

حوار في الإمامة

نص الحوار الفكري بين الشيخ محسن الارابي والدكتور محمد بن عبدالله المسعري

الفهرس

مدخل إلى الجدل الطائفي في الإسلام

تمهيد

الحوار الشيعي - الوهابي: نموذجان تاريخيان

حوار الأراكي - المسعري

نظرة في الخلاف الشيعي - السنيّ

الخلافات الطائفية (نماذج للتسوية)

دار التقريب بين المذاهب الإسلامية

بين البشري وشرف الدين

داعي الرشاد إلى سبيل الاتحاد

كلمة أخيرة

الرسالة الأولى: رسالة سماحة الشيخ محسن الأراكي إلى الدكتور محمد المسعري

أهمية الحوار بين المسلمين.

مقدمات عامة حول صلاحية الشريعة الإسلامية للتطبيق.

الإمامة عند الشيعة منصب إلهي يتعين بالنصّ.

الأدلة العقلية والنقلية في ضرورة النصّ والتعيين.

النصّ الأول

النصّ الثاني

النصّ الثالث

الرسالة الثانية: رسالة الدكتور محمد المسعري إلى سماحة الشيخ محسن الأراكي

الحوار ضرورة شرعية.

الاختلاف في تعريف الإمامة.

التأكيد على بعض القواعد العقلية، والمُسلّمات الشرعية قبل الحديث عن الإمامة، وأنّ العقل خادم للنصوص، وليس قائداً لها.

الإمامة ليست عهداً إلهياً يثبت بالنصّ والتعيين.

مناقشة الاستدلالات العقلية والنقلية في موضوع الإمامة

مبحث الإمامة

الرسالة الثالثة: رسالة سماحة الشيخ محسن الأراكي إلى الدكتور محمد المسعري
الفصل الأول: ملاحظات حول المقدمة
الأصل في الإمامة هو التعيين

الفصل الثاني: في توضيح الأدلة
النقطة الأولى

النقطة الثانية

النقطة الثالثة

المطلب الأول

المطلب الثاني

النقطة الرابعة

الفصل الثالث: الأدلة القرآنية في الإمامة

مصادر الكتاب

حوار في الإمامة مدخل إلى الجدل الطائفي في الإسلام

بقلم: الدكتور جودت القزويني

التمهيد

يُعدّ كتاب (حوار في الإمامة) من أهم الكتب في الجدل الشيعي - الوهابي في العصر الحديث، فهو الكتاب الأول الذي يقوم على مبدأ الحوار للوصول إلى جذور الاختلاف الطائفي في الإسلام منذ نشأته الأولى.

وقد دار الحوار بين شخصيتين لهما أهميتهما العلمية والاجتماعية معاً، فالأول عالم شيعي كان قد تخرّج من جامعة النجف العلمية، ودرس دراسةً منهجيةً منتظمة على يد كبار المجتهدين، أمثال الإمام السيد الشهيد محمد باقر الصدر، وقد نشأ مولعاً بالعلوم العقلية، والفلسفية إلى جانب اختصاصه في علوم التشريع كالفقه، والأصول، ومناهج التفسير، والحديث، وعلم الرجال. أما الثاني فهو مُفكّر إسلامي ينتمي إلى المدرسة الوهابية، جمع بين الثقافتين الدينية القديمة إلى جانب تخصصه العالي في الفيزياء النظرية والرياضية. كما أنّ هناك عاملاً آخر يشترك به المتحاوران يتلخص بالبُعد السياسي في شخصيتهما - بلحاظ بعض الفوارق -

فالأول: هو الممثل الديني (في بريطانيا) لقائد الثورة الإسلامية في إيران، الإمام السيد عليّ الخامنئي.

والثاني: هو أحد أبرز المعارضين للحكم القائم في المملكة العربية السعودية في سني التسعينات الميلادية، والداعين لتغيير النظام تغييراً جذرياً. كما أنه يُعدّ أيضاً من أبرز الداعين إلى حركة الإصلاح الديني التي تسعى إلى التجدد في الطريقة الوهابية السلفية، وإعادة قراءة بعض مُسلّماتها من جديد.

أمّا ما يخصّ ظروف (الحوار) فإنّ الوضع الذي شهده العالم الإسلامي بالخصوص في هذه المرحلة بالذات، واختلاف موازين القوى العالمية من استمرار إمكانات الصراع الطائفي الذي استغلّ سياسياً - قبل هذه المرحلة - لمهاجمة الثورة الإسلامية في إيران بعد انهيار الحكم الشاهنشاهي على يد الإمام الخميني عام ١٩٧٩م.

كما جرى الحوار بعد لقاءات عامّة وخاصّة بين المتحاورين في لندن بشكل عفوي، وبدافع علميّ إنتهى بكتابة رسائل في موضوع الإمامة (كان تاريخ الرسالة الأولى ١٤ جمادى الأولى عام ١٤١٦ هـ / ٨ تشرين الأول - أكتوبر عام ١٩٩٥م).

ونقطة تخصّ (الحوار) أيضاً هي سعة الأفق الذي يتمتّع به المتحاوران، وأهدافهما في تسويق عالمية الرسالة الإسلامية دون الوقوف على الجزئيات التي تعرقل هذه الأهداف، وذلك بالتغاضي عن الأخطاء، والتمسك بالثوابت المشتركة.

الحوار الشيعي - الوهابي: نموذجان تاريخيّان

لم تكن هناك أيّ بادرة في إمكانية الحوار بين الشيعة، والوهابية بسبب المنطق الحدّي الذي إلتزمت به الحركة الوهابية في مجابهة خصومها التقليديين من أرباب المذاهب الإسلامية إلا أن هناك مبادرتين سبقت هذا (الحوار)، وإن كانتا مختلفتين في الوسيلة والهدف.

الأولى: حوار زعيم الإمامية في عصره الشيخ جعفر كاشف الغطاء المتوفى سنة (١٢٢٨ هـ / ١٨١٣م)، مع الأمير عبدالعزيز بن سعود المتوفى سنة (١٢١٨ هـ / ١٨٠٣م)، والذي نُشر برسالة سمّاها (منهج الرشاد لمن أراد السداد)، ويقرب تاريخ تأليفها من عام (١٢١٠ هـ / ١٧٩٥م)، أي بعد وفاة زعيم الوهابية الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب المتوفى (١٢٠٦ هـ / ١٧٩٢م) بأربع سنوات.

والرسالة هذه عبارة عن جواب للرسالة التي بعثها الأمير عبدالعزيز بن سعود إلى الشيخ كاشف الغطاء، والتي انتقد فيها الممارسات الشيعية في زيارة المراقدين في مدينة النجف، وغيرها من المناطق. وقد أجاب الإمام كاشف الغطاء على تلك التساؤلات برسالة مطوّلة تضمّنت مناقشة كلية للأسس الاعتقادية للطريقة الوهابية ابتداءً من معنى العبادة، التوحيد، الشرك، الشفاعة، زيارة القبور، وغير ذلك من المفردات التي تقوم هذه الطريقة عليها.

وتمتاز هذه الرسالة بالتزام أدب الحوار بين الكتب الاختلافية، وبغزارة المعرفة، ونزاهتها. وقد أجاب الأمير عبدالعزيز على هذه الرسالة برسالة شكر مقتضبة على ماورد فيها من أدب، وثناء. وقد نشرت رسالة (نهج الرشاد) في مدينة النجف عام (١٣٤٢ هـ / ١٩٢٣م)، وأعيد نشرها عام (١٤١٤ هـ / ١٩٩٣م) في مدينة قم، كما نُشرت للمرة الثالثة عام (١٤١٩ هـ / ١٩٩٨م) في بيروت. وقد أُشير في مصادر تلك الفترة أنّ العلاقة الودية بين الإمامين، إمام الشيعة، جعفر كاشف الغطاء، وإمام الوهابية، محمد بن عبد الوهاب كانت قائمة، كما يُذكر أنّ هناك بعض الرسائل المتبادلة بينهما كانت محفوظة عند بعض أحفاد الأسرتين.

الثانية: المبادرة الشخصية للعلامة الراحل الشيخ محمد جواد مغنّية عند تشرفه لحجّ بيت الله الحرام عام (١٣٨٣ هـ / ١٩٦٤م)، ومناظراته لعدد من العلماء الوهابيين أمثال رئيس القضاة، وإمام الجمعة والجماعة خطيب الحرم المكي الشريف، وعميد كلية الشريعة، وغيرهم في محاولة لفتح باب (الحوار) بين الأطراف الإسلامية مباشرة للتوصل إلى حلّ النزاعات بالطرق الدينية والأخلاقية المثلى. وقد سجّل المؤلف مشاهداته، ووصف رحلته في كتيب نُشر عام (١٣٨٣ هـ / ١٩٦٤م) بعنوان (هذه هي الوهابية).

وبالرغم أنّ هذه المحاورات هي أشبه ما تكون بالأحاديث الشخصية منها إلى الحوار المتكامل، إلا أنّ ذلك لم يمنعه من اقتحام الحواجز النفسية التي تعاني منها الأطراف المتنازعة تاريخياً، والتي تختلف على واقعها إلى حدّ القطيعة التامة.

أمّا ما حقّقه تلك الحوارات من نتائج فهي تدرج في إمكانية إقامة الحوار مع بعض الشخصيات الوهابية، واستحالتها مع شخصيات أخرى.

فكثيراً ما كان المؤلف يقتحم المؤسسات الدينية، أو المراكز العلمية الجامعية بصورة عفوية غير مخطط لها ليتعرّف على القائمين عليها، ويدخل معهم في نقاشات حول الاتحاد بين المسلمين، وعدم تكفير بعضهم الآخر، والنظر في تفسير مفهومي (الشرك)، و(التوحيد)، وغير ذلك.

أما نتائج هذه الحوارات فهي نتائج عادية لم يترتب عليها أثر يُذكر، فقد كانت مُغلّفة من قبل الشخصيات التي صادفها بالمُجاملة، والخُلُق الرفيع، أو السكوت، وعدم الدخول في حوار متشعّب أيّما كان موضوعه.

وقد سجّل المؤلف ذلك كلّه فيما كتبه في رحلته هذه، واقترح أن تُشكّل هيئة متخصصة مشرفة لإدامة الحوار بين العلماء الوهابيين، وعلماء المسلمين من شتى المذاهب لحلّ النزاعات المُختلف عليها.

حوار الأراكي - المسعري

إنّ الدعوة إلى الحوار التي نادى بها الشيخ محمّد جواد مُغنية قبل ثلاثة عقود من الزمن قد حققت الأيام أولى بوادرها في هذه المطارحات المتبادلة بين آية الله الشيخ محسن الأراكي، والدكتور محمّد المسعري، والتي بدأت حول موضوع الإمامة، القضية المركزية المُتنازع عليها بين الطوائف الإسلامية لارتباطها بشكل السلطة، وطبيعة نظام الحكم في الإسلام.

وربّما تقود هذه المطارحات في الحلقات القادمة إلى المواضيع التي تختصّ بها العقيدة الوهابية، والتي يبتني عليها أصل الخلاف بينها، وبين بقية المذاهب الإسلامية كتشييد المراقد، والبناء على القبور، وغير ذلك من المسائل المُختلف عليها.

وكما وضّحت رسائل الحوار هذه فإنّ المُقترح لها هو الدكتور محمّد المسعري الذي جمعته الصدفة بالشيخ محسن الأراكي، حتّى تطوّرت العلاقة بينهما إلى علاقة مترابطة ذات مودّة وإلفة، وقد جمع هذين الطرفين الشعور بوجود التحديات المادية تجاه الفكر الإسلامي، وثقافة الوحي، وإلى ضرورة إيجاد عوامل النهوض بالواقع الإسلامي، وتطويره، والتحدث عن الصحة الإسلامية التي يلتقي في تأييدها الطرفان.

وعليه فقد ركّزنا على ضرورة تسويق المفاهيم الإسلامية للوصول إلى تطبيقها عالمياً. ولما كان العامل المذهبي أحد العوامل المُعيقة في عملية النهضة، كانت المبادرة قائمة لدعوة علماء الإسلام ومفكره بتعاوض جهودهم، وفتح باب الحوار بينهم للوصول إلى المشتركات بين العاملين في الحقل الإسلامي.

ومما يميّز طبيعة هذه الرسائل أنّ (الحوار) الصادر عنها لم يدعُ إلى الغلبة، غلبة طرف على آخر، كما لم تكن نتائجه تهدف إلى زعزعة أيّ من الطرفين، ودعوة أحدهما لتبني منهج الآخر، بمقدار عرض وجهات النظر، والدفاع عنها بالأدلة العقلية، والمنطقية تارةً، وبالنصوص النقلية تارةً أخرى. وإنّما كان محاولة للرجوع إلى نقل المسلّمات، وتفسيرها كما وردت ضمن التراث الذي خلّفته الكتب المذهبية عبر تاريخها الطويل الحافل بالاختلاف.

وقد عبّر الطرفان عنه في أجلى صورة من خلال قراءة المسلّمات التاريخية، واعتماد المهارات الذاتية في تفسيرها.

وقد أدرك المتحاوران أنّ ظاهرة الاختلاف فيوجهات النظر من السمات الطبيعية التي يتّسم بها الجنس البشري منذ بداية خلقه، إلّا أنّ هذا الاختلاف يتحمّس ألاّ يكون واجهة للصراعات، والمنازعات التي تُستغلّ في تحقيق المكاسب على حساب القيم والمبادئ العليا، كما يظهر ذلك باستغلال العامل الديني، أو المذهبي، أو العنصري، أو العرقي، أو الإقليمي، من أجل أن تكون كلّ هذه العوامل مبرّرات للصراعات المحتملة.

إنّ حوار (الأراكي - المسعري) بالرغم من جدّته، وريادته في فتح باب الحوار الحضاري لتكرار مثل هذه التجارب المخلصة، فإنّه يبقى حواراً مهتماً بنقل المضامين القديمة بتعبيرات حديثة، أغلبها متعلّق بالصياغة والأسلوب لا بالموضوع نفسه. فهو لم يتمكّن - والحال هذه - بحلّ المُشاجرة المذهبية القائمة بين الطائفتين سوى السعي إلى عرض وجهات النظر المتباينة لوضع القواسم المشتركة كخطوة أولى

لصياغة نظرية جديدة للعالم الإسلامي تقوم على التوحّد المتكامل بدلاً من الفرقة الناتجة عن التمسك بمفاهيم العداوة والبغضاء، وما يُشتقّ منهما من مسميّات.

نظرة في الخلاف الشيعي - السنّي

إنّسم الخلاف الشيعي - السنّي في عهده الأوّل بالتأكيد على بعض الجزئيات في التاريخ الإسلامي، أو مباحث الإلهيات، والعقائد دون الدخول في التفاصيل الأخرى، وقد بقيت القضايا المحورية محلّ جدل دون تغيير حتّى الآن.

ولم يختلف أرباب الفرق في العهود الأولى في الثوابت الدينيّة التي تتعلق بأصول العقائد، وواجبات الفرد المسلم الأساسية في عقيدة التوحيد، النبوة، والمعاد.

إنّ الصراع الطائفي بعد هذه الفترات أخذ أبعاداً أخرى من الاتهامات التي بلغت الخصومة المذهبية أشدها عند السنّيين باتهام الشيعة بتحريف القرآن، والقول بوجود مصحف آخر غير الذي يقرؤه المسلمون، ورميهم أيضاً بالتشكيك بالوحي، واتهامه بالخطأ، وغير ذلك من الافتراضات. وقد بلغت الحال إلى إتهام كلّ طرف من الأطراف لنظيره بالإنحراف العقائدي في محاولة لإظهار بُعد أحدهما عن الآخر عن مبادئ الإسلام، وعدم صلاحيته الشرعية.

وقد بدأت المسائل الخلافية بالنمو جيلاً بعد جيل ابتداءً من القرن الأوّل للهجرة، والتي انعكست في كتابات المؤلفين السنّة أمثال الشعبي المتوفى (١٠٣ هـ / ٧٢١ م) - الذي كان من المقرّبين إلى الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان - والجاحظ المتوفى (٢٥٥ هـ / ٨٦٩ م)، والخيّاط المتوفى (٣١٩ هـ / ٩٣١ م)، وانتهاءً بابن تيمية الحرّاني المتوفى (٧٢٨ هـ / ١٣٢٧ م) الذي نظّر صراعه تنظيراً يتناسب مع الوضع السياسي الذي تأزم في فترة الصراع العسكري المغولي - المملوكي منذ بداية القرن الثامن الهجري/ الثاني عشر الميلادي في محاولة الغزو التي قام بها السلطان غازان خان لبلاد الشام، ومن بعده أخوه السلطان أولجايتو خان المعروف بخدابنده، الذي أعلن التشيع مذهباً رسمياً في الامبراطورية المغولية كلّها.

وكان ردّ فقيه الحنابلة ابن تيمية تعبواً؛ وذلك بقيادة الفصائل لمواجهة جيوش الغزو المغولي، وفكرياً؛ وذلك بالتصدّي إلى الفقيه الإمامي الحسن بن المظهر المعروف بالعلامة الحلّي، والردّ على كتابه المعروف باسم (منهاج الكرامة في معرفة الإمامة) الذي كتبه لتلميذه السلطان أولجايتو خان، في كتابه الشهير المعروف (بمنهاج السنّة النبوية)، والذي يعدّ أوّل الردود الطائفية المبالغ في حدّتها طبقاً للوضع الذي اضطلع به العلامة الحلّي في نشر التشيع في تلك الفترة الزمنية المزدهرة بالعلم.

أمّا الكتابات المذهبية الشيعية فيُلاحظ أنّ معظمها كان مكرّساً لنقض الردود الصادرة ضد التشيع، ومن تلك المؤلفات كتاب (إحقاق الحق) الذي ألّفه القاضي نور الله التستري، والذي قتل بسببه على يد خصومه في الهند عام (١٠١٩ هـ / ١٦١٠ م)، وإن كان مقتلُه تكتفه عوامل سياسية أيضاً.

ولم تخبُ حدّة الصراع بين الأطراف تبعاً للأزمات السياسية التي تندلع بين الدول المتصارعة التي اتخذت من الواجهة المذهبية مظهرًا لها، كما يتجلى ذلك في الصراع الصفوي - العثماني في فترات زمنية متفاوتة سلماً وحرباً، أو القاجاري - العثماني في فترات أقل حدّة.

وقد تجدد الصراع الطائفي بشكل عام خلال هذا القرن مدفوعاً بالنهضة الوهابية الحديثة بما صدر من كتابات الشيخ محمد رشيد رضا المتوفى (١٣٥٤ هـ / ١٩٣٥ م)، والشيخ موسى جبار الله المتوفى (١٣٦٨ هـ / ١٩٤٩ م) والأستاذ أحمد أمين المتوفى (١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م)، والأستاذ محبّ الدين الخطيب المتوفى (١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م).

وما صدر من ردود فعل عن كبار مجتهدى الشيعة، ومؤلفيهم أمثال السيّد حسن الصدر المتوفى (١٣٥٤ هـ / ١٩٣٥ م)، والشيخ عليّ أبي الحسن الخيزي المتوفى (١٣٦٣ هـ / ١٩٤٤ م)، والشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء المتوفى (١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م)، والسيد عبدالحسين شرف الدين المتوفى (١٣٧٧ هـ / ١٩٥٨ م)، والشيخ آغا بزرگ الطهراني المتوفى (١٣٨٩ هـ / ١٩٧٠ م)، والشيخ عبدالحسين الأميني المتوفى (١٣٩٠ هـ / ١٩٧١ م).

أمّا ما حدث أعقاب إنتصار الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩ م، فكان موضوعاً آخر من مواضيع التصدي الطائفي، خصوصاً في فترة نشوب الحرب العراقية - الإيرانية، فقد إستنفرت معظم الحكومات الإسلامية - تبعاً للاتجاه الدولي يومذاك - بعض المشايخ، وغيرهم من الأكاديميين في التصدي للثورة الإسلامية عقائدياً، بعد الفشل السياسي الذريع الذي مُنيت به الدول الكبرى في مواجهتها.

وقد شهدت مرحلة سني الثمانينات الميلادية من هذا القرن مواجهةً طائفية قام بها بعض علماء التّيارين الوهابي، والسنيّ في محاولة للوقف أمام المدّ الكاسح الذي تأثر به المسلمون في كلّ مكان، وإحباط عملية محاكاة تجربة الثورة الإيرانية في منطقة أخرى من مناطق العالم.

وقد جنّدت الأقلام السلفية الوهابية وضخّت إلى العالم الإسلامي كتباً صارخة العناوين، بعضها كُتبَ بأسماء مستعارة أمثال كتاب (وجاء دور المجوس) و (بروتكولات آيات قم)، و(أحوال أهل السنة في إيران)، وهذه الكتب الثلاثة سجلت باسم الدكتور عبدالله محمد الغريب.

والبعض الآخر بأسماء معروفة أمثال الشيخ محمد منظور نعماني (أحد علماء الهند) بكتابه الذي سمّاه (الثورة الإيرانية في ميزان الإسلام)، - والذي قدّم له العلامة أبو الحسن عليّ الحسن الندي، ومحمد إبراهيم شقرة (مدير الحرم القدسي)، وقد ترجمه عن الإنجليزية الدكتور محمد البنداري، وطبع في الأردن عام ١٩٨٧ م -، وأمثال الدكتور الشيخ عبدالمنعم النمر بكتابه (الشيعة، المهدي، الدروز - حقائق ووثائق).

والمؤلفات المنسوبة إلى الشيخ إحسان إلهي ظهير وهي: الشيعة والتشيّع (فرق وتاريخ)، الشيعة والقرآن، الشيعة والسنة، بين الشيعة وأهل السنة، الشيعة وأهل البيت.

أمّا الكتب التي صدرت في هذه الفترة فقد نافت على المائة كتاب، ومنها: الشيعة في التصور الإسلامي، لعلّي عمر فريج، ونهج الخميني في ميزان الفكر الإسلامي، للدكتور أحمد مطلوب، شهادة خميني في أصحاب رسول الله، لمحمد إبراهيم شقرة، تعريف بمذهب الشيعة الإمامية، للدكتور محمد أحمد التركماني.

كما لم تقتصر هذه الحملة على أقلام سنية فحسب، وإنّما كتب بعض أبناء الشيعة كتباً في مهاجمة الثورة الإيرانية للظروف السياسية التي كانت تكتنف المنطقة في تلك الأعوام، وأشهر الكتب التي صدرت في هذا الشأن هي مؤلفات الدكتور موسى الموسوي (حفيد الإمام السيّد أبو الحسن الإصفهاني) أمثال: (الثورة البائسة)، و(الصراع بين الشيعة والتشيّع)، و(الشيعة والتصحيح). وقد طُبِع الكتاب بكميات كبيرة، ووُزِعَ من قِبل الكثير من المراكز الرسميّة العربيّة في دول مختلفة.

ولا يخفى المغزى السياسي وراء هذه الحملة!

الخلافاً الطائفية (نماذجٌ للتسوية)

إلاّ أنّ العصور التاريخية شهدت أيضاً بجانب التوتر السياسي، والعائدي جهوداً مهمّة لحلّ الخلافات السياسيّة والعقائدية بين المسلمين حكّاماً وشعوباً.

فعلى المستوى الشعبي ظهرت في القرن السابع، والثامن الهجريين مبادرة بعض الفرق الصوفية، وهي الفرقة (الكبروية) السنية، التي اتخذت من التصوّف وسيلةً للتوفيق بين الفرقتين الإسلاميتين الكبيرتين، حيث يعتمد التصوّف على التسامح الروحي، والتواضع كفضائل تشترط في السير والسلوك إلى الحقّ والحقيقة، وكذلك نفور المتصوّفة عن كلّ التكتلات، أو التصنيف العقائدي القائم على التعصّب، حتّى وإن كان ذلك متّخذاً النهج النظري المحض. فقد نهج هؤلاء المتصوّفة للتوفيق بين وجهات النظر المختلفة، وبصيغة روحية عملية، إلى انتقاء المبادئ المتفق عليها في كلّ فرقة، والتخلّي عمّا يُسيء عمله من أيّ من الأطراف. لذلك فقد أبدوا الميل لآل البيت، ورأوا في شخصيّة الإمام عليّ بن أبي طالب (عليه السلام) المثال الذي يجب أن يُحتذى به، وإنّه كان مقدّمًا على الخلفاء الثلاثة (رض) لنصّ حديث الغدير الذي يأخذون به، واعتقادهم بجامعيته للحقائق الثلاثة: (الخلافة، الوراثية، والولاية). وهم في المقابل أدانوا التعرّض إلى الانتقاص من الصحابة، أو التجرؤ عليهم بالسب.

دار التقريب بين المذاهب الإسلامية

وكذلك تظهر محاولة (دار التقريب بين المذاهب الإسلامية) التي تأسست في القاهرة عام (١٣٦٦ هـ / ١٩٤٧م)، في الدعوة إلى التقريب بين المذاهب لا إلى جميع المسلمين على مذهب واحد. وكان مؤسس هذه الدار هو الشيخ محمد تقي القمّي المتوفى سنة (١٤١٠ هـ / ١٩٩٠م). وقد اعتمدت المذاهب الأربعة المعروفة عند السنة، وكذلك مذهب الإمامية الاثني عشرية، والمذهب الزيدي أيضاً.

وكان من مقترح لجنة التقريب أن يكون لكلّ من هذه المذاهب ممثلون عنه من العلماء ذوي المكانة الاجتماعية المرموقة.

كما دأبت الجماعة أيضاً أن تكون بمعزل عن التوجهات السياسيّة، وصدرت مجلّة فصلية باسم (رسالة الإسلام) عام (١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩م)، استمرت حتّى عددها الستين الذي صدر في شهر رمضان عام (١٣٩٢ هـ / أكتوبر ١٩٧٣م).

وتعتبر هذه (الحَوْلِيّة) سجلاً أرّخ جهود مرحلة من مراحل التاريخ المعاصر، بأجلى صورة. وكانت المجلة محوراً لأقلام متميزة لعلماء من شتى الأقطار، فمن الشيعة شارك الإمام الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء، والشيخ محمد رضا الشبيبي، والسيد هبة الدين الشهرستاني، والسيد صدر الدين الصدر، والسيد مسلم الحسيني الحلّي.

ومن السنة: شيوخ الأزهر الشيخان عبدالمجيد سليم، ومحمود شلتوت، والدكتور محمد البهي، والأستاذ محمد عبدالله درّاز، والشيخ عبدالمعتال الصعدي، والأستاذ محمد فريد وجدي، والأستاذ عباس محمود العقّاد.

كما كان الإمام حسن البنا من المساهمين في أعمال هذه الجماعة أيضاً. إنّ وجود الفوارق المذهبية - كما تعتقد هذه الجماعة - حقيقة واقعة لا يمكن التغاضي عنها، وإنّما تزداد خطورة هذه الفوارق بين المسلمين إذا استغلّت في شقّ صفوفهم، والتناحر بينهم. وقد ذكرت جماعة التقريب أنّ الذين تصدّوا لمعارضتها هم التقليديون - **أولاً** - الذين لا ينحسّسون بوجود العالم حولهم، **وثانياً**: ذوو الأطماع، والأغراض السيئة الهادفة. واعتقدت جماعة التقريب أنّ الخلاف بين الشيعة والسنة هو لا وجود له في الأصول الاعتقادية العامّة، وإنّما الخلاف كان قد وقع في الفروع فقط، وهو خلاف يُشبه الخلاف الذي يقع بين فقهاء المذاهب السنية فيما بينهم، أو فقهاء المذهب الشيعي فيما بينهم أيضاً.

بين البشري وشرف الدين

في مجال كتب (الحوار) السنّي - الشيعي فإنّ بعض المحاولات المدفوعة بعوامل ذاتية كانت وراء فكرة الحوار بين المذاهب في عملية للوصول إلى تسوية وجهات النظر بين المذاهب الإسلامية. وتختلف هذه المحاولات في الطريقة والمنهج والهدف أيضاً. وأهم المؤلفات التي صدرت نتيجةً للحوار هو كتاب (المراجعات) الذي ألفه الإمام السيّد عبدالحسين شرف الدين بعدما جمع مناظراته مع شيخ الأزهر الإمام سليم البشري المالكي المتوفى سنة (١٣٣٥ هـ / ١٩١٦م) التي سمّاها (المناظرات الأزهرية والمباحثات المصرية)، وطبعت باسم (المراجعات).

كان المؤلف قد بدأ مناظراته مع شيخ الأزهر بعدما توثقت الصلة به يوم حلّ في مصر عام (١٣٢٩ هـ / ١٩١١م)، وقد ناقش الطرفان في الرسائل المتبادلة موضوع الإمامة والخلافة، وغيرهما من المسائل التاريخية، والاعتقادية في (١١٢) مراجعة. طُبِعَ كتاب (المراجعات) أوّل مرّة في صيدا سنة (١٣٥٥ هـ / ١٩٣٦م)، وتوالى طبعاته عاماً بعد عام بما زاد على الخمسين، كما تُرجم إلى بعض اللغات كالفارسية، والإنجليزية.

داعي الرشاد إلى سبيل الاتّحاد

أما المحاولة الثانية فقد كان مسرحها هذه المرّة (بغداد) وهي لعالم سنّي ينتمي إلى المذهب الشافعي، وكان من كبار فقهاء بغداد المعدودين في عصره، ذلكم هو الشيخ إبراهيم الراوي المتوفى سنة (١٣٦٥ هـ / ١٩٤٦م).

فقد جمع مطارحاته مع أحد علماء إيران من الشباب الناهض، وهو السيّد محمّد مهدي السبزواري المتوفى سنة (١٣٥٠ هـ / ١٩٣١م)، وأصدرها في كتاب سنة (١٣٤٩ هـ / ١٩٣٠م) بعنوان (داعي الرشاد إلى سبيل الاتّحاد) كحصولية عامين كاملين من الحوار للوصول إلى نظرية متكاملة في تعامل أصحاب المذاهب الإسلامية بعضهم مع الآخر.

والفرق بين هاتين المحاولتين أنّ مؤلف (المراجعات) كان يهدف من عملية تسوية الخلاف بينه، وبين خصومه المذهبيين جرّهم إلى التسليم بالتفسيرات التاريخية، والأصول الاعتقادية التي تنطبق مع وجهة نظره المُتبناة.

أمّا الراوي والسبزواري في (داعي الرشاد) فقد كانا أكثر واقعية من تلك التجربة، بتوفير أقرب الطرق للوصول إليها.

وربّما كان اختلاف الدافع بين التجريبتين الفريديتين هي التي حثّت اختيار هذين المنهجين بلحاظ شخصية المُتَحاوَرين، والظروف التي جرى الحوار بها، والعامل السياسي الذي عصف في المحاولة الثانية بعد سقوط دولة الخلافة الإسلامية التي كانت متمثلة بالدولة العثمانية.

أمّا دوافع هذه الرسالة كما يذكر المؤلف فكانت تهدف لأنْ تكون سبباً للتآلف بين طائفتين من المسلمين، وذلك لما حلّ بالمسلمين من التخاذل والتنافر والتقاطع لا سيّما بعد الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤م، والتي قضت على الدولة العثمانية.

ومن المقالات المهمّة في الكتاب مقالة في الدعوة إلى الاتّحاد بين الطوائف الإسلامية للسيّد محمّد مهدي السبزواري حمل فيها على الدول العربية، وضمّنها بعض تصوراته في حلّ مشكلة النزاع بين الفرق الإسلامية، وذلك بالتأكيد على تبني المشتركات. وتندرج تصوّرات السبزواري كالآتي:

١ - ترك التعصّب الجاهلي الذي كان سبباً عظيماً للنفاق المؤدّي إلى انحطاط المسلمين وتقهقرهم، وتأخّرهم.

٢ - ترك الطعن في صحابة الرسول (صلى الله عليه وآله)، والقبح فيهم.

٣ - ترك المجادلات المذهبية، والمكابرات الطائفية، فهي من بواعث اختلاف الكلمة، والنزاع.

٤ - رفع الأسماء التي أوجبت الاختلاف كالسنّي، والشيوعي، والزيدي، والوهابي، فإذا سئل عن مذهبه يكتفي بالقول «أنا مسلم»، وهذه الأسماء هي التي أوجبت الاختلال في نظام أبناء الدين الواحد.

٥ - عدم تعرّض أحد المذاهب للمستحبات، والمندوبات الواردة عند أصحاب المذهب الآخر. ومثال ذلك: عدم تعرّض الوهابيّين للزيارات المستحبة لدى سائر المسلمين.

٦ - احترام كلّ طائفة للطائفة الأخرى، وعدم التمييز بين طائفة وأخرى، فلا يفرّق أحد أبناء الطوائف بين من يدين بمذهبه، وبين من يخالفه.

أمّا على المستوى الرسمي فقد تجلّى مظهر المصالحة في أحد الأمثلة التاريخية بالمبادرة التي اتخذها السلطان نادر شاه (اغتيال سنة ١١٦٠ هـ / ١٧٤٧م) في حلّ الخلافات السياسيّة والعقائديّة بين الدولتين الإيرانيّة والعثمانيّة في المؤتمر الإسلامي الكبير الذي حضره علماء المسلمين في مدينة النجف عام (١١٥٦ هـ / ١٧٤٣م)، من مختلف البقاع الإسلاميّة لمناقشة وجهات النظر المتخالف عليها بين الشيعة والسنة، وتسوية الخلافات المزمّنة بينهما.

كلمة أخيرة

إنّ «حوار في الإمامة» الذي دار بين الشيخ الأراكي، والدكتور المسعري هو آخر حلقة وصل في جهود تسوية الخلاف بين المذاهب الإسلاميّة، وخطوة متقدّمة من خطوات الإصلاح، والتقريب بين المسلمين، خصوصاً ما يخصّ الحوار الشيعي - الوهابي.

إنّ التقريب بين المذاهب في مجمله ليس معناه الإجماع على مذهب واحد، وإنّما هو احترام وجهات النظر الإيجابية، وتقويم ما يُعارضها من وجهات النظر الأخرى.

وعليه يلزم العلماء المصلحين جهداً كبيراً ينصبّ على تشكيل لجان متخصصة تُشرف على أقلام الكتاب والمؤلفين، وعدم اعتماد المؤلفات التي لا تخضع للضوابط ذات المنهج العلمي.

إنّ مقولات «إبادة المسلمين إبادة تامّة، أو إبادة من يمكن إبادتهم»، أو «أنّ المشرك على نوعين: مشرك لا ينطق بكلمة التوحيد، ولا يصوم، ولا يصلي، ولا يحجّ، ولا يزكّي، ولا يقول بالثواب والعقاب.

ومشرك ينطق بكلمة التوحيد، ويصوم، ويصلي، ويحجّ، يزكّي، ويقول بالثواب والعقاب!».

إنّ كلّ هذه المقولات، وغيرها يمكن إعادة النظر في قرائنها ثانيةً لأنّها تمثّل تجاوزاً حقيقياً على مبادئ الشريعة الإسلاميّة السمحاء.

لندن - ١٤ شوال ١٤١٩ هـ

١ شباط ١٩٩٩م

جودت القزويني

حوار في الإمامة

الرسالة الأولى

رسالة سماحة الشيخ محسن الأراكي إلى الدكتور محمد المسعري

أهميّة الحوار بين المسلمين.

مقدمات عامّة حول صلاحية الشريعة الإسلامية للتطبيق.

الإمامة عند الشيعة منصب إلهي يتعيّن بالنصّ.

الأدلة العقلية والنقلية في ضرورة النصّ والتعيين.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين وصحبه المهتدين بهديه ومن تبعهم إلى يوم الدين.

فضيلة الأخ الدكتور محمد المسعري حفظه الله تعالى.

السلام عليك ورحمة الله وبركاته.

إنّ من توفيق الله سبحانه أن جمعتني بك الأيام في بلد لم أكن لأحلم يوماً أن أُلقي فيه عصاي، وأن تستقر بي النوى فيه، لكنّه القدر الإلهي الذي يُقرّب البعيد ويجمع الشتيت، جمعنا في هذا البلد على غير ميعاد، وآلف بيننا من غير إعداد، وإذا بي أجدك صديقاً تسكن إليه نفسي، وأخاً حبيباً يحنّ إليه قلبي، وإذا بنا - ونحن على خلاف في الانتماء المذهبي غير متقارب طرفاه - نشعر بأنّ آصرة الإسلام أحكم من أن يفتّ في قوتها اختلاف المذهبين، وأنّ علقة الإيمان بالله سبحانه ورسوله الكريم(صلى الله عليه وآله) أرسخ من أن تضعفها حواجز الإنتماء المتعدّد.

وقد دار بيننا منذ لقائنا الأوّل حديثُ الحوار فيما نخلف فيه، لنفتح الطريق على بعضنا ليقراً كلّ منّا فكر الآخر عن كتب، وأن يطلّع على ما يستند إليه في وجهته المذهبية، وما ينشأ منها أحياناً من الاختلاف النظري والعملي إزاء قضايا الحياة، ومشاكل الإنسان المعاصر.

إنّ عصرنا الذي نعيش فيه يشهد من جانب أكبر تحديات المدارس الوضعية المادية للفكر الإسلامي وثقافة الوحي، وقد بلغ الصراع الفكري والحضاري بين الإسلام والكفر أوجاً لم يسبق له مثيل فيما عرفناه من التاريخ. ومن جانب آخر يشهد عصرنا صحوّة إسلاميّة زاخرة بالعتاء، مبشرة بمستقبل للبشرية زاهر بنور الوحي، ويتطلّب هذا كلّ من المفكرين من أبناء الإسلام المخلصين تصديّاً للتّحدي المضاد من جانب، وعرضاً للأطروحة الإسلاميّة التي تستجيب لتطلّعات الإنسان نحو حياة مشرقة بنور العدل والسلام، عامرة بدفء الفضيلة والتقوى.

ولا يتمّ ذلك إلّا بتآلف قلوب المخلصين من مفكّري الإسلام وتعاضد جهودهم، ولا سبيل إلى ذلك إلّا بالتفاهم بين شتى فصائل الفكر الإسلامي، وفتح باب الحوار بين بعضها والبعض الآخر.

وانطلاقاً من هذا الأساس فقد اتّفقنا على أن نبدأ بالحوار فيما نخلف فيه، مع العلم أننا ننتمي إلى مدرستين فكريتين متباعدتين ضمن الدائرة الإسلاميّة، فأنت عالم سنّي من المدرسة السلفية، وأنا شيعي إثنا عشري، وقد رأينا أن أهم نقاط الخلاف فيما بيننا (والتي إليها تنتهي نقاط الخلاف الأخرى) هي الخلاف حول موضوع «الإمامة» بعد رسول الله(صلى الله عليه وآله) ، فقرّرنا أن نبدأ الحوار حول

موضوع الإمامة، سائلين الله سبحانه وتعالى أن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم، وأن يهدينا لما
اختلف فيه من الحق، إنه يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

وقد اقترحت عليّ أن أبدأ بالحديث أولاً، وها أناذا مجيبك إلى طلبك مستعيناً بالله متوكلاً عليه:

١ - إنا نعتقد أن الله سبحانه وتعالى أختار خير خلقه محمداً (صلى الله عليه وآله) للرسالة والنبوة،
فبعثه مبشراً ونذيراً وسراجاً منيراً، وأنزل عليه الكتاب والحكمة، وأوحى إليه من مكنون علمه ما شاء،
وأنزل عليه القرآن هدى للناس، وعلمه من مفصلات التشريع، وبيّنات الحكم كلّ ما تحتاج إليه البشرية
حتى يرث الله الأرض ومن عليها؛ قال الله تعالى:

**(قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمُ
مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)** (٢٤١).

وقال سبحانه وتعالى:

(قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا) (٢٤٢).

وقال عزّ من قائل:

**(هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ
وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ)** (٢٤٣).

وقد صدق (صلى الله عليه وآله) بالأمر فبلغ عن ربه سبحانه ما أمر بتبليغه، وأدى ما عليه خير أداء.

٢ - إنّ ما جاء به الرسول الكريم (صلى الله عليه وآله) يضمن للبشرية - إن اتّخذته منهاجاً للحياة -
مجتمعاً عامراً بالعدل والهدى والنور والرفاه. قال تعالى شأنه:

(لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ) (٢٤٤).

وقال عزّ شأنه:

(وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً عَذَقًا) (٢٤٥).

وقال سبحانه:

**(وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا
فَأَخَذْنَاَهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ)** (٢٤٦).

٣ - لم يكن رسول الله (صلى الله عليه وآله) مجرد نبيّ أمر بتبليغ أحكام الله سبحانه وتشريعاته
فحسب، بل نصبه الله سبحانه وتعالى إماماً وقائداً للناس، فجعله أولى الناس من أنفسهم، إذ قال عزّ
من قائل:

(النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ) (٢٤٧).

ونذبههم إلى التأسّي به فقال سبحانه:

(لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) (٢٤٨).

وأمرهم بطاعته والانقياد له فقال عزّ وجلّ:

(مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ) (٢٤٩).

وقال سبحانه وتعالى:

(قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ) (٢٥٠).

وقال سبحانه:

(أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) (٢٥١).

ومن الواضح أنَّ الأمر بطاعته في هذه الآيات إنما يقصد به الأمر بطاعته بما هو حاكم وإمام وقائد، ولا يقصد به الأمر بطاعته بما هو مبلِّغ عن الله فحسب، وإلَّا لما احتاج إلى تعدد الأمر، وتخصيص طاعة الرسول(صلى الله عليه وآله) بالذكر بعد الأمر بطاعة الله سبحانه. وقد صرّحت آيات كثيرة أخرى في القرآن بمنصب الإمامة لرسول الله(صلى الله عليه وآله) مثل قوله تعالى:

(وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ أَلْكِتَابٍ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنْ أَلْحَقِّ(١٢٢) .

وقال تعالى شأنه:

(إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَا كِعُونَ* وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمْ أَلْعَالِيُونَ(١٢٣) .

وقوله تعالى:

(إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ أَلْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ(١٢٤) .

وقوله عزّ شأنه:

(شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ... إِلَى قَوْلِهِ ... فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ(١٢٥) .

٤ - الإمامة هي رئاسة عامّة في أمور الدنيا والدين، وهذا هو شأن المجتمع الذي يقوم نظامه على أساس من الدين، فإن رئاسته والإمامة عليه لا يفصل فيها أمر الدنيا عن الدين، وهكذا كانت قيادة الرسول للمجتمع الإسلامي الأوّل، فلم يكن هناك فصل بين السياسة والدين، ومن هنا كان القضاء والإدارة والسياسة والاقتصاد والتربية والتعليم والحرب والسلام وغيرها من شؤون المجتمع الإسلامي من الدين بقدر ما كانت الصلاة والصيام والحجّ وغيرها من العبادات منه.

وكما كان الرسول(صلى الله عليه وآله) مرجعاً للناس في شؤون العبادات وأحكامها (والتي قد يعبر عنها بالدين) فكانوا يسألونه عن أحكام الصلاة والصوم والحجّ وأمثالها من العبادات، كان هو المرجع الذي يرجعون إليه في الشؤون الأخرى للحياة - ممّا قد يصطّح عليه اسم الدنيا - كشؤون الحكم والقضاء والإدارة والاقتصاد والحرب والسلام وأمثالها.

وحاشا رسول الله(صلى الله عليه وآله) أن يتصدّى في فعله أو قوله عن هواه، وهو الذي قال الله بشأنه:

(وَمَا يَنْطِقُ عَنِ أَلْهَوَى* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى(١٦٦) .

وقال سبحانه:

(مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ).

وقال عزّ وجلّ:

(قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ(١٦٧) .

فلم تكن أفعاله التي قام بها إلَّا بأمر من الله سبحانه فهي من الدين الذي أمرنا بالتّباعه، ونُهيّا عن التخلّف عنه.

السياسيّة وإمامته العامّة للمجتمع الإسلامي الأوّل لم تكن إلَّا بتعيين من الله سبحانه وتعالى وأمره.

٥ - من هنا فإننا نؤمن أنّ الإمامة عهد إلهي يختار الله له من يشاء من عباده الذين اصطفى، وليست شأناً بشرياً أوكل إلى الناس ليختاروا فيه بأهوائهم، فتكون طاعتهم للإمام طاعة لأهوائهم وأتباعهم له أتباعاً لأرائهم، وقد شهد بذلك العقل والنقل:

أما العقل فلما كانت قضية الإمامة هي قضية الإتياع والطاعة، فلو أوكل أمر اختيار الإمام إلى الناس لاختاروا من تميل إليه أهواؤهم، لكانت طاعتهم له طاعة لأهوائهم، وطاعة الهوى أمر قبيح عقلاً مع أنه مفسدة للعباد والبلاد حسبما دلّت عليه تجربة المجتمعات البشرية في الماضي والحاضر، ويدلّ عليه العقل السليم كذلك.

وأيضاً فإنّ الإمامة أو الحكم ولاية على الناس لا تحقُّ عقلاً إلاّ الله سبحانه و تعالى، ولمنّ نصبه لذلك. وأما الناس فهم في ذواتهم سواسية لا فضل لأحدهم على الآخر ليستحق بذلك أن يعلو على الآخرين بإرادته فيخضعهم لأمره ويأخذهم بطاعته. وأما النقل فقد دلّت عليه نصوص كثيرة من الكتاب والسنة الشريفة، نكتفي هنا بذكر بعض ما دلّ عليه من نصوص الكتاب العزيز:

النصّ الأول

قال سبحانه وتعالى:

إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا تَبَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (١٨١)

نلفت النظر في دلالة الآية الكريمة إلى النقاط التالية:

الأولى: إن الإمامة جعلت لإبراهيم - على نبينا وآله وعليه السلام - وهو نبيّ، بقريته أنّه طلبها لذريته ممّا يشهد على وجود الذرية له حين جعلت له الإمامة، ونحن نعلم أنّ إبراهيم إنّما أُعطي الذرية في زمان كبره و شيخوخته بعدما مضى على نبوته ردحٌ من الزمن.

الثانية: إنّ الإمامة في هذه الآية ليست بمعنى صرف الإقتداء بهديه وسلوكه، بل هي بمعنى القيادة الاجتماعية والحكم، فإنّ إمامة الإقتداء كانت ثابتة لإبراهيم بنبوته، فإن كلّ نبيّ يهتدى بهديه وسلوكه وإن لم يكن إماماً، فتدلّ الآية على أنّ الله سبحانه وتعالى قد جعل لإبراهيم منصب القيادة الاجتماعية وولاية الحكم.

الثالثة: دلّت الآية على أنّ منصب الولاية والقيادة في المجتمع عهد إلهي يضعه الله سبحانه حيث يشاء، وليس اختياراً بشرياً، وإلاّ لم تكن حاجة لسؤال إبراهيم إياها لذريته في الله سبحانه، بل كان يمكنه أن يضعها في ولده بتعيين من شخصه، أو يجد السبيل إلى ذلك من خلال طاعة الناس المؤمنين له فيوصيهم باختيار ولده وذريته من غير حاجة إلى السؤال عن ذلك من الله سبحانه لولا أنه علم أن الإمامة عهد إلهي لا سبيل إليها إلاّ بتعيين من الله تعالى.

الرابعة: دلّت الآية على أنّ كون الإمامة عهداً إلهياً يبيّئ الله سبحانه لها من يشاء ليس أمراً مختصاً بعصر إبراهيم(عليه السلام)، بدليل أنّه طلب ذلك لذريته، وهم نسله على مدى الزمن، (فقال **ومن ذرّيتي**)؟ ولم يأت الردّ عليه من الله بالنفي وأن هذا مختصّ بك وبزمانك، بل جاء الجواب بما يتضمّن الإجابة إلى طلبه في استمرار الإمامة في ذريته الصالحين، مستثنياً من ذلك الظالمين، فتكون الآية دالّة على استمرار الإمامة في الصالحين من ذرية إبراهيم بعهد من الله سبحانه وتعالى.

الخامسة: ومن لطائف ما في هذه الآية الشريفة أنّها دفعت وهماً مفاده أنّ جعل الإمامة في ذرية إبراهيم يجعل الإمامة وراثية كالملكيات الوراثية التي يرثها خلف عن سلف؛ فأشارت الآية إلى الفارق الجوهرى بين الأمرين، وإلى أنّ استمرار الإمامة في ذرية إبراهيم ليست وراثية نسبية، وإنّما هي وراثية رسالية، ولذلك فلا يرثها الظالمون من ذريته، فلم تُعط الإمامة لذرية إبراهيم بملاك الانتماء النسبي، بل بملاك الكفاءة الرسالية؛ لأنّ هذا البيت النبويّ الطاهر سيظلّ على مدى الزمن عامراً بالهدى، قادراً على تربية القادة الصالحين الأكفاء الذين خصّتهم العناية الإلهية بموهبة الإمامة لقاء هذا النقاء والكفاءة المتوارثين في هذا البيت جيلاً بعد جيل، وإلى ذلك تشير الآية الكريمة حيث تقول: (إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى

آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ* ذُرِّيَّةَ بَعْضِهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ^(٢١٩).

وقوله تعالى: (بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ).

يراد بذلك أَنَّها كذلك في الصلاح والكفاءة القيادية، والاصطفاء الإلهي، ولا يراد به البعضية في النسب، وإلا لما احتاج إلى الذكر.

النص الثاني

قال سبحانه وتعالى

آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا (١٢٠).

نلفت النظر في دلالة الآية إلى مايلي:

أولاً: دلّت الآية على أنّ الله سبحانه أتى آل إبراهيم منصبين:

الأول: منصب النبوة، وقد أشارت إليه بقوله سبحانه:

(آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ) .

الثاني: منصب الإمامة، وقد أشارت إليه بقوله سبحانه:

(وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا) .

والملك في اللغة: هو السلطة والحكم، فيكون المراد بالملك العظيم: الإمامة. وبشهد لذلك -

بالإضافة إلى نفس التعبير بالملك - :

١ - نفس الآية إذا جاء فيها التعبير بالإتيان مرتين، **الأولى:** (آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ)

والثانية: (وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا)، ولا يصح أن يراد بالإتيان الثاني نفس ما أريد في الإتيان الأول، وإلاّ

لكان تكراراً غير مفيد، ولا يصح أن يراد بالإتيان الأول شيء غير النبوة لمناسبة الكتاب والحكمة ولورود

التعبير عن النبوة بذلك في آيات كثيرة من القرآن كقوله سبحانه:

(وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ

لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ) (٢١).

فلا يراد بالإتيان الثاني إلّا إتياء الإمامة التي جعلها الله سبحانه لإبراهيم وذريته.

٢ - الآية الشريفة:

(وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ

لَآتِيَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) (١٢٢).

فإنّها دلّت بصراحة على أنّ الله سبحانه قد وهب إبراهيم منصب الإمامة زائداً على منصب النبوة،

وأنّه سبحانه جعل الإمامة في ذريته، وكان منهم أنبياء، فاجتمع لآل إبراهيم منصبان: منصب النبوة

ومنصب الإمامة، وهذا هو الفضل الإلهي الذي دلّت هذه الآية على تكريم الله آل إبراهيم به دون الآخرين.

٣ - الآية التي قبلها وهي قوله سبحانه:

(أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ الْمُلْكِ فَإِذَا لَا يُوَفُّونَ النَّاسَ نَقِيرًا) (١٢٣).

فان النقيير النكتة في ظهر النواة، كُنّي به هنا عن الشيء الحقيق، والمقصود به أنّهم لا يؤتّون الناس

شيئاً إن كان لهم في الملك نصيب، فالملك هنا بمعنى السلطة والحكم بلا ريب، وهذا دليل واضح على

أنّ المراد بالملك في الآية التالية هو السلطة والحكم كذلك، وليس النبوة.

ثانياً: تدلّ الآية بوضوح على أنّ الإمامة وهي الملك العظيم إنّما هي عهد إلهي خاص يضعه الله

حيث يشاء، وليس للبشر فيه اختيار أو نصيب.

دلّ على ذلك:

١ - قوله تعالى:

(أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ).

دَلَّت الآية على أَنَّ اللهَ فَضَّلَ بعضَ الناسِ (وهم آل إبراهيم) بما آتاهم من فضله، ثم اعتبرت الملك العظيم مصداقاً لذلك الفضل، ولو كانت الإمامة أمراً لسائر الناس فيه نصيب لم تكن فضلاً خصَّ الله به آل إبراهيم يُفَضَّلون به على غيرهم ويُحَسَدون عليه.

٢ - دل التعبير بالإتيان في قوله سبحانه:

(وَأَتَيْنَاهُم مَّلَكًا عَظِيمًا)

على أَنَّ الإمامة منَّةٌ إلهيةٌ منَّ الله بها على أناسٍ مخصوصين، وعهداً خاصاً لا يناله إلا مَنْ آتاه الله إِيَّاهُ، لأنَّ الذي يُفهم من الإتيان بيان منَّة الله خصَّ بها آل إبراهيم، فضَّلهم بها على غيرهم بحيث يُحَسَدون عليها، فإذا كان الملك العظيم أمراً يؤتاه أحد من غير تفضيل إلهي وعهد من الله مخصوص، لم يكن وجهٌ للامتنان به على آل إبراهيم.

٣ - ثم إنَّ عطف (إتيان الملك العظيم) على (إتيان الكتاب والحكمة)، وجعلها في سياق واحد، قرينة واضحة أخرى على أَنَّ شأن الإمامة كشأن النبوة لا يؤتاه أحد إلا مَنْ خصَّه الله وفضَّله بذلك على غيره.

٤ - إن وصف الملك العظيم قرينة أخرى تدل على أَنَّ هذا الملك موهبة إلهية عظيمة يخصَّ الله بها من يشاء من عباده المخلصين، فإنَّ وصف العظمة لا يناسب إلاَّ الملك الإلهي، أمَّا الملك البشري الذي يختار له الناس مَنْ يشاؤون، ويضعونه حيث تهواه أنفسهم، فليس فيه ما يدعو إلى وصفه بالعظمة في كلام الله سبحانه وتعالى. وإذا أضفنا إلى كلِّ ما ذكرناه ما ورد في قوله تعالى:

(وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) (١٢٤).

وغيرهما من الآيات الكريمة التي وردت بهذا الشأن فضلاً عن الأحاديث المتواترة عن رسول الله (صلى الله عليه وآله)، انقطع السبيل على كلِّ شكٍّ وترديد في دلالة الآية الكريمة على كون الإمامة والحكم عهداً إلهياً، وضعه الله سبحانه في أناسٍ معيّنين وصفهم بأوصافهم، وعيَّنهم بأشخاصهم. هذا كلّهُ، مع ما ورد في تفسير الآية عن أئمة أهل بيت الوحي الذين هم أدرى بمقاصد الوحي ومعاني التنزيل، بطرق معتبرة كثيرة منها:

«ما رواه الكليني في الكافي بسند صحيح عن أبي جعفر محمد بن عليّ الباقر (عليه السلام)، في قوله تعالى:

(فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَآلِجَمَّةَ وَأَتَيْنَاهُم مَّلَكًا عَظِيمًا)

قال: جعل منهم الرسل والأنبياء والأئمة، فكيف يقرُّونه في آل إبراهيم (عليه السلام)، وينكرونه في آل محمد (صلى الله عليه وآله)؟ قال: قلت:

(وَأَتَيْنَاهُم مَّلَكًا عَظِيمًا)؟

قال: الملك العظيم: إن جعل فيهم أئمة مَنْ أطاعهم أطاع الله، وَمَنْ عصاهم عصى الله، فهو الملك العظيم» (١٢٥).

النصّ الثالث

قوله تعالى

تَشَاءُ وَتُعْزِ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ يَدُكَ إِخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٢٦)

دَلَّت الآية الكريمة على أَنَّ الإمامة عهد إلهي منحصر أمره بيد الله سبحانه، هو الذي يضعه حيث يشاء بحكمته، وليس للبشر في ذلك خيرة، وذلك بالبيان التالي:

١ - إنَّ المقصود بالملك في الآية هو الحكم والسلطة، كما هو معناه اللغوي، وهذا واضح.

٢ - إنَّ المقصود بالإيتاء: هو الإيتاء التشريعي، ويقصد بالإيتاء التشريعي اصطفاء الله سبحانه أناساً من عباده الصالحين الأكفاء قادة وحكاماً على الناس، وإعطائهم حقَّ الأمر والنهي والحكم والسلطة في المجتمع البشري. أما الإيتاء التكويني فهو ما جرى ويجري في واقع حال المجتمعات البشرية من ألوان الإستيلاء

على الحكم وهي على الأكثر بحسب ما حصل في واقع التاريخ استيلاء بغير حقّ، يفرض حكومة الطواغيت على رقاب الشعوب، لا تستثنى من ذلك إلا فترات قليلة من الزمن فالمراد بالإيتاء هنا الإيتاء التشريعي الذي يعني وجوب الطاعة والأطاعة شرعاً، وليس الإيتاء التكويني الذي يعني مجرد الاستيلاء على الحكم بأيّ وجه حصل، وإن كان على غير حقّ، وذلك للقرائن والأدلة التالية:

أولاً: إنَّ الآية تتضمن الثناء لله سبحانه والحمد له تعالى بهذه الأوصاف، والذي يناسب مقام الحمد لله والثناء عليه إنّما هو ذكر رحمته ونعمه على عباده. والذي هو نعمة إلهية ورحمة من الله سبحانه لعباده إنّما هو الإيتاء التشريعي للملك، لأنه يعني القيادة الإلهية الصالحة، وهي من أكبر نعم الله سبحانه على عباده سواءً منهم من شرفوا بهذا التكريم الإلهي وحازوا منصب القيادة الإلهية أو من ينعمون بهذه القيادة من سائر الناس فيستظلون بظلّ عدلها الوارف، وينهلون من نعيمها الصافي، وقد أشارت آيات كثيرة من القرآن الحكيم إلى كون الإمامة والقيادة الإلهية نعمة إلهية كبرى منها قوله تعالى في سورة الحمد وهي أمّ الكتاب:

(اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ* صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ) .

أما الإيتاء التكويني، فلا يناسب مقام الحمد لله والثناء عليه، لأنّ أكثر مصاديقه عذاب إلهي وعقاب، سواءً للمتسلطين أو المتسلّط عليهم، فإنّ سلطة الطواغيت على الناس وهي أكثر مصاديق الإيتاء التكويني عقاب وعذاب للطواغيت لأنها تزيدهم ضلّالاً وخسراناً، وعذاب للناس لأنّها تحرمهم من نعيم الدنيا وتصدّهم عن سبيل الله وعن نيل رضاه وما أعدّه لعباده الأخيار من الخير في الدنيا والآخرة، إلّا القليل ممّن وفى لرعاية الحقّ وثبت على الصراط المستقيم.

ثانياً: قوله سبحانه في المقطع الثاني من الآية الكريمة:

(نُعِزُّ مَنْ نَشَاءُ وَنُذِلُّ مَنْ نَشَاءُ).

فإنّ مناسبة وحدة السياق تقتضي الارتباط والتجانس بين الإعزاز والإذلال، وبين إيتاء الملك ونزعه، بأن يكون إيتاء الملك إعزازاً ونزعه إذلالاً.

ولاشك أن الإعزاز الإلهي لا ينال غير عباده المؤمنين، كما أن الإذلال الإلهي لا يصيب إلّا الكافرين والمعاندين، وبهذا صرّحت الآيات المتعددة في الكتاب العزيز كقوله تعالى:

(يَقُولُونَ لَيْنَ رَحْعَنَّا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعْرُ مِنْهَا لِأَدَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ)(٢٧) .

وقوله تعالى:

(بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا* الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَبِيتُوا عَنْهُمْ بِالْعِزَّةِ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا)(٢٨) .

فهذه قرينة واضحة على أنّ إيتاء الملك في الآية هو الإيتاء التشريعي الذي يعني إيجاب الطاعة والاتباع، وهو من أكبر مصاديق الإعزاز الإلهي، لا الإيتاء التكويني الذي هو في أكثر مصاديقه طغيان وكفر وعصيان واعتداء وذلك ممّا يوجب الإذلال الإلهي بمقتضى قوله تعالى:

(وَضَرَبْتَ عَلَيْهِمُ الدِّلَّةَ وَأَلْمَسَكَنَهُ وَبَاءُ وَ يَعْصِبُ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ يَأْتَهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ يَا أَيُّهَا اللَّهُ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ يَغْيِرُ الْحَقَّ ذَلِكَ يَمَّا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ)(٢٩) .

فالعصيان والاعتداء والكفر بآيات الله وقتل الصالحين والذين يأمرون بالقسط من الناس وعلى رأسهم الأنبياء - وهي الصفات التي لا تنفك عنها حكومة الطواغيت - هي السبب لما ضرب على اليهود من الذلّة وما باؤا به من الغضب الإلهي، وهذا هو حال الحكّام الطواغيت الذين يتصفون بمواصفات اليهود نفسها، فقد ضربت عليهم الذلّة وباؤا بغضب من الله سبحانه، فهم بُعداء كلّ البعد عن العزة الإلهية وعن رحمة الله سبحانه، فكيف يناسب أن يكون المراد من إيتاء الملك الذي هو إعزاز إلهي إيتاء الملك التكويني الذي أكثر مصاديقه حكومات الطواغيت؟

ثالثاً: قوله تعالى في المقطع الثالث من الآية (يَبْدِكَ الْخَيْرُ) والذي تقتضيه دلالة السياق والمناسبات العرفية للكلام أن يكون الخير في الآية منطبقاً على الملك والعزّ اللذين جاء ذكرهما في الآية الشريفة، وأن يكون قوله تعالى (يَبْدِكَ الْخَيْرُ) ذكراً للعام بعد الخاص، وأن يكون المراد: أن الملك والعزّ وكلّ خير بيده سبحانه وهو الذي يؤتيه من يشاء وهو على كلّ شيء قدير.

وإذا كان مقتضى هذه القرينة أن يكون الملك والعزّ اللذين جاء ذكرهما في الآية من الخير، فقد تعيّن أن يكون المراد بإيتاء الملك، الإيتاء التشريعي الذي يعني وجوب الاتّباع والطاعة، فإنّه هو الخير، دون الإيتاء التكويني الذي أكثره شرّ وعذاب.

هذا مع أن سياق الآيات السابقة واللاحقة أيضاً فيه ما يؤيد إرادة الإيتاء التشريعي في هذه الآية، غير أنّ فيما ذكرناه من الشواهد والقرائن كفاية.

٣ - لاشكّ أن الآية تفيد الحصر لقوله تعالى في صدر الآية (مَا لِكَ الْمُلْكِ) الدالّ على اختصاص الملك به سبحانه، ولقوله تعالى في ذيل الآية: (يَبْدِكَ الْخَيْرُ) الدالّ على انحصار الخير كلّ بيده، ولغير ذلك من قرائن إفادة الحصر في الآية، فتكون الآية دالّة بصراحة ووضوح على أنّ أمر السلطة والحكم بيد الله سبحانه وتعالى لا يشركه فيه غيره، وأنه هو الذي يؤتيه من يشاء ويصرفه عمّن يشاء، وليس للناس أن يؤتوا الملك والعزّ لمن يشاؤون، بل ذلك لله سبحانه وتعالى دون من سواه. ولو كان أمر الحكم بيد الناس يختارون له من يشاؤون لم يصحّ ذلك الحصر المؤكّد الدالّ على أن إيتاء الملك والعزّ أمر اختصّ به الله لا يشركه أحد فيه.

هذه بعض نصوص الكتاب التي دلّت على (كبرى) أن الإمامة عهد إلهي يضعه الله حيث يشاء، وليس للناس فيه اختيار أو نصيب. وهناك آيات أخرى من الكتاب، ونصوص كثيرة من السنّة الصحيحة الثابتة دلّت على هذه (الكبرى)، وهي: إنّ الإمامة بنصّ من الله سبحانه لا باختيار الناس، كما أنّ هناك نصوصاً كثيرة من الكتاب والسنّة دلّت على مصاديق هذه (الكبرى)، وعلى الأشخاص الذين عينهم الله سبحانه أئمة للناس بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وهم رجال مخصوصون من أهل بيت رسول الله (صلى الله عليه وآله).

محسن الأراكي - لندن

١٤ / ١٣ / ١٤١٦ هـ

[١] المائدة: ١٥ - ١٦ .

[٢] الأعراف: ١٥٨ .

[٣] الجمعة: ٢ .

[٤] الحديد: ٢٥ .

[٥] الجن: ١٦ .

[٦] الأعراف: ٩٦ .

[٧] الأحزاب: ٦ .

[٨] الأحزاب: ٢١ .

- [٩] النساء: ٨٠ .
[١٠] آل عمران: ٣٢ .
[١١] النساء: ٥٩ .
[١٢] المائدة: ٤٨ .
[١٣] المائدة: ٥٥ - ٥٦ .
[١٤] النساء: ١٠٥ .
[١٥] الشورى: ١٢ - ١٥ .
[١٦] النجم: ٣ - ٤ .
[١٧] آل عمران: ٣١ .
[١٨] البقرة: ١٢٤ .
[١٩] آل عمران: ٣٣ - ٣٤ .
[٢٠] النساء: ٥٤ .
[٢١] آل عمران: ٨١ .
[٢٢] البقرة: ١٢٤ .
[٢٣] النساء: ٥٣ .
[٢٤] البقرة: ١٢٤ .
[٢٥] أصول الكافي: ج ١، ص ٢٠٦ .
[٢٦] آل عمران: ٣٦ .
[٢٧] المنافقون: ٨ .
[٢٨] النساء: ١٣٨ - ١٣٩ .
[٢٩] البقرة: ٦١ .

الرسالة الثانية

رسالة الدكتور محمد المسعري إلى سماحة الشيخ محسن الأراكي

الحوار ضرورة شرعية.
الاختلاف في تعريف الإمامة.
التأكيد على بعض القواعد العقلية، والمُسلّمات الشرعية قبل الحديث عن الإمامة، وأنّ العقل خادم للنصوص، وليس قائداً لها.
الإمامة ليست عهداً إلهياً يثبت بالنصّ والتعيين.
مناقشة الاستدلالات العقلية والنقلية في موضوع الإمامة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سماحة الأخ آية الله محسن الأراكي (حفظه الله ورعاه)

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد:

بدايةً وقبل كلّ شيء لا يفوتني أن أبادلكم شعور المحبة والإخوة الذي يخالج نفسي، وإنّها لنعمة أنعمها الله علينا توجب الحمد والشكر.
والله وحده يعلم - يا أخي العزيز - كم سعدت وفرحت بلقائكم و معرفتكم ومبادرتكم العلمية، مع أنّي تمنيت أن يكون هذا اللقاء الطيب في بلاد الإسلام، و تحت سلطان المسلمين، لكن ماذا عسانا أن نقول و نحن نواجه ظلم الطواغيت وجور الحكام، إلّا التضرع لله سبحانه تعالى على أن يعيننا على حمل دعوته، وإبلاغ رسالته السمحة، سائلين المولى تبارك و تعالى أن يتقبّل هجرتنا، وأن يجعلها في ميزان حسناتنا (يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ* إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ)^(١)

ومما زاد سعادتي وسروري، أنني تعرّفتُ على أخ حريص كلّ الحرص على البحث عن الحقيقة والوصول إلى الصواب، بالأسلوب الشرعي العلمي الحضاري، البعيد عن المعالجات العاطفية والتعصبات المذهبية، وإنّما نهجه في بسط وعرض فكرته الجدال بالحسنى واتباع الحجّة والاعتماد على الدليل والإقناع، وهذا ما شعرته وتلمسته وأنا أقرأ كتابكم، فضلاً عن إحساسي بصدق اللهجة ودقّة النظر، ورهافة الحسّ.

نسأل الله سبحانه وتعالى أن يرينا الحقّ حقّاً ويرزقنا اتّباعه، وأن يرينا الباطل باطلاً، ويرزقنا إجتنابه.
أما بعد:

بخصوص ما كتب سماحتكم في خطابكم الأوّل، فأقول مستعيناً بالله، متوكّلاً عليه:
أولاً: ليس بيننا أدنى خلاف في القواعد التي ذكرتموها المتعلقة بنبوّة سيّدنا محمد(صلى الله عليه وآله)، وكفاية ما جاء به للبشرية إلى يوم القيامة، وأنه لم يكن مجرد نبي رسول يبلغ عن الله، بل كان قائداً لجماعة، حتّى في العهد المكيّ قبل تأسيس الدولة، ورئيساً لدولة بعد تأسيسها في المدينة، وممارساً للحكم والسلطان قضاءً وتنفيذاً، كما ذكرتم في النقاط (١، ٢، ٣).

كما نوافقكم في الجملة على ما جاء في النقطة الرابعة حول تعريف الإمامة ووظائفها، وإن كنّا نُفضّل أن نُعرّفها كالتالي:

(الإمامة أو الخلافة: هي رئاسة عامّة لجميع المسلمين في الدنيا).

وذلك لأنّ النصّ على كونها في أمور الدنيا والدين قد يساء فهمه بالمعنى الكهنوتي الكنسي، كما قد يحصل الإشكال في التمييز بين ماهو دنيا وما هو دين. والصحيح أن الدين يشمل:

١ - العبادات وهو ما يسمّيه كثير من الناس «الدين»، أو هو «الدين» بالمفهوم الغربي .

٢ - العلاقة بين الناس في:

أ - بين الرجل والمرأة في النكاح، والميراث، والعلاقة الأسرية، ونحوها، وقد يدخل بعض هذا في مفهوم «الدين» عند الغربيين.

ب - النظام الاقتصادي.

ج - النظام السياسي ومنه الأحكام الدستورية، وأنظمة الانتخاب، وأحكام القضاء ومراتبه، والترتيب والأنظمة الإدارية وغيرها. أي جملة أنظمة الحكم والقضاء.

د - الثقافة والتربية والتعليم.

هـ - العلاقة الدولية، ومنها بطبيعة الحال كافّة شروط الحرب والسلم والمعاهدات الدولية.

أمّا الدنيا فهي هذا العالم المحسوس بما في ذلك القوانين الطبيعية السارية فيه، وما يلحق بذلك من علوم تطبيقية وهندسية وحرف ومهارات.

والإمامة هي رئاسة عامّة للمسلمين جميعاً، فلا يجوز أن يكون في الدنيا إلّا إمام واحد للمسلمين. وقد حرصنا في التعريف على عدم النصّ على شمول صلاحية الإمامة لشؤون الدنيا والدين ليس فقط خروجاً من مشكلة تعريف الدين المذكورة أعلاه، ولكن كذلك احتياطاً من فهم الإمامة بالمعنى الدكتاتوري المطلق. ذلك أنّ صلاحيات الإمام محدودة بالشرع، فليس له أن يلزم زيداً بنكاح فاطمة مثلاً، بل هذا ممّا ترك للأفراد يفعلونه بكامل حريّتهم واختيارهم. كما أنه يحرم عليه منع الناس من العمل السياسي المنظم الذي يقوم على أساس العقيدة الإسلامية في إطار الأحكام الشرعية، فلكلّ جماعة من المسلمين حقّ تكوين الأندية والمنظمات والنقابات والأحزاب، وهذا حقّ ثابت بالشرع ولا يحتاج من يريد أن يمارسه إلى رخصة من الإمام، ولا يحل للإمام أن يلزم الناس بالتقدم بطلب رخصة قبل تأسيس مثل هذا التنظيم. فصلاحية الإمام محدودة بالشرع، فهو يرفع الشؤون العامة التي أناطها الله بالدولة لتنظيمها أو رعايتها.

فالنبيّ (صلى الله عليه وآله) كان مرجع الناس في شؤون الدين التي تشمل: العبادات، العلاقات بين الرجل والمرأة في النكاح والميراث والعلاقات الأسرية ونحوها - النظام الاقتصادي - النظام السياسي ومنه الأحكام الدستورية، وأنظمة الانتخاب، وأحكام القضاء ومراتبه، والتراتب والأنظمة الإدارية وغيرها. أي جملة أنظمة الحكم والقضاء - الثقافة والتربية والتعليم - العلاقات الدولية، ومنها بطبيعة الحال كافة شروط الحرب والسلم والمعاهدات الدولية.

ولكنّه بالقطع لم يكن مرجعاً لهم في فنون الدباغة أو الملاحة والفلاحة ولا في علوم الفلك والفيزياء، أي أنه لم يكن مرجعاً لشؤون الدنيا بالتعريف الصحيح، وهذا هو الفهم الدقيق لقوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام حول موضوع تأبير النخل: **«أنتم أدري بشؤون دنياكم»** .

في كلّ ما سبق نحن متّفقون في الجملة وكذلك في أغلب التفاصيل.

ولمّا كنّا بصدد مناقشة مسألة الإمامة **أولاً**، ثم غيرها من مسائل الخلاف بين السنّة والشيعة، فقد ارتأيت أن أضيف إلى قواعدكم القيّمة المرقّمة من (١) إلى (٤) بعض القواعد الإضافية المهمّة: إذ لا سبيل للوصول إلى الحقّ في هذه المسائل الشائكة وغيرها من مسائل الدين، وبالأخص مسائل

الاعتقاد والأصول، إلّا بإرجاع الأمر إلى الله ورسوله إرجاعاً تاماً كاملاً، والتسليم لهما مطلقاً، وجعل العقل خادماً وتابعاً للنصوص الشرعية في المباحث الدينية، لا حاكماً أو قائداً لها، وذلك يقتضي أموراً أهمها:

أولاً: الرجوع إلى القرآن وتفسير ألفاظه وكلماته وآياته الأخرى على وفق سياقها، مع الأخذ في الاعتبار أنه نزل بلسان عربي مبين كما كان يتكلم به النبي (صلى الله عليه وآله) وصحابته والعرب الأفحاح في عهده، مما يوجب الحذر من الوقوع في شرك المصطلحات والعبارات التي حدثت بعد النبوة - مثل اصطلاحات النحاة والفقهاء والمحدثين والأصوليين والمتكلمين والأطباء وغيرهم - التي وإن كانت عربية قياساً، إلّا أنّها ليست عربية عهد النبوة فلا تصلح من ثم للاستدلال.

ثانياً: إنّ السنة النبوية الشريفة - وهي أقوال النبي (صلى الله عليه وآله) وأفعاله وتقريراته - وهي وحي من الله تعالى كالقرآن سواء بسواء، إلّا أنّها أنزلت على النبي صلوات الله وآله وسلم بالمعنى، في حين أن القرآن أوحى به لفظاً ومعنى. فهو وحي الله كالقرآن سواء بسواء وهي حجة ودليل يكفر منكره كمن أنكر حجة القرآن سواء بسواء، ولكنّها تميزت عنه بأنها بيان لمجمله، وتخصيص لعمومه، وتقييد لمطلقه.

ثالثاً: لا يجوز ضرب الوحي بالوحي، أي لا يجوز ضرب القرآن بالقرآن ولا السنة بالسنة، ولا السنة بالقرآن، ولا القرآن بالسنة، لأن ذلك من الإيمان ببعض الكتاب والكفر ببعض، وهو من أخبت أنواع الكفر الذي توعدّ الله أهله بعقوبتين: عقوبة في الدنيا هي الذلّة والصغار والخزي، وعقوبة في الآخرة هي أشد العقاب في نار جهنم.

بل لا بدّ من الإيمان بالوحي كلّه وأخذه كلّه، بحيث يفسّر بعضه بعضاً ولا يخصص عامّه أو يقيد مطلقه إلّا به.

رابعاً: إرجاع المتشابه إلى المحكم، والظني إلى القطعي، والمجمل إلى المفسر، ضرورة لاجتناب الزيف والضلال.

خامساً: توضيح المصطلحات والدقة في التعريف وبلورة المفاهيم مقدّمة ضرورية للوصول إلى أحكام صحيحة.

فلا يجوز الخلط بين المفاهيم المتباينة، فهناك مثلاً فرق مهم بين كفر المعين، أي كفره في ذاته، وفي واقع الأمر كما هو معلوم لله تعالى، وبين تكفيره أي الحكم عليه بالكفر وإجراء أحكام الكفار عليه، ومعاملته معاملتهم في الدنيا. كما أن هناك فروقاً جوهرية بين الأفكار والأقوال الكفرية، وبين كفر القائل بها، وبين نظام أو دولة الكفر، وبين كفر القائمين على تلك الدولة أو ذلك النظام المطبقين له، وهكذا.

والآن لعلنا نتطرق إلى مبحث الإمامة وهل هي بالعهد الإلهي نصّاً على أشخاص بعينهم كما يقول المذهب الشيعي الإثنا عشري، أم هي غير ذلك كما يقول أهل السنة بأنها ثابتة بالشرع بوصفها حكماً تشريعياً كسائر الأحكام الشرعية من غير نصّ على شخص أو أشخاص بعينهم، وإنّما فوّض اختيار الأشخاص إلى الأمة تقوم به وفق الأحكام والشروط الشرعية، أي أنّ السلطان والاستخلاف للأمة، تماماً كما تقوم الأمة بمجموعها، ويقوم كلّ فرد من أفرادها وكلّ جماعة بواجباتهم الشرعية الأخرى، ويلتزمون بكافة الأحكام الشرعية.

ولعلنا نتفق على أن عامّة الأحكام الشرعية خُوطب بها كلّ مكلف فرداً كان أو جماعة، أو مجموع الأمة من غير نصّ على شخص بعينه، هذا هو الأصل المقطوع به بموجب الأدلة المتواترة القطعية الدلالة من الكتاب والسنة والإجماع، وكذلك بما هو منقول من أحداث التاريخ المتواترة.

ولعلّي أضرب مثلاً على ذلك سوف نستشهد به كثيراً في بحثنا هذا ألا وهو نوعية العلاقة بين السيّد المالك، وبين أمته المملوكة له ملكاً شرعياً صحيحاً (ملك اليمين).

فالإجماع منعقد على أن للسيد سلطة واسعة على فئاته المملوكة له، منها حق بيعها والاستمتاع بها كما يستمتع الرجل بالنساء، والتأديب بأنواع من الأدب من جنس ما يحق للسلطة العامة - سلطة الدولة - بالنسبة للرعية. وأحسب أن الجمهور قد بلغه حديث رسول الله (صلى الله عليه وآله): **«إذا زنت أمة أحكمم فليجلدها ولا يثرب، فإذا زنت مرة أخرى فليجلدها ولا يثرب...»**، ثم قال في الثالثة أو الرابعة: **«إذا زنت فليبعها ولو بضعير من شعر»** وغيره من الأحاديث المماثلة مما يدل على أن للسيد حق إقامة حد الزنا على مملوكته، ومعلوم بالاضطرار عند جميع المسلمين - سنة أو شيعة على حد سواء - أن هذه الصلاحيات الواسعة لكل سيد على مملوكته، من غير نص على سيد معين بعينه واسمه، ولا على مملوكة معينة بعينها واسمها.

ولا يخفى على سماحتكم أن الشأن هو كذلك في الأصل حول كافة الأحكام الشرعية، كلها جاءت على التجريد من غير نص على معين، لذلك يقع عبء البرهان على أي شيء خلاف ذلك على من إدعاه.

مبحث الإمامة

وقد احتج سماحتكم بعدد من الحجج العقلية والنقلية على نصية الإمامة وكونها عهداً إلهياً يختار الله له من يشاء من عباده. ونحن نعتقد أن تلك الحجج لم تصل إلى المرتبة البرهانية، ونفصل ذلك كالآتي:

١ - قلتم: «أما العقل فلما أشرنا إليه من أن قضية الإمامة، قضية الاتباع والطاعة، ومعنى إيكال أمر اختيار الإمام إلى الناس أن يختاروا من تميل إليه أهواؤهم، فتكون طاعتهم له طاعة لأهوائهم، وطاعة الهوى أمر قبيح عقلاً، مع أنه مفسدة للعباد والبلاد حسبما دلت عليه تجربة المجتمعات البشرية في الماضي والحاضر، ويدل عليه العقل السليم كذلك» .

فلا يخفى على سماحتكم أن العقل ليس مشرعاً ولا حاكماً في مجال الأحكام الشرعية، وإنما هو آلة لفهم النص الشرعي. فمتى أقام العقل الدليل القاطع على صدق النبي و عصمته في التبليغ عن الله انحصرت مهمته بعد ذلك في فهم النصوص الشرعية التي ثبت قبل ذلك أصلها بالدليل العقلي القطعي، وذلك ليس فقط بالضرورة الشرعية، بل هو في المقام الأول للضرورة العقلية، لأن العقل يوجب الأخذ بالفرع واعتباره ثابتاً عقلاً متى ما ثبت الأصل وصح التفريع، وإلا وقعنا في التناقض ومن ثم هدم العقل ورفضه بالكلية.

والإمامة بالمفهوم الذي ناقشناه أعلاه قضية شرعية دينية، وليست هي قضية حسية أو عقلية كقضايا الهندسة والفيزياء والمنطق والرياضيات حيث يصل العقل ويجول ويمارس الحكم والسيادة. وقد فصلنا في الملحق الموسوم «سيادة الشرع» الأدلة القطعية من العقل نفسه ومن الكتاب والسنة على ذلك.

ومع ذلك فإن قضية الإمامة هي قضية الطاعة فقط وليس الاتباع، لأن الاتباع يكون اختيارياً إذا حصل لدى المتبع القناعة بالمتبوع، سواء كان ذلك عن دليل قاطع أو غلب الظن الراجح أو بمجرد التقليد والمسايرة، سواء كان المتبوع حاكماً ذا سلطان أو لم يكن. أما الطاعة للإمام أي لرئيس الدولة فهي طاعة جبرية تعاقب السلطة من يخرج عليها. وليس مسلماً أن إيكال أمر اختيار الإمام إلى الناس يعني بالضرورة أن يختاروا من تميل إليه أهواؤهم فتكون الطاعة له طاعة لأهوائهم. بل يجب عليهم شرعاً أن يختاروا مَنْ تطمئن النفس بأهليته للقيام بواجبات الإمامة وفق الشرع على النحو الذي يرضي الله سبحانه وتعالى. فإن وقع أتباع للهوى أو أي انحراف أو مخالفة أو

تقصير في هذا الواجب

الشرعي من فرد أو أفراد، أو من أقلية أو أكثرية، فإن ذلك يكون بخلاف الواجب الشرعي ويستحق المخالفون من الله الدّم والعقوبة في الدنيا والآخرة؛ في الدنيا بفساد الحكم والأحوال العامة الذي يصل إلى الدمار وخراب العمران، وفي الآخرة حساب وعذاب أليم.

والأمر في هذا مثل غيره من الأحكام الشرعية يحاسب عليها المكلف، فرداً كان أو جماعة أو حتى أمة من الله تعالى، ويستحق الدّم والعقوبة في الدنيا والآخرة.

٢ - وقلتم أيضاً: «فإن الإمامة والحكم استعلاء على الناس لا يحقّ عقلاً إلاّ لله سبحانه وتعالى ولمن نصبه سبحانه لذلك، وأمّا الناس فهم في ذواتهم سواسية لا فضل لأحدهم على الآخر ليستحق بذلك أن يعلو على الآخرين بإرادته فيخضعهم لأمره ويأخذهم بطاعته».

كون الاستعلاء على الناس في الأصل - عقلاً - لله وحده حق لا ريب فيه، ولا يجوز لأحد أن يمارسه إلا بأذن من الله. ولكن السؤال هو: ألا يكفي الاذن الشرعي مع تحديد شروط شرعية وكيفية شرعية لتنصيب الإمام تؤدي مثلاً إلى تنصيب عمرو من الناس؟ وأين الضرورة العقلية على وجوب النصّ على زيد من الناس بعينه؟ فالنتيجة الحسيّة هو أن عمرّاً أو زيداً يمارس الحكم والاستعلاء على الناس بأذن من الله .

ولماذا جاز للسيّد المالك أن يتحكّم ويستعلي على مملوكته، بل ويستمتع بفرجها، شاءت أم أبت، بل ربّما أقام عليها بعض الحدود، بحكم الشرع من غير نصّ على معين؟

ثم من قال إنّ الإمامة بمعنى رئاسة الدولة هي استعلاء في الحقيقة؟ أليست هي مجرد تطبيق لأحكام الشرع في الداخل، وحمل الدعوة الإسلامية وفق أحكام الشرع بالدعوة في الخارج؟ أليست هي مجرد سلطة تنفيذية مع بقاء السيادة والاستعلاء والهيمنة للشرع فقط كما حرّراه في الملحق؟

أما من استعلي على الآخرين بإرادته، وأخضعهم لأمره، وأخذهم بطاعته، فهو في الحقيقة معتد على حقّ الربوبية ممارس للسيادة من دون الله عزّ وجلّ، ولا علاقة لهذا بقضيتنا التي هي الحكم والسلطان والقضاء، أي قضية تنفيذ الأحكام الشرعية التي وضعها صاحب السيادة جلّ وعلا، أما إرادة أو قضاء. ولعلنا بحاجة إلى مراجعة مفاهيم السيادة والحاكمية والاستعلاء من جهة ومفاهيم السلطان والقضاء والحكم والتنفيذ من جهة أخرى، وذلك إعمالاً للقاعدة المرقومة (خامساً) التي تنصّ على وجوب تحديد المصطلحات وبلورة المفاهيم.

٣ - واستشهدتم بقوله تعالى لإبراهيم:

(إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...)

وكذلك بقوله تعالى:

(أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ) وما قبلها من الآيات، وربطتم ذلك ببعضه ربطاً جميلاً احتوى إشارات لطيفة إلى بطلان وراثته الملك أو وراثته الإمامة.

لا شك أن جعل الله إبراهيم إماماً للناس كان بعد بدء نبوّته بمدّة للقرائن التي ذكرتموها ولما نصّت عليه الآية من نجاحه في العديد من الابتلاءات والامتحانات التي كان من أشدها امتحانه بذبح ابنه، فإمامته للناس كانت قطعاً أمراً إضافياً غير مجرد نبوّته ورسالته.

غير أنه لم يظهر لي أن الإمامة المذكورة في الآية هي بمعنى رئاسة الدولة، بل الأرجح أنها قيادة روحية ومعنوية وفكرية للناس جميعاً إلى يوم القيامة، لذلك نقول نحن على ملّة إبراهيم وعلى دين نبينا (صلوات الله وسلامه عليهما) وعلى آلهما. وقد كان ذلك أمراً زائداً على رسالته صلوات الله عليه وعلى نبينا وآلهما. لأنّه لم يكن رسولاً إلى الناس جميعاً.

على فرض التسليم أن الإمامة تعني أو تشمل الحكم والسلطان، فليس في الآية ما يدل على أنها حصرٌ بالنصّ الإلهي فقط، وإن كان حصولها بالنصّ الإلهي مرتبة معينة وميزة ومنقبة كبرى. فسؤال إبراهيم إياه لذريته من الله سبحانه وتعالى، هو تشوّق ورغبة في تلك المنقبة والتشريف العظيم، ولا يعني ضرورة أنها قد لا تحصل لذريته من طريق آخر مشروع كبيعة من له حقّ البيعة، أو غير مشروع كالوثوب على السلطة واغتصابها في مثل الانقلابات العسكرية. كما أن سؤال العباد من الله سبحانه وتعالى أمراً من الأمور لا يعني بالضرورة أن السائل يريد نصّاً إلهياً أو خرقاً للعادة، وإنما يريد اظهار الفقر والذلّة والحاجة إلى الله الغني العزيز القدير، على وجه التعبد والخضوع مع علمه بأن ذلك يتحقق عادة وفق نظام الكون الساري، أو وفق نظام الشرع الواجب التطبيق، فيكون طلباً لتيسير الأمر وتهئية الأسباب من خالقها ومسببها، كطلب الذرية الصالحة، وصحة البدن، والاستعاذة من عدوّ، وطلب الإغاثة بالمطر، وعموماً ليس في الآية دليل على

أن الإمامة لا تكون إلا بالنصّ، فقد تكون بالنصّ كما هو الحال بالنسبة لإبراهيم، بل وكذلك بالنسبة لطالوت المشهورة، وقد تكون بغير ذلك وفق أحكام الشرع. أمّا في عالم الواقع المحسوس فقد تحققت الإمامة والملك بالنصّ، وبرضا الناس وانتخابهم، وبالوراثة، وباغتصاب السلطة وبغير ذلك من الأحوال. كما ليس في الآية ما يدل قطعاً على استجابة ربنا تبارك وتعالى لإبراهيم. فالنصّ قاطع على أن الإمامة الشرعية يقيناً وحتماً لن ينالها الظالمون. وقد سكت النصّ عمّا سوى ذلك، فلم يقل تبارك وتعالى: نعم سأجعل من ذريتك أئمة، أو لن أجعل من ذريتك أئمة. بل الظاهر أن الله سبحانه وتعالى لم يعد إلى السؤال بجواب أصلاً، واكتفى بنفي العهد والأهلية للإمامة عن الظالمين. إنّ الامتنان على آل إبراهيم بما آتاهم الله من الكتاب والحكمة أي النبوة، وما آتاهم من الملك العظيم متعيّن لعظم النعمة وارتفاع مرتبتها، ولم يظهر لي أن ذلك يتضمن ضرورة عدم إتيان غيرهم ملكاً وإمامة، عظيمة كانت، أو دون ذلك. فالله يمتن على بعض عباده بنعمة معينة كالملك والولد والمال مع أنه آتى الكثير من العباد من غيره مثل تلك النعم: ربّما أكبر، أو مساوية، أو دون ذلك، فما علاقة الامتنان بالحصر؟

بل أن آيات سورة النساء فيها ردّ على اليهود الذين أرادوا حصر النبوة في بني إسرائيل، وزعموا لذلك بطلان نبوة محمّد(صلى الله عليه وآله)، أو على الأقل عدم التزاميتها لهم وعمومها لسائر البشرية ونسخها للشرائع السابقة كلّها. فكأنّ الآيات توبخهم وتقول: لماذا تحسدون يا معشر اليهود العرب على هذه النبوة، وقد كان لكم من النبوة والملك العظيم ما هو معلوم ومشهور بوصفكم فرعاً من آل إبراهيم، بل الفرع الذي حاز نصيب الأسد من الأنبياء، وكان فيه ملك سليمان الذي منعه جميع البشر من بعده إلى قيام الساعة، فلم تحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله؟ فالفضل فضل الله تبارك وتعالى، والملك بيده يؤتاه من يشاء وينزعه ممّن يشاء كوناً وقدرّاً، وكذلك ديناً وشرعاً، فهل لكم أي نصيب من الملك حتّى تعطوه أو تمنعوه للناس؟ بل لو كان لكم من ذلك نصيب لما أعطيتم الناس قدر نقيير منه لخستكم وحسدكم.

ثم استشهدتم سماحتكم بحديث رواه الكليني في الكافي بسند صحيح كما ذكرتم عن الإمام أبي جعفر بن عليّ الباقر(عليه السلام). وها هنا عدّة إشكاليات:

الإشكالية الأولى: مدى انضباط النقل عند الشيعة وأتباعه القواعد العقلية والموضوعية التي تجعله مرجعاً يطمئن إليه من الناحية التاريخية؟

الإشكالية الثانية: حجة أقوال الأئمة من آل البيت. وهذا يرتبط بقضية العصمة. فلا تكون أقوالهم حجة إلا بعد إقامة البرهان القاطع على العصمة، وإلا كانت أقوالاً اجتهادية كأقوال غيرهم من علماء الأمة يؤخذ منها ويترك، وتحتاج إلى البرهان عليها من خارجها ومن غيرها.

ومع ذلك فليس في النص المنسوب إلى الإمام الباقر (عليه السلام) ما يفيد حصر الإمامة أو الملك العظيم في آل إبراهيم أو آل محمد فقول الإمام: **«... أن جعل فيهم أئمة من أطاعهم أطاع الله، ومن عصاهم عصى الله، فهو الملك العظيم»**، لا يعني إطلاقاً أنه لم يجعل في غيرهم مثل ذلك.

٤ - استشهدتم بقوله تعالى:

(قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ يَدُكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (٢١).

كان بودي أنكم لم تستشهدوا بهذه الآية الكريمة في هذا المقام، لأن هذه الآية ستفضي بنا لا محالة إلى الدخول في مشكلة «القدر» الشائكة، بما في ذلك التفريق بين أفعال الله التكوينية القدرية مثل الخلق والتدبير والقضاء والإيتاء والإعزاز والإذلال، وبين أحكامه وإقضيته وأوامره وإيتائه وإعزازه الشرعي الديني. وكذلك في مشكلة نسبة الأفعال إلى الله تبارك وتعالى: هل هي على وجه مباشرة الفعل بدون واسطة أم هي على وجه الخلق والتقدير فينسب إليه الفعل ولو كان وقوعه ليس منه جلّ وعلا مباشرة، وإنما بواسطة أسباب ومسببات مخلوقة.

ولعلّي ألخص موقفني من هذه القضايا الشائكة في النقاط التالية:

أ - نسبة الفعل إلى المخلوق إنما تكون لمن باشر الفعل بنفسه، وهي حقيقة، فالمخلوق فاعل لفعله حقيقة لا مجازاً، فإذا قلنا: قتل زيد عمراً فإن هذا يعني أن زيداً هو الذي باشر القتل بنفسه، وهو فاعل ذلك الفعل الشنيع بنفسه حقيقة بإرادته واختياره، ويتحمل مسؤوليته ذلك في الدنيا والآخرة، وهذا الفعل من زيد إنما كان بقدره واستطاعته وإرادة مخلوقة إذ إنّ زيداً مخلوق لله، خلقه وأعطاه تلك القدرات، والإرادة والعقل وغير ذلك من الخواص والصفات كلّ ذلك مخلوق لله.

أما إذا لم يباشر زيد القتل بنفسه فلا نقول قتل زيد عمراً، ولكن نقول أنه تسبب في قتل عمرو، أو استأجر مجرمين للقيام بذلك، وفي هذه الحالة يتحمل زيد مع المباشرين للقتل مسؤولية الجريمة في الدنيا والآخرة كلّ بحسبه كما هو مفصّل في كتب العقائد والفقه .

ب - لقد علم الله في الأزل أن زيداً سيقوم بذلك العمل الشنيع بكامل اختياره وإرادته وأذن بوقوع ذلك كوناً وقدرًا، مع بغضه لجريمة القتل ديناً وشرعاً، لاندراج ذلك في إطار التقدير الكوني الشامل الذي حكم حكماً نهائياً وقضى قضاءً لا يردّ أن تكون هذه الحياة الدنيا دار امتحان وابتلاء لمخلوقات لديها أهلية التكليف، أي لديها من العقل، والإرادة الحرة، والاستطاعة ما يجعلها أهلاً للتكليف.

ج - أما نسبة الفعل إلى الله تبارك وتعالى فليس ثمة ضرورة حسيّة عقلية أو دينية شرعية تجعل ذلك منصرفاً إلى مباشرة الفعل على كلّ حال. بل أن استقراء الكتاب العزيز يدل على أن أكثر الأفعال المنسوبة إلى الربّ جلّ وعلا ليست من فعله المباشر، فصح بذلك أن النسبة خلق وتكوين وإذن وتقدير لا أنه جلّ وعلا

يفعل تلك الأفعال مباشرة، وأمثلة ذلك كثيرة منها قوله تعالى:

(وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ)، (وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَرْوَاحِكُمْ بَيْنَ وَحَدَّةٍ)، (فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ) .

وغير ذلك كثير، ومن المعلوم بالضرورة الحسيّة والعقليّة أن الغيث ينزل وفق نظام كوني معقد ابتداءً من تبخّر الماء من البحار والكتل المائية الأخرى، ثم صعوده إلى الجو الأعلى، ونقل بخاره على شكل سحب بالرياح، ثم ارتطامه بالمرتفعات، أو تلقيحه برياح أخرى، ثم نزوله وفق النظام الكوني الساري. بل قد أشار الكتاب العزيز إلى بعض تلك المراحل في آيات متعدّدة منه. فمن ظنّ أن قوله تعالى:

(وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ) أو قوله: (وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا)

يعني وقوع الفعل منه جلّ وعلا مباشرة، كابر الواقع المحسوس، وحقائق العلم التجريبي، ولزمه ما يقوله سفهاء الماديين التجريبيين الذين أنكروا وجود الخالق لأنهم استطاعوا تفسير جميع الظواهر الكونية بإرجاع كلّ واحدة منها إلى سبب أو فاعل طبيعي مباشر، وهذا لا يعني أنه جلّ وعلا لا ينزل الغيث أحياناً على وجه معجز من دون توسط سبب من الأسباب. والصحيح أن أكثر الأفعال المنسوبة إليه جلّ وعلا في الكتاب العزيز إنّما نسبت إليه نسبة خلق وإيجاد من العدم ونسبة تصرف وتقدير أي بوصفه السبب الأول الذي تتصاعد إليه جميع سلاسل الأسباب والمسببات في الكون. فالأصل في نسبة الأفعال إلى الربّ أنها نسبة غير مباشرة، بل أن دعوى كون الفعل مباشراً هي التي تحتاج إلى دليل.

د - إن الله سبحانه وتعالى مستحقّ للحمد والثناء في جميع المقامات سواء كان ذلك على رحمته وإنعامه على العباد، أو على انتقامه وتعذيبه للظالمين. فهو الحميد المجيد أولاً وأبداً مع كونه في كلّ وقت الرحمن الرحيم الودود اللطيف، وهو كذلك المنتقم الجبار المعزّ المذلّ.

هـ - إنّ الخير كلّ بيده سبحانه وتعالى، فالخير بيده والشر ليس إليه. وما يسمّيه الإنسان شراً هو واحد من اثنين:

أولاً: ما يوجد في المخلوقات من النقص وقابلية الموت والفناء والانحلال. وهذا ضروري ضرورة مطلقة لأنّ أصل جميع الحوادث والممكنات هو العدم المحض، وما تتمتع به من كمال ممكن كالوجود والقدرة والحياة إنّما هو من الله تعالى، وما فيها من نقص وقابلية للفناء والموت فهو من أصل العدم. ويستحيل أن يصبح المخلوق الحادث ممكن الوجود خالياً من النقص والمحدودية وقابلية الموت والفناء وإلاّ أصبح واجباً للوجود، وهذا تناقض مطلق يستحيل عقلاً، ومعلوم أن القدرة لا تتعلق بالمستحيلات. فهذا النوع الأوّل الذي يسمّيه الإنسان بلغته القاصرة «شراً» هو ضرورة وجودية يستحيل من حيث المبدأ تجاوزها.

ثانياً: ما ينشأ من أفعال البشر الاختيارية وغيرهم من المخلوقات التي تتمتع بأهلية التكليف، من شرّ وفساد. هذا لا يكون إلاّ بمعصية أوامر الله ونواهيه، فهي إذاً من فعل البشر وسوء صنيعهم، حيث حولوا الخير العظيم، والنعم الكبرى نعمة أهلية التكليف المتضمّنة للعقل والقدرة وحرية الإرادة، وكذلك نعمة الوحي والهداية بالتشريع الإلهي إلى نقمة وشرّ بالمعصية، فالشرّ منهم وإليهم، والخير كلّ بيد الله والشرّ ليس إليه، تعالى ربّنا وتقدّس.

فإذا تأملنا هذه النقاط وتصورناها تصوّراً تامّاً بعمق واستنارة، وعلمنا أن الكتاب العزيز «**لا تغنى عجائبه ولا يخلق من كثرة الردّ**» وأنّه أنزل من حكيم حميد بأكثر العبارات اختصاراً، مع كونها الأكثر والأوسع معنى، إذا فعلنا ذلك لزمنا عند النظر في الآية الكريمة التي استشهدتم بها ألا وهي: **(قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ...)** أن نحملها على أوسع المعاني وأشملها إلاّ إذا جاء ما يقضي التخصيص أو التضييق، ويلزم به.

لذلك لا أرى موجباً وجيهاً لحمل إتيان الملك في الآية على المعنى الشرعي فقط، كذلك نزعه، والإعزاز والإذلال يجب اعتبارها على الوجه الشرعي، وكذلك على الوجه الكوني. بل أن هذا هو المتعيّن لأنّ الآية اختتمت بقوله تعالى: **(إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)** فالمقام هو مقام قدرة في الدرجة الأولى.

فألربّ جلّ وعلا هو مالك الملك كوناً، ءاتاه من يشاء بفعل مباشر معجز، أو وفق نظام الكون لكلّ من أصبح ملكاً، سواء كان ملك عدل وخير كداود وسليمان عليهما الصلاة والسلام، أو ملك كفر وجبروت وطغيان مثل فرعون، وحنكيزخان، ومصطفى كمال أتاتورك. وهو محمود على ذلك.

هو الذي يؤتي الملك شرعاً لمن أراد، سواء كان ذلك بالنصّ عليه بعينه كطالوت مثلاً، أو نصب إماماً وفق أحكام الشرع كالخلفاء الراشدين الأربعة وأمير المؤمنين الحسن بن عليّ(رضي الله عنه)، وأمير المؤمنين عبدالله بن الزبير رضي الله عنهم أجمعين، وهو محمود على ذلك.

وكذلك القول في الإعزاز والإذلال كوناً وشرعاً، وهو محمود على ذلك كلّه، وكذلك ربط إيتاء الملك بالإعزاز ونزعه بالإذلال قد يكون كوناً وشرعاً كذلك. على أن الآية ليس فيها ما يلزم بربط قضايا إيتاء الملك ونزعه بقضايا الإعزاز والإذلال لا كوناً ولا شرعاً. فقد يؤتي الله الملك كوناً لطاغية فيعزّه كوناً مع أنه ذليل شرعاً. وهو قد أعز المؤمنين شرعاً بإيمانهم وطاعتهم حكّاماً وملوكاً كانوا أم غير ذلك، مع أن كثيراً منهم يتعرّض لبطش الطواغيت، واستعمار القوى العظمى فيعانون من الذلّة كوناً، وهو قد ءاتى طالوت الملك فأعزّه كوناً وشرعاً. وهكذا فلا ترابط ضرورياً بين إيتاء الملك وبين الإعزاز بمعانيها المختلفة الكونية والشرعية.

كما أنّ الخير بيد الله سبحانه وتعالى مطلقاً وأزلاً وأبداً بغض النظر عن إتيان الملك ونزعه وبغض النظر عن الإعزاز والإذلال، فهو الذي خلق من عدم، وهدى من ضلالة، وهو الذي ينعم على المخلوقين بالرزق والصّحة والأمن والطمأنينة.

أخوكم المحبّ

محمّد بن عبدالله المسعري

لندن، الثاني من جمادى الآخرة ١٤١٦ هـ

الموافق ٢٧ أكتوبر ١٩٩٥ م

[١] الشعراء: ٨٨ - ٨٩ .

[٢] آل عمران: ٣٦ .

الرسالة الثالثة

رسالة سماحة الشيخ محسن الأراكي إلى الدكتور محمد المسعري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أخي العزيز، فضيلة الدكتور محمد المسعري، رعاه الله بعينه التي لا تنام.
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

وصلني كتابكم الكريم الذي تضمّن أولاً بعض المقدمات التي لا خلاف بيننا في أكثرها، بل كلّها لولا بعض الملاحظات التي سوف أشير إليها دفعاً للإبهام وتوضيحاً للمرام.
وتضمّن ثانياً المناقشات التي أبديتها حول الأدلة التي استعرضتها في رسالتي الأولى على كون الإمامة عهداً إلهياً يخصّ الله به من يشاء من عباده المخلصين.
وتعقيباً على كتابكم، فإنّي أضع كتابي هذا في ثلاثة فصول:
الفصل الأول: في بيان بعض الملاحظات حول ما ذكرتموه في مقدّمة كتابكم، قبل الدخول في النقاش.
الفصل الثاني: في توضيح الأدلة التي وردت في رسالتنا الأولى على كون الإمامة بالنصّ من الله سبحانه، توضيحاً يدفع المناقشات التي ذكرتموها في رسالتكم.
الفصل الثالث: في الإشارة إلى عدد آخر من الأدلة القرآنية التي دلّت على كون الإمامة بالنصّ الإلهي وليست باختيار البشر.

الفصل الأول

ملاحظات حول المقدّمة

تعقيباً لبعض ما ذكرتموه في مقدّمة كتابكم نبين بعض الأمور في النقاط التالية:
النقطة الأولى: إننا نتفق جميعاً على أنّ الدين عقيدة وشرعية سنّها الله سبحانه لحياة الإنسان، وهي غير محدودة بجانب من جوانب الحياة دون غيره، بل تعمّ كلّ شؤون الإنسان التي يحتاج فيها إلى تشريع.
قال سبحانه وتعالى:

(قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ* قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ* لَأَشْرِكَ لَهُ وَيَذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ)⁽¹¹⁾ .

وبكلمة أخرى إن الدين عقيدة تتبنّى تفسيراً للكون والإنسان، وشريعة تنظّم علاقة الإنسان بما سواه.

وبما أن التفسير الديني للكون قائم على أساس عقيدة التوحيد فهي تستتبع المسؤولية المتبادلة أو الحقّ المتبادل بين الله سبحانه وبين عباده، فإن حقّ الله على عباده أن يعبدوه ويطيعوه وحقّهم على الله سبحانه أن يدلّهم على طريق عبادته ويمهّد لهم السبيل إلى طاعته وذلك بإرسال الرسل وإنزال الكتب وإقامة الحجّ وتشريع الدساتير والسنن.

ومن هنا يتبيّن:

أولاً: أنّه لا يمكن فصل العقيدة عن الشريعة، ولا الإيمان عن منهاج العمل ونظام الحياة.

وثانياً: إنّ حقّ الله على عباده في طاعته وعبادته ليس محصوراً في مجال دون مجال، وليس محدوداً بزمان دون زمان أو مكان دون مكان، فإنّ إلهيّة (الربّ تعالى) شأنه مطلقة لا حدّ لها، وكذلك عبودية العبد مطلقة تشمل كلّ مناحي حياته وكلّ جوانب وجوده، فحقّ الله على عباده أن يعبدوه ويطيعوه في كلّ شؤون وجودهم إطاعة مطلقة لا نهاية لها ولا حدود إلّا حدّ الوجود البشري الخاص والقدرة الإنسانية المحدودة بذاتها.

وعلى هذا فللّله سبحانه أن يطاع في كلّ ما يمكن فيه طاعته وهو كلّ فعل اختياري يسع للإنسان فعله وتركه، فدائرة حقّ الطاعة الإلهية واسعة بسعة الفعل والترك الاختياريين في حياة الإنسان.

ثالثاً: إذا كانت دائرة الطاعة الإلهية واسعة بسعة الاختيار الإنساني في الفعل والترك، فلا بدّ لشريعة الله التي يبلغها الأنبياء ويكلّف بتطبيقها القادة الإلهيون أن تعمّ وتشمل كلّ دائرة الاختيار الإنساني. ولهذا فلشريعة الله سبحانه في كلّ فعل إنساني أو ترك، كلمة وموقف من جواز أو وجوب أو تحريم. ومسؤولية القيادة الإلهية هي مسؤولية تطبيق الشريعة الإلهية بحذافيرها على المجتمع الإنساني، فدائرة المسؤولية الملقاة على الإمام في المجتمع الإسلامي واسعة بسعة الشريعة الإسلامية، لأنّه المسؤول عن تطبيقها وتنفيذها.

رابعاً: إنّ العلم - ونقص به علم ظواهر الطبيعة والعلاقات بينها أو ما يعبر عنه بعلم أمور الدنيا - له حيثيات متعدّدة:

١ - فهو من جهة نشاط إنساني اختياري، يدخل في نطاق الفعل والترك الاختياريين، وهما موضوعان للطاعة والعصيان، ويتعلّق بهما الأمر والنهي الشرعيّان، وبهذا الاعتبار يكون العلم موضوعاً للحكم الشرعي، فمنه ما يجب تحصيله، ومنه ما يحرم، ومنه ما يجوز.

٢ - وهو من جهة أخرى تفسير لظواهر الكون يلتقي في بعض قضاياها بالقضايا الدينية التي تفسّر الكون العام والإنسان على ضوء من المفاهيم الدينية الثابتة بالوحي أو البرهان. ومن الثابت المقرّر في محلّه أن منهج البحث الديني في القضايا العقائدية التي تفسّر الكون والإنسان منهج يقيني برهاني، فإن سلك البحث العلمي نفس المنهج انتهى إلى نفس النتائج، وإن سلك البحث العلمي منهج البحث التجريبي فإنّ انتهى إلى نفس النتائج فلا كلام، وإن انتهى إلى نتائج مناقضة، فليس من المنطقي التنازل عن نتائج المنهج الديني المستند إلى البرهان اليقيني لصالح المنهج التجريبي الذي لا يرقى في إنتاجه إلى أكثر من درجة الاحتمال الطنّي في أحسن الأحوال، بل وإن النتائج اليقينية التي ينتهي إليها البحث على وفق المنهج الديني القائم على أساس البرهان تبرهن بذاتها على خطأ النتائج المناقضة التي انتهى إليها المنهج التجريبي في مفروض البحث.

٣ - وهو من جهة ثالثة تفسير لعلاقات وظواهر كونية جزئية لا يلتقي في هذا البعض من قضاياها بقضايا الدين لا في قسمها العقائدي والمفاهيمي - لأنّ هذا النوع من قضايا العلم لا يمسّ موضوع الكون العام ولا الإنسان - ولا في قسمها التشريعي لأنّ قضايا العلم هذه ليست ممّا يقبل الأمر والنهي فلا تكون موضوعاً للأمر والنهي ولا للطاعة والعصيان، كقضايا العلوم الطبيعية أو الرياضية، فهذا النوع من القضايا العلمية خارج عن دائرة القضايا الدينية، وإن كان يرتبط بالقضايا الدينية بأنواع من الروابط ككونه طريقاً لمعرفة موضوع الحكم الديني أحياناً، أو سبباً لاكتشاف مصاديق جديدة لموضوع الحكم الديني أحياناً أخرى، كما أن القضايا الدينية قد تُغيّر من الواقع الذي يدرسه العلم فتؤثر بذلك في تغيير القضايا العلمية تأثيراً تبعياً وقد تفتح على العلم آفاقاً جديدة من المعرفة، أو تسهّل سبيل العلم البشري نحو اكتشاف المجاهيل، أو غير ذلك من أنحاء الارتباط المتاح بين القضية العلمية من هذا النوع، وبين القضايا الدينية.

خامساً: هناك فرق بين الدين والوحي، فالدين - كما ذكرنا - عبارة عن العقيدة التي يقوم على أساسها نظام للحياة، وهو الذي أشارت إليه الآية الكريمة:

(قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ* لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ)(١٧١) .

وقد أشرنا إلى أن قضايا العلم وقضايا الدين قد تلتقي وقد تفرق فيما بينها حسب التفائهما في دائرة الاهتمام، أو افتراقهما بالتوضيح الذي قدّمناه آنفاً.

أما الوحي فهو طريق إلى المعرفة يمكنه أن يؤدي إلى مختلف مجالاتها، سواء المعرفة العلمية البحتة أو المعرفة الدينية، أو أي فرع من فروع المعرفة البشرية.

صحيح أنّ الحاجة إلى الوحي في المعرفة الدينية أشدّ منها في غيرها من فروع المعرفة لانحصار طريق المعرفة بها في أكثر قضايا الدين، غير أنّ ذلك لا يعني أنّ يكون محظوراً على الوحي أن يتعدّى إلى سائر فروع المعرفة البشرية كالعلوم الطبيعية الدنيوية أو غيرها.

وهذا القرآن يحدثنا أنّ بعض أنبياء الله(عليهم السلام) أوتوا عن طريق الوحي فنوياً وعلوماً دنيوية كثيرة كالذي ورد في شأن داود وسليمان (على نبيّنا وآله وعليهما السلام) مثل قوله تعالى:

(عَلِّمْنَا مَنَاطِقَ الطَّيْرِ)(١٧٢)

وقوله سبحانه: **(وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ* وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُخْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ* وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ...)**(١٧٣) .

وما ورد في شأن نوح(عليه السلام) من تعليمه صنع الفلك

(وَاصْنَعِ الْفُلْكَ يَا عَيْنُنَا وَوَحْيُنَا)(١٧٤)

وما ورد في شأن يوسف(عليه السلام) من تعليمه علم تعبیر الرؤيا:

(وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ)(١٧٥) .

فليس بدعاً أن يكون نبيّنا(صلى الله عليه وآله) وهوسيد المرسلين قد أوتي إلى جانب علم الآخرة - وما يتصل به من العلوم والمعارف وما أوحى إليه من علوم الشريعة والدين - علوم الدنيا كذلك.

وقد دلّ صريح الكتاب على عصمته(صلى الله عليه وآله) مطلقاً إذ قال تعالى:

(وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ)(١٧٦)

وقال تعالى:

(مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا)(١٧٧)

فإذا تحدّث الرسول(صلى الله عليه وآله) بشيء في أي فرع من فروع المعرفة البشرية يمتنع أن يكون ذلك مخالفاً للواقع، فإن ورد في أخبار الأحاد نقل ينسب إليه(صلى الله عليه وآله) قولاً يخالف الواقع، لا نشكّ في كونه مكذوباً عليه، وعلى هذا الأساس فلا نستطيع أن نصدّق ما روي في حديث تأييد النخل لأنّه مناقض للنصّ القطعي والبرهان اليقيني الدالّين على عصمته(صلى الله عليه وآله) مطلقاً. والرواية هكذا:

«عن موسى بن طلحة عن أبيه قال: مرّ رسول الله(صلى الله عليه وآله) على قوم في رؤوس النخل، فقال: **ما يصنع هؤلاء؟** قالوا: يلحقونه، يجعلون الذكر في الأنثى، قال: **ما أظنّ ذلك يعني شيئاً، فأخبروا بذلك فتركوه، فأخبر رسول الله(صلى الله عليه وآله) فقال: إن كان ينفع فليصنعه، فإنّي إنّما ظننت ظناً فلا تؤاخذوني الظنّ، ولكن إذا أخبرتكم بشيء عن الله فخذوه فلن أكذب على الله شيئاً»** (٢٩١).

وهناك أدلة قاطعة أخرى تدل على كذب هذه الرواية واختلاقها ليس هنا مجال التعرّض لها، ويكفي مناقضتها لنصّ الكتاب.

النقطة الثانية: يكفينا - في هذه المرحلة - أن نبحث عن (الإمامة) حسب حدودها المشتركة المتّفق عليها فيما بيننا، ولعلّ العبارة السهلة التي يمكنها أن تعبّر عن هذه الحدود المشتركة هي أن الإمامة: قيادة المجتمع نحو مقاصد الدين العليا وإدارته على وفق شريعة الله سبحانه. وقد أشرتم في كلامكم أنكم توافقونا في الجملة حول تعريف الإمامة ووظائفها، وفي هذا القدر - من تحديد موضوع البحث في مرحلتنا هذه - غنى لنا عن الخوض في التفاصيل، ولعلّنا نعود إلى بحثها في مرحلة قادمة إن شاء الله تعالى.

النقطة الثالثة: ما ذكرتم من القواعد الخمسة التي ارتأيتم أن تضيفوها إلى القواعد أو المبادئ الأربعة التي ذكرناها لا خلاف فيها، إلّا أنّه تجنّباً للبس، علّق على كلامكم فيما ذكرتموه حول دور العقل في فهم المسائل والأصول إذ قلتم: «لا سبيل للوصول إلى الحقّ في هذه المسائل الشائكة وغيرها من مسائل الدين، وبالأخصّ مسائل الاعتقاد والأصول إلّا بإرجاع الأمر إلى الله ورسوله إرجاعاً تاماً كاملاً، والتسليم لهما تسليماً مطلقاً، وجعل العقل خادماً وتابعاً للنصوص الشرعيّة في المباحث الدينيّة، لا حاكماً أو قائداً لها».

فأقول: - بعد وضوح أن العقل ليس مشرعاً ولا حاكماً (بمعنى المولى والسلطان) وإنّما هو مدرك وكاشف - إنّ للعقل في معرفة الحقائق والأمور وظيفتين أو دورين:

الأول - الدور الآلي: فإن العقل آلة المعرفة البشرية تصوراً وتصديقاً، فيه يعرف الإنسان حقائق الكون، وبواسطته يقوم بعملية التفكير فينتقل من معرفة معلومة إلى حقيقة مجهولة. وبأداة العقل يجرد الإنسان المفاهيم العامّة والمعارف الكلية وينتزعها من جزئياتها المحسوسة، ويطبق الكبريات على مصاديقها، ويستنتج معارف جديدة.

ودور العقل كآلة يستخدمها الإنسان في نشاطه المعرفي يشبه دور سائر الآلات من القوى والأعضاء التي يستخدمها الإنسان في أغراضه الأخرى، فكما يستخدم العين للإبصار، والأذن للسمع، واليد والرجل لقضاء حوائجه كذلك يستخدم العقل آلة يفهم بها حقائق الكون.

الثاني - الدور المصدري: فإن العقل مصدر للمعرفة يقدم للإنسان صورة الاستدلال - أو ما يمكن التعبير عنه بالمنطق أو بمنهج الاستدلال - ومواده الأولى وهي البديهيات والأوليات، وبهذا يقتدر العقل على التفكير والسلوك من المعلوم إلى المجهول وكشف المجاهيل، وفهم حقائق الكون.

ولولا هذا الدور المصدري للعقل في المعرفة لتعطلت الأفهام عن إدراك الأشياء، ولما استطاع الإنسان أن يحصل على معلومة كليّة مطلقاً، أو تمكّن من الاستدلال بشيء على شيء أبداً.

ثم إنَّ العقل في دوره الآلي لا ينفك عنه في دوره المصدري بمعنى أنَّ العقل في فهمه للأشياء إنما يفهمها وفقاً لما لديه من قانون التفكير القائم على أساس العنصرين اللذين أشرنا إليهما، وهما (الأوليات، ومنهج الاستدلال أو المنطق)، فلا يمكن للعقل أن يفهم الأشياء إلا ضمن قانون التفكير المتكون من ذينك العنصرين.

وبعد هذا نقول: حينما نتحدث عن دور العقل في فهم القضية الدينية فإنَّما نقصد بالعقل هذا الذي ذكرناه من الأوليات ومنهج الاستدلال المنطقي، ومنهما يتكوَّن البرهان العقلي، وعلى أساسهما يقوم بناء التفكير البشري عامّة من غير فرق بين مجالات التفكير المتنوعة من الطبيعيات، والرياضيات، والإلهيات، والاعتباريات، ومنها الشرعيات، ولا يسع لأحد من ذوي التفكير السليم أن يشك في قيمة العقل البرهاني المتمثّل فيما ذكرناه من الأوليات ومنهج الاستدلال المنطقي، في كافة ميادين المعرفة والتفكير.

وللعقل بمعناه الذي ذكرناه - أي البرهان اليقيني المنضبط بضوابط المنطق السليم لا الحدسيات الظنيّة والتخرصات الوهمية التي لا تقوم على أساس - نوعان من الدخّل في فهم القضايا الدينية:

النوع الأوّل: الدخّل غير المباشر للعقل في فهم القضية الدينيّة، وهو دخل العقل في فهم المقاصد الشرعية من خلال الأدلة الشرعية - أي الأدلة التي يضعها الشارع دليلاً على أحكامه ومقاصده - وإنَّما أسمىناه بالدخّل غير المباشر لأنَّ العقل لا يفهم القضية الشرعية هنا بصورة مباشرة، بل يفهمها من خلال الدليل الشرعي.

فالدليل الشرعي سواء كان نصّاً لفظيّاً، أو فعلاً أو تقريراً إنّما يدل على مقاصد الشارع وفقاً لقوانين التفكير العامّة القائمة على أساس من البديهيات العقلية ومنهج الاستدلال المنطقي الفطري، وذلك؛ **أولاً:** لأنَّ الشارع سيّد العقلاء وفاطر العقل، ولأنَّه **ثانياً:** إنّما يلقي كلماته ومفاهيمه وتشريعاته لأناس يخضعون في فهمهم للأشياء لقوانين التفكير، فلا يمكنه وهو يقصد إفهام هؤلاء الناس إلا أن يجري وفقاً لقوانين التفكير التي فُطروا عليها.

ومن هنا فأوليات العقل وبديهيات المنطق الفطرية تشكّل قرينةً عامّة على أساسها تكشف الأدلة الشرعية عن مقاصد الشارع، وعلى سبيل المثال: حكم العقل باستحالة اجتماع النقيضين (الذي يشكّل العصب الأساس في منطق التفكير والاستدلال) يشكّل قرينة عقلية تدلّ على أن المتناقضين لا يمكن كونهما مقصودين للشارع في آن واحد، فالدليلان المتناقضان لا يمكن أن يكونا معاً حجّتين كاشفتين عن مقصود الشارع ومراده في حال واحد، فأحدهما لا محالة غير حجّة ولا يمكن أن يكون كاشفاً عن مراد الشارع، وعلى هذا فالدليلان القطعيان لا يمكن أن يتناقضا أبداً وإذا تناقض دليلان، فأحدهما غير قطعي لا محالة، فإن كان الآخر قطعياً دلّ دليل العقل على سقوط الأوّل عن الحجّية وإن انطبقت عليه موازين الحجّية المقرّرة في علم الأصول.

هذا مثال بيّناه لنوضّح كيف أن العقل يتدخّل في فهم مقاصد الشارع من الأدلة الشرعية، ومنها النصّ الشرعي الدالّ على مقاصد الشارع وأحكامه.

إذن فما ذكرتموه من «جعل العقل خادماً وتابعاً للنصوص الشرعية في المباحث الدينية لا حاكماً أو قائداً لها» إن قصدتم به أن الاستحسانات العقلية الظنيّة التي لم يقر على حجّيتها دليل لا اعتبار بها في فهم الحكم الديني، فهذا أمر مسلم لا كلام فيه. وإن قصدتم به أن النصوص الشرعية لا بدّ أن تُفهم من غير ملاحظة أي حكم عقلي سابق حتّى بديهيات العقل وأصول المنطق السليم، فهذا واضح البطلان، وقد تبين بطلانه ممّا ذكرناه آنفاً من أن الأوليات ومناهج التفكير القائمة على أساس الأوليات العقلية هي التي تحكم الفهم البشري في فروع المعرفة كلّها، ومنها المعرفة الدينية، وقد بيّنا نموذجاً

لذلك كيف تدخل مبدأ استحالة اجتماع النقيضين في فهم الحكم من خلال النصين الشرعيين المتعارضين.

ثم إن هذا الذي ذكرناه إنما يمثل دور العقل في فهم مقاصد الشارع من الأدلة الشرعية، وللعقل دور ثان في فهم القضايا الدينية، وهو دوره كدليل مستقل يؤدي إلى نتائج معينة في مختلف القضايا الدينية ومنها الأحكام الشرعية.

النوع الثاني: الدخول المباشر للعقل في فهم القضية الدينية.

إن الذي ذكرناه من قانون التفكير المتكوّن من الأوليات ومنهج الاستدلال المنطقي قد يشكّل برهاناً يكشف عن حقيقة دينية في أصول الدين أو فروعه، وبذلك يكون العقل قادراً على معرفة القضية الدينية من دون وساطة دليل شرعي خاص، وهذا دور آخر للعقل في إدراك القضايا الدينية غير ما ذكرناه آنفاً من إدراكه للحكم الشرعي بواسطة الدليل الشرعي.

ومن أجل أن نحدّد بالضبط موارد الدخول المباشر للعقل في إدراك القضايا الدينية نقول باختصار:
إنّ المدركات العقلية على نوعين:

١ - قضايا العقل النظري: وهي القضايا التي تكشف عما يكون أو لا يكون، كقضية اجتماع النقيضين، وحاجة الممكن إلى علّة، وأمثالهما من البديهيات العقلية التي تشكل الأساس لجميع المعارف - ومنها المعرفة الدينية - ولولا هذه البديهيات الأولية لامتنت المعرفة مطلقاً.

٢ - قضايا العقل العملي: وهي القضايا التي تحكي ما ينبغي أن يفعل وما لا ينبغي، كقضية «العدل حسن» و«الظلم قبيح» و«شكر المنعم واجب» وغير ذلك.

ثم إنّ العقل - بما يملك من القضايا البديهية النظرية والعملية الآتية الذكر وباستخدام المنهج المنطقي للاستدلال - يتوصّل إلى عدّة من القضايا الدينية ويتدخل في إدراكها بصورة مباشرة، من غير توسط دليل شرعي، وهذه القضايا الدينية على ثلاثة أنواع:

النوع الأوّل: القضايا السابقة على التشريع: وهي القضايا التي يتوقّف عليها التشريع، كقضية ثبوت الصانع - وهو مبدأ التشريع - ، وقضية ثبوت نبوة النبيّ وصدقه في الإخبار عن الله تعالى. فإنّ هاتين القضيتين الدينتين - وهما من أصول الدين - سابقتان على التشريع، بمعنى توقف التشريع في ثبوت مصادره حقّانيةً ووجوداً عليهما، وهاتان القضيتان ممّا يتوصل إليهما العقل من دون دخل دليل شرعي، بل يمتنع دخل الدليل الشرعي في إثباتهما، لتوقف الدليل الشرعي عليهما.

وإنّما يتوصّل العقل إلى هاتين القضيتين بالبرهان المنطقي المستند إلى عدّة قضايا بديهية عقلية من العقل النظري أو العملي، فبسلوك طريق البرهان واستناداً إلى بديهية امتناع اجتماع النقيضين، وبديهية حاجة الممكن إلى العلّة - وهما بديهيتان من العقل النظري - يثبت العقل وجود الصانع والمشرع، وصفاته الكمالية والجلالية، واستناداً إلى تينك البديهيتين، وبديهية «قبح الكذب على الكامل المطلق وامتناعه عليه»، وكذا بديهية «قبح الإغراء بالكذب على الكامل المطلق»، وهو الباري سبحانه يثبت صدق نبوة النبيّ وامتناع تأييد الله لمدّعي النبوة كذباً بإظهار المعجز على يديه، وهكذا يثبت العقل بالبرهان صدق نبوة النبيّ وصدقه في الإخبار عن الله سبحانه وتعالى.

النوع الثاني: القضايا اللاحقة للتشريع: وهي القضايا المتأخّرة عن التشريع، أي التي تتوقف على وجود أحكام شرعية مجعولة من قبل الشارع، كحكم العقل بوجوب طاعة الله سبحانه وقبح معصيته، أو حكمه بحسن ثواب المطيع وقبح عقابه، فإن هذه أحكام عقلية تثبت بها قضايا دينية من دون وساطة الدليل الشرعي، فإن وجوب طاعة الله سبحانه وقبح معصيته، وحسن العقاب على مخالفته وقبح العقاب على طاعته قضايا دينية لا يمكن إثباتها بالدليل الشرعي، بل ينحصر طريق إثباتها بالبرهان

العقلي لأنّ الدليل الشرعي لا يكون دليلاً إلّا بعد ثبوت وجوب طاعة المشرع وقبح معصيته، فإن من المصادرة على المطلوب أن ثبت وجوب طاعة الله سبحانه بكلامه أو كلام رسوله المتضمن للأمر بطاعته والنهي عن معصيته مع أن أصل وجوب طاعته وقبح معصيته محل الكلام.

النوع الثالث: قضايا التشريع: وهي الأحكام الشرعية التي يتوصّل إليها العقل بالبرهان القطعي من دون توسيط الدليل الشرعي، كإثبات وجوب مقدّمة الواجب شرعاً بالحكم العقلي الدال على أن وجوب ذي المقدّمة شرعاً يستتبع عقلاً وجوب مقدّمته شرعاً، وإثبات وجوب العدل وحرمة الظلم شرعاً بالحكم العقلي الدال على أن حسن العدل وقبح الظلم عقلاً يستحيل انفكاكهما عن وجوب العدل وحرمة الظلم شرعاً.

ولئن وقع بعض الخلاف في النوع الأخير من الأحكام العقلية بين بعض المدارس الفكرية الإسلامية وبعضها الآخر، فأثّرت بعضها دخل العقل المباشر في استكشاف الحكم الشرعي، ورفضت بذلك أن يكون العقل دليلاً مستقلاً على الحكم الشرعي، فلا خلاف بين المسلمين في القسمين الأولين من القضايا الدينية العقلية ولا في ضرورة الاستناد إلى العقل في إثبات دينك النوعين من القضايا الدينية، فإنّ إنكار ذلك أو التشكيك فيه يؤدي إلى نتائج متّفق على بطلانها بين جميع المسلمين بل وأهل الشرائع أجمعين.

وممّا ذكرناه يتبيّن أنّ قولكم: «لا سبيل للوصول إلى الحقّ في هذه المسائل الشائكة وغيرها من مسائل الدين وبالأخصّ مسائل الاعتقاد والأصول إلّا بإرجاع الأمر إلى الله ورسوله، وجعل العقل خادماً وتابِعاً للنصوص الشرعية في المباحث الدينية» إن أريد به أن العقل لا يدرك تفاصيل ما في عالم الغيب الإلهي كحقيقة اللوح والقلم والملائكة والروح وتفاصيل عوالم البرزخ والحشر والنشر وما إلى ذلك من الحقائق الغيبية، أو أريد به أنّ العقل لا يمكنه الإحاطة بوجوه مصالح الأفعال ومفاسدها بالتفصيل، فلا يمكن الاعتماد على مجرد العقل في فهم تفاصيل ما يحتاج إليه الإنسان في حياته من قوانين وشرائع، فهذا كلام تام صحيح لا ريب فيه.

وإن أريد به نفي القضايا الدينية التي يدركها العقل مطلقاً، ونفي الإدراكات العقلية التي يتوصل بها إلى القضايا الدينية (حسب التفصيل الذي ذكرناه) فهو أمر لا يمكن الموافقة عليه، لقيام البرهان القطعي على ضرورة إثبات عدّة من القضايا الدينية ببرهان العقل، وخاصة ما أشرنا إليه من النوعين الأوّل والثاني من القضايا الدينية، وهما: القضايا السابقة للتشريع كإثبات الصانع أو نبوّ النبيّ وصدقه، والقضايا اللاحقة للتشريع كوجوب إطاعة الله وحرمة معصيته وما يتفرّع على ذلك من قضايا لا يمكن إثباتها بالنصّ الشرعي.

فكيف يمكن إثبات وجود الباري تعالى بالكتاب والسنة مثلاً مع أن حجيتهما متوقفة على الإيمان بالله سبحانه ونبوّ نبيّه؟ وكيف يمكن إثبات وجوب طاعة الله سبحانه أو طاعة رسوله بمجرد النصّ الشرعي الدال على وجوب طاعتهما وهو كلام الله أو كلام رسوله؟ وهل يمكن إثبات المطلوب بنفسه؟ وهل هو إلّا مصادرة يأبى عن قبولها المنطق السليم؟

فلا محيص من الاستناد إلى العقل لإثبات أصول الدين أي القضايا السابقة للتشريع، وكذا إثبات وجوب طاعة الله ورسوله، أو القضايا اللاحقة للتشريع. وليست النصوص الشرعية الواردة في هذه القضايا إلّا إرشادات وتبهيّات إلى برهان العقل فيها، أو الحثّ والترغيب إلى الخضوع لما يحكم به العقل في هذه الأمور.

النقطة الرابعة: ذكرتم في مقدمة كتابكم «لعلّنا نتّفق على أنّ عامة الأحكام الشرعية خُوطبَ بها كلّ مكلف، فرداً كان أو جماعة أو مجموع الأمّة من غير نصّ على شخص بعينه، وهذا هو الأصل المقطوع

به بموجب الأدلة المتواترة القطعية الدلالة من الكتاب والسنة والإجماع وكذلك بما هو منقول من أحداث التاريخ المتواترة».

ثم استشهدتم بمثال، وهو: نوعية العلاقة بين السيد المالك وأمتة المملوكة له ملكاً شرعياً صحيحاً، وقلتم: «الإجماع منعقد على أن للسيد سلطة واسعة على فئاته المملوكة له - إلى قولكم - : ومعلوم بالاضطرار عند جميع المسلمين - سنة وشيعة على حد سواء - أن هذه الصلاحيات الواسعة لكل سيد على مملوكته، من غير نص على سيد معين واسمه، ولا على مملوكة معينة واسمها. «ولا يخفى: أن الشأن هو كذلك في الأصل حول كافة الأحكام الشرعية، كلها جاءت على التجريد من غير نص على معين، ولذلك يقع عبء البرهان على أي شيء خلاف ذلك على من ادّعاه» (إنتهى). إن كلامكم يحتوي على مقاطع ثلاثة:

الأول: إن الأحكام الشرعية خوطب بها كل مكلف، وأن هذا أصل مقطوع به شرعاً.

الثاني: تطبيق الأصل المذكور على مصادق خاص، وهو العلاقة بين السيد ومملوكته.

الثالث: استنتاج أن الأصل في الإمامة أن لا يكون فيها نص على معين، وأن عبء البرهان على خلاف ذلك على مدّعيه.

وفيما يلي نبين كل واحدة من هذه الأمور - بغض النظر عن بعض الملاحظات الجزئية الأخرى - فنقول باختصار:

الأمر الأول: قلتم: «إن الأحكام الشرعية خوطب بها كل مكلف وإن هذا أصل مقطوع به شرعاً» .

ونقول: إن أردتم بهذا الكلام أن الأصل في تشريع الله سبحانه بحسب الواقع، ونفس الأمر أن يكون كل حكم يشرعه الله تعالى عاماً لكل المكلفين، فليس هناك من ادّعى وجود أصل من هذا القبيل، ولا معنى لوجود أصل من هذا النوع، لأن التشريع الإلهي إنما يصدر وفقاً للمصالح الواقعية، فإن اقتضت المصالح الواقعية عموم الحكم كان التشريع عاماً، وإن اقتضى خصوصه كان خاصاً، والذي نلاحظه عند مراجعة المصاديق الخارجية للتشريع الإلهي، أي الأحكام التي بلغها الرسول الكريم (صلى الله عليه وآله)، نجد أن الوصف الغالب فيها هو عدم العموم لجميع المكلفين، لاختلاف الأحكام الشرعية باختلاف المكلفين حسب الشرائط والقيود التي اعتبرها الشارع في أحكامه، فوجوب الزكاة مثلاً مختص بالمكلف الواحد للمال الزكوي بقدر النصاب فما زاد إذا توفرت فيه سائر الشرائط المعتبرة، وجوب الحج مختص بالمكلف المستطيع الواحد لسائر الشرائط، وجوب الجهاد ليس في الرجال والنساء سواء، وحكم وجوب الصلاة والصيام يختلف في المرأة عن الرجل، وفي المسافر عن المقيم، وفي الخائف عن الآمن، وهكذا سائر الأحكام الشرعية فإنك لا تجد - إلا نادراً - حكماً شرعياً يتساوى فيه المكلفون بحيث يعمهم جميعاً على حد سواء.

ثم لو تنازلنا - جدلاً - وسلّمنا وجود أصل من هذا القبيل فما الدليل على حجّيته وجواز الأخذ به؟ بل الأصل لولا الدليل القطعي الدال على إكمال الشريعة وإتمام الدين، هو عدم التشريع مطلقاً، وبعد الدليل القطعي على إكمال الشريعة وإتمام الدين، لابدّ من مراجعة الأدلة الكاشفة عن الحكم الشرعي ليعرف أن مقتضاها العموم أو الخصوص، ولا مجال للقول بأن الأصل يقتضي عموم التشريع الواقعي الإلهي للمكلفين.

وإن أردتم بهذا الكلام: أن الأصل في كل دليل لفظي دلّ على ثبوت حكم شرعي لموضوع عام هو العموم فهذا صحيح ضمن شرائط وقيود خاصّة ذكرها علماء الأصول، ومحصلها أن عموم الدليل اللفظي على نوعين:

١ - العموم الوضعي: ويقصد به العموم الذي يدلّ عليه اللفظ بمقتضى الوضع اللغوي، وذلك فيما إذا ورد في الدليل لفظ وُضِع في اللغة للدلالة على العموم، مثل (كلّ) أو (جميع) فإن قال قائل: أكرم

جميع مَنْ في البلد، كان كلامه دالاً على أنَّ الحكم بوجوب الإكرام عام يشمل جميع مَنْ في البلد. ومثال ذلك من الحديث قوله (صلى الله عليه وآله): «**كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيته**»، وقوله (صلى الله عليه وآله): «**طلب العلم فريضة على كلّ مسلم**» .

٢ - العموم الإطلاقي: ويقصد به العموم الذي يدلّ عليه اللفظ بمقتضى قرينة الحكمة، وذلك فيما إذا ورد في الدليل لفظ يصلح في نفسه للعموم مالم يقتصر بما يدلّ على التقييد، فيقال: إن مقتضى قرينة الحكمة القائلة: بأنّ «المتكلم الحكيم إذا قصد البيان جاء في كلامه بما يدلّ على تمام مراده» أن المتكلم إذا استعمل لفظاً يصلح في نفسه للدلالة على الشمول والعموم ولم يأت في كلامه بما يدلّ على التقييد كشف ذلك عن إطلاق المراد وعمومه، وحينئذ إذا ورد في الدليل «أعتق رقبة» مثلاً، وشككنا في أنّ المراد بالرقبة التي يجب عتقها مطلق الرقبة، أوخصوص الرقبة المؤمنة، دلّت قرينة الحكمة على أنّ المراد مطلق الرقبة.

وأصل العموم بكلا نوعيه المذكورين متّخذ من القواعد المتّفق عليها بين عرف الناس في التفاهم اللغوي، ومعلوم أن الشارع يجري في كلامه على وفق القواعد نفسها. وقد تبين ممّا ذكرنا أنّ أصل العموم في دليل الحكم الشرعي بكلا نوعيه إنّما يجري عندما يدلّ الدليل على ثبوت الحكم الشرعي على موضوع عام بنفسه، فيقال حينئذ إنّ أصل العموم الوضعي أو الإطلاقي - حسب التوضيح الذي أسلفناه - يدلّ على أنّ الحكم ثابت لجميع مصاديق الموضوع المأخوذ في الدليل.

وسوف نبين في الأمر الثالث أنّ أصل العموم في دليل الحكم الشرعي بكلا نوعيه لا ينتج في مبحث الإمامة النتيجة التي خلصتم إليها من أن «الأصل في الإمامة أن لا يكون فيها نصّ على معيّن» بل إنّ الأصل في الإمامة على العكس تماماً ممّا ذكرتموه، وهذا ما نتركه إلى البحث المقبل.

الأمر الثاني: تطبيق ما ذكرتم من أصالة عموم الأحكام الشرعية لكلّ المكلفين على العلاقة بين السيّد ومملوكته، واعتبار ذلك مثلاً لما نحن فيه من موضوع الإمامة.

نقول: إنّ أصالة عموم الأحكام الشرعية للمكلفين، إن أريد بها أصل العموم في واقع الحكم الشرعي، فهذا مع بطلانه في نفسه لا ينطبق على علاقة السيّد بمملوكته، فإنّ هذه العلاقة خاصة بالسيّد ومملوكته، وليست عامّة تشمل كلّ المكلفين، فليس لسائر المكلفين من الحقّ في المملوكة ما لسيّدها.

وإن أردتم بالأصل الذي ذكرتموه أصل العموم اللفظي - بأيّ من نوعيه الوضعي أو الإطلاقي - وهو الأصل الجاري في موضوع الدليل الشرعي، ولعلّ هذا هو مقصودكم كما تدلّ عليه عبارتكم «إنّ هذه الصلاحيات الواسعة لكلّ سيّد على مملوكته»، فهذا وإن أمكن تطبيقه على مثال السيّد ومملوكته بأن يقال: إنّ الدليل الذي دلّ على ثبوت هذه الصلاحيات الواسعة للسيّد على مملوكته إنّما أخذ في موضوعه عنوان كلي وهو «السيّد أو مَنْ توفرت فيه أسباب ملك الأمة شرعاً» ومقتضى أصل العموم حينئذ شمول الحكم - وهو الصلاحيات الثابتة شرعاً - لكل المصاديق التي ينطبق عليها عنوان الموضوع وهو «مَنْ توفرت فيه أسباب ملك الأمة شرعاً».

ولكنّ هذا لا علاقة له بمحل النزاع وهو الإمامة، ولا يصلح أن يكون مثلاً لما نبحت فيه، وذلك لأنّ الحكم الشرعي في مثال السيّد والمملوكة ثابت لمطلق عنوان السيّد فكان مقتضى أصل العموم جريان الحكم على كلّ المصاديق التي ينطبق عليها عنوان الموضوع، وأما حكم الإمامة فلم يدلّ دليل واحد على ثبوته لمطلق عنوان المكلف أو المسلم ليقال أن مقتضى الأصل عموم الحكم لكلّ المكلفين أو المسلمين، بل الدليل الشرعي دالّ على ثبوت حكم الإمامة لموضوع خاص (كما سنوضّحه فيما يأتي)، ومن الخطأ الواضح أن يقال إنّ مقتضى الأصل في حكم الشارع أن تثبت أحكامه كلّها على عموم

المكلفين وإلا لكان معناه أن الأصل في الأحكام الثابتة للسيد أن تثبت لعموم المكلفين، وقد بينا بطلان هذا المعنى من أصل العموم.

الأمر الثالث: استنتاج أن الأصل في الإمامة أن لا يكون فيها نصّ على معيّن، وأن عبء البرهان على خلاف ذلك على مدّعيه.

سبق أن أشرنا أن ما ذكرتموه من أن الأصل عموم الأحكام للمكلفين إنما يصحّ بمعنى أن الأصل في كلّ حكم ثبت لموضوع عام في دليل شرعي أن يثبت لكلّ ما صدق عليه لفظ الموضوع المأخوذ في الدليل.

وهذا إن صحّ تطبيقه على مثال الحكم الثابت بين السيد ومملوكته لا يصحّ تطبيقه على ما نحن فيه من مبحث الإمامة، لأنّ الدليل الشرعي الوارد في حكم الإمامة قد أثبت ذلك لأناس معينين - وسوف نبين بعض الأدلة الدالة على ذلك في موضعه من البحث - فلا مجال لجريان هذا الأصل. أما القول بأن الأصل في كلّ حكم شرعي ثبت في الواقع - بغض النظر عن دليله - أن يكون ثابتاً لكلّ المكلفين، فقد بينا بطلانه، ولو صحّ أصل من هذا القبيل في سائر الأحكام الشرعية فإنه لا يصح في خصوص الإمامة بل يمتنع جريانه فيها لامتناع ثبوت حكم الإمامة لعموم الناس بأيّ معنى قصد من معاني العموم. وتوضيح ذلك أن معاني العموم ثلاثة:

١ - العموم الشمولي الإستغراقي: بمعنى ثبوت الحكم لجميع أفراد العام، لكل فرد حكم يخصّه. ومعنى العموم الشمولي الإستغراقي في الإمامة أن تثبت الإمامة لجميع الناس فرداً فرداً، فيكونوا جميعاً حكّاماً وأئمة، كلّ فرد منهم حاكم وإمام، فيكون كلّ واحد من الناس حاكماً على الآخرين ومحكوماً لهم جميعاً، وهذا واضح البطلان لامتناع تحققه أولاً، ولترتب المفاسد العظيمة عليه ثانياً.

٢ - العموم المجموعي: بمعنى اعتبار المجموع وحدة واحدة وثبوت الحكم له بما هو مجموع. ومعنى ثبوت حكم الإمامة لعموم الناس بهذا المعنى أن يثبت حكم الإمامة لمجموع الناس بعد اعتبار المجموع وحدة واحدة، فيكون الحاكم والإمام هذا المجموع بما هو مجموع. وهذا ممتنع أيضاً، لأنّ المجموع بما هو مجموع مفهوم إعتباري ذهني لا وجود له مستقلاً في الواقع الخارجي ليتمكن ثبوت الإمامة والقيادة له.

٣ - العموم البدلي: بمعنى ثبوت الحكم لأحد أفراد العام على البدل من غير تعيين. ومعنى ثبوت حكم الإمامة للعموم بهذا المعنى أن يثبت الحكم لجنس المعنى المنطبق على أي فرد من أفرادها، كما إذا قال القائل: (أكرم رجلاً) فإنه يدلّ على وجوب إكرام جنس الرجل المنطبق على أي فرد من أفراد الرجل.

ولكنّ عموم الإمامة بهذا المعنى غير ممكن أيضاً، لأنّ جعل الإمامة من قبل الشارع للعام بهذا المعنى لغو لا طائل تحته، بعد وضوح ضرورة وجود حاكم يحكم الناس برّاً أو فاجراً.

توضيح ذلك: إنّ معنى عموم حكم الإمامة بهذا المعنى أن يقول الشارع مثلاً: «جعلت أحد الناس - أيّاً كان - إماماً»، ولا جدوى في جعل من هذا القبيل، فإنّ طبيعة الحياة الاجتماعية تقضي بنفسها أن يحكم الناس أحدهم، كما هو الحال في كافة المجتمعات البشرية على مدى التاريخ فقد كان في كلّ منها حاكم يحكمهم، ولم يجدوا في ذلك حاجة إلى أن يصدر من الله سبحانه جعل في ذلك.

إذن فأصل العموم بهذا المعنى، لا معنى له مطلقاً إن أريد به أصل العموم في واقع حكم الإمامة بغض النظر عن الدليل اللفظي، وإن أريد به أصل العموم اللفظي الجاري في الدليل الشرعي الذي أثبت حكم الإمامة فهذا متوقف - كما ذكرنا - على أن يكون دليل الإمامة قد أثبت لموضوع كلّ عام ليصحّ جريان أصل العموم فيه، وهذا أول الكلام. بل أن الذي صرّحت به الأدلة الشرعية القطعية هو ثبوت حكم الإمامة لأناس معينين كما سوف نبينه في محله.

ومن هنا تبين أنّ القول بعدم التعيين في الإمامة ليس غنياً عن إقامة البرهان، ولا القول بالتعيين أشد منه حاجة إلى الدليل، بل إنّ الإمامة حكم إلهي لا يصحّ دعوى ثبوته لموضوع ما عاماً أو خاصاً إلاّ بدليل.

الأصل في الإمامة هو التعيين

لو أردنا تحديد الأصل الشرعي في مسألة الإمامة، فالحقّ أن يقال: إنّ الأصل في مسألة الإمامة هو التعيين من قبل الله سبحانه، سواء أريد بالأصل، الأصل بلحاظ حكم الله الواقعي، أو الأصل بلحاظ الدليل اللفظي. أمّا الأصل بلحاظ حكم الله الواقعي بمعنى ما يوافق العادة الجارية والسنة المستمرة الإلهية إلى عصر الرسول(صلى الله عليه وآله)، فإنّ الذي جرت عليه سنة الله سبحانه على امتداد التاريخ بشهادة القرآن الكريم والنقل المتواتر القطعي هو تعيين الحاكم والقائد من قبل الله سبحانه، ولم ينقل ولا مورد واحد أنّ الله سبحانه وتعالى أوكل الإمامة إلى الناس أنفسهم لكي يختاروا من يشاؤون، وهذه نماذج من آيات الكتاب العزيز واضحة الدلالة على ذلك:

قال تعالى - بعد ذكره سبحانه لعدد كبير من الأنبياء كنوح وإبراهيم وإسحاق وإسماعيل ويعقوب وموسى وهارون وغيرهم^(١٠٦) - :

(... أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ)^(١١١) .

فإنّ الآية تدل بوضوح على أنّ هؤلاء الأنبياء قد آتاهم الله الكتاب وهو التشريع، والنبوة وهي الوساطة بين الله وخلقه في تبليغ أحكامه وتعليمها للناس، كما آتاهم الحكم أيضاً، أي جعلهم حكّاماً وكلفهم قيادة الناس في سبيل إقامة حكم الله في الأرض وتطبيق التشريع الإلهي على ساحة الواقع. وواضح أنّ جعلهم حكّاماً من قبل الله لا ينافي عدم تمكّنهم - في أكثر الأحيان - من إقامة الحكم الإلهي فعلاً نتيجة لانقياد الناس لطواغيتهم وإعراضهم عن الأنبياء(عليهم السلام) .

وحكى الله تعالى في سورة الشعراء قصص عدد من الأنبياء كنوح وهود وصالح ولوط وشعيب، وأنّ دعوتهم كانت تتلخّص في كلمتين: «اتّقوا الله وأطيعون» قال تعالى:

(إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ* إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ* فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا)^(١١٢) .

(إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ* إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ* فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا)^(١١٣) .

(إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ صَالِحٌ أَلَا تَتَّقُونَ* إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ* فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا)^(١١٤)

(إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ* إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ* فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا)^(١١٥)

(إِذْ قَالَ لَهُمْ شُعَيْبٌ أَلَا تَتَّقُونَ* إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ* فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا)^(١١٦)

وواضح أنّ الطاعة هنا هي طاعة الحكم كما هو الحال في مثل قوله (أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) ولو كان المقصود بالطاعة طاعتهم في أمر التبليغ عن الله فحسب أي الطاعة في التشريع أو السلطة التشريعية فحسب لا السلطة التنفيذية لكان ينبغي لهم أن يقولوا: «اتّقوا الله وأطيعوه»، لكنّا نجد أنّ الدعوة هنا دعوة إلى طاعة النبي، وهي تعني الخضوع لحكمه الذي هو فيواقع الأمر سلطة الله التي عهد بها إلى نبيه وجعله أميناً عليها قائماً بها.

إذن، فقد كانت دعوة هؤلاء الأنبياء تقوم على ركنين:

١ - الدعوة إلى تقوى الله وطاعته، والالتزام بأوامره ونواهيه التي بلّغها الأنبياء.

٢ - الدعوة إلى طاعة الأنبياء كحكّام ومنفّذين لشرعية الله نصبهم الله سبحانه قادة للناس في السعي إلى تطبيق أحكامه في الأرض.

وقال تعالى:

(يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ...) (١٧١).

وقال تعالى: (وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) (١٨١).

وقال تعالى: (أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ آلِ لَمْلَمَ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ إِلَىٰ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَتَىٰ يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) (١٩١).

وقال تعالى: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ...) (٢٠١).

إلى غير ذلك من الآيات التي يستفاد منها أن سنة الله جرت على امتداد التاريخ أن يتم نعمته على الناس بأن ينصب لهم هداة وقادة يحكمون بينهم بالحق، وينفذون بينهم شريعة الله مضافاً إلى تبليغها لهم وتعليمها إياهم، وأن التبليغ والتعليم كانا مقدمتين للتطبيق والتنفيذ كما قال سبحانه وتعالى: (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...) (٢١١).

فالخروج عن هذه القاعدة وانقطاع هذه السنة المستمرة بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله) هو الذي يخالف القاعدة ويحتاج إلى الدليل وليس استمرار هذه القاعدة كما ندعيه. أما الأصل بمعنى أصل العموم الجاري في الدليل اللفظي، فإنه يدل أيضاً على أن الإمامة بتعيين من الله، فإن ذلك هو مقتضى أصل العموم الجاري في قوله تعالى: (وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ* وَرَبُّكَ يَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ* وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) (٢٢١).

وتوضيح ذلك: أن في هذه الآيات مقاطع يستفاد منها بمقتضى العموم كون الإمامة بتعيين من الله. الأول: قوله تعالى: (وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ) فإنه يدل على أن الله هو الذي يختار في أمر خلقه ما يشاء، وهذا عام يشمل كل ما لم يثبت تفويض الاختيار فيه إلى غير الله سبحانه وتعالى، فيعم الحاكم الذي يتولى قيادة المجتمع وإدارته، فيكون أمر اختياره بيد الله سبحانه بمقتضى عموم الآية. الثاني: قوله تعالى: (مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ) وهذا أيضاً عام يشمل أمر الإمامة والحكم، فيثبت بعموم الآية أن لا خيرة للناس في أمر الإمامة بل أمرها بيد الله سبحانه وتعالى. الثالث: قوله تعالى: (لَهُ الْحُكْمُ) وهو يدل على أن مطلق الحكم - تشريعاً وتنفيذاً - مختص بالله سبحانه، فيدل بعمومه على أن أمر تعيين الحاكم بيده سبحانه، هو الذي يعين للحكم من يشاء، وبصرفه عمّن يشاء.

كما أن ذلك هو مقتضى العموم أيضاً في قوله تعالى:

(وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) في ذيل الآية التي أولها: (وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا...) (٢٢١).

فإن الآية تدلّ دلالة مطلقة على أن أمر الملك بيد الله سبحانه وليس بيد الناس، فإن قوله تعالى: (وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ) جاء جواباً على اعتراض بني إسرائيل على تعيين الله سبحانه (طالوت)

ملكاً وحاكماً، فتدلّ بالصراحة والوضوح على نفي اختيار الناس في أمر الحكم مطلقاً وأن أمر الملك الإلهي والحكم الشرعي والسلطة الدينية بيد الله سبحانه، وهو عام يشمل كلّ عصر وزمان. فمقتضى أصل العموم - بل العموم المصحّح - في هذه الآيات أنّ أمر الإمامة والحكم بيد الله سبحانه هو الذي يعيّن فيها فيمن يشاء ويختار لها من يريد، فالخروج عن هذا العموم ودعوى أن أمر الحكم بيد غيره سواءً كان ذلك الغير بعض الناس أو كلّهم، بتفويض منه سبحانه أو بغير تفويض، كلّ هذا خروج عن الأصل، وخرق للعادة العامة المدلول عليها بالعموم اللفظي الظاهر والصريح.

وقد تبين من كلّ ما ذكرنا أنّ مقتضى الأصل والقاعدة في الإمامة هو التعيين من قبل الله سبحانه، فيكون عبء البرهان والدليل على ما يخالف ذلك على عهدة مدّعيه. بل الحقّ أن ما أشرنا إليه من الأدلة العامة الدالة على أنّ الإمامة بتعيين من الله، ليست دلالتها على العموم دلالة ظاهرة فحسب بمقتضى أصل العموم اللفظي، بل إنّ في الحصر والتأكيد الوارد فيها تصريحاً بذلك، فقوله سبحانه مثلاً: (لَهُ الْحُكْمُ) أو (مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ...) بعد قوله سبحانه: (وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ)^(١٢٤) صريح في نفي اختيار الناس في أمر الحكم وحصره بالتعيين والاختيار الإلهي، فليس - فقط - على من يدّعي خلاف ذلك أن يُقيم الدليل على ما يدّعيه، بل عليه أيضاً أن يتخلّص من معارضة هذه الأدلة وأمثالها ممّا يدل بالصراحة أو الظهور على أنّ الإمامة ليست بالاختيار بل هي بالتعيين الإلهي.

إلى هنا انتهينا من الفصل الأوّل من الجواب على كتابكم المتضمّن مناقشاتكم حول ما جاء في كتابنا الأوّل وقد خصصنا الفصل الأوّل للبحث عمّا تعرضتم له في مقدمة كتابكم، ويتلخّص ما ذكرناه في هذا الفصل في نقاط أربعة:

الأولى: تعريف الدين وأنه عقيدة وشرعية، وأن دائرة الشريعة الدينية تتّسع بسعة دائرة حقّ الله على عباده وهو طاعته في كلّ فعل اختياري، وقد أشرنا إلى حدود العلم والدين، والعلاقة بينهما، وأشرنا أيضاً إلى أن الوحي طريق للمعرفة، دينية كانت أو غيرها.

الثانية: أشرنا إلى أنّ معنى الإمامة - حسب حدودها المتّفق عليها - هو «قيادة المجتمع نحو مقاصد الدين العليا وإدارته على وفق شريعة الله سبحانه وتعالى».

الثالثة: حدّدنا دور العقل في المعرفة الدينية ووضّحنا أنّ المقصود بالدليل العقلي هو البديهيات العقلية - النظرية أو العملية - التي تنتهي على وفق منهج الاستدلال المنطقي إلى نتائج دينية يقينية. وقلنا إنّ هناك قضايا دينية كالقضايا السابقة للتشريع أو اللاحقة له لا طريق إلى إثباتها إلّا بالدليل العقلي، وإنّ الاستناد إلى الدليل الشرعي في مثل هذه القضايا مصادرة على المطلوب.

الرابعة: حدّدنا الأصل في مسألة الإمامة وقلنا إنّ دعوى كون الأصل في المسألة هو عموم الإمامة لكلّ مسلم غير صحيحة، بل الأصل في قضية الإمامة هو التعيين من قبل الله تعالى، وقد أقمنا الأدلة على ذلك.

وقد حان الآن أن نتقل إلى الفصل الثاني.

* * *

[١] الأنعام: ١٦١ - ١٦٣.

[٢] الأنعام: ١٦٢ - ١٦٣.

[٣] النمل: ١٦.

[٤] الأنبياء: ٧٩ - ٨١.

[٥] هود: ٣٧.

- [٦] يوسف: ٦ .
[٧] النجم: ٣ - ٤ .
[٨] الحشر: ٧ .
[٩] مسند أحمد ج ١ ص ١٦٢ .
[١٠] انظر الآيات ٨٤ الى ٨٨ من سورة الأنعام.
[١١] الأنعام: ٨٤ - ٨٩ .
[١٢] الشعراء: ١٠٦ - ١٠٨ .
[١٣] الشعراء: ١٢٤ - ١٢٦ .
[١٤] الشعراء: ١٤٢ - ١٤٤ .
[١٥] الشعراء: ١٦١ - ١٦٣ .
[١٦] الشعراء: ١٧٧ - ١٧٩ .
[١٧] سورة ص: ٣٦ .
[١٨] البقرة: ١٢٤ .
[١٩] البقرة: ٢٤٦ - ٢٤٧ .
[٢٠] المائدة: ٤٨ .
[٢١] الحديد: ٢٥ .
[٢٢] القصص: ٦٨ - ٧٠ .
[٢٣] البقرة: ٢٤٧ .
[٢٤] القصص: ٦٨ .

الفصل الثاني

في توضيح الأدلة

في توضيح الأدلة التي ذكرناها في كتابنا الأول توضيحاً يدفع عنها المناقشات التي أبديتها، وقد سجلتم هذه المناقشات ضمن نقاط أربعة نذكرها وأجوبتها بنفس الترتيب.

النقطة الأولى

اعترضتم فيها على الدليل العقلي الأول الذي أقمناه على كون الإمامة بتعيين من الله، وقد تضمّن اعتراضكم ما يمكن تلخيصه في خمسة أمور:

١ - إنّ العقل ليس مشرعاً ولا حاكماً، وإنّما هو آلة لفهم النصّ الشرعي.

٢ - متى ما أقام العقل الدليل القاطع على صدق النبيّ وعصمته انحصرت مهمته بعد ذلك في فهم النصوص الشرعية.

٣ - الإمامة قضية شرعية وليست قضية حسية أو عقلية ليصول العقل فيها ويجول، وقد فصلنا في الملحق، الأدلة القطعية على ذلك من الكتاب والسنة والعقل.

٤ - إنّ قضية الإمامة قضية الطاعة فقط وليس الاتّباع، فإنّ الاتّباع يكون اختيارياً يحصل بقناعة التابع بالمتبوع سواء عن دليل قطعي أو ظنيّ أو بمجرد التقليد، أما الطاعة للإمام فهي طاعة جبرية تعاقب السلطة من يخرج عليها.

٥ - ليس يعني - بالضرورة - إيكال أمر اختيار الإمام إلى الناس أنّ يختاروا مَنْ تميل إليه أهواؤهم لتكون طاعته طاعة لأهوائهم، بل يجب عليهم اختيار مَنْ يُطمأنُّ إلى أهليته على وفق الشرع، فإن خالفوا واتبعوا أهواءهم فقد خالفوا الواجب واستحقوا الذمّ وعقوبة الدنيا والآخرة.

وقبل أن تنصدّي لدرء اعتراضاتكم على الدليل العقلي الأول يلزمنا أنّ نُوضّح هذا الدليل باختصار:

لقد ذكرنا في دليلنا العقلي الأول على كون الإمامة بتعيين من الله «أنّ قضية الإمامة قضية الاتّباع والطاعة، ومعنى إيكال أمر اختيار الإمام إلى الناس أنّ يختاروا مَنْ تميل إليه أهواؤهم، فتكون طاعتهم طاعة لأهوائهم، وطاعة الهوى أمر قبيح عقلاً، مع أنّه مفسدة للعباد والبلاد حسبما دلّت عليه تجربة المجتمعات البشرية ويدل عليه العقل السليم».

إنّ هذا الدليل - ككل برهان عقلي - مُركّب من مقدمتين:

إحداهما صغرى الاستدلال، والثانية: كبرى الاستدلال. ومن المعلوم أن كلّ قياس برهاني عقلي يترّك من هاتين المقدّمتين.

أما الصغرى: فهي حسّية وجدانية، بمعنى أن الحسّ الظاهري والحسّ الباطني الوجداني كليهما يدركان أن إيكال أمر اختيار الإمام إلى الناس يؤدي إلى أن يختاروا من تميل إليه أهواؤهم.

وأما الكبرى: وهي أن طاعة الهوى أمر قبيح وأنه مفسدة للعباد والبلاد، فيدلّ عليها العقل كما يدلّ عليها الحسّ الظاهري على أساس من الاستقراء الخارجي والتجربة التاريخية، مع ما ورد في ذلك من صريح القرآن الكريم والسنة القطعية. وكلتا هاتين المقدّمتين بحاجة إلى توضيح:

أما حسّية المقدمة الأولى ووجدانيتها فيمكن تبين ذلك بطريقتين:

الأول: إن ممّا يشهد له الحسّ والوجدان هو أن الطبيعة الغالبة على الناس - لولا التربية الإلهية التي يتولّاها القادة الإلهيون - اندفاعهم وراء المنافع العاجلة واللذات الحاضرة، وعدم الإعراض عنها لمجرد أنها لا تنسجم مع القيم والمثل العليا، أو في مقابل لذات آجلة ومنافع مستقبلية.

وهذا أمر يشهد له الحسّ والوجدان مع ما عليه من الشواهد الكثيرة في القرآن، كقوله تعالى:

(زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ) (١١).

(اعْلَمُوا أَنَّمَا آِلَٰهِيَةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي آِلَٰمُومًا لِّ وَآِلَٰوَالِدِ) (١٢).

(وَكَانَ الْآِنْسَانُ عَٰجِلًا) (١٣).

(كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ آِلَٰعَٰجِلَةً) (١٤).

(وَمَا أَكْثَرُ النَّآِسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ) (١٥).

(وَإِن تَطْغَى أَكْثَرُ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ) (١٦).

(تِلْكَ آِلَٰفَرَى نَقْصُ عَلَيَّكَ مِّنْ أَنبَآئِهَا وَلَقَدْ جَاءَنَّهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِن قَبْلُ كَذَآ لِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ* وَمَا وَحَدَّثَا لِأَكْثَرِهِمْ مِّنْ عَهْدٍ وَإِن وَحَدَّثَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ) (١٧).

(أَرَأَيْتَ مَن اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا* أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ...) (١٨).

وعلى هذا فلو دار أمر الناس بين أن يختاروا حاكماً يقيم العدل ويسلك طريق التقوى، غير أن ذلك سوف يكلفه مقابلة ذوي النفوذ الاجتماعي وأصحاب الأموال ومواجهة عناصر الشرّ والفساد، وذلك يؤدي ولا ريب إلى فوات بعض المنافع العاجلة للناس ويحملهم جهداً وجهاداً في سبيل إقامة العدل ويتطلب منهم صبراً على ألوان كثيرة من الأذى وتضحية بالنفوس والأموال، وبين أن يختاروا حاكماً يمالئ عناصر الشرّ والفساد ويساوم ذوي النفوذ الاجتماعي والمستأثرين والطغاة على حساب العدالة والقيم ومصالح العامة من الناس، مع العلم أن هذا الاختيار الثاني سوف لا يكلف الناس في ظاهر الأمر شيئاً بل يترأى لهم أنّ مصالحهم العاجلة مضمونة في ظلّ اختيار هذا الحاكم الممالئ للطغاة والمستأثرين، فماذا يحدث ياترى لو أوكل أمر اختيار القائد إلى الناس في هذا الفرض، وهو فرض يطابق واقع الأغلبية الساحقة من المجتمعات البشرية بلا ريب؟

الجواب واضح. إنّ اختيار الحاكم الصالح المقيم للعدل يكلف الناس فواتاً للكثير من المصالح العاجلة، وقد يكلفهم خسائر وأضراراً مؤقتة في الحال، لقاء عدل دائم مؤجل، ورغد من العيش الهنيء في المستقبل. أما اختيار الحاكم الفاسد الممالئ للطغاة فإنّه يوفّر للناس راحة عاجلة في ظاهر الأمر ويحقّق لهم بعض المكاسب الآنية وإن كانت يسيرة - بل وليست مكاسب لو قيست إلى ما ينتزع من الناس لقاءها من بركات العدل والرفاه الشامل في المستقبل - فلا ريب أن الكثرة المتكاثرة من الناس سوف

تختار الحاكم من النوع الثاني. إنهم يفضلون ما يخيل لهم من الراحة الحاضرة والرفاه اليسير العاجل في يومهم على العدل والعيش الرغيد الآجل في غد بعيد عن معاينة الحسّ وإن كان قريباً في محاسبة العقل والتاريخ.

هذا الذي قلناه هو الواقع المحسوس المشاهد في الأغلبية الساحقة من المجتمعات البشرية على مدى التاريخ، مع ما يشهد له من آيات الكتاب العزيز ممّا سبق ذكره، وهذا هو الذي نقصده من طاعة الناس لأهوائهم، فإنّ الأغلبية التي تتجه إلى اختيار الحاكم الفاسد اندفاعاً وراء اللذة العاجلة لا تندفع إلّا بدافع الهوى وسائق الشهوة واللذة الحاضرة، فهي مطيعة لهواها كما ذكرنا في المقدمة الأولى (الصغرى) من الدليل.

٢ - إنّ الذي نشهده بالحسّ والعيان أن المجتمع البشري منقسم دائماً إلى أقلية من العناصر المتفوّقة ذات الكفاءات المتميزة وأكثريّة تابعة لها متأثرة بها، فإنّ المتفوقين من أصحاب الكفاءات المتميزة عن الآخرين يستطيعون بفعل نفوذهم الاجتماعي من التأثير على الجمهور وأرائهم، ولا تخلو الطبقة المتميزة من ذوي القابليات والكفاءات من العناصر الشريرة أصحاب الأهواء والانتهازيين الذين تستهويهم السلطة أشد الاستهواء، وهؤلاء أقدر في الأعم الأغلب من دعاة الحقّ وأهل التقوى والعدل على التأثير في نفوس العامة وكسب آرائهم لعدم وجود رادع يردعهم عن استخدام الأساليب الخدّاعة ورفع الشعارات المغرية واستعمال أنواع المكر والخداع وغير ذلك من الوسائل غير المشروعة، ونتيجة ذلك أن يكسب أصحاب الأهواء أكثرية الآراء ويتمكنوا من الاستيلاء على الرأي العام، فيصبح الرأي العام أداة بيد أصحاب الأهواء والمطامع يسخرونه لمصالحهم ويسوقونه حيث تهوى نفوسهم. ولا يعني هذا إلّا تبعية الأكثرية لأهواء الأقلية الطامعة المستأثرة، ولا توجد هذه التبعية إلّا بعد أن تتمكن الأقلية المستأثرة من استثارة أهواء الأكثرية وإن تخيل لها بأساليب المكر والخداع أن لا سبيل لها إلى تحقيق رغباتها وأهوائها إلّا بإطاعة الأقلية المستأثرة إطاعة مطلقة وهكذا ينتهي أمر إيكال السلطة إلى اختيار الناس، إلى انصياعهم للأقلية الطامعة وخضوعهم لما تمليه عليهم أهوائهم ورغباتهم التي تسغلها الأقلية المستأثرة في سبيل تطويع الأكثرية وتذليلها.

والحاصل أن ترك الناس لشأنهم في أمر السلطة والحكم يؤدي إلى أن تستغل الأقلية الشريرة ضعف النفوس إزاء دوافع الهوى والرغبات، فتثير أهواء الأكثرية ورغباتها وتخيل للأكثرية أن تحقيق رغباتها وأهوائها لا يمكن إلّا في ظلّ طاعة المستأثرين من أصحاب المطامع والأهواء وتحول دون أن تعود الأكثرية إلى رشدها وتبين الحقّ من الباطل والصالح من الطالح فتختار الصالح العامل بالحقّ، بل تشوّه صورة الحقّ والصالحين أمام أعين الأكثرية حتى لئلا يرى الطالح صالحاً، والصالح طالحاً، والحقّ باطلاً والباطل حقاً، وهكذا ينتهي الأمر من بداية يظنّ كأنّها حرية اختيار الناس لمن يحكمهم إلى نهاية يسلب فيها الاختيار عن عقل الناس ومنطقهم ويسلم الأمر إلى أهوائهم ورغباتهم التي تسخرها الأقلية المستأثرة من أصحاب المطامع والأهواء، وكفى بواقع المجتمعات البشرية في الغابر والحاضر شاهداً ودليلاً.

لا يقال: إنّ المجتمع النبويّ الأوّل مستثنى من هذه القاعدة لأنّه كان مجتمعاً نقيّاً خالياً ممّا يعرض سائر الأمم من نفوذ أصحاب الأهواء والمطامع واستثارتهم لأهواء العامة لينتهي الأمر إلى خضوع العامة لأهوائهم في اختيار الحاكم.

فإنّ الجواب على ذلك واضح. **أما أولاً:** فلأنّ الكلام لا يختصّ بالمجتمع النبويّ الأوّل بل هو عام لكلّ المجتمعات التي يراد لها أن تعمل بالإسلام على مدى العصور المتلاحقة.

وأما ثانياً: فإنّ المجتمعات البشرية متشابهة من حيث مواصفاتها الذاتية ومقوماتها الأصلية. ولم تشأ الحكمة الإلهية أن تتدخل في تغيير القلوب والأحوال تغييراً بالجبر والاضطرار كما أكد الله سبحانه على ذلك بقوله:

(وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ)^(١٩١) .
وقال تعالى: (لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ)^(١٩٠) .

واستثناء المجتمع النبويّ الأوّل في طبيعته ومقوماته عن سائر المجتمعات يعني خروجه عن السنّة الجارية خروجاً بالاضطرار وتغيير الطبيعة ومقومات الشخصية الاجتماعية، وهو ممّا أكّد الكتاب الكريم على نفيه.

وأما ثالثاً: فإنّ صفاء المجتمع النبويّ وسلامته كانا من نتائج القيادة الإلهية التي كانت ترعى ذلك المجتمع وتتعهده بالتربية والتوجيه والتزكية والتعليم، ولكن بعد أن غابت القيادة الإلهية - أي الرسول العظيم (صلى الله عليه وآله) - عن المجتمع الإسلامي تدهورت أحواله وأوضاعه حتى بلغ الأمر بالمجتمع الذي وصفه الله في كتابه بـ :

(كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ)^(١٩١) .

حين كان تحت ظلّ رعاية القيادة الإلهية، إلى أن تحول إلى أمة أخرى يحكمها الأشرار والبطانة وتعطلّ فيها حدود الله وتهتك فيها الحرمات ويقتل فيها الصالحون والأمرون بالمعروف والناهون عن المنكر، ولم يمض على التحاق الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله) بالرفيق الأعلى أكثر من نصف قرن حتى حدثت أعظم جريمة عرفها التاريخ الإسلامي بل المجتمع البشري في حقّ الصالحين الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر، وهي الجريمة الكبرى التي حدثت في كربلاء حيث قتل فيها الحسين الشهيد سبط الرسول وأولاده وأصحابه الأخيار، وكان فيهم غير واحد ممّن أدرك صحبة رسول الله (صلى الله عليه وآله) . وقد قُتل في هذا الحادث الأليم الصبية الصغار، وطفل الحسين الرضيع، وحدث ما لم يحدث في أشدّ عصور الجاهلية ظلاماً من سبي النساء وهنّ بنات رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وحمل رؤوس ذريّة رسول الله (صلى الله عليه وآله) مع الأسرى من بناته وأهل بيته من بلد إلى بلد، ثم إيفاد هؤلاء الأسرى من الأطفال والنساء من أهل بيت رسول الله على يزيد بن معاوية، والأحداث التي تلت ذلك من قبيل واقعة (الحرّة)، واستباحة مدينة الرسول (صلى الله عليه وآله)، وقتل الرجال واغتصاب النساء، وغير ذلك من الأحداث التي بدّلت ابتسامة النصر الإسلامي الأوّل في عهد الرسول ببيكاء طويل، وحزن مديد.

ولعمري إنّ التاريخ الإسلامي الأوّل الذي انتهى أمر الحكم فيه على قرب من عصر الرسول إلى استئصال الصالحين، وقتل ذريّة النبي (صلى الله عليه وآله) لا لشيء إلّا لأمرهم بالمعروف، ونهيهم عن المنكر، واستيلاء المستكبرين والبطانة الأشرار على مقدرات المسلمين، من أمثال الحجاج بن يوسف الثقفي، وبنو مروان، وغيرهم ممّن يُضربُ بهم المثل في الظلم والاستبداد والاستهتار بحقوق المظلومين ونهب أموال الناس وهتك أعراضهم واستئصال الصالحين وقمع الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر

لأقوى شاهد على ما نقول، فإنّ ذلك لم يكن إلّا حصيلة من حوائل الفكرة التي رأت قيام السلطة على أساس من اختيار بشري وحالت دون استمرار القيادة الإلهية والتعيين الإلهي في قضية السلطة والحكم.

إذا اتضحت بما ذكرناه صغرى الاستدلال وهي أنّ إيكال أمر اختيار الحاكم إلى الناس يلازم في الغالب طاعة العامّة لأهوائها من خلال خضوعها للعناصر التي تستغل أهواء الناس لمصالحها - فلنتنقل

إلى المقدمة الثانية من الدليل أي الكبرى، وهي أنّ طاعة الهوى قبيحة عقلاً ومفسدة للعباد والبلاد، فهنا أمران:

١ - إنّ طاعة الهوى قبيحة عقلاً، وهذا واضح بعدما ثبت بالعقل وجوب طاعة الله سبحانه، لأنّه المولى المنعم، ولا تجتمع طاعته وطاعة الهوى، فما جعل الله لرجل من قلوب في جوفه، ومن المستحيل أن يتلقى الإنسان الأوامر من مصدرين متناقضين فيطيعهما معاً كما هو واضح^(١٢١).

٢ - إنّ طاعة الهوى مفسدة للعباد والبلاد، وهذا يدلّ عليه الحسّ والتجربة، مع ما على ذلك من الشواهد القرآنية، فإن من الواضح بالحسّ والتجربة أن انسياق الناس وراء الأهواء والشهوات يجرّهم إلى اقتراف الجرائم وارتكاب العظائم وإضاعة الحقوق وإماتة المعروف، وإشاعة المنكرات، وهتك الحرمات، وإراقة الدماء، وغير ذلك من المفاسد والشرور، وكفى واقع المجتمعات البشرية، وما شهده القرن الأخير من الحروب العالمية وأنواع الدمار الشامل والفساد الشائع بين العباد والبلاد دليلاً على ما يترتب على طاعة الأهواء من النكبات والمفاسد، ومن الشواهد على ذلك قوله تعالى:

(وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ...) (١٢٢).

وقوله تعالى: (وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) (١٢٤).

وقوله تعالى: (وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ يَغْيِرْ هُدًى مِّنَ اللَّهِ) (١٥١).

وقوله تعالى: (قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ) (١٦١).

والآن بعدما انتهينا من توضيح الدليل العقلي الأول نتعرّض لما ذكرتموه في اعتراضكم على هذا الدليل، وقد لخصناه في أمور تأتي عليها بالترتيب.

أما الأول: فقد قلتم: «إنّ العقل ليس مشرعاً ولا حاكماً وإنّما هو آلة لفهم النصّ الشرعي».

لقد وضحنا ضمن النقطة الثالثة من مقدمة كتابنا هذا أنواع تدخل العقل في فهم القضايا الدينية، وقلنا إنّ العقل وإن لم يكن مشرعاً ولا حاكماً ولكنه ليس آلة لفهم النصّ الشرعي فحسب، بل هو أيضاً مصدر من مصادر المعرفة البشرية ومنها المعرفة الدينية. وقد وضّحنا حدود تدخل العقل في فهم القضية الدينية وأشرنا إلى القضايا العقلية السابقة للتشريع واللاحقة له ممّا لا خلاف في اعتبارها والاستناد إليها بين المسلمين، وقد ذكرنا أنّ هناك بعض القضايا الدينية كوجوب طاعة الله سبحانه وطاعة من أمر الله بطاعته لا طريق إلى اثباتها إلّا العقل، وهي من القضايا اللاحقة للتشريع. وهذه القضية هي التي استندنا إليها في صغرى حسيّة سبق توضيحها وهي أن إيكال أمر الحاكم إلى اختيار الناس يؤدي إلى طاعة الناس لأهوائهم، ومن كبرى عقلية، هي قبح طاعة الهوى، وهي مستندة إلى هذه القضية العقلية، وهي وجوب طاعة الله سبحانه وقبح معصيته، مضافاً إلى ما يؤيدها من التجربة التاريخية، والشواهد القرآنية.

أما الثاني: وهو «أنّ العقل متى ما أقام الدليل القاطع على صدق النبيّ وعصمته انحصرت مهمته بعد ذلك في فهم النصوص الشرعية».

فقد اتّضح ممّا ذكرناه أنّ مهمة العقل لا تنحصر في فهم النصوص الشرعية بل تتعداه إلى فهم بعض القضايا الدينية حسب التوضيح الذي أسلفناه.

أما الثالث: وهو «أن الإمامة قضية شرعية وليست قضية حسيّة أو عقلية ليصل فيها العقل ويجول».

فإنّ على ما نعتقده من كون الإمامة بالنصّ والتعيين أدلّة شرعية كثيرة جداً سوف نشير إلى بعضها في أحاديثنا المقبلة، ولكن ذلك لا يمنعنا من أن نقيم على ما أثبتته الدليل الشرعي أدلّة من الحسّ والعقل أيضاً ضمن حدودهما المنطقية، فإنّه لا مانع من الناحية المنطقية أن يُستند إلى الحسّ لإثبات صغرى الدليل الشرعي (أي موضوعه الخارجي الذي ينطبق عليه) فإذا قال الشارع مثلاً إن دم الحيوان ذي النفس السائلة نجس يجب الاجتناب عنه، فلا مانع - بل لابدّ - من أن نستعين بالحسّ لإثبات صغرى هذا الدليل الشرعي وهي «أن هذا دم حيوان ذي نفس سائلة» لنطبق عليه كبرى الدليل الشرعي وهي «أن كلّ دم حيوان ذي نفس سائلة، نجس يجب الاجتناب عنه» فنخرج بنتيجة هي الحكم الشرعي بأن هذا الدم نجس يجب الاجتناب عنه.

إذن فلا مانع مطلقاً من إثبات صغرى الدليل الشرعي بالحسّ، كما لا مانع أيضاً من إثبات صغرى الدليل العقلي الوارد في القضايا الدينية الشرعية بالحسّ، وقد سبق أن صغرى دليلنا العقلي هذا مستندة إلى الحسّ والوجدان كما وضّحنا ذلك سلفاً.

أما الكبرى في دليلنا العقلي هذا فهي عقلية لأنّ المفروض كون هذا الدليل عقلياً وقد وضّحنا سابقاً أن مهمة العقل لا تقتصر على فهم النصّ الديني فقط بل يمكن للعقل أن يتدخّل في فهم بعض القضايا الدينية في الحدود التي وضّحناها سابقاً. وقضية الإمامة يمكن إثبات ضرورة كونها بالتعيين بالاستناد إلى بعض القضايا العقلية اللاحقة للتشريع كقضية وجوب طاعة الله سبحانه وطاعة من أمر طاعته، وهذا هو الطريق الذي سلكناه في هذا الدليل العقلي، وقد أيّدنا هذا الدليل العقلي بالتجربة الحسيّة والنصوص القرآنية كما سبق.

أما الأمر الرابع:

وهو قولكم «إنّ قضية الإمامة قضية الطاعة فقط وليس الاتّباع» إلى آخر ما ذكرتموه في هذا الأمر، فيردّ عليه:

إنّ الاتّباع الذي نقصده هنا هو الاتّباع بمعناه اللغوي، وهو الذي قصد في الاستعمالات القرآنية، وهو اللّحق والسير خلف الآخر، قال تعالى: (قَاسِرٌ بِأَهْلِكَ يَقِطْعُ مِنَ اللَّيْلِ وَاتَّبِعْ أَذْبَارَهُمْ) أي سر خلفهم. فحقيقة معنى الاتّباع هو أن يلحق الإنسان إنساناً آخر، ويسير خلفه. فإذا أمر به في الشرع أريد به أن يتّبع الإنسان المكلف إنساناً آخر في طريق الطاعة لله سبحانه وتعالى. والفرق بين الطاعة والاتّباع أنّ الطاعة إنّما تستعمل في الأوامر والنواهي، وأما الاتّباع فيراد به الخضوع للمتبوع عملاً وهو إنّما يتحقّق بطاعته في أوامره ونواهيهِ والإقتداء به في سلوكه العملي. وحينئذ فكما لا يجوز إطاعة غير الله سبحانه ورسوله ومن أمر بطاعته، كذلك لا يجوز اتّباع غير الرسول ومن يكون اتّباعه اتّباعاً للرسول، فإذا كان المتبوع معصوماً من الزلل قد أمر الله سبحانه باتّباعه وجعله حجّة على عباده وجب اتّباعه، وإلّا فلا يجوز اتّباعه إلّا فيما كان متّبِعاً للمعصوم فيه، ويكون اتّباعه حينئذ اتّباعاً للمعصوم. وعلى هذا فالاتّباع شرعاً غير منفك عن الطاعة فمن لا تجوز طاعته لا يجوز اتّباعه، وإنّما يجوز اتّباع من يكون فعله وقوله حجّة وهو الذي لا يجوز التخلف عن طاعته أيضاً.

وهذا الذي ذكرناه من أوضح ما يؤكد عليه القرآن الكريم، وفيما يلي نماذج من الآيات الكريمة الدالّة على ذلك:

قال تعالى: (اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ) (١٧).

وقال تعالى: (قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي) (١٨).

وقال سبحانه: (فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ) (١٩).

وقال عزّ من قائل: (أَقَمْنَ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يَتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ) (١٢٠).

وقال تعالى: (وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي) (١٢١).

وقال سبحانه: (رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ) (١٢٢).

وأما ما ذكرتم من أن الاتباع يكون اختيارياً يحصل بقناعة التابع بالمتبوع، فأمر غريب، فهل يجوز للمسلم أن يتبع أيّ شاء، وإن كان المتبوع مخالفاً لله ورسوله في سلوكه ورأيه لمجرد أنه مقتنع به؟ وهل يعذرنا الله سبحانه إذا اتبعنا من اقتنعنا به فخالف أمر الله سبحانه فجزنا اتباعنا له إلى مخالفته سبحانه وتعالى، لمجرد أننا اقتنعنا بهذا المتبوع؟ أفلا يصدق حينئذ في حقنا - والعياذ بالله - قوله سبحانه:

(وَبَرُّوْا لِلّٰهِ جَمِيعًا فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُّغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللّٰهِ مِنْ شَيْءٍ...)(١٢٣).

أو قوله: (وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلّٰهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ* إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ) (١٢٤) ؟ .

وإن قلتم إن من شرط المتابعة أن يكون التابع عالماً بموافقة المتبوع في جميع سلوكه ورأيه لله ورسوله، (مع العلم أن ذلك لا يكون إلا إذا كان التابع عالماً بكل ما أنزل الله على رسوله من الشرائع وحقائق الدين ليتمكّن من العلم بمطابقة سلوك المتبوع ورأيه لما نزل الله سبحانه).

قلنا: فما الحاجة إذن في متابعة التابع للمتبوع مادام التابع عالماً بكلّ ما أنزل الله؟ أفلا يدل هذا على أن قضية الاتباع والطاعة سواء، وأن الاتباع كالطاعة لا يجوز إلا لمن أمر الله سبحانه بطاعته واتباعه، وهو المعصوم الذي عصمه الله سبحانه من الزلل والخطأ، فننتبه ونحن موقنون أننا على الصراط الذي أمرنا الله باتباعه إذ قال:

(وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ) (١٢٥).

والحاصل أن هنا صوراً ثلاثة:

١ - أن يجوز اتباع كل من يقتنع به التابع سواء علم بأنه يوافق حكم الله ورسوله رأياً وسلوكاً، أو لم يعلم.

وهذا باطل قطعاً، لأنّ معناه جواز اتباعه حتى إذا خالف الله سبحانه في أمره ونهيه ولازم ذلك جواز معصية الله سبحانه، وهو ممتنع عقلاً وشرعاً.

٢ - أن لا يجوز الاتباع إلا في صورة علم التابع بموافقة المتبوع في سلوكه ورأيه لما أمر الله به، ودعا إليه.

ولا فائدة في الاتباع حينئذ، فإن المتبوع لا يكون حينئذ أولى بالتبعية من التابع نفسه.

٣ - أن لا يجوز الاتباع إلا لمن أمر الله بطاعته، ودلنا على عصمته.

وهذه هي الصورة الوحيدة التي يصح فيها الاتباع، وهذا هو الذي تدلّ عليه نصوص الكتاب العزيز والسنة المطهرة، وهو ما نعتقد ونؤمن به.

وأما الأمر الخامس: وهو قولكم «ليس يعني - بالضرورة - إيكال أمر اختيار الإمام إلى الناس أن يختاروا من تميل إليه أهواؤهم لتكون طاعته طاعة لأهوائهم، بل يجب عليهم اختيار من يُطمأنُّ إلى أهليته وفق الشرع، فإن خالفوا واتبعوا أهواءهم فقد خالفوا الواجب واستحقوا الذم وعقوبة الدنيا والآخرة». فجوابه:

أولاً: تبين ممّا ذكرناه في توضيحنا لصغرى الدليل العقلي أنّ طبيعة الناس تقتضي في العادة - إنْ تركوا لشأنهم من غير تدخل إلهي في تعيين الحاكم - أن يخضعوا في اختيار الحاكم لما تقتضيه أهواءهم وذلك :

١ - لأنّ اختيار الحاكم الذي يقيم العدل، ويقطع أيدي الطامعين في السلطة من أصحاب النفوذ والثراء واتباع الأهواء يكلف الناس في الغالب خسائر مؤقتة، ويفوّت عنهم مصالح مؤقتة كما أنّ اختيار الحاكم الفاسد كثيراً ما يوفر للناس ولو بحسب الظاهر بعض المنافع المؤقتة ولا يكلفهم في المدى القريب شيئاً من الخسائر، ومقتضى الطبيعة البشرية تقديم المصلحة العاجلة وإن كانت يسيرة على المصلحة الأجلة مهما كانت خطيرة.

٢ - ولأنّ الأقلّيّة المتميزة المستأثرة تستثير أهواء العامة لتستغلها في سبيل مصالحها وتجعلها جسراً تعبر منه إلى السلطة على الناس، فتكون السلطة خاضعة لأهواء الأقلّيّة المستأثرة ولأهواء العامة بعد استئثارها واستغلالها من قبل الأقلّيّة المتميزة، وقد وضّحنا ذلك سابقاً.

وثانياً: ليس من الضروري فيما ذكرناه من الدليل العقلي أن يكون إيكال أمر اختيار الإمام إلى الناس مؤدياً دائماً وفي كلّ الأحوال إلى أن يختار الناس من تميل إليه أهواؤهم بل يكفي في صحة الاستدلال أن يكون ذلك ممكناً يتربّح وقوعه ولو في بعض الأحيان، فإن العقل يحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل ودرء المفسدة المحتملة، ومن ذلك حكم العقل بوجوب اجتناب سلوك الطريق الذي يحتمل فيه العطب والهلاك وضرورة اختيار الطريق الآمن، وليس ضرورياً أن يكون الطريق مؤدياً إلى الهلاك والعطب دائماً، بل يكفي ترقب الهلاك في حكم العقل بضرورة الاجتناب، وهكذا الأمر فيما نحن فيه من الدليل العقلي فإن تبعية الناس لأهوائهم في اختيار الحاكم على تقدير ترك تعيينه من قبل الله سبحانه احتمال وارد، وحالة مترقبة ليس هناك ما ينفي احتمال وقوعها، وبكفي ذلك في حكم العقل بوجوب الدرع وقبح الاقتحام.

ثم إنّ الذي ذكرتموه: من «أنّ الناس يجب عليهم اختيار من يُطمأنّ إلى أهليته وفق الشرع، فإن خالفوا واتبعوا أهواءهم استحقّوا الذم والعقاب» يرد عليه:

أولاً: إنّ مجرد تشريع ما يجب وما يحرم لو كان كافياً لاكتفى رسول الله(صلى الله عليه وآله) بذلك في عهده، ولكان ينبغي عليه أن لا يتولّى أمر السلطة بنفسه، بل يكل ذلك إلى اختيار الناس، ويكتفي هو بتشريع الشرائط والمواصفات العامة التي يجب على الناس مراعاتها في القائد الذي يختارونه، بل إن ذلك في عصر الرسول(صلى الله عليه وآله) كان أولى منه فيما بعده من العصور، لما في حياته وحضوره من الضمان الأكيد لسلامة الاختيار، مع أنّ في ذلك تدريباً للناس على خوض عملية اختيار الحاكم ضمن الإطار الشرعي وعلى وفق الضوابط المرسومة شرعاً. ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث، بل إنّ الذي حدث هو تصديه(صلى الله عليه وآله) للحكم بأمر من الله وتعيين منه، ولم يتعرض لبيان ما ينبغي ذكره من المواصفات العامة التي يجب توفرها فيمن يختاره الناس، ولا شرائط هذا الاختيار وكيفيته، ولا شرائط الناخبين ولا غير ذلك ممّا ينبغي القيام به تمهيداً لهذا النوع الجديد من النشاط السياسي وممارسة الانتخاب فيما هو أهم قضايا المجتمع الإسلامي بعد رسول الله(صلى الله عليه وآله) .

وثانياً: إنّ قضية السلطة والحكم هي قضية التنفيذ والتطبيق، أي أن أهم دور تقوم به السلطة في المجتمع الإسلامي هو ضمان سلامة الأحكام الإلهية وصحة تطبيق الشريعة بتفاصيلها، وسلامة التنفيذ والتطبيق أهم شيء في إقرار العدل بعد سلامة التشريع، فإنّه لا فرق بين أسوأ القوانين تشريعاً وأسوئها تنفيذاً وتطبيقاً وإن كانت خير القوانين تشريعاً، وحينئذ فلو اكتفى الشارع في قضية الحكم والسلطة بتشريع المواصفات العامة للحاكم الصالح فما هو ضمان صحة تنفيذ هذا التشريع وسلامة

تطبيقه؟ وكيف يرتج الباب في وجه الطامعين في السلطة من المستكبرين والمنافقين؟ وكيف تقطع أيدي أصحاب الأهواء عن تضليل الرأي العام والسيطرة على الموقف السياسي وإحكام القبضة على عرش الحكم بالاستعانة بمختلف أساليب المكر والخدعة والتزوير؟

النقطة الثانية

اعترضتم فيها على الدليل العقلي الثاني الذي أقمناه على كون الإمامة بالتعيين الإلهي وهو: «إنَّ الإمامة والحكم استعلاء على الناس لا يحقُّ عقلاً إلاَّ الله سبحانه وتعالى ولمنَّ نصبه سبحانه لذلك، وأمَّا الناس فهم في ذواتهم سواسية لا فضل لأحدهم على الآخر ليستحق بذلك أن يعلو على الآخرين بإرادته فيخضعهم لأمره ويأخذهم بطاعته».

ويمكن تلخيص اعتراضكم على هذا الدليل في أمرين:

الأمر الأول: قولكم ما محصله: «إنَّ من الحقِّ الذي لا ريب فيه أن الاستعلاء على الناس عقلاً لله وحده ولا يجوز أن يمارسه أحد إلاَّ بإذنه، ولكن يكفي الإذن الشرعي مع تحديد شروط شرعية وكيفية شرعية لتنصيب الإمام تؤدي إلى تنصيب شخص معين، ولا ضرورة في النصِّ على فرد بعينه، كما هو الحال في أحكام السيد مع أمته المملوكة من دون نصِّ على معين».

والجواب على هذا الاعتراض كما يلي:

أولاً: إنَّ مبحث الإمامة ككثير من الأبحاث العلمية فيه جانبان:

١ - **جانب كبروي:** أي البحث عن القاعدة الكلية في مسألة الإمامة بكليتها، وهو: إنَّ الإمامة هل يجب أن تكون بتعيين من الله، أو أنها موكولة إلى الناس ولا دخل للتعيين الإلهي فيها؟

٢ - **جانب صغروي:** وهو أنه بعد الفراغ عن أنَّ الإمامة لا بدَّ أن تكون بتعيين من الله، كيف تمَّ هذا التعيين؟ وهل هو تعيين عام أو خاص؟ وإذا كان عاماً فما هي المواصفات والشروط التي اعتبرت في المنصب بالنصب العام؟ وإذا كان خاصاً فمن هم أولئك الذين تمَّ تعيينهم ونصبهم بأشخاصهم من قبل الله سبحانه وتعالى؟

ويكفي لهذا الدليل العقلي أن يثبت كبرى مبحث الإمامة وهي: إن الإمامة لا بدَّ أن تكون من الله سبحانه، أما مواصفات هذا التعيين وأنه تمَّ بصورة عامة أو بصورة خاصة وسائر خصوصيات التعيين، فلنا أن نراجع فيها الأدلة النقلية التي تصدَّت لبيان جزئيات التعيين، وسوف نبثها في الآتي بعد فراغنا عن أصل وجوب كون الإمامة بتعيين من الله سبحانه.

والحاصل أنَّ كلامكم يتضمَّن التسليم للدليل العقلي الذي ذكرناه، فيما يخص كبرى مبحث الإمامة، وفي هذا كفاية في هذه المرحلة من البحث.

وثانياً: نضيف إلى ما ذكرناه في جوابنا الأول أن الدليل العقلي المذكور لا يثبت ضرورة كون الإمام بالتعيين مطلقاً فحسب، بل يثبت أيضاً ضرورة كون هذا التعيين تعييناً خاصاً وذلك لأنَّ محصل الدليل العقلي المذكور هو: إن معنى الحكم والسلطة أن تكون إرادة الحاكم فوق إرادة المحكومين، وهذا هو معنى وجوب طاعتهم له، وعلى هذا فيكون الحكم والسلطان مختصاً بالله سبحانه لأنه وحده الذي تعلو إرادته على إرادة الآخرين، وحينئذ فلا يحقُّ السلطان والحكم لأحد إلاَّ بنصب من الله تعالى وتعيين من قبله.

فإذا انتبهنا إلى هذه النتيجة على وفق الدليل العقلي المذكور وجدنا بحكم العقل ضرورة أن يكون مَنْ يُعيَّنه الله سبحانه للحكم على الناس إنساناً معصوماً لا تخطئ إرادته إرادة الله سبحانه، فلا يريد ولا يحكم إلاَّ على وفق ما يريده الله سبحانه ويحكم به، لأنَّه لو أمكن أن تخطئ إرادته إرادة الله سبحانه فيحكم بين الناس بخلاف ما أنزل الله، لزم من جواز تعيينه من قبل الله سبحانه جواز التناقض في حكم

الله سبحانه، وهو مستحيل. وبطلان اللازم يكشف عن بطلان الملزوم، وهو جواز تعيين مَنْ يمكن أن تخطيء إرادته إرادة الله سبحانه.

توضيح الملازمة: إنَّ إمكان أن تُخطيء إرادة المنصب من قبل الله إرادته - يعني إمكان أن يأمر الحاكم المنصب بخلاف ما أمر الله به - فإذا كان منصوباً من قبل الله سبحانه فذلك يعني أن الله أمرين متناقضين يجب على الناس إطاعتها في وقت واحد: **الأول:** وجوب طاعة الحاكم لأنه منصوب من قبل الله. **الثاني:** وجوب مخالفته لأنَّ المفروض أنه حكم بخلاف ما أمر الله به، وهذا هو التناقض المستحيل. إذن فيثبت بهذا الدليل العقلي ضرورة كون الحاكم المعين من قبل الله سبحانه معصوماً من الخطأ والزلل، ولأرب أن العصمة لا تعرف إلا من قبل الله سبحانه، فلا طريق لمعرفة المعصوم إلا بالدلالة عليه من الله تعالى، وهذا ما تدل عليه الضرورة فضلاً عن النصوص الشرعية كقوله تعالى: (فَلَا تَرْكُؤُوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى) (٢٦١).

أو قوله تعالى: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَزَغُوا أَنْفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يُرَكِّي مَن يَشَاءُ...) (٢٧١). (وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُرَكِّي مَن يَشَاءُ...) (٢٨١). وغير ذلك من النصوص الكثيرة التي لا حاجة إلى استعراضها بعد وضوح أنَّ العصمة من الأمور الغيبية، التي لا يمكن أن تعرف إلا من قبل الله سبحانه وتعالى. فالنتيجة التي يؤدي إليها هذا الدليل العقلي هي ضرورة كون الإمام المنصب من قبل الله سبحانه معيّناً تعييناً بالشخص.

وثالثاً: إنَّ سرَّ الحاجة إلى الإمام والأساس الذي تُبنى عليه ضرورتها هو إيجاد ضمان عملي لتنفيذ أحكام الشريعة ومبادئها، فالإمامة هي ضمانة التنفيذ للتشريعات والأحكام، فإذا تحوّلت الإمامة بنفسها إلى صيغة تشريعية، فرغت من محتواها وتخلّت عن دورها الأساس وهو ضمان التنفيذ، وبذلك تفقد الشريعة كلّ ضمان تنفيذها، وتحوّل إلى مجرد دساتير وقيم خالية عن ضمان التنفيذ نهائياً. إذن فالحكم والسلطة والإمامة هي بذاتها حقيقة لا تتحمّل العمومية والكلية، لأنها ليست في واقعها إلا العملية التي بها يتمّ تطبيق كليات الشريعة وتنفيذ مبادئها، وبها يضمن للشريعة ومبادئها وقيمها وعمومياتها صحّة التنفيذ وسلامة التطبيق، فلو تحوّلت هي بنفسها إلى تشريع عام لاحتاجت إلى عنصر آخر يضمن لها صحّة التنفيذ لأنها أصبحت بنفسها مبدأً تشريعياً عاماً يقبل مختلف وجوه التفسير ويحتمل ألواناً من التطبيق قد يكون كثير منها بعيداً عن روح التشريع العام كلّ البعد، وهكذا ينتهي الأمر إلى تسلسل من الضمانات لا ينتهي عند حدّ، وهذا من التسلسل المحال عقلاً كما هو واضح، ولا ينقطع هذا التسلسل إلا بإمامة معيّنة من قبل الله سبحانه تعييناً بالمصادق والشخص.

ورابعاً: إنَّ من مقومات الإمامة، ومن أهم أسباب الحاجة إليها وعدم الاستغناء عنها، أنها ضمان وحدة الموقف في الوسط الاجتماعي، فبالإمامة يفصل كلّ خلاف، وتحلّ عقدة كلّ نزاع، وهذا من أهم لوازم الحكم والإمامة، بل ومن مقوماتها.

إذن فلا ينبغي أن تشرّع الإمامة بالصورة التي تجعلها بنفسها مثار الخلاف والنزاع، وإلا لفقدت دورها الفاصل لكلّ اختلاف، والقاطع لكلّ نزاع، ولو شرّعت الإمامة تشريعاً عاماً، واكتفي فيها بذكر الموصاف العامة والشروط الكلية من دون فصل الموقف فيها بالتعيين والتطبيق، لكثرت النزاع في الإمامة ذاتها بين الناس، ولاختارت كلّ طائفة إماماً زعمت أنه الذي توفرت فيه شرائط الإمامة، ولا من فاصل يفصل الخلاف، أو حاكم يقطع النزاع، لأنَّ المفروض أنَّ الخلاف والنزاع في نفس ما يترقب منه أن يكون الفاصل للحكم، والقاطع للنزاع، إذن فطبيعة الدور الذي تقوم به الإمامة يحتم فيها التعيين الخاص.

وخامساً: نفترض جدلاً أنَّ الإمامة شرّعت بصيغة عامة، واكتفي فيها بذكر الشرائط والموصاف العامة، ولنفترض جدلاً كذلك أنَّ الشريعة قد حدّدت طرقاً معيّنة يفصل بها الخلاف في الإمامة ذاتها -

كترجیح مَن فاز بأغلبية الأصوات مثلاً - ونصرف فعلاً النظر عن عدم إمكانية فصل الخلاف بمجرد التشريع، ولكنّ ماذا يفعل - ياترى - أولئك الذين لم يفز مرشحهم في الانتخاب؟ وقد يكونون بمجموعهم الأغلبية العامة من مجموع الأصوات، كما إذا تعدد المرشحون فكانوا - مثلاً - ثلاثة أو أربعة أو خمسة فما زاد، وكان الفائز بأغلبية الأصوات قد حاز أغلبية نسبية من الأصوات كالثلاثين في المائة (٣٠%) مثلاً، من مجموع الأصوات، فهنا أغلبية مطلقة بنسبة (٧٠%) تخالف انتخاب المرشح الفائز ولا ترى انطباق المواصفات الشرعية عليه.

ولو افترضنا أننا اشتربنا الأغلبية في الأصوات لاختيار الحاكم، فانتهى الأمر إلى أن يفوز أحد المرشحين بنسبة (٥١%) من مجموع الأصوات، فما هو مصير أولئك الجموع الغفيرة التي لم يفز مرشحها في الانتخاب وإن كانت أقلية بنسبة (٤٩%) بالفرض؟

إنّ طبيعة الحال تقضي - ولا أقل من كونه احتمالاً وارداً - أن يعتقد الذين لم يفز مرشحهم بالانتخاب أنّ الذي فاز بأغلبية الأصوات غير متوفر للشرائط التي اعتبرها الشارع في الحاكم، وهذا يعني أنهم يعتقدون أنه ليس مُعيناً من قبل الله للحكم فطاعته غير شرعية، فتحرم طاعته، وتجب مخالفته لأنه ليس منصوباً من قبل الله سبحانه ولا مأذوناً في الحكم - لعدم توفره للشرائط حسب الفرض - بل يجب السعي إلى الحيلولة دون تمكنه من الحكم إمتثالاً لواجب النهي عن المنكر، بل وإزالة حكمه لو استتب له الأمر إمتثالاً للواجب الشرعي الذي يحتم على المسلمين إقامة العدل وتنفيذ حكم الله سبحانه، وإزالة الظلم، والحؤول دون الحكم بغير ما أنزل الله.

فإذا حدث شيء من هذا - وطبيعة الأمر تقتضي أن يحدث ذلك ما دام المجتمع الإسلامي نابضاً بالحياة الإسلامية - فهلاً ينافض ذلك حكمة تشريع الإمامة من الأساس؟ وهل يقبل العقل تشريع نظام للأمة يستبطن في ذاته مقومات انتقاضه وزواله، وينطوي في أساسه على عنصر الا نظام والهرج والمرج، بدلاً من أن يكون مصدراً لبعث الأمن وإقامة العدل واستقرار النظم والقانون؟

الأمر الثاني من اعتراضكم على الدليل العقلي الثاني هو قولكم: «ثم مَن قال إنّ الإمامة بمعنى رئاسة الدولة استعلاء في الحقيقة؟ أليست هي مجرد تطبيق لأحكام الشرع في الداخل، وحمل الدعوة الإسلامية وفق أحكام الشرع بالدعوة والجهاد في الخارج؟ أليست هي مجرد سلطة تنفيذية مع بقاء السيادة والاستعلاء والهيمنة للشرع وللشرع فقط؟» ونقول جواباً على هذا المقطع من كلامكم:

أولاً: إنّ الاستعلاء له معنيان:

١ - الاستعلاء بمعناه الأخلاقي، وهو التكبر والعلو على الآخرين بمعنى أن يستصغر الإنسان غيره من الناس ويحتقرهم ويرى نفسه أعلى وأشرف منهم. ولا ريب أنّ هذا الاستعلاء من أعظم المحرمات الشرعية، وأخبت الصفات الرذيلة المذمومة شرعاً وعقلاً.

وغني عن التأكيد أنّ هذا المعنى من الاستعلاء بعيد عن ساحة القادة الإلهيين كلّ البعد، فإنهم رموز التذلل والعبودية لله والاستكانة له، والخضوع بين يديه وأشدّ الناس تواضعاً لعباد الله المؤمنين. وقد أمر الله نبيه(صلى الله عليه وآله) بخفض الجناح للمؤمنين، وقد كان(صلى الله عليه وآله) كذلك يُضرب به المثل في التذلل للمؤمنين، والتواضع لهم، وكذلك كان أصحابه المقتدون بهديه، السائرون بسيرته.

٢- الاستعلاء بمعناه القانوني أو التشريعي بمعنى أن يحق لأحد أن يأمر الآخر أو ينهيه، ويحقّ على الآخر أن يطيعه، ويمتثل أمره.

ولقد تعارف لدى اللغويين عند بيانهم للفرق بين الأمر وغيره من أقسام الطلب القول بأن الطلب إنّ صدرَ من العالي إلى السافل سمي (أمرًا)، وإن صدر من السافل إلى العالي سمي (دعاءً)، وإن صدر من المساوي إلى المساوي سمي (التماسًا). وهذا المعنى من العلو الوارد في عبائر اللغويين - المقصود به ما يلزم حقّ الأمر والنهي - هو الذي نقصده من الاستعلاء فيما نحن فيه، وهو العلو بمعنى حقّ الأمر والنهي وحقّ الطاعة والإمتثال، وهو الذي نعبر عنه بالعلو القانوني أو التشريعي.

إنّ العلو القانوني علاقة بين طرفين يلزم بموجبها أحد الطرفين بطاعة الطرف الآخر فيما يأمر أو ينهى، وهذه العلاقة من أهم مقومات النظم الاجتماعي أيّا كان حجمه صغيراً أو كبيراً، وأيّا كان نوعه سياسياً أم إدارياً أم شيئاً آخر، فإنّه إذا لم يوجد من يأمر ويطيعه الآخرون امتنع استقرار النظم في أية مجموعة بشرية، أيّا كانت هويتها، ومهما كانت أهدافها.

والعلو القانوني هو العنصر الأساس في السلطة أي أن يحقّ للحاكم أن يأمر، وأن يحقّ على الآخرين أن يطيعوه، ولولا هذا العنصر لما استقر لأي حكم قرار، بل ولفقدت السلطة جوهرها ومعناها، وتعطلت عن أداء دورها المطلوب في المجتمع، وهو إقرار النظم وتطبيق العدل .

ولقد قلتم: «إنّ الإمامة هي مجرد تطبيق لأحكام الشرع في الداخل، وحمل الدعوة الإسلامية وفق أحكام الشرع بالدعوة والجهاد في الخارج» .

سلّمنا، ولكن تطبيق أحكام الشرع في الداخل وحمل الدعوة بالجهاد إلى الخارج لا يتمّ من دون سلطة تأمر وتنهى، يطيعها الناس وينقادون لها، فلو أنّ الحاكم الشرعي نصب - مثلاً - قائداً عسكرياً، وأمر بطاعته والانقياد لأوامره في الحرب ثم لم يطعه الجيش، فهل يمكن لهذا القائد العسكري، ولهذا الجيش أن يقوم بواجب الجهاد الإسلامي، وحمل الدعوة الإسلامية إلى الخارج؟

ولو أنّ الحاكم الشرعي نصب - على سبيل المثال - مسؤولاً حكومياً على الأموال العامة أو على القضاء أو على أي مرفق آخر من مرافق إدارة المجتمع وسياسته، ثم لم يطعه الموظفون، ولم يعبأ بأمره ونهيه القائمون بالأعمال ممّن يلونه في التسلسل الوظيفي فهل يمكن لهذا الحاكم، أو لمن نصبه للمهمة الإدارية الخاصة أن يُنفذ أحكام الشرع ويطبقها على مرافق الحياة الاجتماعية؟

إذن فالحكم متقومٌ بوجوب الطاعة والانقياد، وهو معبر عنه بالعلو القانوني أو التشريعي، وهو المراد من قولنا أنّ الحكم استعلاء، وليس المراد بالاستعلاء، الاستعلاء الأخلاقي المرفوض عقلاً وشرعاً.

ولقد كنّا نعوّل على وضوح القرينة المقامية وكفايتها في الدلالة على أنّ المراد بالاستعلاء هنا هو الاستعلاء القانوني - كما في استعلاء أي مسؤول على من دونه في الترتيب الوظيفي - وليس الاستعلاء الأخلاقي، لولا اعتراضكم المذكور الذي أشعّرنا بضرورة هذا التوضيح.

وثانياً: كيف تجد سيادة الشرع سبيلها إلى التنفيذ والتطبيق؟ وكيف تتحقّق سيادة الشرع سيادة مطلقة في التشريع والقضاء والتنفيذ؟ أليس الاكتفاء بتشريع مواصفات عامّة في الإمامة وتفويض أمر اختيار الحاكم إلى الناس نقضاً لسيادة الشرع في التنفيذ والقضاء - على أقلّ التقادير - ؟ وإيهما أقرب إلى تحقيق سيادة الشرع سيادة مطلقة، ما تقولونه من حصر سيادة الشارع في دائرة التشريع وأنه اكتفى في التنفيذ والقضاء بمجرد تشريع قوانين عامّة تتضمن شرائط الحاكم والقاضي وليس للشارع دور في ممارسة سلطة التنفيذ والقضاء، أم ما نقوله نحن من ضرورة حصر السيادة لله مطلقاً بأن يختصّ به حقّ التشريع وحقّ الحكم والقضاء عن طريق نصب من يخلفه في الحكم بين الناس وإقامة العدل؟

والحاصل، إن ما ذكرناه من الاستعلاء لا يعني إلّا سيادة الشرع وسلطته فإن المراد بالاستعلاء ليس شيئاً غير السيادة والسلطة، والذي نقوله من ضرورة كون الحاكم معيّناً من قبل الله هو الذي يضمن سيادة الشرع سيادة مطلقة في كلّ مجالات السيادة من التشريع والتنفيذ والقضاء.

النقطة الثالثة

اعترضتم فيها على الاستدلال بآية (إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا) لإثبات كون الإمامة عهداً إلهياً لا يتم إلا بالنص من الله سبحانه، وقد تضمن اعتراضكم هذا خمسة مطالب نذكرها مع أجوبتها بالترتيب:

المطلب الأول

قلتم: «لم يظهر لي أن الإمامة المذكورة في الآية هي بمعنى رئاسة الدولة، بل الأرجح أنها قيادة روحية ومعنوية للناس جميعاً إلى يوم القيامة، لذلك نقول نحن على ملّة إبراهيم وعلى دين نبينا صلّى الله عليهما وعلى آلهما».

والجواب كما يلي:

أولاً: حينما نراجع كتب اللغة نجد أن الذي يذكره اللغويون في معنى الإمامة أنها بمعنى الرئاسة والقيادة والتقدم في الأمور، قال الخليل بن أحمد الفراهيدي: «كلّ من اقتدى به، وقُدّم في الأمور فهو إمام، والنبّي عليه السلام إمام الأمّة، والخليفة: إمام الرعية، والقرآن: إمام المسلمين»^(٢٩١).

وقال ابن منظور:

«والإمام كلّ من إئتم به قوم، كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالّين».

وقال ابن سيده:

«الإمام ما ائتم به من رئيس وغيره».

وفي التنزيل العزيز:

(فَقَاتِلُوا أُمَمَهُ الْكُفْرُ...) (٢٠١)

أي: قاتلوا رؤساء الكفر وقادتهم الذين ضعفاؤهم تبع لهم، - إلى أن قال - وإمام كلّ شيء: قيّمه والمصلح له. والقرآن: إمام المسلمين، وسيّدنا محمّد إمام الأمّة، والخليفة: إمام الرعية، وإمام الجند: قائدهم»^(٢١١).

إذن فالإمام في اللغة: من يُقْتَدَى به، ومن يُؤْتَمَّ به. والقيّم على الشيء المصلح له، ورئيس القوم، وقائدهم. فلا يشك في أن المراد بالإمامة في الآية هي القيادة والرئاسة وقد ذكرتم: «أنّه لم يظهر كون المراد بها رئاسة الدولة بل الأرجح أنّها قيادة معنوية».

نقول: إن مقتضى الظاهر - بحسب القواعد اللغوية - في اللفظ العام الذي يصلح أن يتعلق بعدة أمور عموم المتعلق، إذا لم يذكر في الكلام شيء خاص ممّا يصلح أن يتعلق به، وهذا هو المقصود بالقاعدة اللغوية المعروفة «حذف المتعلق يفيد العموم» فإذا جاء في النصّ الكريم:

(وَإِذَا حُيِّنْتُمْ بِنَجَيةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا...) (٢٢١)

ولم يرد في الكلام ما يدلّ على اختصاص وجوب الردّ بفئة خاصة من الناس، كان الكلام ظاهراً في عموم وجوب الردّ من غير اختصاص بفئة معينة، وكذا إذا قال القائل: فلان وكيلي، أو وصيّ، فمقتضى ظاهر الكلام عموم الوصية والوكالة لكلّ ما يقبل الوكالة فيه، أو الوصية به، هذه قاعده جرى عليها عرف التفاهم اللغوي.

وعلى هذا فقولته تعالى:

(إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...)

ظاهر في عموم المتعلق أي أن الإمامة التي جعلت لإبراهيم وذريته إمامة في كل ما يصلح جعل الإمامة فيه من قبل الله سبحانه وتعالى.

وقد ذكرنا سابقاً أن الله سبحانه حق الطاعة على العباد في كل أفعالهم الاختيارية، فردية كانت أو اجتماعية، سياسية كانت أو اقتصادية، جسمانية كانت أو روحانية، فله تعالى على الناس حق الطاعة والخضوع لأمره ونهيه في كل هذه الأمور، وحينئذ: فإذا نصب للناس إماماً ولم يحصر إمامته في حقل خاص معين مما يجب على الناس طاعة الله فيه، دل ذلك على عموم الإمامة والنصب، وعلى وجوب طاعة المنسوب للإمامة في كل ما على الناس أن يطيعوا الله فيه من أمور الآخرة والدنيا، وشؤون المادة والمعنى، وهذا ظاهر.

وثانياً: إن هناك قرائن كثيرة من الآيات القرآنية تدل على إرادة معنى الحكم والملك من الإمامة في هذه الآية نذكر منها ما يلي:

١ - قوله تعالى: (أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا) (١٣٢).

٢ - قوله تعالى: (وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَزَرَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَقَضَّيْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ) (١٣٤).

٣ - قوله تعالى: (وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ * وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ...) (١٣٥).

٤ - قوله تعالى: (وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ * إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ * قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظُلُّ لَهَا عَاكِفِينَ * إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْ إِبْرَاهِيمَ: رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَالْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ) (١٣٦).

وقد دعا إبراهيم على نبينا وآله وعليه السلام بهذا الدعاء وهو نبي، فلم يكن المقصود بالحكم - كما هو ظاهر اللفظ أيضاً - النبوة، ولا يحتمل أن لا يكون الله سبحانه قد استجاب لإبراهيم دعاءه هذا، وليس في القرآن الكريم ما يناسب استجابة هذا الدعاء لإبراهيم إلا الآيات التي تحكي جعل الإمامة والحكم لإبراهيم وذريته الصالحين كآية العهد التي نبحت فيها وهو قوله تعالى: (إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...).

والحاصل أن المتأمل في آيات الكتاب العزيز يجد بوضوح تأكيد القرآن الكريم على إعطاء الله لإبراهيم وذريته الصالحين منصب الحكم إضافة إلى النبوة والكتاب، ولا يمكن أن يراد بقوله تعالى: (إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...)

منصب النبوة لما ذكرناه - وهو موضع وفاق بيننا وبينكم - من أن منصب النبوة كان سابقاً على إعطاء الإمامة لإبراهيم بزمان كثير، فيتعين أن يكون المراد بالإمامة هو الحكم، أو ما عبر عنه في بعض آخر من الآيات بالملك.

وإذا تأمل المتأمل هذه التعابير القرآنية الثلاثة (الإمامة، الملك، الحكم) والتي تبادلت في التعبير القرآني على معنى واحد، وهو المنصب الإلهي الذي جعله الله لإبراهيم وذريته، زائداً على منصب النبوة والكتاب، وجد أن بعضها يفسر بعضاً، وأنه لا مجال للتشكيك والتردد في أن المقصود بالإمامة في آية العهد ما يشمل الحكم والقيادة السياسية.

ومما يؤيد هذا، إرشاد القرآن الكريم إلى أن الله سبحانه قد أتى إبراهيم أجره في الدنيا قال تعالى:

(وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ الثُّبُوتَ وَالْكِتَابَ وَآتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ) (١٣٧).

فإنَّ الظاهر أنَّ المقصود بالأجر الدنيوي هو الحكم والملك، يدلُّنا على ذلك ما ورد في شأن يوسف (عليه السلام) من اعتبار الملك في الدنيا أجراً دنيوياً له، على صبره الجميل، وبلائه الحسن في سبيل الله سبحانه، قال تعالى:

(وكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُوا مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَن نَّشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ* وَلَا جُرْ الْآخِرَةِ خَيْرٌ...) (١٣٨).

فإنَّ في الآية دلالة واضحة على اعتبار الملك أجراً دنيوياً ليوسف على ما صبر وأبلى في الله سبحانه من حسن البلاء، فيدلُّنا على أن المقصود بالأجر الدنيوي لإبراهيم هو الملك أيضاً فإنَّ القرآن يفسِّر بعضه بعضاً.

ثالثاً: إذا استقصينا الاحتمالات في معنى الإمامة - بغض النظر عما ذكرناه من كلام أهل اللغة والقرآن والدلالة القرآنية - نجد أنها لا تخلو عن أحد معان:

المعنى الأول: القيادة الأخلاقية المجردة بمعنى المثل الأخلاقي، فيكون المراد بقوله تعالى: (إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...)

إِنِّي جاعلك مثلاً أخلاقياً يُقتدى به مجرداً عن صلاحيات الحكم والسياسة والتدبير. ولكن لا يمكن أن يكون هذا المعنى مراداً من الآية - بغض النظر عن القرائن التي أشرنا إليها - وذلك لما يلي:

أولاً: إنَّ القيادة الأخلاقية كانت ثابتة لإبراهيم (على نبينا وآله وعليه السلام) قبل ذلك، ومنذ أوائل عهد نبوته، وفي عصر شبابه، وقبل هجرته من بني قومه، والني أُشير إليها في قوله تعالى: (وَأَبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: قَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا اقْتُلُوهُ أَوْ حَرِّقُوهُ فَأَنْجَاهُ اللَّهُ مِنَ النَّارِ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: قَأَمَنْ لَهُ لُوطٌ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَى رَبِّي...) (١٣٩).

وكذا قوله تعالى: (إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَاذَا تَعْبُدُونَ* إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: قَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمْ الْأَسْفَلِينَ* وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَّهِدِينَ* رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ* فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ) (١٤٠).

والدليل على ثبوت القيادة الأخلاقية لإبراهيم (عليه السلام) قبل هجرته من بني قومه قوله تعالى: (قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَاؤُكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ...) (١٤١).

مع أن آية العهد أي قوله تعالى:

(إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...)

تدل على أن عهد الإمامة قد أُعطي لإبراهيم في زمان كبره وبعد إتمامه للكلمات التي ابتلى الله بها إبراهيم إذ قال تعالى:

(وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا) (١٤٢).

وواضح أن إتمام هذه الكلمات وإكماله للابتلاء الإلهي إنما حصل له في كبر سنّه وبعد فراغه من الابتلاء الكبير بذبح ولده إسماعيل كما قال سبحانه وتعالى - مشيراً إلى كون هذا الابتلاء من أهم ما ابتلى الله به إبراهيم على نبينا وآله وعليه السلام:

(فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ* وَتَدَبَّرَاهُ أَنْ يَأْ بِإِبْرَاهِيمَ* قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَّاكَ نَجْزِي
الْمُحْسِنِينَ* إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُعِينُ)(٢٤٣).

وإنما أعطي الولد في زمان كبره قال تعالى عن لسان إبراهيم:

(الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ)(٢٤٤)

والحاصل أنَّ آية الأسوة تصرَّح بأن لنا في إبراهيم أسوة بما قام به من عمل قبل هجرته إلى فلسطين - الهجرة الأولى - ممَّا يدل على أن قيادته الأخلاقية كانت ثابتة له قبل الهجرة من بني قومه مع أن عهد الإمامة إنما أعطي له بعد إتمامه الابتلاء الإلهي الذي من أهم مصاديقه ابتلاؤه بذبح ولده إسماعيل، وهذا إنما حصل بعد هجرته الثانية (إلى مكة) في زمان كبره فلا يمكن أن يكون المراد بعهد الإمامة، القيادة الأخلاقية بناتاً.

وثانياً: إنَّ القيادة الأخلاقية ثابتة للأنبياء جميعاً بالنسبة إلى سائر الناس، فإنَّ الأنبياء هم صفوة عباد الله وخيرته المصطفون من خلقه وقد قال سبحانه وتعالى:

(اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ...)(٢٤٥).

والاصطفاء يلزم الكمال الأخلاقي الذي يُبَوِّه صاحبه مَبُوءً يُقْتَدَى به، ويُحتذى بسلوكه، وهذا الاصطفاء كان ثابتاً لإبراهيم وهو نبيّ اصطفاه الله سبحانه للنبوة والرسالة قبل أن يعهد إليه بالإمامة فلا يصح أن يراد بالإمامة هذا المعنى من المثل الأخلاقي المجرد.

وثالثاً: إنَّ الظاهر من قوله تعالى:

(إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا بَنِيَ لِي وَلَٰكِنْ عَهْدِي بِالطَّالِمِينَ).

أنَّ الإمامة المقصودة هنا عهد قانوني، ومنصب تشريعي يعطى من قبل الله لبعض عباده بالإعطاء القانوني، كسائر المناصب القانونية في عرف الناس من حيث كونها صفات وحالات قانونية تعطى بالاعتبار القانوني، وتسلب كذلك. أما الإمامة الأخلاقية فهي صفة تكوينية خارجية لا تعطى ولا تؤخذ بمجرد الاعتبار القانوني.

فإذا تبين هذا نقول: إنَّ في الآية قرائن واضحة تدل على أنَّ الإمامة هنا منصب قانوني، وليس مجرد صفة أخلاقية تكوينية، منها: التعبير عن الإمامة بـ «العهد» فإنَّه صريح في الدلالة على أنَّ الإمامة هنا منصب اعتباري قانوني، يعهد الله به إلى مَنْ يشاء، وليست صفة تكوينية خارجية، ومنها: نفيه عن الظالمين، إذ أنَّ صفة الكمال الأخلاقي والمُثَلِّية المعنوية منفية بذاتها عن الظالمين، فلو كانت هي المراد من قوله تعالى: (لَا بَنِيَ لِي وَلَٰكِنْ عَهْدِي بِالطَّالِمِينَ) لكان ذلك تحصيلاً للحصول يقبح صدوره من حكيم فصيح الكلام بليغه، فإنَّ الظالم ليست فيه صفة المثالية الأخلاقية من الأساس من دون حاجة إلى نفيها عنه في قوله تعالى: (لَا بَنِيَ لِي وَلَٰكِنْ عَهْدِي بِالطَّالِمِينَ).

توضيح ذلك: أنَّ المفهوم من قوله تعالى: (لَا بَنِيَ لِي وَلَٰكِنْ عَهْدِي بِالطَّالِمِينَ) أن الظالم - لولا هذا النفي - كان يحتمل فيه أن ينال العهد، فجاء النفي لإزالة هذا الاحتمال ونفيه، فيكون معنى تاماً مفيداً، وهذا إنما يصح إن أُريد من الإمامة معناها القانوني الأنف الذكر، أما لو أُريد من الإمامة معناها الأخلاقي التكويني فحسب لكان نفيه عن الظالم توضيحاً للواضح بل تحصيلاً للحصول، فإنَّ الظالم بمجرد فرضه ظالماً يساوي في مفهومه فقدان المثالية الأخلاقية، لأنَّ الظالم مستبطن - مفهوماً - نفي الإمامة الأخلاقية، فلا يكون النفي الوارد في الآية دالاً على معنى مفيد زائد على معنى الظالم، فيكون نفي عهد الإمامة - بهذا المعنى - عن الظالمين تحصيلاً للحصول، وهو ممَّا لا يرتكبه حكيم.

المعنى الثاني: القيادة الفكرية والعقائدية، ويقصد بها إمامة الناس في عقيدة التوحيد، وأنها المقصود بملة إبراهيم التي أمرنا باتباعها.

نقول: لا يمكن أن يراد بالإمامة في آية العهد الإمامة بمعنى مجرد القيادة الفكرية في عقيدة التوحيد، وقيل أن نبين الأدلة على ذلك، لا بدّ أن نشير إلى نقطة أساسية في هذا البحث وهي أنّ التوحيد تارة يقصد به مجرد التوحيد النظري أي عقيدة التوحيد الذهنية وإن لم تتجسّد عملياً على ساحة الواقع، وأخرى يراد بها عقيدة التوحيد المتجسّدة عملياً على ساحة الواقع الإنساني، وهو ما نعبر عنه بالتوحيد العملي.

والتوحيد العملي يعني طاعة الإنسان الله سبحانه في كلّ تصرفاته وشؤون حياته الفردية والاجتماعية بشتى أنواعها وألوانها وإمامة التوحيد العملي تتضمن الحكم والسلطة والقيادة السياسية، فإن معنى توحيد الله في العقيدة والعمل التسليم العملي والخضوع لله سبحانه، وطاعته في جميع شؤون الحياة الاجتماعية والفردية وذلك لا يكون إلّا ضمن مجتمع خاضع لقيادة إلهية لا تحكم إلّا بحكم الله ولا تأمر ولا تنهى إلّا كما أنزل الله سبحانه وتعالى.

وليس المقصود هنا - في الفرض الذي نبحت عنه - بالقيادة الفكرية والعقائدية قيادة الناس في التوحيد العملي الملازم للقيادة السياسية الإلهية، بل المقصود بالبحث في هذا الفرض هو القيادة الفكرية على مستوى التوحيد النظري المجرد، فيكون معنى إمامة إبراهيم - على وفق هذا التصوّر - أنه جعل إماماً للناس في عقيدة التوحيد، وأمر الناس باتباعه في عقيدته التوحيدية على مرّ العصور. والدليل على أنّ الإمامة في الآية الكريمة موضوع البحث (إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...) لا يجوز أن يراد بها إمامة التوحيد النظري والعقائدي - أو الإمامة المعنوية الفكرية - فحسب ما يلي:

أولاً: إنّ المتبادر من (الإمامة) لغةً هو التقدم الحسي العملي - كتقدّم الإمام على المأموم في الصلاة حسّاً وخارجاً - وليس التقدّم الفكري والنظري فحسب إذا لم يصحبه تقدم حسي عملي، فلا يقال للمعلم أو المدرس أنه إمام لتلاميذه، مع تقدّمه عليهم في الفكر والنظر، إلّا إذا كانوا يقتدون به في العمل أيضاً، زائداً على ما يتلقونه من الأفكار والمفاهيم.

ثانياً: إنّ التوحيد النظري إذا كان خالصاً وحقيقياً يمتنع انفكاكه عن التوحيد العملي، فالتوحيد الخالص لله هو التوحيد الجامع بين العقيدة والعمل، وإذا كان إبراهيم قد جعل من قبل الله سبحانه إماماً للناس في التوحيد، فلا يعقل أن يكون قد جعل إماماً لهم في التوحيد النظري المجرد عن العمل، بل لا بدّ أن يكون قد جعل إماماً للناس في التوحيد الخالص الجامع بين العقيدة والعمل وهو ما أشار إليه قوله تعالى:

(قُلْ إِن صَّلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَأَشْرِكَ لَهُ) .

فجعل إبراهيم إماماً في التوحيد يعني جعله إماماً في طريق العبودية والطاعة لله الواحد الأحد، وهذا يتضمن قيادة الناس في شؤون السياسة والحكم أيضاً، لأن دائرة الطاعة والعبودية لله لا تنحصر في الشؤون العبادية أو الفردية فحسب - كما وضّحنا ذلك سلفاً - بل تشمل كلّ التصرفات الاختيارية للإنسان ومنها السياسة والحكم إدارة المجتمع وتسيير أموره وتديرها.

ثالثاً: إنّ القيادة المعنوية والفكرية كانت ثابتة لإبراهيم منذ أيامه الأولى فقد قال الله سبحانه: (قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءُؤُكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ) (٤٦)

فإبراهيم كان أسوة للمؤمنين في عقيدة التوحيد منذ مطلع حياته بتصريح هذه الآية (٤٦). أما الإمامة التي تحدثنا بها آية العهد فهي منزلة لم ينلها إبراهيم إلّا عند كبر سنّه وبعد طول بلاء واختبار

(وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا) .

فلا يصحّ أن يراد بالإمامة مجرد القيادة المعنوية في عقيدة التوحيد التي أكدت الآية الأولى ثبوتها له منذ الأيام الأولى من حياته الكريمة.

رابعاً: إنّ الإمامة المعنوية والفكرية تُشبه القيادة الأخلاقية في كونها حالة نفسانية واقعية، وليست أمراً اعتبارياً قانونياً يُعطى بالتشريع القانوني ويسلب كذلك، مع أن المفهوم من الآية أنّ الإمامة المُعطاة عهد إلهي قانوني، ويكفي التعبير بـ «العهد» دليلاً واضحاً على ذلك.

المعنى الثالث: القيادة بمعنى النبوة فيكون المراد بقوله تعالى: (إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...) إنّني جاعلك نبياً.

وبطلان هذا الاحتمال واضح، وهو موضع وفاق، ويكفي القطع بثبوت النبوة لإبراهيم(عليه السلام) قبل ابتلائه بذبح إسماعيل دليلاً على بطلان الاحتمال، لأنّ هذه الآية صريحة في أن الإمامة جعلت لإبراهيم بعد أن أتمّ كلمات الابتلاء، ولاشك أن الابتلاء بذبح إسماعيل كان من أهمها وأعظمها كما صرح الكتاب الكريم بذلك في قوله تعالى: (إِنَّ هَذَا لَهُوَ ابْتِلَاءُ الْمُؤْمِنِينَ). فتكون الإمامة قد جعلت لإبراهيم بعد نبوته بزمان طويل فلا يمكن أن يُراد بالإمامة هنا النبوة.

المعنى الرابع: القيادة بالمعنى الشامل للقيادة السياسية والحكم، وهذا هو المعنى المتعين من المعاني التي يمكن فرضها للإمامة في هذه الآية بعد وضوح بطلان غيره من المعاني وهذا هو الذي يدل عليه ظاهر الآية وتؤكدته القرائن الكثيرة التي أشرنا إلى بعضها سابقاً. فقد تبين ممّا ذكرناه أنّ دلالة قوله تعالى: (إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...) على جعل منصب القيادة السياسية والرئاسة لإبراهيم - على نبينا وآله وعليه السلام - دلالة ظاهرة لا مجال فيها للشك والترديد.

المطلب الثاني

قلتم «على فرض التسليم أن الإمامة تعني أو تشمل الحكم والسلطان، فليس في الآية ما يدل على أنها حصرٌ بالنصّ الإلهي فقط، وإن كان حصولها بالنصّ الإلهي مرتبة معينة وميزة ومنقبة كبرى. فسؤال إبراهيم إياه لذريته من الله سبحانه وتعالى، هو تشوّق ورغبة في تلك المنقبة والتشريف العظيم، ولا يعني ضرورة أنّها قد لا تحصل لذريته عن طريق آخر مشروع كبيعة من له حقّ البيعة، أو غير مشروع كالوثوب على السلطة واغتصابها في مثل الانقلابات العسكرية».

كلامكم هذا يمكن أن ينحل إلى إشكالين:

١ - بعد تسليم أن الإمامة تشمل الحكم والسلطان ليس المراد بجعل الإمامة لإبراهيم وذريته، الجعل التشريعي، بل المراد الجعل التكويني، فالمقصود بـ (إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي)، أنّ سنّتي في عالم الخلق والتكوين اقتضت أن تستولي أنت وذريتك على السلطة والملك في المجتمع البشري، وحينئذ فلا تدل الآية على انحصار طريق الوصول إلى الملك في النصّ والتعيين الإلهي ولا تنفي إمكان أن يحصل الملك لذريته عن طريق آخر مشروع كالبيعة أو غير مشروع كالاغتصاب.

٢ - بعد تسليم أن الإمامة تشمل الحكم والسلطان، وتسليم أنّ المراد بالجعل في الآية هو الجعل التشريعي لا التكويني - بأن يكون المراد بـ (جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا) أنني شرعت الإمامة لك، وجعلتك إماماً في قانوني، وفي شرعي سواء أطاع الناس شرعي فمكنوك من الحكم بينهم وخضعوا لسلطانك، أم لم يخضعوا لسلطانك، ورفضوا شرعي وخرجوا عن طاعتي بعدم تمكينهم إياك من الحكم بينهم - يقال: لا تدلّ الآية على حصر هذا الجعل التشريعي للإمامة في إبراهيم وذريته، ولا على حصره بطريق النصّ، وإنّما الذي تدل عليه هو أن إبراهيم وذريته قد نُصّبوا للإمامة بالتعيين الإلهي، أما أنّ الإمامة الشرعية منحصر بطريقها بالتعيين أو بإبراهيم وذريته فذلك ممّا لا تدل عليه الآية.

بهذا البيان نكون قد سايرناكم في اعتراضكم هذا إلى غاية مطلوبكم، وعبرنا عما يدور في خلدكم من الإشكال بصورة نظن أنها كاملة، أو قريبة من الكمال.

وبعد هذا نقول: إنَّ اعتراضكم هذا غير وارد بكلتا صورتيه، وهذا ما نوضحه ضمن الأجوبة التالية:
الأول: لا يمكن أن يراد بجعل الإمامة لإبراهيم وذريته الجعل التكويني، لقوله تعالى: (قَالَ لَا يَبَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) ولا شك أنَّ الجعل التكويني للإمامة والرئاسة (أي الاستيلاء خارجاً على السلطة والحكم قد شمل الظالمين، فكم من الظالمين قد استولوا على الحكم من بعد إبراهيم(عليه السلام) سواء من ذريته أو من غيرهم، وقد نفى الله سبحانه في الآية أن ينال عهده الظالمين، فلو أريد بالجعل الجعل التكويني لزم الكذب في كلام الله سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً.

فقولكم: «ولا يعني - أي سؤال إبراهيم الإمامة لذريته - ضرورة أنها لا تحصل لذريته من طريق آخر مشروع كبيعة من له حق البيعة، أو غير مشروع كالوثوب على السلطة واغتصابها» يرده قوله تعالى: (لَا يَبَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) بصراحة ووضوح، لأنَّ معنى كلامكم أنَّ المراد بجعل الإمامة جعلها بمعنى إعطائها التكويني الخارجي، وهو الجعل بمعنى التمكين والتسليط، لا الجعل بمعنى إعطاء حق الإمامة وشرعيتها، ولهذا قلتم: إنَّ ما في الآية لا ينفي حصولها لذريته من طريق آخر مشروع أو غير مشروع، ولكن نفى الإمامة عن الظالمين يدل بوضوح على أن المراد بجعل الإمامة هو جعلها الشرعي والقانوني، وإلا لزم الكذب في كلام الباري سبحانه وتعالى عن ذلك، كما قلنا.

الثاني: لا يمكن أن يراد بجعل الإمامة في الآية لإبراهيم وذريته الجعل التكويني، بل المراد - بلا ريب - هو الجعل الشرعي القانوني، أي جعلت الإمامة الشرعية على الناس فيك وفي الصالحين من ذريتك، والدليل على ذلك هو التعبير بـ «العهد» عن الإمامة، فإن ظهور كلمة العهد في الجعل التشريعي ظهور واضح لا خفاء فيه، ولا نظن أن عربياً أو مطلقاً على موارد استعمال اللفظ العربي يتردد في فهم معنى الجعل القانوني والتشريعي من كلمة (العهد) وشهد لذلك ما جاء في كتب اللغة، قال الخليل:

«العهد: الوصية، والتقدم إلى صاحبك بشيء، ومنه اشتق العهد الذي يكتب للولادة» (٤٨).

وقال ابن منظور:

«العهد: كل ما عوهد الله عليه، وكل ما بين العباد من المواثيق فهو عهد، وأمر اليتيم من العهد، وكذلك كل ما أمر الله به في هذه الآيات ونهى عنه - إلى أن قال - : والعهد: الوصية، ثم قال: العهد التقدم إلى المرء في الشيء والعهد: الذي يكتب للولادة وهو مشتق منه» (٤٩).

الثالث: إنَّ ممَّا يدل على حصر الإمامة بالتعيين الإلهي - زائداً على ما ذكرناه في كتابنا الأول - ما ورد في الآية الكريمة من اعتبار الإمامة عهداً إلهياً (لَا يَبَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) وإذا كانت الإمامة عهداً إلهياً ثبت أنه لا ينالها أحد إلا بعهد من الله سبحانه وإذن منه، فدلالة الآية على انحصار الطريق الشرعي للإمامة بالنص الإلهي واضحة لا مجال لإنكارها.

الرابع: إنَّ ظهور الآية في تعليق جعل الإمامة على الابتلاء (وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ: إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا)

يدل على حصر الإمامة بالتعيين الإلهي، وذلك ما نوضحه ضمن نقاط:

١ - إنَّ الآية تدل على تعليق جعل الإمامة لإبراهيم على إتمامه للكلمات، وهي الابتلاءات التي ابتلى الله بها إبراهيم، ومعنى إتمامه لها خروجها عنها موفقاً فائزاً برضوان الله سبحانه وقبوله، فالآية تدل على أنَّ الإمامة الإلهية مختصة بمن يفوز برضوان الله تعالى بعد الابتلاء والاختبار.

٢ - إِنَّ الْفَوْزَ التَّامَ فِي طَرِيقِ طَاعَةِ اللَّهِ سَبْحَانَهُ وَجَمِيلَ بَلَائِهِ، وَنِيلَ رِضَاهُ تَعَالَى أَمْرٌ لَا يَعْلَمُ إِلَّا مَنْ قَبِلَ اللَّهَ سَبْحَانَهُ، قَالَ تَعَالَى (فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى) ، وَقَالَ سَبْحَانَهُ (إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ) فَلَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ إِلَّا مِمَّنْ اتَّقَى، وَلَا يَعْلَمُ مَنْ اتَّقَى إِلَّا اللَّهُ سَبْحَانَهُ.

٣ - إِذَا كَانَتِ الْإِمَامَةُ الْإِلَهِيَّةُ لَا تَنَالُ إِلَّا بَعْدَ الْفَوْزِ بِرِضَا اللَّهِ سَبْحَانَهُ عَنْ اخْتِبَارِ الْعَبْدِ وَابْتِلَائِهِ، وَلَمْ يَكُنْ لِيَعْلَمَ رِضَى اللَّهِ بِذَلِكَ إِلَّا بِدَلَالَتِهِ تَعَالَى عَلَى ذَلِكَ وَإِخْبَارِهِ، كَانَتِ النَتِيجَةُ أَنَّهُ لَا طَرِيقَ إِلَى الْإِمَامَةِ الْإِلَهِيَّةِ إِلَّا الْعِلْمُ بِهَا عَنْ طَرِيقِ النَّصِّ الْإِلَهِيِّ.

الخامس: إِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى فِي الْآيَةِ (لَا بَيِّنَاتُ لَكُمْ إِلَّا بِمَا نَزَّلْنَا بِالْبَيِّنَاتِ) يَدُلُّ أَيْضاً عَلَى حَصْرِ طَرِيقِ الْإِمَامَةِ الْإِلَهِيَّةِ بِالتَّعْيِينِ الْإِلَهِيِّ، وَذَلِكَ مَا نَوَضَّحُهُ فِي النِّقَاطِ التَّالِيَةِ:

١ - إِنَّ الْآيَةَ تَفْغِي أَنْ يَنَالُ عَهْدُ الْإِمَامَةِ الْإِلَهِيَّةِ الظَّالِمِينَ.

٢ - إِنْ الْمَرَادُ بِالظَّالِمِ: الظَّالِمُ بِحَسَبِ الْوَاقِعِ وَنَفْسِ الْأَمْرِ، وَإِنْ كَانَ ظَلَمَهُ مُسْتَوِراً عَنْ أَعْيُنِ النَّاسِ، فَهُوَ يَشْمَلُ الَّذِي يَعْصِي اللَّهَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ نَفْسِهِ مِنْ دُونِ أَنْ يَعْلَمَ النَّاسُ بَلْ قَدْ يَظْهَرُ لَهُمْ بِمَظْهَرِ الْمَتَوَرَّعِ التَّقِي، وَهُوَ فِي بَاطِنِ الْأَمْرِ فَاسِقٌ شَقِي، كَالْعَاصِي الَّذِي يَعْصِي اللَّهَ فِي خَفَاءٍ، أَوْ كَالْمُنَافِقِ الَّذِي يَسْتَرُ كُفْرَهُ وَيَظْهَرُ بَيْنَ النَّاسِ بِمَظْهَرِ الْمُؤْمِنِ الصَّالِحِ، فَلَا شَكَّ فِي شُمُولِ عُنْوَانِ الظَّالِمِ لِأَمْثَالِ هَذِهِ الْمَوَارِدِ.

٣ - إِنَّ الْعِلْمَ بِغَيْرِ الظَّالِمِ الْوَاقِعِيِّ مُخْتَصٌّ بِاللَّهِ سَبْحَانَهُ، فَإِنَّهُ وَحْدَهُ الَّذِي يَعْلَمُ ذَوَاتِ الْأَنْفُسِ وَمَا تَخْفِي الصُّدُورَ.

وَإِذَا كَانَتِ الْإِمَامَةُ مُخْتَصَّةً - بِحَسَبِ تَصْرِيحِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ - بِغَيْرِ الظَّالِمِ الْوَاقِعِيِّ، وَكَانَ طَرِيقُ الْعِلْمِ بِغَيْرِ الظَّالِمِ الْوَاقِعِيِّ مُنْهَضَراً بِالدَّلَالَةِ مِنَ اللَّهِ سَبْحَانَهُ وَنَصّاً أَوْ إِخْبَاراً مِنْ قَبْلِهِ، ثَبَتَ مِنْ ذَلِكَ إِتِحَاصُ طَرِيقِ الْإِمَامَةِ الشَّرْعِيَّةِ الْمَقْبُولَةِ عِنْدَ اللَّهِ بِالنَّصِّ وَالتَّعْيِينِ مِنْ قَبْلِهِ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

وَمَعَ أَنْ اخْتِصَاصُ الْعِلْمِ بِغَيْرِ الظَّالِمِ الْوَاقِعِيِّ بِاللَّهِ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَمْرٌ وَاضِحٌ شَرْعاً وَعَقْلاً، لَا يَحْتَاجُ إِلَى تَجَشُّمِ الْاسْتِدْلَالِ لَكِنَّا نَفْضِلُ أَنْ نَسْتَشْهَدَ بِبَعْضِ النُّصُوصِ الْقُرْآنِيَّةِ الَّتِي تُؤَكِّدُهُ كَالآيَاتِ التَّالِيَةِ:

قَالَ تَعَالَى: (وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ)^(٥٠). وَقَالَ سَبْحَانَهُ:

(إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ)^(٥١). وَقَالَ عَزَّ شَأْنُهُ: (أَوْ لَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ)^(٥٢). وَقَالَ تَعَالَى: (وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ)^(٥٣).

فَقَدْ دَلَّتِ الْآيَاتُ عَلَى أَنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ أَعْلَمُ بِصَلَاحِ النَّاسِ وَفَسَادِهِمْ، مِنَ النَّاسِ، بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ، بِمَعْنَى أَنَّ هُنَاكَ مَوَارِدَ وَمَصَادِيقَ مِنَ الظُّلْمِ وَالْفُسَادِ أَوْ الْعَدْلِ وَالصَّلَاحِ لَا يَعْلَمُهَا النَّاسُ وَيَعْلَمُهَا اللَّهُ، بَلْ قَدْ تَخْفَى حَقِيقَةُ الظُّلْمِ أَوْ الصَّلَاحِ حَتَّى عَلَى صَاحِبِهَا فَلَا يَعْلَمُ بِصَلَاحِ نَفْسِهِ أَوْ فُسَادِهَا وَيَعْلَمُهُ اللَّهُ سَبْحَانَهُ:

قَالَ تَعَالَى:

(فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى)^(٥٤).

وَقَالَ سَبْحَانَهُ: (قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا * الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا)^(٥٥)

مَهْمَا يَكُنْ مِنْ أَمْرٍ، فَإِنَّ تَمْيِيزَ الظَّالِمِ بِحَسَبِ الْوَاقِعِ عَنْ غَيْرِهِ مُنْهَضَرٌ عِلْمُهُ بِاللَّهِ سَبْحَانَهُ، وَلَا طَرِيقَ لِلنَّاسِ إِلَى عِلْمِهِ، فَفِي الْإِمَامَةِ عَنِ الظَّالِمِ بِحَسَبِ الْوَاقِعِ وَنَفْسِ الْأَمْرِ، يَعْنِي انْحِصَارُ الطَّرِيقِ إِلَى مَعْرِفَةِ مَنْ لَهُ أَهْلِيَّةُ الْإِمَامَةِ الشَّرْعِيَّةِ، بِالنَّصِّ الْإِلَهِيِّ.

هَذَا، وَهَنَاكَ حَقِيقَةُ أُخْرَى لَا يَنْبَغِي أَنْ تَفُوتَنَا وَهِيَ أَنَّ النَّاسَ جَمِيعاً عَرَضَةً لِلْمَعْصِيَةِ وَالظُّلْمِ، فَضْلاً عَنِ الْخَطَا وَالْإِسْتِبَاحِ، وَأَنَّ التَّنْزَهُ التَّامَ عَنِ الْمَعَاصِي لَا يَتَأْتِي إِلَّا لِمَنْ عَصَمَهُ اللَّهُ سَبْحَانَهُ، وَأَوْلَاهُ الْعِنَايَةَ وَالرَّعَايَةَ الْخَاصَّةَ الَّتِي تَحُولُ دُونَ إِتِكَابِهِ الْمَعْصِيَةَ، كَمَا قَالَ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى:

(وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوبَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)^(١٥٦).

وحينئذ فلازم نفي الإمامة عن الظالمين بغض النظر عن إمكان العلم بغير الظالم وعدم إمكانه للناس - حصرها في المعصومين عن الذنوب بعصمة إلهية خاصة بالذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً - فتكون آية العهد دالة ليس فقط على أن الإمامة لا تكون إلا بالنص من الله، بل وأيضاً على مواضع هذا النص ومصاديق من شملهم العهد الإلهي بالإمامة على التعيين وتفصيل الكلام في هذه النقطة الأخيرة موكول إلى موضعه من البحث إن شاء الله تعالى.

المطلب الثالث: قلتم «كما ليس في الآية ما يدل على استجابة ربنا تبارك وتعالى لإبراهيم، فالنص قاطع على أن الإمامة الشرعية يقيناً وحتماً لن ينالها الظالمون، وقد سكت النص عما سوى ذلك، فلم يقل تبارك وتعالى: نعم سأجعل من ذريتك أئمة، أو لن أجعل من ذريتك أئمة بل الظاهر أن الله سبحانه وتعالى لم يعد إلى السؤال بجواب أصلاً، وأكتفى بنفي العهد والأهلية للإمامة عن الظالمين». والجواب على ذلك أمور:

الأول: قد وضّحنا فيما سبق دلالة الآية على أن الإمامة لا تكون إلا بالنص والتعيين الإلهيين بغض النظر عن حديث استجابة الله سبحانه دعاء إبراهيم، بل لقرائن أخرى كتعليق جعل الإمامة لإبراهيم على ابتلائه بالكلمات وإتمامهن، والتعبير عن الإمامة بكونها عهداً إلهياً، ونفيها عن الظالمين، إذن فلا يتوقف الاستدلال بالآية لإثبات كون الإمامة بالنص الإلهي على حديث استجابة الله لدعاء إبراهيم أو عدمها.

الثاني: لا يحتمل العقل عادةً وبغض النظر عن دلالة الآية - عدم استجابة الله دعاء إبراهيم، فإن الله سبحانه غني كريم، وقد وعد المؤمنين بالإجابة فقال: (ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ)، وقال سبحانه: (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ)^(١٥٧) والله سبحانه قادر على الإجابة كريم العطاء، لا قصور في ذاته عن الإجابة، ولا تقصير، خاصة إذا كان الداعي عبداً مطيعاً لله ونبياً مقرباً لإبراهيم بل ولا قصور في ذات الباري سبحانه وتعالى، ولا تقصير عن العطاء دائماً وفي كل حال، وإنما يحول دون إجابة دعاء الداعين من سائر الناس جهل فيهم بما يصلحهم، أو ذنب يحبس الدعاء عن بلوغ درجة الإجابة والقبول، وكلاهما غير متصور في مثل إبراهيم، فلا يتصور وجود مانع يمنع عن استجابة دعاء إبراهيم، مع وعد الله سبحانه عباده المؤمنين بالإجابة وهو سبحانه لا يخلف الميعاد، فلا مجال للترديد في استجابة دعاء إبراهيم.

الثالث: إن الآية دالة بظهورها الواضح على استجابة الله سبحانه دعاء إبراهيم في سؤال الإمامة لذريته، فإنَّ الله سبحانه يقول (إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي؟ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) ووجه الدلالة أن قرينة السياق تقتضي أن يكون قوله تعالى: (لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) جواباً على سؤال إبراهيم: (وَمِنْ ذُرِّيَّتِي؟) فإنَّ قرينة السياق وقواعد التخاطب تقتضي أن يكون الجواب متعلّقاً بموضوع السؤال، فيكون دالاً على استجابة دعاء إبراهيم، وثبوت الإمامة في ذريته ما عدا الظالمين منهم.

ولا يصح أن يكون قوله تعالى: (لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) نفيّاً للإمامة عن الظالمين فحسب، من غير تعرض للجواب عن سؤال إبراهيم، لأنَّ معنى ذلك اختلال سياق الآية، وعدم تطابق الجواب مع السؤال، لأن المفروض أن إبراهيم سأل الإمامة لذريته ولكن الله سبحانه بدلاً من أن يجب له عن سؤاله بالإثبات أو النفي أجاب بكلام حول موضوع آخر لم يرد في سؤال إبراهيم، وهو أن الإمامة لا تنال الظالمين، لكن متى سأل إبراهيم عن إمامة الظالمين أو عدمها حتى يأتي الجواب بالنفي؟ إنما سأل

إبراهيم ربه عن الإمامة في ذريته، ووحدة السياق تقتضي أن يكون الجواب متوجّهاً إلى موضوع السؤال لا أن يتضمن أمراً آخر لا علاقة له بسؤال السائل.

وما ذكرتم من (أن الظاهر أنّ الله سبحانه لم يعد إلى السؤال بجواب أصلاً) مخالف لما هو صريح الآية فإنها تحكي حواراً مؤلفاً من مقاطع ثلاثة أولها: **(قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا)**، ثانيها: **(قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي؟)** وثالثها: **(قَالَ لَا يَبَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ)** والأسلوب الحوارى هو الآخر - إضافة إلى قرينة السياق - قرينة واضحة على كون المقطع الأخير مكملاً في معناه للمقطع الثاني وجواباً عنه، فكيف يمكن القول: أنّه سبحانه لم يعد إلى السؤال بجواب أصلاً؟

إن قرينة السياق وأسلوب الحوار لا يتركان مجالاً للشك في أنّ قوله تعالى: **(لَا يَبَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ)** جاء جواباً على سؤال إبراهيم **(وَمِنْ ذُرِّيَّتِي؟)** وليس من المنطقي ولا من المقبول في عرف التخاطب وأهل اللغة، إذا أردنا أن نفهم مراد المتكلم من كلامه أن ندع قرائن الكلام وقواعد التخاطب جانباً ثم نعطف بكلامه إلى حيث ينسجم مع المعنى الذي نريد، وإنما المنطقي والصحيح في عرف أهل اللغة أن نفهم مراد المتكلم من خلال القرائن التي تضمنها الكلام وعلى أساس من قواعد التخاطب المتعارفة التي تحكم هنا - فيما نحن فيه - بأن قوله تعالى: **(لَا يَبَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ)** جاء جواباً على سؤال إبراهيم: **(وَمِنْ ذُرِّيَّتِي؟)**، والجواب مركب من إثبات ونفي، أما الإثبات فهو استجابة دعاء إبراهيم، وقد اكتفي في الدلالة عليه بطريق الكناية لا التصريح - والكناية أبلغ من التصريح -، وأما النفي فهو نفي الإمامة عن الظالمين من ذريته، وهذا النوع من الكناية متعارف بين الناس يستعملونه في كثير من مخاطباتهم، وقاعدة ذلك: انه متى ما جاء السؤال عاماً وكان الجواب متضمناً لإثبات بعض العام ونفي بعضه الآخر صحّ للمجيب أن يستعمل أسلوب الكناية في الجواب بأن يتعرّض لنفي بعض العام فيكون كفاية عن ثبوت البعض الآخر، ومثال ذلك أن يسأل الولد أباه: اسمح لي في زيارة أصدقائي، فيجيبه الأب: لا أسمح لك في زيارة غير المؤمنين، فإنّ ذلك يعتبر كناية عرفاً عن سماح الأب بزيارة المؤمنين منهم، ولا يعتبر العرف ذلك إعرافاً من الأب عن جواب الولد إلى ما سأله من السماح بزيارة الأصدقاء بل يعتبره إذناً له - بالكناية - بزيارة الأصدقاء المؤمنين.

الرابع: إن هناك أكثر من آية في القرآن العزيز تدل على استجابة الله سبحانه لدعاء إبراهيم في دعاء الإمامة في ذريته، وفيما يلي بعضها:

- ١ - قوله تعالى: **(فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا)** (٥٨١).
 - ٢ - قوله تعالى: **(وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ)** * إلى قوله تعالى: **(أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالحُكْمَ وَالشُّبُهَةَ...)** (٥٩١).
 - ٣ - قوله تعالى: **(وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالحُكْمَ وَالشُّبُهَةَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْغَالِبِينَ)** (٦٠).
 - ٤ - قوله تعالى: **(وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ)** * **(وَجَعَلْنَاهُمْ أئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا)** (٦١).
 - ٥ - قوله تعالى: **(وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِّنْ لِّقَائِهِ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ)** * **(وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ)** (٦٢).
- فهذه الآيات - وغيرها - تؤكد جميعاً إستجابة الله لدعاء إبراهيم وجعله الإمامة والحكم والملك في ذريته الصالحين.

المطلب الرابع: قلتم: إن الامتنان على آل إبراهيم بما آتاهم الله من الكتاب والحكمة - أي النبوة - وما آتاهم من الملك العظيم متعين لعظم النعمة وارتفاع مرتبتها ولم يظهر لي أن ذلك يتضمن ضرورة عدم إتيان غيرهم النبوة أو عدم إتيان غيرهم ملكاً وإمامة.

نقول: الإمتنان الإلهي على قسمين: إمتنان عام، وهي النعم والخيرات الكثيرة التي تفضل الله بها على عامة خلقه، وإمتنان خاص، وهي النعمة الخاصة التي خص الله بها بعض عباده. وهذه النعمة الخاصة تعني التفضيل والتقديم، فمتى ما خص الله بعض عباده دون غيرهم بنعمة خاصة كان ذلك دليلاً على تفضيلهم وتقديمهم على من سواهم، والذي تدل عليه الآية الكريمة: (أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا) (١٦٣).

هو تفضيل آل إبراهيم بهذه المنّة والمزية على غيرهم بقرينة قوله تعالى: (مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ) فإن الفضل يعني العطية الخاصة التي تفضل على سائر العطايا التي شمل الله الناس بها، ولو كانت هذه النعمة كغيرها من النعم عامة يشترك فيها الآخرون لما كانت فضلاً من الله لهؤلاء - أي آل إبراهيم - .

إذن فهذه النعمة والمنّة من القسم الثاني أي النعمة والمنّة الخاصة التي يخص الله بها بعض عباده، وبها يفضلهم على الآخرين. إذن فدلالة الآية على اختصاص هذه المنّة والنعمة بآل إبراهيم دلالة واضحة.

هذا الى أن في القرآن آيات كثيرة أخرى دلت على ما ذكرناه من أن هذه النعمة - نعمة الإمامة والملك لآل إبراهيم - نعمة خاصة فضل الله بها آل إبراهيم على من سواهم فلا يشركهم فيها غيرهم من الناس. وفيما يلي بعض الآيات الدالة على ذلك:

١ - (وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ... * وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ * أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيَكْفُرُوا بِهَا يَكْفُرِينَ) (١٦٤)

٢ - (وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ) (١٦٥).

٣ - (يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ) (١٦٦)
٤ - (وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ) (١٦٧).

يتضح بما لا مجال فيه للترديد أن الله خص آل إبراهيم بنعمة النبوة والملك، وقد فضلهم بذلك على العالمين. وكانت هذه النعمة مستمرة في بني إسرائيل عندما كانوا على الصراط المستقيم يطيعون الله سبحانه ويعلمون ويقيمون حكمه ويتبعون أمره ونهيه، ولكن:

(فَخَلَفَ مِنْ بَعدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ) (١٦٨).

(قِيمًا نَقُصُّهُمْ مِنْهَا قِيمًا لِّعَنَاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً) (١٦٩).

(ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً) (١٧٠).

(وَضَرَبْتَ عَلَيْهِمُ الدِّينَةَ وَامْسَكْتَهُمْ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ ذَلِكَ يَأْتِيهِمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ يَا أَيُّهَا اللَّهُ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ يَغْيِرُ الْحَقَّ ذَلِكَ يَمَّا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ) (١٧١).

فسلبت النعمة الكبرى من بني إسرائيل لظلمهم وطغيانهم، وكان الله سبحانه قد وعد إبراهيم الإمامة في ذريته مستثنياً

الظالمين منهم فنزعت الإمامة من الظالمين واستمرت في الصالحين من آل إبراهيم حسب ما وعد إبراهيم. والصالحون من آل إبراهيم الذين استمرت فيهم الإمامة الإلهية هم محمد وأهل بيته المطهرون كما دلّت على ذلك أدلة كثيرة لا تُحصى، من الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة.

المطلب الخامس: قلتم: «ثم استشهدتم بحديث رواه الكليني في الكافي بسند صحيح كما ذكرتم عن الإمام أبي جعفر محمد بن عليّ الباقر(عليه السلام) وهاهنا عدّة إشكاليات:

الإشكالية الأولى: مدى انضباط النقل عند الشيعة وأتباعه القواعد العقلية والموضوعية التي تجعله مرجعاً يُطمأنُّ إليه من الناحية التاريخية؟

الإشكالية الثانية: حجّة أقوال الأئمة من آل البيت، وهذا يرتبط بقضية العصمة، فلا تكون أقوالهم حجة إلا بعد إقامة البرهان القاطع على العصمة، وإلا كانت أقوالاً اجتهدية كأقوال غيرهم من علماء الأمة يؤخذ منها، ويترك وتحتاج إلى البرهان عليها من خارجها ومن غيرها.

ومع ذلك فليس في النصّ المنسوب إلى الإمام الباقر(عليه السلام) ما يفيد حصر الإمامة، أو الملك العظيم في آل إبراهيم أو آل محمد، فقول الإمام «أن جعل فيهم أئمة، من أطاعهم أطاع الله، ومن عصاهم عصى الله فهو الملك العظيم» لا يعني إطلاقاً أنه لم يجعل في غيرهم مثل ذلك.

والجواب على ذلك ما يلي:

أما الإشكالية الأولى:

فجوابها: أنّ النقل عند الشيعة أضبط، وأوثق منه عند أهل السنة لأسباب:

منها: سبقهم إلى نقل الحديث عن رسول الله وحفظه وتدوينه، فبينما كان الخليفة الثاني عمر بن الخطّاب(رضي الله عنه) ينهى عن رواية حديث رسول الله(صلى الله عليه وآله) ويعاقب على ذلك، فقد روي عنه أنّه قال لأبي هريرة: «لتتركَنَّ الحديث عن رسول الله أو لألحقَنَّك بأرض دوس»^(١٧٢).

وروى قرظة بن كعب قال: لما سبّرنا عمر إلى العراق مشى معنا عمر وقال: أتدرون لِمَ شيعتكم؟ قالوا: نعم، مكرمة لنا، قال: ومع ذلك، إنكم تأتون أهل قرية لهم دويّ بالقرآن كدوي النحل، فلا تصدوهم بالأحاديث فتشغلوهم، جردوا القرآن وأقلّوا الرواية عن رسول الله(صلى الله عليه وآله) وأنا شريككم، فلما قدم قرظة بن كعب قالوا حدثنا، فقال: نهانا عمر(رضي الله عنه)^(١٧٣).

وفي لفظ أبي عمر: قال قرظة فما حدثت بعده حديثاً عن رسول الله.

وأخرج الطبراني عن إبراهيم بن عبد الرحمن أنّ عمر حبس ثلاثة: ابن مسعود، وأبا الدرداء، وأبا مسعود الأنصاري، فقال: قد أكثرتم الحديث عن رسول الله(صلى الله عليه وآله)، حبسهم بالمدينة حتى استشهد^(١٧٤).

وقد أدّى هذا الإجراء إلى امتناع كثير من الصحابة عن الرواية عن رسول الله(صلى الله عليه وآله) حتى قال الشعبي: «قعدت مع ابن عمر سنتين أو سنة ونصفاً فما سمعتُ يحدث عن رسول الله(صلى الله عليه وآله) إلا حديثاً»^(١٧٥).

وقال السائب بن يزيد: «صحبْتُ سعد بن مالك من المدينة إلى مكّة فما سمعته يحدث بحديث واحد»^(١٧٦). وقال أبوهريرة: «ما كنا نستطيع أن نقول قال رسول الله حتى قبض عمر»^(١٧٧).

وقد شمل هذا المنع كتابة أحاديث رسول الله(صلى الله عليه وآله)، وسننه، فقد روى عروة أنّ عمر بن الخطاب(رضي الله عنه) أراد أن يكتب السنن فاستفتى أصحاب رسول الله(صلى الله عليه وآله) في ذلك، فأشاروا عليه أن يكتبها، فطلق عمر يستخير الله فيها شهراً ثم أصبح يوماً وقد عزم الله له فقال:

«إني كنت أريد أن أكتب السنن، وإني ذكرتُ قوماً كانوا قبلكم كتبوا كُتُباً فأكبوا عليها، وتركوا كتاب الله، وإني والله لا أشوب كتاب الله بشيء أبداً» (٧٨١).

بينما كان الأمر في نقل الحديث وكتابته على هذه الحال لدى من نصلح عليهم بأهل السنة إقتداء بالخليفة الثاني، كان الأمر على العكس من ذلك لدى مدرسة أهل البيت وأتباعهم فقد اهتموا بنقل الحديث عن رسول الله وكتابته وتدوينه منذ العصر الأول. قال السيد شرف الدين: وإن الباحثين ليعلمون بالبداية

الشيعية في تدوين العلوم على من سواهم إذ لم يتصدّ لذلك في العصر الأول غير عليّ، وأولي العلم من شيعته، ولعلّ السرّ في ذلك اختلاف الصحابة في إباحة كتابة العلم وعدمها، فكرها - كما عن العسقلاني في مقدمة فتح الباري وغيره - عمر بن الخطّاب، وجماعة آخرون خشية أن يختلط الحديث في الكتاب، وأباحها عليّ وخلفه الحسن السبط المجتبى وجماعة من الصحابة، وبقي الأمر على هذه الحال حتى أجمع أهل القرن الثاني في آخر عصر التابعين على إباحتها، وحينئذ آلف ابن جريح كتابه في الآثار عن مجتهد وعطاء بمكة، وعن الغزالي أنه أول كتاب صنّف في الإسلام. والصواب أنه أول كتاب صنّفه غير الشيعة من المسلمين.

وبعده كتاب معمر بن راشد الصنعاني باليمن، ثم موطأ مالك، وعن مقدمة فتح الباري أن الربيع بن صبيح أول من جمع، وكان في آخر عصر التابعين، وعلى كلّ حال فالإجماع منعقد على أنه ليس لهم في العصر الأول تأليف.

أمّا عليّ وشيعته، فقد تصدّوا لذلك في العصر الأول، وأول شيء دوّنه أمير المؤمنين كتاب الله عزّ وجلّ - إلى أن قال - فجمعه مرتّباً على حسب النزول وأشار إلى عامّه وخاصّه، ومطلقه ومقيّده، ومحكمه ومتشابهه، وناسخه ومنسوخه، عزائمه ورخصه، وسننه وأدابه، ونّبّه على أسباب النزول في آياته البيّنات، وأوضح ما عساه يشكل من بعض الجهات وكان ابن سيرين يقول: لو أصبت ذلك الكتاب كان فيه العلم (٧٩١) - إلى أن قال - : وبعد فراغه من الكتاب العزيز آلف لسيدة نساء العالمين كتاباً كان يعرف عند أبنائها الطاهرين بمصحف فاطمة، يتضمّن أمثالاً وحكماء، ومواعظ وعبراً، وأخباراً ونوادر تُوجب لها العزاء عن سيّد الأنبياء (صلى الله عليه وآله) (٨٠)، وآلف بعده كتاباً في الدّيّات وسمّاه بالصحيّة، وقد أورده ابن سعد في آخر كتابه المعروف بالجامع مسنداً إلى أمير المؤمنين (عليه السلام)، ورأيت البخاري ومسلماً يذكران هذه الصحيّة، ويرويان عنها في عدة مواضع من صحيحهما.

ومما رواه عنها ما أخرجه عن الأعمش عن إبراهيم التيمي عن أبيه، قال: قال عليّ (رضي الله عنه): ما عندنا كتاب نقرؤه إلّا كتاب الله غير هذه الصحيّة، قال، فأخرجها، فإذا فيها أشياء من الجراحات وأسنان الإبل، قال: وفيها «المدينة حرم ما بين غير إلى ثور، فمن أحدث فيها حدثاً أو آوى محدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين»، (الحديث بلفظ البخاري في باب إثم من تبرأ من مواليه) من كتاب «الفرائض» في الجزء الرابع من صحيحه، وهو موجود في باب فضل المدينة من كتاب الحجّ من الجزء الأول من صحيح مسلم. والإمام أحمد بن حنبل أكثر من الرواية عن هذه الصحيّة في مسنده، - إلى أن قال - :

وقد جاء في رواية الصّفّار عن عبد الملك، قال: دعا أبو جعفر بكتاب عليّ، فجاء به جعفر مثل فخذ الرجل مطوياً، فإذا فيه «إنّ النساء ليس لهن من عقار الرجل إذا توفي عنهنّ شيء»، فقال: أبو جعفر - أي الباقر - : هذا والله خطّ عليّ وإملاء رسول الله (صلى الله عليه وآله) (٨١).

واقْتدى بِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ثَلَاثَةً مِنْ شِيعَتِهِ فَالَّفُوا عَلَى عَهْدِهِ، مِنْهُمْ: سَلْمَانُ الْفَارَسِيُّ، وَأَبُو ذَرِّ الْغِفَارِيِّ
فِيمَا ذَكَرَهُ ابْنُ شَهْرَآشُوبٍ، حَيْثُ قَالَ: أَوَّلُ مَنْ صَنَّفَ فِي الْإِسْلَامِ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، ثُمَّ سَلْمَانُ
الْفَارَسِيُّ ثُمَّ أَبُو ذَرٍّ» (١٨٢).

وَمِنْهُمْ أَبُو رَافِعٍ مَوْلَى رَسُولِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، وَصَاحِبُ بَيْتِ مَالِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) وَكَانَ
مِنْ خَاصَّةِ أَوْلِيَائِهِ وَالْمُسْتَبْصِرِينَ بِشَأْنِهِ، لَهُ كِتَابُ السُّنَنِ وَالْأَحْكَامِ وَالْقَضَايَا جَمَعَهُ مِنْ حَدِيثِ عَلِيٍّ خَاصَّةً،
فَكَانَ عِنْدَ سَلْفِنَا فِي الْغَايَةِ الْقَصْوَى مِنَ التَّعْظِيمِ، وَقَدْ رَوَاهُ بِطَرَقِهِمْ وَأَسَانِيدِهِمْ إِلَيْهِ (١٨٣).
وَاسْتَطَرَدَ الْإِمَامُ شَرَفُ الدِّينِ فِي ذِكْرِ سَائِرِ مَنْ أَلَّفَ مِنَ الشَّيْعَةِ فِي هَذِهِ الطَّبَقَةِ إِلَى أَنْ قَالَ: وَقَدْ
تَصَدَّى أَصْحَابُنَا لَذِكْرِ مَنْ أَلَّفَ مِنْ أَهْلِ تِلْكَ الطَّبَقَةِ مِنْ سَلَفِهِمُ الصَّالِحِ، فَلِيرَاجِعْ فَهَارِسَهُمْ، وَتَرَاجِمِ رَجَالَهُمْ
مَنْ يَشَاءُ.

ثُمَّ اسْتَطَرَدَ فِي ذِكْرِ سَائِرِ رَوَاةِ أَصْحَابِنَا وَمُؤَلِّفِيهِمْ جَيْلًا بَعْدَ جَيْلٍ إِلَى أَنْ قَالَ: وَمَنْ تَتَّبِعْ أَحْوَالَ السَّلَفِ
مِنْ شِيعَةِ آلِ مُحَمَّدٍ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، وَاسْتَقْصَى أَصْحَابَ كُلِّ مِنَ الْأُتَمَةِ التَّسْعَةِ مِنْ ذُرِّيَةِ الْحُسَيْنِ،
وَأَحْصَى مُؤَلَّفَاتِهِمُ الْمَدُونَةَ عَلَى عَهْدِ أَتَمَّتِهِمْ، وَاسْتَقْرَأَ الَّذِينَ رَوَوْا عَنْهُمْ تِلْكَ الْمُؤَلَّفَاتِ، وَحَمَلُوا حَدِيثَ آلِ
مُحَمَّدٍ فِي فُرُوعِ الدِّينِ وَأُصُولِهِ مِنْ أُلُوفِ الرِّجَالِ ثُمَّ أَلَمَّ بِجُمْلَةِ هَذِهِ الْعُلُومِ فِي كُلِّ طَبَقَةٍ، يَدًّا عَنْ يَدٍ مِنْ
عَصْرِ التَّسْعَةِ الْمُعْصُومِينَ إِلَى عَصْرِنَا هَذَا، يَحْصِلُ لَهُ الْقَطْعُ الثَّابِتُ بِتَوَاتُرِ مَذْهَبِ الْأُتَمَةِ، وَلَا يَرْتَابُ فِي أَنَّ
جَمِيعَ مَا نَذِنَ اللَّهُ بِهِ مِنْ فُرُوعٍ وَأُصُولٍ إِنَّمَا هُوَ مَأْخُذٌ مِنْ آلِ الرَّسُولِ» (١٨٤).

ومنها: قَرَبَ أَسَانِيدَهُمْ وَاتَّصَالَهَا بِالرَّسُولِ الْأَعْظَمِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) عَنْ طَرِيقِ الْأُتَمَةِ مِنْ أَهْلِ
الْبَيْتِ جَيْلًا بَعْدَ جَيْلٍ، فَقَدْ جَمَعَ أَصْحَابُنَا الْإِمَامِيَّةَ مَا تَلَقَوْهُ مِنْ أُتَمَةِ أَهْلِ الْبَيْتِ وَدَوَّنُوها فِي كُتُبٍ سَمِيَتْ
بِالْأُصُولِ، وَقَدْ اشتهر من بينها أَرْبَعُمِائَةٍ أَصْلٌ، سُمِّيَتْ بِالْأُصُولِ الْأَرْبَعُمِائَةِ، وَقَدْ جَمَعَ عِلْمَاؤُنَا هَذِهِ الْأُصُولَ
وَرَتَبُوهَا وَدَوَّنُوهَا فِي أَرْبَعِ مَجَامِيعٍ سُمِّيَتْ بِالْكَتُبِ الْأَرْبَعَةِ، وَهِيَ «الْكَافِي» لِلْكَلِينِيِّ الْمَتَوَفَى (٣٢٩ هـ)،
«وَمَنْ لَا يَحْضَرُهُ الْفَقِيه» لِمُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ بَابُوَيْهِ الْمَعْرُوفِ بِالصَّدُوقِ الْمَتَوَفَى (٣٨١ هـ)، وَ«التَّهْذِيبُ»
وَالْإِسْتَبْصَارُ» لِمُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الْمَعْرُوفِ بِالشَّيْخِ الطُّوسِيِّ الْمَتَوَفَى (٤٦٠ هـ).

قَالَ الشَّيْخُ الْبِهَائِيُّ فِي كِتَابِهِ مَشْرِقَ الشَّمْسِينَ: «قَدْ بَلَّغْنَا عَنْ مَشَايِخِنَا (قُدَّسَ سِرُّهُمْ) أَنَّهُ كَانَ
مِنْ دَابِّ أَصْحَابِ الْأُصُولِ أَنَّهُمْ إِذَا سَمِعُوا عَنْ أَحَدٍ مِنَ الْأُتَمَةِ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ) حَدِيثًا بَادَرُوا إِلَى إِثْبَاتِهِ فِي
أُصُولِهِمْ لئَلَّا يَعْزُزَ لَهُمْ نَسْيَانُ لِبَعْضِهِ أَوْ كُلِّهِ بِتَمَادِي الْأَيَّامِ» (١٨٥).

وَرَوَى السَّيِّدُ رَضِيَ الدِّينَ عَلِيُّ بْنُ طَاوُوسٍ فِي (مَهْجِ الدَّعَوَاتِ) بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي الْوَضَّاحِ مُحَمَّدِ بْنِ
عَبْدِ بْنِ زَيْدِ النَّهْشَلِيِّ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ قَالَ: كَانَ جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي الْحَسَنِ الْكَاطِمِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) مِنْ
أَهْلِ بَيْتِهِ وَشِيعَتِهِ يَحْضُرُونَ وَمَعَهُمْ فِي أَكْمَامِهِمْ أَلْوَاحُ أَبْنُوسٍ لَطَافٌ وَأُمِّيَالٌ فَإِذَا نَطَقَ أَبُو الْحَسَنِ بِكَلِمَةٍ أَوْ
أَفْتَى فِي نَازِلَةٍ أَثْبَتَ الْقَوْمُ مَا سَمِعُوهُ مِنْهُ فِي ذَلِكَ» (١٨٦).

وَقَالَ الشَّهِيدُ الثَّانِي فِي شَرْحِ الدَّرَايَةِ: «اسْتَقَرَّ أَمْرُ الْمُتَقَدِّمِينَ عَلَى أَرْبَعُمِائَةٍ مُصَنَّفٍ لِأَرْبَعُمِائَةٍ
مُصَنَّفٍ سَمَّوْهَا أُصُولًا فَكَانَ عَلَيْهَا اعْتِمَادُهُمْ» (١٨٧).

وَقَالَ الْعَلَّامَةُ الطَّهْرَانِيُّ فِي كِتَابِهِ (الذَّرِيعَةُ إِلَى تَصَانِيفِ الشَّيْعَةِ):
«إِنَّ الْمَزَابِ الَّتِي تَوْجَدُ فِي الْأُصُولِ وَمُؤَلَّفِيهَا دَعَتْ أَصْحَابَنَا إِلَى الْإِهْتِمَامِ التَّامِّ بِشَأْنِهَا قِرَاءَةً وَرَوَايَةً
وَحِفْظًا وَتَصْحِيحًا وَالْعَنَاءَ الزَّائِدَةَ بِهَا وَتَفْضِيلَهَا عَلَى غَيْرِهَا مِنَ الْمَصْنُفَاتِ، يَرْشِدُنَا إِلَى ذَلِكَ تَخْصِيصُهُمْ
الْأُصُولَ بِتَصْنِيفِ فَهْرَسٍ خَاصٍ لَهَا وَإِفْرَادِهِمْ مُؤَلَّفِيهَا عَنْ سَائِرِ الرِّوَاةِ وَالْمَصْنُفِينَ وَتَدْوِينَ تَرَاجِمِهِمْ مُسْتَقِلَّةً
- إِلَى أَنْ قَالَ: فَكَانَ الْإِهْتِمَامُ بِالْأُصُولِ كَذَلِكَ مُسْتَمِرًّا إِلَى أَنْ جَمَعْتَ أَعْيَانَ تِلْكَ الْأُصُولِ بِمَوَادِّهَا مَرْتَبَةً
مَبُوبَةً فِي الْمَجَامِعِ الْقَدِيمَةِ، فَاسْتَغْنَوْا عَنْ أَعْيَانِهَا» (١٨٨).

وقال أيضاً: «يسعنا دعوى العلم الإجمالي بأنّ تاريخ تأليف جلّ هذه الأصول إلّا أقلّ قليل منها كان في عصر أصحاب الإمام الصادق(عليه السلام) سواء كانوا مختصين به أو كانوا ممن أدركوا أباه الإمام الباقر(عليه السلام) قبله أو ممن أدركوا ولده الإمام الكاظم(عليه السلام) بعده، والذي يورثنا هذا العلم الإجمالي بعد ما مرّ من عدم تصريح أحد من الأصحاب بخلافه هو سير تاريخ الرواة والمصنّفين في الظروف القاسية الحرجة، وما عانوه من المحن والمصائب فيها وعدم تمكنهم من أخذ معالم الدين عن معاذنها ثم ما مكنهم الله تعالى منه في عصر الرحمة، عصر النور، عصر انتشار علوم آل محمد(عليهم السلام)، عصر ضعف الدولتين، واشتغال أهل الدولة بأمور الملك عن أهل الدين» - إلى أن قال:... «فكان فضلاء الشيعة ورواتهم في تلك السنين آمنين على أنفسهم مطمئنين متجاهرين بولاء أهل البيت(عليهم السلام) معروفين بذلك بين الناس، ولم يكن للأئمة(عليهم السلام) مزاحم لنشر الأحكام فيحضر شيعتهم مجالسهم العامة والخاصة للاستفادة من علومهم(عليهم السلام) وفي تلك المدة القليلة كتبوا عن أئمتهم أكثر ما آلفوه، ويسعيهم نشرت علوم آل محمد(صلى الله عليه وآله) فشكر الله مساعيهم بسعة رحمته في العقبي، وأخلد ذكرهم في الدنيا بما كتب من تراجمهم بعد عصرهم في الكتب الرجالية القديمة مثل «كتاب الرجال» لعبد الله بن جبلة الكناني المتوفى سنة (٢١٩ هـ)، و«مشيخة» الحسن بن محبوب المتوفى سنة (٢٣٤ هـ)، و«رجال» الحسن بن فضال المتوفى سنة (٢٢٤ هـ) و«رجال» ولده علي بن الحسن و«رجال» محمد بن خالد البرقي، و«رجال» ولده أحمد بن محمد بن خالد الذي توفي سنة (٢٧٤ هـ) و«رجال» أحمد العقيلي المتوفى سنة (٢٨٠ هـ)».

إلى أن قال: «وكتبت بعد تلك الكتب كتب رجالية أخرى مثل كتاب حميد الدهقان المتوفى سنة (٢١٠ هـ)، وكتاب الكشي المتوفى سنة (٣٢٨ هـ)، ورجال الكليني المتوفى سنة (٣٣٩ هـ)، وقد بلغ الغاية في رجاله الشيخ أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة المولود سنة (٢٤٩ هـ)، والمتوفى سنة (٣٣٣ هـ)، فجمع فيه من ثقات أصحاب الإمام الصادق(عليه السلام)، ومعاريفهم أربعة آلاف رجل، وأوردهم الشيخ الطوسي في رجاله كما ذكره مفصلاً شيخنا في «خاتمة المستدرک»، وغير ذلك ممّا كتب في القرن الخامس الذي ألفت فيه الأصول الرجالية: النجاشي، واختيار الكشي، والرجال، والفهرست للشيخ الطوسي، والضعفاء المنسوب إلى ابن الغضائري، وكلها مجموعة في منهج المقال للاستزادة، وغيره من المتأخرين»^(١٨٩).

ثم قال: «هذه الأصول كلها موجودة، جملة منها بالهيئة التركيبية الأولية التي وجدت موادها بها، والبقية باقية بموادها الأصلية بلا زيادة حرف ولا نقیصة حرف ضمن المجاميع القديمة التي جمعت فيها مواد تلك الأصول مرتبة مبوبة منقحة مهذبة تسهيلاً للتناول والانتفاع»^(١٩٠).

ثم ذكر العلّامة الطهراني أسماء ١١٦ رجلاً من مؤلفي الأصول، وترجم لهم^(١٩١).

تبين ممّا ذكرناه أنّ عمدة مصادر الحديث لدى الشيعة هي الأصول الأربعمئة التي جُمعت في المجاميع الروائية التي أهمها الكتب الأربعة، وقد تلقاها الرواة الحفاظ الثقات عن أئمة أهل البيت، وعمدتها رُويت عن الإمامين الباقر والصادق(عليهما السلام) وإسنادهما كإسناد غيرهما من أئمة أهل البيت(عليهم السلام)، متّصل أباً عن جدّ برسول الله(صلى الله عليه وآله)، فإن الصادق سلام الله عليه يروي عن أبيه الباقر، وهو عن أبيه علي بن الحسين، وهو عن الحسين عن رسول الله صلوات الله عليهم أجمعين، هذا بغض النظر عن الدليل الدال على عصمة الأئمة من أهل البيت، والذي سوف نذكره في موضعه من البحث إن شاء الله تعالى.

وقد روى الكليني في الكافي عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد، عن صالح بن سعيد، عن أحمد بن أبي بشر، عن بكر بن كرب الصيرفي قال: سمعتُ أبا عبد الله - يعني الصادق - يقول: «إنّ عندنا

ما لا نحتاج معه إلى الناس، وأنّ الناس ليجتاحون إلينا، وأنّ عندنا كتاباً إملأه رسول الله، وخط عليّ، صحيفة فيها كلّ حلال وحرام»^(١٩٢).

وروى المفيد بإسناده عن جابر قال: قلت لأبي جعفر - الباقر - : إذا حدثني بحديث فإسناده لي، فقال: «حدثني أبي عن جدي عن رسول الله عن جبرائيل عن الله تبارك وتعالى، وكلما أحدثك أحدثك بهذا الإسناد»^(١٩٣).

ومنها: التزام الشيعة بالضوابط المنطقية لصحة الحديث وقواعدها؛ من وثاقة الراوي في كلّ طبقات السند، واتّصال السند، وغير ذلك من قواعد صحة الحديث وضوابطه المنطقية من دون استثناء كتاب أو شخص إلّا من دلّ الكتاب والسنة على عصمته بطريق قطعي لا ريب فيه، وهذا بخلاف ما جرت عليه العادة عند غيرهم ممّن اصطالح عليهم بأهل السنة فإنّ من أهم القواعد التي اعتمدها في الحديث قولهم بعدالة الصحابة أجمعين.

قال الحافظ بن حجر: إتفق أهل السنة على أنّ الجميع - أي جميع الصحابة - عدول ولم يخالف في ذلك إلا شذوذاً من المبتدعة»^(١٩٤).

وذكر في تعريف الصحابي: «الصحابي مَنْ لقيَ النبيّ (صلى الله عليه وآله) مؤمناً به، ومات على الإسلام، فدخل في مَنْ لقيه من طالت مجالسته له أو قصرت، ومَنْ روى عنه أو لم يرو، ومن غزا معه أو لم يغز، ومن رآه رؤية ولو لم يجالس، ومَنْ لم يره لعارض كالعمى».

مع أنّ عدالة الصحابة بهذا المعنى لا يوافق عليها عقل ولا شرع، أما العقل فمن المستحيل - عادة - أن ينقلب المشرك عادلاً بين لحظة وأخرى، بمجرد لقائه للنبيّ (صلى الله عليه وآله) حتى لو لم يره لعارض كالعمى، وحتى لو قصر اللقاء فكان لحظة عابرة، مع العلم أنّ الله سبحانه وتعالى لم يشأ لنفسه ولا لنبيه أن يتصرفا في نفوس الناس تصرفاً تكوينياً يجعلهم مؤمنين صلحاء بالجبر والاضطرار. قال تعالى:

(وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ)^(١٩٥).

وأما الشرع فلما ورد في الكتاب الكريم، والسنة المطهرة من النصوص الكثيرة الدالة على أنّ في من صحب النبيّ كثيراً ممّن لا ينطبق عليهم وصف العدالة، فمما ورد في الكتاب الكريم:

١ - قوله تعالى: (وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنَعَذِّبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يَرْدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ)^(١٩٦).

دلت الآية على أنّ في المدينة، وكذا من الأعراب، منافقين غير معروفين فهم غير أولئك المنافقين المعروفين الذين نزلت الآيات بشأنهم بالخصوص وعينت أشخاصهم بالأعمال والأوصاف.

وعبارة (أهل المدينة) صريح في مَنْ صحب النبيّ بمعناه المذكور أعلاه، فان من غير المحتمل أن يكون فيمن أظهر الإسلام من أهل المدينة مَنْ لم يلق الرسول، ولو للحظة قصيرة.

٢ - قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لِكُلِّ أَمْرِ مِنْهُمْ مَا أَكْتَسَبَ مِنَ الْإِنْمِ وَالَّذِي تَوَلَّىٰ كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ)^(١٩٧).

٣ - قوله تعالى: (وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِ حَتَّىٰ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأُمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَّنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَّنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ)^(١٩٨).

٤ - قوله تعالى: (وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ)^(١٩٩).

٥ - قوله تعالى: (وَإِذَا رَأَوْا تِجْرَةً أَوْ لَهْوًا انْغَصَوْا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا)^(٢٠٠).

وقد روى البخاري بإسناده عن جابر قال: «أقبلت غير يوم الجمعة ونحن مع النبي، فثار الناس إلّا اثني عشر رجلاً فأُنزل الله: (وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْقَضُوا إِلَيْهَا)» (١٠١).

ومما ورد في السنة ما رواه البخاري في الصحيح بإسناده عن أبي وائل قال: قال عبدالله قال النبي (صلى الله عليه وآله): «أنا فرطكم على الحوض، ليرفعن إلى رجال منكم حتى إذا هويت لأناولهم اختلجوا دوني، فأقول يا رب أصحابي، يقول: لا تدري ما أحدثوا بعدك» (١٠٢).

وروى البخاري كذلك في تفسير سورة المائدة (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ): «إنه يجاء برجال من أمتي فيؤخذ بهم ذات الشمال، فأقول، يا رب أصحابي، فيقال: لا تدري ما أحدثوا بعدك فأقول كما قال العبد الصالح: (وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَقَّيْتُ كُنْتُ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ) فيقال: إِنَّ هَؤُلَاءِ لَمْ يَزَالُوا مَرْتَدِينَ عَلَى أَعْقَابِهِمْ مِنْذُ فَارَقْتَهُمْ».

وفي صحيح مسلم: «ليردنّ عليّ الحوض رجالٌ ممن صاحبنّي حتى إذا رأيتهم رفعوا إليّ اختلجوا دوني فلاقولنّ أي رب أصحابي، فيقالنّ لي: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك» (١٠٣).

ثم إنّه لا يسعنا في هذا المختصر أن نشير إلى القواعد المعتمدة في صحة الحديث لدى الشيعة، ونكتفي في هذا المقام بنقل ما ذكره الشيخ حسن صاحب المعالم في كتابه (المنتقى) إذ قال: إنَّ مناط وصف الصحة هو اجتماع وصفي العدالة والضبط في جميع رواة الحديث مع اتصال روايتهم له بالمعصوم (عليه السلام)» (١٠٤).

وما ذكره الشيخ الطوسي في (العدة)، قال:

«إنا وجدنا الطائفة ميزت الرجال الناقلة لهذه الأخبار، فوثقت الثقة منهم، وضعفت الضعفاء، وفرقوا بين مَنْ يُعتمد على حديثه وروايته، وَمَنْ لَا يُعتمد على خبره، ومدحوا الممدوح منهم، وذموا المذموم، وقالوا: فلان متهّم في حديثه، وفلان كذاب، وفلان مخلط، وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد وفلان واقفي، وفلان فطحي، وغير ذلك من الطعون التي ذكروها، وصنّفوا في ذلك الكتب، واستثنوا الرجال من جملة ما روه من التصانيف في فهارسهم، حتى أن واحداً منهم إذا أنكر حديثاً نظر في إسناده وضعفه بروايته، هذا عادتهم على قديم الوقت وحديثه، لا تنخرم» (١٠٥).

هذا ونبّه في خاتمة حديثنا عن الإشكالية الأولى - حول مدى انضباط النقل عند الشيعة - إلى أن علماءنا منذ العصور الأولى اهتموا كثيراً بعلم الحديث، والبحث عن قواعد تمييز الصحيح منه عن السقيم، والمقبول عن المردود، والقوي عن الضعيف وقد دونوا في ذلك كتباً كثيرة. نكتفي هنا بالإشارة إلى بعض ما ألفه علماؤنا في العصر الأخير تسهيلاً لمراجعتها إن أريد الإطلاع على تفاصيل الضوابط والقواعد المعتمدة في الأخذ بالحديث لدى علمائنا، فمما ألف في علم الحديث أخيراً:

١ - مقباس الهداية، للعلامة المامقاني، في أربعة أجزاء.

٢ - نهاية الدراية، للسيد حسن الصدر.

٣ - ضياء الدراية، للعلامة الإصفهاني.

٤ - قواعد الحديث، للسيد محيي الدين الغريفي.

٥ - أصول الحديث وأحكامه، للشيخ جعفر السبحاني.

وأما الإشكالية الثانية حول حجّية أقوال الأئمة، وأنها لا تكون حجّة إلّا بعد إقامة البرهان القاطع على العصمة، وإلّا كانت أقوالاً إجتهدية كأقوال غيرهم من علماء الأمة يؤخذ منها، ويترك وتحتاج إلى البرهان عليها من خارجها ومن غيرها، فجوابها:

إنّ الأدلة الدالة على إمامتهم وعصمتهم أدلة قطعية، وهي كثيرة جداً تعرّض لذكرها وبيان تفاصيلها كثيرٌ من علمائنا في كتبهم التي دونوها لهذا الغرض، وأكثرها مما اتفق عليه الفريقان، ولكننا هنا لسنا

بصد إثبات عصمتهم، ولعلنا نتعرض لذلك متى ما ساقنا إليه الحديث . ولا يتوقف احتجاجنا بما روي عن الباقر(عليه السلام) إلى إثبات عصمته، لأنَّ احتجاجنا هنا إنّما هو بالآية، وليس بالرواية، وإنما استشهدنا بالرواية تأكيداً لما ذكرناه من دلالة الآية على المطلوب . وهو إثبات إمامتهم بالنصّ الإلهي . فان اعتبرنا تفسير الإمام للآية اجتهاداً منه في تفسير الآية . وهو ليس كذلك كما سوف نشير إليه . فاستشهدنا بالرواية المتضمنة لتفسيره(عليه السلام) من باب الرجوع إلى أهل الخبرة، وهو طريق عقلائي مقبول لدى العقلاء كافة وأهل الشرع خاصة، إذ يُسوَّغون الرجوع إلى أهل العلم والخبرة، فيما يخفى علمه على العامة من الناس، وقد ورد في كتاب الله سبحانه إقرار هذه الطريقة إذ قال سبحانه: **(فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)** (١٠٦).

ولا شكَّ أنَّ الإمام محمد بن عليّ بن الحسين الباقر من أعلم الناس بمعاني الكتاب ومقاصده، وهو ربيب البيت النبوي الشريف، ومنَّ شهد له القريب والبعيد، والعدو والصديق بغزارة العلم حتى سُمِّي (باقر العلم) دون غيره من أهل عصره دلالة على سعة علمه، وطول باعه، وسمو مقامه في الإحاطة بحقائق الدين، ومقاصد الكتاب المبين، فهو من أجلى مصاديق أهل الخبرة بتفسير القرآن، وتبيان شأن نزول آياته.

وان اعتبرنا تفسير الإمام للآية إخباراً منه(عليه السلام) وحكاية عن رسول الله(صلى الله عليه وآله) كما هو الصحيح الذي صرَّح به أئمتنا فيما روي عنهم من الأحاديث الصحيحة كالذي رواه سماعة عن أبي الحسن موسى بن جعفر، قال قلتُ له: أكلُ شيءٍ في كتاب الله وسُنَّة نبيه أو تقولون فيه؟ قال: بل كلَّ شيءٍ في كتاب الله وسُنَّة نبيِّه» (١٠٧).

وما رواه سليم بن قيس عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب في حديث طويل جاء فيه: فما نزلت على رسول الله(صلى الله عليه وآله) آية من القرآن إلّا أقرَّنيها وأملاها عليّ، فكتبتها بخطي، وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها، ودعا الله أن يعطيني فهماً وحفظاً، فما نسيت آية من كتاب الله ولا علماً أملاه عليّ وأثبتته» (١٠٨).

وقد توارث الأئمة الطاهرون هذا الكتاب خلفاً عن سلف، وقد سبق ما نقلناه من رواية بكر بن كرب الصيرفي عن جعفر بن محمد الصادق(عليه السلام) أنه قال: **«إِنَّ عِنْدَنَا مَا لَا نَحْتَاجُ مَعَهُ إِلَى النَّاسِ، وَأَنَّ النَّاسَ لِيَحْتَاجُونَ إِلَيْنَا وَإِنَّ عِنْدَنَا كِتَاباً إِمْلَاءَ رَسُولِ اللَّهِ(صلى الله عليه وآله)، وَخَطَ عَلِيٍّ(عليه السلام)، صَحِيفَةً فِيهَا كُلُّ حَلَالٍ وَحَرَامٍ»** (١٠٩).

وهناك روايات أخرى وردت عنهم(عليهم السلام) بطرق صحيحة بنفس المضمون. وقد سبق أن نقلنا ما ورد في مصادر أهل السنَّة حول كتاب عليّ(عليه السلام)، كما وقد سبق أيضاً ما نقلناه من رواية جابر عن الباقر(عليه السلام) قال جابر: قلتُ له: إذا حدثتني بحديث فأسنده لي، فقال: **«حدثني أبي عن جدي عن رسول الله عن جبرائيل عن الله تبارك وتعالى، وكلما أحدثك، أحدثك بهذا الإسناد»** (١١٠).

أقول: إنَّ اعتبرنا تفسير الإمام الباقر(عليه السلام) للآية إخباراً منه بذلك التفسير حكاية عن رسول الله(صلى الله عليه وآله)، كما شهدت بذلك الروايات التي أشرنا إلى بعضها، فما تضمنته الرواية من التفسير إنما هو حديث رسول الله(صلى الله عليه وآله)، وحجَّة تفسير الرسول للكتاب لا شكَّ فيها، ولا خلاف بل هي من بديهيات الشريعة الإسلامية كما هو واضح.

هذا كلُّه من الجواب على صدر الإشكالية الثانية.

وأما ما ذكرتموه في ذيلها من أنه: «ليس في النصّ المنسوب إلى الإمام الباقر(عليه السلام) ما يفيد حصر الإمامة أو الملُك العظيم في آل إبراهيم أو آل محمَّد». فجوابه:

إنّ الآية بنفسها تدل على حصر الإمامة أو المُلْك العظيم في آل إبراهيم وذريته الصالحين، وهم - في عصر الرسالة الخاتمة - محمد وآل بيته الأطهار.

وقد ذكرنا القرائن والدلالات التي تضمّنتها الآية الشريفة وخاصة مع ملاحظة القرينة الموجودة في آية سورة البقرة ((وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ))، وإنضمام هذه القرائن بعضها إلى بعض لا يترك مجالاً للشك في دلالة الآية على اختصاص مقام الإمامة بإبراهيم وذريته وهم محمد وأهل بيته في عهد النبوة الكبرى التي بها ختمت النبوات واكتملت منة الله على عباده.

وأما ما ذكرتموه من أنّ «الامتنان على آل إبراهيم بما آتاهم الله من الكتاب والحكمة أي النبوة، وما آتاهم من الملك العظيم متعين لعظم النعمة وارتفاع مرتبتها، ولم يظهر لي أن ذلك يتضمن ضرورة عدم إتيان غيرهم النبوة أو عدم إتيان غيرهم ملكاً وإمامة، عظيمة كانت أو دون ذلك».

فقد فصلنا الجواب عن ذلك في ذيل المطلب الرابع من النقطة الثالثة. ونشير هنا تأكيداً لما مضى إلى النقاط التالية:

أولاً: إنّ محل النزاع هو إثبات وجود نصب إلهي في قضية الإمامة، وأن الله سبحانه عهد بالإمامة إلى أشخاص معينين، والآية الشريفة تفي بهذا الغرض بعد تصريحها بإتيان الملك العظيم لآل إبراهيم الشامل لمحمد وأهل بيته (عليهم السلام).

ثانياً: إنّ تخصيص آل إبراهيم بالامتنان يدل على اختصاص ما إمتنَّ الله به عليهم بهم، ولو كانت هذه المنة عامة لغيرهم لم يكن وجه لتخصيصهم بذكر الامتنان.

ثالثاً: إنّ الامتنان هنا - بوجه خاص - يدل على التفضيل، والتفضيل يدل على الاختصاص. أما دلالة الامتنان هنا على التفضيل فبقريته قوله تعالى: ((أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ إِمْرًا هَيْمًا))، دلّت الآية على أن ما آتى الله آل إبراهيم من الكتاب والنبوة والملك العظيم فضل من الله يحسدون عليه، وهذا صريح في كون هذا الامتنان امتناناً تفضيلاً أي إنه امتنان بنعمة وفضل جعلاهم يمتازون عن غيرهم ويفضّلون بهما عليهم.

وأما دلالة التفضيل على الاختصاص فهي واضحة غنية عن البيان والتوضيح، وقد ذكرنا في هذا المقام سابقاً ما يغنيها عن التكرار.

هذا كلّه بالإضافة إلى ما ذكرناه سابقاً من القرائن الأخرى الدالة على الحصر والاختصاص.

النقطة الرابعة

من دون أن نتعرض للكلام عن القضاء والقدر والخير والشر، ندخل فيما يخصّ موضوع بحثنا من تفسير الآية الشريفة:

(قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ يَدُكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)^(١١١).

فنقول في الجواب على ما ذكرتموه:

أولاً: إنكم ذكرتم أنّ الآية الشريفة: (قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ)، يجب أن تُحمل على أوسع المعاني - حسب تعبيركم - إلّا إذا جاء ما يقتضي التخصيص أو التضييق، ونحن قد ذكرنا فيما قلناه سابقاً عند الاستشهاد بهذه الآية القرائن التي توجب حملها على إرادة خصوص الملك التشريعي، ونشير هنا إلى اثنتين منها:

الأولى: قوله تعالى: (تُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ)، وقد وضّحنا المفهوم القرآني للإعزاز والإذلال - عند تعرضنا للاستدلال بالآية - وذكرنا أنّ الملك التكويني ليس إعزازاً لولا اقترانه بالملك

التشريعي لأنَّ الله تعالى خصَّ الإعزاز بنفسه وبرسوله وبالمؤمنين كما قال سبحانه وتعالى: (وَلِلَّهِ
الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ) مع أنَّ الملك التكويني يشمل الكفار والجبابرة المتمردين من أعداء الله
سبحانه، كما أنَّ نزع الملك التكويني ليس إزدلالاً - كذلك - لولا اقترانه بالنزع التشريعي، وإلَّا للزم من ذلك
أن يكون الله سبحانه قد أذلَّ أقرب عباده إليه من الأنبياء والصلحاء الذين اضطهدوا على مدى التاريخ على
أيدي الطغاة والجبابرة، ولم يظفروا عليهم بالنصر الظاهري في هذه الحياة، مع أنَّ صريح القرآن الكريم
والروايات القطعية تؤكد نفي ذلك، وأنَّ الله سبحانه يكرم عباده المؤمنين ويعزهم، ولا يرضى لهم الذلَّ
والهوان أبداً. قال تعالى:

(وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ)،

وقال سبحانه: (وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا).

وقد أشرنا سابقاً إلى عدة شواهد قرآنية تؤكد ما ذكرناه من معنى الإعزاز والإذلال في القرآن الكريم
فلا نعيد، وإنما نشير إلى نقطة واحدة وهي ربط إتيان الملك بالإعزاز، ونزعه بالإذلال فنقول: إنَّ المفهوم
عرفاً من الآية الكريمة هو أن ذكر الإعزاز والإذلال بعد إتيان الملك بيان له وتفسير، كما هو الحال في قوله
تعالى: (يَبْدِكَ الْخَيْرُ)، وذلك لأنَّ الجمل الخبرية التي تعقبت قوله تعالى (مَالِكِ الْمُلْكِ) تعتبر حالاً،
والحال هنا متضمن معنى البيان والتفسير، كما هو المفهوم من هذا النوع من التعبير في سائر الموارد،
كما لو قال القائل: زيد كريم يؤوي الضيف ويُشيع الجائع، ويُعين الضعيف، فإن المفهوم عرفاً من الجمل
الخبرية التي تعقبت الجملة الاسمية الأولى أنَّها تفسير وبيان لها وليست جملاً مستقلة في معانيها
لا علاقة لها بالجملة الأولى.

والأمر كذلك فيما نحن فيه، فإن قوله تعالى (تُؤْتِي الْمُلْكَ)، (تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ)، (يَبْدِكَ الْخَيْرُ)،
جمل خبرية متلاحقة تعتبر عرفاً بياناً للجملة الأولى: (اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكَ). وعلى هذا فلا يصح القول
بأنَّ الإعزاز والإذلال لا ربط لهما بإتيان الملك، بل بينهما تمام الربط، فإذا كان الإعزاز لا يكون إلَّا بالملك
التشريعي دلَّ ذلك على أنَّ الملك التشريعي هو المقصود بقوله تعالى: (مَالِكِ الْمُلْكَ تُؤْتِي الْمُلْكَ
مَنْ تَشَاءُ).

هذا بالإضافة إلى أن مقتضى وحدة السياق في الآية مناسبة الإعزاز والإذلال مع إتيان الملك
ونزعه، وهذا أمر واضح لمن تأمل في الآية الكريمة.

الثانية: قوله تعالى: (يَبْدِكَ الْخَيْرُ) فإنَّ وحدة السياق عرفاً تدل بوضوح على أنَّ هناك ارتباطاً
وتناسباً بين هذه الجملة وبين ما قبلها، وأنَّ هذه الجملة لا يصح أن تكون منفصلة المعنى عما قبلها،
والتناسب العرفي بين هذه الجملة، وبين ما قبلها يقتضي أن يكون كون الله سبحانه مالِكاً للملك يؤتیه
من يشاء وينزعه مِمَّن يشاء، وكونه سبحانه يعز من يشاء ويذل من يشاء، من مصاديق كون الخير كله
بيده سبحانه وتعالى، وعلى هذا فإتيان الملك خير وهو بيده سبحانه يؤتیه من يشاء وينزعه مِمَّن يشاء.
هذا هو المفهوم الواضح الذي تدل عليه الآية الكريمة بمقتضى وحدة السياق، وهذه قرينة واضحة
على إرادة الملك التشريعي من إتياء الملك، لأنَّ الملك لا يكون خيراً إلَّا إذا كان مُلْكاً مشروعاً مأذوناً به
من الله سبحانه وتعالى، وهذا واضح لمن تأمل وأنصف.

وثانياً: سلَّمنا ما ذكرتموه من حمل إتيان المُلك في الآية وكذلك نزعه، والإعزاز والإذلال على أوسع
المعاني، واعتبار أنَّ المراد منهما الوجه الشرعي والكوني معاً، ولكنَّ الآية الكريمة تبقى بالرغم من ذلك
دالة على ما ندَّعيه من أنَّ الإمامة عهد إلهي يؤتیه الله مَنْ يشاء من عباده الصالحين، فإنَّ معنى حملها
على الأعم من الوجه الكوني والشرعي أنَّها تُفيدُ حصر إتيان السلطة والملك كوناً وشرعاً بيد الله
سبحانه، فقد ثبت ضمناً حصر إتيان الملك شرعاً بالله سبحانه وهو المطلوب.

فالنّيجة أنّ الآية تدلّ - وإن فرضنا كونها للأعم - على أنّ شرعية الملك إنما هي بأنّ يؤتيها الله لمن يشاء، وليس أمر ذلك إلى الناس أنفسهم ليختاروا للحكم من يشاؤون، فإنّ ذلك هو مقتضى الحصر في الآية إذ تحصر إتيان الملك شرعاً وكوناً - حسب ما ذكرتموه - في الباري سبحانه وتعالى، وهذا معناه نفي أن يكون لغير الله سبحانه وتعالى في إتيان الملك شرعاً نصيب.

هذا، وآخر ما نقوله هنا حول الاستدلال بآية (قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ): إنّ الذي لا يشكّ فيه شمول الآية للملك الشرعي لأنّ دعوى اختصاصها بالملك الكوني مقطوع البطلان، وقد وافقتمونا على هذا القدر من دلالة الآية، وهو كاف لإثبات المطلوب، فإنّ الآية تدلّ حينئذ على أنّ الملك الشرعي أمره بيد الله سبحانه وتعالى، هو الذي يؤتيه من يشاء وينزعه ممن يشاء، وهو المطلوب.

-
- [١] آل عمران: ١٤ .
[٢] الحديد: ٢٠ .
[٣] الإسراء: ١١ .
[٤] القيامة: ٢٠ .
[٥] يوسف: ١٠٣ .
[٦] الأنعام: ١١٦ .
[٧] الأعراف: ١٠١ - ١٠٢ .
[٨] الفرقان: ٤٣ - ٤٤ .
[٩] يونس: ٩٩ .
[١٠] الغاشية: ٢٢ .
[١١] آل عمران: ١١٠ .
[١٢] هذا إثبات للكبرى بدليل عقلي من القضايا اللاحقة للتشريع حسبما ذكرناه سابقاً من الأدلة العقلية التي تثبت بها قضايا دينية.
[١٣] المؤمنون: ٧١ .
[١٤] سورة ص: ٢٦ .
[١٥] القصص: ٥٠ .
[١٦] الأنعام: ٥٦ .
[١٧] الأعراف: ٣ .
[١٨] آل عمران: ٣١ .
[١٩] الأعراف: ١٥٨ .
[٢٠] يونس: ٢٥ .
[٢١] طه: ٩٠ .
[٢٢] آل عمران: ٥٣ .
[٢٣] إبراهيم: ٢١ .
[٢٤] البقرة: ١٦٥ - ١٦٦ .
[٢٥] الأنعام: ١٥٢ .
[٢٦] النجم: ٣٢ .
[٢٧] النساء: ٤٩ .
[٢٨] النور: ٢١ .
[٢٩] كتاب العين ج ٨ ص ٤٢٨ .
[٣٠] التوبة: ١٢ .
[٣١] لسان العرب، مادة: أمم .
[٣٢] النساء: ٨٦ .
[٣٣] النساء: ٥٤ .
[٣٤] الجاثية: ١٦ .
[٣٥] الأنعام: ٨٣ - ٨٩ .
[٣٦] الشعراء: ٦٩ - ٨٣ .
[٣٧] العنكبوت: ٢٧ .
[٣٨] يوسف: ٥٦ - ٥٧ .
[٣٩] العنكبوت: ١٦ - ٢٦ .
[٤٠] الصافات: ٨٥ - ١٠١ .
[٤١] الممتحنة: ٤ .
[٤٢] البقرة: ١٢٤ .

- [٤٣] (الصفات: ١٠٣ - ١٠٦ .
- [٤٤] (إبراهيم: ٣٩ .
- [٤٥] (الحج: ٧٥ .
- [٤٦] (المتحنة: ٤
- [٤٧] (إن الموقف الإبراهيمي الذي تتحدث عنه الآية الكريمة فيه جانب أخلاقي من حيث التعبير بقوله: (وَبَدَأَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ)، وفيه جانب فكري وعقائدي من حيث التعبير بقوله: (إِنَّا بَرَاءُؤُا مِنْكُمُ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ) ومن أجل ذلك استشهدنا بالآية الكريمة مرتين هنا، وفي الفرض السابق كذلك.
- [٤٨] (كتاب العين ج ١ ص ١٠٢، مادة «عهد».
- [٤٩] (لسان العرب: مادة «عهد».
- [٥٠] (الانعام: ٥٨.
- [٥١] (النحل: ١٢٥.
- [٥٢] (العنكبوت: ١٠.
- [٥٣] (النساء: ٢٥.
- [٥٤] (النجم: ٣٢.
- [٥٥] (الكهف: ١٠٣ - ١٠٤.
- [٥٦] (النور: ٢١.
- [٥٧] (البقرة: ١٨٦ .
- [٥٨] (النساء: ٥٤.
- [٥٩] (الأنعام: ٨٤ - ٨٩ .
- [٦٠] (الجاثية: ١٦ .
- [٦١] (الأنبياء: ٧٢ - ٧٣ .
- [٦٢] (السجدة: ٢٣ - ٢٤ .
- [٦٣] (النساء: ٥٤.
- [٦٤] (الأنعام: ٨٤ - ٨٩ .
- [٦٥] (الجاثية: ١٦ .
- [٦٦] (البقرة: ٤٧ .
- [٦٧] (المائدة: ٢٠.
- [٦٨] (مريم: ٥٩.
- [٦٩] (سورة المائدة: ١٢.
- [٧٠] (سورة البقرة: ٧٤.
- [٧١] (سورة البقرة: ٦١.
- [٧٢] (كنز العمال، ج ٥، ص ٢٣٩؛ وتاريخ ابن كثير، ج ٨، ص ١٠٦. وقد فصل الحديث عنها الشيخ الأميني في الغدير، ج ٦، ص ٢٩٥.
- [٧٣] (سنن الدارمي، ج ١، ص ٨٥؛ وسنن ابن ماجة، ج ١، ص ١٦؛ ومستدرک الحاكم، ج ١٠٢.
- [٧٤] (تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٧؛ ومجمع الزوائد، ج ١، ص ١٤٩.
- [٧٥] (سنن الدارمي، ج ١، ص ٨٤؛ وسنن ابن ماجة، ج ١، ص ١٥.
- [٧٦] (سنن ابن ماجة، ج ١، ص ١٦.
- [٧٧] (تاريخ ابن كثير، ج ٨، ص ١٠٧.
- [٧٨] (طبقات ابن سعد، ج ٣، ص ٢٠٦؛ ومختصر جامع البيان العلم، ص ٣٣.
- [٧٩] (الصواعق المحرقة، لابن حجر، ص ١٢٦، والطبقات الكبرى، لابن سعد، ج ٢، ق ٢ ص ١٠١، وللتفصيل ينظر كتاب المراجعات للإمام شرف الدين، هامش رقم (٩٧٣) من الطبعة التي نشرها المجمع العالمي لأهل البيت (عليهم السلام).
- [٨٠] (الكافي، للكليني ج ١ ص ٢٣٩ و ٢٤٠ و ٢٤١.
- [٨١] (بصائر الدرجات للصفار، ص ١٦٥.
- [٨٢] (تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص ٢٨٠؛ ومعالم العلماء، لابن شهر آشوب، ص ٢.
- [٨٣] (رجال النجاشي، ص ٤.
- [٨٤] (راجع للتفصيل كتاب المراجعات، ص ٣٠٤ إلى ٣١٨ .
- [٨٥] (الذريعة إلى تصانيف الشيعة، للشيخ الطهراني، ج ٢، ص ١٢٨.
- [٨٦] (الذريعة: ج ٢، ص ١٢٧.
- [٨٧] (المصدر السابق، ص ١٣٠.
- [٨٨] (الذريعة، ج ٢، ص ١٢٨.
- [٨٩] (الذريعة: ص ١٣١ - ١٣٣.
- [٩٠] (الذريعة، ج ٢، ص ١٣٤.
- [٩١] (فصل الطهراني ذلك في الذريعة ج ٢، ص ١٣٥ - ١٦٧.
- [٩٢] (أصول الكافي، ج ١، ص ٢٤١.
- [٩٣] (وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٦٩.

- [٩٤] مقدمة الإصابة في تمييز الصحابة، ج ١، ص ١٧، نقلا عن معالم المدرستين، ج ١، ص ٣١.
- [٩٥] يونس: ٩٩ .
- [٩٦] سورة التوبة : ١٠١ .
- [٩٧] سورة النور: ١١ .
- [٩٨] سورة آل عمران: ١٥٢ .
- [٩٩] سورة الحديد: ٨ .
- [١٠٠] سورة الجمعة: ١١ .
- [١٠١] صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، (تفسير سورة الجمعة).
- [١٠٢] البخاري، كتاب الفتن، باب ما جاء في قوله تعالى: (وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَّتُبَيِّنَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً). وروى ما يقرب منه الترمذي في أبواب صفة القيامة، (باب ما جاء في شأن الحشر)، وابن ماجه في كتاب المناسك (باب الخطبة يوم النحر).
- [١٠٣] صحيح مسلم، كتاب الفضائل، (باب إثبات حوض نبينا الحديث ٤٠).
- [١٠٤] نهاية الدراية للسيد حسن الصدر، ص ٢٤١.
- [١٠٥] العدة للشيخ الطوسي، ص ٣٦٦.
- [١٠٦] سورة النحل: ٤٣.
- [١٠٧] أصول الكافي، ج ١، ص ٦٢.
- [١٠٨] أصول الكافي، ج ١، ص ٦٤.
- [١٠٩] أصول الكافي، ج ١، ص ٢٤٢.
- [١١٠] وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٩.
- [١١١] سورة آل عمران: ٣٦.

الفصل الثالث

الأدلة القرآنية في الإمامة

قد ذكرنا سابقاً أنّ هناك آيات كثيرة - غير ما ذكرناه - تدل على أنّ أمر الإمامة والحكم في المجتمع بيد الله سبحانه هو الذي يختار لها من يشاء، وفيما يلي نشير إلى بعض هذه الآيات على نحو الإيجاز:

فمنها: ما دلّ على حصر الحكم لله سبحانه:

كقوله تعالى: **(إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ)** (١١).

وقوله تعالى: **(إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ)** (٢١).

وقوله تعالى: **(أَلَا لَهُ الْحُكْمُ)** (٢١).

وقوله تعالى: **(مَالَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا)** (٤١).

ومنها: ما دلّ على نفي كون أمر الحكم والإمامة بيد الناس وإثبات أنه بيد الله سبحانه، وأنه لا اختيار للناس في ذلك:

كقوله تعالى: **(وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ* وَرَبُّكَ يَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ* وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)** (١٥).

وقوله تعالى: **(وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَتَى بِكُنْ لَهُ أَلْمَلِكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمَلِكِ مِنْهُ وَلَمْ يَأْتِ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ)** (٢١).

دلّت الآية على أنّ أمر الملك ليس بيد الناس، وأنّ الله سبحانه هو الذي يصطفي من بين عباده من يصلح لذلك، وأنّ الملك هو ملك الله يؤتيه من يشاء وليس ملكاً بشرياً يضعونه حيثما يشتهون.

ومنها: ما دلّ على أنّ الله سبحانه وتعالى بعث رسله لقيادة الناس اجتماعياً وسياسياً ونصّبهم حكاماً وقادة على الناس، وأمر الناس بطاعتهم بوصفهم حكاماً وقادة أمروا بإقامة العدل والقسط بين الناس، كقوله تعالى:

(لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...) (١٧).

فقد بيّنت هذه الآية الغاية من إرسال الرسل، وهي إقامة القسط بين الناس، وأنّ الوسيلة إلى ذلك هو الكتاب والميزان. فقد صرحت الآية أنّ الرسل جاءوا إلى الناس بأمرين من قبل الله سبحانه: الكتاب وهو التشريع، والميزان وهو العدل بين الناس أي الحكم العادل، وبهذين العنصرين اكتمل للمجتمع البشري كلّ شرائط الحياة العادلة والعيش الهانئ في ظل القسط والتقوى.

وقوله تعالى: **(وَأَمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ)** (١٨).

وقوله تعالى: **(إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَتُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا)** إلى قوله تعالى: **(وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ)** (٩١).

وقوله تعالى: **(وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ إِلَى قَوْلِهِ: فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ...)** ثم إلى قوله تعالى: **(أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ)** (١٠١).

وقوله تعالى: **(وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ)** (١١١).

وفي هذه الآية دلالة لطيفة على أنّ الرسل لم يبعثوا مبلّغين عن الله فحسب، بل بُعثوا حكاماً يأمرهم فيطاعون، فإن الطاعة في قوله: **(إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ)** أُسندت إلى الرسول، فأثبتت وجوب الطاعة للرسول بإذن الله سبحانه وتعالى، ولا بد أن تكون هذه الطاعة طاعة حكم، وليس طاعة إبلاغ، أي أنّها إطاعة للرسول بوصفه حاكماً يأمر وينهى كما يأمر الحاكم وينهى، وليست طاعة له بما هو واسطة

في إبلاغ أمر الله ونهيه، وإلا لم يكن من المناسب أن تسند الطاعة إلى الرسول بإذن الله، بل كان المناسب أن تسند الطاعة إلى الله سبحانه وتعالى فيقال مثلاً: «وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع الله» وقال تعالى في معرض حكايته لأحوال الأنبياء وما بعثوا به إلى أقوامهم:

(إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ* إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ* فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا) (١٢٦).

(إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ* إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ* فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا) (١٣٣).

(إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ صَالِحٌ أَلَا تَتَّقُونَ* إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ* فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا) (١٤٤).

(وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ* الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ) (١٥٥).

فإن هذه الآيات تحكي - بوضوح - المهمة التي جاء بها الأنبياء، وأنهم جميعاً جاءوا بمهمة قيادة الناس ونصبوا من قبل الله حكماً على الناس، وهذا هو معنى قولهم: «أطيعوا» فإن الإطاعة هنا أيضاً - كالآية التي أسلفنا الحديث عنها - إطاعة للرسول بوصفه حاكماً، وليس بوصفه مبلغاً عن الله فحسب، وذلك لقرينتين واضحتين:

الأولى: عبارة «أطيعوا» فإن الإطاعة هنا أسندت إلى الرسول ولم تسند إلى الباري سبحانه، فدلّ على ذلك أنّ المراد إطاعة الرسول بوصفه حاكماً يأمر وينهى كما يأمر وينهى الحاكمون، لا بوصفه مبلغاً أوامر الله ونواهيه فحسب، ولو كان المراد إطاعة الرسول بوصفه مبلغاً لكان ينبغي أن تحكي الآية عن الرسل أمرهم بإطاعة الله لا إطاعتهم فكان ينبغي أن يكون قولهم: «اتقوا الله وأطيعوه» ولكن المحكي عنهم ليس هكذا بل المحكي عنهم قولهم: «اتقوا الله وأطيعوا»، وهو كالصريح في أنّ المراد إطاعة الحكم لا إطاعة التبليغ عن الله فحسب.

الثانية: قوله تعالى في سياق هذه الآيات حكاية عن صالح:

(فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا... وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ* الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ)، وهذه الآيات جعلت النقاط على الحروف وأزالت عن المقصود بالطاعة كلّ شبهة ورب، وأقامت الحجّة الواضحة على أنّ المراد بالطاعة التي بعث بها الرسل ودعوا الناس إليها هي طاعتهم بوصفهم حكماً وقادة سياسيين، وذلك بقرينة مقابلة طاعتهم بطاعة المسرفين الذين يفسدون في الأرض، فإنّ من الواضح الذي لا ريب فيه أنّ طاعة الناس للمسرفين الذين يفسدون في الأرض طاعة لهم بوصفهم حكماً يسوسونهم بسياساتهم الفاسدة المفسدة التي لا صلاح فيها، فحكاية الله عن صالح (عليه السلام) قوله: (أَطِيعُوا... وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ* الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ... إلخ) تعني أنّ صالح كان يحمل دعوة سياسية تتضمن أمرين:

الأول: ثورة على الواقع السياسي السائد في المجتمع على عهده والذي وصفه الكتاب الكريم بقوله تعالى: (أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ* الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ).

والثاني: دولة يقودها الرسول نفسه بأمر من الله ونصب منه والتي عبّر عنها القرآن المجيد بقوله تعالى: (اتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا).

والحاصل أنّ هاتين القرينتين تدلّان بوضوح على أنّ دعوة الرسل لم تكن دعوة أخروية معنوية بحتة بل كانت دعوة سياسية، وأنّ الله سبحانه قد نصبهم جميعاً حكماً على الناس.

ومنها: حكاية القرآن الكريم لموارد خاصة من النصب الإلهي، كقوله تعالى: (يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ...) (١٦٦).

وقوله تعالى: (فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا) (١٧١).

وقوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا) (١٨١).

وما كانت سنة الله لتختصّ بقوم دون قوم أو أمة دون أمة، فلو كانت سنة الله أن يوكل أمر الحكم إلى الناس لأمر نبيّه أن يقول لبني إسرائيل: إنّ ذلك موكل إليكم تختارون له من تشاؤون، ولكن سنة الله أبت ذلك فنصب الله عليهم ملكاً وقائداً وأمرهم بطاعته والانقياد لأمره، على الرغم من عدم رضاهم بذلك النصب، بل وعزّز حكاية نصبه للقائد بقوله: (إِنَّ اللَّهَ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ) تأكيداً على عموم هذه القاعدة وتنصباً على أنّ أمر الحكم بيد الله سبحانه، ولا اختيار للناس فيه.

والحاصل إنّ التأمّل في مجموع هذه الآيات - وأمثالها - يهدينا إلى أنّ شأن الإمامة والحكم يشبه شأن النبوة في كونها أمراً إلهياً يتم بتعيين من الله وليس باختيار الناس، وإنّ الخيرة في ذلك لله سبحانه، هو الذي يختار للإمامة من يشاء من عباده الصالحين الأكفاء، وعلى هذا جرت سنة الله على مدى التاريخ.

هذا، ثمّ إنّ الذي يحسم الموقف الشرعي في قضية الإمامة هو ما تضمنته النصوص الكثيرة من الكتاب والسنة القطعية من النصّ على الإمام بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وقد قال الله سبحانه وتعالى:

(وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ) (١٩١).
وإذا كان الله ورسوله قد قضيا في الإمامة قضاء فليس أمام المسلم إلّا الرضا بقضائهما والتسليم لأمرهما.

ونحن مستعدّون أن نعرض لكم من هذه النصوص ما يزيل كلّ شكّ وريب ويزيح عن وجه الحقيقة كلّ إبهام وغموض إن شاء الله تعالى.
والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

مصادر الكتاب

- ١ - الإصابة في تمييز الصحابة: أحمد بن عليّ بن محمد بن حجر العسقلاني المتوفى (٨٥٢ هـ).
- ٢ - أصول الكافي: محمد بن يعقوب الكليني المتوفى (٣٢٨ أو ٣٢٩ هـ).
- ٣ - بصائر الدرجات: أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروغ الصفار المتوفى (٢٩٠ هـ).
- ٤ - تاريخ ابن كثير: إسماعيل بن كثير الدمشقي المتوفى (٧٧٤ هـ).
- ٥ - تأسيس الشيعة: السيّد حسن الصدر المتوفى (١٣٥٤ هـ).
- ٦ - تلخيص المستدرک: أبو عبدالله شمس الدين الذهبي المتوفى (٧٤٨ هـ).
- ٧ - تذكرة الخواص: يوسف بن قزاوعلی المعروف بسبط ابن الجوزي المتوفى (٦٥٤ هـ).
- ٨ - تذكرة الحفاظ: أبو عبدالله شمس الدين الذهبي المتوفى (٧٤٨ هـ).
- ٩ - الذريعة الى تصانيف الشيعة: محمد حسن الشهير بأقا بزرگ الطهراني المتوفى (١٣٨٩ هـ).
- ١٠ - خاتمة المستدرک: الشيخ حسين النوري الطبرسي المتوفى (١٣٢٠ هـ).
- ١١ - رجال النجاشي: أبو العباس أحمد بن عليّ المتوفى (٤٥٠ هـ).
- ١٢ - سنن الترمذي (الجامع الصحيح): محمد بن عيسى بن سورة المتوفى (٢٩٧ هـ).
- ١٣ - سنن ابن ماجه: محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه المتوفى (٢٧٥ هـ).
- ١٤ - سنن الدرامي: محمد بن عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي المتوفى (٢٥٥ هـ).

- ١٥ - **صحيح البخاري**: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن مغيرة الجعفي البخاري المتوفى (٢٥٦ هـ).
- ١٦ - **صحيح مسلم**: مسلم بن الحجاج القشيري المتوفى (٢٦١ هـ).
- ١٧ - **الصواعق المحرقة**: أحمد بن حجر الهيتمي المتوفى (٩٧٤ هـ).
- ١٨ - **الطبقات الكبرى**: محمد بن سعيد بن منيع الزهري البصري المتوفى (٢٣٠ هـ).
- ١٩ - **العدة**: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ هـ).
- ٢٠ - **العين**: أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي المتوفى (١٧٥ هـ).
- ٢١ - **الغدير**: عبدالحسين الأميني التبريزي المتوفى (١٣٩٠ هـ).
- ٢٢ - **الكافي**: محمد بن يعقوب الكليني الرازي المتوفى (٣٢٨ أو ٣٢٩ هـ).
- ٢٣ - **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**: علاء الدين عليّ المتقي ابن حسام الدين الهندي المتوفى (٩٧٥ هـ).
- ٢٤ - **لسان العرب**: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المصري المتوفى (٧١١ هـ).
- ٢٥ - **معالم المدرستين**: السيّد مرتضى العسكري (معاصر).
- ٢٦ - **معالم العلماء**: محمد بن عليّ بن شهر آشوب المتوفى (٥٨٨ هـ).
- ٢٧ - **المراجعات**: السيّد عبدالحسين شرف الدين الموسوي المتوفى (١٣٧٧ هـ).
- ٢٨ - **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**: عليّ بن أبي بكر الهيتمي المتوفى (٨٠٧ هـ).
- ٢٩ - **المستدرک على الصحيحين**: أبو عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري المتوفى (٤٠٥ هـ).
- ٣٠ - **مختصر جامع بيان العلم**: أحمد بن عمر المحمضاني البيروني الأزهرى المتوفى (١٣٤٩ هـ).
- ٣١ - **المسند**: أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المتوفى (٢٤١ هـ).
- ٣٢ - **نهاية الدراية**: السيّد حسن الصدر المتوفى (١٣٥٤ هـ).
- ٣٣ - **وسائل الشيعة**: محمد بن الحسن الحرّ العاملي المتوفى (١١٠٤ هـ).

-
- [١] الأنعام: ٥٧ .
 [٢] يوسف: ٤٠ .
 [٣] الأنعام: ٦٣ .
 [٤] الكهف: ٣٦ .
 [٥] القصص: ٦٨ - ٧٠ .
 [٦] البقرة: ٢٤٧ .
 [٧] الحديد: ٢٥ .
 [٨] الشورى: ١٥ .
 [٩] المائدة: ٤٤ .
 [١٠] المائدة: ٤٨ - ٥٠ .
 [١١] النساء: ٦٤ .
 [١٢] الشعراء: ١٠٦ - ١٠٨ .
 [١٣] الشعراء: ١٢٤ - ١٣٦ .
 [١٤] الشعراء: ١٤٢ - ١٤٤ .
 [١٥] الشعراء: ١٥١ - ١٥٣ .
 [١٦] سورة ص: ٣٦ .
 [١٧] الأنبياء: ٧٩ .
 [١٨] البقرة: ٢٤٧ .

([١٩]) الأحزاب: ٣٦ .