

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 لميل 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.





9990
K

Accession No TH19982

PhD

۷۹۷۵۱۲۲۰۷

م ح ت

V. 2

قرآن کریم - بحوث

قرآن کریم - تفاسیر

قرآن کریم - موضوعی

قرآن کریم - جعفر سبحانی

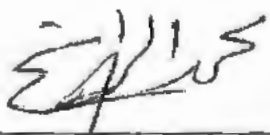
C 4

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لجنة المناقشة

تمت مناقشة هذا البحث في يوم: (الإثنين)

التاريخ: 28/ شعبان المعظم 1439 هـ الموافق: 14/ مايو 2018 م

توقيعات	أسماء أعضاء لجنة المناقشة
	المناقش الداخلي: الاستاذ الدكتور محمد عبد الوهاب الدافع الأستاذ المساعد في قسم التفسير وعلوم القرآن بجامعة الإسلامية العالمية
	المناقش الخارجي (1): الاستاذ الدكتور عبد الصمد عباس الأستاذ البروفيسر بجامعة علامة إقبال المفتوحة
	المناقش الخارجي (2): الاستاذ الدكتور طاهر منصور الأستاذ المشارك بأكاديمية الدعوة - إسلام آباد
	المشرف على البحث: الاستاذ الدكتور هارون الرشيد الأستاذ البروفيسر وعميد كلية أصول الدين بجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد

ومنح الطالب درجة:

أجيد

الفصل الثاني

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

- المبحث الأول (القضايا العقلية 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 العلل والأسباب (نسبة المؤلف الخلق إلى العلل والأسباب لكن بالتميم)
 - القضاء والقدر (مفهومهما وأقسامهما عند المؤلف)
 - الجبر والتشبيه والتعطيل (مفهومها ومصادقها عند المؤلف)
 - أفعاله تعالى (كونها معللة بالأغراض)
 - الغيب (تقسيم علمه بين الله والعباد)

المبحث الأول:

القضايا العقيدية في تفسير "مفاهيم القرآن"

هذا الفصل سيحتوي بإذن الله سبحانه على مبحثين أولهما دراسة أهم المسائل العقيدية التي أوردها الشيخ السبحاني في التفسير وهي جديرة بالدراسة والنقاش، وثانيهما دراسة أهم الموضوعات الأخلاقية والاجتماعية التي تناولها المفسر، وأما المبحث الأول فسندرج فيه عدة مطالب أولها يدور حول المسائل الإلهية في تفسير "مفاهيم القرآن"، فسنبدأ به وستعرف 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 العقيدية 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 وبلاجم 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 بالعناية 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 بالتبع).
- ١١- القضاء والقدر (مفهومهما وأقسامهما عند المؤلف).
- ١٢- الجبر والتشبيه والتعطيل (مفهومها ومصادقها عند المؤلف).
- ١٣- أفعاله تعالى (كونها معللة بالأغراض).
- ١٤- الغيب (تقسيم علمه بين الله والمعاد).

١- التوحيد (إنكار المؤلف تقسيمه إلى الألوهية والربوبية)

مسألة التوحيد والشرك هما أول موضوع اختاره المؤلف لتأليفه الذي سماه "مفاهيم القرآن"، لقد خصص لهذا مجلدا واحدا تجاوز صفحاته ٦٦٠ صفحة وهو المجلد الأول من مجلدات الكتاب، تشكل رؤوس 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 نعم 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 العقيدية التي تسمى عند أهل الكلام والفلسفة بـ "الإلهيات".

أدرك المؤلف ضمن هذه المجلدات وفصولها كثيرا من المسائل العقيدية غالبها لا يأس به بل منها ما يحدو عليه ويشكر جهوده في بيانه وتوضيحه؛ لأنها إما ما يدل عليه صريح القرآن أو ما أشار إليه الذكر الحكيم كدلائل وجود الله تعالى في الفطرة السليمة وعالم الدر 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 وقدما قيل: على قضيب الزبرجد شاهدات = بأن الله ليس له شريك.^(١)

نعم الأسلوب الذي اختاره المؤلف في بيان هذه المسائل ورجوعه للتواتر إلى الفلسفة وكلام الحكماء وحمل الآيات البينات عليها والتضييق بمنا وشمالا هذا أمر يليق بالدراسة والتحليل والنقد، ولقد أشرنا إليه عند بياننا منهج المؤلف ومصادره ولا نرى العودة إليه ههنا ولعلنا نشير إليه في بحث أهم الموضوعات 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 تماما؛ 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، فعلى 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 أعطاء الوهابية، فقال في موضع من الكتاب:

"إن الشائع بين الوهابيين تقسيم التوحيد إلى: ١. التوحيد في الربوبية، ٢. التوحيد في الألوهية. قائلين: إن 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 أن اتفاق جميع مشركي عهد الرسالة في مسألة التوحيد الخالقي ليس موضع شك، ولكن تسمية التوحيد الخالقي بالتوحيد الربوبي خطأ واشتباه، وذلك لأن معنى «الربوبية» ليس هو الخالقية كما توهم هذا الفريق، بل هو ما يفيد التدبير وإدارة العالم، وتصريف شؤونه ولم يكن هذا - كما يتبادر - موضع اتفاق بين جميع للمشركين والوثنيين في عهد الرسالة كما اتضح هذا الفريق".^(٢)

(١) من إشارات ابن معارب القمي، ذكره الرافعي الأصمعي في كتاب «معجم الأسماء» ج ٤ ص ٥٦٨ ط: دار مكتبة المعارف - بيروت، دولة تاريخ.

(٢) تفسير «مفاهيم القرآن» ج ١ ص ٣٨٩.

وقال في موضع آخر تحت عنوان (التوحيد في العبادة): "والقصود بهذا التوحيد هو: أن نفرّد بحالّ الكون بالعبادة، ونختصّ من عبادة غيره بما يكون مخلوقاً له تعالى، وهذا في مقابل الشرك في العبادة الذي يعني أن يعبد الإنسان رغم اعتقاده بوحداية خالق هذا الكون مخلوقاً، أو مخلوقات، تسبب من الأسباب.

وهذا هو ما تستيه الوهابية بالتوحيد في الألوهية كما تستي التوحيد الثاني بالتوحيد في الربوبية، وكلا الاصطلاحين خطأ لما عرفت من معنى الألوهية حيث قلنا: بأنّ معناها ليس المعبودية، بل (الإله، واللّه) متساويان من حيث المبدأ والمفهوم، غير أنّ الأول كلي، والثاني علم لواحد من مصاديق ذلك الكلي. وأمّا الربوبية فهي بمعنى التدبير والتصرف في الكون، لا «الحالقية» وإن كان التدبير من حيث الأدلة الفلسفية لا ينفك عن الحالقية".^(١)

وفي موضع ثالث من الكتاب يقول المؤلف ما نصه: "وهنا نكتة نشير إليها وهو أنّ كتب الوهابية مليئة بتقسيم التوحيد إلى قسمين: توحيد في الربوبية، وتوحيد في الألوهية، ويبنون من الأول التوحيد في الحالقية ومن الثاني التوحيد في العبادة وكلا التفسيرين غير صحيح أمّا الربوبية فليست مرادفة للحالقية بل هو أمر آخر وراء الخلقة ولو أردنا أن نفستره فليستر بالتوحيد في التدبير وإدارة العالم، وأمّا الألوهية فقد عرفت أنّ الإله والألوهية ليس بمعنى العبادة وأمّا العبادة من لوازم الاعتقاد بكون الموجود لها، فلو أردنا أن نعزّ 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 الموضوع الغير المسموح به أمام غير الله نوعاً من العبادة ومخالفاً للتوحيد؛ لمشاركته مع الإله الذي هو المعبود، وبالعالي ذبحوله في إطار الشرك في الألوهية.

نقد هذه النظرية ومناقشتها

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

أ- نسبة التقسيم للذكور 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 رأينا آنفاً نسبة عاطفة وغير دقيقة؛ لأن هذا التقسيم الثاني 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 ٤٣٩ - ٤٣٢ .

(٢) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٦ ص ١٢٠ .

يعدهما الشيخ السبخلي. 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 حنافات حسان بن علي السقاف وهو الذي ادعى أن هذا التقسيم بدعة جاء بها ابن تيمية في رسالة له عنوانها: (التنبيه بعن عدد التوحيد) فقال الشيخ في أول كلام له حول أصول هذا التقسيم:

"وأما قول الكاتب إن هذا التقسيم اخرج 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 لارة والإشارة لارة 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 الخصوص 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 تبصير من كلام السلف من العلماء تثبت اعتناءهم التام بهذا التقسيم، نقل بعضها فيما يلي:

١- قال الإمام أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن بطة السكري المتوفى سنة ٣٨٧هـ. في كتابه (الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومحاربة 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 مبانئاً للمذهب أهل التعطيل الذين لا يشعرون صانعاً. والثاني: أن يعتقد وحدانيته ليكون مبانئاً بذلك مذهب أهل الشرك الذين أفروا بالصانع وأشركوا معه في العبادة غيره. والثالث: أن يعتقد موصوفاً بالصفات التي لا يجوز إلا أن يكون موصوفاً بها من العلم والقدرة والحكمة وسلطان 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 ٣٩ ط: دار ابن عفان، القاهرة - مصر الطبعة

الطبعة، ٢٠٠١م..

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

من الأبواب التي عقدها وهي متعلقة بتوحيد الربوبية:

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

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: "ادكروا 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 مهياً لذلك لأمته.^(١)
- كل ذالك وما استدل به من الآيات والدلائل التي أوردها تحت هذه العناوين يوضح لنا تقسيمه التوحيد ودلائله إلى أقسام ثلاثة هي: الربوبية والألوهية والأسماء والصفات.
- ٢- 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 يختار من كلامه بعض العبارات التي تفيد هذا الموضوع:
- قال ابن منده في كتابه التوحيد: أخبرنا محمد بن أبي جعفر السرخسي ثنا محمد بن سلمة البجلي 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 حالك ولم يقل: إني عالم قادر لعله 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 خلاص كتاب التوحيد لابن منده ٣/٧ و ١٩١/١٦١ و ١٤٢/٤٦٢.

خلقه بخلقه ليعرفوا أنَّ لهم رباً يعبدونه ويطيعونه ويوحّدونه، ليعلموا أنه مكوّنهم، لا يتم كانوا ثم تسمى فقال: أئله الرحمن وأئله الرحيم وأئله الخالق وأئله القادر وأئله المالك، أي: هذا الذي كوّنكم يسمى المالك القادر الله الرحمن الرحيم بما يوصف.

ثم قال أبو يوسف: يُعرف الله بآياته ويخلق ويوصف بصفاته ويسمى بأسمائه كما وصف في كتابه، وبما أدى إلى الخلق رسولاً... فقد أحرنا الله أن نوحده، وليس التوحيد بـ"قياس" لأنّ القياس يكون في شيء له شبه ومثل، فالله تعالى وتعالى لا شبه له ولا مثل له تبارك الله أحسن الخالقين... فقد أمر الله عز وجل بأن تكون تابعاً سامعاً مطيعاً ولو يوشع على الأمة التماس التوحيد وانتفاء الإيمان برأيه وقياسه وهواه إذاً لفضل، 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 أبكر أولاً أن يكون التوحيد بالقياس ثم أشار إلى التوحيد في الخلق (الربوبية) بقوله: "يصف بما نفسه أنّه عالم قادر قويّ مالك" ويقول: "ليعلموا أنه مكوّنهم" وهذه صفات الربوبية، وإلى التوحيد في العبادة (الألوهية) بقوله: "وأما دل الله عز وجل خلقه بخلقه ليعرفوا أنَّ لهم رباً يعبدونه ويطيعونه ويوحّدونه"، أي يوحّدونه في العبادة والطاعة، وهذا هو التوحيد في الألوهية، وإلى التوحيد في الأسماء والصفات بقوله: "ولا يعرف إلا بأسمائه ولا يوصف إلا بصفاته" ويقول: "يُعرف الله بآياته ويخلق ويوصف بصفاته ويسمى بأسمائه كما وصف في كتابه" وهذا هو عن التوحيد في الأسماء والصفات.

وقد استدلل الإمام في كلامه هذا بآيات تركناها خوفاً للاطّباب 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 قَامِنُوا 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 منته 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 مند ٣ / ٣٠٤ - ٣٠٦ .

(٢) البقرة : ٢١ .

(٣) الأعراف : ١٥٨ .

(٤) الحشر : ٢٤ .

الله معتقدين بتوفيق الله: إن الله واحد لا شريك له، ولا شيء مفعله، 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 ومن نسبة التقسيمات الثلاثة للتوحيد إلى الوهابية، وقد ظهوروا بعد
هؤلاء الأئمة بقرون، وهذا خطأ كان من الأولى أن يحتجب عنه الشيخ السجستاني ولم يكن يفضل 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 رأيت فيما نقلنا عنه آنفا، فسترجع 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
أحدًا أو شيئا سوى الله تعالى يعبد أي ينزع إليه في حاجته، ويخضع إليه في كشف الملمات عنه ويخضع
أمامه وغبة 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 يتفككان عن
الخالقية، لعله يقصد وراء هذا إثبات خطأ المنكرين تأثير العلل والأسباب في الخلق والإيجاد لكونه منافيا
لتوحيد الربوبية.

نتقل فيما يلي بعض عبارات المؤلف لثبت نظريته حول لفظ الإله عن كلامه:

(١) انظر مقدمة كتاب الطهارة الطحاوية.

أ. في المجلد الأول قال المؤلف تحت عنوان: «ما هو معنى الإلهية»^(١) وما هو ملاكها؟ ما نصه: "لا نظن أن القارئ الكريم يحتاج في فهم معنى «إله» إلى التعريف، فإن لفظة «إله» و«الله» من باب واحد، فما هو المفهوم من الثاني (أي الله) هو المفهوم من الأول (أي إله)، وإن كانا يختلفان في المفهوم اختلاف الكلي والفردي، غير أن لفظ الجلالة علم لفرد من ذاك الكلي ولصداق منه، دون أن «إله» فهو باق على كليته وإن لم يوجد عند المؤمنين 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 اللفظين 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 فكّر فيه تحير، أو من أله بمعنى فرع؟ لأن الخلق يفرعون إليه في حوائجهم، أو من أله بمعنى سكنه لأن الخلق يسكنون إلى ذكره. أو أنه متخذ من لاه بمعنى احتجب؛ لأنه تعالى احتجب عن الأنوار، أو غير ذلك مما ذكره، ولكن ذلك يحرم 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 ولفظ «الإله» كانا لا يفهم منهما في عصر نزول القرآن إلا الخالق البارئ للعالم، وأما ما ذكر من المعاني للإله والوجوه المختلفة لاشتقاق لفظ الجلالة منه، فكأنها يرجع - على فرض الصحة - إلى ما قبل عصر نزول القرآن، فلهذا كان يفهم من لفظ «إله» العبادة، والتحير، والعلو، والسكون، والفرع، 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 للمفهوم منهما ما تهدي إليه فطرهم وتدل عليه عقولهم من البراء الخالق للذي للعالم الذي بيده ناصية كل شيء أو ناصية الإنسان على الأقل، سواء كان إلهاً واقعياً أو إلهاً مختلفاً لا يملك من الإلهية سوى الاسم كالأصنام المعبودة للعرب وغيرهم فالكلمتان: «الله» و«إله» لفظان متحدان معنى غير أن أحدهما علم يدل على فرد بخاص والآخر كلي

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

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

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

يشمل ذلك الفرد وغيره، وبما أن اللغة العربية تمتنع بالسعة والعموم وضعت لفظين يشيرون بواحد منه إلى الفرد وبالأخر إلى الكلّي. انضمام له ولغيره، فالاسم العلم 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 يتعين أن يراد منه معنى المدبر 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 المدبر أو ما يقرب منه ولو جعلنا الإله بمعنى المعبود لانقض البرهان، لبداية تعدد المعبودين في هذا العالم، مع عدم الفساد في النظام الكوني.

وكقوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا أُتِغَفَرُوا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾^(٣) يقول: إن إبقاء السبيل إلى ذي العرش من لوازم تعدد الخالق أو المدبر المتصرف في الكون، وأما تعدد المعبود فلا يلزم ذلك إلا بالتكليف.

وهكذا قوله تعالى: ﴿قَالَهُمْ إله واحد فله أسلموا و بشر المخجلين﴾^(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 كذبا صراحا، لأن من البديهي وجود آلاف المعبودات في هذه الدنيا، غير الله، ومع ذلك فكيف يمكن نفي أي معبود سوى الله؟^(٦)

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

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

(٢) الأعراف : ٦٢ .

(٣) الإسراء : ٤٢ .

(٤) الحج : ٣٤ .

(٥) النظر تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٢ ص ٤٩٤ - ٤٩٦ / وج ٦ ص ١١٤ - ١١٦ .

(٦) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ١ ص ٤٩٣ .

القاتل بأن الإله بمعنى المعبود أن يقدر كلمة « بحق » بعد إله لتكون الجملة هكذا: « لا إله [بحق] إلا الله » يستخلص من هذا الإشكال، ولكن لا يخفى أن تقدير كلمة « بحق » هنا مختلف الظاهر.

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

وفي موضع آخر يقول: "فما المراد من «المديرات أمرًا»؟ 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 القائلين بتأثير العلل والأسباب في الخلق - كما سيأتي في أواخر هذا المبحث - قائلا بنوع ما بوجود خالقين كثيرين في العالم، فلو فسر الإله في الآيات بالخالق بحسب عليه أن يقيد الخالق أيضا 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 بالقوى 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 بالوهية المعبود،^(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 الذاتي الأزلي،^(٦) وهو الذي

(١) الفاتحات : ٥ .

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٣٣٦ .

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٣٥ .

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

(٥) النظر لتفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٤٨٠ .

(٦) النظر لتفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٤٤١ .

يقوم تأثير العزل والأسباب في الكون بطبيع والإبداع^(١) وهو الذي يقيد الشفاعة في الآيات التي تخصها لله تعالى، بالأصيلة والاستقلال^(٢) وهو الذي يقيد ملك النفع والضرر في الآيات التي كتبه الله فقط أيضا بالاستقلال والحرية^(٣) وغير ذلك كثير عند المؤلف، وكل ذلك بخلاف الظاهر إلا أن المؤلف يرى التقييد فيها ضرورة خارجية حسب ما يقتضيه العقل والفطرة فيقول حول تقييده العبادة ما نصه: "إنما المراد أن العبادة ليست مطلقا للظنوع والتذلل، بل أضيق وأخص منهما وهذا أمر يعرفه كل إنسان بوجوده وفطرته، غير أننا نشير إلى هذه الخصوصية ونشير هذا الضيق بأنه محضوع «ناشئ» عن الاعتقاد بالآلوهية 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 الباري الخالق للمدير للعالم، إنه بقوله هذا يناقض القرآن الكريم الذي يصرح مرارا أنهم كانوا يعتقدون بخالق واحد لا محالين كثيرين - بل كانوا يعتقدون بمعبودين كثيرين فقط - قال تعالى: ﴿وَلَيْسَ سَائِلُهُمْ مِنَ خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لِيُقُولَ اللَّهُ﴾^(٥) وقال تعالى: ﴿وَلَيْسَ سَائِلُهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ تَحْتِهَا لِيُقُولَ اللَّهُ﴾^(٦) وقال تعالى: ﴿وَلَيْسَ سَائِلُهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لِيُقُولَ اللَّهُ﴾^(٧).

مع تصحيح القرآن الكريم على قولهم واعتقادهم بأله كثيرين، كما قال تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا﴾^(٨) وقال تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ﴾^(٩) وقال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَصْرُهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ قُرْبَانًا آلِهَةً﴾^(١٠) وكل ذلك يدل على أن المشركين في عصر نزول القرآن كانوا يعتقدون برب وخالق ومدير واحد وهو الله، مع ذلك كل مجموعة كان لها إله يعبد ويتقرب إليه

(١) انظر تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ١ ص ٢٤٥ / وج ٦ ص ٢١٥ - ٢١١ / وج ١٠ ص ٥٥.

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

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

(٤) انظر 'مفاهيم القرآن' ج ١ ص ٤٦٠.

(٥) الصافات : ٦١.

(٦) الصافات : ٦٣.

(٧) الزمر : ٨٧.

(٨) هود : ٨٢.

(٩) يس : ٧٤.

(١٠) الأحقاف : ٢٨.

أو عدد من الآلهة، فإذا فسر الإله والآلهة التي صرح القرآن باعتمادهم لها، بمعنى الخالق المديبر المتصرف الذي يراوف "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" مرادفا للفظ الجلالة (الله) وكان بمعنى الخالق الباري المنير 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 ربا خالفا مديرا أم أم معناه أنهم طلبوا منه أن يجعل لهم معبودا يقتربون إليه ويخضعون أمامه كما كان يفعل المشركون؟

٥. استدلل المؤلف بكلمة الإخلاص - كما مر آنفا - على تبادف 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، قالذي يرد عليه هو أن معنى الكلمة إذا حسب قول المؤلف يكون: لا الله إلا الله، أو لا خالق إلا الخالق، فلماذا لم يكن يقبل للمشركون 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 لا بد أن يكون السبب هو ما اعترف به المؤلف في كلامه هناك أي المراحل الأخرى للتوحيد وهي مراحل العبادة والخضوع والاستعانة والاستغاثة وغير ذلك، ولا بد 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 "المدير" أو "المتصرف" أيضا لا يمكنه إلا وأن يقيد بـ "الاستقلال" أو "الحقيقي" أو نحوه، لوجود المديرين ولزوم الكذب.

(١) الأعراف: ١٣٨.

(٢) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٧ ص ٢٧.

٦. لمو أن الـ "إله" لا يأتي بمعنى المعبود وليس المقصود من كلمة الإعلاء بيان التوحيد في العبادة فكيف يدعي المؤلف أن كلمة التوحيد يحير الإنسان من أية عبودية ومضوع لأحد إلا الله، وهو القائل في الجدل الثاني من كتابه ما نصه: "بل وليس الإيمان بالله ورفض الشركاء والأنداد الذي دعا إليه الدين إلا الخروج من عبودية العباد إلى حق الحرية الكريمة اللائقة بالإنسان المتوفرة في العبودية لله وحده. فحيلة لا إله إلا الله من أعظم الشعارات التي نادى بها الإسلام لتحرير الإنسان وإخراجه من أية عبودية ومضوع 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. ولما أئمة اللغة وأعلامها فأنقواهم في معنى الإله وأصله تقارب الإجماع وهذا لأنك لا تفتح معجما من المعاجم إلا وترى فيه أن القول الأقرب في كلمة الإله هو كونها من الكلمات المشتقة من الـ بمعنى عبد ومضغ:

لنبدأ بمعجم "مقاييس اللغة" لابن فارس والمؤلف معجب به كثيرا وهو القائل فيه: "بلغ ابن فارس الغاية في الخلق باللغة، وكنه أسرارها وفهم أصولها، وقد حاول في تأليف هذا المعجم أن يوضح المعاني المتعددة 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 كرره 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:

"(لله) الهبة واللام والهاء أصل واحد، وهو التبعيد. فالإله الله تعالى، وسمي بذلك لأنه معبود. ويقال تأله الرجل، إذا تعبد... والإلهة: الشمس، سمي بذلك لأن قوما كانوا يعبدونها، قال الشاعر: فبادرت الإلهة أن تؤوبا. (٣)

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٤١٣ .

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٣٠٤ .

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

يقول الجوهري في الصحاح والرازي في مختار الصحاح: "أ ل هـ: أَلَهُ يَأْلُهُ بِالْفَتْحِ فِيهِمَا إِلهَةٌ أَيْ عَبْدٌ وَمِنْهُ قُرَأَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ﴿وَيَذَرُكَ وَالْإِهْنَكَ﴾ بِكَسْرِ الهمزة أَيْ وَعِبَادَتِكَ وَكَانَ يَقُولُ إِنْ فَرَعُونَ كَانَ يُعْبِدُ، وَمِنْهُ قَوْلُهُ اللَّهُ وَأَصْلُهُ إِلهٌ عَلَى فَعَالٍ بِمَعْنَى مَفْعُولٍ لِأَنَّهُ مَا لَهُ أَيْ مَعْبُودٌ كَقَوْلِنَا إِمَامٌ بِمَعْنَى مُؤْتَمٍ بِهِ" (١) ويقول ابن منظور الإفريقي في لسان العرب: "(أله) الإلهة الله عز وجل وكل ما اتخذ من دونه معبوداً إله عند متخذه وبالجمع آلهته والآلهة الأصنام سمو بذلك لاعتقادهم أَنَّ العبادة تُحَقَّقُ لها... وقد سميت العرب الشمس لما عبدوها إلهة والآلهة الشمس الحارة حكى عن ثعلب والآلهة والآلهة والآلهة والآلهة كَلَّه الشمس... ابن سيده والآلهة والآلهة والآلهة العبادات" (٢).

وقال أحمد بن محمد القوي في المصباح المنير: "أَلَهُ (يَأْلُهُ) مِنْ بَابِ تَعَبَّدَ إِلهَةً بِمَعْنَى عَبْدَ عِبَادَةٍ وَ (تَأْلَهُ) تَعَبَّدَ وَالْإلهَ الْمَعْبُودَ وَهُوَ اللَّهُ - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى - ثُمَّ اسْتَعَارَهُ الْمُشْرِكُونَ لِمَا عِبَدُوهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ تَعَالَى وَاجْتَمَعَ (أَلَهُ) (فَالْإلهَ) فَعَالٍ بِمَعْنَى مَفْعُولٍ مِثْلَ كَتَبْتُ بِمَعْنَى مَكْتُوبٍ وَبَسَّطْتُ بِمَعْنَى مَبْسُوطٍ وَأَمَّا (اللَّهُ) فَقِيلَ غَيْرُ مُشْتَقٍّ مِنْ شَيْءٍ بَلْ هُوَ عِلْمٌ لَزِمَتْهُ الْأَلْفُ وَاللَّامُ وَقَالَ سِيبَوَيْهٍ مُشْتَقٌّ وَأَصْلُهُ (إِلَهِةٌ)" (٣).

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

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

لِلَّهِ كَرُّ الْغَايَاتِ الْمُدَّةِ *** سَبَّحْنَ وَاسْتَخَفْنَ مِنْ تَأْلِي

يعني: من تعبدني وطلبي الله بعلمي، ولا شك أن "التأله"، التفعُّل من: "أَلَهُ يَأْلُهُ"، وأن معنى "أله" - إذا نُطِقَ بِهِ - عِبَدَ اللَّهِ. وقد جاء منه مصدر يدل على أن العرب قد نطقوا منه بـ "فعل يفعل" بغير زيادة، وذلك ما حدثنا به سليمان بن وكيع، قال حدثنا أبي، عن نافع بن خمر، عن عمرو بن دينار، عن ابن عباس: أنه قرأ ﴿وَيَذَرُكَ وَالْإِهْنَكَ﴾ [سورة الأعراف: ١٢٧] قال: عبادتك، ويقال: إنه كان يُعْبَدُ وَلَا يُعْبَدُ، وكذلك كان عهد

(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 عطار).

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

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

الله يقرؤها ويحافظها... ولا شك أن الإلهية - على ما فسر ابن عباس ومجاهد - مصدر من قول القائل: أله الله فلان إلهة، كما يقال: عبد الله فلان عبادة، وعبر الرؤيا عبارة. فقد بين قول ابن عباس ومجاهد هنا: أن "أله" قيد، وأن "الإلهية" مصدره^(١).

بعد هذه جمعا كيف بعقل أن يدعي المؤلف عدم وجود أي دليل على اشتقاق الـ "أله" من آلة وإفادته معنى عبد 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 قرأته وتفسيره للإله، ونحن لا ننكر وجود أقوال وآراء حول عدم اشتقاق الكلمة، لكن الادعاء بتوافرها مع لفظ الجلالة (الله) وعدم اشتقاقها البتة والكار استحصالي القرآن وأهل اللغة لها بالمعنى المذكور أبداً، كما رأينا عن المؤلف آتفاً هذا عمل كلام وموضع شك وترييد.

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 ينفك عن الخالقية" 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 أعلى مصدايقه الخالق للشيء المدبر إليه، وهذا ما رآه ابن فارس الأصل الأول في معنى الرب حيث قال ما نصه:

"(رب) البراء والبراء يدل على أصول. فالأول إصلاح الشيء والقيام عليه، فالرب: المالك والخالق، والصاحب، والرب: المصلح للشيء... والأصل الآخر لزوم الشيء والإقامة عليه، وهو مناسب للأصل الأول. يقال أربيت التحابة بهذه البلدة، إذا قامت... والأصل الثالث: ضم الشيء للشيء، وهو أيضاً مناسب لما قبله، يقال للخرقة التي تجعل فيها القيد رباً^(٢)".

لكن الرب إذا أطلق لا يقال إلا لله الخالق للتدبير - 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 غَيْباً 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 يبين حقيقة الربوبية

(١) جامع البيان في تولى 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) الأحرف: ٥٤.

ومعناها لفرعون لما سأله عنها: ﴿قَالَ فَكُنْ رُبُّكُمَا يَا مُوسَى * قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ لَمْ يَخْلُقْكُمْ﴾^(١٦) 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 دينهم وتصريف أحوالهم والعناية بهم.

٢٠. 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 الأوصاف وتمييز الحقائق عن المجازات فصالح عما ترتبه كتب اللغة. وهذا هو نقص ملحوظ ومشهود بوضوح في كتب اللغة ومعاجمها، إذ ما أكثر ما يجد الإنسان عدة معاني متباينة ومنمايزة للفظه واحدة حتى أنه ليتصور - في أول وهلة - أن الواضح الغري جعل هذه اللفظة على عشرة معان في عشرة أوضاع، ولكن بعد التحقيق والدراسة يتبين أنه ليس لهذه اللفظة سوى معنى واحد لا غير، ولما بقيت المعاني المذكورة فهي من شعب المعنى الأصلي. ومن المصادقات أن لفظة رب تعني من هذا المصير حتى أن كاتباً كالمودودي تصور أن لهذه اللفظة خمسة معان - في الأصل - ويذكر لكل معنى من المعاني الخمسة شواهد من القرآن الكريم".^(١٧)

ثم بدأ المؤلف بجمع طائفة من تلك الآيات التي تعد شواهد على محبة الرب بمعنى المدير المتصرف في التكوين، وقد أوردنا 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 لإساره في تعيين معنى الرب الآيات القرآنية - كما استدلل بطائفة منها - فالقرآن لم يحصر معنى الرب في التربة والتدبير فقط بل هناك طائفة أخرى من الآيات الكريمة لا يستقيم تفسير الرب فيها إلا إذا فسر به المالك الخالق، أو الجامع الحاشد، أو السيد للطاع، وغير ذلك: فمن ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا

(١٦) طه: ٤٩ - ٥٠.

(١٧) تفسير مفاهيم القرآن ج ١ ص ٢٨٦.

يَصِفُونَهُ^(١) وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ الْمُسْتَبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾^(٢) فهل يستقيم أن يفسر الرب فيهما بـ الرب أو بالمالك الخالق؟ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾^(٥) فهل يستقيم أن يفسر الرب فيها بـ الرب للتدبير أو بالخالق الخاشع؟

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا ادْكُرْ لِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ﴾^(٦) فهل يستقيم أن يفسر الرب فيه بـ التدبير الرباني أو بالسيد المطاع؟ وقوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ﴾^(٧) فهل يستقيم أن يفسر الرب فيه بـ الرب للتدبير أو بالسيد المتشرع؟ وهكذا هناك كثير من الآيات القرآنية تعاقل عنها المؤلف وأعرض فأورد فقط الآيات التي يستقيم فيها تفسير الرب بالتدبير المصروف، مع أنه لم يتكررها لا المودودي ولا غيره.

ولو كان المؤلف متخذاً إمامه وواضعاً أمامه أقوال أئمة اللغة واستعمالات أهلها فيها هو ابن فارس فسر الرب بالخالق كما فسره بغيره - وقد نقلنا كلامه - وقد وضع هذا المعنى في الأصل الأول للكلمة، وهامهم أهل اللغة قد استعملوا الكلمة في هذه المعاني وقد جمعها السيد المودودي رحمه الله تحت كلامه: "ودونك 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 يبنى عليه، أغمض عن جميع هذا وأخذ يستدل ببعض الآيات ويترك غيرها، ويستند إلى بعض الأقوال ويتغافل عن غيرها.

ثم إن المؤلف صرح بنفسه أن لفظة "الرب" وإن كان معناها الأول هو التدبير والتصرف لكن للمعاني 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 أصلي" وقال: "فعلى هذا يكون الرب والمصلح والربيس والمالك والمصاحب وما يشابهها مصاديق وصور لمعنى واحد

(١) الآية : ٢٢ .

(٢) المؤمنون : ٨٦ .

(٣) الأنعام : ١٦٤ .

(٤) مآ : ٢٦ .

(٥) الأنعام : ٣٨ .

(٦) يوسف : ٣٨ .

(٧) التوبة : ٣٦ .

(٨) انظر المصطلحات الأربعة للقرآن لأبي الأعشى المودودي ص ٢٣

أصل يوحى في كل هذه المعاني المذكورة، ويغني أن لا تحيرها معاني متمايزة ومختلفة للفظه الرب^(١) فلم يتكرر على المودودي رحمه الله مع أنه لم يزد على ما قاله المؤلف شيئاً؟ وهذا نص كلامه: "ومعناها الأصلي الأساسي: للقرينة، ثم تشعب عنه معاني التصرف والتعهد والاستصلاح والإتمام والتكميل، ومن ذلك كله تنشأ في الكلمة معاني الطور والرتبة والتملك والحيادة"^(٢) إذا فالحق والملك والسيادة من شعب معنى الرب وقد ورد في استعمال القرآن الكريم، فلماذا هذا التضيق والتجارج مع من يفسر الربوبية بالخلق في التوحيد الربوبية ويقول إن هذا النوع من التوحيد - الاعتقاد بالخلق واحد - كان موضع اتفاق مفكرتي عهد الرسالة؟

وبالنسبة إن المؤلف لم يراع هذه القاعدة (الاعتناء بأصل المعنى وبناء للمفاهيم عليه) في مسألة تنصيب 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 والنصر^(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 الزوجية كما قال ابن فارس: "قال الخليل: أهل الرجل زوجته. والناقل التزوج"^(٧) لكن المؤلف صرفه عن هذا المعنى وفسره بأولاد النبي وأقاربه^(٨) فهذا يخلف وتناقض نعبه عند المؤلف، وأما التوجيهات التي جمعتها بما للمؤلف في صرف هذه الموارد عن المعنى الأصلي نجد أضعافها عند غيره ممن يأخذ عليهم المؤلف ويظنهم أنهم لم يعرفوا معنى الإله والرب والعبادة وغيرها.

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

(٢) المصطلحات الأربعة لأبي الأعلى المودودي ج 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 الولي" ج ٦ ص ١٤١، إلا إذا وردت الكلمة بلفظ أولي فيكون معناه حين ذلك "الأخوة وأجدو".

(٦) الأحزاب: ٣٣ .

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

(٨) انظر المجلد العاشر من التفسير ص ١٣٣ وسأتي 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 أحتق رتبة القبوريين عن كل ما فيه وسمة الشرك وعيوب العبادة لغير الله.

يقول المؤلف تحت عنوان: (العبادة هي الخشوع عن اعتقاد بالوهمية المعبود وربوبيته واستقلاله في فعله) ما نصه: "العبادة: هي الخشوع اللطفي أو العملي الناشئ عن الاعتقاد بـ « الوهمية » الخشوع له"^(١). ويقول أيضا: "العبادة هي الخشوع النابع عن الاعتقاد بالوهمية للمعبود، وإلى ذلك يشير آية الله الحجة المرحوم الشيخ محمد جواد البلاغي، في تفسيره للمستى بـ « آلاء الرحمن » في معرض تفسيره وتحليله لحقيقة العبادة: العبادة ما يرويه مشعراً بالخشوع لمن يعجزه الخاضع لئلا يوفيه بذلك ما يراه له من حق الامتياز بالالوهية"^(٢).

وكذلك يقول: "إن من أقسام الشرك هو أن تطلب 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 عاجياً كالنسي والتكلم، أم غير عاجي كاللمحزات التي كان يقوم بها سيدنا المسيح عليه السلام، مثلاً، يعد الخشوع عبادة للخشوع 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)، وأهل كتبهم من الآيات التي دلالتها على عدم تقييد العبادة بشيء من الالوهية أوضح^(٤) ولتجنب التكرار والإطالة لا نرى إعادة ما ذكرناه هناك، لكننا نشير إلى بعض النقاط التي تعد ممدداً لأسلفناه وهي بالإنجاز ما يلي:

١. لو أن المؤلف راجع نفسه على الذهن عن العقبات والتعصبات المتدبر في قوله تعالى - حاكياً قول المشركين واعتقادهم في معبوداتهم - ﴿إِلَّا 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 بعضه على بعض" تحت عنوان المبحث الأول من الفصل الأول (منهج المؤلف في التفسير).

فَاتَّبَعْتُهُمْ إِلَّا لِيَقْرَأُوا 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 شيئا من الاستقلالية، بل كانوا يرونهم وسطاء بينهم وبين الله فقط، ومن الدلائل الواضحة على هذا قولهم حين أداء المناسك: "لييك اللهم لييك، لييك لا شريك لك، إلا شريكاً هو لك، تملكه وما ملك"^(٢)

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

٣. تلفت نظر المؤلف إلى ما نقله من الروايات في ذم اليهود والنصارى الذين اتخذوا الأحيار والرهبان أزنياباً لهم من دون الله، أعني الروايتين اللتين أوردتهما عن الإمام الصادق ورسول الله ﷺ بلفظ: "أخرج الكلبي، عن الإمام الصادق (عليه السلام) في تفسير قول الله جل وعز: **وَأَتَّخِذُوا أَنْبَاءَهُمْ وَزُكُلَانَهُمْ أَزْنَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ**"^(٤) «والله ما صاموا لهم، ولا صلوا لهم، ولكن أحلوا لهم حراماً وحرموا عليهم حلالاً فأتبعوهم». وروى الكلبي بإسناده عن عدي بن حاتم قال: أثبت رسول الله وفي عتقي صليب من ذهب، فقال لي: «ما عدي أطرح هذا الرق من عنقك» قال: فطرخته، ثم انتهيت إليه وهو يقرأ هذه الآية: **وَأَتَّخِذُوا أَنْبَاءَهُمْ وَزُكُلَانَهُمْ أَزْنَاباً** حتى فرغ منها، فقلت: إنا لسنا نجدكم، فقال: «أليس يحرمون ما أحله الله فحرمونه، ويحلون ما حرم الله فمستحلونه؟» قال: فقلت: بلى، قال: «فذلك عبادة».

وفي حديث آخر:

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

فكأن 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 علي سبيل المثال تفسير الطبري ج ١٣ ص ٥١٢ / 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 - ٢١٠.

(٤) العنق: ٣٩.

(٥) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

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 مضمون هذه الروايات التي أوردها المؤلف واعترف بشيئها؛ وهذا لأنه يرى عين ما رآه النبي الأعظم صلى الله عليه وسلم الذي أطلق العبادة على إعطاء حق التشريع لغير الله ولم يقيد بها لا بالألوهية ولا بالاستقلال في شيء، ومعلوم أن اليهود والنصارى ما كانوا يظنون أحبارهم ورهبانهم شركاء لله مستقلين في الأمر والتدبير والتشريع بل كانوا يرونهم أولياء الله وأحباءه ويعزمون أن الله سبحانه فوض إليهم أمر التشريع في الدين وهذا هو دين من يتبعهم من هذه الأمة من القويين وغيرهم؛ ولا يليق بالعلماء الربانيين أن يدافعوا عنهم.

٤. يستدل المؤلف على سجود والدي يوسف وإخوته له وسجود لثلاثه لآدم وغير ذلك بما ورد في القرآن الحكيم على أن السجود لما سوى الله لا يعد عبادة ولا شركاً، 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، وشركه 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: وبعبارة أخرى: إن هذه الأفعال يمكن أن تطالع من جانبين:

١. الجانب الوجودي، الإيجابي.

٢. الجانب العدمي، السلبي.

فالعمل على وجه الإطلاق لا يكون قبيحاً إذا طالعناه من الجانب الوجودي ويكون قبيحاً إذا طالعناه من الجانب الثاني (أي الجانب العدمي السلبي)؛خذ 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، فكلاهما سواء من حيث إن العملين نتيجة «الفعالية الجنسية» غايته أن التفاوت بين هذين اللقائين 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 وسلبي مائة بالمائة" (٢).

(١) انظر ما قلناه في المؤلف في محاولة الرد على الإبراهيم المتكبر تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٤٥١ - ٤٥٤ .

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٣٩٧ .

فالكلام إذا يأتى على حقيقة اللقاء الجنسي هل هي قبيحة أو لا ؟ فإن كانت حقيقتها القبيح فيأذن الرب تعالى لا يدل حقيقتها - حسب كلام السابق للمؤلف - ويوجب أن يكون هناك قبح ما أقول 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).

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

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

أ- "لقد فادتنا 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؟ اليس ينطرح تعدد الصفات تركيب الذات الإلهية من صفات متعددة، وهذا ما يخالف بساطتها؟

إن السؤال إنما يتوجه إذا كان كل واحد من هذه الصفات يكون جزءاً خاصاً ومقتل موضعاً معيناً من ذاته سبحانه، فحينئذ 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 ذاته تعالى، إذ ماذا يمنع من أن يكون شيء على درجة من الكمال بحيث يكون ذاته علماً كلياً، وقدرة كلياً وحياة كلياً، دون أن تظهر أية كثرة في ذاته، نعم لو كانت هناك كثرة فإنما 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 إله الأسماء هي عين الذات وأنها مجردة من الصفات. فلا يقوم بها علم ولا سمع ولا بصر ولا وصف، فالله عليم بذاته سمع بذاته بصر بذاته، لا يعلم ولا قدرة ولا حياة ولا صفات أولية ولا معان قائمة بذاته. يقول ابن خلدون: "والمقصود بظني الصفات عندهم (المعتزلة) هو نفي إلتباس حقيقة في الذات وبصورة عنها، وذلك أنهم يجعلونها عين الذات. فالله عالم بذاته بدون علم أو عالم بعلم وعليه ذاته ... وهذه الآراء للمعتزلة حملها عنهم الزيدية والرافضة الإمامية والإباضية". (مقالة التعطيل والجمود بن درهم لمحمد بن خليفة الصمعي ج ١ ص ٤٠ - ٤١ ط: أهواء السلف - الرياض: الطبعة الأولى ١٤١٨هـ ١٩٩٧م)

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

ب- "وأما المسألة الثالثة وهي « عينية الصفات الإلهية للذات » فطريق إثباتها هو « صفة الغنى المطلق » التي أثبتتها 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 سواء، استلزم ذلك أن تكون « الصفات عين الذات » والألا احتياج 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 قوة حقيقة بين متكلمي المعتزلة و الأشاعرة، فمنايخ الاعتزال لأجل حفظ التوحيد، ورفض تعدد القلزم، و تفرقه 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 واحداً.

ثانيهما: إن القول بالزيادة يستلزم تعدد القدماء، لأن المغايرة حقيقية واقعية لا مفهومية، وأدلة وحدة الواجب تضادها، فلا يحصى من القول بالتوحيد، و في ذلك يقول الإسماء أم المؤمنين (عليه السلام): « و كمال الإخلاص له ففي 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 تناء، و من تناء فقد جازأه و من جازأه فقد جهله".^(٤)

فهذه هي عبارات المؤلف وكلماته حول صفات الله وعينيتها، ولما كان لبول الإرادات وأهمها على هذه الفكرة الاعتزالية هي شبهة تعطيل 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 ١ ص ٦٣.

(٤) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ١ ص ٦٦ - ٦٧.

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

وهذا الصدد يقول المؤلف: "وبذلك يعلم أنّ ما ردّ به أبو الحسن الأشعري نظرية وحدة الصفات مع الذات، إنّما يتسجم مع نظرية النبوة لا مع نظرية أبي المذليل: « قال إنّ الزنادقة قالوا: إنّ الله ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير، وقول من قال من المعتزلة: إنّ الله لا علم لله ولا قدرة له، معناه: إنّ الله ليس بعالم ولا قادر والتفاوت في الصراحة والكناية » وهذا النقد - لو سلم - فإنما يتوجه إلى النظرية الأولى لا الثانية".^(١)

كما قال في موضع آخر: "إنّ « الصفاتية » في علم الكلام وتاريخ العقائد هم الأشاعرة ومن لفّ لفهم في القول بالأوصاف الزائدة، كما أنّ المعتزلة هم نفاة الصفات وهم المعتزلة (حسب زعم الأشاعرة) حيث عطلوا الذات عن التوصيف بالأوصاف الكمالية، وقالوا بالنبوة.. وقد عرفت أنّه ليس في القول بوحدة الصفات مع الذات « لا القول بالنبوة » أي تعطيل لتوصيف الذات بالصفات الكمالية".^(٢)

نقد هذه النظرية ومناقشتها

بما أنّ القيل والقال لم يجلب نقما منذ أن وجد الاعتزال ونشأت الاعتزاليات إلى يومنا هذا، بل زاد الطين بلة وذائق الأمة فرقة وأكثر في الأمر نفة^(٣) كلما ازداد القيل والقال؛ فلذلك لا نرى إطالة الكلام بصالح البحث لكننا نلفت نظر القارئ الكريم وكل من يسوقه مبله 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 تعليلاته 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 شبهة الطباطبائي في هذا حيث يقول:

"يقول العلامة الطباطبائي: لا فرق بين الصفة والاسم، غير أنّ الصفة تدلّ على معنى من المعاني كتلخيص به الذات، أهم من العينية والغورية والاسم هو الدال على الذات مأخوذة بوصف، فالحياة والعلم صفتان، والحي

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

(٢) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٦ ص ٧٠.

(٣) النبة بالفتح القادر الحي والنبوة بالهمزة الفعلة القيحة . (تاج العروس للزبيدي ج ٤ ص ٢٩١)

والعالم اسمان. هذا كله على ما هو المشهور و يوافقه 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 فينتقل إليها الذهن عند السماع^(١).

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

"إن القائلين بالاتحاد استدلوا بوجوه: ١ - قالوا: إن الله تعالى أمر بتسبيح اسمه وقال: ﴿تَسْبِيحُ اسْمِ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ (الأعلى/١) ودلّ العقل على أن لتسبيح هو الله تعالى لا غيره و هذا يقتضي أن اسم الله تعالى هو هو لا غيره.

٢ - وقالوا: إنه سبحانه أخبر أن لمشركين عبدوا الأسماء وقال: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ﴾ (يوسف/٤٠) والقوم ما عبدوا إلا تلك الذوات فهذا يدل على أن الاسم هو المسمى.

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 خير محمد لكان الموصوف بالرسالة غير محمد.

٥ - قالوا: إن ليبد يقول: «اسم السلام» و يريد نفس السلام حيث قال:

إلى الخول ثم اسم للسلام عليكما *** ومن يلبّ عاماً كاملاً فقد تعقير^(٢)

وهذه الخرج التي نقلها الرازي تحريراً عن أن للمستند كالشيخ الأشعري اصطلاح خاص في الاسم، فهو كلياً يطلق الاسم إنما يريد المدلول لا اللفظ الدال.

وعلى ضوء ذلك فنقول:

أما الدليل الأول: فلأن الظاهر أن الآية تحت على تسييح الاسم وتقديسه وتنزيهه لأعلى تنزيه المسمى وذلك لأنه كما يجب تنزيه المدلول يجب تنزيه الدال، و ذلك بأن لا يمتنى به غيره، فيكون ذلك نجياً عن دعاء غير الله تعالى باسم من أسماء الله فإنّ المشركين كانوا يستون الصنم باللات و كانوا يستون أوثانهم آلهة...

(١) فليس "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٣٣.

(٢) نقله المؤلف عن نواصع الميقات للرازي ص ٢١ - ٢٢. (تجدد في ديوان ليد بن ربيعة العامري في قصيدة أولها: بمعنى ابتلي أن يعيش

أبوها" ج ١ ص ٤٢ حسب ترقيم الشاملة).

أما الدليل الثاني: فلأن المراد من قوله سبحانه: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا﴾ إنه ليس لها من الألوهية إلا التسمية و هي أسماء بالانسيب، وهذا كما يقال لمن سمي نفسه باسم السلطان أنه ليس له من السلطنة إلا الاسم وكذا هنا وعلى ذلك فالمراد من قوله: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا﴾ أي إلا أشخاصاً أنتم سميتموها آلهة و ليسوا بآلهة.

وأما الدليل الثالث: فلا محذور أن لا يكون له اسم ملفوظ في الأزل غير أن فقدان هذه الأسماء لا يلزم فقدان للدلولات، فالله سبحانه كان جامعاً لكمالات هذه الأسماء ومدلولاتها، وإن لم يكن هناك اسم علي النحو اللطفي.

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

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

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

ومنها: ما روي عن هشام بن الحكم أنه سأل أبا عبد الله عن أسماء الله، فمما أجابه: (إن الله تسعة وتسعين اسماً فلو كان الاسم هو المستقى، لكان كل اسم منها إلهاً، ولكن الله معني يَدُلُّ عليه بهذه الأسماء وكلها غيره - إلى أن قال - يا هشام، الخبز اسم للمأكول، واللؤلؤ 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 نعبد الرحمن الرحيم الواحد الأحد الصمد؟ قال: فقال: (إن من عبد الاسم دون المستقى بالأسماء أشرك وكفر وجحد، ولم يعبد شيئاً بل عبدوا الله الواحد الأحد الصمد المستقى 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، منه في أول هذا البحث، فإن كان الاسم والصفة لا يفترقان عن الآخر - إلا باعتبار يسير - وأسماء الله سبحانه صفاته وصف بما نفسه - كما رأينا في الرواية الأخيرة - وهي غير الذات تماما. ولا لزوم الشرك وتعدد الآلهة، فمعنى العينية؟ ولماذا هذا التفلسف الذي ينقض آخره أوله؟ هذا إن دل على شيء فهو يدل على تخير المؤلف وعفله أمام التشابكات. 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 التسمي 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 يثبت للصفات حقائقها هربا عن النفي والإنكار - وقد سبقت الإشارة إليه وسيأتي 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 وروايته، وإن قال: لا، فقد أثبت الغيرية ونقض العينية.

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

"إن كيفية إحراء صفاته سبحانه على ذاته أوجد هوة صحيحة بين متكلمي المعتزلة والأشاعرة، فمشايخ الاعتزال لأجل حفظ التوحيد، ورفض تعدد القدم، و تنزيه الخالق عن التشبيه، ذهبوا إلى أن ملاك اجراء هذه الصفات هو الذات، وليست هنا أية واقعية للصفات غير ذاته، إلا أن عقيدتهم في ذلك المجال تقرّر بوجهين:

الأول: ما نسب إليه 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 إتقان الفعل وهي ترتب على نفس ذاته بالوجود وصف العلم فيه وقد اشتهر بينهم: « نحل الغايات وترك المبادئ »، وهذا النظر ينسب إلى أبي علي وأبي هاشم الجبائين، وهؤلاء هم المعروفون بنفاة الصفات...

TH19982-

الثاني: ما نقل عن أبي الهذيل العلاف المعتزلي، فقد ذهب إلى ما ذهب إليه الإمامية تبعاً لإمامهم سيد الموحدين علي بن أبي طالب (عليه السلام) فأثبت أن لله علماً وقدرة وحياة حقيقية ولكنها في مقام التحقق والعينية نفس ذاته^(١).

ثم أظهر أن شبهة النفي 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 تخلص نفسه وبرأ فومه مع أن المشكلة لم تحل بعد؛ إذ مدار الكلام ليس على ألفاظ الصفات وظواهر كلماتها بل المدار هي هذه الحقائق أصلي حقيقة الصفات، فهل هي تساوي العين وليست بشيء سواه؟ فلزم التعطيل، أو هي غير العين فثبتت الغيرية، فكلام المؤلف يوجب التعطيل في المال وإن حاول أن يجد له مخرجاً ويخرج له توجيهها.

٣. نجد المؤلف يقتجر بالنسجاء مقالته في الصفات مع مقالة أبي الهذيل العلاف المعتزلي^(٢)، حيث يقول: "الثاني: ما نقل عن أبي الهذيل للملاف المعتزلي، فقد ذهب إلى ما ذهب إليه الإمامية تبعاً لإمامهم سيد الموحدين علي بن أبي طالب (عليه السلام) فأثبت أن لله علماً وقدرة وحياة حقيقية ولكنها في مقام التحقق والعينية نفس ذاته، وإليك نص عبارته: « هو عالم يعلم هو هو، هو قادر بقدرته هي هو، هو حي بحياة هي هو »^(٣).

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

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٦٣ - ٦٤ .

(٢) أبو الهذيل العلاف (١٣٥ - ٢٣٥ هـ = ٧٥٣ - ٨٥٤ م) محمد بن محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول البغدادي، مولد عبد القيس، من أئمة المعتزلة. ولد في البصرة واشهر بعلم الكلام. قال المامون: أطل أبو الهذيل على الكلام كاطلال الصمام على الأنعام. له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات. وكان حسن الجدل قوي العبارة، سريع الخاطر. كف بصره في آخر عمره. وتوفي بسامرا. له كتب كثيرة، منها كتاب سماه (ملايين) على اسم مجوسي أسلم على يده. (الأعلام للزركلي ج ٧ ص ١٣١).

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٦٤ - ٦٥ .

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

ويقول عمرو عبد الصبور طنطاوي^(١) الباحث المعاصر: "وقد ذهب أغلب الهذيل العلاف في ذلك مذنباً خلاصاً به فقال: "إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرته وقدرته ذاته، حي بحياة وحياته ذاته"، ومعنى ذلك أن علم الله هو الله وقدرته هي هو. وهذا القول يقترب من قول النصارى في الأقاليم الثلاثة، كما يقترب من رأي أرسطو القائل: "إن الله علم كله، قدرة كله، حياة كله". ويقول الأشعري إن أبا الهذيل قرأ أرسطو ببغداد وأخذ 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 باتحاد 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 الأنظار فيخرج الكلام عن خبطة الفلاسفة وينسبه إلى أصحاب النبي وأهل بيته.

والحق أن هذه الترخصات عند الشيخ السبحاني فححت الباب أمام رجال كعمرو عبد الصبور طنطاوي الذي نقلنا عنه كلامه أننا أن يتجربوا على القول بأن الشيعة - أو الإسلام بصورة عامة - أخذت تعاليمها عن النصرانية وفلاسفتها، وهذا الرجل فعلاً قد أبدى أوجهها في تبييت العلاقة بين فكرة الشيعة والاعتزال في مسألة الصفات مع الفلسفة الأرثوذكسية لا يمكن إهمالها بسهولة، وخطورة 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) كتاب وبحث في الفكر الإسلامي مبسوط بالأشهر مصر - أسوط / هذا ما جازا 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 المرجعي في الحوار المعتمد.

(٢) عن مقال عنوانه: (العقيدة الأرثوذكسية للمذهب الشيعة والمعتزلة) لعمرو عبد الصبور طنطاوي، نشره موقع "الحوار المعتمد" 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) ١٩١٩م درس المراحل العلمية بجامعة القاهرة ونال على شهادة دكتوراه في الفلسفة والآداب والدراسات القبطية من جامعة ناشستر، شغل مناصب عديدة: فكان في أول الأمر مدرس العلوم اللاهوتية والفلسفة بالكلية الإنكليزية - القاهرة ١٩٤٤م، ثم أصبح وكيل الكلية الإنكليزية ١٩٥١م، 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 للمسيح.
 - 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 تغير ولا فرق بين حقيقة صفة القدرة وحقيقة صفة الحياة في ذات الله، فالله وحياته وفكرته شيء واحد أو ذات واحدة دون تغير ودون تمييز. بينما يعتقد الأرثوذكس أن اتحاد اللاهوت بالناسوت هو اتحاد حقيقي وكامل وجوهري دون تغير أو امتزاج أو اختلاط.
 - ٥ - الشيعة والمعتزلة يعتقدون بأن صفات الله التامة 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:

القبطة ١٩٥٥م، حتى نال منزلة أسقف الدراسات العليا اللاهوتية والطائفة القبطية والبحث العلمي في عام ١٩٦٧م. كان يعرف اللغة القبطية والعربية واليونانية والإنجليزية واللاتينية إلى جانب تمكنه من اللغة العربية. قام بتأليف عدة كتب جمع بعضها في موسوعة اشهرت بـ 'موسوعة الأنبا غريغوريوس' توفي في ٢٢ من أكتوبر ٢٠٠١م. (بصرف عن موقع: جمعية الأنبا غريغوريوس انقف البحث العلمي - <http://anbagregorios.com> - عن مقال عنوانه: لالة الأنبا غريغوريوس في سطون)

فلنلاحظ القارئ مدى التطابق بين العقيدتين العقيدة الشيعية المعتزلية والعقيدة الأرثوذكسية المسيحية حتى في ضربه الأمثلة على عقلنة عقائددهم، 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 تفرع، المثال الأول: للشيخ (جعفر السبحاني): "لا حظ النور، فإن الإضاءة والحرارة من خواص النور لكن ليست الكاشفية والإضاءة مرتبطة بتأثير خاصة من وجوده بل الإضاءة والكاشفية خاصية تمامه دون تبعض، كما أن الحرارة هي أيضا خاصية تمامه دون أن يستلزم ذلك أي تعدد في ذات النور وحقيقته". المثال الثاني: للألبا (غريغوريوس): "كذلك الحديد المحمي بالنار... أو الفحم المتوهج بالنار يصوران بالاتحاد بين الطبعتين، طبيعة واحدة لها خصائص الطبعتين... ففضيب الحديد الساخن المتوهج... أو الفحم المتوهج بالنار... له خصائص الإضاءة والإحراق وهي من طبيعة النار... وله أيضا خصائص المادة من حيث هو كتلة لها حجم ووزن وشكل".^(١)

٤. وبما يراه الباحث عند المؤلف في مسألة الصفات هو التعبير عن التوحيد في الصفات بما يلائم عقيدته خلاف 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 وبما وصفته به رسوله: نفيا وإثباتا، فتثبت لله ما أثبتته لنفسه من غير تكليف ولا تحميل ولا تحريف وكذلك تنفي عنه ما نفاه عن نفسه من غير إلحاد ولا تعطيل، وهذا النبي يقول به المؤلف هو التعطيل في الصفات لا التوحيد فيها، لكنه لما كان معجبا بمقالاته عده صليبا حسنا فغير 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 أنه المحققين من الأشاعرة بما فيهم الإمام أبو الحسن الأشعري رحمه الله لم يقولوا

(١) انظر مقال نهرو عبد الصبور طنطاوي: (العقيدة الأرثوذكسية لمذهب النجدة والمعتزلة) في الموقع الذي ذكرناه آنفا.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٤٧٦.

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

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

٢- وبمده بقليل يقول: "إن القول باتحاد ذاته سبحانه مع صفاته وعينية أحدهما للأخر بموجب «غناه» سبحانه في العلم، بما وراء ذاته، عن غيره، فيعلم بذاته كل الأشياء دون حاجة إلى غيره، 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 أن الاعتقاد بزيادة الصفات - حسب ما ذهب إليه الأشاعرة - يستلزم أن يكون هناك «قدماء ثمانية» ما عدا الله القديم".^(٣)

وكذلك يقول: "إن «الصفاتية» في علم الكلام وتاريخ العقائد هم الأشاعرة ومن لفت لفهم في القول بالأوصاف الزائدة".^(٤)

وما نحن لمراجع 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 أمّة 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 الثمان وعشرين وسبعمائة (٧٢٢) من الهجرة النبوية، وقيل إنه ولد سنة الثماني عشرة وسبعمائة (٧١٢)، وكان مولده في قرية «تفتازان» التي كانت مدينة من مدن خراسان. وحل في طلب العلم إلى كثير من البلاد وتعلم علي أيدي أفاضل العلماء، بدأ بالتأليف حينما كان عمره ست عشرة سنة فألف كتباً كثيرة، منها: ١- جواهر 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: "ولاعلم أن قولهم أي قول مشايخنا في الصفة مع الموصوف وفي الجزء مع الكل لا هو ولا غيره مما استعمده الجمهور جداً فإنه إثبات للواسطة بين النفي والإثبات - إلى أن قال - والحق أنه بحث معنوي وأن مرادهم بما ذكروه أنه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية ومعناه أنهما متغايران مفهومياً متحدان هوية".^(٢)

ث. وقال في موضع آخر: "قال الشيخ أبو الحسن الأشعري: قد يكون الاسم أي مبدئيه 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 فذهب الأشاعرة في الصفات أنها لا عين الذات ولا غيره وهذا ما عليه الماتريدية أيضاً، والفرق بين هذا والقول بالغيرية مطلقاً واضح إذ يمكن أن ترد على الثاني شبهة التعدد (تعدد القدماء) لا على الأول، يدل الأول بحكم عدم التصريح بالعينية يرفع شبهة التعليل أيضاً، وعلى هذا فحسبة المؤلف القول بزيادة الصفات إلى الأشاعرة غير صحيح، والمؤلف في بطله وأبعده على الأشعرين لا يراعي الدقة والأمانة عمداً حتى يوسع مجال النقد ويجد منفذاً للأخذ.

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

علم أصول الدين . ٢ - شرح العقائد النسبية . ٣ - الفروع في أصول فقه الحنفية . ٤ - المطول في علم البلاغة، وغير ذلك. توفي في مسقط سنة إحدى وتسعين وسبعمائة (٧٩٦)، وقيل إنه توفي سنة اثنين وتسعين وسبعمائة (٧٩٦) ودفن في سرخس.

(الأعلام للزركلي ٧/ ٣١٩). والرد الكاشف لابن حجر المصلاحي ٢/ ١٣٩. وانباء الفهر لابن حجر لها ١/ ١٤٩.

(١) شرح العقائد النسبية للعلامة سعد الدين التفتازاني ج ١ ص ٤١ ط: مكتبة المصفاة - بيروت.

(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 ٢ ص ٣٠٢.

في آياته - كما هو رأي المؤلف - فكان من الأليق له عقلاً أن يختار اللاعنينة واللاغيرية ويفسره بما فسره به عند الدين الإجماعي؛ لأن هذا الكلام يرى أهلي 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 تأثير المؤلف بالمعتزلة هو ميل المؤلف إلى عدم توقيفية الأسماء، فهو يرى التسمية من قبيل توصيفه تعالى بما صدر منه من الأفعال أو اتصف 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 جازي لمانع منه، و أما توصيفه به، فلاوجه لمنع لأن مدلول اللفظ لما كان ثابتاً في حقه تعالى كان وصف الله تعالى به كلاماً صادقاً - حتى قال - وبذلك يظهر أنه لمانع من توصيفه سبحانه بالوصف أو واجب الوجود أو الصانع أو الأزلي أو الأبدي وإن لم ترد فيها للتوضيح مع أنه سبحانه يقول: ﴿صَنَعَ اللَّهُ الَّذِي اتَّفَقَ كُلُّ شَيْءٍ﴾ (العمل/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) فنفوه قائلاً: "وأضعف من القول بالتوقيف، القول بأن الذي ورد به التوقيف تسعة وتسعون اسماً، حيث روي عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) (إِنَّ لِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ) وقد أخرج الترمذي وابن المنذر وابن حبان وابن منده والطبراني والحاكم والبرقي في فهرس هذه الأسماء بإسنادهم عن أبي هريرة، مع أنه ورد في الكتاب والسنة أسماء خارجة عن التسعة والتسعين" (٣).

يكتفي للمؤلف أن يستمع إلى قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تُشْرِكُوا 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 بالشئ بحيث يتمكن الرجل من وصفه وتسميته له ثلاثة طرق: إما رؤيته، أو رؤية مثيله، أو وصفه ممن يعرفه. ولا شك أن علمنا برجا 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 "ملهم 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 الاعتراك والتبا في الإقرار

ج ٣ ص ١٩٨ رقم: ٢٧٣٦، ومسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه ج ٤ ص ٢٠٦٣ رقم: ٢٦٧٧

(٣) تفسير "ملهم القرآن" ج ٦ ص ٤٦ .

(٤) الأعراف: ٣٣ .

(٥) الاسراء: ٣٦ .

لنزوم طريق الوحي في أسماء الله وصفاته إذ لم نر ربطاً في الدنيا فنصفه وليس له مثيل من خلقه فيوصف بوصفه.

ثم إننا لا ندري هل المؤلف وأمثاله من الحكماء والمتكلمين أدرى 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 يضح وصفه به حائر لا مانع فيه. والحق أن هناك فرقاً كبيراً بين من يروي عن رسول الله ﷺ وبين من يروي ويضمد على الفلاسفة والمتكلمين وعقله، فهذا الشيخ يقول أعيروا: "وقد شاع في عبارات العلماء المريد، والمتكلم، والشيعي، والموجود، والذات، والأولي، والصانع، والواجب"^(٢) ونحن نعرف أن المقصود من "العلماء" في عبارة المؤلف هم الفلاسفة والمتكلمون؛ لأن هؤلاء هم الذين يرددون هذه الأسماء، فلا يعد عين يعتمد عليهم وعلى عقله القاصر أن يتكرر حديث النبي الصادق المصدوق ﷺ أو يردد 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 يتكرر أشد إنكار على من قال في الصفات بجهالة الكيف وأقرها كما ورد، لأنخذ على سبيل المثال صفة الاستواء فقد وصل تعصبه على من يقول بجهالة الكيف مع إثبات الاستواء إلى حد يعدهم من معطلة العقول عن التفكير، وفيما يلي أمثلة تثبت مدى إنكار المؤلف على القائلين بجهالة الكيف:

١ - يقول المؤلف تحت عنوان (معطلة السلفية) ما نصه: "فمقيدة هؤلاء في الصفات الخيرية أن الله سبحانه يداً وعيناً واستواءً على العرش، لكن لا نعلم كتبها، 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 المعطلة، خصوصاً إذا كانت الرواية صحيحة قوله: «الكيف مجهول»^(٣).

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

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٤٧.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٢٢.

ويقول في نفس السبيل: " فغاية ما عند الإمام الأشعري وأتباعه أن الله سبحانه صفات غيبية مثل الهدى، والوجه، ولكن لا تعرف كنه اللفظ الوارد فيه، ولما كنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه لا شريك له وليس كمثلته شيء، وذلك قد أثبتناه يقيناً. وهذه الطائفة قد خرجت من مقبلة التشبيه والتحصيل، غير أنهم توترطوا في إثبات التعطيل وحياله، فعطّلوا العقول عن التذكّر في المعارف والأصول كما عطّلوها عن التدبّر في الآيات والأحاديث".^(١)

٢- وفي موضع آخر نجد هذا المصموم من المؤلف على الضالين بجهالة الكيف في الصفات والآيات المتشابهات، حيث يقول: "إنه من الظلم القطيع إهمال دراسة هذه المعارف العليا بحجة أنها مسائل غيبية يجب الاعتقاد بها إجمالاً، وترك دراستها ومناقشتها وتحليلها. والمعجب أنه روي عن الإمام مالك أنه جاء إليه رجل فقال: يا أبا عبد الله **﴿الزَّخْمُ عَلَى الْعَرْسِ اسْتَوَى﴾** كيف استوى؟ فأطرق مالك برأسه حتى علاه الرخصاء. 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 مراده سبحانه من هذه الآية بتدليل ربه بالابتداع وإخراجه من المجلس".^(٢)

نقد هذه النظرية ومناقشتها

هذا ما قدمناه كنماذج من كلام المؤلف مما يوضح موقفه من القول بجهالة الكيف والتوقف عند التشابهات، وقد أظهر هذا الكلام مراراً وأبدى الخصومة بتكرار كأنه الأعمق من جميع السلف علماً والأعظم عقلاً والإكثار تداية، 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 يتأقصر مقاله، وأن مسلك السلف هو الأصوب الأحوط، وأن الخوض في الغيبات لا يجلب إلا الخطأ، وأن من القرآن ما نزل للإيمان به بحمل وليس المؤمن 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 أماناء فلماذا لا ينكر عليهم ولا يطعنهم

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٢٣.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ١٥.

بما طعن به السلف من جمود الفكر وتعطيل العقل؟ انظر إلى ما يلي من الروايات التي أوردها المؤلف عن أئمة حول الابتعاد 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 ونحو الإمام المعصوم علي 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 عيسى بن حميد البجلي، قال: كتب علي بن محمد بن علي بن موسى الرضا (عليهم السلام) إلى بعض شيوخه ببغداد: «بسم الله الرحمن الرحيم، عصمتنا الله وإياك من الفتنة، فإن يفعل فقد أعظم بما 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 تجعل له اسماً من عندك فتكون من الضالين، جعلنا الله وإياك من الذين يخشون ربهم بالغيب وهم من الساعة مشفقون»^(٣).

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

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

(١) تفسير مفاهيم القرآن ج ٦ ص ١٠٢.

(٢) كقوله تعالى: «وإن أحد من المشركين استجارك فأجزة حتى تستع كلام الله» الآية: 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 فالمسألة من المعارف العليا التي يجب الإيمان بها ولا يمكن التعريف عليها".^(١)

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

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

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

إننا نرى المؤلف ضمن تأويلاته في الصفات وانغماساته فيها قد يرجع إلى اللصواب ويعترف بأن الإنسان لا يستطيع أن يدرك كنه صفات الله سبحانه كما لا يستطيع أن يدرك كنه ذاته، وليس مطلوباً منه أن يتغمس في الذات والصفات، بل الأولى له أن يفكر في آلاء الله ويداع صناعه حتى يدرك عظمة الرب ويتحنى أمامه، إذا بعد ما رأينا أقوال أئمة 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 المؤلف مع قاطبة أهل السنة.

٣. وفي مقام الرد على الإمام مالك رحمه الله وقوله "والكيف غير معقول" نرى المؤلف يقول: "فكان القرآن الغاية فزلت إلى البشر، وليس كتاباً للتعليم والإرشاد".^(٤) إذا ليوضح المؤلف معاني حروف المقطعات وليخرج لنا وقت الساجة ومروج البداية وغير ذلك، لماذا يتطسى المؤلف قوله تعالى: ﴿وَمِنَ آيَاتِ مُحْكَمَاتٍ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾^(٥) إن المؤلف أوّل عرض الرحمن بالعلم والقدرة وصفحة الوجود^(٦) وأوّل

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٣٣٨.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢١٢.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٣٠٢.

(٤) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٢٣.

(٥) آل عمران: ٧.

(٦) انظر ج ٦ ص ١٤٣ / ٦ و ٦ ص ٢٦٣.

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

نقول للمؤلف ماذا تصنع يا شيخ لو لم يكن مراد الله سبحانه من العرش، صفحة الوجود. والاستواء، الاستيلاء. والتزويج، القرب. والهدى، القدرة. والوجه، الذات ؟ هل تقول إن اجتهدت في إخراج معنى المقصود فإن أصبت فلي أحران وإن أخطأت فلي أجزع الاجتهاد ؟ وأنت الذي تقول تحت عنوان (أسطورة الاجتهاد):

"وما أتفه قول من يريد تبرير عمل هؤلاء - يريد به أصحاب النبي ﷺ - بالاجتهاد، وأنهم كانوا مجتهدين في أعمالهم وأفعالهم أهل يصح تبرير عمل القتل والقتل والخروج على الإمام المفترض طاعته، بالاجتهاد؟! ولو صح هذا الاجتهاد (ولن يصح أبداً) لصح من كل من خالف الحق وحالف الباطل من اليهود والنصارى وغيرهم من الطغاة اللعنة".^(٢) نقول: هل يصح الاجتهاد في أسماء الله الحسنى وصفاته العليا والمغيبات والمتشابهات ؟ من برر عملك والرسول ﷺ يقول: (وَمَنْ قَالِ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَجِبْهُ مَفْعَدَةً مِنَ النَّارِ)^(٣) والقرآن الكريم ينادي: ﴿أَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٤) ولو كنت تريد الشهرة والسمنة بالتفوق في العقل والتعقُّق في الفكر، ففعلت ما فعلت وأدخلت عقلياتك في القرآن، فكان أقل شيء عليك أن لا تطعن فيمن اختار جانب الاحتياط ولم يتجرأ على أن يقول في صفات الله برأيه.

(١) انظر ج ٥ ص ٩٠ .

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٤٩٠ .

(٣) أخرجه الترمذي في سننه باب "ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه" ج ٥ ص ٤٩ رقم ٢٩٥١ ، وقد أوردته المؤلف أيضاً بل عدة حديثاً متفقاً

بين القريظين، انظر ج ٣ ص ٢٧ .

(٤) الأعراف : ٢٨ .

٦- القرآن (كونه محدثاً عند المؤلف)

يعد المؤلف كلام الله من صفاته الفعلية ويقول معلوم أن الفعل غير الذات وكل ما هو غيره مخلوق غير قديم فبالقائي فالقرآن مخلوق غير قديم، لكنه يرجح أن يوصف القرآن الكريم بالحدث مكان المخلوق احتساباً عن وقوع الشبهة بكونه مختلفاً مصنوعاً البشر، وفي ذلك يقول:

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

نقد هذه النظرية ومناقشتها

إن الأصل الذي بني 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):

"لاشك أن الكلام في الظاهر عامة النسخ هو الحروف والأصوات الصادرة من المتكلم القائمة به، وهو يحصل من تنويع الهواء واهتزازه بحيث إذا زالت الأمواج غاب الكلام عنه، ولكن الإنسان لا يتوصل بتوابع في إطلاقه فيطلقه على الخطبة المنقولة أو الشعر المروي عن شخص، و يقول هذا كلام النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أو شعر إمرئ القيس مع أن كلامهما قد زال بزوال الموجات والاهتزازات، وما هذا إلا من باب التوسع في الإطلاق ومقابلة ترتيب الأثر على المروي والمنقول وعلى هذا يتوسع بأيد من هذا، فكل فعل من المتكلم أفاد نفس الأثر الذي يفيد كلامه اللفظي يستمبه كلاماً لاشتراكهما في إبراز ما يضمونه للمتكلم في حرارة ذهنه من المعاني والحقائق، وبذلك تكون اللوحة الفنية كلاماً لرسمها حتى أن البناء الشامخ كلام يعرب عن نبوغ البناء والمعمار والتهنيس، فلاجل 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 وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَزَوْجٌ مِنْهُ﴾ (النساء/ ١٧١) و يقول سبحانه: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ١٠٢.

اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٧﴾ (القمان/٢٧) - حتى قال - و علي هذين المعنيين فالتكلم من صفات فعله سبحانه لا من صفات الذات^(١).

إن المؤلف أخذ ما يطلق عليه الكلام بالتوسع والمجاز فطبق عليه الكلام الذي هو صفة أزلية حقيقية لله سبحانه حتى أتى 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 أصلان: أحدهما يدل على نطقي ففهم، والآخر على جراح. فالأول الكلام. تقول: كلمت أكلمة تكليماً؛ وهو كليلي إذا كلمك أو كلمته. ثم يتبعون فيستنون اللفظة الواحدة المفهومة كلمة، والقصة كلمة، والقصة كلمة، ويجمعون الكلمة كلمات وكليماً^(٢)".

إذا فإطلاق الكلمة والكلام على الفصيحة أو اللوحة الفنية وغير ذلك يكون على التوسع كما أشار إليه المؤلف أيضاً وعليه فهذا التوسع والمجاز 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 للذات وباعتبار الأفراد والاطلاقات هي صفة فعل^(٣) لكن عد الكلام مطلقاً من صفات الفعل تغفل محض.

وبما 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 النوات وعجائب الصنع لا تلقى من أحد؛ لأن تلقي الكلمات هو تعلمها وفهمها كما لا يخفى.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ تَلْعِهِ سَنَةٌ أَنْخَرِي مَا نَقِذْتُ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^(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 ١٤١.

(٣) انظر مثلاً الدرس السادس من دروس الشيخ أحمد الطيب على مقدمة القرواني، وقد جمعت كرسالة وضعها خدام المكتبة الشاملة في هذه الموسوعة العلمية المباركة، والمكتبة موفرة على المواقع الإلكترونية والأقراص الصلبة.

(٤) البقرة: ٣٧.

(٥) لقمان: ٢٧.

الأزلي فالمخلوق ينتهي، يقول أبو إسحاق الشنكلي تحت تفسيره لهذه الآية ما نصه: "وهذه الآية تقتضي أن كلامه غير مخلوق؛ لأنه لا نهاية له ولما يخلق به من معناه فهو غير مخلوق"^(١)

ويقول الشيخ عبد الرحمن بن ناصر بن سعد تحت تفسيره هذه الآية: "بعدًا من باب تقرب 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).

فالمراد من هذه الآية لكنه فسرها على خلاف ما تقتضيه الآية؛ لأنه فسرها بكل ما في صحيفة الكون من الموجودات الإمكانية التي هي من صنع الله، فصدا لإثبات الحدوث ولا شك أن ما في الكون له نهاية يوما ما.

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

نعم هناك مجموعة من الآيات يفسر لفظ الكلمة أو الكلمات فيها بما يناسب المقام كقوله تعالى: ﴿وَوَقَّعْتُ كَلِمَةً رَبِّكَ لِأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾^(٣) أي وعد ربك، وقوله تعالى: ﴿قَامُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ﴾^(٤) أي كتبه، وقوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخًا وَبَشُرِ الصَّالِينَ﴾^(٥) أي بصره وبراهينه، لكن الأصل في المسيح هو القول والكلام فإن الوعد والوعدى يكون بالقول، والكذب فيها كلام الله وأقواله والحجج والبراهين تحوي على القول والكلام، حتى أن إطلاق الكلمة على المسيح في القرآن الكريم وفي قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ﴾^(٦) وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾^(٧) لم يكن إلا لأن وجوده كان بقوله "كفر" لكن على خلاف السنة العامة في الكون.

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

١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م، تحقيق: ابن عاشور.

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

٢٠٠٠ م، تحقيق: عبد الرحمن بن مغللا اللويحي.

(٣) هود: ١١٩.

(٤) الأعراف: ١٨٨.

(٥) الشورى: ٢٤.

(٦) آل عمران: ٤٥.

(٧) النساء: ١٧١.

فبما أن الأصل في الكلام هو القول وعليه عامة المفسرين يرى الشيخ ابن عاشور يقول في تفسير "الكلمات" في قوله تعالى: ﴿وَوَقَّعْتُ عَلَيْكَ ذِكْرًا مِمَّا قَدْ ضَلَلْتَ فِيهِ لَأَمَّا عَلَى الْكَافِرِينَ﴾^(١) "قرأه الجمهور بصيغة الجمع وقرأه ههنا، وحررة، والكسائي، ويعقوب، وعلف: كلمة بالإفراد قليل: المراد بالكلمات أو الكلمة القرآن، وهو قول جمهور المفسرين، ونقل عن قتادة، وهو الظاهر المناسب لمحل الجملة معطوفة على جملة ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْكِتَابِ﴾ (الأنعام: ٦٤) 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 يستعمل عليه من الجمل والآيات، أو باعتبار أنواع لغراضه من أمر، ونهي، وتبشير، وإثبات، ومواظ، 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، فعند ما نقول مثلاً "الباب" فهناك في عالم الخارج باب هو مصداق للكلمة التي تلفظنا بها والكلمة تمثل ذلك الباب المعنوي الخارجي، وكذلك كلمة "البحر" و"النهر" و"السماء" و"الأرض" وغير ذلك، فذلك الموصود الخارجي يعد حقيقة للكلمة ولا يمكن إطلاقها على الأنفاظ، وإن أطلقت عليها فهو ليس إطلاقاً حقيقياً بل هو على نحو الهزار.^(٣)

فهذا الكلام غير دقيق، فإن الكلمة والكلام مترادفان وللکلام حقيقة تقوم بالتكلم (ما يسمى بالكلام النفسي) ومصادق في الخارج (أي ما يدل عليه الكلام أي كائن) ولفظ تفهده: حقيقة الكلام أو الكلمة غير ما يدل عليه من المعنى الخارجي، ولم يطلقه أحد على اللفظ إطلاقاً حقيقياً كما زعم البعض، ومن هنا نستطيع أن نطلق على الفاظ القرآن الكريم التي يتلفظ بها القارئ حين قراءته وعلى النقوش التي يرميها الكاتب حين كتابته أنها مخلوقة، لا على حقيقة هذه الكلمات والنقوش وهو كلام الله.

لعل القارئ الكريم حارب إلى هنا أنه لا يصح أن يعد كلام الله بهذه السهولة التي منى عليها الشيخ السبعماني من صفات فعله سبحانه، بل هو صفة ذات له تعالى باعتبار حقيقته وأصله، وعليه فلما كان القرآن الكريم كلام الله بنص الكتاب والسنة وإجماع الأمة فلا يجوز أن ينسب إليه لا الخلق ولا الحدوث (وكلاهما واحد) كما فعله المؤلف ومن قبله المعزلة، نعم الكلام باعتبار الموسوعات والمصاديق والدلالات يمكن أن يكون صفة فعل وهذا عام في الكلام وغيره من الصفات كالعلم باعتبار المعلومات والخلق باعتبار المخلوقات والسمع باعتبار السموعات، لكن هذه الاعتبارات ليست مداد بحث المتكلمين حين الكلام عن صفات الله الدائمة.

(١) الأنعام: ١١٥.

(٢) التحرير والتوير للشيخ محمد طاهر بن عاشور ج ٨ ص ١٨ ط: دار سحون للنشر والتوزيع - تونس ١٩٩٧ م.

(٣) انظر مقالاً عنوانه "كلمات الله" كتبها الشيخ إبراهيم الأنصاري البحراني نشرة موقع: الكوثر (وهو موقعه الشخصي) بالعنوان التالي:

(www.al-kawthar.com)

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 المبحث مسألة العدل ومفهومه عند المؤلف:

هذه المسألة في الحقيقة فرع مسألة الحسن والقبح العقليين، فالمؤلف كما ستبينه من القائلين به، ومن هنا لمفهوم العدل عنده أي حواز صدور كل ما يمدد العقل حسناً عن الله عز وجل وعدم جواز صدور أي شيء يمدد للعقل لبيحاً عنه تعالى ويترتب على هذا وجوب أفعال يراها العقل واجبة على الله من تكريم المحسنين بإحسانه وخلق ما هو خير دون 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 فارذ، أتفق عليه قاطبة العقلاء مثلاً؛ أئخذ البريء بذنب المجرم ظلم ينتزه عنه الله سبحانه، و هكذا فكل ما حكم العقل بفعل أنه ظلم، فالله سبحانه منتزه 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 الأفاخرة يتكبرون ذلك للملاك، 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 العادلة تصصف 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 آتاه حكيم لا يجوز أبداً، فهاهنا دجويان:

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

الثانية: إذا تبين أن العدل حسن والظلم قبيح فالله سبحانه موصوف بالعدل، نزهة 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 الإفاضة والإيجاد.
 ٢. العدل التشريعي: وهو أنه تعالى لا يحمل 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، ونسبيء 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 لِلْعِبَادِ﴾^(٣) والعمدة عند المؤلف منها قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَانِئاً 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 العلاء 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 أشباه منها:

- ١- إنهم يحكم جعلهم الحسن والقيح عقليين، يرون رعاية العدل الذي هو تحسين وضده قبح في الله سبحانه واجبا عليه عقلاً.
- ٢- إنهم يوجبون على الله سبحانه يحكم هذا العدل إتيان أشياء يراها العقل حسناً وترك أشياء يراها العقل قبيحاً، فما يراه العقل حسناً رعاية ما هو الأصلح للعباد، وإتيان المطيع حتماً، وعطو ما هو خير محضاً أو نسبياً.

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١٩٠.

(٢) النساء: ٤٠.

(٣) المؤمن: ٣٧.

(٤) آل عمران: ١٨.

(٥) النظر لتفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١٣ و ١٧.

٢- إنهم ينكرون نسبة خلق الشرور إلى الله سبحانه، لكونه من القبيح ومخالفا للعدل.
٤- إنهم يرون العباد خالقين لأفعالهم إثباتا لحرمتهم التي تبنى عليها الثواب أو العقاب، ونقيا للحر الذي يخالف العدل.

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

أ. نسبة خلق الأشياء إلى العليل والأسباب، وخلق الأفعال إلى العباد، إثباتا لحرمة الإنسان ونقي 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. تمييزه المصائب والبلايا بنحو يرفع عنها سمة الشر لئلا ينوهم نسبة الشرور إلى الله ولا يتناقض العدل الإلهي بالمعنى المذكور.^(٣)

د. توجيهه الجزاء الأخروي بنحو يجعله من لوازم الوجود الأخروي التي لا يمكن انفكاكها عنه، تحفة لإيجاب إثابة الطيع.^(٤)

ككل 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، ولهذا الاعتقاد يحجرهم إلى القول بمقال العقلانيين في العدل الإلهي والوحد والوحيد والشفاعة وغير ذلك، لكن الشيعة تحاول أن تظهر نفسها بعيدة عن الاعتزال لسبون رئيس أوليها: إبعاد نفسها من أن تصبغ بصيغة الاعتزال الذي عرفه في الأمة بالضللال والانحراف، ثانيهما: اعتماد الشيعة على الرواية في باب العقائد وهي قد تخالف العقلانيات تماما، ومن هنا تراهم يتزعجون كثيرا من

(١) انظر المجلد العاشر ص ٤٧ - ٥١ .

(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، ويعتقدون أن ينسبوا عقلياً لهم إلى علي بن أبي طالب وابن عباس وغيرهما من سلف الأمة وأئمتهم.

لكن هذا الأمر (التمايل العقلائي من جانب ومحاولة الابتعاد عن الانتساب إلى الغالين في العقليات والخضوع المحض أمام الرواية من جانب آخر) أو قع رجال الشيعة في التناقض أحياناً، ولذلك يرى الشيخ السبحاني لم يقدم صورة واضحة عن الفرق بين معتقده حول العدل الإلهي ومعتقد المعتزلة في إيجاب تنقيذ الوعد والوعيد على الله تعالى، لأن دافعهم في هذا الإيجاب كان تنزيه الله تعالى عن نسبة الظلم أو الخلف وأماهما إليه تعالى. وهذا هو كمال العدل عندهم، فمن اعتقد - كما المؤلف - أنه لا يصدر عن الله تعالى إلا الحسن ولم يجوز صدور ما يعده العقل قبيحاً عن الله تعالى، ثم أعطى مدار فتشخيص الحسن والقبح للعقل يلزمه القول بمقال المعتزلة من وجوب انفاذ الوعد والوعيد، ومن أوجب على الله تعالى هذا المقال لا بد وأن يقول الشفاعة كما أولتها المعتزلة، لكن المؤلف لم يقول الشفاعة باعتصاصها للمطيعين وطلب زيادة القواب بل اعتقد كما يعتقد الجمهور أن الشفاعة لأهل الكبائر من الأمة - وهذا ما حملته 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 استأروه في حق العصاة من قولهم مخلود أهل العصيان في النار لا إيجاب أمور يعدها العقل واجباً على الله من إثابة الصالح ومعاقبة الطالح حصاً.^(١)

وقد أشار المؤلف إلى أن العدل يوجب انفاذ الوعد لا خلف الوعيد، فقال: "وعد سبحانه المطيع بالثواب والعاصي بالعقاب، فله أن يفض النظر عن عقاب العاصي لأنه حقه، ولكن ليس له غض النظر عن الوعد للفرق بين الوعد والوعيد، أما الأول فيجب العمل به وبعداً خلفه قبيحاً، بخلاف الوعيد فلا يعد خلفه إجحالاً بالعدل".^(٢)

لكنه إذا أعطى عنان الحكم للعقل يرد عليه أنه هل يعم خلف الوعيد جميع العصاة أو يشمل البعض دون البعض فالأول معلوم البطلان والثاني ترجيح بلا مرجح فيمن كان عصياً غف على السوية، فلماذا يغفر هذا ولا يغفر ذاك؟ وإن قلت أن العفو يخص من رضي عنه الرحمن حسب قوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُ 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 محيص من القول بأنه تعالى يفعل ما يشاء ويصنع 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 النكار

الشفاعة أيضاً ص ٢٤٨.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٣٠.

(٣) طه: ١٠٩.

وَهُمْ يُنْأَلُونَ^(١) فله تعذيب من يشاء وتعيم من يشاء ولا يفعل شيئاً إلا بحكمة معلومة عنده تعالى سواء 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 - غض النظر عن الوعد للفرق بين الوعد والوعيد، أما الأول فيجب العمل به وبعد خلفه قبيحاً" وعليه فلا نجد فرقاً بين معتقد الشيعة والمعتزلة في مسألة العدل وكل ما يبنى عليه وإيجاب شيء على الله بحكم العقل قبيح 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 تراه المعتزلة أن الحسن والقبح ذاتيان يظهرهما 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 القبيح استقلالاً دون أن يحتاج إلى تأييد الشرع وتصديقه، لنرى كيف يطرح هذه المسألة ويستدل عليها:

أ. يقول المؤلف في صدد تعريفه الحسن والقبح العقليين: "لتراد من الحسن والقبح العقليين الذاتيين، نبوهما للأفعال بما هي من غير حاجة إلى ضم حجة تعليلية أو تنقيدية بل وزان الحسن والقبح في الأفعال وزان الزوجية بالنسبة إلى الأربعة، فكما أنه لا يحتاج الزوجية في نبوهما له إلى شيء وراء فرض كون 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 بالتحسين والتقبيح 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 مدخلية لوجود الفاعل وجوباً أو إمكاناً، فالفعل بما هو صادر عن فاعل عالم مختار إما حسن يجب العمل به، وإما قبيح يجب الاحتراز عنه"^(٣).

(١) الأنبياء: ٢٣.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ١٧٩.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٢٥ - ٢٩.

ج، وكذلك يقول المؤلف في موضع البرهنة على كون الحسن والقيح عقليين: "كما أن مسائل الحكمة النظرية تنقسم إلى نظرية وبديهية، ويستتبط حكم الأولى من الثانية، ولذلك هدوا مسألة امتناع اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما من المسائل البديهية في الحكمة النظرية، فهكذا الأمر في الحكمة العملية فمسائلها تنقسم إلى بديهية وغير بديهية، ويستتبط حكم الثانية من الأولى، والتحسين والتقيح من مسائل البديهية في الحكمة العملية، وقد حازتا على اهتمام واسع نظراً لدورهما في استنباط سائر مسائل الحكمة العملية.

ولأجل إيضاح المراد تقول: إن تحسين بعض الأفعال وتقيحها من الأمور البديهية للعقل، وبذلك على ذلك اتفاق عامة العقلاء مع اختلاف ثقافتهم وبيئاتهم على وصف أفعال بالحسن، وأفعال أخرى بالقيح نظراً حسن العدل وقبح الظلم... وهذا يدل على أن تلك الأفعال موصوفة بالحسن والقيح بالبدهية، وإلا لما اتفق عليه العقلاء كافة؛ ولذلك قلنا: إن التحسين والتقيح أمران عقليان".^(١)

نقد هذه النظرية ودراستها

قد يعد الإنسان نفسه فيلسوفاً كبيراً ذا تفكير عقلائي رفيع، لكنه يقع تحت ضغط ما تعلم من صغر أو اقتضاع به مسبقاً دون أن يراجع اقتناعاته بنظر النقد والفريضة، ولا ترى دفاع المؤلف عن الحسن والقيح العقليين وما يترتب عليهما إلا من هذا القبيل: إنه كما رأيناه يرى الحسن والقيح ذاتيين من أظهر البديهيات كالزوجة للأربعة والبياض للصدف مع أنه لو كان يخرج نفسه عن اعتزاليات المعتزلة والقائل العميق بهم لكان يدرك بسهولة أن الأمر ليس كما ادعوا ويدعيه. وفي ذلك نلقت نظر القارئ إلى بعض النقاط كما يلي:

١. إن الحسن عند الناس مؤتمتهم وكافرهم سلفهم وخلفهم فهو ما يوافق أغراضهم، والقيح ما يخالفهم؛ وهذا لأن الفعل في حق الفاعل ينقسم إلى ثلاثة أقسام - كما أشار إليه القرطبي رحمه الله - أحدها: أن تلام غرضه، والثاني: أن ينافر 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 ينافي غرضه يسمى قبيحاً ولا معنى لقبحه إلا منافاته لغرضه، والذي لا ينافي 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،

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١٤ - ١٥.

وهما أمران إضافيان، ومن هنا ترى إذا فعل الحاكم أحدا يستحسن فعل القاتل أعداء المقتول ويستقبحه أولياؤه، ومامن شيء إلا وتشاهد فيه هذا الاختلاف فهناك من يستحسن لوفاً ويستقبحه الآخر، وهناك من يستحسن عقله اللواط والزواج بالجنس والشرك بالله ومن يستقبحها، وهناك اليوم من يستحسن حتى الكذب ويعده من الفطاة والسياسة ومن يستقبحه ويعده من الشيطنة والفساد.

إذا فامر الحسن والقبح لا يكون ذاتيا ولا يتعلق بالذوات بل هما على القطع عبارتان عند الخلق كليهما عن أمرين إضافيين يختلفان بالإضافات عن صفات الذوات التي لا تختلف بالإضافة. ومن هنا فجاز 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 فيه النقيض لأن هذا الحكم يقع رسوخ غالب الأحوال في نفس الإنسان ذاهلا للحالات النادرة وارتباط مصالح كثيرة بالكذب في بعض الأحوال، حتى لو وقعت بعض هذه الحالات أيضا ربما نفر طبعه عن استحسان الكذب لكثرة إغته باستقياحه وتفرته عنه من أول العيب.

وأما ما يستدل به على كون الحسن والقبح ذاتيين وعقليين بما لا يرى فيه ظاهرا توافق للأغراض لا الدنيوية منها ولا الأخروية كتحصين من لا يعتقد بالشرع عون الملهوف سواء كان إنسانا أو حيوانا وسواء كان يراه أحد حين عونه أو لا، وتقبیح تقبض الجهد ولو كان لا يرجع إليه ضرر في تقضه، أو كان الضرر ظاهرا يرجع إلى الوفاء فهذا وأمثاله مدفوع بأن للإنسان طبعاً يميل إلى الرقة والوفاء بالعهد والشجاعة وهو طبع أو نقول فطرة يستحيل الانتكاس عنه سواء كان من كائن، فيحس بالأذى حينما يرى الملهوف أو يتقض العهد ولدفع هذا الأذى يستحسن الإغاة حتى يطمئن روعه، وكثيرا ما يحمل هذا للطبع الإنساني والميلان النفسي الرجل على استحسان أشياء وحبها إما لدفع الأذى الداخلي أو الحصول على السكون النفسي مع أنه يدرك أن لا فخر له يرجع إلى ظاهر الشيء كما يستحسن القويرون تقبيل قبر الإمام أو الولي، أما ترى إلى الذين يلغون 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 تحسین هذا للعمل، إذا فالأغراض لا تنهي عند الظواهر والحسوسات بل للطبع أغراض وللنفس أغراض وللروح أغراض ولا يكون

الحسين والقيبح عاليا عن التوافق مع الأغراض وعدمه وعليه فلا يكون الحسن في الأشياء ذاتا كما يظن المؤلف^(١).

٢. نقول للمؤلف هل عون الظالم الغاصب حسن في ذاته أم قبيح ؟ فإن قال بالأول فقط بحرق إجماع العقلاء، وإن قال بالثاني الذي لا اختيار له مواءم فنقول له: لقد ارتكب علي ابن أبي طالب رضي الله عنه القبيح حينما عبأون كلاً من أبي بكر وعمر وعثمان - رضي الله عنهم - طوال حكمهم وهم حسب زعمكم غاصبون للحكم وظالمون لأهل البيت، فإن أعاد بقوله: "والقيبح قبيح على كل حال غير أن الانسان ربما يضطر إلى ارتكاب القبيح لتلك الأفعال فيكون الفعل موصوفاً بالقبح لكن رخص لأجل دفع الضرر الأهم"^(٢) قلنا هل نسبة القبح وارتكاب القبيح إلى أول المعصومين وأفضلهم - كما عليه معتقد القوم - بموجب الاعتبارات أفضل إليك أو القول بكون الحسن والقبح أمرين إضافيين يمكن أن يوصف فعل بالقيبح باعتباره وبالحسن باعتباره آخر؟ خاصة وأنت الذي ترى أن الأمر الإلهي أيضاً لا يستطيع أن يغير حقيقة الأشياء^(٣) فكيف يمكن أن يغير القبيح عمل الإمام، وعليه فلكل أحد أن ينهم علي بن أبي طالب بارتكاب القبيح، ولا يقبل منك توجيهك بالحقبة أو قولك إن فعله هذا كان ترك الأفعال.

ومثل هذا بل الأصغر منه ما يرد على ما فعله سيدنا إبراهيم عليه السلام، وقد ورد في نص القرآن الكريم فعله فقال عنه - سبحانه وتعالى -: ﴿فَنظَرَنَّا نَصْرَةً فِي السَّمَاءِ * فَقَالَ إِيَئِ سَقِيمٌ﴾^(٤) وكذلك قال: ﴿يَبْنَ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾^(٥) والظاهر أن السقيم لا يستطيع أن يكسر الأصنام الحجرية، وأيضاً هو الذي فعل بالأصنام ما فعل لا كبير الأصنام، إذا قبل أن يكون هناك دليل للمعصية على عدم عصمة الأنبياء وارتكاب الخليل للقيبح، فلا بد لأمثال المؤلف أن يعترفوا على أنه لما كان للخليل هدف أصمى وهو كسر بقية الأصنام الباطلة في الأولى وكسر فكرة الطنديس لها في الثانية، وكان هذان القولان وهذه الطريقة ملائمة لهذا الغرض النبيل فاستحسنهما الخليل وهي حقيقة الحسن وعليه فلا قبح في هذا العمل ولا كذب أبداً أو هناك كذب ليس بقبيح.

(١) انظر تفصيل ما مررناه في كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد" للإمام أبي حامد الغزالي، ج ١ - ١٢٠ - ١٢٣ ط: دار فقيه - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٣ هـ ٢٠٠٣ م تحقيق: الدكتور إسماعيل رمضان.

(٢) تفسير "مفاتيح القرآن" ج ٦ ص ١٧٩.

(٣) انظر كلام المؤلف حول عدم تأثير الأمر الإلهي أو نهيه في أمر السجود لغير الله إذا عد السجود بذاته شركاً، تحت عنوان: هل الأمر الإلهي يجعل المشرك غير شرك ؟ ج ١ ص ٤٥١.

(٤) الصافات: ٨٨ - ٨٩.

(٥) الأنبياء: ٦٣.

وليعلم أن الأشاعة وأهل السنة والجماعة جميعا بما أنهم كانوا يرون الأغراض الأخروية هي الأغراض الحقيقية التي تستحق تسميتها أغراضا، فلذلك خصصوا الحسن بما يوافق القرض في الآخرة وهو الذي حسنه الشرع أي حبث عليه ووعد بالثواب عليه، فقالوا بالحسن والقبح الشرعيين أما العقل فله فهم الشرع والوقوف عليه. وهذا المنتهج هو أصوب المناهج في هذه المسألة؛ لأن الأمر لو ترك للعقل محضا سبيلك بالإنسان مسالك شتى، وقد وصلت الفلاسفة المصححون بعقولهم إلى القول بعدم إحاطة علم الله بجميع الجزئيات وهملوا هذا القول حسنا.

٣. إن المؤلف كما نقلنا عنه كلامه يعد اتفاق العقلاء على وصف أفعال بالحسن، وأفعال أخرى بالقبح دليلا على كون الحسن والقبح عقليين، وقد يتا في النقطة الأولى من هذه النقاط الثلاثة أن هذا الذي نراه عند عامة الناس وقد يعد من المتفقات؛ هذا في الأصل يكون من الحكم العام الذي يتبع غالب الأحوال في نفس الإنسان ويعد من ميل الطبع وهذا الميل وأمثاله يرجع إلى طاعة النفس بحكم الفطرة حتى بمجرد الوهم والخيال وقد خلفت قوى النفس مطيعة للأوهام والتحيلات وفقا للمعادات، لكننا نريد أيضا أن هذا الاتفاق الظاهري عند العقلاء يحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار مثالا كما أنه يرجع إلى موافقة الأغراض وعدمه كذلك يرجع إلى الفطرة النقية التي فطر الإنسان عليها، وهذه الفطرة لم تبدل على شيء إلا بإلهام 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: ﴿فَفُطِّرْتُ إِلَهِ الْبَرِّ الْبَرِّ النَّاسِ عَلَيْهِ﴾^(٢) إذا قد يكون هذا الذي نراه من تحسن ما هو حسن وتقيح ما هو قبيح من هذه الفطرة والتعليم الإلهي فيرجع مرة أخرى التحسين والتقبيح إلى الشرع والشارع، لكننا لم نقل بالحسن والقبح العقليين أو الفطريين مطلقا؛ لأن الإنسان لا يبقى على فطرته السليمة دائما بل تغدشها الشهوات وتفسدها الوسوس والميل، إلا ما وقع الإنسان في الكفر والشرك، فلا يمكن الركون إلى العقل والفطرة مطلقا، وقد صرح القرآن الكريم على أن الإنسان لا يستطيع أن يميز محرمه عن حلاله في كل شيء. بعقله القاصر ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا 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 تحوير 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 وبهذا الأصل أشياء منها: وجوب تنفيذ الوعد، وخلق ما هو الأصح 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 بحسب نسبة خلق بعض الأشياء عن الخالق المتعال غير أسلوب الكلام ومهر في العرض فبدأ بإنكار كون الشرور أمورا وجودية أصلاً، لينظر 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: أما الأعمال القبيحة فإنها لها جانبان: وبعبارة أخرى: إن هذه الأفعال يمكن أن تطالع من جانبين:

١. الجانب الوجودي، الإيجابي.

٢. الجانب العدمي، السلبي.

فالعمل على وجه الإطلاق لا يكون قبيحاً إذا طالعناه من الجانب الوجودي ويكون قبيحاً إذا طالعناه من الجانب الثاني... والذي تتعلق به القدرة إنما هو الجانب الوجودي للشيء وليس الجانب العدمي السلبي متعلقاً به؛ لأن الأمور العدمية والجوانب السلبية أقل من أن تتعلق بها القدرة الإلهية بل يستحيل تتعلق عملية الخلق بها".^(١)

٢- ويقول عن البلاء والآفات والشرور: "لو تناولنا بالتحقيق كل ما يسمى شراً ليقن لنا أن تلك الصفة ناشئة من كون الشيء مصحوباً بالعدم، فالمرض - على سبيل المثال - إنما يكون شراً وغير مطلوب، لأن المريض حال مرضه يكون فاقداً للصحة والعافية، وهكذا بالنسبة إلى الأعمى والأصم، فحيث إن السمع والبصر من لوازم الحياة عند البشر لكونهما موجبين لكمالهما، لذلك يكون فقدانهما « شراً » وأمرأ غير مطلوب، ولكن العمى أو الصمم ليس شيئاً وجودياً في الإنسان الأعمى والأصم، إنما 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 المحدودة من الشرور مع المثال المذكور، يتبين أن الشر ملازم للنوع من عدم الذي لا يحتاج إلى موجد وفاعل، بل هو عين ذلك الفقدان، فكل البلاء والشرور

(١) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٦ ص ٣٦٦ - ٣٦٧.

والقياس إنَّما 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 بخلاصة الكلام ويقول: "إنَّه ليس في هذا الوجود إلا نوع واحد من الموجودات، وهو ما يكون خيراً وجميلاً وحسناً. أمَّا 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 لذة للعالم خالقين: أحدهما خالق الخير، والآخر خالق الشر، إذ مثل الوجود والعدم مثل الشمس والظل، فعندما نقيم في الشمس شياً معصاً يحدث على الأرض ظل بسبب ذلك الشئ معص الذي منع من وصول النور، وما الظل في الحقيقة إلا عدم النور؛ لأنَّ الظل هو الظلمة، والظلمة ليست إلا « عدم » النور^(٢).

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

نقد هذه النظرية ودراستها

إنَّ الشيخ السبجاني متأثر في هذه الأبحاث بامتاده الشيخ الطباطبائي - وقد أوضحنا تأثره العميق عنه فيما سبق - الذي عُذ من البارزين في إحياء فلسفة الإدراكات الاعتبارية، وقد رجَّع العدميات التي منها القبح والشرور إلى الاعتباريات، وله في هذا الموضوع مقالات وكلام طویل، فعلى سبيل المثال يقول في موضع من تفسيره "الميزان" ما نصه: "فإنَّ جهات القبح والمعصية في الأفعال بحیثيات عديمة 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.

كالتكاسخ والزنا وأكل لحال من حله وبالباطل وأمثال ذلك مشتركة في أصل الفعل وإنما تختلف طاعة ومعصية بموافقة الأمر ومخالفته وللخالفه جهة عدمية، وإذا كان كذلك فاستناد الفعل إلى الخلق من جهة الوجود لا يستلزم استناد الضمير أو المعصية إليها فإن ذلك من جهاته العدمية وليس الفعل بجهته العدمية مما بين السموات والأرض حتى تتصله الآية، ولا بجهته الوجودية من الباطل حتى يكون خلقه خلقاً للباطل بالحق^(١).

لكنه لم يهزل العدميات عن الوجود بل أذعن في وجودها وحقيقتها، يقول في كتابه نهاية الحكمة ما نصه: "وجود كل شيء هو نفس ذلك الشيء ذهنياً كان أو خارجياً فحضور أي أمر هدمي عند الإدراك هو نفس ذلك الأمر العدمي لاتحاد الوجود والماهية والعلم والمعلوم فالألم للوجود في ظرف الإدراك مصداق للألم وهو بعينه الألم العدمي الذي هو شير بالذات"^(٢) فالعدميات - ومنها الشرور عنده - إذا وقعت في حيلة الإدراك لابد وأن يكون لها وجود وإلا فكيف يدرك ما لا وجود له.

ثم هناك نقطة مهمة أخرى وهي: هل العقل أو الذهن يكون خلافاً للاعتبارات ومخترعاً لها أو هو الكاشف لمفاهيمها فقط وعلى الثاني فيخرج الاعتبارات عن الاعتبارية ويعطى لها الوجود، غاية ما فعله الذهن هو أنه اكتشفها لا أنه اخترعها حتى تكون أمراً تخيلاً فقط.

وعلى كبل فالمؤلف لم يعط المسألة حقها، فهو بكل سهولة عد كل ما يطلق عليه الشر أو القبح من العدميات أو الأمور النسبية الذهنية التي لا وجود لها وذهب إلى اللاموجودية مع أن الأمر ليس كذلك؛ إذ الظواهر التي يعبر عنها بالشر والمصيبة هي موجودة بلا شك لكن شريفها يمكن أن يقال أنها نسبية، فالشياطين موجود، والنفس الأماره 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 وإنشائها، فذهبوا إلى القول بعدمية الشر، وهم يعرفون أنه ليس المقصود بالعدم العدم المطلق في مقابل الوجود المطلق. بل هو عدم بوجه أي عدم الملكية أو العدم المضاف وهو فقدان أمر ما شيئاً من كمال وجوده الذي من شأنه أن يوجد له ويتصف به، كأنواع الفساد المعارضة للأشياء والنواقص والعيوب والعاهات 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 أوجد هذا الموجود فأقدا بعض كماله وذاك الآخر مستجمعاً لها؟ وهذا الذي حرم عن صفة كمالية واجه شرّاً بالنسبة له وكان

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

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

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

ولسنا ندافع عن نسبة الشر بما هو شر إلى الله؛ لأننا لما أنكرنا كونه الحسن والقيح عقليين أنكرنا بموجب إعطائه وصف الشر المحض بمقتضى العقل لشيء ما، فلا يدرك حقيقة الحسن والقيح أو الخير والشر إلا الله وعلى الإنسان متابعة ما شرع له والإذعان لما حثه له، لكننا نرى أنه لا شيء في صحيفة الكون بخارجنا عن خلق الله وإرادته سواه 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 شيئاً إلا وقد أحسن خلقه ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾^(٢) أما الفرقة فأمر نسبي ذهني، لا وجود لما يوصف بالشر عند الناس - فكلام المؤلف حول نسبة الشرور أدق من كلامه حول عدمية الشر - والله أعلم.

ولما كان هذا الذي يناه هو الأصل يحكم التوحيد في الخالقية، نرى المؤلف يصرح به في موضع من الكتاب حينما كان ذهنه غالياً من الفلسفة والاعتقالات، فيقول: "وكل ما يحدث في هذا العالم من انكسارات أو هزائم وانكسارات وثقوب نعم أو نفم - من حيث وجودها في الخارج - تكون من الله، وليس من الصحيح أبداً أن تعتبر بعضها من جانب الله، والبعض الآخر من جانب النبي أو غيره، ولأجل هذا يقول القرآن ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾".^(٣)

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

(١) الزمر: ٦٢.

(٢) السجدة: ٧٠.

(٣) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ١ ص ٤١٨.

(٤) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ١ ص ٤٢٢.

وبخبر ما نلحظ به كلامنا حول صفة الخلق وقسوة الخلق هو ما قاله الشاعر الشهير سعدي الشيرازي^(١) رحمه الله، حيث يقول (بالفارسية):

آی برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم = و ز هر چه گفته اند و شنیدیم و خوانده ایم

بجلس تمام گشت وبه آحر رسید عمر = ما همچنان در اول وصف تو مانده ایم^(٢)

يا من يفوق الخيال والقياس والظن والوهم، ويقوق كل ما قالوا عنه وسعنا وقرأنا، لقد تمت المحافل وانتهت الأعمار، 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 العلولات والسبب أي علقها، - ولا شك أن من تلك العلة والأسباب الإنسان نفسه فله تأثير على خلق أفعاله وإن كان بالتبع وعدم الاستقلال - ويدعي أن هذا ما يدل عليه القرآن الكريم ويدركه العقل بكل بساطة، ومن هنا فذهاب الأشاعرة إلى عدم التدخل والتأثير بالعلة (بل هو محله قول بالخبر 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 خلق بالتبع أي بما أودع الله تعالى فيها وأراد لها، وفيما يلي بعض كلماته في هذا الموضوع:

٦ - 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 الأشاعرة والعدلية احتفظوا في تفسير هاتين الطائفتين من الآيات بالطائفة الأولى حصروا الخالق فيه سبحانه وأنكروا السببية للأسباب الطبيعية كما أنكروا تأثير الإنسان في أفعاله، وقالوا: إنه سبحانه يخلق الجواهر والأعراض وأفعال الإنسان والحيوان والنبات

(١) سعدي الشيرازي (١٠٦٠ - ٦٩٤ هـ / ١٢٠٩ - ١٢٩٤ م) مصلح الدين، أبو محمد عبد الله بن شرف 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 مريدي الإمام الصوفي عبد القادر الجيلاني، والتقى علماء بغداد وحصل علوم العربية وآدابها والقرآن والحديث وبلغ في ذلك شأواً، حيث يعتبر من كبار شعراء القرن السابع الهجري والمصنفين وأصلهم نطقاً، وقد عده بعض أساتذة الشعر أحد الأركان الأربعة للشعر الفارسي إضافة إلى الفردوسي والأنثري والنظامي، له: "بوستان"، و"گلستان"، و"الديوان"، وله شعر جميل بالعربية.

(مجمع المؤلفين لمصر رضا كعالة ج ٩ ص ١٥٦ نشر: مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي / تراجم شعراء الموسوعة الشعرية، تم

جمعه من الموسوعة الشعرية ج ١ ص ١٣٨٨ المصنوع: <http://www.cultural.org.ae>

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

بنفسه مباشرة، فإذا أراد الإنسان فعلاً يسبقه سبحانه إلى إيجاد الفعل المطلوب له من دون أن يكون للإنسان وإرادته واختياره فيه تأثير حتى أنهم أنكروا تأثير العلل الطبيعية على وجه الإطلاق وذهبوا إلى أن الإحراق فعل الله عند تكوّن النار ولا صلة له بها، كما أنّ الثريد 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^(٦١).

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

أ. أنّ كل ما في الكون من الظواهر الطبيعية والفلكية وغيرها مخلوق لله سبحانه مباشرة، وبلا تسبب سبب وتحيّة مقدمة وليس في صحيفة الكون إلا علة واحدة تقوم بجميع الأفعال، وتنبو مناب العلل الطبيعية في كافة المولود.

ب. إنّ صحيفة الكون قائمة بوجوده سبحانه ومنتهية إليه، غير أنّه سبحانه علل الأشياء من خلال نظام الأسباب والمسببات، والعلل والمعلولات، على وجه يكون للسبب والعلة دور في تحقّق المسبب والمعلول وإن كان ذلك بإذنه سبحانه.

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

أمّا للتفسير الأول: فهو عبارة الأشاعرة الذين ينكرون العلل والأسباب الطبيعية ولا يعترفون إلا بعلة واحدة، وهي قائمة مقام عامة العلل المتصورة للمطوائف الأخرى، ولكن هذا التفسير - وإن كان لأجل القلو في التوحيد - يخالف نصوص القرآن الكريم، فإنّ الوحي الإلهي يذعن بعلة طبيعية مؤثرة في معاليلها^(٦٢).

٣- وإذا أردنا أن نقاي بمثال ثالث استكمالاً للأمثلة فليقرأ هذه العبارة: "فمقتضى الجمع بين الآيات التي تخصر الخالقية في الله سبحانه ولا ترى خالقاً غيره، والآيات التي تعترف بتأثير العلل بعضها في بعض، وتنسب الخلق إلى غيره سبحانه أيضاً هو القول بأنّ المقصود من حصر الخالقية في الله هو الخالقية التابعة من ذات الخالق غير المعتمد على شيء.

وأمّا الخالقية الصعبة والظلية والتأثير الحرفي فهي قائمة بالعلل والأسباب التي أوجدها سبحانه وصيّر لها على نظام العلل والمعليل والمسببات، ولا منافاة بين ذلك الحصر ونفيه عن الغير، وإثباته للآخرين؛ لأنّ

(٦١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦، ص ٢٦٠.

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

المضمون فيه 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 العلة والمعلول به سبحانه^(١).

نقد هذه النظرية ومناقشتها

١. قبل كل شيء علينا أن لا ننسى نقطة مهمة في هذا الموضوع لعلنا نستطيع أن نصل بها إلى حل معقول للجدل الذي أثاره المؤلف ومن قبله مع الأشاعرة في مسألة العلة والأسباب، وهي أن الأشاعرة لم يتكروا العلة أساساً ولا عن ترتب المعلولات عليها، كما أنهم 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 العلة والأسباب، فحصل 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 للعلة والأسباب، فقالوا بالعادة والإنف أي جرت العادة في الكون أن يخلق الأشياء عن طريق أسباب خلقها الله وخلق مسيحا إلهيا، ووقع إلف البشر على أنه يرى حدوث المعلولات عن طريق العلة، ولهم في هذا القول رأينا على دلائلهم العقلية الثابتة في توحيد الخالقية نصوص كثيرة من الكتاب والسنة، فتسكوا مثلاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿إِنْ رَأَى عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيفًا﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَنْصَبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا﴾^(٤) وغير ذلك من الآيات التي تصرح بأنه تعالى هو القيوم المتدبر الحفيظ الرقيب لكل شيء أنا فانا، فهو الموجد الخالق المحدث للأشياء لا العباد ولا العلة والأسباب والطبيعة والدهر ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾^(٥)

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

(١) تفسير المفاهيم القرآن ج ١ ص ٥٠.

(٢) البقرة: ٢٥٥.

(٣) هود: ٥٧.

(٤) طه: ٤١.

(٥) يونس: ٥.

قال: "وأما نسبة العلل الطبيعية إلى الله سبحانه فليس من تلك المقولة (كنسبة البناء إلى البناء) فإنها في حديثها وبقائها، ذاتها وفعالها محتاجة إليه سبحانه قائمة به والوجود ذاتاً وفعلاً، يفيض من المبدئ هوياً آنناً قائماً، بحيث لو انقطعت الصلة بين رب العزة والعلل الطبيعية لما كان منها عين ولا أثر، فلاترى الشمس ولاضياءه ولا القمر ولانوره، وفي مثل ذلك لايتصور استقلال الممكن في ذاته وفعاله"^(١)

ثم قال مرة أخرى: "وبما أن هذا العالم هو عالم الأسباب والمسببات، وأن كل ظاهرة لابد أن تصدر وتحقق من مجراها الخاص بما المقرر لها في عالم الوجود، ينسب القرآن هذه الآثار إلى أسبابها الطبيعية دون أن تمنع مخالفة 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 « التسيبي »"^(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، فطالب ما يقول إليه كلامه هذا هو القول بالتأثير وقد عر عنه بالمباشرة - في العبارة الأنفة المذكور - وهذا ما جرت عليه العادة ولم ينكروه الأشاعرون، 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 الرابح عنده - فحيث لا فرق بين كلامه وكلام المعتزلة القائلة بخلق العباد الأفعال، ويستشكل الجمع بين حاصل كلامه وما قالته الأشاعرة، ولايتصور قول بين القولين؛ لأن الكلام يدور حول الخلق والفسحة طالية 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 بالبيع وعدم الاستقلال، فهذا لا يعد قولاً بين القولين؛ لأن المعتزلة أيضاً لا يرون في العالم مخالفاً 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 وهدى للقرآن.

فإن أراد المؤلف من التأثير هذا المعنى الذي يساوي قول المعتزلة في المال، نقول له هل تصب الخلق إلى العلل والأسباب حقيقة أو هازلاً؟ 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 .

محصر 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 يَأْذِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي﴾^(٣) ويقول: ﴿إِنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٤) فكيف يمكن أن تكون نسبة الخلق إلى كلا الجانبين حقيقة وهذا خلف، مع أنه يوجب وقوع متدور بين قائلين مستقلين في آن واحد، وليس يخفى بطلانه.

وإن قلت بالثاني (أي المجاز بأي علاقة أخذت) ففيه ما يلي:

- ١ - أولاً: هناك فرق كبير بين الحقيقة والمجاز؛ إذ لا يعني قولك: قطفت الفيت - مثلاً - أنك قطفت الفيت بالفعل بل تعني به أنك قطفت الثمر الذي كان الفيت سبباً لثمّوه، وعليه فلا يجوز أن يثبت أي تأثير في الخلق عن طريق ما نسب في القرآن الكريم إلى العلة والأسباب بطريق المجاز أو الكناية.
- ٢ - ثانياً: إن هذا قد يلزم القول بالمجاز الذي تقر 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 بطليموس.
- ٣ - ثالثاً: إن قلت بالمجاز بنوع من التوجيه والتأويل للبر فهذا هو أحد أقوال الإمام الأشعري رحمه الله في المسألة^(٥) فلماذا هذا التعمت ؟

فلما لم يصح أن نعد نسبة الأشياء إلى العلة 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 العلة والأسباب تكون باعتبار آخر وهو اعتبار الكسب والباشرة والاختيار والوسيلة، فنسبة الأشياء إلى العلة الكونية يكون بمعنى جعل الله سبحانه إياها وسيلة لخلق المسييات - فالشمس وسيلة للضوء وتأثيره من الله - ونسبة الأشياء إلى

(١) الصافات : ٩٦ .

(٢) طه : ٩٢ .

(٣) المائدة : ٦٠ .

(٤) آل عمران : ٤٩ .

(٥) يقول ابن قيم رحمه الله : "وقالت فرقة بل أفعال العباد فعل لله على الحقيقة وفعل العبد على المجاز وهذا أحد قولَي الأشعري". انظر شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة من أبي بكر بن قيم الجوزية ج ١ ص ٦٤٩ ط: مكتبة السوادي للتوزيع - جدة، الطبعة الأولى ١٤١٢ - ١٩٩١، التمهيد والمعلق: مصطفى أبو النصر الشاذلي.

المكلفين (الملائكة والانس والجن) يكون بمعنى الكسب والمباشرة والاختيار ولا شك أن قدرة العبد وإرادته واختياره وفعله حقيقة، لكن هذا وذلك لا يعني الخلق ولا التأثير في الإيجاد في جانب العبد أو العلة الكونية. وهذا الذي أشرنا إليه (نسبة بعض الأشياء إلى العلة إما مجازاً فيما أمكن أو باعتبار الكسب والوسيلة) يُرفع الإشكال الذي أحسب به المؤلف كثيراً وهو: أن القرآن الكريم ينسب أشياء إلى الله سبحانه وفي نفس الوقت ينسبها إلى علة أخرى، كالأستعانة مثلاً نسبت إلى الله: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ تَسْتَمْتَحُوا﴾^(١) كما نسبت إلى الصبر والصلاة: ﴿وَأَسْتَمْتَحُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾^(٢) والشفاة اعتبرت حقاً مختصاً بالله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعاً﴾^(٣) كما أخبرنا عن وجود شفعاء غير الله: ﴿وَوَكَّلْنَا مِنْ مَلَائِكَةٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ﴾^(٤) وهكذا الشفاء نسبت إلى الله وإلى القرآن، وتنبهير الأمور نسبت إلى الله وإلى الملائكة، والتوفى نسبت إلى الله وإلى رسل الله، كل هذا يكون من قبيل الوسائل التي لا تدخل لها في التأثير والإيجاد أيذاً، فلا خلق للعلة والأسباب ولا للعباد ومن قال به فقد تجرأ القول على الله. ولنعم ما قاله ابن تيمم الجوزية رحمه الله ميرزا عبيدة أهل السنة والجماعة حول هذا الموضوع: "وهم متفقون على أن الفعل غير للمفعول كما حكاه عنهم البخاري 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 ومسكناتهم فهم المسلمون المصلون القاعدون حقيقة وهو سبحانه هو المقدر لهم على ذلك القادر عليه الذي شاءه منهم وعطفه لهم ومشيتهم وفعلهم بعد مشيته فما يشاؤون إلا أن يشاء الله وما يفعلون إلا أن يشاء الله"^(٥).

وسبحان القائل: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ الْمَطَرِ أَمَّنْ 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 (مفهوما وأقسامهما عند المؤلف)

كثيراً ما تجد 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، ولهذا يتخذ القضاء والقدر ذريعة للقول بالجبر بقسميهما المؤلف إلى قضاء وقدر كونية (مسن كونية)، وقضاء وقدر تكويري، وقضاء وقدر بمعنى مشيئة إلهية. فالقضاء عند المؤلف هو ما يطرح عن العلل الكونية ويوجد بعد تحققها وهي التي تسمى بسنن الله في الأرض، وفيما يلي بعض نصوص منه حول هذين الاصطلاحين:

١ - يقول المؤلف: "إنَّ 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 محاسن، ولا يوجد في عالم الكون شيء غير محدد ولا محدد إليه يشير سبحانه بقوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^(١) وقوله سبحانه: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾^(٢) فالوجودات من النبات إلى الإنسان محددة بالحد الذي نعره بالماهية، وهكذا الحال في الحيوانات.

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

٢ - ويقول عن تسمياته الثلاثة للقضاء والقدر: "فاعلم أنه ربما يتخذ القضاء والقدر الذي نعر عنهما بالمصير ذريعة للقول بالجبر، وبالتالي أمراً مخالفاً للمعدل بحجة أن الله سبحانه قدّر وجود كل شيء (القدر) أولاً، وحكم على وجوده وتحققه حكماً ياتياً (القضاء) ثانياً، وكسب 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 محيص 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 تدفع هذه الشبهة من محال بيان ما للقضاء والقدر من المعاني، فنقول:

إنَّ التقدير والقضاء على أصناف ثلاثة:

أ : القضاء و القدر: السنن الكونية.

ب : القضاء والقدر: للتكوينيّان.

ج : القضاء والقدر: علمه للسابق ومشيئته النافذة.^(١)

٣- وخلاصة توضيحه لكل صنف من هذه الأصناف الثلاثة هو: أن القضاء والقدر في السنن الكونية عبارة عن النظام السائد في العالم والإنسان، فإلله سبحانه قَدَر وحتم إحراق النار وتبريد الماء إلى غير ذلك من السنن التي كشفها الإنسان أو لم يكشفها، ومن هذه السنن ترتب الرفاه والعدل والقسط على القسوت 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 وتجهيده بالدرجة الأولى، ثم وصول الشيء حسب اجتماع أجزاء علته إلى حد يتكون وجوده ضرورياً وعدمه ممكناً بحيث إذا نسب إلى علته يوصف بأنه ضروري الوجود.

وأما القضاء والقدر بمعنى العظم والمشيئة فليس شياً سوى تعلق علمه سبحانه بأفعال الإنسان ووقوعها في إطار مشيئته.^(٢)

نقد هذه النظرية ودراستها

إننا أشرنا فيما سبق أنه لا مشاحة في الاصطلاحات، ولم تكن تناقض 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 قديماً وحديثاً متفقون على أن القضاء والقدر هما ما حُدد للعالم على أساس علم الله الأزلي، ثم تحكم بخروج ما حُدد له إلى الوجود، كما سنذكر أقوالهم في هذا.

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

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٥٩ - ٦١.

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

كان المؤلف يعرف القضاء والقدر بما عرفه غيره كان يتصادم مع البداء حتى بهذا المعنى؛ إذ لا يكفي أننا لو تصورنا كل شيء محددًا بتحديد أزلي وفق العلم الأزلي لا يبقى هناك بداء أي تحديد للحكم لأن الحكم الأول والحكم الثاني معيَّنان ومحددان عند الله سبحانه يأتي كل في وقته المحدد وهذا ما يسمى نسخًا لا بدلاء، نعم لما عرّف المؤلف القضاء بأنه حتمية وجود الشيء بعد وجود علته العامة؛ ثم فسر العلة بسنن الكون يمكنه أن يقول: إن الله تعالى خلق عللاً مختلفة ثم ترك العباد أن يختاروا بإرادتهم أيًا منها ولكل من هذه العلة حكم خاص يترتب عليه إذا استجمعت شروطه فالله سبحانه ينتظر اختيار العباد كلما اختاروا علة تامة يقضي 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﴾^(٢١) فأخبر أن كل شيء خلقه إنما هو بحسب ما قدره قبل أن يخلقه، فجرى الخلق على ما قدر، وجرى القدر على ما علم^(٢٢).
ورد في كتاب "أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة" الذي ألفه نخبة من العلماء، ما نصه: "القضاء لغة: الحكم والفصل، وشرعاً: 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 الأزل، أن يكون في خلقه بناء على علمه السابق بذلك".^(٢٣)

قال جمال الدين الغزنوي^(٢٤) 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 التضييق؛ والقدر في علم الله عز وجل لا في وجه اللوح والقلم الاطلاع وإذا اطلع اللوح عليه سمى قضاء وإذا وصل إلى العبد

(٢١) القمر: ٤٩.

(٢٢) القضاء والقدر للمحقق البيهقي، ج ٢ (الكتاب مرقم آيات تبيد على موقع: www.alsunnah.com وقد أدرج في المكتبة الشاملة).

(٢٣) أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة، تأليف: نخبة من العلماء ج ١ ص ٣٣٢ ط: وزارة الشؤون الإسلامية - السعودية، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ.

(٢٤) الغزنوي (١١٤١ - ٥٩٣ هـ = ١٠٠٠ - ١١٩٧ م) أحمد بن محمد (محمود) بن سعيد الغزنوي: أصولي فقيه، مات في حلب. من كتبه: (الروحة في اختلاف العلماء) و (المقدمة المختصرة) في الزينة ويسمى (المقدمة الفارسية) في الفقه، و (روحة المتكلمين في أصول الدين - الأعلام للزركلي ج ١ ص ٢١٧).

سعي حكاء والقدر مقدر في علمه الذي علم وحصله إلى العبد إن شاء، والقدر صفته والمقدور ملكه، والقدر ليس بمخلود ولا معدود، والمقدور محدود ومعدود كذلك القضاء والمقتضي والحكم والمحكم والمقدور صفة ربوبية من غير إبداء نصوبها من الله عز وجل والقضاء إلزام ما يحويه والحكم تعليق ما الزم على العبد^(١).

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

فللهم أن التعريف الفلسفي الذي يربط القضاء بالعلل والأسباب ومقيدة باستكمال العلة ونهايتها، وإن كان فيه ظاهراً المتخلص 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 العلل والأسباب، بل قد سبق خلق السموات والأرض، ﴿زُيِّنَتِ الْأَقْلَامُ وَخُفَّتِ الصُّحُفُ﴾^(٤) كما أن تقديره الأشياء كان قبل وجودها بمدة لا يعلمه إلا الله، نعم حدوث الأشياء ووجودها وفقاً لقضاء للرب وتقديره يأتي في حينه المقرر عندما توجد العلة النامة، لكن هذا ليس هو القضاء بمفهومه الدقيق، وأما شبهة الجبر فيمكن دفعها بالقول بالكسب والاختيار والتمنية - فلا يحتاج إلى القول بالخلق والتأثير - فلم ينكر الاختيار والكسب من أنكر تأثير العلة، إذ لا لزوم بينهما، فالإنسان بإرادته يختار كسب فعل ما ثم يبدأ بمباشرة العمل، لكنه لا يخلقه ولا يوجد ولا ينشئه أي

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

(٢) ابن الوزير (٧٧٥ - ٨٤٠ هـ = ١٣٧٣ - ١٤٣٦ م) محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحنفي القاسمي، أبو عبد الله، عز الدين، من آل الوزير؛ محقق باحث، من أعيان اليمن. ولد في حجرة الظهران (من شطب: أحد جبال اليمن) وتعلم بمصنعة ومكة، وأقبل في أواخر أيامه على العبادة. قال النووي: "تمشيع وتوحش في الفلوات وتقطع عن الناس" له كتب لغات، منها "إنبار الحق على الخلق" و"تنقيح الانتظار في علوم الآثار" و"العراصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم" وغير ذلك. (الأعلام للزركلي ج ٥ ص ٣٠٠)

(٣) الليل: ٥ - ١٠.

(٤) إنبار 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 "حفظ الله يحفظك" ٦٦٧ / ٤ رقم ٢٥١٦ قال الألباني: صحيح.

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

وأما عن الأصناف الثلاثة التي ذكرها المؤلف فتمضي القول فيها أنه يمكن أن نعد 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: مطبئته سبحانه لها.

ث. المرتبة الرابعة: خلقه لها.^(١)

فالتكوين أي وصول الشيء حسب اجتماع أجزائه علته إلى حد يكون وجوده ضرورياً في إطار الستين الكونية (المقصود القضاء والقدر بمعنى الستين 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 فسرها المؤلف تفسيراً خاطئاً حسب أقواله وبناء على تعصبه وخصوماته هي: الجبر، والتشبيه، والتعطيل؛ فقد حزن المؤلف مفهومها عما عليه جمهور العلماء، وطبقها على غير أفرادها ونسب أناساً إلى الجبر والتشبيه والتعطيل وهم منها براء، لتشرى هذا التأويل أو التحريف إن صح التعبير.

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

يقول المؤلف بعد ذكره مجموعة من الآيات التي تشير إلى دور العلة الطبيعية وتأثيرها المباشر في حوادث الوجود 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 أنّ التوحيد الأفعالي بهذا المعنى أي سلب العلية والتأثير عن أي موجود سواء استقلاً أو تبعاً وبالمعنى الاسمي والمعنى الحرّي جر الويل بل الريلات على أصحاب هذا الرأي من أهل السنة فدخلوا في عداد الجبرية وإن كانوا لا يقولون بإطلاق هذا الاسم عليهم. غير أنّ هذا الرأي الزائف لا ينتج غير الجبر والإجاء في أفعال الإنسان، ولذا رأينا أنّ الإمام الأشعري قد تاب عن قول: «إنّ أفعال البشر أنا أفعالها»، وذلك حينما دخل في عقيدة السنة - حسب رأيه -.

ما معنى هذه الجملة التي ذكرها الإمام الأشعري في جملة عقائد أصحاب الحديث والسنة إنّ سمات العباد يخلقها الله عزّ وجلّ، وإنّ العباد لا يقولون أن يخلقوا منها شيئاً، أو ليس هذا موجعاً للغة بعث الأنبياء والرسل، ولغة الحث على العمل الصالح والزجر عن غير الصالح.

ونرى إمام الحنابلة يمتشي على هذا الضوء فيفسر القضاء والقدر على نحو يساوي الجبر والحتم حيث يقول: القدر خبره وشروء، حسنة وسيئة من الله قضاء وقضاء وقدره لا يعدو واحد منهم مشيئة الله عزّ وجلّ والعباد صابرون إلى ما خلقهم له واقعون فيما قدر عليهم لأفعاله وهو عدل منه عزّ ربنا وجلّ والزناء والصرقة وشرب الخمر وقتل النفس وأكل الربوة المال الحرام والشرك بالله والمعاصي كلها بقضاء وقدر.

إنّ تفسير القضاء والقدر بهذا المعنى تشعب عن الفكرة الخاطئة بين إنكار العلية والمعلولية في عالم الطبيعة مطلقاً وإنّ الظواهر الطبيعية لا مصدر ولا متشعب لها إلا إرادته سبحانه من دون وساطة علة أو مشاركة سبب، وهو ما عرفت بطلانه في الصفحات السابقة^(١).

٢- وأما عن مفهوم التشبيه ومصداقه فالمؤلف يرى أن كل من ثبت لله تعالى صفات كالنزول والصعود وغيرهما ولا يصرف معانيها عن ظواهرها فراراً من التأويل فهو مشبهة، فالتشبيه عنده القول بصفات يشبهه الله تعالى بالخلق ويترتب عليها ظاهراً ثبوت الجسم والمكان لله تعالى، والمشبّهة هم الذين زعموا أن الله تعالى علواً مكانياً مثلاً ولم يوجهوا علوه تعالى بالعلو المحضوي، ومن هنا قاتلنا به وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل - رضي الله عنه - مشبهة عند المؤلف ويدعي أنه قد ألف كتابه "السنة" على هذا الأساس.

يقول المؤلف تحت عنوان (مبتدعة السلف) "وهم المفترون بكل حديث وقعت آهينهم عليه، فجمعوا في حقائهم كل رطب وياس، وأخذوا بالظواهر وتركوا الاستعانة بالقرائن، ومتواكل بحث من أمّي أصل من الأصول والمعارف «ناوياً» و «خروجاً عن الدين» وكبحوا العقل بتهمة الزندقة، واستراحوا لما روي عن أئمتهم من ذم علم الكلام، فوصفوا الجمال المطلق والكمال التامتناهي بالجهل والجسم، والنزول والصعود، وخرقوا له كثيراً من الأشياء والنظائر... وعلى هذا الأساس ألف كتاب «التوحيد» لمحمد بن

(١) تفسير مفاهيم القرآن، ج ٢، ص ٣٤٣ - ٣٤٤.

إسحاق بن عزيمة^(١) (للتوفى عام ٣٢١ هـ) ، وكتاب «السنة» لعبد الله بن أحمد بن حنبل، وكتاب «القبض» لعثمان بن سعيد الدارمي^(٢) السحري المصنف فائده أول من اجتاز من المحسنة بالقول: بأن الله لو شاء لاستقر على ظهر بعوضة فاستقلت به بقدرته، فكيف على عرش بعد^(٣)»^(٤).

ويقول: "وهؤلاء سلف التشبيه وأئمة المحسنة، وقد اغتر بقولهم جماعة من البسطاء المحدثين إلى أن طلع إمام الأشاعرة فأدعى في القترات الأخيرة من حياته أنه تائب من الاعتزال وصار من شيعة منهج أحمد بن حنبل، وأن مذهبه لا يفتقر عنه قيد شعرة، فقام بتعديله وإصلاحه بشكل خاص حال عصا يناقض عقول الناس؛ إلا فيما شذ ونادر، وليس مذهب الأشعري إلا صورة معبلة من مذهب الحنابلة وأهل الحديث، كما سيوافيك، فصار القول بالتشبيه والتجسيم الصريح متروكاً بعده إلى قرون.

ولكن للعجب أن هذه البدع بعد إخمادها أخذت تمتدح في أوائل القرن الثامن بيد أحمد ابن عبد الخليم بن تيمية الحراني (للتوفى عام ٧٢٨ هـ)؛ فجدد ما اقتص من آثار تلك الطائفة التشبيهية، وقد وصفه السبكي في السيف الصفي: «بأنه رجل جسور يقول بقيام الحوادث بذات الرب»، ولكنه يقول بأنكر من ذلك، وقد أتى بنفس ما ذكره الدارمي المصنف في كتابه «غوث العباد» المطبوع بمصر عام ١٣٥١ هـ في

(١) ابن عزيمة (٢٩٣ - ٣٢١ هـ = ٨٣٨ - ٩٢٤ م) محمد بن إسحاق بن عزيمة السلي، أبو بكر: إمام لبساور في عصره. كان قتيها مجتهداً عالماً بالحنبلية. تولى ووفاته ببساور. رحل إلى العراق والشام والجزيرة ومصر، ولقبه المبكي بإمام الأئمة. تروى مصنفاته على ١٤٠ منها كتاب: «الوحيد وإثبات صفة الرب» و «مختصر المختصر» المسجى «صحيح ابن عزيمة» وغير ذلك. (الأعلام للزركلي ج ٦ ص ٢٩)

(٢) الدارمي (٢٠٠ - ٢٨٠ هـ = ٨١٥ - ٨٩٤ م) عثمان بن سعيد بن خالد الدارمي البجلي، أبو سعيد: محدث فراء. له تصانيف في الرد على الجهمية، منها «القبض على بشر المبرهي» سماه ناسراً «رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، علي بشر الغريسي المعتد» ! وله «مسند» توفي في هراة. (الأعلام للزركلي ج ٤ ص ٢٠٥)

(٣) هنا قول فاه الدارمي رحمه الله يهين للمصمم وردا على بشر السعدي المعتد الذي أنكر صريح الآيات الدالة على عرش الرحمن ووجود حملة له من الملائكة بقياس فاسد. وهو: أننا إن قلنا أن لله عرش حقيقي فإنه أن يكون الله أكبر من العرش أو أصغر منه أو مثله فالأول يوجب أن يكون له 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 فإن الله سبحانه أعظم من كل شيء وأكبر من كل خلق، ولم يحمله العرش عظماً ولا قوة، ولا حملة العرش حملوه بقوتهم ولا استقلوا به، ولكنهم حملوه بقدرته وإرادته ولولا ذلك ما استقل به العرش ولا الحملة ولا السموات والأرض ولا من فيها، - حتى قال - ولو قد شاء لاستقر على ظهر بعوضة فاستقلت به بقدرته ولطف ربوبته، فكيف على عرش عظيم أكبر من السموات والأرض؟ - للدارمي لم يقل بأن الله سبحانه مستقر على ظهر بعوضة والمعاد بالله، بل قال: يجب أن يعتقد بأن الله تعالى قادر على كل شيء والاستواء على العرش ليس بخارج عن حجة القدرة ولا هو أمر غير ممكن فلا تحكمه بفلك الباطل وقد أثبتته النصوص القطعية. الباحث - (انظر كتاب: القول السديد في الرد على من أنكر تقسيم الوحيد، لعبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ج ١ ص ٩٠)

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

مطبعة الجليلي. وعلى ذلك فإن تسمية إمام المدافعين عن بيضة أهل التشبيه، وشيخ أهل التجسيم من سبقه من الكرامية وجهلة المعتزلة^(١).

ويقول في موضع ثالث من الكتاب: "نعم أهل الحديث والحنابلة والسلفية يصفونه سبحانه بما (السمع والبصر) على وجه يوهم كونه سبحانه سمياً وبصوا بنفس المعنى الموجود في الإنسان والحيوان، وآخر ما يوجد عند المتظاهرين بالتعزية منهم أقبح يقولون: إنه سميع وبصير بلا كيف"^(٢).

٣- وأما مفهوم التعطيل ومصادقه عند المؤلف فقد جاء بأعجب مما سلف إذ أنه يرى أن كل من ينسب لله تعالى صفات كالوجه واليد وغيرهما كما ورد دون أن يدخل عقله فيها ويوجهها بما يليق به تعالى بل يلجأ إلى جنائلة الكيف فهو من المعطلة الذين عطلوا صفات الله الحسنى عن حملها الصحيح بتعطيل التفكير فيها، فالتعطيل عنده تعطيل العقول عن البعث والتدقيق حول صفات الله تعالى، انطلاقاً من هذه الفكرة للسيرة 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 بريئة مما ذهبت إليه المجسمة فهم لا يقتضون أثر الظواهر، بل يصرفونها عما يتبادر منها في بادئ النظر، إلا أنهم لا يخوضون في المراد منها حثراً مما يسمى بـ «وصمة القابيل» فمقيدة هؤلاء في الصفات الخيرية أن الله سبحانه يمدأ وعيناً واستواء على العرش، لكن لا نعلم 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 محقول. 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 دركه، فيجيب الإيمان به لا السؤال عن حقيقته - حتى يقول -:

فغاية ما عند الإمام الأشعري وأتباعه أن الله سبحانه صفات خيرية مثل الهدى، والوجه، ولكن لا نعرف كنه اللفظ الوارد فيه، ولما مكلفون بمعرفة تفسير هذه الآيات وقاويلها، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه لا شريك له وليس كمثل شيء، وذلك قد أثبتناه يقيناً. وهذه الطائفة قد خرجت من مغبة التشبيه والتجسيم، غير أنهم تورطوا في أشراك التعطيل وحبائله، فعطلوا العقول عن التفكير في المعارف والأصول كما

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

(٢) تفسير مفاهيم القرآن ج ٦ ص ١٩٩.

صطلحوها عن التدبير في الآيات والأحاديث... ثم إن تعطيل العقول عن البحث والمعرفة أخذ في هذه الأعصار صبغة علمية مادية بحيث بحجة أن مبادئها ومقدماتها ليست في متناول الباحثين، لأنما موضوعات وراء الحس والطبيعة ولا تحصل فيها حواس الإنسان، فهذا هو السيد الندوي يمسك بهذا الزججه ويمد 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 وتعريف المفاهيم فليس مفهوم الخير والشر والتفصيل ما ظنه المؤلف ولم توضع هذه المصطلحات عند ما وضعت على ما زعمه الشيخ، والحق أن كل نقطة تختارها للدراسة والنقد من تفسير السبحاني يتطلب منا تفصيلاً كبيراً لكن هذه الرسالة التي حددنا خطوطها وعبأ حدودها مسبقاً لا تقسم للجميع هذه التفصيلات، وعلى كل فنحن نشير إلى عدة نقاط، ننبه بها القراء الكرام على خطأ هذه الرؤية وهذا المنهج.

١. تعريف الخير والنجارية عند العلماء

يقول الشهرستاني في الملل والنحل ما نصه: "الخير: هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى، والنجارية أصناف: فالنجارية الخالصة: هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً، والنجارية المتوسطة: هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً، فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل وسمي ذلك كسباً فليس بجهري. - ويقول -: والمصنفون في المقالات عدوا للنجارية^(٢) والضرارية^(٣) من النجارية، وكذلك جماعة الكلائية من الصنفانية^(٤)."

(١) - تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٢١ - ٢٤.

(٢) النجارية: أصحاب المصن بن محمد النجار وأكثر معتزلة الري وما حوالها على مذهبه، وهم وإن اختلفوا أصنافاً إلا أنهم لم يختلفوا في المسائل التي عددناها أصولاً، ووافقوا المعتزلة في نفي الصفات من العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر، ووافقوا الصنفانية في خلق الأفعال. (الملل والنحل لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني ج ١ ص ١٠٠)

(٣) الضرارية: أصحاب طراز بن عمرو ومفص الفرد، ووفقا في التعطيل وعلى أنها قالا الباري تعالى عالم قادر على معنى أنه ليس بجهل ولا عاجز وأثبتا لله سبحانه ماهية لا يعلمها إلا هو، وأثبتا حاسة سادسة للإنسان يرى بها الباري تعالى يوم القواب في الجنة وقالوا: أفعال المباد مخلوقة للباري تعالى حقيقة والعبد مكتسبها حقيقة وجوزوا 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 المرتشم، وحركة الأشجار، والجبرية يسلبون العبد فاعليته وقدرته ومشيتته... فالجبرية غلبوا في إثبات القدر وإثبات فاعلية الله، وقصروا في إثبات فعل العبد وفاعليته واختياره حيث سلبوا العبد قدرته ومشيتته واختياره وفاعليته".^(٢)

ويقول العالم الشيعي الشيخ المفيد^(٣) في تصحيح اعتقاد الإمامية: "الجبر هو الحمل على الفعل، والاضطرار إليه بالقدر، وحقيقة ذلك إيجاد الفعل في الخلق من غير أن يكون له قدرة على دفعه والامتناع من وجوده فيه، وقد يعبر عما يفعله الإنسان بالقدر 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 ضدها والامتناع منها، وخلق فيهم المعصية كذلك، فهم الجبرية حقاً والجبر مذهبهم على التحقيق".^(٤)

تقول: بالله عليك يا شيخ هل يصدق ما رأيته من السنة والشيعة في تعريف الجبر على من رتبته به من الخاتبة وغيرهم؟ لا ننري 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 قالون بالاختيار والكسب والمشيئة والمباشرة، تنبئك مرة أخرى إلى قول الشهرستاني: "فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل وسمي ذلك كسباً فليس بجبري"، ما هو معنى الاختيار عندك؟ أليس هو تفسير قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ﴾^(٥) ألم يكن يعرف المؤلف أنه لا

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

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

(٣) الشيخ المفيد (٣٣٩ - ٤١٣ هـ = ٩٤٧ - ١٠٢٦ م) محمد بن محمد بن النعمان بن عبد السلام العسكري، أبو عبد الله، المفيد، ويعرف بابن المعلم: محقق إمامي، انتهت إليه رئاسة الشيعة في وقته، كثر الصانف في الأصول والكلام والفقه. ولد في عكرا (على عشرة فراسخ من بغداد) ونشأ وتوفي ببغداد. له كتب عديدة منها: "الإعلام فيما اتفقت الإمامية عليه من الأحكام" و "الإرشاد" و "الأمالي" مرتب على المجالس وغير ذلك. قال النعماني: أبحر من الطعن على السلف، وكانت له سولة في دولة عهد الدولة. (الإعلام للزركلي ج ٧ ص ٢٦)

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

shiaweb.org.

(٥) الكهف: ٦٩.

يجمع الاختيار مع الاضطراب الذي يعده شيخه المفيد مدار الجبر وأساسه ؟ نحن نرى أن الشيخ السبحاني كان يعرف جميع هذا لكن عناده مع السنة وخاصة مع المختلة حمله على نسبة الجبر إليهم زورا وبهتانا. أخيراً على المؤلف أن ينظر إلى كلامه الذي نقله عنه أننا أكثر من مرة ثم يحكم حكماً عدلاً هل قال الإمام أحمد رحمه الله الذي نقل عنه كلامه حول القدر قطعاً فيه أن هذا الكلام يقضي إلى الجبر لا محالة، فهل قال هو وغيره أكثر من مقال المؤلف ؟ إذ يقول: "إله لا يوجد شيء في هذا الكون إلا بمشيئة الله تعالى وإذنه، وحتى أفعال الإنسان الاختيارية تعلقت بمشيئة على أن تصدر بإرادة نفس الإنسان واختياره، فمثلاً: إن الله أراد أن يصدر فعل معين من إنسان مخصوص ولكنته تعالى أراد في نفس الوقت صدور هذا الفعل المعين من الإنسان المخصوص باختيار من الإنسان وإرادة، ومن الهديهي أن هذا الفعل المعين مع وصفه الخاص ضروري الوقوع، رغم أنه اختياري للإنسان لأنه لو لم يكن اختيارياً لتعلقت 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 للماضية والقادمة للعالم ولا مجال للتغيير فيه أبداً".^(١)

٢. تعريف التشبيه والمشبهة عند العلماء

التشبيه مصدر من شَبَّهَ شَيْئًا نَحْبَهُةً وهو أن يُجْعَلَ شَيْءٌ مِثَالًا لشيءٍ آخر، قال ابن سيده: "الشَّبْهَةُ والشَّبْهَةُ والتَّشْبِيهُ: المثل، والجمع أَشْبَاهُهُ وأشبه الشيء الشيء؛ ماثلته ... وشَبَّهَهُ إِيَّاهُ، وشَبَّهَهُ بِهِ: 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 الآلة في ذاتها وصفاتها على غرار الإنسان، والمشبهة هم قوم شبهوا الله تعالى بال مخلوقات ومثلوها بالحدثات، يقول الدكتور محمد يوسف موسى^(٣): «فكرة التشبيه معناها الذهاب إلى أن بين الله تعالى

(١) تفسير مفاهيم القرآن ج ٣ ص ٤٥٠.

(٢) المعجم والمعجم الأعظم لأبي الحسن علي بن إسحاق بن سيده ج ٤ ص ١٩٣ ط: دار الكتب العلمية - بيروت، ٢٠٠٠ م تحقيق: عبد الحميد هنداوي.

(٣) الأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى، الأستاذ بكلية الحقوق بجامعة القاهرة ورئيس جامعة الأزهر للشريعة والمالية، 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 فعما يتصوره الإنسان في ذاته يحمله كذلك على معبوده، وما يشرح للإنسان في البيئة الإنسانية يعطى على نحوه للإله، وهكذا فإن تشبيه الإله بالمخلوق يحمله معشاهياً له في هيئته وتكوينه، وطبعاً المخلوق جسم فيكون الإله جسماً ويوصف بالجسمية، ولأن المخلوق له حيز جسمانيه فهم - أي المشبهة - يجسمون الله بشكل معين ويجعلون له مكاناً محدداً. فالتجسيم إذن ناتج عن التشبيه وقد يستعملانه في صعيد واحد ويؤديان معنى مشتركاً".^(٢)

يقول محمد بن خليفة^(٣) في مواقف الطوائف تحت عنوان (الطلب الثاني: من ينسب إلى التشبيه) ما نصه: "الكرامية وهم أتباع محمد بن كرام بن عراق بن حزية السجستاني المتوفى سنة (٢٥٥هـ). وهم في باب الصفات يشبهونها ولكنهم عتافوا أهل السنة في مسائلين: المسألة الأولى: أنهم يبالغون في الإثبات ويحفظون في شأن الكيفية، ودخل عليهم ذلك، من جهة إطلاقهم للألفاظ مبتدعة كلفظ (الجسم)، و (المماثلة). ومن بدع الكرامية أنهم يقولون في المعبود إنه جسم لا كالأجسام، ومن بدعهم قولهم: إن الأزل الخالق جسم لم يزل ساكناً ويقولون: إن الله جسم قدم أزل، وإنه لم يزل ساكناً ثم تحرك لما خلق العالم . . . ويقول ابن كرام: إن الله تماشى للعرش من الصفحة العليا ويقول كذلك: له حد من الجانب الذي ينتهي إلى العرش ولا نهاية له. وقد غلبت أبحاث ابن كرام في شأن الكيفية فزعم بعضهم أنه تعالى على بعض أجزاء العرش. وادعى بعضهم أن العرش امتلاء به بحيث لا يزيد على عرشه من جهة المماثلة، ولا يفضل منه شيء على العرش".^(٤)

(١) المفكر الكبير المعاصر الدكتور محمد البهي، عضو مجمع البحوث ووزير الأوقاف بمصر والنذير العالم للثقافة الإسلامية في الجامعات الأزهر سابقاً، له كتب ومقالات عديدة منها: "نظام التأمين في مدى أحكام الإسلام وضوابط المصنع 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 "المجسم الفلسفي" و"القرآن والفلسفة" و"الجاباب الإلهي من التفكير الإسلامي" (تجد الكتاب على موقع المكتبة الشاملة).

(٣) الدكتور محمد بن خليفة بن علي الصبيحي الأستاذ المشارك في كلية الدعوة وأصول الدين بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، صاحب رسائل عديدة منها: "الآثار المروية في صفة النعمة" و"الصفات الإلهية تفرقها 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 الصبيحي ص ١٣٢ ط: أضواء السلف - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

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

لا نريد أن تطيل 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 نزول 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: يقدم للذات أو الصفة شيئا، أو يمثل أي: ينحت للذات أو الصفة مثيلا، سواء في ذلك أن يشبه الخالق بالمخلوق أو أحدا 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 مثلوا الذات أو الصفات بصفات الخلق وقيدوها بهذا القيد الذي أشير إليه في النصوص الآتية، وإن لم يستطع بل اتهمهم بمجرد إثباتهم ما أثبتته الله تعالى له من الصفات أو أثبت له رسوله ﷺ كالوجه واليد والنزول والاستواء وغير ذلك، فعليه أن يتهم شيوخه بل وأئمتهم قبل أن يتهم غيرهم؛ وهذا لأن كبار الشيعة وأئمتهم خاضوا هذا الميدان أكثر من غيرهم، وفيما يلي قليل جدا من كثير:

أ. الزيد الرسمي صاحب الإمام الصادق بروي ما نصه: "عن عبد الله بن سنان قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول إن الله لينعاصر العيد المؤمن يوم القيمة والمؤمن ينعاصر ربه يذكره ذنوبه قلت وما ينعاصر قال: فوضع يده على خاصرتي فقال هكذا كما يتناجى الرجل منا أخاه في الأمر يسره إليه.

ب. وفي رواية: زيد عن عبد الله بن سنان قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول إن الله ينزل في يوم عرفة في أول النزول إلى الأرض على جمل أفوق يصل بخصديه أهل عرفات يمينا وشمالا ولا يزال كذلك حتى إذا كان عند المغرب ونظر الناس وكل الله ملكين يجبال المازمين يتاديان 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 مَجْهُورًا﴾^(٣) قال: يجلسه على العرش معه".^(٤)

(١) التحفة المدنية في العقيدة السلفية لحمد بن ناصر بن عثمان ص ٢٩ ط: دار العاصمة - الرياض، الطبعة الأولى ١٩٩٢ تحقيق: عبد السلام بن برجس بن ناصر.

(٢) الأصول الستة عشر (تأليف مجموعة من المحدثين الثقات عند الشيعة) ص ٥٤ نشر: دار الشريعة للطبوعات ط: المطبعة المهدية - قم، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ، ورد هذا الخبر في أميل زيد الرسمي من هذا الكتاب وهو نقل من أصحاب الصادق والمكاتب 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 وَالْعَاصِفَاتُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ﴾^(١) قال: «ينزل في سبع
 غياض 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، كافي بقائم أهل بيتي قد علا بخلقكم، فإذا علا فوق بخلقكم، ينشر
 راية رسول الله (صلى الله عليه وآله)، فإذا نشرها انحطت عليه ملائكة بدر». و قال أبو جعفر (عليه
 السلام): «إنه نازل في غياض من نور، حين ينزل بظهر الكوفة على الماروق، فهذا حين ينزل»^(٢).

هـ. ابن قولويه القمي في (كامل الزيارات) يروي: حدثني أبي وأخي وجدة مشايخي عن محمد بن
 يحيى وأحمد بن إدريس معا عن حمدان بن سليمان عن عبد الله بن محمد اليماني عن ميمع بن الحجاج عن
 يونس عن صفوان الجمال قال: قال لي أبو عبد الله (ع) لما أتى الحيرة: هل لك في قبر الحسين، قلت: ونزوره
 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 فنزوره في كل جمعة حتى تدرك زيارة
 الرب قال نعم يا صفوان أرم تنكتب لك زيارة قبر الحسين وذلك تفضيل^(٣).

هذا الذي ذكرناه هو فيض من غيظ ومثل هذه الروايات والأقوال كثيرة عند علماء الشيعة في كتب التفسير
 والحديث وغيرها، تقول للمؤلف: هلا كتفت نفسك عن نسبة الآخرين إلى التشبيه، حتى لا تؤخذ بالخلل
 وبأعظم منه؟ وهذا لأن أهل السنة أكتفوا بإثبات هذه الصفات لله سبحانه قدر ما أثبت الشيعيون وقالوا بجماله
 الكيف وهذا هو تنزيه الرب تعالى عن التشبيه والتشليل والتجسيم - وأنت تنزعج منه عتادا - لكن كثيرا من
 الشيعة تجاوزوا هذا الخط الأخر فاعترضوا في تشبيه الخالق بالخلق 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 الفارسي، السيد محمود الزينلي.

(٢) البقرة: ٢٢.

(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 نفيسي، لجنة التحقيق. (والمؤلف من ثقات الشيعة، قال المصنف: من ثقات أصحابنا وأجلهم في الحديث والفقه. وقال الطوسي: ثقة له
 تصانيف كثيرة. وقال الشيخ المفيد: وضاحت ثقة الفقيه... قال بن طاووس: ثقة الشيخ الصدوق المتفق على إمامته جعفر بن محمد بن قولويه...
 النظر 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 قريبا شبهوا واحدا من الأئمة بالإله وربما شبهوا الإله بالخلق وهم على طريقي الغلو والتقصير، وإنما لثأنت شبهاتهم من مذاهب الخلوئية ومذاهب التناسخية ومذاهب اليهود والنصارى إذ اليهود شبهت الخالق بالخلق والنصارى شبهت الخلق بالخالق فسرت هذه التشبهات في أذهان الشيعة الغلاة حتى حكمت بأحكام الإلهية في حق بعض الأئمة وكان التهميه بالأصل والوضع في الشيعة وإنما عادت إلى بعض أهل السنة بعد ذلك وتمكن الاحتزال فيهم لما رأوا أن ذلك أقرب إلى الحقول وأبعد من التشبيه والخلول".^(١)

كما يقول في نهاية الإقدام في علم الكلام: "وسارت الغالبة من الشيعة إلى نوعي تشبيه أحدهما: تشبيه الخالق بالخلق فقالت المغيرة واليهانية والهاشمية ومن تابعهم إنه الإله ذو صورة مثل صور الإنسان وتسج على منوالهم جماعة من مشبهة الصفاتية متمسكين بقوله ﷺ: (خلق الله آدم على صورة الرحمن) وفي رواية على صورته. والنوع الثاني: تشبيه المخلوق بالخالق، فقالت هؤلاء من الغالبة وجماعة أخرى أن شخصا من الأشخاص إله أو فيه جزء من الإله والإله - سبحانه وتعالى - من قوتهم متشخص به نسحا على منوال النصارى والخلوئية في كل أمة ومن الكرامية من صار إلى أنه جوهر وجسم وأطبقوا على أنه بجهة فوق وأله محل الجهاد".^(٢)

لا ندري من يقصدهم المؤلف بقوله: "وهم المغترون بكل حديث وقعت أعينهم عليه، فجمعوا في حقائقهم كل يطلب وبأس؟" إذ إن هذا الكلام يصدق على أبناء جلدته أكثر من غيرهم. مع هذا جميعا نحن لا نرغب ولا نرتب بمسبة الشيعة الإمامية الاثني عشرية للمعاصرين إلى التشبيه والمشبهة إذا كانوا يتبرؤون من مقالات الغلاة ويعتقدونهم، يا ليت أمثال المؤلف لم يكونوا يتبرؤون ما لا يفيدهم إثارتهم، 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 الجاهل لمن روى التشبيه عن أحمد وغيره من أئمة السنة هو ما يوجد في عباراتهم من هجر الآيات والآثار 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 يحارون من روى ذلك عنهم بنقل صحيح، وفي "علوم آل محمد" المعروف عند الزيدية بأبي أحمد بن

(١) الملل والنحل لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني ج ١ ص ١٧٢.

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

(تجد الكتاب على موقع الوراق www.alwaraq.com وكذلك في المكتبة الشاملة).

عيسى، وهو نأيلد محمد بن منصور: أن الله - سبحانه وتعالى - يتنقل عن مكانه في تأويل نزل الرب سبحانه إلى سماه الدنيا يوم عرفة، في كتاب "الحج" ... وهذا تعرف أن الأول من كل فرقة كانوا على مذهب أنمة الأئمة، ولكن المتعصبين يؤولون لأيمتهم أحسن التأويل، ولأنمة السنة أقبحه وهذا تعرف خصيصة من فعل ذلك، فتأمل بحده كثيراً، فافهم المستعان^(١).

وتخلاصة 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 فليوجهه بالطريقة العلمية لا بالأهواء والزام ما لا يلزمهم.

٣. تعريف التعطيل والمعطلة عند العلماء

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

وقال ابن سيده: "المتعطل: التفرغ، وعطّل المدار: أخلاه. وكل ما ترك شيئاً مُعْطَلٌ ومُعْطَلٌ".^(٥)

يوضح 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 الحضّي أو الكلي وهو إنكار خالق العالم وصابغته، والثاني هو التعطيل الجزئي وهو نفي الصفات الإلهية كلها أو بعضها أو تحريفها، فكل من نفى 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) المواضع والقواسم في الذب عن ملة 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) التكاوير: ٤.

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

(٥) المعجم والمحيط الأعظم لابن سيده المغربي ج ١ ص ٥٤٧.

(٦) انظر: مقالة التعطيل والتجديد بن درهم لمحمد بن خليفة بن التيمي ص ١٦ - ١٨ ط: أجنواء السلف - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

وفي ذلك يقول الشهرستاني أيضاً: "وقد قيل: إن التعطيل يصرف إلى وجوه شتى فمنها تعطيل الصنع عن الصانع ومنها تعطيل الصانع عن الصنع ومنها تعطيل البارئ سبحانه عن الصفات الأولية الذاتية القائمة بذاته ومنها تعطيل البارئ سبحانه عن الصفات والأسماء أولاً ومنها تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي دلت عليها"، ثم بدأ بتفريع 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 تقول: 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، المشتق الثاني: أهل الفلسفة الباطنية، وهي نوعان: أ- إفاضية، ب- صوفية. والقسم الثاني من المعطلة هم: أهل الكلام، وهم خمسة أصناف: ١- الجهمية، ٢- المعتزلة، ٣- الكلائية، ٤- الأشعرية، ٥- الماتريدية".^(٢)

فهذا هو التعطيل عند العلماء قديماً وحديثاً لكن المؤلف كما رأينا عنه يحرفه عن أصله ومعناه ومفهومه ومصداقه، 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 - هوارة من المعطلة؛ لأنه عطل - بزعمه - عقله .

أرى المؤلف قد تمسك بما يقوله العوام: حمله 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 يخاطب من القول في صفات الله سبحانه بظنه وزعمه فيثبها كما هو، ويفرض الكيف إلى الله كمالك بن أنس وغيره رحمهم الله بالتعطيل، ولا يعرف التثبيح 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 للنصف معي تنظر إلى كلام قديم لابن قديم الجوزية رحمه الله، وهو يقول: "التأويل شر من التعطيل فإنه يتضمن التشبيه والتعطيل والتلاعب بالنصوص وإساءة الظن بها، فإن المظلل والمؤول قد اشتركا

(١) نهاية الإقتسام في علم الكلام لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني ج ٤٩ - ٤٢ .

(٢) معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات لمحمد بن خليفة بن علي الصبيحي ج ٦٤ ط: مكتبة السلف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ/١٩٩٩م .

في نفي حقائق الأسماء والصفات، وامتاز المذول بتلاعبه بالنصوص وانتهاكه لحرماتها وإساءة الظن بها ونسبة قائلها إلى التكلم بما ظهره الضلال والإضلال فجمعوا بين أربعة محاذير: اعتقادهم أن ظاهر كلام الله ورسوله محال وباطل، ففهموا التقييد أولاً ثم انتقلوا عنه إلى المحذور الثاني: وهو التعطيل فعطلوا حقائقها بناء منهم على ذلك الفهم الذي يليق بهم ولا يليق بالرب جل جلاله، المحذور الثالث: تسمية المتكلم الكاسل العلم الكاسل البيان التام الفصح إلى ضد البيان والهدى والإرشاد وأن المحذرين المنتهكين أجازوا العبارة في هذا الباب وعبروا بعبارة لا توهم من الباطل ما أوهته عبارة المتكلم بتلك النصوص ولا ريب عند كل محقق أن ذلك يتضمن أنهم كانوا أعلم منه أو أفصح أو أنصح للناس، المحذور الرابع: تلاعبهم بالنصوص وانتهاك حرماتها...^(١٦)

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 الفرضي في أفعال الله سبحانه إلى الفعل لا إلى الفاعل لئلا يرد عليه لزوم التقص في الذات المتخير بحصول الأغراض، وفيما يلي بعض من أقواله وجانب من دلالته:

١ - يقول المؤلف تحت عنوان (أفعاله تعالى معللة بالأغراض) ما نصه: "إن الذكر الحكيم يصف كثيراً من أفعاله سبحانه بقوله: «يا حي» وبذلك يشير إلى أن أفعاله أفعال حكيمة مصونة عن العبث والمغش والمغش ذلك ذهبت العدلية إلى أن أفعاله معللة بالأغراض خلافاً للأشاعرة؛ فإذا كان الهادي في مجال العقائد هو الكتاب غاياته صريحة في ذلك، يقول سبحانه: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (الرومن/١٢٥). 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 وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (النار/١-٥٦). المراد في المقام هو إيجادهم بحسب مقتضى الحكمة وبالتالي ترواح فعله من العبث

(١٦) الصواعق المرسلة على الجهمية والمنطلة لمحمد بن أبي بكر الشهير بـ ابن قيم الجوزية ج ١ ص ٢٩٦-٢٩٧ ط: دار العاصمة - الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٨ - ١٤١٩ تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله - (تجدد الكتاب على موقع الإمام ابن القيم ومكتبة الشاملة)

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

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

٣- وبعد عرض المؤلف شيئاً من دلائل الأشاعرة حول عدم جواز كون أفعاله تعالى مطلقة بالفرض وجوابه عنها يقول: "وبذلك يعلم المراد من اصحاب الأصلح وأنه لا يخلق إلا الأصلح ويترك اللغو والعبث، وليس المراد من ذلك تحديد قدرته ومشيئته من جانب العبد بل العبد يستكشف من خلال صفاته وكلماته، إنه لا يختار إلا الأصلح والأولى مع عموم قدرته على كلا الطرفين، وأظن أن المسائل الكلامية لو طرحت في جو هادئ فرجاً ينتظم الكل في أكثر المسائل في صف واحد ويذوب 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 والمقولات قائداً له فيما فيه مجال للعقل وما ليس كذلك، وقد يتصرف إلى الوراء ويغير المسلك فيقف عند بعض الظواهر ولا يتجاوزها شيئاً، فمن هذه المواقف ما نحن فيه الآن حيث وأيناه تمسك بظاهر الآيات مع أنها لا تفيد ما يريد - وما يريد منعه العقل كلها 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 الحسين والقبح العقليين ثم الاعتقاد بأصل العدل الإلهي بالمعنى الذي سبق ذكره كان من الواضح أن يعزب عليهما الإيمان بأن أفعال الله سبحانه لا بد أن تكون مطلقة بالأغراض فحصل 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 للطلب 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 بعلة (أو بفرض) لكانت علة تلك العلة معللة بعلة أخرى ويلزم التسلسل فلا بد من قطع التسلسل من الانتهاء إلى ما يكون غنياً عن العلة وأولى الأشياء بذلك ذات الله تعالى وصفاته، وكما أن ذاته منزوعة عن الانتقال إلى المؤثر والعلة، وصفاته مبرأة عن الانقصار إلى المبدع والمخصص فكذا فاعليته يجب أن تكون مقدسة عن الاستناد إلى الموجب والمؤثر.

الثاني: أن فاعليته لو كانت معللة بعلة لكانت تلك العلة، إما أن تكون واجبة أو ممكنة فإن كانت واجبة لزم من وجوبها وجوب كونه فاعلاً، وحيث لا يكون موجباً بالذات لا فاعلاً بالاعتبار، 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 قدوة لزم أن تكون فاعليته للعالم قدوة فيلزم قدم العالم وإن كانت محدثة افتقر إلى علة أخرى ولزم التسلسل.

الرابع: أن من فعل فعلاً لغرض، فإذا 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 فهو ممتنع فلذلك كانت أفعالنا معللة بالأغراض، وكل ذلك في حق الله تعالى محال.

الخامس: أنه لو كان فعله معللاً بفرض لكان ذلك الفرض إما أن يكون عائداً إلى الله تعالى أو إلى العباد والأول محال لأنه منزوع 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 اجتهاداً 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 أولي 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 بكون 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 غرضاً لأن الفعل إما أنه فعل لا بصور 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: ﴿فَيَغْفِر لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٢)

وقوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَلَا يَذِلُّهُ لِمَا كَانَ يُعْمَلُ﴾^(٣)

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَخْتَصِمُ مَا يُرِيدُ﴾^(٤)

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ يَشَاءُ يَذْهَبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مَن يَخْلَفُكُمْ مَا يَشَاءُ﴾^(٥)

قوله تعالى: ﴿مَنْ يَشَاءِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَاءِ يُخَفِّضْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(٦)

وقوله تعالى: ﴿قُلِ إِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن أَرَادَ﴾^(٧)

وقوله تعالى: ﴿فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾^(٨)

وقوله تعالى: ﴿وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾^(٩)

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾^(١٠)

(١) انظر: "مفتاح الغيب" للإمام فخر الدين الرازي ج ٢ ص ١٣٤

(٢) البقرة: ٢٨٤

(٣) النساء: ٤٩

(٤) المائدة: ١

(٥) الأنعام: ١٣٣

(٦) الأنعام: ٣٩

(٧) الرعد: ٢٧

(٨) إبراهيم: ٤

(٩) إبراهيم: ٢٧

(١٠) البحل: ٩٣

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

وقوله تعالى: ﴿وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾^(٢)

وقوله تعالى: ﴿أَوْ يَرْزُقْهُمْ ذُرِّيَّاتًا وَإِنَّا وَبِغَضَلٍ مِّنْ شِئَاءٍ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾^(٣)

لهذا جواب الشبهة تجاه هذه الآيات العبادية وتكرار المشقة الربانية في المغفرة والتعذيب، والتزكية والتضليل، والإبادة والاستخلاف، والبسط في الرزق، والتضييق، والتمكين على الإنجاب والتعقيم، والاستقرار بالحكم والفعل وغير ذلك، لا أدري ولا المنتقم يدري.^(٤)

نعم يمكن القول بأن أفعال الله سبحانه مستجيبة لغايات جليلة تقتضيها الحكمة الإلهية، سواء عرفناها أو لم نعرف، وفي ذلك يقول العلامة الأكويسي رحمه الله ما نصه: "وحصول وجود الممكنات منه تعالى على غاية من الإتقان والحماية من الإحكام 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 إذ أريد بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل، وذاتية إن أريد بما ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا لا عرضيا".^(٥) لكن هذا لا يعني القول بكون أفعاله تعالى تابعة للأغراض ومعللة بالدواعي والمصالح كما عليه المعتزلة والمولف، بل نرى أن تجلبد الخلق أفعال الله سبحانه بالأغراض والغايات بمنطوق عقولهم بقرينة كثير على الله لو أنهم كانوا يعرفون.

(١) البقرة : ٢١٠ .

(٢) البقرة : ٢٢٣ .

(٣) الشورى : ٢٠ .

(٤) اصعب المؤلف هذه العبارة بعد أن أورد بعض الآيات التي كان يرى أنها تدل على كون أفعاله تعالى مطلة بالأغراض فقال: "لهذا جوابهم

(بالأشاعة وأهل الحديث) تجاه هذه الآيات وتكرر « بالحق » وصلنا لقطة لا أدري ولا المنتقم يدري " فلم يعرف أن القائلين بعدم العلية هم أشد

من تمسك بالآيات، فعمل بالمثل.

(٥) تفسير "روح المعاني" للعلامة الأكويسي 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 خصص بكثيرين منهم الرسل ومنهم الأنبياء ومنهم الأوصياء والأولياء وغيرهم، وهذا التخصيص ثابت في البعض بالنص القرآني وفي البعض الآخر بالعقل والقياس (كما يُلهمه كلامه).

هذا التقسيم الثنائي والثلاثي لا يتوقف عند مسألة الغيب فقط بل يتجاوزها إلى آفاق بعيدة جداً فلا تكاد نرى من أمور الكون شيئاً إلا وقد قسمه المؤلف بين الله والعباد غالب ما يتخذه حجة له كلمة الاستقلال وعدم الاستقلال، فالخلق والإيجاد منقسم بين الله والعلل كما مضى، والإغاثة والإعانة فيما فوق الأسباب منقسمة بين الله والعباد، والتصرف في الكون منقسم بين الله والعباد، والسلطة الغيبية منقسمة بين الله والعباد، والشفاة منقسمة بين الله وعباده من الملائكة واليسر، فلم يبق شيء مختص بالله سبحانه عند الشيخ، مع هذا يبقى 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 مسؤولية الدفاع عن عقيدة علم الأئمة بالغيب التي اعتنقتها الشيعة وغالط فيها، يكفينا أن نوجز حانياً 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 الرئيس ابن سينا: "التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تتعال من الغيب شيئاً ما، في حالة المنام فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النبل في حال اليقظة إلا ما كان إلى زواله سبيلاً ولا ارتفاعه إمكان، أما التجربة فالتسامح والتعارف يشهدان به، وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك في نفسه، تجارب أهمته التصديق اللهم إلا أن يكون أجدهم فاسد المزاج، فائم قوي التحيل والتذكّر".^(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 انحصار 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 أئمتهم جعلوا مصدر علمهم بالغيب، العلم من ذي علم وهو الرسول والوراثة منه، وراثتها عليه كونهم محدثين.^(٢)

٣- يرى المؤلف أن القرآن الحكيم مخزننا بحملة من العلوم الغيبية التي أودعها الله سبحانه عند أنبيائه ورسله وخيار عبادِهِ: فأطلعهم الله تعالى على مكنون علمه وعجزون 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 يَبِغُوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾^(٤) تبين واضح عن مآل 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 وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾^(٦) وهذا من علم الغيب الخارج عن إطار الحس.^(٧)

د. أن اطلاع لوط عليه السلام على مسير قومه وهلاكهم في وقت الصبح كان من علم الغيب، ﴿إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَنَّهُمْ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ﴾^(٨)،^(٩)

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

(١) النمل : ٦٥ .

(٢) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٣ ص ٤٠٦ .

(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 يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ عَلَى آلٍ يَغْفُوبُ كَمَا أُنْمَتْهَا عَلَى أَبْنَائِكَ مِنْ قَبْلِ
إِبْرَاهِيمَ وَ إِنْ حَقَّ إِنَّ رَّبَّكَ عَلَيْهِمْ حَكِيمٌ ﴿١﴾ كَانَ لَوْ أَنَّكَ لَوَدَّ أَنْ يَكُونَ لَكَ عَلَى الْغَيْبِ.

و. تعبيرات يوسف عليه السلام للرؤى كانت أمورا غيبية، وهي مفصلة في آيات سورة يوسف.

ز. وهكذا إخبار نبي الله صالح عليه السلام بمسیر قومه، ومعرفة داود وسليمان عليهما السلام
منطق الطير، وتنبؤات عيسى عليه السلام عن ما كان يأكل قومه ويدخرونه، وإدراك مريم عليها السلام بأنها
مستزقة ولدا، ومعرفة زوجة إبراهيم بأن الله سبحانه سيرزقها ولدا عند كبر سنهما، ووقوف أم موسى على
مستقبل ولدها، ونصريات صاحب موسى الذي حرق السفينة وقتل الغلام وأقام الجدار، وثبوت شهادة النبي
علي 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 وبعبارة كان هو العلم الذاتي لا
العرضي ولا حصل ذلك كان الأئمة من أهل البيت مع ما أخذوا من الغيبات ما لا يحصى يتحاشون عن
توصيفهم بأنهم عالمون بالغيب ناسبون علومهم ومعارفهم وما يخبرون به من ملاحم وأحداث وفنن، إلى
التعلم من ذي علم والوراثة 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 يصيهم مكروه؛ إذ كل ما أصابهم شر
أو ما فاتهم غير يصح أن يكون مما لم يشاءوا أن يعلموه. ^(٤)

٦- أيضا يمكن أن يكون علم الأئمة ببعض الحوادث علما بما هما إنما واجبة التحقق، ضرورة
الوقوع، لا تقبل بداء، ولا تختم تخلفا، فلا تأثير لهذا العلم الذي هنا شأنه في فعل الإنسان؛ إذ العلم إذا
تعلق بالضرر مثلاً من جهة كونه ضروري الوقوع واجب التحقق، كما إذا علم أنه في مكان كذا، ساعة كذا،
من يوم كذا، مفعول لا محالة بحيث لا ينفع في دفع القتل عنه عمل؛ ولا تحول دونه حيلة، فهذا الإنسان مع
علمه بالضرر المستقبل، يجري في العمل مجرى الجاهل بالضرر. وعليه فلا يتناقض أيضا علمهم بالغيب مع
وقوع الكواره عليهم ومس السوء بهم. ^(٥)

(١) يوسف: ٥ - ٦.

(٢) انظر تفسير «مفاهيم القرآن» ج ٣ ص ٤٢٩ إلى ٤٢٦.

(٣) تفسير «مفاهيم القرآن» ج ٣ 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 الفارئ الباحث يجد تناقضا شديدا بين تفكير المؤلف العقلاني المحض الذي يضع الشيخ في صلبك الفلاسفة الإطميناء وبين خضوعه أمام مرويات الشيعة بروايات لا تتوافق مع العقل كثيرا، فهو يرى نفسه مجبرا على أن يدافع عن تلك العقائد التي اعتنقتها الشيعة وفق ما وصل إليهم من الأخبار، فهنا مثلا لا يعقل أبدا أن يكون عند الإمام علم ما كان وما يكون من الغيب مع أنهم طولل حياتهم واجهوا أكثر من غيرهم للمشاكل وأصابتهم 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 بالجهل لا بحالة، ومثل ذلك كل ما صدر عنهم من الأخذ بالأسباب واللجوء إلى الوسائل كان يتناقض عقلا من علمهم التام بعاقبة الأمور ونتائجها، مع كل ذلك وجد المؤلف نفسه أمام مرويات تثبت للأئمة ومخلصهم علما خفوا من الغيب بالغابر والآتي، فلم يجد أمامه بدا من الدفء فجاء بما يحير العقول كما رأينا، وكل ذلك تعقيد بعد تعقيد وغموض فوق غموض.

الحق أنني لم أكن أتصور من رجل له تأليف عديدة ونشاطات علمية واسعة أن يدافع عن توافه الأمور إلى هذا الحد؛ إذ كيف يمكن أن يعلم النبي الكريم ﷺ ما كان ينتظره وأصحابه يوم أحد مثلا ثم يخوض معركة أوجعت قلبه الشريف وألقت به أكبر حزن في حياته حينما رأى عمه حمزة بن عبد المطلب رضي الله عنه مقتولا قد مثل به بأجمع طريقة وأقصاها؟ أقول: لا يتصور هذا مهما تفلسفت بما سمعنا منك وقرآنه في تفسيرك؛ إذ النبي لا يكون الله حتى لا يسأل عما يفعل فليس لك أن تقول: كما أنه تعالى يعلم أزلا ما يصيب العبد في حادثة كذا مع هذا يهتو الوسائل ويجر العبد إلى مثواه، كذلك النبي أو الإمام يعلم ويفعل، هذا قياس مع الفارق يا شيخ؛ العبد مهما كان قدره ورفعة منزلته فهو مسئول بصرفاته فإذا تيقن يقتل 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 النبي أو الوصي أحدا جرعة من السم القاتل وهو يعرف أنه سيموت به، كيف وأنت تبحث وراء العلل والأغراض في أفعال الله سبحانه وله أن يتصرف في ملكه كيف يشاء، أليس لأحد أن يسأل الإمام عن التصرفات التي تقضي إلى قتل الناس وهو على علم به؟

ولنعرف أن مسألة علم الأئمة والأولياء والصالحين بالغيب ليست بجديدة وقد كتبت حول هذه المسألة وفي إثبات ضعف هذه العقيدة عشرة الكتب والمقالات، فلا يحتاج أن تطيل فيه الكلام إلا أننا نريد أن تنبه 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 بالغيب للأئمة والصالحين هو ضعف الاستدلال عند المؤلف؛ إذ إنه جمع كل ما أمكنه نصب كل ما جمعه في غالب الأدلة وظن أنه سيقنع به القراء. ونبال به الفوز العظيم، فعلى سبيل المثال أي علاقة لدعاء توح علي قومه، وإراءة الله نجليه دلائل توحيده، وتعبير يوسف للرؤى، ومعرفة داود وسليمان منطق الطير، وبشارة الملائكة حيم وزوجة إبراهيم بالولد، وأمثلة بطم الغيب وإثباته للأنبياء وجميعهم للأئمة والصالحين؟ يا ترى إن هذا لمو غاية التكلف في التحسك بالقرآن الكريم على المدعى.

ولم يكن المؤلف بالنسك بما سبق في إثبات علم الغيب للأئمة فقط بل تجاوز هذه الحدود واستدل بمعجزات الأنبياء وكرامات ثبتت في القرآن المجيد على إمكان صدور مثل هذه التصرفات عن غيورهم وبالتالي صحة الاعتقاد في الأئمة وباقي العباد ممن يظن أنهم مكرمون عند الله بيلهم السلطة الغيبية وبمجاز صدور ما يشبه تلك الكرامات عنهم في حياتهم أو حتى بعد مماتهم، فتراه مثلاً يستدل بإرسال يوسف عليه السلام قميصه إلى أبيه ورجوع اليسر إلى يعقوب بعد وصول القميص إليه، وضرب موسى عليه السلام بعصاه البحر وانطلاق البحر إثره، وإحضار رجل من أصحاب سليمان عليه السلام عرش ملكة سبا بطريقة غير عادية، وسلطة سليمان عليه السلام على الجن والإنس والطير، وبخلق المسيح عليه السلام هيئة الطير ونفحه فيه ليكون طيراً بإذن الله وغير ذلك مما ثبت في القرآن الكريم من معجزات الأنبياء وكرامات الصالحين، تراه يستدل بما على صحة الاعتقاد بالسلطة الغيبية الخارجة عن إطار السنن الطبيعية للأئمة والأوصياء والأولياء والصالحين^(١) فيقول: "إن السلطة على الكون بجميعة فضلاً عن بعضه إذا كانت بأقدار الله تعالى وإرادته منه فهي بنفسها لا تلازم الألوهية، فكما أن الله أعطى لأحد الناس قدرة محدودة في أموره العادية، وقض 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 يقوq العلم بالغيب؛ إذ هو علم وتصرف بمقتضاه، لكننا لا ندري كيف يثبت بأمثلته هذه مثل تلك التصرفات لغير من أثبت له الله تعالى باجتهاده ومخاصة لمن هو ميت أو غائب، ولو فرضنا قبول أحد منه بمسكه بمعجزات الأنبياء على ما يدعيه في غير الأنبياء من العلم بالغيب والتصرف في الكون، لكنه لم يستطع أن يأتي حتى بمثل واحد يثبت تصرفاً أو دعواً من الرحل 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) النظر المجلد الأول من التفسير عن ص ٥٠٠ إلى ٥٠٩.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٥٢٠.

للأكمة أو إثبات التصرف لهم في الكون؟ إنه لا يستطيع أن يتحدع بهذا إلا طائفة من الموم الذين لا يميزون السواد عن البياض.

نعم يكرر المؤلف كثيرا كلمة الاستقلال وعدم الاستقلال أي العلم بالغيب، والخلق والإيجاد، والتصرف في الكون، والسيطرة الغيبية وغير ذلك، يكون عند الله سبحانه بالاستقلال واليدان، 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 يتكرر عليهم كثيرا بجهالة الكيف في الصفات، إنه يعترض عليهم أنهم أثبتوا الله ما للمخلوق ولكن بتوجيه جهالة الكيف، مع أنهم أثبتوا الله ما أثبت هو تعالى له بصريح كلامه، لكن المؤلف أثبت للمخلوق من الأجل والأموال ما هو الله بصريح القرآن بتوجيه عدم الاستقلالية، ومن اليديهي أن الذين كانوا يدعون مع الله آلهة أخرى ليقربوهم إلى الله زلفى لم يكونوا يعتقدون فيهم الاستقلال بل كانوا يرون أن الله عز وجل منحهم هذه العصورات، وخير دليل على هذا ما ذكرناه سابقا مع الإحالة إلى المصادر من قولهم: "لييك اللهم لييك، لييك لا شريك لك، إلا شريكا هو لك، تملكه وما ملك" (١).

٢. هي أننا قبلنا من المؤلف كل التفلسفات حول علم الأكمة بالغيب وعدم تناقضه مع من السوء إياهم لما لأن علمهم بالغيب يكون على نحو إذا شاعوا علموا وإذا لم يشاعوا لم يعلموا، أو أن علمهم بالغيب قد يكون علما بما أمّا وأما واجب التحقيق، ضرورة الوقوع، فعليهم أن يسروا ويذهبوا وفقا لما قرّر عليهم مع علمهم بما سيحدث، لكن الإرادة الأكثر ههنا هو أنه لماذا كانوا يشكون الناس عندما كانوا يواجهون بعض المكابرة؟ ألم يكونوا يعرفون أن ما سيحل بهم هو واجب التحقيق، ضروري الوقوع لا يقبل تحلفا ولا بداء - حسب قول المؤلف - أم هم كانوا يشكون القضاء والقدر؟ وإثبات هذه الشكاوى يكفيك أن تنظر إلى نهج البلاغة لتعرف كم تقل 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 الله - 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 ومفهومة في هذا الفصل الذي ما زلنا فيه.

(٢) انظر على سبيل المثال إلى النسخة الثانية من خطب نهج البلاغة للشريف الرضي، وهذه النسخة تسمى بالثقة تجد فيها شكاوى كثيرة تنسوبة إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

(٣) انظر تفسير تلميح القرآن ج ٣ ص ٤٠٤.

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 يوصف به الله سبحانه ويوصف به العباد وكل بما يناسبه، ولكن لو أردت به العلم بالغيب بمعناه 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 عز وجل وحصره عليه سبحانه تكررًا - 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 نريده كما نصف بالحياة كل موجود حتى في العالم.

وبهذا نصل إلى آخر المطلب الأول من المبحث الأول (من الفصل الثاني) الذي احترنا له عنوان: "الإلهيات ومناقشتها" وقد بقيت هناك مسائل أخرى ترتبط بهذا المطلب أيضًا كقول المؤلف بالبداء، وإنكاره الرؤية (رؤية المؤمنين ربحهم في الآخرة) وغير ذلك، لكن بما أن المؤلف أجمل فيها الكلام ومر عليها سريعًا، فلم يفصلها كما فصل سائر ما ناقشناه؛ فلذلك تركناها، ولا يخفى علينا أن الكلام في المسائل التي تتعلق بصفات الله سبحانه وصفاته العلى يكون في غاية من الخطورة، فإن أخطأنا فيما تكلمنا به فذلك من عون الله ومته علينا، وإن أخطأنا فخرجوا الله تعالى أن يعفو عنا وهو جدير بالعفو عن من يعترف بضعفه وتقصيره ولا حول ولا قوة إلا بالله.

المطلب الثاني

النبوات ومناقشتها

المحرفات ثلاثة للمؤلف
 ترك المؤلف بعض الحقائق
 إنكار المؤلف بعض الثوابت
 التصرف المفروض
 ادعاءات على خلاف الواقع
 تلخيص 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 ذلك
 بعض الأنبياء كانوا مفترضين الطاعة وبعضهم لم يكونوا
 الأنبياء وعلم الغيب

المطلب الثاني

النبوات ومناقشتها

المدخل

تتكلل 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 وعلانياتها وأمية النبي وعلوه الغيب، والمجلد الرابع حول أجر الرسالة ومماجز النبي^(١) وشفاعته، والمجلد الخامس حول عصمة الأنبياء والأئمة والمجلد السابع حول الآيات القرآنية التي زعمت أبعاد شخصية النبي الأكرم ﷺ.

اعتبار المؤلف هذه الموضوعات يدل أن يكتب عن دلائل النبوة أو عن قصص النبيين مثلاً؛ لأنه أراد أن يكتب في موضوعات لم يهتم بها حتى الآن - حسب قوله - بصورة مشبعة ومنقطة.

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 يحرص في هذه المباحث في نفس هذه المجلدات أكثر من حوضه بمباحث النبوة فقط، كيف وهو يعتقد أن الهدف الأسمى 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 يقصد بها معجزات النبي ﷺ.

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

عن ذوي القربى، ويقصد بهم على وجه الخصوص عليا وقاطمة وأولادهما وهم الذين استمرت فيهم الإمامة عنده، وهذا في مجلد خصصه بأجر الرسالة ومعاجز النبي وشفاعته، 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 ننكر منحة كثير مما سود به صفحات هذا الكتاب، بل ما يهمنا في هذا المبحث مناقشة ما يستحق المناقشة، وتحليل ما يستوجب النقد والتحليل، ويدخل في هذا الملاحظات التي تتعلق بالمنهج الذي سلكه المؤلف في عرض ما يتعلق بالتبويض 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 سنتكلم عنها في هذا المطلب إن شاء الله، وهي ما يلي:

- ١- الحرافات ثلاثة للمؤلف.
- ٢- ترك المؤلف بعض الحقائق.
- ٣- إنكار المؤلف بعض الثوابت.
- ٤- التصرف المفروض.
- 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 فذلك.
- ١٢- بعض الأنبياء كانوا مفترضى الطاعة وبعضهم لم يكونوا.
- ١٣- الأنبياء وعلم الغيب.

١ - انحرافات ثلاثة للمؤلف

خصص المؤلف كما أشرنا قبل قليل المجلد السابع من تفسيره للآيات التي رحمت حياة النبي الكريم وبنيت سيرته المباركة، لكنه عطا خلال هذه الدراسات ثلاث عطلوات تعبد من انحرافات للمؤلف وتعداته أولاهها: خروج عن المنهج المقرر والموضوع المحدد، وثانيها: إغماض عن الحقي وكتمان للتاريخ، وثالثها: لا تعد إلا إبداء العداوة والتركاب الخيانة في حق الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم.

أما الأولى: فالمؤلف أعلن أنه سيدور حول ما أنبته 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 كآته جزء من السيرة النبوية، بل ربط بينه وبين الآيات.

أما الثانية: فهي أنه أغمض عينيه عن كل حادثة كان فيها فضل ومناقب لباقى 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 تعثر إلا على موضع واحد راحى فيه جانب الإنصاف شيئا ما^(١) لكنه لا يخلو عن استيطان أمر لعله أراد إبلاغه ضمنا.

وأما الثالثة: فهي زيادة على الخطوة الثانية أنه إن منحت له الفرصة أن يتال من أصحاب 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 أشد فيه إلى استجابة الله سبحانه دعاء عمر بن الخطاب القائل: اللهم ين لنا في الغمر بيانا شافيا، فقلت فيه الآيات: ٧٦-٧٧: ٤١ . وأما ما أشرنا إليه من احتمال سوء النية هو أنه كما سيأتي يريد أن يظهر أن الطائفة التي جمعت حول النبي صلى الله عليه وسلم كان الكثير منهم معوقين على ارتكاب الجرائم قبل مجيء الرسول إليهم وبعده إذ هو يؤكد أن القوم مع نزول الآية الأولى التي تعد حرب الغمر إنما **كُفِّلَ** فيها **إِثْمٌ كَبِيرٌ** ونزول آية سابلة عنها التي حرمت الإثم **﴿قُلْ إِنَّا خُزِمْنَا بِالْقَوَائِمِ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطُنَ وَالْإِثْمُ وَالْفِتْنَةُ بَقَرُ الْمُنَى﴾** مع هذا لم يتزهدوا من هذا العمل الشنيع، وهذا نص كلامه: "وأي بيان أوضح لتحريم الغمر إذا قرئت الآيات: الواحدة إلى الأخرى؟ فالآية الأولى تحقق للصغرى وهو أن الغمر إثم، والآية الثانية تصرح بالكبرى وهي أن الله سبحانه حرم الإثم، فيستنتج منهما أنه مباحة حرم الغمر. والعجب إن القوم (مع أن الآية الثانية التي تحرم الإثم على وجه الختم والبينة **﴿لَيْسَ بِمَكْرَ﴾** لم يتزهدوا من هذا العمل المزيل للعقل، وللضاد للكرامة الإنسانية، فكانوا يلجؤون إلى حرم في تواديعهم حتى وفاهم الوحي الإلهي بتحريم الصلاة وهم في حال السكر" كأنه يريد أن يثبت أن إيمان القبائل أصبح جملة لهم، فلا يبعد على كل هؤلاء أن يتصرفوا عن الحق بعد رحلة النبي وليس سلب عنايتهم ظنا في حقهم، كما سيأتي كفى ذلك عن المؤلف، وعلى كل حال فمن بعد مجرد نقله من كتب السنن والمسانيد أن الحكم النهائي في الغمر نزل بعد ما تعرض عمر بن الخطاب إلى الله سبحانه أن يبين لهم في الغمر بيانا شافيا، من الإنصاف للمؤلف.

١. فمن أمثلة الأولى (الخطوة الأولى أي: الخروج عن المنهج والموضوع) ما ذكره المؤلف تحت عنوان جانبي بهذه العبارة: "التاريخ يعيد نفسه" فهو خلال ذكره صلح الحديبية في ضوء الآيات التي تولت حوله التفتت 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 خاربناك، ولكن كتب هذا ما اصطلاح عليه علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، فذكر أمير المؤمنين قول رسول الله في صلح الحديبية له بعد ما كتب الكتاب وكان يأتي أنه يحو النبوة عن اسم رسول الله: "يا علي إنك آيت أن تحو النبوة من اسمي، فو الذي بعثني بالحق نبيا، لتحيين أبنائهم إلى مثلها، وأنت مضيق مضطهد" فبعد ما تذكر هذا، قال: صدق الله ورسوله، أميري رسول الله بذلك، ثم كتب الكتاب.^(١)

جدير أن يقال للمؤلف ماهي علاقة هذا الذي ذكرته بحياة رسول الله وأين الآيات حول هذه القصة والرواية؟ هل أنت تكتب عن نبوات النبي ومعجزاته ومناقب ابن عمه أو عن سيرته وحياته الشريفة؟ وذلك 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، فتقتل مثلا عن القمي وابن الأثير ما جرى بين علي ومعاوية رضي الله عنهما يوم صفين؟ أليس هذا بصرف النظر عن صحة القول وسقمه خروج 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 وبقاءه بخار نور 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 إبانته علي رضي الله عنه على فراش النبي ﷺ وفي مواضع عديدة من الكتاب عد هذا أكبر تضحية قدمها أحد رجال التاريخ للدفاع عن الحق بحيث اقتصر الله به عند ملائكته (سجائي عند مبحث الغلو في الأئمة) أما ذكره عن صاحب النبي في القار وفي هذه الملاحظات الخطورة وإشارته وتضحيته بنفسه وماله فغير بهذه الألفاظ: "فخرج رسول الله ﷺ

(١) انظر تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ١٠٥.

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

ومن أمثلتها أيضا 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 لِبَشَرٍ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْهُ أَسْرَى حَتَّى يُفْضِلَ فِي الْأَرْضِ فَرْدًا وَلَا يَكُفِّرَ عَنْهُ إِلَّا بِالْإِجْمَاعِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ * فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٢)

فقد تجنب المؤلف بيان أصل الواقعة كلها، وهو أن النبي ﷺ لما استشار أصحابه في أمر الأسرى فقال للبيشمار الأول لرسول الله أبو بكر الصديق رضي الله عنه: "يا رسول الله، هؤلاء بنو النعم والمشيرة والإخوان، وإن أرى أن تأخذ منهم الفدية، فيكون ما أخذناه قوة لنا على الكفار، وعسى أن يهديهم الله فيكونوا لنا عضداً"، وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "والله ما أرى ما رأى أبو بكر، ولكن أرى أن تمكيني من فلان - وذكر قريبا له - فأضرب عنقه، وتمكن عليا من عقيل بن أبي طالب - أعجبه - فيضرب عنقه، وتمكن حمزة من فلان - أعجبه فيضرب عنقه، حتى يعلم الله أنه لبست 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 ويثبت أنكم اجترتم خلاف الأولى في أخذكم الفدية عن الأسرى.

لكن المؤلف نبذ هذا وراء ظهره وأعرض عنه وجاء بقول ضعيف جدا، وهو أن الأنصار حافوا 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 فضلا كبيرا 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 مثلا: مسند الإمام أحمد بن حنبل ج ١ ص ٣٢٥ حديث رقم: ٢٠٨ ط: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٠ هـ، ١٩٩٩ م، تحقيق: شعب الأربوط (وقد صحح الحديث). ومن كتب السير انظر كتاب الوحي المصنوع لصفي الرحمن المباركفوري ص ١٨٠ ط: دار ابن خلدون (دون تاريخ).

(٤) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٣٢٨.

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

"لما بلغه خبر قتل عثمان، قال رسول الله ﷺ لا نرجح حتى نأجر القوم، فدعا رسول الله ﷺ إلى البيعة فكانت بيعة الرضوان تحت الشجرة، ولقد اختلفوا قسنا قال: بأنهم بايعوا رسول الله ﷺ على الموت، وآخر: على أن لا يفرؤا".^(١)

أليس يعد هذا إغماضا واضحا عن الحق؟، على الأقل كان من الواجب عليه أن يذكر ما عمله الرسول ﷺ بنفسه النفيس من وضع إحدى يديه على الأخرى مكان عثمان وقد كان هذا جزءا 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 للذكر ما كان من فضل لعثمان بن عفان رضي الله عنه بل كتم ما تواتر من إتفاقه العظيم حماية للإسلام ونصرة للحق لجيش العسرة فذكر اتفاق بقية الصحابة وعبد الرحمن بن عوف ولم يلتفت إلى أكبر عون فدعه 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 إسرائه ومراحه حينما كذبه الآخرون.^(٣)

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

أ. عند استدلال المؤلف بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِي﴾^(٤) إذ هنا في المقار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا فاللزل الله سكينته عليه وأيده بخمود لم ترؤها^(٥) على واقعة نور وهجرة النبي ﷺ، يشير المؤلف إلى أن الأفراد في الضمير (عليه وأيده) إشارة إلى

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٤٠٣.

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

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

(٤) العنكب: ٤٠.

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

ويظهر هذا الخطأ الذي ارتكبه المؤلف في تفسير الآية والخفاية التي أبدتها تجاه الصديق رضي الله عن ثلاثه أوجه:

الأول: أنه كان يصدد بيان سيرة النبي ووقائع المحررة النبوية، فتعرجه عن هذا وطعنه في صاحب الغار، وذلك أيضاً بشبهة واهية (إفراد الضمير) يدل على بغضه الشديد وانتهاز الفرض في النيل من أصحاب النبي ﷺ.

الثاني: أن المؤلف لو كان يبحث عن رموز هذه الآية المباركة حقاً بشيء من الإنصاف، فالآية تعطى 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 ماء ثبوت قول عن أصحاب التراجم والرجال فيه أنه كان من أصحاب الصادق أو الباقر أو الكاظم أو غيرهم من الأئمة، ولا يطمئن بثبوت قول الله العظيم للتحال في أبي بكر رضي الله عنه أنه كان صاحب النبي ورفيقه الخاص المأمون في الحضر والسفر.

الثالث: أيضاً 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 والمعون، ولا ينال هذه المعية إلا أنبياء الله المصطفين وعباده المخلصين، وهذه الإشارة كامنة في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ 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 المعنوية قال موسى عليه السلام كما يحكيه القرآن عنه: ﴿كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْلِكُونَ﴾^(٥) ولم يقل: (إن معنا ربنا) وفي هذا لكفاية لمن كان له أدنى دراية.

ب. عند ما أورد المؤلف قصة بناء المسجد بقاء ذكر أن رسول الله ﷺ وأصحابه ساءلوا جميعاً في بناء هذا المسجد إلا وأن ناهوا كانوا يستنكفون العمل فارتجز علي بن أبي طالب فقال:

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

(٢) البقرة: ١٥٣.

(٣) التوبة: ٣٦.

(٤) النحل: ١٢٨.

(٥) الشعراء: ٦٣.

لا يستوي من يعمر المساجد = 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 يحاديثا
الغراب ويحتبان الغبلر.^(١)
هنا أيضا يظهر من وجوه شتى شدة العداوة التي أبدتها المؤلف ببل والخيانة التي ارتكبها في حق علي وعثمان
رضي الله عنهما ومي:

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

اللهم إن العيش عيش الآخرة = فارحم 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 للمؤلف لم يشير إلى هذا أبداء 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 حزقي جدا - كما يلي بيانه - دليل واضح على أنه كان يريد
إذا يغني بذكره صدره العليل.

الثاني: أن كثيرا ممن نقلوا هذا الشعر صرحوا 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 متظفيا أي متزفيا فكان إذا حل اللبنة يجاق بها عن ثوبه لئلا
يصيب الغراب فإن أصابه شيء من الغراب نفذه فينظر إليه على بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه وأنشد
يقول أي مباسطة مع عثمان بن مظعون لا طعنا فيه: لا يستوي من يعمر المساجد = يدأب فيها قائما

(١) انظر: تفسير مفاهيم القرآن ج ٧ ص ٢٣٤.

(٢) انظر: السيرة الخلية لعلي بن بريان الدين المصلي ج ٢ ص ٢٥٥ ط: دار المعرفة - بيروت ١٤٠٠ هـ. وانظر: السيرة النبوية لابن هشام ج
٣ ص ٢٥ ط: دار الجيل - بيروت ١٤١١ هـ تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. وانظر: عيون الأثر لابن عبد الناس ج ١ ص ٢٤٥ والقصة بشمول
البعين عن النبي الكريم موجودة في البخاري ومسلم وجميع كتب الحديث.

(٣) ففي دلائل النبوة للبيهقي: "قال ابن شهاب: فتمثل رسول الله ﷺ بشعر رجل من المسلمين لم يسم في الحديث، ولم يبلغني 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 العوالي، للعصامي.

وقاعداً = - ومن يرى عن العراب حائداً، أى وكان عثمان هذا من جملة من حرم الخمر على نفسه في الجاهلية وقال لا أشرب شرباً يلعب عقلي ويضحك بي من هو أهنى منى".^(٢١)

الثالث: أن الرجز 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 بالخبر عن هذا الرجز فقالوا بلقنا أن علي بن أبي طالب أجز به فلا يدري أهو قائله أم غيره"^(٢٢) يعني هذا مجرد خبر أن علياً رضي الله تعالى تكلم بهذا الشعر دون أي ثبوت، وعلي فرض ثبوته فالذي يمكن الركون إليه هو أن الشعر كما أهدرنا إليه أنفاً ورد مباشرة وبشأن عثمان بن مظعون رضي الله عنه^(٢٣) وأما وروده بشأن عثمان بن عفان رضي الله عنه فقول شاذ مرجوح لا يثبت به، لكن من كان دأبه الإساءة والتيل والطمع لا ينتظر إلى جميع هذا، فيأتي بكل شاردة كانه من علم اليقين، وليس هذا دأب الأمناء في النقل والرواية.

ج. عند ذكره غزوة بدر ومشاورة النبي أصبحابه 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 بخطورة الموقف - : إنما والله قريش وعزها، والله ما دلت منذ عزت، والله ما آمنت منذ كفرته، والله لا تسلم عزها أبداً، ولتقاتلك، فأعجب لذلك أهبتها، وأهد لذلك عدته"^(٢٤) ثم بعده بقليل ذكر المؤلف ما نصه: "إن غزوة بدر، كانت أول غزوة قام بها المسلمون، ولم يكن لهم الدريب في الحرب، ولأجل ذلك كره فريق من المؤمنين الحرب، قال سبحانه: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَ إِنَّ قَرِيباً مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ * بُجَادِ لَوْ أَنَّكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَ هُمْ يَنْتَظِرُونَ﴾ (الأنفال/ ٥٠-٦٠). والآية ظاهرة في كراهة لفيف من المؤمنين للخروج من المدينة عند مفارقتها، و

(٢١) السيرة الحلبية لعلي بن بريث الدين العيني ج ٢ ص ٢٦٢ .

(٢٢) السيرة النبوية لابن هشام ج ٣ ص ٢٥ . والنظر: الروض الألف في شرح السنة النبوية لعبد الرحمن السهيلي ج ٢ ص ٣٣٧ .

(٢٣) النظر على سبيل المثال: مجل للهدى والرشاد، في سيرة عمر العباد لمحمد بن يوسف الصالحى القاسمى ج ٣ ص ٤٨٧ ط: مصر ١٤٢٨هـ.

١٩٩٧م تحقيق الأستاذ عبد العزيز عبد الحق حلمي. وانظر أيضاً: سبط النجوم السوالمى في أبناء الأوال والعزالي، للمصامى ج ١ ص ١٥٧ .

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

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

يحتمل أن تكون إشارة إلى كراهية بعضهم للخروج في مجلس المشورة في منطقة «ذفران»^(١) وقد تعرضت على بعض نصوص الكارهين^(٢).

انظر أيها القارئ الكريم كيف يلعب الناس بالتاريخ ونقل الأقوال وحتى بتفسير الآيات وتأويلها وخلعها على من يريدون، فالمؤلف أولاً زاد من عند نفسه في كلام عمر بن الخطاب رضي الله عنه قوله: (مهولاً خطورة الموقف) ووضع بين الخططين - - تأويلاً وتوجيهاً للكلام، وبهذا نصاً حق الكلام وسياق العبارة أولاً ليرتب عليه ما يلي، ثم حمل الآية المباركة عليه ليظهر أن مراد الآية ومصادقه هو عمر بن الخطاب، والنتيجة هي أنه كان يكره لقاء العبد وأعظم منه أنه كان يجادل في الحق، وهذا المثل القرآني: ﴿كَأَنَّمَا يُمَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ﴾ ورد فيه وفي أمثاله.

أقول: إن المؤلف لما حل الآية الكريمة على قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه وكلامه، فهو لم يكن يخلو عن أمرين، فلما أن يكون عارفاً بما ثبت عن المفسرين الأوائل الذين كانوا أعرف منه بما يحكيه القرآن الكريم عن ما وقع في عصر النبوة من الحوادث التي سببت نزول الآيات فيها، أو لا، فإن لم يكن عارفاً فهذا جهل منه وليس للجاهل أن يفسر القرآن ويطبقه على من يريد، وإن كان على علم بأقوال السلف في الآية وفي من تعنيهم، فإهمال ذلك وحمل الآية عناداً على غير عمله لا يعد إلا تحريفاً في تفسير كتاب الله. ولنفترض إلى بعض أقوال المفسرين الأوائل في تفسير الآية الكريمة، ويان 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 غير أبي سفيان قد أقبلت فقال: ما ترون فيها؟ لعل الله يقمنها ويسلمنا، فخرجنا فسرنا يوماً أو يومين، فقال: ما ترون لهم؟ فقلنا: يا رسول الله، ما لنا طاقة بقتال القوم، إنما خرجنا للصير، قال المقداد: لا تقولوا كما قال قوم موسى لموسى: اذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون، فأنزل الله تعالى: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ﴾"^(٣).

- ورواه الحافظ أبو بكر بن مزيويه بسند آخر عن أسلم أبي عمران قال: سمعت أبا أيوب الأنصاري يقول: قال رسول الله ﷺ ونحن بالمدينة: "إني أخرجت عن غير أبي سفيان أخصاً مقبلة فهل لكم أن

(١) ذفران بفتح أوله وكسر ثانيه ثم راء مهملة وآخره نون واد قرب وادي الصفراء قال ابن إسحاق في سير النبي صلى الله عليه وسلم إلى بدر

استقبل الصفراء وهي قرية بين جبلين ترك الصفراء يساراً وسلك ذات اليمين على واد يقال له ذفران.

(معجم البلدان لياقوت الحموي ج ٣ ص ٩ ط: دار صادر - بيروت ١٣٩٧ هـ ١٩٧٧ م)

(٢) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٧ ص ٣٢٠.

(٣) تفسير ابن أبي حاتم للإمام الحافظ أبو محمد عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم الرازي ج ٥ ص ١٦٥٩ ط: مكتبة نزار مصطفى الباز -

الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ ١٩٩٧ م، تحقيق: أسعد محمد الطيب.

تخرج قبل هذه الحير لعل الله يُغْنِمَنَاهَا؟" فقلنا: نعم، فخرج وخرجنا، فلما سِرْنَا يوماً أو يومين قال لنا: "ما ترون في قتال القوم؟ فيأثم قد أخرجوا مخرجكم؟" فقلنا: لا والله ما لنا طاقة بقتال العدو، ولكنا أردنا الحير، 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: فتمينا - معشر الأنصار - أن لو قلنا كما قال المقداد أحب إلينا من أن يكون لنا مال عظيم، قال: فأقول الله علي 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: "وخرج رسول الله ﷺ في أصحابه حتى بلغ واحدا يقال له "ذُفْرَان"، فخرج منه حتى إذا كان ببعضه نزل، وأتاه الخبر عن قريش بمسيرهم ليمنعوا عورهم فاستشار النبي ﷺ الناس، وأخبرهم عن قريش، فقام أبو بكر، رضي الله عنه، فقال فاحسن، ثم قام عمر، رضي الله عنه، فقال فاحسن، ثم قام المقداد بن عمرو فقال: يا رسول الله، امض 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 الروايات تظهر أن هذه المواقف النبيلة لم يتخطها كل من أبي بكر وعمر ومقداد وسعد رضي الله عنهم إلا بعد إثناء البعض ممن خرجوا مع النبي ﷺ في طلب الحير ولم يكن لهم عدة ولا حدة لحرب قريش، وقد كانوا معذورين في هذا، إذ كان من الطبيعي أن يخافوا على أنفسهم من المواجهة دون إختيار سابق واستعداد، مع هذا لم يريدوا شيئا إلا أنهم قالوا بعد ما سألهم النبي ﷺ عن رأيهم، قالوا: "يا رسول الله، ما لنا طاقة بقتال القوم، إنما أخرجنا للحير" 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 فروا 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 الشام وفيها تجارة عظيمة ومعها أربعون راكبا - حتى قال

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم لأبي اللداء ابن كثير الممثلة ج ٤ ص ١٥.

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

(٣) البيضاوي (١٠٠ - ٦٨٥ هـ = ١٠٠ - ١٢٨٦ م) عبد الله بن عمر بن محمد بن علي المشيرازي، أبي سعيد، نو أبو الخير، ناصر الدين البيضاوي: قاض، فقيه، علامة. ولد في المدينة البيضاء (بغداد قرب شيراز) وولي قضاء شيراز مدة. وحرف عن القضاء، فرجل إلى صوفى قروفي.

- وكان رسول الله صلى الله عليه و سلم بهوادي ذفران فنزل عليه جبريل عليه السلام بالوعد بإحدى الطائفتين إما العمير وإما قريش فاستشار فيه أصحابه فقال بعضهم: هلا ذكرت لنا القتال حتى نتأهب له إنما خرجنا للعمير نردد عليهم وقال إن العمير قد مضت على ساحل البحر وهذا أبو جهل فد أقبل فقالوا: يا رسول الله عليك بالعمير ودع العدو فغضب رسول الله ﷺ فقال أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما وقالوا قاتلنا ثم قام سعد ابن عبيدة فقال: انظروا أمرك قامض فيه فوله لو سرت إلى عدن أبين ما تخلف عنك رجل من الأنصار - فذكر الرواية بطولها.^(١)

وإذا نظرت إلى التفسير بالنقل (الرواية) وهي التي قسر أصحابها الآيات وفق ما ثبت عن الجليل الأول الذين رأوا الخواصت بأمر أصيبتهم وشاهدوا نزول الآيات فيها، فتجد أكثر من سبعين موضعاً ذكر فيها وروي أن أول من أشاروا على النبي ﷺ بالمضي إلى العدو وأظهروا موافقتهم على القتال هما أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما وأما كلام أمير المؤمنين 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 يقتل على بال السامعين وجوب التأهب التام والأخذ بالجد وارتفاع الحسد إذ هم سيواجهون عدواً قاسياً كان هو أعرف به من الأنصار. وهذا هو رأي القواد على مر التاريخ.

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

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

فيها. من تصانيفه "أنوار التنزيل وأسرار العقاب" بحرف بفسر البضاوي، و "طوالع الأنوار" في التوحيد، و "منهاج الوصول إلى علم الأصول" وغير ذلك. (الأعلام للزركلي ج ٤ ص ١١٠)

(١) تفسير الإمام البضاوي لناصر الدين عبد الله بن عمر البضاوي ج ١ ص ٩٩ ط: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ ٢٠٠٢ م.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٤٠٢.

يقال إن أحدا من الناس كان غضبان على رجل فكذب إليه رسالة شتمه فيها بأقبح العياب، ثم مضت مدة من الزمن فجمعهما مجلس واحد مصافحة، فذكر الرجل صاحب الرسالة وعابه بما فعل، لكنه أنكر وأصر أنه لم يشتمه أبدا، فأخرج الرجل الرسالة من جيبه وقال له إقرأها بنفسك فإني لم أؤد عليك في جنبها، وكنت أنتظر هذه اللحظة فكفك عجلا قراءة الكلمات التي كتبتها على هذه الورقة.

فمثال المؤلف مثال صاحب الرسالة، كم نرغب أن نضع أمامه هذه الجملة: "قامت من قبوله خوفا 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 حقل كلامه على أقبح الضاميل، مع أن الكلام لا يفيد امتناع عمر رضي الله عنه عن الامتثال لأمر النبي ﷺ من جانب، ومن جانب آخر ففي نفس الكلام ورد سبب الاعتذار وهو أمر عظيم أقر النبي الأكرم ﷺ عمر بن الخطاب رضي الله عنه عليه، وإقرار النبي حجة عند المؤمنين، وأما كلام الفاروق حسبه ما ورد في الكتب التي نقلته عنه فتمامه ما يلي:

"ثم دعا عمر بن الخطاب ليعثه إلى مكة فيبلغ عنه أشرف قريش ما جاء له، فقال: يا رسول الله إني أخاف قريشا على نفسي وليس بمكة من عدي بن كعب أحد يمنعني وقد عرفت قريش عداوتي إياها وغلظتي عليها ولكنني أدلك على رجل أعز بما 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 الممتدح الذي يطلب الخير لنفسه ولأموره، وي طرح رأيه في قالب الاعتذار، وليس كلام الخائف الذي يمتنع عن الطاعة كما تصوّره الشيخ.

هـ. كتب المؤلف واحدا من الدروس والعبر التي تستفاد مما حدث في الحديبية في هذه النقطة وبهذه العبارة: "كشف مخالفة بعض الصحابة أمر الرسول في الخلق والتقصير، عن أن أناسا منهم كانوا يتوالون عن امتثال أمر النبي ويقدمون آراءهم على التشريع الإلهي الذي كان ينطق به النبي الأكرم".^(٢)

الأمر ليس في حاجة إلى مزيد من النقد والمناقشة لأن كل من قرأ سورة النبي ﷺ وأصحابه يعرف بوضوح أن عدة من الأصحاب من قوة إيمانهم كانوا لا يستطيعون أن يحتلوا بعض ما واجهوه في الحديبية، فكانوا ينتظرون الوحي - ككثير من المواقف - وهذا نأخروا أولا عن الخلق والتقصير حتى يدخل النبي ﷺ الحزيمة وشاور بعض أزواجه (أم سلمة رضي الله عنها) فأشارت إليه أن يخرج إليهم فلا يكلمهم حتى يحلوا رأسه

(١) النظر: السيرة النبوية لابن هشام ج ٤ ص ٢٨٧، والنظر: عون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير لابن سيد الناس ج ٢ ص ١١٨ ط:

مكتبة دار التراث - المدينة المنورة، ومكتبة دار ابن كثير - بيروت، والنظر: الروض الأنف بعد الرحمن السهلي ج ٤ ص ٤٥، والنظر: الاكتفاء

بما تضمنه من مغازي رسول الله والفتاة الخلفاء لسيما بن موسى الكلاعي ج ٢ ص ١٤٨ ط: عالم الكتب - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٩٧ هـ

تحقيق: د. محمد كمال الدين عز الدين علي، وغير ذلك من كتب السير والمغازي.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٤٠٩.

وينحصر هدبه لكي يطعن 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 أبدا" لكننا نحمل هذا على فرط إيمانه كما نحمل ما قاله عمر بن الخطاب ^(١) وبعض الصحابة أيضا على فرط إيمانهم فمن يعد هذا عصيانا فليعد ذلك مثله، مع أننا لم نقل بمصمة أحد سوى الأنبياء وغيرنا يعتقد العصمة في علي وغيره من الأئمة.

و، هكذا عند ذكر المؤلف مبايعة النساء التي ﷺ بعد الفتح يذكر حولها دار بين هند بنت عتبة زوجة أبي سفيان مع النبي الكريم حول يتود البيعة وفيه أن النبي ﷺ قال: "ولا نزنين" فقالت هند: أو نزي سخرة؟ فتبسم عمر - وكان حاضرا في المجلس - لما جرى بينه وبينها في الجاهلية. ^(٢)

لا يجد الباحث المنصف قولا يقول به من جميع هذا الذي مضى ذكره إلا أن يقول: إن بغض الرجل أصحاب رسول الله وصل منتهاه وهو حقود لغاية لا يعلمها إلا الله فلم يكن يستطيع أن يسب ويشتتم ويعلن وينال علنا فبدأ يبحث كثيرا وراء منغريات ليجد بغيته ويثبت سمومه وأحقاقه.

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 قريشا وأعلن دعوته، فقال: "أيكم يؤمن بي وبأزلي علي هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيي وخليفتي فيكم" فلم يجه أحد كما قال إلا علي بن أبي طالب وهو أذاك في الثالثة أو الخامسة عشرة من عمره، فقال المؤلف وهو بضد هذا الإنكار القبيح ما نصه:

"وهناك من حترف الكلام عن مواضعه، أو حذفها المستسحقون في كتبهم: منهم محمد بن جرير الطبري (المتوفى عام ٣٢٠ هـ) حيث ذكر في تاريخه حديث بدء الدعوة كما نقلناه غير أنه حذف الكلام 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): «إن هذا أخي ووصيي وخليفتي» حيث حذفه إلى قوله: «إن هذا أخي وكذا وكذا... ومنهم ابن كثير (المتوفى عام ٧٧٤ هـ) فقد

(١) إشارة إلى قوله رضي الله عنه: "ألم تعدنا أنا تأبي البيت وتطوف به؟" فقال نعم... الحديث.

(٢) تفسير "مقام القرآن" ج ٧ ص ٤٤٤.

حرف الكلم عن موضعه في تفسيره وتاريخه ولم يقتنع بالحريف في مكان واحد. ولا نستبعد أن يكون الحريف مستلماً 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) إذ هذا أخي ووصتي وخليفتي ليس يخفي على أحد؛ إذ كيف يمكن أن يعلن النبي ﷺ خلافة مجهولة لجميع كبير كان من الممكن أن يستجيبه عدد غير قليل منهم أو على الأقل اثنين أو ثلاثة منهم، فإذا قال النبي: "أيكم يؤمن بي ويؤازرني على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصتي وخليفتي فيكم" فهو إما كان يعرف أن هؤلاء المشيوخ الكبار لا يستجيبون إلا شأها صغيراً منهم، فهذا الخطاب العام والطلب الشامل غيب مطلق، وإما كان يتوقع الاستجابة والقبول منهم، فإذا 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 ثبوت الرواية بهذه الألفاظ في معرض الشك تركه الطبري وابن كثير وغيرهما.

وثانياً فلننظر ما أنفعاه هو مع هذا الإنكار الشديد، لكثير من الحوادث بأسرها أو جوانب منها وهي من السيرة النبوية الكريمة، 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

باختصار شديد أشار إلى القتال الذي دار بين معسكر الإسلام ومخاري بني المصطلق فكتب الله فيها حزيمة الأعداء، ثم أشار إلى فتنة أثريت بين المهاجرين والأنصار فاغتنم عبد الله بن أبي بن سلول الفرصة فأساء القول في المهاجرين فسبب هذا رحيل النبي ﷺ إلى بلخيش في ساعة غير متربة إلى أن وصل المدينة، وبهذا انتحتم الكلام وقال في الأخير: "هذه قصة غزوة بني المصطلق، وقد رواها أهل السير والمغازي والمفسرون والذي يهتنا من استعراض تلك الغزوة هو الدروس والعظات التي يمكننا أن نستخلصها، ونستفيد 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 موضعه، فقد خرفت ألت 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 تنل في كتاب الله، أشرت إلى ما قاله عبد الله بن أبي بشار المهاجرين ولم تشر إلى ما افتراه به أحب أزواج النبي وأقرهين إليه؟ كيف تدعي أن هذا التصوير المنحرف الذي نقلته عن هذه الغزوة العظيمة وواقعاتها 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 ترتيب الآثار حتى نزول الوحي وإعلان السماء براءة الصديقة عما اتهمت به، حقا إن أكبر عصى هو عصى القلوب.

٢- ترك المؤلف ذكر إشار عائشة الصديقة الآخرة على الدنيا والقصة معروفة وهي أن أزواج النبي ﷺ ظلمن منه زيادة في النفقة - ولم يكن عنده ما طلبه - فكره ذلك متهم وعزم بعزلهن شهرا فلما انتهى الشهر دخل على عائشة الصديقة وأخبرها أنه تعالى عيبتن بينكم أمرين: إما إشار الدنيا على الآخرة مع مفارقة النبي، أو إشار 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 التحجير فقالت: "أفهي هذا استأمر أبوي فأني 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 قول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتُنَّ تُحِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَتَذَرُنَّ اللَّهَ وَآيَاتِهِ فَاعْلَمْنَ أُولَئِكَ فِي كَيْدٍ عَظِيمٍ﴾ (١) ولكل من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما مواقف محمودة أراء هذه الحادثة حيث انحما غضبا على بناتهما غضبا شديدا وأبنا أن النبي ﷺ أولى بهما من أنفسهما وأولا دهما، وهذا الحدث الذي هو جزء من سيرة النبي ويعد من الحوادث المهمة في حياته الشريفة وفيها دروس كثيرة وفضل للعائشة وسائر أمهات المؤمنين ولأبي بكر وعمر رضي الله عنهم اجمعين، ذكره أصحاب السير والمناقب والتفسير والحديث (٢) لكن المؤلف (٣) لم يشر إليه أبدا.

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

١٩١ / الأحزاب ٢٨-٢٩ .

(٢) انظر على سبيل المثال من كتب السيرة: السيرة الحلبية ج ٣ ص ٣٧٤ / والسيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث للصلاتي ج ٤ ص ٢٣٢ / ودلائل النبوة للنبيه ج ١ ص ٣٢٣ / 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 المحجرة وذكر حوله كثيرا من المسائل^(١) لكنه لم ينصف في حق سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه الذي لما رأى منه النبي الأعظم ﷺ صلابة إيمانه وقوة تصديقه لقبه بالصادق وهذا حينما كذبه الآخرون واستهزؤوا به وجعلوا من قصة الإسراء والمعراج أضحوكة، فصدقه الصديق وأعلن إيمانه به وبما يقول، وفي ذلك بروي ابن هشام عن الحسن ما نصه:

"فقال أكثر الناس هذا والله الإسرار البين والله إن العير لتطرد شهرا من مكة إلى الشام مدبرة وشهرا مقبلة لفيذهب ذلك محمد في ليلة واحدة ويرجع إلى مكة قال فارتد كثير من كان أسلم، وذهب الناس إلى أبي بكر، فقالوا له هل لك يا أبا بكر في صاحبك، يزعم أنه قد جاء هذه الليلة بيت المقدس وصلي فيه ورجع إلى مكة، قال فقال لهم أبو بكر إنكم تكذبون عليه فقالوا بلى، ما هو ذلك في المسجد يحدث به الناس فقال أبو بكر: والله لعن كان قاله لقد صدق فما يحببكم من ذلك فوالله إنه ليخبرني أن الخير ليأتيه (من الله) من السماء إلى الأرض في ساعة من ليل أو نهار فأصدقه فهذا أبعد مما تعجبون منه، ثم أقبل حتى انتهى إلى رسول الله ﷺ فقال يا نبي الله أحدث هؤلاء القوم أنك جئت بيت المقدس هذه الليلة ؟ قال نعم قال يا نبي الله فصقه لي فإني قد جئت - قال الحسن فقال رسول الله ﷺ فرفع لي حتى نظرت إليه - فحمل 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 لم نقل المؤلف قصة الإسراء والمعراج وإماله جميع هذا نقل مع التحريف ؟ وهو يعيب على الآخرين إمالهم جملة لا قطع في ثبوتها، ولو كان المؤلف يلتزم في جميع الموارد بما أثبتته الآيات الكريمة من حوادث السيرة ولم يكن يتجاوزها، لكان له عذر ما في إمال هذه الجوانب من حوادث السيرة مثلا، لكنه لم يلتزم بهذا كما أشرنا إليه سابقا، 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 حوفا ولا تنسى أنه ليس فقط ابن هشام مدحا بما نقلنا عنه عن موقف سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه ونافلا له بل ليفتح المؤلف أي كتاب من كتب السيرة شاء حتى يطلع على مدى صحة هذا الموقف التبيل وكثرة النقل والمرويات فيه، ناهيك عن كتب التفسير والحديث والمناقب والفضائل.

(١) النظر المجلد السابع من التفسير ص ٢٠١ تحت عنوان: إسراء ومعراج .

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

٣- إنكار المؤلف بعض الثوابت

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

١- أنكر المؤلف حادثة شق الصدر وقال فيها: "وكذلك (عما لا يصح ظاهره ولا يمكن تأويله إلا بالتصنف البعيدة فالأولى أن لا تقبله) ما روي أنه شق بطنه وغسله، لأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان طاهراً مطهراً من كل سوء وعيب، وكيف يظهر القلب وما فيه من الاعتقاد بالماء"^(١) مع أن الحادثة ثابته ذكرها المفسرون عند قوله تعالى: ﴿وَأَلَمْ تَشْرَحْ لَكَ صَدْرُكَ﴾^(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 الجناز - واعتنى بما يحدثون لما ورد فيها مرويات كثيرة، ونقلها أهل السير والتبائن حسب ما ثبت وقوعها في أكثر من مرة في حياته الشريفة، فلذلك قال البيهقي فيما نقل عنه السيوطي: "يحتمل أن شق الصدر كان مرات مرة عند مرضته حليلة ومرة عند المبعث ومرة ليلة المعراج" وزاد السيوطي قائلاً: "قلت قد تقدم في الرضا شق صدره من عدة طرق وسيأتي في أحداث المبعث وأحداث الإسراء ذلك أيضاً والتحقيق في الجمع بينهما الحاصل على التعدد ووقوع ذلك ثلاث مرات، فمن صرح بوقوعه مرتين السهيلي وابن دحية وابن كثير ومن صرح بالثلاث ابن حجر وأبدي لذلك معنى لطيفاً وهو المبالغة في الإمساخ والتطهير بالتثنية كما هو في شرعه ﷺ في الطهارة، واختصت الأوقات الثلاث بذلك لينشأ من الطفولية على أكمل الأحوال من العصمة من الشيطان ولتلقى عند المبعث ما يوحى إليه بقلب قوي ولينتهي عند الإسراء للمناجاة"^(٣)، ومن هنا يكفيك ثبوت الواقعة أنك لا تفتح كتاباً من كتب السيرة إلا وتجدها فيها بالتأكيد والتوثيق^(٤) ومن هنا نرى الشيخ محمد طيب النجار يقول: "فالرأي الذي نرتضيه هو أن حادث شق الصدر قد وقع بطريقة حسنة وأنه من الإرهاصات التي تظهر نبوة محمد - ﷺ - وتسلط الأضواء عليه قبل النبوة، إذ ليس هناك ما

(١) تفسير مفاهيم القرآن ج ٧ ص ٢١٧ .

(٢) سورة الشرح: ١٠ .

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

(٤) انظر علي مهيل المطال كتاب: الروض الأنف في شرح السنة النبوية السهيلي ج ١ ص ٢٩١ / والإسراء والمعراج للسيوطي ص ٣٩ / والرحيق المغموم للمباركفوري ص ٣٧ / والسيرة الحلبية لبرهان الدين الحلبي ج ١ ص ١٦٣ / وحيون الآخر في فتوح المغازي والتبائن والسير لمحمد بن عبد الله ابن سيد الناس ج ١ ص ١٧ / ولور القين في سيرة سيد المرسلين لمحمد بن عفيفي الخضري ج ١ ص ١٠ ط: دار المعرفة - بيروت الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م وغير ذلك من الكتب .

يمنع من ذلك ما دعنا نؤمن بالعناية الإلهية التي لصاحب الأنبياء منذ فجر حياتهم - حتى قال - "وإدانة شق الصدر لا يرتاب فيها من هم رائحة العلم"^(١) كما نرى محمد بن يوسف الشامي يقول: "قال الحافظ أبو الفضل العراقي رحمه الله تعالى: في أول شرحه لتفريده: قد أنكر صحة وقوع شق الصدر ليلة الإسراء ابن حزم وعياض وأدعيا أنه تخلط من شريك، وليس كذلك فقد ثبت في الصحيحين من غير طريق شريك، وقال الإمام أبو العباس القرطبي في لفهم: 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 لفهم والتوريشي في شرح للصايغ والطبري في شرح للشبكة 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 لصالحية 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 المنعوي والزام قائله القول بقلب الحقائق، فهو جهل صريح وعطأ قبيح نشأ من عزلان الله تعالى لهم وعكوفهم على العلوم الفلسفية وبعدهم عن دقائق السنة، غافنا الله تعالى من ذلك"^(٢) فلا ندري كيف أنكرها المؤلف بتدليل أم لا توافق عقله.

٢ - أنكر المؤلف ما ثبت ونقل حول كيفية بدء النحي على النبي ﷺ من قول جرير عليه السلام للنبي "إلترأ" ثلاث مرات، وتغطيه إياه أي عصره وغطه 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 الميرز جرير؟ الميرز أن مرقع النبي الأعظم، وأن يؤذيه بالعصر إلى حد أنه يظن إنه الموت؟ يفعل به ذلك و هو يراه عاجزاً عن القيام بما يأمر به، ولا يرحمه ولا يلين معه.

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

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

د. هل السند الذي روى به البخاري قابل للاحتجاج مع أنه فيه الزهري وعروة؟^(٣)

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

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

(٣) تفسير مفاهيم القرآن ج ٧ ص ١٠٣.

ثم بدأ بمرح الزهري وعروة بن الزبير فبعد كون الأول كاتباً لثمام بن عبد الملك ومعلماً لأولاده ذليلاً علي ضعف عدلته، كما نسب عروة الزبير إلى وضع أخبار في علي رضي الله عنه.

هذا الذي جاء به المؤلف هو أوهم من بيت العنكبوت، إذ هو لم يتكفى في إنكاره هذا علي شيء سوى ما استبعد عقله ولا يستبعد عقول من هم أعدل منه، ولو كان مدار الإنكار استبعاد العقل شيئاً ما فليعرف المؤلف أن تفصيل النبي ﷺ حسب زعمه علي بن أبي طالب رضي الله عنه في صفه قبل أن يحلم - كما صرح به في ص ١٢٩ من هذا المجلد (٧) - أمر يستبعد العقل، وكذلك يستبعد العقل الرجعة التي يعتقد بها المؤلف، وغيبوبة الإمام في سرداب، ووجوب شيء على الله، وذهاب الأئمة إلى ما فيه حقتهم مع علمهم بعاقبة الأمر، وغير ذلك وهي كثيرة عند القوم، مع أن هذه الاستبعادات، استبعادات حقيقية وما استبعد عقل المؤلف من ما فعله جبريل عليه السلام في المرحلة الأولى من الوحي لعدم المير في ظنه لما قام به بأمر الله سبحانه، وتكراره هذا العمل ثلاث مرات، استبعاد ظهر حقيقي؛ إذ أننا نرى في واقع حياتنا أن كل من يخاف أحداً فحينئذ يهابه وأمانته يختره أولاً بأي طريقة شاء وأمكن، ليوقفه على أهمية الأمر وعظومية المسؤولية، فكيف لو تعلق الأمر بأعظم مسؤولية في الحياة البشرية أي تحمل الوحي من السماء، ليس من حقه سبحانه وتعالى أن ينه الرسول على خطورة ما يلقيه إليه؟ لماذا ابتلى الله سبحانه إبراهيم عليه السلام بعدة أمور سماها الكلمات؟ لماذا ابتلى الله يونس بالقائه في بطن الحوت؟ لماذا فرق الله بين يوسف وأبيه وسير به إلى غيابة الحبس والسجن؟ ومثل ذلك مئات من الأمثلة، فليكن تعصير محمد ﷺ وتغطيته بواسطة جبريل عليه السلام من هذا القبيل ولا إشكال فيه.

أما تجميع المؤلف لكل من الزهري وعروة بن الزبير رحمهما الله فهو أوهم من سابقه؛ إذ أننا لو رجعنا إلى كتب الطبري 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 أنيسة بن سهل وطبقته من صغار الصحابة وكبار التابعين، وعنه عقيل ويونس والزهدي وصالح بن كيسان... وأهم سواهم."

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

نشره أحد نشريه 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 السجستاني: ما رأيت أعلم منه وقال عمرو بن دينار: ما رأيت الدينار والدرهم عند أحد أعمون منه عند الزهري كأنها بمنزلة البحر. قال الليث: كان من أسمى الناس، وقال غيره: كان الزهري جندبا حليلا وكان يغضب بحناء وكنم.

قال سعيد بن عبد العزيز: أدى هشام عن الزهري سبعة آلاف دينار دينا وكان يؤدب ولده ومجالسه. قلت: وقد في حدود سنة قاتن علي 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 يغلي علي بعض ولده شيئا فأملي 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 ضائع، فدعا بكتاب فأملأها عليه، ثم قابل بالكتاب الأول فلما خادر حرفا واحدا.

ومن حفظ الزهري أنه حفظ القرآن في ثمانين ليلة. روى ذلك عنه ابن أخيه محمد بن عبد الله وعن الزهري قال: ما استعدت علما قط. قال بقره حدث شعيب بن أبي حمزة قال قيل لمكحول من أعلم من لقيت قال: ابن شهاب، ثم قال من؟ قال: ابن شهاب... قال ابن المديني: دار علم الثقات علي الزهري وعمرو بن دينار بالبحار وقيادة ويحيى بن أبي كثير بالبصرة وأبي إسحاق والأعمش بالكوفة يعني أن غالب الأحاديث الصحيح لا يخرج عن هؤلاء الستة - وأخيرا قال الذهبي: - مناقب الزهري وأخباره وتفضل 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 تسب إلى جده الأعلى زهرة بن كلاب وهو من روط أمنة أم النبي ﷺ اتفقوا على إتقائه وإمامته"^(٢).

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

(١) تذكرة الحفاظ للإمام الذهبي ج ١ ص ٨٣ - ٨٤ .

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني ج ١ ص ٢٢ ط: دار المعرفة - بيروت ١٣٧٩ الإخراج والصحيح: 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 خالته عائشة أم المؤمنين، رضي الله عنها، وروي عنه ابن شهاب الزهري وغيره. وكان علماً 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 شوذب قال: كان عروة بن الزبير إذا كان أيام الرطب ثلم 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 الجزار ليقطع رجله قال له: نسقيك الخمر حتى لا تجد لها الماء، فقال: لا أستعين بحرام الله علي ما أرجو من عافية، قالوا: فنسقيك المرقد، قال: ما أحب أن أسلب عضواً من أعضائي وأنا لا أجد ألم ذلك فأحتسبه، قال: ودخل عليه قوم أنكروهم، فقال: ما هؤلاء قالوا: بمسكونك فإن الألم ربما عزب معه الصبر، قال: أرجو أن أكفيكم ذلك من نفسي، فقطعت كعبه بالسكين حتى إذا بلغ العظم وضع عليها المنشار فقطعت وهو يهلل ويكبر، ثم أنه أغلي له الزيت في مغارف الحديد فحسم به، فغشي عليه، فأفاق وهو يمسح العرق عن وجهه، ولما رأى القدم بأيديهم دعا بها فقلبها في يده ثم قال: أما والذي حملني عليك إنه ليعلم إنني ما مشيت بك إلى حرام، أو قال معصية... وعروة هذا هو الذي احتفر بئر عروة التي بالمدينة وهي منسوبة إليه وليس بالمدينة بئر أعزب من مائها - حتى قال -: وذكر العتيبي 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: منيتي أن أملك الحرمين وأنال الخلافة، وقال مصعب: منيتي أن أملك العراقين وأجمع بين عقيلتي فريش سكينه بنت الحسين وعائشة بنت طلحة، وقال عبد الملك بن مروان: منيتي أن أملك الأرض كلها وأخلف معاوية، وقال عروة: لست في شيء مما أنتم فيه، منيتي الزهد في الدنيا والفوز بالجنة في الآخرة وأن أكون ممن يروى عنه هذا العلم، قال: فصرف الدهر من صرف إلا أن بلغ كل واحد منهم إلى أمه. وكان عبد الملك لذلك يقول: من سره أن ينظر إلى رجل من أهل الجنة فلينظر إلى عروة بن الزبير^(٢).

(١) ثلم أي كسر وشق، ورد في المعجم الوسيط: "ثلم الجدار وغيره ثلماً أحدث فيه شقاً وإلثاء كسر حرفه". (المعجم الوسيط، باب الفاء 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 يجرحوا رجالاً أثبت عليهم التاريخ ووثقهم أصحاب التراجم وذكرهم معاصروهم بكل خير، ولما لم يجد المؤلف شيئاً آخر لينال به عدالة الزهري وابن الزبير ورحمهما الله تمسك بأشياء ضعيفة جداً كالتردد إلى بعض الأئمة فعده دليلاً على عدم الاحتجاج بحديث الراوي مع أن هذا التردد بل وأخذ الهدايا ثابت في حق أئمة المعصومين كحسين بن علي وغيره، فهل يجوز أن يفلح فيهم به؟

وهناك إنكارات أخرى للمؤلف لما هو ثابت في السيرة النبوية وحولها لا مجال لأن تفصل فيها الكلام بل يكفي أن تشير إليها بذكر عناوينها كما يلي:

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

٤ - التصرف المفروض

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 جهز 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 فقي المرة الرابعة أرسل علياً فدحا له وشيعته حتى مسجداً الأحزاب فتنصر نصراً عزيزاً وفيه نزل قوله تعالى (وَالْفَارِسِيَّاتِ ضَبْحًا * فَالْمُؤْمِنَاتِ فُذُكًا...

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

(٢) انظر: تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٧ ص ١٢٩.

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

(٤) انظر: الروض الأنف ج ٤ ص ٤٠٥ / والسيرة الحلبية ج ٣ ص ١٦٨ / وسورة ابن هشام ج ٢ ص ١٢٣ / 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، والصعب أنه من باب: حذره بالموت حتى يرضى بالحصى، يعترض على أهل السنة أنهم لم يتعرضوا لذكر القصة بقائنا ولم يذكرها دور شخصية علي بن أبي طالب ولا نزول الآيات بشأنه.

جدير بالذكر أن المؤلف أحال في نقله هذه القصة إلى مراجع مثل: تفسير فرائد وتفسير القمي وكتاب الارشاد للشيخ المفيد مع أن للباحث لو نظر إلى كتابه وتفحص يجد مراجعة في ذكر السيرة والتاريخ غير هذه التي أخبرنا 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 ﷺ علي بن أبي طالب بعد أبي بكر لإعلان البراءة واستتاجه منه، حيث يعده أميراً عليها جاء به جبريل فأمر رسول الله أن يرسل علي بن أبي طالب أميراً للحجاج، فرجع أبو بكر وكان يخاف من نزول الآيات فيه ويستنتج منه أنه رسالة واضحة من السماء ثم من النبي علي خلافة علي عن رسول الله ليس غيره.^(٢)

مع أن الواقع لم يكن كما يصوره المؤلف ويستنتجه؛ إذ الأمر كان يتعلق بعادة من عادات العرب المشركين وهو أن يتولى نبذ العهد صاحب العقد أو رجل من أسرته، وكان علي النبي ﷺ أن يراعي القوانين 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 عهدة 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 نبذ العهد، بأن يقرأ على الناس صدر سورة براءة، لتلا يقضى للمشركين عذر، إذ كان من عادتهم ألا يتولى نبذ العهد إلا من يتولى عقدها، وهو صاحبها، أو رجل من أهل بيته. وقال ابن إسحاق: فلما أدرك علي أبا بكر، قال له أبو بكر: أمير أم سامور؟ فقال: بل سامور؟، ثم مضى، فكان علي ينادي بـ (مضى) أن من كان له أجل فله أرضه أشهر، ثم لا عهد له أي: نقوله تعالى: ﴿فَلْيَسْبَحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾^(٣) (٤).

(١) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٢٢١.

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

(٣) سورة: ٢.

(٤) النظر: السيرة النبوية لابن هشام ج ٥ ص ٢٣٧ والرواح الأنف ج ٤ ص ٢١٨ وحياتي الأنوار ومطالع الأنوار في سيرة النبي المختار للمحمد بن عمر بصري الحضرمي الشافعي ص ٣٧٩ ط: بيروت ١٩٩٨م تحقيق: محمد غسان لصوح / وفقه السيرة لمحمد الغزالي ص ٤٦٩ ط: دار القلم - دمشق، الطبعة السابعة ١٩٩٨م تحقيق ناصر الدين الألباني.

وغير هذا وذلك فإنه هناك كثيرا من التصرفات للمؤلف في بيان وقائع السيرة زيادة ونقصانا، 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 مرارا 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 مكائدهم العالية وإظهار أنهم كانوا أحق الناس بالإمامة أو النيل من غيرهم من أصحاب رسول الله ﷺ والطمع فيهم

٥- ادعاءات علي خلاف الواقع

معلوم أن من يدعي التحقيق لابد أن تكون أقواله خالية من ادعاءات غير واقعية لكننا نرى المؤلف في مباحث النبوة ادعى أمورا ونفس الأمر ثبت خلافه فمن ذلك ما يلي:

١- يدعي المؤلف أن ما ذكره حول حياة النبي كان مدعما بالأحاديث الصحيحة، ويقول في ذلك ما نصه: "ما قدمناه إليك في الفصول السابقة حول حياة النبي وشخصيته كان مقتبسا من الذكر الحكيم ومدعما بالتاريخ والأحاديث الصحيحة، وكان الجدير بنا أن نجمع 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 دعوته في عصر الرسالة ليكون فدوة لنا في هذا السبيل، ونكتفي من الكثير بالقليل"^(٢).

لكن الواقع خلاف ذلك؛ إذ إننا هنا في أول هذا المبحث تحت عنوان: (الخروقات 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: "مدعما بالتاريخ والأحاديث الصحيحة" فهذا انزلاق آجبر؛ 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 ٢٣٣ وفي ج ٨ ص ١٢٠ أورد المقولة بمادة 'لولا علي لهلك

عمران'.

(٢) للسيرة 'مفاهيم القرآن' ج ٧ ص ٥٣٠.

والتمحيضات والاستنتاجات الخاصة به كما سبق، ولا حول طعنه في أصحاح النبي وإنكاره عدالتهم كما سيأتي فضلاً من أن تكون صحيحة.

٢- يدعي المؤلف أن آية العصمة «يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَخَصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ»^(١) ياتفاق صحاح أهل السنة نزلت يوم الغدير ويقول في ذلك ما نصه: "أصرفت صحاح السنة، وأحاديث الشيعة المتواترة 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 على منصب الخلافة بعده.

فالبخاري رحمه الله يرى أنه الآية نزلت بشأن وجوب إبلاغ الوحي على النبي ﷺ ويروي في ذلك حديث عائشة الصديقة رضي الله عنها: "سَمِعْتُ حَدَّثَكَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كُنْتُمْ شَيْئاً مِنَ الْوَحْيِ فَلَا تُصَدِّقُهُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: «يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ»"^(٣). فلا علاقة عنده بين الغدير ونزول الآية.
ومسلم رحمه الله أيضاً يرى أنه الآية نزلت بشأن إبلاغ النبي ﷺ القرآن الكريم ويروي في ذلك حديث الصديقة بلفظ: "وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كُنْتُمْ شَيْئاً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ، فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَى اللَّهِ الْفُرْيَةَ وَاللَّهُ يَقُولُ: «يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ 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 إماماً للناس كما يدعيه المؤلف، وتلك الادعاءات أمثلة كثيرة أخرى^(٧) يكفي بما ذكرناه وفيه الكفاية.

(١) المائدة: ٦٧.

(٢) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٣ ص ٣٦٢.

(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) الترمذي متن الترمذي ج ٥ ص ٢٦٦ حديث رقم ٣٠٦٨ طبع مصر.

(٦) حديث رقم ١١٤٦٨ وفق تزيين شعيب الأرنؤوط.

(٧) فعلى سبيل المثال يدعي المؤلف أيضاً أن جمهور المفسرين قالوا بأن المراد من قوله تعالى: «فَلَنْ لَا أَشْأَلَكُمْ عَلَيْهِ أُخْرًا إِلَّا الْفَوَاقِي الْقُرَى» هم ذوو قرى النبي أي أهل يثرب (انظر: ج ٤ ص ٣٨ و ٧٢) لكن الواقع ليس كذلك؛ إذ إنه مع كونه قولاً من الأقوال وتفسيراً من التفسير لكنه ليس قول جمهور العلماء والمفسرين كما يدعيه المؤلف، بل هناك تفسير آخرى حول الآية ومناها.

٦ - تفخيم المؤلف واقعة الغدير

لا شك أن في حياة النبي الكريم وموته المباركة واقعات ومواقف كلها عظيمة وفيها دروس وعبر، لكن بعض الناس بما أنهم تعودوا على الغلو في كل شيء يفتقمون بعض الحوادث أكثر مما يجب، وهذه ما فعله المؤلف ومن قبله من الشيعة في واقعة الغدير، حيث إنهم عدّوه أكبر حادثة وأعظم موقف في السيرة النبوية الشريفة ففيها أولئك 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 الجمل: "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 والكلاميين والفلاسفة والأدباء والخطباء وأرباب السور والمؤرخين كما استقطبت هذه الحادثة، وقلما اعتنوا بشيء مثل ما اعتنوا به"^(٢).

فترى المؤلف بهذه الدرجة يعظم أمر الحادثة ألّيس هذا تفخيم كبير خارج عن حده بنوع من الخدعة التي لا تناسب العلماء؟ والمعجب أنه يوهم القاري أن جميع هؤلاء الذين تناولوا الواقعة ذكروها كما ذكرها هو، وبالتالي فيجب الإيمان بما ترشد إليه الواقعة حسب 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 بحث أهم المواضع إن شاء الله.

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

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٢٢٦ - ٢٢٧.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٢٢٩.

٧- التركيز على طلب النبي أجر الرسالة

ومن المباحث التي تتعلق بالنبوة عند المؤلف هو أجر الرسالة الهيكلية، وفي ذلك ركز المؤلف وأكد مراراً 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 طالباً على نبوته وإبلاغه أجراً 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 وحدثيهم لم يفهموا من الآية إلا وجوب مودة العترة الطاهرة وحتى الأدياء والشعراء قد أسهموا في إيلاغ هذه الرسالة الهامة بنشرهم وقصائلهم.

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

ثم يأتي إلى بيان توجيه آخر وهو رجوع تقع هذا الأجر وهذه المودة إلى الناس لا إلى صاحب الرسالة وأنبياءه 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 نشكر كون هذا التفسير قولاً من الأقوال في معنى الآية الكثيرة، لكننا نتعجب من الشيخ السبحاني وإصراره على أن هذا هو المعنى الوحيد والتفسير الدقيق للآية مع توجيهاته وتكلفاته الكثيرة، وإذا رجعت إلى التفسير وأقوال العلماء قديماً وحديثاً في الآية نجد 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 عاين 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 ج ٨٥ ، وانظر أيضاً: المجلد العاشر تحت عنوان "وجوب محبة أهل البيت" ص

٢٦٤ وما بعدها.

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

وفي رواية أخرى عن ابن عباس: قال: لم يكن يطن من بطون قریش إلا وبين رسول الله وبينهم قرابة، فلما كذبوه وأبوا أن يبايعوه، أدرك الله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ يعني أن تحفظوني وتودقوني وتصلوا رحمي، فقال رسول الله: إذا أبيحتم أن تباعدوني، فاحفظوا قرابتي فيكم ولا تودقوني، 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 وقادة. ^(٢)

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

وهناك أقوال أخرى في معنى الآية وتفسيرها، وما أصر عليه المؤلف رحمه 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 أحرأ علي 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 من الأمة أحرأ خاصاً على دعوته أحرأ المودة في القرى، يقول المفيد: "لا يصح القول بأن الله تعالى جعل أحرأ نبيه مودة أهل بيته ولا أنه جعل ذلك من أجره لأن أحرأ النبي صلى الله عليه وآله وسلم في التشرب إلى الله تعالى هو الثواب الدائم - حتى قال - والاستثناء في هذا المكان ليس هو من الجملة لكنه استثناء منقطع، ومعناه: قل لا أسألكم عليه أحرأ لكني أزمكم المودة في القرى، وأسألكموها، فيكون قوله لا أسألكم عليه أحرأ كلاماً تاماً قد استوفى معناه، ويكون

(١) الطبري، تفسير المصنف للإمام السجستاني ج ١٢ ص ١٤٥.

(٢) الكشاف والبيان لأبي إسحاق الصليبي ج ٨ ص ٣١٥.

(٣) المرجع السابق.

(٤) تفسير ابن أبي (تفسير القرآن العظيم) خاتم للحافظ أبي حاتم الرازي ج ١٠ ص ٣٢٧ ط: المكتبة المصرية - صيدا، تحقيق: أحمد محمد الطيب.

قوله إلا المودة في القربى كلاماً مبتدأ... وهذا بين لا يخفى الكلام فيه على أحد ممن 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 وضع القرآن الكريم أن المراد من الأجر الذي نفي الأنبياء عليه عن الناس هو كل ما يتعلق بالدنيا من مال أو ما يشبهه، وهذا حينما نزل عن نوح عليه السلام قوله: ﴿وَيَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ﴾^(٢) فإذا عيّن المراد من الأجر أنه ما يتعلق بالدنيا فالاستثناء في الآية التي يتصلك 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 اتصالاته أصحاب النبي ﷺ وطعنه فيهم يستهدف وراء هذه البحوث أن يفتح القارئ أن ما سبأني عنه حول قصور الصحابة وخطأ من بعدهم عبثاً حق صحيح، كيف وهم لم يعطوا ذوي قربى النبي وأهل بيته حقوقهم بدءاً من تسليم الحكم إليهم إلى سلب ذلك عنهم إلى غير ذلك، فلم يوفروهم حق التوفير 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 بالغاً 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 موضوع الأصحاب بشكل من الأشكال، فقد أورد هذا الموضوع في مجلدات (٢ - ٣ - ٥ - ٧ - ١٠) في مواضع عديدة بين طعن واتهام وجرح وتنقيص وإساءة وغير ذلك، وقد ذكرنا جانباً منها ببعض التفصيل عند بيان منهج المؤلف تحت عنوان: (ومن منهجه الهجوم والجدال والنيل والإساءة) وهنا نشير إلى بعض العناوين فقط لنثبت رؤيته مرة أخرى في حوار بين رسول الله وأصحابه ﷺ:

(١) شرح عقائد الصدوق (اصحيح إعتقادات الإمامية) للشيخ المفيد ص ١٤١ - ١٤٢ بئر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت.

الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ ١٩٩٣ م تحقيق: حسين فركامي. (وقد نقل هذا الكلام المؤلف أيضاً لم يتحقق وورد عليه في ج ١ ص ٦٠)

(٢) سورة: ٢٩.

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

٩ - إنكار المؤلف عدالة الصحابة

امتدادا لما سبق من الطعون والاتهامات أخرج المؤلف موضوعا آخر أيضا يخص الأصحاب ويتعلق بهم، وذلك في مبحث 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 فاسق وغاصب ومنافق ومتول عن الحرب وغير ذلك، فكيف يمكن أن تعتقد عدالة هذه الطائفة، وفيما يلي بعض عباراته:

أ- يذكر المؤلف أصناف الصحابة هكذا: (١. المنافقون المعروفون، ٢. المنافقون المعتبرون، ٣. مرضى القلوب، ٤. السوءيون، ٥. عمالطو الميل الصالح بالسوء، ٦. المشرفون على الارتداد، ٧. الفاسق، ٨. المسلمون غير المؤمنين، ٩. المؤلفة قلوبهم، ١٠. الملوك أمام الكفار) ويطبق عليهم آيات القرآن الكريم - دون أن يميز فيهم وردت هذه الآيات حقا - ثم يقول مائضا: "هذه هي الأصناف العشرة من صحابة النبي فمن لا يمكن توصيئهم بالعدالة والتقوى، أثبتنا بما في هذه المحالة مضافا إلى الأصناف المضادة لها، ولكن نلفت 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: ١٢٥ وما بعدها.

(٢) انظر: المجلد الثالث من التفسير ص: ٢٠٠.

(٣) انظر: المجلد الأخير من التفسير ص: ٩٥.

(٤) انظر: المجلد الثالث من التفسير ص: ١٧٠ حيث يقول: "في بلادنا « إيران » كان يضرب الملل مثل زمن بعيد، بآتماد محبتها وتضامن أبنائها وقد اعتنق الإسلام كثير منهم في عهد الخلافة، وتسلوا في ظلاله جريماً خطاولة" أي بهذا الإيهام دون ذكر الخليفة الذي أثار هذه البلاد بثور الإسلام، أتقنها من كلمات الجهل والشرك.

(٥) انظر: المجلد الخامس من التفسير ص: ٤٣٨.

الفرآنية، فدرى فيها أن الإجماع بعدالة الصحابة مطلقاً خطأ في القول، وزلة في الرأي، يضاد نصوص الذكر الحكيم^(١)،

ب- يذكر المؤلف حديث (إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك)^(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 حجر حمزة (عليه السلام) ويقول: إن الملك الذي كنا نتنازع عليه أصبح اليوم بيد صيانتنا، وهذا أبو سفيان عندما يبيع عثمان، يدخل إليه بنو أبيه حتى امتلأت بهم الدار ثم أغلقوها عليهم، فقال أبو سفيان: أعزكم أحد من غيركم؟ قالوا: لا، قال: يا بني أمة تلقفوها تلقف الكربة، فوالذي يحلف به أبو سفيان ما من هذاب ولا جنة ولا نار ولا بعث ولا قبامة، أفهل بعد كلمات الردة الخبيثة هذه يصح لمسلم أن يعد هؤلاء وأمثالهم من صفى العدول وطبقة الصالحين ويعد جرحهم إبطالاً للكتاب والسنة وتضعيفاً لشهود المسلمين؟"^(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 وأينا عن المؤلف فيكفي نقل ما اشتهر عن أبي زرعة الرازي رحمه الله أنه قال: "إذا رأيت الرجل يتنقص 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 إما أراد إبطال الكتاب والسنة، فيكون المخرج به أليق، والحكم عليه بالزندقة والضلال أقيم وأحق"^(٥) وهذا قول حق لا مزية فيه، يعرف كل من قرأ واطلع على كيفية جمع القرآن الكريم في خلافة أبي بكر وعثمان رضي الله تعالى عنهما أنهم كيف كانوا يصحون القرآن الكريم آية آية عن أبي واحد كان يحتفظ بما إما حفظاً أو كتابة أو غير ذلك، فإن لم يكونوا عدولا 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 يشككون على جامعي القرآن ونقلني الكتاب إلى الأمة الإسلامية.

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٤٥٩ .

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

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٥٧ .

(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 عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني .

والأصل أن الشيخ السبحاني لم يعرف الفرق بين العدل والخصمة، 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 عطاء وخير الخطائين التوايؤ.

وأما حول طعنه في الأصحاب بالقصور في العلم - حيث يدعي أن منهم (كعشرين الخطابية) من كان يخرج إلى الأسواق فيسأل هل عند أحد علم ورثة عن رسول الله في مسألة كذا وكذا؟ - فينقض كلامه هذا ما نقله هو عن المقرري قوله: "إنه لم يكن كل واحد من أصحاب النبي ﷺ متمكناً من دوام الحضور عنده ﷺ لأخذ 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 ويفوت عن الآخرين" (١)، (٢).

إذا فأي ذنب على الذي يبحث عن سنة النبي المنتشرة بين الأصحاب ليجد هدي الرسول ﷺ في مسألة لم يسمع هو بنفسه فيها حكم النبي الكريم؟ كيف بعد المؤلف مثل هذا البحث المبارك تنقصوا في العلم ونقصا في الشصعية وهو يعرف أنه لم يكن أحد من الصحابة يعرف السنة بأكملها، وإن ادعاه في علي رضي الله عنه فهو مردود عقلاً وتاريخاً؛ إذ هو أيضاً لم يكن حاضراً عند النبي ﷺ في كل لحظات حياته حتى يحفظ عنه أحكامه وسنته بأسرها.

وكذلك أيضاً ينقض كلام المؤلف حول قصور الصحابة وعدم أهليتهم وضعف تربيتهم تقل المؤلف نفسه حديث أبي عبد الرحمن المسلمي الدال على تربية الصحابة تربية قرآنية رفيعة علماً وعملاً، وهذا نص كلامه: "كان الرسول يفسر الآيات واحدة بعد أخرى أو مجموعة بعد مجموعة. قال أبو عبد الرحمن السلمية: حدثنا الذين كانوا يقرأون القرآن كعثمان بن عفان، وعبد الله بن مسعود، وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلّموا من النبي عشر آيات، لم يتجاوزوها حتى يعلموا ما فيها من العلم والعمل. قالوا: فتعلّمنا القرآن والعلم والعمل جميعاً ولهذا كانوا يتقون مدة في حفظ السورة" (٣)، (٤).

فكيف يقل المؤلف هذا الحديث، ثم يتهم الأصحاب بأنهم لم ينالوا الكمالات اللازمة التربوية والقيادية.

(١) الخطط الفقهية لدى الدين المقرري ج ٢ ص ٣٣٣ ط: دار صادر - بيروت.

(٢) تفسير مفاهيم القرآن ج ٣ ص ٢٧٨.

(٣) الاثنان في علوم القرآن للإمام السيوطي ج ٢ ص ١٧٩ ط: مطبعة حجازي - القاهرة (دون تاريخ).

(٤) تفسير مفاهيم القرآن ج ١ ص ٣٠٩.

هناك تصريحات من المؤلف على أن الأمة الإسلامية قد بلغت بعد نبينا في الرشد إلى حد لم تكن تحتاج إلى نبي آخر يولي أمر الدعوة والارشاد وقد وكلت جميع أمور الرسالة إلى الأمة،^(١) ليست هذه التصريحات تخالف ما اتهم به المؤلف أصحاب النبي بالقصور والزيغ والعامر وغير ذلك؟.

بل هذا نقض لما ذكره المؤلف في باب مفهيات القرآن من أن الله تعالى أنجز وعده بعد نبينا بإعطاء الحكم لمبادئ الصالحين،^(٢) فلو كانت الصحابة كما ادعى هو لم يجز الله وعده ولم تحدث هذه المعجزة القرآنية.

في المجلد الخامس (ص ٩٩) صرح المؤلف بأنه يجب بمقتضى العصمة المطلقة أن يكون ظن الأنبياء دقيقاً وتخلطهم وفقاً للواقع، وعلى هذا الرأي لا يكون لتمام المؤلف إلا أحد أمرين؛ إما أن يعرف بتمام الصحابة وعلى رأسهم الخلفاء الراشدين إيماناً صحيحاً دون شبهة النفاق، وإما أن يقول بعدم العصمة المطلقة في حق نبي الإسلام لأنه إلى آخر لحظات حياته كان يظن بأبي بكر وعمر خيراً وتقدمه أنبا بكر رضي الله بإمرة الخجاج وإمامة المسلمين غير مثال لهذا.

هذا مع أن المؤلف ينفي السهو عن النبي ﷺ مع أن قوله حول نفاق أقرب أصحاب النبي ﷺ إليه يحكم عليه بالجهل والمذحجة .

وبالنسبة لقد قال شيخ الشيعة ابن بابويه القمي^(٣) "إن الغلاة والمفوضة لعنهم الله يتكبرون سهو النبي ﷺ".^(٤)

ولما لم يكن يمكن للمؤلف أن يتجاهل الآيات التي تبشر أصحاب النبي ﷺ بنيلهم وفوزهم ونسرفهم برضى الرب تعالى بدأ يخصصها بوقت دون وقت، ويقسمهم بقياس باطل فاسد على بلسم الباعور الذي آناه الله العلم والكتاب لكنه اتبع هواه وكفر.^(٥)

لكن المسكين لم يعرف أن هذا الذي يقوله يوجب الجهل على الله سبحانه بعاقبة الأمور؛ إذ هو أعلن رضاه عنهم بالإطلاق دون أي قيد وقال: ﴿وَالشَّاقِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ

(١) انظر: المجلد الثالث من التفسير ص ٢١٩ .

(٢) انظر: المجلد الثالث أيضاً ص ٣٧٣ .

(٣) انظر: المجلد الخامس من التفسير ص ٣٣٩ .

(٤) ابن بابويه ٥٥٦ هـ - ٣٢٩ هـ - ٩٤١ م) علي بن الحسين بن موسى بن بابويه، أبو الحسن، القمي: شيخ الإمامين ع في عصره. مولده ووفاته فيها. له كتب في "التوحيد" و "الإحسان" و "الفسر" و رسالة في "المراتب" وغير ذلك. (الأعلام للزركلي ج ٤ ص ٢٧٧)

(٥) من لا يحضره الفقيه لابن بابويه القمي ج ١ ص ٢٣٤ .

(٦) انظر: المجلد السابع من التفسير ص ١٤٢ .

الْقَوْلُ 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، وقيامهم على بلعهم الباعور خطأ واضح جدا لأنه تعالى لم يعلن رضاه عنه، بل لم يخبر عن نيله الهداية الربانية؛ لأنه تعالى قال فيه: ﴿وَأَنْزَلَ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الْبَيْتِ آيَاتِنَا فَانْسَلَخْ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾^(٣) وإثناء الآيات لا يدل على الهداية الخاصة فضلا عن نيل الرضى والبشر بالجنة.

والذا على جميع ذلك فإن القول بعدم حسن العاقبة في أصحاب رسول الله ومخاصة منهم السابقون الأولون كقائمي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم قول لا يقبل عن المؤلف إلا أبناء مذهبه ومعتقدي عقيدته، وما صدر عن بعض الأصحاب من الأخطاء، نقول من الذي أوقف المؤلف أنهم ماتوا عنها دون توبة؟ والتوبة تنقي للرجل 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 كثيرا من هؤلاء الذين يظهر رضاه عنهم سيرتدون وينقلبون على أعقابهم، أو لم يكن يعرف، فإن كان يعرف فهذا الإعلان والإخبار والبشر والتصريح دون التقييد بحسن العاقبة أو الثبات على الإيمان - حسب ما يقيد المؤلف - بخلاف 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) التوبة : ١٠٠ .

(٢) النسخ : ١٨ .

(٣) الأعراف : ١٧٥ .

١٠ - القول بإيمان عبد المطلب وأبي طالب وأمنة بنت وهب

مسألة إيمان أبي النبي ﷺ وعدم إيمانها تعد من مسائل النبوة، وقد اختلف الناس حول هذا الموضوع، لكن الراجح هو التوقف؛ إذ لا مربة في وفاتها قبل وصول الدعوة إليهما في زمن عم الشرك بالجزيرة العربية، ولا ثبوت قطعا في إحيائهما وإيمانهما بمحمد ﷺ بعد الحماة، بل الآيات صريحة في عدم قبول الإيمان بعد الموت قال تعالى: ﴿وَلَيْسَ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّيَاطِينَ حَتَّى إِذَا خَظَرُوا أَعْيُنَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا اللَّيْنُ يَتُوبُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ﴾^(١) فهناك أمران يتطلبان التوقف أولهما: إمكانية موقعها على الفترة وما كان متفقاً من تعاليم إبراهيم الخليل، وبحكم من يموت وهو حلي هذه الحالة ولم تبلغه الدعوة هو أنه يموت ناهياً ولا يعذب، ثانيهما: إمكانية تأثرهما 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 حوّن الرجل أخبر أن هذا الحكم يعم والدي السائل ووالدي رسول الله ﷺ جميعاً، فليس أمام الرجل نظراً إلى هذين الأمرين إلا التوقف وتوكيل الأمر إلى الله سبحانه، وفي ذلك يقول دكتور أحمد بن عبد العزيز المصنّف في كتابه (الأحاديث المشككة) بعد سرد دلائل الطرفين ما نصه: "يجب التوقف فيهما، وعدم القطع لهما بجنة أو نار"^(٢).

لكن المؤلف أخبر تحت عنوان (إيمان والدي النبي الأكرم) على أنهما كانا مؤمنين واستدل ببعض ما رآه تليلاً على ذلك، مثل ما روي عن النبي الأكرم أنه قال: (لم أزل أُنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات)^(٣) وكذلك ما روي من أشعار عن عبد الله بن عبد المطلب وأمنة 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: "وفيما ضبط إيجاز لو لم تقل دلالة على إيمانهما وكوفاً على الصراط المستقيم"^(٥).

وهذا ما ورد في فتاوى دار الإفتاء المصرية حيث ذكر للمفتون 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: ٩٨.

(٢) الأحاديث المشككة الواردة في تفسير القرآن الكريم لـ: أحمد بن عبد العزيز بن مقرن المصنّف ج ٣٣٥، الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع - السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٣٠ هـ.

(٣) السيرة الحلبية لبرهان الدين الحلبي ج ١ ص ٧٠ وقد ورد هذا الحديث في بعض النسخ كـ تفسير الرازي وغيره ولا أصل له بهذا اللفظ في الصحاح.

(٤) انظر المجلد الخامس من التفسير من ج ٢٧٥ إلى ٢٨١.

(٥) تفسير مفاهيم القرآن ج ٥ ص ٢٧٥.

بعدم السفاح كما رواه أبو نعيم عن ابن عباس مرفوعاً "لم يلق أبواي قط على سفاح، لم يزل يلقني من الأصلاب الطيبة إلى الأرحام الطاهرة مُصنّعي مهذباً" وكما رواه الطبراني عن علي مرفوعاً "خرجت من نكاح ولم أخرج من سفاح من لدن آدم إلى أن ولدني أبي وأمي لم يصبني من نكاح الجاهلية شيء، هذا ولا يضرب أن يكون في أنساب الأنبياء كافرين، فكل امرئ بما كسب رهين".^(١)

وعلى كل فهذه المسألة تعدّ من أكبر فيها القيل والقال، ولكل من المنهين والتافين لإيمان والدي النبي ﷺ دلائله بصرف النظر عن قوتها وضعفها وأغلبها ظنية الثبوت أو تأويلات في الآيات حسب الرأي، لكن المؤلف قطع وتقديم في مكان آخر فقال بإيمان أبي طالب عم رسول الله ﷺ الذي ثبت عدم إيمانه إلى آخر حياته مع إصرار النبي ﷺ عليه واعتناقه الكبير بأن يعتنق دين الإسلام ويتشرف بالإيمان، ومع حمايته عن رسول الله ودعوته طوال حياته بمقتضى قوانين الأسرة والعشيرة.

اعتنق المؤلف هذه العقيدة في أبي طالب اعتماداً له على أشعار نقل أنه أنشدّها في ابن أخيه، وفي ذلك يقول: "لم يزل سيدنا أبو طالب يكاد ابن أخيه ويذب عنه ويدعو إلى دينه الخفيف منذ بزوغ خمس الرسالة إلى أن بقي ربي، وكفانا من إفاضة القول في ذلك، الكتب المولفة حول تضحيت لأجل الحق ودفاعه عنه شعراً وكثيراً"^(٢) فاستشهد بعدة من الأشعار المنسوبة إليه كقوله:

وأبى يستقي الضام بوجهه	ثمّال للناس عصمة للأرامل
يلوذ به الهلاك من آل هاشم	فهم عنده في نعمة وقواضل
وميزان عدل لا يخفى شعيرة	وزان صدق وزنه غير هائل ^(٣)

وكقوله في أمر الصحيفة التي كتبها قريش:

ألم تعلموا أنا وحدنا محمد	نبياً كموسى خط في أول الكتب
وأنّ الذي ألصقتم من كتابكم	لكم كائن محساً كراخية السقب ^(٤)

اعتمد المؤلف في نقل هذه الأشعار والاستدلال بها على كتابي السيرة الحلبية لبرهان الدين الحلبي 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 شيئاً تاماً 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 للحلبي ج ١ ص ١١٩ / وقد أورد ابن هشام القصيدة كلها في سيرته ج ٢ ص ١٠٨ .

(٤) السيرة النبوية لابن هشام ج ٢ ص ١٩٧

المواقف والأشعار محمولة على الغيرة وحماية الأسرة ومخاصمة من قوض إليه كفالته، بمقتضى قوانين العرب والإسلام فكلماته صريحة في عدم تركه دين قريش وشيوخها، نقل فيما يلي كلام الحلبي وما ذكره ونقله في سيرته حول ما مات 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 آلتهم فإنكر عليهم النبي وحزن - والله يا ابن أخي ما رأيتك سألتهم شحطاً أي بالخاء والطاء المهملتين أمراً بعيداً فلما قلل ذلك طمع رسول الله ﷺ فيه فجعل يقول أين عم فأنت فقلها أستحل بها الشفاعة يوم القيامة أي لو ارتكبت ذنبا بعد قولها وإلا فلا سلام يجب ما قبله فلما رأى حرص رسول الله عليه وسلم قال له والله يا ابن أخي لولا مخافة النسبة أي العار عليك وعلى بنى أبيك من بعدى وأنت تظن قريش أني إنما قلتها جزعاً أي بالميم والزاي خوفاً من الموت وهذا هو المشهور وقيل بالخاء المعجمة والراء أي ضعفاً، نقلها وفي رواية لأقربت بها عبتك لما أرى من شدة وجدك لكني أموت على ملة الأشياخ عبد للطلب وهاشم وعبد مناف فأمر الله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ الآية.

وعن مقاتل أن أبا طالب قال عند موته يا معشر بنى هاشم أطيعوا محمداً وصدقوه ففعلوا وترشدوا فقال له النبي ﷺ يا عم تأمرهم بالنصيحة لأنفسهم وتدعها لنفسك قال: فما تريد يا ابن أخي قال أريد أن تقول لا إله إلا الله أشهد لك بما عند الله تعالى فقال يا ابن أخي قد علمت أنك صادق لكني أكره أن يقال الحديث، قال في الهدى وكان من حكمة أحكم الحاكمين بقاؤه على دين قومه لما في ذلك من المصالح التي تليق لمن تأملها أي وكذا أقرهاؤه وينو عه تأخر إسلام من أسلم منهم ولو أسلم أبو طالب وبادر بنو عمه إلى الإيمان به لقبل قوم أرادوا الفخر برجل منهم وتعصبوا له فلما بادر إليه الأباعد وقتلوا على حبه من كان منهم حتى إن الشخص منهم يقتل أباه وأخاه حليم أن ذلك إنما هو عن بصورة صادقة ويقين ثابت.

وذكر أنه لما تقارب من أبي طالب الموت نظر العباس إليه يحرك شفته فأصغى إليه بأذنه فقال يا ابن 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 برد ذلك.

ويرده أيضاً ما في الصحيحين عن العباس رضي الله تعالى عنه أنه قال قلت يا رسول الله إن أبا طالب كان يحيطك ويتصرك فهل ينفعه ذلك قال نعم وحدته 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 لقلت..

ويرده أيضا ما جاء في رواية أنه ﷺ لما كرر على أبي طالب أنه يقول كلمة الشهادة وهو يأتي إلى أن قال هو على دين عبد المطلب قال ﷺ أما والله لأستغفرن لك ما لم أنه عن ذلك أي عن الاستغفار لك فأمر الله عز وجل: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾^(١) - حتى قال الحلبي - وزعم بعض غلاة الرافضة أن أبا طالب أسلم واستدل له بأخبار واهية ردّها الحافظ ابن حجر في الإصابة، أي: وقد قال وقفت على جزء جمعه بعض أهل الرافض أكثر من الأحاديث الواهية الدالة على إسلام أبي طالب ولم يثبت من ذلك شيء^(٢).

أعبروا نحن لن نجعل من أن يكون أبو طالب من أهل الجنة، والجنة متوسعة للجميع لكننا نتمسك من الشيخ السبجاني الذي يكثر أصحاب النبي ﷺ الذين علموا الدين والنبي أكثر من أن تصور ثم يؤكد على إيمان عبد المطلب وأبو طالب بحجة أنهما عندما اتفقا على إيمان آمنه أم النبي وتغافل عن ذكر فضل من فضائل عائشة الصديقة أم المؤمنين وأوجب الزواج النبي ﷺ إليه فهذا هو الكيل بمكيالين مختلفين.

١١ - رأي المؤلف في فدك

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 ربه كما ورد في القرآن الكريم: ﴿وَأَنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلَدًا * فَرَأَيْنَاهُ إِذْ يَمْشِي وَيُرْبُ مِنَ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾^(٣) وقد اعتنى المؤلف هذه العقيدة كغيره من أتباع 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 يُورَثُ، مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةً)^(٤) والآية لا دلالة لها على ميراث الأسوان بدليل قوله: ﴿وَيُرْبُ مِنَ آلِ يَعْقُوبَ﴾ كما لا يخفى على المتأمل، وعلى كل حال فالشيعة بناء على هذا المعتقد قالت بوراة فاطمة بنت رسول الله ﷺ فدك عن أبيها لكنها حرمت حفيها.

وأما المؤلف فادعى أن رسول الإسلام وعبه لفاطمة الزهراء لكن أباهن وعنده عمر منعها منه، وفي ذلك يقول تحت عنوان (قصة فدك) ما نصه: "كانت فدك منطقة خصبة كثيرة الخير قرب عيبر و هي تبعد عن

(١) التوبة: ١١٣.

(٢) السيرة الحلبية لبرهان الدين الحلبي ج ٢ ص ٤٥ - ٤٨.

(٣) مريم: ٥٠ - ٩.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه في عدة مواضع منها: ج ٤ ص ٧٩ حديث رقم ٣٠٩٢ وأخرجه مسلم في صحيحه ج ٢ ص ١٣٧٧ حديث رقم ١٧٥٧ كما أخرجه الترمذي والنسائي ورواه ابن حبان والبيهقي وجمع كثير من المعاصرين وأصحاب السير.

المدينة ما يقارب من خمس كيلومترات، 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 وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾^(١) واتخذ المفسترون
 من الشيعة والمئة على أنها نزلت في أقرناء رسول الله وبالأخص ابنته الزهراء (عليها السلام) فإنما كانت
 أقوى مصداق « ذى القربى » ... لقد بدأ منع بني الزهراء من فديك في عهد الخليفة الأول، وكان الحال على
 ذلك حتى تستم معاوية سدة الحكم، فوزع فديكاً بين ثلاثة هم مروان بن الحكم وعمر بن عثمان و ابنه يزيد
 - حتى قال -: ولقد استغلت فديك في عهد الأمويين والعباسيين في أغراض سياسية بحيث قيل أن تستغل في
 أغراض اقتصادية.

فلقد كان الخلفاء في صدر الإسلام يحتاجون إلى عائدات فديك المالية مضافاً إلى أنهم التزعموها من يد الإمام
 علي (عليه السلام) لغرض سياسي، ولكن في العصور المتأخرة حين ذلك كثرت ثروة الخلفاء وزادت زيادة
 هائلة بحيث لم يفتروا بحاجة إلى عائدات فديك، ولهذا فإن عمر بن عبد العزيز لما أعاد فديكاً إلى بني فاطمة
 احتج عليه بنو أمية واعترضوا قائلين: « هجنت فعل النبيصين، وإن آيت إلا هذا فامسك الأصل واقسم
 الغلّة »^(٢).

أقول مثلى هذه الادعاءات بل الافتراءات سهل لا يعجز عنها كل من مسك القلم وكتب ولم ينصف، لكن
 ليس كل ادعاء حقاً وسيرة طيفني النبي ﷺ غير دليل على رد هذا القول فهما لم يبنيا لها القصور ولا جمعا
 لها 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 ليشرقاً عليه ويصرفها بمصولة فيما كان يصرفه
 النبي الأكرم، لكنهما اختلفا في الإشراف، فحصل ما أورده النسائي وغيره رحمهم الله حول فديك، والقصة
 مشهورة عند المحدثين والمفسرين وأهل السير، ففي حديث النسائي ورد ما يلي:

روى بسنده عن مالك بن أوس بن الحنفية قال: أرسل إلي عمر حين تعالى النهار^(٣) فجئتته فوجدته جالساً
 على سرير مفضي^(٤) إلى رماله^(٥) فقال: حين دخلت عليه يا مالك إنه قد دق أهل أبيات^(٦) وقد أمرت لمهم

(١) الإسراء : ٦٦ .

(٢) تفسير مفاهيم القرآن ج ٢ ص ٣١٤ - ٣١٧ .

(٣) تعالى النهار أي ارتفع .

(٤) يعني ليس بينه وبين رماله شيء وإنما قال هذا لأن العادة أن يكون فوق الرمال فراش أو غيره .

(٥) يضم الراء ويكثرها وهو ما يسج من سجع الفحل ونحوه لم ينعج عليه .

(٦) الدق المشي بسرعة كأنهم جاءوا مسرعين للضر الذي نزل بهم وقيل الجبر اليسر .

يرضخ^(١) فخذته وأقسم بينهم قلت لو أمرت به غيري قال عله فجاء يرفأ^(٢) قال يا أمير المؤمنين هل لك في عثمان وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص قال نعم فأذن لهم فدخلوا ثم جاء فقال يا أمير المؤمنين هل لك في العباس وعلي قال نعم فأذن لهما فدخلوا فقال العباس يا أمير المؤمنين اقض بيني وبين هذا - يعني عليا - فقال بعضهم أجعل يا أمير المؤمنين فأقض بينهما وأرحهما فقال عمر أنشدكم ثم أقبل على أولئك الرهط فقال: أنشدكم بالله الذي يادنه تقوم السماء والأرض هل تعلمون أن رسول الله ﷺ قال: "لا نورث، ما تركنا صدقة" قالوا نعم ثم، أقبل على علي والعباس فقال أنشدكما بالله الذي يادنه 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 آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خِبَلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٣) فكان الله آفاء على رسوله ﷺ بني النضير فولاه ما استأثر بها عليكم ولا أخذها دونكم، فكان رسول الله ﷺ يأخذ منها نفقة سنة ويجعل ما بقي أسوة للال، ثم أقبل على أولئك الرهط فقال أنشدكم بالله الذي يادنه تقوم السماء والأرض هل تعلمون ذلك قالوا نعم، وأقبل على علي والعباس فقال أنشدكما بالله الذي يادنه تقوم السماء والأرض هل تعلمان ذلك قالوا نعم، فلما توفي رسول الله ﷺ قال أبو بكر أنا ولي رسول الله ﷺ، فحدثت أنت وهذا إلى أبي بكر، فحدثت أنت تطلب ميراثك من ابن أميكت ويطلب هذا ميراث امرأته من أبيها، فقال أبو بكر قال رسول الله ﷺ: "لا نورث، ما تركنا صدقة" فوليتها أبو بكر، فلما توفي قلت أنا ولي رسول الله ﷺ وولي أبي بكر قوليتها ما شاء الله أن أليها، ثم حدثت أنت وهذا وأتينا جميعا وأمركما واحد فسألتمايتها فقلت إن شئتما أديعها إليكما على أن عليكما عهد الله لطياتهما بالذي كان رسول الله ﷺ يليها به فأعزقاها مني على ذلك، ثم جئتاني لأقضي بينكما بغير ذلك؟ والله لا أقضي بينكما بغير ذلك حتى تقوم الساعة فإن عجزها عنها فزداها إلي^(٤).

وإن ثبت أن تضاف على قول أهل السير والشمال فيه فانظر إلى ما أخرجه أبو عيسى الترمذي رحمه الله (المتوفى سنة ٢٧٩) في الشمال الحمدي تحت عنوان: (باب ما جاء في ميراث رسول الله ﷺ) فأخرج

(١) (روض) المطية الليلة،

(٢) وهو حاجب عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٣) الحشر: ٦.

(٤) سنن الترمذي الكبير للإمام النسائي ج ٦ ص ٨٩ رقم الحديث ٦٤٧٦ (وقد أقرهم شعب الأثر والوط) ط: مؤسسة الرسالة - بيروت الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٩ م.

بسند عن عمرو بن الحارث أني جويرية قال: ما ترك رسول الله ﷺ إلا سلاحه وبخله وأرضاً جعلها صدقة.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاءت فاطمة إلى أبي بكر رضي الله عنهما فقالت من يرثك فقال أهلي وولدي فقالت ما لي لا يرث أبي فقال أبو بكر سمعت رسول الله ﷺ يقول لا تورث ولكني أعول من كان رسول الله ﷺ يعوله وأنفق على من كان رسول الله ﷺ ينفق عليه.

وعن أبي البختري أن العباس وعلياً جاءا إلى عمر يختصمان بقول كل واحد منهما لصاحبه أنت كذا أنت كذا فقال عمر لطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف ومعد رضي الله تعالى عنهم أنشدكم بالله أسمعتم 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 علي عمر فدخل عليه عبد الرحمن بن عوف وطلحة وسعد وجاء علي والعباس يختصمان فقال لهم همر أنشدكم بالذي ياذنه تقوم السماء والأرض أسمعتم أن رسول الله ﷺ قال: "لا نورث، ما تركناه صدقة" فقالوا اللهم نعم، وفي الحديث قصة طويلة.^(١)

١٢ - بعض الأنبياء كانوا مفترضي الطاعة^(٢) وبعضهم لم يكونوا

أيضاً مما تقوه به المؤلف في مباحث النبوات هذا المعتقد، وقد اختاره عند فلسفته التي تبني على أن الإمامة درجة غير النبوة والرسالة والذي يقتضيه في أن مجرد النبوة أو الرسالة لا تلازم افتراض الطاعة ولا السيادة والقيادة إلا وأن تقرن النبوة أو الرسالة بالإمامة، وهذا لأن النبي هو الإنسان الذي له اتصال بالملأ الأعلى يتلقى 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 أمّا 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) الجمائل البعيدة والغصائل المنطقية، لأبي عيسى الترمذي ص ٣٤١ ط: المكتبة التجارية - مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤١٣ -

١٩٩٣ تحقيق: سيد عباس الحلبي.

(٢) كلمة يستعملها المؤلف بهذا اللفظ بفتحها، كانت طاعتهم فرجاً.

نالوا درجة الإمامة كانوا مفترضى الطاعة أي كانت لهم السيادة والقيادة وكانت إطاعة لأمرهم واجبة على الأمة، وبعضهم لم يكونوا كذلك وهم من نالوا درجة النبوة أو الرسالة فقط دون الإمامة. (١)

ولما كان المؤلف أمام صريح الآية النبي تصادي: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (٢) بدأ بتأوله بأن الطاعة في مثل هذا الرسول الذي لم يحظ بالإمامة راجعة حقيقة إلى الله سبحانه وكونها منسوبة إلى الرسول ليس إلا بضرب من العناية - أي الخيال - حتى يقول: "ففي هذا الخيال تتجلى وظيفة الرسالة في بيان الحلال والحرام والمفروض والممنوع وإراءة طرق الصلاح والفلاح، فلو صبح في تبين الحقيقة التمثيل بشيء أدون من التمثيل فنقول: إن مثل الرسول في توجيهاته الرسالية أشبه بمسند الأحكام من الكتاب والسنة وإبلاغها للناس، فإذا امثل الناس بما يقول فقد امتثلوا إلى المشرع الأعظم وأطاعوه، وإن لم يقوموا بإداء ما يقول فقد عاقلوا الشروع وعصوه، وعلى هذا الضوء فالتأويل في صلاتهم وصومهم وحجهم وزكاتهم مطيعون لله سبحانه فقط وليس للرسول أي طاعة إلا بضرب من العناية، كما أنه للمنفى واجتهاد طاعة مثله". (٣)

أقول إن أوجز الكلام في هذا المقام هو أن يقال: هل الرسول أو النبي المفترض طاعته بنيل الإمامة - كما يزعم المؤلف - يأمر وينهى ويؤيد وينقص من عند نفسه أو لا ؟ والأول غير متصور بل مرفوض بنص كتاب الله سبحانه؛ إذ يقول تعالى في إمام الأئمة والمرسلين: ﴿وَمَا يَنْطَلِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (٤) فإذا رفض الأول يبقى الثاني، وفيه جميع الأنبياء والمرسلين سواء، إذ أنهم لا يقولون شيئا إلا ما يؤمرون به سواء كان أمرا معروف أو مخيا من منكر أو نصبا لشيء أو عزلا 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 زُبَيْنُ الرُّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي﴾ (٥) فيوجب إطاعة أمرة فيما يأمره وينهاه، والمشكلة أن المؤلف يريد أن يثبت أن الإمامة أمر يفوق الرسالة والنبوة، فلذلك يتمسك بكل ما يعقل وما لا يعقل، ويعتد من الثاني هذه الفلسفة التي سمعناها أول مرة منه.

(١) انظر: المجلد الخامس من التفسير ص ٣٧٥ وما بعدها.

(٢) البقرة: ٢٤.

(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، ومعتمد أهل الإسلام بصورة عامة في هذه المسألة واضح في ضوء الآيات القرآنية وهو أن الأنبياء مع تفرغهم لخاص إلى الله سبحانه ومزلةهم الرفيعة عنده تعالى لكفهم لا يمتلكون لأحد نفعاً ولا ضرراً والأصل أنهم لا يعلمون شيئاً من الغيب؛ إذ الغيب ينص الكتاب والملة يخص بالله سبحانه، وما اطلعوا عليه من بعض المغيبيات عن طريق الوحي هي أمور محدودة جداً، ولما كان عن طريق الوحي وإعطاء المعجزة لا يجوز أن تنسب الغيب إليهم ولا أن نصنعهم بكونهم علين بالغيب حتى لا نشرك في الوصف الذي خصه الله له غيره، وما اطلعوا عليه من بعض المغيبيات كان محددًا بحياتهم ولم يمد هذا الاطلاع والوقوف لما بعد مماتهم أبداء ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ 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، مستبدلين بمعجزات عيسى عليه السلام كذلك لا نستطيع أن نقول: إن الأنبياء كانوا يمتلكون الغيب مستبدلين ببعض تنبؤاتهم الغيبية أو بقوله تعالى: ﴿وَعَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾^(٢).

لكن المؤلف خلاف ما عليه جمهور المسلمين يصر 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 براها تنبؤات غيبية صادرة عن بعض الأنبياء عليهم السلام، وأما رسول الله ﷺ فقد كان له حظ واقف من الغيب عند المؤلف وهو شهيد على أمته، ومعنى كونه شهيداً أنه يعلم زائدا على ما يصدر عن العبد من الأعمال الظاهرة ما يكمته العبد من كفر وإيمان ونفاق وغير ذلك، ويدعي المؤلف أن هذا لا ينافي الآيات التي تخص علم الغيب بالله تعالى لأن تأويله عند المؤلف هو أن الله يملك الغيب ويعلمه بالاستقلال ودونه تعالى بالتبع والقبض الرباني^(٣).

(١) المائدة ١١٧.

(٢) الجن ٢٦ - ٢٧.

(٣) النظر: الفصل السابع (اختصاص العلم بالغيب بالله سبحانه) من المجلد الثالث من التفسير، وبالضبط ص ١٤ وما بعدها.

هذا هو خلاصة كلامه وما أنه طويل وقد أشرنا إليه فما 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 وعامة الخلفاء الثلاثة حب الجاه والرفاسة والإمارة في نفوسهم لينالوا بها بعد رحيل النبي ﷺ كيف ولم يعرف النبي الأعظم الذي له الحظ الأوفر من علم الغيب هذا عنهم، فلتعتقدهم أجلاء 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 يُعْلِمُهَا إِلَّا هُوَ﴾^(٢).

كما يلاحظ عليه ثانياً أن المؤلف استدل بأشياء لا دمل لها والذي يريد إثباته في الأنبياء والأئمة (عليهم بالغيب)، إذ هي من معجزات الأنبياء أو هي موارد خاصة لا دليل في تعميمها في الآخرين مثل: إراءة آدم عليه السلام الأسماء للملائكة، ومناجاة نوح عليه السلام. ربه بقوله: ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرْنَهُمْ يُفْسِدُوا عِبَادَكَ وَلَا يُطِيعُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾^(٣) وتعبير يعقوب عليه السلام رؤيا ابنه يوسف بقوله: ﴿وَكَذَلِكَ يَجْهِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾^(٤) وتعبيرات يوسف عليه السلام للرؤيا، وإخبار صالح عليه السلام قومه بنزول العذاب بعد ثلاثة أيام، وغير ذلك؛ فلا تدري أي مناسبة بين ما أثبت 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 للمقاس فلنقال أن يقول إن كل الأنبياء عليهم السلام كانوا يفهمون لسان الطير والوحش وجميع الحيوانات؛ إذ ثبت أن بعضهم كجبريل عليه السلام كان يعرف هذا، مع أن هذا القول قول خاطيء لأن الخوارق ومنها للعلم بالغيب تثبت فيما ثبت شرعاً وليس لأحد أن يعمها فيما لم يثبت قياساً على ما ثبت.

ثم يعون الله تعالى المطلب الثاني من مبحث (القضايا العقلية في تفسير "مفاهيم القرآن") وبه المطلب الثالث، وهو الإمامة والعصبة والرجعة ومناقشتها.

(١) انظر عنوان: الغيب (تقسيم علمه بين الله والعباد) في المطلب الأول (الإلهيات ومناقشتها) من هذا المبحث الذي نحن فيه ص: ٣٨٦.

(٢) الأنعام: ٥٩.

(٣) نوح: ٢٧.

(٤) يوسف: ٦.

المطلب الثالث

الإمامة والعصمة والرجعة ومناقشتها

مفهوم الإمام ومتزلة 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 أخرى حول الأئمة

تأويل المؤلف الآيات بشأن الأئمة

الرجعة

وقفه أمام عقيدة الرجعة

المطلب الثالث

الإمامة والعصمة والرجعة ومناقشتها

المدخل

هذا هو المطلب الثالث من المبحث الثاني من هذا الفصل سنتناول فيه بإذن الله تعالى أحد أهم الموضوعات التي ملأ المؤلف بها كتابه بين تفسير وتأويل وإشارة واستنباط وتوجيه وغير ذلك، وقد عد كل ذلك التحقيق العلمي والتفسير الخلفي من الميول الطائفية والأهواء الشخصية، وهذا الموضوع بسبب أهميته عند المؤلف رأيناه خلال قراءتنا لهذا الكتاب أكثر تكراراً وأعظم اهتماماً ولا غرو فإن الإمامة والعصمة من أصول الدين عند الشيعة كما صرح به المؤلف، وهذه هي ذروة ما اختارته الشيعة لنفسها والعقيدة الخاصة التي تتميز بها عن غيرها، وعلى كل حال نحن نختار من بين ما كتبه المؤلف حول هذا الموضوع العناوين التالية:

١. مفهوم الإمام ومنزلة الإمامة

٢. الأدلة النقلية 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 الحمل وتفسير المعضل وإظهار ما لم يتسن للنبي ﷺ الإشارة إليه إما لتأخر ظرفه، أو لعدم تحييز النفوس له، أو لغير ذلك من العلل، فوظائفه كوظائف النبي 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، وأدب الإمام يقوم بكل ما كان يقوم به النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) سوى كونه متلقياً للوحي، فالرسول، حصص بالتشريع والوحي الإلهي، وشأن الخليفة والإمام التبليغ والبيان وتفصيل الحمل وتفسير المعضل وإظهار ما لم يتسن للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الإشارة إليه إما لتأخر ظرفه، أو لعدم تحييز النفوس له، أو لغير ذلك من العلل، وإذا مات الرسول فهناك أحكام لم تبلغ وإن كانت مشروعة وأخرى لم تات ظروفها فالإمام يملأها ومبنيها.

ولا تهم وظيفة الإمام في هذا المجال فحسب، بل هناك وظائف أخرى كوظائف النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) حذو القذة بالقذة فالإمام بيانه يكمل الشريعة، ويمزج شبه الملحدين، ويدبر عن الدين عادية أعدائه بقوته وسلطانه، ويقوم الأمم 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 يتعرض على أهل السنة أنهم حينما عدوا الإمامة منصباً اجتماعياً فقط أوقفوا أنفسهم في مشاكل كثيرة منها أنهم أعطوا الأمة حق الاختيار والتعيين وبطرق شتى لم تكن ناجحة، ومنها أنهم لم يوجبوا العدالة في الإمام فجوزوا أنه يصبح الفاسق إماماً بل حرموا على أساس أحاديث منسوبة إلى النبي ﷺ إخراج عليه، ومنها أنهم لم يشترطوا النبوغ العلمي فيه فامكنوا من يكون علمه وعلم الرعية سويًا في الشريعة أن يقدم لهذا المنصب العظيم.^(٢)

وأما عن مكانة الإمامة ومتولتها 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 النهائي الذي له سيطرة كاملة على جميع شئون الحياة وهو الذي يجب على الناس طاعته وامتنال أوامره دون من هو نبي أو

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٣٤٥ - ٣٤٦.

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٣٤٠.

رسول فقط.^(١) ومن هنا يشير المؤلف إلى أن الإمام قد يقوم بما لم يستطيع 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 أيضا: "الروح هو خلق من خلق الله عز وجل أعظم من جبرئيل وميكائيل كان مع رسول الله بحره وسدده وهو مع الأنبياء من بعده".^(٥)

وقفه أمام هذه النظريات

فلنعرف أولاً أن المؤلف عند الإمامة أصلاً من أصول الدين في مذهب الإمامية بمعنى أنه لا يتم الإيمان دون الاعتقاد به عند معتقلي هذا المذهب^(٦) ومقتضى هذا أنه يجب على كل شيعي أن يؤمن بما ذكره المؤلف حول مفهوم الإمام ومنزلة الإمامة من كونها استمراراً لأمر الرسالة ومنزلة فوق منزلة النبوة وكون الإمام موظفاً بالشريعة ووضع الأحكام بعد النبي مرتبطاً بالسماء ويسمع الكلام دون أن يرى المتكلم وغير ذلك.

نقول: معلوم لدى عامة الناس فضلاً عن خاصتهم أنه عند شيء من أصول الدين فرع لثبوته ثبوتاً قطعياً من الكتاب والسنة بحيث لا تأويل فيه ناهيك عن الشبهة والغموض كما هو الشأن في التوحيد والنبوة والمعاد 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 نحره 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 الْأَقَابَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾^(٨) أو في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٩) وهي التي استدلل المؤلف بما على الإمامة، فأي آية من هذه الآيات صريحة في الذي يدّعيه 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 ١٥٩.

(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 (الإمامة) ؟ إذ لكل واحد أن يحمل الأمانة في شيء، ولها مصاديق كثيرة، وأن يحمل أولي الأمر على مجموعة، وله أيضا مصاديق شتى، وأن يفسر "الإمامة" بما يراهف النبوة ويعضده قوله تعالى بشأن الأنبياء وفي وصفهم: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا غَابِرِينَ﴾^(١) فلا يبقى للمؤلف متمسك في هذه الآيات فضلا عن القطع واليقين، وعليه فعَدَّ الإمامة أصلا من أصول الدين بالاستدلال على هذه الآيات وأمثالها خطأ واضح وعمل غير علمي، وأما الاستدلال بالحديث وإثبات أصل من أصول الدين بما فيه إشكالات أكثر خاصة وأن هناك اختلافات كثيرة ومشاكل واضحة حول الأحاديث المروية في كتّيب الشيعة، وغير دليل على ذلك وجود فرق كثيرة من الشيعة كل يعتقد في الإمامة ما لا يعتقد غيره، فهذا كله يفسد أصل الإمامة ويجعله مورد شك وعمل تردد.

ثم إن المؤلف بوضعه هذا الأصل رمى قبل كل أحد علي بن أبي طالب رضي الله عنه بالتقصير العظيم بل الذنب الكبير وهذا لأنه تكامل عن القيام بأصل من أصول الدين وهو أول من تكلف به، فجلس عنه متروكة عديدة وبدأ معاون الذين أهملوا هذا الأصل ووضعوا من الأحكام ما لا تعد وكان على ذلك حتى عتبه الناس أميرا لهم بعد ست وثلاثين سنة، والتكاسل فيما يعد من الأصول حرام قطعاً.

فالمسائل التي وضعت في أيام أبي بكر وعمر وخشان 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 ويجهلون عن هواهم دون أن يكون لهم عن الله فيها شيء، باطل. وإن لم يكن كذلك فسيكون علي بن أبي طالب رضي الله عنه وهو المشرع الأمر الناهي المتعين من قبل الرب تعالى، ذنب لا يمكن أن يستهان به، لأننا لم نسمع ولم نقرأ أنه عليا رضي الله عنه يوما من الأيام أتى على باب أحد من الخلفاء الثلاثة فقال: إنكم تزعجوني بالخلافة والإمارة فتساعث عنه لمصلحة الإسلام والمسلمين، ولكن ليس لأحد أن يحكم بشيء في وجودي ولم أسامح في هذا أبداً؛ لأنني مكلف بإظهار ما لم يسن للنبي ﷺ الإشارة إليه وتكميل الشريعة بتشريع ما لم تأت ظروفه في أيام النبي مع أنه معصوم عند المؤلف وأهل المذهب.

ومن جانب آخر إنه يخالف هذه النظريات صريح كتاب الله الذي صرح بإكمال الدين وتمام الشريعة فقال تعالى: ﴿إِنِّيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(٢) وقول نبي الإسلام ﷺ: (إِنَّ تَقْلِي وَمَثَلُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِي كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى بَيْتًا فَأَحْسَنَهُ وَأَجْمَلَهُ إِلَّا مَوْضِعَ لَبَنَةٍ مِنْ

(١) الأنبياء : ٧٣ .

(٢) المائدة : ٣ .

زَاوِيَةٍ فَجَعَلَ النَّاسُ يَطُوفُونَ بِهِ وَيَتَعَجَّبُونَ لَهُ وَيَقُولُونَ هَلَّا وَجِعَتْ هَذِهِ اللَّيْلَةُ قَالَ فَإِنَّا اللَّيْلَةُ وَأَنَا خَلَايِمُ النَّبِيِّينَ^(١)

٢ - الأدلة النقلية على تنصيب الإمامة

أخرج المؤلف في المجلد الأول من كتاب موضوع التنصيب على الإمامة في فصل التوحيد في الحاشية (ص ٦٥٣) بالبحار لكنه فصل الكلام حول هذا الموضوع في المجلد الثاني بعرض أدلة نقلية وعقلية اقتضت نفسه بما تناول جانياً مما كتبه في الأسطر التالية، لكننا لنتعصب الإطناب لوجز كلامه الطويل بعبارةنا ونحيل إلى اللواضع، إلا إذا اضطررنا بإتيان عبارته فننقل نصه، فمما استدل به ما يلي:

أ. يستدل المؤلف بالآيات التي تحصر الحكم في الله سبحانه كقوله تعالى: ﴿إِن الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَفْضُلُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاضِلِينَ﴾^(٢) وغير ذلك من الآيات فيقول إن الحكم التكويني والتشريعي لما كان خاصاً بالله تعالى بنص 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 علي لسان نبيه جله من الذين يقودون الأمة ويحكمونها ونص على اسمائهم.^(٣)

ب. يستدل المؤلف بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٤) ويرى أن إطاعة أولى الأمر في الآية الكريمة وردت مطلقة فلا يجوز تقيدها 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 مبهمة في تعيين من هم بالضبط هؤلاء الطائفة المعصومة التي يدهم إمرة المسلمين جاءت السنة فبينت أنهم الأئمة الإثني عشرية باسمائهم، ومن هنا فلا يجوز أن يتصور غيرهم كما عليه الحال عند أهل السنة.^(٥)

(١) صحيح البخاري ج ٤ ص ١٨٦ حديث رقم: ٣٥٣٥.

(٢) الأنعام: ٥٧.

(٣) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٧٤ و ٧٥ وقد كما ذكر المؤلف هذا الموضوع في ج ١ ص ١١٢.

(٤) النساء: ٥٩.

(٥) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٢٥٥ والنظر رواية الصلوق في تعيين أسماء من هم أولو الأمر نفس 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 أو الحكم والحكومة فأما 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 - طبقا في حال عدم وجود الأمة المنصوص عليهم - وعلى كل حال فالتفسير الأول يدل على التنصيب وهو يكون الإمام الثاني معينا ومعلوما للإمام الأول بحكم سماوي لا اجتهد فيه.^(٢)

هـ. وكذلك يستدل المؤلف بقوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾^(٣) وتأويله عند المؤلف أن تعيين الإمام على الناس كان من سنة الأنبياء جميعا، إذا فالإمامة بالنص لا بالرأي والاتفاق.^(٤) ويقول في ذلك: "ومن طالع الكتاب والستة يتتبع وتوسع، لا يجد أي دليل يدل على ما يخالف هذه الطريقة ولا أي صارف عن الأخذ بها، بل يجد في ذلك المصادرين العظيمين للقدسيتين ما يدل على أن كل ما جرى على الأمم السابقة يجري على هذه الأمة إلا ما استثنى وهو ميثاق. ويدل على ذلك بصراحة لا تقبل جدلا ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «كانت 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 التنصوص، وذلك في نقاط موجزة كما يلي:

١. لا شك أن الحكم والتشريع مناص لله تبارك وتعالى وفي ذلك أنزل كتابه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ليكون مصدر حكم وتشريع لمن يؤمن بالله ويكتليه إلى يوم القيامة وقد فسر نبيه ﷺ أحسن تفسير؟ إذ كانت وظيفته تفسير الكتاب وتبيينه (وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ)^(٧)

(١) النساء: ٥٨.

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٢٠٨.

(٣) الأعراف: ١٤٢.

(٤) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ١٧٢.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه ج ٤ ص ١٦٩ رقم: ٣٤٥٥. والحدِيث علق عليه.

(٦) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ١٧٣.

(٧) النحل: ٤٤.

لكن أي تصريح في الآية الكريمة على أنه تعالى يعزّز الأحكام أيضا إلى يوم القيامة ؟ وإذا كان الحاكم بالبعين فلماذا لا يكون القاضي وقائد الحرب وغيرهم بالبعين ؟ وكل له دوره الأساسي في تنفيذ حكم الله تعالى. ثم أي توجيه يوقف هذا التخصيص والضعيف 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 بضعيف الحاكم إلا بتوسع من التأويل والتفلسف وذلك أيضا أسلوب ليس ناجحا ومقنعا.

٢. لكن كان المراد من أولي الأمر الأئمة وهم في درجة الأنبياء كما يدعي المؤلف، فكان مقتضى 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 يهمل القرآن الكريم وهو الأمر بإطاعة أولي الأمر، وجوب إرجاع الخصومات إلى من هم حكماء الله على الأرض ولهم رابطة بالسماة ومنتزعين منزلة الأنبياء، ولا يصح أن تختص الآية بأهم الرسالة؛ إذ الاعتبار يكون بعموم اللفظ، والقرآن الكريم يرشد أهل الإسلام إلى ما يجب عليهم في كل عصر وزمان، فالاعتصار على الرسول دون ذكر الأئمة من بعده ولو إشارة، دليل على أنه ليس المراد من أولي الأمر ما يدعي 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 أولي الأمر بما إذا لم يكن الأمر بما فيه معصية الله (لا طاعة لمخلوق في معصية الله)^(٢) والمنع والطاعة على التزوي النسلح فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية^(٣) فهل السنة تستطيع رفع الإجماع ولا تستطيع تقييد المطلق ؟، بل التقيد 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 فوح الحميدي ج ١ ص ٧٩ رقم : ١٣٢ . (وفي روايات: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ج ٩ ص ٦٣ رقم ٧١٤٤ .

(٤) النكوت : ٨ .

٥. إن هارون عليه السلام كان نبيا قبل هذا التعمين الذي يتسلك به المؤلف، وهذا حينما قبل الله تعالى دعاء موسى عليه السلام عند ما بعثه نبيا أن يرزق هارون النبوة مثله فيشره بقوله: ﴿قَدْ أُوتِيَ سُورَتُكَ يَا مُوسَى﴾^(١) فبالطبع كان يطلب منه موسى عليه السلام أن يقوم بمليئة القوم حين غيابه، فأى ربط 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: ﴿وَأَنذَرْتَهُمْ عِندَنَا لَمِنَ الْمُضْطَلَّقِينَ الْأَخْيَارِ﴾^(٢) وقد ورد الحديث الشريف (كَلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ) 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 إحداهما (النبوة) لا يثبت بالتخصيص في الأخرى، وعليه فلا يبقى أيضا للمؤلف متمسكه 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 رضي"^(٣) وكذلك يصرح على وجوب قتال الحاكم الظالم وعدم جواز إمرته بل يعد أحاديث البيوع والطاعة عند أهل السنة مختلفة لكنه يذكر عن علي رضي الله عنه قوله: "إنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر، يفعل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع الفيء ويقا تل 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 أئمتة تدل دلالة صريحة على أن أمر الحكومة والقيادة موكول في الإسلام إلى الأمة وإن حاول المؤلف أن يخلص هذا في حال عدم التخصيص، لكن هذا التخصيص لم يترك في أقوال الأئمة لا صراحة ولا تلميحاً، مثلاً ينقل عن علي

(١) طه : ٣٦ .

(٢) ص : ٤٧ .

(٣) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٢ ص ٢١٦ .

(٤) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ١ ص ٦٥٢ .

رضي الله عنه: "أيها الناس إن أمركم هذا ليس لأحد فيه حق إلا من أمركم، وإنه ليس لي دونكم إلا مفاتيح مالكم معي".^(١)

ويقتل عن حسن بن علي أنه كتب إلى معاوية: "إن علياً لما مضى لسبيله ولأني 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 على خصومه من الذين وقفوا في الصف المقابل له ببيعة أهل المدينة على أحقيته بالإمامة وإمارة المسلمين وهذا يخالف عقيدة التنصيب القرآني فلماذا لم يستدل بالقرآن الذي هو أعلى حجة من غيره؟ فالمؤلف وإن حاول أن يجيب عنها بالإشارة إلى أنها كانت من باب المجادلة^(٣) لكن هذه المحاولة فاشلة؛ لأن علياً رضي الله عنه لم يقل إنني الإمام المعتار المخصوص عليه من قبل الله ورسوله فإن كنت تؤمن وتعلم هذا فيها ونعمت، وإلا فقد بايعني المهاجرون والأنصار وهذا ما تراه وتعلم به.

ثم إن المؤلف نقل في موضع آخر أن علياً رضي الله عنه كان يذكر الناس ببيعتهم معه واستخابهم إياه وهو بين شعبيته ليس هناك أحد يأتيه من باب المجادلة، فيقول: "وأما حقي عليكم فالوفاء بالبيعة والنصيحة في المشهد والمغيب والإجابة حين أدعوكم والطاعة حين أمركم".^(٤)

١٠. يؤخذ على ما قاله المؤلف عند الرد على شبه البهائية من أنه يجب في مهام الأمور كعدم استبداد باب النبوة مثلاً أن يأتي القرآن بكلمات القطع والجرم،^(٥) ألبيس هذا يشمل الولاية والوصاية والإمامة والعصمة التي يقول بها وليس فيها أي تصريح فضلاً عن القطع والجرم؟.

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٢٠٧.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٢٠٩.

(٣) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ١٦٦ وص ٢٣١.

(٤) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٣١٨.

(٥) النظر: 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 استدلالاً عقلياً فحسب، وهذا لأنه يرى العقل أحد الأدلة الشرعية^(١) فلنأت على خلاصة عباراته التي تدور حول أدلته العقلية، ولابد من البدء بالطرق الثلاثة التي يرى المؤلف أنه تستلزم بها حقيقة صدق المدعى 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 قرار حكومة النبي الأكرم نفسه، قاله تعالى نحن على أسمائه من يجب أن يخلقوا النبي على لسانه، وأوجب طاعتهم وحرم مخالفتهم، ويمكن استعلاء الحقيقة، وصدق هذا المدعى، بالطرق الثلاثة التالية:

١. مناقشة المصالح العامة، وما كانت تقتضيه في تلك الفترة، فنرى ما إذا كانت تقتضي مصالح الأمة الإسلامية آنذاك، وأيّ لون من ألوان الحكومة كانت تتطلب، هل كانت تقتضي الحكومة التنصيب على الاسم والشخص؟ أو التنصيب على الصفات والشروط؟ وبعبارة أخرى: هل كانت المصالح في تلك الفترة تقتضي التنصيب على أشخاص معينين؟ أو ترك الأمر إلى انتخاب الأمة حسب الضوابط المقررة عرجاً؟
٢. لاشك أن وفاة الرسول الأكرم وغيبابه عن الساحة كان من شأنه أن يحدث فراغاً بعده، فكان لابد من سد هذا الفراغ عن يكون كالنبي علماً وسياسةً وخلقاً وقيادةً، فهل كان يمكن سد 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؟ ولابد أن يكون 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 والتدبير منزلة تقدر على إدارة شئونها بذليل توغلها في العادات الوحشية والعلاقات الجاهلية التي لم تنزل سيطرة عليها

(١) انظر تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٢٠٣.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٧٥.

وبدليل تراجع كثير من أنبائها عن العقيدة والذين بعد رحيل نبينا، وبدليل تولي كثيرين - كعمر بن الخطاب وغيره - عن الجحف أيام وجود النبي ﷺ.

ثم كذب عن الخطر الثلاثي - حسب تعبيره - الذي كان يهدد الأمة الإسلامية وهو خطر امبراطوريتين عظيمتين من جهتي الشمال والغرب أي الروم وإيران، وثالثهما خطر المنافقين من الداخل الذين كانوا دائما يفتنون الفرصة وقد أتاح لهم رحيل النبي حور فرصة للقضاء على الإسلام والمسلمين.

وأخيرا كتب عن دور النظام القبلي والعشائري آنذاك معني أن العشائريات ما زالت سائدة على 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 منقبة بني ساعدة لأجل الوصول إلى الحكم، فكل هذه الدلائل التاريخية توجب عقلا أن لا يترك النبي الكريم أمته دون تعيين من يسوسهم ويتولى أمرهم 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 التفويض والتعيين وقد أشار قسمة إلى أمور توجزها فيما يلي:

الفراغ الذي واجهته الأمة في ساحة بيان الأمور التشريعية للمسائل والمشاكل المستحدثة. وقد فضل المؤلف حول هذا الفراغ الكلام فذكر أن اشتغال النبي ﷺ في الدور المكسي باصلاح العقائد واشتغاله ﷺ في الدور المدني بدفع المزايدات الكثيرة لم تمنح 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 يتشعب وتتوسع رقعة يوميا إلى أقصى مناطق جديدة وكان بالطبع هذا التوسع يرافق الأمور المستحدثة، فكان هذا وذلك وغيرها من الأمور يوجب عقلا أن يودع النبي كل ما تحتاج إليه الأمة لدى طائفة خاصة تسد هذا الخلل، وهذه الطائفة لم تكن الصحابة لاعرفهم بالقصور بل كانت أوصياءه وخلفاءه 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 ٧ 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 وتكوين لهم علاقة روحية بالسماوات وإن كان دون الوحي؛ ولما كانت معرفة هذه الطائفة متغلدة على الأمة ولا ميسورة بتعيينهم أنعم الله 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 تنصيبيا، وقد ذكر فيه أن نبي الإسلام ﷺ أشار في بعض الموارد إلى أن أمر الحكومة إلى الله بضعه حيث يشاء^(٢) كما أشار أيضا إلى أن أبابكر - رضي الله عنه - استخلف عمر وأوصى له بالإمارة، وعمر - رضي الله عنه - حوّل سبعة أفراد ليختاروا أميرا للمؤمنين من بينهم، ومحق هذا أنما كانوا يرون خلافة بالتعيين والاستخلاف، وهكذا ادعى أن هذا الاستخلاف كان رائجا في الأئمة الماضية فقال: "لقد كان المقيع بين الأتية السابقين هو تسليم أمر من قاموا بمهامهم وتربيتهم من الأئمة وسهروا في صياغتهم، واجتهدوا في تعليمهم، إلى خلفاء صالحين لائقين ليصني تلك الأئمة والأقوام والمجماعات في ظل الرعاية والتربية الصحيحة التي يوليها الخلفاء والأوصياء. أن تستمر في طريق التكامل والرشد".^(٣)

وقفة 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 بتفلسفات من هذا وهنالك 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 عاقبة الرسالة هدم هذا البناء للشيد الذي سعى في بنائه كثيرا فصرح على أن الأمة الإسلامية قد بلغت بعد نبينا في الرشاد إلى حده لم تكن تحتاج إلى مرشد خاص يولي أمر الدعوة والارشاد وقد وكلت جميع أمور الرسالة إلى الأمة. فيما قال ما يلي:

(١) هذه هي خلاصة لما ذكره المؤلف وقد استوى 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 عمر حينما عرض نفسه ودعوتهم فقال كبيرهم: "أرأيت إن نحن بليخاد على أمرك ثم أظهر الله على من خالفك - أيكون لنا الأمر من بعدك؟" فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: "الامر إلى الله بضعه حيث يشاء". انظر عن هذا الاستدلال وما يشابهه: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٩٥٥.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٦٦٩.

"ورب مجتمع بلغ من القيم الفكرية والأخلاقية والاجتماعية، شأواً بعيداً يحتفظ معه ببرائه الديني الواصل إليه، بل يستثمره استثماراً جيداً فهو عند ذلك غني عن كل مروج دينه، أو مبلغ يذكر منسيه أو مرب يرشده إلى القيم الأخلاقية، أو معلم يعلمه معالم دينه ويوضح له ما أشكل من كتابه، إلى غير ذلك من الطعون، فأفراد الأئمة السالفة كانوا كالتقصر، غير بالذين في العقلية الاجتماعية فما كانوا يعرفون قيمة التراث المعنوي الذي وصل إليهم، بل كانوا يلعبون به لعب الصبي بكتابه بتحريضهم له وتأويله بما يتوافق مع أهوائهم ومشاربهم، ولذا كان يحل بالشرعية، إندراس بعد مظي القرون والأجيال ويستولي عليها الصدا بعد حقبة من الزمان. لهذا ولذلك كان على المولى سبحانه أن يبعث فيهم نبياً، جيلاً بعد جيل، ليذكرهم بدينهم الذي ارتضاه الله لهم، ويحدد شريعة من قبله ويروج قوله وفعله ويزيل ما علق بها من شوائب بسبب أهواء الناس وتحريفاتهم. وأما المجتمع البشري بعد بعثة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) والحققة بالرفيق الأعلى، فقد بلغ من المعرفة والإدراك والتفتح العقلي والرشد الاجتماعي شأواً يتمكن معه من حفظ تراث نبه وصيانة كتابه عن طوارق التحريف والضياع، حتى بلغت عنايته بكتابه للعيني إلى تصنيف أنواع التأليف في أحكامه وتفسيره وبلاغته ومفرداته وإعرايه وفرائنه فلازدهرت تحت راية القرآن ضروب من العلوم والفنون، فلأجل ذلك الرشد الفكري في المجتمع البشري، جعلت وظيفة التبليغ والإنذار، على كاهل نفس الأئمة حتى تباينت وظيفة الرسل من التزكية والتبليغ، واستغنت عن بعث نبي مجدد على طول الزمان يبلغ رسالة من قبله، فإذا قدرت الأئمة على حفظ ما ورثته من نبيها، ونشره بين الناس في الآفاق، ومحو كل مطمع فيه وهدم كل عرافة تحذنها يه التحريف، استغنت طبعاً عن قائم بهذا الأمر سوى نفسها."^(١)

فهذه التصريحات الواضحة على قابلية الأئمة وكميلها للدين والسياسة بعد رحيل النبي الأكرم (ص)، كما أنها قابلة للمدح والثناء للمؤلف لكنها تخالف فكرة الوصاية والإمامة التي أوقفها في الكتاب وهذا؛ لأن الوصاية بالمعنى الموجود عند الشيعة لا تكون إلا نوعاً من النبوة بل هو أعلى منها كما ذكرنا^(٢) ولأنه لا يدل إلا على ضعف الأئمة وعدم كمالها واحتياجها إلى من يرشدها في جميع أمورها، ثم هو نفسه لما رأيته أن مقاله السابق يناقض مقالاته الأخرى حول عدم كفاءة الأصحاب، وضعفهم، وقصورهم، ويعلمهم عن الوصول إلى ذروة القيادة وغير ذلك، هذا يلف الكلام لقا وذلك بوضع مقال عنوانه: (دور أهل البيت في إكمال الدين وحتم الرسالة)^(٣)، وما كتب تحته لم يزد الطول إلا بلداً؛ لأنه مرة أخرى عاب يخالف ما أثبتته في الطواب من التبهات

(١) تفسر مفاهيم القرآن ج ٣ ص ٢١٩ - ٢٢٠ .

(٢) النظر: تفسر مفاهيم القرآن ج ٣ ص ٢٣٦ .

(٣) النظر: المجلد الثالث من التفسير ص ٢٢١ وسياقي بهاد.

حول الخاتمة فثبت ضعف الأمة واحتياجها إلى ولاية تتصالح مع النبوة تارة وتنفارقها أخرى، وهكذا نجد مقالات المؤلف متناقضة بعضها مع بعض.

٢. نقول: إذا كان الخطر بهذه المثابة والتحديات إلى هذه الدرجة حتى ضاع بعد رحلة الرسول كل شيء وأهمل كتاب الله وسنة نبيه فوزاً فلماذا لم يصح 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 للشيخ، فيما أن يخفف المؤلف من شدة كلامه والغلو الكبير في تصوير واقع المجتمع الإسلامي بعد محمد ﷺ، أو يعترف بقصور القرآن حيث لم يصح 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 لجمال المؤلف يتكبرون ويترددون في المقامات بل الآلاف من الأحاديث المروية عن طريق أهل السنة، فالقول الفصل كان هو التصريح القرآني، وما لم يرد فيه أي تصريح يعرف منه أن ما ذكره المؤلف من الأدلة العقلية التي ظن أنها كانت توجب التنصيب وعدم إهمال الشارع مسألة الخلافة، هي أمور تفتح فيها المؤلف، فلم تكن هناك محطرات تحدد مكان الأمة وتكون خارجة عن الإدارة والسياسة إلا برجل عباسي يلقى الهداية من السماء، كما لم تكن هناك فراغات هائلة خارجة عن إطار الأمة فاطمة علي أن غلاماً إلا عن طريق إمام معصوم نائب عن الله سبحانه، وغير شاهد على هذا هو تقدم الإسلام والمسلمين في كل مجالات الحياة بقيادة الأمة نفسها ممثلة في الأصحاب والخلفاء الذين انتخبوا بعد رحيل النبي ﷺ.

٣. لقد رأينا أن المؤلف يعد وجود الإمبراطوريتين الروم وفارس من أكبر تحديات الأمة التي كانت تشغل بال النبي دائماً فيبلغ في وصف قدراتهم النظامية وكذا وكذا، لكنه في موضع آخر حينما يواجه سؤالاً منهما وهو أنه كيف تتهم الخلفاء الثلاثة بل الصحابة جميعاً بالتقصير 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 تلفظاً 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 رغبتهما الشديدة في العيش تحت لواء الحكومة الإسلامية^(١) فإن هذا الادعاء مع ذلك التحدي العجيب الذي أراه المؤلف وأوجب بمقتضاه تعيين الله سبحانه خليفة لبيه يقف هو أمام هذه التحديات، أليس في كلام الشيخ تناقض شديد؟.

٤. أحيرا ليعرف 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 الحكم 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 العن 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 بأمر كثيرة تدل على أن على الأمة القيام بواجب تعيين الخليفة المناسب لها، في ضوء ما بينه الشرع من صفات ومخصوصيات يجب توفرها في الحاكم الأعلى للمسلمين، وللمقام تفصيل سنذكره 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 يقل أن 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 نظامهم القرآن ج ٢ ص ٨٤ .

(٢) تفسير نظامهم 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 حفاء في المعنى المراد منه أنه ولي أمر المؤمنين وخليفة رسول الله من بعده بلا فصل هو علي بن أبي طالب، فمن أهم هذه الأدلة عند المؤلف ما يلي:

أه 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 راكع والولي في الآية الكريمة ليس بمعنى الخليفة الناصر الوحداني بل بمعنى أولي الأمر وصاحب السلطة والتصرف.^(٢)

ب. ومن أدلته القرآنية أيضا قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ اللَّهِ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَفْصِلُ بَيْنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾^(٣) حيث نزلت الآية لما بلغ النبي غدير معمم بعد حجة الوداع كما بقوله المؤلف ويدعي أنه قد اتفقت الشيعة في هذا، ووافقهم عليه الخفيف من المسلمين والمحدثين كالمطري والسيوطي وابن أبي حاتم وغيرهم، ومضنون 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) ومما يدعيه المؤلف حول هذا الحديث الشريف هو أن الأئمة لم تعرف في ذلك اليوم الذي أعلن النبي هذا سوى تعيينه خليفة وإماما من بعده ﷺ فلذلك قام الناس بهتفون عليا وفي مقدمتهم الشيعة أبو بكر وعمر، وفي ذلك يقول: "ثم أخذ بيد علي ورفعها، حتى رآي يماض أباطهما، وعرفه القوم أجمعون، فقال: «أيها الناس من أولى الناس بالمؤمنين من أنفسهم» ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم، قال: «إِنَّ اللَّهَ مَوْلَايَ، وَأَنَا مَوْلَى الْمُؤْمِنِينَ، وَأَنَا أَوْلَى بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، فَمَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ، فَعَلِيَ مَوْلَاهُ». يقولها ثلاث مرات. ثم قال: «اللَّهُمَّ وَالِ مِنَ الْوَلَاءِ وَعَادِ مِنَ عَادَاهُ، وَأُحِبِّهِ مِنْ أُحْبَبِهِ، وَابْغُضْ مِنْ أَبْغَضَهُ، وَانصُرْ مِنْ نَصَرَهُ، وَاعِزِّلْ مِنْ

(١) المائدة : ٥٥ .

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١١٢ وص ٢٥٠ .

(٣) المائدة : ٦٧ .

(٤) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١١٩ .

(٥) أخرجه الترمذي في سننه ج ٥ ص ٢٣٣ برقم : ٣٧١٣ وقال: "هذا حديث حسن صحيح" كما قال الألباني رحمه الله أيضا: "صحيح".

عنده، وأدر الحق معه حيث دأره ألا فليبلغ الشاهد الغائب» ثم لم يفرقوا حتى نزل أمين وحى الله بقوله: **هَذَا يَوْمٌ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ الْآيَةَ** فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) الله أكبر على إكمال الدين وإتمام النعمة ورضي الرب برسالتي، والولاية لعلي من بعدي، ثم أخذ الناس يهتفون عليه، ومن هتافه في مقدم الصحابة الشيخان أبو بكر وعمر، كل يقول: بخ 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 الخليفة أو الودود أو المتعق والمعتق وغير ذلك. (٢)

د. ومن أدلته أيضاً قول النبي ﷺ - حسب قوله - يوم أن جمع قريشا لينذر عشيرته الأقربين بأمر من الله تعالى لعلي رضي الله عنه (إن هذا أخي ووصي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا). (٣)

هـ. ومن أدلته النقلية 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)

وقفة 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 بالنصي هو عبد الله بن سبأ اليهودي، وهذا ما قاله علماء الشيعة فضلاً عن غيرهم وعندهم لا يحصى، ننظر مثلاً إلى كتاب "كشف الأسرار وتبارة الأئمة الأطهار" لمسيد حسين الموسوي النحفي، وقد أورد مجموعة من الروايات عن طريق الشيعة حول عبد الله بن سبأ عم قال: "فهذه ستة نصوص من مصادر معتبرة ومتنوعة، بعضها في الرجال وبعضها في الفقه والفرق، وتركنا الثقل عن مصادر كثيرة لتلا نظيل، كلها تثبت وجود شخصية أمها عبد الله بن سبأ فلا يمكننا بعد تفني وجودها خصوصاً

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١١٨ وما بعدها.

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٩ ص ٤٦٧.

(٣) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ١٢٨ وما بعدها.

(٤) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ١٤٥.

(٥) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ١٤٧.

وأن أمير المؤمنين رضي الله عنه قد أنزل بآيين سباً عقاباً علي قوله فيه، بأنه إله: وهذا يعني أن أمير المؤمنين رضي الله عنه قد اتقى 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 تنادى بقوله: وهذه الفرقة تعرف بالمبغية.
- ٢ - أن ابن سبأ هذا كان يهودياً فأظهر الإسلام، وهو وإن أظهر الإسلام إلا أن الحقيقة أنه بنى على يهوديته وأخذ بيت سمومه من خلال ذلك.
- ٣ - أنه هو الذي أظهر الطعن في أبي بكر وعمر وعثمان والصحابة، وكان أول من قال بذلك، وهو أول من قال بإمامة أمير المؤمنين رضي الله عنه، وهو الذي قال بأنه رضي الله عنه وصى النبي محمد صلى الله عليه وآله، وأنه نقل هذا القول عن اليهودية، وأنه ما قال هذا إلا محبة لأهل البيت ودعوة لولايتهم، والتبرؤ من أعدائهم. وهم الصحابة ومن والأهم برعهم.
- إذن شخصية عبد الله بن سبأ حقيقة لا يمكن تجاهلها أو إنكارها، ولهذا ورد التنصبص عليها وعلى وجودها في كتبنا ومصادرنا المعتبرة - ثم ذكر أكثر من عشرين مصدراً من مصادر الشيعة وردت فيها قصة عبد الله بن سبأ -^(١)
- وهذا يدل على أن حمل الآيات القرآنية على هذه النظرية (تنصيب إمامة علي) وقع بعد ظهور هذه العقيدة عن طريق عبد الله بن سبأ، ويؤيد هذا بقوة أنه لم يثبت ثبوتاً صحيحاً تمسك علي رضي الله عنه وهو من كبار المفسرين العلمين يرموز القرآن الكريم بهذه الآيات التي استدلل بها الشيخ السبحاني وغيره على إمامته ووجوب إطاعته بعد رسول الله ﷺ إمام من أسندوا على منصب الخلافة في حياته رضي الله عنه.
٢. يتنى استدلال المؤلف بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ...﴾ الآية على نكات ثلاثة: الأولى: تقول الآية بشأن علي رضي الله عنه، الثانية: القطع في أن معنى الولاية هو ما يدعيه المؤلف (الأولى بالأمر وصاحب السلطة)، الثالثة: التيفي بأن جملة (وَهُمْ زَاكِرُونَ) وقعت حالاً 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 الأبرار وبراء الأثمة الأظهر، للسيد حسن الموسوي ص ١٢ - ١٣ (عن السخة الصورة PDF الموضوعة في موقع الإنعام

الآجري بعنوان: <http://www.ajurry.com> دون تاريخ)

أما نزول 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 بين ضعفها الحافظ ابن كثير رحمه الله وغيره من نقاد الحديث في سند إحدى هذه الروايات (رواية عتبة) أيوب بن سويد وقد ضعفه أحمد وابن معين وغيرهما، وفي سند الرواية الثانية (رواية مجاهد) غالب بن عبيد الله وهو مفكر الحديث معروك وفي سند الرواية الثالثة (رواية ابن عباس) عبيد الوهاب بن مجاهد وهو لا يحتج به، وفي سند رواية أخرى عن ابن عباس الضحاك وهو لم يلق ابن عباس، وفي سند رواية ثالثة عن ابن عباس محمد بن السائب الكلبي وهو معروك، قال ابن كثير بعد نقده لهذه الروايات: "ثم رواه ابن مردويه، من حديث علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، نفسه، وهما بن ياسر، وأبي رافع. وليس يصح شيء منها بالكلية، لضعف أسانيدنا وجهالة رجالها".^(١)

وأما عن معنى الولي والولاية فموجز الكلام فيه أن الكلمة تأتي أصلاً بمعنى الناصر والخليل والقريب، وقد تأتي بمعنى المتولي للأمور والمستحق للتصرف فيها، لكن يرعاية للمعنى الأول واستعماله في الود والقرب والنصرة أكثر وأشيع، قال ابن فارس: "(ولي) الواو واللام والياء: أصل صحيح يدل على قرب. من ذلك الولي: القريب. يقال: تباعد بعد ولي أي قُرب. وجلسن مما يلي، أي يجاري. والولي: المطر بجية بعد الوسمي، سمي بذلك لأنه يلي الوسمي. ومن الهاب المؤلى: المغتفر والمغتنق، والصاحب، والخليف، وابن القم، والناصر، والجار، كل هؤلاء من الولي وهو القريب. وكل من ولي أمر آخر فهو وليه".^(٢)

وقال ابن منظور: "(ولي) في أسماء الله تعالى: الولي هو الناصر وقيل: المتولي لأمر العالم والخالق القائم بما ومن أسمائه عز وجل: الوالي وهو مالك الأشياء جميعها المتصرف فيها".^(٣)

فابن فارس كما رأينا يرى الأصل في الكلمة استعمالها في معنى القريب، وابن منظور يرى استعمالها في معنى المتولي والمتصرف أضعف من استعمالها في معنى الناصر كما يدل عليه قوله: "وقيل للمتولي لأمر العالم"، وهما من أعلام اللغة بل للمؤلف بعد قول ابن فارس القول الفصل في إرجاع الكلمات إلى أصل معانيها.

وإذا رجعنا إلى نصوص الكتاب والسنة نرى ورود الكلمة بمعنى الناصر والخليل أكثر من ورودها بالمعنى الثاني، فعلى سبيل المثال قوله تعالى حكاية عن نبيه زكريا عليه السلام: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾^(٤) ومعناه

(١) الطبري: تفسير القرآن العظيم للحافظ ابن كثير ج ٣ ص ١٣٩ تحت تفسير هذه الآية. والطر: كتاب مع الشجرة الأولى عشرة في الأصول والفروع لطفي أحمد السالوس، ج ١ ص ٥٤ الناشر: دار الفضيلة بالرياض، ودار الثقافة بقطر، ومكتبة دار القرآن بمصر، الطبعة المسماة 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 بتصرفي في أمر الدعوة والنبوة، ولا يتصور تفسيره بلحاكم المتصرف المتولي للأمر. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) ومعناه محبهم وناصرهم؛ ولا يستقيم معنى إلحاقهم المتصرف في الآية؛ إذ هو تعالى متصرف في شئون كل العباد مؤمنهم وكافرهم، وهكذا قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٣) وغير ذلك من الآيات.

إن النبي ﷺ قال لعلي: "أَنْتَ مِنِّي وَأَنَا مِنْكَ" وقال جعفر "أَشَيْهَتْ خُلُقِي وَخُلُقِي" وقال لزيد "أَنْتَ أَشْهُوْنَا وَعَوْلَانَا"^(٤) فهل يمكن تفسير المولى هنا بولي الأمر؟

حينما أرى أبو سفيان في الأحد وقال: إن لنا العزى ولا عزى لكم، قال النبي ﷺ ألا تحببوا له؟ قالوا يا رسول الله ما تقول؟ 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 التصير، وكل ذلك يدل أن الشائع في معنى كلمة الولي هو الخليل والتصور واستعمالها في ولي الأمر بمعنى إلحاقهم المتصرف قليل يحتاج إلى حرية.

ومما يوضح 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 أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضُهُمْ﴾^(٦) وثانيهما قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْكُمْ هُرُوجًا وَلَعْنًا مِنَ الَّذِينَ أَوْلُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارُ أَوْلِيَاءُ﴾^(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: ١٣٩.

(٥) انصاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة للحافظ شهاب الدين أحمد بن أبي بكر الوصيفي 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 برقم ٣٠٤٠.

(٧) المائدة: ٥١.

(٨) المائدة: ٥٧.

والحجة، فإذا جاء الأمر بالمواصلة بين هذين التبيين فإنه قطعاً لا يخرج عن هذا المعنى بل هو يبين من ثمب موالاتهم.

وأما عن جملة {وَهُمْ رَاكِعُونَ} فما يضعف القول بوقوعها حالاً من {وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ} هو كراهية العمل في الصلاة والاعتناء بغيرها فإن هذا علامة عدم الخضوع، كيف وفل نفل أن علي بن أبي طالب كان أشد الناس خشوعاً في صلاته، وفي ذلك يقول ابن كثير رحمه الله: "وأما 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 أردنا أن نقف على المعنى المراد من الركوع في الآية الكريمة فلننظر إلى أقوال العلماء في ذلك وقد نقل الدكتور على أحمد السالموس في كتابه مع الشيعة الاثني عشرية ما يلي:

"قال ثعلب: الركوع الخضوع، ركع يركع، ركعاً وركوعاً: طأطأ رأسه. وقال الراغب الأصبهاني: الركوع الانحناء، فتارة يستعمل في الهيئة المخصوصة في الصلاة كما هي وتارة في التواضع والذل: إما في العبادة، وإما في غيرها. وكانت العرب في الجاهلية تسمى الخفيف راكعاً إذا لم يعبد الأوثان، ويقولون: ركع إلى الله، قال الزمخشري: أي اطمان، قال النابغة الذبياني:

سبيلك عذراً أو مجاحاً من امرئ -- إلى ربه رب البرية راكع

وتقول: ركع فلان لكنا وكذا إذا خضع له، ومنه قول الشاعر:

بيعت بكبير لييم واستغاث بها -- من المزال أبوها بعد ما ركعاً

يعني بعد ما خضع من شدة الجهد والحاجة.

ومنه كذلك: لا تحين الفقير عليك أن تركع يوماً والذهر قد رفعه، وقد استعمل هذا المعنى في القرآن الكريم أيضاً كما قيل في قوله سبحانه: ﴿وَأَرْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾^(٢) إذ ليس في صلاة من قبلنا من أهل الشرائع ركوع هو أحد الأركان بالإجماع. وكلنا في قوله تعالى: ﴿وَوَخَّرَ رَاكِعًا﴾^(٣) إلى غير هذا.

فقوله تعالى: ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ يعني به وهم خاضعون لربهم منقادون لأمره، متواضعون متذللون في أفعالهم للصلاة وإيتائهم للزكاة، فهو بمعنى الركوع الذي هو في أصل اللغة بمعنى الخضوع.

(١) تفسير القرآن العظيم للمعاليق ابن كثير ج ٣ ص ١٣٨.

(٢) آل عمران: ٤٣.

(٣) من: ٧٤.

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 وطبيعتهم 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 أئمتهم جميعاً، وهذا 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 حاشا الأمة (١).

٣. وأما استدلال المؤلف بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ (٢) فهذا أضعف من سابقه؛ إذ أننا نينا أن تخصيص ما أنزل على الرسول بالإبلاغ ولاية على من أبيه طلب رضي الله عنه فيه غموض لا يرفع بتوجيهات المؤلف خاصة وأن ربط الآية بواقعة الغدير ونزولها فيها أمر لا قطع فيه وإدعاء المؤلف موافقة الطبري والسيوطي وغيرها 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 موافقته عليه؛ إذ أننا نعرف أن أهل التفسير بالرواية يجمعون كل ما وصل إليهم حول الآيات من الأقوال المختلفة، وليس كل ما نقلوه يمكن رأيهم بل هم إما يرجحون بين الأقوال أمراً فيبرزون رأيهم في المسألة أو يتركون القضية لمن يأتي بعدهم فيميز الصحيح عن السقيم ثم يحكم في الموضوع.

ولنرى على سبيل المثال رأي الإمام الطبري رحمه الله حول الآية المباركة من 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 أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ 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 قفصهم في هذه السورة، وذكر فيها معائبهم وشئت أديانهم، واستوائهم على ربهم، وتوابعهم على أنبيائهم، وتبديلهم كتابه، وتحريفهم إياه، ورداءة مطاعهم ومأكلاتهم ومطالبهم للمشركين غيرهم، ما أول عليه فيهم من معائبهم، والإرزاء عليهم والتقصير بهم، والتهجين بهم، وما أمرهم به ونهاهم عنه، وأن لا يشعروا أنفسهم حذراً منهم أن يصابوه في نفسه بمكرهم ما قام فيهم بأمر الله، ولا جزعاً من كثرة عددهم وقلة عدد من معه، وأن لا

(١) مع الشيعة الاثني عشرية في الأصول والفروع للدكتور علي أحمد السائوس ج ٢ ص ٤٥.

(٢) المائدة: ٦٧.

يقتضى أحداً في ذات الله، فإن الله تعالى ذكره كافيه كل أحد من خلقه، ودافع عنه مكروه كل من يغني مكروهه، وأعلمه تعالى ذكره أنه إن قصر 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 الذنب بمنزلة لو لم يبلغ من تنزيله شيئاً. وما قلنا في ذلك قال أهل التأويل^(١)، ثم ذكر في ذلك كثيراً من الروايات، فأبي ربط بين هذا الذي ذكره الطبري في تفسيره الذي هو الأصل في إبداء رؤية حول الآية وبين الغدير وخلافة علي رضي الله عنه ؟ حتى يكون الطبري موافقاً لأحد في شيء ما، فإذا كذب من يعد نفسه عالماً، فقيها محققاً فماذا نتوقع عن غيرهم ؟.

ولنعم ما أشار إليه ابن عاشور رحمه الله من أن الآية العالية لآية البلاغ تبين أن المراد منها هو إبلاغ جميع منخرفات اليهود وزينتهم دون إحساس الخوف عن كيدهم وعدوتهم؛ وذلك؛ لأنه سبحانه يقول في الآية التالية: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسَنُفَعُ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُنْزِلُ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾^(٢).

٤. ولما عن استدلال المؤلف بالأجاء التي يتمسك بها فقد أشرنا إلى ضعف النظرية القائلة بأن المراد من المولى والولي إما في الآية الكريمة أو في قوله ﷺ: (من كنت مولاه فعلي مولاه) هو صاحب الأمر والمتصرف في الأمور، بل المراد منه ما هو الشافع من استعمال الكلمة أي: من كنت تحليه فعلي تحليه، وما قاله المؤلف من أن الأمة لم تعرف لهذا الحديث المبارك سوى تعيين علي رضي الله عنه خليفة للمسلمين بعد رسول الله فهو طفيف جداً؛ إذ الثابت عند الأمة هو أن هذا العمل المتضاهي الذي قام به النبي ﷺ في الصحراء بعد ما فرق الناس عن أعظم اجتماع اجتمعوا فيه مع النبي الكريم في حجة الوداع، كان له سبب خاص هو رمي بعض الناس علي بن أبي طالب ببعض الاتهامات، فأراد النبي أن يطفى النار ويدفع عن ابن عمه وصهره ويعلن أن من يؤذيه فقد أذاهم ليرجع في ذلك من له أدنى انصاف إلى كتب السيرة والتاريخ حتى تتحلى له الحقيقة.

وأما عن حديث: (أنا خاتم النبيين وعلي خاتم الوصيين) فهو إن صح يدل على أنه لا يجوز أن يكون غير علي وصياً وهذا يفاقض الاعتقاد بوصاية الأئمة الاثني عشرية^(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 ١٦٥ لكنه جواب تكلف فيه المؤلف تكلفاً واضحاً؛ إذ أنه رأى أن الوصاية قد ختمت بعلي، لكن الأئمة من بعد علي هم أوصياء الوصي، لا أوصياء النبي، ويعرجه آخر قال إن الوصاية شاملة لعلي وأولاده، فكان علي خاتم الأوصياء.

٥- إن مما يستدل به المؤلف من الروايات أيضاً قول النبي ﷺ - حسب ما يراه ثابتاً - يوم أن جمع قريشا لينظروا عشرينه الأقربين يأمر من الله تعالى لعلي رضي الله عنه (إن هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم فاستمعوا له وأطيعوا)^(١)

يلاحظ عليه أولاً: أن هذا الحديث ضعيف جداً كما حققه ابن كثير وغيره وفي ذلك يقول علي بن تالف الشحود ما يلي:

"هذا الحديث باطل معتداً ومستنداً أما من ناحية العتد: فمحدود رواياته على 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 المديني: كان يضع الحديث، ويقال: كان من رؤوس الشيعة، وروى عيسى 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 نزيد، وقال أحمد: كان أبو مريم يتحدث بيلاليا في عصفاء، وقال عنه ابن حبان: (كان ممن يروي المثالب في عثمان بن عفان وشرب الخمر حتى سكر، ومع ذلك يقلب الأخبار، ولا يجوز الاحتجاج به، تركه أحمد بن حنبل ويحيى بن معين)، وقال النسائي: (متروك الحديث)، وقال عنه ابن كثير: (متروك ككتاب 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 عيب، وقال النسائي وغيره: ليس بثقة، وقال الدارقطني: ضعيف) ثم بين بطلان هذه الرواية من ناحية المتن بالتفصيل.^(٢)

كتابة من كون الرواية المتعلقة به وبأولاده قد نعم بها باب الوصاية، ولا يخفى ما فيه من التكلفات، لم إنه حينما كان يرتب مقدمات هذا الجواب: اتهمه نسي حديثهم الآخر وهو حديث الصدوق الذي يمتن فيه المرسول على خلافة جميع الأئمة للنبي ويقول: (هم خلفائي يا جابر وأئمة المسلمين من بعدي أولهم علي بن أبي طالب، ثم الحسن ثم الحسين ثم...).

[٢] أخرجه ابن إسحاق في المغازي، والبيهقي في "الدلائل" من طريقه من رواية ابن عباس، وأخرجه الزوار وأبو نعيم في الدلائل من طريق عباد بن عبد الله الأسدي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

انظر: تفسير ابن كثير: ٣ / ٣٦٥-٣٥٢ فقد قال: طرد بهذا السياق عبد الغفار بن القاسم أبي مريم، وهو متروك كذاب شيعي، اتهمه علي بن المديني وغيره بوضع الحديث، وضعفه الأئمة رحمهم الله.

[٣] انظر: الفصل في الرد على شبهات أعداء الإسلام، جمع وإعداد علي بن تالف الشحود ج ١ ص ٩٢ (مجموعة رسائل نشرت في موقع المكتبة الشاملة ضمن كتبها).

ولانها: إن المؤلف يرى في حديث الضيافة هذا، أن هذه الضيافة التي قام بترتيبها علي بن أبي طالب تبدل علي كفايته وأهليته منذ صغره؛ لأنه حيثذاك لم يكن يتجاوز الثالثة عشر من عمره وهذا اثر كبير منه. أيرى المؤلف هذا البذل 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 ويصر في موضع آخر أن النظام السائد على جزيرة العرب في حياة النبي وبعد وفاته كان النظام العشائري، فهنا يطرح هذا السؤال وهو أن في مثل هذه الأنظمة لا يُعطى للشباب دور في القيادة فضلاً عن الأطفال فمن جعل نائبه وخليفته طفلاً لم يبلغ الحلم بعد يُعد حقيقة من المخائين في قانون القبائل والعشائر، وهذا ما نراه 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 لنصرته وأشار إلى أن من يقبل نصرته سيصبح أخاه ووصيه وخليفته من بعده ولم يخص علياً بذلك بل وأعرض عنه ثلاث مرات - كما في الرواية - ولما لم يجد تاصراً غير علي قال له ما قاله وهذا يدل على أن علياً لم يكن يستحق هذا المنصب ابتداءً، وأن النبي ﷺ اضطر بعد ما لم يجد أحداً من كبار قومه أن يجعل هذا الأمر في علي، فهل هذا يتوافق مع ما يدعيه المؤلف من أن علياً متصوص 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 وآزر النبي ﷺ على هذا الأمر يستحق أن يصبح خليفة له، والأهم من ذلك أننا لو فرضنا أن اثنين أو أكثر من قوم النبي كانوا يحبونه إلى ما أعلنه لجميعهم، فهل كان من الممكن أن يكونوا جميعاً خلفاءه 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 يطيعوا النبي المرسل الذي كانوا محاربين بصدفه وأمانته وقوة حجته فهل سيطيعون صبياً صغيراً؟! كل ذلك وغيره يدل على ضعف الرواية وغباوة واضعيتها.

٥- قائمة الأئمة المنصوص عليهم بعد علي بن أبي طالب

عد المؤلف كما ورد في رواية الصدوق قائمة الأئمة المنصوصين لهم بالإمامة، وهم من يلي أسماؤهم:

- (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، ولفظه: "لما أنزل الله عز وجل علي 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 التوراة بالباقر ستدركه يا جابر، فإذا لقيناه فاقراءه 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 محمد بن محمد وكنيتي، حجة الله في أرضه وبقية في عباده 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 إنهم

يستضيئون بنوره، ويتفهمون بولايته في غيبه كارتفاع الناس بالشمس وإن تجلاها بحجاب، إذ جابر هذا من
مكون سر الله وعززون علم الله، فالحكمة إلا عن أهله" (١) (٢).

وفي مواضع عديدة من التفسير ادعى المؤلف أن الشيعة عن بكرة أبيهم اعتقدت بتتبع الإمام، لكن
السؤال المهم هو أنه لما ثبت عن النبي ورواية من تعدوه صدوقاً (٣) عدد الأئمة وقد صرح بأسمائهم فلماذا
هذا الخلاف العظيم بين الشيعة أنفسهم؟ فهم إما لم يحتفلوا أمر رسول الله مع عدم الصدوق وآبائه الذين
روى عنهم الحديث صادقين، أو كذبوا للصدوق وآبائه وعدوا الحديث مدسوسة مختلفة على النبي ﷺ.

وبعبارة أخرى إن التتبع لا يكون من قبل أحد سوى الله ورسوله؛ فلو كان هذا الكلام حقاً ثابتاً كما
ادعى المؤلف بهذا الحديث وبأدلة الأخرى ولم يكن للاجتهاد ورأي الأمة في تعيين الخلفاء بعد رسول الله
دخيل فلماذا هذا الخلاف الواقع بين الزيدية والجعفرية والإسماعيلية وغيرهم من أبناء الشيعة أنفسهم حول
الأئمة إذ كل منهم سلك مسلكاً في عدد الأئمة وشخصياتهم فلا يجمع ادعاء التتبع والاتفاق مع هذا
الاختلاف.

نعم نعرف أن أمثال المؤلف يقولون الاتفاق وقع في نفس التتبع والاختلاف ليس نص عليهم بالإمامة
لكن هذا التوجيه ليس مقبولاً؛ لأن التتبع 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 ويشكر نسبه إلى
اليهود وعبد الله بن سبأ أو إلى المعتزلة. وفي ذلك يقول:

"يلذكر «المستشرق رونالدسن» في كتابه «عقيدة الشيعة» أن فكرة عصمة الأنبياء في الإسلام مدينة في
أصلها وأهميتها التي بلغتها بعد ذلك، 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 وأسباب في موضوع العصمة». ويحلل «رونالدسن» بأن الشيعة لكي يثبتوا دعوى الأئمة تجاه الخلفاء

(١) رواه السيد هاشم البحراني الشيعي في تفسير «البرهان» ج ١ ص ٣٨١ ط: قم ١٣٧٥. (وإلى هذا المصدر أمثال المؤلف)

(٢) تفسير «طهارة 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.

السنين أظهروا عقيدة عصمة الرسل بوصفهم أنمة أو هداة، إن هذا التحليل لا يمتد على أساس وصين وإنما هو من الأوهام والأساطير التي اخترعتها نفسية الرطل وعداؤه للإسلام والمسلمين أولاً، والشيعة وأمتهم ثانياً، وسيرافيك بيان منشأ ظهور تلك الفكرة^(١).

ويقول أيضاً: "إن بعض المصريين كأحمد أمين ومن حذا حذوه 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 يقول المعتزلة"^(٢).

ثم يذكر المؤلف تحت عنوان: (القرآن يطرح مسألة العصمة) أن القرآن الكريم هو الذي طرح موضوع العصمة بمفاهيمها الواسعة، ويستدل بآيات كقوله تعالى: ﴿عَلَيْهَا مَلَكُةٌ غُلَاطٌ حِدَادَةٌ لَا يَغْضُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَقُولُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلْبَيِّ هِيَ أَهْلُومٌ وَيُنَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٥) فيقول أن هذه الآيات وأمثالها تنص على مصونية الملائكة والكهابة، وهذا هو الطرح الأول لمسألة العصمة^(٦).

وحول ارجاع حذور عقيدة العصمة إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه ينقل ما روي عنه في وصف النبي الكريم أمي قوله: "ولقد قرن الله به من لدن أن كان فطيماً أعظم ملك من ملائكته يسلك به طريق المكارم، وعاسن أخلاق العالم ليله ونهاره"^(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 يدعى.

وجوب العصمة في الإمام

بعد ما يدافع المؤلف عن فكرة العصمة ويرأها أصلاً قرآنياً لا بدعة شيعية، يقدم خطوة أخرى نحو الأمام ويدعي أن عصمة من ينال منصب الإمامة سواء كان نبياً أو لا أمر واجب لا يمكن أن يتصور الإمامة دونه؛ وهذا؛ لأنه سبحانه قال لخليله إبراهيم عليه السلام كما يحكيه القرآن الكريم: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٣٧-٣٨.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٤٠.

(٣) التهميم : ٦.

(٤) فصلت : ٤٢.

(٥) الإمامة : ٩.

(٦) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٣٨.

(٧) نهج البلاغة المخطبة ١٨٧ طبعه جده.

قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ^(١) فهو سبحانه نفى الإمامة عن من يكون متصفا بالظلم، والمخاصي يشق ألوانها من الصفات 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 يدلل الاستغراق الوارد في الآية، وفيما يلي نص كلامه:

"والاستفاد من الآية أن الظلم يشق ألوانه مانع من التيل لمقام الإمامة؛ لأن كلمة "الظالمين" بحكم كونها محلاة باللام تفيد الاستغراق في الأفراد، فإذا كان الظالمون بعامة أفرادهم ممنوعين من الارتقاء إلى هذا المقام، يكون الظلم بكل ألوانه وصوره مانعاً عن الرقي والتيل لهذا المنصب الإلهي، فالاستغراق في جانب الأفراد يستلزم الاستغراق في جانب الظلم وأنسابه، وتكون النتيجة مألوفة كل فرد منه عن الارتقاء إلى منصب الإمامة، وبالجملة فالآية تستغرق جميع الظالمين، وتسلب الصلاحية عن كل فرد منهم، وبالنسبة 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 تيل هذا المقام الرفيع".^(٢)

تحقق العصمة في الأئمة

ثم بعد ما ألوجب المؤلف - حسب تفسيره الخاص للآية السالفة - العصمة في الأئمة يأتي إلى إثبات هذه العصمة في الأئمة الاثني عشرية فيدعي تحققها فيهم جميعاً بالفعل، ويستدل في هذا بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾^(٣) على أن العصمة قد وقعت والطهارة قد حقت 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 - أنكر المؤلف على من رأى أن "الأهل" تطلق أصلاً على الزوجة ويستعمل في الأولاد تجوزاً.^(٤)

(١) البقرة: ١٢٤

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٤١٠ - ٤١١ .

(٣) الأحزاب: ٣٣ .

(٤) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١٣٣ .

٢- يعتقد المؤلف أن المعروف بين المفسرين والحدّثين 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 يُعد لام الجنس والاستغراق فمعين الثالث، ونهاية: تذكير الضمائر، ومن هنا ينبغي 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: ﴿وَإِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ كانت آية مستقلة لعل الذين جمعوا القرآن بعد النبي وضعوها ضمن آية ٣٣ من الأحزاب.^(٣)

٥- يرى المؤلف أن المراد من التطهير في الآية المباركة هي العصمة؛ لأن المنفي مطلق الرجس والإرادة إرادة تكوينية وهي التي لا تتخلف عن المراد.^(٤)

٦- وفي إثبات المناسبة بين أولي الآية: (وَقُرْنُ فِي بُيُوتِكُمْ...) الذي يكون الخطاب فيه إلى أزواج النبي ﷺ، جملة: ﴿وَإِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ التي يحملها الشيخ على غير الأزواج بقول المؤلف: إن هذا نوع من التفتين البلاغي الممدوح أن يكون صدر الكلام في أمر وأوسطه في أمر آخر وأخيره عودة إلى البدء.^(٥)

كما يقول أيضا إن نزول هذا الجزء من الآية مستقلا كما طبقت عليه الروايات خير دليل على عدم ربطه بسابقيه ولاحقه.^(٦)

وعلى هذا يرى المؤلف قد أنكر 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 علّل عطاياته لمن يأنه يريد من هذه التكاليف إذهاب الرجس عنهم، ويكون المعنى إن التشديد في التكليف وتضعيف الثواب والعقاب ليس لانتفاع الله سبحانه به، بل لإذهاب الرجس 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 ونظراؤه،

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١٢٩ وما بعدها.

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١٥٤.

(٣) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١٧٠ - ١٧١.

(٤) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١٩٩ وما بعدها.

(٥) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١٩٥.

(٦) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١٦٣ - ١٦٤.

وإنما ذهبوا إلى ذلك بزعمهم 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 حلهم عن علمهم، وظاهرهم عن باطنهم... عقلوا الدين عقل وعناية ورعاية، لا عقل سماع ودعاية"^(٢).

يقول المؤلف: "والإمام لا يكفي بيان عصمة آل رسول الله بمدين الكلامين، بل يصف أحب عباد الله إليه بعبارات وجل تماوق العصمة، وتعالها، إذ يقول: (أعانه الله علي نفسه، فاستشعر الحزن، وتحلب الخوف، فزهر مصباح الهدى في قلبه، وأعد القرى ليومه النازل به، فقرَّب علي نفسه البعيد، وهون الشديد، نظر قاصير، وذكر فاستكثر - إلى آخر هذه الخطبة -) ثم يقول المؤلف: قال ابن أبي الحديد: إن هذا الكلام منه أجد أصحابه علم الطريقة والحقيقة وهو تصريح بحال العارف ومكانته من الله والعرفان درجة حال رفيعة شريفة جداً مناسبة للنسبة ويختص الله تعالى بها من يقرب إليه من خلقه. وقال أيضاً: إن هذه الصفات والشروط والنعوت التي ذكرها في شرح حال العارف إنما يعني بها نفسه، وهو من الكلام للذي له ظاهر وباطن، فظاهره أن يشرح حال العارف المطلق، وباطنه أن يشرح حال العارف المعين وهو نفسه عليه السلام"^(٣).

وقفة أمام نظرية العصمة

١- قبل كل شيء يجب الانتفاك 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 نعميمها فيهم وفي غيرهم، وإلا فنكل يدعي العصمة في حق من يريد، وكان علي المؤلف أن يتفك 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 يشبهها دون تكلف؟

(١) الطبري: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٢١٥.

(٢) الطبري: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٤٤ - ٤٥.

(٣) الطبري: 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. فهاهنا 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 وَأَقُلْتُ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^(١) وكذلك قوله سبحانه: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى * لَمْ يَجْتِبْهُ رَبُّهُ فَنَابَ عَلَيْهِ وَهْدَى﴾^(٢) وفي حق موسى عليه السلام قوله سبحانه: ﴿فَاسْتَفْتَاهُ الَّذِي مِنْ شَيْعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ * قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَقَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ﴾^(٣) وفي حق داود عليه السلام قوله سبحانه: ﴿وَوَلَّى دَاوُودَ آتَمًا فَتَنَاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ * فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ وَإِنْ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَى وَحَسَنَ مَآبٍ﴾^(٤) وهكذا في حق غيرهم من الأنبياء، ومن هنا نرى مسألة عصمة الأنبياء من كل الصفات 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، ولتعب فيه نفسه يحد من المسيحي 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 استدلل به المؤلف حول وجوب العصمة في الأئمة نقلا عن قوله سبحانه: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ فضغف 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 والقياس وهذا ما يعرفه كل من ينطق لغة الضاد ولا يحتاج إلى بذل الجهد وحمل المشقة، لكن المؤلف ومن قبله من أساءلته جازوا 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) النظر : المجلد الخامس الذي كتبه المؤلف حول عصمة الأنبياء والأئمة ..

فالإمام لابد أن يكون معصوماً من كل الأخطاء قبل الإمامة وبهذا، وهذا أمر لا تدل عليه الآية إلا بقوة التأويل ونصرة الفلاسف.

إن هذه الفلسفة تقتضي أن يكون أبا البشر وأول الأنبياء آدم عليه السلام من الظالمين، إذ أنه تعالى قال له وليرحمك حيّاً: ﴿وَبَايَعْنَاكَ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾^(١) وهو تعالى يقول فيهما: ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوَاتِلُهُمَا وَطِفْلًا يُخَصِّفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ﴾^(٢) وعليه فلم يكن آدم عليه السلام يستحق الإمامة؛ لأنه فعل عملاً يبين له ربه تعالى أن لو فعلته ستكون من الظالمين، لكن الجمهور لا يقولون ما يقوله المؤلف وشيعته بل يقولون إنه تعالى لما أعلن أنه قاب عليه وغفر له كما قال سبحانه: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾^(٣) وقال أيضاً: ﴿لَمْ يَجْعَلْ لَهُ رَبُّهُ قَتَابَ عَلَيْهِ وَهَذَى﴾^(٤) فلم يبق آدم عليه السلام متصفاً بشيء من الظلم ولا يחדش هذا عصمته في تحمل الرسالة وأمر التبليغ أبداً وكافة بلا شك يليق الإمامة والتبوء، 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 قَصِيْرًا﴾^(٥) لأن الاستغراق في جانب الأفراد يستلزم الاستغراق في جانب التفريق^(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 أثار إليه الإمام الألبوسي 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 قيساً قام به المبدأ في الحال حقيقة وفي غيره مجاز، ولا يكون المجاز أيضاً مطرداً بل حيث يكون متعارفاً وإلا لمجاز صبي لشيخ ونائم

(١) الأعراف : ١٩ .

(٢) طه : ١٢١ .

(٣) البقرة : ٣٧ .

(٤) طه : ١٢٢ .

(٥) النساء : ٦٤ .

(٦) إشارة إلى ما ذكره المؤلف من أن الاستغراق في ناحية الأفراد يلازم الاستغراق في الأقسام والفئات، وبناء على هذا الاستدلال زعم المؤلف أن من صدق عليه أنه ظالم ولو في فترة من عمره يكون ممنوعاً من تولي مقام الإمامة. انظر: ج ٥ ص ٤١٠ .

لمستيقظ وغنى لفقر وجائع لشبعان وحى لبيت وبالبحسن، وأيضاً لو اطرده ذلك يلزم من حلف لا يسلم على كافر فسلم على إنسان مؤمن في الحال إلا أنه كان كافراً قبل سنين متطاولة أن يحدث، ولا فالحل به".^(١)

٣- لقد أتمم المؤلف نفسه كثيراً كي يثبت أن غير المعصوم لا يمكن أن ينال الإمامة لكنه بنفسه في كتابه هذا يقول 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 قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً يجمع أمرهم، عفيفاً عالماً، ورعاً عارفاً بالقضاء والسنة، يجمع أمرهم ويحكم بينهم ويأخذ للمظلوم من الظالم، يحفظ أطرافهم، ويجبي فيهم، ويقبض 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 المواضع الحساسة بالكفر والإلحاد ويقول في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^(٣) إن المراد ليس مطلق من ظلم، بل الظالمون لتكرير ليوم الوعد.^(٤) فلماذا لا يفسر الظلم في آية الإمامة بمثل حتى يستقيم المعنى دون أي تكلف وتكلف؟

٥- وأما عن استدلال المؤلف بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَهْدِي اللَّهُ لِنُجُوبِ الرِّجْسِ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرُهُمْ تَطْهِيراً﴾ على تحقق العصمة فعلاً وكلامه الطويل حول هذه الآية المباركة، فلتصرف أن المؤلف بنفسه نقل عن أئمة اللغة كتابين منظور وابن فارس والراغب والفيروز أبلدي 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 يخالف ذلك، كما خالف السياق وقول الجمهور وغير ذلك.

فحاصل ما نقله المؤلف عن ابن منظور أنه قال: "أهل البيت سكانه، وأهل الرجل أحصى الناس به، وأهل بيت النبي: أزواجه وبناته وصهره". وحاصل ما نقله عن ابن فارس عن الخليل هو أنهما قالاً: "أهل الرجل: زوجته، والناقل، الزوج، وأهل الرجل: أحصى الناس به، وأهل البيت: سكانه، وأهل الإسلام: من يدين به".

(١) تفسير روح المعاني للإمام الألباني ج ١ ص ٣٧٧ وصحت تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُ﴾...

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٦٥٥ - ٦٥٦ وج ٢ ص ٦١٠.

(٣) يونس: ٥٢.

(٤) انظر: 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 سكاكنه، وللمذهب من يدين به، وللرجل زوجته كأهلها، والنبي أزواجه وبناته وصهره علي - رضي الله تعالى عنه - أو نسائه والرجال الذين هم آله".^(١) لكن المؤلف عكس الأمر وأخرج عن الآية الكريمة أزواج النبي رضي الله عنهن وسالمن 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 والميابق، 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 والمخطاطب موجه إليهن وكذلك ما قبله وما بعده لا يخالف أحداً شك في ذلك، ولم يفهم منها أصحاب النبي ﷺ والتابعون إلا أن أزواج النبي عليه الصلاة والسلام من المراد بذلك وأن النزول في شاعته.

وأما ما رواه الترمذي عن عطاء بن أبي رباح عن عمر بن أبي سلمة قال: لما نزلت على النبي ﷺ ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ في بيت أم سلمة دعا فاطمة وحسناً وحسيناً فضللهم بكساء وعلي حلف 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، ورواه بالقرابة. وفي صحيح مسلم عن عائشة: خرج رسول الله ﷺ عليه مرط مرغل 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 أصح من حديث الترمذي.

فمحملة أن النبي ﷺ ألحق أهل الكساء بحكم هذه الآية وجعلهم أهل بيته كما ألحق المدينة بمكة في حكم الحرمية بقوله: (إن إبراهيم حرم مكة وإني أحرم ما بين لابتيها) وتأول البيت على معنيه الحقيقي والحجازي يصدق بيئت النسب كما يقولون: فيهم البيت والقعدة، ويكون هذا من حمل القرآن على جميع عامله غير المتعارضة. وكأن حكمة تحليلهم معه بالكساء تقوية استعارة البيت بالنسبة إليهم تقرها 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 من آل بيته بصريح الآية، وأن فاطمة وابنيها وزوجها محمولون أهل بيته بدعائه أو بتأويل الآية على عامليها. ولذلك لم أهل بيته بدليل السنة، وكل أولئك قد أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، بعضه بالجعل الإلهي، وبعضه بالجعل النبوي، ومثله قول النبي ﷺ (سلمان منا أهل البيت) - حتى قال -: وقد تلقف الشيعة حديث الكساء

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١٣١.

فغصبوا وصف أهل البيت ولصروه على فاطمة وزوجها وابنيهما عليهم الرضوان، وزعموا أن أزواج النبي ﷺ ليس من أهل البيت. وهذه مصادمة للقرآن يجعل هذه الآية جشواً 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 ضَرَفِي﴾ 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 خدشاً قرأه هذه الآية على الألسن دون اتصال بينها وبين ما قبلها وما بعدها^(١).

٦- إن المؤلف استدله بقول النبي الأكرم ﷺ لأُم 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 غصبهم الله من النبوة، لكن هذا استدلال مني على عدة تكلفات، منها: حمل الإرادة على الإرادة التكوينية كما سيلي، ومنها: تعميم الرجس على كل الصغائر والكبائر، ومنها: تأويل التطهير بالعصمة المطلق، 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 وابنتيه في حكم الآية بعد ما نزلت الآية الكريمة في الأزواج وكان دخولهن في حكم الآية مما لا مزية فيه، كان من الواضح أن يرد علي أهله بهذا الرد الجميل ويقول لها: (إنك من أزواج النبي) أي أنت داخلة في حكم الآية ولا ضرورة لإدخالك مرة أخرى، فهذا هو الحمل الصحيح - للحديث - الذي لا يقتضي شيئاً من تلك التكلفات.

وفي ذلك يقول ابن عاصم رحمه الله أيضاً، ما نصه: "وأما ما وقع من قول غير 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 إذا 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 ويطهرها دعاء بتحصيل أمر حصل وهو مناف باتواب الدعاء كما حذر 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 لأُم 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) غير التحرير والتوير للشيخ محمد طاهر بن عاشور ج ٢٢ ص ١٦ .

الفهر يقول: (الصلاة يا أهل البيت) ﴿وَلَمَّا 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 عقرة 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، ليس 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 أبداء وعده هذا خلافا للإرادة الواردة في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيَعْمَرَ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُشْكُرُونَ﴾^(٤) لأنها عند المؤلف إرادة تشريعية وهي التي يمكن انفكاكها القاية عنها وعليه فطهر أهل البيت عند المؤلف أمر حتم ووعد واجب، وطهر غيرهم له حكم آخر يقتضي الإرادة التشريعية،^(٥) لكن هذا كما أسلف عنا عند الكلام عن منهج المؤلف تفسير بالرأي ظاهر، وليس للمؤلف دليل من النفل على هذا التفسير، ولذلك نرى المؤلف يتمسك بأشياء لا تقني عن جوع، فعلى سبيل المثال يجعل من أدلته في عد الإرادة تكوينية هنا في هذه الآية اختصاص الآية برجال خاص من

(١) هــ "التحرير والتنوير" للشيخ محمد بن عابد 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 حل 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 المدحون 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 ومطوع 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 وكوثرهم على منهج النبي ﷺ وإما عدم عصمة علي بن أبي طالب وهي:

أ. عن الإمام جعفر بن محمد الصادق أنه قال: (من شؤد اسمه في ديوان الجبارين ... حشره الله يوم القيامة حشراً).^(٢)

ب. وعنه (عليه السلام) أنه قال: (من مضى إلى ظالم ليمنة وهو يعلم أنه ظالم فقد خرج عن الإسلام).^(٣)

ج. وعن الإمام الصادق أيضاً أنه قال: (ما أحب أني عقدت لهم عقدة أو وكيت لهم وكاء وأن لي ما بين لانتها، لا ولا عية بقلم، إن أعوانة الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار حتى يفرغ الله من الحساب^(٤))، إذا فإن كانت الخلفاء الثلاثة قبل علي رضي الله عنه وعنهم جميعاً من الظلمة الفاصلين للحكم للغير اللاتقيين بالإمامة والخلافة حسب ما يحقده المؤلف فصاحون علي رضي الله عنه معهم - وقد اعترف به المؤلف في

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٢٠٩.

(٢) وسائل الشيعة للبحر العاملي، ج ١٢ ص ٢٣٤ حديث رقم: ٦ طبع: دار إحياء التراث العربي - بيروت ١٤١٣ هـ.

(٣) وسائل الشيعة ١٢ / ١٣١ حديث رقم: ١٥.

(٤) وسائل الشيعة ١٢ / ٢٢٩ حديث رقم: ٦.

(٥) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٣٢٢.

كتاباً جيداً - كان منه ارتكاب الحرام، وإن لم يكونوا كذلك فتهاجمات المؤلف عليهم وعلى خلافاتهم وإمامتهم كلها باطلة.

٧- الأئمة وعلم الغيب

لقد سبق عنا في بحث 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 عتصم هذا العلم فيثبت 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 بالعبع والعطاء أي بالفيض الإلهي والعطاء الرباني، وقد سبقنا الإشارة إلى ضعف هذا القول ووهته؛ إذ المؤلف يتحسك بما لا تحسك له فيه، ويجمع أشياء هي في مقابل الآيات الصريحة والأدلة الواضحة التي تخالف قوله كقضاء السؤل والزبد الرأي، ونزيد على ما سبق أن من يقسم الصفات الإلهية كالصرف في الكون بالقدرة التكوينية والعلم بالغيب وغير ذلك بين الله والعباد وإن زعم أنه تعالى ينتج ذلك الغير شيئاً من تلك الصفات فقد أشرك بالله غيره في حكمه وسلطانه، والله تعالى يقول: ﴿لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ بِهِ حُكْمُهُ أَحَدًا﴾^(١).

وأما بخصوص الأئمة والأولياء فإمرهم 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 فيما هم (عليهم السلام) لما جعلوا مصدراً علمهم بالغيب، التحلّم من ذي علم وهو الرسول والوراثة منه لا يلزم عندئذ تخصيص آخر على الآية - يريد به قوله تعالى: ﴿وَلَا يَخْفَى مِنْ رَسُولٍ﴾^(٢) - فهو أن كون مصدراً علمهم منحصر فيها لا يخلو من محسوس لما سيوافيك من كونهم (عليهم السلام) محدثين. بالفتح. فانظر"^(٣).

(١) الكهف: ٢٦.

(٢) الجن: ٢٧.

(٣) تفسير 'مقام القرآن' ج ٣ ص ٤٠٦.

ويقول أيضاً: ^١ إنَّ هناك روايات متضافرة تدلُّ على أنَّ الأئمة أهل البيت (عليهم السَّلام) حظُّوا وافراً في هذا المجال ، ويدلُّ على ذلك: أولاً: الأخبار الغيبية التي وردت في نصح البلاغة وسيوافيك بعضها في هذه الصحائف وهي تدلُّ بوضوح على معرفة علي (عليه السَّلام) وإطلاعه على الغيب.

ثانياً: الأخبار الغيبية الواردة عن أئمة أهل البيت التي ملأت كُتُب علماءنا الأبرار فهذا هو الشيخ الخزر العامليُّ الذي في كتابه القيم (إثبات الهداة بالانصوص والمصحرات) كثيراً من الأخبار الغيبية المروية عن الأئمة (عليهم السَّلام)، ودونك إحصاء ما نقله عن الحسن السبط الجعفي وغيره من الأئمة حتى ينتهي إلى الإمام الثاني عشر فقد نقل عن الحسن بن علي الجعفي (عليه السَّلام) أزيد من عشرة أحاديث ومثله عن الإمام السبط الحسن (عليه السَّلام)، ونقل عن الإمام سيد الساجدين عشرين حديثاً وعن الإمام الباقر (عليه السَّلام) خمسين حديثاً، وعن الإمام الصادق (عليه السَّلام) مائة وخمسين حديثاً، وعن الإمام الكاظم (عليه السَّلام) ثمانين حديثاً، وعن الإمام الرضا (عليه السَّلام) مائة وثلاثين حديثاً، وعن الإمام الجواد (عليه السَّلام) أزيد من ثلاثين حديثاً، وعن الإمام الهادي (عليه السَّلام) قرابة خمسين حديثاً ، وعن الإمام الحسن العسكري (عليه السَّلام) أزيد من ثمانين حديثاً، وعن الإمام المقام (عليه السَّلام) أزيد من مائة حديث.

نعم لقد تكرر مضمون بعض الروايات ومع ذلك فإنَّ الباقي يشكل مجموعة هائلة من الإخبارات الغيبية التي فيها الكفاية لمن تأمل

ثالثاً: إنَّ الروايات تضافرت عنهم (عليهم السَّلام) بأنَّ الأئمة ورثوا علم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وجميع الأنبياء والأوصياء الذين سبقوهم وأنت إذا لاحظت كتاب الحجة من الكافي في مختلف أبوابها تتقف على أنَّ الأئمة (عليهم السَّلام) وقفوا على علوم غيبية لم يعرفها غورهم فلا حظ الأبولب التالية:

- 1 . إنَّ الأئمة شهداء الله على خلقه.
- 2 . إنَّ الأئمة قد أوتوا العلم وأثبت في صدورهم.
- 3 . إنَّ الأئمة اصطفاهم الله من عباده وأورثهم كتابه.
- 4 . إنَّ الأئمة معدن العلم وشجرة النبوة.
- 5 . إنَّ 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 وكميتها. فعلى القارئ الكريم أن يرجع إلى هذه الأبواب^(١).

وقفه أمام هذه النظرية

لا شك أنه يرد على هذه النظرية إيرادات مهمة جداه منها: أن هذا تشريك الغير مع الله فيما استأثرو لنفسه في صريح كتابه. ومنها: أن توجيه العلم الغيبي الذي يختص بالله سبحانه بالعلم الذاتي المستقل، وعلم غيره بالعلم العرضي للمستفاض تأويل في الآيات والصفات وقول لا نبوت له شرعا. ومنها: أن الأئمة لو كانوا يعلمون الغيب لم يكن همهم السوء والمكاره، أو على الأقل الانحرافات في حياتهم السياسية. ومنها: أن ما ثبت من الأئمة من أفكارهم الشديد عن نسبة علم الغيب إليهم يخالف ذلك.

والمؤلف لم يمكن يغفل عن هذه الإيرادات، فلذلك حاول أن يريح باله منها قيدا يطرحها بنفسه ويجيب عليها، غلب أن تأتي بخلاصة كلامه حتى توقف القارئ على مدى قوة هذه الأوجه وضعفها:

يجيب المؤلف عن السؤال الأول ما خلاصته: إن الله سبحانه عالم بالغيب بذاته وغيره مطلع عليه باظهار منه وما أنه لا تجانس بين الذاتي والعرضي فلا شرك ولا مشاركة في هذا الاعتقاد^(٢).

ويجيب عن السؤال الثاني ما موجزه: إن لتباين من « العلم بالغيب » في عصر الرسالة وبعده كان هو العلم الذاتي لا العرضي، وعليه فحمل الآيات على ذلك العلم لا بعد تأويل في الكتاب ولا تفسير بما لا يتجاوز^(٣).

ولما المشكلة الثالثة فقد كانت أصعب عليه من سوابقها؛ فلذلك أطال الكلام فيه وجاء بأشياء لم يرد في الطين إلا بلة وخلاصتها ترجع إلى النكتتين التاليين:

أ. يمكن أن يكون علم الأئمة بالغيب حسب مشيقتهم بحيث لو شأوا علموا، ولو لم يشأوا لم يعلموا، فكلما أضاءهم من سوء أو فاقهم من خير يصح أن يكون مما لم يشأوا، 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) النظر: تفسير «مفاهيم القرآن» ج ٣ ص ٤٦١ .

(٤) انظر: تفسير «مفاهيم القرآن» ج ٣ ص ٤٦٥ .

بهد. كما يمكن أن يكون علم الأئمة ببعض المحوادث علماً بما بها أنها واجبة التحقق، ضرورة الوقوع، لا تقبل بقاء، 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 المستقيل، 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 الاستدلالي الذاتي الذي يختص بالله سبحانه، فالأئمة لصيانة شيعتهم عن الغلو والشرك، أو لدفع أعدائهم صرحوا بأنّه ليس عندهم شيء من العلم بالغيب وما يخبرون عنه ليس سوى أحداث فقط.^(٢)

هكذا أجاب المؤلف عن هذه الإيرادات المهمة بما أفتق به نفسه وظن أنه يجمع بها أكبرها، ورجع سلمة 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 فَانْتظِرُوا 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 هنا يدل على أنّ 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 ذاتي والعرضي والأصلي 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 بما 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 أَتْلِكَ بِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبُ لَا تَنْكُفِرْتُمْ مِنْ

(١) النظر: تفسير 'مقاميم القرآن' ج ٣ ص ٤٤٧.

(٢) النظر: تفسير 'مقاميم القرآن' ج ٣ ص ٤٦٠.

(٣) الكهف: ٢٦.

(٤) آل عمران: ١٧٩.

(٥) يونس: ٢٠.

(٦) الإسراء: ٣٦.

المتخير وما سمي الشيء إن أنا إلا نبيز ونشير يقوم يؤمنون^(١) فما فائدة تفسفات المؤلف إمام هذا النص القرآني ؟ إن ما فعله المؤلف نوع من الخبط في الظلام.

وأما عن ما ثبت من الأئمة حول إنكارهم نسبة العلم بالغيب إليهم، بل ما ثبت عن إمام الأئمة من هذا النص والإنكار كما رأينا آنفاً، وكما ورد في عديد من الآيات القرآنية كقوله سبحانه: ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَغْلَمُ 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 جمة أخرى تروى 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، فاختياراً تم تكوين 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 المرويات بخلاف 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 أبي 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 وأخبره من الأنبياء وقبل ما يخبر عنه قوله سبحانه: ﴿قُلْ لَا يُظْهَرُ عَلَيَّ غَيْبٌ أَحَدًا * إِلَّا مَن ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ﴾^(٣) لا يدل على إثبات العلم بالغيب في جميع الأئمة والأولياء والمقربين والصالحين، وصميم هذا العلم في غابر الأمور وقادتها، كما نراه عند الشيعة، فلو ثبت شيء من العلم لأحد أو شهود جانب من القرن، فهل يمكن وصف هذا الرجل بأنه عالم للعلوم ومثقف للفتن 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 فلا شك في ثبوت جوانب كثيرة من الجهل عند أمثال المؤلف فهل لنا أن نصفه وأمثاله بالجهل المطلق ؟ لا هذا يجوز ولا ذلك؛ بل يجب وضع كل شيء في محله أي مراعات الاعتدال وعدم الغلو في شيء ما.

إننا لو حكمنا بالمعيار العقلي الذي مثنى 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: ١١٠.

(٣) الجن: ٢٦-٢٧.

مشتغلين بأمور شغلتهم عن التفريغ للعلم، من التزاحات الدائمة مع الحكام وطرده الحكام إياهم وكونهم غائبين عن الأنظار وغير ذلك، ولو تكلمنا عن العلم الفيزيائي كعلم النبي الغير المنكسب فالتعقل يحكم بوجوب ترتيب آثار كثيرة وتحتاج لمنوس على عمل من عنده علم فوق علوم البشر أي له تعلق بحاصل بالسماء ومعرفة بالغيبات كما كان في عمل الأنبياء عليهم السلام، فقد نجح نوح وغرق قومه كما كان يوقدهم، ونجح إبراهيم وألكسندر غرود، ونجح موسى وغرق فرعون، ونجح محمد عليه وعليهم السلام وهزمت القرين وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة، لكننا لا نرى في حياة الأئمة نجاحا ملموسا، فلذلك نرى الشيعة معلقة آمالها أجمعها 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، والعباد بالله من أن تتصور هذا في أهل بيت الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم، بل المقصود كما هو واضح هو أنهم كانوا كياقي الدعاة وللصلحين الذين يجتهدون في أمر الإصلاح والتغيير الملبت ولهم أجرهم فيما يذلوه من الجهود، لكنهم لم يكونوا كما تصوّرهم الشيعة ويزعم فيهم، فإن هذا خلاف لما ثبت تاريخا 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 أولوا الأمر الذين أوجب الذكر الحكيم إطاعتهم.^(١)

٢ - أوجب النبي الكريم يأمر من الله سبحانه بحبة أهل بيته وخاصة منهم حبة 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 الْقُرْبَىٰ﴾^(٢). ولم يعرف جمهور العلماء والفقهاء والمفسرين للآية الكريمة معنى سوى هذا المعنى والتفسير.^(٣)

(١) النظر: تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ١٠ ص ٢٥٢ و ٢٥٥ .

(٢) البقرة: ٢٣ .

(٣) النظر: تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ١٠ ص ٢٦١ - ٢٧٤ .

(٤) النظر: 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 وحتم الرسالة، لولا هم لم يكن يعقل أن تنتهي الرسالة وتختتم النبوة؛ وهذا لأنهم ملأوا 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 بَغْدٍ مَا جَاءَكَ مِنْ الْعُلَمِ فَقُلْ نَعَالُوا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَلْفُسْنَا وَأَلْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾^(٤).

٣- ومن سمات أهل البيت أنهم كانوا دائما يتغنون مرضات الله سبحانه، وقد نزل في علي والأئمة قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ 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: ٩١.

(٦) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٢٢٢.

(٧) البقرة: ٢٠٧.

(٨) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٢٢٨.

- ٤ - ومن سمات أهل البيت الإيثار للكامل، أي أنهم كانوا يؤثرون غيرهم على أنفسهم، وفيهم نزل قوله سبحانه: ﴿يُؤْتُونَ بِالْخُلُقِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا * وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا * إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا * إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبَّنَا يَوْمًا غَنَوْا فَغَطَّرْنَاهُمْ﴾^(١).
- ٥ - إن أهل بيت النبي ﷺ هم غير البرية وقد ورد فيهم قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾^(٢).
- ٦ - ومن سمات أهل البيت أنهم ورثة الكتاب ومراجع الأمة، وهم الذين عظمهم الله بقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾^(٣) وهم المعنيون من قوله سبحانه في نفس الآية: ﴿وَمِنْهُمْ سَابِقُ بِالْخَيْرَاتِ إِذْ قَالَ اللَّهُ﴾ أما الظالم والمقصود الذان ورد ذكرهما في الآية للباركة فالأول من لم يعرف الإمام، والثاني هو العارف بالإمام^(٤).

ملحوظة:

لا نريد أن نقف أمام كل حجة من هذه الادعاءات فإن باب التأويل والتطبيق واسع جداً، وكل يستطيع أن يعمل الآيات على من يحبه ويحترمه فالحنفية يستطيعون أن يطبقوا جميع ما سبق على إمامهم أبي حنيفة رحمه الله وكذلك الشافعية والمالكية والحنابلة وغيرهم من المذاهب والفرق، كما فعل بعض الصوفية نظير ما فعلته الشيعة فزعموا التصرف في الكون والعلم بالغيب والالهام والسماع وغير ذلك في شيوخهم وطبقوا عليهم الآيات والأحاديث. وقد صرح المؤلف أيضاً بأن ما فعلته الشيعة بكون من باب الجبري والتطبيق فقال ما نصه:

"إِنَّ أَهْلَ تَقَاسِيرِ الشَّيْعَةِ يَكُونُهَا تَقَاسِيرٌ طَائِفِيَةٌ يَحْرَبُ عَنْ أَنَّ الْقَائِلَ لَمْ يَفْرَقْ بَيْنَ التَّفْسِيرِ وَالتَّطْبِيقِ، فَحَمَلَ الرِّوَايَاتِ الْوَارِدَةَ فِي حَقِّ الْإِمَامِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ كُلَّهَا عَلَى التَّفْسِيرِ، وَلَمْ يَقِفْ عَلَى أَنَّ الرِّوَايَاتِ الْوَارِدَةَ فِي ذَلِكَ الْجِهَالِ عَلَى قِسْمَيْنِ؛

(١) الإنشاد: ٧ - ١٠.

(٢) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٢٣٣.

(٣) البينة: ٧.

(٤) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٢٣٧.

(٥) فاطر: ٣٢.

(٦) النظر: 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 الطائفة لو لم يكن دليلاً على الجحوق بالحقيقة وخضوعاً أمام الحق.

٢. ما يتضمن الجزئي والتطبيق لا بمعنى أن الآية وردت في حق فرد خاص، بل الآية على معناها العام، ولكن الرواية تشير إلى مصداقها المثالي الذي هو أكمل المصداقي - حتى قال - قال سبحانه: «بصراط الذين أنعمت عليهم...» فقد فسّر بصراط الأنبياء كما فسّرت بالإمام أمير المؤمنين ولا شك أن كل ذلك تطبيق على المصداق الأجل، وعلى ضوء ذلك يقدر القارئ الكريم الملتم بالتفاسير الشيعية، على تمييز التفسير عن الجزئي والتطبيق.^(١) وعلى هذا فقد أراح المؤلف نفسه وعرج بظنه عن حيلة الإيرادات، لكنه لم يشر لا هنا ولا في أي موضع آخر إلى أنه هل هناك معايير تقوم عليها هذا الجزئي والتطبيق أو لا؟، فهل يجوز أن يدعي بكل واحد أن آية كذا نزلت بشأن فلان لأنه الفرد الأمثل للآية؟ مع أننا تأخذ الطوائف الضالة كالفادائية وغيرها على هذه التطبيقات اللا معيارية، والحق أن بحوث سمات أهل البيت في القرآن الكريم عند المؤلف تبث 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 نَخْتَرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يَكْذِبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾^(٢) تمسكت الشيعة بهذه الآية على أن الله تعالى سيبعث طائفة من الأمة من قبورهم بعد قيام المهدي وقبل قيام الساعة ليظهر المؤمن من المنافق ثم يقضي للجنافين بالجزاء الذي يليق بهم في هذه النشأة ومهل جزاءهم الأول إلى الآخرة، وعلى رأس هذه الطائفة سيكون أهل البيت ومن محاصمهم 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 الجزئي والعمر والعجز والحياة العظم 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 ١، ص ٤٣٦ و ٢٣٨.

(٢) العنكبوت: ٨٢.

(٣) البقرة: ٥٦.

مصالح توجب تعدد الموت كقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَخْشِرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا وَمَنْ يَكْذِبْ بآيَاتِنَا فَهُمُ يُؤْزَقُونَ﴾ فإنها لمعت واحدة 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 تناسخاً لأن التناسخ يقتضي تعدد الأبدان وتراجع النفس عن كمالها إلى النقص ولا يوجد هذان الأمران في الرجعة.^(٢)

وقفة أمام عقيدة الرجعة

إننا نعرف جميعاً أن الأمة في استعمال القرآن إذا نسبت إلى البشر تطلق إما على مجموعة من آمن بشي 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 أفواجاً قبل يوم القيامة فيحاسبون ويجزون حتى يميز الصالح عن الطالح، وهذا ظاهر البطلان يخالف العقل والنقل والحكمة وقد عرفنا أن من حكم البعث والنشر هو أن يطلع الله الخلائق وخاصة المخاصمين للأفراد على خبث المنافقين أو يريهم جزاء الظالمين كما يدل عليه قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُخْشَرُونَ﴾ "يُمَيِّزُ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ"^(٣) فبماذا 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 الأول قادم؟ أين تلك للمصالح 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 سيبحشرون يوم القيامة أفواجاً ويؤتى بكل مجموعة أمام الرب تعالى للمحاسبة متفرقين كما قال تعالى: ﴿وَإِخْشَرُوا الْبَيْنَ ظَلُمُوا وَأُزُوا جَهَنَّمَ﴾^(٤) وقال تعالى: ﴿وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ﴾^(٥) وقال تعالى: ﴿وَأَمَّا أَزْوَاجُ النَّفْسِ الَّتِي حَفِيَ لَهَا الْإِنْسَانُ فَلْيَنْزِلْ يُخْشِرْهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾^(٦)

(١) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٢.

(٢) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ١٥٤ - ١٥٥.

(٣) الأنفال: ٣٦ - ٣٧.

(٤) الصافات: ٢٢.

(٥) التكاوير: ٧.

(٦) يس: ٥٩.

وقال تعالى: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا * وَنَسُوقُ الْكَاذِبِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَفْدًا﴾^(١) فلا شك أن هناك أمة مختلفة وكل أمة فيها الصالحون وفيها الطالحون، فيها المؤمنون وفيها المنافقون، وكل يجمع ويحشر مع زملائه وفي زمريهم. وقد أثبت هذا المفسرون الحديث النبوي الشريف: (أنت مع من أحببت)^(٢) أي ستحشر مع المجموعة التي أحببتها، ففوله سبحانه: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ 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: ﴿بِمَنْ يَكْذِبُ بَايَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ أي أن هؤلاء المكذبين من الأمم هم فوج ولهم مكان معاص يحشرون (يجمعون) فيه. والله أعلم.

والحق أن هذه المسألة هي المسألة الأوحى التي ترى المؤلف فيها قليل الباع ضعيف الاستدلال جدا، يلاحظ بينها وبين عقليات المؤلف بونا شاسعا بل تناقضا في المنهج واضحا، إذ هو قد يخوض في المسائل بقوة عقله إلى حد يقلب الحقائق ويخلط الحق بالباطل، ويأتي بأشياء عجيبة يجعل العقل فيها فائدة ومعباه، وفي المقابل تراه في هذه المسألة يبدد العقل وراء ظهرو حتى اعتقد الحشر حششين، والموت موتين لبعض الناس، ويخصص قوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾^(٣) ببعض البشر دون بعض.

ولعل السبب في عدم عوحي المؤلف في مسألة الرجعة تفصيلا ومروره عليها مرور الكرام هو أنه لم يكن يمتلك ما يقتضيه القارئ من الأدلة خاصة من الجانب العقلي، ولذلك تراه يطرح بنفسه أسئلة حول الرجعة ثم يؤجل الإجابة عنها إلى حين ومجال آخر، فيقول مثلا: "نعم هنا سؤال نجعل الإجابة عنه إلى مجال آخر، وهو أن الرجوع إلى النشأة الدنيوية لأجل الاستكمال فما هو الوجه لرجوع الصالحين أو الفاسقين إلى الدنيا، فإن الطائفة الأولى انقلبت استعداداتها إلى الفعلية وقد درجوا عامة المنازل والمداير فلم يبق كمال إلا ونحوه، كما أن الطائفة الثانية لا يرحى لهم أن يكتسبوا عمرا ومع غياب هذه الغاية فكيف يرجعون إلى الدنيا؟ وعلى كل حال فهذا سؤال نجعل الإجابة عنه إلى مجال آخر".^(٤)

(١) مريم: ٨٥ - ٨٦.

(٢) جامع الأصول في احاديث الرسول لابن الأثير الجزري ج ٦ ص ٥٥٥ حديث رقم: ٤٧٨٥ ط: مكتبة المطاوي والملاح ودار البيان، الطبعة الأولى ١٣٩١ هـ ١٩٧١ م، تحقيق: عبد القادر الأرطوط.

(٣) الدخان: ٥٦.

(٤) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ١٥٥.

وحيثما قد وصلنا إلى آخر المطلب الثالث من الفصل الثاني، يليه بعونه تعالى المطلب الرابع الذي خصصناه بـ
 "الغيبات ومناقشتها" ثم قال الله تعالى أن يهدينا إلى سواء الصراط، إنه ولي التوفيق ونعم الوكيل، وهو على
 كل شيء قدير.

المطلب الرابع

الغيبات ومناقشتها

المراد بالغيب وبعض مصاديقه
 للغيبات عند المؤلف إثباتا ونفيا
 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 المؤثرين يوم القيامة
 النبي وأوصياؤه هم رجال الأعراف
 تأويل من المؤلف حول الصراط
 الولاية رخصة لعبور الصراط
 آراء المؤلف حول الشفاعة
 إنكار المؤلف الحدوث الزمني للعالم

المطلب الرابع: الغيبيات ومناقشتها

المدخل:

بما أن المؤلف صرح بأن تفسيره هذا يستوعب المسائل المقدية ومن حيث إن الغيبيات هي جزء لا يتجزأ من العقائد؛ لهذا اهتم المؤلف بها أيضا إلى حد كبير، لكن برؤية فلسفية وآراء غريبة حول بعض المسائل الغيبية كما سيأتي، والباحث قد يرى من المؤلف في باب الغيبيات ما تقر به عينه من دلائل قوية مثلا في إثباتها، أو ردود جميلة على من يحرفها^(١) أو ردود كذلك على شبهات أثارت حولها، أو بيانات تثبت زيف معتقدات معتققي الأديان الوضعية البشري كالقائلين بالتناسخ وأشباههم، لكنه بجانب هذا يرى أشياء أخرى يتمنى لئنه لم يكن يأتي بماء ليعه كان يريح نفسه وقاربه عن إذاعتها، وعلى كل فنحن نختار من تفسير الشيخ مجموعة من المطالب التي ستأولها بالبحث والدراسة حول الغيبيات على النحو التالي:

١. المراد بالغيب وبعض مصاديقه
٢. الغيبات عند المؤلف إثباتا ونفيا
٣. انكفاء 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 الموازين يوم القيامة
٨. النبي وأوصيائه هم رجال الأعراف
٩. تأويل من المؤلف حول الصراط
١٠. الولاية رخصة لعبور الصراط
١١. آراء المؤلف حول الشفاعة
١٢. إنكار المؤلف الحدود الزماني للعالم

(١) انظر روده حول القاويلات التي قام بها كل من محمد عبده وسميد أحمد خان وططاوي جوهري حول المعجزات والواقعات التي عدها 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 للدين دستوراً عادياً يشبه الدساتير والآيديولوجيات المادية البشرية، ونظاماً لا تمت إلى الدين الإلهي بصلة".

هذه كلمات يبدأ بها المؤلف مقدمة الجلد 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، والمعجز، والكلمات، والوحي، والبرزخ، والقيامة وما يرجع إلى الله تعالى من ذاته وصفاته".^(١)

وبهذا التعريف والتعديج التي قدمها المؤلف نستطيع أن نقف على المباحث التي تعد من الأمور الغيبية وسيكون موضع بحثنا في هذا المطلب إن شاء الله، لترى موقف المؤلف من الغيبات وعقيدته فيها، وسنتهج منهج البيان والتوضيح فقط بكل ما أمكن من إيجاز واختصار؛ وهذا لأننا نعتقد أن الغيبات التي أثبتتها الشرح يجب الإيمان بها حسب ما ورد، فلا تكون عللاً لإبراز الرأي وتدفع العقل وكثرة القيل والقال فيها.

وهذا هو الذي يؤمن به المؤلف؛ إذ هو لما صرح بلفظه أن الغيب ما غاب عن الرجل، ويؤمن أن ما يتعلق بذات الله وصفاته يعد من الغيب وكذا معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء، ومعلوم أنه لا سبيل إلى ما غاب عن أحده إلا بوحي صدقه وآمن به، فما ياله يدخل عقله في إثبات الكرامات وعلم الغيب لكل من يريد، كما نبلغ؟ وما ياله ينكر جواز رؤية المؤمنين بهم في الآخرة وقد ثبت أنهم يلاقون بهم في القرآن وأيدته السنة؟ وما ياله يقول الميزان ونحسم الأعمال وغيرها كما سيأتي كل ذلك عن قريب إن شاء الله؟ وكذلك ما بال إنكاره على أهل السنة قولهم بجهالة الكيف في الصفات وقاويله ألفاظها التي ورد الوحي بها عن معانيها الظاهرة؟ لئنه كان يحفظ على غيبة هذه الأمور ولم يتحول فيها بعقله وتفسيراته، وقد أنصف حينما قال حول النفع في الصور: "وفي الواقع أن النفع في الصور بفضائله مازال مجهولاً لنا، وهو من الأمور الغيبية التي يجب الإيمان بها، وقد عبر عنها القرآن بلمر محموس من باب تشبيه المعقول بالمحسوس".^(٢)

وعلى كل حال فنحن نريد أن نتعرف في هذا المطلب ومباحثه على المنهج الذي نأخذه 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- المفييات عند المؤلف إثباتا ونفيا

بالبحث والمراجعة فيما كتبه المؤلف حول الأمور الغيبية يجد الباحث أنه قد عالجها بطرق ثلاثة: فمنها ما أثبت به بلا تأويل وتصرف كما أثبتها جمهور المسلمين، ومنها ما أثبت به بشوع من التأويل والتصرف زيادة أو نقصاناً، ومنها ما أنكر وقوعه.

فما أثبت به بلا تأويل ما يلي:

- ١- الحياة البرزخية بعد الموت ونعيمها. ٢- يوم الميثاق. ٣- كون المعاد جسمانياً وروحانياً. ٤- خلق الجنة والنار. ٥- تقسيم الأعمال. ٦- الشفاعة وسواز كونها لأهل الكبائر.

وما أثبت به بالتأويل والتصرف ما يلي:

- ١- أسماء الله الحسنى وصفاته (هو من المؤلفين فيها كما سلف). ٢- علم 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 بالتبوع التكويني). ٦- الهاميم (سيوفض الحساب إلى الأئمة عند المؤلف). ٧- الأمور التي يسأل عنها (ولاية علي وأهل بيت النبي). ٨- الصراط (أنه الطريق الذي يختاره العبد في الدنيا من الإيمان والكفر). ٩- أصحاب الأعراف (النبي والأئمة من بعده).

وما أنكره بثنائاً: رؤية المؤمنين ربهم في الآخرة.

وقد سبق بعض هذا الذي أشرنا إليه وسأتي بيان المتبقي منه مع ذكر جانب من الدلائل التي تمسك بها المؤلف، في هذا المطلب إن شاء الله بالترتيب المذكور.

٣- انكاء المؤلف على آراء الفلاسفة في طرح المفييات

حينما كنت أقرأ عن تفسير الشيخ جعفر السبحاني قبل أن أملك الكتاب وأرى ما فيه يعين البصر رأيت غير مرة ومن غير واحد ممن كتبوا حول التفسير أنه تفسر فلسفي روائي ولكن نصوري عن هذا الحكم عليه لم يكن أكثر من أن المؤلف لعله قد يأتي في آخر مباحثه بكلمات عن الفلاسفة الإسلاميين - كتنظائر وتأكيديات علي ما وصل إليه نتيجة تفسيراته الموضوعية - وهذا لأن منهج التفسير الموضوعي يقتضي أن يحشي 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 وذلك إن كان يريد البسط في الموضوع لا بأس أن يأتي بكلام العلماء وآرائهم تأييداً لما أتممه من مجموع الآيات، لكنني لما قرأت التفسير بنفسني وجدت

الواقع خلاف تصوري وهذا لأن المؤلف لم يأت بكلام الفلاسفة فقط بل بتكثي عليها فأحيانا تراه يفتح المحبحث بأراء الفلاسفة ثم يبدأ بعرض الآيات حول الموضوع، وأحيانا يطرح موضوعها بطريقة فلسفية من أوله إلى نهايته دون أن يستند فيه لأية ما.

انظر على سبيل المثال كيف بدأ المؤلف مبحث "المعاد رمز الخلقة" بـ العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلية، والعلة الغائية، ثم بعده جليل قال: "وتدل على تلك الغاية طائفتان من الآيات"^(١) كأن الآيات تعرض كتأييد للتقسيمات الأربعة.

وانظر أيضا كيف افتتح المؤلف مبحثا عنوانه: "المعاد نهاية السیر الكاملي للإنسان" بقوله: "قالت الحكماء: إن الحركة تتوقف على أمور ستة: ١- المقولة، أي ما يقع فيه الحركة كالكيف. ٢- العلة الفاعلية التي يدير 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 تعد غاية وهذا لحركة الإنسان من النقص إلى الكمال ويمكن استظهار ذلك البرهان من طوائف من الآيات"^(٢) كأن ما أثبتته الفلسفة هو الأصل ونأتي الآيات لتعطيها صيغة التأييد المساوي. هكذا تراه وضع فصلا بعنوان "المعاد الجسماني والتناسخ" فأكماله دون أن يذكر فيه أية واحدة.^(٣) وهناك أمثلة أوضح مما أشرنا إليه.

ولا شك أن هذا الخوض في المسائل الفلسفية كثيرا ما يوقع المؤلف في الخطأ الشديد والتناقض كما نراه مثلا يثبت فلسفيا في موضع أن الجانب الروحي والنفسي للإنسان ثابت غير عاضح للتغير،^(٤) وقيله بقليل أثبت فلسفيا أن الإنسان سيرا تكامليا دائما نحو الكمال، ومعلوم أن الإنسان مركب من الجسم والروح بل السیر نحو الكمال يصدق على الجانب الروحي أكثر لأن الجسم يبدأ بالنزول بعد قوة الشيايب، فكيف يجمع الصيات مع السیر التكاملي؟

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٠.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٣٤.

(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 يقيّد المؤلف نفسه بالالتزام بالروايات المروية عن أئمة المعصومين، فهي إما تؤيد تصرفاته العقلية فيتمسك بها، أو تخالفها، فإن استطاع أن يؤولها تأويلاً مناسباً فيها ونجست، 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 رؤيته تعالى وتأويلاته في الصفات، وكذا في مناظرته الكلامية كالجبر والقدر والتفويض وأفعال المباد وكيفية تعلق إرادة الله تعالى بها والمنسبة وغير ذلك، يأتي بروايات عن الأئمة فيتمسك بها على مراده.^(١)

والحق أن هذه المناسبة التي نلصقها بين اعترايزات المؤلف والروايات التي يجمعها ليست مصادفة، بل قد صرح المؤلف غير مرة (كما ذكرنا بعض عباراته في مبحث مصادر المؤلف من الفصل الأول) أن المعتزلة عمال على علي بن أبي طالب، وهم الذين تعلموا علومهم عن الإمام وتلمذوا عليه^(٢)، فلا يبعد أن يرى هذا التشابه والقربا بين ما يأتي به للمؤلف 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 سمات أهل البيت وفضائلهم ومواقفهم وما يدور حولهم تكون من القسم الثاني، أي تكون في جهة النقيض لتلك الروايات التي توزن المقتنيات بميزان العقل فتصرف فيها لتتوافق العقول وإن أدّى إلى التعطيل أو التأويل، فهي تشبه كلام أشد الغلاة الذين عطّلوا العقول وأعموا الأبصار، لكن المؤلف يخضع أمامها محضوفاً يتناقض ومنهجه العقلي الفلسفي التأويلي الذي تراه في غير هذه النواضع أمام 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 القيور عن ولاية الأئمة،^(٣) وكذا

(١) انظر عن 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، ومن الجبر والتفويض ج ١٠ ص ٤٤، وعن الإرادة وكيفية تعلقها بالأفعال ج ١٠ ص ٥٥، وعن المشيئة ج ١٠ ص ٥٧. وعن السير التكاملية للإنسان ج ٨ ص ٣٦ وغير ذلك وهي كثيرة وطويلة لا نستطيع أن نأتي بها هنا.

(٢) انظر على سبيل المثال إلى قول المؤلف: "إن المعتزلة في بعض آرائهم وعقائدهم عمال على خطب الإمام أمير المؤمنين وكلماته" ج ١٠ ص ٣٩٨ - ٣٩٩ من تفسير "مفاهيم القرآن".

(٣) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ١٨٤.

للسؤال في يوم الحساب،^(١) وتقويض حساب العباد إلى الأئمة،^(٢) وكون الأئمة هم الموازين،^(٣) وعد أهل البيت وحبهم رخصة العبور عن المضار،^(٤) وكون الأئمة هم أصحاب الأعراف الذين يعرفون مواليتهم عن مبغضيتهم،^(٥) وغير ذلك، وهي كثيرة ستذكر بعضها في المباحث التالية إن شاء الله.

فال مؤلف على جانبي قبض بين العقلانية الخفة التي تعطي لنفسها حق التصرف في الأسماء والصفات والآيات القرآنية بالتأويل والتوجيه وغير ذلك، وبين الخشوع المطلق وتمطيل العقل أمام أمور تعد من خصائص المذهب وأمارات التشيع، ومن أسباب هذا الوقوع في هذا، خلفية اللجوء إلى الروايات كما أشرنا إليه.

وقيل ما نجد للمؤلف يعلن عن عدم اعتماده على الروايات حينما لا توافق للعقول كما فعل عند المرويات التي تبطل على تعذيب الخصم في القبر فقال ما نصه: "نعم ربما يستفاد من بعض الروايات أن المستول والمعدب والصمم هو هذا البدن العنصري، في ذلك المكان الضيق إلا أن تأويلها أفضل من الاعتماد عليها".^(٦)

٥- عم يسأل الميت في القبر ويوم الحشر ؟

لا ينكر للمؤلف السؤال في القبر عن الرب وعن الدين والتي كما عليه الجمهور لكنه يجانب 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 فتسألهم على أديانهم وألفاظ الأخبار بذلك متقاربة فمنها أن ملكين لله تعالى، يقال لهما ناكرو ونكير يتزلان على الميت فيسألانه عن ربه 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 أمناه ملكان اسمهما منكرو ونكرو، فأول ما يسألانه عن ربه، ثم عن نبيه، ثم عن وليه، فإن أجابيه بجاه وإن عجز عذبه. فقال له رجل: ما لمن عرف ربه ونبيه ولم يعرف وليه؟ فقال: مذهب لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ومن يضل فلن تجد له سبيلا ذلك لا سبيل له".^(١)

وفي موضع ثالث يأتي بهذه الرواية: روى 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 صارا إلى النعيم الذي لا زوال له".^(٢)

ثم إن المؤلف تبعاً لحروياته لا يرى هذا السؤال متحصراً في القبر بل يرى أن هذا هو السؤال الذي سيواجه به الرجل عند الحساب يوم الحشر، فيذكر فيه عدة روايات منها ما يلي:

- ١- روى الصدوق في الخصال والأسالي بسنده عن موسى بن جعفر عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تزول قدم عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع: عن عمره فيما أفناه، وشبابه فيما أبلاه، وعن ماله من أين كسبه وفيه أنفق، وعن حبه لهل البيت".^(٣)
- ٢- روى الصفار في بصائر الدرجات، عن أبي شبيب الحداد عن أبي عبد الله، قال: "قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: أنا أول قادم على الله، ثم يقدم علي كتاب الله، ثم يقدم علي أهل بيتي، ثم يقدم علي أمي فيقفون فيسألهم في كتابي وأهل بيت نبيكم".^(٤)
- ٣- روي القمي في تفسيره، عن جميل، عن أبي عبد الله، قال: قلت قول الله: ﴿وَلِكُلِّ نَفْسٍ مِّنْهُم مَّوْعِظَةٌ﴾ قال: "تسأل هذه الأمة عما ألهم 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 الضوابط، فمن هذه العقبات عقبة اسمها الولاية، يوقف جميع الخلائق عندها فيسألون عن ولاية أمر المؤمنين والأئمة من بعده فمن أتى بها نجح وجاوز، ومن لم يأت بها بقي فهو، وذلك قوله تعالى: ﴿وَوَقُّهُمْ إِلَهُهُم مِّنْهُم مَّنْ يُؤْمِنُونَ﴾^(٦).

(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 ميّال البيت في القبر وميّال الناس يوم الحساب والحضر، والملفت 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 المسئول عنها هي: العمر والجسد والمال والعلم؛ (وعن جسيده فيما أبلّاه، وعن عمره فيما أفناه، وعن غاله من أين اكتسبه وفيما أنفق، وعن علمه كيف غبّل فيه)^(١) لكن في الرواية المنسوبة إلى موسى بن جعفر ورد لفظ: (وعن حبا أهل البيت) خلافا للجميع، والسياق لا يتوافق معه إذ الكلام في الحديث يدور حول النعم المتعلقة بنفس المسئول عنه أي الجسد والعمر، والمال، والعلم، وحتى الديار في بعض الروايات، أما حذف العلم ووضع (حبا أهل البيت) مكانه لا يتناسب السياق، وهكذا حال باقي الروايات؛ إذ الغلو والإفراط ظاهرة لا يمكن إغفالها في الجميع.

ولا يغفل أن يسأل الله للناس 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 المتواتر الذي لا مرية فيه، وكذا لا يغفل أن يسأل الميت عن الأئمة التي يعتقد بها الإمامية الاثني عشرية ولا يسأل عن الأئمة التي يعتقد بها سائر 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: ﴿لَهُمْ إِنْ عَلِمْنَا جَمَاتَهُمْ﴾^(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 الجعفي ج ١٢ ص ٣٤٦ رقم: ٣٥٨٣٩ ط: دار السلفية الهندية، (وقد روى الحديث كل من: الطبراني في الأوسط والكبير، وابن الأثير الجزري في جامع الأصول، والمظني الهندي في كنز العمال، والبراز في مسنده، وابن أبي نعيم في معرفة الصحابة، وغيرهم من المحدثين).

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٢٢.

(٤) الغافية: ٢٦.

ثم يقول المؤلف في توجيه هذه الروايات: "ولو صحت تلك الروايات فلا تنافي حصر الحساب في الله سبحانه، لأن محاسبتهم لحسنات شيعتهم أو ذنوبهم بأمر من الله سبحانه، فكما أن الملائكة لو قامت بحساب الأعمال بأمر من الله سبحانه لم يكن مخالفا لحصر الحسنات فيه سبحانه، وكذا غيرهم بمن لهم مقام شامخ يوم القيامة ولبيينا مقام محمود آتاه الله له فهو يشفع بإذن الله سبحانه لمن ارتضاه".^(١)

إذا فللمؤلف بتوجيه هذا أثبت مضمون الروايات ولم ينكر فيها شيئا، نعم إنه أشار بقوله: "ولو صحت تلك الروايات" إلى ضعفها واحتمال عدم صحتها، لكنه لم يكتف في وضع علامة الصحة عليها بتوجيه 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 المغيبات لا يجوز القول بالقياس والاحتمالات، وزيادة عليه أنه لم يثبت أن الله سبحانه سيوكل حساب العباد إلى الملائكة بل ما ثبت في الكتاب والسنة هو أن الملائكة تقوم بإجراءات هي مقدمات للحساب بإذن الله تعالى أو بأعمال تترتب على الحساب، والحساب على الله كما قال تعالى: ﴿إِنْ جِئْتَهُمْ إِلَّا عَلَىٰ رَأْيٍ لَّنَا لَوْ تَشْفَعُونَ﴾^(٢)

٧- الأنبياء والأوصياء هم الموازين يوم القيامة

للمؤلف كلام طويل حول الميزان أو الموازين التي وردت في الذكر الحكيم، فهو أولا يذكر أن يوضع ميزان حقيقي كموازين الدنيا لوزن الأعمال وبعد هذا نظرية بعيدة عن الصواب، ثم يوضح على ضوء استمالات كلمة الميزان في القرآن الكريم وما اكتشفته الثورة الصناعية في القرون الماضية أن لكل شيء ميزانا حتى حرارة الهواء وضغط الجو والدم الذي يجري في العروق ميزان، فيستنتج منها أن حقيقة الميزان بالنسبة للأعمال هي شيء يعلم به صاحبها من طاعتها وبالنسبة للعقائد شيء يعرف به صاحبها من باطلها، بعد هذا يأتي المؤلف إلى المعنى المراد من الحق الذي أسند إليه الوزن في قوله تعالى: ﴿وَالْوِزْنَ تَوَكَّلْ عَلَيْهِ الْحَقُّ﴾^(٣) ويرجح أن يكون الحق بمنزلة الفضل في الموازين العرفية، ويكون له تجسم واقعي يوم القيامة، فبطاقته وحدها يعرف صلاح الأعمال من غيرها، ثم يقول ما نصه:

"وبهذا المعنى الثالث هو المستفاد من بعض الروايات، قال الإمام الصادق في تفسير قوله: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَىٰ الْمَوَازِينِ﴾ هم الأنبياء والأوصياء... ويؤيد ذلك ما نقرؤه في زيارة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام حيث ورد

(١) تفسير مفاهيم القرآن ج ٨ ص ٢٢٢.

(٢) تفسير مفاهيم القرآن ج ٨ ص ٢٢٢.

(٣) الشعراء: ٦١٣.

(٤) الأعراف: ٨.

فيه، السلام على يعسوب الإيمان وميزان الأعمال، كأن الإمام أمير المؤمنين حق محسم فمن شابهه فهو من ثقلت موازينه ومن لم يشابهه فهو من خفت موازينه".^(١)

فهذا هو تأويل المؤلف في الآيات وترجيحه حول الميزان، والقول الفصل الذي نرجو الله سبحانه وتعالى أن لا يوافقنا به هو أن نقول: إن تأويل الميزان بالأنبياء والأئمة قول على الله بغير علم، فالله سبحانه لم يكن يحتاج أن يعبر عن الأنبياء والأوصياء بشيء بعيد عن الأفهام (الميزان) لا يستنبطه المرعي الفصيح فضلاً عن غيره، وكلمات القرآن تحمل على معانيها الحقيقية إلا إذا تعدت وامتنعت وكانت هناك قرائن في صرفها إلى الجاز، وأما إطلاق الميزان على علي بن أبي طالب في ادعاء فلان وهلان فأمر لا يعبأ به في تفسير كتاب الله.

٨- النبي وأوصيائه هم رجال الأعراف

عقد المؤلف الفصل الثاني والعشرين في مسألة أصحاب الأعراف وسببهم فيتن فيه المعنى المراد من الأعراف والرجال الذين ورد في القرآن الكريم أنهم عليه، وخلاصة كلامه حول الأعراف أنه مقام أو مكان سامخ 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 سبلاتهم مع حسناتهم، لكنه ضعف القولين الثاني والثالث ورأى غير ملائمين لظاهر الآيات فرجح القول الأول بالاستناد إلى الروايات التي وردت في الموضوع وما صرح به الصدوق والمفيد.

قال المؤلف: يقول الصدوق: "اعتقدنا في الأعراف أنه سور بين الجنة والنار ^{وهو} على الأعراف رجال يعرفون كلاً بسيفائهم"^(٢) والرجال هم النبي وأوصيائه لا يدخل الجنة إلا من عرفهم وعرفوه، ولا يدخل النار إلا من أنكرهم وأنكروه وعند الأعراف، المرحوم لأمر الله بما يحذرون وما يتوب 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 ذريته صلى الله عليه وسلم وهم الذين على الله سبحانه بقوله: ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾^(١)،^(٢) ثم في الأخير أعلن المؤلف موقفه وترجيحه حول من يكون على الأعراف فقال ما نصه: "هرفت من أن أصحاب الأعراف هم الذين يهتفون أصحاب الجنة ويباركون لهم دخولها، كما ينددون بأصحاب النار ولا تصدر مثل هذا الكلمات إلا ممن حاز منزلة كبيرة لا تخفى تساوت حسناته وسيئاته، فما ذكره الشيخ الصديق هو الأقوى حيث قال: (والرجال هم النبي وأوصياؤه لا يدخل الجنة إلا من عرفهم وعرفوه ولا يدخل النار إلا من أنكرهم وأنكروه)".^(٣)

إن معرفة أصحاب الجنة والنار وكذا إبراز التفاتي للطائفة الأولى والتبديد بالطائفة 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 عبر عنها القرآن الكريم بـ "سيماهم" فإذا كان لكل من أصحاب الجنة والنار علامات بارزة فمعرضهم أمر سهل وبحكم صادي جده، ثم إذا رأى أحد سيماء أصحاب الجنة في أحد لا شك أنه يهتفه ويبارك له، وكذا إذا رأى سيماء 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 تخفى تساوت حسناته وسيئاته".

ثم إن المؤلف فرح بأنه اكتشف منزلة أخرى للأئمة ولا يدري أن الآيات ليست معه في هذا الأمر، أي أن الآيات لا تبدى فضلاً ولا مزية 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﴾^(٤)، وأما دعوتهم بعد حين ومدة معلومة لله تعالى، فهذا ما قسر به قوله سبحانه: ﴿وَأَعْرَافَ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾^(٥).

(١) الأعراف : ٤٦ .

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٨٥ .

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٩٦ .

(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 الرعي بالغيب.

٩- تأويل من المؤلف حول الصراط

كلام المؤلف حول الصراط متروك بين إثبات ظاهر ما ورد في الروايات من كونه جسرا محدودا على من 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 يذكر الآيات والروايات التي ورد ذكر الصراط فيها، حتى إذا وصل إلى القول الثاني الذي يعد نتيجة لجمعه الآيات والروايات والأقوال يقول: "وعلاوة القول: أن الصراط عبارة عن الطريق المحدود على من الجحيم يختاره المؤمن والمؤمنون والمسلمون على حد سواء، غير أن القصة الأولى تختاره بإذنه سبحانه، والقصة الثانية تسقط في حاوية جهنم". ثم لا يمكث 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 اختاره المؤمن يوصله إلى الجنة، والطريق الذي اختاره الكافر ينتهي به إلى نار جهنم".^(١)

وما يستدل به المؤلف تأييدا لصحة القول الثاني رواية متروكة عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه تدل على هذا المضمون، يقول المؤلف: "ويؤيد الاحتمال الثاني ما روي عن علي (عليه السلام) أنه قال: (ألا وإن الخطايا خيل شمس حمل عليها أهلها وخلفت لأجسها فتخسبت بهم في القارء ألا وإن التقوى معطاي ذلّل حمل عليها أهلها وأعطوا أزميتها فأوردتهم الجنة) وهذا التعبير من الإمام يؤيد الاحتمال الثاني وهو أن الطريق الذي يسلكه كل من المؤمن والفاجر هو صراطهما في النشأة الآخرة، 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 فيجازه إما إلى الجنة أو إلى النار".^(٢)

وجدير بالذكر أن المؤلف في تأويله هذا متأثر بشيخه المفيد الذي سبقه بهذا الرأي، وقد دافع عنه المؤلف بعد اعتراض المجلسي عليه بقوله الذي نقله عنه المؤلف: "لا ضرورة تلحطنا 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: "ولم نوافق المخلصي 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 الشعر وأحد من السيف) مثل يضرب للأمور المستعصية، 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 بالاحتياط 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 وكونهما مخلوقين لكنه لا يبعد أن تكون الجنة والنار أو النعيم والعذاب هي ما تجسمت به أعمال الإنسان يوم القيامة وعلى ضوءه فالحساب أيضاً لا يكون من نوع الحكمي الفرضي^(٢) الذي صار عليه تعامل المحاكم في الدنيا بل هو يكون من النوع الشكوقي الذي لا علف فيه، فكل إنسان يجد عمله مجسماً إما بصورة نعمة تركه أو بصورة نقمة تزوجه فالأول جنة له والثاني جحيم له، فلما وجد عمله مجسماً أمامه فهذا هو حسابه الذي يلاقيه.^(٣)

هذا هو تردد الحكماء العقلانيين الذين لا يربطهم ما لا يلائم عقولهم القاصرة وإن كان ظواهر النصوص من الكتاب والسنة، لبنت المؤلف بقف عند الحقيقة بالقدر الذي ثبت في الكتاب والسنّة ولم يكن يجري وراء الاحتمالات، إذا كان أكثر راحة له ولغيره لو يكفي بقوله: "حلت الآيات والروايات على أن الصراط معبر عام يجتازه الخلائق برمتها دون فرق بين المتقين والفجار، قال سبحانه: ﴿وَأَن يَتُكَّمَّ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَئْسِ خِتَمٍ مَّقْبُطًا﴾ * ثُمَّ يُتَخَيَّرُ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَتُزَوَّرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِجَارًا"^(٤).^(٥) ويقول: "إن الصراط عبارة عن الطريق المسدود على مئة الجحيم يجتازه المؤمنون والمشركون على حد سواء، غير أن الفئة الأولى تجتازه بإذنه

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٨٦.

(٢) على حد تعبير المؤلف.

(٣) انظر بحث تجسم الأعمال ج ٨ ص ٣٣٠ وخاصة ص ٣٤٧.

(٤) مريم: ٧١ - ٧٢.

(٥) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٢٧٤ - ٢٧٥.

سبحانه، والفتنة الثانية تسقط في هاوية جهنم".^(١) ولم يكن يزيد بعده: "إلا أن ثمة احتمالاً آخر..." وهذا لأن الاحتمالات في باب الغيبات لا تحدي نفعاً ولا تنفي 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 الكتابات في الغيبات فلا حنة فيفي ولا نار ولا حشر ومعاذ، إذ لكل واحد أن يذهب أن الجنة كناية عن كذا والنار كناية عن كذا وعلم جراً، وقد كان هذا هو السبب في ضلالة المهرقين 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: ﴿وَرَأَىٰ سَبِيلَكُمْ إِلَّا وَابِدُهُمَا كَانَ عَلَىٰ رَأْسِكَ خُتْمًا مَّطْمُوعًا * ثُمَّ يُنْفِخُ النَّفْثُ فِيهِمْ وَتَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثَاً﴾^(٣)

١٠ - الولاية رخصة لعبور الصراط

هذه هي مشكلة أخرى للمؤلف في باب الغيبات، لقد عنون لهذا الموضوع بهذه العبارة عنواناً جانبياً واعتدل 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 عداهم، وقبله بقليل أورد هاتين الروايتين 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 زالت قدمه عن الصراط في الآخرة فتودى في نار جهنم.^(٤)

(١) تفسير مفاهيم القرآن، ج ٨ ص ٢٧٨.

(٢) تفسير مفاهيم القرآن، ج ٨ ص ٢٧٨.

(٣) مريم: ٧٤ - ٧٢.

(٤) هذا ما رواه المؤلف عن أبي عبد الله والقطعة: (روي المفضل بن عمر، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصراط، قال: «هو الطريق إلى جسرقة الله عز وجل وهما صراطان: صراط في الدنيا وصراط في الآخرة، فأما الصراط الذي في الدنيا فهو الإتمام المفروض للطاعة، من عرفه في الدنيا واقتدى بهداه، مر على الصراط الذي هو جسر جهنم في الآخرة، ومن لم يعرفه في الدنيا زالت قدمه عن الصراط في الآخرة فتودى في نار جهنم». بحار الأنوار: ٦٥/٨، باب ٢٢ من كتاب المبدأ 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 غَيبُ» - ق : ٢٤ - (١) (٢)

وأما هنا ففي تحت هذا العنوان الذي أورد ثلاث روايات عن الصدوق يروي في إحداهما عن الصادق عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أثبتكم قدما على الصراط أشدكم حبا لأهل بيته" وفي الثانية عن أبي جعفر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يا علي! إذا كان يوم القيامة أقعد أنا وأنت وجبريل علي الصراط فلم يجز أحد إلا من كان معه كتاب فيه براءة". (٣)

لا ندري ماذا نقول أمام معتقدات وروايات كهذه ؟ ولكن أقل ما يمكن قوله هو أن الرجل حينما يقرأ ما يعتقد به الشيعة في أمتهما وما يرويه حول فضائلهم ومناقبهم يجد هناك نوعا من التشابه الواضح بين ما يراه عند الموم وما يراه عند النصارى من الإفراط والغلو الشديدتين، فكما أن النصارى يحضرون كل شيء في حب عيسى ابن مريم عليه السلام.

كذلك الشيعة تحصر النجاة والفيوز في الدارين في حب أهل البيت ومودتهم، فأي غلو أعظم مما نراه فيما جاء به المؤلف في هذا المبحث الذي يفيد أخيرا أن كل من ولى أهل البيت بالطريقة التي ابتدعتها الشيعة وبرئ من أعدائهم - وهم عند الشيعة الخلفاء الراشدين وباقي الصحابة - سيحاطون 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 غَيبُ» تصحيح الاعتقاد : ٥٠ ط. ترميز.

(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 لبعضهم أمام الرب تعالى. وقد أورد المؤلف هذه المسألة في المجلد الرابع من كتابه بالتفصيل ولا كلام معه في أصله وجواز وقوعه بل في جهود مشكوكية في تبين هذا المعتقد ورد الشبهات المثارة حولها، لكن هناك بعض جزئيات أدخلها المؤلف ضمن الموضوع فربى أن الإشارة إليها من لوازم هذا البحث، وهي كالآتي:

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، ويقول عليه المؤلف آيات كقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا مِنْ عِنْدِهِ ذِكْرُكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ 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 للمادية الكونية ومن هنا سميت الشفاعة بالشفاعة التكوينية.

دليل المؤلف في هذا الاعتبار والتأويل إنما هو القرانين الموجودة في نفس الآية - حسب قوله - وهذا لأن الآية تبحث صدرها عن خلق السموات والأرض، ثم تنص على سعة قدرة الله على جميع ما خلق خلال ذكرها استواءه تعالى على عرش القدرة وتدبير العالم، ثم لتحديد مكانة سائر المديرات والمؤثرات التي يلمسها البشر في حياته تصرح بأنه (ما مِنْ شَيْءٍ إِلَّا مِنْ عِنْدِهِ) يعني أن هذه المديرات ليست مؤثرات حقيقية بل للمدير على كل حال هو الله الخالق ولولا إذنه ومشيئته لما قامت تلك الأسباب بالمسببية ولا تلك العلل بالعلية، وفي الأخير تبين الآية بأنه تعالى إذا كان المدير 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 والكهنة السماوية مقام الشفيع في هذه الدنيا في تخليص البشر من المواقعة بسوء الأعمال وآثار السيئات يوم القيامة، ويقول عليه المؤلف آيات كقوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُخْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا

(١) يونس ٤.

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٢٢ - ٢٢٤.

شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ^(١) أي ليس لهؤلاء الذين يخافون الحشر وسوء الحساب من دون القرآن ولي ولا شفيع، فالقرآن شفيع أي كتاب يهدي القلي بقيادته ويرشدهم برعائته إلى سعادتهم الأبدية ولذلك ورد في الحديث الشريف: (فإذا التفت عليكم عليكم الليل المظلم فعليكم بالقرآن فإنه شافع مشفع وماحل مصدق، ومن جعله أمامه فاده 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 المصطلحة^(٣) وهو الشخص من العذاب، غاية الأمر أن ظرف هذه الشفاعة ومحل وقوعها إنما هي الحياة الدنيا ونتائجها ثم يحدد 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 نصل رحمته سبحانه ومغفرته إلى بعض العباد عن طريق أوليائه وصفوة عباده، وليست هي إلا سلسلة أخرى من سائر العلل والأسباب التي حوت إرادته الحكيمة أن يتحقق كل شيء عن طريقها فكما أن رحمته التي وسعت كل شيء تصل إلى عباده في الحياة الدنيوية، عن طرق خاصة وعلل طبيعية يلمسها كل من فتح عينه على الكون، فكذلك رحمته لمغفورة ومغفرته الوسيطة تصل في الحياة الأخروية إلى عباده عن طريق علل وأسباب خاصة ومن تلك الأسباب أوليائه وصفوة خلقه، ودعاؤهم وطلباتهم، ولا تنحصر العلة في العلة الواقعة في إطار الحس بل هناك كثير من المؤثرات التي لا تقع تحت الحس واللمس ومنها الدعاء وخاصة دعاء الصالحين^(٥).

وهذا النوع الذي مر عن المؤلف يظهر أن الشفاعة المصطلحة عظم من الشفاعة التكوينية بمعنى تأثير دعاء الصالحين وحسالتهم في جلب الغفران بتوسط صفات الله العليا في هذا الأمر.

ب. جواز الاستشفاع بالأموات

يرى المؤلف أن حقيقة الاستشفاع هي طلب الدعاء بهذا المعنى ورد لفظ الاستشفاع في كثير من أقوال العلماء والمفسرين وعليه فلا وجه لمنع طلبه من أسجد الصالحين ويستدل على جواز هذا الطلب من الأحياء

(١) الأنعام: ٥٦.

(٢) رواه المصنف الهندي في كنز العمال ج ٢ ص ٢٨٩ رقم: ٤٠٢٨. (والمؤلف نقله عن كتاب الكافي ٢/ ٢٣٨).

(٣) يريد بها المؤلف الشفاعة المشهورة بين أهل الشرع.

(٤) النظر: تفسير مفاهيم القرآن ج ٤ ص ٢٢٦ - ٢٢٨.

(٥) النظر: تفسير مفاهيم القرآن ج ٤ ص ٢٣٣.

بما ورد 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 نطلبني علي الصراط" (١).

ثم يتوسع المؤلف في جواز هذا الطلب فيجوزه من الملت أيضا ويستدل على جوازه من الروايات بما رواه شيخه المغيرة عن ابن عباس أن علي بن أبي طالب لما غتل النبي وكفنه، كشف عن وجهه وقال: "يا أي 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 ققبله وقال: "يا أي أنت وأمي طبت حيا وميتا، اذكرنا يا محمد عند ربك ولكن من بالذ" (٣) (٤).

ويقول أيضا: "روى الجمهور في أدب الزاكر أنه إذا جاء لزيارة النبي صلى الله عليه وسلم يقول: حياك لقضاء حقك، والاستشفاع بك، قلبي لنا يا رسول الله شفيع غورك، فاستغفر لنا واشفع لنا" (٥) 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 ما يلي:

- مطلق الدعاء والخضوع أو مطلق الاستشفاع لا يعد عبادة ما لم يكن متبعا عن اعتقاد بالوهمية للمستول واستقلاله في الأفعال، فلا يتوهم أن الاستشفاع نوع من العبادة لغیر الله. (٦)
- الاعتقاد بأن الله أعطى بعض عباده الشفاعة ثم منع طلبها عنهم يكون بمنزلة من ملك أحدا شيئا ليستفيد منه الآخرون ولكن منع الآخرين عن طلبه منه. (٧)

(١) رواه الترمذي في سننه ج ٤ ص ٦٦١ رقم: ٢٤٣٢.

(٢) مجالس المفيد ٦٠٣، المجلس الثاني عشر.

(٣) لم أجده حديدا بهذا اللفظ في كتب الصحاح والمسانيد، واللفظ عند البخاري وغيره: "يا أي أنت وأمي طبت حيا وميتا وألذي تلبي يدي لا يذيقك الله الموتين أبدا" - انظر: صحيح البخاري ج ٥ ص ٦ رقم الحديث ٣٦٦٧ - (لكن المؤلف ترك جميع الصحاح والمسانيد واعتمد في نقل هذا اللفظ على كتاب "كشف الأرباب" للسيد محسن الأمين الحسيني الذي أحال إلى كتاب "علامة 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 أراد من عباده الشفاعة للمصلحة وهذا لا يتناقض مع كونه تعالى مالك الشفاعة وحده كما قال: ﴿ثُمَّ لِيُؤْتِ الشَّفَاعَةَ 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 وبقاءها 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 تحكي السماع عن الأموات راجعة إلى الأبدان المدفونة في القبور التي أصبحت جمادا لا إلى الأرواح لمفارقة عن هذه الأبدان العائشة في الرزخ عند ربحهم.^(٥)

هذه هي تقسيمات المؤلف للشفاعة، وموجز كلامه حول جواز طلب الشفاعة من الأموات، وجانب من دلائله العقلية والعقبة في مدعاه، لكن هناك ملاحظات كثيرة على كل ما لخصناه، ورواينا، وأولها: تأويل الشفاعة بتأثير مجموعة العلة الكونية على معلولاتها، وكذا تأويلها بقيادة الأنبياء والأولياء والأئمة وغيرهم، أمر استعده المؤلف فلا الآيات التي استدلل بها تدل على هذا المطلوب، ولا الأحاديث والآثار تثبت هذا المضمون أي كون العلة والأسباب شفعاء للمعلولات أو حمل الشفاعة على القيادة الدينية، كيف وقد أكد المؤلف أن حقيقة الشفاعة والاستشفاع هي طلب الدعاء^(٦) فأبي دعاء هناك بين العلة والمعلول ؟ ثانياً: ضعف الاستدلال وترك الأوضح المختار، على سبيل المثال استبدال المؤلف بما رواه المفيد عن علي رضي الله عنه قوله: "أذكرنا عند ربك" أو ما روي مجهولاً عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه قوله: "أذكرنا يا

(١) الزمر : ٢٤ -

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٩١ - ٢٩٢ .

(٣) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٩٣ .

(٤) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٩٣ - ٢٩٤ .

(٥) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٩٦ .

(٦) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٨١ .

محمد عند ربك ولنكن من باليك" إن هذا الاستدلال لا يعتمد به وذلك بسبب إهمال المصادر الأصلية والاعتماد على ما لا يعد مصدراً في الباب، وهذه عادة كثيراً ما نراها 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 باليك" واعتمد في نقله هذا الكلام هذا اللفظ على كتاب "كشف الأرياب" للسيد محمد الأمين الحسيني نقلاً عن كتاب "خلاصة الكلام في بيان أمراء البلد الحرام" لزيبي فحلان مع أن هذا القول بلفظه الصحيح موجود في كتب الصناعات والمصانيد، وليست فيها جملة: "الذكرنا يا محمد عند ربك ولنكن من باليك" بل اللفظ كما هو عند البخاري وغيره: "بأي أنت وأمي طبت حيا وميتاً والذي تقوي بيدي لا يذيقك الله التؤتين أبداً"^(١).

فترك جميع المصادر المعتمدة والرجوع إلى ما لا يعد مصدراً يدفع استدلال المؤلف إلى هاتية 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 للحسني فمن يعتقد بنحو من الأنحاء بالوحيته وروحيته، وذلك الاعتقاد لا ينفي عن الاعتقاد في استقلال المطلوب منه ذاتاً وفعلاً، وكونه مقصراً في الأمور الإلهية تصرفاً بلا منازع"^(٢) فهل الإتيان بالدليل يكون من واجب المدعي أو المتنكر؟ والمعروف أن البيعة على المدعي كما ثبت شرعاً، والمؤلف يدعي سماع الموتى وجواز الاستشفاع منهم، فهو المدعي وعليه البيعة فليأت بآيات وأحاديث تبين 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 بعبود كاعتقاد الألوهية والاستقلال في التصرف وغير ذلك تقييد غير صحيح، فلا للمشركون كانوا يعقدون في معبوداتهم الألوهية والاستقلال ولا الفصوص تدل على هذه العبادة هي الخضوع والتذلل والطلب والاستعانة من غير الله فيما يفوق الأسباب أو بعبارة أخرى العبادة هي إعطاء غير الله ما هو مختص بالله ولا شك أن الاستشفاع بالأموات خارج 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: وما اعتدل به المؤلف على حواز الاستعانة والاستشفاع بالأموال. قوله تعالى: ﴿لَكَيْفَ إِذَا جُفَّتَا مِنْ كُلِّ أُتْرَةٍ يَشْهَدُ بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾^(١) فقال: ما نصه: "إنَّ القرآن يعد النبي شهيداً على الأمم جملاء، ويقول سبحانه: ﴿لَكَيْفَ إِذَا جُفَّتَا مِنْ كُلِّ أُتْرَةٍ يَشْهَدُ بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ فالآية تصرح بأنَّ 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 للتفسير بهذا التعبير يقتضي أن يكون النبي صلى الله عليه 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 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: ﴿وَوَجَّهْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ أي جفنا بك شهيداً على الذين عصروك من أممك ورأيت من أحباب دعوتك منهم ومن لم يجيب، كما قال سبحانه وتعالى حاكماً عن نبيه عيسى ابن مريم: ﴿وَوَجَّهْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُنتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَلَّيْتُي كُنْتُ أَنتَ الرَّقِيبُ عَلَيْهِمْ وَأَنتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^(٣).

١٢ - إنكار المؤلف الحدوث الزمني للعالم

كما قلنا غير مرة إن المؤلف يخطو خطب عشواء في تفلسفاته فيوقع نفسه في مأزق لا يخرج له منه، فمن هذه المواضع إنكار المؤلف الحدوث الزمني للعالم وهي مسألة غريبة تتعلق ببدء الخلق ونشأته، وقد دلت للتصريح بالشرعية واعترف جميع أهل الشريعة على حدوث العالم مطلقاً، وسبب هذا الإنكار يرجع إلى ما يلي من المقدمات:

أولاً: أن الزمان بمقايير الحركة، وكل حركة تتعلق زماناً ما يعد مقداراً لها، وليس في العالم زمان يأخذ 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 بمعنى الوقت والزمان قبل إيجاد العالم حتى يتضمن عدمه.

ثانياً: أنه لو فرض هذا الوقت والزمان بنقل الكلام إلى نفس الزمان فهل هو حادث ذاتي وقدم زماناً أو لا؟ فعلى الأول يجب الاعتراف بممكن حدوث ذاتا 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 أن يكون للزمان حتى يتضمن الزمان الثاني عدم الزمان الأول في حقه، وعندئذ إما يتوقف تسلسل الزمان فيلزم كونه الزمان الثاني قدماً زمانياً وإن لم يتوقف يلزم التسلسل.

فيستنتج المؤلف أنه من أجل هذين الوجهين يعسر التصديق بالحدوث الزماني لمجموع العالم ويكتفي بالحدوث الذاتي، فيقول: "فالأجل 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 إنَّ الناجي إلى دعائهم إلى الحدوث الزماني للعالم كله أمران:

أ: التركيز على التوحيد، وأنه لا قدم سواء و أنه كل ما في الكون فهو حادث زماني مسبوق بعدم زماني حقيقي، فحصر القدم في الله سبحانه بصدهم عن الاعتراف بقدم العالم زماناً والاكتفاء بالحدوث الذاتي. يلاحظ عليه: أنه تنزيه 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 بأنَّ 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، بلا زمان 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 البحث أن القول بحدوث العالم حدوثاً زمانياً قول اتفقت عليه الأمة بل قاطبة أهل الشرائع حيث قال: "إن التشريع ثبت للعالم وراء الحدوث اللطفي حدوثاً زمانياً بمعنى كونه مسبوقة بعدم زمان واقعي مثلاً كما أن حوادث اليوم مسبوقة بعدم الزماني حيث إنما لم تكن قبل ذلك اليوم ثم حدث، فهكذا العالم لم يكن في وقت ثم حدث. وهذه المسألة مما تصرّ عليها التشريعة حتى أن الشيخ الأعظم الأنصاري في الفرائد عند البحث عن حجية القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة يقول: «أجمعت الشرائع السلوية على أن العالم حادث زماناً»".^(٢)

كما صرح في آخر البحث أن القول بحدوث العالم حدوثاً زمانياً مذهب اعتقته الفلاسفة الإسلاميون أيضاً فقال: "نعم، إن صدر المشركين وتلامذة منهجه حاولوا في المقام أن يشتوا للعالم حدوثاً زمانياً وراء الحدوث الذاتي، فمن أراد التبسط فعليه المراجعة إلى كلامهم".^(٣) إذا فما بال المؤلف يخالف الجمهور، ولا يدري ماذا يستفيد من الابتداع وإثارة الفتن في أمور لا يجدي الخوض فيها نفعا ولا حيرا. والله من وراء القصد.

تكفي بهذا المقدر من دراسة الغيبات التي تناولها الشيخ السبجاني في تفسيره "مفاهيم القرآن" وقد عرفنا أن له منهجا فلسفيا تأويليا خاصا في تفسير الآيات التي تتعلق بالمغيبات، وقد يأتي بخلاف مخالف جمهور الأمة.

هذا هو المطلب الأخير من البحث الأول من الفصل الثاني، يليه البحث الثاني من هذا الفصل وقد

خصصناه للموضوعات الأخلاقية والاجتماعية.

والله هو الهادي ونعم المعين والاحول 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 مجمدة)

ملامح الحكومة الإسلامية

طبيعة الحكومة الإسلامية

وجوب تشكيل الحكومة على الأمة وكونها بالانتخاب

مواثبات على الديمقراطية الغربية

صفات الحاكم الإسلامي

أركان الحكومة الإسلامية

خصائص 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 للموضوعات الاجتماعية تماماً بل تبه إليها حيناً بعد حين وخصص جانياً من بحوثه لها ولما يتعلق بالسياسة والحكومة الإسلاميتين، ومن هنا كان من واجب البحث العلمي وأماقه أن لا يمر على جهود المؤلف فيها دون المراجعة والتلخيص، فلذلك نخصصنا له هذا المبحث.

وقبل كل شيء لا بد من التصريح بأن كثيراً مما بينه المؤلف من المسائل الاجتماعية والأخلاقية لها قبلها وقبيلتها 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 محجمات مستقيمة وآراء شخصية عرضت لأغراض طائفية أو تعصبات فقهية، ونحن لا نفضل الحين عن الطائفتين من المباحث فتأتي بمنازع من كليهما، نشير أولاً إلى الطائفة الأولى وإن لم نر للتفصيل وإتيان كل جزئية منها لزوماً، ثم نردفها بالطائفة الثانية التي ستوقف عندها بشيء من التحليل وهذا في مطلبين مستقلين، وليها يلي إشارة إلى الضاوتين الجانبيتين من كل مطلب:

المطلب الأول: (توضيحات محمودة)

١. ملامح الحكومة الإسلامية
٢. طبيعة الحكومة الإسلامية
٣. وجوب تشكيل الحكومة على الأمة وكونها بالانتخاب
٤. مؤاتيات 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 ومروا بهم حول إطاعة السلطان مردودة.
٣. الصحابة لم يكونوا أهلاً للقيادة.
٤. الوصول إلى الحكم بالبيعة تقليد حلهلي.
٥. الشورى لا يكون ذات صبغة دينية ملزمة.
٦. حديث نبي الرسول أصحابه عن كتابة الحديث موضوع.
٧. الأمويون كانوا يلغون علي بن أبي طالب على المنابر.
٨. التناقض بين القول والعمل.

المطلب الأول:

• توضيحات محمودة

١- ملامح الحكومة الإسلامية

ذكر المؤلف تبيهاً جميلة في ضوء التصوص الشرعية حول ملامح الحكومة الإسلامية ووظائفها ومسئولية الحكم فيها، فمنها ما استفاده من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِذْ مَكَتَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾^(١) فالآية تلقي على عاتق الحكومات مسئولية توثيق عرى المجتمع الإسلامي بربه تعالى وتنظيم اقتصاده ومعاشه وإشاعة الخير والصالح في المجتمع ومكافحة كل ألوان الفساد والانحراف والظلم والزيور. ومنها ما استفاده من مجموعة أخرى من الآيات والأحاديث تلخص أهم نقاطها فيما يلي:

١. نعم الشيء الحكومة إذا أخذت بحقها.
٢. من أهم ملامح الحكومة الإسلامية العدل والقسط في كل الأحوال أراء جميع الفاسر.
٣. يقام صرح الحكومة على رعاية الحقوق من الجانبين حكماً ورجية فإن لكل حقاً على الآخر.
٤. إن قانون التسوية بين جميع أفراد الأمة حكماً ومحكومين من أنصح 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 واللفظ الذي يجب أن يعم كل المواطنين.
٧. على الحكومة الإسلامية توثيق عرى الأخوة الإسلامية بين المسلمين وبهذا تستحکم قوة التماسك والتناصر ويعم القادي.

ومن هذه الملامح ما استفاده المؤلف من الميثاق الذي كتبه النبي صلى الله عليه بينه وبين من كان يعيش في المدينة المنورة وتواجها وقد أوضحنا هذه المعاهدة التاريخية أن المواطن غير المسلم يجد في ظل الحكومة الإسلامية كرامة العيش وحرف الحياة مالا يجد نظيره في ظل الدول المتدنية بدنية، لم أثبت تاريخ الإسلام هذا المضمون بكل وضوح.^(١)

٢- طبيعة الحكومة الإسلامية

يكتب المؤلف أن هناك فرقاً كبيراً بين طبيعة الحكومة الإسلامية الحقيقية والحكومات السائدة على نظام الانتصاب وفق ما قرر الغرب عظمته؛ وهذا لأن النمط الغربي أعطى كل شيء بأيدي مجموعة تعد هي الأكثرية ولم يوجب توفر صفات ومؤهلات في الحاكم الأعلى يجعله في مقام يوجب فيه صلاح العباد والبلاد؛ وهذه الأكثرية ولو تفوقت برأي واحد اختيار التفتين والتشريع كيف شاءت ولو تضيمت به كرامة الآخرين وحقوقهم، ولكن الحكومة الإسلامية لا تعطي إمام الأمور إلا لمن يكون أهلاً له، وأما لقوانين 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 تسيّر وفق القانون الإلهي، نعم هذه الحكومة من ناحية الانتخاب يمكن أن تقوم عن طريق الانتخاب الشعبي كما يلي، 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 ولأمة حق اختيار الحاكم لها بالطريقة المناسبة، وقد فصل الكلام في هذا الموضوع وعالجته من نواح مختلفة، يليق بالقلم أن نمر على استدلالاته سريعاً وهي كالآتي:

(١) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٣٤ - ٤٤ .

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٩٨٦ - ٩٨٧ .

• 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 وتنميته بل هذا الثاني هو الأخرى به وبخلافته وهو الذي نسميه بالحاكمية والقيادة نيابة عن الله عز وجل ولا يمكن القيام به إلا عن طريق إيجاد النظم والاتفاق على مسؤول يتولى الأمور في إطار الضوابط والسنن التي جاء بها الدين.^(١)

• أداء الأمانة لا يمكن إلا بالحكومة

حسب رأي المؤلف المراد 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 مفرازته من الأحكام والقوانين والحدود وغيرها ولا شك أن تحمل الأمانة لأجل أدائها وتفعيلها. ومن المعلوم أن تنفيذ الأحكام والقوانين والحدود في الحياة البشرية لا يمكن إلا في ظل حكومة نابعة من نفس الدين الإلهي تقيمها الأمة للمسلمة، لتستطيع في ظلها القيام بطاعة الله سبحانه والإتيان بأوامره والاحتساب عن نواحيه وإقامة دينه.

ومما يرجح المعنى المذكور ويمدق قرينة عليه هو أن الآية التالية لهذه الآية، أي قوله سبحانه: ﴿يُعَذِّبُ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾^(٣) توضح حقيقة الأمانة؛ لأنها تفيد أن حملة الأمانة ينقسمون إلى مؤمن ومنافق ومشرك، ولا يكون هذا التقسيم صحيحاً إلا بالقياس على الاعتقاد بالحق والعمل بالدين. فيكون المؤمن هو من يقوم بالدين وينفذ أحكامه في حياته الشخصية والاجتماعية، والمشرك من يشرك في ذلك فيأخذ بالدين ويغفوه. والمنافق من يتظاهر بالأخذ بالدين فقط.

وبعبارة أخرى: إن الأمانة هي الدين الحق وأدائها هو الأخذ به والعمل بمقتضاها، ولا شك أن الأخذ بالدين يتطلب على مسئولية كبرى تجاه الله سبحانه وتعالى وأُمَّته. وهذه المسئولية إذا قسرت، كان من أجزائها: تدبير

(١) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ١٨٨ - ١٩٢ .

(٢) الأحزاب : ٧٢ .

(٣) الأحزاب : ٧٣ .

للمجتمع، وتنظيم شئونه وأمره وإجراء السياسات والحدود في ذلك المجتمع، ولا يمكن الوصول إلى هذا إلا بتشكيل الحكومة والسلطة الاجتماعية من قبل الأمة واختيارها.^(١)

• الوظائف الاجتماعية تسوجب تشكيل الدولة

لقد ذكر المؤلف أولاً نظرية علماء الاجتماع والحقوقيين القائلة بأن للمجتمع وجوداً وحقيقة قائمة على الضعيف الخارجي، خلافاً لما ذهب إليه الفلاسفة من القول بعدم وجود شيء ما وراء الفرد، وقد رجع 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 وجوداً وعدمًا وحياة ونشوراً وأجلاً وكتاباً وتقدماً وتقهقراً إلى غير ذلك من الآثار التي تكون للفرد الحي ومن هنا يقرر للمجتمع ما يناسبه من الواجبات والمسئوليات، لكن بأسلوب قد بديع وهو الاهتمام بتربية الفرد أولاً ثم توجيه التكاليف نحو المجتمع المكون من الأفراد. ومن زمرة هذه التكاليف القيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الجهاد في سبيل الله، تلبية الحدود الشرعية، وبصورة عامة إقامة الدين، وحيث إن هذه التكاليف والواجبات المتوجهة شرعاً 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 أهلاً لحمل هذه الأمانة.^(٢)

• العقل يدل على وجوب تشكيل الدولة

يرى المؤلف أن العقل أحد الأدلة الشرعية التي يستند إليها الفقهاء في استنباط الأحكام جنباً إلى جنب 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 للشعوب 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 منصوب عليه من قبل النبي ﷺ - على حسب زعمه - لكنهم أحسوا بضرورة إقامة دولة وتشكيل جهاز حكومي يخلف القيادة النبوية، ليلتوا به شعبتهم ويحفظوا به اجتماعهم، فقاموا على انتخاب رئيس من بينهم لرعاية الأمة وقيادة البلاد.^(١)

• حرية الإنسان تستدعي الحكومة المنتخبة

يكتب المؤلف أن من أهمر مسلمات الفقه الإسلامي هو قاعدة (سلطة الإنسان على ماله) فإذا كان الناس مسلطين على أموالهم بحيث لا يجوز لأحد أن يتصرف فيها إلا بإذن أصحابها؛ فهم بطريق الأولى مسلمون على أنفسهم، فلا يجوز لأحد أن يحدد حرياتهم، ويحمل نفسه عليهم أو يتصرف في مقدراتهم وشؤونهم دون إذعهم.

ثم يزعم بأنه يمكن أن نوضح هذا الدليل بهذه العبارة: إن سيادة أي نظام على الناس لا يخلوا من السلطة على أموالهم وأرواحهم والتصرف فيها بالضرورة؛ لأن من النظام أخذ الضرائب، وتنظيم الصادرات وتحديداتها، وللملك بوضع القيود اللازمة عليها، وتنظيم الجبهات والعلاقات وإرسال الجيوش إلى ميادين القتال، واستحضار الأفراد للخدمة العسكرية، وما شابه ذلك مما يكون به حفظ النظام وصيانته وإقراره، ولذا كانت حفظ النظام واجبا مفروضا عقلا وشرعا وكان مما لا يتحقق إلا بإقامة دولة قوية ذات سلطة واقتدار، يترأى - هادئ النظر - أنه يصطدم مع ما أقره الإسلام للإنسان من سلطة وسلطان على أمواله ونفسه... فكان الحل هو أن تكون الدولة لتصرفه واقعة موقع رضاهم، حتى يكون التصرف بإذعهم ورضاهم.^(٢)

٤ - مؤاخذات على الديمقراطية الغربية

أوضح المؤلف أن الديمقراطية الغربية التي معنى منها حكومة الشعب على الشعب ويعتمد على تغليب الأكرية عن طريق الانتخاب ينطوي على ثلاثة عيوب رئيسية:

أولا: أن الحاكم فيها يكون تابعا للناس لا للمصالح والحقائق ومسيحاو داتما أنه يفعل ما يرضي الناس ويحقق ما يشاءون حقا كان أو باطلا، فهو قد يريد أن يرشدهم إلى ما فيه مصالحهم الحقيقية، لكن الناس يحولون دون الوصول إليها، فما أكثر الناس الذين تجاهلوا تداءات الضمير إرضاء للناس وإبقاء على تأييدهم

(١) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٢٠٤ .

(٢) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٢٠٥ - ٢٠٦ .

وكسبا لأرائهم وأصواتهم في المراحل التالية والدورات الأخرى، فالمشكلة الأساسية أنه ليس هناك أصول ثابتة وقوانين تراعى مصالح جميع المواطنين بل هذه الفئة الغالبة تقطن وتتخبط للمصالح 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 الطبيعي حتى لا يقع الناحيون قريسة العواطف والخدعة عند اختيار للنواب أو الحكام، ومعلوم لدى الجميع أن التفكير والوعي يختصان بطبقة خاصة دون جبهة الناس ومساوئهم فالأكثرية هذه تتبع في فعلها وتركها الأهواء الشخصية والتوجيهات التي يقوم بها اللاعبون خلف الستار من السياسيين وعشائر السياسة. ولا يخفى على أحد ما يعمل المرشحون للنيابة أو الرئاسة لكسب هذه الأكثرية من التوصل بجميع الوسائل الإغرائية والأجهزة الدعائية والإعلامية واستخدام كل ما هو جائز وغير جائز حتى الفتيات والراقصات والأفلام الخليعة والوغوه 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 واحجاف بحقوقهم... وهو احجاف أدركه الغرب نفسه وتفظن له كبار مفكره والحقوقيين والاجتماعيين فيه، لكنه لم يجد مقراً منه؛ لأنه لا يعرف نصحاً بديلاً عنه، ولأجل ذلك لا يكون حقاً أيضاً.

وأما النظام الإسلامي فهو عار عن تلك للمعائب؛ لأنه يشترط أولاً في المرشح شروطاً ومواصفات تجعله رجلاً مثالياً في الأخلاق نموذجياً في الإدارة بعيداً عن الخيانة والخدعة مبرحاً منافع الأمة على منافع الشخصية، ويشترط على المنتخب أن لا يجازي إلا من تتوفر فيه الشرائط المعيرة في الحاكم المثالي.

ثم فوق هذا إن الأداة الإسلامية تدل على أنه يجب على الفقيه العادل بل على كل الأمة رفض الحاكم وسلب شرعية الحاكم إذا وأو 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 يفعل ولا قول كان حقاً على الله أن يدخله مدخله" ألا وإن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان وتركوا طاعة الرحمن وأظهروا الفساد وعطلوا الحدود واستأثروا بالنفي وأحلوا حرام الله وحرموا 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 قلمي بالإسلام عقيدة ونظاماً وحلقاً ويعتقد أن الدين الإسلامي أفضل المبادئ ويعبر المناهج وأن العقيدة بالله تعالى، وبشرائعه من مبادئه الأولية فلا يحق للكافر بها أن يسود المؤمنين؛ لأن ذلك يكون من قبيل تمويده من لا كفاءة له على صاحب الكفاءة التامة.^(١)

• حسن الولاية

والمقصود منه القدرة الكاملة على القيام بملوازم الولاية وأعبائها والكفاءة الإدارية وواجباتها، وهذا من أهم ما يشترط في الحاكم في نظر الإسلام، إذ بذلك يمكن للحاكم والرئيس أن يلم 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

والمقصود منه أن يكون الحاكم أوسع من غيره في الاطلاع على مصالح الأمة، وأعرف من غيره بأسرارها وحاجاتها، ملماً بالأوضاع السياسية وعارفاً بما يجري على الساحة الدولية من تطورات سياسية، وهذا لكي لا يغلب في رأيه ولا يتخدد في إدارته ويحفظ أمته من كل ما يمكن أن يتوجه إليها من أخطار، وقد قال الإمام جعفر الصادق: "العامل على غير بصيرة كالشائر على غير الطريق، لا تزيد 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

للقصود منها أن يكون الحاكم الإسلامي متحلياً بحالة نفسية تمتعه من ارتكاب الذنوب، وتردعه عن افتراء المعاصي، التي منها الخيانة، والكذب، والتضليل، والغلول. ومما يدل على لزوم وجود هذه الصفة في الحاكم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمْ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾^(١) وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْعَمَنْ أَعْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرْطَانًا﴾^(٢) وهكذا استدل 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 التسلل مراعاة للظروف والنواحي الطبيعية في المرأة والخصائص التكوينية التي تقتضي مثل هذا التفاوت في موضوع الرئاسة العليا، ومن هنا فالأولى بالمسبة 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 الحشنة والمهام 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 تصدى القضاء وهو شعبة صغيرة من شعب الإمارة، فكان عدم جواز تصديها الرئاسة العليا للبلاد والتي يأخذ الرئيس والحاكم بموجبها مقادير الأمة بالطريق الأولى، فمن تلك الأدلة قوله ﷺ: (لَنْ يُفْلَحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ)^(٤).

وكذلك خبره العنقية، 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 ويقتضيه روح للشريعة 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 رقم: ٧٠٩٩.

الطبيعية، مضافا إلى معنى الشريعة الإسلامية للحفاظ على الأخلاق الاجتماعية وسلامة أمر الأمة بإشاعة جو التقوى مما يستلزم أن تصلح 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 المحكم الفقيه بنفسه (لهله يهد ولاية الفقيه) لكنه يمكن أن يوكل شعصا آخر ممن ترضيه الأمة وتختاره ويكون عارفا بالقانون سواء كان مجتهدا أم لا^(٢).

• الحرية

المقصود منها أن لا يتصدى المحكم الإسلامي العبد الذي استرق، وهذا لأن استرقاق العبد لم يكن إلا لسوء ماضيه ولإرادته العدوانية على المسلمين وحرقاتهم وأموالهم وأعراضهم، فإن الإسلام لا يعترف بتعبيد سوى هذا النوع، بيد أن الأنظمة البشرية تسمح استعباد الإنسان لأخيه الإنسان بجميع واهية سخيفة تكون أحد أقل ثقافة، وكونه من أهل البلاد المتأخرة أو لكونه يجري فيه دم وضيق، أو عدم انتمائه إلى حزب أو غير ذلك، لكن الإسلام يحارب جميع هذه المخافات بل يحارب الاستعباد من أصله إلا في حالة واحدة اضطرارية لمعالجة مشكلة كبيرة وهي حالة مهاجرة الأعداء الذين يريدون تعريض حياة المسلمين للخطر، ففي تلك الحالة كان جزاؤهم القتل أو الأسر حينما وضعت الحرب أوزارها، فمن استرق جزاء لعمله العدواني ولبعطى له دوسا عمليا لا يجوز أن يعطى إليه زمام قيادة المسلمين إذ لا يؤمن على أموال المسلمين وحرقاتهم ونفوسهم وأعراضهم وهو الذي سبق له الاعتداء عليها^(٣).

• طهارة المولد

المقصود من هذا الشرط هو أن يكون الحاكم ذا ولادة طيبة فلا يحق لغيره 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 سيتحمل ضياعا أبديا يورثه أولاده، وأفلاذ أكباد، فلعله يرتدع عن هذه المعصية

(١) خلاصة ما لورده المؤلف في ج ٢ ص ٢٥٠ - ٢٥٦.

(٢) خلاصة ما لورده المؤلف في ج ٢ ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

(٣) خلاصة ما لورده المؤلف في ج ٢ ص ٢٥٧ - ٢٦٠.

الكبيرة، ومنها: انسداد حيطة الزعامة عن الوقوع في الانحياز الخلفي وهذا لأن وليد الزنا تعتمد نطفته في حالة عاصفة من الشهوات الرخيصة، فتعكس آثارها السيئة وفقا لمئة التأثير: فهو لئله ابن الزنا بنفسية ميالة إلى الشهوات صارخة الأهواء، وحالة من الانفلات الخلقي التي تنمو معه نموا خطيرا فيصبح ملقات الضمير، محجوب العقل لا يوقفه دون شهرته ضئير أو عقل أو دين.

والعائير الوراثي أمر أنجحه الروايات والتحقيقات الاجتماعية والوقائع العلمية، ولهذا قال الإمام الصادق عن وليد الزنا: "إنه يحسن إلى المحرام والاستعفاف بالخير وسوء المحضر" فكيف يمكن اعطاء 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 النصوح الإسلامية تدل على توفر صفات أخرى أيضا ككون الحاكم متحليا بالأخلاق الحسنة العالية، ومتعليا عن الحرص على الملك والمتعلق إلى الرئاسة؛ لأن ذلك يدل في الأغلب على رغبة في الاستئثار والتسلط الذي يسوّج للحاكم أن يفعل كل شيء لتثبيت سلطته وتبرير استئثاره، قال رسول الله ﷺ: (إنا والله لا نولي على هذا العمل أحدا سألته، 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 مراجعة القرآن الكريم والأحاديث الشريفة وسيرة النبي الأعظم، فلقد كان ﷺ يؤدي وظائف الحكومة الإسلامية طيلة حياته السياسية عن طريق تقسيم المسؤوليات 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 أورد 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 عمالي هذه الفرقة في الحكومة الإسلامية التقنين والتشريع من عند نفسها لأن التقنين محض حق لله سبحانه فلا شارع ولا مفنن سواه بل مهمتها التخطيط والمداورة وإقتراف ما يجب للقيام 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 فلابجبال 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 وفقاً لقاعدة (سلطة الناس على أموالهم وأنفسهم) ولتكون السلطة التشريعية منبثقة عن إرادة الأمة بصورة حقيقية، ولا بد أن يكون المعيار في الانتخاب هو الأهلية والصلاحيّة وملاحظة المعايير والمواصفات الإسلامية التي يجب توفيقها في الانتخاب والناخب، ويشترط أن يكون النائب بالغاً، صالحاً، متزهاً، طاهراً، عارفاً بأوضاع البلاد ومطلبها على حاجات الأمة.

وبما يليق بالذكر من كلام المؤلف حول السلطة التشريعية للحكومة الإسلامية هو أنه لا بد وأن يكون أعضاء هذا المجلس عارفين بالفق 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 - مثلاً - وجب حينئذ أن يكون إلى جانب مجلس الشورى هذا جماعة من الفقهاء ليقوموا بمصوبات المجلس ويوازنوا بينها وبين معايير الشريعة الإسلامية وضوابطها... ويجب أن يتخذ لذلك قرار خاص في الدستور بحيث لا تتصف مصوبات المجلس النيابي بالصفة القانونية إلا بعد توقيعها من تلك الجماعة من الفقهاء.^(١)

(١) خلاصة ما أورد 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 ومخططات 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 زمام السلطة المباشرة على نفوس الناس وأموالهم وأرواحهم، وهذا التسلط والتصرف يؤول إلى الاستبداد إذا لم يكن منوطاً برضا الناس وموافقتهم، ولعل هذه الموافقة تنال إما باختيار الحاكم الأعلى المنتخب للبلاد هذه المهمة 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، نوجز 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 وإتقائه ولا يتأتى هذا إلا بالعمل والإجراء. وهذا ما يطلبه العقل ويوجبه النقل - ثم ذكر عدة من المبررات حول وجوب تطبيق الأحكام وأهميته - فلما كان قوانين الشرع واستنباطات الفقهاء وتصويبات المجلس الشورى وفقاً لها واجب التطبيق ومعلوم أن إجراء هذه كلها لا يمكن أن يفوض إلى عامة الناس فإنه سيحدث فوضى واضطراب 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 ابتكرها الإسلام وهي مما لم يعهد لها نظير في الأنظمة للوضعية البشرية، فموجب هذه الفريضة على أتباع الإسلام أن يشعروا الخير والمعروف بين الناس وينزعوا عن الشر والمنكر ولا يكونوا مفرجين أو ساكتين اتجاه ما يجري في المجتمع من منكرات، وهذه الفريضة بهذه الصفة تطلب أن تكون هناك هيئة تخصصها وهي لا تكون إلا السلطة التنفيذية.

نعم وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تنقسم إلى فردية واجتماعية، فالفردية: ما يتعلق باللسان والقلب والوجه ولا يتجاوز التصح والارشاد والموعظة؛ وأما الاجتماعية: فهي ما يجعل الأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر دعامة لإقامة القرائن وسبيلاً إلى أمن الطرق والممالك، وردا المظالم وردع الظالم، وهذا لا يتيسر إلا بجهاز تنفيذي قوي، وسلطة إدارية قادرة تمتلك الأجهزة والتشكيلات 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 بمجرد بيان المحرمات والواجبات هي الوظائف الكثيرة التي ذكرها العلماء للمحاسب والحسبة، فهي تشمل كافة مناحي الحياة الاجتماعية، وإليك نماذج منها:

- ١- الحسبة على الآلات المحرمة والخمر. ٢- الحسبة على أهل اللمة ومراقبة أحوالهم. ٣- الإشراف على المعاملات التجارية. ٤- الإشراف على العلاقات الاجتماعية. ٥- مراقبة شعور القصد. ٦- الحسبة على منكرات الأسواق. ٧- ضبط المكاييل والمقاييس والأوزان المستعملة. ٨- مراقبة بئار الغلات. ٩- مراقبة الخيلاني. ١٠- مراقبة القضاة والمعلمين. ١١- مراقبة البازين وبيع الألبسة. ١٢- مراقبة كل المشاغل والمهن وأصحاب الحرف. ١٣- مراقبة للمساعد والمؤذنين والوقاظ. ١٥- الحسبة على معلمي الصبيان. ١٦- الحسبة على أصحاب السفن والمراكب. ١٧- الحسبة على شعور العسل والعمال. ١٨- القيام ببعض التعديلات والتأهيلات، كإزالة دون الوصول إليها حطرت القتاة إلا عن طريق السلطة التنفيذية والقوة البحرية.^(١)

• السلطة التنفيذية على عهد النبي ﷺ

لا شك أن النبي ﷺ كان أول حاكم أعلى للمسلمين ومن هنا كان يتولى إلى جانب مهامه الرسالية القسم الأكبر من إدارة شؤون المسلمين السياسية والاجتماعية والاقتصادية ومن حيث أن رغبة 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 الجانب لم يهمل تماماً بل كان هناك تقسيم بعض المسؤوليات الإدارية والمهام السياسية على الأفراد القادرين على تحملها، والصالحين للقيام بها، والمهم لنا معرفة هذا الذي بين لنا كيفية إدارة المجتمع حين ذلك.

إن مراجعة التاريخ توضح لنا أنه ﷺ كان يهتم بتشكيل إدارة أمور حكومته عن خلال توزيع المسؤوليات على أفراد صالحين ولين يتكرر أحد أن هذه التشكيلات كانت بسيطة لكنها يسهلها كانت تعادل الوزارات في عصرنا الحاضر كما كانت تشكل المنطلقات التي توسعت فيما بعد ونشعت بالتوسع رغبة الإسلام الاجتماعية.

(١) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٢٨٩ - ٣٠٩.

فمن ذلك تعيين أمراء الجيش، تعيين ولايت البلاد، تعيين القضاة، تعيين عمال الصدقات، توظيف رجال للكتابة، تخليف رجال عنه عند غيابهم، فقد بعث معاذ بن جبل إلى اليمن ورسم له منهجه في الحكم والساسة، 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 الحراس الليليين لتتبع أهل الرب، 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 والهام، ولم يعط أحدا مهمة إلا مشفوعا باعطاء 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 وضكل ويوجب المشي وفقه فقط لكان ينتج هذا جمودا هو منه بلاء. 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 تَدَايَيْتُمْ بِذَيْنِ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ...﴾^(٢) فهي ترسم أهم الأسس التي يجب أن يبنى عليها التعامل التجاري، ويكتفي فيها الإسلام بذكر الجوهر تاركا لاختيار الترتيبات الفنية، والتشكيلات الإدارية التي تقوم بملازمة الأمر إلى الأوضاع البشرية المتغيرة.^(٣)

٣. السلطة القضائية

المراد منها الفئة التي تقوم بتصل الخصومات بين الناس، وتكون لهذه السلطة الدور المهم في سلامة المجتمع، فبه يستتب الأمن، ويستقر 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) الآية: 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 المصالح والمحاكم إلى عدل القضاء لحل الاختلافات وسد المشاكل، ومن هنا كان
للقضاء مكانة مرموقة في الإسلام وقد سن له أصولاً وقواعد وأسساً وبرامج فريدة في نوعها.^(١)

• القضاء والحكومة لله خاصة

كتب المؤلف بحول السلطة القضائية تحت هذا العنوان الجانبي أن القضاء حقيقة يختص 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 تمييزه - فهم يقومون بفصل القضاء نيابة عن الله سواء كانت نيابتهم
بالإسم والشخص أو بالرسم والوصف، فلم يسلح لأحد في الإسلام أن يقضي في شيء إلا وفق منهج الله
وتعاليمه وأحكامه، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا 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

عنا أيضاً كلام جميل من المؤلف خلاصته: أن الفرض الأساسي كما مر في السلطة القضائية هي إتاحة
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 وجزائية عادلة للقضاء. وكل هذه متوفرة في النظام الإسلامي.

(١) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٣٢٣ - ٣٢٦ .

(٢) الأنعام : ٥٧ .

(٣) الحديد ٢٥٣ .

(٤) ص ٢٦١ .

(٥) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٣٢٦ - ٣٢٩ .

أما عن صلاحية القاضي فيكفي أن الإسلام اشترط فيه شروطاً وأوصافاً يسبق لها مثيل في تاريخ القضاء وهي: البلوغ والعقل والإيمان والعدالة وطهارة المولد والعلم بالقانون، والذكورة، وأن يكون ظابطاً سليم الذكورة، وغيرها.

لقد شدد الإسلام على خطورة منصب القضاء، وجسامة مسئولية القاضي ومقامه فقد ورد عن الرسول ﷺ: **(القضاء ثلاثة واحد في الجنة والثاني في النار فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق ف قضى به ورجل عرف الحق فجاز في الحكم فهو في النار ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار)** (١) وهذه الخطورة أيضاً أكد علي بن أبي طالب رضي الله عنه على الأئمة وأبيه علي مصر، في عهده المعروف أن يختار من يريدهم لمنصب القضاء، اختياراً دقيقاً بقوله: "ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيك في نفسك ممن لا تضيق به الأمور، ولا تمحكه الخصوم ولا يصادى في الفرقة ولا يحصر من القيء إلى الحق إذا عرفه، ولا تشرف نفسه على طمع، ولا يكتمى بآدق فهم دون أقصاه، وأوقفهم في الشبهات، وأعتد لهم بالحجج وأقلهم توثيقاً بمراجعة الخصم وأصبرهم على تكشيف الأمور، وأصرهم عند اقتضاح الحكم، ممن لا يردعيه إغراء، ولا يستميله إغراء، وأولئك قليل..."

وأما عن استقلال القاضي المطلق والسياسي فقد أوجب الإسلام على الحكومة الإسلامية أن يصدق على القاضي إغداقاً يقطع طمعه عما في أيدي الآخرين، وتحمياً أصابع 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 أقبلا إلى القاضي وطلب القاضي علياً عن البيعة فلم تكن عنده قضى عليه وعلى بين اليهودي والدرع الذي كان في الأصل ملكاً لأمر 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 بما في فضائه لئلا يسلم من شوائب الظلم والحيث، ويكون أقرب إلى الإنصاف والحق والعدل، فيما ذكره من الآداب ما يلي:

- ١- يستحب أن يحضر القاضي معه من أهل العلم من يشهد حكمه فإن أخطأ نهوه على خطائه ويتبادل معهم الرأي.
- ٢- يستحب أن يجلس القاضي في موضع بارز ليسهل الوصول إليه.
- ٣- يستحب له الصنوبة

(١) أخرجه أبو داود في سننه ج ٣ ص ٣٢٤ باب في القاضي يعطى .

بين الخصمين في السلام والجلوس والنظر والكلام والانصات. ٤ - لا يقضي وهو غضبان. ٥ - لا يجوز أن يلقي أحد الخصمين ما فيه ضرر على خصمه. ٦ - يكره أن يضيف القاضي أحد الخصمين دون صاحبه، لأن ذلك يكسب الخصم الضيف شيئاً من القوة. ٧ - إذا افتقر القاضي إلى مخرج لم يقبل إلا شاهدان عدلان ولا يقتنع بالواحد. ٨ - إذا اتخذ القاضي كاتباً وجب أن يكون بالغاً عاقلاً مسلماً عدلاً بصيراً ليؤمن الخداع، وإن كان فقيهاً كان أحسن. ٩ - إذا كان الحكم واضحاً لزمه القضاء، وإن أشكل أخرج الحكم ليتوضح الأمر، ويستحب ترغيبهما في الصلح. ١٠ - إذا ورد الخصوم في المحكمة مترتبين بدأ بالأول فالأول وإن وردوا جميعاً قبل يقرع بينهم. ١١ - إذا قطع المدعي عليه دعوى المدعي 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 وأعدّها، ولتمييز الحق عن الباطل والحق عن المبطل فقد اعتمد الإسلام على أوثق السبل وأكثر الوسائل اطمئناناً وهو الاستشهاد بالبينات والأيمان، ثم شرط في الشهود شروطاً من شأنها أن تمنعهم من شهادة الزور والإدلاء بما هو باطل، كالبلوغ، وكمال العقل، والإيمان، والعدالة، وأن لا يرجع بشهادته إليه نفع لنفسه. أخرجوا 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 والمناسبات 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 والإثباتات الكافية للحكم فيندر لذلك وقوع الخطأ، بل قد يتعمد أصلاً، ولم يكن للبرر لوجود الاستئناف في المحاكم الرأية 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 وإحكامه بما يقتضيه الحق.^(١)

(١) علامة ما لورده المؤلف في ج ٢ ص ٣٣٠ - ٣٤٢.

٧- خصائص الحكومة الإسلامية

هذا بحث اجتماعي آخر ذكره المؤلف يشيء 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 العظم للعالمى الواحد الذى اقترح من قبل بعض المفكرين بعد الحرب العالمية الأولى، فحسب 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 بمجموعة 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 العظمى لم يحظ بالنجاح بعد مع ما بذل في سبيل الوصول إليها من جهود جبارة وبذل أموال ضخمة، وهذا لأسباب عديدة توجب الفشل حالاً وبالأخص: فقدان أصحاب هذه الأطروحة لحسن النوايا والفضائل الأخلاقية الإنسانية، ومنها: عدم وجود أي تضمين على استقلال مثل هذه المنظمات لتلا تتحول إلى غطاء لأهداف الدول العظمى ومطامعهم الاستعمارية لتضليل الدول الصغار وخذاعها، كما هو شأن كل المنظمات الفعلية المتنادية بالدفاع عن حقوق الإنسان.

لكن الإسلام بما أنه دين متكامل وشرعة عائدة نظاماً اجتماعياً وسياسياً شاملاً يكفل كافة الاحتياجات البشرية جاء قبل أربعة عشر قرن بهذه الفكرة وضماناتها التي توجب نجاحها لو طبق كما هو. فالإسلام ونجده نداءه الملوكوتي إلى كافة البشرية أولاً فقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلنَّاسِ بُشِيرًا وَنَذِيرًا﴾^(١) وقال: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾^(٢) كما أثبتت هذه العالمية سيرة النبي الكريم بمراسلة ملوك عصره ورؤسائه.

وثانياً لقد أعلن عن مبدأ المساواة 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) وبالناسى بالقرآن الكريم شجب الرسول الأكرم في خطابه التاريخي في حجة الوداع كل اللون التمييز والفرقة بين أبناء للبشر

(١) المائدة: ٢٨.

(٢) الأعراف: ١٥٨.

(٣) المجدرات: ١٣.

وقال: (أَلَا لَا فَضْلَ لِعَزِيِّ عَلَى عَنِيٍّ، وَلَا لِعَمِيٍّ عَلَى عَزِيِّ إِلَّا بِالتَّقْوَى)^(١) فقد أنهى الإسلام كل ألوان التمييز العنصري، والقومي وكل دواعيه الخيالية، فهو لا يقر للحيود والأجناس والقوميات والعنصريات كمعامل وأسير تسوق 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 البصرية يمكن أن يكون قاعدة فكرية أساسية لتشكيل حكومة عالمية موحدة تقضي على كل ألوان الصراع والتشاحن وتزيل أسباب الحروب الدامية، وتبصر في ظلالها جميع البشرية بالسعادة والعزة والاستقرار والثبات، ويستفيد فيها الجميع من النعم الإلهية والمواهب الطبيعية على قدم المساواة، دونما تفضيل أو تمييز، ودونما إجحاف أو ظلم.^(٢)

• الإيمان ملاك تكون الأمة الإسلامية

إن مكونات الجماعة أو الأمة التي تميز بها جماعة عن أخرى عند المحققين 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 أنه الاجتماع الحاصل عن ملاكيات 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 مشتركا اختياريا إراديا، ألا وهو اتحاد الفكر والإيمان، ومن هنا فالإسلام يجعل العامل المكون للأمة والذي يترقب عليه التعامل والتعاملات الخاص الوحدة 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 فَفِئْتَاكُمْ فِي الدِّينِ﴾^(٥) وقد صرح به النبي الكريم في أكثر من موضع فقال:

(١) رواه الحافظ شهاب الدين البوصيري في إتحاف الخيرة المهرة ج ٢ ص ٢٢٦ باب غطية النبي ﷺ يعني .

(٢) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٣٤٤ - ٣٥٢ .

(٣) المعمرات : ١٠ .

(٤) الأنبياء : ١٠٩ .

(٥) التوبة : ١١ .

(اسمعوا قولي واعقلوه تعلمون أن كل مسلم أخ للمسلم، وأن المسلمين إخوة)^(١) وقال ﷺ: (أمة 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 والحصي)^(٣) ولم يقتصر الإسلام على هذا الاعتبار فقط بل بقي عملاً كل ما سوى ذلك من العناصر التي ربما يتجسّد بها الفاسد للتفريق بين جماعة وأخرى كاللون أو اللغة أو ما شابه ذلك، لينظر كيف زوج زهاد من ليبد ابتغاء جويبراً بأمر من رسول الله ﷺ مع أن زياداً كان من أشرف الأنصار وجويبراً لم يكن لا من أهل الحسب ولا من أهل النسب ولا ائمال والجمال ولكنه كان مؤمناً، وأمثال هذه القصة كثيرة لا تعد.

أخيراً كتب المؤلف أن التعارب 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 وكياهم وبث روح التعاطف والتراسم والتواصل بينهم وإخراجهم أمة واحدة متماسكة بينما أثبتت التعارب والوقائع فشل الملاكات والعناصر التي ذكرها الحقوقيون، لتكوين مفهوم الأمة فضلاً عن تحقيق حقيقتها ووجودها على المضيق الخارجي؛ لأنها عجزت عن إيجاد أية وحدة حقيقية وأي تعاطف حقيقي وأي تلاحم وتراحم، وتعاون وتعايش وولام والتسجلم 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 وهمولهم بالأحكام الحقوقية والجزائية، فلا تفرق بين الفقي والفقر والراعي والرعية، والحضري والقروي، بل والبر والفاجر، على العكس من الحكومات الأخرى التي تعامل رعاياها على أساس من التمييز والفرق الشديد أو الخفيف، وتعود هذه الخصيصة في الحكومة الإسلامية إلى طبيعة الدين الإسلامي أساساً، فإن الإسلام يركز على التسوية بين جميع أفراد البشر مهما اختلفت طبقاتهم وأوضاعهم الاجتماعية السياسية، وإقاماتهم العشائرية وترجع هذه التسوية إلى أمرين أساسيين:

(١) أخرج ما يشبه هذا الحديث البخاري في صحيحه بلفظ: (الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يُظْلَمُ... الحديث) ج ٣ ص ١٦٨ برقم:

٢٤٤٢ . لكن المؤلف أحال الحديث باللفظ الذي جاء به إلى كتاب الأموال للحافظ أبو عبيد ولم أجده فيه .

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ج ٩ ص ٩٧ برقم ٧٣٠٠ .

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه ج ٤ ص ١٩٩٦ برقم ٢٥٨٦ .

(٤) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٢٥٣ - ٣٦٦ .

أولاً: اعتقاد الإسلام بوجوده بني الإنسان جميعاً، في النشأ والمصر، 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 هيكومة به بما يوهن موضع القانون، ويقلل من مهابته.

ومجنب هذا وذاك 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 مُذْعِبِينَ﴾^(١).

وهذه أمور وضوحها النبي الكريم بقوله وعمله قصة 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 فسمعوا أنه يضع نفسه أمام المحكمة وهو الحاكم الأعلى للأمة الإسلامية، وقال في كلامه المبارك: (الناس سواسية كأسنان المشط)^(٢).

يشير المؤلف إلى أن هذه المساواة 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 يَجْرِمَنَّكُمْ شَتَاؤُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَغْدِلُوا اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى...﴾^(٣) ولأجل هذه الأهمية البالغة والاهتمام بالعدل نجد الإسلام الذي يدعو إلى السلم والصلح والتعاضد السلمي يجوز الحرب والقتال دفاعاً للظلم وردعاً للمظالم، قال تعالى: ﴿أُوذِيَ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا 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 الاقتصاد، العدل في مجال العلاقات الاجتماعية وكل هذه تعين بأن المساواة أمام القانون من أهم أركان الإسلام ومميزاته.^(٥)

(١) البور: ٤٨ - ٤٩ .

(٢) رواه العقلي الهندي في كثر 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 تكل الأبعاد خاصة في بعدي المادة والروح، فقد رأى الإسلام الأمة الإسلامية أمة حاوت الجوانب المادية والمعنوية معا. فهي ليست كالأسم المادية التي تعتقد بإصالة اللذة فتلخص الإنسانية والحياة البغرية في مجرد الاستمتاع بلذات الدنيا وتعمها ومواهبها، كما ليست كالأسم ذات الاتجاه الروحي البحت التي لخصت الحياة الإنسانية في الانساق وراء الجوانب الروحية المحضة ناسية ورأها الدنيا وما فيها، والجسد ومطلباته، بل الإنسان الكامل في ظل النظام الإسلامي هو الذي يتمتع بكل الجانبيين المادي والمعنوي، فيأخذ من الدنيا زاده ويصحه إلى الآخرة هدفا ومقصدا ولا يتوكل أحد الجانبين يغلب على الآخر فيعيب 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 مادية للدنيا.

(٢) طائفة من الآيات دالة 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: ﴿فَانفَقِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾^(٣) وغيرها من الآيات.

أما الطائفة الثانية فمنها قوله تعالى: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْفُرُوقِ﴾^(٤) ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ يُرِيدْ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ شَيْءٍ﴾^(٥) إلى غير ذلك من الآيات وهي كثيرة. وأما الطائفة الثالثة فمنها قوله تعالى: ﴿وَاتَّقِ فِيهَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَفْسَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾^(٦) ومنها قوله تعالى: ﴿فَقَدْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾^(٧) وغيرها من الآيات.

(١) الأعراف : ٣٢ .

(٢) البقرة : ٢٩ .

(٣) الجمعة : ١٠ .

(٤) آل عمران : ١٨٥ .

(٥) التورع : ٢٠ .

(٦) القصص : ٧٧ .

والجميع 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 محاصر وهو بما نوضحه الطائفة الثالثة من الآيات أي بشرط أن لا يكون موجبا للاعراض عن الآخرة، فالنتيجة هي أن الدنيا ومطلبها شيء محبوب إذا كانت وسيلة لكسب الآخرة وغير خائفة عنها، وهي مذمومة إذا أصبحت هدف الإنسان وغاية لذاتها، وخير الأمور هو أن يتخذ الإنسان نصيبه منها ولا يشغل بها عن الآخرة. ولأجل هذا الذي ذكر يجب أن تكون الحكومة الإسلامية في تركيبها، ومنهجها متصفة بهذا اللون ومقسمة بهذه الكيفية، فلا يصرّف 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.^(٢١)

• الشورى

تتميز الحكومة الإسلامية بأنها تعتمد على مبدأ الشورى في إدارة البلاد، ومعالجة مشكلاتها بعيداً عن الديكتاتورية، والاستبداد، والتميز بالرأي، وقد كان الإسلام أول من أتبى مبدأ الشورى في مجال الحكم في عصر كان العالم يخضع فيه للحكومات الديكتاتورية والملكيات المستبدة، وقد سميت سورة كاملة في القرآن باسم الشورى تعظيماً لهذا المبدأ، وإذنا بأهميته الاجتماعية، وفيها قوله تعالى في وصف المؤمنين والمؤمنات: ﴿وَالَّذِينَ يَخْتَفُونَ تَبَائُرَ الْإِثْمِ وَالْمَوَاجِحِ وَإِذَا مَا أُغْضُوا لَهُمْ يَغْفِرُونَ * وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾^(٢٢).

إن على المجتمع الإسلامي طبقاً لهذه الآية أن يعالج مشاكله، بالشورى وتبادل الرأي وذلك فيما يتعلق بكيفية الجيش وطريقة الحياة.. ويخطط بالتشاور لما يحتاج إليه من برامج لرفع 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.

(٢١) السورة ٣٨ : ٢٨.

(٢٢) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ١٨٠ - ١٨٨.

(٢٣) 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 وأغنياءكم سمحاءكم وأمورك شورى بينكم فظهر الأرض خير من بطنها)^(٢) وقوله: (ما ندم من استشار)^(٣) وقوله (ما يستغني وجل 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 فبماذا يعالج الأمر؟ فالمعروف هو أنه يعالج فيما إذا كانا موافقين للإسلام بتقدم 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 نافذاً كاملاً الصلاحيات فله أن يتدخل في الأمر ويأخذ بما هو مطابق للإسلام، وإذا كان كلاهما مطابقين مع الموازين الإسلامية فللرئيس أن يختار ما هو أصليح لحال الأمة، وأنفع لها سواء أهدته الأكثرية أو الأقلية. وإلى ذلك يشير قوله تعالى: (فإذا عزمتم) أي أن صاحب القرار الأخير هو الرئيس فهو الذي يعزم ويقصد في بحال الأخذ بالأراء المتضاربة، وقد أثبتت السورة هذا للنبي أخيراً إليه؛ لأنه ﷺ كان يتشاور أصحابه في الأمور لكنه أخيراً كان يختار ما يراه أصوب سواء وافق رأي الأكثرية كما في غزوة أحد أو يخالفه 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 رقم: ٢٢٦٦.

(٣) رواه الطبراني في المعجم الصغير بلفظ (ما غاب من استشار وما ندم من استشار) ج ٢ ص ١٧٥ رقم: 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 رقم: ٨٦٣٦ الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م، تحقيق: الدكتور عبد العلي عبد الصمد حامد.

(٥) رواه أبو بكر البيهقي في شعب الإيمان ج ١٠ ص ٣٩ رقم: 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، فهيها هو القرآن الكريم يحدد كيف اعترض موسى عليه السلام على فرعون استعباده لبني إسرائيل لما من فرعون على موسى بعنايته له حينما كان صغيراً وقال: ﴿أَلَمْ تَرْكُفِينَا وَلِيْدَا﴾^(١) فقال موسى: ﴿وَوَيْلَكَ يَغْمَةُ قَمْنُهَا عَلَيَّ أَنْ عُبِدْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾^(٢) وهذا يعني أن النعم مهما كانت كبيرة وعظيمة لا تماوي شيئاً إذا سلب الإنسان حريته، وقد دعا الإسلام أهل الكتاب إلى نبذ الأرباب والأسياد 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 وتحريره 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 نعمة نبي الإسلام بأنها مهمة التذكير والارشاد لا القهر والاجبار: ﴿قُلْ دُكِّرْتُ إِلَيْهَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ * لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُضْطَرٍ﴾^(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. طاب الفرائر الجنسية والأهواء الفاسدة.

فلما زالت هذه الموانع لا يبعد أن تعتق الشعوب دين الفطرة الذي هو الإسلام؛ وقد عرف الاستعمار أهمية مثل هذه الموانع فلهذا منع المستعمرون دائماً عن بث الثقافة والعلم بين الشعوب المغلوبة، ومن قبل الاستعمار فقد مارست الكنيسة التفتيش عن العقائد منعا عن حرية الرأي والعقيدة، وقصبتها وقتلها الكثير

(١) الشعراء : ١٨ .

(٢) الشعراء : ٢٢ .

(٣) آل عمران : ٦٤ .

(٤) البقرة : ٢٥٦ .

(٥) المائدة : ٢١ - ٢٢ .

الكثير معروفة في تاريخ البشرية، ولما الخرافات والخرافات فهي التي تسمى السلطات غير الشرعية في الأنظمة الوضعية على شيوخها وإطاعتها، لصرف الناس عن التفكير الجدي، لكن الإسلام يخلط الخرافات مخاربة لا هوادة فيها، وأما الفرائض الجنسية فمن حيث أنها تعتبر من الأمور الضرورية لحياة الإنسان ولم يكن يمكن إلغائها 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 اسْتَقْبَلَ عَامِلًا مِنْ الْمُسْلِمِينَ وَفَرَّ يَتْلُمُ أَنَّ فِيهِمْ لَوْ أَنَّ بِلَيْكَ مِنْهُ وَأَعْلَمُ بِكَيْتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّ فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَجَمِيعَ الْمُسْلِمِينَ)^(١) ويقول: (من ولي من أمور المسلمين شيئا فأمر عليهم أحدا محاباة 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 الممسكن والبلد والعمل وما يرجع إلى طريقة الحياة كيف يشاء المرء وأمين يشاء، أنه تعالى أعلن أن الأرض لله سبحانه فليعباد أن يختاروا منها الموضع الذي فيه يحرمهم وصلاتهم: (وَأَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ 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 بجماعة 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 المساواة.^(٤)

(١) رواه البيهقي في السنن الكبرى ج ١ ص ١١٨ رقم: ٢٠٨٦٦.

(٢) رواه المعنى الهندي في كنز العمال بلفظ: (فأمر عليهم أحدا محاباة له بهر حق) ج ٥ ص ٦٦٥ رقم: ١٤١٦٧.

(٣) التمام: ٩٧.

(٤) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٤٠٠ - ٤١٥.

٨- أهم برامج الحكومة الإسلامية ووظائفها

الفصل السابع من المجلد الثاني كتب المؤلف حول أهم برامج الحكومة الإسلامية ووظائفها وفيه كلام طويل منه حول هذا الموضوع احتوى من الكتاب أكثر من ١٥٠ صفحة، نكتفي منه بالذكر بعض المواضع بكل الإيجاز فيما يلي:

١. الحكومة الإسلامية ومسئولية التربية والتعليم

يكتب المؤلف عن أهمية التربية في كل رسائل السماء وخاصة عن مكانتها في الدين الإسلامي الذي يعدها من أهم 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 لَمِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾^(١) ثم يقول: يعتقد النظام الإسلامي بأن الإنسان مقطور على السجاية الأخلاقية النبلية، وأن أصول التربية موجودة في فطرته بخلق الله سبحانه، وإنما يكون دور المربين والأساتذة هو استعراج هذه السجاية للكنونة في النفس الإنسانية وإثارتها وتمييزها. وهذا أمر أكدته كثير من الآيات القرآنية، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْنَاهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾^(٢) وقال النبي ﷺ: (ما من مولود إلا يولد على الفطرة، ثم أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه)^(٣)

والعرف أن عوامل تكوين الشخصية تنحصر 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، وبعد 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) القصص: ٧-٨.

(٣) رواه محمد بن إسحاق الحميري في "الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم" عن أبي هريرة مرفوعاً ج ٣ ص ٥٣-٥٤.

أشار القرآن الكريم: ﴿وَالَّذِي يُخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبَثَ لَا يُخْرِجُ إِلَّا تَكِيدًا كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ﴾^(١) ومن هنا غيى الإسلام عن تزويج الزانية والزاني.

وأما التعليم فهو يمثل المدرسة التربوية الثانية بعد مدرسة الأبوين وعلمل الوراثة، ففي هذه الفترة -بالذات- تتخذ الشخصية شكلها الكامل تقريباً فيجب أن يكون محور التعليم حوزاً سليماً طاهراً وصالحاً للغاية، وعلى الحكومة الاهتمام به.

ثم البيئة تشكل المؤثر الأخر في تكوين الشخصية، ولذلك حرص الإسلام على طهارة المجتمع وسعى فيه تطهيره من كل فساد، فأكد مثلاً على احتيلر الصديق الصالح كما ورد في الأحاديث لما له من الأثر على شخصية صديقه وعقله 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 يَخْلَعُونَ وَالَّذِينَ لَا يَخْلَعُونَ إِنَّمَا يَخْتَفِرُ 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 العلمات النواقي 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 العاتشة الصديقة رضي الله تعالى عنها -.

هنا 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 الأجنبي في شئونهم، بل الأحجب من ذلك أن التحصيل في بعض الشؤون واجب عملي 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 وعمية ظروف التعليم والتعلم حتى يتسنى لأبناء الأمة تحصيل المعرفة في أي مجال مفيد وضروري لحياة الأمة.

(١) الأعراف: ٥٨.

(٢) الزمر: ٩.

أخيراً يكتب المؤلف أنه لم يكن تأكيد الإسلام على تحصيل العلم ليمتص بعلم دون علم وبهاب 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 مقبداً للحياة البشرية مما دعا إليه الإسلام من غير فرق بين علم وعلم.

وتقسيم العلوم إلى دينية وغير دينية مجرد اصطلاح ولا 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 المتفكرون والمبدعون.^(١)

٢. الحكومة الإسلامية والحقوق الفردية والاجتماعية

هذا أمر آخر مما يعد من برامج الحكومة الإسلامية على ما كتبه المؤلف، فقد أشار أولاً 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 أهميات هذه التقسيمات الحديثة الثمانية من القوانين والحقوق موجودة مجزأة 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 أُلِفَ فيها علماء الإسلام المطبوعات 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 جداً حول البيع والشراء بكل أنواعها.

وقد أجاد المؤلف الكلام حول شمولية الحقوق في الإسلام حيث كتب أن الحقوق التي جاء بها الإسلام لا تقتصر على ما أشير إليه آنفاً بل هناك حقوق أخلاقية بين الأفراد والأقارب، 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 أورد المؤلف في ج ٢ ص ٤١٨ - ٤٤٦ .

(٢) خلاصة ما أورد 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 وإبشائهم على دينهم إذا هم اعتنقوا ذلك، قال تعالى: ﴿وَلَا تَجَادِلُوا 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 للتصاري كقول النبي ﷺ: (من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته فأنا حبيبه يوم القيامة)^(٣) وكعبده ﷺ مع أسقف نجران وميثاقه له إلى كافة التصاري يعرف منها بوضوح:

- ١ - مدى الحرية العقائدية الممنوعة 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 باضتياف كبير ويفتحون في وجوههم أبواب مدتهم وحصونهم، 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 أولى لنا، وأزف وأعدل، وأسر، لأنهم حكمونا، وسلبوا منا بيوتنا وأموالنا^(٤).

(١) المصحف: ٨٠.

(٢) المكيوت: ٤٦.

(٣) رواه معمر بن السنين، بن مسعود البصري في شرح السنة بلقاء: (ألا من ظلم معاهداً، أو انقصه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بخير طيب ظم، فأنا حبيبه يوم القيامة) ج ١١ ص ١٨٠ باب منقوط الدمة عن النبي إذا أسلم. ط: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م تحقيق: شبيب الأرنؤوط ومحمد زهير الشاويش.

(٤) تاريخ دمشق لابن عسكرك علي بن الحسن الشافعي ج ٤١ ص ١٣٠ ط: دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م تحقيق: عمر بن غرامة العمري.

وخول ضريبة الجزية يكتب المؤلف أنه ليس يلح ثروات الناس بل هو أمر علي مستوى طاقة أهل النعمة بهدف الحماية عن حياتهم وشرقتهم وعرضهم.^(١)

٣. الحكومة الإسلامية والدعوة إلى التنمية والاقتصاد

لما كان الإنسان مركباً من المادة والروح وكان لوجوده بعدين: بعداً مادياً، وبعداً معنوياً، 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 منهجاً كاملاً وكافلاً لاحتياجات المجتمعات البشرية ماديها ومعنويها، اقتضى ذلك أن يكون له منهج اقتصادي وأحد يخضع له الجميع، ويكون قادراً على رفع الاحتياجات، ومتمشياً مع الحاجات المتجددة، والاكتشافات الحديثة، ومتمكناً من إقامة التوازن بين الإنتاج والتوزيع، وموفراً لكل أعضاء المجتمع البشري حوائجاً مناسبة ومطلوباً 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

وبالنسبة يوضح المؤلف أنه ليس المراد من الزهد الممدوح له في الإسلام ترك الدنيا والكسب والاشتغال فيه، وإنما المراد من الزهد عدم التعلق بالدنيا والعقاد القلب به، وكذلك التوكل لا يعني ترك العمل وبمثل الجهد بل

(١) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٤٦٣ - ٤٦٩ .

(٢) قبل هذا أيضاً أكد المؤلف أن الحكومة ومنهجها لا بد أن تكون بالمساهمة بين أفراد الجماعة فلا تخصص لطائفة دون أخرى. (انظر: ج ٢ ص ٤١٩) وهنا نرى منه هذا الكلام الحل 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 بسوء في إيران، فلما كان هذا حال أقلية إسلامية في هذا البلد الذي يرأسه أمثال المؤلف فماذا يمكن أن تحصد الأقليات الأخرى. وكان من قديم الزمان اعتراض الشيعة على هزمهم أنهم حرموا الحرية المطلوبة لكن الشيعة كلما وصلت إلى الحكم سلبت من غيرها كل الحريات كما هو واقع الحال في إيران اليوم.

وبالنسبة إن المؤلف يرى القوة الإيرانية وحكومتها حكومة إسلامية بالمواصفات التي يرى توفرها واجباً في الحكومة الإسلامية وصحتها. (انظر: ج ٢ ص ٧٠ .)

(٣) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٤٧٦ - ٤٨٠ .

مفهومه استمداد الصون والتدبر من الله تعالى في قضاء الحاجات بعد الأخذ بكل الأسباب الظاهرة، فلا منافات بين هذين والدعوة إلى العمل ونيل الكمال.^(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 كانت من كان صاحبها.

نعم إن الإسلام وإن أقر مبدأ التنافس وترك المجال مفتوحاً أمام الساعين والعاملين إلا أن هذا لم يمنع من تحديد الملكية حتى لا تطفئ، فقد منع من ظهور الملكيات الطائلة بالطرق التالية:

- ١- منع المصادر الطبيعية بأن تصبح ملكاً للأفراد فإلما 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 المقترضة لذلك.
- ٤- قيمة فرص العمل والتقدم لجميع الأفراد باعطاء المعونات المالية لهم، والصماح بامتلاك وسائل الإنتاج بصورة مستقلة أو على نحو الشركة.^(٢)

• مؤامحات على نظام الاقتصادي الرأسمالي والاشتراكي

وللمؤلف عدة مؤامحات على منهج الاقتصاد في نظامي الرأسمالي والاشتراكي ذكرها في مواضع عديدة تشير إلى بعضها فيما يلي:

- ١- إن كلا المنهجين (الرأسمالي والاشتراكي) لا يعترفان بمانع ولا حاجز في طريق الإنتاج، 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 الإنتاج وزيادة الاستهلاك وإلحاق الأهداف الاقتصادية، بل إن الفكر الاشتراكي يعتبر

(١) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ١٨٤ - ١٨٧.

(٢) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ١٨٧ - ١٨٨.

الأخلاق وليدة الظروف الاقتصادية، وبذلك تعتقد بعدم إصالتها في الحياة البشرية، ولكن الإسلام يعتبر لهذه المفاهيم أصالة وواقعية يصرف النظر عن القضايا الاقتصادية وإن كانت ترتبط بها أحياناً.

٣- إن كلا المنهجين الرأسمالي والاشتراكي يجتهدان لتحقيق أهداف ثلاثة لا هيء وراها:

١. التخطيط لما يجب إنتاجه من البضائع.

٢. التفكير في الكيفية التي يجب الانتاج 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، فسن هنا لا بد أن نجبر هذه الأهداف الثلاثة المعبرة بـ (العسل لأجل الأكل، والأكل لأجل البقاء، والبقاء لأجل العسل) مثلث الضياع والعبث والخرقة، لكن الإسلام يعالج هذه المسألة معالجة منطقية واقعية فهو يعتبر الدنيا مقدمة للأخرة ومزرعة لها، فلا تكون الدنيا والأكل والشرب فيها غاية المطاف وإلا فقد عسر البشرية عسراً حبيماً.

٤- إن كلا من نظامي الرأسمالي والاشتراكي حصلاً من الإنسان مجرد عبيد في خدمة الاقتصاد، كأنه خلق لأجل الانتاج والاستهلاك ولا يكون إلا مسامراً في معمل أو حيواناً مستهلكاً 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 وَخَلَقْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾^(١).

٤. الحكومة الإسلامية والصحة

وفي باب للصحة والعافية الذي يراها المؤلف من وظائف الحكومة أيضاً يكتب أولاً 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 مرضى أضر بالإنسان.

(١) الإسراء: ٧٠.

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٤٨٩ - ٤٩٥.

٢. حرم الدم؛ لأنه أفضل مرتع للجراثيم والميكروبات السببة للأمراض الخطيرة.
٣. حرم لحم الخنزير لما يحمله من تودة خاصة تنتقل بالأكل إلى بدن الإنسان فتحدث لديه أمراضا كثيرة.
٤. حرم المنخقة والموقوفة والمتردية والنطيحة لأن الموت بهذه الأسباب يجعل بدن الحيوان مرتعا خصيا لتعود الجراثيم ومعرضا لسرعة التعفن والفساد.
٥. وهكذا حرم الخمر، وكل الخبائث، ومنع الإصراف، وفرض الصوم، ورغب في أكل العسل، وحث على النظافة، وأوجب الوضوء، ونهى عن مقاربة النساء ومن حثض 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 دوت هذه التعاليم وجعت هذه الأحاديث القيمة في الكتب والمؤلفات ألفها علماء الإسلام حول الطب، وقوانين الصحة فحاوروا في هذا المضمار بما يكشف عن أن الإسلام سبق علم الحديث في وضع برنامج كامل للصحة لا يعرف له من قبل. (هنا ذكر المؤلف مجموعة من الكتب في طب النبي ومجموعة من الأحاديث في مجال الطب).^(٢)

• العناية بالصحة وظيفه الحكومة الإسلامية

إن الحفاظ على الصحة الفردية والعامة لا يمكن أن يتوفر إلا بأمرين: أحدهما: التوجيه والتثقيف الصحي المستمر، والثانيهما: قيمة الأجواء الصحية في الوسط الاجتماعي من قبيل إقامة المستشفيات، وإجراء التلقيح للصحي للوقاية إذا داهم البلد مرض معد، وإقامة المختبرات والمؤسسات للتحقيق في شعبون الطب وغير ذلك، ومن المعلوم أن كل هذه الوظائف الثقيلة لا يمكن القيام بها إلا بواسطة الأجهزة المزودة بالتخطيط والاطال، ولا تمتلكها إلا الحكومة فالمسؤولية تقع في الدرجة الأولى على عاتق الحكومة الإسلامية، بل هي من أهم واجباتها إذ الحصول على أمة قوية متحركة متقدمة منتجة 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 - ٥٢٨.

٥. الحكومة الإسلامية والسياسة الخارجية

ومن واجبات الحكومة الإسلامية تنظيم السياسة الخارجية لها وهذا أمر إسلامي واجب على الأمة بيد أن بعض الغربيين ظنوا أنه أول من اجكر نظاما للعلاقات الخارجية هي الحضارة الغربية، فالمؤلف يشير إلى بعض الخطوط الكلية في السياسة الخارجية للحكومة الإسلامية على النحو التالي:

• احترام المعهود 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 ومعاهداته 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 جئنا الآخرين لذلك، قال سبحانه: ﴿وَأِنْ جَاءَكُمْ لِلْإِسْلَامِ فَاجْتَنِبْهَا﴾^(٥) وشعاره الذي يعد من أسمى الشعارات أحق النداء القرآني الفطري: ﴿وَالصَّلَاحُ خَيْرٌ﴾^(٦) ويأمل المدين الإسلامي في أن تحصل المودة ليس فقط بين المؤمنين أنفسهم وهو الواجب عليهم - بل وحتى بين المؤمنين ومن يعادونهم وبخالفوهم في العقيدة، قال سبحانه: ﴿وَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوْدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٧) وقد مار النبي الكريم على هذا النهج الإنساني، فقد رضي ﷺ بخلاف لقبه الشريف نوعياً للسلام وطلباً للصلح في الحديبية، وفعل عند فتح

(١) الإسراء : ٣٤ .

(٢) النحل : ٩١ .

(٣) رواه البيهقي في شعب الإيمان ج ٤ ص ٧٨ رقم ٤٣٥٤ .

(٤) البقرة : ٢٠٨ .

(٥) الأنفال : ٦١ .

(٦) النساء : ١٢٨ .

(٧) التوبة : ٧ .

مكة ما يكون أسوة حسنة بعده للحكومات الإسلامية والأمر ليسر بخفي على أحد بعد، ومن هنا فاطري وراء السلم العلني بعد من وظائف الحكومة الإسلامية.^(١)

• حسن التعامل مع الأسرى

هذه وظيفة أخرى من وظائف الحكومة الإسلامية تأسيسا بماورد في الشرع، لأن للأسرى في النظام الإسلامي وشرعه مكانة خاصة، وقوانين تضمن حقوقهم وكرامتهم، وتكفل احترامهم وسلامتهم. الإتيان 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 الإتيان محذور كما هو الحال في الصلح 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 الإتيان مطلوبا، لكن في غيرها فقد أكد الإسلام على احترام الأسرى والعطف عليهم والرحمة بهم وحسن المعاملة معهم قال النبي ﷺ: (استوصوا بالأسارى خير)^(٣) (١).

• 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 تهديد القعاليات العسكرية للعدو في إطار الأهداف الاستراتيجية.

إن الإسلام يسمح هذا الأمر ضد المعتدين والمهاجرين فحسب، ولا يسوغ استخدامه ضد الأبرياء.^(٤)

(١) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٥١٩ - ٥٢٦ .

(٢) الأنفال : ٦٧ .

(٣) رواه أبو نعيم الأصفهاني في معرفة الصحابة ج ٥ ص ٢٩٦٧ برقم: ٣٣٤٣، ط: دار الوطن للنشر - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ ١٩٩٨ م تحقيق: عادل بن يوسف الغزالي .

(٤) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٥٢٨ - ٥٣٢ .

(٥) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٥٣٢ .

• الحد من التسليح

وأما حول الحد من التسليح فإن الإسلام يعتمد -بدل الدعوة إلى نزع السلاح أو ما شابهه- إلى تغيير هدف التسليح ووجهية الكفّال والنضال فهو يحث البشرية على أن تجعل نضالها من أجل العفيدة الإلهية وبسط العدالة الاجتماعية، وعندها يتغير استعمال الأسلحة بتغير الأهداف والمقاصد ولا يضير التسليح ولا يشكل خطراً على أعداء وتحتل الحكومة الإسلامية هذا الأمر نصب عينها وهي من مسؤولياتها^(١).

• الحصانة الدبلوماسية

أيضاً من مسؤوليات الحكومة الإسلامية حفظ الحصانة الدبلوماسية، فإن للدبلوماسيين والسفراء عند الإسلام احتراماً كبيراً وحصانة خاصة، وللدبلوماسي أن يظهر عقيدته المخالفة للدولة الإسلامية دون أن يضره أذى، فلما قدم رسول مسيحية للكذاب برسالة منه إلى النبي ﷺ وقرأها قال لها: فما تقولان أئتما، قالتا تقول 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 والتتار من الدمار والجرائم التي لا مجال لذكرها، ولم يكونوا يفعلون كل ذلك إلا استناداً إلى ما كانوا يعتقدونه من حق التصحير والفتح للفاشين. لكن للإسلام سلوك وروية أخرى: فقد فتح الإسلام بلاداً ومدناً وسيطر على الامبراطوريتين الكبيرتين (فارس والروم) ولكن لم يفعل ما يفعله الفاشيون ولم يأخذ من المملوك عليهم سوى الجزية التي تعد أسهل الأمور بالنسبة لغيرها، وعلى هذا المنهج تمشي الحكومة الإسلامية في كل وقت وعصر وهي من وظائفها العامة^(٣).

٦. الحكومة الإسلامية والاستخبارات والأمن

إن الإسلام نهى عن تفحّيش عقائد الأفراد ومحاولة التعارف على أسرارهم كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾^(١) وكذلك نهى 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 ٢٢٣.

(٢) المسيرة النبوية لأبي هشام ج ٢ ص ٦٠٠.

(٣) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٥٣٨ - ٥٣٩.

ولكن هذا التهيؤ والتحريض يختصان بالأسرار الفردية التي لا تمتد إلى المجتمع بصفة، ولا ترتبط بمصالح الأمة بوشيجة، فعندما يتعلق الأمر بالمصالح العامة لا يمكن للتفاطري عن أسرار الفرد، وقضاياه إذ من البديهي في تلك الصورة أن ترجع المصالح العامة على المصالح الخاصة، وإذا تعرضت الأمة لأخطار تهدد كيانه، فالتشريع الإسلامي إذا لا يمنع التصرف على الأمور التي ترتبط بمصلحة الجماعة، بل يسمح للدولة الإسلامية بجمع المعلومات الصحيحة المفيدة لوضعها تحت تصرف الحاكم الإسلامي حتى يحرك على ضوءها.^(١)

• أهداف الاستخبارات في الحكومة الإسلامية

وبالإيجاز تلخص أهداف الاستخبارات في الحكومة الإسلامية في ثلاث نكات أساسية:

١. مراقبة نشاط الموظفين ليقوموا بمسئولياتهم الإدارية بأمانة وانضباط.
٢. مراقبة الحركات العسكرية للأعداء بهدف إفشال أي عدوان محتمل.
٣. مراقبة نشاطات الأجنبيات للحيلولة دون قيامهم بأية مؤامرة عسيرة 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 بسبس بن عمرو، وعدي بن أبي الزغباء للتجسس على قريش في غزوة بدر. وبعث عبد الله بن جحش الأمدي للمرصد على قريش وعلمه كيف يقوم بوظيفته وأي مكان يختار. وهكذا وظف نعيم بن مسعود في غزوة الأحزاب بعمل تجسسي يفرق به الأعداء فانهكروا أمرا بعد 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.^(٢)

(١) الحجرات: ٦٢.

(٢) الحجرات: ٦٢.

(٣) خلاصة ما أورده المؤلف في ج ٢ ص ٤٤٠ - 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 أنه الجيش في الحكومة الإسلامية ليس كالجيش في الدول الإمبريالية الشرقية والغربية لا يكون الهدف منها إلا توسعة النفوذ والتجاوز على الحقوق والإغارة على أموال الآخرين ونسراقتهم كما أنه ليس كالجيش في العالم الثالث حيث لا يكون الهدف منها إلا الحفاظ على سيطرة السلطات الديكتاتورية العميلة وطلب الحريات، بل الجيش في الحكومة الإسلامية إنما هو للحفاظ على ثغور البلاد الإسلامية، واستقلال البلاد، فهو الحافظ الصالح الصديق في جانب الشعب لا المهاجم للمتعدى 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: ﴿وَقَضَى اللَّهُ الْمُعَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِلِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾^(١).

من هنا يكفي للحكومة الإسلامية أن تعلن عن حاجتها إلى الجنود والمقاتلين لتسهل 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 تُرْهِسُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾^(٢) (٣).

• تعاليم إنسانية في الحرب

وتجسد للإسلام تعليمات إنسانية عظيمة للجنود والمقاتلين تكشف عن أهداف الحروب الإسلامية وغاياتها السامية، فهما هو النبي ﷺ كلما أراد أن يبعث جيشا إلى موضع من المواضع وصاه بوصايا تفوح منها رائحة الرحمة والإنسانية، فمن وصاياه: (سيروا بسم الله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله لا تغلوا ولا تمقلوا ولا تغدروا ولا تقتلوا شيخا فانيا، ولا صبيا، ولا امرأة ولا تقطعوا شجرا إلا أن تضطروا إليها وأيما رجل

(١) النساء : ٩٥ .

(٢) الأنفال : ٦٥ .

(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 فأبلفوه 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 بشؤون الجند، ويشكل 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 الممودة للمؤلف، وبه تنهي المطلب الأول من البحث الثاني، يليه المطلب الثاني الذي ستعرف فيه على طائفة من عشرات المؤلف في عرض الأخلاقيات والاجتماعيات، وكل يؤخذ من كلامه ويترك إلا المعصوم ﷺ.

(١): أحال المؤلف إلى كتاب "وسائل الشيعة" ١٦/ ٤٢ - ٤٣ ولم أجد بهذا اللفظ في كتب السنة، نعم هناك في تاريخ دمشق لابن عسكراً

يقاويه واغزوا في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، لا تغلوا ولا تملوا ولا تغدروا هذا عهد الله وسنة ليحكمكم ج ٣٢ ص ١٩٤ .

(٢): تفسير "مناهج القرآن" ج ٢ ص ٥٦٦ .

المطلب الثاني

عشرات مردودة

أهل السنة لم يوقفوا على إرادة الحكومة الواقعية

بحث وتنقيب

موقف أهل السنة ومروياتهم حول إطاعة السلطان مردودة

بحث وتنقيب

الصحابة لم يكونوا أهلاً للقيادة

بحث وتنقيب

الوصول إلى الحكم بالبيعة تقليد جاهلي

بحث وتنقيب

الشورى لا يكون ذات صبغة دينية ملزمة

بحث وتنقيب

حديث نهي الرسول أصحابه عن كتابة الحديث موضوع

بحث وتنقيب

الأمويون كانوا يلحون على بني أبي طالب على المنابر

التناقض بين القول والعمل

المطلب الثاني

عشرات مردودة

المدخل:

جنباً إلى جنب ما ذكرناه ولخصناه في المطلب الأول من هذا المبحث، هناك مجموعة أخرى من المسائل ذات علاقة بالموضوعات الاجتماعية لكنها بالطريقة التي تناولها المؤلف بالذکر تعد من زلاته لا من عمدته؛ لأنها لا تخلو عن إحدى هذه الأمور: ١- إما هجمات على الآخرين. ٢- أو نمية الكذب إلى الأحاديث الصحيحة. ٣- أو طعن في أصحاب النبي. ٤- أو إنكار الثوابت الاجتماعية صحيحة لا تخالف الشرع. أو غير ذلك، وما نحن نقدم جانباً منها بالإيجاز فيما يلي بمنهج تركّز فيه على إبراز كلام المؤلف وما يقصده أكثر من النقد والرد:

١- أهل السنة لم يوفقوا على إراءة الحكومة الواقعية

يرى المؤلف أنه أهل السنة لم يستطيعوا أن يتحدثوا أو يؤلفوا ما يرفع القباب عن وجه الحكومة الإسلامية الواقعية كما تحدث عنها القرآن والسنة غاية ماقام به علماء أهل السنة هو أنهم شرحوا وضع الحكومات السائدة في المجتمعات الإسلامية.

ويرتجع المؤلف السبب في ذلك إلى ملأه أهل السنة ملائكة 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 ملائكة 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 يرضينا إليه الكتاب والسنة عند التدبر".^(١)

وفي موضع آخر يقول: "يبد أن التصور السائد عند أهل السنة هو أنه ﷺ 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 الكتب - والروايات المروية في الصحاح والمسانيد شيء يرسم الخطوط العريضة لنوع الحكومة وأركانها

(١) تفسير مفاهيم القرآن، ج ٢ ص ١٨٢ - ١٨٣، والقر أيضاً: نفس المجلد ص ٦٨ و ١٨٤.

وخصائصها وصفات الحاكم وبراهمه، مع أنه تكلم في أبسط الأمور فضلاً عن أخطرها، كما هو واضح لمن طالع الصالح والمسايد خصوصاً فيما يرجع إلى حياة الإنسان.

ولما وجد علماء أهل السنة أنفسهم أمام تلك المعضلة حاولوا حل عقدتها بتقسيم خطوط عريضة لحكومة إسلامية من عند أنفسهم تارة باسم الشورى، وأخرى باسم أهل الحل والعقد، وثالثة بالتخاذ حكومة الخلفاء الأربعة وما يليها أسوةً وبياناً لنوع الحكومة الإسلامية ومصوصياتها... مع أنهم لم يعتمدوا في إقامة دعائم الحكومة على دليل قرآني أو سنة نبوية، وإنما وضعوا حلولاً استحسانية والتي لا تكون حجة إلا عليهم^(١). زائداً على هذا يدعي المؤلف في مواضع شتى أن أهل السنة والجماعة منحرون في وضع معالم الحكومة الإسلامية؛ لأنهم لم يعرفوا المأخذ الصحيح لها وهم الأئمة الأئمة عشرية.

بحث وتنقيب

إن ما يؤسف للرجل جدا هو أن يقوم أحد ممن يعد نفسه من أبناء الأمة، ومن المدافعين عن الإسلام والمسلمين، فيغمض عينه عن ما هو أظهر من الشمس في رابعة النهار ويكر ما اعترف به حتى أشيد أعداء الإسلام فضلاً عن المسلمين أنفسهم أمحي كون حكومة الخلفاء الراشدين وعلى رأسها حكومة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما خير نموذج في الحكم، ويكفي في ذلك أنه ضريت الأمثال في عدل عمر بن الخطاب، وكل ما جاء به المؤلف مما ذكرناه فيما مضى قبل قليل حول ترجيح غير المسلمين المعاشة في ظل حكم أهل الإسلام كان في هذه العصور الذهبية، فقول المؤلف: "وقد صار ذلك (عد حكومة الراشدين هي المعيار والملاك) مؤثراً في تعطيل القوى المفكرة للبحث عن أساليب آخر من أساليب الحكم التي ربما يرشدنا إليه الكتاب والسنة عند التدبر" انصراف للمؤلف إلى العواء وتحطيم منه للبناء الذي شيدته 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 يحمل 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 يدع 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 مجزاً من حكمهما مطلقاً، وعلى كل حال فلو كان علي بن أبي طالب أو أحد آخر من أئمة الشيخ يأتون بحكم أروع وحكومة أجمل من حكومة صاحي رسول الله ﷺ لكانت الأمة متخذة إياها ملاكاً لها، لكنه لما

(١) تفسير "مقام القرآن" ج ١٠ ص ٩٨ - ٩٩

لم يقع هذا فما هو ذنب من يرى الملاك الصحيح للحكم والحكومة بخلافه أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي بهذا الترتيب دون أن يعكس الأمر بلا ترجيح ودليل مقنع تاريخياً وعقلاً ؟

وأما حول الادعاء الآخر الذي هو أصل الكلام عند المؤلف وقد رمى قاطبة علماء السنة إلى التقصير فيه دون أن يصيب، وهو قوله فيهم أنهم لم يوفقوا على إراءة معالم الحكومة الإسلامية لزهاء صحيحة ولا على كتابة شيء مهم في موضوع الحكم وأمور الحكومة، فهذا لا يخلو عن أحد الأسرين؛ إما كان المؤلف مطلعاً على جهود علماء السنة في هذا المجال فأهملها ولم يلتفت إليها عناداً - وعلى هذا أغلب الظن - أو لم يكن له علم بما، فنشير فيما يلي إلى بعض المؤلفات حتى تنبه أمثال المؤلف بما لم ينبهوا إليه:

أ. كتب ابن المقفع (المتوفى سنة ١٤٣هـ) رسالة الصعابة، أورد فيها توجيهات حول طاعة ولي الأمر، وجول الإدارة، وتوحيد القوانين المطبقة في جميع الأمصار الإسلامية. وله كتابان آخران في نفس الموضوع هما: (الأدب الصغير) و (الأدب الكبير) فهذا الرجل وإن عد هذين الكتابين الآخرين منه ترجمة لكتاب أوستا الزردشتية لكنه بتأليفه الأول وترجمته يعد من فتح الباب لمن يأتي من بعده، فهو من المتقدمين للمبدعين في الكتابة حول الحكم السياسي.

ب. بعد ما كتبه ابن المقفع ألف مجموعة من الكتاب والأدباء متأثرين بمنهجه كتب في الموضوع منهم: الجاحظ فيما نسب إليه من كتاب التاج من أخلاق الملوك، وابن قتيبة في عيون الأخبار في كتاب السلطان، وابن ربة الأندلسي في اللؤلؤة السلطان من كتابه العقد الفريد، والماوردي في كتبه الموجهة إلى وعظ الملوك ورجال الحكم، وأبو بكر 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 جداً عند أهل السنة والجماعة قديماً وحديثاً، 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 للإمام الحرميين (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 الحكمية في سياسة الشرعية لابن القيم (ت ٧٥٨هـ). وكتاب معالم القرية في أحكام الحسبة لابن الأضوء القرشي المتوفى عام (٧٦٠هـ). وكتاب إكليل الكرامة لصديق حسن خان. ورسالة السياسة للشرعية لإبراهيم عثشي دادة. وغيرهم الأحكام في تدبير أهل إسلام لهدر الدين بن جماعة. وحسن السلوك الحافظ دولة للملوك لشمس الدين الموصلي، وغيرها من الكتب.

نجد الإشارة أن كتابي (عيون الأخبار) لابن قتيبة و(العقد الفريد) لابن عبد ربه قد عالجا موضوعات متعددة تتصل بتعيين السلطان وولاته وحسن السياسة وإقامة الملكة، وصفة الإمام العادل وغير ذلك مما يعد من لبائذ السياسة والاجتماعية.

د. ومن أقدم المؤلفات التي اُلفت لنظم الدولة الإسلامية كتاب أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم (المتوفى سنة ١٩٢ هـ) وهو صاحب الإمام أبي حنيفة وعنوان كتابه (الخراج). وقد عرض الكتاب كما هو واضح من عنوانه الموضوع الأساسي في الحكومة الإسلامية أعني النظام المالي، وبجانب هذا تكلم عن البطايات والعقوبات عليها، وحكم المرتد، وأرزاق الفضة والعمال، وقتال أهل الشرك وأهل البغي وغير ذلك من الأمور.

والعجب أن المؤلف يقل عن كتاب الخراج لأبي يوسف أحكاماً حول السلطة وعبودها في ج ٢ ص ٥٤٤ و ص ٥٥٦ ألا يعلم من هذه جميعاً أن أهل السنة كان واضعاً لديهم مناهج الحكم وبرامج منذ العصور الأولى ؟

ولما عن كتب المفكرين في هذا الموضوع من أهل السنة فيكتفي أن المؤلف يعترف بنفسه بوفرة التأليف فيه حيث يقول: "ولما للآخرين (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".^(١) فالمؤلف وإن بث سمته هنا أيضاً لكنه اعترف بكثرة التأليفات في هذا المجال ولم يستطع أن يتكرر الجهود المبذولة 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 تندرج 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 والأئمة لهم حق التشريع والتقنين. (وهذا يخالف التوحيد في التقنين الذي هو مختص لله) فهو بعد أن نقل عدة أقوال حول مكانة سنة الخلفاء الراشدين عن بعض كتب السنة، قال ما نصه: "وهذه الروايات تدل على أن للصحابة سنة كسنة النبي وآرائهم وقضاوهم حجة كحديث رسول الله، فعندهم سنة أبي بكر، وسنة عمر، وسنة علي، وما أمروا ما رواه السيوطي في "تاريخ الخلفاء" قال: قال

(١) فسر "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ١٨٥.

حاجب بن مخلوق شهدت عمر بن عبد العزيز بخطب وهو خليفة فقال في خطبته: ألا إن ما سن رسول الله وصاحبه، فهو دين نأخذ به وننتهي إليه وما سن سواهما فإننا نرجعه".^(١)

بعد ذلك جاء ببعض الآيات مما تدل على أن الحل والحرمة بيد الله سبحانه وبالناسي فله حق التشريع ثم قال: "غير أن بعض أهل السنة قد جانب الحق وأثبت للأمراء وراء الصحابة يسقونه: (صوائف الأمراء) فمن المسيب بن رافع قال: إذا كان الشيء من القضاء وليس في الكتاب ولا في السنة سقي (صوائف الأمراء) فجمع له أهل العلم فما اجتمع عليه رأيهم فهو الحق. وعن هشام بن عروة قال: ربما سئل أبي عن الشيء فيقول: هذا من بحال السلطان. هذا وذاك بل وغيره من الكلمات تفيد بصراحة أن الصحابة والأمراء لهم حق التشريع والتفتين، ولأن آراءهم ونظرياتهم تمتد أحكاماً إيجابية - حسب منطق أهل السنة - وعلى ذلك فرعوا حجية القياس والرأي للعلماء قائلين بأننا أمرنا بطاعة أولي الأمر".^(٢)

ب. أهل السنة أوجبوا إطاعة السلطان مطلقاً سواء كان عادلاً أو جائراً. يقول 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 للناس ورضوا به ومن غلبهم بالسيف، وسقي أمر المؤمنين، والغزو ماض مع الأمر إلى يوم القيامة، البر والفاجر، وإقامة الحدود إلى الأئمة، وليس لأحد أن يظعن عليهم وينازعهم، ودفع الصدقات إليهم جائز من دفعها إليهم أجزأت منهم، براكا أو قاسقا، وصلاة الجمعة خلفه وحلف كل من ولي، جائرة إقامتها ومن أحادها فهو مبدع تارك للأثر 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 بالرضا أو بالقلة، فقد شق الخارج عصا المسلمين ونكالف الآثار عن رسول الله فإن مات الخارج عليه، مات ميتة جاهلية.

فبعد هذا وذلك يحكم المؤلف قائلاً: "والعبارة التي نقلناها عن إمام الخنابلة تعرب عن وجوب إطاعة الحاكم ولو أمر بمعصية الخالق".^(٤) وعلى كل حال، فالمؤلف وإن أظهر أن الأمر الأخير (وجوب الإطاعة حتى في المعصية) هو رأي الإمام فقط - مع أنه يرى أنه - لكنه أصر إلى أن عقيدة عدم الخروج على السلطان الجائر

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٦٣٠.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٦٣١ - ٦٣٢.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٤٢٢. وأشار المؤلف إلى الجسار الذي أخذ عنه هذا القول هكذا: "تاريخ المذاهب الإسلامية ٢/ ٢٢٢" يعني مهمما ودون المراجعة إلى كتب الخنابلة، وقد وقفنا على المقالة في كتاب "طبقات الخنابلة" لابن أبي عمير ج ١ ص ٢٤٢ ط: دار المعرفة - بيروت: تحقيق: محمد سعيد الفقي.

(٤) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٤٢٤.

التي تعتقد بها أهل السنة جميعا يشبه بعضها ببعض في البطالان - بزعمه - فالجميع افتقوا أثر أحمد بن حنبل وتأثروا به وزعموا أنها سنة الصحابة والتابعين، ولما يلي نص كلامه:

"وعلى كل تقدير فقد اقتضى أثر أحمد بن حنبل جماعة من متكلمي الأشاعرة وأدعوا بأن هذه عقيدة إسلامية كان الصحابة والتابعون يدينون بها، وأنه يجب الصبر على الطغاة الظلمة إذا تصبّروا منتصّة للحكم، نعم غاية ما يقولون: إنه لا يجب إطاعتهم إذا أمروا بالحرام والفساد، جاعلين قلوبهم هذا منعطفهم الوحيد عن قول ابن حنبل وبقيّة أهل الحديث" ثم نقل عدة من أقوال العلماء حول الموضوع.^(١)

ج. مرويات أهل السنة حول عدم الخروج على السلطان الجائر موضوعة مفتعلة. لم يكف المؤلف بما سبق ولم يشف صدره حتى بدأ ينسب الأحاديث الصحيحة المروية عن طرق أهل السنة بما يدل على إطاعة أولي أمر المسلمين ما لم يأمروا بمعصية وعدم الخروج عليهم وإن حاربوا على أنفسهم وارتكبوا شخصيا بعض المناصبي، إلى الكذب والوضع والاختلاق، فقال ما نصه: "وقد أبعدت تلك العقائد بروايات ربما يتصور القارئ أنّ لها مسحة من الحق أو لبسة من الصدق، لكن الحق أكثرها مفتعلة على لسان رسول الله ﷺ قد أفرغها في غالب الحديث جمع من وعاظ السلاطين ومرزفتهم تحفظاً على عروشهم وحفظاً 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 الجرح والتعديل بل بعقله وهواه.^(٣)

بحث وتقيب

١. قيل كل شيء لنعرف أن هذه الإطاعة وعدم الخروج أمر فعله علي بن أبي طالب رضي الله عنه؛ إذ علي ما تدعيه الشيعة فإن الخلفاء الثلاثة الذين تقدموا علي بن أبي طالب كانوا حائرين، وأول جورهم هو منع أهل البيت عن حقهم الثابت لهم نصاً، وخاصة منهم عثمان بن عفان رضي الله عنه؛ إذ أننا نرى كتب الشيعة مليئة بأنه هو الذي وزع حكم البلاد على أقربيه، وأهدر أموالاً طائلة من بيت مال المسلمين يتقسيمة على كل من نصب، وغير ذلك من المآخذ التي يهتفون بها كثيراً، 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 أيضاً كما يدعيه القوم - فهو إما عمل بأمر الرسول في هذه الإطاعة والمعون في المعروف،

(١) انظر تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٤٢٩.

(٢) انظر "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٤٢٩.

(٣) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٤٢٩ - ٤٣٠ وانظر أيضاً: ج ٢ ص ٣١٩ - ٣٢٠ و ص ٤٥٣.

أو لم يصدر عن الخلفاء الثلاثة أي جور قط - كما هو الحق - وعلى كلا التقديرين بقي ما تواتر عن علي بن أبي طالب عملاً وهو أول الأئمة المعصومين حجة على المؤلف إما على ادعاءاته السابقة أو على تجاهلته اللاحقة. وهذا الأمر لا يختص بعلي رضي الله عنه بل يعمه وباقي الأئمة وخاصة منهم حسن بن علي؛ إذ قبلنا منهم كحسن بن علي ومحمد بن عبد الله بن الحسن الشهير بالنفس الزكية وبعض الآخر أعلنوا الخروج على السلاطين والباقي وإن لم يكونوا راضين عن الحكام لكنهم لم يخرجوا عليهم بل عاشوا كما عاش غيرهم وقد كان لبعضهم تعامل حسن مع الحكام والسلاطين.

٢. إن المؤلف في هذا البحث اختار طريقة من ادعى أن الله سبحانه حرم على العباد أداء الصلاة؛ فلما قيل له: وما دليلك في هذا؟ قال: قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ) وهذه طريقة المتجادلين الذين يأخذون من الكلام أو القول والنظرية جزءاً ضئيلاً ويتركون باقية ثم يجمعون بهذه الطريقة على الخصم، فإذا نظرنا إلى ما فيه الآن تلمس غيب 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 الرضي والقبول بما يفعله السلطان مما يعد جوراً، بل يجب التصح في موارد والعزل في موارد أخرى، قال عليه الصلاة والسلام: (لا طاعة لمخلوق في معصية الله)^(١) وقال عليه السلام: (السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ 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 الله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامتهم)^(٣) فلم يقل أحد بإطاعة السلطان في معصية الله ولا بالرضي عنه وعن ما يرى فيه، ولا هناك حديث واحد يفيد هذا المعنى، وعليه فحكم المؤلف وقوله: "والعبارة التي نقلناها عن إمام الخنابلة تعرب عن وجوب إطاعة الجائر ولو أمر بمعصية الخالق" حكم عجول يلوح منه التعصب والمذون.

٣. إن المؤلف في المجلد الثاني من التفسير (ص ٢٤ وما بعدها) يروي عن أئمة أنهم أعطوا للحاكم اختيارات تجزية واجبة الاتباع، فمتها مثلاً ما يلي:

يقول الإمام الصادق في الأتقال: «وما أحد بالتيف فذلك إلى الإمام يقبله بالذي يرى كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بخير»

(١) الصحيح بين الصحيحين البخاري ومسلم ج ١ ص ٧٩ رقم: ١٣٢.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه ج ٤ ص ٢٠٩ رقم: ١٧٠٧ وقال عنه: وهذا حديث حسن صحيح، وقال الألباني: صحيح.

(٣) جامع الأصول في أحاديث الرسول لابن الأثير الجزري ج ٦ ص ٥٦٣ رقم: 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 اتجاه الفتيان والمخبرين علقياً: «الواجب على الإمام إذا نظر إلى رجل يزني أو يشرب الخمر أن يقيم عليه الحد ولا يحتاج إلى بيعة مع نظره؛ لأنه أمين الله في علقه وإذا نظر إلى رجل يمسق أن يزوره وينهاه ويمضي ويدعه».

قال الإمام الصادق (عليه السلام): «إذا اجتمعت العدة على قتل رجل واحد حكم الوالي أن يقتل أنهم شاقوا»^(١).

ولا يظن أن هذه الروايات توضح وظيفة الإمام المعصوم لا السلطان والحاكم العادي؛ إذ المؤلف يرد هذا الظن ويقول ما نصه: «هذا والملاحظ، أن بعض الروايات وإن كان ظاهراً في الإمام المعصوم، إلا أن كثيراً من هذه الروايات ظاهر في مطلق القائم بالأعمال المذكورة سواء أكان معصوماً أم غير معصوم، وهو يعني مطلق الحاكم الإسلامي. ويبدل على ذلك رواية ٨ و ٩ حيث يستعي فيهما الإمام الصادق (عليه السلام) أمر الحاج والوالي بالإمام مما يدل على أن لفظ الإمام الموجود في هذه الرواية وأشباهاها يراد به مطلق الحاكم الإسلامي وولي أمر المسلمين وليس الإمام المعصوم للمصطلح في علم الكلام. ويؤيد هذا الإنجاء ما قاله صاحب وسائل الشيعة في تعليقه على إحدى الروايات المشتملة على لفظ الإمام كالروايات المذكورة هناك: «الإمام العدل أعظم من المعصوم»^(٢). إذاً فيما بال المؤلف عنهم غيره بأنهم يعطون للصحابة والأمراء حق التشريع والتقنين وهو يعطى تبعاً لما يرويه عن السنة للولايات والحكام حقوقاً أعلى من التشريع والتقنين كما رأينا؟.

وبالمناسبة لقد أعطى المؤلف فريق الإفتاء اختيارات تحريم شيء في زمن وتحليله في زمن آخر باعتبار المستحبات، فمن أقواله في ذلك ما نصه: «وهذا يستلزم أن يكون فريق الإفتاء في مواجهة دائمة مع الواقع المستحثة والمسائل المستحدثة التي تتطلب الإجابة والحكم المناسب لها وفق الشريعة المقدسة. ولا شك أن إعطاء هذا الجواب والحكم يتطلب الوقوف والمعرفة بالموضوعات المستحدثة - حتى قال - قريب موضوع كان يوضع في صنف المهرمات، ولكن مرور الزمن استوجب ظهور حقيقته، وتبدل عنوانه فصار من المباحات»^(٣). فهل أهل السنة أعطوا الأمراء حقاً مثل هذا أم هم أوجبوا إطاعتهم ماداموا يحكمون بشرع الله وإلا لا طاعة لخلق في معصية الخالق، كما رأينا نصوص السنة في ذلك؟.

(١) انظر هذه الروايات وضربها 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 سبهم كسنة النبي ﷺ، وعليه فقول المؤلف: "وهذه الروايات تدل على أن للصحابة سنة كسنة النبي وآرائهم وفتاواهم حجة كحديث رسول الله" قول باطل؛ إذ فرقة كبر على هذا الأساس بين سنة النبي وسنة الصحابة. ثانيهما: أنه لو كان هذا الاعتراض واردا 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 آئمتهم حق التشريع من التحليل والتخريم الذي يخالف التوحيد في التشريع والتقنين.

٥. وما يدحض شبهة المؤلف حول إعطاء السنة للحكام والسلطان حق التشريع والتقنين كلام منه في المجلد الثالث حول حقوق الحاكم الإسلامي حيث يقول: "فقد منح مثل هذا الحاكم بنفس الشرعية 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 يتهمه به أهل السنة تماماً.

وإن قال المؤلف إننا نعطي الحاكم هذه الصلاحيات في إطار القوانين الإسلامية نقول له هل عندك نص من السنة يدل على أن (صوابي الأمراء) الذي وجدته في رواية ما، يكون معارفاً عن إطار الشرع؟ أي لا تنس على الكتاب والسنة ولا يبحث لها أصل فيهما؟ كيف وقد نقلت عن ممسب بن رافع قوله: "فجميع (الأمير) له أهل العلم فما اجتمع عليه رأيهم فهو الحق" ألا يعد عندك أهل العلم بمنزلة فريق الفتوى الذي منحهم حق التحليل والتخريم؟

٦. وما يلتفت 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 حالة عن الإطاعة والسكوت وإظهار الرضى وغير ذلك؛ وسبب جوازه هو خوفاً الفتنة والممانعة عن تشتيت

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٦٢٨.

(٢) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٣ ص ٢٨٨ - ٢٨٩.

الشمل وحفظ النفس وهذه هي الأسباب التي تقوم عليها إطاعة السلطان وإن كان جائراً، فلماذا يميز المؤلف هذا ويحرم ذلك؟

٧. يلتفت النظر أيضاً أن المؤلف نقل في مواضع عديدة من كتابه هذا حديث علي بن أبي طالب الذي يقول: (إنه لا بد للناس من أمير، بر أو فاجر، يعمل في أمره المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع الغنى، ويقاتل به العدو، وتأسن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي)^(١) لا أدري كيف يمكن قتال العدو وتأمين السبل والأعداء للضعيف من القوي دون الإطاعة؟ بل كيف يمكن أن يصدق الإمارة على أحد دون أن يكون له إمرة وإطاعة بين الناس؟ مع أن علي بن أبي طالب عم هذه جميعاً في البر والفاجر.

ملحوظة:

يشادى المؤلف شباب السنة بترك الصراع بين العقيدة التي تدعوا بزعة ترك قتال حكام الجور، والوحدان الذي يخالف ذلك (دون أن يشكك 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 التنفين عندهم؛ لأن عقيدة التسليم كتجبر بين عقلانية المعتزلة من وجوب العدل على الله والكار الصافات وخلق الأفعال، وتأثير الأسباب وغير ذلك، وبين تعطيل العقل في عصمة الأئمة وعلمهم بالغيب وغيوبة الإمام والرجعة وأداء الخمس وغيرها.

ولنعرف أخيراً أن وجوب الخروج على الإمام الجائر كانت فكرة الخوارج وقد عانقها المؤلف حرقاً بصرفه، وصلى أساس هذه الفكرة الخارجية والنظرية العقلية المحضة أنكر المؤلف الأحاديث الشريفة الصحيحة ونسبها زوراً وبهتاناً إلى الوضع والافتراء.

(١) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ١ ص ٦٥٢.

(٢) انظر: تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٥ ص ٤٣٥.

٣- الصحابة لم يكونوا أهلاً للقيادة:

ومن مزالق المؤلف الواضحة فيما يرجع إلى تاريخ الأمة وجيلها الأول المبارك هو هذا الادعاء الخاطيء الذي لا يمكن صدوره إلا عن أحاطته العصبية العمياء من كل جانب، ففي عدة مواضع يرى المؤلف يتهم أصحاب رسول الله ﷺ هذه القيادة العلية التي اعترفت العالم بأسرها سلفاً وحلفاء صدقاً وخذوا بحلي وجوبها لزوم التأهيل والصلاحية بفضل تربية معلم البشرية ومتحياً، 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 سفيرتها إلى ساحل الأمان دون حاجة إلى نصب قائد من الله سبحانه، وقد كان عدم بلوغ الأمة هذا المستوى أمراً طبيعياً لأن إعداد أمة كاملة بحاجة إلى مزيد من الوقت ولا يعسر ذلك في فترة وجيزة تبلغ ٢٣ سنة وهي حافلة بأحداث مريّة ومشجونة بحروب طاحنة".^(١)

ثم يشرح هذا الاستدلال الواهي بأن الإعداد المطلوب يطلب انقضاء جيل أو جيلين حتى تتبلور التعاليم وترسخ في أعماق النفوس، وتنسكن 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 تفصيل الأخطاء الجاهلية في نفوس الأصحاب.

هذا دليله من العقل، وأما ما زعمه تليلاً 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 يَصُرَ اللَّهُ شَيْئاً 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: ﴿وَيَتَوَمَّ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئاً وَضَافَتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُذَبِّهِنَ﴾^(٣).

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٩٥.

(٢) آل عمران: ١٤٤.

(٣) التوبة: ٢٥.

بحث وتقيب

لقد وقفنا عند هذه النظرية في مبحث: (النبوات ومناقشتها) وبينما ما ينقضها ويناقضها، وزيادة على ما سبق تفصل 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 وخالدهن ولید وأبو عبيدة ومعاوية بن أبي سفيان ومصعب بن عمير وسعد بن معاذ وسعيد بن جبور 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 لواءه الأعظم في آخر الغزوة أعني غزوة تبوك لشيخ الصحابة أعني أبا بكر الصديق رضي الله عنه، أن هذا الخليل الذي رآه هو بنفسه بنفس جبل يصلح للقيادة كبيرهم وصغيرهم، أشبههم وأستهم، وفي هذا كفاية لمن كانت له ذراية.^(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 يولي أمر الدعوة والارشاد، وقد وكلت جميع أمور الرسالة إلى الأمة،^(٣) لهذه التصريحات تخالف قول المؤلف واتهامه هنا الأصحاب بعدم التأهل والاستعداد كما تخالف فكرة وجوب التخصيص بالإمامة وقد أشرنا إليه فاسبق.

(١) تفسير مفاهيم القرآن ج ٢ ص ٣٠٧.

(٢) تعين الرسول أمية بن زيد لقيادة جيش المسلمين في مرحلة الأخير، وكذا بتسلمه راية المهاجرين في فتح مكة إلى أبي بكر وإيضاً إعطائه 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 البقاع في سيرة سيد المرسلين للعضري ج ١ ص ١٨٣.

(٣) انظر: تفسير مفاهيم القرآن ج ٣ ص ٢٦٩.

وقد أشرنا فيما سبق أن المؤلف لا يعد كبار الصحابة الذين كانوا مشهورين بالتفوق والاستعداد وزكاء العقل قبل الإسلام، وفيه، وأثبتوا للعالم تأملهم القيادي فهزموا القوي والروم وامرواطوريناهم لايعدهم مأهلين للقيادة ويعد أطفالا صغارا لم يتجاوزوا الست والستين من عمرهم أهلا لقيادة العالم دينهم وديانهم، 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 صفات المؤلف وزلاته الواضحة في طرح المسائل الاجتماعية هو أن المؤلف يرى البيعة التي سنتها النبي الكريم في الإسلام وأجراها جميع خلفاءه بما فيها علي بن أبي طالب من بعده، تقليدا لما كان عليه الناس في الجاهلية فيقول في هذا الصدد: "إن البيعة في اليهود التي أعقبت وفاة النبي ﷺ كانت طريقا لتنصيب الحاكم وذلك تقليدا للجاهلية، حيث كان الراجح 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 راجحا بينهم قبل الإسلام، ولا يكون هذا دليلا تاريخيا أو شرعيا على أن البيعة طريق لتعيين الخليفة".^(٢)

ولما لم يكن كثرة مبايعات النبي ﷺ محقيا عليه خصصها فيما دون الحكم وأنكر بتاتا أن تكون البيعة المنسوبة في الإسلام موردها الحكم والحكومة أو القيادة والخلافة، وفي هذا الصدد يقول المؤلف: "إن البيعة نوع من العهد والمعاهدة، والمهدف من إمضائها في زمن النبي ﷺ لم يكن لتعيينه للحكم والرياسة، بل كان لأعطائه الميثاق على الوفاء، والسير حسب أوامره، فالسلمون الذين بايعوا النبي ﷺ، في أول بيعة، إنما بايعوه على أن لا يشركوا بالله، وأن يحبوا الفواحش، ولا يسرقوا، وفي البيعة الثانية عاهدوا النبي ﷺ على أن ينصروه، ويدافعوا عنه كما قلنا، وفي كلتا الصورتين كانت زعامة النبي ورياسته محققة من قبل، فهم كانوا يعدون أن آمنوا بنبوته، وقيادته اقتضى إيمانهم أن يسمعوا له ويطيعوا أمره (فلا يشركوا ولا يزوروا) ويحفظوه وينصروه، وليكنهم أظهروا هذا للسمع والطاعة وأكدوها عن طريق المبايعات معه".^(٣)

هكذا يردد المؤلف على أن البيعة في زمن النبي لم تعني الاعتراف بزعامة الرسول ورياسته فضلا عن نصيبه وتعيينه، بل كانت لأجل التبدليل على ذلك الاعتراف والتأكيد العملي على الالتزام بالوأيام الإيمان المسيق به،

(١) انظر كتاب مع الشيعة الاثني عشرية في الأصول والفروع 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.

فالبينة عهد كبراني العهد وتندرج تحت قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾^(٢).

وفي كلام آخر لما أراد المؤلف أن يعلن حاصل كلامه قال: "والحاصل؛ أنه ليس هناك دليل تأريخي ولا شرعي يدل على كون مجرد البيعة إحدى الطرق لتعيين الخليفة ونصبه، بنقض النظر عن أية مواصفات أو ضوابط أخرى".^(٣)

لعل المؤلف عرف أن كلامه هذا غير مقنع فلذلك تراجع عن موقفه هذا قليلا وقال في الأعمق: "لو غرضنا الطرف عن كل هذا لوجب أن نقول: إن البيعة هي إحدى الطرق لتعيين الحاكم والرئيس، وليس الطريق الوحيد... ولو كانت البيعة الطريق الوحيد لانتخاب الحاكم وتعيين القائد لوجب أن يرد لما ذكر في أحداث الرسول ﷺ وأهل بيته الطاهرين".^(٤)

بحث وتنقيب

١. إننا لا نجد عند المؤلف أصولا ثابتة يقوم عليها في متاخراته وجدلياته، بل كثيرا ما نراه يميل إلى ما يجزّه إليه طبعه ويرشده إليه عقله، فلذلك نرى عند المؤلف تناقضات كثيرة كما وقفنا عليه فيما مضى ونراه ههنا، فإن ما حرت عليه العادة وأثبته الإسلام فهو عند المؤلف حجة أصرو عليه عند موضوع التنصيص في الحكم وقد قال هناك مرارا أن التنصيص أو توريث النبوة والحكم كانت عادة جارية قبل الإسلام منذ سيدنا موسى وأنبياء بني إسرائيل فأقره الإسلام وعمل به النبي وخلفاؤه وقد نص 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 همل النبي في العقبة الأولى والثانية ومواضع كثيرة أخرى، وكذا نصوص الكتاب التي تثبت هذا الأصل، فكأنه شرعي مباح معمول به بدأ يقول كل ذلك ويخصمه فيما دون الحكم، وهذا نقض ظاهر وإن تميل المؤلف بوجهه الخجل 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 ٢٣٦ ذكر المؤلف أن علياً رضي الله عنه كان يحتج على خصومه ببيعة أهل المدينة له، ويقول: "إنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان علي ما بايعوهم عليه، فلم يكن للمشاهد أن يختار، ولا للخائب أن يرد. وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار فإن اجتمعوا علي 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 وحله على غير محله أي كونه من باب المجادلة مع الخصم لكن هذا غير مقبول عنه؛ لأن طريقة الجدل كانت توجب أن يقول علي رضي الله عنه: عليك بالخضوع أمام تخصيص الكتاب والسنة بخلافني عن رسول الله أولاً فإن لم تكن تقبل هذا فإنه بايعني القوم... وهذه طريقة الخلافة لديك ولدي لمثالك، 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 لمستقيم؟ ولماذا يقر المؤلف الأول وينكر الثاني؟ فهذا نوع آخر من تناقضات المؤلف.

٥- الشورى لا يكون ذات صبغة دينية ملزمة

ومن المسائل الاجتماعية التي تعد من أهم "مات المحتج الإسلامي"، وقد اعترف بها المؤلف لكنه انزلق في بعض جوانبها، مسألة الشورى، وهذا لأن نظريته حول الشورى تحمل بين يديها النكات التالية:

١- لا يعد الشورى أساس الحكم الإسلامي

وقد ذكر هذا الموضوع في المجلد الثاني من كتابه ثم كرره في المجلد العاشر، وما استدلل به على هذا المدعى مايلي:

- إن قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^(١) بما أنه خطاب للنبي ﷺ وقد ثبتت حكومته قبل هذا الخطاب، فلا يدل أكثر من أن على الحاكم الذي استقرت حكومته بوجه من الوجوه أن يشاور أفراد الأمة ولا يكون مسئلاً في الرأي، فلا دلالة للآية على ثبوت الحكم والإمامة بالشورى.
- إن قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾^(٢) لا يدخل فيه تعيين الإمام لأن الآية تحت بالمشورة في الأمور للمضافة إلى المؤمنين، وتعيين الإمام بخارج عن حوزة أمورهم وشئوهم؛ لأنه أمر مختص بالسماة.

(١) آل عمران: ١٥٩.

(٢) الشورى: ٢٨.

- لو كان أساس الحكم وينشأه هو الشورى لوجب على الرسول الأكرم بيان تفصيلاتها وخصوصياتها وأسلوبها، أو خطوطها العريضة على الأقل.
- إن الذين يعزرون عن أعضاء الشورى بأهل العقد والخل، لم يستطيعوا أن يرفعوا إجماله، بأن يوضحوا من هم المقصود منهم وما هي صفاتهم.^(١)

٢- الشورى ليس بملزم ولا موجب للاتباع:

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 استدلل المؤلف بأنبيعة أبي بكر -رضي الله عنه- قد انعقدت بخمسة وهم: همزة الخطاب، أبو عبيدة الجراح، أسيد بن حضير، بشر بن سعد، وأسلم مولى أبي حنيفة، وأما خلافة عمر فقد عقدت له الخلافة بتعيين الخليفة الأول، وأما خلافة عثمان فقد حضر عمر الشورى في ستة أشخاص التحجبهم هو نفسه ليعقدوا الحكم لأحدهم وكل ذلك يدل على أن الشورى لم يدخل حيز التنفيذ والعمل والإجراء.^(٣)

بحث وثقيب

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 على 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 المعيار مستواجه أموراً كثيرة لابد أن نخصصها في جانب دون جانب، فعلى سبيل المثال:

أ. يخاطب الله نبيه ﷺ ويقول: ﴿وَلَا تَطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾^(٤) ومعلوم أن عدم إطاعة النبي ﷺ عن الكفار والمنافقين أمر ثبت من أول يوم بعث نبياً، فهل نخصص هذا النهي في جانب الأمة في أمر قون أمر؟ أو في زمن هود زمن؟ مع أن الحكم عام في جميع الأمور والأوقات؟.

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٢٢٩ - ٢٣٤.

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٢٢٨.

(٣) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١٠٠ - ١٠١.

(٤) الأحزاب: ١.

ب. يخاطب الله نبيه ﷺ ويقول: ﴿وَلَا تَكُنْ لِلْخَالِئِينَ خَصِيماً﴾^(١) ومعلوم أن النبي ﷺ لا يخاصم للخائين أبداً، فهل يخصص هذا النهي في جانب الأمة بشيء دون شيء؟ ومن هذا القليل النهي الوارد في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُنْقَرِفِينَ﴾^(٢) والنهي الوارد في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَكُنْ فِي مِرْثَةٍ مِنْ لِقَائِهِ﴾^(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 توصيف النبي بتلك الأوصاف مسبقاً.

ج. يخاطب الله نبيه ﷺ ويقول: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾^(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 التخصص؟ وكذا الاستغفار بذنوب دون ذنوب؟ ونظيره: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَتَيْنَا أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَا لَمِِنَ الظَّالِمِينَ﴾^(٥)

د. يخاطب الله نبيه ﷺ ويقول: ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ﴾^(٦) فذكر النبي ﷺ وعدم كونه من الغافلين ثابت لا مرية فيه، فهل يخصص هذا الأمر في جانب الأمة بمن 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﴾^(٧) 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 وَالنَّوْعِظَةِ الْخَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(٨) فمراعات الحكمة في جانب الأكثياء وعدم اعتبارهم ما يخالف الحكمة في أمور الدين والدعوة أمر ثابت عقلاً، فأمر الله تعالى له أمر للأمة عن طريقه، فلا تخصيص ولا تقييد.

(١) النساء: ١٠٥.

(٢) آل عمران: ٦٠.

(٣) المجدة: ٢٣.

(٤) محمد: ١٩.

(٥) البقرة: ١٤٥.

(٦) الأعراف: ٢٠٥.

(٧) النحل: ١٢٥.

٢- والعجب أن من مؤلفات المؤلف على كون الشورى ذا قدرة في تعيين الحاكم ادعائه في المجلد الثاني من التفسير أنه لم يرد في السعة أي تفاصيل حول الشورى،^(١) لكنه في نفس المجلد وفي مواضع أخرى يذكر أحاديث ترد عليه هذا الادعاء، ننظر إلى ما يلي من كلام المؤلف ومن نقله بعض الأحاديث حول الشورى حيث يقول:

"إن أحاديث الشورى المنقولة سابقاً وفي الفصول القادمة خير دليل على صحة وأفضلية هذا النمط، مضافاً إلى أنه نقل عن سنن أبي داود أنه قال الراوي: قلت: يا رسول الله ينزل بنا أمر، ولم ينزل فيه قرآن، ولم تحض سنتك؟ فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «اجتمعوا العالمين من المؤمنين فاجعلوه شورى، ولا تقضوا فيه برأي أحد (أي واحد)»^(٢) إن العمل الاجتهادي الجماعي أقل خطأ، وأقرب إلى إصابة الواقع وأكثر قدرة على تجاوز المشكلات وهو ما يسعى إلى تحقيقه مبدأ الشورى الذي ابتكره الإسلام وحقق عليه أشد الحظ، وأكد عليه أشد التأكيد"^(٣).

لتسائل المؤلف أليس هذا الحديث وما أشرت إليه بقولك "إن أحاديث الشورى المنقولة سابقاً وفي الفصول القادمة" من مظاهر التفصيل؟ ثم هل وردت في الكتاب والسعة تفصيل كل شيء؟ هل ذكر النبي تفاصيل الإمامة المنعومة، فلو ذكر فلماذا الخلاف بين فرق الشيعة ولو لم يذكر فماذا يكون جوابك هو جواب من ينسبك بمشروعية الشورى في تعيين الخليفة والحاكم سابقاً ولاحقاً.

٣- ولما 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 تحت بالمشورة في الأمور المضافة إلى المؤمنين، فهذا القول أو من أن نقف عنده؛ إذ المراد من الإمام في هذا المبحث هو الحاكم الأعلى أو من يسميه الخليفة والأمر، وهو الذي يُعطى 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 يعزل 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 يهتدوا إليه دون التشاور وجمع الآراء، وهذا هو التوكيل وإعطاء الاختيار للأمة والإضافة التي أتكرها المؤلف.

(١) انظر: تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٢ ص ٢٣٣.

(٢) رواه المصنف الهندي في كنز العمال ج ٢ ص ٣٤٠، برقم: ٤١٨٨.

(٣) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٢ ص ٢٧٩.

وليس للمؤلف أن يختار شفا ثالثاً أهني التعيين بالإصم لمدة والتعيين بالوصف لمدة أخرى، وهذا؛ لأن الأول إن كان علي حسب الضرورة، فالضرورة لم تنقطع ولا تنقطع، خاصة وأن الناس كلما ابتعدوا عن زمن الوحي قلّ التدقيق وكثرت الخرافات، والثاني إن كان علي حسب النضج والتأهل أي تأهل الأمة في إدارة شئونها بنفسها، فلا بد أن يكون للإسلام والمسلمين بعد قطع الإمامة التنصيبية عصور ذهبية أعلى ونحو وتقدم أولى عما قبل النضج الديني والسياسي، ولا تنري هذا في واقع الأمر بل كل ما نلمسه يثبت عكس هذه القضية، فاختيار هذا الشق الثالث يجنبه غير مفعول أيضاً، ولا يبقى أمامنا إلا قول واحد وهو أن تعيين الإمام من شعوب المؤمنين بلا شك ومضاف إليهم بلا ريب وطريقة الوصول إليه هو الشورى والمشورة، وهو يحصل إما بالبيعة كما حثت عليه العادة في السابق أو بالانتخاب كما تعودت به الأمم في الحاضر والأصل قبيها قوله = سبحانه وتعالى =: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ وصدق الله العظيم.

٦- حديث نهي الرسول أصحابه عن كتابة الحديث موضوع

عند بيان المؤلف أهمية العلم والقرأة والكتابة في الإسلام حوّل الكلام إلى هذا الموضوع الذي لم يكن يتوقع عنه عدم العلم بصحته ولا بحكمته وغلته، كأنه لم يرد إلا مخالفة الصحاح بأقل مفاصلة تيسرت له، فكتب تحت هذا العنوان: (حول الحديث الموضوع) ما نصه:

"وبعد ذلك كله لا اعتبار بما سويوه إلى رسول الله ﷺ من أنه قال: (لا تكتبوا عني شيئاً سوى القرآن فمن كتب عني غير القرآن فليحرقه)^(١) لو 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 فوات يتقلب، قالت ففتني كثيراً، فقلت يتقلب لشكوى أو لشبهة بلغة، فلما أصبح قال: أي بنته هلتي الأحاديث التي عندك! فحنته بما فأحرقها، وقال عشت أن أموت وهي عندك فيكون فيها أحاديث عن رجل التحت ووثقت به ولم يكن كما حدثني فأكون قد تقلدت ذلك"^(٢)،^(٣)

عد المؤلف مثل هذه الأحاديث والأقوال كلها موضوعاً ملصقاً برسول الله، وأرجع السبب في ذلك إلى أحد الأمرين: إما لأجل التيل عن مقام علي وقضيلته؛ لأنه كان يستقل بالتدوين دون سائر الصحابة، فأظهروا

(١) أخرجه مسلم في صحيحه بهذا: (لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليحرقه) ج ٤ ص ٢٢٩٨ رقم: ٣٠٠٤.

(٢) أحال المؤلف نقل الحديث إلى كتاب جمع الجوامع للسيوطي ١/٤٧ فلم أحر 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 سُوِّغت كتابة الأحاديث وأحاط بها الناس علماً لأدَّت إلى ظهور الإمام علي سائر الصحابة وكونه الأحق بمنصب الخلافة، وذلك ما فيه من الخطر على من فسَّموا عرشها بغير حق وبغير دليل - على زعم الباطل للمؤلف.^(١)

بحث وتقيب

أسهل طريقة على أن يعرف المؤلف حكمة هذا النهي هو أن ننوع 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 يزعمه في علي من كتابة القرآن وحديث رسول الله جميعاً باطل، وثانياً: يعرف أنه ﷺ كان يريد من الجبل الأول على الأقل أن يعتمدوا على ذاكرتهم التي هي أقوى من كامبيوترات اليوم بكثير حتى تستقر الأمور وتنبأ الإمكانيات.

وقد اعترف في مواضع من كتابه أن عند الكتاب في مكة وشرب كان قليلاً جداً^(٢) ومع ذلك ادعى كتابة علي كل صغيرة وكبيرة عن النبي ﷺ غسي قلة وسائل الكتابة حين ذاك، وأنه كما يقال لم يكن يمتلك علي بن أبي طالب رضي الله عنه أكثر من رغيف يأكله هو ولعل بيته فلذلك لما تصدق في ثلاثة أيام برغيفه الواحد نزلت فيه آية: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مَشَكَّةً وَقَبِيحًا وَاسِيرًا﴾^(٣) وأنه لو كان يكتب جميع ما يدعى في تلك الوسائل المتاحة لم يكن يوسع بيته لها، وأن للنبي ﷺ مع أنه أراد بحكمته الرهاق أن لا تتكسر أمته وعصاة منهم الأوافل على الكتابة فقط، لكنه سمح بالكتابة أيضاً لما رأى الظروف أهياً ولم يدمر نقله محدثوا السنة كما لم يكتبوا الحديث الأول^(٤) ولم يهمهم أن هناك من يزعمه بلا سبب نقل حديث منع الكتابة من رسول الله ﷺ.

(١) انظر: تفسير مفاهيم القرآن ج ٢ ص ٤٥٢ - ٤٥٤.

(٢) انظر: تفسير مفاهيم القرآن ج ٢ ص ٤٢٤ وج ٢ ص ١٥٠ وص ٢٠٨ و ٣١١.

(٣) الإنسان : ٨.

(٤) يقول محمد فواد عبد الباقي في تعليقه الجوهري له على حديث منع الكتابة ما نصه: 'واستلحقوا في المراد بهذا الحديث الوارد في النهي فليل هو في حق من يوثق بحفظه ويضاف إكاله على الكتابة إذا كتب، وتحمل الأحاديث الواردة بالإباحة على من لا يوثق بحفظه كحديث اكثروا للنبي شاه وحديث صحيفة علي رضي الله عنه وحديث كتاب عمرو بن حزم الذي فيه القرائن والسنن والديات وحديث كتاب الصدقة وتصب الزكاة الذي بحث به أبو بكر رضي الله عنه إنما رضي الله عنه حين وجهه إلى البحرين وحديث أبي هريرة أن ابن عمرو بن العاص كان يكتب ولا يكتب وغير ذلك من الأحاديث، ولعل إن حديث النهي منسوخ بهذه الأحاديث وكان النهي حين خيف اختلاطه بالقرآن فلما أمن ذلك أذن في الكتابة وقيل إنما نهى عن كتابة الحديث مع القرآن في صحيفة واحدة لئلا يخلط فيشبهه على القارئ'. (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 وما زالت تعتقد بأن الخلفاء الأربعة بالتزريب هم أفضل البشر بعد الأنبياء عليهم السلام، فأولهم فضلاً أبو بكر الصديق وشاهيهم 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 يندحط مكانة علي عند سواد الأمة ولا أوجب بغض معاوية، لأن ما حدث كان بين صحابيين جليلين، وفي كلا الجانبين كانت مجموعة من الصحابة، وكان أسامة طلب الخير لكن ياجتهاديين مختلفين، فالأمر موكول إلى الله سبحانه. وقد مضى وكل يحشر حسب نجه، لكن من المؤسف أننا نرى المؤلف يرغب في نقل ما يخالف هذا الإجماع فيهم الأمويين قاطبة حتى الأطفال منهم بأنهم كانوا يلعنون علي بن أبي طالب جهراً وعلى رؤوس الأشهاد، ففي هذا الصدد ينقل القصة التالية:

قال عمر بن عبد العزيز: كنت غلاماً أقرأ القرآن على بعض ولد عتبة بن مسعود فمزي يوماً وأنا ألعب مع الصبيان ونحن نلعن علياً، فكره ذلك ودخل المسجد، فتركت الصبيان وبحثت إليه لأدرس عليه وردي، فلما رأي قام فصلى وأطال في الصلاة شبه الممرض عتي حتى أحسست منه ذلك فلما انقضى من صلاته كلمتني في وجهي، فقال لي: يا بني أنت اللاعن علياً منذ اليوم؟ قلت نعم، قال: فمتى علمت أن الله سحق علياً أهل بيته بعد أن رضي عنهم؟ فقلت: يا أبت وهل كان علي من أهل بيته؟ فقال: ويحك! وهل كانت بيته كلها إلا له؟ فقلت لا أعوذ، فقال: الله إنك لا تعوذ. قلت نعم فلم العنه بعدها.

ثم كنت أحضر تحت منبر المدينة وأبي يخطب يوم الجمعة وهو حينئذ أمير، فكنت أسمع أبي يمر في عطيتته فتهدر شفاشقه حتى يأتي إلى لعن علي فيجمعهم ويعرض له من الفهامة والخصر ما الله عالم به، فكنت أعجب من ذلك.

فقلت له يوماً: يا أبت أنت أفصح الناس وأخطبهم فما بالي أراك أفصح خطيب يوم حقلك حتى إذا مررت بلعن هذا الرجل صررت ألكن عيتاً؟ فقال: يا بني إن من ترى تحت منبرنا من أهل الشام وغيرهم لو علموا فضل هذا الرجل ما يعلمه أبوك لم يمتعنوا منهم أحد. فوفرت كلمته في ضدي مع ما كان قاله لي مطلي أيام صفري فأعطيت الله عهداً لن كان لي في هذا الأمر نصيب لأغثه... فلما من الله علي بالخلافة استعظمت

ذلك وجعلت مكانه: **هَٰذَا اللَّهُ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ** ﴿١﴾ فكثبت إلى الآفاق فصار سنة^(١).

هذا ما نقله المؤلف عن شرح نوح البلاغة لابن أبي الحديد، ولا نرى أحدا ذا عقل سليم وعلم صحيح يتروّد في وضعه واختلافه، إن اللعن عند أهل السنة لا يجوز إلا في حق من استحقوا اللعن في كتاب الله عز وجل وسنة نبيه كالشيطان والكفار والمخرفين 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 ملاعبيهم صهر الفبي وابن عمه الخليفة الثالث علي بن أبي طالب رضي الله عنه جهراً حتى على المنابر خلال عخطبات الجمعة والأعياد، إن ما كتب وألف ووصل إلينا في فضائل علي بن أبي طالب وسائر الصحابة قد دوّن في عصر الأمويين والعباسيين وبإشراف الحكام ونفقائهم، فلا يتصور هذا الغلو الذي نقله المؤلف عن الشارح الحنفي وهو من هو.

٨- التناقض بين القول والعمل

أخيراً من باب الجهر بالحق والحقيقة نشير إلى أمر آخر يكلو وجه ما كتبه المؤلف حول الحكومة الإسلامية ويتعلم 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)، ويردّد أن للأقليات 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 خلاف لما قاله وكتبه؛ إذ يرد عليه وحلى أصدقاء وهم الذين ساءموا في تشكيل الحكومة الإيرانية التي يرأها المؤلف حكومة إسلامية بالمواصفات التي يرى نوفرها واجباً في الحكومة الإسلامية^(٣)، بل المؤلف من كبار الرؤساء والمفتنين فيها وقد وضع دستوراً كما أشرنا إليه في أول الرسالة عند ترجمة المؤلف، فردد عليه وعليهم أن الملاحين من أهل السنة وهم من أهل البلاد وسكانها، كلهم محرومون عن حرية الرأي والعقيدة ناهيك عن الوصول إلى أي منصب حكومي، بل هم محرومون عن حقوقهم الدينية والمذهبية، فتارة تخدم مساجدهم وأخرى تقتل أبنائهم وأنشط علسائهم بفرية الوهابية وأمثالها، فأَي وزن لما

(١) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٢ ص ٤٢٦ - ٤٢٧.

(٢) انظر: تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٢ ص ٤١٠.

(٣) انظر: تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ١ ص ٧٠.

كتبه حين ما كان عمله يكذبه، أليس هناك تناقض واضح بين القول والعمل ؟ **هَلْ يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَثِيرٌ مِمَّنْ يَقُولُ أَنَّ 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 مؤلفه فيها، يليه الفصل الثالث والأخير الذي خصصناه ببيان أبرز المزايا والملاحظات لتفسير السبحاني وإظهار قيمته العلمية كنتيجة لما سبق عنا في الفصول الماضية.

نسأل الله العلي الكبير أن يجعل ما كتبناه حتى الآن في ميزان حسناته، وأن يلهمنا رشدنا 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 للموضوعات
- 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: توضيحات 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 كنتيجة نهائية 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، يلحق بنا أن نوضح أننا لا نريد الإطالة والتوسع في المطالب التي سنكتلم عنها وهذا لأن أكثر ما سنشير إليه في هذا الفصل - خاصة في المطلب الثاني منه - قد مضت تفاصيله فيما سبق وانتهى نقده وتحليله بكفينا أن نحيل القارئ الكريم إلى موضعه من هذه الرسالة أو من أصل الكتاب وله المراجعة والتأكد إن أحب.

وبما أن تقدم الأشراف أفضل في جميع الأمور فلنبداً 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 المثارة حول الإسلام وتعاليمه
٦. رده على بعض معتقدات الفرق المنحرفة
٧. إخراجة الدروس والعبر من حوادث السيرة النبوية
٨. درجة التوجيهات السياسية ومواقفه الإنسانية مع شعب فلسطين
٩. توضيحاته الجميلة حول الآيات التي اشتملت على الأمثال والأقسام
١٠. إنكاره وقوع التحريف في القرآن الكريم

المطلب الأول:

• ترتيب الكتاب وفق الموضوعات

أول ما غلب أنه يشير إليه في باب محاسن التفسير ومزاياه هو ترتيب المؤلف وتأليفه الكتاب وفق الموضوعات - وإن لم ينهج 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 - جيفة الحكومة الإسلامية وأركانها وخصائصها وبرامجها. ٣ - عالمية الرسالة المحمدية وبعثتها، وأمية النبي وعلمه الغيب. ٤ - أجر الرسالة ومعاجز النبي وشفاعته. ٥ - إثبات عصمة الأنبياء والأئمة والآيات المعترضة لسيرة الصحابة ومقهوم الإمام وطاعة السلطان الجائر. ٦ - أسماء الله الحسنى وصفاته سبحانه وبيان حدودها وأقسامها. 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 - وقد أطلال حتى يخرج عن أصل الموضوع - ويخصر لكل موضوع من الموضوعات المذكورة مجلداً من تفسيره وفي كل ذلك اجتهد أن يناقش الموضوعات على ضوء القرآن الكريم، وإن أدخل فيها العقل والفلسفة واحمد عليهما وعلى غيرهما، فخرج 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 بجوانب الموضوعات واحتوائه عليها، وإن كان هذا يعد إطالة في بعض المواضع ولم يكن مطلوباً بمدوحاً، لكنه في بعض الموضوعات التي تقتضي الاحتواء بالجوانب المختلفة وبذلك الجهد الأكثر لرفع الستار وإبراز الحقائق بحمد المؤلف على عدم ادخاره سعيًا سواء أدرك الحق فيها أو لم يدرك.

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 يبدأ المؤلف به الكلام هو أن عقيدة التوحيد كانت المعتقد الأول عند تلاميذ المسيح وأتباعه وفقاً لتعاليمه، لكن التاريخ أثبت أن كثيرون من أتباع الأنبياء حرفوا دينهم بعدهم أو مدة غيابهم تحت تأثير المضلين، كما عبد بنو إسرائيل المجل عند ما غاب عنهم النبي موسى عليه السلام مدة، وهذا بعينه يصدق 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 فأخذوا عنهم الشرك بلون آخر ﴿وَقَالَتِ الْنَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ﴾^(١) وقد أثبتت تحقيقات المتأخرين أن الدين البرهمني أقبل نحو للشرك في القرن السادس قبل الميلاد فظهرت الديانة الهندوسية القائلة بالآلهة الثلاثة (برهما، فيشتو، سيفا) ومن هؤلاء اتخذت 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 ثالث ثلاثة أو اتخاذ الولد، فمن البراهين حول إبطال التثليث ما يلي:

- ١ - فدوة الله تعالى على إهلاك المسيح. ﴿قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَفِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾^(٣).
- ٢ - آثار البشرية في المسيح. ﴿فَإِنَّ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ إِذَا رَمَوْا قَدْ خَلَتْ مِنْ قِبَلِهِ الرُّسُلُ وَأُمَّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَتْ يَأْكُلُ اللَّانِ الطَّعَامَ﴾^(٤).

ومن البراهين حول إبطال اتخاذ الولد ما يلي:

لقد فند القرآن الكريم هذا الاعتبار الخاطئ وأبطله بطريقتين، وهما:

(١) التوبة : ٣٠ .

(٢) بايجاز وتصرف: ج ٩ ص ٢٨٨ - ٢٩٠ .

(٣) البقرة : ١٧٧ .

(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، ﴿إِنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ حَاجَةً﴾^(١).
 - ٢- أنه تعالى خالق كل شيء واتخاذ الولد ليس خلقاً بل هو انفصال جزء من الوالد فهو ينافي خالقيته لكل شيء، ﴿وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَلْزَةً تَقْدِيرًا﴾^(٢).
 - ٣- أنه مالك كل شيء واتخاذ الولد يستلزم عدم كونه مملوكاً، ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَداً سُبْحَانَهُ بَلْ لَكُمْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلِّ لَهٍ فَاشْوَكَ﴾^(٣).
 - ٤- أنه سبحانه منزّه عن أحكام الجسم واتخاذ الولد يستلزم كون الله جسماً لأن معنى الولد هو انفصال جزء من الوالد وهو يلزم الجسمية، ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْفُونَ﴾^(٤).
 - ٥- أن جميع الأشياء قائمة بالله فلا استقلال لسواه في حين يستلزم افتراض ولد لله سبحانه استقلاله كاستقلال الوالد حتى يكون نظيره، ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلِّ لَهٍ فَاشْوَكَ﴾^(٥). ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾^(٦).
 - ٦- إن الله تعالى غني فلا حاجة له إلى ولد، ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَداً سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾^(٧).
 - ٧- أن كون المسيح دون والد ليس بأعجب من آدم الذي وجد من دون أبوين مطلقاً، ﴿إِنْ مَثَلٌ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٨).

(١) الأنعام : ١٠١ .

(٢) الفرقان : ٢ .

(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 وخاصة في سورة "مريم" ولادته وحياته وحياته البشرية بحيث لا يبقى أي شك لمَنصف 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 البراهين العقلية تبطل مسألة التثليث رأساً، لجأوا إلى التعبد الخفض وقالوا إن حقيقة التثليث فوق القياسات العقلية فلا تدخل في نطاق التحليل، وهذا لأن المحدود أي الإنسان لا يستطيع أن يدرك المطلق. ثم أثبت أن عالم ماوراء الطبيعة وإن كان لا يمكن أن يقاس بالأمور المادية المألوفة لكنه ليس بمعنى أن ذلك العالم فوضى وخلو من المعايير كلها، بل لكل مقياسه الخاص بليل أن هناك سلسلة من القضايا العقلية التي لا تقبل النقاش والجدل تحكم في عالم المادة وعالم ماوراء المادة كامنناج اجتماع القهضين مثلاً، ثم إن القاعدة المسلمة هي أن الوحي لا يخالف ما هو مسلم عقلاً فلما أبطل العقل التثليث قطعاً لا بد أن تلقى التصوص التي نقلتها الأناجيل الأربعة الفعلية التي لم تبقى معترة إطلاقاً؛ إذ ثبت أنها من بقايا أهب القرن الأول والثاني الميلاديين ولا تعلق لها بقهر المسيحية حقيقة.^(٢)

• هل يمكن واحد وثلاثة في آن واحد ؟

هنا يقدم المؤلف الدليل العقلي للمعتقد للتثليث فيقول ما خلاصته: إن التثليث لا يتصور إلا في صورتين كليهما باطله عقلاً، الأولى: أن يكون لكل واحد من هذه الأقسام الثلاثة وجود مستقل عن الآخر في شخص بخصه، وهذا هو الشرك الذي أبطله دلائل التوحيد العقلية والنقلية، ولذلك لما واجه معتزعو التثليث دلائل التوحيد لم يجدوا مفر 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 الأقسام الثلاثة وجود مستقل بل تشكل مجموعها الإله الواحد، ولا معنى لهذا القول إلا كونه الله مركباً محتاجاً في تحفقه وتشخصه إلى أجزاء ذاته بحيث ما لم تجتمع لم يتحقق وجود الله وفي هذه الصورة سيواجه أرباب الكنيسة إشكالات أكبر منها:

أ- أن يكون إله الكون محتاجاً في تحفقه وجوده إلى الغير باعتبار أن الجزء غير الكل.

(١) يابجاز وقصوف: ج ١ ص ٢٩٢-٢٩٩.

(٢) يابجاز وقصوف: 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 الأقسام الثلاثة بمجموعها إلها واحدا يزعمون أن كل واحد منها يملك تمام الألوهية وهذا يستلزم الاستقلال في الطبيعة الألوهية مع أنهم ينفون الفجوة بين الأمرين تناقض صريح.
- ث- إذا كانت طبيعة الابن إلها فلماذا كان يعبد أباه وهل يعقل أن يعبد إله إلها آخر مساويا له في الألوهية ٢. (١)

هكذا أحاط المؤلف الجوانب المختلفة لعقيدة الثلاث يدينا من بيان كيفية سرهما في الديانة المسيحية، ثم نقد مصادرها من الأناجيل المتحرفة، ثم إبطال العقيدة نقلا بالتفصيل الذي ورد في القرآن الكريم وعقلا عن طريق البراهين المنطقية، وبهذا قد احتوى على جوانب الموضوع ولم يترك محالا للبحث إلا وقد أحرى القلم فيه.

ومن أمثلة الإحاطة والاحتواء أيضا كلامه حول تسييح الكائنات حيث أورد فيه النظريات المختلفة ثم رجع بينها بدلائل مختلفة عقلية وعقلية، فجاء 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 هنا. (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 قراءة، بل قد يفرح حينما يقف عند كثير من الحكم النبوية التي دوّنها المؤلف بصورة جامعة. (٤)

(١): لايجاز ونصرف: ج ١ ص ٣٠٥ - ٣٠٨.

(٢): انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٢٤٣ وقد أطل الكلام حتى ص ٣٦٤.

(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 للترجيح غالباً بين الأقوال واختيار الأصوب حسب رؤية المؤلف، وله أمثلة متعددة نشير إلى بعض المواضع فيما يلي:

عند بحث التوحيد في الذات وفي تفسير الآية الكريمة: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَالُوا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ 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 وترايط أثبت عملها وحدانية الذات المدبرة لهذا الكون ووحدانية الإرادة المنظمة للحاكمه لهذا العالم.

بعد هذا وذلك 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 بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾^(٢).

ومن الأمثلة الواضحة في الترجيح وإبداء الرأي في الأقوال المختلفة ما فعله المؤلف عند بيانه الفرق بين الرسول والنبي في مبحث طويل له يذكر فيه آراء ونظريات متعددة بتفاصيلها ودلائلها، والفقرات تبرز على ستة أقوال في المسألة وتتلخص فيما يلي:

١. الرسول من أوحى إليه وأمر بالتبليغ والنبي من أوحى إليه سواء 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 ٢ ص ٢٧١ - ٢٧٤.

٣. الرسول من جاء بشرع جديد، والنبي أهم منه ومن جاء لتقرير شرع سابق.
 ٤. الرسول من يصابى الملك ويكلمه مشافهة أو يلقي 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 أهل نبال الصيغة.
- معلوم أن لكل رأي من هذه الآراء دلائله وقد ذكرها المؤلف مع النقد والتحليل لكنه لم يكتف بهذا بل أوضح أحيوا رأيه الواضح تحت عنوان جانبي بهذه العبارات: "ما هو المختار عندنا؟" وفيه بعد أن نقل نصوص أئمة اللغة حول معنى النبي والرسول رجح 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 مثلاً) القابل للإبلاغ قول أو تنفيذ عمل من جانب أحد سواء كان هو الله سبحانه أو غيره، وأن تكون الغلبة 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 نبياً للتوسيع الموجود 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 النبي رسولاً والرسول نبياً كما في سيدنا محمد ﷺ وغيره من أولي العزم وغيرهم.
- فالتسوية 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 نشاقش مدى إصابة المؤلف في ترجيحاته أو عدمها.^(١)

(١) انظر: تفسير مفاهيم القرآن ج ٤ ص ٣٤٣ وقد امتد كلام المؤلف حتى ص ٣٧٥.

المطلب الرابع:

• رده على بعض الأفكار والآراء المنحرفة حول الإسلام

قد يجد المؤلف يرد بقوة مزاعم بعض من يدعي حول الإسلام ما لا يماسه سواء كان النزاع من أهل الإسلام أو من غيرهم، وهذا الرد والإنكار يعد مزية أخرى للمؤلف وكتابه، عددناه من مزايه بصرف النظر عن انحرافات هو عقيدة وفكر، والحق أننا كما ننتقد انحرافات المؤلف علينا أن نتبنى عليه حينما نراه يسعى في تقويم اعوجاجات الآخرين وانحرافاتهم.

فمن أمثلة ذلك الإنكار مقالاته وردوده على من يدعي عدم وجود السياسات الخارجية في الإسلام، فسي المجلد الثاني عند مباحث برامج الحكومة الإسلامية ووظائفها، في مقدمة المطلب الخامس (الحكومة الإسلامية والسياسة الخارجية). يكتب المؤلف بما خلاصته:

يظن بعض الكتاب الغربيين ومن استقى معلوماتهم من دراساتهم ومؤلفاتهم أن الغرب هو أول من ابتكر نظاما للعلاقات الدولية، وأول من أسمى بالسياسة الخارجية، للحكومات والدول ولم يكن للعالم قبل ميلاد الحضارة الغربية أي نظام للسياسة الخارجية.

يبد أن هذا ادعاء يعرف ضعفه ويخطئه كل من له أدنى إلمام بالتاريخ البشري، فقد كان بين الشعوب علاقات وروابط، ولأجل ذلك فلقد كان بينهم قوانين ورسوم وضوابط وحقوق تعظم علاقاتهم حسبما تقتضيه الظروف، ثم اتخذت هذه السياسة أعم وأفضل أشكالها بمحيي الإسلام.

ثم أشار المؤلف إلى أن استعراض جوانب السياسات الخارجية التي سنها الإسلام تستدعي دراسة موسعة لكنه يأتي بأصول هذه السياسات ومخطوطها العريضة ليعرف أن الحكومة الإسلامية رغم أنف هؤلاء المهرقين المقترين قد جاءت يوم أن قامت بكل البرامج والمناهج التي تحتاج إليها الحكومات والأسم في علاقاتها الخارجية، فنذكر من ذلك ما أوردنا مسجزة في مبحث "الأخلاقيات والاجتماعيات في تفسير مقامهم القرآن" (١).

ومن ذلك أيضا أخذ على الديمقراطية الغربية وردة على من يظن أن الإسلام لا يعني بالشعوب وحرمانهم وحقوقهم وقد سبق عند مبحث الموضوعات الأخلاقية والاجتماعية بتفاصيله (٢).

(١) النظر: تفسير "مقامهم القرآن" ج ٢ ص ١٩ وما بعدها.

(٢) النظر: تفسير "مقامهم القرآن" ج ٢ ص ٢١٢ (مبحث عنوان: مؤخذات على الديمقراطية).

المطلب الخامس:

• رده على الشبهات المثارة حول الإسلام وتعاليمه

هذا الأمر حقا يعد من مزايا تفسير السبحاني وعجاسه لأنه في أغلب المواضع التي تكلم فيها المشككون وتلاعبت فيها أيدي المخرفين وقف عندها موقف الحماسي القوي ورد الشبهات ردا يليق بال مقام والمقال كما سرى نماذجها فيما يلي:

١- نبدأ برده الشبهات المثارة حول المعاد الجسماني حيث جمع إحدى عشرة شبهة وقد أجاب عن كل واحدة بالتفصيل، مع أنه أطلال الكلام لكنه أحسن في الرد والأجوبة، إما منه أو نقلا عن الآخرين، والثاني هو الأكثر لكن بتعبير منه وتوضيح وزيادات مفيدة، ولما كانت الشبهات المطروحة بالطريقة الفلسفية أجاب عنها على نفس المنهج، فنحن نسمى في إنجازها حد الإمكان بالتوبيخ التالي:

الشبهة الأولى: المعاد إعادة للمعدوم وهو أمر محال.

الجواب: المعاد ليس من قبيل إعادة المعدوم 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 المماثل وليس هنالك إعادة للمعدوم رأسا، وقد أثبت العالم الفرنسي لا فوازيه أخيرا أن المادة في التفاعلات الكيميائية والفيزيائية لا تعلم، غاية الأمر تتحول من شكل إلى شكل آخر.

الشبهة الثانية: أن إنسانا لو أكل آخر أو اغتذى بأجزائه فإن أعيدت أجزائه الغذاء إلى الأول عدم الثاني، وإن أعيدت إلى الثاني عدم الأول.

الجواب: أثبت العلم الحديث أن بدن الإنسان في تحول وتغير مستمر، فهو في ظل هذا التحول ذو أبدان كثيرة، فلو افترضنا أن البدن الأخير صادف المانع وأصبح جزءا لإنسان آخر فإنه ليس عامة الأجزاء من كل بدن مأكولا لفرد آخر، وإنما يتحول جزء من كل بدن، فعند ذلك يحترق بأي بدن شاء الله وإن كان يدقا فحسب، لأنه يكفي في المعاد أن البدن الأعزوي نفس البدن الدنيوي ولم يدل دليل على العينية من حيث السمن والضعف.

ولو افترضنا أن تتحول أغلب الأجزاء من كل بدن إلى بدن آخر بحيث لا يكون الباقي كافيا في تشكيل بدن الأكل، فنحن لا مانع من إكمال البدن بالاستعانة بأجزاء ترابية وهوائية أخرى، ولا يعد ذلك نقضا في الحشر لما عرفت من أن الملاك هو صدق العينة عرفا لا عقلا، ولذلك يقول سبحانه: **وَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَلَقَ**

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ^(١) وقال أيضا: ﴿وَأَوَّلَمْ يُزَا
أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ^(٢)﴾

الشبهة الثالثة: إذا كان الهدف من إعادة الإنسان ليحضر بما عمل من خير أو شر، فما هو الهدف وراء
تعذيب المجرم؟ هل هو التحقير وتكثير الآلام؟ أم تلهيب المحرم؟ أو يكون التعذيب عبرة وعظة للآخرين،
وهذه الفروض إنما تصح في التعذيب الدنيوي.

الجواب: أولا: إن المستشكل زعم أن المعاد أمر ممكن فسأل عن غايته وأغراضه وهذه بعيد عن للصواب
لأن المعاد أمر ضروري حسب الأدلة، وهو مظهر عدله سبحانه ومحلي قسطه ووعدته ووعدته فلا يجوز تركه
وإهماله.

وثانيا: أن ما ذكره من الإشكال إنما يتم في الجزء الجعلي، وأما إذا كان الجزء خارجا عن هذا الإطار وكان
من لوازم وجود الملكات التي اكتسبها الإنسان طيلة حياته، فالسؤال عندئذ ساقط من أصله لأنها من لوازم
الوجود وللأمر لا يحل، كما أن البرزخية من لوازم الأرواح.

وهناك جواب ثالث وهو: أن الجزء صور برزخية للأعمال الدنيوية التي يكتسبها الإنسان طيلة حياته، وكان
لكل عمل وجودين، وجودا دنيويا ووجودا أخرويا، إذا فليس الجزء محرمه وشره أمرا مخلوقا بل إعادة لنفس
الأعمال لكن بوجودها البرزخي.

الشبهة الرابعة: المعاد المنصري عود إلى الدنيا، وقد وصف القرآن الكريم المعاد بالشاة الأخرى، قال تعالى:
﴿لَهُمُ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ^(٣)﴾ وقال سبحانه: ﴿وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ^(٤)﴾ وهكذا وصفه بالدار
العتبي، مع أنه إذا كان المعاد هو الإنسان بالبدن المنصري يكون عودا إلى النشأة الأولى لا النشأة الأخرى.
الجواب: إنه يكفي في تسمية إحدى الحياتين بالأولى والثانية بالأخرى، أن الأولى دار العمل 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 بالأخرى لأجل أن الإنسان في الدار الآخرة أكمل مما
عليه في الدار الدنيا حيث إن تعلق النفس بالبدن في النشأة الأولى تعلق تديري بقصد البدن، حيثما ينعدم

(١) يس: ٨١.

(٢) الإسراء: ٩٩.

(٣) العنكبوت: ٢٠.

(٤) النجم: ٤٧.

التعلق والارتباط، بخلاف النشأة الآخرة فإن تعلقها بالبدن بغية نيل القواب والعقاب - فلا يعتمد الارتباط - ، ولذلك يختلف الحياة في النشأة الأخرى عن الحياة في النشأة الدنيا من حيث الكمال.

الشبهة الخامسة: أن من أقسام التناسخ 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 وجمع أشلائه وأعضائه وصيروته لإنساناً سويًا من حيث الظاهر استعد باستعداد آخر لأن يفاض عليه من الله سبحانه نفس مستأنفة، فلما تعلقت به نفسه المستنسخة لأجل نيل القواب أو العقاب، يلزم منه تعلق نفسين ببدن واحد.

الجواب: أن هذه الشبهة إنما تنم 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 أمرًا تدريجيًا وعود الإنسان إلى عالم الحياة نظير نشأته الأولى لكان يلزم التناسخ وتعلق النفسين، إحداهما نتيجة الحركة الجوهرية الثانية والتكامل التدريجي للمادة، والأخرى نفسه المستنسخة المكونة 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 ثاقق للبدن بحيث يصلح لتعلق النفس به وليس هناك أي حركة وتدرج وتكامل.

انظر إلى هذه الآيات الكريمة: ﴿فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾^(١) ﴿يَوْمَ يُخْرِجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَانَتْهُمْ إِلَىٰ نُعَبٍ يُوَفِّضُونَ﴾^(٢) ﴿ثُمَّ نَفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾^(٣) ﴿عَلَن 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، فال سبحانه: ﴿نَحْنُ قُلُوبُنَا

(١) يس : ٥١ .

(٢) المعارج : ٤٣ .

(٣) الزمر : ٦٨ .

(٤) الزمر : ٦٦ .

بَيِّنْكُمْ الْقُوَّةَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئْكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ^(١) وقال عز وجل: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا جِئْنَا بِدَلٍّ أَنَّ أَهْلَهُمْ تَبْدِيلًا^(٢)﴾.

الجواب: أن مادة الإنشاء كما تستعمل في الإيجاد بلا مثال تستعمل في مطلق الإيجاد أيشاء وإن كان له مثال سابق، قال سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ أَلْبَرَكُمْ خُوفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ^(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 التمايز بين المثلين، وإلا انتفت الانتيفية.

الشبهة السابعة: إذا كان المعاد عنصرياً، وعاد الإنسان إلى الحشر بنفس البدن الدنيوي فهذا يكون عوداً إلى الدنيا بعد خروجه عنها، فكيف يعد ذلك المعاد غاية للخلقة ورجوعاً إلى الله؟

الجواب: كون الحياة الآخوية غاية ورجوعاً إلى الدنيا يتلوه في أمرين متحققين في الحياة الآخوية، وهما:

أ - تجسم أحوال الإنسان وتطور أفعاله وما تواجهه من معزاة الخير والشر.

ب - انتهاء القوى والاستعدادات إلى الكمال، ووقوف الحركة الاستكتمالية للإنسان.

وهذان الأمران غير متحققين في الدنيا وإنما يتحققان في الآخرة، كما أنهما يتسجلان مع حشر البدن العنصري.

الشبهة الثامنة: إنما سمي يوم الآخرة يوم القيامة، لأن الروح فيه ينسلخ عن هذا البدن الطبيعي مستغنياً عنه في وجوده قائماً بذاته، والبدن الآخروي قائم بالروح في تلك النشأة، والروح قائمة بالبدن الطبيعي ههنا لضعف وجودها الدنيوي، وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون البدن الآخروي مثل البدن الدنيوي لما عرفت أن الروح لأجل ضعف وجودها الدنيوي قائمة بالبدن الطبيعي بخلاف الروح بوجودها الآخروي فإنها لقوة وجودها قائمة بنفسها، والبدن قائم بالروح.

الجواب: أن ما ذكره من أن النفس في يوم القيامة قائمة بذاتها لا بالبدن على خلاف ما في الدنيا أمر لم يقم عليه برهان، وإنما اتخذ الممثل أملاً موضوعياً وبني عليه الدليل، من محال إطلاق لفظة "القيامة" والتي تبيح 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 والناس كما ورد في هذه الآيات: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾^(١) ﴿يَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾^(٢) ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ خُفًى﴾^(٣) ﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(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 والنعيم الأبدي لير العذاب للمؤمن الخالدة أمر صعب الإدراك، قد استغربه الأفهام حتى في زمن نزول اللوح.

الجواب: إن إحياء الأموات ليس أمرا سهلا حتى يصدق كل من يحوّل به، بل هو أمر يصعب فهمه على السذج من العقول يقول سبحانه: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنَجِّيكُمْ إِذَا فُرِقْتُمْ كُلُّ مُمَرِّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي شَكٍّ مِّمَّا جَدِّدُوا عَلَىٰ آلِهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جُنَّةٌ يُبَلِّغُ 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 تتكامل شيئا فشيئا في الحياة الدنيا تحت ظل الحركة الجوهرية فتصل من الأدنى إلى الأعلى حتى تبدل قواها إلى الفعلية وطاقتها إلى الوجود الواقعي؛ فلو أريد 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 تتأثر بالذائد والآلام المادية موجود طبيعي، وبما أنها تخلق صوراً بلا مادة كالصورة الذهنية موجود مثالي، وبما أنها تدرك المفاهيم الكلية والحقائق المرسلات موجودة عقلائي، فعلى ذلك فإن النفس لها أصول في العوالم الثلاثة، فلا مألح من أن تتعلق بالبدن المادي والهيوة الطبيعية. ثم إنه لا يمكن أن يقال إن خروج النفس عن البدن أية تكاملها ونفاد قواها واستعدادها مع أن أكثر أنواع الموت انتشالاً هو الموت الاحترامي لا الطبيعي.

(١) إبراهيم : ٤١ .

(٢) طه : ٥٦ .

(٣) النبا : ٣٨ .

(٤) المطففين : ٦ .

(٥) ساء : ٧ - ٨ .

هكذا وهذه الطريقة أجمع المؤلف المشبهات لمطروحة قديما وحديثا حول المعاد وأوضح الأجوبة عنها، لخصناها عنه وهي احتوت من الكتاب حوالي ٣٠ صفحة.^(١)

٢- ومن ذلك أيضا رده الاشكالات المثارة حول الشفاعة، أوردها في المجلد الرابع، وهي من المسائل التي وافق فيها أهل السنة والجماعة ورد على تشكيكات المشككين ردا جميلا.^(٢) انظر: ج ٤ ص ٢٥١ وما بعدها.

٣- وكذا رده على إنكار القساوسة معجزات النبي ﷺ، وإثبات وهن قوتهم 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 هذا، 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 بالحق نعد موافقه 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 واستقبلوا على هذا الزعم بقوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ إِنَّا فَتِنُكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الْغَايَةِ وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ فِي الْغَايَةِ وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ فِي الْغَايَةِ﴾^(٤) قالوا إن هذه الآية في القرآن الكريم تنبئ عن مجيء الرسل بعد محمد ﷺ بدليل الخطاب الموجه إلى بني آدم عامة وبدليل قوله: ﴿يَا بَنِي آدَمَ إِنَّا فَتِنُكُمْ﴾ الذي هو صيغة المضارع، فباب النبوة لم يوصد بعد.

(١) انظر: تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٨ ص ١٠٧-١٣٦.

(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 هلى هذه القرينة والجواب عن هذه الشبهة يوضح أولاً أن تفسير الآية بغض النظر عن سياقها خطأ تفسيري واضح إذ ملاحظة المبدأ فعلى أنها ليست إنشاء خطاب في ظرف نزول القرآن بل هي حكاية لخطاب مخاطب به سبحانه بنى آدم في بدء الخلقة، ولقد حكاه في القرآن ككلمة أخرى والتي تأتي بأساليب مختلفة.

قالذي يلاحظ سياق الآيات يرى أنه سبحانه ابتداء بقصة خلق آدم: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾^(١) ثم أردفه بحكاية دعوله الجنة وخدعة الشيطان له وزوجه: ﴿وَبَا آدَمَ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ... * فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ﴾^(٢) فبعد هذه القصة مخاطب أبناء آدم بخطابات أربعة هادفة إلى لزوم طاعة الله والتحاقي عما يأمر به الشيطان باقتداء العبرة من قصة أبيهم وأعمهم وهي كالتالي:

- ١- ﴿يَا أَيُّهَا آدَمُ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾^(٣)
- ٢- ﴿يَا أَيُّهَا آدَمُ لَا يَفْتِنَنَّكَ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكَ مِنَ الْجَنَّةِ﴾^(٤)
- ٣- ﴿يَا أَيُّهَا آدَمُ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾^(٥)
- ٤- ﴿يَا أَيُّهَا آدَمُ إِنَّا يُنْزِلُكَ رُسُلًا مِنْكُمْ يَفْضَحُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَخَسِّ الْقَى وَأَصْلَحْ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَغْرَبُونَ﴾^(٦)

بعد هذا نقل المؤلف أنه جلس مع البهائية في بعض الأيام فلما سألوه عن دلالة هذه الآية على محيى الرسل أجابهم أن لفظة "إنا" مركبة من "إن" الشرطية و"ما" وعلى هذا يكون فعل الشرط "يأتيكم" ويكون الجراء قوله: "فمن اتقى"، وهما مجردان عن الدلالة على الزمان (الحال والاستقبال) فالآية سبقت لبيان أصل الملازمة بين الشرط والجزاء، غير مفيد زمان دون زمان ومعناه أن سنة الله تجري على إنقاذ 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 بصدد الإخبار عن محيى رسل آخرين غير رسول الله هو استعمال كلمة "إن" الدالة على الشك والتوبيخ في وقوع تاليها، دون "إذا" الدالة على القطع واليقين، فلو كان الهدف الإخبار عن محيىهم

(١) الأعراف : ١١ .

(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 المرسل ومخبرهم من مهمات الأمور وعظائمها فلا يصح الإخبار عنه بهذه الجملة الدالة على الشك والتريث.^(١)

٢- ومن ذلك وقوفه مع عامة الأمة الإسلامية ورده موقف المعتزلة حول الشفاعة من تخصيص نصوصها بأهل الطاعة دون العصاة وتجهيد أثرها في زيادة اللواب 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 ومغفرتي الذنوب، فإنهم قالوا بخلود أهل العصيان في النار، ومن الواضح أن من يتخذ مثل هذا الموقف لا يصح له أن يعزم 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 مخالفهم أئمة المسلمين وعلمائهم في هذا الموقف وقالوا بجواز العفو عن العصاة عقلاً وصحفاً.

أما العقل، فلأن العقاب حق الله تعالى فيحوز تركه. وأما صحفاً، فللآيات الدالة على العفو فيما دون الشرك قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا لَدُونِ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(٢) والآية الواردة في حق غير الثابت: لأن الشرك مغفور بالتوبة أيضاً وقال سبحانه: ﴿وَإِنْ رَأَيْتَ ظُلُومًا لِّلنَّاسِ عَلَى ظُلُومِهِمْ﴾^(٣) أي تتسلهم للمغفرة مع كونهم ظالمين، وقال سبحانه: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾^(٤) إلى غير ذلك من النصوص المتضاربة على العفو في حق العصاة. ومع ذلك لا مانع من تحول أدلة الشفاعة لهم، وأوضح دليل على العفو دون التوبة قوله سبحانه: ﴿وَقَدْ غُفِرَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾^(٥) فإن عطف قوله: {وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ} على قوله: {يَقْبَلُ التَّوْبَةَ} يوازي العطف، يدل على التفاضل بين الجملتين، وأن هذا العفو لا يرتبط بالتوبة وإلا كان اللاحق عطفه بالفاء.^(٦)

ومن أمثله أيضاً إثبات ضلالات الصابري في عقيدة التثليث وقد سبق ذكره آنفاً.^(٧)

(١) انظر: تفسير "ملاهم القرآن" ج ٣ ص ١٧١ - ١٧٧.

(٢) النساء : ٤٨ .

(٣) الرعد : ٦ .

(٤) الزمر : ٥٣ .

(٥) الشورى : ٧٥ .

(٦) تلخيص وإيجاز ج ٤ ص ٢٤٨ - ٢٥١ .

(٧) راجع: ج ٩ ص ٢٨٥ .

المطلب السابع:

• إخراج الدروس والعبر من حوادث السيرة النبوية

إن المؤلف كما ذكرنا سابقا خصص مجلدا واحدا من مجلدات تفسيره لحوادث السيرة على ضوء الآيات القرآنية، فلما انتهى غالبا عن بيان الحوادث الكبيرة أورد فيها بذكر الدروس والعبر التي يمكن أن يستفاد منها، وهذا ما لا يفعله كثير من المفسرين، وفيما يلي غلج منها:

١- بعد ذكره غزوة أحد وجمعه الآيات الواردة حولها يقول: "يستفاد من هذه الآيات ما يلي" ثم يذكر عدة أمور بشيء من التوضيح والبيان تخلص في سبع نقاط:

أ- الانتصار والانكسار من مشن الله.

ب- التمتع بالجنة والبلاء.

ت- خلص الغزاة شهداء على الأعمال.

ث- الجنة رهن الجهاد والضمود.

ج- استنهاض الحمم والعزائم.

ح- الاعتبار بالأهم الماضية.

خ- إخماد ثورة الفتنة.^(١)

٢- بعد ذكر المؤلف غزوة بني المصطلق (مع أنه نقل هذه الغزوة نقلا ناقصا 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 سورة النبي الأكرم ﷺ، وإليك عرض تلك الشائج" فذكر ما يلي:

أ- التخطيط للإجلاء والمقاطعة الاقتصادية (كما كان يخطط عبد الله بن أبي ريس للناققين على النبي والمهاجرين).

ب- تثبيت الفضل وبث التفرقة بين المسلمين (بإثارة ضغائن طائفة من المسلمين على الآخرين).

ت- حكمة النبي ﷺ في إحياء الأمة.

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٣٦٥ - ٣٦٩.

(٢) معنى الحنك في الأصل: المضغ يقال: حنك الشيء وحنكه أي مضغ له الطعام فيأني بمعنى التهديب والقيادة قال ابن الأثير: "وفي حديث طلحة [قال لرسول الله ﷺ: قد حنكتك الأمير] أي وحنكك وحنكك. يقال بالحنك والحنكيد وأحنكه من حنك القوم يحنكهم: إذا جعل في حنكهم الأسفل خيلا يلقوه به". (النهاية في غريب الأثر لابن الأثير باب الحاء مع الثون مادة حنك م).

ث - سعة صدر النبي ﷺ وتبرئته وتبليغه.

ج - مقابلة الإساءة بالإحسان.

ح - العزة لله ورسوله. ^(١)

٣ - أخيراً نشير إلى عرضه الدروس المستفادة من صلح الحديبية حيث وضع بعد ذكر الفصة هذا العنوا: الجاني (دروس وعبر) فأجمع نخبة النقاط التي نوجزها فيما يلي:

(١) كانت سفرة النبي سفرة سياسية هادفة تطمح بالدرجة الأولى إلى قلب الرأى العام المتأجج نارا ضد النبي وأتباعه في نفوس همكري قريش، ومن ناحية أخرى كانت تهدف لإزاحة الستار الذي وضعه رؤوس المشركين على بصائر الناس.

(٢) أنه النبي أثبت في عقد الصلح مع قريش براعته السياسية، وحكته القيادية الفذة.

(٣) إعطاء صورة بديعة رائعة لمبدأ الحرية في الإسلام للبرهنة على أنه لم يقم على أساس الجبر.

(٤) أن المستقبل أثبت أن المرونة التي أظهرها في القبول بأحد البنود الخاصة على لزوم رد من فر من مكة إلى المدينة ولو اعتق الإسلام كانت صائبة.

(٥) كشف مخالفة بعض الصحابة أمر الرسول في الخلق والتقصير، عن أن أناساً منهم كانوا يتوكلون عن امثال 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، اطمان من جانب المشركين في الجهة الجنوبية فتمكن من التفرغ للجهة الشمالية (حجبر ونواحيها). ^(٢)

فهذا العمل يعد من مزايا تفسير السبحاني، وإن تأثر أحياناً بمذهبه الشيعي وأنتج نعتها خاطفاً كما نراه أمامنا في الرقم الخيامي من هذه الدروس؛ إذ هو لم يعرف أن الصحابة بقوة إيمانهم وعظمة حماسهم كانوا يتصورون تغيير موقف النبي بإرشاد السماء، فلما عرفوا أنه الموقف الأخير بحلق النبي مسارعوا في الامتثال، فلو صدق القول، على ما فعله أحد في الحديبية صدق أولاً على ما فعله علي رضي الله عنه حين أي أن محو صفة النبوة عن اسم النبي ﷺ مع أنه النبي أمره به، لكن على المسلم أن يحسن الظن به وبسائر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين.

(١) معنى اجتاز أي ملك وجاز قال الرازي "اجتاز سلك و جاز الشيء إلى غيره". انظر: مختار الصحاح باب الجيم مادة (جوز).

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٣٩٣ - ٣٩٧.

(٣) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٧ ص ٤٠٧ - ٤١٠.

المطلب الثامن:

• درجة التوجيهات السياسية ومواقفه الإنسانية مع شعب فلسطين

ومن محامد المؤلف وعناصر تأليفه توجيهاته السياسية والاجتماعية التي يوجهها أحياناً إلى الحكومات، كيف يجب أن تكون وبماذا يجب أن تقوم، وهكذا مواقف الإنسانية مع الشعب الفلسطيني المظلوم وفيما يلي بعض الأمثلة من الأمور:

١- عند بيانه مباحث التوجيه في التقنين والتشريع يذكر أن القوانين الإسلامية تكون بين ثابت ومتغير، والتغيير لا يأتى في جوهر القانون وصلبه، وإنما هو في شكله وصورته ثم يقول: بالنسبة لروابط الحكومة الإسلامية وعلاقتها مع الأجانب - مثلاً - لا يمكن اتخاذ نظر واحد غير متغير، فقد توجب بعض الظروف أن تتعامل الحكومة الإسلامية مع الأجانب وتوسع الروابط للسياسة والثقافة والتجارة معها، وربما أوجبت ظروف أخرى أن تقطع هذه العلاقات أو تحرمها إلى أمد أو تحددها على الأقل، غير أن هذا التغيير والتبدل إنما هو في شكل هذا القانون الحاكم على العلاقات وفي كيفية التطبيق والتنفيذ لا في أصل القانون وحقيقته، لأن على الحاكم الإسلامي أن يصون مصالح الأمة الإسلامية، ويحفظ مكانتها المعالية، ولا يسمح لأن تقع تحت سيطرة الكفار والمستعمرين، وهذا القانون هو ما يصرح به القرآن، إذ يقول:

﴿وَلَنْ يَخْفَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾^(١) وتدل الآيات والأحاديث الأخرى على أن هذا القانون لا يقبل التغير والتبدل أبداً، غاية ما في الأمر أن صيانة الكيان الإسلامي قد تكون في قطع الروابط وقد تكون في إقامتها مع الآخرين. وأنت إذا لاحظت الآيتين التاليتين تفهم على أن أساس السياسة الإسلامية مع الدول الأخرى المذكور فيهما يوضح 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 فَاُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(٢).

وحاصل الآيتين: أن الله سبحانه ينهى عن إيجاد العلاقات الدبلوماسية مع الأمم المخاربة للإسلام والمسلمين الذين أخرجوهم عن أوطانهم وظاهروا على إخراجهم، وأما الأمم المسالمة مع الحكومة الإسلامية فلا ضرر في إقامة العلاقات معها وبمثل البر والقسط إليهم.

(١) النساء: ١٤١.

(٢) الممتحنة: ٨ - ٩.

قل لي بريك، هل يمكن أن نعتبر عمل حكومة مصر (العه يريده حكومة حسني مبارك المعزولة) لا شعبها عملاً إسلامياً منطبقاً مع الموازين الإسلامية التي جاء بها القرآن؟ أوما أعجرت إسرائيل الأمة الإسلامية من وطنها للسلب فلسطين؟ أوما ظاهرت علي إخراجهم، وانتزعت منهم حقوقهم المشروعة وشردتهم شر تشريد، وفرقتهم شر تفريق؟^(١)

ثم يأتي بمثال آخر قابل للتغيير والتطوير وهي مسألة تقوية بنية الدفاع الإسلامي المبنية على الأصل القرآني الثابت: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾^(٢) وقد دل على ضرورة التفوق العسكري، لكن طريقة تطبيقه تقبل التغيير حسب الأحوال المختلفة.^(٣)

٢- عند إخراجهم الدروس والعبر من غزوة بني المصطلق وما ارتكب عندها المنافقون وخاصة عبد الله بن أبي من التخطيط والمؤامرات ضد للمسلمين، وقوله لعن رجلاً إلى المدينة ليخرجهم الأهر 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 والدهشة والتعجب، ولكن الله - سبحانه وتعالى - أوحى قآمرهم وأبطل أحداثهم ورد كيدهم إلى نحورهم فانقلبوا خاسرين.

قال سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٤) وقال سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(٥) ولكن ذلك مشروط بالتمسك بعري الإيمان، والانقطاع الكامل لله عز وجل، والانقياد المطلق لأوامره ونواهي، قال سبحانه: ﴿وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^(٦) وقال عز وجل: ﴿إِنَّ الدِّينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾^(٧).

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٦٦٢ .

(٢) الألفال : ٦٠ .

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٦٦٢ .

(٤) المنافقون : ٧ .

(٥) المنافقون : ٨ .

(٦) آل عمران : ١٣٩ .

(٧) فصلت : ٣٠ .

(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 الواضحة حول إيضاح الآيات التي اشتملت على الأمثال والأقسام القرآنية وبيان مفادها، وهذا الذي جمعه المؤلف في مجلد كامل (المجلد التاسع) وقد جعله في قسمين: القسم الأول: الأمثال في القرآن، وفيه أوضح سبعة وخمسين تمثيلاً من التمثيلات القرآنية، موضحاً معانيها ومقاصدها وفوائدها ووجوباً عن الأسئلة المطروحة حولها، والقسم الثاني: الأقسام في القرآن، وفيه أودع ما ورد في السور القرآنية من القسم المفرد بكل أنواعه أي بلفظ الجلالة، أو الرب، أو النبي، أو القرآن الكريم أو العصر أو غيرها، والقسم المتعدد أعني صفات الملائكة أو الظواهر الكونية من الشمس والقمر والصبح والليل أو صفات يوم القيامة أو غير ذلك من المخلوقين والصفات العالية الإنسانية موضحاً للقسم به والمقسم عليه والصلة بينهما والتأكيد المطلوب وما إلى ذلك، وفيما يلي تأتي أمثال من الأمثال ومثال من الأقسام بالطريقة التي وضع بها المؤلف:

١ - فمن الأمثال القرآنية قوله تعالى: ﴿أَوْ مَن كَانَ مِنَّا فَأَخْتِنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(١) فقد ذكر المؤلف عند هذه المثل القرآني ما يلي:

تفسير الآية

نزلت الآية في حمزة بن عبد المطلب ولي جهل بن هشام، و ذلك أنَّ أباه جهل أذى رسول الله فأعبر بذلك حمزة، وهو على دين قومه، فغضب وجاء معه قوس فضرب بها رئيس أبي جهل وآمن، وهو المروي عن ابن عباس.

وقيل: إنَّها نزلت في عمار بن ياسر حين آمن ولي جهل، و هو المروي عن أبي جعفر، ولكن الظاهر أنَّها عامة في كل مؤمن وكافر، ومع ذلك لا يمنع هذا نزولها في شخصين محاصرين. ففي هذه الآية تمثيلات وتشبيهات جعلتها من قبيل التشبيه المركب تذكرها تبعاً:

٢ - يقول سبحانه: ﴿أَوْ مَن كَانَ مِنَّا فَأَخْتِنَاهُ﴾ وقد شبه الكافر بـ "الميت" الذي هو مخضف الميت

والمؤمن بالميت.

وليسك الآية نسيجاً وحدها فقد شبه المؤمن في غير واحد من الآيات بالحي، والكافر بالميت، قال سبحانه: ﴿فَإِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى﴾^(١) وقال: ﴿لَيْسَ مِنْكَ مَنْ كَانَ عَمياً﴾^(٢) وقال: ﴿وَمَا يَسْقَوِي الْأَعْمَاءُ وَلَا الْأُنثَى﴾^(٣).

٢. يقول سبحانه: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ فقد شبه القرآن بالنور، حيث إن المؤمن على ضوء القرآن يشق طريق السعادة، قال سبحانه: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مبيناً﴾^(٤) وقال سبحانه: ﴿مَا كُنْتُ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوراً﴾^(٥) فالقرآن ينور الدرب للمؤمن.

٣. يقول سبحانه: ﴿كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ فالمراد من الظلمة إما الكفر أو الجهل، ويؤيد الأول قوله سبحانه: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾^(٦). ثم إنَّ سبحانه شبه الكافر بالذي يحكث في الظلمات لا يهتدى إلى شيء بقوله: ﴿كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ﴾ ولم يقل: كمن هو في الظلمات، بل توسط لفظ الجهل فيه، ولعل الوجه هو تعيين أنه بلغ في الكفر والجهل غاية يضرب به المثل.

وحاصل الآية: أنَّ مثل من هداه الله بعد الضلالة ومنحه التوفيق لليقين الذي يميز به بين الحق والباطل، وبلهتدي والفضال، - مثله - من كان ميتاً فأحياه الله وجعل له نوراً يمشي به في الناس ممبطيناً به، فيميز بعضه من بعض.

هذا هو مثل المؤمن، ولا يصح قياس المؤمن بالباقي على كفره غير الخارج عنه، الخابط في الظلمات المتحير الذي لا يهتدي سبيل الرشاد.

وفي الحقيقة الآية تشتمل على تشبيهين:

الأول: تشبيه المؤمن بالميت المحيا الذي معه نور.

(١) الروم : ٥٢ .

(٢) يس : ٧ .

(٣) طه : ٢٧ .

(٤) النساء : ١٧٤ .

(٥) الشورى : ٥٢ .

(٦) البقرة : ٢٥٧ .

الثاني: تشبيه الكافر بالثابت الفاقد للنور الباقي في الظلمات، والغرطس آذ المؤمن من قبيل التشبيه الأول، دون الثاني. (١)

٢- ومن الأقسام القرآنية المقسم الذي ورد في أول سورة النجم، أي قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ وقد أورد المؤلف في بيان هذا المقسم القرآني والمقسم عليه وتوضيح الآيات ما يلي:
وردت كلمة النجم في القرآن الكريم أربع مرات في أربع سور (وهي: النحل: ١٦، النجم: ١، الرحمن: ٦، الطارق: ٣). وحلف به مرة واحدة، وقال: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ ما ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ * وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (٢) هي من السور المكية.

تفسير الآيات

النجم في اللغة: الكوكب الطالع، وجمعه نجوم، فالنجوم مرّة اسم كالقلوب والجيوب، ومرّة مصدر كالطروع والغروب.

وأما "هوى" في قوله: {إِذَا هَوَىٰ} فيطلق تارة على ميل النفس إلى الشهوة، وأخرى على السقوط من علو إلى سفل.

ولكن تفسيره بسقوط النجم وغروبه، لا يساعد اللفظ، وأما المراد هو ميله، وميوليك وجه الحلف بالنجم إذا هوى أي إذا مال.

ثم إن المراد من النجم أحد الأمرين:

أ: إما مطلق النجم، فيشمل كافة النجوم التي هي من آيات عظمة الله سبحانه ولها أسرار ورموز يعجز الدهن البشري عن الإحاطة بها.

ب: المراد هو نجم الشعرى الذي جاء في نفس السورة، قال سبحانه: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّمْسِ﴾ (٣).

ونظيره القول بأن 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 ليلة ٢٣ سنة لترويه نجومًا، لكن لفظ الآية لا يساعد على هذا المعنى.

فالله سبحانه إما أن يحلف بعامة النجوم أو بنجم خاص يهتدي به السائر، ويدل على ذلك أنه قيد القسم بوقت هويته، ولعل الوجه هو أن 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.

الساير، لأنه لا يعلم به المشرق من المغرب ولا الجنوب من الشمال، فإذا زال، تبيّن بزواله جانب المغرب من المشرق، وأما المقسم عليه: فهو قوله سبحانه: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ * وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾.

جمع سبحانه هناك بين الضلال والغى فتفاهما 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 الرشd، يقول سبحانه: ﴿وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَىِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا﴾^(٢)

والمهم بيان الفرق بين الضلالة والغواية، فنقول:

ذكر الرازي أن الضلال أن لا يجد السالك إلى مقصده طريقاً أصلاً، والغواية أن لا يكون له طريق مستقيم إلى المقصد، يدلّك على هذا أنك تقول للمؤمن الذي ليس على طريق السداد: أنت سفيه غير رشيد، ولا تقول إنّه ضال، والضال كالكاقر والغاوي كالفاقد وإلى ذلك يرجع ما يقول الراغب: الغي جهل من اعتقاد فاسد، وذلك أن الجاهل قد يكون من كوني الإنسان غير معتقد اعتقاداً لا صالحاً ولا فاسداً، وقد يكون من اعتقاد شيء، وهذا الشرح الثاني، يقال له: غي.

وعلى هذا فالآية بصدد بيان نفي الضلالة والغى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ورد كل نوع من أنواع الانحراف والجهل والضلال والخطأ عنه ليرة به التهم الموجهة إليه من جانب أعدائه.

وأما بيان الصلة بين المقسم به والمقسم عليه فواضح، لما ذكرنا من أن التهم عند الهوى والجهل يهتدي به السائر كما أن النبي يهتدي به الناس، أي بقوله وفعله وتقديره، فكما أنه لا خطأ في هداية الصم لأنها هداية تكويّنة، وهكذا لا خطأ في هداية الوحي للموسي إليه، ولذلك قال: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(٣).

(١) المائدة - ١٠٥.

(٢) الأعراف: ١٤٦.

(٣) الطه: تفسير "مفاتيح 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 يصدد الدفاع عن الشيعة في ذكره هذا الموضوع لكن هذا يظهر أن له موقفاً سديداً في هذه المسألة، بخلاف ما كان عليه صلته من قبلين زلت أقدامهم وأفلأهم فيها.

يقول المؤلف في موضع من التفسير ما نصه: "إنَّ من نسب التحريف إلى الشيعة إنما استند إلى وجود روايات في تفاسيرهم الروائية مشعرة بالتحريف أو دالة عليها، ولكن الرواية غير العقيدة، وليس نقل الرواية دليلاً على صحتها".^(١)

وينقل المؤلف عن العلامة البلاخي قوله: "إنَّ القسم الواقف من الروايات (أي روايات التحريف) ترجع أساساً إلى بضعة أنفار"^(٢)، وقد وصف علماء الرجال كلاً منهم بأنه:

١. إما ضعيف الحديث، فاسد المذهب، يحق 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 عدوة 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 يرمى بالغلط، ومن الواضح أنَّ أمثال هؤلاء لا تحدي كثيرهم شيئاً، هذه حال المسانيد، وأما أكثر المراسيل فما حوزة من تلك المسانيد.^(٣)

أخيراً يقول المؤلف: "ولم نرى أنَّ في الإصرار على نسبة التحريف إلى أية طائفة من الطوائف الإسلامية ضرراً واسعاً على الإسلام والمسلمين ولا يستفيد منه إلا المستعصرون 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/ ٦٢٠)

(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 وستدرس 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 والاطناب
- المطلب السابع: عدم مراعات الأمانة العلمية
- المطلب الثامن: عدم الإحالة والتبث
- المطلب التاسع: نسبة الكذب والاختلاق إلى الأحاديث
- المطلب العاشر: نقل الأحاديث من غير مصادرها
- 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 والخلفاء الشديد في أهل البيت
- المطلب السابع عشر: نسبة التشيع إلى مفسري أهل السنة

المبحث الثاني

أهم المآخذ على تفسير "مفاهيم القرآن"

المدخل:

وفي هذا البحث سندرس بإذن الله تعالى جوانب من المواضع التي يحتوي عليها تفسير مفاهيم القرآن مع علمنا أن أي عمل إنساني ليس بخالٍ عن العيوب والمشاكل إلا ما صدر عن الأنبياء المعصومين عليهم السلام، لكن غالب ما سنناقشه في هذا البحث هو بالقرآن والمناقشة المقتمة والعبارات الواضحة للرد على ما تعمد المؤلف كالفيلسوف والتأويل والتفسير بالرأي والهوى والتعصب والإطراب والفلاحب بالصيغ وإنكار الأحاديث الصحيحة وسب الأصحاب والتناقض في القول وغير ذلك.

ثم إن طبيعة بحثنا هذا يقتضي الوقوف أمام مثل هذه الأمور، فلا يتهمنا أحد بالقساوة ولا بالعداوة والعصية؛ فنحن كما لم نمتنع شيئاً عن ذكر المحاسن والمزايا لا نمتنع شيئاً عن ذكر المآخذ. وفي كل ذلك نبتغي مرضاة الله سبحانه ونعبرها 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 نستزيد شيئاً للتوضيح الأكثر، وكل ما لم تناقشه ستقف عنده فليس الإمكان مراعيه 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 والإطراب
٧. عدم مراعاة الأمانة العلمية
٨. عدم الإحالة والشبث
٩. نسبة الكذب والاعتلاق 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 الضيع إلى مفسري أهل السنة

المطلب الأول:

• عدم المنهجية

إن من أوضح المآخذ على تفسير "مفاهيم القرآن" الذي كتبه السبحاني كتفسير موضوعي للقرآن الكريم هو عدم مراعاته للمنهج الذي قرره لنفسه، كما وضحه عند بياننا منهج المؤلف، وللفوضيح الأكثر تأتي بما يلي:

١- إن المؤلف يدعي أن رآه في المباحث التي يتناولها هو القرآن الكريم وهو يتناولها من ذلك الجانب فقال ما نصه: "وقد تناول الحكماء والمفكلمون هذه الأبحاث (حرية الإنسان، القضاء والقدر وغير ذلك) من زوايا مختلفة واحترم الضمائر حولها، وبما أن رائدنا في هذه البحوث هو القرآن الكريم فنحن نتناولها من ذلك الجانب ونترك جوانبها الأخرى إلى الكتب المعدة في هذا المجال"^(١) لكنه لم يلتزم بهذا الذي وضعه منهجاً لنفسه، وبغير مقال لعدم التزامه أنه قد ينتهي من فصل يكمله 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 فلتناول الموضوع بالبحث من منظور القواعد الفلسفية العقلية" ثم بدأ بذكر أقسام التناسخ وهي:

أ. التناسخ المطلق أو اللا محدود

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٣٨.

ب. التماسخ النزولي المحدود

ت. التماسخ الضعوي

ثم أتى بتفاصيل كل ذلك وعلاقته بالحشر الجسماني وكلام الفلاسفة خاصة. صدر المناهض حول الموضوع إلى أن وصل إلى الأسئلة والأجوبة وانتهى بهذا عن الفصل دون أن يأتي خلال الآية واحدة من القرآن الكريم يجعلها قائدا له،^(١) وهكذا فعل في الفصل العاشر الذي سبق هذا الفصل.

٢- قد يقرر المؤلف لنفسه منهجا في تناوله بعض الموضوعات بصورة خاصة ثم لا يلتزم بما قرره فيما ليس في صالح رأيه ويلتزم في غيره، فمن هذه المواضع ما فعله عند هراسته أسماء الله الحسنى حيث صرح على أن التفسير الصحيح لأسماء الله الحسنى يكون بتحديد معناها 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 مجتهد أن يثبت أن الإله لا يأتي بمعنى المعبود وقد أخطأ من فسره به وظن أن كل من عبد شيئا فقد اتخذها لها له، لكن لما كانت المعاجم تفسر الإله بمعنى المعبود لم يرجع إليها بعد، نعم قريبا بعده من الأسماء والصفات غالبا لم يهمل المراجعة إلى المعاجم.

ومن هذه الأمثلة أيضا ذكره الآيات التي تصرح ببقاء المؤمنين رغم يوم القيامة كقوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ﴾^(٣) وقول سبحانه: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرَّةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ﴾^(٤) وقول: ﴿لَقَدْ كُنْتُمْ يَوْمَئِذٍ عَلَىٰ كُرْسِيِّ رَبِّكُمْ تَوْفَقُونَ﴾^(٥) ونحو ذلك من الآيات، فالمؤلف مع أنه عدّ الأخذ بما تدل عليه اللغة وما كان عليه 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 "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ١٤٢ وما بعدها.

(٢) وهذا نص كلامه: "والفهم الصحيح بعيد على أمرين: ١ - تحديد معناه اللغوي تحديداً معصداً على المعاجم الموثوق بها. ٢ - عرض الأسماء بعضها على بعض، والإيمان في القرنين الواردة حولها في الآيات". تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ١٠٩.

(٣) الأنعام: ٣١.

(٤) فصلت: ٥٤.

(٥) الرعد: ٢.

(٦) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٨ ص ٨٨.

(٧) انظر: كتاب التوقيف على مهمات التصانيف للحنوني ج ١ ص ٦٢٤ ط: دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ مطبوع: د. محمد رضوان اللبابة.

مؤيدة لهذه الدلالة، لكن المؤلف مع جميع هذا لا يعتقد الرؤية بل يكرها أشد الإنكار جاعلا العقل رائده في الحقيقتات.

ولهذا الأمر أمثلة كثيرة لا نريد الإطالة وقد وضع لنا أن المؤلف لا يراعي منهج التفسير الموضوعي كما أنه لا يلتزم بالمنهج الذي يقرره لنفسه.

المطلب الثاني:

• الخوض في الأبحاث الفلسفية

معلوم أن أي أحد من أهل العلم لا يخالف استخدام العقل والنظر في المسائل سواء كانت دينية أو غيرها، ولا ترد الفلسفة بناتها ولا حسن استخدامها إلا طائفة قليلة من الناس، لكن الكلام هو في الخوض في الأبحاث الفلسفية والتحكم بها وذلك في تفسير القرآن الكريم وبخاصة في تفسير أهل المؤلف أنه ينهج فيه منهجا خاصا معروفا أصوله وقواعده حينذ وقت طويل أي التفسير الموضوعي، فمن تغلسف في مثل هذا التفسير فقد خرج عن منهجه بلا مرية، وهذا ما فعله المؤلف فهو وإن وضع على تأليفه اسم التفسير لكنه أقرب منه يكتب الفلسفة وعلم الكلام والمنطق وأمثلة هذا الخوض كثيرة جدا أشرنا إليها فيما سبق وللتأكيد ثانيا نأتي بما يلي:

١ - عند عرض المؤلف براهين وجود الله تعالى في القرآن الكريم والتي تربو على أحد عشر برهانا يرى الناظر فيها خوضا كبيرا منه في غالب هذه المباحث في الأدلة الفلسفية ومساالكها، فهو وإن حاول معالجة ما يرد عليه قبل الإيراد وقال في أثناء هذه المباحث ما نصه: "وصفة القول: أن ما يبغيه هنا هو التمسك على القرآن واتخاذ إماماً ومعلماً لنا في هذا المجال لا ما يقوله الحكماء والفلاسفة والعلماء نعم لو طالع شيء من كلامهم مع ما ذهب إليه القرآن واستدل به أشرنا إليه، وقلنا إن هذا الاستدلال يشير إلى دليل النظم أو الإمكان أو ..."^(١) لكن المتصفح لكتابه هذا المتصلق فيه يرى عكس القضية ثابنا 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، وسنأتي بمشالين آخرين لعلا نقضي بشيء دون إثبات ودليل:

(١) تفسير مفاهيم 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، بلاملاحظة جهة خارجية وحيثية تعليلية أو تقييدية وبدون ملاحظة نية الفاعل و قصده فضلاً عن ملاحظة كونه ملائماً للطبع وغيره. ويجعل أصله في هذا تقسيم الفعل إلى نظري وعملي بتعريفه الفلسفي الخاص بها وهو: أن المدرك إن كان مما ينبغي أن يعلم فيستثنى المدرك عقلاً نظرياً، وإن كان المفرد مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل فللمدرك هو العقل العملي.

ثم يأتي إلى كون القضايا مبرهنة في الحكمة العملية كما هي مبرهنة في الحكمة النظرية فيقول:

"إن الحكمة العملية تستثنى مع الحكمة النظرية في كيفية الزهنة والاستدلال فكما أن في الحكمة النظرية قضايا بديهية بأصولها السبعة تنتهي إليها القضايا النظرية فهكذا في الحكمة العملية قضايا واضحة تنتهي إليها القضايا غير الواضحة. نعم إن تقسيم القضايا إلى نظرية وبديهية وإن كان هارياً في الحكمة النظرية دون العملية، غير أن الحق عدم اختصاص التقسيم بما بل قضايا الحكمين تنقسم إلى قسمين: واضحة وغير واضحة، و تنتهي الثانية إلى الواضحة في كلتا الحكمين، والعقل كما يدرك القضايا البديهية في الحكمة النظرية من صميم ذاته أو من تصوّر الطرفين مع النسبة فهكذا يدرك القضايا الواضحة في الحكمة العملية إذا لوحظت بذاتها، هذا هو المهم في باب الحكم بالحسن والقبح العقليين، و بالوقوف على هذه الحقيقة تعلم قيمة سائر الأقوال فيهما، وبما أن الحكم في المقيس عليه « للفعل النظري » واضح لا حاجة فيه إلى البيان، فلنرجع إلى بيانه في الفعل للعملي فنقول: إن القضايا عند العقل العملي ليس على وزن واحد بل هو على قسمين: منها ما هي مغمورة بجهولة لا يحكم للعقل فيها بواحد من الطرفين « الإيجاب و النفي » و منها ما هي مبيّنة واضحة لدى العقل مع غشّ النظر عن كل شيء و الانحصار على لحاظ نفس القضية فيجب أن تكون تلك القضايا مقدّمة لحلّ القضايا الأولى وبأتمّ ترجع إليها، ومن تلك القضايا البديهية مسألة التحسين والتقبيح 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 يخفى كل ما يردّ على العقل في مجال الأخلاق وتدير للنزول 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 الغرض وما يخالفه، أو فسروا حكم العقل بما يترتب عليه من المصالح والمفاسد وغير ذلك، وهذا لأن الهدف من طرح هذا البحث - حسب

(١) تفسير «طاهم القرآن» ج ٦ ص ١٨٢ - ١٨٣ .

قول المؤلف - إنما هو التوصل إلى معرفة أفعال الله واكتشاف ما هو الحسن والقبح عنده، وزائداً عليه فإن تعليل الحسن والقبح بهذه العلل يميز إلى إلكار الحسن والقبح العقليين كما عليه الأشاعرة وأهل الحديث.^(١) وكل ذلك يوضح لنا مدى غرض المؤلف في الأبحاث الفلسفية، وذلك في تفسير سماه التفسير الموضوعي للقرآن الكريم.

٢- بما أن الأسلوب الفلسفي يقتضي خضوع الرجل أمام ما يهديه إليه عقله والاعتماد على العمليات حتى ولو انحرفت بالرجل إلى الهاوية كما فعلت بالمعتزلة حتى عدوا باتفاق الأمة من الفرق الضالة المنحرفة فمن هنا نرى المؤلف أيضاً بمقتضى هذا النهج والأسلوب ينحرف كثيراً ويفتخر بالانحرافات لأنها تنشق 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 التحريف والتأويل، وقد أشرنا إليها في مبحث الأسماء والصفات من الفصل الثاني، ونستزيد 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 للذهن، 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 وماهيته لا بوجوده الخارجي، والثاني هو أن يكون للمعلوم حاضراً لدى العالم بواقعيته الخارجية من دون توسيط 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: وهذا ثقّف على ضعف ما نقل عن الفيلسوف الفرنسي «ديكارت» حيث أراد

(١) انظر تفصيل كلامه في المجلد السادس من التفسير م ١٨٣ وما بعدها.

(٢) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٣٠١.

(٣) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٦ ص ٣٠١.

الاستدلال على وجود نفسه بكونه مفكراً إذ قال: «أنا أفكر فإذاً أنا موجود» حيث استدل بوجود التفكير على وجود المفكر وهو نفسه. فإن هذا الاستدلال حال من الإتيان لوجهين:
أولاً: أن علم الإنسان بوجود نفسه علم حضوري وضروري لا يحتاج إلى البرهنة عليه والاستدلال بشيء، فليس علم الإنسان بتفكيره أقوى وأوضح عنده من علمه بذاته ونفسه.
وثانياً: أن «ديكارت» اعترف بالنتيجة التي سعى إليها في مقدمة كلامه وجمليته، إذ قال: أنا أفكر فإذاً أنا موجود. فقد أخذ وجود نفسه (التي عبر عنها بـ «أنا») أمراً مفروضاً واقعاً مسلماً بينها هو يريد الاستدلال على وجود تلك «الأنا» وهذا من باب قبول النتيجة قبل الاستدلال عليها.^(١)

هـ. تضعيف تعريف الحكماء

ضعف المؤلف تعريف الحكماء للعلم لعدم شموله للعلم الحضوري كعلم الإنسان بنفسه وعلم العلة (وهو الفاعل الإلهي) بمعلولها، ولعدم شموله للمعقولات الثابتة المنطقية وهي كل مفهوم لا نجد له فرداً خارجياً غير أنه يقع في أفق النفس بعمليات ذهنية وذلك مثل المفهوم الكلي والنوع والجنس والمعترف والحقيقة وغير ذلك من المفاهيم التي تعد موضوعات للمسائل المنطقية.^(٢)

و. التعريف الجامع للعلم

بعد ذكر المؤلف أمثلة من المعقولات الثانية - كمفهوم الإنسان الكلي 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 أن الحاضر في الأول هو الصورة، ونفس المعلوم بالذات تون المعلوم بالعرض، أي الواقعية الخارجية. وفي الثاني نفس الواقعية (الخارجية أو الذهنية) من دون توسط صورة بين العالم والمعلوم، فلا ترد الإشكالات التي وردت على التعريف الأول. وهذا يشمل علم الإنسان بذاته، فإن ذات كل إنسان حاضرة لديه، غير غائبة عنه كما هو مقرر في أدلة تجرد النفس".^(٣)

و. علمه سبحانه

بعد هذه المقدمات يأتي المؤلف إلى أصل الموضوع أعني علمه سبحانه فيكلم 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 تفتن إليه الفيلسوف صدر الدين الشيرازي وقد عجز 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: (بسيط الحقيقة كل الأشياء على النحو الأتم الأكمل الأبسط) وخلاصته: أنه يلاحظ في عامة الموجودات أشياء ثلاثة هي: ذات الوجود، وحدته، والمهية المنتزعة من ذلك الحد، ولا يكون المتحقق منها إلا نفس الوجود؛ إذ الحد راجع إلى الفقدان، كما أن المهية أمر عديم ولكنه صار موجوداً بالوجود، ولولاه لما كان لها وجود، وكل موجود كان مركباً من هذه الأمور الثلاثة أي من (وجود و عدم و عديمي) فهو مركب بأسوأ أنواع التركيب الذي لا ينفك عنها الإمكان.

فإنه سبحانه بما أنه لا كثرة في ذاته أبداً، يجب أن يجمع في مقام ذاته كل وجود، بحيث لا يشهد عن 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 لأشياء من الواجب ممكناً. فعلى ذلك فوجوده سبحانه يجب أن يكون مع صرافته وبساطته جاسماً لكل وجود يتصور، بحيث لا يمكن سلب وجود 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 ثبت علم الله تعالى بالأشياء كون لزوم التركيب.^(١) هكذا استمر المؤلف في إثبات صفة العلم لله تعالى بالمنهج الفلسفي البهيم، بحيث لا أظن أن يكون مفهومهما إلا للمتخصصين في علم الفلسفة والكلام، ولا شك أن هذه الطريقة التي سلكها المؤلف وإن كانت بحسن نية منه لكنه حال عن المنفعة بعيد عن الاستفادة، خاصة في عصر تولى الناس فيه عن تعقيدات الفلاسفة ونبذوا التكلفات وراء ظهورهم.

أخيراً قبل أن نخرج من هذا الموضوع نرى أن تشير إلى أن المؤلف كما أكثر الخوض في الأبحاث الفلسفية الكلامية كذلك أكثر الورود فيما يعرف بـ "المرقان والسلوك" ومن أوضح أمثله ما قرره عند أحوجه عن الأسئلة المطروحة حول الخاتمة فقد كتب في الرد على السؤال الذي مفاده "لماذا حرم الخلف من الأسم، من المكاشفة الضيية، والاتصال بالأعلى، واستطلاع ما هنالك من معارف وحقائق"؟ أنه إن توقف الوحي وانقطع الاتصال المباشر لكن لم ينقطع المكاشفة والنجلي والفيض النجبي وما إلى ذلك، فينقل عن العرفاء ويؤكد أن هناك أسفاراً معنوية وفصحيات باطنية هي ميسرة للسالك وهي كالقالي:

١. السفر من الخلق إلى الحق.
٢. السفر من الحق إلى الحق بالحق.
٣. السفر من الحق إلى الخلق بالحق.

(١) انظر: تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٦ ص ٣١٦ - ٣٢٥ .

٤. السفر من الخلق إلى الخلق بالحق. (١)

ثم يبدأ يشرح هذه الأسفار وكيفية قطع منازلها ومراتبها، ويعد من هذا الباب (الاتصال بالسماوات) الفيض المعنوي من جانب الإمام الحبي، فللقارئ 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 نفيه، في كلمات وجهها إلى من يطبق القرآن الكريم على الشئون الدنيوية حيث قال: "كما أن من الظلم أيضاً ما يتركبه بعض كتابنا المسلمين المعاصرين، حيث أخذ يفتر هذه المعارف العقلية الإلهية بالأمر المحسوس ويحاول تطبيقها على الشئون الدنيوية فصار فعله بذلك من أوضح مصاديق (تفسير القرآن بالرأي) الذي تواترت الأحاديث الشريفة من الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم على نفيه". (٢)

لكنه يغفل ليس فقط مولعا بالتفسير بالرأي بل كثيراً ما مثلاً كتابه هذا من التأويلات والتكلفات البعيدة، وسألي هنا أيضاً بعض الأمثلة لئلا تتهم بالتساهل أو نعد من الذين يلقون السهم في ظلمة الليل المظلم.

١- في مواضع عديدة من كتابه كثر المؤلف وأكد على أن معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا 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 كقوله تعالى: ﴿وَأِنْ 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 بنوع من التأويل في معنى الآية الكريمة فقال: "غير أن المطلوب في الآية ليس نفس المودة والولاء لأقربائه بما هي هي حتى يعود أجراً دنيوياً مطلوباً ويصير طلبها من الأمة مصادماً للآيات الحاكمة عن رفض الأنبياء للأجر بقاءً بل المودة في القرى وسيلة لاتصال الأمة بمعزة النبي، ويكون نفس ذلك الاتصال ذريعة لتكامل

(١) انظر: تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٣ ص ٢٣٤.

(٢) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٣ ص ١٥.

(٣) الشورى: ٢٣.

(٤) يونس: ٧٢.

(٥) الشعراء: ١٠٩، ١٢٧، ١٤٥، ١٦٤، ١٨٠.

الأئمة في المراحل الفكرية والعملية، فعندئذ تنتفع الأمة الإسلامية بما قيل أن تنتفع به العترة، فحينئذ لا تكون الملوكة في القرى أجراً حقيقياً وإن أعربت 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 ومنبأ عنه يسمى نبياً، وإذا كلف بإبلاغ ما أمر به وتخصيص ما أُمِر به فهو رسول، لكن الإنسان إذا عين من قبل الله تعالى حاكماً سالداً على المصنوع رائداً للأمة واجب الإطاعة يصبح إماماً سواء كان رسولاً نبياً أو غيرهما، ثم في إثبات ادعائه هذا تلول 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 الملقى والمجتهد؛ لأن الرسول بكونه رسولاً ليس في مقام التنفيذ أي ذا أمر وهي 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 الظاهر، إذا قال بعض من ذرية إبراهيم كانوا مفترضين الطاعة وهم الأئمة إما من النبيين كيوسف وداود وسليمان والنبي الأعظم أو من غيرهم كطالبوت.^(٥)

ج. قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أئمةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ

الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾^(٦) لما كانت هذه الآية المباركة على التقيض لما قرره المؤلف من كون

بعض الأنبياء مفترضين 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 وصفهم 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 حقهم^(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 رُسُولٍ 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 الإرادة والإرشاد والاعتصم بإطاعة واجبة مفترضة على الأمة.

وهكذا الملك العظيم ليس إلا ما يدل عليه اللفظ من إعطاء الله تعالى بعضاً من آل إبراهيم كداوود وسليمان الملك والحكم كما أعطى 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 وصولاً لإنسان ما في مقام التنفيذ والأمر والنهي الواجب الامتثال الذي يستلزم تفضيل طائفت والأئمة الاثني عشرية على كغير من الأنبياء، وفي البعض الآخر عدّ ملاكها النبوة فقط لا أكثر منها.

٣- أيضاً من التأويلات التي جاء بها المسيحيون وقد أراد بها الرد على القائلين بكونية ذكر الله تعالى بالاسم المفرد (الله) هو تأويله في قول الله تعالى: **﴿قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾**^(٥) نلني بتص كلامه أولاً ثم توضح تأويله باختصار:

قال المؤلف: "وما يقضي منه العصب أن جلّ من ينسبون أنفسهم إلى مذهب السلفية ينكبون ذكر الله تعالى بالاسم المفرد (الله) دون ذكره في جملة ذات معنى تام، و ينسبون من يذكر الله باسمه المفرد وحده إلى الضلال و يستنبطون على ذلك بأن جميع ما ورد من صيغ الأذكار في القرآن و السنة جمل أو كلمات ذات دلالة على معنى يقتضين 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 ٤٨٩.

(٥) الأنعام: ٩٦.

يزجج الذاك شياً فشيئاً في أوامهم الحلول و وحدة الوجود. لقد عذب عنه مضافاً إلى أنه إطلاقات الأدلة كاف في ذلك أنه سبحانه بإمر 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 أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ نَبِيِّ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قُرْآنًا يَتَذَكَّرُونَ وَيُخَفِّفُونَ خِيجًا وَعَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَتَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ والتقدير الذي قدروه للفسرون هو ما يلي:

"قل يا محمد الله أنزل ذلك الكتاب على موسى وهذا الكتاب عليّ. أو قل الله عليكم الكتاب".^(٢)

"قال علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس: أي: قل: الله أنزله. وهذا الذي قاله ابن عباس هو المعنى 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 أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ﴾، قل الله 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 يتأ 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 آباؤكم 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) النظر: 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

والعجب أن المؤلف بعد أبا بكر الصديق رضي الله عنه من المؤلفين لكتاب الله ولا بعد ما فعله هو تأويله، 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 تأول الآية فأسقط سهم النبي وسهم ذي القربى بموت النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ومنع بني هاشم من الخمس، وجعلهم كغيرهم من بني المسلمين ومساكينهم وأبناء المسكين منهم"^(١) وقد سلف ذكر هذه المقولة عند بيان تمجعات المؤلف على أصحاب النبي في الفصل الأول.

المطلب الرابع:

• التعصب والإغماض

ومن المؤامرات على الشيخ السجاني وتفسيره هو تعصبه القصي للمذهب لدرجة أن القارئ قد يظن أنه قد أخذ على عاتقه الإحصار للمذهب أو رأيه الخاص ولو كان بدلائل سخيفة لا يخفى عليه ضعفها أو تأويلات غريبة لا يبعد عنه مقدها، وهذا التعصب منه يكون مع عامة أهل السنة وخاصة مع الذين يسحبهم بالوهاية (أي السلفيون أو أهل الحديث) مع أن المؤلف عند ما بدأ بمباحث الإمامة والخلافة بعد النبي ﷺ وإثبات وجوب كونها تنصيبية من قبل الله تعالى لا يراي الأمة والشورى والبيعة تحت عنوان صيغة الحكومة الإسلامية قال ما نصه: "ورفع انقاب عن وجه الحقيقة في هذا المجال؛ يحتاج إلى تجرد عن الأهواء والميول الطائفية"^(٢) لكن القيود العصبية والميول الطائفية التي سيطرت على المؤلف ملكت قواه 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 يرد على عرافات أبناء جلدته وأهل مذهبه وعقيدته كيف وهو يدافع عن كل مظاهر الشرك ويطلعن فيمن وصل إليه الإسلام بفضل جهودهم وجهادهم ويعتقد بالرجعة التي تضحك العقول ويرفع أمته فوق الأنبياء ثم يدعي التجرد عن الأهواء والميول الطائفية، هذه أمور رأيناها بعين البصر في كتابه هذا فلا نتهمه ولا نظلمه إذا قلنا فيه إنه لم يتجرد للحق ولم يخل عن ميوله الطائفية التي أحاطت به، وقد بينا أمثله فيما سبق وفيما يلي بعض الأمثلة الأخرى:

(١) تفسير مفاهيم القرآن ج ١ ص ٢٨٥.

(٢) تفسير مفاهيم القرآن ج ٢ ص ٧٤.

٦- لما كان التوسل إلى المقابر والاعتقاد الاحتفالات عندها بل وتعظيمها وحتى السجود لديها وهكذا تعظيم آثار الأئمة والأولياء والتبرك بما من دأب طائفة المؤلف، ومعلوم أن هذه الاعتقادات والأعمال تعد من مصائد الشرك والعبادة لغير الله، كان المتوقع من المؤلف بصفته عالما داعيا مفسرا أن يقوم بإصلاح المجتمع وعبر الخرافات عنها عن طريق بيان حرمتها وإثبات ضلالتها، كما يفعل علماء السنة من المذاهب الأربعة فينبهون أشد الإنكار على من يرتكب مثل هذه البدع والتصرفات الغير ملائمة بالمسلم الموحدة، لكن المعصية والطائفة حالت دون المؤلف وهذا المطلوب المتوقع منه، ولا أدري بماذا يجيب أمام رب العالمين يوم لا يفيد الإنسان عنصره ولا ملهيه وقومه، فهو ليس فقط لم يقم بإبداء الحق وإصلاح ما أفسده الناس بل قام يدافع عنها بكل ما وهبه الله تعالى من القوة ليذكره بها ويصرفها في مرضاته، نشير فيما يلي إلى جوانب من دفاعه واستدلالاته على ما أشرنا إليه:

أ. بذل المؤلف جهدا واسعا في إثبات أن العبادة لا تطلق على الخضوع لغير الله والتبذل أمامه إلا بنية الوهية فقط، بدليل ما يجوز من تعظيم الابن لأبيه والتلمذة لأستاذه وبدليل سجود الملائكة لآدم وإعارة يوسف وأبيه له، وعلى 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 للمدد أو الاستغاثة أو دفع الضر وجلب النفع وكل ما يشبه ذلك - مما لم يثبت شرعا - لا تعد من العبادة بشيء، ولا يجوز إطلاق الشرك على الفعل ولا للشرك على الفاعل^(١).

أقول: لو أننا طلبنا رجلا من عامة الناس لم يدرس ولم يفقه ولم يملك من العلم شيئا سوى عقله وفطرته، فسألناه هل يتساوى تعظيم الأب والأستاذ الحي للموجود أمامك وتعظيم القبر والبيت المدفون فيه منذ قرون؟ فماذا يتوقع أن يكون جوابه؟ ليت علمي لماذا لا يفرق المؤلف بين هذا وذاك، ثم لو سألتا تلميذا في المراحل الأولى من طلب العلم هل يتساوى سجود الملائكة لآدم اللذين أمرهم الله به وسجود أحد الروضة علي بن موسى الرضا الذي لم يؤمر به بل شئ عنه نحيما شديدا؟ قل وربك ما ذا سيكون جوابه؟ نعم أنت لا تعتقد ألوهيته بل تتوقع منه جلب النفع وكشف الضر وإلا لما كان لسجودك معنى بل هو يشبه عمل المجانين، ثم لا تملك حجة من الله تفيد أنه يملك هذا إلا قوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا إِلَهِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَخْوِيلَهُمْ﴾^(٢) إن لم يكن هذا شركا فما هو الشرك؟ ولا أرى المنوذين يحتفلون في

(١) انظر: تفسير "مطالع القرآن" ج ١ ص ٤٤٢ - ٤٤٨.

(٢) الإسراء: ٥٩.

فهو كما هو، وعكسه في الضيافة فإنما بطبيعتها تكريم وإعزاز فلو فرضنا أنه تعالى حرم الضيافة لم تبدل ماهية العمل.^(١)

أقول لو كانت عقلية المؤلف هذه مداراً للتصرف في السرع وآيات الذكر الحكيم، فليعد نفسه لحل مشكلة أخرى وهي أن اللعن بطبيعته وحقيقته مكروه وقبيح فإنه نوع من السمب 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 مثلاً هو أن أمر الله تعالى لو لم يكن هو المدار الحقيقي لا الحقائق للمعومة فإن السفر إلى بلاد هضبة جافة شديدة الحرارة مع بذل الأموال وحمل المشاكل الكثيرة وترك البقاع الخطرة الباردة الحلوة والحدائق الرائعة الجميلة بلطبع والعقل مستكره غير معقول وعليه فليكن أداء الحج والسفر إلى بيت الله الحرام بهذه الصفة، لأن مناعب هذا السفر وحرارة حو 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 بماهية 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 والنفويض لأن اعتقاد التصرف ليس بمجوهرة وحقيقته شركاً، فلا أدري كيف يقول المؤلف هذا الذي تفوه به.

ثم إن للمؤلف كلام صريح يناقض استدلاله هذا حيث يقول:

أما الأفعال القيحة فإن لها جانبين: وبعبارة أخرى: إن 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 (أي الجانب العدمي، السلبي).

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٤٥١ - ٤٥٤ .

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٤٧٢ .

خذ مثلاً: اللقاء الجنسي الذي يعم بين الرجل والمرأة بصورة غير مشروعة، فإن مثل هذا اللقاء غير المشروع لا يختلف عن اللقاء المشروع في الجوانب الوجودية؛ فكلاهما سواء من حيث إنَّ العملين نتيجة «الفعالية الجنسية» غاية أنَّ التفاوت بين هذين اللقاءين هو أنَّ العمل الأول غير مأذون به من قبل الله أو السلطة التشريعية في حين أنَّ العمل الثاني مأذون به من قبل الله أو موافق لرأي السلطة التشريعية.

وعلى هذا فإنَّ عامل القبح في «الزنا» هو صفة «اللامشروعية» التي هي أمر عديمي وسلي مائة بالمائة، والذي تنطلي به القدرة إنما هو الجانب الوجودي، للشيء وليس الجانب العدمي السلي متعلقاً بها، لأنَّ 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 وعناده النفسي وإلا لكان من الأسهل عليه ترك هذه التكاليفات وعدم الدفاع عن البدع.

٢- عند ذكر المؤلف غزوة بدر وما جرى فيها وجوها تراه بذلك وحده يذكر أشياء ويتغافل عن غيرها فيمدح من يريد ويهج من يريد لكن أثناء القبل ودون تصريح لثلاث بطر العواطف عليه، وإذا أمنت 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، لعنا 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 وينقل 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 سقيم، انظر على سبيل المثال ما نقله حول غزوة أحد بهذه النصوص:

"وصاح طلحة بن أبي طلحة: من لبني عبد المدار؟ 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) ومسلم) جالس تحت الراية عليه درعان ومقفر بيضاء، فالتقيا، فبدره علي، فضربه على رأسه، فمضى السيف حتى قلل هامته حتى انتهى إلى الجبهة، فوقع طلحة، و انصرف علي.

(١) تفسير مفاهيم القرآن، ج ١ ص ٣٦٧.

ثم أخذ الرابية أبو سعيد بن أبي طلحة، فقتله علي و سقطت الرابية، فأخذها مسافع بن أبي طلحة، فقتله علي. حتى قتل تسعة نفر من بني عبد الدار، حتى صار لواؤهم إلى عبد الحم أسود يقال له ضوابة، فانتهى إليه علي، فقطع يده اليمنى، فأخذ اللواء باليسرى، فضرب يصره فقطعها، فاعتنقها باليدين المقطوعتين، فضربه على رأسه فقتله، فسقط اللواء، فأخذته عجرة بنت علقمة الكنانية، فرفضتها، وقد كان لعلي عليه السلام مواقف مشهودة كما كان لأبي دجانة، والزبير بن العوام، وفي ظل بطولته هؤلاء، ولغيف من غيرهم انهزمت قريش هزيمة نكراء لا يلبثون^(١).

ثم استمر وذكر من مواقف علي عند هزيمة المسلمين: "فلم يصمد معه - أي النبي - في ساحة المعركة إلا شرفة قليلة، وعلى رأسهم ابن عمه علي بن أبي طالب، وأبو دجانة مثاك بن عرشة، وكلنا حملت طائفة على رسول الله استقبلهم علي (عليه السلام)، فتدفعهم 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).

ظلم بمكث المؤلف بعد هذين القتلين قليلاً إلا وقد جاء بشأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ما يؤسف للرجل لأنه المحصر جهده وجهاده بل إيمانه وإثارته 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: ملجأكم؟ قالوا: قتل رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم). قال: فماذا تصنعون بالخيانة بعده؟ قوموا فموتوا على ما مات عليه رسول الله، ثم استقبل القوم فقاتل حتى قتل، وبه سمي أنس بن مالك"^(٣).

إذا فالأمر واضح والمقايسة 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 الغارين عن الزحف للمرددين في الاستقامة على الدين بعد نعي النبي ولم يفعل في المعركة شيئاً 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 المحمدي عن الأهواء والميول الطائفية ؟ وهل هذا هو حفظ الأمانة العلمية والحيادية التاريخية، إنني أرى أن المؤلفين والكهّاب الإسلاميين إن كانوا يتصرفون كتصرف الشيخ المسيحي في النقل والرواية لمضاعف عنا الكثير والكثير وتبدلت المفاهيم وتاريخ الرجال ولكننا اليوم أصبحنا حالاً بما عليه اليهود والنصارى، ولكنهم والحمد لله حفظوا للأجيال كل شيء بالأمانة ولم يكتبوا شيئاً، فهذا هو الشيخ المؤلف ينقل عن محدثي أهل السنة ومؤرخيهم الذين يتهمهم بالتقصير في أهل البيت وظلمهم و... مناقب أهل البيت وقضائهم، فلو ظن أحد أن المؤلف لم يفعل شيئاً سوى أنه نقل من سورة ابن هشام ما يرضى عن صدقة التي أصابت المسلمين وبقيت صعوبة الموقف، قلنا هذه هي الرمية التي رمى عن طريقها المؤلف سهمه لأنه لم يكن يريد التصريح بما أشرنا إليه فلقها في هذا القلب، وللوضوح والبيان نمر على سورة ابن هشام الذي جعله المؤلف أصلاً له في نقله وأعدّه لتتطرق ماذا كتب حول ما سجله التاريخ من بطولات عمر بن الخطاب رضي الله عنه في غزوة أحد وماذا تركها المؤلف ونقل عنه فقط النقل السابق:

أ. قال ابن إسحاق: فبينما رسول الله ﷺ بالشعب معه أولئك النفر من أصحابه إذ علت عالية من قريش الجبل، قال ابن هشام: كان علي تلك الجبل خالد بن الوليد، قال ابن إسحاق: فقال رسول الله ﷺ: اللهم إني لا ينبغي لهم أن يعلونا، فقاتل عمر بن الخطاب ورهط معه من المهاجرين حتى أبيضهم من الجبل.

ب. قال ابن إسحاق: فلما عرف المسلمون رسول الله ﷺ فخصوا به ونقض معهم نحو الشعيب: معه أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وطلحة ابن عبيد الله والزبير بن العوام رضوان الله عليهم والحرث بن العمة ورهط من المسلمين.

ت. ثم إن أبا سفيان بن حرب حين أراه الانصراف أشرف على الجبل ثم صرخ بأعلى صوته فقال: أُنْفِصْتُ قُعَالٍ (أي أنصمت الأكرام فاصرف عن لومها) وإن الحرب سجال يوم يوم أعل جبل أجد أظهر ذبيك، فقال رسول الله ﷺ: قم يا عمر فأجبه فقل الله أعلى وأجل لا سواء قتلتنا في الجنة وقتلكم في النار، فلما أجاب عمر أبا سفيان قال له أبو سفيان: هلم إلي يا عمر ! فقال رسول الله ﷺ لعمر: ائنه فانظر ما شأنه فجاء فقال له أبو سفيان: أبشرك الله يا عمر أقتلنا محمداً فقال عمر: اللهم لا وإنه ليسمع كلامك الآن قال أنت أصدق عندي من ابن قنعة وأبى القول.^(١)

(١) انظر غزوة أحد في السيرة النبوية لابن هشام من أي طبعة معروفة لديك .

لماذا ترك المؤلف كل هذا وأمثاله ونقل ما نقل ؟ أليست هذه الروايات تصرح بأن هؤلاء الرجال المشجعان هازمو مجموعة خالد بن الوليد ؟ أليست الرواية الثانية تدل على أن الناس لما رأوا رسول الله راوه ومعه أبو بكر وعمر وعلي ؟ بمعنى أن هؤلاء هم الذين لم يفروا عن المعركة وكانوا يحمونه ويدافعون عنه، ثم إن الرواية الأخيرة التي تظهر 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 والتعبد الذي قد يحمل الإنسان على كتمان الحق.

ومن هذا القبيل وعلي نفس الأسلوب تركه وضع النبي الكريم ﷺ يده اليمنى الميمنة 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 المجهل الغافل، فلم يكن يذكر عن بعض الأصحاب الذين يعطيهم منزلة فوق ما هم عليها، لكننا نعلمه ونقول إنه جرى على ما يقتضيه عنوان الكتاب فلم يتطرق إلا إلى سورة 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 القلوب.
- تجنب ذكر ما فيه سمعة حسنة للخلفاء الثلاثة أو عائشة الصديقة.
- الطعن في الصحابة بذكر ما يوهن الناس أو القارئ بالتقصي في أفعالهم.

٣- ومن المواضع التي يظهر فيها تعصب الرجل بكل وضوح ما أتى به في المجلد الرابع حول أجرة الرسالة الضميمة حينما أصّر 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 تيجيله لبعض أهل البيت وتركه البعض، فعلى سبيل المثال لم يدل بالذكر والاحترام رتبة وأم كلثوم بسات النبي ﷺ، ولا عقيل بن أبي طالب أعمو علي بن أبي طالب، وكذلك لم يذكر ولو مرة من أبناء علي رضي الله عنه من سخطوا بأبي بكر وعمر الآن هذا كان يجت حب علي لمن سبقه وتبعه باسمهم وتركهم 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) المائدة : 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 أيضا 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 نقبسة 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 المشطر إليه في هذه الآية بدلالاتها وتفصيلاتها وما يرد عليها من الانتقادات وهي بالإيجاز كالآتي:

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 أحادهم إلى صلب آدم (عليه السلام)، وقد كانت هذه الكائنات الدقيقة الحجم ذات شعور وعقل كافيين أخذ.

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 تلك الاستعدادات قابلية لمعرفة الله التي تنمو وتتكامل مع تكامل هذه الذرة جنباً إلى جنب مع تكامل سائر استعداداته الأخرى حتى تتقفل 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، ويحسبون باسعيانهم إليه تعالى، هو الميثاق.

النظرية الثالثة نظرية العلامة الطباطبائي وهي: أن هذه الآية تشير إلى نشأة إنسانية سابقة فزق الله فيها بين أفراد هذا النوع وميز 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:

"إن لكل شيء عند الله وجوداً وسياً غير مقدر في حيزاته، وإنما يلحقه الاقتران إذ أنزله إلى الدنيا مثلاً؛ فللعالم الإنساني على سمته سابق وجود عنده تعالى في حيزاته أنزله إلى هذه النشأة. وأثبت بقوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ * فَمَسْجِدُ الَّذِي يَبْدُوهُ فَلَكُونُ كُلِّ شَيْءٍ ﴿١﴾ وما يشاهد من الآيات، أن هذا الوجود العلوي للأشياء ومنها الإنسان هو أمر من الله يقضه على الشيء، ويلقيه إليه بكلمة «كن» إفاضة دفعية وإلغاء غير تدريجي فلو وجود هذه الأشياء وجهان: وجه إلى الدنيا، وحكمه أن يحصل بالخروج من القوة إلى الفعل تدريجياً ومن العلم إلى الوجود شيئاً فشيئاً ويظهر ناقصاً ثم لا يزال يتكامل حتى يفتى 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 تخضع قوة تسوقها إلى الفعل.

النظرية الرابعة نظرية الشريف المرتضى وهي: أن الله تعالى إنما عني جماعة من ذرية نبي آدم خلقهم وخلقهم وأكمل عقولهم وقدرهم على السن رسله (عليهم السلام) عرفه وما يجب من طاعته، فأقرؤوا بذلك، وأشهدهم على أنفسهم به لتلا يقولوا يوم القيامة: ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ أو يعدلوا بفكر آياتهم، وحاصل هذا الكلام وتوضيحه أن الله تعالى أخذ الاعتراف من جماعة خاصة، من البشر، وهم العفلاء الكاملون، لا من جميع البشر. ^(٢)

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 دلالة، أو يأتي أخيراً برأي منه غيرها، لكنه لم يفعل لا هذا ولا ذاك، زيادة على هذا أن المؤلف وجه تحليله نحو المبرريات 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، فلم يفعل هذا لكان الظاهر فيه أنه ملذام الرأي الأول يستند إلى الأحاديث كما صرح به المؤلف فهو الرجح كما عليه عادة المفسرين أنهم في المفاهيم يفضلون الرأي الذي يوافق الحديث، لكن القضية اختلفت بفعل المؤلف هذا فلم يكن للمؤلف أن يترك 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 المحطلة) فذكر فيه عدة آيات ظن البعض أنها تدل على صدور ما يخالف العصمة عن النبي الأكرم فمنها هذه الآيات: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَنْ حَاءَهُ الْأَعْمَى * وَمَا

(١) يس: ٨٢ - ٨٣.

(٢) هذه خلاصة ما أورده المؤلف في المجلد الأول من ص ٨١ إلى ١٢٠.

يُذَرِّبُكَ لَعْلُهُ يَرْزُقِي * أَوْ يُلْكَرُ فَتَنْفَعُهُ الذِّكْرِي * أَمَّا مَنْ اسْتَعْنَى * فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّقِي * وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَرْزُقِي *
وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى * وَهُوَ يَخْشَى * فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى *^(١) يقول المؤلف استعمل المخالف بهذه الآيات
منكنا على ما روي بشأن نزولها على صدور الخطأ عن الأنبياء وهذا لأنه روى المفسرون أن عبد الله بن أم
مكتوم الأعشى أتى رسول الله وهو يناجي عتبة بن ربيعة، وأبا جهل بن هشام، والعباس بن عبد المطلب،
وأباً وأمية ابني خلف، يدعوهم إلى الله ويرجو إسلامهم، فقال عبد الله: اقترني وهلمني مما علمك الله،
فجعل ينادي ويكثر النداء ولا يدري أنه مشغول مقبل على غيره حتى ظهرت الكراهة في وجه رسول الله
لقطعه كلامه، وقال في نفسه: يقول هؤلاء الصناديد إنما أتباعه العميان والسفلة والعيبة فعبس (صلى الله
عليه وآله وسلم) وأعرض عنه، وأقبل على القوم الذين يكلمهم، فنزلت الآيات.
ثم نفل وسجها 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) فجاه ابن أم مكتوم، فلما رآه تقلد منه، وجمع نفسه وعبس
وأعرض بوجهه عنه، فحكى الله سبحانه ذلك وأنكره عليه.

إلى هنا كان منه النقل والرواية لكن ما فعل بعد هذا ملقت للنظر وهو أنه ضعف الرواية الأولى بتدليل أنه يخالف ما
ثبت في القرآن الكريم حول أخلاق النبي وبذلك أخرى، وقال حول الرواية الثانية أنها لا تنطبق وظاهر الآيات
نفسها لأن الظاهر أن العابس والمتولى، هو المخاطب بالمخاطبات الستة ﴿وَمَا يُذَرِّبُكَ لَعْلُهُ يَرْزُقِي﴾ ﴿فَأَنْتَ لَهُ
تَصَدَّقِي﴾ 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 أهمل 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 للموضوع إلا غموضاً.^(٢)

(١). عبس ٩١ - ٩٥.

(٢). انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٥ ص ٢٥٧ - ٢٦٢.

المطلب السادس:

• التكرار والإطناب

هناك فرق بين الإحاطة والاحتواء الذي أشرنا إليه في المطلب السابق وعدده من مزايا تفسير السجاتي ومحاسنه، وبين التكرار والإطناب والإطالة التي قد تنتج الخلط والمبالغة. 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 فيتخير في المقدمات والتعهدات والملازمات، وقد يذكر دلائل موضوع ما في موضع، ثم يكرر الموضوع والدلائل في موضع آخر بتغيير العنوا أو بأدنى مناسبة يعثر عليها، وفيما يلي بعض الأمثلة التي تثبت الموضوع:

١ - عند تفسيره صفة العلم لله سبحانه جمع المؤلف حول مادة العلم مفهومها، وحقيقة من الموضوعات ما يتجاوز عناوينها سبعة وثلاثين (٣٧) عنواناً، وهي كالآتي:

١. ما هو حقيقة العلم؟
٢. التعريف للمعروف للعلم.
٣. نقد هذا التعريف من وجوه:
٤. أولاً: عدم شموله لبعض أنواع العلم.
٥. تقسيم العلم إلى الحضورى والحضورى.
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 والفصل.
٩. ثالثاً: عدم شموله للمحالات والمعدومات.
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 بالحيثية الموجبة للمعلوم علم به.
٢١. الدليل الثاني: بسيط 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 للجويزات.
٢٨. أهم الأقوال في هذا المجال.
٢٩. القول المختار ودلائله.
٣٠. التعبير القرآني الرفيع عن سعة علمه سبحانه.
٣١. دلائل النافين لعلمه سبحانه بالجزئيات وتقدمها.^(١)

فالتأخر 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 تهم البارعين المتخصصين؛ فلا يرى فهم الآيات موقوفاً عليها، ولا تريدها إلا غموضاً وصعوبة، ولعل هذا كان أحد الأسباب المفضية إلى عدم تحصيل تفسير مفاهيم القرآن الشهرة والتداول التي حازها غيره من التفاسير المعاصرة للشيعة الإمامية.

(١) انظر: التفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٦ ص ٢٩٩ - ٣٠٠.

والمؤلف بنفسه لاحظ هذا الذي لا حظناه، ومن هنا قدم عذره من أول الأمر وقال: "و قد وقفت على معنى العلم في البحث السابق، و بما أن العلم و القدرة من أبرز الصفات الثبوتية وحب علينا البحث عن أمور يرجع إلى علمه سبحانه أو إلى قدرته، فلأجل ذلك قد أسهينا البحث في هذين الوصفين^(١) كأنه رأى نفسه مجبرا على هذا الإسهاب ولم يكن كذلك.

وهذا اعتراف منه بعمده في مواضع عديدة من الكتاب، فمثلا عند تناوله التشبهات المثارة حول المعاد ورده عليها تراه بعد ما قفل إجابة المتكلمين عن شبهة الأكل والماكول وزاد عليها إجابة صير المتألمين واستزاد من عنده أيضا ما استطاع، قال في الأخير: "ولعل هذا البحث المبسوط، فيه الكفاية للمروي الأليباب. وأنا بدوري أعتذر للقراء الكرام من إطالة الكلام في هذا المقام".^(٢)

٢- ومن المسائل التي أطال الكلام فيها و كررها مرارا مسألة التخصيص في الإمامة، أي كون الإمامة بعد النبي ﷺ بنص الكتاب والسنة لا بالرأي والشورى، فالمؤلف يصّر إصرارا كثيرا ويطع غاية الإحراج على أن الإمامة والخلافة كانتا بتعيين الله ورسوله، لكن الأمة خالفت هذا التخصيص الإلهي عمدا وبلذته وراء ظهرها بعد رحيل النبي الأعظم إلا عدد قليل عرفوا الحق لكنهم لم يستطيعوا أن يقوموا بشيء أمام المناهذين. وهذه المسألة لها أهمية كبيرة لدى الشيعة لذلك قرى المؤلف قد نهر عن ساعديه في إثباتها، وإلتفاتا لمسك بكل ما ظنه دليلا له ومفيدا لموقفه.

فهو في المجلد الأول عند فصل "التوحيد في الحاكمية" تناول ذكر هذه المسألة مرة باختصار،^(٣) ثم في المجلد الثاني فصل فيها الكلام تفصيلا بحيث أعلن في أول الكلام بأنه سيعطول البحث حول هذه المسألة فقال: "ولنبدا بعون الله بذكر هذه الطرق على وجه التفصيل"^(٤) والبراد من الطرق هي طرق ثلاثة اعتقد المؤلف أنها كانت توجب للتخصيص 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 ١٦٧ ..

(٣) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٦٥٣ ..

(٤) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٧٥ ..

(٥) النظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٧٦ - ١٨٠ ..

وعلى نفس النهج والأسلوب كرر 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 حقا.

٣- وإذا نظرنا إلى التكرارات فقط بصرف النظر عن الإطالة وعدمها فهي كثيرة جدا، قد يعيد المؤلف موضوعها بنفس العنوان والأدلة مرتين أو ثلاثا، فعلى سبيل المثال:

- أ. مسألة الشورى وعدم كونها أساس الحكم الإسلامي - على رأي المؤلف - ذكرها في المجلد الثاني بدءا 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 جائزا. ذكرها المؤلف في المجلد الثاني ص ٣١٩ وفي المجلد الخامس ص ٣٤٢ وفي نفس المجلد أيضا ص ٤٢٣.
- ج. مسألة التثليث في العقيدة الصيرانية بما لها وما عليها ذكرها المؤلف في المجلد الأول ص ٢٨٥ - ٢٠٨ ثم كرر الموضوع في المجلد الخامس ص ٢٣٩ - ٢٥٤ وللتكرارات أمثلة كثيرة وكفينا هذا القدر.

المطلب السابع:

• عدم مراعاة الأمانة العلمية

لا شك أن الكتاب والمؤلفين في عالمنا هذا كثيرون، لكن من يعطي الكتابة حقها ويؤدي للعلم بأمانة قليل جدا؛ فلهذا ترى غالبية البحوث وخاصة البحوث التي كتبها حول الاختلافات المذهبية والدفاع عن حوزة خاصة، تراها تحمل بين جنباتها زلة الخيانة إما عمدا أو ما يشابهه من الإهمال والإغفال. وأما المؤلف فقد ذكرنا في مبحث النبوات أنه قد ارتكب في نقله وتحريره ما يمكن تسميته بالخيانة العلمية، وكان ما أشرنا إليه سابقا يخص تعامله جوارح سورة النبي وأصحابه الكرام، لكن هذه صفة عامة في هذا التفسير، فمن يقرأ فيه يجد المؤلف ودراساته لا يخلو عن الزلة المشار إليها بكلمات قسميها التعمدية واللا تعمدية، فقد ينقل عن مرجع ما شيئا بغض النظر عن الراجع والمرجوح وحتى عن الصحيح والضعيف وبغض النظر عن جوانب الموضوع وأسبابه، وبالأخص حينما يريد أن يثبت نظريته عن كتب أهل السنة بالاستدلال على المرويات أو الأقوال يلتقط منها التقاط المخرض فلا يبال من أين يأخذ وكيف يأخذ، ولا يهتم بالسياق والقارئ، مع عله بجميع هذا، نذكر فيما يلي بعض الأمثلة لنلا بعد كلامنا هذا إجماعا بحق الشيخ:

١ - ينقل المؤلف كثيرا عن مراجع أهل السنة حديث الغدير 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 مصافح أهل السنة كثيرا حتى نراه في موضع يقول: "فقد تناولها - 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 خلكان، والياقبي، وابن كثير، وابن خلدون، والذهبي، وابن حجر العسقلاني، وابن صباغ المالكي، والمقرئ، وجلال الدين السيوطي، ولور الدين الخطي إلى غير ذلك من الموزعين الذين حدثت بهم القرون والأجيال.

كما ذكره أيضاً أئمة الحديث أمثال: الإمام الشافعي، وأحمد بن حنبل، وابن ماجه، والترمذي، والنسائي، وأبو يعلى الموصلي، والبيهقي، والطحاوي، والحاكم النيسابوري، وابن المناذي، والخطيب الخوارزمي، والكنجي، وعبد الدين الطبري، والحموي، والبيهقي، والجزري، والقسطلاني، والمفتي الهندي، وتاج الدين المناوي، وأبو عبد الله الورقاني، وابن حمزة الدمشقي إلى غير ذلك من أعلام المحدثين الذين يقصر المقال عن عظمهم وحصرهم.

كما تعرض له كبار المفسرين؛ فقد ذكره: الطبري، والتعلي، والواحدي في أسباب النزول، والقرطبي، وأبو السعود، والفخر الرازي، وابن كثير الشامي، واليسابوري، وجلال الدين السيوطي، والآلوسي، والبغدادي.^(٢) وفي موضع آخر يعبر عن تضافر طريق هذا الحديث في الصحاح والمسانيد بقوله: "ولا أظن أن ذا مسكة ومن له إمام يعلم الحديث وقراءة الصحاح والمسانيد ينكر صحة حديث الغدير أو تضافره بل تواتره، ولو أنكروه لما كنا أنكره بلسانه لا بجهانه وقلبه اللهم إلا إذا كان غير ملم بعلم الحديث"^(٣)

ولا طعن في هذا النقل والإحالة ظاهراً لأن حديث الغدير ثابت حقاً، لكن المشكلة هي أن المؤلف يريد أن يثبت بهذه الإحالة التي أغمضها 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 اعترفوا بما يقوله ويثبت به حول الغدير، وهم بعد اعترافهم هذا ومن يتبعهم من أبناء مذهبيهم إن لم يقبلوا هذا الذي نؤمن به وثبته منهم فقد هاندوا عناداً شديداً 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 التخصيصية بعد رسول الله ﷺ بلا فصل.

(١) أخرجه الترمذي في سننه ج ٥ ص ٦٣٣ رقم ٣٧١٣ وقال: "هذا حديث حسن صحيح" كما قال الآلوسي رحمه الله أيضاً: "صحيح".

(٢) النظر: 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، وبحول الحديث ودلالته ومفهومه أقوال من هؤلاء الأعلام؛ لكن المؤلف لا يشير أبداً إلى الصورة الأصلية للواقعة ولا إلى استنباط العلماء منها، بل يتغافل عنها ويتجاهلها خداعاً لقراءه ونصرةً لمذهبه، بقي علينا أن نتعرف على الصورة الحقيقية للواقعة نقلاً عن بعض هذه المصادر:

تعرض ابن كثير للواقعة

نبدأ من التواريخ التي أشار إليها المؤلف بكتاب البداية والنهاية لابن كثير رحمه الله، وقد بدأ الكلام حول واقعة الغدير بخطبة 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 المحفة يقال له غدير خم قبيل فيها فضل علي بن أبي طالب وبراءة عرضه بما كان تكلم فيه بعض من كان معه بأرض اليمن بسبب ما كان صدر منه إليهم من المعدلة التي ظنها بعضهم جوراً وتضييقاً وبحلاً والصواب كان معه في ذلك ولهذا لما تفرغ عليه السلام من بيان المناسك ورجع إلى المدينة بين ذلك في أثناء الطريق فخطب بخطبة عظيمة في اليوم الثامن عشر من ذي الحجة عامئذ وكان يوم الأحد بغدير 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 عبود الأحاديث الواردة في ذلك ونبين 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 مجلسين أورد فيهما طرقه وألفاظه وساق الغث والسمين والصحيح والسقيم على ما جرت به عادة كثير من المحدثين يوردون ما وقع لهم في ذلك الباب من غير تمييز بين صحيحه وضعيفه وكذلك الحفاظ الكبار أبو القاسم ابن عساکر أورد أحاديث كثيرة في هذه الخطبة ونحن نورد عبود ما روى في ذلك مع إعلامنا أنه لاحظ للشبهة فيه ولا متمسك لهم ولا دليل لما سببته وتنبه 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 بجيشه من اليمن تعجل إلى رسول الله بمكة واستعطف على جنده رجلاً من أصحابه فعمد ذلك الرجل فكمس كل رجل من القوم حلة من البر^(١) الذي كان مع علي، فلما دنا جيشه خرج علي ليلقاهم فإذا عليهم الحلال، قال: ويلك ما

(١) البر: الثوب أو شماغ اليد من القبايل ونحوها وثاقه: البرزخ وجرفته: البرازة (المحكم والمعجم لأبى سيدة ج ٩ ص ١٤ ط: دار

الكتب العلمية - بيروت ٢٠٠٠م تحقيق: عبد الحميد هنداوي)

هذا؟ قال: كسوت القوم ليعملوا به إذا قدموا في الناس، قال ويليك انزع قبل أن ينتهي به إلى رسول الله ﷺ فانتزع الخليل من الناس فردها في البر فوقع في نفوس البعض شيئا من صنيعه فرفضوا شكاوهم.

ب. ضعيف ما يزيد في بعض الروايات أن عمر بن الخطاب لقي عليا فقال: عنيما لك أصبحت وأمسيت مولى كل مؤمن ومؤمنة.

ت. ما روي عن أبي هريرة أنه قال: أخذ رسول الله ﷺ بيد علي قال: من كنت مولاه فعلي مولاه فأنزله الله عز وجل ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(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 إنني عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف واللهاجرين الأولين رضي فاعرفوا ذلك لهم، أيها الناس احفظوني في أصحابي وأصحابي وأحبائي لا يطلبكم الله بمظلمة أحد منهم، أيها الناس ارفعوا اليستكم عن المسلمين وإذا مات أحد منهم فقولوا فيه خيرا.^(٢)

نعم هكذا ذكر ابن كثير الواقعة بهذا السياق والأسلوب والعبارات والكلمات، فكيف يجوز لأحد يريد إثبات إمامة علي ووصايته من التدبير أن يصيح بأعلى صوته أن ابن كثير وفلان وعلان ذكروا هذه الواقعة التي سنوردها ههنا، ثم يذكر الواقعة على خلاف ما ذكره ويدعي أن آية كذا وكذا نزلت فيها مع أن ابن كثير أنكر نزولها في التدبير أشد إنكاره، هذا النقل والإحالة يشبه عمل من يذكر الإسرائيليات والأكاذيب حول قصة يوسف وداود مثلا ثم يدعي أن القرآن الكريم أتى بهذه القصة ولا يعتني بالفرق الشاسع بين ذكره هو و تناول القرآن أصل القصة.

تعرض الألوسي للواقعة

وأما للتقاسيم التي أشار إليها المؤلف وأظهر للقارئ أن ما يقوله هو حول التدبير ثابت فيها فلا يتضح لنا خدعة الإحالة إلا إذا رجعنا إليها وقرأنا فيها، فنبصر منها تفسير روح المعاني للعلامة الألوسي وقد تعرض

(١) المائدة ٣.

(٢) انظر جميع هذا بالتفصيل في "الهدية والنهاية" لابن كثير، ج ٥ ص ٢٠٩ - ٢١٤.

للواقعة بكل تفصيل ونقد جميل، فذكرها لكن ليس على النحو الذي ذكره المؤلف، وفيما يلي مقتطفات من كلامه:

وحير الغدير عمدة أدلتهم (الشيعة) على خلافة الأمير كرم الله تعالى وجهه وقد زادوا فيه إثمًا لقرطبيهم زيادات مشككة ووضعوها في ضلاله كلمات مزورة ونظموا في ذلك الأشعار وطعنوا على الصحابة رضي الله تعالى عنهم بزعمهم أنهم خالفوا نص النبي المختار صلى الله عليه و سلم... وأنت تعلم أن اختيار الغدير التي فيها الأمر بالاستخلاف غير صحيحة عند أهل السنة والاسلمة لديهم أصلاً وللبين ملوفع هناك أتم تبيين ولنوضح القس من السمين ثم نعود على استدلال الشيعة بالإبطال ومن الله سبحانه الاستمداد وعليه الاتكال:

فتقول: إن النبي صلى الله عليه و سلم خطب في مكان بين مكة والمدينة عند مرجعه من حجة الوداع قريب من الحنيفة يقال له: غدير عجم، قبين فيها فضل علي كرم الله تعالى وجهه وبراءة عرضه مما كان تكلم فيه بعض من كان معه يارضى اليمن بسبب ما كان يصدر من المعدلة التي ظنها بعضهم جوراً وتضييقاً وبخلًا 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 ليلقى رسول الله ﷺ بمكة تعجل إلى رسول الله ﷺ واستخلف علي بن عبد الله الذي كان 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 الخلل قال: ويلك ما هذا؟ قال: كسوت القوم ليتحملوا به إذا قدموا في الناس، قال: ويلك انتزع قبل أن تنتهي إلى رسول الله ﷺ قال: فانتزع الخلل من الناس فردها في البز وأظهر الجيش شكواه لما صنع بهم.

وأخرج عن زيد بن كعب وكانت عند أبي سعيد الخدري عن أبي سعيد قال: اشتكى الناس علياً كرم الله تعالى وجهه فقام رسول الله ﷺ فبنا خطيباً فسمعتة يقول: أيها الناس لا تشكروا علياً فو الله إنه لأعشى في ذات الله تعالى أو في سبيل الله تعالى ورواه الإمام أحمد وروى أيضاً عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما عن يزيد الأسدي قال: عزوت مع علي بن أبي طالب من فرأيت منه جفوة فلما قدمت علي رسول الله ﷺ ذكرت علياً كرم الله تعالى وجهه فرأيت وجه رسول الله ﷺ قد تغير فقال: يا يزيد: ألسنت أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قلت: بلى يا رسول الله، قال: من كنت مولاه فعلي مولاه...

وهكذا ذكر الآلومي مجموعة من الروايات حول الواقعة وبين صحيحها عن سقيمها حتى قال: ووجه استدلال الشيعة بخير من كنت مولاه فعلي مولاه أن المولى بمعنى الأول بالتصرف وأولوية التصرف عين الإمامة ولا يخفى أن أول الغلط في هذا الاستدلال بحطهم المولى بمعنى الأول وقد أنكر ذلك أهل العربية

قاطبة بل قالوا : لم يجرى بمفعول بمعنى أفعل أصلا ولم يجوز ذلك إلا أبو زيد الفعوى 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 فاللزم مثله وتفسير أبي عبيدة بيان لحاصل المعنى بمعنى النار مقرم ومصرم والموضع اللائق بكم وليس نصا في أن لفظ المولى ثمة بمعنى الأول والثاني أنا لو سلمنا أن المولى بمعنى الأول لا يلزم أن يكون صله بالتصرف بل يحصل أن يكون المراد أولى بالهبة وأولى بالعظيم ونحو ذلك وكم جاء الأول في كلام لا يصح معه تقدير التصرف كقوله تعالى : ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ الْغُلَامُ اثْنَيْنِ أَخْتَأَوُا وَهَذَا الشَّقِيُّ وَالَّذِينَ آخْتَأَوْا﴾^(١) على أن لنا قريتين على أن المراد من الولاية من لفظ المولى أو الأول : الهبة إحداها : ما روينا عن محمد بن إسحق 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 الهبة والعداوة فقد نيه على أن المقصود إيجاب محبة كرم الله تعالى وجهه والتحذير عن عداوته وينفذه لا التصرف وعدمه ولو كان المراد الخلافة لصح ﷺ بها .

ويدل لذلك ما رواه أبو نعيم عن الحسن بن الحسن السبط رضي الله تعالى عنهما أنهم سأله عن هذا الخبر هل هو نص على خلافة الأمير كرم الله تعالى وجهه ؟ فقال : لو كان النبي ﷺ أراد خلافته لقال : أيها الناس هذا ولي أمري والقائم عليكم بعدي فاسمعوا وأطيعوا ، ثم قال الحسن : أقسم بالله سبحانه أن الله تعالى ورسوله ﷺ لو آثرا علينا لأجل هذا الأمر ولم يقدم علي كرم الله تعالى وجهه عليه لكان أعظم الناس خطا ... وتحسبك الشيعة في إثبات أن المراد بالمولى الأولى بالتصرف باللفظ الواقع في صدر الخبر على إحدى الروايات وهو قوله ﷺ : ألفت أولى بالمؤمنين من أنفسهم ونحن نقول : المراد من هذا أيضا الأولى بالهبة يعني ألفت أولى بالمؤمنين من أنفسهم بالهبة بل قد يقال : الأولى ههنا مشتق من الولاية بمعنى الهبة والمعنى ألفت أولى بالمؤمنين من أنفسهم ليحصل تلازم أجزاء الكلام ويحسن الانتظام ويكون حاصل المعنى هكذا يامعشر المؤمنين إنكم تحبون أكثر من أنفسكم فمن يحبني يحب عليا اللهم أحب من أحبه وعاد من عاداه ويرشد إلى أنه ليس المراد بالأولى في تلك الجملة الأولى بالتصرف أنها مأخوذة من قوله تعالى : ﴿الشَّقِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾^(٢) وهو مسوق لنفي نسب الأديه عن يثبوتهم وبإثباته أن زيد بن حارثة لا ينبغي أن يقال : إنه ابن محمد ﷺ لأن نسبة النبي ﷺ إلى جميع المؤمنين كالأب الشفيق بل يزيد وأزواجه عليه السلام أمهاتهم والأقرباء في النسب أحق وأولى من غيرهم ...

(١) آل عمران : ٦٨ .

(٢) الأرحاب : ٦ .

ومن الشيعة من أورد دليلا على نفي المحبة وهو أن محبة الأمير كرم الله تعالى وجهه أمر ثابت في ضمن آية ﴿وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضُهُمْ﴾^(١) فلو أقاد هذا الحديث ذلك للمعنى كان لغوا ولا يخفى فسادُه ومنشؤه أن المستدل لم يفهم أن إيجاب محبة أحد في ضمن العموم شيء، وإيجاب محبة بالخصوص شيء آخر والفرق بينهما مثل الشمس ظاهر ...

ثم إن الأخبار الواردة من طريق أهل السنة الدالة على أن هذه الآية نزلت في علي كرم الله تعالى وجهه على تقدير صحتها وكونها بموتبة مستدل بها ليس فيها أكثر من الدلالة على فضله كرم الله تعالى وجهه وأنه ولي المؤمنين بالمعنى الذي قرئناه ونحن لا ننكر ذلك وملعون من ينكره..

ومما يعيد دعوى الشيعة من أن الآية نزلت في خصوص خلافة علي كرم الله تعالى وجهه وأن الموصول فيها خاص، قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَفْعِلُكَ مِنَ النَّاسِ﴾^(٢) فإن الناس فيه وإن كان عاما 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 للظاهر أي لأن الله تعالى لا يهديهم إلى أمليهم فيك ومتى كان المراد بهم الكفار بعد إرادة الخلافة...^(٣)

أبعد هذه جميعا للمؤلف أن يتمسك بكتيب السنة على إثبات واقعة القدير وحديثه بالنحو الذي يدعيه هو؟ أم إغماضه عن جميع ذلك وإحالة إلى هذه الكتب مع الفرق الكبير بين نقل المؤلف ونقلهم خروج عن الأمانة العلمية الواجب اتباعه في الفل والإحالة ٢ والثاني هو الأرجح كما لا يخفى..

٢- ومن تلك الأمثلة أيضا ما نقله المؤلف من صحيح البخاري أن أبا بكر رضي الله عنه منع أن تعطى فاطمة بنت رسول الله رضي الله عنها ميراثها من قذك وغيره، دون أن يشير إلى سبب ذلك المنع الوارد في البخاري أيضا، فمن لم يكن مطلعا على ما ورد في البخاري حول المنع يظن أن ما تفيدته عبارة المؤلف أن أبا بكر ظلم أهل بيته النبي ومنعهم حقهم، لنظر إلى عبارة المؤلف ثم انظر الحديث بسياقه في البخاري: قال المؤلف: "وروي البخاري 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 وقذك وما بقي من خمس خبير، فأتى أبو بكر أن يدفع إلى فاطمة منها شيئا، فوجدت فاطمة على أبي بكر في ذلك فحمرته فلم تكلمه حتى

(١) التوبة: ٧١.

(٢) المائدة: ٦٧.

(٣) انظر: تفسير الألوسي ج ٦ ص ٦٩٣ - ٦٩٦.

توفيت، وهاشت بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ستة أشهر فلما توفيت دفنها زوجها علي ليلاً ولم يؤذن بها أباً بكر وصلى عليها.^(١)

وأما الحديث كما ورد في البخاري فقد ورد هكذا: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ صَالِحِ عَنْ أَنَسٍ بِمِثَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّهَيْرِ أَنَّ عَائِشَةَ أُمَ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَخْبَرَتْهُ أَنَّ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ ابْنَةُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ سَأَلَتْ أَبَا بَكْرٍ الصَّدِيقَ بَعْدَ وَفَاةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَمْسِمَ لَهَا مِيرَاثَهَا يَمَّا تَرَكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَفَاءَ اللَّهِ عَلَيْهِمْ فَقَالَ لَهَا أَبُو بَكْرٍ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا لِرِثَتِ مَا تَرَكَنا صَدَقَةٌ فَغَضِبَتْ فَاطِمَةُ ابْنَتُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَهَجَرَتْ أَبَا بَكْرٍ فَلَمْ تَزَلْ مُهَاجِرَتُهُ حَتَّى تُوَفِّيَتْ وَعَاشَتْ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ سِتَّةَ أَشْهُرٍ قَالَتْ وَكَانَتْ فَاطِمَةُ تَسْأَلُ أَبَا بَكْرٍ نَصِيبَهَا يَمَّا تَرَكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ خَبِيرٍ وَقَدْ كَانَ وَصَدَّقَتْهُ بِالْمَدِينَةِ فَأَبَى أَنْوَ بَكْرٍ عَلَيْهَا ذَلِكَ وَقَالَ لَمَنْتَ تَارِكًا شَيْئًا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَقَعْلُ بِهِ إِلَّا عَمِلْتُ بِهِ فَلَيْتَ أَخَذْتِي إِنْ تَرَكَتُ شَيْئًا مِنْ أَمْرِهُ أَنْ أَرْبِعَ.^(٢)

لماذا لا يوقف المؤلف قارنه على الدليل الذي استدل 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 إقتاعه بمعتقد - يعتمد طبعاً على ما ورد فيه حول 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 حجته الأخيرة في العام العاشر من الهجرة وفد وحصل شهير بحم أمه جبريل فقال: إن الله يقول السلام ويقول لك: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنَّ لِمَنْ نَفَعَلْنَا قَنَاءً بِأَلْفِ رِسَالَتِهِ وَاللَّهُ يَخْفِضُكَ مِنْ أَلْفِ اللَّهِ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾^(٣) فكان نزول هذه الآية الكريمة أمراً عاماً من الله عز وجل بوجوب علي النبي ﷺ أن يعلن في الملأ وهلي رؤوس الأئمة أن علي بن أبي طالب هو الوصي الإمام الخليفة بعد رسول الله، وقد كان هذا هو السبب في إلقائه خطبة الغدير وقوله في هلي الحديث الذي سبق ذكره، ومن هنا يدعي المؤلف أن الآية نزلت في الغدير وفي هذا الصدد، وليس للإبلاغ الوارد فيها معنى سوى إبلاغ خلافة علي ورياسته.

(١) تفسير المفاهيم القرآن ج ١٠ ص ٢٨٥ - ٢٨٦ .

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ج ٤ ص ٧٩ رقم ٣٠٩٣ .

(٣) المائدة : ٦٧ .

ولما كان مدار هذا القول هو نزول الآية في التدمير لأن إتيانه كان يقوى إثبات الادعاءات التالية، وكانت المؤلف يحتاج لإقناع قاربيه خاصة من هم من أهل السنة مثلاً إلى تعضيد قوله وتثبيت عين مراجع أهل السنة لذلك بحث المؤلف ومن قبله الأميني صاحب كتاب التدمير عن مجرد ورود هذا القول في كتب أهل السنة دون الإهتمام بشيء آخر، بل بنوع من التزوير الذي لا يجوز للعلماء أن يتعاملوه.

قال المؤلف: "وقد اتفقت الشيعة الإمامية على نزول الآية في يوم غدير خم، وافقهم على ذلك لغيره من المحدثين والمؤرخين - أي من أهل السنة - فقد ذكر الواقعة الطبري في تفسيره، كما رواها السيوطي في الدر المنثور 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: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ نَلْعَنَ مَا أَتَوَلَّى مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغَتْ رِسَالَتُهُ وَاللَّهُ يَقْضِيكَ مِنْ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ قال أبو جعفر: وهذا أمر من الله تعالى ذكره نبيه محمدًا ﷺ، بإبلاغ هؤلاء اليهود والنصارى من أهل الكتابين الذين فصل تعالى ذكره قسطنطين في هذه السورة، وذكر فيها معانيهم وثبت أديانهم، وأجرائهم على ربحهم، وتوليهم على أنبيائهم، وتبدلهم كتابه، وتغيرتهم إياه، ووداعه مطاعهم وما كلهم وملائك المشركين غيرهم، ما أنزل عليه فيهم من تعذيبهم، والإزراء عليهم، والقصور بهم، والتهجين لهم، وما أمرهم به ونهاهم عنه، وأن لا يشعر نفسته حذرًا منهم أن يصيبوه في نفسه بمكروه ما قام فيهم بأمر الله، ولا يحزوا من كثرة عددهم وقلة عدد من معه، وأن لا يتقى أحدًا في ذات الله، فإن الله تعالى ذكره كافيه كل أحد من خلقه، ودافع عنه مكروه كل من يبغى مكروهه. وأعلمه تعالى ذكره أنه إن قصر عن إبلاغ شيء مما أنزل إليه إليهم، فهو في تركه تبليغ ذلك - وإن قل ما لم يبلغ منه - فهو في عظيم ما تركه بذلك من القنب بمنزلة لو لم يبلغ من تنزيهه شيئاً".

ثم قال: "وبما قلنا في ذلك قال أهل التأويل" فروي عن طائفة كثيرة من الصحابة والتابعين تفسيرهم للآية الكريمة نحو ما قسمه، ثم نقل حول سبب النزول قولين: أحدهما: أنها نزلت بسبب أعرابي كان همًا يقتل رسول الله ﷺ، فكماه الله إياه. والثاني: أنها نزلت لأنه ﷺ كان يخاف قريشاً، فأول من من ذلك.^(٢)

ليحكم القارئ الكريم أين الموافقة التي ادعاها المؤلف (وافقهم على ذلك لغيره من المحدثين والمؤرخين) بين ما ذكره الطبري في تفسير الآية موضحاً شأن نزولها، وبين ما اتفقت عليه الشيعة الإمامية حول الآية وسبب نزولها؟

(١) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ١٠ ص ٦١٧.

(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 لغير 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 الطري من الدنيا وأين حفظ الأمانة العلمية؟.

وأما الميوطي 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 والشريعة إلى الناس وإن عاندوه واجتمعوا عليه، وذكر مثل هذا أكثر من عشرين رواية وعن مجموعة كبيرة من الصحابة والتابعين، وفيها ما يلي:

"أخرج ابن مردويه والضياء في المتجارية عن ابن عباس قال: سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم أي آية أنزلت من السماء أشد عليك؟ فقال: كنت بمي أيام موسم واجتمع مشركو العرب وأقواء الناس في الموسم فنزل علي جبريل فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَخَصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ قال: فقامت عند العقبة فناديت: يا أيها الناس من ينصرتني علي أن أبلغ رسالة ربي ولكم الجنة، أيها الناس قولوا لا إله إلا الله وأنا رسول الله إليكم وتتحصوا ولكم الجنة قال: فما بقي رجل ولا امرأة ولا صبي إلا يرمون علي بالقراب والحجارة ويصفقون في وجهي ويقولون: كذاب صابغ فعرض علي عارض فقال: يا محمد إن كنت رسول الله فقد آن لك أن تدعو عليهم كما دعا نوح علي قومه بالهلاك.

فقال النبي صلى الله عليه وسلم: اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون وانصرتني 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) هو النبي ﷺ أي طلب 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 فلمستهم العظيمة من أنه ﷺ أمر بالإبلاغ أمر مهم خلاص بعد خلاصة رسالته وكان يخاف من الرجال المتطعنين حوله كأمثال أبي بكر وعمر وغيرهم من أن يسبوا له ولا يمن 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 التدنياء فلما بدأ به الله تعالى سيعصمه تماماً قام النبي ﷺ بتحقيق البلاغ في التدبير وأعلن ما أعلن وتعاهد معه جميع من شهدوا الموقف ثم لم يحض شيء من الزمن إلا وأن الأوصحاب نكثوا كل المواثيق وتبدلوا بإطاعة الرسول وراء ظهورهم

المطلب الثامن:

• عدم الإحالة والتثبت

معلوم أن البحوث العلمية لها قواعد وأصول اتفق عليها الباحثون والكتّاب قديماً وحديثاً، وهي وإن كثرت في السابق بصورة بسيطة لكنها تطورت وتشتعت في العصور الأخيرة وأخذت مكانتها في مجال التأليف والترجمة والبحث والتحقيق بحيث يجب رعايتها على كل من يدخل هذه المجالات، فمن هذه القواعد قاعدة الإحالة الدقيقة والإرجاع من عزو الآيات وتخرجهج الأحاديث وعزو الأقوال إلى مصادرها بلى وأعله كل موضوع من مظانه الحقيقي أي الكتب التي تعد مصدراً فيه، وغير ذلك من الواجبات.

أما المؤلف فإن راضى هذا الأمر في أغلبية الكتاب لأنه لم يكن يخفى عليه ضرورة الإحالة لكنه في مواضع عديدة أيضاً ترك رعاية هذا الواجب بقسمة أي: أهل إرجاع الأقوال إلى مراجعها، كما أخذ أشتباه 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 الأفعالي 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 الماضي وهو المنسوب إلى الإمام الأشعري، فهو لا يعترف إلا بمؤثر واحد وهو الله سبحانه ويذكر عليه أي موجود سواه، بل يقول جرت إرادة الله على خلق الحرارة بعد النار وخلق النور بعد الشمس وهذا هو ما أسموه بالعادة الإلهية.^(١)

يذكر المؤلف جميع هذا دون أن يحيل إلى أي مرجع يرجع إليه القارئ إن أراد قراءة هذه الآراء بدلائلها وتفصيلها.

(١) انظر: تفسير 'ملاييم القرآن' ج ١ ص ٣٣٤ - ٣٣٩.

٢- وفي المجلد العاشر يذكر المؤلف حديثاً في غاية الغرابة بشأن علي بن أبي طالب دون تخرج وذكر المصدر، بهذه العبارة:

روى المختصون أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لما أراد الهجرة تخلف علي بن أبي طالب (عليه السلام) بمكة لقضاء ديونه وردة الودائع التي كانت عنده، وأمره ليلة نخرج إلى الفار وقد أحاط المشركون بالدار أن ينام على فراشه فقال (صلى الله عليه وآله وسلم) له: يا علي اتشح بزدي الخضرى الأخضر، ثم تم علي فراشه، فإنه لا يخلص إليك منهم مكروه، إن شاء الله عز وجل، ففعل ذلك (عليه السلام) فأوحى الله عز وجل إلى جبرئيل وميكائيل عليهما السلام إنى قد آخيت بينكما وجعلت عمر أحدكما أطول من الآخر، فأيتكما يؤثر صاحبه بالحياة؟ فاختار كلاهما الحياة فأوحى الله عز وجل إليهما: ألا تكتنسا مثل علي بن أبي طالب، آخيت بينه وبين محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) فنام على فراشه يهديه بنفسه ويؤثره بالحياة، اعبطا إلى الأرض فاحفظاه من عدوه فتزلا فكان جبرئيل عند رأسه وميكائيل عند رجله. فقال جبرئيل: بخ بخ من مثلك يا بن أبي طالب؟ يا بني 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 مَنْ يُشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾^(١) (٢).

فالجزء الأول من الرواية معلوم وصحيح أي إثباته علي كرم الله وجهه على فراش النبي ﷺ لكن الزيادة التي وردت في هذه الرواية فالغرابة وبعد الصحة واضحة فيها تلوح من القصة والألفاظ وأيضاً لا يرى ثبوت وقطع بنزول قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ بشأن علي في خصوص هذه الواقعة وإن اجتهد المؤلف أن يبحث لهذا الأخير مستنداً فقال بعبارة مبهولة: "وقد نقل غير واحد نزول الآية في حق علي". لكن المؤلف على كل حال لم يخرج حديثه ولم يقر مصادر قوله وكلامه.

٣- في المجلد السادس عند بيان المؤلف أسماء الله الحسنى وصفاته العليا ينهم إمام أهل السنة أحمد ابن حنبل رحمه الله على أنه قد التبس عليه الأمر حين اتخذ موقف التفويض في الآيات المتشابهات من جهات ثلاث، فقال ما يلي:

ثم إن إمام الحنابلة لأجل اتخاذ رأي مستيق في معنى الآية، التبس الأمر عليه في كلامه المماثل من جهات ثلاث:

١. لما رأى ظهور الآيات في إحاطة وجوده سبحانه بالعالم، عمد إلى تأويلها بالإحاطة العلمية مع أن حصرها فيها خلاف ظاهرها، لأنها ظاهرة في الإحاطة الوجودية المستلزمة للإحاطة العلمية.

(١) البقرة: ٢٠٧.

(٢) النظر: تفسير مفاهيم القرآن ج ١٠ ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

٢ - زعم أن للعرش في الآية عند القائلين بالإحاطة الوجودية بمعنى السرير، فردّ عليهم بأنه «إذا كان مستولياً على العالم كله، فلماذا يخصّ في هذه الآيات استيلاءه بالعرش» ولم يقف على أن القائلين بالإحاطة الوجودية يرون الاستيلاء على العرش بأجده كناية عن استيلائه على صفحة الوجود كاستيلاء الملوك على بلدانهم، غير أنهم يدبرون البلد بالجلوس على سريرهم، و الله سبحانه يدبر العالم من دون أن يكون له سرير. ٣ - زعم أن القائلين بالإحاطة الوجودية يفسترونه بالإحاطة الحلولية للمكانية فأورد «بأن المسلمين يعرفون أمكنة ليس فيها من عظم الرب شيء» و غفل أن الإحاطة هنا إحاطة قهومية لا إحاطة مكانية.^(١)

نحن لا نناقش المؤلف على اتحاده الإمام لأن مثل هذه الاتهامات كثيرة جداً ولناقشنا عمل آخر لكن الذي يلتفت النظر ههنا هو أنه تسب كمل هذه الأقوال الثلاثة أي تأويل الآيات بالإحاطة العلمية، وتفسيره العرش بالسرير، وقوله بأن المسلمين يعرفون أمكنة ليس فيها من عظم الرب شيء، دون ذكر المرجع لكلامه، فأين وفي أي كتاب نجد هذا التأويل منه ؟ هذا كان واجباً عليه لكنه أهمله وأعرض عنه.

٤ - ومن هذه الأمثلة أيضاً أننا نراه في موضوع مشابه لما ذكرناه اتهم المؤلف أهل الحديث بأنهم يرون أن واقع الإنسان ليس إلا الهيكل الظاهري وأنه ليس له وراء ذلك واقعية أخرى باسم الروح والنفس دون الإحالة والتمثيل. قال المؤلف: اختلفت الأنظار في واقع الإنسان وحقيقته، فأهل الحديث يرون أن واقع الإنسان هو الهيكل الظاهري بما أن له حساً وحركة وإدراكاً، وأنه ليس له وراء ذلك واقعية أخرى باسم الروح والنفس، فهؤلاء حطوا من المكانة الرفيعة للإنسان وجعلوه في عداد الحيوانات، غير أن له صفات خاصة في مجال الحس والإدراك.^(٢)

لا أظن أحداً يقرأ هذا الكلام فيقبله من المؤلف دون أن يتخطر بباليه 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 صح عندهم من حديث رسول الله ﷺ بما فهمه 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 لسة أو مسحة من الصدق أما نسبته إلى أهل الحديث دون ذكر أي مرجع معتمد ثبت 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

كثيرا ما يعد المؤلف أحاديث أهل السنة منسوبة كذبا (أي مختلقة) إلى النبي ومرويات الشيعة صحيحة ثابتة عن رسول الله، فعلى سبيل المثال يقول: "وعلى هذا الأساس اشتهر بين أهل السنة: أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتلهم بالسيف وإن كان منهم ظلم ويهتمون في ذلك بأجابهات 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 وتعميم بلا حجة، ومثل هذا كثير في تفسير السبحاني تشير إلى بعض المواضع فيما يلي:

١- إن المؤلف يسعى كثيرا أن يظهر كون كتاب صحيح البخاري - هو أصح الكتب عند أهل السنة بعد كتاب الله - كالبخاري أو للكافي 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 للنبي فيقول: (أخذ رسول الله الكتاب وليس يحسن يكتب فكتب ...) وفي موضع آخر يظهر أنه كان يراؤه علي بن أبي طالب فيقول: (فقال لعلي امحه، فقال علي لا أمحاه أبدا قال فارتبه؟ 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- ولما جرت أحاديث صحيح مسلم فيقول المؤلف ما نصه: "وقد أثبتت تلك العقائد (إطاعة السلطان الجائر) بروايات ربما يتصور القارئ أن لها مسحة من الحق أو أشبه من الصدق، لكن الحق أن أكثرها مفتعلة على لسان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قد أفرغها في قالب الحديث جمع من وقاظ السلاطين ومترقفتهم تحفظاً على عروشهم وحفظاً لمناصبهم، وإليك بعض تلك الروايات التي رواها مسلم في صحيحه" (٤).

(١) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٥ ص ٧٤٢.

(٢) النظر: تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٣ ص ٣٣٩ وكذا ج ٥ ص ٢٠٩.

(٣) النظر: بحث (قد يظهر المؤلف أنه حقق نجاحا وتحليفا كبيرا والواقع ليس كذلك) في أواخر مباحث منهج المؤلف من هذه الرسالة ص ٢٠٩.

(٤) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٥ ص ٤٢٩ - ٤٣٠.

ثم يأتي مجموعة من الأحاديث يعدها كلها كذباً على رسول الله، والرجل بما أنه شيعي غالي لم نكن نتوقع 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 للسند والرجال واللفظ 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 تحويه هذه الكتب من الأحاديث الصحيحة فيظهر لنا موقف الشيخ السبعاني فيها من هذه العبارات التالية:

لا اعتبار بما نسبوه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من أنه قال: « لا تكتبوا عني شيئاً 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.

وأغريب منه ما رواه الخائف بسنده عن عائشة قالت: جمع أبي الحديث عن رسول الله فكانت خمس مائة حديث فباتت يقلب، قالت ففتني كثير، فقلت يقلب لشكوى أو لهيء بلغه، فلما أصبح قال: أي بنية هلتي الأحاديث التي عندك ! فمحنت بها فأخبرتها وقال عشت أن أموت وهي عندك فيكون فيها أحاديث عن رجل اتهمته ووثقت به ولم يكن كما حدثني فأكون قد ثقلت ذلك.

وأظن أن ما ألصق برسول الله من مختلفات الحديث وضعمها القائل أو القائلون لأغراض وضبابات سياسية وأظن أن الذي دفع الوضاعين إلى إعراء ما اعتلقوه 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 بعد فضيلة رابية للإمام، فحاول أعداؤه طمسها فاحتلقوا ما اعتلقوا لكي يصبح عمل الإمام في استقلاله بالتصوين، أو يبرز في هذا الباب عملاً غير مشروع.

وأما لأن تلك الأحاديث فيها الكثير مما قاله النبي صلى الله عليه وآله وسلم في فضل علي (عليه السلام) وعظم شأنه، فلو سؤغت كتابة الأحاديث وأحاط بها الناس علماً وتناقلها المسلمون في شتى الأقطار، لأدبت إلى ظهور الإمام (عليه السلام) على سائر الصحابة، وكونه الأخي في تصم منصب الخلافة بعد الرسول وفي ذلك ما فيه من الخطر على من تسبوا عرشها بغير حق وبغير دليل.^(١)

ولذلك الإنكار والتكذيب ونسبة الوضع والنسب إلى الأحاديث أمثلة كثيرة نكتفي 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 لأمثاله الشيخ أن يقوموا بتضعيفها، وما هو صحيح منها لا يليق بالشيخ تكذيبه؛ إذ هو أقل منزلة من أن يرد صحيح الحديث بعقلية وفلسفته الرديئة.

المطلب العاشر

• نقل الأحاديث من غير مصادرها

كثيرا ما يأخذ المؤلف الأحاديث من كتب ليست هي مصادر الحديث مثلا سورة ابن هشام، تحف العقول للحمراني^(١) وفتوح البلدان للبلاذري^(٢) وتاريخ الطبري، والوثائق السياسية لمحمد حميد الله^(٣) وتاريخ يعقوبي^(٤) وتفسير الكشاف^(٥) وذخائر عجب الدين الطبري، وصواعق ابن حجر^(٦) وروح المعاني^(٧) وأضواء على السنة لأبي رية^(٨) وغير ذلك من الكتب والرسالات، ومعلوم أن نقل الحديث من هذه الكتب وأشباهها لا يجوز إلا بعد الرجوع إلى مصادر الحديث، لكن المؤلف أهمل هذا الأمر وتركه.

(١) انظر: تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٢ ص ٣٥١.

(٢) انظر: تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٢ ص ٣٦٤.

(٣) انظر: تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٨ ص ٥٧٨.

(٤) انظر: تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٣ ص ٤٦٩.

(٥) انظر: تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٤ ص ٨٢ / ج ١٠ ص ٢٧٤.

(٦) انظر: تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٤ ص ٨٢ - ٨٣.

(٧) انظر: تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٥ ص ٢١٧.

(٨) انظر: تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٩ ص ٤٥٤.

المطلب الحادي عشر

• التمسك بالروايات الضعيفة

وهناك مشكلة أخرى للمؤلف تعد من المآخذ عليه وهي احتجاجه بالأحاديث الضعيفة، وهذه ظاهرة عامة عند المؤلف؛ إذ هو لا يمتني 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 للموضوعات: "هذا حديث موضوع وللتهم 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 الحلي اللكنوي رحمه الله في الآثار المرفوعة في الأخبار للموضوعات: "وفي سنده عمرو بن أوس لا يدرى من هو".^(٤)

٣. حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه: "ولقد سمعت ربة الشيطان حين نزل الوحي عليه (صلى الله عليه وآله وسلم) فقلت: يا رسول الله ما هذه الربة؟" 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 صورياً وإطلاقاً، 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) أكبل أبو بكر فكشف عن وجهه، ثم أكب عليه فقبله، وقال: بأي أنت وأمي طبت حياً وميتاً، أذكرنا يا محمد عند ربك ولكن من بالك"^(٦)

(١) وقد تمسك بهذا الحديث مراراً، انظر على سبيل المثال: ج ٣ ص ١٤٣ ج ٣ ص ١٦٥ 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 ١ 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: "اذكرونا يا محمد عند ربك ولستكن من بالك" 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 الملاحظات على السبحاني فكان الترك وعدم الاتيان بما أولي له من الاستدلال والاحتجاج بها.

المطلب الثاني عشر

• الأخذ بالظاهر والباطن

للمؤلف منهج يدور بين الأخذ بظاهر الآيات - وهو الأكثر - وبباطنها، والأصل فيه أنه يمسك 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 كثرة العلل والأمماب في المطولات والطبيات، فقد جاء المؤلف بما يلي:

"ففي هذه الآيات يصرح القرآن بوضوح كامل بعلية وتأثير العلل الطبيعية نفسها.

واليك هذه الآيات: ﴿وَالْأَرْضُ قَطْعٌ مُتَعَاوِرَاتٍ وَخُنُودٌ مِنْ أَعْتَابٍ وَزَيْلٌ وَيُحِيلُ صِبْغَاتٍ وَغَوَّيْ صِبْغَاتٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفُضٌ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْثَلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^(٢) وجملة (يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ) كاشفة عن دور الماء وأثره في إنبات النباتات وغو الأشجار، ومع ذلك يفضل بعض الثمار على بعض.

وأوضح دليل على ذلك قوله تعالى في الآيتين التاليتين: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ﴾^(٣) ﴿وَلَوْ لَمْ يَرْزُقْنَا أَلَا نَسُوقُ السَّمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ مُطْرَافاً فَتُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً تَأْكُلُ مِنْهُ الْأَنْعَامُ وَأَنْتُمْ مِنْهَا أَكْلُونَ﴾

(١) قال الشيخ محمد بشر الشهبواني الهندي في كتابه: (صيانة الإنسان) ما نصه: "بقي قوله رضي الله عنه اذكرونا يا محمد عند ربك، ولكن من بالك، وظاهره مشكل، فإن فيه نداء مع الطلب من الميت هو غير جائز عندنا، والجواب هو الكلام في ثبوت هذا اللفظ، فإني لا أعلم أحداً رواه بهذا صحيح أو حسن حال من العلة، إنما ذكره صاحب المواهب بغير سند... ولم يعرض شارحه العلامة محمد بن عبد الباقي الزرقالي أيضاً لسند بل هناك قرينة تدل على أنه ليس من كلام الصديق رضي الله عنه وهي أن الله تعالى حرم على الأمة لداء باسمه، قال تعالى: (لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً)... فكيف يقول أفضل الأمة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم "يا محمد"؟ (صيانة الإنسان عن موسسة الشيخ دحلان للشيخ محمد بشر الشهبواني الهندي ج ١ ص ٣٩٣ حسب ترقيم الشاملة)

(٢) الرعد: ٤.

(٣) الفرقان: ٢٢.

يُصَيِّرُونَ^(١) ففهم هاتين الآيتين يصرح الكتاب العزيز - بجلاء - بتأثير الماء في المروج، إذ إن « الباء » تعيد السببية كما نعلم.

﴿أَمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَفَرَّى الْوَدْقَ يُخْرِجُ مِنْ حِلَالِهِ وَيَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ حِجَالِ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَكَيْصِبُ بِهِ مِنْ تَشَاءٍ وَيَصْرِفُهُ عَنْ مَنْ تَشَاءُ يَكَاذِبُنَا بَرْقُهُ يُلْهَبُ بِالْأَبْصَارِ^(٢)﴾^(٣) هكذا يستدل المؤلف بظاهر هذه الآية المباركة والآيات التي سبقتها، وآيات أخرى على تأثير العسل الطبيعية في المخلوقات تأثيراً مستقيماً، وكلها تمسكات بالظاهر كما هو دأب الفرقه الظاهرية.

٢- وأما من أمثلة الأخذ بالباطن فهو ما فعله عند قوله تعالى: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبَثٌ لَّا يُخْرِجُ إِلَّا سُكَّارًا^(٤)﴾ حيث فسر الآية بقانون الوراثة، أي: وراثة الأبناء صفات الآباء والأمهات، ولا مؤاخلة عليه في ادعائه تأثير الأبناء بصفات الوالدين ولكنه قال: "إِنَّ اللَّهَ سَيِّدَانَهُ لَمْ يَكُنْ يَرِيدُ أَنْ يَقَرِّرَ لِلنَّاسِ مَا هُمْ عَارِفُونَهُ، وَيُطْلَعُونَ عَلَيْهِ مِنْ ظَوَاهِرِ الطَّبِيعَةِ مِنْ أَنَّ الْأَرْضَ الطَّيِّبَةَ يَكُونُ نَبَاتُهَا طَيِّبًا، وَالْخَبِيثَةَ لَا يُخْرِجُ مِنْهَا إِلَّا السُّكَّارَ، بَلْ كَانَ يَرِيدُ الْإِشَارَةَ إِلَى الدَّوَرِ الْحَمْتَسِ الَّذِي يَلْعَبُ عَامِلُ الْوَرَاثَةِ وَأَعْلَاقُ الْأَبْوَانِ فِي الْمَوْلُودِ"^(٥) وهذا تفسير بالباطن مع تقليل شأن الظاهر.

ولا ننسى أن المؤلف يعتقد أنه ليس فقط للقرآن ظهر وبطن بل للحديث وأقوال الأئمة أيضاً ظهر 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: "إنَّ هذه الصفات والشروط والنعموت 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 بالظهر والبطن الذي يؤول عليه الشيعة كثيراً من الآيات ويطلق عليه النصوح 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 ١٢٢ .

(٦) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٥ ص ٤٦ - ٤٧ .

المطلب الثالث عشر:

• الدافع عن مظاهر الشرك

لقد بينا فيما سبق أن المؤلف يدافع عن كل مظاهر الشرك بكل ما يمتلكه من حدة ذكاء وقوة حيلة ومثله في ذلك كمثلي من قال سبحانه فيد: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَفَضَتْ غَرَضَهُمْ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَارًا﴾^(١)، لأنه تكلم عن التوحيد كثيرا وقدم فيه حججا، لكنه في الأخير نقض كل ذلك وحاول أن يدافع عن الشرك ونشر البدعات بكل ما يمكن.

والأصل في ذلك هو فهمه الخاص عن الشرك كما أضربنا إليه غير مرة، وقد بنى فهمه هذا على تفلسفات عقلية تأول بها النصوص الشرعية، وحل كلامه فيها أن حقيقة الشرك هو أن يعتقد أحد لكانين ما الألوهية أو يعتقد فيه أية سلطة في الكون بالاستقلال، أما إذا اعتقد في حي أو ميت أية قدرة أو تصرف وإن كان فوق الأسباب لكن دون الاستقلال فلا شرك ولا عبادة.

وقد أطلال المؤلف في هذا الموضوع الكلام وأكثر فيه القيل والقال دفاعا عن ما يرد على الشيعة حول معتقداتهم وأعمالهم المعارضة للتوحيد، ففي المجلد الأول من تفسيره تحت الفصل الذي عنوان له (التوحيد في العبادة) نجد هذه الجناوين للفصل 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 والشرك ياتلهم أحياء وأمواتا شرك؟ هل قدرة المستغاث وعجزه من حدود التوحيد والشرك؟ هل طلب الأمور الخارقة للعادة شرك وملازم للاعتقاد بألوهية المسقول؟ هل يكون طلب الإشفاء والشفاعة والإعانة من الصالحين ودعوتهم شركا؟^(٢)

وفي ضمن هذه العناوين التي تتجاوز صفحاتها المائة نجد دافعا عن كل مظاهر الشرك الجلي والخبفي بدلائل غالبيتها عقلية يلقبها من عنده أو وعي خاص ومستندات - حسب فهمه - من الآيات القرآنية، والمصعب أنه يجعل معتقدات الشيعة وما يظنر عنهم في منزلة بين تطرف الصوفية وتشدد السلفية بمعنى أن الشيعة هي الفرقة الوحيدة التي عرفت حقيقة الشرك بينما ضلت هاتان الفرقتان ومن سلك مسلكهما^(٣).

وفيما يلي نشير إلى بعض من المسائل التي صرح فيها على أنها لا تلازم الشرك ممن يعتقد بها أو يرتكبها فعلا:

(١) النحل: ٩٦.

(٢) النظر: تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ١ ص ٤٥١ - ٥٥٠.

(٣) النظر: تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ١ ص ٥١٥.

- 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 المصالح 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 طارق الدنيا من الصالحين لا يعد شركاً ولا حتى بدعة.^(٦)
 - ٧- التبرك بآثار الأولياء لا بأس به، وكيف وقد تبرك يعقوب النبي بقميص يوسف فارتد بصيرا.^(٧)
 - ٨- إشفاء المرضى 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 أحبا إذا فعل بدعة فاستدعها إلى نفسه ولم يستدعها إلى الدين لا هو بدعة ولا هو شرك.^(٩)
- وحينما كان يواجه المؤلف بعقيدته حول الاستشفاء والاستشفاع كثيراً من الأسئلة بدأ بنفسه بطرحها وبجيب عليها، نلني مثال واحد من ذلك.
- إن طلب الشفاعة يشبه عمل عبدة الأصنام في طلبهم الشفاعة من آلهتهم الكاذبة الباطلة وقد حكى القرآن ذلك العمل منهم، قال سبحانه: ﴿وَيَقُولُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾^(١٠) وعلى ذلك فالاستشفاع من غيره سبحانه عبادة لهذا الغير.

(١) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٥٢١.

(٢) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٥٢٧. (يؤمن المؤلف أنه يمكن أن يكون الولي بعد موته علم بأسرار 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 متى يميت لهم؟

(٣) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٢ ص ٥٤٧.

(٤) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٨٠.

(٥) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٨٥.

(٦) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٥٣٩.

(٧) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٥٣٥.

(٨) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٥٤٤.

(٩) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١ ص ٥٢٨ و ص ٥٣٣.

(١٠) يونس: ١٨.

والجواب عن هذا بَيِّن أيضاً، فإنَّك إذا أَمَعنت 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 الأوَّل لا الثاني، ولو كان الاستشفاع بالأصنام عبادة لها بالحقيقة، لما كان هناك مبرر للإتيان بجملة أخرى، أعني قوله: (ويقولون هؤلاء شفعاؤنا) بعد قوله : (ويعبدون ...) إذ لا فائدة لهذا التكرار، وتوهم أنَّ الجملة الثانية توضيح للأوَّل بخلاف الظاهر، فإنَّ عطف الجملة الثانية على الأوَّل 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 أمثلته بإيجاز فيما يلي:

١ - أنكر المؤلف أن تكون الشورى هي أساس الحكم الإسلامي وأوَّل وفقاً لعقيدته الآيات القرآنية فقال في ذلك ما نصه:

"هناك من اتخذ الشورى أساساً للحكم الإسلامي، واستدلوا على ذلك بآيتين: الأولى: قوله سبحانه: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾^(٢) قائلين بأنه سبحانه أمر نبيّه بالمشاورة تعليمياً للأمة، بأن يتشاوروا في مهام الأمور ومنها الخلافة. والذي يؤخذ عليه: أنَّ الخطاب موجه إلى الحاكم الذي ثبت كونه حاكماً بوجه من الوجوه ثم أمره بالمشاورة في غير هذا الأمر. بأن يشاور أفراد الأمة فيما يرجع إلى غير أصل الحكومة، غاية الأمر يتعدى عنه إلى غير النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) من أفراد الأمة، لكن مع حفظ الموضوع، وهو إذا تمت حكومة فرد وثبتت مشروعيته، فعليه أن يشاور الأمة، وأمّا المشاورة في تعيين الإمام والخليفة عن طريق الشورى فلا تعمه الآية.

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ٤ ص ٢٨٨ .

(٢) آل عمران : ١٥٩ .

الثالثة: قوله سبحانه ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾^(١) استدلوا بالآية على أن نوع الحكومة يتلخص في الشورى فإن إضافة المصدر (أمر) إلى تلميح (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 الموضوعة على عاتق المؤمنين فلا بد أن يحرز أن هذا الأمر (تعيين الإمام) أمر مربوط بهم فسا لم يحرز ذلك لم يحز التمسك بعموم الآية في مورد. وبعبارة أخرى إن النزاع في أن الخلافة هل هي منوطة إلى الأمة، أو هي أمر يختص بالسما؟ و مادام لم يحرز كون هذا الموضوع من مصاديق الآية لا يحتاج بما 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 ثبت له النبوة وثبت 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: ﴿لَمْ يَرْثُوا لِكِتَابِ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾^(٤) إذ يدعي أن الآية تعني الأئمة والأوصياء بعد النبي ﷺ لهم ورثة الكتاب حقا 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 إِذْنَ اللَّهِ﴾ فهو من جانب يعد (من) في قوله: ﴿مِنْ عِبَادِنَا﴾ بعبضية 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:

"فلو قلنا بأن « من » للتبيين فيكون الوارث هو الأمة الإسلامية جميعاً، ولو قلنا: إن « من » للتبعض فيكون الوارث جماعة خاصة ورثوا الكتاب، والظاهر هو التبيين كما في قولنا: (وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى) ولكن الأمة الإسلامية صاروا على أقسام ثلاثة:

أ. ظالم لنفسه: الذين قصروا في وظيفتهم 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: ٣٦.

(٥) انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ١٣٩ - ١٤٠.

ب. مقتصد؛ الذين أوتوا وظرفتهم في الحفظ والعمل لكن لا بنحو كامل بل قصروا شيئاً فيهما .
ج. سابق بالخبرات بإذن الله هم الجماعة المثلثة أوتوا وظائفهم بالحفظ والعمل على النحو الأتم، فلذلك سبقوا إلى الخبرات^(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 وتجنب الشرك وإن صدر 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 اصطفتيناهم الذين أعملوا بالكتاب وهم المؤمنون والظالم والمقتصد والسابق كلهم منهم ويدل عليه قوله تعالى: ﴿يَخْتَارُ عَذَابَ نَذْلُوتِهَا﴾ أجمع بدخولهم الجنة وكلمة ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ﴾ أيضاً تدل عليه لأن الإبراهيم إذا كان بعد الإجماع ولا كتاب بعد القرآن فهو الموروث والإبراهيم المراد منه الإعطاء بعد ذهاب من كان بيده المعطى ... معناه آتينا القرآن لمن آمن بمحمد وأعملوه منه واقتروا ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ﴾ وهو المسمى ﴿فَمِنْهُمْ مُتَقَصِدٌ﴾ وهو الذي خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً ﴿فَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْإِيمَانِ﴾ وهو الذي أخلص العمل لله وحده عن السيئات؛ فإن قال قائل كيف قال في حق من ذكر في حقه أنه من عباده وأنه مصطفي إنه ظالم؟ مع أن الظالم يطلب على الكافر في كثير من المواضع، فنقول المؤمن عند المعصية يضع نفسه في غير موضعها فهو ظالم لنفسه حال المعصية وإلى الإشارة بقوله ﷺ: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن" ويصحح هذا قول عمر رضي الله عنه عن النبي ﷺ: "ظالمنا مغفور له" وقال آدم عليه السلام مع كونه مصطفي: ﴿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 أشيراً فيما سبق أيضاً أن أول ما يجده من التناقضات عند المؤلف هو أنه يستسلم ويقبل بل ويدافع ويتصر كل ما ثبت من طريق الشيعة وإن كان لا يوافق العقل كحياة المهدي وغيوبه ورجعة الموني إلى الدنيا قبل الحشر وعلم الأئمة بالذهب وإغاثة الأموات للأحياء وغير ذلك، ولكنه يستبعد ويرد ويتكبر كثيراً مما ثبت عند أهل السنة بدليل عدم نواظفه مع عقله وفكره.

(١) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٢٤٠ - ٢٤١.

(٢) التفسير الكبير للإمام الفخر الرازي ج ٢٦ ص ٢٤٩.

١- فعلى سبيل المثال ينكر المؤلف حديث بدء الوحي الذي أخرجه البخاري وغيره من الصحاح بدليل ما ورد فيه من غلط ملك الوحي النبي وعصره إياه ثلاث مرات، وهذا ما يستبعده 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 نشأت شغل 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 آتاه حديث (إلك تسمع ما أسمع وتروى ما أرى إلا أنك لست ببني ولكنك وزير)^(٤) الذي يؤيده المؤلف ويعتقد به، وأمثاله كثيرة لا حد ولا حصر لها.

٢- ومن تناقضاته أننا نراه يرد على الخطأ وأقل الحديث والأشاعة أصلهم بظاهر الآيات وبعد هذا من عدم التعقيد 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 وبتبعهم الإمامية بظاهر الآيات التالية:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ عَيْنًا وَأَكْنَمُ إِلَيْنَا لَا تُرْجِعُونَ﴾^(٥) ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاحِيِينَ﴾^(٦) ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾^(٧) ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٨) (٩).

وحمل استدلاله فيها هو أنها صريحة في كون أفعاله تعالى متصفة بالحق وعدم العيبة والبطلان، لكن من ينكر نسبة الغرض أو الأغراض إلى فعله تعالى من الأشاعة وعامة أهل الحديث لا يستنكر هذا أبداً، بل يقول إن وصف الأفعال بما وصف لا يفترض الغرضية فإن ربط الأفعال بالأغراض إن كانت راجعة إلى الفاعل يستلزم النقص فيه، وعليه فلو كان فعله تعالى تابعاً للغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملاً 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 ٤٢٤ - ٤٣٠.

(٤) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٣ ص ٤٨١ وقد اهتم في نقل هذا الحديث وصحته على كتاب نهج البلاغة وشرحه.

(٥) المؤمنون: ١١٥.

(٦) الدعاء: ٣٨.

(٧) ص: ٢٧.

(٨) المائدة: ٥٦.

(٩) انظر: تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٦ ص ١٩٤.

لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصح له من عدمه و هو معنى الكمال، وإن فرض رجوعها إلى الفعل نفسه فهذا فرض باطل لأن الفعل بما أنه عرض لا يتصور له غرض. لكن المؤلف لم يمتنع في هذا بل تمسك بظاهر النصوص ولم يتردد في نسبة الأغراض إلى فعله - سبحانه وتعالى -.

٣- ومن تناقضات المؤلف أنه يستفيد من مراجع أهل السنة فيما كان قول القائل بنوع ما يعضد آراءه وهذا قد لا يكون على سبيل الجندال والجاراة (الجرى مع الخصم) بل على سبيل الاستشهاد والاستدلال، ثم يرد على نفسه تلك المراجع كل الرد إذا كان القول عليه، وقد يلتقط منها موضعاً ويترك ما يتعلق بنفس الموضوع لكنه بضره ويضيق ما بني عليه رأيه.^(١)

وقد أوضحنا عند بيان مصادر المؤلف ومراجعته أن المؤلف جعل تفسير الرازي والطبري والسيوطي وغيرها من مصادره في هذا الكتاب، ونشر فيها أنه زائد على ما سبق يستفيد من كتب الحديث والسر والمناقب والتاريخ وغير ذلك، لكن القارئ في كل ذلك لا يجد له معياراً واضحاً ومنهجاً سليماً إذ هو قد يظهر الاعتماد عليها فيقتل عنها ويستشهد بها ويستفيد منها، ثم يراه كالتى نقضت غرضها من بعد قوة أنكائها فيرد عليها ويتبناها 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 يكتبون ما لهم وما عليهم وأهل الهوى لا يكتبون إلا ما لهم" (الوضحح عن توحيد العقائد، المجلد ١، لسانه بن جندال).

(٢) قد مضت عنا عند بيان مصادر المؤلف أمثلة النقل والاستفادة من كتب السنة وهي كثيرة لا يمكن فيها إيرادها، وأما أمثلة الإلطاف والنقل التعريفي فهي لا تقل عن الأولى وفيما يلي غرض من فحش:

انظر على سبيل المثال تمسك المؤلف بما أورده القاضي عسك الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي وفارح كتابه المحقق السيد الشريف في كتاب (شرح المؤلف) حول لزوم كون الإمام عدلاً. المجلد الخامس من تفسير "مفاهيم القرآن" ص ٣٤٣، مع أنهما لا يعلمان من العدل العصمة التي تعقد بها الشيعة.

وانظر أيضاً تمسك المؤلف بما ورد في تفسير القرطبي وسنن الرازي الواحد حول فراغ الناس يوم أحد مستدلاً به على عدم عدالة الصحابة رضي الله عنهم، المجلد الخامس من تفسير "مفاهيم القرآن" ص ٥٣. مع أن القرطبي رحمه الله يقول: "قلت: فالصحابة كلهم عدول، أولياء الله تعالى وأصحابه، وغيره من خلقه بعد أنبيائه ورسله. هذا مذهب أهل السنة، والذي عليه الجماعة من أئمة هذه الأمة. وقد ذهبت شريحة لا بملاة بهم إلى أن حال الصحابة كحال غيرهم، فيلزم البحث عن عدالتهم..." (الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج ١٦ ص ٢٩٩).

وانظر تمسك 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 عد الطبري من المعرفين واتهمه بأنه حرف حديث الوصاية لعلي يوم الضيافة، فلا ندري أقبال عنه تمسكاته بما ورد في تاريخ الطبري وتفسيره أو نقبل عنه اتهاماته إياه، ولا يجوز أن يأخذ هو بنفسه عن يمينه.

المطلب السادس عشر

• البهض 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 الأضحية 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 تكرر وفيها على سجل المقال هذه الروايات التالية:

أ. روى المحدثون^(٢) أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لما أراد المعصرة تخلف 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 علي فرائسه فقال (صلى الله عليه وآله وسلم) له: يا علي اتشح ببردي الحضرمي الأخضر، ثم تم علي 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 إنّي قد آخيت بينكما وجعلت عمر أحدكما أطول من الآخر، فأخكما يؤثر صاحبه بالحياة؟ فاختار كلاهما الحياة، فأوحى الله عز وجل إليهما: ألا تكتما مثل علي بن أبي طالب، آخيت بينه وبين محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) فنام علي فرائسه يقيده بنفسه ويؤثره بالحياة، اهبطا إلى الأرض فاحفظاه من غدوّه، فنزلا فكان جبرئيل عند رأسه وميكائيل عند رجليه فقال جبرئيل: نبح من مثلك يابن أبي طالب؟ يباهي الله بك الملائكة، فانزل الله تعالى على رسوله (صلى الله عليه وآله وسلم) وهو متوجّه إلى المدينة في شأن علي بن أبي طالب (عليه السلام) ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُغَيِّرُ نَفْسَهُ أَنْ يَقُولَ قُرْآنًا وَاللَّهُ كَافٍ بِمَا فَعَلَ﴾^(٣)

ب. روى الخوارزمي عن جابر قال: كنّا عند النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فأقبل علي بن أبي طالب، فقال رسول الله: «قد أتاكم أخي» ثم التفت إلى الكعبة فضرها بيده ثم قال: "والذي نفسي بيده إن هذا وشيعته هم المفلزيون يوم القيامة".^(٤)

(١) انظر على سبيل المثال الفصل الأول من هذه الرسالة بحث (ومن منهجه الهجوم والجدال والويل والإساءة).

(٢) لم يذكر المؤلف من هؤلاء المحدثين، لكنه 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 تائباً ، ألا ومن مات على حب آل محمد مات مؤمناً يستكمل الإيمان ، ألا ومن مات على حب آل محمد بشره ملك الموت بالجنة ثم منكر ونكير ، ألا ومن مات على حب آل محمد يُوفى إلى الجنة كما تزفت العروس إلى بيت زوجها ، ألا ومن مات على حب آل محمد فتح الله له في قبره بابين 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 آيساً 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 : نعم أنت عليهم الحكم ، فقدّم واحداً منهم فضرب عنقه ، وقدّم الثاني فرجه حتى مات ، وقدّم الثالث فضربه الحد ، وقدّم الرابع فضربه نصف الحد ، وقدّم الخامس ففتره ، فتعجب الناس وتعجب عمر فقال : يا أبا الحسن خمسة نفر في قصّة واحدة ، أقمت عليهم خمس حكومات (أي أحكام) ليس فيها حكم يشبه الآخر ؟ قال : نعم ... أما الأول : فكان نعيلاً وخرج عن ذمته فكان الحكم فيه السيف .

وأما الثاني : فرجل محصن قد زنا فرجمناه .

وأما الثالث : فغير محصن زنا فضريناه الحد .

وأما الرابع : فرجل عيب زنا فضريناه نصف الحد .

وأما الخامس : فمجنون مغلوب على عقله عزّزناه .

فقال عمر : (لا عشت في أمة لست 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 ٢٧٣ - ٢٧٤ .

(٢) تفسير 'مفاهيم القرآن' ج ٢ ص ٦٢١ .

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 وقضايلهم، لكن كثيرا من مؤلفي الشيعة بدءا من الكشي^(١) في رجاله، والنجاشي^(٢) في رجاله إلى في مجالسه ومن بينهم وبعدهم خلطوا بين الأمرين قصدوا فعندوا كل من أظهر حبه لأهل البيت أو أشد شعرا وقصيدة فيهم أو أيدي مقلاتهم، من الشيعة أي من تابعي المذهب المعروف والفرقة المشهورة المخالفة لما عليه جمهور الأمة حالا.

أما المؤلف فقد سعى كثيرا كمن سبقه في أن يكسر العدد ويزيد علماء الشيعة ويطول قائمة الكتبة 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 عتقهم المؤلف من أعلام الشيعة وكبار مفسريهم منهم من يلي:

(١) عبد الله بن عباس بن عبد المطلب، ابن عم رسول الله ﷺ، المتوفى عام: (٦١هـ) صاحب التفسير المعروف بتفسير ابن عباس^(٤).

(٢) سعيد بن جبير بن مطعم، الصحابي الجليل المتوفى عام: (٩٥هـ)، قال المؤلف فيه: "وقد امضت يد الرجل لولائه وتشيعه وقصته معروفة"^(٥).

(١) هو أبو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي صاحب التصانيف الملوحة منها: كتاب الرجال والاختصاصات، سنة مولده مجهولة وتوفي سنة ٢٩٦هـ أو ٣٤٠هـ على قولين. (معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ج ١٩ ص ٨٥ نشر: مكتبة المضي - بيروت دار إحياء التراث العربي)
(٢) هو أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي وعرف بابن الكوفي. مؤرخ ولد في صفر سنة ٣٧٢ وتوفي ببطور آباد في جمادى الأولى سنة ٤٥٠هـ من تصانيفه كتاب الرجال وكتاب الجمعة وغيرها. (معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ج ١ ص ٣١٧)
(٣) مضت ترجمته في القلمنة.

(٤) انظر هذه الحواشي التالية من تفسير "مفاهيم القرآن" تجد فيها أسماء العشرات من علماء السلف عتوا 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 (بداية من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر) ج ١٠ ص ٣٨٣.

(٥) وقد عده المؤلف على رأس قائمة المبشرين من الشيعة، انظر: تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٣٨٣.

(٦) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٣٨٤.

- ٣) إسماعيل بن عبد الرحمن القرشي الشافعي 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 السجّاد 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 للمتوفى عام: (١٥٨هـ)، قال المؤلف فيه: "من أصحاب الإمام الصادق".^(٥)
- ٧) يحيى بن زياد بن عبد الله الديلمي الشهير بالفراء (شيخ النخاعة) المتوفى عام: (١٧٠هـ).^(٦)

تكفي بمولاء الشيعة والقائمة كبيرة يرى الباحث فيها العجب العجيب والكذب الواضح، ولكن ما قاله العلامة شاه عبد العزيز الدهلوي رحمه الله حول تصرفات الشيعة وصنيعهم: "ومن مكانهم أنهم ينتظرون في أسماء الرجال لمختبرين عند أهل السنة، فمن وجدوه موافقاً لأحد منهم في الاسم واللقب أسندوا رواية حديث ذلك الشيعي إليه، فمن لا يقف له من أهل السنة يعتقد أنه إمام من أئمتهم فيعتبر بقوله ويعتد بروايته، كالسدي فأخما رجلاً أحدهما السدي الكبير - الذي عده المؤلف من أئمة الشيعة في التفسير كما رأينا آنفاً - والثاني السدي الصغير، فالكبير من ثقات أهل السنة والصغير من الرضاعين الكذابين وهو رافضي غالي".^(٧)

لو كان يعرف المؤلف أن زيد بن أسلم العدوي أبو أسامة بن زيد رحمه الله كان تلميذاً لعائشة الصديقة وابن عمر وأبي هريرة لما عده من أئمة الشيعة؛ لأن في نفوس القوم شيء بالنسبة لمولاء 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 الحواشي.

(٣) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٣٨٥.

(٤) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٣٨٦.

(٥) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٣٦٩.

(٦) تفسير "مفاهيم القرآن" ج ١٠ ص ٣٤٨.

(٧) مختصر التحفة الأتية ملهية لشاه عبد العزيز الدهلوي (مختصره محمود شكرى الألويسي) ج ١ ص ٣٢ ط: المطبعة السلفية - القاهرة

١٣٧٣هـ تحقيق: محب الدين الخطيب..

"زيد بن أسلم الجندوي أبو أسامة ويقال أبو عبد الله الشاذلي الفقيه مولى عمر. روى عن أبيه وابن عمر وأبي هريرة وعائشة وجابر وبريدة بن عبد الدليلي و... قال البخاري في تاريخه قال زكريا بن عدي ثنا هكيم عن محمد بن عبد الرحمن القرشي قال كان علي بن الحسين يجلس إلى زيد بن أسلم ويحطى مجالس قومه فقال له نافع بن خبير بن مطعم تنحطى 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 إماماً للشيخ المبحاني في التفسير فهنئاً له؛ لأنه أضعف من يروى 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 جلال، نا معتمر عن أبيه قال كان بالكوفة كذاهاان أحدهما الكلبي... نا عبد الرحمن نا عمر بن شبة نا أبو عاصم يعني الضحاك بن مخلد النبيل قال رُسم لي سيفيان الثوري قال قال لنا الكلبي ما حدثت عني عن أبي صالح عن ابن عباس فهو كاذب فلا تروه، نا عبد الرحمن حدثني أبي نا نصر بن علي وسليمان بن محمد المروزي قال حدثنا الأصمعي نا قره بن خالد قال كانوا يرون أن الكلبي يزيف يعني يكذب... نا عبد الرحمن نا أبي نا أحمد بن أبي الخوارزمي قال قال لي مروان بن محمد تفسير الكلبي باطل، نا عبد الرحمن قال قرئ علي العباس بن محمد الدوري عن يحيى بن معين أنه قال الكلبي ليس بشيء." (٢)

وأما الفراء فهو الرجل الذي عاش عمره في حبب الخليفة للمأمون، وبرعاية منه وصل إلى ما وصل وكان معلماً خاصاً لأولاده. يلقن ابنه غلام النحو والأدب، روى الخطيب البغدادي رحمه الله بسنده عن أبي عبد الله الوضاحي قال: أمر أمير المؤمنين للمأمون الفراء أن يؤلف ما يجمع به أصول النحو وما سمع من العرب، وأمر أن يقرء في حجرة من حجر الدار وكل بها جوارى وعندما يقمن بما يحتلج إليه حتى لا يتعلق قلبه ولا تشغرف نفسه إلى شيء حتى أنهم كانوا يؤذونه بأوقات الصلاة وصبر له الوراقين وألزمه الأمانة والمتفقين فكان يملئ الوراقين يكتبون حتى صنف الحدود في سنتين... وكان المأمون قد وكل الفراء يلقن ابنه النحو - إلى آخر ما قال -." (٣)

(١) تهذيب التهذيب لابن حجر المصغلي ج ٣ ص ٣٤٢ ط: دار الفكر للطباعة والنشر والعزيم، 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.

هنا مع أنه المؤلف يعيب ويجرح الزهري - أبا بكر محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب بن عبد الله بن الحارث بن زهرة بن كلاب القرشي الزهري التابعي الجليل الثقة - لأنه كان يدخل على هشام بن عبد الملك ويعلم أولاده^(١) فما باله هنا يجعل القراء التحوي الذي كان أشد موقفا من الأحكام عن الزهري علما من أعلام الشيعة في التفسير ؟ بلهر 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 للتشيع إلى الناس يصدق 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 تيم الله بن ثعلبة. وقيل إنه من أبناء فارس رأى أنسا وروى عن عطية بن أبي رباح وخاصم بن أبي النجود وعلقمة بن مرثد وحامد بن أبي سليمان والحكم بن عتيبة وسلمة بن كهيل وأبي جعفر محمد بن علي وعلي بن الأقمر وزباد بن علاقة وسعيد بن مسروق البصري وعدي بن ثابت الأنصاري وعطية بن سعيد العوفي وأبي سفيان السعدي وعبد الكريم أبي أمية وعبي بن سعيد الأنصاري وهشام بن عروة 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 أن: كل السلف ومعاينة منهم أهل العلم والتقوى كانوا يحترمون سلالة النبي ومحبوبهم، وهذا أمر جار حتى يومنا هذا، فهل للمؤلف أن يعد كل هؤلاء من الشيعة بمعناه الفرقي الملحق الخاص بالمفارق للجماعة المتخذ لها أصولا وعقائد خاصة ؟

وأما من المتأخرين فيمكنني أن أختار علي سبيل النموذج رجلا واحدا عده المؤلف من مفسري الشيعة وهو لم يكن شيئا قط، أعني حماد بن علي الوراق، وقد وضعه المؤلف على رأس قائمة أعلام التفسير من الشيعة في القرن العاشر وقال تحت عنوان: (أعلام التفسير في القرن العاشر) ما نصه:

(١): قال فيه المؤلف عند التكاثر حديث بدء الوحي الذي رواته عائشة الصديقة رضي الله عنها: "أما الزهري فهو الذي عرف بمناصده للحكام، وإثره من مواعدهم، وكان كاتبا لهشام بن عبد الملك ومعلما لأولاده". (التفسير "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» آلفه باسم الوزير الأمير نظام الدين علي شير، تقدم 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" وأخطئه لم يقرأ فيه؛ لأنه لو كان يعرف ما يحتويه هذا التفسير من المطالب ويطلع على محله ومسلكه ومصادره ومذاهبه لم يكن يدعي في مؤلفه ما ادعى، زيادة على ذلك أن من له معرفة ما بحياة هذا الرجل وعلاقاته الاجتماعية لا يقصور عنه نسبة التشيع إليه؛ إذ هو بعيد عن نشاطاته الاجتماعية وعلاقاته المختلفة، وفيما يلي موجز عن هذه الأمور الثلاثة أي: محتويات التفسير، منهج المؤلف وحياته العلمية والاجتماعية ونبدأ بالآخر:

هو حسين بن علي الملقب بكمال الدين الشهير بالواعظ الكاشغري السهمي ثم المروزي، ولد في مدينة سيوار 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 المتصوف نور الدين عبد الرحمن الطامبي المروزي^(٢) بعد ما تعرف عليه في هراة فقد كان شيعه ومرشده خاصة في الطريقة النقشبندية^(٣) وقد تزوج بأخته وكان أبنته فخرالدين صفى ثمرة هذا الزواج المبارك، كما نال عند سلاطين السنة في هراة كسلطان حسين بايقراء^(٤) السلطان الشهير راعي العلم والعلماء منزلة رفيعة وأصبح محل عناية ورعاية من قبل كل من أبي الحسن ميرزا ابن السلطان

(١) تفسير مفاهيم القرآن - ج ١٠ - ص ٤١٦.

(٢) هو نور الدين أو عماد الدين أبو البركات عبد الرحمن بن نظام الدين محمد الطامبي، من كبار العلماء والمتصوفين في القرن التاسع الهجري، من مؤلفاته: أشعة اللمعات في شرح نجات الغرقي، وفوائد الصبابة شرح كافي ابن حاجب، ولد في ثلاث وعشرين من شعبان سنة ٨١٧ هـ في خجوند من قصبات جام في خراسان، وتوفي رحمه الله تعالى في ثمانية عشر من محرم الحرام سنة ٨٩٨ هـ في هراة وقتل هناك. (انظر ترجمة الطامبي في: تاريخ حبيب السير - فارسي) ٤ / ٣٣٧. والمحقق النعماني في علماء الدولة الصفوية لطاشكيري، ص ١٥٩ ط: دار الكتب العربي - بيروت.

(٣) هي أهم الفرق الصوفية وأشهرها في بلاد خراسان وما وراء النهر واشتهروا بامتلاكهم لمذهب السنن وتصميمهم به ولهم أفكار وعقائد محددة في الطريقة وبناء على ما كتبه أصحاب هذه الطائفة مثل مؤلف نجات الأنس والنجاة هذه الطريقة هي طريقة الصحابة الكرام، يراع فيها أن لا يؤيد ولا ينقص شيع من منهج الصحابة - رضوان الله تعالى عليهم - والأساس فيها دوام العبادة لله عز وجل طاهراً وباطناً مع التوكل الكامل بالسنة والعمل بالعزيمة واجتناب البدع والخرص. (انظر كتاب: نجات الأنس للنجاني، عند ترجمة الشيخ إمام 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 هـ أقام ثورة حتى تصرف نسا وباورد وجرجان في سنة ٨٩٢ هـ وبجل استرجاد عاصمة لحكومته وكان يقع في ذلك الوقت إمارة سلطان أبو سعيد وحيداً قبل السلطان المذكور في سنة ٨٧٣ من يد أوزون حسن رأى حسين ميرزا الميدان محالفاً فلهاجم خراسان وفتح هراة في سنة ٨٧٥ هـ فحكم على البلاد ٣٧ عاماً وكان محباً للعلم والعلماة فلذلك تعبر سنوات حكمه فترة خصبة لازدهار العلم والأدب في خراسان وقازين وما وراء النهر، توفي في سنة ٩١١ هـ.

المذكور والوزير المعروف والأديب المشهور أمير علي شير نوائي^(١) الذي كان يلمح الكاشفي في أمر التأليف والتصنيف.^(٢)

وأما عن منهج الكاشفي في كتبه فليعرف أولاً أن له عدة تأليفات منها ما يلي:

- ١- جواهر التفسير لتحفة الأمير (فارسي) كتبه لأمنير 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 (للمواهب 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 معنوي (اللباب المعنوي) في انتخاب المثنوى.
- ٧- لب لباب المثنوى وهو انتخاب آخر من المثنوى، فرغ منه في ٨٢٥ هـ.

(١) هو مير نظام الدين عليشير بن مير هيات الدين كجيكته المعروف بالأمير علي شير نوائي وزير سلطان حسين بايقراء من أشهر رجال القرن التاسع، ولد سنة ٨٤٤ هـ في هراة، وكان عالماً أديباً شاعراً ينشد الشعر باللغتين الفارسية والتركية وكان يشجع الآخرين على العلم فكان ليهوده 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 حبیب السیر (فارسي) لهيات الدين بن همام الدين الحسيني الشهير بغواليه أمير ٢٥٢/٤ وما بعدها، ط: كتابفروشي نيام - إيران ١٣٥٣ هـ. ش. وتاريخ نظم وقدر در ایران ودر زبان فارسي لسعيد نفيسي ص ٢٨٩-٢٩١ ط: كتابخانه فروغی - طهران ١٣٤٤ هـ.)

(٢) هذا كان موجراً عن حياة الكاشفي ومن أراد التفصيل فليرجع إلى الكتب التالية وقد استفدنا منها:

مجالس الشافعي، لأمر نظام الدين عليشير نوائي، ترجمة فخرى الهروي وحكيم شاه محمد القزويني (فارسي) ص ٩٣ و ٢٦٨ ط: گلشن - إيران ١٣٦٣ هـ الطبعة الأولى. ورسائل عين العبادات (فارسي) لفخر الدين علي بن حسين الكاشفي، مقدمة المصحح ١/ ٦٦-٦٧ و ٧٤-٧٥ ومن الكتاب ١/ ٢٥٢-٢٥٤ و ٢٧٩ ط: انتشارات بنیاد نیکو کاری، تهرانی - طهران ١٣٣٦ هـ. طبعات المفسرين للأفندي ١/ ٣٩٩ ط: مكتبة العلوم والحكم للمدينة المنورة، وكشف الظنون ١/ ٣٧ و ٣٦٨ و ٤٤٦ و ٦١٣ و ٩٦٦ و ١٦٣٨ و ١٦٤٨ و ١٨٩٦ و ١٩١٦، وهدية المارفين 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 لمرزا رضا كحالة ٤/ ٣٤ ط: مطبعة الشرفي - دمشق ١٣٧٧ هـ. وتاريخ ادبیات افغانستان (فارسي) لأحمد علي كهراد وديگران ص ٢٢٥-٢٢٩. وتفسير المواهب العلية (فارسي) مقدمة سيد محمد رضا جلالی نائینی ص ٧-١٢ ط: كتابفروشي وجامعانه اقبال - طهران ١٣١٧ هـ. ورسالة مزارات مرات (فارسي) المحبة الثانية، لمولانا عبد الله بن أبوسعید الهروي ص ١١٥-١١٦، وكلا تطبیقات هذه الرسالة لفكری السلجوقي ص ٤٨ ط: كتابول ١٩٦٧ م.

- ٨- أخلاق المحسنين المعروف بأخلاق محسن (فارسي) وهو من كتبه المشهورة في الأخلاق فرغ منه في ٩٠٠ هـ باسم أبي الحسن مرقا.
 - ٩- أنوار سبيلي (الأنوار السبيلية) (فارسي) هو مختصر من كليلة ودمنة ألفه باسم شيخ أحمد سبيلي الذي كان من أدباء حكومة سلطان حسين باقرآء.
 - 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 تجمع منهجا لا يصح أن يقال فيه أنه كان شيعيا أبدا؛ إذ هو المحار لنفسه المسالك الآتية في تفسيره وكتبه الأخرى:
١. سلك الكاشفي في باب العقائد ومسائل الكلام مسلك الأشعرية والماتريدية وهم والشيعية على طريقتي التقبض تماما.
 ٢. اختار الكاشفي في باب الأحكام الفقهية مسلك الحنفية ولم يخرج عنه إلا نادرا.
 ٣. تجمع الكاشفي في الأخلاق ومسائل العرفان منهج الصوفية التقشيدية فهو معتز بهذا المنهج ومناظر بمشايخ الطريقة وأقولهم وأفعالهم.
 ٤. أثار الكاشفي أن تكون مصادره في التفسير كتب أهل السنة لا كتب الشيعة ومراجعهم؛ فلم يقل إلا عن تفاسير أهل السنة والصالح والمسايد 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 ككل الموضوع لمن يقرأ تفسير "للإله العلية" للكاشفي وكتبه الأخرى.

وأما عن ما تحتوي عليه مؤلفاته فنشير إلى عدة مطالب عن بعض كتبه أولا بالترتيب التالي:

- ١- إن الكاشفي عند بيان فضل الصحابة-رضوان الله تعالى عليهم- امتدح بحديث يدل على كرامة جميع الصحابة وفضلهم وهو حديث: (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)^(١) هذا الحديث يفتح النظر

(١) انظر: الرسالة العلية في الأحاديث النبوية للكاشفي، تصحيح وتعليق الدكتور جلال الدين محدث م. ٢٩-٣٤ ط: بنگاه ترجمه ونشر كتاب - تهران ١٣٧٣ هـ.

عن درجته^(١) مشهور بين أهل السنة حتى أنه منذ قرون يقرؤه كثير من الخطباء في خطبة الجمعة، قال عبد الرحمن المباركفوري ما نصه: "وبما يدل على أن جميع الأصحاب بمنزلة الأبواب قوله ﷺ: أصبحني 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 حضرة المولا -جل وعلى شأنه- وعدم توجه القلب إلى الغير، ومسح الرأس إبقاء عن إطاعة هوى النفسانية وإتقياد على منهج أمر الرحمن، ومسح الرجل (أو غسله) سر إلى سبيل المجاهدة والابتعاد 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 (شس هـ) أي غسل الرجل، ونقل عن النسختين المرموزتين بـ (ب) و(م) أن الكلمة هي (مسح هـ) 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) كتبت كما جاء في المخطوطة في سنة ٩٥٥ هـ لكن نسخة (م) كتبت في سنة ١٢٤٩ هـ وكذلك كتبت نسخة (ب) في سنة ١٢٥٥ هـ كما ذكر في المخطوطة^(٤).

فالنتيجة أن كلمة غسل الرجل هي الأدق والأصح والأقدم، والذي يزيل الشك تماماً هو آيات شعر أوردتها الكاشفي بعد العبارات السابقة عن الطهارة وقد صرح فيها بغسل الرجل في الوضوء وهي ما يلي:

گاه وضوئشان دست از غمخت	موعظتی میکند از بده جست
کاوری آیدم که بدرگاه روی	دست ز آرایش باطل بنوی
روی چو شستن به سوی یارکن	مردصفت پشست بر اغیار کن
مسح بدان گونه مکفی سرسری	کتاب ز سر بگلدردت اوتری

(١) عد هذا الحديث عمر بن علي الملقب في كتاب "خلاصة البحر المنير" ج ٢ / ٤٣١ ط: مكتبة الرشد - الرياض ١٤١٠ هـ. وكذلك عنه احمد بن علي الصفار في تلخيص البحر ج ١ / ١٩١ ط: المدينة المنورة ١٣٨٤ هـ. لكن ابن عبد البر يقول في "المعتمد" هو علي ما فسره المزني وغيره من أهل النظر أن ذلك في القلل لأن جميعهم ثقات مأمونون عدل ومنه فوجب قبول ما نقل كل واحد منهم وشهد به علي بنه "صلی الله علیه وسلم" انظر: المعتمد لابن عبد البر ٢ / ٢٦٣ ط: وزارت عموم الأوقاف والشئون الإسلامية - المغرب ١٣٨٧ هـ.

(٢) تحفة الأسوذي لمباركفوري ١ / ١٥٥ ط: دار الكتب - بيروت.

(٣) الرسالة العلية للكاشفي ص ٥٣.

(٤) انظر مقدمة كتاب "الرسالة العلية" ص ٢٠-٢٢.

پاک چنان شو قدم روشنت کز تری آزاد بود دامت^(١)

ترجمة البيت الأخير الذي هو محل الاستدلال يكون هكذا: (وكذا أغسل القدم اللامع غسلًا نظيفاً، حتى يكون حجرك نقياً عن البلل) إذاً 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 المعتبرة التي يصح رواية الحديث عنها، فقال في مبحث الدعوات المأثورة ما ترجمته: "وَيُؤَيِّدُ عَنْ سَيِّدِ الْعَالَمِينَ أَدْعِيَةَ مَأْثُورَةٍ لِكُلِّ وَقْتٍ مِنَ الْأَوْقَاتِ وَأَكْثَرُهَا قَدْ ثَبَتَ بِأَسَانِيدٍ صَحِيحَةٍ وَهَذَا الْفَقِيرُ - أَشَارَ بِهِ إِلَى نَفْسِهِ - قَدْ جَمَعَهَا مِنَ الصَّحِيحِينَ وَغَيْرِهِمَا مِنَ الْكُتُبِ الْمَعْتَبَرَةِ فِي رِسَالَةٍ سَمَّيْتُهَا بِخُلَاصَةِ الْأُورَادِ" حتى قال: "هنا يُذَكَّرُ دَعَاءُ وَرَدَ فِي الصَّحِيحِينَ وَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَاوِمُ عَلَيْهِ فِي أَكْثَرِ الْأَوْقَاتِ وَكَانَ جَارِياً بِلِسَانِهِ الْمُبَارَكِ، اللَّهُمَّ اصْلَحْ لِي دِينِي الَّذِي هُوَ عَصَمَةٌ أَمْرِي... الحديث".^(٢)

وأما عن ما يحتويه تفسيره "المواهب العلية" بالضبط 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 يعتقد، بل هو معتقده ولا تقيّة فيه كما يزعم البعض.

(١) الرسالة العلية ص ٥٣ .

(٢) الرسالة العلية ص ١٢٦ - ١٢٧ . (وهذا الحديث أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه - كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التَّوَضُّعِ مِنْ شَرِّ مَا غَمِلَ وَمِنْ شَرِّ مَا لَمْ يُغْمَلْ، برقم: ٢٧٢٠)

(٣) الاجتناب عن إظهار العقيدة والمذهب وإجراء 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 شيناً 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 بعظم 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 - ولجؤتهما 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 وَمِنْ رِزْقَانَا مِثْرًا حَسَنًا فَهُوَ يُغْنِي عَنْهُ بَرًّا وَجَهْرًا...﴾^(٦) يقول ما ترجمته: "وقيل هذا مثل المؤمن الموفق والكافر المخذول والمراد من المؤمن هو أبو بكر الصديق - رضي الله تعالى عنه - ومن الكافر أبو جهل 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 رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^(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 ٦٩ 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 عثمان 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 بعد الشيعين وزيري صدق لرسول الله صل الله عليه وسلم ويجعل طاعتهم واجبة
 بعد الله ورسوله في المنزلة الثالثة وهذا عند تفسير قوله تعالى: **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ**
وَأَطِيعُوا أَمْرًا مِنْكُمْ) ^(٣) لقد قال ما ترجمته: "وقال الشعلي أبو بكر وعمر ما ألو الأمر الذين كانوا وزيري صدق
 وقد أشر بما في قوله **وَأَطِيعُوا أَمْرًا مِنْكُمْ** (اقصدوا بالذين من بعدي) ^(٤) ^(٥).

٢- مناقب الخليفة الثالث عند الكاشفي:

ونراه يذكر أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه - بخبر ما يذكر، عند تفسير قوله تعالى: **(وَضَرَبَ**
اللَّهُ عَثْرًا لِرَجُلَيْنِ أَخَذَ هُمَا أَنْكُم لَا يُقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَوْ كَلَّ عَلَى عِزْلَةٍ أَنْتُمَا يُوْجَهُ لَا يَأْتِي بِخَيْرٍ هَلْ يَمْتَقِي
هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) ^(٦) فيقول ما ترجمته: "وقيل إن هذا أيضاً مثل المؤمن والكافر
 والكافر والمراه 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 سوك الذي التورين فكان عثمان يدعو إلى الإسلام وهو
 كان بمنه عن الإنفاق في سبيل الله) ^(٧).

٣- حرمة الإمام أبي حنيفة عند الكاشفي:

إنه وصف الإمام بما يصفه أتباعه في المذهب أئني (الإمام الأعظم) وذكر جانباً من حسن خلقه مع الناس
 عند تفسير قوله تعالى: **(وَالْكَافِرِينَ الْعِظَ وَالْقَافِرِينَ عَنِ النَّاسِ)** ^(٨) إنه يوماً من الأيام لعلم 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 الصحيحین" عن أبي مسرة، وقال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه"

٢/ ٣٨٥ برقم: ٣١٠١ وقال المنهجي: "على شرط البخاري ومسلم".

(٢) انظر: تفسير "المواهب العلية" تحت آية ٩٧ من سورة المائدة.

(٣) النساء: ٥٩.

(٤) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط: ٤/ ١٤٠ برقم ٣٨٩٦، وقال عنه عبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني: إسناد صحيح. (السنة لعبد

عبد الله بن أحمد ٢/ ٥٧٩ برقم (١٣٦٦) ط: دار ابن القيم - إمام ١٤١٦ 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: ٦٤.

وسهل لي أن أدعو عليك لكي لا أفعل، وميسر لي أن أحاصمك لكي لا أفعل هذا أيضاً، ولئن كنت من الفائزين يوم القيامة وأُذن 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 أويذكر 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 ما ترجمته: (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 الهدى والرشاد وهذا عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾^(٣) فقد فسر 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، والتبيان، 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: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ 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: (أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادر على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة؟)"^(١)،^(٢)

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﴾^(٣) 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"^(٤) أي: فهم المراد من الآية الكريمة.

ب. وعند تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً﴾^(٥) قال ما ترجمته: "وقيل إن المراد من هذه الطائفة هم الروافض أو الخوارج أو أصحاب البدعة".^(٦)

٨- إنكاره عقائد الشيعة:

لا تجد الكاشفي يعتقد في تفسيره هذا عند تفسير الآيات التي اختلف فيها المشيعون مع أهل السنة ما يعتقده الشيعة، مثلاً عند تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(٧) فسر الظالمين بالكافرين^(٨) 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 يحشر 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.

الدعوة فالأمر واضح لأن النبي لا يكون إلا معصوماً، وإن أريد منها القيادة والخلافة، أيضاً فالكلام لا يستحق قيادة المسلمين، لكن لا يلهم تفسيره هذا عدم صلاحية غير المعصوم الإمامة بالمعنى الثاني.

وكذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَحُوا بِرُحْمِيكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَافِرِينَ﴾^(١) أولاً فسر الآية على نحو ما فسر جمهور أهل السنة والجماعة من عطف (وأرجلكم) على (وارجحكم) ثم أشار إلى أنه إن قرئ بالجر فهو على طريقة جر الجوار مثل قوله تعالى: ﴿عَذَابٌ مِنْ رَجْزٍ أَلِيمٍ﴾^(٢) إذا قرئ بالجر فليس معطوفاً على الجار.^(٣) بالجر.^(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 ويمكن الآراء فكما نقل عن تفسير الكشاف والوسيط أن المراد من أهل البيت هم أزواج النبي ﷺ نقل عن عيين المعاني أن المراد منهم أولاد النبي.

وعلى كل حال فما يهمنا هو تفسيره الأول لا نقوله عن الآخرين وإلا فقد نقل هذا وذات هذا وهذا نفهم أن الراجح عنده تفسير الآية وفق ما تفسيره قاطبة الأمة لا كما تفسيره طائفة الشيعة.^(٦)

هذا غرض من فيض وليس مجال التفصيل وإتيان كل ما جاء به الكاشفي في تفسيره وكتبه الأخرى في هذه المصفيحات، 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 الجبائي الهروي^(٧) الذي أودى من قبل الشيعة، والذي أهانه أهانه نور الله الصوري^(٨) صاحب كتاب "محاليس المؤمنين" في كتابه هذا أشد توهين وعدم منعصماً 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) سبقت ترجمته قبل قليل.

(٧) هو قاضي نور الدين نورالله بن شريف الدين المرعشي النجفري (لوالشوشنري كما يطلق بالفارسية) من علماء الشيعة، كان ولادته سنة ٩٥٦هـ وتوفي سنة ١٠١٩هـ والمشهور من قصة حياته أنه ذهب إلى الهند ليلج دعوة الشيعة ونظام بالإنصاف إلى أهل السنة فحول إليه سلطان جلال الدين أكبر منصب القضاء بمدينة لاهور، وعند ما تولى جهات أكبر ابن أكبر الملك (كشف مذهب القاضي فسأله عن مذهبه، فحكم أخلاً بمبدأ الفقه وقال إنه سني، فقال الملك جهات أكبر: إذا كان القاضي كذاباً فما جزاءه؟ قال الصوري: يجب عزله وتعييره، فأمر الملك بجلده

مبغض أهل البيت والعبادة بالله^(١) فمثل هذا الرجل كيف يزوج أخيه (كما هو الثالث وإن كان التفسير يرى الكاشفي عديلاً للحاجبي) بشيعة إمامي من أهل سبزوار دون أن يطمئن عن عقيدته ؟ والعجب أن بعض من ينسب العلماء إلى الشيعة كالنعماني المذكور وغيره يدعون أنهم يحكمون بتشيع من مضى بناءً على باطن جاهلهم وإن كان ظاهرهم يوافق أهل السنة والجماعة.

فياليت علمي كيف تعايش رجال مثل الحاجبي وأمر عليشور لوائي وعشرات من العلماء والتلاميذ في هجرة مع الكاشفي فصحابوا فيما بينهم وتعاطفوا بل وتصافروا دون أن يكشف أحد منهم شيئاً عن باطن الكاشفي، لكن من جاء بعدهم بقرون اختص بهذا الفضل العظيم فاكشف الباطن وأظهر ما كانت تحفيه الصدور ؟

أخيراً نقول:

ليس الكاشفي هو الوحيد الذي أدرجه السبحتي في قائمة مفسري الشيعة وعلمائهم بل هناك كثير من العلماء والمفسرين أدخلهم المؤلف ضمن هذه القائمة، احتجنا واحداً منهم على سبيل المثال، ولا تفتح كثرة الرجال وطول القائمة الموزعة إن لم يكن يملك الرجل صحة العقيدة وقوة المنهج.

وعلى كل حال فهذه هي موازنة أخرى على المؤلف؛ إذ هو لما رأى قلة مؤلفات الشيعة في التفسير وندرة الرجال المشاهير في علوم القرآن طوال القرون عندهم بدأ يجمع 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 المأخذ، معرضين عن ذكر جزئيات كثيرة أخرى وجدناها في هذا التفسير وعند مؤلفه، ولا شك أن كل عمل بشري مقرون بالنقص ولا يكون حالاً عن المزالق إلا قول المعصوم وعمله، ولا يعاب الرجل إلا إذا تعمد الخطأ وأصر عليه، والله من وراء القصد وهو أحكم الحاكمين.

لمعياً بطواه، وقيل توفي متأثراً بهذا الضرب. (الطبر: روایات البحار للخواصاري ص ٧٣١-٧٣٢ ط: مكتبة إسماعيليان - قم ١٣٩١ هـ. أيضاً، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١/ ٣٧٠ ط: إيران)

(١) انظر كتاب: مجالس المؤمنين للشمري ٢/ ٢٣١-٢٣٢ ط: چاپخانه اسلامیه - طهران ١٣٧٥ هـ.

وبهذا نكون قد انتهينا من المبحث الثاني من الفصل الثالث، نرجو أن نكون قد أدينا حق البحث وقمنا بأداء المسئولية بكل أمانة، فإن كنّا قد وصلنا إلى هذا المطلوب فهو من مَنَ الله علينا وفضله وإحسانه، وإن كنا مقصرين فيه فنحسبه 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 سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

محمد عارف "عطائي" عبد الكريم

كابول - أفغانستان

عشية آخر شوال من سنة ١٤٣٥ هـ

أهم نتائج البحث

مما 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 الثوابت وقلب الحقائق والتلاعب بالأصول والضوابط.

(٢) إن الشيخ السبحاني يعد نفسه من دعاة التفریب بین المذاهب لكنه بمنهج المحمومي 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 عيّل 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 تراء يدخل بعقله فيما لا مجال له ثم تراء 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 وُزنا التفسير بمعيار علمي دقيق.

(٧) لا يعد تفسير مفاهيم القرآن تفسيراً موضوعياً 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 بزيائد المساليد العشرة.
حافظ شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري، ط: دار الوطن للنشر - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي.
٣. الإتقان في علوم القرآن.
الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي، ط: مطبعة جعازي - القاهرة (دون تاريخ).
٤. الآثار المرفوعة في الأخبار الموضوعة.
عبد الحفي الكنتوي، ط: دار الكتب العلمية، (دون تاريخ).
٥. الأحاديث المشككة الواردة في تفسير القرآن الكريم.
الدكتور أحمد بن عبد العزيز بن طهون الفضل، الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع - السعودية، الطبعة: الأولى ١٤٣٠ هـ.
٦. الاختصاص.
الشيخ المفيد، ط: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م تحقيق: علي أكبر الغفاري، السيد محمود الزيندي.
٧. الاستيعاب في معرفة الأصحاب.
ابن عبد البر، ط: دار الأعلام - الأردن، الطبعة الأولى ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م 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 ١٤٢١ هـ.
١٠. أصول الدين.
جمال الدين أحمد بن محمد القرنوي، ط: دار البشائر الإسلامية - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨ م تحقيق: عمر وفيق الداغوق.
١١. الأصول الستة عشر.
تأليف: مجموعة من المحدثين الثقات عند الشيعة، نشر: دار الشبستري للمطبوعات ط: للطبعة المهدية - قم، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ.

١٢. أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية عرض ونقد.
دكتور ناصح بن عبد الله بن علي القفاوي، (رسالة دكتوراة)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
١٣. أطراف الغرائب والأفراد.
محمد بن طاهر اللقلمي، 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 القامدي.
١٥. الأعلام.
خير الدين الزركلي، ط: دار العلم للملايين — بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة ١٩٩٢ م.
١٦. الاقتصاد في الاعتقاد.
الإمام أبي حامد الغزالي، ط: دارقنیه — بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٣ هـ ٢٠٠٣ م تحقيق: الدكتور إنصاف رمضان.
١٧. الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله والخلفاء.
سليمان بن موسى الكلاعي، ط: عالم الكتب — بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ تحقيق: د. محمد كمال الدين عز الدين علي.
١٨. إنبار 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 — استنبول ١٩٤٥ م.

(حرف التاء)

- ٢٠- تاج العروس من جواهر القاموس.
محمد بن محمد بن عبد الرزاق الزبيدي، ط: دار المصنعة — الكويت ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م تحقيق: عبد الكريم العزاوي.
- ٢١- تاريخ الخلفاء.
عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ط: مطبعة السعادة — مصر، الطبعة الأولى، ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م تحقيق: محمد عبي الدين عبد الحميد.
- ٢٢- تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد.
الشيخ محمد أبو زهرة، 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 تحقيق: عبد السلام بن برحس 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 الملحق، ط: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٤ م تحقيق: حمدي 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 (الوار التزيل وأسرار التأويل).
نحاصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، ط: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ ٢٠٠٢ 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 الفاسم الموسوي الطوسي، 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: حجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ ٢٠٠٣ م.
- ٤١- تفسير "المصافي".
ملا محسن قبض الكاشاني، ط: انتشارات الصدر - تهران، 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 الزعزعي، ط: مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.

- ٤٥- تفسير "الكشف والبيان".
أبو إسحاق أحمد بن محمد الثعلبي النيسابوري، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م، تحقيق: ابن عاشور.
- ٤٦- تفسير الماتريدي (تاويلات 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 جلال نائيني، ط: كتابفروشي وچاپخانه إقبال - 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 - تهران 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- تبيين الهي إلى تكفير ابن عربي وتحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد.
إبراهيم بن عمر البقاعي، نشر: عباس أحمد البار - مكة المكرمة، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل.
- ٥٨- تهذيب التهذيب.
- ابن معمر السقلاقي، ط: مؤسسة الرسالة - بيروت، (فون تاريخ) باعثناء: إبراهيم الزريق وعادل مرشيد.
- ٥٩- التوقيف على مهمات التعاريف.
- العلامة عبد الرؤوف المناوي، ط: دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠ م، تحقيق: د. محمد رضوان الداية.
- ٦٠- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان.
- عبد الرحمن بن ناصر بن مكي، ط: مؤسسة 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 والنلاح ودار البيان، الطبعة الأولى، ١٣٩٢ هـ - ١٩٧١ م، تحقيق: عبد 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 فلاح الحمدي، نشر: دار ابن حزم - بيروت - ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م، تحقيق: د. علي حسين اليوسفي.

٦٦- جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية.

أبو عبد الله محمد بن الحسين الأفغاني ط: دار الضمير، الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.

(حرف الحاء)

٦٧- حدائق الأنوار ومطالع الأضرار في سيرة النبي المختار.

محمد بن عمر بحرق الحضرمي الكشافعي، ط: بيروت ١٩٩٨ م تحقيق: محمد عثمان نصوح.

(حرف الخاء)

٦٨- الخصائص الكبرى.

الإمام السيوطي، ط: دار الكتب العلمية - بيروت ١٤١٥ هـ - ١٩٨٥ م.

٦٩- الخطط المقرئية.

نصفي الدين المقرئ، ط: دار صادر - بيروت.

٧٠- خلاصة البحر المنير.

عمر بن علي الملقن، ط: مكتبة الرشد - الرياض ١٤١٠ هـ.

(حرف الدال)

٧١- ذخيرة الحفاظ.

محمد بن طاهر المقدسي، الناشر: دار السلف - الرياض ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.

(حرف الراء)

٧٢- الرحيق المختوم.

صفي الرحمن المياوكتوري، ط: دار ابن خلدون (دون تاريخ).

٧٣- الرسالة العلية في الأحاديث النبوية (فارسي).

واعظ الكاشاني، بتصحيح وتعليق الدكتور جلال الدين محدث ط: بنگاه ترجمه و نشر كتاب - تهران ١٣٤٤ هـ.

٧٤- رسالة مزارات هرات (فارسي).

مولانا عبيد الله بن أبوسعيد الهروي، ط: كانيول ١٩٦٧ م.

٧٥- رشحات عين الحيات (فارسي).

فخر الدين علي بن حسين الكاشغري، ط: انتشارات بنياد نيكو كاري نوباني - طهران ٢٥٣٦ شاهنشاهي.

٧٦- روضات الجنات.

محمد باقر الخوانساري، ط: المطبعة الحيدرية، ١٣٧٠ هـ، تحقيق: أسد الله إسماعيليان.

(حرف السين)

٧٧- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة.

الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، ط: دار المعارف - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠٢ م.

٧٨- السنة.

عبد الله بن أحمد، ط: دار ابن القيم - الدمام ١٤٠٦ هـ.

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، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م، تحقيق: أحمد شاكر ومحمد فؤاد.

٨١- سنن النسائي الكبرى.

أبو عبد الرحمن النسائي، ط: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

٨٢- سير أعلام النبلاء.

الإمام شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، ط: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨١ م، تحقيق: شعيب الأرنؤوط.

٨٣- السيرة الحلبية.

علي بن برهان الدين الحلبي، ط: دار المعرفة - بيروت ١٤٠٠ هـ.

٨٤- السيرة النبوية.

عبد الملك بن هشام، ط: دار الجيل - بيروت ١٤١٦ هـ، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.

(حرف الشين)

٨٥- شرح السنة.

محيي الصنة، الحسين بن مسعود البغوي، ط: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م تحقيق: شعيب الأرنؤوط و محمد زهير الشاويش.

٨٦- شرح العقائد السلفية.

العلامة سعد الدين التفتازاني، ط: مكتبة الحفانية - بشارير.

٨٧- شرح العقيدة الطحاوية.

عبد الرحمن بن ناصر البراك، ط: دار التدمرية - الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

٨٨- شرح عقائد الصلوق (تصحيح إعتقادات الإمامية).

الشيخ المفيد، ط: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ ١٩٩٣ م تحقيق: حسين دركاهي.

٨٩- شرح نهج البلاغة.

عبد الحميد بن هبة الله (بن أبي الحديد)، ط: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه (دون تاريخ) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.

٩٠- شرح نهج البلاغة.

عز الدين بن أبي الحديد، ط: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه.

٩١- شعب الإيمان.

أبو بكر البهقي، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م، تحقيق: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد.

٩٢- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر.

محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، ط: مكتبة المصاوي للتوزيع - جدة، الطبعة الأولى ١٤٢٢ - ١٩٩١، التحقيق والتعليق: مصطفى أبو النصر الشلي.

٩٣- الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية.

طاشكيري زاده، ط: دار الكتاب العربي - بيروت.

٩٤- الثمائل المحمدية والخصائل المصطفوية.

أبو عيسى الترمذي، ط: المكتبة التجارية - مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤١٣ - ١٩٩٣ تحقيق: سيد عباس الحلبي.

٩٥- الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية.

حيدر الجاهلي، حواشي الحكيم ملا هادي السيزاوي، تعليق وتصحيح وتقديم السيد جلال الدين الاشعري، 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 والتصنيع فرق وتاريخ.

الأساف إحسان إلهي ظهير، ط: إدارة نرجان 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 المرسلة على الجهمية والمعتلة.

محمد بن أبي بكر البشير، ابن قيم الجوزية، ط: دار العاصمة - (الرياض)، الطبعة الثالثة ١٤١٨ - ١٩٩٨ م تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله.

(حرف الطاء)

١٠٢- طبقات الحنابلة.

ابن أبي يعلى، ط: دار المعرفة - بيروت، تحقيق: محمد حامد الفقي.

١٠٣- طبقات المفكرين.

أحمد بن محمد الأملوي، ط: مكتبة العلوم والحكم المدينة المنورة.

١٠٤- طرائف المقال.

علي البروجردي، ط: مكتبة المرعشي النجفي - قم، ١٤١٠ هـ تحقيق: مهدي البرجاني.

(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 والشمال والسير.

ابن سيد الناس ط: مكتبة دار التراث - المدينة المنورة، ومكتبة دار ابن كثر - 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 النوبختي، ط: مؤسسه تحقيقات وتشر 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 الفقاهة - 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.

الشيخ 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 القيومي.

١١٧- كشف الأسرار وتبصرة الأئمة الأطهار.

السيد حسين الموسوي، (عن النسخة المصورة PDF الموضوعة في موقع الإمام الأجرى، 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 المدني.

١١٩- الكليني والكافي.

عبد الرسول الغفاري، ط: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين _ قم، ١٤١٦هـ.

١٢٠- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال.

المتقي الهندي، 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: چاپخانه اسلاميه _ طهران ١٣٧٥هـ.

- ١٢٣- مجالس النفائس (فارسي).
 أمير نظام الدين عليشير نوائي، ترجمة فخرى المروى وحكيم شاه محمد القزويني، ط: گلشن - إيران ١٣٦٣ هـ الطبعة الأولى.
- ١٢٤- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد.
 علي بن أبي بكر الهيتمي، ط: دار الفكر - بيروت ١٤١٤ هـ ١٩٩٤ م.
- ١٢٥- محاضرات الأدباء.
 الراغب الأصبهاني، ط: دار مكتبة الحياة - بيروت، (دون تاريخ).
- ١٢٦- المحكم والمحيط الأعظم.
 أبو الحسن عبي بن إسماعيل بن سيده، ط: دار الكتب العلمية - بيروت، ٢٠٠٠ م تحقيق: عبد الحميد هنداوي.
- ١٢٧- مختار الصحاح.
 محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، ط: مكتبة لبنان - بيروت، الطبعة الجديدة ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م تحقيق: محمود خاطر.
- ١٢٨- مختصر التحفة الاثني عشرية.
 شاه عبد العزيز الدهلوي (اختصره محمود شكري الألوسي)، 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- مسند أبي يعلى.
 أبو يعلى الموصلي، الناشر: دار المأمون للتراث - دمشق، الطبعة الأولى ، ١٤٠٤ - ١٩٨٤ تحقيق: حسين سليم أسد.
- ١٣٢- مسند أحمد.
 الإمام أحمد بن حنبل، ط: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٠ هـ ، ١٩٩٩ م، تحقيق: شعب الأرناؤوط.

١٣٣- المصباح المنير.

أحمد بن محمد بن علي الفيومي، ط: المكتبة العلمية - بيروت.

١٣٤- مصنف ابن أبي شيبة.

عبد الله بن أبي شيبة العنسي، 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 ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

١٣٦- معالم التنزيل.

الإمام البغوي، ط: دار طيبة للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الرابعة ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

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: أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

١٣٩- المعجم الأوسط.

أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، ط: دار الحرمين ١٤١٥هـ ١٩٩٥م.

١٤٠- معجم البلدان.

ياقوت الحموي، ط: دار صادر - بيروت ١٣٩٧هـ ١٩٧٧م.

١٤١- المعجم الصغير.

أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، ط: المكتب الإسلامي - بيروت، ودار عمان - الأردن، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، 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: مجمع اللغة العربية.

١٤٤- معجم مقاييس اللغة.

أبو الحسين أحمد بن فارس ابن زكريا، ط: دار الفكر ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م، 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 العزازي.

١٤٦- المغازي.

الواقدي، (عن النسخة المصورة - pdf - قام بتصويرها موقع المصطفى الإلكتروني - www.al-mostafa.com)

١٤٧- مقالات الإسلاميين.

أبو الحسن علي بن إسحاق الأعمري، ط: المكتبة العصرية - بيروت، ١٩٩٠ م، تحقيق محمد يحيى الدين عبد الحميد.

١٤٨- مقالة التطيل والمجدد بن درهم.

محمد بن عليفة التميمي، ط: أضواء السلف - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ ١٩٩٧ م.

١٤٩- الملل والتحلل.

محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، ط: دار المعرفة - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م، تحقيق: أمير علي مهنا، علي حسن فاعور.

١٥٠- المنار في علوم القرآن.

الدكتور محمد علي الحسين، 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 عليفة بن علي التميمي، ط: أضواء السلف - 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 حمزة.

١٥٤- الموضوعات.

ابن الجوزي، ط: المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٣٨٦ هـ ١٩٦٦ م تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان.

(حرف النون)

١٥٥- نفحات الأنس.

مولانا عبد الرحمن الجاسي الهروي، ط: انتشارات اطلاعات - تهران الطبعة الأولى ١٣٧٠هـ.

١٥٦- نقد الرجال.

مصطفى بن الحسين الثغري، ط: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم، ١٤١٨هـ.

١٥٧- النهاية في غريب الأثر.

ابن الأثير الجزري، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي.

١٥٨- نور اليقين في سيرة سيد المرسلين.

محمد بن عفيفي الحضرمي، ط: دار المعرفة - بيروت الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م.

(حرف الهاء)

١٥٩- هدية العارفين.

إسماعيل باشا اليفغادى، ط: وكالة المعارف - استانبول ١٩٥٦م.

(حرف الواو)

١٦٠- الوافي بالوفيات.

صلاح الصفدي، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ ٢٠٠٠م تحقيق: أحمد الأرناؤوت وتركوي مصطفى.

١٦١- وسائل الشيعة.

الحمر العاملي، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت ١٤٠٣هـ.

١٦٢- الوشيعة في كشف شائع عقائد الشيعة.

الدكتور صالح الرقب، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م.

١٦٣- وصول الأخبار إلى أصول الأخبار.

حسون بن عبد الصمد العاملي، ط: مجمع الذخائر الإسلامية - قم، ١٤١٧هـ.

١٦٤- وفيات الأعيان.

أحمد بن محمد بن حليكان، ط: دار صادر - بيروت، تحقيق: دكتور إحسان عباس.

المواقع الانترنتية

١. موقع أرض الحضارات: www.landcivi.com
٢. موقع الإمام صادق: www.imamsadeq.com
٣. موقع الأنباء غراغوريوس: <http://anbagregorios.com>
٤. موقع التفسير: www.tafsir.net
٥. موقع الحوار المتمدن: www.ahewar.org
٦. موقع الحوزة العلمية الزينية: 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.نت: 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 للمصطفى 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.ingaza.edu
٢١. موقع محمد الحسون: www.khoudamulhosain.com
٢٢. موقع دانستانه موضوعي قرآن: www.maarefQuran.org
٢٣. موقع سامانه نشریات: www.marifat.nashriyat.ir
٢٤. موقع مازن موفق هاشمي: www.mazenhashem.com
٢٥. موقع مجلة القرآن: www.quran-journal.com
٢٦. موقع مركز الأبحاث العقائدية: www.aqaed.com
٢٧. موقع ملحق أهل الحديث قسم منتدى القرآن الكريم وعلمونه:
www.ablaldeeth.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

الفصل الثاني

(أبرز الموضوعات التي تناولها السباحاني في تفسيره "مفاهيم القرآن")

٣	البحث الأول (القضايا المقدمة 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 (رأي المؤلف حول معنى العبادة ومفهومها)
٢٤	الأسماء والصفات (قول المؤلف بالعينية وعدم التوقيف وتأويلاته فيها)
٣٧	جهالة الكيف (رد المؤلف على القائلين به)
٤٢	القرآن (كونه محدثا عند المؤلف)
٤٦	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 بالتبع)
٦٥	القضاء والقدر (مفهومهما وأقسامهما عند المؤلف)
٦٩	الجبر والتشبيه والتعطيل (مفهومها ومصادقها عند المؤلف)
٨٢	أفعاله تعالى (كونهما معللة بالأغراض)
٨٧	الغيب (تقسيم علمه بين الله والعباد)
٩٥	المطلب الثاني (النبوات ومناقشتها)
٩٧	اشترافات ثلاثة للمؤلف
١٠٨	ترك المؤلف بعض الحقائق
١١٢	إنكار المؤلف بعض النبوات
١١٧	التصرف المقرض

١١٩	ادعاءات على خلاف الواقع
١٢١	التحقيق المؤلف واقعة التقدير
١٢٢	التركيز على طلب النبي أحر 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	المطلب الثالث (الإمامة والعصمة والرجعة ومناقشتها)
١٤٢	مفهوم الإمام ومنزلة الإمامة
١٤٣	وقفه أمام هذه النظريات
١٤٥	الأدلة العقلية على تنصيب الإمامة
١٤٦	وقفه أمام هذه الأدلة
١٥٠	الاستدلالات العقلية على وجوب نصب الإمام
١٥٢	وقفه أمام أدلة العقلية
١٥٦	أول الأئمة بعد رسول الله ودلائل تنصيبه بالضبط
١٥٧	وقفه أمام هذه الاستدلالات
١٦٦	قائمة الأئمة المنصوص عليهم بعد علي بن أبي طالب
١٦٧	عصمة الأئمة، نشأتها وأدلتها
١٧١	وقفه أمام نظرية العصمة
١٧٩	الأئمة وعلم الغيب
١٨١	وقفه أمام هذه النظرية
١٨٤	إدعاءات أخرى حول الأئمة
١٨٥	تأويل المؤلف الآيات بشأن الأئمة
١٨٧	الرجعة
١٨٨	وقفه أمام عقيدة الرجعة

١٩٢	المطلب الرابع (الغيبات ومناقشتها)
١٩٣	المراد بالغيب وبعض مصاديقه
١٩٤	الغيبات عند المؤلف إثباتاً ونفيها
١٩٤	إنكار المؤلف على آراء الفلاسفة في طرح الغيبات
١٩٦	بلوغ المؤلف إلى روايات الأئمة
١٩٧	عم يسأل الميت في القبر ويوم الحشر
١٩٩	تفويض الحساب إلى الأئمة
٢٠٠	الأنبياء والأوصياء هم المتوازنين يوم القيامة
٢٠١	النبي وأوصياؤه هم رجال الأعراف
٢٠٣	تأويل من المؤلف حول الصراط
٢٠٥	الولاية رخصة لعبور الصراط
٢٠٧	آراء المؤلف حول الشفاعة
٢١٢	إنكار المؤلف الحوادث الزماني للعالم

٢١٦	المبحث الثاني (الموضوعات الأخلاقية والاجتماعية في تفسير "مفاهيم القرآن")
٢١٧	المطلب الأول (توضيحات عمودة)
٢١٧	ملامح الحكومة الإسلامية
٢١٨	طبيعة الحكومة الإسلامية
٢١٨	وجوب تشكيل الحكومة على الأمة وكونها بالانتخاب
٢٢٢	مواخذات على الديمقراطية الغربية
٢٢٣	صفات الحاكم الإسلامي
٢٢٦	أركان الحكومة الإسلامية
٢٣٤	خصائص الحكومة الإسلامية
٢٤٣	أهم برامج الحكومة الإسلامية ووظائفها
٢٥٨	المطلب الثاني (عنبريات مردودة)
٢٥٨	أهل السنة لم يوقفوا على إراءة الحكومة الواقعية
٢٥٩	بحث وتنقيح

٢٦١	موقف أهل السنة ومروياتهم حول إطاعة السلطان مردودة
٢٦٣	بحث وتنقيب
٢٦٨	الصحابة لم يكونوا أهلاً 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

المطلب التاسع: توضيحاته الجميلة حول الآيات التي اشتملت على الأمثال	٣٠٣
والأقسام	
المطلب العاشر: إنكاره وقوع التحريف في القرآن الكريم	٣٠٧
المبحث الثاني: (أهم المواخذات على تفسير "مفاهيم القرآن")	٣١٠
المطلب الأول: عدم المنهجية	٣١١
المطلب الثاني: الخوض في الأبحاث الفلسفية	٣١٣
المطلب الثالث: التأويل والتكلف	٣١٨
المطلب الرابع: التعصب والإغماض	٣٢٢
المطلب الخامس: عدم الترجيح بين الأقوال	٣٣٠
المطلب السادس: التكرار والاطناب	٣٣٣
المطلب السابع: عدم مراعات الأمانة العلمية	٣٣٦
المطلب الثامن: عدم الإحالة والتثبت	٣٤٦
المطلب التاسع: نسبة الكذب والاختلاق إلى الأحاديث	٣٤٩
المطلب العاشر: نقل الأحاديث من غير مصادرها	٣٥١
المطلب الحادي عشر: التمسك بالروايات الضعيفة	٣٥٢
المطلب الثاني عشر: الأخذ بالظاهر والباطن	٣٥٣
المطلب الثالث عشر: الدفاع عن مظاهر الشرك	٣٥٥
المطلب الرابع عشر: ضعف الاستدلال	٣٥٧
المطلب الخامس عشر: الوقوع في التناقض	٣٥٩
المطلب السادس عشر: البعض الشديد لأصحاب النبي والغلو الشديد في أهل البيت	٣٦٢
المطلب السابع عشر: نسبة التمهيع إلى مفسري أهل السنة	٣٦٤
أهم نتائج البحث	٣٨٠
قائمة المصادر والمراجع	٣٨٢
فهرس محتويات الجزء الثاني	٤٠٠

