إله)".^(٣)

٨. وأما المجموعة التي ذهبت إلى هذا الاشتقاق والمعنى في كلمة الإله من المفسرين قالقائمة طويلة يكفي أن تنقل قول إمام من أئمتهم وهو ابن جرير الطبري الذي ينقل المؤلف من تفسيره وتاريخه كثيراً إذا كان لصالح رأيه، وفيما يلي نص كلامه:

"فلان قال لنا قائل: وما دل على أن الألوهية هي العبادة، وأن الإله هو المعبود، وأن له أصلاً في "فعل يفعل". قيل: لا تمنع بين العرب في الحكم لقول القائل - يصف رجلاً بعبادة، ويطلب مما عند الله جل ذكره: "أله فلان" - بالصحة ولا خلاف، ومن ذلك قول ربيعة بن العجاج:

لله دَرُّ الْهَافِيَاتِ لِلْمَوْدِ *** مَبْمُوحٌ وَاسْتَرْجَفْتُ مِنْ تَلْمِيهِ

يعني: من تعبدني وطلبي الله بعملتي. ولا شك أن "التأله"، الفعل من: "أله ياله"، وأن معنى "أله" - إذا نطق به -: عبد الله. وقد جاء من مصدر يدل على أن العرب قد نطقت منه بـ "فعل يفعل" بغير زيادة. وذلك ما حدثنا به سفيان بن وكيع، قال حدثنا أبي، عن نافع بن عمر، عن عمرو بن دينار، عن ابن عباس: أنه قرأ ﴿وَيَذَرُكَ وَالْإِهْتِكَ﴾ [سورة الأعراف: ١٢٧] قال: عبادتك، ويقال: إنه كان يُعبد ولا يُعبد. وكذلك كان عبد

(١) مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي ج ١ ص ٢٠ ط: مكتبة لبنان - بيروت الطبعة الجديدة ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م (تحقيق: محمود خاطر).

(٢) لسان العرب لابن منظور الإفريقي ج ١ ص ١١٤ - ١١٥.

(٣) المصباح المنير لأحمد بن محمد بن علي القيومي ج ١ ص ٢٠ ط: المكتبة العلمية - بيروت.

الله يقرؤها ومجاهد... ولا شك أن الإلاهة - علي ما فسره ابن عباس ومجاهد - مصدر من قول القائل: أله الله فلان إلهة، كما يقال: عبث الله فلان عبادة، وعبر الرواية عبارة. فقد بين قول ابن عباس ومجاهد هذا: أن "أله" عبث، وأن "الإلاهة" مصدره.^(١)

بعد هذه جميعا كيف يعقل أن يدعي المؤلف عدم وجود أي دليل على اشتقاق الـ "إله" من أله وإفادته معنى عبث وتفسيره بـ "المعبود" في آيات القرآن؟ وكيف يجوز أن يقول: "وأما في عصر نزول القرآن فلم تكن هذه المعاني مطروحة لأهل اللغة أبداً لا في لفظ الجلالة ولا في لفظ الإله"؟ مع شهرة ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما من قراءته وتفسيره للإله، ونحن لا ننكر وجود أقوال وآراء حول عدم اشتقاق الكلمة، لكن الإذعان بتزادفها مع لفظ الجلالة (الله) وعدم اشتقاقها البتة وإنكار استحصال القرآن وأهل اللغة لها بالمعنى المذكور أبداً، كما رأينا عن المؤلف آنفاً، هذا محل كلام وموضع شك وترديد.

٩. تأتي إلى تفسير المؤلف لكلمة "الرب" في القرآن الكريم وإنكاره تبعاً لتفسيره تسمية قسم من التوحيد بالتوحيد في الربوبية أي الخلق والإيجاد، وفي هذا يكفي أولاً: ما اعترف به المؤلف من أنه لا انفكاك بين التدبير والخلق، وقد رأينا عنه قوله: "وإن كان التدبير من حيث الأدلة الفلسفية لا يتفك عن الخلقية" وثانياً: لتعرف أن الرب لغة مصدر من معنى التربية، وهو الذي يربي غيره وينشئه شيئاً فشيئاً، فيطلق الرب أصلاً على من أنشأ الشيء حالاً فحالاً إلى حد التمام، ومن أهمل مصدايقه الخلق للشيء المتدبر إياه، وهذا ما رآه ابن فارس الأصل الأول في معنى الرب حيث قال ما نصه:

"(رب) الراء والياء يدل على أصول. فالأول إصلاح الشيء والقيام عليه، فالرب: المالك، والخالق، والصاحب. والرب: المصلح للشيء... والأصل الآخر أنزوم الشيء والإقامة عليه، وهو مناسب للأصل الأول. يقال أرثت السحابة بهذه البلدة إذا دامت... والأصل الثالث: ضم الشيء للشيء، وهو أيضاً مناسب لما قبله، يقال للخرقة التي يجعل فيها القِدَاحَ ربانة".^(٢)

لكن الرب إذا أطلق لا يقال إلا لله الخالق المدبر - إن لم تكن هناك قرينة تصرفه عنه إلى غيره - يقول - سبحانه وتعالى -: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ غَيْمًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^(٣) وقد ورد في قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام وهو بين حقيقة الربوبية

(١) جامع البيان في تأويل القرآن لمحمد بن جرير الطبري ج ١ ص ١٢٣ - ١٢٤ .

(٢) معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس ابن زكريا ج ٢ ص ٣٨٢ .

(٣) الأعراف : ٥٤ .

ومعناها لفرعون لما سأله عنها: ﴿قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى * قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾^(١) ففي الآية دلالة صريحة على أن موسى عليه السلام لما سئل عن الربوبية أجاب فرعون بمعنيين جامعين ، الأول: هو إفراد الله بتخليق الأشياء وتكوينها وإنشائها من العدم حيث أعطى كل شيء خلقه ووجوده، والثاني: هو إفراد الله بتدبير الأمر في خلقه وهدايتهم إلى قيام شئوهم وتصريف أحوالهم والعناية بهم.

١٠. ومن الجدير أن نشير إلى أن المؤلف يؤكد أن الألفاظ المختلفة المعاني عند اللغويين ليس لها إلا معنى واحد حقيقة، وأما باقي معاني هذه الألفاظ فهي ليست إلا مصاديق متعددة لهذا المعنى الواحد، فمن هذا القبيل لفظة "الرب" وقد ظن البعض أن له عدة معان فحملوه عليها مع أنها ليست معاني أصيلة للكلمة، فيقول في المجلد الأول من التفسير تحت عنوان: (هل للرب معان مختلفة) ما نصه: "إن وظيفة كتب اللغة والقواميس هي ضبط موارد استعمال اللفظة، سواء أكان المستعمل فيه هو الذي وضع عليه اللفظة أم لا، وأما تعيين الأوضاع وتمييز الحقائق عن المجازات فخارج عما ترتبه كتب اللغة. وهذا هو نقص ملحوظ ومشهود بوضوح في كتب اللغة ومعاجمها، إذ ما أكثر ما يجد الإنسان عدة معاني متباينة ومتمايزة لللفظة واحدة حتى أنه ليتصور - في أول وهلة - أن الواضع العربي جعل هذه اللفظة على عشرة معان في عشرة أوضاع، ولكن بعد التحقيق والدراسة يتبين أنه ليس لهذه اللفظة سوى معنى واحد لا غير، وأما بقية المعاني المذكورة فهي من شعب المعنى الأصلي. ومن المصادفات أن لفظة رب تعاني من هذا المصير حتى أن كاتباً كالمودودي تصور أن لهذه اللفظة خمسة معان - في الأصل - وذكر لكل معنى من المعاني الخمسة شواهد من القرآن الكريم".^(٢)

ثم بدأ المؤلف بجمع طائفة من تلك الآيات التي تعد شواهد على مجيء الرب بمعنى المدير المتصرف في الكون، وقد أوردها الإمام المودودي رحمه الله أيضاً في كتابه "المصطلحات الأربعة في القرآن" وقصده النهائي من بذل هذه الجهود أيضاً هو إنكار صحة إطلاق التوحيد في الربوبية على التوحيد في الخلق والإيجاد.

لكن ما يرد على هذا الكلام الطويل هو فقدان المعيارية عند المؤلف؛ وهذا لأنه لو كان متخذاً إمامه في تعيين معنى الرب الآيات القرآنية - كما استدل بطائفة منها - فالقرآن لم يحصر معنى الرب في التربية والتدبير فقط بل هناك طائفة أخرى من الآيات الكريمة لا يستقيم تفسير الرب فيها إلا إذا فسر بالمالك الخالق، أو الجامع الحاشد، أو السيد المطاع، وغير ذلك: فمن ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا

(١) طه : ٤٩ - ٥٠ .

(٢) تفسير مفاهيم القرآن ج ١ ص ٣٨٦ .

يَصِفُونَ^(١) وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّنِيعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾^(٢) فهل يستقيم أن يفسر الرب فيهما بـ المربي أو بالمالك الخالق؟ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلَمْ إِلَى رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَخْضَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿لَمْ يَلَمْ إِلَى رَبِّهِمْ يُخْشَرُونَ﴾^(٥) فهل يستقيم أن يفسر الرب فيهما بـ المربي المدبر أو بالجامع الحاشد؟

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا ادْكُرْ لِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ﴾^(٦) فهل يستقيم أن يفسر الرب فيه بـ المدبر المربي أو بالسيد المطاع؟ وقوله تعالى: ﴿اتَّخِذُوا أَخْبَارَهُمْ وَذُقُوا نَبَاتَهُمْ أَزْيَاقًا مِنْ ذَوْنِ اللَّهِ وَالْمَسِيحِ ابْنِ مَرْيَمَ﴾^(٧) فهل يستقيم أن يفسر الرب فيه بـ المربي المدبر أو بالسيد المنتسب؟ وهكذا هناك كثير من الآيات القرآنية تغافل عنها المؤلف وأعرض فأورد فقط الآيات التي يستقيم فيها تفسير الرب بالمدبر المتصرف، مع أنه لم ينكرها لا للمودودي ولا غيره.

ولو كان المؤلف متخذاً لإمامه وواضعا أمامه أقوال أئمة اللغة واستعمالات أهلها فما هو ابن فارس فسر الرب بالخالق كما فسره بغيره - وقد نقلنا كلامه - وقد وضع هذا المعنى في الأصل الأول للكلمة، وما هم أهل اللغة قد استعملوا الكلمة في هذه المعاني وقد جمعها السيد المودودي رحمه الله تحت كلامه: "وذكرك أمثلة لاستعمال الكلمة في لغة العرب بتلك المعاني المختلفة"^(٨) لكن المؤلف بما أنه اتخذ موقف الإنكار على أهل السنة ومن يسميهم بالوهابية في مسألة تقسيم التوحيد وما ينشئ عليه، أخصض عن جميع هذا وأبعد يستدل ببعض الآيات ويترك غيرها، ويمتد إلى بعض الأقوال ويتغافل عن غيرها.

ثم إن المؤلف صرح بنفسه أن لفظة "الرب" وإن كان معناها الأول هو التدبير والتصرف لكن المعاني الأخرى لها تعد من شعب هذا المعنى حيث قال: "وأما بقية المعاني المذكورة فهي من شعب المعنى الأصلي" وقال: "لا ريب أن هذه اللفظة قد استعملت في هذه الموارد وما يشابهها ولكن جميعها يرجع إلى معنى واحد أصيل" وقال: "فعلى هذا يكون المربي والمصلح والرئيس والمالك والصاحب وما يشابهها مصاديق وضور لمعنى واحد

(١) الأنبياء : ٢٢ .

(٢) المؤمنون : ٨٦ .

(٣) الأنعام : ١٦٤ .

(٤) هود : ٢٦ .

(٥) الأنعام : ٣٨ .

(٦) يوسف : ٢٨ .

(٧) التوبة : ٣١ .

(٨) انظر المصطلحات الأئمة للقرآن لأبي الأعلى المودودي ص ٢٣ .

أصل يوجب في كل هذه المعاني المذكورة، ويتبعني أن لا اعتبرها معاني متميزة ومختلفة للفظه الرب^(١) فلم ينكر على المودودي رحمه الله مع أنه لم يزد على ما قاله المؤلف شيئاً؟ وهذا نص كلامه: "ومعناها الأصلي الأساسية: التربية، ثم تشعب عنه معاني التصرف والصمود والاستصلاح والإتمام والتكميل، ومن ذلك كله تنشأ في الكلمة معاني العلو والرفعة والتملك والسيادة"^(٢) إذا فالخلق والملك والسيادة من شعب معنى الرب وقد ورد في استعمال القرآن الكريم، فلماذا هذا التضيق والاحتجاف مع من يفسر الربوبية بالخلق في التوحيد الربوبية ويقول إن هذا النوع من التوحيد - الاعتقاد بخالق واحد - كان موضع اتفاق مشركي عهد الرسالة؟

وبالمناسبة إن المؤلف لم يراع هذه القاعدة (الاعتناء بأصل المعنى وبناء المفاهيم عليه) في مسألة تصويب علي بن أبي طالب رضي الله عنه والاستدلال بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^(٣) حيث إنه يرى معنى الولي في هذه الآية الأولى بالأمر وصاحب السلطة والتصرف^(٤) مع أن الأصل في معناه القرب والنصير^(٥) وكذلك عند تفسيره كلمة الأهل في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾^(٦) حيث إن المعنى الأصلي للفظه "الأهل" هي الزوجة كما قال ابن فارس: "قال الخليل: أهل الرجل زوجته. والأهل التزوج"^(٧) لكن المؤلف صرفه عن هذا المعنى وفسره بأولاد النبي وأقاربه^(٨) فهذا خلف وتناقض يجده عند المؤلف، ولما التوجيهات التي يتسكك بها المؤلف في صرف هذه الموارد عن المعنى الأصل نجد أضعافها عند غيره ممن يأخذ عليهم المؤلف ويظنهم أنهم لم يعرفوا معنى الإله والرب والعبادة وغيرها.

(١) انظر هذه الألفاظ الثلاثة في ج ١ ص ١٨٦ و ١٨٧ و ١٨٨ .

(٢) المصطلحات الأربعة لأبي الأعلى المودودي ص ٢٣ .

(٣) المائدة: ٥٥ .

(٤) انظر المجلد العاشر من التفسير ص ١١٢ و ٢٥٠ .

(٥) يقول ابن فارس في مقاييس اللغة: "الواو واللام والياء: أصل صحيح يدل على قرب. من ذلك القرني" ج ٦ ص ١٤١، إلا إذا وردت الكلمة بلفظ أولى فيكون معناه حين ذاك الأحرى وأجدر.

(٦) الأحزاب: ٣٣ .

(٧) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ج ١ ص ١٥٠ .

(٨) انظر المجلد العاشر من التفسير ص ١٣٣ وسأاتي تفصيله إن شاء الله.

٣- العبادة (رأي المؤلف حول معنى العبادة ومفهومها)

يرى المؤلف أن أي نوع من الخشوع لغير الله لا يعد عبادة ما لم يصدر عن اعتقاد بالوهمية المعبود وربوبيته، وقد اجتهد كثيرا أن يدخل في مفهوم العبادة اعتقاد العابد الوهمية المعبود وعليه فقد أعتق رقة القبوريين عن كل ما فيه وسمة الشرك وخوف العبادة لغير الله.

يقول المؤلف تحت عنوان: (العبادة هي الخضوع عن اعتقاد بالوهمية المعبود وربوبيته واستقلاله في فعله) ما نصه: "العبادة: هي الخضوع اللفظي أو العملي الناشئ عن الاعتقاد بـ «إلهية» المخصوع له"^(١). ويقول أيضا: "العبادة هي الخضوع النابع عن الاعتقاد بالوهمية المعبود، وإلى ذلك يشير آية الله الحجة المرحوم الشيخ محمد جواد البلاغي، في تفسيره المسمى بـ «آلاء الرحمن» في معرض تفسيره وتحليله لحقيقة العبادة: العبادة ما يروونه مشعراً بالخضوع لمن يتخذه الخاضع إلهاً ليوفيه بذلك ما يراه له من حق الامتياز بالألوهية"^(٢).

وكذلك يقول: "إن من أقسام الشرك هو أن نطلب فعل الله من غيره، والمعلوم أن فعل الله ليس هو مطلق الخلق والتدبير والرزق سواء أكان عن استقلال أم بإذن الله؛ لأنه سبحانه نسبها إلى غيره في القرآن، بل هو القيام بالفعل مستقلاً من دون استعانة بغيره فلو خضع أحد أمام آخر بما أنه مستقل في فعله سواء أكان الفعل فعلاً عادياً كالمنشي والتكلم، أم غير عادي كالمعجزات التي كان يقوم بها سيدنا المسيح عليه السلام، مثلاً، يعد الخضوع عبادة للمخصوع له"^(٣).

وأما أدلة المؤلف فقد أشرنا إليها عند بيان منهج المؤلف وأشرنا أيضاً أنه أخذ بعض الآيات التي كان يرى أنها تدل على تقييد العبادة بهذا القيد الذي يراه هو وبعض الآخرين (الاعتقاد بالوهمية المعبود)، وأهمل كثيراً من الآيات التي دلالتها على عدم تقييد العبادة بشيء من الألوهية أوضح^(٤) ولتجنب التكرار والإطالة لا نرى إعادة ما ذكرناه هناك، لكننا نشير إلى بعض النقاط التي تعد ممداً لما أسلفناه وهي بالإيجاز ما يلي:

١. لو أن المؤلف راجع نفسه خالي الذهن عن العقبات والتعصبات فتدبر في قوله تعالى - حاكياً قول المشركين واعتقادهم في معبوداتهم -: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٤٥٦ .

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٤٦٢ .

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٤٦٧ .

(٤) انظر رقم (ج) من موضوع: "عرض القرآن بعبده على بعض" تحت عنوان البحث الأول من الفصل الأول (منهج المؤلف في تفسيره).

فَانْعَبُدْهُمْ إِلَّا لِيُقَرَّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى»^(١) ربما يدرك بسهولة أن المشركين لم يكونوا يعتقدون في معبوداتهم اشتراكهم مع الله سبحانه في شيء من الألوهية، وما كانوا يرون لهم شيئاً من الاستقلالية، بل كانوا يرونهم وسطاء بينهم وبين الله فقط، ومن الدلائل الواضحة على هذا قولهم حين أداء المناسك: "لييك اللهم لييك، لبيك لا شريك لك، إلا شريكاً هو لك، تملكه وما ملك"^(٢)

٢. إن قصة الغرانيق التي اشتهر فيها الجملة الشهيرة: تلك الغرانيق العلى = وإن شفاعتهن لترتجى، وإن كانت غير صحيحة في نفسها كما أثبت المؤلف أيضاً^(٣) لكنها توضح أن المشركين كانوا يعتقدون الوساطة والشفاعة في أصنامهم ولا أكثر فلما لم تكن لهم حجة من الله عده الإسلام عبادة وشركاً.

٣. نلفت نظر المؤلف إلى ما نقله من الروايات في ذم اليهود والنصارى الذين اتخذوا الأحيار والرهبان أرباباً لهم من دون الله، أعنى الروایتين التين أوردتهما عن الإمام الصادق ورسول الله ﷺ بلفظ: "أخرج الكليني، عن الإمام الصادق (عليه السلام) في تفسير قول الله جل وعزَّ ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾"^(٤) «والله ما صاموا لهم، ولا صلّوا لهم، ولكن أحلّوا لهم حراماً وحرموا عليهم حلالاً فاتبعوهم». وروى الثعلبي بإسناده عن عدي بن حاتم قال: أتيت رسول الله ﷺ وفي عنقي صليب من ذهب، فقال لي: «يا عدي اطرح هذا الربق من عنقك» قال: فطرحته، ثم انتهيت إليه وهو يقرأ هذه الآية: (اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا) حتى فرغ منها، فقلت: إنا لسنا نعبدكم، فقال: «أليس يحرمون ما أحله الله فتحرمونه، ويجلّون ما حرّم الله فتستحلّونه؟» قال: فقلت: بلى، قال: «فتلك عبادة».

وفي حديث آخر:

«أما والله ما دعوهم إلى عبادة أنفسهم، ولو دعوهم ما أجابوهم، ولكن أحلّوا لهم حراماً وحرموا عليهم حلالاً فعبدوهم من حيث لا يشعرون»^(٥)

فكل من يرى أن إعطاء شيء من شؤون الله من التحليل والتحريم والعلم بالغيب وجلب النفع والضرر - خارج الأسباب - والوساطة والشفاعة وغير ذلك للمخلوقين، ثم التذلل والخشوع أمامهم أحياء وأمواتاً بهذه

(١) الزمر: ٣.

(٢) رواه جمع كثير من المفسرين والمحدثين عن ابن عباس رضي الله عنهما كما نقله أصحاب السير والتاريخ، انظر على سبيل المثال تفسير الطبري ج ١٣ ص ٥١٦ / ج ١٦ ص ٢٨٩ / ج ١٩ ص ٢٣٦ ومن كتب الحديث صحيح مسلم ج ٢ ص ٨٤٣ برقم: ١١٨٥.

(٣) انظر تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ١٩٠ - ٢٠٠.

(٤) التوبة: ٣١.

(٥) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٦٢٣ - ٦٢٤.

النظرية، هي عبادة لهم سواء اعتقد فيهم الألوهية والاستقلال أو ظن من عند نفسه دون دليل ثابت صحيح أن الله سبحانه منحهم هذه الشؤون، كل من يرى هذا لم يخرج عن مضامين هذه الروايات التي أوردتها المؤلف واعتزف بشوقها، وهذا لأنه يرى عين ما رآه النبي الأعظم صلى الله عليه وسلم الذي أطلق العبادة علي إعطاء حق التشريع لغير الله ولم يقيسها لا بالألوهية ولا بالاستقلال في شيء، ومعلوم أن اليهود والنصارى ما كانوا يظنون أحبارهم ورجالهم شركاء لله مستقلين في الأمر والعدير والتشريع بل كانوا يرونهم أولياء الله وأحياءه ويؤمنون أن الله سبحانه فوض إليهم أمر التشريع في الدين وهذا هو خيل من يتبعهم من هذه الأمة من القبورين وغيرهم، ولا يليق بالعلماء الربانيين أن يدافعوا عنهم.

٤. يستدل المؤلف على سجود والدي يوسف وإخوته له وسجود الملائكة لآدم وغير ذلك مما ورد في القرآن الحكيم على أن السجود لما سوى الله لا يعد عبادة ولا شركاء، ويرد على من يقول: إن ما ثبت في القرآن الكريم مما أشرت إليه كان بإذن الله ونحن نقول فيما لم يثبت فيه إذن الشرع أنه شرك، بقوله: "إن السجود لغير الله لو كان شركاً في حقيقته فإذن الرب تعالى لا يبدل حقيقتها وهذا الكلام يوجب أن يكون هناك شرك مأذون به من قبل الشارع، وشرك غير مأذون به".^(١)

لكن هذا الكلام التالي من المؤلف يخالف استدلاله هذا ويناقض كلامه بكلامه؛ حيث يقول في موضع من الكتاب:

"أما الأفعال القبيحة فإن لها جانبين: وتعتبر آخر؛ إن هذه الأفعال يمكن أن تطالع من جانبين:

١. الجانب الوجودي، الإثباتي.

٢. الجانب العدمي، السلب.

فالفاعل على وجه الإطلاق لا يكون قبيحاً إذا طالعناه من الجانب الوجودي ويكون قبيحاً إذا طالعناه من الجانب الثاني (أي الجانب العدمي السلب)؛ عند مثلاً: اللقاء الجنسي الذي يتم بين الرجل والمرأة بصورة غير مشروعة، فإن مثل هذا اللقاء غير المشروع لا يختلف عن اللقاء المشروع في الجانب الوجودي، فكلامهما سواء من حيث إن العاملين تصح «الفعالية الجنسية» غاية أن التفاوت بين هذين اللقاءين هو أن العمل الأول غير مأذون به من قبل الله أو السلطة التشريعية في حين أن العمل الثاني مأذون به من قبل الله أو موافق لرأي السلطة التشريعية، وعلى هذا فإن عامل القبح في «الزنا» هو صفة «اللامشروعية» التي هي أمر عدمي وسلب مائة بالمائة".^(٢)

(١) انظر ما تفلسف به المؤلف في محاولة الرد على الإيراد المذكور في تفسير «مفاهيم القرآن» ج ١ ص ٤٥٩ - ٤٥٤.

(٢) تفسير «مفاهيم القرآن» ج ١ ص ٣٦٧.

فالكلام إذا يأتي على حقيقة اللقاء الجنسي هل هي قبيحة أو لا ؟ فإن كانت حقيقتها القبح فإذن الرب تعالى لا يبدل حقيقتها - حسب كلام السابق للمؤلف - ويوجب أن يكون هناك قبح مأذون به من قبل الشارع، وإن كانت حقيقتها الحسن فاللقاء الجنسي سواء كان مع الزوجة أم مع غيرها عمل حسن لا قباحة فيه.

٤- الأسماء والصفات (قول المؤلف بالعينية^(١) وعدم التوقيف وتأويلاته فيها).

نجد المؤلف من أول بحوث المجلد السادس في موضوع الأسماء والصفات ذا فلسفة بعيدة عن المنهج القرآني السبح المبارك السهل الخالي عن التكلف والتعقيد، مليئة بالتعصب والتمذهب بالمذهب، قريبة إلى التعطيل والتأويل، خليلة بالتناقض والتخالف. وأصل الداء في ذلك كله جريه وراء المعتزلة وسلوكه مسالكهم في مسألة الصفات ثم محاولته إعطاء الصبغة اللا اعتزالية لأفكاره وعقائده، وفيما يلي بعض من الأمثلة:

إن المؤلف يدافع بكل ما يملك من الوسع عن عينية الصفات مع الذات - تأثراً منه بالمعتزلة - ويرى هذه العقيدة أصبح ما يمكن أن يدين به المسلم في مسألة الصفات، وهذا بعض نصوص كلامه:

أ- "لقد قادتنا البراهين السابقة إلى «بساطة الذات الإلهية» وخلوها عن أي نوع من أنواع التركيب العقلي والخارجي، وهنا ينطرح سؤال هو: كيف يتناسب تعدد الصفات مع بساطة الذات؟ أليس يستلزم تعدد الصفات تركب الذات الإلهية من صفات متعددة، وهذا ما يخالف بساطتها؟

إن السؤال إنما يتوجه إذا كان كل واحد من هذه الصفات يكون جزءاً خاصاً ويحتل موضعاً معيناً من ذاته سبحانه، فعندها يمكن القول بأنه يستلزم التركيب في ذاته سبحانه، ولكن إذا قلنا بأن كل واحد من هذه الصفات يكون تمام الذات، برمتها وبأسرها فلا يبقى حينئذ أي مجال لتصوّر التركيب في شأنه تعالى، إذ ماذا يمنع من أن يكون شيء على درجة من الكمال بحيث يكون ذاته علماً كلها، وقدرة كلها وحياة كلها، دون أن تظهر أية كثرة في ذاته، نعم لو كانت هناك كثرة فإثماً هي في عالم الاعتبار والذهن دون الواقع الخارجي إذ

(١) المقصود بـ "العينية" هي عينية أسماء الله سبحانه وصفاته مع الذات، وهذا مصطلح أوجده المعتزلة أولاً حيث قالوا إن الأسماء هي عين الذات وأنها مجردة من الصفات، فلا يقوم بها علم ولا سمع ولا بصر ولا وصف، فالله عليم بذاته سميع بذاته بصير بذاته، لا يعلم ولا قدرة ولا حياة ولا صفات أزلية ولا معان قائمة بذاته. يقول ابن خليفة: "والمقصود بنفي الصفات عندهم (المعتزلة) هو نفي إثباتها حقيقة في الذات ومتميزة عنها، وذلك أنهم يجعلونها عين الذات فالله عالم بذاته بدون علم أو عالم يعلم وعلمه ذاته ... وهذه الآراء للمعتزلة حملها عنهم الزيدية والرافضة الإمامية والإباضية". (مقالة التعطيل والجعد بن درهم لمحمد بن خليفة التميمي ج ١ ص ٤٠ - ٤١ ط: أضواء السلف - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ ١٩٩٧ م)

يكون في هذه الصورة مصداق العلم في الله نفس مصداق القدرة ويكون كلاهما نفس مصداق الذات بلا مغايرة ولا تعدد^(١).

ب- "وأما المسألة الثالثة وهي « عينية الصفات الإلهية للذات » فطريق إثباتها هو « صفة الغنى المطلق » التي أثبتها القرآن الكريم لله سبحانه في مواضع عديدة، كما أن وصف الله في سورة الإخلاص بالصمد يثبت هذه العينية والاتحاد أيضاً بناء على أن أحد معاني الصمد هو « المقصود لكل محتاج » فإذا كان الله مقصود كل محتاج ولم يكن أي مقصود سواه، استلزم ذلك أن تكون « الصفات عين الذات » وإلا لاحتاج في العلم بالأشياء، أو إيجاد شيء، إلى علم خارج، وقدرة خارجة عن ذاته، وفي هذه الصورة لا يكون الله متصفاً بالغنى المطلق ولن يكون حينئذ مقصود كل محتاج. بل يكون هناك مقصود آخر، يتوجه إليه حتى الله سبحانه^(٢).

ت- "إن كيفية إجراء صفاته سبحانه على ذاته أوجد هوة سحيقة بين متكلمي المعتزلة و الأشاعرة، فمشايخ الاعتزال لأجل حفظ التوحيد، ورفض تعدد القديم، و تنزيه الخالق عن التشبيه، ذهبوا إلى أن ملاك إجراء هذه الصفات هو الذات، وليست هنا أية واقعية للصفات غير ذاته^(٣).
ث - "القائلون بوحدة صفاته مع ذاته يستدلون بدليلين واضحين:

أحدهما: إن القول بالزيادة يستلزم تركيب الذات مع الصفات، و التركيب آية حاجة المركب إلى كل واحد من الجزئين، والحاجة حليف الإمكان، والممكن لا يكون واجباً.
ثانيهما: إن القول بالزيادة يستلزم تعدد القدماء، لأن المغايرة حقيقية واقعية لامفهومية، وأدلة وحدة الواجب تضادها، فلا يحصى من القول بالتوحيد، و في ذلك يقول الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) : « و كمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، و شهادة كل موصوف أنه غير الصفة فمن وصف الله (أي بوصف زائد على ذاته) فقد قرنه (أي قرن ذاته بشيء غيرها) و من قرنه فقد تناه، و من تناه فقد جزأه و من جزأه فقد جهله^(٤) .

فهذه هي عبارات المؤلف وكلماته حول صفات الله وعينيتها، ولما كان أول الإيرادات وأهمها على هذه الفكرة الاعتزالية هي شبهة التعطيل أي تعطيل الصفات ونفيها تسارع المؤلف إلى دفع هذه الشبهة عن طريق تقسيم القائلين بالعينية إلى قسمين: قسم لا يرون للصفات حقيقة سوى الذات فالعلم والحياة والقدرة عندهم نفس

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٣٢١ - ٣٢٢.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٣٢٧.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٦٣.

(٤) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٦٦ - ٦٧.

الذات والله عالم قادر حي عندهم بنفسه لا يعلم وقدرة وحياة، وهم الذين سماهم المؤلف بأصحاب فكرة النبابة. وقسم يثبتون للصفات حقائقها لكنها عندهم في مقام التحقق والعينية نفس الذات فالله تعالى قادر حي عندهم بقدرة وحياة هي هي لكنها تتحد مع الذات في مقام الوجود والعينية، فالإيراد المذكور يتجه نحو النظرية الأولى عند المؤلف لا الثانية وهي التي عليها الإمامية.

وبهذا الصدد يقول المؤلف: "وبذلك يعلم أن ما رد به أبو الحسن الأشعري نظرية وحدة الصفات مع الذات، إنما ينسجم مع نظرية النبابة لا مع نظرية أبي الهذيل: « قال إن الزنادقة قالوا: إن الله ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير، وقول من قال من المعتزلة: إنه لا علم لله ولا قدرة له، معناه: إنه ليس بعالم ولا قادر والتفاوت في الصراحة والكتابة، وهذا النقد - لو سلم - فإنما يتوجه إلى النظرية الأولى لا الثانية".^(١)

كما قال في موضع آخر: "إن « الصفاتية » في علم الكلام وتاريخ العقائد هم الأشاعرة ومن لف لفهم في القول بالأوصاف الزائدة، كما أن المعطلة هم نفاة الصفات وهم المعتزلة (حسب زعم الأشاعرة) حيث عطّلوا الذات عن التوصيف بالأوصاف الكمالية، وقالوا بالنبابة، وقد عرفت أنه ليس في القول بوحدة الصفات مع الذات « لا القول بالنبابة » أي تعطيل لتوصيف الذات بالصفات الكمالية".^(٢)

نقد هذه النظرية ومناقشتها

بما أن القيل والقال لم يحلب نفعا منذ أن وجد الاعتزال ونشأت الاعتزاليات إلى يومنا هذا، بل زاد الطين بلة وذاق الأمة فرقة وأكثر في الأمر نغمة^(٣) كلما ازداد القيل والقال؛ فلذلك لا نرى إطالة الكلام بمصالح البحث لكننا نلقت نظر القارئ الكريم وكل من يسوقه مهله إلى تأييد الشيخ السبحاني في هذه المسألة إلى عدة نقاط مهمة وهي ما يلي:

١. إن الباحث الذي يقرأ تفسير الشيخ السبحاني بدقة يرى الشيخ حائرا بين تفلسفاته إلى حد قد يصدر عنه التناقضات وهو لا ينتبه إليها، ففي مسألة الأسماء والصفات مثلا يراه أولا يقول بوحدة الاسم والصفة في الحقيقة ويعتمد على شيخه الطباطبائي في هذا حيث يقول:

"يقول العلامة الطباطبائي: لا فرق بين الصفة والاسم، غير أن الصفة تدل على معنى من المعاني تنطبق به الذات، أعني من العينية والغيرية والاسم هو الدال على الذات مأخوذة بوصفها فالحياة والعلم صفتان، والحياة

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٦٥ - ٦٦.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٧٠.

(٣) التلمة بالفتح الفجار الحي والنعمة بالنم الفعلة القبيحة - (تاج المروس للزبيدي ج ٤ ص ٢٩١).

والعالم اسمان. هذا كله على ما هو المشهور و يوافق ظاهر الكتاب العزيز من أن أسماء سبحانه من قبيل الألفاظ والمعاني فيكون لفظ الجلالة وسائر الأسماء كالرحمن والرحيم، والعالم والقادر أسماء الله الحسنى الحقيقية، ولها معان ومفاهيم فينقل إليها الذهن عند السماع^(١).

ثم يراه ثانيا بعد إثباته وخلقه الاسم والصفة يدافع عن عدم اتحاد الأسماء مع المسمى في كلام طويل تنقل عنه بعضه فيما يلي:

"إنَّ القتالين بالاتحاد استدلوا بوجوه: ١- قالوا: إِنَّ اللَّهَ تعالى أمر بتسبيح اسمه وقال: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ (الأعلى/١) ودلَّ العقل على أَنَّ المسبَّح هو الله تعالى لا غيره وهذا يقتضي أَنَّ اسم الله تعالى هو هو لا غيره.

٢- وقالوا: إِنَّه سبحانه أعبر أنَّ المشركين عبدوا الأسماء وقال: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ﴾ (يوسف/٤٠) والقوم ما عبدوا إِلَّا تلك اللغات فهذا يدل على أَنَّ الاسم هو للمسمى.

٣- قالوا: اسم الشيء لو كان عبارة عن اللفظ الدال عليه لوجب أن لا يكون لله تعالى في الأزل شيء من الأسماء إذ لم يكن هناك لفظ ولا لافظ وذلك باطل.

٤- قالوا: إذا قال القائل: محمد رسول الله فلو كان اسم محمد غير محمد لكان الموصوف بالرسالة غير محمد.

٥- قالوا: إنَّ لبيد يقول: « اسم السلام » ويريد نفس السلام حيث قال:

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما *** ومن يك عاماً كاملاً فقد اعتذر^(٢)

وهذه الحجج التي نقلها الرازي تعربه عن أن للمستدل كالشيخ الأشعري اصطلاح خاص في الاسم، فهو كما يطلق الاسم إنما يريد المدلول لا اللفظ الدال.

وعلى ضوء ذلك فنقول:

أما الدليل الأول: فلأن الظاهر أن الآية تحت على تسبيح الاسم وتقديمه وتنزيهه لأعلى تنزيه المسمى وذلك لأنه كما يجب تنزيه المدلول يجب تنزيه الدال، و ذلك بأن لا يستوى به غيره، فيكون ذلك غيباً عن دعاء غير الله تعالى باسم من أسماء الله فإنَّ المشركين كانوا يستمون المصنم باللات وتكافوا يستون أوثانهم آلهة...

(١) تفسير "طهيم القرآن" ج ٦ ص ٢٢.

(٢) نقله المؤلف عن ترمذ البينات للرازي ص ٢٩ - ٢٢. (تجده في ديوان لبيد بن ربيعة العامري في الصيدة أولها: "عني ابتاعني أن يعيش

أبوها" ج ١ ص ٤٢ حسب ترتيب الشاملة).

أما الدليل الثاني: فلأن المراد من قوله سبحانه: ﴿مَا تَقْبَلُونَ مِنْ ذُوهِ إِلَّا أَنْعَامٌ سَخَّطُوهَا﴾ إنه ليس لها من الإلهية إلا التسمية و هي أسماء بالاسميات، وهذا كما يقال لمن سُمِّي نفسه باسم السلطان أنه ليس له من السلطنة إلا الاسم وكذا هنا وعلى ذلك فلو أراد من قوله: ﴿مَا تَقْبَلُونَ مِنْ ذُوهِ إِلَّا أَنْعَامٌ سَخَّطُوهَا﴾ أي إلا أشخاصاً أنتم سَخَّطُوهَا إلهة وليسوا بآلهة.

وأما الدليل الثالث: فلا محذور أن لا يكون له اسم ملفوظ في الأزل غير أن فقدان هذه الأسماء لا يلزم فقدان المملكات، فإله سبحانه كان جامعاً لكمالات هذه الأسماء ومملوكاتها وإن لم يكن هناك اسم على النحو اللغوي.

وأما الدليل الرابع: فساقط جداً لأن المبتدأ أعني قولنا: محمد مَثَل طريقاً إلى الملوك، والحكم على من سلك الطريق لأعلى نفس الطريق، وهذا حكم كل لفظ موضوع اسماً كان أو فعلاً أو حرفاً.

وأما الدليل الخامس: فهو نمسك بشعر شاعر علم بطلانه يديه العقل ومن المحتمل جداً أن أقحم لفظة اسم في البيت لأجل الضرورة وإلا فلا وجه للعدول من «السلام عليكم» إلى اسم للسلام عليكم^(١).

كما ينقل طائفة من أحاديثه حول نفي الاتحاد منها: ما رواه الكليني عن أبي عبد الله قوله: (والله يسمى بأسمائه وهو غير أسمائه والأسماء غيره)^(٢).

ومنها: ما روي عن هشام بن الحكم أنه سأل أبا عبد الله عن أسماء الله، فمما أجابه: (إن لله تسعة وتسعين اسماً فلو كان الاسم هو المسمى، لكان كل اسم منها إلهاً ولكن الله معني يُدْعَى عليه بهذه الأسماء وكلها غيره - إلى أن قال - يا هشام، الخبز اسم للمأكول، واللواء اسم للمشروب، والثوب اسم للملبوس، والنار اسم للمحرق، أفهمت يا هشام فهماً تدفع به وتناضل به أعداءنا والمتحذرين مع الله جل وعز غيره؟)^(٣).

ومنها: ما روي عن عبد الرحمن بن أبي نجران، قال: كتبت إلى أبي جعفر أو قلت له: جعلني الله فداك نبيد الرحمن الرحيم الواحد الأحد الصمد؟ قال: فقال: (إن من عبيد الاسم دون المسمى بالأسماء أشرك وكفر وحسد، ولم يعبد شيئاً بل عبدوا الله الواحد الأحد الصمد المسمى بهذه الأسماء، دون الأسماء، إن الأسماء صفاته وصف بها نفسه)^(٤).

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٣٦ - ٣٨.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٤٠.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٤١.

(٤) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٤١.

بعد هذه جميعا يراه الباحث يدعي عينية الصفات مع الذات كما رأينا عنه في أول هذا البحث، فإن كان الاسم والصفة لا يفهمان عن الآخر - إلا باعتبار يسير - وأسماء الله سبحانه صفاته وصف بها نفسه - كما رأينا في الرواية الأخيرة - وهي غير الذات تماما ولا لزوم الشك وتعدد الآلهة فمعنى العينية؟ ولماذا هذا الفيلسوف الذي ينقض آخره أوله؟ هذا إن حل على شيء فهو يدل على تحيز المؤلف وعقله أمام المتشابهات. فلو كان المؤلف ممن لا يرون للصفات حقيقة سوى الذات لكان الأمر أسهل إذ كان من الممكن له أن يرجع عدم اتحاد الاسم والصفة مع الذات أو المسمى إلى اللفظ المتكلم به، ويرجع قوله بالعينية إلى مقام التحقق والوجود أو نقول المعنى المقصود من الاسم، لكنه يرى بين الألفاظ والمعنى المقصود شيئا آخر وهي: "الحقيقة" لأنه ثبت للصفات حقائقها هربا من النفي والإنكار - وقد سبقت الإشارة إليه وسيلتي أيضا - وبهذا يعقد الأمر أكثر؛ إذ الحكم يقف عند هذه الحقيقة للصفة هل هي تتحد مع الذات أو لا فإن قال: نعم، أثبت آلهة كثيرة حسب قوله الأول ورواياته، وإن قال: لا، فقد أثبت الغيرية ونقض العينية.

٢. لقد برأ المؤلف نفسه وأبناء مذهبه عن الشبهة التي نرد على القول بعينية الصفات مع الذات وهي: شبهة التعطيل، أي: تعطيل الصفات ونقيها، إثبات الحقائق للصفات خلافا لما عليه طائفة من المعتزلة، ومعناه إثبات الصفات في أول الأمر ثم إرجاعها إلى الذات وعدما عينة في مقام التحقق والوجود، كما يدل عليه كلامه التالي:

"إن كيفية إجراء صفاته سبحانه على ذاته أو بعد هوة حقيقة بين ميكلمي المعتزلة والأشاعرة، لمشايخ الاعتزال لأجل حفظ التوحيد، ورفض تعدد القدم، و تنزيه الخالق عن التشبيه، ذهبوا إلى أن ملاك إجراء هذه الصفات هو الذات، وليست هنا أية واقعية للصفات غير ذاته، إلا أن عقيدتهم في ذلك الجهال تقترز بوجهين:

الأول: ما نسب إليهم خصمهم أبو الحسن الأشعري من أن الله عالم قادر، حي بنفسه، لا يعلم و قدرة و حياة، ومعنى هذا أنه ليس هناك حقيقة العلم والقدرة والحياة، غير أن الآثار المترتبة من الصفات مترتبة على الذات، مثلاً خاصية العلم إتيان الفعل وهي تترتب على نفس ذاته بالوجود وصف العلم فيه وقد اشتهر بينهم: «خذ الغايات واترك المبادئ»، وهنا النظر ينسب إلى أبي علي وأبي هاشم الجبائين، وهؤلاء هم المعروفون بنفاة الصفات...

TH 19910

الثاني: ما نقل عن أبي الهذيل العلاف المعتزلي، فقد ذهب إلى ما ذهبت إليه الإمامية تبعاً لإمامهم سيدالموحد علي بن أبي طالب (عليه السلام) فأثبت أن لله علماً وقُدرةً وحياةً حقيقيةً ولكنها في مقام التحقق والعيئية نفس ذاته^(١).

ثم أظهر أن شبهة التضي والتعطيل ترد على أصحاب القول الأول لا على أصحاب الرأي الثاني من الإمامية وطائفة أخرى من المعتزلة كما نقلنا عنه عباراته قبل هذا.

لكن السؤال الذي يطرح هنا هو: كيف يظن المؤلف أنه بهذا التوجيه يخلص نفسه ويرا قومه مع أن المشكلة لم تحل بعد؛ إذ منار الكلام ليس على ألفاظ الصفات وظواهر كلماتها بل للدار هي هذه الحقائق لغني حقيقة الصفات، فهل هي تساوي العين وليست بشيء سواه؟ فلزم التعطيل، أو هي غير العين فكيفت الغيرية، فكلام المؤلف يوجب التعطيل في المال وإن حاول أن يجد له مخرجاً ويخرج له توجيهها.

٣. نجد المؤلف يفتخر بانسجام مقالته في الصفات مع مقالة أبي الهذيل العلاف المعتزلي^(٢)، حيث يقول: "الثاني: ما نقل عن أبي الهذيل العلاف المعتزلي، فقد ذهب إلى ما ذهبت إليه الإمامية تبعاً لإمامهم سيدالموحد علي بن أبي طالب (عليه السلام) فأثبت أن لله علماً وقُدرةً وحياةً حقيقيةً ولكنها في مقام التحقق والعيئية نفس ذاته، وإليك نص عبارته: «هو عالم يعلم هو هو، هو قادر بقُدرة هي هو، هو حي بحياة هي هو»^(٣).

لكن هذا الوفاق يقتضي الويل والأسف لا المباهاة والتعصر؛ لأن الرجل (أبو الهذيل) أخذ رأيه عن فلاسفة اليونان لا عن أهل الإيمان، وفي هذا يقوله الإمام الأشعري ما نصه: "وهذا أخذ أبو الهذيل عن أرسطاطاليس وذلك أن أرسطاطاليس قال في بعض كتبه إن: البارئ علم كله قدرة كله حياة كله سمع كله بصير كله فحسن اللفظ عند نفسه وقال علمه هو هو وقدرته هي هو"^(٤).

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٩٣ - ٩٤.

(٢) أبو الهذيل العلاف (٢٢٥ - ٢٣٥ هـ = ٨٤٣ - ٨٥٠ م) محمد بن محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول الحدي، مولى عبد القيس من أئمة المعتزلة. ولد في البصرة واشتهر بعلم الكلام. قال الباقون: أصل أبو الهذيل على الكلام كإطلاق الاسم على الأنام. له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات. وكان حسن الجدل قوي الصحة، سريع التأمل. كتب بصره في آخر عمره، وتوفي بسامرا. له كتب كثيرة، منها كتاب أسماء (مبائن) على اسم مجوسي أسلم على يده. (الأعلام للزركلي ج ٧ ص ١٣١)

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٩٤ - ٩٥.

(٤) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ج ٢ ص ١٧٨ ط: المكتبة العصرية - بيروت، ١٩٩٠ م، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد.

ويقول نغرو عبد الصبور طنطاوي^(١) الباحث المعاصر: "وقد ذهب أبو الهذيل الخلاف في ذلك سلباً خاصاً به فقال: "إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، قاهر بقدرته وقدرته ذاته، حي بحياة وحياته ذاته"، ومعنى ذلك أن علم الله هو الله وقدرته هي هو. وهذا القول يقترب من قول النصارى في الأقانيم الثلاثة: كما يقترب من رأي أرسطو القائل: "إن الله علم كله، قدرة كله، حياة كله". ويقول الأشعري إن أبا الهذيل قرأ أرسطو بهذاد وأعد عنه هذا الرأي".^(٢)

ثم يقول: "ونخلص مما تقدم أن عقائد كل من المعتزلة والشيعة في صفات الله هي عقائد فلسفية لاهوتية مسيحية يونانية مأخوذة عن أرسطو. وسوف نعرض الآن طبيعة ومبررات هذه العقيدة كما أخذها الشيعة عن المعتزلة مع مقارنتها بعقيدة النصارى الأرثوذكس التي تقول بالحداد طبيعتين في طبيعة واحدة في شخص المسيح اتحاد دون اختلاط أو امتزاج أو تغيير".^(٣)

يرى أن المؤلف كان يعرف أن أرسطو وأرسطاطاليس هم أئمة أبي الهذيل وأمثاله في القول بعينية الصفات مع الذات؛ فلذلك أخرج اسم علي بن أبي طالب في الموضوع حتى يصرف الانتظار ليجري الكلام عن حيلة الفلاسفة وينسبه إلى أصحاب النبي وأهل بيته.

والحق أن هذه النزعات عند الشيخ السبحاني فتحت الباب أمام رجاله كغرو عبد الصبور طنطاوي الذي نقلنا عنه كلامه آنفاً أن يتجهوا على القول بأن الشيعة - أو الإسلام بصورة عامة - أخذت تعاليمها عن النصرانية وفلاسفتها، وهذا الرجل فعلاً قد أبدى لوجهها في تثبيت العلاقة بين فكرة الشيعة والاعتزال في مسألة الصفات مع الفلسفة الأرثوذكسية لا يمكن إهمالها بسهولة، ولخطورة الموضوع وأهمية المقال تأتي بمحمل ما وصل إليه الرجل بعد ذكره أمثلة من كلام الشيخ السبحاني والأبنا غريغوريوس^(٤)، تحت عنوان (أوجه الشبه والتطابق بين عقيدة الشيعة والمعتزلة وبين عقيدة الأرثوذكس) وهي هذه النقاط التالية:

(١) كاتب وباحث في الفكر الإسلامي مدرّس بالأظهر مصر - أسبوط / هذا ما تراه مكتوباً على صفحته الرئيسية الإلكترونية ولم يرد عليه لكن الرجل كما يلوح من مقالاته علماني كبير، وله مقالات شتى على هذا الموقع: <http://www.ahewar.org> الموقع الفرعي في الحوار المتمكن.

(٢) عن مقال عنوانه: (العقيدة الأرثوذكسية لمنهج الشيعة والمعتزلة) لـ نغرو عبد الصبور طنطاوي، نشره موقع "الحوار المتمكن" على صفحته الإلكترونية ومجلته العلمية، العدد: ١٧٤٧ - ٢٠٠٦ / ١١ / ٢٧ . (www.ahewar.org)

(٣) نفس المقالة والمرجع المذكوران .

(٤) الأبنا غريغوريوس مفكر مسيحي مصري ولد في ١٣ من أكتوبر (تشرين أول) ١٩١٩ م درس المراحل العلمية بجامعة القاهرة ونال على شهادة دكتوراه في الفلسفة والآداب والدراسات القبطية من جامعة بولسطن، شغل مناصب عديدة: فكان في أول الأمر مدرّس العلوم اللاهوتية والفلسفة بالكلية الإكليريكية - القاهرة ١٩٤٤ م، ثم أصبح وكيل الكلية الإكليريكية ١٩٥١ م، ثم أصبح رئيس قسم اللاهوت بمعهد الدراسات

- ١ - الشيعة والمعتزلة يعتقدون بأن صفات الله هي عين ذاته، دون اتحاد أو اختلاط أو امتزاج. بينما يعتقد المسيحيون الأرثوذكس أن طبيعة المسيح البشرية هي عينها طبيعة الله الإلهية وطبيعة الله الإلهية هي عينها طبيعة المسيح البشرية، دون اختلاط أو امتزاج أو تغيير.
 - ٢ - يعتقد الشيعة والمعتزلة بأن ذات الله وصفاته شيء واحد اتحداً معاً فكونا ذات الله الواحد. بينما يعتقد المسيحيون الأرثوذكس بأن شخص المسيح طبيعة واحدة اتحد فيها اللاهوت بالناسوت فكونا طبيعة واحدة هي شخص المسيح.
 - ٣ - يعتقد الشيعة والمعتزلة بأن الله عالم من حيث كونه حي وحي من حيث كونه عالم دون تمييز بين علمه وحياته أو تفريق. بينما يعتقد الأرثوذكس أن المسيح هو ابن الله وهو ابن مريم، لم ينقسم إلى ابنين ولا إلى شخصين ولا إلى طبيعتين بل طبيعة واحدة.
 - ٤ - يعتقد الشيعة والمعتزلة أنه لا تغيير ولا فرق بين حقيقة صفة القدرة وحقيقة صفة الحياة في ذات الله، فالله وحياته وقدرته شيء واحد أو ذات واحدة دون تغيير ودون تمييز. بينما يعتقد الأرثوذكس أن اتحاد اللاهوت بالناسوت هو اتحاد حقيقي وكامل وجوهري دون تغيير أو امتزاج أو اختلاط.
 - ٥ - الشيعة والمعتزلة يعتقدون بأن صفات الله الثمانية مجتمعة تكون ذات الله الواحدة. بينما يعتقد الأرثوذكس أن اللاهوت والناسوت مجتمعين يكونان طبيعة المسيح الواحدة.
 - ٦ - الشيعة والمعتزلة يعتقدون بأن ذات الله وصفاته مجتمعين يمثلون حقيقة واحدة بأسماء مختلفة هي ذات الله. بينما يعتقد الأرثوذكس أن اللاهوت والناسوت متحدان يمثلان طبيعة واحدة ولكن بأسماء مختلفة هي (ابن الله) و(ابن مريم) هي طبيعة المسيح الواحدة.
- وفي الأخير يقول:

القطبية ١٩٥٥م، حتى نال منزلة أسقف الدراسات العليا اللاهوتية والثقافة القبطية والبحث العلمي في عام ١٩٦٧م كان يعرف اللغة القبطية والعبرية واليونانية والإنجليزية واللاتينية إلى جانب تمكنه من اللغة العربية. قام بتأليف عدة كتب جمع بعضها في موسوعة الشهرة "موسوعة الأنبا غريغوريوس" توفى في ٢٢ من أكتوبر ٢٠٠١م. (بتصرف عن موقع: جمعية الأنبا غريغوريوس أوقف البحث العلمي - <http://anbagregorios.com> - عن مقال عنوانه: نياقة الأنبا غريغوريوس في سطور)

فلنلاحظ القارئ مدى التطابق بين العقيدتين العقيدة الشيعية المعتزلية والعقيدة الأرثوذكسية المسيحية حتى في ضرب الأمثلة على عقلنة عقائدهم، فإليك مثالين الأول: مثال أورده الشيخ (جعفر السبحاني) حول كيفية أن تكون صفات الله هي عين ذاته دون اختلاط أو امتزاج. والثاني مثال أورده الألبا (غريغوريوس) حول كيفية اتحاد الطبيعة الإلهية بالطبيعة البشرية في شخص المسيح الواحد دون اختلاط أو امتزاج أو تغيير.

المثال الأول: للشيخ (جعفر السبحاني): "لا حظ النور، فإن الإضاءة والحرارة من خواص النور لكن ليست الكاشفية والإضاءة مرتبطة بناحية خاصة من وجوده بل الإضاءة والكاشفية خاصية تامة دون تبعض، كما أن الحرارة هي أيضا خاصية تامة دون أن يستلزم ذلك أي تعدد في ذات النور وحقيقته".

المثال الثاني: للألبا (غريغوريوس): "كذلك الحديد المحي بالنار... أو الفحم المتوهج بالنار يصيران بالاتحاد بين الطبعين، طبيعة واحدة لها خصائص الطبعين... ففضيب الحديد الساخن المتوهج... أو الفحم المتوهج بالنار... له خصائص الإضاءة والإسراق وهي من طبيعة النار... وله أيضا خصائص المادة من حيث هو كتلة لها حجم ووزن وشكل".^(١)

٤. وما يراه الباحث عند المؤلف في مسألة الصفات هو التعبير عن التوحيد في الصفات بما يلائم عقيدته بخلاف ما عليه التفسير الصحيح للموضوع، على سبيل المثال يردد المؤلف أن معنى التوحيد في الصفات هو عد الصفات عين الذات فيقول: "التوحيد في الصفات بمعنى أنه صفاته عين ذاته لا زائدة عليه"^(٢) لكن هذا بيان للمفاهيم بنوع آخر بل هو قلب للحقائق لأن التوحيد في الصفات هو أن تصف الله بما وصف به نفسه وما وصفته به رسله: نقيا وإثباتا فتثبت الله ما أثبتته لنفسه من غير تكليف ولا تمثيل ولا تحريف وكذلك تنفي عنه ما نفاه عن نفسه من غير إلحاد ولا تعطيل، وهذا الذي يقول به المؤلف هو التعطيل في الصفات لا التوحيد فيها، لكنه لما كان معجبا بمقالاته عنده صنيعا حسنا فعبر عنه به التوحيد في الصفات.

٥. كثيرا ما يأخذ المؤلف الأشاعرة وينسب إليهم أنهم قالوا في الصفات أنها غير الذات وهذا يوجب تعدد القدماء، والحق أن المحققين من الأشاعرة بما قيمهم الإمام أبو الحسن الأشعري رحمه الله لم يقولوا

(١) انظر مقال نهرو عبد الصور طنطاوي: (العقيدة الأرثوذكسية لمذهب الشيعة والمعتزلة) في الموضع الذي ذكرناه آنفا.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٤٧٦.

بالغيرية بل قالوا: لا بالعينية ولا بالغيرية، فنسبة التغاير إليهم مطلقاً غير صحيح. وفيما يلي نصوص من المؤلف حول هذه النسبة:

١- يقول المؤلف تحت عنوان: (نظرية الأشاعرة في الصفات) "إنّ القول بزيادة الصفات على الذات لا يخلو من مفاسد عقلية أظهرها أنّه يستلزم وجود قدماء ثمانية حسب تعدد صفاته تعالى".^(١) يعني أن الأشاعرة قالوا بزيادة الصفات وهذا يستلزم وجود قدماء ثمانية.

٢- وبعده بقليل يقول: "إنّ القول باتحاد ذاته سبحانه مع صفاته وعينية أحدهما للآخر يوجب «غناء» سبحانه في العلم، بما وراء ذاته، عن غيره، فيعلم بذاته كل الأشياء دون حاجة إلى الغير، وهذا بخلاف القول بالزيادة- كما عليه الأشاعرة- فإنه يستلزم ذلك افتقاره سبحانه في علمه بالأشياء وخلقه إياها، إلى أمور خارجة عن ذاته".^(٢)

٣- وفي موضع آخر يقول: "هذا مضافاً إلى أنّ الاعتقاد بزيادة الصفات- حسب ما ذهب إليه الأشاعرة- يستلزم أن يكون هناك «قدماء ثمانية» ما عدا الله القديم".^(٣) وكذلك يقول: "إنّ «الصفاتية» في علم الكلام وتاريخ العقائد هم الأشاعرة ومن لفّ لقهم في القول بالأوصاف الزائدة".^(٤)

وها نحن نراجع الكتب لنرى هل الأشاعرة قائلون بالزيادة مطلقاً أو لهم رأي لا يكون التعبير عنه بالزيادة والغيرية دقيقاً:

أ- قال الإمام أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين: "إن علم الله لا يقال هو الله ولا يقال غيره".^(٥)

ب. قال سعد الدين التفتازاني^(٦) - وهو من أئمة الأشاعرة والماتريدية - في شرحه على العقائد النسفية: "(وهي لا هو ولا غيره) يعني أن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات، فلا يلزم

(١) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ١ ص ٣٢١.

(٢) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ١ ص ٣٢١.

(٣) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ١ ص ٣٣٠.

(٤) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٦ ص ٧٠.

(٥) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ج ٢ ص ١٧٨.

(٦) هو سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، العلامة الكبير. ولد في صفر سنة اثنين وعشرين وسبعمائة (٧٢٢) من الهجرة النبوية، وقيل إنه ولد سنة اثني عشرة وسبعمائة (٧١٢)، وكان مولده في قرية "تفتازان" التي كانت مدينة من مدن خراسان. رحل في طلب العلم إلى كثير من البلاد وتعلم على أيدي المفاضل العلماء، بدأ بالتأليف حينما كان عمره ست عشرة سنة فألف كتباً كثيرة، منها: ١- مقاصد الطالبين في

قدم الغير ولا تكثر القدماء" إلى أن قال: "ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى نفي الصفات، والكرامية إلى نفي قدمها والأشاعرة إلى نفي غيريتها وعينيتها".^(١)

ج. قال الإمام عضد الدين الإيجي - وهو من كبار أئمة الأشاعرة - في كتاب المواقف: "واعلم أن قولهم أي قول مشايخنا في الصفة مع الموصوف وفي الجزء مع الكل لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور جدا فإنه إثبات للواسطة بين النفي والإثبات - إلى أن قال - والحق أنه بحث معنوي وأن مرادهم بما ذكره أنه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية ومعناه أنهما متغايران مفهوما متحدان هوية".^(٢)

ث. وقال في موضع آخر: "قال الشيخ أبو الحسن الأشعري قد يكون الاسم أي مدلوله عين المسمى أي ذاته من حيث هي نحو الله، فإنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه، وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته إلى غيره، ولا شك أنها أي تلك النسبة غيره، وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير، مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته، ومن مذهبه أنها أي الصفة الحقيقية القائمة بذاته لا هو ولا غيره".^(٣)

إذا فمذهب الأشاعرة في الصفات أنها لا عين الذات ولا غيره وهذا ما عليه الماتريدية أيضا، والفرق بين هذا والقول بالغيرية مطلقا واضح إذ يمكن أن ترد على الثاني شبهة التعدد (تعدد القدماء) لا على الأول، بل الأول بحكم عدم التصريح بالعينية يرفع شبهة التعطيل أيضا، وعلى هذا فنسبة المؤلف القول بزيادة الصفات إلى الأشاعرة غير صحيح، والمؤلف في بطشه وأخذة على الآخرين لا يراعي الدقة والأمانة عمدا حتى يوسع مجال النقد ويجد منفذا للأخذ.

٦- كان من الأولى أولا وقبل كل شيء للمؤلف أن يختار مذهب السلف في مسألة الصفات، وهو الإيمان بجميع ما جاء من عند الله تعالى وضح عن رسول الله في حق صفات الله تعالى وإماراه على ما جاء وجعل قراءته تفسيره وعدم الخوض فيه بشيء من الكلام والفلسفة والمرور عليه كما ورد بلا تحريف ولا إلحاد ولا تدخل للعقل. ثم إن كان لابد له من الخوض في الصفات بعقله بحكم كونه من التدبر في القرآن والتعمق

علم أصول الدين . ٢- شرح العقائد النسفية . ٣- التلويح في أصول فقه الحنفية . ٤- المطول في علم البلاغة، وغير ذلك. توفي في سمرقند سنة إحدى وتسعين وسبعمائة (٧٩١). وقيل إنه توفي سنة الثنتين وتسعين وسبعمائة (٧٩٢) ودفن في سرخس.

(الأعلام للزركلي ٧/ ٢١٩). والدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني ٢/ ١٣٩. وإنباء الغمر لابن حجر أيضا ١/ ١٤٦)

(١) شرح العقائد النسفية للعلامة سعد الدين التفتازاني ج ١ ص ٤١ ط: مكتبة الحفانية - بشاور.

(٢) كتاب المواقف لعضد الدين عبد الرحمن الإيجي ج ١ ص ٤٠٠ ط: دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ تحقيق:

د. عبد الرحمن عميرة .

(٣) نفس المراجع ج ٣ ص ٣٠٢ .

في آياته — كما هو رأي المؤلف — فكان من الأليق له عقلاً أن يختار اللاعينية واللاغيرية ويفسره بما فسره به عضد الدين الإيجي؛ لأن هذا الكلام يرى أعلى ما وصلت إليه العقول وفيه صيانة العقيدة عن الشبهات أكثر مما عليه المؤلف من عينية الصفات مع الذات، والله أعلم.

٧. وما يتعلق بمسائل الأسماء والصفات ويرى الباحث فيه تأثر المؤلف بالمعتزلة هو ميل المؤلف إلى عدم توقيفية الأسماء، فهو يرى التسمية من قبيل توصيفه تعالى بما صدر منه من الأفعال أو أنصف به من الصفات، وهذا عنده جائز وإن لم يثبت شرعاً، وفيما يلي جانب من كلامه:

يقول: "والذي أظن أن تسميته بما ليس فيه إيهام لما لا يصح وصفه به جائز لامانع منه، و أما توصيفه به، فلاوجه لمنعه لأن مدلول اللفظ لما كان ثابتاً في حقه تعالى كان وصف الله تعالى به كلاماً صادقاً — حتى قال — و بذلك يظهر أنه لامانع من توصيفه سبحانه بالواجب أو واجب الوجود أو الصانع أو الأزلي أو الأبدى وإن لم ترد فيها النصوص مع أنه سبحانه يقول: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْفَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (النمل/٨٨)".^(١)

كما شدد المؤلف نكيره على الحديث الصحيح الثابت عن رسول الله ﷺ (إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ)^(٢) فتفوه قائلًا: "وأضعف من القول بالتوقيف، القول بأن الذي ورد به التوقيف تسعة وتسعون اسماً، حيث روي عن رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) «إِنَّ لِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ» وقد أخرج الترمذي وابن المنذر وابن حبان وابن منده والطبراني والحاكم والمردويه والبيهقي فهرس هذه الأسماء بإسنادهم عن أبي هريرة، مع أنه ورد في الكتاب والسنة أسامي خارجة عن التسعة و التسعين".^(٣)

يكفي للمؤلف أن يستمع إلى قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾^(٥) فإن العقل يقرر أن العلم بالشيء بحيث يتمكن الرجل من وصفه وتسميته له ثلاثة طرق: إما رؤيته، أو رؤية مثيله، أو وصفه ممن يعرفه. ولا شك أن علمنا برينا وأسمائه وصفاته محصور في الطريق الثالث وهو وصفه ممن يعرفه وليس أحد أعلم بالله من الله ثم رسله الذين أوحى إليهم وعلمهم فوجب

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٤٤ و ٤٦ .

(٢) حديث متفق عليه (أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه، كتاب الشهادات، باب ما يجوز من الاشراف والتبني في الإقرار

ج ٣ ص ١٩٨ برقم: ٢٧٣٦، وسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه ج ٤ ص ٢٠٦٣ برقم: ٢٦٧٧)

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٤٦ .

(٤) الأعراف: ٣٣ .

(٥) الاسراء: ٣٦ .

لزوج طريق للوحي في أسماء الله وصفاته إذ لم نر ربحاً في الدنيا فتصفه وليس له مثيل من خلقه فيوصف بوصفه.

ثم إننا لا ندري هل المؤلف وأمثاله من الحكماء والمتكلمين أدرك بتوصيف الله - سبحانه وتعالى - وتسميته أو نبي الإسلام محمد ﷺ، وهو القائل صدقاً: (لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك)^(١) لكن المؤلف يرى أن توصيفه تعالى بما ليس فيه إيهام لما لا يصح وصفه به جائز لا مانع فيه. والحق أن هناك فرقاً كبيراً بين من يروي عن رسول الله ﷺ وبين من يروي ويعتمد على الفلاسفة والمتكلمين وعقله، فهذا الشيخ يقول أخيراً: "وقد شاع في عبارات العلماء المريد، والمتكلم، والشيعة، والموجود، والذات، والأزلي، والصانع، والواجب"^(٢) ونحصر تصرف أن المقصود من "العلماء" في عبارة المؤلف هم الفلاسفة والمتكلمون؛ لأن هؤلاء هم الذين يرددون هذه الأسماء، فلا يحد عنهم يعتمد عليهم وعلى عقله القاصر أن يتكرر حديث النبي الصادق المصدوق ﷺ أو يتردد فيه.

٥- جهالة الكيف (رد المؤلف على القائلين به).

إن المؤلف سلك مسلك التأويل في معاني الأسماء والصفات ورجح فيها القول بالرأي والعقل، فلذلك نراه ينكر أشد إنكار على من قال في الصفات بجهالة الكيف وأقرها كما ورد، لتأخذ على سبيل المثال صفة الاستواء، فقد وصل تعصبه على من يقول بجهالة الكيف مع إثبات الاستواء إلى حد يعدهم من مغلطة العقول عن التفكير، وفيما يلي أمثلة تثبت مدى إنكار المؤلف على القائلين بجهالة الكيف:

١- يقول المؤلف تحت عنوان (مغلطة السلفية) ما نصه: "لعمري هؤلاء في الصفات المخبرية أن لله سبحانه بدءاً وقيماً واستواء على العرش، لكن لا نعلم كنهها، وفي مقدم هؤلاء مالك ابن أنس، وقد سئل عن معنى قوله سبحانه: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ أنه كيف استوى؟ فقال في جواب السائل: ما أظنك إلا صاحب بدعة، فالاستواء مذكور، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، وفي رواية: والكيف غير معقول. فلو صححت نسبة هذا الكلام إلى إمام المالكية، فهو بلا شك من المغلطة، خصوصاً إذا كانت الرواية على قوله: «الكيف مجهول»."^(٣)

(١) أخرجه مسلم في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها ج ١ ص ٣٥٢ رقم: ٤٨٦.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٤٧.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٢٢.

ويقول في نفس السماع: " فغاية ما عند الإمام الأشعري وإنما أن الله سبحانه صفات خيرية مثل اليدين، والوجه، ولكن لا تعرف كنه اللفظ الوارد فيه، ولما مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه لا شريك له وليس كمثل شيء، وذلك قد أثبتناه يقيناً. وهذه الطائفة قد خرجت من مغية التشبيه والتجسيم، غير أنهم نورطوا في أشراك التجعيل وحباله، فعطّلوا العقول عن التفكير في المعارف والأصول كما عطّلوها عن التدبر في الآيات والأحاديث".^(١)

٢- وفي موضع آخر نجد هذا الهجوم من المؤلف على القائلين بجهالة الكيف في الصفات والآيات المتشابهات، حيث يقول: "إن من الظلم القطيع إهمال دراسة هذه المعارف العليا بحجة أنها مسائل ضمنية يجب الاعتقاد بها إجمالاً، وترك دراستها ومناقشتها وتحليلها. والعجب أنه روي عن الإمام مالك أنه جاء إليه رجل فقال: يا أبا عبد الله ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ الْمُنْتَوَى﴾ كيف استوى؟ فأطرق مالك برأسه حتى علاه الرضباء. ثم قال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا مبتدعاً». فأمر به أن يخرج.

ونحن نعتقد أنه كان على الإمام أن يجيب على سؤال السائل ويهديه إلى مواضع سبحانه من هذه الآية بتدليل ربه بالأجود وإخراجه من المجلس".^(٢)

نقد هذه النظرية ومناقشتها

هذا ما قدمناه كنماذج من كلام المؤلف مما يوضح موقفه من القول بجهالة الكيف والتوقف عند المتشابهات، وقد أظهر هذا الكلام مراراً وأبلى الخصومة تكراراً، كأنه الأعمق من جميع السلف علماء والأعظم عقلاً والأكبر دراية، فهم لم يفهموا كنه هذه المعارف الإلهية أو عجزوا عن الوصول إليها، لكنه قد حظي هو وأمثاله بفهمها وإخراج أسرارها وحقائقها.

لنرى باختصار شديد أن لسان الحال للمؤلف يناقض مقاله، وأن مسلك السلف هو الأصوب الأحوط، وأن الخوض في المغيبات لا يجلب إلا الخبط، وأن من القرآن ما نزل للإيمان به محملاً وليس للؤمن مكلفاً بالخوض فيه بعقله القاصر، وهذه في النقاط التالية:

١. أن هذا الذي فعله الإمام مالك رحمه الله وغيره من أئمة السلف هو عين ما فعله أئمة الشيعة في مواقف مشابهة وقد شهد به المؤلف في نفس هذا الكتاب الذي أماننا، فلماذا لا يفكر عليهم ولا يظعنهم

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٢٣.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ١٥.

بما طعن به السلف من جمود الفكر وتعطيل العقل؟ انظر إلى ما يلي من الروايات التي أوردها المؤلف عن أئمتنا حول الاعتماد عن الخوض في القرآن الذي هو كلام الله وصفة من صفاته:

أ. "نقل سليمان بن جعفر الجعفري أنه سأل موسى بن جعفر (عليه السلام) عن القرآن وأنه مخلوق أو غير مخلوق؟ فقال: «إني لأقول في ذلك ما يقولون، ولكني أقول: إنه كلام الله»^(١). لماذا لم يجبه موسى بن جعفر وهو الإمام المعصوم على ما عليه الشيعة؟ وقد كان عليه حسب زعم المؤلف وكلامه الذي نقلناه آنفاً أن يجيب السائل ويهديه إلى رشده لكي لا يخرج من عنده وهو جاهل لا يعرف الحكم في خلق القرآن أم عدم خلقه، بل أرشده إلى ما يكفيه الإيمان به ويصح الاعتقاد عليه وهو الاذعان لما ثبت نصاً^(٢) واليقين بأن القرآن كلام الله دون الخوض فيما وراء ذلك من الكيف وغيره.

ب. "روى محمد بن محمد بن عيسى بن عبيد البقاعي، قال: كتب علي بن محمد بن علي بن موسى الرضا (عليهم السلام) إلى بعض شيعته ببغداد: «بسم الله الرحمن الرحيم، عصمتا الله وإياك من الفتنة، فإن يفعل فقد أعظم بها نعمة، وإن لا يفعل فهي الهلكة، نحن نرى أن الجدال في القرآن بدعة اشترك فيها السائل والمجيب، فيتعاطى السائل ما ليس له، ويتكلف المجيب ما ليس عليه، وليس الخالق إلا الله عز وجل وما سواه مخلوق، والقرآن كلام الله، لا يجعل له اسماً من عندك فتكون من الضالين، جعلنا الله وإياك من الذين يحشرون برحمته بالغيب وهم من الساعة متحققون»^(٣).

بالله عليك أيها الشيخ أليس ترى معنا أن علي بن محمد بن علي بن موسى الرضا اقتضى أثر الإمام مالك رحمه الله حرفاً حرقاً في هذا الموقف وقد جاء بعده فتكلم بعين كلامه فعد السائل من أهل البدعة والمجيب من المتكلمين في كتاب الله وصفاته وأمر الأمر بالقدر الثابت؟ والحق أنه مقتف بالسلف في خصوص هذا الحديث دلت أم آييت.

٢. يقول المؤلف عند تفسيره صفة العلم وبيان علم الله بذاته ما نصه: "ونحن وإن كنا لا نحيط بكيفية علمه وخصوصية حضور ذاته لديه سبحانه، غير أننا نشير إلى هذا العلم بـ «حضور ذاته لديه و علمه بما من دون وساطة شيء في الميرون أبداً»^(٤).

(١): تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٢٠٢.

(٢): كقوله تعالى: ﴿وإن أخذ من المذكرين استعجارك فأجزءه حتى يستمع كلام الله﴾ التوبة: ٦.

(٣): تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ١٠٣.

(٤): تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٣١٢.

وكذلك يقول في موضع آخر بعد ذكره آراء ومذاهب مختلفة حول مراتب علمه تعالى ما نصه: "غير أن كل هذه المذاهب والأقوال مما لا يصح الركون إليه فللمسألة من المعارف العليا التي يجب الإيمان بها ولا يمكن التعرف عليها".^(١)

وفي المجلد الثامن نجد من المؤلف اعترافاً صريحاً على أن للغيبيات - ولا شك أن صفات الله منها - يجب الإيمان بها كما ورد دون البحث عن الكيف، حيث يقول: "أما ما هو حقيقة هذا النفخ والصور؟ فهما من المسائل الغيبية التي يجب الإيمان بها، وإن لم تقف على حقيقتها وواقعها".^(٢)

كما يقول حول مكان الجنة والنار: "ولا يحصى عن القول بأن مكان الجنة والنار من الأمور الغيبية التي تفوق علم مكانهما إلى الله سبحانه".^(٣)

أليس كل هذه اعترافات من المؤلف بأن التوضيح والإحالة والسكوت عن الكيف والخصوصيات وعدم الخوض في الغيبيات هو الأصوب بالمسلم في التشابهات التي لا مجال لتلاعب العقول فيها؟

إننا نرى المؤلف ضمن تأويلاته في الصفات وانغماساته فيها قد يرجع إلى الصواب ويعترف بأن الإنسان لا يستطيع أن يدرك كنه صفات الله سبحانه كما لا يستطيع أن يدرك كنه ذاته، وليس مطلوباً منه أن ينغمس في الذات والصفات، بل الأولى له أن يفكر في آلاء الله وبدائع صنعه حتى يدرك عظمة الرب وينحني أمامه، إذا بعد ما رأينا أقوال أئمتنا التي نقلها في هذا الكتاب وأطلعنا على اعترافاته التي جاء بها أيضاً في هذا التفسير، فإنكاره على الأئمة لا معنى له إلا أنه مجرد تعصب محض أو عداوة يطنها للمؤلف مع قاطبة أهل السنة.

٣. وفي مقام الرد على الإمام مالك رحمه الله وقوله "والكيف غير معقول" نرى للمؤلف يقول: "فكان القرآن أنماز نزلت إلى البشر، وليس كتاباً للتعليم والإرشاد".^(٤) إذا ليوضح المؤلف معاني حروف المقطعات وليخرج لنا وقت الساعة وخروج الدابة وغير ذلك، لماذا يتناسى المؤلف قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِ مُحْكَمَاتِ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾^(٥) إن للمؤلف أول عرش الرحمن بالعلم والقدرة وصفحة الوجود^(٦) وأول

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٣٣٨.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ١١٢.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٣٠٢.

(٤) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٢٣.

(٥) آل عمران: ٧.

(٦) القر ج ٦ ص ١٤٣ / و ج ٦ ص ٢٦٣.

الاستواء بالاستيلاء^(١) وغير ذلك وهي كثيرة، لكن لا نفري ما الذي ناله من هذه التفسيرات والتأويلات ولم ينله غيره وهو يعيب الآخرين بعدم تأويلهم ؟ بل أي فتح عظيم أفركه المؤلف وقد حُرم عنه غيره ممن وقفوا عن التأويل وأوكلوا التأويل إلى الله سبحانه ؟

نقول للمؤلف ماذا تصنع يا شيخ لو لم يكن مراد الله سبحانه من العرض، صفحة الوجود. والاستواء، الاستيلاء. والنزول، القرب. واليد، القبضة. والوجه، الذات. ؟ هل تقول إنى اجتهدت في إخراج معنى للمقصود فإن أصبحت قلى أحران وإن أخطأت فلي أحر الاجتهاد ؟ وأنت الذي تقول تحت عنوان (أسطورة الاجتهاد) :

"وما أتفه قول من يريد تحرير عمل هؤلاء - يريد به أصحاب النبي ﷺ - بالاجتهاد، وأنهم كانوا مجتهدين في أحسابهم وأفعالهم، أهل يصحح تحرير عمل القتل والفتك والخروج على الإمام المفترضة طاعته، بالاجتهاد؟ ولو صح هذا الاجتهاد (ولن يصح أبداً) لصح من كل من عابى الحق وعابى الباطل من اليهود والنصارى وغيرهم من الطغام اللعاب".^(٢) نقول: هل يصح الاجتهاد في أسماء الله الحسنى وصفاته العليا والخصيات والاشتباكات ؟ من يدر عملك والرسول ﷺ يقول: (وَمَنْ شَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ قَلْبَهُ مَقَعَهُ مِنَ النَّارِ)^(٣) والقرآن الكريم ينادي: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٤) ولو كنت تريد الشهرة والسمعة بالتفوق في العقل والتعقُّق في الفكر، ففعلت ما فعلت وأدعيت عقليتك في القرآن، فكان أقل شيء عليك أن لا تطعن ليمين اختار جانب الاحتياط ولم يتجرأ على أن يقول في صفات الله برأيه.

(١) النظر ج ٥ ص ٢٠ .

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٤٦٠ .

(٣) أخرجه الترمذي في سننه باب "ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه" ج ٥ ص ٤٩ برقم ٢٩٥١ ، وقد أورده المؤلف أيضاً بل عدة حليفاً مطلقاً

بين الفريقين، النظر ج ٣ ص ٢٧ .

(٤) الأعراف : ٢٨ .

٦- القرآن (كونه محدثاً عند المؤلف)

بعد المؤلف كلام الله من صفاته الفعلية ويقول معلوم أن الفعل غير الذات وكل ما هو غيره مخلوق غير قدم فيالتالي فالقرآن مخلوق غير قدم، لكنه يرجح أن يوصف القرآن الكريم بالمحدث مكان المخلوق اجتناباً عن وقوع الشبهة بكونه مختلفاً مصنوع البشر، وفي ذلك يقول:

"هذا كله حول حقيقة كلامه - أي كلام الله تعالى - بقي البحث عن حدوثه وقدمه فنحن في غنى عن هذا البحث بعد ثبوت كونه من صفاته الفعلية ومن المعلوم أن فعله سبحانه غيره، وكل ما هو غيره مخلوق، حادث غير قدم، نعم يجب علينا أن نجنب عن توصيف القرآن بكونه مخلوقاً ونقول مكان كونه مخلوقاً « محدثاً » وذلك لئلا يفتر بكونه « مختلفاً » ومصنوعاً للبشر".^(١)

نقد هذه النظرية ومناقشتها

إن الأصل الذي بنى عليه المؤلف حكمه هذا في القرآن المجيد هو عده صفة الكلام من صفات الفعل لله سبحانه، فلننظر إلى دليله في عد الكلام من الصفات الفعلية، وهذا نص كلامه حيث يقول تحت عنوان (نظرية الحكماء):

"لا شك أن الكلام في أنظار عامة الناس هو الحروف والأصوات الصادرة من للتكلم القائمة به، وهو يحصل من تموج الهواء واهتزازه بحيث إذا زالت الأمواج غاب الكلام عنه، ولكن الإنسان الاجتماعي يتوسع في إطلاقه فيطلقه على الخطبة المنقولة أو الشعر المروي عن شخص، و يقول هذا كلام النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أو شعر إمرؤ القيس مع أن كلامهما قد زال بزوال اللوحات والاهتزازات، وما هذا إلا من باب التوسع في الإطلاق ومشاهدة ترتيب الأثر على المروي والمنقول وعلى هذا يتوسع بأبعد من هذا، فكل فعل من المتكلم أفاد نفس الأثر الذي يفيد كلامه اللفظي يستتبه كلاماً لاشتراكهما في إبراز ما يضمرة للتكلم في قرارة ذهنه من المعاني والحقائق، وبذلك تكون اللوحة الفنية كلاماً لرسامها حتى أن البناء الشامخ كلام يعرب عن نبوغ البناء والمعمار والمهندس، فلأجل ذلك نرى أنه سبحانه يصف عيسى ابن مريم بأنه كلمة الله ألقاها إلى مريم العذراء فيقول: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَةٌ أُلْقِيَهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ (النساء/ ١٧١) و يقول سبحانه: ﴿وَلَوْ أَلْمَأُ فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعُ أَنْهَارٍ مَا لَبِثَتْ كَلِمَاتُ

(١) التفسير "تفاهيم القرآن" ج ٦ ص ١٠٢ .

اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَزِيْرٌ حَكِيْمٌ» (القلمان/٢٧) - حتى قال - و على هذين المعنيين فالعكلم من صفات فعله سبحانه لا من صفات الذات^(١).

إن المؤلف أخذ ما يطلق عليه الكلام بالتوسع والجاز فطبق عليه الكلام الذي هو صفة أولية حقيقية لله سبحانه حتى انتهى بهذه النتيجة أعني كون الكلام صفة فعل لله تعالى، والأصل خلاف ذلك لأن الكلام الذي يعد صفة من صفات الله هو غير هذا الذي ذكره المؤلف وإن كان أطلق عليه بطريقة التوسع كلام الله أو كلمات الله في بعض الآيات.

يقول ابن فارس: "الكاف واللام والميم أصلاً: أخذها يدل على نطقٍ مُفهِمٍ، والآخر على جراح. فالأول الكلام. تقول: كلّمه تكليماً؛ وهو كليلي إذا كلّمك أو كلّمته. ثم يفسعون فيسئون اللفظة الواحدة المفهومة كلمة، والقصة كلمة، والقصيدة بطولها كلمة. ويجمعون الكلمة كلماتٍ وكليماً^(٢)".

إذا فإطلاق الكلمة والكلام على القصيدة أو اللوحة الفنية وغير ذلك يكون على التوسع كما أشار إليه المؤلف أيضاً وعليه فهذا التوسع والجاز يكون غير الكلام الحقيقي، فكون الأشياء الذي أطلق عليها الكلام بهذه الطريقة من صفات الفعل لا يثبت كون الكلام مطلقاً من صفات الفعل لله سبحانه.

ولذلك نرى العلماء يعدون الكلام من صفات الذات باعتبار ومن صفات الفعل باعتبار آخر أي باعتبار الأصل والنوع هي صفة الذات وباعتبار الأفراد والاطلاقات هي صفة فعل^(٣) لكن عد الكلام مطلقاً من صفات الفعل تغافل محض.

وما يدل على أن الأصل في كلمات الله ليس من قبيل ما أشار إليه المؤلف من الصنع والخلق قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾^(٤) فإن الكلمات بمعنى الذوات وعجائب الصنع لا يلقى من أحد؛ لأن تلقي الكلمات هو تعلمها وفهمها كما لا يخفى.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَوَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ مِصْبَعٌ أَيْخِرُ مَا نَقِذْتَ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ غَزِيْرٌ حَكِيْمٌ﴾^(٥) فإن المراد لو كان به أي شيء من المخلوق سوى كلام الله الحقيقي

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٩٨.

(٢) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ج ٥ ص ١٣١.

(٣) انظر مثلاً المحروس الساجي من دروس الشيخ أحمد القتيب على مقدمة الثوراني، وقد جمعت كرسالة وضعها بخدام المكتبة الشاملة في هذه التوسعة العلمية المجازكة، والمكتبة معروفة على المواقع الإلكترونية والأقراص الصلبة.

(٤) البقرة: ٣٧.

(٥) لقمان: ٢٧.

الأولي فالمخلوق ينتهي، يقول أبو إسحاق الثعلبي تحت تفسيره لهذه الآية ما نصه: "وهذه الآية تقتضي أن كلامه غير مخلوق؛ لأنه لا غاية له ولا يتعلق به من معناه فهو غير مخلوق"^(١)

ويقول الشيخ عبد الرحمن بن ناصر بن سعدني تحت تفسيره لهذه الآية: "وهذا من باب تقريب المعنى إلى الأذهان؛ لأن هذه الأشياء مخلوقة، وجميع المخلوقات، منقضية منتهية، وأما كلام الله، فإنه من جملة صفاته، وصفاته غير مخلوقة، ولا لها حد ولا منتهى"^(٢)

فالمؤلف جاء بهذه الآية لكنه فسرها على خلاف ما تقتضيه الآية؛ لأنه فسرها بكل ما في صحيفة الكون من الموجودات الإمكانية التي هي من صنع الله، فصلا لإثبات حدوث ولا شك أن ما في الكون له غاية يوما ما.

وأما كلمات الله بمعنى كلامه القديم أو علمه ومعلوماته - كما فسرت الآية به أيضا - فلا غاية لها أبدا، وهذا الكلام هو الذي سمته الأشاعرة بالكلام اللفظي وإن خالفهم المؤلف بلا وجه معقول ودليل مقنع.

نعم هناك مجموعة من الآيات يفسر لفظ الكلمة أو الكلمات فيها بما يناسب المقام كقوله تعالى: ﴿وَوَكَّلْتُ كَلِمَةً رَبِّكَ لِأَمَلِكُنْ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾^(٣) أي وعد ربك، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ﴾^(٤) أي كتيبه، وقوله تعالى: ﴿وَيُنْفِجُ اللَّيْلَ الْبَاطِلَ وَيُجِئُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾^(٥) أي يحصيه وبراهينه، لكن الأصل في الجميع هو القول والكلام فإن الوعد والوعد يكون بالقول، والكذب فيها كلام الله وأقواله، والجمع والبراهين تحتوي على القول والكلام، حتى أن إطلاق الكلمة على المسيح في القرآن الكريم وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ﴾^(٦) وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَةُ اللَّهِ إِذَا رَزَقَهُ﴾^(٧) لم يكن إلا لأن وجوده كان بقوله "كن" لكن على خلاف السنة العامة في الكون.

(١) الكشف والبيان لأبي إسحاق أحمد بن محمد القاسمي البغدادية ج ٧ ص ٣٢٢ ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى

١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م، تحقيق: ابن عاشور.

(٢) تفسير الكبريم الرحمن في تفسير كلام المنان لعبد الرحمن بن ناصر بن سعدني ج ١ ص ٤٨٨ ط: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ -

٢٠٠١ م، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحي.

(٣) خود: ١١٩.

(٤) الأعراف: ١٥٨.

(٥) الشورى: ٢٤.

(٦) آل عمران: ٤٥.

(٧) النساء: ١٧١.

فكما أن الأصل في الكلام هو القول وعليه عامة المفسرين ترى الشيخ ابن عاشور يقول في تفسير "الكلمات" في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ كُنْتَ تَكْفُرُ بِرَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾^(١) "قرأه الجمهور بصيغة الجمع وقرأه جماعة، وخمسة، والكسائي، ويعقوب، وخلف: كلمة. بالافراد فقول: المراد بالكلمات أو الكلمة القرآن، وهو قول جمهور المفسرين، ونقل عن قتادة، وهو الأظهر، المناسب لمقتضى الجملة معطوفة على جملة ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا هُمُ الْكِتَابُ﴾ (الأنعام: ١١٤) فأما على قراءة الأفراد فإطلاق الكلمة على القرآن باعتبار أنه كتاب من عند الله، فهو من كلامه وقوله... وأما على قراءة الكلمات بالجمع فإطلاقها على القرآن باعتبار ما يشتمل عليه من الجمل والآيات، أو باعتبار أنواع أغراضه من أمر، ونهي، وتبشير، وإنذار، ومواعظ، وإخبار، واحتجاج، وإرشاد، وغير ذلك".^(٢)

وعلى ضوء ما سبق فإن ما يدعيه بعض الناس من أن حقيقة الكلمات هي الأشياء الخارجية التي تكون مصداقاً لها، فنجد ما نقول مثلاً "الباب" فهناك في عالم الخارج باب هو مصداق للكلمة التي تلفظنا بها والكلمة تمثل ذلك الباب العيني الخارجي، وكذلك كلمة "البحر" و"البر" و"السماء" و"الأرض" وغير ذلك، فتلك للوجود الخارجي بعد حقيقة للكلمة ولا يمكن إطلاقها على الألفاظ، وإن أطلقت عليها فهو ليس إطلاقاً حقيقياً بل هو على نحو المجاز.^(٣)

فهذا الكلام غير دقيق؛ فإن الكلمة والكلام يترادفان وللکلام حقيقة تقوم بالمتكلم (ما يسمى بالكلام النفسي) ومصادق في الخارج (أي ما يدل عليه الكلام أياً كان) ولفظ تفيد، حقيقة الكلام أو الكلمة غير ما يدل عليه من الشيء الخارجي، ولم يطلق أحد على اللفظ إطلاقاً حقيقياً كما زعم البعض، ومن هنا نستطيع أن نطلق على ألفاظ القرآن الكريم التي يتلفظ بها القارئ حين قراءته وعلى النقوش التي يرسمها الكاتب حين كتابته أنها مخلوقة، لا على حقيقة هذه الكلمات والنقوش وهو كلام الله.

لعل القارئ الكريم عرف إلى هنا أنه لا يصح أن يعد كلام الله بهذه السهولة التي مشى عليها الشيخ المسيحي من صفات فعله سبحانه، بل هو صفة ذات له تعالى باعتبار حقيقة وأصله، وعليه فلما كان القرآن الكريم كلام الله ينص الكتاب والمسة وإجماع الأمة فلا يجوز أن ينسب إليه لا الخلق ولا حدوث (وكلاهما واحد) كما فعل المؤلف ومن قبله المعتزلة، نعم الكلام باعتبار التوسعات والمصاديق والدلالات يمكن أن يكون صفة فعل وهذا هام في الكلام وغيره من الصفات كالعالم باعتبار المعلومات والخلق باعتبار المخلوقات، والسمع باعتبار السموعات، لكن هذه الاعيبارات ليست مدار بحث المتكلمين حين الكلام عن صفات الله الذاتية.

(١) الأنعام: ١١٥.

(٢) البحر والنبور للشيخ محمد طاهر بن عاشور ج ٨ ص ١٨ ط: دار مكتون للنشر والتوزيع - تونس ١٩٩٧ م.

(٣) انظر مقالاً عنوانه "كلمات الله" كنية الشيخ إبراهيم الأنصاري البصري نلره موقع: الكور (وهو موقعه الشخصي) بالمنوان التالي:

٧- العدل الإلهي (مفهومه، ما يترتب عليه وعده من أصول الدين).

لقد خصص المؤلف المجلد العاشر من كتابه للعدل والإمامة وحقوق أهل البيت وهي من أصول الدين عند الشيعة والذي يهمنا في هذا البحث مسألة العدل ومفهومه عند المؤلف:

هذه المسألة في الحقيقة فرع مسألة الحسن والقبح العقليين، فالمؤلف كما سنبينه من القائلين به، ومن هنا فمفهوم العدل عنده أي جواز صدور كل ما يعده العقل حسناً عن الله عز وجل وعدم جواز صدور أي شيء يعده العقل قبيحاً عنه تعالى ويترتب على هذا وجوب أفعال يراها العقل واجبة على الله من تكريم المحسن بإحسانه وخلق ما هو خير من الشر وغير ذلك، وفيما يلي بعض من نصوصه حول أصل العدل عند الشيعة:

١- يقول المؤلف في أول مبحث العدل ما نصه: "الإمامية والمعتزلة أصفقت على أن العدل له مفهوم واحد، ومعنى فارد، اتفق عليه قاطبة العقلاء. مثلاً: أخذ الربى بذنب المجرم ظلم يتنزه عنه الله سبحانه، وهكذا، فكل ما حكم العقل بفعله أنه ظلم، فالله سبحانه منزّه عنه، وعلى ذلك فالحكم بالعدل وتمييز مصاديقه وجزئياته، وأن هذا عدل وذلك ظلم كلها ترجع إلى العقل... وبعبارة أخرى: إن الشيعة والمعتزلة يرون أن للعدل والظلم ملاكاً عند العقل، وبه يتميز أحدهما عن الآخر، ويوصف الفعل بالعدل أو الظلم، ولكن الأشاعرة ينكرون ذلك الملاك، ويرون أن أفعاله سبحانه فوق ما يدركه العقل القاصر. ولذلك كل ما يصدر منه فهو عدل، محتجين بقوله سبحانه: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣).^(١)

٢- كما يقول أيضاً: "إن العاطية تصف الله سبحانه بالعدل بالمعنى المتفق عليه بين العقلاء، وبرهانها على ذلك هو أن العقل قادر على تمييز الحسن عن القبيح، والعدل عن الظلم، والله سبحانه بما أنه حكيم لا يجوز أبداً، فلهنا دعويان:

الأولى: أن العقل له القابلية على تمييز الحسن عن القبيح، وأن التحسين والتقبيح من الأمور للنوطة بقضاء العقل.

الثانية: إذا تبين أن العدل حسن والظلم قبيح فالله سبحانه موصوف بالعدل، نزه عن فعل الظلم".^(٢)

٣- وفي موضع آخر يقسم المؤلف العدل بالنسبة إلى الله سبحانه إلى ثلاثة أنحاء فيقول: "إن العدل بالنسبة إلى الله تعالى على أنحاء ثلاثة:

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٨-٩.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١٤.

١. العدل التكويني: وهو إعطاؤه تعالى كل موجود ما يستحقه ويليق به من الوجود فلا يهمل قابلية ولا يعطل استعداداً في مجال الإغاضة والإيجاد.
 ٢. العدل التشريعي: وهو أنه تعالى لا يهمل تكليفاً فيه كمال الإنسان وسعادته، وبه قوام حياته المادية والمعنوية الدنيوية، والأخروية، كما أنه لا يكلف نفساً فوق طاقتها.
 ٣. العدل الجزائي: وهو أنه تعالى لا يساوي بين المصلح والمفسد، والمؤمن والمشرك، في مقام الجزاء والعقوبة، بل يجزي كل إنسان بما كسب، فيجزي المحسن بالإحسان والثواب، والمسيء بالإساءة والعقاب، كما أنه تعالى لا يعاقب عبداً على مخالفة التكليف إلا بعد البيان والإبلاغ^(١).
- وأما الآيات التي استدلل بها المؤلف على العدل الإلهي فهي كل ما ينفي عن الله سبحانه الظلم بالعباد، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِّلْعِبَادِ﴾^(٣) والعمدة عند المؤلف منها قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَانِئِينَ بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(٤) لأن شهادة الله سبحانه على قيام نفسه تعالى بالقسط يوجب مراعاة العدل في كل شيء^(٥).

نقد هذه النظرية ومناقشتها

لا شك أن العدل صفة من صفات الله العلا وأن العدل الإلهي بمعنى عدم كونه تعالى ظالماً لأحد من المخلوقين موضع اتفاق لقاطبة الأمة الإسلامية، لكن ما ترتضيه الشيعة ومن قبلهم المعتزلة ويعتقدونه في العدل الإلهي يتميز عن معتقد سائر الأمة في عدة أحياء منها:

١- إنهم يحكم جعلهم الحسن والقبح عقليين، يرون رعاية العدل الذي هو بحسن وضده قبح في الله سبحانه واجبا عليه عقلاً.

٢- إنهم يوجبون على الله سبحانه بحكم هذا العدل إتيان أشياء يراها العقل حسناً وترك أشياء يراها العقل قبيحاً، فمما يراه العقل حسناً رعاية ما هو الأحسن للعباد، وإتيان الطيع حتماً، وإعطاء ما هو خير محضاً أو نسبياً.

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١٩.

(٢) النساء: ٤١.

(٣) المؤمن: ٣١.

(٤) آل عمران: ٦٨.

(٥) انظر تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١٣ و ١٧.

٣- إنهم ينكرون نسبة خلق الشرور إلى الله سبحانه؛ لكونه من القبيح ومخالفا للعدل.

٤- إنهم يرون العباد مخالفين لأعمالهم إثباتا لحرقتهم التي تبقى عليها الثواب أو العقاب، ونفيا للحوادث الذي يخالف العدل.

والحق أن المؤلف حينما يعد العدل من أصول مذهبه يستهدف منه هذا المعنى الذي أشرنا إليه، وإن لم يصرح بجميع هذا، ولكي نعرف أن العدل عنده يكون بالمعنى المذكور، نأتي ببعض ما بناء على هذا العدل مما يثبت أن نظريته تقارب نظرية المعتزلة حول العدل الإلهي، فنختار ما يلي على سبيل الإجمال؛ ولكل تفصيله يأتي في موضعه:

أ. نسبة خلق الأشياء إلى العلة والأسباب، وخلق الأفعال إلى العباد، إثباتا لحرية الإنسان ونفي الجبر بمقتضى العدل الإلهي.^(١)

ب. تأويله في القضاء والقدر لكي يلائم العدل الإلهي بمعنى وجوب مراعاة ما هو الأصلح للعباد على الله.^(٢)

ج. تفسيره للمصائب والبلايا بنحو يرفع عنها سمة الشر لئلا يتوهم نسبة الشرور إلى الله ولا يتناقض العدل الإلهي بالمعنى المذكور.^(٣)

د. توجيهه الخزاء الأعزوي بنحو يجعله من لوازم الوجود الأعزوي التي لا يمكن انفكاكها عنه، تحية لإيجاب إثابة للطبع.^(٤)

كلمة ذلك يدل على أن المؤلف يقصد من أصل العدل ما تقصده المعتزلة ويرى ما يرون، سواء صرح المؤلف بجميع جزئيات هذا الأصل وفروعه أم لم يصرح، والأصل أن هذه المسألة هي فرع الحسن والقبح العقليين والمؤلف وشيعته معتقدون به، وهذا الاعتقاد يحجرهم إلى القول بمقال العقلانيين في العدل الإلهي والوعد والوعيد والشفاعة وغير ذلك، لكن الشيعة تحاول أن تظهر نفسها بعيدة عن الاعتزال لسببين رئيسين أولهما: إبعاد نفسها من أن تصبغ بصيغة الاعتزال الذي عرف في الأمة بالضللال والانحراف، ثانيهما: اعتماد الشيعة على الرواية في باب العقائد وهي قد خالف العقليات تماماً ومن هنا تراهم يزعجون كثيرا من

(١) انظر المجلد العاشر ص ٤٧ - ٥٠ .

(٢) انظر المجلد العاشر ص ٥٧ - ٦٥ .

(٣) انظر المجلد العاشر ص ٦٦ - ٧٢ .

(٤) انظر المجلد العاشر ص ٧٣ - ٧٥ .

أن يتكلم أحد عن وجوه العلاقة بين الشيعة والمعتزلة، ويجهدون أن ينسبوا عقلياً لهم إلى حلي بن أبي طالب وابن عيسى وغيرهما من سلف الأمة وأئمتهم.

لكن هذا الأمر (التمايل العقلائي من جانب ومحاولة الابتعاد عن الانتساب إلى الغالين في العقليات والمضروع الخفى أمام الرواية من جانب آخر) أو قبح رجال الشيعة في التناقض أحياناً، ولذلك ترى الشيخ السبحاني لم يقدم صورة واضحة عن الفرق بين معتقده حول العدل الإلهي ومعتقد المعتزلة في إيجاب تنفيذ الوعد والوعيد على الله تعالى، لأن دافعهم في هذا الإيجاب كان تنزيه الله تعالى عن نسبة الظلم أو الخلف وأمثالهما إليه تعالى وهذا هو كمال العدل عندهم، فمن اعتقد - كالمؤلف - أنه لا يصدر عن الله تعالى إلا الحسن ولم يجوز مصلوب ما يعده العقل قبيحاً عن الله تعالى، ثم أعطى مدار تشخيص الحسن والقبح للعقل يلزمه القول بمقال المعتزلة من وجوب انفاذ الوعد والوعيد، ومن أوجب على الله تعالى هذا اللقال لابد وأن يقول الشفاعة كما أولتها المعتزلة، لكن المؤلف لم يقول الشفاعة باعتبارها للمطيعين وطلب زيادة الثواب بل اعتقد كما يعتقد الجمهور أن الشفاعة لأهل الكبار من الأمة - وهذا ما حكته الروايات عليه - إذا فهناك يوجد نوع من الخلف بين العدل الإلهي بالمعنى المذكور وعقيدة الشفاعة، وإن حاول المؤلف أن يعد منطلق المعتزلة في اتخاذ رأيهم الخاص حول الشفاعة موقفهم الذي اختاروه في حق العصاة من قولهم بخلود أهل العصيان في النار لا إيجاب أمور يعدها العقل واجباً على الله من إثابة الصالح ومعاقبة الطالح حمداً.^(١)

وفد أشار المؤلف إلى أن العدل يوجب انفاذ الوعد لا خلف الوعيد، فقال: "وعد سبحانه المطيع بالعقاب والعاصي بالعقاب، فله أن يفض النظر عن عقاب العاصي لأنه حق، ولكن ليس له خفض النظر عن الوعد للفرق بين الوعد والوعيد، أما الأول فيوجب العمل به ويهدد بخلفه قبيحاً، بخلاف الوعيد فلا يعدد بخلفه إعلالاً بالعدل".^(٢)

لكنه إذا أعطى عنان الحكم للعقل برد عليه أنه هل يعم خلف الوعيد جميع العصاة أو يشمل البعض دون البعض فالأول معلوم البطلان والثاني ترجيح بلا مرجح فيمن كان عصيانهم على السوية، فلماذا يفر هذا ولا يفر ذاك؟ وإن قلت أن العفو يخص من رضي عنه الرحمن حسب قوله تعالى: ﴿يُؤْتِيهِ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾^(٣) فلا ترجيح، يقال لماذا يرضى الرب تعالى هذه الشفاعة في البعض دون غيرهم؟ فلا يحصى من القول بأنه تعالى يفعل ما يشاء ويضع ما يريد، لأنه: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ

(١) انظر معتقد المؤلف حول الشفاعة في المجلد الرابع من التفسير ص ١٧٧ وما بعدها، وانظر مقال المؤلف حول دافع المعتزلة إلى انكار

الشفاعة لهما ص ٤ ص ٢٤٨.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٣٠.

(٣) طه : ١٠٩.

وَهُمْ يُنْأَلُونَ^(١) فله تعليل من يشاء وتبهم من يشاء ولا يفعل شيئاً إلا بحكمة معلومة عنده تعالى شوله وصلت إليها العقول أم لم تصل، وهذا هو عين عقيدة أهل السنة من الأشاعرة وغيرهم. فخلاصة الكلام أن المؤلف يوجب على الله بهذا الأصل (العدل الإلهي) أشياء وقد رأينا قوله آنفاً: "ليس له - الله - غرض النظر عن الوعد للفرق بين الوعد والوعيد، أما الأول فيوجب العمل به ويعتد خلفه قبيحاً" وعليه فلا نجد فرقاً بين معتقد الشيعة والمعتزلة في مسألة العدل وكل ما ينشأ عليه، وإيجاب شيء على الله يحكم العقل قبح بنفسه بل افتراء على الله بغير علم.

٨ - الحسن والقبح (كونهما عقليين عند المؤلف)

لقد أشرنا آنفاً إلى أن المؤلف خلافاً لما عليه الجمهور يرى كما نراه المعتزلة أن الحسن والقبح ذاتيان بظهورهما العقل، وهو المدار في الحكم على الشيء بكونه حسناً أو قبيحاً، فالحسن والقبح عنده ذاتيان عقليان لا شرعيان بمعنى أن العقل هو الذي يميز الحسن عن القبح استقلالاً دون أن يحتاج إلى تأييد الشرع ونصديقه، نرى كيف يطرح هذه المسألة ويستدل عليها:

أ. يقول المؤلف في صدد تعريفه للحسن والقبح العقليين: "المراد من الحسن والقبح العقليين الذاتيين، نبوتهما للأفعال بما هي من غير حاجة إلى ضم حكمة تعليلية أو تقيدية بل وزان الحسن والقبح في الأفعال وزان الزوجية بالنسبة إلى الأربعة، فكما أنه لا يحتاج الزوجية في نبوتها له إلى شيء وله فرض كونه الشيء أربعة فهكذا الحسن والقبح لا يفتقر توصيف الأفعال بأحدهما سوى فرض وجودها. هذا هو الذي ذهب إليه المحققون وهو المختار عندنا وعلى هذا فالحسن حسن على كل حال، والقبح قبيح على كل حال"^(٢).
ب. ويقول في موضع آخر: "القول بالعدل وأنه يلزم على الله سبحانه أن يتعامل مع عباده بالعدل، من فروع القول بالحسن والقبح العقليين. وقد ذهبت العدلية إلى أن العقل له قابلية إدراك الفعل الحسن أو القبيح واقعاً، فالموضوع لحكمه هو فعل الفاعل المختار وأنه ينقسم إلى حسن وقبيح، وبذلك يظهر أن حكمه على الموضوع بأحد الوصفين حكم عام يعم فعل الواجب والممكن دون مدعية لوجود الفاعل وجوباً أو إمكاناً، فالفعل بما هو صادر عن فاعل عالم مختار إما حسن يجب العمل به، وإما قبيح يجب الإحراز عنه"^(٣).

(١) الأنبياء: ٢٣.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ١٧٩.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٥ - ٢٦.

ج. وكذلك يقول المؤلف في موضع البرهنة على كونه الحسني والقبيح عقليين: "كما أن مسائل الحكمة النظرية تنقسم إلى نظرية وديهيية، ويستتبط حكم الأولى من الثانية، ولذلك عدتوا مسألة اجتماع اجتماع التقبيين أو ارتفاعهما من المسائل اليديهيية في الحكمة النظرية، فهكذا الأمر في الحكمة العملية فمسائلها تنقسم إلى بديهيية وغير بديهيية، ويستتبط حكم الثانية من الأولى، والتحسين والتقبيح من المسائل اليديهيية في الحكمة العملية، وقد جازنا على اعتماد واسع نظراً لنورهما في احتياط سائر مسائل الحكمة العملية.

ولأجل إيضاح المراد نقول: إن تحسين بعض الأفعال وتقبيحها من الأمور البديهيية للعقل، وبذلك على ذلك اتفاق عامة العقلاء مع اختلاف ثقافتهم ودياناتهم على وصف أفعال بالحسن، وأفعال أخرى بالقبح نظير: حسن العدل وقبح الظلم... وهذا يدل على أن تلك الأفعال موصوفة بالحسن والقبح بالبداهة، وإلا لما اتفق عليه العقلاء كافة؛ ولذلك قلنا: إن التحسين والتقبيح أمران عقليان".^(١)

نقد هذه النظرية ودراستها

قد يعد الإنسان نفسه فيلسوفاً كبيراً ذا تفكير عقلائي رفيع، لكنه يقع تحت ضغط ما تعلم من صخر أو اقتنع به مسبقاً دون أن يراجع انتعاضاته بنظر النقد والغزيلة، ولا يرى دفاع المؤلف عن الحسن والقبح العقليين وما يترتب عليهما إلا من هذا القبيل، إنه كما رأيتاه يرى الحسن والقبح ذاتيين من أظهر البديهييات كالتزويج للأربعة والبيض للصدف مع أنه لو كان يخرج نفسه عن اعتزاليات المعتزلة والتأثر العميق بهم لكان يدرك بسهولة أن الأمر ليس كما ادعوا ويدعيه. وفي ذلك نلفت نظر القارئ إلى بعض النقاط كما يلي:

١. إن الحسن عند الناس مؤمنهم وكفارهم سلفهم وخلفهم هو ما يوافق أغراضهم، والقبح ما يخالفها وهذا لأن الفعل في حق الفاعل ينقسم إلى ثلاثة أقسام - كما أشار إليه الغزالي رحمه الله - أحدها: أن تلازم غرضه، والثاني: أن يتنافر غرضه، والثالث: أن لا يكون له في فعله ولا في تركه غرض، فالذي يوافق الفاعل يسمى حسناً في حقه ولا معنى لحسنه إلا موافقته لغرضه، والذي يتنافر غرضه يسمى قبيحاً ولا معنى لقبحه إلا منافاته لغرضه، والذي لا يتنافى ولا يوافق يسمى عيلاً.

هذا بالنسبة للفاعل وإن ارتبط الأمر بغير الفاعل وكان موافقاً لغرضه سمي حسناً في حق من وافقه وإن كان منافياً سمي قبيحاً، وإن كان موافقاً لشخص دون شخص سمي في حق أحدهما حسناً وفي حق الآخر قبيحاً، كالزنا مثلاً يستحسنه من لا ديانة له ويستقبحه المؤمن، فاسم القبيح والحسن يكون رهن الموافقة والمخالفة.

وهما أمران إضافيان، ومن هنا ترى إذا قبل الحكم أحدا يستحسن فعل القاتل أهداء المقتول ويستقبحه أولياؤه، وما من شيء إلا وتشاهد فيه هذا الاختلاف فهناك من يستحسن لونا ويستقبحه الآخر، وهناك من يستحسن عقله اللواط والزواج بالجنس والشرك بالله ومن يستقبحها، وهناك اليوم من يستحسن حتى الكلب ويعد من الفطانة والسياسة ومن يستقبحه ويعد من الشيطنة والفساد.

إذا فامر الحسن والقبح لا يكون ذاتيا ولا يتعلق بالذوات بل هما على القطع عبارتان عند الخلق كلهم عن أمرين إضافيين يختلفان بالإضافات عن صفات للذوات التي لا تختلف بالإضافة. ومن هنا نلاحظ أن يكون الشيء حسنا في حق أحد قبيحا في حق آخر ولا يجوز أن يكون الشيء أسود في حق أحد أبيض في حق آخر لما لم تكن الألوان من الأوصاف الإضافية.

نعم قد يحكم الإنسان على شيء بخالف الأغراض في جميع الأحوال إلا في حالات نادرة أنه قبيح مطلقا كالكذب مثلا ولكن هذا لا يعني قبحه الذاتي؛ لأن هذا الحكم يتبع رسوخ غلب الأحوال في نفس الإنسان ذاهلا الحالات النادرة واتِّباط مصالح كثيرة بالكذب في بعض الأحوال، حتى لو وقعت بعض هذه الحالات أيضا ربما نفر طبعه عن استحسان الكذب لكثرة إلفه باستقباحه ونفرتة عنه من أول الصبا.

وأما ما يستدل به على كون الحسن والقبح ذاتيين وعقليين بما لا يرى فيه ظاهرا توافق للأغراض لا الذنوبية منها ولا الأنحرورية كتحسين من لا يعتقد بالشرح عون الملهوف سواء كان إنسانا أو حيوانا وسواء كان يراه أحد حين عوته أو لا، وتقبيح نقض العهد ولو كان لا يرجع إليه ضرر في نفسه، أو كان الضرر ظاهرا يرجع إلى الوقاء فهذا وأمثاله منطوق بأن للإنسان طبعاً يميل إلى الرقة والوفاء بالعهد والشجاعة وهو طبع أو تقوى فطرة يستحيل الانفكاك عنه سواء كان من كان، فيحسن بالأذى حينما يرى الملهوف أو ينقض العهد ولدفع هذا الأذى يستحسن الإغاثة حتى يطعن روعه، وكثيرا ما يحمل هذا الطبع الإنساني والميلان النفسي الرجل على استحسان أشياء وحبها إما لدفع الأذى الداخلي أو الحصول على السكون النفسي مع أنه يدرك أن لا غرض له يرجع إلى ظاهر الشيء كما يستحسن القويرون تقبيل قبر الإمام أو الولي، أما ترى إلى الذين يلقون أنفسهم عن الصخرة الرقيقة في مسابقات كسر الريكورد وهم يعلمون عقلا أن هذا العمل قبيح بظاهره يوازى الموت، لكن ميلانهم النفسي إلى الشهرة والثناء ولو بعد الموت يحملهم إلى تحسُّن هذا العمل، إذا فالأغراض لا تنتهي عند الظواهر والمحسوسات بل للطبع أغراض وللنفس أغراض وللروح أغراض ولا يكون

التحسين والتقيح بحالها عن التوافق مع الأغراض وعدمه وعليه فلا يكون الحسن في الأشياء ذاتيا كما يظن المؤلف.^(١)

٢. نقول للمؤلف هل عون الظالم الغاصب حسن في ذاته أم قبيح ؟ إن قال بالأول فقط عرق إجماع العقلاء، وإن قال بالثاني الذي لا اختيار له سواء فنقول له: لقد ارتكب علي بن أبي طالب رضي الله عنه القبيح حينما عاون كلا من أبي بكر وعمر وعثمان - رضي الله عنهم - طوال حكمهم وهم حبيب زعمكم غاصبون للحكم وظالمون لأهل البيت، فإن أعاد بقوله: "والقبيح قبيح على كل حال غير أن الإنسان ربما يضطر إلى ارتكاب القبيح لترك الأقيح فيكون الفعل موصوفاً بالقبيح لكن رخص لأجل دفع المحذور الأهم"^(٢) قلنا هل نسبة القبح وارتكاب القبيح إلى أول المعصومين وأفضلهم - كما عليه معتقد القوم - بموجب الاعتزاليات أفضل إليك أو القول بكون الحسن والقبح أمرين إضافيين يمكن أن يوصف فعل بالقبح باعتبار وبالحسن باعتبار آخر؟ خاصة وأنت الذي ترى أن الأمر الإلهي أيضا لا يستطيع أن يغير حقيقة الأشياء^(٣) فكيف يمكن أن يغير القبيح عمل الإمام، وعليه فلكل أحد أن يتهم علي بن أبي طالب بارتكاب القبيح، ولا يقبل عنك توجيهك بالتقية أو قولك إن فعله هذا كان لترك الأقيح.

ومثل هذا بل الأخطر منه ما يرد على ما فعله سيدنا إبراهيم عليه السلام، وقد ورد في نص القرآن الكريم فعله فقال عنه - سبحانه وتعالى -: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ * فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾^(٤) وكذلك قال: ﴿وَبَلَّغَ كَيْدَهُمْ هَـذَا﴾^(٥) والظاهر أن السقيم لا يستطيع أن يكسر الأصنام الحجرية، وأيضا هو الذي فعل بالأصنام ما فعل لا كبير الأصنام، إذا قبل أن يكون هناك دليل للمعصية على عدم عصمة الأنبياء وارتكاب الخليل القبيح، فلا بد لأمثال المؤلف أن يعترفوا على أنه لما كان للخليل هدف أصمى وهو كسر بنية الأصنام الباطلة في الأولى وكسر فكرة التقليد لها في الثانية، وكان هذان القولان بهذه الطريقة ملائما لهذا الغرض النبيل فاستحسنهما الخليل وهي حقيقة الحسن وعليه فلا قبح في هذا العمل ولا كذب أبدا أو هناك كذب ليس بقبيح.

(١) انظر تفصيل ما حرمناه في كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد" للإمام أبي حامد الغزالي، ص ١٢٠ - ١٢٣ ط: دارفقيه - بيروت، الطبعة الأولى

١٤٢٣ هـ ٢٠٠٢ م. تحقيق: الدكتور إتيصاف رمضان.

(٢) التفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ١٧٩.

(٣) لنظر كلام المؤلف حول عدم تأثير الأمر الإلهي أو نهيه في أمر السجود لله إذا عد السجود بذاته شركا، تحت عنوان: هل الأمر الإلهي

يجعل الشرك غير شرك ؟ ج ١ ص ٤٥١.

(٤) الصافات: ٨٨ - ٨٩.

(٥) الأنبياء: ٦٣.

ولتعلم أن الأشاعرة وأهل السنة والجماعة جميعا بما أقيم كانوا يرون الأغراض الأخروية هي الأغراض الحقيقية التي تستحق تسميتها أغراضا، فلذلك خصصوا الحسن بما يوافق القرض في الآخرة وهو الذي حسنه الشرع أي حث عليه ووعد بالثواب عليه، فقالوا بالحسن والقبح الشرعيين أما العقل فله فهم الشرع والوقوف عليه. وهذا المنهج هو أصوب المناهج في هذه المسألة؛ لأن الأمر لو ترك للعقل لمحض سيملك بالإنسان مسالك شتى، وقد وصلت الفلاسفة الملحدون بعقولهم إلى القول بعدم إحاطة علم الله بجميع الجزئيات وعدوا هذا القول حسنا.

٣. إن المؤلف كما نقلنا عنه كلامه بعد اتفاق العقلاء على وصف أفعال بالحسن، وأفعال أخرى بالقبح دليلا على كون الحسن والقبح عقليين، وقد بينا في النقطة الأولى من هذه النقاط الثلاثة أن هذا الذي نراه عند عامة الناس وقد يعد من المتفكرات، هذا في الأصل يكون من الحكم العام الذي يتبع غالب الأحوال في نفس الإنسان ويعد من ميل الطبع وهذا الميل وأشأله يرجع إلى طاعة النفس بحكم الفطرة حتى بمصرده الوهم والخيال وقد خلقت قوى النفس مطيعة للأوامر والتعجيلات وفقا للعادات، لكننا نريد أيضا أن هذا الاتفاق الظاهري عند العقلاء بحسن المصدق النافع وقبح الكذب الضار مثلا كما أنه يرجع إلى موافقة الأغراض وعدمه كذلك يرجع إلى الفطرة النقية التي فطر الإنسان عليها، وهذه الفطرة لم تبدل على شيء إلا بإلزام من الشرع وإذن من الرب تعالى، وقد علم الله آدم الخير والشر والحسن والقبح والأسماء كلها وقال: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(١) ثم فطره على الفطرة السليمة وقال: ﴿فَطَرْتُ اللَّهَ الْبَرِّ فَطَرْتُ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾^(٢) إذا قد يكون هذا الذي نراه من تحسين ما هو حسن وتقيح ما هو قبيح من هذه الفطرة والتعليم الإلهي فيرجع مرة أخرى التحسين والتقيح إلى الشرع والشارع، لكننا لم نقل بالحسن والقبح العقليين أو القطريين مطلقا، لأن الإنسان لا يبقى على فطرته السليمة دائما بل تخدشها الشهوات وتفسد الوساوس والميول وإلا ما وقع الإنسان في الكفر والشرك، فلا يمكن الركون إلى العقل والفطرة مطلقا، وقد صرح القرآن الكريم على أن الإنسان لا يستطيع أن يميز خبره عن شره في كل شيء بعقله القاصر ﴿وَعَسَى أَنْ تَكُونُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٣) وعلى كل حال فالأمر يعود إلى الشرع والشارع، فهو الذي أوقف الإنسان على الحسن والقبح أولا ويحدده له ثانيا وأخيرا.

(١) البقرة : ٣١ .

(٢) الروم : ٣٠ .

(٣) البقرة : ٢١٦ .

٩- خلق الشرور (عدم تجويز المؤلف نسبة خلق الشرور إلى الله)

لما رأى المؤلف الحسن والقبح عقليين وجعل العدل الإلهي بمعناه الخاص أصلاً من أصول الدين في المذهب وأوجب على الله وفق هذه الرؤية وهذا الأصل أشياء منها: وجوب تنفيذ الوعد، وخلق ما هو الأصلح وغير ذلك، كان من الواضح أن ينتج هذا وذاك إنكار نسبة خلق الشر إلى الله كما عليه المعتزلة، فجاءت عبارات المؤلف موضحة هذا الموقف، لكن بتوجيهات فلسفية معقدة، ولما لم يكن يريد التصريح بسلب نسبة خلق بعض الأشياء عن الخالق المتعال غير أسلوب الكلام ومهر في العرض فبدأ بإنكار كون الشرور أمورا وجودية أصلاً، لتنظر إلى بعض كلامه في هذا المجال:

١- يقول المؤلف في موضع من الكتاب بعد طرحه سؤالاً حول الأعمال القبيحة التي تصدر عن الإنسان، هل هي مخلوقة لله أو لا؟ يقول:

"الجواب: أمّا الأفعال القبيحة فإنّ لها جانبين: ويتغير آخر: إنّ هذه الأفعال يمكن أن تطالع من جانبين:

١. الجانب الوجودي ، الإيجابي.

٢. الجانب العدمي ، السلبي.

فالفعل على وجه الإطلاق لا يكون قبيحاً إذا طالعناه من الجانب الوجودي ويكون قبيحاً إذا طالعناه من الجانب الثاني... والذي تتعلّق به القدرة إنّما هو الجانب الوجودي للشيء وليس الجانب العدمي السلبي متعلّقاً بها؛ لأنّ الأمور العدمية والجوانب السلبية أقل من أن تتعلّق بها القدرة الإلهية بل يستحيل تعلّق عملية الخلق بها".^(١)

٢- ويقول عن البلايا والآفات والشرور: "لو تناولنا بالتحقيق كل ما يسمّى شرّاً، لتبيّن لنا أنّ تلك الصفة ناشئة من كون الشيء مصحوباً بالعدم، فالمرض - على سبيل المثال - إنّما يكون شرّاً وغير مطلوب، لأنّ المريض حال مرضه يكون فاقداً للصحة والعافية، وهكذا بالنسبة إلى الأعمى والأصم، فحيث إنّ السمع والبصر من لوازم الحياة عند البشر لكونهما موجبين لكمالهما، لذلك يكون فقدانهما « شرّاً » وأمرّاً غير مطلوب، ولكن العمى أو الصمم ليس شيئاً وجودياً في الإنسان الأعمى والأصم، إنّما هو فقدان وصفي السمع والبصر وعدمهما ليس غير، فما العمى أو الصمم في الواقع سوى حالة فقدان والعدمية؟

من ملاحظة هذه النقطة ومقارنة كل الأمور والموارد المعدودة من الشرور مع المثال المذكور، يتبين أنّ الشر ملازم لنوع من عدم الذي لا يحتاج إلى موجد وفاعل، بل هو عين ذلك الفقدان، فكل البلايا والشرور

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٣٦٦ - ٣٦٧ .

والقبائح إنما تكون إذن شروراً وأموراً غير مطلوبة لكونها « فاقدة » لنوع من الوجود أو مستلزمة ومصحوبة بنوع من العدم^(١).

٣- وفي مقام ثالث بعد ذكره أمثلة أخرى وإضافته الحيوانات المفترسة والضارة والآفات في قائمة العدم - حسب توجيهاته - يأتي خلاصة الكلام ويقول: "إنه ليس في هذا الوجود إلا نوع واحد من الموجودات، وهو ما يكون خيراً وجميلاً وحسناً. أما الشرور فهي من نوع العدم، و العدم ليس مخلوقاً، بل هو من باب « عدم الخلق » وليس من باب « خلق العدم ». ولهذا (أي الوجود الخير فقط) لا يمكن أن يقال أن للعالم خالقين: أحدهما خالق الخير، والآخر خالق الشر، إن مثل الوجود والعدم مثل الشمس والظل، فعندما نقيم في الشمس شاخصاً يحدث على الأرض ظل بسبب ذلك الشاخص الذي منع من وصول النور، وما الظل في الحقيقة إلا عدم النور؛ لأن الظل هو الظلمة، والظلمة ليست إلا « عدم » النور^(٢).

٤- وهناك توجيه آخر عن المؤلف حول الشرور لإخراج نسبة خلقها - من حيث كونها مصداقاً للشر - عن دائرة الخلق الإلهي، وهو أن الشرور من الصفات النسبية وهي ليست بذات واقعية خارجية، أي ليست جزءاً من ذوات الأشياء الموصوفة بالشر بل هي وليدة الذهن، ونتيجة أفكارنا لدى المقايسة، مثلاً سم الحية والعقرب وغزارة المطر لا تكون شراً إذا ما قيست بنفس الأشياء، إنما هي شر إذا ما قيست إلى الإنسان وتضرر البشر بها، فهي بهذه النسبة لا تكون محتاجة إلى الخالق والموجد؛ ولذلك قالت الفلاسفة: "جميع الموجودات من حيث كونها تتحلّى بالوجود فهي مخلوقة لله بالذات، وأما من حيث اتصافها بالشرية فليست موضع إرادته سبحانه بل هي ذات نسبة عرضية ومحازية إذا قيست إلى مبدأ الخلق^(٣)".

نقد هذه النظرية ودراستها

إن الشيخ السبحاني متأثر في هذه الأبحاث بأستاذ الشيخ الطباطبائي - وقد أوضحنا تأثره العميق عنه فيما سبق - الذي عُذ من البارزين في إحياء فلسفة الإدراكات الاعتبارية، وقد رجّع العدميات التي منها القبح والشرور إلى الاعتباريات، وله في هذا الموضوع مقالات وكلام طويل، فعلى سبيل المثال يقول في موضع من تفسيره "الميزان" ما نصه: "فإن جهات القبح و المعصية في الأفعال حيثيات عدمية إذ الطاعة والمعصية

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٣٦٨ .

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٣٦٩ .

(٣) انظر تفصيل كلام المؤلف تحت عنوان: (الشر أمر نسبي) في المجلد الأول من التفسير ص ٣٧٠ - ٣٧٤ .

كالكساح والزنا وأكل المال من حله وبالباطل وأسأل ذلك مشعكة في أصل الفعل وإنما تختلف طاعة ومعصية بموافقة الأمر ومخالفته والمخالفة جهة عدمية، وإذا كان كذلك فاستناد الفعل إلى الخلق من جهة الوجود لا يستلزم استناد القبيح أو المعصية إليها فإن ذلك من جهاته العدمية فليس الفعل بجهته العدمية مما بين السموات والأرض حتى تشمل الآيات ولا بجهته الوجودية من الباطل حتى يكون خلقه خلقا للباطل بل خلقا^(١).

لكنه لم يعزل العدميات عن الوجود بل أضعف في وجودها وحقيقتها، يقول في كتابه نهاية الحكمة ما نصه: "وجود كل شيء هو نفس ذلك الشيء ذهنيًا كان أو خارجيًا فحضور أي أمر عديمي عند الإدراك هو نفس ذلك الأمر العدمي لانعدام الوجود والمادية والعلم والمعلوم فالألم للوجود في ظرف الإدراك مصداق للألم وهو بعينه الألم العدمي الذي هو شر بالذات"^(٢) فالعدميات - ومنها الشرور عنده - إذا وقعت في حيلة الإدراك لا بد وأن يكون لها وجود وإلا فكيف يدرك ما لا وجود له.

ثم هناك نقطة مهمة أخرى وهي: هل العقل أو الذهن يكون خلًا للاعتبارات ومخرجا لها أو هو الكاشف لفاهيمها فقط وعلى الثاني فيخرج الاعتبارات عن الاعتبارية ويعطى لها الوجود، غاية ما فعله الذهن هو أنه اكتشفها لا أنه اخترعها حتى تكون أمورا ذهنية فقط.

وعلى كل فالخلاف لم يعط المسألة حقها، فهو بكل سهولة عد كل ما يطلق عليه الشر أو القبح من العدميات أو الأمور النسبية التهنية التي لا وجود لها وذهب إلى اللاموجودية مع أن الأمر ليس كذلك؛ إذ الظواهر التي يعبر عنها بالشر والمصيبة هي موجودة بلا شك لكن شريتها يمكن أن يقال أنها نسبية، فالشيطان موجود، والنفس الأمارة موجودة، وكذا الفقر والألم والأمراض السرطانية والمصائب وضروب الكوارث والفواجع كلها موجودة، أما القول بعدميتها فليس إلا نوع حيلة قدمتها الفلاسفة لما وازنوا كل شيء بميزان العقل فواجهوا به مشكلة خلق الشرور وانتشائها، فذهبوا إلى القول بعدمية الشر، وهم يعرفون أنه ليس المقصود بالعدم المطلق في مقابل الوجود المطلق. بل هو عدم بوجه أي عدم الملكة أو العدم المضاف وهو فقدان أمر ما شيئا من كمال وجوده الذي من شأنه أن يوجد له ويتصف به، كأنواع الفساد العارضة للأشياء والنواقص والعيوب والعيات والأمراض والأسقام والآلام الطارئة عليها، لكن الأمر إذا لم يخرج عن ميزان العقل المحض مازال موضع نقاش لأن الكلام يرجع إلى هذا الفقدان، من الذي يوجد هذا للوجود فاقتدا بعض كمالاته وذاك الآخر مستجيبا لها؟ وهذا الذي لحزم عن صفة كمالية واجه شيئا بالنسبة له وكان

(١) الميزان في تفسير القرآن لمحمد حسين الطباطبائي ج ١٢ ص ١٨٩ ..

(٢) نهاية الحكمة للشيخ الطباطبائي ص ١٢٥ والكتاب تجده في موقع : alhawzaonline.com الحوزة العلمية الزينية

وجوده يقتضي الكمال، ألم يكن هو الله الذي أعطى هذا ومنع هذا مع قدرته على إعطاء الجميع على السوية ؟ بلى إله هو الله، غاية ما يجدر للعقل والعقل هو أن يبحث عن الحكمة التي يمكن أن يتوصل إليها بقدر الطاقة البشرية وليس له أن يشكر وجود الشر أو ينكر نسبة خلق شيء عن الله.

ولسنا ندافع عن نسبة الشر بما هو شر إلى الله لأننا لما أنكرنا كون الحسن والقبح عظيمين أنكرنا بموجبه إعطاء وصف الشر المحض بمقتضى العقل لشيء ما، فلا يدرك حقيقة الحسن والقبح أو الخير والشر إلا الله وعلى الإنسان متابعة ما شرع له والإذعان لما حُدد له، لكننا ترى أنه لا شيء في صحيفة الكون خارجا عن خلق الله وإرادته سواء اعتدنا التعبير عنها بأنها شر وقبح أو خير وحسن ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾^(١) مع ذلك نؤمن أنه تعالى لم يخلق شيئا إلا وقد أحسن خلقه ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾^(٢) أما الشرية فأمر نسبي ذهني، لا وجود لما يوصف بالشر عند الناس - فكلام المؤلف حول نسبية الشرور أدق من كلامه حول عدمية الشر - والله أعلم.

ولما كان هذا الذي بيناه هو الأحيل بحكم التوحيد في الخالقية، نرى المؤلف يصرح به في موضع من الكتاب حيثما كان ذهنه محاليا من الفلسفة والاعتقالات، فيقول: "وكل ما يحدث في هذا العالم من انتصارات أو هزائم وانتكاسات وتزول نعم أو تقم - من حيث وجودها في الخارج - تكون من الله، وليس من الصحيح أبدا أن نعتبر بعضها من جانب الله، والبعض الآخر من جانب الشيء أو غيره، ولأجل هذا يقول القرآن ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾"^(٣)

كما يقول في موضع آخر: "وعلى الجملة: المهدف من انتساب الحسنة والسيئة كليهما إلى الله سبحانه، ليس هو انتساب السيئة - بوصف كونها سيئة - إلى الله، فإن الشيء إنما يتصف بكونه سيئاً إذا كانت هناك مقابلة بالنسبة إلى الإنسان، وإلا فلا يتصف من حيث وجوده بكونه شراً وسيئاً، فالعقرب شر إذا قيس بالنسبة إلى الإنسان، والسيل الجارف شر إذا قيس إلى الدور التي هدمها، ومع عدم هذه المقابلة لا يتصف شيء بكونه سيئاً"^(٤).

(١) الزمر: ٦٢.

(٢) المجلة: ٧.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٤١٨.

(٤) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٤٢٢.

وخير ما نغتنم به كلامنا حول صفة الخلق وقدرته الخالق هو ما قاله الشاعر الشهير سعدى الشيرازي^(١) رحمه الله، حيث يقول (بالفارسية):

أي برتر از عیال و قیاس و گمان و وهم = وز هر چه گفته اند و شنیدم و خوانده ام

بجلس تمام گشت و به آخر رسید عمر = ما همچنان در اول وصف تو مانده ایم^(٢)

يا من يفوق الخيال والقياس والظن والوهم: ويفوق كل ما قالوا عنه وسمعنا وقرأنا لقد تمت المحافل وانتهت الأضمار، لكننا مازلنا في أول وصف من صفاتك.

١٠- تأثير العلة والأسباب (نسبة المؤلف الخلق إلى العلة والأسباب لكن بالتبع)

يرى المؤلف أن للعلة والأسباب تأثيراً في إيجاد المعلولات والمسببات أي خلقها، - ولا شك أن من تلك العلة والأسباب الإنسان نفسه فله تأثير على خلق أفعاله وإن كان جالقي وعدم الاستقلال - ويدعي أن هذا ما يدل عليه القرآن الكريم ويدركه العقل بكل بساطة، ومن هنا فذهاب الأشارة إلى عدم التدخل والتأثير باطل (بل هو عنده قول بالجبر كما يلي).

يرى المؤلف أن ما يعتقد حول تأثير الأسباب في الخلق لا يخالف التوحيد في الخلق؛ لأن الله هو الخالق بالذات والاستقلال، والعلة الكونية والأسباب لها علق بالتبع أي بما أودع الله تعالى فيها وأراد لها، وفيما يلي بعض كلماته في هذا الموضوع:

١- بعد سرد المؤلف مجموعة من الآيات التي تدل على أن الله هو خالق كل شيء، وبعض الآيات التي تنسب الخلق إلى غيره تعالى في الظاهر، قال المؤلف: "ثم إن الأشعة والعدلية اختلفوا في تفسير هاتين الطائفتين من الآيات فالطائفة الأولى حصروا الخلقية فيه سبحانه وأنكروا السببية للأسباب الطبيعية كما أنكروا تأثير الإنسان في أفعاله، وقالوا: إنه سبحانه يخلق الجواهر والأعراض وأفعال الإنسان والحيوان والنبات

(١) سعدى الشيرازي (١٠٦٠ - ٦٩٤ هـ / ١٢٠٩ - ١٢٩٤ م) مصلح الدين، أبو محمد عبد الله بن مشرف بن مصلح المعروف بالشيخ السعدي الشيرازي أو سعدي الفارسي. شاعر ونثر فارسي كبير، ولد في شيراز وتلقى علومه الأولية فيها، ثم تابع دراسته في المدرسة النظامية ببغداد، وكان من مرثدي الإمام الصوفي عبد القادر الجيلاني، وألقى علماء بغداد وحصل علوم العربية وآدابها والقرآن والحديث وبلغ في ذلك شأواً، حيث جهر من كبار شعراء القرن السابع الهجري وأصحهم وأغلبهم نطقاً، ولد عده بعض أساتذة الشعر أحد الأركان الأربعة للشعر الفارسي إضافة إلى الفردوسي والأنوردي والنظامي. له: "توسيعان"، و"گلستان"، و"الديوان"، وله شعر جميل بالقرنية.

(مجمع المؤلفين لعمر رضا كحالة ج ٦ ص ١٥١ نقلي: مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي / ترجم شعراء الموسوعة الشعرية، تم

جميعه من الموسوعة الشعرية ج ٦ ص ١٣٨٨ المصدر: <http://www.cultural.org.se>

(٢) گلستان سعدي، دیباچه: ای برتر از عیال و قیاس و گمان و وهم.

بنفسه مباشرة، فإذا أراد الإنسان فعلاً بسببه سبحانه إلى إجهاد الفعل المطلوب له من دون أن يكون للإنسان وإرادته واختياره فيه تأثير حتى أنهم أنكروا تأثير العلة الطبيعية على وجه الإطلاق وذهبوا إلى أن الإحراق فعل الله عند تكوّن النار ولا صلة له بها، كما أن التبريد يوجد به سبحانه مباشرة عند تحقّق الماء من دون ارتباط بينهما وقس على ذلك الكائنات الجوية والظواهر الأرضية فأنكروا النظم الطبيعية كلّ ذلك حرصاً على حفظ ظواهر الآيات^(١).

٢- يقول المؤلف في مقام آخر: "إن التوحيد في الخالقية يُفسر بأحد تفسيرين:

أ. أن كلّ ما في الكون من الظواهر الطبيعية والفلكية وغيرها مخلوق لله سبحانه مباشرة وبلا سبب سبب وقيمة مقدمة وليس في صحيفة الكون إلا علة واحدة تقوم بجميع الأفعال، وتنبئ مناب العلة الطبيعية في كافة الموارد.

ب. إن صحيفة الكون قائمة بوجوده سبحانه ومنتهية إليه، غير أنه سبحانه خلق الأشياء من خلال نظام الأسباب والمسببات، والعلة والمعلولات، على وجه يكون للسبب والعلة دور في تحقّق للسبب والمعلول وإن كان ذلك بإذنه سبحانه.

وعلى ضوء ذلك فللعالم خالق واحد أصيل، وعلة واحدة قائمة بنفسها، لكن تتوسط بينها وبين الظواهر الطبيعية والفلكية علل وأسباب مؤثرة في معاليلها، قائمة بذاته سبحانه مؤثرة بأمره، والجميع من عنده الله تبارك وتعالى.

أمّا التفسير الأول: فهو محيرة الأشاعرة الذين ينكرون العلة والأسباب الطبيعية ولا يعترفون إلا بعلة واحدة، وهي قائمة مقام عامة العلة المتصورة للطوائف الأخرى، ولكن هذا التفسير - وإن كان لأجل الغلو في التوحيد - يخالف نصوص القرآن الكريم، فإن الوحي الإلهي يدل على علة طبيعية مؤثرة في معاليلها^(٢).

٣- وإذا أردنا أن نأتي بمثال ثالث استكمالاً للأهلية فلنقرأ هذه العبارة: "فمقتضى الجمع بين الآيات التي تحصر الخالقية في الله سبحانه ولا ترى خالقاً غيره، والآيات التي تعرف بتأثير العلة بعضها في بعض، وتنسب الخلقة إلى غيره سبحانه أيضاً، هو القول بأن المقصود من حصر الخالقية في الله هو الخالقية النابعة من ذات الخالق غير المعتمد على شيء.

وأما الخالقية التبعية والظلية والتأثير الحرفي فهي قائمة بالعلل والأسباب التي أوجدها سبحانه وصورها على نظام العلة والمعاليل والمسببات، ولا منافاة بين ذلك الحصر ونفيه عن الغير، وإثباته للآخرين؛ لأنّ

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٢١٠.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٤٦ - ٤٧.

المختص به سبحانه هو الخالقية التي يستقل الفاعل في خلقه عن غيره، والمثبت لغيره هو القيام بالتأثير والخالقية التي أذن به سبحانه حيث إن قيام الجميع من العلل والمعاليل به سبحانه^(١).

نقد هذه النظرية ومناقشتها

١. قبل كل شيء علينا أن لا ننسى نقطة مهمة في هذا الموضوع لعنا نستطيع أن نصل بها إلى حل معقول للمحل الذي أثاره المؤلف ومن قبله مع الأشاعرة في مسألة العلل والأسباب، وهي أن الأشاعرة لم ينكروا العلل أساساً ولا عن ترتب المعلولات عليها، كما اتهم لم يغفلوا عن الآيات التي تكشف قوانين الكون وسنة الله فيها، وهي التي تبين أن الله سبحانه مع أنه يستطيع أن يخلق الأشياء بلا سبب وعلة كما خلق المسيح عليه السلام بلا أب وخلق آدم عليه السلام بلا أب وأم، لكنه وضع السنة العامة في الكون هي إيجاد الأشياء عن طرق خاصة، أعني عن طريق العلل والأسباب، فجعل الإحراق في النار وكل ما يولد الحرارة، والإنبات في الأرض عن طريق الماء والشمس، والسمع في الإنسان عن طريق الأذن، وغير ذلك، فلم تنكر الأشاعرة أبداً هذا المظهر والمبدأ في العالم.

لكن ما أنكرته الأشاعرة هي نسبة الخلق والإيجاد وحتى التأثير بهذا المعنى إلى العلل والأسباب، فقالوا بالعادة والإلف أي جرت العادة في الكون أن يخلق الأشياء عن طريق أسباب خلقها الله وخلق مسبباتها إثرها، ووقع إلف البشر على أنه يرى حدوث المعلولات عن طريق العلل، ولهم في هذا القول زائد على دلائلهم العقلية الثابتة في توحيد الخالقية نصوص كثيرة من الكتاب والسنة، فحسبوا مثلاً بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِظٌ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُصَبِّحُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا﴾^(٤) وغير ذلك من الآيات التي تصرح بأنه تعالى هو القيوم الخبير الحفيظ الرقيب لكل شيء أنا فأننا، فهو الواحد الخالق المحدث للأشياء لا العباد ولا العلل والأسباب والطبيعة والدمر ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾^(٥)

ترك الكلام ههنا ونأتي إلى ما قاله المؤلف حينما كان يريد أن يميز نفسه وفكرته عن مقال المعتزلة حول خلق العباد أفعالهم، وأن يبين أن هذا الذي يقوله لا يعني كون العلل والأسباب أو العباد خالقة لشيء ما، فقد

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٥٠.

(٢) البقرة: ٢٥٥.

(٣) هود: ٥٧.

(٤) طه: ٤٦.

(٥) يونس: ٥.

قال: "وأما نسبة العلل الطبيعية إلى الله سبحانه فليس من تلك المقولة (كنسبة البناء إلى البناء) فإنها في حدوثها وبقائها، ذاتها وفعلها محتاجة إليه سبحانه قائمة به والوجود ذاتاً وفعللاً، يفيض من المبدئ دوماً أناً فأننا، بحيث لو انقطعت الصلة بين رب العزة والعلل الطبيعية لما كان منها عين ولا أثر، فلاترى الشمس ولاضياءه ولا القمر ولانوره، وفي مثل ذلك لا يتصور استقلال الممكن في ذاته وفعاله"^(١)

ثم قال مرة أخرى: "وبما أن هذا العالم هو عالم الأسباب والمسببات، وأن كل ظاهرة لا بد أن تصدر وتحقق من مجراها الخاص بما المقرر لها في عالم الوجود، ينسب القرآن هذه الآثار إلى أسبابها الطبيعية دون أن تمنع خالقية الله من ذلك، ولأجل ذلك يكون ما تقوم به هذه الموجودات فعلاً لله في حين كونها فعلاً لنفس الموجودات، غاية ما في الأمر أن نسبة هذه الأمور إلى الموجود الطبيعي نفسه إشارة إلى الجانب « المباشري » فيما يكون نسبتها إلى « الله » إشارة إلى الجانب « التسبيحي »"^(٢).

فعلى هذا التعبير الذي رأيناه هنا عند المؤلف، وذلك التفسير الذي فسرنا به قول الأشاعرة، فالخلاف بين المؤلف والأشاعرة يبقى لفظياً، فلا هم ينكرون العلل والأسباب والمباشرة، ولا هو قائل بخلق الأسباب شيئاً من المسببات، غالب ما يؤول إليه كلامه هذا هو القول بالتأثير وقد عبر عنه بالمباشرة - في العبارة الآتية الذكر - وهذا ما جرت عليه العادة ولم ينكره الأشعريون، ولا مشاحة في الاصطلاحات.

٢. نعم إن أراد المؤلف من التأثير الخلق - كما يلهم إليه بعض عباراته الأخرى التي نقلناها في أول الكلام ويرى أنه الراجح عنده - فحينئذ لا فرق بين كلامه وكلام المعتزلة القائلة بخلق العباد الأفعال، ويستشكل الجمع بين حاصل كلامه وما قالته الأشاعرة، ولا يتصور قول بين القولين؛ لأن الكلام يدور حول الخلق والقسمة ثنائية فيه، فإما أن يكون للعلل والأسباب تأثير في الخلق كما عليه المعتزلة، أو لا، كما عليه الأشاعرة، وأما القول بأن لها تأثيراً في الخلق لكن بالتبع وعدم الاستقلال، فهذا لا يعد قولاً بين القولين؛ لأن المعتزلة أيضاً لا يرون في العالم خالقاً بالاستقلال سوى الله، ولم ينكر أحد منهم الآيات التي تصرح بأنه تعالى خالق كل شيء، والصحيح أنه لم يذهب إلى القول بالأصالة والاستقلال إلا الثنوية القائلة بوجود إلهين، المنكرة الآيات وهدي القرآن.

فإن أراد المؤلف من التأثير هذا المعنى الذي يساوي قول المعتزلة في المآل، نقول له هل تنسب الخلق إلى العلل والأسباب حقيقة أو مجازاً؟ فإن قلت بالأول فقد أوجبت التناقض في القرآن الكريم؛ وهذا لأن القرآن تارة

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٢١٢.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٢١٦.

يحصص الخلق في الله تعالى وتارة ينسبه إلى الخلق ظاهراً، فيقول مثلاً: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^(١) ويقول: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(٢) كما يقول أيضاً: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَظْفَارِهِ فَتَفْخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأُذُنِي﴾^(٣) ويقول: ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِأُذُنِ اللَّهِ﴾^(٤) فكيف يمكن أن تكون نسبة الخلق إلى كلا الجانبين حقيقة وهذا خلف، مع أنه يوجب وقوع مقدور بين قادرين مستقلين في آن واحد، وليس يخفي بطلانه.

وان قلت بالثاني (أي المجاز بأي علاقة أخذت) فقيه ما يلي:

١- أولاً: هناك فرق كبير بين الحقيقة والمجاز؛ إذ لا يُعنى قولك: قطفت الغيث - مثلاً - أنك

قطفت الغيث بالفعل بل تعني به أنك قطفت الثمر الذي كان الغيث سبباً لنموه، وعليه فلا يجوز أن يثبت أي تأثير في الخلق عن طريق ما نسب في القرآن الكريم إلى العلل والأسباب بطريق المجاز أو الكناية.

٢- ثانياً: إن هذا قد يلزم القول بالجبر الذي تفر منه في أفعال العباد؛ إذ لو كان نسبة الفعل إلى العبد مجازاً ففاعل كل فعل حقيقة هو الله والعبد لا يكون إلا مجرد آلة تصدر عن طريقها أفعال الرب، وهذا قول بالجبر.

٣- ثالثاً: إن قلت بالمجاز بنوع من التوجيه والتأويل المبرر فهذا هو أحد أقوال الإمام الأشعري رحمه الله في المسألة^(٥) فلماذا هذا التعنت؟

فلما لم يصح أن نعد نسبة الأشياء إلى العلل والأسباب نسبة بمعنى التأثير في الخلق والإيجاد لا حقيقة ولا مجازاً، فلا بد من القول بأن ما يرى في الذكر الحكيم من نسبة بعض الأشياء إلى العلل والأسباب تكون باعتبار آخر وهو اعتبار الكسب والمباشرة والاختيار والوسيلة، فنسبة الأشياء إلى العلل الكونية يكون بمعنى جعل الله سبحانه إياها وسيلة لخلق المسميات - فالشمس وسيلة للنوء وتأثيره من الله - ونسبة الأشياء إلى

(١) الصافات : ٩٦ .

(٢) غافر : ٦٢ .

(٣) المائدة : ١١٠ .

(٤) آل عمران : ٤٩ .

(٥) يقول ابن قيم رحمه الله : "وقالت فرقة بل أفعال العباد فعل الله على الحقيقة وفعل العبد على المجاز وهذا أحد قولي الأشعري". انظر شفاء

العليل في مسائل القضاء والقدر؛ لمحمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية ج ١ ص ١٤٩ ط: مكتبة السوادى للتوزيع - جدة، الطبعة الأولى ١٤١٢

- ١٩٩١، التخریج والتعلیق: مصطفى أبو النصر الشلبي.

المكلفين (الملائكة والإنس والجن) يكون بمعنى الكسب والمباشرة والاختيار ولا شك أن قدرة العبد وإرادته واختياره وفعله حقيقة، لكن هذا وذاك لا يعني الخلق ولا التأثير في الإيجاد في جانب العبد أو العلة الكونية. وبهذا الذي أشرنا إليه (نسبة بعض الأشياء إلى العلة إما مجازاً فيما أمكن أو باعتبار الكسب والوسيلة) يُرفع الإشكال الذي أعجب به المؤلف كثيراً، وهو: أن القرآن الكريم ينسب أشياء إلى الله سبحانه وفي نفس الوقت ينسبها إلى علة أخرى، كالأستعانة مثلاً نسبت إلى الله: ﴿وَإِنَّا كُنَّا نَسْتَعِينُ﴾^(١) كما نسبت إلى الصبر والصلاة: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾^(٢) والشفاعة اعتبرت حقاً محتصاً بالله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعاً﴾^(٣) كما أخبرنا عن وجود شفعاء غير الله: ﴿وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ﴾^(٤) وهكذا الشفاء نسب إلى الله وإلى القرآن، وتدير الأمور نسب إلى الله وإلى الملائكة، والتوفي نسب إلى الله وإلى رسل الله، كل هذا يكون من قبيل الوسائل التي لا دخل لها في التأثير والإيجاد أبداً، فلا خلق للعلل والأسباب ولا للعباد ومن قال به فقد تجرأ القول على الله. ولنعم ما قاله ابن قيم الجوزية رحمه الله ميرزا عقيدة أهل السنة والجماعة حول هذا الموضوع: "وهم متفقون على أن الفعل غير المفعول كما حكاه عنهم البيهقي وغيره فحركاتهم واعتقاداتهم أفعال لهم حقيقة وهي مفعولة لله سبحانه مخلوقة له حقيقة والذي قام بالرب عز وجل علمه وقدرته ومشيتته وتكوينه والذي قام بهم هو فعلهم وكسبهم وحركاتهم وسكناتهم فهم المسلمون المصلون القائمون القاعدون حقيقة وهو سبحانه هو المقدر لهم على ذلك القادر عليه الذي شاءه منهم وخلقهم لهم ومشيتهم وفعلهم بعد مشيتته فما يشاؤون إلا أن يشاء الله وما يفعلون إلا أن يشاء الله".^(٥)

وسبحان القائل: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَتُنْكِرُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾^(٦) صدق الله العظيم.

(١) الفاتحة : ٥ .

(٢) البقرة : ٤٥ .

(٣) الزمر : ٤٤ .

(٤) النجم : ٢٦ .

(٥) شفاء العليل لابن قيم الجوزية ص ١٥٢ .

(٦) يونس : ٣١ .

١١ - القضاء والقدر (مفهومهما وأقسامهما عند المؤلف)

كثيراً ما نجد المؤلف يفسر المفاهيم بتفسيرات خاصة، ويعبر عنها بكلام يلائم منهجه العقلي الفلسفي، فمن هذه الموارد القضاء والقدر؛ وهذا لأن القضاء عند المؤلف ليس إلا حتمية وجود الشيء بعد وجود علته التامة، وأما القدر فهو الحد المعين لكل موجود إمكاني، وهو الحد الذي يسمى بالماهية عند الفلاسفة، ولئلا يتخذ القضاء والقدر ذريعة للقول بالخير يقسمهما المؤلف إلى قضاء وقدر كونية (سنن كونية)، وقضاء وقدر تكويني، وقضاء وقدر بمعنى مشيئة إلهية. فالقضاء عند المؤلف هو ما يتفرع عن العلة الكونية ويوجد بعد تحققها وهي التي تسمى بسنن الله في الأرض، وفيما يلي بعض نصوص منه حول هذين الاصطلاحين:

١ - يقول المؤلف: "إنّ البحث في القضاء والقدر رهن توضيح أمرين:

الأول: ما معنى القدر ؟

الثاني: ما معنى القضاء ؟

أما القدر بمعنى التقدير والتحديد، فكل ظاهرة طبيعية بل كل موجود إمكاني خلق على تقدير وتحديد خاص، ولا يوجد في عالم الكون شيء غير مقدّر ولا محدّد، وإليه يشير سبحانه بقوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^(١) وقوله سبحانه: ﴿وَأَن مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾^(٢) فالموجودات من النبات إلى الإنسان محدّدة بالحدّ الذي نعر عنه بالماهية، وهكذا الحال في الجمادات.

وأما القضاء وهو حتمية وجود الشيء بعد تقديره وتحديد، وذلك رهن وجود سببه التام الذي يلزم وجود المسبب على وجه القطع والبت، فقضاؤه سبحانه عبارة عن إضفاء الحتمية على وجود الشيء عند وجود علته التامة، قال سبحانه في مورد السموات: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾^(٣) (٤).

٢ - ويقول عن تقسيماته الثلاثة للقضاء والقدر: "فاعلم أنّه ربما يتخذ القضاء والقدر الذي نعر عنهما بالمصير ذريعة للقول بالخير، وبالتالي أمراً مخالفاً للعدل بحجّة أنّ الله سبحانه قدّر وجود كل شيء (القدر) أولاً، وحكم على وجوده وتحققه حكماً بانياً (القضاء) ثانياً، وكتب كل ما يوجد في الكون في كتاب قبل وجودها ثالثاً.

(١) القمر : ٤٩ .

(٢) الحجر : ٢١ .

(٣) فصلت : ١٢ .

(٤) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ١٠ ص ٥٧ - ٥٨ .

وعلى ذلك فلا يحصى من الفعل والعمل، وإلا يلزم خلاف تقديره وقضائه أو خلاف المكتوب في الكتاب المبين. أقول: إن هذه الشبهة لم تزل عالقة بالأذهان منذ قرون، ولكن تندفع هذه الشبهة من خلال بيان ما للقضاء والقدر من المعاني، فنقول:

إنّ التقدير والقضاء على أصناف ثلاثة:

أ : القضاء و القدر : السنن الكونية.

ب : القضاء والقدر : التكوينيّان.

ج : القضاء والقدر : علمه السابق ومشيتته النافذة^(١).

٣- وخلاصة توضيحه لكل صنف من هذه الأصناف الثلاثة هو: أن القضاء والقدر في السنن الكونيّة عبارة عن النظام السائد في العالم والإنسان، فالله سبحانه قدّر وحتم إحراق النار وتبريد الماء إلى غير ذلك من السنن التي كشفها الإنسان أو لم يكشفها، ومن هذه السنن ترتب الرفاه والعدل والقسط على التمسك بشرع الله وإقامة دينه، وترتب الظلم وإحاطة الفساد على ترك الإيمان والعمل بالأهواء، وغير ذلك. وأما القضاء والقدر التكوينيّان فعبارة عن كون كل شيء رهن تقديره وتحديدته بالدرجة الأولى، ثم وصول الشيء حسب اجتماع أجزاء علته إلى حد يكون وجوده ضرورياً وعدمه ممتنعاً بحيث إذا نسب إلى علته يوصف بأنه ضروري الوجود.

وأما القضاء والقدر بمعنى العلم والمشيتة فليس شيئا سوى تعلق علمه سبحانه بأفعال الإنسان ووقوعها في إطار مشيتته^(٢).

نقد هذه النظرية ودراستها

إننا أشرنا فيما سبق أنه لا مشاحة في الاصطلاحات، ولم نكن نناقش المؤلف لو كان الأمر يقف عند هذا الحد فقط، لكن الظاهر أن الأمر ليس من هذا القبيل، فما يوقفنا عند تعريفه عن القضاء والقدر هو أنه علقهما بالعلل والأسباب الحادثة المتحددة وأخرجهما عن إطارها الأزلي، أي: السابق خلق السماوات والأرض، مع أن علماء الإسلام قديما وحديثا متفقون على أن القضاء والقدر هما ما تحدّد للعالم على أساس علم الله الأزلي، ثم حكم بخروج ما تحدّد له إلى الوجود، كما سنذكر أقوالهم في هذا.

وليس ببعيد أن يكون لعقيدة البداء دخل في اختيار المؤلف تعريفها خاصا للقضاء والقدر، وهذا لأنه يرى أن البداء عبارة عن تغيير الله - سبحانه وتعالى - حكمه وفقا لسنن وضعها في الكون - كما سيأتي - فلو

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٥٩ - ٦٠.

(٢) انظر تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٦٠ - ٦٥.

كان المؤلف يعرف القضاء والقدر بما عرّفه غيره كان يتصادم مع البداء حتى بهذا المعنى؛ إذ لا يحظى أننا لو تصورنا كل شيء محددًا بتحديد أزلي وفق العلم الأزلي لا يبقى هناك بداء أي تحديد للحكم لأن الحكم الأول والحكم الثاني معينان ومحددان عند الله سبحانه يأتي كل في وقته المحدد وهذا ما يسمى تسبعا لا بداء، نعم لما عرّف المؤلف القضاء بأنه حتمية وجود الشيء بعد وجود علته التامة، ثم فسّر العلة بسنن الكون يمكنه أن يقول: إن الله تعالى خلق عللا مختلفة ثم ترك العباد أن يختاروا بإرادتهم أيا منها ولكل من هذه العلل حكم خاص يترتب عليه إذا استجمعت شروطه، فالله سبحانه ينتظر اختيار العباد كلها اختاروا علة تامة يقتضي فيهم بما يترتب على هذه العلة، وفي مثل هذا لا يحتاج إلى قضاء سابق بل القضاء يتبع الأسباب ويتغير بتغيرها.

وللوقوف على تعريف القضاء والقدر ومفهومهما بالذي عليه الجمهور نقل كلام بعض العلماء وعباراتهم فيما يلي:

قال البيهقي رحمه الله في كتابه "القضاء والقدر" باب ذكر البيان أن الله جل ثناؤه قدر المقادير كلها قبل أن يخلق السموات والأرض قال الله عز وجل: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^(١) فأعبر أن كل شيء خلقه إنما هو بحسب ما قدره قبل أن يخلقه، فتجرى الخلق على ما قدر، وتجرى القدر على ما علم.^(٢)

ورد في كتاب "أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة" الذي ألفه نخبة من العلماء، ما نصه: "القضاء لغة: الحكم والفصل، وشرعا: هو ما قضى به الله - سبحانه وتعالى - في خلقه من إيجاد أو إعدام أو تغيير. والقدر: مصدر قدرت الشيء أقدره إذا أحطت بمقداره، والقدر في الشرع: هو ما قدره الله تعالى في الأزلي أن يكون في خلقه بناء على علمه السابق بذلك".^(٣)

قال جمال الدين الغزنوي^(٤) في كتاب أصول الدين: "اعلم بأن القدر سر والقضاء ظهور السر على اللوح والحكم نزوله على العبد فالحكم يقتضي التسليم، والقضاء يقتضي الرضا، والقدر يقتضي التفويض، والقدر في علم الله عز وجل لا في وجه اللوح والقلم الاطلاع وإذا اطلع اللوح عليه سمي قضاء وإذا وصل إلى العبد

(١) القدر: ٤٩.

(٢) القضاء والقدر للمحقق، ص ٢ (الكتاب مرقم آيا تجده على موقع: www.almanah.com وقد أدرج في المكتبة الشاملة).

(٣) أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة، تأليف: نخبة من العلماء ج ١ ص ٣٣٢ ط: وزارة الشؤون الإسلامية - السعودية، الطبعة الأولى.

١٤٢١ هـ.

(٤) الغزنوي (١٠٠٥ - ٥٩٣ هـ = ١١٩٧ - ١٠٠٠ م) أحمد بن محمد (محمود) بن سعيد الغزنوي: أصولي فقيه، مات في حلب. من كتبه: (الروضة في اختلاف العلماء) و (المقدمة المختصرة) في الإيمانية وسمى (المقدمة الغزنوية) في الفقه، و (روضة المتكلمين في أصول الدين).

(الأعلام للزركلي ج ١ ص ٢١٧).

سمى حكماً، والقدر مقدر في علمه الذي علم وصوله إلى العبد إن شاء، والقدر صفته والمقدور ملكه، والقدر ليس بمحدود ولا محدود، والمقدور محدود ومحدود كذلك القضاء والقضي والحكم والمحكوم والقدر صفة ربوبية من غير ابتداء تصورياً من الله عز وجل والقضاء إلزام ما صوبه والحكم تعليق ما الزمه على العبد^(١).

قال ابن الوزير^(٢) في كتابه إشار الحق على الخلق: "واعلم أن أكثر الأخبار وأقوال السلف تدل على أن القضاء يرجع إلى كتابة ما سبق في علم الله تعالى وتيسر كل ما خلق له على ما جاء في قوله تعالى ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى * وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى﴾"^(٣). وهناك مئات الأقوال في تعريف القضاء والقدر تفيد ما ذكرناه، ولا ضرورة لنقل الجميع.

فالهم أن التعريف الفلسفي الذي يربط القضاء بالعلل والأسباب ويفيده باستكمال العلة وقامها، وإن كان فيه ظاهراً التخلص عن شبهة الجبر كما أشار إليه المؤلف، لكنه تعريف ضيق وهذا لأن قضاء الله سبحانه أي حكمه الأزلي في كل شيء وفقاً لعلمه القديم قد سبق للعلل والأسباب، بل قد سبق خلق السموات والأرض، ﴿زُفِّيَتْ الْأَقْلَامُ وَخُفَّتِ الْمُسْخَرَاتُ﴾^(٤) كما أن تقديره الأشياء كان قبل وجودها بمدة لا يعلمها إلا الله، نعم حدوث الأشياء ووجودها وفقاً لقضاء الرب وتقديره يأتي في حين المقرر عندما توجد العلة النامة، لكن هذا ليس هو القضاء بمفهومه الدقيق، ولما شبهة الجبر فيمكن دفعها بالقول بالكسب والاختيار ولنشقة فلا يحتاج إلى القول بالخلق والتأثير - فلم يذكر الاختيار والكسب من أنكر تأثير العلة؛ إذ لا لزوم بينهما، فالإنسان بإرادته يختار كسب عمل ما ثم يبدأ بمباشرة العمل، لكنه لا يخلقه ولا يوجد ولا ينشئه أي

(١) أصول الدين لجمال الدين أحمد بن محمد الفزاري ص ١٨٤ ط: دار البشائر الإسلامية - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨ م تحقيق: عمر وليق الناصري.

(٢) ابن الوزير (٧٧٥ - ٨٤٠ هـ = ١٣٧٣ - ١٤٢٦ م) محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن الفضل الحسني القاسمي أبو عبد الله، عز الدين، من آل الوزير: مجتهد باحث، من أمراء اليمن. ولد في هجرة الظهوان زمن طه: أحمد جبال اليمن وتعلم بصنعاء وصعدة ومكة، وأقبل في أوامر أبيه على العبادة. قال الشوكاني: "تمشيق وتوحش في القلوات والقطع عن الناس"، له كتب نفائس، منها "إشار الحق على الخلق" و"تمشيق الأقطار في علوم الآثار" و"المواصم والقواصم في الأدب عن سلف أمير القاسم" وغير ذلك.

(الأعلام للزركلي ج ٥ ص ٣٠٠)

(٣) الليل: ٥ - ١٠.

(٤) إشار الحق على الخلق لمحمد بن إبراهيم القاسمي (ابن الوزير) ص ٢٧٩ ط: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٧ م.

(٥) الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما، جزء من حديث "احفظ الله يحفظك" ٦٦٧ / ٤ برقم ٢٥١٦ قال الألباني: صحيح.

لا تأثير له في الخلق، بل الخلق يأتي وفق إرادته وبعد مباشرته فيحاسب على ما أراد وباشر، وبهذا يتم التوحيد في الخالقية وتخل مشكلة الجبر ويعقل أمر الحساب والجزاء.

وأما عن الأصناف الثلاثة التي ذكرها المؤلف فتمتتهى القول فيها أنه يمكن أن تعد من مصاديق القضاء والقدر مع أن الأصل في مراتب القضاء والقدر تصنيفهما إلى أربع مراتب حسب ما يلي:

أ. المرتبة الأولى: علم الرب سبحانه بالأشياء قبل كونها.

ب. المرتبة الثانية: كتابته لها قبل كونها.

ت. المرتبة الثالثة: مشيئته سبحانه لها.

ث. المرتبة الرابعة: خلقه لها.^(١)

فالتكوين أي وصول الشيء حسب اجتماع أجزاء علمه إلى حد يكون وجوده ضرورياً، في إطار السنن الكونية (المقصود القضاء والقدر بمعنى السنن الكونية، والقضاء والقدر التكوينيان، عند المؤلف) فهذا يدخل في المرتبة الرابعة أعني مرتبة الخلق والإيجاد. والله أعلم

١٢ - الجبر والتشبيه والتعطيل (مفهومها ومصاديقها عند المؤلف).

ومن المفاهيم أو المصطلحات التي فسرهما المؤلف تفسيراً خاطئاً حسب أهوائه وبناء على تعصبه وخصوماته هي: الجبر، والتشبيه، والتعطيل، فقد حَرَفَ المؤلف مفهومها عما عليه جمهور العلماء، وطبقها على غير أفرادها، ونسب أناساً إلى الجبر والتشبيه والتعطيل وهم منها براء، لنرى هذا التأويل أو التحريف إن صح التعبير.

١ - بما أن المؤلف يرى تأثير العلل والأسباب قطعي الثبوت ويعطي لها مقام الخلق بنوع من التحيل كما أسلفنا ذكره، فلذلك ينسب من ينكر هذا التأثير إلى القول بالجبر وهم حسب زعمه من فرق المتكلمين الأشاعرة ومن أهل الحديث الحنابلة وإمامهم أحمد بن حنبل رحمه الله، ولا يكتفي المؤلف بهذا الحد بل يتهم خليفتي رسول الله ﷺ أبي بكر وعمر رضي الله عنهما بالجبر أيضاً بزعمه أنهم لم ينسبوا أشياء إلى أسبابها بل نسبوها إلى الله - سبحانه وتعالى -، وفيما يلي بعض أقواله:

يقول المؤلف بعد ذكره مجموعة من الآيات التي تشير إلى دور العلل الطبيعية وتأثيرها المباشر في حوادث الكون ورده على من لا يرضى بنسبة الخلق والتأثير إلا إلى الله الواحد سبحانه ما نصه:

(١) انظر: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر، لمحمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية ج ١ ص ٢٩.

"ولا يخفى أنَّ التوحيد الأفعالي بهذا المعنى أي سلب العلية والتأثير عن أي موجود سواء استقلالاً وتبعاً وبالمعنى الاسمي والمعنى الحرفي جر الويل بل الويلات على أصحاب هذا الرأي من أهل السنة قدخلوا في عداد الجبرية وإن كانوا لا يقبلون بإطلاق هذا الاسم عليهم. غير أنَّ هذا الرأي الزائف لا ينتج غير الجبر والإلجاء في أفعال الإنسان؛ ولذا رأينا أنَّ الإمام الأشعري قد تاب عن قول: «إنَّ أفعال الخير أفعالها»، وذلك حينما دخل في عقيدة السنة - بحسب رأيه -.

ما معنى هذه الجملة التي ذكرها الإمام الأشعري في جملة عقائد أصحاب الحديث والسنة إن سميات العباد يخلقها الله عز وجل، وإنَّ العباد لا يخلقون أن يخلقوا منها شيئاً أو ليس هذا موجباً للقوية بعث الأنبياء والرسل، ولقوية الحث على العمل الصالح والزجر عن غير الصالح.

ونرى إمام الحنابلة يمشي على هذا الضوء فيفسر القضاء والقدر على نحو يساهي الجبر والجبم حيث يقول: القدر خير وشر، حسنه وسيئه من الله قضاء قضاء وقدره لا يعلم واحد منهم مشيئة الله عز وجل والعباد صانعون إلى ما خلقهم له واقعون فيما قدر عليهم لأفعاله وهو عز وجل والزنا والسرقه وشرب الخمر وقتل النفس وأكل المهر المال الحرام والشرك بالله والمعاصي كلها بقضاء وقدر.

إنَّ تفسير القضاء والقدر بهذا المعنى تشعب عن الفكرة الخاطئة من إنكار العلية والعلولية في عالم الطبيعة مطلقاً وأنَّ الظواهر الطبيعية لا مصدر ولا منشأ لها إلا إرادته سبحانه من دون وساطة علة أو مشاركة سببه وهو ما عرفت بطلانه في الصفحات السابقة^(١).

٢- وأما عن مفهوم التشبيه ومصداقه فالمؤلف يرى أن كل من يثبت لله تعالى صفات كالنزول والصعود وغيرها ولا يصرف معانيها عن ظواهرها فراراً من التأويل فهو مشبهة، فالتشبيه عنده القول بصفات يشبه الله تعالى بالخلق ويترتب عليها ظاهراً ثبتت الجسم والمكان لله تعالى، والمشبهة هم الذين زعموا أن لله تعالى علواً مكانياً مثلاً ولم يوجهوا علوه تعالى بالعلق المعنوي، ومن هنا فالحنابلة وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل - رضي الله عنه - مشبهة عند المؤلف ومدعي أنه قد ألف كتابه "السنة" على هذا الأساس.

يقول المؤلف تحت عنوان (مبتدعة السلف) "وهم المغترون بكل حديث وقعت أعينهم عليه، فجمعوا في حقائقهم كل رطب ويابس، وأخذوا بالظواهر وتركوا الاستعانة بالقرآن، ومثوا كل بحث من أي أصل من الأصول والمعارف «تأويلاً» و«خروجاً عن الدين» وكبحوا العقل بتهمة الردفة، واستراحوا لما روي عن أئمتهم من ذم علم الكلام، فوصفوا الجمال للطلق والكمال للامتناعي بالخلق والجسم، والنزول والصعود، وعزقوا له كثيراً من الأشياء والنظائر... وعلى هذا الأساس ألف كتاب «التوحيد» محمد بن

(١) انظر "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٢٤٢ - ٢٤٤.

إسحاق بن خزيمة^(١) (المتوفى عام ٣٢١ هـ) ، وكتاب «السنة» لعبد الله بن أحمد بن حنبل، وكتاب «القبض» لعثمان بن سعيد الدارمي^(٢) السجزي المصنف لأنه أول من اجتاز من المصنفين بالقول: بأن الله لو شاء لاستقر على ظهر بعوضة فاستقلت به بقدرته، فكيف على عرش بعيد^(٣) (٢).

ويقول: "وهؤلاء سلف المشبهة وأئمة المجسمة، وقد اغتر بقولهم جماعة من البسطاء المحدثين إلى أن طلع إمام الأشاعرة فادعى في الفترات الأخيرة من حياته أنه تائب من الاعتزال وصار من شيعة منهج أحمد بن حنبل، وأن مذهبه لا يفتقر عند قيد شعرة، فقام بتعديل وإصلاحه بشكل خاص حال عما يناقض عقوله الناس، إلا فيما شذ ونذر، وليس مذهب الأشعري إلا صورة معدلة من مذهب الحنابلة وأهل الحديث، كما سيوافيك، فصار القول بالتشبيه والتصميم الصريح متروكاً بعده إلى قرون..

ولكن المصعب أن هذه المذاهب بعد إخمادها أخذت تنعش في أوائل القرن الثامن بيد أحمد ابن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى عام ٧٢٨ هـ) ، فحدد ما قد درس من آثار تلك الطائفة المشبهة، وقد وصفه السيكي في السيف الصقيل: «بأنه رجل حصور يقول بقيام الحوادث بذات الرب»، ولكنه يقول بأنكر من ذلك، وقد أتى بنفس ما ذكره الدارمي المصنف في كتابه «غوث المباد» للطبوع بمصر عام ١٣٥١ هـ في

(١) ابن خزيمة (٢٢٣ - ٣١١ هـ = ٨٣٨ - ٩٢٤ م) محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي، أبو بكر، إمام نيسابور في عصره. كان فقيهاً مجتهداً، عالماً بالحديث. مولده ووفاته نيسابور. رحل إلى العراق والشام والجزيرة ومصر، ولقبه السيكي بإمام الأئمة. تولى مصطفىة علي ١٤٠ منها كتاب: «التوحيد وإثبات صفات الرب» و «مختصر المختصر» المسمى «صحيح ابن خزيمة» وغير ذلك. (الأعلام للزركلي ج ٦ ص ٢٩)

(٢) الدارمي (٢٠٠ - ٢٨٠ هـ = ٨١٥ - ٨٩٤ م) عثمان بن سعيد بن خالد الدارمي السجستاني، أبو سعيد، محدث هراة. له تصانيف في الرد على الجهمية، منها «القبض على بشر المريسي» سناه ٥٥٠ رده الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، علي بشر المريسي، العتيد "١" وله "مسند" توفي في هراة. (الأعلام للزركلي ج ٤ ص ٢٠٥)

(٣) هذا قول قاله الدارمي رحمه الله تبييناً للتصميم وردا على بشر المريسي العتيد الذي أنكر صريح الآيات الدالة على عرش الرحمن ووجود حملة له من الملائكة بقيام فاسد، وهو: أنا إن قلنا أن الله عرش حقيقي فما أن يكون الله أكبر من العرش أو أصغر منه أو مثله فالأول يوجب أن يكون فيه تعالى فضلاً وزيادة عن العرش، والثاني يوجب أن يصير العرش أعظم منه، والثالث يوجب أنه إذا ضم إلى العرش السموات والأرض أن يكونا أكبر منه تعالى، فأشار الدارمي رحمه الله إلى أن هذا الكبر والصغر أو المماثلة أمور لا يجوز طرحها هنا لأن الله سبحانه أعظم من كل شيء وأكبر من كل خلق، ولم يحصله العرش عظماً ولا قوة، ولا حملة العرش حملوه بقوتهم ولا استلوا بهرضه ولكنهم حملوه بقدرته وإرادته ولولا ذلك ما استقل به العرش ولا الحملة ولا السموات والأرض ولا من فيهن، - حتى قال - ولو قد شاء لاستقر على ظهر بعوضة فاستقلت به بقدرته ولطف ربوبيته، فكيف على عرش عظيم أكبر من السموات والأرض؟ - فالدارمي لم يقل بأن الله سبحانه مستقر على ظهر بعوضة والعباد بالله، بل قال: يجب أن تعتقد بأن الله تعالى قادر على كل شيء والاستواء على العرش ليس يحتاج من حيلة القدرة ولا هو أنير غير ممكن فلا تنكوه بعقلك الباطل وقد أثبتته النصوص القطعية. الباحث - (انظر كتاب: القول الجديد في الرد على من أنكر تقسيم التوحيد، لعبد الرزاق بن عبيد المحسن البدر ج ١ ص ٩٠)

(٤) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ١٧ - ١٨.

مطبعة الحلبي، وعلى ذلك فابن تيمية إذن إمام المدافعين عن بيضة أهل التشبيه، وشيخ أهل التحسيم ممن سبقه من الكرامية وجهلة المحدثين^(١).

ويقول في موضع ثالث من الكتاب: "نعم أهل الحديث والحنابلة والسلفية يصفونه سبحانه بما (السمع والبصر) على وجه يوهم كونه سبحانه سمعاً وبصراً بنفس المعنى الموجود في الإنسان والحيوان، وآخر ما يوجد عند المظالمين بالنتيجة منهم أنهم يقولون: إنه سمع وبصر بلا كيف"^(٢).

٣- وأما مفهوم التعطيل ومصادقه عند المؤلف فقد جاء بأصعب مما سلف؛ إذ أنه يرى أن كل من يثبت لله تعالى صفات كالوجه واليد وغيرها كما ورد فون أن يدخل عقله فيها ويرجحها بما يليق به تعالى بل يلجأ إلى جهالة الكيف فهو من المعطلة الذين عطّلوا صفات الله الحسني عن محملها الصحيح بتعطيل التفكير فيها، فالتعطيل عنده تعطيل العقول عن البحث والتدقيق حول صفات الله تعالى، انطلاقاً من هذه الفكرة السيئة فمالك بن أنس رضي الله عنه عند المؤلف في مقدم المعطلة لأنه القائل: "الاستواء معلوم والكيف مجهول".

يقول المؤلف تحت عنوان (معطلة السلفية) "وهذه الزمرة من السلفية وإن كانت بريقة عما ذهبت إليه الخشنة فهم لا يقتضون أثر الظواهر، بل يصرفونها عما يتبادر منها في بادئ النظر، إلا أنهم لا يتوضون في المراد منها حذراً مما يسمى بـ «وصحة التأويل» فمقيدة هؤلاء في الصفات الخيرية أن الله سبحانه بدأً وحيثاً واستواءً على العرش، لكن لا تعلم كنهها، وفي مقدم هؤلاء مالك بن أنس، وقد سئل عن معنى قوله سبحانه: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ أنه كيف استوى؟ فقال في جواب السائل: ما أظنك إلا صاحب بدعة، فالاستواء مذكور، والكيف مجهول، والإيمان به واجب - وفي رواية - والكيف غير معقول. فلو صحت نسبة هذا الكلام إلى إمام المالكية فهو بلا شك من المعطلة، خصوصاً إذا كانت الرواية على قوله: «الكيف مجهول»، فهو يعتقد أن الله سبحانه جلوساً على العرش، لكن مجهولاً كنهه أو محالاً درجه، فيجب الإيمان به لا السؤال عن حقيقته - حتى يقول :-

فغاية ما عند الإمام الأشعري وأتباعه أن الله سبحانه صفات عجزية مثل اليدين، والوجه، ولكن لا نعرف كنه اللفظ الوارد فيه، ولنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه لا شريك له وليس كمنله شيء، وذلك قد أثبتناه يقيناً. وهذه الطائفة قد خرجت من مقبة التشبيه والعجسيم، غير أنهم تورطوا في أشراك التعطيل وحبائله، فعطّلوا العقول عن التفكير في المعارف والأصول كما

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٢٠ - ٢١.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ١٦١.

عطاؤها عن التدبر في الآيات والأحاديث... ثم إن تعطيل الحقول عن البحث والمعرفة أخذ في هذه الأعصار صيغة علمية مادية بحتة بحجة أن مبادئها ومقدماتها ليست في متناول الباحثين، لأنها موضوعات وراء الطبيعة والطبيعة ولا تعمل فيها حواس الإنسان، فهذا هو السيد الندوي يتمسك بهذا الوجه وبعد ترك البحث فضيلة^(١).

النقد والدراسة

كل من له معرفة بالاصطلاحات الثلاثة وأسباب نشأتها في الأوساط العلمية يدرك بوضوح أن ما جاء به المؤلف ليس إلا طمس الحقيقة وتحريف المفاهيم، فليس مفهوم الجبر والتشبيه والتعطيل ما ظنه المؤلف ولم توضع هذه المصطلحات عند ما وضعت على ما زعمه الشيخ، والحق أن كل نقطة تختارها للدراسة والنقد من تفسير المسيحياتي يتطلب منا تفصيلا كبيرا لكن هذه الرسالة التي حذنها بخطوطها وعيننا حدودها سابقا لا تتسع لجميع هذه التفصيلات، وعلى كل فحين نشير إلى عدة نقاط، ننته بها القراء الكرام على خطأ هذه الرؤية وهذا المنهج.

١. تعريف الجبر والجبرية عند العلماء

يقول الشهرستاني في الملل والنحل ما نصه: "الجبر: هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى، والجبرية أصناف: فالجبرية الخالصة: هي التي لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا، والجبرية المتوسطة: هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا، فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرها في الفعل وسمي ذلك كمسما فليس بجبري. - ويقول - والمصنفون في المقالات عدوا النحرية^(٢) والضراية^(٣) من الجبرية، وكذلك جماعة الكلاية من الصفاتية^(٤)."

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٢٦ - ٢٤.

(٢) الضراية: أصحاب الحسين بن محمد النجار وأكثر معتزلة الري وما حوالها على مذهبه، وهم وإن اختلفوا أصنافا إلا أنهم لم يختلفوا في المسائل التي عدوها أصولا، ووافقوا المعتزلة في نفي الصفات من العلم والقدرة والإرادة والصفة والسمع والبصر، ووافقوا الصفاتية في خلق الأعمال. (الملل والنحل لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني ج ١ ص ١٠٠)

(٣) الضراية: أصحاب سمرقان بن عمرو وحفص البرد، والفقهاء في التطويل وعلى أنهما قالا الجبري تعالى عالم قادر على مضي أنه ليس بجاهل ولا عاجز وألما لله سبحانه ما لا يعلمها إلا هو، وألما حاسة سادة للإنسان يرى بها الجبري تعالى يوم القواب في الجنة وقالوا: الحال المباد مخلوقة للجبري تعالى حقيقة والعبد مكسبها حقيقة وحوزوا حصول فعل بين فاعلين. (الملل والنحل لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني ج ١ ص ١٠٢)

(٤) الملل والنحل لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني ج ١ ص ٩٧.

ويقول عبد الرحمن بن ناصر البراك^(١) في شرح العقيدة الطحاوية: "الجبر هو مذهب الجهمية، ومن وافقهم، وحقيقته: أن العبد عندهم مجبور على أفعاله، وأنه يتصرف بغير مشيئة ولا اختيار ولا قدرة؛ كحركة الريش في مهب الريح، وحركة المرتعش، وحركة الأشجار، والجبرية يسلبون العبد فاعليته وقدرته ومشيئته... فالجبرية غلوا في إثبات القدر وإثبات فاعلية الله، وقصروا في إثبات فعل العبد وفاعليته واختياره حيث سلبوا العبد قوته ومشيئته واختياره وفاعليته"^(٢).

ويقول العالم الشيعي الشيخ المفيد^(٣) في تصحيح اعتقاد الإمامية: "الجبر هو الحمل على الفعل، والاضطرار إليه بالفسر والغلبة، وحقيقة ذلك إيجاد الفعل في الخلق من غير أن يكون له قدرة على دفعه والامتناع من وجوده فيه، وقد يعبر عما يفعله الإنسان بالقدرة التي معه على وجه الإكراه له على التخويف والإجاء أنه جبر، والأصل فيه ما فعل من غير قدرة على امتناعه منه حسب ما قدمناه، وإذا تحقق القول في الجبر على ما وصفناه كان مذهب الجبر هو قول من يزعم أن الله تعالى خلق في العبد الطاعة من غير أن يكون للعبد قدرة على ضلها والامتناع منها، وخلق فيهم العصية كذلك، فهم الجبرية حقاً، والجبر مذهبهم على التحقيق"^(٤).

نقول: بالله عليك يا شيخ هل يصدق ما رأيته من السنة والشيعة في تعريف الجبر على من ربيته به من الخنابلة وغيرهم؟ لا ندري كيف يطبق المؤلف ما ورد في شرح العقيدة الطحاوية أعني قوله: "أن العبد عندهم مجبور على أفعاله، يتصرف بغير مشيئة ولا اختيار ولا قدرة؛ كحركة الريش في مهب الريح" على أهل السنة مع أنهم جميعاً قائلون بالاختيار والكسب وللسنة والمباشرة، تنبهك مرة أخرى إلى قول الشهرستاني: "فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل وسمي ذلك كسباً فليس بجبري"، ما هو معنى الاختيار عندك؟ اليس هو تفسير قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^(٥) ألم يكن يعرف المؤلف أنه لا

(١) من العلماء المعاصرين المشهورين ومن شيوخ الجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، صاحب كالتفات عديدة. (لم نعر على ترجمة مفصلة منه - الباحث)

(٢) شرح العقيدة الطحاوية للبراك ج ١ ص ٤١٤ - ٤١٥ ط: دار التلمذة - الرياض الطبعة الثانية ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

(٣) الشيخ المفيد (٣٣٦ - ٤١٣ هـ = ٩٤٧ - ١٠٢٢ م) محمد بن محمد بن النعمان بن عبد السلام العسكري، أبو عبد الله، الفقيه، ويعرف بابن العلم: محقق إمامي، انتهت إليه رئاسة الشيعة في وفاته، كثير التصانيف في الأصول والكلام والفقه. ولد في مكي (على عشرة فراسخ عن بغداد) ونشأ وتوفي ببغداد. له كتب عديدة منها: "الإعلام فيما انفلت الإمامية عليه من الأحكام" و "الإرشاد" و "الأمالي" مرتب على المجالس، وغير ذلك. قال الذهبي: أكثر من الظن على السلف، وكانت له صولة في دولة عضد الدولة. (الإعلام للزركلي ج ٧ ص ٢١)

(٤) تصحيح اعتقاد الإمامية للشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان ص ٤٦ - ٤٧ (جدد الكتاب في موقع شبكة الشيعة العالمية

shiaweb.org

(٥) الكهف: ٢٩.

يجتمع الاختيار مع الاضطرار الذي يعده شيخه المفيد مدار الجبر وأساسه ؟ نحن نرى أن الشيخ السبحاني كان يعرف جميع هذا لكن عناده مع السنة وخاصة مع الخطابة حمله على نسبة الجبر إليهم زورا وبهتاناً. أخيراً على المؤلف أن ينظر إلى كلامه الذي نقله عنه أنفاً أكثر من مرة ثم يحكم حكماً عادلاً هل قال الإمام أحمد رحمه الله الذي نقل عنه كلامه حول القدر فطعن فيه أن هذا الكلام يفضي إلى الجبر لا محالة، فهل قال هو وغيره أكثر من مقال المؤلف؟؛ إذ يقول: "إنه لا يوجد شيء في هذا الكون إلا بمشيئة الله تعالى وإذنه، وحتى أفعال الإنسان الاختيارية تعلقت بها المشيئة على أن تصدر بإرادة نفس الإنسان واختياره، فمثلاً: إن الله أراد أن يصدر فعل معين من إنسان مخصوص ولكنه تعالى أراد في نفس الوقت صدور هذا الفعل المعين من الإنسان المخصوص باختيار من الإنسان وإرادة، ومن البديهي أن هذا الفعل المعين مع وصفه الخاص ضروري الوقوع، رغم أنه اختياري للإنسان لأنه لو لم يكن اختياريًا لتخلفت إرادته تعالى عن مرادها: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ ومع غض النظر عما تقدم الآن فإن الله تعالى - كما نعلم جميعاً- خلق لوحاً محفوظاً أثبت فيه جميع الحوادث الماضية والقادمة للعالم ولا مجال للتغيير فيه أبداً".^(١)

٢. تعريف التشبيه والمشبهة عند العلماء

التشبه مصدر من شَبَّهَ يُشَبِّهُهُ وهو أن يُجْعَلَ شيءٌ مُثَالاً لشيءٍ آخر، قال ابن سيده: "الشَّبْهُ والشَّبْه والشَّبِيه: المثل، والجمع أشباه، وأشبه الشيء الشيء: ماثله ... وشَبَّهَهُ إياه، وشَبَّهَهُ به: مثله".^(٢) وبهذا المعنى ورد تعريف التشبيه في الكتب والمقالات، فقد جاء في كتاب (موقف العلماء والمفكرين من الشيعة الإثني عشرية) نقلاً عن عدة مراجع ما يلي:

"التشبيه هو تصور الآلهة في ذاتها وصفاتها على غرار الإنسان، والمشبهة هم قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثّلوه بالمحدثات، يقول الدكتور محمد يوسف موسى^(٣): «فكرة التشبيه معناها الذهاب إلى أن بين الله تعالى

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٤٥٠ .

(٢) المحكم والمحيط الأعظم لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده ج ٤ ص ١٩٣ ط: دار الكتب العلمية - بيروت، ٢٠١٠ م تحقيق: عبد

الحميد هندراوي .

(٣) الأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى، الأستاذ بكلية الحقوق بجامعة القاهرة، ورئيس جامعة الأزهر للنشر والتأليف، له تأليفات وتحقيقات عديدة.

والإنسان وجوه شبه في الذات أو في الصفات أو في كليهما معا» وذكر الدكتور محمد البهي^(١) أن التشبيه معناه: "تقريب المعبود من الإنسان وتوثيق أواصر الشبه بينهما، فما يتصوره الإنسان في دائرته يحمله كذلك على معبوده، وما يشرح للإنسان في البيئة الإنسانية يعطى على نحوه للإله"، وهكذا فإن تشبيه الإله بالمخلوق يجعله مضاهياً له في هيئته وتكوينه، وطبعاً المخلوق جسم فيكون الإله جسماً ويوصف بالجسمية، ولأن المخلوق له حيز لجسمانيته فهم - أي المشبهة - يحسمون الله بشكل معين ويجعلون له مكاناً محدداً. فالتجسيم إذن ناتج عن التشبيه وقد يستعملان في صعيد واحد ويؤديان معنى مشتركاً".^(٢)

يقول محمد بن خليفة^(٣) في مواقف الطوائف تحت عنوان (المطلب الثاني: من نسب إلى التشبيه) ما نصه: "الكرامية وهم أتباع محمد بن كرام بن عراق بن حزية السجستاني المتوفى سنة (٢٥٥هـ). وهم في باب الصفات يشبهونها ولكنهم خالفوا أهل السنة في مسألتين: المسألة الأولى: أنهم يبالغون في الإثبات ويخوضون في شأن الكيفية، ودخل عليهم ذلك، من جهة إطلاقهم لألفاظ مبتدعة كلفظ (الجسم)، و (المماسة). ومن بدع الكرامية أنهم يقولون في المعبود إنه جسم لا كالأجسام، ومن بدعهم قولهم: إن الأزلي الخالق جسم لم يزل ساكناً، ويقولون: إن الله جسم قديم أزلي، وإنه لم يزل ساكناً ثم تحرك لما خلق العالم ... ويقول ابن كرام: إن الله مماس للعرش من الصفحة العليا، ويقول كذلك: له حد من الجانب الذي ينتهي إلى العرش ولا غاية له، وقد غالى أتباع ابن كرام في شأن الكيفية فرغم بعضهم أنه تعالى على بعض أجزاء العرش. وادعى بعضهم أن العرش امتلاً به بحيث لا يزيد على عرشه من جهة المماس، ولا يفضل منه شيء على العرش".^(٤)

(١) المفكر الكبير المعاصر الدكتور محمد البهي، عضو مجمع البحوث ووزير الأوقاف بمصر والمدير العام للثقافة الإسلامية في الجامع الأزهر سابقاً: له كتب ومقالات عديدة منها: "نظام التأمين في هدى أحكام الإسلام وضرورات المجمع المعاصر" و"الفكر الإسلامي والمجتمع الإسلامي" و"العلمانية والإسلام بين الفكر والتطبيق".

(٢) موقف العلماء والمفكرين من الشيعة الإثني عشرية ج ١ ص ١٥٦ نقلاً عن "المعجم الفلسفي" و"القرآن والفلسفة" و"الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي" (تجد الكتاب على موقع المكتبة الشاملة).

(٣) الدكتور محمد بن خليفة بن علي التميمي الأستاذ المشارك في كلية الدعوة وأصول الدين بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، صاحب رسالات عديدة منها: "الآثار العروية في صفة المعبود" و"الصفات الإلهية تعريفها، أقسامها" و"رؤية النبي ﷺ لربه" و"مقدمات في علم مقالات الفرق" و"مواقف الطوائف من توحيد الأسماء والصفات" وغير ذلك. الباحث

(٤) مواقف الطوائف من توحيد الأسماء والصفات لمحمد بن خليفة بن علي التميمي ص ١٣٢ ط: أضواء السلف - الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢/٥١٤٢٢ م.

نقل عن الإمام أحمد رحمه الله أنه قال لما سئل عن التشبيه: "هو أن يقول يد كيدي ووجه كوجهي فأما إثبات يد ليست كالأيدي ووجه ليس كالوجوه فهو كإثبات ذات ليست كالدوات وحياة ليست كغيرها من الحياة وسمع وبصر ليسا كالإسماع والأبصار".^(١)

لا نريد أن نطيل الكلام في تعريف التشبيه ومفهومه عند المحققين أكثر من هذا، فالخلق الذي لا مزية فيه هو أن التشبيه قول القائل: لله وجه أو يد أو رجل أو سمع أو بصر أو تزل أو قعود، كأوجهنا وأيدينا وأرجلنا وأسماعنا وأبصارنا وجلوسنا أو أي واحد آخر من الخلق - والعياذ بالله - يعني أنه لا يقف عند إثبات الذات والصفات الثابتة لله سبحانه فقط بل يشبه أي: يقدّم للذات أو الصفة شيئاً، أو يثقل أي: ينحت للذات أو الصفة مثيلاً، سوك في ذلك أن يشبه الخالق بالمخلوق أو أحداً من المخلوق بالخالق.

وعلى هذا لابد أن يأتي المؤلف بكلام ثابت عن الإمام أحمد رحمه الله ومن بعده من أتباعه وسائر أهل السنة ثبت أنهم شبهوا أو مثّلوا الذات أو الصفات بصفات الخلق وقيّدوها بهذا القيد الذي أشير إليه في النصوص الأنفة، وإن لم يستطع بل انضمهم بمجرد إثباتهم ما أثبتته الله تعالى له من الصفات أو أثبت له رسوله ﷺ كالوجه واليد والتزل والاستواء وغير ذلك، فعليه أن يتهم شيوخه بل وأئمتهم قبل أن يتهم غيرهم؛ وهذا لأن كبار الشيعة وأنصارهم حاضوا هذا الميدان أكثر من غيرهم، وفيما يلي قليل جداً من كثير:

أ. الزيد النرسي صاحب الإمام الصادق يروي ما نصه: "عن عبد الله بن سنان قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول إن الله ليحاضر العيد للمؤمن يوم القيمة والمؤمن يحاضر ربه يذكره ذنوبه قلت وما يحاضر قال: فوضع يده على عاصتي فقال هكذا كما يتاحى الرجل منا أخاه في الأمر يسره إليه.

ب. وفي رواية: زهد عن عبد الله بن سنان قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول إن الله ينزل في يوم عرفة في أول الزوال إلى الأرض على جبل أفرق يصال بفخذه أهل عرفات عينا وشمالا ولا يزال كذلك حتى إذا كان عند المغرب ونظر الناس وكل الله ملكين يجبال الطازمين بتاديان عند المضيق الذي رأيت يا رب سلم وسلم والرب يصعد إلى السماء ويقول جل جلاله آمين آمين يا رب العالمين".^(٢)

ج. الشيخ المفيد في كتاب (الاختصاص) يروي: عن جابر بن يزيد عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَعَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾^(٣) قال: يجلسه على العرش معه".^(٤)

(١) النسخة المخطوطة في المطبعة السلفية لعماد بن ناصر بن عثمان ص ٢٦ ط: دار العاصمة - الرياض، الطبعة الأولى ١٩٩٢ تحقيق: عبد السلام بن برهم بن ناصر.

(٢) الأصول الستة عشر وتأليف مجموعة من المحدّثين الطائفة عند الشيعة ص ٥٤ نشر: دار الشريعة للطبوعات ط: المطبعة المهدية - قم، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ - ووجدنا النص في أصل زيد النرسي من هذا الكتاب وهو ط: من أصحاب الصادق والكاظم عند القوم.

(٣) الإسراء: ٧٩.

د. سيد هاشم البحراني في تفسير (البرهان) ينقل: عن جابر، قال: قال أبو جعفر (عليه السلام)، في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ﴾^(١) قال: «ينزل في سبع قباب من نور، لا يعلم في أيها هو، حين ينزل في ظهر الكوفة، فهذا حين ينزل». عن أبي حمزة، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: «يا أبا حمزة، كأي بقائم أهل بيتي قد علا بحفكم، فإذا علا فوق بحفكم، نشر راية رسول الله (صلى الله عليه وآله)، فإذا نشرها انحطت عليه ملائكة بدر». و قال أبو جعفر (عليه السلام): «إنه نازل في قباب من نور، حين ينزل بظهر الكوفة على الفاروق، فهذا حين ينزل»^(٢).

هـ. ابن قولويه القمي في (كامل الزيارات) يروي: حدثني أبي وأخي وجماعة مشايخي عن محمد بن يحيى وأحمد بن إدريس معا عن حمدان بن سليمان عن عبد الله بن محمد اليماني عن منيع بن الحجاج عن يونس عن صفوان الجمال قال: قال لي أبو عبد الله (ع) لما أتى الحيرة: هل لك في قبر الحسين، قلت: وتزوره جعلت فداك قال وكيف لا أزوره والله يزوره في كل ليلة جمعة يهبط مع الملائكة إليه والأنبياء والأوصياء ومحمد أفضل الأنبياء ونحن أفضل الأوصياء فقال صفوان: جعلت فداك فتزوره في كل جمعة حتى ندرك زيارة الرب قال نعم يا صفوان الزم تكتب لك زيارة قبر الحسين وذلك تفضيل وذلك تفضيل^(٣).

هذا الذي ذكرناه هو فيض من غيبض ومثل هذه الروايات والأقوال كثيرة عند علماء الشيعة في كتب التفسير والحديث وغيرها، نقول للمؤلف: هلا كفت نفسك عن نسبة الآخرين إلى التشبيه، حتى لا تؤخذ بالمثل وبأعظم منه؛ وهذا لأن أهل السنة اكتفوا بإثبات هذه الصفات لله سبحانه قدر ما أثبتته الشرع وقالوا بجهالة الكيف وهذا هو تنزيه الرب تعالى عن التشبيه والتمثيل والتحسيم - وأنت تنزعج منه عنادا - لكن كثيرا من الشيعة تجاوزوا هذا الخط الأحمر فانخرطوا في تشبيه الخالق بالمخلوق أو المخلوق بالخالق.

(١) كتاب الاختصاص للشيخ المفيد ص ١٨ ط: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م تحقيق: علي

أكبر الغفاري، السيد محمود الزولدي.

(٢) البقرة: ٢٢٠.

(٣) البرهان في تفسير القرآن لسيد هاشم البحراني ج ١ ص ٤٤٩ ط: طهران، الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة - قم.

(٤) كامل الزيارات لجعفر بن محمد بن قولويه القمي ص ٢٢٢ - ٢٢٣ ط: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، لجنة التحقيق. (والمؤلف من ثقات الشيعة، قال النجاشي. من ثقات أصحابنا وأجلاتهم في الحديث والفقه. وقال الطوسي: ثقة له تصانيف كثيرة. وقال الشيخ المفيد: وشيخنا الثقة الفقيه... قال ابن طاووس: إن الشيخ الصدوق المتفق على أمانته جعفر بن محمد بن قولويه... انظر مقدمة الكتاب)

لتنظر إلى ما قاله الشهرستاني الرجل الخبير بالفرق ومقالاتهم حول غلاة الشيعة: "هؤلاء هم الذين غلوا في حق أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخلقية وحكموا فيهم بأحكام الإلهية فربما شبهوا واحدا من الأئمة بالإله وربما شبهوا الإله بالخلق وهم على طريقي الغلو والتقصير، وإنما نشأت شبهاتهم من مذاهب الحلولية ومذاهب التباسية ومذاهب اليهود والنصارى إذ اليهود شبهت الخالق بالخلق والنصارى شبهت الخلق بالخالق فسرت هذه الشبهات في أذهان الشيعة الغلاة حتى حكمت بأحكام الإلهية في حق بعض الأئمة وكان التشبيه بالأصل والوضع في الشيعة وإنما عادت إلى بعض أهل السنة بعد ذلك وتمكن الاعتزال فيهم لما رأوا أن ذلك أقرب إلى المعقول وأبعد عن التشبيه والحلول".^(١)

كما يقول في نهاية الإقدام في علم الكلام: "وسارت الغالبية من الشيعة إلى نوعي تشبيه أحدهما: تشبيه الخالق بالخلق فقالت المغيرة واليهانية والمناشمية ومن تابعهم إنه الإله ذو صورة مثل صور الإنسان ونسج على منوالهم جماعة من مشبهة الصفاتية متمسكين بقوله ﷺ: (علق الله آدم على صورة الرحمن) وفي رواية على صورته. والنوع الثاني: تشبيه المخلوق بالخالق، فقالت هؤلاء من الغالبية وجماعة أخرى أن شخصا من الأشخاص إله أو فيه جزء من الإله والإله - سبحانه وتعالى - عن قلوبهم متشخص به نسخا على منوال النصارى والحلولية في كل أمة ومن الكرامية من صار إلى أنه جوهر وجسم وأطلقوا على أنه بجهة فوق وأنه محل الحوادث".^(٢)

لا ندري من يقصدتهم المؤلف بقوله: "وهم المغترون بكل حديث وقعت أعينهم عليه، فحسموا في حقائهم كل رطب ويابس"؟ إذ إن هذا الكلام يصدق على أبناء جلدته أكثر من غيرهم، مع هذا جريما نحن لا نرغب ولا نرتكب بنسبة الشيعة الإمامية الاثني عشرية للمعاصرين إلى التشبيه والمثيية إذا كانوا يتبرؤون من مقالات الغلاة ومعتقداتهم، يا ليت أمثال المؤلف لم يكونوا يشرون ما لا يفيدهم إثارة، وذلك في تفسير القرآن الكريم.

أصحني جدا ما رأيته بعد ما كتبت هذا في كتاب (العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم) حيث يقول المؤلف ما نصه: "إن الخامل ليقن روى التشبيه عن أحمد وغيره من أئمة السنة هو ما يوجد في عباراتهم من تقرير الآيات والأخبار وإمرارها من غير تأويل، وقد مر أن ذلك لا يستلزم اعتقادهم التشبيه، ولذلك يوجد ذلك في عبارات بعض أئمة الزيدية، والمعتزلة، ولا يكفروهم بذلك، ولا ينسبونهم إلى صريح التشبيه، ولا يمارشون من روى ذلك عنهم بنقل صحيح، وفي "علوم آل محمد" المعروف عند الزيدية بأصالي أحمد بن

(١) الدلائل والمحل لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني ج ١ ص ١٧٢.

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني ص ٣٢.

وتجد الكتاب على موقع الوراق www.alwaraq.com وكذلك في المكتبة الشاملة.

عيسى، وهو تأليف محمد بن منصور: أن الله - سبحانه وتعالى - ينتقل عن مكانه في تأويل نزول الرب سبحانه إلى سماء الدنيا يوم عرفة، في كتاب "الحج" ... وبهذا نعرف أن الأوائل من كل فرقة كانوا على مذهب أئمة الأئمة، ولكن المتعصبين يتأولون لأئمتهم أحسن التأويل، ولأئمة السنة أقبحه، وبهذا نعرف عصبية من فعل ذلك، فتأمل تحده كثيراً، فالله المستعان^(١).

وخلاصة الكلام هو أن عقيدة أهل السنة والجماعة هي إثبات صفات الله تعالى على الوجه اللائق بالله بدون تشبيه ولا تمثيل ولا تكيف ولا تعطيل ولا تأويل، فمن يرى في ذلك قدحاً أو طعناً فليثبت بالطريقة العلمية لا بالأهواء والزام ما لا يلزمهم.

٣. تعريف التعطيل والمعطلة عند العلماء

قال ابن فارس: "عطل (عطل) العين والطاء واللام أصل صحيح واحد يدل على خلو وفراغ. تقول عطلت الدار، ودار معطلة. ومتى تركت الإبل بلا راع فقد عطلت. وكذلك البئر إذا لم تؤرذ ولم يستق منها. قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَبَشِّرِ مُعْطِلَةَ﴾^(٢) وقال تعالى: ﴿وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ﴾^(٣) وكل شيء خلا من حافظ فقد عطل".^(٤)

وقال ابن سيده: "التعطيل: التفرغ، وعطل الدار: أخلاها. وكل ما ترك ضياعاً معطلاً ومُعْطَلٌ".^(٥) يتضح مما سبق أن مدار كلمة التعطيل في اللغة على الخلو والفراغ والترك والإلغاء.

وأما التعطيل اصطلاحاً فهو: نفي الذات أو نفي الأسماء والصفات، فالأول هو التعطيل المحض أو الكلي وهو إنكار خالق العالم وصانعه، والثاني هو التعطيل الجزئي وهو نفي الصفات الإلهية كلها أو بعضها أو تحريفها، فكل من نفي ما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ فله نصيب من التعطيل، ويصح أن يقال: إن التعطيل: إبطال ما دلت عليه النصوص، أو إلغاء ما دلت عليه النصوص بل هذا هو الأصل في تعطيل الصفات.^(٦)

(١) المواسم والقوام في الذب عن سنة أبي القاسم لابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي القاسمي ج ٣ ص ٣٢٧ و ٣٢٩ ط: مؤسسة

الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، تحقيق: شعيب الأرنؤوط.

(٢) الحج: ٤٥.

(٣) التكوثر: ٤.

(٤) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ج ٤ ص ٣٥١ - ٣٥٢.

(٥) المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده المرسى ج ١ ص ٥٤٢.

(٦) انظر: مقالة التعطيل والجدد بن درهم للمحمد بن خليل بن التميمي ص ١٦ - ١٨ ط: أضواء السلف - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ.

١٩٩٧ م.

وفي ذلك يقول الشهرستاني أيضا: "وقد قيل: إن التعطيل ينصرف إلى وجوه شتى فمنها تعطيل الصنع عن الصانع ومنها تعطيل الصانع عن الصنع ومنها تعطيل الباري سبحانه عن الصفات الأزلية الذاتية القائمة بذاته ومنها تعطيل الباري سبحانه عن الصفات والأسماء أزلاً ومنها تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي دلت عليها"، ثم بدأ بتشريح كل وجه من هذه الأوجه.^(١)

ويقول محمد بن خليفة في (معتقد أهل السنة) حول التعطيل ومن يصدق عليهم هذا الاصطلاح ما نصه: "فالمراد بالتعطيل في باب الأسماء والصفات هو: نفي الأسماء والصفات أو بعضها وسلبها عن الله، أو نقول: هو نفي الصفات الإلهية، وإنكار قيامها بذات الله تعالى، وقد وقع في التحريف والتعطيل طوائف، يجمعهم أهل العلم تحت مسمى "المعطلة" وينقسم المعطلة إلى قسمين رئيسيين هما: القسم الأول: الفلاسفة، وهم صنفان: الصنف الأول: أهل الفلسفة البحتة، الصنف الثاني: أهل الفلسفة الباطنية، وهي نوعان: أ- رافضية. ب- صوفية. والقسم الثاني من المعطلة هم: أهل الكلام، وهم خمسة أصناف: ١- الجهمية. ٢- المعتزلة. ٣- الكلاية. ٤- الأشاعرة. ٥- الماتريدية".^(٢)

فهذا هو التعطيل عند العلماء قديماً وحديثاً لكن المؤلف كما رأينا عنه يحرفه عن أصله ومعناه ومفهومه ومصادقه، فهو يعد الإمام مالك رحمه الله من المعطلة؛ لأنه قال في صفات الله تعالى: كيف مجهول، وهو يعد كل من لا يؤول الصفات بعقله ولا يدخل في صفات الله - سبحانه وتعالى - هوام من المعطلة؛ لأنه عطل - بزعمه - عقله .

أرى المؤلف قد تمسك بما يقوله العوام: حذره قبل أن يأخذك، فهو لما كان من كبار المؤولين في الأسماء والصفات وقد كان يصدق عليه وعلى أمثاله التعطيل بتمام المعنى بدأ يصرف عن نفسه هذه الشناعة بما هو أشنع منها؛ إذ اتهم من يخطأ من القول في صفات الله سبحانه بظنه وزعمه فيثبتها كما هو، ويفوض كيف إلى الله كمالك بن أنس وغيره رحمهم الله بالتعطيل، ولا يعرف الشيخ أن هذا لا يعد عند العلماء تعطيلاً بل التعطيل نفي الصفات ونفي ما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة وأما تأويلها فهو أشد أنواع التعطيل، وفيه الويلات على المؤول.

ليقف القارئ المنصف معي ننظر إلى كلام قَيِّم لابن قَيِّم الجوزية رحمه الله، وهو يقول: "التأويل شر من التعطيل فإنه يتضمن التشبيه والتعطيل والتلاعب بالنصوص وإساءة الظن بها، فإن المعطل والمؤول قد اشتركا

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني ص ٤١ - ٤٢ .

(٢) معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات لمحمد بن خليفة بن علي التميمي ص ٦٤ ط: أعضاء السلف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ/١٩٩٩م .

في نفي حقائق الأسماء والصفات، وامتاز المؤول بتلاعبه بالنصوص وانتهاكه لحرمتها وإساءة الظن بها ونسبة قائلها إلى التكلم بما ظاهره الضلال والإضلال فجمعوا بين أربعة محاذير: اعتقادهم أن ظاهر كلام الله ورسوله محال وباطل، ففهموا التشبيه أولاً ثم انتقلوا عنه إلى المحذور الثاني: وهو التعطيل فعطّلوا حقائقها بناء منهم على ذلك الفهم الذي يليق بهم ولا يليق بالرب جل جلاله، المحذور الثالث: نسبة المتكلم الكامل العلم الكامل البيان التام النصح إلى ضد البيان والهدى والإرشاد وأن المتحيرين المتهوكين أجادوا العبارة في هذا الباب وعبروا بعبارة لا توهم من الباطل ما أوهمته عبارة المتكلم بتلك النصوص ولا رب عند كل عاقل أن ذلك يتضمن أنهم كانوا أعلم منه أو أفصح أو أنصح للناس، المحذور الرابع: تلاعبهم بالنصوص وانتهاك حرمانها...^(١)

١٣- أفعاله تعالى (كونها معللة بالأغراض)

من مقتضيات العدل الإلهي عند المؤلف أن تكون أفعاله تعالى معللة بالأغراض بمعنى أنه تعالى لا يفعل شيئاً إلا بحسب مقتضى الحكمة، ويرجع المؤلف حسب فلسفته الغرض في أفعال الله سبحانه إلى الفعل لا إلى الفاعل لئلا يرد عليه لزوم النقص في الذات المحيّر بمحصول الأغراض، وفيما يلي بعض من أقواله وجانب من دلائله:

١- يقول المؤلف تحت عنوان (أفعاله تعالى معللة بالأغراض) ما نصه: "إن الذكر الحكيم يصف كثيراً من أفعاله سبحانه بقوله: « بالحق » وبذلك يشير إلى أن أفعاله أفعال حكيمة مصونة عن العبث واللغو؛ ولأجل ذلك ذهب العدلية إلى أن أفعاله معللة بالأغراض خلافاً للأشاعرة، فإذا كان الهادي في مجال العقائد هو الكتاب فأياته صريحة في ذلك، يقول سبحانه: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾ (المؤمنون/١١٥). وقال عز من قائل: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ ﴾ (الدخان/٣٨). ويقول سبحانه: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ ﴾ (ص/٢٧). وقال سبحانه: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِعِبَادُونَ ﴾ (الذاريات/٥٦). المراد في المقام هو إيجادها بحسب مقتضى الحكمة وبالتالي نزاهة فعله من العبث

(١) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة لمحمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية ج ١ ص ٢٩٦-٢٩٧ ط: دار العاصمة الرياض، الطبعة الثالثة ١٤١٨ - ١٩٩٨ تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله. (تجد الكتاب على موقع الإمام ابن القيم ومكتبة الشاملة)

واللغو، وبذلك يعلم معنى ما يقال: إنَّ فعله سبحانه كلَّه حق كما يعلم سرُّ اقتران لفظة « بالحق » بكثير من أفعاله التي جاءت في الذكر الحكيم^(١).

٢- ثم يقول: "والعجب أنَّ الأشاعرة وعامة أهل الحديث الذين يلتزمون التعبد بظاهر النصوص تعبدًا حرفيًا قد خرجوا في هذا المقام عن هذا الأصل وقالوا بعدم كون أفعاله معللة بالأغراض فماذا جواهم تجاه هذه الآيات و تكرر « بالحق » وصفاً لفعله؟ لأدري و لا المنجّم يدري"^(٢).

٣- وبعد عرض المؤلف شيئاً من دلائل الأشاعرة حول عدم جواز كون أفعاله تعالى معللة بالغرض وجوابه عنها يقول: "وبذلك يعلم المراد من انتخاب الأصلح وأَنَّهُ لا يخلق إلَّا الأصلح ويترك اللغو والعبث، و ليس المراد من ذلك تحديد قدرته ومشيعته من جانب العبد بل العبد يستكشف من خلال صفاته وكمالاته، إنَّه لا يختار إلَّا الأصلح والأولى مع عموم قدرته على كلا الطرفين، وأظنَّ أنَّ المسائل الكلامية لو طرحت في جو هادئ فرمًا ينتظم الكلُّ في أكثر المسائل في صف واحد وينوب الاختلاف في كثير من المسائل"^(٣).

نقد هذه النظرية ودراستها

الحق أننا ما رأينا من المؤلف منذ أن عشنا مع كتابه ومقالاته موقفاً واحداً ومنهجاً واضحاً؛ إذ إنه قد يتخذ العقل والعقليات قائداً له فيما فيه مجال للعقل وما ليس كذلك، وقد ينصرف إلى الوراثة ويغيّر المسلك فيقف عند بعض الظواهر ولا يتجاوزها شيئاً، فمن هذه المواقف ما نحن فيه الآن حيث رأينا تمسك بظاهر الآيات مع أنها لا تفيد ما يريد، - وما يريده بمنعه العقل كلياً كما يلي - غاية ما تدل عليه تلك الآيات هو أن الله سبحانه لم يخلق شيئاً عبثاً ولا لعباً ولا باطلاً، ولا ينكر هذا أحد من أهل الإيمان والتوحيد، لكن المؤلف يريد أن يثبت بهذه الآيات شيئاً آخر وهو إيجاب خلق الأصلح على الله عن طريق وضع الأغراض في فعل الله - سبحانه وتعالى -، فعدم العبث في خلق الله تعالى شيء، ومراعاة ما يراه العقل أولى وأصلح للعباد على الله شيء آخر؛ والأصل أن المؤلف لما كان سبق عنده الاعتقاد بأصل الحسن والقبح العقليين ثم الاعتقاد بأصل العدل الإلهي بالمعنى الذي سبق ذكره كان من الواضح أن يترتب عليهما الإيمان بأن أفعال الله سبحانه لا بد أن تكون معللة بالأغراض، فحمل الآيات على هذه الخلفية التي كانت موجودة عند المؤلف مسبقاً، ورأى أن من لا يقول بمقاله فقد خالف ما صرح به الذكر الحكيم، مع أن القرآن لا يوجب على الله شيئاً ولا يثبت لله

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ١٩٤ .

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ١٩٥ .

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ١٩٦ - ١٩٧ .

ولا لأفعاله أغراضاً، ولا تؤدي الآيات المطلب الذي ساقه المؤلف كما يظن، توضح ما ذكرناه النقاط التالية بإيجاز:

١. أما الدلائل العقلية فيكفيها ما عرضه الفخر الرازي رحمه الله في هذه المسألة حيث أورد حوالي عشر دلائل كلها تدل على عدم جواز التعليل في أفعال الله سبحانه عقلاً واستحالة، نذكر بعضها فيما يلي:

الأول: أنه لو كان كل شيء معللاً بعلّة (أو بغرض) لكانت علية تلك العلة معللة بعلّة أخرى ويلزم التسلسل فلا بد في قطع التسلسل من الانتهاء إلى ما يكون غنياً عن العلة وأولى الأشياء بذلك ذات الله تعالى وصفاته، وكما أن ذاته منزّهة عن الافتقار إلى المؤثر والعلّة، وصفاته مرآة عن الافتقار إلى المبدع والمخصص فكذا فاعليته يجب أن تكون مقدسة عن الاستناد إلى الموجب والمؤثر.

الثاني: أن فاعليته لو كانت معللة بعلّة لكانت تلك العلة، إما أن تكون واجبة أو ممكنة فإن كانت واجبة لزم من وجوبها وجوب كونه فاعلاً، وحيث يكون موجباً بالذات لا فاعلاً بالاختيار، وإن كانت ممكنة كانت تلك العلة فعلاً لله تعالى أيضاً فتفتقر فاعليته لتلك العلة إلى علة أخرى ولزم التسلسل وهو محال.

الثالث: أن علة فاعلية الله تعالى للعالم إن كانت قديمة لزم أن تكون فاعليته للعالم قديمة فيلزم قدم العالم وإن كانت محدثة افتقر إلى علة أخرى ولزم التسلسل.

الرابع: أن من فعل فعلاً لغرض، فإما أن يكون متمكناً من تحصيل ذلك الغرض بدون تلك الوسطة أو لا يكون متمكناً منه، فإن كان متمكناً منه كان توسط تلك الوسطة عبثاً وإن لم يكن متمكناً منه كان عاجزاً والعجز على الله تعالى محال، أما العجز علينا فغير ممتنع فلذلك كانت أفعالنا معللة بالأغراض، وكل ذلك في حق الله تعالى محال.

الخامس: أنه لو كان فعله معللاً بغرض لكان ذلك الغرض إما أن يكون عائداً إلى الله تعالى أو إلى العباد والأول محال لأنه منزّه عن النفع والضرر، وإذا بطل ذلك تعين أن الغرض لا بد وأن يكون عائداً إلى العباد، ولا غرض للعباد إلا حصول اللذات وعدم حصول الآلام، والله تعالى قادر على تحصيلها ابتداء من غير شيء من الوسائط، وإذا كان كذلك استحال أن يفعل شيئاً لأجل شيء.

السادس: أنه لو فعل فعلاً لغرض لكان وجود ذلك الغرض وعدمه بالنسبة إليه إما أن يكون على السواء أو لا يكون، فإن كان على السواء استحال أن يكون غرضاً، وإن لم يكن على السواء لزم كونه تعالى ناقصاً بذاته كاملاً بغيره وذلك محال، فإن قلت وجود ذلك الغرض وعدمه وإن كان بالنسبة إليه على السواء، أما

بالنسبة إلى العباد فالوجود أولى من العدم قلنا: تحصيل تلك الأولوية للعبد وعدم تحصيلها له إما أن يكون بالنسبة إليه على السوية أو لا على السوية، ويعود التقسيم الأول.^(١)
وينقض ما قاله المؤلف من أن القائل يكون أفعاله تعالى تابعة للأغراض والغايات والدواعي والمصالح إنما يعني به الغرض الراجع إلى الفعل دون الغرض الراجع إلى الفاعل، ينقضه عدم صحة أن يكون للفعل غرض؛ لأن الفعل بما أنه فعل لا يصور أن يكون له غرض ولا أن يرجع إلى نفس الفعل غرض إلا أن يكون الغرض للفاعل في الفعل.

٢. وأما الدلائل النقلية فهناك كثير من الآيات القرآنية تدل على خلاف ما ذهب إليه المعتزلة ومن تبعهم من كون أفعاله تعالى معللة بالعلل والأغراض، فمنها ما يلي:
وقوله تعالى: ﴿فَيَفْزِعُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٢)
وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْلُبُوا آيَاتِ اللَّهِ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَلَا يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَا يَرْجِعُ الْبَرْقُ فِي الْغَمَامِ﴾^(٣)
وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَخْتَصِمُ مَا يُرِيدُ﴾^(٤)
وقوله تعالى: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ بِمَنْ يَشَاءُ﴾^(٥)
قوله تعالى: ﴿مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُهْدِهِ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(٦)
وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَإِلَيْهِ تُقَاتُونَ﴾^(٧)
وقوله تعالى: ﴿يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(٨)
وقوله تعالى: ﴿وَيَقَعَلِ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾^(٩)
وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^(١٠)

(١) انظر: تفسير "مفاتيح الغيب" للإمام فخر الدين الرازي، ج ٢٢ ص ١٣٤.

(٢) البقرة: ٢٨٤.

(٣) النساء: ٤٩.

(٤) المائدة: ١٠٠.

(٥) الأنعام: ١٣٣.

(٦) الأنعام: ٣٩.

(٧) الرعد: ٢٧.

(٨) إبراهيم: ٤.

(٩) إبراهيم: ٢٧.

(١٠) النحل: ٩٣.

وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ﴾^(١)

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾^(٢)

وقوله تعالى: ﴿أَوْ يُزَوِّجَهُمْ دُكْرَانًا وَإِنَّا نَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾^(٣)

فماذا جواب الشيخ تجاه هذه الآيات البينات وتكرر الميثة الربانية في المغفرة والتعذيب، والتزكية والتضليل، والإبادة والاستخلاف، والبسط في الرزق والتضييق، والتمكين على الإنجاب والتعقيم، والاستثمار بالحكم والفعل وغير ذلك، لا أدري ولا المنجّم يدري.^(٤)

نعم يمكن القول بأن أفعال الله سبحانه مستتعة لغايات جليلة تقتضيها الحكمة الإلهية، سواء عرفناها أو لم نعرف، وفي ذلك يقول العلامة الألوسي رحمه الله ما نصه: "وحصول وجود الممكنات منه تعالى على غاية من الإتيان ونهاية من الأحكام ليس إلا لأن ذاته تعالى ذات لا تحصل منه الأشياء إلا على أتم ما ينبغي وأبلغ ما يمكن من المصالح فالواجب سبحانه يلزم من تعلقه لذاته الذي هو مبدأ كل خير وكمال، حصول الممكنات على الوجه الأتم والنظام الأقوم، واللوازم غايات عريضة إن أريد بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل، وذاتية إن أريد بها ما يترتب على الفعل ترتباً ذاتياً لا عرضياً".^(٥) لكن هذا لا يعني القول بكون أفعاله تعالى تابعة للأغراض ومعللة بالدواعي والمصالح كما عليه المعتزلة والمؤلف، بل نرى أن تحديد الخلق أفعال الله سبحانه بالأغراض والغايات بمقتضى عقولهم تجرؤ كبير على الله لو أنهم كانوا يعرفون.

(١) العنكبوت : ٦٢ .

(٢) الزمر : ٢٣ .

(٣) الشورى : ٥٠ .

(٤) استعمل المؤلف هذه العبارة بعد أن أورد بعض الآيات التي كان يرى أنها تدل على كون أفعاله تعالى معللة بالأغراض، فقال: "فماذا جوابهم الأشاعرة وأهل الحديث تجاه هذه الآيات وتكرر « بالحق » وصفاً لفعله؟ لا أدري ولا المنجّم يدري" فلم يعرف أن القائلين بعدم العلوية هم أشد منه تمسكاً بالآيات، فعومل بالمثل.

(٥) تفسير "روح المعاني" للعلامة الألوسي ج ١٧ ص ٣٠ .

١٤ - الغيب (تقسيم علمه بين الله والعباد).

قسم المؤلف علم الغيب بين الله والملائكة والعباد ومن هنا يرى أن الآيات التي تدل على انحصار الغيب لله تعالى هي من العام الذي يحصص بكثيرين، منهم الرسل ومنهم الأنبياء ومنهم الأوصياء والأولياء وظهورهم، وهذا التخصيص ثابت في البعض بالنص القرآني وفي البعض الآخر بالعقل والقياس (كما يلهمه كلامه).

هذا التقسيم الثنائي والثلاثي لا يتوقف عند مسألة الغيب فقط بل يتجاوزها إلى آفاق بعيدة جداً فلا تكاد ترى من أمور الكون شيئاً إلا وقد قسمه المؤلف بين الله والعباد غالب ما يتخلده جنة له كلمة الاستقلال وعدم الاستقلال، فالخلق والإيجاد منقسم بين الله والعلم كما مضى، والإغاثة والإعانة فيما فوق الأسباب منقسمة بين الله والعباد، والتصرف في الكون منقسم بين الله والعباد، والسلطة الغيبية منقسمة بين الله والعباد، والشفاعة منقسمة بين الله وعباده من الملائكة والبشر، فلم يبق شيء يختص بالله سبحانه عند الشيخ، مع هذا يفتي عن نفسه وشيعته عقيدة التفويض وينكرها إنكاراً شديداً.

وللمؤلف فيما اختاره مذهبا له حول الغيب وتقسيمه كلام طويل في مواضع عديدة من تفسيره من كلامه ما هو صحيح وحق ومنه ما ليس كذلك، وكان مبدأ هذا الخلط هو أنه أخذ على عاتقه مسئولية الدفاع عن عقيدة علم الأئمة بالغيب التي اعتنقتها الشيعة وغالبت فيها، يكفينا أن نوجر جانباً من كلامه الطويل الذي أورده في المجلد الثالث من التفسير حول هذه المسألة في نقاط عدة مع الإحالة إلى الصفحات:

١ - يرى المؤلف أن الله سبحانه يعلم الغيب بالإصالة وغيره بتعلم منه، ويستدل في ذلك بقول الرمحس ابن سينا: "التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نبأ ما في حالة المنام، فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة إلا ما كان إلى زواله سبيل، ولا ارتفاع إمكان، أما التجربة فالتسامح والتعارف يشهدان به، وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك في نفسه، تجارب أهمته التصديق اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج، نائم قوي التخيل والتذكر." (١) كما يستدل بالآيات التي تدل على أن الله - سبحانه وتعالى - يظهر غيبه على بعض من ارتضى من رسله: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ﴾ (٢)

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٤٠٤ - ٤٠٥.

(٢) الجن : ٢٦ - ٢٧.

٢- يرى المؤلف أن الآيات التي تفيد المحصار علم الغيب بالله سبحانه كقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾^(١) تعد من العام الذي يخص بالرسول والأنبياء والأوصياء، أما تخصيصها بالرسول والأنبياء فقد دل عليه القرآن - كما يظهر من آية سورة الجن - وأما تخصيصها بالأوصياء فلما أنهم جعلوا مصدر علمهم بالغيب، التعلّم من ذي علم وهو الرسول والوراثة منه، وزائداً عليه كونهم محدّثين.^(٢)

٣- يرى المؤلف أن القرآن الحكيم يخبرنا بمجمل من العلوم الغيبية التي أودعها الله سبحانه عند أنبيائه ورسله وخيار عبادِهِ، فاطلعهم الله تعالى على مكتوب علمه ومخزون غيبه، فمنها ما يلي:

أ. أنه سبحانه أطلع نبيه آدم عليه السلام على جملة من الحقائق كان يغيب علمها عن الملائكة، ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ...﴾^(٣)

ب. لقد كان قول نوح عليه السلام في دعائه ربه سبحانه: ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرْنَاهُمْ يَفِئُوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾^(٤) فيؤ واضح عن مال قومه ومن يرثهم، وهذا إخبار عن الغيب وعلم به.^(٥)

ج. لقد شاهد إبراهيم عليه السلام ملكوت السموات والأرض، ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَلَيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾^(٦) وهذا من علم الغيب الخارج عن إطار الحس.^(٧)

د. أن اطلاق لوط عليه السلام على مسير قومه وهلاكهم في وقت الصبح كان من علم الغيب، ﴿إِنْ مَوْعِدُهُمْ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ﴾^(٨).^(٩)

هـ. أن تفسير يعقوب عليه السلام رؤيا ولده يوسف عليه السلام بقوله: ﴿قَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَ

(١) النمل : ٦٥ .

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٤١٦ .

(٣) البقرة : ٣١ .

(٤) نوح : ٦٧ .

(٥) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٤١٦ .

(٦) الأنعام : ٧٥ .

(٧) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٤١٧ .

(٨) هود : ٨١ .

(٩) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٤١٧ .

يَعْلَمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَ يُبَيِّنُ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ عَلَى آلٍ يَغُفُّونَ كَمَا أَتَتْهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ
إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ^(١) كان لونا من الإطلاع على الغيب.

و. تعبيرات يوسف عليه السلام للرأى كانت أموراً غيبية، وهي مفصلة في آيات سورة يوسف.
ز. وهكذا إخبار نبي الله صالح عليه السلام بمسير قومه، ومعرفة داود وسليمان عليهما السلام
منطق الطير، وتنبؤات عيسى عليه السلام عن مكان يأكل قومه ويدخرونه، وإدراك مريم عليها السلام بأنها
سترزق ولداً، و معرفة زوجة إبراهيم بأن الله سبحانه سيرزقها ولداً عند كبر سنهما، ووقوف أم موسى على
مستقبل ولدها، وتصرفات صاحب موسى الذي غرق السفينة وقتل الغلام وأقام الجدار، وثبوت شهادة النبي
على الأمة وتنبؤاته ﷺ، كل ذلك الذي ورد في القرآن الكريم من العلم بالغيب.^(٢)

٤. يرى المؤلف أن المتبادر من « العلم بالغيب » في عصر الرسالة وبعده كان هو العلم الذاتي لا
العرضي ولأجل ذلك كان الأئمة من أهل البيت مع ما أُخبروا من الغيبات ما لا يحصى يتحاشون عن
توصيفهم بأنهم عابرون بالغيب تاسعين علومهم ومعارفهم وما يخبرون به من ملاحم وأحداث وفتن إلى
التعلم من ذي علم والورثة من الرسول.^(٣)

٥- يمكن أن يكون علم النبي والأئمة بالغيب حسب مشيختهم بحيث لو شاءوا علموا، ولو لم
يشاءوا لم يعلموا، فلا يرد السؤال أنهم لو كانوا يعلمون الغيب لم يكن يصيبهم مكروه؛ إذ كل ما أصابهم شر
أو ما فاتهم خير يصح أن يكون كما لم يشاءوا أن يعلموه.^(٤)

٦- أيضاً يمكن أن يكون علم الأئمة ببعض الحوادث علماً بما أمّا وإنجية التحقق، ضرورة
الوقوع، لا تقبل بقاء، ولا تحتفل بخلفاء، فلا تأثير لهذا العلم الذي ملأ بشأته في فعل الإنسان؛ إذ للعلم إذا
تطرق بالضرر مثلاً من جهة كونه ضروري الوقوع واجب التحقق، كما إذا علم أنه في مكان كذا، ساعة كذا،
من يوم كذا، مقتول لا محالة بحيث لا ينفع في دفع القتل عنه عمل، ولا تحول دون حيلة، فهذا الإنسان مع
علمه بالضرر المستقبل، يجري في العمل بغير الجاهل بالضرر. وعليه فلا يتناقض أيضاً علمهم بالغيب مع
وقوع الكوارث عليهم ومس السوء بهم.^(٥)

(١) يوسف: ٥ - ٦.

(٢) انظر تفسير «مفاهيم القرآن» ج ٣ ص ٤٢١ إلى ٤٢٦.

(٣) تفسير «مفاهيم القرآن» ج ٢ ص ٤٤١.

(٤) تفسير «مفاهيم القرآن» ج ٣ ص ٤٤٥.

(٥) تفسير «مفاهيم القرآن» ج ٣ ص ٤٤٧.

نقد هذه الفكرة ودراستها

لقد قلنا مرارا إن القارئ الباحث يجد تناقضا شديدا بين تفكير المؤلف العقلاني المحض الذي يضع الشيخ في سلك الفلاسفة الإلهيين، وبين حضوره أمام مرويات الشيعة وروايات لا تتوافق مع العقل كثيرا، فهو يرى نفسه مجبرا على أن يدافع عن تلك العقائد التي اعتنقتها الشيعة وفق ما وصل إليهم من الأخبار، فههنا مثلا لا يعقل أبدا أن يكون عند الإمام علم ما كان وما يكون من الغيب مع أنهم طوال حياتهم واجهوا أكثر من غيرهم المشاكل وأصلاهم السوء ولم يستطيعوا يوما أن يدفعوا عنهم بعض المكابر، وهكذا علمهم هذا بالحوادث الآتية مع إقبالهم نحوها دون أن يملكوا لأنفسهم شيئا من الوقاية والحماية كان يفضي إلى القول بالجبر لا محالة، ومثل ذلك كل ما صدر عنهم من الأخذ بالأسباب والمجوء إلى الوسائل كان يتناقض عقلا من علمهم التام بعاقبة الأمور ونتائجها، مع كل ذلك وجد المؤلف نفسه أمام مرويات ثبتت للأئمة ومخلصيهم علما غفيرا من الغيب بالغابر والآتي، فلم يجد أمامه بدا من الدفاع فجاء بما يجبر العقول كما رأينا، وكل ذلك تعقيد بعد تعقيد وغموض فوق غموض.

الحق أنني لم أكن أتصور من رجل له تاليف عديدة ونشاطات علمية واسعة أن يدافع عن توافقه الأمور إلى هذا الحد، إذ كيف يمكن أن يعلم النبي الكريم ﷺ ما كان ينتظره وأصحابه يوم أحد مثلا لم يخوض معركة أوجعت قلبه الشريف ولحققت به أكبر حزن في حياته حينما رأى عمه حمزة بن عبد المطلب رضي الله عنه مقتولا قد مثل به بالجمع طريقة وأتصافا؟ أقول: لا يتصور هذا مهما تفلسفت بما سمعنا منك وقرأناه في تفسيرك؛ إذ النبي لا يكون الله حتى لا يسأل عما يفعل فليس لك أن تقول: كما أنه تعالى يعلم أولا ما يصيب العبد في حادثة كذا مع هذا يهتو الوسائل ويجر العبد إلى مشواه؛ كذلك النبي أو الإمام يعلم ويفعل، هذا قياس مع الفارق يا شيخ، العبد مهما كان قدره ورفعة منزلته فهو مسئول بتصرفاته فإذا نيقن بقتل أحد في شيء ثم جره إليه يعقل أن يسأله المقتول يوم القيامة لم فعلت هذا وقد كنت تعلم؟ إذ لا فرق بين هذا وبين أن يسقي التبر أو الوصي أحدا جرعة من السم القاتل وهو يعرف أنه سيموت به، كيف وأنت تبحث وراء العلل والأغراض في أعمال الله سبحانه وله أن يتصرف في ملكه كيف يشاء، اللهم لأحد أن يسأل الإمام عن التصرفات التي تفضي إلى قتل الناس وهو على علم به؟.

ولنعرف أن مسألة علم الأئمة والأولياء والصالحين بالغيب ليست بمجددة وقد كتبت حول هذه المسألة وفي إثبات ضعف هذه العقيدة عشرة الكتب والمقالات، فلا يحتاج أن تطيل فيه الكلام إلا أننا نريد أن ننبه القراء إلى عدة نقاط تخص ما أورده المؤلف في تفسيره حول هذا الموضوع، وهي ما يلي:

١. أول ما يبدو للباحث في جميع ما جاء به المؤلف حول إثبات العلم بالغييب للأئمة والصالحين هو ضعف الاستدلال عند المؤلف؛ إذ إنه جمع كل ما أمكنه فصب كل ما جمعه في غالب الأدلة وظن أنه سبق به القراء وينال به الفوز العظيم، فعلى سبيل المثال أي علاقة لدعاء نوح على قومه، وإرادة الله خليفه دلائل توحيدية، وتعبير يوسف للرؤى، ومعرفة داود وسليمان منطلق الطير، وبشارة الملائكة مريم وزوجة إبراهيم بالولد، وأنشأها بعلم الغيب وإثباته للأنبياء وبتعبهم للأئمة والصالحين؟ يا ترى إن هذا هو غاية التكليف في التمسك بالقرآن الكريم على المدعي.

ولم يكف المؤلف بالتمسك بما سبق في إثبات علم الغيب للأئمة فقط بل تجاوز هذه الحدود واستدل بمعجزات الأنبياء وكرامات نبت في القرآن المجيد على إمكان صدور مثل هذه التصرفات عن غيرهم وبالتالي صحة الاعتقاد في الأئمة وباقي العباد ممن يظن أنهم تكبرون عند الله بتبليهم السلطة الغيبية ويجاوز صدور ما يشبه تلك الكرامات عنهم في حياتهم أو حتى بعد مماتهم، فزاه مثلاً يستدل بإرسال يوسف عليه السلام قميصه إلى أبيه ورجوع البصر إلى يعقوب بعد وصول القميص إليه، وبضرب موسى عليه السلام بعضاه البحر وانفلاق البحر إثره، وإحضار رجل من أصحاب سليمان عليه السلام عرش ملكة سبأ بطريقة غير عادية، وسلطة سليمان عليه السلام على الجن والإنس والطير، وشعليق المسيح عليه السلام هيئة الطير ونفخه فيه ليكون طيراً بإذن الله وغير ذلك مما ثبت في القرآن الكريم من معجزات الأنبياء وكرامات الصالحين، تراه يستدل بها على صحة الاعتقاد بالسلطة الغيبية الخارجة عن إطار السنن الطبيعية للأئمة والأوصياء والأولياء والصالحين^(١) فيقول: "إن السلطة على الكون بجمعه فضلاً عن بعضه إذا كانت باقتدار الله تعالى وإبازن منه فهي بنفسها لا تلازم الألوهية، فكما أن الله أعطى لأحد الناس قدرة محدودة في أمورهم العادية، وفضل بعضهم على بعض في تلك القدرة، فكذلك لا مانع من أن يعطي لفرد أو أفراد من خيار عباده قدرة تامة على جميع الكون، عادية أو غير عادية".^(٢)

إذا فهذا أمر يفوق العلم بالغييب؛ إذ هو علم وتصرف بمقتضاه، لكننا لا ندري كيف يثبت بأمثله هذه مثل تلك التصرفات لغير من أثبت له الله تعالى باختصاصه وخاصة لمن هو ميت أو غائب، ولو فرضنا قبول أحد منه ثمسكه بمعجزات الأنبياء على ما يدعيه في غير الأنبياء من العلم بالغييب والتصرف في الكون، لكنه لم يستطع أن يأتي حتى بمثل واحد يثبت تصرفاً أو عوناً من ارتحل عن الدنيا لمن هم أحياء يرزقون فيها، فكيف يمكن أن يقبل منه ما جمعه من الآيات التي لها شأن آخر، كدليل قرآني على مدعاه إما في إثبات علم الغيب

(١) انظر المجلد الأول من التفسير من ج ٥٠٠ إلى ٥٠٩.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٥٠٠.

للأئمة أو إثبات التصرف لهم في الكون؟ إنه لا يستطيع أن يجحد بهذا إلا طائفة من العوام الذين لا يميزون السواد عن البيضاء.

نعم يكرر المؤلف كثيرا كلمة الاستقلال وعدم الاستقلال أي العلم بالغيب، والمخلق والإيجاد، والتصرف في الكون، والسلطة الغيبية وغير ذلك، يكون عند الله سبحانه بالاستقلال والذات، وعند غيره بالتبع وعدم الاستقلال، لكن ما يشغل بال القارئ في مثل هذه المواقف هو أنه ما الفرق بين توجيه المؤلف بعدم الاستقلالية التي يتمسك به دائما وتوجيه غيره ممن ينكر عليهم كثيرا بجهالة الكيف في الصفات، إنه يعترض عليهم أنهم أثبتوا لله ما للمخلوق ولكن بتوجيه جهالة الكيف، مع أنهم أثبتوا لله ما أثبتوه هو تعالى له بصريح كلامه، لكن المؤلف أثبت للمخلوق من الأحياء والأموات ما هو الله بصريح القرآن بتوجيه عدم الاستقلالية، ومن البتة هي أن الذين كانوا يذهبون مع الله آلهة أخرى ليقربوهم إلى الله زلقى لم يكونوا يعتقدون فيهم الاستقلال بل كانوا يرون أن الله عز وجل منحهم هذه التصرفات، ونحو دليل على هذا ما ذكرناه سابقا مع الإحالة إلى المصادر من قولهم: "ليكن اللهم ليكن، ليكن لا شريك لك، إلا شريكا هو لك، تملكه وما ملك" (١).

٢. هب أننا قبلنا من المؤلف كل التفلسفات حول علم الأئمة بالغيب وعدم تناقضه مع من السوء إياهم إما لأن علمهم بالغيب يكون على نحو إذا شاهدوا علموا وإذا لم يشاءوا لم يعلموا، أو أن علمهم بالغيب قد يكون علما بما هما واجبة التحقق، ضرورة الوقوع، فعملهم أن يسروا ويلقبوا وفقا لما قرروا عليهم مع علمهم بما سيحدث، لكن الإرادة الأكبر ههنا هو أنه لما كانوا يشكون الناس عندما كانوا يواجهون بعض المكروه ؟ ألم يكونوا يعرفون أن ما سيحل بهم هو واجب التحقق، ضروري الوقوع لا يقبل غلطا ولا بداء - حسب قول المؤلف - أم هم كانوا يشكون القضاء والقدر ؟ وإثبات هذه الشكاوى بكيفيك أن تنظر إلى نهج البلاغة لترى كم نقل عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه من الشكاوى عن ما كان يحدث حوله قبل الخلافة وبعدها. (٢)

٣. أخيرا: لقد أشار المؤلف إلى أن العلم بالغيب صفة لله - سبحانه وتعالى -، لكنه صفة كصفة الحياة والقدرة والسمع والبصر وغير ذلك مما يمكن أن يوصف به الله سبحانه ويوصف به غير الله من المخلوقين (٣)، نعم وصف الله تعالى به وصف بالكمال أي له الحياة الكاملة وكذا القدرة والسمع والبصر

(١) انظر بحث العبادة ومفهومه في هذا الفصل الذي ما زلنا فيه.

(٢) انظر على سبيل المثال إلى الخطبة الثانية من خطب نهج البلاغة للشيخ الرضي، وهذه الخطبة تسمى بالمشولية بعد فيها شكاوى كثيرة

منسوبة إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

(٣) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٤٤٤.

والإرادة المستقلة وغير ذلك، وعليه فلا يستلزم مشاركة الواجب والممكن في هذا الوصف إذا وصفنا به غيره تعالى، لكن ما يرد عليه هو أنك لو تريد بهذا الكلام مطلق العلم فهو صحيح إلى حد؛ إذ العلم وصف بوصف يوصف به الله سبحانه ويوصف به العباد وكل ما ينتمي، ولكن لو أردت به العلم بالغيب بمعنى الاصطلاحي عند أهل العلم فقياس هذه الصفة مع هذا القيد بمطلق الحياة والسمع والبصر قياس باطل؛ وهذا لأن العلم بالغيب قصره القرآن الكريم على الله مراراً وحصره عليه سبحانه تكراراً - وهو من الصفات الألوهية التي لا يشارك مع الله فيها أحد - ولم يحصر السمع والبصر والإرادة والمشيئة مثل العلم بالغيب، فليس لك ولنا أن نصف به كل من نريد، كما نصف بالحياة كل موجود حي في العالم.

وبهذا تصل إلى آخر المطلب الأول من المبحث الأول (من الفصل الثاني) الذي اعطونا له عنواناً: "الإلهيات ومناقشتها" وقد بقيت هناك مسائل أخرى ترتبط بهذا المطلب أيضاً كقول المؤلف بالبداء، وإنكاره الرؤية (رؤية المؤمنين ربهم في الآخرة) وغير ذلك، لكن بما أن المؤلف أجمل فيها الكلام ومر عليها سريعاً، فلم يفصلها كما فصل سائر ما ناقشناه؛ فلذلك تركناها ولا ينبغي علينا أن الكلام في المسائل التي تتعلق بذات الله سبحانه وصفاته العلى يكون في غاية من الخطورة، فإن أصبنا فيما تكلمنا به فذلك من عون الله ومثله علينا، وإن أخطأنا فترجو الله تعالى أن يعفو عنا وهو جدير بالعفو عمن يعترف بضعفه وتقصره ولا حول ولا قوة إلا بالله.

المطلب الثاني

النبوات ومناقشتها

انحرافات ثلاثة للمؤلف
 ترك المؤلف بعض الحقائق
 إنكار المؤلف بعض النبوات
 التصرف بالمغرض
 ادعاءات على خلاف الواقع
 تشعيم المؤلف واقعة الغدير
 التركيز على طلب النبي أجر الرسالة
 طعن المؤلف في أصحاب النبي
 إنكار المؤلف عدالة الصحابة
 القول بإيمان عبد المطلب وأبي طالب وأمنة بنت وهب
 رأي المؤلف في فذلك.
 بعض الأنبياء كانوا مقترضي الطاعة وبعضهم لم يكونوا
 الأنبياء وعلم الغيب

المطلب الثاني

النبوات ومناقشتها

المدخل

تشكل النبوات والاعتقاد بها الأصل الثاني لتحقيق الإيمان عند المسلم، وهي تنقسم إلى نبوة عامة أي: التصديق بنبوة جميع الأنبياء، ونبوة خاصة أي: التسليم بنبوة سيدنا محمد ﷺ وأنه آخر الأنبياء وأفضلهم صلوات الله عليهم أجمعين.

انطلاقاً من هذا الأصل الذي أشار إليه المؤلف في مقدمة المجلد الثالث من التفسير، نراه قد اهتم بهذا الموضوع اهتماماً بالغاً فكتب المجلد الثالث حول عالمية الرسالة المحمدية وخاتميتها وأمية النبي وعلمه الغيب، والمجلد الرابع حول أحرر الرسالة ومعجزات النبي^(١) وشفاعته، والمجلد الخامس حول عصمة الأنبياء والأئمة، والمجلد السابع حول الآيات القرآنية التي رسمت أبعاد شخصية النبي الأكرم ﷺ. اختار المؤلف هذه الموضوعات بدل أن يكتب عن دلائل النبوة أو عن قصص النبيين مثلاً؛ لأنه أراد أن يكتب في موضوعات لم يُهتَم بها حق الاهتمام ولم تبحث حتى الآن - حسب قوله - بصورة مشبعة ومنقحة.

ولا شك أن أمراً آخر غير ما أشار إليه المؤلف أيضاً كان سبباً لاختياره هذه الموضوعات وهو القيام بواجب المذهب والعقيدة أمام التحديات الكثيرة الواردة من قبل الكثيرين خاصة على معتقدات التشيع حول النبوة والإمامة والعصمة والصحابة وغير ذلك مما يعد بعد التوحيد من أصول الدين عندهم فلذلك نراه يخوض في هذه المباحث في نفس هذه المجلدات أكثر من خوضه بمباحث النبوة فقط، كيف وهو يعتقد أن الهدف الاسمي من الرسالة المحمدية كان إبلاغ ولاية علي رضي الله عنه^(٢) وكذلك يعتقد أن الإمامة منزلة أعلى من منزلة النبوة والرسالة كما سيأتي في مبحث الإمامة والعصمة.

ومن هنا نراه يقرن بمباحث النبوات غيرها فيكتب عن عصمة الأئمة، وعدم عدالة الصحابة، ومفهوم الإمام، وطاعة السلطان الجائر، في المجلد الذي خصصه بعصمة الأنبياء عليهم السلام، ويكتب حوالي نصف مجلد

(١) كلمة يستخدمها المؤلف كثيراً بقصد بها معجزات النبي ﷺ.

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٦٥٣.

عن ذوي القربى، ويقصد بهم على وجه الخصوص عليا وفاطمة وأولادهما وهم الذين استمرت فيهم الإمامة عنده، وهذا في مجلد خصصه بأجر الرسالة ومعالج النبي وشقاعته، وهكذا في موارد أخرى، ولا يخفى أننا لسنا بصدد بيان كل ما أورده المؤلف في تفسيره ولا نريد في هذه الرسالة إعادتها كما ورد ولا تلخيصها وشرحها فالكتاب مطبوع متوفر لمن يريد القراءة، ولا تتكرر صحة كثير مما سجد به صفحات هذا الكتاب، بل ما يهمنا في هذا البحث مناقشة ما يستحق المناقشة، وتحليل ما يستوجب النقد والتحليل، وبدل في هذه الملاحظات التي تتعلق بالمنهج الذي سلكه المؤلف في عرض ما يتعلق بالنبوءات، والملاحظات التي تتعلق بأراء المؤلف وأقواله حول النبوة العامة والخاصة وحول أصحاب النبي وسيرتهم، إذ هو أدخل كثيرا من المسائل التي تتعلق بسيرة الصحابة وشخصياتهم في موضوعات النبوة.

فلنأت أولا بعنوانين أهم النقاط التي ستكلم عنها في هذا المطلب إن شاء الله، وهي ما يلي:

- ١- انحرافات ثلاثة للمؤلف.
- ٢- ترك المؤلف بعض الحقائق.
- ٣- إنكار المؤلف بعض الثوابت.
- ٤- التصرف المغررض.
- ٥- ادعاءات على خلاف الواقع.
- ٦- تفخيم المؤلف واقعة الغدير.
- ٧- التركيز على طلب النبي أجر الرسالة.
- ٨- طعن المؤلف في أصحاب النبي.
- ٩- إنكار المؤلف عدالة الصحابة.
- ١٠- القول بإيمان عبد المطلب وأبي طالب وأمنة بنت وهب.
- ١١- رأي المؤلف في ذلك.
- ١٢- بعض الأئمة كالأولاء مفترضى الطاعة وبعضهم لم يكونوا.
- ١٣- الأئمة وعلم الغيب.

١- الحرافات ثلاثة للمؤلف

خصص المؤلف كما أشرنا قبل قليل المجلد السابع من تفسيره للآيات التي رسمت حياة النبي الكريم وبيئت سيرته المباركة، لكنه خطأ بحلال هذه التدرجيات ثلاث خطوات تعد من الحرافات للمؤلف وتعدياته أولاها: خروج عن المنهج المقرر والموضوع المحدد، وثانيها: إجماع عن الحق وكتمان للتاريخ، وثالثها: لا تعد إلا إبداء العداوة وإرتكاب الخيانة في حق الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم.

أما الأولى: فالمؤلف أعلن أنه سيدور حول ما أثبتته الآيات من وقائع السيرة النبوية فقط لكنه أورد وبين كل أمر كان يرى فيه فضلا لأهل البيت صغيرا كان أو كبيرا صحيحا أو سقيما وعده كأنه جزء من السيرة للنبوية، بل ربط بينه وبين الآيات.

أما الثانية: فهي أنه أغمض عييه عن كل حادثة كان فيها فضل ومنقلب ليألفي الصحابة وخاصة الخلفاء الراشدين، فكتمها وإن كانت الحادثة لها ربط بالآيات التي تتكلم عن حياة الرسول وما جرى عليه وحوله، ففي جميع مباحث هذا المجلد لم نعتز إلا على موضع واحد وأغى فيه حجاب الإنصاف شيئا ما^(١) لكنه لا يخلو عن استبطان أمر لعله أراد إيلاغه ضمنا.

وأما الثالثة: فهي زيادة على الخطوة الثانية أنه إن سنحت له الفرصة أن ينال من أصعطب النبي ﷺ وخلفائه من بعده بأي وسيلة ممكنة فهو لم يتركها، بل اغتمها واستفاد منها في الطعن فيهم، وفيما يلي بعض الأمثلة مما أشرنا إليه.

(١) حيث أشار فيه إلى استجابة الله سبحانه دعاء حمير العناب القائل: اللهم بين لنا في القدر يوما شافيا، فنزلت فيه الآيات، ج ٧ ص ٤١. وأما ما أشرنا إليه من احتمال سوء الفية هو أنه كما سيأتي يريد أن يظهر أن الطائفة التي جمعت حول النبي صلى الله عليه وسلم كان الكثير منهم مصدقين على ارتكاب الجرائم قبل مجيء الرسول إليهم وعده، إذ هو يؤكد أن القوم مع نزول الآية الأولى التي تعد شرب الخمر إنما «كُلَّ فيها» ولم يكرهوا ونزول آية سابقة عنها التي حرمت الإثم «كُلَّ إنما حُرِّمَ وَتَنَزَّلَ الْقُرْآنُ عَلَى مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَأَلْهَمَ الْكُفْرَ الْبَاطِنَ الَّذِي فِيهِ كَيْدٌ لِمَنْ يَكْمُرُ بِهِ» ونزول آية أخرى: «وَأَيُّ يَمَانَ أَوْضَحَ لِحُجُومِ الْخَمْرِ إِذَا قُرِئَتِ الْآيَاتُ: الْوَاحِدَةُ إِلَى الْأُخْرَى؟ لِمَا لَا يَتَّقِي الصَّغِيرُ. وَهُوَ أَنَّ الْخَمْرَ إِثْمٌ، وَالْآيَةُ الثَّانِيَّةُ تَصْرَحُ بِالْكِبَرِ، وَهِيَ أَنَّ اللَّهَ سَبَّحَانَهُ حُرِّمَ الْإِثْمَ، فَيَسْتَنْتَجِ مِنْهَا أَنَّهُ سَبَّحَانَهُ حَرَّمَ الْخَمْرَ. وَالْعَجَبُ أَنَّ الْقَوْمَ (مَعَ أَنَّ الْآيَةَ الثَّانِيَةَ الَّتِي تَخْرِجُ الْإِثْمَ عَلَى وَجْهِ الْحُجْمِ وَالْبَيْتُ نَزَلَتْ بِمَكَّةَ) لَمْ يَنْتَفِعُوا مِنْ هَذَا الْعَمَلِ الْمُرِيدِ لِلْعَقْلِ وَتَلَفُافُفِ الْكِرَامَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ، فَكَانُوا يَشْرَبُونَ الْخَمْرَ فِي نَوَادِيهِمْ حَتَّى وَفَّقَهُمُ الْوَحْيُ الْإِلَهِيُّ بِحَرَمِ الْخَمْرِ وَهُمْ فِي حَالِ السُّكْرِ» كانه يريد أن يثبت أن إتيان القبائح أصبح جبلة لهم، فلا يبعد على مثل هؤلاء أن ينصرفوا عن الحق بعد رجلة النبي وليس سلب عدالتهم ظلمًا في حقهم، كما سيأتي كل ذلك عن المؤلف، وعلى كل حال فنحن نعد مجرد نقله من كتب السنن والمسانيد أن الحكم النهائي في الضرر نزل بعد ما كثر عثر بن العناب إلى الله سبحانه أن بين لهم في القدر يوما شافيا من الإنصاف للمؤلف.

١. فمن أمثلة الأولى (الخطوة الأولى أي: الخروج عن المنهج والموضوع) ما ذكره للمؤلف تحت عنوان جانبي هذه العبارة: "التاريخ بعيد نفسه" فهو خلال ذكره صلح الحديبية في ضوء الآيات التي نزلت حوله التفت إلى ما جرى بين علي ومعاوية رضي الله عنهما في واقعة صفين فكتب تحت هذا العنوان أنه لما كان يكتب بين الفريقين معاهدة صلح كتب "هذا ما اصطلاح عليه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان" فقال عمرو بن العاص: لو علمنا أنك أمير المؤمنين ما حاربناك، ولكن أكتب هذا ما اصطلاح عليه علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، فتذكر أمير المؤمنين قول رسول الله في صلح الحديبية له بعد ما كتب الكتاب وكان يأتي أن يمحوا النبوة عن اسم رسول الله: "يا علي إنك أميت أن تمحو النبوة من اسمي، فو الذي بعثني بالحق نبيا، لتحيين أبنائكم إلى مثلها، وأنت مضبض مضطهد" فبعد ما تذكر هذا، قال: صدق الله ورسوله، أخبرتني رسول الله بذلك، ثم كتب الكتاب^(١).

حدير أن يقال للمؤلف ما هي علاقة هذا الذي ذكرته بحجة رسول الله وأين الآيات حول هذه القصة والرواية؟ هل أنت تكتب عن تنبؤات النبي ومعجزاته ومناقب ابن عمه أو عن سيرته وحياته الشريفة؟ وذاك أيضا على ضوء الوحي لا على ضوء التاريخ والأخبار، كيف تكتب على عنوان الكتاب عبارة (تفسير موضوعي) يتناول دراسة الآيات القرآنية التي رسمت لنا أبعاد شخصية النبي الأكرم وذكرت سيرة حياته الشريفة وتدعي أنك ستسبر وفق ما أثبتته الآيات من واقعات السيرة النبوية ثم تدخل في واقعات أخرى ليس إلا وأنت ترى فيها فضلا لمن تحبه وأخذنا على من تبغضه، فتقبل مثلا عن القمي وابن الأثير ما جرى بين علي ومعاوية رضي الله عنهما يوم صفين؟ أليس هذا بصرف النظر عن صحة القول وموقفه بخروج عن الموضوعية بل عن المنهجية؟ بلى إنه خروج حقا عند من يعرف المنهجية.

٢. ومن أمثلة الثانية (الخطوة الثانية أي: الإغماض عن الحق) ذكره قصة هجرة الرسول الأعظم ﷺ إلى المدينة وبقائه بخار ثور ثلاثا ثم خروجه منه إلى قباء دون أن يشير إلى دور أبي بكر الصديق رضي الله عنه وابنته ذات النطاقين وأسرته جميعا في هذا السفر العظيم، مع أنه ذكر بكل التحجيل إثباته علي رضي الله عنه على قرأه النبي ﷺ وفي مواضع عديدة من الكتاب عد هذا أكبر تضحية قدمها أحد رجال التاريخ للدفاع عن الحق بحيث انتصر الله به عند ملائكته (سبأني عند مبحث الفلو في الأئمة) أما ذكره عن صاحب النبي في الغار وفي هذه اللحظات الخطيرة وإثاره وتضحيته بنفسه وماله فغير بهذه الألفاظ: "فخرج رسول الله ﷺ

(١) انظر تفسير "مفاتيح القرآن" ج ٧ ص ٤٠٥.

مع دليله عبد الله بن أريقط ومعهما أبو بكر^(١) ولم يشف بهذا الإغماض صدرا بل بدأ يرمي صاحب الفار بعدم الكفاءة على أن يُحطى بالسكون الإلهي كما سيأتي في أمثلة الخطوة الثالثة.

ومن أمثلتها أيضاً أنه أورد غزوة بدر بتمامها وأشار إلى المواقف التي اتخذوها بشأن الأسرى، لكنه أهمل وتغافل ذكر موقف سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الأسرى الذي نزلت في تأييده الآيات: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُفْخِرَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ * فَكُلُوا مِنْهَا فَمِنْهُمْ حَلَالٌ طَيِّبٌ وَأَتَقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٢)

فقد نجح المؤلف ببيان أصل الواقعة كلياً، وهو أن النبي ﷺ لما استشار أصحابه في أمر الأسرى فقالوا: المستشار الأول لرسول الله أبو بكر الصديق رضي الله عنه: "يا رسول الله، هؤلاء بنو العم والعشيرة والإخوان، وإنني أرى أن تأخذ منهم الفدية، فيكون ما أخذناه قوة لنا على الكفار، وعسى أن يهلبهم الله فيكونوا لنا عضداً". وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "والله ما أرى ما رأى أبو بكر، ولكن أرى أن نكفني من فلان - وذكر قريباً له - فاضرب عنقه، ونمكن علينا من عقيل بن أبي طالب - أخيه - فيضرب عنقه، ونمكن حمزة من فلان أخيه فيضرب عنقه، حتى يعلم الله أنه ليست في قلوبنا موادة للمشركين، وهؤلاء صناديدهم وأئمتهم وقادتهم".^(٣) فبعد ما تم الأمر على ما كان يراه أبو بكر الصديق ومال إليه النبي الأكرم ﷺ، جاء العتاب على هذا الموقف فنزلت الآيات وبيّنت أنكم احترمت خلاف الأولى في أعقابكم الفدية عن الأسرى.

لكن المؤلف نذر هذا وراء ظهره وأعرض عنه وجاء بقول ضعيف جداً، وهو أن الأنصار خافوا أن يقتل رسول الله الأسرى وكانوا يرغبون أن يؤخذ عنهم الفدية فانزل الله هذه الآيات^(٤) والأصل في هذا الإغماض هو أن في ذكر الخبر كما ثبت كان فضلاً كبيراً يرجع إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ولم يكن المؤلف يرغب إليه.

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٢٢٧.

(٢) الأنفال: ٦٧ - ٦٩.

(٣) القصة مشهورة تجده في كتب التاريخ والسير والتفسير والحديث، انظر مثلاً: مسند الإمام أحمد بن حنبل ج ١ ص ٣٣٥ حديث رقم: ٢٠٨ ط: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٠ هـ، ١٩٩٩ م، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (وقد صحح الحديث). ومن كتب السير انظر كتاب الرحى المصنوع لصلي الرحمن المباركفوري ص ١٨٠ ط: دار ابن خلدون (فوت تاريخ).

(٤) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٣٣٨.

ومن أمثلة الإغماض وترك ما فيه فضل للصحابة أيضا ما كتبه المؤلف عن بيعة الرضوان مع إهمال جزء مهم منها أي: نبأ النبي ﷺ عن عثمان بن عفان رضي الله عنه في البيعة ووضع يده المباركة مكان يده، ولقد كيف تجاوز عن هذا الأمر الشهير بكل بساطة نقل عنه نص كلامه فيما يلي:

"لما بلغه خبر قتل عثمان، قال رسول الله ﷺ لا نبرح حتى تشاهز القوم، فدعا رسول الله ﷺ إلى البيعة فكانت بيعة الرضوان تحت الشجرة، ولقد اختلفوا فمن قال: بأنهم بايعوا رسول الله ﷺ على الموت، وأخر: على أن لا يقرؤا." (١)

أليس بعد هذا إغماضا واضحا عن الحق؟، على الأقل كان من الواجب عليه أن يذكر ما عمله للرسول ﷺ بنفسه التقيس من وضع إحدى يديه على الأخرى مكان عثمان وقد كان هذا حزبا من سيرته ﷺ، ثم يبحث لنفسه مخرجا أو تأويلا يسلب به الفضل الذي كان يرجع إلى عثمان بن عفان رضي الله عنه إذ كان يفضله المؤلف، كما فعل عند الآيات التي تظهر رضي الله عن أصحاب محمد ﷺ.

ولم يكتف المؤلف بهذا الكتمان والإغماض لذكر ما كان من فضل لعثمان بن عفان رضي الله عنه بل كتم ما تواتر من إنفاقه العظيم حماية للإسلام ونصرة للحق لجيش المعصرة فذكر اتفاق بقية الصحابة وعبد الرحمن بن عوف ولم يلتفت إلى أكبر عون قدمه عثمان بن عفان رضي الله عنه. (٢)

ومن أمثلتها أيضا تركه وعدم التفاته إلى ما تواتر من تصديق أبي بكر رضي الله عنه النبي الكريم في حديثه عن أسرائه ومعاجزه حينما كتبه الآخرون. (٣)

٣. وأما أمثلة الثالثة (الخطوة الثالثة وهي إبداء العداوة وارتكاب الخيانة في حق الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم) فهي كثيرة جدا نشير إلى بعضها على النحو التالي بإيجاز:

أ. عند استدلال المؤلف بقوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ النَّبِيِّ إِذْ هُوَ فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَخْزَنِي إِنَّ اللَّهَ مَعَ الْفَائِزِينَ﴾ سَكِنَتْهُ عَلَيْهِ وَأَيْدُهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا (٤) علي واقعة ثور وهجرة النبي ﷺ، يشير المؤلف إلى أن الإلحاد في الضمير (عليه وليده) إشارة إلى

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٤٠٣.

(٢) الهجر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٤٥٧.

(٣) انظر ذكر المؤلف واهمة المعراج ج ٧ ص ٢٠٤ دون أي إشارة إلى هذا الأمر.

(٤) التوبة: ٤٠.

عدم إنزال السكينة على أبي بكر وعدم تأييد الله له بالنصر، ومعنى هذا أنه لم يكن يليق بهذا القبطل من الله سبحانه.^(١)

ويظهر هذا الخطأ الذي ارتكبه المؤلف في تفسير الآية والحجاجة التي أبدعها تجاه الصديق رضي الله عنهما من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه كان يصدد بيان سيرة النبي ووقائع الهجرة النبوية، لخروجه عن هذا وطعنه في صاحب الفار، وفذلك أيضا يشبهه واهية (إفراد الضمير) يدل على بغضه الشديد وانتهاز الفرص في النيل من أصحاب النبي ﷺ.

الثاني: أن المؤلف لو كان يبحث عن رموز هذه الآية المباركة حقا بشيء من الإنصاف، فالآية تعطي لأبي بكر رضي الله عنه مقام المصاحبة والرفقة مع النبي الأكرم ﷺ في حادثة عظيمة من حوادث حياته الشريفة، والعجب أن الشيعة ترى أهم توثيق في شأن رجل ما، ثبوت قول عن أصحاب التراجم والرجال فيه أنه كان من أصحاب الصادق أو الباقر أو الكاظم أو غيرهم من الأئمة، ولا يطعن بثبوت قول الله العظيم للتعالي في أبي بكر رضي الله عنه أنه كان صاحب النبي ورفيقه الخاص المأمون في الحضر والسفر.

الثالث: أيضا إذا كان المؤلف يتكلم على مثل هذه الإشارات فليعلم أن القرآن الكريم في نفس الآية يشير إلى وصول أبي بكر رضي الله عنه الكمال المعنوي الذي يجلب المعية الإلهية الخاصة بالنصر والعون، ولا ينال هذه المعية إلا أنبياء الله المصطفين وعباده المخلصين، وهذه الإشارة كريمة في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ كما يقول سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾^(٢) ويقول: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾^(٣) ويقول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾^(٤) ولما لم يكن بنو إسرائيل الذين خرجوا مع نبي الله موسى عليه السلام مستحقين بهذه الدرجة للعبودية قال موسى عليه السلام كما يحكيه القرآن عنه: ﴿كَأَلَا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾^(٥) ولم يقل: (إن معنا ربنا) وفي هذا لكفاية لمن كان له أدنى ذرية.

ب. عند ما أورد المؤلف قصة بناء المسجد بقياء ذكر أن رسول الله ﷺ وأصحابه ساهموا جميعا في بناء هذا المسجد إلا وأن ناسا كانوا يستنكفون العمل فارتجز علي بن أبي طالب فقال:

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٢٢٨.

(٢) البقرة - ١٥٣.

(٣) التوبة: ٣٩.

(٤) النحل: ١٢٨.

(٥) الشعراء: ٦٢.

لا يستوي من يعمر للمساجد = يدأب فيه قائما وقاعدا = ومن يرى من الغبار حائدا
ثم أشار إلى أنه رضي الله عنه كان يريد به عثمان بن عفان أو عثمان بن مظعون؛ إذ هما كانا يتحاذيان
التراب ويحبتان الغبار.^(١)
هنا أيضا يظهر من وجوه شتى شدة العداوة التي أبداهها المؤلف بيل والخيانة التي ارتكبها في حق علي وعثمان.
رضي الله عنهما وهي:

الأول: أن المؤلف كان يصدد بيان سيرة للمصطفى ﷺ وقد ثبت أنه ﷺ أنشد في هذه الواقعة شعرا في فضل
الصحابة من الأنصار والمهاجرين رضي الله عنهم أجمعين بعد من إنشاداته الوحيدة في حياته الشريفة، إن لم
يكن من إنشائه وهو قوله:

اللهم إنَّ العيش عيش الآخرة = قارحم الأنصار والمهاجرة^(٢)

قال ابن شهاب: "ولم يبلغنا أن رسول الله ﷺ تكلم ببيت شعر غير هذا"^(٣) وهذا لأنه ﷺ لم يكن يهتم
بالشعر كما هو معلوم، لكن المؤلف لم يشر إلى هذا أبدا؛ لأنه كان يعرف أن في مفهوم هذا البيت فضل
يرجع إلى الصحابة، فتركه هذا وإقباله نحو ما هو خارج عن الموضوع يتعلق على فرض صحته بما جرى بين
الأصحاب من المباسطات، وهو بنفسه أمر جولي جدا - كما يلي بيانه - دليل واضح على أنه كان يريد
أن يشفي بذكره صدره العليل،

الثاني: أن كثيرا من تقلوا هذا الشعر صرخوا بأنه كان من علي بن أبي طالب رضي الله عنه مباسطة مع
عثمان بن مظعون لا طعنا في أحد، فانظر على سبيل المثال إلى السيرة الخلية وقد ورد فيه ما نصه: "وكان
عثمان بن مظعون رضي الله تعالى عنه رجلا متظفأ أي متزفها فكان إذا حمل اللبنة يجاني بها عن ثوبه لئلا
يصيبه التراب فإن أصابه شيء من التراب نفضه فنظر إليه علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه وأنشد
يقول أي مباسطة مع عثمان بن مظعون لا طعنا فيه: لا يستوي من يعمر للمساجد = يدأب فيها قائما

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٢٤.

(٢) انظر: السيرة الخلية لعلي بن إسماعيل الدين الحلبي ج ٢ ص ٢٥٥ ط: دار المعرفة - بيروت ١٤٠٠ هـ. وانظر: السيرة النبوية لابن هشام ج

٣ ص ٢٥ ط: دار الجبل - بيروت ١٤١١ هـ تحقيق: طه عبد الزؤوف سعد. وانظر: عيون الأثر لابن سيد الناس ج ١ ص ٢٤٥ والقصة بشمول

البعين عن النبي الكريم موجودة في البخاري ومسلم وجميع كتب الحديث.

(٣) في دلائل النبوة للبيهقي: "قال ابن شهاب: فدخل رسول الله ﷺ بشعر رجل من المسلمين لم يسم في الحديث، ولم يلفظ في الحديث أن
رسول الله ﷺ تمثل ببيت شعر قط غير هذه الأبيات". دلائل النبوة ج ٢ ص ٤٠٨ حديث رقم: ٧٩٠ وكذا في سبط النجوم النواتي، للنصاري.

وقامدا - = ومن يرى عن التراب حائدا. أي وكان عثمان هذا من جملة من حرم الخمر على نفسه في الجاهلية وقال لا أشرب شرابا يذهب عقلي ويضحك بي من هو أدق مني".^(١)

الثالث: أن أريحا علي بن أبي طالب رضي الله عنه بهذا الشعر قول لم يثبت بالقطع، وهذا ما أشار إليه كثير من أهل السير والتاريخ، قال ابن هشام: "سألت غير واحد من أهل العلم بالشعر عن هذا الرجز فقالوا بلغنا أن علي بن أبي طالب أوتجر به فلا يدري أهو قاله أم غيره"^(٢) يعني هذا مجرد خبر أن عليا رضي الله تعالى تكلم بهذا الشعر دون أي ثبوت، وعلي فرض ثبوته فالذي يمكن الركون إليه هو أن الشعر كما أشرنا إليه آنفا ورد مباشرة وبشأن عثمان بن مظعون رضي الله عنه،^(٣) وأما وروده بشأن عثمان بن عفان رضي الله عنه فنقول شاذ مرجوح لا يعتد به، لكن من كان دأبه الإساءة والحيل والطن لا ينظر إلى جميع هذا، فيأتي بكل شاردة كانه من علم اليقين، وليس هذا دأب الأمناء في النقل والرواية.

ج. عند ذكره غزوة بدر ومشاورة النبي أصحابه ذكر أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يهول خطورة الموقف فنقل بعض الكلمات عنه بالإحالة إلى كتاب المغازي للواقدي، وجاء نقله بالطريقة التالية:

"فقال عمر بن الخطاب - مهولاً خطورة الموقف - : إنا والله قريش وعزها، والله ما دلت منذ عزت، والله ما آمنت منذ كقرت، والله لا تسلم عزها أبداً، ولتقاتلنك، فأتعبت لذلك أعبته، وأعد لذلك عدته"^(٤) ثم بعده بقليل ذكر المؤلف ما نصه: "إن غزوة بدر، كانت أول غزوة قام بها المسلمون، ولم يكن لهم تدريب في الحرب، ولأجل ذلك كره قريش من المؤمنين الحرب، قال سبحانه: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَ إِنَّ قَرِيحاً مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَاذِبُونَ * يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَ هُمْ يَنْظُرُونَ﴾ (الأنفال/ ٥٠ - ٦٠). والآية ظاهرة في كراهة لقيف من المؤمنين للخروج من المدينة عند مغادرتها، و

(١) السيرة الحلبية لعلي بن يوهان الدين الحلبي ج ٢ ص ٢٦٢ .

(٢) السيرة النبوية لابن هشام ج ٢ ص ٦٥ . وانظر: الروض الأنف في شرح السنة النبوية لعبد الرحمن السهلي ج ٢ ص ٣٣٧ .

(٣) الفر على سبيل المقال: سبل الهدى والرشاد، في سيرة خير العباد لمحمد بن يوسف الصالحي الشامي ج ٣ ص ٤٨٧ ط: مصر ١٤١٨ هـ .

(٤) تحقيق الأستاذ عبد العزيز عبد الحق خطمي. وانظر أيضاً: سبط النجوم العراقي في أنباء الأوائل والتوالي، للعصامي ج ١ ص ١٥٧ .

(٥) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٣١٩ نقلاً عن كتاب المغازي للواقدي. (وفي المغازي للواقدي تجد العبارة هكذا: "ثم قام عمر فقال

لجس، ثم قال: يا رسول الله، إنا والله قريش وعزها... ج ١ ص ٢٣ عن نسخة PDF المحمولة على موقع المصطفى: www.al-mostafa.com

يَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ إِشَارَةً إِلَى كِرَاهَةِ بَعْضِهِمْ لِلخُرُوجِ فِي مَجْلِسِ الْمَشُورَةِ فِي مَنْطِقَةِ «ذَفْرَان»^(١) وَقَدْ تَعَرَّضْتُ عَلَى بَعْضِ نَصُوصِ الْكَارِهِينَ^(٢).

انظر أيها القارئ الكريم كيف يلعب الناس بالتاريخ ونقل الأقوال وحتى بتفسير الآيات وتأويلها وحملها على من يريدون، فالمؤلف أولا زاد من عند نفسه في كلام عمر بن الخطاب رضي الله عنه قوله: (مَهْوَلاً مَخْطُورَةً الْمُوقِفَ) ووضعه بين الخطين - - تأويلاً وتوجيهاً للكلام، وبهذا تحيلاً جزئياً للكلام وسباق العبارة أولاً ليرتب عليه مايلي، ثم حقل الآية المباركة عليه ليظهر أن مراد الآية ومصادقه هو عمر بن الخطاب، والقيحة هي أنه كان يكره لقاء العدو وأعظم منه أنه كان يجادل في الحق، وهذا المثل القرآني: ﴿كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ﴾ ورد فيه وفي أمثاله.

أقول: إن المؤلف لما حقل الآية الكريمة على قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه وكلامه، فهو لم يكن يخلو عن أمانة، فإما أن يكون عارفاً بما لبثت عن المفسرين الأوائل الذين كانوا أعرف منه بما يحكيه القرآن الكريم عن ما وقع في عصر النبوة من الحوادث التي سميت نزول الآيات فيها، أو لا، فإن لم يكن عارفاً، فهذا جهل منه وليس للجاهل أن يفسر القرآن ويطبّقه على من يريد، وإن كان على علم بأقوال السلف في الآية وفي من تنهيم، فإجمال ذلك وحمل الآية عناداً على غير عمله لا يعدّ إلا تحريفاً في تفسير كتاب الله ولننظر إلى بعض أقوال المفسرين الأوائل في تفسير الآية الكريمة، ويأتى المراد من الكارهين:

- روى ابن أبي حاتم بسنده عن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه يقول: "قال لنا رسول الله ﷺ ونحن بالمدينة، وبلغه أن عمر أبي سفيان قد أقبلت فقال: ما ترون فيها؟ لعل الله يفتنناها ويسلمنا، فخرجنا فسرنا يوماً أو يومين، فقال: ما ترون فيهم؟ فقلنا: يا رسول الله، ما لنا طاقة بقتال القوم، إنما خرجنا للسر، قال المقداد: لا تقولوا كما قال قوم موسى لموسى: اذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون، فأمر الله تعالى: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ﴾^(٣).

- ورواه الحافظ أبو بكر بن مزيه بسند آخر عن أسلم أبي عمران قال: سمعت أبا أيوب الأنصاري يقول: قال رسول الله ﷺ ونحن بالمدينة: "إني أخبرت عن عمر أبي سفيان أنها مقيلة فهل لكم أن

(١) ذفران بفتح أوله وكسر ثلثه ثم ياء مهملة وآخره نون واد قرب وادي الصفراء قال ابن إسحاق في مسير النبي صلى الله عليه وسلم إلى بدر استقبل الصفراء وهي قرية بين جبلين ترك الصفراء يساراً وسلك ذات الجبل على واد يقال له ذفران.

(٢) معجم البلدان لياقوت الحموي ج ٣ ص ٦٦؛ دار صادر - بيروت ١٣٩٧ هـ ١٩٧٧ م.

(٣) تفسير «مفاهيم القرآن» ج ٧ ص ٣٢٠.

(٤) تفسير ابن أبي حاتم للإمام الحافظ أبو محمد عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم الرازي ج ٥ ص ١٦٥٩؛ مكتبة تبار مصطفى الباز - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ ١٩٩٧ م، تحقيق: أسعد محمد الطيب.

فخرج قبل هذه العير لعل الله يُغنمناها؟" فقلنا: نعم، فخرج وخرجنا، فلما سرتنا يوما أو يومين قال لنا: "ما ترون في قتال القوم؟ فإنهم قد أغيروا بمخرجكم؟" فقلنا: لا والله ما لنا طاقة بقتال العدو، ولكننا أردنا العير، ثم قال: "ما ترون في قتال القوم؟" فقلنا مثل ذلك فقال المقداد بن عمرو: إذا لا نقول لك يا رسول الله كما قال قوم موسى لموسى: ﴿فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾ (المائدة: ٢٤) قال: فغضبنا - معشر الأنصار - أنه لو قلنا كما قال المقداد أحب إلينا من أن يكون لنا مال عظيم، قال: فأنزل الله على رسوله ﷺ: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ﴾^(١).

- بل هناك رواية نقلها جمع غفير عن عبد الله عباس رضي الله تعالى عنهما وفيها: "ومخرج رسول الله ﷺ في أصحابه حتى بلغ واحدا يقال له "ذفران"، فخرج منه حتى إذا كان ببعضه نزلا، وأثناء الخبر عن قريش بمسيرهم ليستمعوا عيرهم فاستشار النبي ﷺ الناس، وأخبرهم عن قريش، فقال أبو بكر، رضي الله عنه، فقال فأحسن، ثم قام عمر، رضي الله عنه، فقال فأحسن، ثم قام المقداد بن عمرو فقال: يا رسول الله، احض لما أمرك الله به، فنحن معك، والله لا نقول لك كما قالت بنو إسرائيل لموسى: ﴿فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾ (المائدة: ٢٤) ولكن اذهب أنت وربك فقاتلا إنا معكما مقاتلون... الحديث".^(٢)

نعم للروايات تظهر أن هذه المواقف النبيلة لم يتخذها كل من أبي بكر وعمر ومقداد وسعد رضي الله عنهم إلا بعد إبداء البعض ممن خرجوا مع النبي ﷺ في طلب العير ولم يكن لهم عدة ولا عدة لحرب قريش، وقد كانوا مغلوبين في هذا؛ إذ كان من الطبيعي أن يخافوا على أنفسهم من المواجهة دون إجهاد سابق واستعداد مع هذا لم يزيدوا شيئا إلا أنهم قالوا بعد ما سألهم النبي ﷺ عن رأيهم، قالوا: "يا رسول الله، ما لنا طاقة بقتال القوم، إنما خرجنا للعير" وإلى هذا تشير الآية كما رأينا في الروايات، وأما نسبة الكراهة إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو الرجل الشجاع الذي يعترف بشجاعته حتى أشد أعداء الإسلام ممن قرؤوا التاريخ وسيرة عظماء الإسلام، فهذا شيء عجيب جدا، والثابت في تفسير الآية على ضوء التاريخ وروايات الصحابة والتابعين ما رأيناه.

قال القاضي البيضاوي^(٣) في تفسيره: "﴿وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ﴾ في موقع الحال أي أخرجك في حال كراهتهم وذلك أن عمر قريش أقبلت من الغمام وفيها نجارة عظيمة ومعها أربعون راكبا - حتى قال

(١) النظر: تفسير القرآن العظيم لأبي الفداء ابن كثير المجلد ٤ ص ١٥.

(٢) تفسير القرآن العظيم، للحافظ ابن كثير ج ٤ ص ١٧.

(٣) البيضاوي (١٠٤ - ٦٨٥ هـ = ١٠٠ - ١٢٨٦ م) عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الغبرائي، أبو سعيد، أو أبو الخير، تاجر الدين البيضاوي، فاض، فقيه، علامة. ولد في المدينة البيضاء (بفارس قرب شيراز) وولي قضاء شيراز مدة. وصرف عن القضاء، فرحل إلى تبريز فمات.

- وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم بوادي ذقران لنزل عليه جبريل عليه السلام بالوعد يا حدي الطائفتين إما العير وإما قريش فاستشار فيه أصحابه فقال بعضهم: هلا ذكرت لنا القتال حتى نتأهب له إنما خرجنا للعير فردد عليهم وقال إن العير قد مضت علي ساحل البحر وهذا أبو جهل قد أقبل فقالوا: يا رسول الله عليك بالعير ودع العدو، فغضب رسول الله ﷺ فقام أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما وقالوا فاحسنا ثم قام سعد بن عبادة فقال: انظر أمرك فامض فيه فوالله لو سرت إلى عدن أبين ما تخلف عنك رجل من الأنصار - فذكر الرواية بطولها.^(١)

وإذا نظرت إلى التفسير بالفصل (الرواية) وهي التي فسر أصحابها الآيات وفق ما ثبت عن الجيل الأول الذين رأوا الحوادث بأم أعينهم وشاهدوا نزول الآيات فيها، فتجد أكثر من سبعين موضعاً ذكر فيها وروي أن أول من أشاروا على النبي ﷺ بالمضي إلى العدة وأظهروا موافقتهم على القتال هما أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما، وأما كلام عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي نقله المؤلف عن الواقدي، فلا يدل - على فرض ثبوته - على ما مال إليه المؤلف أبداً، بل كل كلمة منه تدل على أنه كان يريد أن يلقي على يال السامعين وجوب التأهب التام والأخذ بالأخذ والارتفاع المهم؛ إذ هم سيواجهون عدواً فاسياً كان هو أعرف به من الأنصار. وهذا هو ذنب القواد على مر التاريخ.

ثم إن الواقدي الذي نقل عنه قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه لا يعد مصدراً في التفسير حتى يفهم الآية وفقاً لما ذكره هو في كتابه المغازي، كل ذلك زلات عن الشيخ لا تفسير لها إلا إبداء البغضاء وارتكاب الحيانة.

د. حين ذكر المؤلف قصة الحديبية وانعقاد الصلح بين النبي ﷺ والمشركين أيضاً نرى المؤلف كتب أن النبي ﷺ دعا أولاً عمر بن الخطاب لبيعه إلى قريش حتى يبلغ عنه أشرافها ما جاء له، فامتنع من قبوله خوفاً على نفسه، وهذا نص كلامه: "إذ النبي دعا عمر بن الخطاب لبيعه إلى قريش حتى يبلغ عنه أشرافها ما جاء له، فامتنع من قبوله خوفاً على نفسه، واقترح علي رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عثمان بن عفان".^(٢)

فيها. من تصانيفه "أنوار التنزيل وأسرار التأويل" يعرف بتفسير البضاوي، و"طالع الأنوار" في التوحيد، و"منهاج الوصول إلى علم الأصول" وغير ذلك. (الأعلام للزركلي، ج ٤، ص ١١٠).

(١) تفسير الإمام البضاوي قاسم الدين عبد الله بن عمر البضاوي ج ١ ص ٩١ ط: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ ٢٠٠١ م.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٤٠٢.

يقال إن أحدا من الناس كان غضبان على رجل فكتب إليه رسالة شتمه فيها بأفحج السباب، ثم مضت مدة من الزمن فجمعهما مجلس واحد مصادفة، فذكر الرجل صاحب الرسالة وعابه بما فعل، لكنه أنكر وأصر أنه لم يشتبه أبدا، فأخرج الرجل الرسالة من جيبه وقال له إقرأها بنفسك فإني لم أؤد عليك في حينها، وكنت أنتظر هذه اللحظة فكفاك محلا قراءة الكلمات التي كتبها علي هذه الورقة.

فمثال للمؤلف مثال صاحب الرسالة، كم نرضب أن نضع أمامه هذه الجملة: "فامتنع من قبوله خوفاً على نفسه" ليقراها عدة مرات، ثم نضع أمامه كلام عمر بن الخطاب رضي الله عنه بكامله كما ورد في الكتب التي استفاد منها المؤلف، ليقف بنفسه أنه حل كلامه علي أقبح المحامل، مع أن الكلام لا يفيد امتناع عمر رضي الله عنه عن الامتناع لأمر النبي ﷺ من جانب، ومن جانب آخر ففي نفس الكلام ورد سبب الاعتذار وهو أمر عظيم أمر النبي ﷺ الأكبر ﷺ عمر بن الخطاب رضي الله عنه عليه، والقرار النبي حجة عند المؤمنين، وأما كلام الفاروق حسب ما ورد في الكتب التي نقلته عنه فتمامه ما يلي:

"ثم دعا عمر بن الخطاب ليعثه إلى مكة فيبلغ عنه أشراف قريش ما جاء له، فقال: يا رسول الله إني أخاف فريشا على نفسي وليس بمكة من عدي بن كعب أحد يعني وقد عرفت قريش عداوتي إياها وغلظتي عليها ولكني أدلك على رجل أعز بها مني عثمان بن عفان".^(١) نعم إن العالم كله عرف شدة عمر بن الخطاب على الكفر والشرك وأهلها، لكن أمثال المؤلف لا يعرفون، أن هذا كلام المستشار الذي يطلب الخير لنفسه ولأموره، وي طرح رأيه في قالب الاعتذار، وليس كلام الخائف الذي يمتنع عن الطاعة كما تصورته الشيخ.

هـ. كتب المؤلف واحدا من الدروس والعبر التي تستفاد مما حدث في الحديثية في هذه النقطة وبمذه العبرة: "كشف مخالفة بعض الصحابة أمر الرسول في الحلق والتقصير، عن أن أناسا منهم كانوا يمتنعون عن امتثال أمر النبي ويقدمون آراءهم على التشريع الإلهي الذي كان ينطق به النبي الأكرم".^(٢) الأمر ليس في حاجة إلى مزيد من النقد والناقشة؛ لأن كل من قرأ سورة النبي ﷺ وأصحابه يعرف بوضوح أن عدة من الأصحاب من قوة إيمانهم كانوا لا يستطيعون أن يتحملوا بعض ما واجهوه في الحديثية، فكانوا ينتظرون الوحي - ككثير من المواقف - وهذا تأخروا أولا عن الحلق والتقصير حتى دخل النبي ﷺ الخيمة وشاور بعض أزواجه (أم سلمة رضي الله عنهما) فأشارت إليه أن يخرج إليهم فلا يكلمهم حتى يحلق رأسه

(١) النظر: السيرة النبوية لابن هشام ج ٤ ص ٢٨٢، والنظر: عون الأثر في فحول المفاخر والشمال والسير لابن سيد الناس ج ٢ ص ١٩٨ ط: مكتبة دار التراث - المدينة المنورة، ومكتبة دار ابن كثير - بيروت، والنظر: الروض الأنف لمحمد الرحمن السهلي ج ٤ ص ٤٥، والنظر: الاكتفاء بما تضمنه من مفاخر رسول الله والعللة للعطفاء لسليمان بن موسى الكلاعي ج ٢ ص ١٤٨ ط: عالم الكتب - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ تحقيق: د. محمد كمال الدين عز الدين علي، وغير ذلك من كتب السير والتاريخ.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٤٠٩.

وينجر هديه لكي يطمئن الجميع أنه قد حسم الموقف وانتهى الأمر، فلما فعل النبي ﷺ ذلك بدأ الجميع بالخلق والتقصير، فهذا الانتظار والتأخير رجاء الحصول على تغيير القائد موقفه تجاه الأمر لا يعد مخالفة، فلو أنه كان يعد مخالفة لكان أول المخالفين لرسول الله ﷺ هو علي بن أبي طالب رضي الله عنه لأنه قال للنبي ﷺ حين أمره بمحوه لقب النبوة عن الكتاب: "لا أعياه أبداً" لكننا نحمل هذا على شرط إيمانه كما نحمل ما قاله عمر بن الخطاب (١) وبعض الصحابة أيضاً على شرط إيمانهم فمن يعد هذا عصياناً فليعد ذلك مثله مع أننا لم نقل بعصية أحد سوى الأنبياء وغيرنا يعتد العصية في علي وغيره من الأئمة.

و. هكذا عند ذكر المؤلف مبايعة النساء النبي ﷺ بعد الفتح يذكر حولاً دار بين هند بنت عتبة وزوجة أبي سفيان مع النبي الكريم حول بنود البيعة وفيه أن النبي ﷺ قال: "ولا تزني" فقالت هند: أو تزني الحرة؟ فيقسم عمر - وكان حاضراً في المجلس - لما جرى بينه وبينها في الجاهلية (٢). لا يجد الباحث المتصف قولاً يقول به عن جميع هذا الذي مضى ذكره إلا أن يقول: إن بعض الرجل أصبحاب رسول الله وصل منتهاه وهو حقوق لغاية لا يعلمها إلا الله فلم يكن يستطيع أن يسب ويشتتم ويعلن وينال علناً قبل أن يبحث كثيراً وراء مفتريات ليهد بغيتة ويثبت سمومه وأحقاده.

٢- ترك المؤلف بعض الحقائق

إن المؤلف أنكر على ابن جرير الطبري وابن كثير رحمهما الله أنهما تركا - حسب قول المؤلف - كلمة أو جملة حدث به النبي الكريم ﷺ حينما جمع فريشا وأعلن دعوته، فقال: "أيكم يؤمن بي ويؤازرن علي هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيي وخليفتي لياكم" فلم يجبه أحد كما قال إلا علي بن أبي طالب وهو آنذاك في الثالثة أو الخامسة عشرة من عمره، فقال المؤلف وهو بصدد هذا الإنكار الشديد ما نصه: "وهناك من حرف الكلم عن مواضعه، أو حرفها المستسخجون في كتبهم: منهم محمد بن جرير الطبري (المتوفى عام ٢٢٠ هـ) حيث ذكر في تاريخه حديث بدء الدعوة كما نقلناه غير أنه حرف الكلم في موضعين: أحدهما: قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «علي أن يكون أخي ووصيي وخليفتي» وضع في مكانه قوله: «علي أن يكون كذا وكذا». ثانيهما: قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «إني هذا أخي ووصيي وخليفتي» حيث حزنه إلى قوله: «إني هذا أخي وكذا وكذا...» ومنهم ابن كثير (المتوفى عام ٧٧٤ هـ) فقد

(١) إشارة إلى قوله رضي الله عنه: "لم تعدنا أنا نأبي البيت ولطوف به" قال نعم... الحديث.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٤٤٤.

حرف الكلم عن مواضعه في تفسيره وتاريخه ولم يقتنع بالتحريف في مكان واحد. ولا نستبعد أن يكون التحريف مستنداً إلى نفس المؤلف لأن له مواقف معادية من أهل بيت النبوة (عليهم السلام).^(١)

أقول أولاً إن ضعف هذه الرواية بهذه الصورة وهذه الألفاظ (على أن يكون أخي ووصتي وخليفتي) إن هذا أخي ووصتي وخليفتي ليس بخفي على أحد؛ إذ كيف يمكن أن يعلن النبي ﷺ خلافة مجهولة بالجمع كبير كان من الممكن أن يستحيه عدد غير قليل منهم أو على الأقل اثنين أو ثلاثة منهم؛ فإذا قال النبي "أيكم يؤمن بي ويؤازرني على هذا الأمر حتى أن يكون أخي ووصتي وخليفتي فيكم" فهو إما كان يعرف أن هؤلاء الشيوخ الكبار لا يستحيون إلا شأبا صغيراً منهم، فهذا الخطاب العام والطلب الشامل حيث مطلق، وإما كان يتوقع الاستجابة والقبول منهم؛ فماذا كان يصنع لو كان عدد منهم يلبون النداء؟ ألم يكن هذا يسبب الفتنة بعده؟ إذ كل منهم كان يدعي الخلافة والوصاية والجملة كانت تشملهم وغيره، ومن هنا فلما كان صدور هذه الجملة عن لسان الرسول ﷺ غير معقول، وكذا ثبت الرواية بهذه الألفاظ في معرض الشك تركه الطبري وابن كثير وغيرهما.

وثانياً فلننظر ما أخفاه هو مع هذا الإنكار الشديد، لكثير من الحوادث بأسرها أو جوانب منها وهي من السيرة النبوية الكثيرة تركها لأنها لم يكن ذكرها في مصلحة معتقداته، فليس لمن بني بيتا له من زجاج أن يضرب بيوت الآخرين بالحجارة، وفيما يلي نماذج من هذا الترك:

١- ترك المؤلف ذكر حادثة الإفك ونزول الآيات فيها، لقد ذكر المؤلف غزوة بني المصطلق

باعتصار شديد أشار إلى القتال الذي دار بين معسكر الإسلام ومحاربي بني المصطلق فكتب الله فيها هزيمة الأعداء، ثم أشار إلى فتنة أثيوت بين المهاجرين والأنصار فاعتنق عبد الله بن أبي بن سلول القرصة فأساء القول في المهاجرين فسبب هذا رجيل النبي ﷺ بالجيش في ساعة غير متروية إلى أن وصل المدينة، وبهذا احتكم الكلام وقال في الأخير: "هذه قصة غزوة بني المصطلق، وقد رواها أهل السير والمغازي والمفسرون والذي يهتبا من استعراض تلك الغزوة هو الدروس والعظات التي يمكننا أن نستخلصها، ولستفيد منها من خلال سيرة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم)".^(٢)

نقول ليس هذه قصة بني المصطلق كما رواها أهل السير والمغازي والمفسرون، فإن كنت تعد ترك غيرك جملة أو كلمة تحريفاً للكلم عن مواضعه، فقد حرقت أنت الكلمات كلها عن مواضعها؛ إذ أنت تركت واقعة

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١١١.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٣٩٣.

نزلت فيها إحدى عشرة آية تتلى في كتاب الله، أشرت إلى ما قاله عبد الله بن أبي بشأن المهاجرين ولم تشر إلى ما افتراه به أحب أزواج النبي وأقربهم إليه ؟ كيف ندعي أن هذا التصوير المنحرف الذي نقلته عن هذه الغزوة العظيمة وواقعتها هو كل ما نقله أهل السير والمغازي والتفسير والتاريخ عنها، مع أنك لا تفتح كتابا من هذه الكتب الذي أشرت إليها إلا وتجد فيه ذكر واقعة الإفك على رأس حوادث هذه الغزوة وأعظمها من حيث ترتب الآثار حتى نزول الوحي وإعلان السماء براءة الصديقة عما اتهمت به، حقا إن أكبر عمي هو عمي القلوب.

٢- ترك المؤلف ذكر إثارة عائشة الصديقة الآخرة على الدنيا والقصة معروفة وهي أن أزواج النبي ﷺ طلبن منه زيادة في النفقة - ولم يكن عنده ما طلبنه - فكره ذلك منهن وعزم بعزلهن شهرا، فلما انتهى الشهر دخل على عائشة الصديقة وأخبرها أنه تعالى خيرهن بين أمرين: إما إثارة الدنيا على الآخرة مع مفارقة النبي، أو إثارة الآخرة على الدنيا مع البقاء في عصمة النبي الكريم، فكانت هي أول من اختارت النبي والآخرة بالفور حين خاطبها النبي ﷺ قائلا: "يا عائشة إني ذاكرك لك أمرا فلا عليك أن لا تعجلي فيه حتى تستأمري أبويك" ثم تلى عليها آية التخيير فقالت: "أفي هذا أستمأر أبوي فإني أريد الله ورسوله والدار الآخرة وفي رواية أفيك يا رسول الله استشير أبوي بل أريد الله ورسوله والدار الآخرة" ثم اتبعها سائر الأزواج، وفي ذلك نزل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتُنَّ تُرِذْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزَيَّنَّتْهَا فَعَالَيْنَ أُمَتَّعَكُنَّ وَأُسَرَّحَكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا * وَإِن كُنْتُنَّ تُرِذْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالْدارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا﴾^(١) ولكل من أبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما مواقف محمودة أزاء هذه الحادثة حيث اتحما غضبا على بناتهما غضبا شديدا وأثبتا أن النبي ﷺ أولى بهما من أنفسهما وأولا دهما، وهذا الحدث الذي هو جزء من سيرة النبي ويُعدّ من الحوادث المهمة في حياته الشريفة وفيها دروس كثيرة وفضل للعائشة ولسائر أمهات المؤمنين ولأبي بكر وعمر رضي الله عنهم اجمعين، ذكره أصحاب السير والمناقب والتفسير والحديث^(٢) لكن المؤلف لم يشر إليه أبدا.

٣- تركه تصديق أبوبكر رضي الله عنه بإسراء النبي ومعجازه حينما كذبه الآخرون، لقد بين المؤلف واقعة الإسراء والمعراج وعدها من معاجز النبي وكراماته وأشار إلى أن هذا الأمر وقع في مكة المكرمة

(١) الأحزاب : ٢٨ - ٢٩ .

(٢) انظر على سبيل المثال من كتب السيرة: السيرة الحلبية ج ٣ ص ٣٧٤ / والسيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث للصلاحي ج ٤ ص ٢٣٢ / ودلائل النبوة للبيهقي ج ١ ص ٢١٣ / وسبل الهدى والرشاد، في سيرة خير العباد لمحمد بن يوسف الصالحي ج ٩ ص ٦١ / وغاية السؤل في خصائص الرسول لابن الملقن ج ١ ص ١٤ وغير ذلك من الكتب وهي كثيرة جدا.

قبل الهجرة وذكر حوله كثيرا من المسائل^(١) لكنه لم يصف في حق سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه الذي لما رأى منه النبي الأعظم ﷺ صلاة إيمانه وقوة تصديقه لقيته بالصديق وهذا حينما كتبه الآخرون واستهزؤوا به وجعلوا من قصة الإسراء والمعراج أضحوكة، فصَدَّقَ الصديق وأعلن إيمانه به وما يقول، وفي ذلك بروي ابن هشام عن الحسن ما نصه:

"قال أكثر الناس هذا والله الأمر البين والله إن العير لتطرد شهرا من مكة إلى الشام مدينة وشهرا مقيلة أينذهب ذلك محمد في ليلة واحدة ويرجع إلى مكة قال فازد كثير ممن كان أسلم، وذهب الناس إلى أبي بكر، فقالوا له هل لك يا أبا بكر في صاحبك يزعم أنه قد جاء هذه الليلة بيت المقدس وصلى فيه ورجع إلى مكة، فقال فقال لهم أبو بكر إنكم تكذبون عليه فقالوا بلى، ها هو ذاك في المسجد يحدث به للناس فقال أبو بكر: والله لئن كان قاله لقد صدق فما يحبكم من ذلك فوالله إنه ليخبرني أن الخبر ليأتيه (من الله) من السماء إلى الأرض في ساعة من ليل أو نهار فأصدقه فهذا أبعد مما نصبون منه. ثم أقبل حتى انتهى إلى رسول الله ﷺ فقال يا نبي الله أحللت هؤلاء القوم أثك حث بيت المقدس هذه الليلة ؟ قال نعم قال يا نبي الله فصفه لي، فإني قد جئت - قال الحسن فقال رسول الله ﷺ فرفع لي حتى نظرت إليه - فجعل رسول الله ﷺ يصفه لأبي بكر ويقول أبو بكر صدقت أشهد أنك رسول الله كلما وصف له منه شيئا قال صدقت أشهد أنك رسول الله حتى (إذا) انتهى، قال رسول الله ﷺ لأبي بكر وأنت يا أبا بكر الصديق فيومئذ سماه الصديق".^(٢)

إذا ليس نقل المؤلف قصة الإسراء والمعراج وإيماله جميع هذا نقل مع التعريف ؟ وهو يجب على الآخرين إيمانهم جملة لا قطع في ثبوته، ولو كان المؤلف يلتزم في جميع الموارد بما أثبتته الآيات الكريمة من حوادث السيرة ولم يكن يتجاوزها، لكان له علم ما في إهمال هذه الجوانب من حوادث السيرة مثلاً، لكنه لم يلتزم بهذا كما أشرنا إليه سابقاً، إذ أنه أدخل في مباحث السيرة كل ما ذكره الناس عن أهل البيت وخاصة عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فذكره ذاك وتركه هذا يدل على عدم مراعاته الأمانة في نقل حوادث السيرة وما حال حولها، ولا تنسى أنه ليس فقط ابن هشام مدعنا بما نقلنا عنه عن موقف سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه ونقلنا له بل ليفتح المؤلف أي كتاب عن كتب السيرة شاء حتى يطلع على مدى صحة هذا الموقف النبيل وكثرة النقل والروايات فيه، فاهيك عن كتب التفسير والحديث والتفاسير والفضائل.

(١) انظر المجلد السابع من التفسير ج ٢٠١ تحت عنوان: إسراء ومعراج ..

(٢) السيرة النبوية لابن هشام ج ١ ص ٣٩٩ - ٤٠٠ ..

٣- إنكار المؤلف بعض الثواب

هناك أمور وحوادث وقعت في حياة النبي ﷺ عندها أصحاب السير والحديث جزءاً من السيرة النبوية الشريفة وهي من الثوابت تماماً، لكن المؤلف ليس فقط أهملها ولم يذكرها كما رأينا، فيما مضى بل هو أنكرها أصلاً وشدّد النكير عليها بدلائل لا تليق أن تعد دليلاً، فمن ذلك ما يأتي:

١- أنكر المؤلف حادثة شق الصدر وقال فيها: "وكذلك (مما لا يصحّ ظاهره ولا يمكن تأويله إلا بالتعسف البعيد، فالأولى أن لا تقبله) ما روي أنّه شقّ بطنه وغسله، لأنّه صلى الله عليه وآله وسلم كان طاهراً مظهرًا من كل سوء وعيب" وكيف يطهر القلب وما فيه من الاعتقاد بالماء^(١) مع أن الحادثة ثابتة ذكرها المفسرون عند قوله تعالى: ﴿الَمْ تَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾^(٢) - المقصود ذكر كثير من المفسرين للحادثة عند هذه الآية بقطع النظر عن الاختلاف في كون المراد من الآية هو تلك الحادثة أم كونه من المحار - واعتنى بها المحدثون لما ورد فيها مرويات كثيرة، ونقلها أهل السير والشمائل حسب ما ثبت وقوعها في أكثر من مرة في حياته الشريفة، فلذلك قال البيهقي فيما نقل عنه السيوطي: "يحتل أن شق الصدر كان مرات مرة عند مرضعته حلّمة ومرة عند المبعث ومرة ليلة المعراج" وزاد السيوطي قائلاً: "قلت قد تقدم في الرضاع شق صدره من عدة طرق وسيأتي في أحاديث المبعث وأحاديث الإسراء ذلك أيضاً والتحقيق في الجمع بينها الحمل على التعدد ووقوع ذلك ثلاث مرات، فمن صرح بوقوع مرتين السهيلي وابن دحية وابن المنير ومن صرح بالثلاث ابن حجر وأبدى لذلك معنى لطيفاً وهو المبالغة في الإسباغ والتطهير بالتطهيت كما هو في شرعه ﷺ في الطهارة، واختصت الأوقات الثلاث بذلك لينشأ من الطفولية على أكمل الأحوال من العصمة من الشيطان وليتلقى عند المبعث ما يوحى إليه بقلب قوي وليتأهب عند الإسراء للمناجاة"^(٣).

يكفيك ثبوتنا للواقعة أنك لا تفتح كتاباً من كتب السيرة إلا وتجد ذكرها فيه بالتأكيد والتوثيق^(٤) ومن هنا ترى الشيخ محمد طيب النجار يقول: "فالرأي الذي نرفضه هو أن حادثة شق الصدر قد وقع بطريقه حسية، وأنه من الإرهاضات التي تشر بنوة محمد - ﷺ - وتسلط الأضواء عليه قبل النبوة، إذ ليس هناك ما

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٢١٧.

(٢) سورة الشرح: ١.

(٣) الفصائل الكبرى للإمام السيوطي ص ١١٣ ط: دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

(٤) انظر على سبيل المثال كتاب: الروض الأنف في شرح السنة النبوية للسهيلي ج ١ ص ٢٩١ / والإسراء والمعراج للسيوطي ص ٣٩ / والرحيق المنعم للباركفوري ص ٢٧ / والسيرة الحلبية لبرهان الدين الحلي ج ١ ص ١٦٣ / وعبود الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير لمحمد بن عبد الله ابن سيد الناس ج ١ ص ٤٧ / ونور البقن في سيرة سيد المرسلين لمحمد بن عفيفي المعصري ج ١ ص ١٠ ط: دار المعرفة - بيروت الطبعة الأولى ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م وغير ذلك من الكتب.

يمنع من ذلك ما دنا نؤمن بالعناية الإلهية التي لمصاحب الأنبياء منذ فجر حياتهم - حتى قال - "وحادثة شق الصدر لا يرتاب فيها من شمس رائحة الطم"^(١) كما ترى محمد بن يوسف الشامي يقول: "قال الحافظ أبو الفضل العراقي رحمه الله تعالى: في أول شرحه لتقريره: قد أنكر صحة وقوع شق الصدر ليلة الإسراء ابن حزم وعياض وادعيا أنه تخليط من شريك، وليس كذلك فقد ثبت في الصحيحين من غير طريق شريك، وقال الإمام أبو العباس القرطبي في المفهم: لا يلتفت لإنكار شق الصدر ليلة الإسراء لأن روايته ثقات مشاهير. وقال الحافظ: قد أنكر شق الصدر ليلة الإسراء بعضهم ولا إنكار في ذلك، فقد تواترت به الروايات. قال القرطبي في المفهم والتوريشي في شرح لكسايب والطبري في شرح المشكاة والحافظ والشيخ وغيرهم رحمهم الله تعالى: أن جميع ما ورد في شق الصدر واستخراج القلب وغير ذلك مما يجب التسليم له دون تعرض لصرفه عن حقيقته لصلاحيته القدرة فلا يستحيل شيء من ذلك. ويؤيده الحديث الصحيح أنهم كانوا يرون أثر المحيط في صدره ﷺ. قال الشيخ رحمه الله تعالى: وما وقع من بعض جهلة العصر من إنكار ذلك وحمله على الأمر المعنوي والزام قائله القول بقلب الحقائق، فهو جهل صريح وخطأ قبيح نشأ من حذلان الله تعالى فهم وعكوفهم على العلوم الفلسفية وبمدهم عين دقائق السنة، عافانا الله تعالى من ذلك".^(٢) فلا ندري كيف أنكرها المؤلف بدليل أنها لا توافق عقله.

٢- أنكر المؤلف ما ثبت وتخل حول كيفية بدء الوحي على النبي ﷺ من قول حمير عليه السلام للنبي "اقرأ" ثلاث مرات، وتغطيه إياه أي عصره وغتمه في هذه المرات الثلاث وقال فيما رواه البخاري - رحمه الله - وغيره عن عائشة الصديقة رضي الله عنها: بشأن ما حدث في غار حراء ما نصه: "و في هذه الرواية تأملات واضحة:

أ. ما هو المبرز الخبير أن يوقع النبي الأعظم وأن يؤذيه بالعصر إلى حد أنه يظن أنه الموت؟ يفعل به ذلك وهو يراه عاجزاً عن القيام بما يأمر به، ولا يرجع ولا يلين معه.

ب. لماذا يفعل ذلك ثلاث مرات لا أكثر ولا أقل؟

ج. لماذا صدقه في الثالثة، لا في المرة الأولى ولا الثانية مع أنه يعلم أن النبي لا يكذب؟

د. هل السند الذي روى به البخاري قابل للإحتجاج مع أن فيه الزهري وخبره؟^(٣)

(١) القول المبين في سيرة سيد المرسلين لمحمد طيب النجار ج ١ ص ٩٥ ط: دار الندوة الجديدة بيروت - لبنان، (دوت تاريخ).

(٢) سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد لمحمد بن يوسف الصالحي الشامي ج ٢ ص ٦٥.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ١٠٢.

ثم بدأ بجرح الزهري وعروة بن الزبير فعد كون الأول كاتباً لهشام بن عبد الملك ومعلماً لأولاده دليلاً على ضعف عدالته، كما نسب عروة الزبير إلى وضع أخبار في علي رضي الله عنه.

هذا الذي جاء به المؤلف هو أوهن من بيت العنكبوت، إذ هو لم يتكفى في إنكاره هذا على شيء سوى ما استبعده عقله ولا يستبعده عقول من هم أعقل منه، ولو كان مدار الإنكار استبعاد العقل شيئاً ما، فليعرف المؤلف أن تنصيب النبي ﷺ حسب زعمه علي بن أبي طالب رضي الله عنه في صغره قبل أن يحلم - كما صرح به في ص ١٢٩ من هذا المجلد (٧) - أمر يستبعده العقل، وكذلك يستبعد العقل الرجعة التي يعتقد بها المؤلف، وغيوبة الإمام في سرداب، ووجوب شيء على الله، وذهاب الأئمة إلى ما فيه حتفهم مع علمهم بعاقبة الأمر، وغير ذلك وهي كثيرة عند القوم، مع أن هذه الاستبعادات، استبعادات حقيقية وما استبعده عقل المؤلف من ما فعله جبريل عليه السلام في المرحلة الأولى من الوحي لعدم المبرر في ظنه لما قام به بأمر الله سبحانه، وتكراره هذا العمل ثلاث مرات، استبعاد غير حقيقي؛ إذ أننا نرى في واقع حياتنا أن كل من يختار أحداً لحمل رسالته وأمانته يختبره أولاً بأي طريقة شاء وأمكن، ليوقفه على أهمية الأمر وخطورة المسؤولية، فكيف لو تعلق الأمر بأعظم مسؤولية في الحياة البشرية أي تحمّل الوحي من السماء، أليس من حقّه سبحانه وتعالى أن ينّبّه الرسول على خطورة ما يلقيه إليه؟ لماذا ابتلى الله سبحانه إبراهيم عليه السلام بعدة أمور سماها الكمات؟ لماذا ابتلى الله يونس بالقائه في بطن الحوت؟ لماذا فَرَّقَ الله بين يوسف وأبيه وسير به إلى غيابة الحب والسجن؟ ومثل ذلك مئات من الأمثلة، فليكن تعصير محمد ﷺ وتغطيته بوسيلة جبريل عليه السلام من هذا القبيل ولا إشكال فيه.

أما تجريح المؤلف لكل من الزهري وعروة بن الزبير رحمهما الله فهو أوهن من سابقه؛ إذ أننا لو رجعنا إلى كتب الجرح والتعديل نرى خير توثيق من العلماء في حقهما، فعلى سبيل المثال يقول الذهبي رحمه الله في ترجمة الزهري ما نصه:

"الزهري أعلم الحفاظ أبو بكر محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب بن عبد الله بن الحارث بن زهرة بن كلاب القرشي الزهري المدني الإمام: ولد سنة خمسين، وحدث عن بن عمر وسهل بن سعد وأنس بن مالك ومحمود بن الربيع وسعيد بن المسيب وأبي أمامة بن سهل وطبقتهم من صغار الصحابة وكبار التابعين، وعنه عقيل ويونس والزبيدي وصالح بن كيسان... وأمم سواهم.

قال أبو الزناد: كنا نطوف مع الزهري على العلماء ومعه الألواح والصحف يكتب كلما سمع، وروى أبو صالح عن الليث قال ما رأيت عالماً قط أجمع من الزهري، يحدث في الترغيب فتقول لا يحسن إلا هذا وإن حدث عن العرب والأنساب قلت لا يحسن إلا هذا وإن حدث عن القرآن والسنة فكذلك. روى إسحاق المسيبي عن نافع أنه عرض القرآن على الزهري. قال الليث قال الزهري: ما صبر أحد على العلم صبري، ولا

نشره أحد نشري، قال عمر بن عبد العزيز: لم يبق أحد أعلم بسنة ماضية من الزهري وروى الليث عنه قال: ما استودعت قلبي علما فنسيته قال مالك: بقي ابن شهاب وماله في الدنيا نظير وقال أيوب السخيتاني: ما رأيت أعلم منه وقال عمرو بن دينار: ما رأيت الدينار والدرهم عند أحد أهون منه عند الزهري كأنها بمنزلة البعر. قال الليث: كان من أسخى الناس. وقال غيره: كان الزهري جنديا جليلا وكان يخضب بحناء وكنم.

قال سعيد بن عبد العزيز: أدى هشام عن الزهري سبعة آلاف دينار دينا وكان يودب ولده ويخالسه. قلت: وفد في حدود سنة ثمانين على الخليفة عبد الملك فأعجب بعلمه ووصله وقضى دينه قال هشام بن عمار أنا الوليد بن مسلم عن سعيد أن هشام بن عبد الملك سأل الزهري أن يملئ علي بعض ولده شيئا فأملئ عليه أربعمائة حديث. وخرج الزهري فقال: أين أنتم يا أصحاب الحديث فحدثهم بتلك الأربعمائة ثم لقي هشاما بعد شهر أو نحوه فقال للزهري: أن ذلك الكتاب ضاع، فدعا بكتاب فأملأها عليه، ثم قابل بالكتاب الأول فما غادر حرفا واحدا.

ومن حفظ الزهري أنه حفظ القرآن في ثمانين ليلة. روى ذلك عنه ابن أخيه محمد بن عبد الله وعن الزهري قال: ما امتنعت علما قط. قال بقية حدث شعيب بن أبي حمزة قال قيل لمكحول من أعلم من لقيت قال: ابن شهاب، ثم قال من؟ قال: ابن شهاب... قال ابن المدني: دار علم الثقات علي الزهري وعمرو بن دينار بالحجاز وقتادة ويحيى بن أبي كثير بالبصرة وأبي إسحاق والأعمش بالكوفة يعني أن غالب الأحاديث الصحاح لا تخرج عن هؤلاء الستة - وأخيرا قال الذهبي -: مناقب الزهري وأخباره وتحمل أربعين ورقة طول ذلك الحافظ ابن عساكر، وقد وقع لي من عواليه نحو سبعين حديثا. توفي في رمضان سنة أربع وعشرين ومائة^(١).

ويقول ابن حجر العسقلاني رحمه الله عند ذكره لرواة حديث بدء الوحي في ترجمة الزهري ما نصه: "عن ابن شهاب وهو أبو بكر محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب بن عبد الله بن الحارث بن زهرة الفقيه نسب إلى جد جده لشهرته، الزهري نسب إلى جده الأعلى زهرة بن كلاب وهو من رهط أمه النبي ﷺ اتفقوا على إتقانه وإمامته"^(٢).

وأما عن عروة بن الزبير رحمه الله فيكفي ما قاله ابن خلكان ونقله في ترجمته ومناقبه في كتابه "وفيات الأعيان" وهذا بعض كلامه: "أبو عبد الله عروة بن الزبير بن العوام القرشي الأسدي، هو أحد الفقهاء

(١) تذكرة الحفاظ للإمام الذهبي ج ١ ص ٨٣ - ٨٥.

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني ج ١ ص ٢٣ ط: دار المعرفة - بيروت ١٣٧٩ الإخراج والتصحيح: محب الدين الخطيب.

السبعة بالمدينة وأبوه الزبير بن العوام أحد الصحابة العشرة المشهود لهم بالجنة وهو ابن صفية عمة النبي ﷺ، وأم عروة المذكور أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنه، هي ذات النطاقين وإحدى عجائز الجنة، وقد وردت عنه الرواية في حروف القرآن، وسمع حالته عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها وروى عنه ابن شهاب الزهري وغيره. وكان عالماً صالحاً، وأصابته الأكلة في رجله وهو بالشام عند مجلس الوليد بن عبد الملك، فقطعت رجله في مجلس الوليد، والوليد مشغول عنه بمن يحدثه، فلم يتحرك ولم يشعر الوليد أنها قطعت حتى كويت فوجد رائحة الكي، هكذا قال ابن قتيبة في كتاب "المعارف" ... وحكى سعيد بن أسد قال: حدثنا ضمرة عن ابن شاذب قال: كان عروة بن الزبير إذا كان أيام الرطب لم يلم حائطه^(١) فيدخل الناس فيأكلون ويحتلمون، وكان إذا دخله ردد هذه الآية فيه: **«وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ»** (الكهف: ٣٩) حتى يخرج منه. وكان يقرأ ربع القرآن كل يوم نظراً في المصحف ويقوم به الليلة، وقال ابن قتيبة وغيره: لما دعي الخزار ليقطع رجله قال له: نسفك الخمر حتى لا تجد لها لماً، فقال: لا أستعين بحرام الله على ما أرجو من عافية، قالوا: فنسفك المرقء قال: ما أحب أن أسلب عضواً من أعضائي وأنا لا أحد ألم ذلك فأجيبه، قال: ودخل عليه قوم أنكروهم، فقال: ما هؤلاء قالوا: بمسكونك فإن الألم ربما عذب معه الصبر، قال: أرجو أن أكفيكم ذلك من نفسي، فقطعت كعبه بالسكين حتى إذا بلغ العظم وضع عليها المشابر فقطعت وهو يهلهل ويكبر، ثم أنه أغلى له الزيت في حمارف الحديد فحسم به، ففشي عليه، فأفاق وهو يمسح للرق من وجهه، ولما رأى القدم بأيديهم دعا بها فقلبها في يده ثم قال: أما والذي حملني عليك إنه ليعلم إني ما منيت بك إلى حرام، أو قال معصية... وعروة هذا هو الذي احتقر بئر عروة التي بالمدينة وهي منسوبة إليه وليس بالمدينة بئر أعرب من مائها - حتى قال - وذكر العتي أن المسجد الحرام جمع بين عبد الملك بن مروان وعبد الله بن الزبير وأخويه مصعب وعروة المذكور أيام تألفهم بعهد معاوية بن أبي سفيان، فقال بعضهم: هلم فلتنمنه، فقال عبد الله بن الزبير: منبني أن أملك الحرمين وأنال الخلافة، وقال مصعب: منبني أن أملك العراق وأجمع بين عقيلتي قريش سكرية بنت الحسين وعائشة بنت طلحة، وقال عبد الملك بن مروان: منبني أن أملك الأرض كلها وأحلف معاوية، وقال عروة: لست في شيء مما أنتم فيه، منبني الزهد في الدنيا والفوز بالجنة في الآخرة وأن أكون ممن يروى عنه هذا العلم، قال: فصبر القهر من صبر إلا أن يبلغ كل واحد منهم إلى أمته. وكان عبد الملك لذلك يقول: من سره أن ينظر إلى رجل من أهل الجنة فلينظر إلى عروة بن الزبير^(٢).

(١) لَمْ أَيْ كَسَر وَشَق، ورد في المعجم الوسيط: "لم الحمار وغيره لما أحدث فيه ثقاً وإلثاماً كسر حرفه". (المعجم الوسيط، باب اللام ج ١

ص ٩٩).

(٢) وفيات الأعيان لأحمد بن محمد بن خلكان ج ٣ ص ٢٥٥ - ٢٥٨ ط: دار صادر - بيروت، تحقيق: دكتور إحسان عباس.

إذا فلا يجوز لأمثال المؤلف أن يخرجوا رجالاً أثبت عليهم التاريخ وثقتهم أصحاب التراجم وذكرهم معاصروهم بكل خير، ولما لم يجد المؤلف شيئاً آخر لنبال به غداة الزهري وابن الزبير رحمهما الله غسك بأشياء ضعيفة جدا كالتردد إلى بعض الأمراء فعده قليلاً على عدم الاحتجاج بحديث الراوي مع أن هذا التردد بل وأخذ الهدايا ثابت في حق أئمة المعصومين كحسين بن علي وغيره، فهل يجوز أن يقدح فيهم به؟

وهناك إنكارات أخرى للمؤلف لما هو ثابت في السيرة النبوية وحوادثها لا مجال لأن نقضل فيها الكلام بل يكفي أن نشير إليها بالذكر عناوينها كما يلي:

- (١) إنكار المؤلف انقطاع الوحي مدة من الزمن.^(١)
- (٢) إنكاره كون سيدنا عمر بن الخطاب أول من أרך التاريخ المحجري.^(٢)
- (٣) إنكاره الشبهة موافقة نزول القرآن الكريم رأي سيدنا عمر في حادثة أسرى بدر.^(٣)

٤- التصرف المغرض

في كثير من الموارد يتصرف المؤلف في ذكر الوقائع إما بالزيادة أو النقصان فيصور الحوادث على غير ما كانت عليه حقيقة، نشير إلى بعض منها فيما يلي:

١- معلوم ومشهور أن غزوة ذات السلاسل هي التي جهّز النبي ﷺ لها جيشاً بقيادة عمرو بن العاص إلى ذات السلاسل، قريباً من ديار قضاة، فتقدم عمرو على رأس ثلثمائة من المهاجرين والأنصار، ثم أمده الرسول ﷺ بمائتين من المهاجرين والأنصار فيهم أبو بكر وعمر وعليهم أبو عبيدة بن الجراح، وتوغل الجيش في ديار قضاة التي هربت وتفرقت^(٤)، لكن المؤلف - نقلاً عن مراجع الشيعة - صور الغزوة على غير وجهها المشهور تماماً وفيه أن رسول الله ﷺ أرسل أولاً أبا بكر رضي الله عنه فهزم هو وجيشه ثم أرسل عمر رضي الله عنه فهزم أيضاً ثم أرسل عمرو بن العاص فهزم ففي المرة الرابعة أرسل عليها فدعا له وشيعه حتى مسجد الأحزاب فتصمر نصراً عزيزاً وفيه نزل قوله تعالى ﴿وَالْقَادِيَاتِ ضَبْحًا﴾ * فَاَلْقَوْنَهُنَّ فَدَخَا...

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ١١٦.

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٢٢٩.

(٣) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٣٤٠.

(٤) انظر: الروض الألف ج ٤ ص ٤٠٥ / والسيرة العلية ج ٣ ص ١٩٨ / وسيرة ابن هشام ج ٢ ص ٦٢٣ / ومغازي الواقدي ج ١ ص ٧٧٠ وغيرها من الكتب، كلهم نقلوا الغزوة نحو ما أشرنا إليه.

الآيات^(١) فقد لخصنا عنه ما كتبه ولا نرى للقصة أصلاً بهذه الصورة التي صورها المؤلف، والعجيب أنه من باب: هذه بالموت حتى يرضى بالحي، يعترض على أهل السنة أنهم لم يعرضوا لذكر القصة بينما ولم يذكروا دور شخصية علي بن أبي طالب ولا نزول الآيات بشأنه.

جدير بالذكر أن المؤلف أحال في نقله هذه القصة إلى مراجع مثل: تفسير فرات، وتفسير القمي وكتاب الارشاد للشيخ المفيد مع أن الباحث لو نظر إلى كتابه وتفحص يجد مراجعه في ذكر السيرة والتاريخ غير هذه التي أشرنا إليها فهذا بوضوح خطأ منهجي. أن تختار في ذكر التاريخ كتاباً لا يعد من مصادر التاريخ والسيرة حتى عندك.

٢- ومن ذلك تصرفاته في قصة إرسال النبي الكريم ﷺ علي بن أبي طالب بعد أبي بكر لإعلان البراءة واستتاجه منه، حيث بعده أمراً إليها جاء به جبريل فأمر رسول الله أن يرسل علي بن أبي طالب أميراً للصالح، فرجع أبو بكر وكان يخاف من نزول الآيات فيه ويستتج منه أنه رسالة واضحة من السماء ثم من النبي على خلافة علي عن رسول الله ليس غيره.^(٢)

مع أن الواقع لم يكن كما يصوره المؤلف ويستتجه؛ إذ الأمر كان يتعلق بعبادة من عادات العرب للمشركين وهو أن يتولى نبي العهد صاحب العقد أو رجل من أسرته، وكان علي بن أبي طالب من القوائم النافذة ما لم تكن تخالف الشرع، فلذلك أرسل علياً رضي الله عنه للقيام بهذه المهمة فقط دون أن يكون هناك عزل لأبي بكر عن إمارة الحجاج أو عودة منه وخوف من نزول الآيات فيه.

قال ابن إسحاق وغيره من أصحاب السيرة: بعث النبي ﷺ أبا بكر أميراً ثم بعث بعده علياً، وأمره أن يتولى نبي العهد، بأن يقرأ على الناس صير سورة براءة، لتلا يقي للمشركين عذر، إذ كان من عادتهم ألا يتولى نبي العهد إلا من تولى عقدها، وهو صاحبها، أو رجل من أهل بيته. وقال ابن إسحاق: فلما أدرك علي أبا بكر، قال له أبو بكر: أمير أم مأمور؟ فقال: بل مأمور؟ ثم مضى، فكان علي ينادي بـ (مضى): أن من كان له أجل فله أربعة أشهر، ثم لا عهد له أي: لقوله تعالى: ﴿فَسَبِّحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾^(٣) (٤).

(١) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٤٢١.

(٢) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٤٧٢ وما بعدها.

(٣) التوبة: ٢.

(٤) النظر: السيرة النبوية لابن هشام ج ٥ ص ٢٣٢ والكروبي الأنف ج ٤ ص ٣١٨ وحذائق الأنوار ومطالع الأسرار في سيرة النبي المختار لمحمد بن عمر بن عزيق الحضرمي الشافعي ص ٣٧٩ ط: بيروت ١٩٩٨م تحقيق: محمد حسان نصوح / ولله السيرة لمحمد القزالي ص ٤١٩ ط: دار القلم - دمشق، الطبعة المأهولة ١٩٩٨م تحقيق: ناصر الدين الأثري.

وغير هذا وذاك فإن هناك كثيراً من التصرفات للمؤلف في بيان وقائع السيرة زيادة ونقصاناً، وعلى رأسها تصرفاته الكثيرة حول واقعة الغدير كما سيأتي.

ومن هذا القبيل تكريره مقولة "لولا علي لهلك عمر" عند ذكره حوادث مختلفة فهو وإن لم يتصرف في ألفاظ المقولة لكنه أدرجها في كل موضع أمكنه ولم يذكرها مراراً إلا لأغراض نفسية عدائية خاصة يعرفه من يقرأ كتابه كأن هذا الكلام كان ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عند الحوادث والطوارئ فكان هو يخطئ فيها وعلي رضي الله عنه يلهمه الصواب.^(١)

وكل هذه التصرفات كانت لأغراض خاصة كالغلو في شأن أهل البيت وإراءة مكانتهم العالية وإظهار أنهم كانوا أحق الناس بالإمامة، أو النيل من غيرهم من أصحاب رسول الله ﷺ والطلعن فيهم

٥ - ادعاءات علي خلاف الواقع

معلوم أن من يدعي التحقيق لا بد أن تكون أقواله خالية من ادعاءات غير واقعية لكننا نرى المؤلف في مباحث النبوة ادعى أموراً ونفس الأمر يثبت خلافه، فمن ذلك ما يلي:

١ - يدعي المؤلف أن ما ذكره حول حياة النبي كان مدعماً بالأحاديث الصحيحة، ويقول في ذلك ما نصه: "ما قدمناه إليك في الفصول السابقة حول حياة النبي وشخصيته كان مقتبساً من الذكر الحكيم ومدعماً بالتاريخ والأحاديث الصحيحة، وكان الجدير بنا أن نجتمع بالقلم عن الإفاضة ونترك ما بقي من خصوصيات حياته وشخصيته إلى كتب السيرة لمن أراد التوسع. غير أننا نحب أن نركز في الخاتمة على أساليب دعونه في عصر الرسالة ليكون قدوة لنا في هذا السبيل، ونكتفي من الكثير بالقليل".^(٢)

لكن الواقع خلاف ذلك؛ إذ إننا بينا في أول هذا المبحث تحت عنوان: (انحرافات ثلاثة للمؤلف) أنه لم يلزم نفسه بما ثبت من وقائع السيرة في الذكر الحكيم بل هو في كثير من المواضع خرج عن هذه الدائرة المحددة وأدرج في مباحثه كل ما عثر عليه من أي كتاب كان، وأما قوله: "مدعماً بالتاريخ والأحاديث الصحيحة" فهذا انزلاق آخر؛ إذ إنه لم يكن هناك أحاديث حول تصرفات المؤلف في السيرة النبوية من الزيادات

(١) انظر على سبيل المثال: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ١٧٠ و ص ٢٢٣ وفي ج ٨ ص ١٢٠ أورد المقولة بعبارة "لولا علي لهلك عثمان".

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٥٣٠.

والتنقيصات والاستنتاجات الخاصة به كما سبق، ولا حول طعنه في أصحاب النبي وإنكاره عبد التهم كما سيأتي فضلا من أن نكون صحيحة.

٢- يدعي المؤلف أن آية العصمة «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ»^(١) باتفاق أصحاب أهل السنة نزلت يوم الغدير، ويقول في ذلك ما نصه: "أصرفت صحاح السنة، وأحدثت الشيعة للتواتر على أن الآية نزلت يوم الغدير، حينما أمره سبحانه أن ينصب علياً (عليه السلام) إماماً للناس".^(٢)

لكن الواقع خلاف ذلك؛ إذ لا إصفاق من صحاح السنة حول نزول الآية يوم الغدير بل لا ثبوت فيها حول نزول الآية فيما يدعيه المؤلف من تنصيب النبي ﷺ علي بن أبي طالب رضي الله عنه علي منصب الخلافة بعده.

قال البخاري رحمه الله يرى أن الآية نزلت بشأن وجوب إبلاغ الوحي على النبي ﷺ ويروي في ذلك حديث عائشة الصديقة رضي الله عنها: "قُلْتُ حَدَّثَكَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَتَمَ شَيْئًا مِنَ الْوَحْيِ فَلَا تُصَدِّقُهُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ»"^(٣) فلا علاقة عنده بين الغدير ونزول الآية.

ومسلم رحمه الله أيضا يرى أن الآية نزلت بشأن إبلاغ النبي ﷺ القرآن الكريم ويروي في ذلك حديث الصديقة باللفظ: "وَمَنْ رَضِمَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَتَمَ شَيْئًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ، فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَى اللَّهِ الْقُرْآنَ، وَاللَّهُ يَقُولُ: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ»"^(٤) وهكذا الترمذي^(٥) والنسائي^(٦) وغير ذلك من كتب الصحاح فلا هم يرون نزول الآية يوم الغدير ولا بشأن نصب علي رضي الله عنه إماما للناس كما يدعي المؤلف، ولتلك الادعاءات أمثلة كثيرة أخرى^(٧) تكشف ما ذكرنا، وفيه الكفاية.

(١) المائدة: ٦٧.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٣٦٦.

(٣) صحيح البخاري ج ٤ ص ١٥٥ حديث رقم ٧٥٣١ طبع طوق النجاة.

(٤) صحيح مسلم ج ١ ص ١٥٩ حديث رقم ١٧٧ طبع دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(٥) النظر: سنن الترمذي ج ٥ ص ٢٦٢ حديث رقم ٣٠٦٨ طبع مصر.

(٦) حديث رقم ١١١٦٨ وفق ترتيب شعيب الأرنؤوط.

(٧) فعلى سبيل المثال يدعي المؤلف أيضا أن جمهور المفسرين قالوا بأن المراد من قوله تعالى: «فَلَنْ لَا أَمْلَأَكُمُ عَلَيْهِ أَهْرًا إِلَّا أَنْزِلُهُ فِي الزُّبُرِ»^(٨) هم ذور فرج التي أهل بيته (النظر: ج ٤ ص ٣٨ و ٧٧) لكن الواقع ليس كذلك، إذ إنه مع كونه قولاً من الأقوال وتفسيرا من التفسير لكنه ليس قول جمهور العلماء والمفسرين كما يدعي المؤلف، بل هناك تفسير آخرى حول الآية ومعناها.

٦- تفخيم المؤلف واقعة الغدير

لا شك أن في حياة النبي الكريم وسيرته المباركة واقعات ومواقف كلها عظيمة وفيها دروس وعبر، لكن بعض الناس بما أنهم تعودوا على الغلو في كل شيء يشتبهون بعض الحوادث أكثر مما يجب، وهذا ما فعله المؤلف ومن قبله من الشيعة في واقعة الغدير، حيث إنهم عدّوه أكبر حادثة وأعظم موقف في السيرة النبوية الشريفة ففيها نزلت الآيات - عندهم - وعندها كملت الدعوة والدين و...، فالمؤلف بعد ما ذكر قصة الغدير على النحو الذي يعتقد هو يدعي أن هذه الواقعة تناولها بالذكر أئمة التاريخ (فيأتي بقائمة مجموعة كبيرة) وأئمة الحديث (فيأتي بقائمة مجموعة كذلك) وكبار المفسرين (فيأتي بقائمة أسمائهم) وطائفة جمة من المتكلمين.^(١)

ثم يأتي المؤلف بعنوان حول الواقعة بهذه الألفاظ: "واقعة الغدير ورمز الخلود" وفيه هذه الجملة: "وحصيلة الكلام قلما نجد حادثة تاريخية حظيت في العالم البشري عامة، وفي التاريخ الإسلامي والأمة الإسلامية خاصة بمثل ما حظيت به حادثة الغدير، وقلما استقطبت اهتمام الفئات المختلفة من المحدثين والمفسرين والكلاسيين والفلاسفة والأدباء والكتاب والمخطباء وأرباب السير والمؤرخين كما استقطبت هذه الحادثة، وقلما اعتنوا بشيء مثل ما اعتنوا به".^(٢)

فترى المؤلف بهذه الدرجة معظم أمر الحادثة ليس هذا تفخيم كبير خارج عن حده بنوع من الخدعة التي لا تنسب للعلماء؟ والصحيح أنه يؤمن القاري أن جميع هؤلاء الذين تناولوا الواقعة ذكروها كما ذكرها هو، وبالتالي فيجب الإيمان بما ترشد إليه الواقعة بحسب اعتقاد المؤلف وبراء بلا شك، مع أن هناك بونا بعيدا بين تناول هؤلاء المؤرخين والمحدثين والمفسرين للواقعة بالذكر، وبين ما هو عليه من تصوير الواقعة واستخراج النتائج ونزول الآيات فيها، كما سيأتي توضيحه في مبحث أهم المواقعات إن شاء الله.

ثم إنك لا تجد أية حادثة وإن كانت صغيرة بسيطة جدا من السيرة النبوية إلا وقد ذكرها أصحاب التاريخ والسير والشمال والحديث والتفسير، فهل مجرد الذكر دليل على عظمة الحادث إلى حد نعه من أعظم الحوادث في العالم البشري عامة وفي التاريخ الإسلامي خاصة؟ لكن المؤلف يعظم الأمر جدا وبعد هذا الذكر والتناول - مع أنهم ذكروا الواقعة بصورتها الحقيقية وهي على خلاف ما عليه المؤلف - دليلا على تفخيمه وتبجيله.

(١) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٥٢٦ - ٥٢٧.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٥٢٩.

٧- التركيز على طلب النبي أجر الرسالة

ومن المباحث التي تتعلق بالنبوة عند المؤلف هو أجر الرسالة المحمدية، وفي ذلك ركز المؤلف وأكد مرارا في مواضع من تفسيره وخاصة في المجلد الرابع الذي خصص حوالي مائة صفحة منه لأجر الرسالة وكذا في المجلد العاشر على أن النبي ﷺ لم يكن طالبا على نبوته وإبلاغه أجرا سوى أجر واحد وهو مودة ذوي القربى وهم أهل بيته ﷺ، وبه فسر قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾^(١) ويدعي أن الأوائل من الأمة مفسريهم ومحدثيهم لم يفهموا من الآية إلا وجوب مودة العترة الطاهرة وحتى الأدباء والشعراء قد أسهموا في إبلاغ هذه الرسالة الهامة بشعرهم وقصائدهم.

بعد هذا وذاك يبدأ المؤلف في طرح الأسئلة وأجوبتها أو قل الإشكالات الواردة على هذا التفسير للآية وردّها، فيحيب عن ما يرد على هذا التفسير ويسعى في دفع إشكال التعارض بين هذه الآية والآيات التي تصرح برفض الأنبياء طلب الأجر عن أممهم مقابل دعوتهم كقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾^(٢) وغير ذلك من الآيات.

ثم يأتي إلى بيان توجيه آخر وهو رجوع نفع هذا الأجر وهذه المودة إلى الناس لا إلى صاحب الرسالة وأخيرا يجتهد في إثبات أن هذه المودة هي نفس اتخاذ السبيل إلى الله الوارد في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾^(٣).

مع أننا لا ننكر كون هذا التفسير قولاً من الأقوال في معنى الآية الكريمة، لكننا نتعجب من الشيخ السبحاني وإصراره على أن هذا هو المعنى الوحيد والتفسير الدقيق للآية مع توجيهاته وتكلفاته الكثيرة، وإذا رجعت إلى التفاسير وأقوال العلماء قديماً وحديثاً في الآية تجد خلاف ما يدعيه المؤلف من أن الأوائل من الأمة لم يفهموا من الآية سوى هذا المعنى فقط.

لقد ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه خالف مرة تفسير سعيد بن جبير رضي الله عنه الآية بقرى آل محمد، وهذا حينما سئل ابن عباس عن قوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾! فقال سعيد بن جبير: -

(١) الشورى : ٢٣ .

(٢) الأنعام : ٩٠ .

(٣) الفرقان : ٥٧ .

(٤) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ من أول المجلد إلى ص ٨٥ . وانظر أيضاً: المجلد العاشر تحت عنوان "وجوب محبة أهل البيت" ص

٢٦١ وما بعدها.

رضي الله عنه - قرى آل محمد فقال ابن عباس: - رضي الله عنهما - عجلت إن النبي ﷺ لم يكن بطن من قريش إلا كان له فيهم قرابة فقال: إلا أن تصلوا ما بيني وبينكم من القرابة. ^(١)

وفي رواية أخرى عن ابن عباس، قال: لم يكن بطن من بطون قريش إلا وبين رسول الله وبينهم قرابة، فلما كذّبوه وأبوا أن يسايعوه، أنزل الله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ يعني أن تحفظوني وتودوني وتصلوا رحمي، فقال رسول الله: إذا أبيتم أن تباعوني، فاحفظوا قرابتي فيكم ولا تؤذوني، فإنكم قومي وأحق من أطاعني وأجاني، هذا ما رواه الثعلبي رحمه الله في تفسيره وقال: وإلى هذا التفسير ذهب أبو مالك وعكرمة ومجاهد والسدي والضحاك وابن زيد وقتادة. ^(٢)

وهناك قول آخر ثبت عن الحسن البصري رحمه الله وهو أنه فسر قوله: ﴿إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ بـ إلا التقرب إلى الله تعالى والتودد إليه بالطاعة والعمل الصالح، وعن مجاهد عن ابن عباس عن النبي ﷺ (لا أسألكم على ما أتيتكم من الميّنات والهدى أجراً إلا أن تودوا الله تعالى، وتقربوا إليه بطاعته). ^(٣)

وهناك أقوال أخرى في معنى الآية وتفسيرها، وما أصر عليه المؤلف عدّه ابن أبي حاتم رواية ضعيفة وردت في تفسير الآية فقال: "بسند ضعيف من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ قالوا: يا رسول الله من قرابتك هؤلاء الذين وجبت مودتهم؟ قال: علي وفاطمة وولداها". ^(٤)

ومما يؤكد ضعف هذا القول (جعل مودة ذوي قرى النبي أجراً على رسالته وتفسير "القرى" برجال خاصين من أهل البيت) هو أن شيخ الشيعة الشيخ المفيد وغيره يرون الاستثناء في الآية منقطعاً وبالتالي فلا تفيد الآية عندهم ما بنى عليه المؤلف جميع أبحاثه حول طلب النبي عن الأمة أجراً خاصاً على دعوته أعني المودة في القرى، يقول المفيد: "لا يصح القول بأن الله تعالى جعل أجر نبيه مودة أهل بيته ولا أنه جعل ذلك من أجره لأن أجر النبي صلى الله عليه وآله وسلم في التقرب إلى الله تعالى هو الثواب الدائم - حتى قال - والاستثناء في هذا المكان ليس هو من الجملة لكنه استثناء منقطع، ومعناه: قل لا أسألكم عليه أجراً لكني ألزمكم المودة في القرى، وأسألكموها، فيكون قوله لا أسألكم عليه أجراً كلاماً تاماً قد استوفى معناه، ويكون

(١) انظر: تفسير الدر المنثور للإمام السيوطي ج ١٣ ص ١٤٥.

(٢) الكشف والبيان لأبي إسحاق الثعلبي ج ٨ ص ٣١٠.

(٣) المرجع السابق.

(٤) تفسير ابن أبي (تفسير القرآن العظيم) حاتم للحافظ أبي حاتم الرازي ج ١٠ ص ٣٢٧٦ ط: المكتبة العصرية - صيدا، تحقيق: أسعد محمد الطيب.

قوله إلا المودة في القربى كلاماً مبتدأ... وهذا بين لا يخفى الكلام فيه على أحد من عرف طرفاً من اللسان، والأمر فيه عند أهل اللغة أشهر من أن يحتاج معه إلى استشهاده^(١).
زيادة على ما مضى نقول: إن القرآن يفسر بعضه بعضاً وقد وضح القرآن الكريم أن المراد من الأجر الذي نفى الألباء طلبه عن الناس هو كل ما يتعلق بالدنيا من مال أو ما يشبهه، وهذا حينما نقل عن نوح عليه السلام قوله: ﴿وَيَا قَوْمِ لَا أَمْسَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالاً إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ﴾^(٢) فإذا عيّن المراد من الأجر أنه ما يتعلق بالدنيا فلا استثناء في الآية التي تمسك بها المؤلف لا بد أن يكون منقطعاً لأنه لا علاقة بين مودة ذوي القربى والأجر بالمعنى المذكور.

ماذا الذي يهدف إليه المؤلف من وراء هذا الإصرار ؟

إن المؤلف كما يلهم إليه روح مبالغاته الكثيرة في المسائل التي لها تعلق من قريب أو بعيد بأهل البيت وكما يبدى من اتهاماته أصحاب النبي ﷺ وطعنه فيهم يستهدف وراء هذه البحوث أن يقنع القارئ أن ما سيأتي عنه حول قصور الصحابة وخطأ من يعدّهم عدولاً حتى صحيح، كيف وهم لم يعطوا ذوي قربي النبي وأهل بيته حقوقهم بدءاً من تسليم الحكم إليهم إلى سلب فدك عنهم إلى غير ذلك، فلم يوترهم حتى التوفيق ولا أدوا واجبهم الديني نحوهم.

٨- طعن المؤلف في أصحاب النبي ﷺ

لا تخلو بحوث النبوة الخاصة عن المسائل التي تتعلق بأصحاب النبي ﷺ، ومن هنا نرى للمؤلف اهتماماً بالغا بالموضوعات المتعلقة بأصحاب النبي ﷺ، لكن برؤية أخرى ونظرة غير ما عليها جمهور الأمة، فلا يفتح القارئ مجلداً من مجلدات كتابه العشرة إلا ويرى فيه تناوله لموضوع أصحاب بشكل من الأشكال، فقد أورد هذا الموضوع في مجلدات (٢-٣-٥-٧-١٠) في مواضع عديدة بين طعن واتهام وجرح وتنقيح وإساءة وغير ذلك، وقد ذكرنا جانباً منها بعض التفصيل عند بيان منهج المؤلف تحت عنوان: (ومن منهجه الهجوم والجدال والتيل والإساءة) وهنا نشير إلى بعض العناوين فقط لنثبت رؤيته مرة أخرى في حوارتي رسول الله وأصحابه ﷺ:

(١) شرح عقائد الصلوك (تصحیح إعطانات الإمامية) للشيخ البليد ص ١٤١ - ١٤٢ نشر: دار المبدأ للطباعة والنشر والورع - بيروت.

الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ ١٩٩٣ م تحقيق: حسين درگامي. (وقد نقل هذا الكلام المؤلف أيضاً ثم منقحه ورد عليه في ص ٤٠ ص ٦٠)

(٢) مود: ٢٩.

- ١- اتهاماته لأصحاب النبي ﷺ إلا عددا قليلا منهم وتجاوز الحد في نسبة التفسير إليهم ونسبتهم إلى العمل بالأهواء في مباحث الصيغة الإسلامية للحكومة.^(١)
 - ٢- طعنه في الأصحاب والتلميح إلى نفاق أكفهمهم.^(٢)
 - ٣- اتهامه أصحاب رسول الله ﷺ بعدم صلاحيتهم للقيادة بعد النبي، وتطبيقه الآيات التي نزلت بشأن المنافقين والمرتدين عليهم.^(٣)
- قد وصل بغض المؤلف لأصحاب النبي رضي الله عنهم أجمعين إلى حد يمنعه أن يذكر بأن بلاده اعتنقت الإسلام في عهد سيدنا عمر بن الخطاب بل يلف الكلام لفا ويمر عليه مرور المتجاهل.^(٤)

٩- إنكار المؤلف عدالة الصحابة

امتدادا لما سبق من الطعون والاتهامات أخرج المؤلف موضوعا آخر أيضا يخص الأصحاب ويتعلق بهم، وذلك في بحث عنوانه: (عدالة الصحابة بين العاطفة والبرهان)^(٥) سعى المؤلف في هذا المبحث غاية سعيه أن يظهر أن فكرة عدالة الصحابة عاطفة من أصلها لأن الثابت فيهم أنهم بين قاسق وغاصب ومنافق ومتول عن الحزب وغير ذلك، فكيف يمكن أن تعتقد عدالة هذه الطائفة، وفيما يلي بعض عباراته:

١- يذكر المؤلف أصناف الصحابة هكذا: (١. المنافقون المعروفون، ٢. المنافقون المخفون، ٣. مرضى القلوب، ٤. السماعون، ٥. محالطو العمل الصالح بالسيئ، ٦. المشركون على الارتداد، ٧. الفاسق، ٨. المسلمون غير المؤمنين، ٩. المؤلفون قلوبهم، ١٠. المؤلفون أمام الكفار) ويطبق عليهم آيات القرآن الكريم - دون أن يميز فيمن وردت هذه الآيات حقا - ثم يقول بانصه: "هذه هي الأصناف العشرة من صحابة النبي ممن لا يمكن توصيفهم بالعدالة والتقوى، أيضا بما في هذه العجالة مضافاً إلى الأصناف المضادة لها، ولكن نلقت نظر القارئ الكريم إلى الآيات الواردة في أوائل سورة البقرة وسورة النساء وغيرها من الآيات

(١) انظر: المجلد الثاني من التفسير ص ٧٧ وما بعدها، وكذا ص ١٠١ وما بعدها.

(٢) انظر: المجلد الثالث من التفسير ص ٢٠٥.

(٣) انظر المجلد الخامس من التفسير ص ٩٥.

(٤) انظر: المجلد الثالث من التفسير ص ١٧٠ حيث يقول: "فيها هي ذى بلادنا « إيران » كلاك يضرب القتل منذ زمن بعيد، بأقصاد شميها وتضامن ألقائها وقد اعتنق الإسلام كثير منهم في عهد الخلافة، وتضاموا في ظلاله قروناً متتالية" أي بهذا الإيهام دون ذكر الخليفة الذي أثار هذه البلاد بجزر الإسلام، أنقلها من ظلمات الجهل والبرك.

(٥) انظر: المجلد الخامس من التفسير ص ٤٢٨.

القرآنية، فترى فيها أن الإيمان بعدالة الصحابة مطلقاً خطأ في القول، وزلة في الرأي، يضاد نصوص الذكر الحكيم^(١).

ب- يذكر المؤلف حديث (إِنَّكَ لَا تَدْرِي مَا أَحْدَثُوا بِعَدْلِكَ)^(٢) كما يذكر بعض ما دار بين الصحابة من المشاجرات أو الحروب ويزيد فيها ما لا ثبوت له أيضاً ثم يقول: "وهذا أبو سفيان يضرب برجله قبر حمزة (عليه السلام) ويقول: إِنَّ الْمَلِكَ الَّذِي كُنَّا نَتَنَازَعُ عَلَيْهِ أَصْبَحَ الْيَوْمَ بِيَدِ صَيَّيَانَا، وَهَذَا أَبُو سَفْيَانَ عِنْدَمَا بُويعَ عُثْمَانُ، دَخَلَ إِلَيْهِ بَنُو أَبِيهِ حَتَّى امْتَلَأَتْ بِهِمُ الدَّارُ ثُمَّ أَغْلَقُوهَا عَلَيْهِمْ، فَقَالَ أَبُو سَفْيَانَ: أَعِنْدَكُمْ أَحَدٌ مِنْ غَيْرِكُمْ؟ قَالُوا: لَا، قَالَ: يَا بَنِي أُمَيَّةَ تَلْقَفُوهَا تَلْقَفَ الْكَرَةِ، فَوَ الَّذِي يَحْلِفُ بِهِ أَبُو سَفْيَانَ مَا مِنْ عَذَابٍ وَلَا جَنَّةٍ وَلَا نَارٍ وَلَا بَعْثٍ وَلَا قِيَامَةٍ، أَفَهَلْ بَعْدَ كَلِمَاتِ الرَّدَةِ الْخَبِيثَةِ هَذِهِ يَصْحُحُ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَعِدَ هَؤُلَاءِ وَأَمْثَالَهُمْ مِنْ صَنَفِ الْعَدُولِ وَطَبَقَةِ الصَّالِحِينَ وَيَعِدُ جَرَحَهُمْ إِبْطَالاً لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَتَضْعِيفاً لَشُهُودِ الْمُسْلِمِينَ؟!"^(٣).

ولم يكتف المؤلف بطرح هذه المسألة في موضع واحد بل انعطف إليه في كل موضع رأى الفرصة مناسبة له.^(٤)

وأما حول ما سبق ورأينا عن المؤلف فيكفي نقل ما اشتهر عن أبي زرعة الرازي رحمه الله أنه قال: "إذا رأيت الرجل ينتقص أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ فاعلم أنه زنديق: وذلك أن القرآن حق، والرسول ﷺ حق، وما جاء به حق، وما أدى إلينا ذلك كله إلا الصحابة. فمن جرحهم إنما أراد إبطال الكتاب والسنة، فيكون الجرح به أليق، والحكم عليه بالزندقة والضلال أقوم وأحق"^(٥) وهذا قول حق لا مرية فيه، يعرف كل من قرأ واطلع على كيفية جمع القرآن الكريم في خلافة أبي بكر وعثمان رضي الله تعالى عنهما أنهم كيف كانوا يجمعون القرآن الكريم آية آية عن أي واحد كان يحتفظ بها إما حفظاً أو كتابة أو غير ذلك، فإن لم يكونوا عدولاً موثوقين بهم فالجمع والترتيب والأداء كله مشكوك فيه، فليأت الشيخ السبحاني وأمثاله بقرآن غير هذا، ولعل هذا هو الأصل في القول بتحريف القرآن عند الشيعة إذ هم يشكون على جامعي القرآن وناقلي الكتاب إلى الأمة الإسلامية.

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٤٥٤ .

(٢) الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم لمحمد بن فتح الحميدي ج ١ ص ١٢٤ نشر: دار ابن حزم - بيروت - ١٤٢٣ هـ ٢٠٠٢ م تحقيق: د. علي حسين البواب .

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٤٥٧ .

(٤) انظر على سبيل المثال نظير ما سبق من إنكار عدالة الصحابة في ج ٧ ص ٣٦٢ .

(٥) الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي ج ١ ص ٤٩ الناشر: المكتبة العلمية - المدينة المنورة، تحقيق: أبو عبدالله السورقي، إبراهيم حمدي المدني .

والأصل أن الشيخ السبعماني لم يعرف الفرق بين العدل والعصمة، فلما لم يكن الثاني متوفراً في الأصحاب سلب عنهم الأول، مع أن كل ذي عقل يعرف أنه لا يجب أن يكون العدل معصوماً، فكل بني آدم خطاء وخير الخطائين التوابون.

وأما حول طعنه في الأصحاب بالقصور في العلم - حيث يدعي أن منهم (كعمرين الخطاب) من كان يخرج إلى الأسواق فيسأل هل عند أحد علم ورثه عن رسول الله في مسألة كذا وكذا؟ - فينقض كلامه هذا ما نقله هو عن المقرئ قوله: "إنه لم يكن كل واحد من أصحاب النبي ﷺ بممكناً من دوام الحضور عنده ﷺ لأجل الأحكام عنه، بل كان في مدة حياته يحضره بعضهم دون بعض وفي وقت دون وقت، وكان يسمع جواب النبي ﷺ عن كل مسألة يسأل عنها بعض الأصحاب ويقوت عن الآخرين" (١) (٢).

إذا قلنا ذنب علي الذي يبحث عن سنة النبي المنتشرة بين الأصحاب ليحدد هدي الرسول ﷺ في مسألة لم يسمع هو بنفسه فيها حكم النبي الكريم؟ كيف بعد المؤلف مثل هذا البحث المبارك تقصيرا في العلم وتقصا في الشخصية وهو يعرف أنه لم يكن أحد من الصحابة يعرف السنة بأكملها، وإن ادعاه في علي رضي الله عنه فهو مردود عقلا وتاريخا؛ إذ هو أيضا لم يكن حاضرا عند النبي ﷺ في كل لحظات حياته حتى يحفظ عنه أحكامه وسننه وأسرها.

وكذلك أيضا ينقض كلام المؤلف حول قصور الصحابة وعدم أهليتهم وضعف تربيتهم نقل المؤلف نفسه حديث أبي عبد الرحمن السلمي الدال على تربية الصحابة تربية قرآنية رفيعة علما وعملا، وهذا نص كلامه: "كان الرسول يقسم الآيات واحدة بعد أخرى أو مجموعة بعد مجموعة. قال أبو عبد الرحمن السلمي: حدثنا الذين كانوا يقرأون القرآن كخيمان بن علفان، وعبد الله بن مسعود، وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي عشر آيات، لم يتجاوزوها حتى يعلموا ما فيها من العلم والعمل. قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعا ولهذا كانوا يقولون مئة في حفظ السورة" (٣) (٤).

فكيف ينقل المؤلف هذا الحديث، ثم يزعم الأصحاب بأنهم لم ينالوا الكمالات اللازمة التربوية والقيادية.

(١) العطف المقرئ لطي الدين المقرئ ج ٢ ص ٣٣٢ ط: دار صادر - بيروت.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٢٧٨.

(٣) الاطمان في علوم القرآن للإمام السيوطي ج ٢ ص ١٧٦ ط: مطبعة حجازي - القاهرة (دون تاريخ).

(٤) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٣٠٩.

الْقَوْمُ الْعَظِيمُ»^(١) كما قال: «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا»^(٢) فكانه والعياذ بالله لم يكن يعرف عاقبة حالهم حين أنزل في كتابه آيات بهذا الإطلاق، والشمول، وقياسهم على بلعم الباعور خطأ واضح جدا لأنه تعالى لم يعلن رضاه عنه، بل لم يخبر عن نيته الهداية الربانية؛ لأنه تعالى قال فيه: «وَأَثَابُوا عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخْ مِنْهَا فَأَتَتْهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ»^(٣) وإتياء الآيات لا يدل على الهداية الخاصة فضلا عن نيل الرضى والتبشير بالجنة.

زادنا على جميع ذلك فإن القول بعدم حسن العاقبة في أصحاب رسول الله وبخاصة منهم السابقون الأولون كما يكره عمر وعثمان رضي الله عنهم قول لا يقبل عن المؤلف إلا ابتداء بدمية ومعتقدي عقيدته، وما صدر عن بعض الأصحاب من الأخطاء، نقول من الذي أوقف المؤلف أنفسهم ما اتوا عنها دون توبة؟ والتوبة تنفي الرجل من الكفر والشرك فضلا عن الأخطاء والزلات، والتائب من الذنب كمن لا ذنب له، فمن قال للمؤلف أنهم لم يحسنوا عاقبتهم أبدا؟

وعلى كل حال فالله سبحانه إما كان يعرف أن هؤلاء الذين يظهر رضاه عنهم سيوتلون ويقلبون على أعقابهم أو لم يكن يعرفه فإن كان يعرف فهذا الإعلان والإخبار والتبشير والتصريح دون التقييد بحسن العاقبة أو الثبات على الإيمان - حسب ما يقيد المؤلف - علاف للعقل؛ إذ كيف يعلن الله تعالى رضاه عن من يعرف أنه سيكفر وينافق؟ وإن لم يكن يعرف فهذا هو ما أشرنا إليه من إيجاب الجهل على الله سبحانه وتعالى.

(١) العوبة : ١٠١ .

(٢) الفتح : ١٨ .

(٣) الأعراف : ١٧٥ .

١- القول بإيمان عبد المطلب وأبي طالب وآمنة بنت وهب

مسألة إيمان أبي النبي ﷺ وعدم إيمانها تعد من مسائل النبوة، وقد اختلف الناس حول هذا الموضوع، لكن الأرجح هو التوقف؛ إذ لا مرة في وقتها قبل وصول الدعوة إليهما في زمن عم الشريك الجزيرة العربية، ولا نبوت قطعا في إحيائهما وإيمانها بمحمد ﷺ بعد الممات، بل الآيات صريحة في عدم قبول الإيمان بعد الموت قال تعالى: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ﴾^(١) فهناك أمران يتطلبان التوقف أولهما: إمكانية موثقتها على الفترة وما كان متبقيا من تعاليم إبراهيم الخليل، وحكم من يموت وهو على هذه الحالة ولم تبلغه الدعوة هو أنه يموت ناجيا ولا يذهب ثانيهما: إمكانية تأثيرهما بالعقيدة السائدة بين قومهما إذ لم يثبت أنهما كانا على خلاف ما كان عليه الناس في تلك الأيام، ويؤيد هذا الأمر بعض الروايات التي تظهر أن رسول الله ﷺ أخبر عن والدي بعض من سأله أنهما في النار فلما حزن الرجل أخبر أن هذا الحكم يعم والدي السائل ووالدي رسول الله ﷺ جميعا، فليس أمام الرجل نظرا إلى هذين الأمرين إلا التوقف وتوكيل الأمر إلى الله سبحانه، وفي ذلك يقول الدكتور أحمد بن عبد العزيز القصيري في كتابه (الأحاديث المشككة) بعد سرد دلائل الطرفين ما نصه: "فيجب التوقف فيهما، وعدم القطع لهما بجنة أو نار"^(٢).

لكن المؤلف أصر تحت عنوان (إيمان والدي النبي الأكرم) على أنهما كانا مؤمنين واستدل ببعض ما رآه دليلا على ذلك، مثل ما روي عن النبي الأكرم أنه قال: (لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات)^(٣) وكذلك ما روي من أشعار عن عبد الله بن عبد المطلب وآمنة بنت وهب، وقد نقل المؤلف إجماع الإمامية على هذا القول عن الشيخ المفيد^(٤) وكل ذلك ظنيات لا قطعيات كما اعترف به المؤلف في أول المبحث وقال: "وفهما ضبط إيمان لو لم نقل دلالة على إيمانها وكونهما على الصراط المستقيم"^(٥) وهذا ما ورد في فتاوى دار الإفتاء المصرية حيث ذكر المفجئون ما نصه: "إن حديث النقل من الأصلاب الطاهرة إلى الأرحام الطاهرة أولاً لم يصل إلى الدرجة التي يعتمد عليها في العقائد وثانياً فسرت الطهارة فيه

(١) النساء: ١٨.

(٢) الأحاديث المشككة الواردة في تفسير القرآن الكريم لـ: أحمد بن عبد العزيز بن قزوين القصير ص ٣٣٥، الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والدراسات، - السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠ هـ.

(٣) السيرة الحلبية لبرهان الدين الحلبي ج ١ ص ٧٤ وقد ورد هذا الحديث في بعض التفسير الرازي وغيره ولا أصل له بهذا اللفظ في الصحاح.

(٤) النظر في المجلد الخامس من التفسير من ص ٢٧٥ إلى ٢٨١.

(٥) تفسير "طاهرين القرآن" ج ٥ ص ٢٧٥.

بعدم السفاح كما رواه أبو نعيم عن ابن عباس مرفوعاً "لم يلق أبواي قط علي سفاح، لم يزل ينقلني من الأصلاب الطيبة إلى الأرحام الطاهرة فصنّني مذهباً" وكما رواه الطبراني عن علي مرفوعاً "خرجت من تكاح ولم أخرج من سفاح من لدن آدم إلى أن ولدني أبي وأمي لم يصحني من تكاح الجاهلية شيء، هذا ولا يضير أن يكون في أصيحاب الأنبياء كافرون، فكل امرئ بما كسب رهين" (١).

وعلى كل فهذه المسألة تعد بما ذكر فيها القيل والقال، ولكل من المثبتين والنافين لإيمان والدي النبي ﷺ دلائله بصرف النظر عن قوتها وضعفها وأغلبها ظنية الثبوت أو تأويلات في الآيات حسب الرأي، لكن المؤلف قطع وتقدم في مكان آخر فقال بإيمان أبي طالب عم رسول الله ﷺ الذي ثبت عدم إيمانه إلى آخر حياته مع إصرار النبي ﷺ عليه واعتناؤه الكبير بأن يعتنق دين الإسلام ويتشرف بالإيمان، ومع حمايته عن رسول الله ودعوته طوال حياته بمقتضى قوانين الأسرة والعشيرة.

اعتنى المؤلف هذه العقيدة في أبي طالب اعتماداً له على أشعار نقل أنه أنشدتها في ابن أخيه، وفي ذلك يقول: "لم يزل سيدنا أبو طالب يكلأ ابن أخيه ويذب عنه ويدعو إلى دينه الخفيف منذ بزوغ شمس الرسالة إلى أن لقي ربه، وكفانا من إفاضة القول في ذلك، الكتب المؤلفة حول تضحيتة لأجل الحلي ودفاعه عنه شعراً ونثراً" (٢) فاستشهد بعبارة من الأشعار المندوبة إليه كقوله:

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه	ثمّال أيتامى عصمة للأرامل
يلوذ به الملاك من آل هاشم	فهم عنده في نعمة وفواصل
وميزان عدل لا يخس شعيرة	ووزان صدق وزنه غير هائل (٣)

وكقوله في أمر الصحيفة التي كتبها قريش:

ألم تعلموا أنا وجدنا محمداً	نبياً كموسى خط في أول الكتب
وأنّ الذي ألقنتم من كتابكم	لكم كائن تحساً كراخية المسب (٤)

اعتمد المؤلف في نقل هذه الأشعار والاستدلال بها على كتابي السيرة الحلبية لإبراهيم الحلي والسيرة النبوية لابن هشام، لكنه تغافل عن أمر عظيم وهو أنهما بنفسهما لا يريان ما يراه المؤلف ولا يعتقدان ما يعتقد؛ إذ قد ثبت عندهما عدم إيمان أبي طالب أبونا تماماً وقد نقلاه بالتفصيل وأشارا إلى أن مثل هذه

(١) انظر: فتاوى دار الإفتاء المصرية، موقع وزارة الأوقاف المصرية (<http://www.islamic-council.com>)

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٢٧٣.

(٣) السيرة الحلبية للحلي ج ١ ص ١٦٩ / وقد أورد ابن هشام القصيدة كلها في سورة ج ٢ ص ١٠٨.

(٤) السيرة النبوية لابن هشام ج ٢ ص ١٩٧.

للمواقف والأشعار عمولة على الغيرة وحماية الأسرة وخاصة من فؤوض إليه كفالاته، بمقتضى قوانين العرب وإلا فكلماته صريحة في عدم تركه دين قريش وشيوخها، تنقل فيما يلي كلام الحلبي وما ذكره ونقله في سيرته حول ما فات عليه أبو طالب من دين وملة:

قال: " قال أبو طالب لرسول الله عليه وسلم - أي حين طلبت قريش من أبي طالب أن يمنع ابن أخيه عن أن ينال من آلهتهم فإنكر عليهم النبي وحزن - والله يابن أخي ما رأيتك سألتهم شحطاً أي بالخاء والطاء للمهملتين أسراً بعيداً فلما قال ذلك طمع رسول الله ﷺ فيه فحمل يقول أي عم فأنت فقلها أمتحل بها الشفاعة يوم القيامة أي لو أوتيت ذنباً بعد قولها وإلا فالإسلام يجب ما قبله فلما رأى حرص رسول الله عليه وسلم قال له والله يابن أخي لولا مخافة السببة أي العار عليك وعلى بني أبيك من يهودي وأن تظن قريش أي إنما قلتها جزعاً أي بالخيم والواو خوفاً من الموت وهذا هو المشهور وقيل بالخاء المعجمة والراء أي ضعفاً، لقلتها وفي رواية لأقررت بها عينك لما أوى من شدة وحرك لكى أموت على ملة الأشياخ عبد للطلب وهاشم وعبد مناف فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَسْبَحْتَ﴾ الآية.

وعن مقاتل أنه أبا طالب قال عند موته يا معشر بني هاشم أطيعوا محمداً وصدقوه ففعلوا وترشدوا فقال له النبي ﷺ يا عم تأميرهم بالنصيحة لأنفسهم وتدعها لنفسك قال فما تريد يابن أخي قال أريد أن تقول لا إله إلا الله أشهد لك بما عند الله تعالى فقال يابن أخي قد علمت أنك صادق لكني أكره أن يقال الحديث، قال في الهدى وكان من حكمة أحكم الحاكمين بقاءه على دين قومه لما في ذلك من المصالح التي تبدو لمن تأملها أي وكذا أقرباؤه وبني عمه تأخر إسلام من أسلم منهم ولو أسلم أبو طالب وبادر بنو عمه إلى الإيمان به لقل قوم أرادوا الفخر برجل منهم وتعصبوا له فلما بادر إليه الأباعد وقتلوا على حبه من كان منهم حتى إن الشخص منهم يقتل أباه وأخاه علم أن ذلك إنما هو عن بصيرة صادقة ويقين ثابت.

وذكر أنه لما تقارب من أبي طالب الموت نظر العباس إليه يحرك شفتيه فأصغى إليه بأذنه فقال يابن أخي والله لقد قال أخي الكلمة التي أمرته بقولها فقال رسول الله عليه وسلم لم أسمع وفيه أنه لم يثبت أن العباس ذكر ذلك بعد الإسلام وأيضاً نزول الآية حيث ثبت أن نزولها في حق أبي طالب يرد ذلك.

ويرده أيضاً ما في الصحيحين عن العباس رضي الله تعالى عنه أنه قال قلت يا رسول الله إن أبا طالب كان يحيطك وينصرك فهل ينفعه ذلك قال نعم وجلته أي كشف لي عن حاله وما يصير إليه يوم القيامة فوجدته في غمرات من النار فأخرجته إلى ضحضاح أي وفي لفظ آخر قال نعم هو أي يوم القيامة في ضحضاح من النار لولا أنا لكان في الدرك الأسفل من النار ولو كانت الشهادة المذكورة عند العباس ما سأل هذا السؤال ولأداهما بعد الإسلام إذ لو أداهما لقبلت.

ويرده أيضا ما جاء في رواية أنه ﷺ لما كرر على أبي طالب أن يقول كلمة الشهادة وهو يأتي إلى أن قال هو على دين عبد المطلب قال ﷺ أما والله لأمضنن لك ما لم أنه عن ذلك أي عن الاستغفار لك فأقول الله عز وجل: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَاللَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْعَصِيبِ﴾^(١) - حتى قال الحلبي - وزعم بعض غلاة الرافضة أن أبا طالب أسلم واستبدل له بأخبار واهية ردما للحافظ ابن حجر في الإصابة، أي وقد قال وقفت على جزء جمعه بعض أهل الرافضة أكثر من الأحاديث الواهية الدالة على إسلام أبي طالب ولم يثبت من ذلك شيء^(٢).

أخيرا نحن لن نجعل من أن يكون أبوطالب من أهل الجنة، والجنة متوسعة للجميع لكننا نتمسك من الشيخ السبحاني الذي يكثر أصحاب النبي ﷺ الذين خدموا الدين، والتي أكثر من أن تصور ثم يؤكد على إيمان عبد المطلب وأبوطالب بحجة أنهما عندما اتبعا النبي وحملاه، وكما يصر على إيمان آمنة أم النبي ويتغافل عن ذكر فضل من فضائل عائشة الصديقة أم المؤمنين وأصحاب أزواج النبي ﷺ إليه، فهذا هو الكهل بمكيالين مختلفين.

١١ - رأي المؤلف في ذلك

هذا رأي عام عند الشيعة أنهم يرون الأنبياء كعامة البشر يرثون ويورثون الأموال بل يرون أن نبي الله زكريا عليه السلام كان عنده أموال ولم يكن له ولد يرثه فدعا به كما ورد في القرآن الكريم: ﴿وَأَنبِئْ خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * فَرِثْنِي فَرِثًا مِمَّنْ آتَى بِغُلُوبٍ وَاجْعَلْ لِي رِجْلًا رَافِعًا﴾^(٣) وقد اعتنى المؤلف هذه العقيدة كغيره من أبناء مذهبه كما أشار إليها في المجلد السادس (ص ٢٤٠) مع أنه ثبت عن رسول الله ﷺ أنه قال عن نفسه الشريفة وعن جميع الأنبياء: (لَا نُورَثُ، مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةٌ)^(٤) والآية لا دلالة لها على ميراث الأموال بدليل قوله: ﴿وَرِثْتُمْ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾ كما لا يخفى على الخامل، وعلى كل حال فالشيعة بناء على هذا المعتقد قالت بوراة فاطمة بنت رسول الله ﷺ فذلك عن أبيها لكنها حرمت حقها.

وأما المؤلف فادعى أن رسول الإسلام ووجه لفاطمة الزهراء لكن أبابكر وبعده عمر منعاهما منه، وفي ذلك يقول تحت عنوان (قصة فاطمة) ما نصه: "كانت فاطمة منطقة محبة كثيرة الخير قرب عمر و هي تبعد عن

(١) التوبة: ١١٣.

(٢) السيرة العملية لبرهان الدين الحلبي ج ٢ ص ٤٥ - ٤٨.

(٣) مريم: ٥ - ٦.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه في عدة مواضع منها: ج ٤ ص ٧٩ حديث رقم ٣٠٩٢ والخبر مسلم في صحيحه ج ٣ ص ١٣٧٧ حديث رقم ١٧٥٧ كما أخرجه الترمذي والنسائي ورواه ابن حبان والبيهقي وجميع كثير من المحدثين وأصحاب السير.

للمدينة ما يقارب من خمسين كيلومتراً، فقد شاء الله تبارك وتعالى أن تكون ملكاً مطلقاً للرسول الأكرم
 يصرفه في مصالح الإسلام والمسلمين حسبما يشاء، ومن ثم وهب رسول الله فديكاً لابنته الطاهرة وذلك بعد
 ما نزل قوله سبحانه: ﴿وَأَبِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقُّهُ وَالْيَتَامَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْيَتَامَىٰ﴾^(١) وأُتْمِدَ الْمُتَضَرِّعُونَ
 مِنَ الشَّيْخَةِ وَالْمَتْنَةُ عَلَىٰ أُمَّهَا نَزَلَتْ فِي أَكْرَمَاءِ رَسُولِ اللَّهِ وَبِالْأَخَصِ ابْنَةِ الزَّهْرَاءِ (عَلَيْهَا السَّلَام) فَتَمَّ كَانَتْ
 أَقْوَىٰ مَصَادِيقِ «ذِي الْقُرْبَىٰ» . . . لقد بدأ مع بني الزهراء من فديك في عهد الخليفة الأول، وكان الحال على
 ذلك حتى تسلم معاوية سنة الحكم، لمؤزع فديكاً بين ثلاثة هم مروان بن الحكم وعمرو بن عثمان و ابنه يزيد
 - حتى قال - : ولقد أسفنت فديك في عهد الأمويين والعباسيين في أغراض سياسية بحيث قبل أن تستغل في
 أغراض اقتصادية.

فلقد كان الخلفاء في صدر الإسلام يحتاجون إلى عائدات فديك للمالية مضافاً إلى أنهم انتزعوها من يد الإمام
 علي (عليه السلام) لغرض سياسي، ولكن في العصور المتأخرة عن ذلك كثرت ثروة الخلفاء وزادت زيادة
 هائلة بحيث لم يكونوا بحاجة إلى عائدات فديك، ولهذا فإن عمر بن عبد العزيز لما أعاد فديكاً إلى بني فاطمة
 احتج عليه بثبوأمية واعترضوا قائلين: «محت فديك الشيوخين، وإن أبيت إلا هذا فامسك الأصل واقسم
 بالقلة»^(٢).

أقول مثل هذه الادعاءات بل الافتراءات سهل لا يعجز عنها كل من مسك القلم وكتب ولم ينصف، لكن
 ليس كل ادعاء حقا وسيرة خليفتي النبي ﷺ خير دليل على رد هذا القول لهما لم يتنا لهما القصور ولا جمعا
 لهما الأموال حتى يزعم أحد أنهما متعا عليا وفاطمة فديك لأغراض مالية، والأصل أن عمر بن الخطاب رضي
 الله عنه قد سلم فديك إلى علي وابن عباس رضي الله عنهما ليشرفا عليه ويصرفا محصولة فيما كان يصرفه
 النبي الأكرم، لكنهما اختلفا في الإشراف، فحصل ما أورده النسائي وغيره رحمه الله حول فديك، والقصة
 مشهورة عند المحدثين والمفسرين وأهل السير، ففي حديث النسائي ورد ما يلي:

روى بسنده عن مالك بن أنس بن الحذثان قال: أرسل إلى عمر حين تعالى النهار^(٣) فحثته فوجدته جالسا
 على سرير مخضيا^(٤) إلى رماله^(٥) فقال: حين دخلت عليه يا مالك إنه قد دق أهل أبيات^(٦) وقد أمرت فيهم

(١) الإسراء: ٢٦.

(٢) تفسير "مفاتيح القرآن" ج ٧ ص ٣١٤ - ٣١٧.

(٣) تعالى النهار أي ارتفع.

(٤) يعني ليس بينه وبين رماله شيء وإنما قال هذا لأن العادة أن يكون فوق الرمال قراش أو غيره.

(٥) يعني الرمال وكمرها وهو ما ينسج من سطر الثعلب ونحوه لينطبع عليه.

(٦) الدف المضي بسرعة كأنهم جاءوا مسرعين للظفر الذي نزل بهم وقيل السر المسير.

برضخ^(١) فخذوه واقسم بينهم قلت لو أمرت به غيري قال فخذوه فحاء برضخ^(٢) قال يا أمير المؤمنين هل لك في عثمان وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص قال نعم فأذن لهم قد دخلوا ثم جاء فقال يا أمير المؤمنين هل لك في العباس وعلي قال نعم فأذن لهما قد دخلا فقال العباس يا أمير المؤمنين اقض بيني وبين هذا - يعني عليا - فقال بعضهم أجل يا أمير المؤمنين فأقض بينهما وأرحهما فقال عمر أنشدكم ثم أقبل علي أولئك الرهط فقال: أنشدكم بالله الذي يأذنه تقوم السماء والأرض هل تعلمون أن رسول الله ﷺ قال: "لا نورث، ما تركنا صدقة" قالوا نعم ثم أقبل علي علي والعباس فقال أنشدكما بالله الذي يأذنه تقوم السماء والأرض هل تعلمون أن رسول الله ﷺ قال: "لا نورث، ما تركنا صدقة" قالوا نعم، قال: فإن الله يحصن نبيه ﷺ بحصاة لم يخص بها أحدا من الناس فقال: ﴿وَمَا آفَاءُ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٣) فكان الله آفاء على رسوله ﷺ بني النضير فوالله ما استأثر بها عليكم، ولا أعلمها خواتكم، فكان رسول الله ﷺ يأخذ منها نفقة سخة ويجعل ما بقي أسوة المال، ثم أقبل علي أولئك الرهط فقال أنشدكم بالله الذي يأذنه تقوم السماء والأرض هل تعلمون ذلك قالوا نعم، وأقبل علي علي والعباس فقال أنشدكما بالله الذي يأذنه تقوم السماء والأرض هل تعلمان ذلك قالوا نعم، فلما توبى رسول الله ﷺ قال أبو بكر أنا ولي رسول الله ﷺ، فجئت أنت وهذا إلى أبي بكر، فجئت أنت تطلب ميراثك من ابن أخيك وتطلب هذا ميراث امرأته من أبيها فقال أبو بكر قال رسول الله ﷺ: "لا نورث، ما تركنا صدقة" فوليتها أبو بكر، فلما توبى قلت أنا ولي رسول الله ﷺ وولي أبي بكر فوليتها ما شاء الله أن أليها، ثم جئت أنت وهذا وأنتما جميعا وأمركما واحد فبالتماניה فقلت إن شئتما أدفعها إليكما على أن عليكما عهد الله لتليها بالذي كان رسول الله ﷺ يليها به فأخذتماها مني على ذلك، ثم حطمتني لأقضي بينكما بغير ذلك؟ والله لا أقضي بينكما بغير ذلك حتى تقوم الساعة فإن عجزتما عنها فزادها إلي^(٤).

وإن شئت أن تقف على قول أهل السير والشمائل فيه فانظر إلى ما أخرجه أبو عيسى الترمذي رحمه الله (المعروف سنة ٢٧٩) في الشمائل الحموية تحت عنوان: (باب ما جاء في ميراث رسول الله ﷺ) فأخرج

(١) برضخ المطة القليلة.

(٢) وهو حاجب عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٣) العشر: ٦.

(٤) من النسائي الكبرى للإمام النسائي ج ٦ ص ٨٩ رقم الحديث ٦٢٧٦ (وفقا لترقيم شعيب الأرنؤوط) ط: مؤسسة الرسالة - بيروت الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٩م.

بستده عن عمرو بن الحارث أنحي جويرية قال: ما ترك رسول الله ﷺ إلا سلاحه وبغلته وأرضا جعلها صدقة.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاءت فاطمة إلى أبي بكر رضي الله عنهما فقالت من يتركك فقال أهلي وولدي فقالت ما لي لا أرت أبي فقال أبو بكر سمعت رسول الله ﷺ يقول لا نورث ولكي أعول من كان رسول الله ﷺ يعوله وأنفق علي من كان رسول الله ﷺ ينفق عليه.

وعن أبي البختري أن العباس وعلياً جاءا إلى عمر يختصمان يقول كل واحد منهما لصاحبه أنت كذا أنت كذا فقال عمر لطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد رضي الله تعالى عنهم أنشدكم بالله أنتمهم رسول الله ﷺ يقول: كل مال نبي صدقة إلا ما أطعمه إنا لا نورث، وفي الحديث قصة.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال لا يقسم ورثتي ديناراً ولا درهما ما تركت بعد نفقة نسائي ومونة عاملي فهو صدقة.

وعن مالك بن أوس بن الحدثان قال دخلت على عمر فدخل عليه عبد الرحمن بن عوف وطلحة وسعد وجاء علي والعباس يختصمان فقال لهم عمر أنشدكم بالذي بإذنه تقوم السماء والأرض أن رسول الله ﷺ قال: "لا نورث، ما تركناه صدقة" فقالوا اللهم نعم، وفي الحديث قصة طويلة.^(١)

١٢ - بعض الأنبياء كانوا مفترضين الطاعة^(٢) وبعضهم لم يكونوا

أيضاً مما نفوه به المؤلف في مباحث النبوات هذا المعتقد، وقد اختاره عند فلسفته التي تبني على أن الإمامة درجة غير النبوة والرسالة والذي يتلخص في أن مجرد النبوة أو الرسالة لا تلازم افتراض الطاعة ولا السيادة والقيادة إلا وأن تغتر النبوة أو الرسالة بالإمامة، وهذا لأن النبي هو الإنسان الذي له اتصال بالملأ الأعلى بتلقي الوحي والإطلاع عنه، والرسول هو هذا الإنسان بإضافة التكليف بإبلاغ ما أمر به فلا أمر ولا نهي ولا تشريع ولا تقنين ولا وجوب طاعة للنبي والرسول بمجرد النبوة والرسالة بهذا المعنى نعم إنما نبي أو رسول حظي بمقام الإمامة كإبراهيم عليه السلام وبعض الأنبياء من ذريته يصبح بهذا ذات السلطة الحاكمة ووجوب الطاعة في الحقول السياسية والاجتماعية والقضائية والعسكرية وغير ذلك فبعض الأنبياء وهم من

(١) الشرائع المحمدية والخصائل المصطفوية، لأبي عيسى القرطبي ص ٣٤٩ ط: المكتبة التجارية - مكة المكرمة: الطبعة الأولى ١٤١٣ -

١٩٩٣ تحقيق: سيد عباس البطاحي.

(٢) كلمة يستعملها المؤلف بهذا اللفظ بقصد بها: كانت طاعتهم فرضاً.

نالوا درجة الإمامة كانوا مفترضى الطاعة أي كانت لهم السيادة والقيادة وكانت إطاعة أمرهم واجبة على الأمة، وبعضهم لم يكونوا كذلك وهم من نالوا درجة النبوة أو الرسالة فقط دون الإمامة. ^(١)

ولما كان المؤلف أمام صريح الآية التي تنادي: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» ^(٢) بدأ يتأوله بأن الطاعة في مثل هذا الرسول الذي لم يحظ بالإمامة واجبة حقيقة إلى الله سبحانه وكونها منسوبة إلى الرسول ليس إلا بضرب من العناية - أي المحاز - حتى يقول: "ففي هذا المجال تتجلى وظيفة الرسالة في بيان الحلال والحرام والمشروع والممنوع وإراءة طرق الصلاح والفلاح، فلو صمخ في تبين الحقيقة التمثيل بشيء أدون من الممثل فنقول: إن مثل الرسول في توجيهاته الرسالية أشبه بمستبسط الأحكام من الكتاب والسنة وإبلاغها للناس، فإذا امتثل الناس بما يقول فقد امتثلوا إلى المشرع الأعظم وأطاعوه، وإن لم يقوموا بأداء ما يقول فقد خالفوا المشرع وعصوه، وعلى هذا الضوء فلنأخذ في صلاتهم وصومهم وحجهم وزكاتهم مطيعون لله سبحانه فقط وليس للرسول أي طاعة إلا بضرب من العناية، كما أن للمفتي والمجتهد طاعة مثله." ^(٣)

أقول إن أوجز الكلام في هذا المقام هو أن يقال: هل الرسول أو النبي المفترض طاعته بنيل الإمامة - كما يزعم المؤلف - بأمر وينهى ويؤمر وينهى وينقص من عند نفسه أو لا ؟ والأول غير منصف بل مرفوض بنص كتاب الله سبحانه إذ يقول تعالى في إمام الأئمة والمرسلين: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» ^(٤) فإذا رفض الأول يبقى الثاني، وفيه جميع الأنبياء والمرسلين سواء، إذ أنهم لا يقولون شيئاً إلا ما يؤمرون به سواء كان أمراً بمعروف أو نهيًا عن منكر أو نصياً لشيء أو عزلاً له أو غير ذلك، وطاعتهم واجبة وتشريعهم دين، وعلى هذا فلا معنى لتقسيم المؤلف الأنبياء إلى مفترضى الطاعة وغيره، ولا معنى لقوله: "وليس للرسول أي طاعة إلا بضرب من العناية"، فهل نال هارون عليه السلام درجة الخليل إبراهيم والنبي محمد عليهما السلام ؟ مع أن القرآن الكريم يحكي عنه قوله: «وَإِنْ رَأَيْتُمْ الرَّغِصَةَ فَانْبِغِزِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي» ^(٥) فيوجب إطاعة أمره فيما يأمره وينهاه، والمشكلة أن المؤلف يريد أن يثبت أن الإمامة أمر يفوق الرسالة والنبوة، فلذلك يتمسك بكل ما يعقل وما لا يعقل، ويعد من الثاني هذه الفلسفة التي سمعناها أول مرة منه.

(١) انظر: المجلد الخامس من التفسير ص ٣٧٥ وما بعدها.

(٢) النساء: ٦٤.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٣٧٦.

(٤) النجم: ٣ - ٤.

(٥) طه: ٩٠.

١٣- الأنبياء وعلم الغيب

هل الأنبياء كانوا يمتلكون العلم بالغيب أو لا ؟ هي مسألة تعد بلا شك من مسائل النبوة، ومعتقد أهل الإسلام بصورة عامة في هذه المسألة واضح في ضوء الآيات القرآنية وهو أن الأنبياء مع تفرغهم للخاص إلى الله سبحانه ومنزلتهم الرفيعة عنده تعالى لكنهم لا يمتلكون لأحد نفعا ولا ضرا، والأصل أنهم لا يعلمون شيئا من الغيب؛ إذ الغيب بنص الكتاب والسنة يختص بالله سبحانه، وما اطلعوا عليه من بعض المغيبات عن طريق الوحي هي أمور محدودة جدا، ولما كان عن طريق الوحي وإعطاء المعجزة لا يجوز أن ينصب الغيب إليهم ولا أن نصفهم بكونهم عالمين بالغيب حتى لا نشرك في الوصف الذي خصه الله له غيره، وما اطلعوا عليه من بعض المغيبات كان محددًا ببيانهم ولم يمتد هذا الاطلاع والوقوف لما بعد عما هم أبناء، ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتِ كُنْتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾^(١)

فهذا هو قول سيدنا عيسى ابن مريم الذي كان من معجزاته إحياء الموتى وإبراء الأكف والأبرص وإخبار الناس بما كانوا يأكلون ويدعرون في بيوتهم، حكى عنه القرآن الكريم، فكما أننا لا نستطيع أن نقول: إن من صفات الأنبياء الإحياء والإماتة، مستثنين معجزات عيسى عليه السلام كذلك لا نستطيع أن نقول: إن الأنبياء كانوا يمتلكون الغيب مستثنين بعض تنبيؤاتهم الغيبية أو بقوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يَظْهَرُ عَلَيْهِ غَيْبٌ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَيَنْصُرُهُ وَخَلِّفَهُ وَهَدَاهُ﴾^(٢)

لكن المؤلف بخلاف ما عليه جمهور المسلمين يقصر على أن الأنبياء كانوا ذوي علم بالغيوب وهم يوصفون به في حياتهم وحتى بعد مماتهم، ويستند في ذلك إلى ما ثبت في القرآن الكريم من معجزات وأخبار يراها بعبوات غيبية صادرة عن بعض الأنبياء عليهم السلام، وأما رسول الله ﷺ فقد كان له حظ وافر من الغيب عند المؤلف وهو شهيد على أمته، ومعنى كونه شهيدا أنه يعلم زائدا على ما يصدر عن العبد من الأعمال الظاهرية ما يكمنه العبد من كفر وإيمان ونفاق وغير ذلك، ويدعي المؤلف أن هذا لا ينافي الآيات التي تخص علم الغيب بالله تعالى لأن تلويله عند المؤلف هو أن الله يملك الغيب ويعلمه بالاستقلال ودونه تعالى ياتبع والفيض الرباني،^(٣)

(١) المائدة: ١١٧.

(٢) الجن: ٢٦-٢٧.

(٣) انظر: الفصل السابع واختصاص العلم بالغيب بالله سبحانه من المجلد الثالث من التفسير، وبالضبط ص ٤١٤ وما بعدها.

هذا هو خلاصة كلامه وما أنه طويل وقد اشترنا إليه فيما سلف^(١) لا نرى أن نكرر عباراته هنا، ويلاحظ على هذه النظرية أولاً أنه لو كان هناك تناقض في الكلام والعقيدة فمصادقه الأول هذا الذي نراه من المؤلف هنا وما يعتقد من إخفاء الصحابة وخاصة الخلفاء الثلاثة حب الجاه والرياسة والإمارة في نفوسهم ليتلوا بها بعد رحيل النبي ﷺ كيف ولم يعرف النبي الأعظم الذي له الحظ الأوفر من علم الغيب هذا عنهم، فاعتقدهم أخلاجه إلى آخر لحظة من حياته الشريفة؟ والأمر لا يحتاج إلى كثير من الاستدلال؛ إذ صريح الآيات يخالف ذلك، ويكفي في ذلك قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يُفْلِتُهَا إِلَّا هُوَ﴾^(٢).

كما يلاحظ عليه ثانياً أن المؤلف استدلل بأشياء لا دخل لها بالذي يريد إثباته في الأنبياء والأئمة (عليهم السلام)، إذ هي من معجزات الأنبياء أو هي موارد خاصة لا دليل في تصميمها في الآخرين مثل: إرادة آدم عليه السلام الأسماء للملائكة، ومناجاة نوح عليه السلام ربه بقوله: ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرْنَهُمْ يَفْعَلُوا عِندَكَ وَلَا يَتْلُوا إِلَّا فَاغْزَا كَفَّارًا﴾^(٣) وتعبير يعقوب عليه السلام رؤيا ابنه يوسف بقوله: ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾^(٤) وتعبيرات يوسف عليه السلام للرؤيا، واختيار صالح عليه السلام قومه بتزول العذاب بعد ثلاثة أيام، وغير ذلك؛ فلا ندري أي مناسبة بين ما أثبتته القرآن الكريم لبعض العباد خاصة وفي موارد خاصة وغالبها معجزات للأنبياء، وبين ما لم يثبت بل هو منفي عن غير الله سبحانه، ولو كان الأمر بهذا المقياس فلنقتل أن يقول إن كل الأنبياء عليهم السلام كانوا يفهمون لسان الطير والوحش وجميع الحيوانات، إذ ثبت أن بعضهم كسليمان عليه السلام كان يعرف هذا، مع أن هذا القول قول خاطئ؛ لأن الخوازيق ومنها العلم بالغيب تثبت فيما ثبت شرعاً، وليس لأحد أن يعمها فيما لم يثبت قياساً على ما ثبت.

ثم يعرض الله تعالى للمطلب الثاني من مبحث (القضايا العقدية في تفسير "مفاهيم القرآن") ويليه للمطلب الثالث، وهو الإمامة والعصمة والرجعة ومناقشتها.

(١) انظر عنوان: الغيب (قسم علمه بين الله والعباد) في المطلب الأول (الإلهيات ومناقشتها) من هذا المبحث الذي نحن فيه ص: ٢٨٦.

(٢) الأنعام: ٥٩.

(٣) نوح: ٢٧.

(٤) يوسف: ٦.

المطلب الثالث

الإمامة والعصمة والرجعة ومناقشتها

مفهوم الإمام ومنزلة الإمامة

وقفه أمام هذه النظريات

الأدلة العقلية على تنصيب الإمامة

وقفه أمام هذه الأدلة

الاستدلالات العقلية على وجوب نصب الإمام

وقفه أمام أدلته العقلية

أول الأئمة بعد رسول الله ودلائل تنصيبه بالضبط

وقفه أمام هذه الاستدلالات

قائمة الأئمة المنصوص عليهم بعد علي بن أبي طالب

عصمة الأئمة، نشأتها وأدلتها

وقفه أمام نظرية العصمة

الأئمة وعلم الغيب

وقفه أمام هذه النظرية

إدعاءات آخرى حول الأئمة

تأويل المؤلف الآيات بشأن الأئمة

الرجعة

وقفه أمام عقيدة الرجعة

المطلب الثالث

الإمامة والعصمة والرجعة ومناقشتها

المبدخل

هذا هو المطلب الثالث من المبحث الثاني من هذا الفصل ستناول فيه بإذن الله تعالى أحد أهم الموضوعات التي مآل المؤلف بها كتابه بين تفسير وتأويل وإشارة واستنباط وتوجيه وغير ذلك، وقد عد كل ذلك التحقيق العلمي والتفسير الخالي من لبول الطائفية والأهواء الشخصية، وهذا الموضوع بسبب أهميته عند المؤلف وأيضاً خلال قراءتنا لهذا الكتاب أكثر تكررًا وأعظم اهتمامًا ولا تغرو فإن الإمامة والعصمة من أصول الدين عند الشيعة كما صرح به المؤلف، وهذه هي فروة ما اختارته الشيعة لنفسها والعقيدة الخاصة التي تتميز بها عن غيرها، وعلى كل حال فنحن نقدر من بين ما كتبه المؤلف حول هذا الموضوع العنوين التالية:

١. مفهوم الإمام ومنزلة الإمامة

٢. الأدلة العقلية على تنصيب الإمامة

٣. الاستدلالات العقلية على وجوب نصب الإمام

٤. أول الأئمة بعد رسول الله ودلائل تنصيبه بالضبط

٥. قائمة الأئمة المنصوص عليهم بعد علي بن أبي طالب

٦. عصمة الأئمة، نشأتها وأدلتها

٧. الأئمة وعلم الغيب

٨. إدعاءات أخرى حول الأئمة

٩. تأويل المؤلف الآيات بشأن الأئمة

١٠. الرجعة

١- مفهوم الإمام ومنزلة الإمامة

يرى المؤلف أن الإمامة منصب إلهي لاستمرار شئون الرسالة تعطى لمن يقوم بكل ما كان يقوم به النبي ﷺ سوى كونه متلقياً للوحي، وشأن الإمام التبليغ والبيان وتفصيل المحمل وتفسير المعضل وإظهار ما لم يتسن للنبي ﷺ الإشارة إليه إما لتأخر ظرفه، أو لعدم تهيؤ النفوس له، أو لغير ذلك من العلل، فوظائفه كوظائف النبي ﷺ حذو القذة بالقذة وهو بيانه يكمل الشريعة وعلى الجملة كل ما كان من المسؤوليات على عاتق النبي فهو على عاتق الإمام، وفي ذلك يقول المؤلف ما يلي:

"إن منصب الإمامة استمرار لشئون ووظائف الرسالة، وأن الإمام يقوم بكل ما كان يقوم به النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) سوى كونه متلقياً للوحي، فالرسول، خص بالتشريع والوحي الإلهي، وشأن الخليفة والإمام التبليغ والبيان وتفصيل المحمل وتفسير المعضل وإظهار ما لم يتسن للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الإشارة إليه إما لتأخر ظرفه، أو لعدم تهيؤ النفوس له، أو لغير ذلك من العلل، وإذا مات الرسول فهناك أحكام لم تبلغ وإن كانت مشرعة وأخرى لم تأت ظروفها فالإمام مبلّغها ومبينها.

ولا تتم وظيفة الإمام في هذا المجال فحسب، بل هناك وظائف أخرى، كوظائف النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) حذو القذة بالقذة؛ فالإمام بيانه يكمل الشريعة، ويزيح شبه الملحدين، ويدرا عن الدين عادية أعدائه بقوته وسلطانه، ويقيم الأمت والعوج بيده ولسانه، وعلى الجملة كل ما كان من الوظائف والمسؤوليات على عاتق النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فهو على عاتق الإمام إلا التشريع وتحمل الوحي الإلهي".^(١)

هذا هو مفهوم الإمام عند المؤلف ومن هنا يعترض على أهل السنة أنهم حينما عدوا الإمامة منصبا اجتماعيا فقط أوقعوا أنفسهم في مشاكل كثيرة منها أنهم أعطوا الأمة حق الاختيار والتعيين وبطرق شتى لم تكن ناجحة، ومنها أنهم لم يوجبوا العدالة في الإمام فحوزوا أن يصبح الفاسق إماما بل حرموا على أساس أحاديث منسوبة إلى النبي ﷺ الخروج عليه، ومنها أنهم لم يشترطوا النبوغ العلمي فيه فأمكنوا من يكون علمه وعلم الرعية سويا في الشريعة أن يقدم لهذا المنصب العظيم.^(٢)

وأما عن مكانة الإمامة ومنزلتها فيكفي أنه يعد الإمامة كالنبوة كما أشرنا إليه، بل الإمامة عند المؤلف منزلة أعلى من مقام النبوة والرسالة؛ لأنه يعدها مجرد إراءة الطريق فقط، وأما الإمام فهو المشرع الأمر الناهي الذي له سيطرة كاملة على جميع شئون الحياة وهو الذي يجب على الناس طاعته وامتثال أوامره دون من هو نبي أو

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٢٤٠.

رسول فقط.^(١) ومن هنا يشير المؤلف إلى أن الإمام قد يقوم بما لم يستطع النبي أن يقوم به.^(٢) وفي موضع جاء المؤلف بمقولة منسوبة إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه لفظها: (ختم محمد ألف نبي وإني ختمت ألف وصي وإني كلفت ما لم يكلفوا)^(٣) وفي موضع آخر قال المؤلف: "والإمام الذي يسمع الكلام ولا يرى الشخص".^(٤) كما قال أيضاً: "الروح هو خلق من خلق الله عز وجل أعظم من جبرئيل وميكائيل كان مع رسول الله يخبره ويسلحه وهو مع الأئمة من بعده".^(٥)

وقفة أمام هذه النظريات

فلنعرف أولاً أن المؤلف عد الإمامة أصلاً من أصول الدين في مذهب الإمامية بمعنى أنه لا يتم الإيمان دون الاعتقاد به عند معتنقي هذا المذهب^(٦) ومقتضى هذا أنه يجب على كل شيعي أن يؤمن بما ذكره المؤلف حول مفهوم الإمام ومنزلة الإمامة من كونها استمرارية لأمر الرسالة ومنزلة فوق منزلة النبوة وكون الإمام موظفاً بالتشريع ووضع الأحكام بعد النبي مرتبطاً بالسماء ويسمع الكلام دون أن يرى المثلث وغير ذلك. نقول: معلوم لدى عامة الناس فضلاً عن خاصهم أن حد شيء من أصول الدين طوعاً لثبوته ثبوتاً قطعياً من الكتاب والسنة بحيث لا تأويل فيه ناهيك عن الشبهة والنموض كما هو الشأن في التوحيد والنبوة والعماد عند جميع المسلمين، لكن المؤلف عدّه أمراً مشكوكاً فيه لا حظ له من القطع بأنه من أصول الدين وهو بنفسه متحيز في إثباته، ومن أدلة تحيزه تكلفاته الكثيرة وتأويلاته في الآيات كما سيأتي، لننظر مثلاً في قوله تعالى لإبراهيم الخليل: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾^(٧) أو في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾^(٨) أو في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٩) وهي التي استدلل المؤلف بها على الإمامة، فكأي آية من هذه الآيات صريحة في الذي يدعيه المؤلف أصلاً من أصول

(١) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٢٣٦.

(٢) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٢٣٧.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ١٥١.

(٤) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٣٩٤.

(٥) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٥٥.

(٦) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٨٠.

(٧) البقرة: ١٢٤.

(٨) النساء: ٥٨.

(٩) النساء: ٥٩.

الدين (الإمامية) ؟ إذ لكل واحد أن يحمل الإمامة في شيء، ولها مصاديق كثيرة، وأن يحمل أولى الأمر على مجموعة، وله أيضا مصاديق شتى، وأن يفسر "الإمامة" بما يراعى النبوة ويعضده قوله تعالى بشأن الأنبياء وفي وصفهم: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أئِمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَفْرُونًا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فَعَلِ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾^(١) فلا يبقى للمؤلف متمسك في هذه الآيات فضلا عن القطع واليقين، وعليه فعند الإمامة أصلا من أصول الدين بالاستدلال على هذه الآيات وأمثالها خطأ واضح وعمل غير علمي، وأما الاستدلال بالمحدث وإثبات أصل من أصول الدين بما فيه إشكالات أكثر عياصة وأن هناك اختلافات كثيرة ومشاكل واضحة حول الأحاديث المروية في كتب الشيعة، وخير دليل على ذلك وجود فرق كثيرة من الشيعة كل يعتقد في الإمامة ما لا يعتقد غيره، فهذا كله يشهد أصلي الإمامة ويجعله مورد شك وعمل تردد.

ثم إن المؤلف يوضعه هذا الأصل رمى قبل كل أحد علي بن أبي طالب رضي الله عنه بالتفسير العظيم بل اللقب الكبير وهذا لأنه تكامل عن القيام بأصل من أصول الدين وهو أول من كُلف به، فتحل عن سنوات عديدة وبدأ بها من الذين أحملوا هذا الأصل ووضعوا من الأحكام ما لا تعد وكان على ذلك حتى عتبه الناس أميرا لهم بعد ست وثلاثين سنة، والتكامل فيما بعد من الأصول حرام قطعا.

فالمسائل التي وضعت في أيام أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم من فتاوى الخلفاء وسائر الصحابة إن كانت هي عين ما حكم به رسول الإسلام ﷺ، فقول المؤلف وادعائه في أن الأصحاب كانوا يحكمون ويعتقدون عن هؤلاء دون أن يكون لهم عن الله فيها شيء باطل، وإن لم يكن كذلك فسكوت علي بن أبي طالب رضي الله عنه وهو للشرع الأمر الفامي المتعين من قبل الرب تعالى، ذنب لا يمكن أن يستهان به، لأننا لم نسمع ولم نقرأ أن عليا رضي الله عنه يوما من الأيام أتى على باب أحد من الخلفاء الثلاثة فقال: إنكم نزعتم عني الخلافة والإمامة فسماحت عنه لمصلحة الإسلام والمسلمين، ولكن ليس لأحد أن يحكم بشيء في وجودي ولم أسمع في هذا أبدا؛ لأنني مكلف بإظهار ما لم يحسن للهي ﷺ الإشارة إليه وتكميل الشريعة بتشريع ما لم تات ظروفه في أيام النبي، مع أنه معصوم عند المؤلف وأهل للذهب.

ومن جانب آخر إنه يخالف بهذه النظريات صريح كتاب الله الذي صرح بإكمال الدين ونظام الشريعة فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَاتَّمَمْتُ غَلَبَتِكُمْ بِعَمَّتِي وَرَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(٢) وقوله في الإسلام ﷺ: ﴿إِنَّ مَثَلِي وَمَثَلُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِي كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى بَيْتًا فَأَخْسَنَهُ وَأَجْمَلَهُ إِلَّا مَوْضِعَ لَبَةٍ مِنْ

(١) الأنبياء : ٧٢ .

(٢) المائدة : ٤ .

رَأَوِيهٖ فَجَعَلَ النَّاسُ يَطْلُقُونَ بِهِ وَيُفَضِّلُونَ لَهُ وَيَقُولُونَ هَلَّا وَجِيعَتْ هَلِيبَةُ النَّبِيِّ قَالَتْ قَالَتِ الْبَيْهَقِيُّ وَأَنَّ خَاتِمَ النَّبِيِّينَ^(١)

٢- الأدلة النقلية على تنصيب الإمامة

أدرج المؤلف في المجلد الأول من كتابه موضوع التنصيب على الإمامة في فصل التوحيد في الحاكمية (ص ٦٥٣) بإيجاز لكنه فصل الكلام حول هذا الموضوع في المجلد الثاني بعرض أدلة نقلية وعقلية اقتبعت نفسه بما تناول جانباً مما كتبه في الأسطر التالية، لكننا لنتحجب الإطناب نوجز كلامه الطويل بعبارةنا ونحيل إلى المواضع، إلا إذا اضطررنا بإتيان عبارته فننقل نصه، فيما استدلل به ما يلي:

أ. يستدل المؤلف بالآيات التي تحصر الحكم في الله سبحانه كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضِي الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾^(٢) وغير ذلك من الآيات فيقول إن الحكم التكويني والعصري لما كان خاصاً بالله تعالى ينص الآيات القرآنية فمن لوازم هذا الاختصاص هو أن يختار الله تعالى الحاكم الأعلى للمسلمين إما بتنصيب اسمه كما هو الشأن في النبي الكريم أو بتعيين الصفات والشروط إذا اقتضت المصلحة، فمن هذا المنطلق ذهبت الشيعة إلى أنه تعالى عين على لسان نبيه جملة من الذين يقودون الأمة ويحكمونها ونص على أعمالهم.^(٣)

ب. يستدل المؤلف بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٤) ويرى أن إطاعة أولي الأمر في الآية الكريمة وردت مطلقة فلا يجوز تفصيلها بما إذا لم يأمروا بالمعصية أو غير ذلك ومن لوازم هذه الإطاعة المطلقة أن يكونوا معصومين، إذا فالآية تدل على إطاعة طائفة هم أولو أمر المسلمين وهم معصومون ثم لما كانت الآية مبهمه في تعيين من هم بالضيظ هؤلاء الطائفة المعصومة التي يدهم إمرة المسلمين جاءت السنة فينت أئمة الأمة الإثنى عشرة بأسمائهم، ومن هنا فلا يجوز أن يتصور غيرهم كما عليه الحال عند أهل السنة.^(٥)

(١) صحيح البخاري ج ٤ ص ١٨٦ حديث رقم: ٢٥٣٥.

(٢) الأنعام: ٥٧.

(٣) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٧٣ و ٧٤ وقد كما ذكر المؤلف هذا الموضوع في ج ١٠ ص ١١٢.

(٤) النساء: ٥٩.

(٥) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٢٥٥ وانظر رواية الصدوق في تعيين اسماء من هم أولو الأمر ضمن المجلد ص ٢٥٩.

ج. يستدل المؤلف أيضا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾^(١) ويرى أن المراد من الأمانة في هذه الآية الكريمة هي الإمامة لو الحكم والحكومة فاما على الأول: ففيها أمر من الله تعالى لكل إمام أن يؤدي الإمامة إلى من بعده، وأما على الثاني: ففيها أمر منه تعالى للأمة على أن يسلموا الحكومة إلى أهلها - طبعاً في حال عدم وجود الأمة المنصوص عليهم - وعلى كل حال فالتفسير الأول يدل على التنصيص وهو كون الإمام التالي معيّناً ومعلومًا للإمام الأول بمحكم متاوي لا اجتهد فيه.^(٢)

د. وكذلك يستدل المؤلف بقوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلَحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾^(٣) وتأويله عند المؤلف أن تعيين الإمام على الناس كان من سنة الأنبياء جميعاً إذا فالإمامة بالنص لا بالرأي والاتفاق.^(٤) ويقول في ذلك: "ومن طائع الكتاب والسنة بتتبع وتوسع، لا يجد أي دليل يدل على ما يخالف هذه الطريقة ولا أي صارف عن الأخذ بها، بل يجد في ذينك المصدرين العظيمين المقدسين ما يدل على أن كل ما جرى على الأمم السابقة يجري على هذه الأمة إلا ما استثنى، وهو مبيّن. ويدل على ذلك بصراحة لا تقبل جدلاً ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «كأن بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي»، وأنه لا نبي بعدي وسيكون خلفاء»^{(٥) * (٦)}

وقفه أمام هذه الأدلة

لندرس هذه الاستدلالات ونرى بكل إيجاز ما يرد على استنباطات المؤلف من النصوص، وذلك في نقاط موجزة كمايلي:

١. لا شك أن الحكم والتشريع خاص لله تبارك وتعالى وفي ذلك أنزل كتابه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ليكون مصدر حكم وتشريع لمن يؤمن بالله ويكتابه إلى يوم القيامة وقد قسر نبيه ﷺ أحسن تفسيراً إذ كانت وظيفته تفسير الكتاب وتبيينه. (وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ)^(٧)

(١) النساء : ٥٨ .

(٢) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٢٠٨ .

(٣) الأعراف : ١٤٢ .

(٤) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ١٧٢ .

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه ج ٤ ص ١٦٩ برقم: ٣٤٥٥ . والحدِيث مطلق عليه .

(٦) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ١٧٣ .

(٧) النحل : ٤٤ .

لكن أي تصريح في الآية الكريمة على أنه تعالى يعين الحكام أيضا إلى يوم القيامة ؟ وإذا كان الحكام بالتعيين فلماذا لا يكون القاضي وقائد الحرب وغيرهم بالتعيين ؟ وكل له دوره الأساسي في تنفيذ حكم الله تعالى . ثم أي توجيه لوقف هذا التخصيص والتعيين بعد مدة محدودة (بعد غياب الإمام الثاني عشر) ؟ والضرورة قد زادت وقويت بعد هذه المدة ولم تنقص، فالخلاصة هي أن آيات التخصيص - تخصيص الحكم - لا علاقة لها بتعيين الحكام إلا بنوع من التأويل والفلسف وذلك أيضا أسلوبه ليس ناجحا ومقنعا.

٢. لكن كان المراد من أولي الأمر الأئمة وهم في درجة الأنبياء كما يدعي المؤلف، فكان مقتضى في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(١) أن يقول: (فردوه إلى الله والرسول و أولي الأمر منكم) فلم يكن يعقل أن يشمل القرآن الكريم وهو الأمر بإطاعة أولي الأمر، وجوب إرجاع الخصومات إلى من هم حكماء الله على الأرض ولهم رابطة بالسماء ومنزلتهم منزلة الأنبياء ولا يصح أن يخص الآية بلهاج الرسالة إذ الابهتار يكون بعموم اللفظ، والقرآن الكريم يرشد أهل الإسلام إلى ما يجب عليهم في كل عصر وزمان، فلاقتصار على الرسول دون ذكر الأئمة من بعده ولو إشارة، دليل على أنه ليس المراد من أولي الأمر ما يدعيه المؤلف ولا إطاعتهم تكون بمثابة إطاعة الله ورسوله.

٣. إن المؤلف تغافل نكتة مهمة وهي تكرار لفظ "أطيعوا" في الإطاعة المنسوبة إلى الرسول دون الإطاعة المنسوبة إلى أولي الأمر (أي لم يقل وأطيعوا أولي الأمر) وهذا لأن إطاعة أولي الأمر إطاعة مقيدة وليست مطلقة، وليست كإطاعة الرسول كما يدعي المؤلف.

٤. كما تغافل أيضا أن السنة التي تدعي أنها عينت أولي الأمر ونصت باسمائهم، هي التي قيدت الإطاعة في أول الأمر بما إذا لم يكن الأمر بما فيه معصية الله (لا طاعة لمخلوق في معصية الله)^(٢) (السُّبُحُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ)^(٣) فهل السنة تستطيع رفع الإهمام ولا تستطيع تفيد المطلق ؟، بل التقييد ورد في القرآن نفسه حيث قال: ﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا﴾^(٤) ومعلوم أن الوالدین من مصادیق أولي الأمر.

(١) النساء : ٥٩ .

(٢) الجمع بين الصحيحين لمحمد بن فهد الحيدري ج ١ ص ٧٩ برقم : ١٣٢ . (وفي روايات: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ج ٩ ص ٦٣ برقم ٧١٤٤ .

(٤) النكبات : ٨ .

٥. إن هارون عليه السلام كان تيا قبل هذا التعيين الذي يتمسك به المؤلف، وهذا حينما قبل الله تعالى دعاء موسى عليه السلام عند ما بعثه نبيا أن يرزق هارون النبوة مثله فبشره بقوله: ﴿فَإِذَا أُوتِيتَ سُورَكَ يَا مُوسَى﴾^(١) فبالطبع كان يطلب منه موسى عليه السلام أن يقوم بمداية القوم حين غيابه، فلا يربط لهذا الذي ثبت في القرآن نبوته مع ما يريد أن يثبت المؤلف إمامته وعصمته وليس هناك صريح نص فيه.

٦. يعرف الجميع أن النبوة تكون بالتخصيص، وفي وضوح هذا الأمر يكفي قوله سبحانه: ﴿وَأَنبَأَهُمْ عِندَنَا لَبِئْسَ الْمُتَصَلِّينَ الْأَخْيَارُ﴾^(٢) وقد ورد الحديث الشريف (كلما هلك نبي خلفه نبي) تأييدا على هذا الأصل، لكن الإمامة لا تخلو عن إحدى ثلاثة احتمالات: فهي إما تساوي النبوة أو تكون درجة أرفع منها أو أدنى، فعلى الأول لا يبقى هناك أي تمسك للمؤلف بالحديث الشريف أو الآيات على تخصيص إمامة الأئمة الإثني عشرية؛ إذ هو معترف بختم النبوة وإتمام الرسالة، وعلى الثاني والثالث فالإمامة لما كانت غير النبوة فما ثبت في إحداها (النبوة) لا يثبت التخصيص في الأخرى، وعليه فلا يبقى أيها المؤلف متمسك بمثل هذه الآيات والأحاديث على مدعاه.

٧. أن هناك للمؤلف نقولا وتصريحات تناقض قوله بالتخصيص؛ لأنه من جانب يدعي أن التخصيص ثابت من القرآن والسنة ومن جانب آخر ينقل عن علي رضي الله عنه هذه المقولة: "وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار فإن اجتمعوا على رجل وسموه إماما كان ذلك لله رضى"^(٣) وكذلك يصرح على وجوب قتال الحاكم الظالم وعدم جواز إمرته بل بعد أحاديث السمع والطاعة عند أهل السنة مختلفة لكنه يذكر عن علي رضي الله عنه قوله: "إنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر؛ يعمل في أمره المؤمن، ويمتنع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع القبيح ويقاوم به العدو، وتأمين به السبل ويؤخذ به للضعيف من القوي"^(٤).

٨. أن ما نقله المؤلف أيضا من الروايات عن علي رضي الله عنه وعن غيره من أئمة تدل دلالة صريحة على أن أمر الحكومة والقيادة موكول في الإسلام إلى الأمة وإن حاول المؤلف أن يخصص هذا في حال عدم التخصيص، لكن هذا التخصيص لم يذكر في أقوال الأئمة لا صراحة ولا تلميحاً، مثلاً ينقل عن علي

(١) طه: ٣٦.

(٢) ص: ٤٧.

(٣) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٢ ص ١١٦.

(٤) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ١ ص ٦٥٢.

رضي الله عنه: "أيها الناس إن أمركم هذا ليس لأحد فيه حق إلا من أمرتم، وإنه ليس لي دونكم إلا مفاتيح ممالككم معي".^(١)

وينقل عن حسن بن علي أنه كتب إلى معاوية: "إن علياً لما مضى لسبيله ولأنني المسلمون الأمر من بعده ... فأدخل فيما دخل فيه الناس"^(٢) وهناك أقوال أخرى مروية عن الأئمة كلها على هذا النمط.

٩. ثبت أن علي بن أبي طالب كان يستدل علي خصوصه من الكمين وقفوا في الصف المقابل له بيعة أهل المدينة على أحقيته بالإمامة وإمامة المسلمين وهذا يخالف عقيدة التنصيب القرآني فلماذا لم يستدل بالقرآن الذي هو أعلى حجة من غيره؟ فالمؤلف وإن حاول أن يحجب عنها بالإشارة إلى أنها كانت من باب المجادلة^(٣) لكن هذه المحاولة فاشلة؛ لأن علياً رضي الله عنه لم يقل إنني الإمام المتعبد للنصوص عليه من قبل الله ورسوله فإن كنت تؤمن وتعلم هذا فيها ونعمت، وإلا فقد بايعي للمهاجرين والأنصار وهذا ما تراه وتعلم به.

ثم إن المؤلف نقل في موضع آخر أن علياً رضي الله عنه كان يذكر الناس ببيعتهم معه واتخاذهم إياه وهو بين شيعة ليس هناك أحد يأتيه من بابه المجادلة، فيقول: "وأما حقي عليكم فالوفاء بالبيعة والنصيحة في المشهد والمغيب والإجابة حين أدعوكم والطاعة حين آمركم".^(٤)

١٠. يؤخذ علي ما قاله المؤلف عند الرد على شبه البهائية من أنه يجب في مهام الأمور كمدد انسداد باب النبوة مثلاً أن يأتي القرآن بكلمات القطع والجزم^(٥) ليس هذا يشمل الولاية والوصاية والإمامة والعصمة التي يقول بها وليس فيها أي نصريح لفضلا عن القطع والجزم؟.

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٢٠٧.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٢٠٩.

(٣) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ١٦٦ وص ٢٣١.

(٤) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٣١٨.

(٥) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ١٧٧.

٣- الاستدلالات العقلية على وجوب نصب الإمام

إن غالب ما سرده المؤلف دليلاً على كون الإمامة أو الخلافة بعد النبي ﷺ بالتنصيب استدلالات عقلية فحسبته. وهذا لأنه يرى العقل أحد الأدلة الشرعية؛^(١) فلنأت على خلاصة عباراته التي تدور حول أدلته العقلية، ولا بد من البدء بالطرق الثلاثة التي يرى المؤلف أنه تتجلى بها حقيقة صدق للدهى بكون الإمامة تنصيبية حيث يقول:

"إن طائفة كبيرة من المسلمين ذهبت إلى أن صيغة الحكومة بعد الرسول وإلى مدة خاصة من الزمن، كانت حكومة تنصيبية إلهية على غرار حكومة النبي الأكرم نفسه، فإلله تعالى نصّ علي أسماء من يجب أن يختلفوا النبي على لسانه، وأوجب طاعتهم وحرم مخالفتهم، ويمكن استجلاء الحقيقة، وصدق هذا للنص، بالطرق الثلاثة التالية:

١. مناقشة المصالح العامة، وما كانت تقتضيه في تلك الفترة، فنرى ماذا كانت تقتضي مصالح الأمة الإسلامية آنذاك، وأي لون من ألوان الحكومة كانت تتطلب، هل كانت تقتضي الحكومة التنصيب على الاسم والشخص؟ أو التنصيب على الصفات والشروط؟ وتعبير آخر: هل كانت المصالح في تلك الفترة تقتضي التنصيب على أشخاص معينين؟ أو ترك الأمر إلى انتخاب الأمة حسب الضوابط المقررة شرعاً؟
٢. لا شك أن وفاة الرسول الأكرم وغيبابه عن الساحة كان من شأنه أن يحدث فراغاً بعده، فكان لابد من سد هذا الفراغ بمن يكون كالنبي علماً وسبلاً وخلقاً وقيادة، فهل كان يمكن سدّ هذا الفراغ بانتخاب الأمة، أو لا يمكن إلا بالتنصيب على فرد معين؟
٣. لما كانت مسألة القيادة موضع اهتمام المسلمين في حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبعده، فحيث لا بد أن يكون للنبي وأصحابه في ذلك المجال رأي ونظر، فماذا يستفاد من النصوص الواردة حول هذه المسألة؟ ولنبداً بعون الله بذكر هذه الطرق على وجه التفصيل^(٢) ثم يذكر المؤلف تحت كل عنوان مما أشار إليه ما خلاصته:

أ. المصالح العامة عند رحيل القائد الأول كانت تقتضي الحكومة التنصيبية على الاسم والشخص. وقد كتب تحت هذا العنوان أن الأمة الإسلامية لم تكن قد بلغت في أمر القيادة والتبدير منزلة تقدر على إدارة شئونها بدليل توغلها في العادات الوحشية والعلاقات الجاهلية التي لم تنزل مسيطرة عليها

(١) انظر تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٢ ص ٢٠٣.

(٢) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٢ ص ٧٥.

وبدليل تراجع كثير من أنصارها عن العقيدة والدين بعد رحيل نبيها، وبدليل تولي كثيرين - كعمر بن الخطاب وغيره - عن الزحف أيام وجود النبي ﷺ.

ثم كتب عن الخطر الثلاثي - حسب تعبيره - الذي كان يهدد الأمة الإسلامية وهو خطر استواريين عظيمين من جهتي الشمال والغرب أي الروم وإيران، وثالثهما خطر المنافقين من الداخل الذين كانوا دائما يفتنمون الفرصة وقد أتاح لهم رحيل النبي خير فرصة للقضاء على الإسلام والمسلمين.

وأخيرا كتب عن دور النظام القبلي والعشائري آنذاك بمعنى أن العشائريات مازالت مائدة علي روح المجتمع أيام وفاة النبي ﷺ وقد كانت تحتل مكانة كبرى واستندل على ذلك بما كان يحدث أحيانا بين الأوس والخزرج في حياة النبي ﷺ وبما دار بين القبائل في سقيفة بني ساعدة لأجل الوصول إلى الحكم، فكل هذه الدلائل التاريخية توجب عقلا أن لا يترك النبي الكريم أمته دون تعيين من يسوسهم ويتولى أمورها بعد رحلته.^(١)

ب. الفراغات الهائلة بعد وفاة النبي كانت تفرض تعيين من يسدها. هذا هو العنوان الثاني الذي جاء به المؤلف ليستدل عقلا على وجوب التنصيب والتعيين، وقد أشار تحته إلى أمور توجزها فيما يلي:

الفراغ الذي واجهته الأمة في مساحة بيان الأمور التشريعية للمسائل والمشاكل المستحدثة. وقد فصل المؤلف حول هذا الفراغ الكلام فذكر أن اشتغال النبي ﷺ في النور المكّي باصلاح المقائد واشتغاله ﷺ في الدور المدني بدفع المزاحمات الكثيرة لم تترك الفرصة المناسبة له وللأمة بطرح جميع الأحكام التشريعية اللازمة أو قل لم يتمكن الرسول من أداء مهمته التشريعية إلى حد واسع، ثم إن الإسلام كان ينتشر وتتوسع رقعة يومها إلى أقصى مناطق جديدة وكان بالطبع هذا التوسع يرافق الأمور المستحدثة، فكان هذا وذاك وغيرها من الأمور يوجب عقلا أن يودع النبي كل ما تحتاج إليه الأمة لدى طائفة خاصة تسد هذا الخلل، وهذه الطائفة لم تكن الصحابة لا عرفهم بالقصور بل كانت أوصياءه وخلقاءه أعني الأئمة وهذا معنى إكمال الدين الوارد في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾^(٢) أي بالنبي ومن عينه لكم من بعده.

وهكذا:

الفراغ في تفسير القرآن الكريم وشرح مقاصده.

الفراغ في مواصلة تكميل الأمة روحيا ونفسيا.

الفراغ في مجال الرد على الأسئلة والشبهات.

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٧٦ وما بعدها.

(٢) المائدة: ٣.

الفراغ في صيانة المدين من محاولات التحريف.

ففي كل هذا كانت الأمة الإسلامية بحاجة إلى رجال يملكون القدرات الغيبية على حل المشاكل وتكون لهم علاقة روحية بالسماء وإن كان دون الوحي، ولما كانت معرفة هذه الطائفة متعذرة على الأمة ولا ميسورة بتعيينهم أئمة على العباد باختيارها وتعيينها^(١).

ج. عمل النبي والصحابة والأئمة السابقة يدل على أن الأولى في الخلافة أن تكون بالتعيين. هذا هو الطريق الثالث عند المؤلف لإثبات كون الخلافة تنصيبية، وقد ذكر فيه أن نبي الإسلام ﷺ أشار في بعض الموارد إلى أن أمر الحكومة إلى الله يضعه حيث يشاء^(٢) كما أشار أيضا إلى أن أبابكر - رضي الله عنه - استخلف عمر وأوصى له بالإمامة، وعمر - رضي الله عنه - عين سبعة أفراد ليختاروا أميرا للمؤمنين من بينهم، ومعنى هذا أنهما كانا يرون الخلافة بالتعيين والاستخلاف، وهكذا ادعى أن هذا الاستخلاف كان رائعا في الأئمة الماضية فقال: "لقد كان المتبع بين الأنبياء السابقين هو تسليم أمر من قاموا بمبادئهم وتربيتهم من الأئمة وسهروا في صيانتهم، واجتهدوا في تعليمهم، إلى خلفاء صالحين لا تقين ليتسنى لتلك الأئمة والأقوام والجماعات في ظل الرعاية والتربية الصحيحة التي يولها الخلفاء والأوصياء. أن تستمر في طريق التكامل والرشد"^(٣).

وقفه أمام أدلته العقلية

١. من الأمثلة المشهورة أن من كثر كلامه كثر سقطه وهذا ما نراه عند المؤلف مع الأسف الشديد، إنه كما رأينا يأتي بفلسفات من هنا وهناك ليثبت أن الأمة في مسيرتها الديني والديني كانت بحاجة ماسة إلى أئمة تقودها وتحل مشاكلها، لأنها لم تكن قادرة بنفسها إلى القيام بحمل الأمور العظام، لكنه بنفسه في موضع آخر حينما أراد أن يرد على الأسئلة الواردة حول خاتمة الرسالة عليم هذا البناء للمشهد الذي سعى في بنائه كثيرا فصرح على أن الأمة الإسلامية قد بلغت بعد نبينا في الرشاد إلى حد لم تكن تحتاج إلى مرشد بخاص يولي أمر الدعوة والارشاد وقد وكلت جميع أمور الرسالة إلى الأمة. فصما قال ما يلي:

(١) هذه هي خلاصة ما ذكره المؤلف وقد استوفى من الكتاب أكثر من خمسين صفحة أي من ص ١٠٢ إلى ص ١٥٣.

(٢) استدل المؤلف في هذا بقول النبي صلى الله عليه وسلم لبني عامر حينما عرض نفسه ودعوه عليهم فقال كبيرهم: "أرأيت إن نحن بأمرك على أمرك ثم أظهرناك الله على من خالفك، أيكون لنا الأمر من بعدك؟" فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: "لا، بل الأمر إلى الله بضمه حيث يشاء". انظر عن هذا الاستدلال وما يشابهه: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ١٥٥.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ١٦٩.

"ورب مجتبع بلغ من القيم الفكرية والأخلاقية والاجتماعية، شأواً بعيداً يحفظ معه بترائه الديني الواصل إليه، بل يستمره استثماراً جيداً فهو عند ذاك غني عن كل مروج يروج دينه، أو مبلغ يذكر منسبه أو مرب يرشده إلى القيم الأخلاقية، أو معلم يخلصه معالم دينه ويوضح له ما أشكل من كتابه، إلى غير ذلك من الشئون، فأفراد الأئمة السالفة كانوا كالمصير، غير بالغين في العقلية الاجتماعية لما كانوا يعرفون قيمة التراث المعنوي الذي وصل إليهم، بل كانوا يلعبون به لعب الصبي بكتابه بتحريفهم له وتأويله بما يتوافق مع أهوائهم ومشاربهم، ولذا كان يحل بالشرعة، إندراس بعد مضي القرون والأجيال ويستولي عليها الصداً بعد حقبة من الزمان. لهذا ولذلك كان علي المولى سبحانه أن يبحث فيهم نبياً، حياً بعد حيل، ليذكركم بدينهم الذي إرتضاه الله لهم، ويحدد شريعة من قبله ويروج قوله وفعله ويزيل ما خلق بها من شوائب بسبب أهواء الناس وتحريفاتهم. وأما المجتمع البشري بعد بعثة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ولجوفه بالرفيق الأعلى، فقد بلغ من المعرفة والإدراك والافتتاح العقلي والرشد الاجتماعي شأواً يتمكن معه من حفظ تراث نبيه وصيانة كتابه عن طوارق التحريف والضياخ، حتى بلغت عنايته بكتابه الديني إلى تصنيف أنواع التأليف في أحكامه وتفسيره وبلاغته ومفرداته وإعراجه وقرائنه فازدهرت تحت راية القرآن ضروب من العلوم والفنون، فلأجل ذلك الرشيد الفكري في المجتمع البشري، جعلت وظيفة التبليغ والإنذار، على كاهل نفس الأئمة حتى نبوات وظيفة الرسل من التزينة والتبليغ، واستغنت عن بعث نبي مجدد علي طول الزمان يبلغ رسالة من قبله فإذا غدرت الأئمة على حفظ ما ورثته من نبيها، ونشره بين الناس في الأقال، وهو كل مطمع فيه وهم كل خرافة تحدثها يد التحريف، استغنت طبعاً عن قائم بهذا الأمر سوى نفسها."^(١)

فهذه التصريحات الواضحة على قابلية الأمة وكما لها الديني والسياسي بعد رحيل النبي الأكرم ﷺ، كما أنها قابلة للمدح والثناء للمؤلف لكنها تخالف فكرة الوصاية والإمامة التي أضافها في الكتاب وهذا؛ لأن الوصاية بلعني الموجودة عند الشيعة لا تكون إلا نوعاً من النبوة بل هو أعلى منها كما ذكرنا^(٢) ولأنه لا يدل إلا على ضعف الأمة وعدم كمالها واحتياجها إلى من يرشدها في جميع أمورها، ثم هو بنفسه لما رأي أن مقاله السابق يناقض مقالاته الأخرى حول عدم كفاية الأصحاب، وضعفهم، وقصورهم، ويعدهم عن الوصول إلى ذروة القيادة وغير ذلك، بدأ يلف الكلام لفا وذلك بوضع مقال عنوانه: (دور أهل البيت في إكمال الدين وختم الرسالات)^(٣)، وما كتب تحته لم يزه الطين إلا بله؛ لأنه مرة أخرى عاد يخالف ما أثبتته في الجواب عن الشبهات

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٢١٩ - ٢٢٠ .

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٢٣٩ .

(٣) انظر: المجلد الثالث من التفسير ص ٢٢١ وسياق بيانه.

حول الخاتمة فيثبت ضعف الأمة واحتياجها إلى ولاية تتجامع مع النبوة نارة وتفارقها أخرى، وهكذا تجد مقالات المؤلف متناقضة بعضها مع بعض.

٢. نقول: إذا كان الخطر بهذه المثابة والتحذيرات إلى هذه الدرجة حتى ضاع بعد رحلة الرسول كل شيء، وأهمل كتاب الله وسنة نبيه فوراً فلماذا لم يصرح القرآن بخلافة علي والخلفاء من بعده؟ ألم يكن الله تعالى عالماً بأن جهد نبيه سيضاع بعد رحيله مباشرة والعدل ورعاية المصالح واجب على الله سبحانه حسب عقيدة الشيخ، وعليه فإن نزول آية كقوله تعالى: ﴿بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾^(١) التي أوضح معناها في إيجابه سبحانه وتعالى تبليغ كل أمر أنزله على عبده، عليه السلام لا خصوص أمر محدد، لم يكن يكفي في هذا المجال الذي هو قوام الدين ودوام الإسلام كما يشير إليه كلام الشيخ، فلما أن يتحقق المؤلف من شدة كلامه والغلو الكبير في تصوير واقع المجتمع الإسلامي بعد عهد محمد ﷺ، أو يعترف بقصور القرآن حيث لم يصرح ولا مرة فيما لا يكون أقل أهمية عن نبوة محمد، أعني الإمامة التي عهده الشيخ أعظم درجة عن مقام النبوة المطلقة عدة مرات، وأما السنة فهي غير رافعة للخلاف وإلا لم يكن أمثال المؤلف يتكبرون ويترددون في المسائل بل الآلاف من الأحاديث المروية عن طريق أهل السنة، فالقول الفصل كان هو التصريح القرآني، ولما لم يرد فيه أي تصريح يعرف منه أن ما ذكره المؤلف من الأدلة العقلية التي ظن أنها كانت توجب التصحيح وعدم إهمال الشريعة مسألة الخلافة، هي أمور نقيض فيها المؤلف، فلم تكن هناك خطرات تهدد كيان الأمة وتكون خارجة عن الإدارة والتحكم إلا برجل خاص يتلقى الهداية من السحابة، كما لم تكن هناك فراغات هائلة خارجة عن إطار الأمة قاطبة علي أن تملأها إلا عن طريق إمام معصوم نائب عن الله سبحانه، وخير شاهد على هذا هو تقدم الإسلام والمسلمين في كل مجالات الحياة بقيادة الأمة نفسها متمثلة في الأصحاب والخلفاء الذين انتخبوا بعد رحيل النبي ﷺ.

٣. لقد رأينا أن المؤلف بعد وجود الإمبراطوريتين الروم وقارص من أكبر تحذيرات الأمة التي كانت تشغل بال النبي دائماً فيبالغ في وصف قدراتهم النظامية وكذا وكذا، لكنه في موضع آخر حينما يواجه سؤالاً مهماً وهو أنه كيف تنهم الخلفاء الثلاثة بل الصحابة جميعاً بالقصور وعدم الكفاءة مع أنهم كسروا أعظم الإمبراطوريات في زمن محدود؟ يدعي أن الإمبراطوريتين كانتا في أنفاسهما الأخيرة فلم يكن بقي منهما شيء إلا الصورة والاسم، حيث يقول: "إن التاريخ يشهد، بأن الإمبراطوريتين كانتا تلفظا أنفاسهما الأخيرة، وكانتا قد بلغت درجة كبيرة من الضعف، فساعد الإسلام على سقوطها واندحارها. ويشهد على ذلك، أن

الشعوب التي كانت تعيش تحت حكميهما كانت تسارع إلى استقبال الفتح الإسلامي وترحب بحكم المسلمين ونظامهم ، ففتح أبواب المدن لمساكر الإسلام وتبدي رغبتها الشديدة في العيش تحت لواء الحكومة الإسلامية^(١) فأين هذا الادعاء مع ذلك التحدي المعجب الذي أراه المؤلف وأوجب بمقتضاه تعيين الله سبحانه خليفة لنبيه يف هو أمام هذه التحديات، أليس في كلام الشيخ نقالض شديد ؟.

٤. أخيراً يعرف القارئ الكريم أن ما كتبه المؤلف في صيغة الحكومة الإسلامية في العصور الحاضرة تثبت بنفسه نظرية تفويض أمر الحكومة والقيادة إلى الأمة وعدم تحديد هذا التفويض لما بعد الأئمة، فقد صرح المؤلف بأن وضع القوانين وتعيين شروط الحكم وصفات الحكام من قبل الشرع يكفي للقيام على أداء أمانة الخلافة الإلهية والوصول إلى الحكومة الإسلامية.

يقول المؤلف في ذلك: "وسيقف القارئ الكريم على أن صيغة الحكومة في العصور الحاضرة هو التنصيب أيضاً لكن لا على العين والشخص بل على الوصف والمواصفات، وبعبارة أخرى: إن صيغة الحكومة في هذه العصور هي انتخاب الأمة للحاكم حسب الضوابط المنصوص عليها في الكتاب والسنة أو كون الحاكم الأعلى مرضياً عند الأمة بعد أن يكون متصفاً بالضوابط الشرعية، وهذا هو الذي يتجلى لك بالتفصيل والبرهان في الصفحات القادمة"^(٢).

ثم يأتي المؤلف ضمن هذه الصفحات المشار إليها بأمور كثيرة تدل على أن على الأمة القيام بواجب تعيين الخليفة المناسب لها، في ضوء ما بينه الشرع من صفات وخصوصيات يجب توفرها في الحاكم الأعلى للمسلمين، وللمقام تفصيل ستذكره في مبحث (الموضوعات الأخلاقية والاجتماعية) من هذا الفصل بإذن الله تبارك وتعالى، لكن ما يهمنا هنا هو ما أشرنا إليه من أن هذه كلها تثبت نظرية تفويض تعيين الخليفة بعد النبي ﷺ إلى الأمة في ضوء الكتاب والسنة ولا يعقل أنه يقسم هذا الأمر إلى التنصيب وعدم التفويض إلى مدة، وإلى التفويض والإحالة إلى مدة أخرى، مع أن الحاجات التي عرضها المؤلف كأدلة عقلية مساوية في كلا الوقتين.

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٨٤ .

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ١٨٦ .

٤- أول الأئمة بعد رسول الله ودلائل تنصيبه بالضبط

يذكر المؤلف في مواضع كثيرة من تفسيره أن القرآن الكريم وإن لم يصرح باسم علي بن أبي طالب رضي الله عنه لكنه أتى بما لا خفاء في المعنى المراد منه أن ولي أمر المؤمنين وخليفة رسول الله من بعده بلا فصل هو علي بن أبي طالب، فمن أهم هذه الأدلة عند المؤلف ما يلي:

أ. قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^(١) وهذا؛ لأن الآية نزلت بشأن علي حينما تصدق بخاتمه وهو راکع والولي في الآية الكرمة ليس بمعنى المحب الناصر الودود بل بمعنى أولي الأمر وصاحب السلطة والتصرف.^(٢)

ب. ومن أدلته القرآنية أيضا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رَسُولَهُ وَاللَّهُ يَعَصِيكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾^(٣) حيث نزلت الآية لما بلغ النبي غدير خم بعد حجة الوداع، كما يقوله المؤلف ويدعي أنه قد اتفقت الشيعة في هذا، ووافقهم عليه لفيف من المفسرين والمحدثين كالطبري والسيوطي وابن أبي حاتم وغيرهم، ومضمون الآية كما هو واضح من لفظه هو إعلان أمر مهم للمسلمين وهذا الأمر كان خلافة علي ووصايته وفقا لما صرح به النبي الكريم يوم الغدير.^(٤)

ج. وأما من حيث الرواية فأهم ما يستدل به المؤلف من الأحاديث قوله ﷺ: (من كنت مولاه فعلي مولاه)^(٥) وما يدعيه المؤلف حول هذا الحديث الشريف هو أن الأمة لم تعرف في ذلك اليوم الذي أعلن النبي هذا سوى تعيينه خليفة وإماما من بعده ﷺ فلذلك قام الناس يهتفون عليا وفي مقدمتهم الشيخان أبو بكر وعمر، وفي ذلك يقول: "تم أخذ بيد علي فرفعها، حتى روي بياض آباطهما، وعرفه القوم أجمعون، فقال: «أيتها الناس من أولى الناس بالمؤمنين من أنفسهم» ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم، قال: «إن الله مولاي، وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم، فمن كنت مولاه، فعلي مولاه» - يقولها ثلاث مرات. ثم قال: «اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وأحب من أحبه، وبغض من أبغضه، وانصر من نصره، واخذل من

(١) المائدة : ٥٥ .

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١١٢ و ص ٢٥٠ .

(٣) المائدة : ٦٧ .

(٤) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١١٦ .

(٥) أخرجه الترمذي في سننه ج ٥ ص ٦٣٣ برقم : ٣٧١٣ وقال : "هذا حديث حسن صحيح" كما قال الألباني رحمه الله أيضا : "صحيح".

حقله، وأدر الحق معه حيث دار، ألا فليبلغ الشاهد الغائب» ثم لم ينفروا حتى نزل أمين وحى الله بقوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَقَمْتُ عَلَيْكُمْ بَقِيَّةَ الْأَيَّةِ﴾ فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) الله أكبر على إكمال الدين، وإتمام النعمة ورضى الرب برسالتي، والولاية لعلي من بعدي، ثم أخذ الناس يهتفون علياً، وعن هناء في مقدم الصحابة الشيخان أبو بكر وعمر، كل يقول: بيع بخ، لك يا ابن أبي طالب أصبحت مولاي و مولى كل مؤمن ومؤمنة.^(١)

وللمؤلف كلام طويل حول معنى الولي، وهو ينكر أن يأتي أصلاً بمعنى المحب أو الودود أو المعنى والمعنى وغير ذلك.^(٢)

د. ومن أدلته أيضاً قول النبي ﷺ - حسب قوله - يوم أن جمع قريشا لينذر عشيرته الأقرين بأمر من الله تعالى لعلي رضي الله عنه (إن هذا أخي ووصي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا).^(٣)

هـ. ومن أدلته الثقلية حول تنصيب الإمامة على علي بن أبي طالب ما روي عن طريق الشيعة أنه ﷺ قال: (أنا خاتم النبيين وعلي خاتم الوصيين).^(٤) وكذلك حديث (أنا خاتم الأنبياء وأنت يا علي خاتم الأولياء).^(٥)

وقفه أمام هذه الاستدلالات

١- لنعرف قبل كل شيء أن أول من قال بوصاية النبي ﷺ لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه وخلافته بعد رسول الله ﷺ بالنص هو عبد الله بن سبأ اليهودي، وهذا ما قاله علماء الشيعة فضلاً عن غيرهم وعددهم لا يحصى، ننظر مثلاً إلى كتاب "كشف الأسرار وتبارة الأئمة الأطهار" لسيده حسين الموسوي النحفي وقد أورد مجموعة من الروايات عن طريق الشيعة حول عبد الله بن سبأ ثم قال: "فهذه ستة نصوص من مصادر معتبرة ومتنوعة، بعضها في الرجال وبعضها في الفقه والفرق، وتركنا النقل عن مصادر كثيرة لتلا نطيل، كلها ثبت وجود شخصية اسمها عبد الله بن سبأ، فلا يمكننا بعد نفي وجودها خصوصاً

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١١٨ وما بعدها.

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٤٦٧.

(٣) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٢٢٨ وما بعدها.

(٤) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ١٤٥.

(٥) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ١٤٧.

وأن أمير المؤمنين رضي الله عنه قد أنزل بآمن سباً عقاباً على قوله فيه، بأنه إله، وهذا يعني أن أمير المؤمنين رضي الله عنه قد التقى عبد الله بن سبأ، وكفى بأمر المؤمنين حجة، فلا يمكن بعد ذلك إنكار وجوده. نستفيد من النصوص المتقدمة ما يأتي:

١- إثبات وجود شخصية ابن سبأ، ووجود فرقة تناصرة وتنادى بقوله، وهذه الفرقة تعرف بالسبئية.
٢- أن ابن سبأ هذا كان يهودياً فأظهر الإسلام، وهو وإن أظهر الإسلام إلا أن الحقيقة أنه بقي على يهوديته وأخذ يثبت سمومه من خلال ذلك.

٣- أنه هو الذي أظهر الطعن في أبي بكر وعمر وعثمان والمصحابة، وكان أول من قال بذلك، وهو أول من قال بإمامة أمير المؤمنين رضي الله عنه، وهو الذي قال بأنه رضي الله عنه وصي النبي محمد صلى الله عليه وآله، وأنه نقل هذا القول عن اليهودية، وأنه ما قال هذا إلا عجة لأهل البيت ودعوة لولايتهم، والتبرؤ من أعدائهم. وهم الصحابة ومن والاهم بزعمه.

إذن شخصية عبد الله بن سبأ حقيقة لا يمكن تجاهلها أو إنكارها، ولهذا ورد التنصيص عليها وعلى وجودها في كتبنا ومصادرنا المعتمدة - ثم ذكر أكثر من عشرين مصدراً من مصافير الشيعة وردت فيها قصة عبد الله بن سبأ -^(١)

وهذا يدل على أن حمل الآيات القرآنية على هذه النظرية (تنصيص إمامة علي) وقع بعد ظهور هذه العقيدة عن طريق عبد الله بن سبأ، ويؤكد هذا بقوة أنه لم يثبت ثبوتاً صحيحاً تمسك علي رضي الله عنه وهو من كبار المفسرين العالمين برموز القرآن الكريم بهذه الآيات التي استدلت بها الشيعة المبحطون وغيره على إمامته ووجوب إطاعته بعد رسول الله ﷺ إمام من استندوا على منصب الخلافة في حياته رضي الله عنه.

٢. يتني استدلال المؤلف بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ...﴾ الآية على نكات ثلاثة:
الأولى: نزول الآية بشأن علي رضي الله عنه، الثانية: القطع في أن معنى الولاية هو ما يدعيه المؤلف (الأولى بالأمر وصاحب السلطة)، الثالثة: التيقن بأن جملة (وَمَنْ رَاكِبُونَ) وقعت حالا عن سابقها، الرابعة: إثبات كون المراد من الركوع هو الركوع الاصطلاحي أي ركوع الصلاة لا غيره.

وفي كل ذلك كلام وعليه ملاحظات نوجز جانباً منها فيما يلي؛ لأن تفصيلها خارج عن إطار هذا البحث والرسالة:

(١) كشف الأسرار وثبوت الأئمة الأطهار، للسيد حسين الموسوي ص ١٢ - ١٣ (عن النسخة المصورة PDF الموضوعة في موقع الإمام الأجرى، بعنوان: <http://www.ajurry.com> دون تاريخ)

أما لزول الآية في علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقد روي عن عتبة بن أبي حكيم ومجاهد وابن عباس في روايات مختلفة أن الآية نزلت فيه رضي الله عنه، ذكر الروايات ابن جرير الطبري وغيره، لكن الروايات في هذا الشأن ضعيفة يكن ضعفها الحافظ ابن كثير رحمه الله وغيره من نقاد الحديث؛ ففي سند إحدى هذه الروايات (رواية عتبة) أيوب بن سويد وقد ضعفه أحمد وابن معين وغيرهما، وفي سند الرواية الثانية (رواية مجاهد) غالب بن عبد الله وهو منكر الحديث متروك، وفي سند الرواية الثالثة (رواية ابن عباس) عبد الوهاب بن مجاهد وهو لا يخرج به، وفي سند رواية أخرى عن ابن عباس الضحاك وهو لم يلق ابن عباس، وفي سند رواية ثالثة عن ابن عباس محمد بن الحائب الكلبي وهو متروك، قال ابن كثير بعد نقده لهذه الروايات: "ثم رواه ابن مردويه، من حديث علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، نفسه، وعملوا بن يأسره وأبي رافع. وليس يصح شيء منها بالكليّة، لضعف أسانيدهما وجهالة رجالهما".^(١)

وأما عن معنى الولي والولاية فموجز الكلام فيه أن الكلمة تأتي أصلاً بمعنى الناصر والمخيل والقريب، وقد تأتي بمعنى المتولي للأمور والمسئول للتصرف فيها، لكن برعاية المعنى الأول واستعماله في الود والقريب والنجدة أكثر وأشيع، قال ابن فارس: "(ولي) الواو واللام والياء: أصلٌ صحيح يدلُّ على قُرب. من ذلك الوليُّ: القُرب. يقال: بُدِعَ بعد وليّ أي قُرب. وجلسن مما يلي أي يقاربت. والموليُّ: المطر يجرى بعد الوسمي، تنحدر بذلك؛ لأنه يلي الوسمي. ومن الباب الموليُّ: المغتني والمتقني، والصاحب، والحليف، وابن القم، والناصر والجار؛ كلُّ هؤلاء من الولي وهو القُرب، وكلُّ من ولي أمرٍ آخر فهو وليه".^(٢)

وقال ابن منظور: "(ولي) في أسماء الله تعالى: الوليُّ هو الناصر وقيل: المتوليُّ لأمر العالم والمخلاق القائم بها ومن أسماء عز وجل: الولي وهو مالك الأشياء جميعها لتصرف فيها".^(٣)

فابن فارس كما رأينا يرى الأصل في الكلمة استعمالها في معنى القرب، وابن منظور يرى استعمالها في معنى المتولي والتصرف أضعف من استعمالها في معنى الناصر كما يدل عليه قوله: "وقيل المتولي لأمر العالم"، وهذا من أعلام اللغة بل المؤلف بعد قول ابن فارس القول الفصل في إرجاع الكلمات إلى أصل معانيها.

وإذا رجعنا إلى نصوص الكتاب والسنة نرى ورود الكلمة بمعنى النصير والمخيل أكثر من ورودها بالمعنى الثاني، فعلى سبيل المثال قوله تعالى حكاية عن نبيه زكريا عليه السلام: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾^(٤) ومعناه

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم للحافظ ابن كثير ج ٣ ص ١٣٩ تحت تفسير هذه الآية. وانظر: كتاب مع الشجرة الآلى عقربة في الأصول والفروع لطبي أحمد السالوس، ج ١ ص ٤٤ الناشر: دار الفضيلة بالرياض، ودار الثقافة بقطر، ومكتبة دار القرآن بمصر، الطبعة السابعة ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

(٢) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ج ٦ ص ١٤١ مادة (ولي).

(٣) لسان العرب لابن منظور الإفرنجي ج ١٥ ص ٤٠٥ مادة (ولي).

ناصرنا ينصرك في أمر الدعوة والنبوة، ولا يتصور تفسيره بالحاكم المتصرف المتولي للأمر. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) ومجناه محبهم وناصرهم؛ ولا يستقيم معنى الحاكم المتصرف في الآية؛ إذ هو تعالى متصرف في شئون كل العباد مؤمنهم وكافرهم. وهكذا قوله تعالى: ﴿فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَزْوَاجًا حَتَّىٰ يَخْرُجُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَزْوَاجًا مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٣) وغير ذلك من الآيات.

إن النبي ﷺ قال لعلي: "أَكُنْتُ مِنِّْي وَأَنَا مِنْكَ" وقال جعفر "أَشْبَهْتُ خَلْقِي وَخَلَقِي" وقال لزيد "أَلَيْتَ أَهْلُوتَا وَمَوْلَانَا"^(٤) فهل يمكن تفسير المولى هنا بولي الأمر؟

حيثما ارتجح أبو سفيان في الأحد وقال: إن لنا العزى ولا عزى لكم، قال النبي ﷺ ألا تحبونها له؟ قالوا يا رسول الله ما نقول؟ قال: "قولوا الله مولانا ولا مولى لكم"^(٥) معلوم أنه ما من عبد إلا والله سبحانه متصرف فيه وولي لأمره، فلا معنى لتخصيصه في بعض دون بعض إلا وأن يفسر الكلمة بالقريب النصير، وكل ذلك يدل أن الشائع في معنى كلمة الولي هو الخليل النصير واستعمالها في ولي الأمر بمعنى الحاكم المتصرف قليل يحتاج إلى قرينة.

ومما يرجح هذا المعنى في الآية الكريمة (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، الآية) هو سياق الآية؛ إذ الآية وقعت بين نهيين عن موالاة الكفار وأهل الكتاب من اليهود والنصارى أولهما قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَزْوَاجًا بِغَضِّهِمْ أُولَٰئِكَ فِيْكُمْ﴾^(٦) وثانيهما قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أَوْلَوْا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ أَزْوَاجًا﴾^(٧) ولا شك أن النهي الأول الذي جاء قبل الآية الكريمة والنهي الثاني الذي ورد بعدها نهي عن الموالاة في الدين

(١) مريم : ٥ .

(٢) آل عمران : ٦٨ .

(٣) النساء : ٨٩ .

(٤) النساء : ٦٣٩ .

(٥) انصاف العمرة الماهرة بزوائد المسانيد البشارة للحافظ شهاب الدين أحمد بن أبي بكر البوصيري ج ٥ ص ٣٧١ ط: دار الوطن للنشر - الرياض الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي . (والحديث أخرجه البخاري في باب مناقب جعفر بن أبي طالب).

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه ج ٤ ص ٦٦ رقم ٣٠٤٠ .

(٧) المائدة : ٥١ .

(٨) المائدة : ٥٧ .

والجبهة، فإذا جاء الأمر بالمواصلة بين هذين النهيين فإنه قطعاً لا يخرج عن هذا المعنى بل هو بين من نصب مواضعهم.

وأما عن جملة {وَهُمْ رَاكِعُونَ} فمما يضعف القول بوقوعها حالاً من {وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ} هو كراهية العمل في الصلاة والاعتناء بغيرها فإن هذا علامة عدم الخضوع، كيف وقل قل أن علي بن أبي طالب كان أشد الناس خشوعاً في صلاته، وفي ذلك يقول ابن كثير رحمه الله: "ولما قوله {وَهُمْ رَاكِعُونَ} فقد توهم بعضهم أن هذه الجملة في موضع الحال من قوله: {وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ} أي: في حال ركوعهم، ولو كان هذا كذلك، لكان دفع الزكاة في حال الركوع أفضل من غيره؛ لأنه ممدوح، وليس الأمر كذلك عند أحد من العلماء ممن نعلمه من أئمة الفتوى".^(١)

أخيراً: إذا أريدنا أن نقف على المعنى المراد من الركوع في الآية الكريمة فلننظر إلى أقوال العلماء في ذلك وقد نقل الدكتور علي أحمد السالوس في كتابه مع الشيعة الأئمة جبهة ما يلي:

"قال تلميذ: الركوع الخضوع، ركع برقع، ركعاً وركوعاً: طأطأ رأسه. وقال الراغب الأصبهاني: الركوع الانحناء فتارة يستعمل في الهيئة المخصوصة في الصلاة كما هي وتارة في التواضع والتذلل: إما في العبادة، وإما في غيرها. وكانت العرب في الجاهلية تسمى الخفيف راكعاً إذا لم يعبد الأوثان، ويقولون: ركع إلى الله، قال الزمخشري: أي اطمأن، قال النابغة الدياني:

سبيل عذراً أو نجاحاً من امرئ == إلى ربه رب البرية راكع

وتقول: ركع فلان لكلاً وكذا إذا عطف له، ومنه قول الشاعر:

يبحث بكسر ليم واستغاث بها == من المزال أيوما بعد ما ركعاً

يعني بعد ما خضع من شدة الجهد والحاجة.

ومنه كذلك: لا تهن الفقير عليك أن تركع يوماً والدهر قد رفعه، وقد استعمل بهذا المعنى في القرآن الكريم أيضاً كما قبل في قوله سبحانه: ﴿وَارْكَعْ مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾^(٢) إذ ليس في صلاة من قبلنا من أهل الشرائع ركوع هو أحد الأركان بالإجماع. وكذا في قوله تعالى: ﴿وَعَزَّ رَاكِعًا﴾^(٣) إلى غير هذا.

فقوله تعالى: ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ يعني به وهم عاضعون لرؤسهم منقادون لأمره، متواضعون متذللون في أدائهم للصلاة وإيتائهم للزكاة، فهو بمعنى الركوع الذي هو في أصل اللغة بمعنى الخضوع.

(١) تفسير القرآن العظيم للعالم ابن كثير ج ٣ ص ١٣٨.

(٢) آل عمران: ٤٣.

(٣) من: ٢٤.

وأرى تأييداً لهذا المعنى بحجج الآية الكريمة بالفعل المضارع، فهو يدل على أن الآية الكريمة لا تشير إلى حادثة حدثت وانتهت، وإنما تدل على الاستمرار والدوام، أي أن صفات المؤمنين وطيباتهم الصلاة والزكاة وهم راكعون، ولا يستقيم المعنى - بغير تكلف - أن يكون من صفاتهم إخراج الزكاة أثناء الصلاة. ذكر الشيعة أن التصديق أثناء الركوع لم يقتصر على أمير المؤمنين، ولكن اقتدى به باقي أتباعهم جميعاً، وهنا يرد تساؤل: إذا كان هذا العمل من الفضائل التي امتدح بها أبو الأئمة وتبعه جميعهم فكيف لم يحرص على هذه الفضيلة سيد الخلق أجمعين صلوات الله وسلامه عليه؟ وكذلك مائة الأمة (١).

٣. وأما استدلال المؤلف بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ (٢) فهذا أضعف من سابقه؛ إذ أننا بينا أن تخصيص ما أنزل على الرسول بإبلاغ ولاية علي بن أبي طالب رضي الله عنه فيه غموض لا يرفع بتوجيهات المؤلف، خاصة وأن ربط الآية بواقعة الغدير ونزولها فيها أمر لا قطع فيه وادعاء المؤلف موافقة الطبري والسيوطي وغيرهما ممن ذكرهم، الشيعة في هذا الأمر ادعاء غير صحيح؛ لأن هؤلاء لم يوافقوا الشيعة في شيء من هذا، وإن هم ذكروا بعض الروايات في نزول الآية في الغدير فلذكر أحد بعض الروايات حول شيء لا يدل على موافقة عليه؛ إذ أننا نعرف أن أهل التفسير بالرواية يجمعون كل ما وصل إليهم حول الآيات من الأقوال المختلفة، وليس كل ما نقلوه يعكس رأيهم بل هم إما يرجحون بين الأقوال أحياناً فيبرزون رأيهم في المسألة أو يتركون القضاة لمن يأتي بعدهم فيميز الصحيح عن السقيم ثم يحكم في الموضوع.

ولنرى على سبيل المثال رأي الإمام الطبري رحمه الله حول الآية المباركة عن تفسيره حتى نعرف مدى سقم ما ادعاه المؤلف من موافقة الطبري الشيعة في آية البلاغ:

قال رحمه الله: "القول في تأويل قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ وَنَالَتْ مِنَ اللَّهِ عَذَابُهُمْ﴾ قال أبو جعفر: وهذا أمر من الله تعالى ذكره نبيه محمداً ﷺ، بإبلاغ هؤلاء اليهود والنصارى من أهل الكتابين الذين قصَّ تعالى ذكره قصصهم في هذه السورة، وذكر فيها معانيهم وشئت أديانهم، واحتوائهم على رحمتهم، وتوحيدهم على إيمانهم، وتبديلهم كتابهم، وتحريفهم إياه، ورداءة مطاعهم ومأكلاتهم وسائر المشركين غيرهم، ما أنزل عليه فيهم من معانيهم، والإزراء عليهم، والتقصير بهم، والتهجين لهم، وما أمرهم به ونهاهم عنه، وإن لا يُشغَر نفسه حذراً منهم أن يُصيبوه في نفسه بمكرهم ما قام فيهم بأمر الله، ولا يخرجوا من كثرة عددهم وفلة عدد من معه، وأن لا

(١) مع الشيعة الاثني عشرية في الأصول والفروع للذكر علي أحمد السائرس ج ١ ص ٤٥.

(٢) المائدة: ٦٧.

يَتَقَى أَحَدًا فِي ذَاتِ اللَّهِ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذَكَرَهُ كَافِيَهُ كُلُّ أَحَدٍ مِنْ خَلْقِهِ، وَدَافَعُ عَنْهُ مَكْرُوهَ كُلِّ مَنْ يَغِي مَكْرُوهَهُ. وَأَعْلَمَهُ تَعَالَى ذَكَرَهُ أَنَّهُ إِنْ قَصَّرَ عَنْ إِبْلَاحِ شَيْءٍ مِمَّا أُنْزِلَ إِلَيْهِ إِلَيْهِمْ، فَهُوَ فِي تَرْكِهِ تَبْلِيغِ ذَلِكَ - وَإِنْ قَلَّ مَا لَمْ يَلْغُ مِنْهُ - فَهُوَ فِي عَظِيمِ مَا رَكِبَ بِذَلِكَ مِنَ الذَّنْبِ بِمَنْزِلَتِهِ لَوْ لَمْ يَلْغُ مِنْ تَنْزِيلِهِ شَيْئًا، وَمِمَّا قَلْنَا فِي ذَلِكَ قَالَ أَهْلُ التَّأْوِيلِ^(١). ثُمَّ ذَكَرَ فِي ذَلِكَ كَثِيرًا مِنَ الْمَرْبُوبَاتِ، فَأَيُّ رِبْطٍ بَيْنَ هَذَا الَّذِي ذَكَرَهُ الطَّبْرِي فِي تَفْسِيرِهِ الَّذِي هُوَ الْأَصْلُ فِي إِبْدَاءِ رَأْيِهِ حَوْلَ الْآيَةِ وَبَيْنَ الْغَدِيرِ وَخِلَافَةِ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ؟ حَتَّى يَكُونَ الطَّبْرِي مُوَافِقًا لِأَحَدٍ فِي شَيْءٍ مَا، فَإِذَا كَذَبَ مِنْ يَعِدُ نَفْسَهُ عَالِمًا، فَقِيهَا مُحَقِّقًا فَمَاذَا نَتَوَقَّعُ عَنْ غَيْرِهِمْ ؟

وَلَنَعْمَ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ ابْنُ عَاشُورٍ رَحِمَهُ اللَّهُ مِنْ أَنَّ الْآيَةَ الثَّالِيَةَ لآيَةِ الْبَلَاغِ تَبَيَّنَ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهَا هُوَ إِبْلَاحُ جَمِيعِ مَنْحَرَفَاتِ الْيَهُودِ وَزَيْغِهِمْ دُونَ إِحْسَاسِ الْخَوْفِ عَنْ كَيْدِهِمْ وَعِدَاوَتِهِمْ؛ وَذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ سَبَّحَانَهُ يَقُولُ فِي الْآيَةِ الثَّالِيَةِ: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تَقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾^(٢).

٤. وَأَمَّا عَنْ اسْتِدْلَالِ الْمُؤَلَّفِ بِالْأَحَادِيثِ الَّتِي يَتَمَسَّكُ بِهَا فَقَدْ أَشْرْنَا إِلَى ضَعْفِ النَّظَرِيَةِ الْقَائِلَةِ بِأَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْمَوْلَى وَالْوَلِيِّ إِمَّا فِي الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ أَوْ فِي قَوْلِهِ ﷺ: (مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ) هُوَ صَاحِبُ الْأَمْرِ وَالْمُتَصَرِّفُ فِي الْأُمُورِ، بَلِ الْمُرَادُ مِنْهُ مَا هُوَ الشَّائِعُ مِنْ اسْتِعْمَالِ الْكَلِمَةِ أَيُّ: مَنْ كُنْتُ خَلِيلَهُ فَعَلِيٌّ خَلِيلُهُ، وَمَا قَالَهُ الْمُؤَلَّفُ مِنْ أَنَّ الْأُمَّةَ لَمْ تَعْرِفْ لِهَذَا الْحَدِيثِ الْمُبَارَكِ سِوَى تَعْيِينِ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خَلِيفَةً لِلْمُسْلِمِينَ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ فَهُوَ ضَعِيفٌ جِدًّا؛ إِذِ الثَّابِتُ عِنْدَ الْأُمَّةِ هُوَ أَنَّ هَذَا الْعَمَلَ الْمُتَفَاجِئَ الَّذِي قَامَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ فِي الصَّحْرَاءِ بَعْدَ مَا تَفَرَّقَ النَّاسُ عَنْ أَعْظَمِ اجْتِمَاعٍ اجْتَمَعُوا فِيهِ مَعَ النَّبِيِّ الْكَرِيمِ فِي حُجَّةِ الْوُدَّاعِ، كَانَ لَهُ سَبَبٌ خَاصٌّ هُوَ رَمَى بَعْضَ النَّاسِ عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ بِبَعْضِ الْإِتِّهَامَاتِ، فَأَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَطْفِئَ النَّارَ وَيُدَافِعَ عَنْ ابْنِ عَمَةٍ وَصْهِرِهِ وَيَعْلَنَ أَنَّ مَنْ يُوْذِيهِ فَقَدْ أَذَاهُ، لِيَرْجِعَ فِي ذَلِكَ مَنْ لَهُ أَدْنَى انْصَافٍ إِلَى كِتَابِ السِّيَرَةِ وَالتَّارِيخِ حَتَّى تَنْجَلِيَ لَهُ الْحَقِيقَةُ.

وَأَمَّا عَنْ حَدِيثِ: (أَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ وَعَلِيٌّ خَاتَمُ الْوَصِيِّينَ) فَهُوَ إِنْ صَحَّ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ غَيْرُ عَلِيٍّ وَصِيًّا وَهَذَا يَنَاقِضُ الْإِعْتِقَادَ بِوَصَايَةِ الْأَئِمَّةِ الْإِثْنِي عَشَرَةِ^(٣).

(١) تفسير جامع البيان لابن جرير الطبري ج ١٠ ص ٤٦٧ .

(٢) المائدة : ٦٧ .

(٣) انظر: تفسير التحرير والتنوير للشيخ محمد طاهر بن عاشور ج ٦ ص ٢٥٧ .

(٤) وللمؤلف جواب في ج ٣ ص ١٦٠ لكنه جواب تكلف فيه المؤلف تكلفا واضحا؛ إذ أنه رأى أن الوصاية قد ختمت بعلي، لكن الأئمة من بعد علي هم أوصياء الوصي لا أوصياء النبي، ويتوجه آخر قال إن الوصاية شاملة لعلي وأولاده، فكون علي خاتم الأوصياء =

٥- إن مما يستفاد به المؤلف من الروايات أيضاً قول النبي ﷺ - حسب ما براه ثابتاً - يوم أن جمع قريشاً لينذر عشيرته الأقرين بأمر من الله تعالى لعلي رضي الله عنه (إن هذا أخي ووصيي وخليفتي ليكم فاسمعوا له وأطيعوا)^(١)

يلاحظ عليه أولاً: أن هذا الحديث ضعيف جداً كما حققه ابن كثير وغيره، وفي ذلك يقول علي بن نائف الشحام ما يلي:

"هذا الحديث باطل متناً وسنداً، أما من ناحية السند: فمصادر رواياته علي ثلاثة، محمد بن اسحاق وعبد الغفار بن القاسم وعبد الله بن عبد القدوس.

أما محمد بن اسحاق: راوي الحديث فهو مختلف في صحته، وأما عبد الغفار بن القاسم: قال عنه الذهبي: (أبو مريم الأنصاري رافضي، ليس بثقة، قال علي بن المكي: كان يضع الحديث، ويقال: كان من رؤوس الشيعة، وروى عباس بن يحيى: ليس بشيء، وقال البخاري: ليس بالقوي عندهم، وقال أحمد بن حنبل: كان أبو عبيدة إذا حدثنا عن أبي مريم يضع الناس يقولون: لا ترويه، وقال أحمد: كان أبو مريم يحدث ببلابا في حمان)، وقال عنه ابن حبان: (كان ممن يروي الثالب في عثمان بن عفان وشرب الخمر حتى صكر، ومع ذلك يثلب الأخبار، ولا يجوز الإجماع به، تركه أحمد بن حنبل ويحيى بن معين)، وقال النسائي: (مروك الحديث)، وقال عنه ابن كثير: (مروك كذاب شيعي اتهمه علي بن المديني وغيره بوضع الحديث وضعفه الأئمة رحمهم الله)، وأما عبد الله بن عبد القدوس: قال عنه الذهبي: (كوفي رافضي نزل الري، روى عن الأعمش وغيره، قال ابن عدي: عامة ما يرويه في فضائل أهل البيت، قال يحيى: ليس بشيء، رافضي حيث، وقال النسائي وغيره: ليس بثقة، وقال الدارقطني: ضعيف) ثم بين بطلان هذه الرواية من ناحية المتن بالتفصيل.^(٢)

كناية عن كون الوصاية المتعلقة به وبأولاده قد نجم بها باب الوصاية، ولا يخفى ما فيه من التكاليف، ثم إنه حينما كان يرتب مقدمات هذا الجواب أفنه لسي حبيبهم الآخر وهو حبيب الصدوق الذي ينص فيه الرسول على خلافة جميع الأئمة للنبي ويقول: (هم خلفتي يا جابر وأئمة المسلمين من بعدي أولهم علي بن أبي طالب، ثم الحسن ثم الحسين ثم...).

(١) أخرجه ابن اسحاق في المغازي، والبيهقي في "الدلائل" من طريقه من رواية ابن عباس. وأخرجه البزار وأبو نعيم في الدلائل من طريق عباد بن عبد الله الأسدي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

انظر: تفسير ابن كثير: ٢ / ٣١٥-٣٥٢ فقد قال: تفرد بهذا السياق عبد الغفار بن القاسم أبي مريم وهو مروك كذاب شيعي، اتهمه علي بن المديني وغيره بوضع الحديث، وضعفه الأئمة رحمهم الله.

(٢) انظر: الفصل في الرد على شهاد أعداء الإسلام، جمع وإعداد علي بن نائف الشحام ج ١٢ ص ٢٩٢ (مجموعة رسائل نشرت في موقع المكتبة الشاملة ضمن كتبها).

وقالوا: إن المؤلف يرى في حديث الضيافة هذا، أن هذه الضيافة التي قام بترتيبها علي بن أبي طالب نذل على كفاءته وأهليته منذ صغره؛ لأنه حينذاك لم يكن يتجاوز الثالثة عشر من عمره وهذا إثارة كبير منه. أيرى المؤلف هذا النذل في سبيل الإسلام والدعوة عن علي ولا يرى ما بذله أبو بكر رضي الله عنه من الأموال في سبيل الإسلام؟ ثم إنه يؤكد أن النبي ﷺ أعلن من هنا وفي هذا المجلس أن علياً هو الوصي والخليفة من بعده وبصر في موضع آخر أن النظام السائد على جزيرة العرب في حياة النبي وبعد وفاته كان النظام العشائري، فهنا بطرح هذا السؤال وهو أن في مثل هذه الأنظمة لا يُعطى للشباب دور في القيادة فضلاً عن الإطعاب فمن جعل نائبه وخليفته طفلاً لم يبلغ الحلم بعد فقد حقيقته من المجانين في قانون القبائل والعشائر، وهذا ما ثراه بعين البصر في نظامنا العشائري في أفغانستان حالياً بعد أربعة عشر قرناً ناهيك عن ما كان عليه الحال في ذلك الزمن.

وثالثاً: إن النبي ﷺ كما يظهر من هذا الحديث دعا قومه لنصرتهم وأشار إلى أن من يقبل نصرتهم سيصبح أحياه ووصيه وخليفته من بعده ولم يخص علياً بذلك بل وأعرض عنه ثلاث مرات - كما في الرواية - ولما لم يجد ناصراً غير علي قال له ما قال، وهذا يدل على أن علياً لم يكن يستحق هذا المنصب ابتداءً، وأن النبي ﷺ اضطر بعد ما لم يجبه أحد من كبار قومه أن يجعل هذا الأمر في علي، فهل هذا يتوافق مع ما يدعيه المؤلف من أن علياً منصوح عليه من قبل السماء؟.

ثم إن النبي ﷺ جعل هذا المنصب من نصيب من يؤازره على هذا الأمر يعني يؤمن به بما جاء به فهل مجرد إسلام الشخص ومؤازرته التي يجعله يستحق أن يصبح وزيره وخليفته من بعده؟ وهذا يقتضي أن جميع من أسلم وأزر النبي ﷺ على هذا الأمر يستحق أن يصبح خليفته له، والأهم من ذلك أننا لو فرضنا أن اثنين أو أكثر من قوم النبي ﷺ كانوا يجيبوه إلى ما أمركه جميعهم، فهل كان من الممكن أن يكونوا جميعاً خلفائه من بعده بلا فصل؟ ولا يعقل أن يقول النبي ﷺ لقوم رفضوا مؤازرته وحاربوه ونسبوه إلى السحر - كما ورد في هذه الرواية أيضاً -: "هذا أخي ووصي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا"؟ إذ هم لم يعطوا النبي المرسل الذي كانوا معترفين بصدقه وأمانته وقوة حجته فهل سيطيعون صبياً صغيراً؟ كل ذلك وغيره يدل على ضعف الرواية وغشاة واضمحها.

٥- قائمة الأئمة المنصوص عليهم بعد علي بن أبي طالب

عد المؤلف كما ورد في رواية الصدوق قائمة الأئمة للنصوصين لهم بالإمامة، وهم من يلي أئمتهم:

- (١) علي بن أبي طالب
- (٢) الحسن
- (٣) الحسين
- (٤) علي بن الحسين
- (٥) محمد بن علي الباقر
- (٦) جعفر بن محمد الصادق
- (٧) موسى بن جعفر
- (٨) علي بن موسى
- (٩) محمد بن علي
- (١٠) علي بن محمد
- (١١) الحسن بن علي
- (١٢) محمد بن الحسن

وأصله في هذا كما أشرنا حديث رواه الصدوق بإسناده عن جابر بن عبد الله، وألفظه: "لما أنزل الله عز وجل على نبيه محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ قلت: يا رسول الله، عرفنا الله ورسوله، فمن أولو الأمر الذين قرن الله طاعتهم بطاعتك؟ فقال (صلى الله عليه وآله وسلم): "هم خلفائي يا جابر وأئمة المسلمين من بعدي، أولهم علي بن أبي طالب، ثم الحسن، ثم الحسين، ثم علي بن الحسين، ثم محمد بن علي المعروف في الثوراة بالباقر ستدركه يا جابر، فإذا لقينته فاقرأه مني السلام، ثم الصادق جعفر بن محمد، ثم موسى بن جعفر، ثم علي بن موسى، ثم محمد بن علي، ثم علي بن محمد، ثم الحسن بن علي، ثم يحيى بن محمد وكنيتي، حجة الله في أرضه وبقية في عبادته ابن الحسن بن علي، ذاك الذي يفتح الله تعالى على يديه مشارق الأرض ومغاربها، ذاك الذي يغيب عن شيعته وأوليائه غيبة لا يثبت فيه على القول بإمامته إلا من امتحن الله قلبه للإيمان". قال جابر: فقلت له: يا رسول الله فهل يقع لشيعته الانتفاع به في غيبته؟ فقال (صلى الله عليه وآله وسلم): "إي والذي بعثني بالنبوة إنيهم

يستضيئون بنوره، ويستضيئون بولائه في غيبته كاستفاح الناس بالشمس وإن تحلها سحاب، يا حباير هذا من مكنون سر الله ومحزون علم الله، فأكتمه إلا عن أهله" (١) (٢).

وفي مواضع عديدة من التفسير ادعى المؤلف أن الشيعة عن بكرة أبيهم اعتقدت بتصميم الإمامة، لكن السؤال المهم هو أنه لما ثبت عن النبي وبرواية من تعدوه صدوقاً^٣ عدد الأئمة وقد صرح بأسمائهم فلماذا هذا الخلاف العظيم بين الشيعة أنفسهم؟ فهم إما لم يمثلوا أمر رسول الله مع عدد هم الصدوق وآبائه الذين روي عنهم الحديث صادقين، أو كذبوا الصدوق وآبائه وعدلوا الحديث مدسوسة مختلفة على النبي ﷺ.

وبعبارة أخرى إن للتصميم لا يكون من قبل أحد سوى الله ورسوله، فلو كان هذا الكلام حقاً ثابتاً كما ادعى المؤلف بهذا الحديث وبأدلة الأئمة ولم يكن للاجتهاد رأي الأمة في تعيين الخلفاء بعد رسول الله دهل فلماذا هذا الخلاف الواقع بين الزيدية والجعفرية والإسماعيلية وغيرهم من أبناء الشيعة أنفسهم حمول الأئمة إذ كل منهم سلك مسلكاً في عدد الأئمة وشخصياتهم فلا يجتمع ادعاء التصميم والاتفاق مع هذا الاختلاف.

نعم نعرف أن أمثال المؤلف سيقولون الاتفاق وقع في نفس التصميم والاختلاف فيمن نص عليهم بالإمامة لكن هذا التوجيه ليس بقبول؛ لأن التصميم معناه تعيين الفرد باسمه ووصفه الذي يخصه فلا مجال للاختلاف فيه.

٦- عصمة الأئمة، نشأتها وأدلتها

يرجع المؤلف مبدأ ظهور مسألة العصمة إلى القرآن الكريم وإلى النبي وعلي بن أبي طالب وينكر نسبته إلى اليهود وعبد الله بن مبا أو إلى المعتزلة وفي ذلك يقول:

"يذكر «المستشرق رونالدسن» في كتابه «عقيدة الشيعة» أن فكرة عصمة الأنبياء في الإسلام حديثة في أصلها وأهميتها التي بلغت بعدئذ، إلى تطور علم الكلام عند الشيعة وأنهم أول من تطرق إلى بحث هذه العقيدة ووصف بها أئمتهم، ويحتمل أن تكون هذه الفكرة قد ظهرت في عصر الصادق، بينما لم يرد ذكر العصمة عند أهل السنة إلا في القرن الثالث للهجرة بعد أن كان الكليني قد صنف كتابه «الكافي في أصول الدين وأساليب في موضوع العصمة». ويعلل «رونالدسن» بأن الشيعة لكي يثبتوا دعوى الأئمة تجاه الخلفاء

(١) رواه السيد هاشم البحراني النجفي في تفسير «البرهان» ج ١ ص ٣٨١ ط: قم ١٣٧٥. (والى هذا المصنف أسأل المؤلف).

(٢) لتفسير «مفاهيم القرآن» ج ١٠ ص ٢٥٩.

(٣) هو محمد بن بابويه القمي الشهير بالصدوق من أئمة الحديث عند الشيعة له كتاب: من لا يحضره الفقيه وغيره توفي سنة ٣٨١ هـ.

المستبين أظهروا عقيدة عصمة الرسل بوصفهم أئمة أو هداة، إن هذا للتحليل لا يبتنى على أساس رصين وإنما هو من الأوهام والأساطير التي اخترعتها نفسية الرجل وعداؤه للإسلام والمسلمين أولاً، والشيعة وأئمتهم ثانياً، وسواء قيل بيان منشأ ظهور تلك الفكرة^(١).

ويقول أيضاً: "إن بعض المصريين كأحمد أمين ومن هذا جنوده يصرون على أن الشيعة أخذت منهجها الفكري في العدل والعصمة وغيرها من الأفكار من المعتزلة حيث قالوا: إن الشيعة يقولون في كثير من مسائل أصول الدين بقول المعتزلة"^(٢).

ثم يذكر المؤلف تحت عنوان: (القرآن يطرح مسألة العصمة) أن القرآن الكريم هو الذي طرح موضوع العصمة بمحتمل الواسع، ويستدل بآيات كقوله تعالى: ﴿عَلَيْهَا مَلَكَةٌ مُّسَاتِرَةٌ لَا تُفَصُّونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَتَقُفُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ غَمِيمٍ﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّذِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٥) فيقول أن هذه الآيات وأنماها تنص على مصونية الملائكة والكتب، وهذا هو الطرح الأول لمسألة العصمة^(٦).

وجول إرجاع جذور عقيدة العصمة إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه ينقل ما روي عنه في وصف النبي الكريم أعني قوله: "ولقد قرن الله به من لدن أن كان قطيماً أعظم ملك من ملائكته يسلك به طريق الكرام، ومحاسن أخلاق العالم كله وغاره"^(٧) فهذه العبارة عند المؤلف واضحة الدلالة على عصمة النبي ﷺ ويستدل به على أن مسألة العصمة أمر يرجع إلى عصر النبي فلا يصح نسبتها إلى الشيعة أو المعتزلة كما يدعي.

وجوب العصمة في الإمام

بعد ما يدافع المؤلف عن فكرة العصمة وبراها أصلاً قرآنياً لا بدعة شيعية، يتقدم خطوة أخرى نحو الأمام ويدعي أن عصمة من ينال منصب الإمامة سواء كان نبياً أو لا أمر واجب لا يمكن أن يتصور الإمامة دونها؛ وهذا؛ لأنه سبحانه قال لخليله إبراهيم عليه السلام كما يحكيه القرآن الكريم: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلْعَالَمِينَ إِمَامًا

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٣٧ - ٣٨.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٤٠.

(٣) التحريم: ٦.

(٤) فصلت: ٤٧.

(٥) الإسراء: ٩.

(٦) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٣٨.

(٧) نهج البلاغة العنيفة ١٨٧ طبعه عبده.

قَالَ وَمِنْ فُرُجَيْهِ قَالَ لَا يَنْتَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ^(١) فهو سبحانه نفى الإمامة عن من يكون متصفا بالظلم، والخاصي بشئ أنواعها من الصغائر والكبائر تعد من الظلم، فلا بد أن يكون الإمام معصوماً وهذه العصمة لا بد أن يتحلى بها الإمام في جميع مراحل حياته منذ نعومة أظفاره إلى يوم وفاته بليل الاستغراق الوارد في الآية، وفيما يلي نص كلامه:

"وللستفاد من الآية أن الظلم يشق ألوانه مانع من النيل لمقام الإمامة؛ لأن كلمة "الظالمين" يحكم كونها محلاة باللام تفيد الاستغراق في الأفراد، فإذا كان الظالمون بعامة أفرادهم ممنوعين من الارتقاء إلى هذا للمقام، يكون الظلم بكل ألوانه وصوره مانعاً عن الرقي والنيل لهذا المنصب الإلهي، فالاستغراق في جانب الأفراد يستلزم الاستغراق في جانب الظلم وأقسامه، وتكون النتيجة مانعية كل فرد منه عن الارتقاء إلى منصب الإمامة. وبالمحالة فالآية تستغرق جميع الظالمين، وتسلب الصلاحية عن كل فرد منهم، وبالنتيجة تفيد بأن الظلم بأي شكل كان مانعاً عن الارتقاء إلى الإمامة، فالاستغراق في ناحية الأفراد يلازم الاستغراق في أقسام الظلم، فتكون النتيجة: أن من صدق عليه أنه ظالم ولو في فترة من عمره يكون ممنوعاً من نيل هذا المقام الرفيع".^(٢)

تحقيق العصمة في الأئمة

ثم بعد ما ألوف للؤلؤف - حسب تفسيره الخاص للآية السالفة - العصمة في الأئمة يأتي إلى إثبات هذه العصمة في الأئمة الاثني عشرية فيدعي تحقيقها فيهم جميعاً بالفعل، ويستدل في هذا بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾^(٣) هلني أن العصمة قد وقعت والطهارة قد حققت لأفراد خاصة من أهل البيت المذكورين في هذه الآية، وله حول هذه الآية المباركة كلام طويل نأتي ببعض ما يجب الوقوف عنده فيما يلي:

١- أكرر للؤلؤف علي من رأى أن "الأهل" تطلق أصلاً على الزوجة ويستعمل في الأولاد يجوز.^(٤)

(١) البقرة: ١٢٤.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٤١٠ - ٤١١.

(٣) الأحزاب: ٣٣.

(٤) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١٣٣.

٢- يعتقد المؤلف أن المعروف بين المفسرين والمحدثين هو أن المعنى المراد من أهل البيت أهل بيت فاطمة وهم علي وفاطمة والحسن والحسين بأدلة، منها: لام العهد في (البيت)؛ لأنه لا يعقل أن يُعَدَّ لام الجنس والاستغراق فتعين الثالث، ومنها: تذكير الضمائر، ومن هنا ينفي أن يكون المراد منه أزواج النبي.^(١)

٣- يدعي المؤلف تواتر الأحاديث في نزول آية التطهير بشأن أولاد النبي.^(٢)

٤- يعتقد أن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ كانت آية مستقلة لعل الذين جمعوا القرآن بعد النبي وضمعوها ضمن آية ٣٣ من الأحزاب.^(٣)

٥- يرى المؤلف أن المراد من التطهير في الآية المباركة هي العصمة؛ لأن المعنى مطلق الرجس والإرادة إرادة تكوينية وهي التي لا تتخلف عن المراد.^(٤)

٦- وفي إثبات المناسبة بين أول الآية: (وَفَرُّوا فِي ثِيَابِكُمْ...) الذي يكون الخطاب فيه إلى أزواج النبي ﷺ، جملة: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ التي يحملها الشيخ علي غير الأزواج يقول المؤلف: إن هذا نوع من التفنن البلاغي الممدوح أن يكون صدر الكلام في أمر وأوسطه في أمر آخر وآخره عودة إلى البدء.^(٥)

كما يقول أيضا إن نزول هذا الجزء من الآية مستقلا كما طبقت عليه الروايات حرم دليل على عدم ربطه بسابقه ولاحقه.^(٦)

وعلى هذا نرى المؤلف قد أنكّر على سيد قطب رحمه الله ما بينه في وجه المناسبة الدقيقة بين هذه الآيات التي تدور كلها حول الأزواج المطهرات، يقول المؤلف: وحاصل ما ذكره (سيد قطب) مبني على نزول القرآن في مورد نساء النبي، وأنه سبحانه حلل خطايته لمن بآته يريد من هذه التكاليف إذهاب الرجس عنهم، ويكون المعنى إن التشديد في التكاليف وتضعيف الثواب والعقاب ليس لارتفاع الله سبحانه به، بل لإذهاب للرجس عنكم وتطهيركم - حتى قال - : وإنما ذهب بعض الجمهور إلى ما ذهب، لأجل أنهم تصوّروا نزول الآية في حق نساء النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فاحتالوا لتفسير الإرادة بما ذكره سيد قطب ونظرائه،

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١٩٩ وما بعدها.

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١٥٤.

(٣) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١٧١ - ١٧٠.

(٤) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١٩٩ وما بعدها.

(٥) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١٦٥.

(٦) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١٦٣ - ١٦٤.

وأما ذهبوا إلى ذلك يزعمهم اتصال الآية بما قبلها من الآيات، مع أنه سيوافيك أن الآية، آية التطهير آية مستقلة لا صلة لها بما قبلها ولا ما بعدها.^(١)

٧- ومن أدلة عصمة آل النبي أيضاً عند المؤلف توصيف علي رضي الله عنه إياهم ومدحه لهم بقوله: "هم عيش العلم، وموت الجهل، يخبرهم حلمهم عن علمهم، ويظهرهم عن باطنهم ... عقلوا الدين عقل وعاية ورعاية، لا عقل سماع ودعاية".^(٢)

يقول المؤلف: "والإمام لا يكفي بيان عصمة آل رسول الله بمذاهب الكلامين، بل يصف أحسب عباد الله إليه بعبارات وجل تسليق العصمة، وتعالها، إذ يقول: (أعانه الله على نفسه، فاستشعر الحزن، وتغلب الخوف، فزهر مصباح الهدى في قلبه، وأعد القرى ليومه النازل به، فقترب على نفسه البعيد، وهون الشديداً، نظر فأبصر، وذكر فاستكثر - إلى آخر هذه الخطبة -) ثم يقول المؤلف: قال ابن أبي الحديد: إن هذا الكلام منه أخذ أصحابه علم الطريقة والحقيقة وهو تصريح بحال العارف ومكانته من الله، والمرقان درجة حال رفيعة شريفة جداً مناسبة للنبوة ويختص الله تعالى بها من يقربه إليه من خلقه. وقال أيضاً: إن هذه الصفات والشروط والتعويث التي ذكرها في شرح حال العارف إنما يعني بها نفسه، وهو من الكلام الذي له ظاهر وباطن، فظاهره أن يشرح حال العارف المطلق، وباطنه أن يشرح حال العارف المعين وهو نفسه عليه السلام".^(٣)

وقفة أمام نظرية العصمة

٦- قبل كل شيء يجب الانفكاك بين القول بعصمة الأنبياء والقول بعصمة الأئمة، فلو قبل عن المؤلف إصالة مسألة العصمة بشأن الأنبياء والمرسلين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، لا يقبل عنه تعميمها فيهم وفي غيرهم، وإلا فكل يدعي العصمة في حق من يريد، وكان على المؤلف أن يفك بين القولين ولا يختلط في الأمر فإن من ينسب القول بالعصمة إلى الشيعة يريد به عقيدة العصمة في من هم دون الأنبياء وغير الملائكة، وهذه النسبة صحيحة؛ فإن أحداً من الأمة الإسلامية لم يقل به لا متقدميها ولا متأخريها، إلا الشيعة، فهذه بدعة في العقيدة جاءت بها الشيعة وجعلتها أصلاً من أصول الدين، ثم إن المؤلف يتكلف في إثبات عصمة الأنبياء - وهم صفوة الخلق بلا شك - عن القرآن المجيد؛ لأنه لم يثبت فيه نص صريح، فما ظنك بعصمة الأئمة؟ أمكن أن يثبتها دون تكلف؟

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٢١٥.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٤٤ - ٤٥.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٤٥ - ٤٦.

إن ما ورد في القرآن الكريم يخالف بظاهرة العصمة المطلقة حتى في حق الأنبياء بحكم كونهم من البشر وذا طبيعة بشرية ناهيك عن من هم دونهم، فقد ورد في الذكر الحكيم في حق آدم عليه السلام قوله سبحانه: ﴿فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ قَالَا زُيِّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^(١) وكذلك قوله سبحانه: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى * ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾^(٢) وفي حق موسى عليه السلام قوله سبحانه: ﴿فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ * قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾^(٣) وفي حق داود عليه السلام قوله سبحانه: ﴿وَوَظَنَ دَاوُودُ أَنَّهَا مَاءٌ فَاسْتَفْقَرَهُ رَبُّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ * فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَى وَحُسْنَ مَآبٍ﴾^(٤) وهكذا في حق غيرهم من الأنبياء، ومن هنا نرى مسألة عصمة الأنبياء عن كل الصغائر والكبائر قبل النبوة وبعدها مختلفا فيها، وقد رأينا المؤلف تحمّل جهدا كبيرا حينما أراد أن يحل هذه المشكلة ويفسر الآيات بطريقة لا تتصادم عصمة الأنبياء^(٥) مع أن ما فعله المؤلف وأتعب فيه نفسه يعد من السعي المشكور لكنه من جانب آخر يضعف النظرية القائلة بأن مسألة عصمة الأنبياء والأئمة ترجع إلى القرآن الكريم أصولا وجذورا، وأخص بالذكر عصمة من هم دون الأنبياء والمرسلين.

٢- وأما ما استدل به المؤلف حول وجوب العصمة في الأئمة نقلا أعني قوله سبحانه: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ فضعف الاستدلال به واضح جدا؛ لأن معنى الآية ومفهومها واضح وضوح الشمس وهو أنه تعالى يعلن أن لا ينال عهده سواء كان المراد به النبوة أو الكرامة بالقيادة والإمامة من هو متصف بالظلم الذي من أعلى مصاديقه الشرك والكفر ثم الكبائر والقبائح، وهذا ما يعرفه كل من ينطق لغة الضاد ولا يحتاج إلى بذل الجهد وحمل المشقة، لكن المؤلف ومن قبله من أساتذته جاؤوا في الآية بما يضحك العقول، وهو أن المراد من العهد هي الإمامة، وهي درجة فوق درجة النبوة ولا ينال هذه المنزلة الرفيعة من ظلم في حياته مرة بارتكاب الشرك أو أي معصية أخرى وإن تاب وآمن وعمل صالحا وأتاب الله عليه،

(١) الأعراف : ٢٢ .

(٢) طه : ١٢١ - ١٢٢ .

(٣) القصص : ١٥ .

(٤) ص : ٢٤ - ٢٥ .

(٥) انظر : المجلد الخامس الذي كتبه المؤلف حول عصمة الأنبياء والأئمة .

فالإمام لابد أن يكون معصوماً من كل الأخطاء قبل الإمامة وبعدها، وهذا أمر لا تدل عليه الآية إلا بقوة التأويل ونصرة التفلسف.

إن هذه الفلسفة تقتضي أن يكون أبا البشر وأول الأنبياء آدم عليه السلام من الظالمين، إذ أنه تعالى قال له ولزوجته حواء: ﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾^(١) وهو تعالى يقول فيهما: ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ﴾^(٢) وعليه فلم يكن آدم عليه السلام يستحق الإمامة؛ لأنه فعل عملاً يبرهن له ربه تعالى أن لو فعلته ستكون من الظالمين، لكن الجمهور لا يقولون ما يقوله المؤلف وشيعته بل يقولون إنه تعالى لما أعلن أنه تاب عليه وغفر له كما قال سبحانه: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾^(٣) وقال أيضاً: ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾^(٤) فلم يبق آدم عليه السلام متصفاً بشيء من الظلم، ولا يندش هذا عصمته في تحمل الرسالة وأمر التبليغ أبداً وكان بلاشك يليق الإمامة والنبوة، وهذا لا يختص به بل يعمه وغيره من عباد الله.

أيضاً هذه الفلسفة وهذا التأويل من المؤلف وغيره يوجب أن يكون معاد كل من نافق ولو مرة في حياته الدرك الأسفل من النار لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾^(٥) لأن الاستغراق في جانب الأفراد يستلزم الاستغراق في جانب النفاق^(٦) فتكون النتيجة - حسب رؤية المؤلف - أن من صدق عليه أنه منافق ولو في فترة من عمره يكون مقعده الدرك الأسفل من النار.

ولنعم ما أشار إليه الإمام الآلوسي رحمه الله حيث قال: "ومن كفر أو ظلم ثم تاب وأصلح لا يصح أن يطلق عليه أنه كافر، أو ظالم في لغة وعرف وشرع، إذ قد تقرر في الأصول أن المشتق فيما قام به المبدأ في الحال حقيقة وفي غيره مجاز، ولا يكون المجاز أيضاً مطرداً بل حيث يكون متعارفاً وإلا لجاز صبي لشيخ ونالم

(١) الأعراف : ١٩ .

(٢) طه : ١٢١ .

(٣) البقرة : ٣٧ .

(٤) طه : ١٢٢ .

(٥) النساء : ١٤٥ .

(٦) إشارة إلى ما ذكره المؤلف من أن الاستغراق في ناحية الأفراد يلزم الاستغراق في الأقسام والنتائج، وبناء على هذا الاستدلال زعم المؤلف أن من صدق عليه أنه ظالم ولو في فترة من عمره يكون ممنوعاً من نيل مقام الإمامة. انظر : ج ٥ ص ٤٩٠ .

لمستيقظ وغنى لفقيه وجائع لشبعان وحي لميت وبالعكس، وأيضاً لو اطرده ذلك يلزم من حلف لا يسلم على كافر فسلم على إنسان مؤمن في الحال إلا أنه كان كافراً قبل سنتين متطاولة أن يحنث، ولا قائل به".^(١)

٣- لقد أتعب المؤلف نفسه كثيراً كي يثبت أن غير المعصوم لا يمكن أن ينال الإمامة لكنه بنفسه في كتابه هذا ينقل عن علي بن أبي طالب أنه يعد الظالم إماماً حيث يقول: "والواجب في حكم الله والإسلام على المسلمين بعد ما يموت إمامهم أو يقتل، ضالاً كان أو مهتدياً، مظلوماً كان أو ظالماً، حلال الدم أو حرام الدم أن لا يعملوا عملاً ولا يحدثوا حدثاً، ولا يقدموا يداً ولا رجلاً ولا يبدأوا بشيء قيل أن يختاروا لأنفسهم إماماً يجمع أمرهم، عفيفاً عالماً، ورعاً عارفاً بالقضاء والسنة، يجمع أمرهم ويحكم بينهم ويأخذ للمظلوم من الظالم، يحفظ أطرافهم، ويجبي فينهم، ويقيم حجتهم، ويجبي صدقاتهم".^(٢) لا ندري كيف يعد علي بن أبي طالب رضي الله عنه من هو غير معصوم إماماً للمسلمين وينكر المؤلف أن يوصف بالإمامة وينالها من صدر عنه ظلماً ما في وقت من الأوقات .

٤- إن المؤلف يفسر الظلم في المواقع الحساسة بالكفر والإنكار ويقول في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾^(٣) إن المراد ليس مطلق من ظلم، بل الظالمون المنكرون ليوم الوعد.^(٤) فلماذا لا يفسر الظلم في آية الإمامة بمثله حتى يستقيم المعنى دون أي تكلف وتفلسف؟

٥- وأما عن استدلال المؤلف بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ على تحقق العصمة فعلاً وكلامه الطويل حول هذه الآية المباركة، فلنعرف أن المؤلف بنفسه نقل عن أئمة اللغة كابن منظور وابن فارس والراغب والفيروز أبادي أنهم أولاً وقبل كل شيء أطلقوا كلمة الأهل على الزوجة ثم على الأولاد ومن هم أقرب الناس إلى الرجل، ولا شك أن القرآن الكريم يفسر على ضوء اللغة العربية واستعمالات أهلها، لكنه خالف ذلك، كما خالف السياق وقول الجمهور وغير ذلك.

فحاصل ما نقله المؤلف عن ابن منظور أنه قال: "أهل البيت سكانه، وأهل الرجل أخص الناس به، وأهل بيت النبي: أزواجه وبناته وصهره". وحاصل ما نقله عن ابن فارس عن الخليل هو أنهما قالاً: "أهل الرجل: زوجه، والتأهل، التزوج، وأهل الرجل: أخص الناس به، وأهل البيت: سكانه، وأهل الإسلام: من يدين به".

(١) تفسير روح المعاني للإمام الآلوسي ج ١ ص ٣٧٧ (تحت تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَتْهُنَّ...﴾)

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٦٥٥ - ٦٥٦ وج ٢ ص ٢١٠ .

(٣) يونس : ٥٢ .

(٤) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٣١٤ .

وحاصل ما نقله عن الراغب هو أنه قال: "أهل الرجل في الأصل من يجمعه وإيتاهم مسكن واحد". وحاصل ما نقله عن الفيروز آبادي هو أنه قال: "أهل الأمر: ولاته، ولبيت سكرانه، وللمذهب من يدين به، وللرجل زوجته كأهله، وللنبي أزواجه وبناته وصهره علي . رضي الله تعالى عنه . أو نسأوه والرجال الذين هم آله".^(١) لكن المؤلف عكس الأمر وأخرج عن الآية الكريمة أزواج النبي رضي الله عنهم وسائر أهل البيت من بناته وعترته ﷺ وخصص الأهل بخمسة هم: النبي وعلي وفاطمة وابنيها، مع أنه لا الآية تدل على ذلك التخصيص ولا اللغة والعرف والسياق، فهذا كان أول نقض عنه حول تفسير هذه الآية المباركة.

يقول الشيخ ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير ما نصه: "وأهل البيت: أزواج النبي ﷺ والخطاب موجه إليهن وكذلك ما قبله وما بعده لا يخالط أحداً شك في ذلك، ولم يفهم منها أصحاب النبي ﷺ والتابعون إلا أن أزواج النبي عليه الصلاة والسلام هن المراد بذلك وأن النزول في شأنهن.

وأما ما رواه الترمذي عن عطاء بن أبي رباح عن عمر بن أبي سلمة قال: لما نزلت على النبي: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ في بيت أم سلمة دعا فاطمة وحسناً وحسيناً فخللهم بكساء وعلي خلف ظهره ثم قال: (اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً) وقال: هو حديث غريب من حديث عطاء عن عمر بن أبي سلمة ولم يسمه الترمذي بصحة ولا حسن، ووسمه بالغرابة. وفي صحيح مسلم عن عائشة: خرج رسول الله غداً وعليه مرط مرخل فجاء الحسن فأدخله، ثم جاء الحسين فأدخله، ثم جاءت فاطمة فأدخلها، ثم جاء علي فأدخله، ثم قال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ وهذا أصرح من حديث الترمذي.

فتمحمله أن النبي ﷺ ألحق أهل الكساء بحكم هذه الآية وجعلهم أهل بيته كما ألحق المدينة بمكة في حكم الحرمية بقوله: (إن إبراهيم حرم مكة وإنني أحرّم ما بين لابتيها) وتأول البيت على معنييه الحقيقي والمجازي يصدق بيت النسب كما يقولون: فيهم البيت والعدد، ويكون هذا من حمل القرآن على جميع محامله غير المتعارضة. وكأن حكمة تحليلهم معه بالكساء تقوية استعارة البيت بالنسبة إليهم تقريباً لصورة البيت بقدر الإمكان في ذلك الوقت ليكون الكساء بمنزلة البيت ووجود النبي ﷺ معهم في الكساء كما هو في حديث مسلم تحقيق لكون ذلك الكساء منسوباً إليه، وبهذا يتضح أن أزواج النبي ﷺ هن آل بيته بصريح الآية، وأن فاطمة وابنيها وزوجها يجمعون أهل بيته بدعائه أو بتأويل الآية على محاملها. ولذلك هم أهل بيته بدليل السنة، وكل أولئك قد أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، بعضه بالجعل الإلهي، وبعضه بالجعل النبوي، ومثله قول النبي ﷺ (سَلَامٌ مِّنَا أَهْلَ الْبَيْتِ) - حتى قال - : وقد تلقّف الشيعة حديث الكساء

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١٣١.

فغصبوا وصف أهل البيت وقصروه على فاطمة وزوجها وابنيهما عليهم الرضوان، وزعموا أن أزواج النبي ﷺ لسن من أهل البيت. وهذه مصادمة للقرآن يجعل هذه الآية حشواً بين ما حوطب به أزواج النبي. وليس في لفظ حديث الكساء ما يقتضي قصر هذا الوصف على أهل الكساء إذ ليس في قوله: (هؤلاء أهل بيتي) صيغة قصر وهو كقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَؤُلَاءِ ضَيْفِي﴾ ليس معناه ليس لي ضيف غيرهم، وهو يقتضي أن تكون هذه الآية مبتورة عما قبلها وما بعدها. ويظهر أن هذا التوهم من زمن عصر التابعين، وأن منشأه قراءة هذه الآية على الألسن دون اتصال بينها وبين ما قبلها وما بعدها^(١).

٦- إن المؤلف استدل بقول النبي الأكرم ﷺ لأم سلمة حينما سألته أن يدخلها أيضاً في الكساء: (إنك على خير) وفي رواية: (إنك من أزواج النبي) على التخصيص وخروج الأزواج من الآية الكريمة قائلاً إنه ﷺ لم يشأ أن يدخلها في الكساء ليثبت أن هذا الحكم خاص في بعض أهل البيت وهم الذين عصمهم الله من الذنوب، لكن هذا استدلال مبني على عدة تكلفات، منها: حمل الإرادة على الإرادة التكوينية كما سيأتي، ومنها: تعميم الرجس على كل الصفات والكبائر، ومنها: تأويل التطهير بالعصمة المطلقة، وغير ذلك. بعد هذه كلها لعل المستدل يجد له متمسكاً فيما يريد، وإلا فالأمر أسهل من جميع هذا؛ لأن نبي الإسلام ﷺ لما أراد أن يدخل صهره وبنته وابنتيهما في حكم الآية بعد ما نزلت الآية الكريمة في الأزواج وكان دخولهن في حكم الآية مما لا مرية فيه، كان من الواضح أن يرد على أهله بهذا الرد الجميل ويقول لها: (إنك من أزواج النبي) أي أنت داخلة في حكم الآية ولا ضرورة لإدخالك مرة أخرى، فهذا هو المحمل الصحيح - للحديث - الذي لا يقتضي شيئاً من تلك التكلفات.

وفي ذلك يقول ابن عاشور رحمه الله أيضاً، ما نصه: "وأما ما وقع من قول عمر بن أبي سلمة: أن أم سلمة قالت: وأنا معهم يا رسول الله ؟ . . . فقال: (أنت على مكانك وأنت على خير) فقد وهم فيه الشيعة فظنوا أنه منعها من أن تكون من أهل بيته، وهذه جهالة لأن النبي ﷺ إنما أراد أن ما سألته من الحاصل، لأن الآية نزلت فيها وفي ضرائرها، فليست هي بحاجة إلى إلحاقها بهم، فالدعاء لها بأن يذهب الله عنها الرجس ويظهرها دعاء بتحصيل أمر حصل وهو مناف بأداب الدعاء كما حرره شهاب الدين القرافي في الفرق بين الدعاء المأذون فيه والدعاء الممنوع منه، فكان جواب النبي ﷺ تعليمها لها. وقد وقع في بعض الروايات أنه قال لأم سلمة: (إنك من أزواج النبي). وهذا أوضح في المراد بقوله: (إنك على خير).

- ثم زاد قائلاً -: ولما استجاب الله دعاءه كان النبي ﷺ يطلق أهل البيت على فاطمة وعلي وابنيهما، فقد روى الترمذي عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ كان يمر بباب فاطمة ستة أشهر إذا خرج إلى صلاة

(١) تفسير التحرير والتوير للشيخ محمد طاهر بن عاشور ج ٢٢ ص ١٦ .

الفجر يقول: (الصلاة يا أهل البيت) ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه^(١).

٧- إن المؤلف كما أشرنا إليه فيما سبق ادعى أن المعروف المشهور بين المفسرين والمحدثين هو أن المراد من أهل البيت في الآية المباركة هم عترة النبي أي أولاده، وهذا نص كلامه: "إن المعروف بين المفسرين والمحدثين، هو أن المراد من أهل البيت في الآية المباركة، العترة الطاهرة الذين عرفهم الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) في حديث الثقلين، وقال: إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله، وعترتي"^(٢). لكنه بنفسه أشار في موضع آخر إلى أن جمهور المفسرين ذهبوا إلى القول بأن الآية نزلت بشأن أزواج النبي ﷺ، فقال: "ثم إن الجمهور لما ذهبوا إلى كون الإرادة تشريعية احتالوا في توجيهها"^(٣) ومعنى هذا أن جمهور المفسرين رأوا المراد من أهل البيت هم أزواج النبي ﷺ، وبينوا معنى الإرادة ومفهومها في الآية المباركة، أليس هذا في تناقض صريح مع ما سبق عن المؤلف من أن المعروف بين المفسرين والمحدثين كذا وكذا؟ بل هذا هو الغلو الذي نجده كثيرا عند المؤلف وفي عباراته، فلو كان يقول: إن المعروف بين الشيعة أو عند مفسري الشيعة أن المراد من أهل البيت العترة الطاهرة، لكان محقا في قوله إلى حد ما، لكنه جاء بتعميم كبير ونسي أنه سينقض تعميمه هذا لا حقا.

٨- وما استحدثه المؤلف في تفسير آية التطهير - حسب تعبيره - هو تفسيره الإرادة الواردة فيها بالإرادة التكوينية التي لا تتخلف عن المراد أبدا، وعده هذا خلافا للإرادة الواردة في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(٤) لأنها عند المؤلف إرادة تشريعية وهي التي يمكن انفكاك الغاية عنها، وعليه فتطهير أهل البيت عند المؤلف أمر حتم ووعد واجب، وتطهير غيرهم له حكم آخر بمقتضى الإرادة التشريعية^(٥)، لكن هذا كما أسلف عنا عند الكلام عن منهج المؤلف تفسير بالرأي ظاهر، وليس للمؤلف دليل من النقل على هذا التفسير، ولذلك نرى المؤلف يتمسك بأشياء لا تغني عن جوع، فعلى سبيل المثال يجعل من أدلته في عد الإرادة تكوينية هنا في هذه الآية اختصاص الآية برجال خاص من

(١) تفسير "التحرير والتنوير" للشيخ محمد بن عاشر ج ٢٢ ص ١٧.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١٢٩.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٢١٤.

(٤) المائدة: ٦.

(٥) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٢٠٣.

أهل البيت، مع أن هذا الاختصاص مردود عند المفسرين أولاً، وثانياً: لو كان الاختصاص دليلاً على حمل الإرادة على ما يدعيه الشيخ فأية المائدة أيضاً لها نوع من الاختصاص لأنها وردت بشأن المؤمنين خاصة لا غيرهم، فلماذا هناك تكون الإرادة تشريعية وههنا تكوينية ؟

وكذلك يدعي أن الآية تكون في مقام المدح، وهذا يقتضي أن تكون الإرادة تكوينية لتحقيق بها العصمة ويستحق الممدوحين للمدح والثناء، لكنه بهذا أوقع نفسه في مشكلة أخرى وهي: أن الإرادة لو كانت تكوينية بمعنى الذي يدعيه المؤلف فلا مدح فيها لأهل البيت ولا ثناء؛ لأنهم لم يفوزوا على هذا التطهير بعمل منهم وبذل جهد ولا دخل لهم فيه بل هو أمر تكويني فكما أن الشجر والمدر معصوم ومطيع بالقضاء التكويني كذلك أهل البيت والأئمة، والمؤلف وإن حاول الإجابة على ذلك لكنه لم يوفق على حل المشكلة حلاً معقولاً.^(١)

ملحوظة:

أخيراً: لا ننسى أن هناك ملاحظة هامة تتوجه على نظرية عصمة الأئمة عند المؤلف وهي: أن المؤلف أورد ثلاث أحاديث في كتابه هذا تثبت أحد الأمرين: إما عدالة الخلفاء الثلاثة وكونهم على منهج النبي ﷺ وإما عدم عصمة علي بن أبي طالب وهي:

أ. عن الإمام جعفر بن محمد الصادق أنه قال: (من سؤد اسمه في ديوان الجبارين ... حشره الله يوم القيامة حيراناً).^(٢)

ب. وعنه (عليه السلام) أنه قال: (من مشى إلى ظالم ليعينه وهو يعلم أنه ظالم فقد خرج عن الإسلام).^(٣)

ج. وعن الإمام الصادق أيضاً أنه قال: (ما أحبُّ ألي عقدت لهم عقدة أو وكيت لهم وكاء وأن لي ما بين لايتها، لا ولا مدة بقلم، إن أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار حتى يفرغ الله من الحساب^(٤)).^(٥) إذا فإن كانت الخلفاء الثلاثة قبل علي رضي الله عنه وعنهم جميعاً من الظلمة الغاصبين للحكم الغير اللائقين بالإمامة والخلافة حسب ما يعتقده المؤلف فتعاون علي رضي الله عنه معهم - وقد اعترف به المؤلف في

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٢٠٩.

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي ج ١٢ ص ١٣٤ حديث رقم: ٦ طبع: دار إحياء التراث العربي - بيروت ١٤٠٣ هـ.

(٣) وسائل الشيعة ١٢ / ١٣١ حديث رقم: ١٥.

(٤) وسائل الشيعة ١٢ / ١٢٩ حديث رقم: ٦.

(٥) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٣٢٢.

كتابه هذا- كان منه ارتكاب الحرام، وإن لم يكونوا كذلك فتهاجمات المؤلف عليهم وعلى خلافتهم وإمامتهم كلها باطلة.

٧- الأئمة وعلم الغيب

لقد سبق عنا في مبحث الثالث عشر من المطلب الثاني من هذا الفصل تحت عنوان: (الأنبياء وعلم الغيب) أن المؤلف يبذل كل الجهد أن يثبت للأنبياء والمرسلين وقد عد كل معجزة أو كرامة ثبتت في القرآن الكريم من العلم بالغيب، ثم عَمَّ هذا العلم فيمن ثبتت لهم المعجزات أو الكرامات وفي غيرهم من أبناء البشر، وادعى أن هذا لا يخالف أبداً مع الآيات التي تخص العلم بالغيب في الله سبحانه؛ إذ أنه تعالى عالم للغيوب بالذات والاستقلال وغيره سبحانه بالتبع والعطاء أي بالفيض الإلهي والعطاء الرباني، وقد سبقت عنا الإشارة إلى ضعف هذا القول ووهنه؛ إذ المؤلف يتمسك بما لا تمسك له فيه، ويجمع أشياء هي في مقابل الآيات الصريحة والأدلة الواضحة التي تخالف قوله كغناء السيل والزبد الرباني، ونزید على ما سبق أن من يقسم الصفات الألوهية كالتصرف في الكون بالقدرة التكوينية والعلم بالغيب وغير ذلك بين الله والعباد وإن زعم أنه تعالى منح ذلك الغير شيئاً من تلك الصفات فقد أشرك بالله غيره في حكمه وسلطانه، والله تعالى يقول: ﴿لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصَرَ بِهِ وَاسْمِعَ بِهِ وَلَهُ مِنْ دُونِهِ مَنَ وَلِيٌّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾^(١).

وأما بخصوص الأئمة والأولياء فأمرهم عند المؤلف لا يكون أقل شأنًا عن الأنبياء في مسألة الغيب؛ إذ هم ورثة الأنبياء وخزنة علمهم، وهم المحدثون الذين يطالعهم الله سبحانه بما حدث وغيره أو يحدث ويتحقق، وفي هذا المورد يقول المؤلف في موضع من التفسير:

"ومن هنا يظهر الحال في علم خلفاء الرسول بالغيب فإنهم (عليهم السلام) لما جعلوا مصدر علمهم بالغيب، التعلّم من ذي علم وهو الرسول والوراثة منه لا يلزم عندئذ تخصيص آخر على الآية - يريد به قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾^(٢) - غير أن كون مصدر علمهم منحصرًا فيها لا يخلو من غموض لما سيوافيك من كونهم (عليهم السلام) محدثين. بالفتح. فانتظر".^(٣)

(١) الكهف : ٢٦ .

(٢) الجن : ٢٧ .

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٤٠٦ .

ويقول أيضاً: "إنّ هناك روايات متضافرة تدلّ على أنّ لأئمة أهل البيت (عليهم السّلام) حظاً وافراً في هذا المجال ، ويدل على ذلك: أولاً: الأخبار الغيبية التي وردت في نهج البلاغة وسبوايفك بعضها في هذه الصحائف وهي تدل بوضوح على معرفة علي (عليه السّلام) وإطلاعه على الغيب.

ثانياً: الأخبار الغيبية الواردة عن أئمة أهل البيت التي ملأت كتب علمائنا الأبرار فهذا هو الشيخ الحرّ العاملي أتى في كتابه القيم (إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات) كثيراً من الأخبار الغيبية المروية عن الأئمة (عليهم السّلام)، ودونك إحصاء ما نقله عن الحسن السبط المجتبي وغيره من الأئمة حتى ينتهي إلى الإمام الثاني عشر فقد نقل عن الحسن بن علي المجتبي (عليه السّلام) أزيد من عشرة أحاديث ومثله عن الإمام السبط الحسين (عليه السّلام)، ونقل عن الإمام سيد الساجدين عشرين حديثاً وعن الإمام الباقر (عليه السّلام) خمسين حديثاً، وعن الإمام الصادق (عليه السّلام) مائة وخمسين حديثاً، وعن الإمام الكاظم (عليه السّلام) ثمانين حديثاً، وعن الإمام الرضا (عليه السّلام) مائة وثلاثين حديثاً، وعن الإمام الجواد (عليه السّلام) أزيد من ثلاثين حديثاً، وعن الإمام الهادي (عليه السّلام) قرابة خمسين حديثاً ، وعن الإمام الحسن العسكري (عليه السّلام) أزيد من ثمانين حديثاً، وعن الإمام القائم (عليه السّلام) أزيد من مائة حديث.

نعم لقد تكرر مضمون بعض الروايات ومع ذلك فإنّ الباقي يشكل مجموعة كبيرة من الإخبارات الغيبية التي فيها الكفاية لمن تأمل

ثالثاً: إنّ الروايات تضافرت عنهم (عليهم السّلام) بأنّ الأئمة ورثوا علم النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وجميع الأنبياء والأوصياء الذين سبقوهم وأنت إذا لاحظت كتاب الحجة من الكافي في مختلف أبوابها تقف على أنّ الأئمة (عليهم السّلام) وقفوا على علوم غيبية لم يعرفها غيرهم فلاحظ الأبواب التالية:

- 1 . إنّ الأئمة شهداء الله على خلقه.
- 2 . إنّ الأئمة قد أوتوا العلم وأثبت في صدورهم.
- 3 . إنّ الأئمة اصطفاهم الله من عباده وأورثهم كتابه.
- 4 . إنّ الأئمة معدن العلم وشجرة النبوة.
- 5 . إنّ الأئمة ورثة العلم يرث بعضهم بعضاً العلم.

6 . إن الأئمة ورثوا علم النبي وجميع الأنبياء والأوصياء الذين من قبلهم إلى غير ذلك من الأبواب التي وردت فيها كيفية علومهم وكتبها. فعلى القارئ الكريم أن يرجع إلى هذه الأبواب^(١).

وقفه أمام هذه النظرية

لا شك أنه يرد على هذه النظرية إیرادات مهمة جدا، منها: أن هذا تشريك الغير مع الله فيما استأثره لنفسه في صريح كتابه. ومنها: أن توجيه العلم الغيبي الذي يختص بالله سبحانه بالعلم الذاتي المستقل، وعلم غيره بالعلم العرضي المستفاض تأويل في الآيات والصفات وقول لا ثبوت له شرعا. ومنها: أن الأئمة لو كانوا يعلمون الغيب لم يكن يحسبهم السوء والمكارة، أو على الأقل الانخراطات في حياتهم السياسية. ومنها: أن ما ثبت من الأئمة من إنكارهم الشديد عن نسبة علم الغيب إليهم يخالف ذلك.

والمؤلف لم يكن يغفل عن هذه الإیرادات، فلذلك حاول أن يريح باله منها فبدأ يطرحها بنفسه ويجيب عليها، نحب أن نأتي بخلاصة كلامه حتى نوقف القارئ على مدى قوة هذه الأجوبة وضعفها: يجب المؤلف عن السؤال الأول ما خلاصته: إن الله سبحانه عالم بالغيب بذاته، وغيره مطلع عليه باظهار منه وبما أنه لا تجانس بين الذاتي والعرضي فلا شرك ولا مشاركة في هذا الاعتقاد^(٢).

ويجب عن السؤال الثاني ما موجهه: إن المتبادر من « العلم بالغيب » في عصر الرسالة وبعده كان هو العلم الذاتي لا العرضي، وعليه فحمل الآيات على ذلك العلم لا بعد تأويلا في الكتاب ولا تفسيرا بما لا يتبادر^(٣).

وأما المشكلة الثالثة فقد كانت أصعب عليه من سوابقها، فلذلك أطال الكلام فيه وجاء بأشياء لم تزد في الطين إلا بلة وخلاصتها ترجع إلى النكتتين التاليتين:

أ. يمكن أن يكون علم الأئمة بالغيب حسب مشيئتهم بحيث لو شاؤوا علموا، ولو لم يشاؤوا لم يعلموا، فكلما أصابهم من سوء أو فاقهم من خير يصح أن يكون مما لم يشاؤوه، وهذا كمن يوجه إليه سؤال ويكون عنده كتاب فيه الجواب فإن رجع إلى الكتاب وجد الجواب وإن لم يرجع أو لم يشأ أن يرجع معلوم أنه لا يجد الجواب^(٤).

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٤٥٨ - ٤٥٩ .

(٢) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٤٥٧ .

(٣) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٤٤١ .

(٤) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٤٤٥ .

ب. كما يمكن أن يكون علم الأئمة ببعض الحوادث علماً بما أمّا واجبة التحقق، ضرورة الوقوع، لا تقبل بداء، ولا تحتمل تخلفاً، فلا تأثير لهذا العلم الذي هذا شأنه في فعل الإنسان؛ إذ العلم إذا تعلّق بالضرر من جهة كونه ضروري الوقوع واجب التحقق، فهذا الإنسان مع علمه بالضرر المستقبل، يجري في العمل مجرى الجاهل بالضرر.^(١)

وأما السؤال الرابع فأجاب عنه المؤلف بما أجاب به السؤال الأول وهو أنّ المتبادر من العلم بالغيب في تلك العصور كان هو العلم الاستقلالي الذاتي الذي يختص بالله سبحانه، فالأئمة لصيانة شيعتهم عن الغلو والشرك، أو لدفع أعدائهم، صرّحوا بأنّه ليس عندهم شيء من العلم بالغيب وما يحبرون عنه ليس سوى أحداث فقط.^(٢)

هكذا أجاب المؤلف عن هذه الإيرادات المهمة بما أقنع به نفسه وظن أنه نجح نجاحاً كبيراً، ورجع سالماً وغائماً، ولا أظن أحداً يقرأ هذه العبارات ولا يجد في نفسه ضعفها مقابل تلك الإشكالات؛ إذ المستشكل عنده في كل جزئية عرضها صريح آيات من القرآن الكريم فعنده مثلاً في طرح الإشكال الأول قوله تعالى: ﴿لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصَرَ بِهِ وَاسْمِعَ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانْتَبِهُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ﴾^(٥) وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٦) وكل ذلك وغيرها من الآيات التي لا يمكن حصر جميعها ههنا يدل على أن العلم بالغيب من الصفات الألوهية التي لم يشارك الله فيها أحداً من العباد، وقد أمر نبيه وكل من آمن به وبكتابه أن يقرأوا بهذا الأصل مطلقاً دون قيد الذاتي والعرضي والأصل والتبع، فكل من يقسمه بين الله والعباد ويدعي لنفسه أو لغيره فيضه ووراثته فقد أشرك غير الله مع الله فيما يخص الله وقال على الله ما ليس له به علم.

وهكذا عنده في كل جزئية وإشكال أدلة لا يعرض عنها إلا الغافل، أما يكفي صريح قوله تعالى معلماً نبيه الكريم: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبُ لَاسْتَكْبَرْتُ مِنْ

(١) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٤٤٧ .

(٢) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٤٦٠ .

(٣) الكهف : ٢٦ .

(٤) آل عمران : ١٧٩ .

(٥) يونس : ١٠٠ .

(٦) الإسراء : ٣٦ .

الْخَيْرُ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَنَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ^(١) فما فائدة تفلسفات المؤلف أمام هذا النص القرآني ؟ إن ما فعله المؤلف نوع من الخط في الظلام.

وأما عن ما ثبت من الأئمة حول إنكارهم نسبة العلم بالغيب إليهم، بل ما ثبت عن إمام الأئمة من هذا النفي والإنكار كما رأينا آنفاً، وكما ورد في عديد من الآيات القرآنية كقوله سبحانه: ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾^(٢) فإن من يقوم بتأويل أقوالهم وتخصيص كلامهم فهذا نراه من توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله.

ثم إن المؤلف ظن أنه حل جميع الإشكالات ورد على جميع الإيرادات بما ذكره من الأسئلة المذكورة وأجوبتها، مع أن الأمر لا يقف عند هذا الحد، بل هناك إشكالات حجة أخرى ترد على هذه الفكرة والعقيدة، منها مثلاً: أن المشركين في الغابر والحاضر يدعون نفس ما تدعيه الشيعة من أن الله سبحانه فوض بعض أموره إلى طائفة من خواص عباده ومخلوقه، فاختياراتهم تكون اختيارات تبعية لا ذاتية. ومنها: أن في باب العقائد لا يجوز التمسك بما لا قطع فيه وليس عند الشيعة دليل قاطع على هذه العقيدة وما ثبت عندهم من الروايات تخالف صريح الآيات من كتاب الله كما رأينا ولذلك يقولون في معنى الآيات وتفسيرها. ومنها: أن الشيعة تعتقد بإمامة محمد الجواد (الإمام التاسع) بعد وفات أبيه وهو لم يبلغ الحلم بعد أي في السابعة من عمره فهل يعقل أن يكون عند هذا الإمام في هذا السن من عمره علم ما كان وما سيكون من الغيب ؟

لقد كان لأمثال المؤلف أن يقفوا عند الحدود المعين شرعاً؛ فإن ثبوت موارد خاصة من التنبؤات الغيبية معجزة للنبي الكريم ﷺ أو غيره من الأنبياء وفق ما يخبر عنه قوله سبحانه: ﴿فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ﴾^(٣) لا يدل على إثبات العلم بالغيب في جميع الأئمة والأولياء والمقربين والصالحين، ونعميم هذا العلم في غابر الأمور وقادمها، كما نراه عند الشيعة، فلو ثبت شيء من العلم لأحد أو شوهد جانب من الفن، فهل يمكن وصف هذا الرجل بأنه عالم للعلوم ومتقن للفنون كلها ؟ أو يمكن أن يقال لكل من يشبهه في أمر من الأمور أنه أيضاً يعرف كل ما يعرفه الأول ويتصف بما يتصف به ؟ فلو كان هذا هو المعيار فلاشك في ثبوت جوانب كثيرة من الجهل عند أمثال المؤلف فهل لنا أن نصفه وأمثاله بالجهل المطلق ؟ لا هذا يجوز ولا ذاك، بل يجب وضع كل شيء في محله أي مراعات الاعتدال وعدم الغلو في شيء ما.

إننا لو حكمنا بالمعيار العقلي الذي مشى عليه المؤلف في كثير من مباحثه فالعقل يحكم بخلاف ما عليه المؤلف فيما يتعلق بعلم الأئمة الاثني عشرية؛ وهذا لأننا لو تكلمنا عن العلم المكتسب فالأئمة غالباً كانوا

(١) الأعراف : ١٨٨ .

(٢) الأنعام : ٥٠ .

(٣) العن : ٢٦ - ٢٧ .

مشغولين بأمور شغلتهم عن التفرغ للعلم، من النزاعات الدائمة مع الحكام وطردهم إياهم وكونهم غائبين عن الأنظار وغير ذلك، ولو تكلمنا عن العلم الفيضي كعلم النبي الغير المكتسب فالعقل يحكم بوجوب ترتب آثار كبيرة ونجاح ملموس على عمل من عنده علم فوق علوم البشر أي له تعلق خاص بالسماة ومعرفة بالغيبات، كما كان في عمل الأنبياء عليهم السلام، فقد نجح نوح وغرق قومه كما كان يوعدهم، ونجح إبراهيم وانكسر حموروذ، ونجح موسى وغرق فرعون، ونجح محمد عليه وعليهم السلام وهزمت القرش وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة، لكننا لا نرى في حياة الأئمة نجاحا ملموسا؛ فلذلك نرى الشيعة معلقة آمالها أخيرا في الإمام الغائب في السرداب حتى يخرج ويحكم البلاد والعباد فيملا العالم عدلا بعد ما ملئت ظلما وجورا. وليس معنى هذا الذي قلناه عدم الأئمة على الحق مطلقا، والعياذ بالله من أن نتصور هذا في أهل بيت الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم، بل المقصود كما هو واضح هو أنهم كانوا كباقي الدعاة والمصلحين الذين يجتهدون في أمر الإصلاح والتغيير المثبت ولهم أجرهم فيما بذلوه من الجهود، لكنهم لم يكونوا كما تصوّرهم الشيعة ويزعم فيهم، فإن هذا خلاف لما ثبت تاريخنا وعقلا.

٨- إدعاءات أخرى حول الأئمة

زائدا على ما سبق من القول بإمامة أهل البيت وعصمتهم وعلمهم بالغيب، فإن هناك ادعاءات أخرى ذكرها المؤلف حول الأئمة تشبه ما سبق من حيث الغلو والمبالغة، نوجز بعضها فيما يلي من العبارات:

١- إن الأئمة على ما أول عليه المؤلف الآيات واجبة الاتباع، وهم أولو الأمر الذين أوجب الذكر الحكيم إطاعتهم.^(١)

٢- أوجب النبي الكريم بأمر من الله سبحانه محبة أهل بيته وخاصة منهم محبة علي وفاطمة والأئمة من ذريتهما، وهذا هو الأجر الوحيد الذي سأله النبي من الأمة، كما ورد في قوله سبحانه: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾^(٢).^(٣) ولم يعرف جمهور العلماء والفقهاء والمفسرين للآية الكريمة معنى سوى هذا المعنى والتفسير.^(٤)

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٢٥٢ و ٢٥٥.

(٢) الشورى: ٢٣.

(٣) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٢٦١ - ٢٧٤.

(٤) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٣٨ و ٧٢.

٣- يرى المؤلف على ما نقله عن أبي جعفر الباقر أن كل ما رواه أهل البيت فهو عن آبائهم عن رسول الله عن جبريل عن الله.^(١)

٤- يعتقد المؤلف أن لأهل البيت دورا كبيرا في إكمال الدين وختم الرسالة، لولا هم لم يكن يعقل أن تنتهي الرسالة وتختتم النبوة؛ وهذا لأنهم ملئوا جميع الفراغات بعد رحيل النبي ﷺ وصدوا جميع المنافذ.^(٢)

٩- تأويل المؤلف الآيات بشأن الأئمة

الأصل فيما سبق وما رأيناه آنفا من غرائب المعتقدات حول الأئمة هو أن المؤلف يطبق كثيرا من الآيات القرآنية على أئمة من أهل البيت، ومدار هذا التطبيق يكون إما على توجيهات خاصة أو على تأويلات بعيدة، جدير بنا أن نشير إلى طائفة منها قبل أن ننهي الكلام ونخرج عن الموضوع:

١- إن الله تعالى أودع محبة أهل البيت في قلوب المؤمنين بحكم قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا﴾^(٣).

٢- من سمات أهل البيت أنهم يستجاب دعاؤهم عندما دعوا أو آمنوا على دعاء أحد، كما يدل عليه قصة المباهلة التي وردت في قوله سبحانه: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾^(٤).

٣- ومن سمات أهل البيت أنهم كانوا دائما ينتغون مرضات الله سبحانه، وقد نزل في علي والأئمة قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ زَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾^(٥).

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٣٥١.

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٢٢١.

(٣) مريم: ٩٦.

(٤) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٢١٩.

(٥) آل عمران: ٦١.

(٦) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٢٢٣.

(٧) البقرة: ٢٠٧.

(٨) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٢٢٨.

- ٤- ومن سمات أهل البيت الإيثار الكامل، أي أنهم كانوا يؤثرون غيرهم على أنفسهم، وفيهم نزل قوله سبحانه: ﴿يُؤْفُونَ بِالْأُثْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا * وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حَيْثُ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا * إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا * إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا﴾^(١) (٢).
- ٥- إن أهل بيت النبي ﷺ هم خير البرية وقد ورد فيهم قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾^(٣) (٤).
- ٦- ومن سمات أهل البيت أنهم ورثة الكتاب ومراجع الأمة، وهم الذين عناهم الله بقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾^(٥) وهم المعنيون من قوله سبحانه في نفس الآية: ﴿وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْذِ اللَّهِ﴾ أما الظالم والمقتصد الذان ورد ذكرهما في الآية المباركة فالأول من لم يعرف الإمام، والثاني هو العارف بالإمام.^(٦)

ملحوظة:

لا نرى أن نقف أمام كل جزئية من هذه الادعاءات فإن باب التأويل والتطبيق واسع جداً، وكل يستطيع أن يحمل الآيات على من يحبه ويحترمه فالحنفية يستطيعون أن يطبقوا جميع ما سبق على إمامهم أبي حنيفة رحمه الله وكذا الشافعية والمالكية والحنابلة وغيرهم من المذاهب والفرق، كما فعل بعض الصوفية نظير ما فعلته الشيعة فزعموا التصرف في الكون والعلم بالغيب والالهام والسمع وغير ذلك في شيوخهم وطبقوا عليهم الآيات والأحاديث. وقد صرح المؤلف أيضاً بأن ما فعلته الشيعة يكون من باب الجري والتطبيق فقال ما نصه:

"إنَّ أَهَامَ تفاسير الشيعة بكونها تفاسير طائفية يعرب عن أنَّ القائل لم يفرق بين التفسير والتطبيق، فحمل الروايات الواردة في حق الإمام أمير المؤمنين كلّها على التفسير، ولم يقف على أنَّ الروايات الواردة في ذلك المجال على قسمين:

(١) الإنسان: ٧ - ١٠.

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٢٢٣.

(٣) البينة: ٧.

(٤) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٢٢٧.

(٥) فاطر: ٢٢.

(٦) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٢٤١.

١. ما يتضمن أسباب النزول و يبين أن الآية حسب النصوص الروائية نزلت في حق شخص خاص كما هو الحال في غير واحد من الآيات الواردة في حق الإمام كـ «آية الإكمال» و «آية التبليغ» و «آية الولاية» إلى غير ذلك من الآيات التي اعترف المحدثون والمفسرون بنزولها في حق الإمام، فنقل ما يدعم ذلك لا يكون دليلاً على الطائفية لو لم يكن دليلاً على البخوع بالحقيقة وخضوعاً أمام الحق.

٢. ما يتضمن الجري والتطبيق لا بمعنى أن الآية وردت في حق فرد خاص، بل الآية على معناها العام، ولكن الرواية تشير إلى مصداقها المثالي الذي هو أكمل المصاديق - حتى قال - قال سبحانه: «صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ...» فقد فسر بصراط الأنبياء كما فسرت بالإمام أمير المؤمنين ولا شك أن كل ذلك تطبيق على المصداق الأعلى، وعلى ضوء ذلك يقدر القارئ الكريم الملم بالتفاسير الشيعية، على تمييز التفسير عن الجري والتطبيق^(١). وعلى هذا فقد أراح المؤلف نفسه وخرج بظنه عن حيلة الإيرادات، لكنه لم يشر لا هنا ولا في أي موضع آخر إلى أنه هل هناك معايير تقوم عليها هذا الجري والتطبيق أو لا ؟، فهل يجوز أن يدعي كل واحد أن آية كذا نزلت بشأن الفلان لأنه الفرد الأمثل للآية ؟ مع أننا نأخذ الطوائف الضالة كالقاديانية وغيرها على هذه التطبيقات اللا معيارية، والحق أن بحوث سمات أهل البيت في القرآن الكريم عند المؤلف تثبت نظرية الشيعة القائلة بأن ثلث القرآن أو أكثر منه نزل بشأن أهل البيت، وهذا ادعاء مردود عند قاطبة الأمة الإسلامية.

١٠- الرجعة

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَيَوْمَ نَخْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾^(٢) تمسكت الشيعة بهذه الآية على أن الله تعالى سيعث طائفة من الأمة من قبورهم بعد قيام المهدي وقبل قيام الساعة ليظهر المؤمن من المنافق ثم يقضى للمنافقين بالجزاء الذي يليق بهم في هذه النشأة وبمهل جزاءهم الأوفى إلى الآخرة، وعلى رأس هذه الطائفة سيكون أهل البيت ومن خاصتهم أو ضيعوا حقوقهم بدءاً من أبي بكر وعمر إلى من سلكوا مسلكهم من بعدهم، والمؤلف في مقام الرد على تأويل الشيخ محمد عبده الموت والحياة بموت الحزبي والعجز وحياة العلم والاستقلال، واستدلال الشيخ بقوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾^(٣) بين أن مشيئة الرب تعالى هو أن لا يذوق الإنسان إلا موتة واحدة، إلا إذا كانت هناك

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٤٣٦ و ٢٣٨.

(٢) النمل : ٨٣.

(٣) الدعاء : ٥٦.

مصالح توجب تعدد الموت كقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَخْشِرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يَكْذِبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ فإنها ليست راجعة إلى يوم البعث فإنه يحشر فيه جميع الناس لا فوج من كل أمة.^(١) وهذه إشارة واضحة منه إلى عقيدة الرجعة المذكورة أعلاه، ولم يكتف المؤلف بهذه الإشارة بل صرح بالكلام حول الرجعة في المجلد الثامن وبدأ يدافع عن هذه الفكرة الباطلة بأنها لا تعد تناسخا لأن التناسخ يقتضي تعدد الأبدان وتراجع النفس عن كمالها إلى النقص ولا يوجد هذان الأمران في الرجعة.^(٢)

وقفة أمام عقيدة الرجعة

إننا نعرف جميعا أن الأمة في استعمال القرآن إذا نسبت إلى البشر تطلق إما على مجموعة من آمن بنبي الإسلام ﷺ وهي أمة الاستجابة، أو على مجموعة من أرسل إليهم النبي ﷺ سواء آمنوا به أو لا، وهي أمة الدعوة، أو على المجموعات والأمم التي أسلفت هذه الأمة من أتباع الأنبياء الماضيين، وعليه فالآية بحكم قوله تعالى: ﴿مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ﴾ تستدعي أن يبعث من جميع الأمم أفواجا قبل يوم القيامة فيحاسبون ويميزون حتى يميز الصالح عن الطالح، وهذا ظاهر البطلان بخالف العقل والنقل والحكمة، وقد عرفنا أن من حكم البعث والنشر هو أن يطلع الله الخلائق وخاصة المعاصرين للأفراد على حيث المنافقين أو يريهم جزاء الظالمين كما يدل عليه قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُخْشَرُونَ * لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾^(٣) فماذا يترتب على هذا الحشر الذي لا يراه إلا أقل القليل من الناس وهم الذين سيعيشون تلك الزمن أو بعضهم؟ لماذا يستعجل الله سبحانه في حشر هؤلاء والحشر العظيم مع الجزاء الأوفى قادم؟ أين تلك المصالح التي يشير إليها المؤلف وهل هي ترجع إلى الناس وهم في آخر الزمان لم يبق بينهم وبين القيامة إلا زمن يسير أو ترجع إلى الله والعباد بالله؟ فالظاهر أن مسألة الرجعة خرافة نسبت إلى الأئمة وحملت عليها تلك الآية الكريمة مع أنه لا دلالة لها عليها، إذ الآية الكريمة تبين أن الناس سيحشرون يوم القيامة أفواجا ويؤتى بكل مجموعة أمام الرب تعالى للمحاسبة متفرقين كما قال تعالى: ﴿اخْشَرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ﴾^(٤) وقال تعالى: ﴿وَإِذَا النُّفُوسُ رُجِعَتْ﴾^(٥) وقال تعالى: ﴿وَأَمَّا تَزُوا الْيَوْمَ أُتْبَهِهُمُ﴾^(٦)

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٣.

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ١٥٤ - ١٥٥.

(٣) الأنفال: ٣٦ - ٣٧.

(٤) الصافات: ٢٢.

(٥) التكوين: ٧.

(٦) يس: ٥٩.

وقال تعالى: ﴿يَوْمَ نَخْشِرُ الْمُغْتَابِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفَدًا * وَنَسُوقُ الْمُفْجَرِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَزُجَّاجًا﴾^(١) فلا شك أن هناك أمة مختلفة وكل أمة فيها الصالحون وفيها الطالحون، فيها المؤمنون وفيها المنافقون، وكل يجمع ويحشر مع زملائه وفي زميرتهم، وقد أثبت هذا المضمون الحديث النبوي الشريف: (أنت مع من أحببت)^(٢) أي متحشر مع المجموعة التي أحببتها، فقوله سبحانه: ﴿يَوْمَ نَخْشِرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا﴾ لا يدل على حشر بعض الناس دون بعض بل صريح في حشر كل فوج (مجموعة) على حدة متفرقة عن غيرها، ويدل عليه الجزء الثاني من الآية المباركة أعني قوله: ﴿مَنْ يَكْذِبْ بِآيَاتِنَا فَهُم يُوزَعُونَ﴾ أي أن هؤلاء المكذبين من الأمم هم فوج ولهم مكان خاص يحشرون (يجمعون) فيه. والله أعلم.

والحق أن هذه المسألة هي المسألة الأوجه التي ترى المؤلف فيها قليل الباع ضعيف الاستدلال جداً، يلاحظ بينها وبين عقليات المؤلف يومنا شاسعاً بل ناقضاً في المنهج واضحاً، إذ هو قد انحوض في التسائل بقوة عقله إلى جد يقلب الحقائق ويخلط الحق بالباطل، ويأتي بأشياء عجيبة، يجعل العقل فيها قائده ومعياره، وفي المقابل تراه في هذه المسألة يبد العقل وراء ظهره حتى اعتقد الحشر حشريين، والموت موتين لبعض الناس، وخصص قوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾^(٣) ببعض البشر دون بعض.

ولعل السبب في عدم حيوز المؤلف في مسألة الرجعة تفصيلاً ومروره عليها مرور الكرام هو أنه لم يكن يمتلك ما يقتضيه به القارئ من الأدلة خاصة من الجانب العقلي، ولذلك تراه يطرح بنفسه أسئلة حول الرجعة ثم يؤجل الإجابة عنها إلى حين ومجال آخر، فيقول مثلاً: "نعم هنا سؤال نحيل الإجابة عنه إلى مجال آخر، وهو أن الرجوع إلى النشأة الدنيوية لأجل الاستكمال لما هو الوجه لرجوع الصالحين أو الفاسقين إلى الدنيا، فإن الطائفة الأولى انقلبت استعداداتها إلى الفعلية وقد درجوا عامة المنازل والمنازل فلم يبق كمال إلا والحوه، كما أن الطائفة الثانية لا يرجى لهم أن يكتسبوا خيراً ومع غياب هذه الغاية فكيف يرجعون إلى الدنيا؟ وحلي كل حال فهذا سؤال نحيل الإجابة عنه إلى مجال آخر"^(٤).

(١) مريم: ٨٥ - ٨٦.

(٢) جامع الأصول في أحاديث الرسول لابن الأثير الجزري ج ٦ ص ٥٥٥ حديث رقم: ٤٧٨٥ ط: مكتبة الطولاني والملاح ودار البيان، الطبعة الأولى ١٣٩١ هـ ١٩٧١ م، تحقيق: عبد القادر الأوزلو.

(٣) الدخان: ٥٦.

(٤) تفسير مفاهيم القرآن ج ٨ ص ١٥٥.

وبهذا قد وصلنا إلى آخر المطلب الثالث من الفصل الثاني، يليه بعونه تعالى المطلب الرابع الذي خصصناه بـ
 "الغيبات ومناقشتها" نسأل الله تعالى أن يهدينا إلى سواء الصراط، إنه ولي التوفيق ونعم الوكيل، وهو علي
 كل شيء قدير.

المطلب الرابع

الغيبات ومناقشتها

المراد بالغيب وبعض مصاديقه

الغيبات عند المؤلف إثباتاً ونفياً

إتكاء المؤلف على آراء الفلاسفة في طرح الغيبات

لجوء المؤلف إلى روايات الأئمة

عم يسأل الميت في القبر ويوم الحشر

تقويض الحساب إلى الأئمة

الأنبياء والأوصياء هم الموازين يوم القيامة

النبي وأوصياؤه هم رجال الأعراف

تأويل من المؤلف حول الصراط

الولاية رخصة لعبور الصراط

آراء المؤلف حول الشفاعة

إنكار المؤلف لحدوث الزماني للعالم

المطلب الرابع: الغيبات ومناقشتها

المدخل:

بما أن المؤلف صرح بأن تفسيره هذا يستوعب المسائل العقائدية ومن حيث إن الغيبات هي جزء لا يتجزأ من العقائد؛ لذا اهتم المؤلف بها أيضاً إلى حد كبير، لكن برؤية فلسفية وبآراء غريبة حول بعض المسائل الغيبية كما سيأتي، والباحث قد يرى من المؤلف في باب الغيبات ما تقر به عينه من دلائل قوية مثلاً في إثباتها أو ردود جيلة على من يحرفها^(١) أو ردود كذلك على شبهات أثرت حولها، أو بيانات ثبتت ريف معتقدات معتنقي الأديان الوضعي البشري كالفالين بالتناسخ وأشياهم، لكنه يجانب هذا يرى أشياء أخرى يتمنى لئله لم يكن يأت بها، لئله كان يريح نفسه وفارقه عن إذاعتها وعلى كل فنحن نختار من تفسير الشيخ مجموعة من المطالب التي ستاؤها بالبحث والدراسة حول للغيبات على النحو التالي:

١. المراد بالغيب وبعض مصاديقه
٢. الغيبات عند المؤلف إلتا وتلها
٣. إلتاء المؤلف على آراء الفلاسفة في طرح الغيبات
٤. لجوء المؤلف إلى روايات الأئمة
٥. عم يسأل الميت في القبر ويوم المحشر؟
٦. تفويض الحساب إلى الأئمة
٧. الأنبياء والأوصياء هم الموزن يوم القيامة
٨. النبي وأوصياؤه هم رجال الأعراف
٩. تأويل من المؤلف حول الصراط
١٠. الولاية رخصة لعبور الصراط
١١. آراء المؤلف حول الشفاعة
١٢. إنكار المؤلف الحدوث الزماني للعالم

(١) النظر زوده حول التاويلات التي قام بها كل من محمد عبده ورسيد احمد خان وطباطوي جوهري حول المعجزات والواقعات التي عدما

المؤلف من الغيب. ج ٤ ص ١٤ وما بعدها.

1- المراد بالغيب وبعض مصاديقه

"الإيمان بالغيب عنصر أساسي في جميع الشرائع السماوية، والشرط الرئيسي في التدين بالدين الإلهي على الإطلاق، بحيث لو انتزع هذا العنصر من برامج الدين لأصبح الدين دستوراً عادياً يشبه الدساتير والأيديولوجيات المادية البشرية، ونظاماً لا تمت إلى الدين الإلهي بصلة".

هذه كلمات بدأ بها المؤلف مقدمة المجلد الرابع من تفسيره ثم بعدها بقليل شرع في تعريف الغيب والإشارة إلى بعض مصاديقه فقال: "والمراد من الغيب هو ما يقابل الشهادة، ومن أجل مصاديقه: الروح والملائكة، والجن، والمجاهد، والكرامات، والوحي، والبرزخ، والقيامة وما يرجع إلى الله تعالى من ذاته وصفاته".^(١) وهكذا التعريف والنماذج التي قدمها المؤلف نستطيع أن نقف على النقاط التي تعد من الأمور الغيبية وسيكون موضع بحثنا في هذا المطلب إن شاء الله، لنرى موقف المؤلف من الغيبات وعقيدته فيها، ومنهج منهج البيان والتوضيح فقط بكل ما أمكن من إيجاز واختصار؛ وهذا لأننا نعتقد أن الغيبات التي أثبتها الشرع يجب الإيمان بها حسب ما ورد، فلا تكون محلاً لإبراز الرأي وتدخل العقل وكثرة القول والقال فيها.

وهذا هو الذي يؤخذ به المؤلف؛ إذ هو لما صرح بلفظه أن الغيب ما غاب عن الرجل، ويؤكد أن ما يتعلق بذات الله وصفاته يعد من الغيب وكذا معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء، ومعلوم أنه لا سبيل إلى ما غاب عن أحده إلا بوحى صدقه وآمن به، فما باله يدخل عقله في إثبات الكرامات وعلم الغيب لكل من يريد، كما سلف؟ وما باله يتكبر جواز رؤية المؤمنين ربه في الآخرة وقد ثبت أنهم يلاقون ربه في القرآن وأيديته السنة؟ وما باله يقول للميزان ونجسم الأعمال وغيرها كما سيأتي كل ذلك عن قريب إن شاء الله؟ وكذلك ما بال إنكاره على أهل السنة قولهم بجهالة الكيف في الصفات وتأويله ألفاظها التي ورد الوحي بها عن معانيها الظاهرة؟ ليه كان يتحفظ على غيبة هذه الأمور ولم يتحول فيها بعقله وتلفساته، وقد أنصف حينما قال حول النفخ في الصور: "وفي الواقع أن النفخ في الصور بتفاصيله مازال مجهولاً لنا، وهو من الأمور الغيبية التي يجب الإيمان بها، وقد عبر عنها القرآن بأمر محسوس من باب تشبيه المعقول بالمحسوس".^(٢)

وعلى كل حال فنحن نريد أن نتعرف في هذا المطلب ومباحثه على المنهج الذي تتبعه المؤلف في إبراز الموضوعات التي توصف بالغيبات، وبه يستطيع القارئ أن يحكم على المؤلف وتفسيره بالذي يليق بهما، ويعلم هل التزم بالذي التزم به غيره من المفسرين في باب الغيبات أم لا؟

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ١٣.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٧٠٧.

٢- المغيبات عند المؤلف إثباتا ونقيا

بالبحث والمراجعة فيما كتبه المؤلف حول الأمور الغيبية يجد الباحث أنه قد عالجها بطرق ثلاثة: فمنها ما أثبتته بالأدلة وتصرف كما أثبتتها جمهور المسلمين، ومنها ما أثبتته بنوع من التأويل والتصريف زيادة أو نقصاناً، ومنها ما أنكر وقوعه.

فما أثبتته بالتأويل ما يلي:

- ١- الحياة الرزخية تعذيباً وتنعيماً. ٢- يوم الحساب. ٣- كون المعاد جسدياً وروحانياً. ٤- خلق الجنة والنار. ٥- تقسيم الأعمال. ٦- الشفاعة وجواز كونها لأهل الكبائر.

وما أثبتته بالتأويل والتصريف ما يلي:

- ١- أسماء الله الحسنى وصفاته (هو من المؤلفين فيها كما سلف). ٢- عليم الغيب (يثبت المؤلف للأئمة ولغيرهم كما سلف أيضاً). ٣- السؤال في القبر (عنده سيكون عن الإمامة والولاية كما سيأتي). ٤- الميزان (يقوله المؤلف بالأئمة). ٥- الحساب. (يقوله بالنوع التكويني). ٦- المحاسب (سيوفض الحساب إلى الأئمة عند المؤلف). ٧- الأمور التي يسأل عنها (ولاية علي وأهل بيت النبي). ٨- الصراط (إنه الطريق الذي يختاره العبد في الدنيا من الإيمان والكفر). ٩- أصحاب الأعراف (النبي والأئمة من بعده).

وما أنكره بتاتا: رؤية المؤمنين ربحهم في الآخرة.

وقد سبق بعض هذا الذي أشرنا إليه وسيأتي بيان المتبقى منه مع ذكر جانب من الدلائل التي تمسك بها المؤلف، في هذا المطلب إن شاء الله بالترتيب المذكور.

٣- اتكاء المؤلف على آراء الفلاسفة في طرح المغيبات

حينما كنت أقرأ عن تفسير السبعيني حضر السبعيني قبل أن أمالك الكتاب وأرى ما فيه بعين البصر رأيت غير مرة وعن غير واحد ممن كتبوا حول التفسير أنه تفسير فلسفي روائي ولكن تصوري عن هذا الحكم عليه لم يكن أكثر من أن المؤلف لعله قد يأتي في آخر مباحثه بكلمات عن الفلاسفة الإسلاميين - كنظامي - وتأكيديات على ما وصل إليه نتيجة تفسيراته الموضوعية - وهذا لأن منهج التفسير الموضوعي يقتضي أن يحل المفسر على ضوء الآيات التي تعالج موضوعاً ما ثم يستفيد في تفسيرها بالسنة الصحيحة الثابتة عن رسول الله فيستخرج منها النتيجة المطلوبة القرآنية، ثم بعد هذا وذاك إن كان يريد البسط في الموضوع لا يأس إن يأتي بكلام العلماء وآرائهم تأييداً لما أنتجته من مجموع الآيات، لكني لما قرأت التفسير بنظامي وجدت

الواقع خلاف تصوري وهذا لأن المؤلف لم يأت بكلام الفلاسفة فقط بل يتكلم عليها فأحيانا تراه يفتتح للبحث بآراء الفلاسفة ثم يبدأ بعرض الآيات حول الموضوع، وأحيانا يطرح موضوعا بطريقة فلسفية من أوله إلى نهايته دون أن يستند فيه لآية ما.

انظر على سبيل المثال كيف بدأ المؤلف مبحث "المعاد رمز الخلق" بـ العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلية، والعلة الغائية، ثم بعده بقليل قال: "وتدل على تلك الغاية ملافتان من الآيات"^(١) كان الآيات تعرض كتابيد للتفسيرات الأربعة.

ونظرا أيضا كيف افتتح المؤلف مبحثا بعنوانه: "المعاد نهاية السير التكاملي للإنسان" بقوله: "قالت الحكماء: إن الحركة تتوقف على أمور ستة: ١ - لقوله: أي ما يقع فيه الحركة كالكيف. ٢ - العلة الفاعلية التي يعبر عنها بالحرك. ٣ - العلة المادية التي تقبل الحركة. ٤ - الزمان أي مقدار الحركة. ٥ - البدء. ٦ - المنتهى". ثم بعد أسطر قال: "وهذا البرهان الفلسفي يثبت وجود النشأة الأخرى التي نعد غاية وهذا لحركة الإنسان من النقص إلى الكمال، ويمكن استظهار ذلك البرهان من طوائف من الآيات"^(٢) "كأنه ما أثبتته الفلسفة هو الأصل ونأتي الآيات لتعطيها صيغة التأييد المساوي. هكذا تراه وضع فصلا بعنوان "المعاد الجسماني والتماسخ" فأكملة دون أن يذكر فيه آية واحدة"^(٣) وهناك أمثلة أوضح مما أشرنا إليه.

ولا شك أن هذا الخوض في المسائل الفلسفية كثيرا ما يوقع المؤلف في الخطب الشديد والتناقض كما نراه مثلا يثبت فلسفيا في موضع أن الجانب الروحي والنفسي للإنسان ثابت غير خاضع للتغير"^(٤) وقيله بقليل أثبت فلسفيا أن للإنسان سيرا تكامليا دائما نحو الكمال، ومعلوم أن الإنسان مركب من الجسم والروح بل السير نحو الكمال يصدق على الجانب الروحي أكثر لأن الجسم يبدأ بالنزول بعد قوة الشباب، فكيف يجمع الثبات مع السير التكاملي؟.

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢١.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٤.

(٣) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٤٢.

(٤) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٥٨.

٤ - لجوء المؤلف إلى روايات الأئمة

ومن جانب آخر كما أشرنا إليه غير مرة يقيد المؤلف نفسه بالالتزام بالروايات المروية عن أئمة المعصومين، فهي إما تؤيد تصرفاته العقلية فيتمسك بها، أو تخالفها، فإن استطاع أن يؤولها تأويلاً مناسباً فيها ونعمت، وإن لم يستطع أن يؤولها أو لم يكن يريد التأويل يستسلم أمامها وإن كانت لا تتوافق مع العقل.

وغالب الروايات التي اختارها المؤلف في المباحث العقلية الفلسفية تكون من القسم الأول، أي تكون مؤيدة لعقليات المؤلف تشبه كلام المعتزلة وكلام من ينظر بمنظار العقل ويعطيه زمام الأمور، ومن هنا ترى المؤلف في إيجاب العدل على الله وعدم رقبته تعالى وتوليقاته في الصفات، وكذلك في مناظراته الكلامية كالجبر والقدر والنفويض وأفعال العباد وكيفية تعلق إرادة الله تعالى بها والمشئة وغير ذلك، يأتي روايات عن الأئمة فيتمسك بها على مراده.^(١)

والحق أن هذه المناسبة التي نلحسها بين اعترافات المؤلف والروايات التي يجمعها ليست مصادفة، بل قد صرح المؤلف غير مرة (كما ذكرنا بعض عباراته في مبحث مصافير المؤلف من الفصل الأول) أن المعتزلة عيال على علي بن أبي طالب، وهم الذين تعلموا علومهم عن الإمام وتعلموا عليه^(٢)، فلا يبعد أن يرى هذا التشابه والقرابة بين ما يأتي به المؤلف عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أو غيره من الأئمة وبين عقلياته وتفلسفاته التي لها لون الاعتزال إذ هما وجهان لعملة واحدة حسب ما يشير إليه كلام المؤلف.

وغالب الروايات التي اختارها المؤلف في صفات أهل البيت وفضائلهم و مناقبهم وما يدور حولهم فتكون من القسم الثاني، أي تكون في حجة النقيض لتلك الروايات التي توزن المقبيات بميزان العقل فتصرف فيها لتوافق العقول وإن أدى إلى التعطيل أو التأويل، فهي تشبه كلام أشد الغلاة الذين عطلوا العقول وأعموا الأبصار. لكن المؤلف يخضع أمامها محضوعاً يتناقض ومنهجه العقلي الفلسفي التأويلي الذي تراه في غير هذه المواضع أيام نصوص الكتاب والسنة.

ومن أمثلة هذا النوع من الروايات التي تمسك بها المؤلف في إثبات طائفة من الغيبيات وهي من الغرائب حقاً لكنه لم يلق لها بالاً ما جاء به من الروايات الكثيرة حول سؤال المؤمنين في القبر عن ولاية الأئمة^(٣)، وكذلك

(١) انظر من تأويلاته حول صفات الله والروايات التي وردت حولها مباحث المجلد السادس، وانظر عن إيجاب العدل على الله تعالى والروايات التي رويت حوله أوائل المجلد العاشر، وعن الجبر والتفويض ج ١٠ ص ٤٤، وعن الإرادة وكيفية تعلقها بالأفعال ج ١٠ ص ٥٥، وعن المشئة ج ١٠ ص ٥٧، وعن السحر الكلامي للإنسان ج ٨ ص ٣٦ وغير ذلك وهي كثيرة وطويلة لا نستطيع أن نأتي بها مهلاً.

(٢) انظر على سبيل المثال إلى قول المؤلف: "إن المعتزلة في بعض آرائهم وعقائدهم عيال على عصب الإمام أمير المؤمنين وكلماته" ج ١٠ ص ٣٩٨ - ٣٩٩ من تفسير "طهائم القرآن".

(٣) انظر: تفسير "طهائم القرآن" ج ٨ ص ١٨٤.

السؤال في يوم الحساب،^(١) وتفويض حساب العباد إلى الأئمة،^(٢) وكون الأئمة هم الموازين،^(٣) وعد أهل البيت وجبههم رخصة المبور عن الصراط،^(٤) وكون الأئمة هم أصحاب الأعراف الذين يعرفون مواليتهم عن مبغضيتهم،^(٥) وغير ذلك، وهي كثيرة سنذكر بعضها في المباحث التالية إن شاء الله.

فالمؤلف على جانبي نقیض بين العقلانية المحضة التي تعطي لنفسها حق التصرف في الأسماء والصفات والآيات القرآنية بالتأويل والتوجيه وغير ذلك، وبين الخضوع المطلق وتعطيل العقل أمام أمور تعد من خصائص المذهب وأمارات التفتيح، ومن أسباب هذا الوقوع في هذا، خلفية اللجوء إلى الروايات كما أشرنا إليه.

وقليلاً ما نجد المؤلف يعلن عن عدم اعتماده على الروايات حينما لا توافق العقول كما فعل عند المرويات التي تدل على تعذيب الجسد في القبر فقال ما نصه: "نعم ربما يستفاد من بعض الروايات أن المسكول والمعذب والمكتم هو هذا البدن العنصري، في ذلك للكان الضيق إلا أن تأويلها أفضل من الاعتماد عليها".^(٦)

٥- عم يسأل الميت في القبر ويوم الحشر ؟

لا ينكر المؤلف السؤال في القبر عن الرب وعن الدين والفبي كما عليه الجمهور لكنه يجاب هذا يعتقد أن الميت يسأل عن الإمامة والولاية أي إمامة علي بعد رسول الله والأئمة من بعده وحب أهل البيت وتوليهم، وقد ذكر هذا في مواضع من كتابه، ففي موضع ينقل عن المفيد قوله: "جاءت الآثار الصحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الملائكة تنزل على المقبورين فيسألهم على أديانهم، وألفاظ الأخبار بذلك متقاربة فمنها أن ملكين لله تعالى، يقال لهما ناكر ونكير يتزلان على الميت فيسألانه عن ربه ونبيه ودينه وإمامه".^(٧) وفي موضع آخر تحت عنوان (الأمور التي يسأل عنها) يقول المؤلف: "لقد تكفلت الأخبار بتحديد الأمور التي يسأل عنها. فقد روى زر بن حبیش الأسدي الكوفي (وهو من أصحاب الإمام أمير المؤمنين) قال:

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٢٥.

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٢١.

(٣) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٥٧.

(٤) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٨٢.

(٥) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ١٨٤ و ١٨٩.

(٦) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ١٨٤.

(٧) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ١٨٢.

سمعت عليا يقول: إن العبد إذا أدخل حفرته أتاه ملكان اسمهما منكرو ونكير، فأول ما يسألانه عن ربه، ثم عن نبيه، ثم عن وليه، فإن أجاب نعم، وإن عمّر عذاباه، فقال له رجل: ما لمن عرف ربه ونبيه ولم يعرف وليه؟ فقال: ملجوب لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ومن يضل فلن يجد له سبيلا ذلك لا سبيل له".^(١)

وفي موضع ثالث يأتي بهذه الرواية: روي الصدوق في عيون أخبار الرضا، عن الرضا أنه قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا علي! إن أول ما يسأل عنه العبد بعد موته شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وأنت ولي المؤمنين بما جعله الله وجعلته لك، فمن أقر بذلك وكان يعتقد به صار إلى التميم الذي لا زوال له".^(٢)

ثم إن المؤلف تبعاً لروايته لا يرى هذا السؤال منحصراً في القبر بل يرى أن هذا هو السؤال الذي سيواجه به الرجل عند الحساب يوم الحشر، فيذكر فيه عدة روايات منها ما يلي:

١- روي الصدوق في الخصال والأمال بسنده عن موسى بن جعفر عن أبيه قال: قال رسول الله

صلى الله عليه وسلم: "لا تقول قدم عند يوم القيامة حتى يسأل عن أربع: عن عمره فيما أفناه،

وشبابه فيما أبلاه، وعن ماله من أين كسبه ولِمَ أنفق، وعن حينا أهل البيت".^(٣)

٢- روي الصفيار في بصائر الدرجات، عن أبي شعيب الخداج عن أبي عبد الله، قال: "قال رسول

الله - صلى الله عليه وسلم - أنا أول فادم علي الله، ثم يقدم علي كتاب الله، ثم يقدم علي

أهل بيتي، ثم يقدم علي أممي فيقفون فيسألهم في كتابي وأهل بيت نبيكم".^(٤)

٣- روي القمي في تفسيره، عن جميل، عن أبي عبد الله، قال: قلت قول الله: ﴿وَأَسْأَلُكُمْ يُؤْمِنُ مِنْ

التَّعِيمِ﴾ قال: "تسأل هذه الأمة عما أنعم الله عليهم برسول الله ثم بأهل بيته".^(٥)

٤- والأهم من هذه جميعاً أنه عند ذكره مواقف يوم القيامة يذكر أن هناك عقبات يوقف الرجل

عند كل واحدة منها وهي على الصراط، فمن هذه العقبات عقبة اسمها الولاية، يوقف جميع

المخلاق عندئذ فيسألون عن ولاية أمير المؤمنين والأئمة من بعده فمن أتى بها نجح وخالص، ومن

لم يأت بها بقي فهو، وذلك قوله تعالى: ﴿وَقِفُّهُمْ إِنَّهُمْ تَسْتَقُولُونَ﴾^(٦) (١).

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ١٨٤.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٢٥.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٢٤.

(٤) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٢٥.

(٥) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٢٥.

(٦) الصافات: ٢٤.

هذا هو رأي المؤلف وهذه هي رواياته حول سؤال الميت في القبر وسؤال الناس يوم الحساب والحشر، والملائكة للنظر هو أن حديث (لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع...) حديث مشهور رواه جمع من المحدثين، والفاظ الجميع متقاربة في أن الأشياء الأربعة المستفول عنها هي: العمر، والجسد، والمال، والعلم: (عَنْ جَعْلَبْرِ بْنِ أَبِي أَسَدٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبِي ذَرٍّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «يُسْأَلُ الْعَبْدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَنْ أَرْبَعٍ: عَمَّا كَسَبَ، وَعَمَّا أَنْفَقَ، وَعَمَّا عَمِلَ فِي عَمَلِهِ، وَعَمَّا نَسِيَ» (١) لكن في الرواية المنسوبة إلى موسى بن جعفر ورد لفظ: (وعن جينا أهل البيت) خلافا للجميع، والسياق لا يتوافق معه إذ الكلام في الحديث يدور حول النعم المتعلقة بنفس المستفول عنه أي الجسد، والعمر، والمال، والعلم، وحتى الشباب في بعض الروايات، أما حذف العلم ووضع (جينا أهل البيت) مكانه لا يتناسب السياق، وهكذا حال باقي الروايات إذ الغلو والإفراط ظاهرة لا يمكن إغفالها في الجميع.

ولا يعقل أن يسأل الله الناس عن حب فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم -ولا يسألهم عن حب رقية وأم كلثوم ابنتي النبي صلى الله عليه وسلم أيضا- لأخما دخلتا في عقد عثمان بن عفان رضي الله عنه إحداهما تلو الأخرى، ولأن الشيعة تنكر وجودهما أصلا وهو من المعواتر الذي لا مزية فيه، وكذا لا يعقل أن يسأل الميت عن الأئمة التي يعتقد بها الإمامية الاثني عشرية ولا يسأل عن الأئمة التي يعتقد بها مائتة فرق الشيعة وهم يختلفون حول الأئمة.

٦- تفويض الحساب إلى الأئمة

وما يعتقد به المؤلف من الأمور الغيبية أيضا هو أن الحساب يوم القيامة سيوكل إلى الأئمة فهم الذين يحاسبون الناس كما ورد في الروايات التالية:

١- روى عبد الله بن سنان عن الإمام الصادق أنه قال: "إذا كان يوم القيامة وكلنا الله بحساب شيعتنا" (٢).

٢- وقد ورد في تفسير قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾ (٣) أن الإمام الصادق قال: "إذا كان يوم القيامة جعل الله حساب شيعتنا إلينا" (٤).

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٤٦.

(٢) مصنف ابن أبي شيبة لعبد الله بن أبي شيبة الميمس ج ١٢ ص ٢٤٦، رقم: ٣٥٨٣٩ ط: دار السلفية الهندية. (وقد روى الحديث كل من: الطبراني في الأوسط والكثير، وابن الأثير الجزري في جامع الأصول، والمطفي الهندي في كنز العمال، والبرز في مستند، وابن أبي عمير في معرفة الصحابة، وغيرهم من المحدثين).

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٢١.

(٤) الفاشية: ٢٦.

ثم يقول المؤلف في توجيه هذه الروايات: "ولو صحت تلك الروايات فلا تنافي حصر الحساب في الله سبحانه، لأن محاسبهم لمسنداتهم سمعتهم أو ذلومهم يأمر من الله سبحانه، فكما أن الملائكة لو قامت بحساب الأعمال بأمر من الله سبحانه لم يكن مخالفا لحصر المسندات فيه سبحانه، وكذا غيرهم ممن لهم مقام شامخ يوم القيامة ولتينا مقام محمود آتاه الله له فهو يشفع بإذن الله سبحانه لمن ارتضاه".^(١)

إذا فالمؤلف بتوجيه هذا أثبت مضمون الروايات ولم ينكر منها شيئا، نعم إنه أشار بقوله: "ولو صحت تلك الروايات" إلى ضعفها واحتمال عدم صحتها، لكنه لم يكتف في وضع علامة الصحة عليها بتوجيهه الذي سمعناه عنه مرارا أي مسألة الاستقلال والتفويض، وقياس ما هو غير ثابت بما هو ثابت أعني قياس الأئمة بالملائكة، مع أن الجميع يعرف أن في المقدمات لا يجوز القول بالقياس والاحتمالات، وزيادة عليه أنه لم يثبت أن الله سبحانه سيؤكل حساب العباد إلى الملائكة بل ما ثبت في الكتاب والسنة هو أن الملائكة تقوم بإجراءات هي مقدمات للحساب بإذن الله تعالى أو بأعمال ترتب على الحساب والحساب على الله كما قال تعالى: ﴿إِنَّ جَنَاحَهُمْ إِلَّا عَلَى رَأْيِ لَوْ تَشْفَعُونَ﴾^(٢)

٧- الأنبياء والأوصياء هم الموازين يوم القيامة

للمؤلف كلام طويل حول الميزان أو الموازين التي وردت في الذكر الحكيم، فهو أولا ينكر أن يوضع ميزان حقيقي كموازين الدنيا لوزن الأعمال ويعد هذا نظرية بعيدة عن الصواب، ثم يوضح على ضوء استعمالات كلمة الميزان في القرآن الكريم وما اكتشفته الثورة الصناعية في القرون الحاضرة أن لكل شيء ميزانا حتى الحرارة الهواء وضغط الجو والدم الذي يجري في المروق ميزان، فيستنتج منها أن حقيقة الميزان بالنسبة للأعمال هي شيء يعلم به صالحها من طالحها وبالنسبة للعقائد شيء يعرف به صحيحها من باطلها، بعد هذا يلقي المؤلف إلى المعنى المراد من الحق الذي أسند إليه الوزن في قوله تعالى: ﴿وَالْوِزْنَ يَوْدِي الْحَقِّ﴾^(٣) ويرجح أن يكون الحق بمنزلة الثقل في الموازين العرفية، ويكون له تحسم واقعي يوم القيامة، فبمطابقته وعلمها يعرف صلاح الأعمال من غيرها، ثم يقول ما نصه:

"وهذا المعنى الثالث هو المستفاد من بعض الروايات، قال الإمام الصادق في تفسير قوله: ﴿وَوُضِعَ الْقَوْلُ فِي الْقُسْطِ﴾ هم الأنبياء والأوصياء... ويؤيد ذلك ما نقرؤه في زیارة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام حيث ورد

(١) تفسير "تفليم القرآن" ج ٨ ص ٢٢٢ .

(٢) تفسير "تفليم القرآن" ج ٨ ص ٢٢٢ .

(٣) الشعراء: ١١٣ .

(٤) الأعراف: ٨ .

فيه، السلام على يستوجب الإيمان وميزاته الأعمال، كأن الإمام أمير المؤمنين حق بحسم فمن شابهه فهو ممن ثقلت موازينه ومن لم يشابهه فهو ممن خفت موازينه^(١).
فهذا هو تأويل المؤلف في الآيات وترجيحه حول الميزان، والقول الفصل الذي ترجوه الله سبحانه وتعالى أن لا يؤخذنا به هو أن نقول: إن تأويل الميزان بالأنبياء والأئمة قول على الله بغير علم، فالحق سبحانه لم يكن يحتاج أن يعبر عن الأنبياء والأوصياء بشيء بعيد عن الأفهام (الميزان) لا يستنبطه العربي الفصيح فضلاً عن غيره، وكلمات القرآن تحمل على معانيها الحقيقية إلا إذا تعلل وامتنع وكانت هناك قرائن في صرفها إلى الجواز، وأما إطلاق الميزان على علي بن أبي طالب في ادعاء فلان وعلان فأمر لا يعاب به في تفسير كتاب الله.

٨- النبي وأوصيائه هم رجال الأعراف

عقد المؤلف الفصل الثاني والعشرين في مسألة أصحاب الأعراف وسماهم فيكون فيه المعنى المراد من الأعراف والرجال الذين ورد في القرآن الكريم أنهم عليه، وخلاصة كلامه حول الأعراف أنه مقام أو مكان شامخ رفيع مشرف على الجنة والنار عليه رجال مشرفون عليهما وأهلها، وأما خلاصة كلامه حول أصحاب الأعراف فهو أنهم هم الرجال المثاليون الذين بلغوا في العلم والعمل درجة ممتازة، وهم الأنبياء والأولياء أي الأئمة المعصومون.

وهذا لأنه نقل ثلاثة أقوال وردت في بيان رجال الأعراف وتعيينهم، فالقول الأول: هو أنهم الأئمة المعصومون، والقول الثاني: هو أنهم هم المؤمنون العصاة، والقول الثالث: هو أنهم الذين تتساوى سعاتهم مع حسناتهم، لكنه ضعف القولين الثاني والثالث ورأى غير ملاكمن لظاهر الآيات فرجح القول الأول بالاستناد إلى الروايات التي وردت في الموضوع وما صرح به الصدوق والمفيد.

قال المؤلف: يقول الصدوق: "اعتقدها في الأعراف أنه سور بين الجنة والنار ^(٢) وعلى الأعراف رجال يعرفون كلاً بسيئاتهم^(٣)" والرجال هم النبي وأوصيائه لا يدخل الجنة إلا من عرفهم وعرفوه، ولا يدخل النار إلا من أنكرهم وأنكروه وعند الأعراف، المرجحون لأمر الله إما يعذبهم وإما يجوب عليهم". وقال المفيد: "قد قيل أن الأعراف جبل بين الجنة والنار، وقيل أيضاً أنه سور بين الجنة والنار، وجملة الأمر في ذلك أنه مكان ليس من الجنة ولا من النار، وقد جاء الخبر بما ذكرناه وأنه إذا كان يوم القيامة كان به رسول الله وأمر المؤمنين والأئمة

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٥٧.

(٢) الأعراف: ٤٦.

من فريقه صلى الله عليه وسلم وهم الذين عنى الله سبحانه بقوله: ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَتِهِمْ وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾^(١).

ثم في الأخير أعلن المؤلف موقفه وترجيحه حول من يكون على الأعراف فقال ما نصه: "عرفت من أن أصحاب الأعراف هم الذين يهتفون أصحاب الجنة ويباركون لهم دخولها كما يرددون بأصحاب النار ولا تصدر مثل هذا الكلمات إلا ممن حاز منزلة كبيرة لا يمكن تساوت حسناته وسيئاته. فما ذكره الشيخ الصدوق هو الأقوى حيث قال: (والرجال هم النبي وأوصيائه لا يدخل الجنة إلا من عرفهم وعرفوه ولا يدخل النار إلا من أنكرهم وأنكروهم)".^(٢)

إن معرفة أصحاب الجنة والنار وكذا إبراز التهاني للطائفة الأولى والتعدي بالطاقفة الثانية لا يحتاج إلى من يكون عنده استعداد خاص وقد حاز منزلة كبيرة عند الله، خاصة وأن الآية الكريمة تبين أن تلك المعرفة تكون على أساس علامات خاصة عثر عنها القرآن الكريم بـ "سيماتهم" فإذا كان لكل من أصحاب الجنة والنار علامات بارزة فمعرفة أمر سهل وحكم عادي جداً، ثم إذا رأى أحد سيمما أصحاب الجنة في أحد لا شك أنه يهتفه ويبارك له، وكذا إذا رأى سيمما أصحاب النار في أحد معلوم أنه يتدد به، وعليه فلا معنى لقول المؤلف: "ولا تصدر مثل هذا الكلمات إلا ممن حاز على منزلة كبيرة لا يمكن تساوت حسناته وسيئاته".

ثم إن المؤلف فرج بأنه اكتشف منزلة أخرى للأئمة ولا يدري أن الآيات ليست معه في هذا الأمر، أي أن الآيات لا تبدي فضلاً ولا منزلة في كون أحد من أصحاب الأعراف بل العكس صحيح وهو أن ظاهر الآيات يدل على أن أصحاب الأعراف يطمعون في أن يدخلوا الجنة لكنهم لم يدخلوها إلا بعد حين، وهذا قوله سبحانه: ﴿وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾^(٣) وأما دسولهم بعد حين ومدة معلومة لله تعالى، فهذا ما نسر به قوله سبحانه: ﴿أَقْرَبُوا لِلَّذِينَ اقْتَسَمْتُمْ لَا يَنْهَأَهُمُ اللَّهُ عَنْهُ أَذْخَلُوا الْجَنَّةَ لَا يَخُوفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾^(٤).

(١) الأعراف: ٤٦.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٨٥.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٩١.

(٤) الأعراف: ٤٦.

(٥) الأعراف: ٤٩.

وعلى كل حال فحمل الآيات التي تتكلم عن أصحاب الأعراف على الأئمة وأهل البيت تكلف واضح في التفسير ولا يعد فضيلة لهم، بل هذا نوع من الرمي بالغييب.

٩- تأويل من المؤلف حول الصراط

كلام المؤلف حول الصراط متوحد بين إثبات ظاهر ما ورد في الروايات من كونه جسرا ممدودا على متن الجحيم يرده الناس جميعا، وبين كونه كناية عن الطريق الذي يختاره المؤمن أو الكافر في الدنيا، فهو بعد أن ذكر معناه اللغوي الذي هو الطريق المستسهل كما ذكره أهل اللغة، بدأ بذكر الآيات والروايات التي ورد ذكر الصراط فيها، حتى إذا وصل إلى القول التالي الذي يعد نتيجة لجمعه الآيات والروايات والأقوال يقول:

"وخلاصة القول: أن الصراط عبارة عن الطريق الممدود على متن الجحيم يختاره المؤمنون والمشركون على حد سواء، غير أن الفئة الأولى تختاره بإذنه سبحانه، والفئة الثانية تسقط في هاوية جهنم". ثم لا يكتف المؤلف شيئا إلا ويبدأ بتأويله الذي لا يراه أقل صحة من القول الأول فيقول: "إلا أن ثمة احتمالا آخر وهو أن الصراط كناية عن الطريق الذي يختاره كل من المؤمن والكافر في هذه الدنيا، فالطريق الذي يختاره المؤمن يوصله إلى الجنة، والطريق الذي يختاره الكافر ينتهي به إلى نار جهنم".^(١)

ومما يستدل به المؤلف تأييدا لصحة القول الثاني رواية منقولة عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه تدل على هذا المضمون، يقول المؤلف: "ويؤيد الإجماع الثاني ما روي عن علي (عليه السلام) أنه قال: (ألا وإن الخطايا بحيل خمس حمل عليها أهلها وعلقت لحكمها فتقحمت بهم في النار، ألا وإن التقوى مطالبا دُلَّ حمل عليها أهلها وأعطوا أزمتها فأوردتهم الجنة). وهذا التعبير من الإمام يؤيد الاجتماع الثاني وهو أن الطريق الذي يسلكه كل من المؤمن والفاجر هو صراطهما في النشأة الأخرى، فيوصل أحدهما إلى الغاية المنشودة والآخر إلى النار. فكل من اختار طريق الطاعة فهو يوصله إلى الجنة، ومن اختار طريق العصيان فهو يوصله إلى الجحيم. فصراط كل إنسان هو الطريق الذي يسلكه في نشأة الدنيا، ثم يتجسد في الآخرة فيختاره إما إلى الجنة أو إلى النار".^(٢)

وجدير بالذكر أن المؤلف في تأويله هذا متأثر بشيخه المفيد الذي سبقه هذا الرأي وقد دافع عنه المؤلف بعد اعتراض المجلسي عليه بقوله الذي نقله عنه المؤلف: "لا ضرورة تلحظنا إلى تأويل الظواهر الشرعية الدالة على

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٧٨.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٧٨ - ٢٧٩.

أن للصراط واقعية يوم القيامة وأنها حقيقة أدق من الشعر وأحد من السيف ما لم تكن هناك ضرورة في التأويل".

فقال المؤلف: "ونحن نوافق المجلسي في أنه ليس لنا تأويل الظواهر ما لم يكن هناك قرينة على التأويل ولكن ما ذكره المفيد ليس تأويلاً بلاقرينة، والشاهد عليه أن هذه الجملة: (أدق من الشعرة وأحد من السيف) مثل يضرب للأمور المستصعبة، كما أنه ورد في الروايات أن الصراط على المؤمنين عريض وعلى المذنبين دقيق وأنه سبحانه يجعله كذا وكذا، مع أن ظاهر الروايات الأخرى أن الصراط واحد وأن الجميع يؤمرون بالاجتياز دون اختلاف في العرض والطول".^(١) فمن هذا الدفاع يعرف أن هذا القول هو الراجح عند المؤلف على ما قال به الجمهور.

وبالمناسبة لنعرف أن هناك تأويلاً آخر للمؤلف حول كيفية الحساب والجنة والنار فهو مع اعترافه بوجود الجنة والنار وكوئهما مخلوقتين لكنه لا يبعد أن تكون الجنة والنار أو النعيم والعذاب هي ما تجسمت به أعمال الإنسان يوم القيامة وعلى ضوئه فالحساب أيضاً لا يكون من نوع الحكمي الفرضي^(٢) الذي صار عليه تعامل المحاكم في الدنيا بل هو يكون من النوع التكويني الذي لا خلف فيه، فكل إنسان يجد عمله مجسماً إما بصورة نعمة تريجه أو بصورة نقمة تزعه فالأول جنة له والثاني جحيم له، فلما وجد عمله مجسماً أمامه فهذا هو حسابه الذي يلاقيه.^(٣)

هذا هو تردد الحكماء العقلانيين الذين لا يريحهم ما لا يلائم عقولهم القاصرة وإن كان ظواهر النصوص من الكتاب والسنة، لست المؤلف يقف عند الحقيقة بالقدر الذي ثبت في الكتاب والسنة ولم يكن يجري وراء الاحتمالات، إذا كان أكثر راحة له ولغيره لو يكتفي بقوله: "دلّت الآيات والروايات على أن الصراط معبر عام يجتازه الخلائق برمتها دون فرق بين المتقين والفجار، قال سبحانه: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا * ثُمَّ نُنْجِي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾"^(٤).^(٥) وبقوله: "إن الصراط عبارة عن الطريق الممدود على متن الجحيم يجتازه المؤمنون والمشركون على حد سواء، غير أن الفئة الأولى تجتازه بإذنه

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٨١.

(٢) على حد تعبير المؤلف.

(٣) انظر مبحث تجسم الأعمال ج ٨ ص ٣٣٠ وخاصة ص ٣٤٧.

(٤) مريم: ٧١ - ٧٢.

(٥) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٧٤ - ٢٧٥.

سبحانه، والفئة الثانية تسقط في هاوية جهنم^(١). ولم يكن يزيد بعده: "إلا أن ثمة احتمالاً آخر..." وهذا لأن الاحتمالات في باب المغيبات لا تجدي نفعا ولا تغني عن جوع. وقد صرح المؤلف أن هذا الرأي الثاني الذي يذكره في تفسير الآية يعني به أن الصراط في النصوص كناية عن كذا وكذا، إذ قال: "إلا أن ثمة احتمالاً آخر وهو أن الصراط كناية عن الطريق الذي يختاره كل من المؤمن والكافر في هذه الدنيا".^(٢) ولا يخفى أننا لو فتحنا باب الكنايات في المغيبات فلا جنة تبقى ولا نار ولا حشر ومعاد؛ إذ لكل واحد أن يدعي أن الجنة كناية عن كذا والنار كناية عن كذا وهلم جرا، وقد كان هذا هو السبب في ضلالة المحرفين لشرع الإسلام ومن قبلهم.

نعم للرجل أن يعد ما ورد في وصف الصراط بأنه أدق من الشعرة وأحد من السيف من الكناية فيدعي مثلاً أن هذا التوصيف كناية عن هبوط الظالمين وعدم إمكانية تجاوزهم عن الصراط، لكن ليس له أن يعد الصراط من أصله كناية عن الطريق الذي يسلكه العبد في الدنيا والله سبحانه يقول: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا * ثُمَّ نُنْجِي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾^(٣)

١٠ - الولاية رخصة لعبور الصراط

هذه هي مشكلة أخرى للمؤلف في باب الغيبات، لقد عنون لهذا الموضوع بهذه العبارة عنواناً جانبياً واستدل فيه بعدة روايات على أن حب أهل البيت يكون سبباً لثبوت الأقدام على الصراط ولا يستطيع أحد أن يجاوز الصراط إلا وأن يكون من أهل الولاية والبراءة أي ولاية أهل البيت وبراءة من عاداتهم. وقيله بقليل أورد هاتين الروایتين عن المصادر الشيعية، إحداهما: أنه من عرف الإمام في الدنيا واقتدى بهداه مر على الصراط الذي هو جسر جهنم في الآخرة، ومن لم يعرفه في الدنيا زلت قدمه عن الصراط في الآخرة فتزدي في نار جهنم.^(٤)

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٧٨ .

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٧٨ .

(٣) مريم : ٧١ - ٧٢ .

(٤) هذا ما رواه المؤلف عن أبي عبد الله ولفظه: (روى الفضل بن عمر، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصراط، قال: «هو الطريق إلى معرفة الله عز وجل» وها صراطان: صراط في الدنيا وصراط في الآخرة، فأما الصراط الذي في الدنيا فهو الإمام المفروض الطاعة، من عرفه في الدنيا واقتدى بهداه، مر على الصراط الذي هو جسر جهنم في الآخرة، ومن لم يعرفه في الدنيا زلت قدمه عن الصراط في الآخرة فتزدي في نار جهنم». بحار الأنوار : ٦٥/٨ ، باب ٢٢ من كتاب العدل والمعاد، الحديث ٣ .

ثانيتها: أن الطريق يوم القيامة إلى الجنة كالجسر يمر به الناس وهو الصراط الذي يقف عن يمينه رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن شماله أمير المؤمنين ويأتيهما النداء من قبل الله تعالى: ﴿الْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ غَنِيْدٍ﴾ - ق : ٢٤ - (١) .

وأما هنا ففي تحت هذا العنوان الذي أشرنا إليه أورد ثلاث روايات عن الصدوق يروي في إحداها عن الصادق عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أنبتكم قدما على الصراط أشدكم حبا لأهل بيتي" وفي الثانية عن أبي جعفر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يا علي! إذا كان يوم القيامة أقعد أنا وأنت وجبريل على الصراط فلم يجر أحد إلا من كان معه كتاب فيه براءة". (٢)

لا ندري ماذا نقول أمام معتقدات وروايات كهذه ؟ ولكن أقل ما يمكن قوله هو أن الرجل حينما يقرأ ما يعتقد به الشيعة في أئمتها وما يرويه حول فضائلهم ومناقبهم، يجد هناك نوعا من التشابه الواضح بين ما يراه عند القوم وما يراه عند النصاري من الإفراط والغلو الشديدين، فكما أن النصاري يحضرون كل شيء في حب عيسى ابن مريم عليه السلام.

كذلك الشيعة تحصر النجاة والفوز في الدارين في حب أهل البيت ومودتهم، فأبي غلو أعظم مما نراه فيما جاء به المؤلف في هذا المبحث الذي يفيد أخيرا أن كل من ولي أهل البيت بالطريقة التي ابتدعتها الشيعة وبرئ من أعدائهم - وهم عند الشيعة الخلفاء الراشدون وباقي الصحابة - سيتجاوز الصراط وينجو عن العذاب ومن لم يكن كذلك فلا نجاة له، ولا نرى عند المؤلف اهتماما وتأكيذا في حب الله ورسوله بالحد الذي نرى عنايته في حب أهل البيت ومودتهم.

(١) وهذا ما رواه المؤلف بلفظ: وقد جاء الخبر بأن الطريق يوم القيامة إلى الجنة كالجسر يمر به الناس وهو الصراط الذي يقف عن يمينه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وعن شماله أمير المؤمنين (عليه السلام) ويأتيهما النداء من قبل الله تعالى : ﴿الْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ غَنِيْدٍ﴾ تصحيح الاعتقاد : ٥٠ ط . تريبز .

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٧٧ و ٢٧٨ .

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٨٢ .

١١- آراء المؤلف حول الشفاعة

لا شك أن الشفاعة هي إحدى المسائل الغيبية التي اعتقدت الأمة وفقاً لما ورد في القرآن والسنة على أصلها أي جواز وقوعها يوم القيامة باستشفاع بعض العباد للبعض أمام الرب تعالى، وقد أورد المؤلف هذه المسألة في المجلد الرابع من كتابه بالتفصيل ولا كلام معه في أصله وجواز وقوعه بل له جهود مشكورة في تبين هذا المعتقد ورد الشبهات المثارة حولها، لكن هناك بعض جزئيات أدخلها المؤلف ضمن الموضوع نرى أن الإشارة إليها من لوازم هذا البحث، وهي كالتالي:

أ. تقسيماته الشفاعة وتأويلاته الآيات

يقسم المؤلف الشفاعة الواردة في القرآن الكريم إلى الشفاعة التكوينية، والشفاعة القيادية، والشفاعة المصطلحة، أما النوع الأول: فالمراد منه تأثير مجموعة العلل الكونية على معلولاتها بإرادة الله تعالى وإذنه، ويؤول عليه المؤلف آيات كقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُذَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكَ اللَّهُ رَبُّكُمْ اللَّهُ رَعْبُكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾^(١) أي ما من علة طبيعية ولا ظاهرة مادية تؤثر بعضها في بعض إلا من بعد إذنه، فالمراد من الشفيع هو الأسباب والعلل المادية الكونية ومن هنا سميت الشفاعة بالشفاعة التكوينية.

دليل المؤلف في هذا الاختيار والتأويل إنما هو القرائن الموجودة في نفس الآية - حسب قوله - وهذا لأن الآية تبحث صnderها عن خلق السموات والأرض، ثم تنص على سعة قدرة الله على جميع ما خلق خلال ذكرها استواءه تعالى على عرش القدرة وتدير العالم، ثم لتحديد مكانة سائر المديرات والمؤثرات التي يلمسها البشر في حياته تصرح بأنه (مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ) يعنى أن هذه المديرات ليست مؤثرات حقيقية بل المدبر على كل حال هو الله الخالق ولولا إذنه ومشيئته لما قامت تلك الأسباب بالسببية ولا تلك العلل بالعلية، وفي الأخير تبين الآية بأنه تعالى إذا كان المدبر الحقيقي وإذا كان تأثير كل ما سواه بإذنه فليعبد ذلك الرب سبحانه دون غيره.^(٢)

أما النوع الثاني: (الشفاعة القيادية) فالمراد منه قيام قيادة الأنبياء والأولياء والأئمة والعلماء والكتب السماوية مقام الشفيع في هذه الدنيا في تخليص البشر من المؤاخذه بسوء الأعمال وآثار السيئات يوم القيامة، ويؤول عليه المؤلف آيات كقوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا

(١) يونس : ٣ .

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٢٢ - ٢٢٤ .

شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ»^(١) أي ليس هؤلاء الذين يخافون الحشر وسوء الحساب من دون القرآن ولي ولا شفيع، فالقرآن شفيع أي كتاب يهدي الناس بقيادته ويرشدهم بزعامته إلى سعادتهم الأبدية ولذلك ورد في الحديث الشريف: (فإذا التبت عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن فإنه شافع مشفع وماحل مصدق، ومن جعله أمامه قاده إلى الجنة، ومن جعله خلفه ساقه إلى النار)^(٢) وهكذا الأنبياء والأئمة والصالحون كلهم شفعاء الإنسان يستطيع الفرد أن ينال بتوسطهم ما ينال به يوم القيامة توسط الشفاعة المعبطلة^(٣) وهو التخلص من العذاب، غاية الأمر أن ظرف هذه الشفاعة ومحل وقوعها إنما هي الحياة الدنيا ونتائجها تحصد في الآخرة بخلاف الشفاعة المصطلحة فإنها تتحقق في الآخرة نفسها وما يترتب عليها.^(٤)

وأما النوع الثالث: (الشفاعة المصطلحة) فهي الشفاعة المشهورة عند قاطبة العلماء وحقيقتها هي أن تصل رحمته سبحانه ومغفرته إلى بعض العباد عن طريق أوليائه وصفوة عباد، وليست هي إلا سلسلة أخرى من سنن العلل والأسباب التي جرت إرادته الحكيمة أن يتحقق كل شيء عن طريقها فكما أن رحمته التي وسعت كل شيء تصل إلى عباد في الحياة الدنيوية، عن طرق خاصة وعلل طبيعية يلمسها كل من فتح عينه على الكون، فكذلك رحمته المعنوية ومغفرته الوسيعة تصل في الحياة الأخروية إلى عباد عن طريق علل وأسباب خاصة ومن تلك الأسباب أولياؤه وصفوة خلقه، ودعاؤهم وطلباتهم، ولا تنحصر العلة في العلل الواقعة في إطار الحس بل هناك كثير من المؤثرات التي لا تقع تحت الحس واللمس ومنها الدعاء وخاصة دعاء الصالحين.^(٥)

وبهذا التوجيه الذي مر عن المؤلف يظهر أن الشفاعة المصطلحة قسم من الشفاعة التكوينية، بمعنى تأثير دعاء الصالحين ومسألتهم في جلب الغفران بتوسيط صفات الله العليا في هذا الأمر.

ب. جواز الاستشفاع بالأموات

يرى المؤلف أن حقيقة الاستشفاع هي طلب الدعاء وبهذا المعنى ورد لفظ الاستشفاع في كثير من أقوال العلماء والمفسرين وعليه فلا وجه لمنع طلبه من أحد الصالحين، ويستدل على جواز هذا الطلب من الأحياء

(١) الأنعام : ٥١ .

(٢) رواه المصنف الهندي في كنز العمال ج ٢ ص ٢٨٩ برقم : ٤٠٢٨ . (والمؤلف نقله عن كتاب الكافي ٢ / ٢٣٨)

(٣) يريد بها المؤلف الشفاعة المشهورة بين أهل الشرع .

(٤) انظر : تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٢٦ - ٢٢٨ .

(٥) انظر : تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٣٣ .

بماورد في الروايات أن أناسا طلبوا منه صلى الله عليه وسلم في حياته أن يشفع لهم فلم يمنعه من ذلك، فمنها ما رواه الترمذي عن أنس رضي الله عنه قوله: سألت النبي صلى الله عليه وسلم أن يشفع لي يوم القيامة، فقال: "أنا فاعل" قال: قلت: يا رسول الله فأين أطلبك؟ فقال: "أطلبني أول ما تطلبني على الصراط"^(١).

ثم يتوسع المؤلف في جواز هذا الطلب فيجوزه من الميت أيضا ويستدل على جوازه من الروايات بما رواه شيخه المفيد عن ابن عباس أن علي بن أبي طالب لما غسل النبي وكفنه، كشف عن وجهه وقال: "بأي أنت وأمي طبت حيا وطبت ميتا... اذكرنا عند ربك"^(٢) وبما روي أنه لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم أقبل أبو بكر فكشف عن وجهه، ثم أكتب عليه فقته وقال: "بأي أنت وأمي طبت حيا وميتا، اذكرنا يا محمد عند ربك ولنكن من باليك"^(٣).

ويقول أيضا: "روى الجمهور في أدب الزائر أنه إذا جاء لزيارة النبي صلى الله عليه وسلم يقول: جئناك لنفشاء حقك، والاستشفاع بك، فليس لنا يا رسول الله شفيع غيرك، فاستغفر لنا واشفع لنا"^(٤). وجاءت استدلالاته العقلية ضمن أجوبة منه على دلائل من القرآن والسنة قدمها العلماء حول عدم جواز طلب الشفاعة من أحد خاصة ممن فارق الدنيا وليس بحي، فمنها مايلي:

- مطلق الدعاء والخضوع أو مطلق الاستشفاع لا يعد عبادة ما لم يكن منبعثا عن اعتقاد بالوهمية المسئول واستقلاله في الأفعال، فلا يتوهم أن الاستشفاع نوع من العبادة لغير الله.^(٥)
- الاعتقاد بأن الله أعطى بعض عباده الشفاعة ثم منع طلبها عنهم يكون بمنزلة من ملك أحد شيئا ليستفيد منه الآخرون ولكن منع الآخرين عن طلبه منه.^(٦)

(١) رواه الترمذي في سننه ج ٤ ص ٦٢١ برقم: ٢٤٣٣ .

(٢) مجالس المفيد ١٠٣ ، المجلس الثاني عشر .

(٣) لم أجد حديث بهذا اللفظ في كتب الصحاح والمسانيد، واللفظ عند البخاري وغيره: "بأي أنت وأمي طبت حيا وميتا والذي نفسي بيده لا يؤيقك الله المؤقتين أبدا" - انظر: صحيح البخاري ج ٥ ص ٦ رقم الحديث ٣٦٦٧ - ولكن المؤلف ترك جميع الصحاح والمسانيد واعتمد في نقل هذا اللفظ على كتاب "كشف الارتباب" للسيد محسن الأمين الحسيني الذي أحال إلى كتاب "خلاصة الكلام"، ولم يرجع المؤلف إلى الأصل .

(٤) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٨٣ .

(٥) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٨٤ .

(٦) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٨٦ .

(٧) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٨٨ .

• كما أن الله تعالى أعطى العلة والأسباب الشفاعة التكوينية، وهذا لا يتناقض مع كونه تعالى هو الفاعل المختار فكذلك أعطى من أرواح من عباده الشفاعة المصطلحة وهذا لا يتناقض مع كونه تعالى مالك الشفاعة وحده كما قال: ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا﴾^(١) إذا فكما يجوز أن يستفاد من تلك الوسيلة (الأسباب التكوينية) فكذلك يجوز أن يستفاد من هذه الوسيلة (الشفاعة) ومن طرق الاستفادة الطلب.^(٢)

• إن البراهين الفلسفية قد أثبتت تجرد النفس الإنسانية وبقائها بعد مفارقة الروح البدن، فلا يصح القول بأن من فارق الدنيا لا يجوز عنه الطلب لأنه ميت لا يسمع ولا يعقل.^(٣)

• كيف يكون النبي صلى الله عليه وسلم شهيدا على الأمة إن كان لا يطلع على ما تجري بينهم من الأمور، فلما كانت شهادته ثابتة بنص القرآن الكريم كان لابد من القول بكونه مطلعاً ولما ثبت اطلاعه يجوز أن يطلب منه شيء كالشفاعة وأمثالها.^(٤)

• إن الآيات التي تنفي السماع عن الأموات راجعة إلى الأبدان المدفونة في القبور التي أصبحت جهادا لا إلى الأرواح للمفارقة عن هذه الأبدان العائشة في البرزخ عند ربهم.^(٥)

هذه هي تقسيمات المؤلف للشفاعة، وموجز كلامه حول جواز طلب الشفاعة من الأموات، وحاجب من دلائله العقلية والعقلية في مدعاه، لكن هناك ملاحظات كثيرة على كل ما خصناه وأيناه، أولها: تأويل الشفاعة بتأثير مجموعة العلة الكونية على معلولاتها، وكذا تأويلها بقيادة الأنبياء والأولياء والأئمة وغيرهم، أمر استحدثه المؤلف فلا الآيات التي استدلل بها ندل على هذا المطلوب، ولا الأحاديث والآثار تثبت هذا المضمون أي كون العلة والأسباب شفعاء للمعلولات أو حيل الشفاعة على القيادة الدينية، كيف وقد أكد المؤلف أن حقيقة الشفاعة والاستشفاع هي طلب للدعاء^(٦) فأبي دعاء هناك بين العلة والمعلول ؟

ثانيها: ضعف الاستدلال وترك الأصح المختار، على سبيل المثال استدلال المؤلف بما رواه المفيد عن علي رضي الله عنه قوله: "أذكرنا عند ربك" أو ما روي مجهولا عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه قوله: "أذكرنا يا

(١) الزمر : ٤٤ .

(٢) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٩٦ - ٢٩٧ .

(٣) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٩٣ .

(٤) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٩٤ - ٢٩٥ .

(٥) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٩٦ .

(٦) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٨٠ .

محمد عند ربك ولنكن من بالك" إن هذا الاستدلال لا يعتمد به وذلك بسبب إهمال المصادر الأصلية والاعتماد على ما لا يعد مصدراً في الباب، وهذه عادة كثيراً ما تراها عند المؤلف؛ فإن ما يهمه هو أن يجد لدعاه دليلاً يستدل به دون أن ينظر إلى أنه من أين يأخذ أو كيف يأخذ، فهنا كما رأينا استدلال المؤلف بما نسب إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه استشفع برسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وفاته وقال: "بأي أنت وأمي طبت حيا وميتاً، اذكرنا يا محمد عند ربك ولنكن من بالك" واعتمد في نقله هذا الكلام بهذا اللفظ على كتاب "كثيف الريباب" للمفيد محسن الأمين الحسيني نقلاً عن كتاب "خلاصة الكلام في بيان أمراء البلد الحرام" لزهبي دحلان مع أن هذا القول بلفظه الصحيح موجود في كتب الصالح والمساكين، وليست فيها جملة: "اذكرنا يا محمد عند ربك ولنكن من بالك" بل اللفظ كما هو عند البخاري وغيره: "بأي أنت وأمي طبت حيا وميتاً والذي نفسي بيده لا يذيقك الله النور حتى أكذبا"^(١).

فترك جميع المصادر المعتمدة والرجوع إلى ما لا يعد مصدراً يدفع استدلال المؤلف إلى هاوية الشك والإنكار.

ثالثها: أننا نرى المؤلف يقول: "إنه في أي آية وأي حديث منع طلب الشفاعة عنهم (من الأموات) وتصور أن طلبها عبادة قد عرفت الإجابة عنها، وأن العبادة عبارة عن الطلب اللفظي أو الخضوع العملي ممن يعتقد بنحو من الأنحاء بالوحيته وروبيته، وذلك الاعتقاد لا ينفك عن الاعتقاد في استقلال المطلوب منه ذاتاً وفعلاً، وكونه متصرفاً في الأمور الإلهية تصرفاً بلا منازع"^(٢) فهل الإتيان بالدليل يكون من واجب المدعي أو المنكر؟ والمعروف أن اليقينة على المدعي كما ثبت شرعاً، والمؤلف يدعي سماح الموتى وجواز الاستشفاع منهم، فهو المدعي وعليه اليقينة فليأت بآيات وأحاديث تبيح طلب الشفاعة من الأموات، هذا أولاً. وثانياً: قد بينا في الفصل الأول تحت عنوان: (معنى الإله ومفهوم العبادة في الذكر الحكيم) أن تقييد المؤلف مفهوم العبادة بقيود كاعتقاد الألوهية والاستقلال في التصرف وغير ذلك تقييد غير صحيح، فلا للمشركون كانوا يعتقدون في مغبوداتهم الألوهية والاستقلال ولا بالصوفي قدل على هذه القيود، بل العبادة هي الخضوع والتذلل والطلب والاستعانة من غير الله فيما يقوى الأسباب، أو بعبارة أخرى العبادة هي إعطاء غير الله ما هو مختص بالله ولا شك أن الاستشفاع بالأموات مخارج عن الأسباب كما أنه إعطاء للغير ما ليس من صلاحيته.

(١) صحيح البخاري ج ٥ ص ٦ رقم الحديث ٣٦٦٧.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٨٨.

رابعها: ومما استدل به المؤلف على جواز الاستعانة والاستشفاع بالأموات قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾^(١) فقال ما نصه: "إنَّ القرآن يعد النبي شهيداً على الأمم جمعاء، ويقول سبحانه: (فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا) فالآية تصرح بأن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) شاهد على الشهود الذين يشهدون على أممهم، فإذا كان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) شاهداً على الأمم جمعاء أو على شهودهم فهل تعقل الشهادة بدون الحياة، أو بدون الإطلاع على ما تجري بينهم من الأمور من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان؟"^(٢)

وهذا التفسير بهذا التعبير يقتضي أن يكون النبي صلى الله عليه وآله وسلم حياً قبل أن يولد؛ إذ المؤلف يقول: (إنَّ القرآن يعد النبي شهيداً على الأمم جمعاء) ثم يقول: (فهل تعقل الشهادة بدون الحياة) وعليه فليكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم حياً قبل أن يولد بآلاف السنين ومئاتها حتى يكون شاهداً ومطلعاً على ما فعلته الأمم السالفة.

مع أن التفسير الصحيح للآية هو أن معنى قوله تعالى: ﴿وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ أي جئنا بك شهيداً على الذين عاصروك من أمتك ورأيت من أحاب دعوتك منهم ومن لم يجب، كما قال سبحانه وتعالى حاكياً عن نبيه عيسى ابن مريم: ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^(٣).

١٢ - إنكار المؤلف الحدوث الزماني للعالم

كما قلنا غير مرة إن المؤلف يخطئ بخط عشوائي في تفلسفاته فيوقع نفسه في مأزق لا مخرج له منه، فمن هذه المواضع إنكار المؤلف الحدوث الزماني للعالم وهي مسألة غيبية تتعلق ببدء الخلق ونشأته، وقد دلت النصوص الشرعية واعترف جميع أهل الشرع على حدوث العالم مطلقاً، وسبب هذا الإنكار يرجع إلى ما يلي من المقدمات:

أولاً: أن الزمان مقدار الحركة، وكل حركة تعانق زماناً ما بعد مقداراً لها، وليس في العالم زمان واحد يتولد من حركة الفلك أو الشمس والقمر بل كل حركة مولد زماناً فيكون ذلك الزمان مقداراً لها، فإذا كان الزمان وليد الحركة ونتيجة سيلان المادة إلى الغاية فكيف يمكن أن نقول بأنه كان وقت حقيقي لم يكن العالم فيه ثم

(١) النساء : ٤١ .

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٩٣ - ٢٩٤ .

(٣) المائدة : ١١٧ .

حدث ووجد؟ لأن المفروض أن هذا الوقت نتيجة حركة المادة التي لم تخلق بعد، فلا يتصور شيء معنى الوقت والزمان قبل إيجاد العالم حتى يتضمن عدمه.

ثانياً: أنه لو فرض هذا الوقت والزمان ينقل الكلام إلى نفس الزمان فهل هو حادث ذاتي وقدم زماناً أو لا؟ فعلى الأول يجب الاعتراف بممكن حادث ذاتاً وقدم زماناً، فلو كان القول بالقدم الزماني مقبولا فيه فليكن مقبولا في مجموع العالم إذا لوحظ شيء واحد أو في الجزء الأول منه، وعلى الثاني يلزم أنه يكون للزمان زمان حتى يتضمن الزمان الثاني عدم الزمان الأول في حقه، وعندئذ إما يتوقف تسلسل الزمان فيلزم كون الزمان الثاني قدماً زمانياً وإن لم يتوقف يلزم التسلسل.

فيستتبع المؤلف أنه من أجل هذين الوجهين يعسر التصديق بالحدوث الزماني لمجموع العالم ويكتفي بالحدوث الذاتي، فيقول: "فلأجل هذين الوجهين يعسر التصديق بالحدوث الزماني لمجموع العالم ويكتفي بالحدوث الذاتي".^(١)

ثم يبدأ المؤلف في الرد والإجابة على دلائل القائلين بالحدوث الزماني للعالم، فيقول: "ثم إن الداعي إلى فهمهم إلى الحدوث الزمني للعالم كله أمران:

أ: التركيز على التوحيد، وأنه لا قدم سواء و أن كل ما في الكون فهو حادث زماني مسبوق بعدم زماني حقيقي، فحصر القدم في الله سبحانه يصدهم عن الاعتراف بقدم العالم زماناً والاكتفاء بالحدوث الذاتي. يلاحظ عليه: أن نزهة الحق عن الشرك والتد لا يتوقف على إثبات الحدوث الزماني للعالم، بل يكفي هنا القول بأنه سبحانه قدم بالذات وأن غيره حادث كذلك سواء أكان له حدوث زماني أو لا.

ب: ما ورد في الروايات من أنه كان الله ولم يكن معه شيء مستظهراً بأن المراد من الكينونة لله سبحانه وعدم غيره، هو كونه في وقت مقروناً بعدم كون شيء فيه".^(٢)

وفي الجواب على هذه الروايات جاء للمؤلف ببعض روايات أخرى عن أئمة أهل البيت أنهم أولوا هذه الكينونة بنوع آخر أي: (كان ولم يزل، بلازمان ولا مكان وهو الآن كما كان) وفي رواية أخرى: (فلم يزل واحداً كائناً لا شيء معه، بلا حدود، ولا أعراض، ولا يزال كذلك) ثم قال ما نصه:

"فهذه الأحاديث تعرب من أن توصيفه سبحانه بالجملة التالية: «كان الله ولم يكن معه شيء» لا يختص بالأزوال قبل خلق العالم بل هذا الوصف مستمر له إلى الآن حتى بعد ما خلق العالم - حتى قال - وهذا يعرب: أن المراد من أنه سبحانه قد كان ولم يكن معه شيء مستمراً إلى زماننا هذا، هو كونه سبحانه في

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٩٠.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٩٠ - ٩١.

درجة رفيعة من الوجود و رتبة متقدمة على معلوله فهو في كل ظرف وزمان، كائن، وليس معه في هذه الرتبة شيء من الممكنات من غير فرق بين مرحلة خلق العالم وقبله".^(١)

فهذه فلسفة أخرى للمؤلف خالف بها جمهور أهل الشرع وحتى الفلاسفة الإسلاميين، مع أنه صرح في أول المبحث أن القول بحدوث العالم حدوثاً زمانياً قول اتفقت عليه الأمة بل قاطبة أهل الشرائع حيث قال: "إنَّ المتشريعة تثبت للعالم وراء الحدوث الذاتي حدوثاً زمانياً بمعنى كونه مسبقاً بعدم زماني واقعي مثلاً كما أنَّ حوادث اليوم مسبقة بعدم الزماني حيث إنَّها لم تكن قبل ذلك اليوم ثم حدثت، فهكذا العالم لم يكن في وقت ثم حدث. و هذه المسألة مما تصرَّ عليها المتشريعة حتى أنَّ الشيخ الأعظم الأنصاري في الفرائد عند البحث عن حجية القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة يقول: «أجمعت الشرائع السماوية على أنَّ العالم حادث زماناً»".^(٢)

كما صرح في آخر المبحث أن القول بحدوث العالم حدوثاً زمانياً مذهب اعتنقته الفلاسفة الإسلاميون أيضاً فقال: "نعم، إنَّ صدر المتألمين وتلامذة منهجه حاولوا في المقام أن يثبتوا للعالم حدوثاً زمانياً وراء الحدوث الذاتي، فمن أراد التبسط فعليه المراجعة إلى كلامهم".^(٣) إذاً فما بال المؤلف يخالف الجمهور، ولا ندري ماذا يستفيد من الابتداع وإشعار الفتن في أمور لا يجدي الخوض فيها نفعا ولا خيرا. والله من وراء القصد.

نكتفي بهذا القدر من دراسة الغيبيات التي تناولها الشيخ السبحاني في تفسيره "مفاهيم القرآن" وقد عرفنا أن له منهجا فلسفيا تأويليا خاصا في تفسير الآيات التي تتعلق بالمغيبات، وقد يأتي بغرائب تخالف جمهور الأمة.

هذا هو المطلب الأخير من المبحث الأول من الفصل الثاني، يليه المبحث الثاني من هذا الفصل وقد

خصصناه للموضوعات الأخلاقية والاجتماعية.

والله هو الهادي ونعم المعين ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٩٢ .

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٨٩ .

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٩٣ .

المبحث الثاني

الموضوعات الأخلاقية والاجتماعية في تفسير "مفاهيم القرآن"
وفيه مطلبان:

المطلب الأول (توضيحات مكملة)

ملامح الحكومة الإسلامية

طبيعة الحكومة الإسلامية

وجوب تشكيل الحكومة على الأمة وكونها بالانتخاب

مؤاخذات على الديمقراطية الغربية

صفات الحاكم الإسلامي

أركان الحكومة الإسلامية

عصائير الحكومة الإسلامية

أهم برامج الحكومة الإسلامية ووظائفها

المبحث الثاني

الموضوعات الأخلاقية والاجتماعية في تفسير "مفاهيم القرآن"

المدخل:

مع أن الموضوعات العقدية تشكل الجزء الأكبر من تفسير مفاهيم القرآن، لكن المؤلف لم يهمل الموضوعات الاجتماعية تماماً بل لبه إليها حيزاً بعد حين ونحصر جانباً من بحثه لها ولما يتعلق بالسياسة والحكومة الإسلاميتين، ومن هنا كان من واجب البحث العلمي وأمانته أن لا يمر على جهود المؤلف فيها دون المراجعة والتلخيص، فلذلك خصصنا له هذا المبحث.

وقبل كل شيء لا بد من التصريح بأن كثيراً مما بينه المؤلف من المسائل الاجتماعية والأخلاقية لها قدرها وقيمتها في مجالها الخاص، وقد بذل المؤلف في عرضها وتوضيحها جهداً وسعيًا مشكورين، لكن هناك طائفة أخرى من المسائل ذكرها المؤلف ضمن الموضوعات الاجتماعية هي لا تعد إلا هجمات مستقيمة وآراء شخصية عرضت لأغراض طائفية أو تعصبات مذهبية، ونحن لا نغض العين عن الطائفتين من المباحث لفأني بمادج من كليهما، نشر أولاً إلى الطائفة الأولى وإن لم نر للتفصيل وإثبات كل جزئية منها لزوماً، ثم نردفها بالطائفة الثانية التي ستوقف عندها بشيء من التحليل وهذا في مطلبين مستقلين، وفيما يلي إشارة إلى العناوين الجانبية من كل مطلب:

المطلب الأول: (توضيحات محمودة)

١. ملامح الحكومة الإسلامية
٢. طبيعة الحكومة الإسلامية
٣. وجوب تشكيل الحكومة على الأمة وكونها بالانتخاب
٤. مواخضات على الديمقراطية الغربية
٥. صفات الحاكم الإسلامي
٦. أركان الحكومة الإسلامية
٧. خصائص الحكومة الإسلامية
٨. أهم برامج الحكومة الإسلامية ووظائفها

المطلب الثاني: (عشرات مردودة)

١. أهل السنة لم يوقفوا على إرادة الحكومة الواقعية.
٢. موقف أهل السنة ومرويتهم حول إطاعة السلطان مردودة.
٣. الصحابة لم يكونوا أهلاً للقيادة.
٤. الوصول إلى الحكم بالبيعة تقليد جاهلي.
٥. الشورى لا يكون ذات صبغة دنية ملزمة.
٦. حديث نهي الرسول أصحابه عن كتابة الحديث موضوع.
٧. الأمويون كانوا يلعنون علي بن أبي طالب علي المنابر.
٨. التناقض بين القول والعمل.

المطلب الأول:

• توضيحات محمودة

١- ملامح الحكومة الإسلامية

ذكر المؤلف تبيهاً جميلة في ضوء النصوص الشرعية حول ملامح الحكومة الإسلامية ووظائفها ومسؤولية الحكام فيها، فمنها ما استفاده من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِذَا مَكَتَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَخْلَافُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾^(١) فالآية تلقي على عاتق الحكومات مسؤولية توثيق عرى المجتمع الإسلامي بربه تعالى وتنظيم اقتصاده ومعاشه وإشاعة الخير والصالح في المجتمع ومكافحة كل ألوان الفساد والانحراف والظلم والفساد. ومنها ما استفاده من مجموعة أحاديث من الآيات والأحاديث تلتخص أهم نقاطها فيما يلي:

١. نعم الشيء الحكومة إذا أخذت بحقها.
٢. من أهم ملامح الحكومة الإسلامية العدل والقسط في كل الأحوال أراء جميع الناس.
٣. يقيم صرح الحكومة على رعاية الحقوق من الجانبين حكماً ورعية فإن لكل حقاً على الآخر.
٤. إن قانون التسوية بين جميع أفراد الأمة حكماً ومحكومين من أنصع القوانين الإسلامية.
٥. الهدف الأسمى من الحكم الإسلامي كما قاله علي بن أبي طالب هو: إقامة الحق ودفع الباطل.

٦. ليست الحكومة في ظل الإسلام إلا للرحمة والمحبة واللطف الذي يجب أن يعم كل المواطنين.
٧. على الحكومة الإسلامية توثيق عرى الأخوة الإسلامية بين المسلمين وبهذا تستحكم قوة التناصر والتناصر ويعم التفادي.

ومن هذه الملامح ما استفاده المؤلف من الميثاق الذي كتبه النبي صلى الله عليه بينه وبين من كان يعيش في المدينة المنورة ونواحيها وقد أوضحت هذه المعاهدة التاريخية أن المواطن غير المسلم يجد في ظل الحكومة الإسلامية كرامة العيش وشرف الحياة مالا يجد نظيره في ظل الدول المتدنية بدبته، ثم أثبت تاريخ الإسلام هذا المضمون بكل وضوح.^(١)

٢- طبيعة الحكومة الإسلامية

يكتب المؤلف أن هناك فرقا كبيرا بين طبيعة الحكومة الإسلامية الحقيقية والحكومات السائدة على نظام الانتخاب وفق ما قرر الغرب خطوطه؛ وهذا لأن النمط الغربي أعطى كل شيء بأيدي مجموعة تعد هي الأكثرية ولم يوجب توفر صفات ومؤهلات في الحاكم الأعلى تجعله في مقام يرجى فيه صلاح العباد والبلاد، ولهذا الأكثرية ولوتفوق برأي واحد اختيار التقنيين والتشريع كيف شاءت ولو تضيعت به كرامة الآخرين وحقوقهم، ولكن الحكومة الإسلامية لا تعطي زمام الأمور إلا لمن يكون أهلا لها، وأما قوانين الحكم فيها فهي مقررّة ثابتة من قبل الحكيم المتعال لا يستطيع أحد أن يبدلها أو يعدلها لصالح مجموعة ما، ومن هنا فلا يمكن أن نصف هذه الحكومة بأنها: حكومة الشعب على الشعب، بل هي حكومة الله على الشعب بقوانينه وضوابطه أو الحكومة التي تسير وفق القانون الإلهي، نعم هذه الحكومة من ناحية الانتخاب يمكن أن تقام عن طريق الانتخاب الشعبي كمايلي لكن هذا لا يعدم الفروق الجوهرية بين الحكومتين.^(٢)

٣- وجوب تشكيل الحكومة على الأمة وكونها بالانتخاب

يؤكد المؤلف أن هناك دلائل كثيرة تدل على أن إقامة الحكومة من واجبات الأمة وللأمة حق اختيار الحاكم لها بالطريقة المناسبة، وقد فصل الكلام في هذا الموضوع وعالجه من نواح مختلفة، يليق بالمقام أن نمر على استدلالاته سريعا وهي كالتالي:

(١) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٣٤ - ٤٤ .

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ١٨٦ - ١٨٧ .

• استخلاف الله للإنسان يقتضي إيجاد الحكومة

صرح بهذا الاستخلاف القرآن الكريم وهذا يقتضي أمرين أساسيين: أولهما: أن يقوم الإنسان بتعمير البقاع والعناية بالكون وما فيه من البهائم وغيرها، وثانيهما: أن يقوم الإنسان بتدبير أمر نفسه ومجتمعه الإنساني وصلاحه وتتميمه إلى هذا الثاني هو الأخرى به وبخلافته وهو الذي نسميه بالحكومية والقيادة نيابة عن الله عز وجل ولا يمكن القيام به إلا عن طريق إيجاد النظم والاتفاق على مسؤول يعارض الأمور في إطار الضوابط والمسنن التي جاء بها الدين.^(١)

• أداء الأمانة لا يمكن إلا بالحكومة

حسب رأي المؤلف لمراد من الأمانة في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾^(٢) هو ما أنزل الله سبحانه على الإنسان عن طريق سفراته من الأحكام والفرائض والحدود وغيرها، ولا شك أن تحمل الأمانة لأجل أدائها وتنفيذها. ومن المعلوم أن تنفيذ الأحكام والفرائض والحدود في الحياة البشرية لا يمكن إلا في ظل حكومة نابعة من نفس الدين الإلهي تقيمها الأمة المسلمة، لتستطيع في ظلها القيام بطاعة الله سبحانه والإنابة بأوامره والاحتساب عن نواهيه وإقامة دينه.

ومما يرجح للعلني المذكور وبمعنى قرينة عليه هو أن الآية التالية لهذه الآية، أي قوله سبحانه: ﴿لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾^(٣) توضح حقيقة الأمانة؛ لأنها تفيد أن حملة الأمانة ينقسمون إلى مؤمن ومنافق ومشرک، ولا يكون هذا التقسيم صحيحاً إلا بالقياس على الاعتقاد بالحق والعمل بالدين. فليكون المؤمن هو من يقوم بالدين وينفذ أحكامه في حياته الشخصية والاجتماعية، والمشرک من يشرك في ذلك فيأخذ بالدين وبغيره. والمنافق من يتظاهر بالأخذ بالدين فقط.

وبعبارة أخرى: إن الأمانة هي الدين الحق وأدائها هو الأخذ به والعمل بمقتضاه، ولا شك أن الأخذ بالدين يتطلب على مسؤولية كبرى تجاه الله سبحانه وتبیه وأمه. وهذه المسؤولية إذا فسرت، كان من أجزائها: تدبير

(١) علامة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ١٨٨ - ١٩٢ .

(٢) الأحزاب : ٧٢ .

(٣) الأحزاب : ٧٣ .

المجتمع، وتنظيم شؤونه وأسره، وإجراء السياسات والحدود في ذلك المجتمع، ولا يمكن الوصول إلى هذا إلا بتشكيل الحكومة والسلطة الاجتماعية من قبل الأمة وباختيارها. ^(١)

• الوظائف الاجتماعية تستوجب تشكيل الدولة

لقد ذكر المؤلف أولا نظرية علماء الاجتماع والمثقفين القائلة بأن للمجتمع وجودا وحقيقة قائمة على الصعيد الخارجي، خلافا لما ذهب إليه الفلاسفة من القول بعدم وجود شيء ما وراء الفرد، وقد رجح القول الأول وقال: إن المجتمع البشري يتمتع بواقعية عرفية له حقوق وواجبات غير ما للفرد، ثم أتى بالتأييد القرآني لهذه النظرية وأن القرآن الكريم يعتبر للمجتمع وجودا وعدما وحياة ونشورا وأخلا وكتابا وتقدما وتقهقرا إلى غير ذلك من الآثار التي تكون للفرد الحي ومن هنا يقرر للمجتمع ما يناسبه من الواجبات والمسؤوليات، لكن بأسلوب فذ بديع وهو الاهتمام بتربية الفرد أولا ثم توجيه التكاليف نحو المجتمع لتكون من الأفراد. ومن زمة هذه التكاليف القيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الجهاد في سبيل الله، تنفيذ الحدود الشرعية، وبصورة عامة إقامة الدين، وحيث إن هذه التكاليف والواجبات المتوجهة شرعا إلى المجتمع مما لا يمكن القيام بها وأدائها دون جماعة متفرغة لذلك ودون جهاز حكم يتولى تنفيذها، فإنها توجب على المجتمع الإسلامي أن يقوم بتشكيل دولة يعهد إليها مسؤولية القيام بهذه التكاليف، فيختار من يعتمد عليه ويراه أهلا لحمل هذه الأمانة. ^(٢)

• العقل يدل على وجوب تشكيل الدولة

يرى المؤلف أن العقل أحد الأدلة الشرعية التي يستند إليها الفقهاء في استنباط الأحكام حبا إلى حبيب من القرآن والسنة والاجماع. فيقول: لقد دل العقل على وجوب تشكيل الدولة من جانب الأمة، وذلك لما في إقامة الدولة من حفظ النظام الإنساني الذي يمكن أن يحصل الإنسان في ظله على سعادته وسلامته ويضمن مصالحه ومستقبله، ومن المعلوم أن حفظ هذا النظام الإنساني من الواجبات العقلية التي يحتمها العقل على البشر؛ ولأجل هذا نجد الشعوب تقرر أنظمة وقوانين لحفظ هذا النظام رغم أن بعضها لا يتدين بدين ولا يتمسك بشريعة إلهية بعد. ^(٣)

(١) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ١٩٥ - ١٩٧.

(٢) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ١٩٧ - ٢٠٣.

(٣) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٢٠٣ - ٢٠٤.

• سيرة المسلمين بعد النبي تثبت وجوب تشكيل الحكومة

يعتقد المؤلف أن أول إقدام أقدمت به الصحابة بعد رحلة النبي ﷺ يثبت وجوب القيام بتشكيل الحكومة وذلك أنهم وإن تناسوا وجود إمام منصوص عليه من قبل النبي ﷺ - على حسب زعمه - لكنهم أحسوا بضرورة إقامة دولة وتشكيل جهاز حكومي يخلف القيادة النبوية، ليلتموا به شعبهم ويحفظوا به أجمعهم، فقاموا على انتخاب رئيس من بينهم لزعامة الأمة وقيادة البلاد.^(١)

• حرية الإنسان تستدعي الحكومة المنتخبة

يكتب المؤلف أن من أبرز مسلمات الفقه الإسلامي هو قاعدة (سلطة الإنسان على ماله) فإذا كان للناس سلطان على أموالهم بحيث لا يجوز لأحد أن يتصرف فيها إلا بإذن أصحابها، فهم بطريق الأولى مساطون على أنفسهم، فلا يجوز لأحد أن يحدد حرياتهم، ويحمل نفسه عليهم أو يتصرف في مقدراتهم وشؤونهم دون إذعهم.

ثم يزيد بأنه يمكن أن نوضح هذا الدليل بهذه العبارة: إن سيادة أي نظام على الناس لا يحلوا من السلطة على أموالهم وأرواحهم والتصرف فيها بالضرورة؛ لأن من النظام أخذ الضرائب، وتنظيم الصادرات وتحديداتها، وذلك بوضع القيود اللازمة عليها، وتنظيم الحريات والملاقات وإرسال الجيوش إلى ميادين القتال، واستحضار الأفراد للخدمة العسكرية، وما شابه ذلك مما يكون به حفظ النظام وصيافته وإقراره، ولما كان حفظ النظام واجبا مفروضا عقلا وشرعا وكان مما لا يتحقق إلا بإقامة دولة قوية ذات سلطة واقتدار، يترأى - بادئ النظر - أنه يصطكم مع ما نقره الإسلام للإنسان من سلطة وسلطان على أمواله ونفسه... فكان الحل هو أن تكون الدولة المتصرفة واقعة موقع رضاهم، حتى يكون التصرف بإذعهم ورضاهم.^(٢)

٤- مؤاخذات على الديمقراطية الغربية

أوضح المؤلف أن الديمقراطية الغربية التي يعني منها حكومة الشعب على الشعب ويعتمد على تغليب الأكتريه عن طريق الانتخاب، ينطوي على ثلاثة عيوب رئيسية:

أولاً: أن الحاكم فيها يكون تابعاً للناس لا للمصالح والحقائق وسيحلول دائماً أن يفعل ما يرضي الناس ويحقق ما يشاءون حقاً كان أو باطلاً، فهو قد يريد أن يرشدهم إلى ما فيه مصالحهم الحقيقية، لكن الناس يحولون دون للوصول إليها، فما أكثر الناس الذين تجاهلوا نداءات الضمير لإرضاء الناس وإبقاء على كأيدهم

(١) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٢٠٤ .

(٢) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٢٠٥ - ٢٠٦ .

وكسبا لآرائهم وأصواتهم في المراحل التالية والدورات الأخرى، فالمشكلة الأساسية أنه ليس هناك أصول ثابتة وقوانين تراعي مصالح جميع المواطنين بل هذه الفئة الغالبة تقنن وتنتخب المصالح كيفما يريد.

ثانياً: أن الأكثرية الساحقة التي هي الملاك في النظام الديمقراطي تفقد البصيرة والوعي والرشد الفكري مع أن هذا يعد الشرط الأساسي لصحة الانتخاب الشعبي حتى لا يقع الناخبون فريسة العواطف والخدعة عند اختيار النواب أو الحكام، ومعلوم لدى الجميع أن التفكير والوعي يختصان بطبقة خاصة دون جمهرة الناس وسوادهم فالأكثرية هذه تتبع في فعلها وتركها الأهواء الشخصية والتوجيهات التي يقوم بها اللاعبون خلف الستار من السياسيين ومحترفي السياسة. ولا يخفى على أحد ما يعمل المرشحون للنيابة أو الرئاسة لكسب هذه الأكثرية من التوسل بجميع الوسائل الإغرائية والأجهزة الدعائية والإعلامية واستخدام كل ما هو جائز وغير جائز حتى الفتيات والراقصات والأفلام الخليعة والوعود الخلابة وبهذه الطرق يستحوذون على عواطف الجماهير البسطاء، إذا فكيف يمكن أن تكون هذه الديمقراطية وهذه الأكثرية ملاكاً لصحة الانتخاب ومشروعيتها؟

ثالثاً: أن تغليب الأكثرية ولو بصوت واحد لا يكون عدلاً مضافاً إلى أنه لا يجعل ما اختارته الأكثرية حقاً لا نقاش فيه. وهذا لأن تغليب هذه الأكثرية - ولو فرضنا أنها حصلت بأسلوب صحيح بعيد عن المؤثرات والإغراءات - تجاهل لحق ما يقارب نصف المجتمع ومصالحه واجحاف بحقوقهم... وهو اجحاف أدركه الغرب نفسه وتفتن له كبار مفكره والحقوقيين والاجتماعيين فيه، لكنه لم يجد مفراً منه؛ لأنه لا يعرف نهجاً بديلاً عنه، ولأجل ذلك لا يكون حقاً أيضاً.

وأما النظام الإسلامي فهو عار عن تلك المعايير؛ لأنه يشترط أولاً في المرشح شروطاً ومواصفات تجعله رجلاً مثالياً في الأخلاق نموذجياً في الإدارة بعيداً عن الخيانة والخدعة مرجحاً منافع الأمة على منفعه الشخصية، ويشترط على المنتخب أن لا يختار إلا من تتوفر فيه الشروط المعتمدة في الحاكم المثالي.

ثم فوق هذا إن الأدلة الإسلامية تدل على أنه يجب على الفقيه العادل بل على كل الأمة رفض الحكم وسلب شرعية الحاكم إذا رأى فيه بدعة شائعة وأعمالاً منكراً كما يقول الإمام الحسين: "أيها الناس إن رسول الله - ﷺ - قال: (من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله ناكثاً لعهد الله مخالفاً لسنة رسول الله يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان فلم يغير عليه بفعل ولا قول كان حقاً على الله أن يدخله مدخله) ألا وإن هؤلاء قد لزمو طاعة الشيطان وتركوا طاعة الرحمن وأظهروا الفساد وعطلوا الحدود واستأثروا بالفيء وأحلوا حرام الله وحرّموا حلاله وأنا أحق من غير".^(١)

(١) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٢١٢ - ٢١٥.

٥- صفات الحاكم الإسلامي

أشار المؤلف أولاً إلى أن للقيادة في حياة الأمة خطورة بالغة وهذا يقتضي توفر كثير من الشروط والضوابط في الحاكم التي لولاها لانحرفت القيادة عن طريق الحق، وانتهت بالأمة إلى أسوأ مصير ولقد فطن الإسلام إلى أهمية ذلك الأمر الخطير فاشتراط وجود صفات معينة في الحاكم والرئيس ثم فرض على الأمة مراعاة هذه الأوصاف عند انتخاب الحاكم، وهي بالإنجاز كالتالي:

• الإيمان

والمقصود به أن يكون الحاكم ذا يقين قلبي بالإسلام عقيدة ونظاماً وخلقا ويعتقد أن الدين الإسلامي أفضل المبادئ وخير المناهج وأن العقيدة بالله تعالى، وبشرائعه من مبادئه الأولية فلا يحق للكافر بها أن يسود المؤمنين؛ لأن ذلك يكون من قبيل تسويد من لا كفاءة له على صاحب الكفاءة التامة.^(١)

• حسن الولاية

والمقصود منه القدرة الكاملة على القيام بلوازم الولاية وأعبائها والكفاءة الإدارية وواجباتها، وهذا من أهم ما يشترط في الحاكم في نظر الإسلام، إذ بذلك يمكن للحاكم والرئيس أن يلتم شعث المسلمين، ويجمع شملهم، ويدفعهم إلى مدارج الكمال والتقدم، ويجعلهم في المقدمة من الشعوب والأمم، وفي القمة من الحضارة المدنية والازدهار، وحسن الولاية، وهذا هو ما يسميه ويقصده السياسيون اليوم بالنضج والرشد السياسي.^(٢)

• التفوق في الدراية السياسية

المقصود منه أن يكون الحاكم أوسع من غيره في الاطلاع على مصالح الأمة، وأعرف من غيره بأمورها وحاجاتها، ملماً بالأوضاع السياسية وعارفاً بما يجري على الساحة الدولية من تطورات سياسية، وهذا لكي لا يغلب في رأيه، ولا يخدع في إدارته ويحفظ أمتة من كل ما يمكن أن يتوجه إليها من أخطار، وقد قال الإمام جعفر الصادق: "العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق، لا تزيده سرعة السير من الطريق إلا بعداً".^(٣)

(١) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٢٤٣ - ٢٤٤ .

(٢) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٢٤٤ - ٢٤٥ .

(٣) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .

• العدالة

المقصود منها أن يكون الحاكم الإسلامي متحلياً بحالة نفسية تمنعه من ارتكاب الذنوب، وتردعه عن اقتراف المعاصي، التي منها الخيانة، والكذب، والتضليل والغلول. وما يدل على لزوم وجود هذه الصفة في الحاكم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَعَقَسْتُمْ تَارَ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾^(١) وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْعَمَنْ أَلْفُتًا قَلْبًا عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبِعْ هَوَا وَكَانَ أَمْرُهُ لُزْطًا﴾^(٢) وهكذا استدلل المؤلف بمجموعة من الأحاديث وأقوال الأئمة حول لزوم العدالة بالمعنى المذكور في الحاكم الذي هو صاحب أمر المسلمين.^(٣)

• الرجولة

معناه أنه لا بد أن يكون الحاكم الأعلى للمسلمين رجلاً لا امرأة، وهذا لأن المرأة إنسانة عاطفية أكثر من الرجل، والإسلام إنما يقوم بهذا العمل مراعاة للظروف والنواحي الطبيعية في المرأة والخصائص العنصرية التي تقتضي مثل هذا التفاوت في موضوع الرئاسة العليا، ومن هنا فالأولى بالنسبة للمرأة أن تعفى عن المسؤوليات الشاقة والواجبات الثقيلة، والرئاسة العليا هي من أثقل المسؤوليات الاجتماعية وأشدّها وطأة، فأوكلت إلى الرجل باعتباره قادراً بحكم خلقته وصلابة تكوينه على القيام بالأعمال الحثيثة وتلهمات الثقيلة، وهذا أمر لا يحتاج إلى كثير من الاستدلالات لأن التجارب البشرية أثبتت عدم استعداد المرأة لخوض مثل هذه الميادين. إن الأدلة الإسلامية تقتضي بأن المرأة لا يجوز لها أن تتصدى القضاء وهو شعبة صغيرة من شعب الإمارة، فكان عدم جواز تصديها الرئاسة العليا للبلاد والتي يأخذ الرئيس والحاكم بموجبها بمقادير الأمة بالطريق الأولى، فمن تلك الأدلة قوله ﷺ: (لَنْ يُفْلَحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ)^(٤).

وكذلك سيرته العملية، لأنه لم يعهد من النبي ﷺ طيلة حياته إعطاء امرأة منصب القضاء أو نصب قاضية في مكان ما لفصل الخصومات، ولم يفعل ذلك الذين جاؤوا بعده وولوا أمر المسلمين، وقد ثبت هذا الحكم بالإجماع ويتنضيه روح الشريعة الإسلامية المتمثلة في الحفاظ على شرف المرأة وكرامتها ومكانتها الحقيقية

(١) هود: ١١٣.

(٢) الكهف: ٢٨.

(٣) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٢٤٧ - ٢٥٠.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه ج ٩ ص ٥٥ برقم: ٧٠٩٩.

الطبيعية، مضافا إلى سعي الشريعة الإسلامية للحفاظ على الأخلاق الاجتماعية وسلامة أمر الأمة بإشاعة جو التقوى مما يستلزم أن تصان المرأة من الظهور على المسرح السياسي في أعلى مستوياته.^(١)

• العلم بالقانون اجتهادا أو تقليدا

يقصد به أن يكون الحاكم ذا علم ودراية ومعرفة واسعة بالأحكام والقوانين الإلهية، وهذا لأن الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون الإلهي على الناس، فإن لم يكن الحاكم عالما في مجالات الحكم عادت الحكومة حكومة استبدادية ينبع القانون فيها من إرادة الحاكم وهواه. والأصل في هذا - على رأي المؤلف - هو أن يتصدى الحكم الفقيه بنفسه (لعله يريد ولاية الفقيه) لكنه يمكن أن يوكل شخصا آخر ممن ترضيه الأمة وتختاره ويكون عارفا بالقانون سواء كان مجتهدا أم لا.^(٢)

• الحرية

المقصود منها أن لا يتصدى الحكم الإسلامي العبد الذي استرق، وهذا لأن استرقاق العبد لم يكن إلا لسوء ما ضيقه وإرادته العدوانية على المسلمين وحرقاتهم وأموالهم وأعراضهم، لأن الإسلام لا يعترف بتعبيد سوى هذا النوع، بيد أن الأنظمة البشرية تسمح استعباد الإنسان لأخيه الإنسان بحجج وأمية سخيفة ككون أحد أقل ثقافتا، وكونه من أهل البلاد المتأخرة، أو لكونه يجري فيه دم وضيق، أو عدم انتمائه إلى حزب أو غير ذلك، لكن الإسلام يحارب جميع هذه الخرافات بل يحارب الاستعباد من أصله إلا في حالة واحدة اضطرارية لمعالجة مشكلة كبيرة وهي حالة مهاجمة الأعداء الذين يريدون تعريض حياة المسلمين للخطر، ففي تلك الحالة كان جزاءهم القتل أو الأسر حينما وضعت الحرب أوزارها، فمن استرق جزاء لعمله العدواني ولبعطى له درسا عمليا لا يجوز أن يعطى إليه زمام قيادة المسلمين إذ لا يؤمن على أموال المسلمين وحرقاتهم وقومهم وأعراضهم وهو الذي سبق له الاعتداء عليها.^(٣)

• طهارة المولد

المقصود من هذا الشرط هو أن يكون الحاكم ذا ولادة طيبة فلا يلقى لغوه أن يتصدى لقيادة الأمة الإسلامية أو يُرشح لها من قبل الآخرين. يشير المؤلف إلى أن للدين في هذا الشرط عدة أهداف؛ منها: أن يسد سبيل الزنا بأن يعرف الزاني بأنه سيحصل ضياعا أبديا يورثه أولاده وأحفاده، فلهذا يرتدع عن هذه المعصية

(١) علامة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٢٥٠ - ٢٥٦.

(٢) علامة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

(٣) علامة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٢٥٧ - ٢٦٠.

الكبيرة، ومنها: انسداد حيلة الزعامة عن الوقوع في الانقياد الخلفي وهذا لأن وليد الزنا تنعقد نطفته في حالة عاصفة من الشهوات الرخيصة، فتنعكس آثارها السيئة وفقا لسنة التأثير، فيتولد ابن الزنا بنفسية ميالة إلى الشهوات صارخة الأهواء، وحالة من الانفلات الخلفي التي تنمو معه نموا خطيرا فيصبح ملتاث الضمير، محجوب العقل لا يوقفه دون شهوته ضمير أو عقل أو دين.

والتأثير الوراثي أمر أثبتته الروايات والتحقيقات الاجتماعية والوقائع العلمية، ولهذا قال الإمام الصادق عن ولد الزنا: "إنه يحن إلى الحرام والاستخفاف بالدين وسوء المحضر" فكيف يمكن إعطاء زمام الحكم والقيادة وهو أعظم مقام وأخطر منصب في حياة الأمة الإسلامية بيده وهو لا يؤمن عليه من الانحراف والشذوذ.^(١) هذه كانت أهم صفات الحاكم الإسلامي عند المؤلف، وفي الأخير نبه إلى أن النصوص الإسلامية تدل على توفر صفات أخرى أيضا ككون الحاكم متحليا بالأخلاق الحسنة العالية، ومتخليا عن الحرص على الملك والتعطش إلى الرئاسة؛ لأن ذلك يدل في الأغلب على رغبة في الاستئثار والتسلط الذي يسوق للحاكم أن يفعل كل شيء لتثبيت سلطته وتبرير استئثاره، قال رسول الله ﷺ: (إنا والله لا نولي على هذا العمل أحدا سأل، أو أحدا حرص عليه)^(٢).^(٣)

٦- أركان الحكومة الإسلامية

في هذا المبحث بين المؤلف أنه لو كانت الحكومات العالمية تفتخر اليوم بأنها قد توصلت إلى اكتشاف سلطات ثلاثة كما يلي فإن الإسلام قد سبقها إلى إقرارها منذ اللحظات الأولى من انعقاد السياسة والحكومة الإسلامية، وهذه حقيقة تؤكد ما راجعة القرآن الكريم والأحاديث الشريفة وسيرة النبي الأعظم، فلقد كان ﷺ يؤدي وظائف الحكومة الإسلامية طيلة حياته السياسية عن طريق تقسيم المسئوليات الإدارية والأعمال الحكومية على الأفراد والدوائر وبواسطة الأجهزة والتشكيلات والسلطات ولكن بصورة بسيطة كما كان يقتضيه الوقت.

فالسلطات التي تعتمدها الحكومة الإسلامية والتي تعد أركانها الثلاثة عبارة عن:

١- السلطة التشريعية.

٢- السلطة التنفيذية.

(١) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٢٦١ - ٢٦٢.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها ج ٣ ص ١٤٥٦ رقم: ١٧٣٣.

(٣) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٢٦٣.

٣- السلطة القضائية.

وفيما يلي موجز عما كتبه المؤلف حول هذه السلطات الثلاثة:

١. السلطة التشريعية

يقصد بهذه السلطة فريق الشورى الذي تنتخب الأمة أعضائه وهذا الذي يسمى بالبرلمان والمجلس النيابي، وتقع عليهم مهمة التصديق على لوائح الحكومة ومقترحات الوزراء، بعد تبادل الرأي فيها ودراستها لتقديمها بعد ذلك إلى الحكومة للتنفيذ والتطبيق.

وليس على عاتق هذه الفرق في الحكومة الإسلامية التقنين والتشريع من عند نفسها لأن التقنين محض حق لله سبحانه فلا شارع ولا مقنن سواه، بل مهمتها التخطيط والمداورة وإقترح ما يجب القيام به ضمن إطار القوانين الإسلامية في جميع المجالات، فإن للحكم والقانون ثلاث مراحل: ١- مرحلة التشريع (وهي لله خاصة) ٢- مرحلة التشخيص (وهي للفقهاء) ٣- مرحلة التخطيط (وهي للمجلس النيابي) إذا فلاح حال للسلطة المذكورة إلا العمل في هذه المرحلة الأخيرة.

يرى المؤلف أن أفضل تسمية لهذا المجلس هو (مجلس الشورى الإسلامي) لأن عمل هذا الفريق هو التشاور حول القوانين الإسلامي وكيفية تطبيقها، وأصح الطرق في كيفية تعيين أعضاء هذا المجلس هو انتخاب الأمة وفقا لقاعدة (سلطة الناس على أموالهم وأنفسهم) وتكون السلطة التشريعية منبثقة عن إرادة الأمة بصورة حقيقية، ولا بد أن يكون المعيار في الانتخاب هو الأهلية والصلاحيات وملاحظة المعايير والمواصفات الإسلامية التي يجب توفرها في الانتخاب والناخب، ويشترط أن يكون النائب بالغاً، صالحاً، منزهاً، طاهراً، عارفاً بأوضاع البلاد ومطلعا على حاجات الأمة.

وما يليق بالذكر من كلام المؤلف حول السلطة التشريعية للحكومة الإسلامية هو أنه لا بد وأن يكون أعضاء هذا المجلس عارفين بالفقه الإسلامي معرفة كاملة وهذا لأن مصوبات هذا الفريق يجب أن تنطبق مع القوانين الإسلامية كما سلف، وإذا لم يكونوا من أهل الفقه بل كانوا متخصصين في الاقتصاد والسياسة - مثلا - وجب حينئذ أن يكون إلى جانب مجلس الشورى هذا، جماعة من الفقهاء ليقيموا مصوبات المجلس ويوازنوا بينها وبين معايير الشريعة الإسلامية وضوابطها... ويجب أن يتخذ لذلك قرار خاص في الدستور بحيث لا تنصف مصوبات المجلس النيابي بالصفة القانونية إلا بعد توقيعها من تلك الجماعة من الفقهاء.^(١)

(١) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٢٧٠ - ٢٨٠.

٢. السلطة التنفيذية

المراد بها هيئة الوزراء وما يتبعها من دوائر ومديريات منتشرة في أنحاء البلاد وتكون مهمتها تنفيذ ما يقرره مجلس الشورى من تصميمات وقرارات وعظائمات في شتى حقول الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وبالتالي يقع على عاتقها مهمة إدارة البلاد بصورة مباشرة ومن هنا يجب أن تكون هذه السلطة موضع رضا الأمة؛ لأنها تتسلم تمام السلطة المباشرة على نفوس الناس وأموالهم وأرواحهم، وهذا التسلم والتصرف يؤول إلى الاستبداد إذا لم يكن منوطاً برضا الناس وموافقتهم، ولعل هذه الموافقة تنال إما باختيار الحاكم الأعلى المنتخب للبلاد هذه الهيئة أو بانتخاب مجلس الشورى.

يقول المؤلف إن الحديث عن السلطة التنفيذية يستدعي البحث في ثلاثة أمور هي: أولاً: إثبات ضرورة هذه السلطة. ثانياً: استعراض ما كانت عليه هذه السلطة في العهد النبوي. ثالثاً: بيان الكيفية التي يجب أن تكون عليه الآن، بوجز تفصيل كلامه فيما يلي:

• ضرورة السلطة التنفيذية

يكتب المؤلف حول هذا الأمر أنه لا شك أن القوانين الإسلامية وما يستنبطه الفقهاء والمجتهدون منها أو تقرره السلطة التشريعية لا تكون إلا لإدارة المجتمع ولأجل التنفيذ والتطبيق، فلم ينزل حكم من أحكام الحدود ولا قوانين الجزاء إلا لصالح المجتمع وإنفاذه ولا ينفى هذا إلا بالعمل والإجراء. وهذا ما يطلبه العقل ويوجب النقل - ثم ذكر عدة من المرويات حول وجوب تطبيق الأحكام وأهميته - فلما كان قوانين الشريعة واستنباطات الفقهاء وتصويبات المجلس الشورى وفقاً لها واجب التطبيق ومعلوم أن إجراء هذه كلها لا يمكن أن يفوض إلى عامة الناس فإن سيحدث فوضى والاضطراب فلا بد من جهاز تنفيذي خاص يتولى هذه المهمة الاجتماعية الحساسة.

إلى جانب هذا هناك دليل آخر يوجب أن تكون للمجتمع الإسلامي هيئة خاصة تنفيذية تتكفل بالإجراء والتطبيق وهذا هو وجوب القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذه الوجبة انتهكها الإسلام وهي مما لم يعهد لها نظير في الأنظمة الوضعية البغرية، فبوجوب هذه الفريضة على أتباع الإسلام أن ينشروا الخير والمعروف بين الناس ويخرجوا عن الشر والمنكر ولا يكونوا متفرجين أو ساكنين اتجاه ما يجري في المجتمع من منكرات، وهذه الفريضة بهذه الصفة تطلب أن تكون هناك هيئة تخصصها وهي لا تكون إلا السلطة التنفيذية.

تعم وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تفهم إلى فردية واجتماعية، فالفردية: ما يتعلق باللسان والقلب والوجه ولا يتجاوز التصحيح والارشاد والموعظة، وأما الاجتماعية: فهي ما يجعل الأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر دعامة لإقامة الفرائض وسبيلا إلى أمن الطرق والمسالك وردا المظالم وردع الظالم، وهذا لا يتيسر إلا بجهاز تنفيذي قوي، وسلطة إدارية قادرة فتللك الأجهزة والعشكيلات فلا يستغني أحد الأقسام عن الآخر ولا يمكن أداء المسؤولية بتوجيه النصيح والموعظة فقط.

والذي يؤيد بكل وضوح هذا المضمون أي شدة حاجة القسم الاجتماعي من وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى سلطة وقوة تنفيذية ولا يمكن أن يؤدي بمحرد بيان المحرمات والواجبات هي الوظائف الكثيرة التي ذكرها العلماء للمحتسب والحسبة، فهي تشمل كافة مناحي الحياة الاجتماعية، وإليك نماذج منها:

- ١- الحسبة على الآلات المحرمة والخمر. ٢- الحسبة على أهل الذمة ومراقبة أحوالهم. ٣- الإشراف على المعاملات التجارية. ٤- الإشراف على العلاقات الاجتماعية. ٥- مراقبة شئون النقد. ٦- الحسبة على منكرات الأسواق. ٧- ضبط المكاييل والمقاييس والأوزان المستعملة. ٨- مراقبة تجار الغلات. ٩- مراقبة الخبائز. ١٠- مراقبة القصابين واللحامين. ١١- مراقبة البازين وبيع الألبسة. ١٢- مراقبة كل المشاغل والمهن وأصحاب الحرف. ١٣- مراقبة المساجد والمؤذنين والوعاظ. ١٤- الحسبة على معلمين الصبيان. ١٥- الحسبة على أصحاب السفن والمراكب. ١٦- الحسبة على شئون العمل والعمال. ١٧- الحسبة على القوام بعض التعزيرات والتأديبات. كل هذا دون الوصول إليها مرط القتاد إلا عن طريق السلطة التنفيذية والقوة المحركة.^(١)

• السلطة التنفيذية على عهد النبي ﷺ

لا شك أن النبي ﷺ كان أول حاكم أعلى للمسلمين ومن هنا كان ﷺ يتولى إلى جانب مهامه الرسالية القسم الأكبر من إدارة شئون المسلمين للسياسية والاجتماعية والاقتصادية ومن حيث أن رقعة الإسلام أيام حكومة النبي ﷺ لم تبلغ من السعة والانتشار بحيث تطلب إنشاء تشكيلات كبيرة، لذلك لم يكن في العهد النبوي سلطة باسم الوزارة ولم يكن كذلك مديريات، لكن هذا الجالب لم يهمل تماما بل كان هناك تقسيم بعض المسؤوليات الإدارية والمهام السياسية على الأفراد القادرين على تحملها، والصالحين للقيام بها، والمهم لنا معرفة هذا الذي يبين لنا كيفية إدارة المجتمع حين ذاك.

إن مراجعة التاريخ توضح لنا أنه ﷺ كان يهتم بتشكيل إدارة أمور حكومته عن خلال توزيع المسؤوليات على أفراد صالحين ولن ينكر أحد أن هذه التشكيلات كانت بسيطة لكنها يسطرتها كانت تعادل الوزارات في عصرنا الحاضر كما كانت تشكل المنطلقات التي توسعت فيما بعد وتشعبت باتساع رقعة الإسلام الاجتماعية.

(١) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٢٨١ - ٣٠٦.

فمن ذلك تعيين أمراء الجيش، تعيين ولايات البلاد، تعيين القضاة، تعيين عمال الصدقات، توظيف رجال للكتابة، تخليف رجال عنه عند غيابه، فقد بعث معاذ بن جبل إلى اليمن ورسم له منهجه في الحكم والسياسة، وأرسل عمرو بن حزم إلى بني الحارث وعينه واليا عليهم وكتب له كتاب عهد وإرشاد، ومن الذين خلفهم عنه عبد الله بن أم مكتوم وعلي بن أبي طالب وغيرهما، وكان له ﷺ عمال للبريد علمهم تعليمات خاصة، وربما اتخذ بعض المحرّسين الليليين لتتبع أهل الربيع وأرسل بعض أصحابه إلى سوق مكة للمراقبة، ويخصص البعض ليكتبوا عنه رسائله إلى الملوك، وقد كان له بعض معاونين لإدارة ما يمكن لهم إدارته من الأعمال والمهام، ولم يعط أحدا مهمة إلا مشفوعا بأعطاء الرامح والتوجيهات اللازمة، فكل هذا يدل على اهتمام النبي ﷺ بتشكيل النظم الاجتماعي.^(١)

• كيفية السلطة التنفيذية الآن

إن الإسلام بما أنه منهج للبشرية إلى يوم القيامة أتى بما هو الأصل والجوهر في العلاقات الاجتماعية وتنظيم الحياة ثم ترك التفاصيل والشكليات للأمة؛ لأنها تتطور ضمن تطور البشر والحياة، فلو كان الإسلام يذكر كل جزئية وشكل ويوجب للمشي وفقه فقط لكان ينتج هذا جمودا هو منه براء. وخير مثال لهذا آية المدينة وهي أطول آية في القرآن الكريم لقد طرحت الآية موضوع تسجيل المعاملات المالية التي فيها أجل لكن دون أن يحدد نوع التنفيذ فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا كُنْتُمْ بِذُنُوبٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاتَّخِذُوا وَلِيَّكُمْ بَيْنَكُمْ كَاتِبًا بِالْقَدْلِ...﴾^(٢) فهي ترسم أهم الأسس التي يجب أن يبنى عليها التعامل التجاري، ويكتفي فيها الإسلام بذكر الجوهر تاركا اختيار الترتيبات الفنية، والتشكيلات الإدارية التي تقوم بهذه الأمور إلى الأوضاع البشرية المتحددة.^(٣)

٣. السلطة القضائية

المراد منها الفئة التي تقوم بفصل الخصومات بين الناس، وتكون لهذه السلطة الدور المهم في سلامة المجتمع، فيه يستتب الأمن، ويسطر العدل، ويصون الحقوق والحريات، والتوازن الاجتماعي، فبصلاح القضاء صلاح المجتمع من الدولة والناس جميعا وبفساده فساد الدولة والناس.

(١) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٣٠٦ - ٣١٠.

(٢) البقرة: ٢٨٢.

(٣) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٣١٠ - ٣١٢.

بعد أن أشار المؤلف إلى أهمية دور السلطة القضائية بدأ بذكر جوانب من عوامل التنازع وأسبابه فعد منها: الحرص الشديد على جلب الأموال والمنافع، والاختلاف في تشخيص الحق، ونبه أن الإسلام حث المتنازعين على الرجوع إلى أهل الصلاح والتحاكم إلى عدل القضاء لحل الاختلافات وسد المشاكل، ومن هنا كان للقضاء مكانة مرقومه في الإسلام وقد سن له أصولاً وقواعد وأسساً وبرامج فريدة في نوعها.^(١)

● القضاء والحكومة لله خاصة

كتب المؤلف حول السلطة القضائية تحت هذا العنوان الجانبي أن القضاء حقيقة مختص بالله سبحانه وهذا لأن القضاء تصرف في أموال الناس وأنفسهم وأعراضهم، فيحتاج إلى ولاية حقيقية ولا ولاية حقيقة إلا لله، وهذا ما دل عليه آيات كثيرة كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾^(٢) نعم قد عهد الله تعالى بممارسة هذا الحق إلى أنبيائه وأوصيائه - على حد تعبيره - فهم يقومون بفصل القضاء نيابة عن الله سواء كانت نيابتهم بالاسم والشخص أو بالرسم والوصف، فليس لأحد في الإسلام أن يقضي في شيء إلا وفق منهج الله وتعاليمه وأحكامه، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...﴾^(٣) وقال: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ...﴾^(٤) وهناك آيات كثيرة في الموضوع.^(٥)

● كيف يحقق القضاء أهدافه

هنا أيضاً كلام جميل من المؤلف خلاصته: أن الغرض الأساسي كما مر في السلطة القضائية هي إشاعة العدل وإقامة القسط وهذه السلطة لا تستطيع أن تحقق أهدافها إلا بتحقيق أربعة أمور هي:

- ١- صلاحية القاضي وأهليته للقضاء. ٢- استقلاله المالي والسياسي. ٣- رعايته لأداب القضاء. ٤- أن تكون لديه برامج حقوقية وجنائية عادلة للقضاء. وكل هذه متوفرة في النظام الإسلامي.

(١) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٢٢٣ - ٢٢٦.

(٢) الأنعام : ٥٧.

(٣) الحديد : ٢٥.

(٤) ص : ٢٦.

(٥) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٢٢٦ - ٢٢٩.

أما عن صلاحية القاضي فيكفي أن الإسلام اشترط فيه شروطاً وأوصافاً لم يسبق لها مثيل في تاريخ القضاء وهي: البلوغ، والعقل، والإيمان، والعدالة، وطهارة المولد، والعلم بالقانون، والذكورة، وأن يكون ظابطاً سليم الذائبة، وغيرها.

لقد شدد الإسلام على خطورة منصب القضاء، وجسامة مسؤولية القاضي ومقامه فقد ورد عن الرسول ﷺ: (الْقَضَاءُ ثَلَاثَةٌ وَاحِدٌ فِي الْجَنَّةِ وَاثْنَانِ فِي النَّارِ فَأَمَّا الَّذِي فِي الْجَنَّةِ فَرَجُلٌ عَرَفَ الْحَقَّ فَقَضَى بِهِ وَرَجُلٌ عَرَفَ الْحَقَّ فَجَارَ فِي الْحُكْمِ فَهُوَ فِي النَّارِ وَرَجُلٌ قَضَى لِلنَّاسِ عَلَى جَهْلٍ فَهُوَ فِي النَّارِ) (١) ولهذه الخطورة أيضاً أكد علي بن أبي طالب رضي الله عنه على الأشتهر والية على مصر، في عهده المعروف أن يختار من يريد لهم منصب القضاء، اختياراً دقيقاً بقوله: "ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيته في نفسك ممن لا تضيق به الأمور، ولا تحكه الخصوم ولا يشمادي في الزلة ولا يحصر من الفياء إلى الحق إذا عرفه، ولا تشرف نفسه على طمع، ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه، وأوقفهم في الشبهات، وأخذهم بالحجج وأقلهم تزيماً بمراجعة الخصم وأصبرهم على تكشف الأمور، وأصرمهم عند انضاح الحكم، ممن لا يزدهيه إطرء، ولا يستميله إغراء، وأولئك قليل..."

وأما عن استقلال القاضي المالي والسياسي فقد أوجب الإسلام على الحكومة الإسلامية أن يندق على القاضي إغداً يقطع طمعه عما في أيدي الآخرين، وتقياً أسباب استقلاله السياسي أيضاً وذلك بإعطائه موضعاً غير متأثر بأحد، فلا أحد يستطيع أن يتدخل في حكمه وقضائه، بل له مكانة يخضع لها حتى الحكام عند المحاكمة كما أثبتته علي بن أبي طالب عملاً حين إمارته للمؤمنين في قضية الدرع مع يهودي كان من رعاياه، فلما أقبل إلى القاضي وطلب القاضي علياً عن البيئة فلم تكن عنده قضية عليه وحلى بين اليهودي والدرع الذي كان في الأصل ملكاً لأمير المؤمنين، أليس هذا يدل على غاية استقلال القاضي في حكم الإسلام؟

وأما عن لزوم رعاية القاضي آداب القضاء، ذكر المؤلف مجموعة من الآداب التي أوجبها الفقهاء على القاضي وقال إن الإسلام أكد على القاضي الأخذ بها في قضائه ليسلم من شوائب الظلم والحيث، ويكون أقرب إلى الإنصاف والحق والعدل، فمما ذكره من الآداب مايلي:

- ١- يستحب أن يحضر القاضي معه من أهل العلم من يشهد حكمه فإن أخطأ بهوه على خطائه ويتبادل معهم الرأي.
- ٢- يستحب أن يجلس القاضي في موضع بارز ليسهل الوصول إليه.
- ٣- يستحب له التسوية

(١) أخرجه أبوداود في سننه ج ٣ ص ٣٢٤ باب في القاضي يخطئ.

بين الخصمين في السلام والجلوس والنظر والكلام والانصات. ٤- لا يقضي وهو غضبان. ٥- لا يجوز أن يلحق أحد الخصمين ما فيه ضرر على خصمه. ٦- يكره أن يضيف القاضي أحد الخصمين دون صاحبه، لأن ذلك يكسب الخصم الضيف شيئا من القوة. ٧- إذا افتقر القاضي إلى مترجم لم يقبل إلا شاهدان عدلان ولا يقتنع بالواحد. ٨- إذا اتخذ القاضي كتابا وجب أن يكون بالغا عاقلا مسلما عدلا بصيرا ليؤمن انخداعه، وإن كان فقيها كان أحسن. ٩- إذا كان الحكم واضحا لزمه القضاء، وإن أشكل أخرج الحكم ليتوضح الأمر، ويستحب ترغيبهما في الصلح. ١٠- إذا ورد الخصوم في المحكمة مترتين بدأ بالأول فالأول وإن وردوا جميعا قيل يقرع بينهم. ١١- إذا قطع المدعى عليه دعوى المدعى بدعوى، لم تسمع حتى يجيب عن الدعوى وينهي حكم الأول ثم يستأنف هو. وكل هذه الآداب دلت عليها نصوص صريحة لا مجال لذكرها.

وعن وجود البرامج الحقوقية والجزائية للقضاء يكتب المؤلف أن الإسلام إنما وضع أدق البرامج وأعدلها، ولتمييز الحق عن الباطل والحق عن المبطل فقد اعتمد الإسلام على أوثق السبل وأكثر الوسائل اطمئنانا وهو الاستشهاد بالبينات والأيمان، ثم شرط في الشهود شروطا من شأنها أن تمنعهم من شهادة الزور والإدلاء بما هو باطل، كالبلوغ، وكمال العقل، والإيمان، والعدالة، وأن لا يرجع بشهادته إليه نفع لنفسه. أخيرا في كلمات موجزة أبدى المؤلف رأيه حول محكمة الاستئناف والتمييز وقال إنه لا يرى أي ضرورة إلى الاستئناف والتمييز ولا إلى محاكم عسكرية أو خاصة بأصحاب الرتب العالية والمناسب الرفيعة، وهذا لأن جميع أفراد البشر أمام قانون الإسلام سواء ولأن الإسلام يشترط في تعيين القضاة شرائط معينة لا تتوفر إلا في الصالحين العدول الأتقياء من الرجال، فعلى القاضي الصالح أن لا يحكم إلا بعد أن يحصل على الأدلة ولإثباتات الكافية للحكم فيندر لذلك وقوع الخطأ، بل قد ينعدم أصلا، ولم يكن المبرر لوجود الاستئناف في المحاكم الراهنة إلا كثرة وقوع الخطأ في أحكامها لخلوها عن الشرائط الدقيقة التي اعتبرها الإسلام، نعم إذا تبين لقاض آخر خطأ القاضي في حكمه جاز له نقضه والحكم بما يقتضيه الحق.^(١)

(١) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٣٣٠ - ٣٤٢.

٧- خصائص الحكومة الإسلامية

هذا بحث اجتماعي آخر ذكره المؤلف بشيء من التفصيل على نحو ما سبق وفي نفس الموضوع (الحكومة الإسلامية) وفي كلامه تذكرات جيدة يليق أن نقطف منه بإيجاز بعض المواضع.

● الحكومة الإسلامية حكومة عالمية

تكلم المؤلف مقدمة عن فكرة النظم العالمي الواحد الذي اقترح من قبل بعض المثقفين بعد الحرب العالمية الأولى، فمسبب ظهور هيئة دولية باسم "عصبة الأمم" ثم تطورت الفكرة وأحسست الحاجة إلى المقترح أكثر بعد الحرب العالمية الثانية، فأنشئت التحركات في هذه المرة إلى ظهور الأمم المتحدة بتشكيلاتها الحالي، وفي هذا الإطار تكلم مجموعة من الناس عن حكومة عالمية واحدة يكون العالم بموجبها ذا تشكيلات سياسية واحدة، بأن يكون للمجتمع الدولي برمته: سلطة تشريعية واحدة، سلطة تنفيذية واحدة وسلطة قضائية واحدة، لكن هذا الأمل بما كان يستهدفه من تحقيق السلام والأمن العالمي لم يحظ بالنجاح بعد مع ما بذل في سبيل الوصول إليها من جهود جبارة وبذل أموال ضخمة، وهذا لأسباب عديدة توجب الفشل حالا ومآلا منها: فقدان أصحاب هذه الأطروحة لحسن النوايا والفضائل الأخلاقية الإنسانية، ومنها: عدم وجود أي تضمين على استقلال مثل هذه المنظمات لئلا تتحول إلى غطاء لأهداف الدول العظمى ومطامعهم الاستعمارية لتضليل الدول الصغار وخداعها، كما هو شأن كل المنظمات الفعلية المنادية بالدفاع عن حقوق الإنسان.

لكن الإسلام بما أنه دين متكامل وشريعة خالدة نظاما اجتماعيا وسياسيا شاملا يكفل كافة الاحتياجات البشرية جاء قبل أربعة عشر قرن بهذه الفكرة وضماناتها التي توجب نجاحها لو طبق كما هو. فالإسلام وجه نداءه الملوكوتي إلى كافة البشرية أولا فقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾^(١) وقال: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾^(٢) كما أثبتت هذه العالمية سيرة النبي الكريم بمراسلة ملوك عصره ورؤسائه.

وثانيا لقد أعلن عن مبدأ المساوات بين جميع أبناء البشر وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^(٣) وبالتأسي بالقرآن الكريم شجب الرسول الأكرم في خطابه التاريخي في حجة الوداع كل ألوان التمييز والفرقة بين أبناء البشر

(١) البقرة: ٢٨.

(٢) الأعراف: ١٥٨.

(٣) الحجرات: ١٣.

وقال: (أَلَا لَا فَضْلَ لِعَزِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ إِلَّا بِالتَّقْوَى) ^(١) فقد أنهى الإسلام كل ألوان التمييز العنصري، والقومي وكل دواعيه الخيالية، فهو لا يقر الحدود والأجناس والقوميات والعنصريات كعوامل وأمور تسوّغ التفريق بين أبناء البشر، وترفع جماعة وتضع أخرى، وقد طبق فعلا هذه المساوات في المجتمعات التي نفذت قوانين الإسلام فيها ولها أمثلة كثيرة.

إذا مثل هذا الموقف الإنساني الصحيح من البشرية يمكن أن يكون قاعدة فكرية أساسية لتشكيل حكومة عالمية موحدة تقضي على كل ألوان الصراع والتشاحن، وتزيل أسباب الحروب الدامية، وينعم في ظلها جميع البشرية بالسعادة والعزة والاستقرار والثبات، ويستفيد فيها الجميع من النعم الإلهية والمواهب الطبيعية على قدم المساواة، دونما تفضيل أو تمييز، ودونما إححاف أو ظلم. ^(٢)

● الإيمان ملاك تكون الأمة الإسلامية

إن مكونات الجماعة أو الأمة التي تميز بها جماعة عن أخرى عند الحقوقيين هي إحدى هذه الأمور التالية:

١- الأرض. ٢- الدم والعنصر. ٣- اللغة. ٤- التاريخ. ٥- المصلحة المشتركة.

لكن هذه العناصر، وإن كان لها بعض التأثير في تمييز جماعة بشرية عن أخرى إلا أنها لا يمكن أن تكون صانعة لمفهوم الأمة، وواقعها الخارجي؛ لأنها عناصر خارجة عن إرادة الإنسان وحدود اختياره. ومن المعلوم أن الاجتماع الحاصل عن ملاكات خارجة عن إطار الاختيار والإرادة لا تشكل اجتماعا حقيقيا يستحق صفة الأمة، بل الأمة هي الجماعة التي يلتقي أفرادها على رابطة جامعة حقيقية وهي لا تكون إلا ما يشترك فيه الأفراد اشتراكا اختياريا إراديا، ألا وهو اتحاد الفكر والإيمان، ومن هنا فالإسلام يجعل العامل المكون للأمة والذي يترتب عليه التعامل والتعايش الخاص بالوحدة في الإيمان، وإلى هذا يشير القرآن الكريم بقوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ ^(٣) وقوله: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ ^(٤) وقوله: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾ ^(٥) وقد صرح به النبي الكريم في أكثر من موضع فقال:

(١) رواه الحافظ شهاب الدين البوصيري في إتحاف الخيرة المهرة ج ٣ ص ٢٢٦ باب خطبة النبي ﷺ بمضى .

(٢) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٣٤٤ - ٣٥٢ .

(٣) الحجرات : ١٠ .

(٤) الأنبياء : ٩٢ .

(٥) التوبة : ١١ .

(اسمعوا قولي واعقلوه تعلمن أن كل مسلم أخ للمسلم، وأن المسلمين إخوة)^(١) وقال ﷺ: (ذمة المسلمين واحدة، يسعى بها أدناهم)^(٢) وقال ﷺ: (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى)^(٣) ولم يقتصر الإسلام على هذا الاعتبار فقط بل نفى عملا كل ما سوى ذلك من العناصر التي ربما يتمسك بها الناس للتفريق بين جماعة وأخرى كاللون أو اللغة أو ما شابه ذلك، لينظر كيف زوج زياد بن لبيد ابنته الذلفاء جويرا بأمر من رسول الله ﷺ مع أن زيادا كان من أشرف الأنصار وجويرا لم يكن لا من أهل الحسب ولا من أهل النسب ولا المال والجمال ولكنه كان مؤمنا، وأمثال هذه القصة كثيرة لا تعد.

أخيرا كتب المؤلف أن التجارب التاريخية المسلمة والوقائع المحسوسة أثبتت أن رابطة الإيمان أقدر من غيرها على تجميع الأفراد وتكوين الأمة الواحدة منهم، وتوجيههم وجهة واحدة ودفعهم إلى حماية أنفسهم وكيانهم وبث روح التعاطف والتراحم والتواصل بينهم وإخراجهم أمة واحدة متماسكة بينما أثبتت التجارب والوقائع فشل الملاكات والعناصر التي ذكرها الحقوقيون، لتكوين مفهوم الأمة فضلا عن تحقيق حقيقتها ووجودها على الصعيد الخارجي؛ لأنها عجزت عن إيجاد أية وحدة حقيقية وأي تعاطف حقيقي وأي تلاحم وتراحم، وتعاون وتعايش ووثام وانسجام بين الأفراد.^(٤)

● المساواة أمام القانون

تتميز الحكومة الإسلامية عن غيرها من الحكومات بأنها لا تفرق بين من يعيشون تحت رايها في تطبيق القوانين عليهم وشمولهم بالأحكام الحقوقية والجزائية، فلا تفرق بين الغني والفقير والراعي والرعية، والحضري والقروي، بل والبر والفاجر، على العكس من الحكومات الأخرى التي تعامل رعاياها على أساس من التمييز والتفريق الشديد أو الخفيف، وتعود هذه التخصيص في الحكومة الإسلامية إلى طبيعة الدين الإسلامي أساسا، فإن الإسلام يركز على التسوية بين جميع أفراد البشر مهما اختلفت طبقاتهم وأوضاعهم الاجتماعية السياسية، وإنتماءاتهم العشائرية وترجع هذه التسوية إلى أمرين أساسيين:

(١) أخرج ما يشبه هذا الحديث البخاري في صحيحه بلفظ: (الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يُظْلَمُهُ... الحديث) ج ٣ ص ١٢٨ برقم:

٢٤٤٢. لكن المؤلف أحال الحديث باللفظ الذي جاء به إلى كتاب الأموال للمعاليق أبو عبيد ولم أجده فيه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ج ٩ ص ٩٧ برقم: ٧٣٠٠.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه ج ٤ ص ١٩٩٩ برقم: ٢٥٨٦.

(٤) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٣٥٣ - ٣٦٦.

أولاً: اعتقاد الإسلام بوحدة بني الإنسان جميعاً، في المنشأ والعنصر، فقد خلقوا جميعاً من آدم وحواء وكلهم عباد الله على السواء.

وثانياً: لأن التمييز في الأخذ بالقانون وتطبيقه والخضوع له، وجعل طائفة من الناس فوق القانون، وأخرى محكومة به مما يوهن موضع القانون، ويقلل من مهابته.

وبجنب هذا وذلك عدم سماحة الإسلام لأحد في أن يخضع للقانون ما دام يحقق مصالحه فإذا وجد خلاف ذلك أعرض عنه. قال تعالى: ﴿وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ * وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ﴾^(١).

وهذه أمور وضحها النبي الكريم بقوله وعمله فقصة شفاعة أسامة بن زيد في حد من الحدود ومنع النبي إياه بشدة معروف في السيرة، وقد وقف النبي أمام الناس أيام مرضه وطلب منهم أن يطالبوه بكل حق لهم عليه فمعناه أنه يضع نفسه أمام المحكمة وهو الحاكم الأعلى للأمة الإسلامية، وقال في كلامه المبارك: (الناس سواسية كأسنان المشط)^(٢).

يشير المؤلف إلى أن هذه المساوات هي من ثمار العدل في الإسلام، والعدل هو أساس الإسلام وقاعدته الكبرى بحيث تشمل جميع الأفراد من دون النظر إلى اختلافاتهم العنصرية والاقليمية والمذهبية، وقد رفض الإسلام أن يكون أي شيء مانعاً من تطبيقه وإجرائه حتى معادات العدو: ﴿وَلَا يَجْرِفُكُمْ شَتَانُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى...﴾^(٣) ولأجل هذه الأهمية البالغة والاهتمام بالعدل نجد الإسلام الذي يدعو إلى السلم والصلح والتعايش السلمي يجوز الحرب والقتال دفعا للظلم وردعا للمظالم، قال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلُمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾^(٤) وللعدل في الإسلام أبعاد ومجالات كثيرة منها: العدل في مجال الحكم، العدل في مجال الأخذ بالقانون، العدل في مجال الإقتصاد، العدل في مجال العلاقات الاجتماعية وكل هذه تعلن بأن المساوات أمام القانون من أهم أركان الإسلام ومميزاته.^(٥)

(١) النور: ٤٨ - ٤٩ .

(٢) رواه المتقي الهندي في كنز العمال بلفظ: (الناس سواء كأسنان المشط) ج ٩ ص ٣٨ برقم: ٢٤٨٢٢ .

(٣) المائدة: ٨ .

(٤) الحج: ٣٩ .

(٥) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٣٦٧ - ٣٧٩ .

● الإسلام بين المادية والمعنوية

الوسطية من مميزات الإسلام وبالتالي من خصائص الحكومة الإسلامية وهي من تجلياتها في كل الأبعاد خاصة في بعدي المادة والروح، فقد رى الإسلام الأمة الإسلامية أمة حازت الجوانب المادية والمعنوية معا. فهي ليست كالأمم المادية التي تعتقد بإصالة اللذة فتلخص الإنسانية والحياة البشرية في مجرد الاستمتاع بلذائذ الدنيا ونعيمها ومواهبها، كما ليست كالأمم ذات الاتجاه الروحي البحت التي لخصت الحياة الإنسانية في الانسياق وراء الجوانب الروحية المحضة ناسية ورائها الدنيا وما فيها، والجسد ومتطلباته، بل الإنسان الكامل في ظل النظام الإسلامي هو الذي يتمتع بكلا الجانبين المادي والمعنوي، فيأخذ من الدنيا زاده ويتجه إلى الآخرة هدفا ومقصدا ولا يترك أحد الجانبين يتغلب على الآخر فيسبب فيه المشاكل.

والناظر إلى القرآن الكريم يجد موقفه حول الدنيا ذا أبعاد ثلاثة، وهي لا تتناقض مع بعض بل تستهدف التوازن المطلوب في الإنسان، وهي كالتالي:

(١) طائفة من الآيات مادحة للدنيا.

(٢) طائفة من الآيات ذامة لها.

(٣) طائفة حائلة على الأخذ بالدنيا والآخرة معا.

أما الأولى فمنها قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾^(١) ومنها قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾^(٢) ومنها قوله تعالى: ﴿فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾^(٣) وغيرها من الآيات.

أما الطائفة الثانية فمنها قوله تعالى: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾^(٤) ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ يُرِيدْ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾^(٥) إلى غير ذلك من الآيات وهي كثيرة. وأما الطائفة الثالثة فمنها قوله تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾^(٦) ومنها قوله تعالى: ﴿فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾^(٧) وغيرها من الآيات.

(١) الأعراف : ٣٢ .

(٢) البقرة : ٢٩ .

(٣) الجمعة : ١٠ .

(٤) آل عمران : ١٨٥ .

(٥) الشورى : ٢٠ .

(٦) القصص : ٧٧ .

والجمع بين هذه الطوائف الثلاثة من الآيات هو أن الطائفة الأولى تشير إلى أن الدنيا محبوبة ومرغوبة فيها لكن لا على الحد الذي تشير إليه الطائفة الثانية من الآيات، بل على مستوى خاص وهو ما توضحه الطائفة الثالثة من الآيات أي بشرط أن لا يكون موجبا للاعراض عن الآخرة، فالنتيجة هي أن الدنيا وطلبها شيء محبوب إذا كانت وسيلة لكسب الآخرة وغير حاجزة عنها، وهي مذمومة إذا أصبحت هدف الإنسان وغاية لذاتها، وخير الأمور هو أن يتخذ الإنسان نصيبه منها ولا يشتغل بها عن الآخرة.

ولأجل هذا الذي ذكر يجب أن تكون الحكومة الإسلامية في تركيبها، ومنهجها متصفة بهذا اللون ومتسمة بهذه الكيفية، فلا ينصرف همها إلى توفير الظروف المادية وتتجاهل الجوانب الروحية والمعنوية بل عليها أن تسعى إلى إقامة ذلك التوازن بين الجانبين، في حياة الأمة الإسلامية فلا تدع جانباً يطغى على جانب آخر، ولا تدع شيئاً يأتي على حساب شيء آخر.^(١)

• الشورى

تمتاز الحكومة الإسلامية بأنها تعتمد على مبدأ الشورى في إدارة البلاد، ومعالجة مشكلاتها بعيداً عن الديكتاتورية، والاستبداد، والتفرد بالرأي، وقد كان الإسلام أول من أتى بمبدأ الشورى في مجال الحكم في عصر كان العالم يخضع فيه للحكومات الديكتاتورية والملكيّات المستبدة، وقد سميت سورة كاملة في القرآن باسم الشورى تعظيماً لهذا المبدأ، وإيداناً بأهميته الاجتماعية. وفيها قوله تعالى في وصف المؤمنين والمجتمع الإسلامي: ﴿وَالَّذِينَ يَجْتَبُونَ كِبَازَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشِ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ * وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾^(٢).

إن على المجتمع الإسلامي طبقاً لهذه الآية أن يعالج مشاكله، بالشورى وتبادل الرأي وذلك فيما يتعلق بكيفية العيش وطريقة الحياة.. ويخطط بالتشاور لما يحتاج إليه من برامج لترقية مستوى الثقافة والتعليم، وتوسيع نطاق العمران والانتاج الاقتصادي وكيفية التوزيع وتأسيس الجيش والحرس، وتنظيم شؤون الدفاع وما سوى ذلك من برامج لمختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وذلك لما في الشورى من نتائج طيبة لا تحصل إلا بها.

(١) التوبة : ٣٨ .

(٢) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ١٨٠ - ١٨٨ .

(٣) الشورى : ٣٧ - ٣٨ .

وقد أمر الله نبيه المعصوم أن يتشاور مع أصحابه ويتخذ الطريق الصحيح والرأي الأصوب حيث يقول: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾^(١) وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله: (إذا كانت أمراؤكم خياركم وأغنياؤكم سمحاؤكم وأموركم شورى بينكم فظهر الأرض خير من بطنها)^(٢) وقوله: (ما ندم من استشار)^(٣) وقوله (ما يستغني رجل عن مشورة)^(٤) وقوله: (من أراد أمرا فشاور فيه وقضى هدي لأرشد الأمور)^(٥) وغيرها من الأحاديث الشريفة.

ثم إنه إذا اختلف أصحاب الشورى في الرأي فيماذا يعالج الأمر؟ فالمعروف هو أنه يعالج فيما إذا كانا موافقين للإسلام بتقديم الأكثرية على الأقلية، ولكن ذلك الترجيح يتم إذا لم يكن هناك رئيس نافذ منتخب من جانب الأمة، إذ الطريق عند عدم وجود مثل هذا الرئيس، ينحصر لا محالة في تغليب رأي الأكثرية على رأي الأقلية.

أما إذا اختارت الأمة رئيسا نافذا كامل الصلاحيات فله أن يتدخل في الأمر ويأخذ بما هو مطابق للإسلام، وإذا كان كلاهما مطابقين مع الموازين الإسلامية فللرئيس أن يختار ما هو أصح لحال الأمة، وأنفع لها سواء أيدته الأكثرية أو الأقلية. وإلى ذلك يشير قوله تعالى: (فإذا عزمتم) أي أن صاحب القرار الأخير هو الرئيس فهو الذي يعزم ويقصد في مجال الأخذ بالأراء المتضاربة، وقد أثبتت السيرة هذا الذي أشرنا إليه؛ لأنه ﷺ كان يتشاور أصحابه في الأمور لكنه أخيرا كان يختار ما يراه أصوب سواء وافق رأي الأكثرية كما في غزوة أحد أو خالفه كما في صلح الحديبية أو لم يظهر الأكثرية عن الأقلية كما في غزوة بدر.^(٦)

• ضمان الحريات المعقولة

تنقسم الحرية إلى أقسام كثيرة أشار المؤلف إلى أهمها وهي:

- ١ - الحرية الشخصية. ٢ - الحرية الفكرية والعقيدة. ٣ - الحرية السياسية. ٤ - الحرية المدنية.

(١) آل عمران: ١٥٩.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه ج ٤ ص ٥٢٩ برقم: ٢٢٦٦.

(٣) رواه الطبراني في المعجم الصغير بلفظ (ما خاب من استخار وما ندم من استشار) ج ٢ ص ١٧٥ برقم: ٩٨٠ ط: المكتب الإسلامي - بيروت، ودار عمان - الأردن، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م، تحقيق: محمد شكور محمود.

(٤) رواه أبو بكر البيهقي في شعب الإيمان ج ١١ ص ٣٤٦ برقم: ٨٦٣٦ الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م، تحقيق: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد.

(٥) رواه أبو بكر البيهقي في شعب الإيمان ج ١٠ ص ٣٩ برقم ٧١٣٢.

(٦) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٣٨٩ - ٣٩٩.

وقد ضمن الإسلام جميع هذه الحريات وهذا من خصائص الإسلام ومميزاته، ففي بعد الحرية الشخصية اعترف بها الإسلام لكل إنسان ودعى إلى احترامها وحمايتها، فهذا هو القرآن الكريم يحدثنا كيف اعترض موسى عليه السلام على فرعون استعباده لبني إسرائيل لما من فرعون على موسى بعنايته له حينما كان صغيراً وقال: ﴿أَلَمْ تُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا﴾^(١) فقال موسى: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدْتَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾^(٢) وهذا يعنى أن النعم مهما كانت كبيرة وعظيمة لا تساوي شيئاً إذا سلب الإنسان حريته، وقد دعا الإسلام أهل الكتاب إلى نبذ الأرباب والأسياذ البشرية وتحرير الإنسان من كل القيود سوى عبادة الرب سبحانه فقال: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾^(٣) ومن أعظم الشعارات التي نادى بها الإسلام لتحرير الإنسان وإخراجه من أية عبودية وخضوع لأحد إلا لله سبحانه، جملة "لا إله إلا الله".

وأما في بعد الحرية الفكرية والعقيدة فيكفي أن القرآن الكريم يعلن أنه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^(٤) ويوصف مهمة نبي الإسلام بأنها مهمة التذكير والارشاد لا القهر والاجبار: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾^(٥) فلاجل هذه الحرية لا يجوز أن يجبر كافر (كتابي أو غير كتابي) على اعتناق الإسلام، غاية ما يفعله الإسلام هو إزالة كل الموانع أمام الرشد الفكري السليم التي توجب انحراف العقيدة وتقييد الفكر البشري عن النمو والانطلاق بالحرية وهذه الموانع هي:

١. الابقاء في الجهل والعمى.

٢. التفتيش عن العقائد.

٣. نشر الخرافات وتعميمها.

٤. الهاب الغرائز الجنسية والأهواء الفاسدة.

فلما زالت هذه الموانع لا يعد أن تعتنق الشعوب دين الفطرة الذي هو الإسلام، وقد عرف الاستعمار أهمية مثل هذه الموانع فلذلك يمنع المستعمرون دائماً عن بث الثقافة والعلم بين الشعوب المغلوبة، ومن قبل الاستعمار فقد مارست الكنيسة التفتيش عن العقائد منعا عن حرية الرأي والعقيدة، وقصتها وقتلها الكثير

(١) الشعراء : ١٨ .

(٢) الشعراء : ٢٢ .

(٣) آل عمران : ٦٤ .

(٤) البقرة : ٢٥٦ .

(٥) الغاشية : ٢١ - ٢٢ .

الكثير معروفة في تاريخ البشرية، وأما الخرافات والغرائر فهي التي تسعى السلطات غير الشرعية في الأنظمة الوضعية على شيوعها وإلهاؤها، لصرف الناس عن التفكير الجدي، لكن الإسلام يحارب الخرافات محاربة لا هوادة فيها، وأما الغرائز الجنسية فمن حيث أنها تعتبر من الأمور الضرورية لحياة الإنسان ولم يكن يمكن إلغاؤها بالمرة قام الإسلام بتعديلها ووضعها في الموضع الصحيح.

وأما عن الحرية السياسية فلنعرف أنه بينما كان ملاك الحكم والسياسة عند النظم في الشعوب والأمم السالفة هو التفوق الطبقي أو التفوق المالي، فكانوا لا يرون أحدا أهلا للحكم والسياسة إلا إذا كان من الطبقة العليا أو من الأغنياء، وقد كان هذا الوضع سائدا قبل الإسلام في اليونان وإيران والهند وغيرها، ففي مثل هذا الوضع الجائر جاء الإسلام واعتبر الكفاءة واللياقة هو الملاك الأساسي للسياسة والإدارة لا شيئا آخر وقد أعلن النبي ﷺ هذا الأمر بقوله: (مَنْ اسْتَعْمَلَ عَامِلًا مِنْ الْمُسْلِمِينَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّ فِيهِمْ أَوْلَى بِذَلِكَ مِنْهُ وَأَعْلَمُ بِكِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَجَمِيعَ الْمُسْلِمِينَ)^(١) ويقول: (من ولي من أمور المسلمين شيئا فأمر عليهم أحدا محابة فعليه لعنة الله لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا حتى يدخله جهنم)^(٢) ثم إن الحرية السياسية تشمل حق النقد في إطاره الشرعي، وحق التصويت والانتخاب، وحرية التعبير وإبداء الرأي وغير ذلك.

أخيرا كتب المؤلف عن الحرية المدنية التي يعنى بها حق اختيار المسكن والبلد والعمل وما يرجع إلى طريقة الحياة كيف يشاء المرء وأين يشاء، أنه تعالى أعلن أن الأراضي لله سبحانه فلهعباد أن يختاروا منها الموضع الذي فيه خيرهم وصلاحهم: ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾^(٣) وكذا الإنسان المسلم حر في اختيار العمل والكسب ما لم يكن خلاف القوانين الشرعية لإضرارها على الفرد والاجتماع. وأما حرية التملك والانتفاع بمواهب الطبيعة وحيازتها - على الوجه الشرعي - فهي ليست خاصة في الإسلام بمجموعة من الرأسماليين الكبار وأصحاب الامتيازات والثروات كما هو الحال في النظام الرأسمالي الغربي الظالم، وليست خاصة بالحزب وأعضائه وأقطابه كما في النظام الشرقي، بل هي عامة للجميع على قدم المساوات.^(٤)

(١) رواه البيهقي في السنن الكبرى ج ١٠ ص ١١٨ برقم: ٢٠٨٦١.

(٢) رواه المتقي الهندي في كنز العمال بلفظ: (فأمر عليهم أحدا محابة له بغير حق) ج ٥ ص ٦٦٥ برقم: ١٤١٦٧.

(٣) النساء: ٩٧.

(٤) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٤٠٠ - ٤١٥.

٨- أهم برامج الحكومة الإسلامية ووظائفها

الفصل السابع من المجلد الثاني كتبه المؤلف حول أهم برامج الحكومة الإسلامية ووظائفها وفيه كلام طويل منه حول هذا الموضوع احتوى من الكتاب أكثر من ١٥٠ صفحة، نكتفي منه بذكر بعض المواضع بكل الإيجاز فيما يلي:

١. الحكومة الإسلامية ومسئولية التربية والتعليم

يكتب المؤلف عن أهمية التربية في كل رسالات السماء وخاصة عن مكانتها في الدين الإسلامي الذي يعدها من أسمى وظائف النبي الكريم: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾^(١) ثم يقول: يعتقد النظام الإسلامي بأن الإنسان مفطور على السجاياء الأخلاقية النبيلة، وأن أصول التربية موجودة في فطرته بخلق الله سبحانه، وإنما يكون دور المربين والأساتذة هو استخراج هذه السجاياء المكنونة في النفس الإنسانية وإثارتها وتنميتها، وهذا أمر أكدته كثير من الآيات القرآنية، كما قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾^(٢) وقال النبي ﷺ: (ما من مولود إلا يولد على الفطرة، ثم أبواه يهودانه أو يمجسانه)^(٣)

والتعرف أن عوامل تكوين الشخصية تتخلص في ثلاث أمور أساسية هي:

١- الوراثة.

٢- التعليم

٣- البيئة

لقد اهتم الإسلام بكل هذه الأسس الثلاثة ويجب على الحكومة الإسلامية متابعتها، أما عن الوراثة فيعتقد الإسلام أن العناية بأمر الطفل يجب أن تبدأ منذ اللقاء الأول بين والديه، ومنذ انعقاد نطفته بل وقبل ذلك، لأن الإسلام يرى أكثر ما ينطوي عليه الأبوان من أخلاق وصفات تنتقل بالوراثة - إلى أبنائهم، وإلى هذا

(١) آل عمران : ١٦٤ .

(٢) الشمس : ٧ - ٨ .

(٣) رواه محمد بن فتح الحميدي في "الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم" عن أبي هريرة مرفوعاً ج ٣ ص ٥٣ - ٥٤ .

أشار القرآن الكريم: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا تَكِيدًا كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ﴾^(١) ومن هنا نحى الإسلام عن تزويج الزانية والزاني.

وأما التعليم فهو يمثل المدرسة التربوية الثانية بعد مدرسة الأبوين وعامل الوراثة، ففي هذه الفترة -بالذات- تتخذ الشخصية شكلها الكامل تقريباً فيجب أن يكون جو التعليم جواً سليماً طاهراً وصالحاً للغاية، وعلى الحكومة الاهتمام به.

ثم البيئة تشكل المؤثر الأخير في تكوين الشخصية، ولذلك حرص الإسلام على طهارة المجتمع وسعى في تطهيره من كل فساد، فأكد مثلاً على اختيار الصديق الصالح كما ورد في الأحاديث لما له من الأثر على شخصية صديقه وخلقه وسلوكه.

يرجع المؤلف مرة أخرى إلى مسألة العلم ويؤكد أن الإسلام دعا الأمة دعوة أكيدة وشديدة إلى تحصيل العلم واكتسابه بكل وسيلة ممكنة مهما كلف ذلك من الثمن، وتطلب من الجهد، وهذا الأمر لا يخفى على من له إلمام بالقرآن والسنة المطهرة، فقد وردت مادة "العلم" في الكتاب العزيز ما يقارب (٧٧٩) مرة، وقال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(٢) وجعل النبي الكريم فداء أسرى بدر الذين كانوا يعرفون القراءة والكتابة، تعليم أولاد المسلمين: القراءة والكتابة.

وحول تعليم النساء يكتب المؤلف أن التاريخ الإسلامي مليء بالنساء العالمات اللواتي حظين بالمقام العلمي السامي بفضل ما أتاحهن الإسلام من فرصة التعليم واكتساب المعرفة، وحتى كان منهن المحدثات الراويات - ثم ذكر عدة منهن وأعرض من ذكر العائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها-.

هذا ولعلك تعجب إذا علمت أن تحصيل العلم في الفنون المختلفة من الطب والاقتصاد والحقوق السياسية والصنائع المتنوعة فريضة إسلامية يجب على الجميع تعلمه على نحو الواجب الكفائي، لكي ترتفع حاجة المسلمين إلى غيرهم ويأمنوا بذلك من تدخل الأجانب في شئونهم، بل الأعجب من ذلك أن التحصيل في بعض الشؤون واجب عيني وذلك فيما يتعلق بمعرفة الأحكام الدينية من أحكام العبادات والمعاملات كما حقق في موضعه، ولأجل ذلك وجب على الحكومة الإسلامية أن تخصص قسماً كبيراً من ميزانيتها لتأسيس الجامعات الدينية، والعلمية وتهيئة ظروف التعليم والتعلم حتى يتسنى لأبناء الأمة تحصيل المعرفة في أي مجال مفيد وضروري لحياة الأمة.

(١) الأعراف : ٥٨ .

(٢) التوبة : ٩ .

أخيرا يكتب المؤلف أنه لم يكن تأكيد الإسلام على تحصيل العلم ليختص بعلم دون علم وبياب دون آخر، وإن كان التأكيد على اكتساب الفقه والعلم بأحكام الدين أشد وأكثر، فالعلم بما يجري في الطبيعة من السنن والقوانين وكشف غوامض الحياة ومعضلاتها واختراع ما يكون مفيدا للحياة البشرية مما دعا إليه الإسلام من غير فرق بين علم وعلم.

وتقسيم العلوم إلى دينية وغير دينية مجرد اصطلاح وإلا فكل علم نافع ناجع قد دعا إليه الدين وأمر به الكتاب، وأخذ به المسلمون. ولأجل ذلك نرى أن المسلمين اهتموا -منذ بزوغ الإسلام- بمختلف العلوم والمعارف، وبرعوا فيها، وكانوا لكثير منها مكتشفين، وكان منهم المخترعون، والمبدعون.^(١)

٢. الحكومة الإسلامية والحقوق الفردية والاجتماعية

هذا أمر آخر مما يعد من برامج الحكومة الإسلامية على ما كتبه المؤلف، فقد أشار أولا إلى تقسيم علماء الحقوق القوانين والحقوق إلى:

١- داخلية؛ وهي تختص بالعلاقات المتقابلة بين أفراد الأمة الواحدة. ٢- خارجية؛ وهي تختص بالعلاقات المتقابلة بين الأمم والدول المختلفة. وتقسيم كل منهما إلى خاصة وعامة بحيث تشمل القانون الأساسي، والقوانين المختصة بالدوائر الحكومية، والحقوق والقوانين الجزائية، والحقوق المدنية (الأحوال الشخصية) وغير ذلك.

بعد ذلك يشير إلى أن أمهات هذه التقسيمات الحديثة الثمانية من القوانين والحقوق موجودة بمغزاها في التشريع الإسلامي، وإن لم تكن تحت العناوين والتقسيمات الحديثة، فالقانون الأساسي هي القوانين الكلية الموجودة في الكتاب والسنة، والنظام الإداري هو ما فصل في السيرة والأحاديث حول الراعي والرعية، وأما الحقوق والقوانين الجزائية فقد ألف فيها علماء الإسلام المطولات في كتب الحدود والقصاص، وكذلك القوانين الراجعة إلى العلاقات العائلية فقد بسط فيها الفقهاء القول تحت عنوان "الأحوال الشخصية" وهكذا ما يرجع إلى العلاقات التجارية فهناك كتب وأبواب كثيرة جدا حول البيع والشراء بكل أنواعهما.

وقد أجاد المؤلف الكلام حول شمولية الحقوق في الإسلام حيث كتب أن الحقوق التي جاء بها الإسلام لا تقتصر على ما أشير إليه آنفا بل هناك حقوق أخلاقية بين الأفراد والأفراد، بل وبين الإنسان والحيوان، والإنسان والأشياء الأخرى في عالم الطبيعة، وهي تعكس دقة الإسلام وعمق نظره، وسعة أفقه التشريعي، وشمولية بعده الفقهي وتفوقه على ما يسمى الآن بميثاق حقوق الإنسان وغيره الراجح في الغرب.^(٢)

(١) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٤١٨ - ٤٤٦.

(٢) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٤٥٦ - ٤٦٢.

● الأقليات الدينية في الحكومة الإسلامية

ولما كان للأقليات حقوقهم الخاصة كتب المؤلف صفحات عديدة حول هذا وفيها الإشارة أولاً إلى إعراف الإسلام بحقوقهم بل وإحترام كل الشعوب غير المسلمة ومراعاة العدل معهم إذا لم يقوموا بالقتال ضد المسلمين قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^(١) ومن هذا الباب حسن المعاشرة مع الأقليات وإحترام عقائدهم وإيمانهم على دينهم إذا هم اختاروا ذلك، قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمُ﴾^(٢) وهناك مجموعة من الأحاديث والمواثيق التي كتبها النبي الكريم للنصارى كقول النبي ﷺ: (من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته فأنا حججه يوم القيامة)^(٣) وكعهده ﷺ مع أسقف نجران وميثاقه له إلى كافة النصارى يعرف منها بوضوح:

١- مدى الحرية العقائدية المعطاة من جانب الإسلام للأقليات الدينية.

٢- سعة الحماية التي تقوم بها الحكومة الإسلامية لهذه الأقليات.

٣- سعة الرحمة التي يشمل بها الدين الإسلامي الأقليات.

ولهذا السبب كان أهل الكتاب في البلاد غير الإسلامية يستقبلون المسلمين الفاتحين لتلك البلاد باشتياق كبير ويفتحون في وجوههم أبواب مدعهم وحصولهم، فعندما وصل الجيش الإسلامي بقيادة أبي عبيدة بن الجراح إلى أرض الأردن، كتب إليه مسيحيو الأردن كتاباً قالوا فيه: (أنتم أيها المسلمون أحب إلينا من الروم، وإن كانوا معنا على دين واحد لكنكم أوفى لنا، وأرأف وأعدل، وأبر، إنهم حكمونا، وسلبوا منا بيوتنا وأموالنا).^(٤)

(١) الممتحنة : ٨ .

(٢) العنكبوت : ٤٦ .

(٣) رواه محيي السنة: الحسين بن مسعود البغوي في شرح السنة باللفظ: (ألا من ظلم معاهداً، أو انتقصه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس، فأنا حججه يوم القيامة) ج ١١ ص ١٨٠ باب سقوط الذمة عن الذمي إذا أسلم. ط: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م تحقيق: شعيب الأرنؤوط و محمد زهير الشاويش .

(٤) تاريخ دمشق لابن عساكر علي بن الحسن الشافعي ج ٤١ ص ١٣٠ ط: دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م تحقيق: عمر بن غرامة العمري

وحول ضريبة الجزية يكتب المؤلف أنه ليس لبلع ثروات الناس بل هو أمر على مستوى طاقة أهل الذمة بهدف الحماية عن حياتهم وشرفهم وعرضهم.^(١)

٣. الحكومة الإسلامية والدعوة إلى التنمية والاقتصاد

لما كان الإنسان مركبا من المادة والروح وكان لوجوده بعدين: بعدا ماديا، وبعدا معنويا، كان لابد للإسلام كنظام للإنسان ومنهج للحياة أن يعتني بهذا البعد (المادي) كما يعتني بالروح لأن تجاهل أحد الجانبين ما هو إلا تجاهل لنصف الإنسان، فلما كان الإسلام منهجا كاملا وكافلا لاحتياجات المجتمعات البشرية ماديها ومعنويها، اقتضى ذلك أن يكون له منهج اقتصادي واحد يخضع له الجميع، ويكون قادرا على رفع الاحتياجات، وشمشيا مع الحاجات المتجددة، والاكتشافات الحديثة، و متمكنا من إقامة التوازن بين الإنتاج والتوزيع، وموفرا لكل أعضاء المجتمع البشري حولا مناسباً ومطلوبا من الخير والرفاه، وإن هذا هو ما يتوخاه النظام الإسلامي ويسعى إليه في منهجه الاقتصادي.

نعم لا بد أن نعرف أن الاقتصاد الذي يرجع إلى الجانب المادي للإنسان أصل هام لكنه ليس بمحور، وهذا هو الفرق بين النظام الإسلامي والنظامين الرأسمالي والإشتراكي.^(٢)

● موضع الزهد في الإسلام

وبالمناسبة يوضح المؤلف أنه ليس المراد من الزهد الممدوح له في الإسلام ترك الدنيا والكسب والاشتغال فيه، وإنما المراد من الزهد عدم التعلق بالدنيا وانعقاد القلب به، وكذلك التوكل لا يعني ترك العمل وبذل الجهد بل

(١) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٤٦٣ - ٤٦٩ .

(٢) قبل هذا أيضا أكد المؤلف أن الحكومة ومنهجها لا بد أن تكون بالمساهمة بين أفراد الجامعة فلا تخصص لطائفة دون أخرى (انظر: ج ٢ ص ٤١٠) وهنا نرى منه هذا الكلام الحلو حول حقوق الأقليات في الدولة الإسلامية، لكن النقد الذي يوجهه هو وأصدقائه ممن ساهموا في قيام الحكومة الإيرانية هو أن الملايين من أهل السنة كلهم محرومون عن الحرية وحقوقهم السياسية ولا يسمح لهم بالوصول إلى أي منصب حكومي بسيط في إيران، فلما كان هذا حال الأقلية الإسلامية في هذا البلد الذي يرأسه أمثال المؤلف فماذا يمكن أن تحصده الأقليات الأخرى. وكان من قديم الزمان اعتراض الشيعة على غيرهم أنهم حرمواهم الحرية المطلوبة لكن الشيعة كلما وصلت إلى الحكم سلبت عن غيرها كل الحريات كما هو واقع الحال في إيران اليوم.

وبالمناسبة إن المؤلف يرى الفورة الإيرانية وحكومتها حكومة إسلامية بالمواصفات التي يرى توفرها واجبا في الحكومة الإسلامية وصيغتها. انظر: ج ٢ ص ٧٠ .

(٣) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٤٧٦ - ٤٨٠ .

مفهومه استمداد العون والمدد من الله تعالى في قضاء الحاجات بعد الأخذ بكل الأسباب الظاهرية، فلا منافات بين هذين والدعوة إلى العمل ونيل الكسب.^(١)

● الإسلام يقر مبدأ التنافس

لم يكتف الإسلام بالحث على العمل فقط، بل أقر التنافس السليم لأن فيه تفتح للمواهب وتحرك للقابليات الذي ينتج التقدم الاقتصادي، ولذلك يقر الإسلام كل ملكية حاصلة عن سبب مشروع كائنا من كان صاحبها.

نعم إن الإسلام وإن أقر مبدأ التنافس وترك المجال مفتوحاً أمام الساعين والعاملين إلا أن هذا لم يمنعه من تحديد الملكية حتى لا تظني، فقد منع من ظهور الملكيات الطائلة بالطرق التالية:

- ١- منع المصادر الطبيعية بأن تصبح ملكاً للأفراد فإنها ملك للدولة.
- ٢- منع الأفراد من توظيف رؤوس الأموال في الصناعات الكبرى ذات العائدات غير المحدودة.
- ٣- فرض الضرائب التصاعدية الدائمة، والاستثنائية في بعض الأحيان المقتضية لذلك.
- ٤- تهيئة فرص العمل والتقدم لجميع الأفراد باعطاء المعونات المالية لهم، والسماح بامتلاك وسائل الإنتاج بصورة مستقلة أو على نحو الشركة.^(٢)

● مؤاخذات على نظام الاقتصادي الرأسمالي والاشتراكي

وللمؤلف عدة مؤاخذات على منهج الاقتصاد في نظامي الرأسمالي والاشتراكي ذكرها في مواضع عديدة نشير إلى بعضها فيما يلي:

- ١- إن كلا المنهجين (الرأسمالي والاشتراكي) لا يعترفان بمنع ولا حاجز في طريق الانتاج، فهما يطلبان المزيد منه بالعمل والسعي ويرفضان كل قيد وشرط في هذا السبيل، بينما يقيم الإسلام بعض الموانع، ويضع بعض القيود في هذا السبيل وهذا تنفيذاً للعدالة الاجتماعية التي هي الهدف الأسمى في الاقتصاد الإسلامي، فعند وضع الحواجز بسبب تركز الثروة عند طبقة خاصة فإذا استولت على منابع الثروة تجعل الآخرين عبيداً لها.
- ٢- إن جميع المفاهيم الأخلاقية لا معنى لها ولا مبرر في النظامين الاقتصاديين (الرأسمالي والاشتراكي) إلا إذا ساعدت على زيادة الانتاج وزيادة الاستهلاك وإنجاح الأهداف الاقتصادية، بل إن الفكر الاشتراكي يعتبر

(١) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٤٨٤ - ٤٨٧.

(٢) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٤٨٧ - ٤٨٨.

الأخلاق ولبدة الظروف الاقتصادية، وبذلك تعتقد بعدم إصالتها في الحياة البشرية، ولكن الإسلام يعتبر لهذه المفاهيم أصالة وواقعية بصرف النظر عن القضايا الاقتصادية وإن كانت ترتبط بها أحيانا.

٣- إن كلا المنهجين الرأسمالي والاشتراكي يجنهدان لتحقيق أهداف ثلاثة لا شيء وراءها:

١. التخطيط لما يجب إنتاجه من البضائع.

٢. التفكير في الكيفية التي يجب الإنتاج بها (الوسائل والقوى العاملة).

٣. التفكير في كيفية التوزيع، والتخطيط لذلك.

وأما ما هو الهدف الأصلي من تحقيق هذه الأهداف الثلاثة؟ فلم يفكر فيه النظامان المذكوران، فمن هنا لا بد أن نعتبر هذه الأهداف الثلاثة المعبرة بـ (العمل لأجل الأكل، والأكل لأجل البقاء، والبقاء لأجل العمل) مثلث الضياع والعبث والخيوة، لكن الإسلام يعالج هذه المسألة معالجة منطقية واقعية فهو يعتبر الدنيا مقدمة للآخرة ومزرعة لها، فلا تكون الدنيا والأكل والشرب فيها نهاية المطاف وإلا فقد حسر البشرية خسارنا مبينا.

٤- إن كلا من نظامي الرأسمالي والاشتراكي جعلتا من الإنسان مجرد عبد في خدمة الاقتصاد، كأنه خلق لأجل الإنتاج والاستهلاك ولا يكون إلا مسمارا في معمل أو حيوانا مستهلكا في زريبة، ولكن للإنسان في الاقتصاد الإسلامي مقام رفيع وشأن كبير، إنه كائن مكرم خلقت الأشياء لأجله ولم يخلق هو لأجلها ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾^(١).

٤. الحكومة الإسلامية والصحة

وفي باب الصحة والعافية الذي يراهما المؤلف من وظائف الحكومة أيضا يكتب أولا أن الإسلام يرى الصحة من نعم الله الكبرى وحرص الإسلام على سلامة الأبدان وتقويتها كحرصه على سلامة الأرواح وتقويتها سواء بسواء، ومن هذا المنطلق يرفع الدين أي تكليف شاق مضر بالبدن عن الناس كرفعه الصيام عن المريض والمسافر.

● تعاليم القرآن الصحية

وضع القرآن الكريم عدة من التعاليم الصحية من شأنها أن تصون الأبدان من الأمراض، منها ما يلي:

١. حرم الميتة من الحيوان لأن الموت إن كان عن مرض أضر بالإنسان.

(١) الإسراء : ٧٠

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٤٨٩ - ٤٩٥.

٢. حرم الدم؛ لأنه أفضل مرتع للجراثيم والميكروبات المسببة للأمراض الخطيرة.
٣. حرم لحم الخنزير لما يحمله من دودة خاصة تنتقل بالأكل إلى بدن الإنسان فتحدث لديه أمراضا كثيرة.
٤. حرم المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة لأن الموت بهذه الأسباب يجعل بدن الحيوان مرتعا خصبا لنمو الجراثيم، ومعرضا لسرعة التعفن والفساد.
٥. وهكذا حرم الخمر، وكل الخبائث، ومنع الإسراف، وفرض الصوم، ورغب في أكل العسل، وحث على النظافة، وأوجب الوضوء، ونهى عن مقاربة النساء وهن حيض، كل هذه وأشباهها لأجل الاهتمام بصحة الأبدان.^(١)

● الصحة في السنة المطهرة

لقد حفلت السنة المطهرة بطائفة كبيرة جدا من التعاليم الصحية سواء في مجال الوقاية، أو النظافة، أو العلاج وسواء في مجال الصحة الفردية أو العامة، وقد دوّنت هذه التعاليم وجمعت هذه الأحاديث القيمة في الكتب والمؤلفات ألفها علماء الإسلام حول الطب، وقوانين الصحة فجاؤوا في هذا المضمار بما يكشف عن أن الإسلام سبق علم الحديث في وضع برنامج كامل للصحة لا يعرف له مثيل. (هنا ذكر المؤلف مجموعة من الكتب في طب النبي ومجموعة من الأحاديث في مجال الطب).^(٢)

● العناية بالصحة ووظيفة الحكومة الإسلامية

إن الحفاظ على الصحة الفردية والعامة لا يمكن أن يتوفر إلا بأمرين: أحدهما: التوجيه والتثقيف الصحي المستمر. وثانيهما: تهيئة الأجواء الصحية في الوسط الاجتماعي من قبيل إقامة المستشفيات، وإجراء التلقيح الصحي للوقاية إذا داهم البلد مرض معد، وإقامة المختبرات والمؤسسات للتحقيق في شئون الطب وغير ذلك، ومن المعلوم أن كل هذه الوظائف الثقيلة لا يمكن القيام بها إلا بواسطة الأجهزة المزودة بالتخطيط والمال، ولا تمتلكها إلا الحكومة فالمسئولية تقع في الدرجة الأولى على عاتق الحكومة الإسلامية، بل هي من أهم واجباتها إذ الحصول على أمة قوية متحركة متقدمة مدافعة عن نفسها لا يتيسر إلا بوجود أمة سالمة تتمتع بالصحة والعافية الكاملة.^(٣)

(١) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٤٩٦ - ٥٠٢ .

(٢) انظر التفصيل في ج ٢ ص ٥٠٢ - ٥١٥ .

(٣) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٥١٥ - ٥١٨ .

٥. الحكومة الإسلامية والسياسة الخارجية

ومن واجبات الحكومة الإسلامية تنظيم السياسة الخارجية لها وهذا أمر إسلامي واجب على الأمة بيد أن بعض الغربيين ظنوا أن أول من ابتكر نظاما للعلاقات الخارجية هي الحضارة الغربية، فالمؤلف يشير إلى بعض الخطوط الكلية في السياسة الخارجية للحكومة الإسلامية على النحو التالي:

● احترام العهود والمواثيق الدولية

وهذا ما دل عليه كثير من الآيات القرآنية وأحاديث النبي، قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾^(١) وقال: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾^(٢) وقد تضافرت الأحاديث في هذا الباب، قال رسول الله ﷺ: (لا دين لمن لا عهد له)^(٣) وغيرها كثيرة. ومن نماذج التزام النبي ﷺ بمواثيقه وتعهداته رد أبي بصير إلى مكة بعد توقيع ميثاق الحديبية.

● السعي في تحقيق السلام العالمي

يكفي دلالة على عناية الإسلام بالسلام اشتقاق اسمه من السلم، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾^(٤) ودعوته إلى الصلح والمصالحة إذا جنح الآخرون لذلك، قال سبحانه: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسِّلْمِ فَاجْتَحِبْ لَهُا﴾^(٥) وشعاره الذي يعد من أسمى الشعارات أعنى النداء القرآني الفطري: ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾^(٦) ويأمل الدين الإسلامي في أن تحصل المودة ليس فقط بين المؤمنين أنفسهم — وهو الواجب عليهم — بل وحتى بين المؤمنين ومن يعادونهم ويخالفونهم في العقيدة، قال سبحانه: ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوْدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٧) وقد سار النبي الكريم على هذا النهج الإنساني، فقد رضي ﷺ بحذف لقبه الشريف توخيا للسلام وطلبيا للصلح في الحديبية، وفعل عند فتح

(١) الإسراء : ٣٤ .

(٢) النحل : ٩١ .

(٣) رواه البيهقي في شعب الإيمان ج ٤ ص ٧٨ برقم ٤٣٥٤ .

(٤) البقرة : ٢٠٨ .

(٥) الأنفال : ٦١ .

(٦) النساء : ١٢٨ .

(٧) الممتحنة : ٧ .

مكة ما يكون أسوة حسنة بعاده للحكومات الإسلامية والأمر ليس بخفي على أحد بعد، ومن هنا فالجري وراء السلم العالمي يعد من وظائف الحكومة الإسلامية.^(١)

● حسن التعامل مع الأسرى

هذه وظيفة أخرى من وظائف الحكومة الإسلامية تأسيا بماورد في الشرع، لأن للأسرى في النظام الإسلامي وشرعه مكانة خاصة، وقوانين تضمن حقوقهم وكرامتهم، وتكفل احترامهم وسلامتهم. الإثنان الوارد في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُفْجِنَ فِي الْأَرْضِ﴾^(٢) يكون مختصا فيما إذا كانت الحرب قائمة، بل يكون مختصا بوضع خاص وهو ما إذا كان في استبقاء الأسارى قبل الإثنان محذور كما هو الحال في الصدر الأول من التاريخ الإسلامي، فإن معيشتهم في ذلك العصر وإمكاناتهم كانت محدودة فلم يكن يمكن لهم حفظ الأسارى وربما كان في استبقائهم مظنة وقوع الفتنة وكان موجبا لبقاء قوة العدو وشوكته، ففي مثل هذه الحالات كان ويكون الإثنان مطلوباً، لكن في غيرها فقد أكد الإسلام على احترام الأسرى والعطف عليهم والرحمة بهم وحسن المعاملة معهم قال النبي ﷺ: (استوصوا بالأسارى خيراً)^(٣).^(٤)

● الحصار الاقتصادي ضد المعتدين فقط

يجوز للحكومة الإسلامية أن تتوصل بالحصار الاقتصادي كوسيلة من وسائل الحرب والدفاع ولكن هذا الأمر تابع لهدف عسكري فقط بمعنى أنه يجوز فقط لأجل تحديد الفعاليات العسكرية للعدو في إطار الأهداف الاستراتيجية.

إن الإسلام يسمح هذا الأمر ضد المعتدين والمهاجمين فحسب، ولا يسوغ استخدامه ضد الأبرياء.^(٥)

(١) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٥١٩ - ٥٢٦ .

(٢) الأنفال : ٦٧ .

(٣) رواه أبو نعيم الأصبهاني في معرفة الصحابة ج ٥ ص ٢٩٦٧ برقم: ٣٣٤٣، ط: دار الوطن للنشر - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ ١٩٩٨ م تحقيق: عادل بن يوسف المزاري .

(٤) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٥٢٨ - ٥٣٢ .

(٥) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٥٣٢ .

● الحد من التسلح

وأما حول الحد من التسلح فإن الإسلام يعمد -بدل الدعوة إلى نزع السلاح أو ما شابهه- إلى تغيير هدف التسلح ووجهة الكفال والنضال فهو يحث البشرية على أن تجعل نضالها من أجل العقيدة الإلهية وبسط العدالة الاجتماعية، وعندئذ يتغير استعمال الأسلحة بتغير الأهداف والمقاصد ولا يضير التسلح ولا يشكل خطرا على أحد، ولتجعل الحكومة الإسلامية هذا الأمر نصب عينها وهي من مسئولياتها^(١).

● الحصانة الدبلوماسية

أيضا من مسئوليات الحكومة الإسلامية حفظ الحصانة الدبلوماسية، فإن للدبلوماسيين والسفراء عند الإسلام احتراماً كبيراً وحصانة خاصة، وللدبلوماسي أن يظهر عقيدته المخالفة للدولة الإسلامية دون أن يصيبه أذى، فلما قدم رسول مسيلم الكذاب برسالة منه إلى النبي ﷺ وقرأها قال لهما: فماتقولان أئتما، قالا نقول كما قال، فقال النبي ﷺ: (أما والله لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما)^(٢) فلم يعاقبهما على إلحادهما.

● الحكومة الإسلامية والبلاد المفتوحة

لقد كان المتعارف في العصور الماضية أنه إذا استولت دولة على بلد، أن تفعل فيه ما تشاء من القتل والتشريد والاسترقاق والنهب وما شابه ذلك، ومن أمثلته الواضحة ما كان يفعله جيش إسكندر المقدوني من الهدم والقتل والإحراق والتخريب والإبادة، وما ارتكبه جيش المغول والتار من الدمار والجرائم التي لا مجال لذكرها، ولم يكونوا يفعلون كل ذلك إلا استناداً إلى ما كانوا يعتقدونه من حق التسخير والفتح للفاقيين. لكن للإسلام سلوك وروية أخرى، فقد فتح الإسلام بلاداً ومدناً وسيطر على الإمبراطوريتين الكبيرتين (فارس والروم) ولكن لم يفعل ما يفعله الفاتحون، ولم يأخذ من المغلوب عليهم سوى الجزية التي تعد أسهل الأمور بالنسبة لغيرها، وعلى هذا المنهج تمشي الحكومة الإسلامية في كل وقت وعصر وهي من وظائفها المهمة^(٣).

٦. الحكومة الإسلامية والاستخبارات والأمن

إن الإسلام نهي عن تفتيش عقائد الأفراد ومحاولة التعارف على أسرارهم كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾^(١) وكذلك نهي عن إفشاء سر من أسرار الخاصة لأحد فيما لو اطلع عليه أحد قال تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَاب بَعْضُكُم بَعْضًا﴾^(٢).

(١) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٥٣٣.

(٢) السيرة النبوية لابن هشام ج ٢ ص ٦٠٠.

(٣) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٥٣٨ - ٥٣٩.

ولكن هذا النهي والتحريم يختصان بالأمر بالفرقة التي لا تمت إلى المجتمع بصلة، ولا ترتبط بمصالح الأمة بوشيجة، فعندما يتعلق الأمر بالمصالح العامة لا يمكن التفاضل عن أسرار الفرد وقضاياها إذ من اليديهي في تلك الصورة أن ترجع للمصالح العامة على المصالح الخاصة، ولا تعرضت الأمة لأخطار تهدد كيانه، فالتشريع الإسلامي إذا لا يمنع التعرف على الأمور التي ترتبط بمصلحة الجماعة، بل يسمح للدولة الإسلامية بجمع المعلومات الصحيحة المفيدة لوضعها تحت تصرف الحاكم الإسلامي حتى يتحرك على ضوئها.^(٣١)

• أهداف الاستخبارات في الحكومة الإسلامية

وبالإيجاز تلخص أهداف الاستخبارات في الحكومة الإسلامية في ثلاث نكات أساسية:

١. مراقبة نشاط الموظفين ليقوموا بمسؤولياتهم الإدارية بأمانة والضيابط.
٢. مراقبة التحركات العسكرية للأعداء بهدف إفشال أي عدوان محتمل.
٣. مراقبة نشاطات الأعداء للحيلولة دون قيامهم بأية مؤامرة تسيء إلى أمن البلاد.

• نماذج من التجسس العسكري في عصر النبي

إن كثيرا من نجاحات النبي ﷺ وانتصاراته العسكرية والسياسية ترجع إلى اهتمامه البالغ بالمعلومات التي كانت ترد إليه من الأعداء عن طريق عيونهم، فقد أرسل جيس بن عمرو، وعدي بن أبي الزغباء للتجسس على فريش في غزوة البسر. وبعث عبد الله بن جحش الأسدي للتوصلد على فريش وعلمه كيف يقوم بوظيفته وأي مكان يجترأ. وهكذا وظف نعيم بن مسعود في غزوة الأحزاب بعمل تجسسي يفترق به الأحزاب لما يكثر أمرا يعد فريدا في نوعه وقصته مشهورة. وفي نفس الواقعة اختار حذيفة بن يمان ليخبر النبي ما فعله القوم ليلا، ولهذا الأمر في السيرة النبوية نماذج كثيرة جدا.

وجملة القول هو أن من وظائف الحكومة الإسلامية تشكيل جهاز قوي مجهز بكل الوسائل القوية للتجسس في الإطارات الثلاثة المذكورة أعلاه.^(٣٢)

(١) الحميراني: ١٢.

(٢) الحميراني: ١٢.

(٣) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٤٤٨ - ٤٤٢.

(٤) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٤٤٢ - ٥٥٨.

٧. الحكومة الإسلامية والنظام العسكري

قبل كل شيء لا بد من معرفة هذه الحقيقة أن الجيش في الحكومة الإسلامية ليس كالجيش في الدول الامبريالية الشرقية والغربية لا يكون الهدف منها إلا توسعة النفوذ، والتجاوز على الحقوق والإغارة على أموال الآخرين وثرواتهم، كما أنه ليس كالجيش في العالم الثالث حيث لا يكون الهدف منها إلا الحفاظ على سيطرة السلطات الديكتاتورية العميلة وسلب الحريات، بل الجيش في الحكومة الإسلامية إنما هو للمحافظة على ثغور البلاد الإسلامية، واستقلال البلاد، فهو الحافظ الصائن الصديق في جانب الشعب، لا المهاجم المعتدي العدو لأبناء شعبه.

ثم إن تعاليم القرآن الكريم وأحاديث النبي الأعظم ﷺ يحثان المسلمين حثا أكيدا على القيام بالتدريبات العسكرية، وقد أفاض الإسلام على الخدمة العسكرية قدسية يخلو منها جميع الأنظمة البشرية حيث اعتبر الانضمام إلى الجيش الإسلامي والقتال في صفوفه جهادا في سبيل الله، وهذا اللفظ ينطوي على بعد معنوي قوي جدا، قال تعالى: ﴿وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾^(١).

من هنا يكفي للحكومة الإسلامية أن تعلن عن حاجتها إلى الجنود والمقاتلين لتنهال عليها طلبات الالتحاق إلى صفوف الجيش من كل جانب بهدف أن ينالوا شرف الجهاد تحت لواء الإسلام، لكن هذا الأمر لا يمنع من أن يتخذ الحكومة الإسلامية جيشا منظما مجهزة بأحدث الأسلحة والتكتيكات بل هو من مسؤولياتها عملا بقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾^(٢).

● تعاليم إنسانية في الحرب

ونجد للإسلام تعليمات إنسانية عظيمة للجنود والمقاتلين تكشف عن أهداف الحروب الإسلامية وغاياتها السامية، فهاهو النبي ﷺ كلما أراد أن يبعث جيشا إلى موضع من المواضع وصّاه بوصايا تفوح منها رائحة الرحمة والإنسانية، فمن وصاياه: (سيروا بسم الله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله لا تغلوا ولا تمثلوا ولا تقتلوا ولا تقتلوا شيخا فانيا، ولا صبيا، ولا امرأة ولا تقطعوا شجرا إلا أن تضطروا إليها وأبما رجل

(١) النساء : ٩٥ .

(٢) الأنفال : ٦٠ .

(٣) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٥٥٩ - ٥٦٣ .

من أدنى المسلمين أو أفضلهم نظر إلى أحد من المشركين فهو جار حتى يسمع كلام الله فإن تبعكم فأخوكم في الدين، وإن أبى فأبلغوه مأمنه واستعينوا بالله^(١).

ثم ذكر المؤلف مجموعة من هذه الوصايا عن رسول الله ﷺ وعن علي بن أبي طالب إلى أن قال: "إن مثل هذا النظام ومثل هذه التعاليم حول العسكر يقتضي وجود جهاز خاص مستقل يقوم بشئون الجند، ويتكفل إدارة أمورهم، وخاصة أن الحاجة تزداد يوماً بعد يوم إلى الجيوش المنظمة القوية وتزداد متطلبات الجنود".^(٢)

نكتفي بهذا القدر من ذكر الموضوعات الأخلاقية والاجتماعية التي يمكن تصنيفها في عداد التوضيحات المحمودة للمؤلف، وبه ننهي المطلب الأول من المبحث الثاني، يليه المطلب الثاني الذي سنتعرف فيه على طائفة من عثرات المؤلف في عرض الأخلاقيات والاجتماعيات، وكل يؤخذ من كلامه ويترك إلا المعصوم ﷺ.

(١) أحال المؤلف إلى كتاب "وسائل الشيعة" ١١ / ٤٢ - ٤٣ ولم أجده بهذا اللفظ في كتب السنة، نعم هناك في تاريخ دمشق لابن عسكروما

يقاربه (اغزوا في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، لا تغلوا ولا تمثلوا ولا تقتلوا هذه عهد الله وسنة نبيكم فيكم) ج ٣٢ ص ١٩٤ .

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٥٦٦ .

المطلب الثاني

عشرات مردودة

أهل السنة لم يوقفوا على إرادة الحكومة الواقعية

ببحث وتنقيب

موقف أهل السنة ومروياتهم حول إطاعة السلطان مردودة

ببحث وتنقيب

للمصحابة لم يكونوا أهلاً للقيادة

ببحث وتنقيب

الوصول إلى الحكم بالبيعة تقليد جاهلي

ببحث وتنقيب

الشورى لا يكون ذات صبغة دينية ملزمة

ببحث وتنقيب

حديث نهي الرسول أصحابه عن كتابة الحديث موضوع

ببحث وتنقيب

الأمويون كانوا يلعنون علي بن أبي طالب على المنابر

التناقض بين القول والعمل

المطلب الثاني

عشرات مردودة

المدخل:

جنباً إلى جنب ما ذكرناه ولخصناه في المطلب الأول من هذا البحث، هناك مجموعة أخرى من المسائل ذات علاقة بالموضوعات الاجتماعية لكنها بالطريقة التي تناولها المؤلف بالذكر تعد من زلانه لا من محامده؛ لأنها لا تغلو عن إحدى هذه الأمور: ١- إما محضات غلبى الآخرين. ٢- أو نسبة الكذب إلى الأحاديث الصحيحة. ٣- أو طعن في أصحاب النبي. ٤- أو إنكار لتوابع اجتماعية صحيحة لا تخالف الشرع. أو غير ذلك، وما نحن نقدم جانباً منها بالإيجاز فيما يلي بمنهج نركز فيه على إبراز كلام المؤلف وما يقصده أكثر من النقد والرد:

١- أهل السنة لم يوقفوا على إراءة الحكومة الواقعية

يرى المؤلف أن أهل السنة لم يستطيعوا أن يتحدثوا أو يؤلفوا ما يرفع النقاب عن وجه الحكومة الإسلامية الواقعية كما تحدث عنها القرآن والسنة غاية ما قام به علماء أهل السنة هو أنهم شرحوا وضع الحكومات السائدة في المجتمعات الإسلامية.

ويرجع للمؤلف السبب في ذلك إلى ما اتخذته أهل السنة ملاكاً للحكومة الإسلامية وحسبوه المعيار الصحيح مع أنه ليس كذلك - كما يدعيه - فيقول: "فيما أن الأسلوب الذي تمت به خلافة الخلفاء في العصر الأول قد صار ملاكاً للحكومة الإسلامية عندهم (أهل السنة) وحسبوا أنه المعيار الصحيح ولأجل ذلك صار هذا مانعاً عن تحقيق الموضوع حسب ما يليق به، وقد صار ذلك مؤثراً في تعطيل القوى المفكرة للبحث عن أسلوب آخر من أساليب الحكم التي ربما يرشدنا إليه الكتاب والسنة عند التدبر".^(١)

وفي موضع آخر يقول: "بيد أن التصور السائد عند أهل السنة هو أنه ~~لم~~ لم يسلك الطريق الأول ولم ينصب خليفة بعده، بل ترك الأمر إلى الأمة ومع ذلك لا يوجد في مجموع ما بأيدينا من الكتاب - لعل الصحيح الكتاب - والروايات المروية في الصحاح والمسانيد شيء يرسم الخطوط العريضة لنوع الحكومة وأركانها

(٢) تفسير "تفاهيم القرآن" ج ٢ ص ١٨٢ - ١٨٣، وانظر أيضاً: نفس المجلد ص ٦٨ و ٩٨٤.

وخصائصها وصفات الحاكم وبرامجه، مع أنه تكلم في أبسط الأمور فضلاً عن أخطرها، كما هو واضح لمن طالع الصحاح والمسانيد مخصوصاً فيما يرجع إلى حياة الإنسان.

ولما وجد علماء أهل السنة أنفسهم أمام تلك المعضلة حاولوا حل عقدتها بترسيم مخطوط عريضة لحكومة إسلامية من عند أنفسهم نارة باسم الصوري، وأخرى باسم أهل الحل والعقد وثالثة بالتخاذ حكومة الخلفاء الأربعة وما يليها أسوة وبياناً لترويج الحكومة الإسلامية وخصوصياتها. مع أنهم لم يقتصدوا في إقامة دعائم الحكومة على دليل قرآني أو سنة نبوية، وإنما وضعوا حلولاً استجسائية والتي لا تكون حجة إلا عليهم^(١). زائداً على هذا يدعي المؤلف في مواضع شتى أن أهل السنة والجماعة متحيزون في وضع معالم الحكومة الإسلامية؛ لأنهم لم يعرفوا المأخذ الصحيح لها وهم الأئمة الاثني عشرية.

بحث وتلقيب

إن ما يؤسف الرجل جداً هو أن يقوم أحد ممن يعد نفسه من أبناء الأمة، ومن المدافعين عن الإسلام والمسلمين، فيغض عينه عن ما هو أظهر من الشمس في رابعة النهار ويكر ما اعتزف به حتى أشد أعداء الإسلام فضلاً عن المسلمين أنفسهم أعني كون حكومة الخلفاء الراشدين وعلى رأسها حكومة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما غير نموذج في الحكم، ويكفي في ذلك أنه ضرب الأمثال في عدل عمر بن الخطاب، وكل ما جاء به المؤلف مما ذكرناه فيما مضى قبل قليل حول ترجيح غير المسلمين للعائشة في ظل حكم أهل الإسلام كان في هذه العصور القهية، فنقول المؤلف: "وقد صار ذلك (عد حكومة الراشدين هي المعيار والملاك) مؤثراً في تعطيل القوى المفكرة للبحث عن أسلوب آخر من أساليب الحكم التي ربما يرشدنا إليه الكتاب والسنة عند التدبر" انصراف للمؤلف إلى الوراثة وتحطيم منه للبناء الذي شيده قبل هذا، ثم إنه لو كانت حكومة علي بن أبي طالب وهي الحكومة المثالية التي يجب أن تعد ملاكاً للحكم في الإسلام عند المؤلف وهو لا يخرج في ذكر الأمثلة عنها، متفوقة عن التي سلفتها لكان لكلام المؤلف مجمل ظاهراً، مع أن الواقع بخلاف ذلك شاء المؤلف أم أبي، ونحن لا نتهم سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه بالتقصير أو ضعف العدالة؛ إذ هو لم يدخر جهداً بل نقول ما هو حق ثابت مسلم متواتر وهو: أن أحداً بعد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما لم يستطع أن يقيم دولة مثل ما أقامها ولم ترى الأمة نموذجاً في الحكم الإسلامي خيراً من حكمهما مطلقاً، وعلي كل حال فلو كان علي بن أبي طالب أو أحد آخر من أئمة الشيخ باتون بحكم أروع وحكومة أجمل من حكومة صاحبي رسول الله ﷺ لكانت الأمة متخذة إياها ملاكاً لها، لكنه لما

لم يقع هذا فما هو ذنب من يرى الملاك الصحيح للحكم والحكومة خلافة أبوبكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي بهذا الترتيب دون أن يعكس الأمر بلا ترجيح ودليل مقنع تاريخيا وحفلا ؟
وأما حول الادعاء الآخر الذي هو أصل الكلام عند المؤلف وقد رمى قاطبة علماء السنة إلى التفتير فيه دون أن يصيب، وهو قوله فيهم أنهم لم يوفقوا على إزاء معالم الحكومة الإسلامية إراءة صحيحة ولا على كتابة شيء مهم في موضوع الحكم وأمر الحكومة، فهذا لا يخلو عن أحد الأمرين: إما كان المؤلف مطلعا على جهود علماء السنة في هذا المجال فأهملها ولم يلتفت إليها عنادا - وعلى هذا أغلب الظن - أو لم يكن له علم بها، فتشير فيما يلي إلى بعض المؤلفات حتى تنبأ أمثال المؤلف بما لم ينبهوا إليه:

أ. كتب ابن المقفع (المتوفى سنة ١٤٣هـ) رسالة للصحابه، أورد فيها توجيهات حول طاعة ولي الأمر، وحول الإدابة، وتوحيد القوانين للمطبقة في جميع الأمصار الإسلامية. وله كتابان آخران في نفس الموضوع هما: (الأدب الصغير) و (الأدب الكبير) فهذا الرجل وإن عد هذين الكتابين الأخيرين منه ترجمة لكتاب أوستا الزردشتية لكنه بتأليفه الأول وترجمته يعد بمن فتح الباب لمن يأتي من بعده، فهو من المتقدمين المبدعين في الكتابة حول الحكم السياسي.

ب. بعد ما كتبه ابن المقفع ألف مجموعة من الكتاب والأدباء متأثرين بمنهجه كتبها في الموضوع منهم: الجاحظ فيما نسب إليه من كتاب التاج من أخلاق الملوك، وابن قتيبة في عيون الأخبار في كتاب السلطان، وابن ربه الأندلسي في اللؤلؤة السلطان من كتابه العقد الفريد، والماوردي في كتابه الموجهة إلى وعظ الملوك ورجال الحكم، وأبوبكر الطرطوشي في كتابه السراج الملوك، وغيرهم.

ج. وأما الكتب التي تمثل إصالة الفقه السياسي الإسلامي التي مصدرها الكتاب والسنة من حيث المنهج فهي تشكل قائمة كبيرة جدا عند أهل السنة والجماعة قلنا وحديثا، فمن الكتب المتقدمة: كتاب الأموال للإمام الحافظ أبي عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ). وكتاب الأحكام السلطانية للماوردي الشافعي (ت ٤٥٠هـ). والأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلى (ت ٤٥٨هـ). وكتاب غياث الأمم لإمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ). وكتاب (الوجيز) للإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ). وكتاب السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، وكتاب الحسبة في الإسلام لابن تيمية (٧٢٨-٦٦١هـ). وكتاب طرق الحكمة في سياسة الشرعية لابن القيم (ت ٧٥٨هـ). وكتاب معالم القرية في أحكام الحسبة لابن الأثير القرشي المتوفى عام (٧٦٠هـ). وكتاب إكليل الكرامة لصديق حسن خان. ورسالة السياسة الشرعية لإبراهيم بن يحيى دادة. وتحرير الأحكام في تدبير أهل إسلام لبدر الدين بن جماعة. وحسين السلوك الحافظ دولة الملوك لشمس الدين الموصللي، وغيرها من الكتب.

يُحذر الإشارة أن كتابي (عيون الأخيار) لابن قتيبة و(العقد الفريد) لابن عبد ربه قد عالجا موضوعات متعددة تفصل بتعيين السلطان وولايته وحسن السياسة وإقامة المملكة، وصفة الإمام العادل وغير ذلك مما يعد من المبادئ السياسية والاجتماعية.

د. ومن أقدم المؤلفات التي ظهرت لتنظيم الدولة الإسلامية كتاب أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم (المتوفى سنة ١٩٢هـ) وهو صاحب الإمام أبي حنيفة وعنوان كتابه (الخراج). وقد عرض الكتاب كما هو واضح من عنوانه للموضوع الأساسي في الحكومة الإسلامية أعني النظام المالي، ويحاسب هذا تكلم عن الجنايات والعقاب عليها، وحكم المرتد، وأرزاق القضاة والعمال، وقتال أهل الشرك وأهل الجني وغير ذلك من الأمور.

والعجب أن المؤلف يتقل عن كتاب الخراج لأبي يوسف أحكاماً حول السلطة وعيونها في ص ٢ ص ٥٤٤ وص ٥٥٦ ألا يعلم من هذه جميعاً أن أهل السنة كانوا واضحا لديهم مناهج الحكم ويراجع منذ العصور الأولى ؟

وأما عن كتب المتأخرين في هذا الموضوع من أهل السنة فيكتب أن المؤلف يعرف بنفسه بوفرة التأليفات فيه حيث يقول: "وأما المتأخرون (من أهل السنة) فقد أكثروا في الكتابة عن الموضوع في عصرنا هذا، غير أن الجميع - كما أشرنا إليه - لم يتجاوزوا عن تصوير الحكومة الإسلامية التي قامت في عهد الخلفاء ومن بعدهم من الأمويين والعباسيين".^{١٢} فالمؤلف وإن بث سمته هنا أيضا لكنه اعترف بكثرة التأليفات في هذا المجال ولم يستطع أن يتذكر الجهود المبثولة في هذا الموضوع من قبل مؤلفي أهل السنة.

٢- موقف أهل السنة ومروياتهم حول إطاعة السلطان مردودة

إن المؤلف في مواضع عديدة من كتابه هاجم أهل السنة في المسائل التي تدور حول السلطان وإطاعته والمرويات التي وردت في كتب أهل السنة حول هذا الموضوع، تشير إلى بعض المحطات فيما يلي:

أ. أهل السنة يرون أن الصحابة والأمراء لهم حق التشريع والتقنين. (وهذا يخالف التوحيد في التقنين الذي هو مختص لله) فهو بعد أن تقل عدة أقوال بحول مكانة سنة الخلفاء الراشدين عن بعض كتب السنة، قال ما نصه: "وهذه الروايات تدل على أن للصحابة سنة كسنة النبي وآرائهم وفتاواهم حجة كحديث رسول الله، فمذهبهم سنة أبي بكر، وسنة عمر، وسنة علي. وما أتفه ما زواه السيوطي في "تاريخ الخلفاء" قال: قال

(١٢) تلخيص "مفاهيم القرآن" ص ٢ ص ٢٨٥.

حاجب بن خليفة شهدت عمر بن عبد العزيز بخطب وهو خليفة فقال في خطبته: ألا إن ما سئ رسول الله وصاياه فهو دين نأخذ به وننتهي إليه وما سن سواها فإننا نوحه" (١).

بعد ذلك جاء ببعض الآيات بما يدل على أن الحل والحرم بيد الله سبحانه وبالنسبة لله حق التشريع ثم قال: "غير أن بعض أهل السنة قد جازب الحق وأثبت للأمراء وراء الصحابة مستقون: (صوائى الأمراء) فمن لم يصب بن رافع قال: إذا كان الشيء من القضاء وليس في الكتاب ولا في السنة شيء (صوائى الأمراء) فجمع له أهل العلم فما اجتمع عليه رأيهم فهو الحق، وعن هشام بن عروة قال: ربما سئل أئ عن الشيء فيقول: هذا من محاص السلطان. هذا وذلك بل وغيره من الكلمات تفيد بفراحة أن الصحابة والأمراء لهم حق التشريع والعقنين، وأن آراءهم ونظرياتهم تعد أحكاماً إلهية - حسب منطق أهل السنة - وعلى ذلك فرعوا حجية القياس والرأي للعلماء فائقين بأننا أمرنا بطاعة أولى الأمر" (٢).

ب. أهل السنة أوجبوا إطاعة السلطان مطلقاً سواء كان عادلاً أو جائراً. ينقل المؤلف حول هذا الموضوع قولاً ينسبه إلى الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه بهذا النص: السمع والطاعة للأئمة، وأمر المؤمنين، البر والفاجر، ومن ولي الخلافة فأجمع الناس ورضوا به ومن غلبهم بالسيف، ونمي أمر المؤمنين، والخير ما مضى مع الأمراء إلى يوم القيامة، البر والفاجر، وإقامة الحدود إلى الأئمة، وليس لأحد أن يطعن عليهم وينارهم، ودفع الصلقات إليهم جائز من دفعها إليهم أجزأت عنهم، برا كان أو فاسقاً، وصلاة الجمعة محلته ومخلف كل من ولي، جائزة إقامتها، ومن أعادها فهو مبتدع تارك للآثار مخالف للسنة" (٣).

ثم يزيد المؤلف في النقل (دون الإحالة في هذه المرة) ويقول: إن من خرج على إمام من أئمة المسلمين وقد كان الناس قد اجتمعوا عليه وأقرروا له بالخلافة بأي وجه من الوجوه، كان بالرضاء أو بالقلبة، فقد شق الخارج عصا المسلمين وخالف الآثار عن رسول الله فإن مات الخارج عليه، مات ميتة جاهلية.

فبعد هذا وذاك يحكم المؤلف قائلاً: "والعبارة التي نقلناها عن إمام الحنابلة تعرب عن وجوب إطاعة الجائر ولو أمر بمحضية الخالق" (٤) وعلى كل حال فالمؤلف وإن أظهر أن الأمر الأخير (وجوب الإطاعة حتى في المحضية) هو رأي الإمام فقط - سمع أنه يرى منه - لكنه أصر إلى أن عقيدة عدم الخروج على السلطان الجائر

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٦٣٠.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٦٣١-٦٣٢.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٤٢٣. (أشار المؤلف إلى البعذر الذي أخذ عنه هذا القول مكملاً: "تاريخ المذهب الإسلامية" /

٣٧٢ - يعني مذهباً ودون المراجعة إلى كتب الحنابلة، وقد قلنا على المقالة في كتاب "طبقات الحنابلة" لابن أبي عمير ج ١ ص ٢٤٢ ط: دار

المعرفة - بيروت، تحقيق: محمد حامد القلي).

(٤) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٤٢٤.

التي تعتقد بها أهل السنة جميعا يشبه بعضها ببعض في البطالان - بزعمه - فالجميع اقتفوا أثر أحمد بن حنبل وتأثروا به وزعموا أنها سنة الصحابة والتابعين، وفيما يلي نص كلامه:

"وعلى كل تقدير فقد اقتفى أثر أحمد بن حنبل جماعة من متكلمي الأشاعرة وادَّعوا بأنَّ هذه عقيدة إسلامية كان الصحابة والتابعون يدينون بها، وأنه يجب الصبر على الطغاة الظلمة إذا تصدَّروا منصَّة الحكم، نعم غاية ما يقولون: إنه لا يجب إطاعتهم إذا أمروا بالحرام والفساد، جاعلين قولهم هذا منعطفهم الوحيد عن قول ابن حنبل وبقية أهل الحديث" ثم نقل عدة من أقوال العلماء حول الموضوع.^(١)

ج. مرويَّات أهل السنة حول عدم الخروج على السلطان الجائر موضوعة مفتعلة. لم يكتف المؤلف بما سبق ولم يشف صدره حتى بدأ بنسب الأحاديث الصحيحة المروية عن طرق أهل السنة مما يدل على إطاعة أولى أمر المسلمين ما لم يأمرُوا بمَعْصِيَةٍ وعدم الخروج عليهم وإن جاروا على أنفسهم وارتكبوا شخصيا بعض المعاصي، إلى الكذب والوضع والاختلاق، فقال ما نصه: "وقد أيدت تلك العقائد بروايات ربما يتصور القارئ أنَّ لها مسحة من الحق أو لمسة من الصاق، لكن الحق أكثرها مفتعلة على لسان رسول الله ﷺ قد أفرغها في غالب الحديث جمع من وعَظَّ السلاطين ومُرَزَّقَتهم تحفظا على عروشهم وحفظا لمناصبهم".^(٢) ثم جاء المؤلف بعدة من الأحاديث الواردة في البخاري ومسلم وأبي داود والسنن الكبرى وغيرها من الكتب، وأنكر الجميع لا بالطرق المقررة عند علماء الحرج والتعديل بل بعقله وهواه.^(٣)

بحث وتنقيب

١. قبل كل شيء لنعرف أن هذه الإطاعة وعدم الخروج أمر فعله علي بن أبي طالب رضي الله عنه؛ إذ على ما تدعيه الشيعة فإن الخلفاء الثلاثة الذين تقدموا علي بن أبي طالب كانوا جائرين، وأول جورهم هو منع أهل البيت عن حقهم الثابت لهم نصا، وخاصة منهم عثمان بن عفان رضي الله عنه؛ إذ أننا نرى كتب الشيعة مليئة بأنه هو الذي وُزِعَ حكم البلاد على أقرباءه، وأهدر أموالا طائلة من بيت مال المسلمين بتقسيمه على كل من أحب، وغير ذلك من المآخذات التي يهتفون بها كثيرا، لكن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قد أطاع هؤلاء الخلفاء ولم يخرج عليهم ولم يشتت شمل المسلمين مع أنه كانت له شيعة وجماعة لا يستهان بها - هذا أيضا كما يدعيه القوم - فهو إما عمل بأمر الرسول في هذه الإطاعة والعون في المعروف،

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٤٢٦.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٤٢٩.

(٣) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٤٢٩ - ٤٣٠ وانظر أيضا: ج ٢ ص ٣١٩ - ٣٢٠ و ص ٤٥٣.

أو لم يصدر عن الخلفاء الثلاثة أي جور قط - كما هو الحق - وعلى كلا التقديرين ففي ما تواتر عن علي بن أبي طالب عملاً وهو أول الأئمة المعصومين حجة على المؤلف إما على ادعاءاته السابقة أو على تجاهاته اللاحقة. وهذا الأمر لا يختص بعلي رضي الله عنه بل يعمه وباقي الأئمة وخاصة منهم حسن بن علي؛ إذ قليلاً منهم كحسين بن علي ومحمد بن عبد الله بن الحسن الشهير بالنفس الزكية وبعض الآخر أعلنوا الخروج على السلاطين والباقي وإن لم يكونوا راضيين عن الحكام لكنهم لم يخرجوا عليهم بل عاشوا كما عاش غيرهم وقد كان لبعضهم تعامل حسن مع الحكام والسلاطين.

٢. إن المؤلف في هذا المبحث اختار طريقة من ادعى أن الله سبحانه حرم على العباد أداء الصلاة، فلما قيل له: وما دليلك في هذا؟ قال: قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة) وهذه طريقة المتحاذلين الذين يأخذون من الكلام أو القول والنظرية جزءاً ضئيلاً ويتركون باقية ثم يحتجون بهذه الجزئية على الخصم، فإذا نظرنا إلى ما فيه الآن نلمس عين القضية، وهذا؛ لأن الإمام أحمد بن حنبل وجميع أهل السنة قالوا بإطاعة السلطان وإن صدر عنه بعض الظلم والجور، لكن للكلام مؤخر وللنظرية جزء آخر وهو أنه لا طاعة للسلطان ولا لأحد آخر في معصية الله ولا يجوز الرضى والقبول بما يفعله السلطان مما يعد جوراً، بل يجب النصح في موارد والعزل في موارد أخرى، قال عليه الصلاة والسلام: (لا طاعة لمخلوق في معصية الله)^(١) وقال عليه السلام: (السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْقَرْنِ الْمُسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ فَإِنْ أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ عَلَيْهِ وَلَا طَاعَةَ)^(٢) كما قال أيضاً: (الدين النصيحة - قلنا لمن - قال لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامتهم)^(٣) فلم يقل أحد بإطاعة السلطان في معصية الله ولا بالرضى عنه وعن ما يرى فيه، ولا هناك حديث واحد يفيد هذا المعنى، وعليه فحكم المؤلف وقوله: "والعبارة التي نقلناها عن إمام الحنابلة تعرب عن وجوب إطاعة الخائز ولو أمر بمعصية الخالق" حكم عجول بلوح منه التعصب والعدوان.

٣. إن المؤلف في المجلد الثاني من التفسير (ص ٢٤ وما بعدها) يروي عن أئمتهم أنهم أعطوا للحاكم اختيارات غريبة واجبة الاتباع، فمنها مثلاً مايلي:

يقول الإمام الصادق في الأنفال: «وما أخذ بالسيف فذلك إلى الإمام يقبله بالذي يرى كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بخير»

(١) الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم ج ١ ص ٧٩ برقم: ١٣٢ .

(٢) أخرجه الترمذي في سننه ج ٤ ص ٢٠٩ برقم: ١٧٠٧ وقال عنه: وهذا حديث حسن صحيح، وقال الألباني: صحيح .

(٣) جامع الأصول في أحاديث الرسول لابن الأثير الجزري ج ٦ ص ٥٦٣ برقم: ٤٧٩٤ .

وفي الزكاة لما سئل الإمام الصادق (عليه السلام) عما يعطى المصدق (أي الذي يجبي الصدقات) قال: «ما يرى الإمام ولا يقدر له شيء».

قال الإمام الصادق (عليه السلام) أيضاً في مسئوليات الحكام اتّجاه الفساق والمنحرفين خلقيّاً: «الواجب على الإمام إذا نظر إلى رجل يزني أو يشرب الخمر أن يقيم عليه الحد ولا يحتاج إلى بينة مع نظره؛ لأنّه أمين الله في خلقه وإذا نظر إلى رجل يسرق أن يزيه وينهاه، ويمضي ويدعه».

قال الإمام الصادق (عليه السلام): «إذا اجتمعت العدة على قتل رجل واحد حكم الوالي أن يقتل أيّهم شافوا»^(١).

ولا يظن أن هذه الروايات توضح وظيفة الإمام المعصوم لا السلطان والحاكم العادي؛ إذ المؤلف يرد هذا الظن ويقول ما نصه: "هذا والملحوظ، أنّ بعض الروايات وإن كان ظاهراً في الإمام المعصوم إلّا أنّ كثيراً من هذه الروايات ظاهر في مطلق القائم بالأعمال المذكورة سواء أكان معصوماً أم غير معصوم، وهو يعني مطلق الحاكم الإسلامي. ويدلّ على ذلك رواية ٨ و ٩ حيث يسمّى فيهما الإمام الصادق (عليه السلام) أمير الحاج والوالي بالإمام ممّا يدلّ على أنّ لفظ الإمام الموجود في هذه الرواية وأشباهاها يراد به مطلق الحاكم الإسلاميّ ووليّ أمر المسلمين وليس الإمام المعصوم المصطلح في علم الكلام. ويؤيد هذا الاتّجاه ما قاله صاحب وسائل الشيعة في تعليقه على إحدى الروايات المشتملة على لفظ الإمام كالروايات المذكورة هنا: «الإمام العدل أعمّ من المعصوم»^(٢). إذا فما بال المؤلف يتهم غيره بأنهم يعطون للصحابة والأمراء حق التشريع والتقنين وهو يعطي تبعاً لما يرويه عن أئمتّه للولات والحكام حقوقاً أعلى من التشريع والتقنين كما رأينا؟.

وبالمناسبة لقد أعطى المؤلف فريق الافتاء اختيارات تحريم شيء في زمن وتحليله في زمن آخر باعتبار المستحدثات، فمن أقواله في ذلك ما نصه: "وهذا يستلزم أن يكون فريق الإفتاء في مواجهة دائمة مع الوقائع المستحدثة والمسائل المستحدثة التي تتطلب الإجابة والحكم المناسب لها وفق الشريعة المقدسة. ولا شك أنّ إعطاء هذا الجواب والحكم يتطلب الوقوف والمعرفة بالموضوعات المستحدثة - حتى قال - فربّ موضوع كان يوضع في صنف المحرّمات، ولكنّ مرور الزمن استوجب ظهور حقيقته؛ وتبدّل عنوانه فصار من المباحات".^(٣) فهل أهل السنة أعطوا الأمراء حقاً مثل هذا أم هم أوجبوا إطاعتهم ماداموا يحكمون بشرع الله وإلا لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، كما رأينا نصوص السنة في ذلك ؟.

(١) انظر هذه الروايات وغيرها في ج ٢ ص ٢٤ - ٢٨ .

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٢٩ .

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٢٧٧ .

٤. . يعترض المؤلف أن أهل السنة لهم سنة أبي بكر وعمر وعلي رضي الله عنه غافلا عن نقطتين مهمتين في الموضوع، أولى هما: أن أهل السنة لما لم يروا العصمة في الصحابة بشمول علي بن أبي طالب رضي الله عنه معناه أنه يؤخذ من كلامهم ويرد فليس سنتهم كسنة النبي ﷺ، وعليه فقول المؤلف: "وهذه الروايات تدل على أن للصحابة سنة كسنة النبي وآرائهم وفتاواهم حجة كحديث رسول الله" قول باطل؛ إذ فرق كبير على هذا الأساس بين سنة النبي وسنة الصحابة. ثانيهما: أنه لو كان هذا الاعتراض وارداً على أحد لكان خير من يرد عليه هو المؤلف وأهل مذهبه الذين يعدون كلام الأئمة من الوحي والالهام القطعي، ويعطون لهم كل ما يعطونه للنبي سوى نزول الملك، حتى أننا نرى المؤلف قد رفع حوار علي فوق الملائكة وصرح أن عندهم علوم الغيب،^(١) فالأصل إذاً في هذه الحملة هو دفع ما يرد على الشيعة من إعطائهم أئمتهم حق التشريع من التحليل والتحريم الذي يخالف التوحيد في التشريع والتقنين.

٥. . وما يدحض شبهة المؤلف حول إعطاء السنة للحكام والسلطين حق التشريع والتقنين كلام منه في المجلد الثالث حول حقوق الحاكم الإسلامي حيث يقول: "فقد منح مثل هذا الحاكم بنص الشريعة الإسلامية كافة الصلاحيات المؤدية إلى حق التصرف المطلق في كل ما يراه ذا مصلحة للأمة؛ لأنه يتمتع بمثل ما يتمتع به النبي والإمام من النفوذ المطلق، إلا ما يعد من خصائصهما"^(٢) فهذا الكلام منه يتناقض مع ما يتهم به أهل السنة تماماً.

ولأن قال المؤلف إننا نعطي الحاكم هذه الصلاحيات في إطار القوانين الإسلامية نقول له هل عندك نص من السنة يدل على أن (صواني الأمراء) الذي وجدته في رواية ما، يكون خارجاً عن إطار الشرع؟ أي لا تبنى على الكتاب والسنة ولا يبحث لها أصل فيهما؟ كيف وقد نقلت عن مسيب بن رافع قوله: "فجمع (الأمير) له أهل العلم فما اجتمع عليه رأيهم فهو الحق" ألا يعد عندك أهل العلم بمنزلة فريق الفتوى الذي منحتهم حق التحليل والتحريم؟

٦. . وما يلفت النظر في هذه المباحث هو أن عدم جواز إطاعة السلطان الجائر الذي يركز عليه المؤلف كثيراً يتناقض تماماً مع ما هو المعتقد عند الشيعة من الأخذ بالتقية وأجرها، إذ التقية لا تكون خالية عن الإطاعة والسكوت وإظهار الرضى وغير ذلك، وسبب جوازه هو خوف الفتنة والممانعة عن تشتيت

(١) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٦٢٨

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٢٨٨ - ٢٨٩ .

الشمول وحفظ النفس وهذه هي الأسباب التي تقوم عليها إطاعة السلطان وإن كان جائرا، فلماذا يميز المؤلف هذا ويحرم ذاك؟

٧. يلفت النظر أيضا أن المؤلف نقل في مواضع عديدة من كتابه هذا حديث علي بن أبي طالب الذي يقول: (إنه لابد للناس من أمير، بر أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع القوي ويقا تل به العدو، وتأمين به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي)^(١) لا أدري كيف يمكن قتال العدو وتأمين السبل والأخذ للضعيف من القوي دون الإطاعة؟ بل كيف يمكن أن يصدق الإمامة على أحد دون أن يكون له إمرة وإطاعة بين الناس؟ مع أن علي بن أبي طالب عم هذه جميعا في البر والفاجر.

ملحوظة:

ينادي المؤلف شباب السنة بترك الصراع بين العقيدة التي تدعوا بزعمه ترك قتال حكام الجور، والوجدان الذي يخالف ذلك (دون أن يفكك بين الأحاديث التي تراعي الظروف ومصلحة الأمة والأحاديث التي تشير إلى العزيمة).^(٢)

وما يلاحظ عليه هو أن شباب الشيعة بل وشيوخها أحوج بكثير إلى ترك هذا الصراع الذي سبب شيوع الشيوعية وترك الدين عندهم؛ لأن عقيدة التشيع تحير بين عقلانية المعتزلة من وجوب العدل على الله وإنكار الصفات وخلق الأفعال وتأثير الأسباب وغير ذلك، وبين تعطل العقل في عصمة الأئمة وعلمهم بالغيب وغيوبة الإمام والرجعة وأداء الخمس وغيرها.

ولنعرف أخيرا أن وجوب الخروج على الإمام الجائر كانت فكرة الخوارج وقد عانقها المؤلف حرفا بحرف، وعلى أساس هذه الفكرة الخارجية والنظرية العقلية المحضة أنكر المؤلف الأحاديث الشريفة الصحيحة ونسبها زورا وبهتانا إلى الوضع والافتراء.

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٦٥٢.

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٤٣٥.

٣- الصحابة لم يكونوا أهلا للقيادة:

ومن مزالق المؤلف الواضحة فيما يرجع إلى تاريخ الأمة وجيلها الأول المبارك هو هذا الادعاء الخاطي الذي لا يمكن صدوره إلا عن أحاطته العصبية العمياء من كل جانب، ففي عدة مواضع نرى المؤلف يتهم أصحاب رسول الله ﷺ هذه القيادة الطيبة التي اعترفت العالم بأسرها سلفا وخلفا صديقا وعدوا على وصولها ذروة التأهل والصلاحية بفضل تربية معلم البشرية ومنجيها، يتهمهم بعدم أهليتهم قيادة الأمة الإسلامية وزعامتها، وفيما يلي بعض من نصوص كلامه:

"لم تبلغ الأمة الإسلامية (أي بعد النبي ﷺ) كما يشهد عليه التاريخ، المستوى الفكري الذي يؤهلها إلى تدبير أمورها وإدارة شئونها وقيادة سفيتها إلى ساحل الأمان دون حاجة إلى نصب قائد من الله سبحانه، وقد كان عدم بلوغ الأمة هذا المستوى أمرا طبيعيا، لأن إعداد أمة كاملة بحاجة إلى مزيد من الوقت ولا يتيسر ذلك في فترة وجيزة تبلغ ٢٣ سنة وهي حافلة بأحداث مريرة ومشحونة بحروب طاحنة".^(١)

ثم يشرح هذا الاستدلال الواهي بأن الإعداد المطلوب يطلب انقضاء جيل أو جيلين حتى تتبلور التعاليم وترسخ في أعماق النفوس، وتتمكن العقيدة في قلوبهم إلى حد يحفظهم من التذبذب والتراجع إلى الوراء، وهذا الحد لم يكن حاصلًا في فترة قصيرة، كما تشهد عليه الأحداث والوقائع التي كشفت عن تأصل الأخلاق الجاهلية في نفوس الأصحاب.

هذا دليله من العقل، وأما ما زعمه دليلا من النقل فهو قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبِهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾^(٢).

فهو يرى أن هذه الآية تشير إلى عدم رسوخ الإيمان في قلوب الصحابة حتى يمكن تراجعهم عن الدين كل لحظة، وهكذا ما ورد بشأن حنين وتقاعد الأصحاب عن القتال وهو قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُذِبِرِينَ﴾^(٣).

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٩٥.

(٢) آل عمران: ١٤٤.

(٣) التوبة: ٢٥.

بحث وتنقيب

لقد وقفنا عند هذه النظرية في مبحث: (النبوات ومناقشتها) وبيننا ما ينقضها ويناقضها، وزيادة على ما سبق ننقل من المؤلف كلاماً آخر يتناقض مع هذا المدعى وهو قوله: "لم يكن في (العهد النبوي) سلطة باسم السلطة التنفيذية، ولا وزارة، ولا وزارات، ولا مديريات مركزية ومحلية على غرار ما يوجد الآن، بل كان هناك فيما وقفنا عليه من خلال مطالعة ذلك العهد. تقسيم بعض المسؤوليات الإدارية والمهام السياسية على الأفراد القادرين على تحملها، والصالحين للقيام بها".^(١)

إن المؤلف ينقض ما يدعيه بنفسه؛ إذ كلامه هذا صريح في قدرة الصحابة حتى قبل رحيل النبي ﷺ وإكمال الدين على تحمل المهام السياسية والإدارية، كما هو صريح في صلاحهم وديانتهم، ومعلوم أن هذه المهام لم يقسم في حياة النبي على أهل البيت فقط، بل كتب السيرة والتاريخ تشهد على توكيل النبي كثيراً من المسؤوليات المهمة إلى كثير من أصحابه وعلى رأسهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وخالدين وليد وأبو عبيدة ومعاوية بن أبي سفيان ومصعب بن عمير وسعد بن معاذ وسعيد بن جبير وزيد بن ثابت وغيرهم من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، وقد وضع بتوكيله قيادة جيش الشام إلى شاب صغير من أصحابه أعني أسامة بن زيد رضي الله عنه، وكذا بإعطائه لواء المهاجرين في أهم الغزوة أعني غزوة الفتح (فتح مكة) وإعطائه لواء الأعظم في آخر الغزوة أعني غزوة تبوك لشيخ الصحابة أعني أبا بكر الصديق رضي الله عنه، أن هذا الجيل الذي رباه هو بنفسه النفيس جيل يصلح للقيادة كبيرهم وصغيرهم، أشبههم وأستهم، وفي هذا كفاية لمن كانت له دراية.^(٢)

ومن تناقضات المؤلف مع هذا الدعوى أيضاً تصريحاته على أن الأمة الإسلامية قد بلغت بعد نبينا في الرشد إلى حد لم تكن تحتاج إلى نبي آخر يوحي أمر الدعوة والارشاد، وقد وكلت جميع أمور الرسالة إلى الأمة،^(٣) فهذه التصريحات تخالف قول المؤلف وانحامه هنا الأصحاب بعدم التأهل والاستعداد كما تخالف فكرة وجوب التنصيب بالإمامة وقد أشرنا إليه فيما سبق.

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٣٠٧.

(٢) تعيين الرسول أسامة بن زيد لقيادة جيش المسلمين في مرحلة الأخير، وكذا تسليمه راية المهاجرين في فتح مكة إلى أبي بكر وإعطائه اللواء الأعظم في غزوة تبوك وهي آخر غزوة النبي: يكون من الأمور المشهورة في كتب التاريخ والسيرة. انظر على سبيل المثال: مغازي الواقدي ج ١ ص ٧ ونور اليقين في سيرة سيد المرسلين للخطري ج ١ ص ١٨٣.

(٣) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٢١٩.

وقد أشرنا فيما سبق أن المؤلف لا يعد كبار الصحابة الذين كانوا مشهورين بالتفوق والاستعداد وركاء العقل قبل الإسلام، وفيه، وأنبتوا للعالم تأهلهم القيادي فهزموا الفرس والروم وامبراطورياتهم لا يعدهم مآهلين للقيادة ويعد أطفالا صغارا لم يتجاوزوا الست والسبع من عمرهم أهلا لقيادة العالم دينهم وديناهم، فقد كان محمد بن علي الجواد الذي أمنت الإمامية بتنصيبه بعد أبيه في السابعة من عمره حين توفي أبوه وكان علي بن محمد الجواد في ست من عمره حين توفي الجواد هذا وقد كان هذا الأمر سببا لتفريق الشيعة وعدم قبول طائفة هذه الإمامة والقيادة.^(١)

٤- الوصول إلى الحكم بالبيعة تقليد جاهلي

ومما يعد من عثرات المؤلف وزلاته الواضحة في طرح المسائل الاجتماعية هو أن المؤلف يرى البيعة التي سنّها النبي الكريم في الإسلام وأجراها جميع خلفاءه بما فيهم علي بن أبي طالب من بعده، تقليدا لما كان عليه الناس في الجاهلية فيقول في هذا الصدد: "إن البيعة في العهود التي أعقبت وفاة النبي ﷺ كانت طريقا لتنصيب الحاكم وذلك تقليدا للجاهلية، حيث كان الرائج فيها أنه إذا مات أمير أو رئيس عمدوا إلى شخص فأقاموه مقام الراحل من خلال البيعة، والظاهر أن تعيين بعض الخلفاء من خلال البيعة كان تقليدا لما كان رائجاً بينهم قبل الإسلام، ولا يكون هذا دليلا تاريخيا أو شرعيا على أن البيعة طريق لتعيين الخليفة"^(٢)

ولما لم يكن كثرة مبايعات النبي ﷺ مخفيا عليه خصصها فيما دون الحكم وأنكر بتاتا أن تكون البيعة المشروعة في الإسلام موردها الحكم والحكومة أو القيادة والخلافة، وفي هذا الصدد يقول المؤلف: "إن البيعة نوع من العهد والمعاهدة، والهدف من إمضاها في زمن النبي ﷺ لم يكن لتعيينه للحكم والرئاسة، بل كان لأعطائه الميثاق على الوفاء، والسير حسب أوامره، فالمسلمون الذين بايعوا النبي ﷺ، في أول بيعة، إنما بايعوه على أن لا يشركوا بالله، وأن يجتنبوا الفواحش، ولا يسرقوا، وفي البيعة الثانية عاهدوا النبي ﷺ على أن ينصروه، ويدافعوا عنه كما قلنا، وفي كلتا الصورتين كانت زعامة النبي ورئاسته محققة من قبل، فهم كانوا بعد أن آمنوا بنبوته، وقيادته اقتضى إيمانهم أن يسمعوا له ويطيعوا أمره (فلا يشركوا ولا يزناوا...) ويحفظوه وينصروه، ولكنهم أظهروا هذا السمع والطاعة وأكدوها عن طريق المبايعات معه"^(٣)

هكذا يردد المؤلف على أن البيعة في زمن النبي لم تعني الاعتراف بزعامة الرسول ورئاسته فضلا عن نصبه وتعيينه، بل كان لأجل التدليل على ذلك الاعتراف والتأكيد العملي على الالتزام بلوازم الإيمان المسبق به،

(١) انظر كتاب مع الشيعة الاثني عشرية في الأصول والقروع للدكتور علي أحمد السالوس ص ٣٦ - ٣٧ نقلا عن مراجعهم.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١٠٥.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٢٣٨.

فاليعة عهد كيهالي اليهود وقتلج تحت قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾^(٢).

وفي كلام آخر لما أراد المؤلف أن يملن حاصل كلامه قال: "والحاصل؛ أنه ليس هناك دليل تاريخي ولا شرعي يدل على كون مجرد البيعة إحدى الطرق لتعيين الخليفة ونصبه، بغض النظر عن أية مواصفات أو ضوابط أخرى".^(٣)

لعل المؤلف عرّف أن كلامه هذا غير مقنع فلذلك تراجع عن موقفه هذا قليلا وقال في الأخير: "لو غضضنا الطرف عن كل هذا لوجب أن نقول: إن البيعة هي إحدى الطرق لتعيين الحاكم واليرئيس، وليس الطريق الوحيد... ولو كانت البيعة الطريق الوحيد لانتخاب الحاكم وتعيين القائد لوجب أن يرد لها ذكر في أحاديث الرسول ﷺ وأهل بيته الطاهرين".^(٤)

بحث وتنقيب

١. إننا لا نجد عند المؤلف أصولا ثابتة يقوم عليها في مناقراته وحجلياته، بل كثيرا ما نراه يميل إلى ما يجزّه إليه طبعه ويرشده إليه عقله، فلذلك ترى عند المؤلف تناقضات كثيرة كما وقفنا عليه فيما مضى ونراه ههنا، فإن ما جرت عليه العادة وأئبته الإسلام فهو عند المؤلف حجة أصبر عليه عند موضوع التنصيص في الحكم وقد قال هناك مرارا أن التنصيص أو توريث النبوة والحكم كانت عادة جارية قبل الإسلام منذ سيدنا موسى وأنباء بني إسرائيل، فأقره الإسلام وعمل به النبي وخلفاؤه وقد نصّ أبو بكر بالخلافة لعمر وعين عمر عددا خاصا حتى يختاروا الخليفة من بينهم وكل ذلك يدل على أصل التنصيص وشرعية العمل به، لكنه هنا نقض كلامه فأنكر البيعة بحكم كونها من عادات الناس قبل الإسلام، ولما رأى أمامه عمل النبي في العقبة الأولى والثانية ومواضع كثيرة أخرى، وكذا تصويص الكتاب التي ثبت هذا الأصل، كأصل شرعي مباح معمول به بدأ يقول كل ذلك ويخصه فيما دون الحكم، وهذا نقض ظاهر وإن تحيل المؤلف بوجوه الخيل حتى يميز هذا عن نظائره.

(١) المائدة : ١ .

(٢) الإسراء : ٣٤ .

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٢٤٠ .

(٤) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٢٤٠ - ٢٤١ .

٢. في المجلد الثاني ص ٢٣١ ذكر المؤلف أن علياً رضي الله عنه كان يحتج علي خصومه ببيعة أهل المدينة له، ويقول: "إنه بإيعني القوم الذين بايعوا أبي بكر وعمر وعثمان علي ما بايعوهم عليه، فلم يكن للشاهد أن يختار، ولا للغالب أن يرد وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار فإن اجتمعوا على رجل وسموه إماماً كان ذلك لله رضي". وهذا يهدم فكرة عدم مشروعية الوصول إلى الحكم بالبيعة بصريح نص علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

والمؤلف وإن سعى في توجيه قول سيدنا علي رضي الله عنه وحمله على غير محمله أي كونه من باب المجادلة مع الخصم لكن هذا غير مقبول عنه؛ لأن طريقة الجدال كانت توجب أن يقول علي رضي الله عنه: عليك بالخصم أمام تخصيص الكتاب والسنة بخلافتي عن رسول الله أولاً فإن لم تكن تقبل هذا فإنه بإيعني القوم... وهذه طريقة الخلافة لديك ولدي أمثالك، فلا مفر لك عن هذا على الأقل. ثم هل هناك فرق بين الوصول إلى الحكم والسلطة عن طريق الانتخاب وصناديق الرأي وبين البيعة التي هي الانتخاب الأوضح الأدق وإبراز الرأي للمستقيم؟ ولماذا يقر المؤلف الأول ويذكر الثاني؟ فهذا نوع آخر من تناقضات المؤلف.

٥- الشورى لا يكون ذات صبغة دينية ملزمة

ومن المسائل الاجتماعية التي تعد من أهم سمات المجتمع الإسلامي وقد اعترف بها المؤلف لكنه انزلق في بعض جوانبها مسألة الشورى، وهذا؛ لأن نظريته حول الشورى يحمل بين يديها النكات التالية:

١- لا يحد الشورى أساس الحكم الإسلامي

وقد ذكر هذا الموضوع في المجلد الثاني من كتابه ثم كرره في المجلد العاشر، وما استدلل به علي هذا المدعى ما يلي:

- إن قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^(١) بما أنه خطاب للنبي ﷺ وقد ثبتت حكومته قبل هذا الخطاب، فلا يدل أكثر من أن علي الحاكم الذي استقرت حكومته بوجه من الوجوه أن يشاور أمراء الأمة ولا يكون مستهدفاً في الرأي، فلا دلالة للآية على ثبوت الحكم والإمامة بالشورى.
- إن قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾^(٢) لا يدخل فيه تعيين الإمام لأن الآية نحث بالشورى في الأمور المضافة إلى المؤمنين، وتعيين الإمام خارج عن حوزة أمورهم وشئوهم؛ لأنه أمر مختص بالسماء.

(١) آل عمران: ٦٥٩.

(٢) النور: ٣٨.

- لو كان أساس الحكم ومنهجه هو الشورى لوجب على الرسول الأكرم بيان تفاصيلها وخصوصياتها وأسلوبها، أو خطوطها العريضة على الأقل.
- إن الذين يعيرون عن أعضاء الشورى بأهل العقد والحل، لم يستطيعوا أن يرفعوا إجماله، بل أن يوضحوا من هم المقصود منهم وما هي صفاتهم.^(١)

٢- الشورى ليس ملزم ولا موجب للاجتماع:

واستدل المؤلف على هذا المدعى بعدم وجود أي نص من الشارح المقدس يدل على الإلزام، وكذا باختلاف الواقع في مسألة الشورى بين الأمة هل هو ملزم أو مرشح فقط.^(٢)

٣- الشورى لم يدخل حيز التنفيذ طيلة التاريخ الإسلامي:

وفي هذا استدل المؤلف بأن بيعة أبي بكر -رضي الله عنه- قد انعقدت بجمعة، وهم: عمر بن الخطاب، أبو عبيدة الجراح، أسود بن حضير، بشر بن سعد، وأسلم بن مولى أبي حذيفة، وأما خلافة عمر فقد عقدت له الخلافة بتعيين الخليفة الأول، وأما خلافة عثمان فقد حصر عمر الشورى في ستة أشخاص انتخبهم هو بنفسه ليعقدوا الحكم لأحدهم، وكل ذلك يدل على أن الشورى لم يدخل حيز التنفيذ والعمل والإجراء.^(٣)

بحث ونقيب

- ١- إن ما قاله المؤلف في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ من أنه خطاب للنبي ﷺ وقد ثبتت حكومته قبل هذا الخطاب، فلا يدل أكثر من أن علي الحاكم الذي استقرت حكومته بوجه من الوجوه أن يشاور أفراد الأمة ولا يكون مستهدفاً في الرأي، قول ضعيف ورأي مرجوح إذ أننا لو قبلنا هذا للعبارة سنواجه أموراً كثيرة لابد أن نخصصها في جانب دون جانب، فعلى سبيل المثال:
- أ. يخاطب الله نبيه ﷺ ويقول: ﴿وَلَا تُطِيعُ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾^(٤) ومعلوم أن عدم إطاعة النبي ﷺ من الكفار والمنافقين أمر ثبت من أول يوم بعث نبياً، فهل يخصص هذا النهي في جانب الأمة في أمر دون أمر؟ أو في زمن دون زمن؟ مع أن الحكم عام في جميع الأمور والأوقات؟

(١) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٢٢٩ - ٢٢٤ .

(٢) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٢٢٨ .

(٣) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٢٠٠ - ١٠١ .

(٤) الأحزاب: ١ .

ب. يخاطب الله نبيه ﷺ ويقول: ﴿وَلَا تُكُنْ لِلْخَافِينَ خَصِيماً﴾^(١) ومعلوم أن النبي ﷺ لا يخاطب للخاصين أبداً، فهل يخصص هذا النهي في جانب الأمة بشيء دون شيء؟ ومن هذا القبيل النهي الوارد في قوله تعالى: ﴿فَلَا تُكُنْ مِنَ الْفَاقِينَ﴾^(٢) والنهي الوارد في قوله تعالى: ﴿فَلَا تُكُنْ فِي مِرَّةٍ مِنْ إِقَابِهِ﴾^(٣) ونظائرها كثيرة في القرآن الكريم وفي كل ذلك النهي مطلق، خاصة في جانب الأمة وإن كان الخطاب للنبي، فلا تخصيص فيها بحكم ثبوت عدم توضيق النبي بتلك الأوصاف مسبقاً.

ج. يخاطب الله نبيه ﷺ ويقول: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَلِكِ﴾^(٤) ومعلوم أن النبي ﷺ لم يعبد غير الله سبحانه لا قبل البعثة ولا بعده، وكان علمه بتوحيد الله ثابتاً بالقطع، إذا فهل يخصص وجوب العلم بالتوحيد في جانب الأمة ببعض التخصيص؟ وكذا الاستغفار بذنوب دون ذنوب؟ ونظيره قوله تعالى: ﴿وَلْتَن أَتْبَعَتْ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَا لَبِنَ الظَّالِمِينَ﴾^(٥)

د. يخاطب الله نبيه ﷺ ويقول: ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَذُوقَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ﴾^(٦) فذكر النبي ﷺ وعدم كونه من الغافلين ثابت لا شبهة فيه، فهل يخصص هذا الأمر في جانب الأمة ممن هم من الغافلين أو غير ملتزمين؟ مع أن وجوب ذكر الله بالصلاة والصوم وسائر العبادات عام في جميع الأمة وجميع الأوقات؟

فجميع هذه الموارد تدل على أن تقييد المؤلف "الأمر" الوارد في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ بما دون الحكم في جانب الأمة بدليل ثبوته في الخطاب أي النبي بحكم النبوة، تقييد غير صحيح؛ إذ الخطاب أصلاً موجه للأمة عن طريق النبي ولا نبوة لأحد سوى النبي حتى يثبت له الحكم تبعاً لنبوته.

كيف والله - سبحانه وتعالى - يقول مخاطباً نبيه الكريم ﷺ: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(٧) فمراعات الحكمة في جانب الأنبياء وعدم احتيادهم ما يخالف الحكمة في أمور الدين والدعوة أمر ثابت عقلاً، فالمر الله تعالى له الأمر للأمة عن طريقه فلا تخصيص ولا تقييد.

(١) النساء: ١٠٥.

(٢) آل عمران: ٦٠.

(٣) السجدة: ٢٣.

(٤) محمد: ١٩٠.

(٥) البقرة: ١٤٥.

(٦) الأعراف: ٢٠٥.

(٧) النحل: ١٢٥.

٢- والعجب أن من مواخذات المؤلف على كون الشورى ذا قدرة في تعيين الحاكم ادعاؤه في المجلد الثاني من التفسير أنه لم يرد في السنة أي تفاصيل حول الشورى،^(١) لكنه في نفس المجلد وفي مواضع أخرى يذكر أحاديث تردّ عليه هذا الادعاء، لننظر إلى ما يلي من كلام المؤلف ومن نقله بعض الأحاديث حول الشورى حيث يقول:

"إنّ أحاديث الشورى المنقولة سابقاً وفي الفصول القادمة خير دليل على صحة وأفضلية هذا النمط، مضافاً إلى أنّه نقل عن سنن أبي داود أنّه قال الراوي: قلت: يارسول الله ينزل بنا أمر، ولم ينزل فيه قرآن، ولم تمض سنتك؟ فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «اجمعوا العالمين من المؤمنين فاجعلوه شورى، ولا تقضوا فيه برأي أحد (أي واحد)»^(٢) إنّ العمل الاجتهادي الجماعي أقلّ خطأ، وأقرب إلى إصابة الواقع، وأكثر قدرة على تجاوز المشكلات وهو ما يسمى إلى تحقيقه مبدأ الشورى الذي ابتكره الإسلام وحضّ عليه أشدّ الحفّز، وأكدّ عليه أشدّ التأكيد".^(٣)

لنتساءل المؤلف أليس هذا الحديث وما أشرت إليه بقولك "إنّ أحاديث الشورى المنقولة سابقاً وفي الفصول القادمة" من مظاهر التفصيل؟ ثم هل وردت في الكتاب والسنة تفاصيل كل شيء؟ هل ذكر النبي تفاصيل الإمامة المذعومة، فلو ذكر فلماذا الخلاف بين فرق الشيعة، ولولم يذكر فما يكون جوابك هو جواب من يتمسك بمشروعية الشورى في تعيين الخليفة والحاكم سابقاً ولاحقاً.

٣- وأما ادعاء المؤلف في أن تعيين الإمام أمر خارج عن حوزة المؤمنين ومن هنا فقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ لا يدخل فيه تعيين الإمام لأن الآية تحث بالمشورة في الأمور المضافة إلى المؤمنين، فهذا القول أوهن من أن نقف عنده؛ إذ المراد من الإمام في هذا المبحث هو الحاكم الأعلى أو من نسميه الخليفة والأمير، وهو الذي يعطى له حق السلطة على أهم الأمور التي تتعلق بالمؤمنين، فإن لم يكن تعيينه موكولاً إليهم فلا يخلو عن أمرين: إما أن يعينه الله لهم بالاسم والشخص، فلا بد أن يكون هذا التعيين والاختيار متصلاً إلى يوم القيامة من غير الانقطاع، ولا يعقل أن يترك الله عباده دون إمام وقائد مدة طويلة كما هو الحال طيلة القرون التي غاب فيها الإمام الغائب وفق معتقد الشيعة ولا يدرى إلى متى تستمر هذه الحالة. أو يعينه لهم بالوصف والعلامة، فهم لا يستطيعون أن يجدوه أو يهدوا إليه دون التشاور وجمع الآراء، وهذا هو التوكيل وإعطاء الاختيار للأمة والإضافة التي أنكرها المؤلف.

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٢٣٣.

(٢) رواه المصنف الهندي في كثر العمال ج ٢ ص ٢٤٠ برقم: ٤١٨٨.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٢٧٩.

وليس للمؤلف أن يختار شفا ثالثا أعني التعيين بالاسم لمدة والتعيين بالوصف لمدة أخرى، وهذا لأن الأول إن كان على حسب الضرورة، فالضرورة لم تنقطع ولا تنقطع، خاصة وأن الناس كلما اهتموا عن زمن الوحي قلّ التدنّ وكثرت المخالفات، والثاني إن كان على حسب النسخ والتأهل أي تأهل الأمة في إدارة شؤونها بنفسها، فلا بد أن يكون للإسلام والمسلمين بعد قطع الإمامة التصيرية عصور ذهبية أعلى وتقدم أولى عما قبل النسخ الديني والسياسي، ولا نرى هذا في واقع الأمر بل كل ما نلحظه يثبت عكس هذه القضية، فاختيار هذا الشق الثالث مجنبه غير معقول أبضا، ولا يبقى أمامنا إلا قول واحد وهو أن تعيين الإمام من شقون المؤمنين بلا شك ومضاف إليهم بلا ريب وطريقة الوصول إليه هو الشعور والمشورة، وهو يحصل إما بالبيعة كما جرت عليه العادة في السابق أو بالانتخاب كما تعودت به الأمم في الحاضر والأصل فيهما قوله - سبحانه وتعالى -: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ وصدق الله العظيم.

٦- حديث نهى الرسول أصحابه عن كتابة الحديث موضوع

عند بيان المؤلف أهمية العلم والقراءة والكتابة في الإسلام حوّل الكلام إلى هذا الموضوع الذي لم يكن يتوقع عنه عدم العلم بصحته ولا بحكمته وعلمه، كأنه لم يرد إلا مخالفة الصحاح بأقل مناسبة نصرت له، فكتب تحت هذا العنوان: (حول الحديث الموضوع) ما نصه:

"وبعد ذلك كله لا اعتبار بماتسبه إلى رسول الله ﷺ من أنه قال: (لا تكتبوا عني شيئا سوى القرآن فمن كتب عني غير القرآن فليمحاه)"^(١) أو أنه لم يأذن بكتابة الحديث علي ما رواه الترمذي عن أبي سعد قال: استأذنا النبي في الكتابة فلم يأذن لنا.

وأغرب منه ما رواه الحاكم بسنده عن عائشة قالت: جمع أبي الحديث عن رسول الله فكانت تحمّله حديث فبات يتقلب، قالت ففتني كثيرا فقلت يتقلب لشكوى أو لشيء بلغه، فلما أصبح قال: أي بنية هلمّي الأحاديث التي عندك! فحنته بما فأحرقها، وقال عذبت أن أموت وهي عندك فيكون فيها أحاديث عن رجل اتهمته ووثقت به ولم يكن كما حقّني فأكون قد تقلدت ذلك"^(٢)،^(٣)

عد للمؤلف مثل هذه الأحاديث والأقوال كلها موضوعا ملصقا برسول الله، وأرجع السبب في ذلك إلى أحد الأمرين: إما لأجل النيل عن مقام علي وفضيلته؛ لأنه كان يستغل بالتدوين دون سائر الصحابة، فأظهروا

(١) أخرجه مسلم في صحيحه باللفظ: ولا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه، ج ٤ ص ٢٢٩٨ رقم: ٣٠٠٤.

(٢) أمال المؤلف نقل الحديث إلى كتاب جمع الجوامع للسيوطي ١٤٧/٢ فلم أغير عليه لا في جمع الجوامع ولا في المستدرک للحاكم.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٤٥٣.

الكتابة عملاً غير مشروع، وإما لأن تلك الأحاديث فيها الكثير مما قاله النبي ﷺ في فضل علي فلو سؤغت كتابة الأحاديث وأحاط بها الناس علماً لأدت إلى ظهور الإمام علي عليه السلام في الصحابة وكونه الأحق بمنصب الخلافة، وذلك ما قبله من الحظير علي من تسنوا عرشها بغير حق وبغير دليل - على زعم الباطل للمؤلف.^(١)

بحث وتنقيب

أسهل طريقة على أن يعرف المؤلف حكمة هذا النهي هو أن ننزع عنه آلات الكتابة ووسائلها الجديدة ونضع أمامه تلك الوسائل البسيطة المتوفرة لدى الصحابة في عصر النبي من الرقاع والأكتاف والعسف ثم نطالبه على أن يكتب لنا كل القرآن الكريم وجميع الأحاديث، فإن استطاع هو بمساعدة جمع معه فيها ونعم، وإن لم يستطع فليعلم أولاً: أن ما يرضه في علي من كتابة القرآن وحديث رسول الله جميعاً باطل، وثانياً: ليعرف أنه ﷺ كان يريد من الجيل الأول على الأقل أن يعتمدوا على ذاكرتهم التي هي أقوى من كاسيوترات اليوم بكثير حتى تستقر الأمور وتتهيأ الإمكانيات.

وقد اعترف في مواضع من كتابه أن عدد الكتاب في مكة وشرب كان قليلاً جداً^(٢) ومع ذلك ادعى كتابة علي كل صغيرة وكبيرة عن النبي ﷺ فنسي قلة وسائل الكتابة حين ذاك، وأنه كما يقال لم يكن يمتلك علي بن أبي طالب رضي الله عنه أكثر من رغيف يأكله هو وأهل بيته فلذلك لما تصدق في ثلاثة أيام برغيفه الواحد قلت فيه آية: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبٍّ مَشْكُومًا وَيَتَمَنَّا﴾^(٣) وأنه لو كان يكتب جميع ما يدعى في تلك الوسائل المتاحة لم يكن يتوسع بيته لهاء وأن النبي ﷺ مع أنه أراد بحكمته الرباني أن لا تتكل أمته وحاشية منهم الأوائل على الكتابة فقط، لكنه سمح بالكتابة أيضاً لما رأى الظروف أهياً ولم يدخر نقله محدثوا السنة كما لم يكتبوا الحديث الأول^(٤)، ولم يهمهم أن هناك من يرضه بلا سبب نقل حديث منع الكتابة عن رسول الله ﷺ.

(١) انظر: تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٢ ص ٤٥٣ - ٤٥٤.

(٢) انظر: تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٢ ص ٤٣٤ وج ٣ ص ١٥ وص ٣٠٨ و ٣١١.

(٣) الإيمان : ٨.

(٤) يقول محمد فؤاد عبد الباقي في تعليقه الموجز له على حديث منع الكتابة ما نصه: "واختلفوا في المراد بهذا الحديث الوارد في النهي فقيل هو في حق من يوثق بحفظه ويخاف انكاله على الكتابة إلا كتبت وتعمل الأحاديث الواردة بالإجازة على من لا يوثق بحفظه كحديث أكتبوا لأبي شاه وحديث صحيفة علي رضي الله عنه وحديث كتاب عمرو بن حزم الذي فيه الفرائض والسنن والديانات وحديث كتاب الصدقة ونصب الزكاة الذي يمت به أبو بكر رضي الله عنه أنسا رضي الله عنه حين وجهه إلى البحرين وحديث أبي هريرة أن ابن عمرو بن العاص كان يكتب ولا أكتب وغير ذلك من الأحاديث، وقيل إن حديث النهي منسوخ بهذه الأحاديث وكان النهي حين خيف الخلط بالقرآن فلما أمن ذلك أذن في الكتابة وقيل إنما نهى عن كتابة الحديث مع القرآن في صحيفة واحدة لتلا يخلط فرشحه على القاروا". (حاشية صحيح مسلم ج ٤ ص ٢٢٩٨).

٧- الأمويون كانوا يلعنون علي بن أبي طالب على المنابر

لقد سمعنا منذ نعومة أظفارنا أن الأمة الإسلامية سوى الشيعة كانت ومازالت تعتقد بأن الخلفاء الأربعة بالترتيب هم أفضل البشر بعد الأنبياء عليهم السلام، فأولهم فضلا أبو بكر الصديق وثانيهم عمر بن الخطاب وثالثهم عثمان بن عفان ورابعهم علي بن أبي طالب رضي الله عنهم أجمعين، وما جرى من الخلاف بين علي ومعاوية رضي الله عنهما لم يمحط مكانة علي عند سواد الأمة ولا أوجب بغض معاوية، لأن ما حدث كان بين صحابيين طيبين، وفي كلا الجانبين كانت مجموعة من الصحابة، وكان أساسه طلب الخير لكن باجتهادين مختلفين، فالأمر موكول إلى الله سبحانه وقد مضى وكل مجسر حسب نيته، لكن من المؤسف أننا نرى المؤلف يرغب في نقل ما يخالف هذا الإجماع فيتهم الأمويين قاطبة حتى الأطفال منهم بأنهم كانوا يلعنون علي بن أبي طالب جهرا وعلى رؤوس الأشهاد، ففي هذا الصدد ينقل القصة التالية:

قال عمر بن عبد العزيز: كنت غلاما أقرأ القرآن على بعض ولد عتبة بن مسعود فمررت يوما وأنا ألعب مع الصبيان ونحن نلعن عليا، ففكره ذلك ودخل المسجد، فترك الصبيان وحث إليه لأدرس عليه وردي، فلما رأي قلم فصلي وأطال في الصلاة شبه المعرض عني حتى أحسست منه ذلك فلما انقضى من صلاته كلفح في وجهي، فقال لي: يا بني أنت اللاعن عليا منذ اليوم؟ قلت نعم، قال: فمضى عليت أن الله سحق على أهل بدر بعد أن رضي عنهم؟ فقلت: يا أبت وهل كان هلي من أهل بدر؟ فقال: ويحك! وهل كانت بدر كلها إلا له؟ فقلت لا أعوذ، فقال: الله إنك لا تعود. قلت نعم فلم العنه بعدها.

ثم كنت أحطير تحت منبر المدينة وأبي يخطب يوم الجمعة، وهو حشد أمير، فكنت أسمع أبي يمر في خطبته تحذر شقاشقه حتى يأتي إلى لعن علي فيجمعهم ويعرض له من الفهاة والمخصر ما الله عالم به، فكنت أعجب من ذلك.

فقلت له يوما: يا أبت أنت أفصح الناس وأخطبهم فما بالي أراك أفصح تعطيل يوم حطتك حتى إذا مررت بلعن هذا الرجل صرت أكن عينا؟ فقال: يا بني إن من ترى تحت منبرنا من أهل الشام وغيرهم لو علموا فضل هذا الرجل ما يلعنه أبوك لم يتبعنا منهم أحد. فوقرت كلمته في صدري مع ما كان قاله لي معلني أيام صفري فأعطيت الله عهدا لعن كان لي في هذا الأمر نصيب لأغيرونه. فلما من الله علي بالخلافة أسقطت

ذلك وجعلت مكانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْأَفْجَىٰ يَعْظِمُ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ فكيف إلى الأفاق فصار سنة^(١).

هذا ما نقله المؤلف عن شرح نهج البلاغة لابن أبي الخبيرة ولا نرى أحدا ذا عقل سليم وعلم صحيح يتردد في وضعه واختلافه، إن اللعن عند أهل السنة لا يجوز إلا في حق من استحقوا اللعن في كتاب الله عز وجل وسنة نبيه كالشيطان والكافر والمُحرفين لآيات الله وكتابه، وإن مكانة علي عند قاطبة أهل السنة هي المكانة الرفيعة التي أشرنا إليها آنفاً، فكيف يتصور أن يأتي عصر يلعن فيه جميع الناس حتى الصبيان عند ملاعبهم صهر النبي وابن عمه الخليفة الثالث علي بن أبي طالب رضي الله عنه جهراً حتى على المناير بحلال خطبات الجمعة والأعياد، إن ما كتب وألف ووصل إلينا في فضائل علي بن أبي طالب وسائر الصحابة قد دُون في عصر الأمويين والعباسيين وبإشراف الحكام وتفقاتهم فلا يتصور هذا الغلو الذي نقله المؤلف عن الشارح الحليدي وهو من هو.

٨- التناقض بين القول والعمل

أعترنا من باب المظهر بالحق والحقيقة نشير إلى أمر آخر يكدر وجه ما كتبه المؤلف حول الحكومة الإسلامية ويتعدى تأثيره في النفوس والقلوب، وهو أنه يؤكد كثيراً أن الحكومة ومناصبها لا بد أن تكون بالمساهمة بين جميع أفراد الجامعة فلا تخصص لطائفة دون أخرى^(٢)، ويردد أن للأقلية الدينية والمذهبية في الحكومة الإسلامية حريتها وكرامتها بكل المعنى، وهكذا يتكلم عن العدل والإنصاف ومراعات الحقوق وغير ذلك كما رأينا عنه، لكن ما يرى عنه عملاً بخلاف لما قاله وكتبه؛ إذ يرد عليه وعلى أصحابه وهم الذين ساءلوا في تشكيل الحكومة الإيرانية التي يراها المؤلف حكومة إسلامية بالمواصفات التي يرى ثوبها واجها في الحكومة الإسلامية^(٣) بل المؤلف من كبار الرؤساء والمفتين فيها وقد وضع دستوراً كما أشرنا إليه في أول الرسالة عند ترجمة المؤلف، فيرد عليه وعليهم أن الملايين من أهل السنة وهم من أهل البلاد وسكانها، كلهم محرومون عن حرية الرأي والعقيدة تاهيك عن الوصول إلى أي منصب حكومي؛ بل هم محرومون عن حقوقهم الدينية والمذهبية، فتارة نخدم مساجدهم وأخرى تقتل أبنائهم وأنشط علمائهم بقرية الوهابية وأمثالها، فأى وزن لما

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٤٢٦ - ٤٢٧.

(٢) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٤١٠.

(٣) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٧٠.

كتبه حين ما كان عمله يكذب، ليس هناك تناقض واضح بين القول والعمل ؟ **هَلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَثِيرٌ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ** ^(١) صدق الله العظيم.

هذا آخر الفصل الثاني الذي أبرزنا فيه جانباً كبيراً من منهج المؤلف وجهوده في عرض المسائل الاجتماعية والأخلاقية، كما أشرنا أيضاً إلى جانب من مزلقه فيها، يليه الفصل الثالث والأخير الذي خصصناه ببيان أبرز المزايا والملاحظات لتفسير السبعاني وإظهار قيمته العلمية كنتيجة لما سبق عنا في الفصلين الماضيين.

نسأل الله العلي الكبير أن يجعل ما كتبناه حتى الآن في ميزان حسناته، وأن يلهمنا وعلمنا فيما سنكتبه، وأن يهدينا إلى سواء الصراط.

الفصل الثالث

تفسير "مفاهيم القرآن" في الميزان وفيه مبحثان:

المبحث الأول: (أهم المزايا لتفسير "مفاهيم القرآن" وفيه مطلب)

المطلب الأول: ترتيب الكتاب وفق الموضوعات

المطلب الثاني: الإحاطة والاحتواء

المطلب الثالث: الترجيح بين الأقوال واختيار ما هو الأصوب عنده

المطلب الرابع: رده على بعض الأفكار والآراء المنحرفة حول الإسلام

المطلب الخامس: رده على الشبهات المثارة حول الإسلام وتعاليمه

المطلب السادس: رده على بعض معتقدات الفرق المنحرفة

المطلب السابع: إخراج الدروس والعبر من حوادث السيرة النبوية

المطلب الثامن: درجة التوجيهات السياسية ومواقفه الإنسانية مع شعب فلسطين

المطلب التاسع: توضيحاته الجميلة حول الآيات التي اشتملت على الأمثال والأقسام

المطلب العاشر: إنكاره وقوع التحريف في القرآن الكريم

المبحث الأول

أهم المزايا لتفسير "مفاهيم القرآن"

المدخل:

يأتي هذا الفصل كتجربة غالية لما سبق من الفصول والمباحث، ويدور الكلام فيه حول نقطتين أساسيتين هما: أبرز المزايا وأبرز المآخذ، ولا شك أن الكتاب ومؤلفه لا يخلوان عن كليهما وإن كانت الملاحظات أكثر بكثير من المزايا.

وقبل أن نبدأ بكتابة ما سيحتويه هذا الفصل، يليق بنا أن نوضح أننا لا نريد الإطالة والتوسع في المطالب التي سنتكلم عنها وهذا؛ لأن أكثر ما سنشور إليه في هذا الفصل - خاصة في المطلب الثاني منه - قد مضت تفاصيله فيما سبق وانتهى نقده وتحليله بكتفين إن تحول القارئ الكريم إلى موضعه من هذه الرسالة أو من أصل الكتاب وله المراجعة والتأكد إن أحب.

وبما أن تقلبنا الأشرف أفضل في جميع الأمور فلنبدأ بالكلام عن مزايا تفسير "مفاهيم القرآن" أولاً وفي عدة نقاط موجزة حسب ما يلي عناوينها:

١. ترتيب الكتاب وفق الموضوعات
٢. الإحاطة والاحتواء
٣. الترجيح بين الأقوال واختيار ما هو الأصوب عنده
٤. رده على بعض الأفكار والآراء المنحرفة حول الإسلام
٥. رده على الشبهات المطارة حول الإسلام وتعاليمه
٦. رده على بعض معتقدات الفرق المنحرفة
٧. إخراج الدروس والعبر من حوادث السيرة النبوية
٨. درجة التوجيهات السياسية ومواقفه الإنسانية مع شعب فلسطين
٩. توجيحاته الجميلة حول الآيات التي اشتملت على الأمثال والأقسام
١٠. إنكاره وقوع التحريف في القرآن الكريم

المطلب الأول:

• ترتيب الكتاب وفق الموضوعات

أول ما نحب أن نشير إليه في باب محاسن التفسير ومزاياه هو ترتيب المؤلف وتآليفه الكتاب وفق الموضوعات - وإن لم ينتهج منهج التفسير الموضوعي بالمعنى الدقيق - وفي هذا تسهيل كبير للباحث والقارئ لأنه يقف بسهولة على الموضوع الذي يريد القراءة فيه، والموضوعات التي اختارها المؤلف هي كالتالي:

١- التوحيد والشرك وآثارهما. ٢- صيغة الحكومة الإسلامية وأركانها وخصائصها وبرامجها. ٣- علمية الرسالة المحمدية وحقايقها، وأمية النبي وعلمه الغيب. ٤- أجر الرسالة ومفاجز النبي وشفاعته. ٥- إثبات عصمة الأنبياء والأئمة والآيات المعارضة لسيرة الصحابة ومفهوم الإمام وطاعة السلطان الجائر. ٦- أسماء الله الحسنى وصفاته سبحانه وبيان حدودها وتقسيمها. ٧- شخصية النبي الأكرم وسيرة حياته الشريفة. ٨- المعاد في القرآن الكريم. ٩- الأمثال والأقسام القرآنية. ١٠- العدل والإمامة وحقوق أهل البيت.

ذيل لكل موضوع ما يناسبه من المطالب والمباحث - ولقد أطلنا حتى نخرج عن أصل الموضوع - ونخصص لكل موضوع من الموضوعات المذكورة مجلدا من التفسير، وفي كل ذلك اجتهد أن يناقش الموضوعات على ضوء القرآن الكريم، وإن أدخل فيها العقل والفلسفة واعتمد عليهما وعلى غيرها، فنخرج مع الأسف الشديد عن المنهجية التي كان الالتزام بها من واجبات المؤلف، لكن مع كل هذا القصور فإن الكتابة بالترتيب الموضوعي وهذا يسهل المراجعة والتصفح على القارئ وهذا يعد من محاسن المؤلف ومزايا تفسيره.

المطلب الثاني:

• الإحاطة والاحتواء

ومن محاسن هذا التفسير الإحاطة بمجائب الموضوعات واحتوائه عليها، وإن كان هذا يعد إطالة في بعض المواضع ولم يكن مطلوباً ممدوحاً، لكنه في بعض الموضوعات التي تقتضي الاحتواء بالجواب المختلفة وبذل الجهد الأكثر لرفع الستار وإبراز الحقائق يحمد المؤلف على عدم ادخاره سعيًا سواء أدرك الحق فيها أو لم يدركه.

فمن أمثلة هذا الاحتواء ما فصله المؤلف حول عقيدة التثليث عند النصارى وقد سماه (خرافة التثليث) عند مباحث التوحيد في الذات من المجلد الأول، فقد أورد جملة من المسائل ووضع لها عناوين جانبية تحت عنوان:

(كيف تسربت عقيدة التثليث إلى النصرانية)

وأول ما بدأ المؤلف به الكلام هو أن عقيدة التوحيد كانت المعتقد الأول عند تلاميذ المسيح وأتباعه وفقاً لتعاليمه، لكن التاريخ أثبت أن كثيراً من أتباع الأنبياء حرفوا دينهم بعدهم أو مدة غيابهم تحت تأثير المضلين، كما عهد بنو إسرائيل المعجل عند ما غلب عنهم النبي موسى عليه السلام مدة، وهذا يعينه بصدق على كيفية تسرب التثليث في النصرانية. ثم جاء المؤلف بما يلي من الموضوعات والعناوين:

• رأي القرآن في التثليث

ومن هنا يبدأ التفصيل المطلوب في إبطال هذه العقيدة الباطلة فيذكر المؤلف تحت هذا العنوان أن القرآن الكريم يعلن أن المسيح ما كان يدعو إلا إلى إله واحد لكن النصارى تأثروا بخرافات الأديان السابقة فخلعوا عنهم الشرك بلون البحر ﴿وَقَالَتِ الْنَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَوْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلِ﴾^(١) وقد أثبتت تحقیقات للتأخرين أن الدين البراهمني أقبل نحو الشرك في القرن السادس قبل الميلاد فظهرت الديانة الهندوسية القائمة بالآلهة الثلاثة (برهما، فيشنو، شيفا) ومن هؤلاء أحدث النصارى عقيدة التثليث.^(٢)

• براهين القرآن على إبطال التثليث أو اتخاذ الولد

يوضح المؤلف أن القرآن الكريم يقدم عدة براهين على إبطال كون الله سبحانه ثلاثاً أو ثلاثة أو اتخاذ الولد، فمن البراهين حول إبطال التثليث ما يلي:

- ١ - قدرة الله تعالى على إهلاك المسيح. ﴿قُلْ قَمِنْ يَنْفِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾^(٣)
- ٢ - آثار البشرية في المسيح. ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾^(٤)

ومن البراهين حول إبطال اتخاذ الولد ما يلي:

لقد فند القرآن الكريم هذه الإعتبار الخاطيء وأبطله بطريقتين وهما:

(١) النوبة : ٣٠ .

(٢) بايجاز وتصريف: ج ١ ص ٢٨٨ - ٢٩٠ .

(٣) المائدة : ١٧ .

(٤) المائدة : ٧٥ .

أولاً: عن طريق البراهين العلمية الدالة على استحالة أن يكون لله ولد مطلقاً.

وثانياً: عن طريق بيان تولد المسيح من أمه واستعراض حياته البشرية الدال على بطلان كونه ولداً لله.

يتلخص براهين الطريق الأول الدالة على استحالة أن يكون لله ولد في سبع نقاط:

- ١- ليست له سبحانه أية زوجة حتى يكون له ولد منها، ﴿أَلَيْسَ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً﴾^(١).
- ٢- أنه تعالى خالق كل شيء، واتخاذ الولد ليس خلقاً بل هو انفصال جزء من الوالد فهو يناهى مخالفته لكل شيء، ﴿وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلِداً وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقْدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾^(٢).
- ٣- أنه مالك كل شيء، واتخاذ الولد يستلزم عدم كونه مملوكاً، ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلِداً سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَّهُ قَائِمٌ﴾^(٣).
- ٤- أنه سبحانه مدبر عن أحكام الجسم، واتخاذ الولد يستلزم كون الله جسماً لأن معنى الولد هو انفصال جزء من الوالد وهو يلزم الجسمية، ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ﴾^(٤).
- ٥- أن جميع الأشياء قائمة بالله فلا استقلال لسواه في حين يستلزم انفراض ولد لله سبحانه استقلاله كاستقلال الوالد حتى يكون نظيره، ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لُهُ قَائِمٌ﴾^(٥). ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾^(٦).
- ٦- إن الله تعالى مخفي فلا حاجة له إلى ولد، ﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلِداً سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾^(٧).
- ٧- أن كون المسيح دون والد ليس بأعجب من آدم النسخي وجد من دون أبوين مطلقاً، ﴿إِنْ مَثَلْ عَيْسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٨).

(١) الأنعام : ١٠١ .

(٢) الفرقان : ٢٠ .

(٣) البقرة : ١١٦ .

(٤) الأنعام : ١٠٠ .

(٥) البقرة : ١١٦ .

(٦) مريم : ٩٣ .

(٧) يونس : ٦٨ .

(٨) آل عمران : ٥٩ .

وأما الطريق الثاني أعني بيان تولد المسيح واستعراض حياته البشرية فقد أوضح القرآن الكريم في سور مختلفة ومخاصة في سورة "مريم" ولادته وحياته وصفاته البشرية بحيث لا يبقى أي شك لمخالف في بشرته عليه السلام.^(١)

• التثليث في نظر العقل

بين المؤلف تحت هذا العنوان أولاً أن المسيحيين لما لم يكن عندهم دليل عقلي على معتقد التثليث بل كانت اليقائنية العقلية تبطل مسألة التثليث رأساً، لجأوا إلى التعبد المحض وقالوا إن حقيقة التثليث فوق القياسات العقلية فلا تدخل في نطاق التحليل، وهذا لأن المحدود أي الإنسان لا يستطيع أن يدرك اللامحدود. ثم أثبت أن عالم ماوراء الطبيعة وإن كان لا يمكن أن يقاس بالأمور المادية المألوفة لكنه ليس بمعنى أن ذلك العالم فوضي وخلو من المعايير كلها، بل لكل مقياسه الخاص بدليل أن هناك سلسلة من القضايا العقلية التي لا تقبل النقاش والجدل تحكم في عالم المادة وعالم ماوراء المادة كاستتاع اجتماع القضاة مثلاً، ثم إن القاعدة المسلمة هي أن الوحي لا يخالف ما هو مسلم عقلاً فلما لبطل العقل التثليث قطعاً لابد أن تلقى النصوص التي نقلتها الأناجيل الأربعة الفعلية التي لم تبق معترة إطلاقاً إذ ثبت أنها من بقايا أدب القرن الأول والثاني الميلاديين ولا تعلق لها بفجر المسيحية حقيقة.^(٢)

• هل يمكن واحد وثلاثة في آن واحد ؟

هنا يقدم المؤلف الدليل العقلي المفند للتثليث فيقول ما خلاصته: إن التثليث لا يتصور إلا في صورتين كتأثير باطله عقلاً، الأولي: أن يكون لكل واحد من هذه الأقانيم الثلاثة وجود مستقل عن الآخر في تشخص بخصه، وهذا هو الشرك الذي أبطلته دلائل التوحيد العقلية والنقلية، ولذلك لما واجه مخترعو التثليث دلائل التوحيد لم يجدوا مفرّاً إلا أن قالوا بأن الإله في كونه ثلاثة، واحد، وفي كونه واحداً ثلاثة وليس هذا التأويل إلا تناقض محض منهم.

الثاني: أن لا يكون لكل من الأقانيم الثلاثة وجود مستقل بل تشكل مجموعها الإله الواحد، ولا معنى لهذا القول إلا كون الله مركباً محتاجاً في تحققه وتشخصه إلى أجزاء ذات بحيث ما لم يتجمع لم يتحقق وجود الله وفي هذه الصورة سيواجه أرباب الكنيسة إشكالات أكبر منها:

١- أن يكون إله الكون محتاجاً في تحقق وجوده إلى الغير باعتبار أن الجزء غير الكل.

(١) - ياجاز وتصرف: ج ١ ص ٢٩٢ - ٢٩٩.

(٢) - ياجاز وتصرف: ج ١ ص ٣٠٣ - ٣٠٤.

- ب- إما أن تكون هذه الأجزاء ممكنة الوجود أو واجبة، فعلى الأول يلزم احتياج الواجب (وهو الكل) إلى الأجزاء الممكنة، وعلى الثاني يلزم تعدد واجب الوجود وهو الشرك.
- ت- إن القائلين بكون الأقانيم الثلاثة مجموعها إلها واحدا يزعمون أن كل واحد منها يملك تمام الألوهية وهذا يستلزم الاستقلال في الطبيعة الألوهية مع أنهم ينفون التجزئة فيبين الأمرين تناقض صريح.
- ث- إذا كانت طبيعة الابن إلها فلماذا كان يعبد أباه وهل يعقل أن يعبد إله إلها آخر مساويا له في الألوهية؟^(١)

هكذا أحاط المؤلف الجوانب المختلفة لعقيدة التثليث بدءا من بيان كيفية تسربها في الديانة المسيحية، ثم نقد مصادرها من الأناجيل المنحرفة، ثم إبطال العقيدة نقلا بالتفصيل الذي ورد في القرآن الكريم وعقلا عن طريق البراهين المنطقية، وبهذا قد احتوى على جوانب الموضوع ولم يترك مجالا للبحث إلا وقد أجرى القلم فيه.

ومن أمثلة الإحاطة والاحتواء أيضا كلامه حول تسبيح الكائنات حيث أورد فيه النظريات المختلفة ثم رجع بينها بدلائل مختلفة عقلية وعقلية، فحاء بكلام جامع حول الموضوع.^(٢)

هكذا للمؤلف كلام جامع حول كيفية تعلق إرادته سبحانه بأفعال العباد ضمن مبحث التوحيد في الخلقية، وهذا المبحث أيضا يتصف بالإحاطة والاحتواء ودراسة الموضوع من جوانب مختلفة، لا مجال لذكرها ههنا.^(٣)

وهناك نموذج آخر أوضح مما سبق في موضوع الإحاطة والاحتواء وهو ما كتبه المؤلف حول احتكاكات النبي ﷺ مع اليهود في المدينة المنورة، ومناظراته معهم، وإرشادات القرآن المجيد في ذلك، وقد احتوى من الكتاب صفحات عديدة، لكن القارئ لا يمل من قراءتها، بل قد يفرح حينما يقف عند كثير من الحكم النبوية التي دونها المؤلف بصورة جامعة.^(٤)

(١) بإيجاز وتصرف: ج ١ ص ٣٠٥ - ٣٠٨.

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٢٤٣ وقد أطل الكلام حتى ص ٢٦٤.

(٣) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٣٦٢ وقد أطل الكلام حتى ص ٣٧٣.

(٤) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٢٥٥ وما بعدها.

المطلب الثالث:

• الترجيح بين الأقوال واختيار ما هو الأصوب عنده

ومن محاسن هذا التفسير الترجيح غالباً بين الأقوال واختيار الأصوب حسب رؤية المؤلف، وله أمثلة متعددة نشير إلى بعض المواضع فيما يلي:

عند مبحث التوحيد في الذات وفي تفسير الآية الكريمة: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْغَرِيُّ الْحَكِيمُ﴾^(١) يأتي المؤلف بعدة توضيحات حول كيفية شهادة الله تعالى على وحدانيته بالترتيب التالي:

١. يمكن أن تحمل هذه الشهادة على الشهادة القولية كما نشهد نحن على وحدانيته بقولنا: "لا إله إلا الله، وشهادة الله القولية هو القرآن والوحي اللفظي ضمن الآيات التي تعرضت لبيان الوحدانية وإثباتها.

٢. يمكن أن تكون هذه الشهادة شهادة عملية لأن الله تعالى بخلقه الكون الذي يسوده نظام واحد وترباط أثبت عملياً وحدانية الذات للهداية لهذا الكون ووحدانية الإرادة المنتظمة الحاكمة لهذا العالم.

بعد هذا وذاك يأتي إلى ما هو الراجح عنده من القولين ويقول: "والحق أن الرأي الأول أفضل وأقوم، لانسجام هذا الرأي مع شهادة الفريقين الآخرين، أعني: شهادة الملائكة وأولي العلم، التي يناسب أن تكون شهادتهما قولية وحفظ سياق الآية يقتضي تفسير الشهادات الثلاث بمعنى واحد" ثم أيد المؤلف هذا الرأي ببعض آيات أخرى وردت فيها شهادة الله تعالى وقد حملت على الشهادة اللفظية كقوله تعالى: ﴿لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾^(٢).

ومن الأمثلة الواضحة في الترجيح وإيداء الرأي في الأقوال المختلفة ما فعله المؤلف عند بيانه الفرق بين الرسول والذي في مبحث طويل له يذكر فيه آراء ونظريات متعددة بتفاصيلها ودلائلها، والنظريات تربو على ستة أقوال في المسألة وتلخص فيما يلي:

١. الرسول من أوحى إليه وأمر بالتبليغ والنبي من أوحى إليه سوله أمر بالتبليغ أو لم يؤمر.
٢. الرسول هو الذي أنزل معه كتاب، والنبي هو الذي ينبي عن الله وإن لم يكن معه كتاب.

(١) آل عمران: ١٨.

(٢) النساء: ١٦٦.

(٣) تلخيص وإيجاز ج ١ ص ٢٧١ - ٢٧٤.

٣. الرسول من جاء بشرع جديد، والنبي أعظم منه ومن جاء لتقرير شرع سابق.
 ٤. الرسول من يهدين الملك ويكلمه مشافهة أو يلقى في روعه، والنبي من يتلقى الوحي بغير هذا الطريق.
 ٥. النبي من يوحى إليه في المنام، والرسول من يشاهد الملك ويكلمه رسول ربه.
 ٦. النبي والرسول مبعوثان إلى الناس والرسول هو المرسل برسالة خاصة زائدة على أصلي نبي النبوة. معلوم أن لكل رأي من هذه الآراء دلائله وقد ذكرها المؤلف مع النقد والتحليل لكنه لم يحذف بهذا بل أوضح أميرا رأيه الراجح تحت عنوان حائلي بهذه العبارات: "ما هو المختار عندنا؟" وفيه بعد أن نقل نصوص آمنة اللغة حول معنى النبي والرسول رجع في بيان الفرق بينهما أن يعرف النبي بأنه هو الإنسان الموحى إليه من الله تعالى بإحدى الطرق المعروفة، ويعرف الرسول بأنه الإنسان (أو غيره من الملائكة والجن مثلا) المقام بإبلاغ قول أو تنفيذ عمل من جانب أحد سوء كان هو الله سبحانه أو غيره، وأن تكون النسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق أو من وجه بالاعتبارين التاليين:
 ١. كل نبي رسول (إذا قلنا بأن كل نبي مبعوث إلى تنفيذ رسالة ما) وليس كل رسول نبي للعموم الموجهود في معنى الرسول ومفهومه.
 ٢. بعض النبيين ليس برسول (إذا قلنا بأن بعض النبيين غير مبعوث إلى تنفيذ الرسالة) وبعض الرسل ليس بنبي (كالمبعوث من جانب غيره سبحانه) لكن قد يكون للنبي رسولا والرسول نبيا كما في سيدنا محمد ﷺ وغيره من أولي العزم وغيرهم.
- فالنسبة في الأول العموم والخصوص المطلق والنسبة في الثاني العموم والخصوص من وجه، وللمؤلف عدة دلائل على رأيه هذا، بما أن المقصود كان معرفة هذا المنهج وهذه الخصوصية فنحن نكتفي بهذا القدر ولا نريد أن نناقش مدى إصابة المؤلف في ترجيحاته أو عديمها.^(١)

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٣٤٣ وقد امتد كلام المؤلف حتى ص ٣٧٥.

المطلب الرابع:

• رده على بعض الأفكار والآراء المتحرفة حول الإسلام

قد تجد المؤلف يرد بقوة مزاعم بعض من يدعي حول الإسلام ما لا يناسبه سواء كان الزاعم من أهل الإسلام أو من غيرهم، وهذا الرد والإنكار يعد مزية أخرى للمؤلف وكتابه، عددناه من مزاياه بصرف النظر عن انحرفاته هو عقيدة وفكر، والحق أننا كما نتقد انحرافات المؤلف علينا أن نقفي عليه حينما نراه يسعى في تقويم اعوجاجات الآخرين وانحرافاتهم.

فمن أمثلة ذلك الإنكار مقالاته ورموزه على من يدعي عدم وجود السياسات الخارجية في الإسلام، ففي المجلد الثاني عند مباحث برامج الحكومة الإسلامية ووظائفها، في مقدمة المطلب الخامس (الحكومة الإسلامية والسياسة الخارجية) يكتب المؤلف ما خلاصته:

يظن بعض الكتاب الغربيين ومن اسقى معلوماتهم من دراساتهم ومؤلفاتهم أن الغرب هو أول من ابتكر نظاما للعلاقات الدولية، وأول من أسس ما يسمى بالسياسة الخارجية للحكومات والدول ولم يكن للعالم قبل ميلاد الحضارة الغربية أي نظام للسياسة الخارجية.

بيد أن هذا ادعاء يعرف ضعفه وعطاء كل من له أدنى إلمام بالتاريخ البشري، فقد كان بين الشعوب علاقات وروابط، ولأجل ذلك فلقد كان بينهم قوانين ورسوم وضوابط وحقوق تنظم علاقاتهم حسبما تقتضيه الظروف، ثم اتخذت هذه السياسة آخر وأفضل أشكالها بمجيء الإسلام.

ثم أشار المؤلف إلى أن استعراض جوانب السياسات الخارجية التي سنها الإسلام تستدعي دراسة موسعة لكنه يأتي بأصول هذه السياسات ويخطوطها العريضة ليعرف أن الحكومة الإسلامية رغم أنف هؤلاء المخرفين المتفهمين قد جاءت يوم أن قامت بكل البرامج والنماذج التي تحتاج إليها الحكومات والأمم في علاقاتها الخارجية فذكر من ذلك ما أوردهنا موجزه في مبحث "الأخلاقيات والاجتماعيات في تفسير مفاهيم القرآن" (١).

ومن ذلك أيضا أخذه على الديمقراطية الغربية ورده على من يظن أن الإسلام لا يعتني بالشعوب وحرياتهم وحقوقهم وقد سبق عند مبحث الموضوعات الأخلاقية والاجتماعية بتفاصيله (٢).

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٥١٩ وما بعدها.

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٢١٢ تحت عنوان: مواضعنا على الديمقراطية.

المطلب الخامس:

• رده على الشبهات المثارة حول الإسلام وتعاليمه

هذا الأمر حقا يعد من مزايا تفسير السبحاني ومحاسنه لأنه في أغلب المواضع التي تتكلم فيها المشككون وتلاعبت فيها أيدي المخرفين وقف عندها موقف المحامي القوي ورد الشبهات ردا يليق بالمقام والمقال كما سنرى غادجها فيما يلي:

١- تبدأ برده الشبهات المثارة حول المعاد الجسماني حيث جمع إحدى عشرة شبهة وقد أجاب عن كل واحدة بالتفصيل، مع أنه أطل الكلام لكنه أحسن في الرد والأجوبة، إما منه أو نقلا عن الآخرين، والثاني هو الأكثر لكن يتميز منه وتوضيح وزيادات مفيدة، ولما كانت الشبهات المطروحة بالطريقة الفلسفية أجاب عنها على نفس المنهج، فنحن نسعى في إنجازها حد الإمكان بالترتيب التالي:

الشبهة الأولى: المعاد إعادة للمعدوم وهو أمر محال.

الجواب: المعاد ليس من قبيل إعادة للمعدوم بل هو إيجاد للمعدوم ثانيا، على نحو يطلق على الثاني أنه عين الأول عرفا وإن كان مثله عقلا، فالروح محفوظة فقدت اتصالها عن البدن، والأجزاء أيضا فقدوا التماسك فلو أعيد الاجتماع والانضمام يكون المعاد نفس الإنسان السابق وليس هنالك إعادة للمعدوم رأسا، وقد أثبت العالم الفرنسي لافوازييه أخيرا أن المادة في التفاعلات الكيميائية والفيزيائية لا تعدم، غاية الأمر تتحول من شكل إلى شكل آخر.

الشبهة الثانية: أن إنسانا لو أكل آخر أو اغتذى بأجزائه فإن أعيدت أجزاء الغذاء إلى الأول عدم الثاني، وإن أعيدت إلى الثاني عدم الأول.

الجواب: أثبت العلم الحديث أن بدن الإنسان في تحوّل وتغيّر مستمر، فهو في ظل هذا التحول ذو أيدان كثيرة، فلو افترضنا أن البدن الأخير صمد لا يذوب وأصبح جزءا لإنسان آخر فإنه ليس عامة الأجزاء من كل بدن مأكولا لفرقة آخر، وإنما يتحول جزء من كل بدن، فعند ذلك يحشر بأي بدن شاء الله وإن كان بدنا نحىلا، لأنه يكفي في المعاد أن البدن الأخرى نفس البدن الدنيوي ولم يدل دليل على العينية من حيث البسطن والضعف.

ولو افترضنا أن التحول أغلب الأجزاء من كل بدن إلى بدن آخر بحيث لا يكون البقي كافيا في تشكيل بدن الأكل، فعندئذ لا مانع من إكمال البدن بالاستعانة بأجزاء ترابية وهوائية أخرى، ولا يعد ذلك نقضا في الحشر لما عرفت من أن الملاك هو صدق العينية عرفا لا عقلا، ولذلك يقول سبحانه: ﴿وَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَلَقَ

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ^(١) وقال أيضا: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ^(٢)﴾

الشبهة الثالثة: إذا كان المهدف من إعادة الإنسان ليحظى بما عمل من خير أو شر، فما هو المهدف وراء تعذيب المحرم؟ هل هو التشفي وتسكين الآلام؟ أم تأديب المحرم؟ أو يكون التعذيب عبرة وعظة للآخرين، وهذه الفروض إنما تصح في التعذيب الديني.

الجواب: أولا: إن المستشكل زعم أن المعاد أمر ممكن فسال عن غايته وأغراضه وهذا بعيد عن الصواب لأن المعاد أمر ضروري بحسب الأدلة، وهو مظهر عدله سبحانه ومحلى قسطه ووعدته ووعدته فلا يجوز تركه وإهماله.

وثانيا: أن ما ذكره من الإشكال إنما يتم في الجزء الجعلي، وأما إذا كان الجزء عارضا عن هذا الإطار وكان من لوازم وجود الملوكات التي اكتسبها الإنسان طيلة حياته، فالسؤال عندنا ساقط من أصله لأنها من لوازم الوجود واللام لا يخل، كما أن الزوجية من لوازم الأربعة.

وهناك جواب ثالث وهو: أن الجزاء صور بزرعية للأعمال الدنيوية التي يكتسبها الإنسان طيلة حياته، وكأن لكل عمل وجودين، وجودا دنيويا ووجودا آخريا، إذا فليس الجزاء خيره وشره أمرا مخلوقا بل إعادة لنفس الأعمال لكن بوجودها البرزخي.

الشبهة الرابعة: للمعاد العنصري عود إلى الدنيا، وقد وصف القرآن الكريم المعاد بالنشأة الآخرة، قال تعالى: ﴿لَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ يَنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ^(٣)﴾ وقال سبحانه: ﴿وَأَنْ عَلَيْهِ النَّشْأَةُ الْآخِرَةُ^(٤)﴾ وهكذا وصفه بالدار القبي، مع أنه إذا كان المعاد عود الإنسان بالبدن العنصري يكون عودا إلى النشأة الأولى لا النشأة الآخرة. الجواب: إنه يكفي في تسمية إحدى الحياتين بالأولى والثانية بالآخرة، أن الأولى دار الفصل والسعي، والثانية دار الحصاد، كما قال علي بن أبي طالب: (وإن اليوم عمل ولا حساب وغدا حساب ولا عمل) ويمكن أن يقال إن تسمية إحداهما بالأولى والثانية بالآخرة لأجل أن الإنسان في الدار الآخرة أكمل مما عليه في الدار الدنيا حيث إن تعلق النفس بالبدن في النشأة الأولى تعلق تديري يفسد البدن حينما يتعدم

(١) يس : ٨١ .

(٢) الإسراء : ٩٩ .

(٣) العنكبوت : ٢٠ .

(٤) النجم : ٤٧ .

التعلق والارتباط بخلاف النشأة الآخرة فإن تعلقها بالبدن بغية نيل الثواب والعقاب - فلا ينعدم الارتباط - ، ولذلك تختلف الحياة في النشأة الأخرى عن الحياة في النشأة الدنيا من حيث الكمال.

الشبهة الخامسة: أن من أقسام التماسخ تعلق نفسين ببدن واحد وهذا يصدق بعينه في المعاد الجسماني، لأن أعضاء الإنسان تفقد قابليتها حين الموت لتعلق النفس بها وإلا لم تكن تفارق عنها النفس، فحين إعادة الإنسان بعينه وجميع أعضائه وصيورته إنساناً سويًا من حيث الظاهر استعد باستعداد آخر لأن يقاض عليه من الله سبحانه نفس مستأنفة، فلما تعلقت به نفسه المستنسخة لأجل نيل الثواب أو العقاب، يلزم منه تعلق نفسين ببدن واحد.

الجواب: أن هذه الشبهة إنما تتم بناء على خلق الأرواح قبل الأبدان، لكننا لو قلنا بأن الروح هي نتيجة الحركة الجوهرية للمادة، وأن الجنين في مدارج تكامله وحركته يصل إلى مرتبة يتبدل إلى أمر مجرد (فيتحول إلى كائن ذي روح) فالشبهة لا تصمد أمام النقاش، إذ على هذا الفرض لو كان المعاد أمراً تدرجياً وعود الإنسان إلى عالم الحياة تظهر نشأته الأولى لكان يلزم التماسخ وتعلق النفسين، إحداهما نتيجة الحركة الجوهرية الثانية والتكامل التدريجي للمادة، والأخرى نفس المستنسخة المتكونة من الحركة الجوهرية الأولى للمادة، لكن المعاد أمر دفعي كما هو الظاهر من الآيات الكريمة فليس هناك إلا نفس واحدة وهي نفس المستنسخة، فهناك إنشاء ثانٍ للبدن بحيث يصلح لتعلق النفس به وليس هناك أي حركة وتدرج وتكامل.

انظر إلى هذه الآيات الكريمة: ﴿فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يُنْسَلُونَ﴾^(١) ﴿يَوْمَ يُخْرَجُونَ مِنْ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَانَتْهُمْ إِلَى نُصُبٍ يُوفِضُونَ﴾^(٢) ﴿لَمْ نَفْخْ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾^(٣) ﴿مَنْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾^(٤).

الشبهة السادسة: أن ظواهر بعض الآيات لا تتسجم مع كون المعاد هو البدن العنصري السابق وذلك أن القرآن الكريم استخدم لفظة، "أنشأ" و "مثل" ومن الواضح أن الإنشاء عبارة عن الإيجاد بلا مثال سابق، كما أن لفظة "مثل" تحكي عن كون المعاد ليس نفس المنشأ أولاً بل مثله، قال سبحانه: ﴿كَأَنَّهُمْ قُلُوبٌ قَلْبًا

(١) يس: ٥١.

(٢) المعارج: ٤٣.

(٣) الزمر: ٦٨.

(٤) الجحرف: ٦٦.

يَبْنِيكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْيُوقِينَ * عَلَى أَنْ تُبَدِّلَ أَعْمَالَكُمْ وَتُنْجِيَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ^(١) وقال عز وجل: هُوَ الَّذِي خَلَقْتَهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا^(٢).

الجواب: أن مادة الإنشاء كما تستعمل في الإيجاد بلا مثال تستعمل في مطلق الإيجاد أيضا، وإن كان له مثال سابق، قال سبحانه: هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ أَسْرَافَكُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ فَانظُرُوا إِلَى ظَنَائِكُمْ إِنَّهَا لَهُ شَرٌّ مِنْ ظَنَائِكُمْ^(٣) فإن إنشاء السحاب بمعنى إيجاد فهو بالنسبة إلى شخصها إيجاد، وبالنسبة إلى نظائرها إيجاد مع سبق مثال له، وعلى ذلك فإطلاق الإنشاء على إعادة الإنسان بملاك الإيجاد وإنه خلق ثان وإيجاد بعد الإيجاد. وأما لفظ "مثل" فلا يدل إلا على وجود التماثل بين المثلين، وإلا انتفت الانثنية.

الشبهة السابعة: إذا كان المعاد عنصريا، وعاد الإنسان إلى الحشر بنفس البدن الدنيوي فهذا يكون عودا إلى الدنيا بعد خروجه عنها فكيف يعد ذلك المعاد غاية للمخلقة ورجوعا إلى الله؟

الجواب: كون الحياة الأخروية غاية ورجوعا إلى الدنيا يتلوه في أمرين متحققين في الحياة الأخروية، وهما:

أ - تقسم أعمال الإنسان وتتلوه أفعاله وما تواجه من جزاء الخير والشر.

ب - انتهاء القوى والاستعدادات إلى الكمال، ووقوف الحركة الاستكمالية للإنسان.

وهذان الأمران غير متحققين في الدنيا وإنما يتحققان في الآخرة، كما أنهما يتسجمان مع حشر البدن العنصري.

الشبهة الثامنة: إنما سمي يوم الآخرة يوم القيامة، لأن الروح فيه يتسلخ عن هذا البدن الطبيعي مستغنيا عنه في وجوده قائما بذاته، والبدن الأخروي قائم بالروح في تلك النشأة، والروح قائمة بالبدن الطبيعي ههنا لضعف وجودها الدنيوي، وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون البدن الأخروي مثل البدن الدنيوي لما عرفت أن الروح لأجل ضعف وجودها الدنيوي قائمة بالبدن الطبيعي بخلاف الروح بوجودها الأخروي فإنها لقوة وجودها قائمة بنفسها، والبدن قائم بالروح.

الجواب: أن ما ذكرناه من أن النفس في يوم القيامة قائمة بذاتها لا بالبدن على خلاف ما في الدنيا أمر لم يثبت عليه برهان، وإنما اتخذ المستدل أصلا موضوعيا وبني عليه الدليل، من خلال إطلاق لفظة "القيامة" والتي تؤول إلى قيام النفس بذاتها، مع أنه لا دليل عليه بل إطلاق القيامة على ذلك اليوم لقيام الحساب

(١) الواقعة : ٦٠ - ٦١ .

(٢) الإنسان : ٢٨ .

(٣) الرعد : ١٢ .

والروح والنفس كما ورد في هذه الآيات: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾^(١) ﴿يَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾^(٢) ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْجُلُودُ صَفًّا﴾^(٣) ﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْغَالِمِينَ﴾^(٤) فهذه الآيات تفسر وجه تسمية ذلك اليوم، يوم القيامة وأن التسمية جاءت لأجل قيام الحساب وغيره.

الشبهة التاسعة: أن المعاد بما ورد من الأوصاف حولها من الحياة المثالية والتعيم الأبدى أو العذاب المهين الخالد، أمر يصعب الإدراك، قد استغربه الأفهام حتى في زمن نزول الوحي.

الجواب: إن إحياء الأموات ليس أمرا سهلا حتى يصدق كل من خاطب به، بل هو أمر يصعب فهمه على السذج من العقول يقول سبحانه: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَذُكُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنْشِئُكُمْ إِذَا مَرَقْتُمْ كُلَّ مِرْقٍ وَكُنْتُمْ لِيهِ عِلْقٍ جَدِيدٍ* أَفَتَحْزَنُ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جُنَّةٌ يُلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلَالِ الْبَعِيدِ﴾^(٥) لكن الله تبارك وتعالى لأجل رفع تعصب هؤلاء المستغربين وتقريب المطلب إلى أفهامهم يضرب بكل مثل في هذا الباب كما ذكر في موضعه. ثم إن إنكار كثير من المشركين لم يكن لأجل مغايرة المعاد لهذه الدنيا، بل كان إنكارهم لأجل خوفهم من سوء الحساب ونصب الموازين بالقسط.

الشبهة العاشرة: إن النفس الإنسانية متكاملة شيئا فشيئا في الحياة الدنيا تحت ظل الحركة الجوهرية فتصل من الأدنى إلى الأعلى حتى تتبدل قواها إلى الفعلية وطاقاتها إلى الوجود الواقعي، فلو أعيذ إلى الدنيا يلزم رجوع الفعلية إلى القوة وهو أمر على خلاف الحكمة.

الجواب: أن الإشكال مبني على أن الروح يخرجها عن البدن موجود متكامل وبمجرد محض، ليس فيها أية قوة وطاقات فلذلك تفقد ملاك تعلقها بالبدن، وأما إذا قلنا بأن النفس في هذه الدنيا مجرد ممزوج مع القوة، فهي بما أنها تتأثر بالذائد والآلام المادية موجود طبيعي، وبما أنها تخلق صورا بلا مادة كالصورة الذهنية موجود مثالي، وبما أنها تدرك المفاهيم الكلية والحقائق للمرحلة موجودة حقلاني، فعلى ذلك فإن النفس لها أصول في العوالم الثلاثة، فلا مانع من أن تتعلق بالبدن المادي والحموية الطبيعية. ثم إنه لا يمكن أن يقال إن خروج النفس عن البدن أية تكاملها ونفاد قواها واستعدادها مع أن أكثر أنواع الموت انتشارا هو الموت الاحتمالي لا الطبيعي.

(١) إبراهيم : ٤١ .

(٢) طه : ٥١ .

(٣) نيا : ٣٨ .

(٤) المطففين : ٦ .

(٥) سبأ : ٧ - ٨ .

هكذا وبهذه الطريقة أجمع المؤلف الشبهات للطروحة قديما وحديثا حول المعاد وأوضح الأجوبة عنها،
لخصناها عنه وهي احتوت من الكتاب حوالي ٣٠ صفحة.^(١)

٢- ومن ذلك أيضا رده الإشكالات الجارة حول الشفاعة، أوردها في المجلد الرابع، وهي من المسائل
التي ولفق فيها أهل السنة والجماعة ورد على تشكيكات المشككين ردا جميلا.^(٢) انظر: ج ٤ ص ٢٥١ وما
بعدها.

٣- وكذا رده على إنكار الفسلفة معجزات النبي ﷺ، وأثبت ومن قولهم في ذلك، وقد احتوى
الكتاب على هذه الردود في صفحات عديدة، ولأن نقلها - ولو بإيجاز - يطول علينا الكلام، نكتفي بهذه
الإشارة.^(٣)

المطلب السادس:

• رده على بعض معتقدات الفرق المنحرفة

هذا الموضوع وإن لم يعد من محاسن التفسير ومزاياه بصورة عامة لأن المؤلف لم يلتزم بالرد على الفرق الضالة
في جميع مباحث تفسيره هنا، بل قد دافع عن كثير من الانحرافات، لكنه بنفسه لا يخلو عن المشاكل الفكرية
والعقدية كما أشرنا إليه آنفا ورأينا في مبحث الإلهيات، وله تشابهات كثيرة في الآراء مع المعتزلة وأشباهها،
لكن من باب الأمانة العلمية والاعتراف بالحقي نعد مواقفه الحسنة وإن كانت قليلة من محسنات المؤلف،
ونشير فيما يلي إلى طائفة من ردوده على الفرق الضالة وآرائهم الباطلة:

١- فمن ذلك رده على ضلالات البهائية حيث زعموا أن الرسالة لم تنته بنبي الإسلام واستدلوا على هذا
الزعم بقوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ إِنَّا جَاءُكُمْ بِذِكْرٍ لَكُم مِّنْ لَّدُنِّي فَتَقَرَّبُوا إِلَيَّ وَأَطِيعُوا أَمْرِي وَلَا تَمُوتُوا مِن قَبْلِي وَلَا تَحْزَنُوا﴾^(٤) قالوا إن هذه الآية في القرآن الكريم تنبئ عن مجيء الرسل بعد محمد ﷺ بل دليل
الخطاب الموجه إلى بني آدم عامة وبالدليل قوله: ﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾ الذي هو صيغة المضارع، فباب النبوة لم يوصد
بعد.

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ١٠٧-١٢٩.

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٥١ وما بعدها.

(٣) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٩٢ وما بعدها.

(٤) الأعراف: ٣٥.

فالمؤلف في الرد على هذه الفقرة والجواب عن هذه الشبهة يوضح أولاً أن تفسير الآية بغض النظر عن سياقها خطأ تفسيري واضح إذ ملاحظة السياق فعلى أنها ليست إنشأ مخاطب في ظرف نزول القرآن بل هي حكاية لمخاطب مخاطب به سبحانه بني آدم في بدء الخلق، ولقد حكاها في القرآن ككلمة أخرى والتي تلي بالمعاني مختلفة.

فالذي يلاحظ سياق الآيات يرى أنه سبحانه ابتداءً بقصة خلق آدم: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾^(١) ثم أوردته بحكاية دخوله الجنة وخدعة الشيطان له ولزوجه: ﴿وَوَيْلٌ لِّآدَمَ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ... فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ﴾^(٢) فبعد هذه القصة مخاطب أبناء آدم بمخاطبات أربعة مادية إلى لزوم طاعة الله والتحلي عما يأمر به الشيطان باقتداء غيره عن قصة أبيهم وأمههم وهي كالتالي:

- ١- ﴿يَا آدَمُ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ لُبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسَ الثَّقَلَىٰ ذَلِكَ خَيْرٌ﴾^(٣)
- ٢- ﴿يَا آدَمُ لَا يَفْضِنْكُمْ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكَ مِنَ الْجَنَّةِ﴾^(٤)
- ٣- ﴿يَا آدَمُ خُذْ زِينَتَكَ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلْ وَاشْرَبْ وَلَا تُسْرِفْ﴾^(٥)
- ٤- ﴿يَا آدَمُ إِنَّا أَنْزَلْنَاكَ بِرُسُلٍ يَفْصَحُونَ عَلَيْكَ آيَاتِنَا فَمَنْ أَتَقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^(٦)

بعد هذا نقل المؤلف أنه جلس مع البهائية في بعض الأيام فلما سأله عن دلالة هذه الآية على محيى الرسل أجابهم أن لفظة "إنا" مركبة من "إن" الشرطية و"ما" وعلى هذا يكون فعل الشرط "يا آدَمُ" ويكون الجزاء قوله: "فمن اتقى، وما مجردان من الدلالة على الزمان (الحال والاستقبال) فالآية سبقت لبيان أصل الملازمة بين الشرط والجزاء غير مقيد بزمان دون زمان ومعناه أن سنة الله حرت على إتقائهم من أطاع رسل الله واتقى وأصلح، وعلى أن لا يكون خوف ولا حزن على من يكون حاله كذلك. وبعبارة أخرى إن أدل دليل على أن الآية ليست بضد الإخبار عن محيى رسل آخرين غير رسول الله هو استعمال كلمة "إن" الدالة على الشك والترديد في وقوع تاليها، دون "إذا" الدالة على القطع واليقين، فلو كان المهدف الإخبار عن محيىهم

(١) الأعراف : ١٩ .

(٢) الأعراف : ١٩ - ٢٠ .

(٣) الأعراف : ٢٦ .

(٤) الأعراف : ٢٧ .

(٥) الأعراف : ٣١ .

(٦) الأعراف : ٣٥ .

لكان له الإخبار عن ذلك بكلمة تدل على القطع والجزم، لأن الرسل ومجئهم من مهمات الأمور وعظائمها فلا يصح الإخبار عنه بهذه الجملة الدالة على الشك والترديد.^(١)

٢- ومن ذلك وقوفه مع عامة الأمة الإسلامية ورده موقف المعتزلة حول الشفاعة من تخصيص نصوصها بأهل الطاعة دون العصاة وتحديد أثرها في زيادة الثواب لا إسقاط العقاب، لقد رد عليهم عند تناوله مباحث الشفاعة وعد هذا من تفردات المعتزلة وقال: إن الدافع الوحيد للمعتزلة كلهم أو أكثرهم إلى تخصيص آيات الشفاعة بأهل الطاعة دون العصاة هو الموقف الذي اتخذوه في حق العصاة ومقتضى الذنوب، فإنهم قالوا بخلود أهل العصيان في النار، ومن الواضح أن من يتخذ مثل هذا الموقف لا يصح له أن يعمم آيات الشفاعة إلى العصاة، وذلك لأن التخليد في النار لا يجتمع مع التخلص عنها بالشفاعة. ثم نقل إجماع المعتزلة (إلا من شذ منهم) على أن الوعيد بالخلود في النار عام في الكفار وفاسق المسلمين، ثم قال: وقد خالفهم أئمة المسلمين وعلمائهم في هذا الموقف وقالوا بجواز العفو عن العصاة عقلا وسمعا.

أما العقل، فلأن العقاب حق الله تعالى فيحوز تركه. وأما سمعا، فللآيات الدالة على العفو فيما دون الشرك قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(٢) والآية واردة في حق غير التائب، لأن الشرك مغفور بالتوبة أيضا، وقال سبحانه: ﴿وَإِنْ رَبُّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾^(٣) أي تشملهم المغفرة مع كونهم ظالمين، وقال سبحانه: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾^(٤) إلى غير ذلك من النصوص المتضافرة على العفو في حق العصاة. ومع ذلك لا مانع من شمول أدلة الشفاعة لهم، وأوضح دليل على العفو دون التوبة قوله سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾^(٥) فإن عطف قوله: ﴿وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾ على قوله: ﴿يَقْبَلُ التَّوْبَةَ﴾ يواو العطف، يدل على التغاير بين الجملتين، وأن هذا العفو لا يرتبط بالتوبة وإلا كان اللازم عطفه بالفاء.^(٦)

ومن أمثله أيضا إثبات ضلالات النصارى في عقيدة التثليث وقد سبق ذكره آنفا.^(٧)

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ١٧١ - ١٧٧

(٢) النساء: ٤٨.

(٣) الرعد: ٦.

(٤) الزمر: ٥٣.

(٥) الشورى: ٢٥.

(٦) تلخيص وإيجاز ج ٤ ص ٢٤٨ - ٢٥٠.

(٧) راجع: ج ١ ص ٢٨٥.

المطلب السابع:

• إخراج الدروس والعبر من حوادث السيرة النبوية

إن المؤلف كما ذكرنا سابقاً خصص مجلداً واحداً من مجلدات تفسيره لحوادث السيرة على ضوء الآيات القرآنية، فلما انتهى غالباً عن بيان الحوادث الكبيرة أورد فيها يذكر الدروس والعبر التي يمكن أن يستفاد منها، وهذا ما لا يفعله كثير من المفسرين، وفيما يلي نماذج منها:

١- بعد ذكره غزوة أحد وجميع الآيات الواردة حولها يقول: "ويستفاد من هذه الآيات ما يلي" ثم يذكر عدة أمور بشيء من التوضيح والبيان نقتصر في سبغ نقاط:

- أ- الانتصار والانتكسار من من الله.
- ب- التمسك بالحنّة والبلاء.
- ج- خلص الغزاة شهداء على الأعمال.
- د- الجنة رهن الجهاد والصمود.
- هـ- استنهاض الحمم والعزائم.
- ح- الاعتبار بالأسم للماضية.
- خ- إخماد ثورة الفتنة.^(١)

٢- بعد ذكر المؤلف غزوة بني المصطلق (مع أنه نقل هذه الغزوة نقلاً ناقصاً كما سيأتي توضيحه في المطلب التالي من هذا الفصل) قال المؤلف ما نصه: "والذي يهمنا من استعراض تلك الغزوة هو الدروس والعظات التي يمكننا أن نستخلصها، ونستفيد منها من خلال سيرة النبي الأكرم ﷺ، وإليك عرض تلك النتائج" فذكر مايلي:

أ- التخطيط للإحلاء والمقاومة الاقتصادية (كما كان يخطط عبده الله بن أبي ربيعة للمهاجرين على النبي والمهاجرين).

ب- تشتيت الشمل واث التفريق بين المسلمين (بإثارة ضغائن طائفة من المسلمين على الآخرين).

ت- حكمة^(٢) النبي ﷺ في اجتياز^(٣) الأمة.

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٣٦٥ - ٣٦٩.

(٢) معنى الحكمة في الأصل: البصيرة يقال: حكك الشيء وحكته أي منعه له الطعام ويأتي بمعنى التهذيب والقيادة قال ابن الأثير: "وفي حديث طلحة [قال لغيره: قد حككك الأمور] أي راعيتك وعلمتلك". يقال بالغليف والتشديد وأصله من حكك القرمين وحكته: إذا جعل في حنكك الأسفل غبلاً يثوده^(٤). (النهاية في غريب الأثر لابن الأثير باب الحاء مع الحون مادة حكك م).

ب- سعة صدر النبي ﷺ وتركته وتلقته.

ج- مقابلة الإساءة بالإحسان.

ح- العزة لله ورسوله. (٢)

٣- أخيراً نشير إلى عرضه الدروس المستفادة من صلح الحديبية حيث وضع بعد ذكر القصة هذا العنوان الجليلي (دروس وعبر) فأجمع تحت النقاط التي نوجزها فيما يلي:

(١) كانت سفرة النبي سفرة سياسية هادفة تطلع بالدرجة الأولى إلى قلب الرأي العام المتأجج ناراً ضد النبي وأتباعه في قلوب مشركي قريش، ومن ناحية أخرى كانت تهدف لإزالة الستار الذي وضعه رؤوس المشركين على بصائر الناس.

(٢) أن النبي أثبت في عقد الصلح مع قريش براعته السياسية، وحكمته القيادية الفذة.

(٣) إعطاء صورة بديعة رائعة لمبدأ الحرية في الإسلام للرهنة على أنه لم يرقم على أحاسن الجز.

(٤) أن المستقبل أثبت أن المرونة التي أظهرها في القول بأحد البنود الخاصة على لزوم رد من قر من مكة إلى المدينة ولو اعتنق الإسلام كانت صائبة.

(٥) كثيف مخالفة بعض الصحابة أمر الرسول في الخلق والتقصير، عن أن أقاسوا منهم كانوا يتوانون من امتثال أمر النبي ويقدمون آراءهم على التشريع الإلهي.

(٦) أن عقد الصلح بين النبي وقريش، أتاح لهم فرصة ثمينة لنشر الإسلام في الجزيرة العربية.

(٧) لما عقد الرسول الصلح، أطمأن من جانب المشركين في الجهة الجنوبية فتمكن من التفرغ للجهة الشمالية (مخبر ونواحيها). (٣)

فهذا العمل يعد من مزايا تفسير السبحات، وإن تأمل أحياناً بمذهبه الشيعي وأنتج تعصبا عاطفياً كما نراه أحياناً في الرقم الخامس من هذه الدروس؛ إذ هو لم يعرف أن الصحابة بقوة إيمانهم وعظمة حماسهم كانوا ينتظرون تغيير موقف النبي بإرشاد السماء، فلما عرفوا أنه الموقف الأخير بحلق النبي سارعوا في الامتثال، فلو صدق الثواني على ما فعله أحد في المدينة صدق أولاً على ما فعله علي رضي الله عنه حين أن يحو صفة النبوة عن اسم النبي ﷺ مع أن النبي أمر به، لكن على المسلم أن يحسن الظن به ويسائر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين.

(١) معنى اجتزأ أي سلك وجاوز قال الرازي "اجتزأ سلك و جاوز الشيء إلى غيره". انظر: مختار الصحاح باب الجيم مادة (جوز).

(٢) انظر: تفسير "طائفة القرآن" ج ٧ ص ٣٩٣ - ٣٩٧.

(٣) انظر: تفسير "طائفة القرآن" ج ٧ ص ٤٠٧ - ٤١٠.

المطلب الثامن:

• درجة التوجيهات السياسية ومواقفه الإنسانية مع شعب فلسطين

ومن محامد المؤلف ومحاسن تأليفه توجيهاته السياسية والاجتماعية التي يوجهها أحيانا إلى الحكومات، كيف يجب أن تكون، وماذا يجب أن تقوم، وهكذا مواقف الإنسانية مع الشعب الفلسطيني المظلوم وفيما يلي بعض الأمثلة من الأمرين:

١- عند بيان مباحث التوحيد في التقنين والتشريع يذكر أن القوانين الإسلامية تكون بين ثابت ومتغير، والتغير لا يتأتى في جوهر القانون وصلبه، وإنما هو في شكله وصورته ثم يقول: فبالنسبة لروابط الحكومة الإسلامية وعلاقتها مع الأجانب -مثلا- لا يمكن اتخاذ نظر واحد غير متغير، فقد توجب بعض الظروف أن تتعامل الحكومة الإسلامية مع الأجانب وتوسع الروابط السياسية والثقافية والتجارية معها، وربما أوجبت ظروف أخرى أن تقطع هذه العلاقات أو تحرمها إلى أمد أو تحددها على الأقل، غير أن هذا التغير والتبدل إنما هو في شكل هذا القانون الحاكم على العلاقات وفي كيفية التطبيق والتفصيل لا في أصل القانون وحقيقته، لأن على الحاكم الإسلامي أن يضمن مصالح الأمة الإسلامية، ويحفظ مكانتها العالية، ولا يسمح لأن تقع تحت سيطرة الكفار والمستعمرين، وهذا القانون هو ما يصرح به القرآن، إذ يقول:

﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾^(١) وتدل الآيات والأحاديث الأخرى على أن هذا القانون لا يقبل التغير والتبدل أبدا، غاية ما في الأمر أن صيانة الكيان الإسلامي قد تكون في قطع الروابط وقد تكون في إقامة مع الآخرين. وأنت إذا لاحظت الآيتين التاليتين تصف على أن أساس السياسة الإسلامية مع الدول الأخرى مذكور فيهما بوضوح قال سبحانه:

﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(٢)

وحاصل الآيتين: أن الله سبحانه ينهي عن إيجاد العلاقات الدبلوماسية مع الأمم المخاربة للإسلام والمسلمين الذين أخرجوهم عن أوطانهم وظاهروا على إخراجهم، وعلى عمداهم، وأما الأمم المسالمة مع الحكومة الإسلامية فلا حيز في إقامة العلاقات معها وبذل البر والقسط إليهم.

(١) النساء: ١٤١.

(٢) المائدة: ٨ - ٩.

قل لي يهودك، هل يمكن أن نعتبر عمل حكومة مصر (لعله يريد حكومة حسني مبارك المعزولة) لا شعبيها عملاً إسلامياً منطبقاً مع الموازين الإسلامية التي جاء بها القرآن؟ لوما أخرجت إسرائيل الأمة الإسلامية من وطنها السليب فلسطين؟ أو ما ظاهرت على إخراجهم، وافتتحت منهم حقوقهم المشروعة وشيئهم شرّ تشريد، وفرقتهم شر قهريل؟^(١)

ثم يأتي بمثال آخر قابل للتغيير والتطور وهي مسألة تقوية بنية الدفاع الإسلامي البنية على الأصل القرآني الثابت: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾^(٢) وقد دل على ضرورة التفوق العسكري، لكن طريقة تطبيقه تقبل التغيير حسب الأدوار المختلفة.^(٣)

٢- عند إخراجهم الدروس والعبر من غزوة بني المصطلق وما ارتكب عندها المنافقون وخاصة عبد الله بن أبي من التخطيط والمؤامرات ضد المسلمين، وقوله لمن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، ذكر المؤلف ما يلي:

فلو شاهدنا ما يفعل بنا نحن معاصر المسلمين على أيدي المستعمرين في بيت المقدس، وسائر بقاع المسلمين الأخرى في أيامنا هذه، فليس هناك محل للاستغراب والبهشة والتعجب، ولكن الله - سبحانه وتعالى - أحضّر تأمرهم وأبطل أحوالهم ورد كيدهم إلى جورهم فأنقلبوا عاصتين.

قال سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٤) وقال سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(٥) ولكن ذلك مشروط بالتمسك بعزى الإيمان، والانقطاع الكامل لله عز وجل، والانقياد المطلق لأوامره ونواميه، قال سبحانه: ﴿وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^(٦) وقال عز اسمه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ لَمْ يَرْفَعُوا قُلُوبَهُمْ عَلَى اللَّهِ فَذَرْهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ الْبَأْسَ﴾^(٧) وقال عز اسمه: ﴿وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^(٨)

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٦٢٢.

(٢) الأنفال: ٦٠.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٦٢٢.

(٤) المنافقون: ٧.

(٥) المنافقون: ٨.

(٦) آل عمران: ١٣٩.

(٧) فصلت: ٣٠٣.

(٨) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٣٩٣-٣٩٤.

المطلب التاسع:

• توضيح حاله الجميلة حول الآيات التي اشتملت على الأمثال والأقسام

ومن مزايا هذا التفسير جهوده الواسعة حول إيضاح الآيات التي اشتملت على الأمثال والأقسام القرآنية وبيان مفادها، وهذا الذي جمعه المؤلف في مجلد كامل (المجلد التاسع) وقد جمعه في قسمين: القسم الأول: الأمثال في القرآن، وفيه أوضح سبعا وخمسين تمثيلاً من التمثيلات القرآنية، موضحاً معانيها ومقاصدها وفوائدها ومجيباً عن الأسئلة المطروحة حولها، والقسم الثاني: الأقسام في القرآن، وفيه أودع ما ورد في السور القرآنية من القسم للمفرد بكل أنواعه أي بلفظ الجلالة، أو الرب، أو النبي، أو القرآن الكريم أو العصر أو غيرها، والقسم للعدد أي صفات الملائكة أو الظواهر الكونية من الشمس والقمر والصح والليل أو صفات يوم القيامة أو غير ذلك من المخلوقين والصفات العالية الإنسانية موضحاً للقسم به والقسم عليه والصلة بينهما والتأكيد المطلوب وما إلى ذلك، وفيما يلي تأتي بمثال من الأمثال ومثال من الأقسام بالطريقة التي وضع بها المؤلف:

١ - فمن الأمثال القرآنية قوله تعالى: ﴿أَوْفَن كَانَ مِثْقَا فَاخِينَةَ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَقَنْ مَقْلَةٍ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَحْتَلُونَ﴾^(١) فقد ذكر المؤلف عند هذا المثال القرآني ما يلي:

تفسير الآية

ترت الآية في حمزة بن عبد المطلب وأبي جهل بن هشام، وذلك أن أبا جهل أذى رسول الله فأنجز بذلك حمزة، وهو على دين قومه فغضب وجاء معه قوس لضرب بها رأس أبي جهل وآسن، وهو المروي عن ابن عباس،

وقيل: إنما ترت في عمار بن ياسر حين آمن وأبي جهل، وهو المروي عن أبي جعفر، ولكن الظاهر أنها عامة في كل مؤمن وكافر، ومع ذلك لا يمنع هذا نزولها في شخصين خاصين. ففي هذه الآية تمثيلات وتشبيهات جعلتها من قبيل التشبيه المركب نذكرها قباعاً:

١. يقول سبحانه: ﴿أَوْفَن كَانَ مِثْقَا فَاخِينَةَ﴾ وقد شبه الكافر بـ "الميث" الذي هو مخفف الميث

والمؤمن بالخي.

وليس الآية نسيجاً وحيداً فقد شبه المؤمن في غير واحد من الآيات بالحَيِّ والكافر بالميت، قال سبحانه: ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى﴾^(١) وقال: ﴿لَنْبَذَ مَنْ كَانَ حَيًّا﴾^(٢) وقال: ﴿وَمَا يَسْقَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ﴾^(٣).

٢. يقول سبحانه: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ فقد شبه القرآن بالنور، حيث إنَّ المؤمن على ضوء القرآن يشق طريق السعادة، قال سبحانه: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءُكُم بَرَاهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾^(٤) وقال سبحانه: ﴿مَا كُنْتُ تُدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا﴾^(٥) فالقرآن بنور الدرب للمؤمن.

٣. يقول سبحانه: ﴿كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ فالمراد من الظلمة إما الكفر أو الجهل، ويؤيد الأول قوله سبحانه: ﴿إِلَّا لِلَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾^(٦).

ثم إنه سبحانه شبه الكافر بالذي يمكث في الظلمات لا يهتدي إلى شيء بقوله: ﴿كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ﴾ ولم يقل: كمن هو في الظلمات، بل توسط لفظ لئلا فيه، ولعل الوجه هو نبين أنه بلغ في الكفر والحيرة غاية يضرب به المثل.

وحاصل الآية: أن مثل من هداه الله بعد الضلالة ومنحه التوفيق لليقين الذي يميز به بين الحق والمبطل، والمهتدي والضال، - مثله - من كان ميتاً فأحياه الله و جعل له نوراً يمشي به في الناس مستنصفاً به، فيميز بعضه من بعض.

هذا هو مثل المؤمن، ولا يصح قياس المؤمن بالباقي على كفره غير الخارج عنه، الخابط في الظلمات المضيء الذي لا يهتدي سبيل الرشاد.

وفي الحقيقة الآية تشتمل على تشبيهين:

الأول: تشبيه المؤمن بالميت الحي الذي معه نور.

(١) الروم: ٥٢.

(٢) يس: ٧.

(٣) طه: ٢٢.

(٤) النساء: ١٧٤.

(٥) النور: ١٢.

(٦) البقرة: ٢٥٧.

الثاني: تشبيه الكافر بالميّت الفاقِد للنور الباقي في الظلمات، والغرض أنّ المؤمن من قبيل التشبيه الأوّل، دون الثاني.^(١)

٢- ومن الأقسام القرآنية القسم الذي ورد في أول سورة النجم، أي قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ وقد أورد المؤلف في بيان هذا القسم القرآني والمقسم عليه وتوضيح الآيات ما يلي:

وردت كلمة النجم في القرآن الكريم أربع مرّات في أربع سور (وهي: النحل: ١٦، النجم: ١، الرحمن: ٦، الطارق: ٣-) وحلف به مرة واحدة، وقال: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ * ما ضلّ صاحبكم وما غوى * وما ينطق عن الهوى * إنّ هوّ إلاّ وحيّ يوحى^(٢) هي من السور المكية.

تفسير الآيات

النجم في اللغة: الكوكب الطالع، وجمعه نجوم، فالنجوم مرّة اسم كالقلوب والجيوب، ومرّة مصدر كالطالع والغروب.

وأما "هوى" في قوله: {إِذَا هَوَىٰ} فيطلق تارة على ميل النفس إلى الشهوة، وأخرى على السقوط من علو إلى سفلى.

ولكن تفسيره بسقوط النجم وغروبه، لا يساعده اللفظ، وإنّما المراد هو ميله، وسببائك وجه الحلف بالنجم إذا هوى أي إذا مال.

ثم إنّ المراد من النجم أحد الأمرين:

أ: إنّما مطلق النجم، فيشمل كافة النجوم التي هي من آيات عظمة الله سبحانه ولها أسرار ورموز يعجز الذهن البشري عن الإحاطة بها.

ب: المراد هو نجم الشعرى الذي جاء في نفس السورة، قال سبحانه: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَى﴾^(٣). ونظيره القول بأنّ المراد هو الثريا، وهي مجموعة من سبعة نجوم، ستة منها واضحة وواحد خافت النور، وبه يختبر قوة البصر وربما فسر بالقرآن الذي نزل على قلب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم طيلة ٢٣ سنة لنزوله نجوماً، لكن لفظ الآية لا يساعد على هذا المعنى.

فالله سبحانه إنّما أن يحلف بعامة النجوم أو بنجم خاص يهتدي به السائر، ويدل على ذلك أنّه قيد القسم بوقت هويّه، ولعل الوجه هو أنّ النجم إذا كان في وسط السماء يكون بعيداً عن الأرض لا يهتدي به

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٩ ص ٣٣٢ - ٣٣٤.

(٢) النجم: ١ - ٤.

(٣) النجم: ٤٩.

الساري، لأنه لا يعلم به المشرق من المغرب ولا الجنوب من الشمال، فإذا زال، تبين بزواله جانب المغرب من المشرق، وأما المقسم عليه: فهو قوله سبحانه: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى * وَمَا يَنْطَلِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾.

جمع سبحانه هناك بين الضلال والغى فنفاهما عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، والقرآن يستعمل الضلالة في مقابل الهدى، يقول سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾^(١) كما يستعمل الغي في مقابل للرشد، يقول سبحانه: ﴿وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا﴾^(٢)

ولهم بيان الفرق بين الضلالة والغواية، فنقول:

ذكر الرازي أن الضلال أن لا يجد السالك إلى مقصده طريقاً أصح والغواية أن لا يكون له طريق مستقيم إلى المقصد، يترك على هذا أنك تقول للمؤمن الذي ليس على طريق السداد، أنه سفيه غير رشيد، ولا تقول إنه ضال. والضال كالكافر والغاوي كالفاسق وإلى ذلك يرجع ما يقول الراغب: الغي جهل من اعتقاد فاسد، وذلك أن الجهل قد يكون من كون الإنسان غير معتقد اعتقاداً لا صالحاً ولا فاسداً، وقد يكون من اعتقاد شيء، وهذا النحر الثاني، يقال له: غي.

وعلى هذا فالآية بصدد بيان تقي الضلالة والغى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ورد كل نوع من أنواع الانحراف والجهل والضلال والخطأ عنه ليرد به التهم الموجهة إليه من جانب أعدائه.

وأما بيان الصلة بين المقسم به والمقسم عليه فواضح، لما ذكرنا من أن النجم عند الهوى والميل يهتدي به الساري كما أن النبي يهتدي به الناس، أي بقوله وفعله وتقريره، فكما أنه لا خطأ في هداية النجم لأنها هداية تكوينية، وهكذا لا خطأ في هداية الوحي للوحي إليه، ولذلك قال: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾^(٣).

(١) المائدة: ٩٠.

(٢) الأعراف: ١٤٦.

(٣) الطور: تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٩ ص ٣٥٨ - ٣٦٠.

المطلب العاشر:

• إنكاره وقوع التحريف في القرآن الكريم

لقد تناول المؤلف هذا الأمر بالذكر أكثر من مرة، فهو وإن كان بصدد الدفاع عن الشيعة في ذكره هذا الموضوع لكن هذا يظهر أن له موقفاً سلبياً في هذه المسألة، خلاف ما كان عليه سلفه من الذين زلت أقدامهم وأقلامهم فيها.

يقول المؤلف في موضع من التفسير ما نصه: "إن من نسب التحريف إلى الشيعة إنما استند إلى وجود روايات في تفاسيرهم الروائية مشعرة بالتحريف أو دالة عليها، ولكن الرواية غير العقيدة، وليس ثقل الرواية دليلاً على صحتها" (١).

ويخل للمؤلف عن العلامة البلاغي قوله: "إن القسم الواقف من الروايات (أي روايات التحريف) ترجع أصوله إلى بضعة آثار (٢)، وقد وصف علماء الرجال كلاً منهم بأنه:

١. إما ضعيف الحديث، فاسد المذهب، يجهل الرواية.
٢. وإما أنه مضطرب الحديث والمذهب يعرف حديثه وينكر، ويروي عن الضعفاء.
٣. وإما بأنه كذاب منهم لا أستحل أن أروي من تفسيره حديثاً واحداً، وأنه معروف بالوقف وأخذ الناس عداوة للرضا (عليه السلام).
٤. وإما بأنه كان غالباً كذاباً.
٥. وإما بأنه ضعيف لا يلتفت إليه، ولا يعول عليه ومن الكذابين.
٦. وإما بأنه فاسد الرواية يرمي بالغلط. ومن الواضح أن أمثال هؤلاء لا يجدي كلهم شيئاً، هذه حال المستفيد، وإما أكثر المراسيل فمأخوذة من تلك المسانيد (٣).

أخيراً يقول المؤلف: "ونحن نرى أن في الإصرار على نسبة التحريف إلى أية طائفة من الطوائف الإسلامية ضرراً واسعاً على الإسلام والمسلمين ولا يستفيد منه إلا المستعمرون وأذنابهم" (٤).

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٤٣٩.

(٢) جمع نفر، وهو الناس كلهم أو مادون العشرة من الرجال، ولا واحد له. (انظر: القاموس المحيط للفيروز آبادي ١/ ٦٢٥).

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٤٤٥.

(٤) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٤٤٨.

نكتفي بهذه النقاط العشرة التي تعد من أبرز مزايا تفسير "مفاهيم القرآن" ولا نستبعد أن تكون هناك بعض مزايا أخرى لهذا التفسير غير ما ذكرناها، لعلنا تركناها لكونها أقل درجة مما أشرنا إليه، وبهذا قد وصلنا إلى آخر المبحث الأول من الفصل الثالث، يليه المبحث الثاني الذي هو الجزء الأهم من هذا الفصل وسندرس فيه أهم الملاحظات على التفسير، والله ولي التوفيق.

المبحث الثاني

أهم المآخذ على تفسير "مفاهيم القرآن" وفيه مطالب:

- المطلب الأول: عدم المنهجية
- المطلب الثاني: الخوض في الأبحاث الفلسفية
- المطلب الثالث: التأويل والتكلف
- المطلب الرابع: التعصب والإغماض
- المطلب الخامس: عدم الترجيح بين الأقوال
- المطلب السادس: التكرار والأطناب
- المطلب السابع: عدم مراعات الأمانة العلمية
- المطلب الثامن: عدم الإحالة والتثبت
- المطلب التاسع: نسبة الكذب والاختلاق إلى الأحاديث
- المطلب العاشر: نقل الأحاديث من غير مصداقها
- المطلب الحادي عشر: التمسك بالروايات الضعيفة
- المطلب الثاني عشر: الأخذ بالظاهر والباطن
- المطلب الثالث عشر: الدفاع عن مظاهر الشرك
- المطلب الرابع عشر: ضعف الاستدلال
- المطلب الخامس عشر: الوقوع في التناقض
- المطلب السادس عشر: البغض الشديد لأصحاب النبي والعلو الشديد في أهل البيت
- المطلب السابع عشر: نسبة التشيع إلى منسري أهل السنة

المبحث الثاني

أهم المآخذ على تفسير "مفاهيم القرآن"

المدخل:

وفي هذا المبحث سندرس بإذن الله تعالى جوانب من المواضع التي يحتوي عليها تفسير مفاهيم القرآن مع علمنا أن أي عمل إنساني ليس بحال عن العيوب والمشاكل إلا ما صدر عن الأئمة المعصومين عليهم السلام، لكن غالب ما ستأقشه في هذا المبحث هو بالقرائن والمناقشة المقتعة والعبارة الواضحة للرد على ما تعمله المؤلف كالتفلسف والتأويل والتفسير بالرأي والهوى والتعصب والإطناب والتلاعب بالفصوص وإنكار الأحاديث الصحيحة وسب الأصحاب والتناقض في القول وغير ذلك.

ثم إن طبيعة بحثنا هذا يقتضي الوقوف أمام مثل هذه الأمور، فلا يتهمنا أحد بالتساوة ولا بالعداوة والعصية، لمنعنا كما لم يمنعنا شيء عن ذكر المحاسن والمزايا لا يمنعنا شيء عن ذكر المآخذ وفي كل ذلك نبتغي مرضاة الله سبحانه ونعتبرها جزءاً من إحقاق الحق وإبطال الباطل وبالله التوفيق والسداد.

وأما المآخذ في هذا التفسير بصورة عامة فهي كثيرة، لكننا نأتي بالأهم الذي يستحق الدراسة والنقاش، فكل ما ناقشناه فيما سلف نكتفي به أو نستعيد شيئاً للقوضح الأكثر، وكل ما لم نناقشه سنقف عنده قدر الإمكان مراعيين فيه الإيجاز والاختصار، وفيما يلي قائمة العناوين:

١. عدم المنهجية
٢. الخوض في الأبحاث الفلسفية
٣. التأويل والتكلف
٤. التعصب والإغماض
٥. عدم الترجيح بين الأقوال
٦. التكرار والإطناب
٧. عدم مراعاة الأمانة العلمية
٨. عدم الإحالة والتثبت
٩. نسبة الكذب والاختلاق إلى الأحاديث

١٠. نقل الأحاديث من غير مصادرها
١١. التمسك بالروايات الضعيفة.
١٢. الأخذ بالظاهر والباطن
١٣. الدفاع عن مظاهر الشرك
١٤. ضعف الاستدلال
١٥. الوقوع في التناقض
١٦. البغض الشديد لأصحاب النبي والغلو الشديد في أهل البيت
١٧. نسبة التشيع إلى مفسري أهل السنة

المطلب الأول:

• علم المنهجية

إن من أوضح لناخذ على تفسير "مفاهيم القرآن" الذي كتبه السبحاني كتفسير موضوعي للقرآن الكريم هو عدم مراعاته المنهج الذي قرره لنفسه، كما وضحه عند بياننا منهج المؤلف، وللتوضيح الأكثر تأتي بما يلي:

١- إن المؤلف ادعى أن رائده في المباحث التي يتناولها هو القرآن الكريم وهو يتناولها من ذلك الجانب فقال ما نصه: "وقد تناول الحكماء والمفكّمون هذه الأبحاث (حرية الإنسان، القضاء والقدر وغير ذلك) من زوايا مختلفة واحتدم الخلاف حولها، وبما أنّ رائدنا في هذه البحوث هو القرآن الكريم فنحن نتناولها من ذلك الجانب ونترك جوانبها الأخرى إلى الكتب المعدّة في هذا المجال"^(١) لكنه لم يلتزم بهذا الذي وضعه منهجاً لنفسه، وخير مثال لعدم التزامه أنه قد ينهي من فصل يكامله دون أن يأتي فيه بآية ما إلا بحوث فلسفية بحتة، انظر مثلاً إلى الفصل الحادي عشر من المجلد الثامن والذي عنوانه: "المعاد الجسماني والتناسخ" حيث تكلم فيه بعد مقدمة حول تعريف التناسخ وأنواع انتقالات النفس بهذا الكلام: "وعلى أية حال فلنتناول الموضوع بالبحث من منظار القواعد الفلسفية العقلية" ثم بدأ بذكر أقسام التناسخ وهي:

أ. التناسخ المطلق أو اللا محدود

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٣٨.

ب. التناسخ النزولي المحدود

ت. التناسخ الصعودي

ثم أتى بتفاصيل كل ذلك وعلاقته بالخشير الحسناني وكلام الفلاسفة خاصة عند التأملين حول الموضوع إلى أن وصل إلى الأسئلة والأجوبة وانتهى بهذا عن الفصل دون أن يأتي خلاله بآية واحدة من القرآن الكريم يجعلها رائدا له،^(١) وهكذا فعل في الفصل الجاشر الذي سبق هذا الفصل.

٢- قد يقرر المؤلف لنفسه معها في تناوله بعض الموضوعات بصورة خاصة ثم لا يلتزم بما قرره فيما ليس في صالح رأيه ويلتزم في غيره فمن هذه المواضيع ما قطعه عند دراسته أسماء الله الحسنى حيث صرح على أن للتفسير الصحيح لأسماء الله الحسنى يكون بتحديد معانها من المعاجم المعتمدة^(٢) لكنه في تفسير لفظ الإله الذي هو أول اسم بدأ به الكلام لم يعتمد على المعاجم بل غالبا ما اعتمد على ما ساقه إليه اجتهاده، ولعل الوجه هو أنه من بدء تأليفه هذا يجتهد أن يثبت أن الإله لا يأتي بمعنى المعبود وقد أخطأ من فسره به وطمأن أن كل من عبد شيئا فقد اتخذها إلها له، لكن لما كانت المعاجم تفسر الإله بمعنى المعبود لم يرجع إليها بعد، نعم فيما بعده من الأسماء والصفات غالبا لم يهمل المراجعة إلى المعاجم.

ومن هذه الأمثلة أيضا ذكره الآيات التي تصح بلقاء المؤمنين بهم يوم القيامة كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَّيْنَا لِلَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ﴾^(٣) وقول سبحانه: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرَّةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ﴾^(٤) وقوله: ﴿لَقَدْ كُنْتُمْ تَلْقَوْنَ اللَّهَ﴾^(٥) وغير ذلك من الآيات، فالمؤلف مع أنه عد الأخذ بما تدل عليه اللغة وما كان عليه لمسلوب أهل اللغة واستعمالهم في عصر نزول القرآن من منهجه في تفسير الآيات^(٦) ومع أن اللغة تدل على أن اللقاء هي مقابلة الشيء ورؤيته بالبصر^(٧) وعليه كان استعمال أهل اللغة وما زال، وقد جاءت الأحاديث

(١) انظر: تفسير "مفاتيح القرآن" ج ٨، ص ١٤٢ وما بعدها.

(٢) وهذا من كلامه: "والتفسير الصحيح يعتمد على أسس: ١. تحديد معناه اللغوي تحديدا معتمدا على المعاجم الموثوق بها. ٢. عرض الأسماء بعضها على بعض، والإمعان في القرآن الواردة حولها في الآيات". تفسير "مفاتيح القرآن" ج ٦، ص ١٠٩.

(٣) الأنعام: ٣١.

(٤) فصلت: ٥٤.

(٥) الرعد: ٢.

(٦) انظر: تفسير "مفاتيح القرآن" ج ٨، ص ٨٨.

(٧) انظر: كتاب التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي ج ٢، ص ٦٢٤ ط: دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ، تحقيق: د. محمد وضوح الداية.

مؤيدة لهذه الدلالة، لكن المؤلف مع جميع هذا لا يعتقد الرؤية بل ينكرها أشد الإنكار جاعلا العقل رائده في المعتقدات.

ولهذا الأمر أمثلة كثيرة لا نريد الإطالة وقد وضح لنا أن المؤلف لا يراعي منهج التفسير الموضوعي كما أنه لا يلتزم بالمنهج الذي يقرره لنفسه.

المطلب الثاني:

• الخوض في الأبحاث الفلسفية

منعوم أن أي أحد من أهل العلم لا يخالف استخدام العقل والنظر في المسائل سواء كانت دينية أو غيرها، ولا ترد الفلسفة بتاتا ولا حسن استخدامها إلا طائفة قليلة من الناس، لكن الكلام هو في الخوض في الأبحاث الفلسفية والتحكم بها وذلك في تفسير القرآن الكريم وخاصة في تفسير أعلن المؤلف أنه ينهج فيه منهجا خاصا معروفا أصوله وقواعده منذ وقت طويل أي التفسير الموضوعي، فمن تغلب في مثل هذا التفسير فقد خرج عن منهجه بلا مرية، وهذا ما فعله المؤلف فهو وإن وضع على تأليفه اسم التفسير لكنه أقرب منه بكثير الفلسفة وعلم الكلام والمنطق وأمثلة هذا الخوض كثيرة جدا أشرنا إليها فيما سبق وللتأكيد نأتي نأية بما يلي:

١- عند عرض المؤلف براهين وجود الله تعالى في القرآن الكريم والتي تراهو على أحد عشر برهانا يرى الناظر فيها محوضا كبيرا منه في غالب هذه البحوث في الأدلة الفلسفية ومسالكها، فهو وإن حاول معالجة ما يرد عليه قبل الإيراد وقال في أثناء هذه البحوث ما نصه: "وصفوة القول: أن ما نفيها هنا هو التلذذ على القرآن واتخاذها إماماً ومعلماً لنا في هذا المجال لا ما يقوله الحكماء والفلاسفة والطماء نعم لو طابق شيء من كلامهم مع ما ذهب إليه القرآن واستدل به أشرنا إليه، وقلنا إن هذا الاستدلال يشير إلى خلل النظم أو الإمكان أو ..."^(١) لكن للتصفح لكتابه هذا المتعمق فيه يرى عكس القضية ثابتا وهو جعل كلام الفلاسفة أصلا ثم تطبيق الآيات عليه، وهذا ما يعبر عنه بعرض كتاب الله على كلام الفلاسفة، وقد مضى ذكر أمثلة واضحة عند بيان منهج المؤلف في الفصل الأول، ومثاليين آخرين لثلاث ففسي شيء دون إثبات وحليل:

(١) تفسير طاهم القرآن ج ١ ص ١٣٠.

١- يستدل المؤلف على كون الحسن والقبح عقليين بأن هناك أفعالاً يقوم العقل بدرك حسنها أو قبحها بنفسها من أي فاعل صدر، و في أي مورد وقع، بالملاحظة جهة خارجية وحيثية تعليلية أو تقييدية وبدون ملاحظة تية الفاعل و قصده فضلاً عن ملاحظة كونه ملائماً للطبع و غيره. ويجعل أصله في هذا تقسيم العقل إلى نظري وعملي بتعريفه الفلسفي الخاص هما وهن: أن المدرك إن كان مما ينبغي أن يعلم فيسمى المدرك عقلاً نظرياً، وإن كان المدرك مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل فالمدرك هو العقل العملي.

ثم يأتي إلى كون القضايا مبرهنة في الحكمة العملية كما هي مبرهنة في الحكمة النظرية فيقول:

"إن الحكمة العملية تتمشى مع الحكمة النظرية في كيفية البرهنة والاستدلال فكما أن في الحكمة النظرية قضايا بديهية بأصولها الستة تنهي إليها القضايا النظرية فهكذا في الحكمة العملية قضايا واضحة تنتهي إليها القضايا غير الواضحة. نعم إن تقسيم القضايا إلى نظرية وبديهية وإن كان دارجاً في الحكمة النظرية دون العملية، غير أن الحق عدم اختصاص التقسيم بها بل قضايا الحكمتين تنقسم إلى قسمين: واضحة وغير واضحة، و تنتهي الثانية إلى الواضحة في كليتا الحكمتين، والعقل كما يدرك القضايا البديهية في الحكمة النظرية من صميم ذاته أو من تصور الطرفين مع النسبة فهكذا يدرك القضايا الواضحة في الحكمة العملية إذا لوحظت بذلك، هذا هو اللهم في باب الحكم بالحسن والقبح العقليين، وبالوقوف على هذه الحقيقة نعلم قيمة سائر الأقوال فيهما، وما أن الحكم في القبح عليه «الفعل النظري» واضح لا حاجة فيه إلى البيان، فلنرجع إلى بيانه في الفعل العملي فنقول: إن القضايا عند العقل العملي ليس على وزن واحد بل هو على قسمين: منها ما هي مغمورة بجهولة لا يحكم العقل فيها بواحد من الطرفين «الإيجاب و القبي» و منها ما هي مبيّنة واضحة لدى العقل مع غنى النظر عن كل شيء و الاقتصاد على لحاظ نفس القضية فيجب أن تكون تلك القضايا مقدمة لحل القضايا الأولى وباتما ترجع إليها، ومن تلك القضايا البديهية مسألة التحسين والقبح في جملة من الأفعال أو جميعها مثلاً جزء الإحسان بالإحسان حسن، و جزء الإحسان بالإساءة قبيح، أو العمل بالميثاق حسن، ونقضه قبيح، أو العدل حسن، والظلم قبيح، فهذه القضايا قضايا بديهية في الحكمة العملية. والعقل يدركها من صميم ذاته ويقف عليها من ملاحظة القضية مع نسبتها، وعلى هذه القضايا البديهية يعتني كل ما يرد على العقل في مجال الأخلاق وتدابير المنزل وسياسة المدن^(١)

فللمؤلف كلام طويل وردود على متكلمي الشيعة والأصوليين منهم الذين جعلوا ملاك الحسن والقبح كون الشيء ملائماً للطبع أو منافراً له أو جعلوا ملاك الحسن والقبح ما يوافق الفرض وما يخالفه، أو فسروا حكم العقل بما يترتب عليه من المصالح والمفاسد وغير ذلك، وهذا؛ لأن الهدف من طرح هذا البحث - حسب

(١) تفسير مفاهيم القرآن ج ٦ ص ١٨٢ - ١٨٣ .

قول المؤلف - إنما هو التوصل إلى معرفة أفعال الله واكتشاف ما هو الحسن و القبيح عنده، وزائداً عليه فإن تعليل الحسن والقبح بهذه العلل يجر إلى إنكار الحسن والقبح العقليين كما عليه الأشاعرة وأهل الحديث.^(١) وكل ذلك يوضح لنا مدى بحوض المؤلف في الأبحاث الفلسفية، وذلك في تفسير معاه التفسير الموضوعي للقرآن الكريم.

٢- بما أن الأسلوب الفلسفي يقتضي خضوع الرجل أمام ما يهديه إليه عقله والاعتماد على العقليات حتى ولو انحرفت بالرجل إلى الهاوية كما فعلت بالمعتزلة حتى عدوا باتفاق الأمة من الفرق الضالة المنحرفة فمن هنا يرى المؤلف أيضاً بمقتضى هذا النهج والأسلوب ينحرف كثيراً ويقتصر بانحرافاته لأنها تنبثق عن العقل الذي هو مدار للحسن والقبح ومظهر للحق والباطل عنده كما أشرنا إليه آنفاً، فمن هذه الانحرافات تأويلاته الكثيرة حول صفات الله العليا بما يوجب التعطيل في الحقيقة أو التعمير والتأويل، وقد أشرنا إليها في مبحث الأسماء والصفات من الفصل الثاني، وتستزيد هنا ما أورده من الكلاميات عند بيانه صفة العلم لله تعالى، مختصراً في النقاط التالية:

أ. ما هي حقيقة العلم ؟

نقل المؤلف تحت هذا العنوان تعريف الحكماء للعلم بأنه صورة حاصلة من الشيء على صفحة الذهن، أو هو عبارة عن انعكاس الخارج إلى الذهن، عند اتصال الإنسان بالخارج، ثم بدأ بنقد هذا التعريف عن طريق تقسيم العلم كما يلي:^(٢)

ب. أقسام العلم

يقسم المؤلف العلم إلى حصولي وحضوري فالأول هو أن يكون الشيء حاضراً عند العالم بصورته وماديته لا بوجوده الخارجي، والثاني هو أن يكون المعلوم حاضراً لدى العالم بواقعته الخارجية من دون توسط صورة بين الواقعية والعالم.^(٣)

ج. الرد على "ديكارت"

بعد تقسيم العلم وذكره نماذج من العلم الحصولي والحضوري يرد على الفيلسوف الفرنسي "ديكارت" ما نصه: و بهذا نقف على ضعف ما نقل عن الفيلسوف الفرنسي «ديكارت» حيث أراد

(١) انظر تفصيل كلامه في المجلد التاسع من التفسير ص ١٨٣ وما بعدها.

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٣٠١.

(٣) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٣٠١.

الاستدلال على وجود نفسه بكونه مفكراً إذ قال: «أنا أفكر فإذا أنا موجود» حيث استدلّ بوجود التفكر على وجود المفكر وهو نفسه. فإنّ هذا الاستدلال خال عن الإتيان لوجهين:

أولاً: أنّ علم الإنسان بوجود نفسه علم حضوري وضروري لا يحتاج إلى البرهنة عليه والاستدلال بشيء، فليس علم الإنسان بتفكره أقوى وأوضح عنده من علمه بذاته ونفسه.

وثانياً: أنّ «ديكارت» اعترف بالنتيجة التي سعى إليها في مقدمة كلامه وجملة، إذ قال: أنا أفكر فإذا أنا موجود. فقد أخذ وجود نفسه (التي عبر عنها بـ «أنا») أمراً مفروضاً واقعاً مسلماً بينما هو يريد الاستدلال على وجود تلك «الأنا» وهذا من باب قبول النتيجة قبل الاستدلال عليها.^(١)

هـ. تضعيف تعريف الحكماء

ضعّف المؤلف تعريف الحكماء للعلم لعدم شموله للعلم الحضوري كعلم الإنسان بنفسه وعلم العلة (وهو الفاعل الإلهي) بمعلولها، ولعدم شموله للمعقولات الثانية المنطقية وهي كلّ مفهوم لا نجد له فرداً خارجياً غير أنّه يقع في أفق النفس بتعاملات ذهنية وذلك مثل المفهوم الكلّي والنوع والجنس والمعرف والحقّة، وغير ذلك من المفاهيم التي تعد موضوعات للمسائل المنطقية.^(٢)

و. التعريف الجامع للعلم

بعد ذكر المؤلف أمثلة من المعقولات الثانية - كمفهوم الإنسان الكلّي ومفهوم الجنس والنوع - التي لا يشملها تعريف الحكماء، يأتي إلى التعريف الجامع لديه، وهو: "حضور المعلوم لدى العالم" ويقول: "وهذا التعريف يشمل العلم بقسميه الحسولي والحضوري. غير أنّ الحاضر في الأوّل هو الصورة، ونفس المعلوم بالذات دون المعلوم بالعرض، أي الواقعيّة الخارجيّة. وفي الثاني نفس الواقعيّة (الخارجية أو الذهنية) من دون توسّط صورة بين العالم والمعلوم، فلا ترد الإشكالات التي وردت على التعريف الأوّل. وهذا يشمل علم الإنسان بذاته، فإنّ ذات كلّ إنسان حاضرة لديه، غير غائبة عنه كما هو مقرّر في أدلّة تجرّد النفس".^(٣)

و. علمه سبحانه

بعد هذه المقدمات يأتي المؤلف إلى أصل الموضوع أعني علمه سبحانه فيتكلم فيه عن عدة أشياء منها: ١- علمه سبحانه بذاته، وهو: حضور ذاته لدى ذاته ٢- علمه سبحانه بالأشياء قبل الإيجاد، وأهم ما تأثر به المؤلف في إثبات هذا العلم هو ما تفتّن إليه الفيلسوف صدر الدين الشيرازي وقد عبّر عنه

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٣٠٤.

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٣٠٥.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٣١١.

المؤلف بقوله: (يسبب الحقيقة كل الأشياء على النحو الأمثل الأبسط) وخلاصته: أنه يلاحظ في عامة الموجودات أشياء ثلاثة هي: ذات الوجود، وحدته، ولهاية فتتبعه من ذلك الحد، ولا يكونه للتحقق منها إلا ليس الوجود؛ إذ الحد راجع إلى الفقدان، كما أن الماهية أمر عديم ولكنه صائر موجوداً بالوجود، ولولا لما كان لها وجود، وكل موجود كان مركباً من هذه الأمور الثلاثة أي من (وجود و عدم و عديم) فهو مركب بأسوأ أنواع التركيب الذي لا ينفك عنها الإمكان.

فالله سبحانه بما أنه لا كثرة في ذاته أبداً، يجب أن يجمع في مقام ذاته كل وجود، بحيث لا يشهد من وجوده وجود، إذ لو صدق أنه شيء، وذلك الوجود شيء آخر مطلوب عنه سبحانه لصار محدوداً و المحدود يلزم الإمكان، وكل محدود مركب، و كل مركب ممكن، فينتج أنه لاشيء من الواجب ممكناً. فعلى ذلك فوجوده سبحانه يجب أن يكون مع صرافته وبساطته جامعاً لكل وجود يتصور، بحيث لا يمكن سلب وجوده عن مرتبة ذاته، وإلا يلزم تركيبه من: أمر وجودي (وهو ذاته)، و أمر عديمي (وهو سلب ذلك الوجود عن ساحة ذاته). وهذا ما تكلم فيه المؤلف كثيراً بطرق فلسفية شتى حتى يثبت علم الله تعالى بالأشياء دون لزوم التركيب.^(١) هكذا اعتبر المؤلف في إثبات صفة العلم لله تعالى بالمنهج الفلسفي البحت، بحيث لا أظن أن يكون مفهومياً إلا للمتخصصين في علم الفلسفة والكلام، ولا شك أن هذه الطريقة التي سلكها المؤلف وإن كانت بحسن نية منه لكنه بحال عن المنفعة بعيد عن الاستفادة، خاصة في عصر تولى الناس فيه عن تعقيدات الفلاسفة ونزلوا التكاليف وراء ظهورهم.

أخيراً قبل أن نخرج من هذا الموضوع نرى أن تشير إلى أن المؤلف كما أكثر الخوض في الأبحاث الفلسفية الكلامية كذلك أكثر البرود فيما يعرف بـ "العرفان والسلوك" ومن أوضح أمثله ما قرره عند أجوبته عن الأسئلة المطروحة حول الخاتمة: فقد كتب في الرد على السؤال الذي مفاده "لماذا حرم الخلف من الأمم، من المكاشفة الغيبية، والاتصال بالملأ الأعلى، واستطلاع ما هنالك من معارف وحقائق؟" أنه إن توقف النحوي وانقطع الاتصال المباشر لكن لم ينقطع المكاشفة والتحلي والفيض الغيبي وما إلى ذلك، فينقل عن العرفاء ويؤكد أن هناك أسفاراً معنوية وفتوحات باطنية هي ميسرة للسالك وهي كالآتي:

١. السفر من الخلق إلى الحق.
٢. السفر من الحق إلى الحق بالحق.
٣. السفر من الحق إلى الخلق بالحق.

(١) الطبري: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٢١٦ - ٢٢٥.

٤. السفر من الخلق إلى الخلق بالخلق^(١)

ثم يبدأ بشرح هذه الأسفار وكيفية قطع منازلها ومراتبها، ويعد من هذا الباب (الاتصال بالسما) الفيض المنعوي من جانب الإمام الخي، فالتقارر لهذه المعلومات لا يجد فيها إلا ما يجد في كتب ابن عربي ومقالاته.

المطلب الثالث:

• التأويل والتكلف

اعترف المؤلف وصرح بأن التفسير بالرأي قد تواترت الأحاديث على نهجه، في كلمات وجهها إلى من يطبق القرآن للكريم على الشئون المادية حيث قال: "كما أن من الظلم أيضاً ما يتركبه بعض كتابنا المسلمين المعاصرين، حيث أخذ يفتر هذه المعارف العقلية الإلهية بالأمر المحسوسة ويحاول تطبيقها على الشئون المادية فصار فعله بذلك من أوضح مصاديق (تفسير القرآن بالرأي) الذي تواترت الأحاديث الشريفة من الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم على نهجه".^(٢)

لكنه بنفسه ليس فقط مولعاً بالتفسير بالرأي بل كثيراً ما ملأ كتابه هذا من التأويلات والتكلفات البعيدة، وسنأتي هنا أيضاً ببعض الأمثلة لئلا نلهم بالتساهل أو نعد من الذين يلقون السهم في ظلمة الليل المظلم.

١- في مواضع عديدة من كتابه ذكر المؤلف وأكد على أن معنى قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾^(٣) - الشورى: ٢٣- هم أقرباء النبي ﷺ والمراد منهم أهل بيته وخاصة الأئمة المعصومون الذين هم أوصياء النبي وخلفاؤه من بعده، لكنه لما واجه تضاد هذا المعنى والتفسير مع آيات أخرى كثيرة صريحة في عدم طلب الأنبياء أجراً مقابل الدعوة كفعله تعالى: ﴿إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ﴾^(٤) وقوله: ﴿وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(٥) وغير ذلك من الآيات، بدأ يرفع الإشكال برفع من التأويل في معنى الآية الكريمة فقال: "غير أن المطلوب في الآية ليس نفس المودة والولاء لأقربائه بما هي حتى يعود أجراً دنيوياً مطلوباً ويصر طلبها من الأمة تضاداً للآيات الحاكية عن رفض الأنبياء للأجر بتاتاً بل المودة في القرى وسيلة لاتصال الأمة بعزة النبي، ويكون نفس ذلك الاتصال ذريعة لتكامل

(١) (نظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٢٣٤).

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ١٥.

(٣) الشورى: ٢٣.

(٤) يونس: ٧٢.

(٥) البقرة: ١٠٩، ١٢٧، ١٤٥، ١٦٤، ١٨٠.

الأئمة في المراحل الفكرية والعملية، فعندئذ تنتفع الأمة الإسلامية بها قبل أن تنتفع به العترة، فحينئذ لا تكون المودة في القرى أجراً حقيقياً وإن أخرجت بصورة الأجر".^(١) فالمؤلف يقول في معنى الأجر ويجرده عن معناه إلى ما يعود نفعه إلى الناس.

٢- ادعى المؤلف أن الإمامة غير النبوة والرسالة؛ لأن الإنسان باعتبار اتصاله بالملأ الأعلى وكونه متلقياً للوحي ومنبثاً عنه يسمى نبياً، وإذا كلف بإبلاغ ما أمر به وتحسيد ما أخبر به فهو رسول، لكن الإنسان إذا عين من قبل الله تعالى حاكماً سائداً على المجتمع رائداً للأمة واجب الإطاعة يصبح إماماً سواء كان رسولاً نبياً أو غيرهما، ثم في إثبات ادعائه هذا تأول في كثير من الآيات منها ما يلي:

أ. قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٢) فهذه الإطاعة ليست عند المؤلف على معناها الحقيقي في الرسول الذي لم يحظ بمقام الإمامة، بل هي كإطاعة الناس من المفتي والمجتهد؛ لأن الرسول بكونه رسولاً ليس في مقام التنفيذ أي ذا أمر ونهي واجب.^(٣)

ب. قوله تعالى: ﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾^(٤) المراد من الملك العظيم في هذه الآية هو افتراض الطاعة لأنه غير النبوة بدليل العطف الذي يوجب التغاير، إذا فالبعض من ذرية إبراهيم كانوا مفترضي الطاعة وهم الأئمة إما من النبيين كيوسف وداود وسليمان والنبي الأعظم أو من غيرهم كطالوت.^(٥)

ت. قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أئمةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾^(٦) لما كانت هذه الآية المباركة على النقيض لما قرره المؤلف من كون بعض الأنبياء مفترضي الطاعة وكون هذا البعض أئمة دون غيرهم، لأنها تشير إلى جمع من الأنبياء سبق ذكرهم وفيهم لوط وإسحاق ويعقوب وهم لم يكونوا سوى مرسلين لا أئمة بالمعنى الذي يريد به المؤلف، لكن الآية وصفتهم بالإمامة، أول المؤلف معنى الإمامة هنا عن معناه في الآيات الأخرى

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٥٨ .

(٢) النساء : ٦٤ .

(٣) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٣٧٦ .

(٤) النساء : ٥٤ .

(٥) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٣٨٦ - ٣٨٦ .

(٦) الأنبياء : ٧٣ .

فادعى أن ملاك إمامة هؤلاء كان نبوتهم لا غيره^(١) إذا فهذه الإمامة غير الإمامة في قوله تعالى:

﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾^(٢)

هذه كلها ليست إلا تأويلات بل تكلفات من المؤلف، وهذا لأن الإطاعة لجميع الأنبياء على أهمهم واجبة بصفة كونهم نبيين، قال ابن كثير رحمه الله في تفسير الآية: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ﴾ أي: فرضت طاعته على من أرسله إليهم^(٣). وهذا قول قاطبة المفسرين وظاهر الآية الكريمة، فليس هناك فرق بين إطاعة الرسول والإمام، لتكون إحدى الإطاعتين كإطاعة المجتهد الذي تكون وظيفته الإراءة والإرشاد، والأخرى إطاعة واجبة مفترضة على الأمة.

وهكذا الملك العظيم ليس إلا ما يدل عليه اللفظ من إعطاء الله تعالى بعضا من آل إبراهيم كداوود وسليمان الملك والحكم كما أعطي البعض النبوة والكتاب، فالمراد من الملك العظيم إما النبوة أو ملك سليمان، وهذا ما قاله حبر الأمة ابن عباس وغيره من المفسرين.^(٤)

ومثله الإمامة لا وجه لعدّ ملاكها في بعض الآيات وصول إنسان ما في مقام التنفيذ والأمر والنهي الواجب الامتثال الذي يستلزم تفضيل طالوت والأئمة الاثني عشرية على كثير من الأنبياء، وفي البعض الآخر عدّ ملاكها النبوة فقط لا أكثر منها.

٣- أيضا من التأويلات التي جاء بها السبحاني وقد أراد بها الرد على القائلين بكرامية ذكر الله تعالى بالاسم المفرد (الله) هو تأويله في قول الله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾^(٥) نأتي بنص كلامه أولا ثم نوضح تأويله باختصار:

قال المؤلف: "ومما يقضي منه العجب أن جلّ من ينسبون أنفسهم إلى مذهب السلفية ينكرون ذكر الله تعالى بالاسم المفرد (الله) دون ذكره في جملة ذات معنى تام، و ينسبون من يذكر الله باسمه المفرد وحده إلى الضلال و يستدلون على ذلك بأن جميع ما ورد من صيغ الأذكار في القرآن و السنة جمل أو كلمات ذات دلالة على معنى يتضمن حكماً كاملاً مثل لا إله إلا الله، استغفر الله، و ليس فيها لفظ الجلالة المفرد، فذكر الله بهذا اللفظ المفرد باطل، ويضيف ابن تيمية بأن الاستمرار على ذكر الله بهذا اللفظ المفرد من شأنه أن

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٣٨٨.

(٢) البقرة: ١٢٤.

(٣) تفسير القرآن العظيم للمحافظ ابن كثير ج ٢ ص ٣٤٧.

(٤) انظر: تفسير الطبري ج ٨ ص ٤٨١.

(٥) الأنعام: ٩١.

يزجّ الذّاكر شيئاً فشيئاً في أوجام الحلول و وحدة الوجود. لقد عذب عنه مضافاً إلى أنّ إطلاقات الأدلة كاف في ذلك أنّه سبحانه يأمر نبيه أن يذكر الله باسمه المفرد و يقول: ﴿قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾^(١).

لا أدري كيف غفل عن المؤلف أن هذا الجزء من الآية الكريمة مرتبط بما قبله وعليه فهناك تقدير في الكلام يتم به المعنى وينسجم، والآية بأكملها: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ والتقدير الذي قدره المفسرون هو ما يلي:

"قل يا محمد الله أنزل ذلك الكتاب على موسى وهذا الكتاب عليّ. أو قل الله علمكم الكتاب".^(٢)

"قال علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس: أي: قل: الله أنزله. وهذا الذي قاله ابن عباس هو المتعين في تفسير هذه الكلمة، لا ما قاله بعض المتأخرين، من أن معنى {قُلِ اللَّهُ} أي: لا يكون خطاب لهم إلا هذه الكلمة، كلمة: "الله".^(٣)

"أمر محمد ﷺ أن يقول: {قُلِ اللَّهُ} أي: أنزله الله عليكم. وإن شئت قلت: قل (هو) الله، وقد يكون قوله {قُلِ اللَّهُ} جواباً لقوله: ﴿مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى﴾، قُلِ اللَّهُ أنزله".^(٤)

ويكفي المؤلف أن مفسري الشيعة أيضاً يفسرون الآية على نحو ما سبق، فهذا شيخه الطباطبائي يكتب تحت الآية ما نصه: "لما كان الجواب واضحاً بيناً لا يداخله ريب، و الجواب الذي هذا شأنه يسوغ للمستدل السائل أن يتكلفه و لا ينتظر المستول المحتج عليه، أمر تعالى نبيه (ص) أن يتصدى هو للجواب فقال: {قُلِ اللَّهُ} أي الذي أنزل الكتاب الذي جاء به موسى و الذي علمكم ما لم تعلموا أنتم و لا آبائكم هو الله".^(٥)

فهذه كلها تدل على أن المؤلف أول تفسير الآية مما عليه الجمهور إلى معنى ليس له فيها حجة.

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ١٢١.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج ٧ ص ٣٨.

(٣) تفسير القرآن العظيم للحافظ ابن كثير ج ٣ ص ٣٠١.

(٤) معاني القرآن للفراء ١٦ / ٢.

(٥) تفسير الميزان للشيخ الطباطبائي تحت تفسيره الآية ٩١ من سورة الأنعام.

نكتة

والنصب أن المؤلف يعد أبا بكر الصديق رضي الله عنه من المأولين لكتاب الله ولا يعد ما فعله هو تأويلًا، قال المؤلف: "وقد أجمع أهل القبلة كافة على أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يختص بسهم من الخمس ويخص أقاربه بسهم آخر منه، وأنه لم يعهد بتغيير ذلك إلى أحد حتى دعاه الله إليه، واختار الله له الرفيق الأعلى، فلما ولي أبو بكر تأويل الآية فأسقط سهم النبي وسهم ذوي القربى يموت النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ومنع بني هاشم من الخمس، وجعلهم كغيرهم من بني المسلمين ومساكينهم وأبناء السبيل منهم" (١) وقد سلف ذكر هذه المقولة عند بيان تمحيصات المؤلف على أصحاب النبي في الفصل الأول.

المطلب الرابع:

• التعصب والإغماض

ومن الملاحظات على الشيخ السبحاني وتفسيره هو تعصبه القضي للمذهب للفرجة أن القارئ قد يظن أنه قد أخذ على عاتقه الانتصار للمذهب أو رأيه الخاص ولو كان بدلائل معجزة لا يخفى عليه ضعفها أو تأويلات غريبة لا يعد عنه سقمها، وهذا التعصب منه يكون مع عامة أهل السنة وخاصة مع الذين يسميهم بالوهابية (أي السلفيون أو أهل الحديث) مع أن المؤلف عند ما بدأ بمباحث الإمامة والخلافة بعد النبي ﷺ وآليات وجوب كونها تنصيبية من قبل الله تعالى لا برأي الأمة والشورى والبيعة تحت عنوان صبغة الحكومة الإسلامية قال ما نصه: "ورفع النقاب عن وجه الحقيقة في هذا المجال؛ يحتاج إلى تجرد عن الأهواء والميل الطائفية" (٢) لكن القيود العصبية والميل الطائفية التي سيطرت على المؤلف ملكت فواه وحالت دون وصوله إلى الصواب في كثير من المسائل، فهذه العبارات التي تكلم بها المؤلف كان لها وزن إذا كنا نراه حتى في موضع واحد على عرصات أبحاثه وأهل مذهبه وعقيدته كيف وهو يدافع عن كل مظاهر الشرك ويظعن قوسه وصل إليه الإسلام بفضل جهودهم وجهادهم ويعتقد بالرجعة التي تضحك الحشول ويرفع أئمة فوق الأنبياء ثم يدعي التمرد عن الأهواء والميل الطائفية، هذه أمور رأيناها بعين البصر في كتابه هذا فلا تنهه ولا نظلمه إذا قلنا فيه إنه لم يتجرد للحق ولم يحل عن ميوله الطائفية التي أحاطت به، وقد بينا أمثله فيما سبق وفيما يلي بعض الأمثلة الأخرى:

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٢٨٥.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٧٤.

٦- لما كان الترحل إلى المقابر وانعقاد الاحتفالات عندها بل وتعظيمها وحتى السجود لديها وهكذا تعظيم آثار الأئمة والأولياء والشرك بها من دأب طائفة المؤلف، ومعلوم أن هذه الاعتقادات والأعمال تعد من مصاديق الشرك والعبادة لغير الله، كان المتوقع من المؤلف بصفته عالما داعيا مقسرا أن يقوم بإصلاح المجتمع وهو الخرافات عنها عن طريق بيان حقيقتها وإثبات ضلالتها، كما يفعله علماء السنة من المذاهب الأربعة فيذكرون أشد الإنكار على من يرتكب مثل هذه البدع والتصرفات الغير ملائمة بالمسلم الموحّد، لكن العصبية والطائفية حالت دون المؤلف وهذا المطلوب المتوقع منه، ولا أدري بماذا يجب أمام رب العالمين يوم لا يفيد الإنسان عنصره ولا مذهبه وقومه، فهو ليس فقط لم يقم بإبداء الحق وإصلاح ما أفسده الناس بل قام بدافع عنها بكل ما وهبه الله تعالى من القوة ليذكره بها ويصرفها في مرضاته، نشير فيها بلي إلى جوانب من دفاعه واستدلالاته على ما أشرنا إليه:

أ. بذل المؤلف جهدا واسعا في إثبات أن العبادة لا تطلق على الخضوع لغير الله والتذلل أمامه إلا بنية ألوهيته فقط، بدليل ما يجوز من تعظيم الابن لأبيه والتلميذ لأستاذه وبدليل سجود الملائكة لأدم وإخوة يوسف وأبيه له، وعليه هذا فلو كان التعظيم والخضوع أمام أي شيء حي أو ميت إنسان أو حجر أو مندر وكانت النية فيه سوى اعتقاد الألوهية أية نية أخرى سواء كانت رجاء للبدد أو الاستغاثة أو دفع الضرر وجلب النفع وكل ما يشبه ذلك - مما لم يثبت شرعا - لا تعد من العبادة بشيء، ولا يجوز إطلاق الشرك على الفعل ولا المؤثر على الفاعل العامل^(١).

أقول: لو أننا طلبنا رجلا من عامة الناس لم يدرس ولم يتفقه ولم يملك من العلم شيئا سوى عقله وفطرته، فسألناه هل يتساوى تعظيم الأب والأستاذ الحي الموحود أمامك وتعظيم القبر والميت المدفون فيه منذ قرون؟ فماذا يتوقع أن يكون جوابه؟ أيت علمي لماذا لا يفرق المؤلف بين هذا وذلك، ثم لو سألنا التلميذ في التراحل الأولى من طلب العلم هل يتساوى سجود الملائكة لأدم الذين أمرهم الله به وسجود أخيه لروضة علي بن موسى الرضا الذي لم يؤمر به بل نهي عنه نهيّا شديدا؟ قل وريك ما ذا سيكون جوابه؟ نعم أفت لا تعتقد ألوهيته بل تتوقع منه جلب النفع وكشف الضرر وإلا لما كان لسجودك معنى بل هو يشبه عمل الجاهل، ثم لا تملك حجة من الله تفيد أنه يملك هذا إلا قوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ رَعَيْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا﴾^(٢) إن لم يكن هذا شركا فما هو الشرك؟ ولا أرى المعتود يعتقدون في

(١) انظر: "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٤٤٢ - ٤٤٨.

(٢) الإسراء: ٥٦.

آلهتهم أكثر مما يعتقد أمثال هؤلاء في أمتهم لأنهم أيضا يعرفون الله الخالق ويدعون أنه أعطى الآلهة هذه القدرة بغير الأسباب والمسببات.

ب. ادعى المؤلف المجاز والتشبيه وأمثالهما في آيات قرآنية تطلق العبادة على الخضوع لغير الله وإطاعته فيما لم يثبت، كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرَهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾^(٣).

هذا مع أنه ذكر قبل ذلك بقليل أن العبادة لغة تأتي بمعنى الطاعة والدين والتذلل، ومعلوم أن الألفاظ تحمل على معانيها الحقيقية ولا يجوز القول بالمجاز إلا أن يكون هناك مانع حقا، فلماذا لم يحمل المؤلف العبادة على حقيقتها لكن بالتوجيه الذي وجه به النبي الأعظم حينما سئل عن الآية الأخيرة فقال: (يحلون لهم ما حرم الله فيستحلونه ويحرمون عليهم ما أحل الله فيحرمونه فتلك عبادتهم لهم)^(٤) فمن أطاع الشيطان أو أطاع نفسه وهواه أو أطاع وتذلل أمام أي مخلوق آخر فيما هو حرام فهو عابد له ولا ضرورة للقول بالمجاز.

ث. ولما كان المؤلف يواجه في قياسه الخضوع للقبور على خضوع الملائكة لآدم هذه المشكلة وهي أن الثاني كان بإذن من الله سبحانه بل بأمر صريح منه تعالى فلذلك لم يعد عبادة، ولكن الأول مشتمل على نفيه وحرمة وعدم إذنه تعالى فلذلك يعد عبادة، فالمدار إذا هو الإذن وعدم الإذن لا اعتقاد الألوهية وعدمه لأنه سواء في كليهما. حل المؤلف هذه المشكلة بنوع آخر من التفلسف وهو أن الأمر الإلهي لا يجعل الشرك غير شرك بمعنى أن السجود للغير لو كان شركا فهو شرك في جميع الأحوال سواء تعلق به الأمر أو لم يتعلق ومثل له بعدة أمثلة منها: أن السب والشتم يعدان إهانة طبعاً فلو فرضنا أنه تعالى أوجب سب أحد وشتمه فإن أمر الله لا يغير ماهية السب والشتم أبداً

(١) يس : ٦٠ .

(٢) العنكبوت : ٢٣ .

(٣) النوبة : ٣٩ .

(٤) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٤٤٨ - ٤٥١ .

(٥) رواء البيهقي في السنن الكبرى ج ١٠ ص ١١٦ برفق : ٢٠٨٤٧ .

فهو كما هو، وعكسه في الضيافة فإنها بطبيعتها تكريم واعزاز فلو فرضنا أنه تعالى حرم الضيافة لم تتبدل ماهية العمل.^(١)

أقول لو كانت عقلية المؤلف هذه مداراً للتصرف في الشرع وآيات الذكر الحكيم، فليعد نفسه لحل مشكلة أخرى وهي أن اللعن بطبيعته وحقيقته مكروه وقيح فإنه نوع من السب وقد لعن الله سبحانه الشيطان واليهود والكافرين والظالمين والمفسدين في الأرض وأثبتة قولاً عن ملائكته وعباده المؤمنين في حق هؤلاء، فهل يصدر عنه تعالى وخاصة عباده القبيح ؟

والأوضح من هذا مثالا هو أن أمر الله تعالى لو لم يكن هو المدار الحقيقي لا الحقائق المزعومة فإن السفر إلى بلاد هضبة جافة شديدة الحرارة مع بذل الأموال وحمل المشاكل الكثيرة، وترك البقاع الخضرة الباردة الحلوة والحدائق الرائعة الجميلة بالطبع والعقل مستكره غير معقول، وعليه فليكن أداء الحج والسفر إلى بيت الله الحرام بهذه الصفة، لأن متاعب هذا السفر وحرارة جو الجزيرة وخاصة في موسم الصيف ليست بخافية على أحد، لكنه مقبول وممدوح لتعلق الأمر به.

ثم إن المؤلف يذكر أن من اعتقد في مخلوق ما تصرف في شيء من أمور الله تعالى فإن كان يرى أنه مستقل في هذا الأمر مفوض إليه فقد أشرك بالله تعالى، وإن كان يرى أن الله تعالى أذن له فهو قائم به بإذن الله وأمره فلا شرك فيه أبداً^(٢) فهل اعتقاد التصرف من أحد بمهايته وحقيقته شرك أم لا ؟ فإن كان الأول فيما أن إذنه وأمره تعالى لا يغير الحقائق على زعم المؤلف فهو شرك بإرادة الله وإذنه، وإن كان الثاني فلا يضر القائل بالاستقلال والتفويض لأن اعتقاد التصرف ليس بمجهره وحقيقته شركاً، فلا أدري كيف يؤول المؤلف هذا الذي تقوه به.

ثم إن للمؤلف كلام صريح يناقض استدلاله هذا حيث يقول:

أما الأفعال القبيحة فإن لها جانبين: وتعبير آخر: إن هذه الأفعال يمكن أن تطالع من جانبين:

١. الجانب الوجودي، الإثباتي.

٢. الجانب العدمي، السلبي.

فالفعل على وجه الإطلاق لا يكون قبيحاً إذا طالعه من الجانب الوجودي ويكون قبيحاً إذا طالعه من الجانب الثاني (أي الجانب العدمي السلبي).

(١) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٤٥١ - ٤٥٤ .

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٤٧٢ .

نحذ مثلاً: اللقاء الجنسي الذي يتم بين الرجل والمرأة بصورة غير مشروعة، فإنّ مثل هذا اللقاء غير المشروع لا يختلف عن اللقاء المشروع في الجوانب الوجودية، فكلاهما سواء من حيث إنّ العاملين نتيجة «الفعالية الجنسية» غايته أنّ التفاوت بين هذين اللقاءين هو أنّ العمل الأول غير مأذون به من قبل الله أو السلطة التشريعية في حين أنّ العمل الثاني مأذون به من قبل الله أو موافق لرأي السلطة التشريعية.

وعلى هذا فإنّ عامل القبح في «الزنا» هو صفة «اللامشروعية» التي هي أمر عديمي وسلي مائة بالمائة، والذي تتعلّق به القدرة إنّما هو الجانب الوجودي، للشيء وليس الجانب العدمي السلي متعلّقاً بها، لأنّ الأمور العدمية والجوانب السلبية أقل من أن تتعلّق بها القدرة الإلهية بل يستحيل تعلّق عملية الخلق بها.^(١)

بعد هذا كله نتيقن أنه لم يحمل المؤلف على الإتيان بما سبق إلا تعصبه الطائفي وعناؤه النفسي وإلا لكان من الأسهل عليه ترك هذه التكلّفات وعدم الدفاع عن البدع.

٢- عند ذكر المؤلف غزوة بدر وما جرى فيها وحولها تراه بذلك وخدعة يذكر أشياء ويتغافل عن غيرها فيمدح من يريد ويخرج من يريد لكن أثناء النقل ودون تصريح لتلاثير العواطف عليه، وإذا أمعنت النظر في تصرفاته هذه تعرف أن هناك أمراً يقصده المؤلف في هذه العملية وتعرف أيضاً أنه لم يكن وراء هذا القصد إلا ميول طائفية سيطرت على عقلية المؤلف وتفكيره، لعلنا أشرنا فيما سبق إلى هذا الأمر وفيما يلي تفصيل أكثر:

في المجلد السابع الذي كتبه حول السيرة النبوية عند تناوله حوادث السيرة التي لا تخلو من سيرة الأصحاب غالباً اجتهد المؤلف أن يبحث في كتب السيرة والتاريخ ويتقل كل ما فيه من مدح وثناء لطائفة خاصة وهم أهل البيت وعلى رأسهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وذم وانتقاص طائفة أخرى وهم سائر الصحابة وعلى رأسهم الخلفاء الثلاثة رضي الله عنهم، سواء كان المروي صحيحاً أو سقيماً، انظر على سبيل المثال ما نقله حول غزوة أحد بهذه النصوص:

"وصاح طلحة بن أبي طلحة: من لبني عبد الدار؟ وكانت راية قريش يوم ذلك بأيدي هؤلاء، فقال علي (عليه السلام): هل لك في البراز؟ قال طلحة: نعم، فبرزوا بين الصفيين، ورسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) جالس تحت الراية عليه درعان ومغفر وبيضة، فالتقيا، فبدره علي، فضربه على رأسه، فمضى السيف حتّى فلق هامته حتّى انتهى إلى لحيته، فوقع طلحة، و انصرف علي.

(١) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ١ ص ٣٦٧.

ثم أخذ الراية أبو سعيد بن أبي طلحة، فقتله علي و سقطت الراية، فأخذها مسافع بن أبي طلحة، فقتله علي. حتى قتل تسعة نفر من بني عبد الدار، حتى صار لواؤهم إلى عبد لهم أسود يقال له صواب، فانتهى إليه علي، فقطع يده اليمنى، فأخذ اللواء باليسرى، فضرب يسراه فقطعها، فاعتنقها باليدين المقطوعتين، فضربه على رأسه فقتله، فسقط اللواء، فأخذته عمرة بنت علقمة الكنانية، فرفعتها، وقد كان لعلي (عليه السلام) مواقف مشهودة كما كان لأبي دجانة، والزبير بن العوام، وفي ظل بطولة هؤلاء، ولفيف من غيرهم انخرمت قريش هزيمة نكراء لا يلبون^(١).

ثم استمر وذكر من مواقف علي عند هزيمة المسلمين: "فلم يصمد معه - أي النبي - في ساحة المعركة إلا شزيمة قليلة، وعلى رأسهم ابن عمه علي بن أبي طالب، وأبو دجانة ستماك بن خرشة، وكلما حملت طائفة على رسول الله استقبلهم علي (عليه السلام)، فدفعهم عنه حتى تقطع سيفه، فدفع إليه رسول الله سيفه ذا الفقار، وانحاز رسول الله إلى ناحية جبل أحد، فصار القتال من وجه واحد، فلم يزل علي يقاتلهم حتى أصابه في رأسه ووجهه ويديه سبعون جراحاً، كان علي يدافع عن ساحة النبي، والنبي يريد اللجوء إلى جانب الجبل"^(٢).

فلم يمكث المؤلف بعد هذين النقلين قليلاً إلا وقد جاء بشأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ما يوسف الرجل لأنه انحصر جهده وجهاده بل إيمانه وإثاره في ما يلي:

"انتهى أنس بن النضر، عم أنس بن مالك، إلى عمر بن الخطاب وطلحة بن عبيد الله، في رجال من المهاجرين والأنصار، وقد ألقوا ما بأيديهم، فقال: ما يجلسكم؟ قالوا: قتل رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم). قال: فماذا تصنعون بالحياة بعده؟ قوموا فموتوا على مامات عليه رسول الله، ثم استقبل القوم، فقاتل حتى قتل، وبه سمي أنس بن مالك"^(٣).

إذا فالأمر واضح والمقايضة صريحة والنتيجة هي أن علي بن أبي طالب صمد في ميدان المعركة ودافع عن ساحة النبي والإسلام وقاتل قتالاً لا نظير له وجل من قتل من المشركين في المعركة كان بيده لأنه قتل عن بني عبد الدار فقط تسعة نفر (ولم يقتل حسب ما ذكر المؤلف من المشركين إلا ستة عشر رجلاً) وفي المقابل عمر بن الخطاب كان من الفارين عن الزحف المترددين في الاستقامة على الدين بعد نعي النبي ولم يفعل في المعركة شيء يذكر.

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٣٤٨.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٣٥٠.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٣٥١.

فهل هذا هو النقل المجرد عن الأهواء والميول الطائفية ؟ وهل هذا هو حفظ الأمانة العلمية والحوالات التاريخية، إنني أرى أن المؤلفين والكتاب الإسلاميين إن كانوا يصرفون كتصرف الشيخ السبحاني في النقل والرواية لضاع عنا الكثير والكثير وتبدلت المقامات وتاريخ الرجال ولكننا اليوم أسوأ حالا مما عليه اليهود والنصارى، ولكنهم والحمد لله حفظوا للأجيال كل شيء بالأمانة ولم يكتفوا شيئا، فما هو الشيخ المؤلف يتقل عن محدثي أهل السنة ومؤرخيهم الذين يتهمهم بالتقصير في أهل البيت وظلمهم و... متاقب أهل البيت وقضائهم، فلو ظن أحد أن المؤلف لم يفعل شيئا سوى أنه نقل من سيرة ابن هشام ما بين عمق الصدمة التي أصابت المسلمين وبنيت صعوبة الموقف، قلنا هذه هي الرمية التي رمى عن طريقها المؤلف سهمه لأنه لم يكن يريد التصريح بما أشرنا إليه فللقها في هذا القلب، وللوضوح والبيان نمر على سيرة ابن هشام الذي جعله للمؤلف أصلا له في نقله وأخذنا لننظر ماذا كتب حول ما سجله التاريخ من بطولات عمر بن الخطاب رضي الله عنه في غزوة أحد ولماذا تركها المؤلف ونقل عنه فقط النقل السابق:

أ. قال ابن إسحاق: فبينما رسول الله ﷺ بالشعب معه أولئك نفر من أصحابه إذ حلت عالية من قريش الجبل، قال ابن هشام: كان علي ذلك الجبل خالد بن الوليد، قال ابن إسحاق: فقال رسول الله ﷺ: اللهم إنه لا يتبلي لهم أن يعلونا، فقاتل عمر بن الخطاب ورهط معه من المهاجرين حتى أهبطوهم من الجبل.

ب. قال ابن إسحاق: فلما عرف المسلمون رسول الله ﷺ تحضوا به ونمض معهم نحو الشعب، معه أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وطلحة ابن عبيد الله والزهر بن العوام رضوان الله عليهم والحرث بن الصمة ورهط من المسلمين.

ج. ثم إن أبا سفيان بن حرب حين أراد الانصراف أشرف على الجبل ثم صرخ بأعلى صوته فقال: أُنْعَمْتَ تعالي (أي أنعمت الأكرام فاصرف عن لومها) وإن الحرب سجال يوم يوم أعل جبل أي أظهر دينك، فقال رسول الله ﷺ: ثم يا عمر فاجبه فقل الله أعلي وأجل لا سوءا قتلنا في الجنة وقتلناكم في النار، فلما أجاب عمر أباسفيان قال له أبو سفيان: هلم إلي يا عمر ! فقال رسول الله ﷺ لعمر: الله فانظر ما شأنه فجاء فقال له أبو سفيان: أنشدك الله يا عمر أقتلنا محمدا فقال عمر: اللهم لا وإنه ليسبح كلامك الآن قال أنت أصدقي عندي من ابن قعدة وأبر القول.^(١)

(١): انظر غزوة أحد في السيرة النبوية لابن هشام من أي طبعة متوفرة لديك .

لماذا ترك المؤلف كل هذا وأمثاله ونقل ما نقل ؟ أليست هذه الروايات تصرح بأن هؤلاء الرجال الشجعان هازمو مجموعة خالد بن الوليد ؟ أليست الرواية الثانية تدل على أن الناس لما رأوا رسول الله رأوه ومعه أبوبكر وعمر وعلي ؟ بمعنى أن هؤلاء هم الذين لم يفروا عن المعركة وكانوا يحملون نبيهم ويدافعون عنه، ثم إن الرواية الأخيرة التي تخبر عن اللحظات الأخيرة من المعركة توضح اعتراف العدو المحارب بصدق عمر بن الخطاب وبره فضلا عن الصديق المسالم، فترك جميع هذا وأخذ ما يدل على خلافه لا يدل إلا على نهاية التعصب والحقد الذي قد يعمل الإنسان على كتمان الحق.

ومن هذا القبيل وعلى نفس الأسلوب تركه وضع النبي الكريم ﷺ يده اليمنى المباركة على يده اليسرى بدلا عن عثمان بن عفان رضي الله عنه، عند ذكره صلح الحديبية،^(١) كأن ذكر هذه الأمور يزعج المؤلف كثيرا فيمر عليها مرور المتجاهل الغافل، فلو لم يكن يذكر عن بعض الأصحاب الذين يعطيهم منزلة فوق ما هم عليها، لكننا نعذره ونقول إنه جرى على ما يقتضيه عنوان الكتاب فلم يتطرق إلا إلى سيرة سيد المرسلين وفق المقرر لكن الواقع ليس كذلك بل بحوث الكتاب في حقيقة الأمر تستهدف الأمور الأربعة التالية:

- ذكر السيرة النبوية مع التصرف.
- ذكر سيرة علي بن أبي طالب وأهل البيت مع الغلو.
- تجنب ذكر ما فيه سمعة حسنة للخلفاء الثلاثة أو عائشة الصديقة.
- الطعن في الصحابة بذكر ما يوهم الناس أو القارئ بالنقص في أفعالهم.

٣- ومن المواضع التي يظهر فيها تعصب الرجل بكل وضوح ما أتى به في المجلد الرابع حول أجر الرسالة المحمدية حينما أصرَّ على أن آية: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾^(٢) المراد بها أهل بيت رسول الله ﷺ، ونحن لا ننكر عليه نفس هذا التفسير لأنه أحد الأقوال عند المفسرين مع بعض الإشكالات، لكن ما يظهر تعصب الرجل هو تبجيله لبعض أهل البيت وتركه البعض، فعلى سبيل المثال لم ينل بالذكر والاحترام رقية وأم كلثوم بنات النبي ﷺ، ولا عقيل بن أبي طالب أخو علي بن أبي طالب، وكذلك لم يذكر ولو مرة من أبناء علي رضي الله عنه من سموا بأبي بكر وعمر؛ لأن هذا كان يثبت حب علي لمن سبقه وتيمنه باسمهم وتركه بهم.

ولهذا التعصب أمثلة كثيرة نكتفي بهذا القدر ونسأل الله أن يجعلنا من المنصفين الأحرار .

(١) انظر: تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٧ ص ٤٠٣ .

(٢) الثوري: ٢٣ .

المطلب الخامس:

• عدم الترجيح بين الأقوال

قد ذكرنا أن ترجيحات المؤلف بين الأقوال المختلفة من مزاياه، لكن في مقابل هذه المزية وجدنا خلال قراءتنا الكتاب أن عكس القضية أيضاً صادق، فقد يخرج المؤلف عن المسألة التي ذكر فيها الأقوال دون أي ترجيح وبيان لما هو الراجح عند العلماء أو عنده على الأقل، فهذا هو الإهمال وعدم الترجيح الذي يعد نقیصة للكتاب والمؤلف، ونأتي ببعض الأمثلة لإثبات القول:

١- عند تفسيره قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾^(١) ذكر المؤلف عدة آراء حول الميثاق المشار إليه في هذه الآية بدلائلها وتفصيلاتها وما يرد عليها من الانتقادات وهي بالإيجاز كالتالي:

النظرية الأولى المستندة إلى الأحاديث هي: أن الله أحضر أبناء آدم عند خلقه، من صلبه على هيئة كائنات ذرية صغيرة الحجم جداً وأخذ منهم الميثاق قائلاً لهم: «ألسنت بربكم؟ فقالوا: بلى» ثم أعادهم إلى صلب آدم (عليه السلام)، وقد كانت هذه الكائنات الدقيقة الحجم ذات شعور وعقل كافيين آنذا.

النظرية الثانية نظرية الرماني وأبي مسلم وفريق آخر وهي: أن الإنسان عند نزوله من صلب أبيه إلى رحم أمه، وعند انعقاد نطفته لا يكون أكثر من ذرة، ولكن هذه الذرة تنطوي على استعدادات وقابليات جديدة بالاهتمام .. ومن جملة تلكم الاستعدادات قابليته لمعرفة الله التي تنمو وتتكامل مع تكامل هذه الذرة جنباً إلى جنب مع تكامل سائر استعداداته الأخرى حتى تنتقل في المآل من مرحلة "القوة" إلى مرحلة "الفعالية" والكمال. فإعطاء الله سبحانه الإنسان غريزة الميل إلى معرفة الله هو الميثاق في الحقيقة، وبعبارة أخرى إخراج الله أبناء الإنسان من ظهور آبائهم إلى بطون أمهاتهم بحالة قد جعل تكوينهم بنحو خاص بحيث يعرفون ربهم دائماً، ويحسّون باحتياجهم إليه تعالى، هو الميثاق.

النظرية الثالثة نظرية العلامة الطباطبائي وهي: أن هذه الآية تشير إلى نشأة إنسانية سابقة فُرق الله فيها بين أفراد هذا النوع وميّز بينهم وأشهدهم على أنفسهم: ألسنت بربكم؟ قالوا: بلى شهدنا، وهذا باعتبار حضور كل شيء عند الله تعالى الذي يتفوق نطاق الزمان والمكان، وقد ساق هذا المفهوم في قالب العبارات التالية:

(١) الأعراف: ١٧٢.

"إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ عِنْدَ اللَّهِ وَجُوداً وَسَبْطاً غَيْرَ مَقْدَرٍ فِي خَزَائِنِهِ وَإِنَّمَا يُلْحِقُهُ الْأَقْدَارُ إِذَا أَنْزَلَهُ إِلَى الدُّنْيَا مِثْلًا: فَلِلْعَالَمِ الْإِنْسَانِيِّ عَلَى سَعَةِ سَبْطِهِ وَجُودٍ عِنْدَهُ تَعَالَى فِي خَزَائِنِهِ أَنْزَلَهُ إِلَى هَذِهِ الدُّنْيَا. وَأَثْبَتَ بِقَوْلِهِ: ﴿إِنَّمَا أَفَرُّهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ * فَسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدِئُ مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ ﴿١﴾ وما يشاهدها من الآيات، أَنَّ هذا الوجود التدريجي للأشياء ومنها الإنسان هو أمر من الله يفوضه على الشيء، ويلقيه إليه بكلمة «كن» إفاضة دفعية وإلقاء غير تدريجي فلوجود هذه الأشياء وجهان: وجه إلى الدنيا، ويحكمه أن يحصل باخروج من القوة إلى الفعل تدريجياً ومن العدم إلى الوجود شيئاً فشيئاً ويظهر ناقصاً ثم لا يزال يتكامل حتى يفنى ويرجع إلى ربه، ووجه إلى الله سبحانه وهي بحسب هذا الوجه أمور غير تدريجية، وكل ما لها فهو لها في أول وجودها من غير أن تحصل قوة تسوقها إلى الفعل.

النظرية الرابعة نظرية الشريف المرتضى وهي: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِنَّمَا عَنِ جَمَاعَةٍ مِنْ ذُرِّيَةِ بَنِي آدَمَ خَلَقَهُمْ وَبَلَّغَهُمْ وَأَكْمَلَ عُقُولَهُمْ وَفَرَّغَهُمْ عَلَى أَلْسِنِ رُسُلِهِ (عليهم السلام) بمعرفة وما يجب من طاعته، فأقروا بذلك، وأشهدهم على أنفسهم به لئلا يقولوا يوم القيامة: ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ أو يعتذروا بشرك آياتهم. وحاصل هذا الكلام وتوضيحه أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَخَذَ الْاعْتِرَافَ مِنْ جَمَاعَةٍ خَاصَّةٍ، مِنَ الْبَشَرِ، وَهُمْ الْعُقَلَاءُ الْكَامِلُونَ، لَا مِنْ جَمِيعِ الْبَشَرِ. ^(١)

فالمؤلف أثناء ذكره هذه النظريات بين ما يرد على كل نظرية من الإشكالات كأنه نقد كل نظرية وبالطبع هذا النقد والدراسة كانت تتطلب منه إما أن يرجح إحدى هذه الآراء بقوة دلائله، أو يأتي بخيراً يبرأي منه غيرها، لكنه لم يفعل لا هذا ولا ذاك، زيادة على هذا أن المؤلف وجه تحليله نحو الروايات التي رويت عن أئمة حول المسألة فعد البعض غير قابل للاستدلال به على الرأي الأول، والبعض الآخر دال على كون الميثاق في عالم الأرواح، كما عد طائفة منها غير صحيحة أصلاً، فلولم يفعل هذا لكان الظاهر فيه أنه مادام الرأي الأول يستند إلى الأحاديث كما صرح به المؤلف فهو الراجح كما عليه عادة المفسرين أقبح في المغيبات يفضلون الرأي الذي يوافق الحديث، لكن القضية احتلقت بفعل المؤلف هذا فلم يكن للمؤلف أن يعزى القارئ دون أن يعرف موقفه النهائي في الموضوع.

٢- عند ذكر مباحث عصمة الأنبياء عليهم السلام أشار المؤلف إلى تفسير الآيات الأولى من سورة "عبس" في مبحث عنوانه عصمة النبي الأكرم وما تمسكت به المخطئ فذكر فيه عدة آيات ظن البعض أنها تدل على صلور ما يخالف العصمة عن النبي الأكرم فمنها هذه الآيات: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى * وَمَا

(١) يس: ٨٢ - ٨٣.

(٢) هذه علامة ما أورده المؤلف في المجلد الأول من ص ٨١ إلى ١١٠.

يُذِيرِك لَعْلَهُ يَزْغِي * أَوْ يَذْكُرُ فَتَنْفَعُهُ الذُّكْرَى * أَمَّا مَنْ اسْتَعْنَى * فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى * وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزْغِي *
 وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى * وَهُوَ يَخْشَى * فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى^(١) يقول المؤلف استدلال المخالف بهذه الآيات
 متكثراً على ما روي بشأن نزولها على صدور الخطأ عن الأنبياء وهذا لأنه روى المفسرون أن عبد الله بن أم
 مكتوم الأعمى أتى رسول الله وهو يناجي عتبة بن ربيعة، وأبا جهل بن هشام، والعباس بن عبد المطلب،
 وأبياً وأمياً ابني خلف، يدعوهم إلى الله ويرجو إسلامهم، فقال عبد الله: اقرئني وعلمني مما علمك الله،
 فجعل ينادي ويكرر النداء ولا يدري أنه مشغول مقبل على غيره حتى ظهرت الكراهة في وجه رسول الله
 لقطع كلامه، وقال في نفسه: يقول هؤلاء الصناديد إنما أتباعه العميان والسفلة والعييد، فعبس (صلى الله
 عليه وآله وسلم) وأعرض عنه، وأقبل على القوم الذين يكلمهم، فنزلت الآيات.

ثم نقل وجهها آخر في شأن النزول وهو ما روي عن أئمة أهل البيت وحاصله أن الآية نزلت في رجل من بني
 أمية كان عند النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فجاء ابن أم مكتوم، فلما رآه تقذّر منه، وجمع نفسه وعبس
 وأعرض بوجهه عنه، فحكى الله سبحانه ذلك وأنكره عليه.

إلى هنا كان منه النقل والرواية لكن ما فعل بعد هذا ملفت للنظر وهو أنه ضعف الرواية الأولى بدليل أنه يخالف ما
 ثبت في القرآن الكريم حول أخلاق النبي وبدلائل أخرى، وقال حول الرواية الثانية أنها لا تنطبق وظاهر الآيات
 نفسها؛ لأن الظاهر أن العابس والمتوّبي، هو المخاطب بالخطابات الستة ﴿وَمَا يُذِيرُكَ لَعْلَهُ يَزْغِي﴾ ﴿فَأَنْتَ لَهُ
 تَصَدَّى﴾ مع أن الرواية لا تدل على ذلك، بل دلالتها على ذلك بعيدة، فرد هذين الروايتين كان يتطلب منه أن
 يأتي بالتفسير الصحيح للآية لأنه أوقع القارئ في الشك والتردد، لكنه أهل هذا، وقال في الأخير: على فرض صحة
 الرواية الأولى لا بد أن يقال كذا وكذا، وهذا يدل أن الرواية ليست صحيحة في نفس الأمر لكن لو فرضناها
 صحيحة فالآية تحمل على كذا، فلم يزد الموضوع إلا غموضاً.^(٢)

(١) عبس : ١ - ١٠ .

(٢) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٢٥٧ - ٢٦٢ .

المطلب السادس:

• التكرار والإطناب

هناك فرق بين الإحاطة والاحتواء الذي أشرنا إليه في المطلب السابق وعددناه من مزايا تفسير السبحاني ومحاسنه، وبين التكرار والإطناب والإطالة التي قد تنتج الخلل والملالة. وهذا؛ لأن توسع المؤلف وتيسيطه في الكلام أنتج في بعض المواضع هذا الذي أشرنا إليه فقد يأتي حول موضوع واحد بأبحاث مختلفة كثيرة بحيث يغيب عن ذهن القارئ أصل الموضوع فيتحير في المقدمات والتمهيدات والملازمات، وقد يذكر دلائل موضوع ما في موضع، ثم يكرر الموضوع والدلائل في موضع آخر بتغيير العنوان أو بأدنى مناسبة يعثر عليها، وفيما يلي بعض الأمثلة التي تثبت الموضوع:

١- عند تفسيره صفة العلم لله سبحانه جمع المؤلف حول مادة العلم مفهوماً، وحقيقة من الموضوعات ما يتجاوز عناوينها سبعة وثلاثين (٣٧) عنواناً، وهي كالتالي:

١. ما هو حقيقة العلم؟
٢. التعريف المعروف للعلم.
٣. نقد هذا التعريف من وجوه:
٤. أولاً: عدم شموله لبعض أنواع العلم.
٥. تقسيم العلم إلى الحضورى و الحضورى.
٦. نماذج من العلم الحضورى.
- أ. نفس الصورة العلمية.
- ب. علم الإنسان بذاته.
- ج. علم الإنسان بالمشاعر النفسية.
- د. علم العلة بمعلولها.
٧. ثانياً: عدم شموله للمعقولات المنطقية.
٨. نماذج من المعقولات المنطقية.
- أ. مفهوم الإنسان الكلى.
- ب. مفهوم الجنس و الفصل.
٩. ثالثاً: عدم شموله للمحالات و المعدومات.
١٠. رابعاً: عدم شموله للأرقام الرياضية.

١١. نكتة هامة ليس كل انعكاس علماً.
١٢. إجابة عن سؤال.
١٣. تعريف العلم بوجه آخر (التعريف المختار).
١٤. علمه سبحانه بذاته.
١٥. الدليل الأول: معطي الكمال ليس فاقداً له.
١٦. الدليل الثاني: عوامل الغيبة منتفية عن ساحته سبحانه.
١٧. دليل النافين لعلمه سبحانه.
١٨. علمه سبحانه بالأشياء قبل إيجادها.
١٩. أدلة ذلك العلم.
٢٠. الدليل الأول: العلم بالحقيقة الموجبة للمعلوم علم به.
٢١. الدليل الثاني: بساط الحقيقة كل الأشياء.
٢٢. علمه سبحانه بالأشياء بعد إيجادها.
٢٣. الدليل الأول: قيام الأشياء بذاته لا ينفلك عن علمه بها.
٢٤. الدليل الثاني: سعة وجوده دليل على علمه بالأشياء.
٢٥. الدليل الثالث: إتقان المصنوع آية على علم الصانع.
٢٦. مراتب علمه سبحانه.
٢٧. شمول علمه سبحانه للجزئيات.
٢٨. أهم الأقوال في هذا المجال.
٢٩. القول المختار ودلائله.
٣٠. التعبير القرآني الرفيع عن سعة علمه سبحانه.
٣١. دلائل النافين لعلمه سبحانه بالجزئيات ونقدها.^(١)

فالناظر في هذه العناوين وما يحتويها يلاحظ الإطناب الشديد أول ما يقف عندها، ثم إن كثيراً من هذه البحوث يمكن الاستغناء عنها في فهم الآيات؛ لأنها مسائل فلسفية هم البارعين المتخصصين، فلا يرى فهم الآيات موقوفاً عليها، ولا تزيدها إلا غموضاً وصعوبة، ولعل هذا كان أحد الأسباب المفضية إلى عدم تحصيل تفسير مفاهيم القرآن الشهرة والتداول التي حازها غيره من التفاسير المعاصرة للشريعة الإمامية.

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٢٩٩ - ٣٠٠.

والمؤلف بنفسه لاحظ هذا الذي لا حظناه، ومن هنا قدم عليه من أول الأمر وقال: "و قد وثقت على معنى العلم في البحث السابق، وبما أن العلم والقدرة من أبرز الصفات الثبوتية وجب علينا البحث عن أمور يرجع إلى علمه سبحانه أو إلى قدرته، فلأجل ذلك قد أسهبنا في البحث في هذين الوصفين^(١) كأنه رأى نفسه مجبرا على هذا الإسهاب ولم يكن كذلك.

وهذا اعتراف منه بجمده في مواضع عديدة من الكتاب، فمثلا عند تناوله الشبهات المثارة حول المعاد وردة عليها نراه يعد ما نقل إجابة المتكلمين عن شبهة الأكل والأكول وزاد عليها إجابة صدر المتألمين واستزاد من عنده أيضا ما استطاع، قال في الأخير: "ولعل هذا البحث المبسوط، فيه الكفاية لذوي الألباب. وأنا بدوري أعتذر للقراء الكرام من إطالة الكلام في هذا المقام".^(٢)

٢- ومن المسائل التي أطال الكلام فيها وكررها مرارا مسألة التنصيص في الإمامة، أي كون الإمامة بعد النبي ﷺ بنص الكتاب والسنة لا بالرأي والشورى، فالمؤلف يصّر إصرارا كثيرا ويلج غاية الإلحاح على أن الإمامة والخلافة كانتا بتعيين الله ورسوله، لكن الأمة خالفت هذا التنصيص الإلهي عمدا وبطلته وراء ظهرها بعد رحيل النبي الأعظم إلا عده قليل عرفوا الحق لكنهم لم يستطيعوا أن يقوموا بشيء أمام النابذين. وهذه المسألة لها أهمية كبيرة لدى الشيعة لذلك نرى المؤلف قد غمر عن ساعديه في إثباتها وإثباتها تمسك بكل ما ظنه دليلا له ومفيدا لموقفه.

فهو في المجلد الأول عند فصل "التوحيد في الحاكمية" تناول ذكر هذه المسألة مرة بالاختصار^(٣) ثم في المجلد الثاني فصل فيها الكلام تفصيلا بحيث أطن في أول الكلام بأنه سيطول البحث حول هذه المسألة فقال: "ولنبدا بحون الله بذكر هذه الطرق على وجه التفصيل"^(٤) والمراد من الطرق هي طرق ثلاثة اعتقد المؤلف أنها كانت توجب التنصيص بالخلافة بعد النبي ﷺ وقد أسهب المؤلف فيها الكلام بحيث تجاوزت الكتابة حولها مائة صفحة.^(٥)

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٢٩٨.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ١١٧.

(٣) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٦٥٣.

(٤) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٧٥.

(٥) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٧٦ - ١٨٠.

وعلى نفس النهج والأسلوب كسر المؤلف الموضوع واستدلالاته في المجلد العاشر تحت عنوان "الإمامة والخلافة" وقد وضع فيه ثلاثة فصول واحتوت الفصول الثلاثة من هذا المجلد أيضا حوالي خمسين صفحة، وفي كل هذا لا يرى الباحث إلا الإطالة والتكرار الذي يتعب القارئ حقاً.

٣- وإذا نظرنا إلى التكرارات فقط بصرف النظر عن الإطالة وعدمها فهي كثيرة جداً، قد يعيد المؤلف موضوعاً بنفس العنوان والأدلة مرتين أو ثلاثاً، فعلى سبيل المثال:

أ. مسألة الشورى وعدم كونها أساس الحكم الإسلامي - على رأي المؤلف - ذكرها في المجلد الثاني بدءاً من ص ٢٢٦ ثم كررها بنفس العنوان والأدلة في ج ١٠ ص ٩٩ وما بعدها.

ب. مسألة إطاعة السلطان وعدم جواز الخروج على السلطان وإن كان جائراً. ذكرها المؤلف في المجلد الثاني ص ٣١٩ وفي المجلد الخامس ص ٣٤٢ وفي نفس المجلد أيضا ص ٤٢٣.

ت. مسألة الثلاث في العقيدة النصيرية بما لها وما عليها ذكرها المؤلف في المجلد الأول ص ٢٨٥ - ٣٠٨ ثم كرر الموضوع في المجلد الخامس ص ٢٣٩ - ٢٥٤ وللمكررات أمثلة كثيرة يمكننا هذا القادر.

المطلب السابع:

• عدم مراعاة الأمانة العلمية

لا شك أن الكتاب والمؤلفين في علمنا هذا كثيرون، لكن من يعطي الكتاب حقها ويؤدي العلم بأمانة قليل جداً؛ فلهذا نرى غالبية البحوث وخاصة البحوث التي كتبت حول الاختلافات المذهبية والدفاع عن حوزة عاصم، تراها تحمل بين جنباتها زلة الخيانة إما عمداً أو ما يشابهه من الإهمال والإغفال. وأما المؤلف فقد ذكرنا في مبحث الديوات أنه قد ارتكب في نقله وتحريره ما يمكن تسميته بالخيانة العلمية، وكان ما أشرنا إليه سابقاً يخص تعامله حول سيرة النبي وأصحابه الكرام، لكن هذه صفة عامة في هذا التفسير، فمن يقرأ فيه يجد المؤلف ودراساته لا يخلوون عن الزلة المشار إليها بكلتا قسميها التعمدية واللا تعمدية، فقد ينقل عن مرجع ما شينا بغض النظر عن الراجح والمرجوح وحتى عن الصحيح والضعيف وبغض النظر عن جوانب الموضوع وأسبابه، وبالأخص حينما يريد أن يثبت نظرياته عن كتب أهل السنة بالاستدلال على الروايات أو الأقوال يلتقط منها التقاط للفرض فلا يبالى من أين يأخذ وكيف يأخذ، ولا يهتم بالسياق والقرائن، مع علمه بجميع هذا، نذكر فيما يلي بعض الأمثلة لئلا يعد كلامنا هذا إجحافاً بحق الشيخ:

١ - ينقل المؤلف كثيرا عن مراجع أهل السنة حديث القدير الذي تكلم به النبي الأعظم في غدير خم عند مرجعه من حجة الوداع، قائلا بشأن علي بن أبي طالب رضي الله عنه: (من كنت مولاه فعلي مولاه)^(١) ويحيل عند ذكره الحديث إلى مصادر أهل السنة كثيرا حتى نراه في موضع يقول: "فقد تناولنا - أي الواقعة - بالذكر أئمة الموزعين أمثال: البلاذري، وابن قتيبة، والطبري، والخطيب البغدادي، وابن عبد البر، وابن عساکر، وياقوت الحموي، وابن الأثير، وابن أبي الحديد، وابن علكان، والياضي، وابن كثير، وابن خلدون، والذهبي، وابن حجر العسقلاني، وابن صباغ المالكي، والمقرئ، وجلال الدين السيوطي، ونور الدين الحلي إلى غير ذلك من المؤرخين الذين جادت بهم القرون والأجيال.

كما ذكره أيضاً أئمة الحديث أمثال: الإمام الشافعي، وأحمد بن حنبل، وابن ماجة، والترمذي، والنسائي، وأبو يعلى الموصلي، والبكري، والطحاوي، والحاكم النيسابوري، وابن المغازلي، والخطيب الخوارزمي، والكنجي، ومحمد الدين الطبري، والحموي، والفيهي، والجزري، والقسطلاني، والمفتي الهندي، وتاج الدين المناوي، وأبو عبد الله الزرقاني، وابن حمزة الدمشقي إلى غير ذلك من أعلام المحدثين الذين يقصر المقال عن عددهم وحصرهم.

كما تعرض له كبار المفسرين، فقد ذكره: الطبري، والثعلبي، والواحدي في أسباب النزول، والقوطي، وأبو السعود، والفخر الرازي، وابن كثير للشامي، والنيسابوري، وجلال الدين السيوطي، والآلوسي، والبغدادي^(٢). وفي موضع آخر يعبر عن تضافر طرق هذا الحديث في الصحاح والمسانيد بقوله: "ولا أظن أن ذا مسكة ومن له إلمام بعلم الحديث وقراءة الصحاح والمسانيد يتكرر صحة حديث القدير أو تضافره بل تواتره، ولو أنكروه فإنا أنكره بلسانه لا بجهانه وقلبه اللهم إلا إذا كان غير ملم بعلم الحديث"^(٣).

ولا طعن في هذا النقل والإحالة ظاهرا لأن حديث القدير ثابت حقا، لكن المشكلة هي أن المؤلف يريد أن يثبت بهذه الإحالة التي أعرضها وتجنب عن بيان الكيفية التي كان من واجبه الإشارة إليها ما يريد هو، وأن يلهم للقارئ الذي لم يحظ على معلومات واسعة أن جميع هذه الكتب والشخصيات اهتموا بما يقوله ويثبتة حول القدير، وهم بعد اعترافهم هذا ومن يتبعهم من أبناء مذهبهم إن لم يقبلوا هذا الذي نؤمن به وتثبتة منهم فقد صاندوا عنادا شديدا وأعرضوا عن قبول الحق بعد ما عقلوه، وأما الذي يريد المؤلف إثباته من خلال الحديث وذكر الواقعة فهو إثبات خلافة علي رضي الله عنه وولايته التعهيدية بعد رسول الله ﷺ بلا فصل.

(١) أخرجه الترمذي في سننه ج ٥ ص ٦٣٣ رقم: ٣٧١٣ وقال: "هذا حديث حسن صحيح" كما قال الألباني رحمه الله أيضا: "صحيح".

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٥٢٦ - ٥٢٧.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١٢٠.

ومعلوم أن للواقعة وورود الحديث صورة أخرى وشأن آخر في الكتب التي يحيل إليها المؤلف، وحول الحديث ودلالته ومفهومه أقوال من هؤلاء الأعلام، لكن المؤلف لا يشير أبداً إلى الصورة الأصلية للواقعة ولا إلى استنباط العلماء منها؛ بل يتأفل عنها ويتجاهلها محذراً لقراءه ونصرة لمذهبه، بقي علينا أن نتعرف على الصورة الحقيقية للواقعة نقلاً عن بعض هذه المصادر:

تعريض ابن كثير للواقعة

فتبدأ من التواريخ التي أشار إليها المؤلف بكتاب البداية والنهاية لابن كثير رحمه الله. وقد بدأ الكلام حول واقعة الغدير وخطبة النبي ﷺ فيه بما يلي:

"فصل في إيراد الحديث الدال على أنه عليه السلام خطب بمكان بين مكة والمدينة مرجعه من حجة الوداع قريب من الجحفة يقال له غدير خم فيمن فيها فضل علي بن أبي طالب وبراعة عروضة مما كان تكلم فيه بعض من كان معه بل عرض اليمن بسبب ما كان صلب منه إليهم من المعدلة التي ظنها بعضهم جوراً وتضييقاً وبخلاً والصواب كان معه في ذلك ولهذا لما تفرغ عليه السلام من بيان المناسك ورجع إلى المدينة بين ذلك في أثناء الطريق فخطب خطبة عظيمة في اليوم الثامن عشر من ذي الحجة عامه وكان يوم الأحد بغير خم تحت شجرة هناك فبين فيها أشياء وذكر من فضل علي وأمانته وعدله وقربه إليه ما أراح به ما كان في نفوس كثير من الناس منه ونحن نورد عيون الأحاديث الواردة في ذلك وبين ما فيها من صحيح وضعيف بحول الله وقوته وعونه وقد اعتنى بأمر هذا الحديث أبو جعفر محمد بن جرير الطبري صاحب التفسير والتاريخ فجمع فيه مجلدين أورد فيهما طرقه وألفاظه وساق الغث والسمين والصحيح والضعيف على ما جرت به عادة كثير من المحدثين يوردون ما وقع لهم في ذلك الباب من غير تمييز بين صحيحه وضعيفه وكذلك الحافظ الكبير أبو القاسم ابن عساكر أورد أحاديث كثيرة في هذه الخطبة ونحن نورد عيون ما روى في ذلك مع إعلامنا أنه لاحظ للشيعة فيه ولا متمسك لهم ولا دليل لما سنيته ونسبه عليه"

ثم أورد كثيراً من الروايات حول الواقعة يطول بنا الكلام إن نقلناها هنا لكن نشير إلى نقاط تصرح بما هذه الروايات، ومن أراد التفصيل فليرجع إلى الكتاب:

أ. لقد كان سبب شكوى البعض من علي رضي الله عنه أنه لما أقبل بمحش من اليمن تعجل إلى رسول الله بمكة واستخلف علي حذره رجلاً من أصحابه فعند ذلك الرجل فكسا كل رجل من القوم حلة من الز^(١) الذي كان مع علي، فلما دنا حيشه خرج علي ليلقاهم فإذا عليهم الخليل، قال: ويلك ما

(١) الز: الثوب أو ثياب البس من الثياب ونحوها وبالفتح: الزوال وجرفقة: الزواجر والمعكم والمحيط الأعظم لابن سيدة ج ٩ ص ١٤ ط: دار الكتب العلمية - بيروت ٢٠٠٠ م تحقيق: عبد الحميد هندوي

هذا؟ قال: تكسوت القوم لينحملوا به إذا قدموا في الناس، قال ويلك اتزع قبل أن ينتهي به إلى رسول الله ﷺ فانتزع الخلل من الناس فردها في البرز فوقع في نفوس البعض شيئا من صنيعة فرلعوا شكواهم.

ب. ضعيف ما زيد في بعض الروايات أن عمر بن الخطاب لقي عليا فقال: هنيئا لك أصبحت وأمسيت سولي كل مؤمن ومؤمنة.

ت. ما روي عن أبي هريرة أنه قال: أخذ رسول الله ﷺ بيد علي قال: من كنت مولاه فعلي مولاه فأثرت الله عز وجل ﷻ أنزلت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً^(١) فإنه حديث منكر جدا بل كذب - بالدلائل التي ذكرها -.

ث. لما قدم رسول الله ﷺ المدينة من حجة الوداع صعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أيها الناس إن أبا بكر لم يسؤني قط فاعرفوا ذلك له، أيها الناس إني عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف والمهاجرين الأولين راض فاعرفوا ذلك لهم، أيها الناس احفظوني في أصحابي وأصحابي وأصحابي لا يطلبكم الله بمظلمة أحد منهم، أيها الناس ارفعوا ألسنتكم عن المسلمين وإذا مات أحد منهم فقولوا فيه خيراً^(٢).

نعم هكذا ذكر ابن كثير الواقعة بهذا السياق والأسلوب والعبارات والكلمات، فكيف يجوز لأحد يريد إثبات إمامة علي ووصايته من الغدير أن يصبح بأعلى صوته أن ابن كثير وفلان وفلان ذكروا هذه الواقعة التي سنوردتها ههنا، ثم يذكر الواقعة على خلاف ما ذكره ويدعي أن آية كذا وكذا نزلت فيها مع أن ابن كثير أنكر نزولها في الغدير أشد إنكار، هذا النقل والإحالة يشبه عمل من يذكر الإسرائيليات والأكاذيب حول قصة يوسف وداود مثلاً ثم يدعي أن القرآن الكريم أتى بهذه القصة ولا يعني بالفرق الشاسع بين ذكره هو و تناول القرآن أصل القصة.

تعرض الألويسي للواقعة

وأما التفسير الذي أشار إليه المؤلف وأظهر للقارئ أن ما يقوله هو حول الغدير ثابت فيها، فلا يتضح لنا جدعة الإحالة إلا إذا رجعنا إليها وقرأنا فيها، فنختار منها تفسير روح المعاني للعلامة الألويسي وقد تعرض

(١) المائدة: ٣.

(٢) انظر جميع جلدات التفصيل في البداية والنهاية لابن كثير، ج ٥ ص ٢٠٩ - ٢١٤.

للواقعة بكل تفصيل وتقد جميل، فذكرها لكن ليس على النحو الذي ذكره المؤلف، وفيما يلي مقتطفات من كلامه:

وحير الخميني عمدة أدلتهم (الشيعة) على مخالفة الأئمة كرم الله تعالى وجهه وقد زادوا فيه إتماماً لفرضهم زهاديات منكبة ووضعوا في خلاله كلمات مزورة ونظموا في ذلك الأشعار وطعنوا على الصحابة رضي الله تعالى عنهم بوضعهم أنهم خالفوا نص النبي المختار صلى الله عليه وسلم... وأنت تعلم أن اختيار الخميني التي فيها الأمر بالاستخلاف غير صحيحة عند أهل السنة ولا مسلمة لديهم أصلاً ولنبين ماوقع هناك أهم تبيين ولنوضح الغث من السمين ثم نعود على استدلال الشيعة بالإبطال ومن الله سبحانه الاستعداد وعليه الاتكال:

فتقول: إن النبي صلى الله عليه وسلم خطب في مكان بين مكة والمدينة عند مرجعه من حجة الوداع قريب من الحفلة يقال له: غدير خم، فبين فيها فضل علي كرم الله تعالى وجهه وبراءة عرضه مما كان تكلم فيه بعض من كان معه بأرض اليمن بسبب ما كان صدر من المعدلة التي ظنها بعضهم جوراً وتضييقاً وخلاً والحق مع علي كرم الله تعالى وجهه في ذلك وكانت يوم الأحد ثامن عشر ذي الحجة تحت شجرة هناك.

فروى محمد بن إسحق عن يحيى بن عبد الله عن يزيد بن طلحة قال: لما أقبل علي كرم الله تعالى وجهه من اليمن لبقي رسول الله ﷺ بمكة فعجل إلى رسول الله ﷺ واستخلف على جنده الذين معه رجلاً من أصحابه فعمد ذلك الرجل فكسا كل رجل حلة من البز الذي كان مع علي كرم الله تعالى وجهه فلما دنا جيشه خرج ليلقاهم فإذا عليهم الحلل قال: ويلك ما هذا؟ قال: كسوت القوم ليثجلوا به إذا قدموا في الناس، قال: ويلك انتزع قبل أن تنتهي إلى رسول الله ﷺ قال: فانتزع الحلل من الناس فريها في البز وأظهر الجيش شكواه لما صنع بهم.

وأخرج ابن زبنيبت كعب وكانت عند أبي سعيد الخدري عن أبي سعيد قال: اشتكى الناس علياً كرم الله تعالى وجهه فقام رسول الله ﷺ فينا خطيباً فسمعته يقول: أيها الناس لا تشكوا علياً فوالله إنه لأعشى في ذات الله تعالى أو في ميل الله تعالى يرواه الإمام أحمد وروى أيضاً عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما عن بريدة الأسلمي قال: غرقت مع علي اليمن فرأيت منه جفوة فلما قدمت على رسول الله ﷺ ذكرت علياً كرم الله تعالى وجهه فرأيت وجه رسول الله ﷺ قد تغير، فقال: يا بريدة: أليست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قلت: بلى يا رسول الله، قال: من كنت مولاه فعلي مولاه...

وهكذا ذكر للأوسني مجموعة من الروايات حول الواقعة وبين صحيحها عن سقيمها حتى قال: وجه استدلال الشيعة بخبر من كنت مولاه فعلي مولاه أن المولى بمعنى الأولى بالتصرف وأولوية التصرف عين الإمامة ولا يخفى أن أول الغلط في هذا الاستدلال جعلهم المولى بمعنى الأولى وقد أنكر ذلك أهل العربية

قاطبة بل قالوا : لم يجر مفعل بمعنى أفعل أصلا ولم يجوز ذلك إلا أبو زيد اللغوي متمسكا بقول أبي عبيدة في تفسير قوله تعالى : { هي مولاكم } أي أولى بكم ورد بأنه يلزم عليه صحة فلان مولى من فلان كما يصح فلان أولى من فلان واللازم باطل إجماعا قلل لزوم مثله وتفسير أبي عبيدة بمان لحاصل المعنى يعني النار مفركم ومصيركم والموضع اللائق بكم وليس نصا في أن لفظ المولى ثمة بمعنى الأول والثاني أنا لو سلمنا أن للمولى بمعنى الأول لا يلزم أن يكون صلته بالتصرف، بل يحتمل أن يكون المراد أولى بالحجة وأولى بالتعظيم ونحو ذلك وكم جاء الأول في كلام لا يصح معه تقدير التصرف كقوله تعالى : ﴿ إِنَّ أَوَّلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا ﴾^(١) على أن لنا قريتين على أن المراد من الولاية من لفظ المولى أو الأولى: الحجة إحداهما: مبروينا عن محمد بن إسحاق في شكوى الذين كانوا مع الأمير كرم الله تعالى وجهه في اليمن ... وثانيهما: قوله عليه الصلاة والسلام على ما في بعض الروايات: اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فإنه لو كان المراد من المولى للتصرف في الأمور أو الأولى بالتصرف لقال عليه الصلاة والسلام: اللهم وال من كان في تصرفه وعاد من لم يكن كذلك فحيث ذكر ﷺ المحبة والعداوة فقد نيه على أن المقصود بإيجاب محبته كرم الله تعالى وجهه والتحذير عن عداوته وبغضه لا التصرف وعدمه ولو كان المراد الخلافة لصرح ﷺ بها.

ويدل لذلك ما رواه أبو نعيم عن الحسن المثنى بن الحسن السبط رضي الله تعالى عنهما أنهم سألوه عن هذا الخبر هل هو نص على خلافة الأمير كرم الله تعالى وجهه؟ فقال: لو كان النبي ﷺ أراد خلافه لقال: أيها الناس هذا ولي أمري والقائم عليكم بعدى فاسمعوا وأطيعوا ثم قال الحسن: أقسم بالله سبحانه أن الله تعالى ورسوله ﷺ لو آثرا جليا لأجل هذا الأمر ولم يقدم علي كرم الله تعالى وجهه عليه لكان أعظم الناس خطا... وتمسك الشيعة في إثبات أن المراد بالمولى الأولى بالتصرف باللفظ الواقع في صغر الخبر على إحدى الروايات وهو قوله ﷺ: ألت أولي المؤمنين من أنفسهم ونحن نقول: المراد من هذا أيضا الأولى بالمحبة يعني ألت أولي المؤمنين من أنفسهم بالمحبة بل قد يقال: الأولى ههنا مشتق من الولاية بمعنى المحبة والمعنى ألت أحب إلى المؤمنين من أنفسهم ليحصل تلازم أجزاء الكلام ويحسن الانتظام ويكون حاصل المعنى هكذا يامعشر المؤمنين إنكم تحبون أكثر من أنفسكم فمن يحب عليا اللهم أحب من أحب وعاد من عاداه ويرشد إلى أنه ليس المراد بالأولى في تلك الجملة الأولى بالتصرف إنما مأخوذة من قوله تعالى : ﴿ النَّبِيُّ أَوْلَى الْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴾^(٢) وهو مسوق للقي نسب الأدياء ممن يتبنونهم ويأمنه ابن زيد بن حارثة لا ينبغي أن يقال: إنه ابن محمد ﷺ لأن نسبة النبي ﷺ إلى جميع المؤمنين كالآب الشفيق بل أزيد وأزواجه عليه السلام أمهاتهم والأقرباء في النسب أحق وأولى من غيرهم ...

(١) آل عمران: ٦٨.

(٢) الأحزاب: ٦١.

ومن الشيعة من أورد دليلاً على نفي الحجة وهو أن حجة الأمير كرم الله تعالى وجهه أمر ثابت في ضمن آية ﴿وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾^(١) فلو أفاد هذا الحديث ذلك المعنى كان لغوا ولا يخفى فسادُه ومشوّه أن المستدل لم يفهم أن إيجاب حجة أحد في ضمن العموم شيء وإيجاب محبة بالخصوص شيء آخر والفرق بينهما مثل الشمس ظاهر ...

ثم إن الأعيان الواردة من طريق أهل السنة الدالة على أن هذه الآية نزلت في علي كرم الله تعالى وجهه على تقدير صحتها وكونها مرتبة يستدل بها ليس فيها أكثر من الدلالة على فضله كرم الله تعالى وجهه وأنه ولي المؤمنين بالمعنى الذي قرأناه ونحن لا ننكر ذلك وملغون من يشكروه ...

وبما يعد دعوى الشيعة من أن الآية نزلت في خصوص خلافة علي كرم الله تعالى وجهه وأن الموصول فيها عاصم، قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَفَصِّلُكَ مِنَ النَّاسِ﴾^(٢) فإن الناس فيه وإن كان عاماً إلا أن المراد بهم الكفار ويهديك إليه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ فإنه في موضع التعليل لعصمته عليه الصلاة والسلام وفيه إقامة الظاهر مقام المضمر أي لأن الله تعالى لا يهديهم إلى أمانيهم فيك ومتى كان المراد بهم الكفار بعد إرادة الخلافة ...^(٣)

أجود هذه جميعاً للمؤلف أن يتسبك بكتب السنة على إثبات واقعة الغدير وحديثه بالنحو الذي يدعيه هو؟ أم إغماضه عن جميع ذلك وإحالة إلى هذه الكتب مع الفرق الكبير بين نقل المؤلف ونقلهم صروج عن الأمانة العلمية الواجب اتباعه في النقل والإحالة؟ والثاني هو الأرجح كما لا يخفى.

٢- ومن تلك الأمثلة أيضاً ما نقله المؤلف من صحيح البخاري أن أبا بكر رضي الله عنه منع أن تعطي فاطمة بنت رسول الله رضي الله عنها ميراثها من فدىك وغيره، دون أن يشير إلى سبب ذلك المنع الوارد في البخاري أيضاً فمن لم يكن مطلعاً على ما ورد في البخاري حول المنع يظن أن ما تفيدته عبارة المؤلف أن أبا بكر ظلم أهل بيت النبي ومنعهم حقهم، انظر إلى عبارة المؤلف ثم انظر الحديث بسياقه في البخاري: قال المؤلف: "وروي للبخاري في صحيحه عن عائشة أن فاطمة (عليها السلام) أرسلت إلى أبي بكر، تسأله ميراثها من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مما أفاء الله عليه بالمدينة وفدىك وما بقي من خمس خيبر، فأبى أبو بكر أن يدفع إلى فاطمة منها شيئاً، فوجدت فاطمة على أبي بكر في ذلك فحجرتَه فلم تكلمه حتى

(١) التوبة : ٧١ .

(٢) المائدة : ٦٧ .

(٣) انظر تفسير الأنسبي ج ٦ ص ١٩٢ - ١٩٦ .

توفيت، وعاشت بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ستة أشهر فلما توفيت دفنها زوجها علي ليلاً ولم يؤذن بها أبداً بكر وصلى عليها. ^(١)

وأما الحديث كما ورد في البخاري فقد ورد هكذا: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ صَالِحٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّهَيْرِ أَنَّ عَائِشَةَ أُمَ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَخْبَرَتْهُ أَنَّ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ ابْنَةُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ سَأَلَتْ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ تَعَذُّ وَفَاءَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَقْسِمَ لَهَا بِمِرَائِهَا بِمَا تَرَكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَهَا أَنَا أَوْ بَكْرٌ إِنْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا تُورِثُ مَا تَرَكَنا صَدَقَةُ فَغَضِبَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَهَجَرَتْ أَبَا بَكْرٍ فَلَمْ تَزَلْ مُهَاجِرَةً حَتَّى تُوَفِّيَتْ وَعَاشَتْ تَعَذُّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سِتَّةَ أَشْهُرٍ ثَلَاثَ وَكَانَتْ فَاطِمَةُ تُسْأَلُ أَبَا بَكْرٍ نَصِيحَتَهَا بِمَا تَرَكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ خَيْبَرٍ وَفَدَكٍ وَصَدَقَتِهِ بِالْمَدِينَةِ فَأَبَى أَبُو بَكْرٍ عَلَيْهَا ذَلِكَ وَقَالَ لَسْتُ تَارِكًا شَيْئًا حَتَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَعْمَلُ بِهِ إِلَّا عَمِلْتُ بِهِ قُلَائِي أَغْشَى إِنْ تَرَكَتُ شَيْئًا مِنْ أَمْرِ أَنْزَلَهُ. ^(٢)

لماذا لا يوقف المؤلف قارئه على الدليل الذي استدلل به الصديق في المنع والإسقاط ولو بالإشارة والإيجاز ؟ وهو في نفس الحديث والرواية، لعل السبب أنه كان يعرف أن من يعتمد على البخاري - ويريد هو إقناعه بمعقده - يعتمد طبعاً على ما ورد فيه بحول سبب المنع، فلذلك ترك هذا ونقل ذلك، مع أن هذا التصرف الذي يعد نوعاً من الخدعة لا يجوز عند العلماء.

٣- وهناك مثال ثالث يثبت ما ذكرناه بوضوح أكثر وهو أن المؤلف ذكر وفق معتقده أن رسول الإسلام لما كان يرجع من حجه الأخيرة في العام العاشر من الهجرة وقد وصل غدير خم أتاه جبريل فقال: إن الله يفترق السلام ويقول لك: **يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَفْضِلُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ** ^(٣) فكان نزول هذه الآية الكريمة أمراً نهائياً من الله عز وجل يوجب على النبي ﷺ أن يعلن في الملأ وعلى رموس الأشهاد أن علي بن أبي طالب هو الوصي الإمام الخليفة بعد رسول الله، وقد كان هذا هو السبب في إلقائه خطبة الغدير وقوله في علي الحديث الذي سبق ذكره، ومن هنا يدعي المؤلف أن الآية نزلت في الغدير وفي هذا الصناد، وليس للإبلاغ الولد فيها معنى سوى إبلاغ خلافة علي وزعامته.

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٢٨٥-٢٨٦.

(٢) الترجمة البخاري في صحيحه ج ٤ ص ٧٩ رقم: ٣٠٩٣.

(٣) المائدة: ٦٧.

ولما كان مدار هذا القول هو نزول الآية في الغدير لأن إثباته كان يقوئى إثبات الادعاءات التالية، وكان المؤلف يحتاج لإقناع قارئيه خاصة من هم من أهل السنة مثلاً إلى تعقيب قوله وتثبيت عن مراجع أهل السنة لذلك بحث المؤلف ومن قبله الأميني صاحب كتاب الغدير عن مجرد ورود هذا القول في كتب أهل السنة دون الاهتمام بشيء آخر، بل بنوع من التزوير الذي لا يجوز للعلماء أن يتعاطوه.

قال المؤلف: "وقد اتفقت الشيعة الإمامية على نزول الآية في يوم غدير خم، وافقهم على ذلك لفيف من المحدثين والمؤرخين - أي من أهل السنة - فقد ذكر الواقعة الطبري في تفسيره، كما رواها السيوطي في النشر للنسور عن جماعة من الحفاظ."^(١)

لننظر أولاً ما ذا ذكر الطبري عند تفسيره لهذه الآية حتى يوضح لنا الأمر، وهذا نص كلامه رحمه الله: "القول في تأويل قوله: ﴿وَمَا أَمْرُهُمْ شَيْءٌ مَّا أَمْرُكَ﴾ إِنَّكَ مِنْ رَحْمَتِكَ وَإِنَّ لَكَ تَقْوَىٰ مِمَّا تَلْمِزُ وَمَا تَلْمِزُكَ وَاللَّهُ يَخَصُمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ قال أبو جعفر: وهذا أمر من الله تعالى ذكره نبيه محمداً ﷺ، بإبلاغ هؤلاء اليهود والنصارى من أهل الكتابين الذين قصّر تعالى ذكره قصصهم في هذه السورة، وذكر فيها معانيهم وخبث أفعالهم، واجترأهم على ربه، وتوهمهم على أنبيائهم، وتبديلهم كتابه، وتحريرهم إياه، ورداءة مطاعهم ومآكلهم وسائر المشركين غيرهم، ما أنزل عليه فيهم من معانيهم والإزاء عليهم، والتقصير بهم، والتهجين لهم، وما أمرهم به ونهاهم عنه، وأن لا يُشعر لفسادهم أن يُصيروه في نفسه بمكرهم ما قام فيهم بأمر الله، ولا جرحاً من كثرة عددهم وقلة عدد من معه، وأن لا يتقوى أحداً في ذات الله فإن الله تعالى ذكره كافيه كل أحد من خلقه، ودافع عنه مكروه كل من يبغي مكروهم. وأعلمه تعالى ذكره أنه إن قصّر عن إبلاغ شيء مما أنزل إليه إليهم، فهو في تركه تبليغ ذلك - وإن قل ما لم يبلغ منه - فهو في عظيم ما ركب بذلك من الذنوب بمنزلة لو لم يبلغ من تنزيله شيئاً".

ثم قال: "وما قلنا في ذلك قال أهل التأويل" فروي عن طائفة كبيرة من الصحابة والتابعين تفسيرهم للآية الكريمة نحو ما فسره، ثم نقل حول سبب النزول قولين: أحدهما: أنها نزلت بسبب إعرابي كان هم بهتل رسول الله ﷺ، فكفاه الله إياه. والثاني: أنها نزلت لأنه ﷺ كان يخاف قريشاً، فأومن من ذلك."^(٢)

ليحكم القارئ الكريم أين الموافقة التي ادعاها المؤلف (وافقهم على ذلك لفيف من المحدثين والمؤرخين) بين ما ذكره الطبري في تفسير الآية موضعاً شأن نزولها، وبين ما اتفقت عليه الشيعة الإمامية حول الآية وسبب نزولها ؟

(١) تفسير مفاهيم القرآن ج ١٠ ص ١١٧.

(٢) تفسير جامع البيان للطبري ج ١٠ ص ٤٦٧ - ٤٧١.

وليوقف القارئ أيضا عند قول المؤلف: "لقد ذكر الواقعة الطبري في تفسيره" هل يجد أي مناسبة بين ذكر الواقعة والقول بنزول الآية في يوم الغدير وبشأن علي؟ أرى أن ذكر واقعة الغدير شيء ونزول الآية بشأنها شيء آخر، فهناك حقيقة لفيق من العلماء ذكروا الواقعة بالصورة التي مضى توضيحها قبل قليل لكنهم لم يقولوا بنزول آية الإبلاغ حولها أبدا. لكن المؤلف يريد أن يثبت بهذا ذلك أي بذكر الواقعة ونقلها موافقة متناولي القصة الشيعة في القول بنزول الآية في الغدير وبشأن ولاية علي، فأين الثرى من الثريا وأين حفظ الأمانة العلمية؟

وأما السيوطي في تفسيره إن هو روى عن أبي سعيد الخدري أنه كان يرى أن هذه الآية نزلت على رسول الله ﷺ يوم غدير خم في علي بن أبي طالب، فقد روى قبله عن الحسن وعن مجاهد أنها نزلت بشأن إبلاغ ما أنزل على الرسول من الدين والشرعة إلى الناس وإن عاندوه واجتمعوا عليه، وذكر مثل هذا أكثر من عشرين رواية وعن مجموعة كثيرة من الصحابة والتابعين، وفيها ما يلي:

"أخرج ابن مردويه والضياء في المختارة عن ابن عباس قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي آية أنزلت من السماء أشد عليك؟ فقال: كنت بمى أيام موسم واجتمع مشركو العرب وأفناء الناس في الموسم فنزل علي جبريل فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ قال: فقامت عند العقبة فناديت: يا أيها الناس من ينصربي على أن أبلغ رسالة ربي ولكم الجنة، أيها الناس قولوا لا إله إلا الله وأنا رسول الله إليكم وتنجحوا ولكم الجنة قال: فما بقي رجل ولا امرأة ولا صبي إلا يرمون علي بالتراب والحجارة ويصقون في وجهي ويقولون: كذاب صابئ فعرض علي عارض فقال: يا محمد إن كنت رسول الله فقد آن لك أن تدعو عليهم كما دعا نوح على قومه بالهلاك.

فقال النبي صلى الله عليه وسلم: اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون وانصربي عليهم أن يجيبوني إلى طاعتك فجاء العباس عمه فأنقذه منهم وطردهم عنه قال الأعمش: فبذلك تفتخر بنو العباس ويقولون: فيهم نزلت ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^(١) هوى النبي ﷺ أبا طالب وشاء الله عباس بن عبد المطلب".^(٢)

إذا فكيف يجوز للمؤلف أن يعد أمثال هؤلاء من الذين وافقوا الشيعة في ما بنوا على هذه الآية الكريمة فلسفتهم العظيمة من أنه ﷺ أمر بإبلاغ أمر مهم خاص يعد خلاصة رسالته وكان يخاف من الرجال المتلفين حوله كأمثال أبي بكر وعمر وغيرهم من أن يسبوا له ولابن عمه مشكلة إن هو عينه أميرا عليهم بعد رحلته

(١) القصص: ٥٦.

(٢) انظر: تفسير الدر المنثور للسيوطي، تحت تفسير هذه الآية ج ٥ ص ٣٨٤.

من الدنيا؛ فلما هدأ ياله بأنه تعالى سيمصمه تماماً قام النبي ﷺ بتحقيق البلاغ في الغدير وأعلن ما أعلن وتعاهد معه جميع من شهدوا الموقف ثم لم يمض شيء من الزمن إلا وأن الأصحاب نكثوا كل المواثيق وتبنوا إطاعة الرسول وراء ظهورهم

المطلب الثامن:

• عدم الإحالة والتثبت

معلوم أن البحوث العلمية لها قواعد وأصول اتفق عليها الباحثون والكتاب قديماً وحديثاً، وهي وإن كانت في السابق بصورة بسيطة لكنها تطورت وتشعبت في العصور الأخيرة وأحدثت مكائنها في مجال التأليف والترجمة والبحث والتحقيق بحيث يجب رعايتها على كل من يدخل هذه المجالات؛ فمن هذه القواعد قاعدة الإحالة العلفية والإرجاع من عزو الآيات وتخريج الأحاديث وعزو الأقوال إلى مصادرها بل وأخذ كل موضوع من مظانه الحقيقي أي الكتب التي تعد مصدراً فيه، وغير ذلك من الواجبات.

أما المؤلف وإن راعى هذا الأمر في أغلبية الكتاب لأنه لم يكن يخفي عليه ضرورة الإحالة لكنه في مواضع عديدة أيضاً ترك رعاية هذا الواجب بقسمة أي: أهمل إرجاع الأقوال إلى مراجعها، كما أخذ أشياء من غير مصادرها التي يجب الأخذ عنها، وفيما يلي بعض من هذه الأمثلة:

١- في المجلد الأول عند مباحث التوحيد في الخلقية الذي يعد في الحقيقة بحثاً في التوحيد الأنفعالي يذكر المؤلف عدة من الآراء حول تأثير العلل والأسباب وعدم تأثيرها أو مدى احتياجها في التأثير إليه سبحانه، فيذكر نظرية المعتزلة بأنهم ذهبوا إلى أن كل ممكن مؤثر، ويحتاج في ذاته إليه سبحانه لا في فعله، فوجوده فقط قائم به تعالى، دون إيجاد، ثم يذكر نظرية الأشعرية فيقول: إن هناك مذهباً آخر يعد مقابلاً للمذهب الماتنبي وهو المنسوب إلى الإمام الأشعري، فهو لا يعترف إلا بمؤثر واحد وهو الله سبحانه ويذكر عليه أي موجود سواه، بل يقول صرت إرادة الله على خلق الحرارة بعد النار وخلق النور بعد الشمس وهذا هو ما أسموه بالمعادة الإلهية.^(١)

يذكر المؤلف جميع هذا دون أن يحيل إلى أي مرجع يرجع إليه القارئ إن أراد قراءة هذه الآراء بدلائلها وتفصيلاتها.

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٣٣٤ - ٣٣٩.

٢- وفي المجلد العاشر يذكر المؤلف حديثاً في غاية الغرابة بشأن علي بن أبي طالب دون تخریج وذكر المصدر بهذه العبارة:

روى أحمد بن حنبل أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لما أراد المحبرة خطف علي بن أبي طالب (عليه السلام) بمكة لقضاء دينه وردّ الودائع التي كانت عنده، وأمره ليلة خرج إلى الغار وقد أحاط المشركون بالدار أن ينام علي فراشه فقال (صلى الله عليه وآله وسلم) له: يا علي أتشیع بردي الحضرمي الأعهر، ثم ثم علي فراشي، فإنه لا يخلص إليك منهم مكروهم، إن شاء الله عز وجل، ففعل ذلك (عليه السلام) فأوحى الله عز وجل إلى جبرئيل وميكائيل عليهما السلام إنني قد آخيت بينكما وجعلت عمر أحدكما أطول من الآخر، فأيتكما يؤثر صاحبه بالحياة؟ فاحتمار كلاهما بالحياة، فأوحى الله عز وجل إليهما: ألا تكتما مثل علي بن أبي طالب، آخيت بينه وبين محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) فنام علي فراشه يقيده بنفسه ويؤثره بالحياة، اهبطا إلى الأرض فاحفظاه من عدوه، فنزلا فكان جبرئيل عند رأسه وميكائيل عند رجله. فقال جبرئيل: بخ تخ من مثلك يابن أبي طالب؟ يا هي الله بك للملائكة، فأنزل الله تعالى على رسوله (صلى الله عليه وآله وسلم) وهو متوجه إلى المدينة في شأن علي بن أبي طالب (عليه السلام): ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ (٢:٢١).^(١)

فالجزء الأول من الرواية معلوم وصحيح أي إثباته علي كرم الله وجهه على فراش النبي ﷺ لكن التيهات التي وردت في هذه الرواية فالغرابة وبعد الصحة واضحة فيها، تلوح من القصة والألقاظ وأيضاً لا يرى ثبوت وقطع بنزول قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ بشأن علي في خصوص هذه الواقعة وإن اجتهد المؤلف أن يبحث لهذا الأخير مستنداً فقال بجارة مجهولة: "وقد نقل غير واحد نزول الآية في حق علي". لكن المؤلف على كل حال لم يخرج حديثه ولم يبين مصادر قوله وكلامه.

٣- في المجلد السادس عند بيان المؤلف أسماء الله الحسنى وصفاته العليا يتهم إمام أهل السنة أحمد ابن حنبل رحمه الله على أنه قد التبس عليه الأمر حين اتخذ موقف التقييظ في الآيات للشبهات من جهات ثلاث، فقال ما يلي:

ثم إن إمام الحنابلة لأجل اتخاذ رأي مسبق في معنى الآية، التبس الأمر عليه في كلامه السابق من جهات ثلاث:

١. لما رأى ظهور الآيات في إحاطة وجوده سبحانه بالعالم، عمد إلى تأويلها بالإحاطة العلمية مع أن حصرها فيها بخلاف ظاهرها، لأنما ظاهرة في الإحاطة الوجودية المستمرة للإحاطة العلمية.

(١) البقرة: ٢٠٧.

(٢) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

٢ - زعم أن العرش في الآية عند القائلين بالإحاطة الوجودية بمعنى السرير، فردّ عليهم بأنّه «إذا كان مستولياً على العالم كلّهُ، فلماذا حصّ في هذه الآيات استيلاءه بالعرش» ولم يقف على أنّ القائلين بالإحاطة الوجودية يرون الاستيلاء على العرش بأجمعه كناية عن استيلائه على صفحة الوجود كاستيلاء الملوك على بلدانهم، غير أنّهم يدبّرون البلد بالجلوس على سررهم، والله سبحانه يدبّر العالم من دون أن يكون له سرير.

٣ - زعم أنّ القائلين بالإحاطة الوجودية يفسّرونه بالإحاطة الحولية المكانية فأورد «بأنّ المسلمين يعرفون

أمكنة ليس فيها من عظم الرب شيء» و غفل أن الإحاطة هنا إحاطة قیومیة لا إحاطة مكانية.^(١)

نحن لا نناقش المؤلف على اتّهامه الإمام لأن مثل هذه الاتّهامات كثيرة جداً ولنناقشتها محل آخر لكن الذي يلتفت النظر ههنا هو أنه نسب كل هذه الأقوال الثلاثة أي تأويل الآيات بالإحاطة العلمية، وتفسيره العرش بالسرير، وقوله بأنّ المسلمين يعرفون أمكنة ليس فيها من عظم الرب شيء، دون ذكر المرجع لكلامه، فأين وفي أي كتاب نجد هذا التأويل منه؟ هذا كان واجبا عليه لكنه أهمله وأعرض عنه.

٤ - ومن هذه الأمثلة أيضاً أننا نراه في موضوع مشابه لما ذكرناه اتّهم المؤلف أهل الحديث بأنهم يرون أن واقع الإنسان ليس إلا الهيكل الظاهري وأنه ليس له وراء ذلك واقعية أخرى باسم الروح والنفس دون الإحاطة والتثبت. قال المؤلف: اختلفت الأنظار في واقع الإنسان وحقيقته، فأهل الحديث يرون أن واقع الإنسان هو الهيكل الظاهري بما أنّ له حساً وحركة وإدراكاً، وأنه ليس له وراء ذلك واقعية أخرى باسم الروح والنفس، فهؤلاء حطّوا من المكانة الرفيعة للإنسان وجعلوه في عداد الحيوانات، غير أنّ له صفات خاصة في مجال الحس والإدراك.^(٢)

لا أظن أحداً يقرأ هذا الكلام فيقبله من المؤلف دون أن يخطر بباله من أين لك هذا؟ نحن فيما عرفناه وقرأناه حتى الآن رأينا المؤلفين يطلقون أهل الحديث على الذين برعوا في علم الحديث وفقهه والتزموا العمل بما صحّ عندهم من حديث رسول الله ﷺ بما فيهم كبار المحدثين وأعلامهم، لكننا لأول مرة نسمع من الشيخ السبحاني أن أهل الحديث لا يعتقدون بالروح ولا يعدونها جزءاً آخر للإنسان وراء الجسم والهيكل، نعم مثل هذا القول لو قيل في حق الماديين الذين لا يؤمنون وراء المادة بشيء لكان له طسعة أو مسحة من الصدق أما نسبته إلى أهل الحديث دون ذكر أي مرجع معتمد يثبت هذا عنهم فلا يرى فيه إلا الكذب المحض أعاذنا الله منه.

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ١٤٦

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٧٨

المطلب التاسع:

• نسبة الكذب والاختلاق إلى الأحاديث

كثيراً ما يعد المؤلف أحاديث أهل السنة منسوبة كذباً (أي مختلقة) إلى النبي ومرويات الشيعة صحيحة ثابته عن رسول الله، فعلى سبيل المثال يقول: "وعلى هذا الأساس اشتهر بين أهل السنة: أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف وإن كان منهم ظلم ويتمسكون في ذلك بأحاديث منسوبة إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)"^(١) بمعنى أن كل حديث ورد في كتب السنة حول إطاعة السلطان منسوبة موضوعة، وهذا حكم بلا دليل ونعسيم بلا حجة، ومثل هذا كثير في تفسير السبحاني تشير إلى بعض المواضع فيما يلي:

٦- إن المؤلف يسعى كثيراً أن يظهر كون كتاب صحيح البخاري - هو أصح الكتب عند أهل السنة بعد كتاب الله - كالبخاري أو الكافي عند الشيعة بمعنى أنه يوجد فيه الموضوعات والتناقضات والأحاديث الضعيفة وغير ذلك مما هم يعترفون بها في أصح الكتب عندهم، فقد يتهم البخاري بأن نقله متناقض حيث ثبت في موضع الكتابة النبي فيقول: (أخذ رسول الله الكتاب وليس يحسن يكتب فكتب ...) وفي موضع آخر يظهر أنه كان يראה علي بن أبي طالب فيقول: (فقال لعلي امحه، فقال علي لا أمحاه أبداً قال فأرنبه؟ قال فأراه إياه فمحاه النبي بيده) إذا فلا يصح الركون إلى أحاديث البخاري في هذا الباب - كتابة النبي -^(٢)

وقد أوضحنا ومن هذا الاتهام عند بيان منهج المؤلف من هذه الرسالة، ولا ضرورة للإعادة.^(٣)

٢- وأما حول أحاديث صحيح مسلم فيقول المؤلف ما نصه: "وقد أثبتت تلك العقائد (إطاعة السلطان الجائر) بروايات ربما يصور القارئ أن لها مسحة من الحق أو ألسنة من الصدق، لكن الحق أن أكثرها مفتعلة على لسان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قد أفرغها في قالب الخلد يجمع من وقفاظ السلاطين ومرتزقتهم تحفظاً على عروشهم وحفظاً لمناصبهم، وإليك بعض تلك الروايات التي رواها مسلم في صحيحه"^(٤)

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٣٤٢.

(٢) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٣٣٩ وكذا ج ٥ ص ٢٠٩.

(٣) النظر: مبحث (قد يظهر المؤلف أنه حقق نجاحاً وتحققاً كبيراً والواقع ليس كذلك) في أواخر مباحث منهج المؤلف من هذه الرسالة ص ٢٠٩.

(٤) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٤٦٩ - ٤٣٠.

ثم يأتي مجموعة من الأحاديث يعدها كلها كذبا على رسول الله، والرجل بما أنه شيعي غالي لم تكن تتوقع منه أن يعتمد على كتاب مسلم ولا على غيره من صحاح السنة، ولكن كان عليه أن يراعي أصول المخرج والتعديل في هذا الإنكار والتكذيب ولم يفعل، فلم يرجع إلى ما هو معروف عند المحدثين من نقد السند والرجال والمتن وغير ذلك، غالب ما يرى عنده هو أنه ردها وأنكرها بنوع من الإحساسات التي تشابه عمل الخوارج ومن لف لفهم.

٣- وأما حول الكتب الأخرى من الصحاح والمسانيد وإنكار ما تحتويه هذه الكتب من الأحاديث الصحيحة فيظهر لنا موقف الشيخ السبحاني فيها من هذه العبارات التالية:
لا اعتبار بما نسبوه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من أنه قال: « لا تكتبوا عني شيئا سوى القرآن فمن كتب عني غير القرآن فليمحاه » أو أنه لم يأذن بكتابة الحديث على ما رواه الترمذي عن أبي سعيد قال: استأذنا النبي في الكتابة فلم يأذن لنا.

وأغرب منه ما رواه الحاكم بسنده عن عائشة قالت: جمع أبي الحديث عن رسول الله فكانت خمسمائة حديث فبات يتقلب، قالت فغممني كثيراً، فقلت يتقلب لشكوى أو لشيء بلغه، فلما أصبح قال: أي بني هلمي الأحاديث التي عندك ! فحجته بها فأحرقها، وقال خشيت أن أموت وهي عندك فيكون فيها أحاديث عن رجل ائتمنته ووثقت به ولم يكن كما حدثني فأكون قد تقلدت ذلك.

وأظن أن ما ألصق برسول الله من مختلقات الحديث وضعها القائل أو القائلون لأغراض وغايات سياسية وأظن أن السذي دفع الوضعاعين إلى إعزاء ما اختلقوه إلى رسول الله أحد أمرين أو كليهما: إما لأن المعتمد في كتابة أحاديث الرسول آنذاك كان هو الإمام علي (عليه السلام) دون سائر الصحابة، وكان ذلك يعد فضيلة رابية للإمام، فحاول أعداؤه طمسها فاختلقوا ما اختلقوا لكي يصبح عمل الإمام في استقلاله بالتدوين، أو تبرزه في هذا الباب عملاً غير مشروع.

وإما لأن تلك الأحاديث فيها الكثير مما قاله النبي صلى الله عليه وآله وسلم في فضل علي (عليه السلام) وعظم شأنه، فلو سوّغت كتابة الأحاديث وأحاط بها الناس علماً وتناقلها المسلمون في شتى الأقطار، لأدت إلى ظهور الإمام (عليه السلام) على سائر الصحابة، وكونه الأحق في تسلم منصب الخلافة بعد الرسول وفي ذلك ما فيه من الخطر على من تسلموا عرشها بغير حق وبغير دليل.^(١)

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ١٥٣ - ١٥٤ .

ولذلك الإنكار والتكذيب ونسبة الوضع والندس إلى الأحاديث أمثلة كثيرة تكفي بهذا القدر ونقول إن ما ورد من الأحاديث في غير البخاري من كتب الحديث فما كان ضعيفا منها حقا فقد بينه علماء السنة ولا حاجة لأشال الشيخ أن يقوموا بتضعيفها، وما هو صحيح منها لا يلقى بالشيخ تكذيبه؛ إذ هو أقل منزلة من أن يرث صحيح الحديث بعقليته وفلسفته الرديئة.

المطلب العاشر

• نقل الأحاديث من غير مصادرها

كثيرا ما يأخذ المؤلف الأحاديث من كتب ليست هي مصادر الحديث مثلا سيرة ابن هشام، تحف العقول للحراني^(١) وقنوج البلدان للبلاذري^(٢) وتاريخ الطبري، والوثائق السياسية لحمد حميد الله^(٣) وتاريخ يعقوبي^(٤) وتفسير الكشاف^(٥) وذمعاثر حب النعمان الطبري، وصواعق ابن حجر^(٦) وروح المعاني^(٧) وأضواء على السنة لأبي زهرة^(٨) وغير ذلك من الكتب والرسالات، ومعلوم أن نقل الحديث من هذه الكتب وأشياها لا يجوز إلا بعد الرجوع إلى مصادر الحديث، لكن المؤلف أهمل هذا الأمر وتركه.

(١) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٣٥١.

(٢) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٣٦٤.

(٣) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٥٧٨.

(٤) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٤٦٩.

(٥) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٨٢ / ج ١٠ ص ٢٧٤.

(٦) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٨٢ - ٨٣.

(٧) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٢١٢.

(٨) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٤٥٤.

المطلب الحادي عشر

• التمسك بالروايات الضعيفة

وهناك مشكلة أخرى للمؤلف تعد من المآخذ عليه وهي احتجاجة بالأحاديث الضعيفة، وهذه ظاهرة عامة عند المؤلف؛ إذ هو لا يعتني بقوة الحديث وضعفه وصحة الرواية وسقمها بل أينما وجد قولاً له فيه حجة على غيره تمسك به، وفيما يلي بعض الأمثلة:

١. حديث (يا علي أخصمك بالنبوة ولا نبوة بعدى)^(١) قال ابن الجوزي رحمه الله في كتابه الموضوعات: "هذا حديث موضوع ولتتهم به بشر بن إبراهيم، قال ابن عدي وابن حبان: كان يضع الحديث على الثقة".^(٢)

٢. حديث (لولا محمد لما خلقتك - آدم -)^(٣) قال عبد الحفي اللكنوي رحمه الله في الآثار المرفوعة في الأخبار الموضوعة: "وفي سنده عمرو بن لؤس لا يدرى من هو".^(٤)

٣. حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه: "ولقد سمعت رنة الشيطان حين نزل الوحي عليه (صلى الله عليه وآله وسلم) فقلت: يا رسول الله ما هذه الرنة؟ فقال: (هذا الشيطان آيس من عبادته إنك تسمع ما أسمع وترى ما أرى إلا أنك لست بنبي ولكنك وزير)"^(٥) فضعف هذا الحديث الذي يثبت النبوة لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه حقيقة إلا أنه ينفيها عنه صورا واطلاقا، ظاهر لا ريب فيه.

٤. ذكر الرواية التي تشير إلى ما قاله أبو بكر رضي الله عنه حينما توفي النبي ﷺ، بلفظ: "لما توفي النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنبل أبو بكر فكشف عن وجهه، ثم أكت عليه فقتله، وقال: يا بني أنت وأمي طبت حيا وميتا، اذكروا يا محمد عند ربك ولكن من بالك".^(٦)

(١) وقد تمسك بهذا الحديث مرارا، انظر على سبيل المثال: ج ٣ ص ١٤٣ ج ٣ ص ١٦٤ ج ٣ ص ٢٣٥.

(٢) الموضوعات لابن الجوزي ج ١ ص ٣٤٣ ط: المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٣٨٦ هـ ١٩٦٦ م تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان.

(٣) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ١٦٤.

(٤) الآثار المرفوعة في الأخبار الموضوعة للكنوي ج ١ ص ٤٤ ط: دار الكتب العلمية - دون تاريخ.

(٥) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٤٨١.

(٦) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٨٣.

فإن أول الحديث أعني قوله: "بأي أنت وأمي طبت حياً وميتاً والله الذي نفسي بيده لا يذيقك الله الموتين أبداً" صحيح ثابت في البخاري وغيره، وآخره أعني قوله: "اذكروا يا محمد عند ربك ولنكن من باللك" ضعيف جداً كما صرح به غير واحد من العلماء.^(١)

وهكذا مثل هذه الروايات الضعيفة كثيرة في التفسير، ولا شك أن هذا العمل يعد من المؤاخذات على السبحاني فكان الترك وعدم الاتيان بما أولى له من الاستدلال والاحتجاج بها.

المطلب الثاني عشر

• الأخذ بالظاهر والباطن

للمؤلف منهج يدور بين الأخذ بظاهر الآيات - وهو الأكثر - وبباطنها، والأصل فيه أنه يتمسك بالظاهر في مواضع توافق مذهبه، ويترك الظاهر في مواضع أخرى.

١ - فمن أمثلة الأخذ بالظاهر هو ما فعله المؤلف في المجلد الأول حين الاستدلال بالقرآن الكريم على تأثير العلل والأسباب في المعلولات والمسببات، فقد جاء المؤلف بما يلي:

"ففي هذه الآيات يصرح القرآن بوضوح كامل بعلية وتأثير العلل الطبيعية نفسها.

وإليك هذه الآيات: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَحَاوِزَاتٌ وَجَنَاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفْضِلُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^(١) وجملة (يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ) كاشفة عن دور الماء وأثره في إنبات النباتات ونمو الأشجار، ومع ذلك يفضل بعض الثمار على بعض.

وأوضح دليل على ذلك قوله تعالى في الآيتين التاليتين: ﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ﴾^(٢) ﴿أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا

(١) قال الشيخ محمد بشير السهسواني الهندي في كتابه: (صيانة الإنسان) ما نصه: "بقي قوله رضي الله عنه اذكروا يا محمد عند ربك، ولنكن من باللك، وظاهره مشكل، فإن فيه نداء مع الطلب من الميت هو غير جائز عندنا، والجواب هو الكلام في ثبوت هذا اللفظ، لاني لا أعلم أحداً رواه بسند صحيح أو حسن خال عن العلة، إنما ذكره صاحب المواهب بغير سند... ولم يمرض شارحه العلامة محمد بن عبد الباقي الزرقاني أيضاً لسنده بل هناك قرينة تدل على أنه ليس من كلام الصديق رضي الله عنه وهي أن الله تعالى حرم على الأمة نداءه باسمه، قال تعالى: (لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً). فكيف يقول الفضل الأمة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم "يا محمد؟" (صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان للشيخ محمد بشير السهسواني الهندي ج ١ ص ٣٩٣ حسب ترقيم الشاملة)

(٢) الرعد : ٤ .

(٣) البقرة : ٢٢ .

يُبَصِّرُونَ^(١) ففي هاتين الآيتين يصرح الكتاب العزيز - بجلاء - بتأثير الماء في الزرع، إذ إن « الباء » تفيد السببية كما نعلم.

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلاَلِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنِ مَنْ يَشَاءُ يَكَاذِبُنَا بَرْقُهُ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ^(٢)﴾^(٣) .
هكذا يستدل المؤلف بظاهر هذه الآية المباركة والآيات التي سبقتها، وآيات أخرى على تأثير العلل الطبيعية في المعلولات تأثيرا مستقيما، وكلها تمسكات بالظاهر كما هو دأب الفرقه الظاهرية.

٢- وأما من أمثلة الأخذ بالباطن فهو ما فعله عند قوله تعالى: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبِثَ لَا يَخْرِجُ إِلَّا نَجَسًا^(٤)﴾ حيث فسر الآية بقانون الوراثة، أي: وراثة الأبناء صفات الآباء والأمهات، ولا مواخذة عليه في ادعائه تأثر الأبناء بصفات الوالدين ولكنه قال: "إن الله سبحانه لم يكن يريد أن يقرر للناس ما هم عارفونه، ومطلعون عليه من ظواهر الطبيعة من أن الأرض الطيبة يكون نباتها طيباً، والخبث لا يخرج منها إلا النكد، بل كان يريد الإشارة إلى الدور الحسن الذي يلعبه عامل الوراثة وأخلاق الأبوين في المولود".^(٥) وهذا تفسير بالباطن مع تقليل شأن الظاهر.

ولا ننسى أن المؤلف يعتقد أنه ليس فقط للقرآن ظاهر وبطن بل للحديث وأقوال الأئمة أيضا ظاهر وبطن، فينقل في ذلك عن ابن أبي الحديد قوله حول حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه الذي بين فيه صفات العرفاء، بهذه العبارة: "إن هذه الصفات والشروط والنعوت التي ذكرها في شرح حال العارف إنما يعني بها نفسه، وهو من الكلام الذي له ظاهر وباطن، فظاهره أن يشرح حال العارف المطلق، وباطنه أن يشرح حال العارف المعين وهو نفسه (عليه السلام)"^(٦)

فالمؤلف معتقد بالظاهر والبطن الذي يؤول عليه الشيعة كثيرا من الآيات ويطبق عليه النصوص في أهل البيت والأئمة من بعدهم.

(١) السجدة : ٢٧ .

(٢) النور : ٤٣ .

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٤٠ .

(٤) الأعراف : ٥٨ .

(٥) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٤٢٢ .

(٦) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٤٦ - ٤٧ .

المطلب الثالث عشر:

• الدفاع عن مظاهر الشرك

لقد بينا فيما سبق أن المؤلف يدافع عن كل مظاهر الشرك بكل ما يملكه من حجة ذكاء وقوة حيلة ومثله في ذلك كمثله من قال سبحانه فيه: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَقْضَتْ عَنْهُمْ آلُفُهُمْ وَأَنْكَارُهُمْ^(١)﴾، لأنه تكلم عن التوحيد كثيرا وقدّم فيه حججا، لكنه في الأخير نقض كل ذلك وحاول أن يدافع عن الشرك ونشر البدعات بكل ما أمكن.

والأصل في ذلك هو فهمه الخاص عن الشرك كما أثبتنا إليه غير مرة، وقد بنى فهمه هذا على تفلسفات عقلية تأول بها النصوص الشرعية، وجعل كلامه فيها أن حقيقة الشرك هو أن يعتقد أحد لكائن ما الألوهية أو يعتقد فيه أية سلطة في الوجود بالاستقلال، أما إذا اعتقد في حي أو ميت أية قدرة أو تصرف وإن كان فوق الأسباب لكن دون الاستقلال فلا شرك ولا عبادة.

وقد أطل المؤلف في هذا الموضوع الكلام وأكثر فيه القيل والقال دفاعا عن ما يرد على الشيعة حول معتقداتهم وأعمالهم المخالفة للتوحيد، ففي المجلد الأول من تفسيره تحت الفصل الذي عنوان له (التوحيد في العبادة) تجد هذه العناوين المفصلة التالية:

هل الاعتقاد بالسلطة الغيبية غير المستقلة موجب للشرك ؟ هل التوسل بالأسباب غير الطبيعية يعد شركا ؟ هل الحياة والموت تعدان حدا للتوحيد والشرك ؟ هل نعظيم أولياء الله والتبرك بأنوارهم وأسمائهم ؟ هل قدرة المستغاث وعجزه من حدود التوحيد والشرك ؟ هل طلب الأمور الخارقة للعادة شرك وملازم للاعتقاد بالألوهية المستول ؟ هل يكون طلب الإشفاء والشفاعة والإعانة من الصالحين ودعوتهم شركا ؟^(٢)

وفي ضمن هذه العناوين التي تتجاوز صفحاتها المائة نجده يدافع عن كل مظاهر الشرك الجلي والخبّي بدلائل غالبيتها عقلية يلقبها من عنده أو وعي خاص ومستندات - حسب فهمه - عن الآيات القرآنية، والعجب أنه يجعل معتقدات الشيعة وما يصدر عنهم في منزلة بين تطرف الصوفية وتشدد الحنفية بمعنى أن الشيعة هي الفرق الوحيدة التي عرفت حقيقة الشرك بينما ضلت هاتان الفرقتان ومن سلك مسلكهما^(٣).

وفيما يلي نسير إلى بعض من المسائل التي صرح فيها على أنها لا تلازم الشرك ممن يعتقد بها أو يرتكبها فعلا:

(١) الفصل : ٩٢ - .

(٢) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ١٥١ - ١٥٢ .

(٣) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ١٥٠ .

- ١- التوسل فيما فوق الأسباب من الولي لا يعد شركاً ولا عبادة.^(١)
 - ٢- لا فرق بين الاستغاثة بالأحياء والاستغاثة عن الأموات.^(٢)
 - ٣- يجوز أن يطلب أحد من المسيح بعد رفعه إلى السماء أن يحيي الموتى ويرى المرضى.^(٣)
 - ٤- الاستشفاء يجوز حتى من الميت.^(٤)
 - ٥- طلب الشفاعة نوع من الدعاء وهو يجوز من كل أحد.^(٥)
 - ٦- إقامة الاحتفالات التكريمية أو مجالس العزائية أو محافل الميلاد وغير ذلك لمن فارق الدنيا من الصالحين لا يعد شركاً ولا حتى بدعة.^(٦)
 - ٧- التبرك بآثار الأولياء لا بأس به، كيف وقد ترك يعقوب النبي بقميص يوسف فارتد بصيراً.^(٧)
 - ٨- إشفاء المريض وقضاء الدين ورد الغائب وأمثالها ليست من فعل الله مطلقاً بل القسم الخاص منها يعد فعلاً له - سبحانه وتعالى - وهو قضاء حاجة المستنجد على وجه الاستقلال.^(٨)
 - ٩- إن أحداً إذا فعل بدعة فأسندها إلى نفسه ولم يسندها إلى الدين لا هو بدعة ولا هو شرك.^(٩)
- وحيثما كان يواجه المؤلف بعقيدته حول الاستشفاء والاستشفاع كثيراً من الأسئلة بدأ بنفسه يطرحها ويجب عليها، تأتي بمثال واحد من ذلك.
- إن طلب الشفاعة يشبه عمل عبادة الأصنام في طلبهم الشفاعة من آلهتهم الكاذبة الباطلة وقد حكى القرآن ذلك العمل منهم، قال سبحانه: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾^(١٠) وعلى ذلك فالاستشفاع من غيره سبحانه عبادة لهذا الغير.

(١) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٥٢١ .

(٢) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٥٢٧ . (يزعم المؤلف أنه يمكن أن يكون للولي بعد موته علم بأحوال الناس فهو يسمع دعاءهم واستغاثتهم مع أن المؤلف أورد في ص ٨٠ من المجلد الثاني حديث: (إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك ...) فلما لم يكن النبي يعرف بعد موته ما أحدثه الأمة فكيف يعرف الولي والإمام حال الناس حتى يغث لهم ؟

(٣) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٥٤٧ .

(٤) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٨٠ .

(٥) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٨٥ .

(٦) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٥٣٢ .

(٧) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٥٣٥ .

(٨) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٥٤٤ .

(٩) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٥٢٨ و ٥٣٣ .

(١٠) يونس : ١٨ .

والجواب عن هذا يَبِّن أيضاً، فإنك إذا أمعنت النظر في مفاد الآية لا تجد فيها أية دلالة على أنَّ شركهم كان لأجل الاستشفاع بالأصنام وكان هذا هو المحقق لشركهم وجعلهم في عداد المشركين، وإليك توضيح ذلك فنقول:

إنَّ المشركين كانوا يقومون بعملين: (العبادة) ويدل عليه (ويعبدون ...) و (طلب الشفاعة) ويدل عليه : (ويقولون ...) وكان علة اتصافهم بالشرك هو الأول لا الثاني، ولو كان الاستشفاع بالأصنام عبادة لها بالحقيقة، لما كان هناك مبرر للإتيان بحملة أخرى، أعني قوله: (ويقولون هؤلاء شفعاؤنا) بعد قوله : (ويعبدون ...) إذ لا فائدة لهذا التكرار، وتوهم أنَّ الحملة الثانية توضيح للأولى بخلاف الظاهر، فإنَّ عطف الجملة الثانية على الأولى يدل على المغايرة بينهما إذ لا دلالة للآية على أنَّ الاستشفاع بالأصنام كان عبادة فضلاً عن كون الاستشفاع بالأولياء المقربين عبادة لهم.^(١)

وإلى أي حد يمكن أن يقبل من المؤلف هذا التفلسف نتركه للقارئ الكريم .

المطلب الرابع عشر:

• ضعف الاستدلال

وفي جنب ما سبق هناك أمر آخر يعد من المواخذات الواردة على المؤلف أيضاً وهو ضعف الاستدلال عند بعض المسائل، نشير إلى بعض أمثله بإيجاز فيما يلي:

١- أنكر المؤلف أن تكون الشورى هي أساس الحكم الإسلامي وأوّل وفقاً لعقيدته الآيات القرآنية فقال في ذلك ما نصه:

"هناك من اتخذ الشورى أساساً للحكم الإسلامي، واستدلوا على ذلك بأيتين: الأولى: قوله سبحانه: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾^(١) قائلين بأنَّه سبحانه أمر نبيّه بالمشاورة تعليمياً للأمة، بأن يتشاوروا في مهام الأمور ومنها الخلافة. والذي يؤخذ عليه: أنَّ الخطاب موجّه إلى الحاكم الذي ثبت كونه حاكماً بوجه من الوجود ثم أمره بالمشاورة في غير هذا الأمر. بأن يشاور أفراد الأمة فيما يرجع إلى غير أصل الحكومة، غاية الأمر يتعدى عنه إلى غير النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) من أفراد الأمة، لكن مع حفظ الموضوع، وهو إذا تمت حكومة فرد وثبتت مشروعيتها، فعليه أن يشاور الأمة، وأما المشاورة في تعيين الإمام والخليفة عن طريق الشورى فلا تعلّمه الآية.

(١) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٤ ص ٢٨٨ .

(٢) آل عمران : ١٥٩ .

الثانية: قوله سبحانه ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾^(١) استدلوا بالآية على أن نوع الحكومة يتلخص في الشورى فإن إضافة المصدر (أمر) إلى الغير (هم) يفيد العموم والشمول لكل أمر، ومنه الخلافة والإمامة فالمؤمنون بحسب هذه الآية يتشاورون في جميع أمورهم حتى الخلافة.

يلاحظ عليه: أن الآية تأمر بالمشورة في الأمور الموضوعية على عاتق المؤمنين فلا بد أن يحرز أن هذا الأمر (تعيين الإمام) أمر مربوط بهم فما لم يحرز ذلك لم يحز التمسك بعموم الآية في مورد. وبعبارة أخرى إن النزاع في أن الخلافة هل هي مفوضة إلى الأمة، أو هي أمر مختص بالسما؟ و مادام لم يحرز كون هذا الموضوع من مصاديق الآية لا يحتج بها على أن صيغة الحكومة الإسلامية هي الشورى^(٢).

إذا كان الأمر على ما يقوله المؤلف فلنقل في قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾^(٣) أن هذا أمر موجه إلى نبي ثبت نبوته بوجه من الوجوه ولا يلزم غيره مراعاة الحكمة إلا إذا تمت له النبوة وثبتت له المشروعية، وهذا أمر لا يقبله عقل سليم.

٢- ومن أمثلة هذا الضعف في الاحتجاج والاستدلال ما تمسك به المؤلف لإثبات مدعاه في كون الأئمة هم ورثة الكتاب، بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْزَنَّا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾^(٤) إذ يدعي أن الآية تعني الأئمة والأوصياء بعد النبي ﷺ فهم ورثة الكتاب حقاً وعندهم لا بد أن يؤخذ القرآن^(٥) ويعرف ضعف هذا القول من تفسير المؤلف للجزء الثاني من الآية الكريمة إذ المؤلف لم يستطع أن يربط بين الجزئين أعني ما مضى وقوله: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُأْذِنُ اللَّهُ﴾ فهو من جانب يعد (من) في قوله: ﴿مِنْ عِبَادِنَا﴾ تبعيضية حتى لا يراد منه جميع الأمة الإسلامية، ومن جانب آخر يفسر قوله: ﴿فَمِنْهُمْ﴾ الذي هو راجع إلى قوله (من عبادنا) بالأمة الإسلامية حيث يقول ما نصه:

"قلنا بأن « من » للتبيين فيكون الوارث هو الأمة الإسلامية جميعاً، ولو قلنا: إن « من » للتبعيض فيكون الوارث جماعة خاصة ورثوا الكتاب، والظاهر هو التبيين كما في قولنا: (وسلاماً على عباده الذين اصطفى) ولكن الأمة الإسلامية صاروا على أقسام ثلاثة:

أ. ظالم لنفسه: الذين قصروا في وظائفهم في حفظ الكتاب والعمل بأحكامه، وفي الحقيقة ظلموا أنفسهم، فلذلك صاروا ظالمين لأنفسهم.

(١) الشورى : ٣٨ .

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٩٩ - ١٠٠ .

(٣) النحل : ١٢٥ .

(٤) فاطر : ٣٢ .

(٥) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١٣٩ - ١٤٠ .

ب. مقتصد: الذين أدوا وظيفتهم في الحفظ والعمل لكن لا نحو كامل بل قصرُوا شيئاً فيهما .
ج. سابق بالخيرات بإذن الله: هم الجماعة المثلى أدوا وظائفهم بالحفظ والعمل على النحو الأمثل، فلذلك سبقوا إلى الخيرات^(١).

وهذا التفسير لا يستقيم إلا أن يكون (من) تبيينية ويكون المراد من قوله: ﴿الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ الأمة الإسلامية التي حظيت بتوريث الكتاب المبين، ويكون الاصطفاء راجعاً إلى الإيمان بالله ونحسب الشرك وإن حصل عن البعض شيء من الذنوب والخطايا، وفي ذلك يقول الفخر الرازي رحمه الله ما يلي:
"اتفق أكثر المفسرين على أن المراد من الكتاب القرآن وعلى هذا فالذين اصطفيناهم الذين أخذوا بالكتاب وهم المؤمنون والظالم والمقتصد والسابق كلهم منهم ويدل عليه قوله تعالى: ﴿يَحْتَسِبُ عِبْدِي إِذْ أَخَذُوا عَهْدِي﴾ أعبر بدخولهم الجنة وكلمة ﴿يَوْمَ أُزَوِّجُهُمْ﴾ أيضاً تدل عليه لأن الإبراث إذا كان بعد الإجماع ولا كتاب بعد القرآن فهو للورث والإبراث المراد منه الإعطاء بعد ذهاب من كان يده للبطي ... معناه آتينا القرآن لمن آمن بمحمد وأعملوه منه وافترقوا ﴿فَلْيَمْنَهُمْ ظَالِمٌ﴾ وهو للمسيء ﴿وَمَنْهُمْ مُقْتَصِدٌ﴾ وهو الذي خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً ﴿وَمَنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ وهو الذي أخلص العمل لله وحده عن السيئات. فإن قال قائل كيف قال في حق من ذكر في حقه أنه من عباده وأنه مصطفى إنه ظالم ؟ مع أن الظالم يطلب على الكافر في كثير من المواضع ، فنقول المؤمن عند المعصية يضح نفسه في غير موضعها فهو ظالم لنفسه حال المعصية وإليه الإشارة بقوله ﷺ : "لا يري الزاني حين يزي وهو مؤمن" ويصحح هذا قول عمر رضي الله عنه عن النبي ﷺ : "ظالمنا مغفور له" وقال آدم عليه السلام مع كونه مصطفى: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾^(٢).

المطلب الخامس عشر

• الوقوع في التناقض

هذا ما يلاحظه كل من يقرأ شيئاً من تفسير "مفاهيم القرآن" فيجده واضحاً في منهجه وسلوكه، وقد أشرنا فيما سبق أيضاً أن أول ما نجده من التناقضات عند المؤلف هو أنه يستسلم ويقبل بل ويدافع وينصر كل ما ثبت من طرق الشيعة وإن كان لا يوافق العقل كحياة المهدي وغيوبته ورجعة الموتي إلى الدنيا قبل الحشر وعلم الأئمة بالهيب وإغاثة الأموات للأحياء وغير ذلك، ولكنه يستبعد ويرد وينكر كثيراً مما ثبت عند أهل السنة بتدليل عدم توافقه مع عقله وفكرته.

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٢٤٠ - ٢٤١ .

(٢) التفسير الكبير للإمام الفخر الرازي ج ٢٦ ص ٢٤١ .

١- فعلى سبيل المثال ينكر المؤلف حديث بدء الوحي الذي أخرجه البخاري وغيره من الصحاح بدليل ما ورد فيه من غط ملك الوحي النبي وعصره إياه ثلاث منازات، وهذا ما يستبعد عقل المؤلف،^(١) وهكذا ينكر الأحاديث التي ورد فيها منع كتابة الحديث عن رسول الله أولاً،^(٢) والأحاديث الدالة على لزوم إطاعة السلطان الجائر في غير معصية الله وعدم تنشئت على الأمة،^(٣) وغير ذلك من الأحاديث والروايات التي يراها غير موافقة للعقل والطبع، مع أنه يقبل عن مراجعته ومصادره ما لا يوافق العقل السليم مائة مرة بل وأضعافها بكثير، وقد سبق أنفا حديث (إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ وَتَرَى مَا أَرَى إِلَّا أَنْتَ لَسْتَ بِنَبِيٍّ وَلَكِنَّكَ وَهَّابٌ)^(٤) الذي يؤيده المؤلف ويعتقد به، وأمثاله كثيرة لا حد ولا حصر لها.

٢- ومن تناقضاته أننا نراه يرد على الخنابلة وأهل الحديث والأشاعرة أنهم بظاهر الآيات وبعد هذا من عدم التعمق في النصوص والتدبر فيها لكنه بنفسه يسلك نفس المسلك إذا كان الظاهر يفيد، فعلى سبيل المثال يستدل المؤلف بكون أفعاله تعالى معللة بالأغراض كما عليه المعتزلة وتبعهم الإمامية بظاهر الآيات التالية:

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَهُاتٌ لَا تَرْجِعُونَ﴾^(٥) ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا فِيهِنَّ إِلَّا لَعِينٍ﴾^(٦) ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾^(٧) ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِعِبَادُونَ﴾^(٨).

ومحل استدلاله فيها هو أنها صريحة في كون أفعاله تعالى متصفة بالحق وعدم العيبية والبطلان، لكن من ينكر نسبة الغرض أو الأغراض إلى فعله تعالى من الأشاعرة وعامة أهل الحديث لا يستنكر هذا أبداً، بل يقول إن وصف الأفعال بما وصف لا يقتضي الغرضية فإن ربط الأفعال بالأغراض إن كانت راجعة إلى الفاعل يستلزم التخصيص فيه، وعليه فلو كان فعله تعالى تابعاً لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملأً بتحصيل ذلك الغرض لأنه

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ١٠٣.

(٢) انظر على سبيل المثال: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٤٥٣ - ٤٥٤.

(٣) انظر على سبيل المثال: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٣٤٢ و ص ٤٢٩ - ٤٣٠.

(٤) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٤٨٩ وقد اعتيد في نقل هذا الحديث وصحته على كتاب نهج البلاغة وخروجه.

(٥) المؤمنون : ١١٦.

(٦) الدخان : ٣٨.

(٧) ص : ٣٧.

(٨) الذاريات : ٥٦.

(٩) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ١٩٤.

لا يصلح غرضاً للفعل إلا ما هو أصح له من علمه و هو معنى الكمالي، وإن فرض رجوعها إلى الفعل نفسه فهذا فرض باطل لأن الفعل بما أنه عرض لا يتصور له غرض، لكن المؤلف لم يهتم في هذا بل عيّن بظاهر التصوص ولم يتروّد في نسبة الغرض إلى فعله - سبحانه وتعالى - .

٣- ومن تناقضات المؤلف أنه يستفيد من مراجع أهل السنة فيما كان قول القائل بدوع ما يعضد آراءه وهذا قد لا يكون على سبيل الجدال والمجاجة (الجري مع الخصم) بل على سبيل الاستشهاد والاستدلال، ثم يرد على نفس تلك المراجع كل الرد إذا كان القول عليه، وقد يلتقط منها موضعاً ويترك ما يتعلق بنفس الموضوع لكنه يضره ويضعف ما يبنى عليه رأيه. (١)

وقد أوضحنا عند بيان مصادر المؤلف ومراجع أن المؤلف جعل تفسير الرازي والطبري والسيوطي وغيرها من مصنفاته في هذا الكتاب، ونشر هنا أنه زائد على ما سبق يستفيد من كتب الحديث والسير والمناقب والتاريخ وغير ذلك، لكن القارئ في كل ذلك لا يجد له مغياراً واضحاً ومنهجاً سليماً إذ هو قد يظهر الاعتماد عليها فيقل عنها ويستشهد بها ويستفيد منها، ثم يراه كالذي نقضت غوطها من بعد قوة أنكاثاً فيرد عليها ويبدئها وراء ظهره كأنها لا قيمة لها أصلاً، أو قد يلتقط منها جزئية فيسوقها فيما لا يرضى به القائل والمؤلف (٢).

(١) ولعمري ما قاله عبد الرحمن بن مهدي: "أهل السنة يكتفون بما لهم وما عليهم وأهل الهوى لا يكتفون إلا بما لهم" (الوضيح عن توحيد العقائد، الخلاق، لسليمان بن عبد الله).

(٢) قد مضت عنا عند بيان مصادر المؤلف أنظمة النقل والاستفادة من كتب السنة وهي كثيرة لا ينحصر فيما أشرنا إليه، وأما أنظمة الاقتطاع والنقل التحريفي فهي لا تقل عن الأولى ولها ما يلي غيض من لفيض:

انظر على سبيل المثال تلمس المؤلف بما أورده القاضي عطف الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي وشارح كتابه المحقق السيد الشريف في كتاب (شرح المواقف) حول لزوم كون الإمام عدلاً، المجلد الخامس من تفسير "مفاهيم القرآن" ص ٣٤٣، مع أنهما لا يفتيان من العدل العصمة التي تنطق بها الشريعة.

وانظر أيضاً تلمس المؤلف بما ورد في تفسير القرطبي ومغازي الواحدي حول فرار الناس يوم أحد مستدلاً به على عدم عدالة الصحابة رضوان الله عليهم، المجلد الخامس من تفسير "مفاهيم القرآن" ص ٤٥٣. مع أن القرطبي رحمه الله يقول: "قلت: فالصحابة كلهم عدول، أولاء الله تعالى وأصحابه، وغيره من خلقه بعد أنبيائه ورسله. هذا مذهب أهل السنة، والذي عليه الجماعة من أئمة هذه الأمة. وقد ثبت شرعية لا مبالاة بهم إلى أن حال الصحابة كحال غيرهم، فيلزم البحث عن عدالتهم..." (الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج ١٦ ص ٢٩٩).

وانظر مكاناً تلمس المؤلف بما ورد في تاريخ الطبري حول شهادة سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه مستدلاً به على عدم عدالة الصحابة أيضاً، المجلد الخامس من تفسير "مفاهيم القرآن" ص ٤٦٦. مع أن المؤلف عبد الطبري من المحزقين واتهمه بأنه حرق حديث الوصاية لعلي يوم الفضيلة، فلا تفرق القبل عنه تلمسكاه بما ورد في تاريخ الطبري وتفسيره أو تقبل عنه اتهاماته إليه، ولا يجوز أن يأخذ هو بنفسه عن يثمه.

المطلب السادس عشر

• البغض الشديد لأصحاب النبي والغلو الشديد في أهل البيت

قد سبقت الإشارة عدة مرات إلى طعن المؤلف في أصحاب النبي ﷺ وإساءته إليهم فلا يحتاج هذه الأضحوكة إلى الإعادة والتكرار^(١) وأما غلو المؤلف في أهل البيت فيرجع سببه غالباً إلى الروايات التي رويت عن طريق القوم تحتوي على مبالغات كثيرة، وقد جاء بها المؤلف مراراً واستند إليها تكراراً وفيها على سبيل المثال هذه الروايات التالية:

أ. روى المحدثون^(٢) أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لما أراد الهجرة خلف علي بن أبي طالب (عليه السلام) بمكة لقضاء ديونه وردّ الودائع التي كانت عنده، وأمره ليلة خرج إلى الغار وقد أحاط المشركون بالدار أن ينام على فراشه فقال (صلى الله عليه وآله وسلم) له: يا علي اتشح ببردي الحضرمي الأخضر، ثم تم على فراشي، فإنه لا يخلص إليك منهم مكروه، إن شاء الله عز وجل، ففعل ذلك (عليه السلام) فأوحى الله عز وجل إلى جبرئيل وميكائيل عليهما السلام إنني قد آخيت بينكما وجعلت عمر أحكما أطول من الآخر، فأيتكما يؤثر صاحبه بالحياة؟ فاختار كلاهما الحياة، فأوحى الله عز وجل إليهما: ألا كتتما مثل علي بن أبي طالب، آخيت بينه وبين محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) فنام على فراشه يفديه بنفسه ويؤثره بالحياة، اهبطا إلى الأرض فاحفظاه من عدوه، فنزلا فكان جبرئيل عند رأسه وميكائيل عند رجله فقال جبرئيل: بئح من مثلك يا بن أبي طالب؟ يباهي الله بك الملائكة، فأنزل الله تعالى على رسوله (صلى الله عليه وآله وسلم) وهو متوجه إلى المدينة في شأن علي بن أبي طالب (عليه السلام) ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾^(٣)

ب. روى الخوارزمي عن جابر قال: كنا عند النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فأقبل علي بن أبي طالب، فقال رسول الله: «قد أتاكم أخي» ثم التفت إلى الكعبة فضر بها بيده، ثم قال: "والذي نفسي بيده إن هذا وشيعته هم الفائزون يوم القيامة".^(٤)

(١) انظر على سبيل المثال الفصل الأول من هذه الرسالة محث (ومن منهجه الهجوم والجدال والتيل والإساءة).

(٢) لم يذكر المؤلف من هؤلاء المحدثين، لعله لم يرد أن يظهر المصدر وفيه ما فيه.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

(٤) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٢٣٨.

ج. قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): "من مات على حب آل محمد مات شهيداً، ألا ومن مات على حب آل محمد مات مغفوراً له، ألا ومن مات على حب آل محمد مات قائماً، ألا ومن مات على حب آل محمد مات مؤمناً مستكمل الإيمان، ألا ومن مات على حب آل محمد بشره ملك الموت بالجنة ثم منكراً ونكيراً، ألا ومن مات على حب آل محمد يؤفد إلى الجنة كما ترفد العروس إلى بيت زوجها، ألا ومن مات على حب آل محمد فصيح الله له في قبره بلدين إلى الجنة، ألا ومن مات على حب آل محمد جعل الله قبره مزار ملائكة الرحمة، ألا ومن مات على حب آل محمد مات على السنة والجماعة، ألا ومن مات على بغض آل محمد جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه أيساً من رحمة الله، ألا ومن مات على بغض آل محمد مات كافراً، ألا ومن مات على بغض آل محمد لم يشم رائحة الجنة".^(١)

د. أحضر عمر بن الخطاب خمسة نفر أخذوا في زنا فأمر أن يقام على كل واحد منهم الحد .. وكان أمير المؤمنين حاضراً .. فقال: « يا عمر، ليس هذا حكمهم » قال عمر: أقم أنت عليهم الحكم، فقدم واحداً منهم فضرب عنقه، وقدم للثاني فرجه حتى مات، وقدم الثالث فضربه الحد، وقدم الرابع فضربه نصف الحد، وقدم الخامس فعزّوه، فتحيز الناس وتغصب عمر فقال: يا أبا الحسن خمسة نفر في قصة واحدة، أقم عليهم خمس حكومات (أي أحكام) ليس فيها حكم يشبه الآخر ؟ قال: نعم ... أما الأول : فكان ذمياً وخرج عن ذمته فكان الحكم فيه السيف.

وأما الثاني : فرجل محصن قد زنا فرجمناه.

وأما الثالث : فقير محصن زنا فضربناه الحد.

وأما الرابع : فرجل عبد زنا فضربناه نصف الحد.

وأما الخامس : فمجنون مغلوب على عقله عزّيناه.

فقال عمر : (لا عشت في أمة لميت فيها يا أبا الحسن).^(٢)

فمثل هذه الروايات العجيبة والحكايات الغريبة الغالية كثيرة في تفسير مفاهيم القرآن وهي التي سببت الغلو عند المؤلف، نرى هناك نوعاً من التشابه الوثيق بين الشيعة والصوفية ومن قبلهم الوثنية العريقة ولا شك أن بعضهم متأثر من البعض.

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٢٧٤ - ٢٧٥.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ١٢١.

المطلب السابع عشر:

• نسبة التشيع إلى مفسري أهل السنة

هناك فرق كبير بين الشيعة بمعناها المصطلح وبين من يتشيع لأهل البيت بإظهار الحب لهم والاعتناء بحرماتهم وفضائلهم، لكن كثيرا من مؤلفي الشيعة بدءًا من الكشي^(١) في رجاله، والنجاشي^(٢) في رجاله إلى في مجالسه ومن بينهم وبعدهم خلطوا بين الأمرين قصداً، فعدوا كل من أظهر حبه لأهل البيت أو أنشد شعرا وقصيدة فيهم أو أبدى مظلماً، من الشيعة أي من تابعي المذهب المعروف والفرقة المشهورة المخالفة لما عليه جمهور الأمة حالاً.

أما المؤلف فقد سعى كثيرا كمن سبقه في أن يكسر العدد ويزيد علماء الشيعة ويطول قائمة الكتب والتأليفات خاصة في باب التفسير، فبدأ من ابن عباس رضي الله عنهما ثم من التابعين وتابعيهم إلى عصره فجمع قائمة كبيرة من الأسماء وعدّ الكل من الشيعة.^(٣)

فعلى سبيل المثال نذكر عدة من المتقدمين الذين عدّهم المؤلف من أعلام الشيعة وكبار مفسريهم منهم من يلي:

(١) عبد الله بن عباس بن عبد المطلب، ابن عم رسول الله ﷺ، المتوفى عام: (٦٨هـ) صاحب التفسير

المعروف بتفسير ابن عباس.^(٤)

(٢) سعيد بن جبير بن مطعم، الصحابي الجليل المتوفى عام: (٩٥هـ)، قال المؤلف فيه: "وقد استشهد

الرجل لولائه وتشيعه وقصته معروفة".^(٥)

(١) هو أبو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي صاحب التصانيف العديدة منها: كتاب الرجال والاختارات، سنة مولده مجهولة وتوفي

سنة ٢٩٦هـ أو ٣٤٠هـ على قولين. (معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ج ١١ ص ٨٥ نشر: مكتبة المثنى - بيروت دار إحياء التراث العربي)

(٢) هو أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي ويعرف بابن الكوفي. مؤرخ ولد في صفر سنة ٣٧٢ وتوفي بمطير آباد في جمادى الأولى

سنة ٤٥٠ من تصانيفه كتاب الرجال وكتاب الجمعة وغيرهما (معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ج ١ ص ٣١٧)

(٣) مضت ترجمته في المقدمة.

(٤) انظر هذه العاوين التالية من تفسير "مفاهيم القرآن" نجد فيها أسماء العشرات من علماء السلف عدّوا من الشيعة :

١- الشيعة وتفسير غريب القرآن، ج ١٠ ص ٣٥٣.

٢- الشيعة والتفسير الموضوعي بأقسامه، ج ١٠ ص ٣٦٠.

٣- مشاهير المفسرين بالرواية والأثر من الشيعة، (بدء من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر) ج ١٠ ص ٣٨٣.

(٥) وقد عدّه المؤلف على رأس قائمة المفسرين من الشيعة، انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٣٨٣.

(٦) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٣٨٤.

- ٣) اسماعيل بن عبد الرحمن القرشي التابعي الكوفي المعروف بالسدي الكبير المتوفى عام: (١٢٧هـ)، قال المؤلف فيه: "من أصحاب الأئمة: علي بن الحسين ومحمد بن علي الباقر وجعفر الصادق".^(١)
- ٤) زيد بن أسلم العدوي أبو أسامة المتوفى عام: (١٣٦هـ)، قال المؤلف فيه: "عده الشيخ"^(٢) في رجاله من أصحاب الإمام السجاد والإمام الصادق".^(٣)
- ٥) محمد بن السائب بن بشر الكلبي المتوفى عام: (١٤٦هـ)، قال المؤلف فيه: "من أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام".^(٤)
- ٦) حمزة بن حبيب الزيات الكوفي أحد القراء السبعة المتوفى عام: (١٥٨هـ)، قال المؤلف فيه: "من أصحاب الإمام الصادق".^(٥)
- ٧) يحيى بن زياد بن عبد الله الديلمي الشهير بالقراء (شيخ النحاة) المتوفى عام: (٢٠٧هـ).^(٦)

نكتفي هؤلاء السبعة والقائمة كبيرة يرى الباحث فيها العجب العجيب والكذب الواضح، ولنعم ما قاله العلامة شاه عبد العزيز الدهلوي رحمه الله حول تصرفات الشيعة وصنيعهم: "ومن مكائدهم أنهم ينظرون في أسماء الرجال المعترين عند أهل السنة، فمن وجدوه موافقا لأحد منهم في الاسم واللقب أسندوا رواية حديث ذلك الشيعي إليه، فمن لا وقوف له من أهل السنة يعتقد أنه إمام من أئمتهم فيعتبر بقوله ويعتد بروايته، كالسدي فإنهما رجلان أحدهما السدي الكبير - الذي عده المؤلف من أئمة الشيعة في التفسير كما رأينا آنفا - والثاني السدي الصغير، فالكبير من ثقات أهل السنة، والصغير من الوضاعين الكذابين وهو رافضي غال".^(٧)

لو كان يعرف المؤلف أن زيد بن أسلم العدوي أبو أسامة بن زيد رحمه الله كان تلميذا لعائشة الصديقة وابن عمر وأبي هريرة لما عده من أئمة الشيعة؛ لأن في نفوس القوم شيء بالنسبة لهؤلاء البررة. يقول ابن حجر العسقلاني رحمه الله في ترجمة زيد بن أسلم ما يلي:

-
- (١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٣٨٥.
- (٢) لعل المقصود: الشيخ الطوسي، لأن المؤلف أحال إلى كتابه في العواشي.
- (٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٣٨٥.
- (٤) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٣٨٦.
- (٥) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٣٦١.
- (٦) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٣٥٨.
- (٧) مختصر التحفة الاثنى عشرية لشاه عبد العزيز الدهلوي (اختصره محمود شكري الألوسي) ج ١ ص ٣٢ ط: المطبعة السلفية - القاهرة ١٣٧٣هـ، تحقيق: محب الدين الخطيب.

"زيد بن أسلم العدوي أبو أسامة ويقال أبو عبد الله المدني الفقيه مولى عمر. روى عن أبيه وابن عمر وأبي هريرة وعائشة وجابر وربيع بن عباد الديلي و... قال البخاري في تاريخه قال زكريا بن عدي ثنا هشيم عن محمد بن عبد الرحمن القرشي قال كان علي بن الحسين يجلس إلى زيد بن أسلم ويتخطى مجالس قومه فقال له نافع بن جببر بن مطعم تتخطى مجالس قومك إلى عبد عمر ابن الخطاب؟ فقال علي: إنما يجلس الرجل إلى من ينفعه في دينه".^(١)

وأما محمد بن السائب الكلبي فإن كان إماما للشيخ السبحاني في التفسير فهنيئاً له؛ لأنه أضعف من يروي عنه القول في تفسير القرآن، قال الرازي في كتابه الجرح والتعديل: "حدثنا عبد الرحمن، نا عمر بن شبة النميري البصري بسامراء، حدثني أبو بكر بن خلاد، نا معتمر عن أبيه قال كان بالكوفة كذابان أحدهما الكلبي ... نا عبد الرحمن نا عمر بن شبة نا أبو عاصم يعني الضحاك بن مخلد النبيل قال زعم لي سفيان الثوري قال قال لنا الكلبي ما حدثت عني عن أبي صالح عن ابن عباس فهو كذب فلا تروه، نا عبد الرحمن حدثني أبي نا نصر بن علي وسليمان بن معبد المروزي قالنا حدثنا الأصمعي نا قرّة بن خالد قال كانوا يرون أن الكلبي يزرف يعني يكذب ... نا عبد الرحمن نا أبي نا أحمد بن أبي الحواري قال قال لي مروان بن محمد تفسير الكلبي باطل، نا عبد الرحمن قال قرئ على العباس بن محمد الدوري عن يحيى بن معين أنه قال الكلبي ليس بشيء".^(٢)

وأما الفراء فهو الرجل الذي عاش عمره في جنب الخليفة المأمون، وبرعاية منه وصل إلى ما وصل وكان معلماً خاصاً لأولاده يلحق بنيه علم النحو والأدب، روى الخطيب البغدادي رحمه الله بسنده عن أبي بديل الوضاحي قال: أمر أمير المؤمنين المأمون الفراء أن يؤلف ما يجمع به أصول النحو وما سمع من العرب، وأمر أن يفرد في حجرة من حجر الدار ووكل بها جوارى وخداما يقمن بما يحتاج إليه حتى لا يتعلق قلبه ولا تشرف نفسه إلى شيء حتى أنهم كانوا يؤذونه بأوقات الصلاة وصير له الوراقين وألزمه الأمناء والمنفقين فكان يملئ الوراقين يكتبون حتى صنف الحدود في سنين ... وكان المأمون قد وكل الفراء يلحق ابنه النحو - إلى آخر ما قال -.^(٣)

(١) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ج ٣ ص ٣٤٢ ط: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ.

(٢) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم الرازي ج ٣ ص ٢٧٠ - ٢٧١ ط: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٣٧٢ هـ ١٩٥٢ م.

(٣) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ج ١٤ ص ١٤٩ - ١٥٠ ط: دار الكتب العلمية - بيروت.

هذا مع أن المؤلف يعيب ويخرج الزهري - أبا بكر محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب بن عبد الله بن الحارث بن زهرة بن كلاب القرشي الزهري التميمي الجليل الثقة - لأنه كان يدخل على هشام بن عبد الملك ويعلم أولاده^(١) فمأباه هنا يجعل القراء النحوي الذي كان أشد موقفا من التكلم عن الزهري علما من أعلام الشيعة في التفسير ؟ تدبر واقض ما شئت.

ثم إننا نتعجب لماذا لم يدخل المؤلف الإمام أبي حنيفة النعمان وسائر الأئمة رضي الله عنهم في قائمة أعلام الشيعة مع أن المعيار الذي اختاره له أصلا في نسبة التشيع إلى الناس بصدق عليهم؛ لأن الإمام كان يصاحب أبا جعفر الباقر رحمه الله ويروي عنه، قال ابن حجر العسقلاني رحمه الله في ترجمة الإمام: "النعمان بن ثابت التيمي أبو حنيفة الكوفي مولى بني تميم الله بن ثعلبة. وقيل إنه من أبناء فارس رأى أنسا وروى عن عطاة بن أبي رياح وعاصم بن أبي النجود وعلقمة بن مرثد وحامد بن أبي سليمان والحكم بن عتيبة وسلمة بن كهيل وأبي جعفر محمد بن علي وعلي بن الأقرم وزباد بن علاقة وسعيد بن مسروق الثوري وعدي بن ثابت الأنصاري وعطية بن سعيد العوفي وأبي سفيان السعدي وعبد الكريم أبي أمية ويحيى بن سعيد الأنصاري وهشام بن عمرو في آخرين"^(٢).

إذا لابد أن يكون أبو حنيفة وغيره من الأئمة الذين كانوا ذوي علاقة وصحبة مع أهل البيت من الشيعة، بل ما عرفناه وثبت تواترا هو أنه كل للسلف وبخاصة منهم أهل العلم والتقوى كانوا يحرمون سلالة النبي ويحبونهم، وهذا أمر حار حتى يومنا هذا، فهل للمؤلف أن يعد كل هؤلاء من الشيعة بمعناه الزهري المذهبي الخاص المفاوئق للجماعة المتحد لها أصولا وعقائد خاصة ؟

وأما من المتأخرين فيمكنني أن نقار على سبيل التمثيل رجلا واحدا عده المؤلف من مفسري الشيعة وهو لم يكن شيعيا قط، أعني حسين بن علي الواعظ، وقد وضعه المؤلف على رأس قائمة أعلام التفسير من الشيعة في القرن العاشر وقال بحث عنوان: (أعلام التفسير في القرن العاشر) ما نصه:

(١) قال فيه المؤلف عند الكثرة حديث يده الوحي الذي روته عائشة الصديقة رضي الله عنها: "أنا الزهري فهو الذي عرف بمعانيه للحكام، ولأئمة من مواليهم، وكان كاتباً لهشام بن عبد الملك ومثلما لأولاده". (تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ١٠٣).

(٢) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ج ١٠ ص ٤٠١.

"حسين بن علي الواعظ الكاشغري مؤلف «جواهر التفسير لتحفة الأمير» ألفه باسم الوزير الأمير نظام الدين علي شير، قُدم فيه أربعة أصول فيها اثنان وعشرون عنواناً من الفنون المتعلقة بتفسير القرآن وفضله وأنواعه، ثم شرح التفسير من سورة الفاتحة، وله تفسير آخر أسماه بـ «المواهب العلية»، وقد توفي عام (٩١٠ هـ) ^(١). إن المؤلف أشار إلى تفسير «المواهب العلية» وأظنه لم يقرأ فيه؛ لأنه لو كان يعرف ما يحتويه هذا التفسير من المطالب ويطلع على فحوه ومساكنه ومصادره ومذاهبه لم يكن يدعي في مؤلفه ما ادعى؛ زيادة على ذلك أن من له معرفة ما بحياة هذا الرجل وعلاقاته الاجتماعية لا يتصور عنه نسبة التشييع إليه؛ إذ هو بعيد عن نشاطاته الاجتماعية وعلاقاته المختلفة، وفيما يلي موجز عن هذه الأمور الثلاثة أي: محتويات التفسير، منهج المؤلف وحياته العلمية والاجتماعية ولنبدأ بالآخر:

هو حسين بن علي الملقب بكمال الدين الشهير بالواعظ الكاشغري البهقي، ثم الهروي، ولد في مدينة ميرزا ثم سافر منها إلى نيسابور ثم إلى مشهد ثم إلى هراة واختارها مسكناً له إلى أن توفي رحمه الله في سنة عشر وتسعمائة (٩١٠) من الهجرة.

كان الكاشغري ملازماً للشاعر والأديب المصوف نور الدين عبد الرحمن الجامي الهروي ^(٢) بعد ما تعرف عليه في هراة فقد كان شيخه ومرشده وخاصة في الطريقة النقشبندية ^(٣) وقد تزوج بأخته وكان أبنة لعماد الدين صفي ثمرة هذا الزواج المملوك، كما نال عند سلاطين السنة في هراة كسلطان حسين بايقراء ^(٤) السلطان الشهير زاعي العلم والعلماء منزلة رفيعة وأصبح محل عناية ورعاية من قبل كل من أبي المحسن ميرزا ابن السلطان

(١) تفسير «مفاهيم القرآن» ج ١، ص ٤١٦.

(٢) هو نور الدين أو عماد الدين أبو البركات عبد الرحمن بن نظام الدين محمد الجامي، من كبار العلماء والمتصوفين في القرن التاسع الهجري، من مؤلفاته: أئمة اللمعات في شرح لمعات العراقي، وفوائد الجيبية. شرح كافيته ابن حاجب، ولد في ثلاث وعشرين من شعبان سنة ٨١٧ هـ في خرزجود من قصبات جام في خراسان، وتوفي رحمه الله تعالى في ثمانية عشر من محرم الحرام سنة ٨٩٨ هـ في هراة ودفن هناك. (انظر ترجمة الجامي في: تاريخ عبيد السمرقند وفارس) ٤ / ٣٣٧. والشقاق النعمانية في علماء الدولة العثمانية للناشكوري زاده ص ١٥٩ ط: دار الكتاب العربي - بيروت.

(٣) هي أهم الفرق الصوفية وأشهرها في بلاد خراسان وما وراء النهر واشتهروا بجماعتهم لمذهب الشيخ وتصيبيهم به ولهم أفكار وعقائد محددة في الطريقة وتنا على ما كتبه أصحاب هذه الطائفة مثل مؤلف نفحات الأنس (الجامي) هذه الطريقة هي طريقة الصحابة الكرام، يراع فيها أن لا يزيد ولا ينقص شيء عن منهج الصحابة - ورضوان الله تعالى عليهم - والأساس فيها دوام العبادة لله عز وجل طاهراً وباطناً مع التزام الكامل بالسنة والعمل بالجماعة والاحتساب البدع والريص. (انظر كتاب: نفحات الأنس للجامي، عند ترجمة الشيخ بهاء الدين نقشبند، ص ٣٨٩ - ٣٩٤ ط: انتشارات اطلاعات - تهران الطبعة الأولى ١٣٧٠ هـ).

(٤) هو سلطان حسين ميرزا بايقراء بن غياث الدين منصور بن ميرزا بايقراء، تولد سنة ٨٤٢ هـ في هراة، وفي سنة ٨٦١ أقام ثورة حتى تصرف بسا وياورد وجرجان في سنة ٨٦٢ وجعل استرآباد عاصمة لحكومته وكان يتبع في ذلك الوقت إمارة سلطان أبو سعيد حينما قتل السلطان المذكور في سنة ٨٧٣ من يد أوزون حسن وأبى حسين ميرزا المهدان خالاً لهاجم خراسان وفتح هراة في سنة ٨٧٥ لحكم على البلاد ٣٧ عاماً وكان معجاً للعلم والعلماء لذلك تميز سموات مملكته فترة محبة لازدهار العلم والأدب في خراسان وفارس وما وراء النهر، توفي في سنة ٩١١ هـ.

المذكور والوزير المعروف والأديب المشهور أمير على شير نوائي^(١) الذي كان يشجع الكاشفي في أمر التأليف والتصنيف.^(٢)

وأما عن منهج الكاشفي في كتبه فلنعرف أولاً أن له عدة تأليفات منها ما يلي:

- ١- جواهر التفسير لتحفة الأمير (فارسي) كتبه لأمر عليشير وأراد أن يجعله في أربع مجلدات، فأكمل الجزء الأول منه في ٨٩٠ هـ من أول سورة الفاتحة إلى آية ٨٤ من سورة النساء في مجلد ضخم، وهو مخطوط ويقع في ١٢٢٢ صفحات، ولم يوفق الكاشفي لتكميل باقي المجلدات.
- ٢- جامع الستين (عربي) في تفسير سورة يوسف، في ستين فصلاً.
- ٣- مختصر الجواهر (فارسي) وهو خلاصة لجواهر التفسير.
- ٤- تفسير مواهب عليّة (المواهب العلية) (فارسي) المشهور بتفسير الحسيني، فرغ منه في شوال ٨٩٩ هـ ألفه باسم عليشير نوائي وهو مطبوع عدة مرات.
- ٥- زواهر الأنوار في شرح المثنوى (فارسي).
- ٦- لباب معنوى (اللباب المعنوى) في انتخاب المثنوى.
- ٧- لب لباب المثنوى وهو انتخاب آخر من المثنوى، فرغ منه في ٨٧٥ هـ.

(١) هو مير نظام الدين عليشير بن مير غياث الدين گجكنه المعروف بالأمير علي شير نوائي وزير سلطان حسين بايقراء من أشهر رجال القرن التاسع، ولد سنة ٨٤٤ هـ في هراة، وكان عالماً أدبياً شاعراً ينشد الشعر بالفارسية والتركية وكان يشجع الآخرين على العلم فكان لجهوده أثر كبير في ازدهار العلم والأدب في عصر سلطان حسين بايقراء، توفي - رحمه الله - في هراة يوم الأحد إحدى عشر من جمادى الآخرة سنة ٩٠٦ هـ ودفن هناك. (انظر ترجمته في: تاريخ حبيب السير (فارسي) لغياث الدين بن همام الدين الحسيني الشهير بخواند أمير ٢٥٣/٤ وما بعدها، ط: كتابفروشي خيام - إيران ١٣٥٣ هـ ش. وتاريخ نظم ونثر در ایران ودر زبان فارسي لسعيد نفيسي ص ٢٨٩-٢٩١ ط: كتابخانه فروغی - طهران ١٣٤٤ هـ).

(٢) هذا كان موجزاً من حياة الكاشفي ومن أراد التفصيل فليرجع إلى الكتب التالية وقد استفدنا منها:

مجالس النفايس، لأمر نظام الدين عليشير نوائي، ترجمة فخرى الهروي وحكيم شاه محمد القزويني (فارسي) ص ٩٣ و ٢٦٨ ط: گلشن - إيران ١٣٦٣ هـ الطبعة الأولى، ووشحات عين الحيات (فارسي) لفخر الدين علي بن حسين الكاشفي، مقدمة المصحح ١/ ٦٦-٦٧ و ٧٤-٧٥ ومتن الكتاب ١/ ٢٥٢-٢٥٤ و ٢٧٩ ط: إشارات بنياد نيكو كاري نورباني - طهران ٢٥٣٦ شاهنشاهي، وطبقات المفسرين، للأدبوري ١/ ٣٦١ ط: مكتبة العلوم والحكم المدينة المنورة، وكشف الظنون ١/ ٣٧ و ٣٦٨ و ٤٤٦ و ٦١٣ و ٩٢٦ و ١٦٣٨ و ١٦٤٨ و ١٨٩٦ و ١٩١٦، وهدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي ١/ ٣١٦-٣١٧ ط: وكالة المعارف - استانبول ١٩٥١ م، وإيضاح المكنون، له أيضاً ١/ ٧٦ و ٢/ ٤١٦ و ٦٧٤ ط: وكالة المعارف - استانبول ١٩٤٥ م، ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٤/ ٣٤ ط: مطبعة الشريفي - دمشق ١٣٧٧ هـ، وتاريخ إديبات أفغانستان (فارسي) لأحمد علي كهزاد وديگران ص ٢٢٥-٢٢٩، وتفسير المواهب العلية (فارسي) مقدمة سيد محمد رضا جلالى نائيني ص ٧-١٣ ط: كتابفروشي وجامخانه إقبال - طهران ١٣١٧ هـ، ورسالة مزارات هرات (فارسي) الحصاة الثانية، لمولانا عبيد الله بن أبوسعيد الهروي ص ١١٥-١١٦، وكذا تعليقات هذه الرسالة لفكرى السلجوقي ص ٤٨ ط: كابول ١٩٦٧ م.

٨- أخلاق المحسنين المعروف بأخلاق محسنى (فارسي) وهو من كتبه المشهورة في الأخلاق فرغ منه في ٩٠٠ هـ باسم أبي المحسن ميرزا.

٩- أنوار سهيلي (الأنوار السهيلية) (فارسي) هو مختصر من كلیلة ودمنة ألفه باسم شيخ أحمد سهيلي الذي كان من أدباء حكومة سلطان حسين بايقراء.

١٠- رسالة العلية (الرسالة العلية) في أحاديث النبوة، فيه أربعين حديث. وغير ذلك من الكتب والرسائل. ولنعرف ثانيا أن الكاشفي في تفاسيره وكتبه التي كتبها في الحديث والأخلاق نَحج منهجا لا يصح أن يقال فيه أنه كان شيعيا أبداً؛ إذ هو اختار لنفسه المسالك الآتية في تفسيره وكتبه الأخرى:

١. سلك الكاشفي في باب العقائد ومسائل الكلام مسلك الأشعرية والماتريدية وهم والشيعة على طريقي النقيض تماماً.

٢. اختار الكاشفي في باب الأحكام الفقهية مسلك الحنفية ولم يخرج عنه إلا نادراً.

٣. نَحج الكاشفي في الأخلاق ومسائل العرفان منهج الصوفية النقشبندية فهو معتز بهذا المنهج ومتأثر بمسائخ الطريقة وأقوالهم وأفعالهم.

٤. أثار الكاشفي أن تكون مصادره في التفسير كتب أهل السنة لا كتب الشيعة ومراجعهم، فلم ينقل إلا عن تفاسير أهل السنة والصحاح والمسانيد والكتب الأخرى، وجاء نقله بكل التوقير والاحترام.

٥. رجح الكاشفي أن يختار طريقة السنة في بيان أسباب النزول ومصاديق الآيات وحرمة الأصحاب وتعظيم أمهات المؤمنين وتبجيل الأئمة الأربعة وغيرهم من السلف الصالح.

هذه كانت إشارات سريعة حول منهج المؤلف وهي واضحة كل الوضوح لمن يقرأ تفسير "المواهب العلية" للكاشفي وكتبه الأخرى.

وأما عن ما تحتوي عليه مؤلفاته فنشير إلى عدة مطالب عن بعض كتبه أولاً بالتعريب التالي:

١- إن الكاشفي عند بيان فضل الصحابة-رضوان الله تعالى عليهم- استدل بحديث يدل على كرامة جميع الصحابة وفضلهم وهو حديث: (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)^(١) هذا الحديث بقص النظر

(١) انظر: الرسالة العلية في الأحاديث النبوية للكاشفي. بتصحيح وتعليق الدكتور جلال الدين محدث حـ ٢٩-٣٤ ط: بنگاه ترجمه ونشر كتاب

عن درجته^(١) مشهور بين أهل السنة حتى أنه منذ قرون يقرؤه كثير من الخطباء في خطبة الجمعة، قال عبد الرحمن المباركفوري ما نصه: "ومما يدل على أن جميع الأصحاب بمنزلة الأبواب قوله ﷺ: أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم"^(٢).

٢- إن الكاشفي قال في مبحث طهارة الظاهر والباطن ما ترجمته: "وغسل اليد في الوضوء إشارة إلى غسل القلب من دنس الدنيا، وغسل الوجه عبارة عن التوجه إلى حضرت المولا -جل وعلى شأنه- وعدم توجه القلب إلى الغير، ومسح الرأس إبقاء عن إطاعة هوى النفسانية وانقياد على منهاج أمر الرحمن، ومسح الرجل (أو غسله) سير إلى سبيل المجاهدة وابتعاد عن متابعة الشيطان"^(٣).

فهنا شيء يجب أن يقف الباحث عنده وهو أن المصحح نقل في الحواشي عن النسخة المخطوطة التي جعل رمزها (كج) وكذلك عن النسخة المرموزة بـ (س) أن الكلمة هي (شستن پای) أي غسل الرجل، ونقل عن النسختين المرموزتين بـ (ب) و(م) أن الكلمة هي (مسح پای) أي مسح الرجل، لكن المصحح صرح في المقدمة أن نسخة (كج) هي أقوى وأدق نسخة، أيضاً صرح بأن تاريخ كتابة نسخة (س) أقدم بكثير عن تاريخ كتابة نسخة (ب) و(م) لأن نسخة (س) كتب كما جاء في المخطوطة في سنة ٩٥٥هـ لكن نسخة (م) كتب في سنة ١٢٤٩هـ وكذلك كتب نسخة (ب) في سنة ١٢٥٥هـ كما ذكر في المخطوطتين.^(٤)

فالتيجة أن كلمة غسل الرجل هي الأدق الأصح والأقدم، والذي يزيل الشك تماماً هو آيات شعر أردفها الكاشفي بعد العبارات السابقة عن الطهارة وقد صرح فيها بغسل الرجل في الوضوء وهي ما يلي:

گاه وضو شستن دست از نخست	موعظتی میکند از پرده چست
کاوری آندم که بدرگاه روی	دست ز آرایش باطل بشوی
روی جو شستن به سوی یارکن	مردصفت پشت براغبار کن
مسح بدان گونه مکش سرمری	کاب ز سر بگذردت ازتری

(١) عد هذا الحديث عمر بن علي الملقن في كتاب "خلاصة البدر المنير" ضعيفاً، ٢/ ٤٣١ ط: مكتبة الرشد - الرياض ١٤١٠هـ وكذلك عده أحمد بن علي العسقلاني في تلخيص الحبير ضعيفاً ٤/ ١٩١ ط: المدينة المنورة ١٣٨٤هـ لكن ابن عبد البر يقول في "التمهيد" هو علي ما فسره المزني وغيره من أهل النظر أن ذلك في النقل لأن جميعهم ثقات مأمونون عدل رضي، فوجب قبول ما نقل كل واحد منهم وشهد به علي بن عبد الله عليه وسلم "انظر: التمهيد لابن عبد البر ٤/ ٢٦٣ ط: وزارت عموم الأوقاف والشئون الإسلامية - المغرب ١٣٨٧هـ.

(٢) تحفة الأحوذ لمباركفوري ١٠/ ١٥٥ ط: دار الكتب - بيروت.

(٣) الرسالة العلية للكاشفي ص ٥٣.

(٤) انظر مقدمة كتاب "الرسالة العلية" ص ٢٠-٢٢.

پاک چنان شو قدم روشنست کز تري آزاد بود دامت^(١)

ترجمة البيت الأخير الذي هو محل الاستدلال يكون هكذا: (وكذا أغسل القدم اللامع غسلًا نظيفًا، حتى يكون حرك نقيًا عن البلل) إذا بعد هذا التصريح لا يبقى ريب بأن الكاشفي يعتقد غسل الرجل في الوضوء كما هو مذهب أهل السنة والجماعة.

٣- إن الكاشفي صرح بأن الصحيحين هما من الكتب المعتمدة التي يصح رواية الحديث عنها، فقال في مبحث الدعوات المأثورة ما ترجمته: "رؤي عن سيّد العالمين أدعية مأثورة لكل وقت من الأوقات وأكثرها قد ثبت بأسانيد صحيحة وهذا الفقير - أشار به إلى نفسه - قد جمعها من الصحيحين وغيرهما من الكتب المعتمدة في رسالة سميتها بـ"خلاصة الأوراد" حتى قال: "هنا يُذكر دعاء ورد في الصحيحين وكان النبي صل الله عليه وسلم يداوم عليه في أكثر الأوقات وكان جاريًا بلسانه المبارك، اللهم اصلح لي ديني الذي هو عصمة أمري... الحديث".^(٢)

وأما عن ما يحتويه تفسيره "المواهب العلية" بالاضبط فنشير إلى ما يلي:

قبل كل شيء علينا أن نعرف أن الكاشفي لم يكن يجوز التقيّة^(٣) بمعناها المعروف عند الشيعة بل كان يخالف هذا العمل وقد صرح به في تفسيره عند قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً...﴾^(٤) فقال ما ترجمته: "لقد كان حكم التقيّة - أي جوازها - في ابتداء الإسلام وقبل استحكام أمور الدين لكن اليوم رخصة التقيّة لا يكون إلا في دار الحرب".^(٥) إذأبعد هذا التصريح والاعتراف منه من الإنصاف في شيء أن يقول أحد إن ما جاء به الكاشفي في تفسيره هذا هو خلاف ما يعتقده، بل هو معتقده ولا تقيّة فيه كما يزعم البعض.

(١) الرسالة العلية ص ٥٢.

(٢) الرسالة العلية ص ١٢٦ - ١٢٧. (وهذا الحديث أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة - رضي الله عنه - كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التَّوَهُّدِ مِنْ شَرِّ مَا فَعَلَ وَمِنْ شَرِّ مَا لَمْ يَفْعَلْ، برقم: ٢٧٢٠).

(٣) الاجتناب عن إظهار العقيدة والمذهب وإجرا، خلاف ما هو في القلب على اللسان لأجل الصلاح، (لغت نامه دهخدا ١٥ / ٨٥٨).

(٤) آل عمران: ٢٨.

(٥) انظر: تفسير "المواهب العلية" تحت آية ٢٨ من سورة آل عمران.

(أشرنا هنا ونشير فيما بعد إلى الآية التي أورد الكاشفي ذيلها شيئاً ونكتفي بهذا القدر، لأن كتاب "المواهب العلية" تفسير موجز لا تتجاوز بيانات المؤلف للآيات فيه عن عدة أسطر، وطبعات الكتاب قديمة، فليرجع القارئ إلى أي طبع يكون متوفراً لديه، إن لم يكن وصلت إلى طبعه يد التحريف).

١ - فضائل الشيخين عند الكاشفي:

كثيراً ما نرى في هذا التفسير أن الكاشفي يعظم الشيخين تعظيماً يليق بهما فهو عند تفسير قوله تعالى ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^(١) يذكر في سبب نزول هذه الآية عن كتاب أسباب النزول أنها نزلت بشأن أمير المؤمنين علي - رضي الله عنه - وعن تفسير الكشاف أنها نزلت بشأن أمير المؤمنين أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - حيث إنه كان من الأغنياء وقد أنفق من ماله أربعين ألف دينار، عشرة آلاف سرّاً ومثلها علانية وكذلك ليلاً ونهاراً.^(٢)

وكذلك عند تفسير قوله تعالى ﴿إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا...﴾^(٣) يذكر قصة هجرة النبي صل الله عليه وسلم مع صاحبه أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - ولجونهما إلى الغار حتي يصل إلى قوله ﷺ لصاحبه: (ما ظنك باثنين الله ثالثهما)^(٤) ثم يقول ما ترجمته: (ومن الدلائل والبراهين التي تدل على أفضلية الصديق - رضي الله عنه - هذا الحديث وهذه الصحبة والرفقة)^(٥) أيضاً عند تفسير قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا...﴾^(٦) يقول ما ترجمته: "وقيل هذا مثل المؤمن الموفق والكافر المخادول والمراد من المؤمن هو أبوبكر الصديق - رضي الله تعالى عنه - ومن الكافر أبوجهل اللعين"^(٧)

وأما عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه فهو يراه من أولياء الرحمن وقد أنزل الله الكتاب وفقاً على ما كان يأمله للمؤمنين فعند تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوا لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ﴾^(٨) يذكر مراحل نزول حكم الخمر ثم يقول بعد

(١) البقرة : ٢٧٤ .

(٢) انظر: تفسير "المواهب العلية" تحت آية ٢٧٤ من سورة البقرة.

(٣) التوبة : ٤٠ .

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه عن أنس بن مالك ج ٦ ص ٦٦ برقم : ٤٦٦٣ .

(٥) انظر: تفسير "المواهب العلية" تحت آية ٤٠ من سورة التوبة.

(٦) النحل : ٧٥ .

(٧) انظر: تفسير "المواهب العلية" تحت آية ٧٥ من سورة النحل.

(٨) المائدة : ٩٠ .

بعد بيان قصة ضيافة عتبان بن مالك أن عمر الفاروق لما سمع هذه الواقعة دعا الله سبحانه وقال: (اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافياً)^(١) فنزلت هذه الآية.^(٢)

والأوضح من ذلك كله أنه يعد الشيخين وزيري صدق لرسول الله صل الله عليه وسلم ويجعل طاعتها واجباً بعد الله ورسوله في المنزلة الثالثة وهذا عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٣) لقد قال مآثرته: "وقال الثعلبي أبو بكر وعمر هما ألو الأمر الذين كانا وزيري صدق وقد أشير بهما في قوله ﷺ (اقتدوا باللذين من بعدي)^(٤) (٥).

٢- مناقب الخليفة الثالث عند الكاشفي:

ونراه يذكر أمير المؤمنين عثمان بن عفان -رضي الله عنه- بخير ما يذكر، عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّرَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهُ لَا يَأْتِ بِخَبَرٍ هَلْ يَسْتَثْوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(٦) فيقول ما ترجمته: "وقيل إن هذا أيضاً مثل المؤمن والكافر والكافر والمراد من المؤمن حمزة بن عبد المطلب ومن الكافر أبي بن خلف، أو المراد من المؤمن عثمان ذو النورين ومن الكافر أسيد بن أبي العيص وقد كان مولئ لذي النورين فكان عثمان يدعو إلى الإسلام وهو كان يمنعه عن الإنفاق في سبيل الله".^(٧)

٣- حرمة الإمام أبي حنيفة عند الكاشفي:

إنه وصف الإمام بما يصفه أتباعه في المذهب أعني (الإمام الأعظم) وذكر جانباً من حسن خلقه مع الناس عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَالْكَافِرِينَ الْغَيْظُ وَالْعَافِينَ عَنْ النَّاسِ﴾^(٨) إنه يوماً من الأيام لطم الإمام أحد من الناس فقال الإمام: أنا قادر أن أضربك لكني لا أفعل، وأستطيع أن أشكو منك عند الخليفة لكني لا أفعل،

(١) أخرجه الحاكم النيسابوري في "المستدرک علی الصحیحین" عن أبي مسرة، وقال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه" ٣٠٥ / ٢ برقم: ٣١٠١ وقال الذهبي: "على شرط البخاري ومسلم".

(٢) انظر: تفسير "المواهب العلية" تحت آية ٩٠ من سورة المائدة.

(٣) النساء: ٥٩٠.

(٤) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط "٤ / ١٤٠ برقم ٣٨١٦، وقال عنه عبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني: إسناده صحيح. (السنة لعبد

لعبد الله بن أحمد ٥٧٩ / ٢ برقم (١٣٦٦) ط: دار ابن القيم - الدمام ١٤٠٦ هـ).

(٥) انظر: تفسير "المواهب العلية" تحت آية ٥٩ من سورة النساء.

(٦) النحل: ٧٦.

(٧) انظر: تفسير "المواهب العلية" تحت آية ٧٦ من سورة النحل.

(٨) آل عمران: ١٣٤.

وسهل لي أن أدعو عليك لكي لا أفعل، وميسر لي أن أخاصمك لكي لا أفعل هذا أيضاً، ولئن كنت من الفائزين يوم القيامة وأذن لي بالشفاعة لن أدخل الجنة دونك.^(١)

٤ - حكمه بمذهب الإمام أبي حنيفة في المسائل الفقهية:

والكاشفي في هذا التفسير لا يخرج عن رأي الإمام في المسائل الفقهية، فغالباً لا يذكر سوى قوله قولاً آخر وفي بعض الأحيان يذكر معه رأي الإمام الشافعي أو يذكر أقوال الأئمة الأربعة ولا يزيد على ذلك بشيء وأمثلة هذا كثيرة لا مجال لجمعها هنا.

٥ - اعتماده على ما يراه جمهور أهل السنة والجماعة:

وفي مبحث تفضيل الملك على البشر وبالعكس يقول مترجمته: (وللعلماء في تفضيل الملك والبشر مباحث طويلة لكن ما عليه جمهور أهل السنة والجماعة هو أن رسل بني آدم أفضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة أفضل من أولياء بني آدم وأولياء بني آدم أشرف من أولياء الملائكة والصالحين من المؤمنين أفضل من عوام الملك وعوام الملك أفضل من فساق المؤمنين).^(٢)

بل الأوضح من هذا أنه صرح بأن طريقة أهل السنة والجماعة وعقائدهم هي المهدي والرشاد وهذا عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي لَفَقَّارٌ لِّمَنُ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾^(٣) فقد فسّر كلمة "اهتدى" بما ترجمته: "فاختار الطريق المستقيم، أي واطب على السنة النبوية، أو استقام على الهداية، أو تمسك بطريقة أهل السنة والجماعة".^(٤)

٦ - اعتماده على كتب أهل السنة والجماعة:

لا يخفى على من قرأ تفسير الكاشفي أنه لا تكون صفحة منه خالية عن مصادر أهل السنة والجماعة من التفاسير وكتب الحديث والفقه والتصوف والأخلاق وغيرها، نذكر من التفاسير المشهورة فقط على سبيل المثال: تفسير الطبري، والتفسير الكبير، والقرطبي، والبيان، وزاد المسير، والمدارك وغيرها، ومن كتب الحديث يكفي أن نشير إلى الصحيحين وأن الكاشفي يفسر القرآن تفسيراً بالمأثور بما جاء من الأحاديث في هذين الكتابين كما فعل عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَنُخْشِرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا...﴾^(٥)

(١) انظر: تفسير "المواهب العلية" تحت آية ١٣٤ من سورة آل عمران.

(٢) انظر: تفسير "المواهب العلية" تحت آية ٧٠ من سورة الإسراء.

(٣) طه : ٨٢ .

(٤) انظر: تفسير "المواهب العلية" تحت آية ٨٢ من سورة طه.

(٥) الإسراء : ٩٧ .

فقال ما ترجمته: "وقد جاء في الصحيحين برواية أنس بن مالك - رضي الله عنه - سألنا النبي صل الله عليه وسلم كيف يحشرون على وجوههم فقال النبي: (اليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادر على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة؟)"^(١).

٧- رده على الروافض:

هنا يأتي ما يزعم من يزعم الكاشفي شيعياً ويظهر ما لم يتوقعه صانعو الشيعة، وهو رد الكاشفي على الروافض رداً صريحاً بل طعنه في هذه العقيدة وإنكاره إياها، نشير إلى بعضها بإيجاز.

أ. عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾^(٢) يقول الكاشفي ما ترجمته: "إما يراد به أهل الكتاب... أو الكفار... أو المرتدين... والأصح (في معنى المراد) أن الخوارج والروافض بعد التمسك بالسنة (قبل الخروج والرفض) وقعوا في مهلكة البدعة"^(٣) أي: فهم المراد من الآية الكريمة.

ب. وعند تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً﴾^(٤) قال ما ترجمته: "وقيل إن المراد من هذه الطائفة هم الروافض أو الخوارج أو أصحاب البدعة".^(٥)

٨- إنكاره عقائد الشيعة:

لا تجد الكاشفي يعتقد في تفسيره هذا عند تفسير الآيات التي اختلف فيها المتشيعون مع أهل السنة ما يعتقدده الشيعة، مثلاً عند تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(٦) فسر الظالمين بالكافرين^(٧) لا كما كما تعتقده الشيعة من أن المراد من الظالمين الفاسقين سواء كان الفسق بالكفر أو بالعصيان والخطأ وسواء صدر هذا الفسق قبل الإيمان أو بعده، فمن لم يكن معصوماً لا يستحق الإمامة، أما التفسير الذي اختاره الكاشفي فهو لا يوافق هذه العقيدة لأن ما يفهم منه هو أن الكافر لا يستحق الإمامة فإذا أريد من الإمامة

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب تفسير القرآن، باب كيف الحشر، برقم: ٤٧٦٠. وأخرجه المسلم في صحيحه كتاب صفة القيامة والجنة

والنار، باب يحشرون الكافر على وجهه، برقم: ٢٨٠٦.

(٢) انظر: تفسير "المواهب العلية" تحت آية ٩٧ من سورة الإسراء.

(٣) آل عمران: ١٠٦.

(٤) انظر: تفسير "المواهب العلية" تحت آية ١٠٦ من سورة آل عمران.

(٥) الكهف: ١٠٣.

(٦) انظر: تفسير "المواهب العلية" تحت آية ١٠٣ من سورة الكهف.

(٧) البقرة: ١٢٤.

(٨) انظر: تفسير "المواهب العلية" تحت آية ١٢٤ من سورة البقرة.

النبوّة فالأمر واضح لأن النبي لا يكون إلا معصوماً، وإن أريد منها القيادة والخلافة، أيضاً فالكافر لا يستحق قيادة المسلمين، لكن لا يلهم تفسيره هذا عدم صلاحية غير المعصوم الإمامة بالمعنى الثاني.

وكذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكُفَّينِ﴾^(١) أولاً فسر الآية على نحو ما فسر جمهور أهل السنة والجماعة من عطف (وأرجلكم) على (وجوهكم) ثم أشار إلى أنه إن قرئ بالجر فهو على طريقة جر الجوار مثل قوله تعالى: ﴿عَذَابٌ مِنْ رِجْزٍ أَلِيمٍ﴾^(٢) إذا قرء بالجر فليس معطوفاً على الجار.^(٣) الجار.^(٤)

وهكذا عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾^(٥) فسر أهل البيت بأزواج النبي - رضي الله عنهم - وهذا هو تفسيره الأول والراجح، نعم عند التفصيل وبيان الآراء فكما نقل عن تفسير الكشاف والوسيط أن المراد من أهل البيت هم أزواج النبي ﷺ نقل عن عين المعاني أن المراد منهم أولاد النبي.

وعلى كل حال فما يهمنا هو تفسيره الأول لا نقوله عن الآخرين وإلا فقد نقل هذا وذاك، وبهذا نفهم أن الراجح عنده تفسير الآية وفق ما تفسره قاطبة الأمة لا كما تفسره طائفة الشيعة.^(٦)

هذا غيض من فيض وليس مجال التفصيل وإتيان كل ما جاء به الكاشفي في تفسيره وكتبه الأخرى في هذه الصفحات، وقد عرفنا بوضوح أن جميع هذه القرائن تدل على كون الكاشفي رحمه الله من أهل السنة والجماعة لكن المؤلف وأمثاله عدوه من الشيعة ومن أعلام تفسيرهم، ولم يهدم حلمهم إلى أنه كيف يمكن أن يكون هناك صلة وثيقة بين مولانا عبد الرحمن الجامي المروي^(٧) الذي أودى من قبل الشيعة، والذي أهانه أهانه نور الله المستري^(٨) صاحب كتاب "محالس المؤمنين" في كتابه هذا أشد توهين وعده متعصباً شديداً

(١) المائدة : ٦ .

(٢) مآ : ٥ .

(٣) انظر: تفسير "المواهب العلية" تحت آية ٦ من سورة المائدة.

(٤) الأحزاب : ٣٣ .

(٥) انظر: تفسير "المواهب العلية" تحت آية ٣٣ من سورة الأحزاب.

(٦) سبق ترحمته قبل قليل.

(٧) هو قاضي نور الدين نورالله بن شريف الدين المرعشي النجفري (أو الشوشري كما ي تلفظ بالفارسية) من علماء الشيعة، كان ولادته سنة ٩٥٦ هـ وتوفي سنة ١٠١٩ هـ والمشهور من قصة حياته أنه ذهب إلى الهند لبليغ دعوة الشيعة وتظاهر بالانتماء إلى أهل السنة فحوّل إليه سلطان جلال الدين أكبر منصب القضاء بمدينة لاهور، وعند ما تولى جهانگیر ابن أكبر الملك إكتشف مذهب القاضي فسأله عن مذهبه، فكمم أخذه بمبدأ التقية وقال إنه سني، فقال الملك جهانگیر: إذا كان القاضي كذاباً فما جزائه؟ قال النجفري: يجب عزله وتعزيره، فأمر الملك بجلده

مبغض أهل البيت والعياذ بالله^(١) فمثل هذا الرجل كيف يزوج أخته (كما هو الثابت وإن كان التستري يرى الكاشفي عديلاً للجامي) بشيعة إمامي من أهل سبزوار دون أن يطمئن عن عقيدته ؟
والعجب أن بعض من ينسب العلماء إلى التشيع كالتستري المذكور وغيره يدعون أنهم يحكمون بتشيع من مضى بناءً على باطن حالهم وإن كان ظاهرهم يوافق أهل السنة والجماعة.

فياليت علمي كيف تعايش رجال مثل الجامي وأمير عليشير نوائي وعشرات من العلماء والتلاميذ في هراة مع الكاشفي فتحابوا فيما بينهم وتعاطفوا بل وتصاهروا دون أن يكتشف أحد منهم شيئاً عن باطن الكاشفي، لكن من جاء بعدهم بقرون اختص بهذا الفضل العظيم فاكتشف البواطن وأظهر ما كانت تخفيه الصدور ؟

أخيراً نقول:

ليس الكاشفي هو الوحيد الذي أدرجه السبحاني في قائمة مفسري الشيعة وعلمائهم بل هناك كثير من العلماء والمفسرين أدخلهم المؤلف ضمن هذه القائمة، اخترنا واحداً منهم على سبيل المثال، ولا تنفع كثرة الرجال وطول القائمة المزورة إن لم يكن يملك الرجل صحة العقيدة وقوة المذهب.

وعلى كل حال فهذه هي مواخذة أخرى على المؤلف؛ إذ هو لما رأى قلة مؤلفات الشيعة في التفسير ونادرة الرجال الماهرين في علوم القرآن طوال القرون عندهم بدأ بجمع الأسماء من هنا وهناك وإدخالهم في قائمة مفسري الشيعة ومؤلفيهم حتى يظهر للناس المساهمة الكبرى من الشيعة في باب التفسير وتطوير هذا العلم العظيم المبارك.

نكتفي بهذا القدر من ذكر المآخذ، معرضين عن ذكر جزئيات كثيرة أخرى وجدناها في هذا التفسير وعند مؤلفه، ولا شك أن كل عمل بشري مقرون بالنقص ولا يكون خالياً عن المزالق إلا قول المعصوم وعمله، ولا يعاب الرجل إلا إذا تعمد الخطأ وأصرّ عليه، والله من وراء القصد وهو أحكم الحاكمين.

أخذاً بفتواه، وقيل توفي متأثراً بهذا الضرب. (انظر: روحيات الجنات للخوانساري ص ٧٣٠-٧٣١ ط: مكتبة إسماعيليان - قم ١٣٩١ هـ.

أيضاً، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٩ / ٣٧١ ط: إيران)

(١) انظر كتاب: مجالس المؤمنين للتستري ٢ / ٢٣١-٢٣٢ ط: جابخانه اسلاميه - طهران ١٣٧٥ هـ.

وبهذا نكون قد انتهينا من المبحث الثاني من الفصل الثالث، نرجو أن نكون قد أدينا حق البحث وقمنا بأداء المسؤولية بكل أمانة، فإن كنّا قد وصلنا إلى هذا المطلوب فهو من مَن الله علينا وفضله وإحسانه، وإن كنّا مقصرين فيه فتحسبه من أنفسنا ومن الشيطان، ونسأل الله العفو والعافية والمعافة الدائمة في الدين والدنيا والآخرة إنه قريب مجيب الدعاء.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العلمين
وصلّى الله على سيّدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

محمد عارف "عطائي" عبد الكريم

كابول - افغانستان

عشية آخر شوال من سنة ١٤٣٥هـ

أهم نتائج البحث

كما توصل إليه الباحث من النتائج حول السبحاني وتفسيره ما يأتي:

(١) إن الشيخ جعفر السبحاني رجل عالم مفكر لكنه على شفا جرف هار من التعصب قد يجره تعصبه إلى إنكار الثواب وقلب الحقائق والتلاعب بالأصول والضوابط.

(٢) إن الشيخ السبحاني يعد نفسه من دعاة التقريب بين المذاهب لكنه بمنهج الهجوم العدواني الذي اختار لنفسه في تفسيره هذا بعيد جدا عن هذه الداعية.

(٣) إن الشيخ السبحاني لم يراع أصول النقل وضوابطه (الأمانة العلمية) فيما نقله في تفسيره هذا عن كتب أهل السنة ومراجعهم مع علمه بما ووقفه عليها.

(٤) إن الشيخ السبحاني في المسائل العقلية الفلسفية يميل كثيرا إلى المعتزلة بل ويدعي أن المعتزلة هم عيال على علي بن أبي طالب رضي الله عنه وتلامذة له في باب العقائد والأفكار.

(٥) اختار السبحاني في هذا التفسير أسلوبين يتناقض أحدهما مع الآخر وهما: الأسلوب الفلسفي العقلي الاعتزالي من جانب والأسلوب النقلي الروائي المحض (دون النقد والتمحيص) من جانب آخر، فقد تراه يدخل بعقله فيما لا مجال له ثم تراه يخضع عند روايات تخالف العقل والنقل الصحيح.

(٦) إن ثناء علماء الشيعة على تفسير مفاهيم القرآن بكونه عملا مبتكرا وأسلوبا رائقا وتحقيقا دقيقا ثناء لا يخلو عن الغلو والزيادة إذا وزنا التفسير بمعيار علمي دقيق.

(٧) لا يعد تفسير مفاهيم القرآن تفسيرا موضوعيا للقرآن الكريم لأن المؤلف لم يلتزم بمنهج التفسير الموضوعي.

(٨) في هذا التفسير يوجد ما لعللاقة له بتفسير القرآن بل يوجد ما يصح أن يوصف بالخطأ والبطلان.

٩) لون التطويل والتفلسف غالب على مباحث هذا التفسير ولذلك لم يشتهر في أوساط الناس ولم يكتب له القبول والإشادة وإقبال العام.

١٠) إنني عشت مع هذا الكتاب الذي سماه مؤلفه "مفاهيم القرآن طويلا فأقول حقا: "إن للتفسير مزايا وعليه مؤاخذ لكن مؤاخذ التفسير أكثر من مزاياه".

بعبارة أخرى: "إن هذا التأليف أقرب إلى كتب المناظرة والجدل ولا علاقة له كثيرا بمفاهيم القرآن وتفسير كتاب الله عز وجل".

وصلى الله على سيدنا محمد الهادي الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين

قائمة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم

(حرف الألف)

٢. إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة.
حافظ شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري، ط: دار الوطن للنشر - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي.
٣. الإتيان في علوم القرآن.
الإمام الحافظ حلال الدين السيوطي، ط: مطبعة حجازي - القاهرة (دون تاريخ).
٤. الآثار المرفوعة في الأخبار الموضوعية.
عبد المحي الكنوي، ط: دار الكتب العلمية، (دون تاريخ).
٥. الأحاديث المشككة الواردة في تفسير القرآن الكريم.
الدكتور أحمد بن عبد العزيز بن ثفرن القصير، الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع - السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠هـ.
٦. الاختصاص.
الشيخ المفيد، ط: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م تحقيق: علي أكبر الغفاري، السيد محمود الزرندي.
٧. الاستيعاب في معرفة الأصحاب.
ابن عبد البر، ط: دار الأعلام - الأردن، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م تصحيح: عادل مرشد.
٨. أصل الشيعة وأصولها.
محمد حسين آل كاشف الغطاء، ط: مؤسسة الإمام علي - قم، تحقيق علاء آل جعفر.
٩. أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة.
تأليف: نخبة من العلماء، ط: وزارة الشؤون الإسلامية - السعودية، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.
١٠. أصول الدين.
جمال الدين أحمد بن محمد الغزنوي، ط: دار البشائر الإسلامية - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨م تحقيق: عمر وفيق الداعوق.
١١. الأصول الستة عشر.
تأليف مجموعة من المحدثين الثقات عند الشيعة، نشر: دار الشبستري للمطبوعات ط: المطبعة المهدية - قم، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.

١٢. أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية عرض ونقد.
دكتور ناصر بن عبد الله بن علي القفاري، (رسالة دكتوراة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية).
١٣. أطراف الغرائب والأفراد.
محمد بن طاهر المقدسي ط: دار الكتب العلمية.
١٤. اعتقاد أهل السنة.
الحافظ هبة الله اللالكائي، ط: دار طيبة — الرياض، الطبعة الرابعة ١٤١٦ هـ ١٩٩٥ م تحقيق: الدكتور أحمد بن سعد الغامدي.
١٥. الأعلام.
خير الدين الزركلي، ط: دار العلم للملايين — بيروت، لبنان الطبعة الخامسة عشر ٢٠٠٢ م.
١٦. الاقتصاد في الاعتقاد.
الإمام أبي حامد الغزالي، ط: دارقبيبه — بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٣ هـ ٢٠٠٢ م تحقيق: الدكتور إنصاف رمضان.
١٧. الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء.
سليمان بن موسى الكلاعي، ط: عالم الكتب — بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ تحقيق: د. محمد كمال الدين عز الدين علي.
١٨. إثبات الحق على الخلق.
محمد بن إبراهيم القاسمي (ابن الوزير)، ط: دار الكتب العلمية — بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧ م.
- ١٩- إيضاح المكنون.
إسماعيل باشا البغدادي، ط: وكالة المعارف — استانبول ١٩٤٥ م.

(حرف التاء)

- ٢٠- تاج العروس من جواهر القاموس.
محمد بن محمد بن عبد الرزاق الزبيدي، ط: دار الهداية — الكويت ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م تحقيق: عبد الكريم العزباوي.
- ٢١- تاريخ الخلفاء.
عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ط: مطبعة السعادة — مصر، الطبعة الأولى، ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.
- ٢٢- تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد.
الشيخ محمد أبوزهرة، ط: دار الفكر العربي — القاهرة.

- ٢٣- تاريخ بغداد.
- الخطيب البغدادي، ط: دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٢٤- تاريخ حبيب السير (فارسي).
- غياث الدين بن همام الدين الحسيني الشهير بخواند أمير، ط: كتابفروشي خيام - إيران ١٣٥٣ هـ ش.
- ٢٥- تاريخ دمشق.
- ابن عساكر علي بن الحسن الشافعي، ط: دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ ١٩٩٦ م تحقيق: عمر بن غرامة العمروي.
- ٢٦- تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسي.
- سعيد نفيسي، ط: كتابخانه فروغی - طهران ١٣٤٤ هـ.
- ٢٧- تحفة الأحوذی.
- محمد عبد الرحمن المباركفوري، ط: دار الكتب - بيروت.
- ٢٨- التحفة المدنية في العقيدة السلفية.
- حمد بن ناصر بن عثمان، ط: دار العاصمة - الرياض، الطبعة الأولى ١٩٩٢ م تحقيق: عبد السلام بن برجس بن ناصر.
- ٢٩- تذكرة الأعيان.
- الشيخ جعفر السبحاني، ط: مؤسسة الإمام صادق - إيران، قم ١٤١٩ ق.
- ٣٠- تذكرة الحفاظ.
- محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ط: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م تحقيق: زكريا عميرات.
- ٣١- تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج.
- سراج الدين بن الملقن، ط: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٤ م تحقيق: حميدي عبد المجيد السلفي.
- ٣٢- التشيع السياسي والتشيع الديني.
- أحمد الكاتب، ط: مؤسسة الانتشار العربي - بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٩ م.
- ٣٣- تفسير "مفاهيم القرآن".
- الشيخ جعفر السبحاني، ط: مؤسسة الإمام الصادق، الطبعة الخامسة ١٤٣٠ هـ - قم، إيران.

- ٣٤- تفسير ابن أبي حاتم (تفسير القرآن العظيم).
الإمام الحافظ أبو محمد عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم الرازي، ط: مكتبة نزار مصطفى الباز - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ ١٩٩٧ م، تحقيق: أسعد محمد الطيب.
- ٣٥- تفسير الإمام البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل).
ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، ط: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ ٢٠٠١ م.
- ٣٦- تفسير "البرهان في تفسير القرآن".
سيد هاشم البحراني، ط: بنیاد بعثت - طهران، الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة - قم.
- ٣٧- تفسير "البيان في تفسير القرآن".
أبي القاسم الموسوي الخوئي، ط: دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٧٥ م.
- ٣٨- تفسير "التحرير والتنوير".
الشيخ محمد طاهر بن عاشور، ط: دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس ١٩٩٧ م.
- ٣٩- تفسير "الجامع لأحكام القرآن".
أبو عبد الله القرطبي، ط: دار عالم الكتب - الرياض ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٣ م.
- ٤٠- تفسير "الدر المنثور".
الإمام جلال الدين السيوطي، ط: هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ ٢٠٠٣ م.
- ٤١- تفسير "الصافي".
ملا محسن فيض الكاشاني، ط: انتشارات الصدر - قرآن، الطبعة الثانية ١٤١٥.
- ٤٢- تفسير "القرآن العظيم".
أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، ط: دار طيبة للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
- ٤٣- تفسير "القمي".
أبي الحسن علي بن إبراهيم القمي، ط: مكتبة الهدى.
- ٤٤- تفسير "الكشاف عن حقائق التنزيل".
جار الله الزمخشري، ط: مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.

- ٤٥- تفسير "الكشف والبيان".
أبو إسحاق أحمد بن محمد النعلبي النيسابوري، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م، تحقيق: ابن عاشور.
- ٤٦- تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة).
أبو منصور الماتريدي، ط: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، تحقيق: د. مجدي باسلوم.
- ٤٧- تفسير "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز".
ابن عطية الأندلسي، ط: دار الكتب العلمية - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ. ١٩٩٣ م.
- ٤٨- تفسير "المواهب العلية" (فارسي).
الواعظ الكاشفي مقدمة سيد محمد رضا حلالى نائيني، ط: كتابفروشى وچاپخانه اقبال - طهران ١٣١٧ هـ.
- ٤٩- تفسير "الميزان في تفسير القرآن".
محمد حسين الطباطبائي، ط: حوزة علمية قم، الطبعة الخامسة ١٤١٧ ق.
- ٥٠- تفسير "روح المعاني".
العلامة أبي الفضل الآلوسي، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ٥١- تفسير "زاد المسير في علم التفسير".
ابن الجوزي عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، ط: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٤ هـ. ١٩٨٤ م.
- ٥٢- تفسير "مفاتيح الغيب".
الإمام فخر الدين الرازي، ط: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
- ٥٣- تفسير "نمونه" (فارسي).
الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ط: دار الكتب الإسلامية - طهران الطبعة الثامن عشر ١٣٧٤ ش.
- ٥٤- التفسير والمفسرون.
الدكتور محمد حسين الذهبي، ط: مكتبة وهبة - القاهرة.
- ٥٥- التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب.
محمد هادي معرفة، ط: الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ.
- ٥٦- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير.
أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، ط: المدينة المنورة ١٣٨٤ هـ.

٥٧- تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي وتحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد.

إبراهيم بن عمر البقاعي، نشر: عباس أحمد الباز — مكة المكرمة، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل.

٥٨- تهذيب التهذيب.

ابن حجر العسقلاني، ط: مؤسسة الرسالة — بيروت، (دون تاريخ) باعتناء: إبراهيم الزبيق وعادل مرشد.

٥٩- التوقيف على مهمات التعاريف.

العلامة عبد الرؤوف المناوي، ط: دار الفكر — بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠ تحقيق: د. محمد رضوان الداية.

٦٠- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان.

عبد الرحمن بن ناصر بن سعدي، ط: مؤسسه الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحي.

(حرف الثاء)

٦١- الثقات.

محمد بن حبان، ط: دار الفكر — بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م تحقيق: السيد شرف الدين أحمد.

(حرف الجيم)

٦٢- جامع الأصول في أحاديث الرسول.

ابن الأثير الجزري ط: مكتبة الحلواني والملاح ودار البيان، الطبعة الأولى ١٣٩١ هـ ١٩٧١ م، تحقيق: عيد القادر الأرناؤوط.

٦٣- جامع البيان في تأويل القرآن.

ابن جرير الطبري، ط: مؤسسة الرسالة — بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، تحقيق: أحمد محمد شاكر.

٦٤- الجرح والتعديل.

عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي ط: دار الكتب العلمية — بيروت، الطبعة الأولى ١٣٧٢ هـ ١٩٥٢ م.

٦٥- الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم.

محمد بن فتوح الحميدي نشر: دار ابن حزم — بيروت - ١٤٢٣ هـ ٢٠٠٢ م تحقيق: د. علي حسين البواب.

٦٦- جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية.

أبو عبد الله شمس الدين الأفغاني ط: دار الصميعي، الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.

(حرف الحاء)

٦٧- حدائق الأنوار ومطالع الأسرار في سيرة النبي المختار.

محمد بن عمر بحرق الحضرمي الشافعي، ط: بيروت ١٩٩٨ م تحقيق: محمد غسان نصوح.

(حرف الخاء)

٦٨- الخصائص الكبرى.

الإمام السيوطي، ط: دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

٦٩- الخطط المقرئية.

تقي الدين المقرئ، ط: دار صادر - بيروت.

٧٠- خلاصة البدر المنير.

عمر بن علي الملحق، ط: مكتبة الرشد - الرياض ١٤١٠ هـ.

(حرف الذال)

٧١- ذخيرة الحفاظ.

محمد بن طاهر المقدسي، الناشر: دار السلف - الرياض ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.

(حرف الراء)

٧٢- الرحيق المختوم.

صفي الرحمن المباركفوري، ط: دار ابن خلدون (دون تاريخ).

٧٣- الرسالة العلية في الأحاديث النبوية (فارسي).

واعظ الكاشفي، بتصحيح وتعليق الدكتور جلال الدين محدث ط: بنگاه ترجمه ونشر كتاب - تهران

١٣٤٤ هـ.

٧٤- رسالة مزارات هرات (فارسي).

مولانا عبيد الله بن أبوسعيد الهروي، ط: كابل ١٩٦٧ م.

٧٥- رشحات عين الحيات (فارسي).

فخر الدين علي بن حسين الكاشاني، ط: انتشارات بنياد نيكو كاري نوريان - طهران ٢٥٣٦ شاهنشاهي.

٧٦- روضات الجنات.

محمد باقر الخوانساري، ط: المطبعة الحديثة، ١٣٧٠هـ، تحقيق: أسد الله إسماعيليان.

(حرف السين)

٧٧- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة.

الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، ط: دار المعارف - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م.

٧٨- السنة.

عبد الله بن أحمد، ط: دار ابن القيم - الدمام ١٤٠٦هـ.

٧٩- سنن أبي داود.

أبو داود سليمان بن الأشعث، ط: دار الكتب العربية - بيروت.

٨٠- سنن الترمذي.

أبو عيسى الترمذي، ط: مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م، تحقيق: أحمد شاكر ومحمد فؤاد.

٨١- سنن النسائي الكبرى.

أبو عبد الرحمن النسائي، ط: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

٨٢- سير أعلام النبلاء.

الإمام همس الدين محمد بن أحمد الذهبي، ط: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، تحقيق: شعيب الأرنؤوط.

٨٣- السيرة الحلبية.

علي بن إسماعيل الدين الحلبي، ط: دار المعرفة - بيروت ١٤٠٠هـ.

٨٤- السيرة النبوية.

عبد الملك بن هشام، ط: دار الجليل - بيروت ١٤١١هـ، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.

(حرف الشين)

٨٥- شرح السنة.

محيي السنة، الحسين بن مسعود اليفوي، ط: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م تحقيق: شعيب الأرنؤوط و محمد زهير الشاويش.

٨٦- شرح العقائد النسفية.

العلامة سعاد الدين التفتازاني، ط: مكتبة الحفائية - بشار،

٨٧- شرح العقيدة الطحاوية.

عبد الرحمن بن ناصر البراك، ط: دار التعمية - الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

٨٨- شرح عقائد الصدوق (تصحيح اعتقادات الإمامية).

الشيخ المفيد، لشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ ١٩٩٣ م تحقيق: حسين درگاهي.

٨٩- شرح نهج البلاغة.

عبد الحميد بن هبة الله (بن أبي الحديد)، ط: دار احياء الكتب العربية عيسى الباي الحلبي وشركاه (دون تاريخ) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.

٩٠- شرح نهج البلاغة.

عبد الكريم بن أبي الحديد، ط: دار إحياء الكتب العربية عيسى الباي الحلبي وشركاه.

٩١- شعب الإيمان.

أبو بكر البيهقي، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م، تحقيق: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حاتم.

٩٢- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر.

محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية ط: مكتبة السويدي للتوزيع - جدة، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ - ١٩٩١، التصحيح والتعليق: مصطفى أبو النصر الشامي.

٩٣- الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية.

طاشكيري زاده، ط: دار الكتاب العربي - بيروت.

٩٤- الشمائل المحمدية والحصائل المصطفوية.

أبو عيسى الترمذي، ط: المكتبة التجارية - مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤١٣ - ١٩٩٣ تحقيق: سيد عباس الحلبي.

٩٥- الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية.

صدر للتأليف، جواثي الحكيم ملا هادي السبزواري: تعليق وتصحيح وتقديم السيد جلال الدين الاشتياقي، ط: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الثانية - إيران، مشهد، المركز الجامعي للنشر، ١٩٨١ م.

٩٦- الشيعة في التاريخ.

محمد حسين الزين، ط: بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ.

٩٧- الشيعة والتشيع فرق وتاريخ.

الأساذ إحسان إلهي ظهير، ط: إدارة ترجمان السنة - لاهور، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ.

(حرف الصاد)

٩٨- الصحاح.

الجوهري، ط: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٩٠ م.

٩٩- صحيح ابن حبان.

محمد بن حبان، ط: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤ - ١٩٩٣ م تحقيق: شعيب الأرنؤوط.

١٠٠- صحيح مسلم.

مسلم بن الحجاج النيسابوري، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

١٠١- الصواعق المرسله على الجهمية والمعتزلة.

محمد بن أبي بكر الشهرستاني، ط: دار العاصمة - الرياض، الطبعة الثالثة ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ تحقيق: د. علي بن محمد الدجيلي.

(حرف الطاء)

١٠٢- طبقات الحنابلة.

ابن أبي عمير، ط: دار المعرفة - بيروت، تحقيق: محمد حامد الفقي.

١٠٣- طبقات المفسرين.

أحمد بن محمد الأدنوي، ط: مكتبة العلوم والحكم للديانة المنورة.

١٠٤- طرائف المقال.

علي المروجردي، ط: مكتبة المرعشي النحفي - قم، ١٤١٠ هـ تحقيق: مهدي الرجائي.

(حرف العين)

- ١٠٥- العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم.
ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي القاسمي، ط: مؤسسة الرسالة.
١٠٦- عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير.
ابن سيد الناس ط: مكتبة دار التراث - المدينة المنورة، ومكتبة دار ابن كثير - بيروت.

(حرف الفاء)

- ١٠٧- الفائق في غريب الحديث.
محمود بن عمر الزمخشري، ط: دار الفكر - بيروت ١٩٩٣ م ١٤١٤ هـ.
١٠٨- فرق الشيعة.
حسن بن موسى التوبختي، ط: مؤسسه تحقيقات ونشر معارف أهل البيت.
١٠٩- فقه السيرة.
محمد الغزالي ط: دار القلم - دمشق، الطبعة السابعة ١٩٩٨ م تحقيق ناصر الدين الألباني.
١١٠- الفهرست.
أبي جعفر محمد بن أحمد الطوسي، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، ط: مؤسسة نشر الفقه - قم، ١٤١٧ هـ.
١١١- الفوائد الرجالية.
السيد محمد مهدي بحر العلوم، ط: مكتبة العلمين - النجف (دون تاريخ).

(حرف القاف)

- ١١٢- القاموس المحيط.
الفيروز آبادي، ط: المطبعة الأميرية - مصر الطبعة الثالثة ١٣٠١ هـ.
١١٣- القول السديد في الرد على من أنكر تقسيم التوحيد.
عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر، ط: دار ابن عقان، القاهرة - مصر الطبعة الثالثة، ٢٠٠١ م.
١١٤- القول المبين في سيرة سيد المرسلين.
محمد طيب النجار، ط: دار الندوة الجديدة بيروت - لبنان، (دون تاريخ).

(حرف الكاف)

١١٥- الكافي.

للشيخ الكليني، ط: دار الكتب الإسلامية - طهران، ١٣٨٨هـ.

١١٦- كامل الزيارات.

جعفر بن محمد بن قولويه القمي، ط: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ، تحقيق: الشيخ جواد القمي.

١١٧- كشف الأسرار وتبارة الأئمة الأطهار.

السيد حسن الموسوي، (عن النسخة المصورة PDF الموضوعة في موقع الإمام الأخرى، بعنوان: <http://www.ajurry.com> دون تاريخ)

١١٨- الكفاية في علم الرواية.

الخطيب البغدادي، الناشر: المكتبة العلمية - المدينة المنورة، تحقيق: أبو عبدالله السورقي، إبراهيم حمدي المديني.

١١٩- الكليني والكافي.

عبد الرسول الغفاري، ط: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المسلمين - قم، ١٤١٦هـ.

١٢٠- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال.

المفتي المندي، ط: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الخامسة (١٤٠١هـ/١٩٨١م)، تحقيق: بكري حياني - صفوة السقا.

(حرف اللام)

١٢١- لسان العرب.

محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري، ط: دار المعارف - القاهرة، تحقيق: عبد الله علي الكبير/ محمد أحمد حسب الله/ هاشم محمد الشاذلي.

(حرف الميم)

١٢٢- مجالس المؤمنين.

عبد الله التستري، ط: جامعانه اسلاميه - طهران ١٣٧٥هـ.

- ١٢٣- مجالس الفلاس (فارسي).
- أمر نظام الدين عليشهر نوائي، ترجمة فخرى المزوي وحكيم شاه محمد المزوي، ط: گلشن - إيران ١٣٦٣ هـ. الطبعة الأولى.
- ١٢٤- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد.
- علي بن أبي بكر الحنفي، ط: دار الفكر - بيروت ١٤١٤ هـ ١٩٩٤ م.
- ١٢٥- محاضرات الأدباء.
- الراغب الأصفهاني، ط: دار مكتبة الحياة - بيروت، (دون تاريخ).
- ١٢٦- المحكم والمنحيط الأعظم.
- أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، ط: دار الكتب العلمية - بيروت ٢٠٠٠ م. تحقيق: عبد الحميد هنداوي.
- ١٢٧- مختار الصحاح.
- محمد بن أبي بكر بن عبد القاهر الرازي، ط: مكتبة لبنان - بيروت، الطبعة الجديدة ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م تحقيق: محمود خاطر.
- ١٢٨- مختصر التحفة الاثني عشرية.
- شاه عبد العزيز الدهلوي (مختصره محمود شكري الأتوسي)، ط: المطبعة السلفية - القاهرة ١٣٧٣ هـ، تحقيق: محب الدين الخطيب.
- ١٢٩- مختصر مفيد.
- سيد جعفر مرتضى العاملي، ط: المركز الإسلامي للدراسات، الطبعة الأولى ٢٠٠٣ م.
- ١٣٠- المدخل إلى التفسير الموضوعي.
- الدكتور عبد الستار فتح الله سعيد، ط: دار التوزيع والنشر الإسلامية - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١١ هـ ١٩٩١ م.
- ١٣١- مستد أبي يعلى.
- أبو يعلى الموصلي، الناشر: دار المأمون للتراث - دمشق، الطبعة الأولى ١٤٠٤ - ١٩٨٤ م تحقيق: حسين سليم أسد.
- ١٣٢- مستد أحمد.
- الإمام أحمد بن حنبل، ط: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٠ هـ ، ١٩٩٩ م، تحقيق: شعب الأرثوذكس.

- ١٣٣- المصباح المتير.
- أحمد بن محمد بن علي الفيومي، ط: المكتبة العلمية - بيروت.
- ١٣٤- مصنف ابن أبي شيبة.
- عبد الله بن أبي شيبة النخعي، ط: دار السلفية الهندية.
- ١٣٥- مع الشيعة الاثنى عشرية في الأصول والفروع.
- الدكتور علي أحمد السالوس، الناشر: دار الفضيلة بالرياض، ودار الثقافة بقطر، ومكتبة دار القرآن بمصر، الطبعة السابعة ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
- ١٣٦- معالم التنزيل.
- الإمام البغوي، ط: دار طيبة للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الرابعة ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
- ١٣٧- معالم العلماء.
- محمد بن علي بن شهر آشوب، ط: المطبعة الحيدرية - النجف، ١٣٨٠.
- ١٣٨- معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات.
- محمد بن خليفة بن علي التميمي، ط: أنباء السلف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ/ ١٩٩٩ م.
- ١٣٩- المعجم الأوسط.
- أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، ط: دار الحرمين ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
- ١٤٠- معجم البلدان.
- ياقوت الحموي، ط: دار صادر - بيروت ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م.
- ١٤١- المعجم الصغير.
- أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، ط: المكتب الإسلامي - بيروت، ودار عمان - الأردن، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، تحقيق: محمد شكور محمود.
- ١٤٢- معجم المؤلفين.
- عمر رضا كحالة نشر: مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- ١٤٣- المعجم الوسيط.
- إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر ومحمد النجار، دار النشر: دار الدعوة، تحقيق: جمع اللغة العربية.
- ١٤٤- معجم مقاييس اللغة.
- أبو الحسين أحمد بن فارس ابن وكرياء، ط: دار الفكر ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م، تحقيق: عبد السلام محمد هارون.

١٤٥- معرفة الصحابة.

أبو نعيم الأصبهاني، ط: دار الوطن للنشر - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ ١٩٩٨ م تحقيق: عادل بن يوسف الجزائري.

١٤٦- المغازي.

الواقدي، (عن النسخة المصورة - pdf - قام بتصويرها موقع المصطفى الإلكتروني - www.mostafa.com)

١٤٧- مقالات الإسلاميين.

أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، ط: المكتبة العصرية - بيروت، ١٩٩٠ م، تحقيق محمد محي الدين محمد الحميد.

١٤٨- مقالة التعطيل والجمع بن درهم.

محمد بن خليفة التميمي، ط: أضواء المصنف - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ ١٩٩٧ م.

١٤٩- الملل والنحل.

محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، ط: دار المعرفة - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م، تحقيق: أمير علي مهنا، علي حسين فاعور.

١٥٠- المنار في علوم القرآن.

الدكتور محمد علي الحسن، ط: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.

١٥١- منهاج السنة النبوية.

شيخ الإسلام بن تيمية، ط: مؤسسة القرطبية، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ ١٩٧٦ م تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم.

١٥٢- مواقف الطوائف من توحيد الأسماء والصفات.

محمد بن خليفة بن علي التميمي، ط: أضواء المصنف - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ/٢٠٠٢ م.

١٥٣- المواقف.

عبد الدين عبد الرحمن الإيجي، ط: دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة.

١٥٤- الموضوعات.

ابن الجوزي، ط: المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٣٨٦ هـ ١٩٦٦ م تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان.

(حرف النون)

١٥٥- لفحات الأنس.

مولانا عبد الرحمن الجاني المروزي، ط: التشارات اطلاعات - غران الطبعة الأولى ١٣٧٠ هـ.

١٥٦- نقد الرجال.

مصطفى بن الحسين النعري، ط: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم، ١٤١٨ هـ.

١٥٧- النهاية في غريب الأثر.

ابن الأثير الجزري، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي.

١٥٨- نور اليقين في سيرة سيد المرسلين.

محمد بن عفيفي الحصري، ط: دار المعرفة - بيروت الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ ٢٠٠٤ م.

(حرف الهاء)

١٥٩- هدية العارفين.

إسماعيل باشا الهلالي، ط: وكالة المطبوعات - أمستردام ١٩٥١ م.

(حرف الواو)

١٦٠- الوافي بالوفيات.

صلاح الصفدي، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ ٢٠٠٠ م تحقيق: أحمد الأرناؤوت وتركجي مصطفى.

١٦١- وسائل الشيعة.

الحمر العاملي، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت ١٤٠٣ هـ.

١٦٢- الوشعة في كشف شائع عقائد الشيعة.

الدكتور صالح الرقب، الطبعة الأولى ١٤٩٤ هـ ٢٠١٣ م.

١٦٣- وصول الأخبار إلى أصول الأخبار.

حسين بن عبد الصمد العاملي، ط: مجمع اللغة العربية الإسلامية - قم، ١٤١٧ هـ.

١٦٤- وفيات الأعيان.

أحمد بن محمد بن عليكان، ط: دار صادر - بيروت، تحقيق: الدكتور إحسان عياشي.

المواقع الانترنتية

١. موقع لوظائف الحضارات: www.landcivi.com
٢. موقع الإمام صادق: www.imamsadeq.com
٣. موقع الأقباط غراغوريوس: <http://aubagregorios.com>
٤. موقع التفسير: www.tafsir.net
٥. موقع الحوار المتكافئ: www.ahewar.org
٦. موقع الحوزة العلمية الزهنية: www.alhawzaonline.com
٧. موقع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء: www.alifta.com
٨. الموقع الرسمي للمكتبة الشاملة: www.shamela.ws
٩. موقع السؤال: www.alsoal.com
١٠. موقع السراج: www.alseraj.net
١١. موقع السنة: www.alsunnah.com
١٢. موقع الشيخ الصافي: www.saafi.org
١٣. موقع العقيدة: www.aqeedeh.com
١٤. موقع الكوثر: www.al-kawthar.com
١٥. موقع المصطفى: www.al-mostafa.com
١٦. موقع المكتبة الإسلامية العلوية: www.alawiyoun.net
١٧. موقع النجف: www.najaf.org
١٨. موقع الولاية: walayah110.wordpress.com
١٩. موقع جامعة أم القرى: www.uqu.edu.sa

٢٠. موقع جامعة غزة: www.iugaza.edu
٢١. موقع علماء الحرمين: www.khoudamolhosain.com
٢٢. موقع دائرة موعظه قرآن: www.maaarefquran.org
٢٣. موقع سامية نشریات: www.marifat.nashriyat.ir
٢٤. موقع مازن موفق هاشم: www.mazenhashem.com
٢٥. موقع مجلة القرآن: www.quran-journal.com
٢٦. موقع مركز الأبحاث العقائدية: www.aqaed.com
٢٧. موقع ملتقى أهل الحديث، قسم منتدى القرآن الكريم وعلومه: www.ahlalhdeeth.com
٢٨. موقع موسوعة الإمام محمد باقر الصدر: www.alsadr.20m.com
٢٩. موقع وزارة الأوقاف المصرية: <http://www.islamic-council.com>
٣٠. موقع وكالة الأنباء القرآنية الدولية: iqna.International Quran News Agency
٣١. ويكيبيديا الموسوعة الحرة: wikipedia.org

فهرس محتويات الجزء الثاني

المفصل الثاني

(أبرز الموضوعات التي تناولها السبحاني في تفسيره "مفاهيم القرآن")

٢	المبحث الأول (القضايا العقدية في تفسير "مفاهيم القرآن")
٢	المطلب الأول (الإلهيات ومناقشتها)
٣	التوحيد (إنكار المؤلف تقسيمه إلى الألوهية والربوبية)
٩	الإله والرب (تعريف هذين الاسمين ومفهومهما عند المؤلف)
٢١	العبادة (رأى المؤلف حول معنى العبادة ومفهومها)
٢٢	الأسماء والصفات (قول المؤلف بالعينية وعدم التوقيف وتأويلاته فيها)
٣٧	جهالة الكيف (رد المؤلف على القائلين به)
٢٢	القرآن (كونه محدثاً عند المؤلف)
٢٦	العدل الإلهي (مفهومه، ما يترتب عليه وعده من أصول الدين)
٥٠	الحسن والقبح (كونهما عقليين عند المؤلف)
٥٥	خلق الشرور (عدم تجويز المؤلف نسبة خلق الشرور إلى الله)
٥٩	تأثير العلل والأسباب (نسبة المؤلف الخلق إلى العلل والأسباب لكن بالتمتع)
٦٥	القضاء والقدر (مفهومهما وأقسامهما عند المؤلف)
٦٩	الجبر والتشبيه والتعطيل (مفهومها ومصادقها عند المؤلف)
٨٢	أفعاله تعالى (كونها معللة بالأغراض)
٨٧	الغيب (تقسيم علمه بين الله والعباد)
٩٥	المطلب الثاني (الدبوات ومناقشتها)
٩٧	انحرافات ثلاثة للمؤلف
١٠٨	ترك المؤلف بعض الحقائق
١١٢	إنكار المؤلف بعض الغوايات
١١٧	التصرف بالعرض

- ١١٩ ادعاءات علي بحلاف الواقع
- ١٢١ تفخيم المؤلف واقعة القدير
- ١٢٢ التركيز على طلب النبي آخر الرسالة
- ١٢٣ طعن المؤلف في أصحاب النبي
- ١٢٥ إنكار المؤلف عدالة الصحابة
- ١٣٠ القول بإيمان عبد المطلب وأبي طالب وأمنة بنت وهب
- ١٣٣ رأي المؤلف في ذلك.
- ١٣٦ بعض الأنبياء كانوا مفترضى الطاعة وبعضهم لم يكونوا
- ١٣٨ الأنبياء وعلم الغيب
- ١٤١ المطلوب الثالث (الإمامة والعصمة والرجعة ومناقشتها)
- ١٤٢ مفهوم الإمام ومنزلة الإمامة
- ١٤٣ وقفة أمام هذه النظريات
- ١٤٥ الأدلة العقلية على تنصيب الإمامة
- ١٤٦ وقفة أمام هذه الأدلة
- ١٥٠ الاستدلالات العقلية على وجوب نصب الإمام
- ١٥٢ وقفة أمام أدلة العقلية
- ١٥٦ أول الأئمة بعد رسول الله ودلائل تنصيبه بالضبط
- ١٥٧ وقفة أمام هذه الاستدلالات
- ١٦٦ قائمة الأئمة المختصين عليهم بعد علي بن أبي طالب
- ١٦٧ عصمة الأئمة، نشأتها وأدلتها
- ١٧١ وقفة أمام نظرية العصمة
- ١٧٩ الأئمة وعلم الغيب
- ١٨١ وقفة أمام هذه النظرية
- ١٨٤ إدعاءات أخرى حول الأئمة
- ١٨٥ تأويل المؤلف الآيات بشأن الأئمة
- ١٨٧ الرجعة
- ١٨٨ وقفة أمام عقيدة الرجعة

١٩٢	المطلب الرابع (الغيبات ومناقشتها)
١٩٣	المراد بالغيب وبعض مصاديقه
١٩٤	الغيبات عند المؤلف إثباتا ونفيا
١٩٤	إتكاء المؤلف على آراء الفلاسفة في طرح الغيبات
١٩٦	لجوء المؤلف إلى روايات الأئمة
١٩٧	عم يسأل الميت في القبر ويوم الحشر
١٩٩	تفويض الحساب إلى الأئمة
٢٠٠	الأنبياء والأوصياء هم الموازين يوم القيامة
٢٠١	النبي وأوصيائه هم رجال الأعراف
٢٠٣	تأويل من المؤلف حول الصراط
٢٠٥	الولاية رخصة لمعبر الصراط
٢٠٧	آراء المؤلف حول الشفاعة
٢١٢	إنكار المؤلف الحدوث التزامي للعالم
٢١٦	المبحث الثاني (الموضوعات الأخلاقية والاجتماعية في تفسير "مفاهيم القرآن")
٢١٧	المطلب الأول (توضيحات محمودة)
٢١٧	ملامح الحكومة الإسلامية
٢١٨	طبيعة الحكومة الإسلامية
٢١٨	وجوب تشكيل الحكومة على الأمة وكونها بالانتخاب
٢٢١	مواصفات على الديمقراطية الغربية
٢٢٣	صفات الحاكم الإسلامي
٢٢٦	أركان الحكومة الإسلامية
٢٣٤	خصائص الحكومة الإسلامية
٢٤٣	أهم برامج الحكومة الإسلامية ووظائفها
٢٥٨	المطلب الثاني (عثرات مردودة)
٢٥٨	أهل السنة لم يوقفوا على إراءة الحكومة الواقعية
٢٥٩	بحث وتنقيب

٢٦١	موقف أهل السنة ومروياتهم حول إطاعة السلطان مردودة
٢٦٢	بحث وتنقيب
٢٦٨	الصحابه لم يكونوا أهلا للقيادة
٢٦٩	بحث وتنقيب
٢٧٠	الوصول إلى الحكم بالبيعة تقليد جاهلي
٢٧١	بحث وتنقيب
٢٧٢	الشورى لا يكون ذات صبغة دينية ملزمة
٢٧٣	بحث وتنقيب
٢٧٦	حديث نهي الرسول أصحابه عن كتابة الحديث موضوع
٢٧٧	بحث وتنقيب
٢٧٨	الأمويون كانوا يلعنون علي بن أبي طالب على المنابر
٢٧٩	التناقض بين القول والعمل

الفصل الثالث

(تفسير "مفاهيم القرآن" في الميزان)

٢٨٢	المبحث الأول: (أهم المزايا لتفسير "مفاهيم القرآن")
٢٨٣	المطلب الأول: ترتيب الكتاب وفق الموضوعات
٢٨٣	المطلب الثاني: الإحاطة والاحتواء
٢٨٨	المطلب الثالث: الترجيح بين الأقوال واختيار ما هو الأصوب عنده
٢٩٠	المطلب الرابع: رده على بعض الأفكار والآراء المنحرفة حول الإسلام
٢٩١	المطلب الخامس: رده على الشبهات المثارة حول الإسلام وتعاليمه
٢٩٦	المطلب السادس: رده على بعض معتقدات الفرق المنحرفة
٢٩٩	المطلب السابع: إخراج الدروس والعبر من حوادث السيرة النبوية
٣٠١	المطلب الثامن: درجه التوجيهات السياسية ومواقفه الإنسانية مع شعب فلسطين

٣٠٣	المطلب التاسع: توضيحاته الجميلة حول الآيات التي اشتملت على الأمثال والأقسام
٣٠٧	المطلب العاشر: إنكاره وقوع التحريف في القرآن الكريم
٣١٠	المبحث الثاني: (أهم المواضع على تفسير "مفاهيم القرآن")
٣١١	المطلب الأول: عدم المنهجية
٣١٣	المطلب الثاني: الخوض في الأبحاث الفلسفية
٣١٨	المطلب الثالث: التأويل والتكلف
٣٢٢	المطلب الرابع: التعصب والإغماض
٣٢٠	المطلب الخامس: عدم الترجيح بين الأقوال
٣٢٣	المطلب السادس: التكرار والاطناب
٣٢٦	المطلب السابع: عدم مراعات الأمانة العلمية
٣٤٦	المطلب الثامن: عدم الإحالة والتثبت
٣٤٩	المطلب التاسع: نسبة الكذب والاختلاف إلى الأحاديث
٣٥١	المطلب العاشر: نقل الأحاديث من غير مصادرها
٣٥٢	المطلب الحادي عشر: التمسك بالروايات الضعيفة
٣٥٣	المطلب الثاني عشر: الأعداء بالظاهر والباطن
٣٥٥	المطلب الثالث عشر: الدفاع عن مظاهر الشرك
٣٥٧	المطلب الرابع عشر: ضعف الاستدلال
٣٥٩	المطلب الخامس عشر: الوقوع في التناقض
٣٦٢	المطلب السادس عشر: التهميش الشديد لأصحاب النبي والغلو الشديد في أهل البيت
٣٦٤	المطلب السابع عشر: نسبة التشيع إلى نقسري أهل السنة
٣٨٠	أهم نتائج البحث
٣٨٢	قائمة المصادر والمراجع
٤٠٠	فهرس محتويات الجزء الثاني

